

بررسی فقهی - حقوقی وضعیت اقلیت‌های دینی شناخته‌نشده در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

علیرضا عالی‌پناه - رضا بکشلو - علیرضا محرابی‌زاده

چکیده

با توجه به حضور گروه‌های مختلف نژادی، قومی، زبانی، دینی و مذهبی در جای جای ایران، حقوق این گروه‌ها همواره مورد توجه بوده است. این مباحث با پیروزی انقلاب اسلامی جنبه‌های جدیدی نیز به خود گرفته و حقوق این گروه‌ها، به‌ویژه اقلیت‌های دینی به یکی از کانونی‌ترین مسائل و چالش‌های اجتماعی، سیاسی و حقوقی کشور بدل شده و ابعاد بین‌المللی نیز پیدا کرده است. اصل ۱۳ قانون اساسی، زرتشتیان، کلیمیان و مسیحیان را تنها اقلیت‌های دینی شناخته‌شده ایرانی اعلام کرده و همین امر منشأ تقسیم اقلیت‌های دینی ایرانی به دو قسم «شناخته‌شده» و «شناخته‌نشده» شده است. مجلس خبرگان قانون اساسی کوشیده است با تصویب اصل ۱۴ پایانی بر مباحث پیرامون عدم شناسایی برخی اقلیت‌ها باشد که به علت برخی از ابهام‌های مفاد این اصل، کوشش موفقی به نظر نمی‌رسد. پس از آن نیز مقنن عادی به هنگام تصویب قانون مجازات اسلامی در سال ۱۳۹۲ برای نخستین بار در تاریخ حقوق ایران از زمان مشروطه تاکنون از ایرانیانی سخن گفته که ذمی، معاهد و مستأمن نیستند که این امر منشأ بحث‌های جدیدی در خصوص اقلیت‌های مذکور شده است. لذا، پرسش از وضع حقوقی اقلیت‌های دینی شناخته‌نشده در حقوق اساسی ایران را می‌توان سؤال اصلی این نوشتار دانست که با روش تحلیلی - توصیفی بررسی و تلاش شده یک جمع قابل قبول بین اقتضائات تابعیت و عدم شناسایی این اقلیت‌ها ارائه شود. این مهم بدون توجه به آموزه‌های فقهی، به‌عنوان مبنای نظام حقوقی جمهوری اسلامی، میسر نیست و لذا پژوهش حاضر به انطباق تحلیل خود بر موازین اسلامی التزام دارد.

واژگان کلیدی: اقلیت‌های دینی، اقلیت‌های دینی شناخته‌نشده، امان، حقوق اقلیت‌ها، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

— استادیار دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول)

— دانشجوی دوره دکتری حقوق عمومی دانشگاه امام صادق (ع)

— دانشجوی مقطع کارشناسی ارشد رشته معارف اسلامی و حقوق خصوصی دانشگاه امام صادق (ع)

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۱

مقدمه

واژه «اقلیت» در لغت به معنای «کم بودن» و «قسمت کم تر» و در اصطلاح به معنای «گروهی از افراد یک کشور یا یک شهر است که از لحاظ دین، مذهب یا نژاد از اکثریت متمایز باشند» آمده است (معین، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۸۰)؛ بنابراین، واژه مذکور دارای دو استعمال عرفی و اصطلاحی است. یکی از حقوقدانان در بیان معنای اصطلاحی اقلیت چنین نوشته است: «گروهی از اتباع یک کشور که از لحاظ ملی، نژادی، زبانی یا مذهبی از دیگر گروه‌های مردم متفاوت بوده، از لحاظ تعداد کم ترند و قدرت حکومت را نیز در دست ندارند» (مهر پور، ۱۳۷۶: ۱۷۶)؛ بنابراین می‌توان گفت واژه اقلیت در استعمال عرفی، بیش تر به مفهومی آماری اشاره دارد و به گروه‌هایی اطلاق می‌شود که نسبت به یک گروه اصلی قومی، نژادی، دینی/مذهبی و زبانی تعداد کم تری دارند، در حالی که در استعمال اصطلاحی، مفهومی کیفی است و به گروه‌هایی اشاره دارد که نسبت به گروه اصلی، قدرت اجتماعی و یا حقوقی کم تری دارند، هرچند از حیث تعداد هم بیش تر باشند (Diversity Training University International, 2008: 4). به عنوان مثال، شیعیان عراق در زمان حکومت حزب بعث و شیعیان بحرین در وضع کنونی از نظر استعمال عرفی این واژه، اکثریت محسوب می‌شوند لکن از نظر استعمال اصطلاحی آن، اقلیت هستند. بنابراین، نسبت صدقی استعمال عرفی و اصطلاحی این واژه، عموم و خصوص من وجه است.

امروزه در کشورهای دنیا جمعیتی یکدست از نظر قومی^۱، نژادی^۲، دینی/مذهبی^۳ و زبانی^۴ یافت نمی‌شود و از این رو، مفهوم اقلیت و حقوق آن، جایگاه قابل توجهی در ادبیات حقوقی، سیاسی و فلسفی پیدا کرده است. کشور ایران نیز از تنوع شگفت‌انگیزی برخوردار بوده و با اقسام گوناگونی از گروه‌های قومی، نژادی، دینی/مذهبی، زبانی و

1. ethnic
2. racial
3. religious
4. linguistic

فرهنگی مواجه است که با توجه به ابتدای نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران^۱ بر ارزش‌ها و مبانی اسلامی، بررسی وضعیت این اقلیت‌ها و حقوق آن‌ها مبتنی بر آموزه‌های دین مبین اسلام از اهمیت قابل توجهی برخوردار است. با این همه، بررسی وضعیت همه این اقلیت‌ها از گنجایش این مقاله خارج است و تنها بررسی وضعیت گروهی از اقلیت‌های دینی به شرح آتی در دستور کار خواهد بود.

حال، با توجه به این‌که اکثریت عددی ایرانیان، مسلمان و شیعه اثناعشری هستند و اصل ۱۲ قانون اساسی^۲ نیز دین اسلام و مذهب جعفری را به‌عنوان دین و مذهب رسمی کشور اعلام کرده است، وجود اقلیت دینی در ایران غیرقابل انکار است و اطلاق اقلیت بر ایرانیان غیرمسلمان بنا بر هر دو استعمال پیش گفته، اطلاقی صحیح و موجه به نظر می‌رسد. توجه به این نکته ضروری است که گرچه ایرانیان مسلمان غیر شیعه اثناعشری نیز حسب تعریف پیش گفته، گروه اقلیت محسوب می‌شوند لکن در عداد اقلیت‌های دینی قرار نمی‌گیرند و می‌توان آن‌ها را از اقلیت‌های مذهبی قلمداد کرد که بررسی حقوق آن‌ها از دستور این مقاله خارج است.^۳

با نظر به ق.۱. دو دسته از اقلیت‌های دینی قابل تفکیک به نظر می‌رسند: اقلیت‌های دینی شناخته‌شده و شناخته‌نشده. دسته اول شامل ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی است که وجود آنان در اصل ۱۳ ق.۱. مورد شناسایی قرار گرفته و به وضعیت حقوقی آنان اشاره شده است و دسته دوم شامل سایر ایرانیان غیرمسلمان است که وجود آنان صریحاً در ق.۱. شناسایی نشده است و لذا وضعیت حقوقی آنان نیز در هاله‌ای از ابهام قرار دارد.

با این همه، دو مقرر در نظام حقوقی ایران در این زمینه رهگشاست و تحلیل دقیق آن‌ها می‌تواند بر ساحت حقوق این دسته از اقلیت‌های دینی در نظم حقوقی کنونی پرتو افکند. نخستین مقرر عموم اصل ۱۴ ق.۱. است که این دسته از ایرانیان را

۱. زین پس ج.۱.

۲. زین پس ق.۱.

۳. گرچه از نظر سیاسی و جامعه‌شناختی تفکیک بین اقلیت دینی و مذهبی معمول نیست، لکن با توجه به حقوق ایران می‌توان دریافت که این تفکیک، امری واقعی و عینی است.

نیز شامل می‌شود و بر اساس تعالیم اسلامی، تکلیف دولت ایران و سایر اتباع آن را در تعامل با این اقلیت‌ها تا حدودی روشن می‌کند. مقرر دیگر تبصره یک ماده ۳۱۰ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲^۱ است که از سوی قانون‌گذار عادی وضع شده و از غیرمسلمانانی سخن گفته است که ذمی، مستأمن و معاهد نیستند و تابعیت ایران را دارند و آنان را «در حکم مستأمن» قرار داده است. بر این اساس، تحلیل دقیق این دو مقرر، با توجه به مبانی فقهی و پیش‌زمینه تاریخی تصویب، می‌تواند گام مهمی در اساسی‌سازی^۲ حقوق این دسته از اقلیت‌های دینی باشد. از نظر نگارندگان، مهم‌ترین علت ابهام در وضع حقوقی این اقلیت‌ها تاکنون نیز عدم توجه به مبانی اساسی‌سازی حقوق این دسته از اقلیت‌های دینی بوده است.

بنابراین، پرسش از وضع حقوقی اقلیت‌های دینی شناخته‌نشده در حقوق اساسی ج.ا.ا. را می‌توان سؤال اصلی این نوشتار دانست و لذا مقاله حاضر درصدد است با روش تحلیلی-توصیفی، حقوق اساسی اقلیت‌های دینی شناخته‌نشده در ق.ا. را در وضع حقوقی کنونی مورد بررسی قرار دهد و نواقص احتمالی و راهکارهای رفع آن را بازشناسد و باز شناساند.

توجه به این نکته ضروری است که پژوهش‌های پیشین درباره این موضوع را می‌توان به پژوهش‌های فقهی و پژوهش‌های حقوقی تقسیم کرد. پژوهش‌های حقوقی، کمتر به مبانی اساسی‌سازی حقوق این دسته از اقلیت‌ها توجه داشته و اصل بحث را متوجه مصادیق حقوق اقلیت‌ها و کیفیت تحقق آن کرده‌اند و پژوهش‌های فقهی نیز به تبیین نهادهای فقهی «ذمه»، «معاهده» و «امان» پرداخته‌اند؛^۳ بنابراین، می‌توان گفت پژوهش مستقلی که مسئله را به صورت دوبعدی بررسی کرده باشد، تاکنون انجام نگرفته است.

در پایان مقدمه به این نکته باید اشاره شود که پاسخ به سؤال اصلی مقاله در گرو

۱. زین پس ق.م.ا.

2. Constitutionalization

۳ برای نمونه رک. (کعبی، ۱۳۹۵؛ عمید زنجانی و کرمی، ۱۳۸۹؛ میرمحمدی میبیدی و اصلانی، ۱۳۹۷؛ ابوالحسنی، ۱۳۸۳؛

ابراهیمیان، ۱۳۹۱؛ رجبی، ۱۳۹۴)

تبیین و پاسخ به سه مسئله فرعی تر است: وضع فقهی ایرانیان غیرمسلمان، اقتضائات تابعیت به عنوان یک نهاد حقوقی شناخته‌شده و اقتضائات شناسایی و عدم شناسایی یک اقلیت؛ زیرا

نخست، ج.ا.ا. یک نظام سیاسی دینی است و طبق اصل ۴ ق.ا. آن، ابتدای کلیه مقررات کشور بر موازین اسلامی پذیرفته شده است و از این رو باید مشخص شود، با غض نظر از وجود یا فقدان یک نظام حقوقی ملی، غیرمسلمانان در دارالاسلام چه حقوق و تکالیفی می‌توانند داشته باشند؛

دوم، ج.ا.ا. یک نظام سیاسی ملی یا مبتنی بر نظریه دولت-ملت^۱ است و طبق این نظریه، ارتباط حقوقی اشخاص با دولت در چارچوب نهاد تابعیت تبیین می‌شود و لذا باید مشخص شود اتباع دولت ایران، با غض نظر از دین خود، از چه حقوق و تکالیفی بهره‌مند هستند؛

سوم، ق.ا. اقلیت غیرمسلمان را در خارج از موضوع اصل ۱۳ خود به صورت دوزوره^۲ شناسایی نکرده و با آن به مثابه یک امر دوافکتو^۳ برخورد کرده است؛ بنابراین، باید مشخص شود اثر این عدم شناسایی چیست و چه تأثیری در حقوق آنان به عنوان اتباع ایران دارد.

بنابراین، مطالب این مقاله در دو بند اصلی شامل «وضعیت فقهی ایرانیان غیرمسلمان» و «وضعیت حقوقی ایرانیان غیرمسلمان»، شامل بررسی اقتضائات تابعیت، به عنوان یک نهاد حقوقی شناخته‌شده و اقتضائات شناسایی و عدم شناسایی یک اقلیت ارائه خواهد شد.

۱. بررسی فقهی وضعیت غیرمسلمانان ایرانی^۴

با مراجعه به آثار فقیهان امامیه می‌توان دریافت ارتباط میان حکومت اسلامی و

1. Nation-state
2. De juré
3. De facto

۴. جهت مطالعه بررسی تفصیلی ابعاد فقهی موضوع، به سایر آثار همین قلم رجوع کنید.

غیرمسلمانان حاضر در دارالاسلام از نظر مشهور بر سه مبنای قراردادی «ذمه»، «هدنه» و «امان» استوار است که احکام و آثار هر یک از آن‌ها در منابع فقهی تفصیلاً تبیین شده است ولی از آن‌رو که عدم تطبیق برخی از این سه وضعیت قراردادی بر اقلیت‌های دینی شناخته‌نشده واضح به نظر می‌رسد، بررسی تفصیلی آن‌ها از حیثه پژوهش حاضر خارج است. با این همه، توضیح اجمالی هریک از این سه نهاد برای تبیین دقیق مسئله خالی از وجه نیست.

۱-۱. ذمه

ذمه قراردادی است که بین حاکم اسلامی^۱ و اهل کتاب منعقد می‌شود و مورد آن در جایی است که جهاد ابتدایی به فتح منجر می‌شود و حاکم اسلامی ساکنان سرزمین فتح‌شده را بین پذیرش اسلام یا انعقاد قرارداد ذمه مخیر می‌کند و آنان انعقاد قرارداد ذمه را می‌پذیرند. به موجب این قرارداد، دولت اسلامی توطن اهل ذمه در دارالاسلام و احترام جان و متعلقات آنان را در مقابل تعهد به پرداخت جزیه و پذیرش اجرای بدون استثنای قوانین اسلامی در مورد آنان می‌پذیرد (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۷). بنابراین نخست، انعقاد این قرارداد منوط به وقوع حرب و فتح است؛ دوم، فقط حاکم اسلامی یا نائب او می‌تواند این قرارداد را منعقد کند؛ سوم، فقط اهل کتاب می‌توانند طرف این قرارداد باشند که یهود و نصارا مصادیق مسلم و مجوس و صابئه مصادیق اختلافی آن هستند (علامه حلی، ۱۴۱۳ ق ب، ج ۴: ۴۳۱)؛ چهارم، شرط صحت قرارداد ذمه تعهد پرداخت جزیه و التزام به اجرای احکام اسلامی است.

بنابراین، قطعاً اقلیت‌های شناخته‌نشده را نمی‌توان ذمی یا اهل ذمه دانست. چه، هیچ‌یک از شرایط اهل ذمه در مورد آنان وجود ندارد؛ اما در مورد اهل کتاب ایرانی موضوع اصل ۱۳ ق.ا. مسئله پیچیده‌تر است، زیرا در وضع کنونی بین آنان و حاکم اسلامی قرارداد ذمه‌ای وجود ندارد. گرچه تردیدی در تحقق «شبهه امان» نسبت به اهل

۱. منظور از «حاکم اسلامی» همان «امام‌المسلمین» است.

کتاب ایرانی نیست.^۱

۱-۲. هدنه

معاهده، مواعده، مهاده یا هدنه، قرارداد بین حاکم اسلامی و غیرمسلمانان برای ترک جنگ به مدت محدود پس از وقوع جنگ یا در آستانه وقوع آن است (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۵۰). به غیرمسلمانی که قوم آنان با حاکم اسلامی قرارداد هدنه منعقد کرده‌اند، «معاهد» اطلاق می‌شود.^۲ بنابراین نخست، انعقاد این قرارداد منوط به وقوع حرب یا خطر آن است؛ دوم، طرف این قرارداد غیرمسلمانان دارالحرب هستند نه غیرمسلمانان حاضر در دارالاسلام؛ سوم، فقط حاکم اسلامی یا نائب او می‌توانند این قرارداد را منعقد کنند؛ چهارم، این قرارداد باید مدت داشته باشد و مدت آن نیز طبق رأی مشهور، محدود است.

بر این اساس، صدق عنوان معاهد - به معنای اتباع دولتی که با آن ترک مخاصمه شده است - بر ایرانیان غیرمسلمان اعم از شناخته‌شده و شناخته‌نشده نیز متفقی است. چه، اینان در داخل دارالاسلام بوده‌اند و هستند، نه خارج از آن و ترک مخاصمه با آنان معنای خاصی ندارد.

پیشگاه علم‌آزان و مطالبات فقهی

۱. به طور کلی دو احتمال در این زمینه وجود دارد: ذمی بودن اقلیت‌های مذکور و مستأمن بودن آنان. از بین این دو احتمال احتمال نخست ضعیف به نظر می‌رسد، زیرا دریافت جزیه از اهل ذمه به موجب قرارداد ذمه شرعاً الزامی است، در حالی که در ج.ا.۱. از اقلیت‌های شناخته‌شده در ق.ا. جزیه اخذ نمی‌شود و قرارداد ذمه نیز بین آنان و دولت وجود ندارد؛ بنابراین، با توجه به اینکه شرایط معاهده بر عهده حاکم اسلامی است و وی متناسب با مصالح حکومت اسلامی اقدام به انعقاد معاهده می‌کند، احتمال دوم منطقی‌تر به نظر می‌رسد (کعبی، ۱۳۹۵: ۱۶-۲۳). البته مؤیداتی بر این نظر در کلام رهبر انقلاب نیز وجود دارد (خامنه‌ای، ۱۳۸۸: ۳۲۰). دقت در این نکته ضروری است که «معاهد» یا «در حکم معاهد» دانستن نامبردگان در برخی از فتاوی و گفتارها از باب معنای دوم معاهده است که به معنای مستأمن است و نباید پنداشت که منظور از معاهده قرارداد هدنه است که با اهل حرب بسته می‌شود. حاصل آنکه اقلیت‌های موضوع اصل ۱۳ ق.ا. نیز مستأمن یا در حکم مستأمن هستند و نمی‌توان آنان را اهل ذمه مصطلح دانست.

۲. علامه حلی، بر ترادف «معاهده» و «مهاده» تصریح کرده است (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۹: ۳۵۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۱۵: ۱۱۵). از طرفی شیخ طوسی و علامه نیز، بر ترادف «مستأمن» و «معاهد» تصریح کرده‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۴۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۱۵: ۸۸؛ علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۲: ۲۱۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۹: ۳۲۲). نتیجتاً، معاهد دو اصطلاح دارد: ۱. معاهد به معنای اتباع دولتی که با آن ترک مخاصمه شده است ۲. معاهد به معنای مستأمن.

۱-۳. امان

با توجه به انتفای عنوان «ذمی» و «معاهد» در مورد ایرانیان غیرمسلمان، تنها وضع قابل تطبیق یا محتمل‌التطبیق بر آنان در وضع کنونی همان «مستأمن» است. از نظر فقهی، اثر امان در دو مورد قابل تطبیق است: وجود امان و وجود شبهه امان. حالت اول را می‌توان «امان واقعی» و حالت دوم را «امان ظاهری» یا «امان حکمی» نامید.

۱-۳-۱. امان واقعی

چنانچه بین غیرمسلمان حربی و شخص ذی‌صلاح «قرار امان» وجود داشته باشد ما با وضعیت «امان واقعی» مواجه هستیم. واژه امان در اصطلاح فقیهان، گاه در معنای «عام» و گاه در معنای «خاص» به کار رفته است. امان در معنای عام خود ذمه، هدنه و ذمام (امان به معنای خاص) را در برمی‌گیرد و به هر قرارداد ترک مخاصمه با غیرمسلمانان اطلاق می‌شود.

- مفهوم، ماهیت و شروط صحت امان

برای معنای خاص امان، تعاریف مختلفی ذکر شده است که هیچ‌یک از آن‌ها سلیم از اشکال نیستند.^۱ به نظر می‌رسد، حقیقت امان، اعطای مصونیت شرعی به شخص و متعلقات او در دارالاسلام است و با ترک قتال، رفع خوف و خطر ناشی از جنگ یا تعهد سلامت جان و مال ارتباط ندارد. اگرچه، امان با ترک قتال و رفع خوف و خطر ناشی از جنگ تلازم دارد.^۲ لذا می‌توان امان یا ذمام را «تعهد سلامت شرعی شخص غیرمسلمان و یا متعلقات وی در دارالاسلام» دانست.

در خصوص عقد یا ایقاع بودن امان سه دیدگاه در بین فقیهان وجود دارد: دیدگاهی که امان را عقد می‌داند و ظاهراً مشهور است (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۵۰۱؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۳: ۴۲۸؛ صاحب‌جوهر، ۱۴۰۴، ج ۲۱: ۹۶)،

۱. جهت مطالعه بیشتر، به سایر آثار همین قلم رجوع کنید.

۲. مقصود این است که این موارد مفهوم مقوم امان نیستند، لیکن امان به خودی خود این نتایج را در پی خواهد داشت.

دیدگاهی که امان را یک ایقاع مشروط به «عدم رد» می‌داند (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۱۵) و دیدگاه سومی که امان را هم به صورت عقد و هم به صورت ایقاع قابل انعقاد می‌داند (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ج ۴: ۳۴۲؛ مؤسسه دائرةالمعارف الفقه‌الإسلامی، ۱۴۳۱، ج ۱۷: ۲۶). به نظر می‌رسد که ایقاع بودن امان اقواست، زیرا امان عبارت از «تعهد سلامت شرعی شخص غیرمسلمان و یا متعلقات وی در دارالاسلام» است و دلیلی بر عقد بودن آن یعنی جزئیت قبول در تحقق آن وجود ندارد و از این رو در لسان فقیهان، قبول بعد از رد، مانع تحقق امان دانسته نشده است (صاحب جواهر، ۱۴۰۴، ج ۲۱: ۹۹). احتمال دارد منظور از قول به اشتراط عدم رد نیز انتفای حرمت مستأمن در صورت اعلام عدم رعایت مفاد امان از طرف وی، از باب سالبه به انتفاء موضوع باشد که در این صورت شرط اصطلاحی صدق نمی‌کند. حاصل آنکه، امان ایقاع است و صحت آن مشروط به قبول یا عدم رد نیست.

در شروط صحت امان، توجه به نکات ذیل ضروری است:

≠ امان، نهادی عقلایی است و از تأسیسات شارع به شمار نمی‌رود و لذا آیات و روایات باب نیز ارشاد به همین تبانی عقلایی است که در بین عرب پیش از اسلام نیز مسبوق به سابقه بوده است و لذا فقدان قرار مفید تأمین امنیت جانی و مالی بین دو قوم برای صحت امان کافی است و وجود جنگ یا حالت جنگی لازم نیست (مؤسسه دائرةالمعارف الفقه‌الإسلامی، ۱۴۳۱، ج ۱۷: ۳۳).

≠ مستفاد از جمیع احکام باب جهاد می‌توان گفت تشریح احکام این باب، برای مصالح مهم و اساسی مسلمین است و تمامی احکام جزئی و کلان باب جهاد که امان جزئی از آن است، باید متضمن نوعی از مصلحت برای مسلمین باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۵۴). بنابراین، صحت امان مشروط بر وجود مصلحت و انتفای مفسده است (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۳: ۵۰۲؛ شهید اول، ۱۴۱۰: ۸۲؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۳: ۴۲۹؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۳۹۷؛ صاحب جواهر، ۱۴۰۴، ج ۲۱: ۱۰۰).

≠ با استناد به اطلاق ادله امان و عدم وجود مانع برای این اطلاق، امان الزاماً «موقت» نیست و تحقق امان به صورت مفید به مدت و مطلق از آن صحیح است

(صاحب جواهر، ۱۴۰۴، ج ۲۱: ۱۰۳؛ خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۸۹؛ مؤسسه دائرة‌المعارف الفقه‌الإسلامی، ۱۴۳۱، ج ۱۷: ۴۱). حال اگر امان «مقید به زمان معین» باشد واضح است که با اتمام مدت مذکور امان منفسخ می‌شود و قید «مدت معین» به صورت یک «شرط فاسخ» ضمنی عمل می‌کند اما اگر امان به صورت «مطلق» و بدون در نظر گرفتن «مدت معین» منعقد شده باشد تا زمانی که یکی از «اسباب زوال» رخ نداده است امان باقی خواهد ماند.

≠ شرط دانستن «درخواست غیرمسلمان» در برخی ادله امان، قیدی اتفاقی یا غالبی به شمار می‌رود و نمی‌توان آن را قید حکم تلقی و شرط صحت امان دانست (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۵: ۱۳۳). لذا، با توجه به انتغای مقید، تمسک به اطلاق ادله امان برای نفی اشتراط «درخواست غیرمسلمان» در صحت امان موجه است.

- آثار امان

مهم‌ترین اثر امان، وجوب وفای به آن، در صورت عدم مخالفت مفاد آن با شرع است (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۲۸۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۵۰۳) که خود دارای سه اثر است: اثر امان نسبت به تمامیت جسمی، اثر امان نسبت به تمامیت معنوی و اثر امان نسبت به اموال غیرمسلمان. با وجود این، پاسخ‌های مختلف به این پرسش کلیدی، آثار متفاوتی در پی خواهد داشت که: «آیا امان برای مستأمن ایجاد حق می‌کند یا نقض امان صرفاً حکم تکلیفی در پی دارد؟»

در باب تمامیت جسمانی مسئله دشوار است. چه، نظر مشهور آن است که قتل مستأمن مضمون نیست. اگر این دیدگاه به این اطلاق پذیرفته شود، عقد امان لغو است و نمی‌تواند از نظر عقلاً منشأ اعتماد باشد. بنابراین حداقل اقتضای امان باید ثبوت تعزیر در جنایت علیه مستأمن، به مثابه یک حق باشد. بر این اساس، بازبینی و بازخوانی مجدد احکام جنایت بر مستأمن ضروری است خصوصاً که قصاص مسلمان در برابر مستأمن یا تعزیر مسلمان به سبب قتل مستأمن در بین فقیهان امامیه قائلانی دارد و شواهدی از اخبار اهل بیت علیهم‌السلام هم بر آن دلالت می‌کند.^۱ در باب تمامیت معنوی نیز وجود

۱. برای مطالعه در این خصوص ر.ک. (حاجی‌ده‌آبادی، ۱۳۸۲)

حرمت وضعی تمامیت معنوی مسلمانان یا ثبوت حق بر عَرَض برای آنان به عنوان قاعده، مسلم نیست، چه رسد به غیرمسلمانان. علاوه بر این، در استنباط حکم مربوط به مصونیت تمامیت معنوی مستأمن، اقتضائات قاعده الزام^۱ نیز باید لحاظ شود. چه، ممکن است برخی از مصادیق نقض تمامیت معنوی در عرف جامعه مستأمن نیز ضمانت اجرا نداشته باشد. در هر حال، ابعاد این مسئله خالی از تأمل نیست؛ اما در باب حرمت وضعی مال مستأمن، مسئله روشن است که امان، حرمت اموال مستأمن را به‌مثابه یک حق در پی دارد.

حاصل آنکه اثر امان، مصونیت شرعی متعلق امان، اعم از نفس مستأمن و متعلقات وی است و وفای به آن، معنایی جز شناسایی شرعی حق برای مستأمن در خصوص متعلق امان ندارد. بنابراین، اگر پذیرش مصونیت شرعی جان، عَرَض و مال غیرمسلمان در دارالاسلام ممکن نباشد، عقد امان لغو است و لذا می‌توان نتیجه گرفت پذیرش چنین مصونیتی مانع شرعی ندارد.

۱-۳-۲. امان حکمی

امان، به هر علت، ممکن است باطل بوده و غیرمسلمان حربی نیز آگاه به بطلان نباشد یا اساساً امانی در بین نباشد و فقط حربی، به هر علت، توهم امان کرده و وارد دارالاسلام شده باشد. در تمام این موارد که از آن به «شبهه امان» تعبیر می‌شود، وضعیت حربی به حکم شرع، همان وضعیت مستأمن است (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۲۸۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۵۰۴).

۱-۴. جمع‌بندی بررسی فقهی

بر اساس مطالب پیشین می‌توان دریافت غیرمسلمانان داخل دارالاسلام، ممکن است دارای چهار وضعیت معاهد، ذمی، مستأمن و در حکم مستأمن باشند. باید توجه داشت که مهاده اصولاً برای غیرمسلمانان در داخل دارالاسلام مصونیت ایجاد نمی‌کند

۱ برای مطالعه درباره قاعده الزام ر.ک. (بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۱۷۹)

مگر اینکه قرارداد مهادنه شامل آن هم باشد. علاوه بر این، توضیح داده شد که وضعیت معاهد و ذمی بر ایرانیان غیرمسلمان قابل تطبیق نیست. چه، نخست، همه ایرانیان غیرمسلمان اهل کتاب نیستند و ایرانیان اهل کتاب نیز با دولت اسلامی قرارداد ذمه نبسته‌اند و دوم، طرف مهادنه نیز غیرمسلمانان خارج از دارالاسلام هستند و نه غیرمسلمانان داخل آن. بنابراین تنها وضعیت قابل تطبیق، همان امان است که باید در مورد آن اندیشید.

با دقت در مطالب پیش گفته می‌توان دریافت که امان واقعی نیز در مورد ایرانیان غیرمسلمان منتفی است، زیرا ایرانیان غیرمسلمان از خارج دارالاسلام به اینجا نیامده‌اند که لدی‌الورود استیمان کنند، بل سال‌ها و نسل‌ها در این سرزمین حضور داشته‌اند. بنابراین، ممکن است گفته شود حضور این ایرانیان در ایران نامشروع است و باید اخراج شوند یا استیمان کنند. با این همه، تردیدی نباید روا داشت که اگر چنین استدلالی صحیح هم باشد، مصونیت جان و متعلقات این ایرانیان منتفی نیست. چه، طبق مطالب پیشین، در صورت حصول شبهه امان برای غیرمسلمان، حکم امان در مورد وی جاری است و وی در حکم مستأمن به شمار می‌آید. این استنباط در دو محور قابل طرح و توضیح است.

محور اول، به ایرانیان غیرمسلمان کتابی مربوط می‌شود. در مورد این ایرانیان می‌توان گفت که پس از انتقاض قراردادهای ذمه با اهل کتاب، باید مراتب به نامبردگان ابلاغ و لوازم آن از سوی حاکم اسلامی به‌موقع اجرا گذاشته می‌شد و چون چنین نشده است حضور آنان و به‌ویژه اعقاب و اخلاف آنان در ایران، قطعاً مستند به شبهه امان است.

محور دوم به ایرانیان غیرمسلمان غیر اهل کتاب مربوط است که پیچیده‌تر از محور پیشین است. این قسم از ایرانیان به دو گروه تقسیم می‌شوند. گروه اول، ایرانیانی هستند که اجداد آنان مسلمان بوده و سپس مرتد شده، لکن به علت عدم ابراز ارتداد، عدم اثبات آن یا عدم اجرای حکم ارتداد در مورد آنان از ایران نرفته‌اند و گروه دوم، ایرانیانی هستند که اجداد آنان غیرمسلمان و غیر ذمی بوده و به موجب امان یا بدون آن

وارد این منطقه شده و در اینجا ماندگار شده‌اند. در هر حال، اعقاب و اخلاف این دو گروه بر اسلام به دنیا نیامده^۱ و به هر روی، از منظر مقررات جاری، ایرانی محسوب شده‌اند. البته نباید تردیدی روا داشت که حضور این ایرانیان در کشور همانند ایرانیان اهل کتاب، مستند به شبهه امان است.

با وجود این، به نظر می‌رسد که وضعیت ایرانیان غیرمسلمان فراتر از امان حکمی است، زیرا شناسایی یا اعطای تابعیت از سوی دولت اسلامی، تضمناً یا التزاماً، بر امان واقعی دلالت می‌کند و حداقل مفاد آن، مصونیت شرعی و حقوقی جان و متعلقات اتباع در حدود قوانین و مقررات جاری کشور اسلامی است. چه، این شناسایی یا اعطای تابعیت، به وضوح از جهات مختلف، قابل تطبیق با امان واقعی مورد اشاره در این پژوهش است؛ توضیح آنکه، شناسایی یا اعطای تابعیت، ماهیتاً به‌مثابه امانی ایقاعی قابل تصور است که نماینده حاکم اسلامی به علت وجود مصالحی، به ایرانیان غیرمسلمان اعطاء کرده است که این اعطای امان، بدون درخواست این اقلیت‌ها بوده و چنانکه گذشت می‌تواند به لحاظ زمانی، مطلق باشد. چگونه می‌توان باور داشت که غیرمسلمانانی که به‌صورت قانونی وارد کشور می‌شوند، مستأمن واقعی باشند (مؤسسه دائرة‌المعارف الفقه‌الاسلامی، ۱۴۳۱، ج ۱۷: ۴۶) لکن ایرانیان غیرمسلمان، مستأمن حکمی محسوب شوند؟ علی‌ای حال، ایرانیان غیرمسلم، اعم از کتابی و غیر کتابی، با توجه به اختلاف آراء، مستأمن یا در حکم مستأمن محسوب می‌شوند. البته چنانکه گفته شد درجه مصونیت جان اقلیت‌های دینی مستأمن و متعلقات آنان از نظر فقهی، با درجه مصونیت مسلمانان یکسان نیست لکن این امر، نافی اصل مصونیت و بهره‌مندی آنان از حقوق انسانی نیست.

۲. وضعیت حقوقی ایرانیان غیرمسلمان

پس از طرح اجمالی ابعاد فقهی موضوع مورد بررسی و در راستای پاسخ به سؤال اصلی پژوهش حاضر، باید موضوع از منظر حقوق موضوعه نیز بررسی شود. طبعاً یکی

۱. مسلمان کسی است که حداقل احد ابویین او به هنگام انعقاد نطفه، مسلمان بوده و پس از بلوغ، ابراز اسلام کرده باشد.

از الزام‌های ارائه پیشنهاد پیش‌برنده در زمینه حقوق اقلیت‌ها، شناخت و استفاده از ظرفیت‌های موجود حقوق اساسی ج.ا.ا. است. از این رو، ضمن تبیین مختصر حقوق اقلیت‌های دینی در ق.ا. به برخی از قوانین عادی اشاره خواهد شد. به این منظور بدو، به اقتضائات تابعیت به‌عنوان یک نهاد شناخته‌شده حقوقی پرداخته شده و سپس اقتضائات شناسایی و عدم شناسایی اقلیت‌ها بررسی می‌شود و در نهایت، وضعیت حقوقی ایرانیان غیرمسلمان شناخته‌نشده جمع‌بندی خواهد شد.

۲-۱. اقتضائات تابعیت

تابعیت در اصطلاح حقوقی عبارت است از ارتباط یک شخص، اعم از حقیقی یا حقوقی، با یک دولت-ملت که ثمره آن در داخل قلمروی دولت مذکور، بهره‌مندی شخص تابع از حقوق شهروندی در چارچوب قوانین داخلی و در خارج از قلمروی مذکور، بهره‌مندی شخص از حمایت کنسولی و دیپلماتیک دولت متبوع است. بر این اساس، تمام اتباع ایران فارغ از دین خود، در چارچوب قوانین داخلی از کلیه حقوق شهروندی دولت ایران که عمده آن در فصل سوم ق.ا. تحت عنوان «حقوق ملت»، ذکر شده است بهره‌مند هستند و تابعیت معنایی جز این نمی‌تواند داشته باشد. ناگفته نپیداست که گرچه همه اتباع از «تساوی در برابر قانون»^۱ بهره‌مند هستند لکن این به معنای تساوی حقوقی اتباع نیست. چه، بهره‌مندی همه اتباع از حقوق ملت در غالب نظام‌های سیاسی به تساوی حقوقی تعبیر نشده است و ج.ا.ا. نیز از این قاعده مستثنا نیست. اصل ۲۰ ق.ا. نیز به‌وضوح بر این مسئله تأکید کرده است. مطابق این اصل «همه افراد ملت اعم از زن و مرد، یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند». بنابراین ق.ا. اصل تساوی در برابر قانون را پذیرفته اما محدوده تساوی ماهوی را به رعایت موازین اسلام منوط کرده است. بر این اساس، می‌توان دریافت که همه ایرانیان غیرمسلمان نخست، در برابر قانون با سایر اتباع ایران مساوی‌اند و دوم اصل، بهره‌مندی

1. due process

آن‌ها از همه حقوق اتباع ایران است و سوم، محدوده بهره‌مندی آنان از حقوق ملت را موازین شرع مشخص می‌کند. برخی از حقوقدانان همین مسئله را به نحو دیگری تقریر کرده‌اند. به بیان آنان با توجه به ابتدای نظام حقوقی ج.ا.ا. بر موازین اسلام و بر اساس اصول ۱۹ و ۲۰ ق.ا. همه اتباع دولت ایران با رعایت موازین اسلامی از حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی برخوردار هستند لکن اعلام رسمیت دین اسلام اقتضاء می‌کند تا اقلیت‌های دینی در امور سیاسی، فرهنگی و اجتماعی خود از این رسمیت پیروی کرده و از اجرای برخی آیین‌های خود خودداری کنند (هاشمی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۱۶۶).

۲-۲. اقتضائات شناسایی اقلیت‌های دینی

همان‌گونه که گفته شد نظام حقوقی ایران به تبعیت از احکام اسلامی اقلیت‌های دینی را به اعتبار آیینی که پیرو آن هستند دسته‌بندی کرده و حقوق مختلفی را برای آنان به رسمیت شناخته است. نحوه بیان اصول راجع به ایرانیان غیرمسلمان در ق.ا. به نحوی است که اقلیت‌های دینی را در حقوق اساسی ایران به دو قسم «شناخته‌شده» و «شناخته‌نشده» تقسیم کرده‌اند.

۲-۲-۱. اقلیت‌های دینی شناخته‌شده در ق.ا.

با توجه به جایگاه ویژه اهل کتاب ساکن در دارالاسلام در میان اقلیت‌های دینی در رویکرد اسلامی، اصل ۱۳ ق.ا. زرتشتیان، کلیمیان و مسیحیان ایرانی را تنها اقلیت‌های دینی کشور اعلام کرده و صریحاً حقوق مخصوصی را برای آنان شناسایی کرده است. این در حالی است که طبق برخی از آموزه‌های فقهی، «صابئین» یا «مندائیان»^۱ ساکن دارالاسلام نیز از اهل کتاب محسوب می‌شوند ولی در اصل مورد اشاره تصریحی به نام

آنان صورت نگرفته است.^۱

حال، پرسش این است که شناسایی ادیان سه‌گانه در ق.ا. با لحاظ اینکه نامبردگان در چارچوب موازین اسلام، اصولاً از تمام حقوق اتباع ایران برخوردارند متضمن چه آورده‌ای برای آنان است؟ از نظر برخی حقوقدانان، شناسایی این اقلیت‌ها در ق.ا. منجر به ایجاد حقوقی از جمله آزادی انجام مراسم دینی در حدود قانون، استقلال در احوال شخصیه و تعلیمات دینی، حق تشکل، حق نمایندگی مجلس شورای اسلامی و حقوق اجتماعی، اداری و استخدامی برای این اقلیت‌ها شده است (هاشمی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۱۷۸-۱۷۶). به نظر می‌رسد دقت در متن اصل ۱۳ ق.ا. و برخی اصول دیگر در این خصوص راهگشا است و نشان می‌دهد شناسایی این اقلیت‌ها برای آنان پنج حق مشخص در پی دارد: حق اظهار دینت و احترام آن، حق انجام مراسم دینی، حق دسترسی به تعلیمات دینی، حق رعایت احوال شخصیه و حق نمایندگی در مجلس شورای اسلامی. بر این اساس:

نخست، وجود این گروه از ایرانیان در داخل قلمروی ج.ا.ا. رسماً مورد پذیرش قرار گرفته است و این به این معناست که نامبردگان در اظهار دینت خود در اجتماع آزادند و دولت نیز باید در تمام اقدام‌های مربوط از جمله ثبت‌احوال، سرشماری عمومی و فراخوان‌های رسمی، اقتضائات این حضور اجتماعی رسمی و قانونی را بپذیرد. بر این اساس، نامبردگان با رعایت قوانین و مقررات مربوط بر اساس موازین اسلام از حق تشکل و اجتماع و راهپیمایی با استفاده از عنوان دینی خود و استفاده از نمادهای دینی خود در اجتماع بهره‌مندند. به مجموع این امور می‌توان «اصل آزادی

۱. در آیات شریف ۶۲ بقره، ۶۹ مائده و ۱۷ حج، به صابئین اشاره شده است. در اثنای تدوین ق.ا. توسط مجلس خبرگان، صابئین ایران تقاضای خود مبنی بر شناسایی به‌عنوان یکی از اقلیت‌های شناخته‌شده را مطرح کرده‌اند، لکن این درخواست مقبول خبرگان منتخب مردم قرار نگرفته و در نهایت نامی از این اقلیت دینی در ق.ا. به میان نیامده است. البته، مبنای این تصمیم چنین بیان شده که صابئین شعبه‌ای از مسیحیان یا یهودیان هستند و شناسایی مستقل آن‌ها ضرورتی ندارد (اداره کل فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۴۹۳). در وضع کنونی، با تفسیر تاریخی ق.ا. که به فتاوی برخی از فقیهان معاصر از جمله مقام رهبری نیز مستظهر است، می‌توان آثار شناسایی ادیان را بر ایرانیان صابئی نیز بار کرد. با این همه، در حال حاضر صابئین در مجلس شورای اسلامی نماینده ندارند و وضعیت انجام مراسم و تعلیمات دینی و رعایت احوال شخصیه آنان مشخص نیست.

اظهار دیانت و احترام به آن» اطلاق کرد؛

دوم، «اصل آزادی انجام مراسم دینی» برای این گروه از اقلیت‌ها مورد پذیرش قرار گرفته است؛

سوم، «اصل آزادی تعلیمات دینی» برای این گروه از اقلیت‌ها مورد پذیرش قرار گرفته است؛

چهارم، «اصل رعایت احوال شخصیه» بر اساس قواعد دین متبوع برای این گروه از اقلیت‌ها مورد پذیرش قرار گرفته است؛

پنجم، گرچه در ج.ا.ا. به دلیل رسمیت دین اسلام و مذهب جعفری اثناعشری، اسلام و ایمان، اصولاً شرط تصدی تمام مناصب انتصابی و انتخابی است لکن طبق اصل ۶۴ ق.ا. اقلیت‌های دینی شناخته‌شده حق نمایندگی در مجلس شورای اسلامی را دارا هستند.

پرسش دیگر این است که مبنای شناسایی این حقوق برای این اقلیت‌ها در ق.ا. چیست؟ پاسخ به این سؤال دشوار است، زیرا چنانکه گفته شد نخست، ایرانیان اهل کتاب، ذمی به شمار نمی‌روند و دوم، اطلاق بهره‌مندی اهل ذمه از این حقوق پنج‌گانه مانند حق اظهار دیانت یا رعایت احوال شخصیه، از نظر فقهی محل تردید است. بنابراین، اصل ۱۳ ق.ا. را باید محصول اجتهاد فقیهان حاضر در مجلس خبرگان دانست و در چارچوب اصل چهارم همان قانون فهمید.

۲-۲-۲. اقلیت‌های دینی شناخته‌نشده در ق.ا.

نیک روشن است که مصادیق ادیان اصل ۱۳ ق.ا. به صورت حصری بیان شده است. با این حال، ق.ا. به عنوان میثاق ملی باید حقوق و تکالیف سایر ایرانیانی را نیز که پیرو ادیان مقرر در اصل ۱۳ آن قانون نیستند، روشن می‌کرد. از این رو، اصل ۱۴ ق.ا.^۱

۱. اصل ۱۴ ق.ا.: «به حکم آیه‌ی شریفه‌ی «لاینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم آن تبروهم و تقسطوا إلیهم إن الله یحب المقسطین» دولت جمهوری اسلامی ایران و مسلمانان موظف‌اند نسبت به

پس از درخواست «صابئین و گروهی دیگر» از مجلس خبرگان در این قانون گنجانده شد (اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴، ج ۳: ۱۷۸۲) و در پیش‌نویس ق.ا. ذکر نشده بود (ورعی، ۱۳۸۵: ۲۳۷). علاوه بر این، قانون‌گذار عادی در سال ۱۳۹۲ ه.ش. به هنگام تصویب ق.م.ا. جدید برای نخستین بار پس از مشروطه، ایرانیانی را موضوع حکم قرار داد که ذمی، مستأمن و معاهد نیستند و آنان را «در حکم مستأمن» اعلام کرد که ممکن است گامی در جهت تغییر وضعیت حقوقی ایرانیان غیرمسلمان تلقی شود. بر این اساس مطالب این بند در دو قسمت، به بررسی اصل ۱۴ ق.ا. و تبصره یک ماده ۳۱۰ ق.م.ا. و اقتضانات حقوقی آن‌ها اختصاص خواهد یافت.

۱- اصل ۱۴ ق.ا.

غرض از بررسی اصل ۱۴ ق.ا. شناخت مبانی اساسی سازی حقوق اقلیت‌های شناخته نشده در ق.ا. است و برای این منظور ابتدا دامنه شمول اصل یا به تعبیری موضوع اصل و سپس حکم اصل تبیین می‌شود. در خصوص موضوع این اصل، دو سؤال مطرح است،

≠ سؤال نخست آنکه آیا این اصل با توجه به سابقه تاریخی آن، به ایرانیان صابئنی اختصاص دارد؟ در عدم اختصاص این اصل به ایرانیان صابئنی نباید تردید روا داشت، زیرا از حیث اصولی، عموم عبارت مناط اعتبار است و مورد، مقید محسوب نمی‌شود. از طرف دیگر، حتی می‌توان گفت این اصل شامل صابئین نیست و حکم آنان در اصل ۱۳ ق.ا. بیان شده است. چه، در زمان تصویب این اصل گروهی از نمایندگان مجلس خبرگان که مسئول بررسی وضع فقهی صابئه شدند عقیده داشتند صابئین به یهود یا نصارا ملحق هستند و اصل ۱۳ ق.ا. شامل آنان نیز می‌شود و اصل مذکور بر همین مبنا به رأی گذاشته شده است (اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۴۹۳ و ج ۳: ۱۷۸۳). بنابراین، اصل ۱۴ ق.ا. شامل همه ایرانیان

افراد غیرمسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل کنند 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.»

غیرمسلمان خارج از اصل ۱۳ آن قانون می‌شود.

≠ بر فرض عدم اختصاص اصل به صابئین ایران، سؤال دیگری مطرح می‌شود که آیا این اصل فقط شامل ایرانیان غیرمسلمان است یا بیگانگان غیرمسلمان را نیز شامل می‌شود؟ در این زمینه در مجلس خبرگان، نگاه واحدی وجود نداشته و عده‌ای بر شمول اصل نسبت به همه غیرمسلمانان و عده‌ای بر اختصاص آن به ایرانیان تأکید کرده‌اند (اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۴۹۴ و ج ۱: ۴۹۶ و ج ۳: ۱۷۸۳). با این همه، اصل اطلاق دارد و تقیید آن به ایرانیان از حیث اصول تفسیر لفظی دشوار به نظر می‌رسد.

در خصوص حکم این اصل نیز، دو سؤال مطرح است:

≠ سؤال نخست آنکه آورده این اصل، برای غیرمسلمانان یا ایرانیان غیرمسلمان خارج از موضوع اصل ۱۳ ق.ا. چیست؟ در پاسخ می‌توان گفت اصل ۱۴ ق.ا. اصل لزوم تعامل بر مبنای اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی و رعایت حقوق انسانی در مقابل این دسته از اقلیت‌های دینی را به رسمیت شناخته است. ناگفته پیداست که این دو حق دارای شبهه مفهومی هستند و نیاز به توضیح دارند. بنابراین، جای این سؤال وجود دارد که مقصود از «اخلاق حسنه»، «قسط و عدل اسلامی» و «حقوق انسانی» در این اصل چیست؟ پاسخ به این سؤال بسیار دشوار است، زیرا هر سه مفهوم فاقد تعریف و معیار عینی هستند و از این حیث مجمل به شمار می‌روند. با این همه بعضی از استادان حقوق اساسی کوشیده‌اند برای این مفاهیم قدر متیقنی بیابند. از نظر آنان، منظور از اخلاق حسنه آداب پسنده‌ای است که در معاشرت‌های انسان‌ها با یکدیگر به صورت معمول به کار برده می‌شود تا هم‌شان و منزلت انسانی محترم شمرده شود و هم محبت و مودت ایجاد شود. منظور از قسط و عدل نیز برخورد منصفانه‌ای است که بدون در نظر گرفتن هرگونه حب و بغض اعمال می‌شود. مصادیق حقوق انسانی را نیز می‌توان مواردی از جمله حق حیات، امنیت شئون مادی و معنوی، تأمین نیازهای اساسی و آزادی شغل و کسب درآمد دانست (هاشمی، ۱۳۹۶: ۱۸۱). به نظر نگارندگان، این مفاهیم با توجه به اصل ۴ ق.ا. نمی‌تواند جز به معنای رعایت مقررات فقهی در

مورد این دسته از غیرمسلمانان باشد. چه، رعایت اخلاق حسنه امری عرفی و فاقد ضمانت اجراست و رعایت قسط و عدل اسلامی و حقوق انسانی نیز بیش از تعامل با نامبردگان بر اساس فقه امامیه را افاده نمی‌کند. بر این اساس، اصل ۱۴ ق.ا. لزوم تعامل با غیرمسلمانان خارج از موضوع اصل ۱۳ آن قانون را بر اساس موازین اسلام و فقه امامیه گوشزد کرده و یادآور شده است. لذا، چنانکه گفته شد وضع حقوقی ایرانیان غیرمسلمانان همان امان واقعی یا حکمی است که پیش‌تر توضیحاتی در این خصوص ارائه شد.

حال، با توجه به اینکه طبق نظر فقهی دقیق‌تر، ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی نیز مستأمن یا در حکم مستأمن هستند و از حیث فقهی تفاوتی بین موقعیت ایرانیان غیرمسلمان، اعم از مشمولان اصل ۱۳ ق.ا. و غیر آن وجود ندارد جای این پرسش باقی است که تفاوت حقوقی ایرانیان غیرمسلمان شناخته‌شده و شناخته‌نشده چیست؟

در پاسخ می‌توان گفت اصل ۱۳ ق.ا. ضمن شناسایی وجود ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی به آنان پنج حق مخصوص اعطا کرده است در حالی که وجود سایر ایرانیان غیرمسلمان را رسماً و به‌صورت دوزوره شناسایی نکرده و حقوق خاصی نیز برای آنان مقرر نکرده است. بنابراین، متدینان به ادیان شناخته‌شده در عمل می‌توانند وابستگی دینی خود را اظهار و در مقام استیفای حقوق ملی خود مانند حق تشکل و اجتماع، از آن بهره‌مند شوند و دولت نیز باید در اقدامات خود به اقتضات این شناسایی تن دهد لکن سایر غیرمسلمانان از این موقعیت بهره‌مند نیستند گرچه می‌توانند بدون اظهار دیانت، حقوق ملی خود را استیفا کنند. فی‌المثل، ایرانیان هندو یا بودائی، در صورت وجود چنین اقلیتی می‌توانند تشکل داشته یا اجتماع کنند، لکن مجاز به انجام این کار با عنوان هندو یا بودائی نیستند در حالی که مسیحیان، زرتشتیان و یهودیان می‌توانند با رعایت مقررات مربوط، انجمن یا اجتماع دینی داشته باشند.

بنابراین، این دسته از اقلیت‌ها از همه حقوق اتباع ایران، جز آزادی اظهار دیانت، انجام مراسم دینی، تعلیمات دینی، رعایت احوال شخصیه و تصدی سمت‌های انتخابی ملی و محلی، بهره‌مند هستند. این مطلب از جمع اصول ۱۲، ۱۳ و ۱۴ ق.ا. با اصول

مربوط به حقوق ملت، نیک هویداست.

≠ سؤال دوم در خصوص حکم اصل ۱۴ ق.ا. این است که منظور از ذیل اصل که مقرر می‌کند «این اصل در حق کسانی اعتبار دارد که بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران توطئه و اقدام نکنند» چیست؟ سه مطلب در این خصوص قابل بررسی است:

≠ نکته اول اینکه خروج اشخاص مندرج در ذیل اصل از شمول حکم اصل یک خروج تخصصی است، نه تخصصی. تحلیل این امر با توجه به مبانی اصل ۱۴ ق.ا. که ریشه در نهاد فقهی امان دارد روشن به نظر می‌رسد. چه، توطئه و اقدام بر ضد اسلام و ج.ا.ا. مصداق خیانت و از موجبات نقض امان است و لذا پس از آن، امانی متصور نیست.

≠ نکته دوم اینکه این پرسش مهم قابل طرح است که پیامد یا پیامدهای احراز عنوان «توطئه و اقدام بر ضد اسلام و ج.ا.ا.» برای غیرمسلمانان در ایران چیست؟ پاسخ به این پرسش بسیار مهم است. چه، اگر احراز این عنوان تبعات کیفری داشته باشد و به عبارت دیگر، این عنوان مجرمانه تلقی شود باید عنصر مادی و معنوی آن دقیقاً به موجب قانون عادی تعیین شود و حکم به مجازات و اجرای آن نیز فقط از طریق دادگاه صالح انجام گیرد؛ ولی اگر احراز این عنوان مجازات در پی نداشته باشد، احراز مصادیق و اعمال ضمانت اجرای آن می‌تواند از طریق مقام‌های اداری انجام گیرد. در صورت مشروح مذاکرات تصویب ق.ا. تبیینی در این خصوص یافت نمی‌شود (اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴، ج ۳: ۱۷۸). حال، با توجه به مبانی اصل ۱۴ ق.ا. می‌توان گفت اثر توطئه و اقدام علیه اسلام و ج.ا.ا. که مصداق خیانت است، انتقاض و انفساخ امان و سلب مصونیت از جان شخص خائن و متعلقات اوست و این امر طبق موازین حقوقی، قطعاً مصداق مجازات است. ماده ۱۹ ق.م.ا. نیز محرومیت محدود از حقوق اجتماعی را مصداق مجازات دانسته است، چه رسد به سلب احترام از جان و متعلقات اشخاص. بنابراین، اجرای ذیل اصل ۱۴ ق.ا. مستلزم تصویب قانون عادی است.

≠ نکته سوم هم اینکه آیا مقنن می‌تواند در صورت خیانت ایرانیان غیرمسلمان، سلب مصونیت از جان و متعلقات آنان را به عنوان مجازات مقرر کند؟ به نظر می‌رسد که از نظر حقوقی پذیرش سلب مصونیت از جان و متعلقات شخص تابع، به عنوان مجازات با تابعیت سازگار نیست و از نظر فقهی نیز هیچ شبهه‌ای بالاتر از تابعیت برای تحقق امان حکمی وجود ندارد. بر این مبنا، تقنین چنین قاعده‌ای فقط با سلب تابعیت امکان‌پذیر است که آن هم به موجب اصل ۴۱ ق.ا. منع شده است. بنابراین، می‌توان گفت سازوکاری برای تعیین ضمانت اجرای نقض امان که به خودی خود مخالف ق.ا. و شرع^۱ نباشد، قابل پیشنهاد نیست و حل این امر از طرق پیش‌بینی شده در نظام حقوقی ایران، مانند استفاده از ظرفیت اصل ۱۱۲ ق.ا. و ارجاع موضوع به مجمع تشخیص مصلحت نظام در مقام حل اختلاف با شورای نگهبان و یا استفاده از ظرفیت بند هشت اصل ۱۱۰ ق.ا. امکان‌پذیر است.

- تبصره «۱» ماده ۳۱۰ ق.م.ا.

فحص در قوانین عادی نشان می‌دهد که مقنن، به مسئله ایرانیان غیرمسلمان به‌ویژه اقلیت‌های شناخته‌نشده توجه چندانی نشان نداده و تنها در یک مورد در خصوص ایرانیان غیرمسلمان به ایراد حکم پرداخته است. مقنن عادی، به هنگام تصویب ق.م.ا. جدید در سال ۱۳۹۲، مقرره خاصی را در مورد اقلیت‌های غیرمسلمان پیش‌بینی کرده است که گام مهمی در اجرایی کردن اصل ۱۴ ق.ا. به شمار می‌رود. طبق تبصره یک ماده ۳۱۰ قانون مذکور، «غیرمسلمانانی که ذمی، مستأمن و معاهد نیستند و تابعیت ایران را دارند یا تابعیت کشورهای خارجی را دارند و با رعایت قوانین و مقررات وارد کشور شده‌اند، در حکم مستأمن هستند.» گرچه این حکم به عنوان تبصره ذکر شده، لکن با ملاحظه مفاد صدر و ذیل آن می‌توان دریافت که بیان‌گر حکمی کلی است و لذا می‌توان گفت مقنن ایران، برای

۱. باتوجه به توضیحات ارائه شده، مخالفت چنین مقرره‌ای با اصل ۴۱ ق.ا. محرز است. در خصوص مخالفت با شرع نیز با توجه به اعطای تابعیت از سوی حاکم اسلامی، امان یا شبهه آن محقق بوده و لذا سلب مصونیت از آنان، خلاف شرع است.

نخستین بار پس از مشروطه، وجود ایرانیان غیرمسلمانی را که ذمی، مستأمن و یا معاهد نیستند شناسایی کرده و آنان را مطلقاً در حکم مستأمن قرار داده است. چه، همان‌گونه که گفته شد ایرانیان کتابی، طبق موازین اسلامی می‌توانند ذمی، مستأمن یا در حکم مستأمن باشند و لذا اگر احتمال اول و دوم مقبول باشد قطعاً تبصره مذکور فقط شامل ایرانیان غیرمسلمان غیر کتابی است و در صورت مقبولیت احتمال سوم، همه ایرانیان غیرمسلمان مشمول حکم این تبصره خواهند بود. بنابراین، در هر حال مفاد این تبصره شامل اقلیت‌های دینی شناخته‌نشده در ق.ا. هم می‌شود و این اولین بار پس از مشروطه است که وجود این ایرانیان به صورت دوزوره مورد شناسایی قرار گرفته است. با این همه، چنانکه قبلاً نیز گفته شد مستأمن دانستن اتباع غیرمسلمان دولت اسلامی اقرب است و نباید آنان را در حکم مستأمن دانست که در این صورت، حکم این تبصره صرفاً متضمن تأکید خواهد بود.

حال پرسش این است که نتیجه این شناسایی دوزوره چیست؟ قطعاً نمی‌توان گفت که به موجب این تبصره، حقوق پنج‌گانه مذکور برای اقلیت‌های شناخته‌شده برای اقلیت‌های شناخته‌نشده نیز در نظر گرفته شده است. بنابراین، به نظر می‌رسد که این شناسایی اثری بالاتر از آزادی اظهار دیانت آن هم به صورت محدود ندارد. به این معنا که ایرانیان غیرمسلمان غیر کتابی می‌توانند انتساب خود به ادیان شناخته‌نشده را فقط در حد انتساب به سایر ادیان نه یک دین یا فرقه خاص ابراز کنند و دولت نیز مکلف است اقتضائات آن را در اموری مانند ثبت احوال، سرشماری عمومی و فراخوان‌های عمومی رعایت کند. طبیعتاً مقنن در تقنین این قاعده، به مصالح ملی نیز نظر داشته است. بر این اساس، می‌توان گفت مقنن با تصویب تبصره یک ماده ۳۱۰ ق.م.ا. وضعیت ایرانیان غیرمسلمان غیر کتابی را از شناسایی دوفاکتو به شناسایی دوزوره محدود تغییر داده است. البته، به نظر می‌رسد این مقدار از شناسایی نیز با مفهوم حصر اصل ۱۳ ق.ا. منافات دارد، گرچه شاید بتوان از باب اندراج آن در عنوان «حقوق انسانی» مندرج در اصل ۱۴ همان قانون، از عدم مخالفت آن با ق.ا. دفاع کرد.

نتیجه‌گیری

با توجه به مجموع نکات مطرح شده در بررسی فقهی و آنچه در بررسی حقوقی موضوع تبیین شد، به نظر می‌رسد می‌توان از ظرفیت نهاد «امان» در آموزه‌های فقهی برای تعیین وضعیت اقلیت‌های دینی شناخته‌نشده‌ای که تبعه دولت ایران هستند، بهره برد. در این پژوهش ضمن اشاره به مشابهت‌های موجود میان نهاد «امان» و کیفیت اساسی سازی حقوق اقلیت‌های دینی شناخته‌نشده در ق.ا. توسط مقنن اساسی، وضع موجود نقد شد و اینک هنگام آن است که پیشنهادهایی نیز برای ارتقای وضعیت حقوقی اقلیت‌های دینی ایرانی، اعم از شناخته‌شده و شناخته‌نشده، در چارچوب شرع و ق.ا. ارائه شود.

چنانکه گذشت، وضع فقهی ایرانیان غیرمسلمان اعم از کتابی و غیر کتابی، امان واقعی یا حکمی است و گرچه مقنن عادی در سال‌های اخیر به تثبیت امان حکمی برای نامبردگان ابراز تمایل کرده است لکن پذیرش امان واقعی در مورد این اقلیت‌ها بعید به نظر نمی‌رسد. چه، اعطای تابعیت به این اقلیت‌ها یا تقریر آن از طرف حاکم اسلامی، دلیل قاطعی بر مستأمن بودن نامبردگان است و مستأمن فقهی، ضمن بهره‌مندی از مصونیت جان و متعلقات، می‌تواند از تمام حقوق انسانی متعارف همانند تحصیل، کار، مسکن، ازدواج، تأمین اجتماعی، تشکل و اجتماع، برخوردار باشد و لذا از حیث فقهی اعطای امان یا تقریر امان سابق برای اقلیت‌های دینی ایرانی بلاشکال است. البته چنانکه گفته شد، درجه مصونیت جان اقلیت‌های دینی مستأمن و متعلقات آنان از نظر فقهی، با درجه مصونیت مسلمانان یکسان نیست لکن این امر نافی اصل مصونیت و بهره‌مندی آنان از حقوق انسانی نیست.

با این همه، مقنن اساسی به هر علت، میان ایرانیان غیرمسلمان کتابی و غیر کتابی فرق نهاده و در اصول ۱۳ و ۶۴ خود پنج حق ویژه «آزادی اظهار دینت»، «آزادی انجام مراسم دینی»، «آزادی تعلیمات دینی»، «لزوم رعایت احوال شخصیه» و «نمایندگی در مجلس شورای اسلامی» را برای ایرانیان غیرمسلمان کتابی پیش‌بینی کرده است. نتیجه این پیش‌بینی، با توجه به مفهوم حصر مستفاد از اصل ۱۳ ق.ا. نفی این حقوق از ایرانیان

غیرمسلمان غیر کتابی است که بعدها با یک استثنا مواجه شده است، زیرا مقنن عادی، بدون توجه به مفهوم مورد اشاره و احتمالاً با لحاظ اصل ۱۴ ق.ا. و موازین اسلامی در تبصره یک ماده ۳۱۰ ق.م.ا. «اصل آزادی محدود اظهار دینت» را برای اقلیت‌های دینی شناخته‌نشده مورد پذیرش قرار داده است که در نوع خود قابل توجه است. بنابراین ایرانیان غیرمسلم اعم از کتابی و غیر کتابی، از کلیه حقوق ملت ایران، مندرج در فصل سوم ق.ا. در چارچوب قوانین عادی بهره‌مندند و ایرانیان کتابی، علاوه بر این استحقاق، از پنج حق ویژه نیز برخوردارند که برای ایرانیان غیر کتابی پیش‌بینی نشده است.

با این همه سه اشکال اساسی کماکان وجود دارد، زیرا

نخست، نحوه استیفای برخی از حقوق اساسی ایرانیان غیرمسلمان همانند تحصیل، کار و تأمین اجتماعی، به علت فقدان قانون عادی مشخص نیست یا با اشکالات نظری و عملی مواجه است. در حالی که از حیث فقهی تأمین این حقوق برای اشخاص مستأمن، اصولاً هیچ اشکالی ندارد. چه بسا بر اساس آموزه‌های فقهی، تحصیل مستأمن، تأمین اجتماعی و تصدی شئون غیر ولایی به وسیله وی بلا اشکال است؛

دوم، نحوه استیفای برخی از حقوق ویژه ایرانیان کتابی مانند آزادی اظهار دینت، آزادی انجام مراسم دینی و لزوم رعایت احوال شخصیه، با اشکالات شرعی مواجه است که بررسی و رفع آن‌ها ضروری است؛

سوم، مصادیق نقض امان و ضمانت اجرای آن دقیقاً مشخص نیست و این امر در ادوار گوناگون تبعات سنگینی را متوجه این اقلیت‌ها و نظام ج.ا.ا. کرده و همیشه به‌عنوان یکی از مهم‌ترین چالش‌های اجتماعی، سیاسی و امنیتی نظام ج.ا.ا. قلمداد شده است و باید رفع شود.

بنابراین، پیشنهاد می‌شود با تصویب «قانون جامع حقوق اقلیت‌های دینی» به این اشکالات پایان داده شود و قانونی مطابق موازین اسلام در این زمینه تصویب شود. بی‌گمان همان‌گونه که گفته شد، اشکالات فقهی تضمین حقوق اقلیت‌های دینی ایرانی بسیار کم‌تر از اشکالات مبتنی بر ق.ا. است، زیرا نهاد امان، باب واسعی برای تضمین حقوق اقلیت‌های دینی در دارالاسلام است و بدون هرگونه محدودیت زمانی و به

صورت یک‌جانبه می‌تواند دولت اسلامی را به رعایت حقوق اشخاص مستأمن ملزم کند. بنابراین، تصویب این قانون ممکن است با محذور مخالفت با ق.ا. مواجه شود که با توسل به مجمع تشخیص مصلحت نظام از باب رفع اختلاف مجلس شورای اسلامی با شورای نگهبان یا استفاده از ظرفیت بند هشت اصل ۱۱۰ ق.ا. قابل حل است.

منابع

الف. فارسی

- ابراهیمیان، حجت‌الله (۱۳۹۱) «حقوق خاص اقلیت‌های دینی در نظام حقوقی ایران با تأکید بر قانون اساسی»، *مطالعات انقلاب اسلامی*، شماره ۲۹، صص ۲۴۳-۲۶۶.
- ابوالحسینی، علی‌اکبر (۱۳۸۳) «همزیستی مسالمت آمیز با غیرمسلمان در قالب قرارداد امان»، *فقه و مبانی حقوق*، شماره ۱، صص ۱۹-۴۱.
- اداره کل فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی (۱۳۶۴) *صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، ج ۱، چ ۱، تهران: اداره کل فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی.
- حاجی ده‌آبادی، احمد (۱۳۸۲) «تأملی پیرامون قصاص مسلمان در مقابل کافر»، *نامه مفید*، شماره ۴۰، صص ۳۹-۶۲.
- خامنه‌ای، آیت‌الله سید علی (۱۳۸۸) *أجوبه الإستفتاءات*، احمدرضا حسینی، چ ۵۵، تهران: چاپ و نشر بین‌الملل.
- رجبی، ابوذر (۱۳۹۴) «تحلیل کثرت‌گرایی هنجاری در پرتو اصل چهاردهم قانون اساسی ج.ا.ا.» *پژوهش‌های انقلاب اسلامی*، شماره ۱۵، صص ۵۳-۷۴.
- عمیدزنجانی، عباسعلی؛ کرمی، حامد (۱۳۸۹) «ماهیت سرزمین در فقه امامیه»، *حقوق اسلامی*، شماره ۲۷، صص ۷-۲۷.
- کعبی، آیت‌الله عباس (۱۳۹۵) «تحلیل مبانی نظام جمهوری اسلامی ایران، مبانی اصل سیزدهم قانون اساسی»، *پژوهشکده شورای نگهبان*، شماره مسلسل: ۱۳۹۵۰۰۱۱.
- معین، محمد (۱۳۸۱) *فرهنگ فارسی*، عزیزالله علیزاده، ج ۱، چ ۴، تهران: راه‌نو.

مهر پور، حسین (۱۳۷۶) حقوق بشر و راهکارهای آن، چ ۱، تهران: اطلاعات.
میرمحمدی میدی، سید مصطفی و اصلانی، فیروز (۱۳۹۷) «وضعیت حقوقی غیر اهل کتاب از منظر اصل چهاردهم قانون اساسی»، دانش حقوق عمومی، شماره ۲۲، صص ۷۵-۱۰۰.

ورعی، سید جواد (۱۳۸۵) مبانی و مستندات قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، چ ۱، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان.

هاشمی، سید محمد (۱۳۹۶) حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۱، چ ۱۴، تهران: میزان.

ب. عربی

قرآن کریم.

بجنوردی، آیت‌الله سید حسن (۱۴۱۹ ق) القواعد الفقهیه، ج ۳، چ ۱، قم: الهادی.
خامنه‌ای، آیت‌الله سید علی (۱۳۹۶) ثلاث رسائل فی الجهاد: الأمان و الصابئه و المهادنه، چ ۱، تهران: فقه روز.

سبزواری، آیت‌الله سیدعبدالأعلی (۱۴۱۳ ق) مهذب الأحكام فی بیان الحلال و الحرام، ج ۱۵، چ ۴، قم: مؤسسه المنار.

شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۰ ق) اللمعه‌الدمشقیه فی فقه‌الإمامیه، محمدتقی مروارید، چ ۱، بیروت: دارالتراث و الدارالإسلامیه.

شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۰ ق) الروضه‌البهیة فی شرح اللمعه‌الدمشقیه، سیدمحمد کلانتر، ج ۲، چ ۱، قم: داوری.

شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ ق) المبسوط فی فقه‌الإمامیه، سیدمحمدتقی کشفی، ج ۲ و ۴ و ۷، چ ۳، تهران: المكتبة‌المرتضویه لإحياء الآثار‌الجعفریه.

صاحب جواهر، محمدحسن نجفی (۱۴۰۴ ق) جواهر‌الکلام فی شرح شرائع‌الاسلام، عباس قوچانی، ج ۲۱ و ۲۸ و ۳۵، چ ۷، بیروت: دار‌إحياء التراث‌العربی.

علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۲ ق) منتهی‌المطلب فی تحقیق‌المذهب، ج ۱۴ و

- ۱۵، چ ۱، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ ق) قواعد الأحكام فی معرفه الحلال والحرام، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴ ق) تذکره الفقهاء، ج ۹، چ ۱، قم: مؤسسه آل البيت.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۰ ق) تحریر الأحكام الشرعیه علی مذهب الإمامیه، ابراهیم بهادری، ج ۲، چ ۱، قم: مؤسسه امام صادق.
- کاشف الغطاء، شیخ جعفر (۱۴۲۲ ق) کشف الغطاء عن مبهمات شریعه الغراء، ج ۴، چ ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- مؤسسه دائره معارف الفقه الإسلامی (۱۴۳۱ ق) موسوعه الفقه الإسلامی طبقا لمذهب أهل البيت، ج ۱۷، چ ۱، قم: مؤسسه دائره معارف الفقه اسلامی.
- محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ ق) شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، عبدالحسین بقال، ج ۱، چ ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ ق) جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۳، چ ۲، قم: مؤسسه آل البيت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

ج. انگلیسی

Diversity Training University International (2008) **Cultural Diversity Glossary of Terms**, Diversity Training University International Publications Division.