



دانشگاه قرآن و حدیث
پدیس تهران

پایان نامه کارشناسی ارشد
رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی

عنوان پایان نامه

حقوق و تکالیف شهروندی اهل کتاب در فقه و حقوق ایران

استاد راهنما

حجت الاسلام و المسلمین دکتر محمد رسایی

استاد مشاور

حجت الاسلام و المسلمین دکتر مرتضی چیت سزایان

دانشجو

عادلہ لطیفی رستمی

ماه و سال دفاع

بهمن ماه ۱۳۹۲

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تمام حقوق این اثر متعلق به دانشگاه قرآن و حدیث است.

تقدیم به

حضرت ولیعصر امام مهدی

احیا کننده آثار و نشانه‌های دین

در هم شکننده شوکت ستمکاران

درو کننده شاخه‌های گمراهی

محو کننده آثار کج روی و اندیشه‌های باطل

برافرازننده پرچم هدایت

فرزند نیکوترین پاکان عالم

زاده ستارگان تابنده و اختران فروزنده، فرزند دانش‌های کامل الهی

زاده صراط مستقیم، فرزند آیات و بینات طه و محکمت یس و ذاریات، طور و عادیات

عیب است گوهر، به پیش عمان بردن

خار و خس صحرا، به گلستان بردن

اما چه کنم؟ عادت موران، این است

ران ملخی، پیش سلیمان بردن

باستانی پاریزی

تقدیر و تشکر

«الحمد لله على ما انعم وله الشكر على ما اهتم الثناء بما قدم من عموم نعم ابتدائا وسبوق

آلاء اسداها وتمام ممن والاهها.»

نخستین و کامل ترین سپاس و ستایش پروردگار جهانیان را سزااست که همه سنتها و خیرات از جانب

اوست.

با سپاس و قدر دانی از تمام دست اندر کاران مجموعه دانشگاه قرآن و حدیث و تشکر و تقدیر از جناب

حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمد رسایی استاد محترم راهنما که با راهنمایی‌های بی‌شائبه و صادقانه خویش

در این امر خطیر یاری‌ام داده و نیز از محضر دیگر اساتید ارجمندی که بهره جسته‌ام و همچنین از زحمات پدر

دلسوز و مادر مهربانم و همسر عزیزم صمیمانه تشکر می‌کنم و از محضر باری تعالی برای این عزیزان توفیق و عزت

روز افزون مسألت می‌نمایم.

سیده عادلہ لطیفی رستمی

زمستان ۱۳۹۲

چکیده

در پایان نامه حاضر با عنوان حقوق و تکالیف شهروندی اهل کتاب در فقه و حقوق ایران، به بررسی روابط متقابل اهل کتاب با مسلمانان و حکومت اسلامی و حقوق و وظایف آنان در قبال یکدیگر می‌پردازیم.

بخش اول این پایان نامه شامل دو فصل است که در فصل اول آن به بیان کلیات و در فصل دوم به بیان مفاهیم و تعریف واژه‌ی حق و حقوق و حقوق شهروندی و معنای تکلیف و همچنین به شناخت اجمالی در مورد کفار و اقسام آن پرداخته شده و در نهایت مفهوم اهل کتاب و مصادیق آن مورد بررسی قرار گرفته است. بخش دوم نیز شامل دو فصل بوده که در فصل اول به حقوق اهل کتاب در قبال حکومت اسلامی پرداخته شده که از آن جمله می‌توان به حقوق و آزادی‌های فرهنگی، مذهبی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی و ... اشاره کرد و در فصل دوم راجع به وظایف آنان در قبال حکومت که مهمترین آن را بحث قرارداد ذمه، تشکیل می‌دهد، سخن به میان آمده است.

بخش سوم شامل ۳ فصل بوده که فصل اول و دوم آن را حقوق و وظایف اهل کتاب در قبال جمهوری اسلامی ایران و از منظر قانونگذار ایرانی تشکیل می‌دهد که فصل اول راجع به حقوق و فصل دوم راجع به وظایف آنان است و در فصل سوم سعی شده است که در مورد بررسی تطبیقی وظایف اقلیت‌ها، مطالبی بیان شود و این پایان نامه در نهایت با نتیجه‌گیری در مورد موضوع، پایان می‌یابد.

کلید واژه: حقوق شهروندی - اهل کتاب - قرارداد ذمه.

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
مقدمه	۱۱
فصل اول کلیات و مفاهیم	۱۵
۱. کلیات	۱۶
۱.۱. بیان مسئله تحقیق	۱۶
۱.۱.۲. سؤالات تحقیق	۱۶
۱.۱.۳. فرضیات تحقیق	۱۷
۱.۱.۴. ضرورت و اهداف تحقیق	۱۷
۱.۱.۵. پیشینه‌ی تحقیق	۱۷
۱.۱.۶. نتایج علمی و عملی تحقیق	۱۸
۱.۱.۷. چارچوب نظری تحقیق	۱۸
۲. مفاهیم	۱۸
۲.۱. معانی حق	۱۸
۲.۲. اقسام حق	۲۷
۲.۳. شهروند و حقوق شهروندی	۳۲
۲.۴. معنای تکلیف	۳۳
۲.۵. شناخت اجمالی در مورد کفار و اقسام آن	۳۷
۲.۶. اهل ذمه	۵۳
فصل دوم بیان مبانی فقهی حقوق و تکالیف اهل ذمه و نقطه نظرات فقها	۵۷
۱. حقوق اهل کتاب از منظر فقها	۵۸
۱.۱. حقوق و آزادی‌های فرهنگی - مذهبی اهل کتاب	۵۹
۱.۲. حقوق و آزادی‌های قضایی اهل کتاب	۶۷
۲.۱. حقوق و آزادی‌های اقتصادی	۷۸
۲.۱.۴. حقوق اجتماعی اهل کتاب بر حکومت اسلامی	۸۲

۸۷	۲.۲. وظایف اهل کتاب در برابر حکومت اسلامی
۸۷	۲.۲.۱. قرارداد ذمه (قرارداد تابعیت)
۱۱۱	۲.۲.۲. پایان قرارداد ذمه
۱۱۵	فصل سوم حقوق متقابل حکومت اسلامی و اهل ذمه از منظر قانونگذار ایرانی
۱۱۷	۳.۱. حقوق اقلیت‌ها
۱۱۸	۳.۱.۱. حقوق مدنی سیاسی
۱۲۸	۳.۱.۲. حقوق اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی
۱۳۰	۳.۱.۳. حقوق اجتماعی
۱۳۲	۳.۱.۴. حقوق و آزادی‌های فرهنگی - مذهبی
۱۳۵	۳.۲. وظایف اقلیت‌ها
۱۳۶	۳.۲.۱. وظایف مردم و اهل کتاب در قانون اساسی ایران
۱۳۷	۳.۲.۲. وظایف اقلیت‌ها براساس قرارداد ذمه
۱۳۹	۳.۳. بررسی تطبیقی و وظایف اقلیت‌ها
۱۴۰	۳.۳.۱. التزام به مقررات کشوری
۱۴۱	۳.۳.۲. پرداخت مالیات (کمک مالی به حکومت)
۱۴۴	۳.۳.۳. عدم اقدام علیه اشخاص
۱۴۴	۳.۳.۴. عدم اقدام علیه اموال و مالکیت
۱۴۵	۳.۳.۵. عدم اقدام علیه امنیت کشور
۱۴۶	۳.۳.۶. عدم اقدام علیه اخلاق و عفت عمومی
۱۴۷	۳.۳.۷. عدم اقدام علیه نظم و آسایش عمومی
۱۴۷	۳.۳.۸. عدم احداث معبد
۱۴۹	نتایج
۱۵۱	منابع و مأخذ
۱۵۱	منابع فارسی
۱۵۲	منابع عربی

۱۵۷.....الخلاصة

۱۵۸.....Abstract

مقدمه

عدالت اجتماعی، ظلم‌ستیزی و رسیدن بشر به کمال، از اهداف بزرگ انبیای الهی بوده است. انبیای عظام در راه رسیدن به این اهداف، از هیچ تلاشی فروگذار نکرده‌اند. پیامبران الهی با هدف تعالی بشر با بردباری و استقامت به مبارزه با ظلم و ستم پرداخته و در راهنمایی انسان، مشقت‌های فراوانی را متحمل شده‌اند.

ظلم‌ستیزی و برقراری عدالت و به تعبیر قرآن مجید رفع فتنه و فساد از جهان، از اهداف بزرگ پیامبر اسلام ﷺ به شمار می‌رفت، و ایشان با به‌کارگیری راه‌ها و شیوه‌های مختلف همانند: انعقاد پیمان، جنگ، گفتگو، مناظره و... به اهداف خویش نایل آمده‌اند. زیرا همان‌گونه که با جنگ و مبارزه می‌توان فتنه و فساد را ریشه کن کرد، با انعقاد پیمان دوستی و همزیستی نیز این امر دست یافتنی است.

علاوه بر این که اتخاذ شیوه‌ی دوستی و پیمان همزیستی در رساندن منطق و ندای اسلام تأثیر شگرفی دارد، چرا که گفتگوی مستقیم و ارتباط نزدیکه بهتر از راه‌های دیگر فرد را به حقیقت راهنمایی می‌کند. اتخاذ هر یک از شیوه‌های فوق به تناسب ویژگی‌های زمانی، مکانی و موردی، وظیفه پیامبر بوده و ایشان با توجه به عناصر فوق و به منظور هدایت الهی، بهترین شیوه را در راهیابی به هدف خویش انتخاب می‌کرده‌اند. پیشرفت سریع اسلام در کمتر از یک قرن، خود گویای کامیابی پیامبر در رسیدن به اهداف خویش است.

شیوه انتخابی آن حضرت در برخورد با اقلیت‌های دینی، همزیستی متقابل بود. در راستای این شیوه، پیامبر به امر الهی به بستن قرارداد همزیستی یا قرارداد ذمه مأمور شدند. بی‌شک پیمان همزیستی با گروه‌هایی از پیروان دیگر ادیان همان‌گونه که منافی به همراه داشت، ضررهایی را نیز برای جامعه اسلامی به دنبال داشت، انعقاد قرارداد فوق در راستای جلوگیری از ضررهای احتمالی، علاوه بر منع اجحاف و ظلم به اقلیت‌ها صورت گرفت؛ با این توضیح که با ورود آنان به کشور اسلامی، برخی از عادات و فرهنگ‌های غیر اسلامی نیز به کشور راه می‌یافت. برای جلوگیری از ورود این عادت‌ها و شیوع منکرات در جامعه اسلامی باید تدبیری اندیشیده می‌شد. در همین راستا، رهبران اسلام در قرارداد ذمه شرایطی را پیش‌بینی کردند که در واقع از آن‌ها به عنوان وظایف اقلیت‌ها می‌توان یاد کرد. نکته دیگر این که لازمه حضور آنان در جامعه اسلامی، به رسمیت شناختن حقوق و وظایفی بود که باز لازم بود اساس این قرارداد، حقوق و وظایف مشخص می‌شد.

اسلام، احاد مردم را در برابر حکومت دارای حقوقی متقابل می‌داند، یعنی هم‌چنان که افراد را موظف به رعایت وظایفی در برابر حکومت می‌داند، حکومت را نیز ملزم به مراعات حقوق آنان دانسته است. حال سخن این

است که اسلام چه حقوق و وظایفی را برای اقلیت‌های دینی ساکن کشورهای اسلامی در نظر گرفته است؟ بررسی آیات، روایات و سیره پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام، بهترین شیوه برای دستیابی به پاسخ این پرسش از دیدگاه اسلام است. با مروری اجمالی به منابع فوق، پیش گام بودن اسلام در اعطای حقوق اقلیت‌ها را به وضوح درمی‌یابیم، اسلام آنان را بیگانه ندانسته، بلکه گروهی از شهروندان جامعه اسلامی می‌داند. برای مثال، حضرت علی علیه‌السلام در دستورالعمل حکومتی خود خطاب به مالک‌اشتر می‌فرماید:

«فانهم صنفان: اما اخُ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق؛»

مردم دو گروهند:

«یا برادر دینی تو یا انسانی شبیه به تواند.»^۱

یعنی دارای هر عقیده‌ای که باشند تو (مالک) حاکم آنان و آنان شهروند تو می‌باشند و تو موظف به رعایت حقوق هر دو دسته هستی، همگان حق دارند: زندگی کنند، امنیت داشته باشند، در برابر قانون و دادگاه‌ها یکسان نگریسته شوند و ... هم‌چنان که وظایفی شبیه هم نیز دارند. رفتاری خارج از چارچوب قانون، شریعت و عدالت نسبت به هیچ فردی از حاکم پذیرفته نیست.

احترام به حقوق اقلیت‌های غیرمسلمان، سیره رهبران اسلام بوده است. بدون هیچ تردیدی، مسلمانان و رهبران‌شان از پیروان ادیان و مذاهب دیگر در این امر پیشگام‌تر بوده‌اند. آن‌گاه که امام علی علیه‌السلام در عصر حکومت خود با طرف دعوی غیرمسلمانان در محکمه حضور یافته و قاضی، حاکم اسلامی را محکوم و به نفع غیرمسلمان رأی می‌دهد. (گرچه پس از دادگاه آن فرد علی علیه‌السلام را ذی‌حق می‌داند ولی علی علیه‌السلام تن به اصول محکمه می‌دهد.)

در صدر اسلام که قانون نوشته‌ای بر کشورها حاکم نبود، با اهدافی همانند جلوگیری از ظلم و اجحاف نسبت به اقلیت‌های دینی ساکن در کشور اسلامی، رهبران اسلام قراردادی با عنوان قرارداد ذمه طراحی کردند تا علاوه بر این که کشور اسلامی با حضور غیرمسلمانان دچار تشقت، فساد و عدم التزام مسلمین به قوانین اسلام نشود، اقلیت‌ها نیز با وظایف خود در کشور اسلامی آشنا شده و حاکمان نیز نتوانند وظایفی اجحاف‌آمیز از آنان بخواهند.

۱. سید رضی، ابوالحسن محمد بن الحسین، نهج البلاغه، ترجمه و شرح علینقی فیض الاسلام، تهران، چاپخانه آفتاب، ۱۳۲۶ ش، نامه‌ی ۵۳.

بدیهی است که اسلام اهرم‌های فشاری برای اجبار حاکمان به رعایت حقوق این اقلیت‌ها و حتی حقوق اکثریت پیش‌بینی کرده است که از آن جمله است: وجود صفت عدالت در حاکم و عزل او با تخطی از آن، و آگاهی حاکمان از احکام و دستورات دینی. با این وجود غیرمسلمانان می‌بایست با حقوق خویش آشنا می‌شدند و قرارداد ذمه به دنبال این نیاز شکل گرفت. می‌توان گفت که امروز با وجود حاکمیت قوانین در کشورها و آگاهی توده‌های مختلف از حقوق و وظایف خویش، جایی برای انعقاد چنین قراردادهایی دیده نمی‌شود.

فصل اول

کلیات و مفاهیم

۱.۱. کلیات

۱.۱.۱. بیان مسئله تحقیق

اهل ذمه یا اقلیت‌های دینی با انعقاد قرارداد ذمه می‌توانند به عنوان شهروند جامعه‌ی اسلامی در امنیت زندگی کنند و در واقع حمایت شدگان از سوی حکومت اسلامی هستند. این قرارداد برای طرفین حقوق و تکالیفی ایجاد می‌کند که در این پایان‌نامه به آن پرداخته خواهد شد. همچنین در قوانین موجود برای اهل کتاب حقوق و تکالیفی لحاظ شده است که نشان دهنده‌ی توجه ویژه و دیدگاه خاص قانونگذار به این گروه است لذا بررسی موضوع مذکور و مقایسه‌ی آن در فقه و حقوق و بررسی وجوه تفاوت آن با حقوق و تکالیف مسلمانان و همچنین حدود و صغور آن از جمله موارد دامنه‌ی مسئله‌ی تحقیق است.

۱.۱.۲. سؤالات تحقیق

۱.۱.۲.۱. سؤال اصلی

۱- حقوق و تکالیف شهروندی اهل کتاب چیست؟

۱.۱.۲.۱.۱. سؤالات فرعی

۱- اهل ذمه به چه کسائی گفته می‌شود؟

۲- حقوق شهروندی شامل چه مواردی می‌شود؟

۳- آیا حقوق و تکالیف شهروندی اهل کتاب با مسلمانان متفاوت است؟

۱.۱.۳. فرضیات تحقیق

- ۱— با توجه به تعریف شهروند که در این پایان نامه بررسی خواهد شد هر گونه حق یا تکلیفی که اهل کتاب در قبال حکومت اسلامی دارند و ناشی از وصف شهروندی می‌باشد.
- ۲— پیروان ادیان آسمانی یهودیت مسیحیت و زردشتیت که در تابعیت حکومت اسلامی زندگی می‌کنند.
- ۳— حقوق شهروندان شامل مواردی چون حق مسکن حق اشتغال حق آموزش حق ترافع و غیر آن می‌باشد.
- ۴— حقوق و تکالیف شهروندی اهل ذمه با مسلمانان در اکثر موارد یکسان است البته گاهی تفاوت‌هایی چون تکلیف اهل ذمه به پرداخت جزیه در مقابل تکلیف مسلمانان به پرداخت خمس و زکات دیده می‌شود.

۱.۱.۴. ضرورت و اهداف تحقیق

امروزه مسلمانان ارتباط و مراوده‌ی بیشتری با پیروان دیگر مذاهب از جمله اهل کتاب دارند. با توجه به این که اهل کتاب در ایران جزو گروه اقلیت جامعه محسوب می‌شوند و همچنین در فضایی که سخن از روابط و زندگی مسالمت آمیز بین گروه‌ها و اقلیت و اکثریت جامعه مطرح است بدون شک شناخت حقوق و تکالیف آن‌ها در قبال یکدیگر از ضرورت ویژه‌ای برخوردار است از این رو تبیین و تعیین جایگاه اقلیت‌ها و همچنین شناخت و مطالعه‌ی شیوه‌های رفتار و بررسی حقوق و تکالیف اهل کتاب می‌تواند سبب تعامل صحیح شده و راه‌های نفوذ در دل‌های مخاطبان تبلیغ و ترویج دینی را در عصر حاضر فراهم سازد.

۱.۱.۵. پیشینه‌ی تحقیق

کتاب‌ها: احکام اهل کتاب فی الاسلام / علی سعیدی؛ حقوق اهل کتاب، چگونگی روابط مسلمانان با آنان در قرآن / موسی احمدی

پایان‌نامه‌ها: «برخورد مسلمانان با اهل کتاب» / لیلا خسروی؛ «ارتباط اهل کتاب و شیوه‌ی برخورد با آنان از دیدگاه قرآن و حدیث» / منصور قاسمی؛ «بررسی تطبیقی روابط مسلمانان با اهل کتاب در آراء شهید ثانی شیخ انصاری و امام خمینی علیه السلام» / علیرضا یزدانی؛ «حق برخورداری از اماکن مذهبی خاص پیروان ادیان و مذاهب در اسلام» / محمد احمد بارونی

۱.۱.۶. نتایج علمی و عملی تحقیق

آشنایی جامعه با حقوق شهروندی اهل کتاب؛ آشنایی با وظایف اهل کتاب در قبال حکومت اسلامی از دیدگاه فقه و حقوق؛ دوری گزیدن از هرگونه سوء رفتار با اهل کتاب با توجه به منش اسلامی.

۱.۱.۷. چارچوب نظری تحقیق

فصل اول: کلیات، بیان مفاهیم و اصطلاحات فقهی و حقوقی و بیان حق و تکلیف و تقسیمات آن

فصل دوم: بیان مبانی فقهی حقوق و تکالیف اهل ذمه و نقطه نظرات فقها

فصل سوم: حقوق متقابل حکومت اسلامی و اهل ذمه از منظر قانونگذار ایرانی

نتیجه گیری

۱.۲. مفاهیم

۱.۲.۱. معانی حق

امروزه بحث از «حق» در حوزه‌های گوناگونی از جمله نسبت انسان با خود، خدا، طبیعت و جمادات، و نسبت با انسان‌های دیگر، اعم از روابط افراد با هم، افراد با حکومت و نیز حکومت‌ها با یکدیگر مطرح می‌شود. ملاحظه فوق، اهمیت بحث از «حق» را، که در دنیای جدید اگر مهم‌ترین جزء مقوم اخلاق، حقوق و سیاست نباشد، به تحقیق یکی از مهم‌ترین مسائل عرصه‌های مذکور است،^۱ روشن می‌سازد.

۱.۲.۱.۱. معنای لغوی حق

«حق» در لغت در معانی گوناگونی به کار رفته است. برخی از معانی لغوی این واژه، به شرح زیر است: راستی، عدالت، ثابت و یقین که در آن جای تردید و انکار نباشد، شایسته و سزاوار، راستی در گفتار، مال، ملک و سلطنت، بهره و نصیب، امر صورت پذیرفته و انجام شده، دوران‌دیشی، مرگ، واقع،^۲ امتیاز،^۳ باری تعالی، قرآن، امر مقضی و

۱. راسخ، محمد، حق و مصلحت؛ مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱ ش، ص ۱۸۴.
۲. جبران، مسعود، فرهنگ الفبایی الرائد، ترجمه رضا اترابی نژاد، مشهد، آستان قدس رضوی، مؤسسه چاپ و انتشارات، ۱۳۷۶ ش، ج ۱، ص ۶۸۹.
۳. فرهیخته، شمس‌الدین، فرهنگ فرهیخته (واژه‌ها و اصطلاحات سیاسی - حقوقی)، تهران، زرین، ۱۳۷۷ ش، ص ۳۵۲.

انجام شده، اسلام، موجود ثابت،^۱ الواجب الموجود، یقین بعد از شک^۲ صلاحیت،^۳ قطعی، پابرجا، مصدر، کار حتمی و قطعی و واقع شدنی،^۴ نقیض باطل،^۵ گفتار حق و مطابق با واقع،^۶ مفرد (واحد) حقوق،^۷ امر نبی ﷺ، صفت خدا، رؤیا.^۸

همچنین به معنای «مطابق با واقع بودن»، «سلطنت» و «ثبوت» نیز آمده است.

۲.۱.۲.۱. معنای اصطلاحی «حق»

حق، در علوم گوناگون استعمال می‌شود. گاهی معنای آن در یک اصطلاح، با معنای آن در اصطلاحی دیگر متفاوت است. برخی از اصطلاحات حق بدین قرار است:

۱.۲.۱.۲.۱. حق در اصطلاح قرآن کریم

مفهوم «حق» در قرآن کریم به معنای مختلفی به کار رفته است. در قرآن کریم ۲۴۷ بار واژه‌ی «حق» به کار رفته است. حدود ده درصد از آن‌ها، مربوط به حق به مفهوم حقوقی می‌باشد. در موارد دیگر، معنای دیگری از آن اراده شده است. با توجه به نکته‌ی مذکور، معنای «حق» در قرآن در دو دسته قابل ذکر خواهند بود:^۹

۱.۲.۱.۲.۱.۱. معنای غیرحقوقی حق در قرآن

معنای به کار رفته در قرآن، در این قسمت به اختصار به شرح ذیل است:

۱- گاهی حق در قرآن، به مثابه‌ی صفت برای خدای متعال به کار رفته است. به عنوان مثال، «این بدان

۱. الحسینی، الزبیدی، سید محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، دارالفکر، بیروت ۱۴۱۴ ق، ج ۶، ص ۳۱۵.
۲. شیخ احمد رضا، معجم متن اللغة موسوعه لغویة حدیثه، بیروت، دار مکتبه الحیاه، ۱۳۷۷ ق، ج ۲، ص ۱۳۳.
۳. دریایی، محمد، قاموس نوین: فرهنگ واژگان و اصطلاحات فارسی - عربی، با مقدمه: مهدی محقق، قم، هدی، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۳۳.
۴. بندرریگی، محمد، فرهنگ جدید عربی به فارسی (ترجمه منجد الطالب)، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۸ ش، ص ۱۰۶.
۵. اسماعیل بن عبّاد، المحيط فی اللغة، تحقیق محمدحسن آل یاسین، ص ۲۸۷ - ۲۸۶؛ ر. ک: الفراهیدی، الخلیل بن احمد، کتاب العین، الجزء الثالث، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، بی‌جا، بی‌تا، ص ۶؛ ابن فارس، احمد بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامیه، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷ - ۱۵.
۶. ابراهیم مصطفی و دیگران، المعجم الوسیط، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۸۷.
۷. الجوهری، اسماعیل بن حمّاد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، الجزء الرابع، ص ۱۴۶۰.
۸. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، دار احیاء التراث العربی، بیروت - لبنان، ۱۴۱۶ ق، چاپ اول، ص ۲۵۷ - ۲۵۵.
۹. مصباح یزدی، محمدتقی، حقوق و سیاست در قرآن، نگارش محمد شهربابی، ص ۳۹ - ۳۴؛ جوادی آملی، عبدالله، حق و تکلیف در اسلام، تحقیق و تنظیم مصطفی خلیلی، قم، اسراء، ۱۳۸۴ ش، ص ۲۹ - ۲۸.

سبب است که خدا حق است.»^{۲۰}

۲— در برخی آیات نیز درباره‌ی «کارهای خدای متعال» و به معنی «فعل حکیمانه» استعمال شده است، مانند: «خدا آسمان‌ها و زمین را و هرچه را میان آن‌هاست، جز به حق نیافریده است؟»^۳ حق در این آیه‌ی شریف در مقابل عبث، لهو، لعب و لغو قرار دارد و به فعل و عملی اطلاق می‌شود که از شخص حکیمی صادر می‌شود و دارای هدفی شایسته است. منظور از «فعل حکیمانه‌ی الهی» این است که افعال خدا از روی لهو و لعب و عبث نیست، بلکه از روی حکمت و مصلحت است.

۳— حق به معنی خود حقیقت و واقعیت است؛ یعنی به خود آن واقعیت خارجی از آن جهت که اعتقاد به آن تعلق می‌گیرد، اطلاق حق می‌شود.^۴

۴— مفهوم «حق» گاهی در مورد انشائات و از جمله در مورد «وعده» به کار می‌رود. قرآن کریم تأکید دارد که وعده‌های خدای متعال حق است: «پس صبر کن که وعده خدا حق است. مباد آنان که به مرحله یقین نرسیده‌اند، تو را بی‌ثبات و سبکسر گردانند.»^۵

۵— گاهی حق به معنی «هدایت»، و در مقابل ضلالت و گمراهی مطرح می‌شود: «بعد از حقیقت جز گمراهی چیست؟»^۶

۶— همچنین گاهی به عنوان وصفی برای دین خدا،^۷ وحی،^۸ قصص،^۹ و حکم^{۱۰} آمده است.

۱.۲.۱.۲.۱.۲.۱. معانی حقوقی حق در قرآن

در مواردی که در قرآن واژه‌ی «حق» در معنای حقوقی (حق داشتن) استعمال شده است، اغلب به یکی از دو صورت ذیل به کار رفته است:

۱. حج / ۶۲.

۲. لقمان / ۳۰؛ نور / ۲۵.

۳. روم / ۸.

۴. برای مثال ر. ک: یوسف / ۵۱.

۵. روم / ۶۰.

۶. یونس / ۳۲.

۷. فتح / ۲۸.

۸. فاطر / ۳۱.

۹. آل عمران / ۶۲.

۱۰. ص / ۲۶.

۱- گاهی به عنوان صفتی برای فعل انسان مکلف آمده است: «این (خواری و بی‌نواپی و گرفتار خشم خدا بودنشان) از آن روست که به آیات الهی کفر می‌ورزیدند و پیامبران را به ناحق می‌کشتند.»^۱ و^۲ در این آیه‌ی شریف، خدای متعال عمل کشتن پیامبران الهی را تقبیح نموده، این فعل را «ناحق» معرفی فرموده است. این عمل از آن جهت که از لحاظ حقوقی، برای یهودیان ثابت نبوده است و آنان حق انجام آن را نداشتند، مورد مذمت قرار گرفته است.

۲- در مواردی از آیات قرآن، واژه‌ی «حق» به همان معنای حقوقی به کار رفته است. قرض دادن، اشاره به همین معنا دارد:

«ای کسانی که ایمان آوردید، هرگاه به همدیگر وامی - تا سرآمدی معین - دادید آن را بنویسید و باید نویسنده‌ای در میان شما از روی عدالت بنویسد. کسی که قدرت بر نویسندگی دارد، نباید از نوشتن - همان طور که خدا به او تعلیم داده - خودداری کند. پس، باید بنویسد و آن کس که حق بر عهده‌ی اوست، باید املاء کند و از خدای متعال، پروردگار خویش بترسد و چیزی از آن فروگذار نکند و اگر کسی که حق بر عهده‌ی اوست، کم‌خرد یا ناتوان است یا نمی‌تواند خودش املاء کند، باید سرپرست او با رعایت عدالت املاء کند.»^۳ و^۴

روشن است با توجه به مضمون آیه که درباره‌ی قرض دادن است، حق در اینجا معنای حقوقی خواهد داشت.

۱.۲.۱.۲. اصطلاح فقهی

«حق» در اصطلاح فقهی و در کلام فقها دارای معانی ذیل است:

۱- شیخ انصاری در مکاسب، «حق» را به توانایی و سلطنت فعلیه‌ای تعریف می‌کند که قائم به دو طرف «من له الحق» و «من علیه الحق» است و معتقد است که ممکن نیست که «من له الحق» و «من علیه الحق»، شخص واحدی باشد. به خلاف ملک که نسبت میان مالک و مملوک نیازی به «من یملک علیه» ندارد.^۵

۱. بقره/ ۶۱.

۲. نیز آیات دیگری به همین معنی «حق» را استعمال کرده‌اند، ر.ک: آل عمران/ ۲۱ و ۱۱۲ و ۱۸۱؛ نساء/ ۱۵۵؛ انعام/ ۱۵۱؛ اسراء/ ۳۳؛ فرقان/ ۶۸؛ اعراف/ ۳۳؛ یونس/ ۲۳؛ شوری/ ۴۲.

۳. بقره/ ۲۸۲.

۴. ذاریات/ ۱۹؛ معارج/ ۲۵ - ۲۴؛ انعام/ ۱۴۱؛ اسراء/ ۲۶؛ روم/ ۳۸.

۵. الأنصاری، الشیخ مرتضی، کتاب المکاسب، تحقیق سید محمد کلانتر، چاپ سنگی، تبریز، ۱۳۷۵ ق، ص ۲۰.

آیت الله جواد تبریزی نیز معتقد است:

«حق، نسبت خاص و سلطنت مخصوصی است که به دو طرف "من له الحق" و "من علیه

الحق" استوار است. "من له الحق" بر "من علیه الحق" سلطه دارد.»^۱

همچنین آیت الله خوئی می نویسد:

«حق، نوعی از سلطنت است که امور آن به دست "من له الحق" می باشد.»^۲

همچنان که آیت الله اراکی معتقد است:

«حق، عبارت است از سلطنتی که متعلق آن مال است، اما خود این حق مال نیست، مثل

حقّ تحجیر.»^۳

سیدحجت کوه کمری می نویسد:

«حق عبارت است از: سلطنت فعلیه بر غیر. و فرق میان "حق" و "ملک" در این است که

ملکیت یک نوع علاقه و ارتباط میان مالک و شیء مملوک است و هیچ گونه ملازمتی با

سلطه ی بر غیر ندارد، جز به نحو شأنت. یعنی خود ملکیت هیچ سلطنتی بر غیر ایجاب

نمی کند. اما اگر غیر، بخواهد با مالکیت مالک تراحم داشته باشد، سلطنت مالک بر غیر و

دفع او از شیء مملوک مطرح می شود. به خلاف مسئله ی "حق"، مادام که "حق" ای وجود

دارد، «من له الحق» بر غیر در مطالبه ی حق خویش سلطه دارد.»^۴

۲- سیدمحمدکاظم یزدی نیز در حاشیه ی بر مکاسب می نویسد:

«حق، مرتبه ی ضعیفی از ملک است، بلکه نوعی از ملک و مالکیت است. در مقابل آن،

"حکم" قرار دارد که مجرد جعل رخصت و اجازه در انجام دادن یا انجام ندادن چیزی، و یا

حکم به بار کردن اثر بر فعلی یا ترک فعلی است.»^۵

۳- حق، به خودی خود سلطنت نیست، بلکه سلطنت از آثار و لوازم آن است. همچنان که سلطنت از لوازم

۱. تبریزی، جواد، *ارشاد الطالب*، قم، مطبعه مهر، ۱۳۹۹ ق، ص ۱۰.

۲. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم (تقریرات درس)، *مصباح الفقاهه فی المعاملات*، بقلم میرزا محمدعلی توحیدی، ص ۳۳۳.

۳. اراکی، محمدعلی، *کتاب البیع*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۸ ش، ص ۱۰.

۴. حجت کوه کمری، سید محمد، *البیع*، المقرّر: شیخ ابوطالب تجلیل تبریزی، قم، جماعة المدرسین بقم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ ق، ص ۲۳.

۵. یزدی، سید محمدکاظم، *حاشیه بر مکاسب*، اول کتاب بیع، بی جا، بی تا، ص ۵۴.

و آثار «مِلْك» نیز می‌باشد. حق اعتباری است که برای آن آثار مخصوصی است. که از جمله‌ی این آثار، «سلطنت بر فسخ» معامله است، آنجا که حق خیار موجود می‌باشد. آنجا که حق شفعه وجود دارد، «تملک با عوض»، و در جایی که حق تحجیر بوده، «تملک بدون عوض» از آثار مخصوص این حق‌ها می‌باشند.^۱

گاهی در نقد بر تعریف فقها از حق، به اینکه حق سلطنت است، گفته می‌شود: حق، همان سلطنت نیست؛ زیرا گاه توان تصرف به دلیل مزاحمت موانع خارجی یا حقوقی از بین می‌رود. در حالی که، اصل حق به احتمال فراوان باقی است.^۲ به نظر می‌رسد، نویسنده، «توان تصرف» با «سلطنت» به یک معنا است. در حالی که، باید میان «سلطنت» و «توان تصرف» تمایز قائل شد؛ نباید این دو را یکی پنداشت. اگر بخواهیم «سلطنت» را معنی کنیم، باید آن را به «جواز تصرف» معنی کنیم. از این رو، وقتی گفته می‌شود: فلانی بر فلان شیء حق (سلطنت) دارد؛ یعنی برای او تصرف در آن شیء جایز است. او حق تصرف در آن شیء را دارد. این سلطنت و امتیاز برای او ثابت است و از دیگران نفی شده است. روشن است اگر فردی «جواز تصرف» در چیزی را نداشته باشد، در واقع حقی هم در آن شیء نخواهد داشت. پس، سلطنت و امتیاز داشتن؛ به معنی جواز تصرف در شیء است. در مواردی هم که نویسنده ذکر کرده است، «جواز تصرف» از بین نرفته است، بلکه به دلایلی به ولی فرد منتقل شده است. اگر در این موارد «اصل حق به احتمال فراوان باقی است»، بدین دلیل است که اصل جواز تصرف باقی است و موقتاً به کسی که بر فرد ولایت دارد، منتقل می‌شود.

حاصل آنکه، می‌توان گفت: «حق» در اصطلاحات فقهی اغلب به معنی «سلطنت» آمده است. این معنی از آیه‌ی شریف ﴿مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوِیْهِ سُلْطٰناً﴾^۳؛ «هر کس مظلوم کشته شود، به سرپرست وی سلطنت و قدرتی داده‌ایم». نیز استفاده می‌شود؛ زیرا مراد از سلطنت در این آیه‌ی شریفه، سلطنت و امتیازی است که ولی دم، در قصاص از قاتل و یا گرفتن دیه از او می‌تواند اعمال نماید. همچنین است وقتی گفته می‌شود فرد «حق خیار» دارد. مقصود سلطنتی است که صاحب حق بر فسخ معامله پیدا می‌کند. نیز در «حق شفعه»، «حق ارث»، «حق نفقه» و مانند آن، مراد سلطنتی است که صاحب حق به سبب شراکت یا وراثت، یا زوجیت و امثال آن به دست می‌آورد. بنابراین، می‌توان گفت: وقتی فقهاء در ابواب مختلف فقهی از «حق» سخن می‌گویند، حق به معنای «سلطنت» است.

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم، حاشیه کتاب المکاسب، مصحح سید مهدی شمس الدین، تهران، انتشارات وزارت ارشاد، ۱۴۰۶ ق، ص ۴.
۲. کاتوزیان، ناصر، مبانی حقوق عمومی، بی‌جا، دادگستر، ۱۳۷۷ ش، ص ۳۷۳.
۳. اسراء/ ۳۳.

۱.۲.۱.۳. اصطلاح حقوقی

حوزه حقوق از حوزه‌هایی است که فراوان به بحث حق پرداخته است. حقوق دانان در بحث‌های حقوقی مباحث مختلفی درباره‌ی «حق» مطرح کرده‌اند. آنچه به اختصار در تعریف «حق» از دیدگاه و اصطلاح حقوقی می‌توان گفت به شرح ذیل است:

۱— حق عبارت است از اقتداری که قانون به افراد می‌دهد تا عملی را انجام دهند. آزادی، عمل، رکن اساسی حق در این تعریف می‌باشد؛ یعنی آدمیان در انجام یا عدم انجام آن عمل آزادند.^۱ به تعبیر دیگر، حق امری اعتباری است که پشتوانه‌ی قانونی دارد. ثمره‌ی آن حفظ نظم جامعه است. از این رو، طبق این دیدگاه، «حق»، غیر از اعتبار شدن توسط اجتماع شأن دیگری ندارد.

وینشاید نیز حق را همان «توان و قدرت اراده» می‌داند. این حقوقدان آلمانی، حق را چنین تعریف می‌کند: «توان و قدرتی است که نظم حقوقی به اراده اعطا کرده است. به دیگر سخن، حق، قدرت

یا نیروی ارادی است که قانون به یکی از اشخاص در محدوده‌ی معین می‌دهد.»^۲

در این تعریف، توان و قدرت به اراده و در نتیجه، به شخص منسوب شده است.

این تعریف از جهاتی قابل تأمل و بررسی است:

الف) در این تعریف، پایگاه نخستین حق، اراده دانسته شده است نه شخصیت فرد. در حالی که، گاهی حق، بدون دخالت اراده به شخص تعلق می‌گیرد و پایگاه حق شخص است، نه اراده‌ی او،^۳ مانند حق ارث. ب) از سوی دیگر، مدعای این مکتب، که حق را همان قدرت ارادی می‌داند، با آن دسته از حق‌هایی که قانون برای افرادی که فاقد اراده‌ی مبتنی بر تعقل اند، در نظر می‌گیرد، ناسازگار است. قانون برای چنین افرادی، مانند دیوانه و طفل غیرممیز، حق‌هایی را در نظر می‌گیرد. اما بر اساس این مکتب، چنین افرادی دارای هیچ‌گونه حقی نمی‌باشند.

ج) علاوه بر موارد فوق، گاهی حق‌هایی برای افراد غایب یا مفقودالأثر در نظر گرفته می‌شود، بدون آنکه او هیچ‌گونه آگاهی از چنین حقی داشته باشد، و یا بدون آنکه کمترین اراده‌ای برای آن نموده باشد، و یا حتی قبل

۱. امامی، سید حسن، حقوق مدنی، تهران، انتشارات کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۷۱ ش، چاپ هفتم، ج ۱، ص ۱۲۵.

۲. این تعریف مربوط به طرفداران مکتب شخصی یا مکتب اراده است که وینشاید (*Windscheid*) حقوقدان آلمانی و ساوینی (*Savigny*) از پیشوایان این مکتب شمرده می‌شوند. ر. ک: ساکت، محمدحسین، حقوق شناسی: دیباچه‌ای بر دانش حقوق، تهران، نشر ثالث، ۱۳۸۷ ش، ص ۴۳.

۳. کاتوزیان، ناصر، مبانی حقوق عمومی، پیشین، ص ۳۷۳ - ۳۷۲.

از آنکه وجود خارجی داشته باشند. مثلاً، گاهی سخن از نسل‌های آینده و حق‌هایی که بر گردن نسل کنونی دارند، می‌رود.

۲— نفع حمایت شده از سوی حقوق (نظام حقوقی):/یرینگ، حقوقدان آلمانی، تعریف دیگری از حق به دست می‌دهد. تعریف می‌نویسد: «نفعی که از نظر حقوقی حمایت شده است»^۱؛ یعنی صاحب واقعی حق کسی است که از آن سود می‌برد، نه آنکه اراده می‌کند. این نظریه، که طرفداران مکتب موضوعی (مکتب وضعی) از آن حمایت می‌کنند، به موضوع حق می‌نگرد نه به دارنده‌ی حق. در این تعریف، منفعت یا سود، هدف از برقراری حق است./یرینگ برای حق، دو رکن اساسی بر می‌شمارد: «سود» و «پشتیبانی قانون».

بنابراین حق، «امتیاز و نفعی است متعلق به شخص که حقوق هر کشور، در مقام اجرای عدالت، از آن حمایت می‌کند و به او توان تصرف در موضوع حق و منع دیگران از تجاوز به آن را می‌دهد»^۲.
از جمله اشکالات این نظریه این است که اگر سود یا منفعت، معیار وجود حق دانسته شود، عکس آن درست نیست؛ یعنی هر سود و منفعتی را نمی‌توان حق دانست.^۳ علاوه بر این، سود و منفعت، آن‌گونه که مکتب موضوعی به دنبال آن است که اغلب سود مادی است، نمی‌تواند ملاک تعیین و تعریف «حق» باشد؛ چراکه حقایق عالم منحصر در ماده و سود و منفعت مادی نیست و گاهی سودها و منفعت‌های فرامادی موجب تضییق منفعت‌های مادی می‌شود. بر این اساس، حق‌های افراد، با نگاه به حقیقت عالم و منفعت‌های واقعی افراد ترسیم می‌شود.

۳— حق در اصطلاح حقوقی، مفهومی اعتباری است؛ بدین معنا که این مفهوم، به هیچ وجه ما بزاء عینی خارجی ندارد. تنها در ارتباط با افعال اختیاری آدمیان مطرح می‌شود. انسان‌ها از آنجایی که دارای اختیار هستند، لاجرم دسته‌ای از کارها را باید انجام داده، دسته‌ای دیگر را نباید انجام دهند و از انجام آن صرف‌نظر کنند. با توجه به همین «باید»ها و «نباید»های حاکم بر رفتار انسان‌ها، مفاهیمی از قبیل «حق» و «تکلیف» اعتبار می‌شوند. مثلاً، وقتی گفته می‌شود: حق خیار، حق شفعه، و یا حق زن بر مرد و به عکس، همین مفهوم اعتباری مورد نظر می‌باشد.

با توجه به آنچه گذشت، در تعریف حق می‌توان گفت:

۱. همان، ص ۳۷۳.

۲. همان، ص ۳۷۴.

۳. ساکت، محمدحسین، پیشین، ص ۴۴.

«حق امری است اعتباری که برای کسی (لَه) بر دیگری (عَلِیْهِ) وضع می‌شود.»^۱

حق، گرچه ممکن است ریشه‌ی واقعی داشته، یا نداشته باشد؛ بدین معنی که در مفهوم حق، به عنوان یک امر اعتباری، وجود یا عدم ریشه‌ی واقعی ملحوظ نیست، اما همه‌ی احکام شرعی دارای مصالح و مفاسد واقعی هستند. همه احکام حقوقی با توجه به آن مفاسد و مصالح واقعی اعتبار می‌شوند. بر اساس این تعریف، اعتبار هر حقی دارای سه عنصر است:

الف) کسی که حق برای اوست (مَنْ لَه الْحَقُّ)؛ ب) کسی که حق علیه او و به نفع دیگری است (مَنْ عَلِیْهِ الْحَقُّ)؛ ج) آنچه متعلق حق است.

۴- برخی نیز حق را در اصطلاح حقوقی چنین تعریف کرده‌اند:

«حق، امری است اعتباری که بر حسب آن، شخص یا گروه خاصی، قدرت قانونی پیدا می‌کند که نوعی تصرف خارجی در شیء یا شخص دیگر انجام دهد و لازمه‌ی آن، امتیازی برای ذی‌حق بر دیگران و اختصاص متعلق حق به وی می‌باشد که نوعی اضافه است. چنان‌که، لازمه دیگر آن، تحقق اضافه دیگری میان "من له الحق" و "من علیه الحق" خواهد بود که بر اساس آن، "من علیه الحق" موظف است جانب "من له الحق" را در مورد حق وی رعایت کرده و از تجاوز به آن خودداری کند.»^۲

از مجموع تعاریفی که درباره‌ی اصطلاح حقوقی «حق» گفته شده، نکات ذیل به دست می‌آید:

۱- حق آن است که به ذی‌حق (من له الحق)، نوعی اقتدار و آزادی عمل اعطا می‌کند.

۲- حق، امتیاز و نفع متعلق به اشخاص است که موجب می‌شود وی توان تصرف در موضوع حق را پیدا کرده و دیگران را از تجاوز به آن منع کند.

۳- حق، مفهومی اعتباری است که ما بازاء خارجی ندارد. هرچند منشأ انتزاع عینی و واقعی دارد، و برای کسی علیه دیگری وضع می‌شود. اما وضع و اعتبار آن تابع مصالح و مفاسد واقعی است.

۴- در بحث‌های حقوقی، اصطلاح حق، اغلب ناظر به حق‌های اعتباری و مجعوله است. از حق‌های تکوینی، که مبتنی بر اعتبار و وضع نیست، سخن به میان نمی‌آید.

۱. مصباح یزدی، محمدتقی، پیشین، ص ۲۷ - ۲۶.

۲. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلامی، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴ ش، ص ۵۲.

۱.۲.۲. اقسام حق

پس از بیان تعریف «حق»، به اقسام حق می‌پردازیم. حق به اعتبار متعلق خود دارای اقسام گوناگونی است که در ذیل به موارد مهم آن اشاره می‌کنیم:

۱.۲.۲.۱. حق مالی و حق غیر مالی

تقسیم «حق» به «مالی» و «غیرمالی» مهم‌ترین تقسیم در این باره است.

«حق مالی امتیازی است که حقوق هر کشور به منظور تأمین نیازهای مالی اشخاص به

آنها می‌دهد.»^۱

یا در تعریف آن گفته شده است:

«حق مالی آن است که اجزای آن مستقیماً برای دارنده، ایجاد منفعتی نماید که قابل تقویم

به پول باشد؛ مانند: حق مالکیت نسبت به خانه که مستقیماً برای دارنده آن ارزش پولی دارد

و یا حق طلب که پس از ادا، قابل تقویم به پول می‌باشد. چنان که کسی از دیگری ده خروار

گندم طلب دارد، پس از ایفای تعهد آنچه به دست می‌آید ده خروار گندم است که قابل

تقویم به پول می‌باشد.»^۲

از ویژگی‌های حق مالی، آن است که قابل اسقاط و یا انتقال به غیر است. برای مثال، مالک خانه یا

صاحب گندم می‌تواند آن را از طریق بیع، هبه و وصیت به غیر واگذار نماید و یا از آن اعراض کند.

در مقابل، «حق غیر مال، امتیازی است که هدف آن رفع نیازمندی‌های عاطفی و اخلاقی است.»^۳ و یا در

تعریف آن گفته شده است:

«حق غیر مالی آن است که اجرای آن، نفعی که مستقیماً قابل تقویم به پول باشد، ایجاد

نمی‌نماید. مانند: حق زوجیت در زوجه دائمه که مستقیماً برای زن ایجاد نفعی که قابل تقویم

به پول باشد نمی‌کند، ولی غیرمستقیم حق نفعه برای او ایجاد می‌شود و در صورت فوت

۱. خسروشاهی، قدرت اله؛ دانش پژوه، مصطفی، فلسفه حقوق، تهران، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۰ ش، ص

۲۳.

۲. امامی، سید حسن، حقوق مدنی، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۵؛ ج ۴، ص ۴.

۳. خسروشاهی، قدرت اله؛ دانش پژوه، مصطفی، پیشین، ص ۲۳.

زوج، از او ارث می‌برد.»^۱

یا مثلاً، «پدر و جدّ پدری بر اساس»^۲ ماده ۱۰۴۱ و ۱۰۴۳ قانون مدنی نسبت به دختر باکره دارای «حق و لاء» است و نکاح دختر موقوف به اجازه پدر یا جد پدری او است. حق ولایت پدر یا جدّ پدری از نظر عرف، یک حق غیرمالی محسوب می‌شود.

بنابراین، موضوع حق غیرمالی، روابط غیر مالی افراد جامعه است و ارزش داد و ستد نداشته، به طور مستقیم قابل ارزیابی مالی نیست. «حقوق غیرمالی قابل واگذاری به غیر نمی‌باشد و بعضی از آنان به سبب مخصوص قابل زوال است؛ مانند: زوجیت که به وسیله نسخ نکاح و طلاق منحل می‌گردد و بعضی دیگر دایمی و غیرقابل زوال است؛ مانند نبوت (فرزندی) که به هیچ وجه پدر و مادر نمی‌تواند نسبت مزبور را از خود سلب نمایند. همچنان که بعضی از حقوق غیر مالی قابل اسقاط و بعضی غیرقابل اسقاط هستند.»^۳

۱.۲.۲.۲. حق مربوط به شخصیت

«حق مربوط به شخصیت» حقی است که به هر انسان (با قطع نظر از وابستگی او به گروه اجتماعی خاص) تعلق دارد و بیش تر از شخص انسان حمایت می‌کند تا منافع مادی او. به دیگر سخن، این حق به حفظ ذات و عرض انسان برمی‌گردد.^۴

حقوق مربوط به شخصیت، از شخصیت جسمی و نیز از شخصیت معنوی و روحی انسان حمایت می‌کند و از این نظر می‌توان آن‌ها را به دو قسم تقسیم کرد:

الف) حمایت از شخصیت جسمی انسان: قانونگذار از شخصیت جسمی انسان حمایت کرده و حقوقی را برای آن در نظر گرفته است. انسان بر تمامیت جسمی خود حق دارد و ایراد صدمه و ضرب و جرح و هرگونه تعرض جسمی به شخص ممنوع و موجب مسؤولیت مدنی و کیفری است.^۵

ب) حمایت از شخصیت معنوی و اخلاقی انسان: جنبه‌های غیر جسمی شخصیت آدمی نیز محترم و مورد حمایت قانونگذار هستند. در این جا، به برخی مصادیق شخصیت معنوی و اخلاقی اشاره می‌شود:

۱. امامی، سید حسن، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۵.

۲. ماده ۱۰۴۱ ق. م. «نکاح قبل از بلوغ ممنوع است. تبصره: عقد نکاح قبل از بلوغ با اجازه ولیّ به شرط رعایت مصلحت مولی علیه صحیح می‌باشد.» ماده ۱۰۴۳ ق. م.: «نکاح دختر باکره اگر چه به سن بلوغ رسیده باشد، موقوف به اجازه پدر یا جدّ پدری او است ...»

۳. امامی، سید حسن، حقوق مدنی، پیشین، ج ۴، ص ۴.

۴. طاهری، حبیب‌الله، حقوق مدنی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵ ش، ج ۱، ص ۴۰ و ۴۲.

۵. همان.

۱- آزادی‌های فردی؛ مانند آزادی رفت و آمد، آزادی فکر و بیان، آزادی حق رأی و آزادی انتخاب شغل. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران درباره آزادی انتخاب شغل می‌گوید: «هرکس حق دارد شغلی را که بدان مایل است و مخالف اسلام و مصالح عمومی و حقوق دیگران نیست، برگزیند.»^۱

۲- حق نام، حق عکس و تصویر؛ نام، عکس و تصویر و اوصاف دیگر جزو شخصیت انسان به حساب آمده، تعرض به آن تعرض به شخصیت او محسوب می‌گردد و ممنوع و موجب مسؤولیت است.

۳- آبرو و شرف و حیثیت؛ این گونه موارد نیز مورد حمایت قانون گذارند و توهین و افترا به دیگران موجب مسؤولیت است.^۲

۴- حق مربوط به آثار فکری و هنری؛ این گونه امور به شخصیت فکری و هنری انسان بازمی‌گردند. قانونگذار حقوق معنوی مؤلفان و هنرمندان را محترم شمرده و به آنان اجازه داده در مورد نشر و یا عدم نشر اثر خود تصمیم بگیرند و از تحریف و تغییر و انتشار آن به نام دیگری جلوگیری نمایند و اختیار تجدیدنظر در اثر خود را داشته باشند.^۳

۵- حق تمتع از زندگی خصوصی؛ مانند: مصونیت نامه‌ها و مکالمات تلفنی از فاش شدن قانون اساسی در این باره می‌گوید: «بازرسی و نرساندن نامه‌ها، ضبط و فاش کردن مکالمات تلفنی، افشای مخابرات تلگرافی و تلکس، سانسور، عدم مخابره و نرساندن آن‌ها، استراق سمع و هرگونه تجسس ممنوع است، مگر به حکم قانون.»^۴

۱. ۲. ۳. حق طبیعی

«حق طبیعی» حقی است برای یک شخص که عقل آن رابطه را موجود می‌داند و مدیون را در مقابل وجدان و عقل مسؤول می‌شناسد، ولی قانون از آن حمایت نمی‌کند.^۵ به عبارت دیگر، این حق فاقد جزء چهارم از ارکان حق عینی، یعنی جزا، است. در قوانین برخی کشورها، دین یا طلب مشمول مرور زمان است. هرگاه دینی مشمول مرور زمان شود، قانون دعوای خواهان را غیرقابل استماع می‌داند، ولی هرگاه مدیون دین را به میل خود ادا نماید، دین ساقط می‌شود. قانون مدنی ایران می‌گوید: «در مورد تعهداتی که برای متعهدله قانوناً حق مطالبه

۱. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل بیست و هشتم.

۲. طاهری، حبیب‌الله، پیشین، ص ۴۴ و ۴۵.

۳. همان.

۴. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل بیست و پنجم.

۵. امامی، سید حسن، حقوق مدنی، پیشین، ج ۱، ص ۱۲۸ - ۱۲۷.

نمی‌باشد، اگر متعهد به میل خود آن را ایفا نماید، دعوی استرداد مسموع نخواهد بود.^۱
با توجه به توضیحات بیان شده، به نظر می‌رسد که «حق طبیعی» در مقابل «حق قانونی» قرار می‌گیرد؛
چه این که «حق قانونی» از حمایت «قانون» برخوردار است، به خلاف حق طبیعی.

۱.۲.۲.۴. حق مطلق و حق نسبی

«حق مطلق» حقی است که در مقابل تمامی افراد جامعه است و تمامی افراد مکلف به احترام به این حق هستند.
تمامی اقسام حقوق عینی از این قبیل است. برای مثال، «حق مالکیت» حقی است که تمامی افراد مکلفند آن را
رعایت نموده، به آن تجاوز نکنند.^۲
«حق نسبی» آن است که در مقابل یک یا چند نفر بوده، تنها برای اشخاص معینی ایجاد تکلیف می‌کند.
تمامی حقوق دینی از این قبیل هستند. حق طلبکار فقط در مقابل بدهکار است و از او می‌تواند انجام تعهد خود را
بخواهد و هیچ گونه تکلیفی برای افراد دیگر ایجاد نمی‌شود.^۳

۱.۲.۲.۵. حق منجز و حق معلق

«حق منجز آن است که پس از پیدایش سبب، بلافاصله موجود گردد و بستگی به وجود یا عدم امر دیگری
نداشته باشد»؛^۴ مثلا، هرگاه (الف) خانه خود را به (ب) بفروشد، پس از ایجاب و قبول، خانه به ملکیت (پ) درمی
آید و (الف) مالک پول می‌گردد. در این حالت، حق فروشنده نسبت به ثمن و نیز حق خریدار نسبت به مثن
(خانه) منجز است.

«حق معلق آن است که پس از پیدایش سبب، موجود نگردد و بستگی به وجود یا عدم امر دیگری داشته
باشد؛ مثلا، هرگاه شخصی باغ خود را به دیگری وصیت نماید، و وصی له هم آن را قبول کند، موصی له مالک
آن نمی‌گردد، مگر پس از فوت موصی. بنابراین، حق موصی له نسبت به باغ مورد وصیت، معلق بر فوت موصی
است.»^۵

۱. قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران، ماده ۲۶۶.

۲. امامی، سید حسن، حقوق مدنی، پیشین، ج ۴، ص ۶ - ۵.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان.

۱.۲.۲.۱. حق ثابت و حق متزلزل

حق به اعتبار قابلیت زوال، به دو قسم تقسیم می‌شود: حق ثابت و حق متزلزل. «حق ثابت» حقی است که نمی‌توان آن را زایل کرد؛ مثلاً، کسی که خانه را به دیگری می‌فروشد، حق مشتری نسبت به خانه ثابت است؛ یعنی بایع نمی‌تواند آن را فسخ کند. «حق متزلزل» حقی است که می‌توان در مدت معینی آن را زایل نمود؛^۱ مانند کسی که باغ خود را به دیگری می‌فروشد و شرط می‌کند هرگاه پول باغ را تا مدت یک ماه باز پس داد، بتواند معامله را فسخ کند. پس از معامله، مشتری مالک باغ می‌شود و نسبت به آن حق پیدا می‌کند، ولی حق او در مدت یک ماه متزلزل است.

۱.۲.۲.۱. حق سیاسی، حق عمومی و حق خصوصی

حقوق فردی به سه گروه اصلی تقسیم می‌شوند: حق سیاسی، عمومی و خصوصی. «حق سیاسی، اختیاری است که شخص برای شرکت در قوای عمومی و سازمان‌های دولت دارد؛ مانند: حق انتخاب کردن و انتخاب شدن در مجالس قانون گذاری و ریاست جمهوری و پذیرفتن تابعیت.»^۲

«حق عمومی مربوط به شخصیت انسان و سلامتی جسمی و روحی او یا ناظر به رابطه دولت و مردم است؛ مانند: حق حیات، آزادی بیان و اجتماع و وجدان... در واقع، می‌توان گفت: حقوق عمومی وسیله تأمین سیانت انسان در برابر تجاوز دولت‌ها و لجام زدن بر قدرت سرکش است. با وجود این، حقوق عمومی در روابط خصوصی نیز قابل استناد است. هرکس باید به حیات و آزادی و شرافت و شخصیت دیگران احترام گذارد، و گرنه مسؤول است تا جبران کند.»^۳

فصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران درباره «حقوق ملت» است. اصل بیست و سوم قانون اساسی برای تضمین آزادی اندیشه می‌گوید: «تفتیش عقاید ممنوع است و هیچ کس را نمی‌توان به صرف داشتن عقیده ای مورد تعرض و مؤاخذه قرار داد.» نیز در اصل بیست چهارم آمده است: «نشریات و مطبوعات در بیان مطالب آزادند...»

«حق خصوصی، امتیازی است که هر شخص در برابر دیگران دارد که هر شخص در برابر دیگران دارد؛ مانند حق مالکیت، حق انتفاع، حق شفعه، حق رهن و حق خیار. سبب ایجاد حق خصوصی ممکن است عمل

۱. همان.

۲. کاتوزیان، ناصر، مقدمه علم حقوق، تهران، دانشکده علوم اداری و مدیریت بازرگانی، ۱۳۵۰ ش، ج ۳، ص ۴۴۳.

۳. همان، ص ۴۴۴.

حقوقی و ناشی از اراده باشد یا اجرای قاعده حقوقی در روابط اجتماعی (وقایع حقوقی)، ولی در هر حال، در برابر هر حق خصوصی، تکلیفی نیز برای شخص مقرر شده است.^۱

۳.۲.۱. شهروند و حقوق شهروندی

حقوق شهروندی یکی از مفاهیم سیاسی و حقوقی جدیدی است که در قرن نوزدهم در ادبیات حقوقی و سیاسی راه یافت و بیشتر حقوق عمده‌ای چون آزادی بیان، برابری در نزد قانون، حق اجتماعی و غیره، بدون توجه به وضع طبقاتی، جنسی، نژادی و... را شامل می‌شد ولی این مفهوم در قرن بیستم بسط و گسترش پیدا کرد و با ظهور مفهوم «حقوق اجتماعی» خصوصیت صرفاً مدنی و سیاسی خود را از دست داد و به صورت وسیع مجموعه‌ای حقوق سیاسی، مدنی و اجتماعی شهروندان را تحت پوشش قرار داد.

— اصطلاح حقوق شهروندی از دو واژه، حقوق و شهروند ترکیب یافته و معنای جدیدی را افاده می‌کند. حق از نظر لغوی و واژه شناسی کاربردهای گسترده و گوناگونی دارد که که قبلاً به آن اشاره شد شهروند نیز فرد یا گروهی از افرادی است که در سرزمین معینی زندگی می‌کنند و در اثر رابطه حقوقی، سیاسی و معنوی که با دولت پیدا می‌کنند، موقعیت حقوقی فرد یا گروه در اجتماعی به نام ملت مشخص می‌شود. ملزم به رعایت آن می‌باشد. به این مفهوم که هر کسی در هستی و جهان، متناسب با موقعیت خود در جامعه، سهمی در حیات و منابع زیر زمینی و رو زمینی دارد و دیگران ملزم هستند که به این حقوق احترام بگذارند و آنها را به رسمیت بشناسند.^۲

با تبیین معنای دو واژه حق و شهروند، می‌توان حقوق شهروندی را چنین تعریف نمود که: حقوق شهروندی عبارت است از مجموع آزادی‌ها و اختیارات طبیعی و امتیازات اجتماعی — اقتصادی و حقوقی که از طرف جامعه برای فرد منظور گردیده و مورد حمایت ویژه قرار گرفته است. آزادی و اختیار یکی از مولفه‌های مهم حقوق شهروندی است که در فلسفه سیاسی گوناگون، معانی و مفاهیم متفاوتی با خود حمل کرده است. حقوق شهروند گاهی به مجموع آزادی‌هایی اطلاق می‌شود که در قانون رسمیت یافته و به موجب آن، افراد اعمال و رفتار خود را در همه شئون زندگی اجتماعی، سازمان می‌دهند.^۳

۱. کاتوزیان، ناصر، مقدمه علم حقوق، پیشین، ص ۴۴۴.

۲. بشریه، حسین، آموزش دانش سیاسی (مبانی علم سیاست نظری و تأسیسی)، تهران مؤسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۴ ش، چاپ چهارم، ص ۲۷۹.

۳. همان، ص ۲۶۶.

آزادی و اختیار، که یکی از عناصر مهم حقوق شهروندی است، یک حقیقت نسبی بوده و تفسیرهای مختلفی را در مکاتب و اندیشه‌های گوناگون برتابیده است و این معانی با توجه به لایه بندی‌های طبقاتی و میزان رفاه و امکانات در دسترس، دارای درجات و مراتب متفاوت خواهد بود.

طبقات اجتماعی که از سطح مطلوب زندگی و رفاه مادی برخوردار می‌باشند و امکانات و فرصت‌هایی زندگی و موقعیت‌های شغلی بهتری را در نظام اجتماعی در اختیار دارند، تبعاً اختیارات و موقعیت‌های بسیار وسیع و گسترده‌ای در مناسبات اجتماعی خود به دست خواهند آورد. انباشت ثروت، احراز قدرت، ثبات زندگی، تحصیلات عالی و نفوذ اجتماعی این امکان را برای آنان فراهم می‌سازند که بتوانند از همه حقوق و مزایای قانونی در جامعه بیشترین بهره را نصیب شوند؛ در حالی که اعضای طبقات پایین جامعه از این که میزان امکانات و شرایط اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی آنان بسیار محدود و ناچیز می‌باشد، بهره برداری آنان از فرصت‌های قانونی نیز ضعیف خواهد بود^۱.

از این رو عده‌ای از حقوقدانان به منظور حراست بیشتر از حقوق، ارزش، مقام و منزلت انسانی اشخاص، مربوط به لایه‌ها و طبقات پایین جامعه، نظارت کنترل فعالانه و مسوولانه دولت را در بهره‌گیری از امکانات و سرمایه‌های ملی خواستار شده‌اند تا تمام ثروت و قدرت و موقعیت به دست اشخاص معدود نیفتد و از انباشته شدن ثروت و تمرکز قدرت جلوگیری گردد. پس شهروند به فردی گفته می‌شود که از یک سو رابطه اش با یک دولت برقرار می‌شود و از جانب دیگر در میان جامعه از حقوقی مدنی برخوردار می‌باشد.

۱.۲.۴. معنای تکلیف

۱.۲.۴.۱. معنای لغوی

— تکلیف در لغت به معنای امر به انجام دادن کاری است که انجام دادنش برای کسی که به او امر شده مشقت دارد.^۲

— در فرهنگ معین به معنای ۱- به رنج افکندن. ۲- بار کردن. ۳- وظیفه‌ای که باید انجام داد.^۳

۱. همان، ص ۲۶۷.

۲. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، پیشین، ذیل «کلف».

۳. معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، بی‌نا، ۱۳۷۱ ش، ذیل واژه.

۱.۲.۴.۲. معنای اصطلاحی

— واژه تکلیف در اصطلاح، اوامر و نواهی خداوند به بندگانش است در جهت انجام دادن یا ندادن بعضی افعال. از همین معنای اصطلاحی است که تعبیر «دارِ تکلیف» یعنی دنیا که آدمی در آن موظف به انجام دادن تکالیفش است، و نیز اصطلاح «سن تکلیف» به معنای سن رسیدن به بلوغ و انجام دادن وظایف شرعی^۱

— به وجود آمده است. مخاطب تکلیف، مکلف نامیده می‌شود. اصطلاح تکلیف در ایام اخیر در کنار حق و در تقابل با آن به کار می‌رود، این تقابل در نتیجه‌ی تفکر مدرن حاصل شده و چنین تقابلی در آثار متقدمان مشهود نیست.^۲

— در علوم اسلامی به تکلیف از دو منظر توجه شده است: نخست از منظر فقهی، و به تبع آن اصولی، که در آن به ماهیت تکلیف و شرایط آن با توجه به وجه عملی موضوع توجه می‌شود. دوم از منظر کلامی که در آن به موضوعات مذکور به صورت نظری و انتزاعی تر توجه می‌گردد و در آن از موضوعاتی چون غرض از تکلیف و راه شناخت تکلیف و اولین تکلیف آدمی نیز بحث می‌شود.

علاوه بر این دو حوزه، گاه بعضی فلاسفه‌ی مسلمان در مباحث مربوط به الهیات و نیز بعضی عارفان، از جهت رابطه‌ی تکلیف با معرفت، به مسئله‌ی تکلیف توجه کرده و در باره‌ی آن نظر داده‌اند.

۱.۲.۴.۳. معنای تکلیف در قرآن

واژه‌ی تکلیف در قرآن به کار نرفته، اما از مشتقات این مصدر هفت بار در قرآن استفاده شده^۳ که شش بار آن (بجز نساء: ۸۴) ناظر به معنایی واحد است. این معنای واحد که در عبارات متعددی بیان شده، از قبیل ﴿...لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا...﴾ «هیچکس جز به اندازه توانش تکلیف نمی‌شود»، ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...﴾ «خدا هیچکس را جز به اندازه توانایی اش تکلیف نمی‌کند»، ﴿لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...﴾ «هیچکس را جز به اندازه توانش تکلیف نمی‌کنیم» و ﴿...لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاتَهَا...﴾ «هیچکس را جز به اندازه توانش تکلیف نمی‌کنیم» ناظر به این امر است که خداوند آدمی را به انجام دادن آنچه در توانش نیست، مکلف نمی‌سازد.

هر چند معنای ظاهری این آیات روشن است، اساساً در اینکه تکلیف چیست، چرا باید باشد، و بویژه اینکه

۱. همان، ذیل واژه حق.

۲. همان.

۳. بقره/ ۲۳۳، نساء/ ۲۸۶؛ انعام/ ۸۴؛ اعراف/ ۴۲؛ مؤمنون/ ۶۲؛ طلاق/ ۷.

آیا خداوند می‌تواند بیش از وسع و طاقت آدمی به او تکلیف کند یا نه، میان متکلمان و مفسران اختلاف نظر وجود داشته و به اظهار آرای مختلف در این زمینه انجامیده است. مثلاً مفسران معتزلی یا شیعه، با استناد به این آیات، «تکلیف ما لایطاق» (اینکه خدا بیش از توان آدمی به او تکلیف کند) را نفی کرده‌اند.^۱ از سوی دیگر، مفسر اشعری مسلکی مثل فخر رازی، ضمن تفسیر آیه‌ی ۲۸۶ بقره و با ذکر آیات دیگری که معتزله در نفی تکلیف مالایطاق به آنها استناد می‌کرده‌اند، از قبیل ﴿... وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...﴾^۲ «و بر شما در دین هیچ مشقتی قرار نداد»، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ...﴾^۳ «خداوند می‌خواهد بر شما سبک کند»، «... يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...»^۴ «خدا آسانی و راحتی شما را می‌خواهد نه مشقت شما را»، با مطرح کردن بحثی کلامی در باب کفر و ایمان و قدرت و اراده‌ی خدا، به این نظر می‌رسد که وجوه عقلی قطعی یقینی ای وجود دارد که تکلیف مالایطاق را مجاز می‌دارد. وی سپس نتیجه می‌گیرد که در چنین شرایطی باید آیه را به صورتی تأویل کرد که مغایر با این نظر عقلی و کلامی نباشد.^۵

البته همه اشاعره به این صورت به تفسیر به رأی روی نمی‌آورده‌اند و غالباً می‌گویند برای نظر خود شواهدی در قرآن بجویند، چنانکه گاه از آیاتی مانند «... وَ يُدْعُونَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَبِيعُونَ»^۶ «به سجده کردن دعوت شوند ولی در خود قدرت و استطاعت نیابند.» برای اثبات جواز تکلیف مالایطاق بهره می‌برده‌اند.^۷

۱. ۲. ۴. معنای تکلیف در روایات و احادیث

در روایات و احادیث نیز، بصراحت یا به طور ضمنی، نکات مختلفی در باره‌ی تکلیف آمده است. از جمله گفته شده است که تکلیف امر دشواری نیست حال آنکه ثواب بسیار به آن تعلق می‌گیرد. همچنین گفته شده است که سه گروه تکلیف ندارند و بازخواست نمی‌شوند: دیوانه تا وقتی که عاقل شود، فردی که در خواب است تا وقتی که بیدار شود، و کودک تا وقتی که بالغ شود.^۸ علاوه بر اینها به این نکته نیز اشاره شده است که خداوند فوق طاقت

۱. طوسی، تبیان؛ زَمَخْشَرِي؛ طَبْرَسِي، ذیل بقره/ ۲۸۶.

۲. حج/ ۷۸.

۳. نساء/ ۲۸.

۴. بقره/ ۱۸۵.

۵. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، بیروت، بی‌نا، ۱۴۲۱ ق، ۱۴۲۱، ذیل بقره ۲۸۶.

۶. قلم/ ۴۲.

۷. اشعری، ۱۹۵۵، ص ۱۱۴-۱۱۳؛.

۸. حدیث رفع.

بشر به او تکلیف نمی‌کند.^۱

۱.۲.۴.۵. معنای تکلیف در فقه

در فقه تکلیف را خواست شارع برای انجام دادن یا انجام ندادن امری دانسته‌اند که بر آوردن آن خواست، مستلزم سختی و مشقتی است. این خواست شارع به صورت حکم بیان می‌شود و خطابی است که متعلق آن افعال مکلفین است.^۲

در میان فقها در باره‌ی تکلیف مباحث مختلفی مطرح شده است، از جمله به این مسائل پرداخته شده که مخاطب تکلیف کیست، رابطه‌ی تکلیف و ثواب چگونه است و آیا به تکلیفی که بدون نیت انجام شده باشد ثوابی تعلق می‌گیرد، تکلیف چه موقع قطعی می‌شود و آیا در قطعی شدن تکلیف، وجود علم مکلف به تکلیف شرط است یا صرفاً امکان علم داشتن او^۳ در اصطلاح شناسی فقه، اصطلاح تکلیف با اصطلاح اهلیت پیوند دارد. فقها مخاطب تکلیف را کسی دانسته‌اند که اهلیت داشته باشد؛ یعنی، خطاب به او بوده و او برای انجام دادن آن امر صلاحیت داشته باشد. اصولیان شرایط این اهلیت را بلوغ و عقل دانسته و از سان عاقل بالغ را مکلف قلمداد کرده‌اند. اصطلاح اهلیت نیز با اصطلاح ذمه پیوند دارد. اهل فقه با تقسیم اهلیت به دو گونه، اهلیت وجوب و اهلیت ادا، ذمه را و صفی دانسته‌اند که شخص با آن اهلیت وجوب می‌یابد و به اصطلاح، اهلیت وجوب با فرض وجود ذمه تثبیت می‌شود.^۴

بحثهای تکلیف را فقها غالباً در باب «حجر» و اصولیان معمولاً در بحث حکم و حاکم و محکوم علیه و محکوم به و جاهای دیگری که با تکلیف پیوند دارد، آورده‌اند، چرا که تکلیف نسبت مستقیم با حکم، و به تبع آن با حاکم و محکوم علیه و محکوم به، دارد.^۵

فقها و اصولیان و متکلمان در باره‌ی نسبت تکلیف — محکوم به به بحث پرداخته و احکام تکلیفیه یا احکام شرعیه را دو یا پنج قسم دانسته‌اند. بعضی بر این اساس که در تکلیف الزام هست صرفاً واجب و حرام را

۱. محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، چاپ جدید (پنج جلدی)، قم، دار الحدیث، ج ۸، ص ۴۲۶ - ۴۲۵.

۲. موسوعة الفقہیہ، مؤسسه دائره معارف الفقه الإسلامی، ذیل واژه.

۳. امام الحرمین، عبدالله بن مالک الکافیہ فی الجدل، قاهره، چاپ فوقیه، حسین محمود، ۱۳۹۹ ق ص ۳۶ - ۳۵؛ زمخشری، ابراهیم

بن موسی شاطبی، الموافقات فی اصول الشریعہ، بیروت، چاپ محمد عبدالله دراز، ۱۳۹۵ ق، ج ۲، ص ۳۱۷ - ۳۱۵؛

۴. موسوعة الفقہیہ، مؤسسه دائره معارف الفقه الإسلامی، ذیل اهلیت و تکلیف.

۵. همان.

حکم تکلیفی دانسته‌اند^۱ و گروهی دیگر بر این اساس که تکلیف التزام به احکام الله است و احکام الهی نیز پنج قسم (واجب، مستحب، مباح، مکروه، حرام) است، احکام تکلیفی را پنج قسم دانسته‌اند.^۲

۱.۲.۵. شناخت اجمالی در مورد کفار و اقسام آن

کفر در لغت به معنای انکار کردن، پنهان نمودن و پوشاندن آمده است و این که به شب کافر می‌گویند به دلیل این است که اشخاص را می‌پوشاند^۳ لذا به شخصی که منکر و پوشاننده چیزی است «کافر» گفته می‌شود.

معنی دیگر واژه‌ی کفر مقابل شکر است ﴿وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾^۴

در این آیه کلمه یکفرون به معنی منکرین و نفی کنندگان نعمت خداوند به کار رفته است.^۵

کافر که جمع آن «کوافر»، «کفره» و «کافرون» می‌باشد در معانی مختلفی بکار رفته است مانند: شب، ابری که باعث تاریکی گردد، دریا به جهت این که موجودات را در درون خود پنهان نموده، بیابان پهناور و شخصی که در جایی پنهان شده است...^۶ گاهی اوقات به تاریکی و ظلمت شب نیز گفته می‌شود.^۷ و در فرهنگ دینی کفر به معنی انکار نعم الهی و ایمان نداشتن به خدا و رسول وی می‌باشد.

می‌بینیم که همه معانی نوعی پنهان کاری را می‌رساند و بدین جهت است که در فرهنگ اسلامی به واسطه‌ی این که شخص غیر معتقد به خدا، حقیقت و واقعیت وجود خدا و یا بعضی از اوصاف جمال و جلال او را انکار می‌کند و بر چنین واقعیتی پرده‌ای از نفی و انکار کشیده کافر اطلاق می‌شود.

غیر مسلمانان با توجه به فقه اسلامی و نوعی رابطه شان با حکومت اسلامی، تقسیم بندی‌های مختلفی دارند. در یکی از این طبقه‌بندی‌ها کفار به کفار کتابی یا اهل کتاب (یا پیروان ادیان الهی غیر اسلام) و کفار غیر کتابی تقسیم می‌شوند.

۱. تهنوی، علی، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، چاپ رفیق العجم و علی دحروج، ۱۹۹۶ م، ذیل واژه.

۲. فخر رازی، محمد بن عمر، پیشین، ج ۱، ص ۱۰۵ - ۹۴.

۳. ابن سلام هروی، ابی عبید القاسم، غریب الحدیث، الدکن هند، مجلس دایره المعارف عثمانیه، ۱۳۸۵ ق، ج ۳، ص ۱۳؛ راغب الاصفهانی، حسین بن محمد، پیشین، ص ۷۱۵ - ۷۱۴.

۴. نحل / ۷۲؛ «و به نعمت خدا ایشان کفران می‌ورزند».

۵. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق سید احمد حسینی، مکتبه النشر الثقافه الاسلامیه، ۱۴۰۸ ق، چاپ دوم، ج ۳، ص ۴۷۴؛ ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، پیشین، ج ۵، ص ۱۴۴.

۶. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، پیشین، ص ۱۴۷ - ۱۴۴.

۷. همان، ص ۱۴۸.

۱. ۲. ۵. ۱. کفار کتابی

کفار کتابی یا اهل کتاب یا پیروان سیر ادیان الهی غیر از اسلام عبات‌اند از:

۱- یهودیان ۲- مسیحیان ۳- زردشتیان (مجوسی‌ها)

نکته‌ی مهمی که قابل ذکر است محسوب کردن مجوسی‌ها در زمره‌ی اهل کتاب است و این مطلب به دلیل روایاتی است که از ائمه علیهم‌السلام رسیده است که ایشان مجوسی‌ها را داخل در گروه اهل کتاب دانسته‌اند نظیر روایتی از امام صادق علیه‌السلام که فرمودند:

«آن‌ها (مجوسی‌ها) دارای پیامبری بودند که او را به قتل رساندند و دارای کتاب آسمانی

بودند که آن را سوزاندند.»^۱

و روایتی از امیر المؤمنین علیه‌السلام که می‌فرماید:

«خداوند بر آن‌ها کتاب نازل فرموده و برای آن‌ها پیامبر فرستاده است.»^۲

همچنین روایتی از حضرت رضا علیه‌السلام نظیر روایت قبل^۳ وارد شده است.

امام زین العابدین علیه‌السلام نیز فرموده‌اند:

«از مجوس جزیه اخذ می‌شود زیرا پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به سنت اهل کتاب با آن‌ها برخورد

می‌کرد.»^۴

علامه حلی در کتاب *قواعد الاحکام کفار* را به سه دسته تقسیم نموده است:

۱- اهل کتاب یعنی یهود و نصاری

۲- گروهی که در مورد آن‌ها شبه کتابی بودن وجود دارد یعنی مجوس

۳- گروه‌های دیگر غیر از آن دو گروه که کفار غیر کتابی هستند مثل پرستش کنندگان بت‌ها، خورشید،

آتش و ... ولی نهایتاً پذیرفته که بر مجوسی‌ها احکام اهل کتاب جاری می‌شود.^۵

۱. عاملی، محمد بن حسن (شیخ حر)، *وسائل الشیعه*، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۹۸ ق، چاپ پنجم، ج ۱۱، ص ۹۷، باب ۴۹، کتاب الجهاد، ج ۳۲.

۲. همان، ص ۹۸، باب ۴۹، ج ۷.

۳. همان، ج ۴۹.

۴. همان، ص ۹۷، ج ۵؛ ج ۱۹، باب ۱۳، ص ۱۶۲ - ۱۶۰، ج ۷، باب ۱۴، ج ۴.

۵. حلی، حسن بن یوسف مطهر، *قواعد الاحکام*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ ق، چاپ اول، ج ۳، ص ۳۷۱.

۱. ۲. ۵. ۲. کفار غیر کتابی

چنانچه از کلام علامه معلوم است غیر اهل کتاب سایر کفار غیر از این سه گروه (یهودیان، مجوسی‌ها، مسیحیان) را در بر می‌گیرد که یا دین و آیین آسمانی ندارند یا دینشان مورد تأیید اسلام به عنوان اهل کتاب نیست.

در ادامه‌ی بحث معرفی اهل کتاب باید به دو گروه دیگر که فقهای عظام در کتب فقهی‌شان به آن‌ها اشاره کرده‌اند و در مورد کتابی بودن و نبودن آن‌ها بحث کرده‌اند اشاره کنیم و آن سامری‌ها و صائبی‌ها هستند. گفته شده صائبی‌ها و گروهی از مسیحیان و ملحق به آن‌ها هستند و سامری‌ها ملحق به یهود هستند.

علامه در قواعد و صاحب جواهر در جواهر الکلام این‌گونه آورده‌اند: که اصل در باب این دو گروه این است که باید به بررسی این دو گروه بنشینیم اگر در اصول دینشان با هم تفاوت داشتند اهل کتاب نیستند ولی اگر در اصول دین با اهل کتاب مساوی بودند و در فروع تفاوت داشتند، این دو گروه نیز جزو اهل کتاب خواهند بود و غیر از این‌ها مانند پیروان کتاب ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام و زبور داوود عَلَيْهِ السَّلَام جزو اهل کتاب نخواهند بود زیرا این کتاب‌ها فقط مواظ هستند و احکامی در آن‌ها وجود ندارد و معجزه نیستند.^۱

۱. ۲. ۵. ۳. تقسیم دیگر

در تقسیم بندی دیگر کفار (غیر مسلمان) به لحاظ نوع رابطه‌ی آن‌ها با حکومت اسلامی به کفار حربی و کفار ذمی و کفار مستأمن (معاهد) تقسیم می‌شوند:

۱. ۲. ۵. ۳. ۱. کفار حربی

دسته‌ی اول: کفاری که اسلام دین آن‌ها را به عنوان یک دین الهی قبول ندارد که شامل تمام کفار غیر از سه دسته اهل کتاب که قبلاً گفته شد می‌شوند مثل بودائی‌ان، بت پرستان و ... بنا بر این به طور خلاصه کفار غیر کتابی دسته‌ی اول از کفار حربی هستند.^۲

دسته‌ی دوم: از کفاری حربی آن دسته از اهل کتاب هستند، هنگامی که از قرارداد ذمه تجاوز کنند و مفاد

۱. همان، ص ۳۷؛ نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام*، تحقیق شیخ عباس قوچانی، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش، چاپ سوم، ج ۳۰، ص ۴۶ - ۴۵.

۲. ماوردی بغدادی، ابوالحسن علی بن محمد، *احکام السلطانیه*، قم، دفتر نشر تبلیغات اسلامی، بی‌تا، ص ۱۳۶؛ تبریزی، میرزا جواد، *صراط النجاة*، قم، دفتر نشر برگزیده، ۱۴۱۶ ق، چاپ اول، ج ۱، ص ۴۴۸؛ الطوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن، *کتاب الخلاف*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۴ ق، ج ۵، ص ۵۳۹۲.

قرارداد را زیر پا بگذارند یا با مسلمانان وارد جنگ شوند و یا با دشمنان مسلمانان علیه مسلمانان همکاری کنند. بنابر این کفار کتابی یا باید اسلام را بپذیرند و یا قرارداد ذمه با حکومت اسلامی امضا کنند و اگر زیر بار هیچ یک از این دو نرفتند و یا ابتدائاً قرارداد ذمه امضاء کردند و سپس نقض قرارداد کردند، کافر حربی خواهند بود.^۱ با این تقسیم بندی به طور خلاصه می توان گفت: کفار حربی به کلیه ی کفار غیر کتابی و کفار کتابی که در شرایط ذمه اخلال کرده اند گفته می شود.^۲

محقق حلی در *شرایع الاسلام* فرموده است:

«کافر حربی یعنی کافری که با مسلمانان می جنگد.»^۳

مطلب دیگری که در مورد کفار حربی حائز اهمیت می باشد، این است که عقد ذمه با آن ها صحیح نیست و فقط در صورتی که مورد قرارداد امان از طرف مسلمانان واقع شوند تا پایان قرارداد جان و مالشان در امان حکومت اسلامی خواهد بود و گرنه بعد از عرض الاسلام و رفع شبهات آنان جنگ با آن ها همچنان ادامه دارد تا این که کشته شوند یا اسلام را بپذیرند که اگر اسلام را بپذیرفتند جان و مال آن ها در امان خواهد بود.^۴ در *جواهر الکلام* نیز آمده است:

«قتل کافر حربی واجب می باشد و آیه ۵ سوره ی توبه ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾»

و آیه ی ۳۶ ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ اشاره به همین مطلب دارد.^۵

۱. ابن ادریس، محمد بن منصور الحلی، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، موسسه النشر السلامی التابع لجامعه المدرسین، قم، ۱۴۱۷ ق، چاپ چهارم، ج ۲ کتاب الجهاد، ص ۶؛ ماوردی بغدادی، ابوالحسن علی بن محمد، پیشین، ص ۱۳۶؛ حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)، *ارشاد الاذهان*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۰ ق، چاپ اول، ج ۱، ص ۳۴۲؛ حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)، *منتهی المطلب*، تبریز، ناشر حاج احمد، ۱۳۳۳ ش، ج ۲، ص ۹۰۳؛ حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)، *تذکره الفقهاء*، موسسه آل البیت، قم، ۱۴۱۴ ق، چاپ اول، ج ۹، ص ۲۹۰؛ الطوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن، *المبسوط فی فقه الامامیه*، تهران، المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، ۱۳۸۸ ق، چاپ دوم، ج ۷، ص ۲۸۶.

۲. تبریزی، میرزا جواد، *صراط النجاة*، پیشین، ج ۱، ص ۴۴۸؛ طباطبایی یدی، سید محمد کاظم، *سوال و جواب*، به اهتمام مصطفی محقق داماد، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۷۶ ش، چاپ اول، ص ۱۴۲؛ گلیایگانی موسوی، سید محمدرضا، *مجمع المسائل*، ج ۳، ص ۱۶۵.

۳. حلی، جعفر بن الحسن (محقق حلی)، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، قم، دار الهدی، ۱۴۰۳ ق، چاپ سوم، ج ۴، ص ۹۸۶.

۴. حلی، حسن بن یوسف، *ارشاد الاذهان*، پیشین، ج ۱، ص ۳۴۲؛ قمی، علی بن محمد، *جامع الخلاف و الاوافق*، تحقیق شیخ حسین حسینی بیرجندی، انتشارات پاسدار اسلام، بی تا، ص ۲۲۹.

۵. نجفی، محمد حسن، پیشین، ج ۱۲، ص ۹۶؛ قمی، علی بن محمد، پیشین، ص ۲۲۹.

۱. ۲. ۳. ۵. ۲. کفار ذمی

به کفاری که با حکومت اسلامی قرارداد ذمه امضاء کرده‌اند ذمی گفته می‌شود و طبق مفاد قرارداد که از جمله آن پرداخت جزیه می‌باشد از امکانات دولت اسلامی که مهم‌ترین آن امنیت است استفاده می‌کنند و در مقابل باید به مفاد قرارداد ذمه وفادار باشند.

۱. ۲. ۳. ۵. ۲. ۱. شرایط عقد ذمه

- ۱- قبول پرداخت جزیه از ناحیه کفار کتابی.
- ۲- عدم انجام فعلی که منافی با امان باشد مثل تصمیم بر جنگ با مسلمانان و کمک کردن به مشرکان.
- ۳- عدم آزار و اذیت مسلمانان مثل زنا با زنان مسلمانان و سرقت اموال آن‌ها و ...
- ۴- عدم تظاهر و تجاهر به منکرات اسلامی مانند شرب خمر و امثال آن
- ۵- عدم احداث کنیسه، کلیسا و نواختن ناقوس.
- ۶- قبول این مطلب که احکام اسلام در هنگام ترافعات بین آن‌ها حاکم باشد.^۱

۱. ۲. ۳. ۵. ۳. کفار معاهد یا مستأمن

کفار مستأمن یا معاهد، کفاری هستند که از طرف حکومت اسلامی یا رئیس مسلمانان یا یکی از مسلمانان به آنان امان داده شده باشد. امکان دارد که کفار مستأمن از اهل کتاب باشند و یا از غیر اهل کتاب و یا از کفار حربی، بنا بر این شرط کتابی بودن در کفار مستأمن آن طوری که در کفار ذمی وجود داشت وجود ندارد و طبق بیان جواهر الکلام اعطاء امان به کفار حربی جایز است حتی اگر این امان از ادنی و کم‌ترین مسلمانان باشد بر همه‌ی مسلمانان و رئیس مسلمانان واجب است که بدان وفا کنند و امان را محترم بشمارند و این به دلیل محترم بودن تعهدات در اسلام می‌باشد چون «المؤمنون ید واحده» اگر یک مسلمان امان بدهد مثل این است که همه امان داده‌اند.^۲

۱. نجفی، محمد حسن، پیشین، ج ۲۱، ص ۲۷۶ - ۲۷۲؛ ابن ادریس، محمد بن منصور الحلّی، پیشین، ج ۲، ص ۷؛ ج ۳، ص ۲۹۶؛ ج ۱، ص ۲۳۴.

۲. تبریزی، میرزا جواد، *صراط النجاة*، پیشین، ج ۱، ص ۵۵۴؛ حلّی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن (محقق حلّی)، ج ۴، ص ۹۸۶؛ طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم، پیشین، ص ۱۴۴.

۱.۲.۵. مفهوم اهل کتاب و مصادیق آن

اهل کتاب به غیر مسلمانانی گفته می‌شود که پیرو یکی از ادیان مسیحیت، یهودیت و زرتشتی باشند، این اصطلاح از قرآن مجید اقتباس شده^۱ و در بین مسلمانان شهرت یافته است. اصطلاح اهل کتاب، سی و یک بار در قرآن کریم آمده و در بسیاری از موارد در مقابل «مشرکان» ذکر شده است، و این خود نشانه مغایرت مفهوم آن دو می‌باشد. قرآن در بسیاری از موارد، احکام آن دو گروه را از هم تفکیک کرده است. این تفکیک را به روشنی می‌توان در آیات اول سوره‌ی توبه ملاحظه کرد؛ زیرا پس از آن که خداوند در بیست و هشت آیه‌ی اول این سوره به بیان احکام مشرکان و بت‌پرستان قریش می‌پردازد و به کشتار و قتل آن‌ها فرمان می‌دهد (مگر آن‌گاه که اسلام بیاورند) می‌فرماید:

«پس مشرکان را هر جا یابید بقتل برسانید و آن‌ها را دستگیر و محاصره کنید و هر سو در کمین آن‌ها باشید چنانچه از شرک توبه کرده و نماز اسلام بیا داشتند و زکات دادند پس از آن‌ها دست بردارید که خدا آمرزنده و مهربان است»^۲

سپس حکم ویژه اهل کتاب را بیان می‌کند و تا زمانی که تسلیم شوند و حاضر به پرداخت جزیه نگردند جنگیدن با آنان را جایز می‌داند اما در صورت تسلیم و پرداخت جزیه در امان خواهند بود:

«ای اهل ایمان) با کسانی از اهل کتاب (یهود و نصاری) 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 تواضع و فروتنی به اسلام جزیه دهند.»^۳

در جهان، علاوه بر اسلام، فقط دو دین آسمانی وجود دارد که به طور مسلم و به اتفاق آرای علمای اسلامی اهل کتابند: یهود و مسیحیت. قرآن کریم به اهل کتاب بودن پیروان این دو دین اشاره کرده. می‌فرماید:

«قرآن را برای این فرستادیم تا نگوئید که کتاب تورات و انجیل فقط بر دو طایفه‌ی یهود و نصاری فرستاده شده و ما از تعلیم درس آن کتاب الهی غافل و بی‌بهره مانده‌ایم.»^۴

گفتنی است که نباید این آیه را دلیلی بر اهل کتاب نبودن بقیه ادیان عالم گرفت؛ زیرا اولاً این آیه

۱. گرچه ظاهراً قرآن این اصطلاح را از عرف آن روز گرفته، ولی بین مسلمانان با این معنا و مصادیق خاص از قرآن اقتباس شده است.

۲. توبه/ ۵.

۳. توبه/ ۲۹.

۴. انعام/ ۱۵۶.

متعرض ادیان دیگر نشده و از حکم در باره‌ی آن «ها ساکت است و سکوت را نمی‌توان دلیل بر نظری خاص دانست ثانیاً چنانچه شیخ طوسی در تفسیر «تبیان» فرموده است،^۱ ذکر این دو دین در آیه‌ی شریف به علت شهرت و وضوح کتابی بودن آنهاست، نه به انگیزه‌ی انحصار، ثالثاً همان طور که رشید رضا در تفسیر «المنار» نقل می‌کند، قرآن کریم به دلیل این که این دو دین به عربستان و مسلمانان نزدیکتر و مورد حاجت و نظر بیش‌تر بوده‌اند، آن دو را مطرح فرموده است.^۲

اما از گروه دوم که مشابه و در حکم اهل کتابند، دو مورد بیش‌تر مورد نظر فقیهان و مفسران قرار گرفته است ۱- مجوس ۲- صابئین

در باره‌ی معنای این دو و شناخت آیین و اعتقادات آنان و نیز حکم آن‌ها ابهام و اختلاف نظر شدیدی وجود دارد.

برخی از نویسندگان مانند شهرستانی (که از بزرگ‌ترین دین‌شناسان است) در «ملل و نحل»^۳ و همچنین شیخ طوسی در «الخلافا»^۴ مجوس را اهل کتاب و دارای پیامبر و کتاب آسمانی شمرده‌اند، برخی دیگر مانند محقق حلی در شرایع^۵ مجوس را در حکم اهل کتاب دانسته‌اند. عده‌ای دیگر مانند عمّانی (طبق نقل صاحب جواهر)^۶ آن‌ها را مشرک و غیر کتابی دانسته‌اند.

عده‌ای نیز مانند «قرطبی»^۷ در تفسیر خود آنان را آتش پرست معرفی کرده‌اند. اکثر دانشمندان مجوس را همان زردشتیان دانسته و عده‌ای مانند علی اصغر حکمت «در تاریخ ادیان»^۸ آن‌ها را پیروان «آیین مغان» قبل از دوره‌ی زردتشت می‌دانند.

در باره‌ی «صابئین» نیز همین اختلاف وجود دارد. عده‌ای آنان را ستاره‌پرست و برخی آن‌ها را فرقه‌ای از

-
۱. الطوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد حبیب، قسیر العاملی، مکتب الاعلام السلامی، ۱۴۰۹ ق، چاپ اول، ج ۴، ص ۳۲۴.
 ۲. سیفی مقدسی، رضا، *اهل الکتاب عقیده و زواجاً*، قم، بی‌نا، ۱۳۸۷ ش، ص ۳۳۸، به نقل از رشید رضا
 ۳. شهرستانی، احمد، *ملل و نحل*، قاهره، بی‌نا، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۹.
 ۴. الطوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن، *کتاب الخلافا*، پیشین، کتاب الجزیه، ج ۲، ص ۵۱۰، مسئله‌ی ۳.
 ۵. حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن (محقق حلی)، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، پیشین، ج ۱، کتاب الجهاد، ص ۲۹۸.
 ۶. نجفی، محمد حسن، پیشین، ج ۲۱، ص ۲۲۸.
 ۷. قرطبی، ابن رشد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۳ ق، چاپ اول، ج ۱۲، ص ۱۶.
 ۸. حکمت، علی اصغر، *تاریخ ادیان*، انتشارات کتابخانه ابن سینا، بی‌تا، ص ۱۴۶.

مسیحیت و بعضی دیگر آنان را پیروان حضرت نوح می‌دانند.^۱ به هر حال هر یک از این چهار گروه نیازمند معرفی و بررسی است که اینک به آن می‌پردازیم.

۱. ۲. ۵. ۴. ۱. یهود

حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام از پیامبران بزرگ الهی است که یهودیان، خود را پیرو او می‌دانند نام او ۱۳۶ بار در قرآن آمده و از پیامبران اولوالعزم و صاحب شریعت و کتاب آسمانی است. طبق نظر برخی از محققان^۲، ظهور آن حضرت ۱۴۰۰ سال قبل از میلاد حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَام رخ داده است. اساسی‌ترین رکن این دین و تمامی ادیان آسمانی توحید بوده است. چنان‌که هنوز هم شعار روزانه آن را به میت نیز تلقین می‌کنند،^۳ این آیه از تورات است: «بشنو ای اسرائیل یهوه خدای واحد ما ست، پس خدای خود را به تمامی قوت و جان دوست بدار...»^۴ یهودیان معتقدند که تنها پیامبر صاحب شریعت که از طرف خدا، مبعوث شده، حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام است، پیامبرانی که پیش از وی آمده‌اند، فقط تذکرها و نصایح اخلاقی و برخی اصول عقلانی را توضیح داده‌اند و پس از آن حضرت نیز پیامبر صاحب شریعت نیامده است.^۵

۱. ۲. ۵. ۴. ۱. ۱. تورات

تورات در لغت به معنای «تعلیم» است و در ابتدا بر شریعت موسی یا اسفار پنج‌گانه او اطلاق می‌شد، اما به مرور زمان دامنه آن توسعه یافت تا جایی که اسفار دیگری از پیامبران بنی اسرائیل و کتاب‌های تاریخی مربوط به تاریخ این پیامبران و اسفار ادبی و شعری را در بر گرفت.^۶ از زمان بعثت موسی عَلَيْهِ السَّلَام تا روزگار اسارت بابلی و بازگشت از آن و پایان یافتن اسفار موسی یک دوره‌ی تقریباً هزار ساله طی شد و در پی بازگشت از اسارت بود که تورات بوسیله‌ی عزرائی کاتب — عزیر — جمع‌آوری گردید.

۱. رضا سیفی مقدسی در کتاب *اهل‌الکتاب عقیده و زواجاً*، ص ۳۴۴ اقوال متعددی را از کتاب جواهر نقل کرده است.
۲. نجفی، محمد حسن، پیشین، ج ۲۱، ص ۲۲۸.
۳. حکمت، علی اصغر، پیشین، ص ۱۸۲.
۴. کتاب مقدس، (تورات و انجیل) فارسی، کتابخانه سلطنتی لندن، ۱۹۳۳ م، سفر تثنیه، ۲۲۵ - ۲۱۵.
۵. شهرستانی، احمد، *ملل و نحل*، پیشین، ص ۱۹۲.
۶. نویهض، عجاج، *پروتکل‌های دانشوران صهیون*، ترجمه حمیدرضا شیخی، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد مقدس، ۱۳۷۳ ش، چاپ اول، ص ۴۰۳.

در قرن اول میلادی یعنی در زمان مورخ نامی یهود، یوسفوس^۱ - چنان که همین شخص می گوید - تعداد اسفار تورات، بیست و دو سفر بود و این همان عهد قدیم است با ظهور مسیحیت و تاییدن انوار اناجیل دوران آن به «عهد جدید» موسوم شد و با ضمیمه شدن عهد جدید به عهد قدیم در تورات و گرد آمدن این هر دو در یک کتاب، تورات نام کتاب مقدس را به خود گرفت. عهد قدیم متشکل از ۳۹ سفر یا کتاب است و عهد جدید فراهم آمده از ۲۷ سفر.^۲

۱. ۲. ۵. ۴. ۱. ۲. فرقه‌های یهودی (اندکی پیش از مسیحیت و پس از آن)

حضرت موسی عليه السلام تورات را در سینا دریافت کرد و آن را به یوشع سپرد و یوشع آن را به شیوخ^۳ و شیوخ هم به پیامبران رساندند. این پیامبران به تدریج در روزگار پادشاهی یهود ظهور کردند که قدیمی‌ترین آن‌ها احتمالاً ایلیا (الیاس) و عاموس‌اند. آن‌ها یکی پس از دیگری آمدند.

دوران این پیامبران تا روزگار اسارت بابلی، یعنی حدود ۵ قرن، ادامه یافت. پیامبران بعد از نخستین ویرانی هیکل در قرن ششم قبل از میلاد، تورات شفاهی را به کنیسه دادند. ریشه‌ی پیدایش کنیسه و بنیانگذار آن عزرا است. بذره‌های تلمود^۴ دست عزرا (عزیر) و رفقای او در مدت اسارت و مردم یا اسارت بابلی افشانه شد.

شکل موجود در تاریخ یهود این است که بعد از عزرا با یک دوره تقریباً دو قرن و نیمه مواجهیم و مه‌آلود و مبهم است و حقایق ملموس آن، گاهی کم آشکار می‌نماید و زمانی دیگر پنهان و پراکنده در دلان‌هایی هزار تو. پس از عزرا ما شاهد پدیده‌ای هستیم که آن را «سوفریم» می‌نامند. این واژه در ترجمه عربی تورات به دو کاتبان ترجمه شده است. اینان طبقه ممتازی را تشکیل دادند و دانشمندان مفسر شریعت گشتند و ادعا می‌کردند که خواهان صبوری و احتیاط در داوری و زباد کردن شمار شاگردان و پیروان و کشیدن حصار بر گرد تورات به معنای عمل به احکام آن هستند.

آخرین دوره‌ی این گروه چند قرن بعد از عزرا در روزگار مکابیان، بوده است و ظاهراً تا بعد از مسیحیت نیز ادامه داشته است. زیرا کاتبان در روزگار مسیح عليه السلام همچنان وجود داشتند که در انجیل از آنان با تعبیر

۱. یوسفوس، فلاویوس (۹۵ - ۳۷) تاریخ نویس یهودی.

۲. نویهض، عجاج، پیشین، ص ۴۰۳.

۳. شیوخ همان‌هایی‌اند که به داوران معروفند و عصرشان بعد از یوشع آغاز می‌شود و تا تأسیس پادشاهی در قرن ۱۱ قبل از میلاد ادامه می‌یابد.

۴. تلمود مجموعه عظیم و مستند قوانین، آداب، سنن و افکار یهود است که پس از تورات معتبرترین کتاب دینی آنها به شمار می‌رود.

ناموسیان بسیار یاد شده است. این کاتبان در باره‌ی عقاید باطل خود با مسیح عَلَيْهِ السَّلَام چون و چرا می‌کردند و مدعی بودند که تفسیر شریعت در انحصار آنان است.^۱

با این مقدمه نه چندان کوتاه به بیان فرقه‌های بوجود آمده از این عقاید می‌پردازیم: هاشم رضی، مؤلف کتاب «ادیان بزرگ جهان» مذاهب مشهور یهود را چنین معرفی کند.^۲

الف) صدوقیان: این گروه پیروان صدیق کاهن معاصر حضرت سلیمان عَلَيْهِ السَّلَام هستند. آنان از اشراف و دارای گرایش‌های عقلی و فلسفی بودند و به قولی، برخی از احکام و شرایع یهود را قبول نداشتند و به همین سبب از طرف فرقه مقابلشان «فریسیان» متهم به زندقه شدند و چون در تورات سخنی از قیامت و بهشت و جهنم زده نشده بود، منکر معاد شده، بقائی برای روح قائل نبودند و فقط به خدای یگانه و نبوت موسی عَلَيْهِ السَّلَام و کتاب تورات اعتقاد داشتند.^۳

ب) فریسیان: این گروه برخلاف صدوقیان، سنت‌گرا و معتقد به قیامت، بلکه معاد جسمانی و همچنین بقای روح بودند. بین فریسیان و صدوقیان همیشه جنگ بود و در سال ۶۳ قبل از میلاد جنگ سختی بین آنان در گرفت که عده زیادی کشته شدند

قرائیم و ربانیم: وقتی کتاب تلمود در قرن پنجم میلادی تدوین و عرضه شد، عده‌ای از یهودیان احکام آن را با تورات قبلی مخالف دیدند. از این رو به مخالفت با تلمود پرداختند، این گروه «قرائیم» بودند و گروه طرفدار تلمود «ربانیم» نام داشتند.^۴

ج) اِسِن‌ها: از قرن دوم قبل از میلاد گروهی از یهودیان باروی کرد به طهارت، غسل، زهد، تصوف و ریاضت، فرقه‌های ویژه‌ای تشکیل دادند. اهتمام آنان به طهارت تا حدی بود که برای پیش‌گیری از آلودگی هوا همیشه بیلچه‌ای با خود داشتند، تا مدفوع خویش را دفن کنند. آنان لباس سفید می‌پوشیدند، نظام تعاون و اشتراکی را بین خود اجرا می‌کردند و همه اموالشان را در یک انبار و خزانه نگهداری می‌کردند.^۵

۱. نویهض، عجاج، پیشین، ص ۵۴۸۱.

۲. رضی، هاشم، *ادیان بزرگ*، تهران، آسیا، ۱۳۴۴ ش، ص ۱۴۵

۳. شهرستانی، احمد، پیشین، ج ۱، ص ۱۹۲ و ۱۹۳.

۴. رجائی‌پور، مصطفی، *اسلام و حقوق اقلیت‌ها*، مشهد، رستاخیز اندیشه، ۱۳۸۹ ش ص ۶۲.

۵. همان، ص ۶.

۱.۲.۵.۲. مسیحیت

مسیحیت با هر دو هزار سال سابقه، امروز بزرگترین دین جهان از نظر جمعیت محسوب می شود مسیحیان به دلیل برخورداری از پیامبری بزرگ، مانند حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام و کتاب آسمانی انجیل از مصادیق مسلم اهل کتاب هستند. گرچه آن حضرت، افراد پاکي همچون اکثر حواريون دوازده گانه را در دامن خویش پرورش داد، اما دیری نپایید که پس از صعودش به آسمان، جهالتها و برداشتهای غلط بین پیروان ایشان شایع و دین مسیحیت تحریف شد.

بر اثر عناد یهودیان، حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام هجرت کرد و در بلاد مختلف وحی الهی را ابلاغ نمود، کاهنان یهودی در شورایی به نام «سانهورن» نقشه اعدام و به صلیب کشیدن عیسی عَلَيْهِ السَّلَام را طرح کردند. مسیحیان معتقدند که این کار انجام شد و او را با صلیب خونین در کنار معبد سلیمان خاک کردند و بعد از سه روز زنده شد ولی قرآن معتقد است که کشته و مصلوب شده است ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾^۱ «او را نکشتند و به دار نیاویختند بلکه عیسی بر آنان مشتبه شد.» و یهودای اصغر یوطی، حواری خائن، کسی که بسیار شبیه عیسی بود، بجایش به دار کشیده شد.

فلسطین و سوریه به توسط کشیشی به نام پارولوس که نسخه های انجیل را در شهرها و روستا وارد ساخت، مسیحی نشین شد. فلسطین برای مسیحیان به عنوان مزار عیسی مقدس و برای یهود ارض موعود و معبد و هیکل سلیمان و برای مسلمانان به عنوان مسجدالاقصی و نخستین قبله و محل عروج پیامبر در شب معراج، مقدس است.^۲

۱.۲.۵.۱. مذاهب بزرگ مسیحیت در گذشته

۱— پیروان آریوس: آریوس معتقد به توحید بود و عیسی عَلَيْهِ السَّلَام را آفریده و کلمه خدا می دانست که خداوند به وسیله او آسمانها و زمین را آفریده است. وی معاصر کنستانتین (بنیانگذار قسطنطنیه) و از پیروان وی بوده است.

۲— پیروان بولس شمشاطی: او اهل انطاکیه و معتقد به توحید ناب و بندگی و پیامبری حضرت عیسی بود و می گفت: آن حضرت فرقی با دیگر پیامبران ندارد، جز آنکه خداوند او را بدون پدر در رحم مریم ÷ آفریده است، او انسانی است که هیچ اولویتی در او نیست. وی اظهار می داشت که از «کلمه» و «روح القدس» چیزی نفهمیدم.

۱. النساء/ ۱۵۷.

۲. حسنی، علی اکبر، تاریخ تحلیلی و سیاسی اسلام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹ ش، ج ۲، ص ۴۴۴.

۳— پیروان مقدونیوس: مقدونیوس اهل قسطنطنیه و مانند آریوس اعتقادات توحیدی داشت، اما عیسی عَلَيْهِ السَّلَام را هم «کلمه» و هم «روح القدس» می دانست و هر دو را جاودانه می پنداشت.

۴- بربرانیه: آنان معتقد به خدایی حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام و مادرش بودند، اما به مروز منقرض شدند.

۵— ملکانیه: عموم پادشاهان حبشه، نوبه، آفریقا، اندلس و شام در قرن پنجم هجری پیرو دین مذهب بودند. به اعتقاد آنان خدا عبارت از سه چیز است: اب، ابن و روح القدس و همه آنها جاودانه هستند.

۶— نسطوریان: این گروه پیروان «نسطور» بود و عقایدی شبیه به ملکانیه داشتند، جز اینکه می گویند: مریم (علیها السلام) را خدا نژائید، بلکه از او انسانی متولد شد. در حقیقت خدای پدر خدای فرزند را متولد کرده است.

۷— یعقوبیان: آنان معتقدند که الله همان عیسی عَلَيْهِ السَّلَام است که مصلوب شد و مرد و جهان پس از مرگش

۳ روز بدون مدیر ماند، سپس خداوند دوباره به صورت ازلی پدید آمد.

۱. ۲. ۴. ۵. ۲. ۲. مسیحیت معاصر

عموم مسیحیان در جهان امروز به سه مذهب بزرگ تقسیم می شوند:

الف) کاتولیک: اکثر مسیحیان جهان پیرو مذهب کاتولیک به رهبری «پاپ» و مرکزیت کلیسای واتیکان هستند، در این مذهب پاپ و کشیش و روحانیون مذهبی واسطه بین خدا و مردمند، هم در انتقال معارف و فیض و هم در شفاعت و مغفرت، رهبانیت و تجرد کشیشان از ویژگیهای این مذهب است و خفقان قرون وسطی از ثمرات حکمیت آن است.^۱

ب) ارتدوکس: در قرن یازدهم میلادی، مسیحیان روم شرقی (ترکیه) با اندیشه‌های کلیسای کاتولیک مخالفت کردند و نام ارتدکس یعنی صاحب عقیده را ستین و معتدل را برای خود برگزیدند. رهبری این مذهب را «اسقفها» بر عهده دارند.

ج) پروتستان: پس از حاکمیت مطلق و دیکتاتوری کلیسا در قرن وسطی و خفقان حاصل از محکمه‌های تفتیش عقاید و... مردم به ستوه آمده و علیه حاکمیت کلیسا قیام کردند، پرچمدار این قیام مارتین لوتر بود، لوتر با اقدام به ترجمه جدید انجیل مذهب نوینی را پایه گذاری کرد.^۲

۱. زمانی، محمد حسن، طهارت و نجاست اهل کتاب، قم، مرکز تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸ ش، ص ۵۱.
۲. همان.

۱. ۲. ۳. ۴. ۵. مسیحیان ایران

مسیحیان ایران دارای ۲ قومیتند: الف) آشوریان ب) آرامنه

هر کدام از این دو قوم به مذاهب رسمی جهان مسیحیت منشعب شده‌اند، جمعیت آشوریان در ایران حدود ۴۰۰۰ نفر و آرامنه ۸۰۰۰ نفر است.^۱

آشوریان به چهار مذهب منشعب شده‌اند و دارای چهار کلیسا به شرح زیر هستند:

۱- کلیسای شرق آشوری و کلیسای قومی و سنتی ۲- کلیسای کاتولیک کلدانی - آشوری ۳- کلیسای

پروتستان کلیمی و آشوری ۴- کلیسای برادران «پنتی کاستی»

ارامنه نیز چهار نوع کلیسا دارند که مرکزیت آنها در اصفهان است:

۱- کلیسای گریگوری ارامنه ۲- کلیسای کاتولیک ۳- کلیسای پروتستان ۴- کلیسای

پستی کاستی

۱. ۲. ۳. ۴. ۵. زرتشتیان

آیا زرتشت یک شخصیت افسانه‌ای است یا واقعی و اگر واقعی است، در چه زمانی می‌زیسته است؟

غالب محققین او را یک شخصیت تاریخی و واقعی می‌دانند و اکثراً محل تولد او را آذربایجان و زمامش را حدود ۶۰۰ سال قبل از میلاد مسیح می‌دانند. درباره زمان زرتشت از ۶۰۰ سال تا ۶۰۰۰ سال قبل از میلاد مسیح، اختلاف است.

برخی معتقدند که «اوستا» در دوره‌ی هخامنشی مدون بود و با جمله اسکندر از میان رفت. یا اسکندر آن را سوزاند و در دوره اشکانی مجدداً او ستا جمع‌آوری شده است، که این او ستا با او ستای اصلی اختلاف فراوانی دارد و در این شکلی نیست که دین زردشت در دوره‌های بعد خصوصاً دوره ساسانی، چه از نظر اصول عقاید و چه از نظر احکام و مقررات به پستی گرائیده است.

زردشت اساس سعادت دنیوی و اخروی را بر سه اصل اخلاقی نهاده: هومته (منش نیک) و هوخته (گفتار نیک) و هورشته (کردار نیک)

زردشتیان آتش را نمی‌پرستند بلکه آن را نشانی از فروغ ایزدی می‌دانند.^۲ در میان آتشکده‌های ایران ۳

مادر آتشکده وجود داشت به نامهای آذر فرنیغ، آذر گشنسب و آذر برزین مهر.

۱. مکارم شیرازی، ناصر، مذاهب بزرگ دنیا، بی‌جا، بی‌تا، ج ۲، ص ۴.

۲. شکوری، محمد جواد، خلاصه مادیان، بی‌جا، بی‌تا، بی‌تا، ص ۹۷.

۱. ۲. ۳. ۴. ۵. ۱. زردشتیان امروز ایران

اکنون بالغ بر بیست هزار زردشتی در کرمان، یزد، تهران و شیراز و بعضی نقاط ایران زندگی می‌کنند و اکثر آنان مردمانی در ستکار و تاجر پیشه‌اند. آنان هنوز آتشکده‌های خود را فروزان نگه داشته‌اند ولی دیگر مردگان خود را در تهران در برج خاموش یا در دخمه نمی‌گذارند بلکه بالغ بر چهل سال است که مردگان را در اطاقکهای کوچک از سیمان ساخته شده در محلی بنام قصر فیروز در مشرق تهران می‌گذارند و آسودن خاک را جایز نمی‌دانند.

۱. ۲. ۳. ۴. ۵. ۲. آئین زرتشتی از نظر فقه اسلامی

تردید ما در بحث گذشته توحیدی بودن آئین زردشتها تنها از جنبه تاریخی است. یعنی اگر تاریخ و مدرک تاریخی را ملاک قرار دهیم و محتویات اسناد و مدارک تاریخی موجود را با موازین علم توجید بسنجیم نمی‌توانیم آئین زردشتی را آئین توحیدی بدانیم، ولی اگر از زاویه دیگر به این آئین نظر افکنیم یعنی از زاویه فقه و حدیث و ملاکات خاص اسلامی درباره این آئین قضاوت نمائیم، هیچ مانعی ندارد که آئین زردشتی را یک آئین توحیدی بدانیم، یعنی آئینی بدانیم که در اصل و ریشه توحیدی بوده و همه شرکتها بدعتهایی است که بعدها الحاق شده‌اند.

اعتبار اسناد تاریخی اگر به مرحله قطع و یقین برسد کافی است که از نظر فقهی نیز ملاک قرار گیرد، ولی چون غیر توحیدی بودن آئین زردشتی به حسب اصل و ریشه مسلم نیست اگر موازین فقهی ایجاب کند هیچ مانعی نیست که این آئین توحیدی تلقی شود و به اصطلاح، زردشتیان نیز از اهل کتاب محسوب گردند در گذشته که مسلمین آنها را در ردیف «اهل کتاب» آورده‌اند به استناد همین مدارک بوده است، اگرچه از نظر فقها همواره مورد اختلاف بوده است و فقهای اسلامی ایرانی‌الاصول کمتر از دیگران نظر مخالف نداشته‌اند.

خدای متعال در قرآن سوره حج آیه ۱۷ می‌فرماید:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ

بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾

«البته بین اهل ایمان و یهود و ستاره پرستان و نصاری و گبر و آنان که به خدا شرک آورده‌اند،

محققاً روز قیامت میان آنها جدایی افکند که او بر احوال همه موجودات عالم گواه است.»

در این آیه خداوند متعال مردم را به سه گروه تقسیم کرده است:

۱- مؤمنین (مسلمانان) ۲- اهل کتاب (یهودیان، صابئین، نصاری و مجوس) ۳- مشرکین

از این آیه چنین معلوم می‌شود که قرآن ملت مجوس یا همان زردشتی را اهل کتاب دانسته و آن طایفه

را با یهود و نصاری که از امم خداپرست و دارای شرایع آسمانی هستند در یک ردیف آورده و کلمه مجوس را با واو وصل به ایشان می‌پیوندد بوسیله یک حرف موصول دوم که «الذین» باشد آنان را از مشرکان جدا می‌کند. در تأیید این برداشت از این آیه‌ی قرآن، احادیثی از پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و حضرت علی ابن ابی طالب عَلَيْهِ السَّلَام رسیده است، که از جمله آنها حدیث پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که فرمود:

«سَوُّوا بِهِمْ سَنَةَ أَهْلِ الْكِتَابِ»

«یعنی با ایشان همانطور که با اهل کتاب رفتار می‌شود، رفتار نمائید.»^۱

روایاتی که از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه معصومین رسیده دو دسته‌اند:

دسته اول: روایاتی که بطور کلی درباره‌ی مجوس سخن گفته و حکم آنان را بیان داشته است به گونه‌ای که از این روایات قرینه‌ای دال بر تفاوت بین مجوسیان و زردشتیان یافت نمی‌شود.

دسته‌ی دوم: روایاتی است که نشان‌دهنده تفاوت دین مجوس با دین زردشت است مثلاً در یکی از روایات امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام پیامبر مجوسیان را جاماسب می‌نامد یا در روایت دیگر امام حسین عَلَيْهِ السَّلَام مجوس را پرستندگان شمس و قمر معرفی می‌فرماید.

اما در نهایت و باتوجه به شهرت برخی روایات به این نتیجه می‌رسیم که مجوسیان همان زردشتیان بوده و آنچه در آیه قرآن و روایات فراوان درباره‌ی مجوس آمده بر زردشتیان صدق می‌کند.

۱. ۲. ۵. ۴. صابئین

در قرآن کریم سه بار از صابئین نام برده شده است. در دو آیه^۲ با لحن ملایم و عادی اسم آنها در کنار دیگر پیروان ادیان آسمانی ذکر شده است و در آیه سوم با لحنی تندتر جدا سازی هر یک از مؤمنین و اهل کتاب و مشرکین را در روز قیامت نوید داده است.^۳

این گروه از فرقه‌هایی هستند که هنوز بین دانشمندان و محققان اتفاق نظری در شناخت آنها وجود ندارد و تاکنون ده‌ها نظریه در معرفی آنها ارائه شده است که برخی از آنها را نقل می‌کنیم:

۱. نوری طبرسی، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و المستنبط المسائل، تحقیق موسسه آل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَام، ۱۴۰۸ ق، چاپ دوم، ج ۱۱، ص ۱۰۱.
۲. بقره/ ۶۲، مائده/ ۶۲.
۳. حج/ ۱۷.

۱- راغب اصفهانی: صابئین پیروان حضرت نوح × اند.^۱

۲- مؤلف بلوغ الارب: صابئین پیروان حضرت ابراهیم × اند.^۲

۳- ابن علی: آنان گروهی از مسیحیان اند.^۳

۴- ابن اسحاق ولدی: صابئین اهل کتابند.^۴

۵- شیخ طوسی در خلاف: اجماع وجود دارد بر اینکه آنها اهل کتاب نیستند.^۵

البته می توان تمام نظرات را زیر مجموعه این دو گروه بدانیم.

الف) اینکه صابئین جزو اهل کتابند یا در حکم آنهایند.

ب) اینکه صابئین نه جزو اهل کتابند و نه در حکم اهل کتاب.

گروه اول: آنانی که در اصول با یهود و نصاری هم عقیده اند ولو اینکه در فروع با آنان مخالفند، این گروه

جزو اهل کتاب یا در حکم اهل کتاب بوده و احکام اهل کتاب بر آنان جاری می شود. قرآن نیز در سه آیه صابئین

را در عداد اهل کتاب محسوب نموده که به نظر می رسد مراد گروه اول است.

گروه دوم: بت پرستان و ستاره پرستان و کسانی که هیچ پیامبری را قبول ندارند اینان اهل کتاب نبوده و

آیات فوق الذکر شاملشان نمی شود.

در پایان می توان گفت باتوجه به اندک بودن جمعیت صابئین بررسی موضوع کتابی بودن یا نبودن صابئین

اهمیت زیادی مانند دیگر ادیان ندارد. اما در عمل مقتضای احتیاط در دماء این است که در صورت درخواست

قرارداد جزیه توسط آنان حکومت اسلامی موظف به پذیرش آن و محترم شمردن نفوس و اموالشان است، ولو

اینکه ما یقین به الحاقشان به هیچ یک از یهود و نصاری نداشته باشیم.

۱. راغب الاصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالقلم و دارالشامیه، ۱۴۱۲ ق، ص ۴۷۴.

۲. مکارم شیرازی، ناصر (زیر نظر)، تفسیر نمونه، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۹ ش، چاپ هفتم، ج ۱، ص ۲۹۰.

۳. رضا سیفی مقدسی در کتاب اهل کتاب عقیده و زواجاً، پیشین.

۴. قرطبی، ابن رشد، پیشین، ج ۱، ص ۲۹۴.

۵. الطوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن، کتاب الخلاف، پیشین، ج ۲، کتاب الجزیه، ص ۵۱۰.

۱. ۲. ۵. ۴. ۵. صابئین معاصر

آنچه از صائبین در زمان حاضر باقی مانده ظاهراً حدود پنج هزار نفر در خوزستان و جمعیت اندکی در عراق می‌باشد.

ایرانیان صابئی مذهب، کتابی به زبان آرامی و کتابچه‌ای به زبان فارسی دارند. آنان خدای واحد مجرد از ماده و جامع صفات کمال را قبول دارند. اینها معتقد به بهشت و جهنم‌اند و معتقدند مرگ جسد را فانی می‌کند و روح را باقی می‌گذارد. صابئین ایران غسل جنابت، میت و توبه می‌نمایند و در سه وقت در روز با وضوی مخصوص نماز می‌خوانند.

۱. ۲. ۶. اهل ذمه

ذمه در لغت به معنای پناه دادن است و اصطلاحاً اهل ذمه به غیرمسلمانانی گفته می‌شود که بواسطه‌ی پیمانی که با حکم اسلامی بسته‌اند مجازند در پناه حکومت اسلامی آزادانه و به طور دائم زندگی می‌کنند و در مقابل از حقوقی برخوردار باشند، همچنانکه مکلف به انجام وظایفی در برابر حکومت هستند.

یکی از سؤالات مهمی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا قرارداد ذمه تنها با اهل کتاب منعقد می‌شود یا با غیر آنان نیز قرارداد بسته می‌شود؟ بسیاری از فقها بر این باورند که این قرارداد تنها با اهل کتاب بسته می‌شود و غیر اهل کتاب اگر مسلمان شدند، حکم حربی را دارند و باید با آنان جنگید تا کشته شوند؛ در مقابل گروهی بر این عقیده‌اند که با غیر اهل کتاب نیز می‌توان قرارداد ذمه بست. هر دو گروه به دلایلی استناد کرده‌اند که در اینجا بعضی دلایل را ذکر نموده و سپس نظر نهایی بیان می‌شود.

الف) آن دسته از فقیهانی که اصطلاح اهل ذمه را به «اهل کتاب» اختصاص داده‌اند به دلایل زیر استناد کرده‌اند.

الف) آیه‌ای که حکم به مشروعیت گرفتن جزیه از اهل کتاب داده است.

«با کسانی از اهل کتاب که به خدا و روز بازپسین ایمان ندارند و... بجنگید تا با خواری به

دست خود جزیه دهند.»^۱

این آیه که از دلایل اصلی مشروعیت قرارداد ذمه به شمار می‌رود، تنها اهل کتاب را ذکر کرده است و

چنانچه با غیر آنان نیز انعقاد چنین قراردادی مشروعیت داشت تنها به ذکر این گروه بسنده نمی‌کرد.

۱. توبه/ ۲۹.

ب) آیاتی که به مسلمانان دستور جنگ با کفار داده است، مانند:

«پس هنگامی که ماههای حرام تمام شد، مشرکان را هر جا یافتید، بکشید.»^۱

روایات عدیده‌ای که در مورد جنگ با کفار وارد شده است مانند این روایت از امیرالمؤمنین علیه السلام که

حضرت فرمودند:

«از هیچ عربی جزیه قبول نمی‌شود و اگر مسلمان نشدند کشته می‌شوند.»^۲

بسیاری از فقها بر این باورند که جزیه تنها از اهل کتاب پذیرفته می‌شود مانند شیخ طوسی^۳ و محقق

حلی.^۴

ب) آن دسته از فقیهانی که اصطلاح اهل ذمه را به اهل کتاب و غیر آن نیز اختصاص داده‌اند به دلایل

زیر استناد کرده‌اند.

محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت در ابتدای حکمی فرمودند:

«... اهل کتاب و همه کسانی که در ذمه هستند...»^۵

باتوجه به این عبارت از امام مشخص می‌شود که اهل ذمه اعم از اهل کتاب و غیر آنانند.

از امام باقر علیه السلام نقل شد، که فرمودند: «علی علیه السلام فرمودند: جنگ دو نوع است: یکی جنگ با اهل شرک

که از آنان دست نکشید تا یا مسلمان شوند یا جزیه بدهند و نوع دوم جنگ با اهل زیغ (نعاة) که با اینان بجنگید

تا به امر خدا گردن نهند یا کشته شود.»^۶ البته روایات زیادی مبنی بر عدم قبول جزیه از غیراهل کتاب نیز وجود

دارد که با فرض صحت دو گروه روایات و در جمعشان، این نظریه را می‌توان ارائه کرد که مراد روایاتی که جزیه

را از غیراهل کتاب نفی کرده، جزیه‌ای است که در قبال آن، دین آنان به رسمیت شناخته می‌شود، نه اینکه دولت

اسلامی نتواند مالیاتی در قبال زندگی و حفظ امنیت آنان در کشور اسلامی بگیرد، همچنین نگرفتن جزیه به

معنای منع اقامت آنان نیست و روایاتی که گرفتن جزیه از غیر اهل کتاب را مجاز دانسته‌اند را حمل می‌کنیم بر

۱. توبه/ ۵.

۲. نوری طبرسی، میرزا حسین، پیشین، ج ۱۱، ص ۱۰۱، باب جهاد العدو، حدیث ۵.

۳. الطوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن، *المبسوط فی فقه الامامیه*، پیشین، ج ۲، ص ۹.

۴. حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن (محقق حلی)، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، پیشین، ص ۲۵۰.

۵. الکلینی، محمد بن یعقوب، *فروع کافی*، بیروت، نشر دار الاضواء، ۱۴۱۳ ق، چاپ اول، ج ۵، ص ۳۵۸.

۶. الطوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن، *تهذیب الاحکام*، تحقیق سید حسن خراسان، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش، چاپ

چهارم، ج ۴، ص ۱۴۴.

اینکه منظورشان از جزیه، مطلق مالیات دریافتی از غیرمسلمانان است، نه خصوص جزیه‌ای که اهل کتاب می‌دهند که علاوه بر اجازه اقامت در کشور اسلامی، دینشان نیز به رسمیت شناخته شود.

فقها در جای جای آثار فقهی به این نکته اشاره دارند که کافر حربی که با امان در پناه حکومت است می‌تواند امان خود را تبدیل به ذمه کرده و کشور اسلامی را وطن قرار دهد. برخی از فقها به این مطلب تصریح کرده‌اند مانند صاحب جواهر که به جواز اقامت دایم کافر حربی در کشور اسلامی تصریح کرده است و می‌گوید:

«اگر از دارالحرب مال خود را خواست باید به او برگردانده شود»^۱

و او پا را فراتر گذاشته و می‌گوید:

«حتی اگر با او شرط شد که اگر دارالحرب را وطن گرفتگی دیگر در امان نیستی، باز مال وی

در امان حکومت خواهد ماند.»^۲

صاحب جواهر اعتقاد دارد که اگر با او شرط شد که چنانچه دارالحرب را وطن خود ساختی در امان نیستی، در صورت نقض آن، باز هم مالش در امان است، یعنی فرض ایشان این بوده که اگر دارالحرب را وطن نگرفت در امان است. روشن است که فرد وطنی می‌خواهد و نمی‌توان با او شرط کرد که دارالحرب را وطن نگیرد و کشور اسلامی نیز از پذیرش تابعیت وی امتناع کند. به همین دلیل در ادامه می‌گوید:

«چنانچه برای تجارت، گردش یا امر دیگری به دارالحرب رفت و قصدش رجوع به کشور

اسلامی است باز امانش باقی است.»^۳

در بررسی نهایی می‌توان گفت به نظر می‌رسد که منظور از اهل ذمه، غیرمسلمانانی — اهل کتاب و غیراهل کتاب — است که در کشور اسلامی به طور دایم زندگی می‌کنند و طبق قراردادی که با حکومت اسلامی بسته‌اند از حقوق و وظایفی برخوردار هستند. این معنای عام با معنای لغوی نیز سازگارتر است، همچنین اختصاص آن به اهل کتاب محتاج دلیل است، چرا که اطلاق معنا با ایجاد قید تخصیص زده می‌شود. از طرفی اعطای آزادی و امتیازات بیشتر به گروههایی که اهل کتاب هستند، دلیل نمی‌شود که هرکس که اهل ذمه بود از آن مزایا برخوردار باشد. از طرف دیگر از صدر اسلام تاکنون دیده شده می‌شود که غیر اهل کتاب نیز بعنوان تبعه نامستأمن در کشورهای اسلامی زندگی می‌کرده‌اند و غلبه استعمال این اصطلاح در اهل کتاب دلیل بر غیر ذمی

۱. نجفی، محمد حسن، پیشین، ج ۲۱، ص ۱۰۳.

۲. همان.

۳. همان، ص ۱۰۴.

بودن دیگران نمی شود. البته اسلام دین اهل کتاب را به رسمیت شناخته و آنان می توانند در کشور اسلامی به دین خود قرار داشته باشند و حاکم نیز موظف است آزادی‌هایی در حدود دین شان به آنها اعطا کند، همچنین در برخی موارد معافیتهایی برای آنان پیش‌بینی شده است، ولی غیراهل کتاب حق رسمیت دادن به دین خود را نداشته و موظف به عمل بر طبق مقررات اسلامی هستند.

پس می توان گفت که با این وجود اهل ذمه - تبعه دایم کشور اسلامی - به دو گروهند، گروهی از پیروان ادیان اهل کتابند که حکومت ملزم به انعقاد قرارداد ذمه با آنهاست و دین آنان به رسمیت شناخته می شود و به این دلیل آنان را از حقوق ویژه‌ای نسبت به دیگر غیرمسلمانان برخوردار می سازد. و گروه دوم غیر اهل کتابند که حاکم در صورت مصلحت با آنان قرارداد می بندد و چون دینشان به رسمیت شناخته نشده از حقوق ویژه‌ای برخوردار نیستند و همچون دیگر ساکنان کشور تمامی احکام اسلام بر آنان اعمال می شود.

فصل دوم

بیان مبانی فقهی حقوق و تکالیف

اهل ذمه و نقطه نظرات فقها

۱.۲. حقوق اهل کتاب از منظر فقها

از نظر شریعت اسلامی میان مسلمانان با ذمی‌ها از جهت اجرای احکام شریعت در مواردی که با یکدیگر برابرند تفاوتی وجود ندارد اما در مواردی که مسلمانان با ذمی‌ها تفاوت دارند این برابری رعایت نمی‌شود زیرا رعایت برابری در این موارد موجب ستم بر ذمی‌ها می‌شود.

ذمی‌ها با مسلمانان جز از جهت عقیده با یکدیگر تفاوتی ندارند و به همین سبب در اموری که به عقاید دینی مربوط می‌شود مساوات و برابری رعایت نمی‌شود و واقع امر این است که اگر رعایت برابری میان دو انسان برابر عدل محض بوده باشد رعایت آن بین دو انسان نابرابر ستم آشکار است و این امر را نمی‌توان استثنایی بر اصل مساوات و برابری دانست بلکه خود نوعی تأیید بر رعایت مساوات و برابری است زیرا هدف از مساوات چیزی جز تحقق عدالت نیست که آن هم در صورت رعایت برابری بین مسلمانان و ذمی‌ها در اموری که مربوط به عقاید دینی آنهاست ممکن نمی‌باشد چه آنکه معنای چنین مساواتی واداشتن مسلمانان به امور موافق با عقیده او و واداشتن ذمی به امور مخالف با عقیده اوست و نیز به معنای عدم تعرض به اعتقادات دینی مسلمانان و تعرض به اعتقادات دینی ذمی‌ها و اجبار آنان به چیزی است که به آن اعتقادی ندارند و بالاخره به معنای مخالفت با اصول کلی شریعت که ذمی‌ها را در عقاید دینی خود آزاد می‌گذارد و نص صریح قرآن می‌باشد که می‌فرماید:

«هیچ اجباری در دین نیست.»^۱

زیرا در شریعت اسلامی شراب ممنوع است و عادلانه است که این تحریم درباره مسلمانانی که بر طبق دین خود معتقد به حرمت آن است اعمال شود ولی اعمال آن در مورد غیرمسلمانی که معتقد به عدم حرمت آن است ظالمانه می‌باشد.

در شریعت اسلامی بین مسلمانان و ذمی‌ها در جرایمی تفاوت وجود دارد که مبتنی بر یکی از اصول دینی محض است مثل خوردن شراب یا گوشت خوک. بنابراین اگر مسلمانی شراب بخورد مرتکب جرم شده و مجازات می‌شود ولی خوردن شراب توسط ذمی جرم شمرده نمی‌شود. ولی ذمی‌ها نسبت به جرایمی که مبتنی بر یکی از اصول دینی است و معتقد به حرمت یا زشتی آن می‌باشند یا ارتکاب آن موجب فساد اخلاق عمومی می‌شود و یا با احساسات دیگران ارتباط دارد مورد مجازات قرار می‌گیرند.

پس از این مقدمه به بیان اقسام حقوق و وظایف اهل کتاب از منظر فقه اسلامی می‌پردازیم.

۲.۱.۱. حقوق و آزادی‌های فرهنگی - مذهبی اهل کتاب

حقوق فرهنگی — مذهبی عبارت از حقوقی است که حکومت برای افراد به جهت داشتن عقاید و آیینی که دارند به رسمیت شناخته است مانند حق انجام عبادت آزادی عقیده و داشتن معبد.^۱

۲.۱.۱.۱. به رسمیت شناختن ادیان سه‌گانه اهل کتاب

مسیحیان یهودیان و زرتشتی‌ها می‌توانند با انعقاد قراردادی با دولت اسلامی همچون دیگر شهروندان مسلمان از حقوق مختلف خود بهره‌مند گردند. در آیات بسیاری از قرآن از اهل کتاب با احترام یاد شده و حتی به پیامبر ﷺ سفارش شده که به اهل کتاب بگوید نقاط مشترکی با مسلمانان دارند و همه به سوی نقاط مشترک گام بردارند:

«ای پیامبر بگو اهل کتاب بیایید به سوی کلمه‌ای که مشترک بین ما و شماست و آن اینکه نپرستیم مگر خدا را و چیزی را شریک او قرار ندهیم و برخی از ما برخی دیگر را به عنوان ارباب خود قرار ندهیم.»^۲

به رسمیت شناختن دین آنها بدان معناست که می‌توانند با داشتن چنین عقیده‌ای در کشور اسلامی زندگی

۱. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۸ ق، چاپ اول، ص ۹۳.

۲. آل عمران / ۶۴.

کنند و از حقوق یک شهروند برخوردار باشند.

اصولاً یکی از پایه‌های دین مقدس اسلام آزادی فکر و عقیده است. شریعت اسلامی آزادی فکر را اعلام داشته و عقل و اندیشه را از اوهام و خرافات و عادات و رسوم آزاد ساخته و آنچه را عقل نمی‌پذیرد رد کرده است. دین اسلام انسان را تشویق می‌کند که درباره همه امور بیندیشد و آن را بر عقل عرضه کند. اگر عقل انسان به آن ایمان آورد جای پذیرش دارد و اگر به آن کفر ورزد جای کفران دارد.

بنابراین شریعت اسلام به انسان اجازه نمی‌دهد به چیزی ایمان آورد یا درباره آن سخن بگوید یا کاری را انجام دهد مگر آنکه درباره آن بیندیشد و تعقل کند. اسلام دعوت خود را بر اساس عقل قرار داده است و مردمی را که تعقل نمی‌کنند و نمی‌اندیشند و از دیگران تقلید می‌کنند و به خرافه‌ها و پندارهای باطل اعتقاد دارند و به آداب و سنن تمسک می‌جویند بدون آنکه درباره آنچه ترک می‌کنند بدانند و آنچه بدان می‌خوانند بیندیشند و چنین کسانی را به چهارپایان تشبیه می‌کند و حتی آنها را گمراه‌تر از چهارپایان می‌شمارد^۱ انسان حق دارد درباره آنچه می‌خواهد به دلخواه خود بیندیشد و از مجازات در امان باشد هر چند که درباره انجام اعمالی تفکر کند که شریعت اسلامی آنها را حرام می‌داند. اسلام نه تنها به آزادی فکر اهمیت می‌دهد بلکه دین اسلام نخستین دینی است که آزادی عقیده را مشروع دانسته و از آن تا آخرین حد حمایت و حفاظت کرده است.

دین اسلام هنگامی که آزادی عقیده را مقرر داشته، آن را عملی ساخته و به اعلام آن بسنده نکرده بلکه برای حمایت از آن، دو راه را اختیار کرده است:

اول: ملزم ساختن مردم به این که به حق دیگری در اعتقاد به آنچه می‌خواهد احترام گذارند و به او اجازه دهند بر طبق عقیده‌اش عمل کند.

دوم: صاحب عقیده را ملزم کرده است که از عقیده‌اش حمایت کند و موضع منفی نگیرد و اگر از حمایت آن ناتوان شد به سرزمینی که عقیده‌اش مورد احترام مردم است مهاجرت کند و اگر با وجود قدرت، مهاجرت نکند به خود ستم کرده است و اگر قادر به هجرت نباشد خداوند هیچ کس را جز به اندازه توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند. شریعت اسلامی هنگامی که آزادی عقیده را برای مردم اعم از مسلمان و غیرمسلمان مقرر داشته و عهده‌دار حمایت از این آزادی بشری غیرمسلمانان در سرزمین اسلامی شده، آن را به عالی‌ترین وجه مقرر داشته است. در نتیجه هر غیرمسلمانی (اهل کتاب) می‌تواند در هر کشور اسلامی، دین، مذهب و عقیده‌اش را آشکار

۱. بقره/ ۱۷۱ - ۱۷۰، حج/ ۴۶، اعراف/ ۱۷۹.

سازد^۱ و برای اجرای مراسم دینی و آموزش آن بدون هیچ مانعی عبادتگاه و مدرسه بنا کند.^۲ البته این در صورتی است که به اعتقادات مسلمانان لطمه نزند و باعث سست شدن اعتقادات جوانان مسلمان و از هم پاشیدگی و اختلال نظام اسلامی نگردد.

چرا که در این صورت نه تنها نظام اسلامی بلکه هر نظام و حکومت دیگر اجازه چنین کاری را به حکم عقل و وجدان نمی‌دهد.

۲. ۱. ۱. آزادی عبادی

۲. ۱. ۱. ۱. آزادی در انجام عبادات

اهل کتابی که در کشور اسلامی زندگی می‌کنند، می‌توانند آزادانه به عبادت بپردازند و معابدی برای خود داشته باشند و مسلمانان نمی‌توانند متعرض عبادات آنان گردند.

به عنوان نمونه حلبی در سیره‌اش می‌نویسد:

«هنگامی که نمایندگان مسیحیان نجران در مسجدالنبی به حضور پیامبر اسلام رسیدند، پیش از آنکه وارد مذاکره شوند اظهار کردند که وقت نماز آنان رسیده است. پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اجازه دادند که نماز خود را در مسجد بخوانند و آنان درحالی‌که رو به مشرق ایستاده بودند نماز بجای آوردند.»^۳

اسلام، اعتراف به واقعیت ادیان آسمانی و پیامبران بزرگ الهی و احترام به کتب و شریعت‌های آنان را جزو اصول اعتقادی خود شمرده است و قرآن کریم در بیشتر سوره‌ها طی آیات زیادی مردم را به ارزش معنوی این اصل توجه داده و صریحاً ایمان به انبیای سابق را ملازم و هم‌ردیف ایمان به پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اعلام نموده است.

به عنوان مثال در آیه ۱۳۶ سوره بقره چنین می‌فرماید:

«بگوئید به خدا و آنچه که بر ما نازل گشته و آنچه که بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اخلاف آنان نزول یافته و آنچه به موسی و عیسی وحی شده و آنچه که به سایر

۱. مقصود از غیرمسلمانان اهل کتاب هستند که به خدا ایمان دارند و به یکی از پیامبران و کتابهای او معتقد هستند.

۲. العوده، عبدالقادر، حقوق جنائی/اسلام، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۳ ش، ج ۱، ص ۴۶.

۳. حلبی، محمد بن ابراهیم، سیره حلبی، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۳۹.

انبیا از پروردگارشان رسیده ایمان آورده و میان هیچ‌یک فرق نمی‌گذاریم و ما در برابر آن

سر تسلیم فرود می‌آوریم.»

مطالعه سیره پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در دعوت گروه‌های مختلف اهل کتاب که در شبه جزیره عربستان و یا مناطق مجاور سکونت داشتند و توصیه‌هایی که از طرف آن حضرت به هیأت‌های اعزامی مبلغین و نمایندگان رسمی و نامه‌بران داده می‌شد با توجه به مضمون نامه‌ها و پیامها و متن قراردادهای می‌تواند ما را به میزان احترامی که اسلام به عقیده و ایمان گروه‌های مخالف مخصوصاً اهل کتاب قایل است، رهنمون باشد. موضوع آزادی و احترام به عقیده و محکومیت اصل اجبار و تحمیل تنها اختصاص به مسایلی اعتقادی نداشته بلکه از نظر عمل نیز کاملاً صادق است. اسلام اجبار غیرمسلمانان را به انجام مراسم و آداب اسلامی محکوم می‌شمارد تا آنجا که مرحوم محقق در شرایع می‌نویسد:

مرد مسلمان همسر یهودی و یا نصرانی داشته باشد نمی‌تواند وی را به انجام غسل وادار کند.^۱

۲.۱.۱.۱. حق داشتن معبد

آزادی در انجام عبادت لازمه‌اش حق داشتن معبد و پرستشگاه در کشور اسلامی است. فقهای مسلمان در پاسخ به این سؤال که آیا اهل کتاب می‌توانند در کشور اسلامی عبادتگاه داشته باشند یا خیر؟ معابد اهل کتاب را به سه دسته تقسیم کرده‌اند:

۱- معابدی که قبلاً در شهرها وجود داشته، سپس اسلام به آن منطقه گسترش یافته است و اکثریت آنان مسلمان شده‌اند یا شهر به دست مسلمانان افتاده است.

۲- معابدی که اراضی صلح ساخته می‌شود.

۳- معابد تازه تأسیس در شهرهای اسلامی.

فقهای اسلامی اتفاق نظر دارند بر اینکه کسی حق تعرض به معابد دسته اول را ندارد. حتی اگر این معابد خراب شوند مسلمانان می‌توانند در بازسازی آن اجیر شوند.

اما معابد دسته دوم، بستگی به شرایط و مواد صلحنامه دارد مثلاً اگر با اهل آن سرزمین چنین صلحی کرده‌اند که زمین از آنان باشد و خراج بدهند و یا در صلحنامه شرط احداث معبد را لحاظ کرده‌اند، می‌توانند معبد بسازند.

۱. حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن (محقق حلی)، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، پیشین، ج ۲، ص ۵۲۱.

اما فقهای اسلامی در مورد معابد دسته سوم بر این باورند که اهل کتاب نمی‌توانند در آنجا معبد بسازند. دلیل آنان نهی پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است:

امیرالمؤمنین علی عَلِيٌّ از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل می‌کند که آن حضرت مسلمانان را از ورود به کنیسه‌ها نهی نمود همچنین از احداث کنیسه در دارالاسلام نهی فرمود.^۱

اگرچه اکثر فقهای مسلمان ساخت معبد و عبادتگاه را برای اهل کتاب ممنوع می‌شمارند لکن به دلیل عقل، اجازه سکونت در کشور اسلامی مستلزم اجازه ساختن معبد، کلیسا، کنیسه و آتشکده می‌باشد ولی با وجود روایات صحیحه منیه و اجماع فقها بر نهی از آن تنها راه جمع بین این احتمالات و روایات صحیحه و اجماع این است که بگوییم:

حکم اولی ممنوعیت احداث معبد برای اهل کتاب در سرزمین‌های اسلامی است و اما در صورت وجود مصلحت در این امر، امام می‌تواند حکم حکومتی را بر طبق مصلحت مجاز بودن ساخت معبد اعلام کند یا در صورت ضرورت براساس حکم ثانوی، مجاز بداند.

۲. ۱. ۱. ۳. ورود کفار به اماکن مذهبی مسلمانان یا سکونت در آن

اکثر فقها معتقدند که کفار - حتی اهل کتاب - نمی‌توانند وارد مساجد مسلمانان شوند.

محقق حلی در شرایع می‌نویسد:

«واما المساجد: فلا يجوز أن يدخل المسجد الحرام اجماعاً و لا غیره من المساجد عندنا. و لو

اذن لهم لم یصح الاذن، لا استیذاناً و لا اجتيازاً و لا امتیازاً.»

«ورود اهل ذمه به مسجد الحرام اجماعاً جایز نمی‌باشد و ورودشان به مساجد دیگر نزد شیعه

ممنوع است و اگر کسی به آنان اذن ورود دهد صحیح نمی‌باشد نه برای سکونت در آنجا و

نه برای عبور و نه برای برداشتن غذا یا چیز دیگر.»^۲

شیخ طوسی در خلاف می‌نویسد:

«لا يجوز للمشرکین دخول المسجد الحرام و لا شیء من المساجد لا باذن و لا بغیر اذن...»

۱. الکلینی، محمد بن یعقوب، فروع کافی، بیروت، نشر دار الاضواء، ۱۴۱۳ ق، چاپ اول، ص ۳۸۱.

۲. شریعتی، روح الله، حقوق و وظائف غیر مسلمانان در جامعه اسلامی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ ش، چاپ اول، ص ۹۵.

۳. حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن (محقق حلی)، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، پیشین، ج ۱، ص ۳۳۲.

«مشرکین نه با اذن و نه بدون اذن حق ورود به مسجد الحرام و هیچ مسجد دیگری را

ندارند.»^۱

خلاصه اینکه اکثر فقهای اسلامی مخصوصاً فقهای شیعه علاوه بر ممنوعیت سکونت در منطقه حرم فتوا به ممنوعیت سکونت در منطقه حجاز نیز برای کفار از جمله اهل کتاب داده‌اند.

محقق در *شرایح* این قول را به مشهور نسبت می‌دهد^۲ و صاحب *جوهر* دلیل این دیدگاه را سیره قطعیهای می‌داند که از آن اجماع نیز استفاده می‌شود و علاوه بر این سیره قطعیه به روایتی نیز استناد می‌کند.^۳ البته همانطور که روشن است قدر متیقن این حکم، مکه و مدینه است و اضافه بر آن دو چون مشکوک است طبق اصل جواز توطن اهل ذمه در سرزمین‌های اسلامی و سکونت آنان در غیر مکه و مدینه ممنوع به نظر نمی‌رسد.

۴.۱.۱. حقوق سیاسی ممنوع

چنانچه گذشت، حق تصدی مناصب حکومتی از حقوق افراد به نمی‌رود، بلکه حق حکومت است، چون صلاح و فساد حکومت با حاکم است و او وظیفه دارد که افراد مناسب و شایسته را به مناسب کلیدی بگمارد و چنانچه فردی را برای منصبی انتخاب کرد فرد یا افراد دیگر حق اعتراض به این عمل را ندارند. از آنجا که حاکم آگاه‌تر به شرایط لازم برای احراز پست‌های مهم است، وی می‌تواند شرایط بالایی را برای متصدی آن مناصب مقرر دارد. این شیوه در همه کشورهای جهان کاملاً مشهود است؛ برای مثال تابعیت اولیه کشور برای رئیس کشور امری معمول و شایع است. بدیهی است که در کشور اسلامی که اکثریت ساکنان آن مسلمانند برای احراز مناصب مهم، مسلمان بودن در صدر شرایط قرار می‌گیرد. در فقه اسلامی نیز بر این امر تأکید فراوان شده است و شاید بتوان علت آن را با بررسی آیات و روایات مربوط و نظر فقیهان روشن ساخت. شارع مقدس در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^۴. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌گوید: گرچه این قسمت از آیه راجع به حکم به نفع مؤمنان در آخرت است، ولی اگر آن را فی‌نفسه در نظر بگیریم می‌توان آن

۱. حصاص، ابی بکر احمد بن علی الرازی، *احکام القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق، چاپ اول، ج ۳، ص ۸۸.

۲. ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن (محقق حلی)، *شرایح الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، پیشین، ج ۱، ص ۳۳۲، ولا يجوز لهم استيطان الحجاز علی قول مشهور.

۳. نجفی، محمد حسن، پیشین، ج ۲۱، ص ۲۹۹، بل فی المنتهی و محکی المبسوط والتذکره الاجماع علیه و هو الحجة بعرا السیره القطعیه التي یمكن استفادة الاجماعیضا منها، مضافالی ما سمعته من خبر الدعائم و الخبر ابن الجراح المروی من طرق العامه: ان آخر ما تكلم به النبی ﷺ ان قال: اخرجوا الیهود من الحجاز و اهل نجران من جزيرة العرب ...

۴. نساء/ ۱۴۱، «و خدا هرگز هیچ راه سلطه ای به سود کافران بر ضد مومنان قرار نداده است.»

را در دنیا نیز تصور کرد، چرا که در آیه دیگری آمده است: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^۱ که غلبه و پیروزی مؤمنان در دنیا را مادامی که ملتزم به لوازم ایمان خود با شند حتمی دانسته و این قرینه است بر این که می‌توان سیاق آیه را برای دنیا نیز قائل شد.^۲ رعایت مفاد این آیه در دنیا زمانی که مؤمنان حاکمند، عدم تصدی غیرمؤمنان در مناصب مهمی است که به نحوی بر مسلمانی سلطه ایجاد می‌کند. همچنین مؤلف تفسیر المنار کلمه‌ی «سبیل» را نکره در سیاق نفی می‌داند که افاده عموم می‌کند، یعنی هیچ‌گونه سبیل و سلطه‌ای نباید ایجاد شود.^۳

خلاصه این که این اصل قرآنی که نزد تمامی مسلمانان نیز پذیرفته شده، عبارت است از عدم مداخله و عدم سلطه‌ی غیرمسلمان بر مسلمان که آیه‌ی شریفه با کلمه «لَنْ يَجْعَلَ» نفی ابدی آن را تشریح کرده است، یعنی واگذاری هر منصب و مقام بالایی که موجب سلطه‌ی غیرمسلمان بر مسلمان می‌شود ممنوع است، البته روشن است که هر منصب جزئی در حکومت اسلامی موجب سلطه نمی‌گردد، چرا که بعضی اوقات تخصص فرد ایجاب می‌کند که منصبی به او داده شود و افراد مسلمانی تحت امر او قرار گیرند، ولی این صاحب منصب باید زیر نظر مقام بالاتری که مسلمان است قرار داشته باشد و چنین مقام‌هایی سلطه‌ای برای فرد غیرمسلمان بر افراد مسلمان ایجاد نمی‌کند، گرچه سلسله مراتب حکومتی ایجاب می‌کند که افرادی تحت نظارت وی کار کنند. این‌گونه مقام‌ها در صدر اسلام نیز به غیرمسلمان‌ها واگذار می‌شده و حتی سمت آموزش خواندن و نوشتن را پیامبر به کفار واگذار کرد تا به مسلمانان آموزش دهند، همچنان که در مورد اسیران جنگ بدر، پیامبر فدیهِ آزادی هر اسیر کافری را آموزش دادن خواندن و نوشتن به ده نفر مسلمان قرار داد.^۴

برخی از نویسندگان اهل سنت آیه‌ی شریفه‌ی ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُؤًا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾^۵ را دلیل بر این گرفته‌اند که غیرمسلمانانی که سه صفت مذکور در آیه را ندارد، مشمول آیه نبوده و سپردن مسؤولیت‌های غیر اساسی و زیربنایی به آنان جایز است، چرا که آیه به طور مطلق «بطانة» و همدلی را نفی

۱. آل عمران / ۱۳۹، «سستی نکنید و اندوهگین مشوید که اگر شما مومن باشید، برترید.»

۲. الطباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، موسسه الاعلمی، ۱۳۹۳ ق، چاپ دوم، ج ۵، ص ۱۱۶.

۳. رشید رضا، محمد، المنار، چاپ دوم، دارالمعرفه، بیروت، ۱۳۹۳ ق، ج ۵، ص ۴۶۶.

۴. سبحانی، جعفر، فرغ ابدیت، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ ش، چاپ ششم، ج ۱، ص ۵۱۸.

۵. ای مؤمنان، از غیر خودتان کسانی را به همدلی نگیرید که از هیچ ناپکاری در حق شما فروگذار نکنند و به رنج و محنت افتادن شما را خوش دارند و دشمنی از لحن و سخنان آشکار شده است و آنچه دل‌هاشان پنهان می‌دارد بدتر است. آری، اندیشه کنید، آیات خویش را به روشنی برایتان بیان کرده‌ایم (از ترجمه بهاءالدین خرمشاهی). «آل عمران / ۱۱۸».

نکرده است.^۱

علامه طباطبایی معتقد است:

«علت این که به جای "ولیجة" (شخصی که مورد اعتماد انسان است ولی از اهل بیت او نیست) "بطانة" (شخصی که از رازهای فرد آگاه است. این اصطلاح بیشتر به معنای پیراهن چسبیده به بدن در مقابل ظهارة که پیراهن رویی است به کار می‌رود.) به کار برده شده، این است که چنین شخصی به باطن آدمی مطلع و از رازهای درونی او باخبر می‌باشد و خبال به معنای شر و فساد است.»^۲

با این توضیح می‌توان گفت که خطاب صدر آیه مطلق است و ذیل آیه (سه صفت) قیود آن اطلاق نیست بلکه صفات بی‌ایمانان است؛ البته آیه صرفاً از هم رازی و محرم اسرار گرفتن نهی کرده و این مفهوم مورد قبول نویسندگی فوق نیز می‌باشد یعنی در مواردی که اسرار و امنیت کشور اسلامی مطرح است غیرمسلمانان نمی‌توانند عهده‌دار آن سمت‌ها شوند.

از آنچه گذشت چنین استنباط می‌شود که سپردن مناصب و مسؤولیت‌های حساس و کلیدی اجرایی، امنیتی، قضایی، فرهنگی، نظامی، اقتصادی و... در کشور اسلامی به غیرمسلمان نه تنها امری مشروع نیست، بلکه عقلایی نیز نمی‌باشد، چون اجرا و اعمال قوانین اسلام - که خواست اکثریت جامعه‌ی اسلامی و وجه امتیاز جوامع اسلامی از غیراسلامی است - جز با سپردن پست‌های حساس به مسلمانان متعهد امکان‌پذیر نیست و این امر با به‌کارگیری غیرمسلمانان در مشاغل دیگر دولتی که کیان اسلامی را به خطر نمی‌اندازد و مابین مبانی اسلام نیست منافاتی ندارد.^۳

در پایان فرمایش امام خمینی درباره‌ی آزادی اقلیت‌ها در مصاحبه با روزنامه‌ای هلندی را ذکر می‌کنیم:

«اسلام بیش از هر دینی و بیش از هر مسلکی به اقلیت‌های مذهبی آزادی داده است. آنان نیز باید از حقوق طبیعی خودشان که خداوند برای همه انسان‌ها قرار داده است بهره‌مند شوند، ما به بهترین وجه از آنان نگهداری می‌کنیم.»^۴

۱. زیدان، عبدالکریم، احکام الذمیین و المستأمنین بغداد، مکتبه القدس، ۱۳۹۶ ق، چاپ دوم، ص ۷۹.

۲. الطباطبایی، محمد حسین، پیشین، ج ۳، ص ۶۲۷.

۳. در این موارد می‌توان به اصول ۲۴ و ۲۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز مراجعه کرد.

۴. خمینی، سید روح الله، صحیفه نور، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸ ش، ج ۳، ص ۴۸، ۱۳۵۸/۸/۱۶.

۲.۱.۲. حقوق و آزادی‌های قضایی اهل کتاب

حقوق اهل کتاب در حوزه‌ی قضایی عبارت است از آن سلسله حقوقی که آنان در ارتباط با دستگاه قضایی حکومت اسلامی دارا هستند و از آن‌جا که شهروند کشور اسلامی به شمار می‌روند، حاکم اسلامی موظف است این حقوق را درباره‌ی آنان رعایت کند.

۲.۱.۲.۱. حق مراجعه به دادگاه‌های اسلامی برای ترافع

اولین و مهم‌ترین حقوق قضایی، حق مراجعه به دادگاه‌های اسلامی برای احقاق حق علیه مسلمان یا غیرمسلمان است، ولی از آن‌جا که دادگاه اسلامی موظف به رسیدگی بر طبق موازین اسلامی است این بحث پیش می‌آید که قاضی موظف به دادن رأی است یا خیر. برای روشن شدن بحث به بررسی تفسیر برخی از آیاتی که در این زمینه وارد شده می‌پردازیم:

﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَأَحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ

فَأَحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^۱؛

«پس اگر نزد تو آمدند میان آنان داوری کن یا از آنان روی برتاب و اگر روی برتابی هرگز هیچ زبانی به تو نمی‌رسانند. اگر میانشان داوری کردی به عدالت داوری کن زیرا خدا عدالت پیشگان را دوست دارد.»

ظاهر این آیه قضای مسلمان را مخیر در پذیرش دادخواست یا عدم پذیرش آن دانسته است برخی از مفسران بر این اعتقادند که آیات ﴿وَأَنْ أَحْكُمَ بَيْنَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾^۲ و ﴿فَأَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾^۳ آیه فوق را نسخ کرده و حکم تخییر را از قاضی مسلمان برداشته و وی را موظف به پذیرش دادخواست و صدور حکم کرده است، ولی اکثر مفسران شیعه این عقیده را قبول نکرده و به تخییر حکم کرده‌اند.^۴ محقق اردبیلی در *زبدۃ البیان* معتقد است که این آیه تخییر برای پیامبر و قائم مقام ایشان، اعم از امام و قاضی است که اگر کفار به آنها رجوع کردند ایشان مخیر هستند بین حکم کردن به عدل بر طبق شریعت اسلام و اعراض از آنان و احوالی ایشان به

۱. مائده/ ۴۲.

۲. مائده/ ۴۹، «پس میان آنان بر طبق آنچه خدا نازل کرده داوری کن.»

۳. مائده/ ۴۸، «و میان آنان بر طبق آنچه خدا نازل کرده داوری کن.»

۴. الطباطبایی، محمد حسین، پیشین، ج ۵، ص ۵۱۸.

احکام دین آنها و حکم دادن قاضی مقتضای دین شان؛^۱ ولی عده‌ای از فقیهان اهل سنت این آیه را منسوخ تلقی کرده و حاکم را براساس قرارداد ذمه موظف به پذیرش و صدور حکم دانسته‌اند،^۲ چرا که حاکم موظف است آنان را از هرگونه تعرضی مصون داشته و از هر ظلمی محفوظ دارد و دفع ظلم به‌وسیله حکم بین آنان نیز یکی از مصادیق مصونیتی است که وظیفه حاکم به شمار می‌رود. ولی فقیهان شیعه محاکم را مخیر به پذیرش و عدم پذیرش دادخواست آنان دانسته‌اند.

دکتر بدوی در کتاب *نظام القضاة الاسلامی دیدگاه‌های فقیهان مسلمان در این زمینه* را در سه دیدگاه خلاصه کرده که این سه نظر گاه از این قرار است:

۱— بر قاضی مسلمان تحاکم بین اهل ذمه واجب نیست در هر نوع از دعاوی اعم از دیون، معاملات، عقود، حقوق الله، حقوق الناس، احوال شخصیه و غیره، و به دلیل آیهی ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا﴾ گفته‌اند قاضی مخیر است که بر طبق شریعت حکم دهد یا از قبول دادخواست اعراض کند. در ادامه می‌افزاید: «هذا رأى الحسن والنخعی والشعبي وقتادة وعطاء وأبي بكر الأصم وأبي مسلم والحنابلة والشيعة الإمامية».

۲— تحاکم بین اهل کتاب یا مستأمنین بر قاضی مسلمان واجب است، چه همه طرف‌ها نزد قاضی آمده باشند چه برخی از آنان، و رضایت طرفین در رجوع به قاضی شرط نیست به دلیل نسخ آیهی ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ به‌وسیله آیهی ﴿وَأَنْ احْكُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾.

۳— تحاکم بر قاضی واجب است به شرطی که یک یا هر دو طرف دعوا به قاضی رجوع کنند، البته در هر دوغایی به جز نکاح که در آن قاضی مخیر به حکم یا ارجاع به قاضی خودشان است (این نظر ابوحنیفه و شافعی است). دلیل آن نسخ آیه ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ...﴾ با آیه ﴿أَنْ احْكُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ و ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ است و همچنین به دلیل این که اهل کتاب با عقد ذمه دارای حقوقی می‌شوند که این یکی از آن حقوق است.^۳

براساس نظر اکثر فقیهان شیعه محاکم مخیر هستند بین رسیدگی یا عدم رسیدگی، به دلیل آیاتی از سوره‌ی مائده عدم نسخ آنها، چون در ادامه‌ی تخییری که در آیه‌ی ۴۲ بیان شده آمده است:

۱. اردبیلی، احمد بن محمد، *زبدة البیان*، پیشین، ص ۶۸۴.

۲. رشید رضا، محمد، پیشین، ج ۶، ص ۳۹۴.

۳. البدوی، اسماعیل ابراهیم، *نظام القضاء الاسلامی*، کویت، دانشگاه کویت، ۱۴۱۰ ق، چاپ اول، ص ۲۶.

﴿وَكَيْفَ يَحْكُمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ... وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^۱؛

«چگونه تو را داور قرار می دهند در حالی که تورات که در آن حکم خداست نزد آنان است؟»

سپس بعد از آنکه میانشان با حکمی که مطابق حکم تورات است داوری کردی روی بر

می تابند، و آنان ایمان ندارند بی تردید ما تورات را که در آن هدایت و نور است نازل کردیم

... و کسانی که بر طبق آنچه خداوند نازل کرده داوری نکنند مسلماً کافرند.»

و ﴿وَلِيَحْكُمُ أَهْلَ الْأَنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ

الْفَاسِقُونَ﴾^۲؛

«و باید اهل انجیل بر طبق آنچه خدا در آن نازل کرده داوری کنند و آنان که بر طبق آنچه

خدا نازل کرده داوری نکنند قطعاً بد کار و نافرمانند.»

خلاصه این که قرآن احکام تورات و انجیلی را که بر دو پیامبر خدا نازل شده است حکم خدا می داند و

پیروان این دو پیامبر می توانند به یکی از آن دو مراجعه کنند. احتمال دارد که قرآن خواسته است به پیامبر

بفهماند که اگر آنان به دنبال حکم عادلانه باشند نزد تو نمی آیند و این که نزد تو آمده اند به آن دلیل است که به

نفع آنان حکم کنی نه این که تو را قبول داشته باشند؛ به همین دلیل است که خداوند پیامبر را مخیر ساخته که

اگر مصلحت دید به رسیدگی و صدور حکم اقدام نماید و چنانچه مصلحت را در اعراض دید از پذیرش دادخواست

خودداری کند، چرا که پیامبر مأمور است که براساس قسط و عدل رفتار کند؛ در آیات ۴۲ و ۴۸ و ۴۹ سوره مائده

و آیه ۵۸ سوره نساء پیامبر به اجرای قسط و عدل فرمان داده شده همچنین در آیه ۲۶ سوره ص خطاب به

حضرت داود چنین دستوری صادر شده است.

علاوه بر استناد به آیات، فقیهان به روایاتی درباره‌ی تخیر قاضی مسلمان نیز استناد کرده‌اند، از جمله

روایتی از امام باقر علیه السلام به نقل زراره که فرموده‌اند:

«إِنَّ الْحَاكِمَ إِذَا أَتَاهُ أَهْلُ التَّوْرَاتِ وَأَهْلُ الْإِنْجِيلِ يَتَحَاكَمُونَ إِلَيْهِ كَمَا كَانَ ذَلِكَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ حَكْمُ

بَيْنَهُمْ وَإِنْ شَاءَ تَرَكَهُمْ.»^۳

۱. مائده / ۴۴ - ۴۳.

۲. همان / ۴۷.

۳. عاملی، محمد بن حسن (شیخ حر)، وسائل الشیعه، پیشین، ج ۱۸، ابواب کیفیة الحکم، باب ۲۷، ح ۱.

البته چنانچه روشن است، این آیات و روایات بر مواردی صدق می‌کند که طرفین غیرمسلمان برای حل اختلاف خود به دادگاه اسلامی مراجعه کنند، ولی اگر یکی از طرفین دعوا مسلمان باشد یا اختلاف طرفینی نباشد بلکه فردی از آنان مرتکب جرمی شود که بر طبق قوانین اسلامی مجازات دارد، در این صورت‌ها دادگاه اقدام به رسیدگی و صدور حکم می‌کند.

در صورتی که یکی از طرفین دعوا مسلمان باشد، دادگاه صالح برای رسیدگی به پرونده فقط دادگاه اسلامی است و حاکم اسلامی باید به دعوا رسیدگی کرده و حکم مقتضی را بدهد. علامه حلی در این باره می‌گوید:

«هنگامی که ذمی و مسلمان یا مسلمان و مستأمن برای قضاوت (به دادگاه اسلامی) مراجعه کردند بر حاکم واجب است که به مقتضای حکم اسلام بین آنان حکم کند، چرا که حفظ مسلمان از ظلم ذمی بر ما واجب است.»^۱

صاحب جواهر نیز بر این مطلب تصریح دارد و دلیل آن را آیه‌ی ﴿وَأَنَّ أَحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ و همچنین عمومات دفع ظلم و امر به معروف و حکم به عدل می‌داند.^۲ از طرفی می‌توان گفت که چنانچه دادگاه اسلامی به این دعوا رسیدگی نکند طرفین اختلاف به ناچار به دادگاهی غیراسلامی مراجعه می‌کنند و این موجب سلطه‌ی غیرمسلمانان بر مسلمان می‌شود که آیه‌ی ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^۳ آن را نفی می‌کند و تضمینی برای اجرای قسط و عدل وجود ندارد.

۲.۲.۱.۲. دادگاه صالح برای رسیدگی به جرایم اهل کتاب

در صورتی که یکی از اهل کتاب مرتکب جرمی گردید در این که آیا مجازات می‌شود یا خیر، دارای وجوه مختلفی است، چون جرم ارتکاب یافته ممکن است فقط در شریعت اسلام ممنوع بوده و کیفری در پی داشته باشد و یا ممکن است فقط در شریعت شخص مجرم ممنوع و دارای مجازات باشد و نیز ممکن است در هر دو شریعت ممنوع و مستلزم کیفر باشد و همچنین ممکن است براساس مقررات حکومتی ممنوع و دارای کیفر باشد. هر یک از این صورت‌ها قابل بررسی است و در این جا درباره‌ی آنها بحث می‌کنیم.

اگر جرم ارتکابی صرفاً در دین اسلام ممنوع باشد، یعنی در دین خود مجرم مجاز باشد، اگر جرم به طور علنی و در بین مسلمانان انجام یافته، دادگاه اسلامی صالح و مجرم طبق موازین اسلامی مجازات می‌شود، چون

۱. حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)، *منتهی‌المطلب*، پیشین، ج ۲، ص ۹۸۱.

۲. نجفی، محمد حسن، پیشین، ج ۲۱، ص ۳۱۹.

۳. نساء/ ۱۴۱.

در قرارداد ذمه متعهد شده است که ملتزم به موازین اسلامی باشد، ولی اگر به طور علنی نبوده، گرچه ارتکاب جرم ثابت شود مجرم مجازات نمی‌شود؛ برای مثال اگر شرابخواری در دین اهل کتاب ممنوع نباشد و به اصطلاح فقها «مع‌الاستتار» (در خفا) هم انجام یافته باشد مجرم مجازات نمی‌شود؛ چنانچه محقق حلی می‌گوید:

«إذا فعل أهل الذمة ما هو سائغ في شرعهم وليس بسائغ في الإسلام لم يتعرضوا وإن

تجاهروا به عمل بهم ما تقتضيه الجنایة بموجب شرع الإسلام؛^۱

اگر جرم ارتکاب یافته فقط در دین خودشان ممنوع باشد، تنها دادگاه‌های آنان صالح برای رسیدگی هستند و از جانب دادگاه اسلامی هیچ‌گونه تعرضی به آنها نمی‌شود، چرا که حکومت اسلامی صرفاً جرایمی را که براساس شرع اسلام یا قانون جرم به حساب آید پیگیری کرده و مجازات می‌کند.»

البته هم‌کیشان مجرم پس از هماهنگی با دولت اسلامی می‌توانند وی را مجازات کنند، اما این امر نمی‌تواند همگانی و مردمی باشد، بلکه باید دستگاهی عهده‌دار این امر گردد.

چنانچه جرم ارتکابی در هر دو شریعت ممنوع و دارای کیفر باشد، دادگاه اسلامی صالح است ولی می‌تواند صلاحیت خود را به دادگاه‌های آنان احاله دهد یعنی به اعتقاد اکثر فقیهان شیعه قاضی در اجرای مجازات مطابق با موازین اسلامی و یا سپردن مجرم به هم‌کیشان خود برای مجازات مخیر است و این در صورتی است که در دین خود او مجازاتی برای این جرم تعیین شده باشد؛ در غیر این صورت مجازاتی که در اسلام مقرر شده اعمال می‌گردد؛ برای مثال در جرایمی از قبیل زنا و لواط که در هر دو دین مجازات دارد، قاضی در اعمال مجازات و یا سپردن مجرم به هم‌کیشان خود برای مجازات مطابق دین خود مخیر است. علت این امر آن است که از یک طرف ذمی در قرارداد ذمه متعهد شده که ملتزم به قانون اسلام باشد و از طرف دیگر مقتضای قرارداد ذمه، باقی بودن بر دین خود نیز است و چون مطابق هر دو دین برای این جرم مجازات لازم است، قاضی مخیر است وی را به هم‌کیشانش برای اعمال مجازات بسپارد یا این که خود مجازات مقرر در اسلام را اعمال کند.

چنانچه جرم ارتکابی براساس مقررات حکومتی ممنوع باشد، از آنجا که مجرم شهروند کشور اسلامی به شمار می‌رود، تنها دادگاه اسلامی صالح برای رسیدگی است و فرد همانند شهروندان مسلمان مجازات می‌شود، چون کلیه‌ی قوانین موضوعه در کشور اسلامی در قبال همه‌ی شهروندان اعمال می‌شود و ذمی نیز التزام به

۱. ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن (محقق حلی)، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، پیشین، ص ۲۵۵. برای شرح بیشتر ر.ک: نجفی، محمد حسن، پیشین، ج ۲۱، ص ۳۱۷.

قوانین اسلامی را قبلاً متعهد شده است.

۳.۲.۱.۲. تحلیف اهل کتاب

از جمله حقوق قضایی اهل کتاب، تحلیف آنان در دادگاه اسلامی است که طبق دین خودشان صورت می‌گیرد. یکی از صورت‌های قسم خوردن در دادگاه این است که مدعی نتواند ادعا را ثابت کند منکر باید قسم بخورد تا گفته‌اش ثابت شود، یعنی اگر منکر غیرمسلمان باشد برای ثابت شدن گفته‌اش، اگر مدعی ادعایش را نتوانست ثابت کند، باید قسم یاد کند. البته ابتداءً تحلیف در دادگاه اسلامی فقط به لفظ جلاله صورت می‌گیرد، همان‌طور که محقق حلی می‌گوید:

«لا یتحلف أحدٌ إلا بالله ولو كان كافراً»^۱

پس کافر نیز همانند مسلمان باید به لفظ جلاله قسم یاد کند و این به دلیل روایتی است از امام صادق که امام در جواب از سؤال حلی که از تحلیف اهل ملل پرسیده بود فرموده‌اند:

«لا تحلفوهم إلا بالله عزوجل»^۲

ولی روایاتی وارد شده است که استحلاف از ذمی را استثنا کرده است همانند روایت سکونی از امام صادق علیه السلام که فرموده‌اند:

«إن أمير المؤمنين عليه السلام استحلف يهودياً بالتوراة التي أنزلت على موسى عليه السلام»^۳

حضرت امیر عليه السلام یهودی را به توراتی که به موسی عليه السلام نازل شده بود قسم داد.

محقق حلی در ادامه می‌افزاید:

«قسم دادن ذمی به مقتضای دین خود اگر به نظر حاکم بازدارندگی بیشتری داشته باشد

جایز است و تغلیظ قسم در زمان و مکانی که او مقدس می‌داند صورت می‌گیرد.»^۴

باتوجه به گفته فقیهان می‌توان گفت چون هدف از سوگند، کشف حقیقت است و بدین جهت از ادله‌ی

۱. حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن (محقق حلی)، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، پیشین، ص ۸۷۶.

۲. الکلبینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، نشر دار الاضواء، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۳ ق، ج ۷، ص ۴۵۱.

۳. همان.

۴. چنانچه محقق می‌گوید: «ولو رأى الحاكم أحلاف الذمی بما یقتضیه دینه أردع جاز... وقد یغلظ الیمین بالقول والزمان والمكان لكن غیر لازم ولو التمس المدعی... ویغلظ علی الکافر بالأماكن التي یعتقد شرفها والأماكن التي یری حرمها.» حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن (محقق حلی)، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، پیشین، ص ۸۷۶.

اثبات دعوا شمرده شده، پس قاضی — چنانچه برخی از فقها چنین فتوا داده‌اند — می‌تواند اگر سوگند مطابق دین فرد بازدارنده‌تر است او را آن‌گونه سوگند دهد، چرا که ممکن است بدون اعتقاد به سوگند له لفظ جلاله بر هر مطلبی گرچه دروغ باشد قسم یاد کند، ولی حاضر نباشد در موارد دروغ سوگند مطابق با اعتقاد و دین خود بخورد و این با هدف شارع مقدس مناسبت بیشتری دارد.^۱

۴.۲.۱.۲. شهادت اهل کتاب در دادگاه اسلامی

حت دیگری که در حقوق قضایی مطرح می‌شود این است که آیا شهادت اهل کتاب در دادگاه اسلامی قبول می‌شود یا خیر. در جواب به این سؤال ابتدا باید گفت که شهادت گاه علیه هم‌کیشان خودشان است و گاهی علیه مسلمانان. اگر سوگند علیه مسلمانان باشد قبول نمی‌شود، چون به گفته‌ی غیرمسلمان نمی‌توان علیه مسلمانان حکم کرد و در این مورد می‌توان به آیه‌ی

﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَيَّ مَا فَعَلَمْ نَادِمِينَ﴾^۲؛

«اگر بدکار بی‌تقوایی خبری برایتان آورد خبرش را بررسی و تحقیق کنید تا مبادا از روی

ناآگاهی گروهی را آسیب رسانید و بر کرده خود پشیمان شوید.»

تمسک کرد به دلیل این که غیرمسلمان به نظر مسلمانان عادل نیست و از موارد شمول آیه به شمار

می‌آید. دلیل دیگر روایاتی است که در این زمینه آمده، مانند روایتی از امام صادق علیه السلام که فرموده‌اند:

«تجوز شهادة المسلمین علی جمیع أهل الملل ولا تجوز شهادة أهل الذمة علی المسلمین»^۳؛

شهادت مسلمانان (در دادگاه اسلامی) برای همه گروه‌ها و ادیان نافذ است و شهادت اهل

ذمه علیه مسلمانان نافذ نیست.»

پس به استناد این روایت، شهادت اهل ذمه علیه مسلمانان نافذ نیست. ظاهراً از فقیهان شیعه کسی با

این دیدگاه مخالفت نکرده است. البته یک مورد استثنا شده است که اکثر فقها با استناد به روایتی این استثنا را

ذکر کرده‌اند و آن عبارت است از شهادت اهل کتاب در وصیت؛ بدان معنا که اگر مسلمانی بر بالین مسلمان در

حال احتضاری نبود و فقط فردی ذمی نزد وی بود، وصیتی که میت قبل از مرگش کرده و شاهد آن ذمی بوده

۱. در قانون اسلامی جمهوری اسلامی ایران در قسمت سوگند نمایندگان مجلس پس از متن قسم‌نامه آمده است: «نمایندگان اقلیت‌های دینی این سوگند را با ذکر کتاب آسمانی خود یاد خواهند کرد.» «قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ص ۶۷».

۲. حجرات/ ۶.

۳. عاملی، محمد بن حسن (شیخ حر)، *وسائل الشیعه*، پیشین، ج ۱۸، ابواب الشهادت، ح ۱، ص ۲۸۴.

قابل قبول است به دلیل آیه‌ی

﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذُوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾؛^۱

«چون مرگ یکی از شما فرا رسد باید در حال وصیت دو عادل از هم کیشان خود را بر

وصیت شاهد بگیرند.»

شیخ طوسی «غیرکم» را به اهل ذمه تفسیر کرده است.^۲

دلیل دیگر این موضوع اجماع فقها است.

اگر شهادت ذمی برای هم‌کیش خود باشد در دادگاه اسلامی به اعتقاد برخی فقها قبول می‌شود.

شیخ طوسی در کتاب *خلاف* معتقد است بین اهل سنت چند نظر در این زمینه وجود دارد: ۱— مالک و

شافعی و اوزاعی و احمد می‌گویند شهادت اهل ذمه بر اهل ذمه قبول نمی‌شود؛ ۲— قضاة بصره مثل حسن و

سوار و ابی‌حنیفه گفته‌اند شهادت ذمی بر ذمی قبول می‌شود چه از یک کیش باشند یا از دو کیش مختلف؛ ۳—

شعبی و زهری و قتاده معتقدند اگر از یک کیش باشند قبول می‌شود و الاً قبول نمی‌شود.

شیخ طوسی پس از بیان سومین نظر می‌گوید:

«هذا هو الذی ذهب إليه أصحابنا.»^۳

در *کشف اللثام* نیز با استناد به روایتی از امام صادق ع که امام در پاسخ به سؤالی درباره‌ی شهادت اهل

ذمه فرمودند:

«لا يجوز إلا على أهل ملتهم؛

جایز نیست (شهادت اهل ذمه)»

آمده است:

«هو قوی الزاماً لأهل كل ملة بما تعتقده وإن لم يثبت عندنا لفسق الشاهد وظلمه عندنا؛^۴

قول قوی پذیرش شهادت علیه همه اهل ذمه است و ابن برای ما مسلمانان ثابت نمی‌شود

بخاطر فسق شهود و عدم عدالت آنها و از نظر ما بلحاظ فقد عدالت و ظلم آنها»

۱. مائده/ ۱۰۶.

۲. الطوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن، *کتاب الخلاف*، پیشین، ج ۶، ص ۲۷۲.

۳. همان.

۴. فاضل هندی، بهاء‌الدین محمد بن الحسن، *کشف اللثام*، مکتبه آیات الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۵ ق، ص ۱۸۹.

ایشان گرچه نظر مخالف را انتخاب کرده، ولی قول پذیرش شهادت را قولی قوی و با استدلالی متقن می‌داند. صاحب جواهر نیز قول عدم پذیرش را ترجیح می‌دهد.^۱ محقق حلی در شرایع هر دو قول را با لفظ «قیل» بیان می‌کند و روایتی هم بر پذیرش شهادت نقل می‌کند و در نهایت معتقد است قول عدم پذیرش شهادت ذمی بر ذمی به قواعد و اصول مذهب شبیه‌تر است،^۲ ولی شیخ طوسی در خلاف و نهاییه تأکید دارد که اگر اهل کتاب در ترافع خود به دادگاه اسلامی مراجعه کردند شهادت شاهد هم‌کیش آنان قبول می‌شود و این نظر با روایات مطرح شده نیز تناسب بیشتری دارد. صاحب جواهر از قول فاضل مقداد می‌گوید:

«این قبول شهادت در حقیقت حکم به اقرار فرد علیه خود اوست، چرا که وقتی دشمن بر

عدالت شاهد اقرار داشته باشد عمل به گفته شاهد همان عمل به اقرار فرد علیه خود اوست»^۳

و ظاهراً ایشان نیز همین قول را پذیرفته‌اند. آنچه در این زمینه می‌توان گفت این که ظاهراً قول به پذیرش شهادت اهل کتاب بر هم مسلکان خود مناسبت‌تر به نظر می‌رسد، چون اولاً: روایتی که در صدر بحث ذکر شد صراحت بر عدم پذیرش شهادت علیه مسلمانان دارد و غیر این مورد را به اطلاق پذیرش شهادت واگذار کرده است؛ ثانیاً: وقتی ما به اهل کتاب اجازه دادخواهی در دادگاه اسلامی را می‌دهیم و در دادگاه اسلامی نیز طبق آیین دادرسی معین و مقرر عمل می‌شود، باید مدعی آنان را که معمولاً همراه با بینه‌ای از هم‌کیشان خودشان است بپذیریم، ثالثاً: یا باید بپذیریم که اهل کتاب آن قدر با مسلمانان در زندگی آمیخته شده‌اند که می‌توانند شاهد عادل مسلمانی بر مدعی خویش بیاورند که این صورت با عدم پذیرش گفته‌ی آنان در جامعه که به قولی قرآن سفارش کرده نمی‌سازد و یا این که با مسلمانان ارتباط چندانی ندارد که در این صورت عملاً نمی‌توانند برای دادخواهی به دادگاه اسلامی بروند، چون عملاً نمی‌توانند شاهد مسلمانی بر مدعی خود بیاورند و در هر دو صورت راه بر آنان بسته می‌شود، چرا که عدم پذیرش گفته‌ی آنان باعث می‌شود که به دادگاه رجوع نکنند و این حکم مبین آن است که گرچه آنها می‌توانند به دادگاه مراجعه کنند ولی عملاً راه بر آنان بسته می‌شود و در نتیجه حکم به مراجعه، حکمی لغو یا نادرالوقوع است. علاوه بر این، با دقت در رویه‌ی دادگاه‌ها در صدر اسلام روشن می‌شود که با اهل کتاب نیز رویه و رفتاری مشابه با مسلمانان می‌شده است.

۱. نجفی، محمد حسن، پیشین، ج ۴۱، ص ۲۴.

۲. ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن (محقق حلی)، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، پیشین، ص ۹۱۱.

۳. نجفی، محمد حسن، پیشین، ج ۴۱، ص ۲۹.

۲. ۱. ۲. ۵. عاقله‌ی اهل کتاب

در قتل خطئی چنانچه قاتل مسلمان باشد عاقله‌ی وی دیه را باید پرداخت کنند و عاقله همان خویشاوندان پدری انسانند که وظیفه پرداخت دیه را بر عهده دارند، اما فقها معتقدند اگر قاتل ذمی باشد، عاقله‌ی او وظیفه‌ای ندارند و خود فرد موظف به پرداخت دیه است.

این حکم به استناد روایتی است از امام صادق که فرموده‌اند:

«لیس بین أهل الذمة معاقلة فیما یجنون من قتل أو جراح إنما یؤخذ ذلك من أموالهم، فإن

لم یکن أموال رجعت الجنایة إلى إمام المسلمین لأنهم یؤدون الجزیة إليه؛^۱

بین اهل ذمه به دلیل جنایتی که مرتکب می‌شوند اعم از قتل یا مجروح ساختن معاقله‌ای نیست. همانا (دیه) از اموال خودشان (جانی) برداشته می‌شود؛ البته اگر اموالی نداشت برای (دیه) جنایت به امام مسلمانان رجوع داده می‌شود، زیرا اهل ذمه جزیه را به وی می‌دهند.»

فقها مضمون این روایت را در فتاوی خود آورده‌اند، همان‌طور که محقق حلی می‌گوید:

«جنایة الذمی فی ماله وإن كانت خطأً دون عاقلته ومع عجزه عن الدیة فعاقلته الإمام لأنه

یؤدی إليه ضربیته؛^۲

جنایتی که اهل ذمه مرتکب می‌شود در قتل خطئی خود موظف به پرداخت دیه‌ی مقتول است؛ ولی اگر خود عاجز از پرداخت دیه باشد حاکم اسلامی دیه‌ی قتل خطئی او را از بیت‌المال می‌پردازد، چرا که او نیز خراج خود را به حاکم پرداخت می‌کند.»

صاحب‌الجواهر نیز ذیل عبارت محقق می‌گوید:

«در هیچ‌یک از این موارد بین فقها اختلافی در این حکم نیافتیم، بلکه ظاهر نظر برخی از

فقها اجماع بر این مطلب است به دلیل صحیحه ابی‌ولاد.»^۳

بنابراین بر اساس نظر بسیاری از فقیهان شیعه ذمی در قتل خطئی خود موظف به پرداخت دیه‌ی مقتول

است؛ ولی اگر خود عاجز از پرداخت دیه باشد حاکم اسلامی دیه‌ی قتل خطئی او را از بیت‌المال می‌پردازد، چرا که او نیز خراج خود را به حاکم پرداخت می‌کند.

۱. ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، ابی جعفر محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، چاپ دوم، دارالاضواء، بیروت، لبنان، ۱۴۱۳ ق، ج

۲، باب ۳۲۷، ص ۲۶۰.

۲. حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن (محقق حلی)، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، پیشین، ص ۱۰۵۴.

۳. نجفی، محمد حسن، پیشین، ج ۴۳، ص ۴۳۰.

محقق حلی این تعلیل را از روایت گرفته است و این به معنای حمایت اقتصادی و قضایی حکومت از اهل کتاب می‌باشد، چون حکومت با دریافت جزیه که مالیاتی سرانه و سالانه است، همه گونه حمایت و مصونیت را مانند شهروندان مسلمان برای اهل کتاب تأمین می‌کند؛ خلاصه می‌توان گفت که حاکم عاقله‌ی ذمی است و پرداخت دیه از سوی حکومت در صورت اعسار، را می‌توان یکی از حقوق ذمی بر حکومت دانست.

۲.۱.۲.۱. وکالت اهل کتاب

اهل کتاب همچون مسلمانان می‌توانند در دعاوی و غیره وکیل شوند و حتی از افراد مسلمان نیز می‌توانند وکالت کنند؛ اما سؤالی که مطرح است این که آیا آنان می‌توانند در دادگاه علیه یک مسلمان وکیل گردند یا خیر؟ بسیاری از فقیهان به دلیل آیه‌ی نفی سبیل — که هرگونه سلطه غیرمسلمان بر مسلمان را نفی می‌کند — و دلایل دیگر وکالت غیرمسلمان علیه مسلمان را نپذیرفته‌اند. محقق حلی در شرایع می‌گوید:

«ولا یتوکل الذمی علی المسلم للذمی ولا للمسلم علی القول المشهور؛^۱

وکالت ذمی علیه مسلمان برای ذمی و نیز برای مسلمان علیه مسلمان پذیرفته نمی‌شود.» ایشان این نظر را به مشهور نسبت می‌دهد، یعنی وکالت اهل کتاب حتی از طرف مسلمانی اگر علیه مسلمان دیگری باشد پذیرفته نیست؛ اما وجوه دیگر وکالت مثل وکالت علیه هم‌کیش خود یا غیرمسلمانی دیگر، چه از طرف مسلمان باشد یا غیرمسلمان، پذیرفته می‌شود. بحث دیگری که مطرح می‌شود این است که آیا مسلمان می‌تواند وکیل از طرف ذمی علیه مسلمان یا غیرمسلمان شود. در پاسخ می‌توان گفت که بسیاری از فقها حکم به جواز داده‌اند، چنانچه محقق حلی پس از تردید در مطالب، بهترین وجه را جواز می‌داند ولی همراه با کراهت؛ همچنین وکالت ذمی علیه ذمی را نیز جایز دانسته است.

نکته دیگر این که چنانچه وکیلی که مسلمان است مرتد شد، وکالت او باطل نمی‌شود، چون ارتداد مانع وکالت نیست. محقق حلی می‌گوید:

«وکالت با ارتداد باطل نمی‌شود، چرا که ارتداد نه ابتداءً و نه بعد از آن مانع وکالت نیست.»^۲

یعنی به عقیده ایشان همچنان که ذمی می‌توانست وکیل شود، مسلمانی که مرتد شده نیز می‌تواند وکالت را قبول کند.

۱. حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن (محقق حلی)، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام*، پیشین، ص ۴۳۲.

۲. چنانچه در شرایع آمده است: «ولو أرتد المسلم لم تبطل وکالته لأنّ الارتداد لا يمنع الوکالة ابتداءً وکذلك استدامةً.»

۳.۱.۲. حقوق و آزادی‌های اقتصادی

کار و کوشش و تلاش برای به دست آوردن معاش خود و خانواده از وظایف انسانی هر فردی است. اسلام به کار و کسب مشروع تأکید فراوان داشته و افراد را از کسب درآمدهای نامشروع برحذر داشته است و حتی ترک امور دنیا برای آخرت مورد مذمت قرار گرفته است. در توضیح این مطلب به چند حدیث مختصر اکتفا می‌کنیم: حضرت صادق علیه السلام می‌فرماید:

«الكاد على عياله كالمجاهد في سبيل الله؛^۱

کوشش و کار برای امر معاش عیالش مثل مجاهدت در راه خداست.»

و یا علی بن الحسین علیه السلام می‌فرماید:

«ليس منّا من ترك دنياه لآخرته ولا آخرته لدنياه؛^۲

کسی که ترک کند دنیایش را برای آخرت و یا آخرتش را برای دنیا، از ما نیست.»

همچنین یکی از معصومین صلوات الله عليهم می‌فرماید:

«إعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً وإعمل لآخرتك كأنك تموت غداً؛^۳

برای معاش دنیا طوری عمل کنید که گویا تا ابد زنده‌اید و برای آخرت خود طوری عمل

کنید که گویا فردا خواهید مرد.»

این فراخوانی به کسب درآمد مشروع که در احادیث بسیار دیگری نیز آمده، فقط مختص مسلمانان نیست، بلکه ارشاد به همه‌ی انسان‌هاست که تا توانایی انجام کاری دارند از دسترنج خود استفاده کنند و به دیگران واردسته نشوند؛ به همین دلیل است که حق مالکیت و صحت آثار ناشی از آن مثل معاملات و غیره برای اهل کتاب و کلاً برای غیرمسلمانان محترم شمرده شده و مسلمانان نمی‌توانند به بهانه مثلاً خرید و فروش شراب توسط آنان و یا فساد معاملات غیرمسلمانان از مراد و معامله با آنان خودداری کنند، بلکه با آنان همانند برادران مسلمان خود مجاز به انجام هر گونه معامله‌ای هستند و حتی اجیر شدن برای انجام کاری برای آنان مجاز است، بالاتر این که فقها اجیر شدن مسلمان برای تعمیر معبد اهل کتاب را تجویز کرده‌اند.^۴ پس هیچ‌گونه ممنوعیتی در

۱. عاملی، محمد بن حسن (شیخ حر)، *وسائل الشیعه*، پیشین، ج ۱۲، ابواب مقدمات تجارت، باب ۲۳، ص ۴۲، حدیث ۱.

۲. همان، باب ۲۸، ص ۴۹، حدیث ۱.

۳. همان، باب ۲۸، ص ۴۹، حدیث ۳.

۴. حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن (محقق حلی)، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، پیشین، ص ۲۵۶.

مراودات اقتصادی با اهل کتاب وجود ندارد به جز در مورد معاملاتی که برای مسلمانان و یا کفار ممنوع است، مانند معامله با مسلمانان در مورد شراب و یا فروش قرآن به غیرمسلمان؛ یعنی جز در این موارد معدود، انجام معاملات و مراودات اقتصادی بین مسلمانان و اهل کتاب و همچنین بین پیروان هر یک از ادیان اهل کتاب در کشور اسلامی هیچ‌گونه ممنوعیتی ندارد.

روایتی را شیخ حر عاملی از تهذیب شیخ طوسی نقل می‌کند که امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب ع پیروان را دیدند که از مردم درخواست کمک و به اصطلاح تکدی می‌کند، حضرت از اطرافیان با تعجب پرسیدند: «ما هذا؛ این چه می‌کند». به ایشان گفتند او مردی مسیحی است. حضرت فرمود:

«استعملتموه حتی إذا کبر وعجز منعموه. إنفقوا علیه من بیت‌المال؛^۱

او را به کار گرفتید تا زمانی که به سن پیری رسید و عاجز شد آن وقت او را منع کردید (از دادن سهمی از بیت‌المال به او. از این پس) از بیت‌المال به او بدهید.»

حضرت با این لحن عتاب‌آمیز اصحاب را توبیخ کردند که چرا با بی‌تفاوتی با غیرمسلمانان رفتار می‌کنید و از بیت‌المال به آنان نمی‌دهید؛ این همان حمایت اقتصادی حکومت از شهروندان است که به فرموده حضرت حتی در قبال غیرمسلمانان نیز صورت می‌گیرد.

۲. ۱. ۳. ۱. حق مالکیت اهل کتاب

حق مالکیت از جمله حقوق اقتصادی است که افراد در جامعه دارا هستند. این حق اعم از حق تمتع و حق استیفاست؛ به این معنا که اولاً: فرد حق دارد مالک اشیا یا اموالی گردد و ثانیاً: در استفاده و بهره‌برداری از آنها نیز مجاز است. البته برخی افراد همچون مجبورین از حق استیفا برخوردار نیستند گرچه می‌توانند مالک اموالی باشند.

اقلیت‌های غیرمسلمان در کشورهای اسلامی مجازند آزادانه زندگی کرده و از حقوق مدنی خود برخوردار باشند. یکی از این حقوق، حق مالکیت است؛ بدین معنا که حکومت، همان‌گونه که مالکیت افراد مسلمان را به رسمیت می‌شناسد، مالکیت غیرمسلمانان را نیز به رسمیت می‌شناسد و اجرای آثار مالکیت وی را نیز اجازه می‌دهد.

در اسلام مالکیت همگان محترم شمرده شده است، البته مراد از مالکیت، مالکیت مشروع است نه

۱. عاملی، محمد بن حسن (شیخ حر)، *وسائل الشیعه*، پیشین، ج ۱۱، ابواب جهاد العدو، باب ۱۹، حدیث ۱.

غیرم مشروع. در این جا نکته‌ای ذکرش لازم است این که مشروعیت مالکیت نسبت به دین و اعتقاد افراد متفاوت است، چون ممکن است در اسلام مالکیت مالی مشروع نباشد و معاملات راجع به آن ممنوع باشد، ولی در دین دیگری ان مالکیت مشروع باشد؛ این مشروعیت برای معتقدان به آن دین محترم است و حکومت اسلامی نیز آن را محترم می‌شمارد مگر در مواردی که باعث ایجاد مفاسد یا ضررهایی به مسلمانان یا حکومت گردد. آثاری که ممکن است بر مالکیت افراد مترتب شود می‌توان به این موارد اشاره کرد: ضمان فرد دیگر در صورت تلف شدن یا ایراد خسارت به اموال، رسیدگی به ادعاهایی که راجع به آن مال در دادگاه اسلامی ممکن است ارائه شود، وصیت، وقف کردن وارث اموال، مصونیت اموال فرد در کشور اسلامی. فقیهان در این زمینه مثالی می‌زنند که حاکی از احترام به مالکیت ذمی و مصونیت اقتصادی اوست و آن این که اگر مالی از ذمی به تصاحب ظالمی درآمد و همان مال در جنگ با مسلمانان با ظالم به غنیمت گرفته شد، هر چند از اموال ممتازی باشد که متعلق به حاکم و حکومت است، اما به مالک آن بازگردانده می‌شود. محقق حلی می‌گوید:

«إذا فتحت دارالحرب فما كان لسلطانهم من قطایع و صفایا فهی للإمام إذا لم تكن مغصوبة

من مسلم أو معاهد.»^۱

مقصود از معاهد در این جا هر کافر است که با مسلمانان پیمانی داشته باشد.

صورت بالاتری را محقق در شرایع بیان می‌کند که صاحب جواهر از آن تعبیر به «بلا خلاف أجده فیه»^۲

می‌کند، محقق می‌گوید:

«کافر ذمی چنانچه پیمان خود را نقض کرده و به دارالحرب بگریزد، اموال او در امان باقی

خواهد ماند و به صرف فرار به دارالحرب اموالش تصاحب یا مصادره نمی‌شود، اما اگر در

دارالحرب بمیرد وراثت ذمی و حربی او از ترکیه وی ارث می‌برند و سهم وارث حربی وقتی

به او انتقال یافت مصونیت از آن برداشته می‌شود، ولی بقیه که به وارث ذمی رسیده همچنان

مصونیت دارد.»^۳

شهید ثانی در مسالک الافهام می‌گوید:

«علت باقی ماندن مال در امان حکومت اسلامی آن است که بر هر یک از مال و جان ذمی

۱. حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن (محقق حلی)، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، پیشین، ص ۱۳۷.

۲. نجفی، محمد حسن، پیشین، ج ۴۱، ص ۶۳۳.

۳. حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن (محقق حلی)، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، پیشین، ص ۹۶۴.

به طور جداگانه عقد امان منعقد می‌شود و با فرار به دارالحرب و نقض امان بر جان، نقض

امان بر مال صورت نمی‌گیرد»^۱.

حضرت امیر علیه السلام در این باره می‌فرماید:

«إِنَّمَا بَدَلُوا الْجَزِيَةَ لِتَكُونَ أَمْوَالَهُمْ كَأَمْوَالِنَا وَدَمَائِهِمْ كَدَمَائِنَا»^۲

همانا اهل ذمه جزیه می‌پردازند تا اموالشان مثل اموال ما و خونشان مثل خون ما باشد. یعنی احترام و مصونیت اموال و جان‌های اهل ذمه همچون اموال و جان‌های مسلمانان لازم است و همان‌گونه که هیچ فردی اجازه تعرض به اموال و جان مسلمانان را ندارد، حق تعرض به اموال و جان اهل کتاب را نیز ندارد. حضرت با این گفته مصونیت جانی و مالی اهل ذمه را هم سطح با مصونیت مالی و جانی مسلمانان دانسته و به همین دلیل حمایت حکومت از آنها نیز در این زمینه‌ها یکسان است، همان‌طور که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز مسأله احترام به مالکیت مشروع افراد آمده است.^۳

۲.۳.۱. معاملات ممنوع

از نظر فقه اسلامی، برخی از معاملات برای غیرمسلمان هم ممنوع است و مسلمانان از انجام این‌گونه معاملات با کفار منع شده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم؛ برای مثال محقق می‌گوید:

«اگر کافری از مسلمان قرآن بخرد، معامله‌اش باطل است؛ البته برخی صحیح دانسته‌اند ولی گفته‌اند قرآن از دسترس او دور نگهداشته می‌شود؛ اما نظر اول مناسب‌تر است به دلیل لزوم احترام و بزرگداشت قرآن و درباره‌ی کتب احادیث به نظر ایشان اشبه به اصول و قواعد مذهب، جواز همراه با کراهت است.»^۴

شهید ثانی در *مسالك معتقد* است:

«این که محقق می‌گوید، بطلان انساب است، چون دلیل صریحی بر بطلان نبوده، چرا که نهایت چیزی که دلیل می‌رساند تحریم است که تحریم معاملات مطلقاً مقتضای فساد آنها

۱. عاملی، زین الدین بن علی (شهید دوم)، *مسالك الافهام*، دار الطباعة و النشر، قم، چاپ رحلی، ج ۲، ص ۳۵۹.

۲. زلمی، عبدالله بن یوسف، *نصب الرایه*، چاپ سوم، دار احیاء تراث العربی، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۳۸۱.

۳. اصل ۴۷ قانون اساسی.

۴. «إذا اشتري الكافر مصحفاً لم يصح البيع وقيل يصح ويرفع يده والأول أنسب باعظام الكتاب العزيز ومثل ذلك كتب أحاديث النبی صلى الله عليه وآله وقيل يجوز علی کراهية وهو الأشبه»: همان، ص ۲۵۵.

نیست، البته می‌توان آن را صحیح دانست، ولی باید وی را مجبور به فروش به مسلمانی

کرد. ایشان در نهایت به مقتضای تعظیم قرآن عدم صحت بیع را مناسب می‌داند.^۱

در جامع المقاصد نیز دلیل بر عدم صحت این‌گونه ذکر شده است:

«لأنَّه لا یؤمن علی کتاب الله و کلامه العزیز و لمنافاته التعظیم.»^۲

۳.۳.۱.۲. حق شفعه‌ی اهل کتاب

یکی دیگر از آثار مالکیت که بر اهل کتاب جاری نمی‌شود اعمال حق شفعه در معاملات است. در قانون مدنی حق شفعه چنین تعریف شده است:

«هرگاه مال غیرمنقول قابل تقسیمی بین دو نفر مشترک باشد و یکی از دو شریک حصه‌ی خود را به قصد بیع به شخص ثالثی منتقل کند شریک دیگر حق دارد قیمتی را که مشتری داده است به او بدهد و حصه‌ی مبیعه را تملک کند این حق را حق شفعه و صاحب آن را شفیع می‌گویند.»^۳

حق شفعه از حقوقی است که شارع مقدس برای مسلمانان وضع کرده و کافر این حق را در برابر مسلمان ندارد؛ البته اگر هر دو شریک کافر باشند و برای ترافع به دادگاه اسلامی بیابند این حق بر ایشان اعمال می‌شود، ولی اگر مشتری مسلمان باشد، شفیع غیرمسلمان نمی‌تواند حق شفعه را اعمال کند.

۴.۱.۲. حقوق اجتماعی اهل کتاب بر حکومت اسلامی

۴.۱.۲.۱. رفتار حاکم با اهل کتاب

اسلام به عنوان یک دین آسمانی حقوق افراد بشر را محترم شمرده و صرف‌نظر از این‌که فرد، مسلمان باشد یا غیرمسلمان، حقوقی به اصطلاح انسان دو ستانه برای وی به رسمیت شناخته است؛ به همین علت است که خداوند در کتاب‌های آسمانی به‌ویژه قرآن مجید در مواردی متعددی با خطاب به انسان و به کار بردن تعبیری از قبیل «بنی‌آدم، عبادالله، بشر، انسان و ناس» دستورهایی بشردو ستانه صادر کرده و پیامبران خویش را نیز به

۱. عاملی، زین‌الدین بن علی، پیشین، ج ۳، ص ۸۸.

۲. کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد، ج ۳، ص ۴۸۱.

۳. قانون مدنی ایران، پیشین، ماده ۸۰۸.

احترام به افراد صرف نظر از عقاید آنان موظف ساخته است، البته این رفتار منافاتی با برخورد خشونت‌آمیز با دشمنان کینه‌توز ندارد، چرا که معمولاً گروه معدودی کینه‌توزانه در برابر پیامبران قد علم می‌کردند و پیامبران مجبور به ستیز با این دشمنان کینه‌توز بودند. دستورهای انسان‌دوستانه‌ی الهی در ابعاد مختلف زندگی مانند حوزه‌ی حکومتی، زندگی فردی و زندگی جمعی وارد شده است؛ برای مثال در دستورهای حکومتی اسلام آمده که حاکمان باید در برخورد با مردم در مسائل حکومتی به طور یکسان عمل کنند و همه را به یک دید بنگرند. امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام خطاب به مالکاشتر می‌گوید:

«وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللفظ بهم ولا تكوننَّ عليهم سبُعاً ضارياً تغتم

أكلهم فإنهم صنفان: إما أخٌ لك في الدين أو نظير لك في الخلق.»^۱

در این عبارات حاکم موظف به مهربانی و لطف بر مردم شده و نباید فرقی بین رعایا (کسانی که حاکم بر آنان حکومت می‌کند) بگذارد و تصریح دارد که با این که می‌دانم برخی از مردم برادر دینی تو نیستند دستور بر مهربانی و لطف با آنان را داده‌ام، چون آنها انسانی شبیه تو هستند.

این دستور همراه با عمل خود آن حضرت جلوه دیگری می‌گیرد، چرا که برخورد ایشان با اهل کتاب با کمال مهربانی و عطف بود، برای مثال برخورد اعتراض‌آمیز حضرت با اصحاب خود که به پیرمردی مسیحی از بیت‌المال سهمی نداده بودند و وی مجبور به تکدی شده بود و بیان این جمله که: تا جوان بود و توان داشت از وی کار کشیدید و برای جامعه کارکرد حال که ناتوان گشته او را از احسان محروم می‌کنید.^۲ این منش و رفتار مبین برخورد انسان‌دوستانه‌ی حاکم مسلمان با فردی غیرمسلمان است.

همچنین آن حضرت در جایی دیگر که می‌شنود برخی از لشکریان معاویه گوشواره و خلخال زن غیرمسلمان را ربوده‌اند جمله‌ای بدین مضمون می‌فرماید که اگر انسانی (مسلمانی) از شنیدن این واقعه بمیرد بر او ملامتی نیست.^۳

اسلام در گرفتن جزیه که حق حکومت است و در ازای آن حکومت امنیت افراد را تأمین کرده و حقوقی را برای آنان به رسمیت می‌شناسد سخت‌گیری نکرده است و مستمندان، زنان، کودکان و افرادی دیگر را از پرداخت آن معاف داشته و حاکمان را بر عدم سخت‌گیری در گرفتن جزیه از آنان که ملتزم به پرداخت شده‌اند

۱. سید رضی، ابوالحسن محمد بن الحسین، پیشین، نامه‌ی ۵۳.

۲. عاملی، محمد بن حسن (شیخ حر)، *وسائل الشیعه*، پیشین، ج ۱۱، ص ۴۹.

۳. سید رضی، ابوالحسن محمد بن الحسین، پیشین، خطبه ۲۷.

توصیه کرده است.

در خراج ابو یوسف آمده است که پیامبر ﷺ عبدالله ابی ارقم را برای گرفتن جزیه برگزید. هنگام رفتن

وی به او فرمود:

«ألا من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته أو انتقصه أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفسه فأنا حجيجه يوم القيامة؛^۱

آگاه باش، هر کس که به کافر معاهدی ظلم کند یا او را وادار به امری فوق طاقتش نماید یا نقصانی به او وارد کند یا بدون رضایت خاطر از او چیزی بگیرد من روز قیامت طرف او هستم (حجت اقامه می‌کنم).»

در این حدیث منظور از کافر معاهد، غیر مسلمانان است که با مسلمانان یا حکومت اسلامی پیمانی برای اقامت در کشور اسلامی بسته است؛ پس مسؤولیت هرگونه ظلم و اجحاف در جامعه اسلامی بر اهل کتابی که تحت حاکمیت حکومت اسلامی به سر می‌برند با حاکم مسلمانان است و او موظف است از آن جلوگیری کند؛ جلوگیری از ایجاد فساد و مفاسد اجتماعی بین اهل کتاب، یکسان‌نگری افراد در برابر قانون و عدم تبعیض بین آنان و مسلمانان در کلیه حقوق اجتماعی از وظایف حاکم به شمار می‌رود که حضرت امیر نیز آنها را به مالک متذکر شده‌اند، همچنین دفاع از حیثیت و حرمت افراد در جامعه و مجازات مجرمانی که حیثیت و آبروی افراد را لکه‌دار می‌کنند نیز از وظایف حاکم به شمار می‌رود و همه‌ی این امور درباره‌ی غیرمسلمانان به خصوص اهل کتاب هم اعمال می‌شود، چرا که آنان نیز رعیت حاکم به شمار می‌روند. همان‌طور که در روایتی سماعه می‌گوید:

«سألته عليه السلام عن اليهودي والنصراني يقذف صاحبه ملّة على ملّة والمجوسي يقذف المسلم.»

امام در پاسخ فرمودند: «يجلد الحد»،^۲ یعنی «حتی اگر یهودی یا مسیحی یکدیگر را قذف کنند یا مجوسی مسلمان را قذف کند حد قذف جاری می‌شود» و این نوعی حمایت حکومت از اقلیت‌هاست.

حضرت امیر درباره‌ی حق والی بر رعیت و حق رعیت بر والی می‌فرماید:

«أعظم ما افترض الله من تلك الحقوق حق الوالی على الرعية وحق الرعية على الوالی، فريضة فرضها الله سبحانه لكل على كل فجعلها نظاماً لألفتهم وعزاً لدينهم، فليست تصلح

۱. ابو یوسف، یعقوب بن ابراهیم، کتاب الخراج، قاهره، مطبعه المسلفیه، چاپ پنجم، ۱۳۹۶ ق، ص ۱۳۵.

۲. کلینی، محمد بن یعقوب فروع کافی، پیشین، ج ۷، ص ۲۳۹، حدیث ۵.

الرعية إلاً بصلاح الولاية ولا تصلح الولاية إلاً باستقامة الرعية؛^۱

یعنی بزرگ‌ترین واجبات الهی از این حقوق، حق حاکم بر مردم و حق مردم بر حاکم است، واجبی است که خداوند سبحان آن را به نفع هر یک بر عهده دیگر واجب گردانیده، پس این حقوق را قانونی برای ارتباطات آنها و عزتی برای دین آنان قرار داده، بنابراین رعیت صالح نمی‌شوند به جز به صالح شدن والیان و والیان صالح نمی‌شوند به جز به پایداری مردم.»

۲. ۱. ۴. ۲. احوال شخصیه اهل کتاب

یکی از حقوق اجتماعی که از احوال شخصیه اهل کتاب شمرده می‌شود حق به رسمیت شناختن ازدواج و طلاق آنان است. از نظر اسلام احوال شخصیه اهل کتاب اعم از ازدواج، طلاق، ارث و وصیت آنان مطابق مذهب خودشان عمل می‌شود، چرا که اقرار مطابق مذهبشان مستلزم صحت این امور و اجازه انجام دادن آن مطابق دینشان است؛ البته شایان ذکر است که در صورتی این موارد از نظر اسلام صحیح تلقی می‌شود که مطابق دین آنان صحیح باشد.

دلیل صحت ازدواج اهل ذمه و کلاً کفار اولاً، آیاتی است که راجع به افرادی کافر و همسرشان آمده مثل ﴿وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾^۲ و یا ﴿قَالَتْ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ﴾^۳ که خداوند قبول کرده که آن زن همسر فرد بوده با این که ازدواج آنها بنابر مسلک خودشان صحیح بوده است نه اسلام؛ ثانیاً، روایاتی نیز مؤید این نظر است؛ به علاوه قاعده‌ی الزام درباره‌ی اهل کتاب نیز دلالت بر رسمیت ازدواج‌های اهل کتاب دارد. فقهای مسلمان به‌ویژه فقیهان شیعه ازدواج و طلاق اهل کتاب را در صورت صحت آن در مذهب خودشان صحیح تلقی کرده‌اند.^۴ و آنان علاوه بر تصریح به این مطلب در موارد متعددی به آن اشاره کرده‌اند، مثلاً در بحث از این که اسلام آوردن

۱. سید رضی، ابوالحسن محمد بن الحسین، نهج البلاغه، شرح محمد عبده، خطبه‌ی ۲۱۱؛ سید رضی، ابوالحسن محمد بن الحسین، نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام، پیشین، ص ۶۷۴، خطبه ۲۰۷.
۲. مسد / ۴، «همسرش که هیزم شکن است».
۳. قصص / ۹، «همسر فرعون گفت».
۴. همچنان که علامه حلی در قواعد می‌گوید: «وعقد أهل الذمة إن كان صحيحاً عندهم أقرؤا علیه وإلاً فلا.» حسن بن یوسف حلی، قواعد (متن جامع المقاصد)، به نقل از کرکی، علی بن حسین، پیشین، ج ۱۲، ص ۳۹۲.
۵. ر.ک: کرکی، علی بن حسین، پیشین، ج ۱۲، ص ۳۹۴؛ حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)، تذکرة الفقهاء، پیشین، ج ۲، ص ۶۴۸؛ خمینی، سید، روح الله، تحریر الوسیله، چاپ اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹ ش، ج ۲، ص ۴۲۲؛ امامی، سید حسن، پیشین، ج ۴، ص ۳۴۴ همچنین عبدالرحمان جزیری در الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۴، ص ۲۰۰ نظرات اهل سنت را آورده است.

یکی از زوجین کتابی آیا موجب فسخ نکاح آنان می‌شود یا خیر^۱ یا در بحث از مواردی که فرد بیش از چهار زن داریم داشته و مسلمان شده، فقها معتقدند انتخاب و اختیار چهار زن و رها کردن بقیه، عقد جدیدی برای چهار زن نیست و فقط این اختیار تعیین کننده ازدواج صحیح است.^۲ همه این قراین دلالت می‌کند که فقیهان ازدواج آنان را صحیح می‌دانند. همچنین در طلاق نیز مطابق دین خود عمل می‌کنند. در یک اصل کلی می‌توان گفت اهل کتابی که در کشور اسلامی زندگی می‌کنند در احوال شخصیه مجازند که طبق مذهب خود رفتار کنند، چنانچه در اصل سیزدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران قاعده‌ی کلی ذکر شده 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.»^۳

با توجه به توضیح بالا باید گفت که پس قوانین ارث اهل کتاب در مورد خودشان حتی در کشور اسلامی قابل اجراست. فقها اعتقاد دارند که کفار پیرو هر آیینی که باشند می‌توانند از یکدیگر ارث ببرند، یعنی چنانچه مثلاً یکی یهودی و دیگری مسیحی بود از یکدیگر ارث می‌برند. محقق حلی در این زمینه می‌گوید:

«الکفار یتوارثون وإن اختلفوا فی النحل؛^۴

کفار پیرو هر آیینی که باشند می‌توانند از یکدیگر ارث می‌برند.»

حال درباره‌ی حدیث نبوی «لا یتوارث أهل ملتين؛ اهل دو کیش از یکدیگر ارث نمی‌برند»، باید گفت که به اعتقاد فقیهان کفار از هر کیش و آیینی که باشند یک ملت به حساب می‌آیند و این حدیث شامل حال آنها نمی‌شود.^۵ البته شایان ذکر است که کفر اصلی ملاک است، یعنی اگر مورث مرتد باشد کفار از وی ارث نمی‌برند. نکته قابل ذکر دیگر این که چون مجوس گاهی با محارم خود ازدواج می‌کنند که از نظر اسلام این ازدواج فاسد است، سؤال این است که در ارث به سبب یا نسب فاسد چه باید کرد. روشن است که اگر خود به تقسیم ترکه مطابق دینشان همت گماشتند از نظر حکومت همان صحیح تلقی می‌شود، ولی اگر برای تقسیم به دادگاه اسلامی رجوع کردند، در این باره سه نظر بین فقها وجود دارد: شیخ طوسی بنابر نقل محقق حلی، قائل به توارث

-
۱. حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن (محقق حلی)، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، پیشین، ص ۵۲۱.
 ۲. همان، ص ۵۲۴.
 ۳. در ماده ششم قانون مدنی ایران، احوال شخصیه، «از قبیل نکاح و طلاق و اهلیت اشخاص وارث» دانسته شده است.
 ۴. حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، پیشین، ص ۸۱۵.
 ۵. نجفی، محمد حسن، پیشین، ج ۳۹، ص ۳۲.

آنان از یکدیگر به نسب و سبب صحیح و فاسد است، یعنی مطابق نظر شیخ همچون موارد دیگر مطابق آیین مورث عمل می‌شود؛ ولی برخی گفته‌اند فقط به سبب فاسد ارث نمی‌برند و افراد معدودی هم فقط نسب و سبب صحیح را موجب ارث دانسته‌اند.^۱

اما ظاهراً نظر شیخ طوسی با قواعد فقهی مانند اقرار و الزام مناسب‌تر است؛ البته اگر برخی از این موارد منافی با عفت عمومی یا اخلاق حسنه در جامعه اسلامی باشد دادگاه به آن حکم نمی‌کند.

۲.۲. وظایف اهل کتاب در برابر حکومت اسلامی

همان‌طور که گذشت، غیرمسلمانانی که در کشور اسلامی سکونت یا اقامت دارند به گروه‌های مختلف تقسیم می‌شوند که با وجود حقوق و وظایف مشترک بین آن گروه‌ها، حقوق و وظایف اختصاصی هر گروه نیز قابل بررسی است. در بخش قبل به حقوق اهل کتاب در برابر حکومت پرداختیم و در این‌جا برخی از وظایف آنها را که در قالب قراردادهای ذکر شده بیان می‌کنیم. چرا که روابط آنان با دولت اسلامی در چارچوب این قراردادها و مقررات شکل می‌گیرد.

۲.۲.۱. قرارداد ذمه (قرارداد تابعیت)

همزیستی مسالمت‌آمیز در یک زندگی جمعی که هر گروه یا افرادی ممکن است تابع دین و مسلکی بوده و دارای عقاید متفاوتی باشند، در سایه‌ی پیمان‌ها و میثاق‌هایی همگانی و ملی ممکن است؛ به‌ویژه هرگاه اکثریت و به تبع آنان حکومت دارای مرام و عقاید خاصی باشند اقلیت به جز در پناه قراردادهای پیمان‌ها نمی‌توانند به حقوق خود دست یازند. این پیمان‌ها اگر در سایه‌ی عدالت و اصول مشترک بین افراد و گروه‌ها شکل گیرد و حکومتی بر پایه‌ی عدالت نیز مجری آن باشد، حقوق افراد یعنی اقلیت از یک طرف و اکثریت از طرف دیگر پایمال نشده و عدالت اجتماعی تأمین می‌شود.

اقلیت‌هایی که در کشورهای اسلامی زندگی می‌کنند از دو حال خارج نیستند: یا پیرو یکی از مذاهب اهل کتاب هستند یا غیر آنانند، یعنی دین و مسلک دیگری را پذیرفته‌اند و یا اصلاً تابع دینی نیستند. اما غیرمسلمانانی که در کشور اسلامی زندگی می‌کنند و یا قصد دارند در آن‌جا سکونت گزینند، از آن‌جا

۱. حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام*، پیشین، ص ۸۴۸.

که اقلیتی هستند دارای دینی غیر از دین اسلام که دین اکثریت جامعه است، چنانچه این فرصت و امکان برایشان ایجاد شود که با حکومت پیمانی برای همزیستی مسالمت‌آمیز ببندند بهتر و بیشتر می‌توانند از حقوق خویش بهره‌مند گردند و اسلام نیز چنین فرصت و امکانی را برای آنان فراهم آورده و حقوقی را برای آنان در نظر گرفته است؛ البته واضح است که کلیه حقوق افراد و به‌ویژه این حقوق یک‌طرفه نیست، چون به همان دلیل که اقلیت نباید حقوقشان پایمال گردد، حقوق اکثریت و حکومت نیز لازم است رعایت شود. این حقوق چنانچه با توافق طرفین صورت پذیرد، به عدالت نزدیک‌تر است، البته باید توجه داشت که امروزه حکومت‌ها و نظام‌های سیاسی معمولاً به اجبار وظایفی را به افراد تحمیل می‌کنند که باز در مقابل آن، رعایت حقوقی را برای فرد محترم می‌شمارند.

اسلام برای همزیستی مسالمت‌آمیز با اقلیت‌هایی که خواهان سکونت در کشورهای اسلامی هستند به خصوص اهل کتاب، پیمانی به نام پیمان ذمه را پیش‌بینی کرده است که در این پیمان حقوق طرفین یعنی اقلیت و اکثریت رعایت شده است و در مقابل وظایفی را نیز برای آنان و حکومت پیش‌بینی کرده است. در این مقال ابتدا به توضیحی درباره‌ی قرارداد ذمه پرداخته، ماهیت و اهداف این قرارداد را بررسی می‌کنیم و سپس به بیان شرایط پیش‌بینی شده در قرارداد ذمه از دیدگاه فقها خواهیم پرداخت.

۲.۱.۱. تعریف و ماهیت قرارداد ذمه

در وجه تسمیه پیمان ذمه می‌توان گفت که «ذِمَّة» که جمع آن «ذَمَم» است به معنای امان و عهد می‌باشد. در المنجد آمده است:

يقال: «أنت في ذمة الله، أي في كنفه وجواره.»^۱

به معنای زیر چتر خود قرار دادن و حمایت کردن در تفسیر المنار آمده است:

«يسمون أهل الذمة لأن كل هذه الحقوق تكون لهم بمقتضى ذمة الله وذمة رسوله؛^۲

به اهل ذمه، اهل ذمه گفته می‌شود برای این که همه این حقوق - که در آن کتاب آمده

است - به مقتضای عهد و پیمان خدا و پیامبرش برای آنها محترم شمرده می‌شود.»

خلاصه این که اهل ذمه به گروهی می‌گویند که به‌وسیله عهد و پیمانی تحت حمایت دایم حکومت

۱. لوئیس، معلوف، المنجد فی اللغة، دار المشرق، بی‌تا، ص ۲۳۷، ذیل کلمه ذمه.

۲. رشید رضا، محمد، پیشین، ج ۱۰، ص ۲۸۹.

اسلامی قرار گرفته و در برابر حکومت دارای حقوقی متقابل هستند.

در توضیح بیشتر باید گفت که در اسلام پیش از این که به مسلمانان دستور جنگ با کفار و به اصطلاح دشمنان اسلام داده شود، دستور صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز داده شده است؛ البته بین متفکران اسلامی این بحث وجود دارد که آیا اسلام اصل را بر جنگ می‌داند یا صلح، یعنی آیا ابتداءً و در صورت قدرت بر جنگ، جنگ مقدم است و صلح در صورت ضعف یا به علت مصالحی دیگر جایز است و یا این که ابتداءً در صورت امکان راهی برای صلح و مصالحه باید اندیشید و چنانچه چاره‌ای جز جنگ نبود می‌توان جنگ کرد. البته تفصیل این بحث از حوصله این مقال خارج است، با این حال به اختصار می‌توان گفت که به اعتقاد ما اسلام اصل را بر جنگ نمی‌داند، بلکه جنگ را برای هدایت انسان‌ها به سوی کمال و برداشتن موانع رسیدن پیام اسلام به گوش مستضعفان و به عللی دیگر مجاز و در برخی موارد لازم می‌داند، و همان طور که در تاریخ اسلام آمده است، پیامبر غالب اوقات به فرمانده سپاهیان اسلام دستور می‌دادند که ابتدا کفار را به اسلام دعوت کرده و اگر قبول نکردند پیمان صلحی با آنان ببندند و در نهایت اگر نپذیرفتند با آنها بجنگند، یعنی جنگ در مرحله‌ی آخر قرار داده شده است؛ در آیه شریفه نیز آمده است: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ﴾^۱ به این معنا که «اگر خواستند با مسالمت و دوستی با آنان رفتار کنی تقاضای آنان را بپذیر». پس در اسلام اصل بر جنگ نیست، ولی در مواردی جنگ لازم و واجب است، البته امروزه هیچ فقهی به وجوب جهاد ابتدایی در عصر غیبت حکم نکرده و همه مجوز جهاد ابتدایی و جنگ را حکم امام عصر علیه السلام در زمان حضور ایشان می‌دانند و واضح است که آن امام نیز جنگ را به جهت کشورگشایی و حکومت به راه نمی‌اندازد، بلکه به دلیل سرکوبی ظالمان و برداشتن موانع رسیدن پیام اسلام به گوش مستضعفان جنگ می‌کند و آشکار است که هر گروهی می‌تواند با ایشان پیمان صلح و دوستی ببندند و زیر چتر حکومت عدل ایشان قرار گیرند.

در ماهیت قرارداد ذمه باید گفت که قرارداد تعهدی طرفینی است، یعنی همچنانکه اقلیت غیرمسلمان دارای حقوقی بوده و حکومت متعهد به رعایت حقوقی به نفع آنان است، باید وظایفی را نیز در مقابل حکومت متعهد شوند. به فرموده‌ی امام علی علیه السلام حق رعیت بر والی و حق والی بر رعیت از بزرگ‌ترین حقوقی است که خداوند برای هر یک بر عهده‌ی دیگری واجب کرده است^۲ و این نوع حق نیز به نوعی حق والی بر رعیت و

۱. انفال / ۶۱.

۲. سید رضی، ابوالحسن محمد بن الحسین، نهج البلاغه، شرح عبده، پیشین، خطبه‌ی ۲۱۱؛ سید رضی، ابوالحسن محمد بن الحسین، نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام، پیشین، خطبه ۲۰۷، ص ۶۷۴.

رعیت بر والی محسوب می‌شود، ولی معمولاً مکتوب و مشخص است. خصوصیات جالب توجه در این پیمان آن است که پس از انعقاد، از طرف حکومت قابل نقض نیست و به اصطلاح «لازم» است؛ اما از طرف افرادی که با آنان قرارداد بسته شده قابل فسخ است، یعنی آنان هر زمانی که بخواهند می‌توانند از تبعیت کشور اسلامی خارج شوند و از حمایت‌های حکومت صرف‌نظر کنند، ولی حکومت مادامی که آنان خواهان بقای بر پیمان هستند نمی‌تواند پیمان را یک‌طرفه نقض کرده و دست از حمایت آنان بردارد مگر این که آنان خود پیمان را با اعمال‌شان نقض کنند، همچنان که محقق حلی می‌گوید:

«اهل کتاب مادامی که به شرط قرارداد ذمه پایبند باشند، مجازند به پایبندی بر دین خود و

زندگی در کشور اسلامی، چه عرب باشند چه غیرعرب ... چنانچه قرارداد ذمه را نقض کردند،

امام آنان را به جایگاه امنی که خود می‌خواهند برمی‌گرداند.»^۱

یعنی تا پذیرش تابعیت دیگر و قبل از انتخاب تابعیت جدید همچنان در حمایت کشور اسلامی به سر می‌برند و حتی اگر حاکمی که قرارداد ذمه را امضا کرده از دنیا برود بر جانشین وی لازم است که همان قرارداد را امضا و تنفیذ کند، چرا که حاکم قبلی باتوجه به شخصیت حقوقی‌اش به عنوان حاکم مسلمانان قرارداد مزبور را منعقد کرده، یعنی حاکم به شخصه طرف قرارداد نبوده که با مرگ وی قرارداد باطل شود، حتی در مقدار جزیه نیز اگر برای مدت معینی وضع شده، حاکم جدید نمی‌تواند تغییری ایجاد کند. محقق حلی حتی تغییر مقدار تعیین شده‌ی جزیه توسط حاکم قبلی را در صورتی که برای مدتی معین یا به طور دایم مقرر شده باشد، مجاز نمی‌داند^۲ و این فرع بر وجوب وفای بر اصل پیمان است، ولی در ادامه قبول کرده است که چنانچه قبلاً مدت معین نشده باشد (برای آن مقدار جزیه)، امام یا حاکم جانشین وی می‌تواند مقدار جزیه را کم یا زیاد کند.

خلاصه این که فقیهان هیچ موردی را برای نقض قرارداد از طرف حکومت بیان نکرده‌اند، درحالی که اختیار صرف‌نظر از قرارداد را به اهل ذمه داده‌اند، حتی آحاد افراد خود می‌توانند از قرارداد صرف‌نظر کرده و به کشور دیگری برای سکونت و تابعیت مهاجرت کنند. این حق امروزه نیز از حقوق طبیعی هر فرد به شمار می‌رود. نکته‌ی قابل تأمل این که این قرارداد امروزه به عنوان ذمه به اجرا در نمی‌آید، درحالی که در بسیاری از کشورهای اسلامی اهل کتاب و دیگر غیرمسلمانان زندگی می‌کنند، ولی مثلاً چیزی به عنوان جزیه به حکومت

۱. حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، پیشین، ص ۲۵۰.

۲. «إذا مات الإمام عاشیه وقد ضرب لما قرره من الجزية امداً معيناً أو اشتراط الدوام وجب علی القائم بعده إضاء ذلك». حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، پیشین، ص ۲۵۳.

نمی‌پردازند و قرارداد نوشته‌ای بین آنان و حکومت وجود ندارد. این بحث نیاز به بررسی اصل قرارداد و تمامی شرایط ذمه دارد.

برای روشن شدن مطلب اولاً، باید گفت این که ما صحبت از قرارداد ذمه می‌کنیم، لازمه‌اش این نیست که حتماً نوشته‌ای به امضای طرفین برسد، چون قرارداد ممکن است شفاهی و یا به گونه‌ای دیگر باشد، یعنی هیچ فقیهی مکتوب بودن را از شرایط صحت این قرارداد نمی‌داند و قرارداد شفاهی نیز خود نوعی قرارداد است؛ ثانیاً، امروزه که حکومت همه‌گونه حمایتی را از اقلیت‌های داخل در قلمرو کشور اسلامی می‌کند خود می‌تواند وظایفی را در قالب قوانین و آیین‌نامه‌ها به آنان و حتی اکثریت مسلمان تحمیل کند، البته واضح است که منظور شرایط عادلانه و مشروع است نه غیر آن، یعنی حتی می‌توان گفت که برخی از وظایف افراد و حکومت که معمولاً در قرارداد ذمه ذکر می‌شود، امروزه جزء عرف مسلم جوامع و از قوانین و مقررات آنها شده است و افراد خود را به انجام وظایف مقررهی دولت ملزم می‌دانند، همچنانکه دولت خود را موظف به اعطای حقوق افراد و حمایت از آنان می‌داند؛ به عبارتی می‌توان گفت که امروزه بسیاری از شرایط قرارداد ذمه از قوانین موضوعه یا عرف مسلم جوامع است و تخطی از آنها عواقب وخیمی را به همراه دارد، پس می‌توان گفت که قرارداد حتی لازم نیست به طور شفاهی بین طرفین منعقد شده باشد، چرا که عرف‌ها و قوانین موجود بسیاری از قراردادها را خود به خود ایجاد می‌کنند با این که برخی از اینها خود نوعی قرارداد می‌باشند، همچنان که برخی از عرف‌ها ناشی از قرارداد هستند، یعنی تا حدودی بین عرف و قرارداد ارتباط متقابل وجود دارد. البته باید توجه داشت که مستأمنین و معاهدینی که تقاضای تابعیت می‌کنند امروزه نیز قراردادی را به نام تابعیت امضا می‌کنند.

۲.۱.۲. اهداف قرارداد ذمه

در بحث از اهداف قرارداد ذمه لازم است این اهداف از دو سو بررسی گردد: از یک سو، اهدافی که منعقدکنندگان قرارداد با حکومت اسلامی پی‌گیری می‌کنند و از سوی دیگر، اهدافی که حکومت دنبال می‌کند، چون حکومت با این قرارداد وظایف خود را گسترش داده و ممکن است مشکلات عدیده‌ای اعم از مشکلات اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، نظامی و امنیتی برایش ایجاد شود. در این جا به برخی از این اهداف می‌پردازیم.

۲.۱.۲.۱. اهداف حکومت از قبول قرارداد ذمه

روشن است که حتی در صورت قدرت دولت اسلامی بر جنگ پس از دعوت کفار به اسلام و عدم پذیرش آنان، در صورت امکان قرارداد ذمه بسته می‌شود و در غیر این صورت جنگ ادامه می‌یابد، یعنی با این که قدرت بر

ادامه جنگ وجود دارد و غلبه بر دشمن امری یقینی و قطعی است با این وجود دستور بر متارکه‌ی جنگ و پذیرش قرارداد ذمه داده شده است. این موضوع می‌تواند به سبب اهداف ذیل دنبال شود:

- ۱- رساندن ندای اسلام و دعوت عملی
- ۲- اصلاح عقاید و اخلاق جوامع
- ۳- ایجاد جامعه‌ای متحد و یکپارچه
- ۴- جلوگیری از تضييع حقوق اقلیت‌ها
- ۵- جلوگیری از نفوذ بیگانگان و دشمنان به داخل کشور اسلامی
- ۶- تجدید قوا برای جنگ با دشمنان اصلی و قسم‌خورده

۲.۲.۱.۲. اهداف غیرمسلمانان در انعقاد قراردادهای ذمه

آشکار است که اقلیت‌ها از انعقاد قراردادهای ذمه بهره‌ی بیشتری نسبت به حکومت می‌برند، چرا که با این قراردادها رسماً خود را تبعه‌ی کشور کرده و از حقوق شهروندان برخوردار می‌گردند و صرفاً تعهداتی را همانند دیگر شهروندان ملتزم می‌شوند؛ البته ممکن است تعهدات آنان با تعهدات اتباع مسلمان در معدود جهاتی متفاوت باشد که این باعث تبعیض مسلمانان بر آنان نیست، چون در برخی جهات تعهدات مسلمانان بیشتر از تعهدات آنان است. در این جا به برخی از اهداف اهل ذمه در انعقاد چنین قراردادهایی که معمولاً با تقاضای آنان صورت می‌گیرد می‌پردازیم.

- ۱- پرهیز از جنگ و خطرات ناشی از آن
- ۲- احقاق حقوق خود در جامعه
- ۳- بهره‌مندی از حمایت همه‌جانبه حکومت
- ۴- ترجیح دادن حکومت حقه اسلامی بر حکومت‌های دیگر

۲.۲.۱.۳. آثار قرارداد ذمه

گفتیم که قرارداد ذمه نسبت به حکومت، لازم و نسبت به اهل ذمه، جایز است. حال باید بررسی کنیم که چه آثاری بر این قرارداد مترتب می‌شود.

۲.۲.۱.۳.۱. قطع کلی مخاصمات

مهم‌ترین اثری که قرارداد ذمه بر روابط بین مسلمانان و غیرمسلمانان می‌گذارد، قطع کلی مخاصمات مسلحانه

بین آنان و ایجاد روابط صلح‌آمیز و همزیستی مسالمت‌آمیز است. این اثر از این آیه شریف استنباط می‌شود:

﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ... حَتَّىٰ يَعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾^۱

که لزوم جنگ با اهل کتاب را تا پذیرش قرارداد ذمه مشروع دانسته و پس از آن، دلیل مشروعی بر ادامه‌ی جنگ وجود ندارد.^۲ منظور از پایان جنگ همان قطع کلی مخاصمات است و شرایطی شبیه صلح موقت و آتش‌بس منظور نیست.

۲.۳.۱. ۲.۳.۲. تعهدات متقابل

اثر دیگری که بر قرارداد ذمه مترتب است، التزام متقابل حکومت و اقلیت‌های طرف قرارداد بر انجام تعهدات مذکور در قرارداد است، چون حکومت موظف به حمایت همه‌جانبه از اقلیت‌هاست و از طرف دیگر آنان نیز موظف به رعایت شرایط قرارداد به‌ویژه دو شرط اصلی آن — اعطای مالیاتی به نام جزیه و التزام عملی به مقررات حکومت — هستند، چرا که با انعقاد قرارداد آنان به عنوان تابعین کشور اسلامی موظف به رعایت قوانین کشوری می‌باشند و مانند تابعین دیگر آزادانه و با امنیت کامل می‌توانند زندگی کنند.

۲.۳.۲. ۴.۱. ۲.۳.۲. شرایط قرارداد ذمه

چنان که گذشت، بر طبق قرارداد ذمه طرفین، اهل ذمه و حکومت اسلامی، باید تعهداتی را بپذیرند. هر یک به نفع طرف دیگر متعهد می‌شود که اموری را انجام داده یا ترک کند. شرایطی که در قرارداد ذکر می‌شود دوگونه است: برخی مواد اساسی و ارکان قرارداد به شمار می‌رود و قرارداد بدون وجود این شرایط منعقد نمی‌شود و برخی دیگر از شرایط و ارکان اساسی قرارداد محسوب نمی‌شوند. در اینجا به توضیح این شرایط می‌پردازیم.

۲.۳.۲. ۴.۱. ۲.۳.۲. جزیه

یکی از شرایط قرارداد ذمه پرداخت جزیه است. به گفته اکثر فقیهان مسلمان این شرط از شرایط اساسی و اصلی قرارداد ذمه محسوب می‌شود، چرا که ذکر آن در قرارداد را لازم و ضروری دانسته‌اند، با این توضیح که در قرارداد ذمه طرفین به تعهداتی ملتزم می‌شوند و مهم‌ترین تعهدی که اهل ذمه در برابر دولت اسلامی دارد پرداخت جزیه و التزام به احکام اسلامی است و در برابر، مسلمانان به رهبری و مسؤولیت حاکم، حمایت‌های جانی، مالی، و

۱. توبه/ ۲۹، «با کسانی که (اهل کتاب) به خدا ایمان نمی‌آورند بجنگید... تا به اختیار خود و در حالی که متواضع و فروتن‌اند، جزیه بپردازند.»
۲. در اصطلاح عربی کلمه‌ی «حتی» غایت را می‌رساند و در این آیه مشروعیت جنگ تا پذیرش قرارداد ذکر شده، یعنی غایت و انتهای مشروعیت جنگ پذیرش قرارداد است.

غیره از آنان را متعهد می‌گردند.

۲.۱.۲. ۱.۱.۴. معنا و مفهوم جزیه

لغویین برای جزیه به دو معنا ذکر کرده‌اند:

۱- جزى به معنای کفایت کردن و کافی بودن. راغب می‌گوید:

«الجزية ما يؤخذ من أهل الذمة وتسميتها بذلك للاجتماع بها في حقن دمهم قال الله تعالى:

"حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" ويقال جازيك فلان أى كافيك؛^۱

«جزیه چیزی است که از اهل ذمه گرفته می‌شود و بدین علت جزیه گفته‌اند که برای

محقون الدم بودن آنان به گرفتن جزیه اکتفا شده است...».

ابن اثیر در نهاییه می‌گوید:

«وهی عبارة عن المال الذى يعقد للكتابی علیه الذمة وهی فعلة من الجزاء كأنها جزت عن

قتله.»^۲

ایشان نیز آن را مصدر ثلاثی مجرد به معنای کفایت کردن گرفته است. در المنجد نیز آمده است:

جزیه جمع جزى و... و عبارت است از آنچه از ذمی گرفته می‌شود و جزیه گفته می‌شود چون کفایت

می‌کند او را که حکم حربی نداشته باشد.^۳

۲- جزا به معنای کیفر یا پاداش. برخی از لغویین و غیرلغویین آن را از جزاء به معنای کیفر گرفته‌اند؛ برای

مثال ماوردی در احکام السلطانیه می‌گوید:

«اسمها مشتق من الجزاء علی کفرهم لأخذها منهم صغاراً واما جزاء علی اماننا لأخذها

منهم رفقاً.»^۴

ظاهراً ایشان آن را به معنای کیفر یا پاداش گرفته است، گرچه همان طور که خواهد آمد، ایشان در تفسیر

آیه مزبور جزیه را کلمه‌ای مجمل خوانده است.

۱. راغب الاصفهانی، حسین بن محمد، پیشین، ص ۹۱.

۲. ابن اثیر، مجدالدین مبارک بن محمد الجززی، *النهاییه فی غریب الحدیث و الاثر*، چاپ چهارم، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۷ ش، ج ۱، ص ۲۷۱.

۳. لویس، معلوف، پیشین، ص ۹۰.

۴. اسم جزیه مشتق از جزاء است یا به معنای کیفر کفر آنان، چرا که با ذلت از آنان گرفته می‌شود و یا به معنای پاداش است در عوض امان دادن ما چون با رفق و مدارا از آنان گرفته می‌شود - ماوردی بغدادی، ابوالحسن علی بن محمد، پیشین، ص ۱۴۲.

اکثر لغت‌شناسان معنای اول را قبول کرده‌اند؛ البته در معنای اصطلاحی آن اختلافی نیست و چنانچه گذشت جزیه همان مالی است که از زمین مطابق قرارداد ذمه گرفته می‌شود. نکته جالب این که — چنانچه برخی از فقها نیز متذکر شده‌اند^۱ — احتمال دارد جزیه معرب کلمه‌ی فارسی «گزیت» به معنای مالیات و خراج باشد که قبلاً در ایران رایج بوده و آن را در زبان عربی «جزیه» گفته‌اند.

۲.۲.۱. ۴.۱. ۲.۱. علت وضع جزیه

درباره‌ی فلسفه‌ی وضع جزیه دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

۱- برخی معتقدند از آن‌جا که دولت اسلامی در قرارداد ذمه متعهد به حمایت از اهل ذمه شده است و این حمایت مستلزم هزینه و مخارجی است که حکومت عهده‌دار آن است، از این‌رو برای تأمین این هزینه، حکومت از اهل ذمه جزیه می‌گیرد جزیه درواقع همانند مالیاتی است که حکومت برای مخارج خود از مردم می‌گیرد، چنانچه از حضرت امیر علیه السلام روایت شده که فرمودند:

«إِنَّمَا بَدَلُوا الْجَزِيَةَ لِتَكُونَ أَمْوَالَهُمْ كَأَمْوَالِنَا وَدَمَائِهِمْ كَدَمَائِنَا»^۲

همانا آنان جزیه می‌دهند تا اموال و خونشان مثل اموال و خون مسلمانان (در امان) باشد.

ابویوسف نیز در الخراج علت را این‌گونه مطرح می‌کند:

«لَأَنَّ دَمَائِهِمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِنَّمَا أُحْرِزَتْ بِأَدَاءِ الْجَزِيَةِ وَالْجَزِيَةُ بِمَنْزِلَةِ مَالِ الْخِرَاجِ»^۳

برای اینکه خون و جان و مال آنها با پرداخت جزیه در حرز قرار گرفته و حراست می‌شود و

جزیه به منزله خراج و مالیات است»

خون و اموال اهل کتاب با دادن جزیه حراست می‌شود.

همچنین در احکام السلطانیه آمده است:

«وَيَلْتَزِمُ لَهُمْ بِبَدْلِهَا حَقَانٌ: أَحَدُهُمَا الْكَفُّ عَنْهُمْ وَالثَّانِي الْحِمَايَةُ لَهُمْ لِيَكُونُوا بِالْكَفِّ أَمْنِينَ

وَبِالْحِمَايَةِ مَحْرُوسِينَ»^۴

و دو حق برای آنها با پرداخت دبه التزام می‌شود یکی اینکه از تعرض مصون می‌شوند و

۱. منتظری، حسین علی، فقه الدولة الاسلامیه، قم، تفکر، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۶۵.

۲. ابن قدامه، عبدالله، المعنی، قاهره، انتشارات هجر، ۱۴۰۷ قمری، چاپ اول، ج ۸، ص ۴۴۵.

۳. یوسف، یعقوب بن ابراهیم، پیشین، ص ۱۳۳.

۴. ماوردی بغدادی، ابوالحسن علی بن محمد، پیشین، ص ۱۴۳.

دوم اینکه در حراست و حمایت قرار می‌گیرند برای اینکه از تعرض در امانند و در حمایت دولت اسلامی می‌باشند.»

یعنی از تعرض مصون بوده و در حمایت دولت اسلامی به سر می‌برند. نویسنده *فقه الدولة الاسلامیه* نیز در بحث از مقدار جزیه به این مطلب اشاره کرده و می‌گوید:

«نعم ... للإمام أن يزيد في جزية الرجل بلحاظ أهله وعياله حيث أن الحماية لهم تستدعي مؤونة زائدة على الدولة الإسلامية ولكن الجميع على عهدة المعيل لا العيال؛^۱
بله امام (حکومت) جزیه را می‌تواند زاید مقرر دارد بلحاظ اینکه اهل و عیال (اهل ذمه) را حمایت و حراست کند و این نیازمند هزینه ای زاید بر هزینه حکومتی است ولی همه اینها بر معیل می‌باشد نه بر عیال.»

از این بیان برمی‌آید که به اعتقاد نویسنده‌ی مزبور، جزیه در عوض حمایت جانی و مالی و حمایت‌های دیگری است که دولت اسلامی از اهل ذمه می‌کند، چون در جای دیگری نیز به این مطلب تصریح دارد:
هر حکومتی به این‌گونه اموالی که از مردم برای حراست از آنها می‌گیرد، احتیاج دارد و چاره‌ای جز اخذ از مردم ندارد.^۲

۲— برخی دیگر بر این اعتقادند که جزیه در عوض زکات و خمسی است که مسلمانان می‌دهند، چون زکات و خمس در اختیار حاکم اسلامی قرار می‌گیرد و او علاوه بر هزینه در مصارف مقرر، چه بسا در مصارف لازم حکومت نیز هزینه کند. در کتاب *غیرالمسلمین فی المجتمع الاسلامی* آمده است:

«إنها (جزیه) بدل عن فريضة الدين على المسلمين وهما فريضة الجهاد وفريضة الزكاة ونظراً للطبيعة الدينية لهاتين الفريضة لم يلزم بها غير المسلمين؛^۳
جزیه بدل از دو واجبی است که بر مسلمین فرض شده و آن فريضة جهاد و زکات است، چون این فريضة برای مسلمین است و بر غیر مسلمانان واجب نمی‌شود.»

در این عبارت جزیه به زکات تشبیه شده است، چون زکات از غیر مسلمانان اخذ نمی‌شود و از آن‌جا که آنان نیز در کشور زندگی می‌کنند، در عوض زکاتی که مسلمانان به حاکم می‌دهند، جزیه پرداخت می‌کنند. البته

۱. منتظری، حسین علی، *فقه الدولة الاسلامیه*، پیشین، ج ۳، ص ۴۱۹.

۲. همان، ص ۳۶۶.

۳. القرضاوی، یوسف، *غیرالمسلمین فی المجتمع الاسلامی*، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۵ قمری، ص ۵۵.

روایتی مبنی بر این که غیر از جزیه مالی از آنان اخذ نمی‌شود وجود دارد، چنان که محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام می‌پرسد:

«فی أهل الجزية يؤخذ من أموالهم ومواشيهم شيء سوى الجزية؟ قال عليه السلام: لا؛^۱»

آیا در اموال و چهار پایان اهل جزیه چیزی غیر از آن گرفته می‌شود؟ امام فرمودند: خیر. چون در اموال و چارپایان مسلمانان خمس و زکات وجود دارد، ولی بر اموال اهل ذمه این گونه مالیات‌ها واجب نیست و آنان به جز جزیه چیزی، پرداخت نمی‌کنند.

۳- برخی از فقیهان معتقدند جزیه در عوض عدم کمک و یاری اهل ذمه در جنگ به نفع مسلمانان وضع شده است. بعضی از فقیهان حنفی مذهب این دیدگاه را دارند.^۲ و این اعتقاد ظاهراً از این نظر نشأت گرفته که اگر اهل ذمه در دفاع از کشور اسلامی شرکت کنند جزیه از آنان اخذ نمی‌شود^۳ و نیز به همین دلیل از مریض‌ها و پیرمردان و زنان جزیه گرفته نمی‌شود، چون اگر مسلمان هم بودند جهاد بر آنان واجب نبود.

اما باید گفت علت اصلی وضع جزیه به بیان حضرت امیر علیه السلام همان حمایت حکومت از آنان است، چون حمایت‌های جانی و مالی و... حکومت از آنان و مسلمانان مستلزم صرف هزینه‌هایی است که قسمت عمده این هزینه‌ها را مسلمانان می‌پردازند، در حالی که اهل ذمه نیز همچون مسلمانان ساکنان دایمی کشور اسلامی محسوب می‌شوند، حتی در مواردی حکومت به آنان کمک‌های اقتصادی نیز می‌کند؛ برای مثال حکومت عاقله‌ی قاتل خطئی فقیر از آنان می‌شود که این مورد و مواردی از این دست مبین حمایت اقتصادی حکومت از آنان است. همچنین دفاع و جنگ با دشمنان و حفظ امنیت نیز وظیفه حکومت است و محتاج هزینه‌هایی است که باید متحمل شود و طبیعی است که مخارج حکومت را مردمی که در پناه آن حکومت به سر می‌برند و از امنیت آن استفاده می‌کنند باید بپردازند و اهل کتاب نیز از این امر مستثنا نیستند.

۲.۱.۲. ۱.۴. ۱.۳. جزیه از چه کسانی گرفته می‌شود

چه کسانی می‌توانند جزیه بپردازند؟ آیا همه‌ی غیرمسلمانان می‌توانند با پرداخت جزیه تحت حمایت حکومت اسلامی درآیند یا فقط برخی از کفار از این حق برخوردارند.

۱. عاملی، محمد بن حسن (شیخ حر)، *وسائل الشیعه*، پیشین، ج ۱۱، باب ۶۸، حدیث ۴؛ کلینی، محمد بن یعقوب، *فروع کافی*، پیشین، ج ۳، زکات، باب ۷، ص ۵۶۸، حدیث ۷.
۲. ابن قدامه، عبدالله، پیشین، ج ۸، ص ۵۰۴.
۳. زحیلی، وهبه، *آثار الحرب*، چهارم، دارالفکر، دمشق، ۱۴۱۴ ق، ص ۶۹۸.

همانگونه که گفته شد به اعتقاد فقیهان شیعه مجوسی‌ها اگر اهل کتاب نیز نباشند، شبهه اهل کتاب بودن را دارند و به همین دلیل حکم اهل کتاب بر آنها بار می‌شود. علامه حلی در مختلف در این زمینه می‌گوید: ما بر طبق روایت که گفته است با آنان (مجوسی‌ها) مثل اهل کتاب رفتار کنید،^۱ رفتار می‌کنیم. به اعتقاد علامه این خبر مستفیض است و شیوع زیادی داشته و اگر خبر واحد هم بود می‌توانست عموم امر به جنگ با مشرکان را تخصیص زند. درباره صابئین نیز در جای خود بحث شده است که آیا آنان اهل کتاب محسوب می‌شوند یا خیر. اگر اهل کتاب محسوب شوند جزیه از آنان نیز دریافت می‌شود.

خلاصه این که آیا با کفار غیرکتابی یعنی غیرمسیحیان و یهودیان و مجوس و به قول برخی صابئین نیز قرارداد ذمه بسته می‌شود یا خیر؟ البته ناگفته نماند که قرارداد ذمه عقدی است که در عوض التزام به مقررات قرارداد و پرداخت جزیه تو سطا اهل ذمه، حکومت اسلامی متعهد می‌شود حقوق و تعهداتی را به نفع آنان بپذیرد. فقهای امامیه مطابق آیه ۲۹ سوره توبه^۲ که این امر را برای اهل کتاب توصیه کرده صرفاً نسبت به آنان قبول می‌کنند.

۲. ۱. ۱. ۴. مقدار و مبنای تعیین جزیه

آیا در روایات مقدار مشخصی برای جزیه تعیین شده یا مقدار آن نامشخص بوده و به اصطلاح در دست حاکم است؟ اکثر قریب به اتفاق فقیهان شیعه تعیین مقدار جزیه را به عهده حاکم گذاشته‌اند که او طبق مصالحی که در نظر دارد میزان آن را معین کند.

محقق حلی^۳ و صاحب جواهر تأکید دارند که کم و کیف جزیه را امام برحسب مصالحی که در نظر دارد تعیین می‌کند.^۴ فقهای اهل سنت نظرگاه‌های مختلفی در این زمینه دارند: برخی کمترین میزان جزیه را مشخص کرده‌اند و بعضی مقادیر آن را برحسب اشخاص مختلف تعیین نموده و برخی دیگر نظری شبیه نظر فقیهان امامیه دارند. علامه حلی نیز نظر محقق حلی را پذیرفته و به روایتی نیز تمسک کرده و می‌گوید: مشهور آن است

۱. لنا الخبر المشهور نقله الخاصة والعامة من قوله عليه السلام «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» - حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)، *مختلف الشیعه*، چاپ اول، مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه، قم، ۱۳۷۱ش، ج ۴، ص ۴۴۲. برای ملاحظه روایات ر.ک: ابن بابویه قمی، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، پیشین، ج ۲، ص ۲۹ و ۱۰۵؛ طباطبایی بروجردی، حاج آقا حسین (زیر نظر)، *جامع احادیث الشیعه*، مطبعة العلمیه، قم، ۱۳۹۹ ق، ج ۱۳، ص ۲۱۴.

۲. «الذین اتواالکتاب حتی یعطوا الجزیه عن ید و هم صاغرون»

۳. حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن الحسن (محقق حلی)، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، پیشین، ص ۲۵۱.

۴. نجفی، محمد حسن، پیشین، ج ۲۱، ص ۲۵۰.

که میزانی معین برای جزیه وجود ندارد، بلکه برحسب مصالحی که امام در نظر می‌گیرد مشخص می‌شود، به دلیل روایتی از امام صادق علیه السلام که از ایشان سؤال شده:

«ما حدّ الجزية على أهل الكتاب وهل عليهم في ذلك شيء موظف لا ينبغي أن يجوز إلى

غيره. فقال: ذلك إلى الإمام يأخذ من كل إنسان منهم ما شاء على قدر ماله وما يطيق؛^۱

...امام اختیار دارد از هر انسانی باتوجه به اموال و توانایی وی مبلغی بگیرد.»

علامه اضافه می‌کند این که روایت شده که علی علیه السلام قرارداد ذمه را بر سه مقدار بست (برای اغنیا ۴۸

درهم، برای متوسطین ۲۴ درهم و برای ضعیفان دوازده درهم در سال) به جهت مصالحی بود که آن زمان در نظر داشت و این دلیل بر تعیین این مقادیر برای همه‌ی زمان‌ها و مکانها نیست.

بحث دیگری که فقیهان به آن پرداخته‌اند این است که بر چه اساسی جزیه مشخص می‌شود، آیا مالیاتی

سرانه است یا بر زمین و مانند آن بسته می‌شود. فقیهان شیعه حاکم یا امام را مخیر دانسته‌اند بین این که جزیه سرانه بگیرد یا مالیات را بر اراضی آنان ببندد.

شیخ طوسی در نهاییه^۲ محقق حلی در شرایع^۳ و علامه حلی در منتهی المطلب^۴ و مختلف^۵ و دیگر فقها

در کتاب‌هایشان به این مطلب تصریح کرده‌اند؛ البته اغلب فقیهان می‌گویند جزیه بر یکی بسته می‌شود یا سرانه یا بر اراضی؛ اما برخی مثل علامه حلی در منتهی امام را مخیر دانسته که در صورت مصلحت بر هر دو نیز جزیه ببندد، گرچه در مختلف نظر دیگر را ترجیح داده و به روایتی برای تأیید این نظر استناد کرده است که امام فرموده‌اند:

«كان عليهم ما أجازوا على أنفسهم وليس للإمام أكثر من الجزية إن شاء الإمام وضع ذلك

على رؤوسهم وليس على أموالهم شيء وإن شاء فعلى أموالهم وليس على رؤوسهم شيء؛

جایز است جزیه بر سرانه آنها بسته شود و برای حکومت گرفتن بیش از سرانه نیست، و اگر

امام خواست جزیه بر سرانه وضع نماید دیگر بر اموالشان چیزی نیست و اگر خواست بر

۱. عاملی، محمد بن حسن (شیخ حر)، وسائل الشیعه، پیشین، ج ۱۱، باب ۶۸، حدیث ۱؛ کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، پیشین، ج ۳، ص ۵۶۶، حدیث ۱.

۲. حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)، مختلف الشیعه، پیشین، ج ۴، ص ۴۴۹.

۳. الطوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۳ ق، ص ۱۹۳.

۴. ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن (محقق حلی)، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، پیشین، ص ۲۵۱.

۵. حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)، منتهی المطلب، پیشین، ج ۲، ص ۹۶۶.

اموالشان جزیه مقرر نماید دیگر بر سرانه آنها چیزی نیست.»^۱

سپس از امام سؤال شده که آیا این همان خمس است، امام فرمودند:

«هذا شيء كان صالحهم عليه رسول الله ﷺ؛^۲

این چیزی است که رسول الله ﷺ بر آنها مصالحه فرموده‌اند.»

طبق این روایت و نظر غالب فقها جزیه بر سرانه یا اراضی بسته می‌شود و اختیار با امام است و پیامبر کلیه‌ی حقوق حکومت را با آنان در عوض پرداخت جزیه مصالحه کرده‌اند، یعنی ملزم به پرداخت هیچ مال دیگری نیستند. و به اعتقاد صاحب جواهر اگر جزیه بر یکی از این دو عنوان بسته شد، نمی‌توان با عنوان دیگری نیز (بعد از عقد قرارداد) جزیه گرفت و این اکل مال به باطل است.^۳

پس اختیار در مقدار و طرق و کم و کیف پرداخت جزیه با حاکم اسلامی است و حتی به اعتقاد برخی از فقها حاکم می‌تواند جزیه را بر چیزهایی دیگر به جز زمین و سرانه‌ی افراد ببندد.

شایان ذکر است که به تصریح روایات و نظر فقها هیچ‌گونه خمس و زکاتی بر اهل کتاب نیست و پیامبر طبق روایتی همه آنها را با دادن جزیه مصالحه کرده است. در این زمینه روایات متعددی^۴ نیز وارد شده است و گرفتن مالی اضافه بر جزیه و ضیافتی که در قرارداد آمده است اکل مال به باطل و حرام است. نکته قابل ذکر این که اغلب فقها کفار را مکلف به فروع می‌دانند، ولی چنانچه غالب آنان فتوا داده‌اند کفار ذمی با پرداخت جزیه، وجوب خمس و زکات از آنان ساقط شده و به اصطلاح روایت، پیامبر همه این صدقات را به دادن جزیه مصالحه کرده‌اند و مکلف به پرداخت خمس و زکات نیستند، فقط خمس خرید زمین از مسلمان استثنا شده است.^۵

نکته‌ی دیگری که تا حدی در خلال بحث روشن شد این که مسؤول گرفتن جزیه کیست، آیا هر مسلمانی می‌تواند از اهل ذمه، جزیه بگیرد؟ همان‌طور که گذشت امام یا حاکم مسؤول اخذ جزیه هستند و می‌توانند در این امر فردی را مأمور کنند و از آن‌جا که جزیه براساس قرارداد ذمه در برابر تعهداتی به نفع اهل ذمه گرفته می‌شود، نمی‌توان گفت که افراد مسلمان می‌توانند جزیه بگیرند، بلکه جزیه حق حکومت است و در حمایت و حراست از

۱. حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)، *مختلف الشیعه*، پیشین، ج ۴، ص ۴۴۸.

۲. ابن بابویه قمی، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، پیشین، ج ۲، ص ۲۸ - ۲۷، ذیل حدیث ۹۸.

۳. نجفی، محمد حسن، پیشین، ج ۲۱، ص ۲۵۰.

۴. عباسعلی عمید زنجانی. حقوق اقلیتها بر اساس قانون قرارداد ذمه. بررسی گوشه‌هایی از مفاهیم حقوق بین الملل از نظر فقه اسلامی، ج ۱، ص ۲۰۲.

۵. نجفی، محمد حسن، پیشین، ج ۲۱، ص ۴۴۶.

اهل ذمه، برای حقوق مجاهدان و در جنگ و دفاع صرف می‌شود.

۲.۱.۲. ۱.۴. ۱.۵. افرادی که از پرداخت جزیه معافند

الف) اطفال: افرادی که به سن بلوغ نرسیده‌اند از پرداخت جزیه معافند و پس از رسیدن به سن بلوغ صلاحیت برای تعلق وجوب جزیه به آنان ایجاد می‌شود. در روایات زیادی^۱ نیز نابالغان از پرداخت جزیه معاف شده‌اند؛ به علاوه در برخی از روایات سقوط جزیه از ساکنان دارالحرب که در جنگ کشته نمی‌شوند همچون زنان و اطفال بیان شده است.

ب) زنان: در روایات متعددی این مطلب ذکر شده است که از زنان جزیه گرفته نمی‌شود و سیره پیامبر نیز گویای این مطلب است. بر اساس آیه ۲۹ سوره توبه مسلمانان باید با اهل کتاب پیکار کنند مگر موقعی که جزیه بدهند و از پیکار معاف شوند و چون اسلام بر سفیهان و دیوانگان و از جمله زنان و کودکان شمشیر نمی‌کشد لذا همه آنان از پرداخت جزیه معاف می‌شوند. فقیهان مسلمان اعم از شیعه و سنی نیز بر این نظر اتفاق نظر دارند. نکته قابل تأمل این که آیا با زنان قرارداد ذمه منعقد می‌شود یا خیر. در این موضوع چند صورت قابل بحث است: صورت اول این که اگر مردان اهل ذمه حاضر بودند، نمی‌توان با زنان آنها پیمان ذمه بست و صرفاً با مردان قرارداد بسته می‌شود.

فقیهان بر این نظر تأکید کرده‌اند و سیره پیامبر نیز مؤید آن است، چرا که جزیه از زنان گرفته نمی‌شود.

می‌توان گفت که در این صورت قرارداد یکطرفه است، چون زنان جزیه نمی‌دهند و در عین حال در حمایت دولت واقع می‌شوند. صورت دوم، صورتی است که مردان همه کشته شده یا فرار کرده باشند و زنان و اطفال باقی مانده باشند که در این صورت بین فقها اختلاف است که آیا می‌توان با زنان قرارداد ذمه بست یا خیر، چرا که به علت این که از زنان جزیه گرفته نمی‌شود، قرارداد یکطرفه می‌شود. برخی از فقها بستن چنین قراردادی را اجازه داده و برخی ندانسته‌اند.

صورت سوم این است که قبلاً قرارداد ذمه با مردان اهل ذمه بسته شده و پس از قرارداد مردان آنها به عللی از بین رفته باشند. در این صورت به نظر برخی از فقیهان قرارداد قبلی باقی مانده تلقی می‌شود. به اعتقاد محقق حلی بعد از عقد جزیه، حالت سابق که بقای قرارداد بوده استصحاب می‌شود.^۲ البته برخی از فقها، شارحان

۱. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «سنت رسول خدا بر این است که از افراد سفیه و دیوانه مالیات نگیرند.»، کلینی، محمد بن یعقوب،

گزیده کافی، قم، طاووس بهشت، بی تا، ج ۳، ص ۸۵ و ۸۶.

۲. محقق می‌گوید: «ولو قتل الرجال قبل عقد الجزیه فسال النساء إقرارهنّ ببذل الجزیه... ولو كان بعد عقد الجزیه كان الاستصحاب حسناً؛ حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن (محقق حلی)، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام*، پیشین، ص ۲۵۰.

شرایع چنان که در جواهرالکلام آمده است،^۱ از این سخن چنین استنباط کرده‌اند که به نظر محقق قرارداد به طور کامل باقی می‌ماند، از این رو بر ایشان اشکال کرده‌اند که جزیه از زنان گرفته نمی‌شود. ظاهراً می‌توان گفت که عبارت «فسأل النساء إقرارهنّ ببذل الجزية» «آیا با زنان قرارداد عقد جزیه منعقد می‌شود؟». «معطوف علیه جمله‌ی بعد که بعد از عقد جزیه را گفته، نیست و محقق دو شق را در این جا مطرح کرده: قبل از عقد ذمه و بعد از عقد ذمه. حالت قبل از عقد خواه ناخواه درخواست زنان را در پی دارد، ولی حالت بعد از عقد ظاهراً درخواست را در پی ندارد، چرا که قبلاً حکومت متضمن حمایت از زنان اهل ذمه نیز شده و زنان نیز به تبع مردان خود ملتزم به احکام اسلام بوده‌اند، صرفاً با از بین رفتن مردان جزیه از زنان گرفته نمی‌شود؛ اما بقیه‌ی قرارداد به خودی خود باقی است. این که برخی این قرارداد را امان دانسته‌اند نیز دور از ذهن است، چون قبلاً قرارداد ذمه بوده و حمایت ابدی حکومت از آنان را در پی داشته است؛ البته اگر نقض ذمه صورت می‌گرفت قرارداد نقض می‌شد، ولی از بین رفتن مردان نقض ذمه نیست و پیشتر ثابت شد که از زنان جزیه اخذ نمی‌شود.

پس می‌توان نتیجه گرفت که حمایت حکومت از زنان اهل ذمه ادامه دارد و جزیه‌ای نیز از آنان گرفته نمی‌شود، چرا که با انعقاد قرارداد ذمه حمایت حکومت از آنها و اجازه‌ی سکونت در کشور اسلامی به آنان ابدی است و صرفاً با نقض قرارداد، این حمایت نقض می‌شود و بدون نقض، دلیلی بر عدم استمرار قرارداد وجود ندارد، چون هر چند که قرارداد با مردان بسته شده، ولی آنان از جانب زنان نیز التزام به احکام اسلام را پذیرفته‌اند، یعنی زنان به تبع مردان، آن قرارداد را قبول کرده‌اند؛ به همین جهت حکومت علاوه بر مردان، موظف به حمایت از آنان نیز می‌باشد، یعنی مردان اهل ذمه از جانب تمامی افراد اعم از همسر و فرزندان خود و دیوانگان و بی‌سرپرستان این پیمان را امضا کرده‌اند و حکومت برخی از آنان را از پرداخت جزیه معاف کرده است، مثل فقیران که در پیمان ذمه شرکت کرده‌اند، اما از پرداخت جزیه معاف هستند.

ج) فقیران: فقیر، چنانچه در مبحث زکات در کتاب‌های فقهی تعریف شده، کسی است که درآمد سالانه‌ی او کفاف مخارجش را ندهد. در معافیت فقیر از پرداخت جزیه، بین فقها اختلافی نیست و اختلاف فقط در این است که آیا در اصل، جزیه بر فقیر واجب نیست یا این که واجب است، ولی تا زمانی که غنی شود از او چیزی گرفته نمی‌شود.

برخی از معاصران به دنباله‌روی از نظر شیخ طوسی در خلاف و نظریه‌ی مفید می‌گویند که اگر اصطلاح فقیر را به کسی که هیچ مالی نداشته و محتاج است اطلاق کنیم طبق آیه‌ی ﴿لَا يَكْفُلُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ بر

۱. نجفی، محمد حسن، پیشین، ج ۲۱، ص ۲۴۲.

او چیزی واجب نیست، اما اگر فقیر را کسی بدانیم که ثروتمند نیست و با درآمد کمی زندگی می‌کند، شاید نتوان گفت که جزیه از وی ساقط است و حتی به مقدار توان از او گرفته می‌شود،^۱ چرا که سیره‌ی عملی پیامبر اکرم نیز چنین بوده که از برخی کم و از برخی زیاد می‌گرفت و برخی از خلفا جزیه‌دهندگان را به سه گروه ضعیف، متوسط و غنی تقسیم کرده و از هر کدام مبلغی در خور حال وی دریافت می‌کردند.

به هر حال به نظر می‌رسد که سقوط تکلیف در صورت عدم قدرت مرجح است، چون رویه‌ی معمول در تکالیف الهی که قدرت شرط آن است سقوط کلی آن با ناتوانی است؛ البته در موارد معدودی نص بر اعاده‌ی یا قضای آنها وارد شده که جزیه از آن موارد نیست.

(د) پیران سالخورده: در مورد سالخوردگان نیز برخی حکم به سقوط جزیه داده‌اند و روایتی نیز در این زمینه خصوص وارد شده است، همچنان که محقق حلی می‌گوید:

«وهل تسقط عن الهمم: قیل نعم وهو المروءی»^۲

آیا بر سالخوردگان ساقط می‌شود؟ گفته شده بله همانطور که گفته شد.

محقق این جمله را پس از شمردن برخی از کسانی که از پرداخت جزیه معافند می‌گوید و اشاره‌ای به قول به عدم سقوط جزیه نیز ندارد. این می‌رساند که دیدگاه سقوط جزیه را ترجیح داده است؛ البته برخی از فقهای حکم به عدم سقوط جزیه از این‌گونه افراد داده‌اند و آنان را همچون دیگر ذمیان موظف به پرداخت جزیه به میزان توان خویش دانسته‌اند. روشن است که عدم سقوط جزیه از سالخوردگان را که معمولاً توان کار کردن ندارند و شاید بتوان گفت که اکثر آنها در فقر به سر می‌برند یا زندگی ساده‌ای دارند و توان پرداخت جزیه ندارند نمی‌توان حکمی غیر عادلانه دانست، چرا که اینان اگر فقیر باشند مانند بقیه فقرا از پرداخت جزیه معافند و اگر فقیر نباشند همانند دیگر افراد جامعه‌ی ذمیان، جزیه‌ای در خور حال خود می‌دهند و چه بسا افرادی در این سن از ثروت زیادی برخوردار باشند و از طرف دیگر، ممکن است جوانانی در سر حد فقر به سر برند؛ از این‌رو شاید عادلانه نباشد که از آن سالخورده‌ی ثروتمند به علت سن زیاد جزیه گرفته نشود، ولی از جوان تهی‌دست که زندگی بسیار ساده‌ای دارد جزیه گرفته شود.

در مورد افراد زمین‌گیر و ناتوان نیز این بحث مطرح می‌شود و اکثر فقیهان به خصوص فقهای شیعه معتقدند که از آنان نیز در صورت تمکن و قدرت مالی جزیه دریافت می‌شود و در صورت عدم تمکن جزء فقیران

۱. منتظری، حسین علی، پیشین، ج ۳، ص ۴۲۵.

۲. حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن (محقق حلی)، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، پیشین، ص ۲۵۰.

محسوب می شوند. ابویوسف در کتاب خراج این نظر را پذیرفته است،^۱ همچنان که ماوردی در احکام السلطانیه گفته است:

«ولا تسقط عن شیخ ولا زمن؛^۲

و از پیر و زمین گیر ساقط نمی شود...»

ه) راهبان، کشیشان و روحانیان اهل کتاب: برخی از فقها این افراد را از پرداخت جزیه معاف دانسته‌اند و برای تأیید نظر خود، روایات و نیز سیره‌ی عملی برخی از معصومین را ذکر کرده‌اند. همچنین در بعضی از عهدنامه‌هایی که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با اهل کتاب امضا کردند سقوط جزیه از این افراد تصریح شده است، همچنان که در عهدنامه پیامبر با مسیحیان سرزمین سینا این حکم ذکر شده است.^۳

۲.۱.۴.۱.۶. معافیت‌های ویژه

در مواردی کسانی که واجد شرایط پرداخت جزیه هستند از پرداخت آن معاف می‌شوند. در این موارد حاکم مسلمانان به سبب مصالح حکومتی، از اهل ذمه جزیه‌ای نمی‌گیرد و از آن‌جا که معمولاً مصالح حکومت، احکام و اوامر موقتی را می‌طلبد باید گفت که از این موارد نیز معافیت موقت است، گرچه مدت آن طولانی باشد. برخی از آن موارد به قرار زیر است:

۱- عدم توان مسلمانان بر انجام دادن تعهدات خویش

۲- شرکت اهل ذمه در جنگ و دفاع

۳- مصالح حکومت در معافیت از جزیه

۲.۱.۴.۲. التزام به احکام اسلام

این شرط از شروط اساسی قرارداد ذمه به شمار می‌رود و به اعتقاد قریب به اتفاق دانشمندان مسلمان این شرط از آیه‌ی شریفه‌ی ﴿حَتَّىٰ يَغُطُّوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾^۴ استفاده شده است، چون «صغار» را به التزام به احکام اسلامی و خضوع در برابر آن تفسیر کرده‌اند، در تفسیر نمونه نیز صاغر از ماده صغر (بر وزن پسر) به معنی کسی است که به کوچکی راضی شود و منظور از آیه فوق آن است که پرداختن جزیه باید به عنوان خضوع در

۱. یوسف، یعقوب بن ابراهیم، پیشین، ص ۱۳۲.

۲. ماوردی بغدادی، ابوالحسن علی بن محمد، پیشین، ص ۱۴۵.

۳. ابن هشام، السیره النبویه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا، ج ۲، ص ۹۰۲.

برابر آئین اسلام و قرآن بوده باشد و به تعبیر نشانه ای برای همزیستی مسالمت آمیز و قبول موقعیت یک اقلیت سالم و محترم در برابر اکثریت حاکم بوده باشد. نکته قابل توجه دیگر اینکه در آیه فوق گرچه در میان شرائط «ذمه» تنها «جزیه» مطرح شده است ولی تعبیر به «هم صاغرون» یک اشاره اجمالی به سایر شرایط ذمه است زیرا از آن استفاده می شود که آنها فی المثل در محیط اسلامی دست به تبلیغات بر ضد مسلمانان نزنند با دشمن آنها همکاری نکنند و در راه پیشرفتهای ایشان سد و مانعی ایجاد نمایند زیرا این امور با روح خضوع و تسلیم و همکاری سازگار نیست.^۱

صاحب جواهر در توضیح این شرط می گوید: جریان احکام اسلام بر آنها به این معناست که باید احکامی که مسلمانان (حکومت اسلامی) علیه آنان صادر می کنند اعم از ادای حق یا ترک امر حرام را قبول کنند و به آن تن دهند، به دلیل آن که این معنا همان تفسیر اصطلاح «صغار» است که در آیه شریفه آمده است و اگر عیناً آن نباشد جزئی از معنای آن اصطلاح می باشد و بدون شک باید در قرارداد ذکر شود.^۲

در توضیح این شرط، ذکر این نکته لازم است که فقها پذیرفته اند که اهل ذمه با انعقاد قرارداد، تبعه دولت اسلامی محسوب شوند و دولت حق اخراج آنان را ندارد و قراردادشان هم دایمی است. بر این اساس ابتدایی ترین چیزی که هر تبعه کشور اسلامی باید بپذیرد این است که قوانین آن کشور بر او همانند دیگران جاری گردد، یعنی اگر حمایت‌هایی را که دولت از تبعه‌ی خویش می کند احتیاج دارد و دو ست دارد در کشور اسلامی زندگی کند باید به قوانین آن کشور تن دهد. این شرط امروزه یکی از لوازم قبول تابعیت کشورهاست و هیچ کشوری فردی را بدون التزام به قوانین خود به تابعیت قبول نمی کند؛ البته اهل کتاب برخی از قوانین کشوری مانند قوانین مربوط به احوال شخصیه همچون ارث و ازدواج را می توانند عمل نکرده و طبق دین خود عمل کنند، ولی آنان در اکثر احکام و قوانین تابع دولت اسلامی هستند، چرا که در یک کشور فقط باید یک قانون حاکم باشد و آنان همچون اتباع دیگر کشور حقوق و تکالیف تبعه را دارند و به اصطلاح فقیهان «لهم مالنا وعلیهم ما علینا». خلاصه این که آنان از کلیه حقوق و تکالیفی که تبعه کشور اسلامی دارد برخوردارند به جز در موارد معدودی که استثنا شده است.

۱. مکارم شیرازی، ناصر (زیر نظر)، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۷، ص ۳۵۴.

۲. محقق می گوید: «السادس. أن تجری علیهم أحكام المسلمین؛ حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن الحسن (محقق حلی)، شریع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، پیشین، ص ۲۵۲ و صاحب جواهر می گوید: علی معنی وجوب قبولهم لما یحکم به المسلمون علیهم من أداء حق أو ترک محرّم بلا خلاف أجدّه کما سمعته من المنتهی ضرورة کونه الصغار أو منه الذی لا إشکال ولا خلاف فی اعتباره فی الذمه بنص الكتاب»؛ نجفی، محمد حسن، پیشین، ج ۲۱، ص ۲۷۱.

شایان ذکر است که فقیهان معتقدند بر اهل ذمه‌ای که در کشور اسلامی زندگی می‌کنند واجباتی همچون زکات و جهاد بر آنان نیست گرچه این فرایض می‌تواند کمک به دولت اسلامی باشد و این به دلیل جزیه‌ای است که دولت از آنان می‌گیرد و چنانچه گذشت، اگر آنان نیز مانند مسلمانان در جهاد علیه دشمنان شرکت جویند، به اعتقاد برخی از فقها از پرداخت جزیه معافند. در هر صورت امام یا حاکم کشور اسلامی می‌تواند تخفیفاتی برای این قبیل افراد اعمال کند.

عده‌ای از فقیهان این شرط را از شرایط رکنی قرارداد ذمه نمی‌دانند و به جای آن «عدم انجام عمل منافی با امان» را ذکر کرده‌اند و با این وجود مخالفت با شرط «التزام به احکام اسلام» را در صورتی که در قرارداد تصریح نشده باشد محل و ناقض قرارداد نمی‌دانند، برای مثال علامه‌ی حلی در *ارشاد/الاذهان* می‌گوید:

«مخالفت با دو شرط اول (جزیه و عمل منافی با امان) خروج از ذمه را در پی دارد، ولی مخالفت با بقیه شروط (که از جمله‌ی آنها التزام به احکام اسلامی است) چنانچه در قرارداد ذمه به آنها تصریح شده باشد نقض قرارداد را در پی دارد و چنانچه تصریح نشده باشد به مقتضای دین اسلام با آنها عمل می‌شود.»^۱

به نظر می‌رسد که بهتر است بگوییم، چنان‌که در عرف تابعیت در حقوق بین‌الملل نیز مشاهده می‌شود، یکی از لوازم قبول تابعیت، التزام به مقررات و قوانین کشور متبوع است و این شرط از شرایط رکنی قرارداد قلمداد می‌شود، چرا که دیگر شرایط نیز امروزه در شمول این شرط واقع می‌شوند؛ البته در گذشته از آنجا که قوانین موضوعه‌ی نوشته شده‌ای که همگان از آن مطلع باشند یا بتوانند به راحتی مطلع شوند وجود نداشت، قید شرایط امری پسندیده و لازم بود، ولی امروزه که مقررات و احکام اسلامی به صورت قوانین و مقررات مدون وجود دارد، التزام به رعایت قوانین کشوری، دیگر شرایطی که قبلاً در قراردادها نگاشته می‌شد (و امروزه در قوانین آمده) را در بر می‌گیرد، چه این که مثلاً اموری که به عنوان آزار یا ضرر به مسلمانان و یا عدم انجام اعمال منافی امان در قرارداد ذکر می‌شده، همه این موارد در قوانین موضوعه ذکر شده و التزام به آن قوانین یکی از ارکان و بلکه مهم‌ترین رکن قبول تابعیت به شمار می‌رود.

۲.۱.۵. ترک عمل منافی با امان

همان‌طور که گذشت، اهل ذمه تبعه کشور اسلامی محسوب می‌شوند و براساس قرارداد منعقد با دولت اسلامی

۱. حلی، حسن بن یوسف، *ارشاد/الاذهان*، پیشین، ج ۱، ص ۳۴۲.

دارای حقوق و وظایفی هستند که مهم‌ترین آن حقوق، استفاده از امنیت کشور اسلامی است. مقتضای امنیتی که برای آنان ایجاد شده این است که مانند دیگر شهروندان عملی منافی با امنیت کشور را مرتکب نشوند. و در صورت انجام دادن آن، مجازات می‌گردند. برخی از مثال‌ها و مصادیقی که فقها برای این مورد آورده‌اند، عبارت است از تصمیم و عزم به جنگ با مسلمانان، کمک به دشمنان و مشرکانی که در جنگ با کشور اسلامی هستند. این شرط از شرایطی است که اگر در قرارداد ذمه ذکر نشده باشد نیز لازم است رعایت شود، چرا که لازمی قرارداد ذمه ایجاد امنیت و در امان بودن فرد است و اطلاق در امان بودن فرد اقتضا می‌کند که وی عملی را که منافی با آن امان است مرتکب نشود. علامه‌ی حلی در این زمینه می‌گوید:

اطلاق امان مقتضای این است که عمل منافی امان ترک شود، پس اگر این‌گونه عملی را انجام دادند، امان را نقض کرده‌اند، چرا که اگر با ما به جنگ برخاستند بر ما لازم است با آنها بجنگیم و وجوب جنگ با آنان با در امان بودن آنها منافات دارد و با مخالفت این دو شرط قرارداد نقض می‌شود، چه در قرارداد این دو شرط ذکر شده باشد چه ذکر نشده باشد.^۱

برخی دیگر نیز این شرط را از مقتضیات قرارداد می‌دانند^۲ و به عبارتی اکثر فقها معتقدند این شرط گرچه در قرارداد ذکر نشود رعایت آن لازم و مخالفت با آن ناقض قرارداد ذمه است، حتی به اعتقاد علامه حتماً لازم نیست این شرط آورده شود، هر چند رعایت آن لازم است، چرا که اطلاق امان مقتضای وجود چنین شرطی است و به قول شیخ طوسی

«شرط الذمة یقتضی أن یكونوا فی امان من المسلمین والمسلمون فی امان منهم»^۳

اقتضای شرط ذمه اینست که در امان مسلمانان باشند و مسلمین نیز از آنان در امان باشند.»

یعنی امان طرفینی است نه یک‌طرفه و اگر عملی خلاف آن انجام شود قرارداد نقض می‌شود.

حال این بحث مطرح می‌شود که اکثر قریب به اتفاق فقها دو شرط از شرایط ذمه را شرایط رکنی و اصلی قرارداد دانسته‌اند: شرط اول، قبول جزیه است که همه آن را قبول کرده‌اند، اما شرط دوم را برخی ترک عملی که منافی با امان است دانسته‌اند و برخی دیگر التزام به احکام اسلامی. قبل از پرداختن به این مسأله، شایان ذکر است که مقصود از شرایط رکنی یا اصلی شرایطی است که، چه در قرارداد ذکر نشود، مخالفت با

۱. حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)، *منتهی‌المطلب*، پیشین، ج ۲، ص ۹۶۹.

۲. طباطبایی، سید علی، *ریاض‌المسائل*، چاپ اول، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۴ ق، ج ۷، ص ۴۸۰.

۳. الطوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن، *المبسوط فی فقه الامامیه*، پیشین، ج ۲، ص ۴۳.

آنها ناقض قرارداد است و عدم ذکر آنها در قرارداد، اگر به دلیل وضوح و جوب آنها یا تعهد شفاهی و مانند آن نباشد، قرارداد باطل و بی اثر است. اما در بررسی مسأله فوق باید گفت - همچنان که علامه‌ی حلی نیز گفته است - ترک عملی که منافی با امان است، فرع بر ایجاد امان - که اثر قرارداد است - می‌باشد و عدم ذکر آن، دلیل بر وضوح مطلب است و از طرفی التزام به احکام اسلامی را اگر به معنای عام بگیریم که کلیه قوانین کثوری را شامل شود، برای مثال طبق قوانین ایران فرد حق ندارد عملی که منافی با امان است انجام دهد و در صورت انجام حکم محارب را پیدا می‌کند، می‌توان چنین گفت که شرط اساسی‌ای که لازم است در شرایط ذمه ذکر شود همان التزام به احکام اسلامی است و شرط ترک عملی که منافی با امان است لازم نیست ذکر شود، گرچه ترک آن اثرش نقض قرارداد است. البته اکثر فقها این شرط را از شرایط ذمه ذکر کرده‌اند و این منافاتی با گفته‌ی ما ندارد، چرا که قریب به اتفاق آنان التزام به احکام اسلامی را به دلیل آیه‌ی شریفه‌ی ﴿حَتَّىٰ يَعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ از شرایط رکنی و اساسی قرارداد قلمداد می‌کنند.

۱.۲.۱.۵.۱. عدم اقدام علیه مسلمانان (اذیت و آزار و ضرر به آنها)

منظور از اقدام علیه مسلمانان عبارت است از هرگونه آزار و اذیت آنان و وارد کردن ضرر به آنها. فقها ضرر به افراد را به پنج دسته تقسیم کرده‌اند:

۱- اقدام علیه جان فرد مثل کشتن او و ایراد ضرب و جرح به جسم فرد؛

۲- اقدام علیه آبرو و ناموس افراد؛

۳- اقدام علیه اموال آنان؛

۴- اقدام علیه دین مسلمانان؛

۵- اقدام علیه کیان کشور اسلامی (اعمالی کمتر از آنچه منافی امان است).

این شرط نیز از شرایط توافقی قرارداد ذمه است و اگر در قرارداد به آن تصریح نشده باشد نیز تخلف از آن مجازات‌هایی را که در قوانین اسلامی نسبت به مسلمانان آمده است در مورد مرتکب اعمال می‌شود. لازم به ذکر است که این مورد در قانون ما مجازات دارد و معنای رکن اصلی نمی‌باشد. توضیح این نکته لازم است که اقدام علیه آبرو و ناموس مسلمانان مانند قذف و هتک حرمت، اعمال منافی عفت و حتی - به اعتقاد فقها - ازدواج با زن مسلمان (که در مورد ازدواج علاوه بر بطلان) مجازات نیز به دنبال دارد. همچنین است اقدام علیه اموال مثل سرقت و قطع طریق، اقدام علیه دین مثل گمراه کردن مسلمانان، تبلیغ بین مسلمانان علیه اسلام و به نفع ادیان دیگر و اقدام علیه کیان کشور همانند جاسوسی و دادن اطلاعات به دشمن، پناه دادن جاسوس، افشای اسرار و

اقداماتی که علیه امنیت داخلی قلمداد می‌شود.

۲.۲.۱.۵.۲. عدم اظهار منکرات در کشور اسلامی

اهل ذمه نمی‌توانند اعمالی را که به اعتقاد مسلمانان ممنوع و حرام است، هر چند به اعتقاد خودشان جایز است، در جامعه اسلامی اظهار کرده و به طور علنی مرتکب شوند؛ اما اگر در بین خودشان مرتکب چنین عملی گردند هیچ مجازاتی نمی‌شوند و به طور کلی آن عمل جرم محسوب نمی‌شود، مانند اظهار و آشکار کردن شراب و یا وارد کردن خوک به کشور اسلامی به طور علنی (اظهار خمر و ادخال خنزیر)، ازدواج با محارم و انجام اعمال منافی عفت همچون زنا و همجنس‌بازی که در کشور اسلامی ممنوع است.

روایاتی در این زمینه وارد شده از جمله روایتی است از امام صادق علیه السلام که سیره‌ی پیامبر را نقل کرده‌اند:

«پیامبر صلی الله علیه و آله از اهل ذمه جزیه را قبول می‌کرد به شرط این که ربا نخورند، گوشت خوک

نخورند و با خواهران و دختران برادران و خواهران خود ازدواج نکنند؛ پس هر فردی از آنها

این امور را مرتکب شود، پناه خداوند و رسولش از او برداشته می‌شود.»^۱

از آن‌جا که در جامعه‌ی اسلامی همگان موظفند از انجام منکرات خودداری کرده و از بروز این‌گونه مفاسد جلوگیری کنند، چون اشاعه‌ی فحشا خود گناهی نابخشودنی است و مسلمانان در صورت ارتکاب، مجازات می‌شوند، از این‌رو اهل ذمه نیز در صورت اشاعه‌ی چنین مظاهر فساد مجازات می‌شوند. به عبارت دیگر می‌توان گفت از آن‌جا که انجام دادن چنین گناهایی توسط اهل ذمه در منظر مسلمانان، سبب کاسته شدن قبح و بزرگی گناه نزد مسلمانان و ایجاد جرأت بر انجام گناه می‌گردد، از این‌رو شارع مقدس انجام دادن علنی امور را که به اعتقاد اهل ذمه جایز ولی به اعتقاد مسلمانان گناه است جرم و گناه به حساب آورده و مستوجب مجازات دانسته است.

۲.۲.۱.۵.۳. احداث معابد، زدن ناقوس و احداث ساختمان‌های بلندمرتبه

برخی از کارهایی که مرتبط با مسائل دینی اهل کتاب است (ادیان به رسمیت شناخته شده) ممنوع می‌باشد و ظاهراً به این دلیل است که این موارد از شعایر آن ادیان محسوب شده و بعضاً موجب انحراف مسلمانان از دین خود می‌شود. از جمله این امور است ساختن معابد (نوساز)، نواختن ناقوس، منحرف کردن مسلمانان از دین خود و

۱. الطوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن، تهذیب‌الاحکام، پیشین، ج ۶، کتاب الجهاد، باب ۷۳، ص ۱۵۸.

انجام تبلیغات مذهبی در کشور اسلامی. شایان ذکر است که در مبحث «حقوق مذهبی اهل کتاب» درباره‌ی ساختن معابد نو ساز بحث شده است. زدن ناقوس را نیز فقیهان شیعه و سنی ذکر کرده‌اند.^۱ از موارد ممنوعه دیگر که در قرارداد ذمه نیز ذکر می‌شود و فقها آن را همراه با این قسم ذکر می‌کنند، بلندتر ساختن ساختمان‌های (نو ساز) خود نسبت به ساختمان‌های مسلمانان مجاورشان؛ با این توضیح که چند فرض در این مسئله متصور است یکی اینکه فرد ساختمان را خود احداث کند چه اینکه زمینی را خریده و ساختمان در آن احداث می‌کند و چه ساختمانی خریده و پس از تخریب، آن را بسازد و یا اینکه طبقه‌ای دیگر روی آن بسازد، در همه این صورت‌ها، احداث یا تجدید بنا که بلندتر از ساختمان‌های مسلمانان مجاور باشد، فرض دیگر این است که خانه را از مسلمان خریده، در حالی که از خانه‌های مجاور مسلمان نشین بلندتر است. در این فرض حکم به صحت معامله داده شده و هیچ فقیهی حکم به تخریب قسمتی که بلندتر از خانه مسلمانان است را نداده و هیچ فقیهی این فرض را ممنوع ندانسته است، گرچه ساختمان مزبور از خانه‌های مجاور مسلمان نشین بلندتر است.

البته فقیهان ادله‌ی مختلفی برای این مسئله آورده‌اند از جمله علامه حلی در منتهی‌المطلب می‌گوید «به دلیل روایت نبوی که پیامبر فرموده است اسلام برتری دارد و چیزی بر آن برتری ندارد و دلیل دیگر اینکه این امر باعث شک و تهمت اهل ذمه علیه مسلمانان می‌شود و آنها از این امر ممنوع‌اند»^۲

ظاهراً منظور آن است که آنان بر اسرار مسلمانان آگاه شده و چه بسا اسراری را که افراد نباید از آن آگاه شوند به دیگران می‌گویند و باعث بروز اختلاف و تهمت بین مسلمانان می‌گردد.

توضیح این نکته لازم است که ظاهراً دلیل فقهایی که به روایت نبوی تمسک کرده‌اند دلیل محکمی نیست، چراکه اگر در کنار شهر و محلات غیر مسلمان نشین نیز ساختمان بلندی که از دور هم دیده می‌شود ساخته شود، این حدیث بر آن صدق می‌کند، در حالیکه ممنوع نیست.

خلاصه اینکه حدیث، از علو معنوی اسلام سخن می‌گوید و عمومیت آن گرچه علو ظاهری را نیز در بر دارد ولی ظاهراً این معنا دور از معنای واقعی و هدف اصلی حدیث است؛ علاوه بر اینکه اگر این حدیث دلیل اصلی این مسئله بود بنا بر بخش اول حدیث، جواز تساوی بنا را هم هیچ فقیهی نباید حکم می‌کرد در حالیکه اکثر فقها تساوی بنا را مجاز می‌دانند.

مسئله دیگر اینکه آیا ساختمان‌های اهل ذمه باید کوتاه‌تر از ساختمان‌های مسلمانان باشد یا اگر مساوی

۱. نجفی، محمد حسن، پیشین، ج ۲۱، ص ۲۲۹.

۲. حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)، منتهی‌المطلب، پیشین، ج ۲، ص ۹۷۳.

آنها هم بود اشکال دارد؟ اکثر قریب به اتفاق فقها معتقدند تساوی مانعی ندارد و صرفاً مرتفع بودن آنها ممنوع است، چنانچه محقق حلی می‌گوید:

«يجوز مساواته علی الاشبه»^۱

با آنکه برخی از فقها مساوات را نیز به دلیل روایت نبوی مذکور ممنوع دانسته‌اند. البته نظر بسیاری از فقها در این مسئله جواز است.

۲.۲.۲. پایان قرارداد ذمه

قراردادها معمولاً آغاز و پایانی دارند، پایان آنها یا با اتمام مدت قرارداد فرا می‌رسد و یا با فسخ دو طرف یا فسخ یکی از طرفین در صورتی که وی چنین اجازه‌ای را داشته باشد، یعنی نمی‌توان گفت که در قراردادهای لازم‌الاجرا یکی از طرفین اجازه‌ی فسخ آنها را دارد؛ البته اگر این مسأله در قرارداد توافق شده باشد ممکن و مجاز است، ولی لزوم قرارداد به معنای قطعی بودن و غیرقابل فسخ بودن آن است و فسخ یکجانبه مستلزم عهده‌دار شدن مسؤولیت‌های ناشی از آن خواهد بود، چرا که ممکن است در اثر این فسخ یا نقض قرارداد خسارتی به طرف مقابل وارد آید. حال این سؤال مطرح است که آیا قرارداد ذمه قابل فسخ و نقض است یا خیر. در بررسی این مسأله باید گفت که فسخ قرارداد به صورت دوطرفه که به آن اقاله گویند جایز است و طرفین می‌توانند از حقوق خود صرف‌نظر کرده قرارداد را اقاله کنند، ولی در فسخ یکطرفه همان‌طور که قبلاً نیز گفتیم، این قرارداد از جانب مسلمانان لازم و غیرقابل فسخ است و حکومت اسلامی نه می‌تواند قرارداد را فسخ و نه نقض کند، یعنی نمی‌تواند آن را بی‌اثر کرده و یا مرتکب عملی مخالف با آن گردد، چون در نقض وجود قرارداد را منکر نمی‌شوند بلکه در عمل با آن مخالفت می‌کنند. به اعتقاد فقهای شیعه نقض یا فسخ یکطرفه قرارداد توسط حکومت اسلامی ممنوع است، به طوری که اگر حاکمی که با اهل ذمه قرارداد بسته بپذیرد، جانشین وی ملزم به رعایت آن قرارداد است، حتی اگر مقدار جزیه برای زمان مشخصی مقرر شده، این به معنای پایان قرارداد نیست، بلکه حاکم وقت صرفاً مقدار جزیه را می‌تواند تغییر دهد و قرارداد دائمی است. برخی در بیان علت ممنوعیت حکومت اسلامی از فسخ یکطرفه قرارداد گفته‌اند که قرارداد ذمه بلاعوض نیست، البته اگر به طور بلاعوض حقوقی به آنان داده می‌شود مجاز به فسخ آن حقوق بود، ولی حال که در مقابل آن حقوق، پرداخت جزیه و رعایت شرایطی را مقرر داشته نمی‌تواند آن را فسخ کند. البته واضح است از آن‌جا که به اعتقاد فقها این

۱. حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن (محقق حلی)، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، پیشین، ص ۲۵۳.

قرارداد از جانب حکومت لازم است، حاکم اسلامی در رعایت اصول قراردادی اسلام از جمله «أوفوا بالعقود» و «المؤمنون عند شروطهم» و بسیاری از آیات و احادیثی که در این زمینه وارد شده، اولویت دارد، یعنی اگر حاکم اسلامی به این اصول عمل نکند نباید پیروی دیگران از آنها را انتظار داشته باشیم؛ پس دلیل اصلی این مورد عمومات و الزامات وفای به عقود است که به جز در مواردی که طرف قرارداد نقض کند نمی‌توان قرارداد را نقض کرد.

نکته‌ی دیگر این که ممکن است اوضاع و احوال به گونه‌ای تغییر کند که حکومت از انجام تعهدات خود در برابر اهل کتاب ناتوان باشد، در این صورت می‌تواند تغییر اوضاع و احوال را به طرف قرارداد گوشزد کند که در صورت لزوم قرارداد اقاله شود. البته اگر باز هم اهل ذمه به علت تغییر اوضاع و احوال از برخی از حقوق خود صرف‌نظر کرده و مثلاً در وضعیت بحرانی جنگ به کمک کشور اسلامی بشتابند، ظاهراً نمی‌توان گفت که آنان همچون دیگر شهروندان از حقوق خود بهره‌مند نیستند؛ برای مثال بنا به گفته جرجی زیدان، مسلمانانی که برای کارزار یرموک گرد آمدند، جزیه‌ی مردم حمص را پس دادند و درخواست کردند که آنها را از هم‌پیمانی خود رها سازند، ولی حمصی‌ها گفتند ما هرگز از شما جدا نمی‌شویم... و به همراهی شما با ارتش هرقل می‌جنگیم،^۱ و ظاهراً مسلمانان نیز پذیرفتند، یعنی تغییر اوضاع و احوال که امروزه یکی از علل فسخ یک‌جانبه قراردادهای بین‌المللی و عامل عدم وجود مسؤولیت بین‌المللی در برخی موارد قلمداد می‌شود تا حدی قابل قبول است، ولی با این حال در قرارداد ذمه، مسلمانان باید برای فسخ قرارداد در این گونه موارد با طرف قرارداد مصالحه و یا به عبارتی قرارداد را اقاله کنند، یعنی توافق طرفین شرط است. امروزه نیز در مورد اقلیت‌های داخل قلمرو کشورهای اسلامی همین وضعیت صدق می‌کند، یعنی حکومت به هیچ نحو نمی‌تواند از حقوقی که این اقلیت‌ها بر حکومت دارند شانه خالی کند و در شرایط بحرانی اهل ذمه نیز همچون دیگر هموطنان می‌توانند در کشور بمانند و یا از کشور مهاجرت کنند، یعنی اختیار فسخ قرارداد تابعیت خود را دارند؛ پس نقض قرارداد توسط حکومت نیز ممنوع است، بدین معنا که حکومت نمی‌تواند، مثلاً جزیه بگیرد ولی امنیت جان و مال اهل کتاب را تأمین نکند و در شرایط بحرانی باید با آنان وارد گفت‌وگو شود؛ البته امروزه تغییر اوضاع و احوال به سرعت به اطلاع همه می‌رسد و اهل ذمه نیز با اطلاع از این امر می‌توانند کشور را ترک گویند.

مسئله دیگر فسخ یا نقض یک‌طرفه قرارداد از جانب اهل ذمه است. ابتدا فسخ و سپس نقض قرارداد را

بررسی می‌کنیم.

۱. جرجی زیدان، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهر کلام، چاپ چهارم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۲ ش، ص ۵۴.

فسخ به معنای چشم‌پوشی از قرارداد است و این عمل برای طرفی که قرارداد در مورد او لازم نیست هیچ اشکالی ندارد، یعنی از آن‌جا که قرارداد ذمه در مورد اهل ذمه قراردادی جایز و غیر لازم است، آنان اجازه دارند هر زمان که خواستند از قرارداد چشم‌پوشی کرده خاک کشور اسلامی را ترک گویند و در صورت عدم ارتکاب جرمی، مأموران حکومت موظفند آنان را تا کشوری که انتخاب کرده‌اند تأمین کنند؛ البته چنانچه فردی پس از فسخ، دین اسلام را قبول کرد، می‌تواند در قلمرو کشور اسلامی زندگی کند و در غیر این صورت، اگر فسخ قرارداد خود را اعلام کند، لازم است از کشور خارج شود، اما در صورت عدم اعلام، با او مثل کسی که بر قرارداد خود باقی است رفتار می‌شود. البته اگر به شرایط قرارداد ذمه ملتزم نشد و قرارداد را عملاً نقض کرد از کشور اخراج می‌شود.

نقض قرارداد از جانب اهل ذمه نیز مجاز نیست؛ البته نقض در این‌جا به معنای زیر پا گذاشتن تعهدی از تعهدات قرارداد ذمه در حال سکونت در کشور اسلامی و برخورداری از حقوق اعطایی حکومت است. پس مخالفت با تعهداتی که انسان در برابر حکومت ملزم به انجام است خواه ناخواه همراه با مجازات است. نکته دیگر این‌که اهل ذمه می‌توانند با قبول دین اسلام کلاً قرارداد ذمه را فسخ شده حساب کنند، چرا که با فرد مسلمان دیگر قراردادی برای تابعیت وی بسته نمی‌شود، گرچه وی همانند دیگران ملزم به رعایت مقررات و قوانین شرع و حکومت اسلامی و نیز پرداخت مالیات‌هایی از قبیل خمس و زکات به حکومت اسلامی است و در صورت ارتکاب جرم بر طبق مقررات اسلامی مجازات می‌شود؛ اما از همه‌ی حقوقی که مسلمانان دارند برخوردار است.

فصل سوم

حقوق متقابل حکومت اسلامی و اهل

ذمه از منظر قانونگذار ایرانی

۱.۳. حقوق اقلیت‌ها

اسلام برای مردم و حکومت، حقوق متقابلی قرار داده و هر کدام را به رعایت وظیفه‌ی خویش که عدم تعرض به حقوق طرف مقابل است توصیه کرده است.

حضرت علی علیه السلام در دستورالعملی خطاب به مالک‌اشتر که وی را به عنوان استاندار مصر منصوب کرده بودند، رعایت این امر در عرصه‌های گوناگون و نسبت به اقشار مختلف را بر او لازم دانسته‌اند. حضرت یک‌سان نگری در ارتباط با مردم را در آغاز فرمان، به مالک‌اشتر آموزش داده و در یک جمله می‌فرمایند:

«(مردم) یا برادر دینی تواند یا در خلقت شبیه به تو.»^۱

ایشان با این سرآغاز، حقوق هر دو قشر را به مالک متذکر می‌شوند. از دیدگاه اسلام، حقوق یک‌طرفه و به نفع حکومت نیست بلکه حقوق دوطرفه و به اصطلاح «متقابل» است. این دو طرفه بودن، حتی نسبت به غیرمسلمانانی که در کشور اسلامی زندگی می‌کند نیز جاری است. آری! دین برخی از غیرمسلمانان در کشور اسلامی به رسمیت شناخته می‌شود و حتی دادگاه اسلامی نیز در مواردی مکلف به بررسی و صدور حکم بر طبق دین آنان است درحالی که غیراینان چنین حق و امتیازی برایشان در نظر گرفته نشده است. در این فصل به بررسی حقوق و وظایف اهل کتاب از منظر قانونگذار ایرانی می‌پردازیم.

۱. سید رضی، ابوالحسن محمد بن الحسین، نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام، پیشین، نامه ۵۳.

۳.۱.۱. حقوق مدنی سیاسی

حقوق مدنی سیاسی آن دسته از حقوق اساسی انسان است که به حیثیت ذاتی او توجه دارد و تمتع از آن‌ها، نیازی به دخالت دولت ندارد و اگر قدرتی مانع از دارا بودن آن حقوق نشود، برخورداری از آن‌ها به حمایت مؤثر و مداوم دولت نیاز ندارد. در ذیل برخی از حقوق مدنی سیاسی و تمتع اقلیت‌ها از آن‌ها از دیدگاه اسلام شرح می‌شود.

۳.۱.۱.۱. حق حیات

از بدیهی‌ترین حقوق طبیعی هر انسانی، حق حیات و زندگی است. این امر که هر کس حق دارد زندگی کند، زنده بماند و بدون دلیل موجه به زندگی وی خاتمه داده نشود، موضوعی است که همه ادیان و تمامی عقلای عالم به آن اعتراف دارند. در گذشته‌های دور، پادشاهان، زبردستان و رعایای تحت فرمان خود را ملک طلق خود می‌دانستند، برای جان، مال و آبروی آنان ارزشی ورای خواسته‌های خویش قایل نبودند. به منظور کشورگشایی، خون هزاران نفر را ریخته و از روی جسدها به طمع مال، ثروت و مکتب می‌گذشتند، ولی ادیان آسمانی، خون‌ریزی را ممنوع و مجازات‌های سنگینی برای این امر مقرر کردند چنان‌چه خداوند از بنی‌اسرائیل پیمان گرفت که خون یکدیگر را نریزند و ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ﴾^۱ و در خطاب به مسلمانان می‌فرماید:

﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾^۲

«و نفسی را که خداوند حرام کرده جز به حق مکشید، و هر کس مظلوم کشته شود به سرپرست وی قدرتی داده‌ایم. پس (او) نباید در قتل زیاده‌روی کند زیرا او (از طرف شرع) یاری شده است.»

در این آیه تنها موردی را که به حق می‌توان کشت، استثنا شده است و اصل اولی در این آیه حرمت جان همه است و حتی خود فرد نیز اجازه تعرض به جان خویش و به اصطلاح انتحار و خودکشی ندارد. اسلام حق حیات را که از بدیهی‌ترین حقوق انسان‌ها به شمار می‌رود، برای اهل کتاب به رسمیت شناخته است و سلب این حق و تعرض به آن را توسط هر فردی ممنوع کرده و مجازاتی برای متعرض مقرر داشته است. به همین دلیل اگر متعرض به این حق از شهروندان مسلمان نیز باشد، وی را به مجازات مقرر محکوم می‌کند.

۱. البقره/ ۸۴، «و هنگامی که از شما پیمان گرفتیم که خون همدیگر را نریزید...»

۲. الاسراء/ ۳۳.

قانون اساسی نیز در اصول متعدد، به صورت تصریح یا اشاره این حق را به رسمیت شناخته است. به عنوان نمونه در اصل بیست و دوم آمده است:

«حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است، مگر در مواردی که قانون تجویز می کند.»

۳.۱.۱.۱.۲. حق تابعیت

یکی از حقوق سیاسی — اجتماعی افراد که امروزه در قوانین تمامی کشورها به رسمیت شناخته شده، حق تابعیت است. حقوق دانان، تابعیت را «نوعی ارتباط سیاسی و معنوی که فردی را به کشوری مربوط می کند»^۱ یا «نوعی ارتباط سیاسی که به موجب آن فرد جزء عناصر اساسی و دائمی کشور می گردد»^۲ می دانند.^۳ بی تردید این عنصر از گذشته تا به حال، رکن تشکیل دهنده کشورها بوده و کشور بدون آن معنایی ندارد. در صدر اسلام، واژه «رعیت» به معنای افراد تحت حاکمیت (و راعی به معنای حاکم) در معنایی شبیه این معنا استعمال و تمامی اشخاص تحت حاکمیت، اعم از مسلمان و غیرمسلمان را شامل می شده است. از دیدگاه اسلام، مصادیق این واژه دارای حقوقی بر عهده حکومت می باشند هم چنان که متعهد به انجام وظایفی هستند. لذا از دیدگاه اسلام، اقلیت های ساکن در کشور اسلامی تبعه آن کشور محسوب شده و از حقوق مربوطه بهره مند می باشند.

در گذشته افراد به دو صورت به تابعیت کشور اسلامی درآمده اند: گروهی با قبول اسلام و سکونت در کشور اسلامی و گروهی با انعقاد پیمان همزیستی با حکومت اسلامی. مسلمانان به دلیل ایمان و اعتقاد خود به وظایفی که دین اسلام به صورت الزامی یا توصیه ای برایشان مقرر ساخته، پای بند بودند و نیازی به انعقاد قراردادی برای الزام به عمل به دستورات اجتماعی اسلام نداشتند، ولی غیرمسلمانی که اعتقادی به این اکثریت نداشته و خواهان سکونت در کشور اسلامی و در بین مسلمانان بودند، می بایست طی قراردادی ملزم به اجزای دستورات اجتماعی اسلام و انجام وظایف خود در جامعه می شدند تا جامعه با ورود غیرمسلمانان به هرج و مرج کشیده نشود. در همین راستا قراردادی به نام قرارداد ذمه با آنان بسته می شد تا آن ها از حق سکونت و تابعیت کشور و حقوق دیگری که برای تبعه مقرر شده بهره مند می شدند. یعنی می توان گفت قرارداد ذمه نوعی قرارداد

۱. امامی، سید حسن، پیشین، ج ۴، ص ۱۶۰.

۲. همان.

۳. عناصر اساسی کشور عبارت است از: سرزمین، جمعیت و حاکمیت که تبعه از مصادیق جمعیت به شمار می روند.

تابعیت است که به مرور زمان تغییراتی، در آن داده شده است.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تابعیت ایران را حق هر فرد ایرانی دانسته است. در اصل چهل و یکم آمده است: «تابعیت کشور ایران حق مسلم هر فرد ایرانی است و دولت نمی‌تواند از هیچ ایرانی سلب تابعیت کند مگر به درخواست خود او یا در صورتی که به تابعیت کشور دیگری درآید.»

اصل چهل و دوم در مورد قبول تابعیت اشخاص خارجی می‌گوید: «اتباع خارجه می‌توانند در حدود قوانین به تابعیت ایران درآیند و سلب تابعیت این‌گونه اشخاص در صورتی ممکن است که دولت دیگری تابعیت آن‌ها را بپذیرد یا خود آن‌ها درخواست کنند. این اصول به شکل عمومی، خود شامل اقلیت‌های غیرمسلمان نیز می‌شود و آنان را از حقوق مربوطه به تابعیت بهره‌مند می‌سازد.»

البته امروزه قوانین تابعیتی به مراتب سخت‌گیری بیشتری برای قبول تابعیت اقلیت‌ها نسبت به گذشته اعمال کرده است. در گذشته (در کشورهای اسلامی) براساس قرارداد ذمه، فردی که در جنگ با کشور اسلامی به سر می‌برد، به آسانی می‌توانست با انعقاد قراردادی زیر پوشش چتر حمایتی حکومت درآید، درحالی که امروزه همه کشورها، ممنوعیت‌هایی حتی برای صدور ویزا اعمال می‌کنند. که برای نمونه، محکومیت فرد به جنایت در کشور قبلی موجب محدودیت‌هایی برای شخص در کسب تابعیت جدید می‌شود!^۱

اسلام به منظور تحقق اهداف متعالی‌ای چون هدایت و راهنمایی انسان‌ها به کمال یا رهایی آن‌ها از ظلم و ستم — با این‌که پذیرش اقلیت‌ها در جامعه اسلامی زیان‌هایی را نیز به دنبال دارد — با آغوش باز از آن استقبال کرده و سختی‌ها و زیان‌های ورود آنان به جامعه اسلامی را به جان خریده تا شاید افرادی راه کمال را بیابند و یا عده‌ای از یوق ظلم حکومت‌های ظلم نجات یابند. تاریخ گواهی می‌دهد اقلیت‌ها، حاکمیت مسلمانان را به مراتب بر حاکمیت هم‌کیشان خود ترجیح می‌داده‌اند، چرا که مسلمین به عدالت با آنان رفتار می‌کردند.^۲

۳.۱.۱. آزادی رفت و آمد و اختیار مسکن

عبور و مرور آزادانه در کشور و حق انتخاب مسکن، از جمله حقوق مدنی شهروندان است.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز این حق را برای همه ساکنین به رسمیت شناخته و محدودیت

۱. برای مثال در قانون مدنی ایران درباره پذیرش تابعیت خارجی‌ان در ماده ۹۷۹ چنین آمده است: «اشخاصی که دارای شرایط ذیل باشند می‌توانند تابعیت ایران را تحصیل کنند. ۱. به سن هیجده سال تمام رسیده باشند ۲. پنج سال متوالی یا متناوب در ایران ساکن بوده باشند ۳. فراری از خدمت نظام‌وظیفه نباشند ۴. در هیچ مملکتی به جتیه مهم یا جنایت غیرسیاسی محکوم نشده باشند» لازم به ذکر است که در مورد برخی از افراد نسبت به بند دوم این ماده تخفیف‌هایی داده شده است.

۲. جرجی زیدان، پیشین، ص ۵۴. این نویسنده‌ی مسیحی موردی را نیز نقل می‌کند که در بحث از جزیه آمده است.

بدون دلیل را ممنوع ساخته است. اصل سی و یکم، داشتن مسکن را حق هر فرد و خانواده ایرانی دانسته و اصل سی و سوم، تبعید از محل اقامت یا اقامت اجباری در محلی یا ممنوعیت اقامت در محل مورد علاقه شخص را مگر در مواردی که قانون مقرر می‌دارد، ممنوع کرده است. یعنی حق فرد است که در کشور آزادانه رفت و آمد کرده و مسکن خویش را انتخاب کند. این عمومیت نسبت به اقلیت‌های دینی ساکن کشور اسلامی نیز نافذ است.

۳.۱.۱.۱. ۱.۳.۱. رفت و آمد در اماکن مقدسه مسلمانان

در بحث از آزادی رفت و آمد و اختیار مسکن، این پرسش مطرح است که آیا غیرمسلمانان مجاز به ورود به اماکن مقدسه مسلمانان یا سکونت در منطقه‌ی حرم هستند یا خیر؟ اعتقاد فقیهان بر آن است که ورود غیرمسلمین به مساجد ممنوع می‌باشد. مساجد، معابدی ویژه‌ی مسلمانان است و برای انجام عبادت آن‌ها ساخته شده و به دلایلی که در این مختصر نمی‌گنجد، غیرمسلمانان حق ورود به آن را ندارند. بدیهی است که تقدس این اماکن، باعث می‌شود که گاه ورود مسلمانان نیز در حالتی خاص به آن اماکن، ممنوع و حرام باشد. همچنان که ورود فرد با حالت جنابت یا عادت ماهیانه چنین است.

در مورد سکونت غیرمسلمانان در منطقه حرم باید گفت سکونت در این منطقه مقدس، ویژه مسلمین می‌باشد و در غیر آن منطقه، غیرمسلمانان در انتخاب مسکن آزادند. در این جا با توضیح مختصری درباره‌ی منطقه حرم، دلیل این ممنوعیت آشکار می‌گردد.

منطقه حرم، شامل شهر مکه و حوالی آن است، مکه مهد اسلام می‌باشد و مسجدالحرام و قبله‌گاه مسلمین در آن شهر واقع شده است. لذا مرکز و قلب جهان اسلام به شمار می‌رود. هر سال مسلمانانی از سراسر جهان، به منظور انجام مراسم حج، در آن جا حضور پیدا می‌کنند. منطقه حرم از احکام و ویژگی‌های خاصی به دلیل تقدس آن برخوردار است و رعایت آن احکام، بر واردین به آن منطقه لازم است.

۳.۱.۱.۴. حق امنیت

امنیت در مفهوم کلی شامل مصونیت شخصی، مصونیت مسکن، امنیت مکاتبات، مکالمات و اسرار شخصی فرد می‌شود. در ذیل این مفاهیم را در سه مورد بررسی می‌کنیم:

۱- امنیت و مصونیت فردی: منظور از امنیت و مصونیت فردی، حمایت شخص از هرگونه تعرض و تجاوز

غیرقانونی و یا اجبار به اعمال منافی با شئون و حیثیت انسانی است. یعنی دولت موظف است باتوجه به حق

حیات انسان، او را به گونه‌ای مورد حمایت قرار دهد که از هرگونه تعرض به جان و مال مصون بماند. با این تعریف باید گفت که هرگونه تجاوز و تعرضی به انسان مانند: قتل، شکنجه، حبس، ضرب، جرح و تبعید ممنوع است. به علاوه اعمال منافی شئون انسانی همچون بردگی و بهره‌کشی جنسی نیز تحت شمول ممنوعیت فوق قرار می‌گیرد.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز در اصول متعددی بر این مسأله تأکید شده است، به‌ویژه در اصل بیست و دوم آمده است: «حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است مگر در مواردی که قانون تجویز کند.»^۱

اصول سی و دوم، سی و سوم، سی و ششم، سی و هفتم، سی و هشتم، سی و نهم و یکصد و شصت و نهم نیز به نوعی متعرض این مسأله شده‌اند.

غیرمسلمانانی که در پناه حکومت اسلامی زندگی می‌کنند نیز همانند شهروندان مسلمان، امنیت آنان بر عهده‌ی حکومت است. چنان که امام علی علیه السلام در بحث از علت دریافت جزیه می‌فرماید:

«همانا آنان جزیه می‌دهند تا اموالشان همانند اموال ما و خون‌هاشان همانند خون‌های ما

(در امان) باشد.»^۲

حضرت در این جمله رعایت امنیت جانی و مالی اقلیت‌ها را همانند امنیت مسلمانان بر همه لازم می‌دانند، لذا نقض امنیت آنان توسط آحاد مسلمانان ممنوع است، حتی به اعتقاد حضرت، لازم است به امانی که در جنگ به کافر حربی داده می‌شود، همه افراد اعم از مردم مسلمان و حاکم اسلامی، گردن نهند و هیچ فردی حق نقض آن را ندارد.

به علاوه به دلیل آن که امنیت اقلیت‌ها بر عهده‌ی حکومت است، فقها معتقدند چنان‌چه فردی — حتی مسلمان — به آنان ضرری وارد کرد، حاکم آن شخص را به جبران خسارت مجبور می‌کند. و یا اگر فردی به آنان تهمت زد یا نسبت زنا داد، می‌توانند از دادگاه احقاق حق کنند.

۲- امنیت و مصونیت مسکن: مصونیت مسکن نیز مکمل امنیت فردی است و به معنای عدم تعرض و ورود

به منزل افراد بدون کسب اجازه از صاحب خانه می‌باشد.

۱. ماده هشتم اعلامیه حقوق بشر و شهروند ۱۷۹۳ فرانسه می‌گوید: «امنیت عبارت است از حمایتی که جامعه به هر یک از افراد و اعضای خود برای حفظ جان، حقوق و دارایی آن‌ها اعطا کرده است.»
۲. ابن قدامه، عبدالله، پیشین، ج ۸، ص ۴۴۵. انما بدلوا الجزية لتكون اموالهم كأموالنا ودمائهم كدمائنا.

در اصل ۲۵ قانون اساسی این حق به صراحت برای همه افراد به رسمیت شناخت شده است: «بازرسی و نرساندن نامه‌ها، ضبط و فاش کردن مکالمات تلفنی، افشای مخابرات تلگرافی و تلکسی، سانسور، عدم مخابره و نرساندن آن‌ها، استراق سمع و هرگونه تجسس ممنوع است مگر به حکم قانون.» مجازات متخلفین از این اصل در قانون مجازات اسلامی (تعزیرات) بیان شده است.^۱ این اصل به طور عموم برای همه - اعم از مسلمان و غیرمسلمان - لازم‌الاجراست.

۳. ۱. ۱. ۵. حق تساوی در برابر قانون

مساوات در برابر قانون و احکام شرع، از اساسی‌ترین اصول بنیادین اسلام است که رهبران دینی و به‌ویژه پیامبر ﷺ و حضرت امیر عَلَيْهِ السَّلَام بر اجرای آن پافشاری کرده‌اند. قرآن مجید تفاوت‌های ظاهری انسان‌ها را وجه شناسایی یکدیگر دانسته و تأکید دارد که همه از یک زن و مرد خلق شده‌اند:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^۲

قانون اساسی جمهوری اسلامی در اصول متعدد به این موضوع پرداخته است. در اصل نوزدهم آمده است: «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود.»

اصل بیستم نیز در این زمینه می‌باشد. به علاوه در اصل یک صد و هفتم تصریح شده است: «رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است.»

همچنین بند چهاردهم از اصل سوم نیز یکی از وظایف دولت را: «تأمین حقوق همه‌جانبه‌ی افراد از زن و مرد و ایجاد امنیت قضایی عادلانه برای همه و تساوی عموم در برابر قانون» دانسته است، تعبیری مانند «مردم ایران از هر قوم و قبیله»، «عموم»، «سایر افراد کشور»، همگان اعم از مسلمان و غیرمسلمان را شامل می‌شود.

۱. ر.ک: قانون مجازات اسلامی تعزیرات، مصوب ۱۳۶۲.

۲. الحجرات / ۱۳، «ای مردم ما شمار از یک مرد و زن آفریدیم و ملتها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید بی تردید گرامی‌ترین شما پرهیزکارترین شماست.»

۳.۱.۱.۵.۱. حق برخورداری از عدالت قضایی

امنیت شخص در کشور اسلامی در عرصه قضا، اعم از پذیرش دادخواست، رسیدگی عادلانه یا حق تساوی افراد در برابر دادگاه‌ها و حق دفاع از حقوق لازم فرد در زندگی اجتماعی به شمار می‌رود، لذا به منظور جلوگیری از تعرض به افراد و اجرای عدالت قضایی باید به چند حق توجه و عنایت ویژه‌ای داشت که به اختصار به آن‌ها می‌پردازیم:

۳.۱.۱.۵.۲. حق دادخواهی

توانایی فرد برای احقاق حق در دادگاه صلاحیت‌دار را حق دادخواهی گویند. دادخواهی از حقوق مسلم فرد به شمار می‌رود و در اسلام تأکید بسیاری بر آن شده است.

در اسلام به اقلیت‌های دینی این حق اعطا شده است تا بتوانند در دادگاه‌های خود یا دادگاه‌های کشور اسلامی، اقدام به دادخواهی کنند. البته به اعتقاد فقها به حاکم اختیار داده شده که باتوجه به مصالح جامعه اسلامی آن را قبول کرده یا از قبول آن بپرهیزد.

امروزه دادخواهی حق مسلم هر کسی است و حکومت اسلامی به گروه‌هایی که در کشور زندگی می‌کنند اجازه نمی‌دهد دستگاه قضایی مستقلی داشته باشند، چرا که یک قانون باید بر کشور حکومت کند و استقلال آنان در این‌گونه موارد به اختلال نظام منتهی می‌شود.^۱

قانون اساسی جمهوری اسلام ایران در اصل سی و چهارم، دادخواهی را حق همه افراد دانسته است: «دادخواهی حق مسلم هر فرد است و هر کس می‌تواند به منظور دادخواهی به دادگاه‌های صالح رجوع نماید، همه افراد ملت حق دارند این‌گونه دادگاه‌ها را دسترس داشته باشند و هیچ‌کس را نمی‌توان از دادگاهی که به موجب قانون حق مراجعه به آن را دارد منع کرد.»

۳.۱.۱.۵.۳. حق تساوی افراد در برابر دادگاه‌ها

اجرای عدالت و رسیدگی عادلانه و غیر جانب‌دارانه می‌طلبد که همه‌ی افراد در برابر دادگاه‌ها به طور مساوی نگریسته شوند. چنانچه اشخاص مطمئن باشند که قاضی به طرفین دعوی یک‌سان می‌نگرد و عادلانه حکم می‌کند، با رضایت خاطر به حکم قاضی گردن می‌نهند. اقلیتی که در پناه حکومت اسلامی زندگی می‌کنند و دین دیگری به جز دین اکثریت دارند، لازم است اطمینان داشته باشند که در دعوی خود علیه مسلمانان، قاضی

۱. البته اقلیت‌ها می‌توانند در برخی از موارد از دادگاه صدور حکم براساس احکام دین خود را تقاضا کنند.

مسلمان عادلانه و نه به نفع هم‌کیش خود، حکم می‌کند.

اصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران یکی از وظایف دولت را تأمین امنیت قضایی دانسته است: «تأمین حقوق همه جانبه افراد از زن و مرد و ایجاد امنیت قضایی عادلانه برای همه و تساوی عموم در برابر قانون.»

روشن است که در این قسمت از اصل سوم، هم تساوی در برابر دادگاه‌ها مدنظر قرار گرفته و هم تساوی عموم در برابر قانون و توهم این‌که در این‌گونه موارد امتیازی به مسلمانان داده شده یا خیر را اصل نوزدهم آن قانون برطرف کرده است: «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان، و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود.»

همچنین اصل بیستم همه مردم را یکسان در حمایت قانون قرار داده است.

۳.۱.۱.۵.۴. حق دفاع

یکی دیگر از حقوق لازم‌الاجرای عدالت در دادگاه‌ها، حق دفاع و لوازم آن است. به این معنا که شخص حق دارد از موارد اتهامی علیه خود، آزادانه دفاع کند.

لازمه این امر آن است که متهم در صورت تمایل، اجازه گرفتن وکیل داشته باشد و حتی در صورت عدم توانایی مالی، برای وی وکیل تسخیری تعیین شود.

همچنین موارد اتهامی قبل از رسیدگی به آگاهی او رسیده و مهلت کافی برای جمع‌آوری مدارک و اسناد و تهیه دفاعیه به وی داده شود. به علاوه امکان فراخواندن شهود برای اثبات بی‌گناهی‌اش را داشته باشد.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران طی چند اصل به این حق پرداخته شده است. چنانچه در اصل سی و دوم، موضوع تفهیم اتهام و تسریع در محاکمه؛ در اصل سی و چهارم حق دادخواهی و در اصل سی و پنجم حق انتخاب وکیل برای طرفین دعوی به رسمیت شناخته شده است.

این اصول و اصل‌های دیگر، حقوق قضایی افراد را به رسمیت شناخته است و از آنجا که طبق اصل نوزدهم، همه افراد ملت به طور یکسان از حقوق مذکور در قانون اساسی برخوردارند، بنابراین از نظر این قانون، اقلیت‌ها و مسلمانان در این حقوق یکسان می‌باشند.

۳.۱.۱.۶. حق آزادی فکر، عقیده و بیان

آزادی فکر نیز از جمله حقوق اساسی و اولیه بشر و مادر برخی از حقوق به شمار می‌رود. فکر در بسترهای

مختلفی که مهم‌ترین آن‌ها جامعه است، به شکوفایی می‌رسد و تا جامعه، زمینه‌های لازم برای این شکوفایی را فراهم نکند، فکر عقیم می‌ماند. البته عوامل و بسترهای سازنده فکر مختلف است؛ برخی زمینه‌ها و عوامل، فکری صحیح می‌سازند و برخی ناصحیح. یعنی عوامل، گاه فکر را به انحراف و گمراهی می‌کشاند و گاه نیز آن را از انحراف نجات می‌دهد.

لذا لازم است علم حقوق به منظور تأمین جریان آزاد و صحیح افکار و عقاید، نظام‌هایی وضع کند و امکاناتی بوجود آورد تا شخص از بین آن‌ها، راه درست را انتخاب کند. از دیگر سو، چون تأثیر افکار بر جوامع غیرقابل انکار است، آزادی بی‌قید و شرط افکار به ضرر جامعه است و برای جلوگیری از فساد جامعه، لازم است مقرراتی وضع شود.

اسلام با بحث و مناظره شکوفاتر شده و دنباله‌روی برهان و استدلال است که این خصوصیت جاودانگی در همه عصرها را به اسلام بخشیده است، چرا که منطق و استدلال را تنها باید با منطق و استدلال پاسخ گفت. اقلیت‌های دینی در جامعه اسلامی از این حق اساسی یعنی آزادی فکر، عقیده و بیان برخوردارند و مادامی که این ابراز عقیده به سوءاستفاده از مفاهیم و تعالیم اسلامی نینجامد و غیرمسلمانان به دنبال مشوه نشان دادن چهره‌ی اسلام نباشند، آزاد است.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، آزادی عقیده و بیان، از حقوق مردم به شمار آمده است. در اصل ۲۳ آمده است: «تفتیش عقاید ممنوع است و هیچ‌کس را نمی‌توان به صرف داشتن عقیده‌ای مورد تعرض و مؤاخذه قرار داد.»

در اصل ۲۴ نیز آزادی مطبوعات بیان شده است: «نشریات و مطبوعات در بیان مطالب آزادند مگر آن‌که مخل به مبانی اسلام یا حقوق عمومی باشد.»

در اصل ۲۶ درباره آزادی احزاب، انجمن‌ها و اقلیت‌ها چنین آمده 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 جمهوری اسلامی را نقض نکنند. هیچ‌کس را نمی‌توان از شرکت در آن‌ها منع کرد یا به شرکت در یکی از آن‌ها مجبور ساخت.»

در اصل بعد نیز تشکیل اجتماعات و راهپیمایی‌ها بدون حمل سلاح به شرط عدم اخلال به مبانی اسلام آزاد دانسته شده است. به علاوه در ابتدای اصل ۱۷۵ راجع به صدا و سیما آمده است: «در صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران، آزادی بیان و نشر افکار با رعایت موازین اسلامی و مصالح کشور باید تأمین گردد.»

روشن است که اولاً؛ بنابر اصل ۱۷۵ قانون گذار دولت مردان را با واژه الزامی «باید» به تأمین آزادی بیان و نشر افکار واداشته و ثانیاً؛ طبق اصل ۲۳، تفتیش عقاید و مؤاخذه و تعرض به صرف داشتن عقیده ممنوع شده و در اصل ۲۴ نیز به آزادی تصریح شده است. ثالثاً؛ به آزادی اقلیت‌ها در اصل ۲۶ تصریح شده است. لذا جای هیچ تردیدی در این مورد نیست.

آزادی فکر، عقیده و بیان به معنای آزادی بدون هیچ قید و شرطی که هر کس هر چه بخواهد بگوید و بنویسد نیست.

اهل کتاب همچنین نیز در چارچوب عدم مخالفت با موازین و مبانی اسلام، حقوق عمومی و مصالح کشور در ابراز عقیده و بیان آزادند و هیچ کس حق تفتیش عقاید، مزاحمت و تعرض به آنان به دلیل داشتن عقیده‌ای را ندارد.

۳.۱.۱.۱. آزادی دینی اقلیت‌ها در قوانین امروزی

امروزه در قوانین بین‌المللی، آزادی دین و مذهب مورد توجه قرار گرفته و هر کس آزاد است که هر دین یا مذهبی را انتخاب کند.

در اصل سیزدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی آمده 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.»

در اصل شصت و هفتم پس از ذکر سوگندنامه نمایندگان آمده است: «نمایندگان اقلیت‌ها دینی این سوگند را با ذکر کتاب آسمانی خود یاد خواهند کرد.»

۳.۱.۱.۷. حقوق و آزادی‌های سیاسی

یکی از مهم‌ترین بخش‌های حقوق و آزادی‌های انسان، حقوق سیاسی وی است. این حقوق که در قدیم‌الایام به صورتی بسیار کم‌رنگ و امروزه و به خصوص در دهه‌های اخیر، به صورت پررنگ و به عنوان یکی از مهم‌ترین حقوق اساسی بشر جلوه‌گر شده، آن بخش از حقوق فرد است که با حاکمیت سیاسی و نقش او در نظام سیاسی ارتباط دارد.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی این حقوق مورد توجه قرار گرفته است. برای مثال؛ در اصل ششم، اداره امور به اتکای آرای عمومی قرار داده شده است؛ اصل نوزدهم، همه مردم را دارای حقوق مساوی دانسته؛

اصل بیست و چهارم نشریات و مطبوعات را آزاد و اصل بیست و ششم آزادی احزاب و اقلیت‌ها را بیان داشته است. به طور کلی یک فصل (فصل سوم) از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به حقوق مردم اختصاص داده شده که طی ۲۴ اصل (۱۹-۴۲) در موضوعات مختلف سیاسی، اقتصادی و غیره بیان شده است. حقوقی را که حقوق دانان از حقوق سیاسی فرد قلمداد می‌کنند، قانون اساسی برای اقلیت‌های دینی ساکن در کشور اسلامی به رسمیت شناخته است. حق انتخاب نمایندگان، رؤسای جمهور و نمایندگان خبرگان برای انتخاب رهبر، حق ابراز عقیده در محافل عمومی، تشکیل مجامع صنفی و غیره از نمونه‌های بارز این حقوق است که در قانون اساسی بدان تصریح شده است.

۳.۱.۲. حقوق اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی

بخش دیگری از حقوق اقلیت‌ها، حقوق اجتماعی - اقتصادی آنان است.

حقوق اجتماعی، حقوقی است که به منظور رفع بی‌عدالتی‌های اجتماعی و اقتصادی برای شخص شناخته شده است. دولت به منظور رفع بی‌عدالتی‌ها که عموماً از شرایط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی حاکم بر جامعه ناشی می‌شود، تعهداتی را به نفع فرد در عرصه‌های گوناگون بر عهده می‌گیرد؛ این تعهدات را حقوق اجتماعی فرد گویند. حقوق اقتصادی نیز به نوعی از جمله حقوق اجتماعی به شمار می‌رود. برخی از این حقوق، ابعاد مختلفی دارند و از آن‌جا که تقسیم‌بندی موضوعی آن‌ها از مزایایی برخوردار است، باتوجه به موضوع اصلی، هر عنوان در قالب خاصی اختصاص داده شده است.

۳.۱.۲.۱. حقوق اقتصادی

حقوق اقتصادی، مجموعه حقوقی است که به نفع افراد و به منظور رفع بی‌عدالتی‌ها در عرصه اقتصاد، توسط دولت‌ها به رسمیت شناخته می‌شود.

۳.۱.۲.۱.۱. حق مالکیت

از جمله حقوق اقتصادی افراد در جامعه، حق مالکیت است. این حق اعم از حق تمتع و حق استیفا است. به این معنا که: اولاً فرد حق دارد مالک اشیا یا اموالی گردد و ثانیاً حق دارد از آن‌چه در مالکیت او است بهره‌برداری کرده و از آثار آن منتفع گردد. ناگفته پیداست که برخی از افراد با این‌که از حق تمتع برخوردارند ولی به دلیل عدم اهلیت، حق استیفا ندارند؛ یعنی از اموال خویش نمی‌توانند استفاده کنند، مانند: محجورین و افراد ناتوان.

اسلام حق مالکیت را برای عموم افراد جامعه اسلامی، اعم از مسلمان و غیرمسلمان، محترم شناخته و تنها کفار حربی در حال جنگ با کشور اسلامی و مسلمانان را از آن محروم ساخته و اموال آنان را غنیمت دانسته است. قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز به این مسأله عنایت وافی نشان داده و فصل چهارم در سیزده اصل را به اقتصاد و امور مالی اختصاص داده است. در این قانون، مالکیت محترم شمرده شده و در اصل چهل و هفتم آمده است: «مالکیت شخصی که از راه مشروع باشد محترم است. ضوابط آن را قانون معین می‌کند.» در اصل چهل و ششم نیز چنین آمده است: «هرکس مالک حاصل کسب و کار خویش است و هیچ‌کس نمی‌تواند به عنوان مالکیت نسبت به کسب و کار خود امکان کسب و کار را از دیگری سلب کند.» در این سیزده اصل که مربوط به اقتصاد و امور مالی می‌باشد و همچنین در اصول دیگری که به این موضوع اشاره شده است، هیچ تفاوتی بین مسلمانان و غیرمسلمانان در امور اقتصادی و به خصوص حق مالکیت و حقوق دیگر اقتصادی وجود ندارد و همه را بنابر کلیت اصل نوزدهم در این حقوق مساوی دانسته است.

۳. ۱. ۲. ۱. ۲. حق کسب و پیشه

حق کسب، کار، صنعت و بازرگانی از حقوق فرد به شمار می‌رود و هیچ تفاوتی بین مسلمان و غیرمسلمان در این مورد وجود ندارد. در اسلام به کار و کوشش و کسب درآمد مشروع سفارش زیادی شده و حتی واگذاری دنیا برای آخرت مورد نهی قرار گرفته است.^۱ فراخوانی اسلام به کسب درآمد مشروع، ویژه مسلمانان نیست بلکه غیرمسلمانان را نیز شامل می‌شود. در این توصیه‌ها علاوه بر ایجاد انگیزه در افراد برای کار، هیچ شخصی از انجام کاری مشروع نهی نشده و دست افراد را برای انتخاب آزادانه کار و پیشه باز گذاشته‌اند. از دیدگاه اسلام هر فردی آزاد است هر شغل و کار مشروعی را که موجب ضرر به دیگران نیست انتخاب کند. اسلام تنها به صورت کلی افراد را از بیکاری، وابستگی به دیگران و سربار جامعه بودن پرهیز داده است. حتی رهبران اسلام برای ترغیب انسان‌ها به کار، تلاش برای تأمین معاش خانواده را مانند جهاد در راه خدا دانسته^۲ کسب درآمدهای نامشروع را منع کرده‌اند. با این حال اشخاص را در انتخاب شغل و کار آزاد گذاشته‌اند.

در اصل بیستم و هشتم قانون اساسی به صراحت آمده است: «هر کس حق دارد شغلی را که بدان مایل است و مخالف اسلام و مصالح عمومی و حقوق دیگران نیست برگزیند. دولت موظف است با رعایت نیاز جامعه

۱. عاملی، محمد بن حسن (شیخ حر)، *وسائل الشیعه*، پیشین، ج ۱۲ (ابواب مقدمات تجارت)، باب‌های ۲۳ - ۲۱.

۲. همان، باب ۲۳، ص ۴۲، حدیث ۱.

به مشاغل گوناگون برای همه‌ی افراد امکان اشتغال به کار و شرایط مساوی را برای احراز مشاغل ایجاد نماید.» آزادی انتخاب کار و اشتغال به آن در اصل فوق به رسمیت شناخته شده و تنها ضدیت با سه عنصر: اسلام، مصالح عمومی و حقوق دیگران از عوامل ممنوعیت شغل قلمداد شده است، بنابراین تنها مشاغلی که از شرایط مقرر در این اصل تجاوز کند ممنوع می‌باشد. علاوه بر این اصل، در بند سوم از اصل چهل و سوم نیز به طور صریح یکی از ضوابط تأمین استقلال اقتصادی «رعایت آزادی انتخاب شغل و عدم اجبار افراد به کاری معین و جلوگیری از بهره‌کشی از کار دیگری» دانسته شده و بند بعد نیز ضرر به غیر را مورد نهی قرار داده است. علاوه بر این اصول، می‌توان به منظور مشخص نمودن محدوده استفاده از مالکیت برای مشاغل از اصل چهل و چهارم که محدوده‌ی مالکیت را در سه بخش دولتی، تعاونی و خصوصی بیان داشته استفاده کرد.

۳.۱.۲.۱. حق رفاه نسبی

امروزه بر اساس تدابیر اقتصادی اجتماعی و ابتکارات دولت رفاه نسبی ایجاد می‌شود و به نفع تمامی افراد ملت می‌باشد که در ماده یازده میثاق بین‌المللی اقتصادی اجتماعی بدان پرداخته شده است. این حق هر فرد است که از گر سنگی نجات یافته و از ثروت‌ها و خدمات عمومی به یک میزان بهره‌مند شود. در بند دوازده اصل سوم و اصل چهل و سوم به این موضوع پرداخته شده است. علاوه بر این، برخی از اصول دیگر نیز با اشاره، این حق را به رسمیت شناخته و برای همگان اعم از مسلمان و غیرمسلمان یکسان است.

۳.۱.۳. حقوق اجتماعی

حقوقی که به منظور رفع بی‌عدالتی‌های اجتماعی برای افراد شناخته شده است را حقوق اجتماعی گویند. این حقوق، یک سلسله تعهدات مثبت به نفع مردم برای دولت ایجاد می‌کند. امروزه جامعه جهانی به دنبال به رسمیت‌شناسی این حقوق در سطح جهان می‌باشد. برخی از حقوق اجتماعی عبارت است از:

۳.۱.۳.۱. حق اشتغال به کاری مفید و مولد

تأمین اقتصادی شخص همراه با عزت نفس، در نتیجه‌ی یک کار مفید و مولد ممکن و میسر است. این که هر فرد کاری برای خود داشته باشد تا از بیم گر سنگی و بی‌کاری، به پذیرش هر ذلتی مجبور نشود حق او است و دولت باید این حق را به رسمیت شناخته و فرصت آن را برای وی ایجاد کند.

در قانون اساسی ایران طی اصول متعددی به این حق پرداخته شده است.

ابتدا در اصل‌های بیست و هشتم و بیست و نهم و سپس در اصل‌چهل و سوم به تفصیل از این حق یاد شده است. البته تفصیل کامل این حق به قوانین عادی و آیین‌نامه‌ها واگذار شده که قوه مقننه موظف به تدوین چنین قوانینی می‌باشد.

اسلام در این حق نیز تفاوتی بین مسلمانان و غیرمسلمانان قایل نشده است؛ چه این که هیچ‌گونه منعی در روایات و سیره اهل‌بیت ایشان مشاهده نمی‌شود و اهل ذمه در صدر اسلام از این حق بهره‌مند بوده‌اند.

۳.۱.۳. حقوق خانواده، مادر و کودک

خانواده به عنوان واحد اصلی جامعه که وظیفه تربیت و رشد کودک را بر عهده دارد باید به وسیله حکومت حمایت گردد. ابتدا در تشکیل خانواده، سن قانونی و بلوغ، رضایت کامل زوجین و سپس در عرصه زندگی، حمایت مؤثر از مادر و کودک و به‌ویژه حمایت از کودک در صورت انحلال زوجیت یا فوت پدر و مادر باید مورد توجه دولت‌ها قرار گیرد. در فقه و قوانین اسلام این حمایت‌ها بسیار نظام‌یافته و با دقت دنبال شده و نمود آن در قانون اساسی جمهوری اسلام متبلور شده است. و در بند هشتم مقدمه قانون اساسی و در اصل بیست و یکم آن به این حقوق توجه شده و در آن آمده است:

«دولت موظف است حقوق زن را در تمام جهات با رعایت موازین اسلامی تضمین نماید و امور زیر را

انجام دهد:

- ۱- ایجاد زمینه‌های مساعد برای رشد شخصیت زن و احیای حقوق مادی و معنوی او.
- ۲- حمایت مادران، به خصوص در دوران بارداری و حضانت فرزند و حمایت از کودکان بی‌سرپرست.
- ۳- ایجاد دادگاه صالح برای حفظ کیان و بقای خانواده.
- ۴- ایجاد بیمه خاص بیوگان و زنان سال‌خورده و بی‌سرپرست.
- ۵- اعضای قیمومت فرزندان به مادران شایسته در جهت غبطه آن‌ها در صورت نبودن ولی شرعی.»

۳.۱.۳. حق استقلال در احوال شخصیه

لازم است حق استقلال در احوال شخصیه به واسطه دارا بودن مذهب یا دین خاصی برای شخص به رسمیت شناخته شود. احوال شخصیه به اموری از قبیل ازدواج، طلاق، ارث و مانند این‌ها که مربوط به زندگی شخصی افراد است گفته می‌شود.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز این موضوع مورد توجه قرار گرفته و در اصل سیزدهم آمده

است: «ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی تنها اقلیت‌هایی 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.»

۳.۱.۳. حق بهداشت

سلامت جامعه، جلوگیری از عوامل بیماری‌زا و مبارزه با بیماری‌ها، به خصوص بیماری‌های مسری، حق آحاد جامعه است و دولت‌ها باید در برابر آن‌ها خود را مسؤول بدانند.

در اصل چهل و سوم قانون اساسی ایران تأمین بهداشت و درمان از ضوابط اقتصاد جمهوری اسلامی دانسته شده است. در اصل بیست و نه آمده است: «نیاز به خدمات بهداشتی و درمانی و مراقبت‌های پزشکی به صورت بیمه و غیره حقی است همگانی، دولت مکلف است طبق قوانین از محل درآمدهای عمومی و درآمدهای حاصل از مشارکت مردم خدمات و حمایت‌های مالی فوق را برای یک یک افراد کشور تأمین کند.»

در گذشته، برای مواردی که مصداق مصالح عمومی یا مصالح حکومت به شمار می‌رفت، از بیت‌المال که بدین جهت فراهم شده، هزینه می‌شد؛ اما حضور دولت در این عرصه کم‌رنگ بود و باتوجه به این که اقلیت‌ها حقوقی همانند مسلمانان داشتند، اگر برای مسلمانی این حق به رسمیت شناخته می‌شد برای اقلیت‌ها نیز چنین بود. امروزه نیز که این حق به رسمیت شناخته شده و دولت موظف به حمایت‌های همه‌جانبه از مردم است، حق مزبور برای همه، اعم از مسلمانان و اقلیت‌ها یکسان است و تبعیضی در این مورد وجود ندارد.

چنانچه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز حقوق ملت را برای همه به طور یکسان به رسمیت شناخته است.

۳.۱.۴. حقوق و آزادی‌های فرهنگی - مذهبی

یکی از مهم‌ترین حقوق و آزادی‌های افراد، حقوق و آزادی‌هایی است که به تبع دین و مذهبی که به آن اعتقاد دارند لازم است برای فرد به رسمیت شناخته شود.

از دیدگاه اسلام، اقلیت‌های دینی (یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان) که پیروان ادیان آسمانی بوده و دارای کتابی آسمانی هستند در کشور اسلامی نسبت به دیگر غیرمسلمانان از حقوق و آزادی‌های مذهبی بیشتری برخوردارند، چرا که دین آنان به رسمیت شناخته می‌شود و این به رسمیت‌شناسی، حقوق و آزادی‌های بسیاری را به دنبال دارد. از جمله آن حقوق، حقوق مذهبی آنان است. برخی از حقوق فرهنگی — مذهبی اقلیت‌ها عبارت است از:

۳. ۱. ۴. ۱. حق انجام مناسک دینی

این حق بخشی از آزادی ابراز عقیده به شمار می‌رود به این معنا که با انجام مناسک دینی، فرد در عمل نشان می‌دهد که چنین عقیده‌ای دارد. از آنجا که عبادات و مناسک لازمه‌ی هر دینی است و هر پیامبری به گونه‌ای به قوم خود دستور عبادت پروردگار را داده است، نمی‌توان گفت که افرادی به عنوان اقلیتی دینی می‌توانند در کشور اسلامی زندگی کنند، ولی نمی‌توانند عبادات خود را به جا آورند. رهبران اسلام انجام عبادت اهل کتاب را در عمل، حق آنان دانسته‌اند.

نقل است مسیحیان نجران زمانی که برای شنیدن سخنان پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به مدینه آمدند، حضرت به آنان اجازه دادند تا در مسجدالنبی عبادت‌های خود را به جا آورند. به علاوه پس از ایشان، حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام و خلفا نیز از انجام عبادت آنان جلوگیری نکرده‌اند. به علاوه عدم تعرض به معابد آنان، به خصوص در جنگ‌ها نیز خود دلیل بر به رسمیت شناختن این حق برای آنان است. وضوح مطلب به اندازه‌ای است که هیچ‌یک از فقها از این ممنوعیت سخنی به میان نیاورده‌اند.

۳. ۱. ۴. ۲. حق داشتن معبد

آزادی در انجام عبادت، لازمه‌اش حق داشتن معبد است؛ چرا که پیروان ادیان اهل کتاب، معمولاً عبادت‌های خود را در معابدشان به جا می‌آورند. در صدر اسلام، سپاهیان اسلام هنگام فتح کشورها، هیچ تعرضی به معابد اهل کتاب نداشته‌اند. حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام در برگشت از صفین در محلی که معبد راهبی نیز آنجا بود با لشکریان خود به استراحت پرداختند و نه تنها تعرضی به معبد نمودند، بلکه با راهب نیز به طور خوشایندی برخورد کردند. به اعتقاد فقها، مرمت و بازسازی معابد، هیچ ممنوعیتی ندارد و حتی فقیهان اجیر شدن مسلمان در مرمت آن‌ها را جایز دانسته‌اند.

۳. ۱. ۴. ۳. حق آموزش و پرورش

در قدیم الایام و به خصوص در کشورهای اسلامی، آموزش و پرورش بیشتر به صورت رایگان انجام می‌گرفت. در کشورهای اسلامی، مساجد ابتدا محل پرورش، موعظه، خطابه و به اصطلاح آشنا کردن افراد با احکام و دستورات دین بود؛ سپس در کنار پرورش، بعد آموزش نیز تقویت شد که بیشتر توسط عالمان دین و به صورت رایگان انجام می‌شد و به حکومت ربطی نداشت و هر کس مدیون تلاش خود در این زمینه بود. کم‌کم مربیانی کار را بر عهده گرفتند که فرصت کار و امرار و معاش نیز از آنان گرفته می‌شد و به همین دلیل، والدین کودکان

به آنان کمک می‌کردند. یعنی مخارج مربوطه بر عهده خود فرد بود. البته در تاریخ اسلام دیده می‌شود که در برخی مواقع به این مسأله به عنوان مصلحت جمعی نگریسته شده و از بیت‌المال برای آن هزینه شده است. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز در چند اصل به این مسأله تصریح یا اشاره شده است. در اصل سی‌ام قانون اساسی آمده است: «دولت موظف است وسایل آموزش و پرورش رایگان را برای همه ملت تا پایان دوره متوسطه فراهم سازد و وسایل تحصیلات عالی را تا سرحد خودکفایی کشور به طور رایگان گسترش دهد.»

عمومیت این امر نسبت به اقلیت‌های دینی که جزیی از ملت محسوب می‌شوند نیز قابل انکار نیست.

۳. ۱. ۴. حق رشد علمی و فرهنگی جامعه

رشد علمی و فرهنگی و بهره‌مندی هر فرد از پیشرفت‌های علمی، حمایت مادی و معنوی اثر، آزادی اختراع و اکتشاف، از حقوق افراد به شمار می‌رود و دولت موظف است تدابیر لازم برای رسیدن آنان به این حق را با هدف توسعه علم و فرهنگ جامعه فراهم کند. ماده پانزده میثاق بین‌المللی اقتصادی — اجتماعی به این حق تصریح و قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز در برخی از اصول به آن اشاره کرده است. در ابتدای اصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی آمده است: «دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است برای نیل به هدف مذکور در اصل دوم همه امکانات خود را برای امور زیر به کار برد:

۱ — ایجاد محیط مساعد برای رشد فضایل اخلاقی براساس ایمان و تقوی و مبارزه با کلیه مظاهر فساد و

تباهی.

۲ — بالا بردن سطح آگاهی‌های عمومی در همه زمینه‌ها با استفاده صحیح از مطبوعات و رسانه‌های

گروهی و وسایل دیگر.

۳ — آموزش و پرورش و تربیت بدنی رایگان برای همه در تمام سطوح و تسهیل و تعمیم آموزش عالی.

۴ — تقویت روح بررسی و تتبع و ابتکار در تمام زمینه‌های علمی، فنی، فرهنگی و اسلامی از طریق تأسیس

مراکز تحقیق و تشویق محققان.

پرواضح است تدابیری که حکومت در ارتباط با وسایل ارتباط جمعی، مطبوعات، آزادی بیان و عقیده،

حمایت‌های مادی و معنوی اثر، آزادی اختراع و اکتشافات و سایر پیشرفت‌های علمی به کار می‌گیرد، بهترین

عامل در رشد فرهنگ و علم در جامعه محسوب می‌شود و این تدابیر به نفع تمامی افراد، اعم از مسلمان و

غیرمسلمان است و حقوق همه به شمار می‌رود.»

۲.۳. وظایف اقلیت‌ها

دین اسلام بر مبنای عدالت، در صدد اجرای آن در جامعه اسلامی است، به همین دلیل ظلم و ستم نسبت به فرد فرد انسان‌ها و حتی آزار و اذیت نسبت به حیوانات را ممنوع کرده است. لازمه‌ی اجرای عدالت در جامعه، وجود نظم و قانون عادلانه و اجرای صحیح آن است. قانون عدالت‌مند نیز قانونی است که باتوجه به تمامی جهات و جوانب وضع شده باشد.

اسلام روابط بین حاکمان و مردم را براساس حقوق متقابل آنان پایه‌ریزی کرده و هر یک را در برابر دیگری مسؤول قرار داده است. حدیث نبوی «کلکم راعٍ وکلکم مسؤول عن رعیتة»^۱ گویای مسؤولیت همه افراد در جامعه اسلامی است.

بنابراین، همان‌گونه که افراد در جامعه از حقوقی برخوردارند، وظایفی را نیز در برابر حکومت بر عهده دارند و این امری کاملاً عقلایی است و پیشرفته‌ترین و متمدن‌ترین جوامع امروز نیز نه تنها منکر آن نیستند، بلکه اساس حکومت خویش را بر این مبنا قرار داده‌اند.

حضرت علی علیه السلام در فرازی از نهج البلاغه می‌فرماید:

«حق رعیت بر والی و حق والی بر رعیت از بزرگترین حقوقی است که خداوند برای هر یک

بر عهده‌ی دیگری واجب کرده است.»^۲

حضرت در ادامه این جملات، طی فرازهایی کوتاه به وظایف هر دو گروه پرداخته‌اند. ایشان وظیفه آحاد جامعه را نصیحت حاکم و یاری آنان در اقامه حق دانسته‌اند. دانشمندان مسلمان نیز با الهام از منابع اسلامی، وظایفی از قبیل: اطاعت از حاکم، پرداخت مالیات، مساعدت در اقامه‌ی حدود، کمک و یاری در جنگ و... را برای مردم بیان کرده‌اند.

برخورد حاکمان به عنوان مقنن و قانون‌گذار، نسبت به این موضوع در عرصه‌های گذشته با امروز کاملاً متفاوت بوده است. در گذشته، به تبع اقتدارگرایی آن‌ها و انحصار قدرت در هیأت حاکمه، دید تحقیر گرایانه‌ی آنان نسبت به مردم و عدم اظهار وجود آحاد جامعه در برابر حاکمان، مقررات و قوانین بیشتر به سمت دقت در وظایف مردم گرایش داشته تا وظایف حاکمان؛ و مجازات‌های شدیدی در تخطی افراد از وظایف خویش اعمال

۱. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، پیشین، ج ۷۲، ص ۳۸.

۲. سید رضی، ابوالحسن محمد بن الحسین، نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام، پیشین، خطبه ۲۰۷، ص ۶۷۴. [در برخی چاپ‌ها خطبه ۲۱۶ می‌باشد].

می شده است. ظلم و اجحاف‌های گذشته باعث شد که در سده‌های اخیر برای مقابله با ظلم و اجحاف، حاکمان توجه وافری به حقوق مردم داشته باشند و در همین راستا، پیمان‌هایی بین‌المللی بین دولت‌ها منعقد شد. البته بدیهی است که پافشاری بر اعطای حقوق افراد، هیچ‌گونه اجحافی به حقوق حکومت و حاکمان تلقی نمی‌شود، چه این که غالباً حکومت‌ها، اهرم‌هایی برای عدم تخطی افراد از وظایف خویش در دست دارند که می‌توانند آنان را وادار به تبعیت کنند. ولی افراد و جامعه کمتر دارای چنین اهرم‌هایی هستند. البته امروزه تلاش شده است که اهرم‌هایی مانند احزاب، مطبوعات و غیره برای اجبار دولت‌ها به اعطای حقوق مردم به کار رود.

۳.۲.۱. وظایف مردم و اهل کتاب در قانون اساسی ایران

در اسلام، شخص از جوانب مختلف دارای وظایفی است که برخی از آن وظایف ویژه مسلمانان و برخی دیگر به طور عام شامل تمامی شهروندان کشور اسلامی می‌شود. انجام واجباتی همانند: نماز و روزه بر مسلمانان لازم است و از غیر آنان پذیرفته نیست.^۱ در مقابل برخی از وظایف بر هر فردی که شهروند کشور اسلامی باشد واجب است. برای مثال؛ دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از منکر، کمک به نیازمندان و... بر همه افراد لازم است. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران گرچه فصل به خصوص را به وظایف مردم اختصاص نداده و تنها در برخی از اصول خود به چند وظیفه‌ی کلی اشاره کرده است، ولی حقوق مردم را در فصلی جداگانه مورد بحث و بررسی قرار داده است. در بخش قبل به حقوق اقلیت‌ها از دیدگاه قانون اساسی اشاره کردیم و در اینجا به برخی از وظایف مردم، اعم از مسلمان و اهل کتاب که در قانون اساسی یا قوانین دیگر بدان تصریح شده اشاره می‌کنیم.

۳.۲.۱.۱. حفظ آزادی، استقلال، وحدت و تمامیت ارضی کشور

در اصل نهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده است: «در جمهوری اسلامی ایران، آزادی و استقلال و وحدت و تمامیت ارضی کشور از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند و حفظ آن‌ها وظیفه دولت و آحاد ملت است. هیچ فرد یا گروه یا مقامی حق ندارد به نام استفاده از آزادی به استقلال سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و نظامی و تمامیت ارضی ایران کمترین خدشه‌ای وارد کند و هیچ مقامی حق ندارد به نام حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور آزادی‌های مشروع را هر چند با وضع قوانین و مقررات سلب کند.»

حفظ سرزمین اسلامی که در گذشته از آن با عنوان حفظ «دارالاسلام» یاد می‌شده در وهله‌ی اول وظیفه

۱. گرچه برخی از فقها خطاب و جوب نماز و روزه را متوجه همگان دانسته‌اند.

همه مسلمانان است. در فقه، حفظ و نگهداری مرزها (ثغور) و جلوگیری از حملات دشمن، امری مستحب به شمار می‌رود. شایان ذکر است که در گذشته، غیرمسلمانان وظیفه‌ای در جهاد علیه کفار یا حفظ مرزها نداشتند و شاید بر همین اساس جزیه‌ای که پرداخت می‌کردند به مجاهدان داده می‌شد، چه این که به نظر برخی جزیه، بهای امنیت آنان بوده است. البته امروزه قانون همه را در این وظیفه مساوی می‌داند. سرزمین از عناصر تشکیل‌دهنده دولت است و آسیب‌رسانی به آن در حکم مقابله با حکومت به شمار می‌رود. در قانون اساسی ایران تمامیت ارضی به اندازه‌ای دارای اهمیت است که حتی در خصوص اصلاحات جزیی آن، تضيیقات و شرایط ویژه‌ای در نظر گرفته شده است. در اصل‌های نهم، هفتاد و هشتم، یک‌صد و پنجاه و دوم، یک‌صد و هفتاد و ششم قانون اساسی کلیاتی در این مورد بیان شده است.

آزادی از موضوعات دیگری است که حفظ آن، وظیفه دولت و آحاد جامعه دانسته شده است. در اسلام قاعده‌ی فقهی «عدم ولایت فردی به فرد دیگر» آزادی همه در برابر استبداد داخلی را نفی می‌کند و تنها ولایت فقیه جامع‌الشرایط پذیرفته شده است.

استقلال نیز سلطه بیگانه را مطرود می‌کند و وحدت ملی، همگان را در برابر دشمن «ید واحده» می‌گرداند. قانون اساسی، آزادی، استقلال و وحدت و تمامیت ارضی کشور را تفکیک‌ناپذیر دانسته و هر فرد دارای هر مقامی که باشد را از سوءاستفاده از این عناوین برحذر داشته است.

پرواضح است که کلیه ساکنان کشور، اعم از مسلمان و غیرمسلمان در حفظ آزادی، استقلال، وحدت و تمامیت ارضی موظفند سهیم باشند.

۲.۱.۲.۳. خدمت نظام وظیفه

همه‌ی آحاد ذکور ملت وظیفه دارند در راستای نگهداری از کشور و حفظ تمامیت ارضی و آمادگی دفاعی در انجام خدمت نظام وظیفه همت گمارند.

گفتنی است که وظایفی کلی همانند: حفظ اموال عمومی، احترام به حقوق و منافع دیگران، عدم ضرر به غیر، پرداخت مالیات، دفاع از میهن و ده‌ها امر دیگر که در راستای اهداف عالی اسلام، انجام آن‌ها لازم است، وظیفه آحاد افراد جامعه است که در قوانین مختلف آمده و به شرح موارد فوق بسنده می‌کنیم.

۲.۲.۳. وظایف اقلیت‌ها براساس قرارداد ذمه

در گذشته، حقوق و وظایف اقلیت‌های غیرمسلمان در کشور اسلامی براساس قرارداد ذمه شکل می‌گرفت.

براساس این قرارداد، حاکم اسلامی در ازای اعطای حقوقی که به تبع تابعیت افراد برای آن‌ها در نظر گرفته می‌شود، وظایفی برای آنان در نظر می‌گرفت و حقوق آنان در حدود حقوق مسلمانان بود، لذا در قراردادها به صورت کلی بدان اشاره می‌شد، ولی وظایف اقلیت‌ها به صورت جزئی مورد تصریح قرار می‌گرفت. فقها غالباً شش وظیفه را برای اقلیت‌ها ذکر کرده و از آن‌ها با عنوان شرایط قرارداد ذمه یاد می‌کنند. بر همین اساس به منظور بررسی وظایف اقلیت‌ها براساس قرارداد ذمه لازم است این شرایط را مورد بررسی قرار دهیم.

در توضیح وظایف اقلیت‌ها و به عبارت دیگر شرایط قرارداد ذمه، فقیهان نیز همچون مفسران، شرایط رکنی و اصلی قرارداد ذمه را دو شرط می‌دانند و معتقدند که این دو شرط از آیه شریفه... ﴿حَتَّىٰ يَعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ برداشت شده و آن دو عبارت است از: اعطای جزیه و التزام به احکام اسلام. فقها عقد قرارداد ذمه را بدون هر یک از این دو شرط فوق مجاز ندانسته و عدم ذکر هر یک از آن دو را مساوی با عدم انعقاد قرارداد دانسته‌اند.^۱

بسیاری از فقیهان شش مورد را به عنوان شرایط قرارداد ذمه یا وظایف اقلیت‌ها ذکر کرده‌اند که به شرح

زیر است:

۱- پرداخت جزیه: از شرایط اصلی و به اصطلاح رکنی قرارداد است.

۲- التزام به احکام اسلام: این شرط نیز شرط اصلی قرارداد است که فقها آن را به معنای وجوب قبول

احکام اسلام دانسته‌اند و اعم از ادای حق یا ترک عملی حرام و غیره است که همان تعهد به قبول احکام مسلمانان می‌باشد.

۳- ترک عمل منافی با امان: مصداق این شرط عزم بر جنگ با مسلمانان یا کمک به دشمن آنان می‌باشد.

۴- عدم تظاهر به منکرات: منکرات اموری است که از دیدگاه شارع، منکر و زشت بوده و از آن نهی شده

است. البته با آن که این واژه عام است و هر منکری را شامل می‌شود، ولی منظور فقها از آن، بیشتر مصادیقی از آن است که در نظر ما مسلمانان حرام ولی از دید آن مجاز است. محرمانی که هر دو دین اصرار بر ترک آن‌ها دارند بر همه ممنوع است. علاوه بر این می‌بایست از انجام محرمانی که تنها براساس اسلام ممنوع است به صورت علنی و در بین مسلمانان خودداری کنند؛^۲ هر چند در بین خود می‌توانند مرتکب شوند و هیچ کس متعرض آنان نمی‌شود. این محرمان شامل مواردی از قبیل: تظاهر به شراب‌خواری، خوردن گوشت خوک استفاده علنی

۱. نجفی، محمد حسن، پیشین، ج ۲۱، ص ۲۲۶. (به نقل از علامه در منتهی).

۲. همان، ج ۲۱، ص ۲۶۹.

از آلات لهو و لعب و خرید و فروش آن‌ها؛ به علاوه عدم تظاهر به محرمانتی دیگر مانند: ازدواج با محارم، انجام معاملات ربوی و غیره که باز در دین ما ممنوع است.

به این علت فقیهان شرط مزبور را از شرایط قرارداد ذمه دانسته‌اند که براساس اصول و قواعد فقهی، حکومت اسلامی به اهل ذمه اجازه می‌دهد در کشور اسلامی، اموری را که براساس دین آنان مجاز است مرتکب شوند. این امور اعم از چیزهایی است که در شریعت اسلام مجاز یا ممنوع می‌باشد. حال چالش این سماحت و آزادمنشی آن است که انجام علنی اموری که در اسلام ممنوع و در دین آنان مجاز است، به عفت و اخلاق عمومی جامعه لطمه وارد می‌کند، پس باید قانون به گونه‌ای باشد که جامعه اسلامی با این ضرر بزرگ آسیب نبیند؛ چه این که هیچ جامعه‌ای اجازه نمی‌دهد اکثریت به اخلاق و عفت عمومی آن جامعه لطمه وارد کند، چه رسد به اقلیتی که مثلاً به تازگی تابعیت آن کشور را کسب کرده باشند. به همین دلیل فقها شرط عدم تظاهر به منکرات را از شرایط ذمه دانسته‌اند. به علاوه، چنانچه روشن است شرط مزبور استثناً بر تخفیف ویژه‌ای است که اسلام به اقلیت‌ها داده که حتی به شهروندان مسلمانان نیز داده نشده است. یعنی این شرط تنها دایره‌ی این تخفیف ویژه را آن هم به دلیل مصالح جامعه اسلامی تنگ‌تر کرده است.

۵— عدم اذیت و آزار مسلمانان: هر نوع اقدام علیه افراد مسلمان را شامل می‌شود؛ مانند: کشتن یا مجروح کردن مسلمان، سرقت و راهزنی، زنا و لواط با مسلمانان، ناسزاگویی و فحاشی به مقدسات مسلمانان، جاسوسی برای دشمن یا پناه دادن به جاسوس دشمن که هر یک به نوعی اقدام علیه افراد مسلمان است و به طور کلی اقدام علیه جان، مال، ناموس، مقدسات و غیره.

۶— عدم احداث معبد: اگر حاکم براساس مصالح عالیله کشور اسلامی در قرارداد ذمه شرط کرد که غیرمسلمانان معبد جدیدی احداث نکنند و از همان معابد قبلی استفاده کنند، رعایت این شرط لازم است و تخطی آن، نقض قرارداد را در پی دارد. البته برخی از فقها مانند شیخ طوسی در کتاب مبسوط معتقدند که نقض این شرط، نقض قرارداد را در پی ندارد، چه در قرارداد شرط شده باشد چه شرط نشده باشد؛ تنها اگر شرط شده باشد، مرتکب مجازات می‌شود.

۳.۳. بررسی تطبیقی و وظایف اقلیتها

باتوجه به وظایف اقلیت‌ها براساس قرارداد ذمه، حال به بررسی تطبیقی وظایف مزبور با قوانین امروزی می‌پردازیم.

امروزه برخی از این وظایف در قوانین جزایی و برخی دیگر در سایر قوانین آمده است. این وظایف عبارتند

از:

۳.۳.۱. التزام به مقررات کشوری

کلیه اتباع هر کشور ملزم به رعایت قوانین و مقررات آن کشورند و مقررات مزبور به طور یکسان بر تمامی اتباع و در همه قلمرو آن کشور جاری است. لزوم اعمال قوانین و مقررات واحد در یک کشور، مورد تأکید و توصیه همه به‌ویژه حقوق دانان و فقیهان است. این عمومیت تمامی افرادی که از خارج برای سکونت داریم به کشور می‌آیند را شامل می‌شود. عدم اجرا یا التزام به قانونی واحد، چیزی جز هرج و مرج و آناشیزم به دنبال نخواهد داشت. امروزه هیچ کشوری نمی‌پذیرد که در قسمتی از سرزمین با جمعیت خود، قوانین دیگری به جز قانون آن کشور حاکم باشد. ممکن است در ساختمان و محوطه داخلی سازمانی بین‌المللی یا در سفارت‌خانه کشوری به دلیل مصالح بالاتر، برخی از قوانین کشور میزبان حاکم نباشد، ولی استثناً اقلیت‌ها از شمول قوانین کشوری نسبت به آنان پذیرفته نیست. امروزه التزام به قوانین و مقررات کشور برای پذیرش تابعیت فرد امری لازم و ضروری است. البته این امر قدمت دیرینه‌ای دارد؛ چه این که پذیرش عرف و مقررات محل، لازمه زندگی اجتماعی است و ورود فرد و سکونت وی در محلی خاص، عملاً پذیرش عرف و مقررات آن محل را نیز به دنبال دارد.

به اعتقاد فقیهان این شرط از شرایط اصلی و رکنی قرارداد ذمه است و کشور اسلامی، غیرمسلمانی را که ملتزم به قوانین اسلامی نباشد و بخواهد در آن کشور زندگی کند نمی‌پذیرد. فقیهان، این شرط را همچون شرط پرداخت جزیه از آیه شریفه ﴿حَتَّىٰ يَعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾^۱ برداشت کرده‌اند. بسیاری از مفسران و فقها صغار در آیه شریفه را خضوع در مقابل حکومت که همان التزام به احکام و مقررات آن است می‌دانند.

التزام به قوانین کشور، شامل همه قوانین کشوری اعم از مدنی، جزایی، بین‌المللی و... می‌باشد. البته

چنان‌که

در بحث از حقوق اقلیت‌ها گذشت، اسلام در برخی از موضوعات مانند: احوال شخصیه آنان را مجاز به

عمل بر طبق دین خود دانسته و دادگاه اسلامی نیز در دعاوی مربوطه به این مجوز، ترتیب اثر خواهد داد.

نکته لازم به ذکر این که امروزه قوانین و مقررات کشورها براساس دین و عرف جوامع به صورت مدون

۱. توبه/ ۲۹.

بوده و احکام دادگاه‌ها نیز باید به استثنا آن قوانین صادر شود. در کشور اسلامی نیز التزام به مقررات کشوری شامل التزام به مقررات اسلام که جزو لاینفک قوانین آن کشور و التزام به مقرراتی که ساخته عقلا و عرف جامعه بر نظم بخشیدن به اداره آن کشور است می‌باشد، با این وجود نه تنها شرط التزام به مقررات اسلام بلکه شرایط دیگر قرارداد ذمه نیز مانند: ترک عمل منافی با امنیت ایجاد شده برای آنان و به اصطلاح ارتکاب عملی که مخل امنیت و آسایش عمومی یا علیه کیان کشور اسلامی باشد، همچنین اقدام علیه مسلمانان و ایجاد اخلال و جرایم علیه اشخاص؛ همه این شرایط را می‌توان در قالب التزام فرد به مقررات کشوری خلاصه کرد و وی را ملزم به احترام و التزام به آن‌ها دانست.^۱

۳.۳.۲. پرداخت مالیات (کمک مالی به حکومت)

وظایفی که حکومت در دفاع از شهروندان و کیان کشور اسلامی و اعطا حقوق افراد بر عهده دارد، مستلزم صرف هزینه‌های زیادی است. از گذشته‌های دور تاکنون، حکومت‌ها به دنبال اعمال قواعدی بوده‌اند که از افراد به نسبت درآمدهای آنان مبلغی به عنوان مالیات یا عوارض گرفته شود. به همین دلیل برخی دولت‌ها مالیات‌ها را بر زمین‌های زراعی بسته و به نسبت زمین‌های زیر کشت، مالیاتی به نام خراج از کشاورزان اخذ می‌کردند. به طور کلی دریافت مالیات، امری کاملاً عقلایی و مورد پذیرش همه‌ی عرف‌ها بوده و می‌باشد. اسلام در برآورده کردن نیازهایی که جنبه‌ی عمومی دارد به مسلمانان نسبت به کمک به حکومت، توصیه‌هایی دارد که لزوم پرداخت خمس و زکات از این نوع توصیه‌ها می‌باشد؛ چه این که همه صرف نیازهایی از قبیل زدودن فقر و فلاکت از جامعه، انجام کارهای عام‌المنفعه و به اصطلاح «فی سبیل الله»، گسترش دین و... می‌شود.

امروزه وظایف زیاد دولت از جمله: تأمین امنیت نظامی، اقتصادی، اجتماعی، آموزش و پرورش، بهداشت عمومی، هزینه‌های قوای قضائیه، مجریه و مقننه، ایجاد اشتغال و هزاران وظیفه‌ی دیگر به هیچ‌وجه تنها با خمس و زکات اداره نمی‌شود و این امر، اخذ مالیات بر درآمد را مشروع می‌سازد. علاوه بر این که قاعده: «من له الغنم فعلیه الغرم، هر کس که سود می‌برد هزینه آن نیز بر عهده او است.»

مشروعیت اخذ مالیات از کلیه کسانی که به نوعی از خدمات دولتی استفاده می‌کنند را ثابت می‌کند. بی‌شک تبعیض در اخذ این هزینه‌ها از افرادی خاص، ظلم و احجاف به آنان است و ناگزیر باید تقسیم عادلانه صورت گیرد. حال اگر از مسلمانانی که درآمد متوسطی دارد، در عوض حمایت‌های حکومت، مالیات گرفته شود

۱. اصل چهارم قانون اساسی.

ولی از غیرمسلمان ثروتمندی که او نیز از همان حمایت‌ها استفاده می‌کند، مبلغی اخذ نشود آیا به عدالت رفتار کرده‌ایم؟ آیا هیچ عرف و صاحب عقلی این امر را می‌پذیرد؟

اسلام این امر را با وضع مالیاتی به نام جزیه برای غیرمسلمانانی که پیمانی برای سکونت داریم در کشور اسلامی منعقد کرده‌اند به انجام رسانده و آن هم باتوجه به نکات ذیل، کاملاً عادلانه رفتار کرده است:

۱- **قدمت اخذ مالیات:** اگر جزیه را مالیات بدانیم، اخذ مالیات و خراج، قدمت زیادی دارد و اسلام، واضح آن نبوده است.

در ایران قبل از اسلام، مالیاتی به نام «گزیت» از برخی دریافت می‌شده و احتمال دارد نام جزیه معرب این واژه باشد. شاید نتوان گفت حکومتی در طول تاریخ وجود داشته که مالیات دریافت نداشته است. یعنی این امر امری عقلایی و مطابق با رسوم و عادات بشر نیز باشد.

۲- **هزینه‌ی امنیت:** براساس روایات و منابع اسلامی با اخذ جزیه از غیرمسلمانان، جان و مال آنان هم‌چون جان و مال مسلمانان در امنیت است و هیچ‌کس حق تعرض به آن‌ها را ندارد و متعرض، مجازات می‌شود. بدیهی است ایجاد امنیت، هزینه می‌طلبد و چنان‌چه پرداخت جزیه را در عوض ایجاد امنیت برای فرد نیز بدانیم، گرفتن آن امری کاملاً عقلایی و منصفانه است.

پیش‌فرض مسلمین این بوده که جزیه برای ایجاد امنیت آنان است، لذا دست به چنین اقدامی زده‌اند و این پیش‌فرض، محصول عرف صدر اسلام است که خود محصول عمل به آیات و روایات می‌باشد.

۳- **مالیاتی به جز جزیه از آنان گرفته نمی‌شود:** فقیهان به پیروی از روایات وارده معتقدند که مالیاتی به جز جزیه از اهل ذمه دریافت نمی‌شود و حتی حاکم نمی‌تواند به بهانه جزیه بر رؤس (سران) و جزیه بر اراضی، دو نوع جزیه دریافت دارد، بلکه یکی انتخاب و بر طبق آن عمل می‌شود.

۴- **مقدار و میزان جزیه:** شاید بتوان گفت اکثر فقها تعیین میزان جزیه را بر عهده‌ی حاکم اسلامی نهاده و معتقدند که وی وظیفه دارد براساس مصالح و معیارهای مختلف^۱ از جمله میزان وظایف حکومت در قبال آنان، میزان جزیه را مشخص کند. البته براساس روایات، وی موظف است میزان آن را برای طبقات مختلف، اعم از فقیر و غنی، یکسان قرار ندهد.

۵- **معاف شده‌گان:** به اتفاق تمامی فقیهان، گروه‌هایی از اهل ذمه از پرداخت جزیه معافند؛ مانند: زنان، اطفال، دیوانگان، فقرا و برده‌ها؛ البته برخی از فقها گروه‌های دیگری مانند پیران سال‌خورده، راهبان، کشیشان و

۱. نجفی، محمد حسن، پیشین، ج ۲۱، ص ۲۵۰؛ حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن (محقق حلی)، پیشین، ص ۲۵۱.

روحانیان را نیز به این معاف شده‌گان افزوده‌اند، ولی باتوجه به عدم استقبال فقیهان شیعه از معافیت گروه‌های اخیر به نظر می‌رسد چنان‌چه آنان نیز در زمره‌ی فقرا نباشند، با دیگران در پرداخت جزیه تفاوتی ندارند.

۶- عدم شرکت در جنگ: فقها معتقدند که غیرمسلمانان ساکن در کشور اسلامی وظیفه‌ای برای شرکت در جنگ با بیگانگان و حتی شورشیان داخلی ندارند به همین دلیل می‌گویند؛ حاکم می‌تواند از آنان که داوطلبانه یا با تقاضای وی در جنگ شرکت کرده‌اند جزیه نگیرد. عموماً موارد مصرف جزیه را هزینه مجاهدان و مخارج جنگ دانسته‌اند و اگر شخص خود از مجاهدان باشد، شاید بتوان وی را نیز از مصادیق موارد مصرف دانست. البته چنین معافیت‌هایی که برای دولت بهره‌ی چندانی ندارد، انگیزه‌ی آنان را برای کمک به مسلمین در جنگ دو چندان می‌کند.

۷- عدم پرداخت خمس و زکات: فقها معتقدند که خمس و زکات از غیرمسلمانان دریافت نمی‌شود. درحالی که مسلمانان موظفند با پرداخت خمس و زکات و مالیات‌های دیگر به حاکم، وی را در هزینه‌های حکومت یاری دهند.

عادلانه دآوری نکرده‌ایم اگر اقلیتی که همانند مسلمانان از حمایت‌های همه‌جانبه حکومت بهره‌مندند، از کمک به حکومت معاف و تنها مسلمانان را موظف به این امر کنیم. یعنی آنان چون خمس و زکات نمی‌پردازند، لذا باید به گونه‌ای دیگر به حکومت کمک کنند و راهی به جز اخذ جزیه یا مالیات از آن‌ها وجود ندارد.

۸- حمایت‌های اقتصادی حکومت از اهل کتاب: چنان‌چه در بخش حقوق اقلیت‌ها گذشت، حکومت به انجای مختلف به آنان کمک می‌کند و حتی فقیهان معتقدند که دیه‌ی قتل خطایی غیرمسلمانان، در صورت فقر آنان از بیت‌المال مسلمین پرداخت می‌شود. آیا با این حال انصاف است که چیزی از آن‌ها اخذ نشود؟

۹- اخذ جزیه از مقیمان دایم: جزیه از غیرمسلمانانی که قصد توطن دایم در کشور اسلامی را داشته باشند یا حداقل یک‌سال بخواهند در آن‌جا اقامت کنند دریافت می‌شود و از مقیمان موقت جزیه‌ای دریافت نمی‌شود. از مجموع نکات فوق چنین برداشت می‌شود که وضع جزیه در اسلام امری کاملاً عقلایی و براساس عدالت و انصاف صورت گرفته است. امروزه اخذ مالیات در تمامی کشورها رایج است و چنان‌چه اقلیت‌ها از پرداخت کمک به دولت در قالب هر عنوانی، همانند مالیات، خودداری کنند، مشمول مجازات‌های تخلف از قوانین مالیاتی کشور اسلامی خواهند شد و مجازات‌های مقرر نیز همانند دیگران بر آنان اعمال می‌شود.

۳.۳.۳. عدم اقدام علیه اشخاص^۱

اقدام علیه فرد فرد مسلمانان که به اقدام علیه تمامیت جسمانی و معنوی آنان تقسیم می‌شود، همچنان که بر مسلمانان ممنوع است، بر اهل کتاب و به اصطلاح اقلیت‌ها نیز ممنوع است؛ چه این که تمامی تبعه‌ی کشور اسلامی در حمایت و امنیت حکومت بوده و تعرض به هر یک از شهروندان کشور اسلامی بر فرد فرد آنان حرام است.

آنچه فقها به عنوان شرط قرارداد ذمه بیان کرده‌اند، اقدام علیه مسلمانان است که در صورت تصریح به این شرط در قرارداد، نقض آن، علاوه بر مجازات مقرر در قوانین اسلامی، نقض قرارداد را به دنبال دارد و در صورت عدم تصریح، به مجازات مقرر در قوانین اکتفا می‌شود. ولی باید گفت که این ممنوعیت، غیرمسلمانانی که در کشور اسلامی به عنوان تبعه یا غیرتبعه و به اصطلاح اقلیت یا عناوین دیگر زندگی می‌کنند را نیز شامل می‌شود چه این که با تحت پوشش امنیتی در آمدن فرد، هرگونه تعرض به وی حرام و دارای مجازات می‌باشد. فقیهان نیز مجازات تعرض به تمامیت اشخاص، اعم از مسلمان و غیرمسلمان را به تفصیل در کتب فقهی خود بیان کرده‌اند. تعرضاتی مانند قتل یا ضرب و جرح، اقدام علیه تمامیت جسمی فرد می‌باشد. فقها مجازات قتل عمد اقلیت‌ها علیه شهروندان مسلمان و غیرمسلمان را قصاص و در قتل خطایی، حکم به پرداخت دیه داده‌اند. در اقدام علیه تمامیت معنوی افراد مانند اقدام به: قذف، توهین، افتراء، حبس، توقیف غیرقانونی، هتک حرمت منازل و غیره نیز مجازات حدی یا تعزیری مقرر شده است.^۲

۳.۳.۴. عدم اقدام علیه اموال و مالکیت^۳

اقدام علیه اموال یا مالکیت هر یک از شهروندان جرمی محسوب شده و دارای مجازات است که فقها آن را تحت عنوان اذیت و آزار مسلمانان یا اقدام علیه آنان مطرح کرده‌اند. این جرایم از قبیل: سرقت، راهزنی، خیانت در امانت، کلاهبرداری، صدور چک بی‌محل، غصب و ده‌ها جرم دیگر که مصادیق آن تحت تأثیر دو عنصر زمان و مکان کاهش یا افزایش می‌یابد. فقها نقض این شرط در صورت تصریح در قرارداد را موجب مجازات و سلب تابعیت می‌دانند. البته تصریح یا عدم تصریح در قرارداد، بر عهده‌ی حاکم است که براساس مصالح عالی کشور و

۱. ماده ۶۱۲ قانون مجازات اسلامی

۲. شریعتی، روح الله، *اقلیت‌های دینی*، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۷۵.

۳. ماده ۶۵۱ و ۶۵۲ قانون مجازات اسلامی.

پیش‌بینی‌های مربوطه صورت می‌گیرد. شایان ذکر این که عنوان مجرمانه عام بوده و تمامی شهروندان که در حمایت حکومت هستند را شامل می‌شود و اگرچه فقها تنها اقدام علیه مسلمانان را یادآور شده‌اند؛ اما این اقدامات نیز مجازات‌هایی را به دنبال دارد. البته نقض شرط مصرحه در قرارداد، نقض قرارداد را موجب می‌شود. بدیهی است که اگر در قرارداد به جرم اقدام علیه مسلمانان تصریح شده باشد، اقدام علیه غیرمسلمانان تنها مجازات مقرر را به دنبال دارد.

البته امروزه از آن‌جا که قرارداد ذمه‌ای وجود ندارد، به مجازات مجرمان براساس قانون کشور اسلامی بسنده می‌شود.

نکته دیگر این که حقوق دانان اقدام علیه اموال یا مالکیت دولتی را نیز از مصادیق این جرم برمی‌شمردند. به همین دلیل مصادیقی مانند: سوءاستفاده از اموال دولتی به نفع خود، سرقت اموال عمومی، سوءاستفاده از خدمات عمومی مانند برق، آب و...، اقدام به تخریب اموال دولتی و یا تصاحب آن را می‌توان از مصادیق این عنوان برشمرد.^۱

۳.۳.۵. عدم اقدام علیه امنیت کشور^۲

یکی از شرایطی که فقها برای قرارداد ذمه ذکر کرده‌اند، ترک عمل منافی با امان است. حکومت با قبول تابعیت فرد و انعقاد پیمان ذمه، امنیت کامل وی اعم از امنیت جانی، مالی و... را بر عهده گرفته و به همین دلیل، هیچ شهروندی، حتی سران حکومت حق تعرض به تبعه‌ی غیرمسلمان کشور را ندارد. فقها معتقدند که امنیت این فرد تا زمانی که خود دست به اقدامی علیه امنیت کشور و حکومت نزده یا برجا است و در غیر این صورت، امنیتی ندارد؛ پیمان او نقض و تا مهلت مقرر باید باید به وطن قبلی برگردد. به اعتقاد فقها حتی اگر این شرط در قرارداد ذمه نیاید، اطلاق قرارداد، لزوم رعایت آن را به همراه دارد.^۳ زیرا نمی‌توان به کسی که عزم جنگ با مسلمانان دارد یا به دنبال کمک به دشمن آنان است امنیت داد.

امروزه حقوق‌دانان دایره اخلاق بر ضد امنیت کشور را از دو مورد فوق گسترش داده و جرایمی در بعد داخلی از قبیل: تخریب اماکن عمومی به قصد خیانت، برهم زدن امنیت عمومی و سوء قصد علیه مقامات سیاسی

۱. نجفی، محمد حسن، پیشین، ج ۲۱، ص ۲۷۰. به نقل از علامه در منتهی‌المطلب.

۲. ماده ۴۹۸ و ۵۰۰ قانون مجازات اسلامی.

۳. همان، ص ۱۷۶.

و در بعد خارجی مانند: افشای مکاتبات محرمانه کشور به نفع دشمن، جاسوسی، پناه دادن به جاسوس دشمن و... را از مصادیق اقدام علیه امنیت کشور دانسته‌اند. این درحالی است که از دید فقها، جاسوسی و پناه دادن به جاسوس از مصادیق این جرم به شمار نمی‌رود.^۱ فقها فرد ذمی که مرتکب این جرم شده باشد را به دلیل نقض قرارداد، محکوم به سلب تابعیت کرده و در مواردی، قبل از سلب تابعیت وی را به تعزیر نیز محکوم می‌کنند. در برخی موارد مانند جاسوسی که فقیهان آن را از مصادیق عنوان اذیت و آزار علیه مسلمانان قرار داده‌اند، تنها در صورت تصریح در قرارداد، مجازات سلب تابعیت را اعمال می‌کنند و در غیر این صورت، مجازات تعزیری را لازم‌الاجرا می‌دانند. در صورتی که حقوق دانان مسلمان و غیرمسلمان، چنین فردی را (در برخی موارد) به اشد مجازات که اعدام یا حبس ابد است محکوم می‌کنند. امروزه مجازات چنین فردی براساس قوانین و مقررات کشوری اعمال می‌شود.

۳.۳.۶. عدم اقدام علیه اخلاق و عفت عمومی^۲

هر جامعه، دارای ارزش‌ها و اصول پذیرفته شده‌ای است. احترام به شؤون ملی و مذهبی هر جامعه که برخاسته از ارزش‌های آن جامعه است، لازم می‌باشد و اقدام علیه آن اصول و ارزش‌ها، به جریحه‌دار شدن روح جمعی می‌انجامد.

گرچه ممکن است به هیچ فردی هتک حرمت نشده باشد، ولی انجام آن عمل در جامعه‌ی مزبور برای اکثریت قریب به اتفاق مردم قابل پذیرش نیست. یعنی می‌توان چنین گفت که در هر جامعه‌ای ملاک جریحه‌دار کردن عواطف جامعه، عرف و اعتقادات حاکم بر آن جامعه است. قانون‌گذاران به دنبال منع رفتارهایی هستند که به این نتیجه منتهی می‌شود چرا که حفظ اخلاق و عفت عمومی، مقرراتی را می‌طلبد و این در حیطة وظیفه آنان است.

حقوق دانان جرایمی از قبیل: جرایم جنسی مانند: زنا، لواط، مساحقه، ازدواج با محارم و... و غیرجنسی مانند: دایر کردن مراکز فساد، تولید و توزیع کالاهای ضداخلاقی مانند: نوار، فیلم و عکس مبتذل که موجب جریحه‌دار شدن عفت عمومی می‌شود، به علاوه شرب خمر و تظاهر به آن، قمار و دایر کردن قمارخانه، استفاده علنی از آلات خاص لهو و لعب، خرید و فروش شراب و آلات لهو و لعب و موارد مشابه آن‌ها را که انجام آن اقدام

۱. محقق و صاحب جواهر این دو مورد را مشمول جرم ایذاء مسلمین دانسته‌اند. ر.ک: همان.

۲. ماده ۶۰۸ و ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی.

علیه اخلاق و عفت عمومی است را در این عنوان قرار داده‌اند. ناگفته نماند که فقها جرایمی مانند: زنا و لواط را از مصادیق آزار به مسلمین دانسته که حقوق دانان به دلیل جریحه‌دار شدن عفت عمومی، آن‌ها را جزو این عنوان دانسته‌اند.^۱ به علاوه فقیهان تنها تظاهر به شرب خمر و آن‌چه در اسلام ممنوع است و در دین اقلیت‌ها مجاز است را از مصادیق عنوان تظاهر به منکرات قرار داده‌اند و به ارتکاب غیرعلنی این امور توسط آنان عنوان مجرمانه نداده‌اند. ناگفته پیداست که جرایم این قسم نیز چنان‌چه در قرارداد تصریح نشده باشد یا قراردادی وجود نداشته باشد مجازات مقرر در قانون اسلام اعمال می‌شود و در صورت تصریح در قرارداد، علاوه بر مجازات، قرارداد ذمه نیز نقض می‌شود.

۳.۳.۷. عدم اقدام علیه نظم و آسایش عمومی^۲

حقوق دانان برخی از جرایم را به دلیل آن که انجام آن‌ها به اخلاق در نظم و آسایش عمومی می‌انجامد و از جهاتی با انواع دیگر جرایم متفاوت است را تحت عنوان «اقدام علیه نظم و آسایش عمومی» گنجانده‌اند. این عنوان شامل جرایمی از قبیل: جنجال و هیاهو در معابر عمومی، ایجاد رعب و وحشت در مردم، زورگویی با اسلحه، جعل سند، قلب سکه، تیغ علیه دین اسلام، توهین به مقدسات مسلمانان، ایجاد مزاحمت برای افراد در معابر عمومی و ده‌ها مورد شبیه این‌ها می‌باشد. موارد فوق اقدام علیه مسلمین یا دولت اسلامی است؛ چرا که ایجاد نظم و آسایش عمومی وظیفه دولت است که مساعدت مردم در آن نیز نقش اساسی دارد. فقها برخی از جرایم فوق را از مصادیق اعمال منافی با امنیت و برخی دیگر را از مصادیق آزار و اذیت به مسلمانان می‌دانند.

ناگفته پیداست که مجازات جرایم فوق طبق مقررات کشور اسلامی اعمال می‌شود و تنها در صورت تصریح به هر یک از جرایم در قرارداد ذمه، مرتکب علاوه بر مجازات مقرر، به مجازات نقض قرارداد نیز می‌رسد.^۳

۳.۳.۸. عدم احداث معبد

بسیاری از فقیهان یکی از شرایط قرارداد ذمه را شرط عدم احداث معبد دانسته‌اند و بر ممنوعیت احداث معبد در کشور اسلامی تأکید کرده‌اند.

از مجموع نظرات فقیهان چنین برمی‌آید که گنجاندن شرط عدم احداث معبد در قرارداد براساس مصالحی

۱. ولیدی، محمد صالح، حقوق جزای اختصاصی، انتشارات امیرکبیر، چاپ هفتم، تهران، ۱۳۸۱ ش، ج ۳، ص ۳۰.

۲. ماده ۵۰۲ و ۵۰۵ قانون مجازات اسلامی.

۳. شریعتی، روح الله، اقلیت‌های دینی، پیشین، ص ۱۷۹.

است که حاکم پیش‌بینی می‌کند؛ همچنان که مصالح عالی‌ه کشور اسلامی ممکن است تصریح به شرایط دیگری را اقتضا کند که فقها بدان تصریح نکرده‌اند. بنابر نظر فوق می‌توان گفت که اگر اصل را عدم احداث معبد بدانیم، مصلحت کشور برخی موارد را استثنا می‌کند که اکثر فقها چنین می‌گویند و اگر نظر مرحوم کرکی را ملاک قرار دهیم، اصل بر جواز احداث است همانند احداث مسکن؛ البته گاه مصالح کشور اسلامی عدم احداث را اقتضا دارد که حاکم باید مصلحت را تشخیص داده و براساس آن حکم صادر کند.^۱

۱. همان.

نتایج

آنچه به عنوان نتیجه این پایان نامه می‌توان گفت این است که، اسلام به حقوق افراد در زندگی اجتماعی ارزش فوق‌العاده‌ای قائل شده و به آن به دیده‌ی احترام می‌نگرد، بر همین اساس حاکمان را نیز بر به رسمیت‌شناسی آن حقوق نسبت به تمامی افرادی که در کشور اسلامی زندگی می‌کنند ملزم نموده و ادای این حقوق را از وظایف مهم حاکم دانسته است.

در این بین اقلیت‌های غیرمسلمانی که در کشور اسلامی سکونت دارند نیز از این امر مستثنا نیستند بلکه در اقلیت بودن آنان باعث شده تا به حاکمان توصیه بیشتری بر توجه به حقوق آنان و عدم تضییع آن شود و حاکم از حيله و فریب در روابط با آنان برحذر داشته شود. اسلام در روابط خود با غیرمسلمانان پیروان ادیان اهل کتاب را در مواردی بر دیگران تمایز بخشیده و حتی در برخی موارد آنان را به هم‌کیشان خود و یا دادگاه‌هایی که براساس دین آنان حکم می‌کنند سپرده است.

اسلام حقوق غیرمسلمانان را در عرصه‌های مختلف: سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، امنیتی، قضایی و غیره به رسمیت شناخته است درحالی که نه در صدر اسلام و نه قرن‌ها پس از آن غیرمسلمانان چنین حقوقی را برای اقلیت‌های جوامع خود به رسمیت نمی‌شناختند، قرن‌ها قبل از این که یهودیان و یا دیگران از دریای خون اقلیت‌ها برای منافع پلید خود بگذرند اسلام اقلیت‌های درون جوامع اسلامی را دارای حق در برابر حکومت دانسته و مسلمانان را به رفتار نیک و جذب‌کننده با غیرمسلمانان فرا خواند، و همین امر نیز باعث هجوم روزافزون آنان برای قبول اسلام گردید؛ که متأسفانه رفتار ناپسند حکام نالایق مسلمانان در قرون پس از صدر اسلام این هجوم را کند کرد.

از آن‌جا که حضور غیرمسلمانان در جامعه اسلامی مانند حضور هر اقلیتی در جامعه‌ای، چنانچه بدون توافق حکومت و یا اکثریت مردم صورت پذیرد باعث تنش و عکس‌العمل منفی شده و ممکن است درگیری و ناامنی‌هایی را به وجود آورد، اسلام حضور رسمی آنان پذیرفته؛ و برای آنان قراردادهایی را پیش‌بینی کرده است که آن قراردادهای مبنای حقوق و وظایف طرفین می‌باشد.

آنچه گذشت مروری بود بر حقوق و وظایف اهل کتاب در جامعه اسلامی؛ که از دیدگاه فقه و حقوق و با تکیه بر تطبیق دیدگاه‌ها و نظریات فقهی بر حقوق نظری و عملی که بر جوامع اسلامی حاکم است صورت گرفت. باشد که این نوشتار جرقه‌ای برای پویایی موضوع در عرصه‌های اندیشه و عمل گردد.

به امید روزی که جوامع مسلمان و غیرمسلمان به خود آمده، خصمانه نگرستن به یکدیگر را با کنار نهادن خودپرستی‌ها و تعصبات به دور افکنده، با تکیه بر خداپرستی و خردورزی در کنار یکدیگر برای و صول به تعالی انسانی و مقام خلیفة‌اللهی خود گام بردارند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

منابع فارسی

۱. امامی، سید حسن، حقوق مدنی، تهران، انتشارات کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۷۱ ش، چاپ هفتم
۲. بندرریگی، محمد، فرهنگ جدید عربی به فارسی (ترجمة منجد الطلاب)، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۸ ش
۳. جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۲ ش، چاپ چهارم
۴. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۸ ق، چاپ اول
۵. جوادی آملی، عبدالله، حق و تکلیف در اسلام، تحقیق و تنظیم مصطفی خلیلی، قم، اسراء، ۱۳۸۴ ش
۶. حکمت، علی اصغر، تاریخ ادیان، بی جا، انتشارات کتابخانه ابن سینا، بی تا
۷. حمید الله، محمد، حقوق روابط بین الملل در اسلام (آیین جهاننداری اسلامی)، ترجمه سید مصطفی محقق داماد، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۷۳ ش، چاپ اول
۸. خمینی، سید روح الله، صحیفه نور، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸ ش
۹. دریایی، محمد، قاموس نوین: فرهنگ واژگان و اصطلاحات فارسی - عربی، با مقدمه: مهدی محقق، قم، هدی، ۱۳۸۶ ش
۱۰. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، اسلام و حقوق بین الملل عمومی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۲ ش، چاپ اول
۱۱. راسخ، محمد، حق و مصلحت؛ مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱ ش
۱۲. زمانی، محمد حسن، طهارت و نجاست اهل کتاب، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه علمیه، ۱۳۷۸ ش، چاپ اول
۱۳. سبحانی، جعفر، فرغ/بدیت، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ ش، چاپ ششم
۱۴. سید رضی، ابوالحسن محمد بن الحسین، نهج البلاغه، ترجمه و شرح علینقی فیض الاسلام، تهران، چاپخانه آفتاب، ۱۳۲۶ ش
۱۵. شریعتی، روح الله، اقلیت‌های دینی، تهران، انتشارات کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۶ ش، چاپ دوم
۱۶. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، سوال و جواب، به اهتمام مصطفی محقق داماد، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۷۶ ش، چاپ اول

۱۷. فرهیخته، شمس‌الدین، فرهنگ فرهیخته (واژه‌ها و اصطلاحات سیاسی - حقوقی)، تهران، زرین، ۱۳۷۷ ش
۱۸. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، انتشارات کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۲ ش، چاپ سوم
۱۹. قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران، تهران، انتشارات کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۲ ش، چاپ سوم
۲۰. کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۰ ش، چاپ دوم
۲۱. کتاب مقدس، (تورات وانجیل) فارسی، کتابخانه سلطنتی لندن، ۱۹۳۳ م
۲۲. کاتوزیان، ناصر، مبانی حقوق عمومی، بی‌جا، دادگستر، ۱۳۷۷ ش
۲۳. مسعود، جبران، فرهنگ الفبایی الرائد، ترجمه رضا اترابی نژاد، مشهد، آستان قدس رضوی، مؤسسه چاپ و انتشارات، ۱۳۷۶ ش
۲۴. معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، بی‌نا، ۱۳۷۱ ش
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر (زیر نظر)، تفسیر نمونه، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۹ ش، چاپ هفتم
۲۶. _____، مذاهب بزرگ دنیا، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا،
۲۷. نویهض، عجاج، پروتکل‌های دانشوران صهیون، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد مقدس، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۳ ش، چاپ اول
۲۸. ولیدی، محمد صالح، حقوق جزای اختصاصی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۱ ش، چاپ هفتم

منابع عربی

۲۹. ابن اثیر، مجدالدین مبارک بن محمد الجززی، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، قم، موسسه اسماعیلیان، تابستان ۱۳۶۷ ش، چاپ چهارم
۳۰. ابن ادریس، محمد بن منصور الحلّی، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم، موسسه النشر السلامی التابع لجامعه المدرسین، ۱۴۱۷ق، چاپ چهارم
۳۱. ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، ابی جعفر محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۳ ق، چاپ دوم
۳۲. ابن سلام هروی، ابی عبید القاسم، غریب الحدیث، مجلس دایره المعارف العثمانیه، حیدرآباد، الدکن هند ۱۳۸۵

ق

۳۳. ابن قدامه، عبدالله، المعنی، قاهره، انتشارات هجر، ۱۴۰۷ قمری، چاپ اول

۳۴. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ ق، چاپ اول
۳۵. ابن هشام، *السیره النبویه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا
۳۶. ابو یوسف، یعقوب بن ابراهیم، *کتاب الخراج*، قاهره، مطبعه المسلفیه، ۱۳۹۶ ق، چاپ پنجم
۳۷. اردبیلی، احمد بن محمد (محقق اردبیلی)، *مجمع القائده و برهان*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ ق، چاپ اول
۳۸. امام الحرمین، عبدالله بن مالک *الكافیة فی الجدل*، قاهره، چاپ فوقیه، حسین محمود، ۱۳۹۹ ق
۳۹. انصاری، شیخ مرتضی، *المکاسب*، تبریز، چاپ سنگی، ۱۳۷۵ ق
۴۰. البدوی، اسماعیل ابراهیم، *نظام القضاء السلامی*، کویت، دانشگاه کویت، ۱۴۱۰ ق، چاپ اول
۴۱. بن عبّاد، اسماعیل، *المحیط فی اللغه*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴ ق.
۴۲. تبریزی، میرزا جواد، *صراط النجاه*، بی جا، دفتر نشر برگزیده، ۱۴۱۶ ق، چاپ اول
۴۳. تهانوی، محمد علی بن علی، *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، چاپ رفیق العجم و علی دحروج، ۱۹۹۶ م
۴۴. جزیری، عبدالرحمان، *الفقه علی المذاهب الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۰۶ ق
۴۵. الجوهری، اسماعیل بن حمّاد، *الصّحاح تاج اللغه و صحاح العربیه*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۳۹۹ ق.
۴۶. حجت کوه کمری، سید محمد، *البیع، المقرّر: شیخ ابوطالب التجلیل التبریزی*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۹ ق
۴۷. حر العاملی (شیخ حر عاملی)، محمد بن الحسن، *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق
۴۸. الحسینی، الزبیدی، سید محمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ ق
۴۹. حصاص، ابی بکر احمد بن علی الرازی، *احکام القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق، چاپ اول
۵۰. حکمت، علی اصغر، *تاریخ ادیان*، بی جا، انتشارات کتابخانه ابن سینا، بی تا
۵۱. حلّی، جعفر بن الحسن (محقق حلّی)، *شرایع الاسلام*، قم، دار الهدی، ۱۴۰۳ ق، چاپ سوم
۵۲. _____، *ارشاد الازدهان*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۰ ق، چاپ اول
۵۳. _____، *تذکره الفقهاء*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۴ ق، چاپ اول
۵۴. _____، *قواعد الاحکام*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ ق، چاپ اول
۵۵. _____، *مختلف الشیعه*، قم، مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش،

چاپ اول

۵۶. _____، *منتهی‌المطلب*، تبریز، ناشر حاج احمد، ۱۳۳۳ ش
۵۷. خمینی، سید روح الله، *تحریر‌الوسیلہ*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹ ش، چاپ اول
۵۸. راغب الاصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات‌الفاظ‌قرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالقلم و دارالشامیه، ۱۴۱۲ قمری
۵۹. رشید رضا، محمد، *المنار*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۹۳ ق، چاپ دوم
۶۰. زحیلی، وهبه، *آثار‌الحرب*، دمشق، دارالفکر، ۱۴۱۴ ق، چاپ چهارم
۶۱. زمخشری، ابراهیم بن موسی شاطبی، *الموافقات فی اصول‌الشریعه*، بیروت، چاپ محمد عبدالله دراز، ۱۳۹۵ ق
۶۲. زیدان، عبدالکریم، *احکام‌الذمیین و المستأمنین*، بغداد، مکتبه القدس، ۱۳۹۶ ق، چاپ دوم
۶۳. زیلمی، عبدالله بن یوسف، *نصب‌الرایه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۷ ق، چاپ سوم
۶۴. شیخ احمد رضا، *معجم‌متن‌اللغه موسوعه لغویه حدیثه*، بیروت، دار مکتبه الحیاه، ۱۳۷۷ ق
۶۵. طباطبایی بروجردی، حاج آقا حسین (زیر نظر)، *جامع‌احادیث‌الشیعہ*، قم، مطبعه العلمیه، ۱۳۹۹ ق
۶۶. طباطبایی، سید علی، *ریاض‌المسائل*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۴ ق، چاپ اول
۶۷. الطباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر‌القرآن*، بیروت، موسسه الاعلمی، ۱۳۹۳ ق، چاپ دوم
۶۸. طریحی، فخرالدین، *مجمع‌البحرین*، تحقیق سید احمد حسینی، بی‌جا، مکتبه النشر الثقافه الاسلامیه، ۱۴۰۸ ق، چاپ دوم
۶۹. الطوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن، *کتاب‌الخلاف*، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ ق
۷۰. _____، *التبیین فی تفسیر‌القرآن*، تحقیق احمد حبیب، قصیر العاملی، بی‌جا، مکتب الاعلام السلامی، ۱۴۰۹ ق، چاپ اول
۷۱. _____، *المبسوط فی فقه‌الامامیه*، تهران، المکتبه المرتضویه لاحیاء‌الآثار الجعفریه، ۱۳۸۸ ق، چاپ دوم
۷۲. _____، *النهایه فی مجرد‌الفقه و الفتاوی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۳ ق
۷۳. _____، *تهذیب‌الاحکام*، تحقیق سید حسن خراسان، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش، چاپ چهارم

۷۴. عاملی، زین الدین بن علی (شهید دوم)، *مسالك الافهام*، قم، دار الطباعة و النشر، چاپ رحلی، بی تا
۷۵. عاملی، محمد بن حسن (شیخ حر)، *وسائل الشیعه*، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۹۸ ق، چاپ پنجم
۷۶. فاضل هندی، بهاءالدین محمد بن الحسن، *کشف اللثام*، قم، مکتبه آیات الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق
۷۷. فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر، او مفاتیح الغیب*، بیروت، بی تا، ۱۴۲۱ ق
۷۸. قاضی، نعمان مغربی، *دعائم الاسلام*، تحقیق آصف بن علی اصغر فیضی، بی جا، انتشارات دارالمعارف، ۱۳۸۳ ق
۷۹. القرضاوی، یوسف، *غیر المسلمین فی المجتمع الاسلامی*، بی جا، موسسه الرساله، ۱۴۱۵ قمری
۸۰. قرطبی، ابن رشد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۳ ق، چاپ اول
۸۱. القمی، علی بن محمد، *جامع الخلاف والوفاق*، تحقیق شیخ حسین حسینی بیرجندی، بی جا، انتشارات پاسدار اسلام، بی تا
۸۲. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، بیروت، نشر دار الاضواء، ۱۴۱۳ ق، چاپ اول
۸۳. _____، *فروع کافی*، بیروت، نشر دار الاضواء، ۱۴۱۳ ق، چاپ اول
۸۴. لویس معلوف، *المنجد فی الغه*، بی جا، دار المشرق، بی تا
۸۵. ماوردی بغدادی، ابوالحسن علی بن محمد، *احکام السلطانیه*، قم، دفتر نشر تبلیغات اسلامی، بی تا
۸۶. محمدی ری شهری، محمد، *میزان الحکمه*، قم، دار الحدیث، چاپ جدید (پنج جلدی)، بی تا
۸۷. محمدی، کاظم و دشتی، محمود، *المعجم المفهرس لالفاظ نهج البلاغه*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۶ ق
۸۸. مسلم، ابن حجاج نیشابوری، *صحیح مسلم*، تهران، انتشارات شرق، ۱۳۶۹ ش
۸۹. نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام*، تحقیق شیخ عباس قوچانی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش، چاپ سوم
۹۰. نوری طبرسی، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل و المستنبط المسائل*، تحقیق موسسه آل البيت علیهم السلام، بی جا، بی تا، ۱۴۰۸ ق، چاپ دوم



دانشگاه قرآن و حدیث

پدیس تهران

جامعه القرآن و الحدیث

رسالة لنیل درجة الماجستير

تخصص الفقه والمباني الحقوق الاسلامي

عنوان الرسالة

الحقوق المدنية و الواجبات لاهل الكتاب في الفقه و الحقوق الجمهوري

الاسلامي الايران

الأستاذ المشرف

الدكتور مرتضى چیت سازيان

الأستاذ المساعد

الدكتور محمد رسایی

الطالبة

عادله لطيفی رستمی

موعد المناقشة

ربيع الثاني ١٤٣٥

الخلاصة

فى أطروحة بوصفها حقوق وواجبات المواطنة وحقوق فقه اهل الكتاب ايران لاستعراض العلاقات بين المسلمين والدولة الإسلامية وحقوق والتزامات من اهل الكتاب ضد بعضها البعض، وأنها سوف.

الجزء الأول من هذه الأطروحة تتألف من فصلين، الفصل الأول التعبير العام للمو سم المفاهيم الثانى و تعريف ومعنى الحقوق وحقوق المواطنة وواجباتها، و أيضا فهم موجزة عن الكفار و آل نوقشت وأخيرا تمت دراسة مفهوم اهل الكتاب والحالات الخاصة به.

ويتكون الجزء الثانى من فصلين، الفصل الأول حقوق اهل الكتاب ضد النظام الإسلامى، لديه بما فى ذلك حقوق وحرىات الثقافية والدينية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية و... أشير فى الفصل الثانى حول مسؤولياتهم تجاه الحكومة، وقال إن واجب أهم من العقود، يشكل التحدث قادمة. يتكون الجزء الثالث من ثلاثة فصول من الموسم الأول والثانى من حقوق واجبات كتاب تجاه الجمهورية الإسلامية شكلت إيران والتشريعية الإيرانية ترى أن الفصل الأول والفصل الثانى فيما يتعلق بحقوق المتعلقة بواجباتهم و الفصل الثالث هو دراسة مقارنة المهام الأقليات، ما أعرب عنه فى هذه الأطروحة أخيرا استنتاجات حول نهايات الموضوع.

الكلمات الرئيسية: العقد بالحقوق المدنية، أهل الكتاب، الذمة العقد.

Abstract

In the present thesis as the rights and duties of citizenship and rights jurisprudence Scripture Iran To investigate the relationship between Muslims and the People of the Book Islamic state and the rights and duties towards each other, let them.

The first part of this thesis consists of two chapters, the first chapter and the second chapter states the general terms and concepts Definition and meaning of rights and citizenship rights and duties, and also to identify Overview Its forms and Kfar overview about the meaning of Scripture and the examples that have been studied.

The second part consists of two chapters, the first chapter of the Book of the Law against the Islamic regime, has Including the rights and freedoms of cultural, religious, economic, political, social and ... Pointed out in Chapter II About their responsibilities towards the government, it argued that the most important obligation of contracts, forms, is mentioned.

The third part consists of three chapters of the first and second chapters of the Book of the rights and duties towards the Islamic Republic Iran and the Iranian lawmakers have perspective constitutes the first chapter on rights and duties is their second season on The third chapter is to examine the comparative roles of minorities, tell stories, and this thesis Finally, the conclusion about the issue ends.

Keywords: Civil Rights- People of the Book- dhimma contract.



دانشگاه قرآن و حدیث
پردیس تهران

Quran and Hadith university

A Thesis

Presented for the

Masters Degree in Jurisprudence and Islamic Law

Title

**Civil rights obligation of the dhimmis in
jurisprudence and iran's law**

Supervisor

Hojat-al-islam, Dr Mohammad Rasayi

Advisor

Hojat-al-islam, Dr Morteza chitsazian

By

Adele Latifi Rostami

Month and year

February 2014