



دانشگاه ادیان و مذاهب

دانشکده مذاهب اسلامی

رساله پایانی دوره دکترای تخصصی رشته مذاهب فقهی

با موضوع:

حقوق اهل کتاب در فقه المذاهب

استاد راهنما:

دکتر محمد رسول آهنگران

استاد مشاور:

دکتر مهدی نوروزی

دانشجو: سید محمد مهدی محقق

بهمن ۱۳۹۹

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

چکیده

رساله پیش رو در صدد تبیین حقوق اهل کتاب در اسلام، از دیدگاه فقه المذاهب و همچنین پاسخ‌گویی به مهم‌ترین شبهات پیرامون این موضوع است. اهمیت این امر با توجه به کاربردی بودن موضوع، وسعت دایره مخاطبان و همچنین نیاز نسل امروز به پاسخ‌های اقناع‌کننده و شایسته، بر اهل فن پوشیده نیست. هدف اصلی این پژوهش نیز آن است که با تبیین صحیح مسأله در دستورات اسلامی و بیان مبانی آن در فقه المذاهب، به پرسش‌های گوناگون آن در این بستر، پاسخ دهد. در همین راستا پس از بررسی پیشینه تحقیق، برای جلوگیری از تکرار و اجتناب از موازی‌کاری، مهم‌ترین منابع مکتوب (کتاب، مقاله و رساله) جهت دستیابی به هدف فوق، مورد بررسی قرار گرفت.

در فصل اول، پس از نگاهی کلی به مفاهیم مرتبط با موضوع رساله و تبیین معنای لغوی و اصطلاحی؛ اهم حقوق اهل کتاب قبل و بعد از اسلام، در حکومت اولیه اسلامی و همچنین در قرآن، استقراء و تبیین گردید. فصل دوم و سوم به بیان نظریات فقهی مذاهب مختلف اسلامی در این موضوع اختصاص یافته و نقاط اشتراک و اختلاف فقهی مذاهب، جمع‌آوری گردید. نتایج به دست آمده به شرح ذیل می‌باشد: واضع فقه اسلامی برای همه انسان‌ها در دستورات فقهی، حقوق و وظایفی تبیین و تعریف کرده است. اهل کتاب از گروه‌های مورد توجه خاص فقهاء اسلامی بوده و در قرآن و کتب فقهی؛ انبیاء، آموزه‌ها و عبادتگاه‌های ایشان در کنار مسلمانان قرار داده شده است. حتی به زعم گروهی از مفسران؛ مسلمانان و اهل کتاب با هم در قرآن، تشکیل دهنده امت واحده الهی هستند. اسلام برای تعهدات متقابل مسلمانان و اهل کتاب، قراردادی بنام ذمه را مشخص کرده که مطابق آن طرفین بصورت متقابل، موظف به انجام وظایفی و همچنین دارای حقوقی هستند. در این قرارداد قوانین مختلف قضایی، اقتصادی، فرهنگی و عمومی برای طرفین مشخص شده که در بسیاری از این مسائل بین فقهاء اتفاق نظر وجود داشته و در برخی هم اختلافاتی وجود دارد که در فصل سوم به آنها اشاره شده است و در نگاه کلی می‌توان گفت که فقهی‌های جوامع اسلامی در بسیاری از کلیات و مسائل اساسی، درباره اهل کتاب اتفاق نظر داشته و قائل به تأمین امنیت جانی، مالی و آبرویی؛ همچنین آزادی مذهبی؛ رسیدگی عادلانه به دعاوی ایشان دارند؛ اما با توجه به وجود حقوق مختلف و بسیار جزئی در این موارد در برخی از این احکام از جمله طهارت، دیه، ازدواج و مراسم دینی هم بین علماء اختلافاتی وجود دارد.

فهرست

مقدمه	۱
۱- کلیات	۷
۱-۱- بیان مسأله	۸
۱-۱-۱- اهمیت و ضرورت بحث	۹
۱-۱-۲- پیشینه	۱۰
۱-۱-۳- اهداف تحقیق	۱۲
۱-۱-۴- سوال‌های تحقیق	۱۲
۱-۱-۵- فرضیه‌ها	۱۳
۲-۱- مفهوم شناسی	۱۶
۱-۲-۱- واژه حقوق	۱۶
۲-۲-۱- حق در لغت	۱۷
۳-۲-۱- حق در اصطلاح:	۱۹
۴-۲-۱- انواع حقوق	۲۳
۵-۲-۱- مفاهیم مرتبط با حق	۲۵
۶-۲-۱- سرچشمه حق	۳۱
۳-۱- حقوق اهل کتاب پیش از اسلام	۳۴

- ۳-۱-۱- حکومت‌های بزرگ زمان شکل‌گیری حکومت اسلامی ۳۵
- ۳-۱-۲- حقوق اقلیت در ایران پیش از اسلام ۳۶
- ۳-۱-۳- حقوق اهل‌کتاب در روم باستان ۴۳
- ۱-۴- حقوق اهل‌کتاب در اسلام ۴۹
- ۱-۴-۱- حقوق اهل‌کتاب در قرآن ۴۹
- ۱-۴-۲- سیره پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در برابر اهل‌کتاب ۵۷
- ۱-۴-۳- حقوق اهل‌کتاب در حکومت خلفای بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله ۶۰
- ۱-۴-۴- حقوق اهل‌کتاب در حکومت امیرالمومنین ۶۳
- ۱-۵- نتیجه‌گیری ۶۹
- ۲- اشتراکات مذاهب فقهی اسلامی در باب حقوق اهل‌کتاب ۷۱
- ۲-۱- کلیات ۷۲
- ۲-۱-۱- جزیه ۷۶
- ۲-۱-۲- قدر متیقن اهل‌الذمه در فقه‌المذاهب ۷۸
- ۲-۱-۳- مقام صاحب‌صلاحیت در امضای عقد ذمه ۸۰
- ۲-۱-۴- نقض قرارداد ذمه ۸۲
- ۲-۲- احکام عمومی ۸۴
- ۲-۲-۱- عقد امان ۸۴
- ۲-۳- احکام اجتماعی و فرهنگی ۱۰۴

- ۱۰۴..... ۲-۳-۱- تأمین امنیت
- ۱۰۶..... ۲-۳-۲- آزادی مذهبی
- ۱۰۹..... ۲-۳-۳- آزادی ساخت معابد
- ۱۱۸..... ۲-۴-۱- احکام قضایی
- ۱۱۸..... ۲-۴-۱- رسیدگی عادلانه
- ۱۱۹..... ۲-۴-۲- پذیرش دعاوی اهل ذمه
- ۱۲۰..... ۲-۴-۳- دادگاه صالح برای رسیدگی به جرایم اهل کتاب
- ۱۲۳..... ۲-۴-۴- ازدواج:
- ۱۳۱..... ۳- اختلافات مذاهب فقهی در باب حقوق اهل کتاب
- ۱۳۲..... ۳-۱- کلیات
- ۱۳۲..... ۳-۱-۱- اقسام کفر مشمول قرارداد ذمه
- ۱۳۸..... ۳-۱-۲- الحاق مجوس
- ۱۴۳..... ۳-۱-۳- صابئین
- ۱۴۶..... ۳-۱-۴- تقض پیمان از جانب اهل ذمه
- ۱۴۹..... ۳-۲- احکام عمومی
- ۱۴۹..... ۳-۲-۱- حکم طهارت یا نجاست کفار
- ۱۵۷..... ۳-۲-۲- ورود کفار به مسجد الحرام و سایر مساجد
- ۱۶۳..... ۳-۲-۵- ورود اهل کتاب به سرزمین حجاز و منطقه حرم

- ۱۶۶..... ۳-۲-۶- اقامت مستأمن تا چه زمانی مجاز است
- ۱۶۸..... ۳-۲-۷- مسلمان شدن کافر حربی در دار الحرب
- ۱۷۱..... ۳-۳- احکام اجتماعی و سیاسی
- ۱۷۱..... ۳-۳-۱- برگزاری مراسم و شعائر دینی
- ۱۷۴..... ۳-۳-۲- ازدواج
- ۱۹۵..... ۳-۴- احکام قضایی
- ۱۹۶..... ۳-۴-۱- نصب قاضی غیرمسلمان توسط حاکم مسلمان
- ۲۰۳..... ۳-۴-۲- تحلیف اهل الذمه
- ۲۰۷..... ۳-۴-۳- شهادت اهل کتاب
- ۲۱۷..... ۳-۴-۴- ديه اهل کتاب
- ۲۲۹..... ۴- حقوق اهل کتاب در جهان معاصر
- ۲۳۰..... ۴-۱- مقدمه
- ۲۳۳..... ۴-۱-۱- اوضاع اقلیت‌های دینی در حکومت‌های اسلامی
- ۲۵۰..... ۴-۲- حقوق اقلیت‌ها در حقوق بین‌الملل
- ۲۵۲..... ۴-۲-۱- وضعیت اقلیت‌ها تا تشکیل جامعه ملل
- ۲۵۴..... ۴-۲-۲- وضعیت اقلیت‌ها با تشکیل سازمان ملل
- ۲۶۱..... ۴-۳- حقوق اقلیت‌ها در جمهوری اسلامی ایران
- ۲۶۱..... ۴-۳-۱- تدوین و تصویب قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

- ۲۶۲.....۲-۳-۴ رسمیت اسلام و تشیع اثنی عشری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران
- ۲۶۳.....۳-۳-۴ مذاهب و اقلیت‌های دینی شناخته‌شده در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران
- ۲۶۴.....۴-۳-۴ حقوق اقلیت‌ها در قانون اساسی
- ۲۷۸.....۴-۴ حقوق اقلیت‌ها در جمهوری فرانسه
- ۲۸۱.....۱-۴-۴ ورود مسلمانان به فرانسه
- ۲۸۳.....۲-۴-۴ حقوق مرتبط با حقوق اقلیت‌ها در قانون اساسی فرانسه
- ۲۹۲.....۵-۴ تطبیق حقوق مذاهب در دو قانون اساسی ایران و فرانسه

مقدمه

از موضوعات حساس، مهم، چالش برانگیز و موثر در روابط سیاسی، اجتماعی، فرهنگی بین‌المللی، موضوع اقلیت‌هاست. این موضوع، که هم قابل انطباق بر اقلیت‌های مذهبی است و هم غیرمذهبی، ابعاد گوناگونی دارد که بشریت و جهان امروز، نیازمند دستورالعملی جامع و کامل برای مدیریت این مسئله است. بسیاری از جوامع با این مسئله مواجهند که چه شیوه رفتاری با این اقلیت‌ها در پیش گیرند و چه حقوقی برای آنها در نظر گرفته شود؟

همزیستی مسالمت‌آمیز و تعاون بین‌المللی در تأمین نیازمندی‌های بشر همواره مورد توجه جوامع و حکومت‌ها بوده و در عصر حاضر لوايح متفاوتی، از جمله اعلامیه جهانی حقوق بشر و چندین اعلامیه دیگر به تصویب جامعه بین‌الملل رسیده است. اما این لوايح و اعلامیه‌ها با توجه به کامل نبودن آنها همواره مورد بی‌توجهی بوده و از آنجا که هیچ‌گونه تعهد الزام‌آوری برای حکومت‌ها ندارد در حد تعهد اخلاقی باقی مانده است.

از وظایف مهمی که در حکومت و نهادهای اسلامی به آن توجه شده؛ به رسمیت شناختن، نهادینه کردن و اجرای حقوق انسان‌های تحت‌حاکمیت است. صلح و همزیستی در اندیشه سیاسی اسلام، به عنوان اساسی‌ترین اصل در روابط دولت‌ها و ملت‌ها منظور گردیده و در فقه اسلامی قوانینی برای برقراری و تحکیم پیمان‌های صلح در روابط داخلی و خارجی در نظر گرفته شده که در بخش چهارم همین فصل به این مسئله پرداخته خواهد شد.

دین مبین اسلام از ۱۴ قرن پیش برای تحقق و گسترش صلح و جلوگیری از روابط خصمانه ملت‌ها و دولت‌ها، شروع به پایه‌گذاری مبانی مستحکم و ایجاد تئوری‌های قوی جهت عمل کردن به این مفهوم نموده است. اسلام حکومت‌ها را به انعقاد پیمان‌های صلح دعوت کرده^۱ و به جامعه اسلامی توصیه نموده که در این زمینه، همواره پیشرو باشند.^۲ این توصیه برای عقد قراردادهای صلح از وظایف دولت اسلامی به شمار رفته و اگر تمایلی از طرف دولت‌ها و گروه‌های غیرمسلمان نسبت به عقد قرارداد صلح باشد، تأکید بیشتری می‌یابد.

نظریه پردازان دین اسلام - آخرین دین الهی - مدعی هستند برنامه‌های کاملی برای همه موجودات، در راستای نیل به نجات و رستگاری در این دین تبیین شده^۳ و هر انسانی در هر عصری با هر شرایطی؛ با عمل به دستورات اسلامی می‌تواند در همه ابعاد زندگی به کمال برسد^۴. علمای مسلمان معتقدند در اسلام برای همه مخلوقات، حقوق و وظایفی تعریف شده که این دستورات با هدف دستیابی به کمال و در نظر گرفتن جوانب مختلف، طراحی شده است. اهل کتاب از اقتضای جامعه اسلامی هستند که نسبت به آنها در قرآن و سیره پیامبر، حقوق و جایگاه خاصی تعریف شده و با محترم شمردن ایشان و تصدیق پیامبرانشان؛ قرآن و پیامبر مؤید و ادامه‌دهنده این انبیاء معرفی شدند.

در آیات متعدد قرآنی انبیای پیشین تصدیق شده و ضمن ستایش مومنان اهل کتاب، سبیل و هدف اسلام در راستای سبیل و هدف اهل کتاب اعلان می‌شود. اما گاهی مسلمانان از ارتباط و وجود دلبستگی با ایشان منع و این جمعیت به دلیل دور افکندن کتب آسمانی و سپردن زمام خرد و اندیشه به دست هوای نفس نکوهش

۱- نساء / ۹۰.

۲- بقره / ۲۰۸.

۳- ابراهیم / ۱: «الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ؛ الاسراء / ۱: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ السَّمَاءِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»

۴- آل عمران / ۱۳۸: هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ: این، بیانی برای عموم مردم؛ و هدایت و اندرز برای پرهیزگاران است.

شده و اشاره می‌شود که اهل کتاب با توجیه کردن و پنهان ساختن آیات خداوند، از پایبندی به مضامین آنها سرباز زده‌اند.^۱

مهم‌ترین منابع اسلامی برای شناخت دیدگاه اسلام، قرآن و روایات صحیح‌السند می‌باشند. برخی از محققان اسلامی و مستشرقان غیرمسلمان که تاریخ اسلامی را بررسی نموده‌اند، از منابع اصلی غفلت و به منابع دسته دوم و ضعیف‌السند روی آوردند. گروهی، نظریات و اعتقادات خاص و ویژه یک فرقه و گروه موسوم به اسلامی را به کل جامعه اسلامی عمومیت داده و استنتاج‌های اشتباهی دست یافتند. در نتیجه ادعایی در فضای رسانه‌ای جهان به وجود آمده مبنی بر اینکه اصل در حقوق و روابط بین‌الملل اسلامی، بر «جنگ و تهاجم» و «از بین بردن عقاید مخالف» بنا شده و اسلام برای غیرمسلمانان حقوق و ارزشی قائل نشده است.

رساله حاضر در پاسخ به این سوال و توضیح ابعاد رویکرد اسلام و تطبیق نظریات مذاهب اسلامی درباره حقوق اهل کتاب تألیف شده اما در پاسخ به سوال فوق بصورت مختصر در ابتدا می‌توان چنین عنوان کرد که این سوال بیشتر جنبه سیاسی داشته و تحت‌تأثیر جو روانی منبث از فشارهای سیاسی حاصل شده و نویسندگانی متأثر از این جو روانی به چنین مطالبی پرداختند. اما در مقابل؛ مورخان و مستشرقان بسیاری بر احترام حکومت‌های اسلامی و جامعه مسلمین به غیرمسلمانان و بناگذاری مفهوم احترام به اقلیت‌ها در اسلام صحه گذاشته و تأکید می‌کنند.

«سیر توماس و. ارنولد» مستشرق آلمانی در این باره می‌گوید:

«در صدر اسلام مسلمان‌ها، کشورها را فتح می‌کردند، نمونه‌ای از اجبار مردم با اسلام و آزار و شکنجه‌دادن به چشم نمی‌خورد. سرزمین‌هایی که تحت اشغال روم بود به وسیله مسلمانان فتح شدند، مردم که در طول قرن‌های متمادی به خاطر اختلافات مذهبی از

۱- پاکتچی، احمد، «اهل کتاب»، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۹، جلد ۱۰، ص ۴۷۶.

قبیل یعقوبی و نسطوری، رنگ همزیستی مذهبی و تسامح دینی را ندیدند، خود را در مقابل بزرگواری، گذشت و آزادی مذهبی می‌یافتند. این اسلام بود که به آنها اجازه داد تا آزادانه مراسم دینی خود را انجام دهند و شعائر مذهبی خود را برپا دارند»^۱.

همچنین از آدم متز در همین موضوع چنین روایت شده:

«آنچه ممالک اسلامی را از اروپای مسیحی در قرون وسطی امتیاز بخشید؛ این است که عده زیادی از پیروان مذاهب دیگر، در سرزمین‌های اسلامی، آزادانه زندگی می‌کردند، در صورتیکه در اروپای مسیحی هرگز چنین چیزی وجود نداشت. در سرزمین‌های اسلامی معابد ادیان دیگر به قدری آزادی داشتند که گویا از قلمرو حکومت اسلامی خارجند و جزء کشورهای اسلامی به شمار نمی‌روند. این آزادی در پرتو یک سلسله پیمان‌ها برای آنها حاصل شده که یک محیط همزیستی مسالمت‌آمیز، که اروپای مسیحی هرگز رنگش را در قرون وسطی ندیده است به وجود آید، و هر کسی در عقیده و مرام خود حقیقتاً آزاد باشد»^۲.

با توجه به مطالب ذکر شده و نیاز جامعه بشری به تبیین بیشتر موضوعاتی از قبیل موضوع این رساله، این موضوع در ۴ فصل تقسیم بندی شده که هر فصل در چند بخش مختلف ارائه شده است.

در فصل اول کلیات موضوع مطرح شده است. بخش اول این فصل به بیان کلی موضوع، اهمیت و همچنین پیشینه؛ اشاراتی شده است. بخش بعد واژه شناسی موضوع بوده که تلاش شده عبارت حق بصورت کامل تبیین شده و انواع و مفاهیم مرتبط با این موضوع ارائه شود. با بیان انواع حقوق و تعریف موضوعات مرتبط

۱- آرنولد، سرتوماس، تاریخ گسترش اسلام، ترجمه ابوالفضل عزتی، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۹. ش؛ ص ۷۳.

۲- عقیف، ۱۳۸۰. ق، ۲۶۵.

در مقدمه رساله؛ تلاش شده خواننده با آمادگی ذهنی مناسبی به مطالعه حقوق در نظر گرفته فقه مذاهب اسلامی در فصل‌های بعد پردازد؛ تا ضمن جلوگیری از تداخل موضوعات، هر مصداقی در این موضوعات به راحتی ذیل هر کدام از انواع حق یا موضوعات مرتبط قرار گیرد. همچنین از اهداف قابل ذکر نویسنده در بیان این موضوع؛ بیان اهمیت این مفهوم در میان فقها، حقوقدانان، الهیدانان و علوم مختلف بوده که حقوق در هر علمی جایگاه خاصی داشته و همچنین آشنایی با انواع مختلف حقوق و مفاهیم مرتبط با آن، این توانایی را برای خواننده محترم فراهم می‌کند که به جامعیت حقوق در نظر گرفته شده فقه مذاهب اسلامی بهتر پی ببرد.

. پس از تبیین موضوع و واژه شناسی؛ به ریشه شناسی تاریخی نظر شده و با هدف آشنایی خواننده با محیط فرهنگی شکل‌گیری اسلام و چگونگی حقوق در نظر گرفته شده برای اهل کتاب در آن زمان به گزارشات تاریخی از وضعیت و حقوق اهل کتاب پرداخته شده است.

در فصل دوم و سوم تلاش شده احکام مشترک و مختلف مذاهب فقهی به صورت تطبیقی ارائه شود. در این دو فصل با توجه به گستردگی و تعدد موضوعات؛ هر فصل در چهار بخش بر اساس اشتراکات و اختلافات تقسیم‌بندی شده که قرار دادن این مبنا باعث نوعی جدایی و سردرگمی در برخی موضوعات شده است مثلاً در موضوع ازدواج؛ چون بین تمام فقها اشتراک بر حرمت ازدواج زن مسلمان با مرد اهل کتاب بوده این نوع ازدواج در بخش اشتراکات ذکر شده و مابقی بحث با توجه به اختلافات موجود در قسمت اختلافات بحث شده است. همچنین در بخش قدر متیقن چون مسیحیان و یهودیان را همه مذاهب اهل کتاب می‌دانند قسمتی از موضوع در اشتراکات ذکر شده و بخشی که درباره مجوس، صابئین و بقیه هست و محل اختلاف فقه مذاهب هست در بخش اختلافات ذکر شده است.

در فصل چهارم تلاش شده که به نمود عملی نظریات فقهی ذکر شده در فصل دوم و سوم پرداخته شود. در بخش اول این فصل به گزارش تاریخی تعاملات سه سلسله حکومت بزرگ اسلامی یعنی اموی، عباسی و صفوی با اهل کتاب پرداخته شده است که با توجه به محدودیت موجود و عدم امکان ذکر تاریخ کامل به سه سلسله بزرگ حکمرانی اسلامی اکتفا شده است. در بخش بعد با هدف تطبیق فعالیت‌های جوامع بشری با جوامع اسلامی؛ به بخشی از فعالیت‌ها و قوانین مصوب جوامع جهانی بشری در این زمینه اشاره شده و تلاش شده که موضوعات نزدیک و مشابهی در هر دو جامعه مورد بررسی قرار گرفته شود. در پایان رساله با هدف ارائه نمودی عینی و معاصر از هر دو جامعه، نمونه‌هایی از قوانین دو کشور مدعی حقوق بشر و حقوق اسلامی جهت تطبیق این دو رویکرد ارائه شده است.

به صورت کلی می‌توان گفت در این رساله تلاش شده در کنار تبیین مفهوم حق و بیان حقوق در نظر گرفته اهل کتاب در فقه مذاهب اسلامی به صورت تطبیقی؛ خلاصه‌ای از تاریخ این مسئله و حقوق در نظر گرفته شده اهل کتاب در جوامع اسلامی و مدعی حقوق بشر؛ نمودهای عینی و معاصر ارائه شده تا خواننده علاوه بر آشنایی با مفاهیم تئوری موضوع با رویکرد عملی این نظریات مخصوصاً در جهان معاصر آشنا شود.

۱- کلیات

۱-۱- بیان مسأله

موضوع حقوق اهل کتاب از منظر مذاهب فقهی از موضوعات جالب، مورد توجه عموم و در عین حال بسیار مهم، موثر، حساس و کمتر بررسی شده در آثار مذاهب فقهی است. بیان نظریات مذاهب فقهی در این باره جوابگوی بسیاری از سوالات مطرح شده در قرون متمادی در جهان امروز خواهد بود و با مشخص شدن حقوق در نظر گرفته شده برای اهل کتاب، هم به بسیاری از شبهات پاسخ داده شده و هم بسیاری از محدوده ارتباطی برای مسلمانان ترسیم خواهد شد. از طرف دیگر در صورت بیان نظریات فقهی مختلف و اشتراکات بسیار این مسأله در میان فقهای مذاهب و اختلافات جزئی و کوچک می‌توان جهت ایجاد وحدت و تقریب نظریات و فقهای مختلف و کنار گذاشتن اختلافات و مشکلات ناشی از آن گام‌های مهمی برداشت.

توجه به مسئله اهل کتاب و حقوق ایشان از ابتدا به عنوان یک اصل اسلامی وجود داشته و با توجه و تأکید قرآن و سیره پیامبر اکرم؛ همواره حقوقی در میان همه مذاهب فقهی برای این قشر جامعه اسلامی در نظر گرفته شده است. اصطلاح اهل کتاب در قرآن و تعالیم اسلامی، برای یهودیان و مسیحیان به طور صریح کاربرد داشته، اما جواز تطبیق این اصطلاح بر پیروان ادیانی دیگر بحث‌هایی دامنه‌دار در فقه اسلامی پدید آورده است. در قرآن در کنار یهودیان و مسیحیان نام دو گروه دینی صابئان و مجوسیان آمده ولی تصریحی به اهل کتاب بودن ایشان دیده نمی‌شود.^۱

۱- بقره / ۶۲؛ مائده / ۶۹؛ حج / ۱۷.

همانگونه که ذکر شد با توجه به وجود آیات متعدد قرآنی و نمونه‌های متعددی از سیره پیامبر در این زمینه مبنای فقهی بسیاری از احکام اهل کتاب یکسان بوده و این احکام مشترک هستند. همه مذاهب فقهی بر تکریم و محترم شمردن اهل کتاب حکم داده، عقد ذمه را برای مسلمانان عقدی لازم دانسته و قائل شده‌اند مادامی که اهل ذمه آنرا نقض نکنند مسلمانان و دولت اسلامی حق نقض نخواهند داشت. امنیت جان و مالی اهل کتاب، آزادی مذهبی، رسیدگی عادلانه به حقوق ایشان از دیگر نقاط اشتراکی است که مذاهب فقهی اسلامی در این زمینه دارند.

هر چند در قرآن آیاتی متعدد و در سیره پیامبر هم مطالب مختلفی در این زمینه وجود دارد اما با توجه به گستردگی موضوع و به وجود آمدن مسائل مختلف مبتلابه، فقهای اسلامی به استخراج احکامی جدید روی آورده و در این احکام جدید اختلافاتی به وجود آمده، البته این اختلافات صرفاً ناشی از گستردگی موضوع بوده و در اصل و اساس این احکام همچنان اشتراکاتی بین مذاهب مسلمین وجود دارد. در باب‌های طهارت، دیه، ازدواج با اهل کتاب، تحلیف و شهادت در دادگاه اهل کتاب؛ اختلافاتی در میان فقهای مذاهب اسلامی وجود دارد

۱-۱-۱- اهمیت و ضرورت بحث

موضوع رساله از موضوعات کمتر توجه شده و کلیدی در روابط بین الملل، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی بوده که با پرداختن به آن و مشخص شدن ابعاد مختلف و اشاعه و نشر در فضاهای علمی، عمومی و اداری؛ بهبودی و ترمیم فزاینده در روابط مذکور فیما بین جوامع اسلامی و حتی جهانی انتظار می‌رود. همچنین با بیان نظریات اشتراکی فقهی مختلف فیما بین فقهای اسلامی می‌توان جهت تقریب و اتحاد فقهای مسلمان و همچنین جوامع اسلامی برنامه‌ریزی کرد. به علاوه با بیان نقطه نظرات مذاهب فقهی اسلامی در این زمینه دیدگاه‌های اسلامی درباره اهل کتاب بیان شده و با توجه به حقوق در نظر گرفته اهل کتاب در رویکردهای تئوری و عملی جوامع اسلامی؛ بسیاری از سوالات موجود درباره حکومت‌های اسلامی پاسخ داده خواهد شد.

۱-۱-۲-پیشینه

درباره حقوق اهل کتاب از نظر مذاهب فقهی تاکنون چندین کتاب، مقاله، رساله و پایان‌نامه به صورت جسته و گریخته تألیف شده که البته در این آثار به موضوعاتی حول محور این موضوع پرداخته شده و بصورت دقیق و تخصصی این موضوع مورد توجه قرار نگرفته است. برخی از این آثار ناظر به روابط اجتماعی مسلمانان و مسیحیان است که محل بحث نیست. برخی به حق خاصی معطوف است و جامعیت حقوق را لحاظ نکرده و برخی بر اساس منابع دینی یعنی آیات و روایات و سیره است و ظرفیت فقه مذاهب را نشان نمی‌دهد. به صورت کلی می‌توان گفت که جای این موضوع در میان این آثار خالی است و در ادامه به برخی از این آثار اشاره می‌شود

کتاب

- مجتهد شبستری، محمد، *جامعه انسانی اسلام*، تهران، کانون نشر و پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۴۶.ش.
- عمید زنجانی، عباسعلی، *اسلام و همزیستی مسالمت آمیز*، تهران، انتشارات اسلامیه، ۱۳۴۴.ش.
- *حقوق اقلیت‌ها بر اساس قانون قرارداد ذمه*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷.ش.
- *فقه سیاسی*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۱.ش.
- شریعتی، روح الله، *حقوق و وظایف غیرمسلمانان در جامعه اسلامی*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.ش.
- جعفری تبریزی، محمد تقی، *تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب*، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی، ۱۳۷۰.ش.

مقاله

- الگوی ارتباطات میان فرهنگی مسلمانان و مسیحیان از حیب رضا ارزانی و حامد اهتمام در مجله علمی پژوهشی الهیات تطبیقی سال ششم، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴.

- حقوق اقلیتهای دینی در اسلام از اسعد شیخ الاسلامی نشریه گروه تحقیقاتی دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ص ۶۵ تا ۸۹.
- سیره امام علی در ارتباط با اهل کتاب از مصطفی پیرمردیان، کبری شهری و زینب حمزه پور، مجله پژوهش در تاریخ از صفحه ۵۱ تا ۷۳.
- بازخوانی چگونگی تعاملات پیامبر با غیرمسلمانان از اکبر احمدپور مجله تاریخ و فرهنگ، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۹۵، پاییز و زمستان ۹۴، ص ۲۹ تا ۵۳.
- نقد و بررسی ادله نقلی طهارت و نجاست اهل کتاب از ابوالحسن نواب، مجله پژوهشهای فقهی، دوره ۹، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۲، ص ۴۱ تا ۶۸.

پایان نامه

- بررسی حقوق اقلیت های دینی در عصر عباسی از خدیجه اسدی تحت راهنمایی سیده لیلا تقوی و مشاوره بهرام امانی
- اسلام و حقوق اقلیتها از علی محمد ابدالوند تحت راهنمایی غفور خوئینی و مشاوره احمد باقری
- جایگاه اهل کتاب در حکومت اسلامی از محمود حیدری تحت راهنمایی ابراهیم جناتی و مشاوره علیرضا فیض و علی اکبر غفاری صفت
- حقوق و آزادیهای اقلیت های دینی در اسلام از حسینعلی رحیمی سراجی تحت راهنمایی استاد شانه چی و مشاوره استاد عبدالهی
- احکام کیفری غیرمسلمان در کشور اسلامی از مژگان جلیلیان تحت راهنمایی محمد حسین شعبانی و مشاوره حسن مبینی
- احکام جزائی اهل کتاب از سبیکه فانی تحت راهنمایی محمد علی راغبی و مشاوره حسین کریمی.

- «حقوق اقلیت های دینی از نظر مذاهب خمس و اسناد بین الملل» از حبیبه خالقی درمیان، تحت راهنمایی نادر مختاری افرکتی و مشاوره دکتر حسین خاکپور

۱-۱-۳- اهداف تحقیق

هدف این نوشتار پاسخگویی به سوالات و شبهات وارده درباره نظریات مذاهب فقهی مسلمین در باب اهل کتاب بوده و تلاش خواهد شد با مقدمه و بیان زمینه تاریخی حقوق اقلیتها در پیش از اسلام و همچنین رویکرد عملی حکومت‌های اسلامی بزرگ اسلامی و یک حکومت اسلامی معاصر یک گفت‌وگو کامل از نظریات مذاهب اسلامی از حقوق اهل کتاب بیان شود که ضمن بیان نظریات مختلف، برای سوالات در این زمینه پاسخ مناسبی در نظر گرفته شود. همچنین جهت تطبیق دستورالعمل‌های اسلامی با حقوق بشری و کشورهای مدعی حقوق بشر؛ نمونه‌هایی از قوانین مصوب حقوق بین الملل و قانون اساسی کشور فرانسه هم در رساله گنجانده شده است.

۱-۱-۴- سوال‌های تحقیق

سوال اصلی

حقوق اهل کتاب در فقه مذاهب اسلامی چیست؟

سوالات فرعی

حقوق اهل کتاب قبل از اسلام و بعد از اسلام چگونه است؟

موارد اشتراک حقوق اهل کتاب در فقه مذاهب اسلامی کدامند؟

موارد اختلاف حقوق اهل کتاب در فقه مذاهب اسلامی کدامند؟

حقوق اهل کتاب در کشورهای اسلامی در مقایسه با کشورهای غربی به چه صورت است؟

۱-۱-۵- فرضیه‌ها

۱-۱-۵-۱- فرضیه اصلی

از شعارها و ایده‌آل‌های سبک زندگی اسلامی، برقراری وحدت، برادری و صلح در میان آحاد جامعه است. در مذاهب فقهی مختلف اسلامی که سبک زندگی بر مبنای آنها تشکیل شده برای غیرمسلمان قوانین و دستورات خاصی در نظر گرفته شده و از اهل کتاب با توجه به اعتقادات و التزامات آنها به دستورات الهی با احترام خاصی یاد شده است. از نظر فقهای مذاهب تشیع اثنی عشری، حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی اهل ذمه؛ یهودیان و مسیحیان هستند؛ در این رابطه، تعاملی که بین مسلمانان با اقلیت‌های مذهبی بر مبنای قرارداد ذمه شکل گرفته، از مصادیق مهم حقوق خاص اهل کتاب در دین مبین اسلام است. از حقوق اهل کتاب در فقه اسلامی آزادی مذهبی، عقیدتی، تجاری و اجازاتی دیگر البته با رعایت شرایط و حدود خاصی می‌باشد. با این رویکرد، رساله پیش رو بر آن خواهد بود تا با بررسی آیات قرآن و نظریات مذاهب فقهی اسلامی مربوطه به حقوق اهل کتاب در جامعه اسلامی پرداخته و به دنبال بیان این حقیقت است که دین اسلام همواره به دنبال صلح بوده و اقلیت‌ها در مذاهب فقهی جامعه اسلامی، همواره از حقوق خاص و ویژه‌ای برای زندگی در جامعه اسلامی برخوردار می‌شوند. اسلام، وجود و حضور سایر فرهنگ‌ها و ادیان را در جامعه اسلامی پذیرفته و حقوق اجتماعی آنها را به رسمیت شناخته است. بر اساس نظر منابع اساسی اسلام؛ یعنی قرآن و سنت پیامبر؛ غیر مسلمانان در جامعه اسلامی همچون مسلمانان؛ از کرامت انسانی، امنیت همه جانبه، آزادی مذهبی، حقوق قضایی و آزادی فعالیت‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی برخوردارند. البته این در صورتی است که به قوانین جامعه اسلامی، حرمت نهاده و به مفاد قرارداد خود با دولت اسلامی عمل کنند و با دشمنان و بدخواهان مسلمانان همکاری نداشته باشند.

۱-۵-۲- فرضیات فرعی

۱- واژه اسلام از ماده سلم گرفته شده است به معنی سلامت و آرامش؛ در قرآن کریم -تنها منبع اصیل دین اسلام- شیوه برخورد صحیح با همه موجودات اعم از جاندار و بی جان تبیین شده است، در سوره طه به پیامبر یادآوری شده که خداوند به حضرت موسی دستور داده، در هنگام مواجهه با حاکم ظالم و ستمگر زمان خویش با زبانی لین و نرم سخن براند، پس با تبیین دستورات الهی در مواجهه با حاکم ظالم، دستورالعمل مواجهه پیامبر و پیروان حضرتش با سایر ابنای بشر نیز روشن می‌شود، روایتی از پیامبر نقل شده که: خلق خدا عیال خدایند، و محبوبترین مردم نزد خدا کسی است که به عیال خدا سود دهد و برای خاندانی سرور و شادی فراهم آورد. در میان ابنای بشر، قرآن کریم مسلمانان و گروهی دیگر را در امتی به نام امت واحد قرار داده است؛ بسیاری از مفسران قرآنی عبارت امه واحده را در قرآن شامل جامعه یکتاپرست یعنی یهودیان، مسیحیان و مسلمانان می‌دانند. در قرآن کریم ۲۵۷ آیه در ارتباط با اهل کتاب وجود دارد که این مسئله توجه خاص و اهمیت مساله اهل کتاب از دیدگاه قرآن و اسلام را می‌رساند. سیره رفتاری پیامبر مکرم با جامعه اهل کتاب در مواجهات ایشان؛ گویای شیوه ارتباط صحیح با این اقلیت جامعه اسلامی بوده است.

۲- همه مذاهب فقهی اسلامی، مسیحیان و یهودیان را اهل کتاب دانسته و قرارداد ذمه را برای این اقلیت مجاز می‌دانند. مذاهب اسلامی با توجه به قرائت‌های مختلف قرآنی، سیره و استخراج و استنباط‌های مختلف به نظریات فقهی متعددی دست یافتند. بسیاری از این احکام مشترکا صادر شده است؛ مثلاً فقهای مسلمین بالاتفاق ظلم و جور به اهل کتاب را همانند ظلم و جور به مسلمان حرام دانسته و حبس و زندانی اهل کتاب را بدون دلیل و ارتکاب جرم جایز نمی‌دانند. اقلیت‌های دینی می‌توانند در هر جایی از دارالاسلام که بخواهند اقامت نمایند، الا در جاه‌هایی که استثنا شده. به موجب تصریح فقهای مذاهب، ذمیون حق توطن در مکه، مدینه، یمامه و قراء را ندارند. همچنین ذمی می‌تواند از کشور اسلامی مثلاً به قصد تجارت خارج و دوباره مراجعت کند. هیچ کس جز با جلب رضایت اهل ذمه صاحب خانه، نمی‌تواند داخل منزل آنها بشود.

۳- اما در کنار اشتراکات بسیار زیادی که مذاهب اسلامی در این زمینه دارند با توجه به ابعاد مختلف موضوع اختلافاتی نیز در آراء فقهی وجود دارد. از جمله این اختلافات فقهی؛ در اصل قرارداد ذمه اختلافاتی وجود دارد مبنی بر اینکه آیا قرارداد ذمه را با همه کفار می‌توان منعقد کرد یا فقط با اهل کتاب؛ همچنین در اینکه مصداق مفهوم اهل کتاب بر پیروان کدام آیین از اقلیتها اطلاق می‌شود نیز اختلافاتی وجود دارد البته همه بر اهل کتاب بودن مسیحیان و یهودیان متفقند. در بحث ورود کفار به مسجد شافعی می‌گوید: کافران تنها از رفتن به مسجد الحرام بازداشته شده‌اند؛ جناب مالک می‌گوید: از تمامی مساجد باز داشته شده‌اند؛ ابی حنیفه می‌گوید: از ورود به هیچ مسجدی باز داشته نشده‌اند و اما نظر مشهور فقهای تشیع این است که غیرمسلمان نمی‌تواند داخل مسجد شود البته گروهی از فقها بالاخص فقهای متأخر ورود اهل کتاب را با لحاظ شرایط خاصی بلاشکال دانسته‌اند. همچنین اختلافاتی درباره توطن و دخول ذمیون در محدوده‌ی حجاز وجود دارد که به آن پرداخته خواهد شد. در موارد مربوط به احداث عبادتگاه‌های ذمیون نیز اختلاف نظرهایی وجود دارد.

۴- در این فصل در ابتدا در باب رویکرد حکومت‌های مسلمانان از قبیل حکومت‌های اموی، عباسی و صفوی با اهل کتاب در سرزمین‌های مختلف اسلامی ارائه شده و پس از آن جهت تطبیق و مقایسه به بیان حقوق اهل کتاب در جوامع بین الملل پرداخته شده است؛ با این بیان که جهان معاصر و مدعی حقوق بشر در مقایسه با جهان اسلام، با حقوق اقلیت‌های دینی چه نوع تعامل داشته و چه قوانینی برای این مسئله تصویب کرده است؟ در ادامه با نگاهی تطبیقی به جامعه و قوانین کشورهای جمهوری فرانسه (نمونه ای از کشورهای مدعی حقوق بشر) و جمهوری اسلامی ایران (نمونه ای از کشورهای مدعی حقوق اسلامی با رهبر، رئیس جمهور و مجلس اسلامی) در ارتباط با موضوع رساله نوشته به پایان خواهد رسید.

۱-۲- مفهوم شناسی

۱-۲-۱- واژه حقوق

حقوق جمع حق به معنی حق‌ها، پاداش‌ها، واجبات، راستی، درستی و عدالت بوده؛ که ریشه‌ی واژه حق در زبان عربی ناشناخته است. با نگاهی به ریشه‌ی معادل این واژه در عبری می‌توان به ریشه‌شناسی عربی آن پی برد. کندن به روی چوب، سنگ و یا فلز، نقش‌کردن، تجویز کردن، با فرمان تثبیت کردن، دین به خدا یا انسان و امتیاز، از واژه عبری حُک (حق) دریافت می‌شود. بدین‌گونه، ریشه‌شناسی واژه حق به دست می‌آید.^۱

با نگاهی به ریشه‌شناسی واژه حق در زبان‌های اروپایی تا اندازه‌ای به همین مفهوم بر می‌خوریم. واژه مجازی (dorit) در فرانسه در معنای استعاری خود از واژه‌ی لاتینی (directum) می‌آید یعنی آنچه برابر قانون است. همین معنای استعاری و مجاز در بیشتر زبان‌های اروپایی دیده می‌شود. در انگلیسی (right)، در آلمانی (recht)، در هلندی (recht)، در اسپانیایی (derecho)، در ایتالیایی (diritto) و در رومانی (derepta). در زبان‌های باستانی یونانی و لاتین چنین واژه‌ای یافت نمی‌شود. تنها واژگانی که در این دو زبان باستانی وجود دارد و از دیدگاه ریشه‌شناسی با واژه فرانسوی (ledorit) در خور سنجش است، معنای اخلاقی دارد تا حقوقی؛ آنچه در فرانسه حق (ledorit) و در انگلیسی (law) می‌گوییم در لاتین قانونی (jus) گفته می‌شود.^۲

۱- ساکت، محمد حسین، حقوق شناسی، دیپاچه‌ای بر دانش حقوق، مشهد، ۱۳۷۱ش، ص ۴۲.

۲-، شخصیت و اهلیت در حقوق مدنی، چاپ دوم، مشهد، ۱۳۷۲ش، ص ۳۲ (پانویشت)

۱-۲-۲- حق در لغت

حق در لغت به معنای ثبوت، ضد باطل و موجود ثابت^۱، که انکار آن روا نباشد، همچنین به معنای وجودی مطلق و غیرمقید که هیچ قیدی تقیید نشده؛ همچنین به معنی ذات اقدس باری تعالی آمده،^۲ هر موقع این واژه به صورت مصدر بکار رفته، بمعنای ثبوت و اگر بشکل وصفی بکار رود به معنای ثابت است. در *مقایس اللغه* آمده: هو يدل على احكام الشى و صحته، فالحق نقيض الباطل^۳: مادهی حق بر احکام و درستی چیزی دلالت می‌کند پس حق نقيض باطل است. همچنین در *المفردات* آمده: حق در اصل به معنی موافقت و مطابقت است.^۴ این معانی، مفاهیم و الفاظ در لابلای آیات قرآن کریم نیز مراعات شده و از جمله این مراعات می‌توان به شواهد زیر اشاره کرد.

- فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ الْحَقُّ^۵: حق به معنی آفریننده که آفریده را مطابق حکمت بوجود آورده است.
- مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ^۶: حق به معنی آفریده که آفریدگار آنرا بر وفق حکمت پدید آورده است.
- فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ^۷: حق به معنی اعتقاد مطابق با واقع.
- لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ^۸: گفتار و کردار هرگاه برطبق آنچه باید و شاید تحقق پذیرد، حق است.
- لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ^۱: هر چیز ثابت و واقع حق و احقاق حق، اثبات حق است.

۱- قیومی، احمد بن محمد بن علی، *المصباح المنیر*، دارالهجره، قم، ۱۴۰۵، ۱/۱۴۳

۲- تهانوی، محمد علی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، چاپ اول، مکتبه لبنان نشارون، بیروت ۱۹۹۶م، ۱/۸۳

۳- ابن فارس، *مقایس اللغه*، دارالکتب العلمیه، قم، ج ۲، ص ۱۵؛ ابن منظور، *لسان العرب*، نشر ادب الحوزه، قم، ۱۴۰۵ق، ۳/۲۵۵.

۴- راغب اصفهانی، *معجم مفردات الفاظ قرآن*، چاپ دوم، انتشارات مرتضوی، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۲۴ و ۱۲۵.

۵- یونس / ۳۲.

۶- یونس / ۵.

۷- بقره / ۲۱۳.

۸- یس / ۷.

حق در ادبیات سنتی و جدید دارای معنایی متفاوت بود. تمایز اساسی در این نکته خلاصه می‌شود که در دوره‌ی قدیم به معنای «حق بودن» و در عصر مدرن به معنای «حق داشتن» و این معنا از حق، چیزی است که انسان گذشته بدان پی نبرده و بشر امروزی متوجه شده که حقوقی دارد و آن را در زندگی و حیات مادی خویش باید تحصیل نماید. این تحول واقعی و رویکرد جدید از معنای حق قابل انکار نیست.^۲

۱- انفال / ۸.

۲- جوادی آملی، عبدالله، حق و تکلیف در اسلام، چاپ اول، نشر اسراء، قم، ۱۳۸۴. ش، ص ۲۷.

۱-۲-۳- حق در اصطلاح:

اساتید حقوق در اینکه حق چیست اتفاق نظر نداشته و برخی از جمله «لئون دوگی» اندیشه‌ی حق را به کلی انکار کرده زیرا تعریفی خردشناسانه از حق که بتواند پرده از سرشت و گوهر حقیقی این اندیشه بردارد، محال است.^۱

۱-۲-۳-۱- حق در اصطلاح فقهاء:

در معنی لغوی حق گفته شد که برای کلمه حق و مشتقات آن در لغت، معانی متعددی ذکر شده که اهم آنها، معنای ثبوت است. از نظر اصطلاحی از سوی فقهاء تعاریف متعددی از حق ارائه شده است.

شیخ انصاری برای اولین بار به ارائه تعریفی از حق پرداخته و آن را نوعی سلطه و سلطنت فعلی دانسته که صاحب حق در سایه آن می‌تواند مصلحتی را به نفع خودش به دست آورد.^۲ درباره اصطلاح حق و ماهیت آن، فقهاء تعاریف و بحث‌های متعددی دارند که در چهار تعریف زیر آنها را می‌توان خلاصه کرد.

۱- برخی حق را نوعی سلطنت دانسته، به طوری که گاه از آن به سلطنت بر فعل خاص و گاه سلطنت و توانایی به اشیاء و اشخاص تعبیر کردند. در بلغه الفقہیہ سلطنت اعتباری انسان بر دیگران دانسته شده^۳ و آمده که این نوع سلطنت یا بر مال است و یا بر شخص و یا بر هر دوی آنها. مثال بارز مورد آخر عین مستأجر دانسته شده که مستأجر نسبت به موجر در مال خاصی سلطنت دارد به گفته بحرالعلوم «حق، گاهی در مفهوم مقابل ملک و گاهی در مفهومی مترادف با آن به کار می‌رود و به هر دو معنا، قدرتی است اعتباری و قراردادی که به موجب آن یک انسان بر مالی یا شخصی یا هر دوی اینها سلطه داده می‌شود.^۴ در این باره

۱- ساکت، ۱۳۷۲، ش، ص ۳۲.

۲- شیخ انصاری، مرتضی، المکاسب، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۰، ق، ۱۰۹/۳.

۳- بحر العلوم، محمد آل، بلغه الفقہیہ، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۴۰۳، ق، ۱۳/۱.

۴- همان.

محقق یزدی نیز در ابتدا حق را نوعی سلطنت دانسته اما در انتها چنین نتیجه گرفته که حق مرتبه ی ضعیف است.^۱

۲- برخی حق را مرتبه ضعیفی از ملک دانسته و با عنوان «ملک غیر ناضح» تعبیر کرده‌اند.^۲ محقق نائینی حق را ملکیت ناقصه و یا مرتبه ضعیفی از ملک دانسته و گفته: «حق به معنای خاص عبارتست از اضافه ضعیفی که برای صاحب حق موجود است و مرتبه قوی آن ملکیت عین است و مرتبه متوسط آن مالکیت منفعت»^۳.

۳- گروهی از فقهاء حق را مشترک لفظی دانسته که در هر موردی دارای اعتباری خاص با اثری مخصوص بوده و به همین علت آثارش مختلف است. این نظریه از سوی محمد حسین غروی اصفهانی مطرح شده است.^۴

۴- برخی دیگر از فقهاء نیز حق را دارای ماهیتی اعتباری دانسته که در همه موارد معنای واحدی دارد و به عبارت دیگر مشترک معنوی در بین مصادیق مختلف آن است. امام خمینی در کتاب بیع، در توضیح ماهیت حق، آن را امری اعتباری می‌داند و می‌گوید: «شکی نیست که حق ماهیتی اعتباری است که گاهی عقلی و گاهی شرعی است مثل اعتباری بودن ملک، سلطنت، ولایت، حکومت و غیره. بنابراین حق از احکام وضعی است و همچنین شکی نیست که حق دارای یک ماهیت است و در همه موارد معنای واحدی دارد».^۵

۱- طباطبایی، سید محمد کاظم، حاشیه المکاسب، قم، موسسه اسماعیلیان، ۱۳۷۸. ش، ۵۵/۱.

۲- بحر العلوم، ۱۴۰۳. ق، ص ۴۳.

۳- نائینی، محمد حسین، منیب الطالب، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸. ق، ۱۰۵/۱.

۴- غروی اصفهانی، محمد حسین، حاشیه المکاسب، ۵ جلد، قم، پایه دانش، ۱۴۲۵. ق؛ ۲۰/۱.

۵- خمینی، سید روح الله، کتاب البیع، قم، موسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۰. ق؛ ۲۱/۱.

۱-۲-۳-۲- مفهوم حق در معارف اسلامی

در قرآن، حق دارای معنا و مفهوم عام است که شاید جامع همه مفاهیمی باشد که در علوم مختلف به کار رفته و این از امتیازات قرآن است که صرفاً کتاب علمی نیست، بلکه نور است، نوری آشکار: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ»^۱ و از خصوصیات نور و کتاب مبین همین است که هیچ نکته ابهامی را باقی نمی‌گذارد. در قاموس دین و نگاه معصومان^{علیهم‌السلام}، حق از مفهوم و ویژگی خاصی برخوردار است که شاید در اصطلاح علوم متعدد نامانوس بشد؛ یعنی حق در فرهنگ دین بر اساسی استوار است که مابین با معانی متعارف آن است.

حق محض در ادبیات قرآنی، خدای متعال دانسته شده و نشانه‌ی حقانیت هر کسی، اتصال و ارتباط با اوست «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ»^۲. همچنین امام صادق^{علیه‌السلام} پایه و اساس همه‌ی حقوق انسانی را در گرو ارتباط به ذات حق دانسته که در تقوی و معرفت شخصی نهفته و به دنبال آن، باطل در قطع ارتباط انسان با اوست. همه‌ی خیرات و برکات و انوار در حیات فردی و اجتماعی انسان‌ها، از احقاق حقوق سریان پیدا کرده که بنیان آن معرفت و محبت الهی در کمال ارتباط با اوست.

حق در قرآن ۲۴۷ با معانی و مفاهیم متفاوتی آمده؛ ۲۲۷ بار الحق، ۱۷ بار حقاً و ۳ بار به صورت حقه.

- به معنای صفت برای ذات مقدس ربوبی: ذلک بان الله هو الحق.

- گاهی در مورد افعال باری تعالی است: ما خلق الله السموات و الارض و ما بینهما الا بالحق.

- صفت فعل انسان مکلف: ذلک بانهم کانوا یکفرون بایات الله و یقتلون النبیین بغیر الحق ذلک بما عصوا و کانوا یعتدون.

۱- مائده / ۱۵.

۲- آل عمران / ۶۰.

- قضا و حکم: یا داوود انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق: ای داوود؛ ما تو را خلیفه در زمین قرار دادیم، پس در میان مردم به حق داوری کن....

در مورد داوری به حق -علاوه بر تعبیر «بالحق»- دو تعبیر «بالعدل» و «بالقسط» هم استفاده شده که نشانگر قرابت معنایی این سه مفهوم است؛ در آیه ۴۲ مائده به پیامبر صلی الله علیه و آله فرمان داده شده: «وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ: و اگر حکم کردی در میان ایشان، به قسط حکم کن که خدا عادلان را دوست دارد». همچنین در آیه ۵۸ نساء آمده: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...» خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به اهلش بازگردانید و هنگامی میان مردم داوری می‌کنید به عدالت داوری کنید.

به صورت کلی در قرآن داوری‌های الهی نیز با قسط و حق وصف شده مانند: «قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ»^۱ پیامبر گفت: پروردگارا؛ به حق داوری فرما. «وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ»^۲ و خداوند به حق داوری می‌کند. در آیات متعددی نیز قضاوت به حق و قسط به صورت مجهول آمده ولی معلوم است فاعل آن خدای متعال است مانند: «فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ»^۳ در میان آنها به عدالت داوری می‌شود و ستمی بر آنها نخواهد شد.

۱- انبیاء / ۱۱۲

۲- غافر / ۲۰

۳- غافر / ۷۸

۱-۲-۴- انواع حقوق

۱-۲-۴-۱- تکوینی:

در معارف دینی دو معنا از حق متصور است؛ معنایی که به امور تکوینی مربوط شده و معنایی که به امور اعتباری مربوط است. آن جا که خداوند می‌فرماید: «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ»^۱ یا «وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»^۲ مراد از حق تکوینی است و آنجا که آمده «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِّلْسَائِلِ وَالْمَحْرُومِ»^۳، به حق تشریحی و اعتباری اشاره داد. وقتی در آیات سخن از حق به میان می‌آید غالباً حق تکوینی و زمانی حق تشریحی مراد است؛ اما در چالش‌های اجتماعی و سیاسی معنای اعتباری و تشریحی آن اراده شده که گاهی میان این دو معنا خلط می‌گردد.

۱-۲-۴-۲- فطری:

حق فطری را می‌توان چنین وصف کرد: بخشی از حقوق انسان که به جهت انسان بودن آنرا داراست. این حق را خالق انسان در آغاز تولد برای او قرار داده، نظیر حق حیات، حق آزادی و ... گاهی در تبیین این حق گفته می‌شود: حقی است که طبیعت به او داده‌باشد. این گفته خطای محض است، زیرا طبیعت از خود چیزی ندارد تا بتواند به دیگری عطا کند. حق وضعی را می‌توان چنین تعریف کرد: حقی است که شالوده‌ی آن قراردادهای اجتماعی، یعنی قوانینی است که بهبود اوضاع مدنی، سیاسی و اجتماعی ... و حفظ رعایت حقوق شهروندی یا قبیله‌ای و قومی، جعل و وضع می‌گردد.

۱- تغابن / ۳.

۲- بقره / ۴۲.

۳- معارج / ۲۴ و ۲۵.

۱-۲-۴-۳- قانونی و اخلاقی:

افراد جامعه از امتیازات و حقوق اجتماعی یکسانی برخوردار نیستند، بلکه حقوق ایشان بر اساس معیارهای معقول و مقبول متفاوت است. دستیابی و ترک برخی از حقوق به راحتی قابل وصول و به راحتی قابل اسقاط است و در صورت ترک در جامعه واکنش و عکس‌العملی را به همراه ندارد؛ مانند احسان، ایثار، تواضع، گذشت، کمک و ... که چنین حقوقی را اصطلاحاً حقوق اخلاقی می‌نامند. برخی از امتیازات و حقوق در جامعه حفظ و عدم تعدی از آن لازم و ترک آن موجب هرج و مرج و گسستن نظم است؛ مانند: عدل، پرهیز از ظلم، امانتداری و پرهیز از خیانت، وفای به عهد، پرهیز از رشوه و و برای اهمیت آن نیاز به تدوین قانون در جامعه دارد و در صورت عدم پشتوانه‌ی قانونی، امنیت جامعه در معرض مخاطره قرار می‌گیرد. چنین اموری را حقوق قانونی گویند. ترک حقوق اخلاقی، وجدان درونی را جریحه‌دار می‌سازد؛ مانند بی‌حرمتی به پدر، مادر، معلم، افراد بزرگتر و ترک ادب نسبت به شخصیت علمی و اجتماعی؛ اما عدم رعایت حقوق قانونی، جان و مال و امنیت فرد یا جامعه را از بین می‌برد. شاید بتوان یکی از تفاوت‌های رایج آن دو را داشتن پشتوانه قانونی و عدم پشتوانه قانونی تفسیر کرد.

۱-۲-۴-۴- حق الله و حق الناس:

همه الزام‌های شرعی اعم از امر و نهی شارع را حق الله می‌نامند. این حق می‌تواند جنبه‌ی عبادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و غیره را داشته باشد؛ نظیر نماز، روزه، حج و ... نیز مانند خمس، زکات، جزیه و خراج. همچنین همه مقرراتی که مصالح و منافع خصوصی و عمومی را تأمین کند مصداق حق الناس است و تفصیل آن از رسالت این رساله خارج است.^۱

۱- ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۴. ش، ص ۲۳۹ - ۲۴۲

۱-۲-۵- مفاهیم مرتبط با حق

۱-۲-۵-۱- تکلیف با حق

تکلیف در مباحث حقوقی، حکم و فرمانی است که از سوی مقام صلاحیت‌دار صادر می‌شود، این دستور هر چند خود به معنای حق نیست و به جهت الزامی بودن، دشواری‌هایی را برای افراد به همراه داشته و به همین دلیل به آن تکلیف می‌گویند که از کلفت به معنای دشواری اشتقاق یافته، ولی هر تکلیفی در مقررات حقوقی، ملازم با حقی است که برای دیگران در نظر گرفته شده و هر حقی نیز تکلیفی را برای دیگران به همراه دارد. از این رو گفته می‌شود حق و تکلیف دو مفهوم متلازم و به یک معنی دو روی سکه‌اند؛ وقتی گفته می‌شود کسی حق داشته از چیزی یا کسی بهره‌مند شود، به این معنی است که دیگران تکلیف دارند حق او را محترم شمرده و در آن بهره‌وری مزاحم او نشوند و به وظیفه‌ی خاص خود در قبال او عمل کنند.

همچنین اگر گفته شود که افراد نباید در مال کسی بدون اذن او تصرف کنند این بدان معنی است که مالک حق تصرف و بهره‌وری دارد. پس حق و تکلیف ملازم یکدیگرند و با هم جعل می‌شوند. ناگفته نماند که تلازم حق و تکلیف در مقررات حقوقی به دو گونه است: نخست اینکه اگر حقی برای کسی در نظر گرفته شود، طبعاً تکلیفی برای دیگران نیز خواهد بود و بالعکس. دوم اینکه هرگاه حقوقی برای کسی در نظر گرفته شود، طبعاً، در ازای آن حقوق و امتیازها بر همان افراد یک رشته تکالیف هم ثابت خواهد بود و یا برعکس.

چنین نیست که برای شخصی یا اشخاصی تنها حقوق و مزایا تعیین شود بدون داشتن هیچ تکلیفی. به همین دلیل بسیاری از حقوق اجتماعی در برابر تکالیفی است که بر عهده‌ی ایشان گذارده شده و یا برعکس. پس می‌توان گفت هر تکلیفی مستلزم حقی و هر حقی، تکلیفی در پی دارد و بدیهی است که کسانی که توانایی تکلیف‌پذیری را دارند و به مسئولیتی تن نمی‌دهند نه تنها حقوق و مزایایی برای آنان وجود نخواهد داشت بلکه احیاناً به خاطر عدم پذیرش مسئولیت، مستحق مجازات هم خواهند بود.

گویاترین بیان در این زمینه فرمایش مولای متقیان است که چنین فرموده: «خداوند سبحان برای من به خاطر آنکه زمامدار شما شده‌ام حقی بر شما قرار داده و همان‌گونه که مرا بر شما حقی است شما را نیز بر من حقی است. پس حق به هنگام توصیف و بیان فراخ‌ترین چیزها ولی افراد به هنگام عمل، کمتر به آن پای بند می‌باشند. هیچ حقی برای کسی منظور نمی‌شود مگر آنکه وظیفه‌ای بر عهده‌ی او گذارده شود و هیچ تکلیفی برای کسی در نظر گرفته نمی‌شود جز آنکه متقابلاً حقی برای او مطرح خواهد بود. اگر برای کسی حقی باشد بدون هیچ تکلیفی، او تنها خدای متعال است. سپس خداوند سبحان از حقوق خود حقوقی برای بعضی از بندگان و تکلیفی برای بعضی دیگر قرار داده است و این حق و تکلیف را متقابل و متوازن قرار داد به گونه‌ای که هر حقی با تکلیفی همراه است و هر تکلیفی حقی را در پی دارد. از مهم‌ترین حقوقی که خداوند بر بندگان مطرح ساخته حق والی بر مردم و حق مردم بر والی است و این وظیفه‌ای است که خداوند بر عهده‌ی هر طرف نسبت به دیگری نهاده و تقابل حق و تکلیف را وسیله‌ای برای الفت بیشتر آن‌ها قرار داده است»^۱.

۱-۲-۵-۲- حکم با حق

برخی حکم را مترادف و هم معنی با قضا، منع و حکم کردن دانسته و همچنین کسی را از مخالفت دستور منع کردن و در اصطلاح عرف، امری را به امر دیگر اسناد دادن معنی می‌شود به ایجاب یا به سلب و در میان اهل منطق نفس اسناد را می‌گویند که ادراک آن تصدیق می‌باشد؛ خواه ایجابی باشد خواه سلبی. حکم در اصطلاح فقه و اصول خطاب ذات اقدس باری تعالی به مکلفان است که به دو نوع تکلیفی و وضعی تقسیم می‌شود.

همچنین به حکمی، حکم تکلیفی گویند که متعلق به افعال است به اقتضا و تخییر؛ اقتضاء شامل وجوب، ندب، حرمت و کراهت شده و مراد از تخییر اباحت است. اگر اقتضاء فعل باشد با منع از نقیض که ترک است «وجوب» و اگر بی‌منع از نقیض باشد «ندب» است و اگر اقتضا ترک باشد با منع از نقیض که فعل است «حرمت و خطر» و اگر بدون منع از نقیض باشد «کراهت» است.

۱- امامی، جعفر، ترجمه نهج البلاغه، آشتیانی، محمد رضا، مدرسه الامام علی ابن ابیطالب، قم ۱۳۷۹، چاپ دوازدهم، ۳۹۹/۲.

همچنین حکم وضعی به اختصاص چیزی به چیزی دیگر است و آن سه قسم است.

۱- سببی: مانند خطاب مربوط به اینکه دلوک شمس، سبب برای نماز است.

۲- شرطی: نظیر اینکه گفته می‌شود طهارت شرط صحت نماز است.

۳- مانعی: مانند خطاب به اینکه فلان نجاست، مانع نماز است.

بعضی از فقها، حکم وضعی را جزء احکام ندانسته و آن را به اقتضا بازگشت می‌دهند.^۱ به طور خلاصه، تفاوت اساسی «حق» با «حکم» این است که در حکم، طرفی در نظر گرفته نشده و صرفاً وظیفه‌ای برای کسی معین شده که باید آن را انجام دهد، خواه مطالبه کننده‌ای باشد یا نباشد؛ اما در مسئله مفهوم حق همیشه کسی هست که می‌تواند آن را مطالبه کند و در اصطلاح فلسفی، حق یک مفهوم «اضافی» است، اضافه به معنای نسبت؛ یعنی نیازمند طرف بوده و همیشه قائم به دو طرف است: یکی «من له الحق» و دیگری «من علیه الحق».

همیشه یک نفر صاحب حق بوده و در مقابل کسی هست که حق بر علیه او اعمال گردد و آن حق از او مطالبه شده و هر کسی علیه دیگری حق دارد. بنابراین یک تفاوت عمده‌ی حق با حکم و تکلیف این است که در حکم و تکلیف، فرض وجود یک نفر کافی است و چیزی از کسی به نحو الزام خواسته می‌شود؛ در حالی که در حق، فرض حداقل دو نفر لازم است و چیزی «برای کسی» و «علیه دیگری» جعل می‌شود.^۲

۱-۲-۵-۳- اخلاق با حق

اخلاق، مفهومی بسیار وسیع همراه با معنایی بسیار گسترده است. در تعریف یک حقوق‌دادن مجموعه قواعدی است که رعایت آنها برای نیکوکاری و رسیدن به کمال لازم است. قواعد اخلاق میزان تشخیص نیکی و بدی

۱- جوادی آملی، ۱۳۸۴، ش، ص ۳۲.

۲- مصباح یزدی، محمد تقی، *نظریه‌ی حقوقی اسلام*، تحقیق و نگارش محمد مهدی نادری قمی، محمد مهدی کریمی‌نیا، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۸۰، ش، ص ۹۴ و ۹۵.

است، بی‌آنکه نیازی به دخالت دولت باشد، انسان در وجدان خویش آنها را محترم و اجباری می‌داند.^۱ کانت گوید: «به شیوه‌ای رفتار کن که قاعده‌ی کارت بتواند اساس یک قانون جهانی قرار گیرد»^۲ خواجه نصیرالدین طوسی «انسان» را مبنای بحث تعریف علم اخلاق قرار داده و گوید: «علمی است به آنکه نفس انسانی چگونه خلقی اکتساب تواند کرد که جملگی احوال و افعال که به اراده‌ی او از او صادر می‌شود، جمیل و محبوب باشد»^۲.

شناسایی و تشخیص مسائل و موضوعات حقوقی و اخلاقی از یکدیگر، گاهی بسیار مشکل به نظر می‌آید چون موضوعاتی وجود دارند که از یک جهت حقوقی و از جهت دیگر اخلاقی هستند؛ مثل غصب اموال دیگران که هم جنبه‌ی حقوقی با ضمانت اجرایی خارجی دارد و هم جنبه‌ی اخلاقی و وجدانی. حقوقدانان و دانشمندان مسلمان، تفاوت‌های میان حقوق و اخلاق را چنین بر شمرده‌اند:

- ۱- حقوق فقط بر رفتار اجتماعی ناظر است؛ امام اخلاق، شامل جنبه‌های فردی هم می‌شود.
- ۲- حقوق ضامن اجرای بیرونی دارد؛ ولی اخلاق فقط دارای ضمانت اجرایی درونی است.
- ۳- بایدها و نبایدهای حقوقی، کم و بیش دستخوش تغییر و دگرگونی می‌شوند؛ اما قضایای اخلاقی ثابت و بدون نسبیت هستند.
- ۴- قواعد حقوقی لازم و تکلیف دارند. به عبارت دیگر، حق، مسلزم تکلیفی الزام‌آور است اما هیچ‌گاه استیفای آن لازم نیست؛ ولی در اخلاق، هم الزام و هم استحباب و ترجیح وجود دارد.
- ۵- بایدها و نبایدهای حقوقی، تأمین مصالح دنیایی افراد جامعه را بر عهده دارند؛ اما اخلاق، رسیدن به کمال انسانی را متکفل است.

۱- کاتوزیان، ناصر، *فلسفه‌ی حقوق*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۲، ش. ۱/۳۸۳.

۲- همان.

۶- حقوق به نیت اهمیت نمی‌دهد و ظاهر عمل را در نظر دارد؛ اما نیت، نقش تعیین کننده‌ای در اخلاق دارد. البته در برخی از تفاوت‌ها از جمله تفاوت اول منظور از «حقوق»، نظام حقوقی است؛ اما در بیشتر تفاوت‌ها مقصود همان جمع حقوق است.

۱-۲-۵-۴- دین با حق

در بیان مفهوم دین و شرح آن مطالب متعدد و متفاوتی تبیین شده؛ گروهی تعریف ماهوی برای دین بسیار دور از دسترس یا حتی غیر ممکن دانسته‌اند؛ ولی می‌توان تعریف مفهومی از آن ارائه داد که آن را نمی‌توان از پیام غیرالهی انتزاع کرد. آن تعریف مفهومی این است که دین به مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی گفته شده که برای اداره‌ی امور جامعه‌ی انسانی و پرورش انسان‌ها باشد، پس دین دارای سه عنصر عقاید، اخلاق و احکام است که فقدان یکی از آنها موجب نقصان در معنا و مفهوم آن است.

امروزه حقوق‌دانان به لحاظ عینی و تاریخی، رابطه‌ی حقوق و دین را باور داشته و به وجود باورهای حقوقی دینی اعتراف دارند^۱ و تصریح می‌کنند: «تاریخ نشان می‌دهد قواعدی که بر اجتماعات ابتدایی حکومت می‌کرده جنبه‌ی مذهبی داشته و در طول تاریخ کمتر دوره‌ای می‌توان نام برد که حقوق از قواعد مذهبی متأثر نشده باشد. در اروپا، مسیحیت حقوق رم را زیر نفوذ خود گرفت و هم اکنون نیز بسیاری از قوانین اروپایی از حقوق کلیسا و تعلیمات اخلاقی مسیح گرفته شده‌است»^۲.

حق را باید به دست آورد و برای به دست آوردن آن تلاش کرد و استیفای هر حقی راه مخصوص خود را دارد. راه به دست آوردن حق و نقد کردن فواید آن، همان چیزی است که از آن به عنوان وظایف و تکالیف یاد می‌شود. اگر حق را باید به دست آورد بهترین راه کسب و به دست آوردن آن، تکلیف است. اینجاست که

۱- خسروشاهی، قدرت‌الله، دانش‌پژوه، مصطفی، *فلسفه حقوق*، انتشارات موسسه پژوهشی و آموزشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۳، ص ۳۴.

۲- کاتوزیان، ۱۳۵۲. ش، ص ۳۴.

قوانین و برنامه‌ها معنا می‌یابند و باید‌ها و نباید‌ها در دین تفسیر می‌شوند. باید‌ها راه‌های تأمین حقوق و نباید‌ها نشان موانع و آفات به شمار می‌روند، پس حقوق بدون تکالیف در حد تئوری و ادعا و بی‌مصدق است. تأمین حقوق راه‌هایی دارد که باید شناخت. از برخی امور باید پرهیز کرد تا حقوق انسان به مخاطره نیفتد و به کارهایی باید پرداخت تا آن حقوق بدست آمده و نقد شوند و انسان مستحق از فواید آن بهره‌مند گردد^۱.

دین مجموعه‌ای از قوانین است، دین آفرین، همان انسان و جهان آفرین است و انسان آفرین به حقیقت و جایگاه انسان و مصالح و منافع او آگاه است، لذا برنامه‌هایی را برای تأمین حقوق، منافع و مصالح بشر تدوین و در مجموعه‌ای به نام دین ارائه کرده تا بشر به حقوق خود دست یابد. از امام محمد باقر^{علیه‌السلام} سوال شد چرا چیزهایی مانند خمر، مردار، خون و گوشت خوک حرام شده‌اند؟ فرمودند: حلال، حرام، باید و نباید بر اساس رغبت خداوند به حلال‌ها و نفرت او از حرام نیست، خداوند بشر را آفریده و می‌داند چه چیزی مایه‌ی قوام بدن و به مصلحت اوست، لذا آنها را حلال کرده و می‌داند چه چیزی به زیان اوست، از این رو آنها را حرام کرده؛ پس باید‌ها و نباید‌ها (تکالیف) در دین، بار زایدی نیست که بر دوش بشر گذاشته شده باشد تا شخص ثالثی به منافع و سودی برسد. بلکه برای دستیابی خود انسان به حق و برطرف کردن موانع در مسیر حق است.

نگاه به دین و تکالیف دینی باید نگاه هدف‌دار و غایت‌مند باشد، همانگونه که انسان از نگاه دین موجودی هدفمند است، اگر با نگاهی هدف‌دار به دین نگریسته شود، هیچ چیزی جز حق محض از آن مشاهده نمی‌شود؛ با این نگاه هیچ یک از تعالیم و احکام دین، تکلیف به معنای مشقت نخواهند بود بلکه وصول به حق است و غایت آن تنها رسیدن به ثواب نیست، بلکه نماد استعلائی آدمی است. پس دین نه صرفاً برای کمال

۱- جوادی آملی، ۱۳۸۴. ش، ص ۱۵۹.

طبیعی انسان، بلکه برای حقیقت وجود آدمی تشریح شده و شالوده‌ی آن بر کمال روحی و جسمی او بنا شده- است.

۱-۲-۶- سرچشمه حق

برای تبیین این مسئله باید ابتدا وجود خدا به اثبات برسد و سپس این مسئله که خداوند بر انسان و مخلوقاتش حق دارد نیز ثابت شود. بحث اثبات وجود خدا مربوط به علم کلام و الاهیات است و از بحث فعلی ما خارج، اما این که چگونه و چرا خداوند بر انسان و مخلوقاتش حق دارد، بحثی است که در اینجا به آن می‌پردازیم.

هر جا حقی برای کسی در مورد چیزی یا کسی ثابت شود مبتنی بر این است که یک نحوه مالکیتی برای او نسبت به آن شی یا شخص ایجاد شود. آنچه که مورد تأیید عقل بوده این است که مالک حق دارد در ملک خود تصرف کند؛ اما اگر کسی مالک نباشد و اجازه‌ای هم از طرف مالک ندارد، عقل هیچ‌گونه حق تصرفی برای او روا نمی‌دارد. این، یکی از احکام و ادراکات قطعی و بدیهی عقل است. از طرف دیگر مفروض این است که در الاهیات ثابت کردیم که خداوند خالق تمام هستی و همه‌ی موجودات، فیض وجود را از او دریافت می‌کند و تنها موجودی است که قائم به ذات است و فیض وجود را از هیچ موجودی دریافت نکرده، بلکه خود عین وجود، هستی و بی‌نیاز از هرگونه علتی است. اکنون به این دو مقدمه (یکی حق تصرف مالک در ملک خودش و دیگری خالقیت خداوند به تمام هستی، استغنا‌ی ذاتی او) پرداخته خواهد شد:

بالاترین مالکیت‌ها از آن وجود لایتناهی اوست؛ اوست که به همه هستی داده و طبیعتاً هستی هر موجودی را خواهد داشت. از آن طرف، هیچ وجودی، هیچ حقی بر خداوند و سایر موجودات ندارد؛ چون هیچ‌گونه مالکیت و خالقیتی نسبت به آنها اعتبار ندارد. تنها در صورتی حقی ایجاد خواهد شد که خالق هستی، یعنی خداوند، آن حق را به کسی یا چیزی عطا کند. همه‌ی هستی و از جمله انسان، با اراده او به وجود آمده و با

اراده‌ی او هم باقی است: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ!»^۱ چون به چیزی اراده فرماید: کارش این بس که می‌گوید: باش؛ پس موجود می‌شود»^۲.

اگر چه خداوند همه‌ی هستی عالم و از جمله انسان را آفریده و همه به اراده او در چرخش و گردشند، اما او به انسان قدرت انجام برخی کارها و فاعلیت نسبت به آنها را داده‌است. به انسان اراده، هوش و نیرو داده که بتواند فکر کند، اختراع و اکتشاف نماید و کارهای روزمره خود را انجام دهد. در مرتبه‌ای که فاعلیت خدا وجود دارد، هیچ شریکی ندارد، اما در مرتبه‌ی نازل‌تر از مرتبه‌ی ربوبیت الهی و به اذن او، فاعل‌های دیگری، همچون انسان وجود دارند که از خود استقلال ندارند بلکه قائم به اراده‌ی او هستند و به اذن او دارای تأثیر می‌باشند. این‌گونه فاعل‌ها که از نظر فلسفه‌ی الهی «فاعل ما به الوجود» یا «فاعل اعدادی» می‌باشند؛ به همان اندازه که در پیدایش یک پدیده‌ای نقش داشته‌باشند، نسبت به آن حق پیدا می‌کنند و نیز به همان میزان که در حفظ و یا در رشد و تکامل شی‌نقش داشته‌باشند؛ می‌توان حقوقی برای آنها در نظر گرفت.

بنابراین از آنجا که تمام هستی از آن خداست، او می‌تواند هرگونه تصرفی در مخلوقات خویش بنماید و هیچ موجودی بدون اراده‌ی او از خود چیزی ندارد و همه به او قائم و وابسته‌اند. منشاء حق خدا نسبت به جهان هستی و از جمله انسان، به دلیل سه نقش اساسی اوست: ایجاد موجودات، رشد و تکامل آنها و بالاخره حفظ و بقای موجودات. نقشی که خدای متعال نسبت به موجودات دارد هزاران مرتبه عمیق‌تر و والاتر از نقشی است که یک انسان در ایجاد صورت ذهنی -مانند یک شاخه گل- داراست.

وقتی ثابت شد که حق اصالتاً از آن خداست و او می‌تواند هرگونه تصرفی در جهان هستی بنماید، بنابراین می‌تواند با توجه به مصلحت و حکمت خویش، به برخی بندگان حقوقی را تفویض نماید این عده در مقابل دیگران دارای حق می‌شوند و دیگران مکلفند که آن حقوق را رعایت کنند. افرادی که ذی‌حق شده‌اند، می-

۱- یس / ۸۲.

۲- مصباح یزدی، ۱۳۸۰ش، ص ۱۱۴ و ۱۱۵

توانند در حوزه‌ی اذن و اجازه‌ای که خداوند متعال به آنان داده‌است تصرفاتی بنمایند و حقوق خویش را استیفا کنند.^۱

امام علی^{علیه‌السلام} می‌فرماید: «خدا حق خود را بر بندگان آن قرار داد که از او فرمان برند و پاداش ایشان را در برابر آن دو چندان کردن ثواب، معین کرد، و این همه بنا بر تفضل او بود و بخشش بسیار او که خود شایسته آن است، سپس خدای سبحان، از جمله‌ی حقوق خود، حقوقی را قرار داد که بعضی از مردمان بر بعضی دیگر دارند و آن حقوق را به صورت متقابل قرار داد تا برخی از آنها سبب واجب شدن برخی دیگر باشد و پاره‌ای بدون پاره‌ای سزاوار رعایت نگردد».^۲ نمونه‌ی بسیار متعارف و روشن این مقوله، سلام است که گفتن ابتدایی آن «مستحب» است و گفتن پاسخ آن «واجب». این گونه حقوق نیز الاهی است و معلوم است که هر جا «منشاء حق» و «مأخذ قانون» الهی باشد، آن حق، در میان مومنان (دارندگان جهان‌بینی و جهان‌شناسی الهی)، بهتر گزارده و آن قانون بهتر رعایت می‌شود. اصولاً در جهان‌بینی الهی، منشاء حقوق همه الهی است و این بهترین نگرش به حق‌هاست و بهترین ضامن اجرای قوانین.^۳

۱- مصباح یزدی، ۱۳۸۰ش، ص ۱۹۷-۲۰۰.

۲- نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶، ص ۴۰۰.

۳- حکیمی، محمد رضا، الحیاه، حکیمی، محمد، حکیمی، علی، ترجمه: آرام، احمد، انتشارات دلیل ما، قم، ۱۳۸۳ش، ۶۶۱/۱.

۱-۳- حقوق اهل کتاب پیش از اسلام

صفحات تاریخ مملو از داستان‌ها، افسانه‌هایی است که حکومت‌ها، ملت‌ها و مذاهب بر صفحات تاریخ نوشته شده است. در این میان، مورخان طرفدار حکومت از حکومت به نیکی یاد کرده و مخالفان هم بر علیه فعالیت‌های حکومت، مطالبی می‌نوشتند. البته گاهی افرادی هم جدای از عواطف شخصی به نقل واقعیت‌های تاریخ می‌پرداختند. اما آنگونه که از اسناد تاریخی به دست می‌آید معمول این بوده که حکومت در حق اقلیت‌ها ظالم بودند؛ چه اقلیت زبانی، چه نژادی و دینی؛ و کمتر موردی را می‌توان یافت که حقوق اقلیت را مراعات کرده باشند.

توجه به نکته‌ای کلیدی، ضروری به نظر می‌رسد و آن اینکه مبنی و اساس تصمیم‌گیری اقوام، جوامع و دول مختلف باید در مسئله حقوق اقلیت‌ها، مورد توجه قرار گیرد. قبل از اسلام، در حملات و جنگ‌های مختلف؛ بعد از اینکه گروهی به پیروزی می‌رسید؛ گروه غالب حق طبیعی خود می‌دید که به همه امتیازات مغلوبین دست پیدا کنند و صفحات تاریخی شاهد اتفاقات ناگوار انسانی، اخلاقی و تاریخی در این مواقع بوده است. سپاهیان پیروز شده بعد از یک مدت طولانی جنگ و تحت شدیدترین فشارهای روحی، مالی، جسمی و اخلاقی بوده‌است به غارت و تاراج اموال، املاک و ناموس قوم شکست خورده می‌پردازند.

در این میان طرفداران هر حکومت به صورت جانبدارانه به بیان تاریخ می‌پرداختند و معمولاً اخباری خلاف واقع به تاریخ اضافه می‌کردند. مطلب بسیار معلوم و ساده است؛ گروهی نظامی بعد از یک دوره طولانی جنگ و فشارهای مختلف به خانواده و مال و اموال گروه مغلوب دست می‌یافتند و دستورالعملی اخلاقی، اعتقادی و اجتماعی هم برای این جماعت به صورت کامل نه وجود داشته و نه تبیین و درونی شده است؛ نباید انتظار داشت این جماعت با خلق و خوی خشن و نظامی با پشت سر گذاشتن دوران ذکر شده و به دور از خانواده و در سختی شدید؛ همانند یک استاد اخلاق رفتار کرده و تقوای الهی پیشه کنند.

اما در اسلام صورت وضعیت فرق کرده و مسلمانان باید بر اساس قوانین اسلام عمل می‌کردند. در دستورات اسلامی برای اقلیت‌ها حقوق‌هایی در نظر گرفته شده و به مسلمانان رعایت این حقوق دستور داده شده است. حقوقی که بر مبنای دستورات الهی و از منشائی غیر انسانی با تبیین رسول الله و ائمه معصومین به دست ما رسیده و این نکته مهم و حائز اهمیت این موضوع است.

قبل از اسلام حکومت‌ها با توجه به علایق و سلايق شخصی یا گروهی، با ساکنین و شهروندان و اقلیت‌های ساکن در حکومت خود رفتار می‌کردند، اما این حقوق در نظر گرفته شده بدون مبنایی الهی و کامل؛ همراه با نقص و اشکالاتی همراه بوده است. گاهی روحیه عاطفی حاکم، منشاء صدور قوانینی برای رعایت حال اقلیت‌ها شده ولی حاکم بعدی این نوع رفتار را به مصلحت حکومت نمی‌دانست، گاهی وصلت پادشاه یا خاندان سلطنتی با خاندان حکومت مغلوب باعث می‌شد که تا مدت‌ها آن اقلیت در آرامش و رفاه بوده و گاهی حتی به اکثریت ظلم می‌کردند. اما این نوع بینش مختص دورانی محدود بوده و با تغییر حکومت، نوع برخوردها با اقلیت‌ها تغییر می‌کرد.

۱-۳-۱- حکومت‌های بزرگ زمان شکل‌گیری حکومت اسلامی

در دوران پیدایش و شکل‌گیری حکومت اسلامی تقریباً چهار حکومت مقتدر در اطراف شبه جزیره عربستان حکومت می‌کردند.^۱ از میان آنها دو حکومت در درجه اول و دو حکومت دیگر در درجه دوم قرار داشتند. همسایه درجه اول یکی ایران بود که از یک سو، حاشیه دجله و فرات و شط العرب، یعنی از وسط عراق کنونی و قسمتی از قفقاز و ایران کنونی را در بر گرفته و از طرفی دیگر تا قسمتی از ترکستان، افغانستان و بخشی از پاکستان تا دره رود سند را شامل می‌گشت. همسایه دوم درجه اول که با ایران هم، همسایه بود؛ روم نام داشت. روم در آن زمان تنها کشور اروپا بود و اقوام غیر از بربر محسوب می‌شدند. بیزانس یا امپراتور روم که بعداً به روم شرقی معروف شد، خیلی عظمت داشت و در مقابل روم غربی که مرکزش در ایتالیای

۱- ر. ک. به محیط پیدایش اسلام از محمد حسینی بهشتی، ص ۴۱

امروزی است قابل قیاس نبود. عظمت روم غربی از آنجا شروع شد که مسلمانان روم شرقی را ساقط و پادشاهان عثمانی، اسلامبول را گرفته و در قرن پانزدهم میلادی دانشمندان روم شرقی به روم غربی فرار کردند و موجب رنسانس و تمدن فعلی اروپا شدند.

دو دولت درجه دوم هم که هر دو در همسایگی عربستان بودند یکی دولت مصر بود که همین سرزمین فعلی مصر به اضافه لیبی و تونس و شاید مختصری از سودان را در بر می‌گرفت. این قسمت در ارتباط با سرزمین‌های اسلامی نقش و تاثیرات بسزایی داشته ولی از نظر قدرت و عظمت در کنار ایران و روم، قدرتی در درجه دوم به حساب می‌آمد. مملکت دیگر حبشه است که منطبق بر حبشه و مختصری از سودان کنونی است. در این قسمت هم دولت بزرگی حکومت نمی‌کرد. البته در دنیای متمدن آن دوران تمدن بشری چین و هندوستان نیز وجود داشت که بحث درباره مصر، حبشه، چین و هندوستان را به مجالی دیگر موکول می‌کنیم.

۱-۳-۲- حقوق اقلیت در ایران پیش از اسلام

ایران کشوری با سابقه تاریخی بسیار طولانی است و تاریخ ایران باستان شامل سلسله‌های پادشاهی مادها، هخامنشیان، اشکانیان و ساسانیان است. در این میان از هخامنشیان و ساسانیان به نسبت اطلاعاتی در دست هست که مورخان به آنها ارجاع داده و سندیت آنها را تا حدی پذیرفته‌اند. مطالب در ارتباط با این سلسله‌ها و مخصوصاً در ارتباط با موضوع این نوشته، مختصر بوده ولی در حد امکان به نکات مختصری اشاره خواهد شد.

۱-۳-۲-۱- حقوق اهل کتاب در حکومت هخامنشیان

امپراتوری هخامنشی نخستین و بزرگ‌ترین امپراطوری ایران بود که نام سلسله از مؤسس آن، به نام هخامنش گرفته شده است. تشکیل این سلسله با فتوحات بزرگ کوروش کبیر (۵۵۹-۵۳۰ ق.م) آغاز شد و بین سال‌های ۳۳۴ و ۳۲۳ ق.م با فتح ایران و سرزمین‌های زیر فرمانروایی هخامنشیان به دست اسکندر به پایان رسید. این شاهنشاهی بزرگ‌ترین امپراطوری جهان تا آن زمان بود و قلمرو آن از هلسپون (داردانل) تا شمال

هندوستان را در بر می‌گرفت و مرزهای آن تا به آسیای مرکزی تا قزاقستان امروزی می‌رسید.^۱ سلسله هخامنشیان با مختصات خاصی حکومت می‌کردند. اول اینکه این گروه فرمانروایی بسیار گسترده داشتند و حکومتی بسیار مقتدر به وجود آورده بودند و در این دوران یهودیان دین رسمی حکومتی نبودند و پیامبر مسیحیان هم هنوز مبعوث نشده بود و خود هخامنشیان هم آیین و مذهبی را به عنوان دین حکومتی اختیار نکرده بودند.

اولین پادشاه هخامنشی که مطالبی در این زمینه از او وجود دارد کوروش از بزرگترین پادشاهان هخامنشیان است. از کوروش اخباری از احترام به اقلیت‌های مذهبی و احترام به عقاید آنها وجود دارد؛ او به آزادی عقیده و عبادت، اعتقاد داشت و از غارت شهرها و تخریب معابد خودداری می‌کرد. همچنین نسبت به مقامات ملل مغلوب به چشم احترام می‌نگریست و برای نگه‌داری پرستشگاه‌ها و معابد از خود، کمک مالی می‌کرد. پس از فتح بابل اقلیت‌های اسیر یهودی که توسط بختنصر به بردگی و اسارت کشیده شدند را آزاد و غنائمی که از معابد اورشلیم به غارت رفت را به معابد بازگرداند و فرمان داد که برای مسافرت درازی که قوم یهود برای بازگشت به وطن خویش در پیش دارند به آنها کمک کنند و آنچه را که آنها به آن احتیاج دارند، در اختیار ایشان قرار بدهند.^۲

در حدود ۳۰ سال قبل از آغاز حکومت کوروش ۵۸۶ ق.م بخت النصر پادشاه بابل بیت المقدس را تخریب کرد و معبد یهودیان را به آتش کشید. روسا و پادشاه یهودیان را به اسارت برد؛ این واقعه به منزله زوال و نابودی دولت یهودیت محسوب می‌شد و با این وضعیت از افتخارات صهیون جزء یادگاری چیزی باقی نمی‌ماند. اما قوم یهود اعتقاد به نابودی این مکتب نداشت و معتقد بودند یهوه خداوند مقتدر اسرائیلیان،

۱- کورت، آملی، هخامنشیان، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران، ققنوس، ۱۳۷۸.ش؛ ص ۱۵.

۲- دورانت، ویلیام، تاریخ ویل دورانت، ترجمه احمد آرام، تهران، اقبال، ۱۳۳۷.ش؛ ص ۳۸۱/۱.

کوروش را به وجود آورده و پیروزی‌های پی‌درپی به او عطا فرموده شهرها را بروی او باز کرده و شهر بابل را به تصرف او در آورده است.

در سال ۵۵۶ قبل از میلاد، کوروش در مشرق و مغرب مشغول جنگ بود و هر جا می‌رفت پیروزی با او همراه بود. در ۵۳۹ ق. م به بابل که در آن موقع پایتخت معروف و ثروتمندی بود حمله کرد و با گرفتن آن تمام امپراطوری بابل، سوریه و فلسطین را به تصرف خود در آورد. یهوه، کوروش را انتخاب کرده و به او مأموریت داده بابل را تسخیر نموده و یهودیان ساکن در این منطقه را به فلسطین مقدس عودت دهد و به صهیون افتخارات گذشته را باز گرداند. این بیانی است که یکی از پیغمبران عبری که نام او معلوم نیست بزبان آورده و گفته‌های او بعداً در بخشی بنام کتاب «اشعیا» به تورات اضافه شد؛ بنابراین چنین بر می‌آید که از زبان این پیامبر اسرائیل از صمیم قلب خواستار پیروزی ایران و برقراری شاهنشاهی پارس بوده است.^۱

در دوره هخامنشیان اینکه آیین رسمی ایران؛ آیین زرتشتی بوده و یا به طور کلی آیین مختلفی بوده خیلی روشن نیست. آنچه مسلم است این است که یهود در آن موقع به عنوان صاحبان یک دین وجود داشتند و مورد حمایت داریوش پادشاه دیگر هخامنشیان قرار گرفتند^۲ که در کتاب‌های مقدس یهود نیز هست^۳ و در تاریخ به طور مسلم ثبت است و باز آنچه مسلم است در سرزمین ایران آن روز، دین‌های مختلفی بوده است و شاید اصلاً دین رسمی و دین حکومتی در آن موقع در ایران وجود نداشته و این مسأله که در کتیبه‌های داریوش از زرتشت نام برده نشده و در گات‌ها از هخامنشیان نامی به چشم نمی‌خورد را می‌توان قرینه

۱- تورات سفر اشعیا، باب ۴۴ و ۴۵، عزرا باب اول؛ به نقل از «ایران قدیم هخامنشی‌ها» از آ. دپرون سمر.

۲- پیرنیا، حسن، *ایران باستانی*، تهران، مجلس، ۱۳۰۶؛ ۱۵۲۱/۲.

۳- یکی در کتاب عزرا باب ششم آیه ۱: آنگاه داریوش پادشاه فرمان داد تا در کتابخانه بابل که خزانه‌ها در آن موضوع بود تفحص کردند ... و دیگری در آیه ۱۵ همان باب که مربوط به فرمان بنای معبد از جانب داریوش است: ... و این خانه در روز سوم ماه آذار در سال ششم داریوش پادشاه تمام شد و هم چنین صحیفه‌ی ذکریای نبی، باب اول آیه ۱ و باب هفتم آیه ۱ نیز از او نام برده می‌شود. هاکس جیمز، قاموس کتاب مقدس، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۴۹

تاریخی بر این نکته گرفت که اصولاً هخامنشیان وضع حکومتشان طوری بوده که در آن تاریخ، حکومت از دین جدا بوده است.

همچنین در سال ۵۲۲ ق.م در ابتدای پادشاهی داریوش، بازسازی معبد یهود هنوز تمام نشده بود و در این تاریخ در ساختمان آن اقداماتی به عمل آمد؛ داریوش اجازه ساخت معبدی که کوروش داده بود تأیید کرد و در سال ۵۱۵ ق.م یهودی‌ها معبد را رسماً افتتاح کردند. ولی دولت کوچک یهود هنوز بسیار ضعیف بود و دیوارهای شهر بیت‌المقدس هنوز به حالت ویرانه بود. در سال ۴۵۰ ق.م یهودی‌ها شروع به بالا بردن حصار شهر نمودند اما عمال ایرانی از این امر به وحشت افتاده و به اردشیر اول پادشاه بود گزارش دادند. فوراً دستوری مبتنی بر ممانعت از بالا بردن حصار صادر شد و یهودیان از این پیش آمد نگران شدند ولی پس از مدتی با پیگیری‌های یکی از یهودیان بنام نحیما که کمی بعد حاکم شهر بیت‌المقدس شد قوم یهودیت در حدود سال ۴۴۵ ق.م احیا شد.^۱

در شهر «الفانتین» مصر کنونی که در زمان تسلط ایرانیان بر مصر مقر یهودی‌ها بود، نوشته‌ای به زبان آرامی پیدا شد که موضوع آن دستور صادره از طرف داریوش دوم در ۴۱۹ ق.م بود و عید فصح یهود را به همان تاریخی که در تورات معین شده مقرر می‌نماید.^۲ تدریجاً تورات یعنی تمام دستورات موسی، قوانینی دولتی گردیدند و شاهنشاه عمل به آنها را رسماً دستور می‌داد و انجام دادن دستورات تورات وظیفه ملت یهود قرار داده شد. در «عهد قدیم» در ضمن نقل تاریخ/ادراس چنین بیان شده: کمی پس از نحیما، ادراس مامور شد در تمام فلسطین مراقب باشد که قواعد و دستورات تورات به عنوان «قوانین خدا و شاه» مورد اجرا قرار گیرد.

۱- آ. دپرون سمر «ایران قدیم هخامنشی‌ها» تمدن/ایران، مترجم: عباس بهنام، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۶. ش؛ ص ۱۰۳.

۲- به نقل از آ. دپرون سمر، ۱۳۴۶. ش، ص ۱۰۵.

۱-۳-۲-۲- حقوق اهل کتاب در حکومت ساسانیان

در سال ۲۲۴ م. یعنی تقریباً چهار قرن قبل از ظهور اسلام، حکومت ساسانی در ایران جانشین حکومت اشکانی شد. اردشیر بابکان پایه‌گذار سلسله ساسانیان از نوادگان ساسان یک فرد روحانی بود. از اصول عالی نظریه حکومتی اردشیر این است که حکومت باید بر پایه دین باشد و دینی رسمی در مملکت باید برقرار کرد و دستگاه‌های مذهبی به وجود آورد تا حکومت بر دو پایه مذهب و قدرت استوار باشد. بر اساس این تفکرات دین زرتشت دین رسمی حکومت ساسانیان در ایران زمین گردید. حکومت مرکزی از دین رسمی حمایت می‌کرد؛ دستگاه موبدان با تفضیل و تشریفات فراوان به وجود آمد و این دستگاه با حمایت حکومت می‌توانست پیروان ادیان دیگر و اقلیت‌های مذهبی را تحت فشار بدهد و در بسیاری از ادوار حکومت ساسانی، با اقلیت‌های مذهبی غیرزرتشتی در ایران به شدت رفتار می‌شد.

حتی در امور مملکتی پس از فرماندار بزرگ که در رأس امور اداری بود، صدر اعظمی توسط پادشاه با عنوان «موبد موبدان» قرار داشت که در مورد قدرت سیاسی این قشر جامعه «هانری ماسه» نقل می‌کند: «تعداد بیشماری از روحانیون در کلیه امور مهمه زندگی مردم دخالت کرده و زندگی روزمره آنان را کنترل می‌نمودند. روحانیون از این راه ثروت بی‌پایانی به دست آورده و ضمن بسط قدرت خویش، دولت مستقلی در داخل دولت به شمار می‌رفتند و گاهی با همدستی نجبا و اشراف، جبهه‌ای در مقابل شاه تشکیل می‌دادند و همین صف آرای‌ها باعث تضعیف حکومت ساسانی می‌شد.»

روحانیون زرتشتی بسیار متعصب بودند و هیچ دیانتی را در داخل کشور تجویز نمی‌کردند. لیکن این تعصب بیشتر مبتنی بر علل سیاسی بود، دین زرتشت دیانت تبلیغی نبود و روسای آن داعیه نجات و رستگاری کلیه انبای بشر را نداشتند اما در داخل کشور مدعی تسلط تام و مطلق بودند و اهمیت و احترامی برای پیروان ادیان دیگر که رعیت به شمار می‌آمدند، قائل نبودند. اگر این اقلیت برای حکومت و مذهب حاکم خطری محسوب می‌شد به سرعت از صفحات جامعه کنار گذاشته میشد؛ به عنوان مثال روحانیان زرتشتی بسرعت

خطر وجود مانویان را در داخل دولت شاهنشاهی دفع کردند. حتی یهودیان بابل که در آرزوی رسیدن به آزادی‌های زمان هخامنشیان و اشکانیان در تعامل با حکومت ساسانیان بودند نیز چندان روی خوشی حتی از اردشیر بابکان موسس سلسله ندیدند و حتی گاهی اوقات تحت فشار واقع می‌شدند؛ همچنین با فشارهای حکومت مرکزی در هنگام اخذ مالیات و فرارهای مالیاتی یهودیان، این فشارها شدت بیشتری به خود می‌یافت.

اما وضع مسیحیان متفاوت بود، در موقعی که سلسله ساسانی جانشین اشکانیان شد، عیسویان مراکز تبلیغی مهمی در شهرها داشتند. در دوران ساسانیان یکی از سیاست‌های حکومت این بود که در لشکرکشی‌های خود به سوریه گاهی تمام سکنه یا یک ناحیه را کوچ داده، در یکی از نقاط داخلی کشور مقیم می‌کردند. چون قسمت اعظم این مهاجرین عیسوی مذهب بودند، دیانت مسیح در هر گوشه‌ای از ایران اندک رواج گرفت. بسیاری از شهرهای نواحی ارمنستان، کردستان در مشرق دجله تا کرکوک، در حلوان، جندی شاپور و شوش؛ اسقف نشین بودند.

تا زمانی که دولت امپراطوری روم دیانت رسمی نداشت، مسیحیان ایرانی در آرامش می‌زیستند؛ اما چون قسطنطنین -امپراطور وقت روم- به آیین مسیحیت گروید، وضع تغییر کرد. مسیحیان ایران، که خصوصاً در مرزهای ایران و روم بسیار بودند، مجذوب دولتی شدند که همکیش آنان بود. به موجب نامه اعمال شهیدان شاهپور دوم به شاهزادگان آرامی چنین نامه‌ای نوشته: «به مجرد وصول این فرمان، سیمون اسقف مسیحیان را دستگیر کنید و تا زمانی که این نوشته را امضا نکند و مالیات سرشماری و خراج مسیحیان را بالمضاعف وصول ننموده و به خزانه ما نپرداخته رها نکنید. زیرا ما در وضعیت جنگ هستیم و آنها در ناز و نعمت بسر می‌برند. آنها در مملکت ساکن‌اند و طرفدار دشمن ما هستند»^۱. سیمون از امتثال امر پادشاه امتناع کرد و به زندان افتاد و چون این خبر به شاهپور رسید فریاد برآورد و گفت: «سیمون می‌خواهد پیروان خود را به

۱- لایور، ص ۴۵ و ۴۶.

شورش برانگیزد و مملکت را بهم کیش خود قیصر بسپارد». سیمون در بازجویی هایش اتهام خیانت را پذیرفت و عاقبت به قتل رسید^۱.

این وقایع ابتدای تعقیب عیسویان ایران است، که از سال ۳۳۹م تا هنگام فوت شاهپور دوم وجود داشت. مخصوصاً در مرزهای شمال غربی و در نواحی هم مرز با روم، زجر و آزار مسیحیان به شدت در جریان بود، کشتارها رخ داد و جماعتی تبعید شدند. در سال ۳۶۲م هیلودور (Heliodore) اسقف را با ۹۰۰۰ عیسوی ساکن شهر مستحکم فنک (Phenek) واقع در بزیده (Bezabde) پس از شورشی که کردند، به خوزستان تبعید نمودند. سوزومن (Sozomen) مقتولین عیسوی عهد شاهپور را بالغ بر ۱۲,۰۰۰ نفر دانسته است. اردشیر دوم که پس از شاهپور به سلطنت رسید، نسبت به ارتباط با مسیحیان تمایلی نداشت ولی شاهپور سوم و چهارم که بعد از او به پادشاهی رسیدند، با امپراطوری روم ارتباط بهتری در پیش گرفتند. در زمان سلطنت یزدگرد اول (۳۹۹ - ۴۲۱م) در روابط بین عیسویان و زرتشتیان باب جدیدی باز شد. در این زمان میان دو دولت بزرگ صلح واقع شد؛ همچنین مقرر شد که بین دولت و اتباع عیسوی طریقه و روشی معین برقرار شود حتی کار بدانجا کشید که یزدگرد، (تئودوسیوس دوم) که طفلی صغیر بود در تحت حمایت خویش گرفت.^۲

از طرف دولت روم شرقی هیئتی بریاست اسقف ماروئا (Marutha) به دربار یزدگرد فرستاده شد. پادشاه ایران دستور داد کلیساهای مخروبه را احیا کنند و زندانیانی که به جرم مسیحی بودن به زندان افتاده بودند را آزاد کنند همچنین به روحانیون مسیحی اجازه داده شد که به سراسر کشور مسافرت کنند. حتی با هماهنگی به عمل آمده هیئتی از علمای مسیحی در باب حل و عقد مسائل همکیشان مسیحی و تبلیغ این آیین به فعالیت پردازند. کریستین سن درباره دلایل فعالیت‌های مسالمت‌آمیز یزدگرد اول می‌گوید: بلاشک معلول جهات سیاسی بود، زیرا که با استوار کردن بنیان صلح ایران و روم می‌توانست مساعی جمیله در تحکیم اقتدار

۱- همان

۲- پروکوپوس، کتاب ۱، بند ۱ ص ۳۶۸.

سلطنت خویش بکار برد، ولی علاوه بر این ضرورت سیاسی می‌توان گفت که طبعاً یزدگرد متمایل به مسامحه در امور دینانی بوده و او نسبت به قوم یهود که اهمیت سیاسی نداشت، خوش رفتاری می‌کرد و شوشیندخت دختر رئیس گالوتا را به همسری برگزید»^۱.

۱-۳-۳- حقوق اهل کتاب در روم باستان

۱-۳-۳-۱- یهودیت در روم باستان

رومی‌ها مردمی بت‌پرست بودند که در شکل‌گیری شرایط اوضاع سیاسی پیش از ظهور مسیح نقش تعیین‌کننده‌ای داشتند. آنها پیرو مذاهب رمزی و پرستش امپراتور بوده و جهت عملی کردن مشیت و اراده خدایی ناشناس به کار گرفته می‌شدند. این قوم توانستند تحت قانونی عام و فراگیر، میان ملل تحت سلطه خود نوعی اتحاد و یکپارچگی به وجود آورند، کاری که در آن منطقه هیچ حکومت دیگری پیش از آن نتوانسته بود انجام دهد. هر روز قوانین روم در همه نقاط امپراطوری بر اتباع و همه شهروندان امپراطوری از طریق دادگاه‌های بی‌طرف شمول می‌یافت. این قوانین از عرف جاری در زمان پادشاهی کهن روم نشئت یافته و در زمان اولین جمهوری روم، مبتنی بر قوانین ملل دیگر بود و همین امر موجب شد روم خود را وکیل و حامی بیگانگان بداند و در ضمن نزدیکی بیشتری با سیستم قضایی این کشورها داشته باشد. به این ترتیب قوانین ۱۲ لوحی که مبتنی بر عرف و آداب رسوم رومی بود، با الهام گرفتن از قوانین سایر ملت‌ها، تبدیل به یک نظام قضایی غنی گردید.

از میان اهل کتاب؛ یهودیان دارای سابقه کهن‌تری بودند. یهودیان پس از فعالیت‌های حضرت موسی و خروج از مصر با توجه به طغیان عبری‌ها در مقابل پیامبرانشان نتوانستند به قدرت کافی و وحدت حقیقی و تشکیل دولت مقتدر اسرائیلی نائل آیند. از زمان خروج از مصر تا زمان اولین سلطنت یهودیان و طالوت

۱- نولدکه، طبری، ص ۷۵، یادداشت؛ *جهودان در ادبیات پهلوی از انتشارات چهاردهمین کنگره بین‌المللی مستشرقین.*

پادشاه ایشان، ۵۳۰ سال طول کشید. این قوم حتی در توحید نیز متحد نبوده و پس از خروج از مصر به بت پرستی روی آورده و از حضرت موسی درخواست کردند که بت‌هایی برای آنها معین کند تا آنها پرستند.^۱

تاریخ یهودیان اخبار مختلف و متناقضی وجود دارد که با توجه به نیاز این نوشته به قسمتی از این اخبار، به خبرهای نزدیک به صحت و با اسناد تاریخی پرداخته می‌شود. پس از تصرف بیت المقدس توسط لشکر اسکندر؛ از طرف یونان، الهه‌هایی بنام هرودوس به اورشلیم فرستاده می‌شد. انطیوخوس از جانشینان اسکندر هیکل را محل پرستش بت‌ها قرار داد و قوم یهود، در مقابل این توهین به معبد قیام کرد ولی این قیام پس از مدتی سرکوب و مجدداً یهودیان تحت فرمانروایی رومیان قرار گرفتند.^۲

اعتقادات یهودیان مورد احترام امپراطوری روم بود و رومیان از ورود به پرستشگاه‌های یهودیان منع می‌شدند و از ارسال تصاویر و مجسمه‌های خود - با توجه به ممنوعیت این امر در آیین یهودیت - خودداری شد. در راستای احترام، تمثال فرمانروایان رومی بر روی سکه‌های رایج در سرزمین‌های یهودیان نقش نمی‌کردند. اما وضع این حقوق نتوانست در عقیده برخی از پیروان با اعتقاد یهودی خللی وارد کند و همچنان اطاعت از رومیان اجنبی و کافر، گناه دانسته می‌شد. همین اعتقادات زمینه تحركات یهودیان در گوشه و کنار در مبارزه با رومیان و حامیان آنها می‌شد که در زمان نرون - امپراطور روم - تحركات به اوج خود رسیده و اعتراض و انقلاب عمومی در زمان شکل گرفت. جماعتی از یهودیان مسلح شده وارد اورشلیم شده و مقر سلطنتی اورشلیم را تصرف کرده و لشکریان و فرمانروایان رومی را به قتل رساندند.

این مسئله در درون مملکت یونان با اقدام متقابل مواجه شده و آزار و اذیت و حتی کشتار یهودیان در سرزمین یونان اتفاق افتاد. یهودیان همه ممالکی که یهودیان در آن ساکن بودند را تسخیر کرده و حکومت مرکزی روم هم وسپازین و بعد از او تیتوس پسرش را با لشکری به سرکوب یهودیان فرستاد و به دلیل

۱- اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ؛ اعراف / ۱۳۸.

۲- تاریخ القدس، ص ۱۴ و ۱۵.

نابرابری جنگاوران در این جنگ حکومت یهودیان شکست می‌خوردند. پس از پیروزی، معبد سوزانده شد و سکنه یهودی یا به قتل رسیدند یا به غلامی رفتند. از این تاریخ به بعد، یهودیان حکومت مستقلی نداشتند و جزء ایالات روم به شمار می‌آمدند.

یهودیان در کشورهایی در شرق دریای مدیترانه ساکن بودند و با آنکه به زبان یونانی صحبت می‌کردند ولی بر اعتقادات خود مصرانه معتقد بودند و هر یهودی لااقل یک بار در عمر خود به بیت المقدس رفته و آداب زیارت را به جا می‌آوردند و همچنین هر خانواده مبلغی برای مخارج معبد باید در نظر گرفته و پرداخت می‌کردند.^۱ اما یکصد و سی سال پس از فروپاشی حکومت یهودیان به دست تیتوس، رومی‌ها مسیحی شدند و اورشلیم محل تجمع و مرکز مقدس مسیحیان شد. دیگر یهود، رقیب سرسختی در اورشلیم پیدا کرده بود و نمی‌توانست اینجا را مرکز اجتماع خود قرار داده و مجدداً از اطراف عالم در آنجا جمع شوند.

تا زمانی که آیین مسیحیت در دولت روم به رسمیت شناخته نشد همواره در زیر شکنجه و آزار یهودیان به سر می‌برند. تنها در طلیعه قرن چهارم میلادی بود که بموجب فرمانی که در سال ۳۱۱م از طرف امپراطوری روم صادر شد، مسیحیان آزادی مختصری یافته، از شکنجه و تعصب‌ورزی علنی یهودیان نجات پیدا کردند. در یکی از جنگ‌های دولت ایران و روم، یهودیان ۸۰ هزار اسیر مسیحی از ایرانیان خریده و از دم تیغ گذراندند. در عصر امپراطوری روم (۳۷ - ۶۷م) به دنبال شورش یهودیان در شهر قدس، این شهر به فرمان امپراطوری محاصره شد و یهودیان قتل عام شدند. معابد یهود ویران و کاهنان و روسای مذهبی آنها با وضع فجیعی کشته شدند.^۲

۱- تاریخ مختصر روم، ص ۳۰۸-۳۱۱.

۲- عمید زنجانی، عباسعلی، اسلام و همزیستی مسالمت آمیز، تهران، انتشارات اسلامیه، ۱۳۴۴. ش، ص ۲۵.

۱-۳-۲- مسیحیت در روم باستان

حکومت روم، غیر از یهود، همه شهروندانش را موظف به عبادت تندیس‌های امپراتوران و قربانی در پای ایشان می‌کرد. بر اثر تبلیغات پولس معلوم شد که کلیسای مسیحیان از کنیسه یهودیان جدا شده و مسیحیت تنها فرقه‌ای از یهود نیست، بلکه دین تازه‌ای است که معتقد به نجات خداوندگار خود مسیح است، دولت روم آن دین را بر خلاف قانون دانست و بر مسیحیان نیز حکم کرد که تندیس‌های امپراتوران روم را پرستش کنند و در اثر تمرد مسیحیان، گرفتار جفای رومیان گشتند و به انواع مصایب، از قبیل زندان‌های سخت و شکنجه‌های وحشتناک و دریده‌شدن در چنگ شیران و جانوران گرفتار شدند.^۱

مسیحیت که تازه در حال شکل‌گیری بود با دشمنی فراوان و سرانجام با مخالفت متکی به نقشه منظمی که هدفش نابودی آن باشد روبه رو شد.^۲ در دوم میلادی تعالیم کلیسای مسیحیان در فرمانروایی رومیان رو به رشد و نمو می‌رفت و رقیبی نیرومند در برابر عقاید خرافی روم قدیم به شمار رفته و آن عقاید که در حقیقت بیکره و استخوان‌بندی اخلاقی و روحانی تمدن یونان و روم بودند را با چالش اساسی مواجه کرده بود و سردمداران عقاید روم باستان پیوسته بیم آن داشتند که مبادی قدیم در برابر تعالیم جدید مضمحل و نابود شوند. عقاید یکتاپرستی مسیحیت و تعالیم عرفانی حضرت عیسی در بین هزاران نفر از قبایل بدوی که در طول سواحل رود دن و دانوب فرود آمده و هر دقیقه آماده تهاجم به درون خاک امپراتوری بودند، نفوذ کرده بود.

دسیوس (۲۵۱-۲۴۹ میلادی) نخستین امپراتوری بود که رسماً به آزار و شکنجه پیروان مسیحیت روی آورد و این سیاست حکومتی شد. تمام حکام امپراتوری روم، مسیحیان را احضار و به اهدای قربانی برای امپراتور امر میکردند و قربانی کنندگان آزاد و کسانی که تمرد و یا فرار می‌کردند هستی‌شان ضبط و در

۱- مشکور، ۱۳۷۷. ش، ص ۱۷۳.

۲- ولز، ۱۳۷۶. ش، ص ۶۸۱.

صورت مشاهده و دستگیری به قتل می‌رسیدند.^۱ مومینی که در ایمانشان ثابت قدم بودند، محبوس و شکنجه و به صورت‌های مختلف ترغیب می‌گشتند تا منکر ایمان خود شوند. والرین، فرمانروای بعد از دسیوس، در ۲۵۷ میلادی، حکمی مبنی بر ممنوعیت تمامی مجالس مسیحیان صادر کرد و که تمامی متمردين از این حکم به قتل تهدید شدند بر اثر این حکم حکومتی سرهای دیونیسیوس، اسقف معروف اسکندریه و اسقف دیگری به نام سیریان از تن جدا شدند.

همچنین والرین سال دوم، فرمانی دیگر صادر کرد که بر اساس آن مجازات مسیحیان تعیین شد؛ بدین معنا که بنا شد که کشیشان را تماماً به قتل برسانند و املاک و رتبه اشخاص شریف و بزرگوار مسیحی را ضبط کنند و اگر باز در ایمان خود استقامت ورزند، هلاک گردند. اما چون این امپراتور اسیر لشکر ایران گردید، اوامر او در این باره لغو گشت. در زمان سلطنت امپراتور دیوکلسین -در سال ۳۳۰ میلادی- برای آخرین بار همان رسم شدت و عقاب تجدید گردید. اوامر متعدد مبنی بر مصادره اموال کلیساها و ویران کردن نمازخانه‌ها و سوختن اوراق ایشان صادر گشت. اسقف‌ها و کشیشانی که از تقدیم قربانی در برابر تصویر امپراتور سرباز زدند، طعمه شمشیر شدند و عامه ترسایان، بلا استثنا مجبور به سجده در برابر تمثال قیصر شدند.

ولی، پیش از آنکه این جور و جفا به پایان برسد، سلطنت دیوکلسین به پایان رسید و چهار شاهزاده متساویاً بار سلطنت را به دوش گرفتند. مابین این چهار قیصر زد و خورد و رقابت شدیدی به وقوع پیوست و قدرت بصورت غیر متوازن تقسیم شد. بالاخره، فرزند یکی از این چهار شاهزاده که ملقب به قسطنطین است بر همه تفوق یافت و رقبای خود را مغلوب ساخت و در سال ۳۲۳ میلادی امپراتور و یگانه فرمانروای واحد آن کشور وسیع گشت.^۲ اولین قدم وی، بعد از پیروزی بر دشمن، صدور فرمان میلان در سال ۳۱۳ میلادی

۱- میلر، ۱۳۶۰، ش، ص ۸۱-۱۸۰.

۲- ناس، ۱۳۷۳، ش، ص ۶۳۲.

بود. طبق این فرمان عموم مسیحیان را آزادی تام بخشید و بدین ترتیب، بعد از سیصد سال کشمکش، کلیسا بالاخره غالب گردید.^۱

در سال، امپراتور کنستانتین، در فرمانی که به فرمان میلان مشهور شد، هرگونه تعقیب و شکنجه و آزار مسیحیان را ممنوع کرد و آزادی کامل در عقاید مذهبی را برای پیروان ادیان مختلف رواج داد. امپراتور کنستانتین، به دلایل گوناگون که یکی از مهم‌ترین آن‌ها سیاسی بود، خود را متحد مسیحیان نشان داد. شاید بدین امید که بین کلیسای مسیحی و حکومت غیردینی خویش پیوند و اتحادی برقرار سازد و در نتیجه، حداقل برای مسیحیان صلح و آرامش به ارمغان آورده شده بود، اما صلح و آرامش داخلی و درونی مسیحیت به سرعت با مباحثات درون مذهبی بر هم خورد.^۲ در قرن پنجم میلادی، دین مسیح، مذهب رسمی امپراتوری روم و چندین قوم بربر از قبیل استروگت‌ها، ویزیگت‌ها، بورگندها، اندال‌ها و لمباردها محسوب می‌شد.

به صورت مختصر در آنچه بیان شد وضعیت و حقوق در نظر گرفته شده برای اهل‌کتاب در حکومت‌های پیش از اسلام ذکر شد. مسأله اصلی همچنانکه ذکر شد این مسأله هست که مبنایی برای این موضوع وجود نداشت و برای قومیتی غیر از قوم غالب حقوقی در نظر گرفته نمی‌شد. اگر در یک مقطع کوتاه حقوقی برای اقلیت‌ها در نظر گرفته می‌شد، این مسأله از وضعیت خاص آن دوران ناشی می‌شد. این مسأله به وفور در ادبیات مورخین و تاریخ‌نویسان بیان شده که حقوقی برای اقلیت‌ها یا جامعه مغلوب تا زمان پیامبر در نظر گرفته نمی‌شد.

۱- میلر، ۱۳۶۰. ش، ص ۱۸۴.

۲- بوش و دیگران، ۱۳۷۴. ش، ص ۷۲۷.

۱-۴- حقوق اهل کتاب در اسلام

۱-۴-۱- حقوق اهل کتاب در قرآن

در هر یک از ادیان توحیدی (اسلام، مسیحیت، یهودیت و زرتشت) متون الهیاتی وجود دارد که پیروان آن ادیان، ضمن قداست ربوبی که برای این متن و آورنده‌اش قائلند، تمام پیشینه، اعتقادات، آداب، رسوم و احکام دین خود را منسوب و مأخوذ از آن متون دانسته، اوامر و نواهی آن را ملزم بوده و آن را ضامن هدایت و سعادت بشر در جمیع شئون دنیوی و اخروی می‌دانند.

۱-۴-۱-۱- جایگاه و منزلت قرآن کریم

در دین مبین اسلام نیز «قرآن» اولین متن الهیاتی، منبع وحیانی و ثقل اکبر است. واژه قرآن در اصل مصدر است و به معنای هر چیز خواندنی^۱ اما ارباب لغت قائلند که این واژه اسم علم است و به کتابی که بر حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله آخرین فرستاده خدا نازل شده اطلاق می‌گردد و وجه تسمیه آن از این جهت می‌باشد که این کتاب خواندنی است و باید خواند و در معانی‌اش تدبیر نمود^۲ علاوه بر نزول دفعی در شب قدر بر قلب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در طول ۲۳ سال به صورت تدریجی به مقتضای احوال و نیازها، از جانب خدا فرود آمده است.^۳ مسلمانان، ویژگی‌هایی برای قرآن قائلند که اهل کتاب، مدعی چنین اوصافی برای کتب آسمانی خویش نمی‌باشند. مسلمانان معتقدند: تمامی کلمات و حروف قرآن، وحی الهی است که از جانب خدا و لوح محفوظ، از طریق فرشته امین الهی بر قلب پیامبر نازل شده و ایشان مستقیماً آن را برای مردم تلاوت

۱- اصفهانی، راغب، *مفردات الفاظ قرآن*، قم، منشورات طلیعه النور، ۱۴۲۶. ق؛ ص ۶۶۸.

۲- قرشی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهاردهم، ۱۳۸۴. ش؛ ص ۲۶۲.

۳- حسینی‌دشتی، سیدمصطفی، *معارف و معاریف (دایره‌المعارف جامع اسلامی)*، تهران، موسسه فرهنگی آرایه، ۱۳۷۹. ش؛ ص ۲۷۵.

کرده‌اند.^۱ در حالی که پیروان دیگر ادیان، کتب آسمانی خویش را نقل به معنا دانسته و تنها مفاهیم و مضامین آن را الهی می‌دانند، نه خود الفاظ را.

همچنین مسلمانان معتقدند این کتاب معجزه جاوید رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌باشد و با داشتن جنبه‌های مختلف اعجازی چون فصاحت، بلاغت، اخبار غیبی، عدم تناقض و تعارض و ... هیچ‌کس نتوانسته و نمی‌تواند مانند آن را بیاورد^۲ و دیگر آنکه جمهور مسلمین معتقدند که قرآن به هیچ وجه تحریف نشده و تمامی کلمات آن، هم زمان با نزول، توسط کتاب وحی و با نظارت رسول الله صلی الله علیه و آله به ثبت رسیده است که این عدم تحریف، با دلایل مختلف عقلی و نقلی قابل اثبات است^۳ و این در حالی است که دیگر کتب آسمانی تورات و انجیل سال‌ها پس از حضرت موسی و عیسی توسط شاگردان و با بیان و برداشت شخصی آنها تدوین گردیده است.^۴

دستورالعمل‌های قرآن تنها برای استفاده بخش خاصی از جامعه نیست؛ بلکه دستورالعمل‌هایی کامل برای جامعه بشری و سراسر تاریخ است. این کتاب افزون بر آن که حاوی معارف و جهان‌بینی، اصول اعتقادی، دستورالعمل‌های عملی و اخلاقی، تاریخ امت‌ها و پیامبران پیشین، فلسفه و سنت‌های تاریخ، است؛ درباره قوانین مربوط به زندگی مردم و روابط اجتماعی آنها، درچارچوب یکسانی با فطرت، دیدگاه‌های استواری عرضه کرده و دستورهای روشنی ارائه داده است. روابط مسلمانان با کفار - در زوایای گوناگون با معیارهای مشخص و ضوابط معین - در میان آن مجموعه بیکران، جایگاه ویژه‌ای دارد؛ زیرا قرآن به عنوان آخرین کتاب

۱- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، چاپ اول، ۱۳۸۵، ش؛ ص ۲۴۵.

۲- قرشی، ۱۳۸۴، ش، ص ۲۶۴.

۳- همان: ۲۶۴.

۴- حسینی دشتی، ۱۳۷۹، ش، ص ۲۸۲.

وحی الهی، رسالت جهانی داشته و برای راهبری انسان در همه عصرها و نسلها فرستاده شده است؛ چنانکه خود می‌فرماید: (هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ...) ^۱ این قرآن، وسیله بینایی همه مردم است.

۱-۴-۱- جایگاه انسان از دیدگاه قرآن

رابطه بین مسلمانان و دیگر جوامع بشری، ضروری و فطری است و تداوم زندگی بشر، نیازمند این گونه روابط است و از سوی دیگر، اگر قرآن به عنوان آخرین پیام خدا به خلق و کامل‌ترین برنامه الهی بر جوامع انسانی، مبنا و شالوده هر نوع روابط را تشکیل ندهد، اعتلای اسلام و عزت مسلمانان آسیب دیده و زیر سؤال خواهد رفت. قبل از هر چیز اشاره به این نکته ضروری به نظر می‌رسد که بنی‌آدم از دیدگاه قرآن اشرف مخلوقات بوده و خداوند او را بر صحرا و دریا مسلط کرده و بر بسیاری از مخلوقات خویش برتری داده است. ^۲ قرآن کریم مومنین را سفارش به احسان و عدالت در ارتباط با عامه بنی‌آدم کرده و این سفارش را محدود نکرده است. ^۳ همچنین در قرآن وفای به عهد سفارش اکید شده و بیان می‌شود که خداوند هرگز پیمان شکنی نمی‌کند و ایشان با وفاترین شمرده شده است. مقام انسان‌ها در برابر خداوند متعال، در سیر رشد از نقص به کمال یکسان بوده و دستورات اخلاقی یکسانی برای همه صادر شده است.

اما در مقام رشد و تکامل، مسلماً انسان‌ها دارای درجاتی متفاوتند. در این قسمت ملاک ارزشمندی هر کس تقوا است، همان‌گونه که خداوند فرموده است: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» ^۴ بر این اساس؛ انسان‌ها در برابر خداوند یکسان نیستند و به تناسب بهره‌ای که از تقوا دارند طبقه‌بندی می‌شوند. در این راستا تفاوت انسان‌ها در برخورداری از محبت خداوند و به میزان قرب آنها به خدا باز می‌گردد؛ نه رنگ، نژاد، قوم، زبان و

۱- جائیه / ۲۰.

۲- «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»: اسراء /

۷۰.

۳- «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْأِحْسَنِ» نحل / ۹۰، «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أُحْسِنْتُمْ لِيَأْتِ بِكُمْ وَأِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا» اسراء / ۷

۴- حجرات / ۱۳.

غیره، بلکه هرکسی ایمان، عمل صالح و معرفت را کسب کند، انسانی کامل و هر که شرک، گناه و نفاق را کسب کند، انسانی ناقص است.

۱-۴-۳- جایگاه اهل کتاب از دیدگاه قرآن

در قرآن عبارت «امت واحده» ۹ بار^۱ تکرار شده که گروهی از مفسران، مسلمانان را همراه با اهل کتاب در یک امت واحد با هدف واحد در این امت قرار داده‌اند. در آیه ۹۴ سوره انبیاء که موضوع درباره امت واحده بوده آمده که هر کس چیزی از اعمال صالح را انجام دهد در حالی که ایمان داشته‌باشد، تلاش و کوشش او مورد ناسپاسی قرار نخواهد گرفت و برای تأکید بیشتر اضافه می‌کند: و ما اعمال صالح او را قطعاً خواهیم نوشت.

همچنین درباره مقدس بودن جایگاه عبادت مسلمانان و اهل کتاب در آیه شریفه ۴۰ سوره مبارکه حج، آمده که خداوند به وسیله گروهی، دفع شر گروهی دیگر می‌فرماید و خود یاری‌کننده مکان‌هایی است که نام او ذکر می‌شود و از معابد اهل کتاب همانند مساجد مسلمین - به عنوان جایگاهی که در آن نام خدا بسیار ذکر شده - یاد شده و این خود بیانی دیگر از سبیل و هدف یکسان این گروه‌هاست. در آیات متعددی بر واحد بودن این راه تأکید شده و ضمن ادعای ایمان به خداوند متعال مأموریت انبیاء سابق تأیید می‌شود در آیه شریفه ۱۳۶ سوره مبارکه بقره خطاب به مسلمانان آمده: «بگویند: ما به خدا ایمان آورده‌ایم؛ و به آنچه بر ما نازل شده؛ و آنچه بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و پیامبران از فرزندان او نازل گردید، و آنچه به موسی و عیسی و پیامبران (دیگر) از طرف پروردگار داده شده است، و در میان هیچ یک از آنها جدایی قائل نمی‌شویم، و در برابر فرمان خدا تسلیم هستیم».^۲

۱- مومنون/ ۵۲، شورا/ ۱۰۸، انبیاء/ ۹۲، هود/ ۱۱۸، نحل/ ۹۳، مائده/ ۴۸، زخرف/ ۳۲، یونس/ ۱۳، بقره/ ۲۱۳.

۲- حدید/ ۲۵-۲۸.

۱-۴-۱-۴- دستورالعمل قرآن برای تعامل با اهل کتاب

در قرآن کریم در مجموع ۲۵۷ آیه در مورد اهل کتاب نازل شده که در حدود ۱۰۰ آیه شریفه به یهودیان اختصاص داده شده و ۱۵۷ آیه شریفه حول محور دین مسیحیت نازل شده است. پیش از هر چیز، تأییدیه و تکریم فوق العاده فرهنگ، مقدسات، آداب و رسوم اهل کتاب در قرآن نظر خواننده را به خود جلب می‌کند؛ شیوه‌ای که با هدف همدلی و وفاق در سایه توحید و امت واحده با اهل کتاب همراه بوده و این مسئله را در محورهای زیر می‌توان دید.

۱- آیات مربوط به تأیید حضرت موسی علیه السلام و حضرت عیسی علیه السلام به همراه ویژگی‌های ایشان:

در آیات متعددی رسالت این پیامبران عظیم الشان به همراه دلایل روشن تأیید شده^۱ و از ایشان به عنوان شخصیت‌هایی مقبول، شایسته، نشانه‌های خداوند و قول حق یاد شده^۲ و در دو آیه بعد از اینکه پیامبری ایشان تأیید شده بیان شده که حضرت موسی و عیسی علیهما السلام آمدن پیامبر خاتم را مژده داده اند.^۳

۲- آیات مربوط به خانواده ایشان:

در قرآن به صرف تأیید، تعریف و تمجید پیامبران عظیم الشان اکتفا نشده و در آیات متعددی خانواده‌های انبیاء هم مورد احترام قرار گرفته و بعد از تأیید مادران ایشان و همچنین حضرت آسیه سلام الله علیها^۴ آیاتی

۱- بقره / ۸۷ و ۲۵۳؛ اعراف / ۱۰۳ و ۱۱۷.

۲- مائده / ۴۸ و ۴۹ و ۷۵؛ انعام / ۸۵-۹۰؛ مریم / ۶۳.

۳- مائده / ۴۶؛ صف / ۶.

۴- آل عمران / ۳۵-۳۷؛ تحریم / ۱۱.

درباره برتری ایشان به زنان جهان، اهل عبادت بودن ایشان و ارتباط با وحیشان^۱ آمده و از این زنان نمونه امت واحده به عنوان الگو برای مومنان یاد می‌شود.^۲

۳- آیات مربوط به کتب تورات و انجیل و مومنان یهودی و مسیحی:

در آیات متعددی کتب تورات و انجیل تأیید شده^۳ و به مسلمانان، ایمان به این کتب توصیه می‌شود.^۴ همچنین در آیاتی مومن بودن و تسلیم فرامین الهی اهل کتاب تمجید شده^۵ و با توجه به اتحاد امت واحده بر پیروی از ملت ابراهیم،^۶ اعتقاد به توحید و تعلیمات الهی نازل شده بر پیامبران^۷ اعتقاد به یگانگی خداوند تسلیم بودن برای او^۸ و تساوی مسلمانان و اهل کتاب در مورد گناه و کیفر گناهکار^۹ راه و اهداف را متحد دانسته و دعوت به برادری و وحدت در خداپرستی می‌شود.

از آن جا که بعد از اینکه قرآن در ابتداء با احترام از مکاتب اهل کتاب و شخصیت‌های طراز اولشان یاد می‌کند و ایشان را به وحدت و همگرایی دعوت کرد گروهی از اهل کتاب ندای حق را لبیک گفته و با ایمان و عمل صالح مورد لطف و مغفرت الهی قرار گرفتند. در قرآن به اهل کتاب مومن و معتقد به خدا و روز قیامت

۱- آل عمران/ ۴۲ و ۴۷؛ تحریم/ ۱۱ و ۱۲.

۲- تحریم/ ۱۱؛ مومنون/ ۵۰؛ زخرف/ ۵۹.

۳- آل عمران/ ۳؛ مائده/ ۴۸؛ یوسف/ ۱۱۱؛ انعام/ ۹۲.

۴- نساء/ ۱۳۶.

۵- آل عمران/ ۵۲؛ مائده/ ۱۱۱؛ صف/ ۱۴.

۶- بقره/ ۱۳۵.

۷- بقره/ ۱۳۶؛ عنکبوت/ ۴۶؛ آل عمران/ ۸۴؛ نساء/ ۱۶۳؛ عنکبوت/ ۸.

۸- آل عمران/ ۲۰ و ۶۴.

۹- نساء/ ۱۲۳.

وعده اجر و پاداش بزرگ داده شده^۱ از ویژگی‌های اهل کتاب امانت داری^۲، تلاوت آیات الهی، سجده، شب‌زنده‌داری، آمر به معروف و ناهی از منکر و شتابان در کار خیر^۳ خضوع و خشوع شمرده شده است.

بعد از آنکه قرآن با شیوه رحمانی با اهل کتاب ارتباط برقرار نمود و آنها را به وحدت دعوت کرد، عده‌ای اجابت کردند و مورد رضوان الهی قرار گرفتند، ولی عده‌ای با شناخت و علمی که به آیات حق و پیامبر مکرم اسلام داشتند و اوصاف پیامبر و قرآن در تورات و انجیل آمده بود، راه کتمان حق و ضلالت و گمراهی را پیش گرفته و حتی گروهی هدایت را فقط در یهود و نصارا دانستند. قرآن با لحن هشدار دهنده با اشاره‌ای لطف و رحمت، اهل کتاب را مورد خطاب قرار می‌دهد تا شاید متنبه شوند.^۴

درباره ارتباط با اهل کتاب سه دستور متفاوت در آموزه‌های اسلامی صادر شده: توصیه به نیکی به آنان، منع از دلبستگی و برخورد محتاطانه. این تفاوت‌ها با توجه به شرایط گوناگون زمان و مکانی و تفاوت حال و رفتار آنهاست.^۵ آیات متعددی در قرآن از سبیل و هدف واحد مسلمین با اهل کتاب سخن رفته و انبیای آنان را به صورت کامل تصدیق فرموده اهل کتاب را از جهاتی می‌ستاید؛ اما گاهی آنان را نکوهش می‌کند. این نکوهش به دلیل دور افکندن کتاب آسمانی خویش و زمام خرد و اندیشه را به دست هوای نفس سپردن است و همچنین با توجیه کردن و پنهان ساختن آیات خداوند، از پایبندی به مضامین آنها سرباز زده‌اند.^۶

خلاصه و نتیجه بحث اینکه قرآن به مسلمانان حُسن خلق، احسان، عدالت، وفای به عهد و با همه این‌بای بشری دستور فرموده و اهل کتاب را با توجه به اشتراکات دینی و تاریخی با مسلمین در یک امت واحده قرار

۱- بقره / ۶۲؛ مائده / ۶۹.

۲- آل عمران / ۷۵.

۳- آل عمران / ۱۱۳ و ۱۱۴ و ۱۱۹.

۴- آل عمران / ۱۹؛ بقره / ۱۲۰ و ۱۳۵؛ انعام / ۲۰ و ۱۱۴؛ اعراف / ۱۵۷.

۵- جوادی آملی، ۱۳۹۲، ش، ۳۱۲.

۶- پاکتچی، ۴۷۶/۱۰.

داده و همچنین در آیات متعددی انبیای سابق را تأیید کرده و سبیل قرآن و پیامبر را ادامه‌دهنده آنها دانسته و همچنانکه در آیه شریفه ۶۴ سوره مبارکه آل‌عمران تبیین شده: «ای اهل‌کتاب بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است، بایستیم که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا به خدایی نگیرد» میان مسلمانان و اهل‌کتاب وجوه اشتراکی متعددی وجود دارد و پیامبر اسلام برای تکمیل مأموریت پیامبران سابق مبعوث شده و برای هدایت پیروان آنها با آوردن ادله و اعجازهایی اعتماد اهل‌کتاب را جلب کرده و همه جهانیان را به سوی خداوند راهنمایی کند؛ اما در صورتی که اهل‌کتاب عنان عقل خود را به هوای نفس سپرده و با حقیقت دین مخالفت ورزند، دستوراتی مبنی بر احتیاط و منع دل‌بستگی به آنان صادر شده است.

۱-۴-۲- سیره پیامبر صل الله علیه وآله در برابر اهل کتاب

برقراری عدالت، آزادی و ایجاد صلح در کنار ظلم‌ستیزی، رفع فتنه و فساد از اهداف بزرگ پیامبر بود که با بکارگیری راه‌ها و شیوه‌های مختلف از جمله انعقاد پیمان، جنگ، گفتگو، مناظره و غیره جهت نیل به این اهداف تلاش می‌شد. پس از تشکیل حکومت اسلامی در مدینه، مسائل جدیدی مطرح شد که از آنها نحوه مواجهه حکومت اسلامی با غیرمسلمانان بود. پیامبر ضمن پذیرش حقوق غیرمسلمانان -به ویژه اهل کتاب- هیچ‌گاه از مهرورزی و عدالت در حق آنان دریغ نورزید و اصل را در این باره بر منطق و گفتگو، آگاهی‌بخشی و فرهنگ‌گستری و همکاری‌های مشترک بنا نهاد.

ضمن مدارا با کفار و حمایت از مراکز دینی اهل کتاب، هیچ‌کس مجبور به تغییر دین و پذیرش اسلام نشد. هر چند در معرفی هوشمندانه اسلام و جذب مردم به آن، از همه ابزارهای عاطفی و عقلانی استفاده نموده، در این راه سنگ تمام گذاشتند. بعلاوه آن حضرت در حوزه‌هایی چون انعقاد پیمان‌نامه‌ها، بهره‌وری از نخبگان و کارشناسان، داد و ستد با کافران، پذیرش کمک‌های غیرمسلمانان، احترام به سفیران و فرستادگان و دیگر حوزه‌های مرتبط، ضمن پذیرش و تأکید بر اصل این موارد، حدود و ثغور آن را نیز مشخص نمود و اصول و قواعد ماندگاری را در این باب از خود بر جای نهاد.

پیامبر با الهام از آیات قرآن، در برخوردهای روزانه خود دستورالعمل‌ها و فرمایشات آشکاری در زمینه ارتباط با اهل کتاب بیان داشته که همواره راهنمای مسلمین در این زمینه خواهد بود؛ درباره تساوی انسان‌ها در خلقت از ایشان روایت شده: «همه مردم از روز خلقت آدم تا به امروز همانند دانه‌های شانه مساوی و یکسانند، عرب بر عجم، و سرخ بر سیاه، فضیلت و برتری ندارد جز به تقوا و پرهیزگاری»^۱ روایتی دیگر درباره اذیت اهل ذمه نقل شده که: «هر کس به اهل ذمه آزار رساند، دشمن او خواهد بود و هر کس من

۱- رسولی محلاتی، هاشم، تاریخ اسلام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۷۱، ش، ۱/۱۲۰۹.

دشمن او باشم، روز قیمت دشمنی خود را نسبت به او آشکار خواهم نمود»^۱ در حدیثی نقل شده: «هرکس فرد ذمی را بیازارد، همانا مرا آزرده است». در ذم قتل ذمی روایت شده: «هرکس ذمی را بکشد بوی بهشت را استشمام نخواهد کرد»^۲ و در مورد تهمت زدن به اهل ذمه فرمودند: «هرکس به فرد ذمی تهمت بزند، مجازات او روز قیامت تازیانه هایی از آتش است»^۳.

درباره رعایت حال اهل ذمه به مسئولین دولتی دستورات اخلاقی و حکومتی متفاوتی صادر شد که از جمله آنها: «هرکس بر هم پیمان مسلمین ستم نماید و یا بیشتر از قدرتش بر او تکلف کند و یا او را ناقص العضو نماید و یا اینکه به اکراه چیزی را از او مطالبه کند، من در روز قیامت دشمن او خواهم بود»^۴ «در اموال اهل ذمه چیزی جز گذشت وجود ندارد»^۵ «خدا، خوردن بی اجازه از میوه های اهل کتاب را بر شما حلال نکرده است»^۶ «خدای متعال ورود بی اجازه به خانه های اهل کتاب را بر شما حلال نکرده است»^۷.

تکریم اهل کتاب در ادبیات گفتاری خلاصه نشده و همواره با رفتار و سیره‌ای ویژه با اهل کتاب تعامل می‌شد، در پیمان عقبه دوم با الگوبرداری از نقبای بنی اسرائیل ۱۲ نقیب از انصار گزینش شد، به روزه روز عاشورا برابر با سنت یهود دستور داده شد و بیت المقدس فارغ از نقض و ابرام‌های احتمالی یهودیان، قبله معرفی شد، هر چند یهودیان بیت المقدس را قبله انحصاری خودشان می‌دانستند. در آغاز ورود به مدینه و تشکیل نظام نوپدید دینی، به منظور استحکام‌سازی نظام، منشوری را پدید آورد که در آن توجه خاصی به

۱- دایره المعارف تشیع، نشر سعید محبی، تهران ۱۳۸۶. ش، ۴۰۵/۱۲.

۲- همان.

۳- بلاغی، صدرالدین، عدالت و قضا در اسلام، موسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۰. ش، ۵۷.

۴- ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم، الخراج، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۹۹ق، بی تا، ۱۲۵.

۵- همان.

۶- سیوطی، ۱۴۰۱، ۴۶۸/۱.

۷- همان.

یهودیان شده و جایگاه آنان را محترم شمرد. در این منشور همه حقوقی شناخته شده برای مسلمانان، برای آنان نیز به رسمیت شناخته شد. برابر این پیمان، مسلمانان و یهودیان در برابر دیگران همچون یک امت قلمداد شده که باید در اموری چون دفاع از مدینه، صلح با دشمن، تأمین هزینه‌های عمومی و دیگر مسایل مشترک با همدیگر همکاری داشته، همواره خیزخواه یکدیگر باشند.^۱ علاوه بر این منشور، پیمانی دیگر با یهودیان مدینه منعقد شد که بر اساس این پیمان امنیت مالی و جانی یهودیان تضمین شده و حقوق آنها به رسمیت شناخته شد. تا زمانی که یهودیان به پیمانهای خویش وفادار بودند، رعایت حقوق و تأمین امنیت آنان در بالاترین سطح ممکن از سوی رسول خدا انجام شد و اگر اتفاقاتی این روابط را دستخوش تغییراتی ساخت همه ناشی از بدعهدی یهودیان بود و نه سختگیری پیامبر. پیامبر در مقابل فتنه‌های یهودیان خیبر که به صورت مفصل بر علیه مسلمانان انجام می‌دادند، با آنها با شرایطی که یهودیان پیشنهاد دادند مصالحه نموده و از مجازاتشان صرف نظر کرد.

در ارتباط مسیحیان در قالب قراردادهایی، آزادی‌های مشروع تأمین شده و روابط قانونمند شد. پیامبر در مقابل یهودیان رفتاری معتدل‌تر از مشرکین اختیار نموده و با مسیحیان با زمینه بهتری نسبت به یهودیان-با توجه به روحیه معتدل‌تر - تعامل می‌فرمودند. در مقابل مسیحیان نجران که در مباحله شکست سختی خوردند مصالحه نموده در طی این مصالحه جان و مال آنان از هر گونه تعرض برکنار ماند، کسی از سرزمین خود رانده نشد و همچنین مالیاتی به نام عشر گرفته نشد. ضمن آنکه مناصب دینی آنان دگرگون نشده و هیچ اسقف و راهبی، از کار برکنار نشد.^۲

علاوه بر اصولی که در قرارداد با اهل‌ذمه رعایت بود، نمایندگان، علما و روحانیون طوائف غیرمسلمان که به مدینه می‌آمدند، به آنان با احترام خاصی رفتار شده و اجازه داده می‌شد انتقادات و اشکالات و منطق

۱- ابن‌هشام ۲/۱۱۵

۲- احمدی میانجی، علی، مکاتیب الرسول، دارالحدیث، قم، ۱۳۷۶، ش، ۱-۲/۳۱۸.

خویش را بازگو کرده و خود با آنان از طریق برهان و استدلال به گفتگو می‌پرداختند.^۱ همچنانکه در آیه ۴۰ سوره حج، معابد اهل‌کتاب در کنار مساجد و تکریم و تعظیم آنها در کنار همدیگر محترم شمرده شد. پیامبر نیز در قراردادهای این مکان‌ها را محترم شمرده و تعهد خویش را به صیانت از این مکان‌ها اعلام داشتند.^۲ حتی نسبت به متولیان پرستشگاه‌ها توجه داشته و از نیروهایی که روانه شام برای جنگ موته بودند خواسته شد از تعرض به متولیان معابد خودداری کنند.^۳ در همه فتوحاتی که بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله توسط مسلمانان صورت یافت، هیچ‌گاه فاتحان متعرض پرستشگاه‌ها نشدند و معبد و کنیسه‌ای را ویران نساختند.^۴

۱-۴-۳- حقوق اهل کتاب در حکومت خلفای بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله

گسترش فتوحات در عصر خلفای سه‌گانه که شامل مناطق اهل‌کتاب نیز می‌شد، دامنه ارتباط با اهل‌کتاب گسترده‌تر شد. با افزایش تعداد زمین، مسائلی چون تعیین پایگاه اجتماعی، سیاسی و دینی این اقلیت‌ها در جامعه اسلامی مطرح و حاکم اسلامی موظف به رعایت حقوق آنان بود. در اواخر عمر شریف پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، سپاهی به رهبری اسامه جهت لشکرکشی به شام آماده شد، اما لشکرکشی به زمان خلافت خلیفه اول کشیده شد. ابوبکر خود را خلیفه رسول‌الله نامید و دستورات پیامبر را مبنی بر تکریم و تعظیم معابد و متولیان‌ش به اسامه توصیه کرد^۵ همچنین قراردادهای ذمه که در زمان پیامبر با مسیحیان نجران منعقد شد در

۱- سبحانی، جعفر، *فرازهایی از تاریخ پیامبر اسلام*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱ ش، ۴۹۵-۴۹۷.

۲- منتظری، حسینعلی، *دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه*، قم، دارالفکر، ۱۴۱۱ ق، ۷۵۲/۲.

۳- ر.ک. به مقاله «بازخوانی چگونگی تعاملات پیامبر با غیر مسلمانان» از اکبر احمدپور، تاریخ و فرهنگ، سال چهل و هفتم، شماره ۹۵، ۱۳۹۴ ش، ص ۲۹.

۴- علامه حلی، حسن بن یوسف، *تذکره الفقهاء*، قم، موسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ ق، ۳۴۱/۹.

۵- رجوع به امیر علی، *تاریخ عرب و اسلام*، ترجمه فخر داعی گیلانی، تهران، انتشارات گنجینه، ۱۳۶۶ ش، ۲۷.

این زمان بنا به درخواست نجرانیان تمدید شد و روال پرداخت جزیه نیز ادامه یافت و اهالی عراق نیز در این زمان قرارداد ذمه اختیار کردند.^۱

در قرارداد اهالی حیره با خالد بن ولید آمده: «مسیحیان در پوشیدن لباس آزادند الا اینکه لباس نظامیان مسلمانان را نباید بپوشند».^۲ خالد سردار فتوحات ابوبکر بود شام و فلسطین را فتح کرد و برای شهرهای تسلیم شده شرایطی از جمله امان بودن جان، مال و کلیساها در برابر پرداخت جزیه تعریف کرد. اما انحراف از سیره پیامبر صلی الله علیه و آله در برخورد ابوبکر با گناه عظیم خالد و بخشش او برجسته شد این گناه برای فرمانده فاتحان بلاد کفر، بدنامی برای جامعه اسلامی بدنبال داشت.

پس از ابوبکر جانشین منتخب او، عمر به خلافت رسید؛ از اقدامات او، کوشش جهت یکدست کردن دینی حجاز و توجه به روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله - دو دین در حجاز نمی‌گنجد - بود. با بی‌توجهی عمر به پیمان‌های پیامبر و ابوبکر، یهودیان از حجاز بیرون و نجرانیان در کوفه ساکن شدند؛ این اقدام در حالی رخ داد که همین یهودیان و مسیحیان در زمان خود پیامبر، در حجاز ساکن بودند.^۳ خلیفه از به کار بستن کاتبان یهودی و مسیحی خودداری می‌کرد و اخباری از او درباره ممنوعیت استخدام ذمیان در امور اداری مسلمین روایت شد.^۴ از انحرافات دیگر در زمان عمر، تحولات درباره مفهوم جزیه است که افزون بر معیار اهل کتاب

۱- ر. ک. به دایره المعارف بزرگ اسلامی، پاکتچی، ۱۰۳/۱۸.

۲- ابویوسف، ۱۳۹۹، ق، ص ۱۴۴.

۳- مفسران آیه برائت از مشرکان را به بت پرستان محدود می‌کنند و به پایداری پیامبر با اهل کتاب بعد از نزول این آیه اشاره دارند.

۴- متز، آدام، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری یا (رئسانس اسلامی)، ترجمه علیرضا ذکاوتی، موسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۸ ش، ص ۶۷.

بودن، معیار عرب‌نبودن نیز اهمیت یافت و با جزیه به گونه‌ای برخورد می‌شد که گویی مالیاتی متعلق به غیر عرب بود.^۱

عمر جزیه را منبع درآمد مستمر مسلمانان دانسته و در متن وصیت‌نامه‌اش قید شده: «رعایت حال زمین را بکنید که آنان محل درآمد عیال شما هستند»^۲ از قبیله‌های تنوخ، بهراء و بنی تغلب در شام بر اساس توافق اهل ذمه زکات مضاعف گرفت،^۳ عهدنامه‌ای تنظیم کرده که جرجی زیدان ادعا دارد که خلفای دیگر هرگاه که می‌خواستند بر مسیحیان سخت‌گیری کنند آنان را به اجرای عهدنامه‌ی عمر مجبور می‌ساختند.^۴

در زمان عمر مرتب به مأمورین دستور داده می‌شد بیش از حد قدرت مردم به آنها تحمیل نکنند، همیشه آورنده مال جزیه را بازپرسی می‌شد تا مال و درآمد، در اثر ظلم و ستم بر جزیه‌دهندگان وصول نشده باشد.^۵ در نامه‌ای به ابوعبیده سفارش شد: «در مناطقی که با مسیحیان صلح شد کلیساهای آنها را تخریب نکنید و آنها در خارج شهر مجاز هستند صلیب آشکار کنند، ولی در داخل شهر نمی‌توانند».^۶ اما عثمان به مسائل نظارت نداشت و صرفاً بستگانش را در پست‌های کلیدی به‌کار گرفته و حکومت اسلامی را ملعبه دست بنی‌امیه قرار داد، او حقوق صحابه مسلمانان را تضييع کرد و نسبت به حقوق اهل‌کتاب هیچ‌گونه تقید نداشت و

۱- دایره المعارف بزرگ اسلامی، پاکتچی، ۱۰۳/۱۸

۲- بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، دارالفکر، بیروت، الطبعة الاولى، ۱۴۱۷.ق، ۴۱۳/۱۰

۳- ماوردی، علی، *الاحکام السلطانیة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۶.ق، ص ۱۴۴.

۴- خلاصه پیمان عمر در ۴ شرط بود که در صورت اجرای این شرایط در پناه مسلمانان خواهند بود. ۱- مسیحیان معبد تازه نسازند. ۲- مسلمانی که از میان آنها می‌گذرد سه روز مهمان آنها باشد. ۳- مسیحیان، جاسوسان را در کلیسا پنهان ندارند و نیرنگی را از مسلمانان کتمان نکنند. ۴- در سواری و لباس آموختن قرآن بزبان عربی از مسلمانان تقلید نکنند.

۵- اجتهادی، ابوالقاسم، *بررسی وضع مالی و مالیه مسلمین از آغاز تا پایان دوره اموی*، تهران، سروش، ۱۳۶۳.ش، ص ۱۹۱.

۶- ابویوسف، ۱۳۹۹.ق، ۱۳۸ و ۱۴۱.

همه امتیازاتی که عمر به رعایای غیرمسلمان منظور داشته بود را ملغی ساخته در عوض قوانین خیلی سختی بر آنها تحمیل نمود.^۱

۱-۴-۴- حقوق اهل کتاب در حکومت امیرالمومنین

امام علی^{علیه السلام} پس از ۲۵ سال با فشارهای اقشار مختلف مردم خلافت را پذیرفت اما با شروطی، که از جمله آنها این بود که مردم در برابر اصلاحات به ایشان اقتدا کرده و از ایشان حمایت کنند. امام از همه بیعت گرفت که اگر مرا می خواهید باید روش مرا در نفی بدعت‌ها و بازگشت به عهد پیامبر بپذیرید و مردم پذیرفتند و امام مأموریت سنگین خود را آغاز و اصلاحاتی در انحرافات که در دین واقع شده بود آغاز کرد. از جمله این انحرافات حقوقی بود که از اهل کتاب گرفته شده بود.

از فعالیت‌های حکومتی امام جهت احقاق حقوق موالی و غیر اعراب؛ حقوق یکسان و برابر موالی در کنار اعراب و صحابه بود - در زمان خلفای سابق هر کدام از صحابه با توجه به سابقه مسلمان شدن از بیت المال سهم داشتند - که با این اصلاحات همه این امتیازات برداشته شده و همه همانند هم به صورت مساوی از بیت‌المال سهم می‌بردند. اولین اعتراض‌ها در برابر همین اصلاحات شکل گرفت؛ اما این اعتراضات قابل پیش‌بینی بود. امیرالمومنین بر تصمیمات خود مصمم بوده و بر عقیده خودشان ایستاده و بیان فرمودند: «تمام قرآن را تلاوت کرده‌ام و برای فرزندان اسماعیل بر فرزندان اسحاق به اندازه چوب نازکی برتری نیافتیم».^۲

در باب در امان بودن و محترم شمردن جان و مال اهل جزیه تاکید دارند که «همانا آنان جزیه می‌دهند تا اموالشان همانند اموال ما و خون‌هایشان همانند خون‌های ما (در امان) باشد». امام در راستای لزوم حفظ امنیت فردی غیرمسلمان، با ابراز ناراحتی شدید از حادثه‌ای که برای گروهی از مسلمانان و غیر مسلمانان رخ داده بود، می‌فرماید: «اگر فرد مسلمانی با شنیدن این واقعه از شدت تأسف بمیرد، نزد من سرزنش نمی‌شود

۱- ر. ک. به. امیر علی، ۱۳۶۶. ش، ص ۶۶.

۲- محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، ترجمه حمیدرضا شیخی، دارالحدیث، قم، ۱۳۷۷. ش، ۶۵۲۷/۱۳

بلکه سزاوار چنین است»^۱ چرا که امنیت مالی و جانی آنان با مسلمانان بوده و لشکر معاویه به بهانه‌های واهی متعرض به این افراد شده و امنیت آنان را به هم زدند.

امام علی^{علیه‌السلام} درباره برابری انسان‌ها؛ بر برابری و برادری اعتقاد داشته و عدم برتری عرب بر عجم را هم در گفتار و هم در کردار خود تأکید می‌فرمودند. در نخستین مجموعه مدون حقوق سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در منابع شیعی (دستورالعمل حکومتی به مالک اشتر) چنین آمده: مردم دو دسته‌اند یا برادر ایمانی تو و یا مثل تو انسان هستند»^۲. در ادامه طبقات مختلف جامعه برشمرده و حقوق این طبقات را تأیید و تصویب فرمودند و مالک را به پذیرش تقویت و گسترش حقوق همه‌ی آحاد جامعه ملزم می‌سازد. مسئله اهل‌ذمه تا آن حد برای امام مهم و مورد توجه بوده که یکی از بندهای وصیت‌نامه به آنها اختصاص یافته و به امام حسن چنین سفارش می‌فرمایند «اللّٰه الله فی ذمه نبیکم فلا یظلمن بین اظهرکم»^۳.

زندگی شخصی امام علی^{علیه‌السلام} مشحون از وقایعی است که ایشان با تمام وجود مشغول نهادینه‌کردن مفهوم برابری و برادری خداپرستان در جامعه اسلامی است. در یکی از این وقایع، امام و یکی از شهروندان غیرمسلمان در مقابل قاضی اسلامی حاضر شده و قاضی به قضاوت خود پرداخت؛ قاضی امام را با لقب ابوتراب صدا می‌زند، از آن به بعد چهره امام در هم فرو رفته و بعد از اتمام قضاوت؛ قاضی از امام دلیل مغموم شدنشان را پرسیدند و امام فرمودند: قاضی امام را با احترام بیشتری نسبت به طرف دعوی غیرمسلمانش مورد خطاب قرار داده و امام ناراحت شده که مبدا تصور عدم رعایت عدالت در او به وجود آید.

در رخدادی دیگر امام که خلیفه وقت مسلمین بود برای گرفتن زره خود که در دست یکی از اهل‌ذمه دیده؛ به قاضی شکایت می‌برد. جالب اینکه قاضی از شاهدان امام که یکی فرزند و دیگری غلام امام بوده شهادت

۱- نهج البلاغه، خطبه ۲۷.

۲- نهج البلاغه، نامه ۵۳.

۳- الحر العاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعه الی التحصیل مسائل الشریعه، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۴۱۴. ق، ۵۱/۱۱.

را قبول نمی‌کند - با توجه به نسبت فامیلی و غلام بودن - و حق را به فرد مقابل خلیفه می‌دهند. این داستان به خوبی بیان می‌کند که چگونه شخص اول حکومت اسلامی به قانون و شخص مجری قانون احترام گذارده و حق به حقدار قانونی ماجرا می‌رسد و حال آنکه صاحب حق غیرمسلمان است. در این داستان، خلیفه مسلمین در برابر یک فرد اهل‌ذمه به صورت مساوی در مقابل قانون، دلیل و مدرک ارائه کرده و با توجه به عدم قبولی دلایل مدعی - خلیفه مسلمین - ادعای او مورد قبول قاضی و قانون قرار نمی‌گیرد.

روایت شده گروهی از زمین از نهری که زیر خشک شد به امام شکایت بردند، امام به حاکم خود نوشت: «نهر را احیا کن و آباد ساز، پس به جانم سوگند که اگر احیا کنی نزد ما دوست داشتنی‌تر است از اینکه بیرون روند؛ اگر چه در واجب احیای سرزمین‌ها ناتوان باشند یا هم کوتاهی کنند»^۱. در نامه فوق مشاهده می‌شود که امام چگونه تلاش می‌کند به برادران اهل‌کتاب خود در صورت هر رخدادی کمک برساند، ایشان از قرظه انصاری خواسته که با این کار خود - احیای رودخانه - مانع از کوچ اجباری نویسندگان نامه شده و اینکه ساکنین ذمی در احیای سرزمین ناتوانند یا شاید کوتاهی کنند دلیل بر اهمال حاکم نبوده؛ بلکه حاکم باید تمام تلاش خود را برای رفاه شهروندان جامعه اسلامی بکار ببندد حال آنکه این شهروند مسلمان باشد یا غیرمسلمان فرقی نخواهد کرد.

امام نه تنها ابواب برابری و آزادی را برای پیروان ادیان گشوده و ایشان را در عین تمسک به دین خودشان از کلیه بهره‌مندی‌ها و حقوق اجتماعی کامیاب ساخته، بلکه این افتخار بزرگ را نیز بر تاریخ افتخارات خود افزوده که برای اولین بار حقوق بازنشستگی را درباره مردی نصرانی و فردی پیرو دینی مخالف دین دولت منظور و مقرر ساخته است. امام بعد از مشاهده پیرمردی اهل‌کتاب که در حال گدایی بود از حال و وضع پیرمرد سوال پرسید. هنگامی جواب شنید که پیرمردی غیرمسلمان است فرمودند که از او کار کشیدید، اکنون

۱- یعقوبی، ابن‌واضح، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱، ش. ۱۱۸/۲.

که پیر و ناتوان شده، او را با این وضع رها کرده‌اید؟ سپس دستور دادند از بیت المال به اندازه رفع نیازش به او کمک کنند.^۱

از هر برخوردی برای مأموریت خود -هدایت و راهنمایی عامه برادران دینی و انسانی- بهره کامل برده می‌شد. داستانی است که امام با غیرمسلمانی در مسیری همراه بودند و در زمان جدایی؛ امام مسافتی از راه را در مسیر همسفر خود، جهت بدرقه او، طی می‌کنند. در پرسش از دلیل همراهی، امام فرمودند: پیامبر ما اینگونه دستور داده است؛ تعجب و شگفتی فرد همسفر وقتی به اوج خود رسیده که متوجه می‌شود ایشان خلیفه مسلمین بوده که همین برخورد کوچک باعث شده همسفر غیرمسلمان امام، مسلمان شود.^۲

امام در ارتباط با اهل کتاب، جوانب مختلف مسئله را در نظر گرفته و اعلام موضع می‌نمایند در پاسخ به نامه عده‌ای از اهل مجوس که بر اخلاق نامناسب فرماندارشان از امام شکایت بردند؛ امام به فرماندار خود اینگونه نوشتند: «همانا دهقانان مرکز فرمانداریت، از خشونت و قساوت و تحقیر کردن مردم و سنگدلی تو شکایت کردند. من درباره آنها اندیشیدم، نه آنان را شایسته نزدیک شدن یافتم، زیرا که مشرکند، و نه سزاوار قساوت و سنگدلی و بد رفتاری هستند، زیرا که با ما هم پیمانند. پس در رفتار با آنان، نرمی و درشتی را به هم آمیز، رفتاری توأم با شدت و نرمش داشته باش، اعتدال و میانه روی را در نزدیک کردن یا دور کردن، رعایت کن»^۳. در این نامه با توجه به دستورالعمل قرآن برای ارتباط با اهل کتاب که در ابتدای نوشته اشاره شده به فرماندار خود توصیه‌هایی ارائه فرمودند. با توجه به اینکه بعضی از اهل کتاب زمام عقل را بدست هوای نفس سپرده و با پنهان داشتن آیات الهی و توجیه کردن، از پایبندی به مضامین سرباز می‌زنند؛

۱- سیهری، محمد، ترجمه و شرح رساله الحقوق امام سجاد، موسسه انتشارات دارالعلم، قم، ۱۳۷۰. ش، ۱۸۸.

۲- جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۳۰۹

۳- نهج البلاغه، نامه ۱۹.

آموزه‌های اسلامی در کنار توصیه به نیکی به اهل کتاب، مومنین را از دلبستگی به اهل ذمه منع نموده و برخورد محتاطانه با آنان را دستور داده است.

هر چند امام در نقل قول‌های مختلف به فرزندان، مومنان و کارگزاران حکومتی خود فرموده که همه را به یک چشم بنگرند^۱ و در مقابل همه یکسان رفتار کنند؛ همچنین امام به لشکریان، فرمانداران و پیروان خود سفارش به احترام اهل ذمه و عدم تعرض به اموال و نوامیس آنها فرموده و میان اموال مسلمانان و اهل کتاب تفاوتی قائل نشده و همه را محترم می‌شمارند از جمله در نامه به عمال خراج می‌فرماید: «به اموال هیچ‌کسی، چه مسلمان نمازگذار و چه ذمی دست نزنید؛ مگر اسب و سلاحی نزد آنان بیابید که با آن بر مسلمانان تجاوز کنند».^۲ اما جانب احتیاط را همیشه نگاه می‌دارند و در راستای راهنمایی و هدایت اهل کتاب به آنها توصیه به برخورد محتاطانه و عدم دلبستگی و نزدیکی به آنها کرده و از هیچ حرکت و کوششی جهت هدف والای خود که هدایت آنها باشد غافل نمی‌شود.

امیرالمومنین عملکرد والیان را در مورد چگونگی وصول جزیه به دقت نظر داشتند. طبری گزارشی مفصل از بازخواست امام از عبدالله بن عباس مبنی بر اینکه چه مقدار جزیه گرفته، از کجا گرفته و چگونه صرف کرده‌است ارائه کرده‌است.^۳ تاکید بسیار امام علی^{علیه‌السلام} در مورد رعایت حال مالیات دهندگان مصر (نامه‌های شماره ۵۳) بیانگر دقت امام در عدم اعمال اجحاف بر ذمیان است.

در زمان خلیفه دوم هنوز ابهاماتی مبنی بر مسائل جزیه وجود داشته است؛ از جمله اینکه خلیفه تردید داشت که به عنوان قاعده کلی بتوان از زرتشتیان جزیه دریافت کرد و عبدالرحمن بن عوف در این باره او را

۱- نامه ۲۸.

۲- نامه ۵۱.

۳- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوک)*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۵. ش.

۲۶۷۹/۶.

مجاب کرد. این ابهام درباره زرتشتیان در زمان امام علی^{علیه السلام} با این توضیح آشکار تر شد که زرتشتیان کتاب آسمانی داشته‌اند و بر همین اساس همانند زمان پیامبر در جزیه و دیات به یهود و نصاری ملحق شدند.

۵- نتیجه‌گیری

حقوق جمع حق است و به معنی سزاها، پاداش‌ها و واجبات است؛ حق محض در ادبیات قرآنی، اوست و نشانه‌ی حقانیت هر کسی، اتصال و ارتباط با اوست. در تعالیم اسلامی برای همه انسان‌ها؛ حقوق، شأن و جایگاهی در نظر گرفته شده که با نگاهی مختصر به قرآن می‌توان این مسأله را در مورد حقوق در نظر گرفته شده برای اهل کتاب تأیید کرد. در قرآن ۲۵۷ آیه با موضوع اهل کتاب آمده که تعبیر و عبارات قرآنی درباره موسی و عیسی علیها السلام و مادران ایشان، خود گواهایی مفصل بر حقوق در نظر گرفته اسلام برای اهل کتاب است.

پیامبر در قراردادهای مختلف با اهل کتاب حقوقی برای آنها قائل شده و در مقابل دشمنی‌ها، فشارها، دسیسه‌هایی که انجام می‌دادند با رأفت و رحمت برخورد کرده و آنان را از حقوق‌شان محروم نمی‌فرمودند. فعالیت‌های پیامبر با در نظر گرفتن اعتقادات طرف مقابل و احترام خاص به این تفکرات بنا گذاشته می‌شدند از جمله این فعالیت‌ها: در پیمان عقبه دوم با الگوبرداری از نقبای بنی‌اسرائیل ۱۲ نقیب از انصار گزینش فرمودند و بیت المقدس را فارغ از نقض و ابرام‌های احتمالی یهودیان به عنوان قبله معرفی فرمودند و در مشوروی همه حقوقی را که برای یک مسلمان به رسمیت شناخته، برای اهل کتاب نیز به رسمیت شناخت. پیامبر در قراردادهای خود، مکان‌های اهل کتاب را محترم شمرده و تعهد خویش را به صیانت از این مکان‌های مقدس اعلام داشته و نسبت به متولیان پرستشگاه‌ها نیز توجه داشته و از نیروهایی که روانه شام برای جنگ موته بودند خواسته شده که از تعرض به متولیان معابد خودداری کنند. در همه فتوحاتی که بعد از پیامبر توسط مسلمانان صورت یافت، هیچ‌گاه فاتحان متعرض پرستشگاه‌ها نشدند و معبد و کنیسه‌ای را ویران نساختند. جامعه اسلامی در مقابل مسیحیان با مسامحه بیشتری رفتار می‌کردند.

مسلمانان با تکیه بر متن کتاب مقدس -قرآن کریم- و سیره پیامبر؛ دستورالعملی جامع جهت تعریف و تبیین حقوق برای اهل کتاب در اختیار دارند. این دستورالعمل و برنامه راهبردی، به تنهایی جوابگوی نیاز

جامعه اسلامی جهت تعامل بهتر و سودمندتر با اقلیت‌های جامعه می‌باشد. جامعه انسانی و نه فقط اسلامی با توجه به این حقوق و تعریف و تبیین صحیح و کامل آن می‌توانند برای نیل به انسان کامل و مدینه فاضله تلاش نمایند.

۲- اشتراکات مذاهب فقهی اسلامی در باب حقوق اهل کتاب

۲-۱- کلیات

عدم موفقیت اسلام در ایجاد یک نظام توحیدی جهانی و فراهم نبودن زمینه مناسب جهت تأسیس جامعه جهانی واحد، موجب شده که اسلام، جهان را از نظر فکری و عقیدتی به دو بخش دارالاسلام و دارالکفر تقسیم کند،^۱ برخی در کنار دارالاسلام و دارالکفر، دارالعهد را نیز اضافه کرده‌اند. دارالعهد یعنی سرزمینی که به وسیله قرارداد صلح از کفار اهل کتاب گرفته شده، اما اهل ذمه ساکن آنجا با دادن خراج به دولت اسلامی، آن مناطق را همچنان در تملک خود نگه داشته‌اند.^۲

از نظر فقهای شیعه ملاک شناسایی محدوده دارالاسلام از دارالحرب، نفوذ و اجرای احکام اسلام است^۳ و دارالاسلام به مناطقی گفته می‌شود که احکام اسلام در آنجا جاری و نافذ باشد و دارالحرب به سرزمین‌هایی گفته می‌شود که احکام غیر اسلامی در آن اجرا گردد. اما نظر فقهای اهل سنت در مورد این ملاک‌ها مختلف است و در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود.

«عبدالقادر بغدادی» در این باره می‌گوید: هر سرزمینی که اهالی آن بدون ممانعت و زحمت، اسلام را پذیرفته باشند و قوانین اسلام بر ذمی‌ها حکومت کند، دارالاسلام است. بنابراین سرزمینی که اهالی آن اسلام را نپذیرفته و قوانین اسلامی بر آنها حکومت نکند دارالحرب می‌باشد.^۴ «رشید رضا» صاحب تفسیر «المنار»

۱- عمید زنجانی، عباسعلی، *فقه سیاسی*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۱، ش. ۲۰۷/۳:

۲- *دائرة المعارف الاسلامیه*: ۸۱/۹

۳- *طوسی*، محمد، *المبسوط فی فقه الامامیه*، تهران، *مطبعة الحیدریه*، ۱۳۸۷، ش. ۴۵/۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۴۵.

۴- *خدوری*، مجید، *جنگ و صلح در اسلام*، ترجمه غلامرضا سعیدی، تهران، انتشارات اقبال، ۱۳۸۹، ش. ۳۶.

معتقد است که هر جا که در قلمرو نفوذ و استیلای حکومت اسلامی باشد دارالاسلام است و غیر آنرا دارالحرب می‌گویند.^۱ از نظر «ابن تیمیه» هر جا که مسلمانان و هم‌پیمانان ذمی‌آنان از امنیت لازم برخوردار باشند، دارالاسلام نامیده می‌شود و جایی که مسلمانان و اهل ذمه از امنیت برخوردار نباشند دارالحرب شمرده می‌شود.^۲ با وجود این اختلافات، تقسیم جهان به دارالاسلام و دارالحرب مورد موافقت فقهای همه مذاهب است.

در نخستین گام، اسلام به پیروان خود سفارش می‌کند به مجرد تلاقی و برخورد با دشمنان به جنگ با آنان نپردازند، بلکه اول باید آنها را به اسلام دعوت کنند و در صورت پذیرش سازش و اسلام، مسلمانان دست از قتال با آنان بردارند و اجازه زندگی همانند دیگر مسلمانان به آنان داده شود. در صورتی که از پذیرش اسلام، سرباز زنند، امیر و فرمانروای لشکر اسلام باید آنان را به انعقاد عقد ذمه و دادن جزیه فراخواند. طبق دستور آئین‌نامه جهاد، اگر دشمن، جزیه را بپذیرد، اسلحه از آنان برداشته شده و جنگ پایان می‌یابد.^۳ امام-علیه‌السلام^۴ می‌فرماید: «هنگامی که رسول خدا مرا به سوی یمن اعزام داشت؛ فرمودند: ای علی! با هیچ کس ستیز و جنگ مکن؛ مگر اینکه قبلاً او را به اسلام فراخوانده باشی، به خدا سوگند اگر خداوند یک نفر را به دست تو به اسلام هدایت نماید، برای تو از آنچه که آفتاب بر آن طلوع و غروب می‌کند بهتر است.»^۴

همچنین از دیدگاه فقهاء، روابط دارالسلام با بخشی از دارالحرب که مانع ابلاغ دعوت اسلامی است خصمانه بوده و جهاد برای رفع مانع دعوت اسلامی ضروری است.^۵ ماوردی در این رابطه توصیه می‌کند که:

۱- عمید زنجانی، ۱۳۹۱، ش، ۲۱۷/۳، به نقل از تفسیر المنار ۳۱۶/۱۰.

۲- ابن تیمیه، الساسیه الشرعیه فی اصلاح الراعی و الرعیه، قاهره، دارالکتب العربی، ۱۹۵۱ م؛ ص ۶۹.

۳- نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بکوشش عباس قوچانی، بیروت، دارالاحیاء، ۱۹۸۱ م؛ ۲۲۷/۲۱.

۴- الحر العاملی، ۱۴۱۴ ق، ۳۰/۶.

۵- خدوری، ۱۳۸۹، ش، ص ۲۱۴.

«امام نبایستی از جنگ با دشمن دست بردارد تا اینکه فتح و پیروزی انجام گیرد و قائل به استقامت و ثبات و پایداری است و می‌گوید: جهاد را باید ادامه داد تا اینکه یکی از چهار نتیجه حاصل شود: ۱- اینکه دشمن، اسلام آورده و آنگاه دارای همان حقوق و وظایفی خواهد شد که ما داریم. ۲- اینکه امام به لطف و عنایت خدا بر دشمن غلبه کند؛ با این حال اگر دشمن همچنان در شرک بماند، جان و مالش در تعرض قرار خواهد گرفت. ۳- اینکه دشمن در پناه قرارداد صلح، محکوم به پرداخت جزیه شود. ۴- اینکه با دشمن، صلح برقرار شود و امان خواهد گرفت.»^۱

البته باید تأکید کرد که اسلام، صلح را اصل دانسته و جنگ را پدیده‌ای می‌داند که جز در موارد استثنایی و به منظور برقراری سعادت بشریت تجویز نمی‌گردد؛ به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد در این دین صلح‌جویانه‌ترین و صمیمانه‌ترین روابط با دول و ملل دیگر توصیه شده‌است؛ اما در تجاوز بیدادگران به استقلال و کیان ممالک اسلامی و دست‌درازی به خانه و کاشانه و ناموس مسلمانان، جهاد دفاعی را واجب دانسته و برای حفظ استقلال و آزادی سرزمین‌های اسلامی و حفظ ناموس و آبرو و حقوق فردی و اجتماعی مسلمانان آنرا تجویز می‌کند. همچنین علاوه بر جهاد دفاعی، جهاد آزادی‌بخش برای یاری‌رساندن به ستم‌دیدگانی که فریاد کمک‌خواهی سر داده و برای سرنگونی رژیم ظالمانه استمداد می‌طلبند از نظر دین مبین اسلام مشروع و مجاز دانسته‌است: «وَمَا لَكُمْ لَأْتَقَاتُلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا».^۲

یکی دیگر از مواردی که جهاد، مشروع و مجاز شمرده شده‌است، مبارزه با آئین حاکمه و جلوگیری از تجاوز افکار غلط و اندیشه‌های ناروا و تأمین آزادی انسان‌ها جهت انتخاب دین حق است. در چنین شرایطی

۱- خدوری، ۱۳۸۹. ش، ص ۲۰۸، به نقل از الاحکام السلطانیة، ص ۸۱.

۲- نساء / ۷۵.

مسلمانان موظفند دست به کار جهاد با کسانی شوند که سد راه تکامل انسان‌ها هستند.^۱ هدف اسلام از چنین مبارزه‌ای، تأمین آزادی و ایجاد فضا و زمینه مناسب برای انتخاب دین حق است نه تحمیل کردن اسلام بر آنان. اسلام از اکراه و اجبار در پذیرش دین شدیداً نفی کرده و خداوند روش پیامبر را در پیشبرد دین و بسط یکتاپرستی؛ اندرز گفتن، تذکر و هشدار حکیمانه دادن معرفی کرده و در قرآن خطاب به پیامبر اسلام آمده است: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدْلُهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ».^۲

برای تثبیت و گسترش صلح و آرامش میان ملت‌ها و جلوگیری از بروز دشمنی و جنگ‌های خانمان‌سوز، اسلام ملت‌ها و طوایف اهل‌کتاب را به انعقاد پیمان‌های صلح و آشتی دعوت کرده و از مسلمانان همواره خواسته در این زمینه پیش‌قدم باشند و برای برقراری صلح و آرامش دائماً تلاش کنند و تا تحکیم صلح در میان ملت‌ها از هیچ کوششی فروگذاری نکنند. این توصیه زمانی تأکید بیشتری می‌یابد که آن ملت‌ها، تمایل و علاقه خود را نسبت به برقراری صلح و زندگی در جامعه اسلامی و تحت پرچم اسلام اعلام کنند. در این صورت بر دولت اسلامی واجب است که به دعوت آنان پاسخ گفته و با آنان قرارداد صلح را منعقد سازد.^۳ امام علی^{علیه‌السلام} در حکم حکومتی مصر به مالک‌اشتر می‌فرماید: «صلح و دوستی که دشمن تو را به سوی آن می‌خواند و رضایت خداوند در آن است، رد مکن؛ زیرا در شرایط و زمان صلح است که نیروهای تو آمادگی بیشتری می‌یابند و تو از نگرانی‌ها آسوده خاطر می‌شوی و کشور تو در امنیت به سر می‌برد».^۴

در زمینه تعلیمات اسلامی درباره شرایط و تعاریف دارالاسلام، دارالکفر و دارالعهد و ارتباطات فیما بین مطالبی در حد این نوشته ذکر گردید. در ادامه به دستورالعمل‌های در نظر گرفته شده برای حکام اسلامی در ارتباط با شهروندان اهل‌کتاب دارالاسلام پرداخته خواهد شد؛ به بیان دیگر همچنانکه در عنوان این نوشته

۱- الهامی، ۱۳۵۶، ش، ۴۳.

۲- مجتهد شبستری، محمد، *جامعه انسانی اسلام*، تهران، کانون نشر و پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۴۶، ش؛ ص ۷۸ و نحل / ۱۲۰.

۳- نساء / ۹۰.

۴- نهج البلاغه، نامه شماره ۵۳.

وجود دارد فقهای مذاهب اسلامی برای تعامل حکام اسلامی با اهل کتاب چه دستورالعمل‌هایی در نظر گرفته‌اند.

۲-۱-۱- جزیه

در فقه اسلامی برای پایان بخشیدن به حالت خصمانه و ایجاد نوعی اتحاد و همبستگی ملی و تعاون و همکاری بین جامعه اسلامی و اقلیت اهل کتاب قلمرو اسلامی، عقدی تحت عنوان ذمه پیش‌بینی و تشریح شده است. این پیمان در راستای ایجاد محیط امن و همزیستی مسالمت‌آمیز بین جامعه اسلامی و پیروان دیگر ادیان الهی می‌باشد. این عقد و آغاز هم‌زیستی و معاشرتشان با همدیگر؛ موجب آشنایی با مکتب متعالی و سعادت‌بخش اسلام گردیده و در نهایت باعث گرایش غیرمسلمانان به اسلام و پذیرش این دین می‌گردد.

جزیه همان قراردادی است که بر اساس آن به غیرمسلمانان اجازه سکنا در قلمرو حکومت اسلامی داده شده و جان، مال و ناموس آنان تحت حمایت حکومت اسلامی قرار گرفته و غیرمسلمانان هم تحت شرایطی خاص به امام مسلمین مالیاتی پرداخت می‌کنند. ضرورت توجه به مسئله جزیه در ابتدای بحث از آنجا به وجود می‌آید که حقوق غیرمسلمانان تحت قرارداد ذمه برای آنها در نظر گرفته می‌شود.

جزیه از ماده «جزاء» به معنی مالی است که از غیرمسلمانان که در پناه حکومت اسلامی هستند گرفته شده و این نام‌گذاری به خاطر آن است که آن را به عنوان «جزاء در برابر حفظ مال و جان» به حکومت اسلامی می‌پردازند.^۱ «جزیه» همان مالیات سرانه اسلامی است که به افراد تعلق می‌گیرد، نه بر اموال و اراضی، و به تعبیر دیگر «مالیات سرانه سالانه» است و در مورد فلسفه اصلی این مالیات چنین بیان شده که دفاع از موجودیت و استقلال و امنیت یک کشور وظیفه همه افراد آن کشور است، بنابراین هرگاه جمعی عملاً برای انجام این وظیفه قیام کنند، و عده‌ای دیگر به خاطر اشتغال به کسب و کار نتوانند در صف سربازان قرار گیرند

۱- راغب اصفهانی، حسین، *المفردات فی غریب القرآن*: بکوشش محمد حسین گیلانی، بیروت، دارالمعرفه.

وظیفه گروه دوم این است که هزینه جنگجویان و حافظان امنیت را به صورت یک مالیات سرانه در سال بپردازند.

گروهی ادعا کرده‌اند که چون اقلیت‌های مذهبی از شرکت در جهاد معافند به جای آن باید جزیه بپردازند، تا از این طریق در حفظ امنیت کشور اسلامی که در آن آسوده زندگی می‌کنند سهمی داشته باشند. اما در مورد مسلمین این گونه نبوده و جهاد بر همه واجب است و به هنگام لزوم همگی باید در میدان نبرد در برابر دشمن حاضر شوند؛ به همین دلیل جزیه در فقه اسلامی بر مسلمانان لازم نیست. معافیت کودکان، زنان، پیرمردان و نابینایان اقلیت‌های مذهبی از حکم جزیه، دلیل دیگری بر این موضوع است. جزیه‌دهندگان در برابر پرداخت جزیه علاوه بر استفاده از مصونیت و امنیت، هیچ‌گونه تعهدی از نظر شرکت در میدان جنگ و کلیه امور دفاعی و امنیتی بر عهده ندارند، با این وضعیت مسئولیت آنها در برابر حکومت اسلامی به مراتب از مسلمانان کمتر است. آنها با پرداخت مبلغ ناچیزی در سال از تمام مزایای حکومت اسلامی استفاده می‌کنند و با مسلمانان برابر می‌شوند، در حالی که در متن حوادث و در برابر خطرات قرار ندارند.

در عهدنامه‌هایی که در دوران حکومت اسلامی میان مسلمانان و اهل‌کتاب در زمینه جزیه منعقد می‌شد، به این موضوع تصریح شده که اهل‌کتاب موظفند جزیه بپردازند و در برابر، مسلمانان موظفند امنیت آنها را تأمین کنند و حتی اگر دشمنانی از خارج به مقابله و آزار آنها برخیزند، حکومت اسلامی از آنها دفاع خواهد کرد. به عنوان نمونه در عهدنامه‌ای که «خالد بن ولید» با مسیحیان اطراف «فرات» منعقد کرد چنین آمده است.

«این نامه‌ای است از «خالد بن ولید» به «صلوبا» و جمعیتش؛ پیمان می‌بندم بر جزیه و دفاع و در برابر آن، شما در حمایت ما قرار دارید و مادام که از شما حمایت می‌کنیم،

حق گرفتن جزیه داریم، و الاّ حَقّی نخواهیم داشت، این عهدنامه در صفر سال ۱۲ هجری

نوشته شد»^۱

جزیه اندازه مشخصی نداشته و میزان آن بستگی به توانائی جزیه‌دهندگان دارد، و آنچه از تواریخ اسلامی به دست می‌آید این است که مبلغ مختصری در این زمینه قرار داده می‌شد. این مبلغ گاهی در حدود یک دینار در سال بیشتر نبود، و حتی گاهی در عهد نامه‌ها قید می‌شد که جزیه‌دهندگان موظفند به مقدار توانائیشان جزیه بپردازند.^۲

۲-۱-۲- قدر متیقن اهل الذمه در فقه المذاهب

پیش از آنکه به حقوق اهل جزیه و نقاط اشتراک و اختلاف مذاهب مختلف پرداخته شود باید مسئله جزیه - اینکه شامل چه گروه‌هایی از غیرمسلمانان می‌شود- توجه شود. دانشمندان اسلام اعم از شیعه و سنی قدر متیقن از اهل کتاب را یهودی و مسیحی دانسته و در مورد اینکه غیر از مسیحیان و یهودیان (ملحقین به اهل کتاب)؛ پیروان کدام دین می‌توانند اهل ذمه حکومت اسلامی قرار بگیرند اختلاف نظراتی وجود دارد که در فصل سوم، خواهد آمد.

در باب اولین مسئله مورد اتحاد مذاهب که قدر متیقن اهل الذمه می‌باشد در تفسیر المیزان ذیل آیه شریفه ۱۵۳ سوره نساء چنین آمده است: «منظور از اهل کتاب یهودیان و نصاری است، چون معهود در اصطلاح قرآن در امثال این موارد همین است».^۳ همچنین در ذیل آیه شریفه ۲۹ سوره توبه در همین تفسیر آمده:

«از آیات بسیاری بر می‌آید که منظور از اهل کتاب، یهودی و نصاری هستند و آیه‌ی

شریفه‌ی: **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّبِیْنَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا**

۱- به نقل از تفسیر المنار ۱۰/۲۹۴.

۲- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴ ش، ۷/۳۵۴.

۳- طباطبایی، سید محمد حسین، تفسیر المیزان، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ ش، ۵/۲۱۱.

دلالت و یا حداقل اشاره دارد که مجوسیان نیز اهل کتابند؛ زیرا در این آیه و سایر آیاتی که صاحبان ادیان آسمانی را می‌شمارد در ردیف آنان و در مقابل مشرکان به شمار آمده‌اند».

همچنین در تفسیر شریف لاهیجی ذیل آیه ۲۹ سوره توبه درباره اهل کتاب آمده:

«آنهایی که به حسب حقیقت به ایشان کتاب داده شده یهود و نصارا هستند که تورات و انجیل بر ایشان نازل شده اما مجوس به حسب شبهه و زعم ایشان به آنها کتاب داده شده که ایشان را پیغمبری بوده و کتابی داشت، ایشان پیغمبر خود را کشتند و کتاب او را سوختند و کتابی دیگر وضع کردند و زعم نمودند که آن کتاب الله است»^۲. همچنین در ذیل آیه ۶۴ سوره آل عمران، اهل کتاب در یهود و نصارا مختصر شده اما به استناد روایت «سنوا بهم سنه اهل الکتاب» می‌گوید: «از این جهت اهل کتاب در شرح عبارت است از مجموعه فوق ثلاثه...»^۳.

در تفسیر سرائر، روح الجنان ابوالفتوح رازی و مجمع البیان طبرسی؛ بالاتفاق یهود و نصارا اهل کتاب دانسته شده و مجوس را نیز ملحق به اهل کتاب می‌شمارند. شیخ طوسی در کتاب مبسوط می‌نویسد: کفار بر سه دسته‌اند: اهل کتاب، عبارت از یهود و نصارا هستند...»^۴. همچنین شیخ مفید در مقنعه می‌گوید: «کسانی از کفار که بر آنان جزیه واجب است سه گروه هستند: یهودیان، مسیحیان و مجوسیان»^۵ محقق در شرایع چنین

۱- حج / ۱۷.

۲- لاهیجی، محمد، تفسیر شریف لاهیجی، قم، موسسه مطبوعاتی علمی، ۱۴۱۷. ق: ۲/۲۴۹ و ۱/۳۳۵.

۳- همان.

۴- طوسی، ۱۳۸۷. ش: ۲/۹.

۵- مفید، محمد، المقنعه، قم، نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۰. ق: ص ۲۷۰.

می‌نویسد: «جزیه از کسانی دریافت می‌شود که بر دینشان تقریر می‌شوند و آنها یهودیان، مسیحیان و کسانی که در مورد آنها شبهه اهل کتاب وجود دارد: یعنی مجوسیان»^۱.

ابن‌ادریس در کتاب *سرایر* چنین می‌گوید: «کافران بر سه گروهند: اهل کتاب یعنی یهودیان و مسیحیان»^۲.
ماوردی از علمای اهل سنت چنین بیان می‌کند: «اما اهل کتاب یهودیان و مسیحیان هستند و کتب آنها تورات و انجیل است»^۳. همچنین ابن‌حزم ظاهری می‌گوید: «اهل کتاب که یهودیان، مسیحیان و مجوسیان هستند اگر جزیه بپردازند بر دینشان اقرار می‌گردند»^۴. ابن‌قدامه در معنی می‌نویسد: «اهل کتاب یهودیان و مسیحیان هستند و هر کس به دین ایشان در آمده باشد»^۵. چون در این مسأله بین دانشمندان شیعه و سنی اتفاق نظر است و حتی یک نظر مخالف در این زمینه موجود نیست؛ به همین مقدار اکتفا نموده و از پرداختن به صورت مفصل‌تر خودداری می‌گردد.

۲-۱-۳- مقام صاحب صلاحیت در امضای عقد ذمه

در زمان پیامبر گرامی اسلام، مقام صلاحیت‌دار اسلامی در انعقاد عقد ذمه با اهل کتاب، وجود مبارک پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بود که البته در مواردی این امر از طرف آن حضرت به فرماندهان مسلمان واگذار می‌شد.^۶
فقه‌های شیعه معتقدند که پس از رحلت حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله این صلاحیت مانند سایر شئون زمامداری به جانشینان و اوصیاء او یعنی ائمه معصومین علیهم‌السلام منتقل شده و امام همانند پیامبر می‌تواند با کفار

۱- حلی، محقق، *شرائع الاسلام*، بیروت، دارالضواء، ۱۴۰۵. ق؛ ۱/۳۲۷.

۲- ابن‌ادریس الحلی، محمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، تهران، انتشارات المعارف الاسلامیه، ۱۳۹۰. ق؛ ۲/۶.

۳- ماوردی، ۱۴۰۶. ق؛ ص ۱۵۳.

۴- ابن‌حزم، ابی محمد علی بن احمد بن سعید، *المحلی*، بیروت، دارالفکر، ۱۹۶۵م؛ ۷/۳۴۵.

۵- ابن‌قدامه، عبدالله بن محمد، *المعنی فی فقه الامام احمد بن حنبل*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۵. ق، ۱۰/۵۵۸.

۶- طوسی، ۱۳۹۸. ش، ۲/۴۱، ۵۶.

اهل کتاب عقد ذمه منعقد سازد^۱ و همچنین علاوه بر امام، هر مسلمانی به تنهایی نیز مجاز است با اهل کتاب واجد شرایط (در صورتی که تنها باشند و یا از اهالی یک روستای کوچک، یا از یک قافله کم جمعیت باشند) عقد ذمه را به امضاء رساند. استدلال فقهای شیعه در حکم به جواز و صحت عقد ذمه هر یک از مسلمانان با کفار اهل کتاب به اطلاق قولی از پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمود: «یسعی بدمتھم ادناھم: پایین ترین فرد از مسلمانان در امان دادن به اهل کتاب می‌کوشد» استفاده می‌کنند، که در آن به هر یک از مسلمانان اجازه انعقاد عقد ذمه با اهل کتاب را داده‌اند.^۲

اما فقهای اهل سنت، این صلاحیت را تنها در امام (خلیفه) و نایب او می‌دانند؛ جز این دو نفر کسی از مسلمانان مجاز نیست با اهل کتاب، عقد ذمه منعقد سازد. نظر به اینکه چنین قراردادی صرفاً با مصالح عالیہ اسلام و منافع جامعه اسلامی ارتباط دارد نیازمند به اجتهاد و رأی امام می‌باشد^۳ و بر این اساس چنانچه یکی از افراد عادی مسلمان، اقدام به امضای عقد ذمه با کفار اهل کتاب نماید، عقدش باطل است و ارزش حقوقی چنین عقدی صرفاً مصونیت موقت اهل ذمه‌ای است که طرف دیگر آن عقد بوده‌اند. در عین حال تا رسیدن به سرزمین مورد نظر خود همچنان تحت حمایت دولت اسلامی قرار دارند.^۴

با توجه به اطلاق حدیث «یسعی بدمتھم ادناھم» می‌توان گفت که عقد ذمه هر یک از مسلمانان با کفار، به شکل انفرادی، صحیح بوده و دارای ارزش حقوقی قرارداد ذمه می‌باشد. اما در صورت خطر و مفسده برای مسلمانان و فتنه و هرج و مرج در جامعه اسلامی، از انعقاد قرارداد ذمه توسط افراد عادی جلوگیری می‌گردد. در این موارد عقد ذمه باید توسط امام یا نایب او به امضاء برسد. بنابراین قول فقهای شیعه را می‌توان بر مواقع جنگ و جهاد حمل کرد؛ اگر در چنین موقعیتی کفار از مسلمانی تقاضای قرارداد ذمه را نمایند، هر یک از

۱- عمید زنجانی، عباسعلی، *حقوق اقلیت‌ها بر اساس قانون قرارداد ذمه*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷. ش؛ ۵۲.

۲- نجفی، ۱۹۸۱، ق، ۹۶/۲۱.

۳- خطیب شربینی، محمد بن احمد، *معنی المحتاج*، قم، تبیان، ۱۳۸۷. ش؛ ۲۴۳/۴.

۴- همان.

سربازان و افراد عادی مجاز به امضای آن هستند. اما در مواقع عادی غیراضطراری انعقاد عقد ذمه به اجازه پیشوای مسلمانان نیاز دارد.

در جمع بین این دو قول باید گفت: قول فقهای اهل تسنن بر مواقع عادی و حالت ترک مخاصمه حمل می‌شود؛ برای حفظ نظم عمومی و مراقبت بیشتر از سلامت جامعه، چنین قراردادی باید با پیشوای مسلمانان یا نائب او بسته شود و در حالت عادی و غیر اضطرار، عقد هر یک از افراد مسلمان صحیح و نافذ است. عمر خلیفه دوم، لشکری را برای جنگ با کفار آماده ساخت که لشکر دژی را محاصره و قصد حمله به آنرا داشت. عبدی در میان لشکر مسلمانان، شروع به مذاکره با کفار نمود و سرانجام امان‌نامه‌ای نوشت و با بستن به تیری بسوی آنان پرتاب کرد. کفار که در درون دژ محاصره شده بودند پس از گرفتن امان‌نامه، از قلعه خارج شدند. خبر به عمر رسید، عمر گفت: عبد مسلمان از مسلمانان محسوب شده، امان او امان مسلمانان است.^۱

۲-۱-۴- نقض قرارداد ذمه

نقض قرارداد ذمه عبارتست از خودداری از انجام تعهدات و یا اقدام به اموری که اجتناب از آن در قرارداد قید شده و مخالفت با مقتضای قرارداد ذمه نیز موجب نقض پیمان می‌گردد که از نظر قانون اسلام، هیچ فرد یا مقام اسلامی، حق نقض قرارداد ذمه را نداشته و اگر تعهدات قرارداد ذمه به صورت اختیاری یا قهری از جانب مسلمانان نقض گردد، اهل ذمه نیز می‌توانند به تعهدات خود عمل نکنند و قرارداد ذمه را عملاً نقض نمایند.^۲

در این نوشته تلاش شده که مطالب اجمالی و کلی ذکر گردند اما در بسیاری از موارد مطلب خود جامع و مانع است و نیازی به توضیح ندارد. در موضوع عقد قرارداد و نقض آن، نکات بسیار جالبی وجود دارند: اول اینکه به مسلمانان و حکومت اسلامی توصیه شده که تا آنجا که ممکن است قرارداد صلح بسته شود و جنگ

۱- نجفی، ۱۹۸۱، ق، ۹۶/۲۱.

۲- ر. ک. به. عمید زنجانی، ۱۳۶۷، ش، ص ۳۰۵.

نکنند و اگر اهل کتاب تمایل به صلح داشتند مسلمانان باید قرارداد صلح ببندند و در صورت صلح و قرارداد هم این عقد برای مسلمانان عقدی لازم بوده و مادامی که اهل ذمه آنرا نقض نکنند، مسلمانان حق نقض نخواهند داشت و در صورتی که مسلمانان به تعهدات خود عمل نمایند دولت اسلامی موظف است اموالی را که به عنوان جزیه از آنان دریافت نموده مسترد نماید.^۱

همچنین اگر ادامه عقد به زیان مسلمانان و بر خلاف مصالح جامعه اسلامی بوده و یا احتمال خیانت و نقض پیمان جانب اهل ذمه برود، مسلمانان با این حال، مجاز به نقض پیمان نیستند.^۲ پایه‌گذاری قانون تکریم و احترام به دیگران در بسیاری از قوانین اسلامی مشهود و واضح است و چنین قوانین محترمانه و اخلاقی تا به امروز در هیچ حکومت و قانونی تعریف و عملی نشده و نخواهد شد.

۱- ر. ک. به: آرنولد، ۱۳۶۹، ش، ص ۷۹.

۲- ر. ک. به: نجفی، ۱۹۸۱، م، ۲/۲۹۴؛ الکاسانی الحنفی، ۱۳۲۷، ق، ۷/۱۱۰.

۲-۲- احکام عمومی

همانطور که امروزه عبارات عامه‌پسندانه بسیاری با عنوان حقوق بشر، حقوق اقلیت‌ها، حقوق حیوانات، حقوق منابع طبیعی، جهت حمایت از حقوق این موجودات شکل گرفته، با شکل‌گیری دین اسلام در حدود ۱۵ قرن پیش برای همه موجودات بشر برنامه‌ریزی مفصلی طراحی شده و برای هر موجودی در نظام طبقه‌بندی شده احکام و حقوقی قائل شده و البته در کنار این حقوق، وظایفی نیز تعریف شده است و هر موجودی برای دستیابی به حقوق خود باید تلاش کند و در برابر انجام ندادن وظایف خویش باید جوابگو باشد. از اقشار قرار گرفته در جامعه اسلامی، اهل‌کتاب است که برای این قشر از جامعه مثل دیگر اقشار جهت نیل به اهداف عالی بشری حقوق و وظایفی تعریف شده است.

«قرارداد ذمه» مربوط به اهل‌کتاب ساکن در سرزمین اسلامی بوده و با پذیرش «قرارداد ذمه» اهل‌کتاب به عنوان شهروند جامعه اسلامی شناخته شده و با رعایت حقوق و وظایفی برای زندگی می‌توانند از تسهیلات حکومت اسلامی در سرزمین اسلامی بهره‌مند گردند. اما برای غیرمسلمانانی که به عنوان حربی شناخته می‌شوند نیز احکامی صادر شده که از مجموعه این احکام، با عنوان «قرارداد امان» یاد می‌شود.

۲-۲-۱- عقد امان

در توضیح قرار داد امان می‌توان گفت برای آن دسته از گروه‌های غیرمسلمان حربی که قصد ورود به کشورهای اسلامی دارند در دستورات اسلامی قوانین و مقرراتی تعریف شده که البته به نظر می‌رسد این شرایط با هدف آشنایی با دین اسلام و علاقمندی به جریان‌های اسلامی و مسلمان شدن کافر حربی تبیین شده است و این همان چیزی است که امروزه به عنوان قوانین اقامت و ورود و خروج به سرزمین از آن تعبیر می‌شود.

عقد امان که از آن با عبارات «استجاره» و «قرارداد پناهندگی» یاد می‌شود به معنای خواستن پناهندگی و بستن پیمان پناهندگی است که از لحاظ فقهی، عبارتست از ترک جنگ با کفار، زمانی که ایشان خواستار

هستند، تا در سایه آن، از آیین اسلام، شناخت و آشنایی حاصل شود^۱ این مفهوم امروزه و در جهان معاصر به عنوان پناهندگی^۲ از آن تعبیر شده که البته این مفهوم از ابتدای تأسیس اسلام برای حضور و اسکان تبعه خارجی و غیرمسلمان در نظر گرفته شده بود و در مورد این عقد علامه حلی^۳ و محقق کرکی^۴ چنین عباراتی ارائه نمودند: «عقد امان به معنای ترک جنگ و قتال به خاطر درخواست مهلت دهی کفار از طرف یکی از مسلمانان است». همچنین شهید ثانی در توضیح این عقد چنین تبیین می‌کنند: «امان، کلام یا هر چیزی است که بر سلامت و امنیت جانی و مالی کافر در پاسخ به تقاضای او - از سوی آحادی از مسلمین برای آحادی از کفار - دلالت کند. مقصود از «آحاد کافر» در اینجا ده و کمتر از آن است»^۵. تعریفی نزدیک از محقق اردبیلی نیز بیان شده است.^۶

علامه حلی در «منتهی المطلب» با اشاره به ششمین آیه شریفه سوره مبارکه التوبه «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ» و اگر یکی از مشرکان از تو پناهندگی بخواهد، به او پناه ده تا سخن خدا را بشنود» و توجه فقها به این مطلب؛ ادعای اتفاق نظر فقها بر این مسئله دارند و توضیح می‌دهد که این امان و ورود غیرمسلمانان، بعضی اوقات بستری جهت آشنایی و استماع آیات نورانی و تبیین معارف اسلامی فراهم می‌آورد که در نهایت به مسلمان شدن ختم خواهد شد و مسلمانان می‌توانند به کفار حتی حربی امان

۱- علوی، محمود، مبانی فقهی روابط بین الملل، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۷، ش، ص ۱۵۴.

۲- asylum

۳- علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۸۵/۹.

۴- محقق کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد، قم، موسسه آل البيت، ۱۴۱۴ق، ۴۲۸/۳.

۵- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، الروضة البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه، قم، دار التفسیر، ۱۳۷۸، ش، ۲۲۱/۱.

۶- اردبیلی، احمد، مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق، ۴۵۴/۷.

دهند.^۱ همچنین محقق کرکی در تکمیل این بحث چنین بیانی دارند: «کافر حربی اگر قرارداد امان منعقد کند تا در کشور اسلامی سکونت کند مالش نیز بالتبع در امان است».^۲

خلاصه کلام اینکه اگر دولت اسلامی به غیرمسلمانان حتی کفار حربی پناه دهد و حفظ جان و مال آنها را ضمانت کند، اموال و نفوس ایشان، محترم بشمار می‌آید. البته هر کدام را که دولت اسلامی پناه ندهد و مسلمانان عهده‌دار جان و مال ایشان نشود، مال و جان ایشان محترم نخواهد بود. احترام جان و مال اهل ذمه در صورت عمل نکردن به شرایط ذمه بستگی به پناه دادن یا ندادن دولت اسلامی دارد.^۳

۲-۱-۱-۱- متولی حق امان

گروهی از فقهاء اعتقاد دارند حق امان به صورت عام بوده و همه مسلمانان می‌توانند آحادی از کفار را امان دهند، شهید اول در کتاب «لمعه» در تفسیر عبارت آحاد آورده: «مقصود از آحاد، شمار کم است و از ده نفر به پایین است».^۴ در همین مورد اجماع فقها بر این مسئله وجود دارد که یک فرد مسلمان نمی‌تواند به گروه بسیاری از کفار امان دهد، اما اگر امام مسلمین عقد امان را منعقد نماید صلاحیت آن را دارد که این عقد را برای همه مشرکان در هر جا و هر زمان منعقد سازد، چرا که صلاح‌اندیشی در امور مسلمانان در قلمرو صلاحیت اوست و اگر آحاد مسلمین امان دهند، در حد یک نفر و ده نفر و خلاصه در حد آحاد مشرکان مجاز است اما صلاحیت انعقاد عقد امان برای مردم یک شهر و یا یک منطقه را نخواهد داشت، زیرا آحاد مسلمین اختیار صلاح‌اندیشی در امور عمومی مسلمانان را ندارند.^۵

۱- علامه حلی، حسن، *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۲۱، ق، ۱۲۲/۱۴.

۲- محقق کرکی، ۱۴۱۴، ق، ۴۳۲/۳.

۳- گلپایگانی، محمدرضا، *نتایج الافکار فی نجاسه الکفار*، چاپ اول، دارالقرآن الکریم، قم، ۱۴۱۳، ق، ۱۶۵/۳.

۴- شهید اول، محمد بن مکی، *اللمعه الدمشقیه*، چاپ اول، دارالتراث، دار الاسلامیه، بیروت، ۱۴۱۰، ق، ۳۹۶/۲.

۵- علوی، ۱۳۸۷، ش، ص ۱۵۸.

شیخ طوسی در این باره می‌نویسد: «اگر امضاء کننده روادید، امام و حاکم اسلامی باشد، او می‌تواند به تمامی مشرکان و در همه سرزمین‌ها و مکان‌ها امان دهد، زیرا توجه به مصالح بر عهده او است و اگر امضاء کننده آن نماینده حاکم اسلامی در یکی از سرزمین‌ها باشد او می‌تواند به کفاری که تحت سرپرستی او هستند امان دهد نه همه کفار و اگر عاقد آحاد مسلمین باشد او تنها می‌تواند به یک تا ده نفر از کفار امان دهد و نمی‌تواند برای عموم مردم یک شهر یا اهل یک سرزمین امان بدهد»^۱ قاضی ابن‌براج با شیخ در این مساله هم نظر است.^۲

در مقابل امان عام (نظریه مشهور)؛ نظری وجود دارد مبنی بر اینکه مسلمانان بدون اذن امام نمی‌توانند به کسی امان دهند. ابوصلاح حلبی در «الکافی فی الفقه» می‌نویسد: «بدون اجازه فرمانده لشکر بر هیچ مسلمانی روا نیست به کفاری، یا اهل قلعه، قریه، شهر و یا قبیله‌ای دیگر امان دهد و اگر کسی از این حکم سرپیچی کند و بدون اجازه فرمانده به کسی امان دهد، گناهکار است، اما به امان او عمل می‌شود اگر چه امان‌دهنده عبد باشد».^۳ علامه حلی در «مختلف الشیعه» بیان می‌دارند: «مشهور جواز امان هر کدام از مسلمین را برای آحاد مشرکان نقل کرده‌اند به خاطر نیازی که به این امر است و به دلیل اینکه موجب ترغیب کافران به اسلام می‌شود و همین طور به خاطر قول معصوم^{علیه‌السلام} که فرموده «یسعی بدمتهم ادناهم: کمترین آنها (مسلمانان) ذمه آنها را مشغول می‌کند»^۴

۱- طوسی، محمد، المیسوط فی الفقه الامامیه، تهران، المكتبة المرتضویه لاحیاء الانار الجعفریه، ۱۳۸۷. ق؛ ۱۴/۲.

۲- ابن‌براج طرابلسی، عبدالعزیز، المهذب، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۶. ق، ۳۰۵/۱.

۳- ابوصلاح حلبی، تقی‌الدین، الکافی فی الفقه، اصفهان، کتابخانه امیرالمومنینعلیه‌السلام، ۱۴۰۳. ق، ص ۲۵۷.

۴- علامه حلی، حسن، مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳. ق، ۳۹۷/۴.

اهل سنت امان عام را در محدوده اختیارات امام دانسته‌اند؛ صاحب کتاب «المعنی» می‌نویسد: امان امام برای جمیع کفار و آحاد آنها صحیح است زیرا ولایت عامه بر مسلمانان دارد.^۱ در «روضه الطالبین» نیز آمده است: «امان عام مختص امام و والیان اوست».^۲

جالب است که حتی الفاظی که مذاهب اهل تشیع و تسنن برای امان‌دادن بیان کرده‌اند مشابه است و در آن اختلافی وجود ندارد؛ همگی به صورت متفق‌القول معتقدند «امان» منعقد می‌شود با هر لفظی که غرض را برساند صریح باشد یا با کنایه؛ عبارات صریح: أجزتک (تو را پناه دادم)؛ أنت مجار (تو در پناهی)؛ أمنتک (تو را پناه دادم) و نظایر آن مانند: أنت آمن (تو در امانی)، فی امانی، لا بأس علیک، لا خوف علیک، لا تخف، لا تنزع و یا حتی به فارسی بگویند «نترس»؛ که همه صراحت در امن‌دادن، دارند. و همچنین عبارات کنایه مثل: أنت علی ما تحب (تو هر طور که دوست داری باش)؛ یا کن کیف شئت (هر طور می‌خواهی باش)؛ و با کتابت یا با فرستادن رسول و حتی با اشاره‌ای که مفهوم را برساند درست است.^۳ شیخ طوسی مثل همین الفاظ را نقل می‌کند برای انعقاد امان و اضافه می‌کند اگر مقصور از این عبارات امان باشد امان محسوب شده و اگر با آن امان قصد نشود امان نیست.^۴

به صورت خلاصه شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که همان‌گونه که اکثر فقها بیان کرده‌اند؛ حاکم به مصالح واقف‌تر است و اگر این امر مهم به تک تک افراد جامعه اسلامی سپرده شود عواقب زیانباری در پی داشته باشد.

۱- ابن‌قدامه، عبدالله، ۱۴۰۵.ق؛ ۴۳۴/۱۰.

۲- النووی، یحیی بن شرف، روضه الطالبین، ریاض، دار عالم الکتب، ۱۴۲۳.ق، ۴۷۱/۷.

۳- همان، ۴۷۲/۷-۴۷۳.

۴- طوسی، ۱۳۸۷.ق، ۱۴/۲.

۲-۱-۲-۲- شرایط عمل به عقد امان برای مسلمانان و کفار

عقد امان از عقود لازم اسلامی با درخواست کفار منعقد شده و بر اساس قاعده «اصالة اللزوم» در صورت امضای قرارداد مسلمانان و حکومت اسلامی، ملزم به اجرای آن می‌باشند و تا زمانی که جمعی از پناهندگان و یا مستأمنی شرایط آن را نقض نکنند، معتبر خواهد بود.^۱ نکته قابل توجه اینکه این عقد بصورت یک طرفه و از طرف دولت اسلامی لازم الاجرا بوده و جز با وقوع خیانت از سوی کفار نمی‌توان آن را نقض کرد. اما کفار هرگاه بخواهند می‌توانند آن را نقض کنند، زیرا امان از سوی آنها جایز است. این مسأله از مسائلی است که بر آن اجماع شده است.

علامه حلی^۲ و فخرالمحققین^۳ وفا به عقد امان را تا آن زمان که مخالف شرع شود لازم دانسته و حتی علامه این امر را اجماعی دانسته و صاحب‌جواهر نیز همین قول را نقل کرده و چنین ادعایی دارد: «در منتهی‌المطلب بر این امر ادعای اجماع شده است».^۴ در این رابطه جناب محقق حلی چنین تبیین می‌کنند: «هنگامی که قرارداد امان منعقد شود وفاء به آن لازم است بر حسب آنچه شرط شده، مادامی که مخالف شرع نباشد».^۵ از علمای اهل سنت «وهبه زحیلی» چنین نقل شده: «هنگامی که امان منعقد شود عمل به آن لازم و اگر، کافری را که به او امان داده شده، بکشند؛ باید دیه او را بدهند و عقد از طرف کافر جایز است و هرگاه که بخواهد می‌تواند آن را نقض کند».^۶

۱- علوی، ۱۳۸۷، ش، ص ۱۵۴.

۲- علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۹/۹۰.

۳- فخرالمحققین، محمد، *ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات قواعد*، قم، موسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۷ق، ۱/۳۷۸.

۴- نجفی، ۱۹۸۱م، ۲۱/۹۸.

۵- محقق حلی، جعفر بن حسن، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق، ۱/۲۸۶.

۶- زحیلی، وهبه، *العلاقات الدولیه فی الاسلام*، بیروت، موسسه الرساله، ۱۴۰۱ق، ص ۱۷۱.

۲-۱-۳- اصل مشروعیت عقد امان

در مشروعیت عقد امان برای کفار، اختلافی بین فقهای اسلام وجود نداشته، حتی می‌توان ادعا کرد بر آن اتفاق نظر وجود دارد. در مسأله پناهندگی و اجازه ورود کفار به دارالاسلام، تصریح شده بنا بر صلاحدید حاکم اسلامی اگر مصلحت ایجاب شود که با غیرمسلمانان عقد امان بسته شود این کار جایز بوده و کفار می‌توانند جهت امور پژوهشی، فرهنگی، اقتصادی و ... وارد سرزمین‌های اسلامی شوند. علامه حلی در «منتهی‌المطلب» در باب مشروعیت عقد امان چنین نوشته‌اند:

«در این اختلافی نیست که بستن پیمان امان و صلح با غیرمسلمانان، در صورتی که مصلحت باشد جایز است و اگر غیرمسلمانی درخواست امان کند، تا به کشور اسلامی مسافرت کند و درباره احکام قرآنی و معارف اسلامی به بررسی بپردازد، امان و اجازه ورود به او، بر اساس آیه قرآن واجب است. بستن پیمان صلح و امان با کافران در حوزه مسئولیت حاکم اسلامی است، همان‌گونه که امر جنگ و صلح بستگی به نظر او دارد. برای او چنین حقی ثابت است اگر صلاح جامعه اسلامی را در این دید که پیمان صلح ببندد و به کافران، اجازه ورود به کشور اسلامی بدهد»^۱.

همچنین در تذکره‌الفقها چنین توضیح می‌دهد که:

«هرگاه کافر حربی از حاکم اسلامی اجازه ورود به کشور اسلامی را درخواست کند، امام به او اجازه می‌دهد، خواه شخص حربی حامل پیامی باشد، یا اینکه بخواهد درباره

۱- علامه حلی، ۱۴۲۱.ق، ۱۴/۱۲۲-۱۲۳.

اسلام، معارف و احکام اسلامی تحقیق کند، یا اینکه بخواهد کالای تجاری را که مسلمانان به آن احتیاج دارند به کشور اسلامی وارد کند»^۱.

صاحب جواهر در همین زمینه چنین توضیح می‌دهند: «هیچ اختلافی بین ما (امامیه) در مشروعیت امان نیست و در منتهی المطلب بر مشروعیت آن ادعای اجماع شده است»^۲. این قدامه نیز در این زمینه چنین بیان می‌کند: «هر کس طلب امان کند تا کلام خدا را بشنود و احکام اسلام را بشناسد؛ واجب است که به او امان داده شود و سپس او را به پناهگاه امنش برگردانند و در این اختلافی نیست و قتاده و مکحول و اوزاعی و شافعی همین را گفته‌اند و عمر بن عبدالعزیز نیز همین را برای مردم نوشت»^۳.

عبدالرحمن بن قدامه در کتاب «الشرح الکبیر»، ضمن بیان اتفاق نظر فقهای اهل سنت در باب حکم جان و مال مستأمن چنین بیان می‌کند: «هرگاه به اهل حرب امان داده شود، جان و مال آنان حرام می‌شود و نمی‌توان مزاحم آنان شد و بستن قرارداد امان از سوی هر فرد مسلمانی که بالغ و عاقل و مختار باشد صحیح است خواه مرد باشد یا زن، آزاد باشد یا بنده، ثوری، اوزاعی، شافعی، اسحاق و بیشتر اهل علم چنین نظری دارند و همین نظر از عمر بن خطاب روایت شده ولی ابوحنیفه و ابویوسف گفته‌اند: امان دادن برده صحیح نیست مگر اینکه از سوی مولای خود ماذون باشد؛ زیرا بر او جهاد واجب نیست، پس امان دادن او هم صحیح نخواهد بود»^۴.

۱- علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۳۳۰/۹.

۲- نجفی، ۱۹۸۱م، ۹۸/۲۱.

۳- ابن قدامه، عبدالله، ۱۴۰۵ق، ۴۳۲/۱۰.

۴- ابن قدامه، عبدالرحمن، الشرح الکبیر، قم، مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۶ق، ۵۵۵/۱۰.

کامل‌ترین و جامع‌ترین استدلال جهت مشروعیت عقد امان، ششمین آیه شریفه سوره مبارکه التوبه است و به صورت کامل این مسئله را می‌توان از این طریق اثبات کرد: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ: و اگر یکی از مشرکان از تو پناهندگی بخواهد، به او پناه ده تا سخن خدا را بشنود و سپس او را به محل امنش برسان، چرا که آنها گروهی ناآگاهند». هر چند در اینجا به اموری چون آشنایی با اسلام، شنیدن کلام الله و تحقیق و پژوهش در شریعت برای ورود به سرزمین اسلامی اشاره شده و امان به کفار به این انگیزه‌ها جایز دانسته شده اما این به معنای این نیست که امان فقط در همین موارد جایز باشد.

علاوه بر آیه شریفه ذکر شده، روایاتی از اهل بیت علیهم‌السلام بر مشروعیت امان و لزوم تکریم و احترام آن صادر شده که در ادامه به چند روایت اشاره می‌شود.

«عَنِ السُّكُونِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه‌السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَا مَعْنَى قَوْلِ النَّبِيِّ صلی الله علیه و آله يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ ادْنَاهُمْ قَالَ لَوْ أَنَّ جَيْشًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ حَاصَرُوا قَوْمًا مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَاشْرَفَ رَجُلٌ فَقَالَ أَعْطُونِي الْأَمَانَ حَتَّى أَلْقَى صَاحِبَكُمْ وَ أُنَظِرْهُ - فَأَعْطَاهُ ادْنَاهُمْ الْأَمَانَ وَجَبَ عَلَيَّ أَفْضَلِهِمُ الْوَفَاءُ بِهِ^۱» به پیشوای ششم شیعیان اباجعفر علیه‌السلام عرض شد این فرمایش خاتم‌الانبیاء صلی الله علیه و آله «يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ ادْنَاهُمْ» به چه معناست؟ فرمودند: به این معنی است که اگر سپاهی از مسلمانان گروهی از کافران را به محاصره خود در آورند، سپس مردی از آنان خود را نشان دهد و بگوید مرا امان دهید، تا با فرمانده شما ملاقات و گفتگو کنم و در این هنگام، پایین رتبه‌ترین مسلمان حاضر در لشکر، به او امان دهد، وفا کردن به این امان، بر والاترین و برجسته‌ترین شخص آن لشکر واجب است.»

۱- الحر العاملي، ۱۴۱۴.ق، ۶۷/۱۵.

این روایت از پیامبر به خوبی مطلب مورد نظر را تبیین می‌کند و ارزش و جایگاه اسلام و مسلمین و امان ایشان را در هر جایگاهی در مقابل هر جایگاهی از کفر ارائه می‌کند. همچنین روایاتی در کلام ائمه معصومین علیهم‌السلام به کرات به چشم می‌خورد.

حدیث مسعدة بن صدقه: «عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَجَازَ أَمَانَ عَبْدٍ مَمْلُوكٍ لِأَهْلِ حِصْنٍ مِنَ الْحُصُونِ وَقَالَ هُوَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ:» امام صادق علیه‌السلام فرمودند: امام علی علیه‌السلام امان برده‌ای را به ساکن دژی از دژهای دشمن تنفیذ نمودند و فرمودند: او (برده) از مسلمانان است.»

جالب است که از همه شیوه‌های تبلیغ برای تبیین این مسئله بهره برده شده و در کنار احادیثی که جایگاه امان و شیوه امان تبیین شده است همچنین در احادیثی دیگر سخت‌ترین سرزنش‌ها متوجه کسی دانسته می‌شود که امان خویش را نادیده بگیرد و کیفر وی دوزخ اعلام شده‌است. روایات زیر از جمله این روایات هستند:

«عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ - مَا مِنْ رَجُلٍ آمَنَ رَجُلًا عَلَى ذِمَّةٍ ثُمَّ قَتَلَهُ إِلَّا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَحْمِلُ لَوَاءَ الْعَدْرِ:» روایت عبدالله بن سلیمان از اباجعفر علیه‌السلام: شنیدم که فرمودند: هر انسانی، انسان دیگری بر اساس عقد ذمه، امان دهد سپس به عهد خود وفا نکند و او را بکشد، روز قیامت حاضر نخواهد شد، مگر اینکه پرچم مکر و حیله را بر دوش دارد.»^۲

در روایتی دیگر حبة العرفی از امیرالمومنین علیه‌السلام نقل حدیث می‌کنند که: «هر کس به انسانی تأمین جانی دهد، سپس عهد خویش را بشکند و او را بکشد، من از چنین قاتلی بیزارم گر چه مقتول، دوزخی باشد.»^۳

۱- الحر العاملی، ۱۴۱۴.ق، ۶۷/۱۵.

۲- همان.

۳- همان، ۶۹/۱۵.

مضمون بعضی از روایات حاکی از آن است که در شرع مقدس حتی بر تصور کفار بر پذیرش امان، توسط مسلمانان ارج نهاده شده و مسلمانان به رعایت این امان ملزم شده‌اند و به بیان دیگر حتی در هنگام شبهه امان نیز، کافر از امنیت برخوردار است روایت زیر از جمله آن روایات است:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَوْ أَنَّ قَوْمًا حَاصَرُوا مَدِينَةَ فَسَأَلُوهُمْ الْأَمَانَ - فَقَالُوا لَأَفْظَنُوا إِيَّاهُمْ قَالُوا نَعَمْ - فَتَزَلُّوا إِلَيْهِمْ كَانُوا آمِنِينَ: ^۱ هر گاه گروهی مسلمان شهری از شهرهای کافران را محاصره کنند و اهالی آن شهر درخواست امان بکنند و مسلمانان به آنها پاسخ منفی دهند، ولی اهالی شهر گمان برند که پاسخ مثبت بوده، به سوی مسلمانان بیایند در امان خواهند بود».

ابوحمزه ثمالی از امام صادق ^{علیه السلام} و آن حضرت از پیامبر ^{صل الله علیه و آله} در حدیثی چنین نقل می‌کند:

«أَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أَدْنَى الْمُسْلِمِينَ أَوْ أَفْضَلِهِمْ نَظَرَ إِلَى رَجُلٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَهُوَ جَارٌ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ فَإِنْ تَبِعَكُمْ فَأَخُوكُمْ فِي الدِّينِ وَإِنْ أَبَى فَأَبْلُغُوهُ مَأْمَنَهُ: ^۲ هر کس از مسلمانان پایین‌ترین یا بالاترین فردی از مشرکین را امان دهد آن مشرک در امان است تا کلام خدا را بشنود، پس اگر از شما پیروی کند برادر دینی شماست و اگر ابا کرد او را به پناهگاهش برسانید».

بر اساس این روایات حتی به محض روی آوردن یکی از مشرکین به جبهه مسلمانان پناهنده محسوب شده و همچنین مشروعیت «امان به کفار» یک اصل بدون تردید است. همچنین داستانی تاریخی در دوران پیامبر

۱- همان، ۶۸/۱۵.

۲- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، ج ۴، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷. ق، ۲۷/۵.

مویدی دیگر بر این اصل بوده و آن اینکه در واقعه صلح حدیبیه این عمل انجام شد و به مشرکین امان داده شد.^۱

آخرین دلیل قابل اشاره در مشروعیت امان، مسأله اجماع است. در باب اجماع فقها علامه حلی به آیه شریفه «وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ: ^۲ و اگر یکی از مشرکان از تو پناهندگی بخواهد، به او پناه ده» اشاره کرده و مدعی اجماع بر مشروعیت امان می‌شود. همچنین جناب نجفی در کتاب «جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام» چنین بیانی دارند که در مشروعیت این مسأله بین مسلمین اختلاف نظری نبوده و بر آن اجماع شده است.^۳

۲-۱-۲-۴- چهار رکن عقد امان

عقد امان چهار رکن دارد؛ با تحقق این ارکان، امان کفار حاصل شده و کافر در پناه مسلمانان مستأمن می‌شود.

۲-۲-۱-۴-۱- عاقد

به اعتقاد فقها، منعقد کننده عقد امان باید بالغ، عاقل و مختار باشد، محدودیت جنسیت و حریت برای عاقد مشخص نشده است.^۴ شیخ طوسی امان زن را صحیح دانسته و چنین توضیح می‌دهند: «امان زن بدون اختلاف صحیح است زیرا ام‌هانی دختر ابی‌طالب که تعدادی از مشرکین را امان داده بود و پیامبر در روز فتح مکه به

۱- ابن‌براج طرابلسی، ۱۴۰۶. ق، ۳۰۵/۱.

۲- علامه حلی، حسن بن یوسف، قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳. ق، ۸۵/۹.

۳- نجفی، ۱۹۸۱. م، ۹۸/۲۱.

۴- محقق حلی، جعفر، ۱۴۰۸. ق، ۲۸۴/۱؛ شهید ثانی، زین الدین، مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام، چاپ اول، قم، موسسه المعارف السامیه، ۱۴۱۳. ق، ۲۸/۳؛ نجفی، ۱۹۸۱. م، ۹۴/۲۱.

امان او اجازه دادند و فرمودند: پناه دادیم هر کس را که تو پناه داده‌ای و امان دادیم هر کس را که تو به او امان داده‌ای»^۱.

فقهای شیعه در مورد امان مجنون و کودک معتقدند که به خاطر رفع قلم از ایشان چنین عقیدی منعقد نمی‌شود. شیخ طوسی در این باره چنین می‌گوید: «کودک و مجنون امانشان صحیح نیست، زیرا غیر مکلف هستند پس اگر مشرک به کودکی که در آستانه بلوغ است پناه ببرد و کودک او را امان دهد امانش فاسد است لکن تعرض به مشرک جایز نیست قبل از اینکه به پناهگاهش برگردانده شود»^۲. ابن براج نیز امان کودک را صحیح ندانسته و می‌نویسد: «امان کودکان برای کفار صحیح نیست، زیرا آنها غیر مکلف هستند»^۳. همچنین علامه حلی می‌نویسد: «امان مجنون و کودک منعقد نمی‌شود اگر چه صبی، ممیز و نزدیک به بلوغ باشد، شافعی و ابوحنیفه همین قول را گفته‌اند به خاطر اینکه قلم تکلیف از ایشان برداشته شده و مالک و احمد گفته‌اند: «امان کودک بالغ صحیح است»^۴.

همانند اهل تشیع بیشتر فقهای اهل سنت، شرط عاقد را بلوغ، عقل و اختیار بیان می‌کنند. ابن قدامه چنین

می‌نویسد:

«بستن قرارداد امان از سوی هر مسلمان بالغ و عاقل و مختار صحیح است خواه مرد

باشد یا زن، آزاد باشد یا بنده. ثوری، اوزاعی، شافعی، اسحاق و بیشتر اهل علم چنین

نظری دارند و همین نظر از عمر بن خطاب روایت شده ولی ابوحنیفه و ابویوسف گفته‌اند:

۱- طوسی، ۱۳۸۷، ق، ۱۴/۲.

۲- طوسی، ۱۳۸۷، ق، ۱۴/۲.

۳- ابن براج طرابلسی، عبدالعزیز، *جواهر الفقه*، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۱، ق، ص ۵۰.

۴- علامه حلی، ۱۴۱۳، ق، ۸۹/۹.

امان دادن برده، صحیح نیست مگر اینکه از سوی مولای خود مأذون باشد؛ زیرا بر او جهاد واجب نیست، پس امان دادن او هم صحیح نخواهد بود»^۱.

همچنین در «الشرح الکبیر» چنین آمده:

«از نظر همه فقها امان زن صحیح است و از قول عایشه نقل شده که امان زن صحیح است به این دلیل که امهانی به رسول خدا صلی الله علیه و آله گفت: خویشاوندانم را امان دادم و پسر عمویم می خواهد آنها را بکشد پیامبر فرمود: امان دادیم هر کس را که امان دادی؛ همین طور نقل شده که زینب بنت رسول الله صلی الله علیه و آله ابوالعاص بن ربیع را امان داد و پیامبر امان او را امضا کرد»^۲.

البته از میان پیشوایان و علمای اهل سنت ابوحنیه و شافعی، امان مجنون و صبی را رد کردند، ولی مالک و ابن حنبل، امان کودک را صحیح دانسته اند»^۳. ابوبکر کاشانی از فقهای حنفی چنین نظری دارد:

«صبی اهلیت امان دادن ندارد و جزء کسانی که می توانند امان دهند به حساب نمی آید و چون اثر فقهی امان، حرمت قتال است و کودک هم مکلف نیست؛ پس حرمت قتال شامل او نمی شود. همچنین شرط صحت امان این است که مسلمانان در موضع ضعف و کفار در موضع قدرت باشند و این حالت پوشیده ای است که جز با تأمل و دقت نظر بر کسی معلوم نمی شود و کودک به علت اشتغال به بازی و سرگرمی فاقد این دقت نظر است»^۴.

۱- ابن قدامه، عبدالله، ۱۴۰۵ ق، ۴۳۲/۱۰.

۲- ابن قدامه، ۱۳۸۶ ق، ۵۵۶/۱۰.

۳- علامه حلی، ۱۴۱۳ ق، ۸۹/۹.

۴- الکاسانی الحنفی، ابوبکر مسعود بن احمد، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، قاهره، المطبعة الجمالیه، ۱۳۲۷ ق، ۱۰۶/۷.

ابی‌زید قیروانی مالکی می‌گوید: «جایز است امان پایین‌ترین مردم برای بقیه و امان زن صحیح است و امان کودک هنگامی که عاقل و ممیز باشد و همین‌طور قول ضعیف دیگری وجود دارد که می‌گوید اگر امام آن را اجازه دهد جایز است».^۱ همچنین در *روضه‌الطالبین* چنین آمده: «امان کافر، کودک، مجنون و مکره صحیح نیست».^۲

از نظر فقهای حنابله: «در صبی ممیز دو روایت است اول اینکه امان او صحیح نیست و این قول ابوحنیفه و شافعی است برای اینکه او غیرمکلف است و دوم اینکه صحیح است و این قول مالک است و ابوبکر گفته: امان کودک صحیح و روایت منع را بر غیرمکلف حمل کرده و به عموم حدیث استناد کرده و گفته کودک مسلمان است پس امان او مثل بالغ صحیح است».^۳ دکتر وهبه الزحیلی می‌نویسد: «امان صبی ممیز نزد امام مالک و احمد و محمد بن حسن صحیح است اما نزد بقیه صحیح نیست».^۴

۲-۲-۱-۲-۴- معقود له

دومین رکن برای تحقق «عقد امان»، معقودله بیان شده و فقهاء در تبیین آن می‌گویند که آن کسی است که عقد امان نسبت به او منعقد می‌شود. معقودله هر کسی است که جهاد با او واجب بوده، کافر حربی باشد، یا کافر ذمی؛ که قرار داد ذمه را شکسته باشد.^۵ همچنین اگر کافر حربی به گمان این که به او امان داده شده است، وارد قلمرو اسلامی گردد، به سرزمین خود بازگردانده می‌شود.^۶

۱- قیروانی، ابی‌زید، رساله ابی‌زید، مکتبه ثقافیه، بیروت، بی تا، ص ۴۱۴-۴۱۵.

۲- النووی، ۱۴۲۳.ق، ۷/۴۷۳.

۳- ابن‌قدامه، عبدالله، ۱۴۰۵.ق، ۱۰/۴۴۳؛ ابن‌قدامه، عبدالرحمن، ۱۳۸۶.ق، ۱۰/۵۵۶.

۴- زحیلی، ۱۴۰۱.ق، ص ۱۳۸.

۵- علامه حلی، ۱۴۱۳.ق، ۱/۵۰۲؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴.ق، ۳/۴۲۹.

۶- محقق کرکی، ۱۴۱۴.ق، ج ۲۱، ص ۹۶.

۲-۲-۱-۴-۳- عقد

فقها شرط عقد را مصلحت داشتن بیان کرده‌اند. علامه حلی درباره این رکن چنین می‌نویسد: «از جمله شروط آن خالی بودن از مفسده است، از این روی اگر مسلمان، به جاسوسی یا هر شخصی که می‌تواند موجب زیان شود، امان بدهد، چنین عقدی بسته نمی‌شود».^۱ علامه در تکمیل بحث خود در کتاب «قواعد الاحکام» اضافه می‌کند:

«صدور امان در زمان مصلحت صحیح است مانند اینکه سبب گرایش کافر به اسلام، آسایش لشکر، مرتب کردن امور شود یا به خاطر کمی شمار لشکر باشد یا به این منظور که کافران به دارالاسلام بیایند و ما نیز به دارالکفر برویم و در نتیجه از امور پنهانی آنان آگاهی یابیم».^۲

شیخ جعفر کاشف‌الغطاء^۳ و صاحب جواهر^۴ از فقهای هستند که مصلحت را شرط صحت امان دانسته‌اند. البته برخی از فقها عدم مفسده را کافی دانستند از جمله: علامه حلی و شهید اول که در این زمینه نوشته: «شرط صحت امان عدم مفسده است مثل اینکه اگر جاسوسی را امان دهد امان او صحیح نیست».^۵ نووی در کتاب «روضه الطالبین» نوشته: «با امان، جنگ ترک می‌شود به خاطر مصلحتی که در امان است از جمله متمایل شدن کفار به اسلام، استراحت کردن لشکر، مرتب کردن امور، یا نیاز به داخل شدن در کفار و غیر این‌ها».^۶ در نتیجه با نگهداشت شرایط و اعلام یک سلسله محدودیت‌ها و مقررات؛ اجازه ورود کفار به

۱- علامه حلی، ۱۴۱۳ ق، ۵۰۲/۱.

۲- همان، ۵۰۲/۱.

۳- کاشف الغطاء، جعفر، همان کتاب، ج ۴، ص ۳۴۲.

۴- نجفی، ۱۹۸۱ م، ۱۰۰/۲۱.

۵- شهید اول، ۱۴۱۰ ق، ص ۸۲.

۶- النووی، ۱۴۲۳ ق، ۴۷۱/۷.

سرزمین اسلامی، بستن پیمان صلح و امان به کفار در صورتی که برای جامعه مسلمین همراه با مصلحت و سود باشد، از وظایف حاکم اسلامی و در حوزه مسئولیت حکومت مسلمین است.

۲-۲-۱-۴-۴-وقت

عبارتست از شرایط زمان و هنگام امان دادن. درباره این رکن بین فقهای اسلامی تقریباً نظرات یکسانی صادر شده است. فقها اهل تشیع وقت امان را قبل از اسارت دانسته‌اند از جمله شیخ طوسی نوشته: «وقت امان قبل از اسارت است اما بعد از اسارت، امان از سوی آحاد مسلمین صحیح نیست و حکم آن با امام است.»^۱ از علامه حلی^۲، محقق کرکی^۳، شهید ثانی^۴ و صاحب جواهر^۵ نظریاتی شبیه و در تأیید این حکم صادر شده است. در همین موضوع ابن قدامه از فقهای اهل سنت نیز چنین نظری ارائه می‌کند:

«امان از سوی امام بعد از استیلاء بر اسیر نیز صحیح است برای اینکه در نبرد با هر زمان^۶ هنگامی که می‌خواست اسیری را بکشد، انس به او گفت من او را امان دادم پس تو نمی‌توانی او را بکشی و زبیر شاهد این قضیه بوده و دلیل آن این گونه بیان شده که امام می‌تواند بر اسراء منت گذارد اما آحاد رعیت چنین حقی ندارند و این نظر شافعی است و ابوخطاب گفته امان دادن به اسیر صحیح است زیرا زینب دختر رسول خدا همسرش را بعد از اسارت در جنگ بدر امان داد و پیامبر آن را تنفیذ کرد و این از اوزاعی نیز روایت

۱- طوسی، ۱۳۸۷، ق، ۱۵/۲.

۲- علامه حلی، ۱۴۱۳، ق، ۵۰۳/۱.

۳- محقق کرکی، ۱۴۱۴، ق، ۴۳۱/۳.

۴- شهید ثانی، زین الدین، فوائد القواعد، ص ۴۷۹.

۵- نجفی، ۱۹۸۱، م، ۱۰۰/۲۱.

۶- علامه حلی، ۱۴۲۱، ق، ۱۳۴/۱۴.

شده نظر ما (حنابله) این است که امان اسیر به امام واگذار شده و امان زینب به این دلیل جایز بوده که پیامبر اجازه داد.^۱

۲-۲-۱-۵- خروج از دارالاسلام بعد از امان

اگر کافر به صورت مستأمن وارد کشور اسلامی شود و بعد از امان به دارالحرب بازگردد، با توجه به انگیزه برگشت او حکم صادر می‌شود؛ یعنی اگر برای سکونت دائمی به دارالحرب برگشته باشد امان در جان وی منقضی می‌شود اما در مالش به قوت خود باقی است، اما اگر برای ارسال پیامی یا تجارت یا حاجتی رفته باشد و قصد بازگشت داشته در این صورت امان در جان و مالش باقی است، زیرا چیزی که مقتضی فساد امان باشد رخ نداده است.

ابن جنید در همین زمینه چنین حکم داده است که: «اگر کافر امان برای جان و مالش منعقد کرده باشد سپس به دارالحرب برای سکنی گزیدن رفته باشد امان فقط در جان او بین می‌رود، اما در مالش باقی است.»^۲ همچنین شیخ طوسی،^۳ ابن براج،^۴ محقق حلی،^۵ علامه حلی،^۶ فخر المحققین،^۷ محقق کرکی،^۸ شهید ثانی^۹ و محقق اردبیلی^۱ از قائلان دیگر این قول هستند.

۱- ابن قدامه، عبدالله، ۱۴۰۵. ق، ۱۰/۴۳۴-۴۳۵.

۲- ابن جنید اسکافی، محمد، همان کتاب، ص ۱۵۷.

۳- طوسی، ۱۳۸۷. ق، ۱۴/۲.

۴- ابن براج طرابلسی، ۱۴۰۶. ق، ۱/۳۰۷.

۵- محقق حلی، ۱۴۰۸. ق، ۱/۲۸۶.

۶- علامه حلی، حسن بن یوسف، *تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیه*، چاپ اول، قم، موسسه آل البيت، بی تا، ۱۵۰/۲.

۷- فخرالمحققین، ۱۳۸۷. ق، ۱/۳۷۸.

۸- محقق کرکی، ۱۴۱۴. ق، ۳/۴۳۳.

۹- شهید ثانی، زین الدین، *حاشیه ارشاد*، چاپ اول، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۴. ق، ۱/۴۸۲.

۲-۲-۲- مسلمان شدن کفار حربی در دار الاسلام

اگر کافر حربی در دارالاسلام، مسلمان شود؛ جان، مال و خانواده‌اش محترم شمرده شده و حتی گروهی قائلند که اسارت فرزندان کوچک او که همراهش نیستند؛ چون فرزندان او نیز مسلمان محسوب شده و حکم شهروند جامعه اسلامی را پیدا می‌کنند جایز نیست. شیخ طوسی می‌نویسد: «اگر حربی در دارالاسلام، مسلمان شود؛ جان، فرزندان کوچک و اموالی که با خود به کشور اسلامی منتقل کرده عصمت پیدا می‌کنند».^۲ این قدامه در همین زمینه چنین بیانی دارد: «اگر حربی وارد دارالاسلام شود و اسلام بیاورد و فرزندان کوچکش در دارالحرب باقی مانده باشند مسلمان محسوب می‌شوند و اسارت آنها جایز نیست و این قول مالکی، شافعی و اوزاعی است».^۳

داستانی از امام مالک نقل شده که از برده‌ای که از دارالحرب با امان وارد دارالاسلام شده و اسلام آورده در حالی که مال مولایش نزد اوست آیا آزاد می‌شود و مال برای اوست سوال می‌شود؛ مالک می‌گوید مال برای اوست و روایتی نقل می‌کند از ربیع که او گفته فردی از اهالی مصر از سرزمین دشمن فرار می‌کند در حالی که مالی با اوست گفته شده این مال در صورتی که اسلام بیاورد، برای اوست زیرا یکی از مسلمانان است».^۴

۲-۲-۳- مسلمان شدن کفار حربی در دار الحرب

اگر کافر حربی، در دارالحرب مسلمان شود، در حالی که دارای عشیره‌ای بوده که او را یاری می‌کنند و در مقابل صدمات و حمله‌هایی که به او و خانواده‌اش می‌شود از او حمایت کنند و قادر باشد دینش را اظهار کند؛ در دستورات فقهی اولی خروج او از دارالحرب گفته شده ولی ماندن او هم جایز است. اما اگر عشیره‌ای نداشته یا از او در این موارد حمایت نکنند و ضعیف باشد و نتواند دینش را اظهار کند، در صورتی که قادر به

۱- اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۵۶.

۲- طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱۰، ص ۴۵۷.

۳- ابن قدامه، عبدالله، ۱۴۰۵ق، ۴۷۵/۱۰.

۴- اصبحی، مالک بن انس، المدونه الکبری، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق، ۲/۲۱.

تحمل هزینه هجرت باشد؛ ماندن در دارالحرب برای او حرام است و هجرت به دارالاسلام واجب است و اگر قادر به هجرت نباشد، ماندن برای او حرام نیست زیرا مضطر است.^۱

۲-۲-۴- آزادی خروج از دارالاسلام

اقلیت‌های دینی برای تجارت، درمان بیماری و کارهای ضروری دیگر می‌توانند از دارالاسلام خارج شده و به دارالحرب بروند. اما مسافرت به دارالحرب به قصد اقامت در آنجا و یا پیوستن به کفار حربی برای جنگ با دارالاسلام ممنوع است.^۲ علمای شافعی معتقدند: چنانچه ذمی، نقض پیمان کند و بخواهد جهت اقامت دائمی به دارالحرب برود دولت اسلامی موظف است او را در پناه امنیت و حمایت خود تا مرز دارالاسلام همراهی کند.^۳ حتی گروهی از فقهاء، خروج از دارالاسلام و مسافرت به دارالحرب و اقامت در آنجا را برای ذمی که در دارالاسلام مورد اذیت و آزار واقع شود مجاز دانسته و آنرا نقض پیمان ذمه نمی‌شمارند.^۴

۱- طوسی، ۱۳۸۷، ق. ۲/۲۴.

۲- البهوتی، منصور بن یونس، *کشاف القناع عن متن الاقناع*، مصر مطبعة الشریقه، ۱۳۱۹، ق. ۳/۱۴۳؛ المالکی، خلیل بن اسحاق، *جواهر الاکلیل شرح مختصر الخلیل فی مذهب الامام مالک*، بیروت، دارالفکر، ۱۹۸۰، م. ۱/۱۶۹؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴، ق. ۴۳۳؛ نجفی، ۱۹۸۱، م. ۲۱/۱۰۴؛ خطیب شربینی، ۱۳۸۷، ش. ۴/۲۵۹.

۳- خطیب شربینی، ۱۳۸۷، ش. ۴/۲۵۹.

۴- المالکی، ۱۹۸۰، م. ۱/۱۶۹.

۲-۳- احکام اجتماعی و فرهنگی

۲-۳-۱- تأمین امنیت

اولین وظیفه‌ای که در ازای دریافت مالیات جزیه به عهده حکومت اسلامی قرار می‌گیرد، تأمین کامل امنیت پیروان کتاب در دارالاسلام می‌باشد و دولت اسلامی می‌بایست بر حفاظت از جان، مال، ناموس و عرض آنها اهتمام ورزد و چه در مقابل تجاوزات و تعدیات خارجی و چه در برابر تعرضات احتمالی برخی از مسلمین وظیفه دفاع از ایشان را به عهده بگیرد و اجازه ندهد که ظلمی از این دو ناحیه بر آنان وارد شود.

با مراجعه به عهدنامه‌های انعقاد یافته میان پیامبر اکرم صل الله علیه و آله همچنین حکام صدر اسلام از یکسو و اهل کتاب از سوی دیگر، به راحتی قابل تشخیص است که این وظیفه اساسی بطور صریح و روشن در آنها ذکر گردیده، هر چند که در صورت عدم ذکر نیز این وظیفه از عهده حکومت اسلامی ساقط نبوده و در فصل اول همین نوشته به تعدادی مختصر از این قراردادها اشاره شده است.

علاوه بر جان، مال آنان همچون اموال مسلمین محترم بوده و اگر مسلمانی مرتکب سرقت گردید، مجازاتی را که اسلام برای سارقین تعیین نموده شامل حالش می‌گردد و جالب اینجاست که حرمت اموال اهل کتاب حتی شامل اشیائی می‌گردد که از نظر اسلام فاقد ارزش و قیمت می‌باشند. لذا مادامی که آنها تجاهر به منکرات نمایند در صورتیکه صدمه ای نسبت به شراب یا خوک آنها وارد شود فرد متعرض ضامن می‌باشد.

علامه حلی در این باره می‌فرماید: (و یجب لهم بعد عقد الذمه وجوب الکف عنهم و ان یعصمهم بالضمان نفسا و مالا و لایتعرض لکنائسهم و لا خمورهم و لا خنازیرهم بشرط عدم التظاهر، فمن اراق خمورهم او قتل خنازیرهم مع الستر بقیمته عندهم و لا شیئی مع التظاهر و لو غضبهم وجب رده: ^۱ بعد از انعقاد پیمان ذمه واجب است که آنان در امان بوده و مال و جانشان از مصونیت برخوردار گردد و تعرضی به معابد و شراب و

۱- علامه حلی، ۱۴۱۳.ق، ص ۱۱۴.

خنزیرشان صورت نگیرد مشروط به آنکه تظاهر به منکرات ننمایند و در صورت تظاهر نکردن اگر مسی شراب آنها را بریزد یا خوک‌هایشان را بکشد برابر با ارزشی که این اشیاء نزد آنها دارد ضامن است، لیکن اگر آنها تظاهر به منکرات نمایند ضمانتی در کار نیست. همچنین اگر کسی مالی را از ایشان غصب نماید بازگرداندن آن شرعاً واجب است.

همچنین دفاع از آنها منحصر به رفع مظالم داخلی نبوده بلکه در برابر کفار خارجی نیز حکومت اسلامی موظف به حمایت می‌باشد. در زمینه وجوب دفاع از زمین، یحیی بن سعید حلی در کتاب «الجامع للشرایع» خود چنین می‌نویسد: «و یجب دفع المعتدی علی اهل الذمه مسلماً کان او کافراً کالمسلمین^۱ واجب است که در برابر ستمگر از اهل ذمه دفاع کرد چه ان ستمگر مسلمان باشد یا کافر باشد و حرمت ایشان در این زمینه همچون حرمت مسلمانان است.»

همچنین ابن حزم ظاهری فقیه اهل سنت در کتاب مراتب الاجماع می‌نویسد: «ان من کان فی الذمه وجاء اهل الحرب الی بلادنا یقصدونه، وجب علینا ان یخرج لقتالهم بالکراع و السلاح و نموت دون ذلک، فان تسلیمه اهمال عقد الذمه: در صورتیکه اهل حرب به منظور تعرض به زمین وارد شهرهای ما شوند واجب است بر ما که با تمام سلاح و قوا به جنگشان برخیزیم و تا سر حد مرگ پایداری کنیم چرا که تسلیم نمودن آنها به منزله مخدوش کردن پیمان ذمه است.»

از نظر علمای مسلمان هیچ مسلمانی حق ندارد کوچک‌ترین تهمت و ناروایی را به زمین نسبت دهد که در آن صورت نه تنها مستوجب کیفر دنیوی است که بایستی منتظر عذاب دردناک الهی بماند. شهاب قرافی از علماء مشهور اهل سنت در کتاب الفروق در این باره چنین می‌نویسد: هیچ‌کس حق هیچ‌گونه اذیت و آزاری

۱- محقق حلی، یحیی بن سعید، الجامع للشرایع، قم، مطبعه العلمیه، ۱۴۰۵. ق، ص ۲۳۵.

ندارد ولو آنکه ایذاء یک کلمه زشت و یا غیبت باشد و هر که این عمل را مرتکب شود ذمه خدا و رسول الله صل الله علیه و آله و اسلام را ضایع کرده است.^۱

در صورتی که حکومت اسلامی نتواند از عهده تأمین امنیت اهل کتاب برآید و در دفاع و حمایت از آنان ناتوان گردد، در آن حالت اهل ذمه موظف به اعطاء جزیه نخواهند بود زیرا جزیه به عنوان مالیاتی است که در ازای حفظ جان و مال و تأمین امنیت محسوب گشته و آنان بدان شرط جزیه می‌پردازند که امنیتشان تأمین گردد، لذا در صورت اخلال به شرط مشروط نیز منتفی می‌گردد.

وقتی سپاهیان اسلام در برابر حمله همه جانبه سپاه هرقل قرار گرفتند و احساس کردند که شاید از عهده دفاع از هم پیمانان خویش برنیامده و تاب مقاومت را از دست بدهند، ابو عبیده جراح^۲ به کارگزارانش دستور می‌دهد که هر چه جزیه و خراج گرفته اند بازگردانند و به اهل کتاب بگویند: ما هر چه از اموال شما گرفتیم را باز می‌گردانیم زیرا خبر رسیده که جمعیت کثیری بر علیه ما آماده گشته اند و شما بر ما شرط نموده اید که از شما حفاظت کنیم، لیک اکنون چنین توانی نداریم بهمین سبب آنچه از شما گرفتیم را به شما باز می‌گردانیم.

۲-۳-۲- آزادی مذهبی

از جمله حقوقی که اهل کتاب به موجب مشارکت در پیمان ذمه از آن برخوردار می‌گردند آزادی مذهبی است و اگر چه اقلیت‌ها در جامعه‌ای زندگی می‌کنند که اکثریت افراد آن را مسلمانان تشکیل داده و احکام اسلام در آن جاری و جاری است لیکن این امر موجب تحمیل آئین و اکراه در عقیده نمی‌گردد، لذا پیروان هر کتاب و آئین الهی، به راحتی می‌توانند در دارالاسلام و تحت لوای حکومت اسلامی، آزادانه به انجام عبادت و فرائض دینی خود پرداخته و به تکالیف مذهبی خویش عمل کنند و هیچکس حق ندارد، با ایجاد مزاحمت مانع آنان گردد.

۱- به نقل از طباره، عقیف عبدالفتاح، روح الدین الاسلامی، ص ۲۸۷.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در بدو ورود به مدینه در عهدنامه‌اش با یهود یادآور می‌شود: لیهود دینهم و للمسلمین دینهم^۱: مسلمین و یهودیان هر کدام بر آئین خود خواهند بود. بنی‌گذار جمهوری اسلامی امام خمینی رحمت الله علیه در این باره می‌فرماید: اقلیت‌های مذهبی در حکومت اسلامی می‌توانند به کلیه فرائض مذهب خود آزادانه عمل نمایند و حکومت اسلامی موظف است که حقوق آنان را به بهترین وجه حفاظت کند.^۲ و در جایی دیگر می‌فرماید: اسلام همیشه حافظ حقوق مشروع اقلیت‌های مذهبی بوده و هست. آنان در جمهوری اسلامی آزادند به مسائل خود بپردازند و در پناه حکومت اسلامی چون بقیه افراد در اظهار عقیده آزادند.

بر اساس این آزادی مذهبی، مبادرت به اعمالی که از دیدگاه اسلام حرام و ممنوع بوده اما از نظر این مذهب مباح و جایز می‌باشد برای اهل کتاب بلا اشکال است، البته همه اینها حدود و شرایطی دارند و در این مورد اهل کتاب می‌توانند مشروط به آنکه تظاهر و تجاهر به آن ننمایند مبادرت به آن عمل نمایند. به عبارت دیگر اگر چه اسلام بر اساس اصل «لا اکراه فی الدین» تحمیل عقیده را تأیید ننموده و ادیان اهل کتاب را به رسمیت شناخته و برای پیروانش آزادی مذهبی قائل است.

اما این همه آزادی قائل شده دین اسلام محدود و مشروط می‌باشد و این آزادی‌ها نباید سبب شود که دامنه آزادی به حدی گسترده شود که موجب اقامه شعائر کفر و رواج فرهنگ ضد اسلامی آن هم در دارالاسلام گردد و کشور اسلامی به پایگاه فسق و فجور آشکار مبدل شود. علامه حلی در این زمینه چنین نوشتند: و لو فعل الذمی السائع عندهم خاصه لم يعترض الا ان يتجاهر فيعمل معه بمقتضى شرع الاسلام: در صورتی که فرد ذمی مرتکب اعمالی شود که در آئینشان مجاز است مادام که تظاهر به آن ننمایند اعتراضی بر او نیست اما در صورت تظاهر به مقتضای احکام اسلامی با او برخورد شده و قابل مجازات می‌باشد. صاحب جواهر و مولف شرایع الاسلام نیز با عبارتی مشابه بر همین معنا تأکید دارند.

۱- ابن هشام، عبدالملک، *السیره النبویه*، مصحح ابراهیم ایبیری، دارالعرفه، بیروت، لبنان، بی تا، ج ۱، ص ۵۰۳.

۲- دفتر فرق و مذاهب، امام و حقوق اقلیت‌ها در جامعه اسلامی، ص ۲۷، (مصاحبه امام با خبرگزاری هشتمین کنفرانس اندیشه اسلامی).

امام خمینی ^{رحمت‌الله‌علیه} موسس حکومت اسلامی کشور ایران در این رابطه در تحریر الوسیله خود چنین می نویسد: «کفار اعم از ذمی و غیر آن حق ندارند که در شهرهای مسلمین اقدام به تبلیغ مذاهب فاسد و انتشار کتب گمراه کننده نموده یا مسلمانان و فرزندانشان را به سوی ادیان باطل شده دعوت کنند که در این صورت تعزیرشان واجب بوده و بر حاکمان اسلامی است که به هر طریق ممکن مانع آنها گردد».^۱ همچنین از آنجا که ضرب ناقوس و اظهار صلیب از بارزترین شعائر کفر محسوب می شود برخی از فقهای مسلمین از جمله علامه حلی و ابن قیم الجوزیه بر ممنوعیت آن تصریح نموده و ترک آنرا از شرایط پیمان ذمه می دانند.^۲

از دیگر حقوق در نظر گرفته شده برای اهل کتاب این است که اقلیت‌های مذهبی حق دارند برای خود پیشوا و رهبر مذهبی مستقل داشته باشند و در عهدنامه پیامبر اکرم ^{صلی‌الله‌علیه و آله} با مسیحیان نجران قید شده بود که هیچ اسقف و راهب و کاهنی از کار برکنار نخواهد شد و در نامه پیامبر اکرم ^{صلی‌الله‌علیه و آله} که خطاب به حارث بن علقمه پیشوای اسقف‌های نجران نوشته شده بر همین معنا تأکید مجدد گردیده است.^۳

از نکات قابل توجه دیگر آنکه اصولاً اسلام همانگونه که از هتک حرمت مقدسات اسلامی جلوگیری و توهین به آنها را جرم محسوب می کند، به همان صورت مسلمین را از بی احترامی یا توهین نسبت به پیروان ادیان دیگر و مقدساتشان بازداشته و در آیه شریفه ۱۰۸ سوره مبارکه انعام بر این مفهوم تصریح می کند: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ؛ شما مومنان بر آنان که غیر خدا را می خوانند دشنام ندهید تا مبادا آنها هم از روی دشمنی خدا را دشنام دهند».

۱- موسوی الخمينی، سید روح الله، *تحریر الوسیله*، تهران، مکتبه الاعتماد، ۱۴۰۳، ق. ۲/۴۵۶.

۲- محقق حلی، ۱۴۰۸، ق. ۱/۱۳۰؛ ابن قیم الجوزیه، شیخ شمس‌الدین ابی عبدالله محمد بن ابی بکر، *احکام اهل الذمه حقه و علی علیه*، بیروت، دارالعلم، ۱۹۸۳، ق. ۲/۷۱۵.

۳- ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، ترجمه محمد مهدوی دامغانی، تهران، انتشارات فرهنگ و اندیشه، ۱۳۹۲، ش. ۱/۲۶۶؛ حیدرآبادی، محمد حمیدالله، *مجموعه الوثائق السیاسیه*، بیروت، دارالنفایس، بی تا، ص ۱۱۵.

از آیه فوق برداشت می‌شود که قرآن مجید در عین حالیکه افکار و عقاید باطل مخالفین را رد می‌کند و در این مورد هیچ گونه سازش و تساهلی روا نمی‌دارد، مسلمانان را هم از فحاشی و دشنام به مقدسات آنان بر حذر داشته و بدینوسیله از جریحه‌دار کردن احساسات مذهبی مخالفان پرهیز داده و از مقابله بمثل و سایر پیامدهای منفی آن جلوگیری می‌نماید.

به علاوه ما در برخی موارد مشاهده می‌کنیم که بزرگان صدر اسلام برای گسترش زمینه مودت و تفاهم نه تنها از اسائه ادب اجتناب می‌نمودند بلکه از احترام به مقدسات آنها نیز دریغ نمی‌ورزیدند. به عنوان نمونه در سیره خلیفه دوم منقول است که وقتی وارد بیت المقدس گشته و مجسمه متعلق به یهودیان را غبارآلود دید؛ با لباس خود شروع به نظافت آن نمود و لشگریان نیز بر وی تاسی نموده و تمامی مجسمه‌ها را تمیز نمودند.^۱

۲-۳-۳- آزادی ساخت معابد

بدون تردید احترام به هیچ مذهبی نمی‌تواند از احترام به عبادتگاه و اماکن مربوطه تفکیک گردد از این رو کلیه معابد و اماکنی که از نظر اقلیت‌ها، مقدس باشند مورد احترام جامعه اسلامی بوده و از مصونیت و امنیت کامل برخوردار است و هر گونه تعرضی چه از جانب مسلمین یا غیرمسلمین جرم شناخته شده و قابل مجازات می‌باشد و اصولاً از آنجا که در معابد اهل کتاب خالق هستی ستایش شده و مورد پرستش واقع می‌شود این گونه مراکز، قداست داشته و به دیده احترام بدانها نگریسته می‌شود.

آیه ۴۰ سوره حج، سنت الهی برای حفظ معابد را برشمرده و از جمله فوائد جنگ و دفاع را از ابقاء صوامع و بیع و صلوات و مساجد می‌داند چرا که در این مکان‌ها ذکر و یاد خدا رونق دارد. در تفسیر ابن ابی حاتم نقل شده که به نظر ابن عباس مقصود از صوامع محل راهبان مسیحی و منظور از بیع مساجد یهود و صلوات نیز به منزله کنائس نصارا می‌باشند همچنین مساجد هم عبادتگاه‌های مسلمانان می‌باشند؛ نکته حائز اهمیت در

۱- عفیفی، محمد صادق، *الاسلام و العلاقات الدولیه*، بیروت، دارالرائد، ۱۴۰۶.ق، ص ۲۹۸، بنقل از سیره عمر لا بن الجوزی.

این آیه شریفه که در فصل اول هم اشاره شد این است که قرآن معابد و عبادتگاه‌های اهل‌کتاب را در کنار مساجد ذکر کرده است.

خلیفه دوم در هنگام بازدید از کنیسه شام بود که صدای اذان بلند شد؛ پیشوای مذهبی آن کنیسه از او طلب نمود که در همان معبد نماز گذارد، خلیفه عذر آورد و از بیم آنکه در صورت اقامه نماز در کنیسه ممکن است مسلمین نسبت به آنجا احساس حق نموده و آن محل را تبدیل به مسجد سازند در جلوی درب آنجا مشغول نماز گردید و سپس به یارانش فرمان داد^۱ که به صورت انفرادی و بدون اذان در آنجا نماز گزارند.

بلاذری نقل می‌کند کنیسه یوحنا در نزدیکی مسجد جامع دمشق بود که معاویه بن ابوسفیان و عبدالملک بن مروان تلاش بسیار کردند که آن را به مسجد ملحق سازند اما با توجه به نارضایتی نصارا از این کار منصرف می‌شدند. اما در زمان ولید بن عبدالملک، عدم موافقت نصارا با پیشنهاد معامله ملک کنیسه با مبلغ گراف؛ نتوانست ممانعتی از تخریب کنیسه داشته باشد و با توسل به زور کنیسه ملحق به مسجد شد. چندی بعد با شکایت نصارا به عمر بن عبدالعزیز مجدداً کنیسه به مسیحیان بازگردانده شد.

همانگونه که در فصل اول درباره دیدگاه قرآن و سیره نبوی در ارتباط با معابد اهل‌کتاب ذکر شد در متون اسلامی با احترام بسیاری هم از عبادت‌گاه‌های آنها سخن رفته؛ از عبادت ایشان به نیکی یاد شده و معابد و علمای اهل ذمه از پرداخت ذمه معاف هستند. با توجه به سیره نبوی با امضای قرارداد ذمه؛ کلیساها و معابد از امنیت و مصونیت برخوردار شده و دولت اسلامی موظف می‌گردد که امنیت این اماکن را جهت انجام عبادت و اجرای مراسم فراهم نماید و از تعرض و تجاوز به آنها جلوگیری کند.^۲ حتی بر اساس این حق، اهل

۱- همان.

۲- عمید زنجانی، ۱۳۶۷، ش، ص ۱۶۵.

ذمه می‌توانند از ورود مسلمانان به عبادت‌گاه‌های خود جلوگیری نمایند؛ عده‌ای از فقهاء حتی ورود مسلمانان را به معابد اهل‌کتاب برای عبادت نیز اجازه نداده‌اند.^۱

هنگامی که عمر بن خطاب بیت المقدس را فتح نمود، مسیحیان آن شهر از خلیفه درخواست نمودند که در کلیسای آنجا نماز بگذارد، او در جواب گفت: می‌ترسم، این عمل باعث شود که مسلمانها یک نوع مالکیتی نسبت به معبد شما احساس کنند و آنرا مخصوص خود بسازند.^۲

فقهای مذاهب اسلامی^۳ ساخت معابد و عبادتگاه‌های غیر اسلامی را در بخش‌ها و مناطق وسیعی از دارالاسلام اجازه داده‌اند و تنها در شهرها و بخش‌های محدودی ساخت معبد غیراسلامی را ممنوع کرده‌اند. به صورت کلی در فقه اسلامی، شهرها و مناطق مختلف بلاد اسلامی که در ارتباط با اهل‌کتاب می‌باشند، به سه بخش تقسیم شده^۴ که عبارتند از: شهرهای نوین‌یاد اسلامی، شهرها و بخش‌هایی که توسط لشکریان اسلامی فتح گردیده و شهرها و بخش‌هایی که توسط لشکریان اسلامی فتح گردیده و شهرها و بخش‌هایی که با صلح و انعقاد قرارداد در اختیار مسلمانان قرار گرفته است. اینک حکم ساخت معابد غیراسلامی در هر یک از مناطق سه گانه دارالاسلام:

۲-۳-۱- شهرهای نوین‌یاد اسلامی:

شهرهایی هستند که به دست لشکریان اسلام، بعد از فتح این سرزمین‌ها و یا بعداً به دست مسلمانان ساخته شده‌اند، مانند بغداد، بصره، کوفه، واسط، فسطاس، قاهره و سامره. فقهای اسلامی اتفاق نظر دارند که ساختن

۱- همان.

۲- لوبون، گوستاو، تمدن اسلام و عرب، ترجمه از محمد تقی فخرداعی گیلانی، تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۹۴، ش، ص ۱۴۸.

۳- ابن قدامه، ۱۴۰۵، ق، ۳۵۴/۹؛ المالکی، ۱۹۸۰، م، ۲۶۸/۱؛ ابن عابدین، رد المختار علی الدر المختار، مصر، مطبعه العثمانیه، بی تا، ۲۰۳/۴.

۴- علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۴۴۶/۱؛ طوسی، ۱۳۸۷، ش، ۴۵/۲.

کلیسا و معبد و عبادتگاه‌های غیراسلامی دیگر در این بخش از بلاد اسلامی ممنوع است.^۱ البته مذهب مالکی، بنای این اماکن را در شهرهای نوین‌یاد اسلامی در صورت اذن امام، مجاز دانسته است.^۲ شافعیه در مورد شهرهای مدینه و یمن - با آنکه شهرهای جدید الاحداث اسلامی نمی‌باشند - نیز ساختن کلیسا و معابد را توسط اهل ذمه ممنوع می‌دانند.^۳ استدلال فقهاء بر ممنوعیت ساخت معابد غیر اسلامی در شهرهای نوین‌یاد اسلامی این است که این بخش از دارالاسلام منحصر در تملک مسلمان‌ها بوده و اهل ذمه هیچ‌گونه حق تملکی نسبت به آن ندارند. علاوه بر این، قدر متیقن سخن پیامبر صل الله علیه و آله که فرمود: «در اسلام معبد و کنیسه ای نیست» این است که ساختن کلیسا و کنیسه در این بخش از دارالاسلام ممنوع است.^۴

روایتی از ابن عباس نقل شده که می‌گوید: «ایما مصر مصرته العرب فلیس للعجم ان یبنوا فیه بیعه و لا یضربوا فیه ناقوسا و لا یشربوا فیه خمر و لا یتخذوا فیه خنزیرا؛ هر شهری که عرب آن را ساخته باشد، عجم نمی‌تواند در آن معبد بسازد و ناقوس بنوازد، شراب بنوشد و خوک نگهداری کند». این روایت دلالت بر ممنوعیت احداث معابد غیراسلامی در شهرهای جدید الاحداث اسلامی می‌کند.

ممکن است گفته شود: اگر ساختن معبد و عبادتگاه به وسیله اهل ذمه در شهرهایی که در دوران اسلامی توسط مسلمانان احداث گردیده ممنوع است، پس چرا در برخی از این شهرها (مانند بغداد) کلیسا دیده می‌شود؟ در پاسخ به این سوال باید گفت: کلیساها و معابد غیر اسلامی این شهرها ابتدا در خارج از شهر و در روستاها قرار داشت؛ بعد از احداث این شهرها و گسترش حومه آنها، روستاها به محدوده شهر متصل شده و

۱- خطیب شریینی، ۱۳۸۷، ش. ۲۵۳/۴.

۲- المالکی، ۱۹۸۰، م. ۲۶۸/۱.

۳- خطیب شریینی، ۱۳۸۷، ش. ۲۵۳/۴.

۴- علامه حلی، ۱۴۱۴، ق. ۴۴۶/۱؛ طوسی، ۱۳۸۷، ش. ۴۵/۲، ابن قدامه، ۱۴۰۵، ق. ۳۵۴/۹، المالکی، ۱۹۸۰، م. ۲۶۸/۱.

۵- علامه حلی، ۱۴۱۴، ق. ۴۴۶/۱؛ طوسی، ۱۳۸۷، ش. ۴۵/۲، ابن قدامه، ۱۴۰۵، ق. ۳۵۴/۹، المالکی، ۱۹۸۰، م. ۲۶۸/۱.

کم کم در داخل شهرها قرار گرفته اند. این عامل باعث شد عبادت‌گاه‌هایی مثل کلیسای بزرگ روم که در روستا واقع شده بودند کم کم در داخل شهر بغداد قرار گیرد.^۱

فقهای شیعه می‌گویند: اهل ذمه، در این شهرها نمی‌توانند کلیسا، معبد و عبادتگاه‌های دیگر بنا نمایند. حتی اگر با مسلمانان بر سر این موضوع به توافق و سازشی دست بایند و قراردادی بر همین اساس امضاء کنند باز هم مجاز به ساختن این معابد نیستند و چنین عقدی باطل و بی‌اعتبار است.^۲

۲-۳-۳-۲- شهرهایی که توسط مسلمانان تسخیر شده (المفتوح عنوه)

این دسته از شهرها، شهرهایی هستند که اهالی آنها از پذیرش اسلام و انعقاد قرارداد صلح و دادن جزیه به مسلمانان خودداری کرده و در نتیجه این امتناع، شهرهایشان توسط سربازان اسلامی با توسل به جنگ تسخیر شده و سرزمین‌های عراق، مصر، مغرب و اصفهان از این قبیل می‌باشند.^۳ حکم این شهرها، همان شهرهای جدید الاحداث اسلامی است؛ ساختن معبد و عبادت‌گاه غیراسلامی در آنها ممنوع می‌باشد. نوافق ذمی‌ها با امام بر سر ساخت معابد در این شهرها نیز مجاز نمی‌باشد.^۴ حکم فقهای اسلامی در مورد عبادتگاه‌هایی که از قبل در سرزمین‌های مفتوح العنوه باقی مانده متفاوت است:

۲-۳-۳-۱- مذهب شیعه

از میان فقهای شیعه، شیخ طوسی قائل است که اگر این اماکن، هنگام جنگ تخریب شده باشند اهل ذمه حق بازسازی آنها را ندارند، زیرا بازسازی به منزله احداث است و صلحی که مبتنی بر بازسازی این معابد باشد

۱- خطیب شریینی، ۱۳۸۷، ش، ۲۵۳/۴.

۲- علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۴۴۶/۱؛ طوسی، ۱۳۸۷، ش، ۴۵/۲.

۳- علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۴۴۶/۱؛ طوسی، ۱۳۸۷، ش، ۴۵/۲؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ۴۶/۳؛ ابن‌قدامة، ۱۴۰۵ق، ۳۵۴/۹؛ ابن

عابدین، بی تا، ۲۰۳/۴؛ المالکی، ۱۹۸۰م، ۲۶۸/۱؛ خطیب شریینی، ۱۳۸۷، ش، ۲۵۳/۴.

۴- همان.

جایز نمی‌باشد. چنانچه این اماکن هنگام جنگ تخریب نشده باشند باید تخریب گردند.^۱ «شهید» در مسالک الافهام می‌گوید: «در سرزمین‌های مفتوح‌العنوه، احداث عبادتگاه ممنوع است. در مورد عبادتگاه‌های قبل از فتح، اجماع بر این است که باید حال خود باقی بمانند. صحابه نیز وقتی سرزمینی را با جنگ و جهاد تسخیر می‌کردند معابد را ویران نمی‌کردند. چنین عبادتگاه‌هایی در دارالاسلام فراوان به چشم می‌خورد.^۲

۲-۳-۲-۲- مذهب حنبلی:

فقهای این مذهب در مورد عبادت‌گاه‌های غیراسلامی در سرزمین‌هایی که توسط مسلمانان تسخیر شده است دو احتمال دادند: اول آن است که: باقی گذاردن این اماکن حرام است و باید تخریب گردند، زیرا این سرزمین‌ها به تملک مسلمانان در آمده و حکم عبادت‌گاه‌های غیراسلامی در همان حکم عبادت‌گاه‌های شهرهای نوبنیاد اسلامی است؛ وجود عبادت‌گاه مسیحیان و یهودیان و زرتشتیان در آن مجاز نیست.

دوم آنکه: باقی گذاشتن این عبادت‌گاه‌ها معنی ندارد، زیرا در حدیثی که از ابن عباس نقل شده، باقی ماندن عبادت‌گاه‌های اهل کتاب در این شهرها مجاز شمرده شده است. ابن عباس می‌گوید: «هر شهری که عجم آبادش ساخت و اعراب آنرا تسخیر کرده باشند، هر آنچه را (از اماکن مقدس) برای عجم بود باقی می‌ماند». صحابه هنگام تسخیر این شهرها دست به تخریب این اماکن نزدند؛ وجود این عبادت‌گاه‌ها در شهرهایی که به وسیله جنگ تحت تسلط حکومت اسلامی قرار گرفت دلیل واضحی بر این امر است. حنابله صرفاً این دو قول را نقل کرده‌اند، هیچ یک از این دو احتمال را ترجیح نداده‌اند.^۴

۱- طوسی، ۱۳۸۷، ش، ۴۵/۲.

۲- شهید ثانی، ۱۴۱۳، ق، ۱۵۸/۱.

۳- ابن قدامه، ۱۴۰۵، ق، ۳۵۴/۹.

۴- همان.

۲-۳-۲-۳- مذهب شافعی

فقهای این مذهب در مورد معابد اهل کتاب در سرزمین‌هایی که به دست مسلمانان فتح شده است نیز دو احتمال داده و قائل شده‌اند که در صورت اقتضای مصلحت، این عبادت‌گاه‌ها همچنان به حال خود باقی می‌مانند.^۱

۲-۳-۲-۴- مذهب مالکی

در اینجا نیز حکم اجازه ساخت معابد در صورت صلح امام را جاری دانسته و می‌گوید: «امام مجاز است هنگام انعقاد عقد ذمی با ذمی‌ها، اجازه ساخت عبادت‌گاه‌های جدید را در این شهرها به آنها بدهد، در این صورت تأسیس بناهای مذهبی جدید توسط اهل ذمه منعی ندارد».^۲

۱- خطیب شریینی، ۱۳۸۷. ش، ۲۵۳/۴.

۲- المالکی، ۱۹۸۰. م، ۲۶۸/۱.

۳-۳-۳-۲- سرزمین‌هایی که با صلح به تصرف مسلمانان در آمد:

این بخش از دارالاسلام سرزمینی است که اهالی آن از جنگ و جدال با مسلمانان دست کشیده و با آنها از در صلح و آشتی درآمدند. تأسیس معابد غیراسلامی در این منطقه از جهان اسلام مورد اختلاف مذاهب واقع شده است:

۳-۳-۳-۲-۱- مذهب شیعه و حنبلی

جهان اسلام را به دو بخش تقسیم کرده‌اند: الف- بخشی که مبنای صلح بر آن این است که این سرزمین‌ها همچنان در دست صاحبان قبلی (اهل ذمه) باقی مانده و در عوض هر ساله مقداری مالیات بعنوان خراج به دولت اسلامی بپردازند. در این سرزمین‌ها ساخت عبادتگاه آزاد است، زیرا این سرزمین‌ها در ملکیت اهل ذمه می‌باشد. ب- سرزمین‌هایی که اهل ذمه با پرداخت جزیه مجاز به سکونت در آن شده و می‌توانند بر روی مزارع آن به کشت و کار بپردازند. ساخت عبادتگاه و اماکن مقدس مذهبی غیراسلامی در این بخش از دارالاسلام به شرایط پیمان صلح حکومت اسلامی با اهل ذمه بستگی دارد؛ امام مجاز است که به شرط اجازه ساخت عبادتگاه، با اهل کتاب این منطقه عقد ذمه امضا نماید، زیرا وقتی صلح بر تمام سرزمین ذمی‌ها صحیح باشد و آنها مجاز به تصرف در آن باشند، صلح بر جزئی از آن، جهت ساخت عبادتگاه نیز صحیح می‌باشد.^۱

۳-۳-۳-۲-۲- مذهب مالکی

اهل ذمه مطلقاً در سرزمین‌هایی که بر روی آن صلح واقع شده است مجازند که برای خود معبد و عبادتگاه تأسیس نمایند، چه در عقد ذمه ساخت این اماکن شرط شده باشد چه شرط نشده باشد.^۲

۱- علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۱/۴۴۵؛ ابن‌قدامه، ۱۴۰۵ق، ۹/۳۵۵.

۲- المالکی، ۱۹۸۰م، ۱/۲۵۸.

۲-۴- احکام قضایی

حقوق اهل کتاب در حوزه قضایی عبارتست از آن سلسله حقوقی که 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 درباره آنان رعایت کند. بدون شک به رسمیت شناختن حق و یا حقوق برای اشخاص تا ضمانت اجرایی بر آن وجود نداشته باشد نمی‌تواند هدف مورد نظر و نتیجه مطلوب را تأمین نماید. از این رو در اسلام با وجود اینکه حقوق اقلیت‌های مذهبی - متعهد به قرارداد ذمه - تضمین شده حق ترافع قضایی نیز برای آنان در مواردی که احقاق حق به حکم ضرورت چنین حقی را ایجاب می‌نماید منظور گردیده و به آنان اجازه داده شده که از این حق مشروع استفاده کنند.

۲-۴-۱- رسیدگی عادلانه

از جمله اموری که همه فقها بر آن تأکید دارند «وجوب رسیدگی عادلانه به محاکم قضایی» است چه یکی از طرفین یا دو طرف غیرمسلمان باشد چه بالعکس. اصل مسلم این است که رسیدگی به پرونده در دادگاه اسلامی هیچ گونه تبعیضی بین مدعی و مدعی علیه داده نشود و به هر دو طرف به یک دید نگرینسته شود. شاهد مثال‌های فراوان در تاریخ اسلام برای این مسئله داریم.

در یکی از دادگاه‌های زمان حکومت امیرالمومنین امام علی^{علیه السلام} یک طرف رهبر مسلمین و طرف دیگر یکی از شهروندان یهودی قرار داشت؛ قاضی از امام مسلمین که ادعایی مبنی بر دزدیدن زره خود توسط یک غیرمسلمان داشت طبق قانون قضاوت اسلامی خواست دو شاهد عادل برای ادعای خود ارائه کند و با توجه به عدم ارائه شاهد از طرف امام، قاضی حکم به ضرر حاکم مسلمین صادر کرد. فرد ذمی که از کار خود پشیمان شده بود، برگشت و اظهار داشت: «شهادت می‌دهم که این حکم از قبیل احکام انبیا بود، چرا که علی^{علیه السلام}، شکایتش را به قاضی منصوب از خودش برد و قاضی به ضرر او حکم صادر کرد». آنگاه مرد

ذمی شهادتین بر زبان جاری ساخت و مسلمان شد و به حضرت گفت زره از شما بوده و من آن را از روی اسب شما برداشته بودم.^۱

در زمینه آیین دادرسی این گونه پرونده‌ها، فقها در بعضی از موارد معتقدند که در هنگام مواجهه مسلمان و اهل کتابی در دادگاه اسلامی؛ باید به مسلمان با احترام بیشتری رفتار شود. مثلاً گفته شده جایز است که کافر ایستاده و مسلمان نشسته باشد یا مسلمان در جایی بهتر و بالاتر از کافر بنشیند. در این زمینه محقق حلی در شرایع بیان می‌کند: فی وظائف الحاکم و هی سبع الاول التسویه بین الخصمین فی الاسلام و الجلوس و النظر و الکلام و الانصاف و العدل فی الحکم و ... و انما تجب التسویه مع التساوی فی الاسلام او الکفر و لو کان احدهما مسلماً جاز ان یکون الذمی قائماً و المسلم قاعداً او اعلى منزلاً.^۲

با وجود چنین فرضیه‌ای؛ همه فقها بر این باورند که باید رسیدگی به این گونه پرونده‌ها عادلانه باشد. صاحب جواهر معتقد است در این مورد خاص که همان کیفیت حضور نزد قاضی است می‌توان برای مسلمان احترام بیشتری قائل شد و در موارد دیگر تساوی بین طرفین لازم است. البته اگر این گونه برخوردها نیز باعث شود که فرد غیرمسلمان نسبت به اجرای عدالت در دادگاه گمان سوء ببرد لازم است برخوردها نیز یکسان صورت گیرد.

۲-۴-۲- پذیرش دعاوی اهل ذمه

فقهای شیعه از جمله شیخ طوسی و علامه حلی درباره پذیرش دعاوی اهل ذمه در محاکم اسلامی قائل به تخییر هستند و در میان اهل سنت نیز این مسئله تقریباً تأیید شده است. از میان فقهای اهل تسنن؛ حنابله، حسن

۱- دشتی، محمد، امام علی و مسائل حقوقی، چاپ دوم، قم، موسسه فرهنگی و تحقیقاتی امیرالمومنین، ۱۳۸۱ ه.ش، ص ۷۰-

۸۰.

۲- محقق حلی، ۱۴۰۸. ق. ص ۸۷۰.

شیبانی و شعبی اعتقاد دارند که بر قاضی مسلمان تحاکم بین اهل ذمه به دلیل آیه تخییر واجب نیست و قاضی مخیر است که بر طبق شریعت حکم دهد یا از قبول درخواست اعراض کند.

شافعی و ابوحنیفه اعتقاد دارند که حکم نمودن بین اهل کتاب بر قاضی واجب است به شرطی که یک یا هر دو طرف دعوا به قاضی رجوع کنند؛ البته در هر دعوایی به جز نکاح که در آن قاضی اسلامی مخیر به حکم یا ارجاع به قاضی خودشان است. به دلیل نسخ آیه تخییر و نیز به دلیل اینکه اهل کتاب با عقد ذمه دارای حقوقی می‌شوند که این یکی از حقوق است.^۱ البته آیات و روایاتی که ذکر شد 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 صورت به اتفاق نظر فقها، دادگاه اسلامی باید اقدام به رسیدگی و صدور حکم کند.^۲

۲-۴-۳- دادگاه صالح برای رسیدگی به جرایم اهل کتاب

در صورتی که یکی از اهل کتاب مرتکب جرمی گردید، وجوه مختلف است که در ذیل به تشریح این وجوه و حکم هر یک می‌پردازیم.

۱- جرم ارتكابی صرفاً در دین اسلام ممنوع باشد یعنی در دین خود مجرم، مجاز باشد. برای این جرایم دو صورت می‌توان تصور کرد:

الف- جرم به طور علنی و در بین مسلمانان انجام شده باشد: در این صورت دادگاه اسلامی صالح، مجرم را طبق موازین اسلامی مجازات می‌نماید. چون در قرارداد ذمه متعهد شده است که ملتزم به موازین اسلامی

۱- اسماعیل ابراهیم البدوی، نظام القضاء الاسلامی، کویت، دانشگاه کویت، ۱۴۱۰ ه.ق، ص ۲۶.

۲- طوسی، ۱۳۸۷. ش، ۲۵/۸؛ مغنیه، محمد جواد، فقه الامام جعفر الصادق، چاپ دوم، قم، موسسه انصاریان، ۱۴۲۱. ق، ۷۳/۶؛

حسین نژاد، حسین قلی، حقوق کیفری بین الملل اسلامی، تهران، نشر میزان، ۱۳۸۳. ش، ص ۲۲.

باشد.^۱ در این مورد روایاتی نیز وارد شده به عنوان مثال؛ باب ششم از ابواب حد مسکر ج ۱۸ وسایل الشیعه در مورد اجرای حد شرب خمر بر متظاهرين به این عمل است و اهل ذمه را از جمله آنان مطرح نموده که در دو روایت آورده که امام علی^{علیه السلام} به نوشنده شراب و آب جو، هشتاد ضربه می‌زد؛ اعم از اینکه نوشنده حر، عبد، یهودی و یا نصرانی باشد. از دلیل حد یهودی و نصرانی سوال شد که در جواب امام فرمودند: آنان حق ندارند تظاهر به شرب خمر نمایند اگر چه برایشان در خانه‌هایشان مجاز است.^۲ در روایتی امام باقر^{علیه السلام} در نقل سیره قضایی امیرالمومنین می‌فرماید: «چنانچه یهودی، مسیحی و مجوس در خانه‌ها و معابد خود شراب می‌نوشیدند متعرض آنان نمی‌شد؛ مگر آنکه این عمل را در میان مسلمانان انجام می‌دادند».^۳

ب - جرم به طور علنی نباشد: در این صورت مجازات نمی‌شود به عنوان مثال شراب‌خواری از نظر اسلام جرم محسوب می‌شود اما در آیین اهل ذمه حرمت ندارد. حال اگر فردی از اهل ذمه به اصطلاح فقها «مع الاستتار» شراب بنوشد چون آسیبی از او به جامعه نمی‌رسد، محکمه اسلامی متعرض به این عمل نمی‌شود. روایتی از امام صادق^{علیه السلام} در این زمینه وارد شده: «مادامی که عمل شرب مسکر آنها در بین مسلمین اتفاق نیفتد جرم محسوب نمی‌شود».^۴ همچنین امام خمینی^{رحمت الله علیه} می‌فرماید: «اگر اهل ذمه مرتکب عملی گردند که از نظر اسلام ممنوع ولی از نظر آیین خود مجاز است و به این عمل تظاهر نمایند، طبق موازین اسلامی به مجازات خواهند رسید».^۵

۱- طوسی، ۱۳۸۷، ش، ۳۷/۸؛ عوده، عبدالقادر، *التشريع الجنایی*، ص ۵۱۳؛ حسن بن یوسف المظهر الجنی، *تبصره المتعلمین*، ص ۹۳؛ فیض، علیرضا، *مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص ۱۲۳؛ مطهری، احمد، *مسند تحریر الوسیله*، ترجمه هاشم نوری، احکام قضایی، کتاب حدود، چاپخانه شهید، قم، بی نا، ۱۳۷۵، ص ۹۷.

۲- الحر العاملی، ۱۴۱۴، ق، ج ۴۷۱/۱۸، ح ۱.

۳- همان، ص ۴۷۲، ح ۳.

۴- همان، ص ۴۷۱، ح ۳.

۵- موسوی الخمینی، ۱۴۰۳، ق، ۵۹۶/۲.

۲- جرم ارتكابی فقط در دین خودشان ممنوع باشد: در این جا تنها دادگاه‌های آنان، صالح برای رسیدگی هستند و از جانب دادگاه اسلامی هیچ‌گونه تعرضی به آنها نمی‌شود چرا که حکومت اسلامی صرفاً جرایمی که بر اساس شرع اسلام یا قانون جرم به حساب آید مجازات می‌کند در حالی که در این جا از نظر محکمه اسلامی جرمی اتفاق نیفتاده، البته پس از هماهنگی با دولت اسلامی هم‌کیشان مجرم می‌توانند او را مجازات کنند اما این امر نمی‌تواند همگانی باشد بلکه باید دستگاهی عهده‌دار این امر گردد.

۳- جرم ارتكابی در هر دو شریعت ممنوع و دارای کیفر باشد: دادگاه اسلامی، صالح بوده ولی می‌توان صلاحیت خودش را به دادگاه‌های آنان احاله کند؛ یعنی به اعتقاد اکثر فقهای 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.^۱

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 هست و چون مطابق هر دو دین برای این جرم مجازات لازم است قاضی مخیر است وی را به هم‌کیشانش برای اعمال مجازات بسپارد یا اینکه خود مجازات مقرر در اسلام را اعمال کند. اما باید گفت امروزه به خاطر پیچیده‌شدن اوضاع اجتماعی و اقتضای نظم عمومی و تحریفاتی که در آیین اهل‌ذمه صورت گرفته، محکمه اسلامی باید از اختیار خود در جهت رسیدگی به دعاوی جزایی استفاده نماید.

۱- موسوی الخیمینی، ۱۴۰۳.ق، ۵۹۴/۲؛ سیوری، جمال الدین مقداد بن عبدالله، التنقیح الرائع، ۳۴۰/۴؛ روحانی، سید محمد صادق، فقه الصادق، ۳۲۷/۲.

روایتی از امام صادق^{علیه السلام} نقل شده که موید آن است که محکمه اسلامی باید به جرایم اهل کتاب رسیدگی نماید: «راوی می‌پرسد اگر اهل کتاب در جامعه اسلامی مرتکب فحشا شوند آیا بر آنان حد جاری می‌گردد؟ امام در جواب می‌فرماید: آری؛ طبق احکام اسلامی با آنان برخورد خواهد شد».^۱ همچنین امام خمینی در *تحریر الوسیله* می‌فرماید: «اگر اهل کتاب مرتکب عملی گردند که در شرع آنان نیز چنین عملی جرم باشد طبق موازین اسلامی با آن جرم برخورد خواهد شد».^۲

۴- چنانچه جرم ارتكابی بر اساس 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 کلیه قوانین موضوعه در کشور اسلامی در قبال همه شهروندان اعمال می‌شود، ذمی نیز التزام به قوانین اسلامی را قبلاً متعهد شده است. مطالبی که در زمینه جرم ارتكابی توسط ذمی بیان شد مورد اتفاق شیعه و سنی است، تنها ابوحنیفه قائل است که کافر ذمی هرگاه مرتکب هر جرمی شود به کیفر آن محکوم و آن کیفر درباره او اقامه خواهد گردید اما کافر حربی کیفرهایی که مربوط به حق الله است مانند حد سرقت درباره او اجرا نمی‌شود که این نظر مورد انتقاد شدید شیعه و علمای دیگر مذاهب اهل سنت می‌باشد.^۳

۲-۴-۴- ازدواج:

از حقوقی که برای اهل کتاب در نظر گرفته شده حق نفس کشیدن و زندگی کردن است، یک اهل کتاب می‌تواند در جامعه اسلامی با فراق بال زندگی کرده و به عقاید اصیل خود پایبند باشد و با همکیشان خود ازدواج کند. بصورت کلی فقه اسلامی برای مسئله ازدواج غیرمسلمانان احکامی در نظر گرفته که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

۱- الحر العاملی، ۱۴۱۴.ق، ۱۶۲/۱۹.

۲- موسوی الخمینی، ۱۴۰۳.ق، ۵۰۶/۲.

۳- فیض، ۱۳۹۰.ش، ص ۱۱۴

۲-۴-۱- ازدواج مرد اهل کتاب با زن مسلمان

۲-۴-۱-۱- مذهب شیعه

از متون فقهی به خوبی فهمیده می‌شود که کفر زوج از موانع نکاح است یعنی ازدواج زن مسلمان با مرد کافر جایز نیست و چنانچه اقدام نماید عقد نکاح باطل است.^۱ این مسأله مورد اتفاق علمای امامیه است از این رو اخبار و روایاتی که از ائمه اطهار^{علیهم‌السلام} به دست ما رسیده، به ندرت در مورد آن بحث کرده و در کتب فقهی نیز جز در موارد نادری به صورت یک اصل مسلم برای استدلال بر فروع دیگر این باب به آن اشاره شده است. از فقهای شیعه تنها ابن سعید حلی^۲ و صاحب ریاض^۳ به طور مستقل به این مسأله اشاره کرده‌اند. برای اثبات این حکم که ازدواج زن مسلمان با مرد کافر جایز نیست به چند دلیل می‌توان تمسک کرد:

۲-۴-۱-۱-۱- کتاب

«وَلَا تَتَّكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَ لَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ: و زنان خود را به ازدواج مردان بت پرست، تا ایمان نیاورده‌اند، در نیاورید! یک غلام با ایمان، از یک مرد آزاد بت پرست، بهتر است»^۴ این آیه زنان مسلمان را از ازدواج با مشرکان نهی فرموده، بنابراین که اصطلاح «مشرکین» همه‌ی غیرمسلمانان را شامل می‌شود، چون از اصطلاح «مومن» در مقابل «مشرک» استفاده شده است.

۱- الایروانی، باقر، دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی، قم، موسسه الفقه، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۵۲

۲- محقق حلی، ۱۴۰۵ق، ۴۳۲/۱.

۳- طباطبائی کربلائی، علی بن محمد، ریاض المسائل فی بیان احکام الشرع بالدلائل، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق، ۵۳۳/۶.

۴- البقره/۲۲۱.

«فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَأَ هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَ لَأَ هُمْ يَحِلُّونَ لَهَا»: هرگاه آنان را مؤمن یافتید، آنها را به سوی کفار بازنگردانید؛ نه آنها برای کفار حلالند و نه کفار برای آنها حلال» این آیه، زنان مومن را برای کفار حلال نمی‌داند و به مومنان خطاب می‌کند که زنانی که هجرت کرده نزد شما آمده‌اند، اگر دانستید که مومن شده‌اند، آنان را نزد شوهران کافرشان باز نگردانید، آنها برای کفار حلال نیستند کفار نیز برای آنان حلال نمی‌شوند.

یکی از اصول دیگری که به حکم شرع و با تکیه بر آیات قرآن «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا: خداوند هرگز کافران را بر مؤمنان تسلطی نداده است»^۲ باید بر رفتار مسلمانان با کفار حاکم باشد نفی هرگونه سلطه‌ی کفار بر مسلمانان است و بنابراین اصل، هرگونه رابطه‌ی سلطه‌آور نفی شده‌است.^۳ مهم‌ترین دلیل بر اثبات این اصل آیه‌ی فوق است. در این آیه واژه‌ی سبیل به کار رفته که در لغت به معنای راه و حجت است. همچنین سبیل در این آیه، نکره در سیاق نفی است که افاده‌ی عموم می‌کند، یعنی خداوند هر نوع سلطه‌ی کافران بر مومنان را نفی کرده و حکمی جعل نکرده که بر اثر آن، برای کفار، برتری بر مسلمانان حاصل شود.^۴ این اصل شامل تمامی افراد و انواع کافر اعم از کافر مادر زاد، مرتد و افرادی که محکوم به کفر هستند می‌شود.^۵

از آنجا که برخی کفار، داخل کشور اسلامی زندگی می‌کنند و مردم مسلمان با آنان روابط و معاشرت‌هایی دارند؛ از سوی دیگر کفار خارج از قلمرو حکومت اسلامی نیز ممکن است خود یا توسط دولتشان با دولت اسلامی یا مسلمانانی در ارتباط باشند، این اصل در روابط فی‌مابین اهمیت بسزایی پیدا می‌کند. به اعتقاد فقها،

۱- الممتحنه/ ۱۰.

۲- النساء/ ۱۴۱.

۳- المراغی الحسینی، عبدالفتاح، العناوین، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق، ۳۵۷/۲.

۴- الموسوی البجنوردی، حسن، القواعد الفقهیه، قم، نشر الهادی، ۱۴۱۹ق، ۱۹۳/۱.

۵- المراغی الحسینی، ۱۴۱۷ق، ۳۵۷/۲.

این اصل بر روابط و معاشرت‌هایی جزئی مانند وکالت، شفعه و ازدواج نیز حاکم بوده و مسلمانان موظفند در معاشرت‌ها و قراردادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، قضایی و نظامی خود با کفار، اصل نفی سبیل را مد نظر قرار دهند. این اصل کلیه‌ی قراردادهای مخالف خود را باطل می‌کند، البته این به معنای نفی هرگونه رابطه و معاهده با کفار نیست، بلکه صرفاً روابط سلطه‌آور را نفی می‌کند. همچنین باید اضافه کرد که این حکم شامل همه‌ی مسلمانان می‌شود و مختص به شیعیان و یا اهل سنت نیست.^۱ همچنین این نکته بسیار مهم در اینجا قابل بیان است که فقها آیه‌ی نفی سبیل را در کلیه‌ی روابط مسلمانان و دولت اسلامی با کفار و دولت‌های کفر حاکم می‌دانند.^۲

ممکن است گفته شود که اصل عدم سلطه شامل چنین مواردی نمی‌شود که فرد مسلمان به صورت آزاد، ضمن عقد لازم چیزی را برای فرد کافر متعهد گردد و متقابلاً شخص کافر نیز چیزی را به نفع مسلمان به عهده بگیرد و گرنه بایستی بگوییم هرگونه معامله یا قراردادی که از آن نفعی به کافر برسد ممنوع است و این چیزی است که هیچ فقیهی آن را نگفته است. این مدعا را می‌توان این‌گونه پاسخ داد که در عقد ازدواج، خصوصیت ویژه‌ای نهفته است؛ چه اینکه طبق آداب و رسوم اجتماعی، زن باید در محدوده‌ی وسیعی مطیع امر شوهرش باشد، بنابراین لازمه عقد ازدواج با کافر، سلطه‌ی کافر بر زن مسلمان خواهد بود. ولی به هر حال این دلیل اخص از مدعاست، زیرا تردیدی نیست که ازدواج زن مسلمان با کافر در تمامی موارد و زمان‌ها سلطه به شمار نمی‌آید به خصوص در جوامعی که آزادی عقیدتی بر آنها حاکم است.^۳

برخی از نویسندگان، منطبق بودن این قاعده بر مساله‌ی مورد بحث را مورد مناقشه قرار داده و دلایلی ذکر کرده‌اند که مثلاً زناشویی موجب تسلط شوهر بر زن نیست، چون زوجیت مثل مولویت نیست که یک طرف

۱- الفاضل للکرانی، محمد، *القواعد الفقهیه*، قم، نشر اعتماد، ۱۴۱۸، ق، ۲۵۸/۱.

۲- شریعتی، روح الله، *حقوق و وظایف غیرمسلمانان در جامعه اسلامی*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱، ش، ص ۵۲.

۳- ابراهیمی، محمد، *ازدواج با بیگانگان*، ج ۲، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۲، ش، ص ۱۲۱.

آن عبد و طرف دیگر مولا باشد، بلکه هر دو طرف زوج خوانده می‌شوند و نسبت زن و شوهر مساوی است.^۱ البته این دلیل قابل پذیرش نیست زیرا اینکه نام سرپرست «مولی» گذارده شود یا چیز دیگری واقعیت تغییر نمی‌کند وقتی ریاست خانواده به مرد سپرده می‌شود رئیس، ولایت خواهد داشت.

یا اینکه این قاعده شامل هرگونه تسلطی نمی‌شود و تنها مواردی را نفی می‌کند که موجب ذلت مسلمان شود، بنابراین اگر عقدی چون اجاره یا نکاح موجب ذلت مسلمان نشود مشمول این قاعده نیست^۲ پس با این قاعده نمی‌توان حرمت ازدواج زن مسلمان با مرد کافر را اثبات کرد. این سخن نیز قابل پذیرش نبوده چون همچنانکه بیان شد واژه‌ی سبیل در این آیه به صورت نکره به کار رفته که افاده‌ی عموم کرده و هر نوع سلطه‌اش را شامل می‌شود.

۲-۴-۱-۱-۲- سنت

در متون روایی به احادیثی بر می‌خوریم که دلالت بر عدم جواز ازدواج با مرد غیرمسلمان دارد. همچنین در این احادیث آمده در صورت مسلمان شدن مرد، این ممنوعیت از بین می‌رود که مهم‌ترین این احادیث، روایت ذیل است: «محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن علی بن الحکم عن موسی بن بکر عن زراره بن اعین عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «تَزَوَّجُوا فِي الشُّكَاكِ وَلَا تَزَوَّجُوهُمْ، لِأَنَّ الْمَرَأَةَ تَأْخُذُ مِنْ أَدَبِ زَوْجِهَا وَ يَقْهَرُهَا عَلَي دِينِهَا: با زنان شکاک و مرد در دین خود ازدواج کنید و زنان مسلمان را به شکاکان تزویج ننمایید، چه اینکه زن از تربیت شوهرش تاثیر می‌پذیرد و شوهر او را مجبور می‌کند که به آیین خود در آید».^۳ که این روایت از لحاظ سندی مورد ایراد بوده زیرا موسی بن بکر در کتب رجالی ضعیف شناخته شده است.^۴

۱- الفاضل للنکرانی، ۱۴۰۸.ق، ۲۵۸/۱.

۲- المصطفوی، محمد کاظم، القواعد مائة قاعدة فقهیه، ج ۴، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۱.ق، ص ۲۹۴.

۳- الکلبینی، ۱۴۰۷.ق، ۳۴۹/۵.

۴- الخوئی، السید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، قم، منشورات مدینه العلم، ۱۴۱۳.ق، ۲۵/۲۰ و ۳۳.

۲-۴-۱-۱-۳-اجماع

اکثر فقهای مذاهب، درباره‌ی این مسأله اتفاق نظر دارند که زن مسلمان نمی‌تواند با مرد غیرمسلمان ازدواج کند، حتی برخی از آنها نسبت به این مسأله ادعای اجماع یا عدم خلاف کرده‌اند: از جمله صاحب «الریاض» آورده: فلا يجوز للمسلمة تزويج الكافر مطلقاً، نصاً و اجماعاً^۱ و العاملی می‌گوید: «لا يجوز للمسلمة التزويج بالكافر مطلقاً، فهو موضع نص»^۲

۲-۴-۱-۱-۴-عقل

با قطع نظر از هر دلیل شرعی، عقل سلیم انسان به تنهایی حکم می‌کند که یک فرد مسلمان وقتی که در مسیر نجات و هدایت واقعی قرار گرفته، نباید به جرگه‌ی اهل باطل بپیوندد؛ تا چه رسد به اینکه یک زن مسلمان با مرد غیرمسلمان ازدواج نموده و بدون پشتوانه‌ی اجتماعی از طرف مسلمین در متن جامعه‌ی کفر قرار گیرد و در نهایت از نور به سوی ظلمت کشانده شده و از ولایت خداوند خارج و در تحت ولایت طاغوت قرار گیرد. بنابراین ازدواج یک زن مسلمان با کافر مستلزم گمراهی و بدفرجامی است و به خاطر اهمیت داشتن نجات انسان از گمراهی و هدایت او، نه تنها یک زن مسلمان نباید با کفار ازدواج کند بلکه اگر از زنان کفار کسی به سوی مسلمین هجرت نموده و پناهنده شود بعد از اینکه اسلام او ثابت شد، به دستور قرآن^۳ بر مسلمین حرام است که این زن را به اولیای او برگردانند حتی اگر پدر، شوهر، برادر و اقاربش به دنبال او بیایند و او را از مسلمین طلب کند.^۴

۱- طباطبائی کربلائی، ۱۴۱۵ق، ۵۳۳/۶.

۲- العاملی، محمد بن علی، نه‌ایه المرام فی شرح مختصر سراج الاسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱، ص ۱۹۹.

۳- ممتحنه / ۱۰: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاْمْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَأَ هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ».

۴- علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۳۶۲.

خلاصه بحث اینکه ازدواج زن مسلمان با مرد غیرمسلمان جایز نیست. این حکم مورد قبول و پذیرش همه‌ی فقها بوده و همه‌ی آنان در این باره قائل به حرمت شده‌اند از طرفی عمومیت دلائلی که در این زمینه بدانها استناد شده دلالت بر این دارد که حکم بیان شده هر مرد غیرمسلمانی را در بر می‌گیرد. آنچه بیان گردید در مورد حکم ابتدائی ازدواج زن مسلمان با مرد غیرمسلمان است اما مسأله‌ای که در این باب مطرح می‌شود این است که چنانچه زن مسلمانی با مرد مسلمانی ازدواج کند و پس از مدتی مرد اظهار کفر نماید حکم زوجیت زن مسلمان با مرد کافر مرتد چه خواهد بود؛ در این مسأله دو حالت قابل تصور است:

الف_ مرد کافر، مرتد فطری باشد: اگر فردی که حداقل یکی از والدین او مسلمان بوده‌اند و بعد از بلوغ اظهار کفر نماید، چنانچه همسر مسلمانی داشته باشد، به محض اظهار کفر مرد، زن مسلمان بایستی عده‌ی وفات نگهداشته و ازدواج آنان از منظر دین اسلام رسمیت خود را از دست می‌دهد. از منظر فقهاء مرتد فطری توبه داده نمی‌شود و به محض اظهار کفر کشته می‌شود.

ب_ مرد کافر مرتد ملی باشد: مرتد ملی کسی است که در هنگام انعقاد نطفه‌اش هیچیک از والدینش مسلمان نبوده‌اند، بلکه او خود، پس از بلوغ اسلام گزیده و بعد از آن اظهار کفر می‌کند، از منظر اغلب فقهاء، چنین مرتدی حبس شده و توبه داده می‌شود، چنانچه توبه نمود از او می‌گذرند و در غیر اینصورت است که کشته می‌شود. در خصوص همسر مسلمان کافر مرتد ملی از آن جا که با اظهار کفر مرد، نکاح آنان منفسخ می‌شود، مشهور فقهاء بر این عقیده اند که اگر کافر مرتد ملی با همسرش همبستر شده باشد، زن مسلمان او باید عده‌ی طلاق نگه دارد و در غیر این صورت نیازی به نگه داشتن عده نیست.^۱

۱- نجفی، ۱۹۸۱، ق، ۴۹/۳۰.

۲-۴-۱-۲- مذاهب اهل سنت

فقهای اهل سنت نیز ازدواج زن مسلمان با مرد غیرمسلمان را جایز نمی‌دانند خواه مشرک باشد یا از اهل کتاب در این مورد اختلافی بین ایشان نبوده و همه‌ی آنها به اتفاق، قائل به حرمت این گونه ازدواج می‌باشند،^۱ و در این زمینه به آیه‌ی شریفه‌ی «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ...»^۲ و همچنین به «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاِمْتَحِنُونَهُنَّ»^۳ استناد کرده‌اند. از دیدگاه ایشان این آیه بر تحریم ازدواج مسلمان با کفار دلالت می‌کند و از آنجا که لفظ کفر در آن به صورت عام ذکر شده لذا شامل هر غیرمسلمانی می‌گردد، خواه اهل کتاب باشد یا نباشد. فقهای اهل سنت معتقدند چنانچه زن مسلمانی با مرد مسلمانی ازدواج کند و پس از مدتی مرد اظهار کفر نماید حکم زوجیت منفسخ می‌گردد.^۴ البته شافعی معتقد است که اگر ارتداد قبل از هم‌خوابی باشد، ازدواج آن دو باطل است ولی بعد از هم‌خوابگی متوقف بر گذشت دوران سه ماهی عده می‌باشد.^۵

دلیل احکام هر دو حالت فوق، آیه‌ی نفی سبیل است، بدین شرح که با اظهار کفر از سوی مرد، از آن جا که نکاح مستلزم سلطه‌ی مرد بر زن است، عملاً سلطه‌ی کافر بر مسلمان صورت می‌گیرد که با صریح این آیه مخالف است. به همین علت، فقهاء قایل به عدم رسمیت نکاح کافر مرتد ملی با زن مسلمان هستند.

۱- ابن قدامه، عبدالله، ۱۴۰۵ ق، ۵۰۷/۷؛ الکاسانی الحنفی ۱۳۲۷ ق، ۴۶۵/۳؛ الشافعی، محمد بن ادریس، الام، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۰ ق، ۲۸۱/۴؛ اصبحی، ۱۴۱۵ ق، ۲۱۸/۲.

۲- بقره/۲۲۱.

۳- ممتحنه/۱۰.

۴- طوسی، ۱۳۸۷ ش، ۴۰/۵؛ ابن قدامه، عبدالله، ۱۴۰۵ ق، ۵۰۷/۷؛ اصبحی، ۱۴۱۵ ق، ۲۱۸/۲.

۵- الشافعی، ۱۴۰۰ ق، ۲۸۴/۴.

۳- اختلافات مذاهب فقهی در باب حقوق اهل کتاب

۳-۱- کلیات

همانگونه که ذکر شد حقوق مختلفی برای اهل کتاب در حکومت اسلامی در نظر گرفته شده که در فصل اول به نقاط اشتراک این مسئله در حد امکان اشاره شد و در فصل پیش رو به مسائلی که بین مذاهب فقهی در باب حقوق اهل کتاب اختلاف وجود دارد پرداخته خواهد شد. همانطور که اشتراکات در چهار قسمت با عناوین کلیات، عمومی، فرهنگی و قضایی بیان گردید اختلافات بین مذاهب اسلامی هم به همین ترتیب بیان خواهد شد.

۳-۱-۱- اقسام کفر مشمول قرارداد ذمه

در موضوع مشمولین قرارداد ذمه نقاط اشتراکی وجود دارد که در بخش اول ذکر شد و آن اجماع علمای مذاهب بر مشمولیت یهودیان و مسیحیان در این قرارداد است. اما در مورد غیر از این دو گروه اقوال مختلفی وجود دارد که در چهار گروه می توان این اقوال را دسته بندی کرد.

۱- گروهی از فقهای اهل تسنن از جمله مالک و اوزاعی و فقهاء شام^۱ قرارداد ذمه را شامل همه اقسام کفر دانسته و فقط افراد مرتد را استثنا نموده اند. دلیل این دسته آن است که عدم قبول جزیه از کفار، به منزله اجبار

۱- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تحقیق احمد عبدالعلیم البردونی، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۷۰/۸؛ شوکانی، محمد بن علی، *نیل الوطار من احادیث سید الاخبار*، دارالجلیل، بیروت، بی تا، ۵۷/۸؛ زرقانی، محمد، شرح *الزرقانی علی الموطا*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۷ ق.، ۱۳۹/۲؛ ابن رشد، محمد بن احمد، *بدایه المجهت*، قاهره، بی نا، ۱۳۲۹ ق.
۳۸۹/۱؛ اصبحی، ۱۴۱۵ ق. ۴۶/۳.

آنها بر اسلام بوده و این مخالف آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»^۱ می‌باشد، بعلاوه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله از مجوسیان جزیه پذیرفت؛ حال آنکه ایشان آتش پرست بوده و به دو مبداء خیر و شر معتقدند و قرآن نیز انبیاء صاحب کتاب را نام برده، بدون آنکه نامی از پیامبر ایشان برده باشد. این مسئله در حالی بود که از نظر شوکت و قوت مسلمانان از بزرگ‌ترین ملل آن عصر بوده و پیامبر هر گاه امیری را برای لشکری تعیین می‌فرمود پس از سفارش به تقوا و برخی دستورات دیگر امر می‌نمود که «هر گاه با قومی از مشرکین روبه رو شدی آنها را به اسلام یا جزیه فراخوان و اگر نپذیرفتند قتال کن»^۲. دلیل دیگر آنکه در اسلام قتال در مقابل حرب واقع شده و نه در برابر کفر و به همین جهت است که زنان و کودکان و افراد نابینا و کهنسال و در امانند و در پاسخ به این سؤال که چرا پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله از مشرکین عرب جزیه نپذیرفت، می‌گویند: «نزول آیه جزیه در سال هشتم یا نهم هجری بوده و این در حالی است که در آن هنگام، مکه فتح و اعراب، جزیره مسلمانان شده بودند و مشرکی باقی نمانده بود تا از او جزیه گرفته شود و رمز عدم دریافت جزیه از یهود خیبر نیز همین است که مصالحه با آنان قبل از نزول آیه جزیه صورت گرفته بود».

۲- برخی دیگر از فقهای اهل سنت همچون ابوحنیفه، احمد بن حنبل^۳، ابن وهب، ابن جهم^۴ و ابو عبید^۵ اگر چه همه کفار را مشمول عقد ذمه می‌دانند اما جمیع مشرکین عرب را از این امر استثناء نموده‌اند. قاضی ابویوسف در *الخراج* می‌نویسد: «از جمیع مشرکین چه مجوس و چه بت پرست، آتش پرست، سامره و جزیه گرفته می‌شود به جز مرتدین از اسلام و بت پرستان عرب»^۶. دلیل استثناء مشرکین عرب، استناد به سیره نبوی در

۱- بقره / ۲۵۶.

۲- مسلم، صحیح، شرح نووی، بیروت دار احیاء التراث العربی، بی تا؛ ۴۶/۲- ابو عبید، قاسم بن سلام، *الاموال*، بکوشش عبدالامیر، بیروت، دارالحدائث، ۱۹۹۸ م، ص ۳۱، ح ۶۰.

۳- الکاسانی الحنفی ۱۳۲۷ ق، ۱۱۱/۷؛ ابن مرتضی، احمد بن یحیی، البحر الزخار، ۴۵۶/۶.

۴- قرطبی، ۱۴۰۵ ق، ۷۰/۴.

۵- ابو عبید، ۱۹۹۸ م، ص ۳۸.

۶- ابویوسف، ۱۳۹۹ ق، ص ۱۲۸.

عدم اخذ جزیه از این گروه اعلام شده و روایتی از امام علی^{علیه السلام} موجود است که می‌فرمایند: «از عرب جزیه گرفته نمی‌شود و اگر مسلمان نشدند با آنان قتال می‌گردد».^۱ نویسنده «تفسیر المنار» نیز حکم اصناف سه گانه (مشرکین عرب، یهود و نصاری، مجوس و صائبین) را مشخص می‌داند، اما درباره دسته‌جات دیگر کفار می‌نویسد: «به نظر ما تصمیم‌گیری درباره ایشان بستگی به اجتهاد حاکم اسلامی دارد مطابق آنچه که مصلحت می‌بیند».^۲

۳- اجماع فقهاء شیعه^۳ و نظر تعدادی از علمای اهل سنت همچون شافعی^۴، ابو ثور فراء^۵، ظاهریه^۶ و حنابله^۷ این است که پیمان ذمه فقط شامل کسانی می‌شود که از اهل کتاب بوده و یا سیره نبوی آنها را ملحق به اهل کتاب نموده است. مطابق این نظر، پیمان ذمه شامل پیروان آئین مسیحیت و یهودیت گشته و مجوسیان نیز بر اساس سنت پیامبر^{صلی الله علیه و آله} ملحق به اهل کتاب می‌گردند و گروه‌های دیگری همچون صائبین و سامره در صورتی صلاحیت مشارکت در قرارداد ذمه را می‌یابند که به عنوان فرقه‌ای از شرایع سه‌گانه اهل کتاب محسوب شوند و در صورتی که دین مستقلی به غیر از آئین‌های فوق به حساب آیند مشمول عقد ذمه نمی‌گردند.

قائلین به این نظریه معتقدند که آیه شریفه ۵ سوره مبارکه توبه که دستور قتال جمیع مشرکین را صادر نموده فقط در یک جا تخصیص خورده و آن آیه شریفه ۲۹ سوره مبارکه توبه و درباره اهل کتاب است که «ال»

۱- نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت، موسسه آل البیت، ۱۴۰۸، ق، ۱۰/۱۱ (باب ۴۲، ابواب جهاد العدو)

۲- رشید رضا، محمد، تفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفه، بی تا، ۲۹۹/۱۰، ذیل آیه ۲۹ سوره توبه.

۳- نجفی، ۱۹۸۱، ق، ۲۳۱/۲۱.

۴- ابن رشد می‌گوید: این قول شافعی و ابو ثور و جماعتی است (ابن رشد، ۱۳۲۹، ق، ۳۸۹/۱).

۵- فراء، ابی یعلی محمد بن الحسین، احکام السلطانیة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۶، ق، ص ۱۵۳.

۶- ابن حزم، ۱۹۶۵، م، ۳۴۵/۷.

۷- ابن قدامه می‌گوید: ظاهر مذهب ابن حنبل این است. ابن قدامه، عبدالله، ۱۴۰۵، ق، ۲۶۶/۹.

موجود بر سر «الکتاب» برای عهد بوده و آیه شریفه ۱۵۶ سوره مبارکه انعام نیز دلالت دارد بر اینکه اهل کتاب منحصر به پیروان تورات و انجیل می‌باشد: «أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَيَّ طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ» بنابراین مطابق آیات فوق، جزیه فقط از اهل کتاب دریافت می‌گردد. البته سیره نبوی، مجوس را نیز به اهل کتاب ملحق نموده و روایات فراوانی در این زمینه وارد گشته‌است که معروف‌ترین آنها حدیث نبوی است که درباره مجوس فرموده: سنوا بهم سنه اهل الکتاب: ^۱ با ایشان همانند اهل کتاب رفتار نمائید.

با تأمل در این روایت به خوبی آشکار می‌شود که جزیه مختص اهل کتاب است و الا دلیلی نداشت که مجوس را جاری مجرای اهل کتاب بداند. همچنین یکی از اهداف بعثت رسول اسلام صلی الله علیه وآله اظهار دین حق «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» ^۲ و عمومیت بخشیدن به آن «يَكُونُ الدِّينُ كُلُّهُ لَهِ» ^۳ بوده که در اینجا اهل کتاب مستثنی گشته‌اند زیرا باقی گذاشتن اهل کتاب از قوی‌ترین حجت‌ها بر منکرین مبدأ هستی و نبوت و معاد است، چرا که آنان نیز بر وجود خالق و ارسال رسل و معاد شهادت می‌دهند و برخی مفسرین «اهل الذکر» را در آیه «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» ^۴ به اهل کتاب تفسیر نموده‌اند و در آیه ۹۴ سوره یونس آمده است که هر گاه شکی از آنچه به تو فرستادیم، از پیشینیان خود، علماء اهل کتاب پیرس. حال آنکه چنین حکمتی در ابقاء سایر کفار وجود ندارد.

۴- نظریه دیگر مقصود از «اوتوا الکتاب» در آیه شریفه ۲۹ سوره مبارکه توبه فقط آئین مسیح و یهود نمی‌داند بلکه پیروان دیگر انبیای الهی همچون شیث، ادریس و داوود را در بر می‌گیرد چرا که نام کتب و پیامبران در قرآن مجید رفته است. مثلاً در آیه ۱۸ و ۱۹ سوره اعلی آمده: «إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى

۱- الحر العاملی، ۱۴۱۴.ق، ۹۸/۱۱.

۲- توبه/۳۳.

۳- انفال/۳۹.

۴- انفال/۴۳.

صَحْفِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى» و همچنین در آیه ۱۶۳ نساء آمده: «وَ إِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ». به نظر این دسته اصولاً کتابی کسی است که به دین الهی که دارای کتاب آسمانی است عقیده دارد. ذکر دو طایفه یهود و نصارا در آیه ۱۵۶ سوره نساء به جهت شهرت آنان و در دسترس بودن کتب آسمانی بوده است نه از باب انحصار.

همچنین اگر بپذیریم که غیر از پنج پیامبر اولوالعزم، همه انبیاء تابع و پیرو شریعت نوح، ابراهیم، موسی و عیسی بودند، این خود بهترین برهان است تا پیروان این رسولان نیز اهل کتاب محسوب شوند و حتی اگر بپذیریم که واژه «اهل کتاب» در قرآن مجید اختصاص به طائفه یهود و نصارا دارد در آیه جزیه عبارت «اوتوا الكتاب» به کار رفته که مفهوم عام تری را داراست و مشابه آن آیه «طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ» می باشد مضاف بر اینکه اصولاً اصطلاح مشرک شامل پیروان کتاب نمی گردد تا فرمان قتال شامل آنها شده و آیه جزیه بخواهد آنها را خارج کند و آیه ۱۷ سوره حج نیز صف یهود، نصارا، صائبین و مجوس را از مشرکین جدا نموده است.^۱

قائلین به نظریه سوم در رد نظریه فوق معتقدند که مقصود از «کتاب» آن است که همانند تورات و انجیل، منزل باشد اما کتب انبیای دیگر به صورت مجموعه‌هایی از وحی و الهام بوده؛ همچون برخی از وحی‌ها و الهامات که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل می‌گشت، لیکن از مجموعه قرآنی خارج بود. بعلاوه به فرض «مُنزَل بودن» نیز کتب فوق را نمی‌توان کتب شریعت به حساب آورد، چرا که مشتمل بر احکام نبود و فقط شامل برخی مواعظ، حکم و آداب می‌باشد و چنانچه گذشت از آیه ۱۵۶ سوره انعام حصر اهل کتاب در دو طائفه یهود و نصارا استنباط شده و «ال» در «اوتوا الكتاب» نیز برای عهد می‌باشد.

ابن قیم الجوزیه بعد از بیان اقوال فوق متذکر می‌شود نزاع بین نظریه سوم و چهارم ثمره علمی ندارد زیرا:

۱- طباطبائی، ۱۳۶۲. ش، ۲۸/۱۸، ذیل آیه ۱۳ سوره شورا.

در جهان کسی یافت نمی‌شود که به کتب انبیاء دیگر مومن بوده و نسبت به تورات و انجیل کافر باشد لذا این قسم اگر چه در تقدیر است ولی وجود خارجی ندارد بلکه هر آنکه یکی از انبیاء دیگر را تصدیق می‌کند به دو کتاب انجیل و تورات و یا یکی از آن دو معتقد است و به همین سبب قرآن این گروه را در جمله اهل کتاب مخاطب قرار داده است. «سپس ادعا می‌کند که اجتماع فقها و مفسرین و اهل حدیث بر آن است که از ابتدا تا انتهای قرآن هر جا لفظ «اهل کتاب» یا «اوتوا الكتاب» به کار رفته، مقصود پیروان تورات و انجیل می‌باشد.^۱

۱- ابن قیم الجوزیه، ۱۹۸۳، ق، ۴۳۲/۲ و ۴۳۳.

۳-۱-۲- الحاق مجوس

۳-۱-۲-۱- قائلان مختلف اقوال

۳-۱-۲-۱-۱- مالکی

این مذهب، پیروان تمام مذاهب غیراسلامی را اهل کتاب دانسته و انعقاد عقد ذمه با همه آنها، حتی با مشرکین عرب و عجم (با آنکه پیرو هیچ یک از ادیان الهی نیستند) را صحیح می‌دانند.^۱

۳-۱-۲-۱-۲- حنفی

این مذهب اهل کتاب را به یهودیان و نصارا محدود نمی‌کند و اعتقاد دارد هر کس معتقد به یکی از ادیان الهی بوده و به یکی از کتب آسمانی مومن باشد اهل کتاب محسوب شده و انعقاد عقد ذمه با آنان جایز است.^۲

۳-۱-۲-۱-۳- شافعی

این مذهب فقط یهودیان و مسیحیان را اهل کتاب دانسته و انعقاد عقد ذمه را فقط با این دو گروه جایز می‌داند. دلیل این قول آیه شریفه ۱۵۶ سوره مبارکه انعام است که خداوند متعال می‌فرماید: «إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابَ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا: جز این نیست که کتاب بر دو گروه پیش از ما فرود آورده شد». در این آیه تنها یهودیان و مسیحیان به عنوان اهل کتاب معرفی شده و به همین دلیل انعقاد عقد ذمه با غیر این دو گروه صحیح نمی‌باشد. گرچه پیروان دیگر ادیان الهی دارای کتب آسمانی و منزل می‌باشند. اما این کتب حاوی احکام الهی نمی‌باشد، بلکه فقط یک دسته از مواظظ و امثال را در خود جای داده است مانند صحف زبور.^۳

۱- اصبحی، ۱۴۱۵ق، ۴۶/۳.

۲- الدر المختار، ۳۷۰/۳.

۳- ابن براج طرابلسی، ۱۴۰۶ق، ۲۵۰/۲.

۳-۱-۲-۱-۴- شیعه و حنابله

این دو مذهب علاوه بر آنکه یهودیان و مسیحیان را اهل کتاب دانسته و قبول جزیه را از آنان مجاز شمرده‌اند، مجوس را نیز به دلیل شبهه کتابی بودن ملحق به اهل کتاب نموده و قبول جزیه را از آنان صحیح می‌دانند.^۱ از نظر این دو مذهب، مجوسیان همانند مسیحیان و یهودیان می‌توانند به وسیله انعقاد عقد ذمه در جامعه اسلامی زندگی کنند و از حقوق و آزادیهای ویژه خود برخوردار شوند.

شیخ طوسی در کتاب مبسوط دارد: «و کسانی که در مورد آنها شبهه‌ی کتاب است و آنها مجوسیان هستند که حکم این گروه نیز حکم اهل کتاب است».^۲ همچنین در کتاب خلاف وی چنین آمده: «مجوسیان دارای کتابی بوده‌اند که بعد از میان رفته است و شافعی این قول را اصلح دانسته است».^۳ سیده بن زهره در غنیه می‌نویسد: «کسانی که دارای کتاب هستند، یعنی یهود، نصارا و مجوس»^۴ علامه حلی در *منتهی‌المطلب* می‌نویسد:

«منظور از اهل کتاب اعم است از کسانی که حقیقتاً دارای کتاب باشند؛ یعنی یهود و نصارا و کسانی که در موردشان شبهه‌ی کتاب وجود دارد؛ یعنی مجوسیان. از این طوایف سه گانه جزیه دریافت می‌شود بدون اینکه در بین علمای اسلام در این مورد اختلاف باشد نه در گذشته و نه در حال..... و فقها چه قدما و چه متاخران تا عصر حال به این حکم عمل کرده‌اند».^۵

۱- علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۳۸۴/۱؛ ابن قدامه، ۱۴۰۵ق، ۳۳۹/۹.

۲- طوسی، ۱۳۸۷ش، ۹/۲.

۳- طوسی، محمد، *الخلاف*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق، ۵۰۹/۲.

۴- مروارید، علی اصغر، *سلسله‌النبایع‌القییهه*، بیروت، موسسه فقه‌الشیعه، ۱۵۳/۹.

۵- علامه حلی، ۱۴۲۱ق، ۹۵۲/۲.

در احکام السلطانیة چنین آمده: «جزیه از کسانی دریافت می شود که دارای کتاب یا در مورد آنان شبهه ی وجود کتاب باشد... و شبهه ی کتاب در مجوسیان وجود دارد...»^۱ ابن قدامه در کتاب المغنی می گوید: «از دو صنف کافر، جزیه پذیرفته می شود: اهل کتاب و کسانی که در موردشان شبهه ی کتاب است؛ صنف دوم همان مجوسیان هستند»^۲ ابن قیم الجوزیه در این باب می نویسد: «فقیهان بر قبول جزیه از اهل کتاب و مجوس اجماع نموده اند، عمر بن خطاب در مورد قبول جزیه از مجوس تردید داشت تا اینکه عبدالرحمن بن عوف شهادت داد که پیامبر اکرم (ص) از مجوسیان هجر، قبول جزیه نموده است»^۳.

۳-۱-۲-۲-۱-۲-۳ ادله:

کلمه «مجوس» فقط یک بار در قرآن در سوره مبارکه حج آیه شریفه ۱۷ آمده که در آن مجوس در ردیف پیروان اهل کتاب و در مقابل مشرکان ذکر شده که در تفسیر شریف المیزان ذیل آیه ی فوق درباره مجوسیان می نویسد:

«منظور از مجوس، قوم معروفیست که به زرتشت گرویده، کتاب مقدسشان «اوستا» بود. تاریخ حیات زرتشت و زمان ظهور او مبهم است به طوری که می توان گفت به کلی منقطع است. این قوم، کتاب مقدس خود را در داستان استیلای اسکندر بر ایران به کلی از دست داد و حتی یک نسخه از آن باقی نماند، تا آنکه در زمان ملوک ساسانی مجدداً به رشته تحریر درآمد و به همین جهت ممکن نیست بر واقعیت مذهب ایشان وقوف یافت. آنچه مسلم است، مجوسیان معتقدند که برای تدبیر عالم دو مبدأ است، یکی مبدأ خیر و دیگری مبدأ شر. اولی نامش یزدان و دومی «اهریمن»؛ یا اولی «نور» و

۱- ماوردی، ۱۴۰۶، ق، ص ۱۵۳.

۲- ابن قدامه، عبدالله، ۱۴۰۵، ق، ۵۵۸/۱۰.

۳- ابن قیم الجوزیه، ۱۹۸۳، ق، ۱/۱.

دومی «ظلمت» است. همچنین مسلم است که ایشان ملائکه را مقدس دانسته، بدون اینکه مانند بت پرستان برای آنها بتی درست کنند و به آنها توسل و تقرب می‌جویند و نیز مسلم است که عناصر بسیطه و مخصوصاً آتش را مقدس می‌دانند و در قدیم‌الایام مجوسیان در ایران و چین و هند و غیر آن آتشکده‌هایی داشتند که وجود همه عالم را مستند به «اهورا مزدا» دانسته، او را ایجاد کننده همه می‌دانستند...»^۱.

همچنین در ذیل تفسیر آیه شریفه ۲۹ سوره مبارکه توبه با استناد به همین آیه مورد بحث درباره‌ی اهل کتاب بودن مجوسیان آمده: «مجوسیان نیز اهل کتابند؛ چون در ردیف صاحبان ادیان آسمانی و در مقابل مشرکان به شمار آمده‌اند». در بحث روایتی آیه‌ی مورد بحث روایتی از کتاب توحید صدوق از علی^{علیه‌السلام} نقل کرده‌است و از آن استفاده نموده که مجوسیان اهل کتاب هستند و گفته است که در روایات دیگری نیز در تأییدش آمده که مجوسیان پیامبری داشتند و او را کشتند و کتابش را سوزاندند.^۲ در تفسیر نمونه، ذیل آیه شریفه ۱۷ سوره مبارکه حج درباره مجوسی چنین آمده:

«واژه مجوس فقط یک بار در قرآن مطرح شده و با توجه به اینکه در برابر مشرکان و در صف ادیان آسمانی قرار گرفته‌اند چنین بر می‌آید که دارای دین و کتاب و پیامبر بوده‌اند. تردیدی نیست که امروز کلمه مجوس به پیروان زرتشت گفته می‌شود و یا لااقل پیروان زرتشت، بخش مهمی از آن را تشکیل می‌دهند؛ ولی تاریخ خود زرتشت نیز به هیچ وجه روشن نمی‌شود.... بعضی واژه مجوس را از ماده (مغ) به ضم میم که بر پیشوایان و روحانیون این مذهب می‌گفتند، مشتق می‌دانند و «موبد» که اکنون به روحانیون این مذهب گفته می‌شود که در اصل از ریشه‌ی (مغود) بوده است. در روایات

۱- طباطبایی، ۱۳۶۲، ش. ۵۰۵/۱۴.

۲- همان، ۵۱۱/۱۴.

اسلامی آنها از پیروان یکی از انبیای بر حق شمرده شده‌اند (که بعداً از اصول توحید منحرف گشته و به افکار و عقاید شرک آلود روی آورده‌اند)... ضمناً باید توجه داشت که واژه مجوس جمع است و مفرد آن مجوسی است»^۱

در تفسیر عاملی نیز ذیل همین آیه مجوسیان را مردم مغ و گبر تعبیر نموده‌است.^۲ در تفسیر احسن الحدیث ذیل همین آیه می‌گوید:

«مراد از مجوس ایرانیان قدیم می‌باشند و با «و الذین اشركوا» نشان می‌دهد که صابئان و مجوس اهل توحید بوده‌اند. از کتاب های ایرانیان قدیم نمی‌شود اثبات کرد که آنها اهل توحید بوده‌اند ولی از اینکه اسلام از مجوس جزیه گرفته ثابت می‌کند که دین مجوس در اول دین یکتاپرستی بوده و مسأله «اهریمن» «آتش پرستی» «مغ پرستی» بعداً بدان راه یافته است»^۳.

علاوه بر مطالبی که از کلیات مفسران در تفسیر آیه‌ی یاد شده مبنی بر الحاق مجوس به اهل کتاب نقل گردید، روایاتی نیز وجود دارد که بر این حکم دلالت می‌کنند. در این جا نمونه‌هایی از آنها نقل می‌شود:

۱- محمد بن یعقوب (کلینی) نقل می‌کند:

از امام صادق علیه السلام سوال شد که آیا مجوس دارای پیامبری بودند؟ حضرت فرمودند: بله، آیا سخن پیامبر خطاب به اهل کتاب مکه را نشنیده‌ای که فرمود: اسلام بیاورید در غیر این صورت به شما اعلان جنگ می‌کنم. در این موقع اهل مکه به پیامبر نامه نوشتند

۱- مکارم، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۴۳/۱۴.

۲- عاملی، ابراهیم، تفسیر عاملی، تهران، نشر کتابخانه صدیق، ۱۹۵/۶.

۳- قرشی بنایی، سید علی اکبر، احسن الحدیث، تهران، انتشارات بنیاد بعثت، ۱۳۸۶. ش، ۲۵/۷.

و از حضرت خواستند از آنها جزیه بگیرد و در بت پرستی شان آزادشان بگذارد. حضرت در جوابشان نوشت: من جز از اهل کتاب جزیه نمی‌پذیرم؛ آنها با قصد تکذیب نوشتند: گمان داری جز از اهل کتاب جزیه قبول نمی‌کنی در حالی که از مجوس هجر جزیه گرفتی، حضرت بر ایشان نوشت «برای مجوس پیامبری بود که او را کشتند و کتابی داشتند که آن را آتش زدند و کتابی که پیامبرشان آورده بود در پوست دوازده هزار گاو نوشته شده بود».^۱

۲- شیخ طوسی (محمد بن الحسن) نقل می‌کند: «از امام صادق^{علیه‌السلام} درباره مجوس سوال شد، حضرت فرمود: برای آنان پیامبری بود که او را کشتند و کتابی بود که آن را آتش زدند و پیامبرشان کتاب آنها را در دوازده هزار پوست گاو آورد و به آن کتب «جاماست» گفته می‌شد.^۲

۳- شیخ صدوق می‌گوید: «از مجوس جزیه دریافت می‌شود؛ چون پیامبر^{صلی‌الله‌علیه‌وآله} فرمود: با آنها همانند اهل کتاب رفتار کنید؛ و برای آنان پیامبری بود که نامش «داماست» بود که او را کشتند و کتابی داشتند که به آن «جاماست» گفته می‌شد که در پوست دوازده هزار گاو واقع شده بود و آن را سوزاندند».^۳

۳-۱-۳- صابئین

صابئون جمع صابی است و صابی کسی را گویند که تغییر دین دهد و از دینی به دین دیگر منتقل شود و صابئین چون از عبادت خدا به پرستش ستاره‌ها روی آوردند به این اسم نامیده شدند. صابئین چند فرقه‌اند که مهمترین آنها عبارتند از: اصحاب روحانیات (مندائون)، اصحاب هیاکل و اصحاب اشخاص و حرانیون.^۴ در

۱- الحر العاملی، ۱۴۱۴.ق، ۹۶/۱۱، جهاد العدو، باب ۴۹/ح ۱.

۲- همان، ح ۲.

۳- همان، ح ۵.

۴- الصابئون، ۴۷.

مورد اصل صابئین، وطن آنها، ماهیت دینشان و زمان نشات و دگرگونی آنها، میان علما اختلاف نظر وجود دارد. علت اختلاف علماء در مورد آنها مخفی بودن حقیقت دینشان و عدم وضوح دیانت آنهاست.^۱

۳-۱-۳-۱- صابئین از دیدگاه مفسرین

مفسرین نظرات مختلفی در مورد این فرقه ارائه داده‌اند؛ عده‌ای آنها را اهل کتاب دانسته و برخی آنها را جزء اهل کتاب محسوب نکرده‌اند. طبرسی مفسر بزرگ شیعه در مورد این قوم چنین می‌نویسد: «صابئین جمع صابی، در لغت به کسی گفته می‌شود که دین اولش را ترک کرده و به آئین دیگر گرویده و چون ستاره پرستان از عبادت خدا به پرستش ستاره‌ها گرائیدند به این اسم نامیده شدند. اینان ستاره می‌پرستند و خدا و قیامت و برخی از انبیاء را قبول دارند».^۲ در تفسیر «قمی» آیه شریفه ۶۹ سوره مبارکه مائده در مورد صابئین از امام علی^{علیه السلام} روایت می‌کند: «صابئین قومی جداگانه‌اند، نه مجوسند و نه یهود و نه نصارا و نه مسلمان، آنها ستارگان و کواکب می‌پرستند».^۳

شیخ طوسی می‌گوید: «گرفتن جزیه از صابئین جایز نیست، چون آنها اهل کتاب نیستند».^۴

«قرطبی» از مفسرین اهل تسنن پس از نقل اقوال گوناگون در مورد صابئین نتیجه می‌گیرد که آنها خداپرستانی هستند که معتقدند ستارگان و کواکب در کائنات و هستی موثرند.^۵

۱- همان.

۲- مجمع البیان، ۲۵۸/۱.

۳- تفسیر القمی، ۴۶/۱.

۴- التبیان، ۲۸۳/۱.

۵- قرطبی، ۱۴۰۵، ق، ۴۳۵/۱.

۳-۱-۲- صابئین از دیدگاه فقهاء

فقهای شیعه، صابئین را از اهل کتاب نمی‌دانند و قائلند که انعقاد عقد ذمه با آنان جایز نمی‌باشد. به دلیل اینکه مفاد آیه «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ؛ مشرکین و غیر مسلمانان را هر کجا یافتید، بکشید» دلالت می‌کند که با غیره مسلمانان باید بجنگید تا اینکه اسلام بیاورند یا کشته شوند. جز اینکه دلیل خاصی در مورد بعضی از کفار (یهود، مسیحیت و مجوس) وارد شده و آنها را از عموم آیه، خارج ساخته است. بدین نحو پیروان صابئه همچنان تحت عموم آیه باقی مانده و از آنها جزیه پذیرفته نمی‌شود. علاوه بر کتاب، سنت نیز موید قول شیعه در مورد عدم پذیرش جزیه از صابئین می‌باشد. پیامبر اکرم صل الله علیه و آله می‌فرماید: «اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا الله؛ با غیر مسلمانان می‌جنگم تا اینکه ایمان آورده و لا اله الا الله بگویند»^۱

ابوحنیفه مؤسس مذهبی حنفی، صابئین را اهل کتاب دانسته و پذیرش جزیه را از آنان جایز می‌داند. اما ابویوسف و محمد، دو تن از شاگردان ابوحنیفه و از فقهای بزرگ این مذهب بر خلاف استاد خود، آنها را اهل کتاب نمی‌دانند و قبول جزیه را از آنان اجازه نمی‌دهند.^۲

شافعی در مور پذیرش جزیه از صابئین دو قول دارد؛ اول اینکه با توجه به آیه «من الذین اوتوا الكتاب...» صابئین اهل کتاب بوده و جزیه از آنها قبول می‌شود. دوم اینکه جزیه، تنها از مسیحیان و یهودیان و مجوس قبول می‌شود و صابئین در زمره اهل کتاب نمی‌باشند.^۳

امام مالک در این زمینه اعتقاد دارد: «هر فرقه‌ای جز یهود و مسیحیت، حکم مجوس را دارند لذا صابئین فرقه‌ای مجوسی است»^۴. تحقیق این مطلب این است که اگر صابئین یکی از فرقه‌های یهود یا مسیحیت یا

۱- علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۴۳۸/۱؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ۵۱۰/۱، نجفی، ۱۹۸۱م، ۲۳۱/۲۱.

۲- الصابئون، ۳۷.

۳- خطیب شریینی، ۱۳۸۷ش، ۲۴۴/۴.

۴- اصبحی، ۱۴۱۵ق، ۴۶/۲.

مجوس باشد، اهل کتاب محسوب شده و جزیه از آنها پذیرفته می‌شود. در غیر این صورت همچنان تحت عموم آیه «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ» داخل بوده و جزیه از آنها پذیرفته نمی‌شود؛ یا باید اسلام آورند یا آنکه کشته شوند.

شیخ طبرسی در رد قول شافعی گوید: «شافعی از صابئین جزیه را پذیرفته و آنها را یکی از فرقه‌های اهل کتاب دانسته و به آیه «من الذین اوتوا الكتاب» استدلال کرده‌است؛ در حالیکه آیه مؤید قول او نمی‌باشد زیرا «ال» در «الکتاب» ال جنس نیست تا شامل صابئین گردد بلکه ال تعریف است در نتیجه شامل یهود و مسیحیت می‌گردد.^۱

۳-۱-۴- نقض پیمان از جانب اهل ذمه

عقد ذمه برای اهل ذمه عقد لازمی نیست و می‌توانند آنرا نقض کنند.^۲ عوامل و اسبابی که موجب نقض پیمان ذمه می‌گردد محل اختلاف مذاهب اسلامی می‌باشد.

۳-۱-۴-۱- شیعه

۱- امتناع از پرداخت جزیه.

۲- انجام اعمالی که با روح صلح و پناه دادن منافات دارد، مانند عزم بر جنگ با مسلمانانو کمک به مشرکین.

۳- زنا با زنان مسلمان و لواط با کودکانشان، سرقت اموال آنان، جاسوسی برای دشمن و پناه دادن جاسوسان

آنها، نواختن ناقوس با صدای بلند، ساختن ساختمان‌هایی بلندتر از ساختمان‌های مسلمانان (در صورتی که

این موارد در پیمان نامه قید شده باشد و گرنه باید مناسب با جرمانه مجازات شوند).

۴- تظاهر به منکرات، مانند شرب خمر، خوردن گوشت خوک و نکاح با محارم.^۱

۱- مجمع البیان، ۲۴/۵.

۲- همان.

۳-۱-۴-۲- حنبلی

- ۱- خودداری از پرداخت جزیه
- ۲- امتناع از تسلیم شدن در مقابل احکام قضایی و حقوقی اسلام.
- ۳- جنگ با مسلمانان به شکل انفرادی یا همراه با کفار.
- ۴- پیوستن به دارالحراب به قصد اقامت.
- ۵- قتل عمد مسلمانان.
- ۶- گمراه نمودن مسلمانان از اسلام.
- ۷- رساندن اخبار سری مسلمانان به مشرکین و همکاری با آنان.
- ۸- زنا یا زنان مسلمانان^۲

۳-۱-۴-۳- حنفی

- ۱- اسلام آوردن اهل ذمه
- ۲- پیوستن اهل ذمه به دارالحراب.
- ۳- غلبه و تسلط اهل الذمه بر منطقه ای به قصد جنگ با حکومت اسلامی.^۳

۳-۱-۴-۴- شافعی

- ۱- جنگ اهل ذمه با حکومت اسلامی.
- ۲- خودداری از انجام تعهدات مالی (جزیه)
- ۳- عمل نامشروع جنسی با زنان مسلمان و لواط با کودکان آنها، ترور و قتل عمدی مسلمانان، راهزنی نسبت به مسافران مسلمان، راهنمایی کفار حریبی و نشان دادن نقاط ضعف لشکر اسلام به آنان، پناه دادن جاسوسان

۱- نجفی، ۱۹۸۱ م، ۲۶۷/۲۱.

۲- البیهوتی، ۱۳۱۹ ق، ۱۴۲/۳.

۳- الکاسانی الحنفی، ۱۳۲۷ ق، ۱۱۲/۷.

دشمن، گمراه نمودن مسلمانان از معتقدات اسلامی، نسبت دادن زنا به مسلمانان، بدگویی نسبت به اسلام و قرآن و سب خدا با صدای بلند.^۱ (در صورتی این موارد موجب نقض پیمان ذمه می‌گردد که در عقد ذکر شده باشد).

۳-۱-۴-۵- مالکی

۱- اعلان خروج از پیمان ذمه.

۲- جنگ با مسلمانان.

۳- خودداری از پرداخت جزیه.

۴- سرپیچی نمودن از احکام اسلامی.

۵- مطلع گردانیدن دشمن از اسرار نظامی مسلمانان.

۶- سب نسبت به پیامبر اسلام.^۲

با تحقیق در آیه شریفه ۲۹ سوره مبارکه توبه که بیانگر مشروعیت عقد ذمه است روشن می‌شود که جواز انعقاد عقد ذمه ی بقای آن منوط به پرداخت جزیه و گردن نهادن به احکام اسلام است؛ امتناع از پرداخت جزیه و سرپیچی از احکام اسلام سبب می‌شود که عقد عاری از فایده شده و در نتیجه خود بخود نقض گردد. همچنین تخلف از شرط‌هایی که مطابق با مقتضای عقد است و انجام اعمالی که با روح پیمان و صلح منافات دارد مانند: جنگ با مسلمانان و جاسوسی برای دشمن سبب نقض عقد ذمه می‌گردد.

۱- خطیب شریینی، ۱۳۸۷. ش، ۲۵۸/۴.

۲- المالکی، ۱۹۸۰. م، ۲۶۷/۱.

۳-۲- احکام عمومی

از مهم‌ترین مسائل در موضوع غیرمسلمانان به معنای عام و اهل‌کتاب به معنای خاص بحث طهارت است. این موضوع در بسیاری از موضوعات دیگر در ارتباط با غیرمسلمانان موثر بوده و اهمیت این موضوع باعث سوء استفاده‌های بسیاری در طول تاریخ بر علیه مسلمانان بود. تلاش خواهد شد در این بخش هم اهمیت موضوع تبیین گردد و هم احکام مختلفی که در این زمینه صادر شده ارائه گردد.

۳-۲-۱- حکم طهارت یا نجاست کفار

مسئله طهارت یا نجاست اهل‌کتاب از مسائل اختلافی مذاهب اهل‌تسنن و تشیع می‌باشد. فقهای اهل سنت غیر از ابن‌حزم اندلسی، قائل به طهارت اهل‌کتاب هستند. ابن‌حزم در کتاب «المحلی» می‌گوید: آب دهن و عرق و اشک و هر آنچه از مردان و زنان اهل‌کتاب باشد، نجس است و دلیل آن قول خداوند است که می‌فرماید: مشرکان ناپاکند^۱ و یقینی است که جزء نجس هم نجس است چرا که جزء، چیزی غیر از کل نیست^۲ این فتوا به غیر از ابن‌حزم به برخی از علمای اهل سنت نسبت داده شده، شوکانی در نیل الاوطار به نقل از قرطبی و نووی در شرح مسلم به نقل از شافعی و صاحب کتاب البحر به نقل از الهادی و قاسم و ناصر و امام مالک از جمله آنها هستند.

فخر رازی که معتقد به نجاست کفار است، به نقل از زمخشری می‌گوید: ابن‌عباس معتقد بود که کفار مثل سگ و خوک نجس‌العین هستند و همچنین نقل شده است که هر کس با مشرکی دست دهد، باید وضو بگیرد و حسن نص این فتوی را از الهادی (از امامان زیدیه) نقل کرده‌است^۳ با این همه اکثریت علمای اهل سنت به

۱- توبه/ ۲۸.

۲- ابن‌حزم، ۱۹۶۵م، ۱/۱۲۹.

۳- رازی، فخرالدین محمد ابن‌العلامة ضیاء‌الدین عمر، التفسیر الکبیر و مفاتیح‌الغیب، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۵، ۱۶/۲۴.

طهارت اهل کتاب تصریح کرده‌اند؛ ایشان عبارتند از: امام مالک بن انس،^۱ عبدالرحمن جوزی طهارت اهل کتاب را از ائمه مذاهب چهارگانه نقل کرده‌است^۲، موفق الدین بن قدامه الحنبلی^۳، شمس الدین سرخسی حنفی^۴، المزنی الشافعی^۵ علامه حسین الحنفی^۶، ابن‌النجم الحنفی، علاء الدین ابوبکر کاسانی حنفی^۷، المزنی الشافعی^۸، الماوردی الشافعی^۹ امام محمد غزالی^{۱۰}.

در بین فقهای شیعه در این مورد اقوال مختلفی وجود دارد. گروهی کافر را از اعیان نجس دانسته و قید و محدوده‌ای که برای کافر تعریف می‌کنند، این است که از اسلام خارج شده و منکر یکی از ضروریات مانند خداوند یا نبوت شود. سید علی طباطبایی در این رابطه ادعا می‌کند که: «بر این مساله در الانتصار، ناصریات، السرائر، الغنیه، منتهی، نهایه الاحکام و تذکره الفقهاء اجماع شده است».

۱- اصبحی، ۱۴۱۵، ق، ۵/۱.

۲- جزیری، عبدالرحمن، *الفقه علی المذهب الاربعه و مذهب اهل البیتعلیهم السلام*، بیروت، دارالتقلین، ۱۴۱۹، ق؛ ۶/۱ - ۱۰.

۳- ابن قدامه، عبدالله، ۱۴۰۵، ق، ۶۹/۱ - ۷۲.

۴- طوسی، ۱۳۸۷، ش، ۴۷/۱.

۵- حسینی، جلالی، *مسندالرضا(علیه السلام)*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶، ش، ۷۴/۱.

۶- عینی، بدرالدین ابی محمد محمود ابن احمد، *عمده القاری شرح صحیح البخاری*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۴، ق، ۶۰/۲.

۷- الکاسانی الحنفی، ۱۳۲۷، ق، ۶۴/۱.

۸- شافعی، ابی‌بکر بن محمد الحسینی الحنفی، *کفایه‌الاخیار فی حل غایه‌الاختصار*، بیروت، المکتبه‌العصویه، ۱۴۱۸، ق، ۵۶/۱.

۹- همان.

۱۰- ضیف شوقی، *الوجیز فی تفسیر القرآن الکریم*، قاهره، دارالمعارف، ۱۳۷۹، ج ۱، ۴.

^۱ همچنین محمد رضا گلپایگانی در نظری مشابه در کتاب «نتایج الافکار فی نجاسة الکفار» چنین می‌نویسد: «انصاف این است که آیه کریمه دلالت بر نجاست کفار دارد مطلقاً بدون هیچ فرقی بین اقسام کافر و بدون هیچ نقصی در دلالت آن و این آیه در نهایت وضوح است»^۲ در تفسیر «مجمع البیان» آمده:

«فقها درباره نجس بودن کافر اختلاف دارند گروهی از آنها می‌گویند کافر نجس العین است. ظاهر آیه نیز بر همین مطلب دلالت می‌کند همچنین روایتی است که عمر بن عبدالعزیز دستور داد یهود و نصاری را از ورود به مسجدالحرام منع کنند و نهی او به دنبال نقل خداوند مبنی بر نجاست کفار بود و از حسن روایت شده با مشرکین دست ندهید و هر کس به آنان دست داد، وضو بگیرد و این موافق قول اصحاب ما (امامیه) است که می‌گویند هر کس با کافران دست دهد و دست او خیس باشد واجب است که دست خود را بشوید و گروهی دیگر گفته‌اند خداوند آنها را نجس خوانده به خاطر خبث اعتقاد آنها و کارهایشان و اقوالشان و به ذمی اجازه دخول به مساجد را داده‌اند و قتاده گفته: آنها را نجس می‌نامند زیرا جنب می‌شوند و غسل نمی‌کنند، پس از ورود به مسجد منع می‌شوند زیرا ورود به مسجد جایز نیست».^۳

در اینکه اهل کتاب نجس هستند یا نه؟ و اینکه حق ورود به مسجد را دارند یا نه؟ بین فقها اختلاف وجود دارد برخی قائل به نجاست اهل کتاب شده‌اند در نتیجه می‌گویند: کافر ذمی نیز حق ورود به مساجد را ندارد و برخی این قول را رد کرده‌اند و اهل ذمه را مشمول حکم منع نمی‌دانند در ادامه به چند قول در این باره اشاره می‌شود.

۱- محقق حلی، ۱۴۰۸. ق ۴۶/۱؛ طباطبایی، علی، همان کتاب، ج ۲، ص ۷۹.

۲- گلپایگانی، ۱۴۱۳. ق، ص ۲۹.

۳- طبرسی، فضل بن حسن، همان کتاب، ج ۵، ص ۳۸.

ابن زهره حلبی قائل به نجاست اهل کتاب است و می نویسد: «کافر نجس است به دلیل اجماع فقهاء و همچنین قول خداوند «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» و این آیه نص است و هر کس قائل به نجاست مشرک شد قائل به نجاست سایر کفار هم شده است و جدایی بین مشرک و کافر غیر مشرک، خلاف اجماع است»^۱.

همچنین عالم بزرگ فقه تشیع جناب علامه حلی اقسام مختلف کافر را نجس شمرده و چنین تبیین می کند: «کافر خواه اینکه اصلی باشد یا مرتد و خواه اینکه منتسب به اسلام باشد مثل خوارج، غلات یا نه نجس است»^۲.

آقا ضیاء عراقی در «شرح تبصره» می نویسد: «روا نیست کافر ذمی داخل مسجد شود، چه رسد به دیگر فرقه های کافر؛ این ناروایی به دلیل ناپاکی آنان است و این ناپاکی در ذمیان نیز وجود دارد، افزون بر اینکه واژه شرک نیز آنان را در بر می گیرد»^۳.

در «مفتاح الکرامه» در بحث اقسام ده گانه نجاسات، اقسام کافر نجس دانسته شده و آورده که در «ناصریات»، «الاتصار»، «الغنیه»، «السرائر»، «المنتهی»، «البحار» و «الدلائلی» بر این مطلب ادعای اجماع شده است.^۴

در حاشیه مدارک آمده: «ادله ای که دلالت بر نجاست یهود و غیر آن دارد به طریق اولی، مشرک را در بر می گیرد و این حکم به نجاست را به حد اجماع رسانده و گفته: حکم به نجاست شعار شیعه است که علما و

۱- ابن زهره حلبی، حمزه، غنیه النزوع الی عملی الاصول و الفروع، موسسه امام صادق (ع)، قم، ۱۴۱۷، ق، ص ۴۴.

۲- علامه حلی، ۱۴۲۱، ق، ۲۲۲/۳.

۳- عراقی، ۱۴۱۷، ق، ج ۴، ص ۳۷۵.

۴- حسینی عاملی، سید جواد، مفتاح الکرامه فی شرح القواعد العلامه، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات، ۱۴۱۹، ق، ۳۵/۲.

عوام مردم می‌دانند که این مذهب شیعه است حتی زنان و کودکان نیز می‌دانند که این مذهب شیعه بوده در طول اعصار»^۱

در روایات فقهای قدیم معمولاً جهت رعایت برخی شئون در بحث طهارت و نجاست؛ مفهوم صریح نجاست برای مصادیق آن به کار نمی‌رفت؛ بلکه عبارتی به صورت کنایه استفاده میشد. شیخ صدوق در مورد نجاست یهودی و نصرانی چنین بیان کرده: «وضو گرفتن با نیم خورده یهودی یا نصرانی جایز نیست»^۲ همچنین سید مرتضی چنین تعبیر کرده: «از اموری که جزء منفردات امامیه است، قائل شدن به نجاست نیم‌خورده‌ی یهودی و نصرانی و هر کافر است و همه فقها اهل سنت در این مسأله با ما مخالفند. دلیل درستی رأی ما افزون بر اجماع شیعه، آیه «انما المشركون نجس» است^۳ شیخ طوسی نیز حکم به نجاست اهل کتاب داده و گفته این مطلب نزد شیعه اجماعی است.^۴

در مقابل نظریه نجاست کفار؛ برخی از فقهاء قائل به طهارت اهل کتاب و بطور کلی غیر اهل کتاب هستند. در مفتاح الکرامه آمده است: از قدیمین نقل شده قول عدم نجاست نیم خورده‌ی یهودی و نصرانی و مفید در رساله خود العزیه همین را آورده است.^۵ محمد حسن حسینی در رساله خود با عنوان طهارت انسان دلایلی بر طهارت ذاتی اهل کتاب به شرح زیر مطرح کرده است:

۱- یکی از ادله بر طهارت اهل کتاب جواز ازدواج با آنها می‌باشد.

۲- دلیل دیگر جواز شیر دادن زن کتابی به طفل مسلمان است.

۱- بهمانی، محمد باقر، الحاشیه علی مدارک الاحکام، چاپ اول، قم، موسسه ال البيت(ع)، ۱۴۱۹ق، ۱۹۹/۲.

۲- ابن بابویه، محمد، من لا یحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق، ۹/۱.

۳- سید مرتضی، علی، الانتصار فی انفرادات الامامیه، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ق، ص ۸۸.

۴- طوسی، ۱۳۸۷ق، ۷۵/۱.

۵- حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۶.

- دلیل دیگری که بر طهارت ذاتی اهل کتاب ارائه شده است این است که رسول خدا برای اهل ذمه شرط کرد که اوقاتی که لشکر اسلام از سرزمین‌های آنها عبور می‌کند به آنان طعام دهند.

- دلیل دیگر جواز غسل دادن زن مسلمان، توسط زن اهل کتاب در صورت عدم وجود محرم است. از دیگر ادله‌ای که می‌توان بر طهارت ذاتی انسان به طور اعم و بر اهل کتاب بالخصوص اقامه نمود، مسأله استرقاق آنها در جنگ‌های مسلمانان با آنها می‌باشد. البته در مورد اهل کتاب مسأله با سایر کفار از مشرکین تفاوت دارد. حکم اسلام در مورد کافر حربی یا قتل آنها و یا قبول اسلام است؛ اما مسأله نسبت به زنان و کودکان آنها یکسان است که عبارت از اسیر کردن آنهاست. و این خود دلیل بر عدم نجاست ذاتی آنها است؛ زیرا با وجود نجاست ذاتی حکم اسلام مبنی بر اسیر کردن آنها و داخل کردن به منزل مسلمانان و معاشرت با آنها چه به صورت نکاح و یا غیرنکاح بسیار غیرموجه می‌نماید، زیرا در قول به نجاست ذاتی آنها قطعاً ورود زنان و فرزندان مشرکین به عنوان برده به منازل مسلمین موجب نجس شدن خانه مسلمانان و اثاث آن خواهد شد.^۱

آیت الله مکارم شیرازی در کتاب «شرحی بر عروه الوثقی» قول به نجاست کفار را رد کرده و چنین اضافه می‌کند:

«دلیلی بر نجاست کفار نیست و ظاهر بسیاری از روایات این است و کافر کتابی طهارتشان ذاتی و نجاستشان عرضی است و ظاهر بسیاری از آیات نیز همین است اما غیرکتابی، برای او هم دلیلی بر نجاست نیست بدون فرق بین اقسام آن؛ اگر چه دلیلی بر طهارت او برای خروج از سیاق اخبار نباشد. پس به اصل طهارت درباره او رجوع می‌شود، اما احتیاط در غیر موارد ضرورت شایسته نیست که ترک شود».^۲

۱- حسینی تهرانی، محمد محسن، رساله طهارت انسان، قم، انتشارات شهریار، ۱۴۲۵، ق، ص ۱۱۹.

۲- طباطبایی، سید محمد کاظم، العروه الوثقی مع التعليقات، قم، انتشارات مدرسه امام علی ابن ابیطالب، ۱۴۲۸، ق، ۶۴/۱.

شیخ محمد جواد مغنیه نیز به طهارت اهل کتاب نظر داده و نظر خود را این چنین بیان کرده است:

«مراد ما از انسان نجس، منکر خدا و بت پرست است اما اهل کتاب، طهارتشان را اثبات کردیم.^۱ در برابر اخباری که بر نجس بودن کافران استدلال شده، اخبار دیگری بر پاک بودن آنها دلالت دارند که از نظر دلالت روشن تر و از نظر شمار بیش تر و از جهت سند نیز کم تر از آنها نیستند»^۲.

تا قرن پنجم فتوایی دیده نمی شود که در نجاست اهل کتاب صراحت داشته باشد و چه بسا دلیل آن، نبود انسجام در کتب فقهی آن زمان باشد یا اینکه اساساً کسی قائل به نجاست اهل کتاب نبوده است. فقهای متاخر شیعی با به کار گیری عناوینی چون نجاست یا کراهت سور کفار یا اهل کتاب و جایز نبودن وضو به آبی که کافری آن را لمس کرده و لزوم شستن دستی که کافری را در حال رطوبت لمس کرده است، به چنین حکمی اشاره کرده اند. بدیهی است که غایت دلالت این گونه تعابیر، حکایت از اجتناب از معاشرت با اهل کتاب است و این امر با توجیه نجاست عرضیه سازگار است و بر نجاست ذاتی ایشان دلالتی ندارد.

به اعتقاد حجت الاسلام نواب^۳ «اگر چه در مجموع می توان گفت فقهای شیعه تا قرن پنجم که بیشترشان نیز از علمای همین قرن هستند، در اجتهادهای خود در پرتو دلایل شرعی و اجتهادی، به طهارت اهل کتاب فتوا داده اند، این بزرگان هر چند به طهارت اهل کتاب تصریح نیز نکرده اند، دیدگاه خود را با احتیاط و جویی یا مستحبی بیان کرده اند. شاید بتوان گفت دلیل عدم تصریح، وجود شهرت فتوایی یا اعتقاد به نجاست عارضی آنها بوده و همین روش تا زمان معاصر ادامه داشته است. طبیعی است که فقهای متقدم چون به نصوص و

۱- مغنیه، محمد جواد، تفسیر الکاشف، بیروت، دارالعلم للملایین، بی تا، ۲۸/۴.

۲- مغنیه، ۱۴۲۱. ق. ۳۲/۱.

۳- رک. به: مقاله «نقد و بررسی ادله نقلی طهارت و نجاست اهل کتاب»، مجله پژوهش های فقهی، دوره ۹، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۲، ص. ۴۲. الی ۷۰.

روایات نزدیک‌تر بودند، شناخت و دسترسی صحیح‌تری به روایات داشتند، به علاوه ایشان در دریافت احکام شرعی به واسطه بسیار نیاز نداشتند و اگر فقها در قرون میانی به نجاست اهل کتاب حکم کرده‌اند، به دلیل تاثیرپذیری از علمای پیشین بود. با وجود این شهرت فتوایی، فقهای متأخر با شجاعت و روشن‌بینی خود و با دقت نظر در دلایل شرعی، حکم به طهارت اهل کتاب داده‌اند. امروزه می‌یابیم که فتاوی علمای دوره میانی به نجاست اهل کتاب که از فتاوی علمای دوره نخست متأثر شده‌اند، مبنی بر حدس بوده است، به این بیان که حکم این فقها به نجاست اهل کتاب، از فتاوییی در مسائل نظیر سور کافر و مسائل مشابه به وجود آمده و تصریحی از فقها در نجاست اهل کتاب یافت نمی‌شود. مسئله طهارت اهل کتاب نیز چنین است، چرا که در نقل‌های فقها برخی شواهد و قرائن یافت می‌شود که مورد اعتماد فقهای شده است که به صراحت به طهارت اهل کتاب حکم داده‌اند».

در اینجا به اجمال به برخی از کسانی که به صورت احتیاط و جویبی یا مستحبی فتوی به طهارت اهل کتاب داده‌اند اشاره می‌شود: ابن ابی عقیل نعمانی، ابوعلی بن جنید اسکافی، شیخ مفید، شیخ طوسی، سید محمد موسوی عاملی صاحب مدارک الاحکام، ملا محسن فیض کاشانی، محمد باقر سبزواری فی کفایه الاحکام، فقیه همدانی، آخوند خراسانی، سید محسن حکیم، شیخ یوسف حائری شاهرودی، شهید سید باقر حکیم، شیخ محمد حسن مظفر، سید ابوالقاسم خوئی، شیخ محمد جواد مغنیه، سید صدرالدین صدر، شیخ محمد رضا آل یاسین، شیخ الشریعه اصفهانی، سید محسن موسوی صاحب کتاب البیان عن الحجج و البرهان، سید عبدالحسین نورالدین عاملی، شیخ محمد امین زین الدین، سید محسن الامین و همچنین برخی از مراجع معظم تقلید معاصر چنین حکم داده‌اند از جمله: مقام معظم رهبری، فاضل لنکرانی، سیستانی، مکارم شیرازی، سید عبدالأعلی سبزواری، میرزا جواد تبریزی، حسینعلی منتظری، سید حسن قمی طباطبایی، نوری همدانی، صالحی مازندرانی و محمد هادی معرفت.

۳-۲-۲- ورود کفار به مسجد الحرام و سایر مساجد

در مورد ورود کفار به مساجد و بالاخص مسجد الحرام بین علمای مذاهب اختلاف نظر وجود دارد و این اختلافات تا حدی ناشی از حکم نجاست و طهارت کفار است. در ادامه در ابتدا نظریات علمای تشیع بیان شده و در ادامه به تبیین نظریات علمای اهل تسنن در این زمینه پرداخته خواهد شد.

۳-۲-۲-۱- شیعه

نظر مشهور فقهای شیعی این است که غیرمسلمان نمی‌تواند وارد مسجد شود؛ در کتب فقهی تحت باب جهاد و در قسمت اهل ذمه به این مطلب اشاره می‌کنند که کفار ذمی نباید وارد مساجد مسلمین شوند و این وظیفه‌ای است که هر کافر ذمی باید رعایت کند و با توجه به عدم صدور مجوز ورود کفار ذمی به مساجد؛ به طریق اولی، کفار حربی نیز مجوز ورود به مساجد را نخواهند داشت.

محقق حلی در این باره چنین نظری می‌نویسد: «روا نیست برای کافر، ورود به مسجد الحرام و نه دیگر مساجد، هر چند مسلمانی اجازه دهد». ^۱ همچنین فقهای بزرگ دیگری از این مذهب از جمله شیخ طوسی ^۲، علامه حلی ^۳، شهید اول ^۴، شهید ثانی ^۵، قطب‌الدین راوندی ^۶ و بر این اعتقاد صحه گذاشتند.

۱- محقق حلی، ۱۴۰۸، ق. ۳۰۳/۱.

۲- طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۱۸.

۳- علامه حلی، حسن، *نهایه الاحکام فی المعرفه الاحکام*، چاپ اول، قم، موسسه آل‌البیت(ع)، ۱۴۱۹، ق. ۳۶۰/۱.

۴- شهید اول، محمد بن مکی، *ذکری الشیعه فی احکام الشریعه*، چاپ اول، قم، موسسه آل‌البیت(ع)، بی تا، ۱۳۳/۳.

۵- شهید ثانی، ۱۴۱۴، ق. ۴۹۸/۱.

۶- زاوندی، قطب‌الدین، همان کتاب، ۱۵۸/۱.

۳-۲-۲-۲- اهل سنت

همانگونه که گفته شد تا حدی مسأله مجوز ورود کافر به مسجد، تابع حکم نجاست کافر است؛ با توجه به اختلافات حکم نجاست کافر، علمای اهل تسنن برای ورود اهل کتاب به مساجد نظرات متفاوتی ارائه کردند. مالک امام مذهب مالکی در این نظر با علمای تشیع هم نظر می‌باشد و چنین بیان می‌کند که برای مشرکان روا نیست به مسجد الحرام و هیچ مسجدی، با اجازه یا بدون اجازه وارد شوند.^۱ ابوحنیفه اجازه مسلمین را شرط ورود قرار داده و چنین نظر می‌دهد: «با اجازه هم به حرم و مسجد الحرام و هم به دیگر مساجد می‌توانند وارد شوند».^۲ اما شافعی در نظری متفاوت چنین نظر می‌دهد: «ورود آنان به مسجد الحرام چه با اجازه چه بدون اجازه روا نیست ولی به غیر مسجد الحرام، با اجازه می‌توانند وارد شوند، حتی اگر کافر غیرکتابی باشد»^۳ حنبله در نظری متفاوت با همه نظرات دیگر درباره مسجد الحرام گفته‌اند داخل شدن به آن مطلقاً جایز نیست.^۴ اما نسبت به سایر مساجد دو قول نقل کرده‌اند:

«یکی اینکه اجازه داخل شدن بدون اذن را ندارند؛ زیرا زنی به نام ام غراب روایت کرده که امام علی علیه السلام بر منبر بود که مجوسی وارد مسجد شد و او را از مسجد خارج کردند اما اگر مسلمانان اذن دهند داخل شدن معنی ندارد، همانطور که پیامبر صلی الله علیه وآله با نمایندگان طائف قبل از اینکه اسلام بیاورند در مسجد ملاقات می‌فرمودند و سعید بن

-
- ۱- ابن نجیم مصری، زین الدین، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۸. ق، ج ۸، ص ۳۷۳.
 - ۲- همان، ج ۸، ص ۳۷۳.
 - ۳- النووی، محی الدین، المجموع فی شرح المہذب، قم، موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، ۱۳۸۷. ش، ۱۹/۴۳۳-۴۳۷.
 - ۴- همان.

مسیب نقل کرده که ابوسفیان داخل مسجد مدینه می‌شد در حالی که بر شرک خود باقی بود و قول دیگر اینکه اجازه داخل شدن ندارند و قول اول صحیح‌تر است.^۱

شیخ طوسی^۲ و فخر رازی^۳ به اختلاف فقهای اهل سنت اشاره کرده‌اند. شیخ طوسی در «تفسیر تبیان» دیدگاه دیگری را بیان کرده‌است: اصحاب در اینکه کفار بعد از سال نهم هجرت می‌توانند داخل مسجد الحرام شوند یا نه؟ اختلاف دارند از جابر بن عبدالله و قتاده نقل شده که کسی از آنان نمی‌تواند وارد مسجد الحرام شود مگر اینکه برده شخص مسلمان یا کافر ذمی باشد.^۴

در تفسیر مجمع البیان نیز دیدگاه دیگری به چشم می‌خورد: در این تفسیر ذیل آیه ۲۸ سوره توبه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! مشرکان ناپاکند؛ پس نباید بعد از امسال، نزدیک مسجد الحرام شوند!» گفته شده که منظور منع از ورود به حرم است و سالی که کافران در آن منع شدند سال نهم هجری است و گفته شده که کافران بعد از این سال حج بجا نیاوردند و ممنوع بودن ورود کافران به مسجد الحرام، حکم حکومتی است، ویژه موسم حج و عمره.^۵

۳-۲-۳- ادله عدم جواز ورود اهل کتاب به مساجد

تا سال نهم هجری قمری کفار می‌توانستند به مراسم حج رفته و طواف کنند در این سال و در مراسم حج آیه شریفه ۲۸ سوره مبارکه التوبه نازل شد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! مشرکان ناپاکند؛ پس نباید بعد از امسال، نزدیک مسجد الحرام

۱- ابن‌قدامه، ۱۳۸۶، ق، ۱۰/۶۲۴.

۲- طوسی، ۱۳۸۷، ق، ۱/۵۱۸.

۳- فخر رازی، امام، تفسیر کبیر، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا، ج ۲۴، ص ۱۶.

۴- طوسی، محمد، التبیان فی التفسیر القرآن، چاپ اول، مکتبه الاعلام الاسلامی، بی جا، ۱۴۰۹، ق، ج ۵، ص ۲۰۱.

۵- طبرسی، فضل بن حسن، همان کتاب، ج ۵، ص ۳۸.

شوند!»^۱ و بر اساس همین آیه پیامبر صلی الله علیه و آله به امام علی علیه السلام دستور داد تا ایشان اعلام کرد که دیگر مشرکان نمی‌توانند با بدن عریان طواف کنند و دیگر هیچ مشرکی حق طواف و زیارت ندارد.^۲

این موضوع از زمان عمر بن عبدالعزیز خلیفه عادل اموی وارد مباحث فقهی شده که قطب‌الدین راوندی با اشاره به این مطلب چنین نظری می‌دهد: «عمر بن عبدالعزیز گفته: احدی از یهود و نصاری و غیر این‌ها از کافران نمی‌توانند داخل مسجد شود و ما نیز بر همین نظر هستیم».^۳

شیخ طوسی ضمن بیان این آیه چنین می‌نویسد: «دلیل ما این سخن خداوند است که کافران را محکوم به نجاست کرده‌است، وقتی ثابت شد نجسند روا نیست وارد هیچ مسجدی شوند؛ زیرا اختلافی نیست که مسجدها باید از ناپاکی‌ها به دور باشند»^۴

علامه حلی درباره ناروایی ورود کفار به مسجد الحرام می‌نویسد:

«به اجماع علما، روا نیست مشرک، ذمی یا حربی وارد مسجدالحرام شود به دلیل فرموده خداوند و برای ناروایی ورود به دیگر مساجد به دلایل زیر اشاره می‌کند. احترام مسجد، لزوم نگهداشت مسجد از آلودگی‌ها؛ ممانعت از ورود آنها به مسجد مشهور است؛ بی‌مبالاتی کفار نسبت به طهارت خود و منع آنها از ورود به مسجد کوچک شمردن و تحقیر آنان است که ما به آن امر شده‌ایم».^۵

۱- توبه، ۲۸.

۲- طباطبایی، سید محمد حسین، *تفسیر المیزان*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲، ش، ج ۹، ص ۳۴۸.

۳- راوندی، قطب الدین، *فقه القرآن*، چاپ اول، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵، ق، ۱/۱۵۸.

۴- طوسی، ۱۴۰۷، ق، ۱/۵۱۸.

۵- علامه حلی، ۱۴۱۴، ق، ۹/۳۳۹.

۳-۲-۴- ادله جواز ورود اهل کتاب به مساجد

فقیهان شیعی حکم ورود کفار به مسجد الحرام را برای ورود کفار به سایر مساجد نیز ثابت دانسته حکم به عدم جواز دخول کفار به سایر مساجد داده‌اند؛ چه با اذن مسلمان باشد یا بدون اذن. اما اکثر فقهای اهل تسنن، قائل به این ذکر شده‌اند که کافر با اذن مسلمان می‌تواند وارد سایر مساجد شود.^۱

در برابر قائلان حکم نجاست کافر و عدم مجوز ورود کفار به مساجد و مسجد الحرام گروهی به اصل طهارت کفار نظر داده و معتقدند آیه شریفه، مشرکان و کفار (حربی یا ذمی) را از ورود به مسجد الحرام منع کرده و این منع هم به دلیل آیه قرآن بوده و هم اجماع؛ اما دلیل قانع کننده‌ای برای ممنوعیت ورود به سایر مساجد نیست، صرفاً آیه شریفه بر محدوده مسجد الحرام تاکید داشته نه بیش از آن و همانگونه که گفته شد چنین اجماعی مدرکی بوده و چنین اجماعی قابل استناد نمی‌باشد. همچنین شهرت و روایات مبنی بر ممنوعیت ورود به مساجد قابل مناقشه است به دلایلی که آورده شد؛ همچنانکه آیت الله مکارم نظر داده‌اند: «دلیلی بر نجاست اهل کتاب و حتی غیر اهل کتاب نیست پس به اصل طهارت رجوع می‌شود اما جانب احتیاط نیز در غیر موارد ضرورت نباید ترک شود».^۲

با تورق کتب تاریخی و توجه به سیره پیامبر، مسئله ورود اهل کتاب به مساجد به کرات دیده شده و گویای این مسئله نیست که کفار از ورود به مساجد منع شده باشند. در سیره نبوی به کرات بیان شده اهل کتاب در مسجد النبی در محضر پیامبر حضور داشته و به گفتگو می‌پرداختند^۳ داستانی تاریخی وجود دارد که حضرت هیأت نمایندگی ثقیف را در مسجد سکنی داد.^۴ از دیگر داستان‌های معروف است که خاتم النبیین با نمایندگان

۱- ابن‌قدامة، عبدالله، ۱۴۰۵ ق، ۱۰/۶۱۷.

۲- طباطبایی، محمد کاظم، همان کتاب، ج ۱، ص ۶۴.

۳- ابن‌قدامة، ۱۳۸۶ ق، ۱۰/۵۲۴.

۴- علامه حلی، ۱۴۱۴ ق، ۹/۳۳۹.

طائف قبل از تشریف ایشان به اسلام در مسجد ملاقات فرمودند.^۱ شیخ طوسی^۲ و علامه حلی^۳ و ... این واقعیات تاریخی (ملاقات با کافران در مسجد) را تأیید می‌کنند اما چنین استدلال می‌کنند که این سیره پیش از نزول آیه شریفه معمول بوده و با نزول آیات، کفار از ورود به مساجد باز داشته شدند.

اما نکته قابل توجه اینکه این ادعا نیز ادعای دقیقی نیست؛ با توجه به این که نزول این آیه در سال نهم هجری بوده ولی نمایندگانی پس از سال نهم هجرت نیز همچنان در مساجد اسکان داده می‌شدند. هیئات نمایندگی متعددی در سال دهم در مدینه حاضر شده و پس از شرفیابی به حضور پیامبر جهت اسکان به مسجد می‌رفتند.^۴

از نکات بیان شده شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که مسیحیان و یهودیان مشمول حکم فوق که ممنوعیت ورود به مساجد است نمی‌شوند؛ همچنین نجاست کفار حربی، ذاتی نیست چون زنان و کودکان ایشان بعد از اسارت به عنوان برده در منازل مسلمانان مشغول می‌شدند و اگر آنان نجس باشند باعث نجس شدن خانه و لوازم مسلمانان خواهند شد ولی همواره در خانه بسیاری از مسلمین چنین بردگانی حضور داشتند.

با این حال؛ این مسئله را با توجه به اهمیت خاص مسجدالحرام نمی‌توان به سادگی در مورد ورود کفار به مسجدالحرام صادق دانست و نیاز به بحث و بررسی بیشتری دارد که از این مقال خارج بوده و باید جانب احتیاط را نگه داشت. اما شاید بتوان درباره سایر مساجد حکم به دخول کفار داد چون این مسئله بازدارنده از ورود به مساجد نیست و کافران می‌توانند وارد مسجد شوند. مسئله حرمت مسجد و قاعده و قانون آن که

۱- ابن‌قدامة، عبدالله، ۱۴۰۵.ق، ۶۱۷/۱۰.

۲- طوسی، ۱۳۸۷.ش، ۴۷/۲.

۳- علامه حلی، حسن، همان کتاب، ج ۹، ص ۳۳۹.

۴- ابن‌سعد، ۱۳۹۲.ش، ۳۱۵/۱.

شأن و منزل خاصی دارد مسئله‌ای است که متوجه کفار یا مسلمانان نیست و همه باید در این زمینه تلاش کنند تا جایگاه عظیم محل عبادت حفظ گردد.

۳-۲-۵- ورود اهل کتاب به سرزمین حجاز و منطقه حرم

«عمر بن خطاب» اولین کسی بود که اقلیت‌های مذهبی را از جزیره العرب (حجاز) اخراج کرد و ذمیانی که از حجاز اخراج شده بودند را در یمن اسکان داد.^۱ اقلیت‌های دینی از آن به بعد از سکونت دائمی در سرزمین حجاز نهی شده‌اند. روایاتی دلالت دارند که تنها مسلمانان حق سکونت دائمی در حجاز را داشته و اهل ذمه نمی‌توانند در این منطقه اقامت دائمی نموده و آن را به عنوان محل زندگی اختیار نمایند.^۲

مهم‌ترین دلیل فقهاء برای ممنوعیت اقامت اقلیت‌های دینی (بیش از سه روز) در منطقه حجاز، حدیثی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است که در آخرین روزهای حیات مبارکشان فرمودند: «لا یجتمع دینان فی جزیره العرب: در جزیره العرب دو دین با هم جمع نمی‌شوند»؛ همچنین در روایت دیگری فرموده باشند: «لا یرجن الیهود و النصارى من جزیره العرب، فلا اترک فیها الا مسلماً: یهود و نصارا را از جزیره العرب اخراج خواهم کرد و در آنجا جز مسلمان باقی نخواهم گذاشت». عن جعفر بن محمد علیهما السلام انه قال: «لا یدخل اهل الذمه الحرم و لا دار الهجرة و یرجون منهما: اهل ذمه داخل حرم و دارالهجره نمی‌شوند و از آن خارج می‌شوند».^۳

دریاها، سواحل و جزایر غیرمسکونی از حکم ممنوعیت استثناء شده و بازرگانان ذمی مجازند که سوار بر کشتی در دریاها و همچنین در سواحل و جزایر غیرمسکونی حجاز بیش از سه روز اقامت گزینند. سواحل و جزایر مسکونی حجاز، حکم حجاز را دارد و اقامت بیش از سه روز در آن برای ذمی‌ها ممنوع است.^۴

۱- الشافعی، ۱۴۰۰، ق، ۱۷۷/۵، ابن‌قدامة، ۱۴۰۵، ق، ۳۵۸/۹.

۲- طوسی، ۱۳۸۷، ش، ۴۸/۲، خطیب شربینی، ۱۳۸۷، ش، ۲۴۶/۴، الشافعی، ۱۴۰۰، ق، ۱۷۷/۵، ابن‌قدامة، ۱۴۰۵، ق، ۳۵۸/۹.

۳- قاضی نعمان مغربی، همان کتاب، ج ۱، ص ۳۸۱.

۴- طوسی، ۱۳۸۷، ش، ۴۸/۲؛ خطیب شربینی، ۱۳۸۷، ش، ۲۴۶/۴.

فقهاء در مورد محدوده و ابتداء و انتهای حجاز و اینکه به چه قسمتی از عربستان حجاز گفته می‌شود اختلاف دارند. فقهای شیعه قائلند که حجاز عبارتست از مکه، مدینه، خیبر، یمامه و تبع آن، فدک و اطراف آن.^۱ فقهای مالکی اعتقاد دارند حجاز از جهت طول از اول شام تا آخر یمامه است و از جهت عرض از تبرین (آخر یمن) تا منقطع سماوه.^۲ شافعی اعتقاد دارد حجاز به مکه، مدینه و یمامه و اطرافش گفته می‌شود.^۳ یکی از فقهای بزرگ اهل تسنن بنام اصمعی قائل است که حجاز از جهت طول شامل عدن تا جلگه عبادان بوده و از جهت عرض شامل تهامه تا اطراف شام می‌شود.^۴

اتفاق فقهای مذاهب اسلامی بر این است که سکونت دائمی اهل ذمه در منطقه حجاز ممنوع است، اما جهت تجارت و کارهای ضروری می‌توانند با اجازه امام، به این منطقه وارد شده و سه روز در آنجا اقامت کنند.^۵ چند قول از فقیهان سنی و شیعه در ذیل به اختصار ذکر می‌گردد.

محقق حلی در این موضوع چنین نظری ارائه کرده است: «سکونت در حجاز بنا بر قول مشهور جایز نیست و گفته شده مراد از حجاز، مکه و مدینه است اما درباره عبور کردن و گذشتن از این مناطق تردید وجود دارد و کسانی که آن را اجازه داده‌اند محدود به سه روز کرده‌اند».^۶

همچنین علامه حلی چنین نوشته: «برای مشرک خواه ذمی باشد یا حربی سکونت در حجاز جایز نیست و این امری اجماعی است و به روایات زیر استناد کرده است».^۱

۱- علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۴۴۵/۱.

۲- المالکی، ۱۹۸۰م، ۲۶۷/۱.

۳- الشافعی، ۱۴۰۰ق، ۱۷۷/۵.

۴- طوسی، ۱۳۸۷ش، ۴۷/۲.

۵- علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۴۴۱/۱؛ طوسی، ۱۳۸۷ش، ۴۸/۲؛ خطیب شربینی، ۱۳۸۷ش، ۲۴۶/۶؛ المالکی، ۱۹۸۰م، ۱۶۷/۱؛

ابن‌قدمه، ۱۴۰۵ق، ۳۵۸/۹.

۶- محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ۳۰۳/۱.

ابن عباس روایت کرده است: «رسول خدا صلی الله علیه و آله وصیت فرمودند که مشرکان را از جزیره العرب خارج کنید».^۲ همچنین در جایی دیگر در همین موضوع خاتم النبیین صلی الله علیه و آله فرمودند: «دو دین در جزیره العرب جمع نمی شود».^۳ علی علیه السلام فرمودند «یهود و نصارا را از جزیره العرب خارج می کنیم تا اینکه در آن جزایر مسلمان باقی نماند».^۴ ابو عبیده بن الجراح گفته: «آخرین کسی که با پیامبر صحبت کرده گفته: پیامبر فرمودند: یهود را از حجاز و اهل نجران را از جزیره العرب خارج کنید».^۵ محقق کرکی می گوید: «سکنی گزیدن آنها در حجاز (مکه و مدینه) نیز به خاطر بزرگداشت آن جایز نیست».^۶

صاحب جواهر در زمینه ورود اهل کتاب به حرم چنین آورده:

«اهل ذمه نمی توانند به محدوده حرم داخل شوند و اگر اهل حرم بخواهند از او کالایی را بخرند باید از شهر خارج شوند. ورود به قصد تجارت و گشت و گذار نسبت به محدوده حرم را نیز مشهور فقهای شیعه رد کرده اند و اگر بخواهد شفاهی صحبت کند امام از حرم به سوی او خارج می شود حتی گفته اند: اگر پیامی برای حاکم اسلامی داشته باشد، باید مسلمانی را بفرستد به خارج از شهر و محدوده حرم، تا پیام را دریافت کند و اگر با علم به حرمت داخل شود، نکوهش می شود و اگر جاهل باشد عذر او پذیرفته است بلکه در

۱- علامه حلی، ۱۴۲۱ ق، ۹۵/۱۵.

۲- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، دارالرضا، بیروت، بی تا، ج ۳۰، ص ۵۳۰.

۳- متقی هندی، همان کتاب، ج ۱۲، ص ۳۰۷.

۴- همان، ج ۴، ص ۵۹۷.

۵- همان، ج ۴، ص ۳۸۲.

۶- محقق کرکی، ۱۴۱۴ ق، ۴۶۴/۳-۴۶۵.

مبسوط و تذکره بر آن ادعای اجماع شده و این حجت است بعد از سیره قطعی که ممکن است اجماع از آن مستفاد باشد»^۱.

همچنین علمای مذهب حنابله گفته‌اند برای کافر جایز نیست که داخل محدوده حجاز شود و این قول مالک و شافعی نیز هست و ابوحنیفه گفته: می‌توانند داخل حجاز شود^۲ اما نمی‌توانند داخل محدوده حرم شود، هر چند ذمی یا مستأمن باشد و این قول شافعی، احمد و مالک است. اما ابوحنیفه و اهل کوفه داخل شدن را برای معاهد را اجازه داده‌اند؛ همانطور که سکونت در منطقه حجاز با اذن جایز است اما بیشتر از سه روز نمی‌توانند سکونت کنند.^۳ ابن‌قدامة در المعنی می‌نویسد: «اما به قصد تجارت می‌توانند وارد حجاز شوند»^۴.

۳-۲-۶- اقامت مستأمن تا چه زمانی مجاز است

علمای مذهب تشیع و حنفی بر این عقیده‌اند که بغیر از صورت حاجت، مستأمن در سرزمین اسلامی جایز نیست بیش از یک سال اقامت داشته باشد؛ نکته قابل توجه اینکه مستأمن برای اقامت کمتر از یک سال ملزم به پرداخت جزیه نخواهد شد ولی اقامت برای یک سال کامل؛ مشمول جزیه خواهد بود. نظر علمای فقه مالکی و شافعی در این مورد این است که سقف زمانی امان حداکثر چهار ماه بوده و مستأمن بیشتر از آن نمی‌تواند اقامت داشته باشد و فقهای حنابله محدودیت زمانی برای اقامت مستأمن قائل نشدند و عقد امان را به صورت مطلق اجازه داده‌اند.

در مورد مدت اقامت مستأمن ابن‌ادریس می‌نویسد: «معاهد و مستأمن دارای یک معنی هستند و آن به معنای کسی است که با امان به سوی آنها می‌آید، نه برای اینکه در دارالاسلام باقی بماند برای همیشه؛ بر امام

۱- نجفی، ۱۹۸۱، م. ۲۸۹/۲۱-۲۸۸.

۲- ابن‌قدامة، ۱۳۸۶، ق. ۶۲۲/۱۰.

۳- النووی، ۱۳۸۷، ش. ۴۳۶/۱۹؛ ابن‌قدامة، ۱۳۸۶، ق. ۶۲۱/۱۰.

۴- ابن‌قدامة، عبدالله، ۱۴۰۵، ق. ۶۱۴/۱۰.

جایز نیست که آنها را یک سال بدون جزیه امان دهد، اما کمتر از یک سال می‌تواند هر طور که بخواهد با عوض یا بدون عوض^۱.

شیخ طوسی^۲، علامه حلی^۳، فخر المحققین^۴ و محقق کرکی^۵ در این مسأله متفقاً چنین نظری دارند: «مگر در صورت وجود حاجت، عقد امان بیشتر از یک سال منعقد نمی‌شود». اما فقهای حنفی در این زمینه اعتقاد دارند ماندن برای یک سال ممکن نیست^۶ یعنی اگر حربی با امان وارد دارالاسلام شود ممکن نیست برای او اقامت یک ساله و به او گفته می‌شود: «اگر یک سال کامل بمانی حکم جزیه بر تو می‌شود، اصل این است که کافر نمی‌تواند به طور دائم در کشور ما بماند مگر به صورت بنده یا با پرداخت جزیه، زیرا در این صورت ضرری برای مسلمانان است؛ زیرا ممکن است جاسوس باشند، اما اقامت کوتاه مدت اشکال ندارد زیرا منع از آن، منافع مسلمانان مثل فراهم کردن آذوقه را به خطر می‌اندازد و باعث مسدود شدن باب تجارت می‌شود.^۷

علمای مذاهب مالکیه و شافعیه به صورت مشترک چنین نظری دارند:

«اگر مستأمن، سفیر یا فرستاده سیاسی نباشد از آنجا که مدت اقامت با اتمام وظیفه پایان می‌پذیرد مدت امان بیشتر از چند ماه نمی‌تواند باشد در زمان منصور و هارون الرشید به فرستادگان سیاسی سه یا چهار سال امان داده شده و این در حال قوت مسلمانان است

۱- ابن‌ادریس حلی، محمد بن منصور، همان کتاب، ج ۱، ص ۴۷۴-۴۷۵.

۲- طوسی، ۱۳۸۷، ق، ۴۲/۲.

۳- علامه حلی، ۱۴۱۳، ق، ۵۰۴/۱.

۴- فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ق، ۳۷۸/۱.

۵- محقق کرکی، ۱۴۱۴، ق، ۴۳۲/۳.

۶- حصفکی، علاء الدین، الدر المختار، دارالفکر، بی جا، ۱۴۱۵، ق، ۴، ص ۳۴۸.

۷- زیعلی، عثمان، تبیین الحقائق.

اما در حال ضعف، نظر امام تعیین‌کننده است و برای امام جایز است که مدت امان را تا ده سال معین کند و اگر امان به صورت مطلق باشد حمل بر چهار ماه می‌شود.^۱

علمای حنبلی عقد امان را با جزیه برای هر مستأمن و رسول سیاسی به صورت مطلق یا مقید به مدتی معین اجازه داده‌اند، خواه اینکه مدت آن طولانی باشد یا کوتاه^۲ ابوظباب گفته «جایز نیست کافر یک سال را بدون جزیه در کشور اسلامی اقامت کند و این قول شافعی و اوزاعی است به جهت گفته خدای متعال در آیه ۲۹ سوره توبه «حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ: تا زمانی که با خضوع و تسلیم، جزیه را به دست خود بپردازند»^۳

۳-۲-۷- مسلمان شدن کافر حربی در دار الحرب

۳-۲-۷-۱- شیعه

فقهای شیعی معتقدند اگر حربی در دارالحرب اسلام آورد؛ جان، مال و فرزندان کوچکش دارای مصونیتند، اما فرزندان کبیر او مصون نیستند. از آن جمله شیخ طوسی می‌نویسد: حربی اگر در دارالحرب اسلام بیاورد، با اسلام آوردن او، جاننش، فرزندان کوچکش و جمیع اموالی که با خود به کشور اسلامی منتقل کرده عصمت پیدا می‌کنند و حکم کسی است که در دارالاسلام، اسلام آورده نیز همین است، اما فرزندان بزرگ وی حکم اموالی را دارند که نتوانسته با خود به دارالاسلام منتقل کند مثل زمین‌ها و عقار که غنیمت می‌شوند.^۴ ابن‌براج نیز چنین نظری داده است.^۵ ابن‌حمزه می‌نویسد: «اگر حربی در دارالحرب، اسلام بیاورد، اسلام آوردنش،

۱- زحیلی، ۱۴۰۱.ق، ص ۱۴۷.

۲- همان، ص ۱۴۷.

۳- ابن‌قدمه، عبدالله، ۱۴۰۵.ق، ۴۳۶/۱۰.

۴- طوسی، ۱۳۸۷.ق، ۲۵/۲.

۵- ابن‌براج طرابلسی، عبدالعزیز، همان کتاب، ج ۱، ص ۳۱۱.

جانش و فرزندان کوچکش را از اسارت و مالی را که نقل آن به دارالاسلام ممکن است از اخذ مصون نگه می‌دارد».^۱

۳-۲-۷-۲-۲- اهل سنت

۳-۲-۷-۲-۱- حنفی:

ابن‌نجیم مصری از فقهای حنفی نظری مشابه نظر فقهای شیعی ارائه کرده^۲ اما خود ابوحنیفه گفته: «حربی اگر در دارالحرب اسلام بیاورد و مالی داشته باشد سپس مسلمانان بر آن سرزمین غلبه کنند مالی که در دست اوست بنده، کالاهای او فرزندان کوچک وی برای او رها می‌شود اما زمین و خانه فی می‌شود».^۳ ابوحنیفه درباره مستأمنی که در دارالاسلام، اسلام می‌آورد می‌نویسد: اگر مسلمانان بر سرزمینی که خانواده حربی در آن هستند غلبه کنند، همه آنها فی هستند و اوزاعی گفته اهل و عیال به اسارت گرفته نمی‌شود همانطور که پیامبر در فتح مکه چنین کرد.^۴

۳-۲-۷-۲-۲- مالکی

اگر حربی در دارالحرب اسلام آورد و به دارالاسلام آمد و مالش را در دارالحرب باقی گذاشت و مسلمانان آن را غنیمت بگیرند ابن‌قاسم و مالک گفته اند: آن مال و زن و فرزندان فی برای مسلمانان است^۵ اما اگر در دارالحرب باشد و مسلمانان بر آن جا غلبه کنند مالی که در دستش هست و زمین برای اوست و مسلمانان

۱- ابن‌حمزه طوسی، همان کتاب، ص ۲۰۲.

۲- ابن‌نجیم مصری، زین الدین، همان کتاب، ج ۵، ص ۱۴۷.

۳- الشافعی، ۱۴۰۰، ق، ۳۸۸/۷.

۴- الشافعی، ۱۴۰۰، ق، ۳۸۸/۷.

۵- مالک بن انس، همان کتاب، ج ۲، ص ۱۹.

مالک آن نمی‌شوند^۱ در الشرح الکبیر نیز آمده: حربی با اسلام آوردن مالک هر چیزی می‌شود که در دستش است چه این که غصب کرده باشد یا سرقت کرده باشد یا به او هبه شده باشد.^۲

در صورتی که برده کافر حربی در دارالحرب اسلام بیاورد و مال مولایش نزد او باشد در این که آیا مال از ذمه‌اش ساقط می‌شود یا نه؟ مالک در این باره چیزی نگفته اما به نظر می‌رسد که ملکیت مولایش ساقط نمی‌شود مگر در صورتی که برده به سوی دارالاسلام برود در صورت خروج ملکیت مولایش ساقط می‌شود.^۳

۳-۲-۷-۲-۳- شافعی و حنابله

اگر کافر حربی در دارالحرب اسلام بیاورد و مال و زمینی داشته باشد در صورتی که مسلمانان بر مال و عقار او غلبه پیدا کنند مالک آن نمی‌شوند و آن مال برای او باقی می‌ماند این قول مالک و شافعی است و ابوحنیفه گفته عقار غنیمت می‌شود اما آنچه در دستش است غنیمت گرفته نمی‌شود.^۴ همین طور فقهای شافعی و حنبلی قائل به این شده‌اند که در صورت اسلام آوردن کافر حربی؛ مال، جان و فرزندان کوچک وی از اسارت در امانند.^۵

۱- ابن‌قدامة، ۱۳۸۶.ق، ۴۲۱/۱۰.

۲- دردیر، ابوالبرکات، الشرح الکبیر، دارالاحیاء الکتب العربیه، بیروت، بی تا، ج ۲، ص ۱۸۸.

۳- مالک بن انس، همان کتاب، ج ۲، ص ۲۱.

۴- ابن‌قدامة، ۱۳۸۶.ق، ۴۲۱/۱۰.

۵- ابن‌قدامة، ۱۳۸۶.ق، ۴۷۵/۱۰.

۳-۳- احکام اجتماعی و سیاسی

۳-۳-۱- برگزاری مراسم و شعائر دینی

۳-۳-۱-۱- مذهب حنفی

از نظر فقهای حنفی، اهل کتاب می‌توانند به طور علنی و در انظار مردم شعائر و مراسم دینی خود را اجرا نمایند، پس بالتبع در منازل و معابد نیز می‌توانند به فرائض دینی خود عمل کنند. البته این مسئله یک استثنا دارد؛ ایشان در شهرهای نوین‌یاد اسلامی فقط مجازند دور از چشم دیگران و بطور مخفیانه به این فرائض عمل کنند چون اجرای این اعمال بطور علنی در این شهرها ممنوع است. همچنین، اگر برپایی شعائر و اجرای مراسم در شهرهای دیگر دارالاسلام موجب خفت مسلمانان و دین آنان گردد، آشکار ساختن صلیب، نواختن ناقوس با صدای بلند و ممنوع خواهد بود.^۱

دلیل هم مشخص است، چون شهرهای اسلامی محل اظهار شعائر اسلام، مانند: اقامه حدود و اقامه نماز جماعت و محل اجرای احکام اسلام است، لذا اظهار شعائر کفر با آن منافات دارد. اما انجام مراسم و شعائر غیر اسلامی توسط اهل ذمه در درون منازل و معابد این شهرها منع ندارد، زیرا آنچه که ممنوع است اظهار شعائر کفر است، با انجام مخفیانه شعائر و فرائض توسط اهل ذمه، شعائر کفر اظهار نمی‌شود.^۲

۳-۳-۱-۲- مذهب مالکی:

از دیدگاه علمای این مذهب، اهل ذمه در انجام مخفیانه یا علنی فرائض و شعائر آزادند مگر در شهرهای مسلمان نشین. در این شهرها آنها فقط می‌توانند دور از چشم مسلمانان، در درون منازل و معابد خود، این اعمال را انجام دهند و اظهار شعائر، زدن ناقوس و علنی کردن صلیب هر جا که مسلمان باشد ممنوع خواهد

۱- الکاسانی الحنفی، ۱۳۲۷، ق، ۱۱۳/۷.

۲- همان.

بود؛ چون هتک حرمت مسلمانان می‌شود. هرگاه در شهرهای مسلمان‌نشین، این اعمال را به طور علنی انجام دهند، تأدیبه شده و صلیبشان در صورت آشکار ساختن، شکسته می‌گردد.^۱

۳-۱-۳-۳- مذهب حنبلی

این مذهب، اهل ذمه را تنها در انجام مخفیانه شعائر و مراسم مذهبی و اجرای فرائض آزاد می‌داند. در این مذهب، اهل ذمه حتی در روستاهای ذمی‌نشین نیز از برپایی علنی شعائر و مراسم دینی ممنوع می‌باشند. آنها به هیچ وجه حق ندارند ناقوس را با صدای بلند بنوازند و کتاب دینیشان را با صدای بلند بخوانند و بر مردگان با صدای بلند بگریند و صلیب را در اعیاد و جشن‌ها از کلیساها بیرون آورند.^۲

۳-۱-۳-۴- مذهب شافعی

از نظر این مذهب، انجام مخفیانه مراسم توسط اهل ذمه در تمام نقاط دارالاسلام آزاد است؛ انجام علنی اینگونه اعمال فقط در میان خودشان مجاز بوده و جز در روستاهای ذمی‌نشین در دیگر نقاط اظهار و اعلان شعائر و مراسم و نواختن ناقوس (که نصارا در اوقات نماز و اعیاد می‌نوازند) و قرائت تورات و انجیل با صدای بلند ممنوع است. دفن علنی مردگان و گریه و شیون بر آنان نیز ممنوع می‌باشد. چنانچه هر یک از موارد فوق را علنی کنند، چه در عقد ذمه اجتناب از آنها شرط شده باشد و چه شرط نشده باشد، تعزیر می‌گردند.^۳

۱- المالکی، ۱۹۸۰ م، ۲۶۸/۱.

۲- کشف القناع، ۱۳۳/۳.

۳- خطیب شریینی، ۱۳۸۷ ش، ۲۵۷/۴.

۳-۳-۱-۵- مذهب شیعه

این مذهب اظهار شعائر، بلند کردن صدا در قرائت کتاب‌های دینی و نواختن ناقوس با صدای بلند را برای اهل ذمه ممنوع می‌داند. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «رسول خدا جزیه را از اهل ذمه به این شرط پذیرفت که ربا نگیرند و گوشت خوک نخورند و با خواهران و دختران برادر ازدواج نکنند، هر کس که این اعمال را مرتکب شود ذمه خدا و ذمه رسول خدا از او بری می‌گردد». اگر اجتناب از این اعمال در قرارداد شرط شده باشد با مخالفت کردن نسبت به آن پیمان نقض می‌گردد و چنانچه ترک این اعمال در پیمان شرط نشده باشد تعزیر بر آنان ثابت می‌گردد.^۱ به نظر می‌رسد که علت ممنوعیت اظهار و علنی کردن شعائر غیراسلامی توسط اهل ذمه، ممانعت و جلوگیری از خفت و خواری اسلام و حفظ کرامت مسلمانان باشد، لذا در شهرها و روستاهای ذمی‌نشین و شهرهایی که مسلمان در آن ساکن نیست، علنی ساختن شعائر دینی توسط اهل کتاب منعی ندارد.

۱- طوسی، ۱۳۸۷، ش، ۲/۸۵. نجفی، ۱۹۸۱، م، ۲۶۹/۲۱.

۳-۲-۳- ازدواج

همچنانکه در فصل سابق ذکر شد در باب ازدواج مرد اهل کتابی با زن مسلمان به صورت یکسان فقهای مسلمان حکم بر عدم جواز داده‌اند. در مسئله ازدواج مرد مسلمان با زن اهل کتاب آرائی وجود دارد که در ادامه خواهد آمد.

۳-۲-۱- دیدگاه فقهای اهل سنت

تمامی فقهای اهل تسنن ازدواج دائم مرد مسلمان با زن یهودی و نصاری را جایز دانسته و در این باره میان مذاهب اهل سنت اختلافی نیست.^۱ حتی برخی از فقها از جمله ابن قدامه^۲ و ابن رشد^۳ بر جواز این ازدواج ادعای اجماع کرده‌اند. دلیل اکثر این فقها آیهی «الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ»^۴ بوده که به دلیل متاخر بودن آن، حکمش ثابت بوده و چیزی آن را نسخ نکرده و در مورد قائلین به جواز و رد این آیه به تفصیل بحث خواهد شد.

۳-۲-۱-۱- مذهب حنفی:

حنفیه ازدواج دائم مرد مسلمان با زن یهودی و نصارا را جایز می‌دانند. شمس‌الدین سرخسی از فقهای معروف حنفی در کتاب «المبسوط» در آغاز کتاب نکاح، ضمن اینکه کفو بودن زوجین را شرط صحت نکاح دانسته، ازدواج مرد مسلمان با زن اهل کتاب را جایز دانسته و آیهی «الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ» را دلیل قول خویش قرار داد. اما ازدواج با زن مجوسی را صحیح ندانسته و معتقد است مجوسیان از اهل کتاب نیستند او

۱- سرخسی، شمس‌الدین، المبسوط، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۶ ق، ۴۰/۵؛ النووی، ۱۳۸۷ ش، ۲۳۵/۱۶؛ ابن قدامه، عبدالله، ۱۴۰۵ ق، ۷/۵۰۱؛ اصبحی، ۱۴۱۵ ق، ۲/۲۱۸ و ۲۱۹.

۲- ابن قدامه، عبدالله، ۱۴۰۵ ق، ۷/۵۰۰.

۳- القرطبی الاندلسی، احمد بن رشد، بدایه المجتهد و نهایه المقتصد، ج اول، دارالعقیده، ۱۴۲۵ ق، ج ۲، ص ۵۲.

۴- المائده/۵.

در این باره به آیهی «أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَيَّ طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا»^۱ استناد کرده که بر طبق آن تنها دو طایفه پیش از مسلمانان دارای کتاب بوده، لذا اگر مجوسیان نیز اهل کتاب دانسته شوند لازمه‌اش این است که سه طایفه اهل کتاب بوده باشند و این مخالف نص قرآن است.

سرخسی، ازدواج با صابئین را بر طبق نظر ابوحنیفه جایز دانسته و صابئین را گروهی از مسیحیان دانسته و ازدواج مسلمان در سرزمین بیگانگان با زن اهل کتاب جایز است، البته این جواز ازدواج توأم با کراهت است، زیرا ممکن است مسلمان بر اثر این ازدواج تصمیم بگیرد برای همیشه در سرزمین کفر سکنی گزیند و از طرفی ممکن است فرزندانش به وسیله‌ی کفار به بردگی گرفته شوند و نیز ممکن است زن کتابی پس از حامله شدن اسیر شود و فرزند او در عین اینکه مسلمان است به بردگی گرفته شود و مهمتر اینکه فرزندان مسلمان بر اثر حضور در میان بیگانگان، اخلاق کفار را خواهند آموخت و از نظر اعتقادی نیز در معرض خطر قرار خواهند گرفت.^۲

۳-۳-۲-۱-۲- مذهب شافعی

شافعی نکاح زن اهل کتاب را برای مسلمان با استناد به اینکه خداوند آن را حلال نموده، جایز دانسته، اهل کتاب را منحصر در یهود و نصاری نموده و مجوس را از دایره‌ی اهل کتاب و حلیت خارج نموده و در کتاب الام چنین آمده:

«زن اهل کتاب (اعم از حربی و معاهد) بر مسلمان حلال است، هر چند ما ترجیح می‌دهیم که مرد مسلمان با زن غیرمعاهد از اهل کتاب ازدواج نکند، چه اینکه ممکن است فرزندان او به رقیت گرفتار آیند. همچنان که ازدواج با زن مسلمانی که در میان اهل

۱- الانعام/۱۵۶.

۲- سرخسی، ۱۴۰۶.ق، ۵/۵۰۸.

حرب حضور دارد، مکروه است، زیرا ممکن است فرزندان شخص اسیر کفار شوند و از نظر عقیدتی نیز در معرض خطر قرار گیرند؛ با این حال ازدواج با آنها حرام نیست»^۱.

شافعی اختلاف نظر فقها را در مورد آیهی «لَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ»^۲ ذکر کرده و بیان می‌کند بعضی آن را ناظر به زنان مشرک مکه دانسته و بعضی آن را عام گرفته و ازدواج با همه‌ی زنان غیرمسلمان را به حکم آیهی شریفه ممنوع دانسته و نتیجه می‌گیرد: ازدواج با زن اهل کتاب برای هر مسلمانی جایز است، زیرا آیهی «الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ»^۳ به صورت مطلق، آن را حلال دانسته، هر چند ترجیح با عدم ازدواج است.^۴ چنین آورده:

اگر کتابیه در دارالاسلام باشد ازدواج با او مکروه و اگر در دارالحرب باشد این کراهت تشدید می‌شود، مشروط بر اینکه امید به اسلام کتابیه نباشد و زن مسلمان دارای صلاحیت برای ازدواج موجود باشد و خوف وقوع زنا نباشد. بنابراین اگر امید به اسلام آوردن زن باشد یا زن مسلمانی که صلاحیت ازدواج دارد موجود نباشد ازدواج مستحب و همچنین در صورت خوف وقوع در زنا، ازدواج با کتابیه مستحب است.^۵

از این بیان روشن می‌شود مسأله در مدار مصلحت و مفسده است؛ اگر مصلحت بر ازدواج مترتب باشد، ازدواج پسندیده و اگر مفسده‌ای مترتب باشد، ازدواج مکروه است.

۱- الشافعی، ۱۴۰۰، ق، ۲۸۲/۴.

۲- الممتحنه/۱۰.

۳- المائده/۵.

۴- الشافعی، ۱۴۰۰، ق، ۶/۵.

۵- همان، ۲۸۳/۴.

۳-۳-۲-۱-۳- مذهب مالکی

فقهای مالکی ازدواج با زن اهل کتاب را جایز ولی مکروه می‌دانند و کراهت آن را چنین تعلیل می‌کنند که زن کتابیه از شرب خمر و خوردن گوشت خوک و رفتن به کلیسا باکی ندارد و فرزندانش را به اینها عادت داده و در نتیجه فرزندان، منحرف و سرکش بار می‌آیند.^۱ مالک بن انس از فقهای بزرگ مالکی در کتاب «المدونه الکبری» از مالک چنین نقل می‌کند: من از نکاح کتابیه یعنی یهودیه و نصرانیه کراهت دارم و لکن آن را تحریم نمی‌کنم و کراهت کتابیه بدان جهت است که وی گوشت خوک می‌خورد و شراب می‌نوشد و بچه هایش را از آن طعام می‌دهد و آنها را مطابق عقیده و میل خویش تربیت می‌کند.^۲

۳-۳-۲-۱-۴- مذهب حنبلی

فقهای حنابله به جواز نکاح با اهل کتاب فتوا داده‌اند. ابن‌قدامه از فقهای معروف حنبلی در مورد ازدواج مرد مسلمان با زن اهل کتاب چنین بیان کرد: «علمای اسلام بر جواز ازدواج با زن اهل کتاب اجماع دارند و تنها برخی از امامیه به استناد آیهی «لَا تُمْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفِرِ»^۳ و آیهی «لَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا»^۴ ازدواج با آنان را جایز نمی‌دانند. دلیل ما بر جواز، آیهی «الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ»^۵ است.

او در عین حال معتقد است که عبارت «أُوتُوا الْكِتَابَ» در آیه تنها شامل مسیحیان و یهودیان می‌شود و اصناف دیگر اعم از مجوسی و صائبی را در بر نمی‌گیرد؛ لذا ازدواج با آنان، همانند مشرکان جایز نخواهد بود.

۱- الجزیری، عبدالرحمن، الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۲، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۷ق، ج ۴، ص ۸۰۳.

۲- اصبحی، ۱۴۱۵ق، ۲/۲۱۸ و ۲۱۹.

۳- الممتحنه/۱۰.

۴- البقره/۲۲۱.

۵- المائده/۵.

راضی نیست». این تعلیل نیز اقتضای حرمت ازدواج با کتابیه را دارد زیرا این تعلیل اختصاص به بت پرست‌ها ندارد و این طور نیست که این خطر در مورد مشرکات باشد اما در مورد کتابیات نباشد. بنابراین چون علت ذکر شده مشترک است، حکم معلل نیز نسبت به کتابیات شمول دارد.

در پاسخ و نقد این استدلال‌ها گفته شده: اولاً؛ این آیه توسط آیه‌ی ذیل تخصیص خورده: «الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَ طَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ: امروز چیزهای پاکیزه برای شما حلال شده؛ و (همچنین) طعام اهل کتاب، برای شما حلال است؛ و طعام شما برای آنها حلال؛ و (نیز) زنان پاکدامن از مسلمانان، و زنان پاکدامن از اهل کتاب، حلالند؛ هنگامی که مهر آنها را بپردازید و در حالی که پاکدامن باشید» زیرا آیه‌ی «و لاتتکحوا المشرکات...» از نظر ظاهر، اهل کتاب را شامل نمی‌شود حال آنکه آیه‌ی فوق تنها اهل کتاب را شامل می‌شود پس بین این دو آیه تنافی وجود ندارد تا یکی ناسخ دیگری باشد. حتی اگر قائل به نسخ شویم باید آیه‌ی مورد نظر از سوره‌ی مائده را ناسخ بدانیم، زیرا سوره‌ی مائده طبق حدیثی منقول از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آخرین سوره‌ی نازل شده است.^۱ ثانیاً در دوران بین نسخ و تخصیص، اصل عدم نسخ است و تخصیص بهتر از نسخ است.^۲

آیه شماره ۲- یَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَأَهِنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَ لَأَهُنَّ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَ ءَاتُوهُنَّ مَّا أَنْفَقُوا.^۳

این آیه دو قسمت است: در قسمت اول (.....تا اجورهن) در مورد زنان مومنی صحبت می‌کند که از دارالکفر گریخته و به مسلمانان در مدینه ملحق شده اند.^۱ در این قسمت از آیه به صراحت حکم شده که

۱- نجفی، ۱۹۸۱، ق، ۳۱/۳ به بعد.

۲- همان، ص ۳۵. الفاضل المقداد السیوری، جمال الدین؛ *کنزالعرفان فی فقه القرآن*، ج اول، بی نا، قم، ج ۲، ص ۱۹۷

۳- ممتحنه/۱۰.

علقه‌ی زوجیت بین این زنان با شوهران کافرشان منقطع می‌شود، چرا که جمله‌ی «لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَ لَا هُمْ يَحِلُّونَ» به انقطاع علقه‌ی زوجیت ناظر است.^۲ در قسمت دوم آیه حکم زنانی مطرح شده که شوهرانشان به اسلام گرویده، ولی خود بر آیین شرک باقی ماندند که بر اساس آن، این زنان رها شده و مردان به عقد نکاحی که با چنین زنانی بسته‌اند، ملتزم نیستند و در صورتی که زن از جامعه‌ی اسلامی گریخته و به کفار پناهنده شود شوهر حق خواهد داشت جبران خسارت خود را به عنوان یک حق از کفار مطالبه نماید.^۳

قائلین قول به منع ازدواج با اهل کتاب معتقدند که مقصود خداوند در آیه، اینست که مردان با ایمان و مسلمان را از باقی ماندن بر نکاح زن کافره بر حذر دارد، زیرا با اسلام آوردن مرد، عصمت بین او و همسرش بریده شده و به صورت بیگانه در می‌آیند. اینان در تأیید کلام خویش به روایت ذیل استناد کرده‌اند: «هر مرد مسلمانی که همسری کافر، یعنی زنی غیرمسلمان دارد می‌بایست اسلام را بر وی عرضه کند، اگر آن را پذیرفت همسری ایشان پابرجاست، در غیر این صورت زن، همسر او نخواهد بود. (چرا که) خداوند از نگاه داشتن ایشان در همسری نهی فرموده است»^۴

ناگفته نماند که گرچه مورد آیه، نهی از استمرار بر ازدواج گذشته است و در آن سخنی از ازدواج ابتدایی، که اکنون مورد بحث ماست به میان نیامده ولی این نکته منافاتی با استدلال یاد شده ندارد زیرا نگاه داشتن عقد که در اینجا مورد نهی قرار گرفته، می‌تواند کلی‌تر از نگاه داشتن عقد گذشته و نگاه داشتن عقد نو باشد چرا که

۱- الطبرسی، الفضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۴۱۰.

۲- الطباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، ص ۲۴۹.

۳- الطبرسی، الفضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۴۱۰.

۴- الحر العاملی، ۱۴۱۴.ق، ۵۴۲/۲۰.

ادامه‌دادن به چیزی از لوازم تحصیل آن چیز است و وقتی در این آیه، لازم (ادامه دادن و نگه داشتن ازدواج) مورد نهی قرار گرفته، ملزوم (تحصیل عقد نو) مورد نهی است.^۱

در نقد این استدلال گفته شده مدلول مطابقی آیه، درباره‌ی باقی ماندن بر ازدواج زنان کافر است؛ لذا آیه‌ی مذکور دلالتی بر نکاح ابتدایی با زن کتابی ندارد. مفسران تصریح کرده‌اند که ظاهر این آیه در مورد مرد مسلمانی است که پیش از اسلام با زن کافری ازدواج کرده باشد، به این ترتیب که برای چنین مردی نگاه داشتن پیوند پیش از اسلام با زن کافر حرام است. یعنی ابقاء زن کافر بر زوجیت سابق جایز نیست، مگر آن که زن نیز اسلام آورد. بنابراین آیه دلالتی بر نکاح ابتدایی با زن کتابی ندارد.^۲ از سوی دیگر بدون هیچ تردیدی اگر مرد کافری که همسری از اهل کتاب در اختیار دارد اسلام آورد، باقی ماندن وی بر این نکاح رواست، و فقیهان بر این حکم وحدت نظر دارند، حتی صاحب جواهر آن را حکمی اجماعی می‌داند، بنابراین مورد آیه‌ی مشرک و غیر اهل کتاب است.^۳

آیه شماره ۳- «لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ»^۴ در این آیه شریفه به طور مطلق مساوات بین کفار و مومنان نفی شده و چون اطلاق نفی مقتضی نفی از تمام وجوه بوده، زناشویی نیز در دایره‌ی شمول آن جای گرفته و بنابراین کافر نباید با مسلمان زناشویی کند.^۵ برای نقد این استدلال می‌توان گفت ملاحظه آیه شکی را باقی نمی‌گذارد که آیه به مراتب اخروی بهشتیان و جهنمیان ناظر بوده و به اموری از جمله ازدواج نظر ندارد و بر فرض که چنین موردی را هم شامل شود، دلالت بر حرمت ندارد زیرا

۱- نجفی، ۱۹۸۱، ق، ۲۹/۳۰.

۲- الطباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۰۴.

۳- همان.

۴- حشر/۲۰.

۵- الحلبي، غنية النزوع، ۱۰/۳۴۰؛ ابن ادریس الحلبي، ۱۳۹۰، ش، ۲/۵۲۷؛ سید المرتضی، ۱۴۱۵، ق، ص ۱۱۷.

«لاتنكحوالمشركات حتى يومن» منسوخ شده. در این هنگام حضرت تبسمی کرد و سکوت فرمودند.

قائلان به حرمت مطلق ازدواج دائم با زنان اهل کتاب معتقدند که گرچه مطابق با آیه شریفه ۵ سوره مبارکه مائده، ازدواج با زن اهل کتاب جایز بوده، ولی این آیه به وسیله آیهی «لاتنكحوالمشركات حتى يومن...» نسخ شده و دیگر نمی‌توان به آن عمل کرد. در تأیید نظر خویش به روایت فوق استناد کرده و آورده‌اند که: «تبسم حضرت در برابر پاسخ ابن جهم ظهور در موافقت حضرت دارد چرا که فرمودند: فان ذلک یعلم به قولی» از طرف دیگر اگر حضرت با نظر ابن جهم موافق نبود باید نظر خویش را بیان می‌فرمودند، بنابراین اگر دلیلی قوی تر در مقابل آن نداشته باشیم، همین روایت حجت خواهد بود. در سلسله راویان این روایت اگر چه نام محمد بن یحیی^۱ و ابن فضال^۲ نقه شناخته شده اما حسن بن جهم مجهول است لذا سند روایت به دلیل مجهول بودن یکی از راویان معتبر نیست.

این روایت آنگاه می‌تواند دلیل بر ممنوع بودن ازدواج با زنان اهل کتاب باشد که ثابت شود در سورهی مائده، نسخ راه یافته و برخی از آیات آن به وسیله آیات دیگر نسخ شده و این مطلبی است که با توجه به روایات بسیار، پذیرفتنی نیست. اگر چه برخی از روایاتی که دلالت بر عدم نسخ آیات سوره مائده دارند، به لحاظ سندی اعتبار لازم را ندارند، ولی بعضی از آنها معتبر و در خور اعتمادند و روی هم رفته فراوانی این روایات و اینکه در اساس، وقوع نسخ خلاف اصل است، به ما اطمینان می‌دهد هیچ یک از آیات سوره مائده نسخ نشده و به اصطلاح، این سوره از سوره‌های محکمه‌ی قرآن است.

۲- محمد بن یعقوب به نقل از حسن بن علی الوشاء از ابان بن عثمان به نقل از زراره بن اعین روایت می‌کند که: درباره‌ی حکم ازدواج با زنان یهودی و مسیحی از امام محمد

۱- النجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، ج ۵، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۵۳.

۲- الحسینی التفرشی، مصطفی بن الحسین، تقد الرجال، قم، موسسه آل البیت علیهم السلام، ۱۳۷۷. ش، ۳۶۹/۱.

حرام است به دلیل اجماع طائفه.^۱ سلار نیز پس از نقل این فتوا تعبیر به «عندنا» می‌کند که ظهور در اجماع دارد.^۲

با مطالعه‌ی اقوال مسالیه‌ی مورد بحث، به گوناگونی و تعدد ایشان در این باره پی برده می‌شود و نشان می‌دهد که موضوع مورد بحث، از مصادیق روشن مسائل اختلافی است و ادعای اجماع در مورد آن ادعای دقیقی نیست. حتی برخی از فقها از جمله ابن سعید حلی به صراحت در مورد اختلاف فقهاء در این باره سخن گفتند.

ابن سعید حلی آورده: «و يجوز عند اصحابنا ان يتزوج المسلم كتابيه دائما و عند آخرين لا يحل»^۳. برخی از فقیهان شیعه، ازدواج دائم با زن کتابی را جایز دانسته و برخی دیگر جایز نمی‌دانند.

همچنین علامه حلی در *ارشاد الاذهان* می‌نویسد: «فیها قولان؛ اقربهما جواز المنقطع و ملک الیمین»^۴.

در مورد ازدواج با زنان اهل کتاب دو قول است که اقرب آن در جایز بودن عقد موقت و ملک یمین است. همو در تذکره، این قول را به مشهور نسبت می‌دهد که این تعبیر نشان از اختلاف در مساله می‌دهد. حتی در صورتی که چنین اجماعی ثابت شود نمی‌توان برای آن ارزش چندانی قائل شد، چرا که به احتمال زیاد، حتی می‌توان گفت به یقین، مبنا و مستند این اجماع آیات و روایاتی است که مورد بحث قرار گرفت و به اصطلاح، این اجماع، اجماع محتمل المدرک یا مستند المدرک است و ارزش مستقلی ندارد. از این رو صاحب *جواهر*

۱- ابن زهره، ۱۴۱۷ ق، ۲۷۲/۱۸.

۲- الدیلمی، سلار بن عبدالعزیز، *المراسم العلویه فی الاحکام النبویه*، ج اول، منشورات الحرمین، قم، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۴۸.

۳- محقق حلی، ۱۴۰۵ ق، ۴۳۲/۱.

۴- علامه حلی، حسن بن یوسف، *ارشاد الاذهان الی احکام الایمان*، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ ق، ۲۲/۲.

که برای نقل و تحصیل اجماع، ارزش زیادی قائل است و به طور معمول در آغاز طرح مسائل مورد اتفاق، سخن از اجماع و لاخلاف به میان می‌آورد، هنگام بحث در این مساله هیچ اشاره‌ای به اجماع نکرده است.^۱

۳-۳-۲-۲-۲-۲ قول دوم: قائلان به جواز مطلق ازدواج دائم

این قول در میان فقهای پیشین شیعی طرفدار چندانی نداشته و شمار اندکی مانند شیخ صدوق^۲ و محقق کرکی^۳ آن را پذیرفتند؛ اما بعدها به تدریج به قائلان این قول افزوده شد، از جمله فقهای که این قول را برگزیدند می‌توان صاحب جواهر^۴، صاحب مسالک^۵ و خوانساری^۶ را نام برد. برای اثبات جواز مطلق ازدواج دائم با زنان اهل کتاب، به دلایل زیر استناد شده است.

۳-۳-۲-۲-۱ ادله قائلان به جواز مطلق ازدواج دائم

دلیل اول: در آیه شریفه ۵ سوره مبارکه مائده آمده: «الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَ طَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ» امروز خوراکی‌های پاکیزه برای شما حلال و خوراک اهل کتاب برای شما و خوراک شما نیز برای آنان حلال است و ازدواج با زنان پاک و مسلمان و نیز زنان پاک اهل کتاب، اگر مهرشان را بپردازید، برای شما رواست.

۱- کلانتری، ۱۳۷۵، ش، ص ۲۲۶.

۲- ابن بابویه القمی، محمد بن علی، مقنع، ج اول، موسسه امام هادی(ع)، قم، ۱۴۱۵ق، ص ۳۰۸.

۳- المحقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ۱۲/۱۳۳.

۴- نجفی، ۱۹۸۱ق، ۳۵/۳۰.

۵- شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ۳۶۰/۷.

۶- خوانساری، احمد بن یوسف، جامع المدارک فی شرح مختصر المنافع، ج ۲، موسسه اسماعیلیان، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۲۶۲.

آیهی فوق بیانگر آن است که احکام مذکور از زمان نزول آیه به بعد اجرا و احکام مخالف آن منسوخ خواهد شد، البته اعتقاد به اینکه این آیه ناسخ یا مخصص آیات مخالف است و اعتقاد به اینکه سوره‌ی مائده از آخرین سوره‌های نازل شده بر پیامبر می‌باشد، موجب تقویت این قول می‌گردد.

دلیل دوم روایات بسیاری است که از اهل بیت رسیده و مهمترین دلیل جواز مطلق ازدواج با زنان اهل کتاب به شمار می‌رود، صاحب وسائل این روایات را ذکر کرده و صاحب جواهر آنها را در حد استفاضه دانسته، یعنی در حدی که نزدیک به تواتر است، که در زیر به برخی از این روایات اشاره می‌گردد.

معاویه بن وهب روایت می‌کند که از امام صادق^{علیه السلام} درباره‌ی ازدواج مؤمنی با زن یهودی یا نصرانی سوال شد. فرمودند: اگر به زن مسلمان دسترسی دارد، زن یهودی و نصرانی را برای چه می‌خواهد؟ گفتم به او علاقمند است. فرمود: اگر این کار را کرد او را از نوشیدن شراب و خوردن گوشت خوک باز دارد، ولی بدان این کار باعث نقص در دین او می‌شود.^۱

این روایت به لحاظ سندی معتبر است زیرا احمد بن محمد عیسی^۲، الحسن بن محبوب^۳ و معاویه بن وهب البجلی^۴ سلسله روایت آن هستند که همه ثقه شناخته می‌شوند. از حیث دلالت هم؛ امام، سوال‌کننده را از ازدواج با زن کتابی باز نمی‌دارد، بلکه به او اذن می‌دهد و می‌فرماید: «اگر ازدواج کرد باید او را از نوشیدن

۱- الکلینی، ۱۴۰۷. ق، ۳۵۶/۵؛ ابن بابویه القمی، ۱۴۱۳. ق، ۴۰۷/۳.

۲- ابن بابویه القمی، ۱۴۱۳. ق، ص ۲۰۷.

۳- العلامه الحلی، الحسن بن یوسف، خلاصه الاقوال، چاپ دوم، قم، موسسه آل البیت، بی‌تا، ص ۶۱؛ الحسینی النفرشی، ۱۳۷۷. ش، ۱۶۷/۱-۱۶۸.

۴- النجاشی، ۱۴۱۶. ق، ص ۴۱۲.

شراب باز دارد». صاحب المسالك در همین ارتباط ادعا می‌کند: «این حدیث اشاره‌ای است به کراهت ازدواج با اهل کتاب، پس می‌توان نهی وارد شده را حمل بر کراهت نمود»^۱.

محمد بن مسلم روایت می‌کند که از امام باقر^{علیه السلام} پرسیدم: آیا می‌توان با زن یهودی و نصرانی ازدواج کرد؟ فرمود: اشکالی ندارد، آیا نمی‌دانی که در زمان پیامبر طلحه بن عبیدالله همسری یهودی داشت.^۲

روایت به لحاظ سندی معتبر است زیرا حسن بن محبوب، العلاء بن رزین^۳ و محمد بن مسلم^۴ از راویان ثقه در سلسله راویان روایات قرار دارند و به لحاظ دلالت هم بسیار روشن است و اطلاق آن از ازدواج دائم و موقت و نیز حالت اختیار و اضطرار را در بر می‌گیرد.

عبدالله بن سنان گوید شنیدم پدرم در مورد ازدواج با زن اهل کتاب از امام صادق^{علیه السلام} پرسید: حضرت فرمودند: «ازدواج با ایشان پیش من بهتر است از ازدواج با زنان ناصبی»^۵.

روایت معتبر است چون از لحاظ سندی سلسله روایت، از روایت ثقه از جمله «علی بن ابراهیم» و «پدرش ابراهیم بن هاشم»، «ابن ابی عمیر»^۶، «عبدالله بن سنان»^۷ وجود دارند؛ از لحاظ دلالت هم، امام در روایت از

۱- شهید ثانی، ۱۴۱۳.ق، ۲۱۱/۵.

۲- طوسی، ۱۳۶۵.ش ج ۷، ص ۲۹۸.

۳- الحسینی التفرشی، ۱۳۷۷.ش، ۲۱۱/۳.

۴- الحسینی البغدادی، السید محمد جواد، المعین علی معجم رجال الحدیث، چاپ اول، مشهد، موسسه الامام الهادی، ۱۳۷۴.ش، ص ۴۷۴.

۵- الحر العاملی، ۱۴۱۴.ق، ۵۳۳/۲۰، ب ۱، ح ۵.

۶- الحسینی التفرشی، ۱۳۷۷.ش ۱۰۶/۴-۱۰۷.

۷- همان، ج ۳، ص ۱۱۲.

تعبیر «ما احب» استفاده فرمودند و روشن است که این تعبیری با جواز و کراهت سازگار است نه با حرام بودن و غیر مشروع.

همانطور که ذکر شد روایات، مهمترین دلیل قائلان به جواز مطلق ازدواج با زن اهل کتاب است. روایات ذکر شده از لحاظ سندی معتبر بوده و از استحکام و استواری برخوردارند؛ پس می توان گفت بر اساس این روایات، ازدواج با زن اهل کتاب جایز بوده و روایاتی که دلالت بر نهی ازدواج با زن اهل کتاب دارد حمل بر کراهت می گردد. همچنانکه شهید ثانی بدان تصریح نموده است. از طرف دیگر وجود برخی تعبیرات مانند «لاینبغی» «ما احب» «لایصلح» در روایات مذکور نیز این حمل را به خوبی تأیید می کند.

۳-۲-۲-۲-۲ اشکالات وارده به برخی ادله

گروهی از فقهاء به اخبار جواز اشکالاتی وارد کرده و در صدد حمل آنها بر قیود مختلفی برآمدند که اگر یکی از آنها پذیرفته شود نمی توان با استناد به این ادله به جواز ازدواج به طور مطلق قائل شد.

گروهی از فقهاء اعتقاد دارند ادله‌ی جواز، بر جواز ازدواج موقت و حرمت ازدواج دائم دلالت دارد.^۱ ایشان دلیل قول خویش را اینگونه بیان می کنند که: در سوره‌ی مبارکه مائده آیه‌ی شریفه ۵ «إِذَا عَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ» از مهریه‌ی زنان اهل کتاب به اجر تعبیر شده و اجر همان مهر متعه را گویند، چرا که خداوند در آیه‌ی متعه می فرماید: «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً» زنانی را که متعه می کنید واجب است مهر آنان را پرداخت کنید.

۱- الف- ابن ادریس الحلی، ۱۳۹۰، ش، ۵۲۷/۲.

ب- طوسی، ۱۳۶۵، ش، ۲۹۹/۷.

ج- همو، استبصار، ج ۳، ص ۱۸۰.

د- علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۶۴۵/۲.

در پاسخ این گروه می‌توان گفت: اجر بر مطلق مهر اطلاق شده و به مهر متعه اختصاص ندارد چرا که در سوره‌ی ممتحنه در مقام تشریح جواز ازدواج با زنانی که تازه مسلمان شده و به جامعه مسلمین پیوسته‌اند آمده: «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ»؛ اشکالی ندارد که با آنها ازدواج کنید هر گاه مهرشان را بپردازید.^۲ ثانیاً: تجویز ازدواج موقت با تجویز ازدواج دائم منافاتی ندارد، بنابراین می‌توان گفت همانطور که متعه‌ی زنان یهود و نصاری جایز است، ازدواج دائم با ایشان نیز جایز بوده، مضاف بر این همان‌گونه که محقق خوانساری نوشته تزویج و نکاح در صورت اطلاق، به عقد دائم منصرف می‌شود.^۳

۳-۳-۲-۲-۲-۳- ضرورت

گروهی از فقهاء ادله‌ی جواز را حمل بر ضرورت کردند.^۴ درحالی‌که این حمل صحیح نیست زیرا روایات زیادی به صراحت، بر جواز در حال اختیار دلالت دارند.

۳-۳-۲-۲-۲-۴- ادامه‌ی زناشویی

گروهی از فقهاء ادله‌ی جواز را بر ادامه‌ی زناشویی حمل کردند.^۵ اما این حمل هم نمی‌تواند صحیح باشد چون بر خلاف ظاهر آیه‌ی شریفه ۵ سوره مبارکه مائده و اخباری است که پیش از این ذکر شد.

۱- الممتحنه، ۱۰/۶۰.

۲- شهید ثانی، ۱۴۱۳، ق، ۳۶۰/۷.

۳- خوانساری، سید احمد بن یوسف، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۲، موسسه اسماعیلیان، قم، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۲۶۳.

۴- علامه حلی، ۱۴۱۴، ق، ۶۴۵/۲.

۵- ابن ادریس الحلی، ۱۳۹۰، ش، ۵۴۲/۲.

۳-۳-۲-۲-۲-۵-تقیه

گروهی از فقهاء ادله جواز را با این توجیه که مخالفان، ازدواج با زن کتابیه را مباح دانسته، بر تقیه حمل کردند.^۱ این حمل پذیرفتنی نیست، چون ورود این همه روایات در مقام تقیه ممکن نیست، چرا که در مقام ضرورت جایز می‌شود و طبق قاعده‌ی «الضرورات تقدر بقدرها» پس از رفع ضرورت، جواز آن برداشته می‌شود و کثرت اخبار با حمل بر تقیه منافات دارد و بر فرض که این اخبار در مقام تقیه صادر شده، حمل سوره‌ی مائده بر تقیه ممکن نیست.

۳-۳-۲-۲-۳-قول سوم: جواز ازدواج دائم در صورت اضطرار^۲

بر این اساس، ازدواج دائم با زن کتابی در اضطرار جایز و در اختیار حرام است. قائلان دیدگاه دو گروه هستند:

۱- کسانی که در حال اختیار، ازدواج دائم را ممنوع و ازدواج موقت را جایز می‌دانند از جمله: شیخ طوسی در این باره آورده: «بر مرد مسلمان، عقد ازدواج با زن مشرکه، اعم از یهودی، مسیحی و بت‌پرست جایز نیست. پس اگر به عقد بستن با آنان اضطرار یابد، با زن یهودی و مسیحی عقد ببندد و این کار، هنگام اضطرار جایز است».^۳ در ادامه چنین آورده: «ازدواج موقت مسلمان با این دو گروه از زن (یهودی و مسیحی) در

۱- طوسی، ۱۳۶۵، ش، ۲۹۸/۷.

۲- منظور از اضطرار، وضعیت خاصی است که بر مکلف عارض شده؛ وضعیتی که تعمداً ایجاد نشده و عادتاً قابل تحمل نباشد. اضطرار در مسأله ازدواج در جایی است که مردی مسلمان در ممالک غیر اسلامی زندگی کند و امکان پیدا کردن زن مسلمان برای وی به راحتی ممکن نباشد؛ از طرفی در صورت ترک ازدواج نیز به عسر و حرج و گناه، آلوده گردد.

۳- الطوسی، محمد بن الحسن، *النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی*، ج ۲، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۰، ق، ۴۵۷/۲.

صورت اختیار مانعی ندارد^۱. از فقهایی که بر این عقیده‌اند می‌توان از ابن‌حمزه^۲، ابن‌براج^۳، ابن‌ادریس^۴، یحیی‌بن‌سعید حلی^۵ نام برد.

۲- کسانی که در حال اختیار، هرگونه ازدواج با زن کتابی را منع و در حال اضطرار، هرگونه ازدواج را تجویز می‌کنند. بنا بر نقل محقق کرکی در جامع المقاصد این قول را ابن‌جنید پذیرفته است^۶.

۳-۳-۲-۲-۳-۱- ادله ی قائلان به قول سوم

تنها دلیلی که این قول را تایید می‌کند، اخباری بر جواز ازدواج با زن کتابی در حال ضرورت دلالت دارند:

۱- علی بن ابراهیم از پدرش اسماعیل بن مرار^۷، از یونس بن عبدالرحمن^۸ از محمد بن مسلم از امام محمد باقر^{علیه‌السلام} نقل می‌کند: «برای مسلمان سزاوار نیست که اگر به زن مسلمان آزاد یا کنیز دسترسی دارد، با زن یهودی یا مسیحی ازدواج کند»^۹. این روایت از لحاظ سند معتبر است؛ چون سلسله راویان در کتب رجالی تقه شناخته شده‌اند اما با این حال این روایت بر مطلوب قائلان دلالت ندارد، چرا که لفظ لاینبغی ظهور در حرمت ندارد در حالی که تنها در صورت ظهور این لفظ در حرمت، حدیث بر حرمت نکاح اهل‌کتاب در غیر حال ضرورت دلالت پیدا می‌کند.

۱- همان، ص ۴۵۸.

۲- الطوسی، محمد بن علی، *الوسیله الی نیل الفضیله*، چاپ اول، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق، ص ۲۹۰.

۳- ابن‌براج طرابلسی، ۱۴۰۶ ق، ۱۸۷/۲.

۴- ابن‌ادریس الحلی، ۱۳۹۰ ش، ۵۴۱/۲.

۵- محقق حلی، ۱۴۰۵ ق، ص ۴۳۲.

۶- محقق کرکی، ۱۴۱۴ ق، ۱۳۳/۱۲.

۷- المازندرانی، منتهی المقال فی احوال الرجال، ج ۲، ص ۹۲.

۸- الحسینی التفرشی، ۱۳۷۷ ش، ۳۱۳/۳.

۹- الکلبینی، ۱۴۰۷ ق، ۳۵۸/۵، ح ۹ و ۱۰.

۲- علی بن ابراهیم از پدرش از اسماعیل بن مرار از یونس از امام محمد باقر^{علیه السلام} نقل می‌کند: «برای مسلمان ثروتمند سزاوار نیست با کنیز ازدواج کند مگر در صورتی که زن آزاده ای نیابد. همچنین سزاوار نیست با زنی از اهل کتاب ازدواج کند مگر در حال ضرورت، آنجا که زن مسلمان آزاده یا کنیز مسلمانی نمی‌یابد»^۱ این خبر از نظر سند و دلالت همانند خبر پیشین است. نتیجه اینکه این دو خبر تنها مرجوحیت نکاح اهل کتاب را غیر حال ضرورت ثابت می‌کنند و همانند روایات طایفه‌ی سابق، بر جواز ازدواج با زن اهل کتاب دلالت دارند.

با بررسی مستندات و ادله‌ی منع ازدواج دائم مرد مسلمان با زن اهل کتاب می‌توان گفت که دلیلی محکم و غیر قابل مناقشه برای منع نکاح به خصوص در هنگام ضرورت وجود ندارد خصوصاً که سنت مستفیض و مرجح دلالت بر جواز دارد و همه‌ی اشکالاتی که قائلان دو نظریه‌ی حرمت و تفصیل به این نظر وارد کرده‌اند، مردود است.

۱- الکلبینی، ۱۴۰۷. ق، ۳۶۰/۵، ح ۸.

۳-۴- احکام قضایی

اسلام بر اساس قرارداد ذمه، غیرمسلمانان و به طور ویژه، اهل کتاب را به عنوان متحدین جامعه اسلامی به رسمیت می‌شناسد. بر همین اساس تا حد امکان، استقلال عمل آنها را حتی در امور قضایی در امور احوال شخصیه می‌پذیرد چرا که رسمیت دادن به دین آنها و اینکه آنان بتوانند در کشور و دولت اسلامی به دین خویش معتقد باشند، مستلزم آن است که بتوانند در این امور طبق مذهب خود عمل کنند، چون معقول نیست مثلاً از زوجین یهودی انتظار داشت که ازدواج یا طلاق بر اساس آئین اسلام یا مذهب دیگری انجام دهند.

یکی از فلسفه‌های نصب قضات، به جز اعطای ولایت قضایی به آنان، حفظ نظم جامعه است که شهروندان بدانند در هنگام اختلاف به چه نهادهایی مراجعه کنند. اهل ذمه به عنوان اقلیت جامعه و بخشی از جمعیت دارالاسلام از این موضوع خارج نیستند. اگر آنان به استناد قوانین عمومی دولت اسلامی مجازند که از آغاز و یا با ارجاع دادگاه دولت اسلامی به قضات مذهبی خودشان مراجعه کنند، چه بهتر آنکه این قضات از پیش معلوم شده اقتدار قضایی نیز داشته باشند که حکم آنها بر طرفین نافذ و لازم الاجرا باشد. البته این با جواز مراجعه آنان به دیگر عالمان هم کیش غیر منصوب - به عنوان حکم - مغایرتی ندارد.^۱

از طرف دیگر قضا از دیدگاه اسلامی از توابع نبوت، امامت، ریاست عامه نبی و امام بر دین و دنیا است.^۲ به تصریح تقریباً همه فقیهان، یکی از شوون ولایت امام جامعه اسلامی بلکه مهم ترین شأن ولایت است.^۳ در

۱- دانش پژوه، مصطفی، دادگاه اختصاصی ویژه غیرمسلمانان...، فصل نامه مطالعات حقوق خصوصی، دوره ۴۴، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۳، ص ۳۵۷.

۲- جمعی از پژوهشگران تحت نظر هاشمی شاهرودی، سید محمود، معجم فقه الجواهر، الغدير للطباعة و النشر و التوزيع، بیروت - لبنان، اول ۱۴۱۷ ه.ق. ج ۵، ص ۶۰ (ان القضاء من توابع النبوه و الامامه و الرئاسة العامه فی الدین و الدنيا).

۳- منتظری نجف‌آبادی، حسینعلی، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه (۴ جلد)، ایران، قم، نشر تفکر، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.

نتیجه بر امام، نصب قضاتی که با نصب آنها نظام جامعه اسلامی قوام می‌گیرد واجب است^۱ و دیگر اینکه نصب قاضی غیرمسلمان برای حل و فصل دعاوی مسلمانان جایز نیست چون در قرآن کریم از آن نهی شده است: «و لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا»^۲. پس حاکم مسلمان برای نظم بیشتر جامعه اسلامی به نصب قاضی غیرمسلمان به نمایندگی از حاکم اسلامی می‌پردازد که این نصب با هدف قضاوت مسائل و مشکلات مذهبی خودشان و البته به نمایندگی از حکومت اسلامی انجام می‌گیرد.

۳-۴-۱- نصب قاضی غیرمسلمان توسط حاکم مسلمان

هر چند بعضی از حقوق‌دانان اعتقاد دارند فقهاء اتفاق نظر دارند که غیرمسلمان می‌تواند متصدی قضا شود^۳ و بعضی از نویسندگان هم آورده‌اند که: «اهل ذمه پس از انعقاد عقد ذمه می‌توانستند در قلمرو کشور دارالاسلام، از خود محاکمی داشته باشند»^۴؛ اما اختلاف نظر اساسی در بحث جواز یا ممنوعیت تصدی منصب قضا به وسیله قاضی غیرمسلمان میان فقیهان مسلمان وجود دارد.

در ممنوعیت تصدی منصب قضا به وسیله قاضی غیرمسلمان و ممنوعیت نصب برای رسیدگی به دعاوی مسلمین و ممنوعیت مراجعه مسلمانان به قاضی غیرمسلمان -جز در شرایط استثنایی و آن هم در دارالکفر- میان همه فقهای اسلامی اتفاق نظر دارند.^۵

شافعی، مالکی، حنبلی و ظاهری^۶ و گروهی از شیعیان^۱ تاکید دارند که در دولت اسلامی تصدی منصب قضا به غیرمسلمان مجاز نبوده و این حکم به صورت مطلق برای دعاوی غیرمسلمانان و حتی هم‌کیشان آن فرد

۱- نجفی، ۱۹۸۱ م، ۱۰/۴۰، (نعم من السياسيه الواجبه على الامام نصب ما يستقيم به نظام نوع الاحسان)

۲- نساء/ ۱۴۱.

۳- حسینی نجاد، حسینقلی، حقوق کیفری بین المللی اسلامی، تهران، ۱۳۷۳، ص ۴۰.

۴- جعفری لنگرودی، محمد جعفر، تاریخ حقوق ایران، تهران، کانون معرفت (بی نا) ص ۱۷۹.

۵- دراز، رمزی، محمد علی، فکرة التنازع القوانين فى الفقه الاسلامى، ص ۲۷۰، الاسكندريه، ۲۰۰۴، دارالجامعه الجديده للنشر.

۶- محمد، الزحيلي، التنظيم القضائى فى فقه الاسلامى، طبع الثانى، ۱۴۲۳ ق، دارالفكر دمشق، ص ۲۸۵.

عمومیت دارد. مهمترین دلیل قائلان این نظر اول شرط مسلمان بودن قاضی است که همه فقهای اسلامی بر آن اتفاق نظر دارند و ثانی اصل عدم ولایت کفار است که نه به مومنان و نه به کفار ولایت ندارند.^۲ این گروه تصدی قضا به وسیله غیرمسلمان در دارالاسلام را که نوعی ولایت است، با اصل برتری اسلام - الاسلام یعلو و لا یعلی علیه^۳ و صغار کافران - و هم صاغرون^۴ - ناسازگار می بینند.^۵ گروهی از همین فقها به این قیاس استناد کرده اند که مومن فاسق از قضاوت ممنوع است، کافر به طریق اولی ممنوع خواهد بود.^۶

گروهی دیگر از جمله حنفیان و گروهی از معاصران^۷ معتقدند تصدی منصب قضا به وسیله غیرمسلمانان در دولت اسلامی برای رسیدگی به دعاوی غیرمسلمانان جایز است. حنفیه به استناد برخی از آیات «یا ایها الذین آمنوا لاتتخذوا الیهود و النصارا اولیاء بعضهم اولیاء بعض» یهود و نصارا را اولیای یکدیگر معرفی می کنند و ولایت کافر بر کافر را در نتیجه جواز تصدی فضای غیرمسلم بر غیرمسلم پذیرفته اند^۸ و اضافه می کنند که وقتی شهادت ذمی بر ذمی قبول است قضاوت ذمی بر ذمی نیز قبول خواهد بود.^۹ برای تأیید دیدگاه خود، به عرف جاری در جوامع اسلامی از ظهور اسلام تا عصر حاضر استناد می کنند.^{۱۰}

در همین رابطه به چند آیه و روایات قرآنی می توان اشاره کرد.

۱- نجفی، (۱۳۶۲)، ص ۱۲.

۲- «و لن یجعل الله للکافرین علی المومنین سبیلاً» نجفی، (۱۳۶۲)، ص ۱۲.

۳- پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحه، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۸۲ ش.

۴- توبه / ۹.

۵- محمد رافت عثمان (۱۹۹۲) القضاء فی الفقه الاسلامی، ص ۳۹، الطبعة الثانیة دارالکتاب الجامعی.

۶- نجفی، (۱۳۶۲) ج ۴۰، ص ۱۳، (بل لا یصلح لهذا المنصب الفاسق الامامی فضلا عن غیره...)

۷- دراز، فکرة التنازع القوانین فی الفقه الاسلامی (۲۰۰۴)، ص ۲۸۶.

۸- همان (۱۹۹۲) ص ۴۰

۹- دراز (۲۰۰۴) ص ۲۸۶

۱۰- همان

وَإِنْ تَعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ: پس اگر نزد تو آمدند، در میان آنان داوری کن، یا (اگر صلاح دانستی) آنها را به حال خود واگذا. عده‌ای از مفسرین بر این باورند که این آیه در مورد اختلاف بین بنی نظیر و بنی قریظه نازل شده است. این دو طایفه در میان خود پیمانی بسته بودند و بعد از حضور پیامبر صلی الله علیه و آله در مدینه در مورد اختلاف بر سر قتل یک نفر از بنی نظیر که توسط فردی از بنی قریظه کشته شده بود به ایشان مراجعه می‌کنند و آیه در مورد آنان نازل می‌شود.^۲

گروهی معتقدند شأن نزول این آیه در مورد دو نفر از اشراف یهود نازل شده که مرتکب زنا محصنه شدند و می‌خواستند که حد رجم بر آنان جاری نشود؛ لذا به پیامبر مراجعه کرده و آیه در مورد آنها نازل شد و در این ماجرا پیامبر مطابق مطلبی که در تورات موجود بود و علمای بنی اسرائیل آن را می‌دانستند حکم فرمودند.^۳

در مورد این آیه تقریباً تمام مفسرین شیعه نوشته‌اند که این آیه بیان می‌کند پیامبر و ائمه و نایبان آنها اختیار دارند که بین غیرمسلمانان قضاوت کنند یا از آنها اعراض کنند. در همین زمینه ابن مقداد حلی در تفسیرش آورده: «پیام و دلالت آیه این است که: اگر اهل ذمه برای حکمت و داوری، به محضر پیامبر صلی الله علیه و آله یا ائمه هدی علیهم السلام آمدند، آنان می‌توانند بین آنان با قانون اسلام، حکم کنند یا آنان را به قاضیان و داوران خودشان ارجاع دهند».^۴

بر این اساس صلاحیت قضایی اهل کتاب در میان خودشان پذیرفته شده و به همین خاطر این ارجاع ممکن است؛ و اینجا اختیار داده شده است، فلذا قرآن صلاحیت قضایی اقلیت‌ها را بیان کرده است. مطلب دیگر اینکه

۱- مائده / ۴۲

۲- بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۹۸، چاپ اول، بنیاد بعثت، تهران، ۱۴۱۶ ه.ق.

۳- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۳۰۱، چاپ اول، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ه.ش.

۴- حلی، مقداد بن عبدالله سیوری، مترجم بخشایشی، عبدالرحیم عقیقی، کنزالعرفان فی فقه القرآن، ج ۲، ص ۹۰۱، پاساژ قدس، ایران، قم.

از این آیه ارجاع فهمیده نمی‌شود چون واو اگرچه برای تخییر هست ولی تخییر بین قضاوت و اعراض و ترک؛ نه ارجاع به حکام و از این آیه فهم ارجاع خیلی بعید به نظر می‌رسد.^۱

محمد جواد مغنیه در تفسیر آیه شریفه ۴۷ سوره مبارکه مائده^۲ می‌نویسد:

«مراد از انجیل، نصارا و مراد از تورات، یهود و مراد از قرآن، مسلمانان است. خداوند دستور داده هر کس به دینی اعتقاد و به کتابی از کتاب‌های خدا ایمان داشته باشد، باید بدان عمل کند و خود را به احکام آن پایبند بداند و هر کس که خلاف دین و کتاب آسمانی‌اش رفتار کند، دروغگو خواهد بود، خواه این شخص یهودی و نصرانی باشد یا مسلمان؛ در این جهت، هیچ فرقه‌ای بر فرقه دیگر مزیتی ندارد».^۳

همچنین آیت الله جوادی آملی در همین زمینه چنین می‌نویسد:

«بعد از نزول قرآن کریم، حجت منحصر، قانون قرآنی است و از همین رو قرآن به اهل انجیل که برابر کتاب خود حکم می‌کنند، ناظر است به آنچه در انجیل درباره‌ی پیامبری حضرت ختمی نبوت آمده است و نیز راجع است به اصول اعتقادی، ملاک‌های اخلاقی و نیز احکام فقهی و حقوقی غیرمنسوخ که مورد امضای قرآن حکیم است و همچنین در احوال شخصیه در شرایط قبول ذمه».^۴

۱- گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، *الدر المنضود فی احکام الحدود*، قم، دارالقرآن کریم، ۱۳۷۲ش، ۱/۳۵۲.

۲- وَ لِيُحْكُمُ أَهْلَ الْأَنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَ مَنْ لَمْ يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ: اهل انجیل [بیرون مسیح] نیز باید به آنچه خداوند در آن نازل کرده حکم کنند! و کسانی که بر طبق آنچه خدا نازل کرده حکم نمی‌کنند، فاسقند.

۳- مغنیه، ۱۴۲۱.ق، ۳/۱۰۷.

۴- جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، مرکز نشر اسراء، قم، طبع دوم، تابستان ۱۳۹۰.ش، ۲۲/۵۷۴ و ۵۷۶.

با توجه به این تفاسیر، به اقلیت‌ها ولو در بعضی امور و به طور خاص احوال شخصیه اجازه داده شده تا در این موارد از احکام خود پیروی کند. لذا این صلاحیت قانونی آنها را بیان می‌کند که از قضاوت خود حکم بگیرند و به وسیله آنها معامله را حل و فصل کنند.

در همین زمینه فقیهان به چند روایت هم توجه می‌کنند. در روایتی از امام جعفر صادق^{علیه‌السلام} نقل می‌شود که اگر پیش حاکم از اهل تورات یا اهل انجیل برای تحاکم بیایند، حاکم اختیار دارد حکم کند یا نکند.

در روایتی دیگر راوی از امام می‌پرسد که اگر از اهل کتاب نصرانی یا یهودی باشد در میان آنها خصومتی باشد و بین شان حاکمی از حکامشان قضاوت با جور کند و کسی که علیه او قضاوت شده این را نپذیرد آیا می‌تواند به حاکم اسلامی رجوع کند؟ امام جواب دادند بلی می‌تواند به حاکم اسلامی رجوع کند.

اسماعیل بن ابی زیاد از امام جعفر صادق^{علیه‌السلام} به نقل از پیامبر مکرم اسلام صل الله علیه و آله نقل می‌کند که: محمد بن ابی بکر به علی^{علیه‌السلام} نامه‌ای نوشت و در آن سوال کرد درباره مردی که با زن یهودیه و نصرانیه زنا کرد، در جواب امام نوشتند اگر مرد محصن است رجم کن و اگر غیر محصن صد تازیانه بزن و از شهر بیرون کن؛ اما زن یهودیه را به ملت خودش بفرست تا آنها درباره آن هر چه خواستند قضاوت کنند. در این روایت صلاحیت قضایی و استقلال قضایی اهل کتاب پذیرفته شده و البته در صورتی که هر دو راضی باشند و هر دو از اهل یک ملت باشند در این صورت صلاحیت آنها پذیرفته شده است. حتی صریحاً برای قضاوت در باب حدود هم به آنها اجازه داده شده است و در روایات حکم به باب خاص دیده نمی‌شود فلذا حتی حدود و قصاص را شامل می‌شود.

فقهای امامیه تماماً قائل به جواز ارجاع مسائل اهل کتاب از طرف حاکم اسلامی به دادگاه اهل کتاب هستند و حاکم چنین اختیاری دارد و در این هیچ قید و بندی نیست بلکه در تمام ابواب حتی در حدود و قصاص هم می‌توانند به حکام شان رجوع داشته باشند چه رسد به احوال شخصیه. محقق اردبیلی در این زمینه چنین

بیان کرده: اگر از اهل کتاب مرتکب چیزی شوند که در نزد آنها هم جایز نیست در این صورت حاکم اختیار دارد که احکام اسلامی را جاری سازد یا پیش حکام شان بفرستد تا به مقتضای شرع شان عمل کند، البته اینجا یک قول نقل می‌کند که: این در صورتی ممکن است متعلق به آن جرم حد یا تعزیر داشته باشند غیر این صورت حکم اسلام جاری خواهد بود.^۱

صاحب جواهر در باب سرقت در این زمینه چنین حکم داده: «اگر ذمی از مسلمان با شرایط حد سرقت دزدی کند دست او قطع خواهد شد البته این در صورتی است که ما حکم کنیم یا اگر در دین شان اختلاف باشد و صاحب مال مسروق راضی نشود جز با قضاوت در این صورت ما حکم خواهیم کرد و در غیر اینصورت می‌فرماید «الا فلنا الاعراض عنهم و رفعهم الی احکامهم کما غیر المقام، و الله العالم»^۲. بنابراین نظر در صورت متحد المذهب بودن یا مختلف المذهب بودن البته در صورتی که طرف دیگر قبول کند می‌تواند رجوع به دادگاه‌های خودشان داشته باشد.

محمد رضا گلپایگانی در این رابطه می‌نویسد: «و این حقوقی است که عقد ذمه بر ما واجب می‌کند بنابراین بر حاکم جایز است که در مرافعات آنها را به حکام خودشان ارجاع دهد»^۳. همچنین میرزا جواد تبریزی در همین زمینه چنین نظری دارد: «اگر ذمی با ذمی دیگر لواط کند در این صورت حاکم شرع اختیار دارد که یا خودش حکم را اجرا کند یا آنها را به حکام خود ارجاع بدهد»^۴.

نتیجه بحث اخیر اینکه بعد از بررسی شرط اسلام در قاضی و ولایت کافر و بررسی آیات و روایات و اقوال فقها، روشن شد که حاکم اسلامی اختیار دارد که در مرافعات اقلیت‌ها، خود قضاوت کند یا برای آنها از طرف

۱- اردبیلی، ۱۴۰۳ ه.ق.

۲- نجفی، ۱۹۸۱ م، ۴۸۹/۴۱.

۳- موسوی گلپایگانی، ۳۵۰/۱، دارالقرآن الکریم، ایران، قم، ۱۴۱۲ ق.

۴- تبریزی، جواد بن علی، اسس الحدود و التعزیرات، تک جلد، ص ۱۸۵، ایران، قم، اول، ۱۴۱۷ ه.ق.

خود در مسائل احوال شخصیه از خود آنها قاضی تعیین کند سپس آنها را به قاضی تعیین شده ارجاع دهد. بنابراین اقلیت‌ها در میان خود چنین صلاحیت قضایی دارند و اسلام به آنها اختیار داده است و این در واقع یک استثناء است که اسلام برای اهل کتاب قائل شده است.

۳-۴-۲- تحلیف اهل الذمه

از جمله حقوق قضایی اهل کتاب تحلیف آنان در دادگاه اسلامی است یکی از صورت‌های قسم خوردن در دادگاه این است که اگر مدعی نتواند ادعایش را ثابت کند منکر باید قسم بخورد تا گفته‌اش ثابت شود یعنی اگر منکر غیر مسلمان باشد برای ثابت شدن گفته‌اش، اگر مدعی ادعایش را نتوانست ثابت کند باید قسم یاد کند. در اینجا دو سوال پیش می‌آید که هر کدام از سوالات را در دو بخش جداگانه مورد بررسی قرار خواهیم داد. ۱- آیا قسم کافر صحیح است و از او پذیرفته می‌شود؟ ۲- در صورت صحت قسم، کافر باید چگونه قسم بخورد؟

۳-۴-۲-۱- قسم کافر

در مورد پذیرفتن قسم کافر یا نپذیرفتنش؛ سه قول وجود دارد که به توضیح اقوال و ادله آنها پرداخته خواهد شد.

قول اول: قسم از کافر صحیح نیست. این نظر متعلق شیخ طوسی^۱، ابن ادریس^۲ و ابو حنیفه^۳ است.

قول دوم: در حالف اسلام معتبر نیست لذا قسم کافر صحیح است که این قول علامه در قواعد الاحکام^۴، شهید اول و ثانی^۵، شیخ در مبسوط^۶، صاحب المقتصر^۷، ابن براج^۱ و شافعی^۲ است.

۱- طوسی، ۱۴۰۷، ق. ۱۱۶/۶.

۲- ابن ادریس الحلّی، ۱۳۹۰، ش. ۴۱۸/۳.

۳- مفلح بن حسن بن رشید الصمری، تلخیص الخلاف و خلاصه الاختلاف، چاپ اول، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴-۳۱۹/۳، ق.

۴- علامه حلّی، ۱۴۱۳، ق. ۲۶۸/۳.

۵- شهید ثانی، ۱۴۱۴، ق. ۴۰۸/۳.

۶- طوسی، ۱۳۸۷، ش. ۱۹۵/۶.

۷- جمال الدین احمد بن محمد بن فهد حلّی، المقتصر، فی شرح المختصر، ص ۳۲۰.

قول سوم: کافر بر دو قسم است، قسم اول کافری که کفرش به اعتبار جهلش نسبت به خداست که در این صورت قسمش منعقد نمی‌شود. و قسم دوم کافری که کفرش به اعتبار انکار نبوت یا انکار فریضه است که در این مورد قسم او منعقد می‌شود قائلین به این قول علامه در مختلف^۳، صاحب تنقیح^۴ و شهید ثانی در مسالک^۵ است.

دلیل گروه اول به این شرح است که شرط صحت قسم، قسم به لفظ جلاله و خداست. کافر خدا را نمی‌شناسد لذا قسم کافر صحیح نیست. جوابی که به این گروه داده اند هم به این صورت است که اولاً این دلیل اخص از مدعاست زیرا کافر معتقد به خدا و منکر نبوت، خدا را می‌شناسد. ثانیاً: شرط صحت قسم، قسم به خداست بدون قید و این امر متوقف بر شناخت و معرفت خدا نیست، بلکه امکان دارد کسی به خدا قسم بخورد ولی خدا را نشناسد.

دلیل گروه دوم به این شرح است که اطلاق ادله و عمومیت آن اعم از ادله کتاب و سنت که این ادله منافات با کفر ندارند زیرا ما قائلیم که کفار مخاطب به فروع هستند.

۱- نصوصی که دلالت می‌کند که بینه بر مدعی و یمین بر منکر است. لذا اگر کافر منکر باشد باید قسم بخورد و قائلی به تفصیل در این مورد وجود ندارد بلکه قسم در مثل این مورد در فرج و دماء و اموال منعقد می‌شود. لذا در موارد دیگر نیز به طریق اولی منعقد می‌شود.

۲- نصوص و روایاتی که بر تحلیف کافر دلالت می‌کنند که این روایات زیاد هستند. از جمله دو روایت زیر:

۱- ابن‌براج طرابلسی، ۱۴۰۶.ق، ص ۴۰۶.

۲- طوسی، ۱۴۰۷.ق، ۱۱۷/۶.

۳- علامه حلی، ۱۴۱۳.ق، ۱۷۱/۸.

۴- جمال‌الدین مقداد بن عبدالله سیوری، التنقیح الرائع، ج ۳، ص ۵۰۹.

۵- به نقل از سید محمد صادق روحانی، فقه الصادق، ج ۱۹، ص ۱۶.

الف: حدیث صحیح حلبی: «عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن حماد عن الحلبي، قال، سالت ابا عبدالله عليه السلام عن اهل الملل يستحلون فقال: لا تحلفوا هم الا بالله عزوجل»^۱.

ب: حدیث موثق سماعه به این شرح: «و عن عده من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن سماعه عن ابی عبدالله عليه السلام قال: سالته هل يصلح لاحد ان يحلف احدا من اليهود و النصارا و المجوس...؟ قال: لا يصلح لاحد الا بالله عزوجل»^۲. چنانچه در این دو روایت ملاحظه می شود اصل تحلیف مسلم گرفته شده و چگونگی اجرای آن از معصوم سوال شده است.

دلیل گروه سوم: نصوصی که در مورد چگونگی تحلیف کافر آمده اختصاص به کفاری دارد که کفرشان به اعتبار انکار نبوت است نه انکار خدا زیرا در نصوص الفاضلی، مانند اهل ملل، یهودی، مسیحی و مجوسی ذکر شده است و این نشان می دهد که قسم از ناحیه کفاری که معتقد به خدا هستند صحیح می باشد. با مشاهده هر سه نظر و ادله آنها، آنچه نزدیکتر به یقین به نظر می رسد قول سوم است؛ زیرا کسی که اعتقاد به خدا ندارد قسمش در حقیقت قسم به خدا نیست و مراد از قسم به خدا فقط قسم به اسم به تنهایی نیست.

۳-۴-۲-۲- چگونگی تحلیف اهل الذمه

فقها اتفاق نظر دارند ذمی نیز مانند مسلمان باید به لفظ جلاله قسم یاد کند^۳ و الا هیچ اثری در اثبات و یا اسقاط حق بر آن مترتب نمی شود و این به خاطر روایاتی است که در این زمینه آمده است.^۴ فرمودند:

۱- الحر العاملی، ۱۴۱۴ ق، ۱۶/۱۶، ح ۴.

۲- الحر العاملی، ۱۴۱۴ ق، ۱۶/۱۶، ح ۵.

۳- موسوی الخویی، سید ابوالقاسم، تکلمه منهاج الصالحین فی احکام القضاء و الشهادات و الحدود و التقصاص، نجف، مطبعه الادب، ۱۳۹۷ ق، ۱/۲۵؛ شهید ثانی، ۱۴۱۴ ق، ۴/۳۹؛ شیخ مفید، ۱۴۱۰، ص ۵۴۴؛ طبرسی، *النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی*، ص ۵۵۵؛ طباطبایی، ۱۴۲۸ ق، ۶/۷۰۰؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷ ق، ۴/۳۳۵؛ نجفی، ۱۹۸۱ ق، ۴۰/۳۲۵.

۴- الحر العاملی، ۱۴۱۴ ق، ۱۶/۱۶.

«لا تحلفوهم الا بالله عزوجل»^۱ در مقابل این روایات، روایات دیگری وارد شده که استحلاف از ذمی را استثناء کرده مانند روایت سکونی از امام صادق علیه السلام که فرمودند^۲: «ان امیرالمومنین علیه السلام استحلف یهودیاً بالتوراه التی انزلت علی موسی علیه السلام؛^۳ حضرت امیر، یهودی را به توراتی که به موسی نازل شده قسم داد». با استناد به این دسته روایات اکثر فقها قائلند که قسم دادن ذمی به مقتضای دین خود که به نظر حاکم بازدارندگی بیشتری داشته باشد جایز است. زیرا ذمی به مقدسات دینش احترام قائل است و به آسانی قسم نمی خورد.^۴

البته به شرطی که سوگند مشتمل بر خدا نباشد مثل اینکه اگر سوگند مشتمل بر قسم به پدر و پسر خدای تعالی باشد حرام است.^۵ برخی از فقها با این نظر مخالفت کرده و گفته اند قسم فقط باید به لفظ جلاله باشد و سوگند دادن به کتاب‌های آسمانی و به پیامبران اعظم و غیره هیچ اثری ندارد. لذا نمی‌توان ذمی را به مقدساتش قسم داد.^۶

با توجه به اقوال مختلف فقها درباره قسم اهل کتاب؛ می‌توان نتیجه‌گیری کرد چون هدف از سوگند، کشف حقیقت است بدین جهت از ادله اثبات دعوا شمرده شده، پس قاضی چنانچه برخی از فقها چنین فتوا داده‌اند می‌تواند اگر سوگند مطابق دین فرد بازدارنده‌تر است، او را این گونه سوگند دهد، چرا که ممکن است بدون

۱- الکلبینی، ۱۴۰۷، ق، ص ۴۵۰، ح ۱۰.

۲- الحر العاملی، ۱۴۱۴، ق، ج ۱۶، ح ۴، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳.

۳- الکلبینی، ۱۴۰۷، ق، ۴۵۱/۷؛ ابوداود، سلیمان بن اشعث، سنن ابوداود، تحقیق سعید اللحام، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۰، ق، ص ۲۸۱، ح ۲.

۴- طوسی، ۱۴۰۰، ق، ص ۳۴۷؛ طوسی، ۱۳۸۷، ش، ۲۰۸/۸، سیوری، التنقیح الرائع، ۲۵۶/۴؛ حلی، مختصر النافع، ص ۳۷۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۴، ق، ۳۹/۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ق، ۴۴۳/۳؛ خویی، مبانی تکلمه المنهاج، ج ۱، ص ۷.

۵- نجفی، ۱۹۸۱، ق، ۲۲۸/۴۰. شهید ثانی، ۱۴۱۴، ق، ۳۹/۴.

۶- طباطبایی یزدی، العروه الوثقی، ۷۰۱/۶؛ نجفی، ۱۹۸۱، ق، ۲۲۵/۴۰، خمینی، تحریر الوسیله، ۳۸۶/۲؛ محمدی گیلانی، قضا و قضاوت در اسلام، ص ۲۵۱؛ مشکینی، قضا و شهادت، ص ۹۴.

اعتقاد به سوگند به لفظ جلاله، به هر مطلبی گرچه دروغ باشد قسم بخورد و این با هدف شارع مقدس مناسبت بیشتری دارد. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در قسمت سوگند نمایندگان مجلس پس از متن قسم نامه آمده است که: نمایندگان اقلیت‌های دینی این سوگند را با ذکر کتاب آسمانی خود یاد خواهند کرد.^۱

۳-۴-۳- شهادت اهل کتاب

آیا شهادت اهل کتاب در دادگاه اسلامی پذیرفته می‌شود یا خیر؟ در جواب به این سوال ابتدا باید گفت که شهادت گاه علیه مسلمانان و گاه علیه غیرمسلمانان و هم کیشان خودشان است.

۳-۴-۳-۱- شهادت کفار بر مسلمانان

شهادت کفار بر علیه مسلمین پذیرفته نیست در حالت اختیار، اما در صورت ضرورت در مورد وصیت پذیرفته است.^۲ همه فقهای شیعی قائل به این استثناء شده‌اند و آن در صورتی است که مسلمانی، برای شهادت دادن در مورد وصیت نباشد، در این صورت شهادت ذمی را مقبول دانسته، به شرط آنکه از عدول دین خود باشند.^۳ به خاطر ادله، سنت و همچنین به ادعای فخرالدین و ظاهر غنیه و صریح صیمری بر این مسأله ادعای اجماع شده است.^۴

از میان فقهای اهل سنت حنابله مثل امامیه استثناء مذکور را پذیرفته‌اند و این قدامه در کتاب خود به آن اشاره کرده و می‌نویسد: «در شاهد، اسلام شرط است و شهادت اهل کتاب بر مسلمان یا کافر پذیرفته نمی‌شود، مگر شهادت کتابیه در مورد وصیت، هنگامی که در سفر باشد و این در صورتی است که غیر از اهل کتاب کسی

۱- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به اهتمام حمید حسنی، چاپ اول، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۸۰. ش، اصل ۱۶۷، ص ۳۸.

۲- طوسی، ۱۴۰۰. ق، ص ۳۳۴.

۳- علامه حلی، ۱۴۱۳. ق، ۵۱۸/۸.

۴- نجفی، ۱۹۸۱. م، ۳۴۷/۲۸.

یافت نشود و اگر موصی فرا رسیده باشد که در این صورت شهادت اهل ذمه قبول می‌شود و این را ابن‌منذر، خرقی، شریح، نخعی، اوزاعی و یحیی بن حمزه ذکر کرده‌اند و عبدالله بن مسعود و ابوموسی بر طبق آن قضاوت کرده‌اند. از احمد بن حنبل نیز روایت شده که ابوحنیفه، مالک و شافعی گفته‌اند: شهادت اهل ذمه در وصیت نیز پذیرفته نمی‌شود زیرا کسی مثل فاسق که شهادت او در غیر وصیت پذیرفته نمی‌شود در وصیت نیز پذیرفته نمی‌شود پس کافر اولی است»^۱.

تنها دلیلی که قائلین به استثنای مذکور آورده‌اند این آیه شریفه می‌باشد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخِرَانِ: أَي كَسَانِي كَه اِيْمَانِ آوْرده ايد! هنگامي كه مرگ يكي از شما فرا رسد، در موقع وصيت بايد از ميان شما، دو نفر عادل را به شهادت بطلبيد؛ يا اگر مسافرت كرديد، و مصيبت مرگ شما فرا رسيد، دو نفر از غير خودتان را به گواهي بطلبيد». دكتر عباس كلانترى در اين باره چنين نظري دارند كه ذكر آن در اينجا ضرورى بنظر مي رسد: در وصيت و مواردى غير از وصيت در صورتى كه هنگام تحمل شهادت، غير از كافر، شاهد مسلمانى يافت نشود و عدم پذيرش شهادت كافر كتابى منجر به تضييع حق الناس گردد، شهادت كتابى غيرمعاند عادل (يا موثق در صورتى كه عدالت كافر محقق نشود) و لو ذمى نباشد، پذيرفته مى شود، به ويژه اگر شهادت به نفع مسلمان و بر عليه غير مسلمان باشد»^۲.

۳-۴-۲- شهادت كافر بر كفار

درباره چگونگی شهادت کافر بر علیه کافر سه دیدگاه بین شیعه و اهل سنت ارائه شده که به شرح زیر می‌باشد:

۱- ابن‌قدامة، ۱۳۸۶.ق، ۳۳/۱۲ و ۳۴.

۲- سوره مبارکه مائده، آیه شریفه ۱۰۶.

۳- کلانتری خلیل آباد، عباس، پژوهشی بر گواهی اهل کتاب، مجله حقوق اسلامی، شماره ۱۸، ص ۱۷.

۳-۴-۳-۱- عدم پذیرش:

شهید ثانی از قائلین می‌گوید: «شهادت کافر اگر چه ذمی باشد بر طبق صحیح‌ترین قول پذیرفته نمی‌شود ولو اینکه مشهود علیه، کافر باشد و شهادت غیر ذمی اجماعاً پذیرفته نیست».^۱ مشهور فقیهان شیعی قائل به این نظریه بوده و از جمله قائلین علامه حلی،^۲ شیخ طوسی،^۳ صاحب جواهر^۴ و صاحب کشف‌اللاثام^۵ می‌باشند. مالکیه، شافعیه و حنابله نیز همین مبنی را پذیرفته فقط حنفی‌ها شهادت اهل کتاب در مورد وصیت را پذیرفته‌اند.

۳-۴-۳-۱- مالکی

مالک شهادت اهل کفر را در سفر و حضر اجازه نداده و دیده نشده که شهادت کافر برای مسلمانان را اجازه دهد، یونس بن یزید از ابن شهاب خبر داده که گفته است: شهادت یهودی و نصرانی جایز نیست در بین مسلمانان، مگر اینکه اسلام بیاورند؛ درباره شهادت کافر بر کافر دیگر در المدونه الکبری آمده است: شهادت اهل ذمه برخی برای برخی دیگر از نظر مالک صحیح نیست». عمرو بن شعیب از قول پدرش و او از قول جدش گفته: شهادت اهل ملل برخی بر برخی دیگر جایز نیست اما شهادت مسلمان بر آنها جایز است و شهادت آنها بر مسلمان جایز نیست» ابن شهاب نیز گفته شهادت یهودی بر نصرانی و نصرانی بر یهودی جایز نیست و حسن بصری گفته شهادت نصرانی و یهودی و مجوس بعضی بر بعضی دیگر جایز نیست، همچنین

۱- شهید ثانی، ۱۳۷۸ ش، ۱۲۷/۳.

۲- علامه حلی، حسن، همان کتاب، ج ۸، ص ۵۱۸.

۳- طوسی، ۱۳۸۷ ش، ۱۸۷/۸.

۴- نجفی، ۱۹۸۱ م، ۱۶/۴۱.

۵- فاضل هندی، محمد، کشف‌اللاثام و الابهام عن قواعد الاحکام، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ ق، ۲۷۲/۱۰.

شعبی گفته: «شهادت ملتی بر ملتی دیگر جایز نیست مگر شهادت مسلمانان که می‌توانند بر سایر ملت‌ها، شهادت دهند.^۱»

۳-۴-۳-۲-۱-۲-۳-۴-۳ شافعی

شافعی چنین نظری دارد: «شهادت کفار قبل از آنکه اسلام بیاورد، پذیرفتنی نیست؛ و قاضی نمی‌تواند شهادتش را اجازه دهد یا بشنود، اما اگر عادل باشد و اسلام آورد؛ شهادتش پذیرفته می‌شود.^۲ در المجموع آمده: شهادت کفار پذیرفتنی نیست به خاطر قول رسول خدا: لا تجوز شهادة اهل دین علی اهل دین آخر الا المسلمین فانهم عدول علی انفسهم و علی غیرهم»؛ همانطور که شهادتی که به دروغ باشد پذیرفتنی نیست بطریق اولی شهادتی که بخدا به دروغ شهادت دهد پذیرفتنی نیست.^۳ در روضه البیان آمده: «شهادت کفار پذیرفتنی نیست چه بر مسلمان چه بر کافر»^۴

۳-۴-۳-۱-۲-۳-۴-۳ حنبلی

ابن قدامه در المغنی در همین موضوع چنین آورده: «از نظر حنبلی‌ها شرط شاهد این باشد که مسلمان باشد و شهادت کفار حتی ذمی رد خواهد شد».^۵ همچنین در الشرح الکبیر دلیل این طایفه در رد شهادت کفار ذمی را چنین بیان کرده: «دلیل مذهب ما آیاتی از قبیل «مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ»^۶ «أَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ»^۷ می‌باشد؛ از آنجا که کتابی عادل نیست، همانند کافر حربی، شهادتش بر غیر دین خود پذیرفته نیست بر اهل

۱- امام مالک، همان کتاب، ۱۵۷/۵.

۲- الشافعی، ۱۴۰۰، ق، ۵۰/۷.

۳- النووی، ۱۳۸۷، ش، ۲۲۶/۲۰.

۴- النووی، ۱۴۲۳، ق، ۱۹۹/۸.

۵- ابن قدامه، عبدالله، ۱۴۰۵، ق، ۲۷/۱۲ و ۳۰.

۶- بقره/ ۲۸۲.

۷- طلاق/ ۲.

دینش نیز پذیرفته نمی‌شود.^۱ جایی دیگر چنین نوشته: «از احمد نقل است شهادت بعضی کفار بر بعضی دیگر پذیرفته است و ابوبکر گفته این غلط است و در آن شکی نیست».^۲

۳-۴-۲-۲-۲-۲-۲ ادله طرفداران این قول

قال صادق علیه السلام: «یا علقمه کل من کان علی فطره الاسلام جازت شهادته^۳: ای علقمه هر کس بر فطرت اسلام باقی باشد، شهادتش پذیرفته شود».^۴ بنابراین شهادت کافر که به اسلام اعتقادی ندارد پذیرفته نیست. در حدیثی دیگر امام صادق علیه السلام از پدر بزرگوارشان و ایشان از به نقل از پدران بزرگوارشان می‌فرماید: «لا تقبلوا شهادت ذی شحنا او ذی مخزیه فی الدین^۴: شهادت افراد کینه‌توز و افرادی که در تخطی از وظایف دینی به مذلت افتاده‌اند، پذیرفته نمی‌شود».^۵ از دیگر دلایل این گروه این است که کافر متصف به ظلم و فسق است که مانع از قبول شهادت او می‌شود، زیرا شاهد باید عادل باشد.^۵

۳-۴-۲-۲-۲-۲-۲ قبول شهادت کافر ذمی

۳-۴-۲-۲-۲-۲-۱ قبول شهادت حتی با اختلاف ملت

شهادت کافر بر کفار پذیرفته است حتی در صورت اختلاف ملت. از امامیه این‌جنید فقط این قول را برگزیده، صاحب کشف‌الغمام درباره آن چنین گفته: این مبنا قوی است، البته در صورتی که شاهد ذمی و مشهود علیه،

۱- ابن‌قدمه، ۱۳۸۶. ق، ۳۴/۱۲ و ۳۵.

۲- همان ۳۴.

۳- نجفی، ۱۹۸۱. م، ۱۶/۴۱.

۴- الحر العاملی، ۱۴۱۴. ق، ۳۹۵/۲۷.

۵- طوسی، ۱۳۸۷. ق، ۱۸۷/۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳. ق، ۱۳، ص ۱۲۷؛ نجفی، ۱۹۸۱. م، ۱۶/۴۱.

حربی باشد همانطور که ظاهر خبر حربی نیز همین است، زیرا سند این خبر صحیح است و چون رعایت شرایط ذمه بر ما لازم است، بنابراین مشکلی نخواهد بود اگر شهادتشان را علیه اهل حرب قبول کنیم.^۱

از میان اهل سنت، حنفیه نظریه دوم را پذیرفته و شهادت کافر بر مسلمان را رد کرده‌اند و ابوبکر کاشانی و سمرقندی می‌گویند: «شهادت کافر علیه مسلمان پذیرفته نیست مگر بعد از اسلام آوردن»^۲ اما در مورد شهادت کافر بر کفار، جناب سرخسی چنین نوشته: از نظر مذهب ما، شهادت برخی از اهل شرک بر برخی دیگر در بین خودشان جایز بوده و مالک و شافعی در این زمینه چنین گفته‌اند: شهادتی برای آنها بر غیر نیست»^۳.

ابن قدامه این قول را از ابوحنیفه و اصحابش نقل کرده و می‌نویسد: «هر کس که گفته کفر ملت واحدی است شهادت یهودی بر نصرانی و برعکس را اجازه داده و این قول حماد و سوار و ثوری و ابوحنیفه و اصحاب اوست»^۴. حفصکی نیز می‌گوید: «شهادت ذمی اگر در دینش عادل باشد پذیرفته می‌شود، اگر چه در دین اختلاف داشته باشند مثل یهود و نصارا و شهادت ذمی بر مستامن پذیرفته است نه برعکس»^۵.

۳-۴-۳-۲-۱-۱- ادله طرفداران این قول

در صحیح حلبی از امام صادق^{علیه‌السلام} آمده: «سألته هل تجوز شهادة اهل مله من غیر اهل ملتهم قال نعم اذا لم يوجد من اهل ملتهم - جازت شهادة غیرهم انه لا یصلح ذهاب حق احد^۶: از امام صادق^{علیه‌السلام} پرسیدم: آیا

۱- فاضل هندی، محمد بن حسن، همان کتاب، ج ۱۰، ص ۲۷۳.

۲- کاسانی، ۱۴۰۹، ۲۶۷/۶؛ سمرقندی، علاء الدین، همان کتاب، ج ۳، ص ۳۶۲.

۳- سرخسی، ۱۴۰۶، ق. ۱۳۳/۱۶ و ۱۳۴.

۴- ابن قدامه، ۱۳۸۶، ق. ۳۳/۱۲ و ۳۴.

۵- حفصکی، علاء الدین، الدر المختار، دارالفکر، بی جا، ۱۴۱۵، ق. ۶، ص ۱۶.

۶- الحر العاملی، ۱۴۱۴، ق. ۳۱۰/۱۹.

شهادت اهل ذمه بر غیر ملت خود جایز است؟ فرمودند: بله، اگر کسی از ملت خود شهادی برایش پیدا نشود جایز است شخص دیگری غیر از ملت خودش برایش شهادت دهد، زیرا سزاوار نیست حق کسی از بین برود. در خبر دیگری از ضریس کناسی روایت شده: سالت ابا جعفر علیه السلام عن شاهده اهل الملل - هل تجوز علی رجل مسلم من غیر اهل ملتهم - فقال لا الا ان لا يوجد فی تلک الحال غیرهم - و ان لم يوجد غیرهم جازت شهادتهم فی الوصیه لانه لا یصلح ذهاب حق امری مسلم و لا تبطل وصیته: آیا اهل هر ملتی می تواند برای غیر اهل خود شهادت دهد حضرت در جواب فرمودند: نه، مگر آنکه کسی غیر از آن پیدا نشود در این صورت شهادتشان در وصیت پذیرفته می شود، چون صحیح نیست حق مسلمانی از بین برود و وصیت مسمان باطل نمی شود.

۳-۴-۳-۲-۲-۲-۲- قبول شهادت کافر در بین هم کیشانش

قائلان این مسئله اعتقاد دارند: شهادت کافر در مورد هم کیشانش پذیرفتنی خواهد بود، اما در مورد غیرهم کیشانش نیست؛ هم از امامیه و هم از اهل سنت گروهی این قول را نقل کرده اند. شیخ طوسی در نهاییه در نقل این قول چنین می نویسد: «شهادت گروهی از کفار علیه یا له گروهی دیگر جایز است و اهل هر مذهب می توانند له یا علیه هم مذهب خود شهادت دهند، اما شهادت له یا علیه افرادی از کیش یا مذهب دیگر پذیرفتنی نیست». ^۱ شهید ثانی در نقل این قول گفته: «اظهر منع است و این قول را رد کرده است». ^۲ از فحوای متونی چنین برداشت می شود که در مساله فرقی بین کفار ذمی و حربی نیست؛ از جمله در مستند الشیعه چنین آمده: همانطور که ظاهر کلام ابن جنید اسکافی که در *مختلف الشیعه* نقل شده قبول شهادت کفار در مورد

۱- همان، ۳۰۹/۱۹.

۲- طوسی، ۱۴۰۰، ق، ص ۳۳۴.

۳- شهید ثانی، ۱۴۱۳، ق، ۱۶۴/۱۴.

هم‌کیشانش اختصاصی به ذمی نداشته بلکه جمیع کفار را در بر گرفته است.^۱ همچنین ظاهر مسالک^۲ و نهاییه^۳ همین بوده و برخی عبارت «اهل ملت» برخی عبارت «کافر» و برخی عبارت «مخالف اسلام» را آوردند.^۴ اما برخی مثل صاحب جوهر، مسأله را در خصوص کافر ذمی دانسته و درباره حربی چنین بیان می‌کند: «هیچ بحث و اختلاف قابل توجهی بین فقیهان وجود ندارد و همه قبول دارند که کافر حربی شهادتش به هیچ وجه پذیرفته نیست و در ایضاح الفوائد بر آن ادعای اجماع شده است.^۵ فخر المحققین هم بر عدم پذیرش شهادت کافر حربی ادعای اجماع نموده است.»^۶ اما نراقی می‌نویسد: «این اجماع، اجماع منقول است و اجماع منقول حجت نیست.»^۷

از میان اهل سنت قتاده و حکم و ابی عبید و اسحاق، نظریه سوم را پذیرفته و گفته‌اند: «شهادت افراد هر ملتی بر بعضی دیگر قبول است؛ اما شهادت یهودی بر نصرانی و برعکس قبول نیست و احتجاج کرده‌اند به روایت جابر که از رسول خدا نقل کرده که شهادت اهل ذمه بعضی بر بعضی دیگر را اجازه داده و ابن‌ماجه آن را نقل کرده زیرا بعضی از آنها بر بعضی دیگر ولایت دارند پس شهادتشان پذیرفته است مثل مسلمانان».^۸ ابن‌ابی لیلی گفته اگر کیش و مذهب یکی باشد شهادت پذیرفته است. اما اگر کیش و مذهب مختلف باشد پذیرفته نمی‌شود به خاطر قول رسول خدا که فرمودند: «لاشهاده لاهل مله اخی الا المسلمین فشهداتهم

۱- علامه حلی، ۱۴۱۳ ق، ۵۱۹/۸.

۲- شهید ثانی، ۱۴۱۳ ق، ۱۶۴/۱۴.

۳- طوسی، ۱۳۸۷ ق، ص ۳۳۴.

۴- نراقی، ملا احمد، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، چاپ اول، قم، موسس آل‌البیت، ۱۴۱۵ ق، ۳۵/۱۸.

۵- نجفی، ۱۹۸۱ م، ۲۲/۴۱.

۶- فخرالمحققین، ۱۳۸۷ ق، ۴۱۸/۴.

۷- نراقی، ۱۴۱۵ ق، ۳۵/۱۸.

۸- ابن‌قدامه، ۱۳۸۶ ق، ۳۴/۱۲.

مقبوله علی اهل الملل کلهما» و دلیل دیگر اینکه با اختلاف ملت بعضی از آنها بر بعضی دیگر دشمنی می‌کنند و این مانع از قبول شهادت می‌شود همانطور که شهادتشان بر مسلمانان پذیرفته نمی‌شود.^۱

۳-۴-۳-۲-۲-۱- ادله طرفداران این قول

از امام صادق علیه السلام سماعه روایتی نقل می‌کند که: «سالت ابا عبدالله علیه السلام عن شهادة اهل الملة قال فقال لا تجوز الا علی اهل ملتهم الحدیث^۲: از امام صادق علیه السلام درباره شهادت اهل ذمه پرسیدم، فرمودند: جایز نیست مگر در مورد ملت خودشان». مرحوم ملا احمد نراقی از عبارت علی ملتهم در همین به چند نکته بسیار جالب اشاره می‌کند: نکته اول اینکه شهادت کافر پذیرفته می‌شود در صورتی که علیه هم‌کیش خود باشد، اما مطابق اصل شهادت اگر شهادتش، له هم‌کیش خود باشد، پذیرفته نخواهد بود، مگر آنکه دلیل دیگری برای پذیرش شهادتش اقامه گردد. نکته دوم اطلاق «علی ملتهم» صرفاً بر اینکه اگر کافر علیه هم‌کیش خود و یا له دیگران شهادت دهد، پذیرفته می‌شود دلالت دارد. نکته آخر اینکه عبارت «ملت» مشمول پیروان فرق ضاله اسلامی از جمله ناصبی و غیر آن نمی‌شوند؛ فلذا مطابق اصل شهادت، شهادت آنان به هیچ وجه پذیرفته نمی‌شود، بلکه آنان مشمول روایتی می‌شوند که می‌فرمایند: «ذو مخزیه فی الدین» از این رو شهادتشان پذیرفته نمی‌شود.^۳

صاحب جواهر ضمن اشاره به هر سه قول؛ قول اول را به صواب نزدیکتر دانسته و بر دلالت دو روایتی که قائلین به قول دوم بر آن استناد کرده‌اند اشکال گرفته و آنها را بر شهادت کافر ذمی در وصیت حمل می‌کند و اعتقاد دارد این دو روایت نمی‌توانند در مقابل ادله‌ای که به طور مطلق شهادت کافر را رد می‌کنند ایستادگی

۱- سرخسی، ۱۴۰۶ق، ۱۳۳/۱۶ و ۱۳۴.

۲- الحر العاملی، ۱۴۱۴ق، ۳۸۶/۲۷.

۳- نراقی، ۱۴۱۵ق، ۳۴/۱۸ و ۳۶.

کنند و قوم سوم را همچنانکه ذکر گردید مختص اهل ذمه بیان کرده و بیان می‌کند که در این که شهادت حربی قبول نمی‌شود اختلافی وجود ندارد.

۳-۴-۴- دیه اهل کتاب

در صورتی که جرمی علیه تمامیت جسمانی اهل کتاب واقع شود، حق دریافت دیه برای این شهروند جامعه اسلامی پیش‌بینی شده، البته اگر جنایت از روی عمد باشد شخص جانی علاوه بر پرداخت دیه، تعزیر خواهد شد. مشهور فقیهان بر این باورند که جنایت‌کار مسلمان به خاطر جنایت عمدی که علیه تمامیت جسمانی اهل الذمه انجام داده، قصاص نمی‌شود و بایستی دیه بپردازد و علاوه بر دیه، تعزیر هم شود. در مورد میزان دیه‌ای که به اهل الذمه پرداخت شود، اختلاف نظر وجود دارد و به طور کلی می‌توان گفت اسباب وجود دیه اهل کتاب اعم از جنایت عمدی و غیرعمدی است و اختصاص به جنایت غیرعمدی ندارد؛ در ادامه به آراء مختلف در این زمینه پرداخته می‌شود.

۳-۴-۴-۱- دیدگاه شیعه

روایات اهل بیت علیهم‌السلام مهم‌ترین دلیل برای مشخص شدن میزان دیه اهل الذمه بوده که با توجه به تعارض این روایات، دیدگاه‌های متفاوتی از سوی فقهای شیعی مطرح شده است؛ در تعدادی از روایات، هشتصد درهم و در پاره‌ای چهار هزار گفته شده و دسته‌ای دیگر دیه اهل کتاب را با دیه مسلمانان برابر دانسته‌اند. مشهور فقیهان به گروه نخست استناد جسته و سایر با در نظر گرفتن سایر روایات راه‌کارهایی برای جمع میان این دو روایات ارائه نموده‌اند.

۳-۴-۴-۱-۱- دیدگاه مشهور

مشهور فقیهان امامی، دیه اهل کتاب را هشتصد درهم دانسته‌اند که در این صورت دیه جراحات آنان به همان نسبت دیه جراحات مسلمانان از دیه‌شان محاسبه می‌گردد و دیه زنان اهل کتاب را نصف این مقدار مشخص نموده‌اند^۱ دیه جنین ذمی نیز یک دهم دیه پدر او مشخص شده البته اگر خلقتش کامل و روح در او دمیده

۱- ابن بابویه، ۱۴۱۵ ق، ۵۳۰؛ مفید، ۱۴۱۰ ق، ص ۷۶۵؛ علم الهدی، ۱۴۰۷ ق، ص ۵۴۵؛ ابوالصلاح حلبی، ۱۴۰۳ ق، ص ۳۹۱؛ دیلمی، ۱۴۰۴ ق، ص ۲۳۸؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، ۲۶۴/۵؛ ابن‌ادریس الحللی، ۱۳۹۰ ش، ۳۵۲/۳؛ ابن‌زهره، ۱۴۱۷ ق، ص ۴۱۴؛

۳-۴-۴-۱-۱-۲-اجماع

از منابع استنباط احکام شرعی اجماع به شمار رفته که از نظر فقهای شیعه حجیت آن در صورتیست که به طور قطع کاشف از قول معصوم باشد و در بحث هشتصد درهم بودن دیه اهل کتاب، برخی از فقها ادعای اجماع کرده‌اند.^۱

۳-۴-۴-۱-۱-۳-اصل برائت:

از جمله اصول علمیه اصل برائت است که مورد استناد قرار گرفته، از آنجا که در میان روایاتی که در مورد دیه اهل کتاب آمده، تعارض هست و این تعارض موجب شک شده و دوران امر بین اقل و اکثر در مقدار زاید استقلالی است، اصل برائت جاری می‌گردد. مانند بدهکاری که تردید کرده در مقدار اقل و یا بیشتر از آن که در مورد مقدار زاید، اصل برائت جاری می‌گردد.^۲

۳-۴-۴-۱-۱-۴-شهرت

شهرت روایی و فتوایی دلیل دیگری است که مورد تمسک قرار گرفته،^۳ روایات دال بر هشتصد درهم بودن دیه ذمی از سوی راویان زیادی نقل شده اما به حد تواتر نمی‌رسد پس، از شهرت برخوردار است و بسیاری از فقهای شیعه فتوا داده‌اند: دیه ذمی هشتصد درهم است و از شهرت عملی برخوردار است، زیرا که مستند مشهور روایات خاصی است که در دسترس است. شهرت از مرجحات باب تعارض است و موجب ترجیح

۱- علم الهدی، علی بن حسین، الانتصار، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷، ق، ص ۵۴۶؛ طوسی، ۱۴۰۷، ق، ص ۲۴۶/۵؛ ابن زهره، ۱۴۱۷، ق، ص ۴۱۴؛ فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، کنز العرفان فی فقه القرآن، تحقیق محمد قاضی، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۳۶۹/۲.

۲- علم الهدی، ۱۴۰۷، ق، ص ۵۴۶؛ طوسی، ۱۴۰۷، ق، ص ۲۴۶/۵؛ ابن زهره، ۱۴۱۷، ق، ص ۴۱۴؛ سبحانی، ۱۴۲۴، ق، صص ۲۴۹-۲۵۰.

۳- شهید ثانی، ۱۴۱۳، ق، ص ۴۵۸/۱۵؛ «الاشهر روایه و فتوی». فاضل هندی، ۱۴۱۶، ق، ص ۳۱۸/۱۱؛ «فی المشهور روایه و فتوی»

دسته‌ای از روایات بر سایر روایات گشته و مشهور فقیهان تشیع از سایر روایات که دیه اهل ذمه را با دیه مسلمانان برابر دانسته اعراض نموده و اعراض مشهور موجب وهن سند روایت می‌شود و سند روایت را از حجیت می‌اندازد و بی اعتبار می‌کند.

۳-۴-۱-۱-۵- ارتکاز صحابه

از اقسام ارتکاز متشرعه، ارتکاز صحابه به شمار رفته که از حجیت برخوردار می‌باشد. توضیح مطلب اینکه اگر در بررسی روایات پی ببریم که حکمی در زمان معصومان^{علیهم‌السلام} و در میان صحابه ائمه معصوم روشن و پذیرفته شده بود و مورد تأیید و تقریر قرار گرفته، از حجیت برخوردار است.^۱ از برخی روایات این گونه به دست می‌آید که میزان دیه اهل کتاب به ویژه یهودیان و مسیحیان، در میان صحابه ائمه معصوم^{علیهم‌السلام} بسیار روشن و بدیهی بوده و در واقع هشتصد درهم بودن دیه اهل کتاب میان صحابه کاملاً واضح و روشن است و به همین دلیل از میان دیه اهل کتاب به ویژه یهودیان و مسیحیان پرسش نمی‌کنند بلکه از میزان دیه زرتشتی‌ها و یا برابری دیه تمامی اقسام اهل کتاب با یکدیگر پرسش می‌نمایند.^۲

در واقع در اذهان متشرعه عصر ائمه که همان شاگردان و صحابه ایشان بودند، هشتصد درهم بودن دیه اهل کتاب، امری مفروض و بدیهی بود؛ در این مورد می‌توان به سوال ابان بن تغلب از امام صادق^{علیه‌السلام} اشاره کرد، که ابراهیم می‌پندارد دیه یهودی، مسیحی و زرتشتی برابر است؟ امام فرمودند: «بله، او حق می‌گوید»^۳ خالد بن ولید از رسول خدا در مورد دیه زرتشتی‌ها پرسش می‌کند که حضرت می‌نویسد: «دیه آنان مانند دیه مسیحیان و یهودیان است»^۴

۱- ر.ک: حکیم، محمد تقی، *الاصول العامه للفقاه المقارن*، ص ۱۹۴.

۲- سبحانی، جعفر، *فقه الرضا فی شریعه الاسلامیه الغراء*، قم، موسسه الامام الصادق، ۱۴۲۴.ق، ص ۲۴۲.

۳- الکلینی، ۱۴۰۷.ق، ۳۰۹/۷، ح ۵.

۴- طوسی، ۱۳۶۵.ش، ۱۸۶/۱۰، ح ۲۸.

۳-۴-۱-۲- دیدگاه غیر مشهور

سایر فقیهان امامی دیدگاه‌های دیگر مطرح کردند که این دیدگاه‌ها نیز مانند دیدگاه مشهور، مبتنی بر روایات و اصول و قواعد استنباط ارائه شده است و تعدادی از این دیدگاه‌ها تلاشی است برای رفع تعارض میان روایات و راهکاری را برای جمع میان روایات متعارض ارائه نموده است. این آراء و دیدگاه‌های ارائه شده بدین شرح است:

۳-۴-۱-۲- دیدگاه ابن جنید

ابن جنید معتقد است در صورتی که رسول خدا صلی الله علیه و آله به اهل کتاب، ذمه عطا کرده باشد و آنان به شرایط ذمه ملتزم باشند و از آن تخلف نوزند، دیه آنان چهار هزار درهم یا چهارصد دینار است، اما آنان که با قهر و غلبه تحت سیطره حکومت اسلامی قرار گرفته‌اند دیه آنان هشتصد درهم و در هر دو مورد دیه زنان نصف دیه مردان است.^۱ ابن جنید به روایت ابوبصیر از امام صادق علیه السلام استناد جسته که فرموده است: «دیه یهودی و مسیحی چهار هزار درهم است و دیه زرتشتی هشتصد درهم است»^۲

۳-۴-۱-۲- دیدگاه صدوق

صدوق بر این باور است که تعارض در میان روایات دیه اهل کتاب به جهت تفاوت حالات و شرایط آنهاست و دیه کتابیه وابسته به کیفیت عقد امان یا ذمه‌ای است که حاکم اسلامی به آنان داده و اگر اهل کتاب با حکومت اسلامی پیمان ببندند که منکرات شریعت اسلامی را ترک و اقدامی علیه مسلمانان انجام ندهند و بر پیمانی که با مسلمانان بسته‌اند پایدار بمانند، دیه هر کدام از آنان چهار هزار درهم خواهد بود، اما در صورتی که حاکم اسلامی با اهل کتاب قرارداد ذمه دائمی منعقد سازد و آنان را تحت حمایت دائمی و همه جانبه حکومت قرار دهد به گونه‌ای که آنان جزئی از شهروندان جامعه اسلامی باشند و اهل کتاب به شرایط ذمه

۱- اشتهاوردی، علی پناه، مجموعه فتاویٰ ابن‌الجنید، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶. ق، ص ۳۶۷.

۲- ابن بابویه، ۱۴۱۳. ق، ۱۲۲/۴، ح ۵۲۵۲.

ملتزم باشند و از آن تخلف نورزند در این صورت دیه آنان با دیه مسلمانان برابر خواهد بود.^۱ ولی در صورتی که به شرایط ذمه پایبند نباشند و از آن خارج گردند دیه ایشان هشتصد درهم است.^۲ این دیدگاه مورد پذیرش برخی از فقهای معاصر قرار گرفته است.^۳

۳-۴-۴-۱-۲-۳- دیدگاه طوسی

شیخ طوسی اعتقاد دارد در صورتی که مسلمانی برای نخستین بار به قتل اهل الذمه مرتکب شده هشتصد درهم به عنوان دیه می‌پردازد و روایات هشتصد درهم مربوط به این مورد است. اما اگر به قتل اهل الذمه عادت نماید و این جرم را تکرار کند در این صورت حاکم اسلامی می‌تواند او را ملزم به پرداخت چهار هزار درهم یا پرداخت دیه کامل مسلمان کند.^۴

۳-۴-۴-۲- اهل سنت

بسیاری از فقهای اهل سنت با استناد به روایاتی که آنان معتبر می‌دانند، دیه اهل کتاب را کمتر از دیه مسلمانان دانسته و در برابر دیدگاه مشهور، دو دیدگاه متفاوت ابراز شده است؛ یکی دیدگاه فقهای مذهب حنفی که به تساوی دیه کتایبه با مسلمانان اعتقاد دارند و دیگری دیدگاه فقهای ظاهری است که غیرمسلمان دیه ندارد.

۳-۴-۴-۱- دیدگاه مشهور

مشهور فقیهان اهل سنت، دیه اهل ذمه را کمتر از دیه مسلمان دانسته و در مورد میزان آن سه دیدگاه مطرح است:

۱- ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ۱۲۲/۴-۱۲۳.

۲- ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ۱۲۴/۴.

۳- معرفت، محمد هادی، «دیه اهل کتاب»، ماهنامه دادرسی، شماره ۱۱، ۱۳۷۷ ش، ص ۸.

۴- طوسی، محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، تحقیق حسن موسوی خراسان، تهران، دارالکتب الاسلامیه،

۱۳۶۳ ش، ۲۶۹/۴-۲۷۰.

۳-۴-۲-۱-۱-۱-شافعی

فقهای شافعی اعتقاد دارند دیه یهودی و مسیحی، ثلث دیه مسلمان یعنی چهار هزار درهم بوده و دیه زرتشتی هشتصد درهم است و سایر گروه‌های غیرمسلمان در صورتی که مستأمن یا معاهد باشند دیه آنان همانند دیه زرتشتیان است.^۱

فقیهان شافعی برای نظر خود روایاتی هم ذکر می‌کنند که از جمله آنان دو روایت است. روایتی از عباده بن صامت از رسول خدا صلی الله علیه وآله که فرمودند: دیه یهودی و مسیحی چهار هزار درهم است.^۲ همچنین به سیره خلیفه دوم استناد می‌کنند که دیه یهودی و مسیحی را چهار هزار درهم قرار داد.^۳ ایشان معتقدند این مسئله مورد اجماع صحابه رسول خدا صلی الله علیه وآله بوده است.^۴

۱- الشافعی، ۱۴۰۰ق، ۱۱۳/۶؛ غزالی، محمد بن محمد، *الوسیط فی المذهب*، تحقیق احمد محمد ابراهیم و محمد محد تامر، قاهره، دارالاسلام، ۱۴۱۷ق، ۳۳۱/۶-۳۳۲؛ شعرانی، عبدالوهاب بن احمد، *المیزان*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۹ق، ۲۸۹/۳.

۲- عمرانی، یحیی بن ابوالخیر، *البيان فی مذهب الامام الشافعی*، بیروت، دارالمنهاج، ۱۴۲۱ق، ۴۹۲/۱۱. رافعی قزوینی، عبدالکریم بن محمد، *العزیز شرح الوجیز*، تحقیق علی محمد معوض و عادل عبدالموجود، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق، ۳۳۰/۱۰. شافعی، ۱۴۱۸ق، ص ۶۸۷.

۳- شافعی، ۱۴۱۸ق، ص ۶۸۷؛ النووی، ۱۳۸۷ش، ۵۱/۱۹.

۴- رافعی، قزوینی، ۱۴۱۷ق، ۳۳۱/۱۰.

۳-۴-۲-۱-۱-۲-مالکی

دیه اهل کتاب یعنی یهود و مسیحی از نظر فقهای مالکی نصف دیه مرد مسلمان آزاد دانسته شده و دیه زنان آنان نصف مردانشان تعیین می‌گردد و دیه جراحات کتابیه نصف دیه جراحات مسلمانان و دیه زرتشتیان نیز هشتصد درهم است.^۱

ادله‌ای مورد استناد مالکیه قرار گرفته از جمله از آیات قرآن به دست می‌آید که کافر و مسلمان با یکدیگر برابر نیستند، مثلاً در آیه ۲۰ سوره حشر آمده: «لایستوی اصحاب النار و اصحاب الجنة» به همین جهت در دیه هم برابر نخواهند بود.^۲ در منابع روایی اهل سنت روایاتی نقل شده که دلالت دارد که دیه اهل کتاب نصف دیه مسلمانان است برای نمونه به دو روایت اشاره می‌شود: از حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده: دیه اهل ذمه نصف دیه مسلمانان است.^۳ و در روایتی دیگر محمد بن عبدالله جد عمر بن شعیب از رسول خدا روایت کرده که فرموده‌اند: «دیه معاهد نصف دیه (مسلمان) آزاد است».^۴ از ادله‌ای که فقیهان مالکی در زمینه دیه استفاده کردند قیاس است و بر اساس آن اعتقاد دارند: دیه زن مسلمان نصف دیه مرد مسلمان است؛ در واقع انوثیت

۱- اصبحی، ۱۴۱۵.ق، ۳۹۵/۶؛ مالک بن انس، *الموطأ*، تحقیق محمد فواد عبدالباقی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۶.ق، ۸۶۴/۲. ابن الجلاب، عبیدالله بن حسین، *التفریح*، تحقیق حسین بن سالم الدهمانی، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۴۰۸.ق، ۲۱۶/۲؛ قرطبی، ۱۴۰۵.ق، ۳۲۶/۵-۳۲۷.

۲- قرافی، محمد بن ادريس، *الدخیره*، تحقیق محمد بوخیزه، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۴.م، ۳۵۶/۱۲.

۳- نسائی، احمد بن علی، *سنن النسائی*، بیروت، دارالفکر، ۱۳۴۸.ق، ۴۵/۸؛ منوفی، علی بن خلف، *کفایه الطالب الربانی*، تحقیق احمد حمدی امام، قاهره، مطبعه المدنی، ۱۴۰۹.ق، ۳۱/۴. آبی ازهری، صالح عبدالسمیع، *الثمر الدانی فی تقریب المعانی شرح رساله ابن ابی زید القيروانی*، بیروت، المکتبه الثقافیه، بی تا، ص ۵۷۷.

۴- ابوداوود، ۱۴۱۰.م، ۳۸۶/۲. قرافی، ۱۹۹۴.م، ۳۵۶/۱۲.

سبب نقصان دیه می‌گردد. پس به طریق اولی کفر سبب نقصان خواهد شد^۱ و در نتیجه دیه کافر نصف دیه مسلمان خواهد بود.

۳-۴-۲-۱-۱-۳-حبلی

فقهای حبلی، دیه اهل کتاب را نصف دیه مسلمانان دانسته اعم از اینکه ذمی، مستأمن و یا معاهد باشد و دیه زرتشتیان هشتصد درهم و سایر گروه‌های غیرمسلمان در صورت معاهد یا مستأمن بودن مانند مجوسیان هستند.^۲ فقیهان حبلی به روایات استناد نموده که به یک روایت اشاره می‌شود: جد عمر بن شعیب نقل نموده که «پیامبر ص‌الله‌علیه‌وآله این گونه قضاوت کردند که دیه اهل کتاب نصف دیه مسلمان باشد».^۳ همچنین فقهای حبلی اعتقاد دارند که در صورتی که قتل از روی عمد انجام شود، دیه تغلیظ گشته و قاتل مسلمان باید دیه کامل بپردازد، در این مورد به سیره خلیفه سوم استناد کرده‌اند که مطابق روایات در دسترس، در موردی که دو تن از اهل ذمه توسط دو مسلمان به قتل رسیدند، قاتلان را به پرداخت دیه کامل موظف کردند.^۴

۱- ابن عربی، محمد بن عبدالله، احکام القرآن، بیروت، دارالفکر، بی تا، ۴۰۸/۱، قرافی، ۱۹۹۴، م، ۳۵۶/۱۲.

۲- سامری، محمد بن عبدالله، المستوعب، تحقیق عبدالملک بن عبدالله دهیش، مکه المکرمه، مکه الاسدی، ۱۴۲۴، ق، ۳۴۲/۲-۳۴۳؛ ابن قدامه، عبدالله، ۱۴۰۵، ق، ۵۲۷/۹. مقدسی، عبدالرحمن بن ابراهیم، العده شرح العمده فی فقه امام السنه احمد بن حنبل الشیبانی، بیروت، المکتبه العصریه، ۱۴۱۷، ق، ص ۵۰۴-۵۰۵؛ بصری، عبدالرحمن بن عمر، الواضح فی شرح مختصر الخرقی، تحقیق عبدالملک بن عبدالله دهیش، بیروت، دارخضر، ۱۴۲۱، ق، ۲۸۵/۴؛ زرکشی، محمد بن عبدالله، الشرح الزرکشی علی متن الخرقی، تحقیق عبدالملک بن عبدالله دهیش، مکه المکرمه، مکتبه الاسدی، ۱۴۳۰، ق، ۵۹۹/۳.

۳- ابن حنبل، احمد بن حنبل، مسند احمد، بیروت، دارصادر، بی تا، ۱۸۳/۲؛ بصری، ۱۴۲۱، ق، ۳۰۳/۴؛ ابن قدامه مقدسی، عبدالرحمن بن محمد، المقنع و الشرح الکبیر، تحقیق عبدالله عبدالمحسن الترمذی و عبدالفتاح محمد الحلو، عربستان، هجر، للطباعه و النشر، ۱۴۱۶، ق؛ ۳۹۵/۲۵. زرکشی، ۱۴۳۰، ق، ۵۹۹/۳.

۴- ابن قدامه، عبدالله، ۱۴۰۵، ق، ۵۲۹/۹، زرکشی، ۱۴۳۰، ق، ۶۰۰/۳.

۳-۴-۲-۱-۲- دیدگاه غیر مشهور

۳-۴-۲-۱-۲- حنفی

فقه‌های حنفی معتقدند دیه اهل ذمه با مسلمانان برابر است اعم از اینکه کتابی یا غیرکتابی باشند، دیه مردان اهل ذمه با مردان مسلمان و دیه زنان ایشان با دیه زنان مسلمان برابر و دیه نفس و مادون نفس همچون مسلمان می‌باشند.^۱ ایشان به آیه شریفه ۹۲ سوره مبارکه نساء استناد کرده «و ان كان من قوم بینکم و بینهم رقبه مومنه: و اگر از جمعیتی باشد که میان شما و آنها پیمانی برقرار است، باید خونهای او را به کسان او بپردازد و یک برده مومن (نیز) آزاد کند»؛ و استدلال می‌کنند که در این آیه «فدیه مسلمة الی اهله» همان دیه‌ای است که در قتل مومن ثابت است و آنچه که در مورد مومنان در آیه شریفه تشریح شده در مورد ذمیان ثابت است.^۲

همچنین به مجموعه‌ای از روایات استناد جسته‌اند که دلالت بر برابری دیه اهل ذمه با مسلمانان دارد: از جمله «دیه کُلِّ ذی عَهْدٍ فِی عَهْدِهِ أَلْفٌ دِینَارٍ»^۳؛ دیه هر معاهدی در زمان عهدهش، هزار دینار است». روایتی از ابن عباس سیره رسول خدا را بیان کرده که عمرو بن امیه ضمری دو نفر از اهالی عامر را که مشکوک بودند به قتل رساند، این دو مقتول در امان رسول خدا بودند و مستأمن محسوب می‌شدند و پیامبر دیه دو مسلمان آزاد

۱- سرخسی، ۱۴۰۶، ق، ۸۴/۲۶. قدوری، احمد بن محمد، *مختصر القدوری*، تحقیق کامل محمد عویضه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸، ق، ص ۱۸۷؛ مرغینانی، علی بن ابوبکر، *بدایه المبتدی*، تصحیح حامد ابراهیم کرسون و محمد عبدالوهاب بحیرمی، مطبعه الفتوح، ۱۳۵۵، ق، ص ۲۷۵؛ الکاسانی الحنفی، ۱۳۲۷، ق، ۲۵۴/۷. ابوالفضل موصلی، عبدالله بن محمود، *الاختیار لتعلیل المختار*، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا، ۳۶/۵.

۲- جصاص، احمد بن علی، *احکام القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵، ق، ۲۹۸/۲؛ سرخسی، ۱۴۰۶، ق، ۸۴/۲۶؛ الکاسانی الحنفی، ۱۳۲۷، ق، ۲۵۴/۷-۲۵۵.

۳- سرخسی، ۱۴۰۶، ق، ۸۵/۲۶؛ زیلعی، عبدالله بن یوسف، *نصب الرایه تخریج احادیث الهدایه*، قاهره، دارالحدیث، ۱۴۱۵، ق، ۳۸۸/۶؛ عینی، محمود بن احمد، *البنایه فی شرح الهدایه*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۱، ق، ۲۱۵/۱۲؛ ماردینی، علی بن عثمان، *الجواهر النقی*، ۱۰۳/۸.

را به اولیای آنان می‌دهند.^۱ همچنین از امام علی^{علیه‌السلام} نقل شده: «إِنَّمَا أُعْطِينَاهُم الذَّمَّةَ وَبَدَلُوا الْجَزِيَّةَ لِتَكُونَ دِمَاؤُهُمْ كَدِمَائِنَا وَأَمْوَالُهُمْ كَأَمْوَالِنَا: همانا به آنان پناهندگی دادیم و به ما جزیه پرداختند تا جانشان مانند جان ما و اموالشان مانند اموالمان باشد». حنفیان اموال اهل ذمه را با نفوس آنان قیاس کرده‌اند، پس همانطور که اموالشان از تعرض مصون است و اگر اتلاف شود، ضمان آور است، جانشان نیز از هرگونه تعرض مصون بوده و در نتیجه معصوم‌الدم بودن آنان موجب می‌گردد که دیه کامل به آنها اعطا شود.^۲ از دیگر اعتقاد آنها اینکه کتابیه و سایر غیرمسلمانان که حاضر می‌شوند تحت حمایت حکومت اسلامی زندگی کنند و به احکام اسلامی التزام نمایند، موجب می‌شود آنچه در میان مسلمانان ثابت است بر آنان نیز جاری شود.^۳

۴-۴-۱-۲-۲- دیدگاه فقیهان ظاهری

فقه‌های ظاهری معتقدند اگر مسلمان، غیرمسلمان را به قتل برساند اعم از اینکه ذمی، مستامن و یا معاهد باشد در صورتی که قتل خطا باشد، دیه و کفاره ندارد و اگر قتل عمدی باشد، قاتل مسلمان قصاص نمی‌شود ولی چون مرتکب عمل حرام شده با تازیانه تأدیب و تعزیر گشته و زندانی می‌شود. در باب حرمت هرگونه تعرض به جان و مال ذمی به روایت نبوی «إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَ أَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ» استناد جسته‌اند.

از دیگر ادعاهای ایشان اینکه در آیه ۹۲ سوره نساء در مورد ذمی یا مستامن سخنی به میان نیامده و تنها به دیه مقتول مؤمن اشاره شده و تمامی ضمایر موجود مربوط به مقتول مومن است و بهمین جهت مقتول غیرمسلمان دیه ندارد. روایت معتبری هم در مورد دیه ذمی هست و تمامی روایات که دلالت می‌کنند به ذمی دیه تعلق می‌گیرد مرسل است و اعتبار و حجیت ندارند. روایت نبوی «إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَ أَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ»

۱- ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، تصحیح عبدالرحمن محمد عثمان، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳، ق، ۲/۴۲۹، ح ۱۴۲۵؛

سرخسی، ۱۴۰۶، ق، ۲۶/۸۵. الکاسانی الحنفی، ۱۳۲۷، ق، ۷/۲۵۵.

۲- زیلعی، عثمان بن علی، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، بولاق، المطبعة الكبرى، الامیریه، ۱۳۱۳، ق، ۶/۱۲۸-۱۲۹.

۳- سرخسی، ۱۴۰۶، ق، ۲۶/۸۴.

دلالت دارد که هرگونه تعرض به جان و مال ذمی حرام است، حتی اگر قیاس را حجت بدانیم با قیاس مومن به ذمی، نمی‌توان برابری دیه ذمی با مسمان را اثبات کرد زیرا که قیاس در موردی است که فرع و اصل نظیر و مثل هم باشند اما در اینجا کافر و مومن نظیر هم نیستند.^۱

۴- حقوق اهل کتاب در جهان معاصر

۴-۱- مقدمه

اسلام با صراحت، مدعی وحدت رسالت همه پیامبران است و در قرآن اعلام می‌شود که اصل کتاب‌های نازل شده نزد خدا یکی است و آن را «ام‌الکتاب» و «لوح محفوظ» می‌نامد.^۱ همچنین تصریح شده که خداوند با پیامبران «الکتاب» را نازل کرد تا بر اساس آن در اختلاف میان مردم حکم برانند و قرآن، تصدیق‌کننده تورات و انجیل معرفی شده است.^۲ به دلیل همین وحدت وحی و کتاب، قرآن عذاب واحدی را برای کسانی که به یکی از این کتب کفر ورزیده در نظر می‌گیرد.^۳ بنابراین تفاوت میان ادیان در شرایع و فروع می‌باشد نه در گوهر و اصل آنها.

از دیدگاه قرآن، اموری چون توحید، معاد و عمل صالح از مشترکات ادیان محسوب شده، فلذا ادیان می‌توانند در جو مسالمت‌آمیز کنار همدیگر قرار گرفته و پیروان ادیان با مطالعه تطبیقی به نکات مثبت یکدیگر پی ببرند، چون منبع و منشاء ادیان یکی است؛ اگر چه با مرور زمان و مقتضیات زمان تفاوت‌های چشمگیر به وجود آمده است. قرآن الگوهایی برای وحدت ادیان مطرح می‌کند به عنوان مثال، ابراهیم موسس مکاتب توحیدی معرفی شده است.

۱- زخرف / ۴، بروج / ۲۲.

۲- آل عمران / ۲ و ۳.

۳- غافر / ۷۰ و ۷۱.

به هر حال اسلام با داشتن دو اصل بسیار حیاتی برای «حیات معقول جمعی» حرکت می‌کند و همواره طرفدار طرح تنوعات مذهبی با کسانی که شایستگی ورود به تحقیق در آن تنوعات را دارند، هست:

۱- فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه^۱.

۲- اصل همزیستی با مشترکات اساسی در دین الهی: «لَّا يَنْهَيْكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ»^۲ و به خصوص این آیه «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ»^۳ زمینه تدوین الهیات ناظر بر همه ادیان را فراهم می‌آورد.

برخلاف تفکر بعضی مستشرقان که وجود تشابهات معارف اسلام، مسیحیت و یهودیت را دلیل اخذ این معارف از سوی پیامبر اسلام از این دو دین می‌دانند این تشابهات بیانگر وحدت سرچشمه این سه دین است. آنچه با ارزش می‌باشد اسلام واقعی است و آن این است که شخص، قلباً در مقابل حقیقت تسلیم باشد و روحیه حقیقت‌جویی داشته باشد و همچنین کفر حقیقی که موجب شقاوت و عقاب می‌گردد چیزی جز عناد و میل به پوشانیدن حقیقت نیست. مواجهه قرآن با فرهنگ‌های زمان خویش مواجهه بنیان‌کن نبود، بلکه مواجهه از نوع تعاطی فرهنگی بوده است.

در سه فصل پیش در حد امکان درباره تبیین این روحیه اسلام مطالبی ارائه شد. در ادامه تلاش می‌شود رویکرد عملی تئوری‌های بیان شده در سه فصل اول در واقعیت جهان اسلام تبیین شود. البته با توجه به محدودیت‌های رساله و عدم امکان پرداختن به کل تاریخ موضوع؛ صرفاً به بخش‌هایی از مواجهه سه سلسله بزرگ اسلامی با اهل کتاب پرداخته خواهد شد. پس از ارائه تاریخ اسلام به شیوه مواجهه جامعه بین الملل پرداخته و فعالیت‌ها و حقوق مصوبه در جوامع بین الملل درباره مذاهب و اقلیت‌های مذهبی مورد بررسی

۱- زمر / ۱۷.

۲- ممتحنه / ۸.

۳- آل عمران / ۶۴.

قرار می‌گیرد همچنین در پایان قانون اساسی دو کشور ایران و فرانسه به صورت تطبیقی و مقایسه‌ای مورد توجه قرار گرفته است.

در ابتدای رساله و در فصل اول؛ گزرنشی از حقوق در نظر گرفته حکومت اسلامی در زمان پیامبر ذکر شد و در بخش اول این فصل -فصل چهارم- این حقوق در حکومت‌های حد فاصل قرون دوم تا یازدهم هجری ذکر شده و در بخش دوم با حقوق بین الملل مقایسه شد. در بخش‌های سوم و چهارم این فصل به ذکر حقوق در نظر گرفته شده اهل کتاب در قانون اساسی یک حکومت اسلامی و مقایسه با قانون یک کشور مدعی حقوق بشر در جهان معاصر پرداخته شده است. هدف از ذکر این مطالب بیان وجهه عملی مطالبی است که در فصول دوم و سوم ذکر شد. در واقع تلاش شده که قابلیت عملیاتی شدن دستورالعمل فقه مذاهب اسلامی در مورد حقوق اهل کتاب با ذکر شاهدهای مثال واقعی در تاریخ اسلام و مقایسه با مشابه بین المللی تبیین شود.

به منظور دریافت جزیه و خراج بر زمین فشار وارد می‌آوردند و حتی از تازه مسلمانان نیز جزیه می‌گرفتند و به کسانی که اسلام نیاورده بودند همه‌جور آزار می‌رساندند؛ چرا که آنان نه مسلمان و نه عرب بودند و امویان که با مسلمانان غیرعرب آن طور بدرفتاری می‌کردند نسبت به نامسلمانان غیرعرب طبعاً سخت‌تر و خشن‌تر بودند.

در دوره‌ی اموی نوع نگاه معاویه نسبت به اهل‌ذمه در میان همه‌ی خلفا تقریباً دیده می‌شود و ظلم‌هایی که برای معاویه در ادامه ذکر می‌گردد در دوران بیشتر خلفای اموی بر اهل‌ذمه جاری بود. در این دوران مشکلات اقتصادی خلفا بر مقدار جزیه و چگونگی اخذ آن از زمین تاثیر مستقیم داشت و لذا نحوه‌ی برخورد آنان متفاوت بود. در دوره‌ی معاویه درآمد جزیه مرتباً کاهش می‌یافت زیرا زمین قلمرو اسلام به تدریج مسلمان می‌شدند و جزیه پس از اسلام آوردن ملغاً می‌گشت.^۱ معاویه مالیات‌هایی را هم که مورد تصویب اسلام قرار نگرفته بود و قبلاً ایرانی‌ها به نام هدایای نوروز و مهرگان به سلاطین خود می‌پرداختند، مجدداً برقرار کرد و علاوه بر جزیه و خراج و مالیات‌های اسلامی، اهل‌ذمه را مجبور نمود که هدایای نوروز و مهرگان را نیز به خلیفه بپردازند و در آمد خلیفه از این محل بالغ بر ده میلیون درهم می‌شد.^۲

معاویه، اولین خلیفه اموی برای بالا بردن درآمد، عمال خود را تحت فشار قرار داد تا به هر نحوی درآمدها را در سطح مورد نظر نگهداشته و در واقع بر ازدیاد درآمد از راه‌های غیرمشروع و منطقی اصرار می‌ورزید. در مورد درآمد مصر، معاویه از وردان می‌خواهد برای بالا بردن سطح درآمد، به سهمیه‌ی هر نفر یک قیراط اضافه نماید و چون او این اضافه را مخالف با قرارداد صلح منعقد بین مسلمانان و مصری‌ها می‌بیند، غیرمنطقی بودن آن را به خلیفه تذکر می‌دهد و در نتیجه خلیفه او را عزل و دیگری را منصوب می‌کند.^۳

۱- ابراهیم حسن، حسن، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ۲ جلد، دنیای دانش، تهران، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۶۸

۲- ر. ک. به: جهشیاری، محمد بن عبدوس، *الوزراء و الکتاب*، بیروت، دارالحدیث، بی تا، ص ۲۲.

۳- ر. ک. به: مقریزی، احمد بن علی، *المواعظ و الاعتیاب بذكر الخط و الآثار*، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۹/۱.

مأمورین اموی که با اطلاع از کاهش میزان جزیه، به خشم آمده و برای جزیه مقررات سخت مقرر کردند. میان در برابر سخت‌گیری مأمورین ناچار مسلمان می‌شدند اما از شر مأمورین رهایی نمی‌یافتند؛ زیرا به عقیده‌ی آنان این اسلام از روی اجبار بوده و از این رو موجب معافیت از جزیه نمی‌شد. برای نخستین بار حجاج بن یوسف از تازه مسلمانان هم جزیه گرفت و خلفای اموی بعد از او نیز به او اقتدا کرده و در خراسان و ماوراءالنهر که تا اواخر حکومت بنی‌امیه به دین سابق خود باقی ماندند. عمال بنی‌امیه مالیات‌های گوناگون وضع می‌کردند و غنائم را به میل خود تقسیم می‌نمودند.^۱

این حکومت نه تنها برای راهبان جزیه تعیین کرد، بلکه مأمورینی مقرر داشتند جزیه‌ی مرده‌ها را نیز، زنده‌ها بپردازند.^۲ عبدالعزیز بن مروان والی عبدالملک در مصر نخستین کسی بود که به آن کار ناپسند دست زد و ابتدا رهبانان را سرشماری کرد و برای هر یک، سالی یک دینار مقرر داشت. از اعراب مشرک و مرتد، جز اسلام و یا شمشیر و جنگ پیشنهادی نمی‌پذیرفتند؛ ولی نصارا و یهود میان جزیه و جنگ و اسلام مخیر می‌شدند. سخت‌گیری‌ها فقط محدود به گرفتن اموال اهل‌الذمه، تخریب کلیساها و تحقیر آنان ختم نمی‌شد، گاهی اوقات دستان آنان را قطع می‌کردند و بسیاری از آنان بر اثر ضرب و شتم مأمورین مالیاتی جان می‌باختند.^۳

نکته جالب توجه در عصر امویان بهره‌گیری آنان از اهل‌ذمه در برخی امور بود. اعراب جز شعر و تاریخ به علم دیگری توجه نداشته و آن را از این جهت می‌آموختند که لازمه‌ی سیادت و پیروزی می‌دانستند و حساب و دفترداری و نامه‌نگاری را کاری پست می‌شمردند و زمین و موالی را به آن کار می‌گماشتند.^۴ بنی‌امیه که

۱- ر. ک. به: حتی، فیلیپ خوری، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی فرهنگی آگاه، ۱۳۸۰. ش، ص ۷۱۸.

۲- ر. ک. به: زیدان، جرجی، تاریخ تمدن/اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۴. ش، ص ۷۴۴.

۳- ر. ک. به: مقریزی، بی تا، ۴/۴۰۸ و ۴۰۹؛ همچنین ر. ک. متز، ۱۳۸۸. ش، ص ۶۳.

۴- حتی، ۱۳۸۰. ش، ۶۹۹.

نسبت به ذمیان سخت‌گیر بودند برای جمع‌آوری پول به اطلاعات و معلومات آنان متوسل شده از وجودشان استفاده می‌کردند چرا که مسیحیان بهتر از مسلمانان خواندن و نوشتن و حساب می‌دانستند و امویان که هدف جز تحصیل مال و بسط نفوذ نداشتند در این قبیل موارد به طرف ذمیان می‌رفتند؛ فلذا بیشتر کاتبان و محاسبان در این دوره غیرعرب بودند.^۱

ظلم بنی‌امیه به اهل ذمه بیشتر از لحاظ مالی بود و به سایر شرایط مقرر که در حقیقت برای تشویق آنان به اسلام در نظر گرفته شده بود توجه نداشتند. در حالی که قرآن و سنت پیغمبر امتیازها را ملغی کرد و ملاک برتری را نزد خدا پرهیزگاری دانست اما امویان، نژاد عرب را نژاد والا شمرده و معتقد بودند چون پیغمبر اسلام، از عرب برخواسته، پس عرب بر دیگر مردمان برتری دارد. در عصر امویان، خلفا هیچ مانعی نمی‌دیدند که حکمی صادر کنند و آن حکم خلاف قرآن و سنت پیامبر اکرم باشد.^۲

علی‌رغم اینکه زرتشتیان اهل‌ذمه محسوب می‌شدند و از آنها جزیه گرفته می‌شد، ولی معامله‌ای را که اعراب با کفار و مشرکان روا می‌داشتند با زرتشتیان انجام نمی‌دادند و اجازه بحث و گفتگو به آنان داده نمی‌شد و حق تبلیغ آیین خویش را نداشتند. در مقابل بانگ اذان که از مناره‌های مسجد برمی‌خواست، سرود مغ نمی‌توانست اوج بگیرد و در برابر آنچه قرآن می‌گفت، گانه زرتشت را جای خودنمایی نبود. مدت‌ها طول کشید تا محیط آزادی پدید آید و موبدان مجوس فرصت آن را یافتند که در برابر فقها و متکلمان مسلمان بنشینند و سخن بگویند.^۳

لازمه‌ی آزادی در اجرای عبادت‌ها، حق داشتن معبد است؛ زیرا پیروان ادیان الهی، معمولاً عبادت‌های خود را در معابدشان بجا می‌آوردند. اذن در اجرای مراسم دینی، اذن در تأسیس و برپایی معابد رسمی لازمه‌ی

۱- زیدان، ۱۳۸۴. ش ۷۴۵.

۲- ر. ک. به: شهیدی، جعفر، *تاریخ تحلیلی اسلام*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲. ش، ص ۲۲۵.

۳- زرین کوب، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳. ش، ص ۳۱۷.

اجرای مراسم دینی است. از گزارشات تاریخی چنین بر می آید که وقتی عبدالملک صدای ناقوس شنید پرسید این صدای چیست؟ گفتند ناقوس نمازخانه است؛ سپس دستور داد کلیسا را خراب کرده و خودش نیز در تخریب قسمتی از بنا شرکت کرد. نصاری شام به پادشاه قسطنطنیه شکایت بردند، پادشاه روم هم به عبدالملک نامه نوشت که بقایای این کلیسا را خلفای سابق تصویب نمودند، حال تو آن را خراب کرده‌ای یا آنها خطا رفته‌اند و یا تو خطا کرده‌ای^۱

به طور کلی اکثر خلفای اموی با ملل مغلوبه‌ای زیر سلطه‌ی آنها هیچ تماسی نداشتند و رابطه‌ی محبت و الفتی بین آنها با رعایا برقرار نبوده و اعراب بر اثر غرور نژادی که در آنها پیدا شده بود از توده مردم کناره می‌گرفتند و به رغم تعلیمات اسلام آنان را حقیر می‌شمردند و این امور را از علل کامیابی عباسیان در رسیدن به حکومت می‌دانند.^۲

۴-۱-۱-۲- بنی عباس

عباسیان دومین سلسله خلافت اسلامی (۱۳۲ - ۶۵۶ ه.ق) پس از براندازی امویان به حکومت رسیدند. در سال‌های افول اموی و درگیری‌های امویان با همدیگر و با فرقه‌های خوارج در عراق و شام؛ عباسیان خود را منسوب به پیامبر معرفی کرده و با ادعای بازگشت به خلافت پیامبر بسیاری از طرفداران خود را جلب کرده بودند. دودمان عباسی حدود ۵ قرن بر مسلمین حکومت کرده و ۳۷ خلیفه در این دودمان به حکومت رسید که بزرگ‌ترین سلسله حکومت‌های اسلامی را تشکیل دادند. مساحت مناطقی که از سوی دولت عباسی

۱- مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴. ش، ۲/۱۶۹، زیدان، ۱۳۸۴. ش، ۱۶۹/۲.

۲- امیر علی، ۱۳۶۶. ش، ص ۱۷۹.

اداره می شد، بیش از مساحت امروزه قاره‌ی اروپا بود. بدین ترتیب دولت عباسی در سه قاره اروپا، آسیا و آفریقا گسترش یافت.^۱

از نظر دکتر دکتور عبدالحسین زرین کوب، عباسیان اقوامی بودند که از همه چیز به نفع خود بهره می بردند و هیچ منفعتی بر منافع آنها ارجح نبود. آنها شاید در دوران حکومت خود علم و عالم را گرامی داشتند و خدمت‌های شایانی به جهان اسلام ارائه کردند اما همه اینها در جهت منافع حکومت خود بوده است. «خلافت عباسی از جمله حکومت‌های در تاریخ است که توانست از زحمت و دسترنج تمام اقوام و ملل گوناگون تحت سیطره‌ی خویش استفاده نماید و از ابتدای دوره تشکیلات دعوت خود برای نیل به مراد خویش علاوه بر ایرانیان، از جلب توجه و حمایت اهل ذمه، خوارج و شعوبه نیز غافل نبودند و دست هر فرقه‌ای را که به سوی آنها دراز می شد می فشردند. نه از غلاة و اهل تناسخ صرف نظر می کردند و نه حتی از فرقه‌های اباحی و مزدکی که در آن زمان‌ها هنوز بقایایی از آنها در خراسان وجود داشت. از این رو بود که راوندیه و هاشمی (دو فرقه مشهور هوادار آنها) از عقاید و تمایلات تناسخیه و اباحیه خالی نبودند. برای خلفای عباسی، فقط جلب و جمع هواداران پر حرارات مهم بود. این که این هواداران تا چه حد به آیین عامه‌ی مسلمانان نزدیک باشند در نظر آنها چندان اهمیت نداشت.^۲

عباسیان در طی پانصد سال حکومت خویش اوضاع و شرایط مختلفی را بر حکمرانی اسلامی حکمفرما کردند و عصر عباسی به لحاظ اجتماعی، فرهنگی، دینی، سیاسی و نظامی در دوره‌های کاملاً متمایز و متفاوتی دسته‌بندی می شود؛ در حد توان به گوشه‌ای از تعامل این حکومت با اقلیت‌های اهل کتاب اشاراتی خواهد رفت.

۱- مکی، محمد کاظم، تمدن اسلامی در عصر عباسیان، ترجمه محمد سپهری، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۳، ش، ص ۵۴.

۲- زرین کوب، ۱۳۶۳، ش، صص ۳۸۸ و ۳۸۹.

در دوره‌ی خلافت عباسیان، و حدوداً در قرن ششم هجری حدود ۳۰۰ هزار یهودی در مملکت اسلامی زندگی می‌کردند گفته شده که حدود ۲۱ پرستش‌گاه در بغداد وجود داشته است.^۱ در قرن چهارم بالغ بر چهل هزار مسیحی در بغداد زندگی می‌کردند که در همین قرن در شام چندین شهر مسیحی‌نشین وجود داشت؛ شمار فراوانی از آنان در قدس و بیت‌الحم که مومنان مسیحی از شهرهای روم برای زیارت به آنجا می‌آمدند زندگی می‌کردند و دمشق و منطقه غوطه در حومه‌ی آن در دوره‌های اموی و عباسی پر از کلیسا و دیر بود همچنین در سایر شهرهای شام و برخی از مناطق لبنان نیز کلیساهایی وجود داشت.

در ابتدای حکومت عباسیان توجه به شعارهای اسلامی پررنگ‌تر به نظر می‌رسید حتی حکومت مرکزی در دفاع از هموطنان غیرمسلمان که مورد هجوم مسلمانان واقع می‌شدند نیز حرکت‌هایی آغاز کرد (در هنگامی که کشور اسلامی مورد حملات حکومت بیزانس قرار می‌گرفت مردم در داخل کشورهای اسلامی بر اهل ذمه می‌شوریدند؛ اما حکومت اسلامی به دفاع از اهل ذمه پرداخته و به این صورت اوضاع مملکت را آرام می‌کرد). با توجه به مدت طولانی حکومت عباسیان و فراوانی خلفا؛ برخی از حاکمان عباسی نسبت به غیرمسلمانان سختگیر بوده و برخی با احترامی بیشتر از بقیه با آنان برخورد می‌کردند.

مثلاً مهدی عباسی رفتاری بسیار سخت داشته و برای حبس اهل ذمه محل مخصوص در نظر گرفته و دیوان خاصی با عنوان «عهده‌دار امور زندیقان» پدید آورده و آنها را مکلف کرد که این گروه را ریشه‌کن کنند و تعلیماتشان را از بین ببرد. حتی اگر حیوانی متهم به زندقه شد جاننش در خطر بود. او جماعتی از علما را مأمور مناظره زندیقان و تألیف کتبی به رد ایشان کرد.^۲ مأمون در دوران حکومت خود دستور به احضار اهل ذمه داد و سپس عده‌ای از آنان را اخراج و دو هزار و هشتصد نفر را زندانی کرد و گروه باقی مانده از

۱- مکی، ۱۳۸۳، ش، ص ۷۸؛ متر، ۱۳۸۸، ش، ۵۲.

۲- مقدسی، مطهر بن طاهر، البدء و التاریخ، بور سعید، مکتبه الدینییه، بی تا، ۹۸/۶؛ ابراهیم حسن، حسن، تاریخ سیاسی اسلام،

ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، دنیای دانش، ۱۳۷۹، ش، ۱۲۱/۲ و ۱۲۲

یهودیان را به کارهای پست گماشت. از جمله نوشته‌های مأمون به کارگزارانش این بود که پلیدترین و فرومایه‌ترین ملت‌ها یهود است.^۱

چند تن از خلفای اول عباسی، کشیشان مسیحی را نوازش می‌کردند و با آنان نشست و برخاست داشتند. هادی عباسی بیشتر روزها، اسقف بغداد را نزد خود می‌آورد و با او به مناظره می‌پرداخت و حتی گفته شده این اسقف که تیموثاوس نام داشت کتابی با همین موضوع تألیف کرده است.^۲ نوشته‌های تاریخی از تعامل هارون الرشید با اهل کتاب به نیکوکاری یاد کرده و او حتی دستور به نوسازی کلیساهای تخریب شده مصر داد که البته این کلیساهای در زمان هادی عباسی توسط والی مصر تخریب شده بود. در زمان همین خلیفه عباسی بعضی از الزام‌ها و ممنوعیت‌ها که بیشتر در حق اقلیت‌های دینی جاری بود و به تدریج از میان رفته بود، بار دیگر برقرار شد.^۳

در مورد جزیه آنچه که از تعلیمات اسلامی قابل درک بوده این است که به نیت آزار رساندن جزیه هرگز نمی‌تواند به عنوان یک حکم الهی باشد. در روایات اسلامی بر رعایت عدالت در اخذ جزیه سفارش شده است. حتی گاهی حکامی که برای گرفتن جزیه به زور متوسل می‌شدند، توبیخ و اموالشان مصادره می‌گردید.^۴ اما با انحرافات که در دوره اموی و عباسی شکل گرفت، با اهمیت یافتن جزیه به عنوان یکی از منابع پرارزش درآمد دولت، رعایت اصول اولیه اخلاقی و عدالت اجتماعی رنگ باخت. حکومت عباسی جزیه را به مثابه مالیات دفاعی قرارداد که فقط از مردان قادر به حمل سلاح گرفته می‌شد و تقریباً چیزی در عوض سربازی

۱- ابن جوزیه، عبدالرحمن بن علی بن محمد، *المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم*، حیدرآباد دکن، بمطبعه دائره المعارف العثمانیه بعاصمه الدوله الاصفیه، ۱۳۵۶. ق، ۴۶۵ - ۴۶۷.

۲- زیدان، ۱۳۸۴. ش، ص ۷۶۶.

۳- آربری، ۱۳۷۷، ۱۷۴.

۴- ابویوسف، ۱۳۹۹ ش، ۱۳۵-۱۳۶.

بود و بدین ترتیب فقرا، آسیب‌دیدگان، زنان و کودکان از پرداخت جزیه معاف بودند.^۱ همچنانکه گفته شد عباسیان از هر چیزی که برای آنها بهره‌ای به همراه داشت استفاده می‌کردند و در دستورات اداری آنان بر لزوم متابعت از احکام فقهی جزیه، به ویژه طبقه‌بندی جزیه‌دهندگان از لحاظ میزان ثروت و رعایت موارد معافیت از جزیه و نیز مدارا با اهل ذمه تاکید شده‌است.^۲

اما نکته قابل توجه اینکه نه در زمان پیامبر و نه در زمان خلفای راشدین، برای اخذ جزیه، مقداری معین و معیاری ثابت در نظر گرفته نشده بود و رعایت بنیهی مالی و قدرت پرداخت جزیه‌دهندگان بیش از هر چیز در تعیین مقدار جزیه موثر بوده است.^۳ اما در عصر عباسی در بهترین حالات ممکن آن سلسله در زمان حکومت مهدی عباسی جزیه‌ی هر سال را هفتاد هزار دینار مقرر کرد.^۴ هارون‌الرشید در زمان خلافت خود پرداخت جزیه را بر حسب طبقات جامعه تعیین کرد، این خلیفه میزان جزیه را برای ثروتمندان تا طبقات متوسط و پایین جامعه به ترتیب چهار، دو و یک دینار در هر ماه قرار داده بود.^۵

مسئله انحراف حکمرانی اسلامی در باب حقوق اهل کتاب تا حدی پیش رفت که در زمان نزدیک به عهد امارت نصر بن سیار، والی معروف عرب در خراسان، اگر یک تن از مجوس اسلام می‌آورد نه تنها جزیه را از او ساقط نمی‌کرد بلکه او را جریمه نیز می‌نمودند و به هر بهانه‌ای که می‌شد خراج وی را می‌افزودند. عمق فاجعه در این داستان خیلی معروف تاریخ اسلام به اینجا ختم نمی‌شود و راه حلی که نصر بن سیار برای رفع

۱- حتی، ۱۳۸۰، ش، ۴۰۶.

۲- صابی، ابوالحسن هلال بن محسن بن ابراهیم، *تحفه الامراء فی تاریخ الوزراء*، بیروت، بمطبعة الالباء، ۱۹۰۴، ق، ص ۲۰۱ و ۲۰۲.

۳- اجتهادی، ۱۳۶۳، ش، ۱۹۱.

۴- مقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ترجمه علینقی منزوی، تهران، شرکت مترجمان و مولفان ایران، ۱۳۶۱، ش، ۹۶/۶.

۵- آرنولد، ۱۳۶۹، ش، ۴۶.

این بیداد یافت؛ آن شد که هر که را اسلام می‌آورد از خراج معاف دارد و تفاوتی را که از بخشودگی خراج وی حاصل می‌شد از کسانی که هم چنان بر دین قدیم خویش باقی مانده بودند بستاند.^۱

همچنانکه دکتر زرین کوب اشاره کردند اصل در حکومت عباسیان پایداری حکومت و قوام سلسله بوده و همه مسائل با توجه به این مسأله شکل می‌گرفتند و با این مقدمه چنین نتیجه‌ای حاصل می‌شود که دین، تعلیمات دینی، جامعه و همه چیز باید بر اساس منفعت حکومت شکل بگیرد. در نتیجه چنین تئوری‌های حکومتی در زمان یک خلیفه با توجه به وضعیت موجود حتی حیوانی که متهم به ذمی در امان نبود و در زمانی دیگر خلیفه دستور به بازسازی کلیساهایی می‌دهد که در زمان خلفای پیشین تخریب شدند.

۴-۱-۱-۳- صفویان

تشکیل حکومت صفویان در آغاز قرن دهم هجری (حدود سال ۹۰۷ ه.ق) نقطه‌ی عطفی در تاریخ به شمار می‌آید. پژوهشگرانی آن را فصل نوینی هم برای ایران و هم برای تشیع دانسته‌اند. برپایی حکومت متمرکز و احیای وحدت ارضی پس از ده‌ها سال حکومت ملوک‌الطوایفی و جدال خاندان‌های محلی، استقرار مذهب رسمی یعنی شیعه اثنی‌عشری و تأسیس حکومتی مبتنی بر آن به این دوران ویژگی خاصی بخشید.

پیش از حکومت صفوی، مذهب در ایران مجموعه‌ای آمیخته از سه گرایش تسنن، تصوف و تشیع بود. حکومت‌ها به طور غالب سنی مذهب بوده و فقه مورد استفاده و حمایت حکومت در آن زمان تحت سیطره‌ی عالمان سنی قرار داشت. اقلیت‌های دینی (مسیحیان، یهودیان و زرتشتیان) در ایران سده‌های پیش از صفوی حضور داشتند و همواره در عرصه‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی فعال بودند. از نظر علمای مسلمان آنها با عنوان اهل‌کتاب متفاوت با کفار داشتند. با تأسیس حکومت صفوی و رسمیت‌بخشیدن به مذهب

۱- دانشنامه جهان اسلام، ذیلایی، ۱۳۸۵، ۳۲۸/۱۰ و ۳۲۹؛ زرین کوب، ۱۳۶۳، ش، ص ۳۸۳.

تشیع، فلسفه‌ی سیاسی خاصی مطرح شد و مذهب تشیع در طرز تلقی مردم از هر جهت تأثیر ویژه‌ای گذاشت.

به رسمیت شناختن مذهب تشیع اثنی عشری به عنوان مذهب اصلی و مورد حمایت در ایران عصر صفوی، روابط و مناسبات حکومت صفوی با گروه‌های غیرمسلمان را تحت تأثیر قرار داد. به طوری که سیاست مذهبی صفویان، مبارزه با کسانی بود که عقاید مذهبی مخالفی با آنان داشتند که البته نوع و میزان این مبارزات در هر زمان و بنا بر سیاست پادشاه وقت تغییر می‌کرد.

خوش‌رفتاری شاه اسماعیل صفوی و فرزند وی شاه طهماسب با ارامنه زبانزد خاص و عام بود و این ادعا از دستورات او نسبت به رعایای ارمنی ثابت می‌شود. شاه اسماعیل طی فرمانی به حکام، داروغه‌ها و والیان دستور داد اجازه‌ی دخل و تصرف در موقوفات کلیساها را ندهند و از موقوفات آنها مالیات ندهند از فرزند او شاه طهماسب نیز همچنین دستوری درباره کلیسای تاووس وجود دارد.^۱ گروهی از بزرگان ارمنی در زمان شاه عباس به دربار رفته و از مالیات زیاد و ظلم‌های دیگر عثمانی شکایت کردند و شاه عباس به ارمنستان لشکر کشیده و با توجه به استقبال ارمنیان از این حضور، طولی نکشید که این سرزمین به دست سپاه ایرانیان افتاد. پس از مدتی لشکر عثمانی به این منطقه حمله کرد ولی شاه منطقه ارمنستان و جلفا را خالی از سکنه کرده و جمعیت این منطقه را به داخل کشور کوچاند و این واقعه را تعدادی از ارمنی‌های با ناراحتی و نفرت ثبت کردند و از کوچ اجباری و رها کردن خانه و کاشانه خویش اظهار ناخشنودی و ناراحتی کردند.

مهاجران ارمنی که وارد ایران شدند، در چندین منطقه در اصفهان، شمس آباد و عباس آباد جای داد و برای رفاه حال این جماعت تعدادی از این مناطق را هم نام با مناطق قدیم این قومیت قرار دادند و در اصفهان مناطقی به نام ایروان، جلفا، تبریزیان و نخجوانیان نام‌گذاری شد. رفتار شاه عباس با ارامنه جلفا در مقایسه با

۱- ک. به: هویان، ۱۳۸۰، ۱۲۲.

دیگر ارامنه بهتر بود و این مسئله از ثروت ایشان و اطاعت‌پذیری تام آنها نشئت می‌گرفت.^۱ در یک دعوی بزرگی که بین مسلمانان اصفهان و ارامنه ی جلفا واقع شد، شاه عباس در فرمانی که به حکمای خود صادر کرد با توجه به مهمان بودن ارامنه و از خود گذشتگی ایشان و واگذاشتن وطن و خانه و کاشانه خود به جهت حکومت صفوی این قوم میهمان را مناسب تکریم و احترام دانسته و نزاع و تنبیه را مناسب حال آنها تشخیص ندادند.^۲ تکریم و تعظیم میهمانان پادشاه به همین اندازه خلاصه نشد و با حمایت‌های شاه عباس صفوی، بازرگانان ارمنی جلفای اصفهان موفق شدند بازار داخلی و خارجی ایران را در دست بگیرند. همچنین عده‌ای از آنان از نظر نظامی به مقامات بسیار بالایی رسیدند و مصدر کارهای بسیار مهمی برای ایران شدند.^۳

لطف و عنایت شاه عباس به حدی رسید که عده‌ای از ارامنه مدعی تمایل این پادشاه به دین مسیحیت شدند و رفت و آمد و حضور پادشاه در مراسمات و ادعیه مذهبی مسیحی را دلیلی بر این ادعا می‌دانستند.^۴ اما گروهی از مسلمانان این ادعاها را چنین پاسخ می‌دهند که شاه عباس این الطاف و عنایات به غیرمسلمانان را برای تبلیغ مذهب و دین خود انجام می‌داد. این پادشاه بزرگ صفوی غالب مسیحیانی که محکوم به مرگ بودند در صورت تشرف به اسلام، می‌بخشید و همیشه به این گونه محکومان پیش از کشتن، تکلیف به مسلمان شدن می‌کرد. البته این روی خوش حکومت شاه عباس بود و گاهی رفتار زننده شاه در مورد این اقلیت‌ها بسیار عجیب گزارش شده است. در جریان بدگویی زنان ارمنی از او، دستور داد تمامی ارامنه بختیاری و مازندران را به دین اسلام در آورند.

رویکرد محترمانه شاه اسماعیل و شاه عباس در برابر مسیحیان در پادشاهان بعدی سریان داشت و بنقل تاریخ در مراسم تشییع شاه عباس دوم، مسیحیان متأثرتر از بقیه به نظر می‌رسیدند و شائبه علاقه‌ی این پادشاه

۱- ر.ک. به تاورنیه، ۱۳۶۹، ۴۰۷.

۲- ر.ک. به باستانی پاریزی، ۱۳۷۸، ۲۰.

۳- فیگوئرا، ۱۳۶۳، ۱۹۷.

۴- سیوری، ۱۳۷۹، ۱۷۰.

به آیین عیسوی نیز قوت بسیار داشت؛ اما مورخان رویکرد تکریمی این پادشاه را نیز از تعهد او نسبت به آیین خویش دانسته و برای این ادعای خود کوچ اجباری مسیحیان - به دلیل شیوع شرابخواری در شهر اصفهان - از مرکز شهر اصفهان به حومه شهر مثال می‌زنند که در صورت چنین علاقه‌ای شاه هرگز به چنین دستوری رضایت نمی‌داد. این منکر فقه اسلامی به دلیل همسایگی مسیحیان با مسلمانان در بین اهالی اصفهان رایج شده بود و با وجود مقاومت و اعتراضات مسیحیان با توجه به پافشاری حکومت مرکزی همه مسیحیان از مرکز شهر به حومه کوچ کردند.^۱

گزارشات تاریخی از تقید و تعصب شاه سلیمان صفوی خبر نمی‌دهد و حتی گفته شده او دستور داد در امور مذهبی ارامنه مداخله نکنند و آنها را در امور مذهبی شان آزاد گذارند.^۲ در مورد شاه سلطان حسین هم خبرهای تاریخی حاکی از آن است که به دلیل ضعف حکومت علمای دربار به او دستوراتی دیکته کردند و او هم با توجه به ضعف حکومت مرکزی خود، به این پیشنهادات جامه عمل می‌پوشاند و دوران سلطان حسین را دورانی سخت برای مسیحیان گزارش کردند که بعد از حمله محمود افغان از سلطان حسین حمایت نکردند.

زرتشتیان در عصر صفویه در برخی شهرهای ایران همچون کرمان، یزد و اصفهان زندگی می‌کردند. در نوشته‌های بجا مانده از سفرنامه‌ها و تاریخ‌های آن عصر؛ بعنوان گبرها، آتش‌پرستان و بت‌پرستان نام برده شده‌است.^۳ زرتشتیان در اصفهان در محله‌ای در حوالی شهر ساکن بودند که از لحاظ اجتماعی وضعیت مناسبی نداشته و شغل معمول آنها کارگر و کشاورز بودند با کوچ مسیحیان به محله زرتشتیان؛ زرتشتیان به مرکز شهر منتقل گشتند و بعد از آن با توجه به اشتغال زرتشتیان به سنگ‌تراشی؛ محل سکونت زرتشتیان محله سنگ‌تراشان نام‌گذاری گردید.

۱- اعرابی، ۱۳۷۹، ۶۳.

۲- رائین، ۱۳۵۶، ۱۷.

۳- شاردن، ۱۳۳۵، ۷۹/۸ و دلاواله، ۱۳۴۸، ۷۷ و ۳۷.

تعداد زرتشتیان کرمان حدود ۱۰ هزار نفر تخمین زده شد که شغل آنها پشم‌ریسی و قالی‌بافی گزارش شده^۱ در زمان شاه عباس اول در جریان قتل یک مأمور دولتی توسط یک زرتشتی؛ قضات صفوی حکم به قتل تعداد زیادی زرتشتی دادند که با وساطت این پادشاه قاتل به تنهایی به قتل رسید و این خاطره در ذهن زرتشتیان باقی ماند. اما نام نیکی از شاه عباس دوم در میان زرتشتیان وجود ندارد چون محل زندگی زرتشتیان در زمان او به حرم‌سرای شاهنشاهی تغییر کاربری داد و زرتشتیان نگون‌بخت به دستور پادشاه به جایی دیگر کوچ اجباری داده شدند.

میزان سالیانه جزیه هر زرتشتی یک مثقال طلا بود که اغلب زرتشتیان توان پرداخت این مبلغ را نداشتند و در نتیجه با توجه به این جرم روانه زندان می‌شدند. به همین دلیل مسئول اخذ جزیه زرتشتیان از میان زرتشتیان مسلمان شده انتخاب می‌شد تا بر وضع مالی زرتشتیان اشراف داشته باشد و آنها را بشناسد.

در عصر شاه سلطان حسین کوچ اجباری زرتشتیان از کرمان در سمت شمال دروازه در منطقه‌ای بنام گبر اتفاق افتاد و دلیل این حکم هم «محشور نشدن با مسلمانان» اعلام شد و سپس همین پادشاه فرمانی مبنی بر اسلام آوردن اجباری زرتشتیان صادر کرد و به همین دلیل معابد آنها تخریب و مساجدی در این مکانها ساخته شد.^۲ مجموع این دستورات باعث شد ورود محمود افغان به اصفهان با استقبال زرتشتیان مواجه شود. محمود هم برای قدرشناسی و با توجه به موفقیت‌های یک فرمانده زرتشتی در سپاه خود بنام نصرالله سلطان (گبر) دستور داد زرتشتیانی که به صورت اجباری مسلمان شدند و می‌خواهند به دین خود برگردند به دین خود رجوع کنند.^۳

۱- ر. ک. به. باستانی پاریزی، ۱۳۷۸، ۱۲۷.

۲- ر. ک. به. همت کرمانی، ۱۳۶۴، ۱۱۹. میر احمدی، ۱۳۶۳، ۱۰۱.

۳- هنوی، ۱۳۶۷، ۱۹۶.

یهودیان ایران در مناطقی مانند اصفهان، لار، کاشان، قم، دماوند و نهاوند در شغل‌های دلالی و طبابت مشغول بودند از برخی سفرنامه‌ها برداشت می‌شود که شاه عباس روی خوب به یهودیان نشان نمی‌داد. در یک گزارش آمده که شاه به کشیشان مسیحی گفته من از ارتباط با ملت یهودی کراهت دارم^۱ در گزارشی دیگر گفته شده که شاه برای تشریف هر یهودی به دین اسلام ۴ سکه طلا به آن فرد هبه می‌کرده که پس از مدتی مشخص شد که برخی این هدیه را گرفته ولی به صورت سوری و نه به صورت واقعی به دین اسلام مشرف شدند و گفته شده شاه بعد از آن، این اقلیت را در دین خود آزاد گذاشت.^۲ یکی از سفرنامه‌نویسان به نام مورین در سفرنامه خود نوشته که یهودیان یکدیگر را به خیانت علیه شاه عباس صفوی متهم می‌کردند و همین مسأله باعث فشار شاه به یهودیان شد.^۳

از حکمرانی پادشاهان صفوی داستان‌های مختلفی نقل شده که نشان از اهتمام آنها به تشریف اقلیت‌های دینی به دین اسلام به شیوه‌های مختلف دارند و این رویه در اکثر این سلسله وجود دارد در حکمی از شاه عباس دوم که مهمترین رویداد اقلیتی در عهد صفوی شمرده شده چنین آمده: «این گروه اگر بر مذهب باطل خود ثابت و راسخ باشند، مکانی در خارج شهر جهت ایشان تعیین نموده و به لباسی که حسب الشرع الاقدس مقرر است، ملبس گردند که از اهل اسلام ممتاز باشند و هر یک را که نور اسلام بر سراچه ضمیر تافته به هدایت توفیقات الهی مسالک طریق گردد، از قرار نفری دو تومان به انعام ایشان مقرر گردید و در منزل سابق خویش ساکن شوند»^۴

من حیث المجموع پادشاهان صفوی نسبت به اهل کتاب با احترام نسبی برخورد می‌کردند و همواره حرمت آنها را نگاه می‌داشتند. البته مسیحیان با توجه به هم‌کیش بودن با همسایگان شمالی ایران همواره در مظان

۱- شرلی، ۱۳۶۲، ۱۰۱.

۲- فلسفی، ۱۳۵۳، ۹۷/۳.

۳- مورین، ۱۳۸۴، ۷۰.

۴- قزوینی، ۱۳۲۹، ۲۱۸.

اتهام و توطئه بوده و گاهاً تحریکاتی هم داشته و به این دلیل زندگی این اقلیت تحت تأثیر وقایع سیاسی دو حکومت پیش می‌رفت. اما در مورد دو اقلیت دیگر می‌توان گفت تلاش می‌شد این اقلیت‌ها به دین اسلام مُشرف شوند اما این فعالیت‌ها به صورت هوشمندانه و خالی از اشکال نبوده است و ضمن اینکه ارتباطات حکومت صفویه با در نظر گرفتن احکام شرعی اسلامی بوده اما به صورت کامل مسائل شرعی در این روابط مشاهده نمی‌شود.

۴-۱-۱-۴- نتیجه گیری

همچنانکه در فصل اول اشاره‌ای کوتاه شد؛ بعد از وفات پیامبر مکرم اسلام در مورد جانشینی ایشان بین مسلمانان اختلاف بزرگی روی داد و به اعتقاد مذهب شیعه جانشین منصوب از طرف پیامبر کنار گذاشته شد و گروهی حق ایشان را غصب کردند. این اتفاق باعث فاصله امت اسلامی با اهداف عالی اسلامی شده و بسیاری از دستاوردهای زمان پیامبر فراموش شد و تا به امروزی گروهی نه به عنوان جانشین پیامبر بلکه به عنوان رهبر مسلمین یا پادشاه بر مسلمانان حکومت می‌کنند.

در خصوص هر سه سلسله یاد شده؛ گروه حاکم همواره با اسم دین و ندای جانشینی پیامبر داعیه حکومت داشتند اما به گواهی تاریخ، از اسلام جز نامی در این حکومت‌ها چیزی وجود نداشت و بسیاری از دستورات اسلامی با توجه به قرار گرفتن در برابر منافع حاکمان وقت، نادیده گرفته می‌شد. از دستورات اسلامی که توصیه و تأکید بسیاری بر آن می‌شد حقوق اهل کتاب بود که هم در قرآن و هم در سیره پیامبر بر آن تأکید شده بود. هر چند قرار گرفتن رهبرانی غیر از جانشینان پیامبر باعث شده بود که بسیاری از دستورات اسلامی به فراموشی سپرده شود؛ اما همان مقدار محدودی هم که از دین در نوشته‌ها و سینه مردم مانده بود هم از طرف حکام اجرایی نمی‌شد.

همچنانکه ملاحظه شد؛ از این وقایع مشخص است که مبانی تعامل با اقلیت‌های اهل کتاب - هر چند به صورت بسیار مختصر - به دست حاکمان رسیده بود و رهبران حکومت‌های اسلامی کم و بیش از این حقوق اطلاع داشتند؛ اما هر کدام به هر صورت که منافع ایجاب می‌کرد این دستورات را عملی کرده و بقیه را مورد بی‌توجهی قرار می‌داد. اما جالب است که با این وضعیت اسفناک حاکم بر حکومت‌های جوامع اسلامی؛ شیوه تعامل حکومت‌ها با اهل کتاب در این زمان‌ها بسیار متفاوت از جوامع غربی بوده است تا جایی که در این باره گفته و البته این اعتراف ناشی از وجود مبانی اسلامی در دست حاکمان مسلمان بوده که جوامع غربی از این مبانی محروم بوده و همواره با تفکر اندیشمندان گاهاً خشک مغز خود جوامع خویش را مدیریت می‌کردند.

۴-۲- حقوق اقلیت‌ها در حقوق بین‌الملل

همچنانکه تا کنون ملاحظه شد حقوق در نظر گرفته شده برای اهل کتاب در فقه المذاهب و رویکرد عملی برخی سلسله‌های حکومت‌های اسلامی ذکر گردید. در ادامه و در این بخش به بیان گوشه‌ای از حقوق اقلیت‌های مذهبی در حقوق بین‌الملل پرداخته خواهد شد.

در تاریخ زندگی بشری، حکام و حکومت‌های مختلف فعالیت‌های بشردوستانه‌ای به عنوان نشانه‌ای از رعایت کرامت انسانی از خود به یادگار گذاشتند؛ اسنادی از آن دوران به جا مانده که موارد تکریم حکام و حکومت‌هایشان را تأیید می‌نمایند. مهم‌ترین اسناد و متون به جا مانده از جمله قانون حمورابی مربوط به ۱۷۳۰ قبل از میلاد در ۲۸۲ ماده تدوین شده که برخی از این مواد به ارائه رفتارهای منصفانه می‌پردازند، از جمله نباید کسی را کشت و کسی را مورد تجاوز قرار داد.^۱

این قانون مجموعه از پند و اندرزهای پادشاهی با محتوای اصول لازم‌الاحترام بوده که از ستایش خدایان آغاز شده و در بخشی از آن چنین می‌آید: «آنوویل به من که حمورابی، شاهزاده والامقام و پرستنده خدایانم، فرمان داده که عدالت را بر زمین فرمانروا کنم، گناهکاران و بدان را براندازم، از ستم ظالم به مظلوم جلوگیری کنم و روشنی را بر زمین بگسترانم و آسایش مردم را فراهم کنم».^۲ این قانون، مجموعه‌ای بی‌نظیر از دستورالعمل‌های اخلاقی، اجتماعی، فرهنگی و قضایی بوده که ویل دورانت در کتاب معروف خود «تاریخ تمدن مشرق زمین (گهواره زمین)» آن را شاهکار ادوار دانسته که قواعد و کیفرهای کاملی در زمینه‌های مختلف بیان نموده‌است.^۳

۱- ابوسعیدی، ۱۳۴۳.

۲- هاشمی، ۸۴.

۳- دورانت، ۵۶.

از دیگر اسناد مهم باستانی و به اذعان گروهی «نخستین اعلامیه جهانی حقوق بشر» منسوب به کوروش بزرگ اولین پادشاه و مؤسس سلسله هخامنشیان است. کوروش این سند را در حدود شش قرن پیش از میلاد؛ در فتح بابل صادر کرده و از دیگر اقدامات بشردوستانه و صلح‌جویانه نسبت داده شده به این پادشاه، آزادی و بازگرداندن اموال یهودیانی است که بخت النصر آنها را تا ورطه نابودی کشانده است. گروهی از نویسندگان تعداد یهودیان آزاد شده به دست کوروش را بالغ بر ۴۰ هزار نفر گزارش دادند و چنین گزارشات تاریخی باعث شده تا گروهی از یهودیان کوروش را نجات‌بخش این قوم لقب بدهند.^۱

الواح ۱۲ گانه معروف به «حقوق رم» سند معتبر دیگری است که به دنبال بی‌عدالتی‌های اعیان رم و اعتراض گسترده عامه در حدود قرن ۵ پیش از میلاد توسط یک هیئت ده نفری تنظیم و تدوین گردید. این سند مجموعه‌ای از قوانین تعریف شده برای یک جامعه ساده کشاورز در زمینه‌های حقوق عمومی، خصوصی، کیفری، مذهبی و آئین دادرسی بر مبنای عرف و عادت تنظیم و تدوین گشته است.^۲

برای نخستین بار در میان اسناد مهم بین‌المللی در سال ۱۶۴۸ م. معاهدات صلح وستفالی در چارچوب مذهب طبقه‌بندی از اقلیت‌ها صورت پذیرفت. طبق این معاهدات، مسیحیانی که فرقه مطابق با کلیسای رسمی نداشتند؛ نمی‌توانستند به طور خصوصی هر زمان که می‌خواستند مناسک مذهبی خاص خودشان را اجرا کنند. معاهدات وستفالی مقرراتی در حمایت از اقلیت‌های مذهبی و تأمین آزادی انجام عبادات آنها تدوین کردند و حق انجام مناسک مذهبی را در ملأعام در ساعات مشخصی از روز اعطا می‌کرد. همچنین، وضعیت حقوقی ویژه‌ای به برخی گروه‌های مذهبی در معاهده برلین سال ۱۷۸۷ اعطا شد و بعدها به عنوان الگویی برای نظام حقوقی اقلیت‌ها در چارچوب جامعه ملل مورد استفاده قرار گرفت.^۳

۱- ارفعی، ۱۳۵۶، ص ۱۷ و ۱۸

۲- هاشمی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۸-۱۱۷.

۳- شریفی طرازکوهی، قره باغی، ۱۳۸۹، ۳۵

نکته جالب توجه اینکه در این زمان در حکومت‌های اسلامی، اقلیت‌های مذهبی با توجه به قوانین فقه اسلامی حکومت‌های اسلامی استقلال کاملی در حوزه احوال شخصیه بهره‌مند بودند و می‌توانستند در اموری همچون ازدواج و طلاق، ارث و وصیت و غیره تابع مقررات مذهبی خود باشند. حتی رعایت برخی از مقررات کیفری اسلامی از جمله ممنوعیت شرب خمر، در مورد غیر مسلمانان الزامی نبود.

۴-۲-۱- وضعیت اقلیت‌ها تا تشکیل جامعه ملل

اوضاع اقلیت‌های جهان تا تشکیل جامعه ملل، شاهد فجایع هولناک انسانی بوده، رابطه‌ی مجموعه‌های انسانی به ویژه حکومت‌ها مبتنی بر چیزی جز اقتدار نظامی نبود و به همین دلیل، جنگ‌های خانمان سوزی شکل گرفت که از تعصبات قومی، مذهبی و سلطه‌جویی نشئت می‌گرفت. در نتیجه این جدال‌های قدرت؛ قدرت‌های ضعیف، ضعیف‌تر و سپس نابود می‌شدند. پس از جنگ‌های متعدد و نشست‌ها و جلساتی؛ قراردادهایی برای حل و فصل بهتر مسائل فی مابین کشورهایی به امضاء رسید که از لابلای محتوای آنها می‌توان اولین حقوق اقلیت‌ها را در آن دریافت که از جمله اولین معاهدات عهدنامه صلح وستفالی^۱ بود. از دستاوردهای این عهدنامه برای اقلیت‌های دینی این بود که تهدیدی برای حاکمیت پاپ بود و انجام عبادات آزاد را تأمین می‌کرد.^۲

۱- این عهدنامه در سال ۱۶۴۸ میلادی پس از سی سال جنگ‌های مذهبی میان کشورهای اروپایی منعقد شد که تمام کشورهای اروپایی بجز انگلستان و لهستان شرکت داشتند، این جنگ میان دو مذهب کاتولیک و پروتستان از سال ۱۶۱۸ آغاز و بصورت جنگ تمام عیار برای کشورهای دیگر تبدیل شد. ، این معاهده را می‌توان منشأ جامعه بین الملل فعلی دانست.

۲- تقیب زاده، ۱۳۷۸

عهدنامه دیگر در این زمینه عهدنامه وین بود^۱ عهدنامه برلین یکی دیگر از عهدنامه‌ها در این زمینه بود. از دستاوردهای مهم این عهدنامه در زمینه حقوق اقلیت‌ها، بهره‌مندی برابر از حقوق سیاسی، مدنی و اقتصادی برای اقلیت‌های مذهبی، قومی و نژادی بود^۲ همچنین کنفرانس صلح ورسای در این زمینه در خور توجه است^۳ شورای عالی کمیته در کشورهای جدید و تأسیس حمایت از اقلیت‌ها در این کنفرانس مصوب شد و نکته جالب توجه دیگر کنفرانس این بود که پیش شرط به رسمیت شناختن دیپلماتیک هر کشور این قرار گرفت که معاهدات حقوق اقلیت‌ها را تأیید و امضا کرده باشند.^۴

از قرن ۱۷ حقوق اقلیت‌ها به عنوان یک موضوع مهم مورد توجه قرار گرفت اما این توجه باعث تحقق همه معاهدات نشد و اختلافات و کارشکنی‌هایی از این امر جلوگیری کرد؛ ولی حمایت از حقوق اقلیت‌ها به عنوان یک خواسته عمومی به جامعه جهانی معرفی شد. جنگ جهانی اول و کشتار میلیونی گروه‌های قومی و مذهبی بین‌المللی باعث شد یک ساز و کار اجرایی برای تأمین صلح و امنیت بین‌المللی تشکیل شود و آن با عنوان جامعه ملل نام‌گذاری گردد که گروه‌های اقلیت به ویژه در اروپا تحت نظارت جامعه ملل از حمایت خوبی برخوردار شدند و نظامی برای حمایت از اقلیت‌ها ایجاد شد که مبنای نظام فعلی حمایت بین‌الملل را برانگیخت. چندی بعد جامعه ملل با کارشکنی‌های آلمان مواجه شد و آغاز جنگ جهانی دوم و جنگ‌های خونین جامعه ملل را به بن‌بست کشاند.^۵

۱- این عهدنامه در سال ۱۸۱۵ به امضای روسای کشورهای اتریش، فرانسه، بریتانیای کبیر، پرتغال، بروس، روسیه و سوئد رسید. این معاهده اولین معاهده بین‌المللی است که هم به اقلیت‌های مذهبی و هم قومی حمایت به عمل آورده است. (قیش، ۱۳۴۶).

۲- هیون، ۱۳۶۱

۳- لطفی، علیزاده، ۱۳۹۰

۴- نقیب زاده، ۱۳۷۸، ص ۱۶ به بعد

۵- هیون، ۱۳۶۱، ص ۸۵

۴-۲-۲- وضعیت اقلیت‌ها با تشکیل سازمان ملل

وضعیت جامعه بین‌المللی در سال‌های جنگ جهانی دوم بسیار نابسامان بود. پس از شکست نیروهای متحدین در برابر متفقین و ناکارآمدی جامعه ملل در تأمین صلح و امنیت بین‌المللی، قدرت‌های پیروز جنگ به فکر تأسیس سازمان ملل برآمدند. اندیشه اولیه ایجاد سازمان در کنفرانس مسکو، قاهره و تهران در سال ۱۹۴۳ دقیق‌تر شد و در کنفرانس دامبارتن اوکس در واشنگتن بر روی برنامه‌های آن کار کردند و در کنفرانس سانفرانسیسکو تکلیف حق و تو برای ۵ عضو دائم تعیین شد و در نهایت در ۲۴ اکتبر ۱۹۴۵ منشور ملل به امضای ۵ کشور رسید و سازمان ملل رسماً تشکیل شد.

با تصویب منشور ملل بر حقوق عام بشری تأکید شد که حقوق اقلیت‌ها نیز جزء لاینفک آن به شمار می‌رود. پس از تأسیس این سازمان فعالیت‌ها و اقدامات زیادی در جهت چارچوب‌بندی حمایت از اقلیت‌ها شکل گرفت و سازوکارها و نهادهای مختلفی برای این امر ایجاد شد که کمیسیون حقوق بشر یکی از این نهادهاست^۱. ایجاد کمیسیون فرعی، پیکار با اقدامات تبعیض‌آمیز و حمایت از اقلیت‌ها از نهادهای مکمل کمیسیون حقوق بشر بود^۲ بدین صورت رفته رفته پس از تشکیل سازمان ملل راهکارهای جدید و مؤثر ایجاد و اسناد و قوانین متعددی در این زمینه تصویب شد که به آن پرداخته خواهد شد.

پس از تشکیل سازمان ملل متحد تلاش‌ها و اقداماتی در جهت حمایت از اقلیت‌های مذهبی در قالب مصوبات این سازمان صورت می‌گرفت، این فعالیت‌ها عبارت بودند از تدوین و تصویب مقررات تا ایجاد

۱- این کمیسیون زیر مجموعه شورای اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل متحد بود که در دسامبر ۱۹۴۶ توسط شورای اقتصادی تشکیل و در دسامبر ۱۹۴۶ توسط شورای اقتصادی تشکیل و در ۱۵ دسامبر ۲۰۰۶ با رای قاطع مجمع عمومی یا شورای حقوق بشری سازمان ملل جایگزین شد. (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۷۰)

۲- موضوع فعالیت این کمیسیون مطالعه حقوق اشخاص متعلق به اقلیت‌های قومی، دینی و زبانی که توسط فرانچسکو کاپوتوروتی گزارشگر ویژه کمیسیون فرعی در بیست و چهارمین اجلاسش در ۱۹۷۱ تدوین کرده گزارش دیگر توسط آاید در ۱۹۹۱ تا ۱۹۹۳ درباره راههای ممکن آسان سازی حل مسالمت آمیز و سازنده مسائل اقلیت‌هاست.

سازمان‌ها و نهادهایی برای عملی‌کردن اهداف حمایت از اقلیت‌ها. با توجه به اینکه بررسی تمام اسناد و اقدامات صورت گرفته موجب اطاله کلام و انحراف از بحث اصلی ما می‌شود در این نوشته به برخی از اقداماتی که به موضوع حقوق سیاسی اقلیت‌ها چه به طور مستقیم و یا غیرمستقیم اشاره دارد نظر خواهد شد.

۴-۲-۱- اتحادیه بین‌المجالس

اتحادیه بین‌المجالس که به اختصار (IPU) نام‌گذاری شده در سال ۱۸۸۹م تشکیل شد که هدف از آن کمک به صلح و همکاری میان ملت‌ها با گفتگو میان مجالس جهان است. در حال حاضر ۱۵۴ پارلمان از کشورهای مختلف جهان عضو اتحادیه بین‌المجالس هستند که دولت جمهوری اسلامی ایران از اعضای فعال آن می‌باشد. این اتحادیه به عنوان یکی از بازوهای سازمان ملل سالانه دو جلسه برگزار کرده که روسا و نمایندگان مجالس جهان به تبادل نظر و تصویب قطعنامه می‌پردازند، این اتحادیه دارای ارکان مختلفی از جمله مجمع عمومی است که دارای کمیته‌های دائم صلح بین‌المللی، توسعه‌پایدار، اقتصادی، دموکراسی و حقوق بشر است.

اعلامیه اجلاسیه یکصد و پنجاه و چهارم شورای اتحادیه بین‌المجالس در فرانسه راجع به معیارهای انتخابات آزاد و عدالت‌محور به تصویب رسید. در این اعلامیه اصول متعدد انتخابات آزاد و منصفانه از جمله حق مشارکت مستقیم یا غیرمستقیم همه افراد در اداره کشور به وسیله نمایندگان که آزادانه انتخاب شده‌اند، مصوب شد. از دیگر مصوبات این اجلاسیه این بود که هر دولت طبق اراده مردم خود نظام سیاسی، اقتصادی و فرهنگی خود را بدون مداخله دول بیگانه برگزیند و توسعه دهد.

در ماده ۳ این اعلامیه آمده همه حق دارند در اداره کشور مشارکت کنند و از موقعیت مساوی برای کاندیداتوری انتخابات برخوردار شوند و قوانین حکومت طبق قوانین اساسی و عادی ملی تعیین شود و این قوانین نباید تعهدات بین‌المللی دولت را نقض کنند و سازوکار باید طوری چیده شود که هر کس بتواند بدون

ترس و نگرانی عقاید خود را ابراز کند. همگان امکان مشارکت در این تصمیم‌گیری‌ها را داشته باشند که چنین مشارکتی بر پایه آزادی انجمن‌ها، احزاب بوده و باعث افزایش زیر ساخت‌های مشارکت خواهد بود. (مبارک، آذریبوند، ۱۳۸۸)

۴-۲-۲-۲- اعلامیه جهانی حقوق بشر

این اعلامیه در سال ۱۹۴۸م. در مجمع عمومی سازمان ملل متحد در ۳۰ ماده به تصویب رسید. این اعلامیه حقوق اساسی یکسان مدنی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی را در هر کشوری مشخص کرد. در این اعلامیه به صراحت موضوع حقوق اقلیت‌ها مورد توجه قرار نگرفت اما مفاد برخی از جمله مواد ۲، ۱۸، ۱۹، ۲۶ و بند ۲ ماده ۲۹ به آزادی‌های اساسی همچون آزادی مذهب و در بند ۳ ماده ۲ آزادی‌های عمومی و مشارکت سیاسی در اداره کشور و ماده ۲۰ که صراحتاً در بند ۴ حقوق سیاسی را ذکر کرده است. مفاد این اعلامیه از نظر بسیاری از پژوهشگران الزام‌آور بوده و از اعتبار حقوق بالایی برخوردار است.^۱

۴-۲-۲-۳- کنوانسیون بین‌المللی رفع هر گونه تبعیض نژادی

با هدف تلاش برای نابودی تبعیض و دیگر اهداف بشردوستانه اسناد بین‌المللی با رعایت مفاد اهداف اسناد دیگر در ۲۱ دسامبر ۱۹۶۵ در یک مقدمه و ۲۵ ماده به عنوان کنوانسیون بین‌المللی رفع هرگونه تبعیض نژادی به تصویب رسید، این معاهده نیز به صورت مستقیم به موضوع اقلیت‌ها اشاره نکرد اما در برخی مواد رفع تبعیض مقرر شده و در برخی مفاد می‌توان نتیجه‌گیری کرد که تمایز و ممنوعیت‌های با منشاء ملی یا قومی، نفی شود و همچنین مقرر شد که حقوقی یکسان در برخورداری از حقوق انسانی و آزادی‌های اساسی سیاسی و اجتماعی تعریف شود. در بند «ج» ماده ۵ به صراحت به حقوق سیاسی تأکید شده و در بند «د»

۱- قاری سید فاطمی، سید محمد، تحلیل مفاهیم کلیدی حقوق بشر معاصر حق، آزادی و عدالت، مجله تحقیقات عمومی، ۱۳۸۱، ش، شماره ۳۵ و ۳۶.

همین ماده حقوقی از جمله حق آزادی تفکر، وجدان، دین و آزادی اندیشه و بیان، حق اجتماع آزاد و تشکیل جمعیت‌های مسالمت‌آمیز مقرر شد.

۴-۲-۲-۴- میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی سازمان ملل متحد ۱۹۶۶

بعد از اینکه اعلامیه جهانی حقوق بشر تصویب شد در راستای راهکارهای عملی جهت اجرای اعلامیه کمیسیون حقوق بشر، مأموریت تنظیم و تدوین میثاق‌نامه حقوق مدنی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را به طور جداگانه بر عهده گرفت. میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی یکی از عهدنامه‌های سازمان ملل متحد بر پایه اعلامیه جهانی حقوق بشر است. این میثاق در ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶ ایجاد شد و در ۲۳ مارس ۱۹۷۶ برابر با ۳ فروردین ۱۳۵۵ لازم‌الاجرا شد. در سال ۱۳۵۴ این میثاق به تصویب مجلس شورای ملی ایران رسید.

اقلیت‌های مذهبی، نژادی و زبانی در این میثاق نامه برای نخستین بار مورد توجه قرار گرفته و حق برخورداری از فرهنگ و دین خاص در مواد ۱۸ و ۱۹ و ۲۴ تا ۲۷ به رسمیت شناخته است. مثلاً: در ماده ۲۶ به طور عام مقرر گردیده حقوق اشخاص در مقابل قانون یکسان باشد و همه استحقاق حمایت بالسویه هستند بدون هیچ‌گونه تبعیض، هرگونه تبعیض نژادی، زبانی، مذهبی، عقاید سیاسی و دیگر عقاید ممنوع است. در ماده ۲۷ اشاره شده در حکومت‌هایی با اقلیت‌های نژادی، مذهبی یا زبانی، اقلیت‌ها را نمی‌توان از این حق که با سایر افراد گروه خاص خود، از فرهنگ خود برخوردار شوند محروم کرد.^۱ به طور کلی این میثاق‌نامه را می‌توان زیر بنای کنوانسیون‌های پس از خود دانست که به مساله اقلیت‌ها اشاره کرده است.^۲

۱- پزیک، جلینا، نگاه قوانین بین‌المللی به اقلیت‌ها، ترجمه محمد منقابی.

۲- قاری سید فاطمی، ۱۳۸۲ش.

۴-۲-۵- اعلامیه محو همه اشکال نابرابری و تبعیض مبتنی بر دین و اعتقاد

با هدف تلاش‌هایی در راستای مبارزه با تبعیض‌ها به ویژه تبعیض مذهب یا عقیده در ۲۵ نوامبر ۱۹۸۱ در یک مقدمه و هشت ماده در مجمع عمومی سازمان ملل متحد بعه تصویب رسید. از بدو شکل‌گیری نظام حقوق بشر مدرن، مبارزه علیه اشکال تبعیض مورد توجه بوده اما از آنجایی که با وجود تمامی این تأکیدها، جامعه بین‌المللی کماکان شاهد بروز انواع و اقسام تبعیض‌های ناروا نسبت به افراد است، تلاش‌های متعددی در جهت مبارزه با برخی از اشکال تبعیض که ظهور بیشتری دارند نیز مورد اهتمام قرار داده که ثمره این گونه تلاش‌ها را می‌توان در تدوین و تصویب اسناد خاصی در این زمینه‌ها مشاهده نمود. مفاد مواد این اعلامیه تأکید بر نفی تبعیض بر اساس مذهب یا عقیده می‌کند که بواسطه آن حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین نادیده گرفته نشود و همچنین به آزادی‌های عمومی همچون آزادی فکر، وجدان و مذهب تأکید شده و در ششمین ماده همه آزادی‌ها به رسمیت شناخته شده و در قالب انجمن‌ها تصریح شده است.

۴-۲-۶- اعلامیه اشخاص متعلق به اقلیت‌های ملی، قومی، دینی و زبانی

حمایت از حقوق اقلیت‌ها و توجه به آنها در نظام بین‌المللی دارای سابقه‌ای طولانی بوده و به دوران قبل از شکل‌گیری نظام مدرن حقوق بشری مبتنی بر منشور سازمان ملل متحد برمی‌گردد. قبل از تشکیل سازمان ملل و در زمان جامعه ملل که پس از جنگ جهانی اول تشکیل گردید، نظام بین‌المللی در حمایت از اقلیت‌ها به وجود آمده بود و در معاهدات دو جانبه یا چند جانبه‌ای که بین دولت‌ها منعقد می‌شد، غالباً به مسأله اقلیت‌ها نیز توجه می‌شد. اما چنین توجهی بیشتر ناشی از نگاه به اقلیت‌ها به عنوان افراد و اتباع دولت آن کشورها بود.^۱ ولی با پیدایش نظام مدرن حقوق بشری این نگاه تغییر نمود و اقلیت‌ها نیز به عنوان افراد بشری

۱- مهرپور، حسین، نظام بین‌المللی حقوق بشر، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۳، ش، چاپ دوم، صص ۲۶-۲۸

در ضمن اسناد عام بین المللی حقوق بشری مورد حمایت قرار گرفتند و در پرتو اصولی چون اصل عدم تبعیض و اصل برابری آنها نیز از حقوق و آزادی‌های اساسی به رسمیت شناخته شده بهره‌مند گشتند.

از اسناد خاص بین المللی، اعلامیه حقوق اشخاص متعلق به اقلیت‌های ملی یا قومی، مذهبی و زبانی است که ۱۸ دسامبر ۱۹۹۲ م طی قطعنامه‌ای به شماره ۴۷/۱۳۵ به تصویب مجمع عمومی سازمان ملل متحد رسید. در مقدمه اعلامیه آمده که ترویج و تحقق حقوق اقلیت‌ها در بخش جدایی‌ناپذیر تحول جامعه در چارچوب دموکراتیک مبتنی بر حاکمیت قانون است. از همه کشورهای عضو خواسته شده که در شناسایی هویت اقلیت‌ها و تقویت این هویت تلاش کنند. همچنین دولت‌ها برای ترویج شایسته و بایسته اصول این اعلامیه توسط مجمع عمومی ترغیب شوند و تدابیر ضروری به ویژه برای قانونگذاری در پیش گرفته شود. چگونگی اعمال حقوق مندرج در اعلامیه خاطر نشان شده و در راستای تدابیری جهت تحقق و آزادی‌های اقلیت‌ها به تعهدات دولت‌های عضو اشاره شده است و همچنین در سیاست‌های ملی و همکاری‌های بین دولت‌ها منافع مشروع اقلیت‌ها مد نظر قرار گرفته است.^۱

۴-۲-۲-۷- نتیجه‌گیری

در طول تاریخ بشری شعارهای عامه‌پسندانه بسیاری در حمایت از اقلیت‌های مذهبی در جهان سر داده می‌شود اما این شعارها و فعالیت‌ها بیشتر حالت تبلیغات داشته و جامعه جهانی هرگز در مورد این مسئله موفق نبوده است. جامعه‌ای که مبنای تصمیم‌گیری و فعالیت‌هایش؛ منبع ناقص و محدود بشری باشد نمی‌تواند امیدوی به وصول به عدالت و حقیقت داشته باشد. در جامعه جهانی حتی تعریفی از دین و متدین نشده تا بتواند

۱- در ماده-۱ یک به شرح زیر دولت‌ها را موظف به حمایت از وجود و هویت اقلیت‌ها نموده است: ۱- دولت‌ها باید، وجود و هویت اقلیت‌های ملی یا قومی، مذهبی و زبانی را در قلمرو سرزمینی خود حمایت نمایند ۲- دولت‌ها باید قانونگذاری مناسب و دیگر راهکارها را به منظور دستیابی به این اهداف اتخاذ نمایند.

بر اساس آن از افراد متدین حمایت کرده و برای ایشان حقوقی قائل شود و هر سازمان، گروه، کشور یا منطقه‌ای برای این مفاهیم تعاریف متفاوتی ارائه می‌دهد.

به همین دلیل همانگونه که در این بخش ذکر شد در صفحات تاریخ جوامع بشری همواره در زمان‌ها و کشورهای مختلف برای اقلیت‌ها تصمیم‌های مختلفی گرفته شده و حقوقی قائل می‌شوند اما این حقوق ثابت نبوده و دائم در حال تغییر هستند. اما اینکه دین چیست و متدین کیست و چه حقوقی برای اینها باید در نظر گرفت مسئله‌ای است که هر دوره برای آن یک پاسخی در نظر گرفته شده و همه این پاسخ‌ها ناقص و محدود هستند. در صفحات آتی ملاحظه خواهد شد که چگونه دولت متمدن فرانسه همه تفکرات را به رسمیت شناخته و از هیچ دینی حمایت نمی‌کند چون از نظر ایشان دین و متدین تعریف خاصی نداشته و ندارد.

۴-۳- حقوق اقلیت‌ها در جمهوری اسلامی ایران

پس از بیان حقوق اقلیت‌ها در تاریخ حکومت‌های اسلام و همچنین حقوق بین الملل؛ در ادامه به بیان حقوق در نظر گرفته شده اقلیت‌های مذهبی در قانون اساسی دو کشور مدعی حقوق بشر و حقوق اسلامی پرداخته خواهد شد. انتظار می‌رود خواننده با مطالعه صفحات پیش رو بتواند مقایسه و تطبیقی بر این دو قانون در این موضوع کند. البته تطبیق و مقایسه‌ای بصورت مختصر در پایان ارائه شده است.

حقوق اقلیت در جمهوری اسلامی ایران از موضوعات مهم و حائز اهمیت قانون اساسی است. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ویژگی‌های متعددی وجود دارد که منحصر به این قانون بوده و توجه به این مسائل باعث فهم بهتر این موضوع شده و اشراف به آنها رجحان و برتری ماهیت این قوانین را بهتر نهادینه خواهد کرد. اولین ویژگی و خصوصیت این قانون شیوه تدوین و تصویب آن بوده که بصورت منحصر به فرد بوده است.

۴-۳-۱- تدوین و تصویب قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

انقلاب اسلامی جمهوری اسلامی ایران در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ش به وقوع پیوست و پیش‌نویس اولیه این قانون قبل از وقوع انقلاب و در هنگام اقامت امام خمینی در پاریس (۱۳ مهر تا ۱۱ بهمن ۱۳۵۷) تهیه شد و پس از انقلاب این پیش‌نویس مورد بررسی‌های متعدد قرار گرفت^۱ و بررسی نهایی در تاریخ ۱۳۵۸/۰۴/۱۴ به تصویب شورای عالی انقلاب رسید و به منظور اظهارنظر نهایی در متنی که قبلاً تنظیم و در مراحل مختلف بررسی شده، مجلس بررسی نهایی قانون اساسی ایران در تهران تشکیل می‌شود. تعداد ۷۳ نفر نمایندگان مردم که نمایندگان اقلیت‌های مذهبی هم جزء این نمایندگان هستند در ۲۸ مردادماه سال ۱۳۵۸ به بررسی و تصحیح و تصویب این قانون پرداخت.

۱- هاشمی، سید محمد، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، نشر دادگستر، پائیز ۱۳۷۸، ش، ص ۵۳.

پس از رسیدگی نهائی و تصویب مجموعه اصول مشتمل بر ۱۲ فصل و ۱۷۵ اصل؛ وزارت کشور بر اساس تصویب شورای عالی انقلاب، مأمور برگزاری همه‌پرسی برای این قانون گردید و همه‌پرسی در تاریخ ۱۱ و ۱۲ آذرماه ۱۳۵۸ انجام و نتیجه آن با اکثریت مثبت قریب به اتفاق، به تصویب نهایی ملت ایران رسید.^۱

شیوه متداول برای تصویب قانون اساسی هر کشور یا به صورت فراندوم بوده و یا انتخاب خبرگان؛ اما جمهوری اسلامی با وجود فشارهای مختلف و همچنین اختلافات سیاسی، فرهنگی، قومیتی و دینی مردم به شیوه ترکیب میان این دو شیوه روی آورد و این قانون هم به تصویب خبرگان منتخب ملت رسید و هم در معرض فراندوم گذاشته شد تا پشتیبانی قاطع مردم از این قانون و حکومت این چنین به جهانیان نمایش داده شود.

۴-۳-۲- رسمیت اسلام و تشیع اثنی عشری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

با توجه به اکثریت قریب به اتفاق جمعیت مسلمان کشور ایران و مذهب تشیع شهروندان؛ مذهب رسمی حکومت جمهوری اسلامی ایران تشیع اثنی عشری دین مبین اسلام شد، البته این مساله مسبوق به سابقه بوده و دراصل اول متمم قانون اساسی مشروطیت چنین آمده: مذهب رسمی ایران اسلام و طریقه حقه جعفریه اثنی عشریه است.

نکته آخر اینکه رسمیت اسلام و اسلامی بودن جمهوری اسلامی بدین معناست که همه احکام اسلام قدرت اجرایی دارند و اسلام در همه ابعاد زندگی فردی و جمعی دارای قوانین است و ویژگی منحصر به فرد دیگر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران این است که مبتنی بر دین الهی است که علاوه بر اعتقادات قلبی و الهامات روحی و عبادات، در تمام امور و شوون افراد و جامعه مداخله نموده و می توان گفت فراگیرتر و

۱- همان، ۵۵.

گسترده‌تر از ادیان الهی پیش از خود است و سیاست‌های گوناگون اقتصادی، اجتماعی، سیاسی (داخلی و خارجی)، تعیین حدود افراد و مسئولیت افراد و جامعه در مقابل یکدیگر، همگی در اسلام مقرر است.

۴-۳-۳- مذاهب و اقلیت‌های دینی شناخته‌شده در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

در اصل ۱۳ قانون اساسی فقط زرتشتیان، یهودیها و نصرانیان، اقلیت‌های دینی شناخته شده و این اقلیت‌ها در انجام مراسم دینی و در احوال شخصیه و تعلیمات دینی بر طبق آیین خود آزادند.

با توجه به قدمت و سابقه سکونت، اولین اقلیتی که در این اصل به آن توجه شده زرتشتیان هستند. ایشان از قدیمی‌ترین اقوام ایرانی بوده که پس از فتح ایران توسط مسلمانان، اکثر ایرانیان و زرتشتیان مسلمان شدند و تعدادی هم در دین سابق خود باقی مانده و آیین قدیم را پیروی می‌کردند. زرتشتیان ایران در سرشماری سال ۱۳۹۵ در حدود ۲۴ هزار نفر^۱ سرشمارش شدند و در معابد خاص خود به انجام مراسم مذهبی می‌پردازند.

یهودیان دومین اقلیت نامبرده اصل ۱۳ براساس روایات تاریخی در حدود ۲۷ قرن پیش -در فصل اول ذکر شد- در زمان کوروش به ایران وارد و ساکن شدند و در مناطق مختلف ایران سکنا گزیدند هرچند در وقایع مختلف تاریخی (مثلاً تأسیس رژیم اشغالگر قدس) بسیاری از این اقلیت خاک ایران را ترک گفتند. با توجه به آمار اعلام شده در سال ۱۳۹۵ در حدود ۹۸۰۰ شهروند ایرانی یهودی هستند.

مسیحیان آخرین اقلیت یاد شده در قانون اساسی هستند که از آرامنه و آشوریان تشکیل شده‌اند. ورود مسیحیت به ایران را به سال ۲۲۵ م و در زمان اشکانیان و از منطقه بین النهرین اعلام کرده‌اند و پس از آن در سال‌های حدود ۳۰۰ میلادی در منطقه ارمنستان که بطور متناوب در تصرف ایران بود دین مسیحیت رسمیت

۱- آمار از سایت درگاه ملی آمار مرکز آمار ایران با آدرس مرورگر: www.amar.org.ir با عنوان نتایج تفصیلی سرشماری سال ۱۳۹۵؛ جدول ۴- جمعیت برحسب جنس، سن و دین (کل) اخذ شده است.

یافت. فعالیت‌های تبلیغاتی مسیونرهای مذهبی در ادوار مختلف تاریخی نقش قابل توجهی در گرایش برخی ایرانیان به آیین مسیح داشته است. تعداد شهروندان مسیحی مقیم ایران بر اساس سرشماری سال ۱۳۹۵ بالغ بر ۱۳۰ هزار نفر اعلام شده که عمدتاً ارمنی و آشوری بوده و و علاوه بر مناطق مرکزی اکثراً در شمال غربی و جنوب غربی متمرکز هستند.

۴-۳-۴- حقوق اقلیت‌ها در قانون اساسی

همانگونه که ذکر شد قانون اساسی با تکیه بر اساس فقه شیعه اثنی‌عشری تألیف شده و همچنانکه در فصل اول بیان شد برای اهل کتاب حقوق مختلفی در قرآن مجید، سیره پیامبر مکرم و ائمه هدی علیهم‌السلام در نظر گرفته شده است. در ادامه به تبیین و توضیح برخی حقوق در نظر گرفته شده برای حقوق اهل کتاب پرداخت می‌شود.

۴-۳-۱- حق حیات

استاد علامه محمد تقی جعفری در توضیح این حق بیان می‌کنند که در قرآن^۱ حیات گیاهان و درختان و ... رحمت خداوندی شمرده شده و حال که حیات روئیدنی‌ها رحمت خداوندی است قطعاً حیات جانداران و مافوق آن یعنی حیات انسان‌ها عالی‌تر و ارزنده‌تر است و همه انسان‌ها حق برخورداری از این رحمت الهی را دارند و هیچ کس نباید مزاحم این حق باشد.^۲

همچنین در آیه شریفه ۳۲ سوره مبارکه مائده آمده: (هر کس، انسانی را بدون ارتکاب قتل یا فساد در روی زمین بکشد، چنان است که گویی همه انسان‌ها را کشته؛ و هر کس، انسانی را از مرگ رهایی بخشد، چنان

۱- روم/۵۰: به آثار رحمت الهی بنگر که چگونه زمین را بعد از مردنش زنده می‌کند.

۲- جعفری تبریزی، محمد تقی، تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی، ۱۳۷۰، ش، ص ۲۴۶.

است که گویی همه مردم را زنده کرده است). در این آیه این حق برای همه انسان‌ها شمرده شده و هیچ استثنائی برای این حق قائل نشده و از نجات هر انسانی تعبیر به نجات بشریت شده است. اصل ۲۲ ق.ا.ج.ا.ا. در همین موضوع چنین تبیین می‌کند: به غیر از مواردی که قانون مجاز شمرده جان، مال، شغل، مسکن حیثیت و حقوق اشخاص از تعرض مصون است و در سومین ماده اعلامیه جهانی حقوق بشر مقرر شد: هر کس حق زندگی، آزادی و امنیت شخصی دارد و نیز بند «الف» از ماده دوم اعلامیه اسلامی حقوق بشر مقرر می‌دارد: زندگی موهبتی است الهی و حقی است که برای هر انسانی تضمین شده است.

در احوال شخصیه و تعلیمات دینی اقلیت‌ها بنا بر مصوبات شرع مقدس و قانون اساسی به تعالیم دینی خودشان واگذار شده و جزء حقوق و آزادی‌های فردی محسوب و رعایت این امور توسط جامعه مسلمین، هیچگونه مفسده اجتماعی نداشته و رعایت نکردن این اصول که پیروان اقلیت‌ها نسبت به آنها مانوس شده و از اعتقاداتشان بوده باعث سلب آرامش و چه بسا تشنج اجتماعی آنان خواهد شد و به همین خاطر در اصل ۱۳ قانون اساسی مقرر شد:

«زرتشتیان، یهودیان و مسیحیان ایرانی تنها اقلیت‌های دینی شناخته‌ای هستند که در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزاد می‌باشند و در احوال شخصیه و تعلیمات دینی بر طبق آئین خود عمل می‌کنند».

موضوع رعایت احوال شخصیه ایرانیان غیرشیعه علاوه بر آنکه در کشور سابقه‌ی تاریخی طولانی دارد مسبق به سابقه‌ی قانونی نیز می‌باشد، در تیرماه ۱۳۱۲ دادگاه‌ها مکلف شدند که احوال شخصیه و حقوق ارثیه و وصیت اقلیت‌های مذهبی ایرانی، قواعد و عادات مسلمانه متداوله مذهب آنان حاکم دانسته شده و این اجازه قانونی مشروط به دو شرط مهم است: اول آنکه قاعده و عادت متداول در مذهب اقلیت مخالف مقررات نظم عمومی تلقی نشود، بنابراین هرگاه قواعد و عادات متداول در مذهب اقلیت مخالف مقررات نظم عمومی تلقی نشود بنابراین هرگاه قواعد و عادات مذهبی مثلاً ازدواج شخص با خواهرزاده خود را مجاز بدانند این حکم که مخالف مقررات نظم عمومی است معتبر تلقی نخواهد شد اما اگر قاعده مذهبی مقرر دارد که در ارث،

خواهر هم برابر با برادر سهم ببرد دادگاه مطابق همین قاعده حکم خواهد داد، شرط دوم که به موجب ماده واحده مورد بحث مقرر گردیده آن است که مذهبی که به قواعد و عادات آن مراجعه می شود باید از جمله مذاهبی باشد که در این کشور به رسمیت شناخته شده است.

بنابراین پیروان مذاهب مختلفه تسنن و نیز پیروان مذاهب مسیحی، کلیمی و زرتشتی مشمول مقررات این قوانین خواهند بود. قانون مزبور در مقام نقیض این حکم مقرر می دارد. ۱- در مسائل مربوط به نکاح و طلاق، عادات و قواعد مسلمه‌ی متداول در مذهبی که شوهر پیرو آن است معتبر خواهد بود. ۲- در مسائل مربوط به ارث، وصیت، عادات و قواعد مسلمه متداوله در مذهب متوفی معتبر خواهد بود. ۳- در مسائل مربوط به فرزند خواندگی، عادات و قواعد مسلمه متداوله در مذهبی که پدر خوانده یا مادر خوانده پیرو آن است مراعات خواهد شد. با این وجود بدیهی است که در مواردی که عادات و قواعد مسلمه متداوله مذهبی روشن و معین نباشد و یا عادات و قواعد مسلمی ناظر به آن مورد وجود نداشته باشد قوانین مملکتی حاکم خواهد بود.^۱ در ادامه چند مصداق از احوال شخصیه به صورت مختصر تبیین خواهند شد.

الف- ازدواج: ماده ۱۶ اعلامیه جهانی حقوق بشر چنین مقرر می دارد: هر زن و مرد بالغی حق دارد بدون هیچگونه محدودیت از نظر نژاد، ملیت، تابعیت یا مذهب با همدیگر زناشویی نکنند و تشکیل خانواده دهند. در سوره مبارکه المسد آنجا که ابولهب مورد تقبیح قرار می گیرد به صورت ضمنی صحت ازدواج ابولهب و همسرش نمایان می شود. فقهای شیعه معتقدند که عقد ازدواج رسمی کفار هرگاه بر طبق موازین رسمی متبوعه بطور صحیح انجام گیرد از نظر مسلمین نیز محکوم به صحت خواهد بود و فرقی بین اهل کتاب و غیر آنان وجود ندارد.^۲

۱- موحد، محمد علی، مختصر حقوق مدنی، تهران، مدرسه عالی حسابداری و علوم مالی، چاپ دوم، ۱۳۵۲، ش، ص ۸۰.

۲- خمینی، روح اله، تحریر الوسیله، قم، اسلامی، ۱۳۶۶، ش، ۴۲۲/۲.

به همین دلیل اقلیت‌های مذهبی همانند شیعیان از نظر قوانین ازدواج حق پیروی و اجرای رسوم و مقررات خویش را داشته و ازدواج‌هایی که مطابق مقررات متبوعه باشند به عنوان ازدواج قانونی از طرف مقامات قضایی و اجرایی مسلمین به رسمیت شناخته خواهد شد و طبق حدیث «الزموهم بما الزموا به انفسهم» دعاوی و اختلافاتی که در این زمینه در دادگاه‌های اسلامی مطرح می‌شود بر اساس احکام و مقررات متبوعه حل و فصل می‌گردد.^۱ و رأی وحدت رویه هیأت دیوانعالی کشور (شماره ۳۷-۶۳/۹/۱۹) در همین ارتباط بدین قرار می‌باشد.

نظر به اصل ۱۳ ق.ا.ج.ا. و اینکه به موجب ماده واحد ق.اجازه رعایت احوال شخصیه ایرانیان غیرشیعه در محاکم مصوب مردادماه سال ۱۳۱۲.ش نسبت به احوال شخصیه و حقوق ارثیه و وصیت ایرانیان غیرشیعه که مذهب آنان به رسمیت شناخته شده است لزوم رعایت قواعد و عادات مسلم متداوله در مذهب آنان به رسمیت شناخته شده است لزوم رعایت قواعد و عادات مسلم متداوله در مذهب آنان در دادگاه‌ها جز در مواردی که مقررات قانون راجع به انتظامات عمومی باشد تصریح گردیده، لذا دادگاه‌ها در مقام رسیدگی به امور مذکور و ... ملزم به رعایت قواعد و عادات مسلم در مذهب آنان جز در مورد مقررات قانون راجع به انتظارات عمومی بوده و باید احکام خود را بر طبق آن صادر نمایند. این رأی برای دادگاه‌ها در موارد مشابه به لازم‌الاتباع است.^۲

می‌توان گفت اقلیت‌های مذهبی تابع مقررات قانون مدنی در نکاح و طلاق نیستند مگر در دو مورد: الف) قاعده مسلمی در مذهب آنان در مورد معین نباشد. ب) رعایت مذهب آنان مخالف نظم عمومی کشور نباشد.

۱- عمید زنجانی، ۱۳۶۷.ش، ص ۲۰۷.

۲- قربانی، فرج الله، آراء وحدت رویه دیوانعالی کشور (۱۳۲۸-۱۳۷۷)، تهران، انتشارات فردوسی، چاپ پنجم، ۱۳۷۷.ش.

در مورد مسأله فوق همانطور که در فصل دوم و سوم ذکر گردید اتفاق نظر فقهای مذاهب بر این است که نکاح زن مسلمان با مرد غیرمسلمان چه کتابیه چه غیر کتابیه؛ چه دائم و چه موقت، باطل است در نتیجه در ماده ۱۰۵۹ قانون مدنی به پیروی از حقوق اسلام، چنین آمده: «نکاح مسلمه با غیرمسلم جایز نیست» و اگر چنین نکاحی صورت گیرد در هر صورت فرقی نمی‌کند و نکاح باطل است و این ممنوعیت اجماعی کلیه فرق مسلمین است.^۱

در نظریات فقهی مختلف در باب ازدواج مرد مسلمان با زن غیرمسلمان نیز توضیحاتی در فصل دوم و سوم به صورت مفصل ارائه گردید و در این مورد هم با توجه به دستور ماده ۳ قانون آئین دادرسی مدنی در موارد اجمال و نبودن قانون، طبق حقوق امامیه رفتار گردد؛ و با توجه به سکوت ق.ا.ج.ا.ا. در زمینه فوق و رجوع به فقه شیعه نتیجه به صورت خلاصه بدین شرح است: فقهای امامیه در مورد نکاح مسلمان با زن کتابیه اقوال مختلفی دارند: گروهی مطلقاً منع کرده و گروهی مطلقاً جایز دانسته‌اند (بنظر می‌رسد قول اخیر قوی‌تر باشد) و بعضی نیز نکاح دائم را ممنوع و نکاح مقطوع را جائز دانسته‌اند، اما نکاح مرد مسلمان با زن غیرکتابیه، چه دائم و چه منقطع به اجماع علمای اسلام ممنوع است.^۲ احکام طلاق نیز مانند قانون ازدواج طبق عقیده و مذهب اقلیت‌ها در مورد آنان انجام گرفته و در مواردی که اختلافی بوجود آید در محاکم -متبوع اقلیت‌ها یا دادگاه‌های اسلامی- حل و فصل صورت می‌گیرد.

ب: ارث: در بند دوم قانون اجازه رعایت احوال شخصیه ایرانیان غیرشیعه آمده که در مسائل مربوط به ارث و وصیت، عادات و قواعد مسلمه متداوله در مذهب متوفی رعایت خواهد شد. لذا اقلیت‌های مذهبی بر اساس قرابت‌هایی که از ازدواج‌های قانونی بین آنها به وجود می‌آید طبق قانون میراث آئین متبوع خود عمل می‌کنند و مالکیتی که از راه ارث حاصل می‌گردد مورد احترام است.

۱- امامی، سید حسن، حقوق مدنی، جلد چهارم، تهران، انتشارات اسلامی، چاپ ۱۵، ۱۳۷۷، ش، ص ۳۴۲.

۲- همان.

مسئله‌ای که باید در همین رابطه به آن توجه کرد این است که اگر اقلیت‌های مذهبی اختلافات ناشی از ارث و تقسیم را در دادگاه‌های اسلامی مطرح نمایند افرادی که بر اساس ازدواج با محارم، قرابتی با میت داشته باشند از ارث محروم خواهند شد البته در این مسئله بین علما اختلاف نظر وجود دارد.^۱ دیگر اینکه در مواردی که مورث و وارث از نظر عقیده و دین مخالف یکدیگر باشند استحقاق ارث نخواهند داشت^۲ مگر در موردی که مورث غیرمسلمان و وارث و یا وارث مسلمان باشند که در این صورت مسلمان وارث خواهد بود به شرط آنکه اسلام آوردن وی پس از تقسیم ارث نباشد. حال اگر مسلمانی بمیرد و تمام بازماندگانش کافر باشند مانند وضعیت بلاوارث است؛ اما اگر کافری بمیرد و ورثه او در تمامی طبقات کافر باشند، ترکه متوفی طبق مقررات معینه در مذهب او بین ورثه تقسیم می‌شود و در صورتی که متوفی کافر هیچ وارثی نداشته باشد طبق احوال شخصیه مذاهب مختلف عمل خواهد شد.

پ: وصیت: وصیت به معنی وصل و پیوند به اعتبار اتصال تصرفات زمان حیات موصی به زمان پس از فوت آن را وصیت نامیده‌اند. قانون اجازه رعایت شخصیه ایرانیان غیرشیعه در محاکم، آورده: نسبت به احوال شخصیه و حقوق ارثیه و وصیت ایرانیان غیرشیعه... محاکم باید قواعد و آداب مسلمه متداوله در مذهب آنان را رعایت نمایند. سپس در بند ۲ از همین ماده واحده آمده:

«در مسائل مربوط به ارث و وصیت عادات و قواعد مسلمه متداوله در مذهب متوفی؛ هیئت عمومی دیوانعالی کشور نیز به استناد وحدت رویه ردیف ۲۳/۶۳ رأی شماره ۳۷- ۱۳۶۳/۰۹/۱۹ دادگاه‌ها را در مقام رسیدگی به درخواست تنفیذ وصیت‌نامه ایرانیان غیرشیعه، ملزم به رعایت قواعد و عادات مسلمه در مذهب آنان- جز در مواردی که

۱- طوسی، ۱۳۶۵، ش، ۴۳۸/۲.

۲- کلینی، محمد بن یعقوب، فروغ کافی، تهران، دارالکتب اسلامی، ۱۳۵۰، ش، ۱۴۵/۷.

مقررات قانون راجع به انتظامات عمومی باشد- بوده و باید احکام خود را طبق آن صادر نمایند»^۱.

لذا رسیدگی و قضاوت در چنین مواردی باید به آئین نامه های احوال شخصیه مربوط به مذهب شخص متوفی موصی- مراجعه و حکم مقتضی را صادر نمود.

در آئین نامه احوال شخصیه زرتشتیان (ماده ۴۵) آمده: هر زرتشتی می تواند به موجب وصیت اموال خود را میان ورثه و یا اشخاص دیگر تقسیم کند و یا بهر مصرف خیریه دیگری که بخواهد برای بعد از مرگ خود تعیین نماید تخلف از وصیت جایز نیست. یا در احوال شخصیه کلیمیان، ماده هفتم آمده: هر نوع وصیتی که مطابق مقررات یهود تنظیم شود و مخالف مقررات مذهبی یهود نباشد و مستحقین ارث را اعم از اینکه فرزند یا طبقات دیگر باشند محروم ننماید و مورد تصدیق علمای واجد شرایط یهود باشد طبق آن رفتار نمایند یا قواعد ارامنه کاتولیک تهران در مورد وصیت در ماده یک آورده: هر شخص حق دارد به سهم نوع خود بخشش نماید چه در زمان حیات خود چه برای بعد از وفات خود در صورت اول نامیده می شود هبه و در صورت دوم نامیده می شود هبه ارثیه، این وصیت نامه را حق طبیعی می نامند.^۲

۴-۳-۲- آزادی و امنیت شخصی

منظور از مصونیت فردی؛ مصونیت از هر نوع تعرض یا تجاوز از قبیل ضرب و جرح، حبس و تبعید قتل و دیگر مجازات های خودسرانه، غیرقانونی و یا اعمالی که منافع شوون و حیثیت انسانی است مانند اسارت، بهره کشی، فحشاء و ... و همین پایه انواع آزادی ها بوده و با فقدان سایر آزادی های فردی معنای خود را از

۱- قربانی، ۱۳۷۷.ش.

۲- بهنود، یوسف، احوال شخصیه از دیدگاه قوانین، ارومیه، انتشارات انزلی، چاپ اول، ۱۳۶۰.ش، ص ۷۲.

دست می‌دهند.^۱ لزوم و ضرورت امنیت در جامعه، از طبیعت حقوق بشر ناشی می‌گردد و لازمه حقوق و آزادی‌های مشروع، مصونیت آنها از تعرض و دور ماندن از مخاطرات و تعدیات است.

قرآن امنیت را یکی از اهداف و استقرار حاکمیت الله و استخلاف صالحان و طرح امامت شمرده^۲ و احساس امنیت را از خصائص مؤمن معرفی می‌کند.^۳ اصولاً اسلام هر نوع ایجاد وحشت و هراس را در دل انسان‌هاییکه مرتکب خلافی نشده‌اند، تجاوزی بس بزرگ تلقی کرده و برای آزادی، هویت و عامل انسانی قائل است و انسان را دارای استعدادهای فراوان و تمایلات عالی می‌داند که همین استعدادها و تمایلات عالی را منشاء آزادی انسان می‌شمارد و آزادی در این دید یک حق انسانی است.

قانون اساسی صراحتاً بر مصونیت فردی تاکید می‌نماید و اصل ۳۲ قانون اساسی می‌گوید: هیچکس را نمی‌توان دستگیر کرد مگر به حکم و ترتیبی که قانون معین می‌کند.... یا در اصل ۳۶ مقرر می‌دارد: حکم به مجازات و اجراء آن باید تنها از طریق دادگاه صالح و به موجب قانون باشد و همچنین اصل ۲۲ چنین آمده: «حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است مگر در مواردی که قانون تجویز کند».

به موجب اصول قانون اساسی و نیز سایر قوانین کیفری، برای پیش‌گیری از سوء استفاده و برای اینکه فرد بدون موجب قانونی، معدوم، توقیف، زندانی و مجازات نشود اصل بر این است که: تعقیب جرائم در صلاحیت محاکم است و سایر دستگاه‌ها حق دخالت در این امور را ندارند و برخی روش‌های تحقیق از قبیل اعمال

۱- طباطبایی مومنی، منوچهر، آزادی‌های عمومی و حقوق بشر، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰. ش، صص ۶۷۲-۶۷۳.

۲- نور/۵۵

۳- فتح/۴.

شکنجه، رفتارهای خشونت‌آمیز علیه متهمین و مجرمین به منظور گرفتن اقرار و ... منع شده است.^۱ همچنین هیچ‌کس را نمی‌توان به ارتکاب جرم محکوم و به کیفر رساند مگر به حکم دادگاه صالح و به موجب قانون.^۲

از نکات حائز اهمیت توجه قانون اساسی به حیثیت شخص در هنگام احراز جرم و اعزام به زندان یا تبعید است. در اصل ۳۹ آمده: «هتک حرمت و حیثیت کسی که به حکم قانون دستگیر، بازداشت، زندانی، یا تبعید شده به هر صورت که باشد ممنوع و موجب مجازات است». در مورد حیثیت اشخاص بصورت کلی در اصل ۲۲ آمده: «حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است مگر در مواردی که قانون تجویز کند».

از دیگر شئون مصونیت شخصی در نظر گرفته در ق.ا.ج.ا؛ امنیت خانه و آزادی مسکن است و بر این اساس هیچ‌کس مجاز نیست داخل منزل دیگری شود مگر با اجازه صاحب منزل.^۳ البته بر این اصل استثنائاتی وجود دارد همچون بازرسی منازل توسط یا به دستور مقامات قضایی برای تعقیب متهمان و تفتیش منزل برای اجرای حکم قضائی، ملاحظه محل برای مسائل مالیاتی و معاینه محل در زمینه مسائل اجتماعی مثل بهداشت و غیره.

نویسندگان ق.ا.ج.ا. با تأسی آیات قرآن^۴ مسکن افراد را مصون از تعرض دانسته و در اصل ۲۲ آمده: «حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن، شغل اشخاص از تعرض مصون است» و ضمانت اجرایی مصونیت مسکن در ماده ۱۳۷ قانون مجازات اسلامی و سایر مواد قانونی بصورت مختصر چنین بیان شده: «هر کس در منزل یا مسکن دیگری به عنف یا تهدید وارد شود به مجازات شلاق تا ۷۴ ضربه محکوم خواهد شد». آنچه

۱- اصل ۳۸ و ۳۹ ق.ا.ج.ا.

۲- اصول ۳۶ و ۳۷ ق.ا.ج.ا.

۳- مدنی، سید جلال‌الدین، منبع پیشین، ص ۱۱۷.

۴- نور/۲۷ و ۲۸.

تحت عنوان مصونیت و آزادی شخصی مطرح شده نسبت به تمام افراد ملت ایران لازم الاجراست و در نتیجه شامل اقلیت‌های مذهبی نیز بوده و ایشان از نعمت امنیت و آزادی نیز برخوردارند و هیچ‌کس حق ندارد کوچک‌ترین تعرض نسبت به آنها اعمال نماید.

۴-۳-۳- آزادی عقیده و بیان

آزادی عقیده عبارت است از اینکه هر شخصی، هر فکری اعم از اجتماعی، فلسفی، سیاسی و یا مذهبی را که می‌پسندد و یا آن را عین حقیقت می‌پندارد؛ آزادانه انتخاب کند؛ بدون اینکه مواجه با نگرانی یا بیم و یا تجاوزی شود. به علاوه فکر و اندیشه بدون ابراز آن فاقد ارزش بوده و از آنجا که افکار جزء مکنونات باطن و پنهانی بشر و در نهانخانه دل اوست اگر از راه گفتار، نوشتار، رفتار و غیره در عالم خارج ابراز و ظاهر شود شکل پیدا خواهد کرد. در صورتی که فکر، محل نظم عمومی، امنیت ملی، اخلاق حسنه و حقوق و آزادی‌های دیگران شد و جنبه مجرمانه به خود گرفت منطقاً قابل تحمل و در خور احترام نخواهد بود.^۱

قانون اساسی در عین اینکه تصریح دارد دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی‌عشری است؛ اصل آزادی عقاید مذهبی را بر اساس قرآن^۲ و توجه به قانون حقوق بشر^۳ با تمام قوت و قدرت پذیرفته و از آن حمایت می‌کند. در اصل ۱۲ ق.ا.ج.ا. آزادی عقیده و انجام تشریفات مذهبی برای دیگر مذاهب اسلامی را پذیرفته و در اصل ۱۳ آزادی عقیده و انجام مراسم دینی اقلیت‌های زرتشتی، یهودی و مسیحی به رسمیت شناخته شده و در اصل ۱۴ تصریح کرده در صورتی که صاحبان عقاید مذهبی یا حتی کسانی که اعتقاد به مذهب ندارند، بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی توطئه و اقدام نکنند، از حقوق انسانی برخوردارند و بدیهی است که می‌توانند همان اعتقادات خود را هم حفظ کنند. از آنجایی که افراد در اجتماع زندگی می‌کنند و با

۱- ر.ک. به ماده ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر

۲- ر.ک. به یونس/۹۹.

۳-

دیگران در تماس و ارتباطند باید آنچه درک می‌کنند و آنچه عقیده دارند را بتوانند بیان کنند یا از طریق کتاب و مطبوعات به دیگران منتقل سازند و دیگران را در جریان افکار خود قرار دهند، در ارتباط با همین مساله اصل ۲۴ قانون اساسی مقرر می‌دارد: «نشریات و مطبوعات در بیان مطالب آزادند، مگر آنکه مخل به مبانی اسلام و یا حقوق عمومی باشند، تفصیل آنرا قانون معین می‌کند».

بدین ترتیب قانون اساسی، اساس آزادی عقیده و بیان مطبوعات را پذیرفته و تصریح کرده و نیز اینکه این آزادی به طور مطلق نامحدود، بی قید و بند نیست و کیفیت و تفصیل آنرا قوانین عادی مشخص و معین کرده^۱ و بر اساس اصل ۲۳ قانون اساسی، تفتیش عقاید ممنوع بوده و به صرف داشتن عقیده‌ای نمی‌توان کسی را مورد تعرض و مواخذه قرار داد.

۴-۳-۴- آزادی مذهبی

اعلام آزادی مذهب برای فرد متضمن دو آزادی است یکی آزادی داشتن و یا پذیرفتن یک مذهب و دو آزادی ابراز مذهب یا معتقدات و انجام مراسم و فرائض مذهبی یعنی اینکه شخص مراسم و فرائض خود را بگونه‌ای که در شریعت آمده بتواند اجرا نماید و نظم خواسته شده را در بین افراد و جامعه برقرار سازد و چون پیروان هر مذهب نسبت به کیش و آئین خود متعصبند اینجاست که احکام مذهب با نظم جامعه برخورد و احیاناً تعارض پیدا می‌کند لذا قانونگذار ناگزیر است که اجرای مراسم و واجبات مذهبی را بگونه‌ای سازمان دهد که مغایر امنیت و نظم عمومی نباشد.^۲

همانطور که در بخش اول گذشت قرآن کریم چندین بار تورات و انجیل را تأیید کرده و پیامبران آیین یهودی و مسیحی را ضمن تمجید و تأیید؛ انسان‌هایی والا و صاحب کرامت دانسته و حضرت محمد صلی الله علیه و آله

۱- مدنی، جلال‌الدین، حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران، تهران، سروش، چاپ اول، ۱۳۶۹، ش، ۸۹/۷.

۲- طباطبایی مومنی، ۱۳۷۰، ش، ص ۹۵.

تصدیق کننده آنها و کتبشان معرفی می‌کند و در اصل ۱۳ ق.ا.ج.ا. ضمن شناسایی اقلیت‌های دینی اعلام داشته که ایشان در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند، در همین زمینه امام خمینی^{رحمت الله علیه} در پاسخ به این سوال که آیا جمهوری اسلامی شما اجازه خواهد داد مذاهب دیگر بطور آزاد و آشکار به انجام امور مذهبی شان بپردازند؟ پاسخ می‌دهند که همه اقلیت‌های مذهبی در حکومت اسلامی می‌توانند به فرائض خاصه خود آزادانه عمل نموده و حکومت موظف به حفاظت از حقوق ایشان به بهترین وجه است.^۱

از آنجا که انجام علنی برخی مراسم دینی اقلیت‌ها در جامعه مسلمین حرام و در جمهوری اسلامی خلاف قانون محسوب شده انجام مراسم دینی اقلیت‌ها در حدود قانون آزاد دانسته شده است. همچنین همانگونه که در انجام مراسم دینی اجازه برگزاری صادر شده، در تأمین لوازم آن نیز این اجازه صادر شده و تأسیس و برپایی معابد رسمی جهت انجام مراسم دینی بلاشکال می‌باشد، همچنانکه معابد بسیاری در کشور ساخته شده که از جمله کلیسای مشهور حضرت مریم در ارومیه می‌باشد.

۴-۳-۴-۵- حقوق سیاسی

حقوق سیاسی قسمی از حقوق افراد است که به موجب آن می‌توانند حق حاکمیت داشته باشند و بطور مستقیم یا از راه نمایندگان در امور عمومی و اداره مملکت مشارکت کنند. در قانون اساسی بر نقش مردم در اداره عمومی کشور و دخالت آنها در تصمیم‌گیری‌ها به مباشرت یا با واسطه تأکید شده و اصول متعددی این معنی را می‌رساند که از جمله به دو اصل اشاره می‌شود؛ طبق اصل ۶: «امور کشور باید به اتکاء آراء عمومی اداره شده و انتخاب رئیس جمهور، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، اعضا شورا و ... یا از راه انتخابات یا همه‌پرسی در مواردی که در اصول دیگر قانون اساسی معین می‌گردد صورت می‌پذیرد». با توجه به اصل ۷ و

۱- در جستجوی راه از کلام امام، تهران، امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۶۳، ش، ص ۳۸۱.

مطابق دستورات قرآنی^۱ شوراها، مجلس، شورای استان، شهرستان، شهر، و ... از ارکان تصمیم‌گیری و اداره امور کشورند...».

در راستای اجرای اصول مذکور و نیز تصریح حق مشارکت اقلیت‌های دینی در اداره امور کشور، اصل ۶۴ قانون اساسی برای اقلیت‌های دینی شناخته شده حق انتخاب و اعزام نماینده به مجلس شورای اسلامی را قائل شده بدین ترتیب که: «هر کدام از اقلیت‌های زرتشتی و یهودی یک نماینده و مسیحیان به تنهایی دو نماینده انتخاب می‌کنند». که این محدودیت با در نظر گرفتن نسبت جمعیت کشور و اقلیت‌ها به صورت عادلانه در نظر گرفته شده است.

بر طبق ماده ۲۹ قانون انتخابات مجلس همه آحاد ملت فارغ از هر عقیده، نژاد و مذهبی می‌توانند جهت رأی دادن در انتخابات شرکت نمایند. حضرت امام خمینی^{رحمت الله علیه} در همین زمینه فرموده‌اند: «اسلام نسبت به اقلیت‌های مذهبی احترام قائل است و آنها در مملکت ما آزادند و حق رأی دارند و حق تعیین وکیل دارند...»^۲ از حقوق دیگر سیاسی که در قانون اساسی برای اهل کتاب وجود دارد حق تابعیت است و آن رابطه‌ای است که شخص را با دولت مربوط می‌سازد و هر یک از طرفین دارای حقوق و تعهداتی می‌گردند. در اصل چهل و یکم قانون اساسی آمده: «دولت نمی‌تواند از هیچ ایرانی سلب تابعیت کرده و تابعیت کشور ایران حق مسلم هر ایرانی بوده مگر به درخواست خود او یا در صورتی که به تابعیت کشور دیگری درآید». در ماده ۹۷۶ قانون مدنی اشخاصی که تبعه قانون مدنی محسوب می‌شوند را بر شمرده‌است؛ بر اساس این ماده تابعیت‌های اصلی ایران بر دو نوع می‌باشند. ۱- تابعیت ایرانی منسوب به شخص به لحاظ تولد او از پدر ایرانی. ۲- تابعیت ایرانی منسوب به او به لحاظ تولد وی در قلمرو حاکمیت دولت ایران.

۱- و امرهم شورا بینهم.

۲- در جستجوی راه از کلام امام، ۱۳۶۳. ش، ص ۳۹۰.

همچنانکه ذکر شد بر اساس قانون اساسی تابعیت متعلق به هر فرد ایرانی است و هیچ شرط خاصی از نظر نژاد، مذهب و دین وجود ندارد که عده‌ای از این قاعده مستثنی شوند و همه اقلیت‌ها تبعه ایران می‌باشند.

۴-۴- حقوق اقلیت‌ها در جمهوری فرانسه

در این مجال بصورت کامل نمی‌توان از تاریخ فرانسه بحث کرد اما به صورت مختصر از شیوه تعامل با اقلیت‌ها مطالبی ارائه خواهد شد. فرانسویان از قدیم در تعامل با دین بودند و حدود قرن دوازدهم از سوی مقامات کلیسا آموزش‌هایی بر ضد مخالفان و متهمان به بی‌دینی داده می‌شد و مردم، متهمین را پیش از هرگونه دادرسی و محکومیتی، به کیفرهای سخت می‌رساندند. در نامه‌ی یکی از کشیش‌های شمال فرانسه به پاپ در سال ۱۱۹۸ م آمده: «پرهیزگاری و دینداری فرانسویان آنچنان خوب و با عظمت است که آنان همواره آماده‌اند نه تنها گمراهانی که گناهانشان روشن و اعلام شده که حتی آن دسته از کسانی که تنها آماج بدگمانی شده‌اند در آتش بسوزانند».

مخالفان و خرده‌گیران کلیسا در فرانسه سخت به کیفر می‌رسیدند و دستگاه‌های دولتی و مذهبی مسلم‌ترین حقوق فردی و انسانی را پایمال می‌کردند. در یکی از این وقایع ملکه کاترین دومیسی در ۲۴ اوت ۱۵۷۲ م به کشتار گروهی از پروتستان‌ها دستور داد و در یک جشن عروسی در پاریس که پروتستان حضور داشتند کاتولیک‌ها به صورت ناگهانی به پروتستان‌ها حمله کرده و بیش از ۲ هزار نفر را کشتند و تلفات واقعی با احتساب وقایعی که از این اتفاق ناشی شد به بیش از ۱۰ هزار نفر گزارش شده که واکنش پاپ، نیز شاد باشی از ته دل بود.

در سال ۱۵۸۹ یکی از شاهزادگان بنام با عنوان هنری چهارم پادشاه شد که گزارشاتی از مذهب پروتستانی او حکایت دارد که در فرمان نتنس او، از حقوق آشکار همه شهروندان، آزادی وجدان، پرستش و نیایش اعلام شد. اما در فاصله سال‌های ۱۶۲۰ تا ۱۶۶۲ تعصب مذهبی در میان مردم فرانسه به حد اعلای خود رسید.^۱ از دلایل مهم این وضعیت حکمرانی لویی چهاردهم بود که در زمان او دستورات بسیاری بر علیه

۱- بیانی، خان بابا، تاریخ عمومی (تفوق و برتری فرانسه)، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۵ ش، ص ۲۹۰.

پروتستان‌ها صادر شد. از وقایع این زمان؛ بسته‌شدن مراکز قانونی پروتستان‌ها، اضافه‌کردن مالیات‌ها برای غیرکاتولیک‌ها، معافیت از مالیات برای تازه کاتولیک‌ها، جدایی فرزندان پروتستانی از خانواده و زجر و تعقیب تا هنگام مرگ و برکناری از مقامات دولتی، ممنوعیت ثبت‌نام مدارس علمی و فرهنگی کشور.

با این سختگیری‌ها، خانواده‌ها و جوانان پروتستانی جهت ادامه تحصیل مجبور به مهاجرت به کشورهای دیگر شدند؛ لویی چهاردهم دستور داد جوانان از کشورهای مختلف به کشور خود به صورت اجباری مراجعت کرده و در مدارس کاتولیک فرستاده شوند. حتی بیماران محتضر از تعقیب مصون نبوده و مأمورینی نزد بیماران رفته و از آنان استفسار کرده که مایلند در موقع مرگ بر طبق رسوم کاتولیک و یا پروتستان با آنها رفتار شود.^۱ ولتر در توصیف این زمان گفته: «فرانسه از زمانی که لوئی چهاردهم تصمیم گرفت پروتستان‌ها را از همه حقوق حتی برخورداری از حیثیت اجتماعی محروم کند، بصورت سرزمینی مطلوب برای هرگونه افراط درآمده است».^۲

دستورات لویی شانزدهم بر علیه پروتستان‌ها با الغاء فرمان نانت در ۱۸ اکتبر ۱۶۸۵ به نهایت خود رسید و بر اساس این حکم قلع و قمع جان تازه‌ای گرفت؛ پروتستان‌ها از اغلب مشاغل محروم، معابد و مدارس تخریب و بسته و به کاتولیک تغییر عقیده می‌دادند و فرزندان با آداب کاتولیک بزرگ می‌شدند حتی وزیرانی که حاضر به تغییر عقیده نبودند به تبعید محکوم می‌شدند. البته با توجه به تعهد حکومت به معاهدات وست‌فالی، در یک ایالت به نام آلزاس این احکام سخت‌گیرانه اجرا نمی‌شد.

در مقابل این فعالیت‌های مذهبی کاتولیک‌ها، کسانی چون ولتر رساله‌هایی در تمجید بردباری و رد تعصب مذهبی به رشته تالیف در آوردند و فعالیت‌هایی آغاز نمودند که با روی کار آمدن لوئی شانزدهم وی فرمان بردباری را در سال ۱۷۸۷ امضاء کرد و بر اساس آن، پروتستان‌ها حق یافتند تا از حیثیت اجتماعی برخوردار

۱- همان، ۳۰۱

۲- لوسه ژان، ولتر در برابر خودکامگی، پیام یونسکو، دوره ۲۳، شماره ۲۶۸، ۱۳۷۱، ش، ص ۱۵،

شده و مانند دیگر اتباع فرانسه، ازدواج و وصیت کنند و از دیگری ارث ببرند. کم کم با روی کار آمدن فلاسفه و اندیشمندانی که داعیه احترام به نوع بشر را داشتند و انتشار افکار و عقاید ایشان در سراسر کشور فرانسه، زمینه برای برخورداری اقلیت‌های مذهبی از حداقل حقوق حقه خویش فراهم گردید و روح تازه‌ای در کالبد رنج کشیده و بی‌جان ایشان دمیده شد.

محور اصلی ایدئولوژی انقلاب فرانسه فردگرایی یا اصالت فرد بود و تلاش همه ایدئولوگ‌های انقلاب این بود که مشروعیت پادشاهان خودکامه و مستبد را که سلطنت را ودیعه‌ای الهی دانسته و توسط پاپ به آنها واگذار می‌شد از آنها سلب نمایند. لذا برای مقصود و در جهت قطع رابطه مذهب و سیاست تلاش کردند و اولین گروه در تبلیغ جدایی دین از سیاست شدند.^۱ انقلاب فرانسه با طرح جدایی دین از سیاست، محترمانه مذهب را به کناری زده و نه تنها دخالت مذهبی را در امور سیاسی و اجتماعی قدغن کرد بلکه با تکیه بر این اصل که مذهب جزئی از احوالات شخصیه افراد است در شکل‌دادن به مدینه فاضله‌اش بدون استفاده از خمیرمایه مذهب ترسیم و بنیاد نهاد.

انقلاب کبیر فرانسه نه تنها جنبه‌ی سیاستی داشت بلکه واجد جنبه‌های اجتماعی و ایدئولوژیکی نیز بود بنابراین محدود ساختن اختیارات پادشاه بایستی همزمان با الغاء امتیازات طبقاتی و اعلام حقوق بشر انجام گیرد لذا برای وصول به این هدف مجلس ملی به دو اقدام مهم مبادرت کرد که از پایه‌های اصلی انقلاب محسوب می‌شوند و عبارتند از صدور اعلامیه حقوق بشر و فرمان لغو فئودالیسم. بموجب اعلامیه الغاء فئودالیسم رژیم ارباب و رعیتی و کلیه امتیازات فئودال‌ها ملغی گردید و ارتقاء به درجات مهم لشکری و کشوری برای عموم طبقات امکان‌پذیر و احقاق حق و اجرای عدالت بوسیله‌ی محاکم مجانی شد.

۱- محمدی، م، *انقلاب اسلامی در مقایسه با انقلابهای فرانسه*، روسیه، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۴. ش، ص ۱۷۲.

بهر حال نتیجه‌ی عمده‌ی انقلاب کبیر فرانسه ریشه‌کنی امتیازات طبقاتی و کمک در برقراری تساوی بین افراد و بوجود آوردن اجتماعی بود متکی بر وطن‌پرستی توده‌های مردم و از آن زمان به بعد طی اعلامیه‌ها و قوانین اساسی مختلف، آزادی‌های گوناگون از جمله آزادی عقیده به رسمیت شناخته شد. بعد از نمایان شدن طلوع انقلاب فرانسه، یکی از مهمترین اسنادی که از حیث انشاء حقوق طبیعی و فردی و شیوه نگارش و بیان و نیز عمومیت و کلیت، شهرت جهانی یافت، اعلامیه حقوق بشر و شهروند مصوب ۲۶ اوت ۱۷۸۹ است که آنرا اعلامیه حقوق انسان هموطن نیز گویند.^۱ اعلامیه مزبور با اندک تغییراتی به عنوان دیباچه اغلب قانون‌های اساسی فرانسه قرار می‌گرفت و به عنوان الگویی در قوانین اساسی کشورهای اروپایی بکار رفت. این اعلامیه که قانون اساسی ۱۹۵۸ هم به آن پایبند و وفادار بوده؛ آزادی، مالکیت، امنیت و مقاومت در برابر ظلم را به عنوان حقوق طبیعی و غیرقابل انتقال و مقدس بشر اعلام می‌دارد.

۴-۱-۴-۱- ورود مسلمانان به فرانسه

فرانسه بخاطر روابط تاریخی‌اش با بخشی از جهان عرب، بیشترین جامعه‌ی مسلمانان را در اروپای غربی در درون خود جای داده است. اسلام بعد از کاتولیک بعنوان دومین مذهب کشور می‌باشد، بطوری که تعداد مسلمانان بیش از پروتستان‌ها و یهودیان است. مسلمانان حدود ۱۰ درصد از جمعیت فرانسه را تشکیل می‌دهند و تعداد مسلمانان آماری بین ۴،۵ تا ۸ میلیون تخمین زده می‌شود که این اختلاف به دلیل عدم تظاهر بسیاری به اسلام و عدم حضور در مساجد است؛ چرا که مذهب به عنوان مانعی در راه جذب مسلمانان در جامعه‌ی فرانسوی می‌باشد. سابقه حضور مسلمانان در قاره اروپا به صورت جدی در دوران حمله مغول‌ها به اروپا بود تا حدی که کشور آلبانی در قلب اروپا دارای اکثریت مسلمان هست.

۱- همان، ۲۰۱.

همچنین در مورد ورود مسلمانان به این کشور می‌توان گفت از اواخر قرن یازدهم پدیده اجتماعی برده‌های مسلمان در سرزمین‌های مسیحی رونق گرفت بویژه در جنوب فرانسه و در این برهه از تاریخ، مسلمانان تحت فشار مضاعف جامعه و کلیسا برای گرویدن به مسیحیت و استحاله در جامعه خود بودند.

قبل از جنگ جهانی اول، مهاجرت مسلمانان بعنوان کارگران الجزایری به فرانسه شروع شد که در خلال سال‌های جنگ بیش از ۲۰۰ هزار الجزایری به این کشور وارد شدند که از این تعداد، بیش از ۱۴۰ هزار نفر برای همیشه آنجا ساکن شدند و تا سال‌های حدود ۱۹۷۰ حدود ۵۰۰ هزار الجزایری در فرانسه ساکن بودند. کم‌کم از تونس و مراکش هم جمعیت زیادی به فرانسه وارد شدند که گزارشات تاریخی از حضور ۱۶۱ هزار نفر در سال ۱۹۷۴ گزارش می‌دهد و کم‌کم از کشورهایی دیگر و حتی از ترکیه هم ۱۵۰ هزار نفر وارد فرانسه شدند.

در ابتدای ورود مسلمانان به فرانسه، گروه‌های پراکنده عبادت‌کنندگان اغلب منازلی را بصورت موقتی اجاره می‌کردند و به عبادت می‌پرداختند تا اینکه بعد از جنگ جهانی اول و به دلیل شرکت مسلمانان در سپاه متفقین و همکاری آنان با فرانسوی‌ها، دولت با تصویب قانون جهت تأسیس یک مسجد در پاریس برای مسلمانان، عملاً در صدد قدردانی از نقش فعال آنان در جنگ برآمد و ساختمان مسجد در سال ۱۹۲۶ توسط پادشاه مراکش افتتاح شد.

۴-۲-۴- حقوق مرتبط با حقوق اقلیت‌ها در قانون اساسی فرانسه

برای شناخت بهتر قوانین موجود در کشور فرانسه برای اقلیت‌ها، به برخی از حقوق مرتبط پرداخته خواهد شد.

۴-۲-۴-۱- مساوات

اختلافات طبقاتی گسترده در فرانسه از دلایل انقلاب بود که در مسائل مختلف حمایت‌های قانونی و قانونگذاری، پرداخت مالیات، اشتغال و آموزش و پرورش بین اقشار مختلف تبعیضات گسترده حاکم بود. به همین دلیل در ماده اول اعلامیه چنین مقرر شد: «افراد مساوی و آزاد به دنیا می‌آیند و بنابراین باید در تمام مدت عمر خویش از آزادی و برابری در حقوق بهره‌مند گردند» و در دیباچه قانون اساسی جمهوری چهارم چنین آمده: «هر فردی از افراد بدون توجه به نژاد، مذهب و عقاید سیاسی دارای حقوق مقدس و غیرقابل انکار می‌باشند».

ماده هفتم اعلامیه، تمام مردم فرانسه را به طور مساوی در حمایت قانون قرار داده و همچنین از حیث مجازات، تمام افراد را در مقابل قانون مساوی دانسته، بدین معنی که هر مجازاتی در مقابل جرم معینی قرار داشته و صرف نظر از این که مرتکب جرم چه کسی باشد، مجازات مقرر در مورد وی به مرحله اجرا گذاشته می‌شود. در ماده هفتم اعلامیه حقوق بشر و شهروند هم در باب تساوی در اشتغال تصریح شده: «افرادی که از لحاظ معلومات و صلاحیت اخلاقی مساوی باشند حق رسیدن به مقامات دولتی و اشتغال به مشاغل عمومی را دارا خواهند بود» و در دیباچه قانون اساسی جمهوری چهارم، ضمن تأیید حکم ماده‌ی فوق، حق کار و استخدام برای همه شناخته شده و چنین می‌آید: «هرکس حق دارد استخدام شود، هیچ‌کس در مورد کار و پیشه خود به سبب تبار، آراء و معتقدات خود در معرض تحمل زیان قرار نخواهد گرفت» و در ماده‌ی سیزدهم اعلامیه حقوق بشر مقرر داشته: «به منظور نگاهداری نیروی انتظامی و تأمین هزینه آن ایجاد مالیات

می‌شود. مالیات باید با در نظر گرفتن توانائی مؤدیان دریافت شود» و در دیباچه جمهوری چهارم چنین مقرر گردید: ملت فرانسه مسئولیت مشترک و متساوی تمام فرانسوی‌ها را از لحاظ پرداخت مالیاتی که بر اثر مصیبت و فلاکت ملی وضع شده است تأیید و اعلام می‌کند.

۴-۲-۲-۴ آزادی

در مورد مسئله آزادی هم در ماده اول حقوق بشر و شهروند چنین عباراتی ذکر شده: «افراد مساوی و آزاد به دنیا می‌آیند و بنابراین باید در تمام مدت عمر خویش از آزادی و برابری در حقوق بهره‌مند گردند». قانونگذار فرانسه با اقتباس از نظریات نظریه‌پردازان وقت، به تعریفی از آزادی پرداخته: «آزادی عبارت از این است که اشخاص بتوانند هر کاری را که صلاح و مقتضی بدانند انجام بدهند به شرط اینکه عملیات آنها صدمه به حقوق دیگران وارد نسازد و حقوق افراد را فقط قانوناً می‌توان محدود کرد».

در ادامه بحث آزادی را به صورت قانون لازم‌الاجرا مطرح نموده و مصادیقی از آنرا در ماده پنجم اعلامیه بیان کرده: «قانون عملیاتی را می‌تواند ممنوع کند که مضر به حال جامعه باشد و هر عملی که قانوناً ممنوع نیست مجاز و مشروع می‌باشد و هیچ‌کس را نمی‌توان وادار به عملی کرد که در قانون منظور نگردیده‌است». همچنین در دیباچه قانون اساسی جمهوری چهارم در باب فعالیت‌های با هدف آزادی چنین آمده: «هر کس به سبب فعالیت‌های خود بسوی آزادی، دستخوش آزار و اذیت گردد در قلمرو "جمهوری" حق پناهندگی خواهد داشت».

۴-۲-۲-۱ آزادی فردی

آزادی فردی که در موارد ۱،۲،۴،۷ اعلامیه حقوق بشر و شهروند تصریح شده، اساس دیگر آزادی‌ها می‌باشد. در اولین ماده قانون اساسی ۱۷۹۱ آمده: «آزادی تردد، اقامت، مسافرت مورد احترام است و هیچ‌کس را نمی‌توان بازداشت و حبس کرد مگر در موارد معینی که قانون بیان کرده است». در طول تاریخ قوانین اساسی

فرانسه مسائل مختلف آزادی فردی، مصوبات مختلفی به تصویب رسید و در حال حاضر هم مسائلی به صورت جدید مصوب شده که در آن خودفروشی قابل مجازات نبوده، همچنین قوادی و تحریک جنسی جرم نبوده و همینطور خودکشی و مرگ زودهنگام اگر توسط پزشک صورت گیرد قابل مجازات نبوده و اجازه سقط جنین صادر شده است.

بر اساس دیباچه قانون اساسی جمهوری چهارم هر فرد بشر بدون تمایز نژاد، مذهب و عقیده دارای حقوق مقدس و غیرقابل فسخ می‌باشند. شورای قانون اساسی فرانسه با توجه به اصل فوق، حفظ و صیانت از حیثیت و شخصیت انسانی را مورد تأکید قرار داده، بعلاوه قانون جزای فوق‌الذکر، اصلاح نژادی را که هدف آن مبارزه مذهبی و یا گزینش انسان‌ها باشد را ممنوع دانسته و تصریح کرده‌است که نمی‌توان به نوع نژاد انسان‌ها تعرض نمود.

۴-۲-۲-۲- آزادی عقیده و بیان

اعلامیه حقوق بشر و شهروند پس از بیان تساوی و آزادی افراد، در بیان بعضی از مصادیق آزادی به آزادی عقیده نیز پرداخته که این مسئله از وضعیت اسفناک آن روز کشور فرانسه ناشی شده که حتی مسیحیان غیرکاتولیک در زمانی حق تنفس هم نداشتند و در ماده دهم چنین مقرر شده: «هیچ‌کس را نمی‌توان برای عقاید حتی عقیده مذهبی مورد تعقیب قرار داد، مشروط بر اینکه ابزار آن عقیده مخل نظم عمومی نگردد». از اوایل قرن ۱۹ میلادی از شدت عمل مقابل اقلیت‌های فوق‌الذکر کاسته شد و احساس آزادی و امنیت، روح تازه‌ای در کالبد ایشان دمید.

در سال ۱۷۹۳ قانون اساسی حکومت سلطنتی را در فرانسه لغو و حکومت جمهوری را اعلام نمود.^۱ در سال ۱۷۹۴ روبسپیر فرمانروای مطلق کشور فرانسه شد؛ وی، خود را ناشر تقوی و عفاف می‌دانست و به

۱- قاسم زاده، قاسم، حقوق اساسی فرانسه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۶. ش، ص ۲۷۲.

همین دلیل قانونی از مجلس گذرانید که بر اساس آن ملت فرانسه (که تا کنون دین رسمی نداشتند) به وجود خدای متعال و به بقای نقش ایمان، اعتراف دارند. از دیگر فعالیت‌های دینی او، گذراندن قانون پریال از مجلس بود که بر اساس آن هر کس با زور و حيله در صدد محو آزادی برآید، به مجازات خواهد رسید.^۱

پس از روبسپیر در سال ۱۷۹۵ مفصل‌ترین قانون اساسی فرانسه مورد تصویب قرار گرفت که علاوه بر مواد اصلی قانون، ۳۱ ماده نیز مربوط به حقوق و تکالیف بشر مد نظر قرار گرفت. اعلامیه فوق‌الذکر حقوق افراد را شامل آزادی، برابری، امنیت و حق تملک می‌داند و بعلاوه در بیان تکالیف هر فرد نسبت به جامعه به دفاع از آن، خدمت به جامعه، اطاعت از قوانین و احترام به اشخاصی که وضع قوانین می‌کنند تصریح کرده است.

در زمان ناپلئون مجدد کاتولیک مورد توجه قرار گرفت و او با توافقنامه‌ای که با پاپ بست هزینه‌های بسیاری صرف امور خیریه کاتولیک‌ها کرد.^۲ اقدامات فوق‌موجب شد تا قانون اساسی ۱۸۱۴، نظر ویژه‌ای به کاتولیک‌ها داشته باشد. قانون اساسی مذکور پس از بیان اینکه هر کس مجاز است با آزادی کامل طبق قوانین مذهب خود عمل کند و تمام مذاهب به طور مساوی مورد حمایت دولت می‌باشند، مذهب کاتولیک به عنوان آئین دولتی شناخته شده و روحانیون مسیحی از دولت ماهیانه مقرری دریافت می‌کردند.

با تصویب قانون ۱۸۳۰ مذهب کاتولیک دیگر مذهب رسمی کشور معرفی نشد و روحانیون کلیسی هم همانند روحانیون مذاهب مسیحی از مقرری و امتیازاتی دیگر برخوردار شدند. در قوانین که در سال‌های ۱۸۴۸ و ۱۹۰۵ به تصویب رسید فعالیت همه ادیان آزاد شد و پیروان همه ادیان در ردیف همدیگر قرار گرفتند. به این ترتیب رابطه دولت و کلیسا در فرانسه بسیار محدود شد و وزارت مذهب منحل شد و همچنین دولت در امور کلیسا دخالت نمی‌کرد و از آن زمان تاکنون روابط دولت و کلیسا از طریق "سرویس مذاهب" که بخشی از وزارت کشور است انجام می‌گیرد و تمام مسائل حقوقی بین دولت و کلیسا از این طریق حل

۱- محمدی، م، ص ۲۶۱.

۲- قاضی، ابوالفضل، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۰.ش، ص ۶۱.

می‌گردد.^۱ در قانون اساسی سال ۱۹۰۵ پیش‌بینی شده که مسلمانان می‌توانند به فرائض دینی خود در چارچوب قوانین فرانسه عمل کنند.^۲

در دهه ۱۹۳۰ و در دوران فاشیست‌ها فعالیت‌هایی در کشورهای فرانسه، آلمان و ایتالیا بر علیه مهاجرین صورت گرفت که ناشی از فشارهای جنگ و مشکلات و فاجعه‌های عظیم انسانی بود. بحران اقتصادی، ناامیدی و یأس بر افکار عمومی اروپا حاکم بود و اینها ناشی از رنج‌ها و بی‌عدالتی‌هایی بود که این کشورها شاهد بودند. در نتیجه با روی کار آمدن جمهوری چهارم و تصویب قانون اساسی ۱۹۴۶ اصل غیرمذهبی بودن جمهوری فرانسه بصورت قانون درآمد. قانون اساسی فوق‌الذکر دارای یک دیباچه است که در ابتدای آن حقوق و آزادی‌هایی که در اعلامیه حقوق بشر ۱۷۸۹ برای افراد مردم شناخته شده‌اند به اعتبار خود باقی دانست. فلذا برخورداری از حقوق و آزادی‌ها، صرفنظر از گرایش‌های مذهبی و ... برای تمام مردم شناخته شده است.

اعتقاد به اصل آزادی عقاید، به ویژه عقیده مذهبی براساس استناد به دو قاعده اساسی است از یکسو هیچکس نمی‌باید نگران آن باشد که بخاطر اعتقاداتی مورد تعرض و یا تبعیض قرار گیرد و از سوی دیگر افراد با گرایش‌های دینی خود می‌توانند دارای امکانی برای انجام فرائض و اعمال دینی خود باشند به عبارتی انجام فرائض مذهبی ایجاد مراکز دینی را ایجاب می‌کند. مسلمانان بزرگ‌ترین اقلیت فرانسه می‌باشند و پروتستان و کلیسیان در ردیف بعد قرار دارند اما پروتستان‌ها با توجه به هم‌کیش بودن با مذهب اکثریت کشور فرانسه یعنی کاتولیک‌ها از وضعیت مطلوب‌تری برخوردارند و کلیسیان هم در برابر مسلمانان دارای ارتباطی بهتر با حکومت و دولت فرانسه هستند.

۱- دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، فرانسه، تهران، انتشارات وزارت خارجه، ۱۳۷۳. ش، ص ۲۶.

۲- نیلسن جورج، مسلمانان اروپای غربی، ترجمه سید محمد روئین تن، تهران، انتشارات اطلاعات، چاپ اول، ۱۳۷۲. ش، ص ۲۸.

نکته آخر اینکه اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه درباره ابراز عقاید در ماده دهم چنین آورده: «هیچکس را نمی‌توان برای عقاید، حتی عقیده مذهبی، مورد تعقیب قرار داد؛ مشروط بر اینکه ابراز آن عقیده مخل نظم عمومی نگردد». در ماده یازدهم در ادامه همین ماده می‌آید: «چون انتشار عقاید و نظریات شخصی یکی از امتیازات اساسی افراد می‌باشد هر فردی مجاز است آزادانه سخن بگوید، بنویسد، و نوشته‌های خود را به صورت نشریه در بیاورد، سوءاستفاده از این حق در موارد مقرر در قانون قابل تعقیب است».

۴-۲-۲-۳- آزادی آموزش و پرورش

از مسائل مربوط به آزادی اندیشه، مسأله آموزش و پرورش است در حقیقت آزادی تعلیمات، آزادی پرورش اندیشه به شمار آمده و به این اعتبار، اساس هرگونه آزادی مربوط به اندیشه قرار می‌گیرد. لذا قانون‌گذاران فرانسه در قانون اساسی ۱۸۴۸ به این امر توجه نموده و ماده‌ای را به آن اختصاص داده و در ماده نهم قانون اساسی مزبور چنین مقرر شد: «تعلیم و تربیت آزاد است، آزادی تعلیم و تربیت به شرط شایستگی و صلاحیت اخلاقی پیش‌بینی شده در قانون و تحت نظر دولت اعمال می‌شود و تمام موسسات تعلیم و تربیتی بدون استثناء مشمول این نظارت می‌باشند».

همچنین در دیباچه قانون اساسی ۱۹۴۶ (جمهوری چهارم) بر این امر تأکید شده: «ملت فرانسه برابری اطفال و افراد رشید را از حیث دسترسی به فرهنگ و تربیت حرفه‌ای ضمانت می‌نماید. تدریس مجانی و غیرمذهبی در تمام مدارس وظیفه دولت می‌باشد». برابر قوانین مصوب سال‌های اولیه قرن بیستم گروه‌های مذهبی می‌توانند اقدام به تأسیس مدارس خصوصی، آنهم بدون کمک‌های دولتی کنند، در همین زمینه مدارس کاتولیک، پروتستان و نیز یهودی در فرانسه به کار اشتغال دارند.^۱ اما هیچ‌گونه مدرسه‌ای تحت عنوان مدرسه اسلامی در فرانسه وجود ندارد و مسلمانان ترجیح می‌دهند فرزندان خود را در مدارس دولتی بفرستند زیرا

۱- نیلسن جورج، ۱۳۷۲. ش، ص ۳۵.

برای آنها هیچ‌گونه هزینه‌ای در بر نخواهد داشت، لذا مسلمانان به مدارس غیرمذهب خود رفته و به بررسی صرفاً تاریخ ادیان اکتفا می‌کنند.

از اواخر دهه ۱۹۸۰، اکثر مساجد اقدام به تدریس دروس اسلامی برای دانش‌آموزان مسلمان کردند و در اوایل دهه ۱۹۹۰ اتحادیه دانشجویان اسلامی فرانسه برای اولین بار کلاس‌های آموزشی اسلامی را به زبان فرانسه تشکیل داد که این کلاس‌ها در چارچوب تشکیل کنفرانس‌ها و سخنرانی‌های مختلف بود و هر دو ماه یکبار در پاریس تشکیل می‌شد. در سال ۱۹۹۹ اتحادیه مذکور تصمیم گرفت تا کلاس‌های خود را در رشته‌های مختلف توسعه دهد و توانست در زمینه‌های هنری، اقتصاد، اخلاق و بسیاری از موضوعاتی که در اصول و قواعد اسلامی به آنها اشاره شده کلاس‌هایی را تشکیل دهد.^۱

نکته پایانی و قابل توجه این است که؛ سیستم آموزشی فرانسه یک سیستم غیرمذهبی است و پوشش‌هایی که به طریقی نشانگر معرفی مذهبی خاص باشد، در مدارس دولتی ممنوع است و بحث راجع به پوشش‌های اسلامی توسط دختران مسلمان در مدارس دولتی در کشور فرانسه به عهده‌ی مسئولین مدارس گذاشته شده و این مساله هر از گاهی جنجال‌هایی به پا می‌کند و دختران محجبه با مشکلاتی از طرف مدارس مواجه می‌شوند که اگر این مشکلات حل نشود بین ترک تحصیل و ترک حجاب اسلامی مجبور به انتخاب یکی خواهند شد.

۴-۲-۲-۴-۴ آزادی سیاسی

آزادی سیاسی آن است که فرد بتواند از راه انتخاب مقامات سیاسی در زندگی سیاسی و اجتماعی کشورش شرکت کرده و یا بتواند در مشاغل عمومی و سیاسی و اجتماعی کشور خود نائل شود و یا آزادانه عقاید و

۱- تشکیل و تقویت کلاس‌های مذهبی از سوی اتحادیه دانشجویان اسلامی فرانسه، امام جمعه شهیدی، اسلام و غرب، سال چهارم، شماره ۳۲، ۱۳۷۹. ش، ص ۳۶.

افکار خود را به نحو مقتضی در مجامع ابراز نماید. اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، اساس و منشاء حاکمیت سیاسی را اراده‌ی مردم می‌داند و در ماده ۲۱ اعلام کرده هر کس حق دارد در اداره‌ی امور عمومی کشور خود شرکت نماید و به مشاغل عمومی و سیاسی کشور خود نائل آید.

مجلس فرانسه بعد از انقلاب بزرگ این کشور در سال ۱۷۸۹م نظریه‌ای بنام نظریه حاکمیت ملی ابداع کرد. تئوریسین‌های این نظریه معتقدند حاکمیت متعلق به ملت است نه هر یک از افراد آن و ملت، موجودی واقعی است جدا و مستقل از افراد آن که حاکمیت از آن اوست و توسط نمایندگان او اعمال می‌گردد. لذا هیچ طبقه یا گروهی از ملت حق ندارد در امر حکومت و انتخاب زمامداران شرکت نماید مگر آنکه رسماً از طرف ملت به او چنین مأموریتی داده شده باشد.^۱

سپس قوانین اساسی دیگر نیز هر کدام مقرراتی در این زمینه آوردند و ضوابطی را برای انتخاب شدن و انتخاب‌کردن ملاک قرار دادند و در قوانین مزبور اشاره‌ای به اقلیت دینی صورت نگرفته و این مسئله چنان به نظر می‌رسد که اقلیت‌ها نیز در ردیف سایر مردم هستند و اگر شرایط خاص و لازم دارا بودند، می‌توانند رأی بدهند. ولی آنچه در عمل مشاهده گردیده چیزی غیر از این بوده و تاکنون در دوره‌های مختلف مجالس فرانسه، هیچ نماینده‌ی مسلمانی در این مجالس عضویت پیدا نکرده، این در حالی است که مسلمانان بزرگترین اقلیت مذهبی این کشور را تشکیل می‌دهند. مسلمانان دارای جمعیتی ۵/۷۰۰ از جمعیت ۶۰/۰۰۰/۰۰۰ کشور فرانسه در سال ۲۰۱۶ دارند.

پس برای حل چنین مشکل و مشکلاتی از این نوع مقامات مسؤول فرانسه چه تدابیری اندیشه‌اند؟ این زیننده‌ی کشوری نیست که خود را مهد دموکراسی می‌داند نیست که جمعیت چندین میلیونی، هیچ فردی را به

۱- طباطبایی مومنی، ۱۳۷۰، ش، ص ۹۸.

عنوان نماینده خویش در مجالس آن کشور نداشته باشد و در نتیجه چنین احساسی ایجاد شود که چون پیرو مذهب اکثریت نمی‌باشند از این حقوق مسلم، محروم مانده‌اند.

۴-۵- تطبیق حقوق مذاهب در دو قانون اساسی ایران و فرانسه

در این بخش تلاش می‌گردد وجوه اشتراک و افتراق حقوق اقلیت‌های مذهبی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و قوانین اساسی و اعلامیه حقوق بشر و شهروندان فرانسه مذاقه و تطبیق قرار بگیرند و به یک نتیجه کلی منتج شود. به صورت کلی می‌توان در مقدمه چنین بیان کرد که قوانین اساسی جمهوری اسلامی ایران بر اساس شریعت اسلام و قوانین اساسی جمهوری فرانسه بر اساس عقاید متفکرانی چون روسو، ژول سیمون و ویل دورانت تنظیم شده و مسائل و مفاهیم مختلف را بر اساس مبانی شناخته شده برای شهروندان جامعه خود وضع کرده است.

اولین مسئله که در زیر این عنوان جلب توجه می‌نماید بحث آزادی است. خلاصه اینکه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نسبت به حقوق و آزادی‌های افراد ملت و رشد و تکامل فضایل اخلاقی در اصول مختلف تاکید بسیار شده؛ منتها آن آزادی مورد نظر که قوانین و مقررات را به دیده احترام لحاظ نماید. بنابراین آزادی در ق.ا.ج.ا. ایران بگونه‌ای پیش‌بینی شده که اولاً یک ضرورت است و بدون آن تحرک و پیشرفت امکان‌پذیر نخواهد بود و ثانیاً زمانی مقبول و صحیح پنداشته می‌شود که به اصول و ارزش‌های اصیل و حاکمیت ملی و منافع جامعه خسارت وارد نسازد. در فرانسه با توجه به مواد مصرحه در قوانین اساسی و اعلامیه حقوق بشر همه افراد فارغ از گرایش‌های مختلف اعم از مذهبی و غیر آن، از سایر آزادی‌ها برخوردارند، تا جایی که آزادی به دیگران لطمه وارد نسازد. لذا از این نظر هر دو نظام دارای تشابه می‌باشد اگر چه مبانی وجود چنین آزادی‌هایی در قوانین ایران و فرانسه به لحاظ اینکه یکی مبتنی بر دین و مذهب و دیگری نظام و جمهوری غیرمذهبی می‌باشد متفاوت است.

مساوات و برابری افراد جامعه اصل دیگری است که شالوده و زیربنای تمامی اصول حقوق بشر قرار گرفته است. همچنانکه ملاحظه شد احترام به اصل تساوی و رعایت آن در قوانین اساسی هر دو کشور ایران و فرانسه مورد تصریح و تضمین قرار گرفته اما آنچه بیشتر مورد نظر ما در این نوشته بوده و بررسی تطبیقی در

مورد آن با اهمیت جلوه می‌نماید بحث آزادی مذهبی است که در هر دو قانون قوانین در مورد آن ذکر گردید و در ادامه در هر دو قانون اساسی به صورت تطبیقی مورد بررسی قرار گرفته است.

باید در نظر داشت که در جامعه سیاسی مبتنی بر حاکمیت یک دین و مذهب نمی‌توان همانند کشورهای با حاکمیت غیرمذهبی، به حقوق کاملاً برابر برای همگان دست یافت، اما با وجود این ق.ا.ایران به منظور ارتقاء ممکن حقوق و تثبیت موقعیت اقلیت‌های دینی شناخته شده در اصل سیزدهم و رعایت حال سایر غیرمسلمانان مقرراتی را بیان داشته: «زرتشتیان، یهودیان و مسیحیان ایرانی تنها اقلیت‌های دینی شناخته شده‌اند که در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند^۱ و در احوال شخصیه و تعلیمات دینی بر طبق آئین خود عمل می‌کنند».

از آنجا که انجام علنی برخی مراسم دینی اقلیت‌ها در جامعه مسلمین حرام و در جمهوری اسلامی خلاف قانون محسوب شده انجام مراسم دینی اقلیت‌ها در حدود قانون آزاد دانسته شده است؛ بعنوان مثال مراسم جهانی کلیسای طاطائوس مقدس در قره کلیسا در سال ۱۳۷۹.ش با حضور جاثلیق «آرام اول» رهبر آرامنه‌ی جهان برگزار شد و تعدادی از اسقف‌های ارمنی کشورهای فرانسه و کانادا نیز حضور پیدا کردند. به صورت کلی می‌توان ادعا کرد در جمهوری اسلامی ایران، اقلیت‌های دینی دارای اماکن مقدسه و معابد خاص خود می‌باشند که در بحث آزادی مذهبی اقلیت‌ها در جمهوری اسلامی ایران تصریح شده همچنین این حق در مذاکرات خبرگان قانون اساسی در سال ۱۳۵۸ که با حضور نمایندگان اقلیت‌های مذهبی برگزار شد مورد توجه قرار گرفت.

گرچه در هر دو قوانین اساسی حق تعیین سرنوشت به مردم داده شده که بطور مستقیم و یا غیرمستقیم صورت می‌گیرد، جمهوری اسلامی ایران با احصاء و به رسمیت‌شناختن اقلیت‌های مذهبی، مشارکت اقلیت‌ها را در اداره امور مملکت تضمین نموده است. به گونه‌ای که جمعیت اندک اقلیت‌های ایشان را تحت‌الشعاع

۱- بر مبنای آیه «لااکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی»: بقره/۲۵۶.

جمعیت اکثریت قرار نمی‌دهد، زیرا اقلیت‌ها نیز به طور جداگانه از طریق انتخاب نماینده در اداره‌ی امور کشور شریکند. لیکن جمهوری فرانسه با ذکر اصل تساوی افراد و بدون اینکه اقلیت‌ها متوجه قرار گیرند، اقلیت‌ها را تحت نفوذ و سیطره اکثریت قرار داده و این مسئله باعث شده که مسلمانان به عنوان بزرگترین اقلیت مذهبی در فرانسه تا کنون نماینده‌ای در مجالس فرانسه نداشته باشند و بجز در موارد جزئی که یهودیان دارای نماینده شده‌اند؛ اقلیت‌ها از کرسی نمایندگی مجلس محروم شوند.

نتیجه‌گیری:

اسلام در حدود ۱۴۰۰ سال پیش با هدف هدایت و راهنمایی؛ از طرف خداوند قادر متعال به بشریت معرفی شد. این دین مجموعه‌ای از دستورالعمل‌های زندگی است که بر مبنای آن انسان می‌تواند همه نیازهای خود را برطرف کرده و به اهداف عالی بشری دست پیدا کند. این دستورات شامل دستورات اعتقادی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و پزشکی و ... است. یکی از دستورات اسلامی که در قرآن و سیره پیامبر به آن تأکید شده چگونگی ارتباط با اهل کتاب بوده است. در قرآن مقدسات اهل کتاب مقدس شمرده شده و آیات متعددی در تمجید و تعظیم پیامبران، مومنان و پرستشگاه‌های اهل کتاب نازل شده است و همچنین سبیل و راه مسلمانان با اهل کتاب واحد دانسته شده و دین اسلام در امتداد و ادامه دهنده سبیل این ادیان معرفی می‌شود.

به همین دلیل بر اساس اصولی کلی که بر روی این اصول اشتراک وجود داشته، همه مذاهب در موضوعاتی تقریباً بصورت مشترک یا نزدیک به هم حکم داده‌اند. مثلاً از نظر همه مذاهب فقهی مسیحیان و یهودیان اهل ذمه بوده و می‌توان قرارداد ذمه با این دو گروه منعقد کرد، همچنین عقد ذمه، برای مسلمانان عقد لازم بوده و تا زمانی که اهل کتاب آنرا نقض نکنند، مسلمانان نمی‌توانند این عقد را نقض کنند؛ اگر مسلمانان به تعهدات خود عمل نکنند دولت اسلامی موظف است اموالی را که به عنوان جزیه از آنان دریافت نموده مسترد نماید. از نظر جمیع مذاهب اسلامی؛ دولت اسلامی، موظف به تأمین امنیت جانی و مالی اهل کتاب بوده و پیروان اهل کتاب می‌توانند در دارالاسلام آزادانه به انجام عبادت بپردازند. از دیگر وجوه اشتراکی ترک جنگ با کفار حربی و پناهندگی دادن به ایشان با هدف آشنایی و تأمین امنیت جانی و مالی ایشان است.

همچنانکه ملاحظه شد فقه مذاهب اسلامی بر اساس مبانی مستحکم اسلامی احکام مفصلی به عنوان حقوق اهل کتاب در نظر گرفته و این حقوق در طول تاریخ حکومت‌های اسلامی به صورت‌های مختلف مورد توجه قرار می‌گرفته و در متن رساله به صورت مختصر تاریخی از این مسئله ذکر گردید اما نکته قابل توجه وجود مبانی قوی و مستحکم برای حکومت‌های اسلامی درباره ارتباط با اقلیتهاست و این امتیاز است که

حکومت‌های اسلامی را از غیر اسلامی رجحان داده و تکلیف همه را مشخص کرده است. در حکومت‌های اسلامی هم اهل کتاب و هم حکومت‌ها با رجوع به احکام اسلامی نسبت به حقوق و تکالیف خود آشنا شده و می‌توانند بر اساس آن تعامل کنند و یقین دارند که این حقوق و تکالیف از جانب قدرتی غیر انسانی تعریف شده و بارعایت آنها می‌توانند در این راه به موفقیت برسند.

اما در حکومت‌های غیر اسلامی اولاً هیچ مبنای مستحکم و یکپارچه‌ای وجود ندارد و با توجه به نشئت این نوع حقوق از ذهن ناقص بشری و عدم وجود مبنای مستحکم و قوی؛ هر زمانی امکان دارد این حقوق ناصحیح شمرده شده و تغییر کنند، همچنین به دفعات تاریخ شاهد تغییر حقوق کشورها با تغییر رهبران بوده است. ثانیاً شاید این حقوق مورد توجه مراجع قانونی و قضایی قرار گیرند و حکومت‌ها و اقلیت‌ها به این حقوق رجوع کنند اما نسبت به نواقص و کمبودهای آن آگاه بوده ولی با توجه به نبود مشابه و معادل بهتری ناچار به این مراجعه باشند. چنین اشکالاتی در جوامع غیر اسلامی باعث شده که حقوق اقلیت‌ها در دوران مختلف تاریخی هم در حقوق بین الملل هم در حقوق کشورهای مختلف تغییر کند اما همواره این حقوق بدون مبنایی اساسی و مستحکم بوده و همواره با نقایص و کمبودهایی همراه بوده است.

در متن تلاش شده هم به حقوق اقلیت‌ها در فقه مذاهب اسلامی پرداخته شود هم این حقوق در حکومت‌های اسلامی در طول تاریخ توجه شود هم تطبیق و مقایسه‌ای با جوامع جهانی و غیراسلامی صورت گیرد.

منابع:

- قرآن مجید
- نهج البلاغه
- ابراهیم حسن، حسن، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ۲ جلد، دنیای دانش، تهران، ۱۳۷۹.ش.
- ابراهیمی، محمد، ازدواج با بیگانگان، ج ۲، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۲.ش.
- ابن جوزیه، عبدالرحمن بن علی بن محمد، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، حیدرآباد دکن، بمطبعه دائره المعارف العثمانیه بعاصمه الدوله الاصفیه، ۱۳۵۶.ق.
- ابن فهد حلّی، احمد بن محمد، المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، تحقیق مجتبی عراقی، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱.ق.
- ابن ادیس، محمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، تهران، انتشارات المعارف الاسلامیه، ۱۳۹۰.ق.
- ابن الجلاب، عبیدالله بن حسین، التفریح، تحقیق حسین بن سالم الدهمانی، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۴۰۸.ق.
- ابن براج طرابلسی، عبدالعزیز، المذهب، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۶.ق.
-، جواهر الفقه، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۱.ق.
- ابن حزم، ابی محمد علی بن احمد بن سعید، المحلی، بیروت، دارالجلیل، دارالافتاح الجدیده، ۱۴۱۶.ق.
- ابن حنبل، احمد بن حنبل، مسند احمد، بیروت، دارصادر، بی تا.
- ابن رشد، محمد بن احمد، بدایه المجتهد، قاهره، بی تا، ۱۳۲۹.ق.
- ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، ترجمه محمد مهدوی دامغانی، تهران، انتشارات فرهنگ و اندیشه، ۱۳۹۲.ش.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله، احکام القرآن، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- ابن فارس، مقایس الغه، قم، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- ابن قدامه مقدسی، عبدالرحمن بن محمد، المقنع و الشرح الکبیر، تحقیق عبدالله عبدالمحسن الترمکی و عبدالفتاح محمد الحلو، عربستان، هجر، للطباعه و النشر، ۱۴۱۶.ق.

- ابن قدامه، عبدالرحمن، الشرح الكبير، قم، مركز اطلاعات و مدارك اسلامي، ۱۳۸۶.ق.
- ابن قدامه، عبدالله بن محمد، المغنى فى فقه الامام احمد بن حنبل، بيروت، دارالفكر، ۱۴۰۵.ق.
- ابن هشام، عبدالملك، السيره النبويه، مصحح ابراهيم ابيارى، دارالمعرفه، بيروت، لبنان، بى تا.
- ابوالفضل موصلی، عبدالله بن محمود، الاختيار لتعليل المختار، بيروت، دارالكتب العلميه، بى تا.
- ابوصلاح حلبی، تقی الدین، الكافی فى الفقه، اصفهان، كتابخانه اميرالمومنين عليه السلام، ۱۴۰۳.ق.
- ابوعبید، قاسم بن سلام، الاموال، بكوشش عبدالامير، بيروت، دارالحداثه، ۱۹۹۸.م.
- ابویوسف، يعقوب بن ابراهيم، الخراج، بيروت، دارالمعرفه، ۱۳۹۹.ق.
- اجتهادى، ابوالقاسم، بررسی وضع مالی و مالیه مسلمین از آغاز تا پایان دوره اموی، تهران، سروش، ۱۳۶۳.ش.
- احمدی میانجی، علی، مکاتیب الرسول، دارالحدیث، قم، ۱۳۷۶.ش.
- اردبیلی، احمد، مجمع الفائده و البرهان فى شرح ارشاد الاذهان، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ۱۴۰۳.ق.
- اسماعیل ابراهیم البدوی، نظام القضاء الاسلامی، کویت، دانشگاه کویت، ۱۴۱۰ ه.ق.
- اشتهااردی، علی پناه، مجموعه فتاوی ابن الجنید، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶.ق.
- اصبحی، مالک بن انس، المدونه الکبری، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵.ق.
- اصفهانی، راغب، مفردات الفاظ قرآن، قم، منشورات طلیعه النور، ۱۴۲۶.ق.
- امامی، جعفر، ترجمه نهج البلاغه، آشتیانی، محمد رضا، مدرسه الامام علی ابن ابیطالب، قم، ۱۳۷۹.ش.
- امامی، سید حسن، حقوق مدنی، جلد چهارم، تهران، انتشارات اسلامیه، چاپ ۱۵، ۱۳۷۷.ش.
- امیر علی، تاریخ عرب و اسلام، ترجمه فخر داعی گیلانی، تهران، انتشارات گنجینه، ۱۳۶۶.ش.
- الايروانى، باقر، دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی، قم، موسسه الفقه، ۱۴۱۹.ق.
- آ. دیرون سمر «ایران قدیم هخامنشی‌ها» تمدن ایران، مترجم: عباس بهنام، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۶.ش.
- آبی ازهری، صالح عبدالسمیع، الثمر الدانی فی تقریب المعانی شرح رساله ابن ابی زید القيروانی، بیروت، المکتبه الثقافیه، بى تا.

- آبی، حسن بن ابوطالب، *کشف الرموز فی شرح مختصر النافع*، تحقیق علی پناه اشتهااردی و حسین یزدی، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۸.ق.
- آرنولد، سرتوماس، *تاریخ گسترش اسلام*، ترجمه ابوالفضل عزتی، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.ش.
- بحر العلوم، محمد آل، *بلغه الفقیه*، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۴۰۳.ق.
- بصری، عبدالرحمن بن عمر، *الواضح فی شرح مختصر الخرقی*، تحقیق عبدالملک بن عبدالله دهیش، بیروت، دارخضر، ۱۴۲۱.ق.
- بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، دارالفکر، بیروت، الطبعة الاولى، ۱۴۱۷.ق.
- بلاغی، صدرالدین، *عدالت و قضا در اسلام*، موسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۰.ش.
- ابن تیمیه، *الساسیه الشرعیه فی اصلاح الراعی و الرعیه*، قاهره، دارالکتاب العربی، ۱۹۵۱.م.
- بهنود، یوسف، *احوال شخصیه از دیدگاه قوانین*، ارومیه، انتشارات انزلی، چاپ اول، ۱۳۶۰.ش.
- البهوتی، منصور بن یونس، *کشاف القناع عن متن الاقناع*، مصر مطبعه الشرقیه، ۱۳۱۹.ق.
- بیانی، خان بابا، *تاریخ عمومی (تفوق و برتری فرانسه)*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۵.ش.
- پاکتچی، احمد، «اهل کتاب»، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران، ۱۳۶۹.ش.
- پیرنیا، حسن، *ایران باستانی*، تهران، مجلس، ۱۳۰۶.ش.
- ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن الترمذی*، تصحیح عبدالرحمن محمد عثمان، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳.ق.
- تشکیل و تقویت کلاس‌های مذهبی از سوی اتحادیه دانشجویان اسلامی فرانسه، امام جمعه شهیدی، اسلام و غرب، سال چهارم، شماره ۳۲، ۱۳۷۹.ش.
- تهانوی، محمد علی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، چاپ اول، مکتبه لبنان نشارون، بیروت ۱۹۹۶.م.
- جزیری عبدالرحمن، *الفقه علی المذهب الاربعه و مذهب اهل البیت (علیهم‌السلام)*، بیروت، دارالتقلین، ۱۴۱۹.ق.

- جزیری، عبدالرحمن، *الفقه علی المذهب الاربعه و مذهب اهل البیت علیهم السلام*، بیروت، دارالتقلین، ۱۴۱۹ ق.
- جصاص، احمد بن علی، *احکام القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
- جعفری تبریزی، محمد تقی، *تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب*، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
- جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، مرکز نشر اسراء، قم، طبع دوم، تابستان ۱۳۹۰ ه. ش.
-، *حق و تکلیف در اسلام*، چاپ اول، نشر اسراء، قم، ۱۳۸۴ ش.
- جهشیاری، محمد بن عبدوس، *الوزراء و الکتاب*، بیروت، دارالحديث، بی تا.
- حتی، فیلیپ خوری، *تاریخ عرب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی فرهنگی آگاه، ۱۳۸۰ ش.
- الحر العاملی، محمد بن الحسن، *وسائل الشیعه الی التحصیل مسائل الشریعه*، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۴۱۴ ق.
- حسین نژاد، حسین قلی، *حقوق کیفری بین الملل اسلامی*، تهران، نشر میزان، ۱۳۸۳ ش.
- الحسینی التنفرشی، مصطفی بن الحسین، *نقد الرجال*، قم، موسسه آل البیت علیهم السلام، ۱۳۷۷ ش.
- حسینی، جلالی، *مسندالرضا (علیه السلام)*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
- حسینی دشتی، سیدمصطفی، *معارف و معاریف (دایره‌المعارف جامع اسلامی)*، تهران، موسسه فرهنگی آرایه، ۱۳۷۹ ش.
- حکیمی، محمد رضا، *الحیاه، حکیمی، محمد، حکیمی، علی*، ترجمه: آرام، احمد، انتشارات دلیل ما، قم، ۱۳۸۳ ش.
- حلی، محقق، *شرائع الاسلام*، بیروت، دارالضواء، ۱۴۰۵ ق.
- خدوری، مجید، *جنگ و صلح در اسلام*، ترجمه غلامرضا سعیدی، تهران، انتشارات اقبال، ۱۳۸۹ ش.
- خسروشاهی، قدرت‌الله، *دانش پژوه، مصطفی، فلسفه حقوق*، انتشارات موسسه پژوهشی و آموزشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۳ ش.
- خطیب شربینی، محمد بن احمد، *معنی المحتاج*، قم، تبیان، ۱۳۸۷ ش.

- خمینی، سید روح الله، *تحریر الوسیله*، قم، اسلامی، ۱۳۶۶.ش.
-، *کتاب البیع*، قم، موسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۰.ق.
- خوئی، ابوالقاسم، *مبانی تکلمه المنهاج*، قم، دارالهادی للمطبوعات، ۱۴۰۷.ق.
- *دایره المعارف تشیع*، نشر سعید محبی، تهران ۱۳۸۶.ش.
- در جستجوی راه از کلام امام، تهران، امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۶۳.ش.
- دشتی، محمد، *امام علی و مسائل حقوقی*، چاپ دوم، قم، موسسه فرهنگی و تحقیقاتی امیرالمومنین، ۱۳۸۱.ه.ش.
- دفتر فرق و مذاهب، امام و حقوق اقلیت‌ها در جامعه اسلامی، ص ۲۷، (مصاحبه امام با خبرگزاری هشتمین کنفرانس اندیشه اسلامی).
- دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، فرانسه، تهران، انتشارات وزارت خارجه، ۱۳۷۳.ش.
- دورانت، ویلیام، *تاریخ ویل دورانت*، ترجمه احمد آرام، تهران، اقبال، ۱۳۳۷.ش.
- الدیلمی، سلار بن عبدالعزیز، *المراسم العلویه فی الاحکام النبویه*، ج اول، منشورات الحرمین، قم، ۱۴۰۴.ق.
- رازی، فخرالدین محمد ابن العلامه ضیاء الدین عمر، *التفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۵.ق.
- راغب اصفهانی، حسین، *المفردات فی غریب القرآن*: بکوشش محمد حسین گیلانی، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- *معجم مفردات الفاظ قرآن*، چاپ دوم، انتشارات مرتضوی، ۱۳۷۶.ش.
- رافعی قزوینی، عبدالکریم بن محمد، *العزیز شرح الوجیز*، تحقیق علی محمد معوض و عادل عبدال موجود، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷.ق.
- رسولی محلاتی، هاشم، *تاریخ اسلام*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۷۱.ش.
- رشید رضا، محمد، *تفسیر المنار*، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- زرقانی، محمد، *شرح الزرقانی علی الموطأ*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۷.ق.

- زرکشی، محمد بن عبدالله، الشرح الزرکشی علی متن الخرقی، تحقیق عبدالملک بن عبدالله دهیش، مکه المکرمه، مکتبه الاسدی، ۱۴۳۰.ق.
- زرین کوب، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.ش.
- زیدان، جرجی، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۴.ش.
- زیلعی، عبدالله بن یوسف، نصب الرایه تخریج احادیث الهدایه، قاهره، دارالحدیث، ۱۴۱۵.ق.
- زیلعی، عثمان بن علی، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، بولاق، المطبعه الکبری، الامیریه، ۱۳۱۳.ق.
- ساکت، محمد حسین، حقوق شناسی، دیباچه ای بر دانش حقوق، مشهد، ۱۳۷۱.ش.
-، شخصیت و اهلیت در حقوق مدنی، چاپ دوم، مشهد، ۱۳۷۲.ش.
- سامری، محمد بن عبدالله، المستوعب، تحقیق عبدالملک بن عبدالله دهیش، مکه المکرمه، مکه الاسدی، ۱۴۲۴.ق.
- سبحانی، جعفر، فراهایی از تاریخ پیامبر اسلام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.ش.
-، جعفر، فقه الرضاع فی شریعه الاسلامیه الغراء، قم، موسسه الامام الصادق، ۱۴۲۴.ق.
- سپهری، محمد، ترجمه و شرح رساله الحقوق امام سجاد، موسسه انتشارات دارالعلم، قم، ۱۳۷۰.ش.
- شافعی، تقی الدین ابی بکر بن محمد الحسینی الحصنی دمشقی، کفایه الاخیار فی حل غایه الاختصار، بیروت، المکتبه العصدیه، ۱۴۱۸.ق.
- شریعتی، روح الله، حقوق و وظایف غیرمسلمانان در جامعه اسلامی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.ش.
- شعرانی، عبدالوهاب بن احمد، المیزان، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۹.ق.
- شوکانی، محمد بن علی، نیل الوطار من احادیث سید الاخبار، دارالجلیل، بیروت، بی تا.
- شهید اول، محمد بن مکی، اللمعه دمشقیه، چاپ اول، دارالتراث، دار الاسلامیه، بیروت، ۱۴۱۰.ق.
- شهید ثانی، زین الدین، مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام، چاپ اول، قم، موسسه المعارف السامیه، ۱۴۱۳.ق.
-، زین الدین بن علی، الروضه البهیة فی شرح اللمعه دمشقیه، قم، دار التفسیر، ۱۳۷۸.ش.
- شهیدی، جعفر، تاریخ تحلیلی اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲.ش.

- شیخ انصاری، مرتضی، *المکاسب*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۰ ق.
- صابی، ابوالحسن هلال بن محسن بن ابراهیم، *تحفه الامراء فی تاریخ الوزراء*، بیروت، بمطبعة الاباء، ۱۹۰۴ ق.
- طباطبایی مومنی، منوچهر، *آزادی‌های عمومی و حقوق بشر*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ ش.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *تفسیر المیزان*، چاپ ششم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، بی جا، ۱۳۷۶ ش.
- طباطبایی، سید محمد کاظم، *حاشیه المکاسب*، قم، موسسه اسماعیلیان، ۱۳۷۸ ش.
- طوسی، محمد بن الحسن، *الفهرست*، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، تحقیق حسن موسوی خراسان، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
- *تهذیب الاحکام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
- *الخلاف*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ ق.
- *المبسوط فی الفقه الامامیه*، تهران، المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، ۱۳۸۷ ق.
- عقیف، عبدالفتاح طباره، *روح الدین الاسلامی*، بیروت، ۱۳۸۰ ق.
- عقیفی، محمد صادق، *الاسلام و العلاقات الدولیه*، بیروت، دارالرائد، ۱۴۰۶ ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف، *ارشاد الاذهان الی احکام الایمان*، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ ق.
- *ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات قواعد*، قم، موسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۷ ق.
- *تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه*، چاپ اول، قم، موسسه آل‌البتیت، بی تا.
- *تذکره الفقهاء*، قم، موسسه آل‌البتیت لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ ق.

- مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳.ق.
- منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۲۱.ق.
- علم الهدی، علی بن حسین، الانتصار، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷.ق.
- علوی، محمود، مبانی فقهی روابط بین الملل، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۷.ش.
- عمرانی، یحیی بن ابوالخیر، البیان فی مذهب الامام الشافعی، بیروت، دارالمنهاج، ۱۴۲۱.ق.
- عمید زنجانی، عباسعلی، اسلام و همزیستی مسالمت آمیز، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۴۴.ش.
- حقوق اقلیت‌ها بر اساس قانون قرارداد ذمه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷.ش.
- فقه سیاسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۱.ش.
- عینی، محمود بن احمد، البنایه فی شرح الهدایه، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۱.ق.
- غروی اصفهانی، محمد حسین، حاشیه المکاسب، ۵ جلد، قم، پایه دانش، ۱۴۲۵.ق.
- غزالی، محمد بن محمد، الوسیط فی المذهب، تحقیق احمد محمد ابراهیم و محمد محد تامر، قاهره، دارالاسلام، ۱۴۱۷.ق.
- الفاضل للنکرانی، محمد، القواعد الفقهیه، قم، نشر اعتماد، ۱۴۱۸.ق.
- فراء، ابی یعلی محمد بن الحسین، احکام السلطانیه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۶.ق.
- قاری سید فاطمی، سید محمد، تحلیل مفاهیم کلیدی حقوق بشر معاصر حق، آزادی و عدالت، مجله تحقیقات عمومی، ۱۳۸۱.ش.
- قاسم زاده، قاسم، حقوق اساسی فرانسه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۶.ش.
- قاضی، ابوالفضل، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۰.ش.
- قدوری، احمد بن محمد، مختصر القدوری، تحقیق کامل محمد عویضه، بیروت، دارالمتب العلمیه، ۱۴۱۸.ق.
- قرافی، محمد بن ادريس، الذخیره، تحقیق محمد بوخبره، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۴.م.

- قربانی، فرج الله، آراء وحدت رویه دیوانعالی کشور (۱۳۲۸-۱۳۷۷)، تهران، انتشارات فردوسی، چاپ پنجم، ۱۳۷۷.ش.
- قرشی بنابی، سید علی اکبر، احسن الحدیث، تهران، انتشارات بنیاد بعثت، ۱۳۸۶.ش.
- قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهاردهم، ۱۳۸۴.ش.
- قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، تحقیق احمد عبدالعلیم البردونی، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵.ق.
- قیروانی، ابی زید، رساله ابی زید، مکتبه ثقافیه، بیروت، بی تا.
- قیومی، احمد بن محمد بن علی، المصباح المنیر، دارالهجره، قم، ۱۴۰۵.
- کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۲.ش.
- الکاسانی الحنفی، ابوبکر مسعود بن احمد، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، قاهره، المطبعه الجمالیه، ۱۳۲۷.ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، فروغ کافی، تهران، دارالکتب اسلامیه، ۱۳۵۰.ش.
- گلپایگانی، محمدرضا، نتایج الافکار فی نجاسه الکفار، چاپ اول، دارالقرآن الکریم، قم، ۱۴۱۳.ق.
- لاهیجی، محمد، تفسیر شریف لاهیجی، قم، موسسه مطبوعاتی علمی، ۱۴۱۷.ق.
- لوبون، گوستاو، تمدن اسلام و عرب، ترجمه از محمد تقی فخرداعی گیلانی، تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۹۴.ش.
- لوسه ژان، ولتر در برابر خودکامگی، پیام یونسکو، دوره ۲۳، شماره ۲۶۸، ۱۳۷۱.ش.
- مالک بن انس، الموطا، تحقیق محمد فواد عبدالباقی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۶.ق.
- المالکی، خلیل بن اسحاق، جواهر الاکلیل شرح مختصر الخلیل فی مذهب الامام مالک، بیروت، دارالفکر، ۱۹۸۰.م.
- ماوردی، علی، الاحکام السلطانیه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۶.ق.
- متر، آدام، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری یا (رنسانس اسلامی)، ترجمه علیرضا ذکاوتی، موسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۸.ش.
- مجتهد شبستری، محمد، جامعه انسانی اسلام، تهران، کانون نشر و پژوهشهای اسلامی، ۱۳۴۶.ش.

- محقق حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۴۰۸.ق.
- محقق حلی، یحیی بن سعید، *الجامع للشرایع*، قم، مطبعه العلمیه، ۱۴۰۵.ق.
- محقق کرکی، علی بن حسین، *جامع المقاصد*، قم، موسسه آل البيت، ۱۴۱۴.ق.
- محمدی ری شهری، محمد، *میزان الحکمه*، ترجمه حمیدرضا شیخی، دارالحدیث، قم، ۱۳۷۷.ش.
- محمدی، م، *انقلاب اسلامی در مقایسه با انقلابهای فرانسه*، روسیه، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۴.ش.
- مدنی، جلال الدین، *حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران*، تهران، سروش، چاپ اول، ۱۳۶۹.ش.
- المراغی الحسینی، عبدالفتاح، *العناوین*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷.ق.
- مرغینانی، علی بن ابوبکر، *بدایه المبتدی*، تصحیح حامد ابراهیم کرسون و محمد عبدالوهاب بحیرمی، مطبعه الفتوح، ۱۳۵۵.ق.
- مروارید، علی اصغر، *سلسله البنایع الفقیهه*، بیروت، موسسه فقه الشیعه، بی تا.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.ش.
- مسلم، صحیح، شرح نووی، بیروت دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- مصباح یزدی، محمد تقی، *نظریه‌ی حقوقی اسلام*، تحقیق و نگارش محمد مهدی نادری قمی، محمد مهدی کریمی‌نیا، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) قم، ۱۳۸۰.ش.
- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، چاپ اول، ۱۳۸۵.ش.
- المصطفوی، محمد کاظم، *التواعد مائه قاعده فقهیه*، ج ۴، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۱.ق.
- مطهری، احمد، «*مسند تحریر الوسیله*»، ترجمه هاشم نوری، قم، بی تا، ۱۳۷۵.ش.
- معرفت، محمد هادی، «*دیه اهل کتاب*»، ماهنامه دادرسی، شماره ۱۱، ۱۳۷۷.ش.
- مغنیه، محمد جواد، *فقه الامام جعفر الصادق*، چاپ دوم، قم، موسسه انصاریان، ۱۴۲۱.ق.
- مفید، محمد، *المقنعه*، قم، نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۰.ق.

- مقدسی، عبدالرحمن بن ابراهیم، *العهده شرح العمده فی فقه امام السنه احمد بن حنبل الشیبانی*، بیروت، المكتبه العصریه، ۱۴۱۷.ق.
- مقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، ترجمه علینقی منزوی، تهران، شرکت مترجمان و مولفان ایران، ۱۳۶۱.ش.
- مقدسی، مطهر بن طاهر، *البدء و التاریخ*، بور سعید، مکتبه الدینییه، بی تا، ۹۸/۶؛ ابراهیم حسن، حسن، *تاریخ سیاسی اسلام*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، دنیای دانش، ۱۳۷۹.ش.
- مقریزی، احمد بن علی، *المواعظ و الاعتبار بذکر الخطط و الآثار*، دارالکتب العلمیه، بیروت، بی تا.
- مکی، محمد کاظم، *تمدن اسلامی در عصر عباسیان*، ترجمه محمد سپهری، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۳.ش.
- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴.ش.
- منتظری، حسینعلی، *دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه*، قم، دارالفکر، ۱۴۱۱.ش.
- موحد، محمد علی، *مختصر حقوق مدنی*، تهران، مدرسه عالی حسابداری و علوم مالی، چاپ دوم، ۱۳۵۲.ش.
- الموسوی البجنوردی، حسن، *القواعد الفقیهیه*، قم، نشر الهادی، ۱۴۱۹.ق.
- مهرپور، حسین، *نظام بین المللی حقوق بشر*، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۳.ش.
- نائینی، محمد حسین، *منیب الطالب*، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸.ق.
- النجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، ج ۵، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶.ق.
- نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بکوشش عباس قوچانی، بیروت، دارالاحیاء، ۱۹۸۱.م.
- نسائی، احمد بن علی، *سنن النسائی*، بیروت، دارالفکر، ۱۳۴۸.ق.
- نوری، میرزا حسین، *مستدرک الوسایل و مستنبط المسائل*، بیروت، موسسه آل البيت، ۱۴۰۸.ق.
- النووی، یحیی بن شرف، *روضه الطالبین*، ریاض، دار عالم الکتب، ۱۴۲۳.ق.
- نیلسن جورج، *مسلمانان اروپای غربی*، ترجمه سید محمد روئین تن، تهران، انتشارات اطلاعات، چاپ اول، ۱۳۷۲.ش.

- هاشمی، سید محمد، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، نشر دادگستر، پائیز ۱۳۷۸.ش.
- الهامی، داوود، چهره جهاد در اسلام، قم، انتشارات نسل جوان، ۱۳۵۶.ش.
- یعقوبی، ابن‌واضح، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.

Abstract

The present dissertation seeks to explain the rights of the People of the Book in Islam from the point of view of jurisprudence and also to answer the most important doubts about this issue. The importance of this issue is not hidden from the experts due to the applicability of the topic, the scope of the audience and also the need of today's generation for convincing and appropriate answers. The main purpose of this research is to answer the various questions in this context by correctly explaining the issue in Islamic injunctions and stating its principles in jurisprudence. In this regard, after reviewing the research background, in order to prevent repetition and avoid parallelism, the most important written sources (books, articles and dissertations) to achieve the above goal were examined.

In the first chapter, after a general look at the concepts related to the subject of the dissertation and explaining the lexical and idiomatic meaning; The most important rights of the People of the Book before and after Islam were established and explained in the early Islamic government as well as in the Qur'an. The second and third chapters are devoted to expressing the jurisprudential theories of different Islamic Denominations in this regard, and the commonalities and differences of the jurists of the Denominations are summarized. The results obtained are as follows: The founder of Islamic jurisprudence has explained and defined rights and duties for all human beings in jurisprudential orders. The People of the Book are among the special attention groups of Islamic jurists and in the Qur'an and jurisprudential books; His prophets, teachings and places of worship are placed next to Muslims. Even according to a group of commentators; Muslims and the People of the Book together in the Qur'an form a single divine nation. For the mutual obligations of Muslims and the People of the Book, Islam has specified a contract called Dhimma, according to which the parties are mutually obligated to perform their duties as well as legally. In this agreement, various judicial, economic, cultural and public rulings have been defined for the parties, and in many of these issues, there has been a consensus among the jurists, And there are some differences that have been mentioned in the third chapter, and in general, it can be said that the jurists of Islamic societies They have the same opinion on the subject of the People of the Book in many generalities and fundamental issue And unanimously believes in providing security of life and property; Also religious freedom; They are dealing fairly with their claims; However, due to the introduction of different and very minor rulings in these cases, there are differences between scholars in some of these rulings, such as purity, blood money, marriage, and so on.



University of Religions and Denominations

Faculty of Islamic Denominations

**The final dissertation of the specialized doctoral course in the
field of jurisprudential Denominations**

With subject:

The rights of the ahle alketab in fiqhe almazaheb

Supervisor:

DR. Mohammad Rassul Ahangaran

Advisor:

DR Mahdi Norouzi

Student:

Seyed Mohammad Mahdi Mohaqeq

january ۲۰۲۱