



نگرش خودر مفاد قاعده نفي سبيل و نسبت آن با اصل عدالت در روابط بين المللی

محسن احمدوند*

محمدتقی قبولی**

محمدتقی فخلعی***

چکیده

یکی از مسائلی که از آغاز مورد توجه اسلام بوده، تنظیم اصول و قواعد ارتباطات انسانی است. روابط میان ملل مسلمان و غیرمسلمان بخشی از این حوزه گسترده است. این روابط بر اساس دلایل عقلی و نقلی بر مدار اصولی چون «قسط» و «نفي سلطه کافر بر مسلمان» استوار است. در این میان، برخی فقیهان تلقی اثباتی از اصل «نفي سبيل» در کنار بُعد سلبی آن را با عنایت به برخی از مستندات نقلی آن همچون روایت «الإسلام یعلوا ولا یعلی علیه» مورد توجه قرار داده‌اند. ایشان بر این باور شده‌اند که تنظیم روابط بین المللی مسلمانان با اقوام و ملل غیرمسلمان باید به گونه‌ای رقم زده شود که همواره به برتری حقوقی مسلمان بر کافر بینجامد. به نظر می‌رسد چنین خوانشی از قاعده نفي سبيل با اصل قسط (یکی از پایه‌ای‌ترین اصول روابط بین الملل اسلامی) در تضاد است. این مقاله بررسی ابعاد این موضوع را برعهده گرفته و با اتخاذ رویکردی انتقادی در برابر خوانش فقهی مذکور، تفسیری نو از قاعده نفي سبيل ارائه کرده که همسو با عدالت بین المللی است.

کلیدواژه‌گان: نفي سبيل، عدالت، سلطه‌پذیری، روابط بین الملل.

hadis172@gmail.com

ghabooli@ferdowsi.um.ac.ir

fakhlaei@ferdowsi.um.ac.ir

* دانشجوی دکتری رشته فقه و مبانی حقوق دانشگاه فردوسی مشهد

** دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

*** استاد دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۲۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۷/۲۵

طرح مسئله

با توجه به جایگاه مهم اصل نفی سبیل در تنظیم روابط بین الملل اسلامی، برخی خوانش‌های موجود از قاعده نفی سبیل با تمسک به برخی روایات، مانند «الإسلام یعلو ولایعلی علیه»، درصدد اثبات عدم مساوات و برتری حقوقی و اجتماعی مسلمان بر غیرمسلمان است. این خوانش‌ها اصل نفی سبیل را که در نگاه نخست، اصلی برای نفی سلطه ظالمانه بر مسلمانان بوده، به دلیلی برای برتری جویی حقوقی و اجتماعی مسلمانان بر غیرمسلمانان مبدل ساخته است. از این رو، ضروری است بررسی شود که مدارک و مستندات این قاعده تا چه میزان با چنین برداشتی موافق است و چه نسبتی میان عدالت و قاعده نفی سبیل وجود دارد.

۱. جایگاه اصل نفی سبیل

اصل نفی سبیل در ابواب مختلف فقه جایگاه ویژه‌ای دارد. فقیهان در بخش‌های مختلف از این اصل بهره گرفته‌اند. آنان بسیاری از احکام فقهی - اجتماعی میان ملل مسلمان و غیرمسلمان را در قالب تملک، اجاره، رهن، ازدواج با کافران، اجیر شدن مسلمان برای کافر، ولایت کافر بر مسلمان، حضانت و سرپرستی کافر بر کودک مسلمان، وکالت کافر از مسلمان و... متضمن سلطه‌گری کافر بر مسلمان دانسته و تلاش کرده‌اند آن را به سود مسلمانان، اصلاح یا ابطال نمایند (اردبیلی، بی‌تا، ص ۴۴۰). اوج این نگاه نابرابر جایی است که برخی فقیهان، در صحنه و مجلس قضاوت که نقطه برجسته و آشکار تجلی عدالت یک مکتب است، گفته‌اند قاضی می‌تواند مسلمان را بر کافر (غیرمسلمان) برتری دهد: چه برتری ظاهری، مانند مکان نشستن و چه معنوی، مانند نشان دادن او در کنار خود (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق: ج ۳، ص ۷۲). یکی از مستندات این نظر، روایت «الإسلام یعلو و لایعلی علیه» است که از مدارک اصلی قاعده نفی سبیل می‌باشد (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۴۳). این قاعده که در آغاز در سطح مسائل فردی بوده، در ادامه به‌سان قاعده‌ای سترگ در فقه سیاسی و روابط بین الملل اسلامی مورد توجه قرار گرفت. در پی آن، احکام و فتواهای بسیاری بر محور این قاعده صادر شد. نمونه این موضوع، قانون اساسی جمهوری

اسلامی ایران است که برخی فقیهان برجسته بر تدوین و تطبیق آن با اسلام نظارت داشته‌اند. در اصول متعددی از این قانون، به‌ویژه اصل یکصدوپنجاه‌ودوم، به محتوای قاعده نفی سبیل اشاره شده است. همچنین، در نوشته‌های دوران معاصر، نقش کلیدی این قاعده در تنظیم روابط بین‌المللی اسلام انکارناشدنی است.

۲. مدارک اصل نفی سبیل

۱-۲. آیه نفی سبیل

مستند اصلی قاعده نفی سبیل آیه شریفه ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (نساء: ۱۴۱) است. برخی فقیهان معتقدند این آیه به‌طور عام، هرگونه سلطه کافر بر مؤمن را نفی کرده است (مراغی، ۱۴۱۷ق: ج ۲: ص ۳۵۷). در ادامه به بررسی آن خواهیم پرداخت.

۲-۲. حدیث نبوی

از رسول خدا ﷺ چنین نقل شده است: «الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَ لَا يَعْلى عَلَيْهِ وَ الْكُفْرُ بِمَنْزِلَةِ الْمَوْتِ لَا يَحْجُبُونَ وَ لَا يَرْتُونَ» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق: ج ۴، ص ۳۳۴). صدر این روایت دلیل بر اصل مورد بحث است. البته، درباره سند و دلالت آن گفت‌وگوهای زیادی رخ داده است: برخی از اشکالات سندی آن سخن گفته‌اند (تبریزی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۱۴) و عده‌ای دیگر برای آن شهرتی مانند «لاضرر» و «لاخرج» قائل شده و اشکال سندی آن را کاملاً برطرف دانسته‌اند (مراغی، همان: ص ۳۵۳)؛ درمقابل، برخی فقیهان نیز، نظر به وجود احتمالات متعدد در معنای آن، استدلال به آن را نپذیرفته‌اند (سیدکاظم طباطبائی، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۳۱).

باوجوداین، ذیل روایت، که به موضوع ارث مربوط است، قابلیت بهره‌برداری از آن را در مقام جعل و تشریح فراهم کرده است. برخی فقیهان، با توجه به این حدیث، به محرومیت غیرمسلمان از سهم الارث، به‌عنوان مجازات کفر او حکم نموده‌اند (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق: ج ۴، ص ۳۳۴). البته، برخی از فقیهان معاصر معتقدند هرچند عبارت «وَ الْكُفْرُ بِمَنْزِلَةِ الْمَوْتِ لَا يَحْجُبُونَ وَ لَا يَرْتُونَ» را مرحوم صدوق در فقیه آورده است، ولی



کلام از خود صدوق است نه جزء روایت؛ همان طور که علی اکبر غفاری نیز در تصحیح، این نکته را یادآوری و در چاپ، کلام صدوق را جدا کرده است. این روایت در منابع متعددی از عامه و برخی از منابع خاصه آمده و در هیچ کدام چنین ذیلی وارد نشده است. از این رو، روایت به احکام و تشریح مربوط نیست.

معنای علو اسلام این است که قوانین و ادله‌ای که حقانیت آن را اثبات می‌کند، از قوانین و ادله و منطق ملل دیگر اقوی و بالاتر است و مغلوب نمی‌شود. از روایت بیشتر از این استفاده نمی‌شود (زنجانی، ۱۴۱۹ق: ج ۱۲، ص ۴۳۶۱). در عین حال، برخی فقیهان این حدیث را، در یک نگاه نه‌چندان عمیق، در سطح دستورالعملی برای قواعد شهرسازی و محدودیت ارتفاع ساختمان غیرمسلمانان و پایین آوردن ساختمان ایشان، پایین آورده‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۲، ص ۴۶). در مقابل، برخی دیگر، در نگاهی متعالی آن را مانند آیه شریفه نفی سیبل، به چشم‌انداز آینده اسلام در دنیای جدید مربوط دانسته‌اند. آنان از زاویه دیگری به این برداشت رسیده‌اند که اسلام در میدان عمل، نیاز و احتیاج، و تنازع بقا میان مرام‌ها، مسلک‌ها، دین‌ها، عقیده‌ها و فکرها برتر است و چیزی بر آن برتری نمی‌یابد. به بیان دیگر، منظور پیامبر ﷺ این است که هرچه زمان بگذرد، بیشتر کشف می‌شود که نیازهای جهان چیست و اسلام نیازهای جهانی بشر را بهتر برطرف می‌کند (مطهری، بی تا: ج ۲۱، ص ۴۵۸).

وجود احتمالات عقلایی متعدد، امکان استناد فقهی به این روایت، به‌ویژه در جهت اثبات برتری حقوقی مسلمان بر غیر خود را تضعیف نموده است.

۲-۳. مناسبت حکم و موضوع

از دلایل دیگر برای قاعده نفی سیبل، مناسبت حکم و موضوع است. به این بیان که عزت و شرف اسلام مقتضی، بلکه علت تامه است که در احکام و مقررات آن، چیزی که به ذلت مسلمان بینجامد، وجود نداشته باشد. برخی کسانی که به این وجه استدلال نموده‌اند، آن را بهترین دلیل برای استدلال به این قاعده دانسته‌اند (بجنوردی، ۱۴۱۹ق: ج ۱، ص ۱۹۲). روشن است که مسئله عزت و سربلندی مسلمانان که در پناه اجرای فرامین و پایبندی به

تعالیم خداوند است، به معنی نفوذناپذیری و مغلوب فرهنگ کفر و الحاد نشدن است؛ این معنی با برتر دانستن حقوقی و اجتماعی مسلمانان ملازمه و مناسبتی ندارد.

۲-۴. اجماع

یکی دیگر از دلایلی که برای اثبات این قاعده ذکر گردیده، اجماع است (مراغی، ۱۴۱۷ق: ج ۲، ص ۳۵۲). ضعف اجماع، با توجه به وجود خوانش‌های متعدد از این قاعده و مدارک قرآنی و روایی آن که احتمال استناد اجماع به آن مدارک را تقویت می‌نماید، روشن است. افزون‌براین، در فرض پذیرش، قدر متیقن از آن جنبه سلبی‌اش است که نفی برتری و استیلاي ظالمانه کافران بر مسلمانان است.

۳. بررسی آیه نفی سبیل

۳-۱. تفاسیر گوناگون

مفسران تفاسیر گوناگونی درباره آیه نفی سبیل مطرح کرده‌اند. شیخ طوسی معتقد است این آیه مربوط به غلبه مسلمان بر کافر در قیامت است. به‌باور او، اگر بخواهیم آن را مربوط به دنیا بدانیم (با توجه به مشاهده غلبه ظاهری کفار بر مسلمانان)، ناگزیریم آن را به معنی غلبه مسلمان در منطق و احتجاج بر کافران تفسیر کنیم (شیخ طوسی، بی‌تا: ج ۳، ص ۳۶۴). طبرسی نیز نفی در آیه را به معنی نفی غلبه یهود یا نفی غلبه در قیامت یا نفی غلبه در احتجاج گرفته است (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۳، ص ۱۹۶). صاحب تفسیر کاشف نیز به نفی تشریحی احکام به سود غلبه کافران اشاره نموده است (مغنیه، ۱۴۲۴ق: ج ۲، ص ۴۶۶).

در این میان، ابن عربی، از مفسران اهل سنت، با این توجیه که در فقره «فَاللَّهُ يَحْكُم بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» به مسئله غلبه در قیامت تصریح گردیده، معتقد است نفی سبیل در قیامت مراد نیست. او به دلیل آنکه حجت کافران نیز بر مسلمانان محال بوده و تصرف در محال، به هر صورت، چه نفی و چه اثبات، محال است و معنای غلبه در حجت نیز ناصواب است، ناگزیر، آیه را دارای یکی از این سه معنی می‌داند: ۱. نفی غلبه کافران بر دولت مسلمان که در روایات آمده است؛ ۲. نفی جعل سبیل سلطه از سوی خداوند به نفع کافران، مگر آنکه مسلمانان خود این راه را قرار دهند؛ ۳. نفی سلطه تشریحی (ابن عربی، ۱۴۰۸ق: ج ۱، ص ۵۰۱).





صاحب تفسیر المنار نیز آیه را به نفی غلبه در دنیا و آخرت مربوط می‌داند. او فتح و پیروزی دنیایی را به پابندی مسلمانان به سنت‌های الهی و کسب قدرت و دانش مشروط می‌کند و شکست ظاهری مسلمانان را نیز براینکه ملتزم نبودن‌شان به لوازم ایمان و همچنین، پابندی کافران به سنت‌های الهی، مانند کسب فتاوری و دانش می‌داند نه کفرشان (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق: ج ۵، ص ۴۶۴-۴۶۵).

در این میان، برخی با نگاهی متفاوت از دیگران، آیه شریفه را به معنای نفی سلطه تشریحی یا تکوینی مربوط به دنیا و آخرت نمی‌دانند. آنان معتقدند آیه شریفه بیانگر هدایت به امری اجتماعی است و آن اینکه سلطه کافران بر مسلمانان به سبب نقص در ایدئولوژی یا تعالیم اسلامی نیست؛ بلکه حاصل تقصیر و کوتاهی مسلمانان در پابندی به این تعالیم است؛ در نتیجه، آیه از نفی سبیل کافران بر مسلمانانی خبر می‌دهد که در بالاترین سطح از تعهد به اسلام (ایمان) قرار دارند (شمس‌الدین، ۱۳۷۵: ص ۲۸۰-۲۸۱).

در نگاه جامع دیگری، امام خمینی علیه السلام این آیه را ناظر به دورنمای کلی و ساختارسازی فکری جامعه اسلامی و دفع شبهه‌ای عقیدتی در باب ناچار بودن مسلمانان به پذیرش قضای الهی در برتری کافران معنی کرده است. ایشان این معنا را به منزله سیاستی برای پویایی جامعه اسلامی در مبارزه با ظلم می‌داند که با آیات فراوان دیگری نیز همخوانی دارد؛ آیاتی که در آنها خداوند به مسلمانان تلاشگر وعده نصرت داده است (خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۷۲۱-۷۲۵).

در نتیجه، چند تأویل و تفسیر درباره نفی سبیل از مجموع نظرات استخراج می‌گردد:

تفسیر نخست: آیه مربوط به آخرت و غلبه در حجت است؛

تفسیر دوم: آیه مربوط به دنیا و آخرت و غلبه در حجت است؛

تفسیر سوم: آیه اخبار از نفی غلبه یهود بر مسلمانان است؛

تفسیر چهارم: آیه اخبار از نفی غلبه و نابودی دولت اسلامی به دست دولت کفر است؛

تفسیر پنجم: آیه در مقام نفی سلطه تشریحی است؛

تفسیر ششم: آیه در مقام نفی سلطه در تکوین و تشریح است؛

تفسیر هفتم: آیه در مقام بیان هدایت به امری اجتماعی است؛

تفسیر هشتم: آیه در مقام هدایت به امری سیاسی و دفع شبهه‌ای عقیدتی است.

وجود این احتمالات که هریک نیز دارای دلایل و قرائنی است، از نقاط ضعف استدلال به این آیه در مقام تشریح خواهد بود. بی‌شک، اثبات برتری حقوقی مسلمان بر کافر به‌وسیله این آیه نیازمند صرف هزینه‌ای مضاعف و استدلالی قوی است.

۲-۳. مفردات آیه شریفه

۱-۲-۳. ﴿لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ﴾

در هر زبان، کلماتی برای بیان معنای نفی در حالات مختلف وضع گردیده است. در زبان و ادبیات عرب نیز کلمه «لن» برای بیان معنای نفی در استقبال است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۱۳، ص ۳۹۲). برخی نیز آن را به‌معنای تأکید در نفی برای ابد دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۴۰۲ق: ج ۲، ص ۱۹۴)؛ مشابه کلمه «هرگز» در زبان فارسی، یعنی خداوند هرگز چنین چیزی را جعل نخواهد نمود. البته، روشن است، در ترجیح حقوقی مسلمان بر غیرمسلمان، زمانی دلالت این آیه تمام خواهد بود که نفی جعل سبیل کافران را، باوجود احتمالات متعددی که گذشت، تشریحی و مطابق یا ملازم اثبات سبیل مسلمانان بر کافران بدانیم.

۲-۲-۳. ﴿لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾

نکات ذیل براین دقت در این فقره از آیه شریفه است:

نخست: به‌دلیل اینکه «الکافِرین» و «المؤمنین» هر دو جمع‌اند و با الف‌ولام همراه شده‌اند، بر عموم دلالت دارند؛ یعنی این سلطه ازسوی عموم کافران نسبت‌به عموم مسلمانان نفی گردیده است (لنکرانی، ۱۴۱۶ق: ص ۲۳۸)

دوم: کلمه «لام» که به‌معنی استحقاق، اختصاص، ملک، و تملیک است (قرشی، ۱۴۱۲ق: ج ۶، ص ۱۷۴) درکنار کلمه «کافِرین» قرار گرفته و کلمه «علی» که به‌معنی استعلا



و برتری است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۱۵، ص ۷۸) درکنار کلمه «المؤمنین» جای داده شده است. این عبارت منحصر در سلطه‌ای است که به نفع کافران و علیه مؤمنان جعل گردد.

سوم: چون حکم عدم جعل سبیل به کسانی معلق گردیده که دارای وصف کفر هستند (الکافرین)، برطبق قاعده اصولی «تعلیق حکم بر وصف مشعر به علیت است»، می‌توان چنین برداشت نمود: کافران با وصف کفرشان سلطه‌ای بر مؤمنان با وصف ایمان ندارند؛ یعنی منشأ نفی سلطه، کفر ایشان است. باوجوداین، اگر فرد کافر دارای وصف دیگری باشد، ممکن است دارای حق و سلطه بر مسلمان گردد. ازاین‌رو، سید مرتضی معتقد است منافاتی نیست در اینکه کافر به دلیل برخورداری از عنوانی مستحق قدردانی شود و به دلیل کفرش مستحق سرزنش باشد؛ هرچند این شکرگزاری موجب تعظیم او گردد (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ص ۳۷۴).

۳-۲-۳. «سبیل»

«سبیل» در لغت از ماده «سبل» به معنی راه و طریقی است که در آن سهولت باشد: «الطریق الذی فیه سهولة» (راغب، ۱۴۱۲ق: ص ۳۹۵).

به نظر امام خمینی^{علیه السلام}، واژه سبیل در همه کاربردهای قرآنی در معنای خودش (راه) به کار رفته است. البته، در برخی از آنها معنای حقیقی مقصود بوده و در بیشتر موارد، معنای مجازی به صورت «حقیقت ادعایی» اراده شده است، مانند سبیل الله، سبیل المؤمنین و سبیل الرشده؛ با ادعای اینکه راه‌های معنوی همچون راه‌های حسی هستند (خمینی، ۱۴۲۱ق: ج ۲، ص ۷۲۱).

به دلیل نقش کلیدی کلمه سبیل در استدلال به این آیه، ناگزیر به بررسی دقیق‌تر آن هستیم.

سبیل، چنان که مامقانی گفته است، «أصل معناه السلطنة» (مامقانی، ۱۳۱۶ق: ج ۳، ص ۴۲۳)؛ سبیل در اصل به معنی سلطه است. «سلطه» همواره در حوزه روابط اجتماعی و تعامل دوسویه معنا و مفهوم می‌یابد. سلطه و چیرگی، به مفهوم منفی آن، یکی از مسائل ناپه‌نجان اجتماعی در حوزه اخلاق اجتماعی و سیاسی است؛ زیرا با نگرش استعماری و

استثماری همراه است: شخص می‌کوشد با تحت‌سلطه قرار دادن شخص یا گروه‌ها منافی بیرون از حوزه اصول عقلانی و عقلایی و شرعی را به سوی جلب و جذب کند. بی‌تردید، این معنا مردود و مطرود اخلاق و خرد است.

در تفسیر قرآنی و تحلیل آموزه‌های وحیانی، برتری و استیلا بر برخی دیگران به خداوند مستند گردیده تا شخص از نیروهای خدماتی دیگری سود جوید. اما این امر تا زمانی می‌تواند معقول و منطقی و اخلاقی و شرعی باشد که در حد استعمار و بهره‌کشی یک‌طرفه نباشد. در تحلیل قرآن، هرگونه رابطه سلطه و تسخیری که بیرون از اصول اخلاقی و حقوقی و شرعی باشد، می‌تواند باعث تباهی شخص یا گروه یا جامعه گردد. از این روست که آیه سی و چهارم سوره نمل، با اشاره به سلطه‌گری پادشاهان بر جوامع بشری، آن را عامل مهم و اساسی تباهی جامعه برمی‌شمارد؛ زیرا آنان، بی‌آنکه به جامعه سودی برسانند، از خدمات ملت و جامعه برای ارضای خواسته‌های نفسانی و شهوانی، و بسط قدرت سود می‌برند؛ سلطه‌گری یک‌سویه‌ای که خداوند متعال آن را از سنخ رابطه جباران می‌شمارد. در تفسیر آمده است جبار کسی است که بار خود را به دوش مردم تحمیل کند، ولی خودش بار مردم را تحمل نکند (محمدحسین طباطبائی، ۱۳۹۰ق: ج ۱۴، ص ۴۷)؛ چنان که خداوند متعال در آیه ﴿وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَ لَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا﴾ (مریم: ۳۲) با ایجاد تقابل میان کلمه «بَرًّا»، به معنی گشاده‌دستی در نیکویی (راغب، ۱۴۱۲ق: ص ۱۱۴)، و «جَبَّارًا شَقِيًّا»، به معنی سلطه‌گر و تیره‌بخت، مردم را از رابطه یک‌سویه میان فرزند و والدین نیز برحذر داشته است. زمانی که آیه نفی سیبیل را در پازل ترسیم‌کننده اصول روابط مسلمانان و غیرمسلمانان قرار دهیم (که بخشی از آن با آیه هشتم سوره ممتحنه تکمیل گردیده است) می‌بینیم خداوند متعال با به‌کارگیری عبارت «تَبَرُّوْهُمْ» مسلمانان را در روابطشان با غیرمسلمانان صلح‌طلب از رفتارهای سلطه‌گرانه یک‌سویه شبیه به جباران اهل شقاوت پرهیز داده است؛ خداوند با جمله «تَقْسَطُوا إِلَيْهِمْ» آنان را به رعایت عدالت آشکار و قابل‌فهم در حق ایشان فراخوانده است. دیگر نمی‌توان مفاد نفی سیبیل را در خوانشی غیرهمگون با سیاست کلی اسلام، زمینه‌ساز برتری حقوقی مسلمان بر غیرمسلمان تفسیر نمود. یکی از شواهد و دلایل تقویت این نظر، اعتراف برخی فقیهان

به عقلانی بودن و در نتیجه، آبی از تخصیص بودن مفاد قاعده نفی سبیل است.

توضیح اینکه، در علم اصول، یکی از مواردی که در آن دلیل عام قابل تخصیص نیست، صورتی است که مفاد آن ارشاد به حکم عقلی باشد. این تخصیص ناپذیری برای احکام مستقل عقلی مطرح شده و هر نصی که در پرتو عقل قرائت شود هم مشمول آن است؛ زیرا احکام عقلی، مانند حُسن عدالت و قبح ظلم، تخصیص پذیر نیستند (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶ق: ج ۱، ص ۲۰۳)، مانند آیاتی که مفاد آنها امر به عدالت و نهی از ستم است (مانده: ۸). یکی از شواهدی که بر عقلی بودن محتوای قاعده نفی سبیل و در نتیجه، انحصار مدلول آن در نفی ظلم و سلطه‌پذیری ظالمانه می‌توان ارائه نمود، تصریح برخی فقیهان به غیرقابل تخصیص بودن این اصل (نائینی، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ص ۳۴۴) و اعتراف فقیهانی نظیر کاشف‌الغطاء (۱۴۲۰ق: ص ۱۵۸) و صاحب‌جواهر (۱۴۰۴ق: ج ۲۲، ص ۳۴۲) بر عقلانی بودن محتوای اصل نفی سبیل است؛ مطلبی که در آرای امام خمینی^{ره} نیز می‌توان برای آن شواهدی جست‌وجو نمود، زیرا به عقیده ایشان، حوزه روابط بین‌الملل حوزه عقل و تدبیر و خردورزی است؛ یعنی جایی است که عقل مصلحت‌اندیش باید با ترازوی منافع و مضار عمل و مصالح و مفاسد امت اسلامی و مسلمانان به قضاوت بنشیند. ایشان، به‌عنوان یکی از فقیهان برجسته، در جمع سفیران و وابستگان کشورهای خارجی مقیم ایران برنامه مکتب اسلام (در بُعد روابط بین‌الملل) را در دو جمله ﴿لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (بقره: ۲۹۹) خلاصه نمود (خمینی، ۱۳۸۹: ج ۱۴، ص ۸۱). آیه نفی سبیل از اساسی‌ترین نصوص این بخش از مکتب اسلام است و در اصول متعدد قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به‌ویژه اصل یکصد و پنجاه و دوم، به آن اشاره شده است.

از دیگر شواهد بر انحصار مدلول نفی سبیل در بعد سلبی، همسویی جنبه سلبی قاعده نفی سبیل با دیگر تعالیم اسلام، مانند عزت و کرامت و عدالت‌جویی و ظلم‌ستیزی، و غیرهمسو بودن بعد ایجابی آن با روح حاکم بر تعالیم اسلامی، مانند عدالت، و نفی ظلم و تبعیض است.

توضیح اینکه، بعد سلبی دلالت این قاعده معنایی کاملاً متین، عادلانه، عقلایی و موافق با شخصیت عزتمندانه دارد؛ همچنین، با روح حاکم بر اسلام مطابق است و با

دیگر تعالیم شریعت و ابعاد اسلام، مانند اخلاق و عقاید همسوست. از مدلول مطابقی و خردپذیرِ آیه نفی سبیل و قدر متیقن از دیگر دلایل و مستندات این اصل نیز چیزی فراتر از جنبه سلبی قاعده به دست نمی آید (فخلعی، ۱۳۹۴: ص ۳۴۸). افزون بر این، مناسبت حکم و موضوع - که به نظر برخی صاحب نظران معاصر محکم ترین دلایل نفی سبیل بود (بجنوردی، ۱۴۱۹ق: ج ۱، ص ۳۵۸) - نیز بر عزت مسلمان دلالت دارد که در لغت به معنی غلبه ناپذیری او آمده است (راغب، ۱۴۱۲ق: ص ۵۶۳).

همچنین، جنبه اثباتی این قاعده، اگر به معنی اثبات سبیل و سلطه مسلمان بر ظالمان با هر عنوان و دین و مذهبی باشد، نیز قابل اثبات و مطابق با روح حاکم بر شریعت است؛ چنان که در آیه شریفه ای آمده است: ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ﴾ (شوری: ۴۲). به ویژه آنکه، به اعتراف برخی مفسران، کفر و ظلم در استعمالات قرآنی به یک معنی استعمال می گردند. مثلاً در این آیه کفر ظلم شمرده شده است: ﴿الْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾؛ در مقابل، در آیه ۳۳ سوره انعام آمده است: ﴿وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾؛ ظالمان آیات الهی را انکار کرده، به آن کفر می ورزند (مغنیه، ۱۴۲۴ق: ج ۱، ص ۳۹۰).

با وجود این، تمسک به این قاعده برای اثبات سلطه و علو مسلمانان در حقوق و مزایای اجتماعی بر غیرمسلمانان، ناصواب و فاقد حجت و دلیل است. با کاوش در بیشتر مصادیق، ضعف خوانشی که با استمداد از این قاعده به برتری حقوقی مسلمان بر غیرمسلمان فتوا داده، روشن خواهد شد. یکی از نمونه های این سستی دیدگاه در آغاز این مقاله نقل گردید (برتری دادن مسلمان بر غیرمسلمان در مجلس قضاوت). در این باره توضیح بیشتری داده می شود:

محقق در شرایع می گوید: قاضی می تواند مسلمان را در مجلس قضاوت بر کافر برتری دهد (محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ج ۴، ص ۷۱). فقیهان دیگر نیز به دلیل موافقت این نظر با دلیل شرافت اسلام (حائری، بی تا: ج ۲، ص ۳۹۴) یا حدیث «الإسلام یعلوا» (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق: ج ۴۰، ص ۱۴۳) - که از مدارک قاعده نفی سبیل به شمار می آیند - با این نظر موافقت نموده اند. علاوه بر آن، روایتی که شیخ طوسی آن را در مبسوط نقل نموده، مدرک دیگری برای جواز برتری مسلمان بر کافر در مجلس قضاوت شمرده شده است:



علی علیه السلام با فردی یهودی برای حل اختلاف بر سر یک زره نزد شریح رفتند. علی علیه السلام در مکانی بالاتر نشست و به شریح فرمود: اگر طرف مقابل من ذمی نبود، با او در مقابل تو می‌نشستم، ولی از رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم شنیدم که فرمود: «لا تساووهم...» (با آنان برابر منشینید) (طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۸، ص ۱۴۹).

این روایت که از آن در کتب روایی شیعه اثری یافت نشد، از منابع اهل سنت وارد مجامع شیعه شده است (تقی، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۷۲۲)؛ افزون‌براین، به دلیل عامی بودن دارای ضعف است. اگر اعتماد فقیهان به آن را جبران‌کننده بدانیم، قسمت آغازین روایت که مساوات را نفی می‌کند، نمی‌پذیریم؛ زیرا از سویی مخالف روش عدالت‌محور علی علیه السلام و دستور عمل‌های ایشان برای قضاوت خویش در پرهیز از رفتارهایی است که باعث ناامیدی از اجرای عدالت، حتی در میان دشمنان می‌گردد (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۷، ص ۴۱۳) و از سوی دیگر، با روایات دیگری (همان، ح ۱-۳) نیز مخالف است که در آن فرمان برقراری مساوات میان طرفین در مجلس قضاوت داده است، مانند: «هرکس میان مردم قضاوت می‌کند، باید میان آنان در اشاره و نگاه و نشستن مساوات برقرار کند» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق: ج ۳، ص ۱۴). عموم و اطلاق این روایت شامل همه فرض‌های دعوا می‌شود، چه دو طرف دعوا مسلمان و چه کافر و چه یکی مسلمان و دیگری کافر باشد. غلبه وجودی مسلمانان نیز موجب انصراف عموماً به فرض مسلمان بودن دو طرف دعوا نمی‌شود. به همین جهت، قید «بین المسلمین» مذکور در برخی از نقل‌ها (مجلسی اول، ۱۴۰۶ق: ج ۶، ص ۵۱) وارد مورد غالب است و خصوصیتی ندارد تا مخصص این عموماً گردد. همچنان‌که روایت «الإسلام یعلو ولایعلی علیه» نمی‌تواند مانع عمومیت این روایات گردد؛ چون مضمون این روایت برتری دین اسلام نسبت به دیگر ادیان است. پس، مضمون آن در مقایسه میان اسلام و کفر وارد گردیده است، نه میان مسلمانان و کفار؛ حداکثر آنکه، بر شرافت مسلمان نسبت به کافر دلالت می‌کند و معلوم است که شرافت مسلمان - منطقاً - هیچ‌گونه ملازمه‌ای با ترجیح وی بر کافر در مقام دادرسی ندارد؛ زیرا اساساً روایات مساوات در مقام

آن است که قاضی به برتری یکی از طرفین نسبت به دیگری از حیث منزلت و موقعیت و شرافت توجهی نکند. به بیان دیگر، رعایت عدالت در صدور حکم میان مسلمان و کافر، در فرضی که نتیجه دادرسی به نفع کافر و به ضرر مسلمان باشد، موجب نقض برتری اسلام نیست؛ بنابراین، به طریق اولی، مساوات در همه مراحل دادرسی نیز هیچ گونه منافاتی با برتری اسلام ندارد. نهایت اینکه، در مقام تعارض میان روایاتی که امر به تساوی نموده و روایتی که نهی از تساوی میان مسلمان و غیرمسلمان نموده، باید گفت: روایات آمره به تساوی موافق قرآن، و روایات آمره به عدم تساوی مخالف آیاتی مانند «وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸) است. اگر کسی بگوید که روایت آمره به عدم مساوات مخصص این آیه و روایات عدم تساوی است، خواهیم گفت این آیه و روایات به دلیل اینکه از مسئله غیرقابل تخصیص لزوم عدالت سخن گفته، آبی از تخصیص است.

با توجه به آنچه گذشت، عدالت رفتاری در همه مراحل دادرسی میان مسلمان و غیرمسلمان واجب و لازم است. برتری اسلام و عزت و استقلال مسلمان براساس رهنمودهای دینی، نه در بالا نشستن در مجلس قضاوت، بلکه براساس احادیث در رعایت انصاف با دیگران است: «إِنَّهُ مَنْ يَنْصِفِ النَّاسَ مِنْ نَفْسِهِ لَمْ يَزِدْهُ اللَّهُ إِلَّا عِزًّا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۴۴) (هرآن کس که با دیگران انصاف کند، خداوند بر عزت او می افزاید). بدیهی است اگر کسی خود را به جای دیگری قرار دهد که در مجلس قضاوت با غیرهم کیش خود در محضر قاضی غیرمسلمان حاضر گردیده است، هیچ گاه به جواز برتری دادن خصم او در مکان نشستن و توجه ویژه قاضی به او به سبب اختلاف در عقیده با مسلمان، و اشتراک در عقیده با طرف دعوای او (که چه بسا یکی از ظالمان باشد) حکم نخواهد نمود.

در نتیجه، تمسک به این قاعده و دلایل آن برای برتری اجتماعی و کسب امتیازات و بهره های حقوقی ویژه برای مسلمان بر دیگر افراد بشر، نادیده انگاشتن کرامت «انسان بما هو انسان» است. گرایش به این نظریه در تدوین حقوق بین الملل اسلام، به مسلخ بردن امری است که در تعلیم انبیای الهی ملاک و معیار اصلی برای توجه به خلق



خداست. جالب آنکه، همین مساوات و پرهیز از تبعیض میان افراد نوع بشر، از جاذبه‌های اصلی دعوت پیامبران برای تودهٔ محرومان است، که خسته از رنج‌ها و تبعیض‌ها، به پناه عدالت اجتماعی آنان می‌شتافتند؛ حال، چگونه ممکن است همین مکتب پیام‌آور تبعیض حقوق بشر با رنگ و لعاب دینی و تفسیر خاص از عدالت شود؟

توضیح آنکه، از منظر اسلام، حوزهٔ ارتباطات انسانی محل تلفیق فقه و اخلاق است؛ به این معنی که خشکی و دافعهٔ فقه و حقوق باید با شیرینی و ملایمت اخلاق همراه گردد. این از اصول تغییرناپذیر اسلام است. از این‌رو، ضروری است از این دو دیدگاه فاصله بگیریم:

دیدگاه نخست: این دیدگاه با تمسک به دلایلی ضعیف و آیاتی متشابه، برخلاف روش عادلانهٔ پیامبر ﷺ در برخورد با اهل کتاب (جعفری تبریزی، ۱۴۱۹ق: ص ۲۰) و همچنین، دلایل فراوانی که میان اهل ذمه و اهل حرب در حقوق تفکیک قائل شده (ابن فهد حلّی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ص ۱۷۸) از توصیه‌های اخلاقی - اسلامی مبنی بر پرهیز از کبر و خودبرتر بینی چشم‌پوشی می‌کند؛ افزون‌براین، بدون تفکیک میان غیرمسلمانانی که در آیات زیادی در قرآن مجید، خداشناسی و گرایش دست‌کم جمعی از آنان به خدا را تذکر می‌دهد (آل عمران: ۱۱۳)، همهٔ غیرمسلمانان را (که قرآن کریم در دو دستهٔ صلح‌طلب و جنگ‌طلب تقسیم نموده) در یک دسته قرار داده است؛ این دیدگاه، در نتیجه، به برتری حقوقی شهروندان مسلمان جامعه اسلامی و عدم تساوی ایشان در برابر قانون بر دیگر شهروندان حکم داده است؛ شهروندانی که سایهٔ عدالت اسلامی را پناهگاه امنی برای خود قرار داده‌اند.

دیدگاه دوم: طرفداران این دیدگاه کسانی‌اند که گرفتار تفریط ناشی از کاستی در شخصیت انسانی و کرامت خدادادی خویش‌اند. آنان مسلمان و مسلمانی را مساوی با خواری و زبونی و عقب‌افتادگی می‌شمارند و برتری ظاهری کافران بر مسلمانان را خواست خداوند، و ضعف و سلطه‌پذیری جوامع اسلامی را تقدیر و قضای حتمی خداوند برای جمعیت مسلمان می‌دانند. گویا این عده فراموش کرده‌اند خداوند منشأ عزت و برابری

همه انسان‌هاست؛ چنان‌که در روایات آمده است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۸، ص ۲۳۰). آنان رشته علقه و تمایلات خویش را نه به سوی برادران هم‌کیش یا هم‌نوعان صلح‌دوست و نیک‌رفتار، بلکه به سوی کافران ستمکار و دشمنان دین افکنده‌اند (نساء: ۱۳۹).

فارغ از این دو دیدگاه، راه سومی هم وجود دارد که با مجموع اصول و قواعد شرعی، و مذاق و روح شریعت و اصول انسانی و نگاه قرآنی سازگارتر است. این دیدگاه، هم بر کرامت انسان و هم اصالت نیکی در رفتار و قسط و عدل حکم نموده است و در برابر آنان که، با زبونی، خویش را در برابر قدرت و مکتب کفار باخته‌اند، بر نفی سبیل ظالمانه کافران از جانب خداوند تأکید می‌ورزد.

در مجموع، با بررسی مستندات قاعده نفی سبیل، به‌ویژه آیه شریفه‌ای که مستند اصلی این قاعده بود و دقت در مفردات آن و همچنین، با توجه به احتمالات متعددی که در سخن اندیشمندان اسلامی در دلالت آن داده شد، باید گفت تمسک به این قاعده در مقام تشریح مشکل است. در صورت چشم‌پوشی از این امر، دلالتی بیشتر از جنبه سلبی و نفی برتری حقوقی کافران بر مسلمانان ندارد. در نتیجه، تمسک به این قاعده برای اثبات امتیاز و برتری حقوقی مسلمان بر کافر فاقد وجهت فقهی است.

در ادامه، با تبیین مفهوم «عدالت» در روابط بین‌الملل به نسبت‌سنجی میان آن و قاعده نفی سبیل خواهیم پرداخت.

۴. اصل عدالت

۴-۱. مفهوم عدالت

اعتدال یا عدالت از مفاهیمی است که در اذهان همه نسل‌ها و اندیشمندان، در همه زمان‌ها معرفت‌بخش خیل عظیمی از آرمان‌ها و اهداف آدمی بوده است. «عدل» در لغت به معنی مساوات است (راغب، ۱۴۱۲ق: ص ۵۵۱). معنا و حقیقت این مفهوم در شرع از معنای لغوی‌اش جدا نیست (اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ج ۱۲، ص ۳۱۲؛ خوئی، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ص ۲۱۳). عدل، در عبارتی معروف و پذیرفته‌شده از سوی اندیشمندان، رعایت تساوی در استحقاق‌ها



و دادن حق هر صاحب حقی به اوست: «إِغْطَاءُ كُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۹، ص ۱۳۱). نقطه مقابل عدل، ظلم یا دریغ نمودن حقوق افراد از آنان است.

از واژگانی که هم‌معنای عدل انگاشته شده، واژه «قسط» و مشتقات آن است. این واژه در حوزه روابط اجتماعی بیش از واژه عدل به کار رفته است. به تعبیر لغت‌شناسان، قسط همان عدل است، با این تفاوت که عدالت روشن و آشکار را قسط گویند: «أَنَّ الْقِسْطَ هُوَ الْعَدْلُ الْبَيِّنُ الظَّاهِرُ» (مصطفوی، ۱۴۰۲ق: ج ۸، ص ۵۴).

بدیهی است زمانی که عدالت در حوزه روابط میان ملت‌هایی با عقاید و افکار گوناگون به کار می‌رود، نمی‌تواند حاوی تفسیری درون‌دینی و غیرقابل فهم برای دیگران باشد. انسان‌ها، با اختلاف در ادیان و باورها، یکدیگر را به آن دعوت نموده یا درباره نقض و از بین رفتن آن به یکدیگر هشدار می‌دهند. آنان تحقق عدالت را به اعتقاد و باور خاصی مشروط نکرده‌اند؛ چنان‌که فاضل مقداد معتقد است معنای عدالت در کنار کفر تحقق‌یافتنی است (۱۴۲۵ق: ج ۲، ص ۹۹). بنابراین، عدالت باید دارای تعریفی کاملاً هویدا و قابل‌ارزیابی برای دیگران باشد که هرکس بتواند درباره وجود و عدم آن قضاوت نماید. این مسئله در همه مفاهیم مشترکی که به آن فراخوان داده می‌شود، یکسان است. چنان‌که رسول خدا ﷺ هنگام فراخوان به توحید و نفی سلطه‌پذیری، آن را مطلبی مساوی میان خود و دیگران معرفی می‌نماید: «سَوَاءٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ» (آل عمران: ۶۴)؛ که تمسک بدان و عمل به لوازمش بین ما و شما مساوی است (محمدحسین طباطبائی، ۱۳۹۰ق: ج ۳، ص ۲۶۴).

۲-۴. رابطه عدالت با مساوات و انصاف

چنان‌که گذشت، معنای لغوی و متفاهم عرفی از واژه عدالت همان مساوات و برابری و نفی تبعیض دراستحقاق‌ها است. اصل نخستین و پایه‌ای نظام حقوق اجتماعی اسلام نیز همین اصل است. تقریباً همه فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و مذاهب این اصل را تأیید کرده‌اند (لوین، ۱۳۷۷: ص ۳۰). دلیل این اصل، آیاتی از قرآن کریم است که به اشتراک و همگونی در منشأ

خلقت اشاره دارد؛ مثلاً آیه یکم سوره نساء یا روایتی که خدای واحد و پدر و مادر واحد را سبب یکسانی همگان دانسته است: «إِنَّ الرَّبَّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَاحِدٌ وَ الْأُمُّ وَاحِدَةٌ وَ الْأَبُّ وَاحِدٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۸، ص ۲۳۰) یا روایتی که این همانندی را، همچون اشتراک در ویژگی‌های اکتسابی، سبب رعایت حقوق معرفی کرده است: «فإنهم صنفان: إِمَّا أَخ لَكَ فِي الدِّينِ أَوْ نَظِير لَكَ فِي الْخَلْقِ» (نهج البلاغه: نامه ۵۳). هیچ‌یک از ویژگی‌های تکوینی، مانند رنگ و نژاد، و اکتسابی، مانند تقوا (چنان‌که علی علیه السلام فرمود) نمی‌تواند و نباید عامل تبعیض در برابر قانون و افزون‌طلبی در حقوق اجتماعی گردد (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق: ص ۷۲۹)؛ زیرا همه انسان‌ها در برابر قانون، مانند دندان‌های شانه، برابرند (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق: ج ۴، ص ۳۷۹). بنابراین، واژه عدالت، با توجه به معنای لغوی و ارتکازات فطری و عقلی، در بیشتر موارد بیانگر تساوی ملت‌ها و دولت‌ها در شمول و اجرای قانون است (فخلعی، ۱۳۹۴: ص ۱۲۴). بی‌گمان، هرچند رابطه مفهومی عدالت و مساوات در برخی موارد، که به استحقاق افراد بازمی‌گردد، کمرنگ می‌گردد، ولی آنجا که پای قانون به میان آید، ارتباطشان آن‌چنان تنگاتنگ خواهد شد که عدالت را جز مساوات نمی‌توان معنی نمود. از این رو، برخی اندیشمندان گفته‌اند قانون نباید خودش میان افراد تبعیض قائل شود؛ به عبارت دیگر، قانون باید با افرادی که از لحاظ خلقت در شرایط مساوی هستند، به مساوات رفتار کند (مطهری، بی‌تا: ج ۲۱، ص ۲۰۸). به همین دلیل، همه فقیهان با وجوب مساوات میان کافر و مسلمان در محضر قضاوت اسلامی هم‌رأی‌اند؛ به‌ویژه اگر عدم مراعات آن مستلزم تضييع حقی از کافر گردد (طباطبائی (مجاهد)، بی‌تا: ص ۷۱۳). بدیهی است خروج و عدول از اصل عدالت و مساوات، چه به صورت حکمی و چه موضوعی، باید بر پایه دلایل محکم و توجیحات قابل فهم صورت پذیرد، مانند دلایلی خاصی که فقیهان در نابرابری دیه مسلمان و غیرمسلمان به آن استناد نموده‌اند (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق: ج ۴۳، ص ۳۸).

این معنی از عدالت در کاربردهای فقیهان، به جز مواردی که با قرینه در معنای دیگری به کار رفته، فراوان است. به دلیل رعایت اختصار، در ذیل به برخی موارد اشاره می‌گردد:

الف. عبارت «العدل و التسویه» را مکرر در متون فقهی به کار برده‌اند (اردبیلی، بی‌تا: ص ۵۳۷؛ صاحب جواهر، همان: ج ۳۱، ص ۱۹۵). این اقترا ن شاهی است بر اینکه عدل و مساوات در تلقی ابتدایی و غیر مشوب به فهم فقهی نیز یک معنا دارند.

ب. در احادیثی که در باب لزوم رعایت عدالت از سوی قاضی میان طرفین وارد شده، تعبیر «فلیعدل» از رسول خدا ﷺ نقل گردیده است (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۸، ص ۱۴۹). این مفهوم در فرمان علی علیه السلام با تعبیر «فلیساو» یا «فلیواس» وارد شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۷، ص ۴۱۳). هر دو تعبیر در منظر فقیهان و محدثان به یک معنی تلقی شده است. این موضوع گویای اشتراک معنوی میان این دو لفظ است.

ج. فقیهان اصل تساوی میان همگان را در مواردی که فرد، به صورت مطلق، به تقسیم مالی در میان افرادی وصیت کرده است، (از باب وجوب رعایت عدل) واجب دانسته‌اند؛ هر چند براساس قرآن کریم، سهام آن افراد و استحقاق ایشان متفاوت باشد (محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ج ۲، ص ۲۰۰).

د. مفسران در ذیل آیه ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ﴾ (نساء: ۱۲۹)، ناتوانی بر اجرای عدالت را ناتوانی در برقراری مساوات در میل قلبی تفسیر کرده‌اند (اردبیلی، بی‌تا: ص ۵۳۷).

از دیگر واژگان هم‌معنا با عدالت که کاربرد بسیاری در روابط اجتماعی دارد، واژه «انصاف» است. مرحوم کلینی، با تقارن میان عنوان عدل و انصاف، بایی را با این عنوان تنظیم نموده است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۱۴۴). این اقدام بیانگر آن است که از منظر محدثان بزرگ اسلامی انصاف نیز ترجمان عدالت است.

امروزه از انصاف، که نقطه مقابل تعصب و جانب‌داری ناحق است (فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق: ج ۱، ص ۴۹)، با عنوان «اصل رواداری آنچه به خود روا می‌دانی، در حق دیگران» یاد می‌گردد؛ اصل مشترک انسانی‌ای که زمینه مساعدی برای به رسمیت شناختن «حقوق دیگران» و راهی مطمئن برای عدالت‌خواهی در وجدان انسانی فراهم می‌آورد؛ معنایی که

علی علیه السلام در وصیت به فرزند خویش با مبنا قرار دادن آن فرمود: «چیزی که برای خود می‌پسندی، برای دیگران هم بیسند و آنچه را برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران نپسند» (نهج البلاغه: نامه ۳۱). این راه از «حجاب جهل»ی که فیلسوف عدالت، جان رالز،^۱ برای بی‌طرفی فرد در دستیابی به موقعیت عادلانه ترسیم نموده، به مراتب نزدیک‌تر است (ر.ک: موحد، ۱۳۸۲)؛ چون در نظر رالز، زمانی که فرد در حجاب جهل قرار می‌گیرد و نمی‌داند در چه شرایطی قرار خواهد گرفت، آینده را منصفانه ترسیم می‌کند و به عدالت نزدیک می‌گردد. اما در نگاه اسلامی، فرد خود را به جای دیگری قرار می‌دهد و قضاوتی آگاهانه و خیرخواهانه خواهد نمود. البته، تلقی اسلامی از این قاعده، رسمیت‌بخشی در ساحت حقوق دیگران است و نه حقایق؛ پس نباید از توصیه به رواداری، لزوم تن دادن به نسبیّت‌گرایی معرفتی^۲ را نتیجه گرفت.

۳-۴. عدالت در روابط بین‌الملل اسلام

عدالت و «قیام به قسط» والاترین اهداف (الحدید: ۲۵) و نیز عنصر اصلی قوام و دوام آسمان‌ها و زمین است: «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (احسائی، ۱۴۰۵ق: ج ۴، ص ۱۰۳). این مهم سبب پایداری دیگر امور (از جمله روابط با دیگر ملت‌ها) نیز خواهد بود (فاضل مقداد، ۱۴۲۵ق: ج ۲، ص ۳۹۳). افزون‌براین، در قرآن کریم، روابط بین‌المللی اسلام به صورت خاص برپایه رفتار عادلانه با غیرمسلمانان جوئی صلح و گریزان از جنگ استوار گردیده است. در آیه هشتم سوره ممتحنه آمده است:

﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾

این آیه، که به تصریح برخی مفسران از گزند نسخ دور مانده است (محمدحسین طباطبائی، ۱۳۹۰ق: ج ۱۹، ص ۲۳۴)، و به صورت ویژه در تشریح محدوده رفتاری با غیرمسلمانان بر محور «نیکی و عدالت» نازل گردیده، در حقیقت، تأکید مجددی است بر دستور کلی به رعایت عدل و احسان میان همگان. همچنین، آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ

الإحسان» (نحل: ۹۰) و فرمان «اعْدِلُوا» (مائده: ۸) که درباره چگونگی رفتار با دشمنان صادر شده است نیز گواه روشنی بر لزوم رعایت اصل عدالت در روابط انسانی است؛ به ویژه میان ملت‌های گوناگونی که اختلاف عقیده در آنها زمینه‌ساز برتری‌جویی حقوقی و اجتماعی در پوشش تعصب‌های مذهبی خواهد شد. این مسئله‌ای است که رسول خدا ﷺ از روز نخست تا واپسین روزهای زندگی خود نگران آن بود و به آن هشدار می‌داد. ایشان، در پیام تاریخی خود در بازگشت از آخرین سفر حج و اوج اقتدار حکومت خویش در جزیره‌العرب، با تشبیه مردم به دندان‌های شانه، هرگونه اندیشه نژادپرستانه‌ای را محکوم کرده، فرمود: «هیچ برتری‌ای برای عرب نسبت به غیرعرب و برای غیرعرب نسبت به عرب نیست، مگر با درستکاری» (محدث نوری، ۱۴۰۸ق: ج ۲، ص ۴۲۴). امیر مؤمنان علیه السلام نیز برای جلوگیری از سوءاستفاده از تقوا، به‌عنوان ملاک نوینی برای ویژه‌خواری حقوقی، این هشدار را تکمیل نمود: ایشان نیز تقوا را یگانه سبب برتری افراد در پیشگاه خداوند معرفی نمود، نه راهی برای سهم‌خواهی بیشتر از حقوق اجتماعی (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق: ص ۷۲۹).

از این رو و با در نظر گرفتن اینکه:

یکم: اسلام مکتبی جامع و دارای داعیه مدیریت مناسبات بین‌المللی با وجود ادیان و مکاتب مختلف در عصر حاضر است؛

دوم: عدالت از کلیدی‌ترین اصول روابط بین‌الملل است؛

این نتیجه به دست می‌آید که لازم است اسلام در مقام تعریف الگوی عدالت رفتاری خود در عرصه برون‌دینی، بر تعریفی از عدالت تکیه نماید که، به تعبیر فاضل مقداد، در کنار کفر تحقق بیابد (۱۴۲۵ق: ج ۲، ص ۹۹) تا بدون نیاز به پذیرش پیش‌فرض‌های درون‌دینی، برای دیگران قابل‌شناخت و ارزیابی باشد. این تعریف به میزانی برای نسبت‌سنجی قوانین و تعالیم اسلام با عدالت تبدیل خواهد شد.

در نتیجه، مفهوم عدالت بین‌المللی اسلام همان معنای لغوی واژه عدالت و متفاهم

عرفی از آن است که برای همگان قابل شناخت است. این مفهوم با معیار و محکی به نام انصاف (خود را جای دیگری قرار دادن) قابل ارزیابی نیز هست.

بنیاد چنین عدالتی را «مساوات حکمی و استحقاقی» شکل می‌دهد. منظور از «مساوات حکمی» اجرای قواعد بین‌المللی برای شهروندان مسلمان و غیرمسلمان، به شکل واحد است (افتخاری، ۱۳۸۹: ص ۳۱۱) که با ضمیمه استحقاقی آن را از مساوات ریاضی و مشابهت خارج نموده‌ایم. به عبارت دیگر، اسلام تلاش می‌کند وحدت اندیشه و نظر را در میان همه انسان‌ها پدید آورد و عوامل واگرایی، مانند طائفه‌گرایی، نژادپرستی و تبعیض طلبی را نفی کند. اسلام این اندیشه بنیادین را گسترش می‌دهد که همه انسان‌ها براساس استحقاق‌ها و شایستگی‌ها برابر و برادرنند. بدیهی است فاصله گرفتن از این معنا و انتقال به معنای جدید برای واژه عدالت و اثبات حقیقتی شرعی برای آن (که بدون نیاز به قرائن عدالت در آن معنا به ذهن متبادر گردد) برخلاف اصل عدم انتقال، و نیازمند دلایل محکم و خدشه‌ناپذیری است که یافت نگردید.

۵. نسبت قاعده نفی سبیل با عدالت

چنان‌که گذشت، مفاد قاعده نفی سبیل دارای دو جنبه سلبی و ایجابی است. مقصود از بعد سلبی، نفی هرگونه سلطه و تشریح و قانونگذاری است که به اثبات سلطه از سوی کافران بر مسلمانان بینجامد. در بعد ایجابی، منظور آن است که همه تشریعات و قانونگذاری‌ها و رفتارهای عملی و اجرایی باید به گونه‌ای باشد که به برتری و سیادت مسلمانان بر کافران بینجامد. چنین دریافتی از مفاد قاعده، پیش‌تر در توضیح حدیث نبوی «الإسلام یعلو و لا یعلی علیه» که از مدارک اصلی این قاعده است، مطرح گردید. به گفته صاحب العناوین الفقهیه، از حدیث مذکور، افزون بر برتری نداشتن کفر بر اسلام، عدم مساوات آن دو نیز فهمیده می‌شود (مراغی، ۱۴۱۷ق: ج ۲، ص ۳۵۳). این معنا مستلزم نفی تساوی دولت و ملت اسلامی با دیگر دولت‌ها و ملت‌ها، از طریق اثبات برتری حقوقی مسلمانان بر دیگر ملت‌ها و ستوده بودن سلطه‌گری مسلمانان بر دیگر جوامع است. چنین

خوانشی از قاعده نفی سبیل با «مساوات» که مفهوم لغوی عدالت است، در تضاد خواهد بود.

بدیهی است در صورت پذیرش تفسیری عام از مفاد قاعده نفی سبیل (که شامل ابعاد سلبی و ایجابی برای آن است)، نسبت آن با عدالت، به معنی نفی تبعیض و ظلم، عموم من وجه می شود؛ محل اشتراک این دو نیز سلطه ظالمانه کافر بر مسلمان و مسلمان بر کافر است. با وجود این، اگر بر اساس خوانش مختار این مقاله، مدلول قاعده نفی سبیل را تحکیم عزت و مساوات و نفی نابرابری ظالمانه از سوی کافران برگزینیم، و آن را فاقد جنبه اثباتی بدانیم، نسبتش با هر دو تفسیر نفی ظلم و مساوات حکمی و استحقاقی، نسبت کلی با یکی از مصادیق است. در حقیقت، نفی سبیل تأییدی برای نفی نمونه‌ای روشن از انواع ظلم و خوارانگاری رایج بوده که کافران علیه مؤمنان روا می داشته‌اند.

نتیجه‌گیری و پیشنهاد

در این مقاله، مفاد و مدارک اصل نفی سبیل و انحصار آن در ظلم‌ستیزی، به عنوان مرتبه‌ای از عدالت‌خواهی، روشن شد. همچنین، جایگاه عدل و قسط در تنظیم روابط بین‌الملل اسلام تبیین شد تا میزان و معیاری برای سنجش دیگر امور گردد؛ این امر ضرورتاً موجب پرهیز از تعریف و تفسیری غیرقابل‌سنجش و ناآشنا برای عرف بین‌الملل می‌گردد. با در نظر گرفتن این توضیحات، «تساوی حقوقی و دوری از تبعیض میان مسلمان و کافر» به عنوان تعریف بین‌المللی اسلام برای عدالت در حقوق بین‌الملل پیشنهاد می‌گردد.

توضیح آنکه، از آنجاکه مکتب اسلام نه زوال منابع قدرت و نه فقدان منافع مشترک، بلکه گزینه «برتری‌طلبی» را باعث برهم خوردن نظم و امنیت بین‌المللی می‌داند، نمی‌تواند خود منادی نوعی برتری‌طلبی حقوقی و قانونی در پناه دین در برابر دیگر ادیان و ملل گردد. بدیهی است سخن ما در این نوشته، نسبت قاعده نفی سبیل با عدالت بود. برخی تمایزها مانند اختلاف در دیه مسلمان و غیرمسلمان، علی‌رغم وجود برخی روایات

در تساوی (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۹، ص ۲۲۱) و ظهور برخی عبارات در وجود قائل به آن در میان فقیهان شیعه (عاملی، بی تا: ج ۱۰، ص ۳۶۸) مستند به دلایلی خاص و توجیهاتی عقلانی، مانند شرایط اجتماعی و نوع قرارداد حکومت‌های اسلامی با غیرمسلمانان بوده که خود نیازمند بررسی اختصاصی در مقالی دیگر است. خلاصه سخن اینکه، جنبه ایجابی قاعده نفی سبیل - آن طور که از برخی تعابیر فقهی برمی آید - نمی تواند مبنایی معقول و پذیرفتنی در مناسبات ملل باشد؛ به ویژه آنکه، مفاد آن با فهم عمومی جامعه بشری از مقوله عدالت و صلح ناسازگار است.

پی‌نوشت:

1. John Rawls (1921-2002).
2. Epistemic Relativism.



کتابنامه

* قرآن کریم.

** نهج البلاغه.

۱. ابن عربی، محمد بن عبدالله (۱۴۰۸ق)، احکام القرآن (ابن عربی)، چهارجلدی، بیروت، دار الجیل، چاپ نخست.
۲. ابن فهد حلی (جمال الدین، احمد بن محمد اسدی) (۱۴۰۷ق)، المهدب البارع فی شرح المختصر النافع، پنج جلدی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ نخست.
۳. ابن منظور (ابوالفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم) (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، پانزده جلدی، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، چاپ سوم.
۴. احسائی، ابن ابی جمهور (محمد بن علی) (۱۴۰۵ق)، عوالی اللثالی العزیزیه، چهارجلدی، قم، دار سید الشهداء علیه السلام للنشر، چاپ نخست.
۵. اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا)، زبدة البیان فی أحكام القرآن، یک جلدی، تهران، المكتبة الجعفریة لإحياء الآثار الجعفریة، چاپ نخست.
۶. _____ (۱۴۰۳ق)، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، چهارده جلدی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ نخست.
۷. افتخاری، اصغر (۱۳۸۹)، «صلح و امنیت بین الملل؛ رویکرد اسلامی»، چاپ شده در مجموعه مقالات اسلام و روابط بین الملل، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۸. بجنوردی، سید حسن بن آقابزرگ موسوی (۱۴۱۹ق)، القواعد الفقہیة (للبنجوردی، السید حسن)، هفت جلدی، قم، نشر الہادی، چاپ نخست.
۹. تبریزی، شیخ جواد (۱۳۷۴)، إرشاد الطالب، قم، اسماعیلیان، چاپ سوم.
۱۰. ثقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال (۱۳۹۵ق)، الغارات (ط - الحدیث)، تهران، انجمن آثار ملی، چاپ نخست.
۱۱. جعفری تبریزی، محمد تقی (۱۴۱۹ق)، رسائل فقہی (علامه جعفری)، یک جلدی، تهران، مؤسسه منشورات کرامت، چاپ نخست.

۱۲. جمعی از پژوهشگران (زیر نظر سید محمود هاشمی شاهرودی) (۱۴۲۶ق)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، چاپ نخست.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، سی جلدی، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ نخست.
۱۴. خمینی، سید روح الله موسوی (۱۴۲۱ق)، کتاب الیبع (للإمام الخمينی)، پنج جلدی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ نخست.
۱۵. _____ (۱۳۸۹)، صحیفه امام، بیست و دو جلدی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ پنجم.
۱۶. خوئی، سید ابوالقاسم موسوی (۱۴۱۸ق)، موسوعة الإمام الخوئی، سی و سه جلدی، قم، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی علیه السلام، چاپ نخست.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، یک جلدی، لبنان - سوریه، دار العلم - الدار الشامیة، چاپ نخست.
۱۸. رشیدرضا، محمد (۱۴۱۴ق)، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، دوازده جلدی، بیروت، دار المعرفة، چاپ نخست.
۱۹. زنجانی، سید موسی شبیری (۱۴۱۹ق)، کتاب نکاح (زنجانی)، بیست و پنج جلدی، قم، مؤسسه پژوهشی رای پرداز، چاپ نخست.
۲۰. شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، چهار جلدی، قم، دار القرآن الکریم، چاپ نخست.
۲۱. شمس الدین، محمد مهدی (۱۳۷۵)، نظام حکومت و مدیریت در اسلام، ترجمه سید مرتضی آیت الله زاده شیرازی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ نخست.
۲۲. شهید ثانی (زین الدین بن علی) (۱۴۱۰ق)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (المحشی - کلاتر)، ده جلدی، قم، کتاب فروشی داوری، چاپ نخست.
۲۳. شیخ صدوق (محمد بن علی بن بابویه) (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، چهار جلدی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ دوم.
۲۴. شیخ طوسی (ابوجعفر محمد بن حسن) (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، ده جلدی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ نخست.

۲۵. _____ (۱۴۰۷ق)، تهذيب الأحكام، ده جلدی، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
۲۶. _____ (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الإمامیة، هشت جلدی، تهران، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، چاپ سوم.
۲۷. _____ (۱۴۱۴ق)، الأمالی (للشیخ الطوسی)، یک جلدی، قم، دار الثقافة، چاپ نخست.
۲۸. صاحب جواهر (محمدحسن نجفی) (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، چهل و سه جلدی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم.
۲۹. طباطبائی، سید محمد کاظم (۱۳۷۸)، حاشیة المکاسب، چاپ سنگی، قم، دار العلم.
۳۰. طباطبائی حائری، سید علی بن محمد (بی تا)، ریاض المسائل (ط - القديمة)، دو جلدی، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام، چاپ نخست.
۳۱. طباطبائی (مجاهد)، محمد بن علی (بی تا)، المناهل، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.
۳۲. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیست جلدی، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ده جلدی، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم.
۳۴. عاملی، سید جواد بن محمد حسینی (بی تا)، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه (ط - القديمة)، یازده جلدی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ نخست.
۳۵. علامه حلی (حسن بن یوسف بن مطهر اسدی) (۱۴۱۲ق)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، پانزده جلدی، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، چاپ نخست.
۳۶. فاضل مقداد (مقداد بن عبدالله حلی سیوری) (۱۴۲۵ق)، کنز العرفان فی فقه القرآن، دو جلدی، قم، مرتضوی، چاپ نخست.
۳۷. فخلعی، محمد تقی (۱۳۹۴)، رهیافت فقهی در حقوق بین الملل، مشهد، مؤسسه انتشاراتی پژوهشکده مطالعات اسلامی در علوم انسانی، چاپ نخست.
۳۸. فیض کاشانی (محمد محسن بن شاه مرتضی) (۱۴۲۵ق)، الشافی فی العقائد و الأخلاق و الأحکام، دو جلدی، تهران، دار نشر اللوح المحفوظ، چاپ نخست.

۳۹. قرشی، سیدعلی اکبر (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، هفت جلدی، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ ششم.
۴۰. کاشف الغطاء نجفی (جعفر بن خضر مالکی) (۱۴۲۰ق)، شرح الشیخ جعفر علی قواعد العلامة ابن المطهر، یک جلدی، نجف اشرف، مؤسسه کاشف الغطاء - الذخائر.
۴۱. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی (ط - الإسلامية)، هشت جلدی، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
۴۲. لنکرانی، محمد فاضل موحدی (۱۴۱۶ق)، القواعد الفقهية (للفاضل)، یک جلدی، قم، چاپخانه مهر، چاپ نخست.
۴۳. لوین، لیا (۱۳۷۷)، پرسش و پاسخ درباره حقوق بشر، ترجمه محمد جعفر پوینده، تهران، قطره.
۴۴. مامقانی، محمد حسن بن الملا عبدالله (۱۳۱۶ق)، غایة الآمال فی شرح کتاب المکاسب، سه جلدی، قم، مجمع الذخائر الإسلامية، چاپ نخست.
۴۵. مجلسی اول (محمد تقی اصفهانی) (۱۴۰۶ق)، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، سیزده جلدی، قم، مؤسسه فرهنگی - اسلامی کوشانپور، چاپ دوم.
۴۶. محدث نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، هجده جلدی، بیروت، مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ نخست.
۴۷. محقق حلی (نجم الدین جعفر بن حسن) (۱۴۰۸ق)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، چهار جلدی، قم، اسماعیلیان، چاپ دوم.
۴۸. مراغی، سید میر عبد الفتاح بن علی حسینی (۱۴۱۷ق)، العناوین الفقهية، دو جلدی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ نخست.
۴۹. مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چهارده جلدی، تهران، مرکز الکتب للترجمة و النشر، چاپ نخست.
۵۰. مطهری، مرتضی (بی تا)، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹ و ۲۰ و ۲۱، تهران، صدرا، چاپ نخست.
۵۱. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق)، التفسیر الکاشف، هفت جلدی، قم، دار الکتب الإسلامية، چاپ نخست.
۵۲. موحد، محمد علی (۱۳۸۲)، در هوای حق و عدالت، تهران، کارنامه.
۵۳. نائینی، میرزا محمد حسین غروی (۱۴۱۳ق)، المکاسب و البیع (للمیرزا النائینی)، دو جلدی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ نخست.

