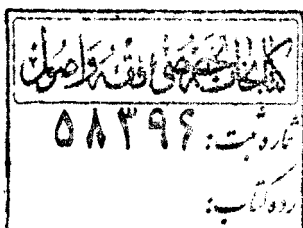


جایگاه حقوقی غیرمسلمانان در فقه شیعه و قوانین ایران



سعید عدالت نژاد

جایگاه حقوقی غیرمسلمانان در فقه شیعه و قوانین ایران

(۱۳۸۵-۱۳۹۷ ش)



سرشناسه: عدالت‌نژاد، سعید، ۱۳۴۱ - • عنوان قراردادی: ایران. قوانین و احکام، Iran. Laws, etc • عنوان و نام پدیدآور: جایگاه حقوقی غیرمسلمانان در فقه شیعه و قوانین ایران (۱۳۹۷-۱۳۸۵ش) / سعید عدالت‌نژاد • مشخصات نشر: تهران: نشر نی، ۱۳۹۹ • نوبت چاپ: چاپ اول، ۱۳۹۹ • مشخصات ظاهری: ۳۳۱ ص • شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۰۶-۰۳۰۷-۸ • موضوع: اقلیت‌های دینی (فقه)، وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا • یادداشت: کتابنامه • یادداشت: نمایه • موضوع: اقلیت‌های دینی (فقه)، Religious minorities (Islamic law): اقلیت‌های دینی — وضع حقوقی و قوانین — ایران، Le- Religious minorities — Iran gal status, laws, etc — Iran Islamic law, Ja'fari • رده‌بندی کنگره: BP۱۹۶/۴ • رده‌بندی دیویی: ۲۹۷/۳۷۷ • شماره کتابشناسی ملی: ۷۲۷۵۴۰۴

قیمت: ۵۶۰۰۰ تومان



نشرنی

جایگاه حقوقی غیرمسلمانان در فقه شیعه و قوانین ایران
(۱۳۹۷-۱۳۸۵ش)

سعید عدالت‌نژاد (عضو هیئت علمی بنیاد دایرةالمعارف اسلامی)

ویراستار: سپیده معتمدی

صفحه‌آرا: الهه خلج‌زاده

لیتوگرافی: باختر • چاپ: غزال • صحافی: غزال

چاپ اول: تهران، ۱۳۹۹، ۱۱۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۰۶-۰۳۰۷-۸

نشانی: تهران، خیابان دکتر فاطمی، خیابان رهی معیری، تقاطع خیابان فکوری، شماره ۲۰
کد پستی: ۱۴۱۳۷۱۷۳۷۱، تلفن دفتر نشر: ۸۸۰۲۱۲۱۴، تلفن واحد فروش: ۸۸۰۴۶۵۸-۹، نمابر: ۸۹۷۸۲۴۶۴

www.nashreny.com • email: info@nashreny.com • nashreny

© تمامی حقوق این اثر برای نشرنی محفوظ است. هرگونه استفاده تجاری از این اثر یا تکثیر آن کلاً و جزئاً، به هر صورت (چاپ، فتوکپی، صوت، تصویر و انتشار الکترونیکی) بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع است.

فهرست مطالب

۹		علائم اختصاری
۹		یادداشت درباره املای کلمه‌ها و تاریخ‌ها
۱۱		سپاسگزاری
۱۳		دیاچه
۱۵		مقدمه

فصل اول

۲۳		جایگاه غیرمسلمانان در منابع شیعه امامی
۲۳		یک. مقدمه
۲۸		دو. منابع و روش
۳۳		سه. قرآن و غیرمسلمانان
۳۷		چهار. احادیث فقهی شیعی درباره غیرمسلمانان
۴۲		پنج. فقه شیعه و غیرمسلمانان
۴۲		الف. تعریف چند اصطلاح

ب. بحثی کوتاه درباره جهاد	۴۶
ج. وظایف و حقوق غیرمسلمانان	۵۰
د. روابط اجتماعی	۵۷
۱. طهارت و نجاست	۶۰
۲. حیّیت یا حرمت طعام	۶۵
ه. روابط حقوقی با مسلمانان	۶۹
۱. شهادت	۶۹
۲. ارث	۷۰
۳. ازدواج و طلاق	۷۲
۴. حدود (مجازات‌ها)	۷۵
۵. قصاص	۷۸
۶. دیه	۸۰
نتیجه	۸۱

فصل دوم

آشنایی با زمینه‌های جنبش مشروطه‌خواهی (۱۲۶۵-۱۳۲۴ق)	۸۷
یک. زمینه سیاسی	۸۸
الف. سلسله قاجار	۸۸
ب. قدرت‌های بیگانه	۹۲
دو. زمینه اجتماعی-فرهنگی	۹۸
الف. وضع و حال اجتماعی	۹۸
ب. وضع و حال فرهنگی	۱۰۱
سه. انقلاب مشروطه	۱۱۲
الف. منابع	۱۱۲
ب. حوادث	۱۱۶
ج. تحلیل‌ها	۱۲۳

چهار. غیرمسلمانان در جامعه ایران قبل از انقلاب مشروطه	۱۳۵
الف. جمعیت‌شناسی	۱۳۵
ب. وضع و حال اجتماعی	۱۳۸
ج. نهادهای وابسته	۱۴۸
د. وضع و حال حقوقی	۱۵۴
نتیجه	۱۵۸

فصل سوم

تدوین قوانین و مقررات (۱۲۸۵-۱۳۵۷ ش)	۱۶۳
یک. قانون اساسی ۱۳۲۴ق/ ۱۲۸۵ش	۱۶۳
الف. شرح حال نویسندگان قانون اساسی	۱۶۶
۱. حسن پیرنیا (۱۲۵۲-۱۳۱۵ش) و حسین پیرنیا (۱۲۵۴-۱۳۲۶ش)	۱۶۸
۲. مرتضی قلی خان (۱۲۳۵-۱۲۸۹ش) و مهدیقلی خان (۱۲۴۲-۱۳۳۴ش)	۱۷۱
۳. جواد سعدالدوله (۱۲۲۱-۱۳۰۸ش)	۱۷۲
۴. محمود احتشام‌السلطنه (۱۲۳۹-۱۳۱۴ش)	۱۷۴
ب. روش	۱۷۵
ج. تحلیل‌های متنی	۱۸۱
۱. کلیات	۱۸۲
۲. حقوق ملت ایران	۱۸۷
د. واژگان‌شناسی	۱۹۳
۱. ملت	۱۹۳
۲. قواعد مقدسه اسلام	۱۹۴
۳. قانون	۱۹۷
۴. اقلیت‌های دینی	۱۹۷
دو. تغییرات در دوره پهلوی	۱۹۹
سه. قانون مجازات عمومی و قانون مدنی	۲۰۱
نتیجه	۲۱۱

فصل چهارم

۲۱۵	تدوین قوانین و مقررات در جمهوری اسلامی ایران (۱۳۵۷-۱۳۹۷ ش).....
۲۱۵	یک. مقدمه.....
۲۱۸	دو. شکل‌گیری قانون اساسی ۱۳۵۸ ش.....
۲۲۵	الف. شناخت تحلیلی اعضای مجلس بررسی.....
۲۲۷	ب. شکل، محتوا، و روش کار مجلس بررسی.....
۲۳۱	ج. تحلیل‌های متنی.....
۲۳۱	۱. کلیات.....
۲۴۰	۲. حقوق ملت.....
۲۴۵	د. واژگان‌شناسی.....
۲۴۵	۱. ولایت فقیه.....
۲۴۸	۲. جمهوری اسلامی.....
۲۴۹	۳. موازین اسلامی.....
۲۵۱	۴. اقلیت‌های به رسمیت شناخته شده.....
۲۵۲	۵. مجمع تشخیص مصلحت نظام.....
۲۵۵	ه. تغییرات قانون اساسی در ۱۳۶۸ ش.....
۲۵۷	سه. قانون مجازات اسلامی.....
۲۶۸	چهار. قانون مدنی.....
۲۷۱	پنج. مقررات خاص غیرمسلمانان.....
۲۷۵	نتیجه.....

فصل پنجم

۲۷۹	به سوی اجتهاد نوین.....
۲۹۹	نتیجه.....
۳۰۳	گاه‌شمار.....
۳۱۱	نمایه.....

علائم اختصاری

<i>BDF</i>	<i>British Documents on Foreign Affairs</i>
<i>EI²</i>	<i>Encyclopaedia of Islam</i> (second edition)
<i>EIr</i>	<i>Encyclopaedia Iranica</i>
<i>EJ²</i>	<i>Encyclopaedia Judaica</i> (second edition)
<i>EQ</i>	<i>Encyclopaedia of the Quran</i> , edited by Jane D. McAuliffe
<i>ER</i>	<i>Encyclopedia of Religion</i>
<i>JE</i>	<i>Jewish Encyclopedia</i>
<i>OEMIW</i>	<i>Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World</i> (first edition)
s.v.	<i>sub verbo</i> or under the entry

یادداشت دربارهٔ املائی کلمه‌ها و تاریخ‌ها

املا و ساخت واژگان مربوط به دورهٔ قاجار تا سال ۱۳۰۴ شمسی به همان صورت اصلی حفظ شده است. همهٔ تاریخ‌ها تا قبل از ۱۳۲۴ق/ ۱۲۸۵ش بر اساس هجری قمری و پس از آن هجری شمسی‌اند. در عین حال، در مواردی که احتمال اشتباه یا ترجیحی وجود داشته از هر دو تاریخ قمری و شمسی استفاده شده است. در وقایع مربوط به تاریخ و حوادث بین‌الملل و اشخاص غیرایرانی، تاریخ میلادی نیز آمده است. با توجه به ملاحظات، برای مراجع تقلید معاصر از لقب آیه الله استفاده شده و برای هیچ‌کس دیگر هیچ لقبی به کار نرفته است، جز آن که لقب جزو نام شخص شده باشد و جز در صفحهٔ سپاسگزاری.

سپاسگزاری

از آن جا که این کتاب نسخه بازنگری شده رساله دکتری^۱ در دانشکده تاریخ و مطالعات فرهنگی دانشگاه آزاد برلین^۲ سال ۱۳۸۸ است، بهترین سپاسم برای خانم پروفسور دکتر گودرون کرمر^۳، استاد راهنما و رئیس وقت مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه برلین، است. از سال ۱۳۸۳، که با او در مؤسسه مطالعات پیشرفته برلین^۴ آشنا شدم، مشتاقانه به من کمک کرد و چشمانم را به روی تاریخ و روش نقد تاریخی گشود. از پروفسور دکتر فکید آکسل هاومان^۵ (متوفی ۱۳۹۸/۲۰۱۹)، استاد مشاور و آشنا با تاریخ معاصر ایران، نکته‌های تاریخی و روشی ارزشمند آموختم و رحمت الهی برای او می‌طلبم.

از همه کسانی که در مراحل مختلف حمایت و تشویق کردند سپاسگزارم، از جمله: همسرم الهه شیخ الاسلام؛ دوستانم در آلمان نوید کرمانی، رضا پورجوادی، هانس گئورگ برگر، و آنگلا بالاشک؛ کارکنان وقت بخش فرهنگی سفارت آلمان در ایران، به‌ویژه، سوزان رایگراف، فلیتس دوراک، و نوشین زنگنه؛ اعضای جوامع غیرمسلمان

1. Shiite Tradition, Rationalism and Modernity: The Codification of the Rights of Religious Minorities in Iranian Law (1906-2004).

2. Freie Universität Berlin

3. Professor Dr Gudrun Krämer

4. Wissenschaftskolleg zu Berlin

5. Dr Axel Havemann

ایرانی در شهرهای تهران، اصفهان، اهواز، و یزد، به‌خصوص آرش آبائی، عضو جامعهٔ کلیمیان ایران؛ و امیر پورسینا، رئیس وقت روزنامهٔ رسمی ایران، وابسته به وزارت دادگستری. صمیمانه‌ترین تشکرها را برای کارکنان این کتابخانه‌هاست: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی در تهران، کتابخانه‌های دانشگاه برلین، مرکز آرشیو اسناد وزارت امور خارجهٔ ایران، و کتابخانهٔ دولتی شهر برلین.^۱ از مسئولان بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، به‌ویژه معاون علمی حجة الاسلام والمسلمین حسن طارمی راد، برای موافقت با دورکاری در سال‌هایی که مجبور بودم ماه‌هایی را در برلین اقامت کنم، و از بنیاد رُزا لوکزامبرگ^۲ برای اعطای یک بورس هشت ماهه در آلمان در سال ۱۳۸۶ بسیار سپاسگزارم. بدون این حمایت‌ها امکان پیشرفت تحقیق و به سرانجام رسیدن آن میسر نمی‌شد. در انتها باید از آقای جعفر هُمایی، مدیر فرزانهٔ انتشارات نی، و همکارانشان برای قبول انتشار این اثر سپاسگزاری ویژه داشته باشم. خانم سپیدهٔ معتمدی مسئولیت آخرین خوانش نسخهٔ کتاب را بر عهده گرفت و از این بابت و از پیشنهادهایش ممنونم، در عین حال مسئولیت هر خطای احتمالی بر جای مانده بر عهدهٔ خودم است.

دیباچه

چنین تخمین زده می‌شود که در دوسده اخیر حدود یک درصد جمعیت ایران همواره غیرمسلمان و سی درصد مسلمان غیرشیعی بوده‌اند. بقیه جمعیت ایران از دوره صفویه شیعه دوازده امامی‌اند. در اصفهان، شهری که در آن به دنیا آمدم، سال‌هاست اقلیتی از پیروان ادیان مختلف شامل زردشتی، یهودی، مسیحی، و از مذاهب مختلف اهل سنت از جمله شافعی و حنفی، در کنار شیعیان دوازده امامی زندگی می‌کنند. از زمان تحصیل در دبیرستان، «گفت‌وگوی پیروان ادیان» برایم مسئله شد و به آن علاقه‌مند شدم. این علاقه به گفت‌وگو و توسعه آن، حدود بیست سال بعد، زمانی تشدید شد که اقتدا به مسیح^۱ (۱۳۸۱)، از آثار ماندگار اخلاقی-عرفانی مسیحیت، نوشته توماس ا. کمپیس (متوفی ۱۲۷۴ میلادی) را ترجمه کردم و در مقدمه و پانویس‌های متن مشابهت‌های فراوان تعلیمات اخلاقی-عرفانی مسیحی و اسلامی را به خواننده نشان دادم. از آن‌جا که این اثر دارای توصیه‌هایی نافذ، جهانشمول، و خالی از پیچیدگی‌های مباحث نظری و فلسفی در قلمرو اخلاق عملی است و با حکمت و اخلاق اسلامی قرابت‌های بسیار دارد، با استقبال ایرانیان مسلمان مواجه شد و من از این طریق به هدفم یعنی توسعه گفت‌وگوی ادیان نزدیک‌تر شدم. گفتنی

1. *Imitation of Christ*, by Thomas A. Kémpis (d. 1274 C.E.).

است هشت هزار نسخه از این کتاب تا سال ۱۳۹۷ چاپ شده و به فروش رفته است. اما تجربه تحصیل و تدریس چهارده ساله (۱۳۶۲-۱۳۷۶) در حوزه علمیه قم با تأکید بر فقه و اصول فقه مرا به این نتیجه رساند که مانع اصلی در بسط گفت‌وگو و همزیستی بهتر میان پیروان ادیان و مذاهب مختلف ریشه در پاره‌ای از آرای فقهی و تلقی‌های عامیانه‌ای دارد که در طول تاریخ به تدریج شکل گرفته است. آرای فقهی مغایر با شأن حقوقی غیرمسلمانان، با این فرض که قواعد و احکامی مبتنی بر کتاب و سنت‌اند و از مؤلفه‌های ایمان، آرای مسلم و ثابت تلقی شدند و تا ابتدای قرن چهاردهم هجری در میان عالمان، حاکمان، و مردم رایج بودند. در نتیجه، آموزه‌های جهانشمول اخلاق اسلامی، که انتظار می‌رفت بر زندگی همه انسان‌ها تأثیرگذار باشند و شروط بهتری را برای همزیستی فراهم کنند، تأثیر خود را به سبب تسلط این دسته از احکام فقهی بر جوامع مسلمان از جمله ایران از دست دادند. این کتاب، که می‌توان آن را بخشی از تاریخ حقوق و قوانین ایران (۱۲۸۵-۱۳۹۷ش) قلمداد کرد، بخشی که ایرانیان غیرمسلمان در آن برجسته شده‌اند، نشان می‌دهد که مانع اصلی بهبود منزلت حقوقی غیرمسلمانان در جوامع اسلامی آرای فقهی است که، بدون در نظر گرفتن بافت پیدایش آن‌ها، به خطا بخشی از ایمان اسلامی معرفی می‌شوند. این کتاب نشان می‌دهد چگونه این آرای فقهی شیعی به بدنه قوانین مدون و مصوب ایران راه پیدا کرد. مؤلف این کتاب، برخلاف بعضی مؤلفان مسلمان که جنبه‌های اخلاقی و سیاسی موضوع را در منابع اسلامی و جوامع مسلمان پررنگ می‌کنند و جنبه‌های حقوقی را نادیده می‌گیرند، کوشیده است همه جنبه‌های جایگاه حقوقی غیرمسلمانان را در بافت خاص خودش ببیند و هم وظایف و هم حقوق آنان را، آن گونه که در منابع اسلامی بازتاب پیدا کرده، بررسی کند تا مانع اصلی رعایت حقوق غیرمسلمانان و احترام به آنان به عنوان «شهروند» به خوبی شناخته شود. در انتها، یک استراتژی یا تغییر رویکرد، به مثابه اجتهاد نوین، برای بهبود وضع حقوقی غیرمسلمانان پیشنهاد شده است.

مقدمه

در اولین سال‌های قرن چهاردهم هجری، زمانی که جامعه ایران در جریان انقلاب مشروطه ۱۲۸۵ش/۱۳۲۴ق برای اولین بار با مفاهیم و نهادهای جدید آشنا شد، انتظار می‌رفت پاره‌ای از آرای فقهی و باید و نبایدهای عرفی درباره جایگاه حقوقی ایرانیان غیرمسلمان تغییر کند یا به فراموشی سپرده شود. اما به‌طور غیرمنتظره، بعضی از این آرا، پس از مدتی کوتاه بر قوانین و مقررات حقوقی سلطه پیدا کردند. در دوره پهلوی، این آرای فقهی کمرنگ شد و کمی از آن‌ها در بدنه قوانین باقی ماند و به آن‌ها عمل می‌شد. پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، در کنار بعضی گشایش‌های سیاسی اجتماعی برای همه ایرانیان، پاره‌ای از آرای فقهی درباره اقلیت‌های دینی، با هدف احیای تعلیمات اسلامی، رنگ قانون گرفت و ابزاری شد برای محدود کردن حقوق آنان. در این کتاب با چهار سوال اصلی مواجه‌ایم: اول آن‌که، جایگاه غیرمسلمانان، و به‌ویژه، اقلیت‌های دینی در مناطق اسلامی در منابع شیعه امامی، شامل قرآن، سنت (با تعریف شیعی آن) و آثار فقها، چگونه تعریف شده است؟ دوم، احکام فقهی درباره غیرمسلمانان تحت تأثیر چه وضع و حال تاریخی صورتبندی شدند، توسعه پیدا کردند، و احتمالاً در معرض تفسیر و تغییر قرار گرفته‌اند؟ سوم، چرا و چگونه احکام فقهی مذکور درباره اقلیت‌های دینی از سال ۱۲۸۵ش تا سال ۱۳۹۷ به قوانین رسمی راه یافت؟ و چهارم، آیا برای بهبود جایگاه حقوقی ایرانیان غیرمسلمان در سایه حکومت اسلامی راه حلی وجود

دارد؟ چگونه ممکن است این احکام در جهت ارتقای وضع حقوقی آنان تغییر کند؟ این کتاب در پنج فصل در صدد پاسخگویی به سوال‌های فوق است. در فصل اول، در پاسخ به سؤال اول و دوم، با این فرض که تصور اولیه از جایگاه حقوقی غیرمسلمانان در جامعه ایران مبتنی بر منابع اسلام شیعی است، چگونگی شکل‌گیری این آرا در فقه شیعه بررسی شده است. از آن‌جا که مطالعه دانشگاهی (آکادمیک) این موضوع، تا جایی که می‌دانم، سابقه ندارد، این فصل بیش از آنچه از ابتدا در نظر بود، تفصیل پیدا کرده است. چنان‌که خواهیم دید احکام فقهی و مقررات عرفی منسوب به شرع در باب غیرمسلمانان، با رنگی الهی و این تصور که جزئی از ایمان هر مسلمان است، به‌طور عمده مبتنی بر گزارش‌هایی است که از عمل خلفای مسلمان در منابع کهن بر جای مانده و با این امید بر غیرمسلمانان تحمیل شده است که آن‌ها در تنگنای برآمده از اجرای این مقررات رو به پذیرش اسلام آورند. چرا که فقها و متکلمان مسلمان بر این باور بوده‌اند که پذیرش اسلام، چه از سر اراده و چه از سر اکراه، نه تنها برای غیرمسلمانان منافع سیاسی اجتماعی دارد که موجب یافتن «حقیقت» در این دنیا و رسیدن به «نجات/فوز» در آخرت می‌شود. این فرض که «نجات» منحصر به پذیرش اسلام است، در پس همه احکام اسلامی در خصوص غیرمسلمانان حضور دارد و نقشی اساسی در شکل‌گیری آن‌ها داشته است. روش تحقیق در فصل اول این است که آرای شیخ محمد بن حسن طوسی (متوفی ۴۶۰) درباره غیرمسلمانان به‌عنوان تنها منبع متقدم فرض شده تا آرای فقهای شیعه در این باره به‌طور کلی دانسته شود. در طول تاریخ فقه شیعه، تقریباً همه فقهای پس از طوسی همان آرای متقدمان را به‌صورت تحت‌اللفظی تکرار کرده‌اند؛ گویا در نظر ایشان، حفظ میراث شیعه، که با شیخ طوسی استقرار پیدا کرد، از فهم و استنباط جدید و به تبع آن صدور رأی جدید غالباً اهمیت بیشتری داشته است. شاید بتوان این روش فقها را گونه‌ای تصور غیرزمانمند از موضوع نامید. با این همه، هر جا که فقهای پس از طوسی اختلاف اساسی با او داشته و این اختلاف سزاوار توجه بوده، مطرح شده است. نتیجه این فصل این است که فقها بیشتر تمایل داشته‌اند بر وظایف غیرمسلمانان در جامعه اسلامی تمرکز کنند نه بر حقوق آنان.

مطالعه زمینه‌های اجتماعی-فرهنگی و اقتصادی انقلاب مشروطه، وضع و حال اقلیت‌های دینی در نیمه دوم قرن سیزدهم و سه دهه اول قرن چهاردهم، و نقش غیرمسلمانان در پیشرفت انقلاب مذکور سه موضوع اصلی فصل دوم است. مطابق تحلیلی که در این‌جا درباره ماهیت انقلاب مشروطه ارائه شده، مشروطه‌خواهی ایرانیان، زیر تأثیر گفتمان مسلط جریان ملی‌گرایی جهانی در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، یک استراتژی بود که روشنفکران (به‌معنایی که در آن دوره رایج است و به آن اشاره خواهد شد) و پاره‌ای از درباریان طراحی کردند تا حکومت قاجار را بازسازی کنند و چهره یا اعتبار و آبروی ایران در منطقه را بهبود بخشند. شخصیت مظفرالدین شاه و اوضاع سیاسی منطقه هم کمک کرد تا ضرورت تغییر و تحقق این اصلاحات بهتر احساس شود. درخواست تغییر با تظاهرات مردم بر ضد ظلم، دیکتاتوری و فساد حاکمان محلی همزمان شد و فضایی انقلابی به‌وجود آورد که مردم و عالمان دینی هم بر سر نیاز به اصلاحات و به‌وجود آمدن عدلیه با درباریان و روشنفکران مشروطه‌خواه اتفاق نظر پیدا کردند. در این فضای انقلابی اقلیت‌های دینی هم برای کمک به روند اصلاحات به‌طور معناداری با سایر مردم همراه شدند و نکته مهم برای ما در این‌جا این است که آن آرای فقهی درباره غیرمسلمانان و نگاه‌های خاص عرفی به اقلیت‌های دینی نادیده گرفته یا فراموش شدند. نکته‌ای که از آن در فصل پنجم برای ارائه راه حل جدید در بهبود وضع حقوقی اقلیت‌های دینی در حکومت اسلامی سود جست‌ام. در فصل دوم برای فهمیدن وضع و حال کلی اقلیت‌های دینی در نیمه دوم قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم، به‌رغم اطلاعات بسیار اندک موجود در منابع چاپی، به اسناد منتشر نشده مرکز آرشیو اسناد وزارت امور خارجه از ۱۲۷۸ تا ۱۳۲۴ق و به خاطرات بعضی از کسانی که خود، یا با یک واسطه، شاهد وقایع انقلاب مشروطه بوده‌اند، مراجعه کرده‌ام. در همین فصل، متن مکتوب همه مذاکرات نمایندگان مجلس شورای ملی دوره اول و بعضی اسناد خارجی در باب ایران، به‌ویژه دو جلد از اسناد وزارت خارجه انگلیس^۱، در

حدود هشتصد صفحه، که در سال ۱۳۶۴/۱۹۸۵ ش برای اولین بار منتشر شده، منبع این تحقیق بوده است. به علاوه، به گفت‌وگوها و مکتوبات موافقان و مخالفان مشروطه، تا آن‌جا که به موضوع مربوط می‌شده، و می‌توان آن‌ها را اولین تعارض‌ها میان نمایندگان فکری سنت و مدرنیته (تجدد) در ایران به حساب آورد، توجه شده و گزارش کوتاهی از این بحث‌ها با اتکا بر رسائل موافق و مخالف مشروطه ارائه شده است. خواننده این فصل توجه دارد که مؤلف در صدد تکرار بیان تاریخ معاصر ایران نیست بلکه به این موضوع از دریچه وضع و حال حقوق مسلمان و غیرمسلمان در جامعه پرداخته است.

فصل‌های سوم و چهارم برای پاسخگویی به سؤال سوم طراحی شده‌اند. در فصل سوم، قانون اساسی ۱۲۸۵ ش و متمم آن به عنوان بزرگترین دستاورد انقلاب مشروطه، تا آن‌جا که به این تحقیق مربوط می‌شود، تحلیل شده است. با معرفی نویسندگان قانون اساسی، منابع، و روش آنان، مؤلف در پی شواهدی برای تأیید این فرضیه بوده که پایه‌های اندیشه مشروطه‌خواهی بر شانه طبقه اشراف و روشنفکران بوده است. گزارش دقیق، کوتاه، و سامانمندی از زندگینامه افرادی از این دو طبقه ساده می‌نماید، ولی با مراجعه به منابع نابسامان تاریخی دشواری‌های آن آشکار می‌شود. بخش اصلی این فصل، با اتکا بر متن قوانین و مقررات، ویژه تحلیل متنی، در برابر تحلیل گفتمانی، آن دسته اصولی از قانون است که به حقوق غیرمسلمانان و به مفاهیم جدید وارد شده در متن قانون و در فضای فکری ایرانیان مربوط می‌شود. چنان‌که خواهیم دید، نویسندگان قانون اساسی، علاوه بر بعضی آثار ایرانی که در آن گونه‌ای قانون اساسی پیشنهاد شده بود، قانون اساسی دیگر کشورها مانند عثمانی، بلژیک، و فرانسه را به عنوان الگو پیش چشم خود داشته‌اند. در همین فصل، فرآیند تدوین دیگر قوانین و مقررات مرتبط با موضوع این تحقیق در دوره پهلوی نیز بررسی شده است. تدوین قانون مدنی و قانون مجازات عمومی، که از آرزوهای انقلابیون مشروطه بود، در دوره رضاشاه تحقق پیدا کرد. پس از تدوین این قوانین، امتیاز کاپیتولاسیون یا برتری حقوقی کنسولی اتباع خارجی که در ایران زندگی می‌کردند لغو شد؛ امتیازی که به طور غیرمستقیم بر یهودیان و مسیحیان ایرانی تأثیر داشت.

نگرش غیردینی (سکولار) رژیم پهلوی و گسترش نوسازی (مدرنیزاسیون) باعث شد غیرمسلمانان احساس کنند که به لحاظ اجتماعی، و نه ضرورتاً حقوقی، در این دوره وضع نسبتاً بهتری دارند. اما رژیم پهلوی، به طور کلی، گرایش های ملی گرایانه و هویت ایرانی را به عنوان یک ایدئولوژی جدید بر گرایش های دینی ترجیح می داد. نتیجه ترجیح این بود که همه دینداران کم کم احساس کردند در برابر ایدئولوژی جدید ناکام مانده اند و هویت دینی آنان در معرض خطر قرار دارد. در انتهای این فصل، به اجمال از مهم ترین عواملی بحث شده است که موجب شد غالب ایرانیان از جمله اقلیت های دینی بر این باور شوند که رژیم پهلوی فاسد است و اصلاح پذیر نیست؛ از جمله، رفتار متکبرانه و دیکتاتورمآبانه رژیم در برابر مردم، اصرار بر هویت ایرانی بدون در نظر گرفتن علانق و گرایش های دینی، و فشار دولت های خارجی بر محمدرضا شاه برای پیوستن به بعضی از معاهدات بین المللی. در سال ۱۳۵۷، اقلیت های دینی کم و بیش به تظاهراتی پیوستند که مردم بر ضد شاه برگزار می کردند به این امید که سیاست های رژیم را تغییر دهند، به حقوق برابر با مسلمانان دست پیدا کنند، و از آزادی بیشتری در نظام جدید برخوردار باشند.

محور اصلی مباحث فصل چهارم تبیین تحولات حقوقی مرتبط با غیرمسلمانان در دوره جمهوری اسلامی است. در فضای انقلابی سال ۱۳۵۷ بسیاری از مردم ابتدا خواستار اصلاحات سیاسی و سپس تغییر رژیم پهلوی بودند و هیچ کس حتی آیه الله خمینی در اندیشه بنای حکومتی اسلامی نبود. اما به تدریج پیشنهاد حکومتی اسلامی مطرح شد که در آن خواست مردم برآورده خواهد شد. پس از روزهای پایانی ۱۳۵۷ و آغاز ۱۳۵۸، کار اسلامی سازی قانون اساسی و سایر قوانین و مقررات آغاز شد، با اتکا بر این نظر که قوانین موجود میراث برجای مانده از رژیم سابق اند و باید تغییر کنند. در این فصل با تمرکز بر قوانین مربوط به غیرمسلمانان، گزارشی از صورت پیش نویس های قانون اساسی و تغییراتی که در آن ایجاد شد تا شکل نهایی پیدا کرد به خواننده عرضه می شود. به علاوه، مواد مرتبط با موضوع تحقیق در قانون اساسی، قانون مدنی، قانون مجازات اسلامی، و سایر قوانین مصوب تحلیل و بررسی شده اند. نکته درخور توجه در نتیجه این بررسی ها این است که اقلیت های دینی

در سایه این تغییرات حقوقی خود را دون پایه‌تر از سایر ایرانیان دیدند و کم و بیش به گونه‌ای به وضع و حال «ذمی»، که در فصل اول بررسی شده، بازگشت داده شدند. اما این بدان معنا نبود که جمهوری اسلامی در فرآیند اسلامی سازی به تحمیل جزیه، خراج و سایر مقرراتی که در فقه شیعه برای غیرمسلمانان وضع شده بازگشت کند. پس از گذشت حدود یک دهه از فرآیند اسلامی سازی قوانین، جمهوری اسلامی با مشکلات عملی و نظری مواجه شد. نظام برای حل این مشکلات تصمیم به تأسیس یک نهاد جدید به نام «مجمع تشخیص مصلحت نظام» گرفت؛ مجمعی که کارکرد آن برای تحقیق حاضر از این جهت حائز اهمیت است که پاره‌ای از قوانین را به نفع حقوق اقلیت‌های دینی تغییر داد.

در فصل پنجم، برای پاسخگویی به سؤال چهارم، یعنی برای بهبود وضع حقوقی غیرمسلمانان در جوامع مسلمان، یک روش یا راهبرد جدید، به مثابه اجتهاد نوین، پیشنهاد شده است. راهبرد تغییر رویکرد، در برابر راهبرد تغییر تفسیر، این است که باید به گونه‌ای مقدماتی فراهم آید که فقها و قانونگذاران دسته‌ای از احکام فقهی مربوط به غیرمسلمانان را فراموش، و نه انکار، کنند؛ خواه این احکام در دوره مکه شکل گرفته باشند و خواه در دوره مدینه و خواه این احکام در نظر بعضی ذاتی دین تلقی شوند و خواه عَرَضی آن. برای مؤثر و کارآمد نشان دادن این روش، پاره‌ای از موارد مشابه در منابع فقهی شیعی را نشان می‌دهم که فقها، با اتکا بر سازوکارهایی، اجرای احکام فقهی را فراموش کرده‌اند یا نادیده گرفته‌اند. معیارهای این روش، که در جای خود می‌تواند محل تأمل و مناقشه قرار گیرد، مبتنی بر دیدگاهم در خصوص آموزه‌ها و احکام اسلامی در قلمرو امور اجتماعی است. بر اساس این دیدگاه، فقط آن دسته از احکام و آموزه‌های اجتماعی اسلام را می‌توان برگزید و از آن‌ها تبعیت کرد که جهانشمول، اخلاقی، و پاسدار حرمت حقوق و کرامت انسانی باشند. در این جا این دیدگاه را مُسَلَّم گرفته و درباره آن بحثی نکرده‌ام.

این کتاب، علاوه بر گاه‌شمارِ ناظر به بخشی از تاریخ پیدایش اندیشه‌های جدید و تاریخ حقوق ایران، به‌ویژه حقوق اقلیت‌ها، دو پیوست دارد که در نشانی

زیر^۱ علاقه‌مندان می‌توانند ببینند. پیوست اول شامل اسامی نمایندگان اقلیت‌های دینی در مجلس شورای ملی از ۱۲۸۵ تا ۱۳۹۷ است. پیوست دوم متن انتخاب‌شده مجموعه قوانین و مقرراتی است که در صد و اندی سال گذشته درباره جایگاه حقوقی غیرمسلمانان در ایران به تصویب رسیده و در این جا با رعایت ترتیب تاریخی برای دسترسی بهتر خواننده و فراهم آمدن امکان بحث‌های بیشتر درج شده است. بعضی از قوانین درج‌شده، در ظاهر، ارتباط کمتری با موضوع کتاب دارند ولی برای آشنایی خواننده با فضای قوانین و مقایسه آن‌ها در دوره‌های مختلف ضمیمه شده‌اند.

فصل اول

جایگاه غیرمسلمانان در منابع شیعه امامی

یک. مقدمه

دو شاخه اصلی اسلام یعنی اهل سنت و شیعیان امامی یا دوازده امامی (از این پس، مکتب شیعه) برای تبیین اعتقادات و احکام فقهی خود از منابع و، تا حدودی، روش متفاوت استفاده می‌کنند، اما دیدگاه کلامی و فقهی آنان در باب جایگاه حقوقی غیرمسلمانان، جز در مسئله جهاد، تفاوت چندانی با یکدیگر ندارد. قرآن، در کنار سنت و اجماع، با تعریف خاص هریک از این دو شاخه، منبع اصلی آنان در احکام فقهی است.^۱ ویژگی اصلی سنت در مکتب شیعه اتکا بر پذیرش آموزه امامت و ولایت اهل البیت پیامبر اکرم علیهم السلام است. شیعیان فقط آن دسته

۱. در مکتب شیعه، به تبع محمد بن ادریس شافعی (متوفی ۲۰۴) و به تدریج از زمان ابن ادریس (متوفی ۵۹۸) به بعد، قرآن، سنت، اجماع، و عقل منابع چهارگانه اصلی استنباط احکام فقهی معرفی می‌شوند. اما جز قرآن در بقیه موارد این اشتراک صرفاً لفظی است و شیعیان تعریف خاص خود را از این منابع دارند. سنت و اجماع منابع مستقل به حساب نمی‌آیند چرا که اجماع به لحاظ نظری به معنای اتفاق نظر مطلق عالمان مناطق مختلف نیست بلکه اجماع در شیعه توافقی است که حاکی از رأی امام معصوم باشد. از این رو، اجماع مؤثر در رأی فقهی اشاره به گونه‌ای سنت دارد، هرچند کلمه اجماع به طور مکرر به معنای «اتفاق نظر» مطلق فقهای شیعه در منابع فقهی استفاده شده است، فقها آن را به لحاظ نظری حجت نمی‌دانند. در فقه شیعه، عقل به عنوان ابزاری برای رفع تعارض‌های ظاهری بین قرآن و سنت یا بین محتوای دو (دسته) حدیث استفاده می‌شود. به ندرت، اگر نگوییم هرگز، بتوان حکمی پیدا کرد که منبع آن صرفاً عقل باشد؛ چرا که عقل به عنوان منبع مستقل تعریفی دقیق در اصول فقه شیعه ندارد (ن.ک.: مظفر، ۱۴۰۳/۱۹۸۳، ج ۲، ص ۱۱۰-۱۱۳).

از اقوال پیامبر را می‌پذیرند که به اسناد امامان به آن‌ها رسیده باشد و فقط به گفته‌ها و اعمال منسوب به امامان اتکا می‌کنند. سنت به این معنا در نظر فقهای شیعه و پیروان آنان حجّیت دارد. فقها امامان را مفسران موثق و درخور اعتماد قرآن می‌دانند و به آن‌ها در مسائل فقهی جایگاهی همانند پیامبر داده‌اند؛ چرا که شیعیان در غالب دوره‌های تاریخ بر اساس اعتقاد خود امامان را معصوم و دریافت‌کننده علوم و اخبار الهی دانسته‌اند (ن.ک.: شریف مرتضی، ۱۴۰۹، ص ۱۵۰-۲۳۳).^۱ مکتب شیعه، به لحاظ اعتقادی، برای اقوال صحابه و اعمال خلفای سه‌گانه صدر اسلام حجّیت و وثاقتی قائل نیست (ن.ک.: کلبرگ،^۲ ۱۹۸۴، ص ۱۴۳-۱۷۵)، اما در عمل، و به‌ویژه در مقام نظر در دوره شکل‌گیری فقه شیعه در نیمه قرن چهارم و پس از آن، چنان‌که خواهیم دید، بسیاری از همین اقوال و اعمال صحابه و خلفا درباره جایگاه حقوقی غیرمسلمانان به فقه شیعه راه پیدا کرده است و گاهی با سلسله اسناد متفاوت و مختوم به یکی از امامان نقل می‌شود.

به‌طور مکرر ادعا شده که فقه شیعه تحت تأثیر یا در حاشیه فقه اهل سنت بوده است. برای این ادعا شواهدی خاص در این فصل، تا جایی که به موضوع مربوط می‌شود، ارائه خواهد شد، اما شواهد عامی هم برای این ادعا وجود دارد. به‌عنوان نمونه، آرای انتقادی محمدامین آسترآبادی (متوفی ۱۰۳۳)، إحیاکننده نگرش اخباری، در الفوائد المَدَنیة بر ضد محتوای آثار دو فقیه برجسته شیعه، یعنی محمد بن حسن طوسی (متوفی ۴۶۰)، مشهور به شیخ الطائفة، (از این پس، طوسی) و حسن بن یوسف مُطَهَّر جَلّی (متوفی ۷۲۶)، مشهور به علامه جَلّی، و تخطئه آنان به دلیل رونویسی از اهل سنت تأیید می‌کند که تأثیرپذیری فقه شیعه از اهل سنت امری واقعی بوده است (ن.ک.: آسترآبادی، ۱۴۲۴، به‌ویژه ص ۷۶-۷۹). نمونه دیگر، مواضع آیه الله سید حسین بروجردی^۳ (متوفی ۱۳۴۰)، مرجع تقلید شیعیان، درباره این تأثیرگذاری است

۱. شریف مرتضی، مشهور به علم‌الهدی، در این صفحات از عصمت همه پیامبران و امامان دفاع می‌کند. درباره او: See s.v. "Alam al-Hodā", by Wilferd Madelung in *EIr*.

2. Kohlberg, Etan

۳. آیه الله بروجردی رابطه خوبی با محمود شلتوت (متوفی ۱۳۴۲)، عالم دینی اهل سنت و مدیر عام الازهر،

(ن.ک.: مدرسی^۱، ۱۹۸۴، ص ۴۷-۴۸). مراد از تأثیرگذاری در این جا این است که فقه و اصول فقه شیعه در ساماندهی موضوعات و غالباً در ارائه ادله و چینش متون فقهی مشابه یا ناظر به اهل سنت یا در واکنش به آن‌ها عمل کرده است، هرچند با منابع و تفسیرهایی متفاوت. فقه شیعه بیشترین تأثیر را از مذهب شافعی، در بین مذاهب اهل سنت، گرفته است و مشابهت‌های فراوانی میان متون فقهی شافعی و شیعی وجود دارد. تبیین این ادعا مجال دیگری می‌طلبد.

تعریف و تعیین جایگاه حقوقی غیرمسلمانان موضوعی است که بر اساس گزارش‌های تاریخی به اراده و تصمیم خلفا و حاکمان مسلمان در دو سده اول پیدایش اسلام بستگی داشت. بعضی از این تصمیم‌ها رفته‌رفته نهادینه شد و سپس به وسیله مورخان قدیم، که نمی‌توان غالب آن‌ها را ذیل عنوان سنی یا شیعه جای داد، گزارش شد و بعدها به آثار محدثان و فقهای هر دو شاخه اسلام راه پیدا کرد. مطابق این گزارش‌ها، خلفا اعمال خویش را به بعضی آیات قرآن، گفته‌ها و اعمال پیامبر اکرم، و صحابه مستند می‌کردند اما فقهای اهل سنت و شیعه، با توجه به مناقش‌های کلامی خویش در باب وثاقت گفته‌های صحابه و اعمال خلفا، با حاکم و گاهی با یکدیگر اختلاف نظر داشتند. قدیم‌ترین کتاب‌های فقهی غیرشیعی که در آن‌ها احکام و مقرراتی درباره غیرمسلمانان وجود دارد، عبارت‌اند از: الموطأ مالک بن انس (متوفی ۱۷۹)؛ کتاب الخراج^۲ قاضی ابویوسف (متوفی ۱۸۱) و یحیی بن آدم (متوفی ۲۰۳)؛ و کتاب السیر الکبیر و السیر الصغیر محمد بن حسن شیبانی (متوفی ۱۸۹).

داشت. او از اندیشه تقرب بین المذاهب برای اولین بار در ایران حمایت کرد. برای تاریخ این دوره از تقریب: See s.v. "Takrib", by W. Ende, in *EI*², esp. pp. 165-66؛ درباره این که چگونه مکتب اهل سنت بر توسعه نهادهای شیعی از دوره صفویه به بعد تأثیر گذاشت ن.ک.:

Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelve Shi'ite Responses to the Sunni Legal System* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1998).

1. Modarressi

۲. خراج در این جا به معنای لغوی کلمه و نه معنای اصطلاحی (مالیات بر زمین) آن استفاده شده و به معنای هرگونه مالیاتی، مالی، و درآمدی است که حاکم حق دارد آن را از مردم بگیرد و در مصارف عمومی هزینه کند. خراج به معنای لغوی شامل خمس، زکات، و جزیه می‌شود (برای نمونه ن.ک.: کلینی، ج ۳، ص ۵۶۷، ج ۵، ص ۲۶۸).

در همین فصل خواهیم دید که چگونه همین احکام و مقررات اهل سنت درباره غیرمسلمانان از قرن سوم به بعد به منابع شیعی راه پیدا کرد. این مطالب کتاب‌های شیعی، از جهاتی، به درونمایه منابع رقیبان غیرشیعی شبیه است. بنابراین، ما حق داریم چنین فرض کنیم که فقهای هر دو گروه سنی و شیعه در شیوه مواجهه با غیرمسلمانان، علی‌الاصول و به‌خصوص به‌لحاظ عقیدتی، اختلاف مبنایی ندارند ولی دو نوع مستند یا حجت مختلف برای نظر خود ارائه می‌کنند، و در نتیجه، دو نوع سلسله اسناد برای نقل قول‌ها و آرای فقهای شان.

اختلاف اصلی مکاتب اهل سنت و شیعه به مسئله سیاسی-دینی جانشینی پیامبر اکرم (ص) بازمی‌گردد. در حالی که پیروان (بعدها شیعیان) امام علی (ع)، داماد پیامبر (متوفی ۴۰)، با استناد به بعضی آیات صریح قرآن و بعضی احادیث مدعی بودند که او خلیفه راستین است، دیگر صحابه اصلی پیامبر مسئله جانشینی را به اجماع و شورای صحابه منتخب (اهل حلّ و عقد) ارجاع می‌دادند. به‌لحاظ سیاسی، اهل سنت شیعیان را به نقض اجماع متهم می‌کنند و گاهی آنان را رافضی (رفض به معنای طردکننده و نقض‌کننده اجماع) می‌خوانند و شیعیان هم در مقابل معتقدند همه خلفا غاصب بودند. این اعتقاد شیعی منجر به ردّ مشروعیت هر حکومتی می‌شود. با وجود این، رابطه سیاسی بین شیعیان و خلفای نخستین و سپس با حاکمان بعدی همچنان روشن نیست و در دوره‌های مختلف به شیوه‌های مختلف تثبیت شده و درباره آن مفهوم‌سازی و نظریه‌پردازی شده است.^۱

۱. جزئیات این رابطه نیازمند تحقیقات عمیق است. درباره مسئله مواضع مختلف فقهای شیعه در برابر حکومت به این دو منبع نگاه کنید: کدیور (۱۳۷۸)، ص ۵۸-۱۸۶.

A.K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

در بعضی دوره‌ها، مانند دوره آل بویه، فقهایمانند شریف مرتضی همکاری با حاکم عادل را جائز و بلکه واجب و همکاری با حاکم ناعادل را در پاره‌ای موارد مانند اقامه حق، دفع باطل، و امر به معروف و نهی از منکر می‌دانستند (ن.ک.: شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ۸۹-۹۱، ۹۶-۹۷). او در این رساله مدعی است کارکردن در دستگاه حکومتی غیرعادل نه تنها مباح که گاهی ممکن است حتی قبول پُست و وظیفه دینی باشد، در صورتی که پذیرنده بتواند احتمالاً معروفی را محقق کند یا از منکری جلوگیری نماید. در قرن سیزدهم، بعضی فقها مانند احمد نراقی (۱۴۰۸/۱۹۸۶، به‌ویژه ص ۲۰۵-۲۰۶) قائل به گسترده‌تر شدن دایره قدرت

در این جا مواضع سیاسی مختلف شیعیان درباره مشروعیت حاکمان، که در طول تاریخ برای آن نظریه‌هایی شکل گرفته است، بررسی نمی‌شود، اما تا آن جا که به این تحقیق مربوط می‌شود، توجه به چند پرسش که کمتر پاسخ گرفته‌اند سزاوار است. بر اساس مبنای عقیدتی و سیاسی شیعیان درباره جانشینی پیامبر، انتظار می‌رود شیعیان اعمال و تلاش‌های خلفا و حاکمان را در امور اجتماعی، به‌طور کلی، و در نحوه مواجهه با جایگاه حقوقی غیرمسلمانان، به‌طور خاص، مشروع ندانند و به قلمروهایی عملاً وارد نشوند؛ قلمروهایی چون جهاد ابتدایی یا جهاد الفتح، در برابر جهاد دفاعی، گرفتن برده، گرفتن خراج و جزیه از غیرمسلمانان. اما گذشته از شباهت‌ها میان فقه شیعه و فقه سنی درباره جایگاه حقوقی غیرمسلمانان، تاریخ اعمال و رفتار برخی امامان شیعه علیهم السلام، که چون دیگران در بعضی فتوحات عربی شرکت کردند، از غنائم جنگی بهره بردند و همه آن‌ها کنیزها و برده‌های متعدد داشتند، انتظار دیگری را رقم می‌زند. بهترین شاهد این ادعا روایاتی است که بر سخاوتمندی امامان در بخشیدن اموال و آزاد کردن برده‌ها و کنیزها دلالت دارد. به لحاظ نظری سخت است بتوان تصور کرد کسی همکاری با حکومت و حاکم را نامشروع بداند و، در عین حال، از مواهب آن استفاده کند. پس در این جا با پرسشی دوجبه‌ای مواجهیم: یا باید نقل‌های متون تاریخی اسلامی درباره اعمال و رفتار امامان در خصوص همکاری با حاکم را دوباره ارزیابی کنیم و نپذیریم یا در این نظر که اقوال و رفتار صحابه و خلفا، به‌ویژه خلفای راشدین، در نزد شیعیان به‌طور مطلق حجیت ندارد، و در این نظر که آن‌ها غاصب بودند تعدیل ایجاد کنیم. هم ارزیابی آن متون تاریخی و هم تعدیل آن رأی کلامی از قلمرو این مطالعه خارج است.

با وجود این، گفتنی است که هیچ مطالعه مفصلی درباره رابطه فقه سنی و شیعی تاکنون، تا جایی که می‌دانم، انجام نشده است، همین‌طور، این سؤالات مهم که

فقیه شدند مشروط بر آن‌که فقیه در قلمرو قدرت شاه مداخله نکند. سپس این آیه الله خمینی (الف: ۱۴۱۰/ ۱۹۸۹، ج ۳، ص ۱۲۵-۱۳۸) بود که با ترکیب معنای عرفانی و فقهی واژه «ولی»، برای اولین بار به‌صراحت اعلام کرد که فقها می‌توانند و باید قدرت سیاسی داشته باشند. درباره این موضع توضیحات بیشتری در فصل چهارم خواهد آمد.

چگونه و چرا شیعیان از احکام و مفاهیم اهل سنت، به خصوص در موضوع جایگاه حقوقی غیرمسلمانان، بهره برده‌اند، هنوز به اندازه کافی محل توجه قرار نگرفته‌اند. در خصوص دوره حضور امامان دوازده‌گانه شیعه علیهم السلام (۱۱-۲۶۰)، یک پاسخ کلیشه‌ای و تکراری به چرایی استفاده از احکام اهل سنت و ارتباط با خلفا موضع «نقیه» بوده است.^۱ در دوره غیبت کبرای امام دوازدهم، امام مهدی، یعنی از سال ۳۲۹ به بعد، و به خصوص در دوره آل بویه، شیعیان از نظام فقهی اهل سنت، به خصوص مذهب شافعی، استفاده می‌کنند تا به این اتهام که شیعیان به دلیل عدم استفاده از قیاس و اجتهاد فاقد نظام فقهی مناسب‌اند پاسخ گویند. احمد بن علی نجاشی^۲ (متوفی ۴۵۰) تدوین فهرست آثار و مشخصات عالمان شیعه را پاسخی به طرف مباحثه سنی خود معرفی کرد آن‌جا که گفته بود شما پیشینه و مؤلفی در میان خود ندارید. طوسی نیز مجموعه‌ای از کتاب‌های فقهی تدوین کرد که به کتاب‌های فقهی اهل سنت، به خصوص مذهب شافعی، شبیه‌اند. طوسی به صراحت بیان می‌کند که جوامع حدیثی شیعه را در پاسخ به نقدهای اهل سنت تدوین کرده است، چرا که آنان معتقد بودند تعداد احادیث فقهی شیعه درخور توجه نیست و آنچه هست ضعیف است، زیرا در میان آن‌ها احادیث متعارض فراوان وجود دارد (ن.ک.: نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳؛ طوسی، ۱۳۸۷ق، ص ۱-۳؛ نیز استوارت^۳، ۱۹۹۸، ص ۱۲۵-۱۲۶، ۱۲۹).

دو. منابع و روش

در هر دو شاخه اسلام به طور مکرر گفته می‌شود که قرآن و حدیث دو منبع اصلی استنباط احکام در هر موضوعی‌اند. با این همه، وقتی به کتاب‌های قدیم فقهی، به خصوص مواردی که به دست غیرشیعیان تدوین شده، مراجعه می‌کنیم می‌توان دید

۱. درباره تعریف و دامنه اصطلاح تقیه در فرهنگ شیعه، ن.ک.: حمید عنایت (۱۹۸۲)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص ۱۷۵-۱۸۱، در ترجمه فارسی آن ص ۳۰۲-۳۰۹. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲.

۲. نجاشی یکی از اولین و بزرگ‌ترین عالمان شیعی علم رجال است که داوری‌های او درباره محدثان معمولاً حجیت دارد و در مکتب شیعه قابل اعتماد است.

که فقها در غالب مباحث در هنگام ارائه نظر فقهی خود به قرآن بی توجه‌اند.^۱ علمای مسلمان درباره این که چرا قرآن عملاً در قرون اولیه منبع احکام فقهی نبوده است، به اندازه کافی بحث نکرده‌اند. در پاسخ این سؤال فرضیه‌هایی در میان محققان غیرمسلمان ساخته شده، از این فرض گرفته که در آن زمان هنوز قرآن جمع‌آوری نشده بوده و به شکل یک کتاب به رسمیت یافته (مُصحف) درنیامده بوده تا در دسترس باشد، یا این فرض که قرآن جمع‌آوری شده بوده اما به عنوان نوعی کتابچه راهنما (دستینه) برای فقها درنیامده بوده، تا این فرض که فقه، اساساً یا در ابتدا، برگرفته از و مبتنی بر قرآن نبوده بلکه فقه مبتنی بوده بر مجموعه‌ای از سنت‌های محلی عربی و مؤلفه‌های حقوقی خارج از فرهنگ عربی که در آن زمان وجود داشته است. بر این اساس، نباید انتظار داشته باشیم که در باب هر حکمی از احکام مربوط به غیرمسلمانان فقهای قدیم آیه‌ای از قرآن را نقل و بدان استناد کنند. از این رو، روش من در این جا این است که قبل از هر چیز نگاه کلی قرآن به رابطه مسلمانان و غیرمسلمانان را ارائه می‌نمایم و سپس در هر موضوعی، که فقهای شیعه در استنباط فتوای خویش به قرآن استناد کرده‌اند، رأی آنان را به تفصیل بیان می‌کنم.

در مکتب شیعه، فرآیند شکل‌گیری مجموعه اطلاعاتی که به آن فقه گفته می‌شود به لحاظ تاریخی با نقل احادیث فقهی آغاز شد. این احادیث به پیامبر اکرم و امامان شیعه، به‌ویژه امام محمدباقر (متوفی ۱۱۴-۱۱۸) و امام جعفر صادق (متوفی ۱۴۸)، علیهم السلام منسوب‌اند. پرسش از وثاقت و حجیت این احادیث پرسشی جدی است که، حداقل، دو پاسخ متناقض یافته است. در حالی که بعضی از محققان غیرمسلمان، مانند یوزف شاخت^۲ (ن.ک.: شاخت، ۱۹۶۷، ص ۲۶۲-۲۶۸)، در وثاقت این احادیث به همان روشی تردید کرده‌اند که وثاقت احادیث اهل سنت را به نقد

۱. برای نمونه ن.ک.: مالک بن انس (متوفی ۱۷۹) که وقتی از اوقات نماز (الموطأ، کتاب وقوت الصلوة) بحث می‌کند به این آیات قرآن (از جمله: بقره: ۲۳۸؛ نساء: ۱۰۳؛ اسراء: ۷۸)، که در آن‌ها معیارهای خاص برای تعیین وقت نماز مقرر شده است، هیچ اشاره‌ای نمی‌کند. وقتی در باب نماز که یک عمل عبادی است که هر مسلمانی پنج بار در شبانه‌روز به‌جای می‌آورد وضع از این قرار است که قرآن در کتاب‌های قدیم فقهی نقشی در تعیین وقت ندارد، پس نمی‌توان انتظار داشت که در اعمال دیگری که به ندرت اتفاق می‌افتد قرآن نقشی داشته باشد.

کشیده و مدعی‌اند که این احادیث به دوره‌هایی که تدوین‌کنندگان آن ادعا می‌کنند تعلق ندارند، علمای شیعه مدعی‌اند که نظام نقل احادیث شیعه غیرشفاهی بوده و، بنابراین، نقد امثال ساخت بر احادیث شیعی اساساً نامربوط است. علمای شیعه مدعی‌اند که شیعیان، با توجه به وضع سیاسی‌شان، که همواره در اقلیت بوده‌اند، جلسات درس منظم همانند اهل سنت نداشته‌اند. آن‌ها همچنین مدعی‌اند که راویان اولیه احادیث شیعی در قرن دوم کتابچه یا اصل (جمع آن اصول) داشتند و سپس آن‌ها را در اختیار نسل‌های بعد قرار می‌دادند. اعتقاد بر این است که حدود چهارصد اصل از این اصول به‌وسیله ناقلان احادیث از امامان یا فقط از امام جعفر صادق برجای مانده است (ن.ک.: مدرسی، ۲۰۰۳، ج ۱، ص xiv؛ کلبرگ، ۱۹۸۷، ص ۱۲۸-۱۶۶). اما امروزه فقط شانزده اصل از این اصول به‌صورت مجزا و برگرفته از منابع متقدم موجودند و بدون ویرایش انتقادی چاپ و منتشر شده‌اند.^۲

این اقوال فقهی، اعم از شفاهی و کتبی، تا اواخر قرن پنجم رفته‌رفته به شکل کتاب‌های حدیثی ابتدا تدوین شدند. ناقلان با اصرار بر حفظ واژگان احادیث و تأکید بر معنای تحت‌اللفظی آن‌ها صرفاً محتوای برخی آیات قرآن و دسته‌هایی از احادیث مرتبط با موضوع را تکرار و آن‌ها را، بدون هیچ‌گونه تحلیل انتقادی یا تفسیری و بدون هیچ‌گونه دغدغه‌ای در خصوص سازگاری یا ناسازگاری درونی، جمع‌آوری و دسته‌بندی کردند. ناقلان جوامع حدیثی حتی سلسله اسناد و چگونگی سند را هم بررسی نکردند. برخی از آنان، مانند محمدباقر مجلسی (متوفی ۱۱۱۰) نقد خود را در اثری مستقل، *مِرَآةُ الْعُقُول*، ارائه کرده است. در این جا برای روشن شدن روش بحث و بررسی موضوع برای غیرمتخصصان، به نظر می‌رسد دانستن نام تدوین‌کنندگان جوامع حدیثی شیعی به‌ترتیب تاریخی، البته تا جایی که به جایگاه حقوقی غیرمسلمانان ارتباط پیدا می‌کند، ضرورت دارد. این افراد عبارت‌اند از:^۳

1. Kohlberg

۲. ن.ک.: حسین مصطفوی (به کوشش)، *الاصول الستة عشر*، قم: دار الشبستری، ۱۴۰۵/۱۹۸۴.

۳. در آوردن نام افراد آگاهانه حرف تعریف «ال» از اول اسامی حذف شده است، خواه آن فرد اصالتاً عرب باشد یا غیرعرب.

- حسین بن سعید اهوازی (زنده در ۲۲۰)
- احمد بن محمد بن عیسی اشعری (متوفی ۲۶۰)
- احمد بن محمد خالد برقی (متوفی ۲۷۴ یا ۲۸۰)
- محمد حسن صفّار قمی (متوفی ۲۹۰)
- عبدالله بن جعفر حمیری (متوفی حدود ۳۱۰)
- محمد بن یعقوب کلّینی (متوفی ۳۲۹)
- محمد بن علی بن بابویه قمی مشهور به شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱)
- محمد بن حسن طوسی مشهور به شیخ الطائفه (متوفی ۴۶۰)
- محمد بن مرتضی مشهور به فیض کاشانی (متوفی ۱۰۹۱)
- محمد بن حسن حرّ عاملی (متوفی ۱۱۰۴)
- محمدباقر مجلسی (متوفی ۱۱۱۰)
- حسین نوری (متوفی ۱۳۲۰)

در بخش احادیث فقهی و غیرمسلمانان، روش تحقیق این است که محتوای احادیث مرتبط، فقط به طور خلاصه، ذیل عناوین اصلی نقل می‌شود. اما، از محتوای همین احادیث در بخش «فقه و غیرمسلمانان» به تفصیل بحث می‌شود.

کتاب فقهی اثری است که در آن مؤلف غالباً آرای فقهی یا فتوای خود را درباره موضوعی ارائه می‌کند، این آرا به‌ندرت بر آیات قرآن و غالباً بر دسته‌ای از احادیث یا بر اتفاق نظرهای مبتنی بر احادیث زیر عنوان «اجماع» یا بر شهرت فتوایی مبتنی‌اند. در موضوع این تحقیق، اولین کتاب‌های فقهی متعلق‌اند به محمد بن محمد بن نعمان مشهور به شیخ مفید (متوفی ۴۱۳)، یعنی الْمُفْنِنَه وَ تَحْرِیمُ ذَبَاحِ اَهْلِ الْکِتَاب. اولی صرفاً چند رأی فقهی مرتبط با جایگاه اهل کتاب دارد و دومی مختص بررسی حرّیت یا حرمت خوردن گوشت حیواناتی (ذبیحه) است که به‌دست اهل کتاب ذبح شده‌اند.

سپس این طوسی بود که برای اولین بار نقش میانه‌ای بازی کرد و دو دسته آثار فقهی و حدیثی تدوین نمود. از این رو، فقه شیعه در قالب کتاب‌های فقهی تا قرن

پنجم تدوین نشده بود و به شکل متون حدیثی باقی مانده بود.^۱ طوسی علاوه بر چند متن حدیثی که در ادامه معرفی خواهند شد چند دوره کتاب فقهی نوشت، مانند: *التهایة فی الْمُجَرَّد الفقه و الفتوی؛ الخلاف؛ و المَبسوط فی فقه الامامیه*.^۲ هرچند طوسی (۱۹۷۳/۱۳۵۱)، ص ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۷۲، ۲۳۱، ۲۷۸، ۲۸۸، ۲۹۵، ۳۰۳ و ۳۴۴) و احمد بن علی نجاشی (۱۹۹۵/۱۴۱۶)، ص ۱۴۰، ۲۳۱ و ۲۵۱) گفته‌اند حسین بن سعید اهوازی و بعضی محدثان قبل و بعد از اهوازی، مانند صفوان بن یحیی (متوفی ۲۱۰)، محمد بن سنان (متوفی ۲۲۰)، موسی بن قاسم بَجَلی (متوفی ۲۱۰) و محمد بن اُورمه قمی (متوفی حدود ۲۲۰ و از معاصران حسین اهوازی)، محمد بن حسن صفار قمی (متوفی ۲۹۰) و علی بن مهزیار (متوفی حدود ۲۵۴) سی کتاب فقهی یا کمی بیشتر داشته‌اند، این‌ها در واقع کتاب حدیث بوده‌اند. این سخن نیز درست است که بعد از مفید و قبل از طوسی چند رساله فقهی مختصر در باب غیرمسلمانان به توسط شریف مرتضی (متوفی ۴۳۶) و حمزه بن عبدالعزیز دیلمی (متوفی ۴۴۸)، مشهور به سَلار، نوشته شده است اما بحث در این جا با تمرکز بر آثار طوسی آغاز می‌شود.

از آن جا که از دوره شیخ طوسی و بعد از آن، به خصوص در دوره جعفر بن حسن معروف به محقق جَلّی (متوفی ۶۷۶) و حسن بن یوسف معروف به علامه جَلّی^۳ (متوفی ۷۲۶)، کتاب‌های فقهی در مکتب شیعه، تاحدی، در محتوا و روش تحت تأثیر فقه اهل سنت بوده‌اند، روش برگزیده در این جا این است که دیدگاه‌های طوسی به عنوان منبع منحصر به فرد برای شناخت آرای فقهای شیعه در باب جایگاه حقوقی غیرمسلمانان در نظر گرفته شده است. با این همه، هر جا اختلاف اساسی قابل ذکر در میان فقهای بعدی وجود داشته باشد بیان خواهد شد. در طول تاریخ فقه، تقریباً

۱. درباره نقش حدیث در مکتب شیعه، ن.ک.:

Etan Kohlberg, "Shī'ī Hadith", *Arabic literature to the end of the Umayyad period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 299-307.

۲. ن.ک.: فهرست منابع همین فصل.

۳. درباره این دو جَلّی ن.ک.: این دو مدخل:

"Hellī, Najm al-Dīn", by Etan Kohlberg in *EI*²; "Hellī, Hasan b. Yūsof", by Sabine Schmidtke in *EI*².

همه فقهای بعدی تکرارکننده همان آرای فقهی متقدمان به شکل تحت‌اللفظی بوده‌اند، گویا حفظ میراث فقهی شیعه، که به دست طوسی بنا شد، برای آنان اهمیت بیشتری از استنباط کردن و صادر کردن رأی جدید داشته است. در این فصل، عملاً، فقهای زیر به ترتیب تاریخی در بحث‌های مختلف نام برده شده‌اند:

- شیخ مفید (متوفی ۴۱۳)
- محمد بن حسن طوسی (متوفی ۴۶۰)
- جعفر بن حسن، معروف به محقق جلی (متوفی ۶۷۶)
- حسن بن یوسف، معروف به علامه جلی (متوفی ۷۲۶)
- محمد بن مکی عاملی، معروف به شهید اول (متوفی ۷۸۶)
- زین‌الدین بن علی عاملی، معروف به شهید ثانی (متوفی ۹۶۶)
- احمد بن محمد مهدی نراقی (متوفی ۱۲۴۵)
- محمد حسن نجفی، معروف به صاحب الجواهر (متوفی ۱۲۶۶)
- مرتضی بن محمد امین، معروف به شیخ انصاری (متوفی ۱۲۸۱)
- محمد کاظم بن حسین خراسانی، معروف به آخوند خراسانی (متوفی ۱۳۲۹)
- محمد حسین نائینی (متوفی ۱۳۵۵/ق/۱۳۱۵ش)
- محسن بن مهدی حکیم (متوفی ۱۳۹۰/ق/۱۳۴۹ش)
- محمد باقر صدر (متوفی ۱۳۶۱ش)
- روح‌الله خمینی (متوفی ۱۳۶۸ش)
- ابوالقاسم خویی (متوفی ۱۳۷۱ش)

سه. قرآن و غیرمسلمانان

در قرآن از یهودیان، مسیحیان (به تعبیر قرآن نصارا)، زردشتیان (مجوس)، و مندائیان (صابئین)^۱ نام برده شده است (ن.ک.: بقره: ۶۲؛ مانده: ۶۹؛ حج: ۱۷) و آن کتاب‌هایی

۱. در قرآن از صابئین سه بار در کنار مؤمنان دیگر نام برده شده است. درباره یهودیان و مسیحیان در قرآن به مقاله‌های زیر نگاه کنید:

که، به تعبیر قرآن، به پیامبران پیش از حضرت محمد (ص) وحی شده تأیید شده‌اند (فاطر: ۳۱؛ مائده: ۴۸؛ انعام: ۹۲) یا به صراحت (آل عمران: ۳؛ مائده: ۴۶؛ احقاف: ۱۲، ۳۰) یا به طور ضمنی (مائده: ۴۸؛ انعام: ۹۲). از پیروان دیگر ادیان، مانند هندوئیسم و بودیسم، یا آگاهی نیست و به رسمیت شناخته نشده‌اند یا صرفاً به رسمیت شناخته نشده‌اند مانند مانویان. یهودیان و مسیحیان صفت «اهل کتاب» گرفته‌اند. در وهله اول، اهل کتاب کسانی بودند که سواد خواندن و نوشتن داشتند در برابر اعراب بدوی که غالب آنان بی سواد بودند.^۱ در وهله دوم، با توجه به این واقعیت که غالب کسانی که سواد خواندن و نوشتن داشتند از یهودیان و مسیحیانی بودند که می توانستند متون مقدس خویش را بخوانند، به آنان «اهل کتاب» گفته شد. در قرآن به اعرابی که نه یهودی بودند و نه مسیحی و نه به اندازه ای سواد خواندن و نوشتن داشتند که کتاب های مقدس بخوانند اُمّیون گفته می شود (جُمعه: ۲). به خود پیامبر هم اُمّی گفته شده است (اعراف: ۱۵۷-۱۵۸).^۲ اما در این که این صفت به معنای «بی سواد» باشد تردید جدی وجود دارد و باید آن را اصالتاً شخص عرب و بومی معنا کرد که از کتاب های مقدس بی خبر است (ن.ک.: پل و وات،^۳ ۱۹۷۰، ص ۳۳-۳۴). اصطلاح «اهل کتاب» رفته رفته معنای دینی پیدا کرد و برای پیروان ادیانی به کار رفت که دارای کتاب مقدس بودند (مائده: ۶۸؛ غافر: ۵۳).^۴ یهودیان به سبب پیروی نکردن از تورات خودشان سرزنش می شوند، توراتی که هدایت و نور بود برای داوری پیامبران (مائده: ۴۴). مسیحیان هم به سبب چیزهایی مشابه این سرزنش شده اند (مائده: ۶۸). اما به اهل کتاب، یهودیان و مسیحیان، این فرصت داده شده است تا با عمل به تعهدشان به تورات و انجیل، که قرآن به وحی الهی بودن آنها اذعان کرده است، بخشیده شوند (مائده: ۶۵-۶۶).

s. vv. "Jews and Judaism"; "Children of Israel", by Uri Rubin in *EQ*; s. vv. "Christians and Christianity", "Gospel", by Sidney H. Griffith in *EQ*.

این مقالات در جلد پنجم دایرةالمعارف قرآن، چاپ انتشارات حکمت، منتشر شده‌اند.

1. See s.v. "Ummi", by Sebastian Gunther in *EQ*, esp. vol. 5, p. 400.

۲. بعضی محققان بر این باورند که موضوع بی سوادى یا اُمّی بودن پیامبر تا اواخر قرن سوم به یک آموزه کلامی لایتنیر تبدیل شد. See s.v. "Illiteracy" by Sebastian Gunther in *EQ*, esp. pp. 492-93.

3. Bell and Watt

4. See s.v. "Gospel", by Sidney H. Griffith, in *EQ*.

اما گفتنی است که نظر یهودیان و مسیحیان درباره معنای کتاب، پیامبری، و چگونه صاحب کتاب شدن آنان با نظر قرآن و به تبع آن مسلمانان کاملاً متفاوت است. اصطلاح «اهل الذمه»، که بعد از فوت پیامبر اکرم یا احتمالاً در اواخر حیات ایشان پیدا شد، در قرآن به کار نرفته است و فقط در منابع حدیثی و فقهی یافت می‌شود. این اصطلاح در بخش «احادیث فقهی شیعه و غیرمسلمانان» تعریف خواهد شد.

با در نظر گرفتن همه آیات قرآن درباره غیرمسلمانان به سختی می‌توان آن‌ها را دسته‌بندی کرد و نظر قطعی داد. برای رهایی از این دشواری پیشنهاد این است که این آیات را وقتی بهتر می‌توان فهمید که بافت و شأن نزول آن‌ها را در نظر گرفت. با این همه، بعضی علمای مسلمان بر آیاتی تأکید می‌کنند که مضمون آن‌ها گونه‌ای رواداری و مواجهه نیک با غیرمسلمانان است و بعضی آیات دیگر را که مخالف چنین موضعی است نادیده می‌گیرند. پیشنهاد بدیل این است که همزمان هر دو دسته آیات بیانگر رواداری و نارواداری با غیرمسلمانان را در نظر گرفت تا بتوان یک نظر نسبتاً هماهنگ و در عین حال دقیق از قرآن برداشت کرد. کلمه «کافر»، مشتق از فعل کَفَر، به معنای «کسی که چیزی را از منظر دیگران پنهان می‌کند یا می‌پوشاند» (زبیدی، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۵۲۴-۵۲۵) — مانند کشاورزی که دانه را در زمین پنهان می‌کند (نمل: ۴۰؛ حدید: ۲۰) — به معنای مختلف در قرآن به کار رفته است. هرکس حقیقت را انکار کند یا بپوشاند کافر تلقی می‌شود. اما با توجه به چیستی حقیقت، قرآن با کلمه «کافر» به شیوه‌های مختلف مواجه شده است. در مواردی، کافر کسی است که منکر وحدت خدا، نبوت، و روز قیامت باشد (نساء: ۱۵؛ بقره: ۲۸؛ کهف: ۱۰۵)؛ در مواردی دیگر، کافر کسی است که تفسیر اسلامی از توحید (مانده: ۲، ۷۳) را منکر باشد؛ در سیاق آیاتی دیگر، کافر کسی است که پیامبری حضرت محمد (ص) را انکار کند (رعد: ۴۳؛ بقره: ۱۰۵)؛ و در نهایت، کافر کسی است که نعمت خدا را تصدیق نمی‌کند، و از این رو، شکر او را به جای نمی‌آورد و وظیفه‌اش را نسبت به خدا انجام نمی‌دهد (ابراهیم: ۷). براساس شواهدی در قرآن، رفتار خوب با غیرمسلمانان، به طور کلی، و با اهل کتاب، به طور خاص، امری مشروط است. قرآن گاهی آنان را «اهل ایمان» می‌خواند، ستایش می‌کند، و به شرکت در گفت‌وگو دعوت می‌کند (بقره: ۶۲؛ آل عمران: ۱۱۳-۱۱۴،

۱۹۹؛ مانده: ۵، ۴۴، ۶۹، ۸۲). گاهی، آنان را «کافر» (توبه: ۳۱؛ مریم: ۸۸، ۹۴؛ نساء: ۱۷۱؛ مانده: ۶۴، ۷۳-۷۵؛ اعراف: ۱۳۸-۱۴۰، ۱۹۴) یا حتی «مشرک» (بینه: ۱، ۶) تلقی می‌کند، و مطابق فهم رایج فقها از آیه بیست و نهم سورة توبه به مسلمانان می‌آموزد که با آنان بجنگند تا آنان تغییر آیین دهند یا این‌که جزیه پردازند (توبه: ۲۹، ۵) — اگر بپذیریم که واژه «کتاب» در آیه بیست و نه به معنای کتاب مقدس یا تورا و انجیل است. معنای دیگر «کتاب» در این آیه «ميثاق» است و، مطابق این معنا، جزیه وظیفه یهودیان و مسیحیان نیست بلکه وظیفه قباایلی است که با پیامبر ميثاق بسته بودند که غیرمسلمان باقی بمانند و با پیامبر در صلح باشند.^۱ بعضی آیات (مانند آل عمران: ۱۹-۲۰، ۸۵) از نگرشی انحصارگرایانه دفاع می‌کنند که همه ادیان دیگر را غیر مشروع و به راه ضلالت می‌داند و بیان می‌کند که تنها راه حق اسلام است. برخی آیات (مانند هود: ۱۱۸-۱۱۹؛ حج: ۳۴) پلورالیسم یا تکثرگرایی را به رسمیت می‌شناسند و یک آیه (مانده: ۴۸) با نگرشی تکثرگرایانه به ما می‌گوید که یافتن راه حلی برای حل اختلافات میان ادیان مختلف را باید به روز قیامت موکول کرد و پیروان هریک از ادیان، در این جهان، باید از منهای یا سبک زندگی خود تبعیت کنند. گاهی قرآن (مانده: ۴۴؛ حج: ۴۰) از ربّای (علمای ربّانی) یهودی و کشیشان مسیحی ستایش می‌کند و به کنیسه‌ها و کلیساها در کنار مساجد به چشم مکان‌هایی برای یاد و عبادت خدا می‌نگرد. در مواقعی دیگر، غالب ربّاه و کشیشان افرادی معرفی می‌شوند که به ناحق اموال مردم را غصب می‌کنند و سپس قرآن (توبه: ۳۴) به آنان عذاب دردناک الهی را هشدار می‌دهد. از این رو، برای هر موضعی که شخص مایل است درباره اهل کتاب اتخاذ کند می‌تواند با ارجاع به آیات مربوطه تأیید پیدا کند. معانی تحت‌اللفظی آیات قرآن اجازه گرفتن یک موضع روشن را نمی‌دهند. بنابراین، همان‌طور که قبلاً گفته شد، به‌سختی می‌توان بر معانی ظاهری و اولیه آیات قرآن تکیه کرد. باید بینیم فقهای شیعه بر کدامین بخش از آیات تکیه کرده‌اند و چگونه آن‌ها را تفسیر نموده‌اند.

۱. برای توضیح این معنای کتاب به سه مقاله زیر نگاه کنید: سعید عدالت‌نژاد، «ذمه (۱)»، دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ج ۱۸، سال ۱۳۹۲؛ نیز:

See s.v. "Poll Tax", by Paul L. Heck in *EQ*; also see J.B. Simonsen (1988), esp. pp. 47-61.

چهار. احادیث فقهی شیعی درباره غیرمسلمانان

دومین منبع فقههای شیعه برای بیان و عرضه احکام فقهی حدیث است. زیر دو عنوان «اهل کتاب یا کتابی» و «اهل الذمه یا ذمی» می توان مطالبی را در آثار حدیثی - فقهی شیعی درباره غیرمسلمانان پیدا کرد. واژه اهل کتاب در بخش قرآن و غیرمسلمانان تعریف شد و اهل الذمه در بخش «فقه شیعه و غیرمسلمانان» زیر عنوان «تعریف چند اصطلاح» تعریف خواهد شد.

قدیم ترین منابع شیعی، که در آنها تعداد معدودی حدیث در قالب سؤال و جواب درباره غیرمسلمانان یافت می شود، سه کتاب اند.^۱ اولی کتاب النوادر منسوب است، نه به صورت قطعی، یا به احمد بن محمد بن عیسی اشعری (۱۴۰۸/۱۹۸۷، ص ۵۱) یا به حسین بن سعید اهوازی.^۲ در این جا به دو سؤال و جواب اشاره می کنم. زمانی از امام جعفر بن محمد الصادق (ع) درباره شیوه قسم خوردن اهل کتاب پرسیده شده است. «فقط به خدا»، امام پاسخ داده است. در موقعیتی دیگر، از امام درباره مشروعیت استفاده از خراجی (مالیات سالیانه بر زمین) سؤال شده که ذمی از درآمد حاصل از زمینی پرداخته که نحوه تصرف آن معلوم نیست؛ ممکن است به ارث برده یا خریده یا غصب کرده یا به زور تصرف کرده باشد. «چنین خراجی مشروع است»، امام تأکید کرد (همان، ص ۱۶۸). دومین منبع المحاسن احمد بن محمد بن خالد برقی است.^۳ در این کتاب دو حدیث مرتبط با غیرمسلمانان هست، در یکی، کودکان، زنان، سالمندان، نابینایان، و معلولان آنها از پرداخت جزیه معاف شده اند (برقی، بی تا، ج ۲، ص ۳۲۸) و در دیگری، (همان، ج ۲، ص ۴۵۲، ۵۶۹، ۵۸۴) درباره جواز استفاده از ظرف های اهل الذمه، به ویژه یهودیان و زردشتیان، و خوردن

۱. برای اطلاع از ویژگی های کلی دوره تکوین احادیث شیعی به کتاب نیومن (۲۰۰۰)، در فهرست منابع، بخش لاتین) مراجعه کنید. او بحث خویش را در این کتاب به سه اثر شیعی متقدم اختصاص داده است: المحاسن؛ بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد؛ و الکافی. دو کتاب اول به دست محمد حسن صقار قمی و سومی به توسط محمد بن یعقوب کلینی تدوین شد.

۲. درباره این نسبت ن. ک.: محمد جواد شبیری زنجانی (۱۳۷۶)، ص ۲۳-۲۶.

۳. درباره برقی ن. ک.: نیومن (۲۰۰۰)، ص ۵۰-۶۶.

غذاها و ذبیحه آن‌ها سؤال شده است. دربارهٔ ظرف‌هایشان، امام توصیه کرده «بهتر است آن‌ها را شست و سپس استفاده کرد». دربارهٔ غذاهای آن‌ها توصیه به اجتناب شده است اما امام به سؤال‌کننده می‌گوید: «من خودم شاید دعوتشان را نپذیرم، اما اگر پذیرش دعوت در منطقه شما کاری عرفی است دوست ندارم آن را بر شما حرام کنم». سپس امام جواز استفاده از طعام اهل کتاب را که در قرآن (مانده: ۵، و طعام کسانی که اهل کتاب‌اند برای شما حلال، و طعام شما برای آنان حلال است) آمده به حبوبات و خواربار محدود کرده است. سومین منبع قدیم *قُرْبُ* الاستاد عبدالله بن جعفر *حِمیری* مشتمل بر دو حدیث دربارهٔ اهل الذمه است: در یکی برای مسلمان به هنگام مسافرت فقط سه روز اقامت در منزل آنان مجاز و در دیگری نگاه کردن به موهای زنان آن‌ها مجاز شمرده شده است (*حِمیری*، ۱۴۱۳/۱۹۹۲، ص ۸۰، ش ۲۶۰؛ ص ۱۳۱، ش ۴۵۹). این همه چیزی است که در این سه منبع کهن می‌توان یافت.

اولین منبع حدیث شیعه که در آن احادیث مکتوب و شفاهی جمع‌آوری، تدوین، و طبقه‌بندی شده *الکافی فی علم الدین محمد بن یعقوب کلینی*^۱ است که در دوره‌ای می‌زیست که بعدها به نام دوره غیبت صغری (۲۶۰-۳۲۹) مشهور شد. چیزی نگذشت که این کتاب به‌عنوان یکی از چهار کتاب حدیثی به رسمیت یافته شیعه شناخته شد، هرچند ابن ندیم که در سال ۳۷۷ مشغول نگارش *الفهرست* خود بود حتی از این کتاب نامی نمی‌برد. کلینی در اثر خود همان احادیث دربارهٔ اهل الذمه را، که قبلاً اشعری، خالد برقی، و *حِمیری* نقل کرده بودند، تکرار می‌کند. او همچنین احادیث بیشتری در این باره نقل می‌کند که احتمالاً منبع آن شفاهی بوده و غیر از *الکافی* منبع دیگری برای آن شناخته شده نیست. این احادیث منسوب‌اند به پیامبر اکرم، امام علی، علی بن موسی الرضا (متوفی ۲۰۳)، و به‌خصوص به محمد بن علی الباقر و جعفر بن محمد الصادق علیهم السلام. درونمایهٔ این احادیث گاهی در تقابل با یکدیگرند، اما، در عین حال، بعضی شیعیان این احادیث را صحیح تلقی و

۱. دربارهٔ شرح حال کلینی، علاوه بر کتاب نیومن (۲۰۰۰)، ن.ک.: مقدمه *الکافی* (۱۳۸۸/۱۹۶۸) نوشته حسین علی محفوظ. نیز به: S.v. "al- Kulayni", by Wilfred Madelung in *EI*^۲.

غالباً بدون هیچ‌گونه شرح یا توجیهی آن‌ها را نقل کرده‌اند.^۱ به گفته خود کُلینی (ج ۱، ص ۸-۹)، هدفش این بوده که مجموعه‌ای جامع از احادیث، که برای هر شیعی نافع باشد، تدوین کند، اما هرگز در صدد حل اختلاف مضمون آن‌ها نبوده است. سپس توصیه می‌کند در هر مورد اختلاف و تعارض خواننده باید به قرآن و به اجماع (اتفاق نظر) علمای امامیه مراجعه کند و در نهایت آن نظری را بپذیرد که مخالف نظر اهل سنت است.

از درونمایه احادیث الکافی درباره غیرمسلمانان به‌علاوه تعریف اصطلاحات مرتبط با آن در بخش «فقه و غیرمسلمانان» به تفصیل بحث خواهد شد. در این جا کافی است به موضوعات کلی باب اهل الذمه، تا جایی که به موضوع بحث ما مرتبط است، نگاهی اجمالی بیاندازیم. گفتنی است محتوای احادیث فقهی در نظر کسانی که در قرون اول به حدیث علاقه وافری داشتند^۲ و نیز در نظر فقهایی که بعد از آسترآبادی زیر عنوان اخباری قرار می‌گیرند به منزله فتوای فقهی‌اند. محدثان، که می‌توان آن‌ها را زیر عنوان نظام ماتریالیستی در برابر نظام فرمالیستی^۳

۱. در میان شرح‌حال‌نگاران (برای نمونه ن. ک.: خوانساری، ۱۳۹۰/۱۹۷۰، ص ۵۵۳) یک قول مشهور اسطوره‌ای منسوب به امام مهدی درباره الکافی، مبتنی بر معنای تحت‌اللفظی عنوان کتاب، وجود دارد که مطابق آن «کتاب کافی کافی است برای شیعیان ما (الکافی کاف لِشیعتنا)». محمدباقر مجلسی (۱۳۷۹/۲۰۰۰، ج ۱، ص ۳، ۲۱-۲۲) در اثر چندجلدی‌اش ویژه مطالعات انتقادی حدیث، مرآة العقول، که در واقع شرح الکافی است، مدعی است که الکافی بزرگ‌ترین و دقیق‌ترین اثر مکتب شیعه است و، در عین حال، بسیاری از احادیث منقول در الکافی و در مجموعه حدیثی-تاریخی خودش، بحارالانوار، را تضعیف و نقد می‌کند. با این همه، به سبب تمایل مشتاقانه‌اش به حدیث، مجلسی بر این باور است که مسلمان در مقام عمل می‌تواند به همه احادیث اتکا کند، هرچند آن‌ها به لحاظ استناد قابل اعتماد در یک رتبه برابر نباشند.

۲. نمی‌توانیم این قبیل محدثان را اخباری بخوانیم، زیرا این اصطلاح پس از آسترآبادی از قرن یازدهم پدید آمد.

۳. هارون زیسو (Aron Zysow) در

The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory

بین دو دسته اصلی نظام‌های فقه اسلامی تمایز می‌نهد: نظام ماتریالیستی، که در همه موضوعات فقهی در پی یقین است و نظام فرمالیستی، که جایگاهی برای ظن و امکان به عنوان راه حل قائل است. او سپس ابوحنیفه را نماینده اصلی نظام فرمالیستی برمی‌گزیند. این تمایز او به من کمک می‌کند تا بین محدثان و فقهایی مکتب شیعه تفکیک روشنی قائل شوم. «زیسو بر این اعتقاد است که فقه‌های اولیه شیعه امامی ماتریالیست‌هایی بودند که خبر واحد را می‌پذیرفتند، چرا که آن‌ها در همه قلمروهای تفسیر فقهی به یقین نیاز داشتند. اما با آغاز

(صورتگرا) قرار داد، خبر واحد را می‌پذیرند و معنای تحت‌اللفظی آن‌ها را مد نظر دارند و نمی‌کوشند تا تفاسیری فراتر از متن ارائه کنند. فهرست اجمالی زیر درباره غیرمسلمانان، که بدین صورت در الکافی یافت نمی‌شود، پس از جست‌وجو در همه جلد‌های آن و ارزیابی محتوای احادیث تهیه شده است.

- جهاد و فروع فقهی آن، مانند این که چگونه با کفار، اسرا، و دیگران در زمانه جنگ مواجه شویم (کُلینی، ج ۵، ص ۲-۳۰، ۳۵).
- چه زمانی وظیفه ماست که بر ضد کفار در زمانه جنگ کارزار کنیم و/یا چه زمان باید به آن‌ها امان بدهیم؟ (همو، ج ۵، ص ۳۰-۳۵).
- نظام توزیع غنائم (همو، ج ۵، ص ۴۳-۴۷).
- آیا برای مسلمان اقامت در دارالحرب مجاز است یا حرام؟ و آیا او می‌تواند آن‌جا را وطن خویش سازد؟ (همو، ج ۵، ص ۴۳).
- چه کسی مصداق اهل الذمه است؟ (همو، ج ۳، ص ۵۶۷-۵۶۹؛ ج ۵، ص ۱۰-۱۱).
- خرید و فروش بردگان اهل الذمه (همو، ج ۵، ص ۲۱۰-۲۱۱).
- چگونه باید با اهل الذمه مکاتبه کرد؟ (همو، ج ۲، ص ۶۵۱).
- چرا باید اهل الذمه جزیه و/یا خراج بپردازند و راه مناسب جمع‌آوری این قبیل مالیات‌ها چیست؟ (همو، ج ۳، ص ۵۶۷-۵۶۹، ۲۷۰ و ۲۸۲).
- ازدواج با اهل الذمه و طلاق دادن آن‌ها (همو، ج ۵، ص ۴۳۶-۴۳۷).
- مقدار زمان عده نگه‌داشتن برای زنان ذمی پس از طلاق (همو، ج ۶، ص ۱۷۴-۱۷۵).
- طهارت و نجاست ظرف‌ها و غذای اهل الذمه (همو، ج ۶، ص ۲۶۳-۲۶۵).
- چگونه باید با فردی ذمی که مرتکب عمل حرامی، مثل روابط نامشروع جنسی، قتل، و نوشیدن مسکرات در ملا عام شده است، مواجه شد؟ (همو، ج ۷، ص ۲۳۸-۲۳۹).
- چگونه باید با مسلمانی که یک نفر از اهل الذمه را به مرتکب شدن به یکی از روابط

فقه‌های دوره آل بویه، به‌ویژه با طوسی، فرمالیسم در نظام فقهی مکتب شیعه دوازده‌امامی درج شد و در آثار علامه حلی، که اجتهاد و کارآمدی عمیق آن در یک نظام تفسیر حقوقی مبتنی بر ظن و امکان را به رسمیت می‌شناخت، به بلوغ رسید.» (ن.ک.: استوارت، ۱۹۹۸، ص ۱۹).

نامشروع جنسی متهم کرده (قذف)، مواجه شد و برعکس (همو، ج ۷، ص ۲۳۹-۲۴۰).

- قصاص و دیه اهل کتاب (همو، ج ۷، ص ۳۰۹-۳۱۲، ۳۶۴).

- اعتبار شهادت ذمی به نفع مسلمان یا بر ضد او (همو، ج ۷، ص ۳۹۸).

این احادیث به علاوه احادیث دیگری در جوامع حدیثی بعدی شیعه بازتولید شد. پس از کُلینی، همین احادیث را می توان در آثار محمد بن علی ابن بابویه قمی، معروف به شیخ صدوق، به ویژه در *مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه* او، یافت. از عنوان کتاب چنین برمی آید که صدوق در صدد جمع آوری این احادیث به منزله گونه ای راهنمای فقهی برای هر فرد شیعی بوده که دسترسی به فقیه نداشته باشد و این همان نگرش ماتریالیستی (در برابر فرمالیستی) محدثان است. پس از هفتاد سال، این احادیث به علاوه اضافاتی و توضیحاتی در دو اثر حدیثی طوسی تکرار شدند: تهذیب الاحکام و الاستبصار.^۱ طوسی در این آثار توضیح داده که چرا از میان احادیث مناقشه برانگیز متعارض بعضی را انتخاب کرده و در آثارش آورده است. تا آخر قرن پنجم، این دو اثر حدیثی طوسی در کنار الکافی کُلینی و اثر حدیثی صدوق (کتب اربعه) به عنوان کتاب های رسمیت یافته حدیثی شیعه شناخته شدند.

جوامع حدیثی شیعه، شامل احادیث مربوط به غیرمسلمانان، محدود به مواردی بود که در فاصله قرن های پنجم تا یازدهم پدید آمد. سپس، دو محدث دیگر تصمیم گرفتند دوباره احادیث شیعه را جمع آوری، اضافه، و طبقه بندی کنند. آنان تصورشان بر این بود که باید همان کاری را کنند که کُلینی در قرن چهارم کرده بود و احادیثی را که پس از او یافته بودند به این مجموعه اضافه کنند. اولین این ها محمد بن حسن خُزّ عاملی در کتابش *وسائل الشیعه*^۲ صرفاً احادیث فقهی را جمع آوری و طبقه بندی کرد، بدون آن که شرحی بر جزئیات آن بافتی ارائه کند که این احادیث در آن پدید آمدند. دومی، محمدباقر مجلسی در اثر *مفصلش بحار الانوار* (۱۱۰ جلد) احادیث عمدتاً غیرفقهی را تدوین کرد و در آن، علاوه بر درج احادیث، وقایع تاریخی و تفسیرهای

۱. نام کامل آن: *الإستبصار فی ما اُخْتَلَفَ مِنْ الْأَخْبَار*. ۲. نام کامل آن: *وسائل الشیعه الی مسائل الشریعة*.

خودش و گاهی منقولات عامه‌پسند اسطوره‌ای را اضافه نمود. از دوره قاجار بدین سو، یعنی از قرن دوازدهم، اثر حرّ عاملی، علاوه بر قرآن، منبع اصلی فتاوی فقها بوده و حتی گاهی به لحاظ اهمیت مقام بالاتری از خود قرآن داشته است. این کتاب چند بار چاپ شده و اکنون دو ویرایش از آن در دست هست، یکی در ۲۰ جلد و دیگری با تصحیح بهتری در ۳۰ جلد. گذشته از اضافاتی که این اثر درباره غیرمسلمانان دارد، احادیث آن در این باره مشابه احادیثی است که در الکافی آمده‌اند (برای نمونه ن.ک.: این موارد، حرّ عاملی، ۱۳۷۲/۱۹۹۲، ج ۱۵، ص ۲۶-۳۶، ۱۲۵-۱۲۶، ۱۵۴-۱۵۹).

پنج. فقه شیعه و غیرمسلمانان

بعد از نگاه اجمالی به مطالبی که در منابع اصلی استنباط احکام فقهی شیعی آمده، اکنون باید دید چگونه فقها با این مطالب مواجه شده‌اند. با بررسی آثار شیخ طوسی و برخی فقهای برجسته پس از او همه مطالب موجود درباره غیرمسلمانان در منابع فقهی را می‌توان زیر پنج عنوان فرعی طبقه‌بندی و تبیین کرد. فرع اول چند اصطلاح مرتبط با بحث را تعریف می‌کند، دوم به‌طور خلاصه به ارزیابی موضوع جهاد می‌پردازد، سوم وظایف و حقوق غیرمسلمانان در مناطق اسلامی را بیان می‌کند، و چهارم و پنجم روابط حقوقی غیرمسلمانان با مسلمانان در مناطق اسلامی را توضیح می‌دهند.

الف. تعریف چند اصطلاح

تعریف اصطلاح اهل کتاب در قرآن را قبلاً دانسته‌ایم. مراد فقهای شیعه از این اصطلاح منحصرراً زردشتیان، یهودیان، و مسیحیان‌اند. با این‌که در قرآن در کنار این سه اهل ایمان از صابئین یا مندائیان به‌طور حاشیه‌ای نام برده شده و بر ایمان آنان تأکید شده است (بقره: ۶۲؛ مائده: ۶۹؛ و قس حج: ۱۷)، اما فقهای شیعه آنان را در طبقه اهل کتاب قرار نداده‌اند. در خصوص قرار گرفتن زردشتیان^۱ در طبقه اهل کتاب هم

۱. درباره تاریخ زردشتیان در ایران ن.ک.:

Boyce, Mary, *Zoroastrians: their Religious Beliefs and Practices* (London, New York: Routledge & Kegan Paul, 1991).

نظریات مختلف فقهی وجود دارد. منشأ اختلاف به تردید در باب وثاقت حدیثی منسوب به پیامبر اکرم درباره زردشتیان، یا به تعبیری که فقها بیشتر می‌پسندند مجوس، بازمی‌گردد. گاهی محتوای احادیث، از جمله این حدیث، از امر واقع حکایت نمی‌کند بلکه تصویری نشان می‌دهد که نمی‌توان برای آن شاهد تاریخی پیدا کرد. مطابق این حدیث، زردشتیان اهل کتاب‌اند که پیامبر خویش را کشتند و کتاب وحی او را آتش زدند، کتابی که بر روی دوازده هزار قطعه پوست نوشته شده بود (کلینی، ج ۳، ص ۵۶۷-۵۶۸؛ قس طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۷ که این حدیث را با کمی تغییر در واژگان به امام علی نسبت داده است). در این حدیث دانسته نیست زردشتیان کدام پیامبر را کشتند، کدام کتاب وحی را آتش زدند، و این وقایع در چه دوره‌ای به وقوع پیوست. چند اصطلاح رایج در آثار فقها از این قرارند. اصطلاح کافر در فقه سه معنا یا سه کاربرد دارد. معنای اول صرفاً اشاره به غیرمسلمانان دارد، اعم از این که در مناطق مسلمانان زندگی کنند یا بیرون از آن. پیروان ادیان دیگر، فارغ از این که به ادیان بزرگ تاریخی وابستگی داشته باشند یا به نهضت‌های جدید دینی، و نیز کسانی که از دین اسلام رو برمی‌گردانند و به دین دیگری می‌گروند یا اساساً بی‌دین می‌شوند، همگی به معنای اول کافر محسوب می‌شوند. معنای دوم کافر در خصوص اهل کتاب به کار رفته است که مایل‌اند دین خود را حفظ کنند، و در عین حال، در مناطق مسلمانان زیر نظر حکومت اسلامی زندگی کنند و پاره‌ای شروط را بپذیرند،^۱ اعم از این که اصالتاً عرب باشند یا غیرعرب. حاکم مسلمان باید در عوض مالیاتی که آنان می‌پردازند از حیات و اموالشان حمایت و محافظت کند. فقها به این دسته ذمی یا اهل الذمه یا کافر ذمی در برابر کافر حربی، می‌گویند و آنان را در حکم یک آیین یا ملت واحد به حساب می‌آورند که در برابر احکام اسلامی برابرند. اصطلاح ذمی و هم‌خانواده‌ها و مترادف‌های آن در قرآن وجود ندارد، اما فقهای سنی و شیعه بر اساس تفسیر فقط یک آیه (توبه: ۲۹) از این اصطلاح استفاده کرده‌اند. از آن جا که

این کتاب با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است: بویس، مری، زردشتیان: باورها و آداب دینی آن‌ها، ترجمه عسکر بهرامی، تهران، ققنوس، ۱۳۹۵، ۲۸۸ صفحه، چاپ چهاردهم.
۱. در صفحات بعد تبیین بیشتری درباره این شروط ارائه خواهد شد.

همهٔ ذمیان در فقه یک ملت واحد به حساب می‌آیند، پاره‌ای از تفسیرها (برای نمونه ن.ک.: صدیق^۱، ۲۰۰۳، ص ۳۸۲، ۳۸۶، و جاهای دیگر) که گروهی، مثل یهودیان، را از سایر ذمیان به دلیل مواجههٔ خاص فقها با آنان متمایز می‌کند، دقیق نیست. در تعریف اهل الذمه، طوسی (۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۶) از زردشتیان، یهودیان، و مسیحیان نام برده و صابنین را، که به نظر او ستاره‌پرست‌اند، کافر دانسته و آنان را ذمی محسوب نکرده است (نیز ن.ک.: طوسی، بی‌تا، ص ۲۹۲).^۲

اکثر، اگر نگوییم همه، فقهای شیعه تا زمان حاضر از این نظر طوسی تبعیت کرده‌اند اما، دو استثنا یافته‌ام: ابن جُنید (متوفی ۳۸۱) در میان متقدمان و آیه الله سید ابوالقاسم خویی (۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۹۱) در میان فقهای معاصر که صابنین را اهل الذمه محسوب کرده‌اند، هرچند آن‌ها را اهل کتاب ندانسته‌اند. به طور مشابه، علامه حلی (۱۴۱۳، ج ۴، ص ۴۲۹-۴۳۰) زردشتیان را از جمله اهل کتاب ندانسته ولی آن‌ها را اهل الذمه می‌داند و همان حکم را به آن‌ها داده است. تفکیک ذمی از اهل کتاب جنبهٔ سیاسی اقتصادی، و نه الاهیاتی، دارد. از این رو، مطابق نظر طوسی (۱۳۸۷، ص ۳۷)، اگر لشکر اسلام با گروهی مواجه شد که ادعا می‌کنند اهل کتاب‌اند و می‌خواهند جزیه بدهند، حاکم و امیر لشکر باید ادعا و جزیهٔ آنان را بپذیرند و از ایمانشان نپرسند. می‌توان استنباط کرد که این حکم منحصر به دورهٔ طوسی نیست (برای نمونه ن.ک.: خویی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۹۲ که این نظر را به عنوان فتوا تکرار کرده است).

سومین معنا یا کاربرد این اصطلاح کافر حربی (معنای تحت‌اللفظی آن، کافر دشمن) است که برای غیرمسلمانانی به کار رفته که در مناطق غیراسلامی

1. Tsadik

۲. فقها همواره و به طور کلی شناخت درستی از صابنین یا مندائیان نداشته‌اند. دربارهٔ این‌ها که پیرو یحیی تعمیدگردند و تا به امروز در جنوب غربی ایران و در جنوب شرقی عراق زندگی می‌کنند به این منابع نگاه کنید: محمود رامیار، «صابنین»، مجلهٔ دانشکدهٔ الهیات مشهد، سال اول، ش ۱، ۱۳۴۷، ص ۱۵۴-۱۶۷؛ سلیم برنجی، قوم از یاد رفته، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۷؛ خامس ساهی، صابنین قوم همیشه زنده تاریخ، تهران، آیت ۱۳۸۳؛ مهرداد عربستانی، تعمیدیان غریب، تهران، افکار نو، ۱۳۸۳.

Rudolf Macuch, "The Origins of the Mandaean and their Script", *Journal of Semitic Studies* 16 (1971): 174-192; *Idem*, "Mandaic" in Franz Rosenthal (ed.): *An Aramaic Handbook* (Porta Linguarum Orientalium X), (Wiesbaden: 1967) Part II/ 1, pp. 46-61

زندگی می‌کنند، اعم از آن‌که با مسلمانان رابطه‌ی حسنه‌ای داشته باشند یا نه. معنای تحت‌اللفظی این اصطلاح این ظرفیت را دارد که در رابطه‌ی مسلمانان و غیرمسلمانان سوءفهم ایجاد کند و، مطابق این سوءبرداشت، هر غیرمسلمانی دشمن تلقی شود. اما چنین برداشتی کاملاً غلط است و مراد فقها نیست. مرادشان از این اصطلاح صرفاً غیرمسلمانانی‌اند که در مناطق غیراسلامی زندگی می‌کنند. این غیرمسلمانان وقتی دشمن تلقی می‌شوند که اعلام دشمنی به مسلمانان کنند. به‌طور مشابه، فقها مصداق کافر در بعضی از آیات قرآن را (مانند توبه: ۲۹، ۱۲۳؛ آل عمران: ۱۶۷؛ احزاب: ۲۰) که در آن‌ها در خطاب به مؤمنان می‌گوید با کافران (غیرمسلمانان) بجنگید، منحصر به کسانی دانسته‌اند که از قبل اعلام دشمنی کرده باشند. قرآن، علی‌الاصول، بنا ندارد صلح و عدالت را از طریق جنگ و خشونت مستقر کند اما به مسلمانان فرمان می‌دهد تا با کسانی که نقض عهد صلح کرده‌اند از در جنگ درآیند، چه آن ناقضان در قلمرو سرزمینی مسلمانان زندگی کنند و چه در بیرون آن.

فقهای شیعه با پیروی از رقیب سنی خویش سرزمین‌ها را به دو بخش تقسیم کرده‌اند. سرزمین‌هایی را که مسلمانان در آن حاکم شده‌اند و احکام و فروع اسلامی در آن‌ها به‌کار گرفته می‌شده است، خواه بر آن‌ها از طریق زور^۱ غلبه کرده باشند و خواه از طریق صلح، دارالاسلام نامیده‌اند.^۲ دارالاسلام در برابر دارالحرب قرار می‌گیرد، که در اصطلاح به سرزمین‌هایی گفته می‌شود که حاکم اسلامی ندارد و اجرای مقررات اسلامی در آن‌ها اجباری نیست. بنابراین، اصطلاح کافر حربی دو معنا پیدا می‌کند: ۱) کافرانی که در دارالاسلام زندگی می‌کنند و متعلق به طبقه‌ی اهل کتاب و طبقه‌ی اهل الذمه نیستند، و نیز ذمیانی که مفاد قراردادشان را با حاکم اسلامی نقض کنند؛ ۲) کافرانی که در دارالحرب زندگی می‌کنند، خواه اهل کتاب باشند یا نباشند. از نظر فقها، کافر حربی به معنای اول هیچ انتخابی در دارالاسلام ندارد

۱. اصطلاح مفتوح العتوة در فقه به مناطقی اشاره دارد که با زور فتح شده‌اند.

۲. قدیم‌ترین کتابی که می‌توان در آن تقسیم فوق را یافت کتاب شرح السیر الکبیر منسوب به محمدحسن شیبانی (متوفی ۱۸۹۹) است. ن. ک.: شیبانی (۱۹۷۱)، ص ۸۰۴-۸۰۵.

See, also, s.v. "Dār al-Islām" by S. J. Shaw in *ET*² and by Rudolph Peters in *OEMIW*.

جز این که اسلام را بپذیرد یا تن به مرگ دهد. این ها همچنین حق مالکیت ندارند و از این روست که اگر اسلام را نپذیرند اموالشان از جانب حاکم مسلمان مصادره می شود. فقهای اهل سنت در منابع خویش این نظر فقهی را بر تفسیر دو آیه از قرآن (توبه: ۲۹؛ بقره: ۸۵) و دو حدیث (برای نمونه، بخاری، ۱۴۰۱/۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۰، ۱۴۰، ۱۶۲) منسوب به پیامبر اکرم مبتنی کرده اند. حدیث اول می گوید «شما باید هرکسی را که دینش را تغییر می دهد بکشید» و حدیث دوم «من مأمورم بر ضد مردم بجنگم تا این که آنان مسلمان شوند و بگویند لا اله الا الله، وقتی آنان به اسلام رو آورند، از آن پس در پناه اسلام خواهند بود.» طوسی در یکی از کتاب های فقهی اش (۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۶، ۵۷؛ ج ۷، ص ۲۸۱، ۲۸۴؛ ج ۸، ص ۲۸۲) این دو حدیث را با استناد به ابن عباس نقل کرده و بعد رأی فقهی خود را چنین بیان کرده است «اجماع امت بر این حکم مقرر است.» این رأی فقهی و آن دو حدیث را می توان در آثار فقهای شیعه پس از طوسی هم یافت (برای نمونه، ن. ک.: خزّ عاملی، ج ۱۵، ص ۲۶). با این همه، در فقه شیعه، تصمیم نهایی درباره سرنوشت چنین کافرانی به امام یا نائب او واگذار شده است. از این رو، هیچ فرد عادی حق ندارد در این باره به طور فردی تصمیم بگیرد.

ب. بحثی کوتاه درباره جهاد

از دیدگاه غیرشیعی، منابع دست اول فراوانی درباره جهاد و مباحث فرعی مرتبط با آن نوشته یا تدوین شده است. قدیم ترین این آثار منسوب اند به ابوحنیفه در کتاب کلامی فقه الاکبر، عبدالله بن مبارک (متوفی ۱۸۱) در کتاب الجهاد، قاضی ابویوسف (متوفی ۱۸۱) در کتاب الخراج، و شیبانی در آثار مختلفش. با کُلّینی و محدثان و فقهای پس از اوست که این موضوع در منابع شیعی هم بسط پیدا کرد. منابع دست دوم فراوانی درباره جهاد به خصوص در چند دهه اخیر تولید شده است. در این جا بحث کوتاه در باب جهاد مبتنی بر منابع دست اول شیعی ارائه می شود.^۱ اصطلاح جهاد دو

۱. برای به دست آوردن یک دیدگاه کلی درباره جهاد به این مقاله نگاه کنید: «جهاد» در دانشنامه جهان اسلام، نوشته سیف الله صرامی و سعید عدالت نژاد. برای جهاد در دوره خاصی از تاریخ ایران یعنی دوره قاجار به مقاله زیر نگاه کنید:

معنای اصلی دارد: (۱) جنگ مقدس در راه خدا، و (۲) مبارزه با وسوسه‌های شیطانی و اعمالی که گناه محسوب می‌شوند. معنای اول در آثار فقهی به کار رفته و معنای دوم در آثار اخلاقی-عرفانی. قرآن (آل عمران: ۱۶۹-۱۷۰؛ توبه: ۲۱) مسلمانان را به جهاد به هر دو معنا تشویق کرده و به آنان وعده نعمت‌های الهی و لذت‌های دائم در بهشت داده است. دلبستگی به امور دنیوی و به اهل و عیال نیز دو مانع اصلی شرکت در جهاد دانسته شده‌اند (توبه: ۲۴). دستاورد جهاد در ال‌هیات اسلامی به هر دو معنا انسان مُهذَّب است.

فقه‌های متقدم شیعی، نظیر هم‌تایان سنی خود، جهاد را وظیفه‌ای دینی تلقی می‌کردند که باید هر مسلمانی حداقل سالی یک‌بار در آن شرکت کند (برای نمونه ن.ک.: طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۰؛ علامه جلی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۷۷)، اما فقه‌های متأخر شیعی این وظیفه را مشروط به وضع و حال مسلمانان کرده‌اند (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۱، ص ۴۹). در آثار متقدمان شیعه تقسیم جهاد به ابتدایی و دفاعی را به‌صراحت نمی‌توان یافت. بحث بر سر جهاد با تکیه بر آیات قرآن (به‌ویژه انفال: ۶۰) بسط داده شده است تا مسلمانان امکانات و قوای لازم برای تهدید دشمنان خود را فراهم آورند (ن.ک.: کلینی، ج ۵، ص ۲-۲۳؛ نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۱، ص ۳۸-۳۹، ۱۱۷-۱۲۰). تفاوت اصلی اهل سنت و شیعه در این است که شیعیان متقدم شرکت در جهاد را منوط به اذن امام یا نائب خاص او می‌کردند (کلینی، ج ۵، ص ۲۳؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸) اما برخی فقه‌های معاصر شیعی بر این باورند که مبارزه بر ضد ظلم حاکم غیرعادل، به‌لحاظ عقلی، واجب است و نیاز به هیچ اجازه‌ای ندارد (خویی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۶۴؛ منتظری، ۱۳۶۸-۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۱۵، ۱۱۸).

مراد فقه‌های متقدم شیعه در بحث جهاد این بود که وظیفه حکومت در بسط مرزهای جغرافیایی اسلام را بیان کنند و مخاطب چنین بیانی نمی‌توانست افراد باشد تا با حاکم ناعادل به اختیار و تصمیم خویش مبارزه کنند. بنابراین، عمل جهاد، خواه فردی یا جمعی، همواره زیر نظر آن دسته از علمای شیعه صورت می‌گرفته است که

در میان متدینان از حجّتی برخوردار بوده‌اند. این علما نائب عام امام دوازدهم یا امام مهدی تلقی می‌شده‌اند، امامی که اعتقاد بر این است که در غیبت به‌سر می‌برد. از این رو، هر بحثی درباره‌ی هر موضوع مربوط به وظایف شیعیان، از جمله جهاد، با کارکرد نهاد روحانیت که دارای سلسله مراتب است ربط داده می‌شود. این نهاد هر عملی را که زیر عنوان جهاد انجام شود تحت ضبط و مهار خویش دارد و هرکدام را که به مصلحت شیعیان باشد مشروعیت می‌دهد.^۱ در این جا افزودن این نکته بی‌ارتباط نیست که برخی گروه‌های مسلمان، مانند معتزلیان در گذشته و قادیانیه و احمدیه در پاکستان و هند معاصر بر این باورند که حکم جهاد ابتدایی برای همیشه منسوخ شده است.

بحث اساسی‌تر درباره‌ی جهاد در آثار فقهای متقدم شیعی این است که: چرا آنان به‌رغم این واقعیت که جهاد در غیاب امام عادل را مجاز نمی‌شمردند به این بحث، به‌ویژه به موضوعاتی مانند گرفتن اسیر و برده و احکام برده‌داری با جزئیات آن، پرداختند؟ اگر احادیث منسوب به یکی از امامان شیعه درباره‌ی جهاد و فروع آن قابل اعتماد و به‌لحاظ سلسله سند صحیح باشند، پس شاید بتوان آن‌ها را این‌گونه توجیه کرد که امامان در دوره حضور خویش (۱۱-۲۵۵) مشروعیت جهاد را پذیرفته بودند، هرچند آنان در جایگاه مخالف خلفا قرار داشتند و نیز شاید بتوان توجیه کرد که در دوره غیبت امامان (۲۵۵ به بعد) بحث‌های جهاد در سال‌های اولیه غیبت کبری متمرکز بوده است بر انتظار فرارسیدن حکومت دائم امام مهدی که گمان برده می‌شد به‌زودی فرا می‌رسد (ن.ک.: مدرسی، ۱۹۹۳، ص ۸۶-۹۱).^۲ پس از این، فقها بحث از جهاد را با توجه به موارد خاصی از جهاد دفاعی، که در آن حضور امام عادل شرط

۱. برای اطلاع از نقش نهاد روحانیت و حوزه‌های علمیه ن.ک.:

See Khalid Sindawi, "Hawza Instruction and Its Role in Shaping Modern Shi'ite Identity: The Hawzas of al-Najaf and Qum as a Case Study", *Middle Eastern Studies*, Vol. 43, No. 6 (November, 2007), pp. 831-856; Marvin Zonis, "The Rule of the Clerics in the Islamic Republic" in *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 482, *Changing Patterns of Power in the Middle East* (Nov. 1985), pp. 85-108.

۲. ن.ک.: کلینی، ج ۱، ص ۳۳۸، که دوره انتظار امام مهدی را «شش روز، شش ماه یا شش سال» نقل می‌کند اما در آثار بعدی عالمان شیعه این تعبیر به «دوره‌ای از زمان» تغییر پیدا می‌کند.

نیست و مشارکت و وظیفه هر مسلمانی است، توجیه و تبیین کرده‌اند (برای نمونه ن.ک.: شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۸۰-۳۸۲).^۱ امروزه در کتاب‌های فقهی شیعی بخش‌هایی به برده و احکام برده‌داری اختصاص یافته است و استادان حوزه‌های علمیه خاطر نشان می‌کنند که این مباحث صرفاً جنبه نظری دارند و درج این بخش‌ها در کتاب‌های فقهی را چنین توجیه می‌کنند که «در فرآیند استنباط یا اجتهاد موضوع بحث اهمیت ندارد بلکه یادگیری فرآیند و روش بحث مد نظر است».

با تکیه بر این توجیه، مناسب است نکته‌ای در باب کارکرد این مباحث در آثار فقهی شیعی بیان شود. چنین به نظر می‌رسد که وجود بحث‌های نظری در باب جهاد و در باب چگونگی مواجهه مسلمانان با اقلیت‌های دینی در این آثار می‌تواند بیشتر سیاستی یا روشی برای حفظ و بسط میراث شیعی باشد یا گونه‌ای کار یا شغل برای فقها تدارک ببیند و نه دلیلی بر این که به این احکام فقهی در دوره خاصی عمل می‌شده است. عملی شدن این احکام به شواهد تاریخی نیاز دارد. برای مثال، اگر مباحثی درباره پرداخت جزیه در یکی از کتاب‌های فقهی بیابیم، دلیل بر تحمیل جزیه بر غیرمسلمانان در دوره زندگی آن فقیه نیست. نمونه شایان ذکر رساله صواعق اليهود، منسوب به محمدباقر مجلسی، است که در آن به موضوع چگونگی رفتار مسلمانان، به‌ویژه حاکمان، با غیرمسلمانان پرداخته شده است.^۲ محتوای رساله را، چنان‌که خواهیم دید، به راحتی در آثار بسیاری از فقهای قبل و بعد از مجلسی تا به امروز می‌توان یافت؛ با وجود این، رساله مجلسی فی نفسه شاهی بر اجرای این توصیه‌ها در زمانه او نیست. این نقل قول مرتبط از مجلسی (۱۹۹۲، ص ۱۹۱، ۱۹۴) که

۱. آیه الله سید علی خامنه‌ای (۱۴۱۵)، ص ۳۳۱، سؤال شماره ۱۰۷۴ (فتاوی صادر کرد که مطابق آن جهاد ابتدایی نیز بر هر مسلمانی حتی در دوره غیبت می‌تواند واجب شود. چنین فتاوی سابقه بسیار کمی در میان فقهای شیعه دارد).

۲. نسخه فارسی دستخط محمدباقر مجلسی (از این پس مجلسی، ۱۹۹۲) و ترجمه انگلیسی آن را این‌جا ببینید:

Vera Basch Moreen, "The Treatise of Lightning Bolts against the Jews", *Die Welt des Islams*, Vol. 32, 2 (1992): 187-195.

نیز در بیست و پنج رساله فارسی، به کوشش سید مهدی رجایی، زیر نظر محمود مرعشی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۲، ص ۵۱۳-۵۲۲ منتشر شده است.

می‌گوید «من خودم منبع قابل اعتماد و مبنای فقهی برای این رفتار ندارم» به این فرض کمک می‌دهد که فقهای شیعه اساساً در این موضوع در رقابت تنگاتنگ با همتایان خویش این‌گونه توصیه‌ها را ابراز می‌کردند و در صدد تولید آثار فقهی بودند. من نمی‌خواهم با طرح این فرض بگویم که آنان به چنین رفتاری اعتقاد نداشتند، بلکه مرادم این است که مرزی میان مباحث نظری و عملکردها ترسیم کنم تا گرفتار مغالطه نشویم.^۱ برای ترسیم این مرز، چند مورد عینی از این رفتارها در فصل دوم گزارش خواهد شد.

ج. وظایف و حقوق غیرمسلمانان

با توجه به دیدگاه‌های فقها دربارهٔ دسته‌های مختلف غیرمسلمانان، این فقط اهل الذمه یا ذمیان‌اند که حق دارند در مناطق اسلامی زندگی کنند، اعم از آن‌که اهل کتاب باشند یا نه، مشروط بر این‌که آنان متعهد به انجام دادن بعضی از قرارها (به زبان جدید مقررات) باشند. اصلی‌ترین این قرارها پرداخت جزیه و خراج (به عنوان مالیات) و فرعی‌ترین آن‌ها بعضی تعهدات است که در این جا بحث می‌شود.

بنا به تعریف، جزیه عبارت است از مالیات سالانه‌ای که به موجب قرارداد معینی با حاکم مسلمان بر اهل الذمه تحمیل می‌شود و در مقابل، حاکم متعهد می‌شود که از حق داشتن جان و مال آنان در دارالاسلام حفاظت کند. خراج مالیات سالانه‌ای است برای ذمیانی که مالک یا متصرف زمینی هستند. مقدار این مالیات درصدی از درآمد زمینی است که به دست لشکریان اسلام قبلاً فتح شده است (زمین‌های مَفْتُوحُ الْعَنْوَةِ).^۲ مطابق این تعریف‌ها، که صرفاً در منابع متأخر هماهنگ و یکدست‌اند، جزیه مالیاتی است برای حفظ جان اهل الذمه و خراج مالیاتی است بر زمین‌های آنان. ذمیان باید این مالیات را به حاکم پردازند و پس از این است که

۱. ن. ک.: دانیال صَدِیق، ۲۰۰۳، ص ۳۸۰-۳۸۱. او علی‌الظاهر در صدد است به‌طور غیرمستقیم از جنبه‌های نظری شاهی برای تحقق این رفتارها در زمانهٔ مجلسی پیدا کند.

۲. دربارهٔ این نوع زمین‌ها ن. ک.: مدرسی، محمدحسین، زمین در فقه اسلامی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲، ج ۲، فصل پنجم، به‌ویژه ص ۱۹۹-۲۰۷.

حق حیات و حق کار کردن بر روی زمین‌های خود را به دست می‌آورند. اما گاهی می‌توان در منابع متقدم فقهی شیعه تعریف‌های دیگری هم یافت. در یک جا کُلّینی (ج ۳، ص ۵۶۷-۵۶۸) شش حدیث از امام جعفر الصادق (ع) درباره تعریف جزیه و خراج نقل می‌کند. مطابق مضمون حدیث دوم، خراج جان ذمی را حفظ می‌کند و جزیه زمین او را. کُلّینی در جای دیگر (ج ۵، ص ۱۰-۱۱) دو حدیث از پیامبر اکرم نقل می‌کند که مضمون آن‌ها مخالف این تعریف‌هاست. به احتمال قوی انتساب این دو حدیث به پیامبر نمی‌تواند درست باشد زیرا شواهدی وجود دارد که جزیه در روزهای آخر حیات پیامبر و خراج در دوره خلافت خلیفه دوم، عمر بن خطاب، وضع شد (ن.ک.: مدرسی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۸-۵۴).

استفاده‌های جابه‌جا از اصطلاحات جزیه و خراج در منابع متقدم فقهی اهل سنت (یعنی، جزیه برای حفظ جان و خراج برای زمین یا بالعکس) بعضی محققان را به این مبنا سوق داده است که این اصطلاحات در ابتدا مبهم بودند و برای رفع یا حلّ این ابهام فرض‌هایی باید در نظر گرفت (ن.ک.: ولهاوزن^۱، ۱۹۷۳، ص ۲۷۶-۲۷۷). طوسی (۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۰؛ ج ۵، ص ۵۳۵) به ابوحنیفه نسبت می‌دهد که این دو اصطلاح قطعاً در نظر او مترادف بوده‌اند. سپس ادعا می‌کند که این دو اصطلاح از ابتدا معنای روشن و معینی داشتند و حداقل در احادیث شیعه مترادف نبوده‌اند.^۲ اما در کُلّینی این ناهم‌انگهی هست. یکی از تفاوت‌هایی که طوسی بین جزیه و خراج بیان می‌کند این است که اگر یک ذمی به اسلام بگردد، از پرداخت جزیه معاف می‌شود اما خراج بدون استثنا همیشه باقی می‌ماند.^۳ به علاوه، مطابق حدیثی که کُلّینی (ج ۳، ص ۵۶۸) آن را نقل کرده برای ذمی مجاز است که جزیه خود را از پولی پرداخت کند که از طریق فروش شراب و گوشت خوک به دست آورده است اما خراج درصد معینی از درآمد زمین یا زمین‌هایی است که لشکر اسلام به زور فتح کرده و معنا ندارد که خراج از طریق فروش چنین کالاهایی پرداخت شود. اما خراج و جزیه

1. Wellhausen

۲. برای تعریف طوسی از جزیه ن.ک.: طوسی، بی تا، ص ۱۹۴-۱۹۵؛ همو، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۹-۷۰.

۳. نیز ن.ک.: مدرسی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۴۹-۱۵۱.

مشابهت‌هایی هم دارند: هر دو سالانه‌اند و هر دو برای یک هدف هزینه می‌شوند، که تخصیص آن‌هاست به شرکت‌کنندگان در جهاد و به همین سبب است که برخی فقها جزیه را از غنائم جنگی محسوب کرده‌اند (ن.ک.: طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۰؛ نجفی، ج ۲۱، ص ۲۶۲). با این همه، فقها مدعی‌اند که گرفتن مالیات بیشتر برای جهاد مطابق مصالح و نیازهای جامعه اسلامی در اختیار امام یا حاکم است (نگاه کنید برای نمونه به: طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۴۵-۵۴۶). مطابق نظر فقهای شیعه، زنان، کودکان، ناتوان‌ها، برده‌ها، فقرا، سالمندان، و معلولان ذهنی از پرداخت جزیه معاف‌اند (برای نمونه، گلینی، ج ۳، ص ۵۶۷).

هدف از تحمیل جزیه چیست؟ آیا جزیه چیزی معادل زکاتِ مخصوص مسلمانان است یا این‌که صرفاً برای غیرمسلمان حق حیات می‌آورد؟ از یک سو، مطابق یک حدیث منسوب به پیامبر اکرم، جزیه مالیات ذمی است همان‌طور که زکات مالیات مسلمان است؛ از این رو، غیرمسلمانان نباید جز جزیه مالیات دیگری بپردازند.^۱ از سوی دیگر، برخی آرای فقهی جزیه را صرفاً مالیاتی می‌دانند که برای غیرمسلمانان حق حیات ایجاد می‌کند. گلینی (ج ۳، ص ۵۶۷-۵۶۸) یادآور می‌شود که قبل از حکم تحمیل جزیه، وظیفه مسلمانان در برابر دیگران، از جمله اهل کتاب، مطابق قرآن (بقره: ۸۳) صرفاً مواجهه خوب بود، نه چیز دیگر. سپس اضافه می‌کند «آیه ۸۳ بقره با آیه ۲۹ سوره توبه که علی‌الظاهر در سال‌های آخر حیات حضرت محمد نازل شد منسوخ شده است.»^۲ به علاوه، تفسیر یک کلمه در این آیه، یعنی صاغرون (مفرد آن، صاغِر) معنای تحت‌اللفظی‌اش «کسانی که خوارند یا دون پایه»، مناقشه‌های متعددی را درباره حکمت و هدف جزیه برانگیخته است. مطابق

۱. ن.ک.: گلینی، ج ۳، ص ۵۶۸؛ علامه جلی، این نظر را به‌عنوان فتوا نقل کرده و نه به‌عنوان حدیث (علامه جلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۲۵۱-۲۵۱؛ قس خوبی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۹۵ که اصطلاح جزیه را در هر دو معنای حیات و زمین استفاده کرده است و فقط یک نوع مالیات برای اهل الذمه واجب می‌داند).

۲. به پایان آیه ۲۹ توبه نگاه کنید آن‌جا که می‌گوید: «کارزار کنید با کسانی از اهل میثاق (کتاب) که به خدا و روز قیامت ایمان نمی‌آورند و آنچه خدا و فرستاده‌اش حرام کرد حرام نمی‌دانند و متدین به دین حق نمی‌شوند، تا این‌که با خواری (و هم صاغرون) به‌دست خود جزیه دهند». صفت «صاغرون» در این‌جا معنای منفی دارد و از این رو به خواری ترجمه شد.

نظر طوسی (۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۳، ۵۲)، صَغَار (مصدر) به معنای تعهد ذمی است به پذیرش مقررات موجود در قرارداد جزیه، قراردادی که حافظ حیات اوست.^۱ برخی فقهای شیعه، به تبع فقهای سنی، واژه صَغَار را به گونه ای توضیح داده اند که این کلمه اشاره به دلواپسی و اضطراب ذمی داشته باشد، زیرا در نظر اینان ذمیان نباید با پرداخت مقدار ثابت و معقولی از جزیه احساس آرامش کنند. به همین دلیل، حاکم مقدار جزیه را به اندازه ای مقرر می کند که ذمی به راحتی نتواند بپردازد و به وضع و حالی بیفتد که مجبور شود اسلام بیاورد یا حداقل در همان وضع و حال اضطراب باقی بماند. سپس همین دسته از فقها، برای حالت بدنی ذمی در حال پرداخت جزیه، شروطی افزوده اند تا بر خواری و دون پایگی آنان (صاغرون) دلالت کند (برای نمونه ن. ک.: مفید، ۱۴۱۰، ص ۲۷۳؛ نجفی، ج ۲۱، ص ۲۴۷-۲۴۹).

سیاست تحمیل جزیه را در دوره ساسانیان (۲۲۴-۶۵۱ میلادی)، آخرین سلسله پادشاهان پارسی قبل از فتح ایران به دست اعراب، و در بیزانس،^۲ و نیز در میان اعراب قبل از پیدایش اسلام می توان یافت (جواد علی، ۱۹۹۳، ج ۷، ص ۷۶).^۳ گفته شده است که جزیه ریشه های پارسی- پهلوی دارد، برگرفته از گزیدک،^۴ در حالی که بعضی محققان (مانند جفری، ۱۹۳۸، ص ۱۰۱-۱۰۲) مدعی اند که این کلمه از سُرِیانی و آرامی وام گرفته شده است.

شروط دیگری هم برای ذمیان هست که درج آن ها در عقد قرارداد ذمه ضروری دانسته شده است. در منابع شیعی روایت شده که «پیامبر همواره در عقد قراردادش با ذمیان شرط می کرد که آن ها از چند کار اجتناب کنند: رباخواری، ازدواج با محارم،^۵

۱. بیشتر فقهای شیعه این تفسیر را پذیرفته اند. برای نمونه ن. ک.: علامه حلی، ۱۴۱۳/۱۹۹۲، ج ۴، ص ۴۳۴. اما خود طوسی موضعی مخالف این تفسیر در اثر دیگرش، الخلاف (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۴۳-۵۴۴)، اتخاذ کرده است. درباره معنای «ید» و «صاغرون» ن. ک.:

M. M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam* (Leiden: Brill, 1972), pp. 205-212.

2. See s.v. "Djizya" by C. L. Cahen in *ET*², esp. p. 563.

3. See Bravmann (1972), pp. 199-205.

4. See D.N. Mackenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary* (New York & Toronto: Oxford University Press, 1971), p. 36.

۵. در منابع اسلامی ازدواج با محارم به زردشتیان نسبت داده شده است. برای دیدن یک متن زردشتی، که

خوردن گوشت خوک، و نوشیدن مشروبات الکلی در محل‌های عمومی» (برای نمونه ن. ک.: صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۷۷؛ تکرار شده در خُرّ عاملی، ۱۳۷۲/۱۹۹۲، ج ۱۵، ص ۱۲۵). طوسی (۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۳-۴۴) به‌طور کلی این شروط را به دو دسته تقسیم کرده است: ایجابی و سلبی. شروط ایجابی باید به‌طور دقیق در ضمن قرارداد ذکر شوند. شروط سلبی مواردی‌اند که ترک فعل آن‌ها برای ذمی در سرزمین‌های اسلامی واجب است؛ خود طوسی این شروط سلبی را به سه دسته تقسیم کرده است:

۱. اعمالی که در تعارض با عقد قرارداد ذمه‌اند، مانند کشتن مسلمان یا وارد شدن در جنگی بر ضد مسلمانان. اگر ذمی مرتکب این موارد شد، قرارداد او باطل می‌شود و حالت ذمی بودنش به کافر حربی تبدیل می‌شود. اما در این‌جا حکم به تعیین کافر حربی و به بطلان عقد قرارداد بر عهده امام یا نائب اوست، نه بر عهده افراد (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۴۲، ۴۵۷؛ همو، بی‌تا، ص ۷۴۹).

به‌صراحت از مشروعیت ازدواج (یا به احتمال قوی، همخوابگی) با محارم سخن گفته است، ن. ک.: دینکرد سوم، دایستان دینی [متنی به زبان پهلوی، دربردارنده ۴۲۰ روایت از دین‌مزدانیان]، ترجمه فریدون فضیلت، تهران، فرهنگ دهخدا، ۱۳۸۱، کرده ۸۰ و سؤال ۶۴. در کرده ۸۰، مؤلف در پاسخ به اعتراض یک یهودی درباره چرایی مباح بودن چنین عملی (خُودیدوه یا Xvaet.Vadaea) آن را توجیه می‌کند. در منابع زردشتی به زبان پهلوی این عمل به مؤلفی به نام Xantus Lidia (b. 465 B.C.E.) نسبت داده می‌شود؛ نیز ن. ک.: وندیداد، ش ۱۰۵، به نقل از هاشم رضی در آیین مغان: پژوهش‌هایی درباره دین‌های ایرانی، تهران، سخن ۱۳۸۲. نیز ن. ک.: متون کهن زردشتی در داناگ مینوی خرد، ویراسته B. T. Anklesaria، بمبئی ۱۹۱۳. در این متن در سؤال ۳۵، پاراگراف ۷، وقتی مؤلف گناهان را برمی‌شمارد، چهارمین گناه بزرگی را که مرتکب شده «ترک همخوابگی یا ازدواج با محارم» می‌داند؛ نیز ن. ک.: احمد تقضلی، تاریخ ادبیات پیش از اسلام، تهران، سخن ۱۳۷۶، ص ۱۳۱، ۱۵۲، ۱۵۵. تقضلی از جانب مؤلف متون پهلوی تأکید بر ازدواج با محارم را از خلال این گفته موبد زردشتی نتیجه می‌گیرد: «من در ازدواج با دیگران بر تضعیف ایمان مردم هراسانم» (نقل به مضمون). نیز ن. ک.:

Vichitakiha-i Zatsparam, with Text and Introduction, ed. by B. T. Anklesaria (Bombay: 1964), esp. p. 93.

اما زردشتیان متأخر بر این باورند که «خُودیدوه» از تعلیمات مغان (جمع مُغ) یا مجوسیان دوره هخامنشیان است و آن را نباید به ازدواج با محارم ترجمه کرد، زیرا آنان هرگز چنین رسمی نداشته‌اند. آنان مراد از خُودیدوه را حرمت ازدواج زردشتی با غیرزردشتی می‌دانند. ن. ک.: سخنرانی‌های رستم شهزادی، به کوشش مهرانگیز شهزادی، تهران، شهزادی ۱۳۸۰، ص ۲۴۸. بخشی از این اطلاعات را خودم و بخشی دیگر را در مصاحبه با مرحوم شهرام هدایت (متوفی ۸ اردیبهشت ۱۳۹۳) به‌دست آوردم. هدایت متخصص در زبان‌های باستانی و مطالعات زردشتی بود (ن. ک.: فهرست منابع: مصاحبه).

۲. اعمالی که به شهرت و آبروی مسلمانان آسیب وارد کند، مانند زنا با زن مسلمان، انتقال اسرار مسلمانان به دشمنان‌شان یا در صدد تغییر دین آنان به دین دیگری برآمدن.

۳. اعمالی که در دین ذمی مجازند ولی در دارالاسلام حرام شمرده شده‌اند، مانند ربا گرفتن، همخوابگی با محارم، خوردن گوشت خوک، نوشیدن مشروبات الکلی در مجامع عمومی، و به صدا درآوردن زنگ کلیسا (همه مثال‌ها از خود طوسی است).

در حالت‌های دوم و سوم، طوسی (۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۳-۴۴، ج ۸، ص ۳۷) مدعی است که عقد قرارداد معتبر باقی می‌ماند ولی مرتکب آن‌ها مجازات می‌شود. سپس او قسم چهارمی را هم اضافه می‌کند:

۴. اعمالی که مطابق نظر دین اسلام و دین ذمی حرام‌اند، مانند زنا و دزدی. طوسی (۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۵۲-۵۵۳) بر این باور است که ناقض این احکام مطابق فقه اسلامی مجازات می‌شود [گویا مسلمان است]. در این مورد، همه در برابر اجرای حکم مساوی‌اند و تفاوتی ندارد که عامل مسلمان باشد یا غیرمسلمان. چنان‌که در فصل چهارم خواهیم دید، قانونگذاران دوره جمهوری اسلامی تحت تأثیر این نظر فقهی طوسی، که نظر غالب فقهای شیعه است، پاره‌ای قوانین بر ضد جرائم غیرمسلمانان در قانون مجازات اسلامی تدوین کرده‌اند.

در نهایت، طوسی فهرستی از شروط دسته‌ایجابی پیشنهاد می‌دهد، یعنی شروطی که حاکم در قرارداد ذمه‌درج می‌کند و اهل الذمه خود را به انجام دادن آن‌ها متعهد می‌دانند. طوسی آرزو می‌کند که ذمیان تحت این شرایط به اسلام نزدیک‌تر شوند و آن را بپذیرند. با این همه، او خاطرنشان می‌کند که برای این پیشنهادها هیچ حدیث منسوب به پیامبر یا امام(ان) و هیچ منبع معتبری وجود ندارد و اجرای آن‌ها به اراده

۱. این سخن به معنای برابری در میزان مجازات نیست. از این رو، گفته‌ام «در اجرای حکم» همه برابرند نه در برابر قانون.

و تصمیم حاکم بستگی دارد (ن.ک.: طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۴-۴۵). تعجب برانگیز است که این شروط همانند شروطی هستند که به عمر بن خطاب یا به احتمال ضعیف‌تر عمر بن عبدالعزیز (متوفی ۱۰۱) منسوب‌اند و در فقه اهل سنت به شروط یا عهود العُمَریه مشهورند.^۱ نه طوسی و نه هیچ فقیه شیعی دیگری بعداً به منبع این فهرست پیشنهادی اشاره نکرده است. طوسی می‌گوید برای حاکم مناسب است که ذمیان را به پوشیدن لباسی متمایز^۲ از مسلمانان مجبور کند، مثلاً به پوشیدن (کمر بند) رُتار^۳، عمامه‌ای خاص (طَلِسان)، یا نوعی لباس یا کفش خاص، تا مبادا با مسلمانان اشتباه شوند. طوسی پیشنهاد می‌کند زنان ذمی کفش‌های متفاوت با مسلمانان بپوشند؛ مثلاً، یک لنگه سفید باشد و لنگه دیگر قرمز.^۴ زنان ذمی نباید به حمام‌های عمومی روند اما اگر چاره‌ای نباشد، گردن‌بندی از جنس فلز یا چرم آویزان کنند تا به راحتی ذمی بودن آنان قابل تشخیص باشد. در پی این پیشنهادها، بیشتر فقهای شیعه آن‌ها را بدون نقد نقل کرده‌اند و حتی گاهی به این فهرست جملاتی کوتاه افزوده‌اند؛ مثلاً گفته‌اند ذمی نباید اسب اصیل و نجیب سوار شود یا اصلاً نباید سوار اسب شود؛ ذمیان هیچ سلاحی نباید با خود حمل کنند و نیز نباید هیچ سلاحی در خانه نگه دارند؛ آنان نباید از القاب و اسامی مسلمانان استفاده کنند

۱. متن شروط العُمَریه و برخی شرح‌های آن را به ترتیب تاریخی در منابع زیر می‌توان یافت: شرح شروط العُمَریه، الاعداد، محمد بن ابی‌بکر سعدی مصری، المشهور بالاخنائی، قاضی مصر (متوفی ۷۵۰)؛ ابن قیم جوزیه (متوفی ۷۵۱)، شرح شروط العُمَریه، تحقیق صبحی صالح، دمشق، جامعة دمشق، ۱۹۶۱؛ ابن کثیر (متوفی ۷۷۴) البدایة و النهایة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۷/۱۴۰۸، ج ۷، ص ۶۹، ابن کثیر می‌گوید: «من همه شروط العُمَریه را در خصوص یهودیان و مسیحیان در کتابم الاحکام توضیح داده‌ام»، سپس خلاصه‌ای از آن‌ها را در جلد ۱۴، صفحات ۲۸۷-۲۸۸ گزارش می‌کند، این گزارش قابل مقایسه است با فهرست پیشنهادی طوسی؛ نیز ن.ک.: اليهود العُمَریه فی اليهود و النصارى، جَمَعَة احمد بن عَطَّار دَنیسیری (متوفی ۷۹۴)، گزارش شده در حاجی خلیفه، کشف الظنون، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا، ج ۲، ستون ۱۱۸۰.

۲. مراد فقهای سنی و شیعه از پوشیدن لباس متمایز الصاق و صله‌ای رنگی است که در کتاب‌های فقهی گاهی «غیار» نامیده می‌شود.

۳. ن.ک.: «رُتار»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۲۱، نوشته خدایار صائب.

۴. این رنگ‌ها انتخاب طوسی است، اما ابن کثیر (۱۹۸۷/۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۲۸۸) می‌گوید یک لنگه سیاه باید باشد و دیگری سفید.

و نباید آرایش مویشان، به هیچ وجه، به گونه‌ای باشد که با مسلمانان اشتباه شوند. بنا بر بعضی آرای فقهی، اگر حاکم افزودن و تحمیل بعضی شروط دیگر را مناسب و معقول بدانند، می‌تواند چنین کند. برای توجیه این پیشنهادها، برخی فقهای شیعه افزوده‌اند که «این شروط آنان را وامی‌دارد تا اسلام را بپذیرند، خواه از سر ترس، خواه از سر شوق» (برای نمونه ن.ک.: نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۱، ص ۲۷۱-۲۷۳؛ خمینی ۱۳۹۰/۱۹۷۰، ج ۲، ص ۵۰۳-۵۰۴؛ خویی، ۱۴۱۰/۱۹۸۹، ج ۱، ص ۳۹۸).^۱

در خصوص شروط مربوط به کنیسه‌ها، کلیساها و معابد، طوسی بین دو منطقه تفاوت قائل شده است: الف) مناطقی که در اصل متعلق به مسلمانان بوده‌اند یا مناطقی که با جنگ یا زور فتح شده‌اند و ب) مناطقی که از طریق قرارداد صلح فتح شده‌اند و سپس حاکم بر مردمی که در آن مناطق زندگی می‌کنند جزیه مقرر کرده است. در مناطق الف غیرمسلمانان حق ندارند کنیسه، کلیسا، معبد یا آتشکده‌ای بنا کنند و، به‌علاوه، آن‌ها نباید این بناها را تعمیر کنند، زیرا به‌نظر او این‌ها نشانه منکر هستند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۴-۴۵).^۲ اما در موارد ب، غیرمسلمانان می‌توانند این معابد را تعمیر کنند، مشروط بر این‌که شروطی را که حاکم مقرر می‌کند رعایت کنند، شروطی مانند این‌که آن‌ها حق ندارند ارتفاع این معابد را از ارتفاع خانه‌ها و مساجد مسلمانان بلندتر کنند یا این شرط که آنان حق ندارند زنگ کلیسا را به صدا درآورند (همان، ص ۴۶).

د. روابط اجتماعی

در مناطق اسلامی، بسیاری از انواع روابط اجتماعی میان مسلمانان و غیرمسلمانان مشروع است. برای نمونه، تجارت با غیرمسلمانان مجاز است؛ مسلمان می‌تواند از میان غیرمسلمانان، از جمله اهل کتاب، وکیل انتخاب کند؛ مرد یا زن مسلمان نیز

۱. آیه الله خویی به استناد حدیثی (منقول در حرّ عاملی، ج ۱۵، ص ۱۲۶) اضافه کرده است: ذّیان نباید فرزندان خویش را مطابق باورهایشان تربیت کنند و تعلیم دهند بلکه مسلمانان به آنان اجازه حضور در جلسات و مدارس خویش را بدهند تا آن‌ها صراط مستقیم، دین اسلام، دینی که فطری یا غریزی است، را بیاموزند.
۲. کلینی (ج ۳، ص ۳۶۸) روایتی منسوب به امام جعفر صادق (ع) نقل می‌کند که در آن از امام در خصوص جواز تغییر کلیساها و معابد به مسجد سؤال شده است و امام پاسخ مثبت می‌دهد.

می‌تواند وکیل غیرمسلمان در امور حقوقی یا تجاری شود (برای نمونه ن. ک.: طوسی، بی‌تا، ص ۳۱۷). تا آن‌جا که به روابط اجتماعی-اقتصادی افراد مربوط می‌شود، در انجام دادن اموری مانند اجاره دادن و گرفتن، وام دادن، و به خدمت گرفتن کالاها و خدمات (جز آن‌هایی که علی‌الاصول برای مسلمان حرام است مانند نوشیدن شراب و خوردن گوشت خوک و غیره)، فقها بر این باورند که به لحاظ نظری هیچ منعی وجود ندارد. اما این جواز روابط محدود به غیرمسلمانانی است که کافر حربی به معنای اول آن نباشند.^۱ پس روابط اقتصادی با کافر حربی نامشروع است، زیرا از دیدگاه فقها این دسته از غیرمسلمانان دارای حق مالکیت نیستند. اما در خصوص روابط اقتصادی میان حکومت‌های اسلامی و غیراسلامی، این مشروعیت به طور کلی، تحت شروط معینی، به حاکم مسلمان سپرده شده است. روابطی از این دست نیازمند بحث‌های مستقلى است.

در باب روابط اجتماعی، دو مسئله بر چگونگی مواجهه مسلمانان با غیرمسلمانان در مناطق اسلامی تأثیر گذاشته است. این دو مسئله، که گاهی با یکدیگر پیوند خورده‌اند، ابتدا در منابع شیعی و سپس در ذهن و ضمیر شیعیان برجسته شده‌اند. مسئله اول طهارت و نجاست اهل کتاب و ذمیان و مسئله دوم جواز یا عدم جواز خوردن طعام آنان برای مسلمان است. به نظر می‌رسد، هر دو مسئله برجسته شده‌اند تا مؤلفه‌هایی باشند که به شکل‌گیری و توسعه هویت مسلمان به طور عام و هویت شیعه به طور خاص کمک کنند. بنابراین، از دوره پیشامدرن تا اکنون رنگ جامعه‌شناختی این‌ها بیشتر از رنگ فقهی‌شان بوده است. گفتنی است در کشورهای غیرمسلمان، امروزه، هویت مسلمانان زیر دو عنوان «حلال و هلال» برجسته شده است و گویا مسلمان تعریف و دغدغه‌ای جز این دو ندارد.

قبل از بررسی آرای فقهی درباره این دو مسئله، مناسب است نگاهی به قرآن و سنت بیاندازیم تا ببینیم ریشه اصلی بحث در کجاست. دو آیه مختلف و مرتبط با

۱. این اصطلاح، همان‌طور که قبلاً در بخش «تعریف چند اصطلاح» گفته شد، دارای دو معناست. معنای اول اشاره به کافرانی است که در مناطق اسلامی زندگی می‌کنند و زیر عنوان اهل کتاب یا ذمی قرار نمی‌گیرند.

این دو مسئله در قرآن هست. در یکی به مؤمنان گفته شده است: «انَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ / مشرکان نَجَس هستند» (توبه: ۲۸) و در دیگری در خطاب به مؤمنان گفته شده است: «و طَعَامُ أَهْلِ الْكِتَابِ حِلٌّ لَكُمْ / و غذای اهل کتاب برای شما حلال است» (مانده: ۵). آرای فقهی موجود تا اندازه زیادی وابسته به تفسیر این اصطلاحات (مشرکون، نَجَس، طعام) در این دو آیه‌اند. در احادیث شیعی هیچ کلمه صریحی در باب طهارت یا نجاست بدن اهل کتاب یا ذمیان وجود ندارد اما بعضی احادیثی هست که اشاره به طهارت یا نجاست ظرف یا طعام آن‌ها دارد. کُلینی (ج ۶، ص ۲۶۳-۲۶۵) ده حدیث در یک باب نقل کرده است. در سه حدیث از امام درباره حلال بودن طعام اهل کتاب سؤال شده و امام فقط حبوبات، سبزیجات، و خواربار را اجازه داده است. در دو حدیث دیگر، امام در جواب سؤال‌کننده صرفاً پاسخ «نه» گفته و این کلمه نزد فقها تفسیرهای مختلف یافته است. در یکی از همین دو حدیث، یک افزوده وجود دارد و روایت شده «من خودم با آنان هم طعام نمی‌شوم اما دوست ندارم کاری را که در منطقه شما عُرفی است بر شما حرام کنم». در حدیث پنجم، امام قلمرو نجاست مذکور را محدود کرده و آن را مشروط به علم قطعی به وجود نجاست عینی، مانند شراب یا خوک، در ظروفی کرده است که آنان در تهیه طعام استفاده می‌کنند. در حالی که مضمون حدیث نهم، با سلسله اسنادی ضعیف، استفاده از طعام اهل کتاب را به‌طور مطلق نهی می‌کند به این دلیل که آنان در ظروفشان شراب و گوشت خوک مصرف می‌کنند. در حدیث دهم امام به‌صراحت معاشرت با اهل کتاب و استفاده از ظروف و طعام آنان، جز گوشت خوک را، به‌طور عام اجازه می‌دهد. پس از کُلینی، حدیث دیگری از عَمَّار سباطی از امام صادق علیه السلام نقل شده که دیدگاهی مخالف عرضه می‌کند، و در نظر بسیاری از فقها، این حدیث موثق دانسته شده است.^۱ معمولاً آن دسته از فقهای که

۱. هریک از دو مکتب سنی و شیعه معیارهای خاص خودشان را در طبقه‌بندی حدیث به حداقل سه نوع دارند: صحیح، موثق، و ضعیف. هر فقهی، بسته به دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها در خصوص آموزه‌های کلامی و روایت‌های تاریخی، معیارهای خودش را در قابل اعتماد دانستن یا ندانستن ناقلان حدیث دارد. در این باره هم طوسی یکی از پیشگامان سنت شیعی است. اطلاعات بیشتر درباره ناقلان حدیث را می‌توان در ←

به طهارتِ ظروف و طعام اهل کتاب باور دارند به این حدیث تمسک کرده‌اند. بافتِ حدیث از سؤال در خصوص یک نفر یهودی حکایت دارد که از تُنگی آب نوشیده، آنگاه از امام پرسیده شده است، «می‌توانم از چنین تُنگی وضو بسازم یا آب بنوشم؟» و امام پاسخ داده است «بله می‌توانی». سؤال‌کننده با تعجب بسیار دوباره می‌پرسد و تأکید می‌کند «کسی که از تُنگ نوشیده یهودی است!» و سپس همان پاسخ را از امام می‌شنود (خُر عاملی، ۱۳۷۲/۱۹۹۲، ج ۱، ص ۲۲۹-۲۳۰؛ برای دیدن حدیث‌هایی مخالف این دیدگاه ن.ک.: همو، ج ۳، ص ۴۱۹-۴۲۲). دربارهٔ این حدیث اطلاع بیشتری در دست نیست تا بتوان بافتار آن را تحلیل و روشن کرد؛ با این همه، تعجبِ سؤال‌کننده حاکی از این است که اعتقاد به طهارت اعتقاد رایجی نبوده است. این حدیث مناقشه‌های بسیاری را در میان فقهای شیعه برانگیخته است و در این جا متن آن به تفصیل گفته شد تا مبنای اختلاف فتوای فقها دانسته شود. بعضی احادیث دیگر با اختلاف‌هایی جزئی در تعبیر وجود دارد که محتوای جواز و طهارت را بازتولید می‌کنند. حال این منابع برای تدقیق و تحقیق بیشتر آماده‌اند.

۱. طهارت و نجاست

مطابق روش مرسوم فقها، این جا هم فتاوی مختلف صادر شده است. بر اساس روش برگزیده در این فصل، دیدگاه طوسی ابتدا باید مورد توجه قرار گیرد. او مشرکون در آیه را به کسانی تفسیر کرده که به چند خدا باور دارند یا اساساً به خدا باور ندارند، یعنی کافرن، و سپس اهل کتاب و ذمیان را هم از جمله کافران دانسته است. بر این اساس، طوسی بدن آنان را نجس می‌شمارد و بر این باور است که مسلمانان باید اجتناب کنند از ظرف‌ها و طعام آنان و از هر چیز مرطوبی که آنان لمس کنند. او واژه نجس را به نجاست عینی تفسیر می‌کند که باید از آن اجتناب کرد، در مقابل نجاست باطنی که بر اساس آن باید آرای دیگری را مد نظر قرار داد (ن.ک.: طوسی،

کتاب‌های رجالی شیعه یافت، مانند: الفهرست طوسی (۱۳۵۱ش) و معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الزوارة، جلد ۲۴، سید ابوالقاسم خویی (۱۴۱۳/۱۹۹۲). در این تحقیق، گزارش بررسی‌های اسنادی خود را در مسائل مختلف نیاورده‌ام تا متن برای عموم خوانندگان خسته و کسل‌کننده نباشد.

۱۴۰۷، ج ۱، ص ۷۰، ج ۴، ص ۴۰۶). چنان که به تفصیل خواهیم دید، طوسی در این جا تفسیرش درباره اصطلاحات مشرکون و نجس را بدون در نظر گرفتن تحول معنایی آن ها ارائه کرده و در نتیجه معنای مشرک (چندخدا باور) و کافر را به اهل کتاب و معنای تحت اللفظی نجس را به معنای اصطلاحی آن تسری داده است.

مسئله نجاست و طهارت اهل کتاب و اهل الذمه در طول تاریخ فقه شیعه با فتاوی مختلف مواجه شده است. من همه این فتاوا را از زمان طوسی تا کنون در سه طبقه جا می دهیم:

الف. اکثر فقهای شیعه نظر طوسی را به شکل مطلق پذیرفته اند (برای نمونه ن. ک.: محقق جلی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۷۵۵). آنان احادیث دال بر نجاست را بر احادیث دال بر طهارت ترجیح داده اند و بر آن ها تأکید کرده اند. این گروه از فقها مدعی اند که احادیث دال بر طهارت از طرف امام بر اساس تقیّه گفته یا نقل شده اند. گفتنی است که در میان فقهای اهل سنت کسانی مانند محمد بن حسن شیبانی^۱ (متوفی ۱۸۹)، احمد بن حنبل (متوفی ۲۴۱)، و استادش ابواسحاق ابراهیم بن محمد^۲ (متوفی ۲۳۸) کلمات مشرکون و نجس را به همین شیوه طوسی تفسیر کرده اند. بنابراین، اولاً، رأی به نجاست ویژگی منحصر به فرد مکتب شیعه نیست^۳ و ثانیاً، حمل این احادیث بر بیان از سر تقیه هم بی معناست و هم گونه ای تبلی در تحقیق محسوب می شود؛

۱. درباره شیبانی ن. ک.: «شیبانی، محمد بن حسن»، در دانشنامه جهان اسلام، نوشته سعید عدالت نژاد.

۲. درباره ابواسحاق ن. ک.: ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۳۴، ش ۲۷۶.

۳. شیبانی در بیان استدلالش بر مشروعیت استفاده از ظروف اهل کتاب می گوید آن نجاست عینی کافر به ظروف آنان منتقل نمی شود. او، با این بیان، نجاست عینی آنان را مسلم فرض کرده و صرفاً در خصوص امکان انتقال آن تردید کرده است. استدلال او در این دو منبع نقل شده است: ابن حزم اندلسی (متوفی ۴۵۶)، المحلی، بیروت، دارالفکر، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۰، ۱۸۳، ج ۱۰، ص ۹؛ محمد بن ابی سهل سرخسی، شرح کتاب السیر الکبیر، بیروت، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۵. نیز ن. ک.: محیی الدین نووی (متوفی ۶۷۶)، المجموع فی شرح المذهب، بیروت، دارالفکر، بی تا، ج ۱، ص ۲۶۴-۲۶۵، که این فقیه شافعی چگونه رأی ابواسحاق ابراهیم بن محمد را درباره تفسیر مشرکون و نجس نقل کرده است. تفسیرش مشابه رأی طوسی است. در این جا می توان شواهد بیشتری از آرای فقهای اهل سنت اضافه کرد ولی علی الظاهر همین مقدار برای استدلال، بر این که رأی به نجاست ویژگی منحصر به فرد فقهای شیعه نیست، کفایت می کند.

زیرا تقیه با دو شرط معنادار می‌شود: یکی این‌که رأی مقابل در میان اهل سنت نه فقط قائل داشته باشد که مشهور باشد و دوم این‌که از حمایت سیاسی و حکومتی برخوردار باشد، به‌طوری‌که مخالفت با آن برای قائل (امام یا راوی) هزینه امنیتی، آبرویی، و امثال این‌ها داشته باشد.

ب. بعضی از فقها قلمرو نجاستِ ظروف و طعام را محدود کرده‌اند به مواردی که نجاست عینی، مثل شراب یا گوشت خوک، در ظروف یا طعام آن‌ها دیده شود. بر اساس این رأی، قرآن نظر صریحی در خصوص مسئله نجاست اهل کتاب ابراز نکرده است. به نظر این دسته از فقها اگر کسی فی نفسه نجس باشد به این معنا نیست که طعام و ظرف‌های او همواره نجس‌اند. در نظر اینان، از آن‌جا که کلمه نجس ممکن است بر توصیف کسی دلالت ضمنی کند که عمل فاسدی را مرتکب می‌شود یا به اندیشه نادرستی باور دارد، پس در قرآن این کلمه دلالت صریحی بر نجاست عینی مشرکون ندارد. از این رو، کلمه نجس در قرآن به این معنا نص (یعنی صریح‌الدلالة در برابر ظاهر) نیست. در نتیجه، می‌توان گفت واژه نجس در این آیه استفاده شده تا بر معنای کلامی و سیاسی این واژه دلالت ضمنی کند و نه بر معنای اصطلاحی فقهی، که بعدها به تدریج در طول قرن‌های نخستین شکل گرفت. این موضع و نظر از سوی دو فقیه مشهور شیعی اتخاذ شد: محمد بن مکی عاملی مشهور به شهید اول، و زید بن علی عاملی، مشهور به شهید ثانی (برای نمونه ن.ک.: شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۲، ص ۶۵-۶۷). شایسته گفتن است که در میان فقهای اهل سنت، غالب علما، اعم از حنفی، مالکی، و شافعی در این طبقه از فقها قرار می‌گیرند.^۱ بنابراین، ایده نجس‌انگاشتن ظروف و طعام اهل کتاب به شرط مذکور هم ویژگی

۱. ن.ک.: نقل قول‌هایی از دیگر مکاتب در تأیید این موضع: عبدالله دارمی (متوفی ۲۵۵)، سنن الدارمی، دمشق: الاعتدال، بی تا، ج ۲، ص ۲۳۳-۲۳۴؛ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دارالمعارف، بی تا، ج ۹، ص ۵۱۱-۵۱۲؛ محیی الدین نووی، همان، ج ۱، ص ۲۶۴، ج ۲، ص ۵۶۲-۵۶۳؛ محمد بن احمد خطیب شربینی (متوفی ۹۷۷)، مُغْنِی الْمُحْتَاجِ إِلَى مَعْرِفَةِ الْأَلْفَاظِ الْمُنْهَاجِ، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۷/۱۹۵۸، ج ۱، ص ۳۱؛ محمد بن احمد زکریای انصاری (متوفی ۹۲۶)، فتح الوهاب شرح منهج الطلاب، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۳۷؛ محمد بن علی شوکانی (متوفی ۱۲۵۵)، نَبْلُ الْأَوْطَارِ، بیروت، دار الجیل، ۱۹۷۳، ج ۱، ص ۲۵-۲۶.

منحصر به فرد مکتب شیعه نیست و این ادعا که فقهای شیعه این نظر را از زردشتیان و ایرانیان قدیم گرفته‌اند ادعای نادرستی است (قس ساناساریان^۱، ۲۰۰۰، ص ۲۳-۲۴).

ج. از نیمه قرن چهاردهم به بعد، برخی فقهای شیعه در صدد رد نظر اکثر فقهای این مکتب برآمدند. آنان احادیث دال بر نجاست را رد کرده‌اند و بر این باورند که اهل کتاب، خواه اهل الذمه باشند و خواه نباشند، طاهرند. این گروه مدعی‌اند که اگر کسی نجاست عینی در ظرف یا طعام آنان ببیند فقط باید از همان مورد خاص اجتناب کند و چنین موردی دلیل بر نجاست بدن آن‌ها یا نجاست ظرف‌های آنان به‌طور کلی نمی‌شود. در میان این دسته از فقها، تا آن‌جا که می‌دانم، آیه الله سید محسن حکیم در ارائه این نظر پیشگام بوده است. او بخشی از این استدلال را ارائه داد و سپس استدلال بر طهارت کلی اهل کتاب به‌دست فقهای چون آیات سید ابوالقاسم خویی، سید روح‌الله خمینی، و سید محمدباقر صدر بسط پیدا کرد. صدر همه ادله موافقان و مخالفان نجاست و طهارت را نقد و بررسی کرد و در نهایت ادله دال بر طهارت را ترجیح داد (صدر، ۱۳۹۱/۱۹۶۶، ج ۳، ص ۲۶۰-۲۷۰، ج ۴، ص ۲۸۲؛ نیز ن.ک.: حکیم، ۱۳۹۱/۱۹۶۶، ج ۳، ص ۳۶۱-۳۶۲). او مدعی است فقهای متقدم شیعی هم احادیث دال بر طهارت را، مثل حدیث عمار ساباطی که به‌تفصیل قبلاً نقل شد، دیده بودند و ما خودمان این احادیث را از آن‌ها دریافت کرده‌ایم اما چون آن‌ها تحت تأثیر آرای علمای اهل سنت بودند چنان‌که باید به احادیث دال بر طهارت توجه نشان ندادند. از این رو، گمان می‌بردند که نظر دال بر نجاست کافران نظری مناقشه‌ناپذیر

1. Sanasarian

۲. ساناساریان این نظر را به نقل از برنارد لوئیس و از سرور سُرودی بیان کرده است (مشخصات کتاب‌شناختی هر دو را در پایان همین پانویس ببینید). دانیال صدیق (۲۰۰۳، ص ۳۸۳) به نقل از ابوالقاسم قمی (متوفی ۱۲۳۱) گزارش کرده که نظریه نجس انگاشتن کافران یکی از ویژگی‌های برجسته مکتب شیعه است. اما قمی در کتابش جامع الشتات (قم، کیهان، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۵) با این نظر همدلی کرده و صرفاً گفته است برخی علمای شیعه در باب این مسئله ادعای اجماع کرده‌اند ولی نگفته که این نظر از ویژگی‌های برجسته مکتب شیعه است.

Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (Princeton: 1984); Sorour Soroudi, "The Concept of Jewish Impurity and Its Reflection in Persia and Judeo-Persian Traditions" in *Irano-Judaica III*, 1994.

است.^۱ به علاوه، فقهای طرفدار نظریه طهارت با توجه به تغییرات معنایی دو واژه مشرکون و نجس شواهد بیشتری برای تفسیر خود ارائه داده‌اند. دلیل اصلی این گروه از فقها این است که مراد از واژه نجس در قرآن معنای فقهی یا اصطلاحی آن نیست، زیرا هنگام نزول این آیه در مکه معنای اصطلاحی کلمه هنوز پدیدار نشده بود بلکه این واژه فقط معنایی لغوی داشت که بیانگر نجاست یا خُبث باطنی فکری بود، که هرکس به نوبه خود به دشمن خویش چنین اوصافی را نسبت می‌دهد. این گروه از فقها، که رفته‌رفته به تعدادشان افزوده می‌شود، معنای واژه مشرکون را هم منحصر به کسانی می‌دانند که به عبادت چند خدا می‌پردازند، اما، به نظر آنان همه کُفار، شامل اهل کتاب و حتی مُلحدان، طاهرند (ن.ک.: حکیم، ۱۳۹۱/۱۹۶۶، ج ۱، ص ۳۶۷-۳۶۸).^۲ خویی (۱۴۱۳/۱۹۹۲، ج ۲، ص ۴۵-۵۰) با مرور آن حدیث، که شاهد برای فقهایی بود که در صدد اثبات نجاست بودند، مدعی است که نه تنها این حدیث نمی‌تواند نجاست را اثبات کند بلکه بهترین شاهد برای طهارت است؛ زیرا امام در همین حدیث می‌گوید آن ظروف اهل ذمه که برای نوشیدن شراب استفاده می‌شوند نجس هستند. اگر اهل ذمه در نظر امام فی نفسه نجس بودند این استدلال و این شرط‌گذاری بی معنا می‌بود.

تا این جاسه دیدگاه مختلف فقهای شیعه در باب طهارت در برابر نجاست مطرح شد. اما یک نکته گفتنی دیگر باقی می‌ماند. از بعضی فقهای شیعه مانند ابن عقیل (متوفی حدود ابتدای قرن چهارم)، شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱) و محمدباقر سبزواری (متوفی ۱۰۹۰) نقل شده که آن‌ها عمل نوشیدن شراب را عملی حرام می‌دانستند ولی خود شراب و الکحل را نجس نمی‌دانستند (برای نمونه ن.ک.: سبزواری، ج ۱، ص ۱۵۳). بر این

۱. اما چنان‌که دیدیم غالب فقهای اهل سنت هم به نجاست مطلق بدن و ظروف و طعام کافران قائل نبودند. این استدلال ضعیف در بسیاری از متون فقهای شیعه تکرار شده است.

۲. برای تبیین بیشتر مسئله ن.ک.: خویی (۱۴۱۳/۱۹۹۲، ج ۲، ص ۴۳-۴۵)؛ آیه الله خمینی (ب: ۱۴۱۰/۱۹۸۹، ج ۳، ص ۳۰۶) بر این باور بود که «حتی مُلحد نجس نیست.» اما در توضیح المسائل او (رساله‌هایی که معمولاً شاگردان تهیه می‌کنند و بعد به تأیید مرجع تقلید می‌رسد)، کافر جزو نجاست شمارش شده و به گونه‌ای هم معنا شده است که شامل اهل کتاب می‌شود. این باعث شده بسیاری از مردم عادی مراجعه‌کننده به رساله فارسی که قادر نیستند آثار عربی بخوانند اهل کتاب را به نظر آیه الله خمینی نجس بشمارند.

اساس، این دسته از فقها در دسته ب قرار می‌گیرند و، در نتیجه، فقط گوشت خوک در نظر آنان نجس عینی و دلیلی است بر اجتناب از ظروف و طعامی که اهل کتاب در آن‌ها از این گوشت استفاده کرده باشند.

با نظر به این واقعیت که بیشتر فقهای شیعه در گذشته، و اندکی اکنون، زیر دسته الف قرار می‌گیرند، دسته‌ای که خود کفار را نجس می‌دانستند. اعتقاد به نجاست اعتقادی فراگیر در میان ایرانیان مسلمان شیعی بوده و گاهی منجر به پیشداوری‌هایی می‌شده است. این پیشداوری ریشه در منابع فقهی و تاریخی دارد. برای نمونه، نظر طوسی در باب این که چه کسانی بهتر است در نماز باران (صلوة الاستسقاء) شرکت کنند، شاهد قابل توجهی است. او حضور کودکان، سالخوردگان، و هر انسان متدینی را در این نماز تشویق می‌کند تا بلکه لطف الهی را جلب کنند. بعد اضافه می‌کند که بهتر است از حضور اهل کتاب ممانعت به عمل آید، زیرا به نظر او آن‌ها مصداق مغضوب علیهم هستند، یعنی آن‌ها که لطف خدا به آنان نرسد (ن.ک.: طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۳۵، ج ۷، ص ۲۷۶). این نظر طوسی هیچ نسبتی با یا انتسابی به نظر امام یا پیامبر ندارد. با این همه، بسیاری از فقهای شیعه بعد از طوسی الفاظ او را بدون تأمل بر نظرش تکرار کرده‌اند. در خلال صد سال گذشته، این پیشداوری‌ها و کلیشه‌ها کاهش یافته‌اند. در فصل‌های سوم و چهارم خواهیم دید که نظریه نجاست و طهارت در قوانین و مقررات ایران بازتابی نداشته و نظریه‌ای بوده که به دست فراموشی سپرده شده است. در فصل پنجم بر نکته فراموشی تأکید خواهیم کرد.

۲. جلیت یا حرمت طعام

به غذای اهل کتاب از دو منظر توجه شده است. اولی به مسئله طهارت در برابر نجاست و دومی به شرطی برگرفته از قرآن در احکام طعام مسلمان مربوط می‌شود. این شرط در قرآن (انعام: ۱۱۸-۱۲۱) چنین است: «پس اگر به آیات او ایمان دارید، از آنچه نام خدا بر آن برده شده است بخورید... و از آنچه نام خدا بر آن برده نشده است مخورید، چرا که آن فسق است...» از سوی دیگر، آیه‌ای در قرآن (مانده: ۵) می‌گوید: «و طعام کسانی که اهل کتاب هستند برای شما (مسلمانان) حلال است.»

سؤال این است که آیا قصابی که حیوانی را ذبح می‌کند باید مسلمان باشد تا مصرف گوشت ذبح شده برای مسلمانان حلال باشد یا اگر ذبح به‌دست غیرمسلمان هم صورت بگیرد مصرف آن گوشت حلال است مشروط بر این‌که او نام خدا را در هنگام ذبح ببرد. سؤال مهم دیگری باقی است: در فرضی که قصاب غیرمسلمان ذبح می‌کند و نام خدا را هم می‌برد، مرادش از خدا چه می‌تواند باشد؟ چرا که برداشت از خدا در دین دیگر چه‌بسا با برداشت اسلامی آن متفاوت باشد. بنابراین، سؤال در این جا صرفاً رنگ فقهی ندارد بلکه رنگ عقیدتی هم پیدا می‌کند. قبل از آن‌که مطابق روش به‌سراغ نظر طوسی برویم، جا دارد که به احادیث منقول در منابع شیعی نگاهی بیاندازیم.

کَلْبَنی و صدوق در قرن چهارم حدود سی حدیث در آثارشان در این خصوص نقل کرده‌اند و سپس در قرن یازدهم حرّ عاملی احادیث دیگری به آن‌ها افزود و مجموعاً احادیث این باب به چهل و شش حدیث رسید (حرّ عاملی، ۱۳۷۲، ج ۲۴، ص ۵۲-۶۶). آنچه در پی می‌آید دسته‌بندی و مروری است بر محتوای این احادیث تا مبنای اختلاف فتاوی فقهی شیعی فهمیده شود:

۱. احادیثی که در آن‌ها امام حرمت خوردن گوشت حیواناتی را اعلام کرده که به‌دست غیرمسلمان ذبح شده‌اند (از این پس ذبیحه)، صرفاً به این دلیل که ذبح‌کننده غیرمسلمان قبل از عمل ذبح نام خدا را نبرده است. آن نام خدایی که غیرمسلمان ذبح‌کننده به زبانش می‌آورد کافی نیست چرا که مراد او عیسی مسیح یا برداشتی از خداست که با برداشت اسلامی مطابقت ندارد (این تعبیرها دقیقاً از متن حدیث نقل شده‌اند). در همین طبقه از احادیث، حدیث دیگری هست که خوردن ذبیحه را حرام می‌شمارد، اعم از آن‌که ذبح‌کننده غیرمسلمان (اهل کتاب) نام خدا را برده یا نبرده باشد (ن.ک.: کَلْبَنی، ج ۶، ص ۲۳۸-۲۴۱). دلیل دیگری که در متن حدیث برای حرمت خوردن ذبیحه آمده نوعی مقابله به مثل با عمل اهل الذمه است. از این رو، مطابق حدیث، «از آن‌جا که ذمی از خوردن ذبیحه مسلمان خودداری می‌کند، مسلمان هم نباید ذبیحه او را تناول کند.» (حرّ عاملی، ۱۳۷۲، ج ۲۴، ص ۵۵-۶۶، حدیث شماره ۴، ۴۶).

۲. احادیثی که مصرف ذبیحه اهل کتاب را مجاز می‌شمردند مشروط بر آن‌که آن‌ها نام خدا را ببرند (همو، ج ۲۴، ص ۵۵-۶۶، حدیث شماره ۱۴، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۳، ۴۴ و ۴۵).

۳. احادیثی که مضمون آن‌ها مانند احادیث دسته دوم‌اند با این تفاوت که در آن‌ها اضافه شده است اگر ذبح‌کننده غیرمسلمان نام عیسی مسیح را بُرد، آن را باید حمل بر نام خدا کرد؛ پس خوردن چنان ذبیحه‌ای برای مسلمان مجاز است (همو، همان، حدیث شماره ۲۵، ۳۴، ۳۵، ۳۶).

۴. یک حدیث منسوب به علی بن موسی الرضا (ع) هست که مطابق آن مصرف ذبیحه همه اهل کتاب (نه فقط اهل الذمه) بدون هیچ شرطی برای مسلمان مجاز است (همو، همان، ص ۶۶، حدیث شماره ۴۱).

۵. احادیثی که به‌صراحت مسئله حرمت یا حلیت مصرف ذبیحه را مشروط به ذکر نام خدا می‌کنند. بنابراین، اگر ذبح‌کننده مسلمانی نام خدا را نبرد خوردن آن گوشت حرام است و اگر ذبح‌کننده غیرمسلمانی نام خدا را بُرد خوردن آن گوشت حلال است (همو، ج ۲۴، ص ۵۵-۶۶، حدیث شماره ۳۱، ۳۷).

۶. یک حدیث مسئله حلیت ذبیحه را به حضور یا غیاب مسلمان مرتبط می‌کند. اگر در وقت ذبح، مسلمانی حضور نداشته باشد و، بنابراین، جزئیات آنچه گذشته دانسته نیست، یعنی معلوم نیست ذبح‌کننده نام خدا را برده یا نبرده، پس خوردن آن گوشت مجاز است (همو، ج ۲۴، ص ۵۵-۶۶، حدیث شماره ۳۳).^۱

حال بینیم فقها با این چیستان چگونه مواجه شده‌اند. شاید اولین اثر شیعی نوشته شده درباره این موضوع، رساله مستقلی باشد که شیخ مفید (متوفی ۴۱۳) زیر عنوان تحریم ذبائح اهل الکتاب (حرمت خوردن ذبیحه اهل کتاب) نوشت. در عمل، مفید تعارض میان احادیث را حل نکرد بلکه بیشتر به دسته یکم احادیث اعتماد و تمسک کرد و حلیت را گونه‌ای تقیه به حساب آورد. بعد او بر موضعی عقیدتی تأکید دارد که اولاً معنای خدا در نزد اهل کتاب مبهم است و ثانیاً غیرمسلمانان، به‌خصوص یهودیان، به

۱. یک حدیث هست که در این طبقه‌بندی‌ها نمی‌گنجد. این حدیث دلالت دارد بر این‌که مصرف ذبیحه یهودی و مسیحی برای مسلمان مباح است ولی ذبیحه زردشتی مجاز نیست (خُرّ عاملی، ۱۳۷۲، ج ۲۴، ص ۵۵-۶۶، حدیث شماره ۱۷).

خدا باور ندارند؛ چرا که اگر باور داشتند، نبوت حضرت محمد (ص) را می پذیرفتند (ن.ک.: مفید، ۱۴۱۳/۱۹۹۲، ص ۲۲-۲۴، ۳۱-۳۲). طوسی، مانند مفید، به احادیث دسته یکم تمسک کرده و مدعی است که ذبیحه هر کافری از هر قسم از جمله مرتد و اهل کتاب به طور مطلق حرام است (برای نمونه ن.ک.: طوسی، بی تا، ص ۵۸۲؛ همو، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۸۹). بسیاری از فقهای شیعه بعد از طوسی در آثارشان نظر او را پذیرفته و تکرار کرده اند.^۱ در حالی که اکثر فقهای اهل سنت مفاد آیه قرآن را که دلالت بر حلیت همه طعام اهل کتاب دارد پذیرفته اند، فقهای شیعه حلیت را محدود به حیوانات، سبزیجات و خواربار کرده اند. در این جا هم استدلال های مبتنی بر «تقیّه» بی وجه است.

در این جا چند استثنا درخور ذکر است. شهید ثانی (۱۴۱۳/۱۹۹۲، ج ۱۱، ص ۴۵۲) گفته است ابن عقیل، ابن جنید، صدوق، و پدرش بابویه قمی (متوفی ۳۲۹)، با اندکی تفاوت، حلیت مصرف ذبیحه اهل کتاب را پذیرفته بودند. سپس شهید ثانی با اشاره به احادیث دسته سوم، چهارم و پنجم به نفع حلیت ذبیحه اهل کتاب استدلال کرده است. نظر این فقیه یک استثنای بزرگ در فقه شیعه محسوب می شود. در کتاب فقهی اش مَسَالِكُ الْأَفْهَام (۱۴۱۳/۱۹۹۲، ج ۱۱، ص ۴۵۲-۴۶۵) همه احادیث موجود در این باب و همه ادله فقهای موافق و مخالف پیش از خود را بررسی کرده است. اما در قرن سیزدهم بعضی فقهای شیعه به ویژه سید علی طباطبایی (متوفی ۱۲۳۱) به این فتوا متمایل شدند که اگر قصاب اهل کتاب نام خدا را در هنگام ذبح ببرد آن ذبیحه حلال خواهد بود. مستند رأی این فقها احادیث دسته سوم و چهارم است. با این همه، محمدحسن نجفی (متوفی ۱۲۶۶) معاصر طباطبایی، حرمت ذبیحه اهل کتاب را یک حکم غیرقابل مناقشه در اسلام تلقی کرده و به جدّ به انتقاد از طباطبایی پرداخته است (نجفی ۱۳۶۷/۱۹۸۷، ج ۳۶، ص ۸۶-۸۹).

۱. برای نمونه ن.ک.: علامه جلی، همان، ج ۸، ص ۲۹۹؛ اما او توجهی به احادیث دیگر هم کرده و گفته است حدیث دسته (۴) برای مواردی است که مسلمانی در اضطرار باشد و در احادیث دسته (۲) و (۳) هم امام در حال تقیه بوده است. نجفی حرمت ذبیحه غیرمسلمان را یک حکم واجب در اسلام برشمرده و سخن جلی درباره دسته دوم و سوم را تکرار کرده است (ن.ک.: نجفی، ج ۳۶، ص ۸۹). غالب فقهای شیعه معاصر هم نظر طوسی را پذیرفته اند (برای نمونه ن.ک.: خویی، ۱۴۱۰/۱۹۸۹، ج ۲، ص ۳۳۵؛ سیستانی، ۱۴۱۶/۱۹۹۵، ج ۳، ص ۲۷۶).

ه. روابط حقوقی با مسلمانان

به نظر فقهای شیعه، غیرمسلمانان در امور عبادی و همه احوال شخصیه شامل ازدواج، طلاق، وصیت، شهادت، و ارث، می‌توانند مطابق احکام و مقررات خودشان عمل کنند و هیچ شرطی از ناحیه فقه اسلامی بر آنها مقرر نشده است. مبنای این فتوا یک قاعده فقهی منسوب به امام جعفر الصادق (ع) به نام قاعده إلزام^۱ است. مفاد این قاعده چنین است: هر مؤمنی حق دارد از دستورهای فقهی (حقوقی) دین خود تبعیت کند. با این حال، فقها درباره روابط حقوقی غیرمسلمانان با مسلمانان، مقرراتی صورتبندی کرده‌اند که در این بخش از آنها بحث می‌شود.

۱. شهادت

فقها به طور کلی در همه مواردی که رابطه حقوقی مسلمانان با غیرمسلمانان به یک امر عقیدتی اسلامی ربط پیدا کند، شروط حقوقی مقرر کرده‌اند. برای نمونه، مسلمانان نمی‌توانند غیرمسلمان را به عنوان شاهد برگزینند، اعم از این که شاهد برای نوشتن یا تهیه کردن وصیتنامه باشد یا برای تأیید ادعایی یا دینی در محضر دادگاه؛ چرا که شرط پذیرش کسی به عنوان شاهد در این امور، عادل (مشهور به تقوا و تدین) بودن اوست (ن.ک.: بقره: ۶۵؛ نیز کلینی، ج ۷، ص ۳۹۸). صفت عادل در بافت فقه شیعه به کسی داده می‌شود که ایمان از سرِ صدق داشته و به علاوه مشهور به رفتار خوب و اجتناب از بدی‌ها باشد. مثلاً در فقه شیعه، برخلاف اهل سنت، هیچ کس نمی‌تواند امام جماعت نماز شود مگر کسی که به عادل بودن مشهور باشد. ایمان در تعریف عادل مؤلفه‌ای کلامی عقیدتی است. مطابق تعریف، برای کسی که قرار است شاهد باشد اخلاق درست یا رفتار اخلاقی کافی نیست بلکه او باید ایمان یا اعتقادش به اسلام را اثبات کند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۴۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳/۱۹۹۲، ج ۱۴، ص ۱۶۱). با توجه به این تعریف، غیرمسلمان، که به ایمان اسلامی باور ندارد، نمی‌تواند در نظر فقیه شاهد عادل باشد، هر چند در نظر همدینانش مشهور به رفتار اخلاقی و

۱. قاعده از این قرار است: تَجَوُّزُ عَلٰی كُلِّ ذَوٰی دِیْنٍ مَا یَسْتَحِلُّوْنَ (خرّ عاملی، ج ۲۶، ص ۱۵۸، حدیث شماره ۴).

خوب باشد. طوسی (۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۷۲؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۸۷) و دیگر فقهای شیعه، در بحث شهادت، اهل کتاب را جزو طبقه کافران رده‌بندی کرده‌اند. در نتیجه، آنان بر این باورند که شهادت غیرمسلمان پذیرفتنی نیست.^۱ اما اگر غیرمسلمانی مسلمان شود و شاهد امری مثل وصیت یا ادعایی یا دینی قرار گیرد و همان ادعاها و جملاتی را که قبل از مسلمان شدن اظهار کرده بود تکرار کند شهادت او در محضر محکمه یا دادگاه پذیرفته می‌شود (کَلْبَنی، ج ۷، ص ۳۹۸؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۷۲). از زمان شیخ طوسی تا کنون، این فتوا در میان فقهای شیعه تغییر نکرده است اما فقط یک استثنا وجود دارد: اگر مسلمانی نتواند مسلمانی را برای مقصود خود پیدا کند، می‌تواند غیرمسلمانی را برای شاهد شدن برگزیند (ن.ک.: مانده: ۱۰۶).

۲. ارث

در مناطق اسلامی، مطابق قاعدة إلزام که پیش از این گفته شد، غیرمسلمانان می‌توانند برابر احکام و مقررات خود از یکدیگر ارث ببرند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۲۵؛ نجفی، ج ۳۹، ص ۳۲). اما در روابطشان با مسلمانان چند نکته را باید مدّ نظر داشت. مطابق نظر فقهای اهل سنت، مسلمان از کافر ارث نمی‌برد و همین‌طور کافر از مسلمان. اما فقهای شیعه مدعی‌اند که غیرمسلمان از مسلمان نمی‌تواند ارث ببرد ولی مسلمان از غیرمسلمان ارث می‌برد. به‌علاوه، مطابق یک فتوا، که تقریباً در فقه شیعه مناقشه‌ناپذیر تلقی شده است، اگر غیرمسلمانی مسلمان شود، همه خویشتان او از ارث بردن محروم (مَحْجُوب) می‌شوند، حتی آن‌ها که با او در یک طبقه از وراثت قرار دارند. کَلْبَنی (ج ۷، ص ۱۴۶) حدیثی به این مضمون نقل کرده که اگر پدری که دارای زن و فرزندی است بمیرد و یکی از وراثت قبل از مرگ پدر مسلمان شود، اسلام آوردن او موجب می‌شود همه اقوام دیگر متوفی از ارث بردن محروم شوند.^۲ این فتوا یکی از پرمناقشه‌ترین نظرها در روابط مسلمانان و

۱. شهید ثانی (۱۴۱۳/۱۹۹۳، ج ۱۴، ص ۱۶۴) نقل کرده که ابن جُنَید، فقیه شیعی قرن چهارم، شهادت ذمی را برای مسلمان و غیرمسلمان می‌پذیرفته است.

۲. شهید ثانی (۱۴۱۳/۱۹۹۳، ج ۱۳، ص ۲۱-۲۲) بر این فتوا ادعای اجماع در فقه شیعه کرده است.

غیرمسلمانان و یکی از احکامی است که غالباً در تاریخ ایران به‌ویژه سه قرن گذشته از آن بیشترین سوءاستفاده شده است، به‌خصوص به این دلیل که تأثیرات عمیقی بر اقلیت‌های دینی به‌ویژه یهودیان و زردشتیان داشته است. مواردی مستند وجود دارد که اشخاصی از سر نیرنگ مسلمان شده‌اند تا اقوامشان را از ارث بردن محروم کنند. در فصل دوم مواردی از این دست را بررسی خواهیم کرد. در همین باب، کُلّینی (همان‌جا) حدیث دیگری نقل کرده است که مضمونی مخالف این فتوا دارد. مطابق این حدیث، تغییر دین هیچ ربطی به توزیع ارث ندارد، و بنابراین، هریک از وراث سهم خود را می‌برد و هیچ‌کس نمی‌تواند مانع سهم دیگری شود. اما فقهای شیعه در طول تاریخ فقه شیعه به این حدیث هیچ توجهی نکرده‌اند.

یکی از دلایل اصلی این حکم کلی که کافر از مسلمان نمی‌تواند ارث ببرد، در حالی که عکس آن ممکن است، یک حدیث منسوب به پیامبر اکرم است که گاهی آن را قاعده فقهی نیز خوانده‌اند و منحصرأ در آثار مربوط به ارث (فرائض) زیر عنوان موانع ارث دیده می‌شود. قاعده این است: الاسلام یَعْلُوا وَلَا یُعْلَى عَلَیْهِ/ اسلام برتر است و هیچ چیز برتر از آن قرار نمی‌گیرد (حرّعاملی، ج ۲۶، ص ۱۴، حدیث شماره ۱۱). فقها مطابق این قاعده گفته‌اند وقتی مسلمان از نامسلمان ارث ببرد مقام برتری مسلمانی او محفوظ می‌ماند. براساس این معنای برتر، فقها مصداق‌هایی برای قاعده افزوده‌اند (ن.ک.: طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۵۱، ج ۲، ص ۴۶)، مانند این که کافر می‌تواند برای مسلمان وصیت کند (موصی) ولی مسلمان نمی‌تواند به نفع کافر به چیزی وصیت کند (موصی له).

اطلاعات کافی درباره سباق این قاعده / حدیث در دست نیست تا بتوان معنای برتر را دریافت و این که چرا فقط در موضوعات حقوقی و به‌خصوص فقط در ارث سخنی از آن به میان آمده است. به‌علاوه، فارغ از این که حدیث مُرسل است، یعنی در سلسله سند قطع وجود دارد و از این رو ضعیف و غیرقابل اعتماد دانسته می‌شود، می‌توان با طرح این سؤال جدی محتوای آن را تضعیف کرد: اگر این قاعده / حدیث به این معناست که مسلمان باید در روابط حقوقی‌اش همواره حالت برتر داشته باشد، آیا فقیهی می‌تواند با اتکا بر این لازمه معنایی بگوید در هر قرارداد حقوقی که

مسلمان دست برتر را ندارد آن قرارداد مشروع نیست؟ برای وضوح بیشتر، آیا مثلاً در قرارداد اجاره می‌توان ادعا کرد که مسلمان هرگز نباید بپذیرد مستأجر باشد تا مقام برتر خود را در قرارداد حفظ کند؟ در نتیجه، ابهام کلمه برتر در این قاعده / حدیث به‌طور مطلق مانع می‌شود از این‌که فقیه بتواند به لوازم معنایی آن تمسک کند.

۳. ازدواج و طلاق

اسلام، به‌طور کلی، مانند ادیان زردشتی و یهودی، به پیروان خود اجازه نمی‌دهد با پیروان ادیان دیگر ازدواج کنند. در این ادیان، مقررات ازدواج و طلاق ابزارهایی برای حفظ هویت متمایز پیروان این ادیان‌اند و نباید این مقررات را تعلیمات حقوقی محض قلمداد کرد.^۱ فقهای شیعه با تکیه بر چند حدیث اختلافات نه چندان درخور توجهی در خصوص مشروعیت یا عدم مشروعیت ازدواج با غیرمسلمانان دارند (کلینی، ج ۵، ص ۳۵۸؛ حرّ عاملی، ج ۲۰، ص ۵۳۸-۵۴۲). با استناد به چند آیه قرآن (بقره: ۲۲۱؛ ممتحنه: ۱۰) و قاعده / حدیث منسوب به پیامبر اکرم (الاسلام یعلو ولا یعلی علیه)، که قبلاً بحث شد، فقها بر این باورند که زن مسلمان نباید تحت هیچ شرایطی با هیچ کافری، شامل اهل کتاب و ذمی، ازدواج کند. این فتوا در میان فقهای شیعه نظری غیرقابل مناقشه است (برای نمونه ن.ک.: انصاری، ۱۴۱۵/۱۹۹۴، ص ۳۹۲).^۲ زیرا در فرهنگ اسلامی رابطه بین مرد و زن به‌طور وسیع مبتنی بر تفوق یا برتری مرد است^۳ و از آن‌جا که زن در ازدواج برتری یا تَفُوق مرد را می‌پذیرد، نمی‌تواند برتری غیرمسلمان بر خودش را بپذیرا باشد. اما مطابق نظر اکثر فقهای شیعه، مرد مسلمان می‌تواند با زن کافر ازدواج کند مشروط بر این‌که مرد قصد مسلمان کردن زن را داشته

۱. در ادیان زردشتی، یهودی، مندائی، مسیحی، و اسلام مجموعه مقررات دفن اموات نمونه دیگری است برای حفظ هویت پیروان.

۲. شیخ انصاری (۱۴۱۵/۱۹۹۴، ص ۳۹۲) بر این اعتقاد است که مرد مسلمان هم نمی‌تواند با زن کافر ازدواج دائم کند، اعم از این‌که امیدوار باشد به تغییر دین او یا نباشد.

۳. برای نمونه ن.ک.: نساء: ۳۴؛ نیز

s.v. "Marriage and Divorce" by Harald Motzki in *EQ*: esp. p. 278.

ترجمه این مقاله در جلد یکم دایرةالمعارف قرآن، چاپ انتشارات حکمت منتشر شده است.

باشد.^۱ ازدواج دائم با زن کافر بدون امید به تغییر دین او حرام است. اما ازدواج موقت یا مُتعه، که از ویژگی‌های مکتب شیعه است، فقط با زنان یهودی و مسیحی مجاز است و ازدواج با زردشتی‌ها همچنان محل بحث است (برای نمونه ن.ک.: انصاری، ۱۴۱۵/۱۹۹۴، ص ۳۹۲-۳۹۷). شهید ثانی (۱۴۱۳/۱۹۹۲، ج ۷، ص ۳۶۷) معتقد است که مرد مسلمان می‌تواند با زنی از اهل کتاب ازدواج کند اعم از این‌که امید به مسلمان شدن او داشته باشد یا نداشته باشد و نیز برای مردی از اهل کتاب که به اسلام گرویده مجاز است که همسر خود را به‌طور دائم نگه دارد بدون این‌که امید به مسلمان شدن او داشته باشد. امور حقوقی فرزندان حاصل از ازدواج بین مسلمان و غیرمسلمان مطابق معیار برتری والدین مقرر شده است؛ در نظر فقها، مسلمان بودن، مرد بودن، و حُرّ بودن برتری دارد بر غیرمسلمان بودن، زن بودن، و برده بودن. بنابراین، هر جا که مسلمانی با غیرمسلمانی ازدواج کند فرزندان به‌لحاظ حقوقی تابع مسلمان‌اند. این قاعده را می‌توان از آرای فقهی فقها و نیز از مجموعه احادیث شیعی مرتبط استنباط کرد (برای نمونه ن.ک.: کلینی، ج ۵، ص ۴۹۲-۴۹۳؛ نجفی، ج ۳۰، ص ۲۱۳؛ خویی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۷۵).

تغییر دین همسر به اسلام برخی تبعات حقوقی دارد. به صرف تغییر دین، قرارداد ازدواج همسر (مرد یا زن) فسخ نمی‌شود اما نمی‌تواند رابطه جنسی داشته باشد تا وقتی که طرف مقابل درباره تغییر دین تصمیم بگیرد. اگر مرد بر دین خود باقی بماند و همسرش به اسلام تغییر دین دهد قرارداد ازدواج فسخ می‌شود. بر سر این حکم فقهای شیعه اتفاق نظر دارند. اما اگر مرد به اسلام تغییر دین دهد و زن بخواهد بر دین (فقط دین‌های زردشتی، یهودی، و مسیحی) خود باقی بماند و، در عین حال، هر دو بر بقای ازدواجشان متفق‌النظر باشند، بر اساس یک نظر فقهی آنان مجازند رابطه همسری خود را به‌صورت دائم حفظ کنند و بر اساس رأی دیگری آن‌ها فقط مجازند رابطه همسری خود را با انعقاد یک عقد جدید ازدواج موقت نگه دارند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۲۱۲-۲۱۴؛ نیز ن.ک.: شهید ثانی، ۱۴۱۳/۱۹۹۲، ج ۷، ص ۳۶۵-۳۶۶؛

۱. قس شریف مرتضی، الانتصار، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۵/۱۹۹۵، ص ۲۷۹-۲۸۰ که او چنین شرطی را نمی‌پذیرد و ازدواج مرد مسلمان با زن کافر را به‌طور مطلق حرام می‌داند.

انصاری، ۱۴۱۵/۱۹۹۵، ص ۳۹۸-۳۹۹). به علاوه بر اساس برداشت از یک آیه قرآن (آل عمران: ۸۵) و چند حدیث، برخی فقهای شیعه معتقدند زمانی که همسری از اسلام به دین دیگری تغییر آیین دهد یا اساساً بی دین شود، قرارداد ازدواجشان فسخ می شود؛ و اگر این تغییر در دادگاه اثبات شود، مرد یا زن مرتد محسوب می شود، و در پی آن مجازات مرگ یا حبس ابد، به ترتیب، سرنوشت مرد یا زن خواهد بود (برای نمونه ن. ک.: طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۶، ۵۷، ج ۷، ص ۲۸۱، ۲۸۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳/۱۹۹۲، ج ۷، ص ۳۶۸-۳۶۹).

در منابع شیعی شواهدی دال بر این فرض وجود دارد که زنان ذمی به لحاظ حقوقی در حکم برده یا کنیزند. موارد زیر را می توان به مثابه تأیید این شاهد در نظر گرفت: اجازه ازدواج موقت با زنان یهودی و مسیحی؛ اجازه نگاه کردن به مو و بدن آنان؛ و معرفی آن ها در بعضی احادیث به عنوان (شاید) کنیزان امام معصوم، یعنی جزو دارایی های امام اند (ن. ک.: حر عاملی، ۱۳۷۲/۱۹۹۲، ج ۱۵، ۴۷۷-۴۷۸). بعضی محققان با در نظر گرفتن این شواهد در خصوص حکم کنیزی آنان اظهار تردید کرده اند که آیا چنین حکمی امری واقعاً حقوقی است یا این نشانه ها بیاناتی استعاری اند (ن. ک.: صدیق، ۲۰۰۳، ص ۴۰۴-۴۰۵). آیه الله خویی (۱۴۰۴/۱۹۸۳، ج ۱، ص ۳۵) نیز به این مسئله در بعضی آثارش توجه نشان داده و مدعی است که اگر رابطه بین امام و زنان ذمی واقعاً رابطه برده داری باشد، نه بیانی استعاری، در آن صورت این رابطه تبعات فقهی - حقوقی خواهد داشت. برای مثال، اگر یکی از این کنیزان مفروض کشته شود باید دیه او به امام داده شود اگر آن ها واقعاً کنیز امام باشند و اگر بیانی استعاری باشد، دیه باید به ارباب / مالک او پرداخت شود. خویی اضافه می کند که در فقه شیعه چنین فتوا یا حکمی در خصوص زنان اهل کتاب یا زنان ذمی وجود ندارد و در صورتی که یکی از این ها کشته شود دیه او باید به خویشانش پرداخت شود. او در نهایت نتیجه می گیرد که این تمثیل ها در احادیث صرفاً استعاری اند. اما به نظر پاره ای مشابیه ها بین احکام کنیز و زنان ذمی وجود دارد که شک در این زمینه را افزایش می دهد. برای نمونه، مطابق حدیثی منسوب به امام جعفر صادق (ع) گفته شده است هنگامی که یکی از زنان اهل کتاب طلاق داده شود، آن زن، برخلاف زن مسلمان، به نگاه داشتن

همان مقدار عِدّه زن مسلمان نیاز ندارد، زیرا «آن زن به منزله کنیز امام است». سپس راوی سؤال دیگری از امام می‌پرسد: «اگر مسلمانی بخواهد با یک زن مسیحی مُطَلّقه ازدواج کند، آن زن چند روز باید عِدّه نگه دارد؟»، امام پاسخ می‌دهد «دو دوره پاک‌ی یا ۴۵ روز، اگر او هنوز به اسلام نگرویده است.» (ن.ک.: کلینی، ج ۶، ص ۱۷۴-۱۷۵). این مقدار عِدّه هم در فقه شیعه و هم در فقه اهل سنت برای کنیزان مقرر شده است. در همین حدیث خاطرنشان شده است که اگر زنی مسیحی به اسلام بگردد و سپس مردی مسلمان بخواهد با او ازدواج کند آن زن باید به همان مقدار عِدّه زن مسلمان عِدّه نگه دارد. به هر حال، با این مسئله باید با احتیاط فراوان مواجه شد.

۴. حدود (مجازات‌ها)

در دارالاسلام، اهل کتاب می‌توانند دعوای حقوقی خود را نزد هر قاضی یا دادگاهی که مایل‌اند طرح کنند. مطابق گزارش‌های مورخان و سیره‌نویسان مسلمان مواردی بوده که غیرمسلمانان دعوای خود را نزد پیامبر اکرم، خلیفه یا امام برده‌اند. اما بسته به محتوای قرارداد ذمه، غیرمسلمانان باید آن دسته از دعوای حقوقی یا جنایی خود را که به‌نحوی بر مسلمانان، به‌طور فردی یا جمعی، تأثیرگذارند به حضور قاضی مسلمان ببرند و به رأی او تمکین کنند؛ مواردی مانند روابط نامشروع جنسی، نوشیدن مشروبات الکلی در ملا عام و دزدی. در این موارد با آنان به‌مثابه مسلمان رفتار می‌شود و مطابق احکام فقه اسلامی مجازات می‌شوند. فقهای شیعه مرادشان از مجازات‌ها دو اصطلاح است: جَدود (مفرد آن حدّ) و تعزیرات (مفرد آن تعزیر). اولی اشاره به مجازات‌هایی دارد که ماهیت و مقدار آن‌ها به‌صراحت در قرآن و حدیث بیان شده‌اند و در حالت شک و تردید لغو می‌شوند. دومی مجازات‌هایی را تجویز می‌کند که ماهیت و مقدار آن‌ها در منابع فقهی مقرر نشده و به تصمیم قاضی واگذار شده‌اند (ن.ک.: به‌عنوان نمونه، شهید ثانی، ۱۴۱۳/۱۹۹۲، ج ۱۴، ص ۳۴۵-۳۴۶).^۱ در

۱. این تعریف‌ها در منابع فقه شیعه رایج‌اند اما، به‌لحاظ لغوی، حد و تعزیر گاهی به‌جای یکدیگر و حتی مترادف با یکدیگر استفاده می‌شوند. به همین سبب گاهی مؤلفان معانی این دو اصطلاح را با یکدیگر آمیخته‌اند، برای نمونه ن.ک.: s.v. 'Ta'zīr', esp. p. 406 by 'Izzu al-Dīn in EI².

فقه جزایی اسلامی، شلاق زدن یکی از راه‌های مجازات کسانی است که مرتکب گناه/ جرم می‌شوند. مطابق فتاوی‌ای متعدد، حداقل میزان شلاق در حد ۷۴ یا ۷۹ ضربه است و میزان تعزیر باید کمتر از مقدار حد باشد.^۱ اجرای حدود، علی‌الاصول، به تصمیم امام یا حاکم اسلامی واگذار شده است. در این باره، قاعده‌ای فقهی هست که فقها را در موارد مشکوک به وقوع گناه، یا به زبان حقوقی جرم، به عدم اجرای حدود تا آن‌جا که ممکن است تشویق و ترغیب می‌کند. نام این قاعده «دَرء»، به معنای حذف یا لغو مجازات، از تعبیر عربی آن تُدْرءُ الحُدُودُ بالشُّبُهَات گرفته شده است. این قاعده شاهی است بر این‌که مجازات‌های مقرر در فقه جزایی اسلامی غالباً ماهیتی بازدارنده و تهدیدکننده دارد و بنای اجرای آن نبوده است.^۲

احکام فقهی، در هر موردی که بنای اجرای حدود اسلامی باشد، همه افراد متهم را مسلمان تلقی می‌کند. این تلقی مبتنی است بر رد این فرض که اهل کتاب و اهل الذمه ساکن بلاد اسلامی نمی‌توانند بگویند که ما چون مسلمان نیستیم این حدود و مجازات‌ها را نمی‌پذیریم (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۵۳؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۳۷؛ نجفی، ج ۴۱، ص ۳۱۳، ۴۰۰، ۴۶۰؛ در این باره به این حدیث نیز بنگرید: حُرَّ عاملی، ج ۲۸، ص ۵۰). گفتنی است که میزان مجازات در همین موارد بین مسلمان و غیرمسلمان برابر نیست. در بعضی جرم‌های مهم مانند قتل و روابط نامشروع جنسی این احکام دارای نابرابری‌های معینی است. در این‌جا بعضی از این نابرابری‌ها به‌طور خلاصه بیان می‌شود.

در احکام جزایی اسلامی، مسلمان و غیرمسلمان در مورد روابط جنسی نامشروع و روابط همجنس‌گرایانه مجازات‌های برابر ندارند. جالب توجه است که هرچه مجازات شدیدتر باشد راه اثبات آن سخت‌تر است. برای نمونه، این بی‌معنا

۱. در مقایسه با فقه جزایی یهودی، مجازات‌های اسلامی خفیف‌ترند، اما در مجموع مشابهت‌های فراوانی دیده می‌شود. برای مقایسه مجازات‌ها در یهودیت و اسلام به این دو مقاله نگاه کنید:

ss.v. "Penal law" and "Divine punishment", by Haim Herman Cohn in *EtJ*².

۲. درباره این قاعده خانم انتصارالرب تحقیق جامعی کرده است، ن. ک.:

Intisar A. Rabb, *Doubt in Islamic Law: A History of Legal Maxims, Interpretation and Islamic Criminal Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

می‌نماید که اثبات رابطه هم‌جنس‌گرایانه بین دو زن نیازمند شهادت دادن چهار مرد عادل یا اقرار خود عاملان باشد. از این رو، می‌توان گفت فلسفه وضع چنین مجازات‌هایی این است که صرفاً اثر بازدارندگی و هشداردهندگی برجای گذارند و متهمان را از عواقب جرم بترسانند. یکی از نابرابری‌ها در مجازات مورد زناست. اگر مرد مسلمان مجرّدی با زن مسلمانی زنا کند، صد ضربه شلاق خواهد خورد و همین حکم درباره زنای مرد ذمی با زن ذمی جاری است. اما اگر ذمی، فارغ از این‌که مجرد باشد یا متأهل، با زن مسلمانی زنا کند یا او را در حال هم‌جنس‌بازی با مسلمانی ببینند، به مجازات مرگ محکوم می‌شود. توجیهی که برای این حکم نابرابر شده این است که ذمی با چنین کاری در واقع عقد ذمه خود را نقض کرده است و حق حیات ندارد (طوسی، بی‌تا، ص ۶۹۲. این نظر به‌طور کامل در تاریخ فقه شیعه تثبیت شده است؛ برای نمونه ن.ک.: نجفی، ج ۴۱، ص ۳۱۳؛ خمینی، ۱۳۹۰/۱۹۷۰، ج ۲، ص ۴۶۳). حتی در جایی که ذمی، بعد از عمل نامشروع جنسی‌اش، مسلمان شود مجازات او به هیچ عنوان نقض نمی‌شود. نمونه دیگر نابرابری قذف به زنا یا لواط است: اگر متهم مسلمان باشد، مجازات اتهام زننده هشتاد ضربه شلاق است و اگر متهم ذمی باشد، مجازات حداکثر ۷۴ ضربه شلاق (تعزیز) خواهد بود (برای نمونه ن.ک.: مفید، ۱۴۱۰/۱۹۸۹، ص ۷۹۲).

علی‌رغم نابرابری‌هایی از این دست، فقهای شیعه در موارد متعدد تأکید کرده‌اند که مسلمان باید به حقوق اهل کتاب احترام بگذارد. برای مثال، اگر مسلمانی به ذمی فحش بدهد و او را متهم به زنا یا لواط کند، مسلمان اتهام‌زننده باید مجازات شود. اما اگر فحش او کلمه کافر یا گمراه بود، نباید مجازات شود مگر این‌که فحاشی او موجب بی‌نظمی یا مفسده‌ای در جامعه اسلامی شود (ن.ک.: کلینی، ج ۷، ص ۲۳۴؛ مفید، ۱۴۱۰/۱۹۸۹، ص ۷۹۲). به‌علاوه اگر مسلمانی موجب ضرری به خوک یا دیگر حیوانات اهلی متعلق به غیرمسلمان شود یا ابزار و آلات موسیقی او را، که ارزش مالی دارند، خراب کند باید ضرر را جبران کند. میزان جبران از طریق مقایسه قیمت آلات موسیقی سالم و بی‌عیب با مورد خسارت‌دیده به‌دست می‌آید (مفید، ۱۴۱۰/۱۹۸۹، ص ۷۷۰).

۵. قصاص

در این جا نیز با بعضی نابرابری‌ها روبه‌رویم. مسلمان به‌خاطر کشتن غیرمسلمان قصاص نمی‌شود. از این رو، اگر مسلمانی شخصی ذمی یا غیرمسلمانی را، از روی عمد یا از سر خطا، بکشد ورثه یا خانواده قربانی حق تقاضای قصاص ندارند و فقط می‌توانند دیه دریافت کنند (کلینی، ج ۷، ص ۳۱۰). اما یک استثنا وجود داد: اگر مسلمانی غیرمسلمانان را به‌طور مکرر بکشد، یعنی به این کار عادت کرده یا حرفه‌ای شده باشد، ورثه مقتول حق دارند از قاتل انتقام بگیرند، اما از آن‌جا که مطابق فتوا یا حکم اجماعی دیگری که میزان دیه مسلمان و غیرمسلمان را برابر نمی‌داند، ورثه مقتول، امام یا حاکم مابه‌التفاوت دیه را باید به ورثه قاتل بپردازند و سپس او را قصاص کنند (مفید، ۱۴۱۰/۱۹۸۹، ص ۷۳۹-۷۴۰؛ طوسی، بی تا، ص ۷۴۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۳/۱۹۹۲، ج ۹، ص ۳۲۳). اما بعضی فقها (برای نمونه، حلبی، ۱۴۰۳/۱۹۸۲، ص ۳۸۴) مدعی‌اند که لازم نیست هیچ پرداختی به اولیای دم یا ورثه چنین قاتلی صورت گیرد و حاکم می‌تواند او را به‌عنوان مفسد فی الارض مجازات کند. در بعضی احادیث منسوب به امام جعفر صادق (ع) حق قصاص کاملاً برای اولیای دم یا ورثه ذمی به رسمیت شناخته شده است حتی اگر قاتل حرفه‌ای و مفسد نباشد (کلینی، ج ۷، ص ۳۱۰-۳۱۱، حدیث ۲ و ۸). اما فقهای شیعه هرگز به این دست احادیث توجه نشان نداده‌اند. از سوی دیگر، در جایی که ذمی عمداً مسلمانی را بکشد، علاوه بر این‌که قصاص می‌شود همه اموال او به‌نفع ورثه مقتول مسلمان ضبط می‌شود حتی اگر میزان این اموال بیش از مقدار دیه باشد (ن.ک.: طوسی، بی تا، ص ۷۴۸؛ خمینی، ۱۳۹۰/۱۹۷۰، ج ۲، ص ۵۲۰). در این حالت، بعضی احادیث بر این دلالت دارند که خانواده مسلمان متوفی حق دارند به‌نوبه خود درباره ذمی قاتل یکی از این دو گزینه را انتخاب کنند یا قصاص کنند یا او را به بردگی درآورند (کلینی، ج ۷، ص ۳۱۰، حدیث شماره ۷ و ۸).

غیرمسلمان به‌خاطر کشتن غیرمسلمان نیز قصاص می‌شود. مطابق فتوای بیشتر فقها، در مواردی که هر دو طرف، قاتل و مقتول، غیرمسلمان باشند، اعم از یک دین یا از دین‌های مختلف، حکم قصاص جاری می‌شود. بنابراین، اگر اولیای دم مقتول

در موارد قتل عمدی در پی قصاص باشند، قاتل به مرگ محکوم می شود (کلینی، ج ۷، ص ۳۰۹-۳۱۰). در خصوص مواردی که قاتل پس از ارتکاب جرم مسلمان می شود تا از مجازات مرگ فرار کند، مضمون احادیث شیعه مختلف است. بعضی احادیث دلالت بر این دارند که چنین تغییر دینی موجب نجات جان قاتل می شود و صرفاً باید دیه پرداخت؛ احادیثی دیگر بر این دلالت دارند که او باید قصاص شود و تغییر دین هیچ تأثیری ندارد (کلینی، همان جا؛ حرّ عاملی، ۱۳۷۲/۱۹۹۲، ج ۲۹، ص ۱۱۰-۱۱۱). فتوای بیشتر فقهای شیعه بر احادیث دسته اول مبتنی است و تغییر دین را موجب نجات قاتل می دانند (برای نمونه، ن. ک.: شهید ثانی، ۱۴۱۳/۱۹۹۲، ج ۱۵، ص ۱۴۴؛ نجفی، ج ۴۲، ص ۱۵۶).^۱

فقهای شیعه بر لزوم پرداخت دیه در موارد قتل خطائی متفق اند، اعم از آن که قاتل و مقتول مسلمان باشند یا غیرمسلمان (برای نمونه، ن. ک.: نجفی، ج ۴۲، ص ۱۵۶). اما، چنان که خواهیم گفت، میزان دیه برای مسلمان و غیرمسلمان برابر نیست. خواهیم دید که این نابرابری در قراردادهای شرکت های ایرانی بیمه تا قبل از ۱۳۸۹ش، در موارد تصادف های رانندگی منجر به فوت، ذکر یا عملاً اعمال می شد. همچنین، اگر ذمی مرتکب قتل خطائی شود، اعم از این که قربانی مسلمان باشد یا غیرمسلمان، باید دیه پرداخت کند؛ اگر قادر به پرداخت دیه نباشد، امام یا حاکم موظف است پرداخت کند، نه اولیای پدری او یعنی عاقله.^۲ مجازاتی که در این حکم برای اهل کتاب و اهل الذمه مقرر شده از مجازات مسلمانان خفیف تر است. در بعضی احادیث این تخفیف، یعنی پرداخت دیه توسط حاکم، با این استدلال توجیه شده که جزیه متضمن دیه برای اهل کتاب و اهل ذمه است وقتی آن ها از منافع نهاد عاقله حمایت کننده بهره ای ندارند.

۱. شهید ثانی (در همین صفحات) درباره این فتوا به خطا مدعی است که در منابع شیعی حدیث مخالفی وجود ندارد و نجفی (همان جا) ادعای اجماع کرده است.

۲. درباره نهاد عاقله که قبل و بعد از پیدایش اسلام کارکردی چون نهاد بیمه در دنیای جدید داشت ن. ک.: s.v. "ākila", by Robert Brunschvig in *EI*².

در تعیین میزان دیه بین مکتب شیعه و بیشتر مکاتب اهل سنت اختلافی وجود ندارد. اما ابوحنیفه و حنفیان تفاوت میزان دیه مسلمان و غیرمسلمان را در مناطق اسلامی به رسمیت نمی‌شناسند و به برابری قائل‌اند. مطابق سنت جامعه اعراب پیش از اسلام، مصادیق دیه می‌تواند اشیای قیمتی (طلا = دینار، نقره = درهم، پول)، اشیای دیگر یا از میان حیوانات، به خصوص شتر، باشد. مطابق نظر فقهای شیعه، میزان دیه اهل کتاب و اهل الذمه و مستأمنان (خارجیان غیرمسلمانی که به‌طور موقت در مناطق اسلامی ساکن‌اند) ۸۰۰ درهم برای مرد آزاد و ۴۰۰ درهم برای زن آزاد است، یعنی حدود یک‌دوازدهم دیه مسلمان، در حالی که دیه مرد مسلمان ۱۰۰۰ دینار و دیه زن مسلمان ۵۰۰ دینار تعیین شده است (برای نمونه، ن.ک.: طوسی، ۱۳۸۷/۱۹۶۷، ج ۷، ص ۱۵۶؛ خمینی، ۱۳۹۰/۱۹۷۰، ج ۲، ص ۵۵۹). مطابق بعضی گزارش‌های تاریخی، بسته به قیمت‌های مختلف در زمان‌های مختلف، ارزش یک سکه طلا (دینار) با وزنی بین ۴/۵۵ گرم تا ۴/۲۵ گرم تقریباً مساوی با دوازده سکه نقره (درهم) بوده است، اما امروزه میزان ارزش واحدهای دینار و درهم آن زمانه برای ما دانسته نیست و نمی‌توان تفاوت‌ها را به‌دقت معلوم کرد. به‌رغم این ابهام، واحدهای اندازه‌گیری دینار و درهم هنوز در آثار فقهای شیعه معاصر تکرار می‌شود.

تبعیض در میزان دیه مسلمان و غیرمسلمان و مرد و زن نمونه دیگری از نابرابری‌هاست. از اطلاعاتی که در بحثمان در خصوص روابط حقوقی به‌دست آوردیم می‌توان نتیجه گرفت که نظر فقهای شیعه در باب حدود، قصاص، و دیه از زمان شیخ طوسی تا کنون تقریباً تغییری نداشته است. گاهی حتی کلمات و تعبیرهای او به‌صورت تحت‌اللفظی در آثار فقهای بعدی تکرار شده‌اند. برای اثبات این ادعا، برخلاف روش ارجاعات فصل اول، گاهی کوشیدیم در این بخش از منابع متقدم، میانه، و متأخر استفاده کنیم تا ثبات و دوام فتاوی فقها در خصوص روابط حقوقی با غیرمسلمانان را نشان دهیم.

نتیجه

در این فصل، ما با دیدگاه‌های فقها در خصوص جایگاه حقوقی غیرمسلمانان آشنا شدیم، دیدگاهی که بیشتر مبتنی بر حدیث و رسم رایج بود تا قرآن. فرآیند تدوین فقه شیعه، به‌ویژه فقه مبتنی بر حدیث، همچنان جای تحقیق بیشتر دارد. به نظر می‌رسد فقها در دوره‌هایی دانش فقه را، بدون توجه به واقعیت‌ها یا تجارب خاص زندگی، دانشی پیشینی تلقی کرده‌اند. گاهی چنین اظهار می‌شود که خداوند احکام و قوانین و مقررات مورد نیاز جامعه را در قرآن و حدیث گرد آورده است. از منظر چنین نگاهی به فقه، مجموعه احکام فقهی - حقوقی مستقل از واقعیت و حوادث تاریخی هستند.^۱ با این تفسیر از فقه، غالب فقها کوشیده‌اند برای مسائل نوپیدای حقوقی با جست‌وجو در منابعشان دلایل یا توجیهاتی پیدا کنند و نه از طریق فرآیند استدلال یا از طریق در نظر گرفتن بافتار و سیاق پیدایش مسائل جدید و حتی، چنان‌که دیدیم، نه از طریق توجه به آیاتی از قرآن و پاره‌ای احادیث که مضمون آن‌ها مدارا و آزادی عمل بیشتر بود و به مسلمانان دستور می‌داد با دیگران به نیکی رفتار کنید. بیشتر همت فقها، به‌خصوص کسانی که قصد مرجع شدن دارند، صرف این شده و می‌شود که منابع فقهی، اتفاق نظرهای فقهی، و شهرت‌های فتوایی را به‌عنوان میراثی پایدار حفظ و آن را به نسل بعد از خود منتقل کنند. اما ماهیت قانون و قانونگذاری، از هر سنخ که باشد، با حوادث تاریخی و رویدادهای اجتماعی درآمیخته است و قانونگذاران نمی‌توانند در فرآیند تدوین قوانین از این ماهیت غفلت کنند. خود تاریخ فقه نشان می‌دهد که اولین قانونگذاران مسلمان، اعم از صحابه، خلفا و فقهای نخستین، در خلال تدوین احکام و آرای فقهی خود به واقعیت‌های اجتماعی هم نظر داشتند. بهترین شاهد این توجه این است که در فقه روش‌ها و مباحث خاصی، مانند تقسیم احکام به تأسیسی و امضایی، را می‌توان یافت که قادر است تحولات

۱. منشأ چنین نگاهی به و تفسیری از فقه به حدیثی منسوب به امام جعفر الصادق بازمی‌گردد، که می‌گوید: «حلالٌ مُحَمِّلٌ حلالٌ الی یوم القیمة و حرامٌ حرامٌ الی یوم القیمة» (کلینی، ج ۱، ص ۵۸، حدیث شماره ۱۹؛ تکرار شده در محمدباقر مجلسی، ۱۴۰۳/۱۹۸۳، ج ۸۶، ص ۱۴۸).

تاریخی احکام را توجیه کند. همین تقسیم، فارغ از مصادیق آن، نشان می‌دهد که قانونگذاران، به معنای قدیم آن، بافتار احکام را در نظر می‌گرفته‌اند. مایلیم در این جا قانونگذاران مسلمان، از جمله فقها، را دعوت کنم به این تقسیم به عنوان مبنایی برای قانونگذاری و فتاوی جاری‌شان نگاه کنند. اگر در جهان کنونی قانونی عادلانه و معقول به نظر برسد، چرا نباید آن را به عنوان یک حکم امضایی پذیرفت؟ با این مبنا باب اجتهاد مفتوح می‌ماند و با در نظر گرفتن مصالح و مفسد عقلایی امکان تغییر بعضی احکام و فتاوا ممکن می‌شود.

جایگاه حقوقی غیرمسلمانان، چنان‌که دیدیم، در فقه و در جامعه اسلامی دون پایه است. اکنون پس از بررسی جوانب مختلف این نتیجه‌گیری معقول و موجه است که احکام فقهی در خصوص غیرمسلمانان بیشتر از ماهیتی برخوردار است که صرفاً در مقام بیان وظایف آنهاست تا این‌که بخواهد در مقام به رسمیت شناختن حقوق آنها باشد. ریشه‌های این جایگاه دون پایه در حوادث تاریخی و تصمیم‌های رسمی رایج در قرن اول هجری است. این وظایف در فضایی از جنگ و خشونت شکل گرفت و بسط پیدا کرد و به خصوص از دیدگاه فاتحان جنگ در دوره‌ای خاص نوشته و تحمیل شد. این سخن هم تا حدودی درست است که فاتحان علی‌الظاهر در کار فتح خویش قوانین و مقرراتی برای مواجهه با دیگران داشتند و به سان هرج و مرج طلبان رفتار نکردند. این سخن یا نکته را باید در بحث از فلسفه جنگ در تعلیمات اسلامی دنبال کرد؛ با این همه، روح این مقررات از تعلیماتی که به طور کلی در منابع اسلامی برای مواجهه با دیگران، از جمله غیرمسلمانان، هست فاصله دارد. در دنیای جدید، در خصوص آن وظایف تاریخی، ما حق داریم پرسیم که آیا آنها متعلق به بافتی خاص اند یا، چنان‌که در فصل‌های سوم و چهارم خواهیم دید، قوانین ثابت دینی‌اند که باید در قوانین و مقررات امروز هم درج شوند. پاسخ این سؤال امروزه بستگی به کارکردها و نقش دین دارد. به نظر می‌رسد دیگر نمی‌توان ادیان را رقیب یکدیگر دانست، و برای رسیدن به جهانی آرام و مناسب زیست همگان باید گفت‌وگوی ادیان را جانشین رقابت بین آنها کرد. به علاوه، اگر در صدد جهانی توأم با صلحی بیشتریم، باید آن اندیشه‌هایی از فقها را که لازمه‌اش تغییر دین

دیگران است، خواه از روی اجبار و خواه از سر اشتیاق، فراموش کرد. در عوض، باید از این آیه قرآن (مانده: ۴۸) اطاعت کنیم که به ما می‌گوید یافتن راه حَلّ تعارض‌های میان پیروان ادیان مختلف را به روز قیامت به تأخیر اندازیم و هر گروهی در این دنیا باید سبک زندگی خود (منهاج) را دنبال کند و به حقوق انسانی دیگران احترام بگذارد. آیا می‌توان با اصرار بر اجرای شروطی که در کتاب‌های فقهی و تاریخی برای زیست غیرمسلمانان در مناطق اسلامی مقرر شده است با آن‌ها به گفت‌وگو نشست؟ واضح است که نه. پس چه باید کرد؟ این سؤالی است که در فصل پنجم به آن پاسخ خواهیم گفت.

فهرست منابع

این فهرست شامل منابعی نمی‌شود که در پانویس‌ها برای اطلاع بیشتر خواننده معرفی شده‌اند.

علاوه بر قرآن؛

آسترآبادی، محمدامین (۲۰۰۲/۱۴۲۴). الفوائد المَدَنیة. تحقیق ر. رحمتی، قم: النشر الاسلامی.

اشعری، احمد بن محمد (۱۹۸۷/۱۴۰۸). کتاب النوادر، قم: مؤسسه امام مهدی.

انصاری، شیخ مرتضی (۱۹۹۴/۱۴۱۵). کتاب النکاح. قم: باقری.

بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۹۸۱/۱۴۰۱). صحیح البخاری. استانبول: دارالفکر.

برقی، احمد بن محمد (بی‌تا). المحاسن. تهران: دار الکتب الاسلامیة.

حُرّ عاملی (۱۹۹۲/۱۳۷۲). تفصیل وسائل الشیعه الی مسائل الشریعه. قم: مؤسسه آل البيت.

حکیم، سید محسن (۱۹۶۶/۱۳۹۱). مُسْتَمْسَکُ الثَّرْوَةِ الوَثْقَى، نجف: الآداب.

حلبی، ابوالصلاح (۱۹۸۲/۱۴۰۳). الکافی فی الفقه. اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین.

جمیری، عبدالله بن جعفر (۱۹۹۲/۱۴۱۳). قُرْبُ الإسناد. قم: آل البيت.

خامنه‌ای، سید علی (۱۹۹۵/۱۴۱۵). أَجْوِبَةُ الاسْتِفْتَاات. کویت: دار النبأ.

خمینی، سید روح‌الله (الف: ۱۹۸۹/۱۴۱۰). کتاب البیّح. قم: اسماعیلیان؛ همو، (ب: ۱۹۸۹/۱۴۱۰).

کتاب الطهارة. قم: انصاریان؛ همو، (۱۹۷۰/۱۳۹۰). تحریر الوسیله. نجف: الآداب.

- خویی، سید ابوالقاسم (۱۹۸۹/۱۴۱۰). *منهاج الصالحین*. قم: مدینه العلم؛ همو، (۱۹۸۳/۱۴۰۴). کتاب النکاح. قم: دارالهادی؛ همو، (۱۹۹۲/۱۴۱۳). کتاب الطهارة. ۱۰ جلد، قم: دارالهادی.
- خوانساری، محمدباقر (۱۹۷۰/۱۳۹۰). *روضات الجَنّات فی احوال العلماء و السادات*. تهران: اسماعیلیان.
- جواد علی (۱۹۹۳). *المُفَصَّل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*. بغداد: دانشگاه بغداد.
- زَییدی، مرتضی (۲۰۰۰). *تاج العروس*. بیروت: الحیوه.
- سبزواری، محمدباقر (بی تا). *ذخیره المعاد فی شرح الارشاد*. قم: آل البيت.
- صدر، محمدباقر (۱۹۶۶/۱۳۹۱). *بحوث فی شرح العروة الوثقی*. نجف: الآداب.
- شَیبری زنجانی، محمدجواد (۱۳۷۶ش)، «نادر احمد بن محمد بن عیسی یا حسین بن سعید اهوازی»، *آیین پژوهش*، ش ۴۶، ص ۲۳-۲۶.
- شریف مرتضی (۱۹۸۹/۱۴۰۹). *تَزِیَةُ الْأَنْبِیَاء*. بیروت: دار الاضواء.
- شریف مرتضی (۱۴۰۵). *الرسائل*، ج ۲، «مسئله فی العمل مع السلطان». تحقیق سید مهدی رجایی، قم: دارالقرآن الکریم.
- شهید ثانی (۱۹۹۰/۱۴۱۰). *شرح اللمعة الدمشقیه*. قم: داوری؛ همو (۱۹۹۲/۱۴۱۳). *مسالك الافهام الى تنقیح شرایع الاسلام*. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- شیبانی، محمد بن حسن (۱۹۷۱). *شرح کتاب السیر الکبیر*. تحقیق صلاح الدین منجد، قاهره: بی نا.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۵۱ش/۱۹۷۳). *الفهرست*. مشهد: دانشگاه مشهد؛ همو (۱۹۸۶/۱۳۸۷). *المبسوط فی فقه الامامیه*. تحقیق محمد تقی کشفی، تهران: المکتبه المرتضویه؛ همو (۱۹۸۶/۱۴۰۷). *الخلاص*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی؛ همو (بی تا). *النهاية فی المجرّد الفقّه و الفتاوا*. بیروت: دار الاندلس.
- عَلّامه حَلّی (۱۹۹۲/۱۴۱۳). *مختلف الشیعه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- کدیور، محسن (۱۳۸۷). *نظریه های دولت در فقه شیعه*. تهران: نی.
- کُلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸/۱۹۶۸). *الکافی فی علم الدین*. چاپ علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- محقق حَلّی (۱۹۸۹/۱۴۰۹). *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*. تهران: استقلال.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۷۹/۲۰۰۰). *مِرآة الْعُقُول فی شرح اخبار الرسول*. ۲۶ جلد، تهران: دارالکتب الاسلامیه؛ همو، (۱۹۹۲)، «صواعق اليهود»، در Vera Basch Moreen.
- مدرسی، محمدحسین (۱۳۶۲ش). *زمین در فقه اسلامی*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

- مظفر، محمدرضا (۱۴۰۳/۱۹۸۳). اصول الفقه. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- مفید، محمد بن محمد نعمان (۱۴۱۰/۱۹۸۹). المُنْقِیة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی؛ همو (۱۴۱۳/۱۹۹۲). تحریم ذبائح اهل الكتاب. چاپ مهدی نجف، بیروت: دارالمفید.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۶۸-۱۳۷۰ش). دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة. قم: المركز العالم الاسلامی.
- نجفی، محمدحسن (۱۳۶۷/۱۹۸۷). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۶/۱۹۹۵). فهرست اسماء مصنفی الشیعه یا رجال النجاشی. تحقیق سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- نراقی، احمد (۱۴۰۸/۱۹۸۶). عوائد الایام. قم: الغدیر.
- Bell, Richard and Montgomery Watt (1970). *Bell's Introduction to the Quran*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Enayat, Hamid (1982). *Modern Islamic Political Thought: The Responses of the Shī'i and Sunni Muslims to the Twentieth Century*. London and Basingstoke: Macmillan Press.
- Jeffery, Arthur (1938). *The Foreign Vocabulary of the Quran*. Baroda: Oriental Institute.
- Kohlberg, Etan (1984). Some Imāmī Shī'i Views on the Ṣahāba, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, No. 5: 143-175.
- (1987). Al-Usūl al-Arba' Mi'a [Collection of Imam Hadith], *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 10: 128-166.
- Madelung, Wilferd (1980). A Treatise of the Sharīf al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 43/ 1: 18-31.
- Modarressī, Muhammad Hussein (1984). *An Introduction to Shī'i Law: A bibliographical study*. London: Ithaca Press.
- (2003). *Tradition and Survival: a Bibliographical Survey of Early Shiite Tradition*. England: One world Publication.
- (1993). *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shiite Islam: Abū Ja'far ibn Qiba al-Rāzī*. Princeton: Darwin Press.
- Newman, Andrew J. (2000). *The Formative Period of Twelver Shī'ism: Hadith as Discourse between Qum and Baghdad*. London: Curzon Press.

- Sanasarian, E. (2000). *Religious Minorities in Iran*. London: Cambridge University Press.
- Schacht, Joseph (1967). *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press.
- Simonsen, J.B. (1988). *Studies in the genesis and early development of the caliphal taxation system*. Copenhagen: Akademisk Forlag.
- Stewart, Devin (1998). *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*. Utah: University of Utah Press.
- Tsadik, Daniel (2003), The Legal Status of Religious Minorities: Imāmī Shiite Law and Iran's Constitutional Revolution, *Islamic Law and Society*, 10/ 3: 337-408.
- Vera Basch Moreen, The Treatise of Lightning Bolts against the Jews, *Die Welt des Islams*, Vol. 32, 2 (1992): 187-195.
- Wellhausen, Julius, *The Arab Kingdom and its Fall*, tr. Margaret Graham Weir (London, 1973).

مصاحبه

شهرام هدایت (متوفی ۸ اردیبهشت ۱۳۹۳)، متخصص زبان‌ها و ادیان باستانی، تهران ۳ دی ماه ۱۳۸۶ش.

فصل دوم

آشنایی با زمینه‌های جنبش مشروطه‌خواهی (۱۲۶۵-۱۳۲۴ق)

انقلاب مشروطه (۱۲۸۵-۱۲۸۹ش/۱۳۲۳-۱۳۲۸ق) اولین مواجهه مستقیم اسلام شیعی با بعضی مؤلفه‌های مدرنیته/تجدد است. در بیان تفاوت مدرنیزاسیون/نوسازی و مدرنیته/تجدد، می‌توان گفت دومی به معنای دیدگاه‌ها، اندیشه‌ها و نهادهای خاصی است که از ابتدای قرن سیزدهم/نوزدهم در بافت سیاسی-اجتماعی غرب پدید آمد، مانند اندیشه مشروطه‌خواهی، پیدایش معنا و مفهوم جدید قانون که در آن محدودیت و تفکیک قوا، نیاز به آزادی، برابری همگان در برابر قانون، مفهوم ملت و ملیت، و نهاد دولت به رسمیت شناخته می‌شوند. همه تلاش‌های متجددانه قبل از مشروطه در ایران، اگرچه موجب تغییراتی مهم در نظام‌های اداری، حقوقی، و تعلیم و تربیتی شد، در قلمروهایی به اجرا درآمد که صرفاً به صورت حاشیه‌ای با ارزش‌های سنتی و زیربنایی رابطه داشت. اما قانون و قانونگذاری پدیده‌ای نو بود که با ارزش‌های بنیادی رایج جامعه و با نهاد سنتی فقه و فقاهاست مواجه می‌شد. در این فصل، به بررسی بافت دوره‌ای از تاریخ ایران، (۱۲۶۵ق/۱۲۷۷ش-۱۳۲۴ق/۱۲۸۵ش)، با تمرکز بر انقلاب مشروطه ۱۳۲۴ و زمینه‌های آن، به خصوص جایگاه و نقش ایرانیان غیرمسلمان پرداخته می‌شود؛ این دوره با به حکومت رسیدن ناصرالدین شاه آغاز می‌شود و با تحولات جنبش مشروطه‌خواهی پایان می‌گیرد. در این بررسی

بنا نیست به تکرار روایت تاریخ و تحلیل‌های تاریخی پرداخته شود بلکه از طریق بحثی اطمینان بخش با مؤلفه‌هایی آشنا می‌شویم که می‌تواند به ما در فهم و تصویری عمیق از شرایطی که در تدوین قانون به مثابه پدیده‌ای جدید تأثیرگذار بود کمک کند، پدیده‌ای که می‌توانست در ارتقای وضع حقوقی همه افراد جامعه، از جمله غیرمسلمانان، مؤثر واقع شود.

یک. زمینه سیاسی

الف. سلسله قاجار

جنبه مثبت و درخور توجه سلسله صفویه (۹۰۶-۱۱۴۸) این بود که ایران را به لحاظ سرزمینی متحد کرد و پس از حمله اعراب در قرن اول، هویتی جدید به جامعه داد.^۱ دو مؤلفه تأثیرگذار، زبان فارسی و اعتقادات شیعه امامی، به اولین شاهان سلسله صفویه کمک کرد تا به اهداف خویش برسند. اولین شاهان صفوی خود را «ولئی» می‌خواندند، یعنی انسان بسیار متدینی که ارتباطی نزدیک با خدا و امام غائب دارد؛ چیزی مانند قدّیس در فرهنگ و تمدن مسیحی. بسیاری از پیروان شاه اسماعیل، مؤسس سلسله، نه صرفاً به لحاظ سیاسی بلکه به لحاظ عقیدتی و برای رسیدن به پاداش خداوند از او اطاعت می‌کردند (ن.ک.: قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۹۰-۹۵).^۲ اما در این دوره، ایرانیان اهل سنت و غیرمسلمان به سبب نگرش متعصبانه صفویان بسیار ستم دیدند و رنج بردند (ن.ک.: طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۵۰-۸۳).^۳ پس از سقوط

۱. درباره نقش سلسله صفویه در ایران ن.ک.: سید جواد طباطبایی، ۱۳۸۰، به ویژه صفحات ۲۹-۷۲، ۱۲۱-۱۲۶؛ نیز:

R. M. Savory, "The Emergence of the Modern Persian State under the Safavid", *Studies in the History of Safavid Iran* (London: Varium, 1987).

۲. درباره نقش شاهان در سلسله صفویه به این منبع نگاه کنید:

Andrew J. Newman, *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire* (New York: Tauris & Co Ltd, 2006).

۳. اطلاعات بیشتر را این جا ببینید:

Vera B. Moreen, "The Status of Religious Minorities in Safavid Iran 1617-1661," *Journal of Near Eastern Studies*, 40 (1981), pp. 119-134; Varten Gregorian, "Minorities

صفویان، اندیشه استقلال و وحدت سرزمینی ایران نیز به فراموشی سپرده شد. همه گروه‌های قومی شامل ترک‌ها، بختیاری‌ها، فارس‌ها و بلوچ‌ها منافع قومی خود را دنبال می‌کردند و هیچ‌یک به فکر وحدت سرزمینی ایران نبودند. بی‌ثباتی سیاسی، مناقشه‌های قومی و کشمکش‌های دینی در همه مناطق ادامه داشت تا وقتی که آقامحمد خان از قبیله قاجار، قبیله‌ای ترک زبان در شمال شرق ایران، بر گروه‌های دیگر فائق آمد و به مناقشه‌ها پایان داد، اما تنها از طریق خونریزی و کشتار دسته‌جمعی. او سلسله جدید را در ۱۱۷۴ق بنا نهاد و فقط یک سال بعد به قتل رسید. تاج شاهی به نوه‌اش فتحعلیشاه (متوفی ۱۲۵۰) رسید.^۱ دو جنگ بین ایران و روسیه (۱۸۰۵-۱۸۱۳ / ۱۲۲۰-۱۲۲۸ق و ۱۸۲۶-۱۸۲۸ / ۱۲۴۱-۱۲۴۳ق) در دوره او اتفاق افتاد، هر دو جنگ با شکست ایران خاتمه یافت. با عهدنامه‌های گلستان (اکتبر ۱۸۱۳/ رجب ۱۲۴۳) و ترکمانچای (فوریه ۱۸۲۸/ شوال ۱۲۲۸)، حکومت قاجار مناطق وسیعی را در شمال از دست داد و به یکی از بدترین موقعیت‌ها در روابط بین‌الملل سقوط کرد و در امور داخلی تحت سیطره روس‌ها درآمد.^۲ بر اساس مواد ۷ و ۸ پیوست پیمان تجاری، روسیه و برخی کشورهای دیگر توانستند به‌طور یکجانبه به امتیازنامه ویژه حقوقی (کاپیتولاسیون) برای دعاوی حقوقی و کیفری شهروندان خود دست یابند، و در نتیجه، این قرارداد استقلال قضایی ایران را تهدید و نقض کرد (سعید وزیری، ۱۳۵۵، ص ۱۶-۲۰). مورخان عهدنامه ترکمنچای را خفت‌بار دانسته‌اند و به نتایج وخامت‌بار سیاسی آن اشاره کرده‌اند. عباس میرزا (متوفی ۱۲۴۸)، ولیعهد و پسر فتحعلیشاه، در دوره حیاتش بسیار فعال بود و اقدامات متعدد شایسته‌ای برای بازسازی قشون بر اساس

of Isfahan: The Armenian Community of Isfahan 1587-1722," *Iranian Studies*, 7 (1974), pp. 652-680.

۱. فتحعلیشاه خود را متدین معرفی می‌کرد و هر سال برای زیارت به قم می‌رفت. به فرمان او مدرسه فیضیه، در کنار حرم ساخته شد. به هنگام مرگش، حدود پنج هزار فرزند از ۷۰۰ زن برجای گذاشت. ن. ک.: Curzon, *Persia and the Persian Question*, vol. 1, pp. 410-411, quoted by C. Ghani, *Iran and the Rise of Reza Shah: From Qajar Collapse to Pahlavi Rule* (London: B. Tauris, 1998), pp. 2, 19.

۲. برای متن عهدنامه ترکمنچای شامل ۱۶ ماده و یک تکمله (پیوست) ن. ک.: سعید نفیسی، تاریخ معاصر ایران، تهران، اساطیر، ۱۳۸۳، ص ۶۷۰-۶۸۷.

الگوی اروپایی انجام داد تا مناطق از دست رفته در خلال جنگ را پس گیرد. اما او پیش از پدرش درگذشت و در نتیجه، تاج شاهی به محمد شاه (۱۲۵۰-۱۲۶۴)، فرزند بزرگ عباس میرزا، رسید. محمد شاه میرزا ابوالقاسم فراهانی، مشهور به قائم مقام (۱۱۹۳-۱۲۵۰)، را به صدر اعظمی انتخاب کرد. قائم مقام در امور سیاسی اجتماعی بسیار فعال بود اما فقط یکسال پس از انتصابش به فرمان شاه کشته شد چرا که شاه تحمل او را نداشت (ن.ک.: بامداد، ۱۳۵۱، ج ۴، ص ۲۳۴-۲۳۹). صدر اعظم بعدی میرزا آقاسی (متوفی ۱۲۶۵) در حوزه علمیة عرفان و کلام خوانده و در دوره‌ای معلم شاه بود.^۱ در دوره سیزده ساله مسئولیت آقاسی، حکومت با مسائل سیاسی پس گرفتن هرات در شمال شرق مواجه بود. ایران در جنگی با افغانستانی‌ها در هرات بر ضد منافع بریتانیا درگیر شد و امید داشت از ناحیه روس‌ها حمایت شود، اما در نهایت به‌رغم تلاش فراوان مجبور شد این منطقه را ترک کند (ن.ک.: بینا، ۱۳۴۲، ج ۲، ص ۱۲۸-۱۳۴).^۲ ناصرالدین شاه، فرزند محمد شاه، چهارمین شاه سلسله قاجار هفده ساله بود که در ۱۲۶۵ به سلطنت نشست. او هم صدر اعظمی لایق و فعال به نام میرزا تقی خان مشهور به امیرکبیر (متوفی ۱۲۶۹) داشت.^۳ امیرکبیر هم اندیشه‌های اصلاح‌گرایانه دو مصلح قبلی خود، عباس میرزا و قائم مقام، را پی گرفت. او پیش از رسیدن به صدر اعظمی، تجربه‌ای بزرگ و مؤثر از خلال شرکت در سه مأموریت سیاسی به روسیه و عثمانی به‌دست آورده بود. امیرکبیر فقط سه سال بر سر مسئولیت خود بود که سرنوشت قائم مقام را پیدا کرد و دومین صدر اعظمی شد که به‌دست شاه قاجار کشته شد. پاره‌ای اصلاحات او پس از این بیان خواهد شد. میرزا حسین خان سپهسالار (حک: ۱۲۸۸-۱۲۹۹) دیگر صدر اعظم با نفوذ ناصرالدین شاه بود که خط سیر اصلاحات را در کشور پی گرفت. در میان مردم و حاکمان، احساس نیاز به

۱. ن.ک.: حسین سعادت نوری، زندگی میرزا آقاسی، تهران، وحید، بی تا؛ قس: هما ناطق، ایران در راهیابی فرهنگی ۱۸۳۴-۱۸۴۸، لندن، پیام ۱۹۸۸، به‌ویژه فصل اول.

۲. برای اطلاعات بیشتر درباره زمینه تاریخی هرات ن.ک.: s.v. "Herat" by Maria Szupe in *Elr*.

۳. درباره امیرکبیر ن.ک.: آدمیت، امیرکبیر و ایران، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۸؛ در خصوص چگونگی ماجرای دستور ناصرالدین شاه به قتل او ن.ک.: امانت، ۱۹۹۷، ص ۱۵۷-۱۶۸.

اجرای عدالت و ضرورت وجود عدالتخانه، به‌عنوان زمینه انقلاب مشروطه، در دوره مسئولیت او پدیدار شد. مطابق گزارش‌هایی که در دوره پهلوی در خصوص سپهسالار نوشته شد، دولت قدرتمند او به‌دست بعضی فعالان روحانی چون ملا علی کنی و سید صالح عرب و با حمایت سفارت بریتانیا در تهران تضعیف و سرنگون شد (ن.ک.: آدمیت، ۱۳۵۶، ص ۲۶۵-۲۶۸).^۱ ناصرالدین شاه در دوره حکومتش سه بار به اروپا سفر کرد ولی این سفرها بر اندیشه او تأثیر چندان مثبتی نگذاشت.^۲ او بارها درباریان را به کتمان کردن این نکته که اروپاییان حداقل صد سالی پیشرفته‌تر از ایران‌اند سفارش می‌کرد. به‌طور کلی، آن دسته از منابع تاریخی که در دوره پهلوی تولید شده‌اند، دوره حدود پنجاه ساله حکومت ناصرالدین شاه را دوره‌ای غیرفعال و، در عین حال، با ثبات نسبی ارزیابی کرده‌اند (ن.ک.: غنی، ۱۹۹۸، ص ۴). او به‌دست میرزا رضا کرمانی^۳ (اعدام شده در ۱۳۱۴)، شاگرد و تحت تأثیر سید جمال‌الدین اسدآبادی، کشته شد.

شخصیت صلح‌جویانه و نرم‌خویانه مظفرالدین (حک: ۱۳۱۴-۱۳۲۴)، پنجمین شاه سلسله قاجار،^۴ به رسیدن انقلاب مشروطه ۱۳۲۴/۱۲۸۵ش به پیروزی، و به‌خصوص، به تشکیل مجلس اول کمک کرد. برخی از درباریان و مشاوران او که در این انقلاب نقش مؤثری بازی کردند، در فصل سوم معرفی خواهند شد. مظفرالدین شاه فقط پنج روز پس از تأیید قانون اساسی درگذشت و محمدعلی میرزا (حک: ذوالحجّه ۱۳۲۴/دی ۱۲۸۵-۱۳۲۷/۱۲۸۷ش) ششمین شاه سلسله قاجار شد. او از جریان مشروطه‌خواهی حمایت نکرد و با پشتیبانی قشون روس مجلس را به توپ بست و

۱. غالب مورخان سپهسالار را ستوده‌اند، از جمله ن.ک.: E. G. Browne (1910), pp. 130-133, 420. برای نقد بعضی رفتارهای شخصی سپهسالار ن.ک.: اعتماد السلطنه، خلسه مشهور به خواننامه، به کوشش محمود کتیرایی، تهران، توکا، ۱۳۵۷.

۲. برای تاریخ سفرها، ن.ک.: گاه‌شمار در انتهای کتاب.

۳. میرزا رضا کرمانی در بازجویی به انگیزه‌اش برای کشتن سایه خدا، شاه، اشاره کرده است. او گفت نه در پی انتقام‌کشی بوده است و نه انگیزه شخصی برای این کار داشت، بلکه می‌خواست ریشه فساد و ظلم، شاه، را برکند (ن.ک.: کرمانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۶-۱۱۶).

۴. درباره ویژگی‌های شخصیتی مظفرالدین شاه ن.ک.: Browne (1910), pp. 163-169, 415-17.

تعطیل کرد. همین که در رجب ۱۳۲۷ مجاهدین بر تهران غلبه یافتند، محمدعلی شاه به ناگزیر به سفارت روسیه پناه برد و سپس با حمایت روس‌ها تهران را ترک کرد و بزرگان قبیله قاجار منصب شاهی را به فرزند دوازده‌ساله محمدعلی میرزا، احمد میرزا (حک: ۱۳۲۷-۱۳۴۴/ق/۱۳۰۴ش)، هفتمین و آخرین شاه قاجار، سپردند.^۱

ب. قدرت‌های بیگانه

بریتانیا و روسیه، دو ابر قدرت زمانه، همواره بر سر منافع خویش در ایران و به‌خصوص در منطقه خلیج فارس رقابت داشته‌اند. قبل از پایان قرن سیزدهم/نوزدهم، گفتمان سیاست جهانی چنین بود که استعمار دیگر کشورها یا مداخله در امور داخلی آنان را، حتی با جنگ و شیوه‌های نظامی، توجیه می‌کردند. جنگ خود سیاسی بود که سیاستمداران برمی‌گزیدند.^۲ در چنین گفتمانی، روسیه در امور سیاسی-اجتماعی ایران دخالت می‌کرد تا مناطق شمالی ایران را به‌دست آورد، راهی به آب‌های خلیج فارس پیدا کند، و موقعیت خود را در وزن‌کشی قدرت‌ها بالا ببرد. از سوی دیگر، بریتانیا در پی منافعش در هند و تسلط بیشتر بر سرزمین‌های منطقه و راهیابی آسان‌تر بود. در این رقابت، ایران همواره در معرض تهدید بود. در بسیاری از آثاری که در خصوص تاریخ ایران و به‌ویژه انقلاب مشروطه نوشته شده، داوری مؤلفان مبتنی بر آرشیو اداره امور بیگانگان^۳ و سایر اسناد بوده است تا میزان دخالت‌های این دو ابر قدرت را نشان دهند.^۴ اما مطالعه حاضر بر کتاب اسناد بریتانیا

۱. برای اطلاع از دوره سیاه و غم‌انگیز احمد شاه ن. ک.: سیروس غنی ۱۹۹۸. این کتاب با مشخصات زیر به فارسی منتشر شده است: غنی، سیروس، ایران: برآمدن رضاخان، برافادان قاجار و نقش انگلیسی‌ها، ترجمه حسن کامشاد، تهران، نیلوفر، ۱۳۹۲، ۵۱۲ صفحه، چاپ ششم.

۲. درباره توجیه‌های سیاسی و فلسفی در باب جنگ و صلح ن. ک.:

Carl von Clausewitz, *On War*, tr. by J. J. Graham (Ware, Engl.: Wordsworth Press, 1997); See also s.v. "Peace, international", in *Dictionary of the History of Ideas*, ed. by P. Wiener (New York: Charles Scribner's Sons, 1973), by Warren F. Kuehl; Immanuel Kant, *Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History, and Morals*, tr. Ted Humphrey (Indianapolis: Hackett, 1983).

3. The Foreign Office Archives (FO)

۴. برای نمونه ن. ک.: مدخل «انقلاب مشروطه» در *ایرانیکا نوشته خانم ونسا مارتین*.

در امور خارجه^۱ (از این پس BDF) متمرکز است. اکنون که این اسناد در اختیار ماست و به‌صراحت اهداف بریتانیا و روسیه در آن آمده است، ادعای رقابت قطعاً بی‌دلیل نیست. یک گزارش از کِرزن^۲ (۱۲ آوریل ۱۸۹۶/ ۲۴ فروردین ۱۲۷۵) در میان بسیاری از گزارش‌های دیگر می‌تواند شاهد این ادعا باشد:

... از سوی دیگر، کاملاً واضح است که اگر ما این‌جا بنشینیم و هیچ کاری نکنیم، روسیه با اشغال خراسان یا هریک از ایالت‌های شمالی ایران نمی‌تواند عقوبت ببیند. روس‌ها پارس را می‌خواهند، نه فقط به‌خاطر ارزش ذاتی استان‌های شمالی بلکه به‌خاطر راهیابی به خلیج [فارس]^۳ و آن‌ها با عجله هر قدمی را که در این کار مؤثر باشد بر خواهند داشت و هر کاری می‌تواند مانع از تحقق چنین رویایی شود (BDF, vol. 13, p. 153).

اسنادی هم هست که رقابت روسیه با بریتانیا را نشان می‌دهد (براون^۴، ۱۹۱۰، ۴۲۹-۴۳۰). این رقابت، و به تعبیر بعضی اسناد بریتانیا (BDF, vol. 13, p. 147)، «حسادت» محدود به عرصه‌های سیاسی و اقتصادی نمی‌شد و به قلمروهای قضایی و فرهنگی نیز سرایت کرده بود.^۵

ابتدا قاجار نظری به ایجاد رابطه با کشور سومی نداشتند تا بدین وسیله در روابط دو قدرت بریتانیا و روسیه تعادل ایجاد کنند؛ وقتی هم این نظر مطرح شد، همه تلاش‌های دیپلماتیک ناکام ماند. پس از پیروزی ناپلئون بر روسیه در ۱۸۰۷/

1. See the bibliography: *British Documents on Foreign Affairs*, 1985 (BDF).

2. G.N. Curzon

۳. واژه فارس، افزوده من، در این سند نیامده، اما در اسناد دیگر بریتانیا هم کلمه فارس آمده است و هم تعلق جزایر سه‌گانه به ایران. برای نمونه ن. ک.:

BDF, vol. 13, pp. 271, 274, 294, 310; regarding the Iranian islands, see vol. 13, pp. 421, 425, and 494; vol. 14, pp. 7-8.

4. Browne

۵. یک نمونه گزارش آرتور هربرت (Arthur Herbert) در ۷ دسامبر ۱۸۸۶/ ۱۶ آذر ۱۲۶۵ دربارهٔ علاقه‌اش به خرید ۵۰۰ عکس بم از زاکوفسکی (Zukovski)، استاد مطالعات شرقی در دانشگاه مسکو است (BDF, vol. 13, p. 21).

۱۲۲۲ق و امضای پیمان تیلسیت،^۱ ایران تلاش بسیار کرد تا فرانسه را به صحنه سیاسی و اقتصادی ایران بکشاند، اما این تلاش‌ها هم بی‌نتیجه ماند (ن.ک.: بینا، ۱۳۴۲، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۲۱). در نهایت، ایران توانست رابطه‌ای ضعیف با کشورهای فرانسه، اتریش، آلمان و بعد از ۱۸۵۰/۱۲۶۷ق با آمریکا برقرار کند (ن.ک.: آدمیت، ۱۳۴۸، ص ۴۵۸-۴۶۲، ۵۶۶-۵۷۵)،^۲ هرچند نتوانست از بانک‌های فرانسه، هلند، و بلژیک تا اواخر قرن سیزدهم/نوزدهم وامی دریافت کند (ن.ک.: آدمیت، ۱۳۵۵، ص ۱۱۰-۱۱۱). یکی از دلایل اصلی این ناکامی‌ها دخالت‌های بریتانیا و روسیه بود (BDF, vol. 13, pp. 294-5). یک نمونه از این دخالت‌ها در گزارشی که در زمان مظفرالدین شاه به وزارت امور خارجه فرستاده شده بود بیان شده است، آن‌جا که می‌گوید: «... در خصوص تقاضایی که حکومت ایران به وزارت خارجه فرانسه برای کمک مالی فرستاده ... روسیه اعتراضی نکرده است اما این تقاضا باید به سه شرط مشروط شود ... (۳) حکومت ایران نباید بدون اطلاع نمایندگان بریتانیا و روسیه درخواست کمک‌های مالی کند» (BDF, vol. 13, p. 477). وقتی نخستین سفیر آلمان در ۱۸۸۵/۱۳۰۳ق به ایران آمد و فعالیت‌های اقتصادی و فرهنگی‌اش مانند به‌دست آوردن امتیاز تأسیس بانک، مدرسه، و بیمارستان آلمانی را شروع کرد، ایران موفقیت کمی در این مسیر به‌دست آورد؛ سفارت بریتانیا این فعالیت‌ها را گزارش کرده و اقدامات سفیر آلمان را «سمی برای روابط بین انگلستان، ایران، و روسیه» قلمداد کرده بود (BDF, vol. 13, p. 424). موارد بیشتری از این رقابت‌ها در این دوره در دسترس است.^۳ با وجود این، فرانسه بیشترین نفوذ فرهنگی در ایران را در دوره قاجار به‌دست آورد، به‌خصوص در تربیت نسل اول روشنفکران ایرانی و توسعه تعلیم و تربیت مسلمانان و یهودیان ایرانی.

ناصرالدین شاه، با در نظر گرفتن این رقابت‌ها، کوشید به روسیه و بریتانیا

1. Tilsit

2. See also Kamyar Ghaneabassiri, "US Foreign Policy and Persia, 1856-1921", *Iranian Studies*, 35/ 1-3 (2002), pp. 145-177.

۳. برای نمونه ن.ک.: آدمیت، ۱۳۴۸، ص ۴۱۲-۴۱۴، ۴۵۵-۴۴۶.

امتیازات سیاسی و اقتصادی بدهد. هر زمان که حکومت امتیازی به یکی از آن‌ها می‌داد، قطعاً دیگری اعتراض می‌کرد و می‌کوشید آن را لغو کند. برای نمونه، در هنگام اعطای امتیاز تنباکو به کمپانی انگلیسی رژی، اولین اعتراض‌ها از طرف روسیه انجام گرفت (BDF, vol. 13, pp. 80, 83-86)، اعتراضی که رفته‌رفته در سال‌های ۱۳۰۷-۱۳۱۰ به اعتراضی مردمی تبدیل شد و سپس میرزا حسن آشتیانی در تهران و، بنا به یک نظر، میرزا حسن شیرازی در عراق، فتوای حرمت تنباکو صادر کردند.^۱ روشنفکران نیز از این اعتراض‌ها حمایت کردند. درباریان با نفوذ، شاهزاده‌ها، دولتمردان، و حتی دوستان شاه به دو دسته هوادار روسیه یا بریتانیا تقسیم شده بودند. شاه این تقسیم را دوست داشت، زیرا می‌توانست از قدرت هر گروه هر زمان که مناسب باشد بهره‌برداری کند، اگرچه در مدیریت این بازی چندان حرفه‌ای نبود. به موازات این تحولات، بریتانیا توانست برخی امتیازات اقتصادی در جنوب ایران به‌دست آورد و روسیه هم منافعش در شمال را تعقیب کند. آن‌ها در ازای این امتیازها وام‌هایی با شروط تحقیرآمیز به حکومت ایران دادند (برای فهرست امتیازات ن.ک.: آبراهامیان، ۱۹۸۲، ص ۵۵-۵۶؛ برای شروط ن.ک.: IDF, pp. 52, 89-91, 133; BDF, vol. 13, pp. 279-282, 292-93, and 418).

در دوره مظفرالدین شاه، دخالت‌های مستقیم هر دو قدرت افزایش یافت. این سفارت‌های دو کشور بود که به شاه فرمان می‌داد چه کسی را برای مسئولیت هر وزارتخانه یا حکومت‌های محلی انتخاب کند.^۲ برای مقصود ما در این جا کافی

۱. برای جزئیات این اعتراض‌ها ن.ک.: براون، ۱۹۱۰، ص ۵۱-۵۴؛ آبراهامیان، ۱۹۸۲، ص ۷۳. براون (۱۹۱۰، ص ۵۲) می‌گوید: «چه نظامی! چه اطاعتی! وقتی مسئله تقلید از نظر شورای افتا یا اوامر ملأ یا مجتهد پرنفوذی و خوشنام در کار باشد.» قس مدخل «دستور، بخش پنجم - ایران»، نوشته لمبتون (Lambton) در *ET*²، که مؤلف به کلی نقش رهبران روحانی در جنبش تنباکو را نادیده گرفته و هیچ گزارشی از آن ارائه نکرده است؛ آدمیت، ۱۳۶۰، به ویژه ص ۷۴-۷۵، ۷۸، ۸۳، و ۱۰۰ بعضی تردیدها درباره اصالت فتوا و دستخطی را که از طرف میرزا حسن شیرازی پخش شد تأیید کرده است. اعتمادالسلطنه در خلسه مشهور به خوابنامه گزارشی به کلی متفاوت از جنبش تنباکو نوشته است.

۲. برای نمونه‌هایی از این فرمان‌ها ن.ک.: کرمانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۲۰-۴۲۴؛ نیز دولت‌آبادی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۰۶-۲۰۷؛ اسناد وزارت امور خارجه، ص ۹۴-۹۵.

است به گزارش کِرزن درباره مرگ ناصرالدین شاه (۱۳۱۴ق/ ۱۸۹۶) نگاهی بیاندازیم تا در باب بیش از صد سال مداخلهٔ بریتانیا در ایران بیشتر بدانیم.

ما نمی‌خواهیم ولیعهد [مظفرالدین، که ساکن تبریز بود] را سوار کنند و با اسکویتی از سربازان روسی از تبریز بیاورند همان‌طور که ما خودمان محمد شاه را با حمایت روس‌ها به مقام شاهی در ۱۸۳۵/ ۱۲۵۱ منصوب کردیم. ... (BDF, vol. 13, p. 152).

وقتی تعادل دخالت‌های این دو قدرت به نفع روس‌ها پس از ۱۳۱۴ق/ ۱۸۹۶ تغییر کرد و علائم انقلاب مشروطه در صحنهٔ سیاسی ایران ظاهر شد، بریتانیا، که در به‌دست‌آوردن امتیازهایی چون امتیاز رویتراکام مانده بود، به حمایت از اعتراض‌ها برخاست تا ناکامی خود را جبران کند.^۱ این حمایت‌ها توجیه منطقی داشت، زیرا انقلاب می‌توانست هم موضع حکومت پادشاهی ایران و هم منافع روسیه را تضعیف کند و این هر دو به نفع انگلیسی‌ها بود. به علاوه، روس‌ها در ژانویه ۱۹۰۵/ ذوالقعدة ۱۳۲۲ با ژاپن درگیر جنگ شدند و به‌طور مؤثر نمی‌توانستند در آن دوره در صحنهٔ سیاسی ایران حضور پیدا کنند.

حمایت بریتانیا از انقلاب چندان طول نکشید تا وقتی که مظفرالدین شاه نظام سیاسی مشروطه را پذیرفت (کرمانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۰۲-۲۰۳). اما بعد از توافق روسیه-انگلیس در ۳۱ اکتبر ۱۹۰۷/ ۲۴ رمضان ۱۳۲۵، زمانی که آن‌ها توافق کردند ایران را به سه منطقه شمال، جنوب، و منطقهٔ بی‌طرف براساس منافعشان تقسیم کنند، جو برگشت. قدرت‌های بیگانه این توافق را به‌عنوان مشارکت در استقلال ایران و اعلام پایان رقابت منفی تفسیر کردند، اما، از نگاه ایرانیان، این توافق بسیار مُضَر بود (براون، ۱۹۱۰، ص ۱۷۱-۱۷۴؛ نیز BDF, vol. 14, pp. 24-5).^۲ ایرانیان مدعی بودند که

۱. نمونه‌های بیشتر را در اثر زیر ببینید:

G.N. Curzon, *Persia and the Persian Question* (London: Longman, Green, 1892).

۲. برای جزئیات بیشتر ن.ک.: کرمانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۰۱-۵۱۱؛ براون، ۱۹۰۹، ص ۶-۲۷؛ کسروی، ۱۳۵۷، ص ۱۱۰-۱۱۹؛ اسناد وزارت خارجه، ص ۱۶۰، ۱۶۷.

۳. بعضی از روحانیون در نامه‌ای به سفارت بریتانیا دربارهٔ محتوای این توافقنامه گلایه و اظهار کردند که

بریتانیا تا وقتی انقلاب مشروطه را ابزاری برای مبارزه با نفوذ روسیه می‌دید، از آن حمایت می‌کرد. یکی از پیامدهای این توافق این بود که نیروهای رزمی روسیه و بریتانیا توانستند چند سال بعد در ۱۳۲۹ق/ ۱۹۱۱، ایالت‌های آذربایجان و گیلان را در شمال و بعضی مناطق دیگر را در جنوب اشغال کنند. بعضی مورخان معتقدند اگر جنگ جهانی اول در ۱۹۱۴/ ۱۳۳۲ در اروپا شروع نشده بود ایران در سایه توافقنامه ۱۳۲۵/ ۱۹۰۷ به کلی از میان می‌رفت (ن.ک.: کسروی، ۱۳۵۷، ص ۴۶۰-۴۶۱). یک نکته دیگر در خصوص موضع روسیه درباره انقلاب مشروطه سزاوار یادآوری است. در طول دوره قاجار، به خصوص پس از قتل ناصرالدین شاه، روسیه از شاهان ایران و حامیانش در دربار حمایت کرد. آن‌ها در برابر شاه، روحانیون، و دیگران با تهدید به این که ممکن است شمال ایران را اشغال کنند دائماً موضع خود را تثبیت می‌کردند. این حمایت تا دوره محمدعلی شاه ادامه یافت، زمانی که روس‌ها پذیرفتند او و بعضی شاهزاده‌ها را پناهندگی دهند (براون، ۱۹۱۰، ص ۴۴۵). ایوان الکسویچ^۱، دیپلمات روس در تهران، نظرش را درباره مشروطه‌خواهی ایرانیان چنین نوشت:

هیچ روسی که اوضاع و احوال ایران را بدانند نمی‌تواند با انقلاب در چنین کشوری که از هر جهت عقب افتاده است موافقت کند. واضح است که این قیام حادثه‌ای طبیعی نیست و صرفاً کشور را به سمت فتنه بیشتر و بی‌نظمی در جامعه سوق می‌دهد و منافع ما را به خطر می‌اندازد. بنابراین، وظیفه دولت روسیه است که از ایران دفاع و به‌طور جدی از منافع خودش حراست کند (براون، ۱۹۱۰، ص ۴۲۹).

بررسی گزارش‌های محرمانه‌ای که به دست نمایندگان ارتش روسیه نوشته شده آشکار می‌سازد که عملیات نظامی بر ضد مجلس و کشتن چند انقلابی در دوره محمدعلی شاه در ۱۳۲۶ق/ ۱۹۰۸ با طراحی و حمایت نیروهای نظامی روسیه

انتظار چنین رفتاری را نداشته‌اند (ایران نو، سال دوم، ش ۴۴، ۱۳۲۸، به نقل از اطلاعات سیاسی-اقتصادی، سال ۲۱، ش ۲۲۷-۲۳۰، تهران ۱۳۸۵، ص ۸۷).

صورت گرفت (کسروی، ۱۳۵۷، ص ۵۹۰-۵۹۵). کلنل لیاخوف،^۱ فرمانده این عملیات‌ها، برای مدتی کوتاه فرماندار تهران شد.^۲ در طول این دوره، بریتانیا در قبال این حوادث ساکت بود.

رقابت روسی-انگلیسی تا اکتبر ۱۹۱۷/محرم ۱۳۳۶، زمان وقوع انقلاب بلشویکی در روسیه، ادامه یافت و در این هنگام نیروهای روسی از مناطقی از ایران خارج شدند. بعد از این، فقط بریتانیا بود که در صحنه ایران تأثیرگذار و بازیگر فعال بود. نقش سیاسی و اقتصادی بریتانیا با حضور ارتش آن در تقریباً همه مناطق تقویت می‌شد. اوج تحقیر حاکمیت ایران در توافقتنامه ۱۳۳۸/۱۹۱۹ قی ظاهر شد، توافقی که علی‌رغم نامش، دوستی و یاری،^۳ ایران را کاملاً تحت نفوذ بریتانیا قرار می‌داد. ایران در همه جنبه‌ها علی‌الظاهر مستقل می‌شد ولی در واقع مستعمره بریتانیا بود.^۴ داستان غم‌انگیز دوره احمد شاه فراتر از قلمرو بحث این نوشته است.

دو. زمینه اجتماعی-فرهنگی

الف. وضع و حال اجتماعی

ساختار اجرایی و اقتصادی-اجتماعی جامعه ایران در دوره ناصرالدین شاه (حک: ۱۲۶۵-۱۳۱۴) عقب‌مانده بود. موانع اصلی پیشرفت رفتارهای دیکتاتورمآبانه شاه و حاکمان محلی و نیز فقدان تحصیلات و تعلیم و تربیت کافی مردم بود. در این دوره، دو صدر اعظم، امیرکبیر و سپهسالار، برخی اصلاحات اجتماعی را محقق کردند، اما جانشینان آن‌ها مسیر اصلاحات را ادامه ندادند. نبود شهرهای بزرگ، نیروهای

1. Colonel Vladimir Liakhoff

۲. درباره نقش لیاخوف در این عملیات ن. ک.: براون، ۱۹۱۰، ص ۲۰۷-۲۰۸، ۲۱۳-۲۱۵، ۲۲۳-۲۲۶.

3. *Friendship and Assistance*

۴. درباره توافقتنامه ۱۹۱۹ ن. ک.: سیروس غنی، ۱۹۹۸. به‌ویژه فصل اول، ص ۲۲-۳۴. این اثر به فارسی با عنوان ایران: برآمدن رضاخان، برافتادن قاجار و نقش انگلیسی‌ها، ترجمه حسن کامشاد، تهران، نیلوفر، ۱۳۹۲، ۵۱۲ صفحه، منتشر شده است. بنابر گزارش غنی، فهرست سیاهی از خارجی‌ان نامطلوب، شامل آلمان‌ها، ترک‌ها و دیگران، زیر فشار بریتانیا تهیه شد، افرادی که باید ایران را ترک می‌کردند و حق مراجعت نداشتند. این فهرست دربردارنده تکنسین‌ها، باستان‌شناسان و حتی شرق‌شناسان می‌شد.

ماهر و تعلیم‌دیده، راه‌های ارتباطی و وسایل حمل و نقل آسان، در کنار کم‌سودای عمومی و دسترسی بسیار اندک به مراکز آموزشی و عالمان زمینه‌های مختلف عوامل اصلی بودند که ایرانیان را بی‌خبر از واقعیت‌های آن زمان نگه داشته بودند. در این دوره، جامعه شاهد افزایش میزان فقر، پیدایش قحطی طبیعی و گاهی مصنوعی (نظیر قحطی سال ۱۲۸۸ق، وقتی شاه به زیارت شهرهای مذهبی عراق، مانند نجف و کربلا رفته بود)، و گسترش وبا (۱۳۱۰/۱۲۷۱ش) بود. شاه بر اساس سیاستی، مناطق مختلف کشور را تحت قراردادی خاص به حاکمان محلی واگذار می‌کرد تا آن‌ها امنیت و امور عمومی را مدیریت کنند. نتیجه اجتماعی چنین سیاستی این بود که هرکدام از خویشان او که حاضر بود پول بیشتری به حکومت مرکزی پرداخت کند، شانس بیشتری برای به‌دست آوردن موقعیت داشت، و، در نتیجه، فشار بیشتری بر مردم وارد می‌کرد. به‌علاوه، رشوه گرفتن در این نظام، حتی به‌دست خود شاه، رایج بود. شاه شخصاً به آن دسته از ابزارها و ساختارهای جدید که موجب تقویت حکومت می‌شد علاقه داشت. در نتیجه، به تلگراف، دوربین عکسبرداری، روزنامه‌های رسمی غیرجذاب، ساختارهای اداری جدید، و نظام‌های نسبتاً جدید قشون و نظام جدید دریافت مالیات، که علی‌الظاهر در حفظ قدرت شاه مؤثر بودند، کم و بیش خوشآمد می‌گفت. اما از اندیشه‌های مدرن مانند حقوق ملت، آزادی، دموکراسی، و نظام‌های مبتنی بر شورا نشانی نبود (ن.ک.: کرمانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۶-۱۲۸، ۲۵۰، ۲۷۵، ۲۹۹-۳۰۶؛ امانت، ۱۹۹۷، ص ۴۱۲-۴۱۶).^۲

علما، و غالباً فقها، سازنده قدرت دینی بودند و در جامعه نفوذی فوق‌العاده داشتند. شاه برای مشروعیت بخشیدن به حکومت خود به حمایت آنان نیاز داشت و، در عین حال، می‌کوشید آن‌ها را از دخالت در امور سیاسی منع کند. تعادل بخشیدن به این دو قدرت سیاسی و دینی یکی از مسائل اصلی حکومت در این دوره بود.^۳

1. Amanat

۲. درباره عصر ناصرالدین شاه به این دو اثر نگاه کنید: تیموری، ابراهیم، عصر بیخبری یا پنجاه سال استبداد در ایران: تاریخ امتیازات، تهران، اقبال، ۱۳۵۷؛ امانت، عباس، ۱۹۹۷، قیلة عالم، ترجمه حسن کامشاد، تهران، نشر کارنامه، چاپ چهارم ۱۳۹۴.

۳. نکته گفتنی این است که بر تعداد طلبة حوزه‌ها از دوره فتحعلیشاه به بعد افزوده شد. آن‌ها از علما شهریه

شاه در یکی از نامه‌هایش به درباریان، هنگام بحث بر سر امتیازنامه رژی، درباره نفوذ روحانیون هشدار داده و تأکید کرده بود که «هنوز آن فقره جهادیه علمای کربلا و نجف که آمدند طهران و فتحعلیشاه بیچاره را واداشته با دولت روسیه به جنگ و جدال انداخته از نظرها دور نشده است. و هرچه دولت ایران تا به حال می‌کشد از نتیجه همان نصایح علمای آن وقت کربلا و نجف است. و حالا یقیناً تجدید آن لازم نیست...» (آدمیت، ۱۳۵۵، ص ۴۲، به نقل از اسناد نایب السلطنه فرزند ناصرالدین شاه).^۱ بنابر سیاست اجرای تعادل، ناصرالدین شاه محاکم عرفی را از محاکم شرعی جدا کرد تا قلمرو قدرت روحانیون را محدود کند. در محاکم شرعی، روحانیون مدعی بودند که احکامشان بر اساس قرآن و سنت و آرای فقهاست و، در نتیجه، گاهی وحدت رویه و حکم نداشتند. به علاوه، این احکام مقدس شمرده می‌شدند و از این رو حکم قاضی قابل مناقشه و تجدید نظر نبود. محاکم شرعی به دعاوی مدنی و محاکم عرفی، که در آن‌ها مبنای حکم احکام شفاهی شامل فهم عرفی و احکام صادرشده قبلی بود، به دعاوی کیفری رسیدگی می‌کردند. قضات محاکم عرفی مراقب بودند مبادا حکمی صادر کنند که مخالف با رأی محاکم شرعی یا فتاوی مشهور علما باشد و در مواردی که ماهیت دعوا بحث‌برانگیز بود آن را به محاکم شرعی ارجاع می‌دادند.^۲ ناصرالدین شاه و میرزا حسین خان سپهسالار کوشیدند احکام

می‌گرفتند و گاهی، به‌خصوص در دوره مشروطه‌خواهی، به‌عنوان نیروهای شبه‌نظامی علما عمل می‌کردند. درباره قدرت علما در دوره ناصرالدین شاه ن. ک.: امانت، ۱۹۹۷، ص ۴۱۴-۴۱۵.

۱. مرادش از علمای کربلا و نجف جعفر کاشف الغطاء (متوفی ۱۲۲۸)، سید محمد مجاهد (متوفی ۱۲۴۲)، و احمد نراقی (متوفی ۱۲۴۵) است. این‌ها فتاوی جهاد دفاعی بر ضد روسیه دادند تا مردم را به مشارکت در جنگ تشویق کنند.

۲. برای اطلاع بیشتر از چگونگی کار این محاکم ن. ک.:

S.G.W. Benjamin, 1887, *Persia and Persians*, Ch. 15, esp. 438-443.

هر دو محکمه زیر نظر ناصرالدین شاه بود و غالباً احکامشان شفاهی و در مواردی هم در حاشیه شکایت یا طرح دعوا حکم را می‌نوشتند. از این رو، اطلاع بسیار کمی درباره احکام آن‌ها وجود دارد. نیز برای اطلاع از تغییرات فرآیند دادرسی و احکام این محاکم ن. ک.:

W. Floor, "Change and Development in the Judicial System of Qajar Iran (1800-1925)", in C.E. Bosworth and C. Hillenbrand (eds.) *Qajar Iran, Political, Social and Cultural Change, 1800-1925* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983), pp. 113-47.

این محاکم را از طریق تأسیس دیوان‌خانه متمرکز کنند و قلمرو حدود اختیارات محاکم عرفی را با تأسیس وزارت عدلیه (بعدها دادگستری) توسعه دهند.^۱ گاهی دعوایی کیفری مستقیم در حضور حاکمان محلی یا خود شاه مطرح می‌شد. این اتفاق به‌خصوص وقتی می‌افتاد که یکی از طرفین دعوا به‌گونه‌ای به حکومت وصل بود. شاه یا حاکم که چندان سر از حقوق در نمی‌آوردند، در چنین مواردی با گفتن کلمه‌ای یا اظهار اشارتی حکم صادر و جزا یا پاداشی مقرر می‌کردند (بنیامین، ۱۸۸۷، ص ۴۴۰). روی هم رفته، محاکم شرعی در عمل اقتدار حقوقی خود را حفظ می‌کردند، هرچند محاکم عرفی در دیوان‌خانه جایگاه برجسته‌تری داشتند. آنچه در موضوع بحث ما اهمیت دارد این است که محکمه خاصی در وزارت امور خارجه با نام دیوان مُحاکمات خارجه تأسیس شده بود که به دعاوی و امور خارجیان و گاهی اقلیت‌های دینی ایرانی می‌پرداخت. بنابر قانون کاپیتولاسیون (امتیازات حقوقی ویژه)، این محکمه مستقل از محاکم عرفی و شرعی بود و به‌موجب آن کنسولگری‌ها در شهرهای مختلف حق داوروری داشتند و احکام آنان گاهی در برابر احکام صادره از دیوان عالی قرار می‌گرفت (سعید وزیری، ۱۳۵۵، ص ۱۶-۱۷).

ب. وضع و حال فرهنگی

مؤلفه‌های فرهنگی تأثیرگذار بر جامعه عبارت بودند از میزان تعلیمات عمومی، انتشار کتاب‌ها و روزنامه‌ها، و فعالیت اشخاص برجسته‌ای که در تغییرات اجتماعی سهمی داشتند. تعلیمات عمومی مخصوص پسران بود آن هم صرفاً در مکتب‌خانه‌هایی که زیر نظر روحانیون اداره می‌شد. در این‌ها دانش‌آموزان ابتدا قرائت و حفظ قرآن می‌آموختند، سپس خواندن و نوشتن، صرف و نحو فارسی و عربی، حساب ابتدایی، و قرائت متون قدیم تاریخی و ادبی. اگر در همین مدارس به تحصیل خویش ادامه می‌دادند، حدیث، فقه، منطق سنتی، تفسیر قرآن، فلسفه آمیخته با عرفان، کلام، و در مواردی محدود، کمی اخترشناسی می‌آموختند تا جهت قبله را تشخیص دهند

۱. در این باره ن. ک.: s.v. "Mahkama 3. Iran" by A.K.S. Lambton in *EI*².

و نماز برپا کنند یا روزهای اول ماه قمری را بشناسند تا بتوانند بعضی مناسک را به جای آورند. در عین حال، روش تعلیم و تربیت و تعیین متن‌های درسی مناسب اهداف آموزشی نبود. مدارس دینی هنوز هم با این نقیصه‌ها درگیرند.^۱ اندکی از این دانش‌آموزان برای ادامه تحصیل و رسیدن به درجه اجتهاد و چه‌بسا مرجعیت تقلید به شهرهای مذهبی عراق به خصوص کربلا، نجف و سامرا می‌رفتند. روحانیون تربیت‌یافته در این شهرها در چشم ایرانیان احترام فراوانی داشتند و در جامعه تأثیرگذار بودند. چنان‌که خواهیم دید، همه رهبران روحانی انقلاب مشروطه، اعم از موافق و مخالف، در این شهرها تحصیل کرده بودند.

اما در باب توسعه تعلیمات عمومی، امیرکبیر فرآیند اصلاحات عباس میرزا را ادامه داد. در دوران مسئولیت وی، چند دانشجویی که میرزا برای ادامه تحصیل به بریتانیا و فرانسه فرستاده بود تا امور فنی، علوم تجربی، و زبان‌های خارجی بیاموزند در ۱۲۶۶ ق به ایران بازگشتند (آدمیت، ۱۳۴۸، ص ۱۶۳-۱۶۴).^۲ امیر، علاوه بر اعزام دانشجوی بیشتر، تصمیم گرفت زمینه تربیت دانشجویانی را در قلمرو علوم و فنون جدید در داخل کشور فراهم کند. دارالفنون،^۳ مرکزی بود که بدین منظور تأسیس شد اما امیرکبیر دستاوردهای تصمیم خود را ندید چرا که در ۱۲۶۸ ق به دست شاه کشته شد. دانشجویان دارالفنون غالباً از طبقه اشراف و به‌ندرت از میان ایرانیان غیرمسلمان بودند. دانش‌آموختگان دارالفنون بعدها در انقلاب مشروطه نقش داشتند. اصلاحات امیر همزمان بود با شورش سید علی محمد باب (متوفی ۱۲۶۶)؛ شورش‌هایی که موجب بی‌ثباتی سیاسی شد و با اعدام باب و بسیاری از پیروان او خاتمه یافت.^۴

۱. برای اطلاع از روش تعلیم و تربیت روحانیون و منابع درسی آنان ن. ک.: سعید عدالت‌نژاد، «نگاهی به نظام آموزشی و تربیتی روحانیون شیعه» در مکاشفه و تماشا (*Einsicht*)، برلین، کپر، ۱۳۹۶/۲۰۱۷.

۲. درباره فرآیند اعزام دانشجویان به خارج در این دوره ن. ک.: حسین محبوبی اردکانی، تاریخ مؤسسات جدید در ایران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۴.

۳. درباره دارالفنون ن. ک.: آدمیت، ۱۳۴۸، ص ۳۴۷-۳۶۲.

۴. بعضی محققان مانند آدمیت (۱۳۴۸)، ص ۴۳۶-۴۵۱ این شورش را مهم‌ترین مانع نوسازی ایران در آن دوره دانسته‌اند. به گفته او (۱۳۵۷)، ص ۲۴ «بایگ‌ری به یک معنا عصیان بود علیه سخت‌گیری و تعصب، هرچند بعداً مشی خرافات بر خرافات افزود» و در جای دیگر (۱۳۵۷)، ص ۱۴۶، به‌ویژه پانویس، ص ۱۴۷

پس از امیرکبیر، فرآیند نوسازی و اصلاحات با نظارت شاه ادامه یافت، اما، همان‌طور که قبلاً گفته شد، او از میان ابزارهای مدرن مواردی را گزینش می‌کرد که به تثبیت حکومتش می‌انجامید. از این رو، گسترش دارالفنون و اعزام دانشجورا متوقف کرد، تأسیس مدارس جدید را ممنوع و انتشار بعضی روزنامه‌ها را غیرمجاز اعلام کرد، و مانع سفر کردن ثروتمندان و خویشان خویش به اروپا می‌شد و سیاست‌هایی برمی‌گزید تا مردم از اوضاع و احوال دیگر کشورها بی‌خبر بمانند. این سیاست‌ها حتی از جانب مؤلفانی که تحت تأثیر دوره پهلوی نبوده‌اند ضبط و گفته شده است (برای نمونه، آبراهامیان^۱، ۱۹۸۲، ص ۷۳-۷۵). نمونه دیگری از سیاست او در قلمرو تعلیم و تربیت عمومی انتخاب دانشجویان دارالفنون از میان طبقات اجتماعی خاصی بود که او می‌پسندید. نتیجه سفر اول شاه (۱۸۷۳/۱۲۹۰ق) به اروپا این تلقی بود که تعلیم و تربیت مدرن تهدیدکننده نظام حکومتی پادشاهی اوست. در ۱۳۰۴/۱۲۶۶ش، اولین مدارس جدید در ایران به‌دست میرزا حسن خان رشیدی^۲ بنا شد؛ چهره روشنفکری که به‌رغم مخالفت‌های بسیار تند در کار خویش موفق بود.

در دوره مظفرالدین شاه (حک: ۱۳۱۴-۱۳۲۴)، نظامی جدید از مدارس و کالج‌ها به فرمان شاه و در مواردی با حمایت بعضی کشورهای اروپایی، به‌ویژه فرانسه، تأسیس شد. گفتنی است یکی از این مدارس که به فرمان شاه در ۱۳۱۷/۱۲۷۸ش تأسیس شد به تربیت دیپلمات در علوم سیاسی و حقوقی اختصاص داشت (اسناد وزارت خارجه، ص ۱۹-۲۰). این مدرسه را نصرالله مشیرالدوله، وزیر امور خارجه، و فرزندش حسن

می‌گوید «قسمت بیشتر آنچه سید باب گفته و سراسر آنچه در الواح میرزا حسینعلی و عباس افندی آمده خرمن خرافات بشری را سنگین‌تر کرده است. در عالم فکر به مفت نمی‌ارزند». درباره باب و دو جانشین میرزا حسینعلی بهاء و میرزا یحیی صبح‌آزل (دو باجناق) ن. ک.: احمد کسروی، بهائگری، تهران، فرخی، ۱۳۲۲؛ اعتضاد السلطنة علیقلی، فتنه باب، چاپ عبدالحسین نوایی، تهران، مسعود سعد، ۱۳۳۳؛ نیز

Benjamin (1887), *Persia and the Persians*, pp. 353-355; Browne E.G, *Materials for the Study of the Bābī Religion* (London: Cambridge, 1918); cf. s.v. "Bāb", by Denis, MacEoin and s.v. "Bahā'ī", by Todd Lawson, both in *OEMIW*.

1. Abrahamian

۲. برای شرح حال او ن. ک.: فخرالدین رشیدی، زندگینامه پیر معارف رشیدی بنیانگذار فرهنگ نوین ایران، تهران، هیرمند ۱۳۷۰.

پیرنیا، یکی از مؤلفان پیش‌نویس قانون اساسی و متمم آن در ۱۳۲۴/۱۲۸۵ش، اداره می‌کردند. فارغ‌التحصیلان آن بعدها در بنای ساختار دولت مدرن مشارکت داشتند. پذیرش دانشجو در آن بستگی به سوابق خانوادگی، موفقیت در آزمون ورودی، و موافقت وزیر امور خارجه داشت. تاریخ جهان، حقوق سیاسی و بین‌الملل، و زبان فرانسه از جمله اصلی‌ترین واحدهای درسی این مدرسه بودند. بعضی استادان آن خارجی و برخی دیگر فارغ‌التحصیلان دارالفنون بودند، مانند محمدعلی فروغی (متوفی ۱۳۲۱ش)، که نقش بزرگی در نجات ایران از تجاوزهای خارجی در جنگ جهانی اول داشت.^۱

اکنون نوبت آن است که به روزنامه‌های این دوره هم به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های فرهنگی تأثیرگذار نگاهی بیاندازیم. میرزا صالح شیرازی، از دانشجویان اعزامی به خارج، در ۱۲۳۵/۱۱۹۸ش به ایران بازگشت و در ۱۲۵۳/۱۲۱۶ش برای نخستین بار روزنامه حکومتی کاغذ اخبار را منتشر کرد (آدمیت، ۱۳۴۸، ص ۳۶۳). او با لحنی مجیزگویانه و زبانی پیچیده و تا حدودی غیرقابل فهم برای مردم فرمان‌های شاه و اخبار دربار را گزارش می‌کرد. تا مدت‌ها این روزنامه و روزنامه‌هایی مشابه با شکلی ساده و غالباً با یک محتوا منتشر می‌شدند.^۲ اما فرهیختگان به این روزنامه‌ها علاقه‌ای نشان ندادند. اولین روزنامه‌ها با شکل و محتوایی متفاوت و تأثیرگذار در بیداری

۱. فروغی انسان فرهیخته‌ای بود که بعدها مدیر این مدرسه و در دوره رضاشاه دوبار نخست‌وزیر شد. او در حالی که در مسیر گسترش نوسازی ایران و پیشرفت اندیشه‌های مدرن می‌کوشید، برای نخستین بار کتابی دربارهٔ ویژگی‌های دولت مشروطه نوشت (حقوق اساسی، یعنی آداب مشروطیت ذوق، تهران، ۱۳۲۶، انتشار مجدد، ویراسته علی‌اصغر حق‌دار، تهران، کویر ۱۳۸۲) و کتابی در قلمرو اقتصاد با عنوان اصول علم ثروت ملل در ۱۳۲۳ق ترجمه کرد. آخرین چاپ این ترجمه در تهران توسط انتشارات فرزاد روز در ۱۳۷۷ش منتشر شد. نسخه اصلی این کتاب به فرانسه توسط Paul Beauregard نوشته شد (قس عباس امانت، ذیل مدخل "Constitutional Revolution" در ایرانیکا، ص ۱۶۶ که آن را به‌خطا به آدام اسمیت نسبت داده است). فروغی همچنین کتابی در معرفی فیلسوفان و متفکران غربی از طالس تا فیلسوفان قرن نوزدهم/سیزدهم با عنوان سیر حکمت در اروپا نوشت. برای اطلاع بیشتر ن. ک.: علی‌اصغر حق‌دار، فروغی و ساختارهای نوین مدنی، تهران، کویر ۱۳۸۴.

۲. ن. ک.: بهرام جبارلویی شبستری، «بررسی توصیفی ویژگی‌های مطبوعات دوران مشروطه»، اطلاعات سیاسی اقتصادی، سال ۲۱، تهران ۱۳۸۵، ش ۲۲۷-۲۳۰، ص ۳۳۰-۳۴۴.

ایرانیان در خارج کشور منتشر و سپس با تأخیر و گاهی به صورت قاچاق به ایران آورده می‌شد. بعضی از این‌ها عبارت‌اند از: اختر، منتشر شده در استانبول ۱۸۷۵/ ۱۲۹۲ق؛ قانون، در لندن ۱۸۸۰-۱۸۸۹ (۱۲۹۷-۱۳۰۷)؛ و حبل‌المتین، هفته‌نامه منتشر شده در کلکته در ۱۸۹۳/ ۱۳۱۱ق و سپس در تهران و رشت. در دوره انقلاب مشروطه بر تعداد روزنامه‌ها افزوده شد.^۱ برخی از اقلیت‌های دینی هم در این دوره منشوراتی منتشر می‌کردند که در ادامه معرفی خواهند شد.

کتاب‌های بسیار کمی هم در اواخر قرن سیزدهم بودند که بر طبقه تحصیلکرده جامعه، و در بیداری مردم و آشنایی آنان با اندیشه‌های مدرن مانند برابری همگان در برابر قانون تأثیر گذاشتند. این اندیشه‌ها بعدها در صحنه سیاسی ظهور پیدا کرد. فرآیند ترجمه کتاب‌هایی به فارسی با دستور عباس میرزا^۲ با این فرضی آغاز شد که حکومت می‌تواند از تجربه ارزشمند تحولات در غرب بهره گیرد. دو کتاب شرح حال پتر کبیر در تاریخ چارلز دوازدهم^۳ (پادشاه سوئد) از فرانسوا ماری آرونه مشهور به ولتر و کتاب تاریخ انحطاط و سقوط امپراطوری روم^۴ نوشته ادوارد گیبون از جمله این کتاب‌ها بودند. در همین دوره مطالعه ما، محققانی کتاب‌هایی ارزشمند و گاهی نمایشنامه‌هایی ابتکاری تألیف کردند، اما هرگز محل توجه عامة مردم قرار نگرفتند. از جمله این‌هاست فتحعلی آخوندزاده (متوفی ۱۲۹۵/ ۱۲۵۶ش) با گرایشی سکولار و ضدآخوندی. اما در دهه آخر دوره ناصرالدین شاه، ترجمه آزاد میرزا حبیب اصفهانی از رمان حاجی بابا اصفهانی^۵ نوشته احتمالاً جیمز موریه^۶ اقبالی عام و با دوام یافت.

۱. برای اطلاع بیشتر از روزنامه‌های قبل و بعد از انقلاب ۱۲۸۵ ش.ن.ک.: آجودانی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۹-۲۴۷. نیز: s.v. "Constitutional Revolution, v. the press" by Mansore Ettehadieh in *EI*; Abrahamian (1982), p. 87.

۲. به گفته آدمیت (۱۳۴۸، ص ۳۴۹) این کتاب‌ها توسط میرزا رضا مهندس نامی ترجمه شد که در بریتانیا تحصیل کرده بود، اما من توانستم اطلاعی از چنین شخصی پیدا کنم.

3. Voltaire's *Portayal of Peter the Great* in *Charles XII*

4. Edward Gibbon's (1737-1794) *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*

۵. بهترین چاپ فارسی این کتاب با ویرایش و مقدمه محققانه جعفر مدرس صادقی در تهران، انتشارات مرکز، بارها منتشر شده است. عنوان اصلی کتاب چنین است: *The Adventures of Hajji Baba of Ispahan*.

6. James Morier (1780-1849)

اگرچه رمان چهره‌ای خصمانه و تحقیرآمیز از شخصیت ایرانیان ترسیم کرد، با زبان طنز و ساده آنان را تشویق کرد تا به عقب‌ماندگی و نقائص خویش اعتراف کنند. همین مترجم اثری دیگر با عنوان غرائب عقائد الملل^۱ نوشته نویسنده مصری رُفاعه بک طهطاوی را به فارسی ترجمه کرد که در ۱۸۸۵/۱۳۰۴ق در استانبول منتشر شد. این داستان مردم‌شناسانه و ویژگی‌های مختلف ملت‌ها را شرح می‌دهد و ضمن آن اعتقادات غیرعقلانی و غیرمنطقی آنان را باز می‌گوید. مطابق این داستان، یک اعتقاد غیرعقلانی ناسزاگویی به اهل کتاب و مسخره کردن پیروان ادیان دیگر است. بیان چنین موضوعی در قالب داستان، در جامعه‌ای که به ایمان دیگران با چشم تحقیر نگاه می‌شد، کاری نوآورانه بود. اعتقادات غیرعقلانی دیگری چون اعتقاد به خرافات در میان ایرانیان رایج بود (ن.ک.: آدمیت، ۱۳۵۵، ص ۸۳-۸۵). کتاب منتقدانه دیگر سیاحت‌نامه ابراهیم بیگ، نوشته زین‌العابدین مراغه‌ای است که در قالب داستان آرزوهای یک ایرانی را بیان می‌کند که مشتاق است به وطن بازگردد و همین که می‌آید چیزی جز ظلم و جور، جهالت، و فساد نمی‌یابد. جلد اول آن در ۱۳۱۳ق و جلد دوم آن در ۱۳۲۳ق و جلد سوم در ۱۳۲۷ق منتشر شد (ن.ک.: آدمیت، ۱۳۵۵، ص ۸۵-۱۰۰). این کتاب تأثیر فراوانی بر انقلابیون گذاشت و بنا به گفته ناظم‌الاسلام کرمانی (ج ۱، ص ۲۴۸-۲۵۲) جلد اول آن در حلقه‌های مخفی قبل از انقلاب مشروطه خوانده می‌شد. این اولین باری بود که در کتابی در ایران از قانون، پارلمان، مساوات، و مشروطه‌خواهی و از ابزارهای لازم برای تدوین قانون سخنی گفته می‌شد (ن.ک.: آدمیت، ۱۳۵۵، ص ۹۸). در این‌جا سزاوار است از دو کتاب داستان دیگر نیز یاد کنیم. اول داستانی تاریخی، سیاسی و فلسفی در خصوص جوانی به نام تِلماک^۲ است که علی‌خان ناظم‌العلوم در ۱۳۰۳ق/ ۱۲۶۵ش آن را ترجمه کرد. داستان در واقع نقد حکومت لویی چهاردهم و رفتار دیکتاتورمآبانه اوست. نویسنده به نقد سیاست‌های کلیسا در غرب نیز می‌پردازد و بر آن است که دولت باید با عقل و مدنیت همراه باشد و

۱. محتوای داستان را به نقل از آدمیت آورده‌ام. نام دیگر کتاب غرائب عقائد الملل [آداب و رسوم عجیب و غریب ملت‌ها] ضبط شده است، ن.ک.: آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱۶، ص ۳۱-۳۲.

2. *Les aventures de Telemaque* written by Fenelon.

به‌صراحت از اموری نظیر حقوق طبیعی، برابری در توزیع ثروت، نفی مزیت‌های موروثی، مخالفت با جنگ و با امتیازهای شخصی سخن می‌گوید (ن.ک.: آدمیت، ۱۳۵۵، ص ۵۵-۶۵). داستان دوم منطق الوحش نوشته خانمی اهل فرانسه به نام کُنْتِس دو سیگور بود که در آن ویژگی‌های نظام طبیعی و حقوق انسانی در قالب نقل خاطرات یک خر معرفی می‌شد. علی‌اصغر خان امین‌الدوله، صدر اعظم فرهیخته مظفرالدین شاه، این کتاب را از نسخه ترجمه عربی آن به فارسی برگرداند و آن را در ۱۳۰۰ قمری منتشر کرد. داستان از زبان خری است که از ظلم مالکش شکوه می‌کند و کم‌کم با حقوق خود آشنا می‌شود. مترجم در نسخه فارسی به عمد مطالبی مرتبط با جامعه ایران وارد کرد و ضمن گلایه از منش کوتاه‌فکرانه اشraf به تبیین مفاهیم حقوق طبیعی و موضوع برابری حقوقی پرداخت (ن.ک.: آدمیت، ۱۳۵۵، ص ۶۵-۷۶). این کتاب‌ها زمینه‌ای را برای پیدایش اصطلاحات و مفاهیم جدید در ذهن باسوادان جامعه فراهم کرد.^۱

روحانیون و روشنفکران برجسته‌ای هم بودند که در بیداری ایرانیان و در فرآیند حوادث منجر به مشروطه‌خواهی نقش تأثیرگذاری داشتند. در این‌جا هشت نفر شایسته توجه‌اند:

الف. سید جمال‌الدین اسدآبادی (۱۲۵۵-۱۳۱۵ق)

ب. سید محمد طباطبایی (۱۲۵۹-۱۳۳۰ق)

ج. سید عبدالله بهبهانی (۱۲۵۶-۱۳۲۹ق)

۱. کتاب کمتر مهم دیگر بوسه‌عذرا نوشته جی رینولدز بود که آن را سید حسین خان شیرازی در ۱۳۰۷ ترجمه و در ۱۳۲۶ قمری منتشر کرد (ن.ک.: آدمیت، ۱۳۵۵، ص ۷۶-۸۲). مقایسه کنید با عباس امانت در ذیل مدخل "Constitutional Revolution-Intellectual Background" ص ۱۶۴-۱۶۵ در ایرانیکا (EI^r)، آن‌جا که نویسنده در میان آثار تأثیرگذار فقط نام حاجی بابا اصفهانی و سیاحت‌نامه را می‌آورد و سپس از کتاب ناشناخته‌ای با عنوان رساله مدینه منسوب به میرزا عباس نوری، فرزند میرزا حسینعلی مشهور به عبدالبهاء، نام می‌برد که در آن نویسنده پیشنهاد تأسیس نهاد نمایندگان ملت را داده است. بعضی محققان نسبت دادن این کتاب به نوری و اندیشه جامعه مدنی به او را نقد کرده‌اند و گفته‌اند چنین اندیشه‌ای با اصول کلی بهائیت که خود را با مسائل سیاسی آمیخته نمی‌کند در تعارض است. دیگر این‌که در وثاقت این کتاب تردید هست، زیرا این کتاب فقط یک‌بار در خارج کشور پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ منتشر شده است (ن.ک.: حسین آبدیان، نکته‌هایی انتقادی درباره ترجمه مقالات مشروطه‌خواهی در ایرانیکا، ج ۱، ص ۲۵۶، روزنامه شرق، ۱۴ مرداد ۱۳۸۳، ص ۸).

- د. فتحعلی آخوندزاده (۱۲۲۷-۱۲۹۵ق)
- ه. میرزا ملکم خان (۱۲۵۰-۱۳۲۶ق)
- و. میرزا آقاخان کرمانی (۱۲۷۱-۱۳۱۴ق)
- ز. عبدالرحیم طالبوف (۱۲۵۰-۱۳۲۹ق)
- ح. میرزا یوسف خان مستشارالدوله (۱۲۲۳-۱۳۱۳)

آثار بسیاری به فارسی و انگلیسی دربارهٔ این‌ها نوشته شده‌اند و در این جا بنای تکرار نیست. با این همه، پاره‌ای از نکته‌ها، تا آن جا که به موضوع این تحقیق ارتباط پیدا می‌کند، سزاوار یادآوری هستند. سید جمال‌الدین اسدآبادی، مشهور به افغانی، روحانی اسلام‌گرایی بود که مبلّغ گونه‌ای ملت / امت‌گرایی اسلامی و آیین «آزادی، برادری، و مساوات» در سدهٔ سیزدهم بود، سده‌ای که در آن ملی‌گرایی یا ناسیونالیسم رواج داشت. اندیشه‌ها و کارنامهٔ سیاسی‌اش انضباطی نداشت و هیچ‌کدام از جنبه‌های فکری او در ایران تأثیر عمیقی نگذاشت (آدمیت، ۱۳۵۵، ص ۳۳)؛ در افغانستان، مصر، و هند بیشتر از ایران شناخته شده بود.^۱ در خصوص پاره‌ای از مواضع سید محمد طباطبایی و سید عبدالله بهبهانی در برابر شیخ فضل‌الله نوری، آیه‌الله مخالف مشروطه‌خواهی، مطالبی خواهد آمد. آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، و طالبوف هر یک جنبه‌هایی از اندیشه‌های جدید در ایران را معرفی کرده‌اند؛ فریدون آدمیت، محقق و مورخ ایرانی (متوفی ۱۳۸۷ش)، دربارهٔ آن‌ها تک‌نگاری‌هایی خواندنی دارد ولی بعد از انقلاب ۱۳۵۷ش اجازهٔ انتشار رسمی نیافته‌اند. آدمیت اندیشه‌ها و شرح حال آنان را با همدلی و گاهی با مبالغه بیان می‌کند. در فهرست ما، میرزا ملکم خان و میرزا یوسف خان مستشارالدوله ارتباط بیشتری با تحقیق حاضر دارند، زیرا با آثارشان نقش نسبتاً مؤثرتری در برداشت از مفهوم مشروطه‌خواهی، در تدوین قوانین جدید، و در تغییر نگاه به ایرانیان غیرمسلمان داشتند.

۱. آدمیت در ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران آثار خانم نیکی کیدی را به‌طور کلی و به‌خصوص دربارهٔ سید جمال‌الدین را سطحی و ضعیف ارزیابی کرده است. بهترین مقالاتی که دربارهٔ او نوشته شده عبارت‌اند از: Browne (1910), pp. 1-30, 401; s.v. "Afghānī", by A. Ḥabībī in *EIr*, and s.v. "Afghānī", by Nikki R. Keddie in *OEMIW*.

میرزا ملکم خان^۱، که علی‌الظاهر مسلمان‌زاده بود، در خانواده‌ای ارمنی به دنیا آمد و پدرش به دین اسلام گرویده بود.^۲ بر اساس اولین آثارش، او را باید روشنفکری سکولار دانست. در میان آثارش، هشت اثر دربارهٔ ماهیت قانون است که پنج اثر از آن‌ها در جوانی و در فاصلهٔ سال‌های ۱۲۷۵-۱۲۷۹ق نوشته شدند و او فقط آن‌ها را به ناصرالدین شاه، بعضی دوستانش، و بعضی درباریان نشان داد. این‌ها عبارت‌اند از: دفتر تنظیمات یا کتابچهٔ غیبی، مجلس تنظیمات، دستگاه دیوان، دفتر قانون، و رفیق و وزیر. اصلی‌ترین طرح او در میان پیشنهادهايش واگذاری امور حکومتی به یک شورای قانونگذاری و یک کابینهٔ اجرایی بود که هر دوی این نهادها منصوب شاه بودند. دفتر قانون در حکم نوعی قانون مجازات جدید بود، اقتباسی از قانون مجازات فرانسه. کتاب‌های ملکم خان هرگز منتشر و توزیع نشدند تا مردم بخوانند و از نقش قانون و مقررات در اصلاح کشور باخبر شوند. ملکم امید داشت که روشنفکران، شاه، درباریان بانفوذ، و حاکمان محلی آثارش را با دقت بخوانند.^۳ در خلال دورهٔ مأموریتش به لندن، به‌عنوان سفیر، معلوم شد که با فروش امتیاز لاتاری به یک شرکت بریتانیایی به فساد مالی آلوده شده است. پس از آن‌که به این مناسبت از همهٔ مناصبش خلع شد، به انتشار روزنامهٔ قانون (۱۸۹۰-۱۸۹۸/۱۳۰۸-۱۳۱۶ق فقط ۴۱ شماره) در لندن دست زد، روزنامه‌ای که لحنی و محتوایی اسلامی و روشنگرانه در آن به چشم می‌خورد تا نظر روحانیون را جلب کند. او قصد داشت از شاه و صدراعظم به‌خاطر ازدست‌دادن مناصبش انتقام بگیرد. از این رو، به‌صراحت از آنان در روزنامه‌اش انتقاد و اندیشه‌های نوین را با لعابی اسلامی معرفی می‌کرد.

۱. ملکم در فرانسه تحصیل کرده بود و معلم دارالفنون شد و سپس مناصب سیاسی مثل سفیر ایران در مصر و بریتانیا به‌دست آورد. دربارهٔ او ن.ک.: آبراهامیان، ۱۹۸۲، ص ۶۵-۶۹.

۲. مقایسه کنید با آبراهامیان، ۱۹۸۲، ص ۶۵؛ ژانت آفاری، ۱۹۹۶، ص ۲۶ که هر دو تغییر دین را هم به پدر و هم به خود ملکم نسبت داده‌اند.

۳. هشتمین اثرش یک سخنرانی به انگلیسی دربارهٔ سیر تمدن در ایران است. آثار ملکم اولین بار در ۱۳۲۵ قمری به کوشش هاشم ربیع زاده، دومین بار در ۱۹۸۴/۱۳۶۳ش، به کوشش محیط طباطبایی، و سومین بار در ۱۳۸۳ش به کوشش حجت‌الله اصیل در تهران توسط نشر نی منتشر شده است. این تحقیق مبتنی بر چاپ اخیر است.

این گرایش بود که در آثار قبلی‌اش تا ۱۳۰۸ق سابقه نداشت. اگر ملکم در منصبش باقی مانده بود هرگز فکر انتشار چنین روزنامه‌ای به سر او خطور نمی‌کرد. سی و پنج سال پس از تألیف اولین آثارش، ملکم در اندیشه‌های خود بازنگری کرد تا توجه مظفرالدین شاه را به خود جلب کند. در اثر جدیدش، او رأی قبلی‌اش را که معتقد بود اصلاحات در ایران باید با تبعیت مطلق از غرب محقق شود تغییر داد. در حالی که آدمیت میرزا ملکم خان را پدر حقوق و مفاهیم جدید در ایران می‌داند، حامد الگار او را به لحاظ سیاسی یک منافق خوانده و تلاش‌هایش در ارائه مفاهیم جدید به ایرانیان را نادیده انگاشته است.^۱ مورخانی چون ناصر نجمی نیز او را از جمله سرسپرده‌های انگلیس دانسته‌اند. ماشاءالله آجودانی، محقق تاریخ معاصر ایران، در داوری درباره ملکم تعادل ایجاد کرده و در تحقیق خود هر دو جنبه از شخصیت او را بازگفته است (ن.ک.: آجودانی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۱-۳۶۲).

میرزا یوسف خان مستشارالدوله، متفکر ممتاز و روشنفکر با گرایش‌های دینی، کسی است که همه عمر خود را وقف شرافت و خدمت به حکومت و مردم کرد. هشتادساله بود که ناصرالدین شاه از اثر او، یک کلمه، مطلع شد، اثری که در آن چند بار از برابری شاه و گدا در برابر قانون سخن گفته بود. از آن‌جا که در این کتاب مؤلفه‌هایی از شکل دموکراسی حکومت معرفی شده بود، قالبی که برای نظام پادشاهی مضر تلقی می‌شد، شاه دستور داد او را به زندان انداختند، شکنجه‌اش کردند و سپس اموالش را مصادره نمودند. مستشارالدوله در ۱۳۱۳ یک سال قبل از ترور شاه درگذشت. یک کلمه به همراه زندگینامه او به دست خود مستشارالدوله در ۱۳۱۳ق آماده و سپس در تهران توزیع و بعدها چند نوبت منتشر شد: تبریز ۱۹۰۶/ ۱۳۲۴ق؛ تهران ۲۰۰۲/ ۱۳۸۲ش؛ آمستردام نسخه فارسی-انگلیسی در ۲۰۰۸/ ۱۳۸۸ش (ن.ک.: Mustashār ad-dawle, 2008, pp. xvi-xvii). او، تحت تأثیر ملکم، بر این باور بود که کلید پیشرفت کشورهای غربی فقط در یک کلمه است: برخورداری از نظام جدید حقوقی (همو، ص ۶-۹). او در این نظر که قوه قانونگذاری باید از قوه اجرا

1. Hamed Algar, *Mirzā Malkam Khan: A Study in the History of Iranian Modernism* (Berkeley: University of California Press, 1973).

جدا باشد تابع ملوک بود. گمانش بر این بود که در منابع اسلامی می‌توان محتوای اصطلاحات حقوقی جدید مثل عدالت و برابری را یافت. از این رو، دست به تألیف اثری زد که در آن قانون اساسی فرانسه را در نوزده اصل خلاصه و در ذیل هریک آیاتی از قرآن و احادیثی اضافه کرد تا مشابهت میان محتوای این تعداد از اصول قانون اساسی فرانسه و درونمایه آموزه‌های اسلامی را اثبات کند (همو، ص ۱۳، ۱۵، ۲۷-۲۹، ۳۷، ۳۹، ۵۳، ۷۵ و جاهای متعدد دیگر). مستشارالدوله مدعی بود که نمی‌خواهد آرای فقهی را تغییر دهد بلکه می‌خواهد آن‌ها را به گونه‌ای صورتبندی کند که مانند کتابچه قانون (به تعبیر او کود/کد) شوند و مواد آن به زبان همه‌کس فهم و غیرفنی در اختیار همگان باشند (همو، ص ۱۱). چنان‌که خواهیم دید، آخرین آثار ملوک و یک کلمه مستشارالدوله الهام‌بخش نویسندگان قانون اساسی ۱۳۲۴ و متمم آن بود. نوزده اصل مستشارالدوله به گونه‌ای انتخاب و صورتبندی شده بودند که آسیبی به شاه و به علما نرسانند. و به همین دلیل، بعداً هم قانون اساسی‌ای تهیه شد که دارای محتوایی ممزوج بود: اسلامی، غربی و ایرانی. رویکرد التقاطی ملوک و درونمایه ممزوج قانون اساسی مسئله اصلی اثر ماشاءالله آجودانی، مشروطه ایرانی، است. به نظر آجودانی، این رویکرد گونه‌ای خیانت در حق کشور است و حاصل آن انقلابی ناکام و قانون اساسی‌ای ناقص یا، به تعبیری که او می‌پسندد، سبک ایرانی مشروطه‌خواهی است؛ شیر بی یال و دم و لشکر (آجودانی، ص ۲۰۴-۲۰۶، پی‌نوشت ۳۳۵).^۱

اما روشنفکرانی چون ملوک و مستشارالدوله چاره‌ای جز در نظر گرفتن بافت مذهبی جامعه ایران نداشتند. پس از گذشت صد سال از پیروزی انقلاب مشروطه، خواهیم دید که هریک از موضوعات و مفاهیم مدرن که لعابی دینی داشته باشد در جامعه از سوی عامه مردم زودتر پذیرفته می‌شود. برای فهم این‌که بافت واقعی جامعه چه بود شاید یادآوری این نکته کفایت کند که خود آجودانی، به شیوه‌ای

۱. برای انتقاد آجودانی از ملوک ن. ک.: پی‌نوشت‌ها، ش ۵۳۱، ۳۱۲، ۳۱۷-۳۱۹، ۳۲۷، ۳۳۰-۳۳۱. ملوک، به‌رغم ادعاها در اولین آثارش در حمایت از اندیشه‌های مدرن، در روزنامه قانون معتقد شد که حکومت باید در دستان علما باشد. به همین دلیل سپس فتوایی از ناحیه فقها جعل کرد و مدعی شد پرداخت مالیات به حکومت حرام است.

محققان، داستان گروه‌های کمونیست ایرانی، به‌خصوص اجتماع‌یون عامیون و بعد حزب توده، را نقل می‌کند که چگونه در اطلاعیه‌ها و آیین‌نامه‌های درون‌گروهی خود از آیات قرآن و مفاهیم دینی استفاده می‌کردند تا در نظر مخاطبان مقبول‌تر واقع شود (آجودانی، ۱۳۸۲، ص ۴۱۴-۴۱۵). شاهد دیگری می‌تواند بافت جامعه را واضح‌تر کند. بعضی مبلغان و روحانیون مشروطه‌خواهی را علامت ظهور امام مهدی می‌دانستند و سپس، مطابق وعده‌های قرآن و حدیث، پیش‌بینی می‌کردند که انقلاب مشروطه به‌یقین پیروز خواهد شد (رسائل مشروطیت، احیاء الملة، ص ۲۷۳-۲۹۲ که در آن شیخ حسین اهرمی بوشهری مشروطیت را از علانم ظهور می‌داند و از قرآن و حدیث شاهد می‌آورد و حتی با استناد به روایتی آن را با مجلس شورای ملی منطبق می‌کند؛ قس رسائل مشروطیت، حرمت مشروطه، ص ۱۶۶ که نوری همه حوادث دو سال دوره مشروطه را از فتنه‌های بزرگ آخرالزمان می‌داند و آن‌ها را منطبق با علانم ظهور).

سه. انقلاب مشروطه

الف. منابع

نگاهی به آثار اصلی در خصوص (منابع دست اول) و پیرامون (منابع دست دوم) انقلاب مشروطه می‌تواند به ما در رسیدن به تحلیلی تقریباً دقیق کمک کند. آثاری که به‌دست مورخان نزدیک به حوادث نوشته شدند، از تقدّم و اولویت برخوردارند. پنج نفر کم و بیش شاهد صحنه‌ها بودند: ناظم‌الاسلام کرمانی (۱۲۴۲-۱۲۹۷ش)، احمد کسروی (۱۲۶۹-۱۳۲۴ش)، یحیی دولت‌آبادی (۱۲۴۱-۱۳۱۹ش)، ادوارد براون (۱۲۴۱-۱۳۰۵ش)، و مهدی ملک‌زاده (۱۲۶۳-۱۳۳۴ش).

از آن‌جا که کرمانی روحانی نزدیک به رهبران دینی و از طبقه متوسط بود و به دنبال منافع گروهی خاص نبود، اثرش تاریخ‌پیداری ایرانیان اصلی‌ترین منبع محققان شده است، حتی برای براون که آن زمان در ایران می‌زیست. بعضی محققان (ملک‌زاده، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۸-۱۰) کرمانی را فردی نزدیک به طبقه دیکتاتورها نیز دانسته‌اند و معتقدند او در خصوص توصیف بعضی فعالان و وقایع دوره انقلاب مبالغه کرده است. می‌گویم مبالغه ممکن است برای هر مورخی اتفاق بیفتد اما رابطه

با دیکتاتورها در حق کسی که به تمامی درگیر امور و وقایع انقلابی بود پذیرفتنی نیست. هرچند کرمانی در ضبط گزارش‌های روزانه‌اش سبک معیار نداشته، اثرش هنوز نزد محققان دارای ارزش و اعتبار است.

کسروی در خانواده‌ای مذهبی به دنیا آمد. در اوایل زندگی‌اش مسلمانی مؤمن بود و حتی در دوره‌ای مبلغ و امام نماز جماعت شد. در همین دوره، بر این باور بود که اندیشه‌های غربی دربارهٔ انسانیت و فرهنگ مناسب حال ما نیست و ما باید فقط ابزارهای تکنیکی را از غربیان بگیریم. از این رو، او با حرارت تحقیقات شرق‌شناسان در خصوص فرهنگ ایرانی و اسلامی را نقد و تحقیر می‌کرد. او به تدریج باورهایش را تغییر داد و منتقد تعلیمات اسلامی با رویکردی سکولار و سنت‌شکنانه و حتی ضد‌دین شد و رسائلی بر ضد مکتب شیعه و آیین بهائی نوشت. او، در دوره‌ای از عمرش، احساس کرد که مأموریتی پیامبرانه و الهی در دعوت مردم به ایمانی جدید دارد. ایمان جدید را پاک‌دینی نامید. گروه‌های دینی غالباً روایت‌ها، داوری‌ها، و تحلیل‌های او را دقیق نمی‌دانند و دوست ندارند (ن.ک.: ملک‌زاده، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۸، ج ۳، ص ۲۵۸-۲۵۹). کسروی در نهایت به دست گروه فداییان اسلام به رهبری مجتبی نواب صفوی کشته شد.^۱ کسروی خود را اصلاح‌طلب می‌دانست، نه صرفاً مورخی که به ارزیابی اشخاص و وقایع تهران و به ندرت وقایع دیگر شهرها پرداخته باشد. با احتیاط می‌توان گفت، اثرش تاریخ مشروطه ایران همگی مبتنی بر اطلاعاتی بود که خودش به دست آورده بود و در نگارش آن‌ها سبک معیار داشت، هرچند از زبانی خاص بهره گرفته بود که برای فارسی‌زبانان جدید بود و از این رو اقبال عمومی پیدا نکرد. از آن‌جا که همهٔ شخصیت‌های مشهور انقلاب در معرض تیغ نقد او قرار گرفتند، بعضی محققان اثرش را گونه‌ای انتقام‌گیری قلمداد کرده‌اند.^۲

1. See s.v. "Fedā'ian Eslām" by Farhad Kazemi in *EIr*.

۲. دربارهٔ ارزیابی اثر کسروی ن.ک.: سهراب یزدانی، کسروی و تاریخ مشروطه ایران، تهران، انتشارات نی، ۱۳۷۶؛ نیز محمدعلی موحد، «کسروی و تاریخ مشروطه او»، نگاه نو، ویژه‌نامهٔ صدمین سالگرد مشروطه، ۱۳۸۵، ص ۵۴-۶۱؛ دربارهٔ نگرش کسروی نیز ن.ک.:

M. A. Jazāyery, "Kasrawī, Iconoclastic Thinker of Twentieth Century Iran", in *On Islam and Shī'tism*, ed. Ahmad Kasrawī (California: Mazda Publishers, 1990).

اثر دولت‌آبادی، در واقع، زندگینامه خودنوشت اوست و دربردارنده اطلاعات ارزشمندی در خصوص پیشینه انقلاب است، هرچند به سبک معیار نوشته و منتشر نشده است و، از این رو، گاهی به سختی می‌توان مطالب مرتبط با اهداف تحقیق را در آن یافت. او در خانواده‌ای روحانی به دنیا آمد و در فضایی مذهبی بزرگ شد و، به همین سبب، با آداب و رسوم و روابط درونی این طبقه به خوبی آشنا بود. در این کتاب می‌توان به خوبی رویکرد ضدآخوندی او را فهمید و شاید به همین سبب بعضی او را ازلی دانسته‌اند.^۱ اما دانستن این نکته اهمیت دارد که حکومت و بعضی روحانیون این دوره هر مخالف نظر خود یا هر روشنفکری را ازلی یا بهائی به حساب می‌آوردند تا به سادگی اندیشه‌ها و آرای او را محکوم کنند. به علاوه، گروه ازلی هم مایل بود هر فعال روشنفکری، چه در لباس روحانی و چه غیرروحانی، را جزو گروه خویش معرفی کند.^۲

آثار براون در خصوص ایران هنوز هم ارزشمند و وثیق ارزیابی می‌شوند. انقلاب ایرانی ۱۹۰۵-۱۹۱۱^۳ حدود صد سال قبل نوشته شده است و هرچند او در مقدمه آورده که بنای نوشتن اثری تاریخننگارانه ندارد، اما عملاً چنین است. بدون این اثر، یعنی بدون شاهد خارجی، نمی‌توان به این انقلاب آن‌گونه که در واقع رخ داد نگریست و واقعیت‌های آن را فهمید (قس ملک‌زاده، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۱، آن‌جا که او برخی از اطلاعات براون را به کلی غلط می‌داند).

ملک‌زاده فرزند مَلِک المُنکَلَمین (۱۸۶۴-۱۹۰۸) بود. پدرش واعظ روشنفکری

۱. ازلی لقبی است منسوب به میرزا یحیی صبح‌آزل، جانشین اصلی سید علی محمد باب تا سال ۱۲۸۰ ق. برادرش میرزا حسینعلی بین سال‌های ۱۲۸۰ تا ۱۲۸۳ مدعی بود که او جانشین واقعی است و از این رو پیروان باب به دو شاخه اصلی تقسیم شدند، ازلی و بهائی. درباره درگیری‌های خشونت‌بار این دو گروه ن.ک.: آدمیت، ۱۳۴۸، ص ۴۴۸-۴۵۱. درباره گفت‌وگوها و مناظرات این‌ها ن.ک.: عزیه خانم نوری، تبیه النامین، به کوشش سید مقداد رضوی، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۶.

۲. طنز قضیه در این جاست که پس از صد سال، در دهه نود شمسی، کسانی در پی جمع‌آوری مستندات، و لضعیف، هستند که نشان دهد همه فعالان انقلاب مشروطه، اعم از روحانی و غیرروحانی، ازلی بوده‌اند و اساساً این انقلاب را باید به پای آن‌ها نوشت. بارزترین این تحقیقات به دست مورخ جوان معاصر سید مقداد رضوی صورت گرفته و منتشر شده است.

بود که به گفته براون (۱۹۱۸، ص ۲۲۱-۲۲۲) آزلی شد و به سبب خطابه‌های آتشین انتقادی و رفتارش بر ضد رژیم به دست محمدعلی شاه در ۱۳۲۶ ق کشته شد. ملک‌زاده کتابش تاریخ مشروطیت ایران را حدود چهل سال بعد از انقلاب نوشت، حاوی تحلیل‌ها و خاطراتش درباره حوادث. او در کتابش مدعی است نقش آن دسته از روحانیون و روشنفکرانی را برجسته کرده است که دیگر مورخان نادیده گرفتند و حقشان را ادا نکردند.

افزون بر این آثار دست اول تاریخی، رسائلی بر ضد و به نفع مشروطه‌خواهی وجود دارد که حاکی از نگرش روحانیون به موضوع است (ن.ک.: رسائل مشروطیت در فهرست منابع). این رسائل به ما کمک می‌کنند تا مبنای آرا و احکام فقهی رایجی را بفهمیم که بر ضد غیرمسلمانان تبعیض‌رومی دارند، احکامی که، چنان‌که بعداً خواهیم دید، غیرمستقیم به متمم قانون اساسی ۱۲۸۵ش و قانون اساسی ۱۳۵۸ش راه پیدا کردند. هیچ مورخی جز فریدون آدمیت به این رسائل توجه نشان نداده است، رسائلی که میزان و چگونگی تأثیرات روحانیون از مفاهیم، اصطلاحات، و نهادهای مدرن را نشان می‌دهند.

مناسب است توضیحی به اختصار در خصوص آثار تحلیلی دست دوم درباره انقلاب مشروطه افزوده شود. این آثار را می‌توان در سه دسته جای داد. دسته اول بر آن‌اند که تا وقایع را با توجه به منابع دست اول مورد نظرشان توصیف کنند و به مدد فرضیه‌ای خاص یا روش مطلوبشان به تحلیل مؤلفه‌هایی بپردازند که در انقلاب سهم بودند. در این دسته سه اثر شایان توجه‌اند: (۱) در میان آثار آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران (۱۳۵۵ش؛ ۲) ایران بین دو انقلاب اروند آبراهامیان، ۱۹۸۲م؛ (۳) مشروطه ایرانی ماشاءالله آجودانی، ۱۳۸۲ش. دسته دوم آثاری‌اند که از روی منابع دست اول و دوم پیشین اقتباس و گزینشی بازنویسی شده‌اند. به سختی می‌توان این‌ها را ارزشمند و خواندنی قلمداد کرد. دسته سوم آثاری‌اند که مؤلفشان در پی تحریف وقایع و تبدیل کردنشان به چیزی بودند که مورد پسندشان بوده تا بتوانند اندیشه‌های خود را بر خوانندگان تحمیل کنند. بعضی از این‌ها کوشیدند نقش افراد و گروه‌های سوسیال-دموکرات را برجسته کنند، دیگران کوشیدند نقش روحانیون را در مقابل

روشنفکران برجسته کنند یا برعکس، و بالاخره دسته‌ای دیگر تلاش‌های بی‌حاصلی کردند تا انقلاب مشروطه را حاصل و دستاورد اندیشه‌های ازلیان بدانند.^۱ در این دسته آخر، هر روحانی روشنفکر برجسته‌ای ممکن است ازلی محسوب شود، حتی آیه الله هادی نجم‌آبادی، فقیه اصولی مشهور تهران (آقاری، ۱۹۹۶، ص ۴۸).^۲

ب. حوادث

جزئیات حوادث دوران مشروطه در کتاب‌های تاریخ بیان شده است و در این جا فقط به حوادث مرتبط با موضوع تحقیق اشاره می‌شود. جرقه انقلاب در میان مردم با دستگیری و مجازات دو تاجر آبرودار به بهانه افزایش قیمت شکر زده شد (۱۴ شوال ۱۳۲۳/ ۲۱ آذر ۱۲۸۴). در پی این حادثه، مردم در مساجد و تکیه‌ها جمع شدند تا به سخنان واعظان گوش کنند، واعظانی که زیر تأثیر رهبران روحانی بلندپایه دوره خود، یعنی سید عبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبایی، بودند.^۳ این رهبران از حدود دو هزار طلبه دعوت کردند تا در شاهزاده عبدالعظیم ری بست بنشینند. تأمین مالی بست بر عهده بعضی روشنفکران، بعضی درباریان، و برخی تجار از جمله

۱. این نیکی کدی، ژانت آقاری، و برخی از مؤلفان مدخل "constitution" در ایرانیکا مانند عباس امانت بودند که نقش گروه‌های بهائی و ازلی را در انقلاب برجسته کردند. برای نمونه ن. ک.: آقاری، ۱۹۹۶، ص ۴، ۲۸-۲۹؛ قس ملک‌زاده (۱۳۶۳)، ج ۳، ص ۶۱۰ که نقش گروه‌های بهائی و ازلی را در انقلاب انکار می‌کند و ترویج اتهام بابی بودن را به انقلابیون و روحانیون مخالف مشروطه‌خواهی مانند شیخ فضل الله نوری نسبت می‌دهد.

۲. آقاری (ص ۴۱، ۴۵) به یقین دولت‌آبادی و مجدالاسلام کرمانی (۱۸۷۲-۱۹۲۲) را ازلی می‌داند؛ قس ملک‌زاده (۱۳۶۳)، ج ۳، ص ۵۰۰ که از روابط مخفی مجدالاسلام با دربار گزارش می‌دهد. به‌علاوه، آقاری (ص ۴۲) با احتیاط ناظم‌الاسلام کرمانی را هم ازلی قلمداد کرده است. او (ص ۲۷-۲۸) در هنگام معرفی سید جمال‌الدین اسدآبادی در حق او مبالغه می‌کند چرا که به‌نظر او دارای گرایش‌های ازلی بوده است. سپس آقاری (ص ۴۴) به رد کسروی می‌پردازد، چرا که او نقش بهائی‌گری را در انقلاب نادیده گرفته بود و گرایش ضد بهائی داشت. با این همه، آقاری تنها کسی است که برای اولین بار نقش اقلیت‌های دینی و زنان را در این انقلاب نشان داده و برجسته کرده است.

۳. شرح حال این دو نفر در بسیاری از منابع آمده است، برای نمونه ن. ک.: مدخل «بهبهانی، سید عبدالله» در ایرانیکا، نوشته حامد الگار؛ درباره طباطبایی، ن. ک.: بامداد، ۱۳۵۱، ج ۳، ص ۲۷۹-۲۸۰؛ ابراهیم صفایی، تاریخ مشروطیت به روایت اسناد، تهران، یاران، ۱۳۸۰، ص ۵۰۷-۵۰۹.

تجار زردشتی بود. حکومت از علما خواست تا تقاضاهایشان را اعلام کنند. ابتدا آن‌ها فقط خواستار عزل عین‌الدوله، صدر اعظم و داماد مظفرالدین شاه، و عزل نوز،^۱ مدیر بلژیکی اداره گمرکات، شدند؛ سپس دو خواست به تقاضای خویش افزودند: اول، تأسیس عدالتخانه بر اساس اجرای شریعت و به منظور نجات مردم از ظلم حاکمان محلی؛ و دوم، تضمین سلامت و امنیت پناه‌بردگان به حرم عبدالعظیم. حکومت وعده عمل به هر دو تقاضا را داد. این مرحله از اعتراض‌ها زود پایان یافت، اما علما به اجرای اصلاحات بدبین و همچنان در خصوص نیت حکومت در عمل به وعده‌هایش مظنون بودند (کرمانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۵۳، ۳۵۷).

با آغاز ایام محرم ۱۳۲۴/۵ اسفند ۱۲۸۴، عزاداری‌های شهادت امام حسین (ع) به پا شد. این زمان بهترین فرصت بود برای روحانیون تا اعتراضات علنی خود به حکومت را دوباره آغاز کنند. در اولین مواجهه حکومت با معترضان، برخی خطبا دستگیر و سپس مجبور به ترک شهر شدند. همین باعث شعله‌ور شدن آتش اعتراضات و مقابله مردم با سربازان رژیم شد. در این هنگامه ناگهان طلبه سیدی به‌دست افسری با گلوله کشته شد. این حادثه هیزمی مضاعف بود برای آتش. پس از چند روز، رهبران روحانی، که اکنون شیخ فضل‌الله نوری^۲ هم از جمله آنان شده بود، تصمیم به ترک تهران گرفتند تا به حرم حضرت معصومه در قم پناه ببرند (۲۳ جمادی‌الاولی ۱۳۲۴/۲۳ تیر ۱۲۸۵). به گفته براون (۱۹۰۹، ص ۱۵)، «چنان جمعیتی آنان را همراهی می‌کرد که جاده قم به تهران گویی که یکی از خیابان‌های تهران شده بود و از این رو بود که ایرانیان آن را هجرت کبری نامیدند.» به علاوه، بعضی نمایندگان تجار و کسبه در سفارت بریتانیا پناه گرفتند، و بعضی دیگر از جمله بعضی زردشتیان به آنان پیوستند. در این زمان، تقاضاهای پناهندگان بسط پیدا کرده و از این قرار شده بود: استقرار عدالتخانه، تشکیل مجلس شورای ملی، و تدوین قانون اساسی. در دوره انقلاب، تلگراف، ابزار مدرن در ایجاد ارتباطات که از طرف

1. Naus

۲. نوری حدود یکسال به مشروطه‌خواهان پیوست و سپس نظرش عوض شد. درباره او ن. ک.: رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات شیخ فضل‌الله نوری، به کوشش محمد ترکمان، تهران، ۱۳۶۲.

سفارت بریتانیا در اختیار معترضان قرار گرفته بود، نقش حیاتی در بسط اعتراض‌ها به سایر شهرها بازی کرد. در نهایت، پس از بحث‌ها و مذاکرات فراوان، شاه با عزل صدر اعظم و تأسیس مشروطه در ۱۴ جمادی‌الثانی ۱۳۲۴/۱۳ مرداد ۱۲۸۵، روز تولدش، موافقت کرد.

بست‌نشینی در تهران و قم به پایان رسید و علما به تهران بازگشتند. همه مردم، به‌خصوص نمایندگان شاه و گروه‌هایی از ایرانیان غیرمسلمان، از آن‌ها به گرمی استقبال کردند. همه روحانیون در ارائه تقاضاهایشان متحد بودند و هیچ اختلافی به چشم نمی‌خورد. در این بین «گروه‌هایی از طایفه آرامنه و یهود، و گبرها»، که چادرهایی در اردوگاه‌های خاص خود در مسیر برپا کرده بودند، گوسفندانی برای قربانی آورده بودند و از علما به گرمی استقبال کردند. وقتی رهبران دینی، طباطبایی و بهبهانی، به چادرهای غیرمسلمانان وارد شدند، از آن‌ها با تقدیم شربت پذیرایی شد و آن‌ها بدون توجه به مسئله حلیت یا حرمت طعام غیرمسلمان و نجاست و طهارت ظروف آنان شربت را نوشیدند. ناظم‌الاسلام کرمانی (۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۷۱-۵۷۴؛ به‌خصوص ن.ک.: وقایع روز ۲۳ و ۲۴ جمادی‌الثانی ۱۳۲۴) این صحنه را مشتاقانه روایت می‌کند و می‌گوید همه مردم با تعجب به رفتار علما نگاه می‌کردند. من در فصل پنجم از این روایت به‌عنوان شاهی برای تأیید پیشنهادم، که چگونه می‌توان فتاوی فقهی در خصوص غیرمسلمانان را ندید/ فراموش کرد تا جایگاه حقوقی آنان در جوامع مسلمان بهبود یابد، استفاده خواهم کرد.

زیر فشار رهبران انقلاب، حکومت کمیته‌ای را برای نگارش پیش‌نویس نظام‌نامه انتخابات تعیین کرد.^۱ کمیته دلوایس بود مبدا نظر شاه تغییر و فرمانش را لغو کند، از این رو، فقط ۳۶ روز بعد، در نوزده رجب ۱۳۲۴/ شانزده شهریور ۱۲۸۵، نظام‌نامه انتخابات آماده و تقدیم شاه شد. مطابق ماده ۱۹، از مجلس شورای ملی انتظار می‌رفت وظیفه خود را به محض جمع شدن نمایندگان تهران آغاز کند، بدون آن‌که

۱. کمیته مرکب از پنج نفر بود که دو نفر از آنان حسن و حسین پیرنیا، فرزندان مشیرالملک، آخرین وزیر خارجه مظفرالدین شاه، بودند. آنان در تهیه پیش‌نویس قانون اساسی و متمم آن حضور داشتند. اطلاعات بیشتری درباره آنان در فصل سوم ارائه خواهد شد.

منتظر پیوستن نمایندگان سایر شهرها شوند. مجلس در ۱۸ شعبان ۱۳۲۴/۱۴ مهر ۱۲۸۵ با ریاست صنیع‌الدوله^۱ آغاز شد. در این مرحله، در نظام‌نامه انتخابات هیچ نشانی از چگونگی انتخاب نمایندگان غیرمسلمان مجلس نبود.

ولیعهد، میرزا محمدعلی که در تبریز زندگی می‌کرد، با کمک معلم روسی خصوصاً اش مانع از این می‌شد که اخبار تهران پخش شود. اما او ناکام ماند و مردم تبریز با قوت بر ضد او قیام کردند و نقش مؤثری در انقلاب و حوادث بعد از آن داشتند. آن‌ها مغازه‌های خود را بستند و تقاضای آزادی و مشروطیت را به صراحت بیان کردند. در شعبان ۱۳۲۴/۱۴ مهر ۱۲۸۵، این خبر که شاه «مشروطه عطا فرمودند» به تبریز رسید و انقلابیون انجمنی تشکیل دادند تا زمینه انتخابات را فراهم کند. در میان منتخبان تبریز، جوانی بود به نام سید حسن تقی‌زاده^۲ که در حوادث بعدی نقش بسیار پیچیده‌ای داشت. او بعدها به ارتباط با سفارت بریتانیا و به مشارکت در قتل سید عبدالله بهبهانی متهم شد. او در دوره زندگی‌اش، هم استاد دانشگاه تهران شد و هم سناتور مجلس سنا و در دوره‌ای هم رئیس آن.

وظیفه مجلس این بود که آخرین پیش‌نویس قانون اساسی را برای تأیید شاه آماده کند. نمایندگان توانستند وظیفه خود را در اواخر آذر ماه سال ۱۲۸۵ محقق کنند و قانون اساسی در سوم دی به تأیید مظفرالدین شاه رسید و پنج روز بعد در چهاردهم ذوالقعدة/هشتم دی ۱۲۸۵ درگذشت. وقتی محمدعلی در چهارم ذوالحجّه ۱۳۲۴/۲۸ دی ۱۲۸۵ تاجگذاری کرد، مخالفتش را با مجلس به شیوه‌های مختلف آغاز کرد. او توانست نظر بعضی روحانیون را با خود همراه کند. مهمترین آنان شیخ فضل‌الله نوری بود که پس از تصویب قانون اساسی نظرش عوض شد و از طریق ایراد سخنرانی و نگارش رساله‌هایی به مخالفت با مشروطه‌خواهی و قانون اساسی پرداخت، به‌ویژه با اصولی که دلالت بر برابری همگان در برابر قانون داشت. به‌علاوه، شیخ و هواداران او در شاهزاده عبدالعظیم ری بست نشستند و خواهان

۱. درباره شرح حال و نقش او در اولین مجلس ن.ک.: بامداد، ۱۳۵۱، ج ۴، ص ۶۳-۶۹.

۲. شرح حال‌های متعددی درباره او نوشته شده اما منصفانه‌ترین و دانشگاهی‌ترین آن‌ها این مقاله است: «تقی‌زاده، سید حسن»، دانشنامه جهان اسلام، نوشته عبدالحسین آذرنگ.

مشروطه مشروعه شدند. تا آن جا که به این تحقیق مربوط می شود، این گفته های شیخ فضل الله نوری بود که همه آرا و فتاوی فقهای شیعه در خصوص غیرمسلمانان را احیا کرد. این سخنان هنوز هم درخور توجه اند و در صفحات بعد بررسی خواهند شد. در مرداد ۱۲۸۶، جریان مشروطه خواهی با حوادث مهمی همزمان شد، مانند: توافق روسیه-بریتانیا (۱۹۰۷/مرداد ۱۲۸۶) بر سر تقسیم ایران به سه منطقه؛ قتل امین السلطان،^۱ صدر اعظم جدید، به دست یک انقلابی اهل تبریز^۲؛ تهدیدات روس ها؛ و تجاوز نیروهای عثمانی. در همین دوره، برخی روزنامه های انقلابی از فرصت آزادی سوء استفاده کردند و با انتقادهای بسیار تند از حکومت و از خود محمدعلی شاه زمینه عصبانیت او را فراهم ساختند.

در روزهای اول پاییز ۱۲۸۶، متمم قانون اساسی آماده شد و در شعبان ۱۴/۱۳۲۵ مهر ۱۲۸۶ به تأیید محمدعلی شاه رسید. در آن روزها، نمایندگان دوره اول مجلس با اشتیاق بر امور اجرایی کشور نظارت می کردند. کم کم تعارض هایی میان دو گروه در سطح جامعه ظاهر شد: در یک طرف، شاه و نیروهای محافظ او به علاوه شیخ فضل الله نوری و طرفدارانش که مخالف انقلاب مشروطه بودند؛ و در طرف دیگر، گروه موافق انقلاب شامل نمایندگان مجلس (به رغم تعارض های داخلی شان)، انجمن های انقلابیون شهرها، به ویژه تبریز، و روحانیون بلند پایه تهران و شهرهای مقدس عراق. گزارش شد که مجلس به طور پنهانی شاه را از قدرتش خلع کرده است. تعارض ها در جمادی الاولی ۱۳۲۶/خرداد ۱۲۸۷ به نقطه اوج خود رسید، وقتی شاه و نیروهای محافظش، با حمایت قوای روس، برخی مشروطه خواهان را دستگیر، دو انقلابی را اعدام، و مجلس را به توپ بستند. پس از آن که شاه اوضاع تهران را به دست گرفت، مرکز مخالفت ها به تبریز منتقل شد و دو تن از لوتیان تبریز که هیچ سابقه انقلابی نداشتند، یعنی ستارخان و باقرخان، با حمایت بعضی گروه های آزادیخواه

1. See s.v. "Atabak A'zam, Ali A'sghar Khan Amīn al-Sultān" by J. Calmard in *EIr*.

۲. به گفته براون (۱۹۰۹، ص ۲۶)، پس از کودتای ۲۳ جون ۱۹۰۸/۲۳ جمادی الاولی ۱۳۲۶/تیر ۱۲۸۷، «شاه جنازه آن انقلابی را از قبر بیرون کشید، آتش زد و قبرش را به کلی محو کرد.»

به‌ویژه ارمنیان^۱ و شیخیه^۲ رهبری اعتراض‌ها را بر عهده گرفتند. شیخ فضل‌الله نوری در تهران اعمال شاه را چنین توجیه می‌کرد که مشروطه‌خواهی و نظام پارلمانی با شریعت در تعارض است. از سوی مخالف، آن دسته از علمای ایرانی مقیم عراق و برخی سفرای خارجی مقیم تهران نامه‌هایی به شاه نوشتند و از او خواستند که مجلس را بازگشایی و ثبات سیاسی-اجتماعی را برقرار کند. محمدعلی شاه به هیچ‌یک از این درخواست‌ها تا ربیع الثانی ۱۳۲۷/اردیبهشت ۱۲۸۸ توجه نشان نداد. اما تحت فشارهای جدید سیاسی و اقتصادی، او اعلام کرد که اوضاع را به حال عادی بازمی‌گرداند و وعده داد که در اول رجب ۱۳۲۷/۲۸ تیر ۱۲۸۸ انتخابات دومین دوره مجلس را برگزار می‌کند. اما قبل از این تاریخ، یعنی در ۲۴ جمادی الثانی/۲۲ تیر، مجاهدین یا انقلابیون، که بر ضد تجاوز نیروهای روسی در تبریز مشغول کارزار بودند، با حمایت بختیاری‌های اصفهان، تهران را به تصرف خویش درآوردند. محمدعلی شاه به سفارت روسیه پناه برد. انقلابیون برخی از درباریان را برکنار و برخی حامیان شاه، از جمله شیخ فضل‌الله نوری و محمد صنیع حضرت^۳، را پس از محاکمه در محکمه گونه‌ای اعدام کردند.

۱. گروه ارمنی گروه آزادی بودند که با رهبری پیروم خان به حمایت از مشروطه‌خواهان تبریز درآمدند. برای اطلاع از نقش ارمنیان در انقلاب مشروطه به این دو منبع بنگرید:

See s.v. "Dāshnak" by Arkun Aram in *EIr*; H. Berberian, *Armenians and the Iranian Constitutional Revolution 1905-1911: The Love for Freedom Has No Fatherland* (Boulder: Westview Press, 2001).

این کتاب به فارسی با عنوان ارمنه و انقلاب مشروطه ایران: عشق به آزادی سرزمین نمی‌شناسد (تهران: نشر و پژوهش شیرازه، ۱۳۹۷) ترجمه شده است.

۲. شیخیه گروهی از شیعیان امامی با رویکرد عرفانی به تعلیمات شیعی بودند که در آن زمان غالباً در کرمان، یزد، و تبریز زندگی می‌کردند. در قرن سیزدهم، افکار آنان زمینه‌های پیدایش نهضت بابی را فراهم آورد. درباره آنان بنگرید به:

See s. vv. "Sheykhiyah" by Y. Richard in *OEMIW*, and by D. MacEoin in *EI*²; see also Abrahamian (1982), pp. 16-17.

۳. صنیع حضرت قبل از پیروزی انقلاب مشروطه، سابقه ظلم به مردم را در کارنامه حیات خویش دارد. یکی از جنایت‌های او این بود که نقش اصلی در قتل دو بازرگان زردشتی حامی انقلاب، ارباب پرویز در یزد و ارباب فریدون در تهران، داشت. برای اطلاع بیشتر ن. ک.: بامداد، ج ۳، ص ۲۷۸-۲۷۹.

اعضای مجلس اعیان، متشکل از ۳۰۰ نفر از بزرگان قبایل و طبقات اجتماعی، فراخوانده شدند تا راه حلی برای منصب شاه پیدا کنند. این مجلس محمدعلی را از مقام شاهی عزل و فرزندش احمد میرزا (حک: ۱۲۸۸-۱۳۰۴ش) دوازده ساله را به عنوان جانشین او و عضدالدوله، رئیس قبیله قاجار، را به عنوان نایب السلطنه برگزیدند.

پس از چند ماه، نظام نامه جدید انتخابات آماده شد. مهمترین تغییر در این نظام نامه اعطای چهار کرسی خاص به یهودیان، زردشتیان، مسیحیان شامل آشوریان و ارمنیان بود که هریک می توانستند یک نماینده به مجلس بفرستند. مجلس دوم کار خود را از دوم ذوالقعدة ۱۳۲۷/۲۴ آبان ۱۲۸۸ آغاز کرد، زمانی که امور اجرایی کشور بسیار به هم ریخته بود. حدود شش ماه بعد، دو فراکسیون در مجلس شکل گرفت و هریک از آنان حامیانی مسلح در خارج مجلس داشتند؛ دموکرات های افراطی به رهبری سید حسن تقی زاده، که با حزب سوسیال دموکرات باکو ارتباطاتی داشت، و دیگری اعتدالیون متشکل از بعضی درباریان، بازرگانان و علما به رهبری بهبهانی و طباطبایی. تعارض های آنان به زودی چنان بالا گرفت که آخوند محمدکاظم خراسانی (متوفی ۱۳۲۹ق)، و عبدالله مازندرانی (متوفی ۱۳۳۰ق)، دو تن از روحانیون بلند پایه طرفدار جریان مشروطه خواهی، نامه ای در دوم رجب ۱۳۲۸/۱۸ تیر ۱۲۸۹ به حکومت نوشتند و طی آن خواستار عزل تقی زاده از نمایندگی مجلس شدند چرا که به نظر آنان فعالیت هایش مضر و رفتارش ضد دینی بود.^۱ پس از این، بهبهانی در هشتم رجب ۱۳۲۸/۲۴ تیر ۱۲۸۹ به دست یکی از مجاهدین مرتبط با تقی زاده ترور و کشته شد و سپس خود تقی زاده هم از کشور گریخت. قوم بختیاری کم کم نفوذ خود را در دستگاه های اجرایی تا پایان مجلس دوم (اول محرم ۱۳۳۰/۲ دی ۱۲۹۰) بسط دادند و حتی بنا داشتند محمدعلی، شاه سابق، را به تخت برگردانند. در همین اوضاع و احوال، بریتانیا و روسیه مناطق وسیعی از شمال و مرکز ایران را به اشغال خود درآوردند و به رقابت خویش ادامه دادند.

۱. متن نامه را در این منبع ببینید: اوراق تازه یاب مشروطیت ۱۳۲۵-۱۳۳۰، به کوشش ایرج افشار، تهران، جاویدان، ۱۳۵۹، ص ۲۰۷-۲۱۲.

ج. تحلیل‌ها

پرسش اصلی این است که چرا ایرانیان چنین انقلابی کردند که منجر به تشکیل حکومت مشروطه پادشاهی شد. مطابق یک نظر، ناصرالدین و سپس مظفرالدین شاه و طبقه حاکمان در صدد اصلاح کشور به لحاظ جنبه‌های سیاسی و اقتصادی بودند. اندیشه رقابت با حکومت عثمانی، که قبلاً در ۱۸۷۶/۱۲۹۳ ق مشروطه شده و نظامی پارلمانی هرچند محدود پیدا کرده بود، به این منجر شد که شاه رقابت را جدی بگیرد. شاه، درباریان، و روشنفکران در آن زمان، بریتانیا و فرانسه را الگوی پیشرفت و نوسازی می‌دانستند و گمان می‌بردند که دلیل پیشرفت این کشورها برخورداری از قوانین و مقررات مدون، تشکیل نظام‌های پارلمانی، و تن دادن به اجرای نظام اقتصاد آزاد است. ناصرالدین شاه پس از سومین سفرش به اروپا در ۱۳۰۷ ق/۱۸۸۹، حتی از تصمیم به تدوین برخی قوانین و مقررات سخن گفت و، از این رو، نمایندگانی هم به آلمان فرستاد تا درباره اصلاحات نظام اداری و اجرایی پرس‌وجو کنند (ن.ک.: آدمیت، ۱۳۵۵، ص ۴-۵، و ۱۲). بنابراین، اندیشه نظام پادشاهی مشروطه، به مثابه نوعی اعتبار یا خودنمایی در خاورمیانه، راه حلی جدید بود برای نجات حکومت‌های پادشاهی. برای تحقق این اندیشه، آن‌ها پیرو الگوی انقلاب فرانسه بودند.

اما برخی از درباریان و حاکمان موافق این الگوی اصلاح نبودند. آنان معتقد بودند مردم عادی، که همچنان به جهل خویش گرفتارند، نمی‌توانند بفهمند معنای نظام مشروطه چیست. در میان اسناد، دو نامه در تأیید این ادعا شایان توجه است. اول، نامه‌ای است از ناصرالملک، از اعضای دربار، به سید محمد طباطبایی در اواخر سال ۱۳۲۳/۱۲۸۴ ش، که می‌نویسد:

پس این حرف‌ها [پادشاهی مشروطه، تشکیل مجلس مبعوثان، و عدالتخانه] که در همه جای دنیا عصا سعاد و شرافت و افتخار است به عقیده بنده در ایران امروز مایه هرج و مرج و خرابی و ذلت و عدم امنیت و هزاران مفاسد دیگر خواهد بود. زیرا که برای استقرار و ترتیبات جدید هنوز علم و استعداد نداریم و نشر این حرف‌ها رعب و صلابت قدرت حالیه را هم از انظار می‌برد... فرض بفرمایید امروز

اعلیحضرت شاهنشاهی به میل خاطر و کمال رضایت به این مملکت دستخط آزادی کامل مرحمت فرماید و به شخص محترم مقدس حضرت مستطاب حجة الاسلام عالی امر بشود که مجلس مبعوثان تشکیل بدهید، چه خواهید کرد؟ اقلاً هزار نفر آدم کامل بصیر به مقتضای عصر، آگاه از حقوق ملل و دُول لازم دارید تا این یک مجلس تشکیل شود. حالا سایر شعب و ادارات... بمانند... فراموش نفرمایید اگر کسی تمام اشعار عرب و عجم را حفظ داشته باشد و برای فهمیدن کلماتش شخص محتاج به قاموس و فرهنگ باشد [نباشد] برای عضویت آن مجلس کافی و قابل نیست. بلکه اشخاصی باید باشند که وقتی از ایشان پرسند چه جهت دارد که روز به روز پول ما در تنزل است و حال آنکه نقره‌اش از نقره فرنک و مارک و شیلنک وین و روپیه بیشتر بار ندارد؟ جهت صحیحش را بگوید و چاره‌اش را هم بدانند... گمانم بلکه یقینم این است... در تمام ایران یک صد نفر نمی‌توانید پیدا کنید. پس برای چه فریاد می‌زنید؟ برای که سنگ به سینه می‌زنید؟ (برای متن کامل، ن.ک.: کرمانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۶۱-۴۶۳).

دوم، نامه‌ای است از سلطان عبدالحمید (حک: ۱۸۷۶-۱۹۰۹) به مظفرالدین شاه که در آن به دلیل تعلیق مشروطه و پارلمان در حکومت عثمانی اشاره دارد. او بر این نکته تأکید می‌کند که «حکومت مشروطه و کنستیتاسیون برای ایرانیان که مردمانی جاهل و بی‌علم هستند خیلی زود است.» (اسناد وزارت خارجه، ص ۱۹۶).^۱ حوادثی که پس از سال‌های ۱۳۳۰/۱۲۹۰ش در عمل اتفاق افتاد نشان داد که ادعاهای این گروه از درباریان و حاکمان درست بوده است.

با انکاب بر اطلاعات پیشگفته، ظاهراً این درست است که مردم در دوره قاجار چنان ناتوان و تحت فشار و ظلم بودند که نمی‌توانستند در آن وضع و حال خواستار آزادی باشند. شواهدی در دست هست که نشان می‌دهد خواست‌ها در اولین بست‌نشینی چقدر نازل بودند و سپس به تدریج تقاضای داشتن مجلس و سلطنت مشروطه مطرح

۱. بعضی محققان و مورخان مانند عارف قزوینی، یحیی دولت‌آبادی، و فرخی یزدی با این نظر موافق بودند و از این رو، انقلاب مشروطه را انقلابی ناقص یا انقلاب شهید خوانده‌اند (ن.ک.: آجودانی، ص ۲۰۵-۲۰۷، ۴۹۸-۴۹۹).

شد.^۱ وقتی بعضی روشنفکران و درباریان مکرر به نظام سلطنتی مشروطه اشاره می‌کردند، مردم عادی و حتی روحانیون از آن سر در نمی‌آوردند.^۲ وقتی روحانیون و فعالان مردم را به اعتراض و شرکت در اجتماعات تشویق می‌کردند تا درخواست‌های خود را مطرح کنند، بر موضوعاتی مثل عقب‌ماندگی، و ظلم و بیعدالتی حاکمان تأکید می‌کردند. قانون اساسی، مجلس، دولت، ملت، برابری حقوق، و تساوی در برابر قانون از جمله مفاهیم و اصطلاحات جدید بودند که آنان از زبان روشنفکران^۳ تحصیل‌کرده نظام‌های آموزشی جدید خارج یا داخل شنیده بودند. گفته شده است که کلمه مشروطه به‌دست دو فرزند مشیرالملک، وزیر خارجه، یعنی حسن و حسین پیرنیا، اولین بار در فرمان مظفرالدین شاه در رجب ۱۳۲۴/ شهریور ۱۲۸۵ وارد شد (کرمانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۲۷). البته دانستیم که اندیشه نیاز به عدالتخانه در بین مردم حاکمان از زمان سپهسالار (حک: ۱۲۸۸-۱۲۹۹ق) رایج شده بود.

مثلث شرکت‌کنندگان در انقلاب مرکب بود از تجار، روشنفکران، و روحانیون. شواهد کافی برای این نظر وجود دارد که از ابتدا تقاضای سلطنت مشروطه مسئله محل اتفاق همه طرف‌ها نبود. همچنین، تفسیر واحدی هم از نظام سیاسی

۱. برای فهرست اولیه تقاضاها ن.ک.: آبراهامیان، ۱۹۸۲، ص ۸۲ و برای صورت تکمیل‌یافته آن ص ۸۵.
۲. در رساله‌ای که در موافقت با جریان مشروطه‌خواهی نوشته شده است، مؤلف روحانی آن می‌نویسد «و [خداوند] قرآن مجید را ناسخ همه کتب سماویه مقرر فرمود... و این جامع جمیع قوانین شرعیه و حاوی به تمام قواعد سیاسیه و مدنیّه است... خوب به دقت ملاحظه کنیم معلوم و منکشف می‌شود که اصول قانون اروپاییان مأخوذ از قرآن مجید و از کلمات ائمه و از کتب فقهاء امامیه است» نیز «اما به‌خصوص طایفه امامیه به هیچ قانونی محتاج نیستند. به علت این که بحمدالله قوانین معاملات تماماً اصلاً و فرعاً... از شرع انور است. لازم به تأسیسات جدید نیست انما الکلام در اجرای آن است.» اما همین مؤلف بر این باور است که تدوین‌کنندگان قوانین نباید قانون اروپاییان را تماماً ترجمه کنند چرا که بسیاری از آن‌ها مخالف با قواعد شرع انور است (ن.ک.: رسائل، عماد العلماء خلخالی، ۱۳۲۵، به‌ترتیب ص ۳۰۷، ۳۱۲، ۳۲۵-۳۲۶).
۳. درباره معنای اصطلاح «روشنفکر» نکته‌ای شایان ذکر است. این کلمه در این‌جا به معنای کسانی است که فارغ التحصیل نظام‌های جدید آموزشی بودند و با حکومت همکاری می‌کردند. اما اصطلاح روشنفکر معنای مارکسیستی و روسی هم دارد که از زمان پهلوی دوم و به‌خصوص از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ به بعد رایج شد. این کلمه در معنای دوم بر گروهی دلالت دارد که از سر یافتن حقیقت و عدالت با حکومت مخالف‌اند اعم از آن‌که روحانی باشند یا غیرروحانی (برای تفصیل بیشتر ن.ک.: عباس میلانی، صیاد سایه‌ها: مجموعه مقالات و مصاحبه‌ها، آمریکا، Ketab Corp, 2005, pp. 144-146).

مشروطه وجود نداشت. تجار در سایه انقلاب به دنبال وضع بهتر اقتصادی، کاهش دخالت‌های حکومتی، و تأمین امنیت اقتصادی بودند. بعضی روشنفکران نظام سلطنتی مشروطه را ابزاری برای آزادی ایرانیان از عادت‌های کهنه و خرافه‌های تاریخی قلمداد می‌کردند (ن.ک.: کسروی، ص ۲۷۴-۲۷۵). بعضی دیگر از روشنفکران و درباریان نظام مشروطه را ابزاری برای پیشرفت و کسب اعتبار کشور می‌دانستند و احتمالاً به خوبی می‌فهمیدند در پی چه هستند (ن.ک.: آدمیت، ۱۳۵۵، ص ۱۵۶-۱۵۹، ۲۰۶). برخی هم دغدغه منافع اربابانشان در سفارتخانه‌های خارجی را داشتند. روحانیون با افزودن رنگ دینی به مشروطه‌خواهی گمان می‌کردند در سایه آن می‌توان زمینه مناسب اجرای فقه اسلامی یا شریعت را فراهم کرد و امنیت و عدالت را به دست آورد. سید محمد طباطبایی (مذاکرات مجلس اول، ۱۳۲۵، ص ۵۰۳-۵۰۴) صادقانه در مجلس اول گفت «ما ممالک مشروطه را که خودمان ندیده بودیم، ولی آنچه شنیده بودیم و آن‌هایی که ممالک مشروطه را دیده و به ما گفتند مشروطیت موجب امنیت و آبادی مملکت است. ما هم شوق و عشقی حاصل نموده، به تمام قوا از همه چیز صرف‌نظر نموده، تا ترتیب مشروطیت را در این مملکت برقرار نمودیم. الا نمی‌دانیم چه شده است که در این مملکت روز به روز هرج و مرج زیادتر می‌شود». توضیح بیشتری لازم است تا مواضع هریک از این گروه‌های شرکت‌کننده را به درستی دریابیم. موافقت یا مخالفت با نظام سلطنتی مشروطه صرفاً مبتنی بر دلیل یا دلایل نظری نبود بلکه مبتنی بر ثروت، جایگاه سیاسی-اجتماعی و منافعی بود که احتمال به دست آوردن آن می‌رفت. تا آن‌جا که به موضوع تحقیق مربوط می‌شود، مواضع دو شخص برجسته، میرزا ملکم خان و شیخ فضل الله نوری، به ترتیب حامی مؤثر و مخالف بانفوذ نظام پادشاهی مشروطه، شایان توجه بیشتری هستند.^۱ یک جمله منسوب به نوری در یک لحظه سرنوشت‌ساز، لحظه اعدامش، می‌تواند شاهی برای

۱. در منابع دست اول، کرمانی، کسروی، و براون چهره‌ای بسیار منفی از شیخ فضل الله نوری ترسیم کرده‌اند، نه فقط در خصوص موضعش در انقلاب مشروطه بلکه او را حامی دیکتاتوری شاه دانسته‌اند و از فساد مالی و رشوه‌خواری او گزارش‌هایی داده‌اند (ن.ک.: کرمانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۰۴، ج ۲، ص ۴۵۹، ۵۳۵؛ براون، ۱۹۱۰، ص ۴۲۹-۴۳۰). اما پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، آیه الله خمینی او را ستود و لقب

این فرض باشد که مخالفت و موافقت با جریان مشروطه‌خواهی صرفاً مبنای نظری نداشت. او پس از بوسیدن طناب، به تعارض‌هایش با دیگر رهبران دینی اشاره کرد و گفت، «نه من مستبد بودم و نه سید عبدالله [بهبهانی] و سید محمد [طباطبایی] مشروطه‌خواه؛ فقط این بود که آن‌ها می‌خواستند از من پیشی بجویند و من از آن‌ها، مسئله اصول مشروطه و استبدادی در کار نبود» (براون، ۱۹۱۰، ص ۴۴۴؛ آدمیت، ۱۳۵۵، ص ۴۳۰-۴۳۱؛ قس کرمانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۳۵-۵۳۶ که روایت کمی متفاوت دارد).^۱ مطابق یک قاعده معرفت‌شناختی که می‌گوید غالباً چنین است که هرکس برای آنچه از قبل اختیار کرده دلیل‌هایی می‌تراشد. نوری در واقع مخالف جریان مشروطه‌خواهی بود، چون رقابیش در طرف مخالف بودند. نگاهی دقیق‌تر به ملکم شاید مصداقی دیگر از این قاعده معرفت‌شناختی را در اختیار ما نهد. قبلاً گفته شد که آدمیت ملکم را پدر حقوق جدید در ایران معرفی کرد و آن‌گونه که ملکم در آثارش، جز روزنامه قانون، تأکید کرده، روشنفکری سکولار بوده است. او در قانون آشکارا شاه را نقد کرد، و در عین حال، اندیشه‌های جدید را با لحن و لعابی اسلامی ارائه نمود، لحنی که در آثار قبل از ۱۳۰۸/۱۸۹۰ دیده نمی‌شد. آثار بعدی حاکی از حکومتی سلطنتی و مشروطه با درونمایه‌ای دینی است: «...رئیس روحانی ملت باید خیلی بالاتر از هر شاه باشد... موافق مذهب شیعه سلطنت حالیه ایران خلاف اصل اسلام و شاه غاصب است» (ملکم، قانون، ش ۲۶، ص ۲۹ نقل از آجودانی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۶؛ قس براون، ۱۹۱۰، ص ۳۵-۴۲؛ آبراهامیان، ۱۹۸۲، ص ۶۷).^۲ خبری از آن اندیشه‌های آگوست گنت^۳ و جان استوارت میل،^۴ که بر ملکم تأثیر گذاشته بودند، در قانون نبود. با تکیه بر این

شیخ شهید داد و او را پدر ایدئولوژی انقلاب اسلامی خواند (ن.ک.: خمینی، ۱۳۷۰، ج ۱۸، ص ۱۳۵، ۱۸۱، ۲۳۱). درباره او نیز بنگرید به این مقاله:

Abd al-Hādī Hā'irī, "Shaykh Fazl Allah Nūrī's refutation of the idea of constitutionalism", *Middle East Studies*, 13 (1977), pp. 327-339.

۱. در هریک از این منابع سه‌گانه اختلاف تعبیر وجود دارد.

۲. در این تحلیل، داوری‌ام درباره ملکم را به‌طور کامل از آجودانی ۱۳۸۲ گرفته‌ام.

3. August Comte (1798-1857)

4. John Stuart Mill (1806-1873)

پیشنهاد اخیر ملکم، می‌توانیم فرض کنیم که اگر شیخ فضل الله نوری توانسته بود آن جایگاه رئیس روحانی ملت را به‌دست آورد، در آن صورت نظام سلطنت مشروطه نظام بسیار خوبی بود.

تلقی روحانیون از جنبش مشروطه‌خواهی و از مفاهیم جدید هم شایسته توجه است. مواضع آنان، اعم از موافق و مخالف، را باید در ارتباط با دیدگاه‌های آنان در خصوص مشروعیت حکومت در دوره غیبت کبرای امام غایب تحلیل کرد. در دوره قاجار، این دیدگاه رایج بود که قلمرو حاکمیت (ولایت) بر دو قسم سیاسی و دینی است. اولی، با اجازه علما، تعلق به شاه داشت و شاه حافظ و نگهبان کشور و ملت تلقی می‌شد (مرادشان از ملت هم شریعت بود نه معنای جدید ملت)؛^۱ دومی، تعلق به علما داشت. برخی از علما بر این باور بودند که یکی از شروط ظهور حضرت مهدی این است که این دو قلمرو با یکدیگر متحد می‌شوند.^۲ بر اساس این دیدگاه درباره تقسیم قدرت — که طرفداران آن‌ها پاره‌ای احادیث مؤید و تفسیرهایی از آیات قرآن برای دیدگاه خود نقل می‌کردند^۳ — مؤمن کسی بود که اطاعت مطلق از شاه کند و هر کوششی برای کاهش قدرت شاه یا روحانیون غیرمشروع تلقی می‌شد.^۴ در نتیجه، غالب روحانیون، از جمله شیخ فضل الله نوری، به انقلابیون پیوستند تا در مرحله اول عدالتخانه بپا کنند و، در مرحله بعد، از سلطنت پادشاهی و مظلومان حمایت کنند نه این‌که سودای حمایت از جنبش مشروطه‌خواهی در سر داشتند. بعضی روحانیون هوادار مشروطه گمان می‌کردند که سلطنت مشروطه به

۱. در فصل سوم اطلاعات بیشتری درباره اصطلاحات رایج آن دوره خواهد آمد.

۲. رسائی در خصوص تبیین این تلقی وجود دارد که در آن‌ها مؤلفانشان از نظام سلطنت مطلقه دفاع کرده‌اند. برای نمونه: محمد رفیع طباطبائی، *تحفة خاقانیه*، تبریز، ۱۳۱۲؛ محمد حسین دماوندی، *تحفة التاصریه فی معرفة الالهیه*، [بی‌جا]، ۱۲۶۴. این نمونه‌ها در رسائل مشروطه، به کوشش ابراهیم زرگری‌زاد، ص ۵۹-۶۱ نقل شده‌اند.

۳. برای نمونه ن. ک.: رسائل مشروطه، ابوالحسن مرندی، ص ۱۹۶-۲۶۲، به‌ویژه ص ۱۹۷، ۲۰۳-۲۰۶.

۴. ن. ک.: رسائل مشروطه، ابوالحسن مرندی، ص ۲۵۱-۲۵۲. پس از تمسک به احادیث و آیاتی از قرآن، مرندی مدعی می‌شود که مشروطه [مرادش انقلاب مشروطه] به حساب ابجد مساوی با مشرک می‌شود. حساب ابجد نظامی از محاسبه است که مطابق آن برای حروف الفبای عربی و عبری ارزش عددی خاص در نظر می‌گیرند و سپس آن‌ها را با یکدیگر جمع می‌بندند.

اجرا و احیای احکام و قواعد اسلامی، مانند «اسلام برتر است و هیچ چیز برتر از آن نیست»، منجر می‌شود. آنان ابتدا تلقی کاملی از نظام سلطنت مشروطه نداشتند و بر این عقیده بودند که چنین نظامی ربطی به تدوین قوانین و مقررات ندارد بلکه فقط برای محدود کردن قدرت شاه و ناظر کردن مجلس بر امور اجرایی کشور است (ن.ک.: رسائل مشروطیت، محلاتی، ۱۳۲۶، ص ۵۱۶، ۵۳۹، ۵۴۴). یک شاهد این ادعا سخنان مجدالاسلام کرمانی، روحانی انقلابی، است که در تشویق مردم به انقلاب می‌گفت: «دولت مشروطه، یعنی دولت مشروعه، یعنی باید به موازین شرعیه شاه و گدا در تحت قانون اسلام بالسویه باشند. طایفه نصاری که مشروطه می‌گویند مقصودشان عمل بر طبق قوانین موضوعه خودشان است که عقلاء مملکت وضع کرده‌اند و چون آن‌ها قانون خدایی ندارند ... لذا قوانین تکلیفی وضعی نمودند... لکن مسلمانان که مشروطه می‌گویند مقصودشان عمل بر طبق احکام شرع است ... وانگهی مشروطه مقابل مستبده است» (کرمانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۲۲).

بعضی دیگر از روحانیون هوادار جنبش مشروطه‌خواهی مدعی بودند که سلطنت مشروطه امری جدید نیست: «هرکس ندانسته بداند که سلطنت ایران از خیلی زمان قدیم مشروطه بوده است ... و اساس مذهب اسلام و شرع انور محمدی (ص) بر مشروطه مطلقه است» (کرمانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۳۳).^۱ آیه الله محمد حسین نائینی،^۲ که یکی از نسبتاً بهترین تبیین‌های حمایت از نظام سلطنت مشروطه را ارائه کرده است، اعلام کرد که مشروطه مفهومی جدید نیست و به اصول اسلام نزدیکتر است و شر کمتری از نظام سلطنت مطلقه دارد. او مدعی بود علما باید از بین دو شر شر کمتر را برگزینند. نائینی قانون اساسی را گونه‌ای رساله عملیه و نظامات نوعیه خواند که برای اهداف سیاسی نوشته می‌شود (ن.ک.: نائینی، ص ۴۹-۵۱).^۳ با دیدن

۱. کرمانی این جمله را از شیخی به نام علی عراقی نقل کرده است.

۲. درباره او ن.ک.: این دو مقاله:

"Nā'īnī, Mīrzā Muhammad Hussein", by 'Abd al-Hādī Ḥā'irī in *EI*²; F. Nouraiie, "The Constitutional Ideas of a Shiite Mujtahid: Muhammad Hussein Nā'īnī", *Iranian Studies*, 8/ 4 (1975), pp. 234-48.

۳. نائینی، در صفحه ۴۸ خوابش را برای خواننده روایت می‌کند، آن‌جا که پیامبر اکرم به او گفته‌اند نظام

آشفستگی‌های کشور پس از پیروزی انقلاب مشروطه، نائینی نظرش تغییر کرد و به‌خاطر نوشتن *تَبْيَةُ الْأَمَّةِ وَ تَزْوِيَةُ الْمِلَّةِ* در ۱۳۲۷ق متأسف شد، اثری که گونه‌ای حمایت از جریان مشروطه‌خواهی تلقی می‌شد. او همه نسخه‌های کتاب را جمع کرد و حتی بعدها با پیشنهاد جمهوری شدن نظام سیاسی کشور مخالفت و از رضاشاه در تأسیس سلسله جدید حمایت کرد (ن.ک.: حائری، ۱۹۷۷، ص ۱۷۷-۱۸۱).

برای فهمیدن تفاوت واقعی میان روحانیون موافق و مخالف مشروطه ضرورت دارد بدانیم علت اصلی تغییر عقیده شیخ فضل الله نوری چه بود. به گفته او،

منشأ این فتنه جدیده طبیعی مشرب‌ها بودند که از همسایه‌ها اکتساب نمودند و به‌صورت بسیار خوشی اظهار داشتند که هرکس قهراً فریفته این عنوان و طالب این مقصد باشد، به این سبب که در طلب عدل برآمدند و کلمه طیبۀ عدل را هرکس اِصْغَاء [شنید] نمود بی‌اختیار در تحصیل آن کوشید... مِنْ جَمْلَه خُود داعی [بنده] هم اقدام در این امر نمود... وقتی که شروع به اجرای این مقصد شد، دیدم دسته‌ای از مردم... کلمات موهومه از آنان شنیده می‌شد که حمل بر صحت شد. تا آن‌که... بنای انتخاب وُکلاء مبعوثین و اعتماد بر اکثریت آرا گذاردند. باز هم اِغْمَاض [نادیده گرفته] شد که این‌ها برای انتظام امور و بسط عدالت است. تا رفته‌رفته بنای نظام‌نامه و قانون‌نویسی شد. گاهی با بعضی مذاکره می‌شد که این دستگاه (مجلس) چه معنی دارد؟ چنین می‌نماید که جعل بدعتی و احداث ضلالتی می‌خواهند بکنند، والا وکالت چه معنی دارد؟ اگر مطالب امور عرفیه است، این ترتیبات دینیۀ لازم نیست و اگر مقصد امور شرعی عامه است، این امر راجع به ولایت است و نه وکالت و ولایت در عصر غیبت امام زمان عجل الله فرجه با فقها و مجتهدین است نه فلان بَقَال و بَرَّاز (ن.ک.: رسائل مشروطیت، حرمت مشروطه، ص ۱۵۳-۱۵۴).

بعد از به توپ بستن مجلس به فرمان محمدعلی شاه، نوری اندیشه‌های خود را با

سلطنت فقط در اسم جدید است ولی محتوای آن سابقه دارد. نیز ن.ک.: رسائل مشروطه، «مکالمات مقیم و مسافر»، ص ۸۹. مؤلف رساله معتقد است که صورت حکومت‌ها در عصر پیامبر اکرم و خلفای اولیه مشروطه بود.

نوشتن رسائل و بیانیه‌های سیاسی و فقهی بر ضد جنبش مشروطه‌خواهی ادامه داد. او یا یکی از هوادارانش چنین نوشته است:

مگر نمی‌دانید که در امور عامه وکالت صحیح نیست و این باب باب ولایت شرعیه است... تکلم در امور عامه و مصالح عمومی ناس مخصوص است به امام علیه السلام یا نواب عام او... ای عزیز گبر را چه که پا بر مسند امور عامه بگذارد؟ حتی در امور عامه کفار سکنه مملکت اسلام و فرق مرتده و ضاله را چه که در حریم این مسند عبور نمایند؟ (رسائل مشروطیت، تذکره الغافل و ارشاد الجاهل، ص ۱۸۴).^۱

نوری در رساله حرمت مشروطه، که پس از تدوین متمم قانون اساسی نوشت، می‌گوید:

یکی از مواد آن ضلالت‌نامه [متمم قانون اساسی] این است که «حکم و اجراء هیچ مجازاتی نمی‌شود مگر به موجب قانون» این حکم مخالف مذهب جعفری علیه السلام است که در زمان غیبت امام علیه السلام مرجع در حوادث فقهاء از شیعه هستند و مجاری امور به ید ایشان است... از جمله مواد تقسیم مملکت به سه شعبه که اول قوه مقننه است و این بدعت و ضلالت محض است زیرا که در اسلام برای احدی جایز نیست تقنین و جعل حکم. (رسائل مشروطیت، حرمت مشروطه، ص ۱۵۹-۱۶۰).

دیگر اعتراض جدی نوری و سایر مخالفان بر محتوای موادی بود که با آزادی و برابری حقوقی همگان در برابر قانون سروکار داشت. جملات آنان هرچند برای ما تازه نیست و همان مطالبی است که در فصل اول در منابع فقهی دیدیم، با این همه مروری بر آن‌ها به ما کمک می‌کند تا تصویری روشنتر از بافت مواجهه ایرانیان با مفاهیم جدید داشته باشیم. نوری پس از شمارش موارد متعددی از نابرابری‌ها در

۱. در میان مورخان چنین مشهور است که نویسنده این رساله شیخ فضل الله نوری بوده است، اما ایرج افشار (۱۳۶۲، ص ۲۳۵-۲۳۷) سندی ارائه می‌کند که دلالت دارد بر این که این اثر نوشته میرزا علی اصفهانی یکی از هواداران شیخ فضل الله است. نیز ن. ک.: آدمیت (۱۳۵۵، ص ۲۵۹) که مدعی است این اثر نوشته سید احمد، فرزند سید کاظم، بوده است اما اطلاع بیشتری درباره این نام‌ها نمی‌دهد.

موضوعات و احکام مختلف، از جمله احکام غیرمسلمانان، با خطاب قرار دادن اعضای مجلس می‌گوید:

ای برادر دینی، اسلامی که این قدر تفاوت گذارد بین موضوعات مختلفه در احکام چگونه می‌شود گفت که معتقد به مساوات است. کفر یکی از موانع ارث است و کافر از مسلم ارث نمی‌برد. آنچه مخالف اسلام است قانونیت پیدا نمی‌کند. ای بی شرف ای بی غیرت! ببین صاحب شرع برای این که تو مُتَحَلِّ [مُتَنَسَّب] به اسلامی برای تو شرف مقرر فرموده و امتیاز داده تو را و تو خودت از خودت سلب می‌کنی و می‌گویی من باید با مجوس، ارمنی و یهودی برادر و برابر باشم (رسائل مشروطیت، حرمت مشروطه، ص ۱۵۹-۱۶۰).

نیز در جای دیگر (رسائل مشروطیت، تذکرة الغافل، ص ۱۸۲) می‌نویسد «ای عزیز آیا به قرآن قسم خوردی که همراهی با این مفاسد بکنی؟ بدان که حقیقت قسم خوردن تو ... این است که مخالفت با قرآن بکنی. زیرا بنای احکام قرآن بر اختلاف حقوق اصناف بنی نوع انسان است و تو به قرآن قسم خوردی که همراهی با مساوات کنی و بنای قرآن بر آزاد نبودن قلم و لسان است». در خصوص ماده هشتم متمم قانون اساسی که می‌گوید «تمام اهالی مملکت ایران از حقوق مساوی در برابر قانون برابرند»، نوری (رسائل مشروطیت، حرمت مشروطه، ص ۱۵۹-۱۶۰) نوشت:

نظرم است در وقت تصحیح در باب این ماده، یک نفر، که از اصول هیأت معدود [تدوین^۱] بود، گفت به داعی: که این ماده چنان اهمیت دارد که اگر این باشد و همه مواد را تغییر بدهند، دُول خارجه ما را به مشروطه می‌شناسند و اگر این ماده نباشد لکن تمام مواد باقیه [باقی] باشد ما را به مشروطگی نخواهند شناخت. فدوی در جواب او گفت: فعلى الإسلام سلام و برخاستم و گفتم حضرات جالسین بدانید مملکت اسلامیة مشروطه نخواهد شد، زیرا که محال است با اسلام حکم مساوات.

روحانیون هوادار مشروطه به سؤالات مخالفان پاسخ دادند. در باب فلسفه وجود مجلس، موافقان مدعی بودند که آنان نمی‌خواهند قوانین جدید در قلمرو شریعت

۱. احتمالاً مراد نوری هیئت اعداد به معنای تهیه‌کننده پیش‌نویس قانون اساسی بوده است.

تدوین و تصویب کنند؛ زیرا ماهیت احوال شخصیه و دیگر احکام اسلامی معرفی شده از سوی پیامبر و امامان علیهم السلام به نظر آنان دائم بود. به علاوه می‌گفتند، وظیفه اصلی مجلس بناست نظارت بر امور اجرایی، محدود کردن قدرت شاه و دولتمردان، مانع شدن از ظلم حاکمان محلی، و ترتیب دادن امور کشور بر اساس منافع مردم باشد. آنان بر این باور بودند که با تأسیس مجلس ملت قادر خواهد بود کشور را از تهاجم قدرت‌ها و از دخالت‌های آنان در امور داخلی حفظ کند و در نهایت می‌تواند امر به معروف و نهی از منکر را محقق کند.^۱

به نظر من اعتقادات نوری و پیروانش در خصوص حقوق اقلیت‌های دینی بازتاب‌دهنده باورهای عموم فقهای شیعه است. همه روحانیون، اصولی و اخباری، فارغ از موضعشان در جنبش مشروطه‌خواهی، در باب نابرابری حقوق مسلمان و غیرمسلمان متفق‌النظر بودند. از منظر آنان، نابرابری حقوقی حکمی است که خدا در قرآن به آن دستور داده و این حکم دائم به زبان فنی آنان نص است، یعنی چنان ظهور دارد که برداشت یا تفسیر خلاف آن و اجتهاد از نوعی دیگر ممکن نیست. اگر از محمدحسین نائینی، آخوند خراسانی، عبدالله مازندرانی، سید عبدالله بهبهانی، و سید محمد طباطبایی، هواداران روحانی مشروطه، پرسیده می‌شد که آیا شما به این صحنه وارد شدید تا حقوق مسلمان و غیرمسلمان برابر شود، پاسخ همه آن‌ها مطمئناً منفی بود. آن‌ها حتی با شرکت زنان در انتخابات مخالف بودند و آن را مغایر احکام شریعت تلقی می‌کردند و به همین سبب در نظام‌نامه انتخابات، مواد سوم و پنجم، شرکت زنان، اعم از رأی‌دهنده یا نامزد نمایندگی، ممنوع شد (براون، ۱۹۰۹، ص ۶۸). نائینی به صراحت گفته است که مرادش از برابری و آزادی، برابری مسلمان

۱. این ادعاها در رسائلی که به دست موافقان نوشته شده تکرار شده‌اند. به عنوان نمونه، ن. ک.: رسائل مشروطیت، محلاتی (۱۳۲۶ق)، ص ۵۰۰-۵۰۳، ۵۰۹-۵۱۰؛ همان، تقوی (۱۳۲۴ق)، ص ۲۶۷-۲۶۸؛ همان، اهرمی بوشهری (۱۳۲۵ق)، ۲۷۹-۲۸۰. اهرمی در دفاع از انقلاب مشروطه به احادیثی خاص تمسک می‌کند که در آن‌ها علانم آخرالزمان و علانم زمان ظهور امام غائب روایت شده‌اند. او سپس می‌کوشد این علانم را بر وضع و حال ایران در زمان ۱۳۲۴ق تطبیق دهد. با توسل به حساب ابجد و پاره‌ای از پیشگویی‌های اخترشناسانه (ن. ک.: رسائل مشروطیت، ص ۲۹۲) نتیجه می‌گیرد که سال ۱۳۲۴/۱۲۸۵ش شاید سال ظهور حضرت حجت، امام غائب، باشد.

و ذمی در موضوعاتی چون ارث، دیه، و ازدواج نیست.^۱ به عنوان شاهد دیگر، محمد اسماعیل غروی محلاتی، دیگر روحانی مشروطه خواه، در پاسخ نوری می گوید:

یهودی و نصاری و مجوس هرگاه در تحت معاهده اسلام داخل شدند و شروطی که در کتب فقهیه مذکور است مابین آن ها مقرر شد، در این صورت در تحت حمایت اسلام داخل و مسلمین ذمه دار حفظ مال و ناموس آن ها خواهند بود ... به نحوی که مخالف شروط ذمه نباشد مختار و آزادند ... و در تحصیل فوائد وطنیه و استعمارات ملکیه ... با مسلمین مساوی و هم عنان باشند ... و این است مراد از تسویه و برابری ... نه این که مراد این باشد که امتیازات اسلامیة القا [الغا] شود و شرافت مذهب اسلام که ... مرتفع گردد و با مذهب یهود و غیره ردیف و هم عنان شود و قرآن ... با تورات منسوخ، نعوذ باللّه، برابر باشد (ن.ک.: رسائل مشروطیت، محلاتی، ۱۳۲۶، ص ۵۱۹، ۵۴۶).

نیز در رساله دیگری که یک روحانی مشروطه خواه نوشته است می خوانیم که

این آیات شریفه منحصر کردن خلائق عالمست دین را به دین اسلام و قبول نکردن ایزد متّانست دینی را غیر از دین اسلام. در این صورت هر مسلمی و هر شیعه اثنی عشری می باید دهن را از حریت عقاید مذهبی ببندد... و قانون در این باب قرآن مجید است و مسئله مشروطیت ... در عرفیات و در خصوص تکالیف سلطنتی است (رسائل مشروطیت، خلخالی، ۱۳۲۵، ص ۳۳۰).

در عین حال که همه روحانیون اختلافی بر سر نابرابری حقوقی بین مسلمان و غیرمسلمان نداشتند، این روحانیون مشروطه خواه بودند که به گروه های افراطی اجازه نمی دادند تا به اقلیت های دینی حمله کنند و فتاوایی صادر کردند که مطابق آن رفتار خوب با آنان را رسمیت بخشیدند.^۲

۱. ن.ک.: آدمیت، ۱۳۵۵، ص ۲۳۸-۲۴۰. اما نائینی اعتقادی منحصر در خصوص دیکتاتوری داشت؛ او معتقد بود دیکتاتوری منحصر به قلمرو سیاست نیست و گاهی به استبداد دینی، که به تعبیر او مبتنی بر فریب دادن و گمراه کردن دیگران است، اشاره می کند (همان، ص ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۴۷).

۲. به عنوان نمونه ن.ک.: فتوای آخوند خراسانی در براون (۱۹۱۰، ص ۴۲۱-۴۲۲). موضوع رفتارهای خشونت آمیز با اقلیت های دینی بعداً در همین فصل بررسی می شود.

به نظر می‌رسد پاره‌ای اختلاف‌های صرفاً سیاسی بین موافقان و مخالفان مشروطه برخاسته از نکته‌ای بود که ریشه‌هایش در پیدایش نوسازی و تجدد در ایران بود. موافقان انقلاب مشروطه‌خواهی را صرفاً ابزاری برای مقابله با دیکتاتوری شاه و حاکمان او قلمداد می‌کردند، جنبه‌ای از انقلاب که همه ایرانیان از جمله غیرمسلمانان در آن سهیم بودند. به علاوه، روحانیون موافق انقلاب کوشیدند محتوای قانون اساسی را اسلامی کنند، در حالی که با هوشیاری می‌دانستند اعطای چهار کرسی مجلس به غیرمسلمانان نه تنها آسیبی به حق نظارت آن‌ها در رد قوانین مغایر قواعد مقدسه، مطابق ماده ۲ متمم، نمی‌زند که می‌تواند به وحدت مردم در مقابل ظلم شاه کمک کند. نوری و همراهان او، به دلایلی و به تعبیر دقیق‌تر به سبب احساساتی، نمی‌خواستند این نکته و موضع موافقان مشروطه را بفهمند، و در نتیجه، به جایگاه شاه و دیکتاتوری او کمک کردند.^۱

چهار. غیرمسلمانان در جامعه ایران قبل از انقلاب مشروطه

زردشتیان، یهودیان، مسیحیان شامل اقوام ارمنی و آشوری، صابین یا مندائیان، و بابی‌ها شامل بهائیان و ازلیان در دوره مطالعة ما (۱۲۶۵-۱۳۲۹) در ایران زندگی می‌کردند. به طور کلی، هنوز هیچ اطلاعات نظام‌مندی درباره این گروه‌های دینی، به ویژه صابین، در دست نیست. با این حال، با اتکا بر منابع موجود، توصیفی کوتاه در خصوص گروه‌های دینی به رسمیت شناخته شده ارائه می‌شود.

الف. جمعیت‌شناسی

مطابق برخی گزارش‌ها، می‌توان حدس زد که تعداد کل جمعیت ایران در ۱۲۹۸/۱۲۶۰ش^۲ حدود شش میلیون تن و در ۱۳۲۲/۱۲۸۲ش حدود ده میلیون تن بوده

۱. به گفته آجودانی (ص ۳۶۴-۳۶۵)، در فاصله سال‌های ۱۲۷۶ تا ۱۳۲۷ق در ایران، فقط دو چهره شاخص، فتحعلی آخوندزاده و شیخ فضل الله نوری از دو جناح مختلف، به صراحت گفتند که اسلام در تقابل با مدنیت جدید و جنبش مشروطه‌خواهی قرار دارد. این‌ها، به ترتیب، نمایندگان فکری سنت و مدرنیته در ایران بودند و تقابلشان تا به امروز ادامه دارد.

۲. برای برآورد جمعیت ایران قبل از ۱۲۹۸ق منبع قابل اعتمادی به دست نیامد.

است.^۱ اقلیت‌های دینی در شهرهای مختلف با سابقه‌ای دیرینه حضور داشته‌اند. غالب زردشتیان در دو شهر یزد و کرمان می‌زیستند. محله‌های زردشتیان، که گبر محله نامیده می‌شد، غالباً در خارج شهر، پشت دیوارهای آن، قرار داشت و آن‌ها مجبور بودند در این مکان‌ها زندگی کنند. مطابق بعضی گزارش‌ها، حدود ۹۰۰۰ زردشتی در سال ۱۲۶۶/۱۲۲۹ش و حدود ۲۳۰۰۰ تن در سال ۱۳۰۰/۱۲۶۲ش در این دو شهر زندگی می‌کردند، در حالی که در دوره اول صفویه یعنی حدود سال ۹۱۵ق، بنا بر بعضی گزارش‌ها تعداد زردشتیان ایران به حدود یک میلیون تن می‌رسید (رضی، ۱۳۶۵، ص ۱۴-۱۹).^۲ پس از انقلاب مشروطه (۱۳۲۴)، غالب زردشتیان از شهرهای مذکور به خصوص کرمان کم‌کم به تهران مهاجرت کردند.

یهودیان، با سابقه‌ای طولانی از زندگی در ایران، در ۱۲۷۰ق/۱۲۳۳ش حدود سیزده هزار تن بودند. آن‌ها در شهرهای مختلف چون شیراز، اصفهان، همدان، کرمانشاه، ساوجبلاغ، و مشهد زندگی می‌کردند (ن.ک.: کیوان، ۲۰۰۰، ص ۳۳-۳۴). در ۱۲۵۵/۱۲۱۸ش، برخی یهودیان مشهد مجبور به تغییر دین شدند و به آنان لقب جدیدالاسلام داده شد (واترفیلد،^۳ ۱۹۷۳، ص ۱۱۲؛ اوین،^۴ ۱۹۰۸، ص ۲۹۵-۲۹۹).^۵ پس از سال ۱۳۲۴ق، بسیاری از یهودیان به منظور امنیت و وضع اقتصادی بهتر به تهران مهاجرت کردند. آنان کنیسه‌هایی در شهرهای مختلف داشتند به خصوص در همدان، که قبر استر (حدود قرن چهارم قبل از میلاد) در آن قرار دارد و برایشان بسیار حائز اهمیت است. اما همچنان یهودیان در شهرهای تهران، اصفهان، شیراز، و یزد زندگی می‌کنند و کنیسه دارند. آنان در دوره پهلوی توانستند پانزده کنیسه در تهران

1. *Judeo-Iranian and Jewish Studies Series Pādyāvand*, vol. 3, pp. 145-204, esp. 149-152.

۲. رضی این عدد زردشتیان را به کنت دو گوینو (Comte De Gobineau) نسبت می‌دهد؛ نیز ن.ک.: مری بویس، ۱۹۷۹، ص ۲۱۰-۲۱۱؛ بنیامین، ۱۸۸۷، ص ۳۵۶.

3. Waterfield

4. Aubin

۵. اوین، که در سال‌های ۱۹۰۶-۱۹۰۷/۱۳۲۴-۱۳۲۵ق در ایران سفیر فرانسه بود، گزارش داده است که این روزها هیچ اثری از یهودیان مشهد دیده نمی‌شود. اطلاعات بیشتری دربارهٔ آنان ارائه خواهد شد. دربارهٔ یهودیان مشهد نیز ن.ک.:

Zhālī Pīrnāzar, "Yahūdīyān Jadid al-Islam Mashhad", *Irannāmeḥ*, 19/ 1-2 (1379-1380/ 2001), pp. 41-59.

بسازند.^۱ در عین حال، در همین دوره از جمعیتشان کم شد.^۲ به گفته رئیس انجمن کلیمیان، حدود سی و پنج هزار تن یهودی در دهه اول قرن چهاردهم در ایران زندگی می‌کردند اما به تدریج تعداد آنان کاهش یافت (هما و هومن سرشار، ج ۲، ص ۳۳۵-۳۳۶). در دوره مطالعه ما (۱۲۶۵-۱۳۲۹ق)، مسیحیان شامل ارمنیان گریگوری و آشوریان^۳ (به ترتیب و با اندکی مسامحه، معروف به نسطوریان و کلدانیان) غالباً در مناطق اصفهان، فارس، خوزستان، بوشهر،^۴ و اورمیه و تعداد بسیار کمی در تهران زندگی می‌کردند. مسیحیان دارای کلیساهای کهنی در ایران بوده‌اند که به لحاظ ترتیب تاریخی می‌توان آن‌ها را به سه منطقه تقسیم کرد: الف) کلیساهایی که قبل از قرن هفتم هجری ساخته شدند، مانند کلیسای سنت تئودوس یا قره کلیسا در شهر ماکو؛ ب) کلیساهایی که در دوره صفویه ساخته شدند، مانند کلیسای وانک در اصفهان؛ ج) کلیساهای ساخته شده در قرن سیزدهم و چهاردهم در شهرهایی که مسیحیان در آن زندگی می‌کردند (ن.ک.: هویان، ۱۳۸۰، ص ۱۱۱-۱۵۴). ارمنیان در دوره شاه عباس اول (حک: ۹۹۶-۱۰۳۸) از جلفای ارمنستان به جلفای اصفهان کوچ داده شدند. سپس به آن‌ها اجازه داده شد تا کلیساهای مخصوص خود را در جلفای جدید بسازند. آن‌ها روابط و وابستگی خود را با کلیسای ارمنیان تا سال ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸ و سپس با کلیسای سیلیسیا حفظ کردند. مطابق برخی گزارش‌ها، جمعیت ارامنه در دوره مذکور تا بیست هزار نفر کاهش یافت.^۵ اما اطلاعاتی از میزان جمعیت آشوریان در این دوره به دست نیامد.

۱. درباره نام‌ها و مکان‌های کنیسه‌ها ن.ک.:

Shamoil Kamran, "Iranian Jewish Organization", in Homa & Housman Sarshar (Eds.), vol. 1, pp. 118-119.

۲. برای اطلاعات بیشتر درباره پراکندگی و میزان جمعیت یهودیان در سال‌های ۱۲۷۰/۱۸۵۴-۱۳۲۹/۱۹۱۱، ن.ک.: واترفیلد، ۱۹۷۳، ص ۱۱۵-۱۲۱؛ کیوان، ۲۰۰۰، ص ۳۵-۴۰.

۳. غالب مسیحیان ایران ارمنی‌اند. برای اطلاعات بیشتر درباره آنان به این منابع بنگرید:

Sanasarian (2000), pp. 39-42; on the roots of Nestorians in Persia, see Waterfield (1973), pp. 30-38; see also W.A. Wigram, *The Assyrians and their Neighbors* (London: G. Bell, 1929). On Assyrians, see s.v. "Āšūrīān in Iran" in *EIr* by R. Macuch.

۴. درباره تاریخ مهاجرت بعضی مسیحیان به بوشهر به مشایخی ۱۳۸۲ در فهرست منابع نگاه کنید.

۵. این عدد توسط ادوارد پولاک (Edward Pollack) که در فاصله سال‌های ۱۸۵۱ تا ۱۸۶۰ در ایران می‌زیسته

گزارش شده است. به نقل از مشایخ، ۱۳۸۲، ص ۱۱۸.

صابئین یا مندائیان ایران قرن هاست که در جنوب غربی، به خصوص در شهرهای اهواز و شوشتر، زندگی می کنند. مطابق برخی گزارش ها، اینان یهودیانی هستند که تغییر آیین داده و به یحیی تعمیدگر، فرزند زکریا، ایمان آورده اند؛ از این رو به آنان سابحین (شناگران/ شستشوکنندگان) گفتند و سپس رفته رفته با اندکی تغییر در گویش صابئین یا مندائیان، و در لهجه محلی صُبی، خوانده شدند (ن.ک.: رامیار، ۱۳۴۷، ص ۲۵-۵۴). هیچ اطلاعی از میزان جمعیت آنان در دوره زمانی مذکور به دست نیامد. آنان به زبان مندائی، که بسیار به زبان آرامی شرقی نزدیک است، می نویسند و سخن می گویند (مصاحبه ش ۵ و ۶).

سید علی محمد باب، مؤسس آیین باب، در ۱۲۶۶ اعدام شد. تعارض ها و کشمکش های عظیم در میان جانشینان او، که به دو فرقه اصلی ازلی و بهائی تقسیم شدند، گزارش شده است (ن.ک.: براون، ۱۹۱۰، ص ۴۲۴-۴۲۸؛ کسروی، ۱۳۵۷، ص ۲۹۱). پیروان او، که در ایران فرقه ضالّه محسوب می شوند، در شهرهای مختلف مانند یزد، بوشهر، شیراز، زنجان و به ویژه در منطقه مازندران زندگی می کردند. منبع درخور اعتمادی درباره میزان جمعیتشان در دوره مطالعه ما به دست نیامد.

ب. وضع و حال اجتماعی

در این دوره، اقتصاد ایران غالباً متکی بر کشاورزی و داد و ستدهای ساده و ابتدایی بود و حکومت درآمدها را از طریق مالیات تأمین می کرد. شهرهای کشور بیشتر شبیه جوامع غیرپیشرفته بود. جامعه شناسان مشخصه های اصلی چنین جوامعی را چنین برشمرده اند: گستردگی فقر و فقدان جامعه متوسط؛ کمبود تعلیم و تربیت، درآمد، و بهداشت؛ وجود روحیه دخالت کردن در امور دیگران؛ و به خصوص غریبه قلمداد کردن دیگرانی که هم قوم و هم دین آن ها نباشند. با توجه به این واقعیت که اقلیت های دینی ایرانی پذیرفته بودند که در جامعه جایگاهی فرودست دارند، غالباً با مسلمانان هموطن خود در صلح و صفا زندگی می کردند. برای امنیت بیشتر، در غالب شهرها، اقلیت های دینی ترجیح می دادند در محله یا محله هایی مخصوص خودشان در کنار یکدیگر زندگی کنند. حاکمان محلی در خدمت رسانی، به معنایی که در آن دوره

مرسوم بود، به این محله‌ها توجه کافی نشان نمی‌دادند. یک دلیل کمبود اطلاعات دربارهٔ غیرمسلمانان در منابع شاید همین وضع و حال زیست اجتماعی آنان باشد. محله‌های آنان نظام آموزشی و بهداشتی نداشتند. در اواخر قرن سیزدهم بود که با ظاهر شدن علائم نوسازی، برخی مدارس برای یهودیان و مسیحیان با حمایت بعضی کشورهای اروپایی به‌ویژه فرانسه ایجاد شد. گزارش شده است که اقلیت‌های دینی، به‌ویژه یهودیان، و بعضی زردشتیان و مسیحیان، که زمینی برای کشت نداشتند به این شغل‌ها رو می‌آوردند: آوازخوانی و ساززنی برای عروسی و جشن‌ها، صرافی، نزول‌خواری، ساختن طلاهای زینتی، خرید و فروش داروهای گیاهی، مشروبات الکلی، پارچه، ابریشم، نقره، و اشیای عتیقه.^۱ اکثر زردشتیان و صابن پیشه‌ور و دهقان بودند (ن.ک.: بنیامین، ۱۸۸۷، ص ۳۵۶-۳۵۸؛ واترفلد، ۱۹۷۳، ص ۱۱۳).

همهٔ مردم به‌لحاظ اقتصادی، فرهنگی، و اجتماعی در سطوح فرو دست می‌زیستند. اما گاهی اوضاع و احوال جامعه به‌گونه‌ای بود که اقلیت‌های دینی، به‌خصوص، با مشکلات بیشتری مواجه بودند؛ برای مثال، مسیحیان در شمال غرب تعارض‌هایی مدام با کردها و ترک‌های ایران و ترکیه داشتند و حتی گاهی کردها به آن‌ها حمله می‌کردند (واترفلد، ۱۹۷۳، ص ۱۳۰-۱۳۱). در بعضی گزارش‌ها آمده است که حاکمان با غیرمسلمانان «با مسامحهٔ بیشتری رفتار می‌کنند و به‌ندرت آنان مجبور می‌شوند زیر بار بی‌عدالتی و تحقیری بیش از آنچه مسلمانان با آن مواجه‌اند بروند» (ن.ک.: بنیامین، ۱۸۸۷، ص ۱۳۰-۱۳۱)، آنان، به‌خصوص یهودیان و زردشتیان، گاهی به‌سبب فشار حاکمان محلی مجبور می‌شدند مالیات‌های بیشتر یا رشوه‌هایی بپردازند. به‌علاوه، انگیزه‌هایی دینی هم برای حمله به غیرمسلمانان همیشه وجود داشت. با سوءاستفاده از فتاویٰ فقهی، روحانیون رده‌پایین و گروه‌های افراطی به غیرمسلمانان حمله می‌کردند و با تحت فشار قراردادن از آنان می‌خواستند که یا به اسلام بگروند یا به پذیرش شروط و مقرراتی خاص تن دهند. واعظان مسلمان گاهی

۱. برای فهرستی از حرفه‌ها و شغل‌های ارمنیان اصفهان ن.ک.:

Thomas Philipp, "Isfahan, 1881-1891: A Close-up View of Guilds and Production", *Iranian Studies*, 17 (1984), pp. 391-409.

برای تحریک مسلمانان از انگیزه دینی استفاده می کردند تا بر ضد وضع و حال رایج و نامطلوب شان اعتراض کنند. آن ها عامل اصلی فلاکت اجتماعی و حتی گاهی سبب شیوع وبا را عدم اجرای احکام شرعی، به خصوص احکام ناظر به محدودیت های حقوقی غیرمسلمانان، معرفی می کردند (ن.ک.: اعتماد السلطنه، ص ۱۰۳۳؛ *Judeo-Iranian and Jewish Studies Series*, vol. 3, p. 172). وقتی در این حال و هوا روحانیون افراطی می خواستند مصادیقی از منکرات اجتماعی را نشان دهند، کل منکرات و شرور اجتماعی را به رفتارهایی از غیرمسلمانان مانند رباخواری و خرید و فروش یا نوشیدن مشروبات الکلی تقلیل می دادند. حتی در مواردی، همین روحانیون معتقد بودند اگر غیرمسلمانان مجبور به پذیرش اسلام شوند، یا حداقل به مقررات خاصی (شروط العمریه) تن دهند که در کتاب های فقهی گفته شده است، اوضاع اجتماعی مسلمانان در سایه لطف خداوند به مراتب بهتر خواهد شد. چنین مواجهه ای با غیرمسلمانان، مطابق برخی گزارش ها، از زمان حمله مغول ها تا پایان دوره قاجار کم و بیش وجود داشته است. گاهی حملات به غیرمسلمانان علت دیگری داشت غیر از آنچه در واکنش های روانی و اجتماعی نمایان می شد. برای نمونه، پس از آن که امین الدوله، صدر اعظم، حقوق ماهانه بعضی روحانیون و درباریان بانفوذ را کاهش داد، گروه هایی متعصب با اجازه برخی روحانیون به یهودیان حمله کردند و مدعی شدند که آن ها باید با نصب علامتی از مسلمانان تمیز داده شوند. برای مدتی کوتاه، حکومت مجبور می شد بر یهودیان مقرر کند که گردن بندی نقره ای با علامت موسایی (منسوب به موسی) آویزان کنند یا قطعه پارچه ای زرد رنگ به لباس خویش وصله زنند. حتی بعضی روحانیون امین الدوله را طبیعی گرا یا ضددین خواندند (ن.ک.: آجودانی، ۱۳۸۲، ص ۲۷۲-۲۷۵ و پی نوشت ش ۴۶۵).

به رغم این بافت اجتماعی، تا آن جا که من تحقیق کرده ام، به ندرت می توان فتوایی از روحانی بلندپایه ای مثل مرجع تقلید یافت که اجازه حمله به غیرمسلمانان یا اجبار کردن آن ها به پذیرش اسلام، یا اجبار آن ها به نصب علامتی تمیزدهنده را داده باشد. مرجع تحقیق من همه اسناد منتشر نشده مرکز آرشیو اسناد وزارت خارجه ایران بین سال های ۱۲۷۹ تا ۱۳۲۴ قمری بوده است. در این اسناد حدود دویست مورد

حمله به اقلیت‌های دینی ثبت و ضبط شده است و برای این تحقیق همه این موارد را دیده‌ام؛ در هیچ کدام از آن‌ها اجازه مجتهدی در پشت این حملات گزارش نشده و دلیل اصلی تعدی بر غیرمسلمانان غالباً ظلم و جور حاکمان محلی بوده است.^۱ برای فهم بهتر بافت انقلاب ۱۳۲۴/۱۲۸۵ش مناسب است اطلاعات بیشتری درباره برخوردهای خشونت‌آمیز با غیرمسلمانان ارائه شود. اطلاعات زیر موانع تدوین و سپس تصویب اصولی از قانون اساسی را نشان می‌دهد که دلالت بر حقوق برابر مسلمان و غیرمسلمان داشت. یکی از مراجع مرتبط و اصلی در این زمینه کتاب تاریخ یهود ایران، اثر حبیب لوی،^۲ است که بیشتر به رنج‌های یهودیان می‌پردازد. او چهار عامل اصلی برای این خشونت‌ها برمی‌شمارد. اول، این رفتارها را میراث برجای مانده از دوره حاکمیت مغولان بر ایران می‌داند (لوی، ج ۳، ص ۴). دوم، تأثیر جریان ضد سامی مسیحیان افراطی اروپایی بر ایرانیان. لوی بر این باور است که ایرانیان از طریق اروپاییانی که در دوره صفوی به ایران سفر می‌کردند، با این رفتارهای خشونت‌آمیز افراطی آشنا شدند. او تأکید می‌کند که تحمیل جزیه و اجبار به داشتن علامت تمیزدهنده یهودیان در کشورهای اروپایی رایج بود. رنگ این

۱. بررسی کل این اسناد شایسته تحقیقی مستقل است، اما در این جا فقط مشخصات مهم‌ترین مواردی را می‌آورم که در تحقیق حاضر در داوری نهایی مؤثر بوده‌اند. ن.ک.: سال ۱۳۱۷: کارتن ۲۴، پرونده ۲۰، صفحه ۵۳-۵۴، ۵۶، ۸۲-۸۴، ۹۱، ۹۲؛ سال ۱۳۱۸: کارتن ۱۵، پرونده ۱۴، صفحه ۳۵-۳۶، ۶۳-۶۶، ۹۹؛ سال ۱۳۱۸: کارتن ۲۶، پرونده ۲۱، صفحه ۳۴-۳۵، ۴۰، ۴۲، ۶۴، ۷۱، ۷۴-۷۶، ۸۲؛ سال ۱۳۲۰: کارتن ۲۴، پرونده ۴، صفحه ۱۰-۱۱، ۱۶، ۲۳، ۳۵، ۶۱، ۶۴، ۱۲۰، ۱۶۱، ۱۹۷، ۲۰۲-۲۰۴؛ سال ۱۳۲۱: کارتن ۲۸، پرونده ۵، صفحه ۱۱، ۳۹، ۴۹، ۹۹، ۱۰۹، ۱۳۱، ۱۴۵؛ سال ۱۳۲۳: کارتن ۱۱، پرونده ۴، صفحه ۲۳، ۴۱، ۴۷؛ سال ۱۳۲۳: کارتن ۲۲، پرونده ۱۳، صفحه ۲.

۲. منابع درباره تاریخ اقلیت‌های دینی ایران به اندازه کافی وجود ندارد. کتاب لوی، که گاهی اصلی‌ترین منبع مطالعه وضع ایرانیان قبل از انقلاب ۱۳۵۷ است، در واقع به‌دست یک غیرمتخصص نوشته شده است. او افسر ارتش رژیم پهلوی بود و می‌کوشید همه رنج‌ها و ستم‌ها بر ضد یهودیان را در دوره قاجار به شبهه روحانیون (به تعبیر خودش)، آدم‌های حق‌باز، و نه خود شاه و حاکمان محلی نسبت دهد. به‌علاوه، کتابش اساساً مبتنی بر منابع دست دوم و گاهی بی‌اعتبار است که در آن می‌توان پاره‌ای اسطوره‌ها، مبالغه‌ها، و خطاها یافت. این جا کوشیده‌ام محتوای کل جلد سوم را به‌طور خلاصه بیان کنم. درباره خشونت‌ها بر ضد غیرمسلمانان نیز ن.ک.:

Houman Sarshar, (ed.), *Esther's Children: A Portrait of Iranian Jews* (Beverly Hills, Philadelphia: The Center for Iranian Oral History and the Jewish Publication Society, 2002).

علامت یا پارچه در کشورهای اسلامی از جمله ایران قرمز بود و در اروپا زرد (لوی، مقدمه، ص ۷، ص ۲۱۹، ۲۷۷، ۲۸۳، ۳۱۳، ۵۰۱-۵۰۲).^۱ سوم، مشکلات و ناراحتی‌هایی که یهودیان تغییر آیین داده برای اقوام خویش ایجاد می‌کردند. آنان، پس از تغییر آیین، برای جمع‌آوری جزیه و سایر مالیات‌ها به کار گرفته می‌شدند و می‌کوشیدند با تحت فشار قراردادن و گاهی حتی کشتن اقوام و همدینان سابق خود قلوب حاکمان محلی را تسخیر و جذب کنند (لوی، ج ۳، ص ۳۹۳-۳۹۴). چنان که قبلاً گفته شد، این دسته از مردم که آن‌ها را جدیدالاسلام یا نومسلمان می‌خواندند یا یک لقب مسلمان به انتهای اسمشان افزوده می‌شد مانند عسکری مسلمان، می‌توانستند با اسلام آوردن خویشان غیرمسلمان خود را از ارث محروم کنند. حبیب لوی مواردی را گزارش کرده است که برخی روحانیون یهودی به بهائیت گرویده‌اند (لوی، ج ۳، ص ۷۹۵؛ واترفلد، ۱۹۷۳، ص ۱۱۸). از آن‌جا که در آن زمانه وضع و حال بهائیان بدتر و سخت‌تر از یهودیان بود، دلیل چنین تغییر آیینی روشن نیست. لوی در بیان دلیل این تغییر آیین ناکام است و فقط از این تصمیم همدینانش گلایه می‌کند. او اشاره‌وار احتمال می‌دهد که دلیل آن نارضایتی یهودیان از عدم سازگاری شریعت و الاهیات یهودی با نیازهای زمانه باشد.^۲ چهارم، انگیزه‌های دینی روحانیون مسلمان و گروه‌های افراطی. این انگیزه‌ها غالباً نیت‌هایی پنهان داشت، مانند به‌دست‌آوردن شهرت، جمع‌آوری ثروت، و یافتن پُستی در نظام حکومت (برای مصداق‌های هریک از این نیت‌های پنهان ن. ک.: لوی، ج ۳، ص ۷۵۷، ۷۶۲، ۷۷۳، ۸۰۱-۸۰۴).^۳

۱. اما در منابع اسلامی، همان‌طور که در فصل اول دیدیم، رنگ این علامت یا پارچه گاهی زرد گزارش شده است و گاهی قرمز. نیز ن. ک.: شیرین دقیق‌ان، «یهودی‌ستیزی در اروپا و ایران: مطالعه مقایسه‌ای» در هما و هومن سرشار (به کوشش)، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۹۰.

۲. ن. ک.: لوی، ج ۳، ص ۷۹۵؛ قس صدیق (۲۰۰۵)، ص ۹۷، آن‌جا که ادعا می‌کند «تا اوایل دهه ۱۸۹۰، که شمار یهودیانی که به بهائیت گرویدند افزایش یافته بود، آن دسته از بهائیان همدان که سابقه یهودی بودن داشتند احساس امنیت کافی می‌کردند تا بهائی بودن خویش را آشکارا اظهار کنند». این تحلیل دانیال صدیق، محقق یهودی، مبتنی بر شواهد کافی نیست زیرا مسلمانان، همان‌طور که در فصل اول گفته شد، سنت دینی یهودی را به رسمیت می‌شناختند اما بهائی‌گری هرگز رسمیت نیافت و پیروانش هیچ‌گونه امنیتی در قرن سیزدهم و ابتدای قرن چهاردهم ایران نداشتند.

۳. درباره دلیل چهارم، مؤلف بیان می‌کند که چگونه شیخ ابراهیم قزوینی، که قصد داشت مشهور شود، به

اما بعضی تغییرآیین‌های درخور توجه یهودیان را مؤلف تاریخ یهودی ایران گزارش نکرده است، به‌خصوص مواردی که بعضی یهودیان از روی ایمان به اسلام، مسیحیت،^۱ یا آیین اَزَلّی پیوسته‌اند. یهودیان نومسلمان با نوشتن رساله‌ها و مقاله‌هایی در نقد فقه و الاهیات یهودی گاهی می‌کوشیدند تغییر آیین و ایمان جدید خود را برای همدینان سابق تبلیغ کنند. این فعالیت‌ها انگیزه بیشتری به مسلمانان می‌داد تا با جدیدالاسلام‌ها همکاری کنند و یهودیان بیشتری را به تغییر دین تشویق کنند. در قرن سیزدهم، دو مورد درخور توجه از تغییر دین، با تأثیر فراوان بر موقعیت یهودیان، گزارش شده است. دانیال صدیق (۲۰۰۵، ص ۹۵-۱۳۴)، محقق یهودی، این دو را به تفصیل بیان کرده است. من در این جا خلاصه گزارش را می‌آورم تا نکته‌هایی بیفزایم. دو روحانی یهودی، یعنی حاجی بابا قزوینی، فرزند محمد اسماعیل، و محمد رضایی، معروف به جدیدالاسلام، اسلام آوردند و دو کتاب جدلی در رد یهودیت نوشتند. کتاب قزوینی *مَحْصَرُ الشُّهُودِ فِي رَدِّ الْيَهُودِ* به فارسی در ۱۲۱۲ق/ ۱۷۹۷م نوشته شد. کتاب رضایی یعنی *منقولِ رضایی* به خط عبری نوشته شده بود و تاریخ دقیق نگارش آن دانسته نیست، اما می‌دانیم که او هم عصر ملا احمد نراقی (متوفی ۱۲۴۵/ ۱۸۳۱) بوده است (ن.ک.: آقا بزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۶۱؛ صدیق، ۲۰۰۵، ص ۹۸). به گفته آقا بزرگ طهرانی (متوفی ۱۳۴۸ش)، مؤرخ و کتابشناسی که فهرستی از آثار شیعه از قرن یازدهم تا چهاردهم را در ۲۶ جلد تهیه کرد، نسخه اصلی عبری کتاب *منقولِ رضایی* در دسترس نیست اما سید علی تهرانی با همکاری محمد جعفر، پسر برادر رضایی، و محمد علی کاشانی، معروف به ملا آقا جانی، نسخه‌ای فارسی از این اثر تهیه کردند و آن را در ۱۲۹۲ قمری منتشر نمودند.^۲ صدیق

یهودیان و مسیحیان تهران در دوره مظفرالدین شاه حمله کرد. این انگیزه منحصر در حمله به اقلیت‌های دینی نبود، و گزارش‌هایی هست که نشان می‌دهد حمله‌هایی به اقلیت‌های مذهبی مثل مسلمانان سنی، و شیعیان اسماعیلی هم با همین انگیزه انجام می‌شده است. برای نمونه‌هایی از این دست حملات ن.ک.: آجودانی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۲-۱۱۳.

۱. مواردی از تغییر دین یهودی به مسیحی در واتر فیلد، ۱۹۷۳، ص ۱۳۶-۱۳۷ گزارش شده است.

۲. ن.ک.: آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۳، ص ۱۵۲، ج ۲۵، ص ۶۰؛ قس صدیق، ۲۰۰۵، ص ۹۹، و پانویست

۱۴. به نظر می‌رسد صدیق جلد ۲۵ آقا بزرگ طهرانی را در تحقیق خویش ندیده است.

(۲۰۰۵، ص ۹۹، و پانوش ش ۹) به صراحت نگفته که در گزارش محتوای کتاب از نسخه عبری استفاده کرده است یا از نسخه فارسی، اما یک جا که می‌خواهد داوری کند از عین کلمات عبری قزوینی استفاده کرده است. پس از این اطلاعات اجمالی در خصوص دو کتاب، گفتنی است که وقتی یهودیان قزوینی را به سبب تغییر دین سرزنش می‌کردند، او گفت «من دین آبا و اجدادی‌ام را به خاطر مال دنیا، شهرت یا نزدیکی به حاکمان رها نکردم» (همان، ص ۹۹). این اعتراف به طور ضمنی نشان می‌دهد که مواردی از تغییر دین‌ها انگیزه‌های مالی و غیر آن داشته است. بنابراین، انگیزه قوی این دوروحانی به طور طبیعی فشار فرهنگی بر اقلیت‌های دینی را در دوره مطالعه ما افزایش داد. گفتنی است که با حمایت شاهان قاجار، به‌ویژه فتحعلیشاه، کتاب‌های جدلی بسیاری بر ضد اهل سنت، وهابیون، صوفیان، شیخیه، بهائیان، مسیحیان، و یهودیان نوشته شد.^۱

مواردی هم بوده است که زردشتیان به اسلام می‌گرویدند تا اوضاع و احوال سیاسی-اقتصادی بهتری پیدا کنند. بیشتر آنان زنانی بودند که در پی فرصتی برای ازدواج با مردان مسلمان برمی‌آمدند. زردشتیان، مانند یهودیان، خود را تنها قوم برتر خداوند می‌دانند و خون خویش را پاک و ازدواج با دیگران و تغییر دین را ارتداد و کفری عظیم محسوب می‌کنند (ن.ک.: آسنادی، ۱۳۸۰، ص ۳۳۹-۳۴۰). آسناد زردشتیان همه موارد تغییر دین را اجباری قلمداد کرده‌اند (همان، ص ۳۳۹-۳۸۴)، اما شواهدی هست که به وضوح نشان می‌دهد تغییر دین‌دهندگان از سر اختیار چنین کرده‌اند (همان، ۳۷۵-۳۷۶). در دوره مطالعه ما، گزارشی از تغییر دین صابنیان و مسیحیان یافت نشد.

۱. برای نمونه‌های این آثار جدلی، ن.ک.: آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۵۲، ۲۱۶، ج ۱۰، ص ۱۸۹، ۲۱۴-۲۱۶، ۲۱۹؛ صدیق، ۲۰۰۵، ص ۱۰۰-۱۰۱؛ نیز:

Tsadik (2004), "Nineteenth Century Shīṭī Anti-Christian Polemics and the Jewish Aramaic Nevuat Ha-Yeled [The Prophecy of the Child], *Iranian Studies*, 37/ 1, pp. 5-15; Reza Pourjavady and Sabine Schmidtke, (2006), "Muslim Polemics against Judaism and Christianity in the Eighteenth Century" *Studia Iranica*, 35/ 1, pp. 69-94; Vera B. Moreen, 1999, "A Shīṭī-Jewish Debate [Munāzara] in the Eighteenth Century", *Journal of the American Oriental Society*, 119/ 4, pp. 570-589.

در میان آشوب‌هایی که در محیط‌های زندگی اقلیت‌های دینی و مذهبی در دوره مطالعه ما اتفاق افتاد، آشوب همدان (۱۳۰۹-۱۳۱۰ق) درخور توجه است و به تفصیل در گزارش‌ها آمده است. به گفته اعتمادالسلطنه (۱۳۵۱، ص ۱۰۲۷)، آشوب را یک روحانی به نام مُلا عبدالله آغاز کرد. او اعلام کرد که یهودیان همدان باید به اسلام بگروند یا شروط محدودکننده، از جمله نصب علامت یا پارچه تمییزدهنده، را بپذیرند. از آن‌جا که یهودیان همدان بیش از پنج یا شش هزار تن بودند و در آن روزگار از حمایت سفارت بریتانیا برخوردار، سفیر از مُلا به شاه شکایت کرد و شاه بلافاصله مُلا را به تهران فراخواند. لوی (ج ۳، ص ۷۵۷-۷۶۱، ۷۶۳)، ضمن نقل خلاصه واقعه به صورت مبالغه‌آمیز، گزارش داده است که مُلا عبدالله عده‌ای را به اجبار مسلمان کرد و بر بقیه یهودیان مقررات ۲۲ گانه‌ای وضع نمود، از جمله: مردان باید پارچه‌ای قرمز رنگ به لباس خویش وصله کنند؛ زنان باید چادر قرمز یا خاکی رنگ به سر کنند؛ یهودیان نباید بر اسب سوار شوند و اجازه ندارند روزهای بارانی از خانه خارج شوند تا مبدا مسلمانان را نجس کنند؛ و یهودیان نباید ارتفاع خانه‌هایشان بیش از خانه‌های همسایگان مسلمانان باشد. شبیه این مقررات برای زردشتیان کرمان و یزد در فاصله سال‌های ۱۲۹۷ق/ ۱۸۸۰ تا ۱۳۲۹ق/ ۱۹۱۱ برقرار بود (استادی، ص ۳۹۲-۴۰۰، ۴۲۱، ۴۲۸، ۴۵۲-۴۵۷ به خصوص پانویس ص ۳۴۱). از فهرست بلند مقررات مذکور، صرفاً به‌طور خلاصه مواردی را آوردم که در کتاب‌های فقهی از شیخ طوسی تا کنون می‌توان یافت.^۱

آشوب‌های مشابهی در کرمانشاه و شیراز در سال ۱۳۱۳ق به‌وقوع پیوست. در خصوص شهر اول فقط یک منبع در دسترس است (ن.ک: لوی، ج ۳، ص ۷۶۳)؛ آشوب شیراز جنبه‌های مختلف داشته که انگیزه‌های دینی یکی از آن‌هاست. از شعاع السلطنه، حاکم شیراز، خواسته شد که به تقاضای مردم از جمله تقاضای جداسازی اقلیت‌های

۱. برای تفصیل مقررات، گزارش واقعه، و تحلیل آشوب همدان این مقاله را ببینید که با همدلی فراوان با یهودیان همدان نوشته است:

Haideh Sahim, "Jews of Iran in the Qajar Period: Persecution and Perseverance" in *Religion and Society in Qajar Iran*, ed. by Robert Cleave (USA: Routledge Curzon, 2005).

دینی، به خصوص یهودیان شیراز، رسیدگی کند. او در نامه‌ای به مشیرالدوله، وزیر امور خارجه، می‌نویسد «مردم گلایه کرده‌اند که چرا یهودیان در جامعه قابل شناسایی نیستند و می‌گویند چون لباس یهودیان به هیچ وجه با مسلمان‌ها تغییر و امتیازی ندارد و این دو طایفه ازهم تمییز داده نمی‌شوند، در امور شرعی مسلمانان از قبیل طهارت و اجتناب خلل وارد می‌آید ... یهودی از سقاخانه مسلمان آب می‌خورد، از دکان طبابخ غذا گرفته و... اصرار دارند که یهودی‌ها با تغییر کلاه و لباس یا با علامت دیگر با مسلمان‌ها امتیازی داشته باشند، بعقل من هم ضرری ندارد» (اسناد وزارت خارجه، ص ۱۱۵-۱۱۶). مشیرالدوله اظهار کرده است که از ولیعهد خواهد خواست تا به او اجازه دهد یهودیان را جدا کند تا مسلمانان در آسایش باشند. به همین دلیل شعاع السلطنه فرمان داد تا یهودیان وصله‌ای قرمز رنگ به لباس خویش بزنند و غائله به‌طور موقت خاتمه یافت (اسناد وزارت خارجه، ص ۱۱۶). اما آشوب وقتی کاملاً تمام شد که حاکم شیراز پس از چند ماه از این مقام خلع شد (اسناد وزارت خارجه، ص ۱۲۱-۱۲۲).^۱ این برکناری نشان داد که آشوب شیراز در واقع برخاسته از انگیزه یا تعصب دینی نبوده است بلکه زمینه‌های قیام مشروطه‌خواهی و ناشی از ظلمی بوده که از ناحیه حاکم بر مردم اعمال می‌شده است. گزارش‌های مشابهی در همان دوره در خصوص اقداماتی خشونت‌آمیز، حتی منجر به قتل، بر ضد زردشتیان، ارمنیان، و گروه شیعی شیخیه در شهرهای مختلف وجود دارد (ن.ک.: اعتماد السلطنه، ۱۳۵۱، ص ۹۵۰-۹۵۱؛ اسناد وزارت خارجه، ص ۷۱، ۹۳). در یک گزارش، حدود هفتاد عالم روحانی یزد به صدر اعظم در ۱۲۹۹ قمری نامه نوشتند و از شکل لباس زردشتیان گلایه کردند و از او خواستند تا زردشتیان را به‌گونه‌ای متمایز و قابل شناختن کنند (اسنادی، ص ۴۲۸).

در ۱۳۲۳ قمری، با آغاز اعتراض‌ها بر ضد حاکم تهران، که به انقلاب مشروطه منتهی شد، غیرمسلمانان به مسلمانان پیوستند. گزارش‌هایی هست که نشان می‌دهد یهودیان، مسیحیان، زردشتیان، و ازلیان در شهرهای مختلف مثل تهران، اصفهان،

۱. نیز ن.ک.: اسناد منتشر نشده مرکز آرشیو اسناد وزارت امور خارجه، سال ۱۳۲۳: کارتن ۲۲، پرونده ۱۳،

شیراز، تبریز، و ارومیه در انقلاب مشارکت داشتند (واترفیلد، ۱۹۷۳، ص ۱۴۰؛ یتسر،^۱ ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۳۱-۴۰).^۲ این گزارش‌ها و اسناد صرفاً به‌طور خلاصه به مشارکت آنان اشاره دارد و حاوی تفصیل و چگونگی آن نیست. اما پیشداوری‌ها و دیدگاه‌های سنتی دربارهٔ اقلیت‌های دینی، در خلال و حتی پس از انقلاب مشروطه و حتی در بین انقلابیون، به‌طور کامل از میان نرفت. برای نمونه، وقتی اقلیت‌های دینی اصرار داشتند نمایندگان خود در مجلس اول را انتخاب کنند، ناظم‌الاسلام کرمانی (۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۸۳-۵۸۴) گزارش داده است که، در یکی از انجمن‌های مخفی که برای محقق کردن تصمیم‌های انقلابی تشکیل شده بود،

مسموع افتاد که طایفهٔ یهود و آرامنه و زردشتی‌ها اصرار دارند که وکیلی از خود انتخاب کنند و این مطلب باعث ایراد علمای نجف و اصفهان خواهد شد، و یک دفعه اختلافی بزرگ پدید خواهد آمد که شاید مُخَلّ و مانع مقصود گردد. لذا اعضای انجمن رأی دادند که حضرات را دیده، آن‌ها را منصرف کنیم از انتخاب وکیل از نوع خودشان. پس از زحمات بسیار، طایفهٔ آرامنه با نهایت نجابت و معقولیت حق خود را در انتخاب اول منتقل نمودند به جناب آقای طباطبایی که یا حضرت آقا حق آنان را در این انتخاب ساقط نماید و یا خودشان از طرف آنان وکیل باشند و اما طایفهٔ آن‌ها [یهود] هم حق خودشان را واگذار به جناب آقای بهیمانی نمودند لکن طایفهٔ زردشتی چون ارباب جمشید را وکیل خود قرار دادند... به او گفتم امروز ما به زحمات زیاد صاحب این مجلس شدیم و چون اهالی ما هنوز معنی مجلس و کار مجلس را نمی‌دانند لذا آن طوری که باید قدر این نعمت را نمی‌دانند... و علمای اعلام اصفهان و عتبات عالیات اگر بدانند که خارج از مذهب اسلام هم در این مجلس وارد خواهد شد البته امضا نمی‌کنند، بلکه جداً مخالفت خواهند کرد... پس مناسب این است که شما هم مانند طایفهٔ آرامنه و

1. Netzer

۲. برای اطلاع از عوامل کلی که شرایط منحصر به فردی را برای حضور فعال ارمنیان در انقلاب فراهم کرد ن.ک.:

Houri Berberian, *Armenians and the Iranian Constitutional Revolution 1905-1911: The Love for Freedom Has No Fatherland* (Boulder: Westview Press, 2001).

یهود، یا حق خود را ساقط و یا به کسی دیگر از مسلمانان منتقل نمایید... ارباب جمشید گفت: من باید در انجمن طایفه و ملت زردشتی این مسئله را عنوان بکنم، اگر آن‌ها قبول کردند من هم حرفی ندارم ولی تا بتوانم آن‌ها را راضی می‌کنم. باری ارباب جمشید رفت و... لکن یک روز جناب آقای بهبهانی در مجلس علناً حمایت فرمود... و بعد از حمایت او هم دیگران ساکت شدند و هم ارباب جمشید بر وکالت خود مُصرّ گردید.^۱

بهبهانی زردشتیان را در مجلس ستود و آنان را مردمانی نجیب و معقول خواند که در واقع پدران و مالکان این آب و خاک‌اند. با این کلمات و ستایش‌ها بود که جایگاه ارباب جمشید در مجلس اول تثبیت شد. در واکنش به این قبیل ستایش‌ها، مؤلف یکی از رسائل نوشته شده بر ضد جنبش مشروطه‌خواهی، معروف به تَذَكُّرَةُ الْغَافِلِ و ارشاد الجاهل، نوشت «آخر مقبول کدام احمق است که کفر حامی اسلام شود و [میرزا] ملکم [خان] نصاری حامی اسلام باشد و عدل اسلامی را که اساسش بر اختلاف حقوق است بین افراد مخلوق خواهان باشد... چرا این همه در جرایدشان تکریمات از فرقه زردشتی و سلاطین کیان می‌کردند و آن‌ها را که اخبث طوایف‌اند طایفه نجیبه می‌خواندند؟» (رسائل مشروطیت، تذکره، ص ۱۸۱؛ قس آدمیت، ۱۳۵۵، ص ۲۶۵-۲۶۶).

ج. نهادهای وابسته

اطلاعات بسیار کمی درباره نهادهای عمومی زردشتیان، یهودیان، و مسیحیان و کمتر از آن در خصوص نهادهای عمومی مندائیان در دوره مورد نظر در دسترس است. یهودیان علاوه بر کنیسه‌ها در چند شهر از ۱۲۶۷/۱۲۲۹ش دارای انجمن بودند تا نیازهای خود را در زمینه احوال شخصیه مانند ثبت مشخصات ازدواج و طلاق برآورده کنند، به قوانین هالاخا (فقه یهودی) عمل نمایند، بر ذبح شرعی حیوانات حلال گوشت و بر دفن مردگان خود نظارت کنند، و به حل و فصل اختلافات خانوادگی و مالی بپردازند. اولین انجمن یهودیان در ۱۳۱۶ش/۱۹۳۳ ثبت

۱. درباره ارباب جمشید ن. ک.: اسنادی، فصل دوم؛

رسمی دولتی شد.^۱ یهودیان ایرانی اعضای انجمن‌ها را از میان انسان‌های مؤمن و درخور اعتماد برمی‌گزینند. جامعه یهودی در تربیت و پرورش روحانیون خود و در ساختن کنیسه کم و بیش استقلال و خودمختاری داشته‌اند. از تأسیس مجلس دوم در ۱۳۲۷ قمری تا سال ۱۳۷۹ق/۱۳۲۸ش، یهودیان نمایندگانی در مجلس داشتند و همزمان نماینده آن‌ها رئیس انجمن کلیمیان بود، اما از آن پس یهودیان دو نفر را برای دو منظور متفاوت انتخاب می‌کنند (ن.ک.: کامران، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۲۱). دیگر نهاد یهودی مدارس بودند که بر اساس نظام جدید تعلیم و تربیت کار می‌کردند. اولین بار آژانس اسرائیلی^۲ آلیانس^۳ این مدارس را تأسیس کرد. خود آلیانس را شش نفر یهودی در پاریس در ۱۸۶۰/۱۲۷۷ق تأسیس کردند تا «حمایت و ارتقای کیفی یهودیانی را بر عهده گیرند که به دلیل یهودی بودن به آن‌ها ظلم می‌شود و رنج می‌کشند. آن‌ها از آغاز اعلام کردند که موضوعات سیاسی در آلیانس جایی ندارند.»^۴ فعالیت‌های آلیانس در ایران از ۱۳۱۶ق/۱۸۹۸ در دوره مظفرالدین شاه و با حمایت سفارت فرانسه در تهران شروع شد. خود شاه ماهی ۲۰۰ تومان به عنوان شهریه به این مدارس کمک می‌کرد. در ۱۳۱۶ق، این مدرسه در تهران ۳۵۰ دانش‌آموز و ۱۴۹۰۰ فرانک بودجه داشته است.^۵ از ۱۳۱۸ق، آلیانس مدارس را در تهران، همدان، شیراز، کرمانشاه، و

۱. این اطلاعات مبتنی است بر مصاحبه‌ام با هارون یشایایی، رئیس وقت انجمن کلیمیان تهران (ن.ک.: مصاحبه شماره ۱ در فهرست منابع).

۲. لقب اسرائیلی برای این مؤسسه به معنای دینی آن یعنی بندگان خدا به کار رفته است.

3. the Alliance Israelite Universelle

۴. درباره آلیانس ن.ک.: S.v. "Alliance Israelite Universelle" in *JE* by Jacques Bigart. گفتنی است این سازمان سال‌ها قبل از پیدایش جریان سیاسی ایدئولوژیک صهیونیسم و قبل از پیدایش کشوری به نام اسرائیل تأسیس شد. اما بعضی نویسندگان ایرانی این سازمان را شاخه‌ای از صهیونیسم یا حتی بنیانگذار آن می‌دانند، برای نمونه ن.ک.: حسین آبادیان، بحران مشروطیت در ایران، تهران، مؤسسه تحقیقات و مطالعات سیاسی، ۱۳۸۳، فصل هشتم، به ویژه ص ۲۶۵-۲۶۸، ۲۶۹-۲۶۸. همین نویسنده در هیچ جای از کتابش از رنج‌های یهودیان ایران در دوره‌های مختلف سخن نگفته است، ولی فعالیت‌های یهودیان را، به این عنوان که آن‌ها در ارتباط با صهیونیسم و اسرائیل اند، پررنگ می‌کند. در صفحه ۲۷۶، آبادیان ادوارد براون را هم یهودی انگلیسی می‌داند.

۵. برای اطلاع بیشتر درباره فعالیت‌های یهودیان ن.ک.:

S.v. "Anjoman-e Kalimian" in *EIr* by A. Netzer; see also Sanasarian (2000), pp. 45-48.

اصفهان غالباً برای یهودیان و به ندرت برای مسلمانان تأسیس کرد. در ۱۳۲۴ قمری (سال انقلاب مشروطه)، این مدارس در این شهرها در مجموع ۲۲۲۵ دانش آموز داشتند (اوبن، ۱۹۰۸، ص ۲۹۹).^۱ در دوره مطالعه ما، یهودیان هیچ روزنامه یا منشورات دیگری نداشتند.

زردشتیان ایران از سال ۱۲۷۱ق/ ۱۸۵۴ از حمایت های حقوقی همدینان خود در هند برخوردار شدند. از زمانی که مانکجی لیمجی هاتریا،^۲ نماینده پارسیان هند،^۳ در ۱۲۷۱ به ایران آمد، زردشتیان او را حامی قدرتمندی برای خود یافتند. از آن جا که او تابعیت انگلستان را هم داشت، توانست حمایت سفارت بریتانیا در تهران را نیز جلب کند و نهادهای عمومی زردشتی را توسعه دهد. یکی از مهم ترین کارهای مؤثر او تأسیس انجمن های زردشتیان برای پاسخگویی به نیازهای آنان در قلمرو احوال شخصیه و حفظ استقلال حقوقی آنان از دادگاه های عمومی اسلامی بود (اسنادی، ص ۲۸۳-۲۸۴). این انجمن ها ابتدا در یزد و کرمان در حدود سال ۱۲۷۱ تأسیس شدند و سپس در شهرهای دیگر چون تهران (۱۳۲۵) و شیراز (۴) و مناطقی که زردشتیان می زیستند (همان، ص ۴-۶). زنان زردشتی حق شرکت در انتخابات انجمن ها را تا سال ۱۳۴۵ ش نداشتند (همان، ص ۲۸۶). در طول تاریخ این انجمن ها، که هر دو سال یک بار تجدید می شدند، زردشتیان با یکدیگر منازعه های فراوان داشته اند (همان، ص ۲۸۴-۲۸۵، ۲۹۰-۲۹۳). در صدر اعضای انجمن، دستور یا موبد (مقام روحانی) قرار دارد. جایگاه این روحانی موروثی است و اطلاعات درخوری در دوره مطالعه ما درباره چگونگی تعلیم و تربیت آنان و نیز در خصوص روابطشان

۱. نیز ن. ک.: هما ناطق، «فعالیت های آلیانس در ایران» در هما و هومن سرشار (به کوشش)، ج ۲، ص ۵۵-۱۳۰. ناطق (ص ۶۲-۶۳) نقل می کند که بریتانیا با این فعالیت ها به ویژه تأسیس مدارس در ایران موافق نبود. برای اطلاع بیشتر درباره این مدارس بین سال های ۱۳۴۱ق/ ۱۹۲۲ تا ۱۳۴۴ق/ ۱۹۲۵ ن. ک.:

Judeo-Iranian and Jewish Studies Series Pādyāvand, vol. 2, pp. 123-134.

۲. Manekji Limji Hataria (1813-1890). اجداد او از ایرانیانی بودند که در دوره صفوی به هند مهاجرت کردند. مانکجی در بندر سورات هند متولد و بزرگ شد. درباره او ن. ک.: اسنادی، فصل اول. نیز مدخل «هاتریا مانکجی» در *EI*.

۳. درباره این گروه ن. ک.:

Jesse S. Palsetia, *The Parsis of India: Preservation of Identity in Bombay City* (Leiden: Brill, 2001); see also s.v. "Parsis" by J.R. Hinnels in *EI*².

با اعضای انجمن در دسترس نیست. ایرانیان زردشتی قبل از ورود مانکجی هیچ امکانی برای فرستادن فرزندان‌شان به مدرسه و باسواد شدن آن‌ها نداشتند. مانکجی اولین مدارس زردشتی را تأسیس کرد و بعد از ۳۵ سال، آن‌ها در اواخر دوره قاجار به موفقیت‌های زیادی دست یافتند. آن‌ها به تدریج توانستند در اوایل قرن چهاردهم، دبیرستان تأسیس کنند حتی برای دختران و از آن پس توانستند متخصصانی در خوانش و انتشار منابع و متون مقدس زردشتی تربیت کنند (ن.ک.: بویس، ۱۹۷۹، فصل‌های سیزدهم و چهاردهم، به‌ویژه ص ۲۱۰-۲۱۱، ۲۱۹-۲۲۳). زردشتیان در فاصله سال‌های ۱۲۶۵/۱۸۴۸ تا ۱۳۲۴/۱۹۰۶ هیچ کتاب یا روزنامه‌ای منتشر نمی‌کردند. کلیساها اصلی‌ترین نهادهایی‌اند که مسیحیان در آن علاوه بر انجام دادن مناسک به ثبت احوال شخصیه خود می‌پردازند. آن‌ها وابستگی فرهنگی و نهادی خود را به کلیساهای خارج ایران، به‌خصوص کلیساهای خاورمیانه، همچنان حفظ کرده‌اند و این وابستگی تا به امروز برای آنان گونه‌ای حمایت حقوقی بوده است. برای نمونه، ارمنیان سه منطقه اسقفی در ایران داشته‌اند: الف) آذربایجان، از ۱۸۳۳/۱۲۴۹ق؛ ب) اصفهان و همه ایالت‌های جنوبی، از اوایل قرن هفدهم/ یازدهم؛ ج) تهران و ایالت‌های شمالی، از ۱۹۴۵/۱۳۲۴ش (ن.ک.: ملک‌میان، ۱۳۸۰، ص ۳۹، ۶۹). به‌رغم وجود فتاوی فقهای دال بر حرمت ساخت کلیساها، بیشتر کلیساها در دوره سلسله قاجار ساخته شد و قدیم‌ترین آن‌ها حدود ۲۲۵ سال قبل بنا گردید (همان، ص ۱۱۳). از این رو، مسیحیان همواره یک زندگی دوگانه در ایران داشته‌اند، خود را ایرانی می‌دانند در حالی که به قومیت، فرهنگ، دین، و زبان خود توجه خاص دارند، البته با حمایت‌های خارجی و حتی در بسیاری از دوره‌های تاریخی با سرأسقف غیرایرانی. در نتیجه، هیچ‌گاه تحت فشار تغییر دین نبوده‌اند، و از این جهت، تا آن‌جا که می‌دانم، مشکلات یهودیان و زردشتیان را تجربه نکرده‌اند. وقتی مبلغان و اسقف‌های خارجی، حامیان اصلی مسیحیان، از ایران دیدن می‌کردند، هریک کلیسای مخصوص به خود را داشتند، مانند کلیسای پرسیتری، کلیسای ارتدوکس خاورمیانه، و کلیسای کاتولیک رومی.^۱ تاریخ دقیق

1. See s. vv. "Christian Missions in Persia" by Y. Armajani and "Armenians of Modern Iran" by A. Amurian and M. Kashefi in *EIr*.

ورود مبلغان کاتولیک رومی، انگلیسی، و آمریکایی روشن نیست. اما برخی گزارش‌ها حکایت از آن دارد که بعضی از آن‌ها حداقل از ۱۸۳۴/۱۲۵۰ در ایران حضور داشته‌اند (بنیامین، ۱۸۸۷، ص ۳۵۹).^۱ مبلغان لازاروسی و پرسبیتی از ۱۸۷۶/۱۲۹۳ق به تبریز و تهران آمدند و اولین مدارس و یتیم‌خانه‌های خود را در ۱۹۰۱/۱۳۱۹ق تأسیس کردند. یکی از اهداف واضح آن‌ها دعوت یهودیان و مسلمانان به پذیرفتن مسیحیت و دست کشیدن از دینشان بود، اما چون این کار برای مسلمانان مجازات اعدام در پی داشت، مبلغان در کار خویش ناکام ماندند. البته، یهودیانی به مسیحیت تغییر دین دادند.^۲ با این همه، فعالیت‌های آموزشی و پزشکی مبلغان مسیحی در دوره حضورشان دستاوردهای درخور توجهی در شهرهای مختلف داشت. گفتنی است که وقتی بلژیکی‌ها و اتریشی‌ها اداره امور گمرکات ایران را در دست داشتند (در فاصله سال‌های ۱۸۹۰-۱۹۰۶/۱۳۰۸-۱۳۲۴ق)، همکاران خود را فقط از میان اقلیت‌های دینی، به خصوص مسیحیان، انتخاب می‌کردند. این نوع حمایت‌ها به ایجاد نگرش‌های منفی در میان ایرانیان مسلمان به غیرمسلمانان می‌انجامید.

در میان اقلیت‌های دینی و در خلال سال‌های ۱۳۲۳ تا ۱۳۲۹ قمری این فقط مسیحیان بودند که روزنامه و هفته‌نامه‌هایی به زبان‌های ارمنی و کلدانی منتشر می‌کردند: روزنامه اُرتدوکسانا (۱۳۲۵) را مسیحیان آشوری در ارومیه و هفته‌نامه آرواد (۱۳۲۷) و زانگ (۱۳۲۸) را در تبریز مسیحیان ارمنی منتشر می‌کردند.^۳

۱. برای یک گزارش مختصر به فارسی درباره فعالیت‌های کلیساها و مبلغان در شهرهای مختلف ایران در قرن سیزدهم و ابتدای قرن چهاردهم ن.ک.: حسین دهقانی تفتی، مسیح و مسیحیت نزد ایرانیان، لندن، سهراب، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۶۷-۹۸. نیز ن.ک.:

John Elder, *History of the American Presbyterian Missions in Iran 1834-1960* (Tehran: Literature Committee of the Church Council of Iran, 1960).

۲. برای اطلاعات بیشتر درباره وضع و حال مسیحیان، به خصوص در تبریز و ارومیه، در دوره انقلاب مشروطه ن.ک.: اوین، ۱۹۰۸، ص ۶۹، ۷۵، ۱۰۸-۱۰۹. اوین گزارش مختصری هم درباره یهودیان و زردشتیان اصفهان و مشهد در صفحات ۲۹۵-۲۹۹ داده است.

۳. برای اطلاعات بیشتر ن.ک.: بهرام جبارلوی شبستری، «بررسی توصیفی ویژگی‌های مطبوعات دوران مشروطه»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، سال ۲۱، شماره ۲۲۷-۲۳۰ (۱۳۸۵)، ص ۳۳۸-۳۴۰.

مَندیل نام مکان‌هایی است که مندانیان یا صابین در آن مناسک خویش را انجام می‌دهند. به سبب شکل و ماهیت طهارت آن‌ها (گونه‌ای غسل تعمید که باید در رود یا آب جاری انجام شود) صابین رودخانه کارون در جنوب غربی ایران و رودخانه فرات در جنوب شرقی عراق را بخشی از مکان‌های مقدس اصلی خویش می‌دانند. از این رو، مراسم دینی و ثبت امور شخصیه باید در دو مکان مختلف و به دست ناشوریان، عنوان مقام‌های روحانی آن‌ها، صورت گیرد. جایگاه مقام‌های روحانی به شکل ارثی منتقل می‌شود و سلسله مراتب مقام‌های روحانی از تَرمیدا و اِشکندا آغاز و به گزورا یا گنجورا ختم می‌شود. گفته می‌شود که مبنای فناوای روحانیون صابنی تعلیمات متن مقدسشان، یعنی متن گزرا رَبا یا کَنزَه رَبه (یعنی گنجینه بزرگ) است که در اصل به زبان آرامی نوشته شده و اکنون بخش‌هایی از آن ترجمه عربی و انگلیسی دارد^۱ و گفته شده که در مرداد سال ۱۳۹۷ همه یا بخش‌هایی از آن به فارسی برای اولین بار ترجمه شده است ولی از انتشار آن خبری در دست نیست. به اعتقاد صابین این اولین کتابی است که خدا به حضرت آدم وحی کرد (مصاحبه شماره ۵ و ۶؛ نیز ن. ک.: بیت مَند، سال ۱۶، شماره ۱۸۳، ص ۵). اولین انجمن رسمی صابین را در ۱۳۴۹ ش در اهواز سالم صابوری تأسیس و ثبت کرد. در انتخابات هر دو سال یک‌بار انجمن‌ها زنان حق دارند، چه به عنوان نامزد و چه به عنوان رأی دهنده، شرکت کنند، اما آنان هیچ‌گاه نمی‌توانند مقام روحانی به دست بیاورند. در دوره مطالعه این تحقیق، جامعه صابین هیچ حمایت مالی و حقوقی نه از حکومت ایران و نه از خارجیان دریافت نکرده‌اند. هرچند آنان، به لحاظ حقوقی،^۲ اهل کتاب تلقی نشده‌اند و در ذیل هیچ‌گونه معاهده‌ای هم قرار ندارند،^۳ همواره ذمی محسوب شده‌اند (مصاحبه شماره ۵ و ۶).

۱. برای بخش‌های ترجمه شده به عربی ن. ک.:

<https://www.slideshare.net/hossamhisham96/ss-37050265>

و برای انگلیسی آن به:

E.S. Drower, *Canonical Prayerbook of the Mandaeans*, Leiden, Brill 1959.

2. De jure

3. De facto

د. وضع و حال حقوقی

مطابق اسناد و گزارش‌های موجود، همه اقلیت‌های به رسمیت شناخته شده دینی در دوره مطالعه ما غالباً در کنار مسلمانان مسالمت آمیز زیسته‌اند و گویی جایگاه حقوقی آنان تابع گونه‌ای قرارداد نانوشته ذمه بوده است (BDF, vol. 14, pp. 13-18). آنان پذیرفته بودند که از طریق نمایندگانش جزیه پردازند و گاه‌گاهی هم موظف بودند از مقررات خاصی مثل پوشیدن لباسی متفاوت یا وصله زدن تکه پارچه‌ای به منظور شناخته شدن و متمایز بودن تبعیت کنند. همان‌طور که گفته شد، اعضای انجمن‌های رسمی زردشتی، یهودی و مندائی از طریق رأی پیروان این ادیان انتخاب می‌شدند و سپس این انجمن بود که نماینده‌ای را برای روابط حقوقی‌شان با حکومت انتخاب می‌کرد (اسنادی، ص ۵۷-۵۸؛ مصاحبه شماره ۶). قبل از تأسیس این انجمن‌ها، حکومت این نمایندگان حقوقی را، که گاهی کلانتر خوانده می‌شدند، از میان همدینان اقلیت‌های دینی یا از طبقه جدیدالاسلام انتخاب می‌کرد. مسیحیان ارمنی و آشوری جزیه خود را مستقیماً از طریق کلیساهای اصلی‌شان پرداخت می‌کردند و این رویه برای آنان امنیت بیشتری می‌آورد چرا که حاکمان یا قدرتمندان محلی نمی‌توانستند مزاحم هر مسیحی بشوند و از او طلب جزیه کنند.

زردشتیان مدت‌ها جزیه پرداخت می‌کردند تا این که مانکجی با حمایت پارسیان هند کار بزرگی در این باره انجام داد. او جزیه بیست و پنج سال زردشتیان ایران را یکجا مستقیم به شاه پرداخت کرد و، از این رو، به شکل درخور ملاحظه‌ای امنیت اجتماعی آنان را افزایش داد (اسنادی، ص ۹-۱۰). به علاوه، در سال ۱۲۹۹ق/ ۱۸۸۲م، با حمایت سفیران بریتانیا و فرانسه و نیز حمایت آقا سید جواد، امام جمعه کرمان، مانکجی توانست ناصرالدین شاه را قانع کند که حکمی دال بر لغو همیشگی جزیه زردشتیان صادر کند (همان، ص ۱۰). مانکجی قبلاً از شیخ مرتضی انصاری (متوفی ۱۲۸۱ق)^۱، فقیه و اصولی برجسته امامی ساکن عراق، چهارده سؤال درباره روابط حقوقی مسلمانان و زردشتیان پرسیده بود، از جمله سؤال در خصوص اجبار آنان به

1. See s.v. "Anṣārī, Sheikh Murtaza" by S. Murata in *EIr*.

تغییر دین و پذیرفتن اسلام. در پاسخ، شیخ انصاری حفظ اقلیت‌های دینی و رعایت حقوق آنان را بر مسلمانان واجب دانسته بود. به نظر او، هیچ‌گونه وظیفه‌ای برای غیرمسلمانان جز پرداخت جزیه مقرر نشده است. به علاوه، شیخ انصاری اعلام کرد که تغییر دین اجباری جایز نیست (ن.ک.: اسنادی، ص ۳۴۰). گفتنی است که قبلاً امیرکبیر در سال ۱۲۶۸ ق اعلام کرده بود که تغییر دین غیرمسلمان به اسلام موجب منع خویشانش از دریافت ارث نمی‌شود، و سپس ناصرالدین شاه با فشارهای خارجی، به خصوص از ناحیه بریتانیا و فرانسه، احکامی مشابه در سال‌های ۱۲۹۸ و ۱۳۰۲ ق صادر کرد (ن.ک.: آدمیت، ۱۳۴۸، ص ۳۰۴-۳۰۵). با این همه، فتوای فقهی مخالف این احکام تحت فشار روحانیون همواره مشکل‌ساز بوده است.

انجمن‌ها، کنیسه‌ها، و کلیساها همواره استقلال حقوقی اقلیت‌های دینی را در قلمرو احوال شخصیه، مانند حقوق خانواده، ارث، و وصیت، حفظ می‌کردند. اما سؤال اصلی این است که آنان بر چه اساسی این امور را به انجام می‌رساندند. آیا آنان خود قوانین و مقررات تدوین و تنظیم‌شده‌ای داشتند یا این که از عرف رایج کشور تبعیت می‌کردند. مطابق اطلاعات بسیار اندکی که در دست هست، زردشتیان تا سال ۱۳۲۰ ش قوانینی مدون در قلمرو احوال شخصیه نداشتند و در این زمینه تابع آرای فقهی موبدان خویش بودند. قبل از این تاریخ، آنان مجبور بودند برای رفع اختلافات حقوقی خویش در مواردی که راه حلی برای دعا در انجمن‌ها یافت نمی‌شد به دادگاه‌های حکومتی مراجعه کنند و تابع قوانین رایج باشند (اسنادی، ص ۶۱۰-۶۱۱). به گفته انجمن کلیمیان، یهودیان در خصوص حقوق خانواده و وصیت قانون مدون ندارند و مجبورند به احکامی تن دهند که علمای آنان مبتنی بر هالاخا (فقه یهودی) استنباط می‌کنند. اما یهودیان درباره ارث قوانین مدونی دارند (مصاحبه ۱ و ۴).^۱ مسیحیان ارمنی دارای مجموعه قوانین مدون و منتشر شده در قلمرو احوال شخصیه بوده‌اند، هرچند تاریخ اولین ویراست آن دانسته نشد.^۲ درباره مسیحیان

۱. نیز ن.ک.: پیوست دو همین تحقیق، در نامه انجمن کلیمیان (شماره ۸۳۵۵، آذر ۱۳۷۸ ش) به قوه قضائیه که این ادعا را تأیید می‌کند.

۲. کلیسای گریگوری ارمنی مجموعه قوانین مکتوب خاصی در قلمرو احوال شخصیه داشته‌اند که گاه گاهی

آشوری در دوره مورد نظر ما اطلاعات درخوری یافت نشد. اما آنچه هنوز مبهم باقی مانده است اوضاع و احوال حقوقی صابئین است. زیرا آنان به طور کلی چندان علاقه‌ای به معرفی و بیان جزئیات زندگی خویش ندارند. آنچه این جا بیان می‌شود مبتنی بر منابع خاص درخور اعتماد، از جمله چند مصاحبه با آقای سالم جُهیلی، رهبر دینی و رئیس انجمن صابئین، و فرخ صابوری، مسئول ثبت احوال شخصیه آنان در اهواز، و چند صابئی دیگر، است (مصاحبه ۵ و ۶). صابئین مکان‌هایی خاص برای انجام دادن مراسم مربوط به احوال شخصیه و ثبت آن داشته‌اند اما مجموعه قوانین مدونی برای این امور ندارند؛ مراد از احوال شخصیه در این جا وصیت، شهادت دادن، ارث، و حقوق خانواده است که در این دین فقط شامل مسائل حقوقی ازدواج، اعم از تک‌همسری یا چندهمسری، می‌شود زیرا طلاق در این دین جایز نیست. در همه این موارد صابئین تابع نظر روحانیون ارشد و نظر بزرگان قبیله‌ای خویش بوده‌اند. در دوره قبل از پیدایش رسمی انجمن صابئین، کار ثبت ازدواج به‌دست روحانیون آنان بوده است. جزئیات احوال شخصیه در دفترچه‌هایی ثبت می‌شود که به آن‌ها «اظهارنامه» می‌گویند. در مراسم ازدواج، زوجین قسم می‌خورند که با یکدیگر خوش‌رفتار باشند و هرچه به‌دست آورند به‌طور برابر تقسیم کنند. قسم باید در حضور سه روحانی ادا شود. به‌لحاظ دینی، بین مرد و زن در قلمرو ارث برابری هست. اما از سال تدوین و تصویب بخش اول قانون مدنی ایران در ۱۳۱۴ش به بعد، صابئین تابع مقررات این قانون شده‌اند، به‌خصوص در مواردی که نتوانند دعاوی خویش را در همان انجمن خود حل و فصل کنند.

آخرین و البته نه کم‌اهمیت‌ترین نکته در این جا این است که به پیوست عهدنامه ترکمانچای (۱۲۴۴ق)، همان‌طور که قبلاً گفته شد، کاپیتولاسیون (مجموعه امتیازات حقوقی) یک‌طرفه رسمی ابتدا به شوروی و سپس به کشورهایی که با ایران روابط سیاسی و تجاری داشتند داده شد، کشورهایی چون بریتانیا، اتریش، آلمان، فرانسه،

و امپراطوری عثمانی (ن.ک.: سعید وزیری، ۱۳۵۵، ص ۱۶-۱۸).^۱ بر اساس این پیوست، سه گروه می‌توانستند از این حقوق ویژه قضایی بهره‌مند شوند: خارجیانی که در ایران می‌زیستند؛ خارجیانی که به ایران مسافرت می‌کردند؛ و کسانی که به سفارتخانه‌ها پناهنده می‌شدند یا کسانی که سفارتخانه‌ها تحت الحماية بودن آن‌ها را می‌پذیرفتند. برای نمونه، از خلال بعضی گزارش‌ها درباره اغتشاش‌ها بر ضد اقلیت‌های دینی در شهرهای همدان، کرمانشاه، تهران، و شیراز می‌توان دریافت که بعضی سفارتخانه‌ها، مانند فرانسه و بریتانیا، تقاضای یهودیان ایرانی برای حمایت کردن و پیگیری امور حقوقی آنان را می‌پذیرفتند. بر این اساس، حکومت ایران مجبور بود این حمایت خارجیان را بپذیرد و گاهی دعاوی حقوقی بین مسلمانان و یهودیان را به اداره دیوان، وابسته به وزارت خارجه، ارجاع می‌داد تا دعاوی با حضور نماینده سفارت بریتانیا حل و فصل شود (ن.ک.: چلونگر [به نقل از فرج‌الله ناصری]^۲، ۱۳۸۲، ص ۱۸۶-۱۸۷). اما یهودیان غالباً می‌کوشیدند هویت ایرانی خویش را حفظ کنند و فقط در موارد اضطرار تقاضای کمک خارجی می‌کردند. مسیحیان تحت الحماية سفارت شوروی و کنسولی‌های آن در شهرهای مختلف، به‌ویژه در ایالت‌های شمالی، بودند.^۳ گفتنی است که این حقوق ویژه قضایی گاهی فی‌نفسه ابزاری برای حمایت‌های حقوقی از اقلیت‌های دینی می‌شد، یعنی بدون این‌که آن‌ها درخواستی ارائه کنند. اما زردشتیان و بابی‌ها و بهائی‌ها، به‌سبب ریشه‌های هویت ایرانی‌شان، هیچ‌گاه نتوانستند از این امتیازنامه حقوقی استفاده کنند. این امتیازنامه از زمان امضای عهدنامه مذکور تا سال ۱۳۰۶ش، زمانی که رضاشاه پس از تدوین و تصویب قانون مدنی و قانون مجازات آن را به‌طور یکجانبه فسخ کرد، معتبر بود و استقلال قضایی محاکم را خدشه‌دار می‌کرد.

1. See also s.v. "Imtiyāzāt, iii- Persia" esp. pp. 1189-1191 by A.K.S. Lambton in *ET*².

۲. فرج‌الله ناصری، «بررسی تحلیلی در کاپیتولاسیون و الغاء آن»، تهران، وزارت دادگستری، ۱۳۵۵، شماره مخصوص هفته‌دادگستری. به این منبع دسترسی پیدا نکردم و از این روبه منبع واسطه یعنی چلونگر ارجاع دادم.

۳. برای نمونه‌هایی ن.ک.: اسناد وزارت خارجه، ص ۹۳. در نامه (ش ۱۰۹، مورخ ۱۳۲۲/۱۹۰۴ق)، سفارت شوروی از حکومت ایران درخواست کرده است تا امنیت ارمینان سبزووار را که به تلگراف‌خانه پناه برده بودند تأمین کند؛ نیز ن.ک.: اوین، ۱۹۰۸، ص ۲۹۹.

نتیجه

در این فصل زمینه‌های جنبش مشروطه‌خواهی را از جنبه‌های مختلف این انقلاب مرور کردیم و از اوضاع و احوال اقلیت‌های دینی در نیمه دوم قرن سیزدهم و به‌خصوص از دلایل شرکت آنان در این انقلاب کم و بیش آگاه شدیم. مطابق یک نظر، ناصرالدین و مظفرالدین شاه و طبقه حاکمان واقعاً بنا نداشتند اصلاح فراگیر در کشور انجام دهند ولی از اندیشه نظام مشروطه صرفاً به سبب به دست آوردن اعتبار در منطقه غرب آسیا حمایت کردند تا حکومت سلطنتی را به شکلی جدید حفظ کنند. این سخن به نظر اجماعی و درست می‌آید که مردم عادی و حتی غالب روحانیان در دوره قاجار توانی برای فهمیدن معانی مفاهیم و اصطلاحات جدید و نیز معنای نظام سلطنتی مشروطه را نداشتند، تا چه رسد به اراده پیگیری تحقق عدالت، آزادی، برابری، و به‌خصوص برابری مسلمان و غیرمسلمان در برابر قانون را. وقتی برخی رهبران روحانی و فعالان روشنفکر مردم را به اعتراض کردن و شرکت کردن در اجتماعات تشویق می‌کردند تا خواست‌های خود را اعلام کنند، آن‌ها بر مسائلی مثل عقب ماندگی کشور و ظلم و بی عدالتی حاکمان تأکید می‌کردند. قانون اساسی، مجلس، دولت، ملت، آزادی اندیشه، و برابری حقوقی مفاهیم و اصطلاحاتی جدید بودند که صرفاً در بعضی آثار آن هم به ندرت دیده می‌شدند و فقط برای روشنفکرانی معنا داشتند که از نظام‌های آموزشی جدید فارغ التحصیل شده بودند. در نتیجه، بیشتر روحانیون به انقلابیون پیوستند تا در مرحله اول عدالتخانه تأسیس و شریعت را اجرا کنند و از سلطنت مشروطه و از مظلومان حمایت کنند، نه از جنبش مشروطه‌خواهی. بهترین شاهد بر این ادعا این است که همه روحانیون، اصولی و اخباری، فارغ از موضعشان نسبت به جنبش مشروطه‌خواهی، هیچ اختلافی بر سر حقوق اقلیت‌های دینی نداشتند. آن‌ها همان عقیده‌ای را بازتاب می‌دادند که هماهنگ با اعتقاد فقهای شیعه بود. در این دیدگاه، نابرابری حقوقی حکمی است که خدا بدان فرمان داده است و این حکم شبه دائم هیچ تفسیر جدید یا اجتهاد جدیدی برنمی‌دارد؛ گویا این نابرابری در نظر آنان جزئی از ایمان است. بنابراین،

همان‌طور که در فصل سوم خواهیم دید، تدوین و تصویب آن دسته از مواد خاص قانون اساسی که دال بر برابری داشتند دچار مشکلات پیچیده‌ای شدند. زندگی همه مردم در آن دوره به لحاظ فرهنگی، اجتماعی، و اقتصادی در سطح پایین بود. اقلیت‌های دینی، به خصوص، مشکلات بیشتری داشتند به گونه‌ای که گاهی اوضاع و احوال آنان را پیچیده‌تر می‌کرد. آن‌ها با دو استبداد سیاسی و دینی مواجه بودند و از این رو در انقلاب شرکت کردند تا رهایی پیدا کنند. طبیعی است که هر گروه اجتماعی، از جمله اقلیت‌های دینی، با ظلم حاکمان و دود پایداری اجتماعی روبه‌رو بود، از حامیان انقلاب می‌شد و هر گروهی که منافعی در حکومت داشت به خط مخالفان انقلابیون می‌پیوست. هر چند اطلاعات در خصوص اقلیت‌های دینی از حیث میزان جمعیت، وضع و حال اجتماعی، نهادهای عمومی، و جایگاه حقوقی‌شان محدود است، این تحقیق واقعیت‌ها و تحلیل‌هایی را تا جایی که ممکن بود گزارش کرد تا هر کس بتواند از خلال آن زمینه‌های انقلاب مشروطه را بهتر بفهمد. این دستاورد بزرگی برای غیرمسلمانان بود که آنان پس از این انقلاب به‌ندرت با خشونت و تحمیل تغییر دین مواجه بودند، هر چند در فاصله سال‌های ۱۲۸۵ تا ۱۲۹۰ ش هرگز جایگاه حقوقی بهتری پیدا نکردند.

فهرست منابع

این فهرست شامل منابعی نمی‌شود که در پانویس‌ها برای اطلاع بیشتر خواننده معرفی شده‌اند.

علاوه بر قرآن؛

آدمیت، فریدون (۱۳۴۸). امیرکبیر و ایران. تهران: خوارزمی.

_____ (۱۳۵۵). ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران. تهران: پیام.

_____ (۱۳۵۶). اندیشه ترقی و حکومت قانون: عصر سپهسالار. تهران: خوارزمی.

_____ (۱۳۵۷). اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی. تهران: پیام.

_____ (۱۳۶۰). شورش بر امتیازنامه رژی. تهران: پیام.

آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۲). مشروطه ایرانی. تهران: اختران.

آقابزرگ طهرانی، محمدمحسن (۱۹۸۳/۱۴۰۳). الذریعة إلى تصانیف الشیعه. بیروت: دارالاضواء.

اسناد وزارت خارجه (۱۳۷۰) یا نهضت مشروطیت ایران بر پایه اسناد وزارت خارجه. تهران: وزارت امور خارجه. اسنادی از زرتشتیان معاصر ایران ۱۲۹۷-۱۳۷۹ق. به کوشش تورج امینی (۱۳۸۰). تهران: سازمان ملی اسناد ایران.

افشار، ایرج (۱۳۶۲ به کوشش). اسناد مشروطیت: مجموعه دوم، ۱۳۲۵-۱۳۳۰. تهران: فردوسی و ایران و اسلام.

اعتمادالسلطنه (۱۳۵۱). روزنامه خاطرات. تهران: امیرکبیر.

اوین، اوژن (۱۹۰۸). سفرنامه (سفیر فرانسه در ایران). ترجمه و حواشی علی اصغر سعیدی، تهران: علم. بیت مندا (ماهنامه)، سال ۱۶، ش ۱۸۳، ص ۴-۷؛ قابل دسترسی در ۱۳۹۸/۰۶/۲۰ در

www.beitmanda.com/sal95.html

بینا، علی اکبر (۱۳۴۲). تاریخ سیاسی و دیپلماسی ایران. تهران: دانشگاه تهران.

چلونگر، محمدعلی (۱۳۸۲). کاپیتولاسیون در تاریخ معاصر ایران. تهران: نشر مرکز.

حائری، عبدالهادی (۱۳۶۴). تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق. تهران: امیرکبیر.

خمینی، سید روح الله (۱۳۷۰). صحیفه نور. تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب.

دولت آبادی، یحیی (۱۳۷۱). حیات یحیی. تهران: عطار.

رامیار، محمود (۱۳۴۷)، «صابین»، مجله دانشکده الهیات مشهد، سال اول، شماره اول، ص ۲۵-۵۴.

رسائل مشروطیت (۱۳۷۴). به کوشش غلامحسین زرگری نژاد. تهران: کویر.

رضی، هاشم (۱۳۶۵)، «زندگی زرتشتیان در صد سال گذشته»، چیستا، سال چهارم، شماره اول، ص ۱۴-۱۹.

سرشار، هما و هومن (به کوشش ۱۹۹۶، ۱۹۹۷، ۱۹۹۸). تروعا: یهودیان ایران در تاریخ معاصر. کالیفرنیا: مرکز تاریخ شفاهی یهودیان ایران.

سعید وزیری، ایرج (۱۳۵۵). نظام کاپیتولاسیون و الغای آن در ایران. تهران: وزارت امور خارجه.

طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۰). دیپلماسی بر نظریه های انحطاط ایران. تهران: نگاه معاصر.

قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۷). فوائد الصّفویة. به کوشش مریم میراحمدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

کرمانی، ناظم الاسلام (۱۳۶۲). تاریخ بیداری ایرانیان. به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: آگاه.

- کسروی، احمد (۱۳۵۷). تاریخ مشروطیت ایران. تهران: امیرکبیر.
- کیوان، مأمون (۲۰۰۰). اليهود فی ایران. بیروت: بیسان.
- لوی، حبیب (۱۳۳۴-۱۳۳۹). تاریخ یهود ایران. تهران: [بی‌نا].
- مذاکرات مجلس اول (۱۳۸۴). به کوشش غلامحسین میرزا صالح، تهران: مازیار.
- مشایخی، عبدالکریم (۱۳۸۲). عیسویان در بوشهر. بوشهر: بوشهر.
- ملک‌میان، لیدا (۱۳۸۰). کلیساهای ارامنه. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- ملک‌زاده، مهدی (۱۳۶۳). تاریخ انقلاب مشروطیت ایران. تهران: علمی.
- نائینی، محمدحسین (۱۳۶۱). تَبِیَةُ الْأُمَّةِ وَ تَزْوِیَةُ الْجَلَّةِ. به کوشش سید محمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- تسّر، ا. (۱۹۹۶). «نقش یهودیان ایران در انقلاب مشروطه»، در سرشار، هما و هومن (به کوشش).
- هوویان، آندرانیک (۱۳۸۰). ارمنیان ایران. تهران: هرمس.
- Abrahamian Ervand (1982). *Iran between Two Revolutions*. Princeton: Princeton University Press.
- Afary, Janet (1996). *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911*. New York: Columbia University Press.
- Amanat, Abbas (1997). *Pivot of the Universe: Nasir al-Din Shah and the Iranian Monarchy, 1831-1896*. Berkeley: University of California Press.
- Benjamin, S.G.W. (1887). *Persia and Persians*. London: N.P.
- BDF: *British Documents on Foreign Affairs: Reports and Papers from the Foreign Office Confidential Print*, Central Editors: Kenneth Bourne and D. Cameron Watt, vol. 13 (1886-1907) & vol. 14 (1907-1914). USA: University Publications of America, 1985.
- Boyce, Mary (1979). *Zoroastrians: their Religious Beliefs and Practices*. London, New York: Routledge & Kegan Paul.
- Browne, E.G. (1909). *A Brief Narrative of Recent Events in Persia*. London: without Publisher's name.
- Browne, E.G. (1910). *The Persian Revolution of 1905-1909*. London: Cambridge.
- Browne E.G. (1918). *Materials for the Study of the Bābī Religion*. London: Cambridge.
- Ghani, Cirous (1998). *Iran and the Rise of Reza Shah: From Qajar Collapse to Pahlavi Rule*. London: B. Tauris.

- Judeo-Iranian and Jewish Studies Series Pādyāvand*, 1999. Ed. by A. Netzer, California: Mazda Publisher & Costa Mesa.
- Kāmṛān, Shemoil (1996), "Iranian Jewish Organizations: A History" in Homa & Houman Sarshar (Eds.).
- Mustashār ad-dawle Tabrizi, Mīrzā Yūsuf Khan (2008). *Treatise on Codified Law (Yik Kalam-i)*. Ed. by A.A. Seyed Gohrab & S. McGlinn, Netherlands: Rozenberg SG Publishers & Purdue University Press.
- Sanasarian, Eliz (2000). *Religious Minorities in Iran*. London: Cambridge University Press.
- Tsadik, Daniel (2005), "Religious Disputations of Imāmī Shī'īs against Judaism in the late Eighteen and Nineteenth Centuries," *Studia Iranica*, 34/1, pp.95-134.
- Waterfield, A. (1973). *Christians in Persia*. London: George Allen & Unwin.

مصاحبه

۱. هارون یشایایی، رئیس انجمن کلیمیان ایران، تهران، پنجم شهریور ۱۳۸۴.
۲. بخش حقوقی ارمینان گریگوری، اصفهان، کلیسای وانک، سوم مهرماه ۱۳۸۴.
۳. مرحوم شهرام هدایت (متوفی ۱۳۹۳)، متخصص در مطالعات زردشتی و زبان‌های باستانی، تهران، اول دی‌ماه ۱۳۸۴.
۴. آرش آبانی و خواهر ایشان، اعضای جامعه یهودیان ایران، تهران، بیست و چهارم شهریور ۱۳۸۵؛ بیست و نهم مرداد ۱۳۸۶.
۵. فرخ صابوری، رئیس امور ثبت احوال شخصیه صابنین ایران، اهواز، بیست و نهم تیرماه ۱۳۹۷.
۶. سالم چُهیلی، رهبر جامعه صابنین ایران، اهواز، سی‌ام خرداد ۱۳۹۷.

فصل سوم

تدوین قوانین و مقررات

(۱۲۸۵-۱۳۵۷ش)

یک. قانون اساسی ۱۳۲۴ق / ۱۲۸۵ش

تدوین قانون اساسی یکی از دستاوردهای بزرگ انقلاب مشروطه محسوب می‌شود. در فصل قبل دیدیم که در داخل و خارج مجلس بر سر ماهیت و کارکرد مجلس و بر سر مفاد برخی مواد قانون اساسی و متمم آن بحث و مناقشه‌هایی درگرفت. این مناقشه‌ها، به‌خصوص مواردی که به حقوق غیرمسلمانان مربوط می‌شد، اولین رویارویی‌های نظری را بین نمایندگان اندیشه‌های سنتی و اندیشه‌های مدرن پدید آورد. سؤال اصلی در این فصل این است: آیا درباره جایگاه حقوقی غیرمسلمانان و به‌ویژه اقلیت‌های دینی ایرانی شاهد تغییر محتوایی در قانون اساسی و سایر قوانین دوره پهلوی در مقایسه با احکام و فتاوای فقهی هستیم؟ برای پاسخ، ضمن نگاهی به فرآیند تشکیل مجلس اول در ۱۳۲۴ق، به بررسی روش‌هایی می‌پردازیم که با آن‌ها پیش‌نویس قانون اساسی و متمم آن تهیه و تصویب شد. سپس، با روش تحلیل متن آن مواد مرتبط با موضوع تحقیق بر پاسخ به سؤال متمرکز می‌شوم.

در پی موافقت مظفرالدین شاه (حک: ۱۳۱۴-۱۳۲۴ق) با سلطنت مشروطه و صدور فرمان او در ۱۳ مرداد ماه ۱۲۸۵ش، سلسله وقایعی آغاز شد. این فرمان به تشکیل

کمیته‌ای منجر شد که ابتدا مسئول تهیه پیش‌نویس نظام‌نامه (قانون) انتخابات و سپس قانون اساسی شد. در مهر ماه ۱۲۸۶، همین کمیته با همکاری برخی نمایندگان مجلس اول پیش‌نویس متمم قانون اساسی را نیز تهیه کرد، متممی که بعداً مجلس به تصویب رساند و شاه جدید محمدعلی میرزا (حک: ۱۷ دی ۱۲۸۵/ ۲۵ تیر ۱۲۸۷) آن را تأیید کرد. مطابق نظام‌نامه انتخابات، شصت نماینده از تهران و شصت تن دیگر از بقیه شهرها، که هریک نمایندگی طبقه‌ای صنفی را بر عهده داشتند، باید برای دو سال حضور در مجلس انتخاب می‌شدند. اطلاعات بسیار کمی درباره ساختار و اوضاع و احوال اجتماعی جامعه آن روز در دست است اما مطابق بعضی شواهد، مانند مواد مصوب اولین نظام‌نامه انتخابات که در آن طبقات اجتماعی نام برده شده‌اند، می‌توان از وجود فرهنگ طبقاتی آن روزگار باخبر شد و از این طریق می‌توان طبقات و جایگاه‌های اجتماعی را تفکیک کرد. اصلی‌ترین طبقات و اصناف جامعه در انتخابات عبارت بودند از: شاهزادگان و قاجاریه، علما و طلاب، اعیان و اشراف، تجار، ملاکین (زمین‌داران) و فلاحین (کشاورزان) و اصناف.^۱ هر انتخاب‌کننده یک رأی داشت و فقط هم به نامزد طبقه خود می‌توانست رأی بدهد. بنابراین، وکلای مجلس هریک فقط نماینده طبقه خودشان بودند، نه نماینده کل مردم چنان‌که انتظار می‌رفت. همان‌طور که قبلاً گفته شد، زنان حق شرکت در انتخابات را نداشتند، خواه به‌عنوان رأی‌دهنده و خواه به‌عنوان نامزد.^۲ در نظام‌نامه انتخابات هیچ ماده‌ای وجود ندارد تا تکلیف چگونگی رأی دادن اقلیت‌های دینی و انتخاب نمایندگانشان را مشخص کند؛ اگرچه توافقی شفاهی وجود داشت: زردشتیان حق داشتند یکی از همدینان خود، یعنی ارباب جمشید،^۳ را به‌عنوان نماینده خود انتخاب کنند و در منابعی که درباره انقلاب مشروطه نوشته شده ادعا شده است که یهودیان و مسیحیان حق نماینده داشتن خود را به دو روحانی عضو مجلس، سید عبدالله بهبهانی و

۱. عناوین طبقات اجتماعی از متن نظام‌نامه انتخابات نقل شده است.

۲. مواد ۳ و ۵ نظام‌نامه انتخابات ۱۲۸۴/ ۱۲۸۵ شمسی.

۳. جمشید در فصل دوم معرفی شد.

سید محمد طباطبائی، دادند.^۱ اما چنان که از متن مذاکرات مجلس اول برمی آید، وقتی بنای انتخاب نمایندگانی برای یهودیان و مسیحیان جدّی شد، این دو روحانی، اعلام کردند که آن‌ها خودشان می‌توانند نماینده این دو اقلیت هم باشند و لزومی به انتخاب نماینده دیگری نیست (ن.ک.: مذاکرات مجلس اول، ص ۸۵). از آن‌جا که بیماری شاه جدّی شد و او در شُرُف مرگ قرار گرفته بود، شصت نماینده تهران کار خود را آغاز کردند و منتظر شصت نماینده دیگر نماندند. این تصمیم با توجه به اوضاع و احوال شاه و جامعه گرفته شد و اهمیت حیاتی داشت.

فقط تعداد کمی از نمایندگان با مطالبی در باب مشروطه‌خواهی، معنای جدید قانون، معنا، کارکرد، و وظایف مجلس آشنا بودند. شواهدی برای این ادعا هست اما در این‌جا فقط دو نمونه را یادآور می‌شوم. اول، نمایندگان در صدد بودند هر مفهوم و ساختار مدرنی را که منافعی برای مردم در آن می‌دیدند به‌گونه‌ای با پوشاندن لباس دینی و قرار دادنش در بافتی دینی آن را بفهمند و بیان کنند. از این رو بود که غالب نمایندگان، مجلس را وسیله‌ای برای تحقق عدالت و اجرای شریعت و فقه اسلامی تلقی می‌کردند. این موضع دقیقاً در واکنش به نگرشی بود که مجلس را وسیله‌ای مدرن با هدف تضعیف نقش و کارکرد اسلام و نهادهای اسلامی تلقی می‌کرد. مطابق نگرش‌ها و احساسات غالب آن روزگار نسبت به نقش مجلس، کلمه مجلس معمولاً با صفت مقدس همراه می‌شد.^۲ دوم، غالب مردم، از جمله اقلیت‌های دینی، که به ظلم حُکام محلی دچار بودند، از مجلس کمک می‌خواستند و برای نمایندگان نامه‌هایی پر از گلایه و شکوه می‌فرستادند و از آنان انتظار داشتند که واکنشی نشان دهند. خواندن این نامه‌ها و شکوه‌ها در صحن مجلس و بحث نمایندگان بر سر آنچه

۱. دو تن از رهبران روحانی انقلاب و فقیه که در مجلس حضور یافتند تا به نمایندگان در مباحث کمک کنند، و مهم‌تر از آن، مطابق دیدگاهشان به تصمیمات مجلس مشروعیت دینی ببخشند.

۲. وقتی مجلس بنا داشت قانون بلدیّه (بعدها شهرداری) را، قانونی که از متن فرانسه ترجمه شده بود، تصویب کند، بعضی نمایندگان از همکاران خود خواستند که از به‌کار بردن کلماتی مانند تئاتر و موزه که با شأن «مجلس مقدس» سازگار نیست اجتناب کنند. آن‌ها بر این باور بودند که کلمات تئاتر و موزه مغایر شئون مجلس است و به‌خصوص موزه، به‌نظر آنان، هیچ منفعتی ندارد (ن.ک.: مذاکرات مجلس اول، ص ۱۴۰). شاید از آن‌رو که سروکار موزه با مردگان است.

اتفاق افتاده بود و بر سر این که چه می‌توانند بکنند، که علی‌الاصول وظیفه اصلی مجلس نبود، وقت زیادی می‌گرفت.

نگاهی به شرح حال و روشی که اعضای اصلی کمیته به کار بستند این اندیشه را تأیید می‌کند که جنبش مشروطه‌خواهی در سال ۱۲۸۴-۱۲۸۵ یک راهبرد یا راه حلی بود که نخبگان و پاره‌ای از داریان طراحی کردند تا حکومت قاجار را حفظ کنند و چهره ایران را در صحنه سیاسی و بین‌المللی بهبود بخشند. در عین حال، هم مردم و هم روحانیون، با این که معنا و لوازم جنبش مشروطه‌خواهی را نمی‌دانستند، از انقلاب حمایت کردند تا خودشان را از آن وضع اسفبار نجات دهند و علی‌الادعا هنجارهای اسلامی را در جامعه محقق کنند. کمیته متشکل از اعضای از وزارت خارجه بود، اعضای که متعلق به طبقه روشنفکران بودند یا خارج تحصیل کرده بودند یا از دارالفنون و مدرسه علوم سیاسی فارغ‌التحصیل شده بودند.

یادآوری این نکته مناسب است که شرح حال کسانی که در آماده‌سازی پیش‌نویس قانون اساسی نقش داشتند به شیوه‌ای انتقادی در منابع فارسی بررسی و مرور نشده است. آنچه در خاطرات مکتوب اشخاص مؤثر می‌یابیم به اندازه کافی روشن نیست و گاهی مغشوش است. گزارش یا گزارش‌هایی مستقل در خصوص فعالیت‌های کمیسیون‌های مجلس اول هم که درباره مواد قانون اساسی بحث کردند در دست نیست. اما آنچه در این جا ارائه خواهد شد نتیجه تحقیق بدون پیشینه‌ای است که از خلال مطالعه اسناد موجود، از جمله همه مذاکرات نمایندگان مجلس اول و برخی خاطرات اشخاص مرتبط با موضوع، به دست آمده است.

الف. شرح حال نویسندگان قانون اساسی

کمیته تدوین پیش‌نویس، ابتدا، از اشخاص زیر تشکیل یافته بود (هدایت، ص ۸۹؛ باستانی پاریزی، ص ۹۲)،^۱ به ترتیب اهمیت: حسن پیرنیا، معروف به مُشیرالملک و بعداً

۱. قس ناظم‌الاسلام کرمانی، ص ۵۱۴، آن جا که او اسماعیل ممتازالدوله را مؤلف نظام‌نامه انتخابات می‌داند، اما در واقع ممتازالدوله یکی از اعضای کمیته ترجمه بود؛ براون (۱۹۰۹، ص ۱۶) مهدیقلی مخبرالملک، سومین برادر صنیع‌الدوله، را نیز به این جمع افزوده است؛ سعید امیراجمند، ذیل "Constitutional"

مشیرالدوله، و برادرش حسین پیرنیا، معروف به مؤتمن المُلک؛ مرتضی قلی خان صنیع الدوله و برادرش مهدیقلی خان هدایت، معروف به مخبرالسلطنه؛ و حسن اسفندیاری، معروف به محتشم السلطنه.^۱ کمیته توانست بلافاصله پیش نویس قانون اساسی را تهیه کند، متنی که بعداً نمایندگان مجلس آن را تصویب کردند و شاه آن را فقط پنج روز قبل از مرگش تصویب کرد. بعد از چند ماه بحث در خصوص موضوعات مختلف در مجلس، دولت و نمایندگان به پاره‌ای از اشکالات کلی در ساختار و محتوای قانون اساسی پی بردند. پس از آن، مجلس با انتصاب اشخاص زیر موافقت کرد تا، با همکاری کمیته فوق، پیش نویس متمم قانون اساسی را تهیه کنند: جواد سعدالدوله (رئیس کمیته)؛ محمود احتشام السلطنه؛ محمدصدیق حضرت^۲؛ نصرالله تقوی؛ محمدحسین امین‌الضرب^۳؛ صادق مستشارالدوله^۴؛ و حسن تقی‌زاده.^۵

Revolution, iii در دایرةالمعارف ایرانیکا، به‌ویژه ص ۱۸۷ فقط نام چهار تن از این کمیته را آورده است؛ آدمیت (۱۳۵۵، ص ۳۸۵، ۳۹۲)، میرزا رضاخان گرانمایه (مؤیدالسلطنه)، اولین سفیر ایران در آلمان در دوره ناصرالدین شاه، را هم به اعضای این کمیته افزوده است. نیز آدمیت (همان، ص ۱۷۴) محمد صدیق حضرت، معلم حقوق در مدرسه حقوق و علوم سیاسی، را هم اضافه کرده است. این اختلاف‌ها می‌تواند ابهام موجود در اسناد را به‌خوبی نشان دهد.

۱. اسفندیاری در حوزه درس خوانده بود و آثاری هم در فقه و اخلاق نوشته بود. او، در مقام کارمند وزارت خارجه، هر روز در ماه‌های اول تشکیل مجلس از طرف شاه و دولت آن‌جا حاضر می‌شد. اسفندیاری سه بار در دوره رضاشاه رئیس مجلس شد. بعدها در ۱۳۱۷ش، او یکی از مشوقان و حامیان جدی برداشتن اجباری چادر از سر زنان بود. برای اطلاعات بیشتر درباره او ن.ک.: بامداد، ج ۱، ص ۳۲۱-۳۲۲. پدرش بیست سال معاون وزارت امورخارجه بود.

۲. صدیق حضرت فارغ‌التحصیل مدرسه حقوق و علوم سیاسی بود و سپس معلم حقوق همان‌جا شد. گفته شده که او بعضی مفاهیم جدید حقوقی و مشروطه‌خواهی را هر شب در خانه‌اش به نمایندگان طبقه تجار و اصناف آموزش می‌داده است. او مؤلف کتاب حقوق بین‌الملل عمومی بود و در دوره دوم مجلس هم نماینده شد.

۳. امین‌الضرب (متوفی ۱۳۱۱ش) نماینده تجار در مجلس اول بود. برای اطلاع بیشتر ن.ک.: بامداد، ج ۱، ۴۲۹-۴۳۰، ج ۳، ص ۳۶۲-۳۶۸.

۴. صادق رهبر فراکسیون اعتدالیون در مجلس اول بود. یک سال هم در مجلس دوم رهبر این فراکسیون بود. بعدها در فرایند انحلال سلسله قاجار در ۱۳۰۴ش، او رئیس مجلس سنا شد و به تأسیس سلسله جدید پهلوی رأی داد.

۵. تقی‌زاده رهبر فراکسیون انقلابیون در مجلس اول بود. سراسر زندگی‌اش پر است از مواضع بحث‌برانگیز،

در نهایت، منابع موجود دلالت دارند بر این که، از میان مشارکت کنندگان، این شش نفر پیشگام بوده‌اند و نقش اساسی در تهیه پیش نویس قانون اساسی و متمم آن و در اداره مجلس اول داشته‌اند.

۱. حسن پیرنیا (۱۲۵۲-۱۳۱۵ش) و حسین پیرنیا (۱۲۵۴-۱۳۲۶ش)

حسن و حسین هر دو فرزندان نصرالله خان مشیرالملک (بعداً مشیرالدوله؛ متوفی ۱۳۲۴/۱۲۸۵ش)، وزیر امور خارجه در انتهای دوره مظفرالدین شاه، بودند. نصرالله از خانواده‌ای متدین و صوفی بود که نسبش به میر عبدالوهاب، پیر طریقت نوربخشیه، می‌رسید که در نائین، شهری کوچک در صد کیلومتری شرق اصفهان، می‌زیست و همان‌جا درگذشت. از این رو، به خانواده او لقب پیرنیا (فرزندان پیر) داده‌اند. نصرالله از نائین به تهران آمد و مناصب سیاسی ممتاز و عالی را آرام آرام به دست آورد. پس از پیروزی انقلاب مشروطه، او اولین نخست‌وزیر شد و چند روز بعد درگذشت (ن.ک.: صفایی، ۱۳۸۰، ص ۴۵۳-۴۶۶؛ مؤلف توضیح می‌دهد که چگونه نصرالله توانست موقعیت ممتازی را در وزارت خارجه به دست آورد).

حسن و حسین در تهران متولد شدند و همان‌جا تحصیلات رایج آن زمان را در خانه گذراندند و سپس همراه دیگر فرزند پسر خانواده، علی، برای ادامه تحصیل به خارج فرستاده شدند. حسن ابتدا از کالج نظامی و سپس از مدرسه حقوق سنت پترزبورگ در ۱۳۱۶ق فارغ التحصیل شد و بلافاصله کارش را به عنوان وابسته سفارت ایران در سنت پترزبورگ آغاز کرد. حسین و علی به مدرسه حقوق پاریس رفتند تا تحصیلاتشان را تکمیل کنند. علی وقتی فقط ۲۴ سال داشت مبتلا به بیماری سل شد و همان‌جا در پاریس درگذشت. اما حسین به تحصیل ادامه داد و در ۱۳۱۷ق فارغ التحصیل شد. وقتی پدرشان در ۱۳۱۷ق وزیر خارجه شد، اول حسن و سپس حسین را به تهران برای همکاری فراخواند.

یکبار به قتل سید عبدالله بهبهانی متهم و دیگر بار به عنوان یکی از بهترین خادمان وطن ستوده شد. شرح حال نگاران هریک به جنبه‌هایی خاص از زندگی او توجه نشان داده‌اند. منصفانه‌ترین شرح حال او را در این جا می‌توان یافت: مدخل «تقی زاده، سید حسن»، نوشته عبدالحسین آذرنگ، دانشنامه جهان اسلام.

حسن اولین رئیس دبیرخانه وزارت خارجه شد و در دوره تصدی اش توانست اداره اسناد وزارتخانه را تأسیس کند و افزون بر اجرای امور حقوقی مربوط به ایرانیان مقیم خارج کشور، مقرراتی برای صدور ویزا تنظیم نماید. او همچنین به مقام رئیس دفتری صدراعظم، امین السلطان، منصوب شد و از آنجا که به خوبی زبان های روسی و فرانسه می دانست به عنوان مترجم در سفرهای صدراعظم و شاه به اروپا فعال بود. دغدغه اصلی او در طول عمرش اصلاح حقوقی، از جمله تغییراتی در اداره امور قضایی، بود. این دغدغه همه عمر او را بدین سو برد که با حمایت پدرش توانست در اواخر ۱۳۱۷ق، موافقت شاه را برای تأسیس مدرسه علوم سیاسی (بعدها مدرسه حقوق و علوم سیاسی) با هدف تربیت دیپلمات بگیرد. او رئیس همین مدرسه هم شد و هر دو برادر آنجا حقوق بین الملل خصوصی درس می دادند. در اواخر سال ۱۳۱۹ق، حسن درسگفتارهایش در مدرسه را با عنوان حقوق بین الملل منتشر کرد. او بر این باور بود که باید فقه هم در بین واحدهای درسی مدرسه برای دانشجویان تدریس شود، اما علما معتقد بودند یادگیری فقه فقط منحصر به طلاب علوم دینی است و، از این رو، «هیچ کس حاضر نشد در مدرسه ای که شاگردانش کلاهی و بعضی فولکی و معلمانش بعضی فرنگی بودند فقه تدریس کند.» (فروغی، ۱۳۳۹، ص ۳۴۰-۳۴۱).

با شروع انقلاب مشروطه، این دو برادر از حمایت و اعتماد عمیق روشنفکران برخوردار شدند. به پیشنهاد این دو، کلمه مشروطه در فرمان شاه وارد شد و این حسن بود که متن آن را برای مردم خواند (کرمانی، ج ۱، ص ۴۴۶؛ براون، ۱۹۱۰، ص ۴۴۹). با توجه به این واقعیت که هر دو برادر در زندگی شان در رفتار و سیاست منشی متعادل داشتند، در چشم دولتیان و مجلسیان امین به حساب می آمدند. ویژگی های شخصیتی آنها چند بار به کمک انقلاب، مردم، و حکومت آمد، به خصوص در موفق شدن به دریافت فرمان مشروطه و گرفتن رضایت و موافقت شاه با قانون اساسی زودتر از موعدی که انتظارش می رفت. حسن رئیس کمیته تدوین پیش نویس قانون اساسی شد.

وقتی محمدعلی شاه در ۱۳۲۴/ دی ۱۲۸۵ به قدرت رسید، حسن را به مأموریت

به کشورهای اروپایی فرستاد تا آن‌ها را از مراسم تاجگذاری شاه جدید با خبر کند. حسن در این سفرها کوشید اطلاعات بیشتری دربارهٔ فرآیند دادرسی در این کشورها به دست آورد. بعدها قبول این مأموریت دستمایهٔ نقد انقلابیون بر او شد. وقتی در ۱۳۲۵/۱۲۸۶ش برای مدتی کوتاه وزیر خارجه شد، نامه‌ای به سفارت بریتانیا نوشت و اعلام کرد توافقنامه روس-بریتانیا در آگوست ۱۹۰۷/مرداد ۱۲۸۶ بر سر تقسیم ایران از نظر دولت ایران بی اعتبار است. این نامه هرچند تأثیری بر این توافقنامه نداشت، محبوبیت او را افزایش داد.

حسن پیرنیا عمیقاً بر این باور بود که توسعهٔ ایران به اصلاح وزارت عدلیه بستگی دارد. بر اساس این باور، در خلال سال‌های ۱۳۲۵ تا ۱۳۳۵ق که ایران دچار بی ثباتی سیاسی بود، او چهار بار مسئولیت وزارت عدلیه را در کابینه‌های مختلف پذیرفت، در این دوره‌های کوتاه، او توانست ساختار وزارتخانه را اصلاح کند و تغییر دهد و زمینه را برای اصلاحات بعدی فراهم سازد. بخشی از این کار را با تدوین سه قانون و ارسال آن‌ها به مجلس تا پایان سال ۱۳۲۹/۱۲۹۰ش انجام داد: قانون ساختار قضایی وزارتخانه در ۳۱۱ ماده، قانون آیین دادرسی حقوقی در ۸۱۲ ماده، و قانون آیین دادرسی جزایی کیفری در ۵۰۶ ماده (فروغی، ۱۳۵۴، ج ۱، ص ۳۴۶-۳۴۸؛ باستانی پاریزی، ص ۵۱۰). پیرنیا آدولف پرنی^۱ فرانسوی را به عنوان مشاور استخدام کرد تا در اصلاح ساختار عدلیه و در نوشتن اولین قانون مجازات ایران به او کمک کند. پیرنیا برای اولین بار فرآیندی دو مرحله‌ای برای بررسی دعاوی در دادگاه‌ها بنا گذاشت: دادگاه بدوی و دادگاه استیناف.^۲ دستور مهم دیگر او در دوره مدیریتش بر عدلیه تأسیس مدرسه نظام بود. مدرسه‌ای که بعدها به کالج و دانشکده تبدیل شد و کارش تربیت افسران نظامی بود. با روی کار آمدن رضاخان، پیرنیا در دوازده سال آخر عمرش منزوی شد و در همین دوره آثاری دربارهٔ تاریخ ایران باستان نوشت و نگرش ملی‌گرایانه خود را نشان داد.

1. Adolph Perny

۲. چنین تصمیمی ساده نبود، چرا که مطابق فتاویٰ فقها، به هیچ وجه در احکام قضات نمی‌توان تجدید نظر کرد یا آن‌ها را منسوخ نمود. بنابراین، تقسیم دادگاه به بدوی و استیناف مغایر فتاویٰ فقهی تلقی می‌شد.

در سال‌های ۱۳۲۵-۱۳۲۷ق، حسین پیرنیا وزیر تجارت در کابینه‌های مختلف بود. او از مجلس دوم (۱۳۲۷) تا مجلس ششم (۱۳۴۵ق/۱۳۰۴ش) نماینده مردم تهران بود و در غالب این دوره‌ها رئیس مجلس. از مجلس هفتم (۱۳۴۷ق/۱۳۰۷ش)، دیکتاتورمآبی رضاخان اجازه انتخابات آزاد نداد، و در واقع، نمایندگان غیرمستقیم از طرف حکومت تعیین می‌شدند. ناگزیر، حسین پیرنیا از صحنه سیاست خداحافظی کرد.

۲. مرتضی قلی خان (۱۲۳۵-۱۲۸۹ش) و مهدیقلی خان (۱۲۴۲-۱۳۳۴ش)

مرتضی و مهدی فرزندان علیقلی خان، مشهور به مخبرالدوله (متوفی ۱۳۱۵ش)، در تهران در خانواده‌ای اشرافی و پرنفوذ و تحصیلکرده اروپا متولد شدند. پس از فارغ‌التحصیلی از دارالفنون، پدرشان قصد داشت آن‌ها را برای ادامه تحصیل به خارج بفرستد. در ۱۲۹۰/۱۲۵۲ش، وقتی ناصرالدین شاه تصمیم گرفت به اروپا سفر کند، علیقلی خان از همراهان شاه بود و فرزند بزرگ‌ترش مرتضی‌قلی را با خود برد و در آلمان گذشت تا مهندسی معدن بخواند. بعد از پنج سال، مهدیقلی با همان هدف تحصیل به او پیوست. مرتضی‌قلی پس از هفت سال از دانشکده مهندسی دانشگاه برلین فارغ‌التحصیل شد، در حالی که برادرش مهدی از ۱۲۹۵ تا ۱۲۹۸ق فقط زبان آلمانی، کمی انگلیسی و فرانسه آموخته بود. وقتی هر دو برادر در ۱۲۹۸/۱۲۶۰ش به وطن بازگشتند، در ادارات دولتی استخدام شدند. در اواخر همین سال، مرتضی با دختر مظفرالدین شاه ازدواج کرد. او پس از آن در سال‌های ۱۲۹۸-۱۳۲۴/۱۲۶۰-۱۲۸۵ش، به مقامات عالی در وزارت‌های معدن، امور داخله، تعلیم و تربیت، و فرهنگ دست یافت. او اولین کارخانه خصوصی ریسندگی و نساجی را در تهران تأسیس کرد و به لقب صنایع‌الدوله دست یافت.

در ابتدای انقلاب مشروطه، هر دو برادر که از پیشگامان انقلاب بودند از اعضای کمیته تدوین قانون اساسی شدند. در آن زمان مرتضی‌قلی از سوی طبقه اشراف نماینده مجلس اول و سپس اولین رئیس آن شد. او نقش اصلی در اداره مجلس در روزها و ماه‌های اول مجلس داشت. وقتی امین السلطان، صدر اعظم مخالف در

جنبش مشروطه‌خواهی، به‌دست گروه‌های تندرو به قتل رسید، مرتضی‌قلی به نشانه اعتراض از ریاست مجلس استعفا کرد. در مجلس دوم، او دوباره از تهران انتخاب شد. در نهایت، در ۱۳۲۹/۱۲۹۰ش وقتی مرتضی وزیر امور مالیه بود، به‌دست دو گرجی کشته شد. قاتلان پس از واقعه به سفارت روسیه در تهران پناهنده و از آن‌جا به روسیه منتقل شدند و سپس با استفاده از حق کاپیتولاسیون از مجازات گریختند. مهدیقلی علاوه بر استخدام در ادارات حکومتی، در دارالفنون زبان آلمانی تدریس می‌کرد و در سفر دوم ناصرالدین شاه به اروپا در ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸ مترجم بود. او در ۱۳۲۲/۱۲۸۳ش رئیس مدرسه نظام تهران شد. مهدیقلی ملقب به هدایت یا مخبرالسلطنه پس از انقلاب مشروطه سرنوشتی کاملاً متفاوت پیدا کرد. در اولین دولت پس از انقلاب وزیر تعلیم و تربیت شد و همزمان در دبیرستانی که با مشارکت آلمانی‌ها و ایرانی‌ها در تهران تأسیس شده بود، آلمانی تدریس می‌کرد. او ۹۵ سال عمر کرد و در این مدت به مقامات عالی دست یافت، مثلاً، چهار بار نخست‌وزیر شد که یک‌بار آن در دوره رضاشاه از ۱۳۰۶ تا ۱۳۱۲ش بود. خاطراتش با عنوان *خاطرات و خطرات منبع دست اول ارزشمندی درباره تاریخ معاصر ایران است*.^۱

۳. جواد سعدالدوله (۱۲۲۱-۱۳۰۸ش)

جواد در خوی، شمال غرب ایران، متولد شد و تحصیلات ابتدایی از جمله زبان فرانسه را زیر نظر مُبلّغی (میسونر) فرانسوی، که در آن زمان آن‌جا زندگی می‌کرد، فراگرفت. او یکی از دانشجویانی بود که در ۱۲۸۷/۱۲۴۹ش به گرجستان فرستاده شد تا کار با دستگاه تلگراف را یاد گیرد. یک سال بعد به وطن بازگشت و در تلگرافخانه تبریز مشغول به کار شد. گفته شده است که در ۱۲۹۱/۱۲۵۳ش به منصبی نظامی دست یافت، با این هیچ گزارشی دال بر تربیت نظامی او وجود ندارد. او بعداً رئیس تلگرافخانه ولایت آذربایجان شد. در فاصله سال‌های ۱۲۹۱/۱۲۵۳ش تا ۱۲۹۴/۱۲۵۶ش، دو سفر به اتریش و فرانسه کرد که تأثیری عمیق بر او گذاشت. در ۱۲۹۶/

۱. بامداد، که در کتابش تاریخ رجال ایران اکثر درباریان را فاسد توصیف می‌کند، مهدیقلی را در سراسر عمرش امین، جدی، و بسیار تابع مافوق وصف می‌کند. ن.ک.: بامداد، ج ۴، ص ۱۸۴-۱۸۷.

۱۲۵۸ش، او با خواهر مرتضی‌قلی و مهدیقلی خان ازدواج کرد. جواد خُلق و خوبی تند و آتشین داشت و رابطهٔ بدی با همسرش پیدا کرد و حتی گاهگاهی او را کتک می‌زد. در نهایت، همسرش طلاق گرفت و بیمار شد و پس از مدتی کوتاه درگذشت. این مسئلهٔ خصوصی زندگی سعدالدوله، چنان‌که خواهیم دید، بر حوادث بعدی انقلاب مشروطه تأثیر مستقیم گذاشت.

جواد سعدالدوله در ۱۳۰۱/۱۲۶۳ش به استخدام وزارت خارجه درآمد و سپس به‌عنوان سفیر ایران در بلژیک هفت سال خدمت کرد. در دورهٔ تصدی‌اش، زمینه‌ای فراهم کرد که برخی مشاوران امور اقتصادی و مالی به ایران اعزام شوند که بعضی از آنان بعداً مدیر گمرک‌خانه شدند. بعد از حدود دوازده سال، سعدالدوله به ایران بازگشت و وزیر امور مالیه شد. وقتی در اولین روزهای انقلاب در ۱۳۲۳ق مردم بر ضد حاکم تهران تظاهرات کردند، او با مردم همدلی نشان داد و با رفتار حاکم مخالفت کرد و همین باعث شد که عین‌الدوله، صدر اعظم و داماد مظفرالدین شاه، او را از کار برکنار و به یزد تبعید کند. نتیجهٔ واقعه این بود که سعدالدوله در میان مردم به‌عنوان مشروطه‌خواه مقبولیت پیدا کرد و سپس از همان یزد نمایندهٔ تجار در مجلس اول شد. با این‌که او قبلاً متن قانون اساسی بلژیک را به فارسی ترجمه کرده بود، از او برای شرکت در تهیهٔ پیش‌نویس قانون اساسی دعوت نشد، اما او می‌دانست که برادران همسر سابقش در میان بازیگران اصلی این کار حضور دارند. این موضوع، به‌علاوهٔ تجارب و دانشش دربارهٔ مدرنیته و مفاهیم جدید حقوقی که در دورهٔ اقامتش در بلژیک به‌دست آورده بود، او را خشمگین کرد. به همین دلیل، او یکی از کسانی بود که قانون اساسی را کافی ندانست و پیشنهاد نوشتن متمم را مطرح کرد و بعد هم رئیس کمیته‌ای شد که نمایندگان برای تهیهٔ پیش‌نویس متمم انتخاب کردند. بر اساس گزارش‌های مذاکرات مجلس اول، او در دادن پیشنهادهای مؤثر و ارزشمند، مانند تأسیس اولین بانک ملی و فراخواندن وزیران به مجلس برای پاسخگویی به سؤالات، بسیار فعال بود و در عین حال، نتوانست ریاست برادر زن سابقش بر مجلس اول را تحمل کند. بعد از استعفای صنیع‌الدوله از ریاست مجلس، او کوشید رئیس شود ولی نمایندگان احتشام‌السلطنه را به‌جای او برگزیدند. بعداً، در اواخر ۱۳۲۵ق، او با

نمایندگان قهر کرد، از مجلس رفت و با روس‌ها روابط گرمی برقرار کرد. در خلال بمباران مجلس در ۱۳۲۶ق، سعدالدوله از موضع دیکتاتورمآبانه شاه حمایت کرد و بعداً، وقتی تهران به تصرف مجاهدان درآمد، به سفارت روسیه پناهنده شد و با حمایت آنان به اروپا رفت. ده سال بعد، در ۱۳۳۴ق/ ۱۲۹۴ش به تهران بازگشت و در انزوا زیست و در ۱۳۴۸ق/ ۱۳۰۸ش درگذشت (ن.ک.: بامداد، ج ۱، ص ۲۸۸-۲۹۵؛ هدایت، ص ۲۶۵، ۲۶۷؛ قس صفانی، ۱۳۸۰، ص ۵۶۵-۵۸۳).

۴. محمود احتشام السلطنه (۱۲۳۹-۱۳۱۴ش)

خانواده اشرفی محمود از قبیله قاجار بودند و پدرش، محمدرحیم خان (متوفی ۱۲۹۹/ ۱۲۶۱ش)، از درباریان ناصرالدین شاه بود و در سفر اول شاه به اروپا وی را همراهی کرد. محمدرحیم خان فرزندش محمود را به دارالفنون فرستاد تا درس بخواند ولی او فقط شش سال آنجا ماند و سپس تحصیل را رها کرد و از جمله اعضای گارد سلطنتی شد. بر اساس خاطراتش، او از منتقدان برنامه درسی و روش تربیتی و آموزشی دارالفنون به‌شمار می‌آید. او بر این باور بود که این مدرسه فاقد استادان حاذق و باتجربه است و این را نشانه عقب‌ماندگی ایران می‌دانست. با انتصابش به حاکم زنجان در ۱۳۰۶/ ۱۲۶۸ش، از جمله خادمان حکومتی شد و سپس به‌عنوان کنسول ایران در بغداد از ۱۳۱۲ق/ ۱۲۷۳ش به مدت دو سال خدمت کرد. از ۱۳۱۸/ ۱۲۷۹ش به مدت دو سال معاون وزارت خارجه شد و سپس حاکم ایالت کردستان. از ۱۳۱۹ تا ۱۳۲۴/ ۱۲۸۵ش به‌عنوان سفیر ایران در برلین زندگی کرد و در این مدت علاوه بر آموختن زبان آلمانی تجارب سیاسی بیشتری به‌دست آورد.

احتشام السلطنه با این‌که در آلمان مأموریت داشت به‌عنوان نماینده اشراف و اعیان به عضویت مجلس اول برگزیده شد. در ۱۳۲۵/ ۱۲۸۶ش پس از استعفای صنیع‌الدوله، اولین رئیس مجلس، جانشین او شد. او در موقعیت‌های مختلف برای اصلاح و بهبود قدرت سیاسی مجلس کوشید، از جمله، همکاری در تهیه پیش‌نویس متمم قانون اساسی و تشویق محمدعلی شاه به تأیید سریع‌تر این قانون و درخواست از او که به قرآن قسم بخورد که حامی قانون اساسی خواهد ماند. گفته

شده است که او اولین موضعگیری‌های مؤثر سیاسی را در مجلس بنا گذاشت، اما، به سبب تندخویی و صراحت لهجه‌اش، با نمایندگان تنش پیدا کرد و فقط پس از هفت ماه مجبور شد این پست را ترک کند.^۱ پس از به توپ بسته شدن مجلس، احتشام السلطنه به کردستان و سپس آذربایجان فرار کرد و هنگامی که مجاهدان قصد داشتند تهران را آزاد کنند از آنان حمایت کرد. او در سومین دوره مجلس نیز به نمایندگی برگزیده شد. احتشام السلطنه دو زن یکی ایرانی و دیگری فرانسوی داشت (صفایی، ۱۳۸۰، ص ۶۲۷-۶۳۹؛ بامداد، ج ۴، ص ۳۳-۳۴). در خاطراتش، بخش‌های سفر مظفرالدین شاه به اروپا و به ویژه آلمان یکی از طنزهای تلخ خواندنی است که بر بی‌لیاقتی شاه و عقب‌ماندگی فرهنگ ایرانی دلالت دارد.^۲

ب. روش

در منابع توجهی اندک به روشی شده است که کمیته در تهیه پیش‌نویس قانون اساسی در پیش گرفت. سندی مستقل در این باره وجود ندارد. اما با تکیه بر روش بافتارسازی، برآمده از اسناد متنوع، از جمله خاطرات اشخاص مؤثر و گزارش مکتوب مذاکرات مجلس اول، با روش مؤلفان قانون اساسی و متمم آن در این جا آشنا می‌شویم.

از آن جا که اکثر اعضای کمیته و به خصوص رئیس آن، حسن پیرنیا، پست‌های ممتازی در وزارت خارجه داشتند، می‌توان انتظار داشت که آنان به راحتی می‌توانستند قانون اساسی کشورهای دیگر را به مثابه متون الگو از طریق سفارت‌های ایران به دست آورند. شاهد این انتظار جمله‌ای است که صنیع‌الدوله در پاسخ به گلایه ادیب‌التجار، نماینده مجلس اول، در جلسه مورخ ۲۱ ذوالحجّه ۱۳۲۴، در خصوص تأخیر در تدوین قوانین به زبان آورده است: «فعلاً قریب شصت جلد کتاب از فرنگستان خواسته‌ایم. گمان نکنید نوشتن قانون آسان است. باید از روی ترتیب

۱. ن.ک.: آدمیت (۱۳۵۵)، ص ۱۵۸-۱۶۲، ۳۶۳، ۳۷۸-۳۸۲ که در این صفحات از نقش او در مجلس اول با مبالغه گزارش می‌دهد.

۲. نیز ن.ک.: احتشام السلطنه، ۱۳۶۶ در فهرست منابع.

صحیح باشد و طول دارد» (مذاکرات مجلس اول، ص ۱۳۱). در قدم اول، کمیسیون‌های ترجمه تشکیل شد و متن چهار قانون اساسی کشورهای بلژیک، فرانسه، روسیه، و حکومت عثمانی به‌عنوان الگو تهیه و ترجمه شد (کسروی، ۱۳۵۷، ص ۱۵۱-۱۵۳، ۲۵۱؛ هدایت، ۱۳۶۳، ص ۱۴۵؛ صفایی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۷؛ قس آدمیت، ۱۳۵۵، ص ۴۰۷-۴۰۸ که تعداد آن‌ها را پانزده عدد می‌داند).^۱ در قدم دوم، کمیته مجبور بود محتوای قانون را با اراده دو مرجع اصلی قدرت اجتماعی سازگار کند: شاه؛ و تعلیمات شیعی، که اکثر مردم به آن ایمان داشتند و قدرت و نفوذ علما مبتنی بر این تعلیمات بود (ن.ک.: مذاکرات مجلس اول، ص ۱۳۴؛ احتشام‌السلطنه، ۱۳۶۶، ص ۶۵۴؛ صفایی، ۱۳۸۰، ص ۵۷۴).

برای تحقق اراده قدرت اول، کمیته برخی نظام‌های سلطنتی، مانند بلژیک، را به‌عنوان الگو برگزیدند و تلاش‌هایی را هم که در دوره ناصرالدین شاه به‌وقوع پیوسته بود، به‌خصوص تلاش‌های دوره میرزا حسین خان سپهسالار، تلاش‌های علی‌اصغر خان امین‌الدوله، و تلاش‌های میرزا ملکم خان، که در صدد ایجاد نوعی مجلس مشورتی یا دارالشوری بود، در نظر داشتند.^۲ نسخه نهایی قانون اساسی و متمم آن قدرت را به سه شاخه تقسیم کرد: قوای قانونگذار، مرکب از شاه، مجلس شورای ملی، و مجلس سنا؛ قوه قضائیه و حُکمیّه؛ و قوه اجرائیه زیر نظر شاه (ماده ۲۷). با این حال، شاه حق داشت هر قانونی را توشیح، وزیران و نیمی از اعضای مجلس سنا را منصوب و مجلس شورای ملی را منحل کند و فرماندهی کل قشون بری و بحری را بر عهده داشته باشد.^۳ این امتیازات، به‌لحاظ حقوقی، در پیش‌نویس

۱. قس سعید امیرارجمند، ذیل مدخل "the Constitution III"، ص ۱۸۸ در ایرانیکا. او به این چهار مورد، متن قانون اساسی بلغارستان را هم افزوده است. این درست است که تا حدودی ساختار و برخی مواد قانون اساسی بلغارستان شبیه قانون اساسی ایران است اما هیچ شاهد تاریخی برای این ادعا وجود ندارد. امیرارجمند روشن نکرده است که کجا و چگونه ایرانیان توانستند از این منبع استفاده کنند یا چه سندی ادعای او را تأیید می‌کند. برای مقایسه متن این دو قانون اساسی ن.ک.:

C. E. Black, *The Establishment of Constitutional Government in Bulgaria* (Princeton: Princeton University Press, 1943).

۲. اطلاعاتی در خصوص این افراد و فعالیت‌های آنان در فصل دوم گزارش شد. آن‌ها قصد داشتند مجلس شورای درست کنند مانند مجلسی که در ۱۸۷۶/۱۲۹۳ق در حکومت عثمانی تشکیل شده بود.

۳. ن.ک.: اصول ۳۵-۳۷ متمم قانون اساسی که اختیارات مقام سلطنت را بیان می‌کند.

قانون به اندازه‌ای بود که شاه را مطمئن کند که تاج و تخت همچنان در نظام سلطنتی مشروطه قدرتمند خواهد بود. کمیته با تدوین این قانون اساسی توانسته بود وظیفه‌اش را در حفظ و بقای قدرت شاه و احترام به او به‌خوبی انجام دهد.

برای لحاظ قدرت دوم، یعنی سازگاری محتوای قوانین با قدرت و مرجعیت تعالیم شیعی، کمیته اولاً از این نظر تبعیت نکرد که درونمایه قانون باید در مواجهه با دنیای جدید بدون توجه به بافت دینی جامعه کاملاً غربی یا غرب‌زده شود. ثانیاً، با برگزیدن رویکردی ترکیبی، به تجربه ناکام میرزا ملکم خان و میرزا حسین خان سپهسالار در دوره ناصرالدین شاه توجه داشت. این رویکرد از حمایت اعضای خاص و دارای نفوذ کمیته برخوردار شد، اعضای که در عین آشنایی با مفاهیم حقوقی تحصیلات حوزوی داشتند و با فقه آشنا بودند.^۱ به‌علاوه، آن‌ها در پیش روی خود حداقل دو منبع به‌عنوان الگو داشتند: یکی قانون اساسی حکومت عثمانی، و دیگری یک کلمه مستشارالدوله، که در دوره ناصرالدین شاه نوشته شده بود.^۲

به درخواست کمیته، اسماعیل ممتازالدوله^۳ منبع اول را ترجمه کرد و این متن نشان می‌داد که جمع و هماهنگی بین مفاهیم جدید حقوقی و شریعت در میان اهل سنت امکان‌پذیر است.

در این جا منبع یا الگوی دوم، یک کلمه، سزاوار توجه بیشتر است. مستشارالدوله ابتدا قانون اساسی فرانسه را در قالب نوزده اصل اساسی خلاصه کرد و سپس آن را توضیح داد. او در توضیح و تفسیر هر اصل با اتکا بر آیات قرآن و برخی احادیث نشان داد که در آموزه‌های اسلام مؤلفه‌ها و تعلیماتی یافت می‌شود که دقیقاً در

۱. حسن اسفندیاری از کمیته اول، و نصرالله تقوی و سید حسن تقی‌زاده از کمیته دوم تحصیلات حوزوی داشتند.

۲. طبیعی است که فرض کنیم همه این رجال سیاسی از وجود رساله‌ای به نام یک کلمه اثر مستشارالدوله آگاه بودند و نیز طبیعی است که نتوانیم اسنادی برای این فرض در میان منابع تاریخی موجود پیدا کنیم، چرا که مؤلف چنان رساله‌ای به‌دست شاه «شهید» به قتل رسیده بود و چگونه ممکن بود نام و اثر او را به زبان آورد.

۳. ممتازالدوله (۱۲۵۸-۱۳۱۲ش) ابتدا در وزارت خارجه استخدام شد، سپس از کارکنان کنسولی ایران در استانبول شد. به هنگام بمباران مجلس، او رئیس مجلس بود و به سفارت فرانسه پناه برد و سپس به پاریس رفت. پس از این که مجاهدان تهران را به تصرف خویش درآوردند، او بازگشت و دوباره نماینده مجلس شد.

قانون اساسی فرانسه وجود دارد. در فرآیند این ترکیب یا تلفیق‌سازی، او در صدد برآمد تا مفاهیم جدید را اسلامی‌سازی و ساده‌سازی کند. بدون توجه به اختلاف مبانی معرفت‌شناختی این دو نظام حقوقی، فرانسوی و اسلامی، او تلاش‌هایی کرد تا نشان دهد که علی‌الاصول تعارضی بین تعلیمات شیعی و غربی وجود ندارد. در عین حال، پاره‌ای تفاوت‌ها (پنج تفاوت) را با جدیت بیان کرد؛ برای نمونه، در فرهنگ شیعی ایران قوانین و مقررات تدوین و تصویب نشده‌اند و در دسترس مردم نیستند تا بدانند و بر اساس آن‌ها دعاوی خود را پیگیری کنند. مستشارالدوله کشور مدرن را جایی می‌داند که مجموعه‌ای از قوانین، یا به تعبیر خودش کتاب قانون شامل کدهایی، به زبان عامه وجود دارد و همواره و هر از گاهی مطابق نیازهای زمانه در آن‌ها و در فرآیند اجرائیشان تجدید نظر می‌شود. نمونه دیگر تفاوت این است که کتاب قانون با توافق دولت و مردم تدوین می‌شود، درست برخلاف فرآیندی که در بلاد اسلامی از جمله ایران هست، که «مسائل بسیار که به عرف و عادت تعلق دارد در سینه‌هاست نه در کتاب» و بدون توجه به خواست مردم و بر اساس آثار فقها و مطابق احکام اسلامی. دیگر این که قوانین فقط به «مصالح دنیویه» ناظرند و «به حالت هرکس از هر مذهب و ملت که باشد موافقت دارد و امور دینییه را کتاب مخصوص دیگر هست». قانون یا یک کلمه «همه عمارت و انصاف است. عمارت و ثروت و راحت همه از عدالت می‌زاید و وصی پیامبر علی (ع) فرموده‌اند العدل اساس العمران» (ن.ک.: مستشارالدوله، ص ۱۲-۲۰). یک کلمه، به‌رغم تقدم زمانی‌اش، به زبان حقوقی نوشته نشده بود، اما کمیته، با تبعیت از الگوی قانون اساسی عثمانی، متنی با زبانی حقوقی و شفاف خلق کرد. در بین بعضی از اعضای کمیته اندیشه و دغدغه هماهنگی بین مدرنیته و تعالیم اسلامی مشترک بود و به آن توجه خاص داشتند. برای نمونه، آنان گمان می‌کردند که عمل مشورت کردن، که مطابق دستور قرآن پیامبر اکرم به آن مأمور شده بود، همان عملی است که مجالس در کشورهای مختلف با آن سروکار دارند (ن.ک.: هدایت، ۱۳۶۳، ص ۱۴۷، پانویس اول). به‌علاوه، آن‌ها بین نقش نماینده مجالس و نقش وکیل در فقه اسلامی، و همین‌طور، بین عملکرد روزنامه‌ها و عملکرد قوه حس مشترک، آن‌گونه که در فلسفه‌های ارسطویی

بیان می‌شود، مشابهت‌سازی می‌کردند (ن.ک.: مذاکرات مجلس اول، ص ۲۷۹-۲۸۰).
 نقص بزرگ قانون اساسی این بود که موادی یا اصولی نداشت که حقوق ملت را بیان کند. به همین دلیل مواد قانونی مربوط به حقوق ملت همه در متمم قانون اساسی جمع شدند. در فرآیند تهیه متمم، کمیته چند اصل کلی در بخش مربوط به حقوق ملت، به‌خصوص اصل هشتم را، که ناظر به حقوق برابر برای همه بود، به‌صورت پیش‌نویس آماده کرد.^۱ در بعضی قوانین که نیازمند جزئیات بود محتوای آن اصل را به شکل مبهم «به‌موجب / حکم قانون» بیان کردند. ابهام کلمه قانون در متن این فرصت را به کمیته و قانونگذاران، در برابر روحانیون تدریجی می‌داد تا به‌سرعت آن اصل را تصویب کنند و بتوانند کار آماده‌سازی متمم را در آن اوضاع و احوال بی‌ثبات کشور به نتیجه برسانند. فرض قانونگذاران این بود که جزئیات قانون را شاید بعداً در فضایی که مطابق‌تر با عالم جدید باشد تهیه خواهند کرد. در این فرآیند، کمیته توانست برخی مفاهیم جدید را که سابقه‌ای در جامعه ایران نداشت به متن قانون وارد کند، مانند حقوق شهروندی،^۲ ملت، و برابری در برابر قانون. معنای این اصطلاحات در همین فصل به تفصیل بیان خواهد شد، اما با توجه به این واقعیت که داستان تصویب حقوق مردم و سرنوشت نهایی آن داستان اولین مواجهه سنت شیعه امامی با مدرنیته است، بیان چگونگی تصویب اصول مربوط به حقوق ملت در مجلس اول این‌جا مناسب است.

به گفته شیخ فضل‌الله نوری، مفاهیم جدید اساساً با آرای فقهی فقه‌های شیعه در تعارض است. برای نمونه، او با به‌کار بردن دو تعبیر مُجَمَّل «به‌موجب / حکم قانون» در متمم مخالف بود، چرا که این تعبیر شامل همه مصادیق، بدون لحاظ کردن هر اختلافی، می‌شد، مانند اختلاف در میزان مجازات مسلمان و غیرمسلمان و مرد و زن که مطابق آرای فقهی نباید برابر باشند. دیگر روحانیون، شامل انقلابی‌ها، در

۱. پیش‌نویس اصل هشتم چنین بود: «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون متساوی الحقوق خواهند بود».
 ۲. درست است که واژه «شهروند» واژه جدید است و عین این واژه در متمم قانون اساسی به‌کار نرفته است، اما واژگان و عباراتی هست که به همین معنایند، مانند «هیچ‌یک از ایرانیان» (اصل ۱۴)، «افراد مردم» (اصل ۹)، و «اهالی مملکت ایران» (اصل ۸).

این موضع با شیخ نوری اختلافی نداشتند اما با توجه به مصالح عمومی و فضای انقلابی که مردم را متحد می‌کرد با حقوق برابر همه مردم در برابر قوانین مصوب مخالفتی نداشتند و آن دسته از آرای فقهی را که مستلزم نابرابری بود فراموش کردند. نوری و گروه‌های مذهبی تندرو بر ضد مجلس به‌خاطر تصویب چنین متممی برای قانون اساسی که به برابری ترغیب می‌کرد، اعتراض کردند. این اعتراض‌ها در نهایت کمیته و اعضای مجلس را مجبور کرد پیشنهاد شیخ نوری را بپذیرند، پیشنهادهایی که هر دو دسته از روحانیون، مخالف و موافق مشروطه‌خواهی، علی‌الاصول با آن مخالفتی نداشتند. پیشنهاد این بود که اصلی، به نام اصل دوم،^۱ در قانون درج کنند که به موجب آن مجلس موظف می‌شد گروهی متشکل از روحانیون مجتهد آشنا با مقتضیات زمان را که کم‌تر از پنج نفر نباشند تشکیل دهد تا موادی را که در مجلسین مطرح می‌شود به‌دقت بررسی کند و هریک از آن مواد مَعْنَوَه که با قواعد مقدسه اسلام مخالف است را طرح و رد کند. در این اصل، فرایند اجرا به‌گونه‌ای تعریف شده بود که علما حق داشتند بیست نفر عالم صاحب صلاحیت را به مجلس معرفی کنند و سپس نمایندگان پنج نفر از آنان را برای اجرای این وظیفه انتخاب می‌کردند.^۲ هیچ ماده یا اصلی قانونی تصویب نخواهد شد و مشروعیت پیدا نخواهد کرد جز

۱. پیش‌نویس این اصل را شیخ فضل الله نوری نوشت، اما آنچه در مجلس تصویب شد مشابه اصلی بود که در قانون اساسی عثمانی درج شده بود. بعدها، بیش از گذشت پنجاه سال، کشورهای اسلامی که در صدد تدوین قانون اساسی برآمدند اصل یا ماده‌ای دقیقاً مشابه اصل دوم در قانون اساسی خود درج کردند. برای اطلاع از پژوهش‌هایی درباره تاریخ اصل دوم، با تمرکز بر قانون اساسی مصر، بنگرید به:

Clark B. Lombardi, *State Law as Islamic Law in Modern Egypt: The Incorporations of the Shari'a into Egyptian Constitutional Law* (Leiden: Brill, 2006), esp. Introduction and Part II, Article 2 of the Egyptian Constitution; See also s.v. "Dustūr" in Islamic countries in *EI*² by various authors.

۲. نیز در متن قانون گفته شده که این اصل دائم است و تا ظهور امام مهدی اعتبار خواهد داشت. اختلاف اصلی شیخ فضل الله نوری و دیگر رهبران روحانی مشروطه این بود که جایگاه این گروه از روحانیون مجری اصل دوم باید در مجلس باشد یا خارج مجلس. برای اطلاع از گفت‌وگوهای جدلی در مجلس در این خصوص ن.ک.: مذاکرات مجلس اول، ص ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۱-۲۹۳. در آثاری که درباره انقلاب مشروطه نوشته شده این اختلاف برجسته نشده است، اما، چنان‌که خواهیم دید، تهیه‌کنندگان قانون اساسی ۱۳۵۸ ش توجه دقیق به این تجربه داشتند و نهادی به نام «شورای نگهبان» ساختند.

بعد از تأیید فقهای مذکور و «این ماده تا زمان ظهور حضرت حجة عصر عجل الله فرجه تغییرپذیر نخواهد بود.»

با وارد کردن اصل دوم به متمم قانون اساسی این قانون بازتاب‌دهنده دو جنبه متناقض آن، یا به تعبیر دقیق‌تر، نقیضی برای بخش «حقوق ملت» شد. در ادامه به این تناقض دقیق‌تر خواهیم پرداخت. اما با انتشار اخبار مربوط به تصویب اصولی از قانون که دال بر حقوق برابر برای همه داشت، اقلیت‌های دینی جشن به‌پا کردند و بزرگان آنان به مجلس تلگرام‌هایی فرستادند و از تلاش نمایندگان برای تصویب حقوقشان سپاسگزاری کردند (ن.ک.: مذاکرات مجلس اول، ص ۲۷۲، ۲۷۳، ۳۱۶، و ۴۴۹). از سوی دیگر، علما با اطمینان می‌دانستند که با وارد کردن اصل دوم به متمم قانون اساسی هیچ تغییری رخ نداده است و همچنان آرای فقهی مقدم بر اصول و قوانینی خواهند بود که متضمن برابری‌اند. متأسفانه، هیچ سند مضبوط یا گزارشی از مذاکرات در دست نیست تا اطلاعات بیشتری را در خصوص چگونگی و محتوای این اصول در اختیار ما بگذارد.

ج. تحلیل‌های متنی

قانون اساسی با ۵۱ اصل و یک مقدمه کوتاه به تصویب رسید. این قانون به‌طور عمده بر حاکمیت قانون به‌جای حاکمیت شاه تأکید می‌کرد (اصول ۲، ۱۵، ۱۶). تفکیک قوا و تأسیس نهادهای جدید چون مجلس شورای ملی (اصول ۱-۴۲، به‌ویژه اصل ۲۷) و مجلس سنا (اصول ۴۳-۵۱) و حقوق و وظایف این نهادها را به رسمیت می‌شناخت؛ وظایفی مانند تأیید معاهدات خارجی و نظارت بر قراردادهای مالی (اصول ۲۳، ۲۴، و ۲۶). گفتنی است که مجلس سنا تا سال ۱۳۲۸ش تأسیس نشد. قانون اساسی در واقع شبیه آیین‌نامه داخلی مجلس شورای ملی بود، که بیشتر وظایف و کارکردهای مجلس شورا و مجلس سنا را در مقابل دولت، و برعکس بیان می‌کرد و دارای اصولی نبود که به بحث ما، یعنی حقوق ملت و به‌ویژه حقوق غیرمسلمانان، مربوط شود. بنابراین، متمم قانون اساسی، که به‌رغم نامش قانون اساسی اصلی بود، در این جا بررسی خواهد شد.

متمم قانون اساسی جمعاً ۱۰۷ اصل داشت و در ۱۰ بخش تنظیم شده بود: کلیات؛ حقوق ملت ایران؛ قوای مملکت؛ حقوق سلطنت ایران؛ اعضای مجلسین؛ وظایف وزرا؛ وظایف و نقش محاکم عرفی و شرعی؛ انجمن‌های ایالتی و ولایتی و قوانین اساسیه آن‌ها؛ امور مالیه؛ و قشون. در این جا فقط اصولی بررسی می‌شوند که به موضوع این تحقیق مربوط‌اند، یعنی دو بخش کلیات و حقوق ملت ایران.^۱

۱. کلیات

کلیات شامل ده اصل است. اصول اول و دوم که به معرفی دین رسمی مملکت و حاکمیت سیاسی و مشروعیت آن در جامعه می‌پردازند، برای ما اهمیت دارند. اصل اول بیان می‌کند که «مذهب رسمی ایران اسلام و طریقه حقّه جعفریه اثنی عشریه است. باید پادشاه ایران دارا و مروج این مذهب باشد.» اصطلاح مذهب رسمی پیامدهای خاصی داشت، از جمله این واقعیت که موجب ابهام در جایگاه حقوقی غیرشیعیان و غیرمسلمانان شد. در دوره تاریخی محل بحث ما اکثر ایرانیان شیعه امامی بودند، اما غیرشیعیان دوازده امامی، مانند ایرانیان پیرو مذاهب شافعی، حنفی، حنبلی، زیدی، و اسماعیلی، که در مناطق مختلف ایران می‌زیستند، نادیده گرفته شدند. تدوین‌کنندگان قانون به این دسته از ایرانیان شاید توجه نداشتند یا حتی نمی‌توانستند توجه کنند و، به‌علاوه، افزودن تعبیر طریقه حقّه جعفریه در کنار اسلام تأکید بر دیدگاهی انحصارگرایانه داشت. این مسئله لاینحل باقی می‌ماند که مراد تدوین‌کنندگان قانون از شرط مذهب رسمی چه بوده است و کارکرد آن در متن چیست. آیا این اصطلاح صرفاً ذکر شده بود تا دین و مذهب اکثریت جامعه را نشان دهد؟ یا به‌عنوان منبعی برای تدوین قوانین و مقرراتی که بعداً نیاز می‌شد، ذکر شده بود؟ یا حتی آیا مراد تدوین‌کنندگان قانون این بود که دیگر ادیان و مذاهب مشروعیت نداشتند و به رسمیت شناخته نمی‌شوند، جز این که آن ادیان و مذاهب در متن متمم قانون اساسی ذکر شده باشند؟ نمی‌توان از طریق مذاکرات مجلس

۱. متن اصلی قوانین محل بحث را در ضمیمه دوم این کتاب ببینید.

اطلاعی به دست آورد تا توجیهی برای درج این اصطلاح در متن پیدا کرد و از این رو صرفاً احتمالاتی مطرح شد.

اما در باب این احتمال که شرط مذهب رسمی در اصل اول منبعی برای قانونگذاری باشد، باید گفت تدوین کنندگان چنین کارکردی را با اصل دوم، که تأکید بر هماهنگی بین قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیرالانام صلی الله علیه و آله و سلم با قوانین و مقررات حکومتی داشت، می توانستند محقق کنند. با این همه، شاهی برای تأیید این احتمال وجود ندارد و معنای شرط مذهب رسمی مجمل و، در عین حال، مبهم باقی می ماند. به نظر می رسد اصل اول، در کنار دلالت بر دین رسمی اکثریت ایرانیان، یادآور نظریه رایج مشروعیت حکومت در دوره قاجار است، که قدرت را به دو قلمرو دینی و سیاسی تقسیم می کرد. مطابق این نظریه، مشروعیت شاه، اگر مشروعیتی باشد، از وظیفه او در اقرار به این دین و ترویج آن ناشی می شود. این وظیفه شاه در اصل ۳۹ مقرر و تأکید شد که شاه باید در مجلس قسم یاد کند که مروج و حامی تعلیمات شیعه خواهد بود.^۱ در خصوص ادیان دیگر، متن متمم ساکت است و هیچ شرط و وضع خاص یا استثنایی وجود ندارد که لازمه اش به رسمیت شناخته شدن جایگاه غیرشیعیان و غیرمسلمانان باشد. شاید تهیه کنندگان پیش نویس، که غالب آن ها تمایلات دینی نداشتند، گمان می کردند که اگر ملیت ایرانیان به صراحت و با تأکید در متن بیان شود، در آن صورت شامل همه مردم می شود و حقوق آنان استیفا می گردد؛ از این رو، با توجه به فضای افراطی دینی آن زمان، بهتر بود که نامی از ادیان و مذاهب دیگر برده نشود. این احتمال هم وجود دارد که اصل اول در قالب نهایی اش به متن در مجلس اضافه شده باشد تا شاه، علما، و اکثر مردم را راضی کند.

اصل دوم مشروعیت قوانین مدون مجلس را تأیید می کند مادام که «مخالفتی با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیرالانام صلی الله علیه و آله و سلم

۱. بخشی از اصل ۳۹ چنین است: «من خداوند قادر متعال را گواه گرفته ... قسم یاد می کنم که تمام هم خود را مصروف حفظ استقلال ایران نموده، حدود مملکت و حقوق ملت را محفوظ و محروس بدارم، ... و در ترویج مذهب جعفری اثنی عشری سعی و کوشش نمایم...»

نداشته باشد». روش اجرای اصل دوم، همان طور که قبلاً گفته شد، به عده‌ای از فقهای عضو مجلس چنان قدرتی می‌داد که هر قانون حکومتی (قوانین موضوعه) را که با قواعد اسلام سازگار نباشد رد کنند. این مسئله که جای این نهاد جدید فقها باید در درون مجلس باشد و آن‌ها رتبه‌ای همسطح با نمایندگان داشته باشند یا این‌که بیرون از مجلس و در سطحی فراتر از سطح نمایندگان، به اختلافی اصلی بین روحانیون و روشنفکران تبدیل شد. در نهایت، مطابق نظر روحانیون مشروطه‌خواه و روشنفکران، نهاد فقها در مجلس جای گرفت و وظیفه‌اش مراقبت از قوانین بود. با آغاز جمهوری اسلامی، اما، قانونگذاران، همان طور که آرزوی شیخ فضل الله نوری بود، این نهاد را به بیرون از مجلس بردند و جایگاهش را فراتر از جایگاه نمایندگان قرار دادند و آن را شورای نگهبان قانون اساسی نامیدند.

برای تحلیل محتوای اصل دوم متمم به بیان چند نکته مثبت و منفی می‌پردازیم. چنان‌که گفته شد، پیش از انقلاب مشروطه، علما، افزون بر تأثیرگذاری در امور سیاسی اجتماعی، در امور فقهی در بلاد مختلف تأثیری عمیق داشتند و، حتی در مواردی، بعضی از آنان دارای محکمه‌های مستقل بودند و به دعاوی حقوقی، شامل دعاوی در قلمرو احوال شخصیه، و حتی در مواردی به دعاوی جزائی رسیدگی می‌کردند. هرچند آرای فقهی آنان غالباً مشابه یکدیگر بود، در مواردی روابطی بحث‌انگیز با رقیبان، با حکومت، و گاهی با مردم، به خصوص با غیرشیعیان و غیرمسلمانان پیدا می‌کردند. بزرگ‌ترین نقشی که اصل دوم داشت تمرکز بخشیدن به آرای فقهی و محوریت دادن به قدرت دینی اجتماعی در قالب این نهاد جدید در مجلس بود. وقتی فقهای مجلس رأیی را می‌پذیرفتند، که دولت حامی‌اش بود و شکل قانون به خود می‌گرفت، هیچ فقیهی در خارج مجلس نمی‌توانست با آن مخالفت کند و اگر هم می‌کرد تأثیری نداشت. اصل دوم قدرت حقوقی بزرگی را به معدودی از روحانیون مجلس می‌داد و آن‌ها می‌توانستند قدرت فقهای تأثیرگذار و حتی قدرت مراجع تقلید دینی در نقاط مختلف را محدود کنند و به حجیت آرای فقهی آنان در امور اجتماعی پایان دهد. در سایه این تمرکز، هیچ فقیهی نمی‌توانست عملاً اعلام و ادعا کند که بنا بر فهم من فلان موضوع یا بهمان مسئله غیرشرعی و

مخالف فقه شیعه است. اگر هم نظراً چنین بود تأثیر عملی نداشت. این وضع و حال، در پرتو اصل دوم، برای غیرمسلمانان و غیرشیعیان در مناطق مختلف کشور امنیت خاطر ایجاد می‌کرد و آن‌ها را از حملات گروه‌های افراطی شیعی و روحانیون دون پایه حامی آن‌ها محفوظ نگه می‌داشت. شاهد قوی بر این ادعا این است که همین‌که مجلس تشکیل شد، شکوایه‌های بسیاری از سوی اقلیت‌های دینی و مذهبی به مجلس، به‌خصوص خطاب به روحانیون مجلس، رسید که ما زیر فشار حاکمان محلی و گروه‌های افراطی هستیم. نمایندگان احساس می‌کردند که در برابر این درخواست‌ها مسئولیت دارند و باید به آن‌ها با اتکا بر قدرت مجلس توجه کنند.^۱ هرچند در عمل، چنان‌که خواهیم دید، نهاد جدید فقها در مجلس نپایید و اختلاف آرای فقها در امور اجتماعی و دعاوی مربوط به آن ادامه پیدا کرد.

نکته دیگر درباره اصل دوم این است که این اصل می‌توانست زمینه‌ای برای تحولات احتمالی بعدی، عملاً و نظراً، به‌رغم میل و اراده علما فراهم کند. این تحولات را می‌توان در قلمرو احکام اجتماعی اسلامی و، مهم‌تر از آن، در قلمرو نظری روابط دین و دولت صورت‌بندی مفهومی کرد. پیش از اصل دوم، قدرت فقهی فقهای بلندپایه و مراجع تقلید بر هر دو قلمرو احکام فردی و اجتماعی حاکم بود. اما اگر نهاد جدید فقهی مجلس در امور اجتماعی، یا به تعبیر فقها در قلمرو معاملات در برابر عبادات، مرجع می‌شد، می‌توانست حجیت رأی مراجع تقلید در این قلمرو را محدود کند یا به‌کلی نادیده بگیرد. چرا که وقتی مجلس مقررات یا قانونی اجتماعی را تدوین و تصویب می‌کرد، مردم مجبور بودند از این قوانین مصوب تبعیت کنند بدون این‌که به فتوای این فقیه یا آن مرجع رجوع کنند. این تقلیل قدرت مراجع دینی می‌توانست به شتاب فرآیند عرفی‌شدن قوانین (سکولاریزاسیون)، یا به تعبیری، موجه و معقول شدن قوانین کمک کند، فرآیندی که امنیت بیشتر برای غیرشیعیان و غیرمسلمانان به ارمغان می‌آورد. در دوره پهلوی، اما، کارکرد اصل دوم

۱. برای نمونه، ن.ک.: مذاکرات مجلس اول، ص ۲۱۶ برای شکوایه یهودیان ساکن کاشان و ص ۲۴۶ برای شکوایه زردشتیان ساکن یزد.

و نهاد جدید فقهی در مجلس به تعلیق درآمد و فرآیند عرفی شدن در مسیر دیگری، یعنی مخالفت با تمایلات دینی، ادامه پیدا کرد.

دومین قلمرو تحولاتی که ممکن بود ناخواسته از اصل دوم برآید ظهور نظریه‌ای جدید در روابط دین و دولت بود. در پاسخ به این سؤال که ملاک مشروعیت یک حکومت و قوانین آن چیست، روشنفکران و روحانیون انقلابی، در پرتو فضای انقلابی حاکم بر کشور، می‌توانستند نظریه‌ای جدید ارائه کنند. پیش از اصل دوم و مطابق نظریه قدیم، علما مجبور بودند به شاه اجازه حکومت دهند، اما پس از تصویب اصل دوم و مطابق نظریه جدید، مشروعیت از طریق هماهنگی قوانین مصوّب با «قواعد مقدسه اسلام» به دست می‌آمد. بنابراین، مادام که مجلس قوانینی را تصویب می‌کرد که مغایر احکام اسلامی نبود، حکومت و قوانینش مشروعیت داشت. این نظریه، به تدریج، می‌توانست جایگزین آن نظریه قدیم شود که قدرت را به دو قلمرو سیاسی و دینی تقسیم می‌کرد و بعد شاه را هم سایه خدا و مجری احکام شریعت می‌دانست. درخور توجه است که علما در مجلس اول هیچ‌گونه معارضه ایدئولوژیک با شاه نداشتند و حتی هروقت یادی از ناصرالدین شاه می‌شد، نام او را با صفت «شاه شهید» یاد می‌کردند (برای نمونه ن.ک.: مذاکرات مجلس اول، ص ۳۸۱). معیار جدید مشروعیت، یعنی هماهنگی، با شکل جمهوری حکومت نیز سازگار بود چنان‌که در جمهوری اسلامی ادعا می‌شود.

نکته دیگر در خصوص اصل دوم این است که موجب می‌شد آرای فقهی به تدریج متناسب با نیازهای زمانه شوند و فقها به مسائلی بپردازند که ارتباط بیشتری با نیازهای اجتماعی داشته باشند. طبیعی بود که فقهای عضو مجلس در تشخیص نیازهای زمانه صاحب صلاحیت باشند و در این صورت در مقایسه با فقهای بیرون از مجلس دارای رویکردهایی نسبتاً بازتر و روشن‌تر می‌بودند. آن‌ها مجبور بودند با تکیه بر فهم عرفی به مسائل بنگرند و نیازهای اجتماعی و مؤلفه‌های واقعی مانند تأثیر اوضاع و احوال داخل و خارج کشور در منافع عمومی مردم را در صدور آرای فقهی خود لحاظ کنند. در نتیجه، با مسلمانان غیرشیعه و با غیرمسلمانان با مدارای بیشتری رفتار می‌شد.

فارغ از این نکات در خصوص کارکرد اصل دوم، درج این اصل در قانون اساسی، به لحاظ ساختاری، آن را دچار تناقض درونی کرد. همان طور که در فصل اول گفته شد، آرای فقهی حقوق برابر بین مسلمان و غیرمسلمان را به رسمیت نمی شناسد. اصل دوم یکباره این آرای فقهی را زیر عنوان «قواعد مقدسه اسلام» جمع و تأیید کرد و آن ها را فراتر از دیگر اصول قانون اساسی نشاناد، اصولی که دربردارنده حقوق برابر برای همه ایرانیان بود. به علاوه، اصل دوم می توانست مانع تصویب هر قانون یا مقرراتی شود که مفاد آن برابری حقوقی بین مسلمان و غیرمسلمان بود. از این رو، متمم قانون اساسی ماهیتی دوگانه پیدا کرد: برابری حقوقی همه ایرانیان که از بخش «حقوق ملت» برداشت می شد، و نابرابری حقوقی، که از اصل دوم برخاسته و مبتنی بر آرای فقهی بود. و از آن جا که، بنا بر اصل هفتم متمم، اساس مشروطه جزئاً و کلاً تعطیل بردار نیست، این تناقض آن جا که حفظ بخشی از قانون مستلزم قربانی کردن بخشی دیگر بود، بسیار معنادار می شد.

۲. حقوق ملت ایران

پیدایش اصطلاح «حقوق ملت»، دربرگیرنده همه ایرانیان فارغ از هر دین و قوم، یکی از دستاوردهای بزرگ انقلاب مشروطه بود. به این معنا، به موجب قانون همه مردم می توانستند حقوق برابر، قانونی، و سیاسی داشته باشند. کلمه نیشن (nation) در قانون های اساسی خارجی به معنای همه مردم یا همه شهروندان، در ناسیونالیسم (ملی گرایی) قرن نوزدهم / سیزدهم سابقه داشت. کمیته تهیه کننده پیش نویس قانون اساسی این واژه را به «ملت ایران» یا «اهالی مملکت ایران» ترجمه کرد. این اصطلاح و عبارت های مشابه آن مانند «هیچ کس... مگر»، «هیچ حکمی / مجازاتی... مگر»، «هیچ یک از ایرانیان»، و «افراد مردم» در اصول هشتم، نهم، دهم، یازدهم، دوازدهم، سیزدهم، و چهاردهم اولین بار در فضا و محیط ایران ظاهر شد و نقشی اساسی در تأسیس هویتی جدید و حقوقی جدید برای ایرانیان داشت.^۱ به رغم نظریه رایج که

۱. یک استثنای صریح در اصل ۵۸ متمم قانون اساسی هست که می گوید: «هیچ کس نمی تواند به مقام

مشروعیت حکومت را به خدماتش به دین ربط می‌داد، معلوم شد که مفهوم جدید ملت ایران به قدرت شاه مشروعیت می‌بخشد.^۱ اما مفهوم جدید تناقضی را در محتوای قانون اساسی و متمم آن ایجاد کرد. تناقض چنین است: قانون تأکید می‌کند که همه قوا از اراده ملت ناشی می‌شود و در عین حال می‌گوید مشروعیت سلطنت شاه از خدا یا از ناحیه خدمات او به دین است. بهترین شاهد برای این تناقض را می‌توان در اصل ۳۵ دید که می‌گوید: «سلطنت و دیعه‌ای است که به موهبت الهی از طرف ملت به شخص پادشاه مفوض شده.» قید موهبت الهی در بافت جنبش مشروطه‌خواهی هیچ معنایی نداشت جز آن‌که تلاش قانونگذاران را به دو صورت توجیه کنیم: آن‌ها قصد داشتند برای تأیید مشروعیت حکومت از آب و رنگ دینی استفاده کنند یا این‌که واقعا نمی‌دانستند با افزودن این قید قانون را دچار تناقض می‌کنند.

در باب حقوق ملت ایران، اصل هشتم منشأ مجادله‌های طولانی بین هواداران و مخالفان جنبش مشروطه‌خواهی شد. صورت اولیه اصل هشتم چنین بود: «اهاالی مملکت ایران در مقابل قانون مساوی الحقوق خواهند بود.» اصول بعدی مربوط به حقوق ملت متکی بر این اصل‌اند. درونمایه اصل هشتم، به لحاظ نظری و غیرمستقیم، درونمایه آرای فقهی در خصوص حقوق و وظایف اقلیت‌های دینی را بی‌اثر می‌کرد. روحانیون با همه تفاوت‌هایشان در اجرای قانون برای همه به‌طور برابر متفق شدند و شواهدی هم از قرآن و سنت اقامه می‌کردند. اما بر این باور بودند که آنچه در فقه اسلامی در خصوص نابرابری کمیّت و کیفیت حدود، دیات، و قصاص و سایر مجازات‌ها مقرر شده است باید به‌عنوان قانونی الهی و مقدس در نظر گرفته شود.

فارغ از اصل هشتم، دیگر بخش‌های متمم هم که بر حقوق ملت ایران تأکید داشت می‌توانست آرای فقهی را منسوخ کند. برخی نمونه‌ها را می‌توان به‌عنوان شاهد

وزارت برسد مگر آن‌که مسلمان و ایرانی‌الاصل و تبعه ایران باشد.» اصل ۸۷ نیز به حکومت اجازه می‌دهد دادگاه‌های نظامی به‌عنوان یک حق ویژه برای نظامیان تأسیس کند.

۱. این مفهوم را می‌توان با اصل ۲۶ نیز تأیید کرد، که می‌گوید، «قوای مملکت ناشی از ملت است، طریقه استعمال آن قوا را قانون اساسی معین می‌نماید.» متن اصلی قوانین مرتبط را در پیوست دو این کتاب ببینید.

در نظر گرفت؛ در جایی که بر اساس شریعت دلیل تحمیل جزیه و خراج حمایت و حفاظت از حق حیات و حق داشتن زمین‌های غیرمسلمانان بود، مطابق اصل نهم و سیزدهم «افراد مردم از حیث جان و مال و مسکن و شرف محفوظ و مصون از هر نوع تعرض هستند و متعرض احدی نمی‌توان شد، مگر به حکم و ترتیبی که قوانین مملکت تعیین می‌نماید.» بنابراین، برخلاف آرای فقهی، حیات و اموال هرکس، مسلمان و غیرمسلمان، مطلقاً، یعنی بدون قید پرداخت یا عدم پرداخت جزیه، باید حفاظت شود. این برداشت با اصل ۹۷ نیز تأیید می‌شود، آن‌جا که می‌گوید «در موارد مالیاتی هیچ تفاوت و امتیازی فی‌مابین افراد ملت گذارده نخواهد شد.» همین‌طور اصل ۹۹ می‌گوید: «... به هیچ عنوان از اهالی چیزی مطالبه نمی‌شود مگر به اسم مالیات مملکتی و ایالتی و ولایتی و بلدی». از این رو، مطابق متمم قانون اساسی، تحمیل جزیه و خراج بر اقلیت‌های دینی فراتر از مالیات‌های مقرر برای همگان معنا ندارد. اما ممکن است کسی اجمال و ابهام اصل ۹۴ را، که می‌گوید «هیچ قسم مالیات برقرار نمی‌شود مگر به حکم قانون»، به گونه‌ای تفسیر کند که جزیه را از طریق اصل دوم متمم مشروع و قانونی جلوه دهد و آن را از مصادیق «به حکم قانون» به حساب آورد. خوشبختانه چنین تفسیر و تحلیلی در دوره پهلوی و دوره جمهوری اسلامی در خصوص اقلیت‌های دینی نظر فقها را جلب نکرد. چنین تفسیری را می‌توان به دیگر آرای فقهی در خصوص قصاص و دیات، که دلالت بر نابرابری بین مسلمان و غیرمسلمان دارند، تعمیم داد. شاید نیاز به گفتن این نکته نباشد که محتوا و ساختار متمم قانون اساسی، بدون اصل دوم، به عدالت نزدیک‌تر بود و می‌توانست حقوق همه مردم از جمله غیرمسلمانان را استیفا کند.

شیخ فضل‌الله نوری و پیروانش با اعتراض به برخی از مواد متمم، به خصوص اصل هشتم،^۱ دو تغییر پیشنهاد کردند: یکی این‌که در متن اصل هشتم صفت «دولتی» به کلمه قانون اضافه شود و دیگر این‌که اصلی به نام اصل دوم به متمم قانون اساسی اضافه شود. از آن‌جا که اکثر نمایندگان با لوازم حقوقی جنبش

۱. برخی از آرای اصلی فقهی او بر ضد هواداران جنبش مشروطه‌خواهی در فصل دوم گزارش شد.

مشروطه‌خواهی آشنا نبودند، هر دو پیشنهاد به‌راحتی پذیرفته شد. پس از اضافه کردن این صفت، نسخه نهایی اصل هشتم چنین شد «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی الحقوق خواهند بود.» این صفت بدین معنا بود که همه مردم صرفاً در اجرای قانون دولتی و در فرآیندهای دادرسی برابرند، نه در همه قوانین جزایی و مدنی برگرفته از آرای فقهی. با اضافه کردن این صفت، تقسیم محاکم به شرعی و عرفی باقی ماند.^۱ در همان محاکم عرفی یا دولتی هم، هرکس در برابر اجرای قانون صرفاً از حقوق برابر سیاسی، نه برابری حقوقی، برخوردار بود. خواهیم دید که مدّونان قانون مدنی مجبور شدند این تقسیم محاکم را بپذیرند.

پیشنهاد دوم، یعنی اضافه شدن اصل دوم به متمم قانون، غیرمستقیم به پذیرش بسته مستقل آرای فقهی و مشروعیت دادن به آن‌ها منجر شد. نقد اصلی بر این پیشنهاد این است که این آرای فقهی قبلاً تدوین نشده بود تا چه رسد به این‌که مردم آن را پذیرفته باشند و، به‌طور کلی، با لوازم جنبش مشروطه‌خواهی سازگار نبود. این پیشنهاد، همان‌طور که قبلاً گفته شد، ساختار متمم قانون را متناقض و مبهم کرد. با افزودن اصل دوم گویی هیچ پیشرفت حقوقی در حقوق غیرمسلمانان در خلال انقلاب مشروطه رخ نداد. در نتیجه، دو دسته اصل متناقض در قانون نسبت به حقوق آنان شکل گرفت: الف) اصل دوم، مبنایی برای آن دسته از احکام فقهی شیعی به مثابه قانونی برتر و دائم که دلالت بر نابرابری حقوقی داشت؛ و، ب) اصولی که حقوق برابر برای مسلمان و غیرمسلمان به رسمیت می‌شناخت.

در این جا تحلیل برخی اصول خاص چون ۱۵، ۱۶، و ۱۷ به ما کمک می‌کند تا ساختار مبهم و متناقض متمم را بهتر بشناسیم. مطابق اصل ۱۵، «هیچ ملکی را از تصرف صاحب ملک نمی‌توان بیرون کرد، مگر با مجوز شرعی و آن نیز پس از تعیین و تأدیه قیمت عادلانه است.» آنچه در این جا در خصوص حقوق غیرمسلمانان مبهم است شرط یا قید مجوز شرعی است، زیرا دانسته نیست که این اصطلاح شامل آرای

۱. بر اساس اصل ۷۴، «هیچ محکمه ممکن نیست منعقد گردد مگر به حکم قانون». اما، در عمل، تا زمان رضا پهلوی شاهد هیچ تغییری در محاکم شرعی روحانیون نیستیم و او بود که آن‌ها را از تشکیل هر محکمه‌ای در بیوت خود منع کرد.

فقهی هم می‌شود یا خیر. برای نمونه، کفر و ارتداد در فقه شیعه می‌توانند خویشان متوفی را از ارث محروم کنند، همان‌طور که در فصل اول دیدیم. بنابراین، اگر وارث غیرمسلمانی به هر دلیلی مسلمان شود، این تغییر آیین او به اسلام می‌تواند همه خویشان غیرمسلمانانش را از ارث بردن محروم کند. مطابق اصل دوم، چنین رأیی از مصادیق مجوز شرعی و قانونی تلقی می‌شود. پس اصل ۱۵، که علی‌الظاهر حقوق اقلیت‌های دینی را به رسمیت می‌شناسد و از آن‌ها حمایت می‌کند، بی‌خاصیت می‌شود. همین تحلیل را می‌توان در خصوص اصولی مانند ۱۳، ۱۶، و ۱۷، که در آن‌ها شرط «به موجب / حکم قانون» یا «مگر به حکم ترتیبی که قانون مقرر نموده» مبهم و مطلق به کار رفته است، تکرار کرد. افزون بر این، در همین اصول معنای کلمه «قانون» را، بر اساس اصل دوم، می‌توان به احکام فقهی تقلیل داد و در سایر اصول قانون اساسی و متمم آن این‌گونه تفسیر کرد.^۱ در ادامه خواهیم دید که از دوره مجلس دوم (۱۲۸۷ش) تا مجلس هفتم (۱۳۰۷ش)، به‌ویژه قبل از به قدرت رسیدن رضاخان، وقتی هنوز قانون مدنی و قانون مجازات تدوین نشده بودند، چگونه محاکم معنای قیود «مجوز شرعی» و «به حکم قانون» را تفسیر می‌کردند و به آنچه عموماً در فقه از آرای فقهی فهمیده می‌شد تقلیل می‌دادند.

اصل ۲۰ در این‌جا نیز با توجه به حقوق ملت ارزش تحلیل شدن دارد. «عامه مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مُضرّه به دین مبین آزاد و ممیزی در آن‌ها ممنوع است، ولی هرگاه چیزی مخالف قانون مطبوعات در آن‌ها مشاهده شود، نشردهنده یا نویسنده برطبق قانون مطبوعات مجازات می‌شود. اگر نویسنده معروف و مقیم ایران باشد ناشر و طابع و مُورّع از تَعَرُّض مَصُون هستند.» مهدیقلی هدایت قانون مطبوعات فرانسه را به فارسی ترجمه کرد و نمایندگان مجلس پس از بحث‌ها و اِعمال

۱. کاربرد مبهم این اصطلاح را در موارد زیر ببینید. اصل ۱۳ بیان می‌کند که «منزل و خانه هرکس در حفظ و امان است. در هیچ مسکنی قهراً نمی‌توان داخل شد مگر به حکم و ترتیبی که قانون مقرر نموده.» اصل ۱۶ چنین است: «ضبط املاک و اموال مردم به‌عنوان مجازات و سیاست ممنوع است مگر به حکم قانون.» اصل ۱۷ از این قرار است: «سلب تسلط ملاکین و متصرفین از املاک و اموال متصرفه ایشان به هر عنوان که باشد ممنوع است مگر به حکم قانون.»

برخی اصلاحات آن را تأیید کردند.^۱ تحلیل متن در این جا در اطراف تعریف مفهوم «کتب ضلال و مواد مُضَرّه به دین مبین» دور می‌زند، مفاهیمی که اهمیت محوری برای طبقه حاکم و طبقه روحانیون دارند. هر دو طبقه مطابق نگرش‌ها و منافع خویش حساسیت خاصی به محتوای منشورات داشتند. سؤال این است که آیا در نظر فقها چاپ کتاب‌های مقدس زردشتیان، یهودیان، و مسیحیان زیر عنوان «کتب ضلال و مواد مُضَرّه به دین مبین» جای می‌گیرند یا خیر. در قانون مطبوعات تعریف و مصداق این مفهوم ارائه نشده است، اما از لابه‌لای مباحث نمایندگان مجلس اول فهمیده می‌شود که تنگ‌نظری و دیدگاهی انحصارگرایانه درباره تعریف این مفهوم و تعیین مصداق آن وجود داشته است. شاهد این است: برخی نمایندگان بر این باور بودند که چاپ کتاب‌های متعلق به مذهب کلامی اشعری و متعلق به برخی فرقه‌های صوفیه، از جمله کتب ضلال‌اند و باید چاپ آن‌ها ممنوع باشد (مذاکرات مجلس اول، ص ۳۰۲). با در نظر داشتن چنین دیدگاه‌هایی، چاپ کتاب‌های متعلق به غیرمسلمانان باید وضع و حال حقوقی بدتر و پیچیده‌تری می‌داشته است، زیرا، به عقیده فقها، این کتاب‌ها به‌دست خود اهل کتاب تحریف شده و با آمدن قرآن نسخ شده‌اند.^۲ اما جای این سؤال باقی است که اگر این کتاب‌ها ضالّه و منسوخ بودند چرا به نمایندگان اقلیت‌های دینی در مجلس در دوره‌های بعد حق می‌دادند در آغاز نمایندگی به کتاب آسمانی‌شان سوگند یاد کنند و چرا به اهل کتاب در فرآیند شهادت در دادگاه و امثال آن اجازه سوگند خوردن داده شد. در عمل، سیاست انتشار کتاب‌های غیرمسلمانان در طول دوره این تحقیق (۱۳۸۵-۱۳۹۷) به فضای سیاسی-اجتماعی و مذاق‌های متفاوت حاکمان بستگی داشته است. برای نمونه، در دوره ریاست جمهوری سید محمد خاتمی غیرمسلمانان توانستند کتاب‌ها، مجلات، و روزنامه‌های بیشتری منتشر کنند.

۱. برخی منابع حسین پرنیا را مترجم قانون مطبوعات فرانسه معرفی کرده‌اند، اما در گزارش صریح مذاکرات مجلس مهدقلی هدایت معرفی شده است (مذاکرات مجلس اول، ص ۴۳۷، ۵۲۱، ۵۶۹).

۲. مطابق این توجیه، بیشتر ایرانیان مسلمان، از جمله دانشجویان رشته‌های مختلف مطالعات اسلامی و طلاب حوزه‌های علمیه، با کتاب‌های مقدس دیگر ادیان آشنا نیستند و از خواندن آن‌ها کم و بیش اجتناب می‌کنند.

د. واژگان‌شناسی

۱. ملت

کمیته ترجمه واژه‌نیشن را در قانون‌های اساسی خارجی به ملت و اهالی مملکت ایران ترجمه کرد. واژه ملت قبلاً در منابع پیش از انقلاب مشروطه به کار رفته بود و حداقل دو معنای دیگر داشت. اول، ملت به معنای شریعت و پیروان آن بود و از واژگان قرآن وام گرفته شده بود (مِلَّة ابراهیم حنیفاً، برای نمونه بقره: ۱۳۵). بر این اساس، رئیس یا پدر ملت فقها بودند که گفته می‌شد نایبان عام امام غایب‌اند و آن‌ها خود را نگهبانان شریعت می‌پنداشتند. به همین سبب بود که مردم علما را رهبران انقلاب محسوب می‌کردند. ملت به این معنا بود که می‌توانست مشروعیت حکومت را قبل از ۱۳۲۴ ق توجیه کند و هنگامی که فقها از اصطلاح «اتحاد ملت» استفاده می‌کردند مرادشان این بود که حکومت باید از احکام شریعت تبعیت کند.^۱ دوم، ملت به معنای مردم بود، اما به معنای مردم قبل از دنیای جدید، که غالباً از آن‌ها به رعیت و رعایا تعبیر می‌شد در مقابل طبقه حاکم که امیر یا ارباب یا سلطان بودند. افراد این ملت، یعنی رعایا، حقی برای تعیین سرنوشت خود نداشتند بلکه وظیفه داشتند از حاکم، یعنی شاه یا سلطان، تبعیت کنند نه از فقها، که پدر ملت بودند.

پس از انقلاب مشروطه، مطابق اصل ۲۶ متمم قانون اساسی، این ملت به معنای جدیدش بود که به دولت، به معنای جدیدش، مشروعیت می‌داد و تسلط آن را بر منابع و سرمایه‌های ملی موجه می‌دانست. دولت به معنای جدید وظیفه پیدا کرده بود در برابر مجلس پاسخگو باشد، و دقیقاً، مجلس حق داشت دولت را از قدرت قانونی و بالفعلش خلع کند. اتحاد دولت و ملت در دنیای جدید به این معناست که هریک از آن‌ها با احترام به دیگری حقی و وظیفه‌ای دارد و ملت و دولت منتخب از یکدیگر حمایت می‌کنند. چنین تعریف‌هایی از ملت و دولت در تاریخ ایران بی‌سابقه است. آشنایی با این اصطلاحات جدید ملت و دولت مرهون انقلاب

۱. برای نمونه ن. ک.: مفید، محمد بن محمد نعمان (۱۴۱۰)، المقتیعه، قم: النشر الاسلامی، ص ۳۴؛ شریف مرتضی (۱۴۰۵)، الوسائل، قم: دارالقرآن، ج ۲، ص ۳۶۶.

مشروطه است؛ با این همه، تفاوت‌های معنایی اصطلاح ملت در منابع اوایل سده سیزدهم همچنان روشن نیست.^۱

۲. قواعد مقدسه اسلام

مطابق اصل دوم متمم، گروهی از علما در قالب هیئت نظارت باید در مجلس حاضر می‌شدند. وظیفه آنان این بود که همه موضوعات (بعدها طرح و لایحه) مطرح شده در مجلس را به‌دقت بررسی کنند و حق داشتند همه یا جزئی «از آن مواد مُعَنَوَنَه را که مخالفت با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیرالانام صلی الله علیه و آله و سلم داشته باشد طرح و رد نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند.» مراد نویسندگان قانون و نمایندگان مجلس اول از تعبیر «قواعد مقدسه اسلام» احکام فقهی بود نه معنایی که در فقه و اصول فقه از «قواعد» رایج است.

اول از همه، باید رابطه دو اصطلاح قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیر الانام (حضرت محمد صلی الله علیه و آله) را بررسی کنیم. در متن قانون، معنای «واو» عطف در بین این دو اصطلاح مبهم است و می‌توان آن را به دو صورت تفسیر کرد. یکم، «واو» را عطف‌دهنده کل به جزء تفسیر کنیم و در این صورت اصطلاح دوم مصداقی برای اصطلاح اول و به مثابه تأکید به کار رفته است. بر این اساس، همه احکام تأسیس شده به‌دست پیامبر، امام در فرهنگ شیعه، و بعداً فقها زیر عنوان قواعد مقدسه اسلام جای می‌گیرند و نام بردن از پیامبر صرفاً برای تأکید بر مصداقی از آن است. دوم، «واو» عطف را صرفاً حرف تأکید اضافی یا به تعبیری عطف بیان تفسیر کنیم، همان‌طور که ادوارد براون در ترجمه انگلیسی متن چنین فهمیده است، و در نتیجه، کلمه واو صرفاً برای تعریف و توصیف معطوف اول استفاده شده است. به این معنا، قواعد مقدسه اسلام به معنای قواعدی است که صرفاً به‌دست پیامبر وضع شده است، خواه از طریق قرآن و خواه از طریق سنت. با

۱. برای اطلاع بیشتر درباره معنای ملت در دوره قاجار، بنگرید به فصل‌های هشتم، نهم، و دهم ماشاء الله آجودانی (۱۳۸۲)، به‌خصوص فصل دهم، ص ۱۹۰-۱۹۷.

در نظر گرفتن تعلیمات شیعه امامی، به نظر می‌رسد که تفسیر دوم از نیت نمایندگان مجلس و مؤلفان متن دور باشد، به‌ویژه از ذهن شیخ فضل الله نوری و نمایندگانی که پیشنهاد درج اصل دوم را در متمم دادند، چرا که آن‌ها قواعد و احکامی را هم که به‌دست امام معصوم (بنا بر اعتقاد شیعه) وضع شده باشد مقدس و در حکم قواعد و احکامی می‌دانند که پیامبر اکرم وضع کرد.

پس هیچ تعریف روشن و متفق‌النظری از قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیر الانام در بین قانونگذاران وجود نداشت و آن‌ها تفسیر این اصطلاح را به علما واگذار کردند. از آن‌جا که منابع برجای مانده از آن دوره در باب معنای این اصطلاح همواره در همه مصادیق روشن نیستند، ما در این‌جا با پرسش‌هایی اساسی روبه‌رو می‌شویم. با فرض این‌که بین فقها بر سر ماهیت و مصادیق احکام اتحاد و هماهنگی وجود دارد، معیار مقدس دانستن یک حکم یا رأی فقهی چیست؟ آیا مقدس شده است از آن‌رو که منسوب به پیامبر اکرم یا امامان مکتب شیعه بوده است یا به صرف تأیید آنان؟ یا این‌که احکام فی‌نفسه مقدس‌اند و مأموریت فقها حفظ و پایداری این میراث است؟ می‌توان پرسید چرا پیامبر چنین احکامی را تأیید کرد، به‌خصوص احکام مربوط به امور اجتماعی (به تعبیر فقها معاملات) را. اگر فقهی بگوید این احکام تأیید یا تأسیس شدند از آن‌رو که منجر به حفظ منافع و مصالح مسلمانان بودند و موجب تحقق عدالت اجتماعی می‌شدند، پس این معیار را می‌توان امروزه هم برای هر قانون یا حکمی که چنین خاصیت‌هایی داشته باشد به‌کار برد. اگر چنین باشد بسیاری از احکام، قوانین، و مقررات را می‌توان مقدس خواند. برای موافقان و مخالفان جنبش مشروطه‌خواهی هیچ‌کدام از این پرسش‌ها در دوره انقلاب مشروطه و در زمان تدوین قانون مطرح نبود. آن‌ها برداشتی خام از موضوع داشتند و گمان می‌بردند معنا و مصداق قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیر الانام برایشان روشن است. آن‌ها به این ادعا که در تاریخ فقه شیعه گفته و تکرار شده است قانع شده بودند، یعنی به این‌که احکام اسلامی دارای جنبه عقلایی قابل قبول‌اند؛ در عین حال، راز پنهان و دلیل واقعی تأسیس این احکام به‌طور کامل دانسته نیست.

سؤال‌های دیگری در خصوص چگونگی شناخت قواعد مقدسه اسلام نیز هست. چگونه این‌ها از نظر فقهای عضو مجلس استنباط می‌شدند؟ برای ما دانسته نیست که چگونه بنا بود این فقها رأی فقهی خود را اظهار کنند؟ آیا آنان بر دلالت ضمنی احکام، برگرفته از معنای تحت‌اللفظی آیات قرآن و احادیث، تکیه می‌کردند؟ یا بر فهم اکثر فقهای شیعه یا بر فهم مشهور فقهای مسلمان؟ یا این‌که بر اساس فهم شخصی خودشان اظهار نظر می‌کردند؟ در فرض سه سؤال اول، این فقها صرفاً تعیین‌کننده مصادیق بودند و در فرض سؤال چهارم استنباط‌کننده احکام (قواعد) مقدسه یا مجتهدانی مستقل‌الرأی در فتوا محسوب می‌شدند. در بعضی گزارش‌ها چنان است که این فقها بر اساس رأی خویش عمل می‌کردند و در بعضی دیگر بر اساس رأی مشهور فقها.

در این‌جا با یک سؤال دیگر هم مواجه‌ایم: معنای عدم مخالفت قواعد مقدسه اسلام با مواد قانونیه حکومتی، از جمله قوانین مجلس چیست؟ آیا مراد موافقت کامل بین این‌ها بود؟ یا این‌که مرادشان صرفاً فقدان تعارض بود؟ اگر قانونی را حکومت از طریق مجلس یا به‌طور مستقیم می‌گذرانند که موضوع آن سابقه‌ای در قرآن و حدیث نداشت و در فقه هم هیچ حکمی برای آن مقرر نشده بود، چنین قانونی در چه مقوله‌ای طبقه‌بندی می‌شد، هماهنگ یا عدم مخالفت با قواعد مقدسه اسلام؟ معیار عدم مخالفت یا هماهنگی چه بود؟ بسیاری از موضوعات اجتماعی جدید نیازمند احکامی‌اند که هیچ ردی از آن‌ها در قرآن و سنت وجود ندارد. موضوع جدید را فقهی ممکن است در قلمرو امور مباح دسته‌بندی کند و اجازه استفاده از آن را بدهد و فقهی دیگر ممکن است آن را از زمره امور قابل احتیاط بداند و ترک آن را ترجیح دهد. راه حل این مسئله بستگی به دیدگاه فقیه در خصوص کارکرد آیات قرآن و تأثیر حدیث در فهم احکام فقهی دارد. این اختلاف همان اختلافی است که دو گرایش عمده در مکتب شیعه امامی، یعنی اخباری و اصولی، سال‌ها بر سر آن مشاجره داشته‌اند، اختلافی که دوباره در مباحث حقوقی انقلاب‌های ۱۲۸۵ و ۱۳۵۷ش محل توجه جدی قرار گرفت.

۳. قانون

اصطلاح مجمل «قانون» و تعبیر «به موجب / حکم قانون» بارها در قانون اساسی و متمم آن به کار رفته است. از آن جا که نظام سلطنتی مشروطه نیازمند قوانین و مقررات دقیق بود، در آن فضای انقلابی قانونگذاران و کمیته تهیه پیش نویس قانون به سرعت قوانین را اصل به اصل تدوین و تصویب کردند. به طور منطقی، آن ها مجبور بودند با اجمال این اصطلاح کنار آیند، ولی واقعاً مرادشان قوانین و مقرراتی بود که بعداً از همین طریق قانونگذاری مجلس به تصویب می رسد نه احکام فقهی که می توانست از طریق اصل دوم متمم به بدنه قانونگذاری راه پیدا کند. با توجه به این واقعیت که قبل از انقلاب مشروطه هر وزیری مطابق اراده خود یا اراده شاه رفتار می کرد، مجلس اول اصرار داشت آیین نامه های اجرایی هر وزارتخانه را تدوین کند تا رویه قبل را پایان دهد. برای نمونه، مجلس اول قانون مطبوعات و آیین نامه های اجرایی وزارتخانه های عدلیه، داخله، تجارت، تعلیم و تربیت، و فوائد عامه را تدوین و تصویب کرد. طبیعی بود که این کار وقت زیادی از مجلس بگیرد و، در نتیجه، نمایندگان نتوانند دیگر قوانین ضروری را تدوین کنند. از این رو، کار تدوین قانون مدنی و قانون مجازات تا سال ۱۳۰۷ش به تأخیر افتاد. در این فاصله، در قانون اساسی و متمم آن معنای «قانون» و «به موجب / حکم قانون» در قلمروهای جزایی، مدنی، و مسئولیت مدنی به آرای فقهی، اگر رأی می بود، تقلیل داده می شد. معنای این تقلیل این بود که در قلمرو حقوق اقلیت های دینی بعد از انقلاب مشروطه و قبل از تدوین قوانین مدنی و جزائی هیچ پیش رفتی رخ نداده بود.

۴. اقلیت های دینی

قانونگذاران مذهب شیعه دوازده امامی یا جعفری را به عنوان مذهب رسمی کشور معرفی کردند. دیگر مسلمانان و نیز غیر مسلمانان در قانون اساسی، متمم آن، و دیگر قوانین دیده نشدند و اصطلاح «اقلیت های دینی و مذهبی» در هیچ یک از این ها استفاده نشد. اما در مذاکرات مجلس اول و دوم، هرگاه نمایندگان از مسائل گروه های دینی دیگر صحبت می کردند فقط از زردشتیان، یهودیان، و مسیحیان نام می بردند.

مسیحیان شامل ارمنیان و آشوریان و گروه‌های قومی کلدانی می‌شد. تا آن‌جا که در صورت مذاکرات مجلس اول جست‌وجو شد، نامی از صابئین برده نشده است و بابیان شامل اَزَلی‌ها و بهائی‌ها جزو گروه‌های مرتد و بدعت‌گذار قلمداد شده‌اند (به‌عنوان نمونه ن.ک.: مذاکرات مجلس اول، ص ۴۵۶). هیچ تبیینی در مذاکرات مجلس اول برای به‌رسمیت شناخته شدن سه گروه اهل کتاب در میان دیگر گروه‌های دینی و مذهبی یافت نشد. در باب صابئین شاید نمایندگان به فتاوی‌ای مشهور فقهای شیعه متکی بوده‌اند که غالب آن‌ها به آرای شیخ طوسی بازمی‌گشت، رأیی که صابئین را جزو اهل کتاب تلقی نمی‌کرد، چنان‌که در فصل اول دیدیم.

از مجلس دوم تا مجلس پنجم (۱۲۸۷-۱۳۰۰ش)، بزرگ‌ترین تغییر در خصوص جایگاه حقوقی اقلیت‌های دینی تغییری بود که در قانون انتخابات وارد شد. بر اساس ماده دوم قانون جدید انتخابات که در شعبان ۱۳۲۶/ مهر ۱۲۸۷ تصویب شد چهار گروه، یعنی ارمنیان در دو ناحیه شمال و جنوب ایران، آشوریان، یهودیان و زردشتیان، هریک می‌توانستند در مجلس یک نماینده داشته باشند.^۱ سپس، آنان حق مشارکت در انتخابات و حق انتخاب نمایندگان مورد نظرشان را از مجلس دوم پیدا کردند. این حق دو جنبه مثبت و منفی داشت: از یک سو، نمایندگانی انتخاب می‌شدند که پیگیر مطالبات و دغدغه‌های این گروه‌های دینی بودند و این به نفع آن‌ها بود، از طرف دیگر، از آن‌جا که همه اقلیت‌های دینی ایرانی بودند انتظار می‌رفت، همانند سایر ایرانیان، بتوانند حق انتخاب تعداد نمایندگان بیشتری داشته باشند. بر این اساس، مثلاً مسلمانی اهل تهران می‌توانست به پانزده نامزد رأی دهد ولی یک نفر یهودی اهل تهران فقط به یک نامزد آن هم از میان همدینان خودش.^۲ عیب دیگر نظام‌نامه انتخابات این بود که هر عضوی از اقلیت‌های دینی نمی‌توانست

۱. ماده دوم - تقسیم نمایندگان ملت نسبت به جمعیت تخمینی ولایات از قرار شرح جدولی است که به آخر این قانون منضم شده است (مطابق جدول هریک از اقلیت‌های زرتشتی، کلیمی، مسیحی ارمنی و آشوری حق یک نماینده در مجلس شورای ملی دارند).

۲. بعضی نمایندگان مانند حسنعلی کمال هدایت، ملقب به مخبرالملک، برادر سوم صنیع‌الدوله، با این طرح موافق بودند که همه مردم حق داشته باشند نمایندگانی را انتخاب کنند بدون آن‌که تبعیضی دینی یا مذهبی در کار باشد (ن.ک.: مذاکرات مجلس اول، ص ۶۴۷-۶۴۸).

نامزد شهری باشد که رأی‌دهندگان آن مسلمانان بودند. به تعبیر دیگر، مسلمانان نمی‌توانستند به نامزد غیرمسلمان رأی دهند. در نهایت، این ماده از قانون نظام‌نامه انتخابات ماده ثابتی شد برای همه مجالس بعدی حتی تا زمان جمهوری اسلامی. در عمل، زردشتیان در همه بیست و چهار دوره مجلس شورای ملی (۱۲۸۵-۱۳۵۷ش) نماینده داشتند و فعال‌ترین گروه غیرمسلمان بودند. آشوریان در هشت دوره مجلس (از ۱۲۸۷ش-۱۳۱۴ش) هیچ نماینده‌ای نداشتند.^۱

دو. تغییرات در دوره پهلوی

ایران بین سال‌های ۱۲۸۷ تا ۱۳۰۴ شمسی با بی‌ثباتی سیاسی اجتماعی روبه‌رو بود و قوانین و مقررات مصوبی در قلمرو امور مدنی و جزایی وجود نداشت. پس از انقلاب مشروطه، قدرت شاه و حکومت به جدّ دچار ضعف شده بود و اراده ملت و قدرت قانون هنوز ثبات نیافته بود. فتاوی فقهی، همانند دوره قبل از مشروطه، مرجع عملی کل نیازهای حقوقی مردم بود. هرگاه محاکم عرفی در صدد رسیدگی به ادعایی بودند، غالباً امکان مواجهه با آرای مختلف وجود داشت و هر محکمه می‌توانست از فقیه مطلوب خویش برای تأیید رأی خود شاهدهی فراهم آورد. این وضع و حال موجب بی‌ثباتی در رد یا اثبات دعاوی حقوقی می‌شد. تعادل قدرت بین سطوح سیاسی و دینی به نفع روحانیون به هم خورده بود و آنان در مقام مرجع دعاوی باقی مانده بودند.

رضاخان ابتدا در ۱۲۹۹ در مقام سردار سپه به قدرت عالی نظامی رسید، سپس وزیر جنگ، پس از آن صدر اعظم و در نهایت در ۱۳۰۴ شمسی شاه شد. ساختار مبهم قانون اساسی موجب پدید آمدن قلمرویی مناسب برای رقابت میان روحانیون و سیاسیون برای رسیدن به قدرت شد. اما رضاشاه، که در باور خویش مشروعیتش را نه مرهون اجازه فقهی بود و نه سایه خدا بود، بلکه خود را خادم مردم و سرباز عاشق وطن قلمداد می‌کرد، بازی رقابت را با قدرت نظامی‌اش بر هم زد. احساس او بر

۱. فهرست نمایندگان غیرمسلمان ۲۴ دوره مجلس شورای ملی را در پیوست این کتاب ببینید.

این بود که نیازی به نظریه‌های فلسفه سیاسی و فلسفه قدرت، برجای مانده از دوره صفویه و قاجاریه، ندارد تا حاکمیت خویش را مشروعیت ببخشد. بر این اساس، او عمل به اصل دوم متمم قانون اساسی، یعنی حق رد قوانین به دست فقهای مجلس، را نادیده گرفت. در عمل، از مجلس دوم تا پنجم، نمایندگان به حضور رسمی بعضی نمایندگان فقیه، مانند سید حسن مدرس^۱، در مجلس قانع شده بودند و در پی اجرای کل فرآیند انتخاب فقهای مذکور در اصل دوم نبودند. از مجلس هفتم (۱۳۰۷ش)، کارکرد اصل دوم و حضور فقها در مجلس به طور کلی فراموش شد. مطابق بعضی شواهد، از مجلس پنجم (۱۳۰۳ش) رضاشاه شروع به دخالت در فرآیند انتخابات کرد و از دوره هفتم با اِعمال قدرت خویش رسماً به انتصاب نمایندگان می‌پرداخت. رضاشاه با استفاده از قدرت خویش فرآیند مدرنیزاسیون یا نوسازی را بهبود بخشید و توانست فضای امنی برای کل قبایل و اقلیت‌های قومی و دینی فراهم آورد. در عین حال، گرایش‌های ملی‌گرایانه‌ای را تشویق کرد که کم‌کم به گونه‌ای ایدئولوژی جدید تبدیل شد و به حال همه هویت‌های دینی مضر بود.^۲ برای نمونه، پس از تصویب قانون نظام وظیفه سربازی در ۱۳۰۵ش، اقلیت‌های دینی از این قانون استقبال کردند، قانونی که برای نخستین بار اجازه می‌داد آن‌ها به ارتش وارد شوند. اما حکومت تصویب این قانون و چنین فرصتی را یک پیروزی برای گرایش ناسیونالیستی در برابر گرایش‌ها و هویت‌های دینی فرقه‌ای تلقی می‌کرد. در سایه این ایدئولوژی جدید، پاره‌ای از رسانه‌های مؤثر، که سرنخ خود را از گرایش‌های حکومتی مُصرّ بر هویت ایرانی می‌گرفتند، بر این بودند که همه هویت‌های محلی مانند قبایل محلی، زبان‌ها و لهجه‌ها، تنوع پوشش‌ها، آداب و رسوم، و ادیان بی‌ارزش‌اند و باید آن‌ها را به دست

۱. مطابق بعضی منابع سید حسن مدرس به دست رضاشاه در ۱۳۱۶ش کشته شد. برای اطلاع از مواضع مختلف او در برابر رضاشاه ن. ک.:

Syrus Ghani, *Iran and the Rise of Reza Shah: From Qajar Collapse to Pahlavi Rule* (London & New York: I. B. Tauris, 1998), esp. pp. 288-372.

این کتاب با عنوان ایران: از سقوط قاجار تا برآمدن رضاخان به فارسی، با ترجمه حسن کامشاد، انتشارات نیلوفر منتشر شده است. بخش مدرس آن با متن اصلی کمی متفاوت است.

۲. برای اطلاع از موقعیت سیاسی اجتماعی اقلیت‌ها در دوره پهلوی ن. ک.:

Sanasarian (2000), pp. 34-49.

فراموشی سپرد.^۱ در نتیجه، وقتی شاه خود را فردی مسلمان و معتقد به اسلام نشان می‌داد، اعمال او چه‌بسا ریشه در این نظر داشت که اسلام می‌تواند وحدت و هویت ایرانی را حفظ کند. این سیاست کم و بیش تا آخر دوره پهلوی ادامه داشت.^۲

در دوره پهلوی، با پیشنهاد شاه و تصویب مجلس شورای ملی و سنا، بعضی اصول قانون اساسی در پنج نوبت بازنگری شد: ۱۳۰۴ش، ۱۳۱۷ش، ۱۳۲۸ش، ۱۳۳۶ش، و ۱۳۴۴ش. همه تغییرات در قانون اساسی در جهت تأسیس و تثبیت سلسله جدید شاهنشاهی بود و هیچ‌کدام از آن‌ها با حقوق ملت، از جمله حقوق غیرمسلمانان، با توسعه دموکراسی، یا دیگر مؤلفه‌های مدرنیته و پیشرفت نسبتی نداشت. این تغییرات صرفاً بنا شده بود تا قدرت شاه را تقویت کند و توسعه بخشد. ارزیابی این تغییرات از دایره بحث خارج است.^۳

سه. قانون مجازات عمومی و قانون مدنی

تحول بزرگ در خصوص حقوق ملت ایران در دوره پهلوی اول تدوین و تصویب قانون مجازات عمومی و قانون مدنی بود. ابتدا، پیش‌نویس قانون مجازات در ۱۳۰۴ تهیه شد و در دوره مجلس پنجم (۱۳۰۴-۱۳۰۶) به تصویب رسید. تهیه‌کنندگان که قانون مجازات فرانسه را در مرحله اول ترجمه کرده بودند به‌خوبی می‌دانستند که محتوای این قانون محل مناقشه جدی فقها واقع خواهد شد و چه‌بسا موادی از آن در تعارض با اصل دوم متمم قانون اساسی خواهد بود. از این رو، آن‌ها با نامگذاری این مجموعه به قانون مجازات عمومی، در اولین ماده آن نوشتند، «مجازات‌های

۱. برای نمونه روزنامه ایرانشهر، با مسئولیت حسین کاظم‌زاده، و مجله آینده، با مسئولیت محمود افشار.

۲. این سیاست بر ضد گرایش‌های دینی در خصوص همه ادیان و آیین‌ها به‌کار می‌رفت جز آیین بهائی، به‌خصوص در دوره پهلوی دوم. این استثنا در کنار ملی‌گرا بودن، کم‌کم این باور عمومی را پدید آورد که طبقه حاکم در صدد مخالفت با اسلام است و به آیین بهائی تمایل دارد. در انقلاب ۱۳۵۷، روحانیون انقلابی برای جذب مسلمانان عادی به حرکت انقلاب از این باور عامه‌پسند استفاده می‌کردند.

۳. برای گزارشی جامع از تغییرات صورت گرفته در بیست و دو سال اول محمدرضا پهلوی، دوره‌ای که او خود را دموکرات نشان می‌داد، ن. ک.:

Fakhr al-Dīn 'Azīmī, *Iran, the Crisis of Democracy (1930-1952)* (London: I. B. Tauris and Co. Ltd., 1989).

مُصرّحه در این قانون از نقطه نظر حفظ انتظامات مملکتی مقرر و در محاکم عدلیه مُجرا خواهد بود و جرم‌هایی که موافق موازین اسلامی تعقیب و کشف شود بر طبق حدود و تعزیرات مقرر در شرع مجازات می‌شوند.^۱ این ماده، از حیث حقوقی، تقسیم قبلی دادگاه‌ها به عرفی و شرعی را به رسمیت شناخت، اما، در عمل، ابتدا تدوین‌کنندگان توانستند علما را ساکت نگه دارند و سپس حکومت توانست به تدریج قدرت روحانیون را به دادگاه‌های شرعی آن هم فقط در موضوعات احوال شخصیه محدود کند. مواد قانون مجازات ابتدا به شکلی نوشته شدند که، به گونه‌ای ضمنی، شامل هر شخصی بشود که در منطقه تحت حاکمیت ایران مرتکب جرمی شود. سپس، در بازنگری‌های بعدی قانون مجازات عمومی، برابری در برابر قانون، هم در اجرای آن و هم در میزان مجازات‌ها، به صراحت ذکر شد. مطابق بازنگری سال ۱۳۵۲، ماده سوم بیان می‌کند که «قوانین جزایی درباره کلیه کسانی که در قلمرو حاکمیت ایران (اعم از زمینی و دریایی و هوایی) مرتکب جرم شوند اعمال می‌گردد مگر آن‌که به موجب قانون ترتیب دیگری مقرر شده باشد.» نتیجه این بازنگری این بود که تقسیم اولیه دادگاه‌ها به عرفی و شرعی حذف شد.

دو نکته دیگر در خصوص محتوای قانون مجازات عمومی شایسته ذکر است. اول، مشروعیت مجازات اعدام، که در فقه اسلامی موارد متعددی دارد، در این قانون محدود به سه مورد شد: (۱) فعالیت مسلحانه بر ضد رژیم؛ (۲) در قصاص، اگر ورثه مقتول (ولی دم) تقاضای مجازات اعدام کنند؛ و (۳) یک مورد در قانون خانواده.^۲ دوم، زندان و جرائم مالی، یعنی مجازات‌های مدرن، که بعضی فقها آن‌ها را به این

۱. فرانسس آدولف پیرنی (Francis Adolph Pierny)، مشاور وزارت عدلیه، که به دعوت حسن پیرنیا به ایران دعوت شده بود، قانون مجازات فرانسه را ترجمه کرد. داستان چگونگی درج ماده اول در قانون مجازات، که دو گونه دادگاه را به رسمیت می‌شناسد، در خاطرات احمد متین‌دفتری آمده است. ن.ک.: باقر عاقلی، خاطرات یک نخست‌وزیر، احمد متین‌دفتری، تهران، علمی، ۱۳۷۰، به ویژه فصل هفتم، ص ۴۵۳-۴۶۲.

۲. ن.ک.: مواد ۶۱، ۱۷۰، و ۱۷۹ قانون مجازات عمومی در پیوست شماره دو همین اثر. مطابق ماده ۱۷۹، «هرگاه شوهری زن خود را یا مرد اجنبی در یک فراش یا در حالی که به منزله وجود در یک فراش است مشاهده کند و مرتکب قتل یا جرح یا ضرب یکی از آن‌ها یا هر دو شود معاف از مجازات است.» چنان‌که خواهیم دید، این ماده در قانون مجازات اسلامی دوره جمهوری اسلامی هم تکرار می‌شود.

دلیل که به صراحت در احادیث نیامده‌اند غیر مشروع تلقی می‌کردند،^۱ در متن قانون مجازات عمومی درج شدند و قانونگذار هرگونه مجازات خشن و شکنجه‌گونه، شامل شلاق و تازیانه زدن، را غیر مشروع دانست. در دوره پهلوی، قانون مجازات عمومی چند بار تغییراتی نسبتاً جزئی داشت، اما در سال ۱۳۵۲ش، وقتی قانونگذاران ماده اول را حذف کردند، این قانون دچار تغییر بنیادی معناداری شد. محتوای قانون مجازات در شکل آخرین ویرایش آن شامل همه دعاوی و همه ایرانیان، بدون تبعیض جنسیتی و دینی می‌شد. در نتیجه، وظیفه محاکم شرعی به چند مورد از احوال شخصیه در قانون مدنی، مانند ازدواج و طلاق و وصیت، محدود شد.

دستاورد بزرگ دیگر این دوره در خصوص حقوق ملت تدوین قانون مدنی بود. پیش‌نویس جلد اول این قانون در ۹۵۵ ماده، در ۱۳۰۶ش در کمیته‌ای مرکب از فقها و حقوق‌دانان تهیه شد.^۲ علی اکبر داور (۱۲۶۴-۱۳۱۵ش)، وزیر عدلیه، رئیس این کمیته بود.^۳ پس از تصویب جلد اول قانون مدنی در ۱۳۰۷ش در مجلس ششم

۱. از این رو بود که نمایندگان مجلس اول در روند تصویب قانون مطبوعات با مجازات جرائم مالی موافقت نکردند (ن.ک.: مذاکرات مجلس اول، ص ۵۶۹).

۲. اعضای کمیته عبارت بودند از: سید کاظم عصار، سید محسن صدر، سید نصرالله تقوی، مصطفی عدل منصورالسلطنه، و سید محمد فاطمی قمی نویسنده اصلی پیش‌نویس. بیشتر آن‌ها در حوزه علمیه تحصیل کرده بودند و قاضی بودند جز عدل منصورالسلطنه. او، که از دانشکده حقوق دانشگاه پاریس فارغ‌التحصیل شده و اولین کتاب درسی در خصوص حقوق اساسی و مدنی را در ۱۳۲۷ق نوشته بود، بعداً اولین نماینده ایران در سازمان ملل شد. برای اطلاع بیشتر درباره او ن.ک.: بامداد، ج ۴، ص ۱۰۷-۱۰۸. درباره صدر ن.ک.: محسن صدرالاشراف، خاطرات، تهران، وحید، ۱۳۶۴. مطابق بعضی گزارش‌ها، این کمیته تأیید نهایی در خصوص عدم مخالفت محتوای پیش‌نویس قانون مدنی با احکام شرعی را از شیخ علی بابا فیروزکوهی دریافت کرده بودند.

۳. داور یازده سال در سونیس زندگی و تحصیل کرد. آن‌جا توانست رساله دکتری خود را به انجام برساند، اما در علوم حقوقی مجرب شد. داور در ۱۳۰۰ش به ایران بازگشت و در مجالس چهارم، پنجم، و ششم نماینده بود و کوشید بعضی اصول قانون اساسی را به نفع رضاخان تغییر دهد یا تفسیر کند تا او بتواند به مقام شاهی دست پیدا کند. سپس وزیر عدلیه شد و توانست اصلاحاتی در ساختار این وزارتخانه اعمال کند. بین سال‌های ۱۳۰۷ تا ۱۳۱۳، او با مهارت تمام چند لایحه و آیین‌نامه حقوقی را تهیه و تألیف کرد و برای تصویب به مجلس فرستاد، مانند قانون مدنی در ۱۳۰۷ش، قانون ثبت احوال و املاک در ۱۳۱۰ش، و آیین دادرسی مدنی در ۱۳۱۳ش. در پایان زندگی‌اش، متهم به فساد مالی شد و از ترس رفتارهای مستبدانه رضاشاه در ۱۳۱۵ش خودکشی کرد. برای اطلاع بیشتر درباره فعالیت‌های فرهنگی او ن.ک.:

(۱۳۰۵-۱۳۰۷ش)، جلد دوم، از ماده ۹۵۶ تا ۱۲۰۶، تهیه شد و در مجلس نهم (۱۳۱۴ش) به تصویب رسید و در نهایت، جلد سوم، از ماده ۱۲۰۷ تا ۱۳۳۵ شامل قوانین مربوط به مسئولیت مدنی، در مجلس دهم در ۱۳۱۴ش، پس از شش ماه از شروع به کار مجلس دهم، به تصویب رسید. کمیته با پیروی از الگوی قانون مدنی سونیس، بلژیک، و نیز فرانسه، به خصوص قانون ناپلئون، نام مجموعه را قانون مدنی^۱ گذاشتند و در قسمت های اندکی، مانند بخش مسئولیت مدنی و قسمت هایی که به مقررات تابعیت، اسناد سجلی و مقررات مربوط به آیین دادرسی دعاوی مربوط می شد، از متن قوانین خارجی استفاده کردند. این کمیته ماهرانه توانست قوانین مربوط به معاملات، قراردادها، احوال شخصیه، و حقوق خانواده را مطابق فتوای مشهور فقهای شیعه تدوین کند.^۲ برای کمیته روشن بود که قسمت های برگرفته از متون خارجی سابقه ای در فقه شیعه ندارند. با این همه، تدوین کنندگان مراقب بودند که این قوانین با فقه اسلامی سازگاری داشته باشد یا حداقل مغایرت نداشته باشد یا، در پاره ای موارد، کاملاً از بدنه فقه گرفته شده باشند. با ارزیابی اطلاعات موجود می توان به این نتیجه رسید که آن ها توانستند صورت فتاوا و احکام فقهی را به مجموعه قوانین حقوقی جدید رسمی تبدیل کنند و، مهم تر از همه، توانستند برای اولین بار قانونی مدنی به زبانی حقوقی و فارسی بنویسند، هرچند از اصطلاحات و واژگان عربی و گاهی ساختارهای نامأنوس در متن بسیار بهره برده اند و این متن هنوز بعد از سال ها ویرایش نشده است.

دو نکته دیگر در خصوص قانون مدنی سزاوار گفتن است. اول این که، مطابق ماده پنج، همه ایرانیان، شامل اقلیت های دینی، خواه در ایران زندگی کنند خواه خارج ایران، باید از مقررات این قانون تبعیت کنند جز مواردی که به حکم همین

۱. تقسیم رشته حقوق به عمومی و خصوصی و سپس تقسیم دومی به قوانین مدنی و جزائی، که ریشه در قانون رومی داشت، سابقه ای در فقه اسلامی نداشت. غالب فقها احکام را با معیارهای مختلف به عبادات و معاملات تقسیم می کردند.

۲. شاید بهترین منابع آنان این آثار فقهی فقهای شیعه بود: شرایع الاسلام محقق جلی (متوفی ۶۷۶)، شرح اللمعة الدمشقیة شهید ثانی (متوفی ۹۶۶)، و المکاسب شیخ مرتضی انصاری (متوفی ۱۲۸۱ق).

قانون استثنا شده‌اند. در خصوص احوال شخصیه اقلیت‌های دینی، قانون مدنی ابتدا هیچ استثنایی نداشت، گویی همه ایرانیان شیعه امامی فرض شده بودند. این بدین معنا بود که از غیرمسلمانان و مسلمانان غیرشیعی انتظار می‌رفت که از این قوانین تبعیت کنند. اما پس از پنج سال در ۱۳۱۲ش، مطابق پیشنهاد علی‌اکبر داور، یک ماده الحاقی به قانون مدنی افزوده شد. این ماده در سه تبصره بر این دلالت داشت که غیرشیعیان شامل اهل سنت و اقلیت‌های غیرمسلمان در قلمرو احوال شخصیه مستقل‌اند.^۱ مطابق این ماده، محاکم در این موارد باید با لحاظ قوانین و مقررات مشهور و غیراختلافی این ادیان و مذاهب حکم صادر کنند. نیز در موارد ازدواج و طلاق، محاکم قوانین دین شوهر را مقدم می‌دارند، و در موارد ارث و وصیت ملاک عمل محاکم ایمان فرد متوفی است. به‌علاوه، مطابق ماده ۱۰ قانون مدنی در خصوص مالیات‌های مستقیم (مصوب ۱۳۱۲ش)، محل‌های عبادت مسلمانان و غیرمسلمانان از هرگونه مالیاتی معاف‌اند. یهودیان ایرانی مدعی‌اند که رضاشاه نظام پرداخت جزیه را برای آنان لغو کرد (ن.ک.: لوی، ج ۳، ص ۸۵۴-۸۵۵) اما من نتوانستم دلیلی بر این ادعا در میان قوانین مُصَوَّب مجلس در دوره مذکور پیدا کنم.^۲ ما می‌توانیم حدس بزنیم که موضوع تحمیل جزیه اساساً در فرآیند مدرنیزاسیون به فراموشی سپرده شد و در این خصوص طرح یا لایحه یا هرگونه پیشنهادی در مجلس مطرح نشد. در کل دوره پهلوی، اصطلاح اقلیت‌های دینی به‌رسمیت شناخته شده همچنان در متن قانون مبهم باقی ماند و هیچ ماده قانونی آن را روشن و بیان نکرد.

۱. ماده الحاقی از این قرار است: «نسبت به احوال شخصیه و حقوق ارثیه و وصیت ایرانیان غیرشیعه که مذهب آنان به‌رسمیت شناخته شده محاکم باید قواعد و عادات مسلمة متداوله در مذهب آنان را جز در مواردی که مقررات قانون راجع به انتظامات عمومی باشد به طریق ذیل رعایت نمایند: (۱) در مسائل مربوط به نکاح و طلاق: عادات و قواعد مسلمة متداوله در مذهبی که شوهر پیرو آن است. (۲) در مسائل مربوط به ارث و وصیت: عادات و قواعد مسلمة متداوله در مذهب متوفی. (۳) در مسائل مربوط به فرزندخواندگی: عادات و قواعد مسلمة متداوله در مذهبی که پدرخوانده یا مادرخوانده پیرو آن است.»

۲. در این‌جا باید از آقای امیر پورسینا، رئیس سابق روزنامه رسمی ایران وابسته به قوه قضائیه، بابت کمک به جست‌وجویم در اسناد مربوط به این موضوع سپاسگزاری ویژه کنم. جست‌وجو در اسناد در سال‌های ۱۳۸۵-۱۳۸۶ صورت گرفت که هنوز اطلاعات نهادهای دولتی از جمله روزنامه رسمی به شبکه اطلاع‌رسانی اینترنت و اسپاری نشده بود.

دومین نکته در خصوص قانون مدنی این است که اکثر اعضای کمیته مسئول تهیه پیش نویس نگرشی صرفاً دینی نداشتند، اما، با توجه به فضای جدید که در آن تمایلات ملی گرایانه غالب شده بود، کمیته مراقب بود تا محتوای قانون مدنی با آرای فقهی سازگار باشد.^۱ به منظور فراهم آوردن متنی مناسب، آنان کوشیدند قانون مذکور از یک سو کمترین تعارض را با آرای فقهی داشته باشد و از سوی دیگر حقوق همه مردم را استیفا کند. برای به دست آوردن این اهداف، آنان با نهایت دقت همه مواد را به گونه ای نوشتند که شامل همه ایرانیان شود و هیچ امتیازی برای احدی قائل نشوند. برای نمونه، کمیته، برخلاف آرای فقها، کفر را به عنوان عاملی که بتواند مانع از ارث بردن خویشان شود به فراموشی سپرد.^۲ جایگاه حقوقی غیرمسلمانان در قانون مدنی در مقایسه با جایگاهشان در آرای فقهی شیعی بهتر و ارزشمند شده بود، زیرا آنها در قلمرو احوال شخصیه استقلال پیدا کرده بودند و، به علاوه، وقتی کسی به اسلام تغییر دین می داد، محاکم شرعی یا روحانیون نمی توانستند مدعی شوند که این تغییر دین مانع از رسیدن ارث به وراث می شود.

استثنای روش کار تدوین کنندگان قانون مدنی، که به نحوی به موضوع تحقیق ما ربط پیدا می کنند، عبارت اند از مواد ۱۰۵۹ و ۱۳۱۳. ماده ۱۰۵۹ می گوید که «نکاح مسلمة با غیر مسلم جایز نیست.» این ماده، برخلاف آرای فقهی، درباره شروط ازدواج مرد مسلمان با زن غیرمسلمان ساکت است. در ماده ۱۳۱۳ برای کسی که در محکمه تحمل شهادت می کند ایمان شرط نشده است، برخلاف آرای فقهی که در آنها ایمان برای شاهد شرط است. چنان که خواهیم دید، قانونگذاران دوره

۱. در میان نویسندگان ایرانی فقط یک نفر ادعا کرده است که کمیته تهیه پیش نویس مجله الاحکام العدلیه، که به مثابه قانون مدنی دوره حکومت عثمانی است، را دیده بودند و در سازگار کردن قانون مدنی ایران با آرای فقهی از آن الگو گرفته بودند، اما من شاهدی برای این ادعا نیافتم؛ ن. ک.: علی شایگان، قانون مدنی، قم، طه ۱۳۷۵، ص ۴۲. درباره مجله الاحکام ن. ک.: s.v. "Medjelle" by C.V. Findley in *ET*².

۲. ن. ک.: مواد ۸۷۵-۸۸۵ قانون مدنی، که متعلق به دوره پهلوی است. در فصل چهارم همین کتاب خواهیم دید که قانونگذاران دوره جمهوری اسلامی یک ماده شامل مانعیت کفر برای ارث بردن به قانون مدنی، زیر عنوان ماده ۸۸۱ الحاقی، افزودند تا این قانون را با فقه شیعه سازگارتر کنند. این ماده بر ضد حقوق اقلیت های دینی محسوب می شود.

جمهوری اسلامی شرط ایمان را به قانون مدنی اضافه کردند. معلوم نیست مراد این قانونگذاران از ایمان چیست. اگر مرادشان ایمان اسلامی باشد، معنای ضمنی این شرط این است که شهادت غیرمسلمان در هیچ محکمه‌ای پذیرفته نخواهد شد.

در ۱۳۰۷ش، پس از تصویب قانون مدنی و قانون مجازات، رضاشاه حق کاپیتولاسیون (حق داشتن محکمه خاص در کنسولگری‌ها) را، که از زمان امضای عهدنامه ترکمانچای (۱۲۴۴ق/۱۲۰۷ش) برای روسیه و پانزده کشور دیگر باقی مانده بود، یکطرفه لغو کرد. با تدوین و تصویب این قوانین، برای خارجیانی که در ایران زندگی می‌کردند و برای کسانی که به سفارتخانه‌ها پناه می‌بردند دیگر بهانه‌ای وجود نداشت تا بخواهند از این امتیاز حقوقی برخوردار باشند یا فرصتی برای فرار از احکام محاکم ایران داشته باشند. سپس در ۱۳۰۸ش، رضاشاه اداره مُحاکمات خارجه، مسئول رسیدگی به دعاوی خارجیان در وزارت امور خارجه، را تعطیل کرد. در دوره پهلوی، تا ۱۳۵۷ش، چند ماده خاص قانون مدنی دو بار در ۱۳۳۷ و ۱۳۴۸ش تغییرات جزئی کرد. هیچ‌کدام از این تغییرات به موضوع تحقیق ما ارتباط ندارد.

با پایان یافتن جنگ جهانی دوم، که گفتمان حقوقی-سیاسی و بین‌الملل به‌طور اساسی تغییر کرد، حکومت ایران در نظر داشت برای بهبود اوضاع و احوال حقوق بشری در ایران به دیگر کشورها بپیوندد و تصمیمی نو بگیرد. از این رو، ایران یکی از ۴۸ کشور دنیا، در میان ۵۶ کشور موجود آن زمان، بود که رأی به تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر در سازمان ملل (۱۹۴۸/۱۳۲۷ش) داد. بین سال‌های ۱۳۲۷ تا ۱۳۵۷ش، زمانی که سازمان ملل برخی میثاق‌ها، کنوانسیون‌ها و پروتکل‌های بین‌المللی را تصویب کرد که به‌گونه‌ای قواعد آمره محسوب می‌شدند، یعنی بر همه قوانین داخلی کشورها مقدم و برای همه کشورها لازم‌الاجرا بودند، ایران به برخی از این میثاق‌ها پیوست و آن‌ها را در مجلس شورای ملی تصویب کرد.^۱ محمدرضاشاه و دولت‌های او می‌کوشیدند خود را به نهادهای حقوق بشری به‌عنوان حامی حقوق

۱. تاریخ مواجهه محققان و روحانیون ایرانی با مقوله حقوق بشر (به‌مثابه یک روش و قانون پذیرفته‌شده) سزاوار بررسی مستقلی است. اما، برای تاریخچه‌ای از مواجهه دولت‌های ایران با این موضوع از ۱۳۲۷ تا ۱۳۸۳، ن. ک.: شیرین عبادی (۱۳۸۳)، به‌ویژه فصل ۱۲؛ حسین مهرپور (۱۳۸۳)، ص ۴۰۸-۴۱۳.

بشر و حامی اراده جامعه بین‌الملل در بهبود وضع حقوقی معرفی کنند.^۱ او از ۱۳۴۱ش اصلاحاتی را در خصوص حقوق ملت، در خلال جریانی که خودش آن را انقلاب سفید شاه و ملت نامیده بود، آغاز کرد.^۲ آیه الله خمینی و برخی روحانیون با اعتراض به شاه پاره‌ای از اصلاحات او و برخی مؤلفه‌های انقلاب سفید را نامشروع اعلام کردند؛ از جمله اصلاحات ارضی و حق مشارکت زنان در انتخابات اعم از رأی دادن و نامزد شدن را. آیه الله خمینی همچنین دو سال بعد سیاست شاه در احیای حق کاپیتولاسیون برای مستشاران نظامی آمریکایی مستقر در ایران را محکوم و نقد کرد، و به همین دلیل برای پانزده سال به ترکیه و سپس به عراق تبعید شد.

در میان میثاق‌های بین‌المللی، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی^۳ و میثاق بین‌المللی حقوق فرهنگی و اقتصادی^۴ هر دو مصوب ۲۵ آذر ۱۳۴۵ (۱۶ دسامبر ۱۹۶۶) در سازمان ملل، در این جا شایسته یادآوری‌اند. دولت ایران این‌ها را در سال ۱۳۴۷/۱۹۶۸ امضا کرد و سپس مجلس شورای ملی در ۱۳۵۱/۱۹۷۲ و مجلس سنا در ۱۳۵۴/۱۹۷۶ همه مواد آن را تصویب کرد.^۵ بعضی مواد هر دو میثاق با آرای فقهی (یا قوانین مقدسه اسلام مذکور در اصل دوم قانون اساسی) در تعارض‌اند، به‌سان برخی اصول در بخش «حقوق ملت» متمم قانون اساسی. برای نمونه، ممکن است بعضی فقها ماده دوم میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی را که می‌گوید:

۱. در سال ۱۳۴۷/۱۹۶۸ش، که سال حقوق بشر نام گرفت، ایران کنفرانسی برپا کرد، که در آن نمایندگان سازمان‌های وابسته به سازمان ملل در آن شرکت کردند. این کنفرانس اعلامیه تهران در باب حقوق بشر را شامل یک مقدمه و ۱۹ ماده با تأکید بر اصول اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق‌های بین‌المللی صادر کرد و اشرف پهلوی، خواهر همزاد شاه، رئیس افتخاری آن بود (ن.ک.: عبادی، ۱۳۸۳، ص ۶۲-۶۵).

۲. درباره نقش‌های مثبت و منفی این اصلاحات به این منابع نگاه کنید: حسن نبوی، تاریخ معاصر ایران: از انقلاب مشروطه تا انقلاب سفید، تهران، دانشگاه تربیت معلم، ۱۳۵۷، به‌ویژه فصل یازدهم؛ محمدرضا پهلوی، انقلاب سفید، تهران، کتابخانه سلطنتی، ۱۳۴۵ش؛ نیز

Fred Halliday, *Iran: Dictatorship and Development* (New York: Penguin Books, 1979), esp. pp. 103-137.

3. The International Covenant on Civil and Political Rights

4. The International Covenant on Economic and Cultural Rights, G.A. res. 2200A

۵. ن.ک.: روزنامه رسمی، ۱۳۵۴، ص ۷۵-۷۹. نیز

«دولت‌های طرف این میثاق متعهد می‌شوند که حقوق به رسمیت شناخته شده در این میثاق را درباره کلیه افراد بدون هیچ گونه تمایزی، از جمله تمایز دینی، محترم شمرده و تضمین کنند...»^۱ در تعارض با فقه اسلامی ببینند زیرا اطلاق این ماده موجب حقوق برابر برای مسلمان و غیرمسلمان در همه قلمروها می‌شود. نمونه دیگر در ماده ۲۶ همین میثاق است که می‌گوید:

کلیه اشخاص در مقابل قانون متساوی الحقوق هستند و بدون هیچ گونه تبعیضی از حمایت برابر قانون برخوردارند. در این ارتباط، قانون هرگونه تبعیضی را ممنوع و حقوق برابر برای اشخاص را تضمین و حمایت مؤثر بر ضد هرگونه تبعیض در همه زمینه‌ها از جمله نژاد، رنگ، جنس، زبان، اعتقاد سیاسی یا دیگر اعتقادات، منشأ اجتماعی یا ملی، سرمایه، وضعیت تولد یا دیگر وضعیت‌ها را تضمین خواهد کرد.

محتوای ماده ۲۶ همان است که شیخ فضل الله نوری و دیگر فقهای شیعه آن را نپذیرفتند. باز ماده ۲۷ همین میثاق^۲ اجرای امتیازهایی را مجاز می‌کند که برای اقلیت‌ها در متمم قانون اساسی ۱۲۸۵ ش گفته شد.^۳ نمونه بهتر دیگری که مفاد آن با قواعد مقدسه اسلام به طور واضح ناسازگار است، ماده ۱۸ همین میثاق است که حق آزادی دینی را به رسمیت می‌شناسد، زیرا بخشی از این ماده همان یا در حکم همان چیزی است که فقها آن را مصداق ارتداد می‌دانند. به ویژه، آزادی دینی می‌تواند منجر به مجازات مرگ شود در صورتی که مسلمانی به دین‌های دیگر یا به کلی به بی‌دینی بگراید.^۴

۱. برخی موارد مانند اضطراهای عمومی در ماده ۴ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی استثنای شده‌اند.

۲. ماده ۲۷ چنین است: «در آن کشورهایی که اقلیت‌های قومی، دینی، و زبانی وجود دارند، افراد متعلق به این اقلیت‌ها نباید از حششان محروم شوند، در اجتماع با دیگر اعضای گروه باید از فرهنگشان لذت ببرند، و بتوانند به دین خویش اعتراف و عمل کنند، یا از زبان خویش استفاده کنند.»

۳. ن. ک.: اصل‌های هشتم، نهم، دوازدهم، هجدهم، و بیست و یکم.

۴. کل متن ماده ۱۸ این‌جا سزوار توجه بیشتر است: (۱) هرکس حق آزادی فکر، اعتقاد، و دین دارد. این حق شامل آزادی داشتن یا برگزیدن دینی یا اعتقادی به انتخاب خود، و آزادی ابراز دین یا اعتقادش، خواه به طور

با بی‌اعتنایی به اصل دوم متمم قانون اساسی و در غیاب روحانیون فقیه در مجلس، حکومت پهلوی هر دو میثاق را بدون هیچ مانعی تصویب کرد. در صحنه سیاسی، اکثر روحانیون رویکردی محافظه‌کارانه داشتند و در انظار عمومی در برابر تصمیم‌های دولت ساکت بودند اما در خلوت خود این تصمیم‌ها را غیرمشروع می‌دانستند. نگرش ضددینی رژیم پهلوی رفته‌رفته افزایش یافت تا اندازه‌ای که در هجدهم اردیبهشت ۱۳۵۰/ هشتم ماه می ۱۹۷۲، وقتی کشورهای اسلامی گرد هم آمدند تا نهاد کنفرانس اسلامی را تأسیس و در پی آن منشور اسلامی حقوق بشر در عربستان سعودی را تدوین کنند، ایران با شرطی، که در نامه وزیر خارجه وقت، عباسعلی خلعتبری، آمده است، به کنفرانس پیوست: «دولت ایران مایل است تأیید نماید تعهداتی که ممکن است در نتیجه تصویب منشور کنفرانس اسلامی به عهده گیرد تابع شرایط حقوق و تکالیف خود در قبال منشور ملل متحد و بدون مغایرت با آن خواهد بود و در صورت تعارض بین منشور کنفرانس اسلامی و منشور ملل متحد تعهدات نسبت به منشور ملل متحد مقدم خواهد بود» (ن.ک.: عبادی، ص ۳۲۶). شاه تعهد خویش به حقوق بشر بین‌المللی را با این شرط‌گذاری و فعالیت‌هایی مشابه آن نشان داد. با این همه، رفتار خودخواهانه و دیکتاتورمآبانه او و فساد دستگاه اداری رژیم در بین سال‌های ۱۳۴۶ تا ۱۳۵۵ش مانع از آن شد که حکومت بتواند اصلاحات یا تغییراتی در آن دسته از قوانین و مقررات داخلی کشور که با اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق‌های بین‌المللی سازگار نبودند اعمال کند. در سال‌های ۱۳۵۵ تا ۱۳۵۷ش، مجموعه‌ای از عوامل زمینه‌های انقلاب را فراهم کرد. غالب ایرانیان، از جمله غیرمسلمانان، با اهداف انقلاب همدلی داشتند تا کشور را از رفتار دیکتاتوری رژیم برهانند و به آزادی و استقلال بیشتر دست یابند. در چنین

فردی و خواه به‌طور جمعی، در عبادت، مناسک، عمل و آموزش می‌شود. ۲) هیچ‌کس نباید تحت فشاری قرار بگیرد که آزادی او را در داشتن دینی یا اعتقادی به انتخاب خودش خدشه‌دار کند. ۳) آزادی ابراز دین یا باورها می‌تواند در معرض فقط محدودیت‌هایی قرار گیرد که به‌موجب قانون مشخص شده‌اند و برای حفظ امنیت، نظم، سلامت عمومی، یا اخلاقیات یا حقوق اساسی و آزادی‌های دیگران ضروری‌اند. ۴) دولت‌های طرف این میثاق متعهد می‌شوند برای آزادی والدین و، به حسب مورد اجرا، برای سرپرستان قانونی احترام قائل باشند تا مراقبت کنند که تعلیمات اخلاقی و دینی فرزندانشان مطابق اعتقادات خود آنان باشد.

حال و هوایی، مانند حال و هوای انقلاب ۱۲۸۵ش، هیچ کدام از گروه های مسلمان فعال و هیچ یک از رهبران دینی انقلاب اقلیت های دینی را «ذمی» تلقی نکردند؛ در عوض آن ها را ایرانیانی دانستند که به اعتراض های سراسر کشور پیوسته اند تا در سایه آن جایگاه حقوقی و اجتماعی شان را بهبود بخشند.

نتیجه

شرح حال اعضای کمیته تهیه کننده پیش نویس قوانین و مقررات مدوّن، از جمله قانون اساسی، نشان داد که آن ها متعلق به طبقه اشراف و درباریان بودند. بیشتر آن ها در وزارت خارجه کار می کردند و دغدغه اصلی شان آبرو و اعتبار ایران در منطقه بود؛ عدالت و استیفای حقوق ملت جایی بنیادی در اندیشه آنان نداشت.

روحانیون با درج اصل دوم در متمم قانون اساسی توانستند همه تلاش های روشنفکران در جهت بهبود حقوق ملت، از جمله حقوق غیرمسلمانان و حقوق زنان، را ناکام گذارند. زیرا قانون اساسی و متمم در این حالت ماهیتی دوگانه پیدا کرد: برابری حقوق ملت، برخاسته از فصل «حقوق ملت» متمم قانون، و نابرابری، نتیجه آرای فقهی که از طریق اصل دوم به قانون راه پیدا می کرد. در مجموع، بنابراین، گویا هیچ تغییری در جایگاه حقوقی غیرمسلمانان و زنان اتفاق نیفتاده بود.

در دوره پهلوی، مناقشه دو طبقه اجتماعی روشنفکران و روحانیون در فرآیند تدوین قانون مجازات و قانون مدنی ادامه پیدا کرد. اما کمیته مسئول پیش نویس قانون مدنی، که متشکل از روحانیون و وکلا بود، مواد را مبتنی بر رأی مشهور در فقه شیعه نوشتند و در عین حال حقوق همه ایرانیان را مد نظر داشتند. حضور روحانیون در تصمیم گیری ها و تدوین قانون مدنی عرفی را پدید آورد، این عرف عبارت بود از پیدایش قوانینی سکولار با لحنی تا حدودی به لحاظ دینی مشروع. چنین عرفی، از جمله حضور روحانیون، در تدوین قانون مجازات وجود نداشت، از آن رو که قانون مذکور صرفاً ترجمه قانون مجازات فرانسه بود. با بسط نوسازی ایران به دست رضاشاه، نقش روحانیون تا اندازه ای کاهش یافت و آنان نتوانستند از سال ۱۳۰۷ش به بعد در مجلس حضور داشته باشند و نقش فقها آن گونه که در اصل دوم مقرر

شده بود به فراموشی سپرده شد. با این همه، ملاحظه نهایی در خصوص جایگاه اقلیت‌های دینی در دوره پهلوی این است که این جایگاه فقط به لحاظ جنبه‌های اجتماعی، نه به لحاظ حقوقی، بهبود یافت چرا که حکومت کاری جدی در خصوص اصلاح وضع حقوقی آنان و اصلاح قوانین نکرد.

در دهه آخر دوره پهلوی، بخشی از روحانیون در واکنش به اندیشه‌های جدید غربی و در واکنش به گروه‌های سکولار و مارکسیست دوباره به صحنه آمدند. روحانیون انقلابی، از جمله آیه الله خمینی، و بعضی روشنفکران دینی، مانند علی شریعتی (متوفی ۱۳۵۵ش)، و مرتضی مطهری (متوفی ۱۳۵۹ش) مدعی بودند که شاخه شیعی اسلام ظرفیت بسیار برای جذب کردن اندیشه‌های جدید و پاسخ دادن به نیازها و مقتضیات زمانه دارد. در تحلیل اینان از مدرنیته (تجدد)، صرفاً این ابزارها هستند که تغییر کرده‌اند و، به لحاظ فکری، تحول جدی در جهان اتفاق نیفتاده است. در فصل چهارم خواهیم دید که تا چه اندازه آن‌ها توانستند مدرنیته، به خصوص اندیشه برابری حقوقی همه ایرانیان، از جمله اقلیت‌های دینی، را درک و از آن استقبال کنند.

فهرست منابع

این فهرست شامل منابعی نمی‌شود که در پانویس‌ها برای اطلاع بیشتر خواننده معرفی شده‌اند.

علاوه بر قرآن؛

آدمیت، فریدون (۱۳۵۵). ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران. تهران: پیام.

احشام السلطنه، محمود (۱۳۶۶). خاطرات. تهران: زوار.

امیرارجمند، سعید، مدخل «Constitutional Revolution, iii» در ایرانیکا.

ایران: قوانین و اسناد، شامل متن قانون اساسی ۱۲۸۵، متمم قانون اساسی، قانون مدنی، و قانون مجازات عمومی؛ نیز ن. ک.: <http://www.dastour.ir/brows/?lid=7522>.

بامداد، مهدی (۱۳۵۱). تاریخ رجال ایران در قرون ۱۲، ۱۳، و ۱۴. تهران: نگین.

باستانی پاریزی، ابراهیم (۱۳۵۴). تلاش آزادی. تهران: نوین.

بهار، ملک الشعراء (۱۳۷۱). تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران. تهران: بدون ناشر.

- صفایی، ابراهیم (۱۳۸۰). تاریخ مشروطیت به روایت اسناد. تهران: یاران.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۳۹ش)، «تاریخ حقوق در ایران»، مجله یغما، به کوشش حبیب یغمایی، شماره دوم، اردیبهشت ۱۳۳۹، صفحه ۳۲۶-۳۵۱؛
- فروغی، محمدعلی (۱۳۵۴). مقالات فروغی. به کوشش محمود فروغی و حبیب یغمایی، تهران: ملی.
- عبادی، شیرین (۱۳۸۳). تاریخچه و اسناد حقوق بشر در ایران. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- کرمانی، ناظم الاسلام (۱۳۶۲). تاریخ پیداری ایرانیان. چاپ علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: آگاه.
- کسروی، احمد (۱۳۵۷). تاریخ مشروطه ایران. تهران: امیرکبیر.
- لیوی، حبیب (۱۳۳۴-۱۳۳۹). تاریخ یهود ایران. تهران: بدون ناشر.
- مذاکرات مجلس اول (۱۳۸۴). چاپ غلامحسین میرزا صالح، تهران: مازیار.
- مهرپور، حسین (۱۳۸۳). نظام بین المللی حقوق بشر. تهران: اطلاعات.
- نظام نامه انتخابات ۱۲۸۵ در براون ۱۹۰۹.
- هدایت، مهدیقلی (۱۳۶۳). خاطرات و خطرات. تهران: زوار، چاپ دوم.

Browne, Edward Granville (1909). *A Brief Narrative of Recent Events in Persia: followed by a translation of the four pillars of the Persian Constitution*. London: no Publisher.

Browne, Edward Granville (1910). *The Persian Revolution of 1905-1909*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mustashār al-Dawla, Mirzā Yūsuf Khan (2008). *The Essence of Modernity: Treatise on Codified Law (yak Kaleme)*. Ed. A.A. Seyed Gohrab & S. McGlinn, revised edition, Amsterdam: Rozenberg Publishers & Purdue University Press.

Sanasarian, Eliz (2000). *Religious Minorities in Iran*. London: Cambridge University Press.

فصل چهارم

تدوین قوانین و مقررات در جمهوری اسلامی ایران (۱۳۵۷-۱۳۹۷ش)

یک. مقدمه

نظریه‌ها و تحلیل‌های متنوعی درباره چرایی پیروزی انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ ارائه شده است. پاره‌ای از دلایل آن، که در منابع مربوط کم و بیش بر آن تأکید شده است، عبارت‌اند از: فشارهای بین‌المللی بر رژیم پهلوی برای عمل به میثاق‌های بین‌المللی در خصوص حقوق بشر؛ افزایش فعالیت‌های مسلحانه گروه‌های مارکسیست و شبه مارکسیست بر ضد رژیم؛ مواضع شفاف و شجاعانه آیه الله خمینی بر ضد سیاست‌های شاه از طریق سخنرانی‌ها برای مردم در خلال سال ۱۳۵۶ و نقش تأثیرگذار نوار کاست و اعلامیه‌ها و شبنامه‌ها در گسترش این مواضع؛ شکل‌گیری طبقه متوسط در جامعه ایران دهه پنجاه؛ افزایش قیمت نفت و، به تبع آن افزایش درآمد دولت در برابر افزایش فقر اجتماعی و بی‌عدالتی؛ و در نهایت، این باور عمومی در میان غالب ایرانیان، از جمله اقلیت‌های دینی و مسلمانان غیرشیعی، که رفتارهای دیکتاتورمآبانه و مستبدانه رژیم پهلوی اصلاح‌پذیر نیست و ایران به حکومتی دموکراتیک نیاز دارد.^۱

۱. برای تبیین نظریه‌های مختلف در خصوص پیروزی انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ ن.ک.: داریوش همایون، دیروز و فردا: سه گفتار درباره ایران انقلابی، آمریکا، [بی‌نا]، ۱۹۸۱، به‌ویژه صفحات ۷-۳۳، ۴۸-۶۰، ۷۴-۸۸.

از این رو بود که مردم با تکیه بر کاریزمای (نفوذ معنوی) آیه الله خمینی به انقلاب پیوستند.

راهبرد آیه الله خمینی در مخالفت با رژیم پهلوی، گونه‌ای اسلام سیاسی بود. او باور داشت که چنین قرائتی می‌تواند نه فقط مشکلات ایرانیان که مشکلات جهان اسلام را در دنیای جدید حل کند. او ابتدا، بنای تغییر رژیم را نداشت و صرفاً از شاه می‌خواست تا به قانون اساسی ۱۲۸۵ش و متمم آن ملتزم باشد و به استقلال کشور متعهد شود و او را به گشودن فضای سیاسی تشویق می‌کرد. اما، از ۱۳۵۶ش، اندیشه تغییر رژیم در سخنرانی‌های آیه الله خمینی و بعضی دیگر رهبران دینی مطرح شد (ن.ک.: خمینی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۴۴۵-۴۴۷، ۵۴۲-۵۴۴). رفته رفته، بیشتر مردم در تظاهرات بر ضد شاه شرکت کردند و اجماعی در میان مردم شکل گرفت مبنی بر این که تغییر رژیم امری گریزناپذیر است؛ با وجود این، چستی حکومت آرمانی که باید در پی آن بود همچنان روشن نبود. در خلال سال‌های ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷، مطالب بسیار کمی، علمی یا غیرعلمی، درباره چستی و چگونگی حکومت آرمانی تولید شده بود، خواه در مخالفت یا موافقت.^۱ رهبران مسلمان انقلاب به خواست مردم صورت اسلامی می‌دادند تا آنان را به مشارکت بیشتر در تظاهرات تشویق کنند. در

همایون، از درباریان بانفوذ در سال‌های آخر رژیم پهلوی، سیاست‌های شاه را در این صفحات نقد می‌کند و بر این باور است که استراتژی‌های ناکام اقتصادی شاه پس از افزایش قیمت نفت و درآمدهای دولت موجب پدید آمدن یک انقلاب غیرلازم در ایران شد. همایون در سال‌های ۱۳۵۴-۱۳۵۵ وزیر اطلاع‌رسانی و گردشگری بود. نیز ن.ک.:

Sādiq Haghghat (ed.), *Six Theories about the Victory of the Islamic Revolution* (Tehran: Al-Hudā, 2000); Bernard, Chery, *The Government of God: Iran's Islamic Republic* (New York: Colombia University Press, 1984); H. Jalā'ipour, "Iran's Islamic Revolution: Achievements and Failures", *Critical Middle Studies*, vol. 15/3 (2006), pp. 207-215.

۱. درسگفتارهای آیه الله خمینی در نجف درباره ولایت فقیه (نظریه حاکمیت سیاسی فقیه) در «کتاب البیع» در مجموعه‌ای با عنوان الرسائل به عربی منتشر شده بود. به طور طبیعی، فقط متخصصان آشنا با مباحث فقهی و زبان عربی می‌توانستند این کتاب را بخوانند و محتوای آن را بفهمند. بعضی سخنرانی‌های عمومی او درباره این نظریه بعدها در کتابی فارسی با عنوان نامه‌ای از امام کاشف الغطاء در ایران منتشر شد. درباره این شخصیت، که نام او به شکل مستعار بر روی جلد کتاب آمده بود، به این مقاله بنگرید:

s.v. "Kāshif al-Ghīṭā" by Wilferd Madelung in *EI*².

روزهای آخر رژیم پهلوی، آیه الله خمینی وعده حکومت اسلامی داد که در آن همه مردم، شامل غیرمسلمانان و زنان، وضع بهتری پیدا خواهند کرد (ن.ک.: خمینی ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۳۷، ۲۹۵-۲۹۶).^۱ در پاسخ به برخی نگرانی‌ها در خصوص اجرای مقررات اسلامی، او بیان کرد که «اجرای حدود در اسلام نیازمند تحقق شروط زیادی است ... اگر شما وضع ما را در نظر بگیرید، خواهید دید که قوانین اسلامی کمتر از قوانین و مقررات دیگر جهان دارای خشونت است... جمهوری اسلامی را نباید با چیزی که الان در عربستان سعودی یا لیبی موجود است مقایسه کرد... من خودم نمی‌خواهم رهبر باشم بلکه صرفاً راهنمای مردم در انتخاب حکومت مطلوبشان خواهم بود» (خمینی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۶۳-۱۶۵ در مصاحبه با روزنامه گاردین در تاریخ دهم آبان ۱۳۵۷/اول نوامبر ۱۹۷۸). بعد از این مرحله، شعاری که در تظاهرات فراگیر شد این بود: استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی. هرچند هیچ توضیح روشنی برای ماهیت جمهوری اسلامی مطلوب ارائه نشده بود، اکثر مردم، اعم از مسلمان و غیرمسلمان، تحصیلکرده و بی‌سواد، بر این باور بودند که چنین حکومتی با چنین رهبر دینی، معنوی، و دارای جذبه یا کاریزما حتماً همان حکومت آرمانی و رؤیایی آنان خواهد بود.^۲ براساس برخی شواهد، هیچ‌کس، حتی خود آیه الله خمینی، نمی‌دانست الگوی دقیق سیاسی و ساختار حکومتی که بنا بود جمهوری اسلامی بر پایه آن شکل گیرد چیست. شاهد قوی آن، رفتار امام خمینی در فردای پیروزی انقلاب بود. او ابتدا به قم رفت تا به همان شیوه سنتی به تدریس و مرجعیت دینی ادامه دهد و قویاً بر این باور بود که روحانیون نباید در امور حکومتی دخالت مستقیم کنند (ن.ک.: خمینی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۹۵-۲۹۶).

۱. آیه الله خمینی مکرر وعده داد: «حقوق مردم خصوصاً اقلیت‌های مذهبی محترم بوده و رعایت خواهد شد... و شرایط برای اکثریت مسلمانان و اقلیت‌های مذهبی بسیار خوب خواهد بود... حکومت اسلامی موظف است از حقوق آن‌ها به بهترین وجه حفاظت کند.» (خمینی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۳۷، ۱۶۰، ۲۵۰، ۲۸۷، ۲۹۵، ۳۰۳). او افزود: «رژیم اسلامی با استبداد جمع نمی‌شود» (خمینی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۰۳).
۲. در بسیاری از روزنامه‌های آن عصر گزارش‌هایی از شرکت غیرشیعیان در تظاهرات بر ضد شاه می‌توان پیدا کرد.

دو. شکل‌گیری قانون اساسی ۱۳۵۸ ش

در فضای انقلابی سال‌های ۱۳۵۷ و ۱۳۵۸ ش، میراث حقوقی و قانونگذاری رژیم سابق میراثی طاغوتی یا شیطانی معرفی شد که باید تغییر می‌کرد.^۱ انقلابیون بنا داشتند قوانین را به قوانین و مقررات دیگر، و بعداً به مجموعه‌ای از احکام فقهی شیعی، تغییر دهند. اولین تلاش‌ها برای تهیه پیش‌نویس قانون اساسی زمانی شروع شد که آیه الله خمینی مجبور به ترک عراق شد و به ناچار در ۱۴ مهر ۱۳۵۷/۶ اکتبر ۱۹۷۸ به فرانسه رفت. او از حسن حبیبی (متوفی ۱۳۹۴ ش)، حقوقدان تحصیل‌کرده پاریس که بعداً عضو شورای انقلاب و بعدتر معاون اول علی‌اکبر هاشمی رفسنجانی (حک: ۱۳۶۸-۱۳۷۶ ش) شد، درخواست کرد تا گروهی را تعیین کند تا پیش‌نویس قانون اساسی را تهیه کنند. این گروه، که ساکن تهران بودند و حبیبی آن‌ها را انتخاب کرد، عبارت بودند از: ناصر کاتوزیان (متوفی ۱۳۹۳ ش)، استاد دانشکده حقوق دانشگاه تهران؛ عبدالکریم لاهیجی (متولد ۱۳۱۸ ش)، وکیل حرفه‌ای با گرایش سکولار که بعد از پیروزی انقلاب به دلیل مخالفت با لایحه قصاص به ارتداد متهم و مجبور شد ایران را ترک کند؛ محمدجعفر لنگرودی (متولد ۱۳۱۱ ش) حقوقدان و تحصیل‌کرده حوزه علمیه و استاد دانشگاه تهران که بعد از انقلاب ساکن انگلستان شد؛ فتحعلی بنی‌صدر، حقوقدان و برادر ابوالحسن بنی‌صدر (حک: ۱۳۵۹-تیر ۱۳۶۰)، اولین رئیس‌جمهور جمهوری اسلامی؛ ناصر میناچی (متوفی ۱۳۹۳ ش)، دوست نزدیک علی شریعتی و عضو نهضت آزادی ایران که مدت کوتاهی با این گروه همکاری داشت و پس از استعفای نخست‌وزیر دولت موقت، مهدی بازرگان (آذر ۱۳۵۸)، از فعالیت سیاسی و اجتماعی محروم گردید. ساختار پیشنهادی پیش‌نویس این گروه بسیار شبیه متمم قانون اساسی ۱۲۸۵ ش و مطابق الگوی قانون اساسی جمهوری پنجم فرانسه بود که قدرت را بیشتر به رئیس‌جمهور می‌داد تا به نخست‌وزیر. از این رو،

۱. آیه الله خمینی در فرمانی کلی اعلام کرد همه قوانین و مقررات مصوب، حتی آیین دادرسی محاکم و آیین‌نامه‌های اجرایی ادارات، شهرداری‌ها، و غیره که با اسلام در تعارض باشند به‌طور اتوماتیک منسوخ‌اند (خمینی، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۳۱۰).

مؤلفان این پیش‌نویس قدرت و حقوق و وظایف شاه سابق را به رئیس‌جمهور دادند.^۱ آیه‌الله خمینی در ۱۲ بهمن ۱۳۵۷ به ایران بازگشت و پنج روز بعد، ۱۷ بهمن، مهدی بازرگان (۱۲۸۵-۱۳۷۴ش) را به نخست‌وزیری دولت موقت منصوب کرد. شورای انقلاب، که قبلاً در پاریس شکل گرفته بود (قدرت موازی با دولت موقت)، نقش اصلی در سیاست‌گذاری داشت. این شورا متشکل از روحانیون و روشنفکرانی بود که در نظام‌های جدید آموزشی تحصیل کرده بودند؛ همگی آن‌ها منصوب آیه‌الله خمینی بودند. تصمیم‌های سیاسی و اقتصادی دولت موقت باید در این شورا تأیید می‌شد. متن پیش‌نویس قانون اساسی از اولین موضوعات مناقشه‌برانگیز میان این دولت موقت و شورای انقلاب شد. اعضای هر دو نهاد گرایش دینی و انقلابی داشتند اما با سلیقه‌های مختلف. اعضای دولت موقت و اعضای روشنفکر شورای انقلاب بر این باور بودند که اصول و هنجارهای اسلامی باید با در نظر گرفتن واقعیت‌های زمانه محقق شوند و بر آن بودند که برخی مقررات اسلامی باید گاهی فراموش شوند. تفاوت دیگر این بود که اعضای دولت و برخی از اعضای شورا با اقدامات تند انقلابی نیروهای سپاه پاسداران، کمیته‌های محلی مسلح، و دادگاه‌های انقلاب مخالف بودند. با این موضع، روحانیون سنتی غیرانقلابی، و مراجع تقلید غیرسیاسی همدلی داشتند.^۲ در مقابل، بیشتر اعضای روحانی شورا، که به آیه‌الله خمینی نزدیک‌تر بودند، با گروه روشنفکر شورا و همین‌طور با اعضای دولت موقت مخالفت داشتند و بر این بودند که همه احکام فقه شیعه امامی باید اجرا شوند. همین دسته به تدریج مدعی شدند که انقلاب اساساً برای اجرای احکام اسلامی رخ داد و مردم به صحنه آمدند تا چنین هدفی را محقق کنند.

۱. برای اطلاع از مشخصات این پیش‌نویس ن.ک.: ناصر کاتوزیان، «نقد تحلیلی پیش‌نویس قانون اساسی»، در گامی به سوی عدالت، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۳-۲۹۰.

۲. یکی از کسانی که اعمال تندروهای پس از پیروزی انقلاب را نقد و محکوم می‌کرد آیه‌الله سید کاظم شریعتمداری (متوفی ۱۳۶۵) بود. او بعداً متهم به فعالیت‌های ضدانقلابی و حتی همکاری با یک کودتا بر ضد جمهوری اسلامی شد. در سال ۱۳۴۱ش، شریعتمداری یکی از علمایی بود که مجتهد بودن آیه‌الله خمینی را تأیید کرد و این گروه از علما با اعلام چنین نظری او را از مجازات اعدام در دوره محمدرضا پهلوی نجات دادند.

توضیحی از همین ادعا سپس در مقدمه نسخه نهایی قانون اساسی هم جا داده شد.^۱ مناقشه میان روشنفکران و روحانیون انقلابی منصوب آیه الله خمینی مشابه مناقشه‌هایی بود که میان شیخ فضل الله نوری و موافقان جنبش مشروطه‌خواهی صورت گرفت. محور اصلی مناقشه‌ها رابطه سنت و مدرنیته بود و بسیاری از پرسش‌ها، پاسخ‌ها، و واکنش‌ها مشابه بودند. اما این بار روحانیون در مقایسه با سال ۱۲۸۵ش، موقعیت بهتر و تجربه بیشتری داشتند.^۲ این بار انقلاب رهبری معنوی داشت که مقبولیتی عمیق در میان مردم پیدا کرده و قلب جوانان را تسخیر کرده بود. زندگی‌اش با هیچ فساد مالی یا غیرمالی آلوده نبود. در میان روحانیون انقلابی کسانی بودند که تحصیلات جدید^۳ داشتند، پاره‌ای زندگی در کشورهای غربی، به‌خصوص آلمان، را تجربه کرده بودند.^۴ برخی دیگر کم و بیش با تجربه مبارزات گروه‌های مصری مانند اخوان المسلمین و رهبران فکری آن‌ها آشنا بودند.^۵ برخلاف سال ۱۲۸۵ش، این دسته از روحانیون هم انقلابی بودند و هم مخالف دیکتاتوری و استبداد شاه و هم اجرای شریعت از طریق تأسیس یک نظام جمهوری پارلمانی را باور داشتند.

فرایند آنچه روحانیون آن را اجرای کامل شریعت یا اسلامی‌سازی قوانین و

۱. در صفحات بعدی همین فصل تحلیل این مقدمه را خواهید دید.

۲. از سخنان آیه الله خمینی در روزهای اول پس از پیروزی انقلاب در موافقت و همدلی با شیخ فضل الله نوری به‌روشنی می‌توان دریافت که او به‌خوبی با تاریخ انقلاب مشروطه آشنا بوده است (برای نمونه ن. ک.: خمینی، ۱۳۷۰، ج ۸، ص ۴۸۹، ج ۱۰، ص ۳۳۶-۳۳۷، ۳۸۸-۳۸۹).

۳. بهترین نمونه محمد جواد باهنر بود، که در سال ۱۳۶۰ش به‌دست سازمان مجاهدین خلق ایران در یک انفجار به شهادت رسید. درباره این سازمان ن. ک.:

Abrahamian, Ervand, *The Iranian Mojahedin* (Yale: Yale University Press, 1992).

۴. سید محمد حسینی بهشتی، با تحصیلات حوزوی و جدید، روحانی پرنفوذی که نقش اصلی در تدوین ویرایشی جدید از پیش‌نویس نهایی قانون اساسی داشت، حدود ده سال در آلمان زندگی کرده بود. گفته شده است که او در آن دوران اعتقادی به ولایت فقیه نداشت ولی پس از پیروزی انقلاب به‌طور اساسی نظرش تغییر کرد. او در سال ۱۳۶۰ش در انفجار محل حزب جمهوری اسلامی به‌دست سازمان مجاهدین خلق ایران به شهادت رسید.

۵. برای نمونه، آیه الله سید علی خامنه‌ای کتاب *معالم فی الطريق* نوشته سید قطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶)، معلم و نویسنده مصری، را به فارسی با عنوان *شانه‌های راه* قبل از پیروزی انقلاب ترجمه و منتشر کرده بود.

مقررات می‌خواندند، از همان آغازین روزهای پس از پیروزی انقلاب آغاز شد. همان داستان مناقشه‌های سال ۱۲۸۵ش میان اندیشه‌های قدیم و جدید دوباره از دری جدید به صحنه سیاسی-اجتماعی بازگشت. در فروردین ۱۳۵۸، شورای انقلاب اعلام کرد که پیش‌نویس قانون اساسی، تهیه و تأیید شده دولت موقت، باید مطابق «قواعد اسلامی و اصول آزادی» بازنگری شود. این معیار که بارها از زبان برخی از اعضای شورای انقلاب شنیده و تکرار می‌شد به اندازه کافی تبیین نمی‌شد و به‌خصوص مرادشان از اصول آزادی هیچ معلوم نبود. با وجود این، شورا متن اولین پیش‌نویس را با یک نتیجه اصلی بازنگری کرد و آن تقویت یک بخش (اصول ۱۵۱-۱۵۶ پیش‌نویس) بود که، مانند اصل دوم متمم قانون اساسی ۱۲۸۵ش، به گروهی از فقها به‌مثابه نهادی قدرت می‌داد که هر قانون یا مقرراتی را که مطابق اصول مسلم شرعی نباشد کنار گذارد.^۱ این نهاد عالی فقهی-حقوقی بعداً شورای نگهبان قانون اساسی نامیده و جایگاه آن بیرون و فراتر از مجلس شورای ملی قرار داده شد. کارکرد اصلی این شورا، به‌لحاظ نظری، مشابه کارکرد گونه‌ای دادگاه عالی است که از مفاد قانون اساسی در برابر اعمال احتمالی تجاوزکننده از حدود اختیارات مجلس/پارلمان حفاظت می‌کند. در خلال برخی تغییرات، پیش‌نویس دوم دچار پاره‌ای ناهماهنگی‌ها، به‌خصوص در بخش حقوق ملت، شد. شورای انقلاب به سید محمد حسینی بهشتی، دبیرکل حزب جمهوری اسلامی،^۲ مأموریت داد تا نقائص پیش‌نویس را برطرف و مطابق اصلاحات جدید آن را از نو مرتب کند. هیچ گزارش یا شاهدی هنوز به‌دست نیامده است که نشان دهد او در هماهنگ‌سازی متن چه کرد. اما از تلاش‌های بعدی می‌توان حدس زد که در نظرش هنوز پیش‌نویس اسلامی نشده بود.

۱. گفتنی است اصطلاح «قواعد مقدسه اسلام» در متمم قانون اساسی ۱۲۸۵ش به «اصول مسلم شرعی» در پیش‌نویس قانون اساسی و سپس به «موازین اسلامی» در نسخه نهایی قانون اساسی تغییر پیدا کرد. اهمیت این تغییرات در همین فصل بررسی خواهد شد.

۲. درباره عملکرد این حزب پس از پیروزی انقلاب به این مقاله نگاه کنید:
s.v. "Islamic Republican Party" by E. Sanasarian in *OEMIW*.

در اردیبهشت ۱۳۵۸، فرآیند بازنگری با تأیید شورای انقلاب و آیه الله خمینی به پایان رسید.^۱ نمایندگانی از گروه‌های مختلف در آماده‌سازی این پیش‌نویس سهیم بودند و همین باعث شد که در آن ملغمه‌ای از وجوه مختلف از جمله رنگی دموکراتیک، تأکید بر شکل جمهوریت و اسلامیت نظام (اصل چهارم پیش‌نویس)، تفکیک قوا (اصل شانزدهم پیش‌نویس)، تأکید بر حقوق ملت (اصول ۲۲-۴۷ پیش‌نویس)، و انتقال قدرت و وظائف شاه به رئیس‌جمهور (اصول ۷۵، ۸۹، ۹۰، ۹۳، ۹۵ پیش‌نویس) یافت شود. پیش‌نویس اقلیت‌های دینی و مذهبی را با تعبیر «برادران مسلمان غیرشیعه» و «همچنین مذاهب زرتشتی و یهودی و مسیحی» به رسمیت شناخت و تأکید کرد که معتقدان به این مذاهب «در عین حال که مانند سایر هموطنان خود در برابر قوانین حقوق و تکالیف مساوی دارند، از حیث احوال شخصی در حدود قوانین تابع قواعد مذهبی خود هستند» (اصل ۲۴ پیش‌نویس). مهم‌تر از همه، پیش‌نویس فاقد اصولی بود که حاکی از حاکمیت و ولایت سیاسی فقها یا ولایت فقیه باشد (برای دیدن متن پیش‌نویس مصوب شورای انقلاب و آیه الله خمینی، ن.ک.: کاتوزیان، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۹۷-۲۲۸). چند اصل ارتباط ضعیفی با مقوله حقوق اساسی و ماهیت قانون اساسی داشتند، مانند اصولی که حاکی از چگونگی اداره رادیو و تلویزیون و تحصیلات رایگان برای همه مردم در همه سطوح بود. به علاوه، پیش‌نویس فاقد اصولی بود که به مالکیت خصوصی و حمایت از آن توجه داشته باشد؛ جنبه‌ای که از خلال تمایلات مارکسیستی دوره انقلاب به پیش‌نویس راه پیدا کرده بود.

اکنون نوبت مردم رسیده بود تا موافقت خود را با پیش‌نویس قانون اساسی اعلام کنند. مسئله اصلی اعضای رسمی بلندپایه حکومت این بود که چگونه این موافقت را باید احراز کرد. یک راه حل این بود که پیش‌نویس نهایی از طریق رسانه‌ها منتشر شود و هرکس، از جمله متخصصان، روحانیون، و مراجع تقلید نظرشان را

۱. همین دوباره شاهدهی است بر این‌که هیچ الگو و ساختار معینی برای حکومت جدید در ذهن رهبران انقلاب وجود نداشت. گفتنی است برخی مراجع تقلید، مانند آیات سید احمد خوانساری، سید محمدرضا گلپایگانی، سید ابوالقاسم خویی، و سید کاظم شریعتمداری با ولایت سیاسی فقیه موافق نبودند.

طی دو ماه اعلام کنند. سپس گروهی از متخصصان برگزیده آیه الله خمینی نظرهای پیشنهادی را بررسی کنند و در نهایت نسخه نهایی از طریق فرماندوم به تأیید مردم برسد. این پیشنهاد به آیه الله خمینی و علی اکبر هاشمی رفسنجانی (متوفی ۱۳۹۵ش) منسوب شده است. اگر این پیشنهاد عملی شده بود، پیشنهادها و وقایع بعدی چه بسا اتفاق نمی افتاد و قانون اساسی جمهوری اسلامی بدون نهاد ولایت فقیه به تأیید نهایی می رسید. راه حل دیگر، که متکی بود بر سخنرانی آیه الله خمینی در ۱۲ بهمن ۱۳۵۷، و از طرف مهدی بازرگان و ابوالحسن بنی صدر بر آن تأکید می شد، این بود که مجلسی با عنوان مجلس مؤسسان با رأی مردم تشکیل شود و مسئولیت ارزیابی و تأیید نهایی پیش نویس قانون اساسی را بر عهده بگیرد.^۱ بعد از مناقشه های جدی، شورای انقلاب در اواخر خرداد ۱۳۵۸ تصمیم گرفت از طریق برگزاری انتخابات، مجلسی متشکل از ۷۳ نماینده مردم، شامل چهار نماینده از اقلیت های دینی، تشکیل دهد تا نسخه نهایی پیش نویس را بررسی کند و پس از آن مردم از طریق انتخاباتی دیگر موافقت خود را اعلام کنند. این مجلس را مجلس بررسی نهایی قانون اساسی (از این پس، مجلس بررسی) نامیدند. با فرمانبری از آیه الله خمینی، نمایندگان فرضشان بر این بود که وظیفه شان را یک ماهه تمام می کنند. اما، با توجه به اوضاع و احوالی که در صفحات بعد شرح داده خواهد شد، این وظیفه سه ماه طول کشید؛ در ۶۷ جلسه فشرده از ۲۸ مرداد تا ۲۴ آبان ۱۳۵۸. در این مدت، مجلس مذکور، برخلاف انتظار، محتوای پیش نویس را تغییر کلی داد. اگر بخواهیم همه مباحث آنان را خلاصه کنیم، باید بگوییم که آنان، در واقع، با درج مواد و تبصره های جدید در متن، قانونی کاملاً جدید با رنگی شیعی خلق کردند.

زمانی که مجلس بررسی در حال ارزیابی پیش نویس بود، نظام سیاسی رژیم جدید در همه زمینه ها کاملاً تثبیت نشده بود. از یک سو، شورش های قومی در مناطق مختلف، مانند کردستان و بلوچستان، رخ داده بود و برخی اقلیت های

۱. آیه الله خمینی در سخنرانی ۱۲ بهمن در بهشت زهرا به مردم وعده تشکیل مجلس مؤسسان را داده بود. ن.ک.: خمینی، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۲۰۴.

قومی خواستار استقلال از حکومت مرکزی شده بودند. از سوی دیگر، در حالی که گروه‌های چپ، یعنی مارکسیست‌ها با ایدئولوژی‌ها و مرام‌های سیاسی مختلف، اصرار بر خواست‌هایی آرمانگرایانه و غیرواقعی داشتند، گروه‌های اسلامی به رهبری روحانیون، یک‌صدا در واکنش به آن‌ها، خواستار اجرای اصول و ارزش‌های اسلامی و شتاب گرفتن فرآیند اسلامی‌سازی قوانین بودند. مناقشه‌ها بین دولت موقت و شورای انقلاب بر سر موضوعات مختلف، از جمله سیاستگذاری، دخالت کمیته‌های انقلابی مسلح در امور اجرایی کشور، و روش کار مجلس بررسی به اوج خود رسیده بود. حتی بر سر نامگذاری رژیم جدید هنوز اختلاف و بحث وجود داشت؛ دولت موقت آن را «جمهوری دموکراتیک اسلامی» می‌نامید و شورای انقلاب و آیه الله خمینی آن را «جمهوری اسلامی». با اعتراض به روش بررسی پیش‌نویس در مجلس بررسی، دولت موقت و برخی از هواداران تساوی حقوقی در برابر قانون خواستار لغو مأموریت مجلس بررسی شدند، اما، با توجه به قدرت نفوذ آیه الله خمینی، همه تلاش‌های آنان بی‌حاصل بود.^۱ در میانه این اوضاع و احوال بی‌ثبات، گروهی از دانشجویان، که خود را دانشجویان پیرو خط امام خواندند و بعدها غالب آنان از جمله اصلاح‌طلبان شدند، سفارت آمریکا در تهران را در ۱۳ آبان ۱۳۵۸ به اشغال خود درآوردند و ۶۶ دیپلمات آمریکایی را به گروگان گرفتند. این دانشجویان به دخالت‌های آمریکا در امور داخلی ایران و به تصمیم آمریکا در میزبانی شاه برای معالجه معترض بودند. اما یکی از اهداف اصلی آنان فشار بیشتر بر دولت موقت بود و در این هدف موفق شدند، چراکه دولت موقت فوراً در پی این واقعه استعفا کرد. مجلس بررسی در نهایت مأموریت خود را به پایان رساند و شورای انقلاب روزهای دوازدهم و سیزدهم آذر ۱۳۵۸ را روز فراندوم اعلام کرد. بر اساس گزارش‌های رسمی، ۷۹٪ واجدین صلاحیت در این انتخابات شرکت کردند و ۹۹/۵٪ به قانون اساسی جدید رأی دادند.

۱. من گزارشی دال بر شرکت اقلیت‌های دینی در اعتراض‌ها بر ضد مأموریت مجلس بررسی پیدا نکردم اما آن‌ها از طریق نمایندگان‌شان در این مجلس اعتراض‌هایی به نابرابری‌های حقوقی در متن پیش‌نویس داشتند.

الف. شناخت تحلیلی اعضای مجلس بررسی

قبلاً گفته شد که تغییرات مجلس بررسی عمیق‌تر از چیزی بود که کمیته در پیش‌نویس اول اعمال کرده بود. در این‌جا تحلیل مختصر زیر بر شرح حال اعضای مؤثر در مباحث این مجلس، اعم از موافق و مخالف تمرکز دارد. طبیعی بود که، در آن فضای انقلابی به رهبری روحانیون و به‌دلیل توصیه‌های آیه الله خمینی به مردم در خصوص انتخاب نمایندگان، دو سوم منتخبان مجلس بررسی روحانی باشند و بقیه هم کم و بیش دارای رویکردی کاملاً دینی.^۱ برای شناخت بهتر می‌توان کل اعضا را به سه دسته تقسیم کرد: (۱) گروه روحانیون محافظه کار سنتی که اکثریت را تشکیل می‌دادند و صرفاً حضوری رسمی تشریفاتی در مجلس بررسی داشتند؛ (۲) گروهی از اعضا که غالباً به حزب جمهوری اسلامی وابسته بودند و به‌دست سید محمد حسینی بهشتی (۱۳۰۷-۱۳۶۰) مدیریت می‌شدند؛^۲ (۳) گروهی از اعضا که در مواضع خویش به‌طور عمده مخالف دسته دوم بودند و با مسامحه می‌توان آن‌ها را «مخالفان» نامید؛ این‌ها در اقلیت بودند یا تخصص و دانش کافی در موضوع حقوق اساسی نداشتند یا اگر واجد آن بودند جو مجلس بررسی و جو جامعه به آن‌ها اجازه نمی‌داد صریحاً اظهار نظر کنند. عملاً، اینان غالباً ساکت بودند، یا به تعبیر دقیق‌تر، شکست‌خورده.^۳ با مراجعه به متن مذاکرات مجلس بررسی، که در سال ۱۳۶۴ ش (ن.ک.: فهرست منابع) منتشر شد، می‌توان به‌خوبی از نقش دسته‌های دوم و سوم در مشروح مذاکرات بر سر موضوعات مختلف باخبر شد.

۱. آیه الله خمینی بر این باور بود که مردم باید نمایندگانی انتخاب کنند که معلومات اسلامی داشته باشند چرا که بنا بر این است که قانون اساسی اسلامی تهیه شود. او با تعجب می‌پرسید که «آن‌که قانون اسلام را آورده است خداست... ما می‌خواهیم قانون اسلامی بنویسیم، از غرب بیایند نظر بدهند؟... یا غربزده‌ها بیایند نظر بدهند؟!... باید قانون اسلامی ما را از غرب بگیریم؟ از غربزده بگیریم؟» (ن.ک.: خمینی، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۳۱۰-۳۱۱، ج ۴، ص ۴۳۱-۴۳۲).

۲. علاوه بر بهشتی، این افراد از جمله دسته دوم بودند: آیه الله سید علی خامنه‌ای، حسن آیت، محمدجواد باهنر، علی اکبر پرورش، و آیه الله حسینعلی منتظری. نمایندگان منتظری را به ریاست مجلس بررسی برگزیدند، اما غالب جلسات با مدیریت بهشتی برگزار می‌شد و او در اصل نقش ایفا می‌کرد.

۳. این افراد از جمله دسته سوم بودند: آیه الله ناصر مکارم شیرازی، ابوالحسن بنی‌صدر، عزت الله سبحانی، رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای، میرمیراد زهی، و موبد رستم شهزادی.

نمایندگان مجلس بررسی از استان‌های مختلف با رأی همه ایرانی‌ها انتخاب شدند، جز نمایندگان غیرمسلمان، که فقط با رأی همدینان‌شان برگزیده شدند. روش انتخاب نمایندگان غیرمسلمان همان روشی بود که در بیست و سه دوره از انتخابات مجلس شورای ملی (۱۲۸۷-۱۳۵۷ش) اجرا شده بود. ایرانیان غیرمسلمان این افراد را برای مجلس بررسی برگزیدند: سرگن بیت اوشانا و هرایر خالاتیان نمایندگان مسیحیان؛ عزیز دانش راد نماینده یهودیان؛ و، موبد رستم شهزادی نماینده زردشتیان. در میان این‌ها نماینده زردشتیان فعال‌تر بود، پس از او نماینده یهودیان. در حالی که شهزادی در مجموعه سخنرانی‌ها و گفت‌وگوهایش در مذاکرات غالباً از حقوق اقلیت‌های دینی سخن می‌گفت، دانش راد که همدلی فراوانی با انقلاب اسلامی داشت، سه بار، در مجموع، سخنرانی کرد و غالباً در خصوص وفاداری یهودیان ایران به آیه الله خمینی سخن می‌گفت و بر نظریه تفکیک میان یهودیان و صهیونیست‌ها که قبلاً آیه الله خمینی آن را مطرح کرده بود تأکید می‌کرد (ن.ک.: مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۸۸-۴۹۰، ۷۲۲). علاوه بر چهار نماینده غیرمسلمان، دو نماینده فعال از اهل سنت در مجلس بررسی حضور داشتند: مولوی عبدالعزیز و حمیدالله میرمراد زهی، هر دو از استان بلوچستان.^۱

دو نکته دیگر در خصوص بافت نمایندگان گفتنی است. مجلس بررسی تنها یک نماینده زن داشت به نام منیره گرجی، واعظ و مبلغ دینی وابسته به حزب جمهوری اسلامی. او از جمله کسانی بود که حضوری رسمی و منفعلانه در مجلس بررسی داشت و در طول مدت فقط یک‌بار سخنرانی کوتاه و آشفته‌ای ارائه و برخی مواضع خود را بیان کرد. سخنان او برای فهم بافتاری که در آن قانون اساسی ۱۳۵۸ شکل گرفت، حائز اهمیت است. گرجی معتقد بود لازم نیست در قانون جای مستقلی برای حقوق زنان قائل شویم ولی باید به کرامت زنان به مثابه انسان توجه کرد و در نظر داشت که زنان ایرانی در مجموع به اندازه کافی تحصیل‌کرده نیستند و رشد

۱. نماینده اهل سنت کردستان عبدالرحمان قاسملو بود که به دلیل مواضع تندش بر ضد گروه‌های مسلمان و روحانیون هرگز در مجلس حاضر نشد.

نیافته‌اند و از این رو پست‌های عالی سیاسی، مثل رئیس‌جمهوری، را نمی‌توانند اشغال کنند (ن.ک.: مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۸۹-۱۹۱). از سوی دیگر، چهره‌ مشهور روحانی مجلس بررسی، سید محمود طالقانی (۱۲۸۸-۱۳۵۸ش)، با سابقه‌ای طولانی در مبارزه با رژیم شاه و با تحمل سال‌ها زندان، به‌دلیل افکار روشنفکرانه و تکرگرایانه‌اش منزوی شد. او پس از چهارده جلسه شرکت در مجلس بررسی در ۱۹ شهریور ۱۳۵۸ درگذشت.^۱

ب. شکل، محتوا، و روش کار مجلس بررسی

نمایندگان در اولین قدم، آیین‌نامه اجرایی تهیه شده توسط دولت موقت را کنار گذاشتند و کمیته‌ای برگزیدند تا آیین‌نامه جدید بررسی مواد پیش‌نویس را تدوین کند. پیش‌نویس ۱۶۰ اصل در دوازده فصل داشت. مطابق آیین‌نامه جدید، اعضا و اصول به هفت کمیته و بخش تقسیم شدند. هر کمیته صبح‌ها جلسه داشت و عصرها شورایی، از هر کمیته دو نفر (جمعاً ۱۴ نفر)، تشکیل می‌شد تا بر سر نسخه ویرایش‌شده یا نسخه جدید هر اصل بحث کنند. آن‌ها بر این باور بودند که با این شیوه کار همه اعضا می‌توانند درباره همه اصول بحث کنند. سپس هر اصل ویرایش شده در جلسات فشرده عمومی به بحث گذاشته می‌شد تا تأیید نهایی بگیرد. جلسات عمومی با حضور اکثریت یعنی نصف به‌علاوه یک اعضا رسمیت پیدا می‌کرد؛ اما هر اصل برای تأیید گرفتن نیازمند رأی دو سوم اعضا بود. در عمل، اکثر جلسات با حدود ۵۰ نفر، و در بهترین حالت، ۶۰ نفر از ۷۳ نفر تشکیل می‌شد اما همه اصول دو سوم آرا را کسب کردند.

برخی از نمایندگان، که غالبشان به حزب جمهوری اسلامی وابسته بودند، ابتدا پیشنهاد کردند پیش‌نویس دولت موقت به‌کلی کنار گذاشته شود و، در عوض، از پیش‌نویسی بحث کنند که دارای بخش‌های اضافه‌تری مانند «حاکمیت فقیه» بود (ن.ک.: مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۱). این پیشنهاد به اندازه کافی حمایت نشد

۱. درباره او ن.ک.: s.v. "Tāleqānī, Mahmūd" by H. E. Chehabi in OEMIW.

و، در نتیجه، همان پیش‌نویس دولت به بحث گذاشته شد. نگرش حاکم بر اکثر نمایندگان، تمرکز بر اسلامی‌سازی هرچه بیشتر بخش‌های مختلف متن بود. برای این ادعا به اندازه کافی می‌توان شواهدی از میان پیام افتتاحیه آیه الله خمینی به مجلس بررسی و از سخنرانی‌های عمومی او یافت. او به صراحت گفت که نمایندگان در فرآیند بررسی اصول قانون اساسی از به‌کاربردن اصطلاحاتی که منشایی از مکاتب غربی دارند اجتناب کنند و از آنان خواست تا بر به‌کارگیری مفاهیم اسلامی تأکید ورزند (ن.ک.: مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶-۷). آیه الله سید علی خامنه‌ای در اولین نقدش مایل بود که پیش‌نویس دولت به کلی کنار گذاشته شود و یک پیش‌نویس کاملاً اسلامی تهیه شود. او گفت، «من اساساً با کلمات پرتنطنه که به ارث به ما رسیده و در پیش‌نویس این قانون گاهی با لفظ و گاهی بدون لفظ اعمال شده اعتقاد ندارم، چون به منابع آن اعتقاد ندارم چون برای جامعه اروپا تهیه شده است و... مثل کلمه دموکراسی که یک ریشه یونانی دارد و... جمهوری آن‌جا برای اشراف است و غیر از اشراف بقیه اصلاً انسان نیستند و همین‌طور کلمه سوسیالیسم... جامعه ما یک جامعه ایرانی و اسلامی بوده و انقلاب ما نیز یک انقلاب اسلامی... با داشتن چنین منابع غنی از اسلام... بنده با طرح پیش‌نویس سابق به‌عنوان زمینه بررسی مخالف هستم برای این‌که مبنای آن اسلام و افکار مرفعی اروپاست و بنده اسلام را کمتر از افکار آن‌ها نمی‌دانم و در اسلام خلأئی نمی‌بینم... اگر ما را به یک نوشته اسلامی محدود کند باز بهتر این است که یک نوشته نیمه‌اسلامی باشد. ... من مسئله تفکیک قوا را یادداشت کرده‌ام... رویه و سیره انمه نشان می‌دهد که علاقه داشتند قوا را از هم جدا کنند... در رأس قوه مجریه امام است و تعبیر دیکتاتور غلط است... کسی که به نیابت از خدا این کار را می‌کند دیکتاتور نیست.» (ن.ک.: مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۵۳-۵۴). در مجلس بررسی سه گام با هدف اسلامی‌سازی برداشته شد: (۱) تأسیس نهادی جدید در قانون اساسی، یعنی ولایت فقیه؛ (۲) توسعه نقش نظارتی شورای نگهبان قانون اساسی؛ (۳) درج قید در محدوده موازین اسلامی در چند اصل

۱. ن.ک.: مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۷۵-۳۸۱، ج ۳، ص ۱۰۹۲-۱۰۹۳، ۱۱۱۴-۱۱۱۹؛ درباره ولایت فقیه ن.ک.: آجودانی، ۱۳۸۲، ص ۷۳-۹۶، نیز: *OEMIW* by Roy Mottahedeh in *wilayat al-Faqih* s.v.

در بخش حقوق ملت. باور بر این است که سه نفر در پیشنهاد تأسیس نهاد جدید ولایت فقیه در قانون اساسی نقش کلیدی داشتند: سید محمد بهشتی، حسن آیت، و حسینعلی منتظری. از آن جا که این موضوع ربط مستقیم به این پژوهش ندارد فقط دو گام دوم و سوم در این جا ارزیابی می شوند.

مفاد اصل دوم متمم قانون اساسی ۱۲۸۵ش صرفاً بیان می کرد که باید حداقل پنج فقیه بر قوانین مصوب نظارت کنند تا مبادا با قواعد مقدسه اسلام در تعارض باشند. ابهام در تعداد فقها، در جایگاه آنان، در ماهیت نظارت، و به خصوص وقایع رخ داده پس از پیروزی انقلاب مشروطه همگی عواملی بودند که مانع از تشکیل نهاد شورای فقها شدند. اما صورتبندی جدید از این اصل در قانون اساسی ۱۳۵۸ش (اکنون، اصل چهارم) مقرر می کند که «... این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده فقهای شورای نگهبان است.» سپس اصول ۹۱-۹۹ همین قانون به صراحت جایگاه نظارتی صرف فقها را به نهادی جدید و با قدرت تغییر داد، افزون بر حق تفسیر قانون اساسی. مطابق این اصول، شورای نگهبان مرکب از شش فقیه منصوب رهبری و شش حقوقدان به پیشنهاد رئیس قوه قضائیه به مجلس و سپس انتخاب آنان با رأی نمایندگان است (ن.ک.: اصل ۹۱). مطابق اصل ۹۶، تعیین موافقت و سازگاری مفاد قوانین و مقررات مصوب با موازین اسلامی فقط به رأی اکثریت شش فقیه شورای نگهبان نیاز دارد، در حالی که سازگاری قوانین مصوب با قانون اساسی با رأی اکثریت فقها و حقوقدانان شورا تعیین می شود.

شورای نگهبان مسئولیت بقای رنگ اسلامی قوانین و مقررات در قلمرو امور سیاسی و اجتماعی را عهده دار شد. این کارکرد شورای نگهبان در جمهوری اسلامی، عملاً و بدون قصد قبلی، این جنبه درخور توجه را پیدا کرد که از قدرت و نفوذ فتاوا و آرای فقهی مراجع تقلید کاست. زیرا از این پس قرار بر این می شد که همه قوانین سیاسی، حقوقی، و اجتماعی مورد نیاز جامعه بر اساس رأی فقهی اعضای شورای نگهبان، که خود منصوب مستقیم رهبری اند، تصویب شود. هر چند در بعضی اوضاع و احوال خاص، شورای نگهبان نظر فقهی رهبری را بر نظر خودش ترجیح می دهد

ولی این در نتیجه‌گیری ما یعنی تضعیف آرای مراجع تقلید تأثیری ندارد. برای نمونه، وقتی مردم مجبورند به ادارات دولتی و نهادهای حکومتی مثل شرکت‌های بیمه، دادگاه‌ها، بانک‌ها، بورس، و مانند آن مراجعه کنند، باید از قوانین مصوب مجلس و تأییدشده شورای نگهبان تبعیت کنند، نه از آرای فقهی مراجع تقلید خودشان. تغییر معناداری که صورت گرفت این بود که نهادی مدرن، یعنی ترکیب مجلس و شورای نگهبان قانون اساسی، جایگزین نهادی سنتی و قدرتمند، یعنی مرجعیت شد. در حقیقت و عملاً در جمهوری اسلامی، مجلس مرجع تقلید جدید شد. البته فقهای غیرحکومتی، اعم از آن که مرجع تقلید باشند یا نباشند، می‌توانند در قلمرو عبادات و معاملات آرای فقهی مستقل داشته باشند، اما آرای فقهی اجتماعی آنان صرفاً می‌تواند به مثابه یکی از مبانی نظری در اختیار شورای نگهبان قرار گیرد، نه به مثابه مقررات رسمی که مردم بتوانند به آن عمل کنند. از این رو، طبیعی است که آرای فقهای زنده شیعه با آرای فقهی رهبری و فقهای شورای نگهبان و مقررات رسمی جمهوری اسلامی همواره یکی نباشند. نتیجه دیگر پیدایش شورای نگهبان این بود که انتظار می‌رفت فقهای همسو با حکومت به طور طبیعی بهتر از فقهای که صرفاً به درس و بحث مشغول‌اند و دید حکومتی ندارند، اقتضانات زمانه را درک کنند و دیدگاه‌های تنگ‌نظرانه خود را به دیدگاه‌های معقول تبدیل کنند و مطابق منطق موقعیت تصمیم بگیرند. وقتی یک دهه از پیروزی انقلاب گذشت، در حالی که فقهای شورای نگهبان بر فهم تحت‌اللفظی متون و منابع فقهی اصرار داشتند و مایل نبودند آرای خود را فراتر از متون و متناسب با موقعیت کنند، آیه الله خمینی مجبور شد نهادی جدید، مجمع تشخیص مصلحت نظام، تأسیس کند تا مسائل و مشکلات حقوقی حل و قوانین و مقررات مناسب‌تر تدوین و تصویب شود.

در نتیجه، می‌توان ادعا کرد که نسخه نهایی قانون اساسی، پس از گذر از سه گام فوق، در مقایسه با آنچه مقصود مؤلفان اول بود، رنگ اسلامی و شیعی‌تری داشت. از سوی دیگر، اعضای مجلس بررسی، با توجه به اوضاع و احوال سیاسی اجتماعی سال ۱۳۵۸، مجبور بودند بعضی مفاهیم، اصطلاحات و ساختارهای مدرن موجود در پیش‌نویس، مانند دموکراسی، انتخابات، تفکیک قوا، حقوق ملت، و نظام

شورایی را حفظ کنند. نسخه نهایی قانون اساسی با رأی ۶۱ نفر از اعضای مجلس بررسی، سپس با نظر آیه الله خمینی، و در نهایت با رأی مردم در انتخابات ۱۳ آذر ۱۳۵۸ به تصویب رسید. در سایه این کوشش‌ها، ایران به لحاظ سیاسی و حقوقی ساختاری منحصر به فرد پیدا کرد، هم جنبه‌های مدرن داشت و هم جنبه‌های سنتی. در مباحث بعدی، رابطه میان این جنبه‌های سنتی و مدرن و معیارهای دوگانه حکومت را خواهیم دید.

ج. تحلیل‌های متنی

قانون اساسی ۱۳۵۸ دارای ۱۵۸ اصل در دوازده فصل است. فصل اول، کلیات (اصول ۱-۱۴)، ضمن تعریف حکومت جدید، دین رسمی، ادیان به رسمیت شناخته شده، و نهاد رهبری، بر ضرورت مطابقت قوانین و مقررات با موازین اسلامی و بر نقش مردم در سرنوشت کشور تأکید می‌کند. فصل دوم (اصول ۱۵-۱۸) شامل تعریف زبان، خط، تاریخ (تقویم)، و پرچم است. فصل سوم (اصول ۱۹-۴۲) با حقوق ملت سروکار دارد. فصل چهارم (اصول ۴۳-۵۵) به تعریف سیاست‌های اقتصادی و امور مالی می‌پردازد. فصل‌های پنجم، ششم، نهم، و یازدهم به موضوع تقسیم قوا و وظایف هریک از آن‌ها مربوط است. در فصل هفتم (اصول ۱۰۰-۱۰۶) وظایف شوراهای شهر و روستا طراحی شده‌اند. فصل هشتم (اصول ۱۰۷-۱۱۲) چگونگی انتخاب رهبر و حدود اختیارات او را تعیین می‌کند. فصل دهم (اصول ۱۵۲-۱۵۵) مربوط به سیاست خارجی است. فصل دوازدهم با یک اصل (۱۷۵) چگونگی اداره صدا و سیما را تعیین می‌کند. در این‌جا فقط فصل‌های اول و سوم، که به موضوع تحقیق ربط مستقیم دارند، بررسی می‌شوند.

۱. کلیات

متن با مقدمه‌ای آغاز می‌شود که مؤلفان مایل بودند بر محتوای آن تأکید کنند، هرچند جزو قانون اساسی به حساب نمی‌آید. مقدمه به بیان ایدئولوژی و مبانی انقلاب اختصاص دارد و صرفاً حاکی از اشتیاق انقلابی ایرانیان در دهه شصت

به تأسیس حکومتی جدید است. در این مقدمه و همین‌طور در لابه‌لای مباحث نمایندگان مجلس بررسی، تکرار کلمهٔ مکتبی، اشاره به مکتب فکری اسلام سیاسی در برابر مکاتب غربی و شرقی، حاکی از این است که رهبران انقلاب تحت تأثیر گونه‌ای گفتمان مارکسیستی بودند. درست همان‌طور که هر اندیشه و نگرشی در گروه‌های چپ مارکسیستی با معیار قواعد حاکم بر حزب سنجیده می‌شود، به همان سان فرهنگ‌ها، ساختارها، و مفاهیم مدرن در جمهوری اسلامی با اصول کلامی و فقهی مکتب شیعه سنجیده و پذیرفته می‌شوند.^۱ این اصول را، که در نگاه غیرتاریخی رهبران انقلاب جاویدان می‌نمودند، نباید فی‌نفسه جز در موارد ضرورت تغییر داد.

شکل حکومت، جمهوری اسلامی، در اصل اول تعریف شده است. متن این اصل، با افزوده‌هایی غیرضروری، بر این شکل از حکومت که ملت ایران آن را انتخاب کرد تأکید دارد و انتخاب ملت را «براساس اعتقاد دیرینه‌اش به حکومت حق و عدل قرآن ... و [مطابق] همه‌پرسی دهم و یازدهم فروردین هزار و سیصد و پنجاه و هشت ... با اکثریت ۹۸/۲٪ کلیهٔ کسانی که حق رأی داشتند...» تعریف می‌کند. بنا بر این تعریف، مشروعیت حکومت برآمده از رأی مردم است با این فرض که مردم در صدد شکلی از حکومت بوده‌اند که از خلال قرآن و سنت می‌توان آن را فهمید.^۲ اصل اول زمینه را برای اصل پنجم آماده می‌کند که می‌گوید: «در زمان غیبت حضرت ولی عصر عجل‌الله تعالی فرجه در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت بر عهدهٔ فقیه عادل و با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر، و مدبر است که طبق اصل یکصد و هفتم عهده‌دار آن می‌گردد.» مطابق یک تفسیر از اعتقادات شیعهٔ امامی، که بخشی از آن در اصل پنجم بازتاب پیدا کرده است، خداوند از پیش شکل حکومت را تعریف کرده و سرنوشت مردم را با انتخاب امامان

۱. می‌توان این استدلال‌پردازی را در مذاکرات نمایندگان مجلس بررسی هم یافت، زمانی که سید محمد بهشتی در صدد دفاع از نظریهٔ ولایت فقیه بود (ن.ک.: مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۷۶-۳۸۱). در مقابل، اصطلاحات مارکسیستی و شبه-مارکسیستی با هدف ترکیب آن‌ها با آموزه‌های اسلامی در سخنرانی‌های بعضی نمایندگان مانند ابوالحسن بنی‌صدر و جلال‌الدین فارسی به‌صورت مکرر استفاده می‌شد.

۲. قید «سنت» در اصل اول نیامده ولی در اصل سوم، بند ۶ افزوده شده است.

و سپس علما، و به طور خاص فقها، به عنوان جانشینان امام تعیین نموده است. سؤال اساسی که در این صورت مطرح می شود این است که چگونه می توان نقش رأی مردم در ایجاد مشروعیت و مقبولیت برای حکومت را به موازات نقش امامان یا جانشینان آنان توجیه کرد. یافتن پاسخ این سؤال از قلمرو تحقیق حاضر خارج است. اما می توان چنین نتیجه گرفت که اگر خداوند از پیش تصمیمش را برای انتخاب شکل حکومت گرفته است، در همان تصمیم جایگاهی دون پایه برای غیرمسلمانان در جامعه اسلامی مقرر کرده است. مطابق فهم رایج فقها از احکام اسلامی باید چنین گفت که آری خداوند از پیش چنین تصمیمی گرفته است.

اصل اول قانون اساسی ۱۳۵۸ش، مانند متمم قانون اساسی ۱۲۸۵ش، به تلویح خاطر نشان می کند که اسلام، در شکل شیعه دوازده امامی جعفری، دین رسمی است و اصل دوازدهم آن را به صراحت تکرار می کند و می افزاید که «این اصل الی الاید غیرقابل تغییر است». نمایندگان اهل سنت مجلس بررسی، به خصوص مولوی عبدالعزیز، بر این پیشنهاد اصرار داشتند که اسلام به عنوان دین رسمی بدون هیچ قید اضافی در اصل دوازدهم بیاید. آن ها مدعی بودند که اگر چنین شود وحدت ایرانیان محفوظ می ماند و همین قانون اساسی می تواند الگویی برای مسلمانان سایر کشورهای اسلامی باشد. عبدالعزیز افزود، «نباید من و شما علمای اعلام و آیات عظام و حاملان دین نبی انحصارطلبی بکنیم و نباید برای عالم اسلام و دنیا ثابت کنیم که کشور ایران مخصوص شیعه هاست و این فداکاری ها و... برای این است که جمهوری شیعه گری درست بشود، باید ما بالاتر از این فکر بکنیم... بیایید متحد و متفق باشیم... و هیچ فرق بین شیعه و سنی نگذاریم». از سوی دیگر، مخالفان، به خصوص آیه الله ناصر مکارم شیرازی، مدعی بودند که اصطلاح دین رسمی عامدانه آورده شده است تا بر مکتب فکری شیعه به عنوان منبع احکام دلالت کند، و اگر اسلام بدون هیچ صفتی بیاید، در تدوین قوانین و مقررات و اجرای قراردادهای بین المللی به اختلاف، ناهماهنگی و آشفتگی دچار خواهیم شد. حتی برخی از روحانیون شیعی اصرار کردند که در کنار مذهب شیعه جعفری صفت «حقّه» افزوده شود، همان طور که در متمم قانون اساسی ۱۲۸۵ش و نیز در پیش نویس دولت

موقت آمده بود (ن.ک: مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۵۹-۴۶۳).^۱ پس از پایان بحث، اصل دوازدهم در نهایت اولاً به همان شکل ابتدایی، یعنی «شیعه جعفری اثنی عشری» بدون «حقّه» به عنوان دین رسمی، تصویب شد و ثانیاً دیگر مذاهب اسلامی، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی،^۲ و زیدی به رسمیت شناخته شدند، و در ادامه آمده است «پیروان این مذاهب در انجام مراسم مذهبی، طبق فقه خودشان آزادند و در تعلیم و تربیت دینی و احوال شخصیه (ازدواج، طلاق، ارث و وصیت) و دعاوی مربوط به آن در دادگاه‌ها رسمیت دارند و در هر منطقه‌ای که پیروان هریک از این مذاهب اکثریت داشته باشند،^۳ مقررات محلی در حدود اختیارات شوراها بر طبق آن مذهب خواهد بود، با حفظ حقوق پیروان سایر مذاهب.» یک نکته دیگر درباره اصل دوازدهم این است که اولاً روشن نیست چرا مؤلفان از میان مذاهب شیعی فقط به آوردن زیدی بسنده کرده‌اند و نامی از دیگر شاخه‌های آن نیاورده‌اند، مانند شیعه اسماعیلی و اهل حق که پیروان بیشتری از زیدی در ایران دارند و ثانیاً، چرا زیدی را به مذاهب اهل سنت عطف کرده‌اند. در متن مذاکرات مجلس بررسی توجیهی درباره این ایرادها وجود ندارد.

در اصل سیزدهم، فقط از زردشتیان، یهودیان، و مسیحیان به عنوان اقلیت‌های دینی به رسمیت شناخته شده یاد شده است. با آوردن فقط نام این‌ها، مؤلفان پیش‌نویس قانون اساسی ۱۳۵۸ش از همان نظام‌نامه انتخابات، بر جای مانده از مجلس شورای ملی دوم ۱۳۲۷/۱۲۸۷ش تا پایان دوره پهلوی، پیروی کردند.

۱. گوینده استدلال‌های اهل سنت مولوی عبدالعزیز، نماینده بلوچستان، بود. شیخ مرتضی حائری، پسر آیه الله شیخ عبدالکریم حائری مؤسس حوزه علمیه قم، مخالف پیشنهاد حذف صفت «مذهب شیعه جعفری» بود، و هنگامی که نمایندگان به پیشنهادش در خصوص افزودن صفت «حقّه» اعتنایی نکردند مجلس بررسی را به نشانه اعتراض ترک کرد.

۲. من در این جا ترتیب مذاهب را مطابق متن قانون اساسی آوردم اما به نظر می‌رسد این ترتیب توجیه منطقی ندارد. زیرا این مذاهب فقهی به ترتیب تاریخی نظم دیگری دارند: حنفیه، مالکیه، شافعیه، و حنبلیه. یک توجیه احتمالی برای ترتیب موجود در متن قانون این است که حنفیه و شافعیه در ایران پیروان بیشتری دارند. ۳. مانند کردستان در شمال غرب، ترکمن صحرا در شمال شرق، و بلوچستان در جنوب شرق، که این مذاهب در آنجا دارای اکثریت‌اند.

همان‌طور که در فصل سوم گفته شد، اقلیت‌های دینی در متمم قانون اساسی ۱۲۸۵ ش مشخص نشدند اما اعضای مجلس بررسی، به تبع آرای فقهای شیعه، صرفاً این ادیان را به رسمیت شناختند. استدلال آن‌ها این بود که اکثر فقهای شیعه و سنی بر این باورند که اصطلاح اهل کتاب صرفاً شامل زردشتیان، یهودیان، و مسیحیان می‌شود. در شهریور ۱۳۵۸، در حالی که نمایندگان مشغول مذاکره درباره اصل سیزدهم بودند، برخی از صابنین در مجلس بررسی حاضر شدند و خواستار به رسمیت شناخته شدن بودند. آیه الله ناصر مکارم شیرازی، عضو مجلس بررسی، گزارش کوتاهی از طرف کمیته تحقیق در خصوص هویت صابنین ارائه کرد، و گفت:

نمی‌توانیم مطابق منابع اسلامی این‌ها را به عنوان یک گروه جدا از آن چهار گروه بشناسیم بلکه ... این‌ها شعبه‌ای از یهود و یا شعبه‌ای از مسیحیت یا مخلوطی از عقاید هر دو گروه می‌باشند... من شنیده‌ام که آن‌ها در بعضی مناطق خود را شعبه‌ای از یهودیان معرفی می‌کنند. پس اگر بخواهیم عادلانه در این‌جا رفتار کنیم ... آن‌ها می‌توانند خود را در یکی از این دو گروه [یهودیان یا مسیحیان] جا بدهند... اگر آن‌ها راضی به این مسئله نبوند باز ما یک اصلی در اصول آینده برای همه گروه‌هایی که در ایران هستند، چه مذهبی و چه غیر مذهبی، و ... حتی [آن‌ها] که به خدا اعتقاد ندارند اما تخریبی هم نمی‌کنند و ... رژیم را هم انکار نمی‌کنند ... در حقوق ملت بیان شود برای این‌که این‌ها هم حقوقشان از نظر انسانی و اسلامی ... احترام خواهد داشت (ن.ک.: مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۹۳-۴۹۴).

این گزارش او، در واقع، تحقیق نبود و هیچ اطلاعی در خصوص صابنین بیش از آنچه در منابع متقدم فقهی آمده دربر نداشت. اصل سیزدهم در آخرین نسخه نهایی‌اش بدون نام صابنین به تصویب رسید.^۱ نکته دیگر درباره اصل سیزدهم حال و هوایی را نشان می‌دهد که در آن در مجلس بررسی درباره جایگاه حقوقی اقلیت‌های دینی بحث می‌کردند. بین نمایندگان غیرمسلمان و مسلمان، به خصوص دسته‌ای که در

۱. اصل سیزدهم چنین است: ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی تنها اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند که در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصیه و تعلیمات دینی بر طبق آیین خود عمل می‌کنند. برای بحث‌های بیشتر درباره این اصل ن.ک.: مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۹۴-۵۰۱.

مجلس بررسی نقش اصلی داشتند، بحث پرمناقشه‌ای درباره‌ی درج تعبیر «در حدود قانون» در اصل سیزدهم درگرفت. مناقشه‌ی اصلی به گام سوم در اسلامی‌سازی همه‌ی قوانین بازمی‌گشت. در این گام، با این‌که اصل چهارم منطبق بودن قوانین با موازین اسلامی را تضمین کرده بود، بعضی نمایندگان اصرار داشتند که در بعضی اصول و مواد قانون، از جمله اصل سیزدهم، شرط یا تعبیر موازین اسلامی تکرار شود. رستم شهزادی، نماینده‌ی زردشتیان، با رد این پیشنهاد ادعا کرد که مجلس بررسی با آوردن این تعبیر در این‌جا بنا دارد غیرمسلمانان را ذمی تلقی کند، ذمیانی که در آرای فقهی جایگاهی دون‌پایه داشتند. او با عصبانیت افزود:

ما اقلیت‌ها با امید فراوان به جمهوری اسلامی رأی دادیم... ولی وقتی که به قانون اساسی رسیدیم در اصل ۱۳ دیدیم در آن‌جا یک نوع تعصب دیگر حکمفرماست یعنی... تصور می‌کنند اقلیت‌ها تمام کفار ذمی صدر اسلام هستند که تا دیروز علیه اسلام می‌جنگیدند و از امروز صبح اسلحه را کنار گذاشتند... بدانید اگر شغل مسئولیت‌داری به ایرانیان داده شود یقین بدانید که... منت‌های امانت و فعالیت و درستکاری به‌کار برده شود و مطابق میل اکثریت انجام بگیرد. در جمهوری هندوستان... یک مسلمان، یک اقلیت، حق دارد تا مقام ریاست جمهوری ارتقا یابد (ن.ک.: مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۵۲۹-۱۵۳۲).

او سپس مصادیقی برای ادعای خود آورد که واقعا در نیت نمایندگان مسلمان مجلس نبود، مانند «ما هر وقت بخواهیم دست نماز بگیریم وضوگرفتنمان باید طبق مقررات اسلامی باشد... نماز و روزه مثل مسلمانان...». بهشتی، رئیس مجلس، سعی کرد مراد نمایندگان مسلمان از تعبیر موازین اسلامی را توضیح دهد. او پاسخ مبهمی به شهزادی داد «در حدود مقررات اسلامی درست معنایش همان است که نوشته‌اند در حدود قوانین رسمی جمهوری اسلامی، معنایی متفاوت با آن ندارد... امیدوارم تجربه نشان دهد که اقلیت‌ها هیچ‌گونه تنگنایی حس نکنند نه وضویشان را باید مثل مسلمان‌ها بگیرند و نه قبله‌شان باید قبله‌ی مسلمین باشد و نه موارد دیگر». پس از این بحث‌ها، اصل سیزدهم، با اشاره به آزادی غیرمسلمانان در اجرای مراسم دینی خود، با یک تعبیر مبهم «در حدود قانون» به جای «موازین اسلامی» نهایی شد (ن.ک.:

متن اصل سیزدهم). به نظر می‌رسد شهزادی، با این‌که مثال‌هایی مناسب برای ادعایش برنشمرد، اما هوشمندانه آینده حقوقی غیرمسلمانان در جمهوری اسلامی را پیش‌بینی کرد.^۱ او حق داشت که به درج شرط یا تعبیر «موازین اسلامی» معترض باشد، زیرا قانونگذاران بعد (در همان مجلس بررسی) اصلی را تصویب کردند که به قُضات اجازه می‌داد در موارد خاصی به آرای فقهی فقها مراجعه کنند. این اصل ۱۶۷ بود:

قاضی موظف است کوشش کند حکم هر دعوا را در قوانین مدوّنه بیابد و اگر نیابد با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر، حکم قضیه را صادر نماید و نمی‌تواند به بهانه سکوت یا نقص یا اجمال یا تعارض قوانین مدوّنه از رسیدگی به دعوا و صدور حکم امتناع ورزد.

چنان‌که خواهیم دید، در دهه اول پس از پیروزی انقلاب، زمانی که هنوز قانون مجازاتِ مطلوبِ جمهوری اسلامی تدوین نشده بود، قُضات با استناد به این اصل به آرای فقهی آیه الله خمینی مراجعه می‌کردند، آرای که در زمینه جایگاه حقوقی غیرمسلمانان مشابه دیگر آرای فقها بود و آنان را ذمی تلقی می‌کرد.

در خلال بررسی اصل سیزدهم، نمایندگان غیرمسلمان دو درخواست را مطرح کردند، که هیچ‌کدام در نهایت پذیرفته نشد. ابتدا خواستند در متن از کلمه جامع به جای اقلیت/ اقلیت‌ها استفاده شود. استدلالشان این بود که ما ایرانیان غیرمسلمانیم با سابقه تاریخی طولانی در این سرزمین که با ایرانیان مسلمان برادرانه و در صلح زیسته‌ایم و کلمه اقلیت بار منفی و تحقیرکننده دارد. بیت اوشانا، نماینده ایرانیان مسیحی ارمنی، با یادآوری شور و حال اقلیت‌های دینی در هنگام شنیدن وعده‌های آیه الله خمینی در پاریس درباره آینده حقوق آنان در جمهوری اسلامی که گفت «همه آن‌ها از حقوق مساوی با برادران مسلمان برخوردار بوده و حقوق ضایع شده

۱. پس از تصویب اصل سیزدهم، شهزادی در قرائت‌نامه زردشتیان به مجلس بررسی افزود: «زرتشتیان که زاینده این آب و خاک می‌باشند ... به‌صورت شهروندان درجه دو میهن خود شناخته شده‌اند و حق هیچ‌گونه فعالیت سیاسی و نظامی و قضایی را ندارند ... جامعه زرتشتیان ایران از زمامداران کنونی کشور و پایه‌گذاران قانون امید دارند که ... درباره تساوی حقوق برای زرتشتیان که جز ایران کشوری برای خود نمی‌شناسند کوشش نمایند (مذاکرات مجلس بررسی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۷۷۹-۱۷۸۰).

آن‌ها به آن‌ها مسترد خواهد شد»، خاطرنشان کرد که ما سابقه چند هزارساله زیستن در ایران داریم و این اجداد ایرانی ما بودند که در قرن سوم و چهارم آثار علمی فلسفی آرامی شریانی را برای مسلمانان ترجمه کردند. سپس، تأکید کرد که باید ما را ایرانی تلقی کنید. مخالفان این خواست بر این باور بودند که اصطلاح اقلیت، در برابر اکثریت، صرفاً ناظر به تعداد جمعیت است و این درست است که آن‌ها ایرانیانی هستند که باید از حقوق مساوی در برابر قانون برخوردار باشند.^۱ دومین درخواست این بود که در اصل سیزدهم اصلاحی صورت پذیرد و عبارتی به آن افزوده شود «و در احوال شخصیه و تعلیمات دینی بر طبق آیین خود عمل می‌کنند و در تعلیم و تعلم فرهنگ و زبان خود و تشکیل شوراهای قومی و دینی از حمایت قانون برخوردارند». این درخواست هم رد شد. مخالفان این درخواست را به دو بخش تقسیم می‌کردند: آزادی در انجام دادن آداب و مناسک دینی و آزادی در فعالیت‌های اجتماعی. سپس چنین ادعا می‌شد که بیان آزادی اول در اصل سیزدهم آمده و نیازی به اصلاح ندارد و دومین آزادی هم در ذیل حقوق ملت در اصل بیست و ششم، آن‌جا که آزادی فعالیت‌های همه احزاب، اجتماعات، انجمن‌های دینی و مانند آن تعریف می‌شود، لحاظ خواهد شد (ن.ک.: مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۷۳-۴۷۴، ۴۸۳-۴۸۶، ۴۹۳-۵۰۰).^۲

آخرین نکته در این‌جا مربوط است به جایگاه حقوقی عام غیرمسلمانان در جمهوری اسلامی. همان‌طور که در فصل اول گفته شد، مطابق بعضی احادیث و آرای فقهای اهل سنت و شیعه، پیروان ادیان دیگر، جز زردشتی، یهودی، و مسیحی،

۱. یکی از مخالفان اصلی این درخواست ابوالحسن بنی‌صدر بود. وقتی یکی از نمایندگان پیشنهاد کرد از عبارت جوامع دینی غیراسلامی استفاده شود، عزیز دانش راد، نماینده یهودیان، گفت «بنده میل ندارم که این غیراسلامی گذاشته شود، [ما] تمام قوانین در قانون اساسی را عمل می‌کنیم به‌جز اصول شخصیه. بنابراین در این‌جا این غیراسلامی خوشایند و صحیح نیست» (ن.ک.: مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۷۳-۴۷۴).

۲. اصل ۲۶ چنین است: احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌های سیاسی و صنفی و انجمن‌های اسلامی یا اقلیت‌های دینی شناخته شده آزادند، مشروط به این‌که اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساس جمهور اسلامی را نقض نکنند. هیچ‌کس را نمی‌توان از شرکت در آن‌ها منع کرد یا به شرکت در یکی از آن‌ها مجبور ساخت. در پیش‌نویس اصل ۲۶ (قبلاً، اصل ۳۱ پیش‌نویس، ن.ک.: کاتوزیان، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۰۳) تعبیر «اقلیت‌های دینی» نیامده بود و بعداً در نسخه نهایی، چنان‌که نمایندگان وعده دادند، افزوده شد.

اعم از این‌که پیرو ادیان بزرگ تاریخی باشند مانند هندوئیسم و بودیسم یا پیرو نهضت‌های جدید مانند بابی و بهائی، یا این‌که از اسلام روگردان شده باشند، همگی کافر، و نه ذمی، محسوب می‌شوند. به لحاظ نظری، این دسته از کافران هیچ حقی در دارالاسلام (مناطق زیر حاکمیت مسلمانان) ندارند و فقط با دو گزینه مواجه‌اند: پذیرش مرگ یا اسلام. زیر تأثیر اوضاع و احوال دنیای جدید، اما، قانونگذاران مجلس بررسی از این آرای فقهی تبعیت نکردند و آن‌ها را به‌دست فراموشی سپردند.^۱ مدوّنان قانون اساسی، به لحاظ نظری، حقوق و جایگاه غیرمسلمانان را در اصل چهاردهم محترم شمردند و به رسمیت شناختند و برای این موضع به بعضی آیات قرآن (مانند بقره: ۸۳؛ ممتحنه: ۸)، که بر خوش رفتاری با دیگران به‌طور مطلق دلالت دارد، تمسک کردند. اعضای مجلس بررسی به تفسیرهای مفسران قرآن و آرای فقهایی که معتقدند این قبیل آیات با آیه ۲۹ سوره توبه منسوخ شده است توجه نکردند.^۲ در عوض، آن‌ها پیش‌نویس اصل چهاردهم را، که نگرشی پلورالیستی به غیرمسلمانان دارد، به مجلس ارائه کردند. این اصل در متن قانون اساسی ساختی ویژه پیدا کرد، چرا که تنها اصلی است که مدوّنان، برخلاف معمول، احساس کردند که باید استدلال برای چنین محتوایی در متن ارائه کنند. در سایر اصول به‌ندرت می‌توان ارجاعی یا استدلالی در متن قانون دید. نسخه نهایی اصل چهاردهم چنین است:

به حکم آیه شریفه «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» دولت جمهوری اسلامی ایران و مسلمانان موظف‌اند نسبت به افراد غیرمسلمان با اخلاق حسنه و قسط و

۱. این موضع مدوّنان قانون، که در معرض پرسش قرار گرفته، نیازمند بررسی بیشتر است. انتخاب سیاست یا استراتژی فراموشی پاره‌ای از احکام متقدم اسلامی، به‌عنوان نظریه مختارم در توسعه حقوق بشر در جوامع اسلامی، در فصل پنجم بررسی و برجسته خواهد شد.

۲. آیه ۲۹ سوره توبه چنین است: با آنان که از اهل کتاب که ایمان به خدا و روز قیامت نیاورده و آنچه را خدا و رسولش حرام کرده حرام نمی‌دانند و به دین حق نمی‌گروند قتال و کارزار کنید تا آنگاه که با دست خود با ذلت و خواری جزیه دهند. در فصل اول، از معنای کتاب و اهل کتاب در این آیه و از این‌که چگونه می‌تواند همه آیات دال بر خوش رفتاری با دیگران را نسخ کند بحث شد.

عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند. این اصل در حق کسانی اعتبار دارد که بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران توطئه و اقدام نکنند.

این اصل برای همه غیرمسلمانان فضای مناسب زندگی امن را فراهم می‌کند. اما، به لحاظ نظری، ابهامی در تعبیر «بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران توطئه و اقدام نکنند» وجود دارد. زیرا این اتهام به لحاظ حقوقی تعریف شده نیست و این امکان همیشه وجود دارد که غیرمسلمانان به این بهانه که به فلان فعالیت مشغول بوده‌اند یا به بهمان عقیده باور دارند به چنین اتهامی گرفتار شوند و خود را تحت فشار ببینند. در دوره جمهوری اسلامی، در عمل، این ابهام به مواردی از خشونت بر ضد غیرمسلمانان ایرانی منجر شده است. گذشته از این ابهام، همه غیرمسلمانان، حتی پیروان نهضت‌های جدید دینی، بر اساس این اصل در عقیده خویش آزادند.

۲. حقوق ملت

فصل سوم قانون اساسی ۱۳۵۸، حقوق ملت، تقریباً برگرفته از متمم قانون اساسی ۱۲۸۵ش است. حقوق ملت و تساوی در برابر قانون دو مؤلفه جدیدند که در این دو قانون درج شده‌اند. اصطلاحات ملت در برابر رعیت و حق در برابر وظیفه در این متن به کار رفته است تا به طور عام به شأن و جایگاه آدمیان احترام گذاشته شود. کاربرد این اصطلاحات در چارچوب مفهومی سنت شیعه سابقه نداشت، زیرا این فصل از قانون دارای اصولی است که به صراحت بر حقوق هر فردی، از جمله غیرمسلمانان، صحه می‌گذارد. این حقوق عبارت‌اند از: حق غیرقابل مناقشه هر فردی در رسیدن به عدالت از طریق رجوع به دادگاه‌های صالح (اصل ۳۴)؛ حق انتخاب وکیل در هر دادگاهی و هر دعوایی (اصل ۳۵)؛ حق داشتن آزادی در انتخاب هر شغلی (اصل ۲۸) و حق داشتن مسکن متناسب با نیاز برای هر فردی (اصل ۳۱)؛ حق مشارکت در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی (اصل سوم، تبصره ۸). این فصل بر احترام به قلمرو خصوصی افراد تأکید دارد.^۱ به علاوه، اصل سوم، که در مقام بیان

۱. اصل بیست و پنجم چنین است: بازرسی و نرساندن نامه‌ها، ضبط و فاش کردن مکالمات تلفنی، افشای

وظایف حکومت است، مقرر می‌دارد که دولت باید برای رفع تبعیضات ناروا و ایجاد امکانات عادلانه برای همه در تمام زمینه‌های مادی و معنوی بکوشد و حقوق همه‌جانبه افراد را تأمین کند و امنیت قضایی عادلانه برای همه و تساوی عموم در برابر قانون را پاس بدارد (ن.ک.: اصل سوم، به‌ویژه، تبصره‌های ۷، ۹، ۱۴، و ۱۵).

با بررسی این اصول، می‌توان مفاهیم جدید را در بافتاری جدید یافت که به‌صراحت در متن قانون جا داده شده‌اند. در این موارد به آرای فقهی یا اقوال منسوب به امامان شیعه یا عملکرد خلفای راشدین در صدر اسلام هیچ ارجاعی وجود ندارد. اما قصد مدوّنان قانون این بود که به مخاطبان و خوانندگان متن نشان دهند که تعلیمات و مفاهیم نظری جدید، مانند تساوی همه مردم در برابر قانون، در سنت شیعه از قبل وجود داشته است و امری جدید نیست. بدین منظور، آنان برای هر بخشی و گاهی برای برخی اصول ارجاعاتی به قرآن یا حدیث داشتند؛ خواه این ارجاع در متن بود یا در پیوست قانون اساسی. برای نمونه، ارجاعات «تساوی همه در برابر قانون» عبارت بودند از یک آیه قرآن (حجرات: ۱۳) و یک حدیث منسوب به پیامبر اکرم، که دلالت بر عدم برتری مرد بر زن، عرب بر غیرعرب، و سفید بر سیاه داشت، جز با معیار تقوا.^۱ چنین گفته می‌شد که همه تعلیمات و مفاهیم جدید، از جمله آن‌ها که در اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده‌اند، در تعلیمات اسلامی وجود دارند. در بافتار حقوقی، به‌خصوص در باب اعلامیه، گویندگان این رأی به تحولات تاریخی گفتمان حقوقی جدید پس از دو جنگ جهانی، و به تبع آن قوانین جدید و تغییر مبانی معرفت‌شناختی این قوانین، بی‌توجه هستند. به‌علاوه، اگر واقعاً چنین رأیی درست می‌بود، چرا باید این همه تلاش برای توجیه تبعیض‌های حقوقی موجود بین زن و مرد و مسلمان و غیرمسلمان در احکام اسلامی می‌شد. این‌جا،

مخابرات تلگرافی و تلکس، سانسور، عدم مخابره و نرساندن آن‌ها، استراق سمع و هرگونه تجسس ممنوع است مگر به حکم قانون.

۱. این حدیث در برخی جوامع حدیثی اهل سنت و شیعه، که پس از قرن سوم تدوین شده‌اند، یافت می‌شود. اما تدوین‌کنندگان قانون اساسی مستند این حدیث را یک منبع تفسیری، نه حدیثی، متعلق به قرن هفتم معرفی کردند: محمد بن احمد قرطبی انصاری (متوفی ۶۷۱)، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۵، ج ۱۶، ص ۳۴۲.

بنای ارزیابی این ادعا نیست، اما به عنوان یک مورد نقض، در همین حدیث منقول از پیامبر اکرم با یک آموزه متناقض نما مواجه ایم: بخشی از حدیث که معیار تقوا را پایه ای برای برتری فردی بر فردی دیگر قرار می دهد ناقض بخشی است که دلالت بر تساوی همگان دارد. چرا که تقوا یک معیار عینی دقیق نیست که بتواند به طور طبیعی موجب برتری فردی که مدعی تقواست یا فردی که واقعا با تقواست، بر فردی دیگر بشود. به عنوان یک پیامد مُحتمَل، تقوا از آن جا که امری عینی نیست، در قلمرو سیاسی و اجتماعی از آن سوء استفاده می شود. بنابراین، خط کش تقوا می تواند معیار تساوی همه افراد در برابر قانون را نقض کند. تقوا ممکن است معیاری سوبژکتیو (یا استدلالی شخص بنیاد)^۱ برای مؤمنان باشد، اما تا وقتی که از این معیار برای برتری فرد در نظر خدا استفاده شود، نه معیار برتری فرد در برابر قانون یا در نظر قانون؛ همان طور که در قرآن آمده است إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقٰیكُمْ، یعنی برترین شما نزد خدا (نه نزد قانون) باتقواترین شماست.

اصل آزادی در قانون اساسی یک اصل محوری در ارتقای حقوق ملت در نظر گرفته شده است. احترام به اعتقادات غیرمسلمانان (اصل چهاردهم)، ممنوعیت تفتیش عقاید (اصل ۲۳)،^۲ و تأکید بر آزادی و استقلال (اصل نهم) نمونه هایی از اصولی است که قانونگذاران زیر عنوان اصل آزادی تدوین و تصویب کردند.^۳ آزادی نشر و حق اعتراض بر سیاست های حکومت مجاز شمرده شده است، مشروط بر

1. ad hominem argument

۲. اصل ۲۳ قانون اساسی مشابه اصل ۱۸ میثاق بین المللی حقوق مدنی و مدنی است که می گوید: «هرکس حق آزادی اندیشه، وجدان، و دین دارد.» اما، بخش دوم اصل ۱۸ در اصل ۲۳ قانون اساسی حذف شده است؛ این بخش می گوید: «این حق شامل مواردی هم می شود که فرد آزاد است دین یا اعتقادی را به انتخاب خویش داشته باشد یا برگزیند، و آزاد است به صورت فردی یا جمعی در خلوت و جلوت دین یا اعتقاد خود را در عبادت، عمل، و آموزش اظهار کند.»

۳. اصل نهم چنین است: در جمهوری اسلامی ایران آزادی و استقلال و وحدت و تمامیت ارضی کشور از یکدیگر تفکیک ناپذیرند و حفظ آن ها وظیفه دولت و آحاد ملت است. هیچ فرد یا گروه یا مقامی حق ندارد به نام استفاده از آزادی، به استقلال سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، نظامی و تمامیت ارضی ایران کمترین خدشه ای وارد کند و هیچ مقامی حق ندارد به نام حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور آزادی های مشروع را، هر چند با وضع قوانین و مقررات، سلب کند.

آن که مُخِلّ مبانی اسلام نباشد.^۱ قوّه مجریه و قضائیه حکومت باید آزادی مشروع را برای همگان تضمین و حمایت کنند.^۲ در مجموع، مطابق این اصول و به خصوص اصل سیزدهم و چهاردهم، می‌توان دید که قانون اساسی ۱۳۵۸ برای مردم، از جمله غیرمسلمانان، حقوق و آزادی‌های بیشتری در مقایسه با متمم قانون اساسی ۱۲۸۵ ش فراهم می‌کند. اما این مقایسه جنبه دیگری هم دارد. اصطلاحات و شروط مبهمی در این قانون هست که آن را در مقایسه با قوانین مدوّن بین سال‌های ۱۲۸۵ تا ۱۳۵۷ ش متناقض یا غیرمنسجم‌تر می‌کند. به علاوه، موادی در قانون بعداً مجازات اسلامی هست که با حقوق و آزادی‌های مذکور در تعارض است. تبیین این ابهامات می‌تواند راه را برای رسیدن به فهم بهتر جایگاه حقوقی غیرمسلمانان در جمهوری اسلامی هموار کند.

ابهامات قانون اساسی در خصوص حقوق غیرمسلمانان را می‌توان در موارد زیر دید: اصل نوزدهم، به طور مبهم، همه مردم، از هر جنس، قوم، و قبیله را در برابر قانون مساوی می‌داند. می‌توان گفت این اصل روگرفتی ناقص از ماده دوم اعلامیه جهانی حقوق بشر است و تأکید می‌کند که «رنگ، نژاد، زبان، و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود.» ابهام کامل در کلمه مانند این‌ها است، زیرا معنای آن سه ویژگی دیگر برای مخاطب و خواننده کاملاً روشن است، اما دانسته نیست که آیا تعبیر مانند این‌ها شامل دین هم می‌شود یا خیر. روشن است که قانونگذاران، که کاملاً از آرای فقهی باخبر بودند، می‌دانستند لوازم افزودن ویژگی دین به متن اصل نوزدهم چیست. در جلسه بررسی این اصل، محمد بهشتی در پاسخ به سؤال رستم شهزادی در خصوص ابهام «مانند این‌ها» می‌گوید ما قبلاً از دین و مذهب بحث کردیم و اکنون در پی نفی دخالت ویژگی‌هایی چون رنگ و قومیت که مایه‌هایی جغرافیایی دارد هستیم (ن.ک.: مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۹۰). ابهام دیگر در اصل بیستم است. در حالی که این اصل خاطر نشان می‌کند که همه افراد ملت، اعم از زن و مرد، در حمایت قانون یکسان‌اند

۱. ن.ک.: اصول ۲۴، ۲۶، و ۲۷. نیز به ابهام عبارت «مخل به مبانی اسلام» توجه کنید.

۲. ن.ک.: اصل سوم، تبصره ۷ و اصل ۱۵۶ تبصره دو به ترتیب.

و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی برخوردارند، عبارت یا شرط «با رعایت موازین اسلام» را اضافه می‌کند. اگر این شرط، موازین اسلام، به آرای فقهی تقلیل داده شود، این اصل حاوی تناقض خواهد بود زیرا، مطابق آرای فقهی فقهای شیعه، حقوق مسلمان و غیرمسلمان برابر نیست. بنابراین، بخش اول اصل بر حقوق برابر تأکید دارد و شرط آخر اصل بر نابرابری. در این باره، حسین مهرپور، یکی از اعضای حقوقدان شورای نگهبان که حدود ده سال در این منصب بود، این ابهام را چنین توجیه می‌کند: «شرط مبهم موازین اسلام در حکم برخی شروط مبهمی است که در اعلامیه حقوق بشر و میثاق‌های آن آمده است،^۱ مانند حفاظت از امنیت ملی، نظم عمومی، اخلاق و سلامت اجتماعی، یا حقوق و آزادی‌های دیگران.» او سپس اضافه می‌کند که در هر کشوری حاکمان ممکن است شروط را مطابق منافع و ارزش‌های خودشان فهم و تفسیر کنند (ن.ک.: مهرپور، ۱۳۸۳، ص ۳۶۷-۳۹۵، به‌ویژه ص ۳۸۵-۳۸۶). با این استدلال‌تراشی باید با احتیاط مواجه شد، چراکه این درست است که هر حاکمی ممکن است از قانون سوءاستفاده کند و این هم درست است که شرط موازین اسلامی شامل سلامت اخلاقی و اجتماعی و غیر آن می‌شود، اما آن دسته از شروطی که در فقه برای جایگاه حقوقی غیرمسلمانان بیان شد هیچ‌کدام توجیه عقلایی قابل اتکای همیشگی ندارند، برخلاف آن شروطی (مانند سلامت اجتماعی و نظم عمومی) که در اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق‌های آن آمده است، که بر اساس فهم عرفی به لحاظ عقلانی توجیه دارند.

ابهام دیگر در اصل بیست و ششم است. این اصل تشکیل احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌های سیاسی و صنفی، و انجمن‌های اسلامی را فقط برای مسلمانان یا اقلیت‌های دینی شناخته شده آزاد می‌داند، نه برای همه غیرمسلمانان. این شرط در برابر اصولی، مانند اصل ۲۳، قرار می‌گیرد که به‌طور مطلق آزادی فعالیت‌های اجتماعی شهروندان را مشروع می‌داند و تجسس از آن‌ها را ممنوع می‌کند.

تناقض بزرگ ساختاری قانون اساسی در بخش حقوق ملت در توجیه مشروعیت

۱. برای نمونه، اصل دوازدهم، تبصره سوم از میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی.

حاکم یا حکومت در جمهوری اسلامی ظاهر می‌شود. از یک سو، این مردم‌اند که، با انتخابات، به حکومت مشروعیت می‌بخشند، و از سوی دیگر، بر اساس نظریه ولایت فقیه، اعطای جایگاه رهبری حاکم به فقیه از طریق نیابت امام غایب در عصر غیبت صورت می‌پذیرد و بدین منظور نهاد مجلس خبرگان منتخب ملت تشکیل می‌شود که وظیفه انتخاب رهبر خاص از میان فقهای موجود را بر عهده دارد (اصول ۱۰۷ و ۱۰۸). در قانون اساسی، جایگاه رهبر یا شورای رهبری بالاتر از قوای سه‌گانه حکومت تعبیه شده است. توجیهاتی در خصوص حل این تناقض ساختاری ارائه شده است که پرداختن بدان‌ها فی‌نفسه از قلمرو این تحقیق خارج است.

د. واژگان‌شناسی

اولین مواجهه سنت شیعه با مدرنیته (تجدد) در سال ۱۲۸۵ ش، منجر به ورود برخی مفاهیم و اصطلاحات جدید به قانون اساسی شد. در انقلاب ۱۳۵۷ ش، رهبران نتوانستند به نقش این مفاهیم و اصطلاحات جدید فراگیر شده بی‌توجه باشند. در مرحله دوم از مواجهه با مدرنیته، رهبران دینی مدعی شدند که این مفاهیم و اصطلاحات را می‌توان به رسمیت شناخت و بر اساس آموزه‌های اسلامی در آن‌ها بازنگری کرد. برای اسلامی‌سازی این‌ها و شکل حکومت، قانونگذاران برخی اصطلاحات جدید پیشنهاد کردند، که در این جا محور اصلی تحقیق‌اند.

۱. ولایت فقیه

اصطلاح حکومت یا ولایت فقیه، همان‌طور که قبلاً گفته شد، فقط چند ماه بعد از پیروزی انقلاب اسلامی در قانون اساسی ظاهر شد.^۱ مقبولیت و نفوذ معنوی آیه الله

۱. در مصاحبه‌ها و سخنرانی‌های آیه الله خمینی در فرانسه نشانی از این اصطلاح نمی‌توان یافت؛ حتی، آن‌گونه که قبلاً دیدیم، او به صراحت بر نقش صرفاً راهنما بودن تأکید داشت (برای نمونه، ن.ک.: خمینی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۲۹۵-۲۹۶). این اصطلاح و این موضع رهبری در صحنه سیاسی-اجتماعی بعد از مناقشه‌ها بر سر پیش‌نویس قانون اساسی در مجلس بررسی پدیدار شد. پس از این، آیه الله خمینی با درج ولایت فقیه در قانون اساسی در آبان ۱۳۵۸ موافقت کرد و گفت «ولایت فقیه یکی از بهترین اصول قانون اساسی است... و برای مسلمین یک هدیه الهی است... و اگر کسی بگوید با ولایت فقیه اسلام تباه می‌شود، این فعنایش تکذیب اثمه است، تکذیب اسلام است.» (همان، ج ۵، ص ۵۲۳).

خمینی، در مقایسه با سایر مراجع، در نظر عامه مردم باعث شد که نظریه ولایت فقیه به سرعت و سادگی پذیرفته شود. حتی اندک نمایندگان مخالف این نظریه در مجلس بررسی، مانند ابوالحسن بنی صدر و رحمة الله مقدم مراغه‌ای، با رهبری آیه الله خمینی علی‌الاصول موافق بودند اما مدعی بودند که این نظریه پس از درگذشت او با مشکلاتی مواجه خواهد شد. ولایت غیرسیاسی فقیه، برگرفته از معنای اول کلمه ولّی (یعنی داشتن پشتیبان عمدتاً اجتماعی امنیتی در جامعه)، محدود به امور حقوقی که در آن‌ها هیچ قیمومت و حفاظتی برای اشخاصی چون یتیم، سفیه و مجنون، مُفلس، و صغیر وجود ندارد، تاریخی بلند در فقه شیعه دارد. به علاوه، اصطلاح ولّی معنای دیگری هم در گفتمان عرفا و صوفیه پیدا کرد، حاکی از این فرض که هر سالکی، که در پی امور معنوی به معنای عام یا در پی خدا به معنای اسلامی آن است، نیاز به مرشد، پیر یا ولّی دارد تا او راهنما و پشتیبانش (اشاره به معنای اول) باشد. چنین باور شده است که مرشد یا ولّی حق دارد افراد را راهنمایی کند تا تقدیر نیک خویش را دریابند چرا که او پیش از این راهی به سوی خدا پیدا کرده و جنبه باطنی امور را در همین دنیا به شکل واقعی‌اش دیده است. آیه الله خمینی، که هم درس فقه خوانده بود و هم ممارست‌های صوفیانه و عرفانی داشت، این دو معنای اصطلاحی ولّی را ترکیب کرد، و بدان رنگ سیاسی هم داد. او در بسط معنای فقهی ولّی بر احادیثی عمدتاً تکیه کرد که بافتار آن‌ها مربوط به امور حقوقی و به خصوص امور قضایی و انتخاب حکم بودند.^۱ او سپس از این بسط قدرت فقها از امور صرفاً حقوقی - قضایی

۱. حدیث اصلی که آیه الله خمینی در استدلالش بر ولایت فقیه بر آن تکیه کرد از عمر بن حفّظله نقل شده و، به لحاظ اعتبار سند، مقبوله دانسته شده است. حدیث چنین است: در خصوص دو تن از اصحاب ما که منازعه‌ای درباره دین یا ارث داشتند و در پی یافتن داوری نزد سلطان یا قاضی بودند، من از ابوعبدالله جعفر بن محمد [امام صادق (ع)] پرسیدم «آیا این مشروع است؟» او پاسخ داد، «هرکس در پی داوری از طاغوت باشد فقط سُحت [مال حرام] به دست می‌آورد، حتی اگر ادعایش بر حق باشد، چرا که او به حکم طاغوت تن داده و به چنین مالی رسیده است و خدا امر کرده تا چنین کسی را کافر به حساب آوریم.» عمر بن حفّظله پرسید، «پس آنان چه باید بکنند؟» امام پاسخ داد «در پی یکی از خودتان باشید که حدیث ما را نقل می‌کند، و در حلال و حرام ما نظر دارد، و به احکام ما آشناست. داوری او را بپذیرید، چرا که من او را بر شما حاکم قرار دادم. اگر او حکمی مطابق احکام ما دهد و جوینده حکم او را نپذیرد، در آن صورت چنین انکاری واقعاً تحقیر حکم خداست و انکار ما، و هرکس ما را انکار کند خدا را انکار کرده و در معرض مجازات کسی است که برای خدا شریک قائل شده است (ن.ک.: کلینی، ۱۳۸۸/۱۹۶۸، ج ۷، ص ۴۱۲). آیه الله خمینی بر

به امور عام سیاسی- اجتماعی دفاع عقلانی هم کرد تا مردم را به سعادت عظمی هدایت کند (ن.ک.: خمینی، ۱۴۱۰/۱۹۸۹، ج ۳، ص ۱۲۵-۱۳۸). استدلال‌های ایشان در حوزه‌های علمیه نجف و قم در سال‌های قبل و بعد از انقلاب اسلامی از سوی برخی مراجع بزرگ جدی گرفته نشد و در میان مراجع مخالفانی داشت. اما هم مراجع و هم روشنفکران قبل از انقلاب به‌ویژه در سال‌های ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷ش با صدایی بلند و رسا به این نظریه واکنشی منفی نشان ندادند.

اصطلاح ولایت امر و امامت امت (به معنای قیمومت جامعه و رهبری امور آن)، به کار رفته در قانون اساسی (اصول ۵، ۱۰۷، و ۱۰۹)، اشاره به جایگاه، نقش، و وظایف رهبری دارد. اصطلاح ولایت، از یک سو، به معنای حاکمیت یا سلطه مشروع فقیه است، یعنی پشتیبان همه کسانی است که هیچ حامی و حافظی ندارند. از سوی دیگر، ولایت متضمن معنای عرفانی است و به دلیل جایگاه معنوی مرشد مرجعیت و برتری دارد. امر در لغت به معنای کار و بار، و در برخی بافتارهای حقوقی به معنای امور مربوط به اشخاصی است که قیمومت و حافظی ندارند، و در بافتارهای عرفانی به معنای امور اشخاصی است که معنویت مرشد و تفوق او بر خود را پذیرفته‌اند. وقتی متن قانون اساسی آماده شد، کلمه امر به لحاظ معنایی بسط یافت تا شامل همه موضوعات عام حقوقی و امور فردی بشود. امامت امت مترادف است با ولایت امر و به یک قاعده کلامی شیعی، قاعده لطف، اشاره دارد، به این معنا که خدا به سبب لطفش هرگز امت را بدون مرشد دینی رها نمی‌کند. در نتیجه، در دوره غیبت، فقها نمایان عام امام مهدی تلقی شدند تا امت را راهنمایی کنند و نقش مردم صرفاً پیروی یا تقلید از آرای فقهی آنان است. قانونگذاران بر این گمان بودند که با به رسمیت شناختن بعضی مؤلفه‌های مدرن و نهاد شیعی ولایت فقیه می‌تواند قانون اساسی را اسلامی‌سازی و، در عین حال، بین سنت و مدرنیته سازگاری برقرار کنند.

اصطلاح حاکم در روایت تأکید و آن را به معنای سیاسی به عنوان حاکم و نه قاضی تفسیر می‌کرد. برای نقد و بررسی مضمون این روایت و امکان برداشت چنین تفسیری ن.ک.: شیخ انصاری، القضاء والشهادات، قم، کنج‌بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۴۷-۶۶، ۲۳۲-۲۳۳. ترجمه حدیث و علانم سجاوندی آن از من است. برای بیان مفصل‌تری از این نظریه و نقد آن ن.ک.:

Norman Calder, "Accommodation and Revolution in Imāmī Jurisprudence: Khumayni and the classical tradition", *Middle Eastern Studies*, 18, 1982: 39-58.

۲. جمهوری اسلامی

این اصطلاح، استفاده شده در اصل یکم، شکل حکومت را نشان می‌دهد. قانونگذاران در مباحث خود در مجلس بررسی تعریفی دقیق برای شکل جمهوری و دموکراتیک حکومت ارائه نکردند. این سؤال همچنان باقی است که مدوّنان قانون منظورشان از جمهوری اسلامی چه بود. اما، از خلال بحث‌های بعدی رهبران انقلاب و از خلال عملکرد حکومت در سال‌های بعد از انقلاب، می‌توان گفت که کاربرد این تعبیر با آنچه سید محمد بهشتی در مجلس بررسی درباره تعریف «برتری مکتب اسلام» ارائه کرد، فهمیده می‌شود. او گفت هریک از مفاهیم و اصطلاحات جدید فقط وقتی پذیرفتنی‌اند که با موازین اسلامی سازگار باشند. مطابق این تعریف، رأی مردم تا جایی ارزش توجه دارد که نتیجه به‌دست آمده معارض موازین اسلامی نباشد. در این چارچوب، مسئولیت فهم مطابقت یا عدم مطابقت نتیجه آرای مردم با موازین اسلامی بر عهده رهبری و فقهای شورای نگهبان قرار می‌گیرد. از این سازوکار می‌توان برداشت کرد و نتیجه گرفت که، در واقع، این رأی گروهی خاص از مردم مؤمن است که در نظر حاکمان واجد اهمیت می‌شود تا در پرتو آن اصطلاح جمهوری اسلامی را تعریف کنند، تا سرنوشت همین دسته از مردم را رقم زنند، و مرادشان از شکل حکومت را بیان کنند. این برداشت و نتیجه رفته‌رفته در اظهارات رهبران انقلاب و برخی متکلمان متبلور شد و آنان اصطلاحات دموکراسی و جمهوری اسلامی را، در عمل^۱، به خواست مردم متدین (یا مردم‌سالاری دینی) تفسیر کردند. با این نتیجه، دموکراسی، که برای آن تعریف‌ها و مدل‌های گوناگون در علوم سیاسی ارائه شده، به ابزار صوری دموکراسی مانند انتخابات، مجلس، شوراها، و غیره تقلیل داده شد تا قالب جدید حکومت یعنی جمهوری اسلامی تعریف پیدا کند. شایسته یادآوری است که اصول ۵، ۱۰۷-۱۱۱، که جایگاه رهبری را در چنین مدلی از دموکراسی تعیین می‌کند، به رهبری مرجعیت و قدرتی فراتر از قوای سه‌گانه کشور می‌دهد.

۳. موازین اسلامی

در نسخه پیش‌نویس اصل چهارم (یعنی، اصل ۷۸ پیش‌نویس)، تهیه شده توسط دولت موقت، گفته شده بود که «همه مواد قانونی باید با ملاحظه کامل اصول مسلم اسلامی تصویب شود». این اصطلاح جایگزین قواعد مقدسه اسلام، به کار رفته در متمم قانون اساسی ۱۲۸۵ ش. شد. برخی نمایندگان مجلس بررسی مدعی بودند که پیش‌نویس اصل مذکور با وجود این اصطلاحات مبهم است چرا که در صورت تعارض بین دو دسته از قوانین، اسلامی و بین‌المللی، قانونگذار مجبور است هر دو را ملاحظه و بر اساس آن عمل کند. آن‌ها بر این باور بودند که ممکن است برخی قوانین مصوب مجلس در آینده مبنا یا اساسی در منابع اسلامی نداشته باشد و در آن صورت چگونه قانونی باید کاملاً مطابق اصول مسلم اسلامی تدوین شود. برای حل این مسئله آن‌ها پیشنهاد کردند «اصول مسلم اسلامی» به «موازین اسلامی» تغییر پیدا کند. مطابق ادعای طرفداران این پیشنهاد، این اصطلاح به این معنا نیست که همه قوانین و مقررات باید مبتنی بر یا ناشی از قرآن و سنت باشد بلکه بدین معناست که «آن‌ها باید با چارچوب کلی تعلیمات اسلامی موافق باشد، هرچند نه ضرورتاً برآمده از آن‌ها». آن‌ها مدعی بودند که به کار گرفتن اصطلاح موازین اسلامی راه را بر فهم تفسیری نُرَم‌ها یا موازین در هر مورد احتمالی در آینده باز می‌گذارد (ن.ک.: مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۱۴-۳۲۱).^۱ مخالفان بر این باور بودند که همه قوانین و مقررات باید مبتنی بر و دقیقاً برآمده از قرآن و سنت باشد، زیرا این منابع آکنده است از پاسخ به نیازها و درخواست‌های همه انسان‌ها (ن.ک.: مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۱۸-۳۵۰).^۲ بر این باورم که این تغییر اصطلاح نتیجه تجربه‌ها و درس‌هایی است که فقهای شیعه از اقتضانات دنیای جدید آموخته بودند. بهترین

۱. چند نفر از مشهورترین افراد طرفدار این پیشنهاد عبارت بودند از: آیه الله حسینعلی منتظری، سید محمد بهشتی، و سید حسن طاهری خرم‌آبادی. در میان این‌ها، بهشتی نقشی مؤثر در تصویب این اصل داشت. برخلاف غالب نمایندگان، او شاید به‌خوبی می‌دانست که محال است بتوان گفت همه مقررات مورد نیاز کشور از قبل در قرآن و سنت موجود است و ما به قوانین جدید نیاز نداریم.

۲. حسن آیت و مرتضی حائری از جمله مخالفان بودند. به پیشنهاد آنان، مجلس در نهایت جمله زیر را به

شاهد این ادعا این است که اعضای مجلس بررسی به اهمیت و اساسی بودن مفهوم اصطلاح قواعد مقدسه اسلام، که در مباحث مجلس شورای ملی ۱۲۸۶ش رایج بود، واقف بودند. اما رئیس مجلس و گروه اصلی اداره‌کننده آن به خوبی می‌دانستند که اولاً برخی احکام اسلامی مناسب اجرا در زمانه جدید نیستند و ثانیاً برخی احکام اسلامی می‌توانند محدودیت‌ها و موانعی برای رسیدن به قوانین عادلانه‌تر ایجاد کنند. به علاوه، در حالی که صفت مقدسه به‌طور ضمنی بر این دلالت داشت که احکام اسلامی هرگز در معرض تردید یا تغییر قرار نمی‌گیرند، این جایگزینی اصطلاح ظرفیت بیشتری را برای تفسیر و احتمالاً تغییر یا حتی فراموشی برخی آرای فقهی مطابق با نیازهای زمانه فراهم می‌کرد.

موضع نمایندگان اقلیت‌های دینی در فرآیند جایگزینی اصطلاح شایسته توجه است. آن‌ها از این تغییر استقبال کردند زیرا بر این باور بودند که اصطلاح موازین اسلامی دربردارنده عدالت برای همه است و این تصمیم نمایندگان می‌تواند منافع همه ایرانیان را تضمین کند (ن.ک.: مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۲۶-۳۳۲).

در پیش‌نویس (اصول ۱۵۱-۱۵۶) تأکید شد که نهادهی، شورای نگهبان قانون اساسی، تشکیل می‌شود که مسئول اعتماد بخشیدن به هماهنگ بودن قوانین و مقررات مصوب با موازین اسلامی است. بر این اساس، شورای مذکور بیرون و برتر از مجلس شورای ملی (بعداً اسلامی) قرار گرفت. مجلس بررسی این اصول را تصویب کرد و به علاوه به شورای نگهبان قدرتی بیش از یک دادگاه قانون اساسی داد، دادگاهی که فقط در موارد اختلاف اظهار نظر می‌کند. در طول چهل سال گذشته، این شورا، عملاً، معنای موازین اسلامی را به آرای فقهی خود یا رهبر تقلیل داد، به‌رغم نیت اولیه مدوّنان قانون اساسی که با نظری باز این اصطلاح را در معنایی وسیع‌تر به کار گرفتند.^۱ هیچ‌کس نمی‌تواند در کارنامه شورای نگهبان یک نمونه

اصل چهارم پیش‌نویس اضافه کرد تا قانون اسلامی‌تر شود: «این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده فقهای شورای نگهبان است.»

۱. یک شاهد این است که وقتی از آن‌ها سؤال شد که مرادتان از «هماهنگی» چیست، فقهای شورای نگهبان

پیدا کند که این شورا قانونی را به دلیل تعارض با عدالت، یکی از مهم‌ترین موازین اسلامی، یا به دلیل تعارض با عقل، یکی از منابع فقه اسلامی، رد کرده باشد.

۴. اقلیت‌های به رسمیت شناخته شده

زردشتیان، یهودیان، مسیحیان، پیروان مذاهب چهارگانه اهل سنت، و پیروان برخی فرقه‌های شیعی مانند زیدی و اسماعیلی به رسمیت شناخته شده‌اند. جایگاه حقوقی این گروه‌ها در اصول دوازدهم و سیزدهم و چهاردهم تعریف شده است.^۱ هرچند شیعه دوازده امامی در اصل اول به عنوان مذهب رسمی تعریف شد، می‌توان ادعا کرد که به رسمیت شناختن سایر اهل ایمان در قانون اساسی قدم بزرگی در جهت گونه‌ای پذیرش پلورالیسم (تکثرگرایی) در جامعه ایران بود. همان‌طور که قبلاً گفته شد، برخی نمایندگان پیشنهاد دادند پس از نام شیعه امامی در اصل اول عبارت «مذهب حق» اضافه شود، مانند اصل اول متمم قانون اساسی ۱۳۸۵ ش. مدوّن قانون، که اکثرشان روحانی بودند، مبنای نظری برای دیدگاه پلورالیستی نداشتند، هرچند آن‌ها به دلیل ملاحظات مصلحت‌جویانه عملی و به دلیل فضای انقلابی که در سال ۱۳۵۷ ش ایجاد شده بود با به رسمیت شناخته شدن این ادیان و مذاهب و احترام به حقوق آنان موافقت کردند. در واقع، آن‌ها به اتحاد همه ایرانیان در برابر دشمنان نیاز داشتند و این نیاز باعث شد پاره‌ای از احکام فقهی را نادیده بگیرند. صابین ایرانی در جمهوری اسلامی به رسمیت شناخته نشدند. در میان غیرمسلمانان، پیروان آیین بهائی نیز به رسمیت شناخته نشدند و به عنوان فرقه‌ای بدعت‌گذار در مذهب شیعه معرفی می‌شوند.

پاسخ دادند که مرادشان از این اصطلاح عدم تعارض قوانین مصوب با احکام شرعی مطابق فهم و تشخیص و فتوای فقهی خود آنان است، نه ضرورتاً به این معنا که همه قوانین مصوب باید برگرفته از منابع اسلامی باشند (ن.ک.: مصوبات شورای نگهبان، تهران، مجلس شورای ملی، ۱۳۶۶، ص ۳۴۵-۳۴۶).

۱. در خصوص اصل چهاردهم که اشاره به جایگاه غیرمسلمانان دارد یکی از نمایندگان مجلس بررسی شیعیان اسماعیلی را به عنوان یکی از مصادیق این اصل برشمرد (ن.ک.: مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۷۸۴)!

۵. مجمع تشخیص مصلحت نظام

جمهوری اسلامی، با اصرار بر اجرای احکام شیعی در موضوعات مختلف، با مشکلاتی عملی و حقوقی در قلمروهای داخلی و بین‌المللی مواجه شد. ابتدا ماهیت مشکلات حقوقی بود و سپس مشکلاتی در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و حتی الاهیاتی به تدریج پدیدار شد. رهبران دینی انقلاب ۱۳۵۷ش، همانند رهبران روحانی انقلاب مشروطه در ۱۲۸۵ش، ابتدا گمانشان بر این بود که راه حل همه مشکلات جدید را می‌توان در منابع فقه اسلامی جست. در سال‌های اول بعد از پیروزی انقلاب، این گمان و فرض رایج در بین روحانیون شیعه که فقه دارای ظرفیتی عمیق است گفتمان غالب در میان اعضای شورای نگهبان هم بود.

از سوی دیگر، مجلس و دولت برای حل مسائل حقوقی و سیاسی خود در پی راه‌حلی بودند که بیشتر مبتنی بر فهم عرفی و مبتنی بر روش‌های عقلایی و تجاری بود که سایر کشورها در این زمینه‌ها به دست آورده بودند. این روش‌ها و قوانین و مقررات مبتنی بر آن‌ها گاهی با فقه و قانون اساسی، آن‌گونه که شورای نگهبان استنباط می‌کرد، در تعارض قرار می‌گرفت. به علاوه، دولت برای فعال‌تر شدن و خدمت بیشتر به مردم به قوانین و مقرراتی نیاز داشت که انعطاف بیشتری داشته باشند. چون گاهی موادی از قوانینی مثل قانون کار، استخدام، و بیمه که قبلاً توسط دولت و مجلس تصویب شده بودند، از طرف شورای نگهبان رد می‌شد. آیه‌الله خمینی چند بار تنگ‌نظری فقهای شورای نگهبان و روش و برداشت‌های آنان در استنباط مسائل و موضوعات حقوقی را مذمت کرد و آن‌ها را به نادیده گرفتن مقتضیات زمان و مکان توصیف کرد. اما شورا به لحاظ حقوقی حق داشت که بر سر موضع و آرای ابتدایی خویش پافشاری کند. آیه‌الله خمینی بعضی موارد را مستقیماً با فتوای خویش حل کرد و راه حل خود را مبتنی بر احکام ثانوی و حکم حکومتی دانست. از آن‌جا که به کارگیری احکام ثانوی محدود به تشخیص دادن حالت ضرورت یا مصلحت است و از آن‌جا که رهبر نمی‌تواند دائماً به تنهایی همه موارد ضروری یا مصلحت‌دار را تشخیص دهد، آیه‌الله خمینی مسئولیت تشخیص این

موارد را به رأی دو سوم نمایندگان مجلس شورای ملی وانهاد. اما، این همواره سخت بود که این تعداد نماینده را قانع کرد که فلان امر ضروری است یا به مصلحت مردم است. به علاوه، راستی آزمایی و تأیید موارد ضروری فرصت زیادتری را از مجلس می‌گرفت، و دولت نمی‌توانست برای این فرآیندهای طولانی منتظر بماند. در ۱۷ بهمن ۱۳۶۶، آیه الله خمینی در نهایت شورایی را تأسیس کرد که آن را مجمع تشخیص مصلحت نظام نامید. این شورا مرکب بود از شش فقیه شورای نگهبان، رؤسای قوای سه‌گانه، برخی نمایندگان مجلس، وزیر مرتبط با مسئله یا مسائل مفروض، و برخی متخصصان و صاحب‌نظران (در مجموع ۲۵ نفر) و وظیفه اصلی آن حل اختلاف بین شورای نگهبان و مجلس شورای ملی بود. برای مشروعیت دادن به کار مجمع، کارکرد و وظایف آن تدوین و دو سال بعد در اصلاحات قانون اساسی درج شد.^۱

تشکیل چنین مجمعی سرعت فرآیند عقلانی‌سازی، یا به تعبیر بهتر عرفی‌سازی، قوانین و مقررات را شتاب داد. برای اولین بار، مکتب شیعه مواردی را پذیرفت که در آن‌ها فقهای حکومتی مجبور شدند رسماً به استدلال‌های عقلی و بافتارهای اجتماعی متعهد شوند، به جای این‌که برای حجیت نظرشان صرفاً شواهدی از قرآن و حدیث نقل و تفسیر کنند. این درست است که عقل، به معنای قوه تشخیص خیر و شر، در اصول فقه یکی از منابع فهم و تفسیر قرآن و حدیث و یکی از منابع صدور احکام متناسب تلقی شده است، اما، هیچ فقیه شیعی کم و بیش عقل را در عمل به عنوان منبع مستقل به کار نگرفته است.^۲ در فقه، فقهای شیعه بر عقل تکیه می‌کنند

۱. اصل ۱۱۲ الحاقی در اصلاحات قانون اساسی در ۱۳۶۸ چنین است: تشخیص مصلحت نظام برای تشخیص مصلحت در مواردی که مصوبه مجلس شورای اسلامی را شورای نگهبان خلاف موازین شرع و یا قانون اساسی بدانند و مجلس با در نظر گرفتن مصلحت نظام نظر شورای نگهبان را تأمین نکند و مشاوره در اموری که رهبری به آنان ارجاع می‌دهد و سایر وظایفی که در این قانون ذکر شده است به دستور رهبری تشکیل می‌شود. اعضای ثابت و متغیر این مجمع را مقام رهبری تعیین می‌نماید. مقررات مربوط به مجمع توسط خود اعضا تهیه و تصویب و به تأیید مقام رهبری خواهد رسید.

۲. برای پاره‌ای کارکردهای عقل در اصول فقه شیعه امامی ن. ک.: شیخ مرتضی انصاری، فوائد الاصول، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۹۹۸/۱۴۱۹، ج ۲، ص ۵۴-۵۹، ج ۳، ص ۲۵-۱۷، ۳۱۸-۳۱۹.

اما فقط به مثابه ابزار رفع تعارض‌های ظاهری بین قرآن و سنت، یا تعارض‌های درونی هریک از این‌ها، اگر تعارضی باشد. به علاوه اصطلاح ضرورت و مصلحت در فقه شیعه غالباً در امور فردی یا آنچه امروزه به آن حقوق خصوصی گفته می‌شود، به کار رفته است. جمهوری اسلامی این اصطلاحات را در بافت امور اجتماعی به رسمیت شناخته اما نیازمند صورتبندی آن‌ها مطابق منطق و روش کاربردشان در سطح امور حکومتی است. برخلاف مکاتب اهل سنت، چنین روشی در میان فقهای شیعه سابقه درخور ملاحظه مضبوطی ندارد. از آن جا که مکتب شیعه غالباً در اقلیت و در موضع مخالف بوده، به خصوص در قرن‌های اول، عنصر مصلحت عامه فاقد تاریخ درخور ملاحظه‌ای در منابع فقهی شیعی است و نقش مهمی در استنباط آرای فقهی مربوط به حکومت و صدور فتوا نداشته است (ن.ک.: استوارت^۱، ۱۹۹۸، ص ۱۶۰ به بعد؛ نیز حلاق^۲، ۱۹۸۴، ص ۶۷۹-۶۸۹).

در سی سال گذشته، تصمیم‌های مجمع تشخیص مصلحت نظام در مقایسه با آرای فقهی فقهای شیعه، از جمله شورای نگهبان، به تدریج عرفی‌تر و نافع‌تر برای همه ایرانیان، از جمله اقلیت‌های دینی، بوده است. در بحث‌های بعدی، برخی تغییرات اعمال شده از طرف مجمع تشخیص مصلحت در قوانین و مقرراتی را خواهیم دید که به نفع اقلیت‌های دینی بوده است، به خصوص در قانون مدنی و قانون مجازات، و در برخی مقررات مربوط به فعالیت‌های اجتماعی. نگرش مجمع، که می‌توان آن را فایده‌گرایانه و عملی دانست، کمک کرد تا فرآیندی در فقه شیعه پیدا شود که زمینه عرفی‌سازی را فراهم کند. سکولاریزاسیون یا عرفی‌سازی، به رغم معانی متفاوتش، در این جا به معنای جامعه‌شناختی آن به کار می‌رود که اولویت در تشخیص خیر را به امور دنیوی، در مقابل امور اخروی، می‌دهد. این اصطلاح، مطابق نظر ماکس وبر، به معنای عقلانی‌سازی امور اجتماعی و مقررات مربوط به آن بدون لحاظ باورهای فردی است.

ه. تغییرات قانون اساسی در ۱۳۶۸ ش

در سال ۱۳۶۸، یک دهه پس از تصویب و اجرای قانون اساسی، نظام جمهوری اسلامی و به خصوص آیه الله خمینی متوجه پاره‌ای از نقائص آن شدند که باید به سرعت اصلاح می‌شد. یک نقیصه به طراحی شوراهای متعدد در قانون بازمی‌گشت که تحت تأثیر فضای انقلابی ۱۳۵۷ ش تدوین شده بود و تدوین‌کنندگان بر حذف نشانه‌های دیکتاتوری و استبداد ناشی از شخص محوری اصرار داشتند و در صدد بودند قوای مختلف را یک جا جمع نکنند. بدین منظور، آن‌ها چند نظام شورایی در قانون اساسی جا دادند، مانند شورای عالی قوه قضائیه، شورای مدیریت رادیو و تلویزیون، و شورای رهبری متشکل از مراجع تقلید، در صورتی که یک نفر جامع شروط رهبری نباشد. در عمل، به نظر می‌رسید که نظام شورایی به جای این که ساختاری مناسب جمهوری اسلامی باشد موجب پدید آمدن پاره‌ای از موانع اجرایی شده است. این اشکال و اشکالات دیگری به اندیشه اصلاح قانون اساسی منجر شد. اصلاحات پیشنهادی عبارت بودند از توسعه اختیارات رئیس‌جمهور و محدود یا حذف شدن پست نخست‌وزیری، توسعه اختیارات ولی فقیه، حذف نظام‌های شورایی و جانشین کردن قدرت در یک نهاد یا شخص، مشروعیت بخشیدن به مجمع تشخیص مصلحت نظام، تغییر نام مجلس شورای ملی به مجلس شورای اسلامی، و مهم‌تر از همه این‌ها حذف شرط «مرجعیت» برای رهبری در اصلی که عهده‌دار تعریف رهبر یا شورای رهبری بود و قرار دادن شرط «فقیه» به جای آن.

بر اساس حکم آیه الله خمینی در ۲۴ اردیبهشت ۱۳۶۸، آخرین روزهای حیات او، شورایی تشکیل شد تا در مدت دو ماه به اصلاح قانون اساسی بر پایه پیشنهادهاى مذکور بپردازد. این شورا ۲۵ عضو داشت: بیست نفر، شامل فقهای شورای نگهبان و سران سه قوه، منصوب خود آیه الله خمینی و پنج نماینده به انتخاب مجلس شورای ملی. قلمرو فعالیت‌های این شورا، معروف به شورای بازنگری قانون اساسی، از این پس شورای بررسی، نیز مشخص شد. تا آن جا که به موضوع این تحقیق مربوط می‌شود، نکته چندان با ارزشی از روند اصلاح قانون اساسی درخور گفتن نیست، جز یک مورد درباره ویژگی‌های رهبر و قدرت او (اصول ۱۰۹ و ۱۱۰).

برخلاف اصل ۱۰۷ که مقرر می‌کند «رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است»، اصطلاح ولایت فقیه در اصل ۵۷ به ولایت مطلقه فقیه تغییر پیدا کرد تا بر برتر و فراتر بودن جایگاه رهبری بر قوای سه‌گانه دیگر و حتی بر خود قانون اساسی دلالت کند. در میانه کار شورای بررسی، ۱۴ خرداد ۱۳۶۸، آیه الله خمینی درگذشت و آیه الله سید علی خامنه‌ای از سوی مجلس خبرگان، علی‌الظاهر بر اساس همان قانون اساسی موجود، به رهبری منصوب شد. پس از تأیید اصلاحات شورای بررسی از طرف رهبری جدید، اصلاحات قانون اساسی در انتخابات ۸ مرداد ۱۳۶۸ به تصویب نهایی رسید.

مطابق اصل ۶۴ قانون اساسی، تعداد نمایندگان مجلس شورای اسلامی «دویست و هفتاد نفر است و از تاریخ همه‌پرسی سال یک‌هزار و سیصد و شصت و هشت هجری شمسی پس از هر ده سال، با در نظر گرفتن عوامل انسانی، سیاسی، جغرافیایی و نظایر آن‌ها حداکثر بیست نفر نماینده می‌تواند اضافه شود.» در اصل ۶۴ نسخه قانون اساسی ۱۳۵۸، پیش‌بینی شده بود که پس از هر ده سال در صورت زیاد شدن جمعیت کشور در هر حوزه انتخابی به نسبت هر یک‌صد و پنجاه هزار نفر یک نماینده اضافه شود. اگر قانون اصلاح نمی‌شد، تعداد نمایندگان پس از ده سال دو برابر می‌شد. در خصوص تعداد نمایندگان غیرمسلمان، وضع آن‌ها محل توجه جدی شورای بررسی قرار گرفت. تعداد نمایندگان غیرمسلمان مطابق نسخه اصلاح نشده پس از هر ده سال افزایش می‌یافت، اما مطابق نسخه جدید قانون اساسی تعداد آنان ثابت باقی ماند، آن‌جا که مقرر می‌کند «زرتشتیان و کلیمیان هرکدام یک نماینده و مسیحیان آشوری و کلدانی مجموعاً یک نماینده و مسیحیان ارمنی جنوب و شمال هرکدام یک نماینده انتخاب می‌کنند.» (ن.ک.: مذاکرات شورای بررسی، ص ۴۲۳-۴۲۶، ۴۳۰).

در شورای بررسی بحث کوتاهی هم درباره عناوین آشوری و کلدانی درگرفت. در آغاز، اعضای شورای بررسی بر این گمان بودند که این دو عنوان مترادف‌اند و قصد داشتند عنوان کلدانی را از قانون حذف کنند. پس از سخنان موافقان و مخالفان، برخی اعضا مدعی بودند که کلدانی اشاره به چهار کلیسای ایران دارد

و آشوری دلالت بر هویت قومی برخی مسیحیان ایرانی و عراقی، شامل همه کلدانیان؛ از این رو به نظر آن‌ها ممکن بود که عنوان کلدانی را حذف کرد. در نهایت شورای بررسی با دعوت از نماینده آشوریان در مجلس شورای ملی و شنیدن نظر او به این بحث پایان داد. او توضیح داد که کلدانیان بخشی از آشوریان هستند که از نظر کلیسای مسیحی بسیار حائز اهمیت‌اند و از این رو نگه‌داشتن این عنوان در قانون اساسی ترجیح دارد. شورای بررسی در نهایت این نظر را پذیرفت (ن.ک.: مذاکرات شورای بررسی، ص ۷۵۸-۷۶۱؛ ۱۵۷۰-۱۵۷۲).

سه. قانون مجازات اسلامی

چند روز پس از پیروزی انقلاب، شورای انقلاب قانون مجازات عمومی (مصوب ۱۳۰۴ش) را مغایر با «احکام اسلامی» دانست و آن را لغو کرد. قانون آیین دادرسی کیفری نیز به طور کلی از قوه قضائیه حذف شد. با نبود جایگزین، قضات که غالب آن‌ها در آن هنگام روحانی بودند و با فقه آشنایی داشتند و نه با حقوق، حق پیدا کردند در موارد کیفری به فتاوی مشهور فقها براساس اصل ۱۶۷ قانون اساسی تکیه کنند. بنابراین، دادگاه‌ها در دوره جمهوری اسلامی همگی کاملاً دینی شدند تا دعاوی کیفری و مدنی را رسیدگی کنند، برخلاف دوره قاجار و پهلوی اول که دادگاه‌ها به دو دسته عرفی و شرعی تقسیم می‌شدند، و برخلاف دوره پهلوی دوم که دادگاه‌ها کاملاً عرفی بودند. در غالب موارد، مرجع اصلی قضات تحریرالوسیله، اثر فقهی آیه الله خمینی، بود که به عربی نوشته شده بود و سبک فتاوی، در برابر تحلیلی استدلالی، داشت و بسیار شبیه آرای شیخ طوسی. بنابراین، در هر ادعای مربوط به غیرمسلمانان به طور کلی، و اقلیت‌های دینی و مذهبی به طور خاص، قضات احکام خود را بر این آرای فقهی مبتنی می‌کردند که ما با آن‌ها در فصل اول آشنا شدیم. به علاوه، قضات بین فقه و حقوق و گناه و جرم تفاوت نمی‌گذاشتند. آن‌ها گمانشان بر این بود که هر گناهکاری مجرم است، و از این رو سزاوار مجازات. در نتیجه، احکام دادگاه‌ها ناگزیر هماهنگ نبود چرا که هر قاضی حق داشت به آثار و آرای فقهی مورد پسندش مراجعه و حکم خود را صادر کند.

تقریباً سه سال بعد از پیروزی انقلاب، در ۲۱ تیر ماه ۱۳۶۱، کمیسیون حقوقی و قضایی مجلس شورای ملی موادی را به عنوان قانون مجازات پیشنهاد کرد. این مواد در واقع شکل ترجمه شده و سامان‌مند آرای فقهی و برگرفته از آثار فقهی مختلف بود، اما با تأکید بر تحریرالوسیله. این کمیسیون مجموعه‌ای از مواد «قانونی» را در قلمرو حدود و قصاص در ۲۱۸ ماده آماده کرد و آن را فصل‌های اول و دوم قانون مجازات اسلامی (از این پس، ق.م.ا.) نامید.^۱ از آن‌جا که باور بر این بود که این احکام کیفری فرستاده خداست، مجلس مجموعه مواد مذکور را بدون در نظر داشتن فهم عرفی، برداشت عمومی از اعمال مجرمانه، و مقتضیات اجتماعی زمانه، به طور آزمایشی برای پنج سال تصویب کرد. این قانون بعداً به قلمرو دیات هم بسط پیدا کرد و فصل سوم قانون (ق.م.ا.) را در ۲۱۸ ماده شکل داد. مجلس این فصل را هم در ۲۴ آذر ۱۳۶۱ به همان شکل آزمایشی تصویب کرد. در فاصله سال‌های ۱۳۶۱ و ۱۳۷۱ش، تنها مرجع احکام کیفری قضات این مجموعه مواد «قانونی»، از این پس (ق.م.ا. ۱۳۶۱)، با اندکی تغییر بود. پس از گذشت پنج سال از اجرای «قانون»، مجلس اعتبار آن را برای پنج سال دیگر باز هم آزمایشی تمدید کرد. در ۲۷ تیر ۱۳۷۱، مجلس قانون جدید مجازات اسلامی را در ۴۹۷ ماده و ۱۰۳ تبصره، شامل حدود، قصاص، دیات، تعزیرات، و مجازات‌های بازدارنده، به تصویب رساند و شورای نگهبان آن را تأیید کرد. این نسخه تجدید نظر شده، از این پس (ق.م.ا. ۱۳۷۱)، شامل بخش‌هایی بود برگرفته از قانون مجازات مصوب ۱۳۰۴ش و اصلاحات بعدی آن تا ۱۳۵۷ش، و با تکیه بر تجارب اجرای نسخه قبلی در طول ده سال. نسخه بعدی قانون مجازات اسلامی در دوم خرداد ۱۳۷۵، از این پس (ق.م.ا. ۱۳۷۵)، تصویب شد؛ شامل ۲۳۳ ماده و ۴۴ تبصره افزوده شده در بخش اقدامات تأمینی و تربیتی، شرایط و موانع مسئولیت کیفری و قواعد حاکم بر مجازات‌های بازدارنده، با اندکی

۱. آیه الله خمینی در پاریس (۱۳۵۷/۰۸/۱۰) در پاسخ خبرنگاری در خصوص اجرای حدود اسلامی گفت: «اجرای حدود در اسلام موکول به تحقق شرایط و مقدمات بسیار است و باید جهات بسیاری را از روی کمال عدالت... اجرا گردد. اگر این امور در نظر گرفته شوند ملاحظه خواهد شد که مقررات اسلامی کمتر از هر مقررات دیگری خشونت‌آمیز است.» (خمینی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۶۳).

اصلاحات در برخی مواد، و در مجموع با ۷۳۰ ماده. در فاصله سال‌های ۱۳۷۵ تا ۱۳۹۱، مجلس هر پنج سال یک‌بار اعتبار قانون مجازات اسلامی را به‌طور آزمایشی تمدید کرد. نسخه نهایی قانون مجازات اسلامی، از این پس (ق.م.ا. ۱۳۹۲)، شامل ۷۲۸ ماده، پس از تصویب مجلس و تأیید شورای نگهبان در یازدهم بهمن ماه ۱۳۹۲ همچنان برای پنج سال قانون مجازات رسمی ایران است. متأسفانه تدوین‌کنندگان نسخه نهایی به شکل غیرحرفه‌ای ترتیب مواد قانون را بر هم زدند. از این رو، در بحث‌های بعدی، چون نمی‌توان به خواننده تغییرات و اصلاحات را زیر شماره‌های نسخه‌های قدیم مواد نشان داد، مجبورم به شماره ماده‌های نسخه نهایی به‌صورت مستقل اشاره کنم.

اکنون مناسب است با توجه به جایگاه حقوقی غیرمسلمانان، با رویکردی تاریخی و با رعایت گاه‌شمار قوانین، به قانون مجازات اسلامی نگاهی بیاندازیم. محتوای برخی از مواد این مجموعه قوانین به‌صراحت با محتوای اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی مغایر است؛ اعلامیه‌ای که دولت وقت ایران در سال‌های ۱۳۲۷ش و ۱۳۴۷ش، به‌ترتیب، آن را پذیرفته و مجلس شورای ملی در ۱۳۵۰ش آن‌ها را تصویب کرده بود.^۱ با توجه به این واقعیت که جمهوری اسلامی برای اجرای ق.م.ا. توجیه نظری^۲ حقوقی کافی ارائه نکرده است، کمیته حقوق بشر سازمان ملل همواره ایران را به نقض حقوق بشر، به‌خصوص در موضوع آزادی اقلیت‌های دینی، متهم کرده و عملکردش را محکوم نموده است. قانون مجازات اسلامی، که دربردارنده انواع شدید و خفیف مجازات‌هاست، تبعیض در مجازات زنان و غیرمسلمانان را مجاز می‌داند. متأسفانه، هرگونه نقد حقوقی

۱. از میان ۲۵ میثاق بین‌المللی مصوب سازمان ملل، ایران هفت مورد در دوره پهلوی و سه مورد در دوره جمهوری اسلامی در خصوص نسل‌کشی، حقوق کودکان، محو علامت تبعیض نژادی، و رفع تبعیض نژادی و جنسیتی در ورزش را پذیرفته است. اما جمهوری اسلامی دومین پروتکل اختیاری میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (مصوب ۱۹۸۹/۱۳۶۸ش سازمان ملل) را، که در صدد لغو مجازات اعدام است، نپذیرفت (برای اطلاع بیشتر ن.ک.: مهرپور، حسین، ۱۳۸۳، ص ۴۰۷-۴۱۷).

۲. در این کتاب نگارنده فقط به بحث‌های نظری پرداخته و از موارد عملی که به‌صراحت برخلاف اعلامیه‌ها و میثاق‌های مصوبات سازمان ملل است گزارش و بحثی ارائه نکرده است.

گروهی اندک از روشنفکران ایرانی دربارهٔ این تبعیض‌ها به مناقشه‌های سیاسی و امنیتی تقلیل داده می‌شود و حداقل نتیجهٔ آن محدودیت‌های سیاسی و اجتماعی برای منتقدان بوده است.

لحن مواد قانون مجازات اسلامی به تدریج عمومیت و اطلاق پیدا کرد تا شامل همهٔ ایرانیان بشود.^۱ برخی از فصل‌های این قانون، به خصوص فصل پنجم دربارهٔ مجازات‌های بازدارنده (در ق.م.ا. ۱۳۷۱؛ ق.م.ا. ۱۳۷۵)، برای غیرمسلمانان جنبهٔ مثبت دارد؛ چرا که در آن نمی‌توان هیچ اشاره‌ای به اجرای تبعیض‌آمیز قانون در حق مسلمان و غیرمسلمانان پیدا کرد. اما نکتهٔ درخور توجه این است که نسخه‌های متفاوت این قانون با این فرض تدوین و تصویب شدند که همهٔ مشمولان این قانون ایرانی مسلمان‌اند. از این رو، غیرمسلمانان، در دورهٔ اجرای قانون مذکور، مجبور بودند برای دعاوی کیفری به دادگاه‌های اسلامی مراجعه کنند و احکام آنان را که مطابق آرای فقهی بود بپذیرند. برای نمونه، وقتی ماده‌ای از قانون برای دزدی، ارتکاب زنا، نوشیدن مشروبات الکلی، و نداشتن حجاب اسلامی مجازاتی مقرر می‌کند، فرضش بر این است که عامل مسلمان است و مطابق آن مجازات را تعیین می‌کند، بدون در نظر گرفتن نوع اعتقاد او. در این جا دو مثال آخر می‌توانند بیانگر این نکته باشند که در ایمان غیرمسلمان ممکن است نوشیدن مشروب و نداشتن حجاب جرم تلقی نشوند. در فصل‌های یکم تا سوم قانون مجازات اسلامی، به خصوص سه ویرایش اول، چند مادهٔ قانونی در خصوص حدود، قصاص، و دیات بین مسلمان و غیرمسلمان تفاوت گذاشته‌اند. مبنای این تفاوت، چنان‌که خواهیم دید، این است که قانونگذار در این مواد اقلیت‌های دینی را ذمی محسوب کرده است. این همان نکته‌ای است که رستم شهزادی، نمایندهٔ زردشتیان، در مجلس بررسی خاطرنشان کرد. در ادامهٔ این بحث از تبعیض‌های موجود در قانون مجازات به‌طور خلاصه بحث می‌شود.

۱. مادهٔ سوم قانون مجازات اسلامی در همهٔ ویرایش‌ها می‌گوید: قوانین جزایی دربارهٔ کلیهٔ کسانی که در قلمرو حاکمیت زمینی، دریایی و هوایی جمهوری اسلامی ایران مرتکب جرم شوند اعمال می‌گردد مگر آن‌که به موجب قانون ترتیب دیگری مقرر شده باشد.

ابتدا از تعریف سه اصطلاح حدود، قصاص، و دیات در همه ویرایش‌های قانون مجازات اسلامی آغاز می‌کنیم. مطابق ماده ۱۳ (در ق.م.ا. ۱۳۶۱؛ ق.م.ا. ۱۳۷۱؛ ق.م.ا. ۱۳۷۵)، حد (جمع آن حدود) مجازاتی است که ماهیت و مقدار آن در شریعت مشخص شده است و قضات حق ندارند آن را تغییر یا تقلیل دهند.^۱ اصطلاح تعزیر (جمع آن تعزیرات)، از سوی دیگر، برای گونه‌ای مجازات استفاده می‌شود که ماهیت و مقدار آن در شریعت مشخص نشده و این امر به تشخیص قاضی واگذار شده باشد؛ مثال‌ها عبارت‌اند از: زندان، جریمه مالی، و شلاق کمتر از ۷۵ ضربه — حداقل میزان حد — (ماده ۱۶ در هر سه ویرایش اول). در ویرایش ق.م.ا. ۱۳۹۲، تعریف تعزیر در ماده ۱۸ تفصیل بیشتری پیدا کرده است و ضمن بیان مصادیقی از آن در فصلی جداگانه و با درجه‌بندی جرم‌ها ماهیت و میزان آن به قانون واگذار شده است و نه به تشخیص قاضی. این ماده مقرر می‌کند که دادگاه‌ها باید در صدور حکم تعزیری وضع و حال روانی فرد در حین ارتکاب جرم، سوابق خانوادگی و اجتماعی مرتکب جرم و نیز تأثیر تعزیر بر وی را لحاظ کنند. لحاظ کردن چنین مؤلفه‌هایی یعنی عملاً حکم را به تشخیص قاضی، و نه قانون، وا گذاشتن و از این جهت این تغییر موجه نمی‌نماید. اما در باب قصاص، ماده ۱۴ (ماده ۱۶ در ق.م.ا. ۱۳۹۲) بیان می‌کند که «قصاص کیفری است که جانی به آن محکوم می‌شود و باید با جنایت او برابر باشد.» قصاص در فقه اسلامی به دو نوع قصاص نفس و قصاص بخشی از بدن انسان تقسیم می‌شود. در قانون مجازات اسلامی تمایز مسلمان و غیرمسلمان به قصاص نفس محدود شده است و سخنی از قصاص نوع دوم در خصوص غیرمسلمان وجود ندارد. سوم، دیه (جمع آن دیات) گونه‌ای جبران مالی است که از طرف شریعت برای جنایت عمدی، در صورتی که تقاضای قصاص نشده باشد، تعیین شده است یا برای جنایت خطایی نسبت به جان آدمی، یا بخشی از بدن او، یا بخشی از توانایی‌های او (ماده ۱۵ در سه ویرایش اول؛ ماده ۱۸ در ق.م.ا. ۱۳۹۲).

اکنون با توجه به این تعریف‌ها می‌توانیم برخی تبعیض‌ها بین مسلمان و

غیرمسلمان را در هر سه قلمرو ببینیم؛ از حدّ شروع می‌کنیم. قانون مجازات اسلامی برای مرتکب زنا در وضع و حالی خاص و در مصادیقی معین مجازات مرگ مقرر کرده است، به خصوص وقتی مرد غیرمسلمان با زن مسلمان زنا کند، خواه آن مرد در حال إحصان^۱ باشد و خواه نباشد (ماده ۸۲ در سه ویرایش اول؛ ماده ۲۲۴ در ق.م.ا. ۱۳۹۲). اما اگر مرد مسلمانی با زن غیرمسلمان زنا کند، صد ضربه شلاق دریافت می‌کند، مشروط بر آن‌که در حال إحصان نباشد (مواد ۸۳ و ۸۸ در سه ویرایش اول؛ مواد ۲۲۴ و ۲۲۶ در ق.م.ا. ۱۳۹۲). مطابق این مواد، مجازات مرگ از طریق رجم یا سنگسار کردن باید محقق شود. از متن قانون مجازات در همه ویرایش‌ها دانسته نمی‌شود که اگر مرد مسلمانی که در حال إحصان است با زن غیرمسلمانی زنا کند آیا صد ضربه شلاق دریافت می‌کند یا مجازات مرگ سرنوشت اوست.^۲ تبعیض دیگر در میزان مجازات مسلمان و غیرمسلمان مربوط می‌شود به لذت‌های جنسی دوطرفه مردان از طریق تفخیز (سکس لاپایی) یا اعمالی مشابه آن. ماده ۱۲۱ در هر سه ویرایش (ماده ۲۳۶ در ق.م.ا. ۱۳۹۲) و تبصره آن چنین می‌گوید: «حد تفخیز و نظایر آن بین دو مرد بدون دخول برای هریک صد تازیانه است. تبصره — در صورتی که فاعل غیرمسلمان و مفعول مسلمان باشد حد فاعل قتل است.» اما مطابق ماده ۱۳۰ (ن.ک.: مواد ۲۳۸ و ۲۴۰ در ق.م.ا. ۱۳۹۲)، صد ضربه شلاق مجازات زنانی است که از یکدیگر لذت جنسی (مُساخَقه) می‌برند و هیچ تفاوتی بین این‌که مسلمان باشند یا غیرمسلمان، فاعل باشند یا مفعول، وجود ندارد. تبعیض دیگر در حدّ مربوط می‌شود به نوشیدن مشروبات الکلی. حدّ این‌جا به طور کلی هشتاد ضربه شلاق برای هر مرد وزنی است که مرتکب چنین عملی شود، فارغ از این‌که مسلمان باشد یا غیرمسلمان، و فارغ از این‌که از نوشیدن چه قصدی داشته است، لذت بردن یا انجام دادن گونه‌ای آیین (منسک) دینی، و نیز فارغ از این‌که نوشیدن موجب چه رفتاری شده باشد، موجب هنجارشکنی اجتماعی یا بدون آن. اما مطابق تبصره ۱۷۴ ویرایش‌های سه‌گانه اول

۱. إحصان به وضعی گفته می‌شود که مرتکب زنا، مرد یا زن، قبلاً ازدواج کرده باشد و بنابراین می‌تواند از همبستری مشروع هرگاه بخواهد لذت ببرد.

۲. ن.ک.: ماده ۸۲ در سه ویرایش اول و مواد ۲۲۴ و ۲۲۵ در ق.م.ا. ۱۳۹۲.

قانون مجازات اسلامی (مواد ۲۶۵ و ۲۶۶ درق.م.ا. ۱۳۹۲)، «غیرمسلمان فقط در صورت تظاهر به شرب مُسکِر به هشتاد تازیانه محکوم می‌شود». اقلیت‌های دینی پس از انقلاب اسلامی حق دارند فقط در کلوپ‌ها و رستوران‌های خاص خودشان مشروب الکلی بنوشند، در حالی که باید مانع از پیوستن مسلمانان به جمع خود شوند.

آخرین نکته در خصوص حدود بازمی‌گردد به مُعْضِل مجازات مرگ در قانون مجازات اسلامی. مجازات مسلمانانی که به ادیان دیگر بگروند یا به کلی بی‌دین شوند، یعنی حکم مرگ برای مرد مسلمان مُرتد و حکم حبس ابد خانگی برای زن مسلمان مُرتد، ریشه در آرای فقهی دارد. تعریف مُرتد و تعیین مجازات برای او در سه ویرایش اول قانون مجازات اسلامی وجود ندارد، و، در نتیجه، تغییر دین به لحاظ حقوقی و قانونی جرم محسوب نمی‌شد. اما دادگاه‌ها، با تکیه بر تفسیری از اصل ۱۶۷ قانون اساسی^۱، تغییر دین را جرم محسوب می‌کنند و در مواردی حکم اعدام صادر کرده‌اند. با توجه به پاره‌ای مناقشه‌ها درباره قصد قانونگذار در اصل ۱۶۷، که آیا قلمرو آن شامل دعاوی کیفری می‌شود یا محدود است به دعاوی حقوقی، تدوین‌کنندگان آخرین نسخه قانون مجازات ۱۳۹۲ ماده‌ای (ماده ۲۲۰) در آن گنجانده‌اند که به قاضی اجازه می‌دهد در نبود هر مجازات مصوبی به اصل ۱۶۷ و، در حقیقت، به آرای فقهی مراجعه کند.^۲ گنجاندن چنین ماده‌ای در قانون مجازات نشان می‌دهد که اولاً تدوین‌کنندگان نتوانسته‌اند تفاوت فقه و حقوق را بفهمند؛ چراکه درج این ماده آشکارا مغایر فلسفه و روح قانونگذاری است؛ اگر بنا بود ماده ۲۲۰ با این شمول و اطلاق از طریق مجلس تصویب شود چه جایی برای تدوین ویراست جدید قانون مجازات اسلامی و این همه تفصیل‌های حقوقی وجود داشت. ثانیاً، اصل ۱۶۷ خود علاجی است برای موارد مسکوت قانون، حال

۱. اصل ۱۶۷ چنین است: قاضی موظف است کوشش کند حکم هر دعوا را در قوانین مدوّنه بیابد و اگر نیابد با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر، حکم قضیه را صادر نماید و نمی‌تواند به بهانه سکوت یا نقص یا اجمال یا تعارض قوانین مدوّنه از رسیدگی به دعوا و صدور حکم امتناع ورزد.

۲. ماده ۲۲۰ چنین است: در مورد حدودی که در این قانون ذکر نشده است طبق اصل یک‌صد و شصت و هفتم (۱۶۷) قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران عمل می‌شود.

اگر بنا باشد در مقام قانونگذاری به همان اصل مبهم و راهگشای عندالضروره دوباره ارجاع شود، این یعنی درک نکردن نقش و فلسفه قانونگذاری. ثالثاً، این ماده با اصل ۳۶ قانون اساسی، که حکم به مجازات و اجرای آن را تنها از طریق دادگاه صالح و به موجب قانون مجاز می‌داند، در تعارض است، و نیز با ماده ۲ ویرایش قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲، که هر رفتاری اعم از فعل یا ترک فعل را که در قانون برای آن مجازات تعیین شده است جرم محسوب می‌کند، مغایر است؛ زیرا به موجب ماده ۲۲۰ «جرم‌هایی» از ناحیه فتاوی فقهی به احکام قضایی راه پیدا می‌کنند که قبلاً در متن قانون جرم تلقی نشده است و شهروندان از آن آگاهی ندارند.

در خصوص حق قصاص هم نسبت به غیرمسلمانان تبعیض‌هایی در قانون مجازات اسلامی هست. مطابق ماده ۲۰۷ (در سه ویرایش نخستین) «هرگاه مسلمانی کشته شود قاتل قصاص می‌شود و معاون در قتل عمد به سه تا ۱۵ سال حبس محکوم می‌شود.» آوردن صفت «مسلمان» در این ماده مانع از حق غیرمسلمانان برای قصاص در مواردی می‌شود که قاتل مسلمان و قربانی غیرمسلمان است. در این موارد، ورثه قربانی (وَلِیِّ دَمٍ) فقط حق دارند مطالبه دیه کنند. این صفت حق قصاص را محدود به مواردی می‌کند که قاتل و قربانی هر دو غیرمسلمان باشند. این محدودیت به صراحت در ماده ۲۱۰ آمده است، که می‌گوید، «هرگاه کافر ذمی عمداً کافر ذمی دیگر را بکشد قصاص می‌شود، اگرچه پیرو دو دین مختلف باشند.» در قانون مجازات اسلامی (ق.م.ا. ۱۳۹۲)، محتوای قوانین ۲۰۷ و ۲۱۰ محفوظ مانده‌اند و در قالب ماده ۳۱۰ با دو تبصره اضافی بازنگری شده است، که می‌گوید: «هرگاه غیرمسلمان، مرتکب جنایت عمدی بر مسلمان، ذمی، مُستأمن یا مُعاهد شود، حق قصاص ثابت است. در این امر، تفاوتی میان ادیان، فرقه‌ها، و گرایش‌های فکری نیست. اگر مسلمان، ذمی، مُستأمن یا مُعاهد بر غیرمسلمانی که ذمی، مُستأمن یا مُعاهد نیست جنایتی وارد کند، قصاص نمی‌شود. در این صورت مرتکب به مجازات تعزیری مقرر در کتاب «تعزیرات» محکوم می‌شود.» مطابق ویرایش جدید، کلمه غیرمسلمان مسئله‌ساز است چرا که تیت قانونگذار روشن نیست. از یک سو، مطابق این ماده، غیرمسلمانان به رسمیت شناخته نشده در قانون

اساسی که احیاناً مقتول یا قربانی شوند، مانند صابین و بهائی‌ها، هیچ حقی در این موارد برای قصاص ندارند. از سوی دیگر، تبصره اول همین ماده ۳۱۰ بیان می‌کند که ایرانیان غیرمسلمانی که ذمی نیستند و غیرایرانیانی که به‌صورت قانونی به ایران سفر می‌کنند مُستأمن محسوب می‌شوند و حق قصاص دارند. در این صورت عنوان غیرمسلمان در این ماده مصداقی ندارد. در تبصره دوم همین ماده، قانونگذار یک فتوای فقهی را در ماده قانونی درج کرده است که ما با محتوای آن در فصل اول در بیان آرای فقها آشنا شدیم؛ فتوا (تبصره ۲) از این قرار است که هرگاه قاتل و قربانی هر دو غیرمسلمان باشند، اما قاتل قبل از قصاص تغییر دین دهد و مسلمان شود، حق قصاص از اولیای قربانی ساقط می‌شود و قاتل فقط دیه پرداخت خواهد کرد و البته مجازاتی هم از باب اخلال در امنیت دریافت می‌کند. این هم یکی دیگر از تبعیض‌ها بر ضد غیرمسلمانان است.

چند نکته دیگر در مسئله قصاص قابل توجه است و باید بر آن تأکید شود. یکی این است که قانونگذار در تدوین قانون مجازات اسلامی (همه ویرایش‌ها) اقلیت‌های دینی ایرانی به‌رسمیت شناخته شده را ذمی محسوب کرده است، برخلاف فضایی که در روزهای اول پیروزی انقلاب اسلامی وجود داشت. تا آن جایی که من اسناد و مذاکرات مجلس شورای ملی (و بعداً اسلامی) را بررسی کردم، عجیب است که نمایندگان اقلیت‌های دینی در مجلس به هنگام بررسی این قانون و تصویب آن به وجود صفت ذمی و شروط آن اعتراض نکردند، شاید به این دلیل که این قانون صرفاً در کمیسیون حقوقی و قضایی مجلس بررسی می‌شد و بر اساس اصل ۸۵ قانون اساسی، که در موارد ضروری مجلس می‌تواند اختیار وضع بعضی از قوانین را به کمیسیون‌های داخلی تفویض کند، به صحن علنی نیامد. نکته دیگری که ارزش توجه دارد درباره دنباله این ماده (ماده ۲۸۲ در ویرایش‌های قدیم‌تر و ماده ۳۸۲ در آخرین ویرایش) است، که می‌گوید: «هرگاه زن مسلمانی عمداً کشته شود، حق قصاص ثابت است لکن اگر قاتل مرد مسلمان باشد، ولی دم باید پیش از قصاص نصف دیه کامل را به او بپردازد، و اگر قاتل مرد غیرمسلمان باشد، بدون پرداخت چیزی قصاص می‌شود. در قصاص مرد غیرمسلمان به سبب قتل زن غیرمسلمان

پرداخت مابه‌التفاوت دیه آنان لازم است.» این ماده بهترین شاهد برای این ادعاست که فرض قانونگذار این است که همهٔ مشمولان قانون مجازات اسلامی ایرانی مسلمان هستند چرا که این حکم اسلامی را، که دیه زن مسلمان بر اساس آرای فقهی نصف مرد تعیین شده است، به همهٔ پیروان ادیان دیگر هم تعمیم می‌دهد. آخرین نکته در این جا مربوط است به یکی از روش‌های اثبات قتل عمدی. مطابق اصل ۲۳۷، «الف) قتل عمد با شهادت دو مرد عادل ثابت می‌شود. ب) قتل شبه‌عمد یا خطا با شهادت دو مرد عادل یا یک مرد عادل و دو زن عادل یا یک مرد عادل و قسم مدعی ثابت می‌شود.»^۱ اگرچه اصطلاح عادل در ویرایش‌های سه‌گانهٔ اول قانون مجازات اسلامی و اصطلاح ایمان در آخرین ویرایش این قانون هیچ جا تعریف نشده است، آنچه از این اصطلاحات در آثار فقهی مراد می‌شود در حکم انسان متدین و پرهیزکار است. اما همچنان این تردید جدی وجود دارد که آیا در قانون مجازات اسلامی و نیز نزد قاضیان جمهوری اسلامی اصطلاح عادل یا مؤمن شامل مؤمنان و پرهیزکاران ادیان دیگر هم می‌شود یا خیر.

اکنون نوبت رسیدگی به تبعیض‌های قلمرو سوم، دیه، در قانون مجازات اسلامی است. ویرایش اول و دوم (ق.م.ا. ۱۳۶۱؛ ق.م.ا. ۱۳۷۱) فقط مقدار دیهٔ مرد مسلمان را تعیین کرده بود و در باب مقدار دیهٔ غیرمسلمانان ساکت بود. این سکوت بدین معنا بود که در یک دهه میزان دیهٔ مسلمان و غیرمسلمان برابر نبود. در عمل بین سال‌های ۱۳۵۷ تا ۱۳۸۱، قُضات گاهی احکام خود را بر اساس آرای فقهی مشهور صادر می‌کردند و گاهی هم میزان دیه را قوهٔ قضائیه تعیین می‌کرد. در خلال این مدت، این نابرابری در سطح جامعه مصادیقی پیدا می‌کرد، به‌خصوص در حوادثی که قتل خطائی رخ می‌داد، مانند تصادف‌های رانندگی منجر به فوت. تصورش مضحک است که در هنگام تصادفات رانندگی شرکت‌های بیمه قبل از پرداخت دیه از دین و ایمان متوفی یا قربانی سؤال می‌کردند. آن‌ها بین مسلمان و غیرمسلمان تفاوت می‌گذاشتند و به‌طور تبعیض‌آمیز مطابق شریعت و آرای فقهی مشهور دیه را

۱. مقایسه کنید با مواد ۱۷۷، ۱۸۱، و ۱۹۹ در ق.م.ا. ۱۳۹۲.

پرداخت می‌کردند. نمایندگان غیرمسلمان مجلس و فعالان حقوق بشر بر این حکم اعتراض کردند و کوشیدند آن را اصلاح کنند. سپس قوه قضائیه تبصره پیشنهادی برای ماده ۲۹۷ تهیه کرد و به مجلس فرستاد که در سال ۱۳۸۱ به تصویب رسید. مطابق این پیشنهاد، قانون میزان دیه برای اقلیت‌های دینی به رسمیت شناخته شده (نه همه غیرمسلمانان) را به نظر «ولی امر» واگذاشت. این تبصره می‌افزاید «دادگاه‌ها مکلف‌اند مطابق نظر مذکور و با رعایت سایر مقررات این قانون از قبیل جنسیت مَجْنُئِ علیه و زمان وقوع جنایت رأی مقتضی صادر کنند.» اما این تبصره در باب میزان دیه همچنان مبهم بود و دردی دوا نمی‌کرد. افزون بر این، معلوم نبود که چگونه دادگاه‌ها باید نظر رهبری را استعلام و میزان دیه را تعیین کنند، آیا آن‌ها باید در هر مورد از رهبری بپرسند یا این که او حکمی عام صادر خواهد کرد. یک سال بعد، از آن‌جا که تغییر میزان دیه برای غیرمسلمانان آشکارا با آرای فقهی موجود در تعارض بود، مجلس حل مسئله را به مجمع تشخیص مصلحت نظام واگذار کرد. در ششم دی‌ماه ۱۳۸۲، مجمع تبصره دومی بر ماده ۲۹۷ افزود که مطابق آن «طبق نظر حکومتی [نه رأی فقهی] ولی امر، دیه اقلیت‌های دینی شناخته شده در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به اندازه دیه مسلمان تعیین می‌گردد.»^۱

تحول دیگری در خصوص تعیین میزان دیه رخ داد که سزاوار است به آن توجه کنیم. در اردیبهشت ۱۳۸۷، قوه قضائیه بخشنامه‌ای صادر کرد که بر اساس آن میزان دیه مرد و زن و مسلمان و غیرمسلمان (نه فقط اقلیت‌های دینی به رسمیت شناخته شده) فقط در حوادث رانندگی برابر اعلام شد. توجه این بخشنامه این بود که فرآیند پرداخت دیه مبتنی بر قراردادهای داخلی خود شرکت‌های بیمه با بیمه‌گذار است و از آن‌جا که این شرکت‌ها در متن قراردادهای خود شرطی دال بر تبعیض جنسیتی یا دینی ندارند، برابری دیه معنادار است. به هر تقدیر، این نوع برابری مسلمان و غیرمسلمان، حتی در موارد محدود تصادفات رانندگی، گامی نسبتاً بزرگ به سوی پذیرفتن هنجارهای حقوق بشری یا به‌سوی عرفی‌سازی قوانین در بافتار ایران محسوب

۱. ن.ک.: تبصره ۳ ماده ۲۹۷ ق.م.ا. ۱۳۷۵. الحاقی ۱۳۸۲/۱۰/۰۶ مجمع تشخیص مصلحت نظام.

می‌شود. این مرحله از پیشرفت با بحث‌های فقهی حقوقی و کلامی به‌دست نیامد بلکه به‌سبب تحولات سیاسی-اجتماعی که حکومت با آن مواجه شد، و در این فرآیند، مجبور شد برخی فتاوی‌ای فقهی را به‌دست فراموشی بسپارد یا نادیده بگیرد. در نهایت، در ماده ۵۵۴ (ق.م.ا. ۱۳۹۲) همان محتوای ماده ۲۹۷ (ق.م.ا. ۱۳۷۱) و تبصره‌هایش و محتوای همان بخشنامه قوه قضائیه در خصوص دیه مرد و زن و مسلمان و برخی غیرمسلمانان (فقط پیروان ادیان رسمی) دوباره بیان شد و در نتیجه مطابق این ماده میزان دیه جنایت بر مسلمان و غیرمسلمان بر اساس حکم حکومتی رهبری، نه رأی فقهی، برابر است.

چهار. قانون مدنی

بر اساس اصل ۱۲ قانون اساسی، ایرانیان غیرشیعی، از جمله اقلیت‌های دینی، حق دارند در امور مربوط به احوال شخصیه به محاکم و نهادهای خودشان مراجعه کنند. ماده واحده مصوب ۱۳۱۲ در قانون مدنی، که بیانگر جزئیات استقلال ایرانیان غیرشیعه در قلمرو احوال شخصیه است، در جمهوری اسلامی بدون تغییر باقی ماند (ن.ک.: مجموعه قوانین و مقررات حقوقی، ۱۳۷۹، ص ۸۸۸-۸۹۵).^۱ بر اساس این ماده، محاکم باید با ملاحظه قواعد و عادات مسلم و متداول در دین یا مذهب آنان، جز در مواردی که مقررات قانون راجع به انتظامات عمومی باشد، احکام مربوط به ازدواج و طلاق، وصیت، و ارث را صادر کنند. بر اساس نظریه اداره حقوقی وزارت دادگستری در اول تیر ۱۳۴۹ احوال شخصیه شامل فرزندخواندگی و قیمومت نمی‌شود و در این موارد حکم قانون، نه ماده واحده، اجرا می‌شود. این نظریه همچنان معتبر است (روزنامه رسمی، ۱۳۴۹، نظریه شماره ۷۰).^۲ اقلیت‌های دینی برای انجام دادن امور مربوط به احوال شخصیه خود نهادهای ویژه خود را در دوره جمهوری اسلامی داشته‌اند. این نهادها، غالباً مشهور به انجمن، با انتخاب نمایندگان سیاسی-اجتماعی خود آنان تشکیل

۱. متن کامل این ماده را در پیوست همین کتاب ببینید.

۲. در موارد ازدواج و طلاق، دادگاه‌ها از قوانین مربوط به دین شوهر تبعیت می‌کنند؛ در موارد ارث و وصیت از دین متوفی.

می‌شود و محل آن گاهی در مجموعه مکان‌های عبادی قرار دارد و گاهی مکان مستقل دارد. به علاوه، بر اساس ماده ۱۰ قانون مالیات‌های مستقیم (مصوب ۱۳۱۲)، مکان‌های عبادت مسلمانان و غیرمسلمانان از پرداخت هرگونه مالیاتی معاف‌اند.^۱ پیروان ادیان به رسمیت شناخته نشده، از جمله بهائیان، چنانچه در احوال شخصیه دعاوی خود را به محاکم ببرند با آنان مطابق قوانین و مقررات مدنی ایرانیان شیعه رفتار می‌شود و به احکام و سنت دینی آنان توجه نمی‌شود.^۲

به‌طور کلی قانون مدنی ایران در فاصله سال‌های ۱۳۵۷ تا ۱۳۹۷ش تغییرات اندکی کرده است. تا آن‌جا که به این تحقیق مربوط می‌شود، فقط یک ماده در قلمرو ارث سزاوار بررسی است. بقیه مواد قانون مدنی مربوط به اقلیت‌های دینی، مانند ۱۰۵۹، که می‌گوید زن مسلمان حق ندارد با مرد غیرمسلمان ازدواج کند، همچنان معتبر و بدون تغییر باقی مانده است. در خلال سال‌های اول پس از انقلاب، وقتی دادگاه‌ها، بر اساس اصل ۱۶۷ قانون اساسی، حق داشتند که به آرای فقهی تکیه کنند، قضات بر اجرای یک فتوا یا قاعده فقهی در قلمرو ارث و مرتبط با غیرمسلمانان اصرار داشتند. فتوا از این قرار است که «هرگاه غیرمسلمانی به دین اسلام بگروند، خویشان غیرمسلمان او، حتی آن‌ها که در همان طبقه مقدم بر تازه مسلمان باشند، از ارث بردن محروم می‌شوند (منابع فتوا در فصل اول به تفصیل بحث شد). من در فصل دوم، از منابع مختلف، از جمله آرشیو اسناد وزارت خارجه، از یهودیان و زردشتیانی گزارش دادم که به دین اسلام گرویدند، خواه از سر اختیار و خواه از سر اجبار، تا خویشان خود را از دریافت ارث محروم کنند. از خلال بررسی برخی اسناد حقوقی و سیاسی، می‌توان مواردی از اجرای این فتوا را بعد از انقلاب ۱۳۵۷ش یافت، به‌خصوص درباره پیروان ادیان و آیین‌های غیررسمی. به این فتوا در سال‌های ۱۳۵۷ تا ۱۳۷۰ش بدون داشتن قانونی مصوب، و احتمالاً بر اساس اصل ۱۶۷ قانون اساسی، عمل می‌شد. سپس مجلس شورای اسلامی در چهاردهم آبان

۱. متن کامل این ماده را در پیوست همین کتاب ببینید.

۲. نظریه اداره حقوقی قوه قضائیه را در این خصوص در پیوست دوم کتاب ببینید.

۱۳۷۰ یک ماده به قانون مدنی در بخش ارث افزود و آن را ماده الحاقی یا مکرر ۸۸۱ نامید و اجرای این فتوا را برای همه غیرمسلمانان بدون استثنا «قانونی» کرد.^۱ نمایندگان غیرمسلمان مجلس با اعتراض به محتوای این ماده گفتند که تصویب چنین فتوایی برخلاف اصل ۱۲ قانون اساسی و برخلاف ماده واحده مصوب ۱۳۱۲ش قانون مدنی است. در پی این اعتراض، مجمع تشخیص مصلحت نظام، به‌رغم نظر فقهای شورای نگهبان، این ماده را در تیر ۱۳۷۲ به‌صورت مبهم اصلاح و اجرای آن را محدود به غیرمسلمانانی کرد که در قانون اساسی به‌رسمیت شناخته نشده‌اند.^۲ اما گاهی روند آرای دادگاه‌ها بر اساس همان فتوا بود و اختلاف نظر به پایان نرسید. شاهد این است که در یازدهم مهر ۱۳۷۷ برخی قضات از اداره کل حقوقی قوه قضائیه درخواست اظهار نظر در این موضوع کردند و پاسخ به‌صراحت دلالت بر نادیده گرفتن ماده ۸۸۱ مکرر قانون مدنی دارد (ن.ک.: مجموعه قوانین و مقررات حقوقی، ۱۳۷۹، ص ۹۸۰-۹۸۱).^۳ در مجموع، با وجود اصلاحات به‌عمل آمده در این ماده هنوز ابهاماتی هست به‌گونه‌ای که غیرمسلمانان ایرانی، به‌طور کلی، و اقلیت‌های دینی رسمی، به‌طور خاص، هنوز از محتوای اصلاحات راضی نیستند و درخواست آنان این است که ماده ۸۸۱ مکرر به‌کلی از قانون مدنی حذف شود.

۱. ماده ۸۸۱ مکرر - کافر از مسلم ارث نمی‌برد و اگر در بین ورثه متوفای کافری مسلم باشد وراثت کافر ارث نمی‌برند، اگرچه از لحاظ طبقه و درجه مقدم بر مسلم باشند.

۲. مجمع در حقیقت رأی هیئت عمومی دیوان عالی کشور مورخ ۱۳۶۹/۰۹/۱۹ را تأیید کرد که بر اساس آن «نظر به اصل سیزدهم قانون اساسی و به‌موجب ماده واحده مصوب ۱۳۱۲ ... فلذا دادگاه‌ها در مقام رسیدگی به امور مذکور و همچنین در رسیدگی به درخواست تنفیذ وصیت‌نامه ملزم به رعایت قواعد و عادات مسلمة در مذهب آنان، جز در مورد مقررات قانون راجع به انتظامات عمومی، بوده و باید احکام خود را برطبق آن صادر نمایند. این رأی برابر ماده ۲۳ قانون امور حسبی و ماده ۳ از مواد اضافه شده به قانون آیین دادرسی کیفری مردادماه ۱۳۳۷ برای دادگاه‌ها در موارد مشابه لازم‌الاتباع است.»

۳. متن نظریه شماره ۷/۵۱۱۲ مورخ ۱۳۷۷/۷/۱۱: بنابر اصل سیزدهم قانون اساسی و قانون رسیدگی به دعاوی مطروحه راجع به احوال شخصیه و تعلیمات دینی ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی مصوب ۱۳۷۲ مجمع تشخیص مصلحت نظام و توجهاً به ماده واحده قانون رعایت احوال شخصیه ایرانیان غیرشیعه در محاکم مصوب ۱۳۱۲ در این‌گونه موارد باید قواعد و عادات مسلمة متداوله در مذهب آنان رعایت شود. بنابراین چنانچه احد از وراثت متوفای غیرمسلمان، مسلمان باشد، یا بعداً مسلمان شود، تقسیم ماترک وی بر اساس قواعد مسلمة حین الموت متوقی به عمل می‌آید، و در این خصوص مقررات ۸۸۱ مکرر قانون مدنی رعایت نمی‌گردد.

در یک مورد دیگر در مرداد ۱۳۹۷، مجمع تشخیص مصلحت نظام، به رغم نظر شورای نگهبان، از تصمیم مجلس حمایت کرد که به اعضای جامعه اقلیت‌های دینی رسمی اجازه می‌داد نامزد انتخابات شورای شهر و روستا شوند و در صورت رأی آوردن به عضویت این شورا درآیند. چنین تصمیم عرفی که مسلمانان شهری بتوانند به نماینده‌ای غیرمسلمان رأی بدهند بی سابقه بود. در ۱۳۹۷، شورای نگهبان با این توجیه که فقط مسلمانان می‌توانند در انتخابات شوراهای شهری نامزد شوند، عضویت سپنتا نیکنام، عضو زردشتی شورای شهر یزد، را تعلیق کرد. اکثریت مسلمانان و غیرمسلمانان یزد در انتخابات شوراهای به او رأی داده بودند. اعضای شورای نگهبان رأی خود را به برداشتی از آیه ۱۴۱ سوره نساء، که مطابق آن خدا هرگز اجازه نمی‌دهد کافران بر مؤمنان راه تسلطی (سَبِيل) پیدا کنند، و به قاعده فقهی الاسلام یَعْلَمُوا وَلَا یُعْلَمُوا علیه (برای تفسیر و نقد آن ن. ک.: فصل اول) مستند می‌کردند. آنان بر این گمان بودند که اگر یک زردشتی عضو شورای شهر شود، محتوای این آیه و قاعده فقهی مذکور نقض می‌شود. در این جا دوباره مجمع تشخیص مصلحت نظام در فرآیند چارچوب کار خود، بدون وارد کردن مناقشه‌ای نظری به برداشت فقهی شورای نگهبان، محتوای آیه و قاعده را به دست فراموشی سپردند یا نادیده گرفتند.

پنج. مقررات خاص غیرمسلمانان

بر اساس مقاوله نامه بین المللی شماره ۱۱۱ سازمان ملل متحد در خصوص تبعیض در امور استخدام و اشتغال، که ایران آن را در ۱۳۴۳ ش پذیرفت، و نیز بر اساس اصل ۲۸ قانون اساسی جمهوری اسلامی، هرکس حق دارد شغلی را که بدان مایل است انتخاب کند. اما مطابق قانون اساسی (اصول متعدد مرتبط)، برخی مناصب رسمی مانند رهبری، رئیس جمهوری، رئیس و قضات قوه قضائیه، و اعضای فقیه شورای نگهبان فقط مختص مسلمان شیعه است. به علاوه، قانون نانوشته‌ای هست که نامزدهای مناصب عالی قضایی و فقهای شورای نگهبان باید ملبس به لباس روحانیت باشند تا بتوانند چنین مناصبی را بگیرند. فارغ از این استثنایا، هیچ شرط رسمی دیگری برای متقاضیان مناصب حکومتی وجود ندارد. با این همه، در آیین نامه

استخدامی همهٔ ادارات و نهادهای حکومتی، از جمله دانشگاه‌ها، گفته شده که ورود همهٔ متقاضیان بلامانع است مشروط بر آن که نه تنها مسلمان باشند بلکه التزام عملی به احکام اسلامی داشته باشند.^۱ در این مقررات روشن نیست که استخدام‌کننده و مرکز گزینش چگونه شرط التزام عملی به احکام اسلامی را تشخیص می‌دهد. راه عملی برای تشخیص این شرط همواره در جمهوری اسلامی مسئله‌ساز بوده است و در غالب موارد به تبعیض بر ضد متقاضیان منجر می‌شده است. در تبصره ۱ این مقررات افزوده شده است «اقلیت‌های مذهبی [دینی] مصرح در قانون اساسی از نظر اعتقادی و عملی با رعایت قوانین و مقررات مربوطه تابع شرایط خاص خود می‌باشند و در هر حال نباید متجاهر به نقض احکام اسلامی باشند.» به علاوه در تبصره ۲ شروطی برای تقدم برخی متقاضیان افزوده شده که مغایر مقوله‌نامهٔ بین‌المللی مذکور و مغایر قانون اساسی جمهوری اسلامی است؛ شروطی مانند ایثارگری، فعالیت در نهادهای انقلابی، شرکت در نماز جمعه، و پوشش چادر برای خانم‌ها. این مقررات در سال ۱۳۷۴ش به تصویب مجلس رسیده است و اعضای وقت شورای نگهبان آن را مغایر قانون اساسی ندانسته‌اند. در عمل، در فاصلهٔ سال‌های ۱۳۵۷ تا ۱۳۹۷ش، مسلمانان اهل سنت به ندرت توانسته‌اند به مناصب ممتاز یا جایگاهی در سطوح مختلف وزارتخانه‌ها، استانداری‌ها، شهرداری‌ها، و نیروهای مسلح دست بیابند و اقلیت‌های دینی هرگز نتوانسته‌اند. در بعضی وزارتخانه‌ها، مانند وزارت خارجه، فرهنگ و ارشاد، و نفت، این گروه‌ها حتی در حد مستخدم ساده نتوانسته‌اند جایی برای کار پیدا کنند. در بیشتر مناطقی که اهل سنت اکثریت دارند غالب مدیران سطوح ارشد از شیعیان مناطق دیگر انتخاب می‌شوند. با وضع و حالی که قوانین و مقررات استخدامی به وجود آورد، غالب اقلیت‌های دینی و مذهبی به سمت و سوی کسب و کارهای غیرحکومتی رو آوردند. با این

۱. ن. ک.: مقررات استخدامی در پیوست دو این کتاب، که ابتدا توسط آیه الله خمینی در پانزدهم فروردین ۱۳۶۱ اعلام شد و سپس در مجلس شورای ملی به تصویب رسید. این مقررات ابتدا فقط برای معلمان استخدامی در وزارت آموزش و پرورش طراحی شده بود و بعد به همهٔ ادارات و نهادهای حکومتی در ذیل هیئت عالی گزینش (مصوبه ۱۳۷۴/۰۶/۱۴ مجلس شورای اسلامی) تسری پیدا کرد.

همه، جمهوری اسلامی برای همان اقلیتی که توانسته به مشاغل دولتی وارد شود امتیازهایی در نظر گرفته است؛ مانند مرخصی در روزهای خاص مناسکی آنان، مثل عید پَسَح (روز آزادی یهودیان از ظلم و جور فرعون مصر)، رُوش هاشانا (عید سال نو عبری)، روز کیپور (روز فدیة)، ایستر (عید پاک یا روز زنده شدن عیسی مسیح)، ایام کریسمس، مراسم روزهای تولد و مرگ زردشت و عیسی مسیح، جشن مهرگان.^۱ روز تعطیل رسمی برای همه ایرانیان روز جمعه است، هرچند مراکز تجاری و آموزشی یهودیان در روزهای شنبه هم تعطیل است. گفتنی است امتیازهایی مشابه اقلیت‌های دینی برای اقلیت‌های مذهبی، یعنی مسلمانان غیرشیعی امامی، در نظر گرفته نشده است. امتیاز دیگری برای پسران یهودی شاغل در خدمت اجباری سربازی در نظر گرفته شده است. آنان می‌توانند خدمت سربازی را در شهرهای خود یا شهرهایی که یهودیان زندگی می‌کنند بگذرانند تا بتوانند به غذای حلال (کاشِر) به‌سادگی دسترسی داشته باشند.^۲

در آخرین بخش لازم است از سه نکته دیگر سخن گفته شود. اول، مطابق اصل ۶۷ قانون اساسی، نمایندگان غیرمسلمان در مجلس شورای اسلامی و همه غیرمسلمانان در دادگاه‌ها هر جا که لازم باشد باید به کتاب‌های مقدس خودشان قسم بخورند. دوم، معافیت مالیاتی مراکز عبادی و انجمن‌ها، مصوبه ۲۸ اسفند ۱۳۴۵ مجلس شورای ملی، همچنان در جمهوری اسلامی معتبر باقی مانده است. به‌علاوه، انجمن‌های وابسته به اقلیت‌های دینی رسمی از سال ۱۳۸۰ش برایشان یارانه ماهانه‌ای در بودجه وزارت کشور پیش‌بینی شده است، همان‌طور که برای

۱. آخرین نسخه فهرست این روزها در بخشنامه شماره ۲۰۳۰۲/۲۸۵۱۸ مورخ ۱۳۷۸/۵/۳۰ سازمان امور اداری و استخدامی کشور آمده است. فهرست کامل روزهای مرخصی و متن این بخشنامه را در پیوست همین کتاب ببینید. این بخشنامه شامل پنج روز مرخصی برای زردشتیان، شش روز برای یهودیان، هشت روز برای آشوریان مسیحی، هفت روز برای ارمنیان کاتولیک، و شش روز برای ارمنیان گریگوری. تعداد بسیار کمی از مسیحیان ایران متعلق به کلیسای پروتستان اوانجلیکال هستند و به‌دلیل رویکردها و فعالیت‌های تبشیری/تبلیغی آنان جمهوری اسلامی چندان نگاه مساعدی به آن‌ها ندارد. در مراسم‌های رسمی و گفت‌وگوها معمولاً از این کلیسا دعوتی نمی‌شود.

۲. ن.ک.: گزارشی در این باره در مجله افق بینا، سال سوم، ش ۱۶، ۱۳۷۸، ص ۱۳. این مجله متعلق است به انجمن کلیمیان ایران.

احزاب رسمی ثبت شده چنین یارانه‌ای منظور شده است.^۱ سوم، در جمهوری اسلامی، عملاً، همه اقلیت‌های دینی رسمی و تا حدودی غیررسمی در جامعه ایران در کنار مسلمانان با یکدیگر زندگی مسالمت‌آمیز داشته‌اند و مردم با یکدیگر مشکلی ندارند و نداشته‌اند. اقلیت‌های دینی از روابطشان با یکدیگر، از فرهنگ، زبان، اجرای مناسک دینی، میهمانی‌ها، مدارس، تا حدود زیادی کتاب‌های دینی درسی، و انجمن‌هایشان بهره برده‌اند و روابط صمیمی با مسلمانان دارند. البته نهادهایی با اسامی مختلف در وزارت اطلاعات، وزارت کشور، و وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی بر این فعالیت‌ها نظارت دارند. گفتنی است اقلیت‌ها نمایندگان خود را به مجلس شورای اسلامی می‌فرستند، اما این بدین معنا نیست که در هنگام انتخابات مجلس موظف باشند فقط به نامزد هم دین خود رأی دهند. بنابراین، فرد یهودی، برای نمونه، ممکن است رأی خود را به نامزدی مسلمان بدهد و مسلمان هم می‌تواند رأی خود را به یکی از نامزدهای غیرمسلمان بدهد؛ اما عرفاً چنین اتفاقی بسیار نادر است.^۲ به‌رغم قانون مصوب ۱۳۶۳ش، مبنی بر لزوم ثبت دین هر ایرانی در اسناد سجلی (شامل فرم تقاضای شناسنامه و تعیین هویت)،^۳ در شناسنامه و کارت ملی ایرانیان تا کنون جایی برای ثبت دین فرد وجود ندارد. حتی این امکان در جمهوری اسلامی از سال ۱۳۸۱ش وجود داشته است که اقلیت‌های دینی رسمی بتوانند پسوندها یا احیاناً پیشوندهایی را که در نام خانوادگی آن‌ها دلالت بر دین آن‌ها دارد حذف کنند. از سال ۱۳۹۶ش، که سازمان ثبت و احوال به تعویض کارت‌های ملی همه ایرانیان مأمور شد، متقاضیان مجبور شدند فرم‌های رسمی را با

۱. یک آیین‌نامه مصوب (شماره ۱۴۱۷، ۳۰ آبان، ۱۳۸۰) برای پرداخت یارانه به احزاب، انجمن‌ها و جمعیت‌ها، از جمله انجمن‌های وابسته به اقلیت‌های دینی، توسط وزارت کشور مقرر شده است (ن.ک.: روزنامه رسمی، ش ۱۶۵۵۷، ۸ دی ۱۳۸۰). گفتنی است در نظام بودجه‌نویسی، پیش‌بینی ردیف بودجه یا تخصیص اعتبار لزوماً به معنای پرداخت اعتبار مورد نظر نیست. از این رو، ممکن است پرداخت چنین یارانه‌ای در برخی سال‌ها کم و زیاد یا به کلی محقق نشده باشد.

۲. این فقره اطلاع را در مصاحبه با آقای آرش آبانی، عضو مؤثر و فعال جامعه کلیمیان ایران، به دست آورده‌ام (ن.ک.: فهرست منابع).

۳. ن.ک.: ماده ۲۰، تبصره ۴ قانون ثبت احوال مصوب ۱۳۶۳/۱۰/۱۸. تبصره ۶ همین قانون مقرر می‌کند ثبت هر تغییر دینی الزامی است.

اطلاعاتی، از جمله مشخص کردن وابستگی دینی‌شان، تکمیل کنند، اما همچنان در کارت‌های ملی هوشمند جدید نشانی وجود ندارد که دال بر هویت دینی اشخاص باشد. در جمهوری اسلامی، وظیفهٔ اعلام وابستگی دینی برای متقاضیان تحصیلات دانشگاهی در همهٔ مقاطع تحصیلی همیشه وجود داشته است.

نتیجه

در فضای انقلابی سال‌های ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۰، میراث حقوقی رژیم پهلوی مرده‌ریگ شیطان تلقی شد و باید تغییر می‌کرد. به سرعت در همان روزها و سال‌های اول، رژیم جدید یک قانون اساسی کاملاً متفاوت با قبل، یک قانون مجازات جدید فراهم کرد و کمی در قانون مدنی تغییر داد. در همهٔ این‌ها ملاحظات اسلامی شیعی امامی در نظر گرفته شد. انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ و تدوین قانون اساسی در واقع بخشی از واکنش به مدرنیته و مدرن‌سازی از سوی گروهی از علمای شیعه بود که به اسلام سیاسی و ولایت سیاسی فقیه معتقد بودند.^۱ قانون اساسی، به مثابهٔ مانیفست (بیانیهٔ سیاسی) این گروه، دارای مؤلفه‌هایی از مدرنیته بود با دو فرض، یکی این‌که اسلام سیاسی باید قالبی حکومتی داشته باشد و دیگر این‌که نهادها و مفاهیم مدرن مغایر با موازین اسلامی نیستند. این شکل ترکیبی قانون اساسی دارای مشخصه‌هایی دوگانه است؛ از یک سو، با تبعیت از گفتمان حقوقی جدید، حقوق ملت و حقوق اقلیت‌های دینی قومی را به رسمیت می‌شناسد و به حیات و آزادی غیرمسلمانان احترام می‌گذارد، و از سوی دیگر، با تبعیت از قواعد و احکام اسلامی، بین مسلمان و غیرمسلمان تمایز حقوقی می‌گذارد. به علاوه، قانون اساسی برای رأی مردم در تشکیل مجلس شورای

۱. باور مخالف در سنت شیعهٔ امامی معاصر متعلق است به علمای شیعی غیرسیاسی، مانند آیه الله سید محسن حکیم، آیه الله سید احمد خوانساری و آیه الله سید ابوالقاسم خویی، که به ولایت سیاسی فقیه باور نداشتند و این فرض را که حاکمیت سیاسی فقیه مقدمهٔ واجب برای اجرای احکام اسلامی است نفی می‌کردند. دیدگاه این دسته از علمای شیعی مشابهت‌هایی با دیدگاه برخی عالمان سکولارمنش مصری اهل سنت دارد که اولین بار شاید علی عبدالرازق (متوفی ۱۹۶۶/۱۳۴۵ش) در *أصول الحكم* صورتبندی و بیان کرد. او، در برابر کسانی که معتقد بودند تنها شکل حکومت اسلامی در نظام خلافت تجلی پیدا می‌کرد، بر این باور بود که اسلام به هیچ شکل خاصی از حکومت تشویق نمی‌کند.

ملی / اسلامی ارزش قائل است، تفکیک قوا را می‌پذیرد، غالب اصول میثاق‌های بین‌المللی را معتبر می‌داند، و، در عین حال، راه‌های متعدد و متنوعی را برای اسلامی کردن قوانین و مقررات در پیش می‌گیرد، مانند درج اصل چهارم در قانون اساسی برای تشکیل شورای نگهبان، و درج اصول پنجم، صد و هفتم، و صد و نهم برای تأسیس عالی‌ترین جایگاه سیاسی و حقوقی برای فقیه. رهبران دینی انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، به‌جای این‌که، مانند روحانیان مخالف مشروطه در ۱۲۸۵ش، اهمیت نهادها و آموزه‌های مدرن را انکار کنند، ابتدا آن‌ها را پذیرفتند و سپس، قدم به قدم، صورت و محتوای مجموعه قوانین و ظواهر این نهادها را اسلامی‌سازی کردند. طرفداران اسلامی‌سازی گاهی چنین استدلال می‌کنند که مفاهیم مدرن همگی در واقع خاستگاهی اسلامی داشتند و بر این اساس می‌کوشند تا جایی که ممکن باشد مجموعه‌ای از اصطلاحات و واژگان مرتبط را تولید کنند. در سایه این راهبرد، رهبران دینی هم مؤمنان را جذب انقلاب کردند و هم غالب مراجع تقلید را به تدریج با رژیم جدید همسو کردند. با همه این‌ها، ماهیت مسائل و حوادث جدید اولاً آن‌ها را مجبور کرد تا پاره‌ای از آرای فقهی را به‌دست فراموشی بسپارند یا نادیده بگیرند و ثانیاً مقررات، قوانین و آداب عرفی (سکولار) را بپذیرند. بنابراین، جمهوری اسلامی راهبردی دوگانه برای تثبیت مشروعیت خود و برای سازگار کردن مؤلفه‌های مدرن با نهادها و مفاهیم سنتی در پیش گرفت: یکی، راضی کردن طبقه دینی جامعه با ابزار اسلامی‌سازی قوانین و مقررات؛ و دوم، یافتن راه حلی سیاسی و عرفی برای مواجهه با مسائل عینی اجتماعی، اگر چنین راه حلی دست یافتنی باشد. در عمل، راهبرد دوم، به‌رغم خواست اولیه رهبران دینی، رفته‌رفته منجر به پدید آمدن رویکردی نسبتاً عملگرایانه در تدوین قوانین و مقررات شده است.

در باب جایگاه حقوقی غیرمسلمانان، قانون اساسی جمهوری اسلامی در اصل ۱۳ بر رسمیت داشتن و آزادی در انجام دادن مناسک دینی و احوال شخصیه برخی از اقلیت‌های دینی تأکید می‌کند. اما در خصوص اقلیت‌های دینی به رسمیت شناخته نشده، اصل ۱۴ به‌طور مبهم حقوق آنان را پاس می‌دارد، مشروط بر آن‌که فعالیت‌هایی بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی نداشته باشند. این شرط، که می‌تواند

در حق مسلمان و غیرمسلمان نافذ باشد، در عمل منجر به برخی بی‌عدالتی‌ها در حق این دسته از غیرمسلمانان در چهار دهه گذشته شده است.

قانون مجازات اسلامی تا کنون دچار تغییرات و تحولاتی بیش از قانون مجازات دوره پهلوی شده است. این قانون در حقیقت رونوشتی است از آرای فقهی که در فصل اول به تفصیل بدان پرداختیم. بدون توجه به تفاوت‌های فقه و حقوق، قوه قضائیه و قضات دادگاه‌ها بر به کار بستن آرای فقهی دارای تبعیض نسبت به غیرمسلمانان، با این فرض که این آرا بخشی از ایمان اسلامی است، اصرار ورزیده‌اند. از ۱۳۵۷، قانون مجازات اسلامی چهار ویرایش دارد، که در همه آن‌ها ابتدای بر فقه رعایت شده است. این سخن درستی است که در ویرایش چهارم این قانون تبعیض کمتری درباره غیرمسلمانان وجود دارد، اما نفس وجود تبعیض هیچ توجیه حقوقی و منطقی نمی‌تواند داشته باشد. هنوز موادی در این قانون وجود دارد که از غیرمسلمانان با القاب و اصطلاحات تاریخی مانند ذمی و مُعاهد یاد می‌کند، و چنین مواجهه‌ای اولاً با اصولی که در قانون اساسی بر حق ملت و آزادی‌های آنان دلالت دارد در تعارض است و ثانیاً به اعمال برخی تبعیض‌ها در حق آنان می‌انجامد.

از آن‌جا که قانون مدنی تغییرات جزئی در دوره جمهوری اسلامی داشته است، غیرمسلمانان، به‌طور کلی، و اقلیت‌های دینی، به‌طور خاص، زیر عنوان ایرانیان قرار گرفتند و از حقوق عمومی خود مانند مسلمانان بهره‌مند بوده‌اند. آنان دارای قوانین و مقررات خاص خود و نیز انجمن‌های حقوقی-اجتماعی مربوط به ثبت احوال شخصیه‌اند. در قلمرو قوانین مدنی، ماده‌ای مشکل‌ساز در خصوص ارث (ماده ۸۸۱ مکرر) موجب برخی بی‌عدالتی‌ها در حق آنان شده است.

با در نظر گرفتن برخی مقررات دیگر درباره غیرمسلمانان، می‌توان گفت که جمهوری اسلامی به لحاظ حقوقی آزادی‌های آنان را تا حدود زیادی فراهم کرده است، به‌خصوص برای پیروان ادیان به رسمیت شناخته شده در قانون اساسی. آنان می‌توانند آزادانه در مکان‌های عبادی خود به عبادت بپردازند، مشروط بر آن‌که مسلمانان را نه به محافل خویش دعوت کنند و نه به تغییر دین تشویق. به لحاظ حقوقی، غیرمسلمانان شانس برای یافتن شغل مطلوب یا جایگاهی در ادارات، دانشگاه‌ها، و نهادهای حکومتی ندارند.

فهرست منابع

این فهرست شامل منابعی نمی‌شود که در پانویس‌ها برای اطلاع بیشتر خواننده معرفی شده‌اند.

علاوه بر قرآن،

خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۰). صحیفه نور: مجموعه رهنمودهای حضرت امام خمینی. تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب.

_____ (۱۴۱۰/۱۹۸۹). کتاب البیع. قم: اسماعیلیان.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۶۹). مصوب سال ۱۳۵۸ به همراه اصلاحات سال ۱۳۶۸، قزوین: انتشارات طه.

قانون مدنی، جلد اول تا سوم، همراه با قانون مسئولیت مدنی (۱۳۷۶). تهران: انتشارات دیدار.
قانون مجازات اسلامی (۱۳۹۲). قابل دسترسی در:

www.dadiran.ir/Portals/0/araa/mojazat.pdf?ver=1393-02-09-155826-340

کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۸). گامی به سوی عدالت. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸/۱۹۶۸). الکافی فی علم الدین. تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مجموعه قوانین و مقررات حقوقی (۱۳۷۹). تهران: گنج دانش.

مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی. تهران: مجلس شورای ملی، ۱۳۶۴.

مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی. تهران: مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۹.

مصوبات شورای نگهبان. تهران: مجلس شورای ملی، ۱۳۶۵.

Hallaq, Wael (1984). "Considerations on the Function and Character of Sunni Legal Theory", *Journal of the American Oriental Society*, 104: 679-89.

Stewart, Devin (1998). *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*. Salt Lake: University of Utah Press.

مصاحبه

آرش آبانی، عضو مؤثر و فعال جامعه کلیمیان ایران، ۲۴ شهریور ۱۳۸۵ و به‌روزشده در ۵ دی‌ماه ۱۳۹۷.

فصل پنجم

به‌سوی اجتهاد نوین

جایگاه اقلیت‌های دینی در قوانین ایران (۱۲۸۵-۱۳۹۷ش) در مقایسه با جایگاه آنان در فقه شیعه (از قرن سوم، که آغاز تدوین آثار شیعی است) به‌مراتب بهتر شده است. در وضع و حال آنان یک تغییر اساسی روشن دیده می‌شود: از گفتمان شمارش وظایف آنان در فقه به سمت و سوی گفتمان تدوین حقوق آنان در قوانین. دلیل اصلی این تغییر پاره‌ای از تحولات دنیای جدید است که باعث شده برخی از رایج‌ترین آرای فقهی در خصوص اقلیت‌های دینی در جامعه و به تبع آن در حقوق و قوانین ایران یا به‌کلی تغییر کرده یا فراموش شده‌اند یا حداقل به‌صورت رسمی و قانونی وجود ندارند؛ از این قبیل است: تغییر دین اجباری، مسئله طهارت و نجاست در معاشرت‌های اجتماعی، تبعیض قائل شدن در تعیین مقدار دیهٔ مسلمان و غیرمسلمان، تحمیل جزیه، خراج و مقررات سخت‌گیرانه و محدودکنندهٔ رفتارهای اجتماعی که در شروط العُمَرِیّه آمده بود، مثل حمل علامتی مشخص روی لباس که در فقه به آن «غیار» گفته می‌شود (ن.ک.: فصل اول). قانونگذاران نه‌فقط در ایران که در اکثر جوامع مسلمان به هنگام تدوین و ارائهٔ قوانین پیشنهادی بنای تبعیت کامل از احکام اسلامی دربارهٔ غیرمسلمانان را ندارند و بعضی از آن احکام را نادیده می‌گیرند، گویی به آن‌ها جاهل‌اند. البته بعضی تبعیض‌های حقوقی و سیاسی دربارهٔ غیرمسلمانان، عملاً و نظراً، همچنان هست. در این فصل، مایلیم بر عامل اصلی این

تغییرات، و به تعبیر دیگر، عامل فراموش شدن آرای فقهی دال بر تبعیض تأکید کنم. نظریه‌ام در بیان و توجیه عامل اصلی این است که این تغییر یکی از نتایج مواجهه سنت شیعه با پدیده مدرنیزاسیون یا نوسازی و مدرنیسم (مدرنیته) یا تجدد بوده است. هیچ بحث نظری، خواه بحث‌های کلامی خواه فقهی، چنین تأثیری بر تغییر قوانین فی‌نفسه و بر نگرش قانونگذاران و فقها نداشته است. با توجه به این عامل، پیشنهادم را برای رابطه اسلام و مدرنیته و یافتن راه حلی در تعارض پاره‌ای از آرای فقهی با هنجارهای حقوق بشری، شامل حقوق غیرمسلمانان، به‌طور کلی، و حقوق اقلیت‌های دینی، به‌طور خاص، طرح می‌کنم. این پیشنهاد را، که گونه‌ای تغییر در نگرش به متون اسلامی است و نه تفسیر این متون، می‌توان گونه‌ای اجتهاد نوین به حساب آورد. امید دارم، در پرتو عملی شدن آن، وضع حقوقی اقلیت‌های دینی و مذهبی در ایران و سایر کشورهای اسلامی بهبود بیشتر یابد.

پدیده‌های تجدد (مدرنیته) و فرآیند نوسازی (مدرنیزاسیون) دنیای کاملاً جدید خلق کرده‌اند. تا آن‌جا که به موضوع این تحقیق مربوط می‌شود، ضرورت ندارد به بحث‌های طولانی در خصوص تعریف این دو پدیده و تفاوت‌های میان آن‌ها وارد شویم. با این حال، می‌توان «تجدد» را مجموعه‌ای از تفسیرهایی دیگر از خدا، جهان، طبیعت، انسان، جامعه و روابط این‌ها با یکدیگر فرض کرد که به‌دست فیلسوفان و عمدتاً به‌دست دانشمندان علوم تجربی و ریاضی که در مقام فیلسوف ظاهر شدند، پا به صحنه وجود گذاشت. چنین مشهور است که نقطه عزیمت این تفسیرها رنه دکارت^۱ (متوفی ۱۶۵۰) بود و سپس متفکران دیگری مانند رابرت بویل^۲ (متوفی ۱۶۹۱)، ویلهلم لایبنیتس^۳ (متوفی ۱۷۱۶)، ایمانوئل کانت^۴ (متوفی ۱۸۰۴)، و چارلز داروین^۵ (متوفی ۱۸۸۲) این تفسیرهای نوین را گسترش دادند، تفسیرهایی که در پیدایش کشف‌ها و انقلاب‌های علمی نتیجه داد. دستاوردهای این تلاش‌ها، و به‌خصوص روش‌ها، نه فقط در علوم تجربی طبیعی که در علوم انسانی، شامل مطالعات دینی، هم

1. Rene Descartes

2. Robert Boyle

3. Gottfried Wilhelm Leibniz

4. Immanuel Kant

5. Charles Darwin

ظاهر شد. این تفسیرها غالباً در مقابل تفسیرهایی بود که در سده‌های میانه (به تعبیر غربی‌ها یعنی قرن‌های چهارم تا پانزدهم میلادی) یا قبل از قرن چهاردهم در تقویم کشورهای اسلامی رایج بودند. همچنین منظور از فرآیند نوسازی (مدرنیزاسیون) را می‌توان مجموعه‌ای از تحولاتی دانست که در خلال آن‌ها برخی روش‌ها و ابزارهای تکنیکی و نظامی پیشرفته پدید آمد و در سه سده گذشته رشد چشمگیری داشت و لوازمی از جمله رفاه بیشتر و در جنگ‌هایی قربانیان بیشتر به بار آورد.

در اولین مواجهه‌شان با غرب در قرن سیزدهم، سیاستمداران و علمای مسلمان به پیشرفت‌های مادی و رویه‌های تکنیکی خوشآمد گفتند و از تغییرات نظری و مبنایی این پیشرفت‌ها بی‌خبر بودند، به‌خصوص از آن دسته تحولات علمی که در این پیشرفت‌ها نقش مؤید داشتند. مهم‌ترین دغدغه رجال سیاسی کشورهای اسلامی با پیشگامی مصر و تونس و بعد ترکیه و ایران و جاهای دیگر مدرنیزاسیون بود، به‌خصوص انتقال ابزارهای پیشرفته نظامی. برخی متفکران، که بعدها عنوان روشنفکر پیدا کردند، خواه از طبقه روحانی و خواه از طبقه دانشگاهی (سکولار و غیرسکولار) از فرآیند مدرنیزاسیون در کشورهایشان حمایت کردند. روشنفکران دو مشخصه برجسته داشتند: اولاً به لحاظ اجتماعی فعال و کنشگر بودند نه منفعل و محافظه‌کار؛ ثانیاً، در پی دانستن ماهیت و حقیقت تفسیرهایی بودند که فیلسوفان و دانشمندان علوم تجربی ارائه کرده بودند. پرسش اصلی نزد روشنفکران این بود که چرا کشورهای آن‌ها، در مقایسه با کشورهای غربی، به لحاظ اقتصادی، بهداشتی، و سیاسی عقب‌افتاده‌اند. در میان آنان، این پرسش و پاسخ آن صورتبندی‌های متفاوت پیدا کرده اما محتوای آن در طول صد سال گذشته تقریباً بدون تغییر مانده است. مشخصه‌های مدرنیزاسیون یا نوسازی کمابیش در جوامع اسلامی پدید آمده‌اند و همچنان در حال رشدند؛ مشخصه‌هایی چون: رشد شهرهای بزرگ؛ تسهیل ارتباطات و حمل‌ونقل؛ پیدایش کارخانه‌های صنعتی؛ پیدایش نظام‌های جدید آموزش و پرورش، بانکداری، گرفتن مالیات، و ارتش؛ و تدوین قوانین و مقررات. به تدریج، بحثی جدی و دامنه‌دار در بین علمای مسلمان درباره رابطه نوسازی و تجدد (مدرنیته) پدیدار شد و کوشیدند پاسخی مناسب برای این سؤال پیدا کنند

که در چه مواردی جوامع مسلمان باید از مؤلفه‌های دنیای متجدد تبعیت کنند و در چه مواردی نباید، و چرا؟ سیاستمداران فقط به جنبه‌هایی از تجدد و نوسازی توجه داشتند و دارند که به ضرر حکومتشان نباشد. برخی عالمانی که دغدغه دینی نداشتند و ندارند پیشنهادشان این بود و هست که برای پیشرفت کشور باید از همه جنبه‌های تجدد و نوسازی تبعیت و تقلید کرد. اما علمای مسلمان در صورتبندی مسئله، از یک سو درباره رابطه علی یا همبستگی تجدد و نوسازی تردید داشتند و دارند، و از سوی دیگر، در رابطه این‌ها با اصول اسلامی و سبک زندگی مسلمانی. برخی از نمونه‌های سؤال‌ها و تردیدها در فصل دوم در باب ضرورت و ماهیت قانون اساسی، حق تدوین قوانین و مقررات، و نقش رأی مردم در تشکیل دولت و مجلس مطرح و بررسی شد. اما این تردیدها به این نمونه‌ها محدود نمی‌شود. به‌طور کلی، این سؤال‌ها و تردیدها در ذیل عنوان کلی‌تری به نام اسلام و حقوق بشر: سازگاری یا تعارض قرار می‌گیرند.

از آن‌جا که ممکن است کسی گمان کند مسئله اصلی نزد روشنفکران این بوده است که آن‌ها همواره در صددند اندیشه‌های غربی را بر جوامع اسلامی تحمیل کنند، مایلم صورت مسئله رابطه اسلام و حقوق بشر را در چارچوب مفهومی دیگری صورتبندی کنم. بر اساس چنان سوءبرداشتی، مجموعه مقررات و قوانین بین‌المللی مبتنی بر رعایت حقوق بشر (از این پس، حقوق بشر) ابزاری جدید تصور می‌شود که فرهنگ غربی به وسیله آن در صدد است در دوران پسااستعمار خود را بر جوامع مسلمان مسلط کند. اما، در واقع، برخی مسائل و مشکلات مانند نابرابری حقوقی مسلمان و غیرمسلمان و زن و مرد، که حتی خود مسلمانان هم آن را عادلانه نمی‌دانند، ربط مستقیمی به مسئله تحت سیطره‌بودن رویکردهای پسااستعماری ندارد. بنابراین، صورتبندی مسئله چنین است که علما و جوامع مسلمان بر سر یک دوراهی^۱ قرار گرفته‌اند: یا باید نابرابری حقوقی موجود را به‌گونه‌ای تفسیر و توجیه کنند که حداقل اکثریت کسانی که درگیر مسئله هستند آن را بپذیرند یا مسئله را به‌گونه‌ای روشمند حل کنند. گزینه اول، یعنی ترسیم چنین تفسیر و توجیهی

به‌گونه‌ای که مخاطبان و مسلمانان را قانع کند، تا جایی که می‌دانم، تاکنون ناکام بوده است. به‌طور طبیعی باید گزینه دوم را به‌کار بست.

متفکران اصلاح‌گرای مسلمان تلاش‌هایی کرده‌اند تا مسئله اسلام و حقوق بشر: سازگاری یا تعارض را در قلمرو حقوق زنان و غیرمسلمانان حل کنند. با در نظر گرفتن همه این تلاش‌ها، می‌توان آن‌ها را به دو مقوله تقسیم کرد: تلاش‌هایی که از سوی کسانی صورت گرفته که در حل مسئله رویکرد تاریخی انتقادی^۱ را ترجیح داده‌اند و دیگری تلاش‌هایی که از سوی کسانی صورت گرفته که رویکرد تفسیری^۲ را برگزیده‌اند. دسته اول اصرار دارد که آموزه‌های قرآن و سنت را به دو دوره زمانی تقسیم کند: آن‌ها که در دوره زیست پیامبر اکرم در مکه شکل گرفت و آن‌ها که در دوره مدینه شکل گرفت. نماینده اصلی این دسته عبدالله احمد النعیم، محقق مسلمان سودانی، است که اکنون در دانشگاه اموری^۳ آمریکا تدریس می‌کند و در واقع در این نظریه پیرو استادش محمود محمد طه (اعدام شده در خارطوم در ۱۹۸۴) است. طه که روش اصلاح انقلابی خود را طرح «تحول شریعت اسلامی» می‌نامید، بر این باور بود که این دو مرحله از وحی متضمن گونه‌ای مرتبه عقیدتی است. به‌نظر طه، آموزه‌های جهانی، همیشگی و ذاتی اسلام آموزه‌های مکی قرآن است که در آن‌ها خطاب آیات همه مردم و بنی آدم‌اند (یا أَيُّهَا النَّاسُ؛ یا بنی آدم) فارغ از جنسیت، اعتقاد دینی و نژاد. او این رسالت اسلام را الرسالة الثانية می‌نامید. اما آموزه‌ها و احکام مدینه آموزه‌هایی تاریخی، و به تعبیر طه الرسالة الاولى، هستند و ناظر به نیازی محلی با مخاطبانی خاص و محدود (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) که متناسب با وضع و حال مسلمانان پدید آمدند و با تغییر اوضاع تغییر می‌یابند. آموزه‌های مدینه را نمی‌توان به‌طور مستقیم برای مخاطبان زمان‌ها و مکان‌های دیگر، از جمله مخاطبان دنیای جدید، به‌کار بست. پس ریشه تفاوت این دو دسته از آیات، در مخاطبان وحی است و نه در زمان و مکان وحی و، در واقع، این آموزه‌های مدینه هستند که حاوی پاره‌ای از تبعیض‌ها هستند (ن.ک.: النعیم،^۴ ۱۹۹۶، ص ۵۲-۵۶). طه

1. Critical historical approach

2. Hermeneutical approach

3. Emory

4. An-Na'im

بر اساس این نظریه و بر اساس رأی تفسیری اش در باب نسخ معتقد بود باید فرآیند نسخ را وارونه کرد: آن آیات مکی، که در گذشته کنار گذاشته شده بودند، در تدوین فقه اسلامی جدید دوباره به صحنه می آیند. فقه جدید مبتنی بر برخی از آیات قرآن است همان طور که فقه قدیم هم مبتنی بر برخی آیات بود (ن. ک.: النعیم، ۱۹۹۶، ص ۵۶، ۵۹-۶۰). چرا که به باور طه مفاد آیات مکی (رسالت ثانوی) جهانشمول، جاودانه، و بالاتر از فهم مخاطبان آن در عصر نزول بودند و همین باعث شد که مفاد آن ها عملی نباشد و با نزول آیات مدنی منسوخ و اجرای آن ها به زمان مناسبش موکول شود. طه (همان، ص ۵۹-۶۰) آیه نسخ (بقره: ۱۰۶) «اگر آیه ای را نسخ کنیم یا موجب شویم از یادها برود، آیه ای بهتر از آن یا مانند آن می آوریم» [ترجمه نگارنده] را چنین معنا می کرد که اگر حکم و عمل به آیه ای را نسخ کنیم، یا اجرای آن را به تأخیر (نُسنی) اندازیم، وقت اجرایش همان آیه یا بهتر از آن را بازمی گردانیم. طه طرح «تحول شریعت اسلامی» را متکی به عقلانیتی فراتر از متن می دانست. پس اگر آیات ناسخ آیات مکی که زمانی به تحقق هدف شارع کمک کرده، اکنون غیرمعقول بنماید، وقت نسخ و فراموش کردن یا به تأخیر انداختن آن ها رسیده و اکنون نوبت بازگشت همان آیات منسوخ اولیه و عمل به آن ها است (برای اطلاع از چگونگی تغییر بعضی احکام با این روش ن. ک.: النعیم، ۱۹۹۶، ص ۹۹-۱۰۰، ۱۸۰-۱۸۱).

النعیم بر این باور است که از طریق خوانش آیات هنجاری مدنی در پرتو آن دسته از اصول اعتقادی (رسالت ثانوی) که در درون اولین و مهم ترین پیام اسلام نهفته است می توان به اصلاح و بازنگری اسلامی دست یافت. او مدعی است «از آن جا که دیدگاه شریعت در خصوص حقوق بشر در آن بافتار تاریخی موجه بود، همین دیدگاه می تواند در بافتار شدیداً متفاوت کنونی هم موجه باشد... تبعیض های غیرقابل پذیرش در قلمرو جنسیت و دین امروزه قابل دفاع نیستند» (ن. ک.: النعیم، ۱۹۹۶، ص ۱۸۰-۱۸۱؛ نیز بیلدفلد، ۱۹۹۵^۱، ص ۶۰۶-۶۱۰). اما مبنای نظریه طه با چالشی مهم روبه روست: نه تعیین دقیق آیات مدنی و مکی ممکن است (چنان که ریچارد

پل^۱ در جای جای تفسیر قرآنش^۲ و کتابش آشنایی با قرآن،^۳ فصل ششم عدم امکان تقسیم‌بندی دقیق آیات به مکی و مدنی را نشان داده است) و نه تفاوت آیات ناسخ مدنی و منسوخ مکی قابل فروکاهیدن به تفاوت مخاطب خاص و عام و شرایط موقت و دائم (برای نمونه در سورة حجرات: ۱-۲، ۱۰-۱۳ هر دو دسته آیات جهانشمول و محلی منطقه‌ای مورد نظر طه در این سورة مدنی آمده است).

دسته دوم اصلاحگران، آن‌ها که از رویکرد تفسیری حمایت کرده‌اند، بین اصول و آموزه‌های ذاتی قرآنی و احکام تاریخی عَرَضی که در اوضاع و احوال خاص به اسلام وارد و به کار گرفته شد تفاوت می‌نهند. آن‌ها با این فرض که تمیز ذاتی از عَرَضی دشوار نیست بر این باورند که اصول ذاتی همیشه معتبر باقی می‌مانند، چه در مکه شکل گرفته باشند و چه در مدینه، و نحوه اجرای آن‌ها ممکن است مطابق امکانات و تجربه‌های جدید تغییر کند. به طور مشابه، احکام تاریخی و عَرَضی خاص، چه در مکه تشریع شده باشند و چه در مدینه، باید در پرتو آن اصول ذاتی دوباره تفسیر شوند. بسیاری از مصلحان دینی معاصر در کشورهای اسلامی، مانند محمد عبده و نصر حامد ابوزید در مصر، محمد عابد الجابری در مراکش، محمد مجتهد شبستری و عبدالکریم سروش، و در دوره‌ای آیه الله حسینعلی منتظری در ایران را، با همه تفاوت‌هایشان، می‌توان به این دسته متعلق دانست.^۴ این دسته معتقدند در اوضاع و احوال جدید نمی‌توان مجازات‌ها و تبعیض‌های جنسیتی مذکور در قرآن را موجه دانست و آن‌ها را به طور دقیق اجرا کرد. هریک با حفظ رویکرد تفسیری خود برای چرایی این پیشنهاد دلایلی دارند. هرچند رویکرد و دیدگاه‌های این دسته از مصلحان مخاطبانی را در مباحث کلامی، فلسفی، اجتماعی و سیاسی جذب و قانع

1. Richard Bell

2. *A Commentary on the Quran*

3. *Introduction to the Quran*

۴. برای اطلاع از واکنش‌های روحانیون و روشنفکران ایرانی به موضوع تجدد به این آثار نگاه کنید. دو کتاب اول به فارسی ترجمه شده‌اند:

Farzin Vahdat, *God and Juggernaut: Iran's Intellectual Encounter with Modernity* (New York: Syracuse University Press, 2003); Boroujerdi, Mehrzad, *Iranian Intellectuals and the West* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1992); Ashk Dahlen, *Islamic Law, Epistemology and Modernity* (London: Taylor and Francis, 2003).

کرده، نتوانسته است بر آرای فقهی فقها یا بر قوانین و مقررات تدوین شده از طرف قانونگذاران در کشورهای مختلف اسلامی تأثیر بگذارد. نقد و بررسی دیدگاه‌های هر دو دسته از مصلحان فراتر از قلمرو این اثر است.

پیشنهادم برای حل مسئله اسلام و حقوق بشر رنگی عملگرایانه و جامعه‌شناسانه دارد و می‌توان آن را گونه‌ای تغییر در نگرش به متون اسلامی دانست، و نه تفسیر این متون. در عین حال، آبشخور این پیشنهاد سیره سنتی فقهاست. پیشنهاد این است که توسعه حقوق بشر در کشورهای اسلامی، نه به مثابه اندیشه‌ای غربی یا اروپایی بلکه به مثابه روشی برای حل این مسئله حقوقی سیاسی، نیازمند مقدماتی است که بتواند فقها و قانونگذاران را به گونه‌ای قانع کند که آرای فقهی در خصوص غیرمسلمانان را به دست فراموشی بسپارند یا نادیده بگیرند، نه در مقام انکار باشند و نه حتی در مقام تفسیر؛ خواه این احکام در مکه شکل گرفته باشند و خواه در مدینه و خواه ذاتی باشند و خواه عَرَضی.

برای فهم بهتر اهمیت این پیشنهاد، اجازه دهید نگاهی اجمالی به درونمایه منابع اسلامی در خصوص غیرمسلمانان و واکنش روحانیون و روشنفکران به این منابع در جریان تدوین قانون‌های اساسی ۱۲۸۵ و ۱۳۵۸ داشته باشیم. همان‌طور که در فصل اول گفته شد، شواهد و دلایلی در منابع اسلامی هست که بی‌تردید متضمن گونه‌ای خشونت نسبت به غیرمسلمانان و تحمیل محدودیت‌های اجتماعی بر آنان است. در عین حال، شواهد دیگری هم در همان منابع می‌توان یافت که متضمن رواداری و رفتار مسالمت‌آمیز با دیگران و احترام به حقوق آنان، به‌طور کلی، و به اقلیت‌های دینی به رسمیت شناخته شده، به‌طور خاص، است. بر اساس این دو دسته دلیل و شاهد متعارض، دو گونه رفتار در ایران وجود داشته است. در دوره مورد مطالعه ما، حاکمان محلی، برخی روحانیون، و گروه‌های تندرو، از یک سو، به جنبه‌های خشونتی این احکام و آموزه‌ها تمسک می‌کردند تا از فهم خویش از متون اسلامی دفاع کنند؛ از سوی دیگر، گروه‌های معتدل، و برخی روحانیون بلندپایه که، به لحاظ سیاسی و نه به لحاظ حقوقی، از مقتضیات زمانه آگاه بودند، بر جنبه‌های رواداری احکام و آموزه‌های اسلامی تأکید می‌کردند و احکام تبعیض‌آمیز

و غیرمسالمت‌جویانه را به فراموشی می‌سپردند. سیطره حقوقی، کم و بیش از آن طرفداران دسته اول بود تا سال ۱۲۸۴ش، زمانه‌ای که هیچ بدیل دیگری برای آنان در صحنه حقوقی اجتماعی وجود نداشت. با شروع انقلاب مشروطه، دو گروه از روحانیون بر سر درج موادی دال بر حقوق ملت در قانون اساسی و متمم آن به جدال پرداختند. در نهایت، به منظور ایجاد تعادل بین طرفین بحث، همه روحانیون توافق کردند در کنار بخش مستقل حقوق ملت در متمم قانون اساسی، اصلی به نام اصل دوم وارد کنند. در واقع، این سیطره فقهی قبلی بود که از در جدید وارد صحنه می‌شد و نقش خود را از طریق این ماده اعمال می‌کرد.

در دوره جمهوری اسلامی، کل محتوای اصل دوم متمم قانون اساسی ۱۲۸۵ش تکرار شد. تفاوت در این بود که روحانیونی که به قدرت رسیدند مجبور بودند برخی لوازم‌نوسازی را بپذیرند و بکوشند احکام اسلامی شیعی را عقلانی، انعطاف‌پذیر، و متناسب با زمانه جلوه دهند. بنابراین، آن‌ها برای این که زمینه تغییرات یا زمینه تفسیر آرای فقهی را بیشتر فراهم کنند اصطلاح قواعد مقدسه اسلام در اصل دوم متمم ۱۲۸۵ش را به موازین اسلامی، به‌مثابه اصطلاحی فراگیر، در اصل چهارم قانون اساسی ۱۳۵۸ش تبدیل کردند. به‌علاوه، فقها و روحانیون مرتبط با انقلاب با مفاهیم و نهادهای جدید مانند قانون اساسی، دموکراسی و پارلمان به دو شیوه مواجه شدند: (۱) گاهی از آن‌ها تفسیر اسلامی ارائه می‌کردند، و (۲) گاهی، ابتدا با پدیده‌ای جدید به لحاظ فقهی یا مخالفت می‌کردند یا لوازمش را انکار می‌کردند؛ پدیده‌هایی چون نظام‌های جدید آموزشی، برخی ابزارهای رسانه‌ای مثل تلویزیون، ویدئو، ماهواره، شبکه‌های مجازی، و دستاوردهای علمی و فناوری. سپس وقتی می‌دیدند مردم از این پدیده‌ها استقبال می‌کنند مجبور می‌شدند آرای فقهی خود را فراموش کنند یا با ملاحظات آن‌ها را تغییر دهند. در نتیجه، به گفته جامعه‌شناسان، نقش فقه و فقیه در جامعه همواره نقشی انفعالی بوده است. فقها همواره منتظر تحولات اجتماعی می‌مانده‌اند تا رخ دهد و سپس رأیشان را در خصوص آن تحولات صادر می‌کرده‌اند یا از تحولات و از مفاهیم جدید تفسیری اسلامی ارائه می‌داده‌اند. شواهد فراوانی برای این فرآیند در دوره جمهوری اسلامی وجود داشته و دارد و بارها تکرار شده است.

به پیشنهاد بازگردیم که نیازمند توضیح بیشتر است. چگونه ممکن است فقها و قانونگذاران را قانع کرد که برخی آرای فقهی تبعیض‌آمیز در حق غیرمسلمانان را به‌دست فراموشی بسپارند؟ در فرآیند استنباط احکام، فقها تاکنون منابع، روش، و نیز بافتاری، تا قبل از دوره مدرن، ثابت داشته‌اند. بافتار عمیقاً در صد سال گذشته تغییر کرده است، اما منابع و روش‌ها همچنان بدون تغییر باقی مانده‌اند. بدون در نظر گرفتن بافتار، اگر فقیهی امروز هم از همان منابع قدیم و روش‌ها بسان پیشینیان خود تبعیت کند، به همان استنباط‌ها و نتایج می‌رسد؛ و این به معنای انسداد باب اجتهاد است. وضع و حال اجتماعی برآمده از فرآیند نوسازی و تجدد به‌طور طبیعی برخی موضوعات قدیم و به تبع آن برخی احکام قدیم و در نهایت داورهای فقیه را منتفی می‌کند یا تغییر می‌دهد. فرآیند نوسازی، کاملاً غیرمنتظره، نگرش‌ها، تجربه‌ها، و رابطه‌های جدید بین مردم، شامل قانونگذاران، پدید آورد. بنابراین، در شمول برخی مفاهیم و اصطلاحات فقهی مانند ارتداد، ذمی، بردگی، رجم، جزیه، خراج، که متعلق به بافتاری خاص بودند، تردید وجود دارد که آیا این‌ها متعلق به همه بافتارها هستند. فقیهی که بخواهد این مفاهیم و اصطلاحات را در بافتاری دیگر به‌کار بندد باید باید اولاً ثبات موضوع و اطلاق یا شمول احکام را اثبات کند و ثانیاً قلمرو معنایی اصطلاحات را بیازماید تا ببیند ارتباط و مناسبت حکم و موضوع در بافتار جدید باقی هست یا خیر. یک ویژگی برجسته این مفاهیم و اصطلاحات این است که آن‌ها در بافتار وظایف، نه حقوق، اقلیت‌های دینی به‌کار می‌رفتند و، از این رو، هیچ توجیه یا دلیلی برای این‌که بتوان آن‌ها را در بافتار جدید هم استفاده کرد وجود ندارد. با این همه، برخی فقها و گروه‌های تندرو همچنان باور دارند که هر جا اقلیتی دینی در جوامع مسلمان زندگی می‌کنند آن‌ها را ذمی بدانند و از آن‌ها انتظار داشته باشند شروط ذمه را که متعلق به قرون اولیه پیدایش اسلام است بپذیرند. آن‌ها مشتاق فهمیدن این نکته نیستند که غیرمسلمانان و مسلمانان، امروزه در پرتو ارتباطات اجتماعی جدید، یک هویت دارند، و این هویت در مورد ما ایرانی بودن است.

به‌علاوه، تغییر بافتار فقط معنای مفاهیم و اصطلاحات فقهی را تغییر نمی‌دهد بلکه در واژگانی هم که فقیه و قانونگذار به‌عنوان «معیار» استفاده می‌کنند تا

معقولیت، کارآمدی و عادلانه بودن رأی یا حکم یا قانون خویش را اثبات کنند، تغییر ایجاد می‌کند؛ معیارهایی مثل «عقلانیت» و «عدالت». این اصطلاحات «معیار» هم معنای ثابت و همیشگی و مصداق‌های تغییرناپذیر برای همه دوران‌ها ندارند. برای مثال، در تشخیص مصداق مفاهیم «برابری» و «عقلانی» هرکس باید به عقل سلیم یا فهم عرفی عامه مردم هر دوره یا بافتار خاص مراجعه کند. از این رو، ممکن است حکمی فقهی یا قانونی مصوب در نظر همه، یا اکثر، مردم در دوره‌ای معقول و عادلانه بنماید ولی همان حکم یا قانون در بافتار یا دوره‌ای دیگر چنین نباشد. این منبع عقل سلیم یا فهم عرفی مشترک مردم است که حق دارد مصداق‌های «عقلانیت» و «عدالت» را تشخیص دهد، نه خود قانونگذار. این منبع تشخیص اولاً غیر از معیار «عقل» و «عقلانیت» است و ثانیاً بسیار شبیه اصطلاح «سیره عقلانی» یا «بناء عقلا» است که در اصول فقه به‌خصوص اصول فقه شیعه در بحث مستقلات عقلیه سابقه دارد و معیاری است برای تشخیص قول و فعل حسن و قبیح.^۱ این سیره عقلا، نه روش عامه مردم، به روایت خود فقها، بناست بین موارد مبهم حسن و قبیح تمیز دهد. اما واضح است که قول و فعل و داوری‌های عقلا در همه زمان‌ها و مکان‌ها ثابت نیستند. گفتمان‌نوسازی در ذائقه عقلا و تشخیص گفته‌ها و عمل‌های حسن و قبیح تأثیرگذار بوده است. در این گفتمان، رقابت بین ادیان برای جذب پیروان بیشتر دیگر معنایی ندارد و عقلا بر این باورند که هرکس حق دارد آزادانه بیاندهد، دین انتخاب کند و به تشخیص وجدان اخلاقی خویش متعهد بماند. همچنین در این گفتمان است که عقلا از انواع مختلف تبعیض‌ها و ترجیح‌های غیرعادلانه براساس نژاد، رنگ، جنسیت و دین بیزارند. از فقها، و به‌خصوص از فقهای شیعه، که به‌لحاظ نظری حجیت سیره عقلا را در تمیز حسن از قبیح پذیرفته‌اند، انتظار می‌رود به داوری و حکم آنان در دنیای جدید بی‌توجه نباشند. اگر فرض کنیم آن دسته از احکام و داوری‌هایی که در سازمان ملل متحد نصاب اجماع

۱. بنا یا سیره عقلا، در برابر سیره متشرعه، مهم‌ترین دلیل عمل به خیر واحد و آمارات در اصول فقه شیعه است. درباره اصطلاح سیره عقلا ن. ک.: مرتضی انصاری، فرائد الاصول، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹/۱۹۹۸، ج ۱، ۳۴۶-۳۴۷، ج ۲، ص ۳۱۸-۳۱۹.

یا تأیید اکثریت قریب به اتفاق پیدا می‌کند در حکم تصمیم و سیره عقلاست، آنگاه از فقها انتظار می‌رود حکم بنا یا سیره عقلا را بپذیرند. این فرض حداقل در یک مورد به وقوع پیوسته است و آن رفع اشکال مختلف تبعیض‌های مبتنی بر دین و جنسیت است. بر اساس این حکم، رفع تبعیض یک اندیشه غربی نیست که خود را بر احکام اسلامی و آرای فقهی بخواهد تحمیل کند؛ بلکه برعکس رفع تبعیض یک حکم یا رأی منتخب عقلاست که برای فقها، بر اساس مبانی خودشان، نیز حجیت دارد. افزون بر این، وجود تبعیض بین مسلمانان و غیرمسلمانان به لحاظ جایگاه حقوقی ضرورتاً یک حکم ثابت اسلامی یا بخشی از مؤلفه‌های ایمان اسلامی نیست که فقها گمان کنند مسئولیتی در دفاع از آن دارند و نباید آن را فراموش کنند. نیاز نیست خاطرنشان کنیم که معنای ضمنی فرض مذکور این نیست که هر نظری، به فرض، رأی اکثریت یا اجماع به دست آورد می‌تواند بر حکم اسلامی حاکم یا وارد باشد. در هر جا و هر مورد فقها حق دارند درونمایه تصمیم مذکور را ارزیابی و نسبت آن را با احکام اسلامی تعیین کنند. هر جا که شریعت به یقین برخلاف رأی اکثریت یا حتی اجماع عقلا نظر داده باشد رأی شریعت را بر اساس یک مبنا می‌توانند مقدم کنند و برای این تعارض راه حلی بیابند.

گفتن این نکته هم با بحث تناسب دارد که تبعیض‌های حقوقی مذکور در آثار فقهی لزوماً مبتنی بر آیات قرآن نیستند. آنچه قرآن در بسیاری از آیات (مانند آل عمران: ۲۸) برای مسلمانان یا مؤمنان ممنوع کرده دو چیز است یکی ولایت غیرمؤمنان، که معنای اول آن داشتن پیمان اجتماعی و سیاسی - امنیتی با آنان است، و دومی سبیل، یعنی پذیرش سلطه غیرمؤمنان بر مسلمانان (نساء: ۱۴۱)؛ هر دو این‌ها ربطی به بیان احکام فقهی در تحمیل تبعیض بر غیرمسلمانان ندارد.

سؤال بزرگی که درباره پیشنهاد فراموشی یا نادیده گرفتن مطرح می‌شود این است که آیا چنین پیشنهادی ممکن است؟ پاسخ سؤال مثبت است. بهترین شاهد امکان چنین پیشنهادی وقوع آن است. مواضع فقها تأیید می‌کند که فراموش کردن / نادیده گرفتن بعضی احکام به ظاهر صلب و سخت در تاریخ فقه سابقه داشته است. نیز از منظر جامعه شناسانه، اگر فقها بخواهند سوگیری خود را تغییر دهند و در صدد فراموش

کردن رأیی یا حکمی، نه انکار آن، برآیند، خود روش آن را پیدا می‌کنند. آن‌ها وقتی در صدد نادیده گرفتن و نه انکار حکمی برآیند، از روش‌ها، توضیح‌ها و تبیین‌های مختلف معقول و پذیرفته در فقه، مانند این‌که فلان حکم برخلاف مقاصد شریعت است یا بهمان حکم برخلاف مصلحت عامهٔ مسلمانان است، استفاده می‌کنند. بررسی چند مقولهٔ روشی و تبیینی مختلف که در رفتار و زبان فقها برای فراموش کردن آرای فقهی به‌کار رفته است می‌تواند مؤید کافی برای عملی بودن پیشنهاد باشد. اولین مقوله راجع است به مواردی که فقها زیر تأثیر پدیدهٔ مدرنیزاسیون (نوسازی) احکامی را فراموش کردند، نه از طریق بحث‌های فقهی و/یا عقیدتی. مثلاً در هر دو انقلاب ۱۲۸۵ و ۱۳۵۷ش، که مردم با حفظ هویت و اتحاد ملی بر ضد رفتار دیکتاتورمآبانهٔ رژیم‌های حاکم قیام کردند، فقها بسیاری از احکام فقهی دربارهٔ اقلیت‌های دینی را فراموش کردند، همان احکامی که در آثار فقهی ذیل عنوان «احکام اهل الذمه» بیان می‌شوند. این فراموشی به‌دلیل حفظ وحدت مردم و پیروزی آنان بر ستمگران بود. افزون بر این، چنان‌که در فصل چهارم دیدیم، فقها و تدوین‌کنندگان قانون اساسی ۱۳۵۸ش، در مادهٔ سیزدهم و چهاردهم، همهٔ غیرشیعیان شامل اهل سنت، پیروان ادیان رسمی و حتی غیررسمی را، به‌لحاظ حقوقی و سیاسی نه از حیث عقیدتی، تقریباً به رسمیت شناختند. این پذیرش دیگری را می‌توان نوعی پلورالیسم/تکثرگرایی تلقی کرد که زیر تأثیر فرآیند نوسازی به‌وجود آمد نه از طریق بحث‌های فقهی و/یا عقیدتی. اگر کسی به کتاب‌های کلامی و ملل و نحل رجوع کند می‌بیند که اعلام تکفیر دیگری از سوی مؤلفان به‌وفور به چشم می‌خورد و بسیاری از علما و فقهای مسلمان به‌لحاظ عقیدتی یکدیگر را به رسمیت نمی‌شناسند، تا چه رسد به غیرمسلمانان. مشهورترین تکفیرها تکفیر ابن سینا به هفده دلیل توسط محمد غزالی است. اما تدوین‌کنندگان قانون اساسی جمهوری اسلامی در مادهٔ ۱۴ به همهٔ پیروان سایر ادیان، به‌لحاظ عقیدتی، احترام گذاشتند و در این رأی بر برخی آیات صریح قرآن (مانند بقره: ۸۳) که دلالت بر رفتار خوب با دیگر پیروان ادیان دارد، اتکا کردند. تدوین‌کنندگان، از جمله فقهای عضو مجلس بررسی، برخی تفسیرهایی را که دلالت دارد بر این‌که این قبیل آیات

با آیه السیف (توبه: ۲۹) منسوخ شده‌اند به‌دست فراموشی سپردند یا نادیده گرفتند.^۱ مصداق دیگری از مقوله تأثیرگذاری مدرنیزاسیون (نوسازی) این است که اگر بعضی از شهرهای ایران، عراق، و دیگر کشورهای خاورمیانه توسعه نیافته بودند، همچنان حصار به دور خود داشتند و اقلیت‌های دینی مجبور بودند بیرون از حصار یا در محله‌های منتهی به خارج شهر جایی برای زندگی پیدا کنند، چنان‌که در ابتدای قرن چهاردهم چنین وضعی برای مسیحیان بغداد و زردشتیان کرمان و یزد وجود داشت. این بحث‌های فقهی - حقوقی و اعتقادی نبود که منجر به خراب شدن دیوار شهرها و رهایی اقلیت‌های دینی از آن زندگی مشقت‌بار شد، بلکه این موقعیت‌های جدید جغرافیایی بود که در سایه نوسازی و توسعه شهرها دیوارها را خراب کرد، وضع حقوقی - اجتماعی اقلیت‌ها را کمی بهبود بخشید و، در عین حال، فقها هم فراموش کردند که به حضور آنان در شهرها، به‌خصوص در روزهای بارانی، اعتراض کنند. مصداق دیگر پیدایش این بصیرت است که دین و مذهب هرکس وابسته به خواست و انتخاب او از سر استدلال و آگاهی نیست بلکه وابسته به محل و زمان تولد اوست. چنین بصیرتی امکان نداشت به‌سادگی با بحث به‌دست آید چنان‌که همه بحث‌های کلامی قرن‌های گذشته به چنین نتیجه‌ای (یا به تعبیر علما تکافؤ ادله) منجر نشد؛ این بصیرت از طریق نوسازی در دوران جدید، بسط روابط فرهنگی - اجتماعی و بسط ابزارهای ارتباطی و اطلاعاتی به‌دست آمد. احکام مربوط به وظایف اقلیت‌های دینی در قرن‌های اول پیدایش اسلام با این فرض شکل گرفتند که تغییر دین و قبول اسلام، چه از سر اختیار و چه از سر اجبار، دستاوردی مطلوب و ممکن است. این احکام سیاست حاکمان مسلمان بود و سپس به کتاب‌های فقهی متقدم راه پیدا کرد و در کتاب‌های فقهی بعدی تکرار شد. استدلال طرفداران چنین

۱. مفاد آیه ۲۹ سوره توبه چنین است: با کسانی از اهل کتاب (میشاق) که به خدا و روز رستاخیز ایمان نمی‌آورند، و آنچه را خدا و فرستاده‌اش حرام گردانیده حرام نمی‌دارند و متدین به دین حق نمی‌گردند، کارزار کنید تا با کمال خواری به‌دست خود چیزی دهند. برخی مفسران (برای نمونه ن. ک. طوسی، ۱۴۱۲/۱۹۹۱، ج ۲، ص ۳۵۰) و اخیراً بعضی مسلمانان سلفی مانند گروه داعش معتقدند که این آیه ناسخ آیاتی (بقره: ۱۰۹؛ اعراف: ۱۹۹؛ حجر: ۸۵؛ زُخرف: ۸۹) است که در آن‌ها به پیامبر اکرم یا به مسلمانان توصیه می‌شود با دیگران خوشرفتاری کنند.

سیاستی این بود که تغییر دین منجر به افزایش جمعیت مسلمانان می شود و قدرت سیاسی اسلام را می افزاید. از آن جا که چنین قوتی دستاوردی مطلوب است پس تغییر دین هم مطلوب است. یک نتیجه چنین استدلالی این بود که حاکمان جوامع را به دارالاسلام و دارالحرب تقسیم کردند (تقسیمی که بعدها، شاید قرن سوم به بعد، به کتاب های فقهی راه پیدا کرد) و وظایفی خاص و محدودیت هایی اجتماعی بر غیر مسلمانان تحمیل کردند تا زمینه افزایش جمعیت مسلمانان را فراهم کنند. به علاوه، خلفا و سپس فقها هر مسلمانی را که به دین دیگری در می آمد مرتد تلقی و مجازات های سخت بر او مقرر کردند. نوسازی رفته رفته با جایگزین کردن بدیل های دیگری برای قوی بودن، به جای افزایش جمعیت، مقدمه اول این استدلال را تضعیف کرد؛ بدیل هایی مانند افزایش تعداد اندیشمندان، متخصصان، میزان درآمد، و قدرت اقتصادی که می تواند هر نظام سیاسی را تقویت کند. این تغییر هم به دلیل تغییر در اوضاع و احوال جغرافیایی - سیاسی جهان بود، به خصوص تغییراتی که بعد از تشکیل دولت های ملی و تشکیل سازمان ملل متحد به عنوان مرجع به رسمیت شناختن مرزهای جغرافیایی کشورها رخ داد و در سایه آن تقسیم سرزمین ها به دارالاسلام و دارالحرب فراموش شد و به کلی معنایش را از دست داد. هر تلاشی برای احیای این مفاهیم، مانند تلاش های گروه های تندرو سلفی اسلامی، محکوم به شکست خواهد بود. یک مصداق بارز دیگر لغو برده داری است. با قبول کردن کنوانسیون نسخ برده داری از سوی جامعه جهانی، مجموعه احکام برده داری که در فقه اسلامی ابواب زیادی را به خود اختصاص داده است همگی در قرن بیستم / چهاردهم فراموش شدند، هر چند در دنیای جدید برده داری مصادیق دیگری پیدا کرده است. در دومین مقوله روش فراموشی رأی فقهی، فقها با استفاده از قواعد محض فقهی - اصولی می کوشند بعضی از احکام را نادیده بگیرند یا فراموش کنند. قاعده تعارض ادله مربوط به این مقوله است. تعارض یا تراحم ادله به این معناست که هرگاه فقهی دلایل کافی و برابر در موافقت و مخالفت با حکمی یا رأیی فقهی داشته باشد، یا ادله طرفین را از درجه اعتبار ساقط می داند یا به گزینه ای متمایل می شود که منفعت و مصلحت بیشتری برای مسلمانان در پی داشته باشد یا گزینه ای را

می‌پذیرد که شواهد بیشتری برای توجیه آن، اعم از توجیه متنی یا فرامتنی، وجود دارد. چنین رویکردی گونه‌ای رویکرد فایده‌گرایی قاعده‌مند^۱ در برابر فایده‌گرایی عملی^۲، یا گونه‌ای حکم عقل نظری است که در اصول فقه می‌توان آن را ذیل عنوان «مُلَازِمَات عقلیه» یافت.^۳ طبق فایده‌گرایی قاعده‌مند،^۴ به نظر جان استوارت میل، قانون برتر قانونی است که پیامدهای آن به خوشبختی بیشتر بیانجامد، یا به عبارت دیگر، مطابق زبان فقها، قانون برتر قانونی است که فی‌نفسه برای جوامع مسلمان منفعت و مصلحت بیشتر دربر داشته باشد. اگرچه آن دسته از فتاوا و دلایل نقلی که در فقه دلالت بر تحمیل مقرراتی سخت‌گیرانه بر اقلیت‌های دینی دارد نزد فقها از اهمیتی برخوردار است و شاید در دلالت آن‌ها نتوان تردید کرد، وقتی فقیهی در جامعه سوءاستفاده از این احکام و قوانین را ببیند (تقبیح عقلی)، سوءاستفاده‌ای که حاکمان ظالم یا گروه‌های افراطی از این مقررات می‌کنند و موجب بی‌اعتمادی به احکام اسلامی می‌شوند، آنگاه فراموش کردن یا نادیده گرفتن آن‌ها بر اساس رویکرد فایده‌گرایی قاعده‌مند و نیز بر اساس مُلازِمَات عقلیه مجاز می‌شود. چنان‌که در فصل دوم در گزارش‌های مرکز آرشیو اسناد وزارت امور خارجه ایران (۱۳۶۴ق/ ۱۸۴۸ تا ۱۳۲۹ق/ ۱۹۱۱) دیدیم، پشت‌صحنه بسیاری از شورش‌هایی که به بهانه دفاع از اسلام بر ضد غیرمسلمانان به‌دست روحانیون دون‌پایه و گروه‌های تندرو مدیریت

1. Rule-utilitarianism

2. Act-utilitarianism

۳. عقل عملی می‌تواند تشخیص دهد که انجام دادن فلان امر فی‌نفسه، بدون این‌که به شارع نسبت دهد، سزاوار است یا سزاوار نیست. سپس عقل نظری حکم به ملازمه یا عدم ملازمه بین حکم عقل عملی و حکم شرعی می‌کند. این قاعده ملازمه همیشه برقرار است جز در مواردی که پای تحسین و تقبیح عقلی، یعنی آرای محموده به تعبیر فقها، به میان آید که در این صورت بعد از حکم عقل نظری به وجود ملازمه حکم شرعی به‌صورت یقینی کشف می‌شود (ن. ک.: محمد رضا مظفر، ۱۴۰۳/ ۱۹۸۳، ج ۱، ص ۲۱۸-۲۲۰؛ ج ۲، ص ۱۱۳-۱۲۰).

۴. در این‌جا منظور از فایده‌گرایی همان معنایی است که جان استوارت میل (John Stuart Mill)، فیلسوف انگلیسی مراد می‌کرد. روایت او از این اصطلاح هرچند ممکن است به لحاظ اخلاقی کاملاً قابل دفاع نباشد، اما در این‌جا مطلوب است. در این باره ن. ک.:

J. S. Mill, *Utilitarianism in Essays on Ethics, Religion and Society*, vol. 10 in *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. by J. M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1969).

می شد منافع حاکمان محلی بود. اما در همین دوره، بسیار به ندرت می توان فتوا یا حکمی از مرجع تقلید یا مجتهدی بلندپایه پیدا کرد که در آن تغییر دین اجباری غیرمسلمان یا تحمیل تبعیض های ناعادلانه بر اقلیت های دینی را مشروع شمرده باشد. در فصل دوم دیدیم فقهای بزرگی چون شیخ مرتضی انصاری (متوفی ۱۲۸۱) و آخوند محمدکاظم خراسانی (متوفی ۱۳۲۹) عملاً احکام اهل ذمه در کتاب های فقهی بر ضد غیرمسلمانان را فراموش کردند یا نادیده گرفتند و در عوض به مسلمانان توصیه کردند با غیرمسلمانان خوش رفتار باشند و از حمله به آنان اجتناب کنند. قطعاً آگاهی جامع این دو فقیه را به متون و قواعد فقهی نمی توان انکار کرد.

قاعده فقهی دیگری که در مقوله استفاده از قواعد فقهی - اصولی محض به فراموشی یا نادیده گرفتن برخی احکام فقهی منجر می شود، قاعده عُسر و حَرَج است. بر اساس این قاعده، هرگاه اجرای حکم یا فتوایی منجر به پیدایش سختی یا مشکلی بزرگ برای مسلمان شود، فقیه اجازه فراموش کردن آن حکم / فتوا را داده است؛ قاعده ای که در بسیاری از موضوعات مختلف، از جمله طهارت آب چاه، در تاریخ فقه از آن استفاده شده است. در توضیح مبنای این قاعده گفته می شود که اسلام دین آسانگیر، مداراجو، و برای امتی وسط (متعادل) است. از این رو، در فقه قاعده عُسر و حَرَج قاعده حاکم بر قواعد دیگر فقهی، یا به تعبیر حقوق جدید قاعده آمره^۱ تلقی می شود که در پرتو آن پاره ای احکام به فراموشی سپرده می شوند.

سومین مقوله ای که در آن مصداق هایی از نادیده گرفتن یا فراموش کردن احکام و فتاوا مطرح می شود مقوله مناقشه های عقیدتی یا کلامی است. دیدگاهی کلامی در میان بعضی فقهای شیعه گذشته و حال وجود دارد که بر اساس آن اجرای «حدود الهی» منحصر به زمان حضور امام معصوم دانسته می شود. بر اساس این دیدگاه، اجرای مجازات های مذکور در قرآن و سنت در دوره غیبت کبری (از ۳۲۹ هجری قمری به بعد) تا ظهور امام مهدی به تأخیر می افتد (به عنوان نمونه ن.ک.: خوانساری، ج ۵، ص ۴۱۱-۴۱۲). این فقها معتقدند تصمیم به اجرای حدود بر عهده امام است و،

از این رو، مجازات‌های بدنی مذکور را تا قبل از دوره حضور امام فراموش کرده‌اند. یک تحلیل درباره این شیوه مواجهه با سنت اسلامی این است که بگوییم این دسته از فقها به خوبی می‌دانند که پیامد اجرای این مجازات‌ها ممکن است، علاوه بر کاهش اقبال به اسلام، موجب ایجاد نفرت به مسلمانان شود و چه بسا ویژگی انسانی و عقلایی سنت اسلامی را هم خدشه‌دار کند. بر اساس این تحلیل، می‌توان گفت از آن‌جا که با روش‌های مرسوم در حوزه‌های علمیه امکان تفسیر یا تغییر این احکام وجود نداشته است، این دسته از فقها بدون آن‌که اصل این مجازات‌ها را انکار کنند اجرای آن را نادیده گرفتند و به زمان حضور امام معصوم موکول کرده‌اند. به علاوه، در آن دسته از جوامع اسلامی هم که این حدود اجرا شده‌اند در تاثیر آن‌ها در جلوگیری از تکرار وقوع جرائم تردید وجود دارد.

مانع اصلی اجرای این پیشنهاد ممکن است این تلقی باشد که با فراموش کردن و نادیده گرفتن این احکام، هویت اسلامی تغییر پیدا می‌کند. البته فرض اثبات نشده صاحب این تلقی این است که آرای فقهی بر ضد غیرمسلمانان بخشی از ایمان اسلامی و هویت مسلمانان است. این درست است که با اجرای این پیشنهاد بخشی از احکام تاریخی در قلمرو امور اجتماعی (در برابر امور شخصی عبادی) به فراموشی سپرده می‌شود، همان‌طور که در حالت فعلی هم بخش دیگری از آیات قرآن و احکام اسلام فراموش شده‌اند، اما حق داریم بپرسیم که آیا واقعا هویت مسلمان و مؤلفه‌های ایمان اسلامی وابسته به احکامی است که درونمایه‌ای تبعیض‌آمیز نسبت به غیرمسلمانان دارند. آیا ممکن نیست مؤلفه‌های جدید برای هویت اسلامی پیدا کرد که برخاسته از تعلیمات اسلامی باشند و از آن‌ها دفاع نمود؟ چرا مسلمانان نباید بر آیاتی از قرآن (مانند مائده: ۴۸-۴۹؛ بقره: ۲۵۶؛ کافرون: ۶) و احادیثی تکیه کنند که مضمون آن‌ها گونه‌ای پلورالیسم، تساهل، مدارای دینی، و احترام به حقوق غیرمسلمانان در امور مختلف حقوقی است؟^۱ برای نمونه، چرا فقیه نباید بر آن حدیث منسوب به امام جعفر الصادق (ع) تکیه کند که در آن آزادی کامل

۱. من با این راهبرد که جنبه‌های انحصارگرایانه اسلام را مخفی یا انکار و جنبه‌های پلورالیستی آن را پررنگ می‌کنند، موافق نیستم. اما پیشنهادم این است که دسته اول را به سبب به دست آوردن منافع و مصالح بیشتر

در مسئله ارث غیرمسلمانان تضمین شده است؟^۱ چرا مفاد این حدیث را که در فقه شیعه مشهور به قاعده الزام^۲ است نتوان به همه احوال شخصیه غیرمسلمانان تعمیم داد؟ آیا با این استدلال ضعیف که چون مشهور فقها چنین نکرده اند ما هم به تعمیم دلالت حدیث عمل نمی کنیم می توان قانع شد؟ مطابق قاعده الزام، هر غیرشیعه و هر غیرمسلمانی حق دارد در باب حقوق خانواده به قواعد حقوقی دین یا مذهب خویش ملتزم باشد. چرا فقها نباید دسته ای از احادیث را انتخاب کنند که مضمون آن ها معقول ترند و با روزگار ما متناسب تر؟ مسلمانان در گذشته و حال، غالباً، با پیروی از مفاد این آیه قرآن «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره: ۲۵۶) با غیرمسلمانان همزیستی و مدارا کرده اند. شواهد تاریخی نشان می دهد که بعضی از مسیحیان زندگی زیر سلطه حکومت اسلامی عثمانی را ترجیح می دادند تا از گزند هم کیشان مسیحی خود در بیزانس^۳ (کلیسای روم شرقی) و امپراطوری هابسبورگ^۴ آلمان در امان بمانند (ن.ک.: بیلفلد، ۱۹۹۵، ص ۵۹۷).

مانع دیگر این پیشنهاد و اجرای قوانین حقوق بشری این است که در میان علمای سنتی کشورهای اسلامی یک سوءبرداشت درباره این قوانین وجود دارد. در نظر این عالمان، جامعه غرب معادل یا در حکم عمل و قول سیاستمداران غربی است، گویا در نظر آنان تفاوت یا مرزی میان جامعه مدنی و جامعه سیاسی^۵ در

نادیده بگیریم یا فراموش کنیم. در دو اثر زیر مؤلفان آن جنبه های انحصارگرایانه اسلام را از دید مخاطبانشان مخفی کرده اند. محمد جمال الدین عطیه، *نحو فقه تجدید لایقبات*، قاهره، دارالاسلام، ۲۰۰۳؛

A. Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, New York, Oxford University Press, 2001.

۱. قاعده ای در کتاب الفرائض یا کتاب الارث منسوب به امام جعفر الصادق (ع) هست که مطابق آن برای متدین به هر دینی مجاز است به آنچه در شریعت دینش مباح شمرده شده ملتزم باشد. (قال: تجوز علی اهل کلّ دوی دین ما یستحلّون؛ ن.ک.: حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۱۵۹، حدیث ش ۴).

۲. درباره این قاعده ن.ک.: سید محمدحسن بجنوردی، ج ۳، ص ۱۷۹-۲۰۹.

3. Byzantine

4. Habsburg

۵. دو اصطلاح جامعه مدنی و جامعه سیاسی را از ادوارد سعید وام گرفته ام. دانشگاهیان، متفکران، روزنامه نگاران، هنرمندان به علاوه نهادهای فرهنگی، جامعه مدنی را در هر کشوری می سازند و سیاستمداران، نیروهای نظامی وابسته به آن ها و نهادهای مربوط به حکومت جامعه سیاسی را. به نظر سعید، در غرب ←

غرب وجود ندارد؛ و بنابراین، علمای مسلمان نمی‌خواهند تاریخ تعارض‌های میان متفکران و سیاستمداران غربی بر سر اجرای قوانین و ارزش‌های حقوق بشری در غرب را ببینند و بدانند. توجه به این نکته حیاتی در تاریخ اجرای حقوق بشر ضروری است: همه رهبران سیاسی جهان همیشه از قوانین و مقررات حقوق بشری منتفر بوده‌اند؛ اگر هم بعضی از آنان از این قوانین دم می‌زنند و خود را مدافع آن‌ها نشان می‌دهند برای این است که با استفاده ابزاری از آن‌ها برای خود آبرویی بسازند. به دلایل سیاسی، علمای اسلامی گاهی قوانین و مقررات حقوق بشری را ابزاری جدید برای حاکمیت فرهنگ و ارزش‌های غربی بر جوامع اسلامی در دوره پس از استعمار معرفی می‌کنند. بر اساس چنین برداشتی، برخی کشورهای اسلامی در صدد برآمدن اعلامیه‌های جدید و بدیل حقوق بشری بنویسند که در آن اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) را محدود و اسلامی سازند. این بدیل‌ها عبارت‌اند از: اعلامیه قاهره در خصوص حقوق بشر در اسلام (۱۹۹۰)؛ میثاقنامه عربی حقوق بشر (۲۰۰۴)^۲ (درباره این دو بدیل ن.ک.: روحه، ۲۰۱۳، ص ۲۹-۳۶)؛ و کمیسیون ایرانی حقوق بشر اسلامی (۱۳۷۴ش).^۴ آنان مایل نیستند نسل جوان در مدارس و دانشگاه‌ها از ارزش‌های حقوق بشری مطلع شوند یا به آن‌ها آموزش داده شود جز آن‌که این ارزش‌ها با پسوند «اسلامی» به‌طور طبیعی یا تصنعی ترکیب شده باشد. با این همه،

و به‌ویژه در آمریکا، همواره خط فاصلی میان این دو جامعه وجود داشته است و این دو با یکدیگر رابطه دیالکتیکی دارند. ایده حقوق بشر و مواظبت بر اجرای قوانین آن از آن جامعه مدنی بوده است و همواره جامعه سیاسی از طرح این ایده یا ناخشنود است یا سوءاستفاده می‌کند. سعید با فعالیت‌های خود در صدد توجه دادن جامعه مدنی غرب و به‌خصوص آمریکا و نه جامعه سیاسی آن به مسئله فلسطین بود. برای اطلاع بیشتر ن.ک.:

Edward W. Said, *The Palestine Question and the American Context*, Beirut, Institute for Palestine Studies, 1979.

۱. The Cairo Declaration on Human Rights in Islam (1990): إعلان القاهرة لحقوق الإنسان فی الإسلام

۲. The Arab Charter on Human Rights (2004): الميثاق العربي لحقوق الإنسان

3. Rohe

۴. درباره فعالیت‌های این کمیسیون ن.ک.: www.ihrc.ir

طرفداران ارزش‌ها و قوانین حقوق بشری، چنان‌که بیلفلد از محققان آلمانی فعال در قلمرو حقوق بشر، می‌گوید، باید بر این نکته تأکید کنند که «ایدۀ حقوق بشر ذاتاً و منحصرأً ربطی به فرهنگ و فلسفۀ غرب ندارد تا کسانی بگویند ارزش‌های حقوق بشری فقط در غرب اجراشدنی است. حقوق بشر از غرب نیامده و وابسته به فلسفۀ و ایدئولوژی خاصی هم در غرب نیست» (بیلفلد ۱۹۹۵، ص ۵۹۳-۵۹۴). براساس این نظر، جهانشمول بودن حقوق بشر به این معنا نیست که مجموعه‌ای از ارزش‌های غربی یا مسیحی بناست به‌طور عام بر دیگران تحمیل شود، بلکه به این معناست که با این ارزش‌هاست که می‌توان پلورالیسم/تکثرگرایی اقوام، گوناگونی ادیان، فرهنگ‌ها، آرا و اندیشه‌های سیاسی و سبک‌های مختلف زندگی را از حیث تفاوت‌هایشان به رسمیت شناخت و شأن انسان‌ها را با هر عقیدۀ ای حفظ کرد؛ تفاوت‌هایی که فهم همه آن‌ها ناممکن است. به عبارت دیگر، حقوق بشر یک «دین مدنی» بین‌المللی جدید نیست و نباید از آن چنین تعریفی به‌دست داد تا زمینه سوءتفاهم فراهم شود. حقوق بشر مجموعه‌ای از اصول حقوقی-سیاسی است که فراهم آمده تا وضع و حال زندگی انسان‌ها را بهبود بخشد (نیز ن. ک.: بیلفلد، ص ۶۱۶). باید همه طرفداران حقوق بشر بر این نکته تأکید کنند که ایدۀ حقوق بشر سبکی از زندگی نیست که بخواهد جایگزین ایمان اسلامی و عمل به شعائر اسلامی شود. احتمالاً ما به زمان بیشتری نیاز داریم تا چنین برداشت‌ها یا پیشداوری‌ها در جوامع اسلامی نسبت به حقوق بشر اصلاح شود.

نتیجه

تلاش‌هایی برای حل تعارض میان اسلام و حقوق بشر در خصوص تبعیض‌های حقوقی موجود در قلمرو زنان و غیرمسلمانان شده است. ادعای نویسنده این است که راه حل‌های نظری تاکنون مؤثر نبوده‌اند و راه حل عملی ارائه می‌کند که ریشه در شناخت رفتار، زبان، و منابع فقها دارد. این راه حل در فقه اسلامی در زمینه موضوعات و مسائل دیگر سابقه دارد. پیشنهاد این است که برای توسعه حقوق بشر در جوامع مسلمان باید مقدمات و زمینه‌هایی فراهم شود تا فقها و قانونگذاران برخی

از آرای فقهی کهن تبعیض‌آمیز در زمینه جایگاه حقوقی غیرمسلمانان را که جزوی از ایمان اسلامی محسوب نمی‌شوند فراموش، و نه انکار، کنند؛ خواه این احکام در دوره مدینه شکل گرفته باشند و خواه در دوره مکه و خواه این احکام را عده‌ای جزو ثابتات / ذاتیات دین تلقی کنند خواه جزو متغیرها / عَرَضی‌های دین.

صاحب پیشنهاد در باب چگونگی ایجاد آن مقدمات ساکت است. اما بر این باور است که توسعه در ابعاد مختلف، تا جایی که ممکن است، به‌طور طبیعی به پدید آمدن نگرش‌های بازتر، روابط حقوقی جدید، و اصلاحات سیاسی و اقتصادی و به فراموشی آن دسته از احکام فقهی منجر می‌شود که حاوی تبعیض‌اند. با توجه به تجربه‌ام در مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها (گروه ادیان) پیشنهادم این است که به منظور بهبود بخشیدن به وضع و حال حقوق بشری جامعه ایران و نزدیک شدن به معیارهای جامعه مدنی، گفت‌وگوهایی جدی برپا شود که طرف ایرانی آن نه برخی متکلمان، فیلسوفان، و روشنفکران بلکه آیه الله‌های مؤثر در روند قانونگذاری، قضات عالی‌رتبه، و مسئولان اجرایی قوه قضائیه باشند. با شرکت این قبیل افراد در گفت‌وگوها، آن‌ها مجبور می‌شوند به همسانان خویش در کشورهای غیراسلامی و نهادهای رسمی بین‌المللی حقوقی توجیهی عقلانی از آرای فقهی ارائه دهند، تجاربشان را با طرف‌های خود مبادله کنند، و مهم‌تر از همه، به نقائص نظام حقوقی ایران و آیین دادرسی آن پی ببرند. امید دارم با برپایی چنین گفت‌وگوهایی شأن حقوقی مدنی کل جامعه، از جمله غیرمسلمانان، بهبود پیدا کند.

الگوی فراموشی یا نادیده گرفتن، به مثابه یک راهبرد یا سوگیری مناسب و به مثابه اجتهاد نوین در رویکرد، نه در تفسیر متون دینی، می‌تواند الگویی برای فراموش کردن یا نادیده گرفتن پاره‌ای از احکام فقهی باشد که موجب بروز مشکلات جدی در روابط مسلمانان و غیرمسلمانان شده است. روشن است که منافع استفاده از چنین الگویی وقتی اهمیت بیشتری پیدا می‌کند که به یادآوریم از آغاز قرن بیستم که مسلمانانی به کشورهای لیبرال غیرمسلمان، که در آن‌ها منشأ قانون دین نیست، مهاجرت کردند، وضع سیاسی حقوقی آنان، در مقایسه با غیرمسلمانانی که در کشورهای اسلامی زندگی می‌کنند، بدون شک به مراتب بهتر است.

فهرست منابع

این فهرست شامل منابعی نمی‌شود که در پانویس‌ها برای اطلاع بیشتر خواننده معرفی شده‌اند.

علاوه بر قرآن؛

- ابن کثیر (۱۴۱۲/۱۹۹۱). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالمعارف.
- انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۱۹/۱۹۹۸). فرائد الاصول. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- بجنوردی، سید محمد حسن (۱۴۱۹/۱۹۹۸). القواعد الفقهیه. قم: الهادی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱/۱۹۸۱). صحیح البخاری، استانبول: دارالطباع.
- حُرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۳۷۲/۱۹۹۲). تفصیل وسائل الشیعه الی مسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل‌البیت.
- خوانساری، سید احمد (۱۴۰۵/۱۹۸۳). جامع المدارک. تهران: مکتبه الصدوق.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷/۱۹۶۷). المبسوط فی فقه الامامیه. تهران: مکتبه المرتضویه.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹/۱۹۸۸). التبیان فی تفسیر القرآن. تصحیح احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۰۳/۱۹۸۳). اصول الفقه. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- An-Na'im, Abdullah Ahmed (1996). *Toward an Islamic Reformation*. New York: Syracuse University Press.
- Bielefeldt, Heiner (1995). "Muslim Voices in the Human Rights Debates", *Human Rights Quarterly*, 17, 587-617.
- Mill, John Stuart (1969) in J. M. Robson (Ed). *Utilitarianism in Essays on Ethics, Religion and Society*, vol.10. *Collected Works of John Stuart Mill*, Toronto: University of Toronto Press.
- Rohe, Mathias (2013). Media Legislation in Islamic Countries. In M. L. Pirner & J. Laehnemann (Eds.), *Media Power and Religions: the Challenge Facing Intercultural Dialogue and Learning* (pp.27-38). Frankfurt: Peter Lang.

گاه‌شمار

آغاز حکومت ناصرالدین شاه	۱۲۶۵/ق/۱۲۲۷ش
شورش سید علی محمد باب	۱۲۶۶/ق/۱۲۲۸ش
بازگشت اولین گروه دانشجویان اعزامی به خارج	۱۲۶۶/ق/۱۲۲۸ش
تأسیس دارالفنون به‌دست امیرکبیر	۱۲۶۷/ق/۱۲۲۹ش
اولین انجمن‌های غیررسمی یهودیان برای ثبت احوال شخصیه	۱۲۶۷/ق/۱۲۲۹ش
قتل امیرکبیر	۱۲۶۸/ق/۱۲۳۰ش
آغاز حمایت‌های حقوقی پارسیان هند از زردشتیان ایران	۱۲۷۱/ق/۱۲۳۳ش
تأسیس انجمن زردشتیان ابتدا در یزد و کرمان و سپس در سایر شهرها	۱۲۷۱/ق/۱۲۳۳ش
نگارش پنج رساله حکومتی - حقوقی به‌دست میرزا ملکم خان	۱۲۷۵/ق/۱۲۳۷ش - ۱۲۷۹/ق/۱۲۴۱ش
قحطی شدید؛ سفر شاه برای زیارت عتبات عالیات	۱۲۸۸/ق/۱۲۵۰ش
دوره صدر اعظمی میرزا حسین خان سپهسالار	۱۲۸۸/ق/۱۲۵۰ش - ۱۳۰۰/ق/۱۲۶۱ش
اولین سفر شاه به اروپا	۱۲۹۰/ق/۱۲۵۲ش
انتشار روزنامه اختر در استانبول	۱۲۹۲/ق/۱۲۵۳ش
فعالیت‌های مُبلّغان مسیحی لازاروسی و پرسبیتی در تهران و تبریز	۱۲۹۳/ق/۱۲۵۴ش

دومین سفر شاه به اروپا	۱۲۵۶/ق/۱۲۹۵ش
درگذشت فتحعلی آخوندزاده	۱۲۵۶/ق/۱۲۹۵ش
انتشار روزنامه قانون در لندن توسط میرزا ملکم خان	۱۲۵۹/ق/۱۲۹۸ش - ۱۳۰۷/ق/۱۲۶۸ش
لغو جزیه برای زردشتیان به فرمان ناصرالدین شاه	۱۳۰۰/ق/۱۲۶۱ش
انتشار رُمان حاجی بابا اصفهانی نوشته جیمز موریه	۱۳۰۳/ق/۱۲۶۴ش
تأسیس اولین مدارس جدید به دست میرزا حسن خان رُشدیه	۱۳۰۴/ق/۱۲۶۵ش
سومین سفر شاه به اروپا	۱۳۰۷/ق/۱۲۶۸ش
اعتراض به قرارداد رژی در تجارت تنباکو؛ فتوای حرمت تنباکو از سوی میرزا حسن آشتیانی در تهران یا احتمالاً میرزا حسن شیرازی در سامرا	۱۳۰۹/ق/۱۲۷۰ش - ۱۳۱۰/ق/۱۲۷۱ش
شیوع وبا و تلفات بسیار	۱۳۱۰/ق/۱۲۷۱ش
انتشار هفته نامه جبل المتین در کلکته و سپس در تهران ورشت	۱۳۱۱/ق/۱۲۷۲ش
درگذشت میرزا یوسف خان مستشارالدوله، مؤلف یک کلمه	۱۳۱۳/ق/۱۲۷۴ش
اعدام میرزا آقاخان کرمانی	۱۳۱۳/ق/۱۲۷۵ش
قتل ناصرالدین شاه	۱۳۱۴/ق/۱۲۷۵ش
اعدام میرزا رضا کرمانی، قاتل شاه	۱۳۱۴/ق/۱۲۷۵ش
آغاز حکومت مظفرالدین شاه	۱۳۱۴/ق/۱۲۷۵ش
شروع فعالیت های آژانس آلیانس در ایران	۱۳۱۶/۱۲۷۷ش
تأسیس مدرسه [حقوق] و علوم سیاسی به توسط حسن پیرنیا، وبا حمایت شاه	۱۳۱۷/ق/۱۲۷۸ش
انتشار کتاب حقوق بین الملل نوشته حسن پیرنیا	۱۳۱۹/ق/۱۲۸۰ش
تأسیس اولین مدرسه و یتیم خانه در تبریز و تهران به توسط مبلغان مسیحی لازاروس و پرسبیتی	۱۳۱۹/ق/۱۲۸۰ش
تظاهرات بر ضد حاکم تهران	۱۳۲۳/ق/۲۱ آذر ۱۲۸۴
فرمان تأسیس عدالتخانه	۱۳۲۳/ق/بهمن ۱۲۸۴

صدور فرمان مشروطه	۱۳۲۴/اقی ۱۳ مرداد ۱۲۸۵
انتشار کتاب حقوق بین الملل عمومی نوشته محمد صدیق حضرت	۱۳۲۴/اقی ۱۲۸۵ش
تأیید نظام‌نامه انتخابات مجلس اول	۱۳۲۴/اقی ۱۷ شهریور ۱۲۸۵
افتتاح مجلس شورای ملی اول	۱۳۲۴/اقی ۱۴ مهر ۱۲۸۵
تأیید قانون اساسی به توسط شاه	۱۳۲۴/اقی ۳ دی ۱۲۸۵
درگذشت شاه	۱۳۲۴/اقی ۸ دی ۱۲۸۵
آغاز حکومت محمدعلی شاه	۱۳۲۵/اقی ۱۷ دی ۱۲۸۵
توافق انگلیس و روس بر سر تقسیم ایران به سه منطقه	۱۳۲۵/اقی/مرداد ۱۲۸۶/اوت ۱۹۰۷
تدوین متمم قانون اساسی و تصویب آن در مجلس و تأیید آن به توسط شاه	۱۳۲۵/اقی ۱۴ مهر ۱۲۸۶
ترجمه قانون مطبوعات فرانسه به فارسی به توسط مهدیقلی هدایت یا حسین پیرنیا و تصویب آن با اصلاحاتی در مجلس اول	۱۳۲۶/اقی ۱۸ بهمن ۱۲۸۶
قتل مَلِک المتکلمین، واعظ مشهور دوره مشروطه	۱۳۲۶/اقی ۱۲۸۷ش
درگذشت میرزا ملکم خان	۱۳۲۶/اقی ۱۲۸۷ش
به توپ بستن مجلس با حمایت قزاق‌های روسی؛ فرماندار موقت تهران: کلنل ولادیمیر لیاخوف	۱۳۲۶، ۲۳ جمادی‌الاولی/ ۲ تیر ۱۲۸۷
تسلط مجاهدان و انقلابیون بر تهران	۱۳۲۷/اقی ۲۲ تیر ۱۲۸۸
اعدام شیخ فضل الله نوری	۱۳۲۷، ۱۳ رجب/ ۹ مرداد ۱۲۸۸
انتشار تَبِیةُ الْأُمَّةِ وَ تَزْوِیةُ الْمِلَّةِ اثر محمدحسین نائینی	۱۳۲۷/اقی ۱۲۸۸ش
خلع ید محمدعلی شاه و اخراج او از ایران	۱۳۲۷/اقی ۲۲ تیر ۱۲۸۸ش
نگارش اولین کتاب درسی حقوق مدنی و اساسی به توسط مصطفی عدل منصورالسلطنه	۱۳۲۷/اقی ۱۲۸۸ش
تصویب نظام‌نامه انتخابات در مجلس دوم؛ مطابق آن زردشتیان، یهودیان، ارمنیان و آشوریان هریک یک نماینده خواهند داشت.	۱۳۲۷/اقی ۱۲۸۸
ترور و درگذشت سید عبدالله بهبهانی	۱۳۲۸، ۸ رجب/ ۲۴ تیر ۱۲۸۹

درگذشت عبدالرحیم طالبوف	۱۳۲۹/ق/۱۹ اسفند ۱۲۸۹
درگذشت آخوند ملا محمدکاظم خراسانی	۱۳۲۹، ۲۰ ذوالحجه/ ۲۰ آذر ۱۲۹۰
درگذشت عبدالله مازندرانی	۱۳۳۰، ۱۰ ذوالقعدة/ ۲۹ مهر ۱۲۹۱
ناجگذاری احمد شاه	۱۳۳۲، ۲۷ شعبان/ ۲۹ تیر ۱۲۹۳
انقلاب بلشویک‌ها در روسیه و خروج نیروهای آنان از ایران	۱۳۳۵، ذوالحجه/ مهر ۱۲۹۶
توافق دوستی و همکاری بین ایران و بریتانیا	۱۳۳۷/ق/۱۲۹۸ش/۱۹۱۹م
درگذشت سید محمد طباطبایی	۱۳۳۸، ۷ جمادی‌الاولی/ ۷ بهمن ۱۲۹۸
کودتای رضاخان	۱۳۳۹، ۱۳ جمادی‌الثانی/ ۳ اسفند ۱۲۹۹
ترجمه قانون مجازات فرانسه به فارسی توسط آدولف پرني و تصویب آن در مجلس پنجم	۱۳۴۲/ق/۱۳۰۲ش
نخست‌وزیری رضاخان، سردار سپه	۱۳۴۲، ۱۵ ربیع‌الاول/ ۳ آبان ۱۳۰۲
اعلام انقراض سلسله قاجار و تشکیل پادشاهی پهلوی	۱۳۴۴، ۱۳ ربیع‌الثانی/ ۹ آبان ۱۳۰۴
رسمیت یافتن تقویم هجری شمسی	۱۳۰۴ش
ترجمه قانون تجارت فرانسه به فارسی و تصویب آن در مجلس پنجم	۱۳۰۴
الغای حق کاپیتولاسیون	۱۳۰۶
لغو جزیه برای یهودیان به دستور رضاشاه	۱۳۰۶
تصویب جلد اول قانون مدنی در مجلس شورای ملی ششم	۱۳۰۷
تصویب قانون ثبت احوال و اسناد سِجَلی و املاک	۱۳۰۷
تصویب قانون ثبت ازدواج و طلاق	۱۳۰۹
تکمیل و تصویب قانون تجارت در ۶۰۰ ماده در مجلس نهم	۱۳۱۱
تصویب قانون مالیات‌های مستقیم و معافیت مالیاتی همه مکان‌های دینی مسلمانان و غیرمسلمانان	۱۳۱۲
قانون اجازه رعایت احوال شخصیه ایرانیان غیرشیعه در محاکم	۱۳۱۲
تدوین و تصویب آیین دادرسی کیفری	۱۳۱۲

تدوین و تصویب آیین دادرسی مدنی	۱۳۱۳
تدوین و تصویب جلد دوم قانون مدنی در مجلس نهم	۱۳۱۴
تدوین و تصویب جلد سوم قانون مدنی در مجلس دهم	۱۳۱۴
خود کشی علی اکبر داور	۱۳۱۵
ثبت رسمی انجمن کلیمیان ایران	۱۳۱۶
استعفای اجباری رضاشاه	۱۳۲۰
دوره حکومت محمد رضاشاه پهلوی	۱۳۲۰
پذیرش اعلامیه جهانی حقوق بشر	۱۳۲۷
تغییرات جزئی در قانون مدنی	۱۳۳۷
انقلاب سفید شاه و ملت	۱۳۴۱
پذیرش میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی و میثاق بین المللی حقوق فرهنگی و اقتصادی	۱۳۴۷
کنفرانس تهران با حضور کمیته حقوق بشر سازمان ملل	۱۳۴۷
تغییرات جزئی در قانون مدنی	۱۳۴۸
تأسیس انجمن رسمی مندانیان ایران به توسط سالم صابوری در اهواز	۱۳۴۹
تصویب منشور اسلامی حقوق بشر در عربستان سعودی و پیوستن مشروط ایران به آن	۱۳۵۰
تغییر معنادر در قانون مجازات عمومی (مصوب ۱۳۰۴)	۱۳۵۲
استقرار جمهوری اسلامی	۱۳۵۷
تهیه پیش نویس قانون اساسی به توسط شورای انقلاب	۱۳۵۷، آبان
شورای انقلاب: اعلام لزوم تجدید نظر در پیش نویس قانون اساسی تهیه شده در دولت موقت	۱۳۵۷، اسفند
پایان تجدید نظر در پیش نویس قانون اساسی، تصویب در شورای انقلاب، تأیید آن به توسط آیه الله خمینی	۱۳۵۸، اردیبهشت

بازنگری مجدد پیش‌نویس قانون اساسی در مجلس بررسی	۱۳۵۸، مرداد تا پایان شهریور
تصویب نسخه نهایی پیش‌نویس قانون اساسی در مجلس بررسی، تأیید آیه الله خمینی، تأیید مردم از طریق انتخابات	۱۳۵۸، آذر
به رسمیت شناخته شدن اقلیت‌های دینی مذکور در نظام‌نامه انتخابات ۱۲۸۶ در قانون اساسی ۱۳۵۸	۱۳۵۸
چند تغییر جزئی در قانون مدنی	۱۳۶۰-۱۳۵۸
تأیید دوباره ماده واحده مصوب ۱۳۱۲ در خصوص استقلال حقوقی ایرانیان غیرشیعه در محاکم	۱۳۵۸
تصویب اولین ویرایش قانون مجازات اسلامی در مجلس شورای ملی	۱۳۶۲
صدور اعلامیه مربوط به گزینش و استخدام توسط آیه الله خمینی	۱۳۶۲
تصویب تبصره مربوط به حجاب اجباری کارمندان زن	۱۳۶۲
تصویب ماده‌ای در قانون ثبت احوال مبنی بر لزوم ثبت دین هر ایرانی در اسناد سجلی	۱۳۶۳
تشکیل شورای بازنگری قانون اساسی	۱۳۶۸، اردیبهشت
درگذشت آیه الله خمینی	۱۳۶۸، ۱۴ خرداد
انتخاب آیه الله سید علی خامنه‌ای به رهبری	۱۳۶۸، ۱۵ خرداد
افزودن ماده ۸۸۱ مکرر در قانون مدنی در قلمرو ارث بر ضد غیرمسلمانان	۱۳۷۰، ۱۴ آبان
تصویب ویرایش دوم قانون مجازات اسلامی	۱۳۷۱، ۲۷ تیر
نظر مبهم مجمع تشخیص مصلحت نظام در خصوص ماده ۸۸۱ مکرر قانون مدنی	۱۳۷۲، تیر
تصویب ویرایش سوم قانون مجازات اسلامی	۱۳۷۵، ۲ خرداد
تمدید اعتبار قانون مجازات اسلامی هر پنج سال یک‌بار	۱۳۷۵-۱۳۹۲
بخشنامه روزهای مرخصی برای اقلیت‌های دینی شاغل در ادارات دولتی	۱۳۷۷، ۳۰ مرداد

بخشنامه نادیده گرفتن ماده ۸۸۱ مکرر از سوی اداره حقوقی قوه قضائیه	۱۳۷۷، ۱۱ مهر
تصویب یارانه ماهانه نقدی برای انجمن‌های وابسته به اقلیت‌های دینی	۱۳۸۰، ۸ دی
تصویب یک تبصره برای ماده ۲۹۷ ق.م.ا. مبنی بر تعیین میزان دیه غیرمسلمان با حکم رهبری	۱۳۸۱
نظر مجمع تشخیص مصلحت نظام درباره تبصره دوم ماده ۲۹۷ مبنی بر تساوی دیه مسلمان و غیرمسلمان به رسمیت شناخته شده	۱۳۸۲، ۶ دی
بخشنامه قوه قضائیه مبنی بر تساوی دیه زن و مرد و مسلمان و غیرمسلمان فقط در حوادث رانندگی	۱۳۸۷، اردیبهشت
تصویب نسخه نهایی قانون مجازات اسلامی	۱۳۹۲، ۱۱ بهمن
بر اساس ماده ۵۵۴ (ق.م.ا. ۱۳۹۲)، برابری میزان دیه جنایت بر مسلمانان و بعضی غیرمسلمانان بر اساس حکم حکومتی رهبری	۱۳۹۲، ۱۱ بهمن
امکان نامزد شدن اقلیت‌های دینی به رسمیت شناخته شده در انتخابات شوراهای شهر و روستا بر اساس نظر مجمع تشخیص مصلحت نظام	۱۳۹۷، تیر

نمایه

- آبانی، آرش ۱۲، ۱۶۲، ۲۷۴، ۲۷۸
- آبادیان، حسین ۱۴۹
- آبراهامیان، ارونند ۱۱۵
- آجودانی، ماشاءالله ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۹۴
- آخوند خراسانی ۳۳، ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۲۹۵
- آخوندزاده، فتحعلی ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۳۵
- آدمیت، فریدون ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۶۷
- آذربایجان ۹۷، ۱۵۱، ۱۷۲
- آرامی، زبان ۱۳۸
- آرای فقهی
- تعارض با میثاق‌های بین‌المللی ۲۰۸
- فراموشی ۱۸۰، ۲۰۶، ۲۳۹، ۲۵۰، ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۷۶
- ۲۷۹، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۳، ۲۹۵، ۳۰۰
- نابرابری‌های حقوقی ۲۱۱
- هویت ایمانی؟ ۲۹۶
- آرشیو اسناد وزارت امور خارجه ایران، مرکز ۱۲، ۱۷
- ۱۴۰، ۲۹۴
- آرواد، هفته‌نامه ۱۵۲
- آزادی دینی ۲۰۹
- آشتیانی، میرزا حسن ۹۵
- آشنایی با قرآن، کتاب ۲۸۵
- آشوری ۱۳۵
- آشوریان ۱۳۷
- آفاری، ژانت ۱۱۶
- آقابزرگ طهرانی ۱۴۳
- آقا محمد خان ۸۹
- آلات موسیقی ۷۷
- آل بویه ۲۸
- آلمان ۱۱، ۹۴، ۱۲۳، ۱۵۶، ۱۶۷، ۱۷۱، ۱۷۴، ۲۲۰
- آلمان، افتتاح سفارت ۹۴
- آلیانس
- تأسیس مدارس در شهرها ۱۴۹
- آلیانس، آژانس ۱۴۹
- آمره، قاعده ۲۰۷، ۲۹۵
- آموزه‌های مدینه ۲۸۳
- آموزه‌های مکی ۲۸۳
- آیه السیف، توبه: ۲۹ ۲۹۲
- آیت، حسن ۲۲۵، ۲۲۹، ۲۴۹

ارومیه ۱۴۷	آینده، مجله ۲۰۱
ازلیان ۱۳۵	ابن جُنید ۴۴
استبداد سیاسی و دینی ۱۵۹	ابن عقیل ۶۴
استدلال شخص بنیاد ۲۴۲	ابن ندیم ۳۸
اِستَر ۱۳۶	ابوحنیفه ۵۱
آسترآبادی، محمد امین ۳۹، ۲۴	ابوزید، نصر حامد ۲۸۵
استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی، شعار ۲۱۷	ابویوسف، قاضی ۲۵
استیناف، دادگاه ۱۷۰	اتحاد ملت، معنا ۱۹۳
اسدآبادی، سید جمال الدین ۹۱، ۱۰۷، ۱۱۶	اتریش ۹۴، ۱۵۶، ۱۷۲
اسفندیاری، حسن ۱۶۷، ۱۷۷	اجتماعیون عامیون، گروه سیاسی ۱۱۲
اسلام اجباری ۱۳۹	اجتهاد نوین ۲۷۹، ۲۸۰، ۳۰۰
اسلام و حقوق بشر	اجماع، در شیعه ۲۳، ۳۱
راه‌های حل تعارض ۲۸۳	احتشام السلطنه، محمدرحیم خان ۱۷۴
اسلام و حقوق بشر، مسأله ۲۸۲، ۲۸۶، ۲۹۹	احتشام السلطنه، محمود ۱۶۷، ۱۷۳
اسلامی سازی ۲۲۸	إحصان ۲۶۲
اسلامی سازی قوانین ۲۲۴	احکام ثانوی ۲۵۲
اسماعیل، شاه ۸۸	احمد بن حنبل
اسناد بریتانیا در امور خارجه، کتاب ۹۳	طهارت و نجاست اهل کتاب ۶۱
آسناد سِجَلِی ۲۰۴	احمد، شاه ۹۲
آسناد سِجَلِی، لزوم ثبت دین هر ایرانی ۲۷۴	احمدیه ۴۸
اسناد وزارت خارجه انگلیس ۱۷	اختر، روزنامه ۱۰۵
اشرف پهلوی ۲۰۸	آخوان المسلمین ۲۲۰
اشعری، احمد بن محمد ۳۱، ۳۷	اداره دیوان، وابسته به وزارت خارجه ۱۵۷
إشکندآ، از القاب روحانیون صابئی ۱۵۳	ارباب جمشید ۱۶۴
اصفهان ۱۲، ۱۳، ۸۳، ۱۲۱، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۵۱	ارتداد ۱۹۱، ۲۰۹، ۲۶۳، ۲۸۸، ۲۹۳
اصفهان، میرزا حبیب ۱۰۵	أرتدوکسانا، روزنامه ۱۵۲
اصفهان، میرزا علی ۱۳۱	ارث، رابطه مسلمان و غیرمسلمان ۷۰، ۷۱
اصلاحات ارضی ۲۰۸	ارمنی ۱۳۵
اصلاحات قانون اساسی ۱۳۶۸ ۲۵۵	ارمنیان ۱۳۷
آشوریان و کلدانیان ۲۵۶	سه منطقه اسقی ۱۵۱
اقلیت‌های دینی ۲۵۶	

- اصلاحات قانون اساسی در ۱۳۶۸ ۲۵۳
- اصول علم ثروت ملل، کتاب ۱۰۴
- اصیل، حجت الله ۱۰۹
- اعتدالیون، فراکسیون در مجلس دوم ۱۲۲
- اعتماد السلطنه ۱۴۵
- اعدام، مجازات ۲۶۳
- افشار، ایرج ۱۳۱
- افشار، محمود ۲۰۱
- افق بینا، مجله ۲۷۳
- اقلیت‌های دینی
- احوال شخصیه ۲۶۸، ۲۰۵
- اصل هشتم متمم ۱۸۸
- امنیت در سایه اصل دوم متمم ۱۸۵
- بافتار وظایف، نه حقوق ۲۸۸
- به موجب قانون ۱۹۷
- پیشفرض وظایف ۲۹۲
- پیش‌نویس قانون اساسی ۱۳۵۸ ۲۲۲
- تغییر اساسی در جایگاه آنان ۲۷۹
- تغییر نام خانوادگی ۲۷۴
- حقوق ملت در متمم قانون اساسی ۱۸۱
- حقوق ویژه قضائی ۱۵۷
- خدمت سربازی ۲۷۳
- دوره پهلوی ۲۱۲
- فراوموشی آرای فقهی ۲۹۱، ۲۱۱
- فهرست کامل روزهای مرخصی ۲۷۳
- قانون اساسی ۱۶۳
- قانون اساسی ۱۳۵۸، اصل ۲۸ ۲۷۱
- قانون مجازات عمومی ۲۰۲
- قانون مدنی ۲۰۴
- قسم به کتاب‌های مقدس ۲۷۳
- مترون مدون حقوقی ۱۵۵
- مرخصی در روزهای خاص ۲۷۳
- مناصب عالی در ج.ا.ا. ۲۷۲
- «موازین اسلامی» ۲۵۰
- نظام وظیفه سربازی ۲۰۰
- همزیستی با مسلمانان ۲۷۴
- یارانه ماهیانه ۲۷۳
- اقلیت‌های دینی، شغل‌ها ۱۳۹
- اقلیت‌های دینی، فشارهای اجتماعی ۱۴۱
- اقلیت‌های دینی و مذهبی
- انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ ۲۱۵
- کسب و کار ۲۷۲
- ماده الحاقی مصوب ۱۳۱۲ به قانون مدنی ۲۰۵
- معافیت‌های مالیاتی ۲۰۵
- الاستیصار، کتاب ۴۱
- الاسلام و أصول الحُکم، کتاب ۲۷۵
- الاسلام یَعْلَمُوا وَلَا یُعْلَى عَلَیْهِ ۷۱، ۷۲، ۲۷۱
- التزام عملی به احکام اسلامی ۲۷۲
- الجهاد، کتاب ۴۶
- الخِراج، کتاب ۴۶
- الخِلاف، کتاب ۳۲
- إلزام، قاعده ۶۹، ۷۰، ۲۹۷
- الفهرست، کتاب ۳۸
- الفوائد المَدَنیة، کتاب ۲۴
- الکافی فی علم الدین، کتاب ۳۸
- الکافی کافٍ لِشیعتنا، اسطوره ۳۹
- الکسویج، ایوان ۹۷
- إلکار، حامد ۱۱۰
- المبسوط فی فقه الامامیه، کتاب ۳۲
- المَحاسن، کتاب ۳۷
- المُفَنِّعَة، کتاب ۳۱
- المُوطَّأ، کتاب ۲۵
- النعمیم، عبدالله احمد ۲۸۳، ۲۸۴

- النهاية، كتاب ۳۲
 النواذر، كتاب ۳۷
 امامت و ولايت اهل البيت، آموزه ۲۳
 امان ۴۰
 امانت، عباس ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۶
 اُمّی ۳۴
 اميرارجمند، سعيد ۱۶۶، ۱۷۶
 اميرکبير ۹۰، ۱۰۲
 لغو قانون ممنوعيت ارث غيرمسلمان از مسلمان ۱۵۵
 امين الدوله، صدر اعظم ۱۴۰
 امين الدوله، علي اصغر خان ۱۰۷، ۱۷۶
 امين السلطان، صدر اعظم ۱۲۰، ۱۶۹، ۱۷۱
 امين الضرب، محمد حسين ۱۶۷
 اُمّيون ۳۴
 انتخابات مجلس شورای اسلامي
 رأی غيرمسلمان به کانديدای مسلمان ۲۷۴
 انجمن رسفی صابنين ۱۵۳
 انجمن کليميان ۱۳۷، ۱۴۸
 انجمن مخفی ۱۴۷
 انسداد باب اجتهاد ۲۸۸
 انصاری، شيخ مرتضی ۳۳، ۱۵۴، ۲۰۴، ۲۹۵
 اسلام اجباری ۱۵۵
 اقليت های دينی ۱۵۵
 انقلاب اسلامي ۱۳۵۷
 استراتژی رهبران دينی ۲۷۶
 دلائل پیروزی ۲۱۵
 لغو آيين دادرسی کيفری ۲۵۷
 محاکم فقط شرعی ۲۵۷
 نسخ قانون مجازات عمومی ۲۵۷
 انقلاب بلشويکی ۹۸
 انقلاب شهيد ۱۲۴
 انقلاب مشروطه ۸۷، ۹۶، ۱۰۲، ۲۸۷
 آزادی ۱۲۴
 ارمنيان ۱۲۱
 اقليت های دينی ۱۱۸، ۱۴۶، ۱۵۹
 امپراطوری عثمانی ۱۲۴
 اولین نخست وزير ۱۶۸
 برداشت روحانيون ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۲
 برداشت روشنفکران ۱۲۶
 برداشت شيخ فضل الله نوری ۱۲۶، ۱۳۰
 برداشت ميرزا ملکم خان ۱۲۷
 برداشت نانینی ۱۲۹
 تصرف تهران ۱۲۱
 حقوق ملت ۱۸۷
 روزنامه ها ۱۰۵
 زردشتيان ۱۱۷
 سفارت بریتانیا ۱۱۸
 صف موافقان و مخالفان ۱۲۰
 فتاوی فقهي ۱۹۹
 قانون اساسی ۱۶۳
 معرفی منابع ۱۱۲
 نجاست و طهارت ظروف غيرمسلمان ۱۱۸
 اهل الذمه ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۳، ۵۰
 نجاست و طهارت ۶۱
 اهل حَلّ و عقد ۲۶
 اهل سنت
 مناصب عالی درج.ا. ۲۷۲
 اهل کتاب ۳۱، ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۵۰، ۵۲، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۴، ۷۷، ۷۹، ۱۰۶، ۱۹۸
 ازدواج با آنان ۷۲
 انجمن های رسمی ۱۵۴
 تحريف کتب مقدس ۱۹۲
 حدود و تعزيرات اسلامي ۷۶

- حلیت یا حرمت طعام ۶۸، ۶۵
 سوگند به کتاب‌های تحریف شده! ۱۹۲
 شهادت ۷۰
 صابنین ۱۵۳
 طرح دعاوی ۷۵
 عده زنان ۷۴
 قصاص ۷۸
 میزان دیه آنان در فقه ۸۰
 اهواز ۱۳۸
 اهوازی، حسین بن سعید ۳۱، ۳۲، ۳۷
 اوین، سفیر فرانسه ۱۳۶، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۶۰
 ایدنولوژی نهضت مشروطیت ایران، کتاب ۱۱۵
 ایران بین دو انقلاب، کتاب ۱۱۵
 ایرانشهر، روزنامه ۲۰۱
 ایستر، عید ۲۷۳
 ایمان، شرط شاهد ۶۹
 باب، سید محمد علی ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۴، ۱۳۸، ۳۰۳
 بابی ۱۳۵
 بابی، آیین ۲۳۹
 بازرگان، مهدی ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۳
 باقرخان ۱۲۰
 باهنر، محمدجواد ۲۲۵
 بجلی، موسی بن قاسم ۳۲
 بحارالانوار، کتاب ۳۹، ۴۱
 براون، ادوارد ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۴۹، ۱۹۴
 برتری حقوقی کنسولی. بنگرید به کاپیتولاسیون
 برداشتن اجباری چادر ۱۶۷
 بردگی ۲۸۸
 بروجردی، سید حسین ۲۴
 بریتانیا ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۶، ۹۸، ۱۰۲، ۱۰۵
 ۱۵۶
 بریتانیا، سفارت ۱۱۷
 تقی‌زاده، حسن ۱۱۹
 بریتانیا و روسیه
 اشغال ایران ۱۲۲
 بصائر الدرجات، کتاب ۳۷
 بغداد ۲۹۲
 بل، ریچارد ۲۸۵
 بلژیک ۱۸، ۹۴، ۱۷۳
 بلژیک، قانون اساسی ۱۷۳، ۱۷۶
 بلژیک، قانون مدنی ۲۰۴
 بلغارستان، قانون اساسی ۱۷۶
 بلوچستان، شورش‌های قومی ۲۲۳
 بنی‌صدر، ابوالحسن ۲۱۸، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۳۲، ۲۳۸
 ۲۴۶
 بنی‌صدر، فتحعلی ۲۱۸
 بهاء، میرزا حسینعلی ۱۰۳
 بهانی، آیین ۲۰۱، ۲۳۹، ۲۵۱
 بهانیان ۱۳۵، ۱۴۲
 بهبهانی، سید عبدالله ۱۰۷، ۱۱۶، ۱۲۲، ۱۳۳
 بهشتی، محمد ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۵، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۶
 ۲۴۹
 مغانی جمهوری اسلامی ۲۴۸
 به موجب قانون
 معنا ۱۹۷
 بودیسم ۳۴، ۲۳۹
 بوسه عذرا، کتاب ۱۰۷
 بوشهر ۱۳۸
 بوشهر، مسیحیان ۱۳۷
 بویل، رابرت ۲۸۰

- تبریز ۹۶، ۱۱۰، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۵۲، ۱۷۲
- تجدد، معنا ۲۸۰
- تجدد و نوسازی
- علیت یا همبستگی ۲۸۲
- تحریر الوسیله، کتاب ۲۵۷
- تحریم ذبائح اهل الکتاب، رساله ۳۱، ۶۷
- تحول شریعت اسلامی، طرح ۲۸۳، ۲۸۴
- تُدْرَةُ الْخُدُودِ بِالشُّبُهَات. بنگرید به ذره، قاعده
- تذکره الغافل و ارشاد الجاهل، رساله ۱۴۸
- ترکمانچای، عهدنامه ۸۹، ۱۵۶، ۲۰۷
- ترمید، از القاب روحانیون صابنی ۱۵۳
- تساوی، مؤلفه مدرن ۲۴۰
- تعارض ادله، قاعده ۲۹۳
- تعزیرات ۷۵، ۲۰۲، ۲۵۸، ۲۶۴
- تغییر دین اجباری ۲۹۵
- تفخیز (سکس لاپایی) ۲۶۲
- تفسیری، رویکرد ۲۸۳، ۲۸۵
- تقوی، نصرالله ۱۶۷، ۱۷۷، ۲۰۳
- تقی زاده، سید حسن ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۶۷، ۱۷۷
- تقیه ۲۸
- تکفیر ۲۹۱
- تلگراف ۹۹، ۱۱۷، ۱۵۷، ۱۷۲
- تلماک، داستان ۱۰۶
- تنبيه الامة و تنزيه الملّه، کتاب ۱۳۰
- تهذیب الاحکام، کتاب ۴۱
- تهران ۱۲۰، ۱۳۶، ۱۴۹، ۱۵۱
- توافق اکتبر روسیه - انگلیس ۹۶
- توافقنامه ۱۹۱۹ ۹۸
- توده، حزب ۱۱۲
- ثبت احوال و املاک، قانون ۲۰۳
- بیت اوشانا، سرگن ۲۳۷
- بیزانس، کلیسای روم شرقی ۲۹۷
- بیلقلد، هاینر ۲۹۹
- پارسیان هند ۱۵۰، ۱۵۴
- پاکدینی ۱۱۳
- پرنی، آدولف ۱۷۰
- پرورش، علی اکبر ۲۲۵
- پسح، عید ۲۷۳
- پطر کبیر ۱۰۵
- پلورالیزم/تکثرگرایی ۲۹۱، ۲۹۹
- پهلوی، محمدرضا ۲۱۹
- پورسینا، امیر ۲۰۵
- پولاک، ادوارد ۱۳۷
- پیامبر اکرم ۴۳، ۲۸۳
- پیرنی، آدولف ۲۰۲
- پیرنیا
- کلمه مشروطه ۱۶۹
- پیرنیا، حسن ۱۰۴، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۵، ۲۰۲
- پیرنیا، حسین ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۹۲
- پیرنیا، علی ۱۶۸
- پیش نویس قانون اساسی
- کمیته اولیه ۱۶۶
- تاریخ انحطاط و سقوط امپراطوری روم، کتاب ۱۰۵
- تاریخ ایران باستان، کتاب ۱۷۰
- تاریخ بیداری ایرانیان، کتاب ۱۱۲
- تاریخ مشروطه ایران، کتاب ۱۱۳
- تاریخ مشروطیت ایران، کتاب ۱۱۵
- تاریخی انتقادی، رویکرد ۲۸۳
- تاریخ یهود ایران، کتاب ۱۴۱، ۱۴۳

- جابری، محمد عابد ۲۸۵
جامع الشتات، کتاب ۶۳
جامعه صابنین، حمایت‌های مالی و حقوقی ۱۵۳
جدیدالاسلام ۱۳۶، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۵۴
جزایر سه گانه ۹۳
جزیه ۲۰، ۲۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۲۸۸
جزیه، دوره ساسانیان ۵۳
جعفر صادق، امام ۲۹، ۳۰، ۳۷، ۳۸، ۷۴، ۲۹۶، ۲۹۷
جعفری، مذهب ۱۹۷، ۲۳۳
جلفا ۱۳۷
جمهوری اسلامی، حزب ۲۲۱، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷
جمهوری اسلامی، شکل حکومت ۲۲۴، ۲۳۲، ۲۴۸
جمهوری دموکراتیک اسلامی ۲۲۴
جنبش مشروطه‌خواهی ۱۶۶
اقلیت‌های دینی ۱۵۹
محمدصديق حضرت ۱۶۷
موضع روحانیون ۱۵۸
موضع روشنفکران ۱۵۸
نزاع بر سر اصل هشتم متمم ۱۸۸
جنگ جهانی دوم ۲۰۷
جهاد ۲۷، ۴۰، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹
جوامع غیرپیشرفته، مشخصه‌ها ۱۳۸
چُهبلی، سالم، رهبر دینی صابنین ۱۵۶، ۱۶۲
حائری، شیخ عبدالکریم ۲۳۴
حائری، شیخ مرتضی ۲۳۴، ۲۴۹
حاجی بابا اصفهانی، رمان ۱۰۵
حبل المتین، هفته‌نامه ۱۰۵
حبیبی، حسن ۲۱۸
حجاب اسلامی ۲۶۰
حدود ۱۳، ۳۰، ۳۱، ۷۵، ۷۶، ۲۰۲، ۲۱۷، ۲۳۱
۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۳، ۲۹۵
خُر عاملی، محمد بن حسن ۳۱، ۴۱
حرمت تنباکو، فتوا ۹۵
حرمت مشروطه، رساله ۱۳۱
حضرت معصومه، حرم ۱۱۷
حقوق اساسی، یعنی آداب مشروطیت دُول، کتاب ۱۰۴
حقوق بشر، اعلامیه جهانی ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۵۹، ۲۹۸
حقوق بشر، اعلامیه قاهره ۲۹۸
حقوق بشر، کمیسیون ایرانی اسلامی ۲۹۸
حقوق بشر، منشور اسلامی ۲۱۰
حقوق بشر، میثاقنامه عربی ۲۹۸
حقوق بین‌الملل عمومی، کتاب ۱۶۷
حقوق بین‌الملل، کتاب ۱۶۹
حقوق فرهنگی و اقتصادی، میثاق بین‌المللی ۲۰۸
حقوق مدنی و سیاسی، میثاق بین‌المللی ۲۰۸، ۲۴۲، ۲۵۹
حقوق ملت، مؤلفه مدرن ۲۴۰
حقوق و علوم سیاسی، مدرسه ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹
حقوق ویژه قضایی
افراد تحت پوشش ۱۵۷
حکم حکومتی ۲۵۲
حکومت آرمانی ۲۱۷
حکیم، آیه الله سید محسن ۳۳، ۲۷۵
طهارت یا نجاست اهل کتاب ۶۳
جَلّی، علامه ۲۴، ۳۲، ۴۴
جَلّی، محقق ۳۲، ۲۰۴
جمیری، عبدالله بن جعفر ۳۱، ۳۸

- خاتمی، سید محمد ۱۹۲
- خارطوم ۲۸۳
- خالاتیان، هَرایر ۲۲۶
- خالد برقی، احمد بن محمد ۳۱
- خامنه‌ای، آیه الله سید علی ۴۹، ۲۲۰، ۲۲۵، ۲۲۸
- خوئی، آیه الله سید ابوالقاسم ۳۳، ۴۴، ۲۲۲، ۲۷۵
- رد کنیز بودن زنان اهل کتاب ۷۴
- طهارت یا نجاست اهل کتاب ۶۳
- خوانساری، آیه الله سید احمد ۲۷۵
- خوک ۵۱، ۵۴، ۵۵، ۵۸، ۵۹، ۶۲، ۶۵، ۷۷
- خُویدوده ۵۴
- خوی، شهر ۱۷۲
- خدمت سربازی، امتیاز ویژه یهودیان ۲۷۳
- خُراج ۲۰، ۲۷، ۳۷، ۵۰، ۵۱، ۲۸۸
- خلعتبری، عباسعلی ۲۱۰
- خلیج فارس ۹۲
- خمینی، آیه الله ۱۹، ۲۷
- اجرای حدود ۲۱۷
- اسلامی سازی قوانین ۲۲۸
- اصلاح قانون اساسی ۲۵۵
- اعتراض به حق کاپیتولاسیون ۲۰۸
- اقلیت های دینی ۲۱۷
- الگوی سیاسی حکومت ۲۱۷
- انقلاب سفید ۲۰۸
- برداشت از مقبوله عمر بن حنظله ۲۴۶
- تفکیک میان یهودیان و صهیونیست ها ۲۲۶
- تنگ نظری شورای نگهبان ۲۵۲
- توضیح المسائل ۶۴
- حق مشارکت زنان در انتخابات ۲۰۸
- حقوق اقلیت ها در ایران ۲۳۷
- خواسته های اولیه در انقلاب ۲۱۶
- دو پیش نویس قانون اساسی ۱۳۵۸ ۲۲۳
- شیخ فضل الله نوری ۲۲۰
- طهارت یا نجاست اهل کتاب ۶۳
- کاریز ما ۲۱۵، ۲۴۶
- متخصص در فقه و عرفان ۲۴۶
- مجلس بررسی ۲۲۵
- مجمع تشخیص مصلحت نظام ۲۵۲
- معافیت مالیاتی مکان های مقدس ۲۶۸
- دوره غیبت کبرا ۲۸
- دارالاسلام ۴۵، ۵۰، ۵۵، ۷۵، ۲۳۹، ۲۹۳
- دارالحرب ۴۰، ۴۵، ۲۹۳
- دارالشوری ۱۷۶
- دارالفنون ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۴، ۳۰۳
- داروین، چارلز ۲۸۰
- داعش، گروه ۲۹۲
- دانش راد، عزیز ۲۲۶، ۲۳۸
- داور، علی اکبر ۲۰۳، ۲۰۵
- دَرء، قاعده ۷۶
- درهم ۸۰
- دُستور، مقام روحانی زردشتی ۱۵۰
- دکارت، رنه ۲۸۰
- دهقانی تفتی، حسین ۱۵۲
- دوربین ۹۹
- دوره پهلوی
- اصطلاح اقلیت های دینی ۲۰۵
- تغییرات قانون اساسی ۲۰۱
- دوره جمهوری اسلامی
- تغییرات قانون مدنی ۲۶۹
- متمم قانون اساسی ۱۲۸۵ ۲۸۷
- معافیت مالیاتی مکان های مقدس ۲۶۸
- دوره غیبت کبرا ۲۸

- دوره قاجار
اشخاص تأثیرگذار ۱۰۷
روزنامه‌ها ۱۰۴
ساخت کلیسا ۱۵۱
کتاب‌های تأثیرگذار ۱۰۵
مشروعیت سیاسی ۱۸۳
دو سگور، کنتس ۱۰۷
دولت‌آبادی، یحیی ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۲۴
دولت موقت ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۳۴
۲۴۹
دیات ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۱
دیلمی، حمزه بن عبدالعزیز ۳۲
دینار ۸۰
دین رسمی مملکت ۱۸۲
دیه
میزان تفاوت مسلمان و غیرمسلمان ۸۰
دیوان عالی کشور ۲۷۰
دیوان محاکمات خارجه ۱۰۱
ذبیحه ۳۱
ذبیحه اهل کتاب ۶۷
ذبیحه غیرمسلمان ۶۶
ذمی ۲۰، ۲۶۴، ۲۸۸
ذمی، در قرآن ۴۳
رافضی ۲۶
ربا ۱۴۰
ربیع‌زاده، هاشم ۱۰۹
رجم ۲۸۸
رشدیه، میرزا حسن خان ۱۰۳
رضائی جدیدالاسلام، محمد ۱۴۳
رضا، شاه
- اقلیت‌های قومی ۲۰۱
بستن اداره محاکمات خارجه ۲۰۷
لغو جزیه یهودیان ۲۰۵
لغو حق کاپیتولاسیون ۲۰۷
نظریه مشروعیت ۱۹۹
نوسازی ۲۰۰
رعیت ۱۹۳
رهبری
حذف شرط مرجعیت ۲۵۵
روابط نامشروع جنسی ۴۰، ۷۵، ۷۶
روحانیون
شرکت زنان در انتخابات ۱۳۳
نابرابری حقوق مسلمان و غیرمسلمان ۱۳۳
نابرابری حقوقی بین مسلمان و غیرمسلمان ۱۳۴
روسیه ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۶، ۹۷، ۱۰۰، ۱۲۱
۱۷۲، ۳۰۶
روسیه، حق کاپیتولاسیون ۲۰۷
روسیه، قانون اساسی ۱۷۶
روشنفکر، تعریف ۲۸۱
روشنفکر، معنا ۱۲۵
روش هاشانا، عید ۲۷۳
زاکوفسکی ۹۳
زانگ، هفته‌نامه ۱۵۲
زردشتی ۱۳، ۵۳، ۵۴، ۶۷، ۷۲، ۱۲۱، ۱۳۶، ۱۵۰
۲۲۲، ۲۳۸
زردشتیان ۱۳۵
ازدواج با محارم ۵۳
اسلام اجباری ۱۴۴
به روایت بهیمنانی ۱۴۸
حدیث پیامبر ۴۳
شرکت زنان در انتخابات انجمن ۱۵۰

قبول اسلام ۱۴۴	سلسله صفویه، اولین شاهان ۸۸
لغو جزیه ۱۵۴	سلطنت مطلقه، نظام ۱۲۹
زردشتیان، علامت تمیزدهنده ۱۴۶	سنا، مجلس ۱۱۹، ۱۶۷، ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۰۱، ۲۰۸
زکریا ۱۳۸	سنت پطرزبورگ ۱۶۸
زنا ۵۵، ۷۷، ۲۶۰، ۲۶۲	سنت تنودوس، کلیسا ۱۳۷
زُتار ۵۶	سنت شیعه امامی و مدرنیه
زنا، مجازات ۷۷	اولین مواجهه ۱۷۹
زنان اهل کتاب، در حکم کنیز ۷۴	سنت و مدرنیه ۱۸، ۱۳۵، ۲۲۰، ۲۴۷
زنجان ۱۳۸	سوئیس، قانون مدنی ۲۰۴
زهی، میرمراد ۲۲۵، ۲۲۶	سوسیال دموکرات، حزب ۱۲۲
زیدی، مذهب ۲۳۴	سیاحت نامه ابراهیم بیگ، کتاب ۱۰۶
سابحین ۱۳۸	سید قطب ۲۲۰
سامرا ۱۰۲، ۳۰۴	سیلسیا، کلیسا ۱۳۷
سامی، قوم ۱۴۱	شاخت، یوزف ۲۹
ساوجبلاغ ۱۳۶	شافعی، مذهب ۲۸
سبزواری، محمدباقر ۶۴	شاه شهید ۱۸۶
سپاه پاسداران ۲۱۹	شایگان، علی ۲۰۶
سپهسالار، میرزا حسین خان ۹۰، ۱۲۵، ۱۷۶، ۱۷۷	شراب والکل
ستارخان ۱۲۰	نجس یا فقط حرام ۶۴
سحابی، عزت الله ۲۲۵	شرکت‌های بیمه
سردار سپه ۱۹۹	تفاوت بین مسلمان و غیرمسلمان ۲۶۶
سروش، عبدالکریم ۲۸۵	میزان دیه غیرمسلمان ۲۶۷
سعدالدوله، جواد ۱۶۷، ۱۷۲	شروط العمریه ۵۶، ۲۷۹
پیشنهاد نگارش متمم قانون اساسی ۱۷۳	شریعتمداری، آیه الله سید کاظم ۲۱۹، ۲۲۲
سعید، ادوارد ۲۹۷	شریعتی، علی ۲۱۲، ۲۱۸
سفارت آمریکا ۲۲۴	شریف مرتضی ۲۶، ۲۲
سفارت بریتانیا ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۷۰	ازدواج با اهل کتاب ۷۳
سفارت روسیه ۱۷۴	شعاع السلطنه، حاکم شیراز ۱۴۵
سفارت فرانسه ۱۷۷	شلتوت، محمود ۲۴
سفید، انقلاب ۲۰۸	شهادت ذقی ۴۱

- شهرت فتوایی ۳۱
شهروند ۵۷۹
شهزادی، رستم ۲۶۰، ۲۳۶، ۲۲۶، ۲۲۵
شهید اول
طهارت یا نجاست اهل کتاب ۶۲
شهید ثانی ۳۳، ۲۰۴
ازدواج یا اهل کتاب ۷۳
طعام اهل کتاب ۶۸
طهارت یا نجاست اهل کتاب ۶۲
شورای انقلاب ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۵۷
شورای بازنگری قانون اساسی ۲۵۵
شورای بررسی. بنگرید به شورای بازنگری قانون اساسی
شورای نگهبان ۱۸۴، ۲۲۱، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۸، ۲۷۰، ۲۷۶
انتخابات شوراهاى شهری ۲۷۱
فقهائى آشنا با مقتضیات زمانه ۲۳۰
کاهش نفوذ مراجع تقلید ۲۲۹
شوشتر ۱۳۸
شیبانی، محمد بن حسن ۴۶، ۲۵
طهارت و نجاست اهل کتاب ۶۱
شیخ مفید، محمد بن محمد ۳۱
شینیه ۱۲۱
شیراز ۱۳۶، ۱۳۸
آلیانس ۱۴۹
شیراز، آشوب ۱۴۵
شیرازی، سید حسین خان ۱۰۷
شیرازی، میرزا حسن ۹۵
شیرازی، میرزا صالح ۱۰۴
شیعه اسماعیلی، مذهب ۲۳۴
شیعه اهل حق، مذهب ۲۳۴
شیعیان اسماعیلی ۱۴۳
صابین ۳۳، ۴۲، ۱۳۵، ۱۳۸، ۲۳۵، ۲۵۱
اظهارنامه ۱۵۶
انجمن رسمی ثبت احوال شخصیه ۱۵۶
طلاق و چندهمسری ۱۵۶
صابوری، سالم ۱۵۳، ۱۵۶، ۳۰۷
صابوری، قرق ۱۶۲
صبح آزل، میرزا یحیی ۱۰۳
صدر، سید محسن ۲۰۳
صدر، سید محمدباقر
طهارت یا نجاست اهل کتاب ۶۳
صدوق، محمد بن علی ۳۱، ۶۴
صدیق حضرت، محمد ۱۶۷
صدیق، دانیال ۴۴، ۶۳، ۱۴۲، ۱۴۳
صقار قمی، محمد حسن ۳۱، ۳۲، ۳۷
صفوان بن یحیی ۳۲
صنیع الدوله، مرتضی قلی خان ۱۱۹، ۱۶۷، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۴
صنیع حضرت، محمد ۱۲۱
صواعق اليهود، رساله ۴۹
صوفیه، فرقه‌ها ۱۹۲
طالبوف، عبدالرحیم ۱۰۸
طالقانی، سید محمود ۱۶۱، ۲۲۷
طاهری خرم‌آبادی، سید حسن ۲۴۹
طباطبایی، سید علی
ذبیحه اهل کتاب ۶۸
طباطبایی، سید محمد ۱۰۷، ۱۱۶، ۱۳۳
طباطبایی، محیط ۱۰۹
طبیعی‌گرا ۱۴۰
طعام اهل کتاب ۵۹

طهطاوی، زُفاعة بک ۱۰۶	عدالت، معیار ۲۸۹
طه، محمود محمد ۲۸۴، ۲۸۳	عدل، کلمه طیبه ۱۳۰
طوسی، محمد بن حسن ۱۶، ۲۴، ۳۱، ۴۴، ۴۶	عدل منصورالسلطنه، مصطفی ۲۰۳
۱۴۵، ۱۹۸، ۲۵۷	عدلیه ۱۷، ۱۰۱، ۱۷۰، ۲۰۲
ازدواج با اهل کتاب ۷۳	عَدّه ۴۰، ۷۵
چَزیه و خَراج ۵۱	عربستان سعودی ۲۱۰
شُرُوط العمریه ۵۶	عرب، سید صالح ۹۱
شروط قرارداد ذمی ۵۴	عرفی سازی قوانین ۲۶۷
شهادت اهل کتاب ۷۰	عُسر و حَرَج، قاعده ۲۹۵
طهارت و نجاست اهل کتاب ۶۰	عصار، سید کاظم ۲۰۳
مجازات های غیرمسلمان ۵۵	عقلانیت، معیار ۲۸۹
مشارکت کنندگان در نماز باران ۶۵	عقل سلیم ۲۸۹
معنای صغار ۵۳	عقل، نقش آن در فقه شیعه ۲۵۳
طیلَسان ۵۶	علوم سیاسی و حقوقی، مدرسه ۱۰۳
عارف قزوینی ۱۲۴	علی، امام ۲۶، ۳۸
عاقله ۷۹	علی بن مهزیار ۳۲
عبادی، شیرین ۲۰۷	علی بن موسی الرضا، امام ۳۸
عباس اول، شاه ۱۳۷	عَمّار ساباطی، محدث ۶۳
عباس میرزا ۸۹، ۱۰۲، ۱۰۵	عمر بن حَنَظَلَه، مقبوله ۲۴۶
عبدالبهاء، عباس نوری ۱۰۷	عیسی مسیح ۶۷
عبدالحمید، سلطان ۱۲۴	عین الدوله، صدر اعظم ۱۱۷، ۱۷۳
عبدالرازق، علی ۲۷۵	غرائب عقائد الملل، کتاب ۱۰۶
عبدالله بن مبارک ۴۶	غسل تعمید ۱۵۳
عبده، محمد ۲۸۵	غنائم ۵۲
عثمانی ۱۸، ۹۰، ۱۲۰، ۱۵۷	غیار. بنگرید به شُرُوط العمریه
عثمانی، امپراطوری مشروطه ۱۲۳	غیبت صغری ۳۸
عثمانی، حکومت ۲۹۷	غیبت کبرا ۴۸
عثمانی، قانون اساسی ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۰	غیرمسلمانان
عثمانی، قانون مدنی ۲۰۶	اِهام در تفسیر «مجوز شرعی» و «به حکم قانون»
عدالتخانه ۹۱، ۱۱۷، ۱۲۸، ۱۵۸، ۳۰۴	۱۹۱

- اصل ۲۰ متمم ناقض آزادی ۱۹۱
 اصل هشتم متمم ۱۸۸
 اصول ۱۳، ۱۵، ۱۶، و ۱۷ متمم ۱۹۰
 بخش حقوق ملت در متمم ۱۸۸
 غیرمسلمانان ایرانی
 درخواست حذف ماده ۸۸۱ مکرر ۲۷۰
 غیرمسلمانان، جایگاه حقوقی ۸۲
 غیرمسلمانان، حقوق
 اصل ۹۷ و ۹۴ متمم ۱۸۹
 غیرمسلمانان، دیدگاه فقهی ۸۱
 غیرمسلمانان، حق یا وظیفه ۸۲
 فارسی، جلال الدین ۲۳۲
 فاطمی قمی، سید محمد ۲۰۳
 فایده‌گرایی عملی، رویکرد ۲۹۴
 فایده‌گرایی قاعده‌مند، رویکرد ۲۹۴
 فتحعلیشاه ۸۹، ۱۴۴
 فدائیان اسلام ۱۱۳
 فرات، رودخانه ۱۵۳
 فراموشی اصل دوم متمم ۲۱۰، ۲۱۱
 فرانسه ۱۸، ۹۴، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۳۹، ۱۴۹، ۱۵۶، ۱۶۵، ۱۷۲، ۲۰۲، ۲۱۸، ۳۰۵، ۳۰۶
 فرانسه، قانون اساسی ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۱۸
 فرانسه، قانون مجازات ۲۰۱، ۲۱۱
 فرانسه، قانون مدنی ۲۰۴
 فرانسه، قانون مطبوعات ۱۹۱، ۱۹۲
 فراهانی، میرزا ابوالقاسم ۹۰
 فرخی یزدی ۱۲۴
 فروغی، محمدعلی ۱۰۴
 فقه اسلامی جدید ۲۸۴
 فقه الاکبر، کتاب ۴۶
 فقهای شیعه و مدرنیته ۲۴۹
 فهم عرفی ۲۸۹
 فیروزکوهی، شیخ علی بابا ۲۰۳
 فیض کاشانی، محمد بن مرتضی ۳۱
 قادیانیه ۴۸
 قاضی ابویوسف ۴۶
 قانون اساسی
 اختیارات شاه ۱۷۶
 اسلامی‌سازی ۱۷۸
 برداشت نائینی ۱۲۹
 پیش‌نویس متمم ۱۲۸۵ ۱۶۴
 ترجمه چهار متن ۱۷۶
 تفکیک قوا ۱۷۶
 روش تهیه پیش‌نویس ۱۷۵
 متمم ۱۷۹
 منابع ۱۷۷
 قانون اساسی ۱۲۸۵
 نقص بزرگ ۱۷۹
 نهاد شورای فقه ۲۲۹
 قانون اساسی ۱۲۸۵، درونمایه ۱۸۱
 قانون اساسی ۱۳۵۸ ۱۹، ۲۲۴
 ابهامات ۲۴۳، ۲۴۴
 اسلامی‌سازی ۲۴۷
 اصل ۱۶۷ ۲۳۷
 اصل آزادی ۲۴۲
 اصل چهاردهم ۲۳۹
 اصل چهارم = اصل دوم متمم ۲۲۹
 اصل سوم، رفع تبعیض‌ها ۲۴۰
 اصل سیزدهم ۲۳۵
 اصل نوزدهم ۲۴۳
 اصول ۱۴، ۲۳، و ۹ مصادیق اصل آزادی ۲۴۲
 اقلیت‌های دینی ۲۳۴، ۲۵۱

- اقلیت‌های دینی یا ذمیان؟ ۲۳۶
 اولین پیش‌نویس ۲۱۸
 بخش حقوق ملت ۲۴۰
 بدون ولایت فقیه ۲۲۳
 ترکیبی از دو گفتمان ۲۷۵
 تناقض بزرگ ساختاری ۲۴۴
 جایگاه غیرمسلمانان ۲۳۸
 جوامع یا اقلیت‌های دینی ۲۳۷
 حقوق غیرمسلمانان ۲۲۳
 درونمایه ۲۳۱
 دومین پیش‌نویس ۲۲۱
 سومین پیش‌نویس ۲۲۳
 شورای انقلاب ۲۱۹
 غیرمسلمانان ۲۹۱
 متمم قانون اساسی ۱۲۸۵، ۲۱۸، ۲۴۰
 مجلس بررسی ۲۲۶
 مذاهب غیرشیعی ۲۳۳
 مذهب رسمی ۲۳۳
 مفاهیم جدید ۲۴۱
 مقدمه ۲۳۱
 نسخه نهایی ۲۳۰
 نظام‌نامه انتخابات ۱۲۸۷، ۲۳۴
 واکنش به مدرنیته و مدرن‌سازی ۲۷۵
 قانون اساسی ۱۳۵۸، اصل چهارم ۲۸۷
 قانون اساسی اصل ۱۶۷
 شامل دعاوی کیفری یا محدود به دعاوی حقوقی ۲۶۳
 قانون اساسی، پیش‌نویس ۱۹۰۶، ۱۱۸
 قانون اساسی فرانسه ۱۱۱
 قانون، روزنامه ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۲۷
 قانون مجازات ۱۳۹۲
 تفاوت فقه و حقوق ۲۶۳
 مفاد اصل ۱۶۷، ۲۶۳
 قانون مجازات اسلامی ۱۳۶۱، ۲۵۸
 قانون مجازات اسلامی ۱۳۷۱، ۲۵۸
 قانون مجازات اسلامی ۱۳۷۵-۲۵۸
 قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲، ۲۵۹
 تبعیض‌هایی نسبت به غیرمسلمانان ۲۶۴
 نقد ۲۶۴
 نقد ماده ۲۲۰، ۲۶۴
 قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲، ماده ۵۵۴
 میزان دیه ۲۶۸
 قانون مجازات فرانسه ۱۰۹
 قانون مجازات، ماده ۲۹۷
 میزان دیه اقلیت‌های دینی رسمی ۲۶۷
 قانون مدنی
 ازدواج با غیرمسلمان ۲۰۶
 اقلیت‌های دینی، ارث ۲۶۹
 تغییرات جزئی ۲۷۷
 تغییرات در دوره پهلوی ۲۰۷
 جایگاه اقلیت‌های دینی ۲۰۶
 شهادت غیرمسلمان ۲۰۷
 ماده ۸۸۱ مکرر ۲۷۰
 قانون مدنی، رویکرد نویسندگان ۲۰۶
 قانون مدنی، ماده واحده ۱۳۱۲، ۲۶۸

- قانون مدنی، مُحَسَّنات ۲۰۴
قانون مدنی، نویسندگان ۲۰۳
قانون نانوشته ۲۷۱
قتل خطائی ۷۹، ۲۶۶
قحطی ۹۹، ۳۰۳
قَذَف ۴۱، ۷۷
قُرْبُ الإسناد، کتاب ۳۸
قرطبی انصاری، محمد بن احمد ۲۴۱
قَرَه کلیسا ۱۳۷
قزوینی، حاجی بابا ۱۴۳
قزوینی، شیخ ابراهیم ۱۴۲
قصاص ۴۱، ۷۸، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۵
تغییر دین ۷۹
قصاص یحیی از بدن انسان ۲۶۱
قصاص، لایحه ۲۱۸
قصاص نفس ۲۶۱
قم ۱۱۷
قم، حوزه علمیه ۲۴۷
قمی، ابوالقاسم ۶۳
قواعد فقهی، عامل فراموشی آرای فقهی ۲۹۳
قواعد مقدسه اسلام ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۴، ۱۹۶
۲۰۹، ۲۲۱، ۲۲۹، ۲۴۹، ۲۸۷
قواعد مقدسه اسلام، معنا و تحلیل ۱۹۶
قوانین موضوعه ۱۹۴، ۱۹۵
کاپیتولاسیون ۱۸، ۸۹، ۱۰۱، ۱۵۶، ۱۷۲
کاتوزیان، ناصر ۲۱۸
کارون، رودخانه ۱۵۳
کاشف الغطاء، جعفر ۱۰۰، ۲۱۶
کاظم زاده، حسین ۲۰۱
کافر حربی ۴۴، ۵۸
کافر حربی، معنا ۴۴
کافر، در فقه ۴۳
کافر، در قرآن ۴۵
کانت، ایمانوئل ۲۸۰
کتاب البیع ۲۱۶
کتاب الخراج ۲۵
کتابهای مقدس
ضالّه یا غیرضالّه ۱۹۲
کتاب اربعه ۴۱
کیدی، نیکی ۱۰۸، ۱۱۶
کربلا ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲
کردستان، شورش های قومی ۲۲۳
کرد، قوم ۱۳۹
کرمان ۱۳۶، ۲۹۲
کرمانشاه ۱۳۶
کرمانشاه، آشوب ۱۴۵
کرمانی، مجدالاسلام ۱۱۶
کرمانی، میرزا آقاخان ۱۰۸
کرمانی، میرزا رضا ۹۱
کرمانی، ناظم الاسلام ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۴۷
کرمر، گودرون ۱۱
کریمس، عید ۲۷۳
کسروی، احمد ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۶
کلایزیتس، کارل فون ۹۲
کلانتر ۱۵۴
کلدانیان. بنگرید به آشوریان
کلیسا ۱۳۷
کلیسا، زنگ ۵۵
کلیسای ارتدوکس خاورمیانه ۱۵۱
کلیسای پرسبیتری ۱۵۱

- کلیسای کاتولیک رومی ۱۵۱
 مارکسیستی، گفتمان ۲۳۲
 کلیمیان ایران، انجمن ۲۷۳
 مازندرانی، عبدالله ۱۳۳، ۱۲۲
 کُلّینی، محمد بن یعقوب ۳۸، ۳۱
 ماکو ۱۳۷
 کمپیس، توماس ا. ۱۳
 مالک بن انس ۲۹، ۲۵
 کُنت، آگوست ۱۲۷
 مانکجی، بنگرید به هاتریا
 کنیسه ۱۴۸
 مانویان ۳۴
 کنیسه‌های تهران ۱۳۶
 مبلغان لازاروسی و پرسبیتری ۱۵۲
 کنی، ملا علی ۹۱
 متهم قانون اساسی
 کیپور، روز ۲۷۳
 ایجاد محدودیت‌های شغلی برای غیرمسلمانان ۱۸۷
 گبر محله ۱۳۶
 تاریخ اصل دوم ۱۸۰
 گرانمایه، میرزا رضا ۱۶۷
 تناقض ۱۸۱
 تناقض در بیان مشروعیت حکومت ۱۸۸
 گرجی، منیره ۲۲۶
 جنبه‌های مثبت و منفی اصل دوم ۱۸۴
 گلپایگانی، آیه الله سید محمدرضا ۲۲۲
 درونمایه ۱۸۱
 گلستان، عهدنامه ۸۹
 مذاهب غیرشیعی ۱۸۲
 گنزاربّا، متن مقدس صابنین ۱۵۳
 متهم قانون اساسی، اصل دوم ۱۸۰، ۲۸۷
 گنزورا، از القاب روحانیون صابنی ۱۵۳
 پیدایش فقهای زمانه‌شناس ۱۸۶
 کیون، ادوارد ۱۰۵
 ظهور نظریه جدید در روابط دین و دولت ۱۸۶
 کیلان ۹۷
 کاهنده عدالت ۱۸۹
 محدودکننده قدرت مراجع تقلید ۱۸۵
 لاتاری ۱۰۹
 موجب تناقض ساختاری قانون ۱۸۷، ۱۹۰
 لاهیجی، عبدالکریم ۲۱۸
 متهم قانون اساسی، اصل هشتم
 لایبنیتس، ویلهلم ۲۸۰
 موجب بقای محاکم عرفی و شرعی ۱۹۰
 لطف، قاعدة کلامی ۲۴۷
 متهم قانون اساسی، اصول ۱۵، ۱۶، ۱۷
 لنگرودی، محمدجعفر ۲۱۸
 موجب ابهام و تناقض در ساختار ۱۹۰
 لوئیس، برنارد ۶۳
 متون، تغییر در نگرش ۲۸۶
 لواط ۷۷
 متون، تفسیر ۲۸۶
 لوی، حبیب ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۵
 متین‌دفتری، احمد ۲۰۲
 لیاخوف، ولادیمیر ۹۸، ۳۰۵
 مجازات اسلامی، قانون ۱۹
 ماده ۸۸۱ الحاقی ۲۰۶
 مجازات عمومی، قانون ۲۰۱
 مارکسیست‌ها ۲۲۴
 تعزیرات ۲۰۳

تغییرات ۲۰۳	نمایندگان اقلیت‌های دینی ۱۹۸
مجازات اعدام ۲۰۲	مجلس شورای اسلامی ۲۵۵
مجازات‌های مالی ۲۰۳	مجلس شورای ملی
مجازات، قانون ۲۱۱	آشوریان ۱۹۹
مجازات‌های بازدارنده ۲۵۸، ۲۶۰	به توپ بسته شدن ۱۲۰
مجاهد، سید محمد ۱۰۰	رضا شاه ۲۰۰
مجاهدین خلق ایران، سازمان ۲۲۰	زردشتیان ۱۹۹
مجتهد شبستری، محمد ۲۸۵	مجلس مؤسسان ۲۲۳
مجلس اول	مجلسی، محمدباقر ۳۱، ۴۹
برداشت اقلیت‌های دینی ۱۶۵	مجله الاحکام العدلیه، قانون مدنی ۲۰۶
برداشت روحانیون ۱۶۵	مجمع تشخیص مصلحت نظام ۲۰، ۲۳۰، ۲۵۲
برداشت روشنفکران ۱۶۵	۲۵۳، ۲۵۵، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۱، ۳۰۸، ۳۰۹
غیرمسلمانان ۱۹۷	اقلیت‌های دینی ۲۵۴، ۲۷۰، ۲۷۱
گزارش کمیسیون‌ها ۱۶۶	میزان دیه اقلیت‌های دینی ۲۶۷
نمایندگان یهودیان و مسیحیان ۱۶۵	معجوس ۴۳
مجلس بررسی ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۰	محاکم شرعی، وظیفه ۲۰۳
۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۵، ۲۴۶	محاکم شرعی و عرفی ۱۰۰
۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۶۰	محاکم عرفی ۱۹۹
آیین‌نامه ۲۲۷	مَحْضَرُ الشُّهُودِ فِي رَدِّ الْيَهُودِ، کتاب ۱۴۳
تحلیل و شناخت اعضا ۲۲۵	محفوظ، حسین علی ۳۸
«در حدود قانون» ۲۳۵	محللاتی، محمداسماعیل ۱۳۴
سه گام با هدف اسلامی‌سازی ۲۲۸	محمدباقر، امام ۲۹
فراموشی آرای ققھی ۲۳۹	محمد بن سینان ۳۲
گام سوم اسلامی‌سازی ۲۳۵	محمد بن علی الباقر، امام ۳۸
نمایندگان اقلیت‌های دینی ۲۲۶	محمددرضا، شاه ۱۹
مجلس بررسی نهایی قانون اساسی. بنگرید به مجلس بررسی	محمد، شاه ۹۰
مجلس پنجم	محمدعلی، شاه ۹۱، ۱۶۴
قانون مجازات عمومی ۲۰۱	پناهندگی به سفارت روسیه ۱۲۱
مجلس دوم	مخبرالدوله، علیقلی خان ۱۷۱
غیرمسلمانان ۱۹۸	مخبرالملک، مهدیقلی ۱۶۶، ۱۹۸
نظریه نداشتن نمایندگی خاص اقلیت‌های دینی ۱۹۸	مدارس یهودیان و مسیحیان ۱۳۹

- مدرس، سید حسن ۱۰۵، ۲۰۰
 مشیرالدوله، نصرالله ۱۰۳
 مُشیرالملک ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۶۶
 مُصحف ۲۹
 مصر، قانون اساسی ۱۸۰
 مصلحت عامه ۲۹۱
 مطبوعات، قانون
 جرائم مالی ۲۰۳
 مطهری، مرتضی ۲۱۲
 مظفرالدین، شاه ۱۷، ۹۱، ۹۵، ۹۶، ۱۱۰، ۱۱۷، ۱۱۸،
 ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۴۳، ۱۶۳، ۱۷۱، ۱۷۳، ۳۰۴
 آلیانس ۱۴۹
 تأیید قانون اساسی ۱۱۹
 فرمان مشروطه ۱۲۵
 نوسازی و تجدد ۱۰۳
 معالم فی الطريق، کتاب ۲۲۰
 مُعاهد ۲۶۴
 معتزلیان ۴۸
 معنای جدید قانون
 برداشت نمایندگان ۱۶۵
 مغولان ۱۴۱
 مفاهیم جدید، ریشه در قرآن و سنت؟ ۲۴۱
 مفتوح العنوة ۴۵، ۵۰
 مفسد فی الارض ۷۸
 مقاصد شریعت ۲۹۱
 مقاوله نامه بین المللی شماره ۱۱۱ ۲۷۱
 مقدس، معنا و معیار ۱۹۵
 مقدم مراغه‌ای، رحمت الله ۲۲۵، ۲۴۶
 مقوله مناقشه‌های عقیدتی، عامل فراموشی احکام
 فقهی ۲۹۵
 مکارم شیرازی، ناصر ۲۲۵، ۲۳۵
 مدرنیزاسیون و مدرنیته، معنا ۸۷
 مدنی، قانون ۱۹، ۲۰۳، ۲۱۱
 جلد اول ۲۰۳
 جلد دوم ۲۰۳
 جلد سوم ۲۰۳
 مدینه ۲۰، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۶، ۳۰۰
 مذاهب اهل سنت ایران ۲۳۴
 مذهب رسمی ۱۸۲
 میرآة العقول ۳۰
 مراغه‌ای، زین‌العابدین ۱۰۶
 مردم‌سالاری دینی، معنای جمهوری اسلامی ۲۴۸
 مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها ۳۰۰
 مسئولیت مدنی، قوانین ۲۰۴
 مُساحفَه ۲۶۲
 مَسَالِكُ الْأَفْهَام، کتاب ۶۸
 مُستأمن ۸۰، ۲۶۴
 مستشارالدوله، صادق ۱۶۷
 مستشارالدوله، میرزا یوسف خان ۱۰۸، ۱۷۸
 یک کلمه ۱۱۰
 مسیحی ۱۳، ۳۴، ۳۶، ۶۷، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۲۲۲،
 ۲۳۸، ۳۰۴
 مسیحیان ۱۳۵
 اسلام اجباری ۱۵۱
 ثبت احوال شخصیه ۱۵۱
 حمایت‌های مالی و حقوقی خارجی ۱۵۷
 روزنامه و هفته‌نامه ۱۵۲
 مشرکون، نجاست یا طهارت ۵۹
 مشروطه‌خواهی، نظر روس‌ها ۹۷
 مشروطه ایرانی، کتاب ۱۱۵
 مشروطه مشروعه ۱۲۰

- مکتب شیعه
فرآیند عرفی سازی ۲۵۳
- مکتبی ۲۳۲
مکه ۲۰، ۶۴، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۶، ۳۰۰
ملا آقا جانی ۱۴۳
مُلازِمات عقلیه ۲۹۴
ملت، معنا ۱۸۷، ۱۹۳، ۲۴۰
مَلِک المَتکَلِمین ۱۱۴
ملک زاده، مهدی ۱۱۲، ۱۱۴
ملل متحد، سازمان ۲۸۹، ۲۹۳
ممتازالدوله، اسماعیل ۱۶۶، ۱۷۷
منابع تاریخی
دوره پهلوی ۹۱
منتظری، آیه الله حسینعلی ۲۲۵، ۲۲۹، ۲۴۹، ۲۸۵
مندانی، زبان ۱۳۸
مَدبِل، مکان مقدس ۱۵۳
منطق الوحش، داستان ۱۰۷
منقول رضایی، کتاب ۱۴۳
مَنْ لَا یَحْضُرُهُ الْفَقِیه، کتاب ۴۱
مهدی، امام ۴۸، ۱۱۲، ۱۲۸، ۱۸۰، ۲۴۷، ۲۹۵
مهرپور، حسین ۲۰۷، ۲۴۴
مهرگان، جشن ۲۷۳
مهندس، میرزا رضا ۱۰۵
موازین اسلامی ۲۲۱، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۷۵، ۲۸۷
موبد، لقب روحانی زردشتی ۱۵۵
موریه، جیمز ۱۰۵
موسایی، علامت ۱۴۰
مولوی عبدالعزیز ۲۲۶، ۲۳۴
میرزا آقاسی ۹۰
- میرزا مُلکَم خان ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۶، ۱۷۶
میزان دِیه مرد و زن و مسلمان و غیرمسلمان
تصادفات رانندگی ۲۶۷
میل، جان استوارت ۱۲۷، ۲۹۴
میناچی، ناصر ۲۱۸
نابین ۱۶۸
نائینی، محمدحسین ۳۳، ۱۲۹، ۱۳۳
استبداد دینی ۱۳۴
نابرابری حقوقی مسلمان و غیرمسلمان ۱۳۳
نابِلتون، قانون ۲۰۴
ناشوراییان، لقب روحانیون صابی ۱۵۳
ناصرالدین، شاه ۸۷، ۹۰، ۹۱، ۹۴، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۲۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۷، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۶، ۳۰۳، ۳۰۴
اصلاحات اداری و تدوین قوانین ۱۲۳
دارالفنون ۱۰۳
روابط با روحانیون ۱۰۰
سفر سوم به اروپا ۱۲۳
مستشارالدوله ۱۱۰
نوسازی و تجدید ۹۹، ۱۰۳
ناصرالملک ۱۲۳
ناظم العلوم، علی خان ۱۰۶
نَجاشی، احمد بن علی ۲۸، ۳۲، ۸۵
نجف ۸۳، ۸۴، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۲۱۶
نجف، حوزه علمیه ۲۴۷
نجفی، محمدحسن ۳۳
ذبیحه اهل کتاب ۶۸
معنای صغار ۵۳
نجم آبادی، هادی ۱۱۶
نجمی، ناصر ۱۱۰
نراقی، احمد ۲۶، ۳۳، ۱۴۳

۳۳۰ جایگاه حقوقی غیرمسلمانان در فقه شیعه و قوانین ایران

- نسخ برده‌داری، کنوانسیون ۲۹۳
نسخ، نظریه ۲۸۴
نسطوریان، بنگید به ارمنیان
نظام‌نامه انتخابات ۱۶۴
اقلیت‌های دینی ۱۶۴
شرکت زنان در انتخابات ۱۳۳
طبقات اجتماعی ۱۶۴
غیرمسلمانان ۱۲۲
نظام‌نامه انتخابات، پیش‌نویس ۱۱۸
نهضت آزادی ایران ۲۱۸
نواب صفوی، مجتبی ۱۱۳
نوربخشیه، طریقت ۱۶۸
نوری، حسین ۳۱
نوری، شیخ فضل‌الله ۱۰۸، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۳۵، ۲۰۹
اندام ۱۲۱
جایگاه حقوقی غیرمسلمانان ۱۳۱
جایگاه فقهای مجلس ۱۸۰، ۱۸۴
دو پیشنهاد موجب تناقض در قانون ۱۸۹
عدالتخانه ۱۲۸
قانون اساسی ۱۳۱
متمم قانون اساسی ۱۳۲، ۱۷۹
مجلس شورا ۱۳۰
وصف او در منابع ۱۲۶
نوسازی ۲۸۷، ۲۸۸
نوسازی، عامل فراموشی احکام فقهی ۲۹۱
نوسازی، معنا ۲۸۱
نوسازی، ویژگی‌ها ۲۸۱، ۲۸۹
نوشیدن مسکرات ۴۰
نیکنام، سپنتا ۲۷۱
وبا ۹۹، ۱۴۰
وحدت سرزمینی ایران ۸۹
وسائل الشیعه، کتاب ۴۱
ولایت امر و امامت امت، اصطلاح ۲۴۷
ولایت غیرسیاسی فقیه ۲۴۶
ولایت فقیه ۲۲۹، ۲۳۲
دو پیش‌نویس قانون اساسی ۱۳۵۸، ۲۲۲
ولایت فقیه، نظریه ۲۴۵
ولایت مطلقه فقیه ۲۵۶
وُلتر ۱۰۵
ولّی، معنا در گفتمان عرفا ۲۴۶
ولّی، معنای اول ۲۴۶
هابسبرگ، امپراطوری آلمان ۲۹۷
هاتریا، مانکجی لیمجی ۱۵۰
هاشمی رفسنجانی، علی‌اکبر ۲۱۸، ۲۲۳
هالاخا، فقه یهودی ۱۴۸، ۱۵۵
هجرت کُبری ۱۱۷
هدایت، شهرام ۵۴، ۱۶۲
هدایت، مهدیقلی ۱۶۷، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۹۲
هدیه الهی، ولایت فقیه ۲۴۵
هرات ۹۰
همایون، داریوش ۲۱۶
همجنس‌گرایانه ۷۶
همخواهی با محارم ۵۵
همدان
آلیانس ۱۴۹
همدان، آشوب ۱۴۵
هندوئیسم ۳۴، ۲۳۹

وانک، کلیسا ۱۳۷، ۱۵۶، ۱۶۲
یحیی بن آدم ۲۵



یهودیان ۱۳۵	یحیی تعمیدگر ۱۳۸، ۴۴
یهودیان، اسلام اجباری ۱۴۵	یزد ۲۹۲، ۱۳۶
یهودیان، پذیرش مسیحیت ۱۵۲	یزد، شورای شهر ۲۷۱
یهودیان، علامت تمیزدهنده ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۶	یشایانی، هارون ۱۶۲
یهودیان، قبول اسلام ۱۴۳، ۱۴۴	یک کلمه، کتاب ۱۱۰، ۱۷۷
یهودیان، گرایش به بهائیت ۱۴۲	یهودی ۱۳، ۳۴، ۳۶، ۵۴، ۶۰، ۶۷، ۷۲، ۷۴، ۷۶
یهودیان مشهد ۱۳۶	۲۷۳، ۲۳۸، ۲۲۲، ۱۳۷

