

Reviewing the Opinions of Humiliating People under Protection by Tributary Tax¹

Doi:10.22034/jrj.2019.53514.1641

Akbar Ahmadpour

Receiving Date: 2020-01-25; Approval Date: 2020-05-09

**Jostar- Hay
Fiqhi va Usuli**

Vol 6 ; No 21
Winter 2021

Abstract

67

Regarding the interactions with religious minorities, one of the criticisms of the Islamic jurisprudence that sometimes comes out by some non-Muslims researchers, especially western ones, is that fiqh has been looked down on them and considered them to be devoid of human dignity, so fiqh function toward *Ahl al-Dhimma* (people under protection) is humiliating. In support of their claims, they referred to *jizya* (tributary tax) issue. They claim that based on the analysis and evaluations of Islamic jurists, both Islamic legislation and the way that *fiqh* addressed the *jizya* was for

1.Ahmadpour. A (2021); “ Reviewing the Opinions of Humiliating People under Protection by Tributary Tax “; Jostar_ Hay Fiqhi va Usuli; Vol: 6 ; No: 21 ; Page: ?? -?? Doi: 10.22034/jrj.2019.53514.1641

humiliating the *Ahl al-Dhimma*. Some have said that *jizya* is the same as blackmail which were taken from defeated nations by the conquerors as coercion and character assassination. This action is also degrading and humiliating. Some others have considered the humiliating of *Ahl al-Dhimma* in order to attract them to Islam. This saying has led to other criticism. Having answered to these doubts, this study sought to indicate the rational and logical image of *jizya* and explain this fact that payment of *jizya* is just for the services and supports that the Islamic government provides for the *Ahl al-Dhimma* without any criticism.

Key Words: *Jizya* (tributary tax) *Ahl al-Dhimma* (people under protection), *Ahl al-Kitab* (People of the Book), Infidel, Religious Minorities.

JoStar- Hay
Fiqhi va Usuli
Vol 6 ; No 21
Winter 2021

نقد و بررسی آرا و دیدگاه‌ها درباره تحقیر اهل ذمه در جزیه^۱

اکبر احمدپور^۲

چکیده

یکی از انتقاداتی که کم‌وبیش از سوی پژوهشگران غیرمسلمان، به‌ویژه غربیان بر فقه اسلامی در زمینه تعاملات آن با اقلیت‌های دینی صورت گرفته، این است که فقه‌نگاهی تحقیرآمیز نسبت به آنان داشته و اقلیت‌های دینی را فاقد حرمت و کرامت انسانی دانسه و از این‌رو کارنامه فقه، در حوزه ذمیان تحقیرگراست. آنان در تأیید مدعای خود به موضوع جزیه اشاره کرده و برابر تحلیل و ارزیابی‌شان از آرای برخی فقها، مدعی‌اند هم اصل تشریح و هم شیوه پرداخت فقه در مسئله جزیه به‌منظور تحقیر ذمیان بوده است. برخی گفته‌اند جزیه، همان باجی است که فاتحان از ملت‌های شکست‌خورده، آن‌هم به‌عنوان زورگیری و تخریب شخصیت آنان می‌گرفتند؛ که بازهم ماهیتی تحقیرآمیز دارد. شماری هم تحقیر ذمیان را به‌منظور جذب آنان به اسلام دانسته‌اند که این امر نیز خرده‌گیری‌های دیگری را به‌دنبال داشته است. این مقاله می‌کوشد ضمن پاسخ به این شبهات، تصویری عقلانی و منطقی از جزیه نشان دهد و این حقیقت را تبیین کند که پرداخت جزیه تنها در قبال خدمات و حمایت‌های نظام اسلامی از ذمیان صورت می‌گیرد، بدون آنکه تنقیص و یا نگاه نامتعارفی را متوجه آنان سازد.

کلیدواژه‌ها: جزیه، اهل کتاب، اهل ذمه، کافران، اقلیت‌های دینی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۲۷

۲. دانشیار فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، رایانامه:

مقدمه

یکی از ایرادهایی که کم‌وبیش از سوی غیرمسلمانان، به‌ویژه پژوهشگران غربی بر فقه اسلامی در زمینه تعاملات آن با اقلیت‌های دینی، وارد شده، این است که فقه‌نگاهی تحقیرآمیز به اقلیت‌ها داشته و فقیهان برابر برداشتی که از برخی آموزه‌های دینی نموده‌اند، آنان را شایسته تحقیر و خوارسازی و فاقد هرگونه بهره‌مندی از حرمت و کرامت انسانی به‌شمار آورده‌اند. آنان در تأیید مدعای خود به موضوع جزیه اشاره کرده و گفته‌اند: فقیهان در تبیین این موضوع و ارزیابی‌هایی که از آن به عمل آورده‌اند به‌وضوح نگرش منفی اسلام و نگاه خوارسازانه و تحقیرآمیز آن را در حق‌ذمیان بازتاب داده و نظام جزیه‌گیری را نمادی از استخفاف و حقیرسازی اهل کتاب تلقی نموده‌اند.

از آنجا که جزیه یکی از جنجالی‌ترین و پُرمنافشه‌ترین مباحث در این باب تلقی شده و همواره دستاویز پژوهشگران غربی قرار داشته است؛ لذا شایسته است شماری از شبهات مرتبط دسته‌بندی و در محورهای ذیل جهت بررسی و ارزیابی سامان یابد.

۱. فقیهان اسلامی با استفاده از آیه ۲۹ سوره توبه که در موضوع جزیه آمده است، اصل تشریح جزیه و هدف نهایی آن را به‌منظور اذلال‌ذمیان و تحقیر آنان دانسته‌اند، آن‌هم به‌جهت اصرار آنان بر کفر خویش و مقاومت در برابر پذیرش اسلام (سرخسی، ۱۴۲۱ق، ۶۳/۱۰؛ حلی، ۱۴۱۴ق، ۳۱۴/۹؛ کرکی، ۱۴۰۸ق، ۳۶۳/۳؛ فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۳۲/۸؛ خطیب‌شربینی، ۱۳۷۴ق، ۲۴۹/۴؛ ابن‌قیم، ۱۴۱۵ق، ۳۰/۱-۲۸).

۲. شیوه پرداخت جزیه را هم در راستای پست‌انگاری و زبون‌سازی ذمیان تحلیل و ارزیابی نموده و اظهار داشته‌اند: باید جزیه را از ذمیان، در حال خفت و خواری و همراه با ضرب‌وشتم گرفت؛ به‌گونه‌ای که آنان می‌بایست در هنگام پرداخت جزیه، عمق ذلت و پستی را دریابند و بیش از هر زمان دیگری دچار خفت و شرمساری گردند (حلی، ۱۴۱۴ق، ۳۲۷/۹؛ نجفی، ۱۹۸۱، ۲۴۸/۲۱؛ بهوتی، بی‌تا، ۱۲۳/۳؛ الخرشی، بی‌تا، ۱۴۵/۳).

۳. در باور شماری از خاورشناسان نیز، جزیه همان باجی است که سرداران و فاتحان از ملت‌های ضعیف و شکست‌خورده، آن‌هم به‌دلیل ضعف و ناتوانی آنان، فارغ از نوع اعتقادی که داشتند، می‌گرفتند؛ درحالی‌که اسلام نیز با تشریح جزیه همین سیاست را تأیید نموده است و افزون بر آن، مسلمانان صدر اسلام هم - که برداشت آنان در این باب فصل الخطاب به‌شمار می‌رود، از

جستارهای
فقهی و اصولی
سال ششم، شماره پیاپی ۲۱،
زمستان ۱۳۹۹

جزیه همین تلقی را داشته و آن را باج می‌شمردند. اما در برابر، فقیهان اسلامی کوشیده‌اند با تغییر نام جزیه به مالیات از ماهیت تحقیری آن بکاهند و تصویری خوشایند از آن به نمایش گذارند (ولهاوزن، بی‌تا، ۲۷-۳۳).

۴. همچنین چگونه اسلام می‌پذیرد که مسلمانان در برابر دریافت مبلغی به‌عنوان جزیه، از کفر ذمیان چشم‌پوشند و از جهاد با آنان، با همه ارزش و اعتبار آن (طوسی، بی‌تا، المبسوط، ۹/۲؛ حلبی، ۱۴۳۰ق، ۲۳۸؛ حلبی، ۱۴۱۳ق، ۱/۴۸۰) صرف‌نظر کنند؟! و آیا این عمل نوعی سازش با کفر و یا کوتاه‌آمدن در برابر آن، آن‌هم به‌خاطر دریافت مالی به نام جزیه نخواهد بود؟

۵. برابر سخن برخی فقیهان، فلسفه سخت‌گیری اسلام بر ذمیان در باب جزیه و ضرورت تحقیر و خوارسازی آنها، از آن جهت است که آنان به اسلام گرایش یابند و از آیین خود دست بردارند (الخرشی، بی‌تا، ۱۴۵/۳؛ نجفی، ۱۹۸۱، ۲۱/۲۵۹). در این صورت جای این پرسش هست که آیا می‌توان به‌منظور جذب افراد به اسلام، به تخریب شخصیت آنان پرداخت و حرمت و کرامت انسانی آنان را مخدوش ساخت؟

به‌هرروی این رویکرد فقیهان در تبیین دیدگاه اسلام نسبت به اهل کتاب، به‌ویژه در حوزه یادشده سبب شده است تا بسیاری از پژوهشگران غیرمسلمان آن را برتربند و به نقد و خرده‌گیری از آن پردازند و آن را در تناقض با شعار اخلاق‌مداری و عدالت‌محوری که اسلام آن را در صدر آموزه‌های خود قرار داده است، به‌شمار آورند. این نقدها را می‌توان در آثار جرجی زیدان (۱۳۸۲، ۵۹)؛ گود فروا (بی‌تا، ۱۳۶)؛ برنال لویس (۸۹، ۱۳۷۴)؛ فلوتن (۲۰۱۳، ۴۹)؛ ولهاوزن (بی‌تا، ۲۷) و جز آنان یافت.

بر این اساس آنچه در این مقاله سامان یافته، پاسخ به همین ایرادها است. بدین صورت که هم دیدگاه غربیان که با تکیه بر برخی مستندات و برداشت‌های ناصواب فقهی، کلیت فقه را نشانه رفته و آن را ذمی‌ستیزانه قلمداد نموده‌اند، پاسخ داده شده و هم رویکرد شماری از فقیهان که با اظهارنظرها و تحلیل‌های مضیق و سخت‌گیرانه خود در حوزه ذمیان، زمینه نقد پژوهشگران غربی را فراهم ساخته و آنان را به تقابل با نظام حقوقی اسلام واداشته‌اند موردنقد و نظر بوده است.

مفهوم‌شناسی

پیش از پرداختن به اصل موضوع، نکاتی چند در مورد ذمیان و برخی اصطلاحات مرتبط جهت آشنایی بیشتر، ضروری است.

نقد و بررسی آرا و دیدگاه‌ها درباره تحقیر اهل ذمه در جزیه

الف. کفر: کفر در لغت، پوشاندن شیء را می گویند به گونه ای که این پوشش همه آن شیء را فرا بگیرد (ابن اثیر، بی تا، ۱۸۷/۴؛ راغب، بی تا، ۴۵۱)؛ از همین رو به شب که پدیده ها را پنهان می سازد و کشاورز که دانه را در زیر خاک مدفون می کند و ابر که آسمان را از دیده ها پوشیده می دارد کافر می گویند (زمخشری، ۱۴۱۷ق، ۳۹۵؛ راغب، بی تا، ۴۵۱). نیز کفار هم از آن جهت که گناه را می پوشاند، این نام را به خود گرفته است (طریحی، ۱۴۰۳ق، ۴۷۶/۳). در دیگر اصطلاحات هم خانواده هم همین معنا را می توان دید (همان).

اما در اصطلاح دانشوران اسلامی هرکسی که یا هیچ دینی را باور نداشته و یا دینی به جز اسلام را برگزیده باشد و یا اینکه در عین پذیرش اسلام، یکی از ضروریات آن را انکار کند به گونه ای که به انکار رسالت بینجامد، کافر تلقی می شود (محقق حلی، ۱۴۲۵ق، ۴۲/۱؛ خوئی، ۱۴۱۰ق، ۱۰۹/۱). ذمیان براساس این تعریف در گروه دوم جای می گیرند.

ب. حربی و ذمی: در یک تقسیم بندی کلی، کفار به دو دسته حربی و ذمی تقسیم می گردند. در این تقسیم کافرانی که دارای کتاب بوده (همچون یهودیان و مسیحیان) و یا کسانی که شبهه کتاب در مورد آنان می رود (همانند مجوسیان)، در صورت پذیرش قرارداد ذمه، ذمی تلقی شده و مورد حمایت نظام اسلامی قرار می گیرند. به این گروه «اهل کتاب» نیز گفته می شود؛ آن گونه که در سوره بینه، (آیه ۱ و ۶) از آنان با این نام یاد شده است؛ چنانچه اهل الذمه هم شمرده می شوند؛ چراکه در عهد و پیمان مسلمین اند (طریحی، ۱۴۰۳ق، ۶۶/۶).

در برابر، کافران فاقد کتاب، چه کسانی که پدیده های مادی را می پرستند و یا هیچ مکتبی را باور ندارند، حربی تلقی می شوند آن گونه که مشرک نیز به شمار می روند. ضمن آن که صاحبان کتاب نیز در صورتی که از همزیستی در کنار نظام اسلامی و پذیرش شرایط ذمه سرباز زنند در حکم حربی خواهند بود (طوسی، بی تا، المبسوط، ۹/۲؛ محقق کرکی، ۱۴۰۸ق، ۳۷۶/۳؛ نجفی، ۱۹۸۱، ۲۲۸/۲۱؛ مغنیه، ۱۴۲۸ق، ۲۷۵/۲).

ج. جزیه: جزیه از منظر لغویان از «جزا - یجزی» به معنای کفایت و بسندگی و نیز عوض دادن و جایگزین شدن است، آن گونه که راغب و دیگران آورده اند. گویا به جای جنگ و مخاصمه با کافران و ریختن خون آنان، به همان گرفتن جزیه از آنان بسنده می شود (راغب، بی تا، ۹۱؛ طریحی، ۱۴۰۳ق، ۸۵/۱). برخی هم آن را از جزاء به معنای کیفر یا پاداش گرفته اند. کیفر، در برابر

جستارهای
فقهی و اصولی
سال ششم، شماره پیاپی ۲۱،
زمستان ۱۳۹۹

چشم‌پوشی از کفر آنان و یا پاداش، به شکرانه امانی که از جانب مسلمانان دریافت داشته‌اند (ماوردی، ۱۴۰۶ق، ۱۴۲).

مشهور بر همان معنای اول تأکید ورزیده‌اند.

اما در اصطلاح دانشوران اسلامی «مالیاتی است که حکومت اسلامی در برابر اداره امور ذمیان و نیز دادن خدمات و حمایت‌هایی که از آنان به عمل می‌آورد، از آنان دریافت می‌دارد (منتظری، ۱۴۱۱ق، ۳/۳۶۶؛ طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ۹/۲۴۷؛ رشیدرضا، بی‌تا، ۱۰/۲۹۴؛ روحانی، ۱۴۱۳ق، ۱۳/۵۳).

برخی هم در تعریف آن آورده‌اند:

«مالیاتی است که از اهل کتاب، در برابر اقامت آنان در دائر الاسلام و خودداری از جنگ با آنان، گرفته می‌شود، (نجفی، ۱۹۸۱، ۲۱/۲۲۷). به هر روی جزیه، گونه‌ای مالیات است که از ذمی گرفته اما اینکه در برابر چه چیز گرفته می‌شود، جای گفتگو است. برخی، جزیه را در برابر اغماض از کفر ذمی و یا ریختن خون او دانسته‌اند و گروهی در برابر پذیرش اقامت وی در دائر الاسلام و برخی، به جهت خدمات‌دهی و حمایت از وی و بعضی نیز از آن جهت که حقوقی در تراز مسلمانان به وی داده می‌شود (رشیدرضا، بی‌تا، ۱۰/۲۹۰).

چنانچه خواهد آمد، اسناد تاریخی و دیگر قراین، مؤید این حقیقت است که بین دریافت جزیه و حمایت همه‌جانبه از ذمیان، پیوندی ناگسستنی برقرار است. ضمن آنکه این سخن امام علی ۷ نیز که فرموده است: «إِنَّمَا قَبِلُوا عَقْدَ الذِّمَّةِ لِتَكُونَ أَمْوَالُهُمْ كَأَمْوَالِنَا وَ دِمَائُهُمْ كَدِمَائِنَا» (کاشانی، ۱۳۹۴ق، ۷/۱۱۱؛ حرّعاملی، بی‌تا، ۱۱/۱۱۹؛ زیدان، ۱۳۹۶، ۸۹)، ذمیان از آن‌رو ذمه را پذیرفته‌اند که اموال آنان همچون اموال ما و خون‌های آنان همانند خون‌های ما باشد، بیانگر آن است که ذمیان با پذیرش عقد ذمه، از حقوقی شایسته و ممتاز و تا اندازه‌ای در تراز مسلمانان بهره‌مند خواهد شد.

د. اقلیت‌های دینی: اقلیت‌های دینی، گروهی از مردم یک کشور و یا یک شهر هستند که پیرو دین و یا کیشی مخالف عامه مردم آن شهر و یا کشورند (دهخدا، بی‌تا، ۷/۳۱۶۸). البته این اصطلاح هرچند در دوره‌های متأخر وارد اسناد حقوقی و فرهنگ عمومی مردم شده و در آموزه‌های دینی، از این گروه‌ها به‌عنوان «اقلیت دینی» یاد نشده و تنها در قالب اهل کتاب به معرفی آنان پرداخته شده است؛ اما از آنجا که آنان در جامعه اسلامی به‌صورت طبیعی کم‌شمارتر از مسلمانان بوده و در حاکمیت نیز نقشی ندارند، می‌توان نام اقلیت را هم بر آنان نهاد.

نقد و بررسی آرا و دیدگاه‌ها درباره تحقیر اهل ذمه در جزیه

نقد و بررسی شبهات در باب ذمی ستیزی فقه ۱. تشریح جزیه و تحقیر ذمیان

همان‌گونه که گذشت یک از انتقاداتی که از سوی پژوهشگران غربی بر فقه اسلامی در حوزه تعامل با ذمیان وارد شده و آنرا نشانه ذمی ستیزی فقه به‌شمار آورده‌اند، موضوع جزیه است. آنان می‌گویند: فقیهان اسلامی، اصل تشریح جزیه را با هدف تحقیر ذمیان و بی‌ارزش‌سازی آنان قلمداد کرده‌اند، آن‌هم به‌جهت اصرار اهل کتاب بر حفظ آیین پیشین خویش و سربازدن از پذیرش اسلام. گویا جزیه، تائوانی است که ذمیان، در برابر حفظ آداب و رسوم و دفاع از عقاید خود می‌پردازند؛ درحالی که اسلام مدعی است عقاید آنان را به رسمیت شناخته و ضمن تأمین زیست شرافت‌مندانه برای آنان هیچ‌گونه اجباری را در زمینه تغییر دین متوجه آنان نساخته است (گود فروا، بی‌تا، ۱۳۶-۱۴۳؛ جرجی‌زیدان، ۱۳۸۲، ۵۴؛ ولهاوزن، بی‌تا، ۲۸). این ایراد را می‌توان با شواهدی از سخنان فقیهان مورد تأیید قرار داد. به‌ویژه آنجا که برخی از فقیهان در تحلیل ماهیت جزیه، آن را به‌عنوان تنبیه و عقوبت در برابر اصرار ذمیان بر کفر دانسته‌اند؛ چنانچه شیخ طوسی در تفسیر خود و نیز طبرسی این‌گونه تلقی نموده‌اند (طوسی، بی‌تا، ۲۰۳/۵؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ۳۹/۵)؛ یا علامه حلی جزیه را به‌صورت مطلق، مایه صغار و موجب خوارسازی اهل کتاب به‌شمار آورده است (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۳۱۴/۹). نیز صاحب‌جواهر می‌نویسد: اساس و پایه وضع جزیه در جهت اهانت و پست‌سازی اهل کتاب است تا تمایل به اسلام پیدا کنند و از کفر خود دست بردارند (نجفی، ۱۹۸۱، ۲۱، ۲۵۹). برخی از فقیهان اهل سنت از جمله ابوحنیفه و ابن‌حنبل، جزیه را از باب عقوبت دانسته‌اند (کاشانی، ۱۳۹۴ق، ۱۱۲/۷؛ ابن‌قدامه، ۱۳۹۲ق، ۵۸۰/۱۰؛ جصاص، بی‌تا، ۱۰۲/۳؛ ابن‌عربی، ۱۴۱۵ق، ۹۲۴/۲)؛ آن‌گونه که از ابن‌قیم هم آمده است: «هیچ کرامت و تکریمی برای اهل کتاب در جزیه نیست؛ بلکه هویت جزیه در راستای اذلال و تحقیر اهل کتاب است (ابن‌قیم، ۱۴۱۵ق، ۳۰/۱-۲۹) که مؤید تنبیهی بودن جزیه و نقش ذاتی آن در خوارسازی ذمیان است.

بر همین اساس در تاریخ از گروه‌هایی یاد شده که حاضر به پذیرش جزیه نبودند و آن را در مورد خود مایه تنگ و عار به‌شمار می‌آوردند و بر این باور بودند که جزیه از آن طبقات پست و فرودست جامعه است، و نه گروه‌های برجسته و ممتاز آن؛ ازاین‌رو خواهان معاوضه جزیه با زکات بودند، حتی اگر دو

جستارهای
فقهی و اصولی
سال ششم، شماره پیاپی ۲۱،
زمستان ۱۳۹۹

برابر از آنان گرفته شود، آن گونه که در مورد بنی تغلب و یا برخی دیگر از قبایل منطقه شامات و نیز مناطقی از ایران در روزگار خلیفه دوم رخ داد (ابی عبید، ۱۴۳۰ق، ۹۵؛ حرّعاملی، بی تا، ۱۱۶/۱۱؛ یعقوبی، ۱۴۱۹ق، ۹۶/۲؛ بلاذری، ۳۹۸ق، ۳۱۰-۱۴۲).

ضمن آنکه از منظری دیگر نیز جزیه برای اهل کتاب خوارسازانه است؛ زیرا همین اندازه که ذمیان ملزم می شوند که بخشی از اموال خود را، آن هم با دست خود و بدون هیچ گونه اعتراض و انتقادی به دولت اسلامی بپردازند تا مصروف مجاهدان و استحکام سازی پایه های نظام اسلامی و گسترش نفوذ آن گردد و زمینه های نشر و ترویج آموزه های اسلامی را، به رغم خواست و تمایل درونی ذمیان، فراهم آورد، برای آنان کوچک کننده و خفت ساز است. (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ۲۵۰/۹؛ منتظری، ۱۴۱۱ق، ۴۷۱/۳).

نقد و بررسی

این ایراد که تشریح جزیه به منظور خوارسازی اهل کتاب و تنبیه آنان صورت یافته، به نه دلیل ذیل قابل پذیرش نبوده و نقدپذیر است.

نقد و بررسی آرا و دیدگاه ها درباره تحقیر اهل ذمه در جزیه

۷۵

اولاً: عقوبتی دانستن جزیه با دیدگاه مشهور در زمینه معنای لغوی و اصطلاحی آن ناسازگار است؛ زیرا مشهور، جزیه را از جنس معاوضه و آن هم به معنای مالی که از ذمی در برابر حمایت همه جانبه از وی و ماندگاری اش در دژ اسلام گرفته می شود، دانسته اند (حلبی، ۱۴۳۰ق، ۲۴۰-۲۴۱؛ محقق حلّی، ۱۴۰۵ق، ۱/۲۵۸؛ ابن سعید حلّی، ۱۴۳۷ق، ۲۵۷؛ محقق کرکی، ۱۴۰۸ق، ۳/۴۶۰؛ علامه حلّی، ۱۴۱۴ق، ۹/۲۷۵؛ نجفی، ۱۹۸۱، ۲۱/۲۲۷؛ رشیدرضا، بی تا، ۱۰/۲۹۴؛ طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ۹/۲۴۷؛ منتظری، ۱۴۱۱ق، ۳/۳۶۶؛ روحانی، ۱۴۱۳ق، ۱۳/۵۳) و نه عقوبت ذمی به جهت اصرار وی بر کفر. حتی شیخ طوسی هم که در تفسیر خود، جزیه را عقوبت دانسته در کتاب المبسوط بر نقش معاوضی و حمایتی آن تأکید کرده است (طوسی، بی تا، المبسوط، ۴۳/۲).

ثانیاً: کافران بسیاری هستند که در عین پافشاری بر کفر، جزیه هم نمی پردازند؛ همچون زنان، سالخوردگان، راهبان، زمین گیران، تهی دستان و عناصری از این دست (طوسی، ۱۴۲۷ق، ۵/۵۴۶؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ۴/۳۳۹؛ خویی، ۱۴۱۰ق، ۱/۳۹۲). در حالی که اگر معیار پرداخت جزیه، اصرار اهل کتاب بر کفر خویش باشد، از این افراد نیز می بایست جزیه گرفته می شد؛ براین اساس نباید جزیه را تاوان کفر آنان به شمار آورد.

ثالثاً: اگر جزیه عقوبت بود، در صورتی که ذمی در پایان سال مالی و پیش از پرداخت جزیه بمیرد، باید جزیه از وی ساقط شود؛ چون با مرگ مجرم، موضوع عقاب و تنبیه وی نیز به صورت طبیعی از بین می‌رود؛ چرا که نمی‌توان آن را همچون عقوبت‌های دیگر از میت استیفا نمود، در حالی که جزیه را می‌توان و باید از مال وی وصول نمود و این دلیل آن است که جزیه دینی است بر ذمه کتابی که با مرگ وی از بین نمی‌رود، نه آنکه تنبیه و عقوبت وی به شمار آید (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۳۱۲/۹).

رابعاً: تنبیهی بودن جزیه، با عمومات و اطلاقات قرآن نیز در تضاد است؛ زیرا قرآن از مسلمانان می‌خواهد که از عدالت‌ورزی و نیک‌خواهی، حتی نسبت به کافرانی هم که با مسلمانان سر جنگ ندارند، خودداری نورزند و خیرخواهی را از آنان نیز دریغ نکنند (ممتحنه/۸). یا در آیه‌ای دیگر به مسلمانان دستور می‌دهد که نسبت به همه مردم، از جمله اهل کتاب، نیک‌گو و نیک‌رفتار باشند (قصص/۷۷؛ اسراء/۷؛ بقره/۸۳)؛ آن‌گونه که از برخی کتیبان نیز تمجید می‌کند و آنان را به امانت‌داری و مکارم اخلاق و نیز حق‌باوری و رقت قلب، می‌ستاید (آل عمران/۷۵؛ قصص/۵۳ و ۵۵؛ مائده/۸۳)؛ و افزون بر آن، همه آدمیان، حتی اهل کتاب را به جهت بهره‌مندی از فطرت الهی و دیگر ویژگی‌های خدادادی، از کرامت انسانی برخوردار می‌داند (اسراء/۱۷)؛ و در کنار این سفارش‌ها و ستایش‌ها، پیروان همه ادیان آسمانی را به اتحاد و یکپارچگی و تأکید بر مشترکات و تشکیل جبهه‌ای واحد در برابر مشرکان و دین‌ستیزان دعوت می‌کند (آل عمران/۶۴) و از تمامی مسلمانان می‌خواهد که در برخورد با گروه‌های اندیشه‌ورز و صاحبان مکتب‌ها و نحله‌ها، با حکمت و موعظه نیکو و مجادله به احسن رفتار کنند (نحل/۱۲۵). در این صورت آیا ممکن است که اسلام، با این آموزه‌ها و اندیشه‌های وحدت‌گرایانه و اخلاقی و دعوت همه مردم به اتحاد و همزیستی، قوانینی وضع کند که ماهیت آن، تحقیر و توهین نسبت به اهل کتاب و پیروان ادیان دیگر باشد و فضایی آکنده از دشمنی و عداوت در میان گروه‌ها و نحله‌ها پدید آورد؟! آشکار است که نمی‌توان با این دیدگاه همراه شد و آن را به اسلام نسبت داد.

خامساً: واکاوی اسناد تاریخی و نیز سیره مسلمین به‌ویژه صحابیان در صدر اسلام و همچنین بررسی قراردادهایی که میان مسلمانان و اهل کتاب پا گرفته است نشان می‌دهد که آنان جزیه را به‌منظور حمایت از اهل کتاب و دفاع از مال و جان و عرض آنان در برابر تعرضات خارجی و تهدیدهای احتمالی،

می گرفته و به صراحت آن را یادآور می شدند؛ چنانچه در فتح شامات و جز آن می توان یافت (بلاذری، ۱۳۹۸ق، ۱۷۶-۱۷۹-۲۰۵؛ ابویوسف، ۱۳۵۲ق، ۱۳۹-۱۳۹؛ طبری، بی تا، ۳/۵۰۰-۵۲۱؛ و ۴/۱۰۷-۱۶۲؛ زیدان، ۱۳۹۶ق، ۱۴۴؛ رشیدرضا، بی تا، ۱۰/۲۹۴-۲۹۷).

آنها حتی در مواردی هم که قادر به تأمین امنیت آنان و رعایت تعهدات خویش نبودند، جزیه را پس می دادند؛ آن گونه که این اتفاق در فتح حمص و شماری دیگر از شهرهای شامات روی داد (ابویوسف، ۱۳۵۲، ۱۳۹؛ بلاذری، ۱۳۹۸، ۱۴۳). از این رو در برخی روایات و نیز معاهدات تاریخی آمده است که اگر یکی از زمین، سپاه اسلام را در جنگ با مشرکان یاری رساند، جزیه از وی ساقط خواهد شد (نوری، ۱۴۰۸ق، ۱۱/۱۲۱؛ طبری، بی تا، ۴/۱۵۲؛ زیدان، ۱۳۹۶ق، ۱۵۵). بلکه نه تنها جزیه ساقط می شود که مستحق دریافت کمک نیز خواهد بود؛ چنانچه رسول خدا ۹۱ برابر نقل زهری: «از یهودیان در جنگ ها کمک می گرفت و سهمی هم به آنان پرداخت می نمود» (ابوعبید، ۴۳۰ق، ۲۵۷؛ مغنیه، ۱۴۲۸ق، ۲/۲۷۵).

نقد و بررسی آرا و دیدگاه ها درباره تحقیر اهل ذمه در جزیه

۷۷

شاید به همین دلیل است که کاشف الغطاء می نویسد: «اگر حاکم اسلامی، در عین حال که از اهل کتاب جزیه می گیرد شرط کند که از آنان نمی تواند حمایت کند، این شرط باطل است.» (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ۴/۳۶۰) آشکار است که علت بطلان شرط، از آن جهت است که جزیه به خاطر حمایت از اهل کتاب است، در این صورت حاکم اسلامی نمی تواند جزیه بگیرد و در همان حال، از حمایت زمین نیز شانه خالی کند.

ضمن آنکه بسیاری از پژوهشگران غیرمسلمان هم تأیید کرده اند که جزیه در اسلام به جهت حمایت از اهل کتاب بوده است (جرجی زیدان، ۱۳۸۲، ۷۳۳؛ آرنولد، ۱۹۵۷، ۷۹؛ گوستاوبون، ۱۳۳۴، ۱۵۸؛ ویل دورانت، بی تا، ۱۱/۱۰۸).

سادساً: این احتمال نیز وجود دارد که جزیه واژه ای غیرعربی و برگرفته از اصطلاح «گزیّت» فارسی باشد که وارد ادبیات عرب شده و آن هم مالیاتی است که در ایران باستان به منظور اداره کشور و تأمین مصالح نظامی و امنیتی، از مردمی که خود به صورت مستقیم و در کسوت یک سرباز نمی توانستند در تأمین امنیت کشور مشارکت داشته باشند، گرفته می شد، در این صورت جزیه هم همین کارکرد را خواهد داشت (البستانی، ۱۹۹۳، ۱۰۸؛ دهخدا، بی تا، ۱۶۰-۴۴۵)؛ چراکه زمین نیز به جهت آنکه شهروند کشور و بخشی از امت بزرگ اسلامی اند، باید در اداره کشور و تأمین امنیت آن سهیم باشند؛ اما از آنجا که خود

آنان نمی‌توانند در این حوزه مشارکت مستقیم داشته و در مرزها به دفاع از کشور بپردازند، باید از نظر مالی به یاری حکومت برخیزند تا حاکمیت بتواند نقش خود را در ایجاد امنیت، از جمله نسبت به خود زمین، ایفا نماید و شرایط مطلوب و بهینه‌ای را برای رفاه و آسایش مردم فراهم آورد (رشیدرضا، بی‌تا، ۱۰/۲۹۱-۲۹۵؛ منتظری، ۱۴۱۲ق، ۳/ ۳۶۵-۳۶۶؛ سهیل قاشا، ۱۴۳۱ق، ۲۵۸-۲۶۰؛ حسن ابراهیم حسن، ۱۹۷۰، ۲۴۷). بر این اساس جزیه دارای ماهیتی حمایتی است که به‌منظور پشتیبانی و ساماندهی امور زمین صورت می‌گیرد.

سابعاً: بررسی و ارزیابی سرگذشت حضور اهل کتاب در جامعه اسلامی و واکاوی پیشینه آن‌ها نشان می‌دهد که هیچ‌گاه آنان این تصور و برداشت را که جزیه مایه تحقیر آن‌ها است و با هدف از بین بردن شخصیت و عزت آنان تشریح شده است، نداشته‌اند و جزیه را چالشی میان خود و حاکمان اسلامی به‌شمار نمی‌آوردند. افزون بر آنکه گزارشی هم در این باب از سوی پژوهشگران منصف و بی‌طرف بازتاب نیافته است، مگر در مورد قبایلی چون بنی‌تغلب که اعتراض آنان هم به‌جهت نخوت و تعصب عربی آنان بود و نه ماهیت جزیه و هویت تحقیری آن. بلکه در برابر، زمین از زندگی در سایه دولت اسلامی، باوجود همین جزیه، استقبال می‌نمودند و آن را حتی بر زندگی در کنار دولت‌های هم‌کیش خود نیز ترجیح می‌دادند (جرجی‌زیدان، ۱۳۸۲، ۵۲-۵۵؛ گوستاولبون، ۱۳۴۴، ۱۵۸-۱۵۹؛ آدام متز، ۱۳۸۷، ۷۵-۹۰). و اگر در برخی دوره‌ها همچون روزگار حجاج و متوکل، بر زمین فشار ویژه‌ای وارد می‌شد، ناشی از ستمگری و انحراف حاکمان وقت بود که حتی مسلمانان نیز از گزند آنان در امان نبودند، نه اصل جزیه و هویت منفی آن؛ درحالی‌که اگر جزیه ماهیتی تحقیرآمیز می‌داشت و طبیعت آن مناقض با عزت و کرامت انسانی می‌بود، به‌صورت طبیعی در روابط زمین با حکومت‌ها آشفتگی‌ها و نابسامانی‌هایی پدید می‌آمد که این اتفاق رخ نداد. گذشته از آنکه حضور چشمگیر زمین در مناصب حکومتی در ادوار مختلف اسلامی هم می‌تواند شاهدی بر این مدعا تلقی شود (جرجی‌زیدان، ۱۳۸۲، ۷۶۵؛ آدام متز، ۱۳۸۷، ۸۶-۱۰۵).

ثامناً: براساس آنچه فقیهان آورده‌اند: در صورتی که زمین بر این باور بوده و هستند که جزیه و نام آن برای آنان خوارساز و ذلت‌آور است، می‌توانند به حاکم اسلامی پیشنهاد دهند که به‌جای جزیه، صدقه مسلمانان را که طبق معمول برای آنان بیشتر از جزیه خواهد بود، برابر توافق انجام‌یافته، بپردازند و در این صورت، حاکم اسلامی مطابق مصالح موجود می‌تواند آن‌را بپذیرد. بدیهی

جستارهای
فقهی و اصولی
سال ششم، شماره پیاپی ۲۱،
زمستان ۱۳۹۹

است با تغییر مدل و نوع پرداخت مال و جایگزینی نام دیگری برای آن، زمین می‌تواند خود را از آثار و پیامدهای منفی مورد ادعا در مورد جزیه، در امان نگاه دارند و زیان‌های احتمالی آن‌را از خود دور سازند و یا به حداقل ممکن فروکاهند. (علامه حلّی، ۱۴۱۴ق، ۳۲۸/۹؛ محقق کرکی، ۱۴۰۸ق، ۴۵۷/۳؛ خطیب شربینی، ۱۳۷۴ق، ۲۵۱/۴).

تاسعا: فارغ از همه دلایلی که گذشت می‌توان دیدگاه برخی از فقیهان همچون مقدس اردبیلی را مورد توجه قرار داد که نظام جزیه‌گیری مربوط به دوران حضور معصوم ۷ در جامعه است که آنان نسبت به همه ابعاد و جوانب موضوع، از جمله میزان جزیه، مصالح موجود، چگونگی برخورد با زمین و رعایت کرامت آنان و دیگر مسائل مرتبط آگاهی کامل داشته و تمامی شرایط آن را مراعات می‌کنند. اما در عصر غیبت از آن جهت که شاید نتوان به همه انگیزه‌ها، اهداف و آثار مترتب بر جزیه جامه عمل پوشانید و ملاحظات مختلف را در نظر داشت، گرفتن جزیه مشروع نیست و دلیل استواری هم در تأیید آن نمی‌توان یافت (مقدس اردبیلی، ۱۴۳۴ق، ۵۱۹/۷). البته همانند این سخن با اندک تفاوتی از دیگران نیز آمده است (بجنوردی، ۱۴۳۸ق، ۱۸۳/۵). در این صورت موضوع این مباحث نیز به صورت طبیعی از میان خواهد رفت.

نقد و بررسی آرا و دیدگاه‌ها درباره تحقیر اهل ذمه در جزیه

۷۹

به هر روی از آنچه گذشت می‌توان دریافت که هم سخن فقها که فلسفه جزیه را تشبیه زمین دانسته و هم نقد خاورشناسان که بر فقه خرده گرفته و آن را ذمی‌ستیز شمرده‌اند، فاقد وجهت است.

۲. تحقیر در شیوة گرفتن جزیه

به جز اصل جزیه، چگونگی پرداخت آن هم مورد نقد جدی پژوهشیان غربی بر فقه اسلامی است. به گفته آنان شیوة پرداخت جزیه از منظر فقه به گونه‌ای طراحی شده است که مستلزم وهن زمین و پست‌سازی آنان بوده و بیشترین آسیب روحی و روانی را بر آنان وارد می‌سازد. برای آشنایی بیشتر از این نقد، نخست باید مروری بر دیدگاه‌های فقیهان در این باب داشت تا نسبت به ابعاد و جوانب این نقد وقوف بیشتری یافت.

فقیهان اسلامی در مورد شیوه پرداخت جزیه با استفاده از آیه ۲۹ سوره توبه که می‌فرماید: «حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (توبه/۲۹)؛ تا زمانی که با خضوع و تسلیم، جزیه را با دست خود بپردازند با اهل کتاب از آن جهت که ایمان به خداوند و روز قیامت ندارند و نیز حرام خدا و رسولش را حرام

نمی‌شمرند و آیین حق را نمی‌پذیرند، بجنگید، گفته‌اند: باید جزیه را از ذمیان، همراه با اذلال و خوارسازی گرفت و این خوارسازی ذمیان نه به‌عنوان امری مباح و جایز که وظیفه حتمی و غیرقابل تخلف حاکمیت است که نباید از آن شانه خالی کند، هرچند عده‌ای هم آن را در تراز استجباب ارزیابی کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۳۲۷/۹؛ الخرشی، بی‌تا، ۱۴۵/۳؛ خطیب شربینی، ۱۳۷۴ق، ۲۴۹/۴؛ احمدبن یحیی، ۱۳۹۴ق، ۴۵۹/۶).

در این میان گروهی از فقیهان توضیحات بیشتری داده و چگونگی برخورد با ذمیان در زمان گرفتن جزیه و نوع تحقیر آنان را این‌گونه به تصویر کشیده و گفته‌اند: باید ذمی را کشان‌کشان به‌محل پرداخت جزیه کشانید و آن را از وی درحالی که ایستاده است، با سری افکنده و چشمانی هراسان و قامتی خمیده و دستی لرزان، همراه با ضرب‌وشتم و تحقیر و توهین، وصول نمود و آنگاه با تپانچه و پس‌گردنی او را بدرقه نمود و از محل دور ساخت! (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۳۲۷/۹؛ محقق کرکی، ۱۴۰۸ق، ۴۵۷/۳؛ فاضل مقداد، ۱۴۳۱ق، ۳۷۵/۱؛ زمخشری، ۱۴۱۷ق، ۲۵۰/۲؛ ابو عبید، ۱۴۳۰ق، ۱۲۱؛ الخرشی، بی‌تا، ۱۴۵/۳؛ خطیب شربینی، ۱۳۷۴ق، ۲۴۹/۴؛ احمدبن یحیی، ۱۳۹۴ق، ۴۵۹/۶).

این برداشت ضد فرهنگی و خشن فقهی، آن هم با استفاده از آیه یادشده که احتمالات بسیاری در آن می‌رود، زمینه نقد پژوهشگران غیرمسلمان را فراهم آورده و آن را در تضاد با کرامت انسانی و آداب و رسوم اجتماعی و نیز مایه توهین و تحقیر ذمیان دانسته‌اند (جرجی‌زیدان، ۱۳۸۲، ۵۴؛ گود فروا، بی‌تا، ۱۳۶-۱۳۷؛ برنارد لوئیس، ۱۳۷۴، ۸۹-۹۰).

شاید بتوان صریح‌ترین و بی‌پرده‌ترین نقد را در این باب از آن فلوتن (مستشرق هلندی) دانست که این شیوه جزیه‌گیری را به‌سختی نکوهیده و آن را شرم‌آور و به‌دور از آداب انسانی توصیف کرده است (فلوتن، ۲۰۱۳، ۴۹-۵۰).

نقد و ارزیابی

این دیدگاه هم قابل نقد است؛ زیرا هرچند گروهی از فقیهان و مفسران همین برداشت را از آیه یادشده نشان داده‌اند؛ اما این برداشت به دلایلی پذیرفتنی نیست:

اولاً: بسیاری از فقیهان (شیعه و اهل سنت) اصطلاح «صغار» را در آیه فوق به‌معنای التزام در برابر قوانین و مقررات اسلامی دانسته‌اند و نه بیشتر (شافعی، ۱۳۸۱ق، ۱۷۶/۴؛ طوسی، بی‌تا، المبسوط، ۲/ ۳۸؛ عاملی، ۱۴۱۳ق، ۷۱/۳؛ ابن‌قدمه، ۱۳۹۲ق، ۶۱۱/۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق، ۱۱۹/۱۶؛ سیدسابق، ۱۴۱۶ق،

۱۱۰/۳)؛ زیرا هنگامی که ذمی پذیرای سلطه نظام اسلامی و ضوابط آن گردید، نتیجه ذاتی و طبیعی آن، احساس خضوع و کوچکی در برابر عظمت و اقتدار اسلام و نظام اسلامی خواهد بود، هرچند با اقدامات خشن و خوارسازی‌های ظاهری و غیراخلاقی همراه نباشد؛ چراکه خواری باطنی و معنوی که ناشی از حاکمیت اندیشه ناب و ایدئولوژی نیرومند و مسلط اسلامی است، به مراتب بالاتر و پایدارتر از خوارسازی‌های سطحی و ظاهری است و این همان صغاری است که در آیه یادشده مورد نظر است؛ چنانچه لغویان هم در تبیین معنای «صاغر» همین را نشان داده‌اند (راغب، بی تا، ۲۸۹). ضمن آنکه صغاری که در آیه فوق آمده است، تنها مربوط به جزیه نیست، آن گونه که برخی تصور کرده‌اند و بر همین اساس گفته‌اند: باید در زمان دریافت جزیه، ذمیان را خوار و خفیف ساخت؛ بلکه صغار مربوط به همه قوانین و مقررات ذمه است که اهل کتاب باید آن‌ها را در قالب عقد ذمه و با تمامی شروط و قیود آن بپذیرند. آشکار است که در صورت پذیرش عقد ذمه و لوازم آن، به صورت طبیعی صغار یادشده که همان صغار فکری و باطنی است رُخ خواهد داد، بدون آنکه نیاز به اقدامات سخیف ضد فرهنگی و برخورد‌های مغایر با اخلاق اجتماعی در این باب باشد.

نقد و بررسی آرا و دیدگاه‌ها درباره تحقیر اهل ذمه در جزیه

گفتنی است پذیرش مقررات اسلامی از سوی ذمیان نیز از آن جهت است که جامعه چندقطبی و برخوردار از گروه‌های مختلف فکری و اعتقادی را نمی‌توان با دو نوع قانون و مقررات اداره نمود که مایه آشفستگی و نابسامانی است؛ بلکه ناگزیر باید با مقررات واحدی که همسو با دیدگاه اکثریت است به اداره آن همت گمارد که آن‌هم در جامعه‌ای با اکثریت مسلمان، نمی‌توان مقررات یادشده را به جز از اسلام، از آیین دیگری وام گرفت، هرچند اهل کتاب نیز می‌توانند در ذیل مقررات عام اسلامی عقاید خود را نیز داشته باشند.

ثانیاً: این سخنان با روح و ماهیت آموزه‌های دینی در تضاد است؛ زیرا اسلام از یک سو مجموعه‌ای از آموزه‌های اخلاقی، معنوی و اجتماعی است که در آن هرگونه تحقیر و توهین، سب و دشنام، ستم و بی‌عدالتی، تمسخر و خوارسازی و صفاتی از این دست، حتی نسبت به دشمنان و مخالفان، ممنوع بوده و عدل و مهرورزی در رأس آموزه‌های آن جای داشته آن گونه که در قرآن و روایات به این امور کم‌وبیش تصریح شده است (غافر/۳۱؛ حجرات/۱۱؛ نهج البلاغه، نامه ۵۳؛ حرّعاملی، بی تا، ۵۱/۱۱).

از سوی دیگر این مکتب، اجبار در دین را ممنوع ساخته (بقره/۲۵۶) و اهل کتاب را در پذیرش مکتب مورد نظر خود آزاد و آنان را به عنوان شهروند

خویش و جزئی از پیکرة امت اسلامی به رسمیت شناخته است. در این صورت آیا می‌توان پذیرفت که این دین، اهل کتاب را تحقیر کند و پیروان خود را وادار به توهین به آنان سازد؟! آشکار است که این سخن به جهت ناسازگاری آن با فرهنگ دینی و منظومه فکری و معرفتی اسلام، ناپذیرفتنی است.

ثالثاً: نگاهی به زندگی و سیره رسول خدا^۹ در حوزه روابط و دادوستد با گروه‌های غیرمسلمان، نشان می‌دهد که آن حضرت حتی در برخورد با مشرکان ملاحظاتی را در پیش می‌گرفت؛ چنانچه با بسیاری از قبایل مشرک «بیمان عدم تعرض» بست؛ از جمله با بنی‌ضمرة و بنی‌غنم (ابن‌هشام، ۱۴۱۵ق، ۲/۲۰۳؛ ابن‌سعد، بی‌تا، ۸/۲؛ آصفی، ۱۴۲۱، ۴۳۰). و یا نسبت به قبایل و کشورهای که اعلام می‌کردند، با اسلام و نظام نوپدید دینی سرچنگ نداشته و خواهان روابطی مسالمت‌آمیز با رسول خدا^۹ هستند، می‌فرمود: متعرض آنان نشوید؛ چنانچه در مورد حبشه فرمود: «أَتْرَكُوا الْحَبَشَةَ مَا تَرَكَوْكُمْ» (ابی‌داوود، ۱۴۲۴ق، ۴/۱۱۴)، یا در جای دیگری فرمود: «تَارَكُوا الْكُفْرَ مَا تَرَكَوْكُمْ» (حرّعاملی، بی‌تا، ۱۱/۴۲) که نشان می‌دهد مال و جان و عرض گروه‌هایی از این دست از نظر آن حضرت محترم است و نباید خدشه‌ای به آن وارد شود. ضمن آنکه قرآن نیز نسبت به این گروه از مشرکان و جز آنان، سفارش به عدالت و نیکی می‌کند (ممتحنه/۹) که بیانگر وجود یک قاعده عام دینی در این باب است.

به‌علاوه آن حضرت با مشرکان قریش صلح نمود (ابن‌هشام، ۱۴۱۵ق، ۳/۳۴۶؛ واقدی، ۱۴۱۴ق، ۱/۶۰۷) و افزون بر آن، هدایایی برای ابوسفیان و دیگران می‌فرستاد و در برابر، هدایای او را هم می‌پذیرفت (حرّعاملی، بی‌تا، ۱۶/۴۷۳) و حتی خانه ابوسفیان را در فتح مکه، مکانی امن برای مکّیان به‌شمار آورد (ابن‌هشام، ۱۴۱۵ق، ۴/۵۳). و نیز نمونه‌ها و شواهد بی‌شمار دیگری همچون توجه ویژه به مشرکان خوشنام (کلینی، ۱۴۰۱ق، ۲/۶۵۹)، دعا در حق کافران و پرهیز از لعن و نفرین آنان (واقدی، ۱۴۱۴ق، ۲/۹۳۷)، دوری از ناسزاگویی، حتی نسبت به مشرکان (نهج‌البلاغه، نامه ۱۴) و مواردی از این دست که در زندگی آن حضرت به‌وفور می‌توان نشان داد.

در این صورت پرسیدنی است: زمانی که رسول خدا^۹ با مشرکان که به‌مراتب بدتر از اهل کتاب بودند، با این تسامح و تساهل برخورد نموده و حرمت آنان را پاس می‌داشت و از تحقیر و توهین نسبت به آنان خودداری می‌ورزید، آیا می‌توان پذیرفت که نسبت به اهل کتاب، برخورد خشن‌تری داشته باشد و آنان را در معرض انواع تحقیرها و توهین‌ها قرار دهد و نمادی از خشونت‌ورزی‌های

جسمی و روحی را نسبت به مخالفان اعتقادی خود به نمایش گذارد؟! بدیهی است که نمی‌توان این نظریه را پذیرفت.

رابعاً: این شیوه برخورد با ذمیان، با سفارش‌های بی‌شمار رسول خدا و اهل بیت : که باید با ذمیان مدارا نمود و رعایت حالشان را داشت، در تعارض است؛ چراکه آنان همان‌گونه که در سیره عملی خویش رفتاری تحقیرآمیز نسبت به ذمیان نداشتند، در سیره قولی هم همواره حرمت آنان را پاس می‌داشتند و سفارش آنان را به دیگران می‌نمودند چنانچه رسول خدا ﷺ فرمود:

«هرکس به معاهدی که در پناه مسلمانان است ستمی روا دارد و یا تکلیفی بیش از توان بر وی تحمیل کند و یا او را کوچک شمارد من در قیامت دشمن او خواهم بود» (ابویوسف، ۱۳۵۲ق، ۱۲۵؛ ابی‌داود، ۱۴۲۴ق، ۱۵۲/۲؛ بلاذری، ۱۳۹۸ق، ۱۶۷). یا برابر نقلی، آخرین سفارش خود را با این جمله به پایان رسانید: «حرمتم را در مورد ذمیان هم پیمانم نگاه دارید» (ماوردی، ۱۴۰۶ق، ۱۴۳).

همانند این سفارش‌ها از امام علی ۷ نیز در دسترس است؛ چنانچه در عهدنامه معروف خویش به مالک فرمود: «بیش از آنکه به دریافت خراج بیندیشید باید در اندیشه اصلاح خراج‌دهندگان و بهبود حال آنان باشید که این امر به سامان‌یابی دیگران هم خواهد انجامید.» یا در فراز دیگری مهرورزی نسبت به همگان را (حتی غیر مسلمانان) وظیفه وی به شمار آورد؛ چراکه آنان نیز هم‌نوع او هستند که شایسته خدمت‌اند (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳). آن‌گونه که از دیگر امامان هم می‌توان این مضامین را ردیابی کرد. (صدوق، ۱۴۲۹ق، ۴۰۴/۴ و ۶۲۵/۲؛ طوسی، ۱۳۶۵ق، ۳۶۵/۹).

بر همین اساس بسیاری از فقیهان گفته‌اند: دریافت جزیه باید همراه با نرمی و مدارا باشد و نه خشونت؛ چراکه اولاً جزیه اندازه معینی ندارد، بلکه بسته به توان مالی و اقتصادی ذمیان است که در افراد مختلف و شرایط گوناگون تفاوت خواهد کرد. به‌علاوه اگر بازهم در موعد مقرر توان پرداخت را نداشتند، در ذمه آنان است که هرگاه توانستند بپردازند. افزون بر آن اگر پس از مدتی، ذمی درخواست نمود که قرارداد دیگری با مبلغ کمتر با وی بسته شود، پذیرفته می‌شود. گذشته از آنکه می‌توان مبلغ جزیه را از محرمات نیز وصول نمود (طوسی، بی‌تا، المبسوط، ۳۸/۲؛ نجفی، ۱۹۸۱، ۲۶۱/۲۱؛ خوئی، ۱۴۱۰ق، ۳۹۵/۱). همچنین می‌توان به‌جای نقد، کالا از وی گرفت، آن‌گونه که پیامبر ۹ از نجرانیان حله و لباس گرفت و یا جزیه را به اقساط دریافت داشت (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۳۰۴/۹ - ۳۱۲). به‌هرروی منابع اسلامی سرشار از آموزه‌ها و

نقد و بررسی آرا و دیدگاه‌ها درباره تحقیر اهل ذمه در جزیه

سفارش‌های گوناگون نسبت به مدارا با ذمیان است تا جایی که مورخان اسلامی و حتی پژوهشگران غربی و جز آنان گزارش‌های مفصلی را در این باب بازتاب داده‌اند (آدام متز، ۱۳۸۷، ۱۰۱؛ طبری، بی‌تا، ۱۵۵/۴؛ ابویوسف، ۱۳۵۲ق، ۱۲۳-۱۲۶؛ ابن‌قدامة، ۱۳۹۲ق، ۱۰/۶۰۶-۶۰۷؛ تاریخ اسلام، کمبریج، ۱۳۹۰، ۱۰۸؛ آرنولد، ۱۹۵۷، ۷۷-۷۹ خطیب‌شربینی، ۱۳۷۴ق، ۲۵۰/۴).

خامساً: از آنجا که نوع احکامی که در حوزه ذمیان به چشم می‌خورد مبتنی بر مصالح اسلام و جامعه اسلامی و حتی مصلحت خود ذمیان بوده و نظر نهایی هم در این باب از آن امام و حاکم اسلامی است که برابر مصالح یادشده و رعایت همه جوانب احتمالی، تصمیم خواهد گرفت (طوسی، بی‌تا، المبسوط، ۳۸۲/۲؛ نجفی، ۱۹۸۱، ۲۴۵/۲۱-۲۴۹؛ مقدس‌اردبیلی، ۱۴۳۴ق، ۵۱۷/۷). آشکار است که در برخوردهای توهین‌آمیز و خفت‌زا با ذمیان و خوارانگاشتن آنان هیچ مصلحتی نمی‌توان یافت.

ضمن آنکه عقد جزیه، عقدی است دوطرفه که به‌جز حاکم اسلامی، رضایت ذمی هم در آن لازم است، از این رو نمی‌توان بدون رضایت وی چیزی را بر او تحمیل کرد (نجفی، ۱۹۸۱، ۲۴۹/۲۱)، در نتیجه هر نوع اهانت احتمالی با شروط ضمن عقد از سوی ذمی، قابل پیشگیری است.

در پایان این بخش جا دارد بر این حقیقت تأکید شود که اگر در پاره‌ای از دوره‌های تاریخی مواردی از تحقیر ذمیان قابل ردیابی و شناسایی است بیشتر ناشی از رویه برخی حاکمان اسلامی بود که بر اساس تشخیص فردی و سلاقی شخصی و یا برداشت نادرست از برخی آموزه‌های دینی بر این باور بودند که جزیه وسیله تحقیر ذمیان است؛ از همین رو در عمل نیز به اقداماتی دست یازیدند که سپس‌ها و برابر ملاحظات خاص به‌عنوان امری مسلم تلقی شد و کم‌وبیش بر فقه، به‌ویژه فقه اهل سنت اثر گذاشت (ابوعبید، ۱۴۳۰ق، ۱۲۱؛ ابن‌قدامة، ۱۳۹۲ق، ۱۰/۶۱۳-۶۱۹؛ ابن‌قیم، ۱۴۱۵ق، ۱۶۵/۲)؛ درحالی که هیچ مستند استوار و قابل‌اعتمادی را در تأیید این رویه نمی‌توان یافت. هرچند این موضوع بررسی‌های وسیع‌تری را می‌طلبد و در مقاله‌ای مستقل باید به آن پرداخته شود.

۳. باج‌انگاری جزیه

برخی از مستشرقان از جمله «ولهاوزن» کوشیده‌اند که جزیه را همان «باج» معرفی کنند و قالبی تحقیری به آن ببخشند. آنان می‌گویند: جزیه همان باجی است که به‌صورت معمول فاتحان، در سایه قدرت و زورمندی خویش،

جستارهای
فقهی و اصولی
سال ششم، شماره پیاپی ۲۱،
زمستان ۱۳۹۹

از اقوام مغلوب و شکست خورده با هدف تحقیر و زبون‌سازی آنان و نیز پُرکردن خزانه خود می‌گرفتند، بدون آنکه تعهدی در برابر آنان داشته باشند که اسلام نیز همین باج را در قالب نظام جزیه‌گیری در مورد ذمیان تأیید کرده است. روی همین جهت تلقی مسلمانان صدر اسلام هم از جزیه، چیزی جز باج نبود. ضمن آنکه آنان هیچ‌گونه تمایزی بین جزیه و خراج قائل نبوده و هر دو را به‌عنوان باج به حساب می‌آوردند، از این رو بخشی از آن را به صورت نقد (جزیه) و بخش دیگر را در قالب مقدار معینی از محصول زراعی (خراج) دریافت می‌داشتند. اما سپس‌ها فقیهان، به منظور کاستن از قُبْح آن و براساس دیدگاه و سلايق شخصی خود، جزیه و خراج را به‌عنوان مالیات تفسیر نمودند و اسناد تاریخی صدر اول اسلامی را نیز بر این تفسیر خود ساخته منطبق ساختند و بدین ترتیب جزیه را مالیات سرانه و خراج را مالیات ارضی نامیدند و تصویری احترام‌آمیز و همسو با فرهنگ زمانه از آن نشان داده و آن را نهادینه ساختند (ولهاوزن، بی تا، ۲۷-۳۳؛ دینت، ۱۳۴۱، ۴-۵؛ سهیل قاشا، ۱۴۳۱ق، ۲۵۳).

نقد و بررسی

این سخن هم به دلایلی قابل نقد و ناپذیرفتنی است:

اولاً: بررسی اسناد تاریخی نشان می‌دهد که از همان دوره نخست اسلامی و در روزگار صحابیان تفاوت میان جزیه و خراج آشکار بود که یکی مالیات سرانه و دیگری مالیات زمین است؛ آن‌گونه که ابویوسف در تبیین چگونگی برخورد عمر با اراضی خراجی عراق می‌نویسد:

«وَوَضَعَ الخَرَجَ عَلَى أَرْضِيهِمْ وَ الْجَزِيَةَ عَلَى رُؤُوسِهِمْ» (ابویوسف، ۱۳۵۲ق، ۳۵). این تعبیر یا همانند آن را به‌وفور می‌توان در منابع کهن تاریخی یافت (بلاذری، ۱۳۹۸، ۲۶۸-۲۷۱؛ ابوعبید، ۱۴۳۰ق، ۸۲).

ضمن آنکه شاید بتوان گفت اعراب در دوران جاهلیت کم‌وبیش با عنوان مالیات آشنا بودند؛ چراکه یک‌چهارم غنایم را در جنگ‌ها که به آن «مرباع» می‌گفتند، از آن رئیس قبیله می‌دانستند (ابن سعد، بی تا، ۳۲۲/۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ۷۰/۶؛ ابن اثیر، بی تا، ۸/۴) که می‌توان برای آن، کارکردی در تراز مالیات و یا نزدیک به آن در نظر گرفت.

ثانیاً: حتی اگر بر فرض، اعراب شناختی از تفاوت خراج و جزیه نداشته و آن دو را یکی می‌پنداشتند، باز هم نمی‌توان گفت که آنان جزیه را باج می‌شمردند؛ زیرا جزیه از مخترعات اسلام نبود؛ بلکه پیشتر نیز قرن‌ها در میان ملت‌های مختلف مرسوم و متداول بود و ساسانی‌ها هم آن را در سرزمین‌های

نقد و بررسی آرا و دیدگاه‌ها درباره تحقیر اهل ذمه در جزیه

عربی تحت سلطه خود، از جمله عراق و یمن اجرا می کردند. (جرجی زیدان، ۱۳۸۳، ۱۷۳).

افزون بر آن، به تصریح مورخان، در آغاز فتوحات اسلامی، مسلمانان سیستم مالیاتی مدون و شناخته شده ای نداشتند؛ بلکه همان سیستم ایران را با همان زبان فارسی و کمک گرفتن از مجریان و متولیان ایرانی آن پیاده ساختند که در این نظام هم، خراج به عنوان مالیات ارضی و جزیه، مالیات سرانه به شمار می آمد؛ از این رو مسلمانان با این نظام مالیاتی تا حدودی آشنا بودند و آن را مستلزم تحقیر و خوارسازی پرداخت کنندگان آن نمی دانستند (بلاذری، ۱۳۹۸ق، ۲۹۸؛ ماوردی، ۱۴۰۶ق، ۱۴۸-۱۹۹؛ حسن ابراهیم حسن، ۱۹۷۰، ۲۴۰-۱۸۰؛ دینت، ۱۳۴۱، ۲۴؛ رشیدرضا، بی تا، ۲۹۲/۱۰؛ بارتولد، ۱۹۶۶، ۶۸-۷۰).

به ویژه آنکه ممکن است جزیه را آن گونه که گذشت کلمه ای فارسی و برگرفته از اصطلاح «گزیت» بدانیم که در این صورت اختلاط و امتزاج اعراب با ایران، به صورت معمول زمینه آشنایی مسلمانان را با این دو اصطلاح و ویژگی های متمایز آن دو فراهم می ساخت، در نتیجه این سخن که تا قرن دوم، تفاوت جزیه و خراج و نیز مفهوم مالیاتی آن دو برای اعراب ناشناخته بود، قابل پذیرش نیست.

ثالثاً: گفتیم که جزیه، برابر دلایل و مستندات فراوان، در برابر حمایت دولت اسلامی از مال و جان و عرض اهل کتاب و نیز هزینه هایی که به خاطر اداره امور آنان متحمل می شود، خواهد بود که به صورت طبیعی می بایست تمام و یا بخشی از این هزینه ها و خدمات را خود ذمیان بپردازند، در این صورت نمی توان آن را باج نامید و تحقیر ذمیان را از آن استنباط نمود. (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ۲۴۷/۹؛ منتظری، ۱۴۱۱ق، ۳۶۶/۳؛ روحانی، ۱۴۱۳ق، ۵۳/۱۳).

رابعاً: جزیه، در برابر مالیاتی که مسلمانان می پرداختند، آن چنان ناچیز بود که نمی توان آن را باج نامید؛ چنانچه برخی از مستشرقان هم به این امر اشاره نموده اند (آرنولد، ۱۹۵۷، ۷۷؛ جرجی زیدان، ۱۳۸۲، ۵۵). تازه همین مبلغ ناچیز هم با ملاحظه توان آنان گرفته می شد که اگر ناتوان بودند، از همین مبلغ ناچیز هم صرف نظر می شد.

افزون بر آنکه از بسیاری هم که از نظر مالی وابسته به دیگران بوده و خود، استقلال مالی نداشتند همچون: کودکان، زنان، پیران، بردگان، دیرنشینان و سفیهان و مواردی از این دست، گرفته نمی شد (عاملی، ۱۴۱۷ق، ۳۴/۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۲۸۸/۹؛ منتظری، ۱۴۱۱ق، ۳۶۳/۳؛ ویل دورانت، بی تا، ۱۰۸/۱۱) که نشان می دهد بین باج و جزیه هیچ گونه سنخیت و تناسبی را

نمی‌توان یافت. به‌هرروی سخن ولهاوزن، فاقد مستندات و شواهد تاریخی است، تا جایی که از سوی شماری از پژوهشگران غربی نیز موردنقد قرار گرفته است (دنت، ۱۳۴۱، ۵-۱۸)؛ ازاین‌رو نمی‌توان با آن همراه شد.

۴. پرداخت جزیه در برابر چشم‌پوشی از کفر ذمیان

برخی از زاویه دیگری به تنقیص جزیه پرداخته و از این بابت فقه را هم نکوهیده‌اند. آنان می‌گویند: چگونه می‌توان از اهل کتاب جزیه گرفت و در برابر، به آنان اجازه داد که همچنان بر کفر خود اصرار ورزند و از آن دست نکشند، آن‌گونه که در فقه آمده است، باینکه کفر در سلسله گناهان، بدترین گناهی است که ممکن است انسان در برابر آفریدگار خود مرتکب شود. نتیجه این سخن آن است که می‌توان در برابر دریافت مال، به هر متخلف و گناهکاری، اجازه انجام گناه، از جمله زنا و شراب و مواردی از این دست را نیز داد؛ زیرا هنگامی که بتوان در برابر دریافت مال (جزیه)، با کفر که بدترین انحراف و آلودگی است، کنار آمد، چرا نتوان با صرف همین مال، با دیگر گناهان کنار آمد؟ درحالی‌که این کار نوعی دین‌فروشی و دادوستد با دین است که در فرهنگ اسلامی مذموم و ناپذیرفتنی است. افزون بر آنکه این اقدام، عقب‌نشینی از شعار جهاد و مبارزه با کفر و شرک تا محو نهایی آن نیز هست که اسلام مدعی جانبداری از آن است، در صورتی که فقه از این شعار اصلی، در برابر دریافت مالی اندک در پوشش جزیه، صرف‌نظر کرده است. (گودفروا، بی‌تا، ۱۳۶؛ سرخسی، ۱۴۲۱ق، ۶۳/۱۰).

نقد و ارزیابی

این سخن نیز قابل نقد است:

اولاً: گفتیم که جزیه، در برابر چشم‌پوشی از کفر ذمیان نیست؛ بلکه در برابر حمایت از ذمیان و نیز به‌جهت هزینه‌هایی است که دولت اسلامی در راستای اداره امور ذمیان و خدمات‌دهی به آنان متحمل می‌شود.

ثانیاً: جزیه فرصتی در اختیار ذمیان قرار می‌دهد تا آنان با آزادی کامل در جامعه اسلامی زندگی کنند و از نزدیک با اسلام و آموزه‌های منطقی و عقلانی آن آشنا شوند و آراستگی مسلمانان را به زیور اخلاق و معنویت ببینند و از این رهگذر زمینه جذب آنان به اسلام فراهم گردد؛ درحالی‌که اگر با آنان نیز همچون مشرکان برخورد می‌شد و ذمیان در شرایط جنگی با مسلمانان قرار می‌داشتند، شاید هیچ‌گاه فرصت بازگشت به آغوش اسلام برای آنان رخ نمی‌داد (منتظری،

نقد و بررسی آرا و دیدگاه‌ها درباره تحقیر اهل ذمه در جزیه

۱۴۱۱ق، ۳/۳۸۹). از این رو برخی از فقیهان همچون حلبی گفته‌اند: ضروری است که زمین را در محافل و نشست‌های عالمان دینی حاضر سازند تا حقایق و معارف دینی را بشنوند و با براهین و دلایل مستحکم اسلامی در حوزه‌های مختلف آشنا شوند و حجت بر آنان تمام گردد (حلبی، ۱۴۳۰ق، ۲۴۱).

ثالثاً: آنچه در مورد جزیه اهمیت دارد بُعد سیاسی آن است، نه بعد مالی آن؛ چراکه از منظر فقهی، زمین باید مقررات اسلامی و حاکمیت اسلام را بپذیرند که نشانه روشن و آشکار این پذیرش نیز در همان قبول جزیه نهفته است؛ از این رو پذیرش جزیه می‌تواند معیار صداقت ذمی در ادعای همسویی با نظام اسلامی تلقی گردد؛ بدون آنکه میزان جزیه و اندازه مالیت آن در این باب نقش داشته باشد (طوسی، بی‌تا، المبسوط، ۳۸/۲؛ محقق حلبی، ۱۴۲۵ق، ۲۵۹/۱؛ حسن الممّی، ۱۹۹۸، ۴۳)

اما در مورد شعار مبارزه و جهاد با کفر باید گفت: این شعار تنها در مورد کافران حربی قابل تحقق است که با مسلمانان در حال جنگ آشکار و نهان‌اند، نه کسانی که با مسلمانان سر جنگ نداشته و خواهان همزیستی مسالمت‌آمیز با آنان‌اند که زمین این گونه‌اند. (طوسی، بی‌تا، المبسوط، ۹/۲؛ حلبی، ۱۴۲۵ق، ۲۴۳/۱).

به علاوه، جهاد به منظور تحمیل عقیده نیست؛ بلکه برای رفع موانع است تا بتوان بدون هیچ‌گونه مزاحمتی با همه گروه‌ها و نحله‌های غیرمسلمان ارتباط برقرار ساخت و اندیشه‌های ناب توحیدی را در اختیار آنان گذاشت؛ در این صورت آیا پذیرفتنی است که نسبت به غیرمسلمانانی که حاکمیت اسلام را پذیرا شده و می‌خواهند در سایه مقررات اسلامی زندگی شرافت‌مندان‌های داشته باشند از گزینه جنگ و جهاد استفاده شود؟ (مطهری، ۱۴۳۸ق، ۱۰۸).

۵. خوارسازی زمین با هدف جذب آنان به اسلام

برخی گفته‌اند: اصرار بر این شیوه خوارسازانه در پرداخت جزیه، از آن جهت است که زمین در سایه تحقیری که از این راه متوجه آنان می‌شود، از کفر خود دست بردارند و به اسلام بگروند (مفید، ۱۴۳۰ق، ۲۷۳؛ نجفی، ۱۹۸۱، ۲۵۹/۲۱؛ الخرشلی، بی‌تا، ۱۴۵/۳؛ خطیب شربینی، ۱۳۷۴ق، ۲۴۲/۴؛ حسن الممّی، ۱۹۹۸، ۴۴؛ ویل دورانت، بی‌تا، ۲۲۹/۱۱).

نقد و ارزیابی

این دیدگاه نیز نقدپذیر است؛ زیرا دعوت به اسلام، برابر آموزه‌های

قرآنی باید با شیوه‌های عقلانی و خردپسند و یا به دیگر سخن از طریق حکمت و موعظه نیکو و مجادله به احسن صورت یابد (نحل/۱۲۵) تا وجدان و خرد ذمی در برابر منطقی نیرومند و پیام استوار و مستحکم اسلام خاضع شود و برای آن آغوش گشاید، نه با توهین و تحقیر که فرجامی جز دشمنی و نفرت در پی نخواهد داشت.

به علاوه، این روش تبلیغ دین و شیوه ترویج اسلام، همان تحمیل اجباری دین است که افزون بر ضدیت آشکار آن با آموزه‌های قرآنی (بقره/۲۵۷؛ طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ۲/۲۴۷) و نیز سیره رسول خدا ﷺ که می‌کوشید با روشنگری و فرهنگ‌سازی، زمینه پذیرش آزادانه و بدون اجبار اسلام را برای غیرمسلمانان فراهم آورد (نوری، ۱۴۰۸ق، ۱۱/۳۱؛ واقدی، ۱۴۱۴ق، ۲/۱۰۷۹) و با تعهدی هم که مسلمانان به ذمیان سپرده‌اند نیز مخالف است؛ چراکه آنان تعهد داده‌اند که ذمیان می‌توانند با شرایطی، همچنان دین پیشین خود را بدون دغدغه و نگرانی حفظ کنند و از حمایت و رأفت اسلامی نیز برخوردار باشند؛ درحالی‌که آزارسانی و تحقیر آنان با هدف تغییر دین، نقض صریح این تعهد است که مردود و ناپذیرفتنی است.

نقد و بررسی آرا و دیدگاه‌ها درباره تحقیر اهل ذمه در جزیه

۸۹

نتیجه‌گیری

۱. در ایرادهای پژوهشگران غربی بر فقه اسلامی و نیز گفته‌های شماری از فقیهان آمده است: اصل تشریح جزیه با هدف اهانت و تنبیه اهل کتاب صورت گرفته است. این سخن به دلایل زیر مردود شناخته شد:

۱/۱. جزیه، تنبیه و عقوبت نیست؛ بلکه در برابر حمایت اسلام از اهل کتاب است.

۱/۲. کافران بسیاری هستند که در عین التزام به کفر، جزیه هم نمی‌پردازند؛ درحالی‌که اگر جزیه، مجازات تنبیهی باشد، آنان نیز باید آن را بپردازند.

۱/۳. توهین‌آمیزبودن جزیه و نقش تنبیهی آن، با عموماًت و اطلاقات قرآن و سنت و نیز سیره رسول خدا ﷺ و مسلمانان و همچنین تلقی خود ذمیان، ناسازگار است.

۱/۴. ممکن است جزیه همان «گزیت» فارسی باشد که عبارت از مالیاتی است که از مردم جهت تأمین امنیت کشور گرفته می‌شد؛ ازاین‌رو نمی‌توان آن را توهین‌آمیز دانست.

۲. گفته‌اند: طراحی چگونگی پرداخت جزیه هم در فقه که با استفاده از آیه: «... و هم صاغرون» صورت یافته، مستلزم وهن اهل کتاب است. این ایراد هم به دلایل زیر مردود شناخته شد:

۲/۱. صغار برابر گفته برخی فقیهان به معنای التزام به احکام اسلامی است و نه اهانت و اذلال ذمیان.

۲/۲. این برداشت با روح و ماهیت آموزه‌های اسلام و نیز با سیره عملی و قولی پیامبر و خاندان آن حضرت که تعامل عقلانی و محترمانه‌ای با ذمیان داشته و به آن سفارش می‌نمودند، در تعارض است.

۲/۳. استنباط یادشده، با عقد ذمه هم که نیازمند رضایت هر دو طرف عقد است در تنافی است.

۳. گفته‌اند: جزیه، در نگاه مسلمانان صدر اسلام، همان باجی بوده که فاتحان از اقوام مغلوب می‌گرفتند، ولی سپس‌ها فقیهان به منظور وجاهت بخشیدن به آن، آن را به مالیات تفسیر نموده‌اند.

این نقد نیز مردود است؛ چراکه اسناد تاریخی بیانگر آن است که مسلمانان عصر نخست نیز از جزیه، تفسیر مالیاتی داشته‌اند. به علاوه جزیه، از اختراعات اسلام نبود؛ بلکه در گذشته هم دولت‌های ایران و روم آن را از مردم می‌گرفتند؛ از این رو اعراب کم‌وبیش با آن آشنایی داشتند. ضمن آنکه میزان جزیه آن قدر ناچیز بود که نمی‌توان نام باج را بر آن نهاد.

۴. نیز گفته‌اند: آیا می‌توان به خاطر دریافت مال (جزیه) به تأیید کفر پرداخت؟ که در پاسخ گفتیم اولاً: جزیه در برابر حمایت از ذمیان است، نه تأیید کفر آنان و ثانیاً جزیه فرصتی را در اختیار ذمیان قرار می‌دهد تا در مورد اسلام بیندیشند و با آگاهی و اختیار پذیرای آن گردند.

۵. برخی هم فلسفه اهانت به ذمیان را، جذب آنان به اسلام دانسته‌اند که این سخن هم مردود است: نخست از آن جهت که باید دعوت به اسلام با شیوه‌های عقلانی صورت یابد، نه با روش‌های نادرست. به علاوه استفاده از این روش برای ترویج اسلام، همان اجبار در دین است که به نصّ قرآن مردود است.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال ششم، شماره پیاپی ۲۱،
زمستان ۱۳۹۹

۹۰

منابع

• قرآن

• نهج البلاغه

۱. آدم متز. (۱۳۸۷ق). الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري.

- ترجمة محمد عبدالهادی ابوریده. قاهره - بیروت: مکتبه الخانجی، دار الكتاب العربی.
۲. آصفی، محمد مهدی. (۱۳۹۳). **جُستارهایی در فقه اسلامی**. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۳. (۱۴۲۱ق). **الجهاد**. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. آ. ج، اربری. (۱۳۹۰). **تاریخ اسلام**. پژوهش دانشگاه کمبریج. ترجمه احمد آرام. تهران: مؤسسه امیرکبیر.
۵. ابن اثیر، علی بن محمد. (بی تا). **اسد الغابه فی معرفة الصحابه**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. ابن حجاج، مسلم. (۱۴۱۵ق). **صحیح مسلم**. بیروت: دارالمعرفة.
۷. ابن سعد. (بی تا). **الطبقات الکبری**. بیروت: دار صادر.
۸. ابن عربی، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). **احکام القرآن**. بیروت: دارالفکر
۹. ابن قدامه. علی بن احمد. (۱۳۹۲ق). **المغنی والشرح الکبیر**. بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۰. ابن قیم، محمد بن ابی بکر. (۱۴۱۵ق). **احکام اهل الذمه**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۵ق). **لسان العرب**. قم: نشر ادب الحوزه.
۱۲. ابن هشام. (۱۴۱۵ق). **السیره النبویه**. بیروت: دار احیاء التراث العربی
۱۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد. (بی تا). **النهاية فی غریب الحدیث و الاثر**. المکتبه الاسلامیه. بی جا.
۱۴. ابی عبید، قاسم بن سلام. (۱۴۳۰ق). **کتاب الاموال**. قاهره: دارالسلام.
۱۵. ابی داوود، سلیمان بن اشعث. (۱۴۲۴ق). **سنن**. بیروت: دارالفکر.
۱۶. ابی یوسف. یعقوب بن ابراهیم. (۱۳۵۲ق). **کتاب الخراج**. قاهره. المطبعة السلفیة و مکتبتها.
۱۷. اردبیلی، احمد. (۱۴۱۴ق). **مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۸. بارتولد. (۱۹۶۶م). **تاریخ الحضارة الاسلامیه**. ترجمه حمزه طاهر. قاهره: دار المعارف.
۱۹. برنارد لويس. (۱۳۷۴ش). **نخستین مسلمانان در اروپا**. ترجمه م. قائد. تهران: نشر مرکز.
۲۰. البستانی، المعلم بطرس. (۱۹۹۳). **محیط المحيط**. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۲۱. بجنوردی، محمد حسن. (۱۴۳۸ق). **القواعد الفقهیه**. تحقیق: مهدی مهریزی

نقد و بررسی آرا و دیدگاه‌ها درباره تحقیر اهل ذمه در جزیه

- و محمدحسین درایتی، قم: منشورات دلیل ما.
۲۲. بلاذری، ابوالحسن. (۱۳۹۸ق). **فتوح البلدان**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۳. بهوتی، منصور بن یونس. (بی تا). **کشاف القناع عن متن الاقناع**. ریاض: مکتبه النصر الحدیثه.
۲۴. جرجی زیدان. (۱۳۸۲ش). **تاریخ تمدن اسلام**. ترجمه علی جواهر کلام. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۲۵. جصاص، احمدبن علی. (بی تا). **احکام القرآن**. بیروت: دارالکتب العربی.
۲۶. حرّعاملی. محمدبن الحسن. (بی تا). **وسائل الشیعه**. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۷. حسن ابراهیم حسن. (۱۹۷۰). **النظم الاسلامیه**. قاهره. مکتبه النهضة الاسلامیه.
۲۸. حلبی، تقی الدین. (۱۴۳۰ق). **الکافی فی الفقه**. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲۹. حلّی. حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). **قواعد الاحکام**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۰. —. (۱۴۱۴ق). **تذکره الفقهاء**. قم: مؤسسه آل البیت: لایحیاء التراث
۳۱. حلّی، یحیی بن سعید (۱۴۳۷ق). **الجامع للشرایع**. قم: مؤسسه الامام الصادق ۷.
۳۲. الخرشی، محمد. (بی تا). **الخرشی علی مختصر سیدی خلیل**. بیروت: دار صادر.
۳۳. حسن المّمی. (۱۹۹۸م). **اهل الذمه فی الحضارة الاسلامیه**. بیروت: دار الغرب الاسلامی.
۳۴. خطیب الشریینی، محمد. (۱۳۷۴ق). **مغنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج**. بیروت: شرکتہ سابی.
۳۵. خوئی، سیدابوالقاسم. (۱۴۱۰ق). **منهاج الصالحین**. قم: نشر مدینه العلم.
۳۶. دانیل دنیت. (۱۳۴۱ش). **جزیه در اسلام**. ترجمه محمدعلی موحد. تبریز: کتاب فروشی سروش.
۳۷. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۲ش). **لغت نامه دهخدا**. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۳۸. راغب اصفهانی، حسین. (بی تا). **معجم مفردات الفاظ القرآن**. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۳۹. رشیدرضا، محمد. (بی تا). **تفسیر المنار**. بیروت: دار المعرفه.
۴۰. روحانی، محمدصادق. (۱۴۱۳ق). **فقه الصادق**. قم: مؤسسه دار الکتب.
۴۱. زمخشری، محمودبن عمر. (۱۴۱۷ق). **الکشاف**. بیروت: دار احیاء التراث

جستارهای
فقهی و اصولی
سال ششم، شماره پیاپی ۲۱،
زمستان ۱۳۹۹

العربی .

۴۲. زيدان، عبدالکریم. (۱۳۹۶ق). **احکام الذميين والمستأمنين في دار الاسلام**. بغداد: جامعة بغداد.

۴۳. ژوزف شاخت. (۱۳۸۸ش). **مقدمه ای بر حقوق اسلامی**. ترجمه محمدعلی مرادی بنی و احمدرضا خواجه فرد. تهران: مؤسسه انتشارات دادگستر.

۴۴. سیزواری، محمدباقر. (۱۴۳۱ق). **کفایة الفقه**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۴۵. سرخسی، محمد ابی سهل. (۱۴۲۱ق). **کتاب المبسوط**. بیروت: دار الفکر.

۴۶. سهیل قاشا. (۱۴۳۱ق). **تاریخ نصاری العراق**. بیروت: دار الرافدین

۴۷. سید سابق. (۱۴۱۶ق). **فقه السنه**. بیروت: دار الجیل.

۴۸. سیرتوماس آرنولد. (۱۹۵۷م). **الدعوة الى الاسلام**. ترجمه حسن ابراهیم

حسن و عبدالمجید عابدين و اسماعیل النحراوی. قاهره: مکتبه النهضة المصریة.

۴۹. شافعی، محمدبن ادريس. (۱۳۸۱ق). **الام**. قاهره. مرکز الکیلیات الازهریة

۵۰. صدوق، محمدبن علی. (۱۴۲۹ق). **من لا یحضره الفقیه**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۵۱. طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۲۲ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

۵۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵ق). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

۵۳. طبری، محمدبن جریر. (بی تا). **تاریخ الطبری**. قاهره: دار المعارف بمصر.

۵۴. طریحی، محمدسعید. (۱۴۲۹ق). **المسیحیة فی الشام**. دمشق: آکادیمیة الکوفه.

۵۵. طوسی، محمدبن الحسن. (۱۴۲۷ق). **الخلاف**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۵۶. —. (بی تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۵۷. —. (بی تا). **المبسوط**. بی جا: المکتبة المرتضویة.

۵۸. عاملی، زین الدین. (۱۴۱۳ق). **مسالك الافهام الى تنقیح شرایع الاسلام**. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیة.

۵۹. عاملی، محمدبن مکی. (۱۴۱۷ق). **الدروس الشرعیة**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۶۰. غرولوف فان فلوتن. (۲۰۱۳م). **السیادة العربیة**. ترجمه حسن ابراهیم حسن و محمدزکی ابراهیم. بیروت: منشورات الجیل.

۶۱. فاضل مقداد، ابن عبدالله. (۱۴۳۱ق). **کنز العرفان فی فقه القرآن**. تهران: المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیة.

۶۲. فخررازی، محمد. (۱۴۱۵ق). **التفسیر الكبير**. بیروت: دار الفکر.

نقد و بررسی آرا و دیدگاه‌ها درباره تحقیر اهل ذمه در جزیه

۶۳. کاشانی، ابی بکر بن مسعود. (۱۳۹۴ق). **بدايع الصنایع**. بیروت: دار الکتاب العربی.
۶۴. کاشف الغطاء، جعفر. (۱۴۲۲ق). **کشف الغطاء**. قم: بوستان کتاب.
۶۵. کرکی، علی بن الحسین. (۱۴۰۸ق). **جامع المقاصد فی شرح القواعد**. قم: مؤسسه آل البيت: لاحیاء التراث.
۶۶. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۱ق). **الکافی**. بیروت: دار صعب.
۶۷. گود فروا. (بی تا). **النظم الاسلامیه**. ترجمه فیصل السامر. بی جا: دار النشر للجامعین.
۶۸. گوستاولبون. (۱۳۳۴ش). **تمدن اسلام و عرب**. ترجمه محمدتقی فخرداعی گیلانی. بی جا: بنگاه مطبوعاتی علی اکبر علمی.
۶۹. ماوردی، علی بن محمد. (۱۴۰۶ق). **الاحکام السلطانیة**. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۷۰. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۶ق). **مرآة العقول**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۷۱. محقق حلّی، جعفر بن الحسن. (۱۴۲۵ق). **شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام**. بیروت: دار القاری.
۷۲. المرتضی، احمد بن یحیی. (۱۳۹۴ق). **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الامصار**. بیروت: مؤسسه الرساله.
۷۳. مطهری، مرتضی. (۱۴۳۸ق). قم: انتشارات صدرا.
۷۴. مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۸ق). **فقه الامام جعفر الصادق** ۷. بیروت: مؤسسه السبطين علیهما السلام العالمیة.
۷۵. مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۳۰ق). **المقنعه**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۷۶. منتظری، حسینعلی. (۱۴۱۱ق). **دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه**. قم: دار الفکر.
۷۷. نجفی، محمدحسن. (۱۹۸۱م). **جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷۸. نوری، میرزا حسین. (۱۴۰۸ق). **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**. بیروت: مؤسسه آل البيت : لاحیاء التراث.
۷۹. واقدی، محمد بن عمر. (۱۴۱۴ق). **المغازی**. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۸۰. ولهاوزن. (بی تا). **تاریخ الدولة العربیه**. ترجمه محمد عبدالهادی ابوریده. پاریس: دار بیلین.
۸۱. ویل دورانت (۱۳۴۳ش). **تاریخ تمدن**. ترجمه ابوالقاسم پاینده. بی جا: شرکت سهامی افست.
۸۲. یعقوبی، احمد بن اسحاق. (۱۴۱۹ق). **تاریخ الیعقوبی**. بیروت: دار الکتب العلمیه.

References

1. *Qur'ān*
2. *Nahj al-Balāghah*
3. Mez, Adam. 1967/1387. *Al-Ḥiḍārat al-Islāmīyyat fī al-Qarn al-Rābi' al-Hijrī*. Translated by Muḥammad 'Abd al-Hādī Abū Raidah. Cario-Beirut: Maktabat al-Khānjī, al-Dār al-Kutub al-'Arabī.
4. Āṣifi, Muḥammad Mahdī. 2015/1393. *Jusṭārḥā-yi dar Fiqh-i Islāmī*. Qum: Mu'assisi-yi Būstān-i Kitāb.
5. Āṣifi, Muḥammad Mahdī. 2000/1421. *Al-Jihād*. Qum: Markaz-i Intishārāt-i Daftar-i Tablighāt-i Islāmī.
6. Arberry, Arthur John. 2012/1390. *Tārīkh-i Islām*. Cambridge University. Translated by Aḥmad Ārām. Tehran. Mu'assisi-yi Amīr Kabīr.
7. Ibn Athīr, 'Alī ibn Muḥammad. *'Usd al-Ghābbah fī Ma'rifat al-Ṣaḥabah*. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī.
8. Ibn Ḥajjāj, Muslim. 1994/1415. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
9. Ibn Sa'd. *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Ṣādir.
10. Ibn 'Arabī, Muḥammad ibn 'Abdullāh. 1994/1415. *Aḥkam al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr.
11. Ibn Qudāmāh al-Maqdīsī, Muwaffaq al-Dīn Abū Muḥammad 'Abdullāh b. Aḥmad b. Muḥammad. 1972/1392. *Al-Mughnī wa al-Sharḥ al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī.
12. Ibn Qayyim al-Jawzīyya, Muḥammad ibn Abī Bakr. 1994/1415. *Aḥkām Ahl al-Dhimma*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyyah.
13. al-Anṣārī al-Ifriqī al-Miṣrī al-Khazrajī, Jamāl al-Dīn

- Abulfaḍl Muḥammad ibn Mukarram (Ibn Manzūr). 1989/1405. *Lisān al-‘Arab*. Qum: Adab al-Ḥawzah.
14. Ibn Hishām, Abū Muhammad ‘Abd al-Malik. 1994/1415. *Al-Sīrat al-Nabawīyyah*. Beirut: Dār Ihyā al-Turāth al-‘Arabī.
15. Ibn Athīr Shībānī, Majd al-Dīn Mubārak ibn Muḥammad. *Al-Nihāyat fī Gharīb al-Ḥadith wa al-Athar*. Al-Maktabat al-Islāmīyyah.
16. Abū ‘Ubaid, Qāsim ibn Sallām al-Khozā’ī. 2009/1430. *Kitāb al-Amwāl*. Cario: Dār al-Salām.
17. Ibn Dāwūd, Solaymān ibn Ash‘ath. 2003/1424. *Al-Sunann*. Beirut: Dār al-Fikr.
18. Al-Qāḍī Abū Yūsuf, Ya‘qūb ibn Ibrāhīm. 1933/1352. *Kitāb al-Khirāj*. Cario: Dār al-Nashr: al-Maṭba‘at al-Salafīyyat wa Maktabatuhā.
19. Ardabīlī, Aḥmad. 1993/1414. *Majma‘ al-Fā’idat wa al-Burhān fī Sharḥ Irshād al-‘Adhhān*. Qum: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
20. Bartold, Vasily Vladimirovich. 1966. *Tārīkh al-Ḥaḍārat al-Islāmīyyat*. Translated by Ḥamz’ Ṭahir. Cario: Dār al-Ma’ārif.
21. Lewis, Bernard. 1996/1374. *Nukhuṣṣīn Musalmān dar ‘Urūpā*. Translated by Muḥammad Qā’id. Tehran. Nashr-i Markaz.
22. Al-Baṣṭānī, Buṭrus ibn Būlus. 1993. *Muḥīṭ al-Muḥīṭ*. Beirut: Maktabat Lebanon Nāshirūn.
23. Bujnurdī, Muḥammad Ḥassan, Mahrīzī, Mahdī & Dirāyatī, Muḥammad Ḥusayn. 2017/1438. *Al-Qawā’id al-Fiqhīyya*. Qum: Manshūrāt-i Dalīl-i Mā.
24. al-Balādhurī, Aḥmad ibn Yaḥyā ibn Jabir al-Balādhurī. 1978/1398. *Futūḥ al-Buldān*. Beirut: Dār al-Kutub al-

‘Ilmīyyah.

25. Buhūtī, Manṣūr ibn Yūsuf. *Kashāf al-Qinā‘ ‘An Matn al-‘Iqnā‘*. Riyadh: Maktabat al-Naṣr al-Ḥadītha.
26. Zaydan, Jurji. 2004/1382. *Tārīkh-i Tamaddun-i Islām*. Translated by ‘Ali Jawāhir Kalām. Tehran: Mu’assisi-yi Intishārāt-i Amīr Kamīr.
27. Al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad ibn ‘Alī. *Ahkām al- Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
28. al-Ḥur al-‘Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. *Tafṣīl Wasā’il al-Shī‘a ilā Tahṣīl al-Masā’il al-Sharī‘a*. Edited by Muḥammad al-Rāzī. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī.
29. Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan. 1970. *Al-Nuzum al-Islāmīyyah*. Cario: Maktabat al-Niḥdat al-Islāmīyyah.
30. Al-Ḥalabī, Taqī ibn Najm al-Dīn (Abū al-Ṣalāḥ al-Ḥalabī). 2009/1430. *Al-Kāfi fī al-Fiqh*. Qum: Mu’assisi-yi Buṣṭān-I Kitāb.
- 97 31. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-‘Allāma al-Ḥillī). 1992/1413. *Qawā‘id al-Aḥkām fī Ma‘rifat al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qum: Mu’assasat al-Naṣr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
32. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-‘Allāma al-Ḥillī). 1993/1414. *Tadhkirat al-Fuqahā’*. Qum: Mu’assasat Āl al-Bayt li Iḥyā’ al-Turāth.
33. al-Ḥillī, Yaḥyā ibn Sa‘īd. 2016/1437. *Al-Jāmi‘ al-Sharāyi‘*. Qum: Mu’assasat al-Imām al-Ṣādiq.
34. Al-Khurashī, Muḥammad. *Al-Khurashī ‘Alā Mukhtaṣar Sayyidī Khalīl*. Beirut: Dār al-Mirṣād.
35. Al-Mimmī, Ḥasan. 1998. *Ahl al-Dhimma fī al-Ḥaḍārat al-Islāmīyyat*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
36. al-Sharbīnī, Muḥammad ibn Al-Khatīb. 1955/1374.

- Mughnī al-Muhtāj 'Ilā Ma'rifat Ma'ānī Alfāz al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Fikr al-Islāmī
37. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1990/1410. *Mihāj al-Şāliḥīn*. Qum: Nashr al-Madīnat al-'Ilm.
38. Dennett, Daniel. 1963/1341. *Jizya Dar Islām*. Translated by Muḥammad 'Alī Muwahhidī. Tabriz: Kitāb Furūshī-i Surūsh.
39. Dehkhudā, 'Alī Akbar. 1994/1372. *Lughat Nāmi-yi Dihkhudā*. Tehran: Mu'assisi-yi Intishārāt wa Chāp-i Danishgāh-i Tehran.
40. Al-Rāghib Işfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mu'jam Mufradāt al-Alfāz al-Qur'ān*. Qum: Mu'assisi-yi Maṭbūātī Ismā'īlīyān.
41. Rashīd Riḍā, Muḥammad. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm, al-Ma'rūf bi Tafsīr al-Minār*. Beirut: Dār al-Ma'rifa.
42. Al-Rūḥānī, Muḥammad Şādiq. 1992/1413. *Fiqh al-Şādiq*. Qum: Mu'assasat Dār al-Kitab.
43. Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. 1996/1417. *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-'Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī.
44. Al-Zaydā, 'Abd al-Karīm. 1976/1396. *Ahkām al-Dhimīyyīn wa al-Mušta'minīn fī Dār al-Islām*. Baghdād: Jāmi'at Baghdād.
45. Schacht, Joseph Franz. 2010/1388. *Muqaddami'ī bar Ḥuqūq-i Isāmī*. Translated by Muḥammad 'Alī Murādī Banī & Aḥmad Riḍa Khāji' Fard. Tehran: Mu'assisi-yi Intishārāt Dādguştar.
46. Al-Sabziwārī, Muḥammad Bāqir. 2010/1431. *Kifāyyat al-Fiqh*. Qum: Mu'assasat Dār al-Nashr al-Islāmī.

47. Al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn abī Sahl. 2000/1421. *Al-Mabsūṭ*. Beirut: Dār al-Fikr.
48. Al-Qāshā, Suhayl. 2010/1431. *Tārīkh Naṣarī al- 'Irāq*. Beirut: Dār al-Rāfidīn.
49. Al-Sayyid Sābiq. 1995/1416. *Fiqh al-Sunna*. Beirut: Dār al-Jīl.
50. Thomas Walker, Sir Thomas. 1957. *Al-Da'wat 'ilā al-Islām*. Translated by Ḥassan Ibrāhīm Ḥassan, 'Abd al-Majīd 'Abidīn & Ismā'īl al-Naḥrawānī. Cario: Maktabat al-Nihdat al-Miṣrīyya.
51. al-Shāfi'ī , Abū 'Abdullāh Muḥammad ibn Idrīs. 1961/1381. *Al-Umm*. Cario: Markaz al-Kullīyat al-Azharīyya.
52. Ibn Bābiwayh al-Qummī, Muḥammad Ibn 'Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 2008/1429. *Man Lā Yahḍuruh al-Faqīh*. Qum: Mu'assasat al-Nash al-Islamī li Jmā'at al-Mudarrisīn.
53. al-Ṭabāṭabā'ī, al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn (al-'Allāma al-Ṭabāṭabā'ī). 2001/1422. *al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī lil Maṭbū'āt.
54. Al-Ṭabarsī, Abū 'Alī Faḍl ibn Ḥassan (al-Shaykh al-Ṭabarsī). 1994/1415. *Majma' al-Bayān fī Tafṣīr al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī lil Maṭbū'āt.
55. Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Tarīkh al-Ṭabarī*. Cario: Dār al-Ma'ārif bil Miṣr.
56. al-Ṭurayḥī, Muḥammad Sa'īd. 2008/1429. *Al-Masīhat fī al-Shām*. Damascus: Ākādimīyyat al-Kūfah.
57. Al-Ṭūsī, Abū Ja'far Muḥammad Ibn Ḥassan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 2006/1427. *Kitāb al-Khilāf*. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī.
58. Al-Ṭūsī, Abū Ja'far Muḥammad Ibn Ḥassan (al-Shaykh

- al-Ṭūsī). *al-Tibyān fī Tafṣīr al-Qurān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī.
59. Al-Ṭūsī, Abū Ja‘far Muḥammad Ibn Ḥassan (al-Shaykh al-Ṭūsī). *al-Mabsūṭ fī Fiqh al-Imāmīyya*. Al-Maktabat al-Murtaḍawīyya.
60. al-‘Āmilī, Ḥassan Ibn Zayn al-Dīn. 1992/1413. *Masālik al-Afhām ‘ilā Tanqīḥ Sharāyi‘ al-Islām*. Qum: Mu‘assasat al-Ma‘ārif al-Islāmīyya.
61. al-‘Āmilī, Muḥammad Ibn Makkī (al-Shahīd al-Awwal). 1991/1412. *al-Durūs al-Shar‘īyya fī Fiqh al-Imāmīyya*. Qum: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
62. Vloten, Gerlof Van. 2013. *Al-Sīyādat al-‘Arabīyyat wa al-Shī‘at wa al-‘Isrā’īlīyyat fī ‘Ahd banī ‘Umayyah*. Translated by Ḥassan Ibrāhīm Ḥassan & Muḥammad Zakī Ibrāhīm. Beirut: Manshūrāt al-Jīl.
63. al-Ḥillī al-Suyūrī, Al-Miqdād ibn ‘Abdullāh ibn Muḥammad (al-Fāḍil al-Miqdād). 2010/1431. *Al-Kanz al-‘Irfān fī Fiqh al-Qur‘ān*. Tehran: al-Majma‘ al-‘Ālamī lil Taqrīb Bayn al-Madhāhib al-Islāmīyyah.
64. Al-Rāzī al-Ṭabariṣṭānī, Fakhr al-Dīn. 1994/1415. *Al-Tafṣīr al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Fikr.
65. Al-Kāshānī, ‘Alā al-Dīn Abī Bakr ibn Mas‘ūd. 1974/1394. *Badāyi‘ al-Ṣanāyi‘ fī Tartīb al-Sharā‘i‘*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
66. al-Janājī al-Ḥillī al-Najafī, Ja‘far ibn Khidr ibn Yaḥyā (Kāshif al-Ghiṭā‘). 2011/1422. *Kashf al-Ghiṭā‘ an Mubhamāt al-sharī‘at al-gharrā‘*. Qum: Bouṣṭan-i Kitāb.
67. al-‘Āmilī al-Karakī, ‘Alī Ibn al-Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Karakī, al-Muḥaqqiq al-Thānī). 1988/1408. *Jami‘*

al-Maqāsid fī Sharḥ al-Qawa'id. Qum: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.

68. al-Kulaynī al-Rāzī, Muḥammad Ibn Ya'qūb (al-Shaykh al-Kulayni). 1981/1401. *al-Kāfī*. Beirut: Dār al-Ṣa'b.
69. Gaudefroy-Demombynes, Maurice. *Al-Naẓm al-Islāmiyyah*. Translated by Fayṣal al-Sāmīr. Dār al-Nashr lil Jāmi'in.
70. Le Bon, Gustave. 1956/1334. *Tamadun-i Islām wa Gharb*. Trnaslated by Muḥammad Taqī Fakhr Dā'ī Gīlānī. Bungāh-i Maṭbū'ātī-i 'Alī Akbar 'Ilmī.
71. al-Māwardī, Abū al-Ḥassan 'Alī Ibn Muḥammad Ibn Ḥabīb. 1986/1406. *Al-Aḥkām al-Sultāniyyah wa al-Wilāyat al-Dīniyyah*. Qum: Maktab al-A'lām al-Islāmī.
72. al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (al-'Allama al-Majlisī). *Mirāt al-'Uqūl fī Sharḥ 'Akhbār Āl al-Rasūl*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyyah.
73. al-Ḥillī, Ja'far Ibn al-Ḥasan (al-Muḥaqqiq al-Ḥillī). 2004/1425. *Sharā'i' al-Islām fī Masā'il al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Beirut: Dar al-Qārī.
74. Aḥmad ibn Yaḥyā ibn al-Murtaḍā. 1974/1394. *Al-Baḥr al-Zakḥkhār, al-Jāmi' li Madhāhib 'Ulamā' al-Amṣār*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah.
75. Al-Mutahharī, Murtaḍā. 2017/1438. Qum: Intishārāt-i Ṣadrā.
76. Al-Maghniyyah, Muḥammad Jawād. 2007/1428. *Fiqh al-Imām Ja'far al-Ṣādiq*. Beirut: Mu'assasat al-Sibtayn al-'Alamīyyah.
77. Ibn Nu'mān, Muḥammad Ibn Muḥammad (al-Shaykh al-Mufīd). 2009/1430. *al-Muqni'a*. Qum: Mu'assasat

- al-Nashr al-Islāmīyyah.
78. Al-Muntazirī, Ḥussaynalī. 1991/1411. *Dirāsāt fī Wilāyat al-Faqāh wa Fiqh al-Dawlat al-Islāmīyyah*. Qum: Dār al-Fikr.
79. Al-Najafī, Muḥammad Ḥassan. 1981. 1401. *Jawāhir al-kalām fī Sharḥ Sharā'ī al-Islām*. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī.
80. al-Nūrī al-Ṭabrasī, al-Mīrzā Ḥusayn (al-Muḥaddith al-Nūrī). 1988/1408. *Muṣṭadrak al-Wasā'il wa Muṣṭanbat al-Masā'il*. Beirut: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
81. Al-Wāqidī, Muḥammad ibn ‘Umar. 1993/1414. *Kitab al-Maghāzī*. Qum: Maktab al-’A‘lām al-Islāmī.
82. Wellhausen, Julius. *Tārīkh al-Dawlat al-‘Arabīyyah min Zuhūr al-Islām ilā Nihāyat al-Dawlat al-Umawīyyah..* Translated by Muḥammad ‘Abd al-Hādī Abū Rīda. Paris: Dār al-Billion.
83. Durant, William James. 1965/1343. *Tārīkh Tamaddun*. Translated by Abulqāsim Pāyandeh. Shirkat-i Sahāmī Ufsut.
84. al-Ya‘qūbī, Aḥmad ibn Abī Ya‘qūb ibn Ja’far ibn Wahb ibn Waḍīḥ. 1998/1419. *Tārīkh al- Ya ‘qūbī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Imīyyah.