

# بازخوانی قاعده‌ی «نفی سبیل» در دولت مدرن اسلامی

محمدرضا دانش شهرکی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۳۱

## چکیده

اندیشه‌ی طرفداران رویکرد سنتی به فقه، مبتنی بر مناسبات سنتی، همواره حول محور مفاهیم مشترکی نظیر «اسلام» و «جامعه‌ی مسلمین»، وجود صیانت از «اسلام» و نفی سلطه‌ی «کفار» قوام یافته‌است، لکن این اندیشه امروز ناگزیر از توجه به مفاهیم مبتنی بر مناسبات جدیدی است که در آن‌ها «ملت مبتنی بر سرزمین» جایگزین «امت مبتنی بر عقیده» شده‌است. مفاهیمی که نه تنها الزاما اسلامی نیستند، بلکه در مواردی ممکن است با منافع سایر مسلمانان جهان نیز در تعارض و تقابل قرار گیرند. به عبارت روشن‌تر، امروزه، کارویژه‌ی قاعده‌ی «نفی سبیل» با یک تطور مفهومی در واژه‌ی «بیگانه» مواجه شده‌است. «بیگانه» به‌عنوان موضوع تقریر سنتی از قاعده‌ی «نفی سبیل»، بیگانه‌ی عقیدتی بود و «بیگانه» به‌عنوان موضوع تقریر نوین از آن، بیگانه‌ی جغرافیایی است. این تحول مفهومی از ابتناء بر عقیده به سرزمین، نتیجه‌ی توسعه و گسترش اندیشه‌ای است که پس از معاهده‌ی صلح و استقالی در علوم و مناسبات بشری پدید آمد و فقه شیعی نیز ناگزیر از توجه به آن گردیده‌است. نگارنده این مقاله، در پی ارزیابی ظرفیت قاعده‌ی فقهی «نفی سبیل» در راستای مواجهه با این تحول در ساحت اندیشه‌ی بشری است.

**واژگان کلیدی:** فقه حکمرانی، نفی سبیل، تحول مفهومی، اجتهاد پویا، حکومت اسلامی.

۱- دانشجوی دکتری حقوق عمومی، گروه حقوق عمومی و بین‌الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز



## مقدمه

در دوران معاصر، دولت‌های متأخر اسلامی، نظیر دولت جمهوری اسلامی ایران، از یک‌سو پیوند وثیقی با خاستگاه مشروعیت‌بخش خویش یعنی اسلام داشته و از سوی دیگر ناگزیر از توجه به مناسبات دنیای جدیدی هستند که می‌تواند بنیاد اصلی مقبولیت ایشان را تضمین نماید. به عبارت دیگر این‌گونه دولت‌ها از یک‌سو پای‌بند به ارزش‌های عقیدتی بوده و مفاهیم را در پرتو عقیده‌ی متمایز خود فهم می‌نمایند و مناسباتشان را بر مبنای این فهم سامان می‌دهند و از سوی دیگر ناگزیر از توجه به ارزش‌های انضمامی زمان و مکان کنونی خود، مواجهه با مفاهیم در پرتو مفهوم بنیادین «سرزمین متمایز» هستند و در نتیجه مناسبات ایشان، متأثر از مفهوم «سرزمین» خواهد بود. به عبارت ساده‌تر، دولت‌های اسلامی از یک‌سو پای‌بند به مفهوم «امت» بوده و از سوی دیگر باید اقتضائات حکومت بر یک «ملت» را نیز مدنظر قرار دهد.

در این میان، رویکرد سنتی به فقه که مبتنی بر مناسبات پیشاوستفالیایی می‌باشد، همواره حول محور مفاهیم مشترکی نظیر «اسلام» و «جامعه‌ی مسلمین»، و خوب صیانت از «هویت اسلام» و نفی سلطه‌ی «کفار» شکل گرفته‌است. لکن فقه در وضعیت جدید یعنی پساوستفالیایی، ناگزیر از مواجهه با مناسباتی است که در آن «سرزمین مشترک» جایگزین «عقیده‌ی مشترک» گردیده و از این مهم‌تر، فقه در مقام اداره جامعه و حکمرانی ناگزیر از توجه عملی به این مناسبات نوظهور است. به عبارت دیگر، رویکرد سنتی به فقه، تمایل بیشتری به حضور در عرصه‌ی فردی دارد، لکن فقه در دنیای معاصر که می‌توان آن‌را در نسبت با «فقه فردی» دنیای قدیم؛ «فقه حکومتی»، «فقه حکمرانی» یا «فقه متکفل امر عمومی» نامید، ناگزیر از توجه به عرصه‌ی عمومی و سامان دادن به امور آن در پرتو مقتضیات زمان دارد. بنابراین فقه نوین ناگزیر از مواجهه با وضعیت جدیدی است که در آن اشتراک سرزمین جایگزین اشتراک عقیده شده و باید بر مبنای آن، برای سامان جماعت به سوی سعادت، طرحی نو در اندازد.

مدعای اصلی نگارنده در این باب آن است که فقه در دوران معاصر ناگزیر از مواجهه با پدیده‌ها و مفاهیم مختلفی است که نه‌تنها الزاما بر مبنای تقریری از اسلام که حول محور مفاهیم عقیدتی سامان یافته، ایجاد نشده‌اند، بلکه در مواردی می‌توانند منجر به تعارض و تقابل منافع مسلمانان یک سرزمین با سایر مسلمانان نیز گردد. به عبارت دیگر، فقه امروز، ناگزیر از توجه به مفاهیمی است که پیوند وثیقی با مفهوم ملت دارند. مفاهیمی که خود، برآمده از اقتضائات نظم معاصر زندگی انسان‌ها است. در این نظم جدید، نه‌تنها «حفظ هویت عقیدتی»، جای خود را به «حفظ هویت سرزمینی» داده‌است؛ بلکه تقریر و تبیین متداول از قاعده فقهی «نفی سبیل» نیز کارآمد نخواهد بود. چه این‌که در نفی سبیل مصطلح در فقه، مقصود دفع



تسلط بیگانه عقیدتی بر مسلمانان بوده‌است لکن در دنیای معاصر و با تحول مناسبات، مقصود از نفی سبیل؛ مبارزه با استعمار، استثمار و سلطه بیگانه بر سرزمین معین است. بنابراین در دنیای معاصر هنگامی که از نفی سلطه‌ی بیگانگان سخن به میان می‌آید، مقصود نفی سلطه‌ی ایدای سرزمین‌های بیگانه است (فارغ از دین و مذهب آن‌ها) و در ادبیات علوم اجتماعی نوین، هموطنان، هیچ‌گاه نمی‌توانند طرفین وضعیت «سلطه‌ی بیگانه» قرار گیرند ولو آن‌که در دین و مذهب متفاوت باشند. به همین دلیل، برای نمونه، امروزه، هیچ‌کس اقتدار بلامنازع مسلمانان ایرانی در ایران را تعبیر به سلطه بیگانگان بر مسیحیان یا یهودیان ایرانی نمی‌نماید، زیرا همانطور که گفته شد، مفهوم «بیگانگی» در ادبیات نوین، مجرد از دین و مذهب بوده و تنها اشاره به وضعیت ملیت طرفین دارد. نتیجه عملی این گفتمان جدید آن است که هم‌وطن بودن بر هم‌کیش بودن ترجیح می‌یابد، به این دلیل که در دنیای امروز، سرنوشت هم‌وطنان با یکدیگر پیوند وثیق‌تر و مؤثرتری دارد تا سرنوشت هم‌کیشان. در واقع، فقه شیعی، امروز، برای نخستین‌بار در تاریخ خود، ناگزیر است تا تن به مناسبات پساوستفالیایی داده، مرزهای جغرافیایی فارغ از مذهب را به رسمیت شناخته و آن را مبنای تفقه، نظام‌سازی و سامان‌دهی خود قرار دهد.

البته باید توجه داشت که علت ضرورت بازخوانی فقه سنتی در این باب، آن است که هرچه در منابع فقه سنتی شیعی آمده، در رابطه با تقویت قوای مسلمانان در برابر غیرمسلمانان، تأویل شده و مبتلابه و کارآمد جامعه مسلمین است، و سازمان و سامان حاصل از آن، سرزمین معین دارای تکثر دینی و مذهبی را به خیر رهنمون نمی‌نماید. به دیگر سخن، نمی‌توان با اکتفاء به دستاوردهای فقه سنتی، مناسبات سرزمینی را درک نمود و در نتیجه سامان و سازمان داد.

فلذا، در این نقطه‌ی عطف تاریخی که پیش‌روی فقه سنتی شیعی قرار گرفته‌است؛ فقهاء شیعه، ناگزیر از انتخاب یکی از این دو راه هستند؛ نخست آن که وفق سنت برخی از فحول فقهاء سلف، فقه را به امور فردی فروکاسته و جامعه‌داری را امری وراء حوزه فقه، قلمداد کنند و یا تقریرات خویش را از مبانی، قواعد، اصول و احکام فقهی، هم‌گام با تحول جامعه‌ی جهانی، از مناسبات عقیدتی به مناسبات سرزمینی، روزآمد نمایند و خوانش و تأویلی متحول از مدارک و مستندات فقهی ارائه دهند.

نگارنده در این مقاله در پی آن هستند که ظرفیت فقه شیعی را در عمل به تحول در خوانش و تأویل فقهی با محوریت قاعده‌ی «نفی سبیل» ارزیابی نمایند.



## تطور فقه در گذرگاه وستفالی

از ابتدای سده هفده میلادی، به مدت سی سال تمام، منازعاتی فراگیر سرزمین‌های اروپای مسیحی را ویران نمود. از آنجایی که اطراف این مخاصمه، گرایش‌های مختلف و متمایز شریعت مسیحیت بودند، این جنگ‌ها سبب شد تا پیرامون اعتبار و اهمیت اختلافات مذهبی درون یک شریعت، تردیدهای جدی مطرح شده و عرصه برای ظهور و بروز اندیشه‌های نقادانه هموار شود (Grenz & Olson, 1993: 18). این جنگ‌های ویرانگر سرانجام، به واسطه انعقاد پیمان صلح وستفالی پایان پذیرفت. به همین جهت، این پیمان، نقطه عطف تحول نظم کهن به نظم نوین جهانی قلمداد می‌گردد؛ زیرا به روشنی بر حاکمیت کشور بر مبنای سرزمین، و نه بر اساس مذهب و شریعت تأکید می‌نماید. بدین ترتیب، مسائل مربوط به حاکمیت سرزمین و جمعیت متناسب به آن، به عنوان هدف غایی قدرت‌های رقیب موجود، جایگزین یکپارچگی مذهبی شد (آدلر، ۱۳۸۷: ۴۱۳). البته باید توجه داشت که هر چند پیمان صلح وستفالی یک نظام بین‌المللی مبتنی بر تعدد کشورهای مستقل بر پایه‌ی تمایز سرزمین پی‌ریزی نمود؛ که در این نظم نوین جهانی هیچ یک از این کشورهای مستقل، تفوق دیگری را نمی‌پذیرفتند، اما استقرار این وضعیت، منحصر در کشورهای اروپایی بود، زیرا این کشورها در برابر کشورهای غیر اروپایی، کنش متفاوت و نابرابری، نسبت به مناسبات میان خود، اتخاذ کردند؛ به عبارت دیگر اروپائیان در برابر سرزمین‌هایی که به صورت کشور در این تعبیر جدید بوده اما اروپایی محسوب نمی‌شدند، نظام مبتنی بر کاپیتولاسیون را اعمال نمودند (کاسسه، ۱۳۷۲: ۵۲). البته نظریه‌پردازان حقوقی در دوران معاصر کوشیدند تا اصل برابری طبیعی انسان را به روابط میان همه دولت‌ها تعمیم دهند و به شیوه‌ای سازمان‌یافته و مستدل، دولت‌ها را به عنوان هویت‌های برابر تلقی کنند (Castro, 1981: 478). نظم نوین جهانی سرانجام سبب پذیرفته شدن این موضوع شد که در دولت‌های جدید، قلمرو سرزمین کشورها ثابت و مورد احترام مطلق است و طمع‌ورزی بر سرزمین یکدیگر امری است مذموم و در نهایت مفهوم ثبات مرزها را پدیدار گشت (غرایاق، ۱۳۸۷: ۷۴۵). بنابراین ثبات مرزها نیز مفهومی جدید است، متمایز از مفاهیم مشابه خود، در منظومه مفاهیم پیشامدرن.

توسعه‌ی تطور مفاهیم متأثر از صلح وستفالی که پیشتر در مصادیقی نظیر دولت و مرز، پی‌گیری شد؛ در جوامع اسلامی، موجد ظهور تحولاتی دیگر نیز گردید. در جوامع اسلامی، که همچنان بر مبنای مناسبات پیشاوستفالیایی، یعنی محوریت شریعت، مذهب و عقیده قوام یافته بودند؛ رویارویی با نظم نوین وستفالیایی، سبب شد تا فقه رایج ناگزیر از مواجهه با وضعی بدیع گردد. در واقع در کشورهای اسلامی، با خصوصیت پیش‌گفته، نظام فقهی در یک محذور جدی قرار گرفت. از یک‌سو، هویت فقه سنتی بر مبنای



عقیده قوام یافته و در منظومه اندیشه ایشان همواره کلید واژگانی نظیر «اسلام» و «مسلمان» در برابر «کفر» و «کافر» کاربرد داشت و گفتمان‌های فقهی به گونه‌ای با این مفاهیم نضج یافته بود که اندیشه‌ی فقهی متلازم با تعبیری عقیده محور از مفاهیم ترسیم می‌شد. از دیگر سو، فقهاء در برابر نظمی نوین قرار گرفته بودند که سرحدات عقیدتی را تا حد زیادی بی‌اعتبار نموده و مرزبندی‌های سرزمینی را جایگزین آن کرده بود.

قریب به دو سده، فقهاء شیعی، در مقام اتخاذ موضع نسبت به این واقعیت نوظهور، بدون پذیرش رسمی تحول نوین در حوزه نظر اقدام به صدور فتاوی بر مبنای اعتبار آن نمودند که مشهورترین آن‌ها فتوای تحریم توتون و تنباکو سیدالعلماء میرزای شیرازی می‌باشد که مانع از تفوق انگلیس و روس بر ایران؛ به عنوان دولت سرزمینی مستقل، گردید.<sup>۱</sup>

در دوران پس از انقلاب اسلامی نیز، مواجهه‌ی فقه با نظم نوین جهانی، نمودی آشکارتر یافت؛ زیرا نظام منبعث از انقلاب اسلامی، از یک سو خود را ملتزم به سنت فقهی متداول دانسته و از دیگر سو ناگزیر از پذیرش نظم نوین جهانی است. به عبارت دیگر، فقه متکفل امور نظام ناشی از انقلاب اسلامی باید از یکسو در پی تأمین غایات اسلامی بوده و از سوی دیگر منافع و مصالح ملی را تمهید نماید. در واقع پیدایش گفتمان «فقه امر عمومی»، که در سال‌های اخیر اهتمام جدی‌تری نسبت به تدوین و توسعه آن به وجود آمده، در واقع واکنشی است به این مواجهه‌ی دگرگون کننده.

البته باید توجه داشت که نتیجه‌ی تلاقی فقه شیعی و نظم نوین جهانی، تحول بنیادین در تأویل مفاهیم فقهی است. در واقع مفاهیم فقهی که در پاسخ به غایات دین اسلام و نیازهای انسان مسلمان پدیدار شده‌اند، در نظم نوین جهانی معنای تطور یافته‌ای خواهند داشت. یعنی انسان دین‌دار معاصر نه تنها دارای هویت اسلامی است بلکه این هویت با تابعیت سرزمینی وی نیز پیوندی وثیق یافته تا جایی که سرنوشت وی بیش از آنکه با هم‌کیشان وی پیوند داشته باشد با هم‌میهنان وی مشترک است. به همین جهت، بی‌تردید کارکرد قواعد و ادله دگرگون شده و در نتیجه این تطور، دستاوردهای آن‌ها نیز دستخوش دگرگونی قرار گرفته است.

۱- در فتاوی فقهاء متأخر پیرامون مسائل «کاپتولاسیون»، «اعتراض نسبت به تجاوزهای دولت روس به سرزمین‌های ایران»، «اعتراض نسبت به اشغال سرزمین ایران»، «اعتراض به اشغال سرزمین لیبی»، «رهبری مردم عراق علیه سلطه انگلستان»، «فتاوی ملی شدن صنعت نفت»، «تحریم پارچه‌ها و البسه خارجی»، «تحریم مظاهر غرب» و مانند آن نیز می‌توان توجه و پذیرش ضمنی وضع نوین را مشاهده نمود.



### کافر و مسلمان در قاعده نفی سبیل

کافر در لغت به معنای انکار یا پوشاندن چیزی است (طریحی، ۱۴۰۸ق، ج ۳: ۱۵۷۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۵: ۱۴۴). بنابراین کسانی که ایمان به خدا و پیامبر (ص) ندارند، در هر دو معنا، کافر نامیده می‌شوند؛ به این دلیل که آنان از یکسو کتمان حقیقت کرده و از سوی دیگر آن حقیقت را انکار نیز می‌نمایند؛ لکن در اصطلاح علم فقه، کافر کسی است که به اسلام یا ضرورتی از ضروریات آن باور نداشته باشد. «کافر کسی است که از اسلام خارج شده یا ضمن پذیرش آن یکی از ضروریات آن را انکار نماید؛ نظیر خوارج و غلات» (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۴۲). همچنین مراد از مؤمن نیز در اصطلاح فقهاء، کسی است که با اداء شهادتین، باور خود به اصول توحید و نبوت را بیان نموده و علاوه بر آن التزام عملی به احکام اسلام داشته باشد؛ بدین معنا، کلیه فرق و مذاهب اسلامی مشمول حکم آیه‌ی شریفه می‌گردند (مکارم‌شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۱۷۰). به عبارت دیگر مؤمن در آیه ۱۴۱ سوره مبارکه نساء دلالت بر عموم مسلمانان دارد؛ زیرا مؤمن در اصطلاح قرآنی به کسانی اطلاق می‌شود که اقرار به پذیرش خداوند، فرشتگان، انبیاء الهی، کتب آسمانی و معاد و عالم غیب نموده باشد (الراغب الاصفهانی، بی‌تا، ج ۱: ۲۶)؛ به عبارت دیگر می‌توان گفت، با توجه به قرینه متصله مقالیه در خصوص تقابل مؤمن و کفر در آیه شریفه، مقصود از ایمان در ما نحن فیه، آن امری است که در مقابل کفر بوده و موجب خروج از آن شود و ایمان در آیه یاد شده حد اعلاء باور و عمل به اسلام نیست.

لکن گروهی از فقهاء بر آن هستند که مؤمنین در آیه شریفه مزبور در معنای حقیقی خود یعنی مسلمانان مؤمن که متمایز از مسلمانان غیرمؤمن هستند، استعمال شده است. علامه طباطبایی (ره) در این باب می‌فرماید «ممکن است نفی سبیل را به دنیا و آخرت یا هر دو تعمیم دهیم؛ زیرا در دنیا نیز مؤمنان به اذن خداوند و تا زمانی که ملتزم و متعبد به لوازم ایمان خود هستند، بر کفار چیره خواهند شد و خداوند فرمود؛ و لاتهنوا و لاتحزنوا و أنتم الأعلون إن کتمتم مؤمنین» (طباطبایی، ۱۳۶۸ش، ج ۵: ۱۱۶).

البته باید توجه داشت که تنوع تفاسیر ارائه شده از مفهوم مؤمن و نسبت آن با مسلم در آیه‌ی مزبور به عنوان مستند اصلی قاعده‌ی نفی سبیل، اعتبار آن را در راستای تأسیس یک اصل کلی و بنیادین مخدوش می‌سازد.



### تقریر سنتی قاعده فقهی «نفی سبیل»

قاعده نفی سبیل، در تبیین سنتی آن، قاعده‌ای است که هرگونه تسلط و برتری کافر به مثابه بیگانگی عقیدتی بر مسلمان را ممنوع می‌داند. مهم‌ترین دلیل نقلی این قاعده نزد جمهور فقهاء و وجه تسمیه آن، آیه ۱۴۱ سوره‌ی نساء است. عدم جواز ولایت غیرمسلمان بر مسلمان، سقوط حق قصاص برای غیرمسلمان، عدم جواز نکاح غیرمسلمان با مسلمان و عدم ثبوت حق شفعه برای غیرمسلمان و احکامی از این قبیل (احمدی، ۱۳۸۳) مواردی هستند که به موجب قاعده‌ی نفی سبیل و در راستای سد سبیل کافر بر مسلم تأسیس شده‌اند. وفق نظر مشهور فقهاء شیعه، قاعده نفی سبیل به عنوان قاعده‌ی ثانویه‌ی حاکم، نظیر قاعده‌ی «لاضرر» سبب می‌شود کلیه احکام و موضوعات حول محور ترجیح مسلمان بر کافر قوام یابد. بنابراین در مواردی که ارزش‌های بنیادین اسلام، با خطر تزلزل مواجه گردند، این قاعده که ضامن تأمین و تضمین قوام حیات اجتماعی مسلمانان است، قواعد اولیه را دست‌خوش تغییراتی هم‌سو می‌سازد. به بیان دیگر، وفق قاعده نفی سبیل هر امر در هر زمینه‌ای، در صورتی که سبب سبیل و برتری کفار بر مسلمین شود، باطل و بی‌اعتبار است (زنگنه شهرکی، ۱۳۹۱: ۱۴۹). بنابراین همچنان‌که در قاعده لاضرر باور جمهور فقهاء بر آن است که احکام متضمن ضرر مطلقاً در شریعت جعل نشده، قاعده نفی سبیل نیز اشعار می‌دارد در روابط میان مسلمان و کافر، هیچ حکم یا قاعده‌ای که در بردارنده هر نوع ترجیح کافر نسبت به مسلمان باشد، جعل نشده‌است. برای نمونه، با وجود آن‌که طبق عموم و اطلاق ادله باب معاملات، معامله اقتصادی با کافران اصولاً جایز است، لکن آن‌هنگام که معامله مسلم با کافر، منتج به تملک بنده مسلمان توسط کافر گردد، معامله مزبور فاقد اعتبار است؛ زیرا تملک مسلمان توسط کافر، از مصادیق روشن سلطه‌ی کافر بر مسلمان است (انصاری، ۱۴۱۵: ۱۵۸). نمونه دیگر در این باب، عدم ولایت پدر کافر بر فرزند مسلمان خود است. به عبارت دیگر در صورتی که پدر مرتد شود، ولایت او بر فرزند صغیر منتفی است (لنکرانی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۵۰).

### الف. تحلیل مفاد قاعده

همانطور که بیان شد، منظور از قاعده نفی سبیل در فقه سنتی، آن است که هر قسم سبیل، که به نحوی از انحاء، موجب ترجیح کفار بر مسلمانان شود، جعل نشده و هرگاه چنین امتیازی برای غیر مسلمان نسبت به مسلمان پدید آید، قاعده‌ی نفی سبیل جریان یافته و ترجیح یاد شده را منتفی می‌سازد؛ زیرا بر اساس این قاعده که حاکم بر سایر ادله و قواعد فقهی است، «در اسلام هر حکمی که مستلزم چنین سلطه‌ای باشد،



الهی نبوده و به مقتضای این قاعده نباید به آن عمل گردد.» (بجنوردی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۸۷). به عبارت دیگر، بر اساس قاعده یاد شده، هر تعامل مفروض از معاملات خصوصی تا مناسبات اجتماعی مسلمانان و کافران، که سبب شود تا کافران به نحوی از انحاء بر مسلمان سلطه یابد، بلحاظ شرعی فاقد اعتبار است. فلذا، کلیه قوانین و مقررات اسلامی در جمیع شئون نباید منجر به تسلط و تفوق کافران بر مسلمانان گردد (مصطفوی، ۱۴۲۱: ۲۹۳).

### ب. ادله قاعده

فقهاء شیعه، قاعده نفی سبیل را با ادله اربعه اثبات نموده‌اند که در ذیل به اجمال مروری بر اهم آن می‌شود لکن به نظر می‌رسد از میان ادله مزبور تنها یک دلیل واجد استواری تردید ناپذیر بوده و سایر ادله بیان شده، توسط سایر فقهاء مورد نقد و خدشه واقع شده‌اند.

### آیات:

همانطور که پیشتر بیان شد، آیه ۱۴۱ سوره نساء مستند اصلی قاعده نفی سبیل است. گروهی از فقهاء بر این عقیده هستند که آیه مذکور به نحو عام، دلالت بر نفی هر قسم تسلط و تفوق کافر بر مسلمان است (مراغی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۳۵۷). لکن باید توجه داشت در این که مراد شارع از واژه «جعل» در آیه یاد شده چیست، دو نظریه متمایز بیان گردیده؛ نظریه جعل تشریحی در این ارتباط بیان می‌دارد که در مقام تشریح، حکمی که موجب سبیل و سلطه کافران بر مؤمنان باشد، وضع نشده است (بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۸۸). نظریه جعل تکوینی (جعل مضاعف)، ابراز می‌دارد که علاوه بر جعل تشریحی، جعل تکوینی نیز مقصود نظر بوده است؛ به این معنا که در عالم تکوین نیز برای کفار، سلطه‌ای بر مؤمنان قرار نگرفته است (موسوی‌الخیمینی، ۱۴۲۱، ج ۲: ۷۲۳). مشهور قرآن پژوهان بر این باور هستند که نظریه جعل تشریحی از اعتبار بیشتری نسبت به بدیل ارائه شده برخوردار است؛ چرا که پذیرش نظریه جعل تکوینی، مستلزم پذیرش امکان کذب آیات خبری قرآن است؛ زیرا بدیهی است که در مقام تکوین و عالم خارج، سلطه‌ی کافران بر مسلمانان بارها تحقق یافته و این امر در تعارض مشهود با ظهور خبری آیه از عالم خارج می‌باشد. بنابراین صحیح‌تر است که مضمون آیه این‌گونه بیان شود که در مقام تشریح نیز هرگز حکمی که موجب غلبه و برتری کافران بر مؤمنان باشد، وضع نگردیده است (عمیدزنجانی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۷).





البته پیرامون آیه یاد شده و در راستای تبیین کاربرد و گستره قاعده‌ی فقهی «نفی سبیل»، تفاسیر متعدد و متنوعی طرح و بررسی شده است. برای نمونه در باب معنای سبیل و مراد از سلطه، شیخ طوسی معتقد است این آیه مربوط به غلبه مسلمین بر کفار حین قیام قیامت است. وی در این باب باور دارد، اگر آیه‌ی مزبور ناظر به حقایق انضمامی عالم واقع دانسته شود، با توجه به آن که غلبه ظاهری کافران بر مسلمانان یک حقیقت تاریخی است، باید قائل به کذب کلام خدا گردید فلذا از آن جا که صدق آیات الهی مفروض است، باید آیه را منصرف از تسلط دنیوی و تاریخی قلمداد نموده و به معنی برتری مسلمان در منطق و استدلال دانست (طوسی، بی تا، ج ۳: ۳۶۴). طبرسی نیز آیه مذکور را با عنایت زمینه تاریخی نزول آیه، دال بر نفی سلطه‌ی یهودیان، نفی برتری در قیامت یا نفی تفوق در برهان دانسته است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۱۹۶). همچنین صاحب تفسیر کاشف این آیه را واجد دلالت صریح بر نفی هر قسم تشریح می‌داند که برتری کفار را در پی دارد (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲: ۴۶۶). البته ابن عربی، ضمن مطلبی که در فقره «فالله یحکم بینهم یوم القیام» متذکر می‌گردد، دلالت آیه‌ی شریفه بر غلبه در قیامت، مخالفت می‌کند؛ وی باور دارد از آن جا که برتری کافران بر مسلمانان در زمینه احتجاج و برهان محال است و تصرف در محال، به هر صورت، نفیا یا اثباتاً، محال است، در نتیجه تفسیر آیه شریفه حتی به معنای نفی برتری در برهان نیز ناصواب است؛ لکن وی در ادامه بیان می‌دارد که به حصر عقلی، آیه شریفه دارای یکی از این سه معنا می‌باشد: ۱. نفی غلبه کافران بر نظام اجتماعی مسلمان ۲. نفی جعل سبیل برتری از جانب شارع به سود کافران ۳. نفی غلبه تشریحی (احمدوند و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۲۸).

صاحب تفسیر المنار آیه‌ی شریفه مزبور را در مقام نفی سلطه و برتری هم در دنیا و هم در آخرت قلمداد نموده لکن برتری دنیوی مسلمانان را منوط می‌کند به پایبندی به سنت‌های الهی، کسب قدرت و دانش؛ و شکست ظاهری مسلمانان در دنیا را نتیجه‌ی محتوم عدم التزام ایشان به لوازم ایمان و پایبندی کافران به سنت‌های الهی می‌داند (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۵: ۴۶۵). در این میان، برخی با نگاهی متفاوت و بدیع، معتقدند آیه شریفه دلالت دارد بر هدایت به امری اجتماعی که وفق آن سلطه‌ی کافران بر مسلمانان ناشی از تقصیر مسلمانان در پایبندی به قوانین الهی و عمل کافران به آن‌ها است؛ در نتیجه، آیه شریفه حکایت از نفی سبیل کافران بر مسلمانانی دارد که التزام عملی کامل به احکام دارند (شمس‌الدین، ۱۳۷۵: ۲۸۱). امام خمینی (ره) آیه مزبور را ناظر به دورنمای کلی و ساختارسازی اندیشه‌ی جامعه‌ی اسلامی و دفع شبهات در حوزه اعتقادات قلمداد کرده و وفق آن مسلمین ناگزیر به پذیرش قضا و سنن الهی برای تفوق بر کفار هستند. ایشان این تأویل را به منزله‌ی سیاست متضمن پویایی جامعه‌ی اسلامی در راستای مبارزه با



ظلم می‌دانند که با آیات فراوان دیگری نیز همخوانی و سازگاری دارد (موسوی الخمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۷۲۵).

### روایات:

حدیث نبوی «الاسلام یعلو و لایعلی علیه و الکفار بمنزله الموتی لایحبون و لایرثون» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴: ۳۳۴)، مهم‌ترین دلیل روایی قاعده‌ی نفی سبیل است (مصطفوی، ۱۴۲۱: ۴۹۴) این روایت در «من لایحضره الفقیه» شیخ صدوق و «الخلاف» شیخ طوسی نیز درج گردیده لکن سند و طریق سلسله راویان آن ذکر نشده است. بنابراین روایت مزبور همانند سایر نقل‌های ارائه شده بر این مفاد، از قسم مرسل می‌باشد (سیفی‌مازندرانی، ۱۴۲۵، ج ۱: ۲۴۲). همچنین در زمینه استناد ماهوی به این روایت نیز مناقشه شده و علاوه بر ضعف سند، احتمال ارشاد به علو ذاتی اسلام و اخبار از آن نیز مطرح شده است (مصطفوی، ۱۴۲۱: ۲۴۹). به عبارت دیگر فارغ از ضعف سندی روایت، مفاد آن نیز آن‌گونه که باید، با مفاد قاعده نفی سبیل به آن صورت که مدنظر فقهاء است، همخوانی نداشته و نمی‌توان از این دست روایات، قاعده نفی سبیل را با خوانش مرسوم استنباط نمود. امام خمینی (ره) دو احتمال برای مدلول حدیث نبوی «علو» ذکر می‌نماید؛ احتمال در مقام اخبار بودن و احتمال در مقام انشاء بودن. در واقع ایشان بیان می‌دارند که مدلول و مفاد این روایت از دو صورت خارج نیست؛ یا جمله خبری است و در حقیقت نیز در مقام اخبار از واقعیت خارجی می‌باشد یا جمله خبری بوده، لکن در مقام انشاء بیان گردیده است. در مورد احتمال نخست معتقدند که روایت مزبور به بیان برتری منطق و استدلال آموزه‌های اسلام بوده یا سلطه اسلام را به مثابه یک حقیقت تاریخی بیان نموده است. در ارتباط با احتمال دوم، ایشان معتقدند، روایت یاد شده، وجوب سلطه و تفوق اسلام بر سایر ادیان را بیان می‌دارد (موسوی خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲: ۷۲۶). در تحلیل نهایی، به این بیان که آمد، ایشان در مقام تحلیل ماهوی تطبیق روایت بر قاعده معتقدند، حدیث مزبور دلالتی بر قاعده نفی سبیل ندارد؛ باوری که علماء دیگر نیز ضمن اشاره به ضعف سندیت روایت‌های منقول در این ارتباط، بر آن تأکید نموده‌اند (خویی، بی‌تا، ج ۱: ۴۹۱).

### اجماع:

دلیل دیگر اقامه شده بر اثبات اعتبار قاعده نفی سبیل، اجماع است (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۳: ۲۳۳). البته حتی اگر اجماع بر مفاد این قاعده را مسلم بدانیم، که بنابر آنچه پیشتر آمد، مدلول قاعده و گستره آن نیز محل اختلاف جدی است؛ به علت آن‌که برای این قاعده مدرک و دلیل از آیات و روایات ذکر شده است،



اجماع موضع بحث، اجماع مدرکی خواهد بود که اتفاق فقهاء بر عدم اعتبار آن است؛ زیرا در خصوص آنچه برای اثبات آن مدرک منصوص ارائه شده، اجماع در معنای حقیقی آن راه ندارد (ایروانی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۵۳). البته باید توجه داشت که فارغ از مدرکی بودن اجماع ادعا شده در این ارتباط، به صورت کلی اجماع اعم از محصل و منقول؛ در فقه شیعی حجت در معنای حقیقی نیست، بلکه حجیت آن منوط به احراز کاشفیت از قول معصوم (ع) است به همین جهت گفته شده؛ «و بالجمله؛ فحجیه الإجماع عندنا إنما هی لکشفه عن قول المعصوم؛ و إلا فالإجماع من حیث هو لیس حجه عندنا» (موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۵۵) و در مورد قاعده فقهی نفی سبیل، این کاشفیت محل بحث است، به ویژه که روایات معصومین (ع) که در این باب وارد شده‌اند، دلالت صریح بر مفاد قاعده مزبور ندارند. به عبارت دیگر حتی اگر به استناد دلایل گفته شده در بحث دلیل روایی قاعده، آن را فاقد دلیل روایی بدانیم و اجماع مثبت آن را اجماع غیرمدرکی قلمداد کنیم، همچنان به دلیل عدم کشف تطابق این اجماع با قول معصوم و همچنین فقدان اعتبار اجماع در معنای مدنظر عامه نزد شیعه، اجماع مثبت آن فاقد اعتبار است.

### عقل:

باید توجه داشت که دریافت‌های عقلی و توجه به آن، در فقه شیعی جایگاهی ممتاز دارد تا بدان جا که عقل بر اساس آموزه‌های شیعی به مثابه پیامبر باطنی توصیف شده است. معصوم (ع) در این باب می‌فرماید «إن الله علی الناس حجّتين، حجّه ظاهره و حجّه باطنه، ... و أما الباطنه فالعقول» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۰). در مانحن‌فیه، مقاصد و غایات اسلام، عقل را به درک اهمیت و ضرورت ترجیح و استقلال اسلام و مسلمین رهنمون می‌سازد زیرا استقرار اهداف اسلام جز در پرتو استقلال و اقتدار محقق نمی‌گردد. فقهاء عظیم‌الشان شیعی در موارد متعدد با بیاناتی مشابه و با تکیه بر اهمیت دو عنصر عزت و شرف که در تعبیر ایشان جایگزین استقلال شده است لکن مفید همان معنا و ارزش است، دلیل عقل را در ارتباط با قاعده نفی سبیل این چنین تقریر می‌کنند؛ «فإن رفعه الاسلام و عزه و شرفه تمنع من تشریع حکم يجعل المسلم اذل من الکافر أو مساویا له، فلا یبقی إلا کونه أرفع» (شیرازی، ۱۴۱۳: ۶۱). البته باید توجه داشت که عقل معتبر در اثبات اصل قاعده به مثابه امری انتزاعی پذیرفته شود، پذیرش اعتبار آن در تشخیص مصادیق انضمامی گریزناپذیر خواهد بود، به عبارت دیگر تبیین قاعده و سنجش مصادیق هر دو باید در پرتو ادراک عقلانی و میزان مورد پذیرش آن در شرع یعنی سیره عقلاء واقع شود.

نکته مهم در این باب آن است که با توجه به مطالب پیش گفته و التفات به این امر که در هیچ یک از دلایل سه گانه قرآن، روایات و اجماع که برای قاعده نفی سبیل بیان شده‌اند، کفایت کافی صریح و غیرقابل



مناقشه، در اثبات محتوای آن ندارند؛ مشخص می‌گردد که دلیل عقلی و تمسک به درک عقل تنها دلیل معتبر در تبیین قاعده‌ی نفی سبیل است (رضایی و هاشمی، ۱۳۹۱: ۷۶).

### تحول مفهومی قاعده «نفی سبیل»

از مطالب پیش‌گفته ایضاح می‌گردید که غایت استعمال قاعده‌ی «نفی سبیل» در روابط کافران و مسلمانان، در واقع حفظ استقلال، عزت و شرف مسلمین است. به عبارت دیگر قاعده مزبور یکی از قواعد عقلی است که بنابر امضاء شرع بر سیره عقلاء، وارد قواعد فقهی گردیده و شأن آن به‌عنوان یک قاعده مستند به عقل محض تا بدان‌جا اعتلاء یافته که بر عموم احکام و ادله‌ی مختلف، حاکم گردیده است. بر همین مبنا و با توجه به این تفاسیر از یک‌سو و با امعان نظر به این امر که قاعده موصوف، تنها در استناد عقلی مورد مناقشه قرار نگرفته است، در واقع قاعده‌ی نفی سبیل را باید صورتی متشخص از قاعده‌ی کلی «نفی سلطه گروهی بر گروه دیگر»<sup>۱</sup> دانست که در مواردی نظیر قاعده‌ی «حق تعیین سرنوشت» در گفتمان‌های مستقل از دین، نیز تجلی یافته است. طبق قاعده «نفی سلطه»، هر فرد یا گروه در پی آن است تا از استقلال، شرف و عزت خود صیانت نموده و از نمودهای هویت و بنیادهای موجودیت خود صیانت و حمایت نماید. در این معنا باید این مهم را مفروض داشت که هر گروهی از انسان‌ها معتقد به لزوم اجرای قاعده نفی سبیل و ممانعت بر تحت سلطه واقع شدن، چه در بعد مادی و چه در بعد معنوی، در برابر دیگر افراد و گروه‌ها است. به عبارت دیگر، این دست قواعد را نباید به‌عنوان محصول برآمده از مکاتب فقهی اسلامی و تأسیسات شریعت قلمداد نمود بلکه در واقع، قواعدی عقلانی هستند که با امضاء شرع به استخدام فقها درآمده تا در تعالی فقه و توسعه و توفیق جامعه اسلامی، رهگشا باشند. بنابراین در رویکرد غایت‌محور که در پی درک خاستگاه این قواعد است، باید توجه داشت که این قاعده را باید از انحصار یک مکتب خاص خارج نموده و به معنای کلی آن یعنی نفی سلطه توسعه داد. بنابراین برخلاف تبیین فقهی آن که قاعده مزبور را «به نفی سلطه کفار بر مسلمین» فرومی‌کاهد باید در تبیین غایت‌محور، قاعده مزبور را به معنای «نفی سلطه بیگانگان بر گروه معین» تأویل نمود.

۱- این قاعده را می‌توان در منابع فقه سنتی شیعی ذیل عنوان «عدم ولایت» پی‌گیری نمود. برای نمونه فاضل نراقی می‌نویسد «إن الأصل عدم ثبوت ولایة أحد علی أحد إلا من ولأه الله سبحانه» (نراقی، ۱۴۱۷: ۲۵۹). همچنین کاشف‌الغطاء معتقد است «الأصل ألا سلطان لأحد علی أحد فان الخلق متساوون فی العبودیة و وجوب الانقیاد لرب البریة و لالملک و لاملکوت إلا لصاحب الکبریاء و العزة و الجبروت فلا وجه للإصدار النواهی و الاوامر الا من منصوب من المالك القاهر» (کاشف‌الغطاء، ۱۳۸۰: ۳۷).



پیش از این بیان شد که وضعیت حقوقی جهان پیش از قرارداد صلح و استغالی و پس از آن کاملاً متفاوت است. در واقع پیش از قرارداد صلح و استغالی، جهان و مردمانش بر اساس عقاید تقسیم شده و تمایز داده می‌شدند و ملیت، زبان، نژاد و امور دیگر اعتباری تلقی می‌گردید لکن پس از انعقاد صلح و استغالی، جهان به سوی شناسایی کشورهایی متشکل از مردم، سرزمین و حکومت مستقل گام برداشت و به تدریج این نظم و استغالیایی به نظم غالب و مستقر تبدیل شده است. اما این قرارداد صلح تنها باعث تحول در چارچوب قدرت‌ها نشد بلکه در عرصه مفاهیم نیز تأثیر بسزایی داشته است. برای نمونه پیمان صلح و استغالی سبب شد تا مفهوم «بیگانه» و «خودی» دچار تحول درونی گردیده و در معنایی متمایز از گذشته استعمال شود. پیش از پیمان صلح و استغالی، بیگانه و خودی بر اساس تشابه و تفاوت عقیده‌ی افراد تعیین می‌شد. به این معنا که خودی همان هم‌کیشان فرد بودند و معتقدین سایر ملل و نحل، بیگانه قلمداد می‌شدند. اما پس از پیمان صلح و استغالی و تحول ساخت قدرت، معنای بیگانه و خودی نیز متحول و متطور گردید، به عبارت دیگر پس از پیمان صلح و استغالی، دیگر معیار تمییز بیگانه از خودی، معیار کیش و مذهب نبود، بلکه بر اساس صورت‌بندی نوین قدرت و کشورها، خودی به معنای هم‌وطنان بکار رفت و بیگانه به تبع آن، به غیر هم‌وطنان اطلاق شد. در واقع معیار بیگانه و خودی پس از پیمان صلح و استغالی از معیار «اشتراک در عقیده» به معیار «اشتراک در سرزمین» تطور یافت. این تطور در همین جا متوقف نمی‌شود و تمام تأسیسات اجتماعی که مبتنی بر «اشتراک در عقیده» پایه‌گذاری شده بودند در نظم جدید باید بر اساس «اشتراک در تابعیت» از نو صورت‌بندی شوند. یکی از مهم‌ترین تأسیسات اجتماعی مرتبط با امر عمومی که باید مورد بازنگری واقع شود، قاعده نفی سبیل است. همانطور که به تفصیل بیان شد اولاً این قاعده هیچ دلیل قابل اعتناء که مورد مناقشه واقع نشده باشد، غیر از سیره‌ی عقلاء ندارد، به همین دلیل بازنگری در آن متمم‌گرفتنی به صعوبت بازنگری در فهم متداول از آیات و روایات نبوده و نمی‌توان بازخوانی از آن را رمی به انفراد نمود و ثانیاً این قاعده مبتنی بر دو مفهوم اساسی «بیگانه» و «عقیده» بنا نهاده شده است. بنابراین به صورت قطعی با تحول معنای دو رکن اصلی آن تعبیر آن نیز باید در فقه اسلامی مورد تجدیدنظر قرار گیرد. البته ممکن است گفته شود که سنت فقه شیعی به گونه‌ای با مفاهیم «مسلمان و کافر» و دسته‌بندی افراد بر مبنای آن، ممزوج شده است که طرد این انقسام سنتی از تحلیل‌های فقهی، سبب ضعف استدلال و خبط استنتاج خواهد بود. در پاسخ به این نقد مهم باید توجه داشت که آرمان نهایی اسلام، ایده جهان وطنی<sup>۱</sup> است به صورتی که مردمان جهان فارغ از هر قسم مرز بندی و گسست، پس از ایمان به اسلام، برابر

<sup>۱</sup> اصطلاح جهان‌وطنی معادلی است که اندیشمندان فارسی‌زبان برای واژه یونانی کاسموپولیتز انتخاب نموده‌اند به همین دلیل بررسی مدلول



و برادر، زندگی کنند. اهتمام و توجه به مسئله جهان وطنی در آیات و روایات متعدد سنت اسلامی مشاهده می‌شود، نظیر آنجا که خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید؛ «قل یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعا؛ بگو ای مردم! من فرستاده خدا به سوی همه شما هستم.» (اعراف: ۱۵۸)<sup>۱</sup> بنابراین تفکیک انسان‌ها به مسلمان و کافر و انقسام زمین به دارالکفر و دارالاسلام، برخلاف ایده غایی اسلام و بنابر مقتضای زمانه ابراز شده‌اند و به عبارت دیگر فاقد اصالت ذاتی در شریعت اسلام و به تبع آن در سنت فقه شیعی می‌باشند. به عبارت دیگر توجه فقهاء به این تقسیم‌بندی و مرزگذاری اعتباری، از باب ضرورت توجه به واقعیات موجود در راستای نیل به حقایق غایی بوده‌است. در همین راستا گفته شده که «نه ایدئولوژی اسلامی ارتباطی به حدود ارضی و مرز جغرافیایی دارد و نه قلمرو دولت اسلامی بوسیله حدود زمینی قابل تحدید می‌باشد، بلکه اصولا برخلاف هدف اساسی این آیین شمرده می‌شود، ولی در شرایطی که ایده نهایی اسلامی جامه عمل نپوشیده و آثار حقوقی و سیاسی اقامتگاه و وطن از مسائل زندگی بشری محسوب می‌گردد، اسلام نیز ناگزیر نمی‌تواند از این واقعیت ولو به صورت موقت، چشم‌پوشی کند و برای حل آن طرحی ندهد» (عمیدزنجانی، ۱۳۶۸: ۱۱). در واقع نظام مبتنی بر مرزبندی عقیدتی در سنت فقهی شیعی، اعتباری برای سامان دادن به وضع موجود در زمان خود بوده‌است، بنابراین باید آن را در زمره امور انضمامی مندرج نمود و دارای شأن آلی دانست نه امر انتزاعی دارای حیثیت غایی ذاتی، که شأن غایی واقعی انتزاعی نزد فقهاء، سامان یافتن امور انسان‌ها در راستای سعادت نهایی است. در نتیجه اگر مقتضی سعادت نهایی تغییر یابد، به تبع آن سامان امور نیز متحول شده و این تحول خود مستلزم تغییر و روزآمدی قواعد و احکام خواهد بود. بنابراین؛ حال که بواسطه مقتضیات زمان، اسلام برای تحقق آرمان نهایی خود به صورت موقت از قاعده‌ی نخستین یعنی زمین پمنا به سرزمین واحد برای امت واحده یا نظریه جهان وطنی اسلامی؛ عدول نموده و متمسک به قاعده ثانویه سرزمین‌های عقیدتی شده‌است؛ با تغییر مقتضیات انضمامی به دلیل گذر ایام و تغییر شرایط، رها نمودن قاعده ثانویه پیشین و تمسک به قاعده ثانویه نوین که پاسخگوی نیازهای زمان باشد، نه تنها مذموم نیست بلکه به جهت تجهیز بستر تحقق قاعده‌ی نخستین، نظریه جهان وطنی

---

لفظ جهان‌وطنی، پژوهش را به سنت یونانی رهنمون می‌سازد. مفهوم کاسموپولیتز، تاریخی بس کهن دارد تا بدان‌جا که سقراط جهان‌وطنی را سیاست برتر دانسته و رسالت خویش را کاوش در مفهوم آن بیان می‌کند. (Brown, 2006: 87) در عالم اسلام نیز ایده جهان‌وطنی، نمود ذاتی اندیشه فلسفی و عرفانی متفکران مسلمان و به ویژه متفکران ایران‌زمین بوده‌است. همه معتقدان به جهان‌وطنی، که در بستر فرهنگ ایران و اسلام رشد یافته‌اند، به پیوندی عمیق میان خود و کل بشریت معتقدند. (دیباجی و عابدی، ۱۳۹۶، ص ۴۸) طبق نظریه جهان‌وطنی، همه مردم جهان باید خود را هم‌وطن یک‌دیگر و همه‌جای دنیا را موطن خود قلمداد کنند.

<sup>۱</sup> همچنین نگاه کنید به فرقان: ۱ و انعام: ۱۹



اسلامی و همچنین جایگزینی حکم منقضی شده‌ی ناکارآمد و تاریخ‌مدار منبعث از قاعده‌ی ثانویه با حکم روزآمد و غایت‌مدار، بسیار مطلوب می‌نماید (رحمت‌الهی و دانش‌شهرکی، ۱۳۹۳: ۱۱۰).

### بازسازی قاعده «نفی سبیل»

پیش‌تر به تفصیل بیان گردید که قاعده نفی سبیل در تعبیر سنتی خود که در این مقاله به آن تعبیر «پیشا و استفالیایی» نیز اطلاق گردید، در راستای صیانت از نظام جامعه‌ی مقوم به عقیده‌ی اسلامی طرح شد و توسعه یافت. اما پس از تشکیل دولت‌های پساوستانی و زوال ایده‌ی مرزهای عقیدتی و جایگزینی آن با مرزهای سرزمینی، به طور ضمنی، نظم نوین جهانی، در فتاوا و آراء فقهاء نیز پذیرفته شده و ایشان هوشمندانه وفق وضعیت جدید، مواردی را بر مبنای فهم متحول از قاعده‌ی نفی سبیل، به مصادیق پیشین افزودند. فتاوایی نظیر حکم آیت‌الله سید عبدالحسین لاری مبنی بر جهاد و بسیج عمومی علیه دولت انگلیس، حکم جهاد آیت‌الله سید محمد کاظم یزدی علیه ایتالیا، روسیه و انگلستان در مقاطع مختلف، فتوای آیت‌الله خوانساری در راستای ملی شدن صنعت نفت، فتوای تحریم منسوجات و البسه بیگانه منسوب به آیت‌الله سید محمد کاظم یزدی، تحریم انتخاب فیصل به عنوان دست‌نشانده استعمار انگلیس در عراق توسط آیات عظام محقق نائینی و خالصی، تحریم اجناس خارجی توسط آیات عظام و مراجع تقلید بزرگ شیعی سید اسماعیل صدر، حاج میرزا حسین، حاج میرزا خلیل، سید محمد کاظم طباطبایی، حاج میرزا محمد غروی شریانی، حاج شیخ حسن ممقانی، حاج میرزا حسین نوری، میرزا شریعت اصفهانی و مرحوم آخوند خراسانی، فتوای میرزای شیرازی مبنی بر تحریم استعمال توتون و تنباکو و فتوای آیت‌الله العظمی خمینی (ره) مبنی بر لغو کاپیتولاسیون، همگی ناظر بر تحول اندیشه‌ی فقهاء متأخر نسبت به تقریر سنتی قاعده‌ی نفی سبیل می‌باشد. به عبارت دیگر در تمام این فتاوا، حمایت از هویت سرزمینی به عنوان غایت عمل به وظیفه‌ی شرعی، مدنظر بوده است اعم از آن‌که به این نتیجه‌ی مهم التفات داشته یا نداشتند. این پذیرش ضمنی وضعیت جدید و تأثیر آن در نظام افتاء حوزه‌ی فقه شیعی، در واقع واکنشی هوشمندانه از سوی فقهاء سنتی نسبت به وضعیت جدید بود. در همین راستا، لازم است تا قاعده‌ی مهم «نفی سبیل» بر مبنای وضعیت جدید، مورد بازخوانی واقع شده و محتوای صریح آن تبیین گردد.

بازخوانی قاعده‌ی «نفی سبیل» در این مقام، با توجه به تطور محوریت «عقیده» به «سرزمین»، بر مبنای تحول مفهوم «بیگانه» خواهد بود. زیرا تطور مزبور، از میان ارکان این قاعده، تنها بر مفهوم بیگانه مؤثر است. بیگانه‌ای که پیشتر بیان شد باید از تلقی «عقیدتی» به رویکرد «سرزمینی» متحول شود.



نکته سودمند آن‌که در تطور قاعده‌ی نهی سبیل، محذور تعارض با منابع نقلی وجود ندارد. به عبارت دیگر، اگر منابع نقلی به نحو تام و کامل، مفید اثبات قاعده مزبور بودند؛ نادیده انگاشتن و عبور از دلالت صریح این منابع تقدیس شده، به لحاظ اصول استنباط احکام شرع، ممکن نبود، یا دست‌کم با چالش‌های متعدد مواجه بود؛ لکن ثابت شد که تنها دلیل قابل اعتناء برای قاعده مزبور که مورد مناقشه واقع نشده و دلالت صریح بر قاعده‌ی مزبور دارد، دلیل عقل است و دلیل عقل بخلاف سایر ادله، قابلیت تحول و روزآمدی را به صورت گسترده دارد. به این دلیل که بخلاف سایر ادله، دلیل عقل از خصلت پویایی و تکامل برخوردار است. در واقع بخلاف سایر ادله شرعی، عقل متصف به کمال نبوده بلکه در پی تکامل است.

بنابراین، برای تحول قاعده‌ی «نهی سبیل» در راستای روزآمدی آن با مقتضیات جهان معاصر، ابتدا لازم است، تعبیر فقه سنتی از این قاعده را یک تعبیر مبتنی بر مقتضیات زمان و تاریخ‌مند از قاعده‌ی عقلی «نهی سلطه بیگانه بر گروه معین» قلمداد نمود. با مفروض داشتن این رویکرد اخیر، در گام دوم، بر مبنای تغییر اقتضائات انضمامی، ارائه و تبیین قاعده‌ی مزبور را باید بر معنای تطور یافته از لفظ «بیگانه» استوار نمود. در این تعبیر جدید، قاعده‌ی نهی سبیل، می‌تواند علاوه بر کارکرد نهی سبیل کفار بر مسلمین، کارکرد روزآمد دیگری را نیز در داشته و ارائه دهد. کارکردی که وفق آن «هرگونه سبیل تسلط و تفوق بیگانه سرزمینی (غیرایرانیان) بر ایرانیان ممنوع خواهد بود».

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی





## نتیجه‌گیری

قاعده نفی سبیل، از قواعد مهم متداول در فقه شیعی است که به سبب انبعاث آن از خاستگاه عقل و سپس امضاء آن توسط شرع، علاوه بر جوامع اسلامی، در هر جامعه‌ی دارای هویت مستقل با عناوین متفاوت شناسایی و استخدام گردیده است. البته بسیاری از فقهاء و عالمان شیعه، اهتمام جدی داشته‌اند تا این قاعده عقلی را با منابع اختصاصی مکتب اهل بیت (ع) یعنی کتاب، سنت و اجماع نیز اثبات نمایند لکن از آن‌جا که مدلول این قاعده مورد اتفاق عقلاء نوع بشر بوده فلذا ضرورتی بر تأکید منصوص بدان نبوده و وفق قاعده‌ی «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع»، نفی سبیل سلطه بیگانگان مورد امضاء شارع مقدس نیز واقع شده به همین جهت ادله اختصاصی ثلاثه، کفایت کافی در اثبات آن ندارند؛ که البته این عدم کفایت نه خللی به اعتبار جامعیت دین وارد می‌سازد نه سبب می‌گردد تا از اعتبار قاعده مزبور کاسته شود.

بنابراین بی‌تردید، قاعده نفی سبیل، قاعده‌ای معتبر به حکم عقل و مورد تأیید شارع است.

لکن در ارتباط با این قاعده باید توجه داشت، تحول انقلاب‌گونه‌ی نظم جهانی پس از وقوع جنگ‌های سی‌ساله‌ی مذهبی در اروپای مسیحی و در نهایت انعقاد پیمان صلح وستفالی، سبب تطور معنای این قاعده نیز گردید. در واقع تا پیش از صلح وستفالی، قاعده مزبور در باب سد طریق سلطه غیرهم‌کیشان بر امت تعبیر می‌گردید و پس از آن به نفی غلبه و برتری غیرهم‌وطنان بر ملت تفسیر گردید.

تطور معنایی بنیادینی که در عمل مورد شناسایی و پذیرش بزرگان مذهب شیعی نیز واقع گردیده و نظام افتاء را دستخوش تحولی تکاملی قرار داد. تحولی تکاملی که می‌توان آن‌را با تنقیح مناط وجه فارغ حکومت اسلامی و دولت مدرن اسلامی در تمام حیثیات و شئون دانست.

البته بدیهی است، هر دولت اعم از آن‌که ذیل عنوان حکومت اسلامی یا دولت مدرن اسلامی، اندراج یابد، ناگزیر از شناسایی و پذیرش یکی از دو خوانش ارائه شده از قاعده نفی سبیل بوده تا بر مبنای آن اقدام به تنظیم و تنسيق سامان اجتماعی نماید. موضوعی که به نظر می‌رسد، کمتر مورد توجه قرار گرفته به همین دلیل، در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به عنوان نمونه‌ی توفیق‌یافته حکومت دینی در معنای عام آن، علی‌رغم نوآوری‌های ممتاز و برجسته، دچار تعارضی پنهان گردیده که مانع از اتخاذ رویکردی واحد در حوزه‌های مختلف حکمرانی و سیاست است.

البته می‌توان گفت، هرچند در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بلحاظ نظری، عدم انتخاب خوانش واحد از قاعده نفی سبیل دیده می‌شود لکن باید توجه داشت، نصوص قانون اساسی، در مواردی که بر اساس خوانش سنتی قاعده نفی سبیل وضع گردیده‌اند، به صورت غیرلفظی مقید به قیود خوانش مدرن



قاعده نیز هستند؛ مانند پیش‌بینی شرط اسلام به‌مثابه شرایط تحصیل برخی مناصب که در عمل مقید به ایرانی بودن نیز هستند. البته در صورت عدم امکان جمع عملی دو خوانش، ضرورت‌های انضمامی سبب عدول از خوانش سنتی گردیده و در نتیجه در مواردی مانند صیانت از حدود مرزی، منع مداخله بیگانگان یا محدودیت‌های پیش‌بینی شده در قوانین برای اتباع کشورهای دیگر، خوانش پساوستفالیایی قاعده نفی سبیل ترجیح داده شده و اسلام یا عدم اسلام اتباع بیگانه در تکالیف و حقوق ایشان مؤثر نیست. البته برخی قوانین عادی مانند روابط نامشروع حدی، همچنان مبتنی بر قاعده نفی سبیل در تعبیر سنتی آن بوده و به جهت خاستگاه انحصاری آن‌ها از شرع، بدون التفات به خوانش مدرن از قاعده وضع شده‌اند.





## منابع فارسی

- قرآن کریم
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵)، *لسان العرب*، ج ۵، نشر ادب الحوزه، قم.
- احمدوند، محسن، قبولی، محمدتقی، فخلعی، محمدتقی (۱۳۹۵)، *نگرشی نو در مفاد قاعده نفی سبیل و نسبت سنجی آن با اصل عدالت در روابط بین‌المللی*، کاوشی نو در فقه، شماره ۸۷.
- احمدی، حسینعلی (۱۳۸۳)، *قاعده فقهی نفی سلطه کافر بر مسلمان*، ماهنامه مکتب اسلام، شماره ۶.
- آدلر، جی. فیلیپ (۱۳۸۷)، *تمدن‌های عالم*، ترجمه محمدحسین آریا، چ دوم، تهران امیرکبیر.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵)، *کتاب المکاسب*، مجمع الفکر الاسلامیه، المؤتمر العالمیه بمناسبة الذکری الثنویه الثانیه لمیلاد الشیخ الاعظم الانصاری، قم.
- ایروانی، باقر (۱۳۸۶)، *الحلقه الثالثه فی اسلوبها الثانی فی شرح دروس فی علم الاصول شهید صدر*، جلد دوم، نشر محبین، قم.
- بجنوردی، سیدحسن (۱۳۷۷)، *القواعد الفقهیه*، محقق مهدی مهریزی و محمدحسین درایتی، نشر الهادی، قم.
- حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن (۱۴۰۸)، *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، ج ۱، مؤسسه اسماعیلیان، قم.
- خویی، سید ابوالقاسم (بی‌تا)، *مصباح الفقاهه*، بی‌جا.
- دیباجی، سید محمدعلی، عابدی، مصطفی (۱۳۹۶)، *جهان وطنی نوری به مثابه اتویبای اشراقی*، حکمت و فلسفه، دوره ۱۳، شماره ۵۱.
- الراغب الاصفهانی، ابی القاسم الحسین بن محمد (بی‌تا)، *المفردات فی قریب القرآن*، ج ۱، بی‌جا.
- رحمت‌الهی، حسین و دانش شهرکی، محمد رضا (۱۳۹۳)، *نظام تابعیت ج.ا.ایران، ضرورت تکمیل گذار از تابعیت امی به تابعیت ملی*، نشریه حقوق اساسی، سال یازدهم، شماره ۲۲.
- رشیدرضا، محمد (۱۴۱۴)، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، دارالمعرفه، بیروت.
- رضایی، مجید، هاشمی، محمدعلی (۱۳۹۱)، *بازخوانی قاعده نفی سبیل با رویکردی به اندیشه‌های امام خمینی (ره)*، پژوهشنامه متین، شماره ۵۷.



- زنگنه شهرکی، جعفر (۱۳۹۱)، قاعده «نفی سبیل» در آرای فقهی و مواضع سیاسی صاحب عروه، فصلنامه فقه، شماره ۷۳.
- سیفی‌مازندرانی، علی‌اکبر (۱۴۲۵)، مبانی الفقه‌الفعال فی القواعد الفقهیه الأساسیه، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- شمس‌الدین، محمد مهدی (۱۳۷۵)، نظام حکومت و مدیریت در اسلام، ترجمه سیدمرتضی آیت‌الله‌زاده شیرازی، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران.
- شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- شیرازی، سید محمد (۱۴۱۳)، القواعد الفقهیه، مؤسسه امام رضا (ع)، بیروت.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳) من لایحضره الفقیه، انتشارات جامعه مدرسین، قم.
- طباطبایی، علامه محمد حسین (۱۳۶۸) المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، انتشارات اسلامی، قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ناصر خسرو، تهران.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۰۸)، مجمع البحرین، ج ۳، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
- عمیدزنجانی، عباسعلی (۱۳۶۸)، وطن و سرزمین و آثار حقوقی آن از دیدگاه فقه اسلامی یا جغرافیای سیاسی اسلام، نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
- عمیدزنجانی، عباسعلی (۱۳۸۸)، قواعد فقه، ج ۳، سمت، تهران.
- غریاق زندی، داوود (۱۳۸۷)، مفهوم امنیت در قالب گونه‌های مختلف دولت؛ قبیله، دولت شهر، امپراطوری و دولت، مطالعات راهبردی، شماره ۴۲.
- فاضل موحدی لنکرانی، محمد (۱۳۸۳)، القواعد الفقهیه، مرکز فقه الاثمه الاطهار (ع)، قم.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، الکافی، دارالکتب الإسلامیه، تهران.
- کاسسه، آنتونیو (۱۳۷۰)، حقوق بین‌الملل در جهانی نامتحد، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران، تهران.
- مجتهدزاده، پیروز (۱۳۸۶)، جغرافیای سیاسی و سیاست‌های جغرافیایی، انتشارات سمت، تهران.
- مراغی، سید میر عبد الفتاح (۱۴۱۸)، العناوین الفقهیه، ج ۲، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم.



- مصطفوی، سیدمحمدکاظم (۱۴۲۱)، القواعد: مائة قاعدة فقهیه معنی و مدرکا و موردا، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴)، التفسیر الکاشف، دارالکتاب الإسلامی، قم.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۱)، القواعد الفقهیه، ج ۱، مدرسه امام امیر المؤمنین (ع)، قم.
- موسوی بجنوردی، محمد بن حسن (۱۳۸۹)، قواعد فقهی، موسسه عروج، تهران.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۲۱)، کتاب الیبع، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره)، تهران.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۴۱۵)، أنوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، موسسه تنظیم و نشر آثار امام، قم.
- نراقی کاشانی، احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۷)، عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، مرکز نشر تابع مکتب الاعلام الاسلامی، قم.

#### منابع لاتین

- *Brown, E. (2006). Socrates the cosmopolitan, Stanford Agora: An Online Journal of Legal Perspectives*
- *Castro Rial, CR. (1981). States - Sovereign Equality, nyclopedia of Public International Law, vol. 10*
- *Grenz, Stanley J. , Olson, Roger E. (1993). 20th century theology, Inter-Varsity Press, US*