

تأثیر تئوری مقتضیات زمان و مکان بر احکام ذمه با رویکردی بر نظر امام خمینی (س)

سید محمد موسوی بجنوردی^۱

فرحناز افضلی قادی^۲

چکیده: مقاله حاضر به بررسی دیدگاه اسلام نسبت به احکام مرتبط با اهل ذمه پرداخته و در صدد است که با استمداد از تئوری مقتضیات زمان و مکان امام راحل (ره)، به نتایج متفاوتی در مورد احکام مرتبط با اهل کتاب دست یابد. بر اساس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اهل ذمه به غیر مسلمانان صاحب کتاب آسمانی (یهودی، مسیحی، زرتشتی) گفته می‌شود که به واسطه پیمان با حکومت اسلامی در امان حکومت قرار می‌گیرند. این گروه از کفار در عین حالی که از یکسری حقوق شهروندی طبق تعالیم متعالی اسلام برخوردارند ولیکن به دلیل نفی سلطه کفار بر مسلمین با یکسری محدودیت‌های نیز مواجه بوده‌اند. اما از آنجایی که وضع احکام بر اساس وجود مصالح و مفاسد می‌باشد، در این دوره از زمان با تغییر بسیاری از موضوعات مرتبط با اهل کتاب و عدم وجود مصالح سابق، احکام مترتب بر آنها نیز تغییر خواهند کرد. مضافاً اینکه امروزه، در نظر گرفتن مصالح بین‌المللی و منطقه‌ای مثل وجود کنوانسیون‌های بین‌المللی و قوانین حقوق بشر مخالف با وضع احکام و مقررات توأم با شانیه تحقیر و یا توهین به سایر انسان‌ها نیز ملاک استنباط بسیاری از احکام شرع قرار می‌گیرد، لذا در نظر گرفتن تغییر شرایط این زمانه نسبت به گذشته و از طرفی زندگی مسالمت‌آمیز اهل کتاب در کنار مسلمانان، می‌توان با نگاهی جدید در احکام و قوانین شرعی مربوط به اهل کتاب تجدید نظر کرد.

کلیدواژه‌ها: اقلیت‌های دینی، اهل ذمه، احکام شرعی، جزیه، مقتضیات زمان و مکان

۱. استاد دانشگاه خوارزمی و مدیر گروه‌های دین و فلسفه، حقوق و علوم سیاسی دانشگاه خوارزمی (ترتیب معلم).

E-mail: moosavi@ri-khooimeini.com

۲. دانش‌آموخته دکتری رشته فقه و مبانی حقوق و اندیشه امام خمینی (س) از پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

E-mail: fa.1390@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۱۵

تاریخ ارسال: ۱۳۹۲/۱۰/۶

مقدمه

از دیرباز مسأله تعامل مسلمانان با غیر مسلمانان یکی از بحث‌های مورد توجه مسلمین بوده است و از صدر اسلام نیز نمونه‌های فراوانی از برخورد پیامبر اکرم^(ص) و ائمه اطهار (علیهم السلام) با اهل کتاب و شیوه برخورد با ایشان روایت شده است. از یک سو تعالیم اسلام متضمن دستورات اخلاقی از جمله احسان و نیکوکاری، عفو و اغماض و اظهار دوستی و مودت نسبت به هم‌نوع بوده و اهل کتاب نیز همچون سایر مسلمانان انسان بوده و لذا از یکسری حقوق شهروندی مثل حق حیات، آزادی، عدالت، امنیت، کرامت ذاتی و... برخوردار هستند و از طرف دیگر در یکسری از احکام در ابواب مختلف فقه اعم از ارث، قصاص، وکالت، طهارت، نکاح، وصیت، حدود، دیات و... با مسلمانان تفاوت داشته و با محدودیت‌هایی مواجه هستند. در این مقاله به برخی از احکام مرتبط با اهل کتاب و دستورات فقهی در مورد آنها اشاره شده است و سپس با استمداد از تئوری مقتضیات زمان و مکان که توسط امام تبیین گردید، ضرورت بازبینی در بسیاری از این احکام نتیجه گرفته شده است.

ذمه در لغت و اصطلاح

ذمه در لغت به معنای عهد، پیمان، ضمانت، کفالت، امان و پناه آمده است (معین ۱۳۸۶ ج ۲: ذیل واژه ذمه؛ فیروزآبادی ۱۴۱۲ ج ۴: ۱۶۲؛ دهخدا ۱۳۳۸ ج ۷: ۱۰۱۲۹). و در اصطلاح فقهی واژه اهل ذمه بر پیروان ادیان آسمانی مسیحیت و یهودیت اطلاق می‌شود و همینطور بر مجوس (زرتشتی) که در مورد آنها شبهه الحاق به اهل کتاب وجود دارد و آنها کفاری هستند که که اهلیت قرارداد ذمه را داشته و با انعقاد پیمان دائم با حکومت اسلامی از حقوق معینی که حداقل شامل محترم بودن جان، مال و ناموس آنهاست برخوردار خواهند بود. این گروه برای زندگی در پناه دولت اسلامی و برخوردار شدن از حمایت‌های آن باید مبلغی را طبق قرارداد به حکومت بپردازند که به آن جزیه گفته شده و یکی از اقسام بیت المال محسوب می‌گردد (نجفی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۲۳۵-۲۲۷). البته در معنا و وجه تسمیه جزیه اختلاف نظر وجود دارد. برخی از لغویون، جزیه را به معنای کافی بودن معنی کرده‌اند و معتقدند که بدین علت به این مال جزیه گفته‌اند که برای حفظ جان ایشان به گرفتن جزیه اکتفا شده است (راغب اصفهانی ۱۴۲۶: ۱۹۵) برخی جزیه را از باب جزا به معنای کیفر یا پاداش گرفته‌اند که این مال، جزا و کیفر کافر ماندن آنان و به قتل نرسیدن آنان به خاطر کفرشان است

(شیخ مفید ۱۴۱۷: ۲۶۹). برخی دیگر نیز معتقدند که احتمال دارد جزیه معرب کلمه فارسی «گزیت» به معنای مالیات و خراج باشد که قبلاً در ایران رایج بوده و آن را در زبان عربی «جزیه» گفته‌اند (منتظری ۱۴۱۵ ج ۳: ۳۶۵). اما سرخسی می‌گوید «مقصود از گرفتن جزیه بعد مالی آن نیست بلکه هدف از آن دعوت نمودن به طرف دین به بهترین روش است چرا که با انعقاد ذمه، جنگ به طور کلی تعطیل می‌شود و کافر در بین مسلمین ساکن می‌گردد و از این رهگذر به محاسن اسلام پی می‌برد و چه بسا به این ترتیب به اسلام روی آورد» (سرخسی ۱۴۰۶ ج ۱۰: ۷۷). اما از کفار غیر ذمی از قبیل بت پرستان و ستاره پرستان، پیروان سایر ادیان و پیامبران الهی مانند حضرت ابراهیم، داوود و غیر آنها (علیهم السلام) چه عرب باشند و چه عجم، پیشنهاد قرارداد مذکور پذیرفته نمی‌شود (شیخ طوسی الف بی تاج ۲: ۳۶؛ امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۱ و ۲: ۸۹۴ مسأله ۲).

شرایط قرارداد ذمه

اهل ذمه با انعقاد قرارداد ذمه جزء اتباع دولت اسلامی محسوب می‌شوند؛ لذا دولت حق اخراج آنان را ندارد و همه آنها همچون سایر مسلمانان از حقوق شهروندی برخوردار خواهند بود و متقابلاً آنان نیز باید به عهد و پیمان خود وفادار بوده و همچون سایر مسلمین تابع قوانین کشور باشند. البته اهل کتاب در برخی از قوانین کشور که به احوال شخصیه (همچون ارث، ازدواج، ...) مربوط می‌شود آزاد بوده و می‌توانند در صورت تمایل به قوانین خودشان عمل نمایند. ولی در اکثر قوانین، باید تابع دولت اسلامی باشند؛ زیرا در کشور باید یک قانون حکمفرما باشد. به موجب این قرارداد، یکسری تعهداتی برای اهل ذمه ایجاد می‌شود که برخی از آنها جزو شرایط اصلی (رکنی) و برخی نیز جزو شرایط توافقی است و نقض هر یک از آنها مجازات ویژه‌ای را در پی دارد. برخی از این شرایط به استناد آیات شریفه قرآن می‌باشد که می‌فرماید: «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (توبه: ۲۹) با کسانی که به خدا و روز بازپسین ایمان نیاورده‌اند و چیزهایی را که خدا و رسولش حرام شمرده‌اند حرام نمی‌دانند و به دین حق نگرویده‌اند از کسانی که کتاب آسمانی بر آنان نازل گشته بجنگید تا آن هنگام که به دست خویش با توانایی جزیه پردازند در حالی که در برابر اسلام خاضعند.

برخی از علمای لغت و مفسرین، صاغر را به معنای کسی که به ذلت و پستی رضایت می‌دهد تفسیر نموده‌اند (راغب اصفهانی ۱۴۲۶ق: ۴۸۵ ذیل ماده صغر). سخن فخر رازی نیز در این باب چنین است که «لازم است در هنگام پرداخت جزیه نوعی ذلت و خواری متوجه ذمی شود چرا که طبع انسان عاقل از تحمل خواری متنفّر است و وقتی که به کافر مدتی مهلت داده شد و او عزّت اسلام و دلائل صحّت آن و ذلت کفر را مشاهده نمود به اسلام روی می‌آورد و مقصود از تشریح جزیه در اسلام هم همین است» (فخر رازی بی‌تا ج ۱۶: ۳۲) اما برخی دیگر از مفسرین متأخر از جمله علامه طباطبایی معتقدند که مراد آیه این است که مسلمانان نباید در وضعیتی قرار گیرند که در دریافت جزیه، کفار ذمی بر مسلمانان منت نهاده و آنان را خوار سازند، بلکه باید از روی قدرت و سلطه اقدام به دریافت جزیه کرد. بنابراین، «عن ید» به معنای «عن قدرة و سلطة لکم علیهم» می‌باشد و کلمه «صاغرون» یعنی اینکه اینان باید در برابر سنت اسلامی و حکومت دینی عادل، فروتن بوده و در جامعه اسلامی به رویارویی با مسلمانان نپردازند و در پی ترویج عقاید کفرآمیز نباشند (طباطبایی ۱۳۷۹ ج ۹: ۲۴۳-۲۴۲).

اما شرایط لحاظ شده در قرارداد ذمه به طور اختصار عبارتند از:

۱. پرداخت جزیه؛
۲. ترک اعمال منافی با امان؛
۳. التزام به احکام و قوانین اسلامی؛
۴. پذیرش احکام صادره دادگاه‌های اسلامی درباره آنها؛
۵. عدم اقدام علیه مسلمانان (اذیت و آزار و ضرر به آنها)؛
۶. عدم احداث معابد، زدن ناقوس و احداث ساختمان‌های بلند مرتبه؛
۷. عدم اظهار منکرات در کشور اسلامی (شیخ طوسی الف بی‌تا ج ۲: ۴۵-۴۳؛ نجفی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۲۷۲-۲۶۷؛ ابن‌ادریس ۱۴۳۰ ج ۲: ۸-۷، ج ۳: ۲۹۶).

اکثر فقها معتقدند که ترک دو شرط اول و دوم (یعنی پرداخت جزیه و ترک اعمال منافی با امان) یا یکی از آن دو مساوی با نقض قرارداد ذمه خواهد بود چراکه از شرایط رکنی قرارداد محسوب می‌شوند. در واقع جزیه، یکی از مهم‌ترین مباحثی است که در مورد اهل ذمه مطرح می‌شود و در ازای حمایت و حراست جانی و مالی دولت اسلامی از اهل ذمه است و با نقض و عدم پرداخت آن، حقوق متقابل فرد و دولت کأن لم یکن تلقی شده و فرد ذمی از تحت حمایت و

امان دولت اسلامی خارج می‌شود. البته نظام جزیه از مباحث تأسیسی اسلام نیست بلکه از قبل از اسلام مخصوصاً در بین ایرانیان و رومیان مرسوم بوده و با آمدن اسلام امضا شده است (علی‌بی‌تاج ۵: ۲۹۹؛ ابن‌اثیر ۱۴۲۲ ج ۱: ۴۱۵-۴۱۳).

اما اطلاق «امان» مقتضی این است که عمل منافی امان مثل کمک به مشرکین در جنگ با مسلمین ترک شود. بنابراین اگر اینگونه عملی را انجام دادند، امان را نقض کرده‌اند. چراکه اگر با ما به جنگ برخاستند بر ما لازم است که با آنها بجنگیم و وجوب جنگ با آنان با در امان بودن آنها منافات دارد و با مخالفت این دو شرط (پرداخت جزیه و ترک عمل منافی امان) قرارداد نقض می‌شود (علامه حلی ۱۴۱۲ ج ۲: ۹۶۹).

میزان جزیه

نظر مشهور فقهای شیعه در مورد میزان جزیه این است که جزیه اندازه و مقدار مشخصی ندارد (نه حداقل و نه حد اکثر) و میزان آن بستگی به نظر و صلاحدید امام و حاکم اسلامی دارد. نظر شیخ طوسی در مبسوط این است که جزیه حدّ و اندازه معینی ندارد بلکه امام با توجه به قوت و ضعف اهل ذمه آن را به طور سرانه یا بر اراضی ایشان وضع می‌نماید (شیخ طوسی الف‌بی‌تاج ۲: ۳۸). صاحب جواهر در این مورد به ادعای اجماع در کتاب تحنیه اشاره می‌نماید (نجفی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۲۴۵).

معافین از پرداخت جزیه

اسلام در عین حالی که جزیه را به عنوان شرط اصلی در قرارداد ذمه مطرح می‌کند ولی در عین حال عده‌ای از اهل کتاب را در عین بهره مندی از جمیع مزایا و حقوق قرارداد ذمه، از پرداخت آن معاف می‌نماید. این عده شامل زنان، اطفال و افراد نابالغ، دیوانگان، مستمندان و فقرا، پیران سالخورده و افراد ناتوان و ... می‌باشند. محقق حلی می‌گوید که از کودکان، دیوانگان و زنان جزیه دریافت نمی‌گردد (محقق حلی ۱۴۱۵ ج ۲ و ۱: ۲۵۰). صاحب جواهر پس از بیان عباراتی از محقق می‌فرماید: «در این مورد مخالفی ندیدم، بلکه در منتهی، تحنیه و تذکره بر این حکم ادعای اجماع شده است» (نجفی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۲۳۶).

فقها در وجوب و عدم وجوب جزیه بر فقیران^۱ و مستمندان اهل ذمه اختلاف دارند. شیخ طوسی بنا بر یکی از دو قولش، علامه حلی، صاحب *جوهر* و ... به وجوب پرداخت جزیه فتوا داده‌اند. در مقابل، شیخ در *خلاف*، مفید، و ... فتوا به عدم وجوب داده‌اند. شیخ طوسی در *خلاف* می‌فرماید: بر کسی که فاقد کسب و مال است، جزیه واجب نیست، وی دلیل عدم وجوب را اجماع بر سقوط، اصل براءت ذمه فقیر و نیز آیات «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۸۶) و «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (طلاق: ۷۷) می‌داند در نتیجه وقتی ذمی مالی ندارد، جزیه بر او واجب نخواهد بود» (شیخ طوسی ۱۴۲۰ ج ۵: ۵۴۷ مسأله ۱۰). اینگونه افراد در بسیاری از موارد از بیت المال مسلمین نیز بهره خواهند برد. پیران سالخورده و افراد ناتوان نیز گروه دیگری از معافین جزیه هستند. که در مورد ایشان نیز اختلاف اقوال وجود دارد. برخی حکم به سقوط جزیه و برخی عدم سقوط آن داده‌اند. بنا بر نقل صاحب *جوهر*، اسکافی، محقق در *المختصر النافع* و علامه در *قواعد*، فتوا به سقوط جزیه از پیر سالخورده داده‌اند (نجفی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۲۳۷).

به جز گروه‌های مذکور در چند مورد دیگر نیز تعهدات مالی قرارداد ذمه منتفی و متعهدین از پرداخت جزیه معاف می‌گردند و مسلمین نیز حق مطالبه جزیه را نخواهند داشت. از جمله با اقرار شهادتین و مسلمان شدن ذمی، قرارداد ذمه و تعهد به پرداخت جزیه خود به خود منتفی می‌گردد. فخرالمحققین می‌فرماید: در جایی که جمیع آثار ناشی از بی‌ایمانی و کفر به دلیل روایت نبوی (الاسلام یجب ما قبله) از بین می‌رود، سقوط جزیه به طور مطلق و به طریق اولی ثابت می‌گردد؛ زیرا جزیه عقوبتی است که به دلیل کفر و صغار وضع شده و لذا با آمدن اسلام مرتفع می‌گردد و بر این مسأله اجماع نیز قائم است. وی یکی دیگر از موارد اسقاط جزیه را فوت ذمی می‌داند و معتقد است که اگر ذمی قبل از فرا رسیدن موعد مقرر پرداخت جزیه، بمیرد جزیه او ساقط می‌گردد (فخرالمحققین ۱۳۸۷ ج ۱: ۳۸۷-۳۸۶). در مواقعی که مسلمانان به کمک نظامی ذمیان نیازمند باشند نیز ممکن است طی یک پیمان مشترک دفاعی از پرداخت جزیه معاف شوند. در این زمینه روایتی از امام صادق رسیده است که «من استعین به من أهل الذمه علی حرب المشرکین طرحت عنه الجزیه» کسی که از او در جنگ با مشرکان استفاده شود، جزیه از او برداشته می‌شود (نوری طبرسی ۱۴۰۸ ج ۱: ۱۲۱ باب ۵۶ ح ۲).

۱. فقیر اصطلاحاً به کسی گفته می‌شود که درآمد سالانه او کفاف مخارجش را ندهد (محقق حلی ۱۴۱۵ ق ۲ و ۱: ۱۲۰).

اما احکام شرعی مرتبط با اهل کتاب (ابواب مختلف نکاح، ارث، قضا و شهادت، قصاص، دیات، طهارت و نجاست، حرمت و حلیت ذبایح و ...) تفاوت‌های زیادی با مسلمانان دارد. که به بررسی برخی از این احکام می‌پردازیم:

باب نکاح

در مورد ازدواج ابتدایی مرد مسلمان با زن ذمی، قول مشهور آن است که ازدواج دائم ممنوع بوده ولی ازدواج موقت آنها جایز است (محقق حلی ۱۴۱۵ ج ۱ و ۲: ۵۲۰). شهید ثانی در این باره می‌فرماید: حکم حرمت ازدواج دائم زن کتابی بر مرد مسلمان فقط در صورتی است که ابتدایی باشد؛ یعنی مرد در حالی که مسلمان است، زن کتابی را به عقد خود در آورد اما اگر ادامه نکاح سابق باشد به گونه‌ای که زن و شوهر، کافر کتابی بوده و در عقد دائم باشند و سپس شوهر مسلمان شود در این صورت نکاح آنها به حال خود باقی خواهد ماند (شهید ثانی بی‌تاج ۵: ۲۲۹) امام خمینی در مورد ازدواج مسلمانان با اهل کتاب معتقد است که بر زن مسلمان جایز نیست که با کافر ازدواج نماید چه به صورت ازدواج دائم و چه موقت و بین کافر حربی یا کتابی همینطور مرتد فطری یا مرتد ملی نیز فرقی نیست. و برای مرد مسلمان جایز نیست که به جز زن کتابی با سایر اصناف کفار و مرتد فطری یا ملی ازدواج نماید. و اما در مورد زن کتابی یهودی و نصرانی اقوال مختلف است. اشهر آنها این است که ازدواج دائمی با آنها ممنوع است ولیکن ازدواج انقطاعی با آنها جایز است. و اقوی آن است که در منقطع جایز است ولی در ازدواج دائم، احوط منع آن می‌باشد (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۱ و ۲: ۷۳۱). طبق قانون اسلام، ازدواج مردان غیر مسلمان ولو ذمی و متعهد با زنان مسلمان ممنوع بوده و ارتکاب آن جرم محسوب می‌شود و در صورتی که این مسأله در قرارداد ذمه ذکر شده باشد ولی رعایت نشود، جرم مزبور موجب نقض پیمان ذمه تلقی می‌شود.

باب ارث

در مورد ارث بردن کفار از همدیگر، محقق حلی معتقد است که کفار ولو اینکه از دین‌ها و نحله‌های مختلف باشند از یکدیگر ارث می‌برند (محقق حلی ۱۴۱۵ ج ۳ و ۴: ۸۱۵). به دلیل عموم ادله و روایات خاصه و وجود اجماع در این مسأله و اینکه همه آنها از هر کیش و آیینی که باشند یک ملت محسوب می‌شوند و نفی توارث موجود در نصوص ناظر به نفی توارث بین اسلام و کفر است (نجفی ۱۳۸۵ ج ۳۹: ۳۲ باب موانع ارث) اما بین فقهای اسلام هیچ اختلافی در این مسأله نیست که کافر (چه حربی و چه ذمی و چه مرتد و غیره) از مسلمان ارث نمی‌برد و در این مسأله اجماع

مسلمین هم وجود دارد (نجفی ۱۳۸۵ ج ۳۹: ۱۵) به عنوان مثال شیخ طوسی می‌فرماید که کافر از مسلمان ارث نمی‌برد ولیکن مسلمان از کافر (همه اقسام آن یعنی کافر حربی، ذمی، مرتد و غیره) ارث می‌برد (شیخ طوسی الف بی تا ج ۴: ۷۹).

در واقع چنانچه مورث، مسلمان باشد ترکه وی به وارث کافر نمی‌رسد و در صورت عدم وجود وارث، ارث او به امام (ع) می‌رسد. ولی اگر وارث بعد از مرگ مورث و قبل از تقسیم ترکه مسلمان شود، ارث به وی می‌رسد البته در صورتی که از نظر رتبه و درجه ارث، با بقیه مساوی باشد. اما اگر بعد از تقسیم ترکه مسلمان شود، یا مورث فقط یک وارث داشته باشد، بهره‌ای از ارث نخواهند برد (محقق حلی ۱۴۱۵ ج ۴ و ۳: ۸۱۵-۸۱۴). ناگفته نماند که در صورتی که مورث کافر بود، ورثه مسلمان مانع از توارث ورثه غیر مسلمان از وی می‌شوند. اما اگر مورث کافر، فقط وارث کافر داشته باشد به شرط آنکه کافر اصلی باشند، آنها از او ارث خواهند برد (نجفی ۱۳۸۵ ج ۳۹: ۱۷-۱۶ باب موانع ارث).

باب قضا و شهادت

اسلام حقوق اقلیت‌های مذهبی (متعهد) را با قرارداد ذمه تضمین کرده است و آنها از نظر قضایی در پناه و حمایت دولت اسلامی قرار دارند. لذا در صورتی که یک طرف دعوا مسلمان و طرف دیگر اهل ذمه باشد یا هر دو طرف ذمی باشند، حق مراجعه به محاکم قضایی برای آنها محفوظ خواهد بود. منتهی فرقی که وجود دارد این است که در فرض اول که یکی از طرفین دعوی مسلمان و دیگری ذمی است که باید به محکمه اسلامی مراجعه کنند و بر حاکم هم واجب است که به دعوی آنها رسیدگی کند چرا که حفظ مسلمان از ظلم ذمی واجب است (علامه حلی ۱۴۱۲ ق ج ۲: ۹۸۱). صاحب جواهر نیز بر این مطلب تصریح دارد و دلیل آن را آیه «وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ» (مائده: ۴۹) و همچنین سایر عمومات و دفع ظلم و امر به معروف و حکم به عدل می‌داند (نجفی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۳۱۹). از طرفی می‌توان گفت که چنانچه دادگاه اسلامی به این دعوا رسیدگی ننماید طرفین اختلاف به ناچار باید به دادگاهی غیر اسلامی مراجعه کنند که این موجب سلطه غیرمسلمانان بر مسلمان می‌شود درحالی که آیه نفی سبیل «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء: ۱۴۱) آن را نفی می‌کند. بنابراین در فرضی که یکی از طرفین دعوا مسلمان باشد، احکام صادره بر طبق قوانین اسلام خواهد بود. اما در فرض دوم که طرفین دعوا ذمی باشند، اقلیت‌های متعهد می‌توانند به محاکم خودشان رجوع کرده یا برای دادخواهی به دادگاه‌های

اسلامی مراجعه نمایند که در فرض اخیر، دادگاه‌های اسلامی مجبور به پذیرش دادخواست آنها نخواهند بود (علامه حلی ۱۴۱۹ ج ۹: ۳۸۵).

قرآن کریم در این باره به پیامبرش می‌فرماید: «فَإِنْ جَاؤُكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (مائده: ۴۲). (هرگاه برای دادخواهی پیش تو به ترافع آمدند میان آنان حکومت و قضاوت کن یا آنان را به حال خویش واگذار و اعراض نما ...).

در هر صورت دادگاه‌های اسلامی موظفند در مورد دعاوی و اختلافات گروه‌های غیر مسلمان نیز مانند دادخواهی مسلمین به عدالت و انصاف قضاوت نمایند و از هر گونه تبعیض بیجا و قضاوت ظالمانه پرهیز کنند. در صورت ارتکاب جرم نیز اگر این جرم به صورت علنی و در جامعه مسلمانان انجام شود، مجرم بر طبق موازین اسلامی و در دادگاه صالحه اسلامی به حد یا تعزیر مجازات می‌شود چراکه ذمی طبق قرارداد ذمه متعهد شده بود که ملتزم به موازین اسلامی باشد. ولی اگر به طور علنی نبوده، گرچه ارتکاب جرم ثابت شود مجرم مجازات نمی‌شود. به عنوان مثال اگر شرابخواری در دین اهل کتاب ممنوع نباشد و در خفا هم انجام شود مجرم مجازات نمی‌شود (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۱ و ۲: ۹۰۱؛ نجفی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۳۱۷). در جرایمی مثل زنا و لواط که در هر دو دین مجازات دارد، اکثر فقیهان شیعه معتقدند که قاضی دادگاه‌های اسلامی براساس موازین اسلامی مجرم را مجازات می‌کند؛ زیرا وی متعهد شده بود که ملتزم به قوانین اسلام باشد (شیخ طوسی ابن بی‌تاج ۲: ۶۰).

در فرض شهادت ذمی علیه مسلمانان نیز شهادت ذمی پذیرفته نخواهد شد؛ زیرا نمی‌توان بر اساس گفته ذمی علیه مسلمانی حکم کرد و در این مورد چه بسا که بتوان به (آیه نبأ) استناد کرد (حجرات: ۶). شهید ثانی دلیل عدم پذیرش شهادت ذمی را لزوم شرط اسلام برای شهادت دادن می‌داند و می‌فرماید: یکی از شروط پذیرش شهادت، اسلام است اگرچه مشهود علیه کافر باشد بنابراین شهادت کافر ولو ذمی به اجماع تمام فقها مقبول و مسموع نخواهد بود؛ زیرا کافر متصف به دو صفت فسق و ظلم است که مانع از قبول شهادت وی خواهد شد مگر آنکه هنگام وصیت بوده و مسلمان عادل هم موجود نباشد که در این صورت شهادت کافر ذمی مسموع خواهد بود (شهید ثانی بی‌تاج ۳: ۱۲۷) دلیل دیگر روایتی است که از امام صادق (ع) وارد شده است که شهادت مسلمانان (در دادگاه اسلامی) برای همه گروه‌ها و ادیان نافذ است ولی شهادت اهل ذمه علیه

مسلمانان نافذ نیست^۱ (حرعاملی ۱۴۱۴ ج ۲۷: ۳۸۶ ح ۱). ظاهراً از فقیهان شیعه کسی با این دیدگاه مخالفت نکرده است و فقط یک مورد از این حکم استثنا شده است و آن شهادت اهل کتاب در باب وصیت است و آن حالتی است که اگر مسلمانی بر بالین مسلمان در حال احتضار نبود و فقط فردی ذمی نزد وی بود، وصیت وی با شهادت این ذمی پذیرفته می‌شود به دلیل آیه شریفه «إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ (یعنی از مسلمانان) أَوْ آخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ» (مائده: ۱۰۶) شیخ طوسی «غیرکم» را به اهل ذمه تفسیر کرده است (شیخ طوسی ۱۴۲۰ ج ۶: ۲۷۲). و معتقد است که فقط در زمانی که کافر نزد مسلمان در حال مرگ تنها باشد و مسلمان دیگری حضور نداشته باشد (مثل وصیت در سفر) شهادت ذمی برای مسلمان مسموع خواهد بود (شیخ طوسی الف بی تا ج ۸: ۱۸۷).

باب قصاص

یکی از شرایط قصاص، تساوی قاتل و مقتول در دین است. صاحب **جوهر** می‌فرماید: قصاص حق مقتول است به شرط آنکه با قاتل هم دین باشد (نجفی ۱۳۸۵ ج ۴۱: ۴۸۹) شهید ثانی نیز همچون سایر فقها تساوی در دین را برای قصاص لازم دانسته و می‌افزاید: بر اساس این شرط، مسلمان در برابر کشتن کافر، کشته نمی‌شود. چه کافر حربی باشد و چه کافر ذمی. البته اگر مقتول، کافر ذمی یا معاهد باشد قاتل، تعزیر می‌شود چون کشتن آنها حرام است و باید دیه ذمی را به غرامت به ورثه مقتول بپردازد (شهید ثانی بی تا ج ۱۰: ۵۳) و صاحب **جوهر** معتقد است که در این نظر هیچ خلافتی وجود نداشته بلکه اجماع و روایات متواتر هم بر آن قائم است. ایشان می‌فرماید: البته اکثر فقها موردی را استثنا کرده‌اند و آن قاتل مسلمانی است که به کشتن ذمی عادت کرده است که در این صورت کشته می‌شود و بر این مسأله اجماع و نصوص وجود دارد (نجفی ۱۳۸۵ ج ۴۲: ۱۵۲-۱۵۰). برای قصاص در غیر موارد قتل، مثل ضرب و جرح و ایراد ضرر جسمی نیز تساوی در دین شرط است. لذا جراح اگر ذمی باشد در ازای ایراد ضرب و جرح ذمی دیگر، به همان اندازه قصاص می‌شود ولیکن در صورتی که فاعل مسلمان باشد فقط پرداخت دیه لازم می‌گردد و قصاص صورت نمی‌پذیرد (نجفی ۱۳۸۵ ج ۴۲: ۳۴۴) کما اینکه روایتی از امام محمد باقر^(ع) روایت شده که حضرت فرمود مسلمان به واسطه کشتن یا ایجاد جراحت بر ذمی، قصاص نمی‌شود بلکه به میزان جراحت

۱. «عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: تجوز شهادة المسلمين على جميع اهل الملل ولا تجوز شهادة اهل الذمه على المسلمين».

وارد و متناسب با دیه ذمی که برابر با هشتصد درهم است باید دیه بپردازد (حر عاملی ۱۴۱۴ ج ۲۹: ۱۷۰ باب ۸ ح ۱). اما اگر جرایم جنبه جسمی نداشته بلکه به روح و روان فرد صدمه بزند مثل توهین، افترا، قذف، هتک حرمت و ... باشد در این صورت باز هم جرم محسوب شده و مجازات دارد. به عنوان مثال اگر کافری مسلمانی را قذف کند، بر او حد جاری می‌شود ولی اگر مسلمانی کافری را قذف نماید، مسلمان تعزیر می‌گردد (نجفی ۱۳۸۵ ج ۴۱: ۴۱۹-۴۱۷).

باب دیات

از آنجایی که اهل ذمه در تابعیت جامعه اسلامی به سر می‌برند و به مقتضای مصونیتی که حکومت به آنها عطا کرده است، مال و جان و عرض آنها در امان بوده و هیچ فردی حتی حاکم مسلمانان نمی‌تواند بدون دلیل موجه تعرضی به آنها بکند. لذا اگر مقتول از اهل ذمه باشد قاتل وی بی‌تردید باید مجازات شود و البته که مجازات لزوماً به معنای قصاص نیست. اما در مقدار مجازات مالی بین فقها اختلاف نظر وجود دارد. برخی از فقها دیه ذمی را کمتر از دیه مسلمان^۱ و برخی برابر وی دانسته‌اند. که هر کدام از این دو گروه استدلال‌هایی را نیز مطرح می‌کنند. که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

گروه اول: دیه ذمی کمتر از دیه مسلمان و به مقدار هشتصد درهم است.

محقق حلّی و شهید ثانی می‌فرمایند: دیه ذمی، چه یهودی و چه نصرانی و چه مجوسی، هشتصد درهم و دیه زنان ایشان نصف آن است (محقق حلّی ۱۴۱۵ ج ۳ و ۴: ۱۰۱۸؛ شهید ثانی بی‌تاج ۱۰: ۱۹۱-۱۹۰). صاحب جواهر این نظر را پذیرفته و دلیل آن را نصوص و روایات و عدم وجود نظر مخالف با این دیدگاه دانسته است. ایشان می‌گویند: در این مسأله اختلاف در خور توجهی میان فقهای ما وجود ندارد، بلکه در کتاب‌های *خلاف و انتصار و منیه و کنز العرفان*، اجماعی شمرده شده است، علاوه بر این، روایات معتبر فراوان اعم از صحیح و غیر صحیح اصطلاحی که به حد استفاضه رسیده است نیز در این مورد وجود دارد (نجفی ۱۳۸۵ ج ۴۳: ۳۸).

گروه دوم: دیه ذمی برابر دیه مسلمان یعنی ده هزار درهم است.

۱. دیه و خونهای یک مرد مسلمان معادل ده هزار درهم یا هزار دینار می‌باشد. (یکی از بندهای شش گانه ماده ۲۹۷ قانون مجازات اسلامی)

این نظر نیز بر پایه یکسری از روایات از جمله صحیحۀ ابان بن تغلب بنا نهاده شده است که امام صادق^(ع) فرمود: «دیه اليهود و النصرانی و المجوسی دیة المسلم». دیه یهودی و نصرانی و مجوسی برابر مسلمان است (حر عاملی ۱۴۱۴ ج ۲۹ کتاب الدیّات: باب ۱۴ ح ۲).

گروه سوم: دیه ذمی برابر چهار هزار درهم است.

محقق حلّی بعد از بیان هشتصد درهم به عنوان دیه ذمی، به دو دسته روایات دیگر هم اشاره کرده و می‌فرماید که در پاره‌ای از روایات آمده است که دیه یهودی و نصرانی و مجوسی همان دیه مسلمان است و در برخی دیگر از روایات، دیه یهودی و نصرانی چهار هزار درهم تعیین شده است (محقق حلّی ۱۴۱۵ ج ۴ و ۳: ۱۰۱۸).

شیخ طوسی این دو دسته از روایات اخیر را بر مواردی حمل می‌کند که قاتل، عادت به قتل اهل ذمه داشته باشد، به این جهت امام دیه را به میزانی که صلاح بداند تغلیظ می‌کند تا جرأت بر این کار را از میان بردارد. ایشان می‌گوید: هرگاه قاتل، عادت به قتل اهل ذمه داشته باشد، امام می‌تواند به صلاح‌دید خود، قاتل را به پرداخت چهار هزار درهم ملزم کند تا جلوی حوادث مشابه را در آینده بگیرد. اما نسبت به کسی که به ندرت مرتکب قتل ذمی شده، بیش از هشتصد درهم بر او نخواهد بود (شیخ طوسی ب بی تا: ۷۴۹).

باب طهارت و نجاست

در مورد پاک بودن بدن اهل کتاب دو نظریه در گفتار فقهای شیعه دیده می‌شود.

نجاست اهل کتاب

گروهی از فقها معتقدند که اهل کتاب چه آلوده به نجاست ظاهری باشند یا نباشند در هر صورت نجس هستند و هر گاه تماسی با رطوبت بدن آنان صورت گیرد موجب آلودگی شیء مماس خواهد شد. قائلین به نجاست برای تأیید نظریه خود به چند دلیل (آیه، روایت، اجماع) تمسک جسته‌اند:

الف) آیه

«یا ایها الذین آمنوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ» (توبه: ۲۸) (ای کسانی که ایمان آورده‌اید همانا مشرکان نجس هستند لذا نباید به مسجد الحرام نزدیک شوند).

استدلال آیه نسبت به نجاست مجوس از این باب است که آنها قائل به ثنویت شده‌اند و یهود و نصاری نیز به این دلیل نجس محسوب می‌شوند که قائل به شرک شده و عزیر و عیسی (علیهم السلام) را پسران خدا می‌دانند (موسوی بجنوردی ۱۳۸۸ ج ۵: ۳۳۳).

امام خمینی از جمله قائلین به نجاست اهل کتاب است که با استناد به این آیه می‌فرماید: کلمه آنما (در آیه ۲۸ از سوره توبه) دلالت بر حصر داشته و حمل بر مصدر صورت گرفته است. اما این دلیل بر این نیست که معنای حقیقی نجاست، معنای مصدری آن باشد که نیاز به تأویل داشته باشد تا اگر کافری در ظاهر پاک و طاهر شد با آلودگی باطن او تعارض پیدا کند. لذا منظور از نجاست فقط نجاست باطنی نیست. حال اگر نجاست آنها را حمل بر نجاست ظاهری کنیم در نتیجه باید قائل به معجز شویم که جایز نیست؛ زیرا مطابق با واقع نمی‌باشد. چرا که باید آن دسته از کفار را که نظیف بوده و طهارت ظاهری دارند در حکم عدم به حساب آوریم در حالی که این معجز خلاف اصل است و قرینه‌ای هم بر آن وجود ندارد. و اگر نجاست آنها را عرضی بدانیم در این صورت نیز باید قائل به معجز شویم که خلاف اصل می‌باشد. نتیجه آنکه حمل آیه بر معنای نجاست معنوی مخالف بلاغت است و حمل آن بر نجاست عرفی حقیقی، غیر موافق با واقع بوده و تأویل هم صحیح نمی‌باشد و بر فرض صحت، مخالف اصل خواهد بود. احتمال اینکه منظور از نجاست، نجاست جعلی اعتباری باشد نیز مردود است؛ زیرا نیاز به جعل دیگر دارد. بنابراین قول صحیح آن است که منظور از نجاست، نجاست ذاتی اعم از ظاهری و باطنی می‌باشد (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۳: ۴۰۰-۳۹۹).

ب) روایت

برخی از روایات هم دلالت بر نجاست اهل کتاب دارند. مانند صحیح محمد بن مسلم از امام باقر^(ع) که وی در مورد استفاده از ظروف اهل کتاب سؤال کرده و امام^(ع) فرمود: در ظروف آنها غذا نخورید و از طعام ایشان تناول نکنید و از ظروفی که در آن شراب می‌نوشند، چیزی ننوشید (کلینی ۱۳۶۵ ج ۶: ۲۶۴ ح ۵؛ حر عاملی ۱۴۱۴ ج ۳: ۴۱۹ ح ۱). در روایتی دیگر ابوبصیر از امام صادق^(ع) در مورد چگونگی مصافحه مسلمان با یهودی و مسیحی سؤال می‌کند، حضرت می‌فرماید که از پشت لباس مصافحه کن و اگر بدون پوشش دست دادی دستت را بشوی (شیخ طوسی ۱۳۶۵ ج ۱: ۲۶۳ ح ۵۱؛ حر عاملی ۱۴۱۴ ج ۳ باب ۱۴: ۴۲۰ ح ۵).

ج) اجماع

طبق نظر صاحب جواهر، نظر اکثر فقها نجاست اهل کتاب بوده و حتی وحید بهبهانی آن را از ضروریات مذهب و شعار شیعه برمی شمارد (نجفی ۱۳۸۵ ج ۶: ۴۲).

طهارت اهل کتاب

گروهی دیگر از علما قائل به طهارت اهل کتاب هستند (موسوی بجنوردی ۱۳۸۸ ج ۵: ۳۳۱). طرفداران این نظریه به چند دلیل استدلال کرده‌اند. از جمله:

الف) روایت

عیص بن قاسم می‌گوید از امام جعفر صادق^(ع) در مورد هم‌خوردن با یهودیان و مسیحیان سؤال نمودم. حضرت فرمود در صورتی که غذا متعلق به تو باشد و دستشان را بشویند منعی نیست^۱ (حر عاملی ۱۴۱۴ ج ۲۴ باب ۵۳: ۲۰۸ ح ۱).

بدیهی است که اگر بدن این گروه ناپاک می‌بود، بدون تردید با تماس دستشان با غذا می‌بایست غذا نجس شود. ولیکن از این روایت اینطور استنباط می‌شود که اشکال هم‌خوردن با اهل کتاب تنها مربوط به نجاست غذاهای آنان یا مربوط به آلوده بودن دستها و دهان آنان به جهت تماس با گوشت خوک یا مشروبات الکلی و نظایر آن است که از نظر اسلام محکوم به نجاست است و اَلَا خود آنها نجاست ذاتی ندارند.

ب) أصالة الطهاره

به اینکه اصل در همه اشیاء طهارت است مگر اینکه نجاست آن ثابت شود.

ج) شواهد تاریخی

در تاریخ اسلام در برخی موارد شرط مهمانی دادن اهل ذمه توسط مسلمین مطرح شده است. محقق حلی در این رابطه می‌فرماید: جایز است بر اهل ذمه شرط شود که علاوه بر جزیه، لشکر عبوری اسلام از محل اهل ذمه را مهمانی دهند. لازمه این امر آن است که مهمانی (کمیت و کیفیت آن) مشخص باشد و اگر فقط مهمانی شرط شده بود (و دادن جزیه ذکر نشده بود) لازم است که مقدار آن بیشتر از کم‌ترین مقدار جزیه باشد (محقق حلی ۱۴۱۵ ج ۲ و ۱: ۲۵۱). این شرط نشان

۱. «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن مؤاكلة اليهود والنصارى والمجوسى. فقال: إن كان من طعامك وتوضأ فلا بأس.»

می‌دهد که غذا و بدن اهل ذمه پاک است؛ زیرا اگر نجس بود می‌بایستی ضیافت آنها مقید به خوردنی‌های خشک و غیر مطبوخ می‌شد یا شرط ضیافت نمی‌شد.

البته شاید بتوان مهم‌ترین دلیل طهارت اهل کتاب را آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» (اسراء: ۷۰) دانست که دلالت بر کرامت ذاتی انسان‌ها دارد و از طرف دیگر اکثر ادله نجاست اهل کتاب نشانگر نجاست عرضی آنها می‌باشد نه نجاست ذاتی.

باب ذبائح

یکی از شروط ذبائح، اسلام است لذا همه مسلمانان بر تحریم ذبیحه کفار (اعم از وثنی، آتش پرست، غلات، و ...) اتفاق نظر دارند. اما در مورد حلیت یا حرمت ذبایح اهل کتاب اختلاف نظر وجود دارد. گروه اول که اکثریت فقها را تشکیل می‌دهند (مثل شیخ مفید، شیخ طوسی، سید مرتضی، ابن ادریس و برخی از متأخرین) معتقد به حرمت ذبایح اهل کتاب هستند و گروه دیگر (از قبیل ابن ابی عقیل، ابن جنید، صدوق، ابو جعفر ابن بابویه و ...) حکم به حلیت ذبایح اهل کتاب می‌دهند. البته با فرض شروطی. مثلاً شیخ صدوق شنیده شدن تسمیه اهل کتاب را لازم دانسته یا ابن ابی عقیل حکم حلیت را مختص یهودی و نصاری می‌داند و نه مجوس و علت این اختلاف نیز وجود اختلاف در روایات و ظاهر آیات می‌باشد (شهید ثانی ۱۴۲۵ ج ۱۱: ۴۵۲-۴۵۱).

نظراول: حرمت ذبایح اهل کتاب

ادله قائلان به حرمت ذبایح اهل کتاب عبارتند از:

الف) آیات شریفه قرآن

طبق آیه شریفه «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ» (انعام: ۱۲۱)، تسمیه در هنگام ذبح لازم است. ولی کفار چون خدا را نمی‌شناسند، در هنگام ذبح نیز او را یاد نمی‌کنند. لذا آنها تسمیه (بسم الله گفتن) در هنگام ذبح را نه واجب و نه مستحب نمی‌دانند (شهید ثانی ۱۴۲۵ ج ۱۱: ۴۵۲؛ شیخ مفید ۱۴۱۷: ۵۷۹).

امام خمینی برای حلیت ذبیحه، قائل به شرط اسلام شده است. ایشان می‌فرماید: «شرط است که ذبایح، مسلمان یا در حکم آن باشد مانند کسی که متولد از مسلمان است، پس ذبیحه کافر، مشرک باشد یا غیر او حتی بنابر اقوی اگر اهل کتاب هم باشد، حلال نمی‌باشد (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۱ و ۲: ۶۲۱ مسأله ۱).

آیه دیگر آیه شریفه «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلَ بِهِ لغيرِ اللَّهِ...» (بقره: ۱۷۳) است که می‌فرماید: همانا خداوند متعال (گوشت) مردار، خون، گوشت خوک و آنچه را نام غیر خدا به هنگام ذبح بر آن گفته شود را بر شما حرام کرده است.

ب) روایات

ابن ابی عمیر از امام صادق^(ع) نقل می‌کند که مردی به حضرت گفت: ما همسایه‌ای داریم که قصاب است و فردی یهودی را می‌آورد تا ذبح کند تا یهودی‌ها از او خرید کنند، حضرت فرمود از ذبیحه آن نخور و خرید هم نکن^۱ (حرعاملی ۱۴۱۴ ج ۲۴ باب ۲۷: ۵۲ ح ۱). همینطور سماعه از امام کاظم^(ع) نقل می‌کند که از امام راجع به ذبیحه یهودی و نصرانی سؤال کردم، حضرت فرمود که به آن نزدیک نشوید^۲ (حرعاملی ۱۴۱۴ ج ۲۴: ۵۵ ح ۹).

ج) نهی از میل به ظالمان

اعتماد داشتن به کفار جهت ذبح، از مصادیق میل به ظالم خواهد بود که مشمول نهی الهی واقع می‌شود؛ زیرا آیه شریفه قرآن می‌فرماید: «وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (هود: ۱۱۳) (که شما مؤمنان هرگز نباید با ظالمان دوست باشید و گرنه آتش کیفر آنان شما را هم خواهد گرفت). و اعتماد به کفار در واقع نوعی امین دانستن آنها است درحالی که کفار امین نیستند و نمی‌توان به قول آنها استناد کرد (شهید ثانی ۱۴۲۵ ج ۱۱: ۴۵۴).

نظر دوم: حلیت ذبایح اهل کتاب

در مقابل گروهی معتقد به حلیت ذبایح اهل کتاب می‌باشند. ادله این گروه عبارتند از:

الف - آیات شریفه قرآن

آیه ۵ از سوره مائده می‌فرماید: «الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ».

(امروز چیزهای پاکیزه برای شما حلال شده و (همچنین) طعام اهل کتاب، برای شما حلال است و طعام شما برای آنها حلال است). شهید ثانی در *مسائل* در دلالت این آیه شریفه می‌فرماید: اگر منظور از طعام در آیه شریفه مطلق غذایی باشد که انسان می‌خورد اعم از حیوانات، گوشت

۱. «عن ابن ابی عمیر، عن الحسین الأحمسی عن أبی عبد الله^(ع) قال: قال له رجل: أصلحك الله، إن لنا جاراً قصاباً، فيجئ بيهودي فيذبح له حتى يشتري منه اليهود، فقال: لا تأكل من ذبيحته، ولا تشتري منه».

۲. «عن ابی ابراهیم^(ع) قال: سألته عن ذبیحة اليهودی والنصرانی، فقال: لا تقر بها».

و... محل نزاع را در برمی گیرد؛ زیرا گوشت ذبیحه، قسمتی از طعام می باشد اما اگر منظور از طعام، صرفاً ذبائح باشد (کما اینکه در برخی از تفاسیر مثل مجمع البیان و کشاف نقل شده است)، طعام نص در این معنی بوده و صراحت در معنای گوشت دارد. اما حمل کردن طعام بر صرف حبوبات (و نه گوشت) محل اشکال است؛ زیرا مختص به اهل کتاب نخواهد شد چرا که خوردن حبوبات همه کفار (ولو غیر ذمی) حلال است؛ لذا اختصاص آن به کفار ذمی در اینجا بی فایده خواهد بود (شهد ثانی ۱۴۲۵ ج ۱۱: ۴۵۹).

ب- روایات

صحيحه حلبی که از امام صادق (ع) راجع به ذبایح اهل کتاب و زنان آنها می پرسد که حضرت می فرماید اشکالی ندارد^۱ (حر عاملی ۱۴۱۴ ج ۲۴، باب ۲۷: ۶۲ ح ۳۴). یا در روایتی دیگر از امام صادق (ع) در مورد ذبائح یهودی و مسیحی و مجوسی سؤال شد، حضرت فرمود: می توانید از آن بخورید. برخی گفتند آنها تسمیه نمی کنند، حضرت فرمود: اگر در نزد آنها حاضر بودید و تسمیه نکردند نخورید و آلا در صورت عدم حضور بخورید^۲ (حر عاملی ۱۴۱۴ ج ۱۴: ۶۲ ح ۳۲).

ج- أصالة الاباحه

این اصل دلالت بر حلیت هر طعامی دارد مگر آنکه نهی در آن باب وارد شود و چنین نهی ای هم در اینجا وارد نشده است (شهد ثانی ۱۴۲۵ ج ۱۱: ۴۶۲).

باب معاملات

اسلام فعالیت های اقتصادی را حق طبیعی و مشروع همه انسان ها می داند و آن را مختص مسلمین نمی شمارد. یعنی دو حق تمتع (صلاحیت دارا شدن اموال) و استیفا (صلاحیت بکارگیری اموال) از حقوق اولیه هر انسانی به شمار می رود که عقیده و دین در آن نقشی ندارد (صفایی ۱۳۸۹ ج ۲: ۱۱۳). بنابراین اقلیت های مذهبی طبق قرارداد ذمه می توانند در سرزمین های اسلامی به فعالیت اقتصادی و تجارت بپردازند و به مسلمین هم اجازه داده شده تا با آنان روابط اقتصادی و بازرگانی داشته باشند و در توسعه و گسترش اقتصاد جامعه اسلامی با یکدیگر تشریک مساعی نمایند مگر در معاملات

۱. «عن محمد الحلبي قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن ذبيحة أهل الكتاب و نسائهم؟ فقال: لا بأس به»

۲. «صحيحه جميل و محمد بن حمران أنهما سألا أبا عبدالله (عليه السلام) عن ذبائح اليهود و النصارى و المجوس، فقال: كل، فقال بعضهم: إنهم لا يسمون، فقال: فإن حضرتموهم فلم يسموا فلا تأكلوا و قال: إذا غاب فكل».

ربوی که بر همهٔ آحاد مردم ممنوعیت دارد. اسلام رباخواری را در حد جنگ با خدا دانسته^۱ و تحریم آن را از قانون‌های ثابت شرایع و آیین‌های آسمانی می‌شمارد. و به همین دلیل رباخواران یهود را به شدت تقبیح و به عذاب دردناک الهی تهدید می‌نماید.^۲ اهل ذمه به جز سرزمین حجاز می‌توانند برای تجارت به اقصی نقاط کشور اسلامی سفر کنند و به کسب و کار پردازند و هیچگونه ممانعتی از فعالیت‌های بازرگانی آنان به عمل نخواهد آمد و آنان از آزادی کامل در این زمینه برخوردار می‌باشند (شیخ طوسی الف بی تاج ۲: ۴۹).

مناطق ممنوعه:

گرچه اهل ذمه برای انجام معاملات خود همانند سایر مسلمانان از آزادی برخوردار هستند ولی در سه مورد محدودیت‌هایی برای تردد آنها لحاظ شده است:

اول- در مورد مناطقی که قرارداد ذمه به طور صریح عبور و مرور یا اقامت افراد نامبرده در آن را ممنوع کرده باشد.

دوم- مساجد مسلمین در هر نقطه‌ای که باشند و اجازه مسلمین در این مورد تأثیری نخواهد داشت. البته در مورد مسجد الحرام، عدم جواز ورود اهل ذمه مورد اتفاق فقهای شیعه و سنی است. محقق حلّی در این رابطه می‌گوید: ورود اهل ذمه به مسجد الحرام اجماعاً جایز نبوده و ورودشان به مساجد دیگر نزد شیعه ممنوع است و اگر کسی به آنان اذن ورود دهد صحیح نخواهد بود نه برای سکونت، نه برای عبور و نه برای برداشتن غذا یا چیز دیگر (محقق حلّی ۱۴۱۵ ج ۲ و ۱: ۲۵۳). سوم- سرزمین حجاز: برخی معتقدند که حجاز شامل سرزمین‌های مکه، مدینه، خیبر، یمامه، ینبع، فدک و اطراف آنها می‌باشد (علامه حلّی ۱۴۱۹ ج ۹: ۳۳۴). امام خمینی معتقد است که حجاز به همان سرزمینی اطلاق می‌گردد که الآن به آن نام، نامیده می‌شود و مختص به مکه و مدینه نیست و اقوی جواز عبور و مرور و تهیهٔ طعام از آن می‌باشد. اما وطن قرار دادن حجاز - بنا بر قول مشهور - برای آنها جایز نیست. و حتی شیخ الطائفه در مورد این مسأله ادعای اجماع کرده و روایاتی نیز از شیعه و سنی که عمل به آنها نیز بی‌اشکال است، در تأیید آن وارد شده است (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۱ و ۲: ۹۰۰ مسأله ۱۱).

۱. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِغُوا فَلَکُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِکُمْ لَا تَطْلُبُونَ وَ لَا تُظْلَمُونَ (بقره: ۲۷۸-۲۷۹).

۲. وَ أَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَ أَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَ أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا. (نسا: ۱۶۱).

باب شفعه

در شریعت اسلام، کافر ذمی حق شفعه در برابر مسلمان را ندارد چراکه با حق شفعه، فرد کافر بدون رضایت مسلمان بر مال او مسلط می‌شود و آن را از او می‌گیرد. در حالی که در ادله آیات^۱ و روایات^۲ و اجماع، هر گونه سلطه کافرین بر مسلمین نفی شده است (نجفی ۱۳۸۵ ج ۳۷: ۲۹۴). امام خمینی در مورد شفعه می‌فرماید: اگر خریدار مسلمان باشد، شرط است که شفعی نیز مسلمان باشد. بنابراین فروشنده اگر کافر باشد، حق شفعه‌ای نسبت به مسلمان ندارد. اما این حق برای کافر نسبت به مثل خودش و برای مسلمان نسبت به کافر ثابت است (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۲: ۴۳۵ مسأله ۹).

باب رهن

عقد رهن نیز یکی از عقود است که ممکن است بین مسلمان و غیر مسلمان ساکن جامعه اسلامی منعقد گردد. اما باید مال مرهونه در نزد مسلمان قابل تملک باشد. بنابراین اگر فردی ذمی از مسلمانی قرض گرفته و در مقابل آن مقداری شراب به عنوان رهن و گرو در اختیار مسلمان قرار دهد، عقد رهن صحیح نمی‌باشد چراکه شراب نزد مسلمان مالیت ندارد (محقق حلی ۱۴۱۵ ج ۲ و ۱: ۳۳۱).

شهید ثانی به کلام شیخ طوسی در خلاف اشاره می‌کند که ایشان رهن گذاشتن شراب در نزد ذمی توسط ذمی دیگری که از یک مسلمان قرض گرفته و آن هم به نفع این مسلمان را جایز و صحیح می‌داند؛ زیرا حق آن است که دین ذمی باید ادا شود و این خمر قابلیت فروش و تبدیل شدن به ثمن را دارد که توسط ذمی دوم فروخته شده و دین ذمی اول به مسلمان پرداخت می‌گردد. ولیکن این رهن از نظر ما صحیح نیست؛ زیرا ید ذمی دوم بر مال مرهونه همانند ید مسلمان، ید ودعی و امانی است و همانگونه که مسلمان نمی‌تواند در صورت حال شدن دین در خمر تصرف کند و آن را بفروشد، وی نیز چون مال را برای مسلمان می‌فروشد (و نه خودش) لذا برای فروش باید از مسلمان اذن داشته باشد در حالی که مسلمان نه خود می‌تواند آن را بفروشد و نه می‌تواند به دیگری اجازه فروش خمر را به نفع خودش بدهد (شهید ثانی ۱۴۲۵ ج ۴: ۲۳).

۱. «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نسا: ۱۴۱).

۲. «قال (ع): الاسلام يعلو ولا يعلى عليه» (حرعاملی ۱۴۱۴ ج ۲۶ باب ۱: ۱۴ ح ۱۱).

باب وکالت

اهل ذمه می توانند همچون مسلمانان، وکیل همکیشان خود یا غیر مسلمانان دیگر شوند. ولیکن با استناد به آیه نفی سبیل و دلایل دیگر نمی توانند علیه مسلمان وکالت بپذیرند. محقق حلی در شرایع این قول را به مشهور نسبت می دهد و می فرماید که بنا بر نظر مشهور وکالت ذمی به نفع ذمی یا مسلمان علیه مسلمان دیگر جایز نیست. و در اینکه آیا مسلمان می تواند علیه مسلمانی دیگر، وکالت ذمی را بپذیرد محل تردید است و اگر جایز باشد کراهت دارد ولی وکالت ذمی برای ذمی بی اشکال است. وکالت مسلمان برای ذمی به منظور خرید و فروش شراب نیز صحیح نمی باشد؛ زیرا شراب داخل در ملکیت مسلمان نمی شود (محقق حلی ۱۴۱۵ ج ۲ و ۱: ۴۳۳-۴۳۲). شهید ثانی در این باره می فرماید: وکیل و موکل باید هر دو قادر به انجام فعل باشند و جواز تصرف یکی بدون دیگری صحیح نمی باشد لذا وکالت مسلمان برای خرید شراب برای ذمی صحیح نمی باشد ولو اینکه خود ذمی مالک آن شود (شهید ثانی ۱۴۲۵ ج ۵: ۲۷۳).

باب وصیت

صاحب **جوهر** معتقد است که وصیت برای کافر ذمی اگر چه بیگانه باشد و قرابتی با موصی نداشته باشد به خاطر آیه^۱ و روایت^۲ جایز و صحیح است (نجفی ۱۳۸۵ ج ۲۸: ۳۶۶). و این نشان دهنده آن است که وصیت مسلمان یا ذمی در حق ذمی دیگر صحیح بوده و لازم الاجرا است و نمی توان آن را تغییر داد. و حتی در مواردی که بر طبق روایات، وارث کافر از مورث مسلمان ارث نمی برد، ولی اگر وصیتی صورت بگیرد، ارث به کافر منتقل می شود. کما اینکه ابی خدیجه از امام صادق^(ع) نقل می کند که حضرت فرمود: کافر از مسلمان ارث نمی برد ولی مسلمان از کافر ارث می برد مگر

۱. آیه ۸ و ۹ سوره ممتحنه «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ».

۲. «ریان بن شیبب از امام رضا^(ع) در مورد وصیتی که در حق نصاری شده بود و جواز اجرای آن برای مسلمین سؤال کرد ولی حضرت اجازه ندادند. وی می گوید: فسألت الرضا^(ع) فقلت: ان اختی اوصت بوصية لقوم نصاری و اردت أن أصرف ذلك الى قوم من أصحابنا المسلمين فقال: امض الوصية على ما اوصت به قال الله تعالى: فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ» (حر عاملی ۱۴۱۴ ج ۱۹: ۳۴۳ ح ۱).

اینکه مسلمان برای ارث بردن کافر وصیتی کرده باشد^۱ (حر عاملی ۱۴۱۴ ج ۱۹: ۳۴۴ ح ۴). امام خمینی نیز وصیت برای کافر ذمی و همینطور مرتد ملی را جایز می‌داند. البته اگر که وصیت در مورد مالی صورت گیرد که کافر ذمی بتواند مالک آن شود و آلا در مورد قرآن کریم که به ملکیت کافر ذمی در نمی‌آید، وصیت صحیح نمی‌باشد (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۱ و ۲: ۵۸۳ مسأله ۱۶).

اما در مورد وصیت کردن خود ذمی، ایشان می‌فرماید: «اگر ذمی به چیزی وصیت نموده و انجام آن را به ما محول کند مثل وصیت به ساخت کنیسه یا بیعه یا آتشکده به عنوان معبد و محل عبادت‌های باطل، مصرف کردن چیزی جهت کتابت تورات و انجیل و بقیه کتب ضاله و تحریف شده و طبع و نشر آنها، وقف شی‌ای جهت موارد ذکر شده و غیره، عمل به آنها برای ما جایز نخواهد بود ولی اگر انجام آن به ما محول نشود، ما حق اعتراض نخواهیم داشت مگر اینکه ساختمان جزو مواردی باشد که احداث یا تعمیر آنها جایز نباشد که جلوگیری از آن واجب خواهد بود یا اینکه بخواهند مذاهب باطلشان را بین مسلمین تبلیغ نموده و فرزندان مسلمین را منحرف نمایند که در این صورت جلوگیری و دفع آنها به هر وسیله مناسب، واجب خواهد بود (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۱ و ۲: ۹۰۱ فرع سوم).

وقف

در مورد جواز یا عدم جواز وقف مسلمان برای ذمی اختلاف نظر است. برخی از علما از جمله سلار و ابن براج قائل به عدم جواز وقف برای ذمی هستند به دلیل آیه شریفه قرآن که می‌فرماید: «لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ...» (مجادله: ۲۲) (هیچ قومی را که ایمان به خدا و روز رستاخیز دارند نمی‌یابی که با دشمنان خدا و رسولش دوستی کنند، هر چند پدران یا فرزندان یا برادران یا خویشاوندانشان باشند...). ایشان وقف را نوعی مودت دانسته‌اند که در مورد کفار منهی می‌باشد و اگر در وقف قصد قربت هم شرط شده باشد، این نهی با آن منافات دارد (شهید ثانی ۱۴۲۵ ج ۵: ۳۳۲) اما برخی دیگر به دلیل سخن خداوند متعال که فرمود: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا تِلْوَكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (ممتحنه: ۸) (خدا شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت نسبت به کسانی که در راه دین

۱. «عن أبي خديجه، عن أبي عبدالله^(ع) قال: لا يرث الكافر المسلم و للمسلم أن يرث الكافر الا أن يكون المسلم قد أوصى للكافر بشيء.»

با شما پیکار نکردند و از خانه و دیارتان بیرون نراندند نهی نمی‌کند چرا که خداوند عدالت پیشگان را دوست دارد) وقف برای آنها را می‌پذیرند از جمله محقق حلی صاحب شرایع ولیکن ایشان وقف برای کنیسه یا بیع را صحیح نمی‌داند (محقق حلی ۱۴۱۵ ج ۲ و ۱: ۴۴۵). شهید ثانی در شرح سخنان ایشان می‌فرماید: نباید گمان شود که به دلیل جواز وقف برای اهل ذمه، وقف بر کنیسه و عبادتگاه آنها هم صحیح می‌باشد؛ زیرا وقف بر اهل ذمه از آن جهت جایز است که آنها انسان و بنده خدا هستند و انسان نیز دارای کرامت می‌باشد و چه بسا که از یک ذمی، انسانی مسلمان متولد گردد و لذا معصیتی در این وقف نهفته نیست و اعمالی همچون شرب خمر، خوردن گوشت خوک، ... نیز مقصود نظر واقف نیست تا در صورت فرض آنها حکم به بطلان وقف داده شود. اما در وقف بر کنیسه از آنجایی که وقف برای جهت خاصی از مصالح اهل ذمه بوده و کمکی در راستای جمع شدن برای شرکت در عبادات منسوخه و محرّمه و کفر است؛ لذا معصیت ذاتی داشته و این وقف صحیح نمی‌باشد (شهید ثانی ۱۴۲۵ ج ۵: ۳۳۴).

شیخ طوسی و شیخ مفید در صورتی قائل به جواز وقف برای ذمی هستند که ذمی (موقوف علیه) از خویشاوندان باشد. به دلیل تخصیصی که اوامر دال بر وجوب صله رحم به این عموّمات وارد کرده و نهی را مختص به غیر رحم می‌کند (شهید ثانی ۱۴۲۵ ج ۵: ۳۳۳) و ابن ادریس وقف برای ذمی را در صورتی جایز می‌داند که کافر ذمی، پدر و مادر فرد باشند (ابن ادریس ۱۴۱۱ ج ۳: ۱۶۷) شهید ثانی دلیل این قول را آیه شریفه «وَصَاحِبَهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا»^۱ (لقمان: ۱۵) و «وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا»^۲ (عنکبوت: ۸) دانسته و اینکه همراهی به معروف با عدم رسیدگی در صورت نیاز منافات دارد (شهید ثانی ۱۴۲۵ ج ۵: ۳۳۲).

تا اینجا که برخی از احکام مرتبط با اهل ذمه مورد بررسی قرار گرفت، غلبه یکسری قواعد مسلم فقهی مثل قاعده نفی سبیل که مانع از علو و برتری ادیان دیگر بر اسلام است، به خوبی متجلی می‌گردد. این اصل که برگرفته از آیه ۱۴۱ سوره نساء است می‌فرماید: «... وَ لَنْ يُجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (و خداوند هرگز کافران را بر مؤمنان تسلطی نداده است) و بر تمام روابط و رفتار مسلمانان با کفار حتی روابط و معاشرت‌های جزئی آنها حاکم است به اینکه برقراری هرگونه رابطه سلطه‌آور برای کفار نسبت به مسلمین مردود است و از طرف شارع مقدس

۱. «با آن دو، در دنیا به طرز شایسته‌ای رفتار کن».

۲. «ما به انسان توصیه کردیم که به پدر و مادرش نیکی کند».

نهی شده است. چه این کفار در داخل کشور اسلامی زندگی کنند یا در خارج از قلمرو حکومت اسلامی. البته این اصل به معنای نفی هرگونه رابطه و معاهده با کفار نیست بلکه صرفاً روابط سلطه آور را نفی می‌کند. در این رابطه حدیث و قاعده دیگری هم وجود دارد و آن «الاسلام یعلو و لایعلی علیه» می‌باشد (متقی ۱۴۲۴ ج ۱: ۴۹ ح ۲۴۲). اسلام برتر است و برتری نمی‌پذیرد که در واقع نافی هرگونه سیادت و برتری بیگانگان علیه مسلمین است. احکامی همچون عدم جواز ازدواج دائم با اهل دمه، عدم پذیرش شهادت ذمی، عدم ارث بردن کافر از مسلمان، عدم قصاص مسلمان در صورت کشتن ذمی، جاری نشدن حد بر مسلمان در صورت قذف کافر ذمی، کمتر بودن دیه اهل کتاب از مسلمان، حرمت ذبائح ذمی، نجاست ذمی، عدم جواز مرتفع بودن منازل کفار ذمی، عدم جواز نشر کتب مختص اهل کتاب و غیره نیز برگرفته از این آیات شریفه است؛ اما آنچه که به ذهن می‌رسد آن است که آیا در شرایط کنونی جوامع بشری، مصادیق سلطه کفار بر مسلمین ثابت مانده یا تغییر پیدا کرده است؟ و به تبع آن، این احکام صادره هنوز به قوت خود باقی هستند یا بسیاری از آنها موضوعیت خود را از دست داده و قابل اجرا نیستند؟ پاسخگویی به این سؤال و وظیفه خطیر فقهای متأخر است که با شناخت شرایط جدید و مطابق با نیازهای روز، احکام شرعی مربوط به اهل کتاب را مورد بازبینی و تجدید نظر قرار داده و با شرایط زمانه تطبیق دهند. اینکه اگر در گذشته ممنوعیت مرتفع ساختن منازل کفار ذمی نسبت به مسلمین، به دلیل منع از علو و برتری آنها به شمار می‌رفت، آیا در شرایط کنونی نیز مرتفع بودن منازل آنها از مصادیق بارز سلطه و برتری کفار بر مسلمین به شمار می‌رود یا نه؟ یا اگر در گذشته چاپ و نشر کتب ضاله در جامعه مسلمین حرام بود آیا امروزه که در عصر انفجار اطلاعات به سر می‌بریم اینگونه محدودیت‌ها مثمر ثمر خواهد بود یا قدرت پاسخگویی دین اسلام به شبهات عصر حاضر رافع این نگرانی خواهد بود و با سهولت دسترسی به اینترنت و یافتن پاسخ شبهات، آیا ممنوعیت چاپ و نشر آن آثار، هنوز هم وجهه شرعی دارد؟ آیا با تغییراتی که در موضوعات و مصادیق علو و برتری کفار در شرایط کنونی به وجود آمده، می‌توان در احکام صادره در خصوص اهل کتاب تجدید نظر کرد؟ پاسخ این سؤالات و سؤالات مشابه دیگر در گروهی تبیین تئوری مقتضیات زمان و مکان ارائه شده توسط امام خمینی است. این تئوری که از ابتکارات ایشان است دلیلی محکم بر پویایی فقه شیعه است. به اعتقاد ایشان گرچه در مکتب امامیه باب اجتهاد همیشه مفتوح بوده و آراء و نظریات فقها در زمینه‌های مختلف نظامی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و عبادی در کتب فقهی مطرح شده است،

ولی امروزه به مناسبت انقلاب اسلامی و بروز و ظهور موضوعات مستحدثه نیاز عملی به طرح دیدگاه و نظرات مختلف بیشتر احساس می‌شود. ایشان یکی از فقهای بود که با روشنگری هر چه تمام‌تر فقه پویای جعفری را تبیین کرده و دو عنصر زمان و مکان را در اجتهاد مورد بررسی قرار داد و توانست با حفظ اصول شریعت و دین مبین اسلام پاسخگوی نیازهای زمانه هم باشد. ایشان می‌فرماید:

در حکومت اسلامی همیشه باید باب اجتهاد باز باشد و طبعیت انقلاب و نظام همواره اقتضا می‌کند که نظرات اجتهادی - فقهی در زمینه‌های مختلف ولو مخالف با یکدیگر آزادانه عرضه شود و کسی توان و حق جلوگیری از آن را ندارد ولی مهم شناخت درست حکومت و جامعه است که بر اساس آن نظام اسلامی بتواند به نفع مسلمانان برنامه ریزی کند که وحدت رویه و عمل ضروری است و همین جا است که اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها کافی نمی‌باشد بلکه یک فرد اگر اعلی‌در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و یا نتواند افراد صالح و مفید را از افراد ناصالح تشخیص دهد و به طور کلی در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد، این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست گیرد (امام خمینی ۱۳۸۵: ۲۱-۱۷۸-۱۷۷).

ایشان در پیامی که به منشور روحانیت معروف شده است، درباره فقه سنتی پویا و تأثیر زمان و مکان در اجتهاد خطاب به جامعه مدرسین اینگونه فرمود:

... در مورد درس تحقیق و تحصیل حوزه‌ها، اینجانب معتقد به فقه سنتی و 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. مسأله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسأله در روابط حاکم بر سیاست و 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 با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که

قهراً حکم جدیدی می‌طلبد. مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۲۸۹).

امام خمینی نقش زمان و مکان در اجتهاد را به حسب تغییر موضوعات احکام در نظر می‌گیرد به گونه‌ای که با تغییر قیود و شرایط در موضوعات، احکام مترتب شده بر آنها نیز به دلیل وجود رابطه علی و معلولی بین موضوع و حکم تغییر می‌کند. ایشان در نصیحتی دلسوزانه از اعضای شورای نگهبان می‌خواهند که در بررسی مصوبات مجلس شورای اسلامی، مصلحت نظام را در نظر بگیرند چراکه یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌هاست (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۲۱۷). تغییر احکام شرعی مبتنی بر دو عامل است: یکی تغییر موضوع و دیگری تبدل رأی مجتهد. به این معنی که نسبت حکم به موضوع، نسبت معلول به علت بوده لذا تا موضوع فعلیت پیدا نکند حکم هم فعلیت نخواهد یافت. اما اگر موضوع بر اثر زمان و مکان عوض شود، طبیعتاً حکم هم عوض خواهد شد. به عنوان مثال شطرنج که در گذشته جزء آلات قمار محسوب می‌شده و استفاده از آن حرام بوده، امروزه به عنوان ورزش فکری هم به کار می‌رود، یعنی دیگر متمخض در آلات قمار نیست لذا حکم حرمت آن به حلیت تغییر می‌کند؛ زیرا موضوع آن تغییر پیدا کرده است. و اما عامل دوم در تغییر حکم شرعی، تبدل رأی فقهاست که در مسائلی که نیاز به اعمال اجتهاد و رأی دارد، صورت می‌گیرد. و در مسأله شطرنج، برای امام هم تبدل رأی صورت گرفت و هم تبدل موضوع. تبدل رأی به اینکه قبلاً نهی وارد شده در روایات در مورد شطرنج را دارای حرمت ذاتی دانسته که ربطی به برد و باخت نداشت ولی بعداً معتقد شدند که «شطرنج بما هو شطرنج» حرام نیست بلکه در صورت برد و باخت حرام خواهد بود و تبدل موضوع هم به این صورت بود که بر اساس نظر کارشناسان، به این باور رسیدند که امروزه شطرنج متمخض در آلات قمار نیست و دو جنبه پیدا کرده است، یعنی هم می‌تواند در امر فساد مورد استفاده قرار گیرد و هم در امر نیکو؛ لذا نمی‌توان حکم حرمت را بر آن بار کرد.

با پذیرش این نکته که تغییر حکم شرعی با فرض ثابت بودن موضوع آن، به معنای نسخ آن خواهد بود و با توجه به نظر امام مبنی بر منتفی بودن نسخ احکام شریعت بعد از رسالت پیامبر (ص) (امام خمینی ۱۳۷۶: ۱۶۲)، بنابراین تغییر احکام شرعی تنها به تغییر و تحوّل موضوعات احکام امکانپذیر خواهد بود. و گذشت زمان و مکان هم هیچ وقت حکم را مستقیماً عوض نمی‌کند بلکه از طریق

تأثیر گذاشتن در موضوع، حکم را دگرگون می‌کند و الا «حلال محمد حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی یوم القیامة». اگر موضوع عیناً محفوظ مانده و با گذشت زمان و مکان عوض نشود، حکم هم تغییر نخواهد کرد. در واقع تأثیر زمان و مکان در اجتهاد، تأثیر مستقیم نیست بلکه با واسطه و از طریق تأثیر گذاشتن در موضوع و تغییر و تبدل آن خواهد بود.

وضعیت اهل کتاب نیز یکی از این مصادیق تغییر یافته در طول زمان است؛ لذا می‌تواند تحت تأثیر تئوری مقتضیات زمان و مکان قرار گیرد. آنان در گذشته فقط با قرارداد ذمه و پرداخت جزیه و رعایت یکسری مقررات می‌توانستند در جامعه اسلامی زندگی کنند ولی امروزه همانند سایر مسلمانان از حقوق شهروندی برخوردار بوده و به طور مسالمت آمیز در کنار آنان زندگی کرده و با همراهی و همدلی در پیشبرد امور مملکت نقش آفرینی می‌کنند و از حقوقی برابر برخوردار هستند. اگر در گذشته مرتفع ساختن منازل کفار نسبت به مسلمانان به منزله استعلا و برتری آنها بوده و لذا ممنوع بود، ولی امروزه این مسأله نشانه علو و برتری محسوب نمی‌شود؛ بنابراین با تغییر موضوع، حکم هم تغییر خواهد کرد. امروزه که اهل کتاب در اداره امور مملکت مشارکت داشته، در دفاع از کشور نقش فعالی ایفا کرده، در قوه مقننه نماینده داشته و در قانونگذاری دخیل بوده و همچون مسلمانان نسبت به سرنوشت کشور خود حساس هستند و هیچ‌گونه قصد سلطه و برتری جویی یا تمرد هم نسبت به قوانین موضوعه ندارند، آیا بازبینی و بازنگری در یکسری از احکام مرتبط با آنها ضرورت نمی‌یابد؟ امام خمینی گرچه در مباحث فقهی و نگارش‌های دینی خود همچون سایر فقهای متقدم، به دلیل آیات و روایات متعدد مبنی بر علو دین اسلام بر سایر ادیان و همچنین وجود سرکشی و طغیان برخی از اهل ذمه در گذشته، یکسری محدودیت‌هایی را برای اهل ذمه در نظر گرفته‌اند ولی در طی ده سال حکومت اجرایی و در ضمن سخنرانی‌های متعدد، هیچ‌گاه به آنها التزام عملی پیدا نکردند. چه بسا بتوان بیانات شفاهی ایشان را به عنوان تفسیر و تبیین سخنان پیشین و آثار مکتوب ایشان محسوب کرد. به عنوان مثال ایشان در کتب فقهی خود، اخذ جزیه از اهل کتاب را لازم دانسته و بدون آن عقد ذمه را باطل می‌دانند ولی هیچ‌گاه بعد از انقلاب، مبلغی تحت عنوان جزیه از اهل کتاب گرفته نشده است و امروزه حکم مربوط به جزیه موضوعیتی ندارد و مسیحیان و یهودیان و زرتشتیان نه تنها جزیه پرداخت نمی‌کنند بلکه همانند مسلمانان و در کنار آنها با صلح و آرامش زندگی می‌کنند و به جای جزیه مالیات می‌پردازند. مضافاً اینکه وضع احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد بوده و در صورت رفع مصلحت یا ایجاد

مفسده، حکم هم به تبع آن تغییر می‌کند. و امروزه مصالح بین‌المللی هم جزو مصالح اسلام در نظر گرفته می‌شود که در نظریات و برداشت‌های فقهی حتماً بایستی به آن توجه شود. واقعیتی که ما امروزه به نام «مصالح بین‌المللی» مشاهده می‌کنیم چه بسا برای فقهای سده‌های پیشین معنایی نداشته است تا بخواهند در نظریات فقهی خویش به دیده اعتبار به آن نگاه کنند. با الحاق کشور ایران به کنوانسیون‌های بین‌المللی و پذیرش قوانین حقوق بشر، وضع جزیه یا مقرراتی توأم با شائبه تحقیر یا توهین به سایر انسان‌ها، به هیچ وجه جایز نمی‌باشد. بنابراین با استمداد از تئوری «تأثیر مقتضیات زمان و مکان در احکام شرعی» می‌توان در بسیاری از احکام شرعی مربوط به اهل کتاب از جمله دیات، قضا و شهادت و غیره تجدید نظر کرد و این رسالت سنگین بر دوش فقهای عظام است.

نتیجه‌گیری

با بررسی احکام و شرایط ذمه بر اساس متون فقهی و کتب روایی و به دلیل غلبه اصل نفی سبیل (لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً) و یا اصل عدم سلطه کافر بر مسلمان، در بسیاری از احکام و دستورات شرعی تفاوت‌هایی بین مسلمانان و اهل کتاب دیده می‌شود. اما با توجه به مبنای امام که قائل به تأثیر مقتضیات زمان و مکان در احکام شرعی بوده‌اند، امروزه با تغییر بسیاری از شرایط، مفهوم سلطه نیز تغییر کرده در نتیجه با تغییر موضوعات، احکام وارد بر آنها نیز تغییر خواهند کرد؛ لذا با در نظر گرفتن تغییر شرایط این زمانه نسبت به گذشته و زندگی مسالمت‌آمیز اهل کتاب در کنار مسلمانان و حتی مساعدت و همراهی آنها در امور جامعه از قبیل التزام به قوانین، شرکت در جنگ، پرداخت مالیات، همکاری در وضع قوانین قوه مقننه، عدم برتری جویی و غیره، موضوعیت سلطه آنها بر مسلمانان رفع شده و لذا شایسته است که با نگاهی جدید به احکام و قوانین شرعی مربوط به اهل کتاب نگریسته و در آنها تجدید نظر کرد.

منابع

- نهج البلاغه
- ابن ادريس، محمد بن احمد. (۱۴۳۰ ق) السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: مؤسسه النشر العلمی، چاپ ششم.
- ابن اثیر، علی بن محمد. (۱۴۲۲ ق) الکامل فی التاریخ، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ سوم.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ ق) تفصیل وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم: مؤسسه آل البیت (علیهم السلام) لإحياء التراث، چاپ دوم.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۶) الاجتهاد و التقليد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- _____ . (۱۳۷۹) کتاب الطهارة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- _____ . (۱۴۲۱ ق) تحریر الوسیله، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ اول.
- _____ . (۱۳۸۵) صحیفه امام (دوره ۲۲ جلدی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ چهارم.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۳۸) لغتنامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات، سازمان لغت نامه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۲۶ ق) مفردات الفاظ القرآن الکریم، تحقیق صفوان عدنان داوودی، انتشارات طلیعة النور، چاپ اول.
- سرخسی، شمس الدین. (۱۴۰۶ ق) المبسوط، بیروت، دارالمعرفه.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. (بی تا) الروضة البیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، تصحیح و تعلیق محمد کلانتر، قم: مکتبه داوری.
- _____ . (۱۴۲۵ ق) مسالك الافهام الی تنقیح شواحن الاسلام، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، چاپ سوم.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۵) تهذیب الاحکام فی شرح المقننه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
- _____ . (۱۴۲۰ ق) الخلاف، تحقیق و تعلیق علی خراسانی، جواد شهرستانی و مهدی نجف، زیر نظر مجتبی عراقی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی وابسته به جامعه مدرسین، چاپ دوم.
- _____ . (الف بی تا) المبسوط فی فقه الامامیه، تصحیح و تعلیق محمد تقی کشفی، تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
- _____ . (ب بی تا) النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، قم: انتشارات قدس محمدی.
- شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۷ ق) المقننه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، چاپ چهارم.

- صفایی، سید حسین. (۱۳۸۹) *دوره مقدماتی حقوق مدنی (قواعد عمومی قراردادها)*، تهران: نشر میزان، چاپ هشتم.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۹) *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۹ق) *تذکره الفقهاء*، قم: تحقیق مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، چاپ اول.
- _____ . (۱۴۱۲ق) *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، چاپ اول.
- علی، جواد. (بی تا) *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بغداد: منشورات الشریف الرضی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (بی تا) *التفسیر الکبیر*، چاپ سوم.
- فخر المحققین، ابوطالب محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق) *ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد*، قم: مطبعة العلمیه، چاپ اول.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۲ق) *القاموس المحيط*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵) *الکافی*، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
- متقی، علی بن حسام الدین. (۱۴۲۴ق) *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، تحقیق محمود عمر الدمیاطی، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ دوم.
- محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۱۵ق) *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، با تعلیقات صادق شیرازی، قم: استقلال، چاپ چهارم.
- معین، محمد. (۱۳۸۶) *فرهنگ فارسی*، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ بیست و چهارم.
- منتظری، حسینعلی. (۱۴۱۵ق) *دراسات فی ولایة النقیه و فقه الدولة الاسلامیه*، تهران: نشر تفکر، چاپ دوم.
- موسوی بجنوردی، میرزا حسن. (۱۳۸۸) *القواعد الفقهیه*، تحقیق مهدی مهریزی و محمد حسین درایتی، قم: دلیل ما، چاپ چهارم.
- نجفی، محمد حسن. (۱۳۸۵) *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، تصحیح و تعلیق عباس قوچانی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ پنجم.
- نوری طبرسی، حسین. (۱۴۰۸ق) *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، تحقیق مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، بیروت: مؤسسه آل البيت^(ع) لاحیاء التراث، چاپ دوم.