

فقه و اصول، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۱۰۵
تابستان ۱۳۹۵، ۸۹-۱۱۵

تحول پذیری قرارداد ذمه با پیدایش حقوق شهروندی مدرن*

حسن غوث

عضو هیأت علمی گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد بیرجند

دکتر حسین ناصری مقدم

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: naseri1962@um.ac.ir

محمد مهریز ثانی

دانش آموخته کارشناسی ارشد فقه و حقوق اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

چکیده

نظام حقوقی اسلام، نهادی تأسیس کرد که بر اساس آن، پیروان ادیان سه‌گانه- یهود، مسیحیت و زردشتیان- به شرط پذیرش قراردادی زیر عنوان «ذمه»، در بسیاری از حقوق و تکالیف شهروندی با مسلمانان، همانندی می‌جویند؛ در همین حال، هیچ‌گاه از حقوق برابر برخوردار نمی‌شوند. در سال‌های اخیر دانشیان مسلمان، تلاش کرده‌اند تا این حکم را توجیه کنند و تبعات منفی آن را به کم‌ترین اندازه فروکاهند.

نگارندگان در این کوتاه سخن کوشیده‌اند تا ثابت کنند غالب احکام فقهی قرارداد ذمه، به واسطه تبدل موضوع، تأثیر زمان و مکان، فقه المصلحه و فقه حکومتی، بایسته تغییرند چرا که مفهوم ذمی و بسیاری از احکام پیرو آن، وابسته به دوران پیشامدرن است، دورانی که مفاهیم کشور، سرزمین، مرز، تابعیت و... هستی نیافته بودند یا در معانی امروزی آن، به کار نمی‌رفتند.

البته این سخن به آن معنا نیست که هیچ‌گونه دوگانگی قانونی میان شهروندان مسلمان با اهل کتاب، وجود ندارد، چراکه هنوز در برخی از دامنه‌ها همانند: احوال شخصیه، هم چنان، می‌توان قائل به دوگانگی بود. متدولوژی اثر پیش رو، آمیزه‌ای است از نگاه درون فقهی (اجتهاد سنتی با ادله و مستندات فقهی) و نگاه برون فقهی که یک معرفت درجه دوم و به اصطلاح، فلسفه فقهی است.

کلیدواژه‌ها: اهل ذمه، اهل کتاب، مسیحیت، یهود، زردشتیان، شهروندی، احکام فقهی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۲/۱۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۲/۲۴.

مقدمه

امنیت ملی، اقتدار و یکپارچگی، امروزه از مفاهیم غیر قابل اغماض در سیاست همه دولت‌ها محسوب می‌گردند. حتی در عصر جهانی‌شدن (GLOBALISM) و جهانی‌سازی (GLOBALISATION) نیز، بیش‌ترین دغدغه حاکمیت‌های سیاسی، به‌ویژه در کشورهایی که دارای تنوع نژادی، فرهنگی و دینی هستند، مسأله حفظ اتحاد و هویت ملی خود است که احتمالاً در برخی اشکال جهانی‌شدن به‌ویژه با روی‌آورد آمریکایی آن، مورد تهدید قرار خواهد گرفت. فقه اسلامی که سده‌های متمادی یگانه مرجع سامان‌بخشی به زندگی مردم در مناطق وسیعی از جهان بوده است و در زمانی که در ممالک غربی، خبری از قانون و حقوق نوشته نبود، عرضه‌کننده یک نظام گردآورد و متکامل حقوقی بود، اینک برای اداره جوامع اسلامی باید خود را با نیازهای روزآمد و اقتضانات عصری، منطبق کند. یکی از مفاهیمی که فقه باید نگاه تازه‌ای به آن ببیند، مقوله «شهروندی اقلیت‌های دینی» است که امروزه افزون بر آن‌که به یک چالش اساسی در حوزه مسائل حقوق بشر اسلامی در آمده است، خطرات بالفعل و بالقوه‌ای را نیز متوجه کیان و یکپارچگی نظام اسلامی، کرده است.

در این مقاله تلاش می‌شود با نگاهی نو به فقه اهل کتاب، نظریه تازه‌ای در باب شهروندی آنان، ارائه گردد. اما پیش از طرح اصل بحث لازم است تا چند مفهوم کلیدی، چستی‌شناسی گردد.

پیشینه موضوع

موضوع حقوق اقلیت‌های دینی از گذشته به‌عنوان یکی از چالش‌های همه نظام‌های حقوقی مطرح بوده است. از دوران یونان باستان، همواره فیلسوفان و سیاستمداران، با این پرسش مواجه بوده‌اند که در برابر گروه‌ها و اقلیت‌های اجتماع چه موضعی باید اتخاذ کرد.

در فقه اسلامی نیز مسأله حقوق اقلیت‌ها از آغاز، مورد توجه قرآن کریم و سنت پیامبر (ص) قرار گرفته است. اسلام در شرایطی پا به عرصه گذاشت که با گروه‌های دینی یهود، مسیحیت، کافران و مشرکان، در تماس بود. به همین جهت، آیات بسیاری از قرآن کریم، به موضوع اهل کتاب و مشرکان، اختصاص دارد. سنت و سیره پیامبر (ص) و خلفا و امامان (ع) نیز پر از این اسناد است. بر همین اساس، کتاب‌ها و منابع فقهی فقیهان مسلمان، اعم از شیعه و سنی نیز در ابواب مختلفی به موضوع حقوق اهل کتاب پرداخته‌اند. غالب آن‌ها در کتاب جهاد به این بحث پرداخته‌اند.

اخیراً با رواج موج اندیشه‌های روشنفکری در جهان اسلام، دیدگاه‌های تازه‌ای در این خصوص، منتشر شده است. در جهان تشیع، کتاب‌های حقوق اقلیت‌ها (عباسعلی عمید زنجانی)؛ اسلام و همزیستی

مسالمت‌آمیز (همو)؛ امام علی (ع) و حقوق اقلیت‌ها (همو)؛ حقوق متقابل مسلمانان و اهل کتاب (جعفر آریانی)؛ رابطه دولت مدینه با اقلیت‌های دینی (سید محمد ثقفی).
در میان اهل سنت نیز دو اثر مهم در این زمینه انتشار یافته است: مواظنون لا ذمیون (دکتر فهمی هویدی)، غیر المسلمین فی المجتمع الاسلامی (دکتر یوسف قرضاوی).

مفهوم شهروند

شهروند در ادبیات ما واژه‌ای نوپدید محسوب می‌شود و به تازگی وارد ادبیات نوشتاری و گفتاری کشور ما شده است و نباید چنین پنداشت که این واژه با برابرنهادهایی چون: رعیت، ملت، امت، بومی، مقیم، ابناء، تابع، مردم و ... هم معنا است گرچه با برخی، قرابت معنایی دارد.
شهروند فقط به ساکن یک شهر گفته نمی‌شود بلکه معنای فراتر از آن را به همراه دارد. شهروند ضمن اینکه ساکن شهر است در سازماندهی شهر و تدارک و تنظیم قواعد زندگی در شهر و تدوین قانون حاکم بر شهر و مملکت نیز مشارکت دارد (نوابخش، ۱۶).
در فرهنگ علوم سیاسی، شهروند به کسی اطلاق شده است که از حقوق و امتیازات مندرج در قانون اساسی یک کشور استفاده کند (آقا بخشی، ۴۹). در فرهنگ فارسی امروز، به کسی که اهل یک کشور باشد و از حقوق متعلق به آن برخوردار باشد شهروند گفته می‌شود (صدر افشار، ۱۲۵).
با توجه به نکات بالا می‌توان گفت شهروند فردی است در رابطه با یک دولت که از سویی برخوردار از حقوق سیاسی و مدنی است و از سوی دیگر در برابر دولت تکالیفی بر عهده دارد.

چیستی شهروندی

با توجه به مباحث مقدماتی‌ای که در ذیل «شهروند» آمد، می‌توان فهمید که این واژه اشاره به موقعیت و منزلتی دارد که مختص افراد انسانی است اما اینکه این موقعیت و وضعیت بر چه اساسی پایه‌گذاری شده و تا چه حد و حدودی دارای اعتبار است و اینکه آیا در نظام حقوقی اسلام حقوق شهروندی مطرح شده است یا خیر؟ و اگر پاسخ مثبت است تا چه حد با حقوق شهروندی در غرب دارای اشتراک و اتفاق است؟ نیازمند بحث‌های فراگیری است که در حوصله این نوشتار نمی‌گنجد.
شهروندی، موقعیتی است که میان فرد و جامعه سیاسی (دولت)، رابطه برقرار می‌کند (فالکس، ۷۴) که بر مبنای آن اولی ملزم به وفاداری و دومی ملزم به حمایت است (گولد، ۵۵۱). این مفهوم زمانی در اروپا مطرح گردید که اهمیت فردیت و حقوق فردی بر جامعه غرب نمایانگر شد و اساساً کسی شهروند

شمرده می‌شد که از حقوق فطری و طبیعی نیز برخوردار باشد (کامیار، ۳۸).

ترنر شهروندی را مجموعه حقوق و وظایفی می‌داند که به افراد هویت قانونی و رسمی اعطاء می‌کند (شیبانی، ۱۶).

از نظر هامیلتون، شهروندی مجموعه‌ای از حقوق یا وظایف معرف عضویت سیاسی - اجتماعی است؛ که موجب اختصاص منابع جمعی به گروه‌های مختلف جمعی می‌شود (عظیمی، ۵۹). مفهوم شهروندی گرچه در سیر تاریخی خود، از شهروندان یونانی - که شامل مردان آزاد می‌شد - گرفته تا دوران روم باستان و تا امروز تفاسیر متنوعی به خود دیده است اما در دموکراسی‌های سده‌های اخیر به‌ویژه در سده بیستم و پس از اعلامیه حقوق انسان و شهروند (۱۷۸۹)، گسترده‌ترین و فراگیرترین معنای خود را پیدا کرد. (موحد، ۱۹۸ و ۲۳۵ و ۲۳۰)

مفهوم شهروندی اسلامی

جامعه اسلامی در آغاز پیدایش یک جامعه ایدئولوژیک بود که بر مبنای باور و عقیده شکل گرفت. بر اساس پارادایم رایج اسلامی، همه سرزمین‌ها به دو منطقه دارالاسلام و دارالکفر تقسیم می‌شدند. بلادی که تحت کنترل مسلمانان قرار داشت، دارالاسلام بود - اگرچه تعداد غیر مسلمانان آن بیش تر از مسلمانان بود - و مناطقی که تحت نفوذ و اداره غیر مسلمانان بود، دارالکفر نامیده می‌گردید. از همان آغاز، گروه‌ها و اقلیت‌های مذهبی در درون جوامع اسلامی به دون آن که الزامه به اسلام بگردند و یا ترک وطن کنند، در کنار مسلمانان به زندگی خود ادامه دادند. از منظر فقه اسلامی، همه افرادی که درون این دایره - دارالاسلام - زندگی می‌کردند، اعم از مسلمان و غیر مسلمان، شهروند تلقی می‌شدند و از مواهب شهروندی بهره‌مند می‌گشتند، با این تفاوت که مسلمانان بااصاله از تابعیت دارالاسلام برخوردار بودند ولی غیر مسلمانان، به‌عنوان متحد و با عقد قرارداد، از حقوق آن متمتع می‌شدند.

واقعیت آن است که مسأله تابعیت و برخورداری از حقوق شهروندی از منظر فقه اسلامی، صرفاً یک مسأله اعتقادی بود، یعنی هر فردی که به عقیده اسلامی باورمند بود، جزئی از جامعه بزرگ اسلامی به شمار می‌آمد و نژاد، زبان و دیگر وجوه تمایز، به‌هیچ‌وجه در این موضوع، تأثیرگذار نبود و شاید به همین لحاظ در فرهنگ اسلامی به‌جای کلمه ملت، واژه امت به کار رفته است.^۱ امام علی (ع) به‌عنوان تنها

^۱ به عنوان نمونه: وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس... بقره/۱۴۳ و نیز بنگرید: بقره/۱۳۴ و ۱۴۱، آل عمران/۱۰۴ و ۱۱۰ و نهج البلاغه: خطبه ۱۲۷؛ نامه ۷۸؛

پیشوای شیعه که موفق به تأسیس یک دولت اسلامی گردید در توصیف این نوع از مفهوم شهروندی می‌فرماید:

«هر فردی که خدا و پیامبرش را اجابت کند و دین ما را تصدیق کند و داخل در دین ما گردد و به‌سوی قبله ما نماز بگزارد، همه حقوق و حدود اسلام را مستحق می‌گردد. شما همه، بندگان خدایید و مال نیز مال خداست که میانتان به‌طور مساوی تقسیم می‌گردد و هیچ‌گونه برتری برای کسی بر دیگری نیست و البته پرهیزکاران در سرای آخرت، دارای نیکوترین پاداش و ثواب هستند...» (مجلسی، ۱۷/۳۲)

بنابراین می‌توان مدعی شد که از همه ویژگی‌های تبعیض‌آمیز در باب شهروندی، تنها یک عنصر در تحقق شهروندی اسلامی تأثیرگذار بوده است یعنی دین و مذهب و گونه دیگر عناصر مانند جنس، نژاد، اقامتگاه، پیشینه تاریخی و... هیچ‌کدام باعث جلب یا سلب امتیازات شهروندی اسلامی نمی‌گردید، اما عقاید دینی در مقوله شهروندی دخیل بودند. البته درباره میزان و کیفیت این دخالت دو نظریه وجود دارد:

أ) غیر مسلمانان شهروند حقیقی دارالاسلام محسوب نمی‌شوند و تنها در صورت رعایت شرایط خاص، به مثابه متحد مسلمانان می‌توانند از برخی حقوق در جامعه اسلامی بهره‌مند گردند.

ب) غیر مسلمانان نیز همانند مسلمانان، شهروند به‌شمار می‌آیند اما نه شهروند درجه یک، بلکه شهروند درجه دو^۲، یعنی شهروندی آنان، افزون بر آن‌که مطلق و بی‌قید و شرط نیست و تابع رعایت مقررات خاصی است، در امتیازات و حقوق نیز دقیقاً منطبق با مزایای مسلمانان نیست.^۳ بنا بر هر یک از دو نظریه، امت اسلامی تنها بر پایه باورمندان مسلمان شکل می‌گیرد، اما ملت و کشور اسلامی ممکن است ترکیبی باشد از مسلمانان و متحدانشان (یا شهروندان درجه دو). در حقیقت، غیر مسلمانان نیز حق دارند در جامعه اسلامی با شرایط خاصی مشارکت جویند و از تابعیت آن بهره‌مند گردند. این تابعیت خاص که به‌گونه قراردادی دو جانبه صورت می‌پذیرد در اصطلاح فقه اسلامی، «ذمه» نامیده شده است. قرارداد ذمه تنها شامل پیروان ادیان صاحب کتاب (= اهل کتاب) یعنی یهودیان، مسیحیان و زردشتیان می‌گردد و پیروان

^۲ با نگاهی به جوامع کهن، در می‌یابیم که موضوع طبقه بندی مردم، امری تقریباً پذیرفته شده بوده است. حتی امیر مؤمنان (ع) نیز در نامه مالک، به این نکته اشاره می‌فرماید: «و اعلم ان الرعية طبقات لا يصلح بعضها الا ببعض... و منها اهل الجزية و الخراج من اهل الذمة و مسلمة الناس» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

^۳ یکی از نویسندگان در این زمینه می‌نویسد: بدین ترتیب، افراد غیر مسلمان در قلمرو حکومت اسلامی، هیچ‌گاه بیگانه و خارجی و اجنبی شمرده نمی‌شوند و عنوان بیگانه در فقه و حقوق اسلامی جای خود را به عنوان «متحد» و هم پیمان می‌دهد... در حقیقت، برای عضویت اقلیت‌های دینی در جامعه اسلامی دو راه شناخته شده وجود دارد که می‌تواند هر کدام از آن دو معیار عمل در نظام اسلامی قرار گیرد:

أ) قبول قرارداد ذمه و کسب تابعیت قراردادی.

ب) عضویت در تشکیل امت بر اساس میثاقی چون میثاق مدینه و کسب شهروندی اصلی و تابعیت اکتسابی. (عباسعلی عمید زنجانی، امام علی (ع) و حقوق اقلیت‌ها؛ نشریه کتاب نقد، بهار ۱۳۸۰، شماره ۱۸)

دیگر آیین‌ها از زمره آن خارج‌اند. (حر عاملی، ج ۱۱، باب ۴۹ کتاب جهاد؛ صاحب جواهر^۴، ۲۱/۲۲۸) چکیده سخن آن‌که بر اساس آموزه‌های فقه کلاسیک:

پس از تشکیل یک کشور اسلامی، افراد درون آن به سه دسته تقسیم می‌گردند:

۱. شهروندان درجه یک، شامل همه مسلمانان که به‌صرف ایمان و باورمندی، در این محدوده قرار می‌گیرند. گر چه شهروندی اینان نیز مقید به قید ایمان و باورمندی است، اما در حقیقت این قید، شرط تحقق جامعه اسلامی نیز هست به این مفهوم که فرد با پذیرش اسلام، پیش از آن‌که از امتیازات و حقوق شهروندی در جامعه اسلامی برخوردار گردد، در تشکیل یک جامعه اسلامی، مشارکت جسته است.^۵
۲. شهروندان درجه دو (ا)، یعنی اهل کتاب که برای عضویت در این جامعه، مقید و موظف به باورمندی به اسلام نیستند (که در آن صورت، مانند بقیه مسلمانان خواهند بود) اما باید به وظایف و شرایطی خاص، تن دهند.
۳. شهروندان درجه دو (ب)، یعنی غیر اهل کتاب که در شرایط دشوارتری در جامعه اسلامی قرار دارند.^۶

حقوق اهل کتاب بر اساس قرارداد ذمه

در این قسمت به‌گونه‌ای مجمل به حقوق اهل کتاب در پرتو قرارداد ذمه، اشاره می‌کنیم تا در مباحث آتی که از حقوق شهروندی مدرن، بحث می‌کنیم، سودمند افتد.

در برابر تعهداتی که ذمیان بر اساس قرارداد ذمه به گردن می‌گیرند، وظایف و مسؤولیت‌هایی نیز بر عهده جامعه اسلامی نهاده می‌شود که باید تمام تلاش خود را در انجام آن‌ها به کار بندند:

۱- تأمین امنیت همه‌جانبه ذمیان: آنان از حق کامل حمایت نظام اسلامی چه در برابر تهدیدات داخلی و چه در مقابل خطرات خارجی، برخوردارند؛ بنابراین هر گونه رفتار خصمانه از سوی مسلمانان که موجب

^۴ شیخ در این مسأله، ادعای نفی خلاف می‌کند. (همان‌جا)

^۵ یکی از دانشیان حقوق بین الملل اسلامی می‌نویسد: این اصل قرآنی که «مؤمنان برادر یکدیگرند» به طور ضمنی مبین آن است که به محض مهاجرت یک مسلمان از وطن غیر اسلامی و ورودش به سرزمین اسلامی- به قصد اقامت در آن- او تبعه تمام عیار دولت اسلامی می‌گردد و دارای حقوقی همانند سایر شهروندان مسلمان خواهد بود. (حمید الله، محمد، سلوک بین المللی دولت اسلامی، ترجمه دکتر مصطفی محقق داماد، ۱۲۹)

^۶ بر اساس نظریه فقهی دارالاسلام، شهروندان در دولت اسلامی به سه دسته مؤمنان، اهل ذمه و مشرکان (سائزین) تقسیم می‌شوند. در صدر اسلام اهل ذمه کسانی بودند که از بیرون سرزمین‌های اسلامی برای احراز مزایای زندگی با مسلمانان به دارالاسلام مهاجرت می‌نمودند و با شرایط قرارداد ذمه تعهدات لازم را پذیرفته و از امتیازات این پیمان برخوردار می‌شدند و براساس آن وضعیت زندگی ذمیان به‌صورت قراردادی و به شکل اقلیت بیگانه تلقی می‌شود و این وضعیت در مورد مسیحیانی که سالیان متمادی در سرزمین‌های اسلامی به‌صورت شهروند عادی به‌سر برده‌اند چندان خوشایند نیست. (عباسعلی عمید زنجانی، مقاله امام علی (ع) و حقوق اقلیت‌ها، کتاب نقد، شماره ۱۸، بهار ۱۳۸۰)

ایجاد لطمات و ضررهای جانی، مالی و امثال آن نسبت به ذمیان گردد محکوم است و کیفر داده می شود. هم چنین بر مسلمانان واجب است که در برابر تهاجم بیگانه به کشور اسلامی، از ذمیان دفاع کنند. دلیل این مطلب، افزون بر آیاتی از قرآن کریم^۷، روایات فراوانی^۸ است که در این باب وارد شده است.

به اتفاق همه فقیهان اسلامی (صاحب جواهر، ۲۱/۲۷۱)، جان ذمیان، محترم و محقون و کشتن آنان حرام است. (طوسی، استبصار، ۴/۲۷۰). پیامبر (ص) می فرماید:

«کسی که معاهدی (شامل ذمی معاهد و غیر ذمی معاهد می شود) را بکشد، بوی بهشت به مشامش نخواهد رسید.» (مجلسی، ۱۶/۲۱۷؛ امینی، ۱۱/۶۰؛ محمدی ری شهری، ۱/۲۱۸)

هم چنین آبرو و عرض ذمیان همانند مسلمانان، محترم و در کنف حمایت نظام اسلامی است. کرامت و شرافت آنان باید پاس داشته شود. داستان خلخال کشیدن از پای زن یهودی و عکس العمل شدید امیر مؤمنان (ع) در برابر آن رخداد، مشهور است. (نهج البلاغه، خطبه بیست و هفتم، ۶۹/۱-۶۸)

۲- آزادی ذمیان

أ) آزادی مذهبی: اساساً قرارداد ذمه مبتنی بر اصل آزادی دین و عقیده است. اسلام، باورمندی به حقیقت ادیان آسمانی و حرمت قائل شدن برای آن‌ها را از اصول مسلم خود قرار داده است و براین مبنا، این حق را برای متدینان به ادیان صاحب کتاب در حفظ و تداوم این اعتقاد، امضا کرده است. خداوند در قرآن می فرماید: «... لکل جعلنا منکم شریعةً ومنهاجا ولو شاء الله لجعلکم أمةً واحدة...» (مائده، ۴۸)

این آیه در حقیقت، وجود اختلاف در عقیده و مذهب را می پذیرد و مشخص شدن حق را از ناحق، به سرای واپسین، وا می گذارد.

و در آیه دیگری می فرماید: «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين»^۹ (هود، ۱۱۸) و آیه دیگر: «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»

^۷ به عنوان نمونه: «لا يهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبوههم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين» (الممتحنة/۸)؛ «وإن أحد من المشركين استجارك فآجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه» (توبه/۶) «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون» (آل عمران/ ۶۴)؛ «قتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدینون دین الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صغرون» (توبه/۲۹) و نیز نک: انفال/۶۱؛ حج/۴۰؛ نساء/۸۹-۹۰.

^۸ و نیز نک: المبسوط، سرخسی، ۲۶/۸۵؛ الفقه الاسلامی، ۸/۵۸۸۳.

^۹ علامه طباطبایی در توجیه این که چگونه خداوند در مقام مشیت، امت واحد را اراده فرموده است می نویسد: مراد از امت واحده ساختن انسان‌ها، وحدت تکوینی نیست چرا که انسان‌ها همه از یک نوع هستند همان طور که در این آیه، انسان‌ها را از یک نوع و امت دانسته: ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفو بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون (زخرف، ۳۳) بل که منظور این است که از جهت اعتبار، آن‌ها را امتی واحد، قرار دهد که همه دارای چنان استعدادها و توانایی‌های برابری باشند که بتوانند پذیرای یک دین باشند؛ نه خدا چنین اراده ای فرموده است. (المیزان، ۵/۳۵۲).

(یونس، ۹۹) بنا بر این حقانیت دین حق، به گونه ای است که بینات و دلایل آشکار، برای تصدیق آن از سوی ناباوران، کافی است و نیازی به کاربرد زور و عنف نیست.

ب) آزادی برپایی شعائر دینی: خداوند در قرآن ضمن آن که یادآور می شود که ما برای هر امتی، عبادتی خاص قرار دادیم و شما نباید با روش های عبادی آنان از سر منازعه در آید^{۱۱} (حج، ۳۴). هم چنین در جای دیگری می گوید: اگر خداوند به واسطه برخی از مردم، برخی دیگر را منع نکرده بود، بسیاری از صومعه ها و کنیسه ها و مسجدهایی که یاد خداوند در آن ها بر قرار بود، منهدم و نابود می گردید.^{۱۲} (حج، ۴۰)

ج) آزادی انتخاب مسکن و محل سکونت به جز در محل های ممنوعه (به جز مناطق ممنوع مانند محدوده حرم و مساجد) و نیز آزادی خروج از مملکت اسلامی (صاحب جواهر، ۲۸۶/۲۱؛ امام خمینی، تحریر الوسیله، ۵۰۵/۲) البته محدودیت هایی برای آنان هست که به آن ها اشاره خواهد شد. (طوسی، ميسوط، ۴۶/۲)

۳- حمایت از اموال و دارایی های ذمیان:

بر اساس قرارداد ذمه، به اقلیت های متعهد اجازه داده می شود در سرزمین های اسلامی به فعالیت های اقتصادی اشتغال ورزند. حق مالکیت برای آنان محترم شمرده شده و اموالشان از مصونیت کامل برخوردار است.^{۱۳}

۴- استقلال قضایی ذمیان:

همه فقیهان اسلامی اتفاق نظر دارند که اهل کتاب در انتخاب محاکم قضایی خود^{۱۴}، آزادند و این مطلب از آیات قرآن نیز فهمیده می شود. (مانده، ۴۲)^{۱۵}

۵- برخورداری از حقوق اجتماعی و سیاسی به شرط عدم اخلال به مواد ذمه:

پیامبر (ص) با یهودیان مدینه دادوستد می کرد و حتی از آنان وام می گرفت (بحارالانوار، ۱۵/۱۸). سیره علی (ع) و دیگر امامان (ع) نیز چنین بوده است. منقول است که امیر مؤمنان (ع) برای ولیمه عروسی خویش، از یک یهودی قرض کرد. (مجلسی، ۱۳۶/۴۳)^{۱۶}

^{۱۰}. و این آیات نیز بر این مطلب دلالت دارد: «فذكر إنما أنت مذكو * لست عليهم بمصيطرو» (غاشیه، ۲۱-۲۲) و ق/۴۵؛ كهف/۲۹.

^{۱۱}. «لكل أمة جعلنا منسكهم فلا ينازعنك في الأمر و ادع إلي ربك إنك لعلي هادي مستقيم»

^{۱۲}. «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع و صلوات و مساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا»

^{۱۳}. (طوسی، الميسوط، ۴۹/۲-۵۰) همچنین نگ: تذكرة الفقهاء، ۲۵۳/۱؛ مصباح الفقيه، ۱۳۲.

^{۱۴}. البته در صورتی که یکی از طرفین دعوا (مدعی و مدعی علیه)، مسلمان باشد، دعوا حتما باید در محاکم اسلامی طرح گردد، ولی اگر هر دو طرف دعوا، ذمی باشند، آن ها حق دارند که دعوا را در دادگاه خودشان مطرح سازند. (عمید زنجانی، فقه سیاسی، ۱۶۷)

^{۱۵}. فإذن جاهلك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم. فقیهان، اعراض از ایشان را به معنای خودداری از حکم و احاله کردن ایشان به محاکم خودشان دانسته اند. (زبدة البيان، اردبیلی، ۶۸۴؛ كنز العرفان، فاضل مقداد، ۳۷۸/۲)

^{۱۶}. برای اطلاعات بیشتر در باره سلوک انسانی معصومان (ع) با اهل کتاب، نگ: بحار الانوار: ۲۷۳/۸۱، ۱۰۷/۵۰، ۱۲۸/۴۱، ۱۵۲/۴.

افزون بر تشریح و تقنین چنین قوانین حمایتی، راهکارهای اجرایی و شیوه‌های ضمانتی نیز برای حسن تمشیت این قوانین، پیش‌بینی شده بود: نخست آن‌که به اتفاق فقیهان مسلمان، قرارداد ذمه حتماً باید از سوی دولت اسلامی - نه فرد یا افراد غیر رسمی - منعقد گردد. (خلاف، ۳۴۲/۵ و مبسوط، ۱۷/۲ و تذکره، ۳۲۱/۹ و ۷۵ و امام خمینی، ۵۰۱/۲)

تفاوت‌های حقوق شهروندان مسلمان و ذمی

در لابلای مباحث پیشین به درجه دوم بودن شهروندی ذمیان - علی‌رغم همه حقوق و مزایایی که برای آن‌ها مقرر شده است - اشاره گردید. این امر معلول امتیازات و تفاوت‌هایی است که صراحتاً در حقوق اسلام آمده است. این امور به دو دسته تقسیم می‌گردند: برخی از آن‌ها گرچه به عنوان تکالیف ذمیان مطرح شده است اما در مورد مسلمانان نیز سر بیان دارد مانند ارتکاب از آمیزش جنسی نامشروع با زنان مسلمان، پرهیز از راهزنی و ایجاد مزاحمت در راه‌ها، پناه ندادن به جاسوسان دشمن، اقدام به جاسوسی نکردن علیه مسلمانان، پرهیز از ترور مردان و زنان مسلمان.

دسته دوم که اینک محل سخن و گفت‌وگو است، تکالیف و وظایفی است که ویژه ذمیان است. آن‌ها را بر می‌شماریم:

۱. ورود در حوزه شهروندی برای مسلمانان، بلا شرط است اما اهل کتاب ساکن در ممالک اسلامی تنها در صورتی می‌توانند در این حوزه مشارکت جویند که تابع قرارداد ذمه شوند. قرآن کریم تصریح می‌کند که با کسانی از اهل کتاب که به خداوند و سرای واپسین باور ندارند و محرمات خداوند و پیامبرش را حرام نمی‌دانند و به دین حق، تدین نمی‌ورزند، بجنگید تا آن‌که در حالت خواری، جزیه پرداخت کنند.^{۱۷}
۲. پرداخت جزیه: جزیه یک نوع تعهد مالی و به عبارت بهتر، گونه‌ای مالیات است که ذمیان موظف به پرداخت آن هستند. گرچه مدافعان پرداخت جزیه در مقام توجیه آن به مسأله تراضی و توافق طرفین و نیز معافیت ذمیان از تعهدات و مسؤولیت‌های مالی دیگر (مانند خمس، زکات و مالیات‌های دیگر) استناد جسته‌اند (عمید زنجانی، فقه سیاسی، ۱۱۴) اما پیداست که همین مقدار تفاوت می‌تواند به عنوان حائلی آشکار میان شهروندان مسلمان و اهل کتاب در جامعه اسلامی تلقی شود؛ به‌ویژه آن‌که بر اساس آیه ۲۹ سوره توبه که مقرر می‌دارد پرداخت جزیه از سوی آن‌ها باید در حال «صاغر بودن» صورت پذیرد. (برای

^{۱۷} «قاتلوا الذین لا یؤمنون بالله ولا بالیوم الآخر ولا یحرمون ما حرم الله ورسوله ولا یدینون دین الحق من الذین أوتوا الكتاب حتی یعطوا الجزیة عن ید و هم صاغرون» (توبه، ۲۹)

اقوال در مورد صاغرون، نگ: طبرسی، ۳۴/۵ و ابن عربی، ۹۲۳/۲-۹۲۵(۱۸) قدر متیقن از آیه آن است که اهل کتاب در موقع پرداخت جزیه باید احساس محدودیت، مقهوریت و خضوع کنند و این مسأله از نظر روانی بسیار حائز اهمیت است.

۳. ممنوعیت تأسیس معابد نو بنیاد: بر اساس فقه اسلامی، زمین حق ندارند افزون بر معابدی که از گذشته در سرزمین‌های اسلامی داشته‌اند، معبد جدیدی احداث کنند. (طوسی، المبسوط، ۴۵/۲؛ برای دیدن کامل امور ممنوع بر اهل کتاب بنگرید: تذکره الفقهاء، ۳۱۷/۹)

حتی آنان حق بازسازی یا نوسازی معابد خود را ندارند. (صاحب جواهر، ۲۷۰/۲۱ و ۲۶۶ که عبارت منتهی را نقل می‌کند)

۴. ممنوعیت از تبلیغ و آموزش‌های دینی: زمین نمی‌توانند به صورت عمومی در کشور اسلامی برای گمراه کردن مسلمانان، دست به تبلیغات بزنند (وَأَنْ لَا يَفْتَتُوا مُسْلِمًا عَنْ دِينِهِ) و یا کتب خود را منتشر سازند و دولت باید از این اقدام آنان ممانعت کند. (حلی، تذکره، ۳۱۷/۹ و صاحب جواهر، ۲۶۶/۲۱) به طریق اولی آنان حق ندارند تعالیم اسلامی را به نقد کشند. (امام خمینی، ۵۰۷/۲)

۵. محدودیت در امر مسکن: زمین در صورتی که بخواهند در بخش‌های مسکونی مسلمانان اقامت گزینند، حق ندارند ساختمان‌های بلند که بر فراز خانه‌های مسلمانان است، احداث کنند. (صاحب جواهر، ۲۶۵/۲۱)

۶. ممنوعیت استفاده آشکار (همراه با تظاهر) از اموری که مسلمانان آن‌ها را جایز نمی‌دانند مانند خوردن شراب و گوشت خوک. (همان، ۲۶۵/۲۱)

۷. محدودیت ورود به برخی مکان‌ها: زمین حق ندارند به سه منطقه وارد شوند: (أ) جاهایی که در متن قرارداد بدان تصریح شده است. (ب) مساجد و مکان‌های مقدس مسلمانان. (ج) منطقه حجاز شامل مکه و حوالی آن به طور مطلق و دیگر مناطق حجاز بیش از سه روز. (صاحب جواهر، ۲۸۶/۲۱ و ۲۷۵)۱۹

۸. ممنوعیت از پیشنهاد ازدواج دادن به زنان مسلمان. (همان، ۲۷۵/۲۱)

۱۸. به عنوان نمونه به برخی از این اقوال، اشاره می‌شود: آنان با خواری به سوی مأمور دریافت جزیه کشانده می‌شوند. مورد اهانت و زدن قرار می‌گیرند. مأمور مسلمان می‌نشیند در حالی که ذمی، ایستاده است. آنان به هنگام پرداخت جزیه، در مقابل آفتاب قرار داده می‌شوند. به هنگام دادن جزیه، ذمی سر خود را پایین می‌آورد و مأمور در حالی که ریش او را گرفته است، به او سیلی می‌زند. (برای اطلاعات بیشتر بنگرید: مجمع البیان، ۳۴/۵؛ انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۷۸/۳؛ البحر المحیط، ۴۰۱/۵؛ تیان، ۲۰۳/۵؛ تفسیر جلالین، ۱۹۴؛ صافی، ۳۳۴/۲؛ تفسیر ابن کثیر، ۱۱۷/۴؛ الجامع لأحكام القرآن، ۱۱۶/۸؛ کنز العرفان، ۳۶۳/۱؛ الدر المنثور، ۴۱۰/۳-۴۱۳؛ جواهر، ۲۴۸/۲۱).

۱۹. صاحب جواهر می‌نویسد: ورود زمین به مسجد الحرام به دو دلیل حرام است: ۱- اجماع محصل و منقول از همه مسلمانان و آیه شریفه «انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام (توبه، ۲۸)؛ فرقی هم میان ایستادن و گذشتن و تعدی نجاست و غیر آن نیست. همینطور ورود آنان به دیگر مساجد به ویژه مسجد النبی (ص) نیز حرام است؛ حتی اگر قائل شویم که داخل کردن نجاست غیر متعدیه به مساجد، حرام نیست، اما این جا حرام است زیرا دخولشان باعث اهانت است بلکه چه بسا آنان از سگ، خوک و عذره خشک نیز بدترند. (جواهر، ۲۸۷/۲۱)

۹. عدم پذیرش گواهی آنان در محاکم قضایی (چون یکی از شروط پذیرش شهادت، اسلام و عدالت^{۲۰} است).
۱۰. عدم شایستگی احراز مقام قضاوت از سوی آنان (به همان دلیلی که در بند قبلی آمد و نیز به دلیل آنچه در نصوص معتبر آمده که دادرس باید امامی باشد: رجل منکم^{۲۱})
۱۱. قصاص نشدن مسلمانی که ذمی را به قتل برساند. (خویی، ۶۱/۲-۶۵)
۱۲. ممنوعیت تصدی پست‌ها و مشاغل مهم و کلیدی به دلیل قاعده نفی سبیل. (نساء، ۱۴۱)
۱۳. تفاوت داشتن در لباس و وضع ظاهری.^{۲۲}
۱۴. ذمیان حق ندارند کارهایی را که در دینشان مباح و آزاد است ولی در اسلام، حرام شمرده شده‌اند، علنی انجام دهند. (همان، ۳۹۷/۱ و ۵۰۶/۲)
۱۵. آنان حق تغییر دین خود را به غیر از اسلام ندارند و گرنه کشته خواهند شد. (همان، ۵۰۶/۲)
۱۶. ذمیان نمی‌توانند در صورت نقض برخی از شرایط پیمان ذمه، در جامعه اسلامی باقی بمانند. (خویی، منهاج الصالحین، ۳۹۸/۱)
- نکته بسیار مهمی که از همه این تمایزنگاری‌ها بدست می‌آید، آن است که در نگره پیشینیان از فقیهان، جامعه به دو بخش تقسیم می‌شد، بخش اصلی گروه مسلمانان بودند؛ اما برای این که مسلمانان بتوانند در امنیت و آرامش زندگی کنند، شرایطی فراهم آورده شد تا غیر مسلمانان نیز بتوانند در کنار آنان، زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشند ولی هیچ‌گاه از یاد نبرند که تفوق، برتری، سیادت از آن مسلمانان است.^{۲۳}

کیفیت مواجهه عالمان مسلمان معاصر با احکام اهل ذمه

در دهه‌های اخیر از سوی برخی اندیشمندان مسلمان و فقه‌پژوهان معاصر، تلاش‌هایی شده تا به شکلی، احکام اسلام در رابطه با ذمیان، قانونی، انسانی و قابل دفاع جلوه‌گر شود. همه این مساعی از آن‌جا ناشی می‌شود که در دوران جدید که حقوق انسان بازخوانی شده و تفاوت‌های حقوقی میان شهروندان از

^{۲۰}. «یا ایها الذین آمنوا شهدة بینکم اذا حضر احدکم الموت حین الوصیة اثنان ذوا عدل منکم لو ءاخران من غیرکم ان لقم ضربکم فی الارض فاصبکم مصیبة الموت». (مانده، ۱۰۶)

^{۲۱}. و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیء من قضایانا فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضیا فتحاکموا الیه. (وسایل، ۴/۱۸)

^{۲۲}. صاحب جواهر می‌نویسد: شایسته است که امام در قرارداد، شرط کند که آنان در لباس، مو، وسیله نقلیه و کتیه، از مسلمانان، متمایز باشند به این صورت که لباسی بپوشند که رنگش با سایر لباس‌های متعارف، متفاوت باشد مانند رنگ عسلی برای یهودیان و دکنی برای مسیحیان. (۲۷۳/۲۱)

^{۲۳}. البته منصفانه نیست که اعطای همه این امتیازات به اهل کتاب را از سر منفعت طلبی صرف دانست چه آن که در جهان بینی قرآنی و اسلامی، آنان به عنوان انسان، دارای کرامت ذاتی (اسراء، ۷۰)، و برخوردار از حقوق اولیه انسانی هستند؛ مع ذلک، این موضوع را نفی نمی‌کند که آنان، از حقوقی فروتر نسبت به مسلمانان، برخوردار بودند.

میان رفته و یا به حداقل رسیده است، دیگر پای کوفتن بر همان چارچوب‌های کهن و نادیده انگاشتن تحولات جهانی، ناممکن می‌نماید. در یک برداشت جامع، عالمان مسلمان سه گونه موضع در برابر این نیاز فزاینده اتخاذ کرده‌اند:

ا- **بنیادگرایان**^{۲۴}: دسته‌ای از عالمان مسلمان که بر ظواهر احکام و آموزه‌های سنت تأکید می‌ورزند، هم‌چنان از احکام ذمیان به صورت سنتی آن دفاع می‌کنند و اجرای کامل آن را امروزه تنها ممکن که ضروری می‌دانند. اینان به لحاظ پیامدها و توابعی که گردن نهادن به مفروضات دنیای جدید در بر دارد و زعم آنان به هیچ‌وجه با عالم سنتی سازگار نیست، نمی‌توانند به التزامات دنیای جدید- همانند حقوق شهروند مدرن- گردن نهند. البته باید توجه داشت که گر چه فقیهان گرامی ما حتی در سال‌های اخیر در کتاب‌ها و درس‌های خود، همان مباحث قدیمی اهل کتاب را مطرح می‌کنند، این بدان معنا نیست که آنان را باید در این رده، قرار داد چرا که معمولاً دأب آنان بر سلوک به روش رایج و بیان مطالب سنت بوده و اگر هم قائل به نوآوری و مخالفت با جریان رایج بوده‌اند، معمولاً آن را در تریبون‌های غیر رسمی و یا در مقالات و امثال آن، منعکس می‌کرده‌اند؛ بنابراین نباید همه فقیهان را مدافع اجرای احکام ذمه دانست.

ب- **اصلاح‌گرایان**: گروهی دیگر از عالمان دینی که درک کامل‌تری از دنیای جدید دارند و مطالبات جهانی را و طبعاً عواقب خطرناک مخالفت با آن را به‌خوبی دریافته‌اند، یا به شکل صوری و برای فرار از واکنش‌های جهانی، تن به اصلاحاتی در زمینه حقوق شهروندی می‌دهند و یا اساساً خود را فی الواقع ملزم به رعایت آن می‌دانند یعنی می‌پذیرند که با تغییر شرایط جامعه جهانی، الزاماتی رخ داده است که بازگشت به لشکال گذشته را ناممکن می‌سازد. این گروه پیش‌تر به دنبال ایجاد سازگاری و ملائمت میان شریعت و مفاهیم مدرن‌اند. به‌عنوان نمونه در میان اندیشمندان شیعی، در مواجهه با نهاد ذمه، عباسعلی عمید زنجانی^{۲۵} در این گروه جای می‌گیرد. چند نمونه از این نوع رویکرد را در سخنان ایشان به نظاره می‌نشینیم:

تعبیر «متحدین متعهد» به جای بیگانه (فقه سیاسی، ۹۶)؛

^{۲۴}. استفاده ما از اسامی سه‌گانه برای این نحله‌ها عمدتاً بر پایه مصطلحات رایج است و هیچ شاخص چستی‌شناسانه ندارد، بنابراین جایگزینی نام، کاملاً محتمل و پذیرفتنی است.

^{۲۵}. استاد فقید عباسعلی عمید زنجانی، بنیان‌گذار این تفکر میانه رو بودند. ایشان در چندین کتاب و مقاله بر این موضوع، تأکید ورزیدند: کتاب فقه سیاسی، حقوق و تعهدات بین الملل در اسلام؛ حقوق اقلیت‌ها بر اساس قانون قرارداد ذمه (بررسی گوشه‌هایی از مفاهیم حقوق بین الملل از نظر فقه اسلامی)؛ وطن و سرزمین و آثار حقوقی آن از دیدگاه فقه اسلامی (جغرافیای سیاسی اسلام)؛ مقاله امام علی (ع) و حقوق اقلیت‌ها... افراد دیگری که با این رهیافت در این زمینه تلاش کرده‌اند، عمدتاً از ایشان الهام گرفته‌اند، مانند دکتر مصطفی محقق داماد (در ترجمه کتاب محمد حمید الله که تحت عنوان سلوک بین المللی دولت اسلامی انتشار یافته)، جعفر آریانی (حقوق متقابل مسلمانان و اهل کتاب)، عبدالله شفاپی (دولت اسلامی و احوال شخصیه اقلیت‌ها)، عبد الحکیم سلیمی (اقلیت‌ها و حقوق آن‌ها در اسلام، شریف لک زایی (مردم سالاری دینی و حقوق اقلیت‌ها در نظریه سیاسی امام خمین (ره)، مسعود زارعی (حقوق اقلیت‌ها در نظام علوی)، سید مسعود نوری (درنگی در حقوق اقلیت‌ها)، روح الله شریعتی (حقوق اقلیت‌ها در حکومت نبوی (ص))، فخر الدین اصغری آق‌مشهدی (حقوق اقلیت‌ها از نظر پیامبر اسلام (ص) و حقوق ایران)، عبد الخلیل رفاهی (الاقلیات الدینیة فی المجتمع الاسلامی) و...

ارائه نصوص قرآنی و حدیثی مبنی بر به رسمیت شناختن حقوق اقلیت‌های دینی از سوی اسلام؛ تأکید بر ارزش قراردادهای اسلام (همان، ۱۱۵-۱۰۷)؛
تعبیر «پیمان اتحاد ملی» برای اولین بار به جای قرارداد ذمه (فقه سیاسی، ۸۸)؛
ذکر مسؤلیت‌های دولت اسلامی در قبال معاهدین (همان، ۱۳۷ به بعد)؛
بیان این نکته که پرداخت جزیه در برابر تعهداتی است که مسلمانان در قبال ذمیان بر عهده می‌گیرند و اصولاً جزیه، استعمار نیست (همان، ۱۱۷)؛

نپذیرفتن حکمی که می‌گوید پرداخت جزیه باید همراه با تحقیر باشد (همان، ۱۱۷-۱۲۵)؛
بیان این که قرارداد ذمه فقط از طرف مسلمانان الزامی است (همان، ۹۲)؛
به رسمیت شناختن استقلال قضایی اهل کتاب و موارد دیگری از این قبیل (همان، ۱۶۶ به بعد).
از عالمان سنی معاصر نیز دکتر یوسف قرضاوی و دکتر فهمی هویدی بر همین منتهج راه می‌پیمایند. آنان نهایت تلاش خود را به کار می‌برند تا اثبات کنند قانون اسلام با کمال تسامح و مدارا با ذمیان برخورد کرده درحالی که چه پیش از اسلام و چه پس از آن و حتی در قرون اخیر، هیچ اکثریتی تا بدین حد، حقوق اقلیت‌های مذهبی را پاس نداشته است.^{۲۶}

ج- روشنفکران دینی: این دسته، ارزش ذاتی مفاهیم جدید مانند مفهوم «شهروندی» را پذیرفته‌اند و بیش تر به دنبال تغییر فهم خود از متون دینی هستند. قرائت اینان از متون دینی با قرائت دو گروه پیشین تفاوت‌های مهمی دارد. نگاه‌های اینان غالباً برون‌دینی است و در بخش درون‌دینی نیز بیش تر بر ریشه‌ها نظر می‌افکنند تا شاخ و برگ‌ها. آنان در پی مباحث کلامی و فلسفی‌ای هستند که تأثیرات بنیادینی در استنباط احکام فقهی بر جای می‌نهد.

از منظر آنان در حقوق شهروندی مدرن، حقوق آدمیان بر مبنای انسان‌مداری (humanism)^{۲۷} تعریف می‌شود و اساساً خدامحوری در تعلق یا عدم تعلق حقوق، مداخلتی ندارد. انسان‌ها از آن جهت که انسان‌اند دارای حقوقی مشترک فرض می‌شوند.

^{۲۶}. بنگرید کتاب او را در این زمینه: غیر المسلمین فی المجتمع الاسلامی که در سال ۱۹۷۷ انتشار یافته است و در سال ۱۳۸۳ در کشورمان توسط آقای داود دشتی تحت عنوان غیر مسلمانان در جامعه اسلامی ترجمه و در انتشارات احسان چاپ شده است؛ نام کامل کتاب فهمی هویدی چنین است: مواظنون لا ذمیون؛ موقع غیر المسلمین فی المجتمع المسلمین. این کتاب در سال ۲۰۰۵ توسط انتشارات دارالشرق قاهره چاپ شده است و هم اکنون، جناب آقای دکتر حسین صابری مشغول ترجمه آن هستند.

^{۲۷}. اومانیسیم طرز تفکری است که مفاهیم بشری را در مرکز توجه و تنها هدف خود قرار می‌دهد. به عبارت دیگر بشر را به روی گردانی از خالق خویش و اهمیت دادن به خود وجودی و هویتی فرا می‌خواند. لغت اومانیسیم را در یک فرهنگ لغت ساده چنین می‌یابید: «نظام فکری مبتنی بر ارزش‌ها، خصایص و اخلاقیاتی که پنداشته می‌شود فارغ از هر گونه قدرت ماوراء الطبیعی، درون انسان وجود داشته باشند.» (Lamont, The Philosophy of Humanism, 1977, p. 116.)

فردگرایی (individualism)^{۲۸} که حاصل جدایی انسان و ارزش‌های اخلاقی از جهان خارجی و واقعیات مستقل از ارزش است (عدم ارتباط واقعیت و ارزش) و نیز قراردادگرایی^{۲۹}، حقوق طبیعی مدرن^{۳۰} و... از دیگر مبانی فلسفی این نگاه حقوقی‌اند. البته باید تأکید کرد که این مفاهیم هیچ‌کدام به معنای نفی حقایق دینی، خداجویی، معنویت و اخلاق نیست بلکه صرفه این ارزش‌ها را از دخالت در تعیین حد و مرزهای حقوقی جدا می‌انگارد.

روشنفکران دینی در مواجهه با پدیده‌ای مانند قانون ذمه، با تکیه بر مفاهیم و پیش‌فرض‌هایی که بر شمرديم، از آن جا که دل در گروی هیچ گزاره ثابتی ندارند به آسانی به نفی الگوهای سنتی می‌پردازند^{۳۱}.
و در موضوع ذمیان، بر اندیشه‌هایی که در ذیل می‌آید، پای می‌فشارند:

- ۱- فقه سنتی، مبتنی بر تکلیف‌گرایی بوده است نه حق‌گرایی، به همین خاطر، افراد نمی‌توانسته‌اند برای حقوق خود تصمیم بگیرند. (سروش، ۳۳۴)
- ۲- نصوص قرآن و روایات کاملاً ناظر به زمان و مکان صدور بوده‌اند و اطلاق و شمول ندارند. (شبستری، نقد و نظر، شماره ۵)
- ۳- عقلانیت و عرفی‌گرایی که تکیه بر فهم و داده‌های دانش‌های نوین دارد، (همان)
- ۴- نابرابری‌های حقوقی جزء ذاتیات اسلام نیستند بلکه از زمره عرضیات‌اند. (سروش، ۳۴۱)
- ۵- دین باید انسانی باشد. همان قدر که آدمیان برای دین‌اند، دین هم برای آدمیان است. عادلانه بودن، حق بودن و انسانی بودن از جمله اوصافی است که هر دینی باید واجد باشد. (سروش، ۳۲۱)
- ۶- پذیرش تحول‌پذیری فهم فقیهان از احکام دینی؛ (همان، ۳۲۲)
- ۷- تفاوت قائل شدن میان جهان جدید و قدیم. جهان قدیم جهان جزم‌انگاری بوده و جهان جدید جهان شکاکیت و سؤال است. (همان، ۳۲۲)

^{۲۸}. مفاد این اصل این است که هر یک از افراد بشر با توجه به استعدادها و تمایلات طبیعی که واجد آن می‌باشد، به عنوان شالوده جامعه به شمار می‌رود و در این جهت تفاوت‌های نژادی، قومی، زبانی، مذهبی و... تأثیرگذار نیست تنها از این حیث که فرد بشر یک انسان است و در امیال بشری با دیگران اشتراک دارد، به عنوان شالوده اجتماع به شمار می‌رود. (برای اطلاعات بیشتر نگ: احمدی، بابک، مدرنیته و اندیشه انتقادی؛ محمد آراسته خو، فرهنگ اصطلاحات علمی اجتماعی؛ علیرضا شایان مهر، دانه المعارف تطبیقی علوم اجتماعی)

^{۲۹}. بر اساس نظریه قراردادگرایی اجتماعی، ارتباط میان مردم و قوانین حاکم بر آن‌ها، نتیجه هم‌پیمانی و معاهده و قول و قرار است. (محمد علی موحد، در هوای حق و عدالت، ۱۵۹ و ما بعد آن)

^{۳۰}. پیروان حقوق طبیعی کلاسیک بر این باور بودند که ریشه حق در نهاد و سرشت انسانی منطوقی است و همه قانون‌گذاری‌ها باید بر اساس مراعات و ملاحظه این نهاد، صورت پذیرد. البته در دوره‌های پس از رنسانس، حقوق طبیعی مذهبی، کم‌کم در شکل حقوق طبیعی عقلی و سپس حقوق طبیعی پوزیتیو، ظاهر شد. (بنگرید: محمود عبادیان، مقاله حقوق بشر مفاهیم...، ۱۶۵-۱۶۸)

^{۳۱}. البته آنان نیز تأکید می‌ورزند که موضع‌گیری نظری و عملی یک انسان دین‌ورز باید بر اساس سلوک توحیدی باشد به این معنا که جهت‌گیری‌های کلی او در زمینه احکام و قوانین، نباید از آن سلوک، تهی باشد. (برای اطلاعات بیشتر بنگرید: محمد مجتهد شبستری، مقاله سه گونه دانش در سه قلمرو، مجله نقد و نظر، شماره ۵)

بر اساس این رهیافت‌ها، آنان به این باور تن داده‌اند که اساساً نمی‌توان یا نمی‌بایست، میان انسان‌ها (چه شهروندان یک کشور و یا همه انسان‌ها)، به واسطه تفاوت در دین و مذهب، تبعیض قائل شد و احکام و حقوق متمایز، جعل کرد. (کدیور، آفتاب، ۳-۴)^۱

رویکرد قوانین جمهوری اسلامی به موضوع اهل ذمه

با این‌که بر اساس اصل چهارم قانون اساسی، همه قوانین کشور باید بر مبنای احکام اسلامی، تقنین گردند، ولی قانون‌گذار در قوانین موجود، نسبت به قانون ذمه، تقریباً سکوت اختیار کرده است. تنها در قانون اساسی، در رابطه با حقوق پیروان ادیان دیگر آمده: ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی، تنها اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند که در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصیه و تعلیمات دینی بر طبق آیین خود عمل می‌کنند. (اصل سیزدهم)^۲ اینک این پرسش مطرح است که چرا در قانون اساسی، این حکم مسلم فقهی (قرارداد ذمه)، مندرج نشده است؟ اگر در زمان‌های گذشته، فقیهان شیعه از اجرای این قانون، سرباز زده‌اند می‌توان محمل آن را فقدان وجود یک حکومت عادل، دانست ولی در شرایط کنونی که فقیهان دارای بسطه ید هستند چرا؟ توری استصحاب قرارداد ذمه که در دوران گذشته منعقد شده بوده نیز چندان وجیه به نظر نمی‌رسد؛ بنابراین، تنها پاسخ قانع‌کننده، همان است که جان مایه اصلی این مقاله را تشکیل می‌دهد یعنی، تحول‌پذیری قانون ذمه که قانون‌گذاران کشور نیز خودآگاه یا ناخودآگاه، بدان عمل کرده‌اند؛ و از همین روی است که طبق اصل شصت و چهارم قانون اساسی، برای آنان، پنج نماینده در مجلس شورای اسلامی پیش‌بینی شده است. تساوی دیه اهل کتاب و

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

^۱ ایشان ضمن تقسیم اسلام به اسلام تاریخی (سنتی) و اسلام روزآمد عقل‌گرا، در باره نگاه اسلام سنتی به پدیده اهل کتاب می‌نویسد: «در محور اول تعارض، یعنی عدم تساوی حقوقی غیرمسلمانان با مسلمانان نمی‌توان از موضع اسلام تاریخی در دنیای معاصر دفاع کرد. دین و مذهب نباید منشأ تبعیض حقوقی بین مردم باشد. ایمان به دین حق و عمل صالح در آخرت و با داوری خداوند حکیم عادل سبب دستیابی به حیات برین است، اما در دنیا، تساوی حقوقی همه‌ی انسان‌ها و عدم تبعیض دینی و مذهبی به عدالت نزدیک‌تر است.» (آفتاب ۳ و ۴)

^۲ در اصل چهاردهم قانون اساسی هم آمده است: به حکم آیه شریفه: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (ممتحنه، ۸) دولت جمهوری اسلامی ایران مسلمانان موظف‌اند نسبت به افراد غیر مسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند. این اصل در حق کسانی اعتبار دارد که بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران توطئه و اقدام نکنند. همچنین در مواد ۶ و ۷ قانون مدنی نیز به احوال شخصیه تابع ایران (اعم از مسلمان یا اقلیت دینی)، پرداخته شده است.

^۳ یکی از نویسندگان در این خصوص می‌نویسد: «با توجه به مطالب ذکر شده و نظر به سیره فقهای جامع‌الشرایط در زمان معاصر و سکوت قانون در این باره، چنین نتیجه گرفته می‌شود که جمهوری اسلامی با حاکمیت ولایت فقیه، عملاً این نظر را تأیید کرده است که همان قراردادی که در گذشته با اقلیت‌های موجود، منعقد گردیده، معتبر و محترم می‌باشد. (جعفر آریانی، حقوق متقابل مسلمانان و اهل کتاب، ۵)

مسلمانان نیز در همین راستا قابل تفسیر است.^۱ اما این که این تحول چگونه در چارچوب روش‌شناسی اجتهاد رایج، تفسیر شود در ذیل می‌آید.

مبادی معرفت‌شناختی تحول قانون ذمه

نگارندگان معتقدند که می‌توان میان سه نوع نگره پیش‌گفته (در باب مواجهه با پدیده قانون ذمه)، نگاه چهارمی را نیز در انداخت که ضمن برخورداری از محاسن آن‌ها، از کاستی‌هایشان نیز در امان باشد. این تر، در حقیقت یک اندیشه ترکیبی است از دو نگاه درونی و بیرونی به دین و شریعت. در این نگرش، دین هم چنان می‌تواند و باید در دوران مدرن، نقش‌آفرینی کند و گزاره‌های دینی همچنان سهم والایی در تنظیم روابط مختلف انسان‌ها و جوامع، از جمله روابط حقوقی آنان ایفا خواهند کرد. البته دینی که خود بر خردورزی و تأثیرپذیری ضابطه‌مند از عرف و اقتضانات زمانی، تأکید کرده است. در این بینش، دعاوی روشنفکران دینی نیز می‌توانند جایی برای مذاقه و بررسی داشته باشند؛ پاره‌ای از آن‌ها رد و تعدادی نیز تلقی به قبول گردند. آنچه مهم است، پذیرش این حقیقت است که این تحول، از درون متن دین صورت می‌گیرد اگر چه برخی از مبادی و لایه‌های معرفتی‌اش، از بیرون و دانش‌ها و معارف دیگر، تأمین شده باشد. بر این اساس باید به این پیش‌فرض‌ها اذعان داشت:

ا) میراث فقهی گران‌بهای ما به‌طور یقین در عین حالی که برای اهل کتاب ارزش نسبی قائل شده است و میان آنان و دیگر کافران غیر کتابی تمایز گذاشته است، اما آن‌ها را دقیقاً هم‌ردیف شهروندان مسلمان قرار نداده است. در خلال مباحث، به تعدادی از تفاوت‌های حقوقی میان آنان و شهروندان مسلمان، اشاره شد.

ب) با حاکمیت جمهوری اسلامی که تبلور رسمی فقه امامی است، قانون ذمه، در قوانین اساسی و عادی کشور، انعکاسی نیافت که به یقین، بازتاب همان نگاه‌های جدید به مقوله اقلیت‌های دینی است.

ت) بسیاری از نواندیشان مسلمان در سال‌های گذشته در صدد پر آمده‌اند میان اقتضانات جدید جهانی و نگاه جدید آن‌ها به مسائل حقوق بشر از جمله شهروندی از یک سو و آموزه‌های دینی از دیگر سو جمع کنند تا در عین تحفظ بر مبانی دینی خود، بتوانند در مجامع جهانی از آن دفاع کنند.

ث) بدون تردید در سه دهه گذشته، در عرصه علوم سیاسی و حقوقی، مفاهیم نوینی مانند کشور، شهروندی، تابعیت، مرز و امثال آن شکل گرفته‌اند که خواه ناخواه بر اندیشه، عمل و زندگی ما تأثیرگذار شده‌اند. ما خواسته یا ناخواسته، بسیاری از این مفاهیم را در جوامع خود پذیرفته‌ایم.

^۱ با پیگیری دولت و نمایندگان مجلس شورای اسلامی و تصویب مجمع تشخیص مصلحت نظام، متن زیر به عنوان تبصره ماده ۲۹۷ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ الحاق گردید: «بر اساس نظر حکومتی ولی امر، دیه اقلیت‌های دینی شناخته شده در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به اندازه دیه مسلمانان تعیین می‌گردد.»

ج) هر گونه اظهار نظر و تصمیم‌گیری درباره مفهوم شهروندی اسلامی در دوران معاصر، به تنهایی و به صورت گسسته از مجموعه نظام فکری حاکم بر مسلمانان، امکان‌پذیر نیست، بلکه این نظام‌واره مانند پازلی است که شهروندی، تنها قطعه‌ای از آن است. نگاه ما به هستی، انسان، تکلیف، خدا، دین و... در نوع حقوق و تکالیفی که برای انسان معین می‌کنیم، تأثیرگذار است. نگاه حق‌گرایانه هرگز با نگاه تکلیف‌گرا، نتیجه‌ای برابر به بار نخواهد آورد.

ح) بنابراین، قانون ذمه امروز به یک بازخوانی کلی نیازمند است. در این بازخوانی، بسیاری از قطعات این نهاد، دست خوش تغییر و تحول می‌گردد و البته بخش‌هایی از آن نیز همچنان، به روال گذشته باقی خواهد ماند. این دسته از قوانین جدید در رابطه با اهل کتاب، مبتنی بر چند پیش‌فرض معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه و حقوق‌شناسانه بدین شرح‌اند:

- فهم ما از احکام شرعی در پی تحولات جهان، در حال تطور و دگرذیسی است.
- انسان، فارغ از نوع دین، رنگ و دیگر عوارضش، از منظر دین، موجودی است کریم و برخوردار از حقوق.
- همه انسان‌ها در حقوق اولیه با هم برابرند.
- تحولات جهانی باعث شده تا مفاهیم تازه‌ای مانند شهر، کشور، مرز، شهروند و... تأسیس گردند که نظامات کهن را دست‌خوش تغییر کرده‌اند.
- امروزه، جامعه اسلامی برای استمرار شکوه و جلالش، نیازی به تفکیک اتباع خود ندارد بل که با شهروند شناختن همه‌آحاد ملت و محترم شناختن همه حقوق شهروندی برای آنان، به حفظ انسجام ملی و یکپارچگی قلمروی خود، کمک می‌کند.

سازوکارهای تحول قانون ذمه

برای تحلیل فقهی تحول به وجود آمده در قانون ذمه، راه‌های گوناگونی قابل ارائه است. از این میان به چهار سازوکار اشاره می‌شود:

۱. ثابت و متغیر

تقسیم احکام به ثابت و متغیر نخستین بار در نوشته‌های علامه طباطبایی^۱ و سپس شهید مطهری^۲ دیده شد. این نظریه در حقیقت، راه حلی بود برای تطبیق نظری اقتضانات عصری با گزاره‌های ثابت شرعی.^۲

^۱ نظریه علامه طباطبایی، می‌گوید: اسلام مقررات خود را به دو قسم متمایز و جدا از هم تقسیم می‌نماید: مقررات ثابت و مقررات متغیر. مقررات ثابت: احکام و قوانینی است که به اقتضای نیازمندی‌های طبیعت یکنواخت و ثابت انسان وضع شده است. اسلام این بخش از احکام را که روی اساس آفرینش انسان و مشخصات ویژه او استوار است، به نام دین و شریعت نامیده است: «فاقم وجهک للدين خنیفا فطرة الله التي»

«یکی از اهداف تشریح اسلامی عبارت است از پاسداری از اخلاق و ارزش‌های اخلاقی؛ و چون ارزش‌های اخلاقی حکایت از واقعیت‌های نفس‌الامری می‌کنند، اموری ثابت بوده، تغییری در آن‌ها راه ندارد. مثلاً میگساری، قماربازی و آزادی جنسی از سوی اسلام ممنوع اعلام شده و شارع مقدس، به تحریم آن‌ها حکم کرده است زیرا ضرر آن‌ها با گذشت زمان، تغییر پیدا نمی‌کند. ولی انسان، علاوه بر آنکه دارای غرایز و روحيات ثابتی است، به شرایط زمانی و مکانی که همواره در حال تغییر هستند و وضع آدمی نیز با توجه به آن‌ها تغییر می‌کند، وابسته است. این شرایط متغیر، احکام متغیری را نیز طلب می‌کند. رعایت مصالح اسلام و مسلمان‌ها بر دولت اسلامی واجب است، این یک اصل ثابت و قاعده عمومی است؛ اما مصالح اسلام و مسلمان‌ها با اختلاف شرایط زمانی و مکانی تغییر می‌کند؛ مثلاً گاهی مصلحت اقتضای صلح و گاهی اقتضای جنگ دارد. بدین سان، مقررات و احکام خاص، در این زمینه با اختلاف شرایط، تغییر می‌کند، اما هرگز از چارچوب قانون عمومی که همان رعایت مصالح مسلمانان است و آیات قرآنی بر آن دلالت می‌کند، خارج نمی‌شود. برخی از آیات عام قرآن که بر قانون عام در این زمینه دلالت دارند، از این قرارند: «ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً» (نساء، ۱۴۱)؛ «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبوؤهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين» (ممتحنه، ۸-۹)». (ابراهیمی، ۱۳۴/۴-۱۳)

باید توجه داشت که درک ثوابت و متغیرات شریعت، کار آسانی نیست و به شم‌الفقاهه بالایی نیازمند است که در اثر ممارست بسیار فقیه با جهان فقاها، حاصل می‌آید. جداسازی ریشه‌ها از شاخ و برگ به آسانی میسر نمی‌آید. اینجاست که «فرآیند اجتهاد»، نقش مهم و بی‌بدیلی پیدا می‌کند. شاید اینکه در روایات آمده است که: «علینا القاء الاصول و علیکم التفریع» به جهت اشاره به همین دو سویه بودن احکام

فطر الناس علیها لا تبدل لخلق الله ذلك الدين القيم. «مقررات متغیر: احکام و مقرراتی است که جنبه موقتی و محلی (و یا جنبه اختصاصی دیگری) داشته و با اختلاف طرز زندگی، اختلاف پیدا می‌کنند. این بخش با پیشرفت تدریجی مدنیت و حضارت و تغییر و تبدیل قیافه اجتماعات و به وجود آمدن و از بین رفتن روش‌های تازه و کهنه، قابل تغییر است و به حسب مصالح مختلف زمان‌ها و مکان‌ها، اختلاف پیدا می‌کند. این مقررات به عنوان آثار ولایت عامه، منوط به نظر نبی اسلام (ص) و جانشینان و منصوبین از طرف اوست که در شعاع مقررات ثابت دینی و به حسب مصلحت وقت و مکان، آن را تشخیص داده و اجرا می‌نمایند (یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم) از این قسم از مقررات، به نام اختیارات والی تغییر می‌شود و این اصل است که در اسلام به احتیاجات قابل تغییر و تبدیل مردم در هر عصر و زمان و هر منطقه و مکانی پاسخ می‌دهد و بدون اینکه مقررات ثابت اسلام، دستخوش نسخ و ابطال شود، نیازمندی‌های جامعه انسانی را نیز رفع می‌نماید. ولی امر مسلمین، نظر به ولایت عمومی که در منطقه حکومت خود دارد و در حقیقت سررشته‌دار افکار جامعه اسلامی و مورد تمرکز شعور و اراده همگانی است، تصرفی را که یک فرد در محیط زندگی شخصی خود می‌تواند بکند، او در محیط زندگی عمومی انجام می‌دهد. (فرازهایی از اسلام، ص ۷۳، ۷۶، ۶۸، ۶۹)

^۱. بنگرید به کتاب ایشان با عنوان «اسلام و مقتضیات زمان»، ۱۲/۱-۱۳ و ۱۳/۲.

^۲. در باب امکان تحول‌پذیری احکام اسلامی، دو نظریه وجود دارد: حقوق دانان پیرو این نظریه‌اند که حقوق اسلامی با تحولات اجتماعی، تطبیق پذیر است حال آن که اسلام شناسان و محققان اسلامی، بر تغییرناپذیری قوانین اسلامی، تأکید دارند (محقق داماد، ۲۹۷/۳، مجموعه زمان و مکان)

شریعت است. اصول کلی و ثوابت، در سخن امامان (ع) انعکاس یافته است و مجتهدان می‌بایست، آن‌ها را با شرایط نو شونده زمانی و مکانی، تطبیق دهند.

بر اساس این دیدگاه، احکام اهل ذمه از گروه احکام ثابت اسلام نیستند بلکه از متغیرات به شمار می‌روند؛ به این معنا که ظرف زمانی خاصی داشته‌اند که در خارج آن ظرف، از مصلحت و قابلیت اجرا می‌افتند. این احکام در مقطعی تشریح شده‌اند که اهل کتاب، بیگانه شمرده می‌شده‌اند. مسلمانان در آن جامعه از سوی غیر مسلمانان، همواره- پیدا یا نهان- احساس خطری بالقوه می‌کردند. خط و مرزها، عقیدتی بودند و این، اختصاص به مسلمانان نداشت، ممالک غیر اسلامی نیز همین‌گونه بودند. امپراتوری روم یک ابر قدرت ایدئولوژیک و عقیده‌محور بود. از این رو بسیار طبیعی می‌نمود که موضع‌گیری احکام اسلامی نیز برای حفظ کیان و یکپارچگی مسلمانان، جهت‌دهی گردد. از هیچ نص و متن دینی در نمی‌آید که اهل کتاب باید همیشه در آن شرایط خاص قرار داشته باشند. بر عکس، با دقت در آیات و روایات مربوط به اهل کتاب، به خوبی می‌توان استنباط کرد که احکام ذمه و جزیه و امثال آن، دارای مصالح مقطعی و سیال بوده‌اند نه ثابت و لایتغیر. به همین جهت است که در زمان‌های مختلف، زمامداران مسلمان، مواضع متفاوتی در برابر آنان اتخاذ می‌کرده‌اند.

۲. تغییر موضوعی

موضوع از اصطلاحات رایج در متون فقهی است. موضوع چیزی است که حکم شرعی بر آن، مترتب شده است. (نائینی، ۳۸۹/۴) همو در ادامه می‌افزاید: مقصود از موضوع، عبارت است از آنچه در متعلق حکم، مفروض الوجود اخذ شده است. (همان‌جا) «بنابراین، اگر حکم بر اشیای خارجی حمل شده باشد، آن شیء خارجی را موضوع گویند و اگر بر مکلف با یک سری شروط، حمل شده باشد، این مکلف را موضوع گویند». (برجی، ۷۴/۴)

موضوعات شرعی دارای اقسام گوناگونی هستند. موضوعات مستتبط شرعی: نظیر صلات و صوم و حج؛ موضوعات عرفی که شارع در بخش‌هایی از آن‌ها تصرف کرده است مانند قصاص و نکاح؛ امام خمینی (ره) می‌فرماید: «زوجیت از امور عقلانی و از اعتباراتی است که اساس زندگی اجتماعی بر آن متوقف است». (انوار الهدایة، ۲۰۸/۱) و دسته سوم، موضوعات صرف هستند که شارع در آن‌ها تصرفی نکرده است و قسمت اعظم فقه را هم تشکیل می‌دهند نظیر بلوغ، فقیر، قوم، مسلمان، غنا و...

با توجه به این‌که هر حکم شرعی دایر مدار موضوع خود است، با دگرگونی عرف‌ها و عادات در بستر زمان، موضوعات نیز دست‌خوش تغییر و دگرگونی می‌گردند. فقیهان باور دارند که احکام دایر مدار

موضوعات خویش‌اند و با تبدل موضوع، حکم نیز متبدل می‌شود.^۱ مثال معروف آن در فقه، تبدل سگ به نمکزار است. (حلی، قواعد الاحکام، ۱/۱۹۵) شهید اول می‌گوید: «تحول احکام با تحول در عادات، امکان‌پذیر است، همانطور که در نقود رایج، اوزان متداول و نفقه همسران چنین است». (القواعد و الفوائد، ۱/۱۵۲) صاحب جواهر در بسیاری از مباحث، بر دگرگونی موضوعات عرفی در ظرف زمان و مکان، تأکید می‌ورزد. (نگ جواهر: ۱/۲۵۹؛ ۱۳/۲۹۳؛ ۱۶/۵۹؛ ۲۰/۲۳۲ و...)

بر اساس دیدگاه تبدل موضوع، می‌توان گفت: فرمان‌هایی که در خصوص ذمیان تشریح گردیده است امروزه موضوعه منتهی شده‌اند زیرا این فرمان‌ها مربوط به دوران پیشامدرن است، زمانی که مفهوم مرز، سرزمین و تابعیت، به این شکلی که امروز در جوامع وجود دارد مطرح نبوده است، اما در جهان امروز که پدیده ملت و کشور به معنای خاص آن رخ نموده است، طبیعتاً آن فرمان‌ها هم دچار دگرگونی جوهری خواهند گردید. در نگاه پیشامدرن، جامعه به دو جامعه موحدان (دارالسلام) و جامعه غیر موحدان (دارالکفر) انقسام می‌یافت، اما این نگاه در دوران جدید، لاقلاً در سطح مفهوم کشور و دولت، اعتبار خود را از دست داده است. اینک، آحاد موجود در قلمروی یک حاکمیت سیاسی (کشور) به یک نسبت در رابطه با حاکمیت، یکپارچگی و اقتدار ملی، احساس تعلق و وابستگی می‌کنند. شاید به همین خاطر بوده است که فقیهان مسلمان در سال‌های اخیر سخن و اسمی از مباحث اهل ذمه - لاقلاً به صورت آشکار - به میان نیاورده‌اند و تنها در عمل، برخی از احکام آنان به اجرا در آمده است. اینک دیگر، سخن از پرداخت جزیه نیست - چه رسد که پرداخت آن، همراه با تحقیر هم باشد - از ممنوعیت ساخت آپارتمان‌های بلند توسط ذمیان، خبری نیست. دیگر در مجامع، سخنرانی‌ها و نوشته‌ها، کسی آنان را ذمی خطاب نمی‌کند. در کشور ما آنان شهروند ایرانی محسوب می‌شوند، شناسنامه ایرانی دارند و در خیل آحاد ملت بزرگ ایران، در همه عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... مشارکت فعال می‌جویند و در شادی و اندوه، در کنار هموطنان مسلمان خود قرار دارند.

۳. زمان و مکان

امام خمینی (ره) بنیان‌گذار این تئوری به شمار می‌روند.^۲ تحلیل‌های متفاوتی از تأثیر زمان و مکان در احکام شرعی، از سوی اندیشمندان، عرضه شده است^۳؛ مانند تغییر در موضوع، تغییر در فهم فقیه، تغییر

^۱ تبدل موضوع دارای اقسام متفاوتی است. گاهی موضوع از علتی که به سبب آن، محمول برای حکم قرار گرفته است، خارج می‌شود مانند موضوع خون؛ و گاهی فقیه باید تلاش کند تا علت را کشف کند. (محمد جواد فاضل لنکرانی، ۷۹/۳-۸۰، زمان و مکان)

^۲ «مصلحت نظام را در نظر بگیرید چرا که یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پراشتوب کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری است.» امام خمینی (ره) «صحیفه نور ۲۱/۲۱۷؛ «اما در مورد روش تحصیل و تحقیق حوزه‌ها اینجانب معتقد به فقه سنتی اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی‌دانم، اجتهاد به همان سبک صحیح است ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست. زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و

در شرایط و ویژگی های موضوع، احکام متغیر، منطقه الفراغ، تغییر در خود حکم و... که همگی در این نقطه مشترک اند که تحولات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و... می تواند در تبدل حکم شرعی، تأثیرگذار باشد. امام خمینی (ره) به شدت از کسانی که بر ظاهر ادله و مستندات دینی، جمود می ورزیدند و شرایط زمانه را درک نمی کردند، انتقاد می کنند. (صحیفه نور، ۱۵۱/۲۱)

قطعه منظور از تأثیر زمان و مکان در احکام شرعی، به معنای نقشی که آن دو به عنوان شروط و ظروف انجام افعال شرعی دارند، نیست، زیرا تأثیر چنین زمان و مکانی، قابل انکار نیست. مثلاً زمان دلوک شمس برای وجوب نماز، حلول ذی حجه برای فریضه حج و حلول ماه رمضان برای وجوب روزه، روشن است. یا لزوم انجام نماز در لباس پاک، یا طواف کعبه، استقبال و امثال آن ها در باب مکان، نیز قابل انکار نیست. بحث درباره تأثیر گونه دیگری از زمان و مکان در فقه و فرآیند استنباط احکام شرعی است. با توجه به اینکه احکام شرعی به سه گونه احکام اولیه، ثانویه و حکومتی تقسیم می شود، به نظر می رسد زمان و مکان در هر سه حوزه می تواند تأثیرگذار باشد هرچند، تأثیر آن در احکام حکومتی بیشتر است. موارد زیادی در فقه وجود دارد که بر اثر تحولات زمانی و مکانی، احکام شرعی دست خوش دگرگونی شده اند: به چند مورد اشاره می شود:

- خرید و فروش خون: فقها خرید و فروش خون را در گذشته، حرام و باطل می دانستند؛ اما در زمان های اخیر با رشد تکنولوژی که استفاده های دیگری غیر از خوردن، برای خون و فراورده های خونی تصور می شود، اکثر فقیهان، به جواز خرید و فروش آن، فتوا داده اند. امام خمینی (ره) می فرماید: «اظهر آن است که می توان از خون به جز خوردن، استفاده کرد، زیرا آیه و روایاتی که در این زمینه وارد شده، دلالتی بر حرمت به گونه ای عام ندارد». (المکاسب المحرمة، ۳۸/۱)

- شطرنج: حرمت شطرنج تقریباً مورد اتفاق فقیهان بوده است؛ اما امام خمینی (ره) در پاسخ این پرسش که: اگر شطرنج از آلت قمار بودن، خارج شده باشد و به عنوان یک ورزش فکری استفاده شود، چه حکمی دارد؟ می فرماید: «بر فرض مذکور، اشکالی ندارد». (صحیفه نور، ۱۴/۱)

بنا بر تئوری زمان و مکان، قطعه نمی توان همان احکام فقه سنتی را برای اقلیت های دینی، جاری دانست. تحولاتی که در عرصه های پیش گفته نظیر تابعیت، ملیت و... حاصل آمده، دقیقاً همان دو عنصر زمان و مکانی هستند که امام خمینی (ره) بر تأثیرشان در فرآیند اجتهاد پویا، تأکید می ورزیدند. چگونه ممکن است آن حضرت در موضوعات کوچک تری مانند خیابان کشی، معادن و... بر تأثیر زمان و مکان بر

اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنی که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر باقدیم فرقی نکرده است واقعا موضوع جدیدی شده است که قهرا حکم جدیدی می طلبد. «صحیفه نور، ۹۸/۲۱»
۳. برای اطلاع از دیدگاه های اندیشمندان بنگرید: مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (ره).

حکم فقهی باور داشته باشند ولی نسبت به چنین موضوع پر اهمیتی که کیان کشور اسلامی را پاس می‌دارد، بی تفاوت باشند؟

۴. احکام حکومتی و فقه المصلحه

فقه حکومتی^۴ که به اشتباه برخی آن را با فقه سیاسی، مترادف می‌گیرند، عبارت است از نگاه جمع‌گرایانه فقیه به فقه. این فقه در برابر فقه فردی قرار می‌گیرد که آحاد مکلفین را حتی در افعال جمعی‌شان مانند حج، اجزایی منفرد و مستقل از هویت اجتماعی آنان، فرض می‌کند. فقه حکومتی ضمن توجه به همه شئون مکلفان، آنان را به‌مثابه اجزایی از یک کل نظام یافته با عنوان حکومت اسلامی، نظاره می‌کند که در این پازل، ممکن است از احکام و حقوق و وظایف متمایزی نسبت به فقه فردگرا، برخوردار باشند. مهم‌ترین ویژگی فقه حکومتی، مصلحت‌سنج بودن آن است. از منظر فقه حکومتی، نه تنها احکام تابع مصالح‌اند بلکه به‌ویژه در حوزه عمومی و مسائل اجتماعی، می‌توان این مصالح را کشف کرد و بر اساس آن‌ها، به احکام، جهت داد. تأسیس نهاد مجمع تشخیص مصلحت نظام از سوی امام (ره) با همین اندیشه بود. البته پر پیداست که برد مصلحت‌سنجی تا آنجاست که حفظ نظام و بنیان‌های اساسی اسلام، در معرض خطر قرار نگیرد.

این اندیشه که حکم حکومتی فقط در سخنان امام خمینی (ره) مطرح شده است، نادرست است. بسیاری از فقیهان از جمله صاحب جواهر، بارها به حکم حکومتی پرداخته‌اند. (۹/۴) «همچنین باید دانست که دایره حکم حکومتی، گسترده‌تر از قضاوت است. احکام حکومتی هم شامل موضوعات، از قبیل حکم به ثبوت اول ماه، عدالت و فسق و اجتهاد می‌شود و آن احکامی است که به انفاذ احکام اولی و یا ثانوی و ظاهری مربوط است و با آن احکامی که حاکم اسلامی برای برقراری نظم جامعه و یا جلوگیری از هرج و مرج و فساد و یا کوتاه کردن دست مفسدان صادر می‌کند. بر همین اساس است که نقض احکام حکومتی برای هیچ‌کس حتی مجتهدین هم جایز نیست.» (محامد، ۴۴۸/۷)

اینک با نگره فقه حکومتی مصلحت‌گرا، در مقوله اقلیت‌های دینی می‌توان باور داشت که ادله و مستندات قرآنی، روایی و فقهی، همه در یک نظام واره، مورد تحلیل قرار می‌گیرند نه به‌صورت تک گزاره‌های جدا از هم. در این نگاه، با توجه به شرایط جهان معاصر، حتی گزاره‌هایی که لسانشان نسبت به اهل کتاب، تند است هم بازتفسیر می‌شوند. پرواضح است که استمرار احکام ذمه و جزیه در شرایط کنونی، جز واگرایی آحاد جامعه و بی‌اعتمادی اقلیت‌های دینی به نظام اسلامی، نتیجه دیگری در پی نخواهد داشت. چگونه فقیه زمان‌شناس می‌تواند قوانین ذمیان را به همان شکل سابق، اجازه کند؟ بقا و

^۴. برای اطلاعات بیشتر در ارتباط با فقه حکومتی بنگرید: کتاب فقه پژوهی آقای مهدی مهریزی، بخش فقه حکومتی.

استمرار حکومت و نظام، بدون وجود همگرایی و یکپارچگی ملی، امکان پذیر نیست.

۵. موارد دیگر:

جز آنچه آمد، می توان به سازوکارهای دیگری نیز اشاره کرد که به لحاظ ضیق مجال، از بسط آن‌ها پرهیز می شود؛ عناوینی مانند لزوم حفظ نظام، بازبودن دست قانون گذاران در منطقه الفراغ، لزوم اجتناب از وهن شریعت و...

نتیجه گیری

امروزه موضوع قرارداد ذمه و شهروند درجه دوم دانستن اهل کتاب تقریباً منتفی است، چراکه افزون بر انتقاف موضوع، تحولات بسیاری در عرصه های گوناگون به وجود آمده که سبب شده، احکام فقهی آنان دست خوش پاره ای دیگرگونی های اساسی شود. بنا بر دستاورد این پژوهش، آنان در تمامی حقوق و تکالیف شهروندی، دقیقاً مانند مسلمانان هستند؛ دیگر انعقاد پیمان ذمه بی معنا است. تعهد گرفتن از اهل کتاب بی وجه است. آنان موظف نیستند افزون بر مالیات های مقرر در نظام مالیاتی کشور، چیزی تحت عنوان جزیه بپردازند. در حقیقت آنان اقلیت دینی به حساب می آیند نه اقلیت شهروندی. تحقیر و کوچک کردن آنان مطلقاً نیست. آنان از اکثر حقوق و مزایای شهروندی در امور اقتصادی، اجتماعی و سیاسی برخوردارند مگر آنچه که با همان مصالح کلی نظام اسلامی که به آن، اشاره شد، در تضاد باشد که البته تعداد آن، بسیار نیست.

البته باید توجه داشت که تنها در بخشی از احکام فقهی - که عمدتاً در قلمروی احوال شخصیه^۵ یا عبادی است - می توان هم چنان، تفاوت هایی میان مسلمانان و اهل کتاب قائل شد^۶، مانند ممنوعیت ازدواج

^۵ احوال شخصیه به معنای اوصاف و خصوصیات است که وضع و هویت شخصی و حقوقی و تکالیف فرد را در خانواده و اجتماع، معین می کند. (کاتوزیان، عقود معین، ۴/۲).

^۶ در باره صلاحیت محاکم در رسیدگی به پرونده های اهل کتاب، مباحث زیادی مطرح است. درست است که بر اساس آیات و روایات، دادگاه های اسلامی در پذیرش یا رد اهل کتاب، آزادند (مانده، ۴۲؛ وسایل الشیعه، ۲۱۸/۱۸) و فقیهان امامیه نیز بر همین مبنا فتوا داده اند (تذکره، ۶۵۲/۲) ولی با توجه به مبنایی که ما در این پژوهش، برگزیدیم، آنان بسان سایر شهروندان کشور، موظف اند به دادگاه های عادی مراجعه کنند و دادگاه ها هم باید بر اساس قوانین کشوری حکم کنند مگر در مواردی احوال شخصیه آن هم در صورتی که خودشان از دادگاه، تقاضا کنند و نیز در مورد ارتکاب جرایمی که از نظر دین آن ها جرم، تلقی نمی گردد. در ماده واحده انتشار یافته در مجموعه قوانین ۱۳۱۲ مصوب ۱۳۱۲/۴/۳۱ نیز چنین آمده است: «نسبت به احوال شخصیه و حقوق ارثیه و وصیت ایرانیان غیر شیعه که مذهب آنان به رسمیت شناخته شده، محاکم باید قواعد و عادات مسلمة متداوله در مذهب آنان را جز در مواردی که مقررات قانون راجع به انتظامات عمومی باشد به طریق ذیل رعایت نمایند: ۱ - در مسائل مربوط به نکاح و طلاق، قواعد مسلمة متداوله در مذهب که شوهر پیرو آن است؛ ۲ - در مسائل مربوط به ارث و وصیت، عادات و قواعد مسلمة متداوله در مذهب حقوقی؛ ۳ - در مسائل مربوط به فرزندخواندگی، عادات و قواعد مسلمة متداوله در مذهب که پدرخوانده یا مادرخوانده پیرو آن است - (اجرای مقررات مذهبی خویش در احوال شخصیه: احوال شخصیه یعنی ازدواج، طلاق، ارث و وصیت که در این موارد، اقلیت های دینی مقررات مربوط به مذاهب خودشان را عمل می کنند و حتی اگر دعوا و مسأله ای در دادگاه های ایران مطرح باشد قاضی دادگاه طبق قواعد مسلمة مذهبی آن ها، موضوع را فیصله می دهد.»

آنان با مسلمانان، ورود به مکان‌های مقدس و... که این‌گونه مسائل بیش‌تر جنبه اعتقادی و دینی دارند و چندان به حوزه اجتماعی و شهروندی ارتباط پیدا نمی‌کنند.

بله پاره‌ای از مسائل هست که هم دارای بعد دینی و هم برخوردار از جنبه شهروندی است که جداسازی آن‌ها از هم دشوار است مانند نپذیرفتن گواهی آنان در دعاوی مسلمانان که هر یک نیاز به بررسی و مطالعه موردی دارند.^۷

منابع

قرآن کریم.

- ابراهیمی، عبدالجواد، «تبیین ثابت و متغیر در شریعت اسلام»، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (ره)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *من لایحضره الفقیه*، قم، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
- ابن شعبه، حسن بن علی، *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله، *تفسیر ابن عربی*، نرم افزار جامع التفسیر نور.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر ابن کثیر*، بیروت، دار المعرفه، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، *تفسیر البحر المحیط*، نرم افزار جامع التفسیر نور.
- احمدی، بابک، *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۹.
- ادیبی، حسین، «مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شهری»، *نامه علوم اجتماعی*، شماره ۶، سال ۱۳۵۵، صص ۲۲ - ۳۲.
- امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ چهارم، ۱۳۹۷ ق.
- آراسته خو، محمد، *فرهنگ اصطلاحات علمی اجتماعی*، تهران، چاپخش، ۱۳۸۱.
- آریانی، جعفر، «حقوق متقابل مسلمانان و اهل کتاب»، *مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق بشر و گفت‌وگوی تمدن‌ها*، تهران، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۰.
- آقابخشی، علی، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران، چاپ تندر، ۱۳۶۳.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *ترمینولوژی حقوق*، تهران، گنج دانش، چاپ بیست و دوم، ۱۳۸۸.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- حمید الله، محمد، *سلوک بین‌المللی دولت اسلامی*، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران، مرکز نشر علوم

^۷ مثلاً بعید نیست دادگاه، شهادت اهل کتابی را که در کیش خود، عادل و درست‌کردار محسوب می‌شوند، بپذیرد. البته باید ادله‌ی حجیت بینه را بررسی کرد تا میزان دلالت و مناط حکم، معلوم گردد.

- اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۸۶.
- خمینی، روح الله، *انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- _____، *تحریر الوسیله*، قم، دار الکتب العلمیه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.
- خویی، ابوالقاسم، *مبانی تکمله المنهاج*، نجف، مطبعه الآداب، بی تا.
- _____، *منهاج الصالحین*، قم، مدینه العلم، چاپ بیست و هشتم، ۱۴۱۰ ق.
- دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران، بی تا.
- زحیلی، وهبه، *الفقه الاسلامی و ادلته*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۴ ق.
- _____، *آثار الحرب فی الفقه الاسلامی*، دمشق، دارالفکر، چاپ سوم، ۱۴۰۱ ق.
- سروش، عبد الکریم، «مقاله حکومت دموکراتیک دینی»، *حقوق بشر از منظر اندیشمندان*، به کوشش محمد بسته نگار، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *تفسیر الدر المشور*، بیروت، دار الفکر، چاپ اول، ۱۳۶۵.
- _____، *تفسیر جلالین*، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
- شایان مهر، علیرضا، *دائرة المعارف تطبیقی علوم اجتماعی (کتاب اول)*، تهران، کیهان، چاپ اول، ۱۳۷۷.
- شریف الرضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، تعلیق شیخ محمد عبده، بیروت، دارالمعرفه للطباعة و النشر، بی تا.
- شمس الانمه سرخسی، محمد بن احمد، *المبسوط*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۶ ق.
- شیبانی، ملیحه، «شهروندی و مشارکت در نظام جامع رفاه و تأمین اجتماعی»، *فصلنامه علمی پژوهشی حقوق تأمین اجتماعی*، شماره ۱، سال اول، ۱۳۸۴.
- صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، *جواهر الکلام*، دار الکتب الاسلامیه، قم، ۱۳۶۷.
- صدر افشار، غلامحسین، *فرهنگ فارسی امروز*، تهران، نشر کلمه، ۱۳۷۳.
- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان*، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۰۲ ق.
- _____، *فرازهایی از اسلام*، تنظیم از مهدی آیت الهی، قم، انتشارات جهان آرا، بی تا.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت، مؤسسه اعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *الاستبصار*، قم، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۳.
- _____، *التبیین*، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- _____، *الخلاف*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
- _____، *المبسوط*، تهران، المکتبه المرتضویه، ۱۳۸۷ ق.
- عبادیان، محمود، «مقاله حقوق بشر جهان شمولی و پیامدها»، *مجموعه مقالات همایش بین المللی حقوق بشر و گفت و گوی تمدن ها*، تهران، انتشارات دانشگاه مفید، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- عجلونی، اسماعیل بن محمد، *کشف الخفاء و مزیل الالباس*، قم، دار الکتب العلمیه، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.

- عظیمی، فخرالدین، *دموکراسی، جامعه مدنی و تمدن مدرن*، تهران، چاپ نقش و نگار، ۱۳۷۷.
- علامه حلی، حسن بن یوسف، *تذکره الفقهاء*، قم، مکتبه الرضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، بی تا.
- عمید زنجانی، عباسعلی، «امام علی (ع) و حقوق اقلیت‌ها»، *کتاب نقد*، شماره ۱۸، تهران، بهار ۱۳۸۰، صص ۵۰-۸۱.
- _____، *اسلام و همزیستی مسالمت آمیز*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۴۴.
- _____، *فقه سیاسی*، تهران، انتشارات سمت، چاپ اول، ۱۳۷۹.
- فاضل لنکرانی، محمدجواد، «مقاله زمان و مکان در فقه»، *مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (ره)*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، *کنز العرفان*، نرم افزار جامع التفاسیر نور.
- فالکس، کیث، «شهروند و جامعه سیاسی»، *مجله بازناب اندیشه*، ترجمه محمد تقی دلفروز، شماره ۳، دی ماه ۱۳۸۱.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *تفسیر صافی*، قم، مؤسسه الهادی، چاپ دوم، ۱۴۱۶ ق.
- قرضاوی، یوسف، *غیر المسلمین فی مجتمع المسلمین*، ترجمه داود دشتی، تهران، انتشارات احسان، چاپ اول، ۱۳۸۱.
- قوطفی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
- قلعه جی، محمد رواس، *معجم لغه الفقهاء*، ریاض، دارالنفائس، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.
- کامیار، غلامرضا، *حقوق شهری و شهرسازی*، تهران، انتشارات مجد، چاپ سوم، ۱۳۸۷.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، قم، دار الکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۸۸ ق.
- گولد، جولوس و ویلیام ل. کولب، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه محمدجواد زاهدی مازندانی، تهران، نشر مازیار، ۱۳۷۶.
- لوپیز، ویرث، *شهرگرایی شیوه‌ای از زندگی*، تهران، نشر ایران، چاپ اول، ۱۳۵۸.
- ماوردی، علی بن محمد، *الاحکام السلطانیه*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
- محامد، علی، «تبیین مفهومی احکام اولیه و ثانویه و احکام حکومتی از دیدگاه فقهای شیعه»، *مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (ره)*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- محقق داماد، مصطفی، «مقاله پژوهشی در مبانی تطبیق‌پذیری قوانین اسلامی با تحولات اجتماعی و تقابل آن‌ها»، *مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (ره)*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۷۴.

- محمدی ری شهری، محمد، *میزان الحکمه*، قم، دارالحدیث، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
- مطهری، مرتضی، *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران، صدرا، ۱۳۷۰.
- معین، محمد، *فرهنگ معین*، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ چهارم، ۱۳۶۰.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، *زبده البیان*، قم، مکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، بی تا.
- منصور، جهانگیر، *قانون مدنی*، تهران، نشر دیدار، چاپ چهل و پنجم، ۱۳۹۱.
- موحد، محمدعلی، *در هوای حق و عدالت (از حقوق طبیعی تا حقوق بشر)*، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۱.
- مهریزی، مهدی، *فقه پژوهی*، تهران، وزارت ارشاد، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- نائینی، محمد حسین، *فوائد الاصول*، مقرر: کاظمی خراسانی، قم، مؤسسه نشر اسلام، بی تا.
- نوابخش، مهرداد، «بررسی مفهوم شهر و شهروندی از دیدگاه جامعه شناسی»، *مجله جامعه شناسی*، شماره ۵، بهار ۱۳۸۵.
- همدانی، رضا بن محمد هادی، *مصباح الفقیه*، قم، مکتبه صدر، بی تا.
- هویدی، فهمی، *مواطنون لا ذمیون موضع غیر المسلمین فی مجتمع المسلمین*، قاهره، دار الشرق، چاپ اول، ۲۰۰۵ م.
- یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله، *معجم البلدان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۹ ق.
- Lamont, Corliss, *The Philosophy of Humanism*, New York: Frederick Ungar Publishing co.(1949)
- ارجاع‌های اینترنتی
- خمینی، روح الله، صحیفه امام خمینی (نور)،
- <http://www.tebyan.net/newindex.aspx?pid=58950>
- کدیور، محسن، «مقاله حقوق غیر مسلمانان در اسلام معاصر»،
- <http://www.aftab-magazine.com/4>
- مجتهد شبستری، محمد، «سه گونه دانش در سه قلمرو»، *مجله نقد و نظر*،
- http://shareh.com/persian/magazine/naqd_n/index.htm