

قاعده نفی سبیل زیر ساخت نفی سلطه

□ محمد فاکر میبدی *

چکیده

از مسائل مهمی که امام خامنه‌ای در بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی نزدیک به ده بار بدان اشاره کرده‌اند نفی سطله از امور و شؤون کشور است. موضوعی که قبل از پیروزی انقلاب به عنوان شعار اصلی مردم در مبارزه با نظام سلطه پذیر شاهنشاهی در مصاف روبرو، و پیکار با نظام سلطه‌جوی استکبار غرب به خصوص آمریکا به عنوان یکی از اهداف انقلاب بود، و پس از پیروزی انقلاب به عیان محسوس عام و خاص و دوست و دشمن بود. برداشتن گام دوم انقلاب اقتضاء می‌کند که این مهم همان‌گونه که در چهل ساله نخست انقلاب به تحقق پیوسته است، در تداوم آن نیز و البته در گستره وسیع نظام هم‌چنان سرلوحه برنامه‌ها باشد، تا مبادا دوباره سلطه شوم استکبار، بر کشوری که خون صدها هزار شهید و جانباز بهای استقلال آن است سایه افکند. در این نوشتار بر آنیم تا با بهره‌مندی از آیات و روایات (منابع تحقیق)، و با روش تحلیلی توصیفی (روش تحقیق) به کنکاشی در هستی و چیستی این قاعده (هدف تحقیق) پردازیم، و به این مهم دست یابیم که نفی سلطه، یکی از قواعد فقهی ساری و جاری در شؤون مختلف زندگی فردی و اجتماعی است. (یافته تحقیق).

کلیدواژه‌ها: قاعده نفی سبیل، بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی، قاعده فقهی، هویت فقهی.

مقدمه

امام خامنه‌ای نفی سلطه را یکی از برکات انقلاب اسلامی دانسته و فرموده‌اند: «ملت ایران در فضای حیات بخش انقلاب توانست نخست دست نشاندۀ امریکا و عنصر خائن به ملت را از کشور براند و پس از آن هم تا امروز از سلطه دوباره قلدران بر کشور با قدرت و شدت جلوگیری کند». (خامنه‌ای، بیانیه گام دوم انقلاب: ص ۲۷). طبیعتاً باید از تدبیر در گذشته برای تدبیر در آینده استفاده کرد، تا در چهل ساله‌های دوم و سوم نیز از سلطه و نفوذ بیگانگان مصون بماند و استقلال کشور تضمین شود.

اصل استقلال کشور اسلامی، و قاعده فقهی معروف نفی سلطه، دو روی یک سکه هستند که با فهم دقیق از قاعده و التزام و اجرای کامل آن می‌توان به این مهم دست یافت. قاعده‌ای که زیربنای استقلال همه جانبه کشور اعم از امور سیاسی، نظامی، اقتصادی، فرهنگی و... است. بدین منظور لازم است کنکاشی دوباره در چیستی و هستی این قاعده قرار گیرد.

پیشینه پژوهش

قاعده نفی سبیل در طول حضور دراز مدت خود در فقه، سه مرحله را پشت سر گذاشته است: الف) در برهه‌ای از زمان فقهاء بدون این که نامی از این قاعده ببرند، به مستندات روایی و قرآنی آن استناد کرده‌اند. ب) در مرحله بعد قواعد فقهیه به مرحله تدوین رسید و بعضی از فقهاء از آن به عنوان «قاعده نفی سبیل» یاد کرده و در کنار دیگر قواعد به تبیین این قاعده پرداختند. از جمله فقیه شیعی سید میر عبدالفتاح مراغی (- ۱۲۵۰ ق)، کتاب «العناوین الفقهیه» را تألیف نمود. پس از وی ملاحیب الله شریف کاشانی (۱۲۶۲ - ۱۳۴۰ ق) کتاب مختصر «تسهیل المسالك إلى المدارك فی رءوس القواعد الفقهیه»، را گردآوری کرد. در قرن چهاردهم فقیه اصولی سید حسن موسوی بجنوردی (۱۳۱۶ - ۱۳۹۵ ق) کتاب «القواعد الفقهیه» تدوین نمود. و در قرن پانزدهم سپس سید محمد حسینی شیرازی (- ۱۴۲۲ ق) کتاب «القواعد الفقهیه» را نگاشت. در همین زمان سید تقی طباطبایی قمی (۱۳۰۱ -

۱۳۸۶ش) کتاب «الأنوار البهية في القواعد الفقهية» را نوشت. در ادامه محمد فاضل موحدی لنکرانی (- ۱۴۲۸ ق) نیز کتابی به همین عنوان «القواعد الفقهية» را به رشته تحریر درآورد. و اخیراً سید محمد کاظم مصطفوی معاصر کتابی با عنوان «مأة قاعدة فقهية» را نگارش نمود. وعلی اکبر سیفی مازندرانی کتاب «مبانی الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية» را به رشته تحریر درآورد. لازم به ذکر است که این بزرگان قاعده نفی سبیل را در اثر خود بررسی کرده‌اند. البته ناصر مکارم شیرازی نیز کتاب «سلسله القواعد الفقهية» را تألیف نمود، لیکن به دلیل گزینش تنها ۳۰ قاعده از مجموع قواعد، به این قاعده پرداخته است. ج) بعد از این کتب آثار مختلفی از کتب و مقالات در خصوص قاعده نفی سبیل، نوشته شد که مجال معرفی آن‌ها نیست و تنها به یک کتاب و یک مقاله سنده می‌شود. کتاب «مبانی نظری و آثار عملی قاعده نفی سبیل» نوشته رسول عبداللهی که توسط مرکز ترجمه و نشر المصطفی به چاپ رسیده است و مقاله «قاعده نفی سبیل»، نوشته ابوالقاسم علی دوست، که در مجله علمی «مقالات و بررسی‌ها»، در پائیز و زمستان ۱۳۸۳ منتشر شده است.

۱. چیستی قاعده نفی سبیل

در این که قاعده نفی سبیل ذاتاً چیست، آیا یک بحث اصولی است که باید با شیوه اصولی بدان پرداخت. یا این که یک مسأله فرعی فقهی است که باید مطابق ضوابط فقهی از منابع صلاحیت‌دار استنباط کرد؟ یا این که در طراز یک حکم عام فقهی و قاعده کلی است که علاوه بر مصادیق، دارای جزئیات قابل انطباق نیز هست؟ بنابر این ضروری می‌نماید که به تعریف قاعده به شکل عام و قاعده فقهیه به شکل خاص و تمایزات آن از دیگر مقولات مشابه پرداخته شود.

۱-۱. تعریف قاعده

قاعده از ریشه قَعَد در اصل به معنی ستون ساختمان است و در اصطلاح، فارغ از علمی خاص به معنی ضابطه و امر کلی است که بر جزئیات آن انطباق می‌یابد. (فیومی، المصباح المنیر، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۵۱۰). و در اصطلاح فقهی به معنی حکم کلی یا عام منطبق بر جزئیات

آن است. آیت الله بجنودی در این زمینه می‌نویسد: «قواعد فقهیه هی: بنفسها حکم کلی فرعی تنطبق علی مواردھا الجزئیة الكثيرة فی ابواب مختلفة». (بجنودی، القواعد الفقهیه، ۱۴۱۹: ج ۱، ص ۵). آیت الله مکارم نیز در تعریف قاعده فقهیه می‌نویسد: «القواعد الفقهیه هی احکام عامة فقهیه تجری فی ابواب مختلفة». (مکارم شیرازی، سلسله القواعد الفقهیه، ۱۴۱۱: ج ۱، ص ۲۳). چنان‌که ملاحظه شد قاعده فقهیه در هر دو تعریف به حکم فقهی عام تعریف شده است و این نشان از آن دارد که قواعد فقهیه، متمایز از قواعد فقه است. مراد از قواعد فقه، دستورالعمل‌های کلی برای رسیدن به دانش فقه و مسائل فقهی است، که در حقیقت نتیجه علم اصول است. مقصود از قاعده فقهیه، نفس حکم فقهی عام است. بدیهی است بین قاعده فقه و قاعده فقهیه، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی وجود دارد از جمله:

الف) نتیجه قاعده اصولی، متوقف بر قاعده فقهیه نیست به خلاف نتیجه قاعده فقهیه که متوقف بر قاعده اصولی است. زیرا قاعده اصولی واسطه در استنباط احکام است ولی قاعده فقهی تنها تطبیق مضمون بر مصداق است. (خویی، المحاضرات، ۱۴۱۰: ج ۱، ص ۸).

ب) شناخت قاعده اصولی وظیفه مجتهد است و نمی‌تواند مستقیماً در دست مکلف مقلد قرار گیرد، و اصلاً لازم نیست مکلف آگاه و آشنای بدان باشد. به خلاف قواعد فقهیه که مکلف آن را از مجتهد خود می‌گیرد و مباحثراً بدان عمل می‌کند، چراکه قواعد فقهیه در حقیقت وظیفه مکلف را تعیین کرده است. (حکیم، الأصول العامة، ۱۳۹۰: ص ۴۳).

ج) قاعده فقه محصل دانش فقه است اما قاعده فقهیه محصول دانش فقه است، بدین معنی که قاعده فقهیه ماهیت فقهی دارد که بعد از استنباط حکم فقهی، برخی از احکام، شکل عام و کلی به خود می‌گیرد که امور جزئی تحت آن مندرج است، و به دیگر سخن اولی قبل از فقه و دومی بعد از فقه است.

د) شناخت قاعده اصولی وظیفه مجتهد است و نمی‌تواند مستقیم در دست مکلف مقلد قرار گیرد، و اصلاً لازم نیست مکلف آشنای بدان باشد. به خلاف قواعد فقهیه که مکلف آن را از مجتهد خود دریافت و مباحثراً بدان عمل می‌کند، چراکه قواعد فقهیه در حقیقت وظیفه مکلف را تعیین کرده است. (حکیم، الأصول العامة، ۱۳۹۰: ص ۴۳).

ه) در قواعد اصولی تنها سخن از دلیل حکم است، ولی در قواعد فقهیه می‌توان از حکمت و فلسفه حکم نیز بحث کرد. (باحسین، القواعد الفقهیه، ۱۴۲۰: ص ۱۳۶).

و) نتایج حاصله از قواعد اصولی، احکام اصلی و اولی است، اما قواعد فقهیه، به منزله استثناء، تخصیص و یا حکومت نسبت به آن حکم است. همچنین قواعد فقهیه در مقام حکم ثانوی نسبت به حکم اولی است. در ویژگی‌های قاعده فقهی بیشتر توضیح خواهیم داد.

یادسپاری این نکته ضروری است که در کنار قاعده فقهی، مسأله فقهی نیز وجود دارد. تفاوت این دو در این است که مسائل فقهی از امور کاملاً جزئی محض بحث می‌شود و وظیفه عملی مکلف را در آن مسأله بیان می‌گردد مثل طهارت آب چاه و نجاست خون. به خلاف قواعد فقهیه که با همان هویت حکمی، مسائلی زیادی ذیل آن مندرج است.

۲-۱. هویت و ماهیت قاعده فقهیه

در اصولی بودن قواعد فقه و نیز فقهی بودن مسائل فقهی هیچ اختلافی نظری نیست. اما در خصوص قاعده فقهیه، هم به لحاظ هویت و هم به لحاظ ماهیت دیدگاه‌ها مختلف است:

۱-۲-۱. هویت قاعده فقهی

منظور از هویت قاعده، تعیین حوزه دانشی قواعد فقهی است که سه دیدگاه وجود دارد:

الف) برخی بر این باورند که قاعده فقهیه ماهیت اصولی دارد. زیرا در نحوه استدلال بر اعتبار قاعده، همان شیوه اصولی به کارگرفته می‌شود. بسا این که بعضی از علماء برخی از قواعد چون قاعده لاضرر، قاعده لاجرح و... را در خلال مباحث اصولی مطرح می‌کنند موجب این گمان شده باشد.

ب) برخی بر این عقیده‌اند که قواعد فقهیه، ماهیت فقهی دارد. (آل بورنو، الوجیز، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۹۴). همه کسانی که قاعده فقهیه را به عنوان حکم عام فقهی تعریف کرده‌اند، طبیعتاً این دیدگاه را خواهند داشت هرچند در دانش اصول مورد بحث قرار دهند.

ج) بعضی از اعاضم بر این باورند که بحث از قواعد فقهیه، هویت بینابینی نسبت به فقه و اصول دارد و لذا باید به عنوان علمی مستقل مطرح شود. (مکارم شیرازی، القواعد الفقهیه، ۱۴۱۱:

ج ۱، ص ۲۳). در واقع قواعد فقهیه مانند برزخ بین فقه‌واصول است. اما برخی دیگر با این دیدگاه مخالفت کرده و گفته‌اند: «لیس علماً منفصلاً قائماً بذاته». (آل بورنو، الوجیز، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۹۴). به نظر می‌رسد گرچه بتوان قواعد فقهیه را مستقل از دو دانش فقه و اصول بررسی کرد، اما هویت فقهی آن از تغییر نمی‌کند.

۱-۲-۲. ماهیت قاعده فقهی

در این‌که مفاد قاعده فقهیه، خلاف حکم اولی و اصلی است، شکی نیست، چون حکم اولی چیزی را اثبات می‌کند که قاعده فقهیه در مقام حکم ثانوی خلاف آن را بیان می‌کند. اولی اثباتی و دومی سلبی است، اولی مستثنی‌منه و دومی مستثنی است. حکم اولی می‌گوید سلطه یا حق وجود دارد، قاعده عسر و حرج در مقام بیان حکم ثانوی می‌گوید حق و سلطه نیست، اگر اولی می‌گوید جایز نیست دومی می‌گوید جائز است. حال سخن در این است که این تفاوت در قواعد فقهیه و به خصوص قاعده نفی سبیل از چه نوعی است؟ که در حقیقت ضمن تأیید بر فقهی بودن آن، نسبت بین قاعده فقهیه و حکم اولی در مسأله را تبیین می‌کند. در این نسبت به لحاظ اصولی چند وجه متصور است:

الف) تخصص، یعنی خروج موضوعی از دلیل حکم. بدین معنی که متعلق قاعده نفی سبیل از ابتداء مشمول حکم عام نبود تا از دائره حکم خارج شود، بلکه حکمی بدون تناظر به حکمی دیگر است.

ب) تخصیص، یعنی برون‌کرد بعضی از افراد تحت عام از شمول حکم. (مظفر، اصول الفقه، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۱۳۹). بدین معنی که حکم اصلی وجود سلطه بوده است، لیکن به دلیل مخصّص از دائره حکم خارج شده است.

ج) ورود، یعنی برداشتن موضوع حکم، به وسیله دلیل حکم دیگر. (مظفر، اصول الفقه، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۲۲۴). چنان‌که به وسیله امارات موضوع اصول عملیه منتفی می‌شود. بدین معنی که فرضاً ادله نفی سبیل، موضوع سلطه بیگانه را منتفی کند و در واقع همانند تخصص است.

د) حکومت، یعنی مقدم شدن یکی از دو دلیل به خاطر سیطره بر دیگری. (مظفر، اصول

الفقه، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۲۲۱). و یا این که یکی از دو دلیل موضوع دیگری را تضییق کند و یا توسعه دهد. (نائینی/ فوائد الاصول، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۲۴۹). بدین معنی که ادله نفی سبیل به دلیل سیطره بر ادله احکام تسلیط، موضوع آن تضییق می کند.

به نظر می رسد گرچه نتیجه همه این مقولات، برون رفت موارد سلطه آور از احکام تشریعی است، و در حقیقت نوعی استثناء به شمار می آید، اما به دلیل عدم صدق تخصص و عدم تحقق تخصیص، مسأله از سنخ ورود یا حکومت خواهد بود، و در بین این دو حکومت مقدم است زیرا با بیان «لن يجعل الله...» در واقع دائره گستره احکام تسلیط از قبیل «إِنَّ النَّاسَ مُسْلَطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ»، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (مائده: ۱)»، «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ (بقره: ۱۷۹)»، «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ (نساء: ۱۱)» و ... را مضیق کرده است.

۱-۳. ویژگی های قاعده فقهیه

قواعد فقهیه دارای چند ویژگی مهم است از جمله:

۱. قاعده فقهیه به لحاظ شیوه تشریع غالباً از قبیل «الإنشاء بلسان الإخبار» است، بدین معنی که به لحاظ لفظ و عبارت از سنخ خبر است، اما محتوای آن از سنخ انشاء است، مثل کریمه: «مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا (آل عمران: ۹۷)»، که لفظاً گزارش از امنیت واردان به حرم الهی است. اما در حقیقت بیانگر این است که زائران، حجاج و معتمران باید در امنیت باشند.

۲. قاعده فقهیه معمولاً از سنخ استثناء به معنی عام، نسبت به احکام دیگر و حاکم بر آنهاست. بدین معنی که طبق حکم اصلی و اولی، ازدواج با زنی که مُحرم است ممنوع است، اما طبق قاعده الزام به عنوان حکم ثانوی، ازدواج با زنی سنی مُحرم که خود را برون از احرام می داند جائز است. در حقیقت صورت مسأله چنین است که؛ لایجوز نکاحُ الْمُحْرَمِ، الاّ فی المرأة السُّنَّیَّة التي ترى نفسها مُحَلَّلَةً. یا این که اگر بر اساس حکم تسلط انسان بر اموالش، مختار و مجاز است که هرگونه تصرف در مال خود را داشته باشد، اما به هنگام عسر و حرج، استثناء شکل دیگری به خود می گیرد.

۳. قاعده فقهیه به لحاظ گستره ممکن است به یک باب اختصاص داشته مثل قاعده لاتعداد که به صلاه اختصاص دارد. و ممکن است در چند باب فقهی و یا در بخش عبادات و یا معاملات جریان داشته باشد، نه در تمام ابواب فقه.

۴. وقتی قاعده فقهی یک حکم فقهی عام صادر از مجتهد است. قطعاً تشخیص و عمل به آن بر عهده مقلد است! و مجتهد پس از این نقش و وظیفه‌ای ندارد! این این پرسش رخ می‌نماید که چرا مجتهد به صدور آن حکم علم و کلی بسنده نمی‌کند، و به ریز مسائل آن می‌پردازد. در پاسخ باید گفت همه قواعد یکسان نیست، و مکلف نمی‌تواند در برخی از قواعد فقهیه و بعضی از مسائل مشکله به عنوان یک حکم عمل نماید. به عنوان مثال مکلف چگونه می‌تواند به «قاعده لاضرر»، و «قاعده لاجرح» و یا «قاعده الزام» (مانند یک حکم فقهی فرعی از مجتهد گرفته و بدان عمل نماید. روشن است مکلف ناتوان از تطبیق این قواعد بر جزئیات آن است. همان‌گونه که قدرت بر استنباط ندارد و به واسطه مجتهد به حکم الهی می‌رسد، در مسائلی هم که قدرت بر تشخیص ندارد به کمک مفتی نیاز دارد تا تبیین شود.

بنابر این در مثل قواعد فقهیه و نیز مسائل مشکله مفتی به کمک مقلد می‌شتابد. همان‌گونه که مجتهد بعد از فتوا به این که مسجود علیه باید از زمین و یا روییده از زمین باشد و خوراکی و پوشاکی نباشد، در عین حال مکلف قادر نیست تشخیص دهد بر پوست گردو و پوست بادام و یا برگ انگور می‌تواند سجده بکند یا نه؟ این جا است که مجتهد به کمک مقلد می‌شتابد و نسبت به مصادیق آن نیز فتوا می‌دهد. از جمله در جزئیات همین قاعده نفی سلطه که تشخیص مصادیق آن برای آحاد ملت دشوار و یا مشتبّه است.

۵. با توجه به خصائص قاعده فقهی، بسا بتوان گفت قاعده فقهی مشترک بین مجتهد و مقلد است، به خلاف مسأله فقهی که مخصوص مقلد است و قاعده اصولی که مختص مجتهد است.

۴-۱. تقریر قاعده نفی سبیل

در خصوص قاعده نفی سبیل و به تعبیری دیگر نفی سلطه دو عنوان مشابه وجود دارد؛ یکی

قاعده نفی سبیل علی المحسنین که از آن به قاعده احسان تعبیر می‌شود و مفاد آن، نفی معاتبه، مؤاخذه و ضمانت کسی است که عملی را به قصد کمک کردن به یک مسلمان انجام دهد. هرچند آن عمل در واقع به جلب منفعت یا دفع مفسده وی منتهی نشود. مثل این که شخصی به قصد مهار کردن آتش از خانه فردی اقدام کند اما منجر به ویران شدن دیوار آن خانه شود خواه آتش مهار بشود یا نشود. و نتیجه فقهی این اقدام ضامن نبودن عامل بر اتلاف مال غیر است. (بجنوردی، القواعد الفقهیه، ۱۴۱۹: ج ۱، ص ۱۱ و مصطفوی، مآة قاعده، ۱۴۱۷: ص ۲۸). دلیل قرآنی این قاعده، این آیه شریفه است که می‌فرماید: «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (توبه: ۹۱).

دوم قاعده نفی سبیل علی المؤمنین، که مورد بحث این نوشتار است. از این قاعده که از آن به «قاعده نفی سلطه» نیز تعبیر می‌شود. در تعریف آن گفته‌اند:

المراد من هذه القاعدة هو أنه لم يجعل الله تبارك و تعالی فی التشريع الإسلامی حکما يكون من ناحية ذلك الحكم سبيلا و علوا للكافر على المسلم»، یعنی خداوند در عالم تشريع حکمی که موجب سلطه و علو کفار بر مسلمین شود تشريع نکرده است. (موسوی بجنوردی، القواعد الفهیه، ۱۴۱۹: ج ۱، ص ۱۹۳).

به نظر می‌رسد: این اصل را می‌توان اصل استقلال فراگیر نام نهاد که در تمام شؤون کشور جاری و ساری است.

امام خامنه‌ای ضمن اهتمام به اصل آزادی و استقلال این مهم را یادآور شده و فرمودند: استقلال ملی به معنی آزادی ملت و حکومت از تحمیل و زورگویی قدرت‌های سلطه‌گر جهان است. ایشان همچنین فرمودند: استقلال نباید به معنی زندانی کردن سیاست و اقتصاد کشور در میان مرزهای خود، و آزادی نباید در تقابل با اخلاق و قانون و ارزش‌های الهی و حقوق عمومی تعریف شود. عزت ملی، روابط خارجی، مرزبندی با دشمن: این هر سه شاخه‌هایی از اصل عزت، حکمت و مصلحت در روابط بین المللی‌اند (خامنه‌ای، بیانه گام دوم انقلاب: ص ۴۵).

این سخن حکیمانه مبتنی بر یک اصل عقلانی و بیانگر این است که برای رفع نیازهای طبیعی و صناعی انسان ممکن است مواد اولیه یا دانش و فناوری آن در همه کشورها یافت

نشود و بدیهی است که باید از دیگر کشورهای دارای آن ثروت تهیه کرد، یا در مواردی که نیاز به همکاری با کشورها در تصمیمات بین‌المللی دارد، این مهم در گرو داشتن روابط منطقی و البته بدون سلطه‌جویی است. به عبارت دیگر تبادل آری، تهاجم هرگز. لازم به یادآوری است که در کنار، مفهوم نفی سبیل، مفاهیم دیگری چون نفوذ و استقلال نیز به چشم می‌خورد که در حقیقت نفوذ زمینه سلطه‌جویی و استقلال ثمره سلطه‌ستیزی، و هر دو لازم و ملزوم نفی سبیل است.

۲. هستی قاعده نفی سبیل

پس از آن‌که معلوم شد، مراد قاعده نفی سبیل و نفی سلطه چیست، و مجتهد و مقلد نسبت به آن چه وظیفه‌ای دارند، اینک نوبت آن است، تا روشن شود، در منابع اسلامی چنین قاعده‌ای وجود دارد؟ منابع فقهی و حقوقی آن چیست؟ ضمن این‌که به نظر می‌رسد، این مسأله یک امر عقلانی نیز هست، چراکه عقلای عالم هر بینش و منشی که داشته باشند، و یا از هر فکر و سلیقه‌ای پیروی کنند، به کلیت نفی سلطه بیگانه از قلمرو حکومت معترفند. گرچه در بسیاری از جزئیات مسائل نیاز به بیان شرع مقدس دارد. به هر صورت این بحث از مقاله به دلائل نقلی قاعده پرداخته می‌شود.

۲-۱. دلیل قرآنی

قرآن کریم مکرر و با تعابیر مختلف در سُور مکیه و مدینه به موضوع نفی سلطه و یا عوامل زمینه‌ساز آن پرداخته است. آیه محوری دال بر این موضوع کریمه «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا (نساء: ۱۴۱)» است که نود و دومین سوره نازل و ششمین سوره مدنی است و درست در زمانی که حکومت نبویه در مدینه تثبیت شده بود نازل گردید. این آیه به عنوان یک قاعده فراگیر فرمود کفار حق سلطه بر مؤمنین را ندارند.

۲-۱-۱. تحلیل مفاهیم آیه

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، صریح‌ترین و جامع‌ترین آیه در نفی سلطه کریمه «لَنْ

يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا (نساء: ۱۴۱)) است که با ماده «جَعَلَ» و در قالب «الإخبار بلسان الإنشاء»، به نفی سلطه پرداخته است. از این رو لازم است این آیه علی حدّه مورد کنکاش عمیق و دقیق قرار گیرد.

الف) معنی کافر

در قرآن کریم به قرینه تقابل، تمام کسانی که در مقابل مؤمنان به معنی عام آن قرار دارند، کافر تلقی می‌شوند، که می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا (حج: ۱۷)». در این آیه مراد از مؤمنان کسانی هستند متدین به دین اسلام و مقرر به توحید و نبوت محمد ﷺ هستند. و مراد از کافران، از منظر قرآن دو دسته هستند؛ الف) گروهی که کتابی و یا شبه کتابیند و شامل یهود، صائبیان، نصارا و مجوس در آیه مذکور می‌شوند. ب) گروهی که ذیل مفهوم «الذين اشركوا» قرار می‌گیرند و پیروان هر نوع آیین غیر الهی از وثنیت و ثنویت را شامل می‌شود. مؤید این سخن آیه شریفه «لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ (بینه: ۱)»، و نیز «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ (بینه: ۶)» که «الذين كفروا» را دو گروه اهل کتاب و مشرکان دانسته است. (زمخشری، الکشاف، ۱۴۰۷: ج ۴، ص ۷۸۲). این بدان جهت است که به لحاظ ادبی، کلمه المشرکین عطف بر اهل الکتاب است. (ابن حموش، مشکل إعراب القرآن، ۱۴۲۳: ص ۷۸۸)، از این رو دو طائفه اهل کتاب و مشرکان، گروه کفار در مقابل مؤمنان را تشکیل می‌دهند.

ب) معنی جَعَلَ

واژه جعل در لغت به معنی ساختن، به وجود آوردن و نامگذاری کردن است. (فیومی، المصباح المنیر، ۱۴۱۴: کلمه جعل). در این جا معنی اول و دوم مناسب است. این کلمه هم در تکوین کاربرد دارد چنان‌که فرمود: «أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِي وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا (نمل: ۶۱)». در این آیه أرض، آنهار، رواسی و حاجز را متعلق جعل قرار داده است، یعنی این امور مصنوع الهی است. و هم در تشریع کاربرد دارد

که فرمود: «... فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا (نساء: ۱۵)». و نیز فرمود: «مَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا (اسراء: ۳۳)»، جعل سبیل برای زنان و جعل سلطه برای ولی دم، به معنی تشریع تکلیف برای زنان شوهرمرده و حق قصاص برای وی دم است.

جعل و مجعول در اصطلاح فقهی عنوان اموری است که برای مکلفین وضع می‌شود و شامل ملک، حق، حکم و تکلیف می‌شود. چنان‌که آیت الله خویی می‌نویسد: حُکْم، حَقّ و ملک، اموری است که شرع مقدس برای مکلفان جعل نموده است. (موسوی خویی، مصباح الفقاهه، بی تا: ج ۲، ص ۴۶). بنابر این مراد از جعل در امور تشریعیه وضع قانون است چه به صورت ایجابی مثل «جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا» و به صورت سلبی و منفی مانند «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا».

ج) معنی سبیل

سبیل از ریشه سَبَلَ بر وزن سَبَد، در لغت به معنی راه و طریق است. (ابن فارس، مقاییس اللغة، ۱۴۰۴، و جوهری، صحاح، ۱۳۷۶ و فیومی، مصباح منیر، ۱۴۱۴: ماده سبل). این واژه در کاربست قرآنی بیشتر در طرق معنوی یعنی سبیل الله و یا مسیر هدایت کاربرد دارد، که فرمود: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (انفال: ۷۲)»، و نیز فرمود: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا (عنکبوت: ۶۹)». کاربرد این واژه در طرق مادی اندک است، لیکن وجود دارد مانند «وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَ أَنْهَارًا وَ سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (نحل: ۱۵)»، و نیز «وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا (نساء: ۴۳)».

آن‌چه مهم است کاربرد واژه سبیل در تشریع، کنایه از سلطه و راه‌یابی بر چیزی یا کسی است، چنان‌که در موارد مشابه فرمود: «فَإِنْ اعْتَرَلُوكُمْ فَلَمْ يَفَاتِلُوكُمْ وَ أَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا (نساء: ۹۰)»، که در حقیقت تشریع منع تعقیب نسبت به کسانی است که دست از جنگ برداشته و مسیر صلح را پیش گرفته‌اند. نیز می‌فرماید: «فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا (نساء: ۳۴)»، که تشریع منع ضرب و هجران

نسبت به زنان است. (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ج ۳، ص ۶۹). همچنین فرمود: «إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ (توبه: ۹۳)»، که بیان گر تشریع عقاب و عتاب و حرج نسبت به کسانی است که بدون عذر ترک جهاد کرده‌اند.

کار بست ترکیبی سبیل

نکته‌ای که باید مورد توجه باشد این که کلمه سبیل به شکل انفرادی، معنایی جز طریق ندارد، اما در کاربرد ترکیبی آن، یعنی همراه شدن با واژه «جعل» اعم از ظاهر و مضمّر و توأم شدن آن با «علی» و «لام»، مفید معنی سطله و استیلاء و امثال آن است. این مهم در معاجم لغویه و کاربردهای قرآن آن به وضوح به چشم می‌خورد، مانند: آیه شریفه «لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيَنَ سَبِيلٌ (آل عمران: ۷۵)»، که مقصود نفی سبیل غیر بنی اسرائیلی علیه اسرائیلی است. نیز آیه «فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا (نساء: ۳۴)»، یعنی مراد نفی حکم ظلمانه مرد علیه زنان است. همچنین آیه «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ (توبه: ۹۱)»، که مقصود نفی عتاب و عقاب نسبت به مؤمنان است. نیز آیه «إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ (شوری: ۴۲)»، یعنی تشریع استیلاء بر ظالمان و باغیان مدّ نظر است. و آیه «وَلَمَنْ اتَّصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ (شوری: ۴۱)»، که مقصود جواز دفاع مظلوم در برابر ظالم است.

همچنان که فرمود: «أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا (نساء: ۱۵)»، یعنی تشریع حکمی دیگر غیر آن چه بیان شد. نیز آیه «فَإِنْ اعْتَزَلْتُمْ فَلَمْ يقاتِلْوْكُمْ وَ أَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا (نساء: ۹۰)»، یعنی نفی سلطه بر جان و مال تسلیم شدگان و مصالحان.

د) مفهوم مؤمن

کاربرد واژه ایمان و مؤمن و «الَّذِينَ آمَنُوا» در قرآن کریم چند مقابل دارد که در هر مورد به قرینه تقابل معنی خاصی پیدا می‌کند.

۱. گاهی در مقابل کفر و کافر است که فرمود: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْكُمْ كَافِرًا وَ مِنْكُمْ مُؤْمِنًا وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (تغابن: ۲)». نیز فرمود: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ

مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِهُمُ الظَّالِمُونَ يَخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ (بقره: ۲۵۷)». طبق این آیات انسان‌ها به دو دسته مؤمن و کافر تقسیم شده‌اند.

۲. گاهی در مقابل مشرک به کار رفته است که فرمود: «لَأَمَّةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ... وَ لَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ» (بقره: ۲۲۱)». طبق این آیه مردان و زنان با دو وصف مؤمن و مشرک توصیف شده‌اند.

۳. گاهی در مقابل پیروان دیگر ادیان و آئین‌ها آمده است چنان‌که فرمود: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ هَادُوا وَ الصَّابِئِينَ وَ النَّصَارَى وَ الْمَجُوسَ وَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا (حج: ۱۷)». در این آیه یهود و صابئیان، نصاری و مجوس و مشرکان مقابل مؤمنان قرار دارند.

۴. گاهی در برابر اسلام به کار رفته است که فرمود: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ (حجرات: ۱۴)». این دسته از افراد گرچه از وادی کفر خارج شده‌اند اما هنوز ایمان واقعی ندارند چون از مرز زبان عبور نکرده و به قلبشان نرسیده است.

۵. گاهی در برابر فسق و فاسقین به کار رفته است که فرمود: «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ (سجده: ۱۸)». در این کاربرد فرد از مرز کفر و شرک گذشته و به وادی ایمان گام نهاده است اما مرتکب گناه و خطا می‌شود. به هر صورت مراد از مؤمنان در «قاعده نفی سبیل»، مسلمین هستند، لذا همه فرق اسلامی که از کفر خارج شده‌اند را در بر می‌گیرد. در این قاعده، گرچه دو مورد اخیر از جمله شرط پذیرش مسؤولیت در حکومت اسلامی است، اما اطلاق کافر بر مقابل آن نمی‌شود. بنابر این سه مورد اول مراد است. و در نتیجه مراد مؤمن، مطلق مسلمان است، اعم از سنی، شیعه و زیدی.

۲-۱-۲. تبیین نفی سبیل

در این‌که مراد از نفی سبیل در آیه مورد نظر چیست، آراء مختلفی از حکم تکوینی و تشریعی، با ظرفیت دنیا و آخرت و یا هر دو به چشم می‌خورد، که برخی از آن‌ها بیگانه از نفی سلطه به معنی متعارف آن است، و برخی دیگر منطبق با آن می‌باشد.

۱. نفی حجت و دلیل

بعضی از مفسران قرون اولیه مانند سدی و زجاج و بلخی و جبائی گفته‌اند: مراد این است که کفار حجتی علیه مؤمنان ندارند، یعنی هرچند ممکن است به وسیله قوت و نیرو غلبه داشته باشند اما مؤمنان منصور به دلالات و حجج هستند. (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ج ۳، ص ۱۹۶).

۲. عدم تشریع حکم تسلیطی

دیدگاه برخی از فقهاء و مفسران این است که منظور آیه، نفی حکم سلطه‌آور است. آیت الله میر عبد الفتاح مراغی (- ۱۲۵۰ ق) فقیه اصولی شیعه در این زمینه می‌نویسد: «آیه دلالت می‌کند بر اعلام شارع مبنی بر این که هر حکمی که موجب سلطه شود جعل نشده و از سوی شارع منتفی است». (مراغی، العناوین الفقهیه، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۳۵۲). موسوی بجنوردی (۱۳۱۶- ۱۳۹۵ ق) فقیه اصولی و از قواعد پژوهان نیز معتقد است، مفاد آیه این است که خدای سبحان، در تشریع احکام، حکمی که موجب تسلط کفار بر مؤمنان باشد، تشریع نکرده است. (موسوی بجنوردی، القواعد الفقهی، ۱۴۱۹: ج ۱، ص ۱۸۷).

همچنین علامه سید فضل‌الله (۱۳۱۴-۱۳۸۹ ش) معتقد است که مراد از نفی سبیل، نفی غلبه در دنیا است. وی می‌نویسد: مفاد آیه این است که کفار نباید بر فرد و جامعه اسلامی سیطره یابد، و مسلمین باید با این پدیده شوم مقابله و مبارزه کنند و همه تمام شؤون سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، و... را در بر می‌گیرد. (فضل‌الله، من وحی القرآن، ۱۴۱۹: ج ۷، ص ۵۱۳).

ابن العربی مالکی (- ۵۴۳ ق) از فقهای مفسر اهل سنت نیز این رأی را به عنوان یکی از اقوال بدون نقد نقل کرده و گفته است: خداوند با این آیه، حکمی که موجب سلطه کفار بر مؤمنان شود را نفی کرده است، و این بدان معنی است که هر حکم شرعی موجب سلطه منتفی است. (ابن العربی، احکام القرآن، ۱۴۰۸: ج ۱، ص ۵۱۰).

۳. نفی غلبه دولت باطل بر دولت حق

ابن العربی مالکی با ارزشمند دانستن این سخن می‌گوید: خداوند با این آیه اعلام کرد که کفار بر مؤمنان غلبه نمی‌یابند، مگر این که خود مؤمنان تواصی به باطل نموده و از منکر

متناهی نشوند و از این کارشان توبه نکنند. (ابن العربی، احکام القرآن، ۱۴۰۸: ج ۱، ص ۵۱۰). قرطبی نیز این رأی را به شکل دیگر نقل کرده و می‌افزاید خداوند کفار را بر مؤمنان مسلط نمی‌کند که دولت مؤمنین را نابود و آثارشان را محو و ملتشان را ریشه‌کن کنند. مگر این‌که خود باعث تسلط دشمن شوند، که فرمود: «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ (نساء: ۷۹)». (قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۱۴۰۵: ج ۵، ص ۴۲۰). بدیهی است این دیدگاه بیانگر خبری بودن غلبه کفار است نه تشریعی بودن آن. گرچه غلبه کفار، مستلزم تشکیل دولت مؤمنان است.

۴. نفی غلبه در آخرت

بعضی از مفسران بر این باورند که مقصود، نفی سبیل در قیامت است چون مؤمنان در دنیا با قتل، قهر، چپاول و اسارت مغلوب شدند، در قیامت غلبه با مؤمنان است. (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ج ۳، ص ۱۹۶). علامه طباطبایی نیز در ابتدا می‌نویسد: این آیه که خطاب به مؤمنان است با توجه به فقره «فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» معلوم می‌شود که مربوط به روز قیامت است. (طباطبایی، المیزان، ۱۴۰۷: ج ۵، ص ۱۱۶). ایشان سپس می‌افزاید: ممکن است نفی سبیل هر دو نشأت را در بر بگیرد و در دنیا و آخرت غلبه با مؤمنان باشد. البته باید شرائط ایمانی رعایت شود. یعنی تحقق علو و غلبه در گرو وجود ایمان است. چنان‌که فرمود: «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (آل عمران: ۱۳۹)».

بسا روایت ابو الصلت هروی از امام رضا علیه السلام درباره این آیه مفید همین معنی است که فرمود: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حُجَّةً، وَلَقَدْ أَخْبَرَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ كُفَّارٍ قَتَلُوا النَّبِيَّ بَغَيْرِ الْحَقِّ، وَمَعَ قَتْلِهِمْ إِيَّاهُمْ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ سَبِيلًا». (بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۱۹۱). یعنی قاتلان انبیاء حجتی بر کارشان ندارند و لذا محکومند.

۵. تحقق وعده الهی در دنیا

ابن عاشور معتقد است که این یک وعده الهی مبنی بر حسن عاقبت مؤمنان است که در دنیا

تحقق یافته است. وی می‌نویسد: مراد از سبیل در این آیه، به قرینه تعدی به علی در فقره «عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»، وصول به مؤمنین به وسیله هزیمت و غلبه است. (ابن عاشور، التحرير و التنویر، ۱۴۲۰: ج ۴، ص ۲۸۶). وی سپس این پرسش را مطرح می‌کند که اگر وعده الهی مبنی بر حسن عاقبت مسلمین است، نباید تخلف‌پذیر باشد در حالی که ما می‌بینیم کفار بر مسلمین غلبه کرده و پیروز شده‌اند. بلادشان را تملک کرده‌اند. ابن عاشور خود پاسخ می‌دهد که اگر مراد مؤمنان عصر نزول است که این مهم تحقق یافته است. اگر همه مؤمنان در همه زمان‌ها مراد است پاسخ این است که اگر مؤمنان واقعی و مخلص باشند و به احکام اسلام عمل کنند امروز نیز محقق می‌شود. از این رو نمی‌توان مفاد آیه را حکم تکوینی یا تشریعی دانست.

۶. نفی غلبه در دنیا و آخرت

بعضی از مفسران معتقدند مفاد آیه عام است و شامل همه امور اعم از دنیوی، اخروی، فردی و اجتماعی می‌شود. زیرا مؤمنان از یک سو، مجهز به آیات آفاقی و انفسی و حجج فطری، عقلی و شرعی هستند، و کفار حجتی در برابر مسلمین ندارند. و آنچه کفار بیان می‌کنند تنها وسوسه شیطانی است، که حجت دامغه است که فرمود: «بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ» (انبیاء: ۱۸)، در حالی که حجت مسلمین حکمت بالغه است که فرمود: «حِكْمَةٌ بِالْغَةِ فَمَا تُغْنِي النَّذْرَ» (قمر: ۵). لذا هم در قیامت غلبه با مسلمین است و هم در دنیا. آری باید توجه داشت که جنگ‌هایی که در آن به حسب ظاهر کفار غلبه یافتند، سبیل کفار بر مسلمین نیست، چون در قیامت همه این‌ها جبران می‌شود. البته مسلمین نباید زمینه ساز غلبه کفار باشند، که اگر چنین شد، آن وقت جعل الهی در تشریع یا تکوین نیست، بلکه کوتاهی خود مسلمین و مؤمنین است که فرمود: «مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ». (صادقی تهرانی، الفرقان، ۱۴۰۶: ج ۷، ص ۳۹۴).

این مفسر در خلال مباحث به این نکته می‌پردازد که نباید تصور کرد که قتل و اسارت توسط دشمن غلبه کفار بر مؤمنان است، زیرا آنچه نسبت به انبیاء، ائمه و شهدا که به حسب ظاهر مغلوب شدند وجود دارد، در حقیقت این‌ها غالب و قاتلان مغلوبند، چراکه اینان با

شهادت به درجات رفیع رسیدند و گرچه جسمشان مغلوب است اما روحشان غالب است. آیت الله مکارم نیز معتقد به تعمیم است. وی می‌نویسد: از آنجا که کلمه سییلاً به اصطلاح از قبیل نکره در سیاق نفی است و معنی عموم را می‌رساند از آیه استفاده می‌شود که کافران نه تنها از نظر منطق بلکه از نظر نظامی و سیاسی و فرهنگی و اقتصادی و خلاصه از هیچ نظر بر افراد با ایمان، چیره نخواهند شد. (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۱۷۶). ایشان سپس می‌افزاید: اگر پیروزی آن‌ها را بر مسلمانان در میدان‌های مختلف با چشم خود می‌بینیم به خاطر آن است که بسیاری از مسلمانان، مومنان واقعی نیستند و راه و رسم ایمان و وظائف و مسئولیت‌ها و رسالت‌های خویش را به کلی فراموش کرده‌اند، نه خبری از اتحاد و اخوت اسلامی در میان آنان است و نه جهاد به معنی واقعی کلمه انجام می‌دهند، و نه علم و آگاهی لازم را که اسلام آن را از لحظه تولد تا لحظه مرگ بر همه لازم شمرده است دارند.

۲-۱-۳. نقاش و گزینش

به نظر می‌رسد، هم در درستی برخی از این دیدگاه‌ها و هم در ظرف تحقق آن، مناقشه جدی وجود دارد، که به ترتیب نقل دیدگاه‌ها، به بعضی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. این که منطق مؤمنان بر اساس کریمه: «حِكْمَةٌ بِالْغَةِ فَمَا تُغْنِ التُّدْرُ (قمر: ۵)»، حکمت بالغه، و سخن کفار بر اساس آیه «بَلْ تُقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ (انبیاء: ۱۸)»، حجت دامغه و زاهقه است، تردیدی نیست. اما این که برای جبهه ایمان حجت ظاهره در نظر بگیریم و برای جبهه کفار با وجود نیروی انسانی و ابزار جنگی قوی، حجت دامغه مراد باشد، اولاً سنخیتی بین این دو وجود ندارد، و این همانند این است که گفته شود، اگر کفار با قتل و قهر و نهب و أسر با شما می‌جنگند و بر بلاد شما سیطره می‌یابند مهم نیست، چون حجت شما بالغ و برهان شما قاطع است. ثانیاً حجت دامغه با مفهوم سبیل که بیانگر سلطه کفار است سازگار نیست. ثالثاً به فرض سازگاری، نفی غلبه کفار بر منطق ایمان، مصداقی از نفی سبیل است نه تمام آن.

۲. در نقد دیدگاه ابن العربی باید گفت: نفی غلبه دولت باطل بر دولت حق به شرط

انجام وظیفه مؤمنان، که در حقیقت به صورت قضیه شرطیه اظهار شده است. اولاً مستلزم تقدیر در آیه است، بدین معنی که «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ وَ يَعْمَلُونَ» که دلیلی بر تقدیر نداریم. ثانیاً اگر مؤمنان موظف به ایجاد شرائط نفی سبیل هستند! همان تشریع حکم نفی سلطه است. و اگر وظیفه‌ای ندارد، صرف خبر از این شرط و مشروط، چه اثری بر آن مترتب است؟ ثالثاً نفی غلبه دولت باطل بر دولت حق، مستلزم تشکیل دولت حقه مؤمنان و حراست آن از تسلط کفار است.

۳. صدر سخن علامه متکی به سیاق آیه است، بدیهی است اگر تنها سیاق را مد نظر داشته باشیم، نتیجه همین خواهد بود. لیکن در تفسیر قرآن در کنار قاعده سیاق، قواعد دیگری نیز ایفای نقش می‌کنند که در این جا قاعده «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السياق»، که وزان قاعده «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» قابلیت جریان دارد، که از آن به «اعتبار فرازهای مستقل» تعبیر می‌شود. از این رو خود علامه می‌افزاید: ممکن است نفی سبیل هر دو نشأت را در بر بگیرد و در دنیا و آخرت غلبه با مؤمنان باشد. البته باید شرائط ایمانی رعایت شود. یعنی تحقق عُلُو و غلبه مؤمنان در گرو وجود ایمان است. چنان که فرمود: «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (آل عمران: ۱۳۹)».

در خصوص فراز مستقل و اعتبار آن چنین است که: تفسیر آیات قرآن، با توجه به مجموعه قرائن ارتباطی چند صورت است: الف) اعتماد به قرینه متصله سیاق، یعنی اهتمام به ماقبل و مابعد فقره مفسره. ب) تفسیر آیه با توجه به قرینه شبه متصل مانند سبب نزول. ج) تفسیر آیه به قرینه منفصل روایی. د) قطع نظر از همه قرائن. بدین معنی که فقره مورد نظر را جدای از سیاق، سبب و روایت تفسیر کنیم. شکی نیست که سیاق و سبب نزول و احیاناً برخی از تفاسیر روایی موجب محدودیت در مفهوم و یا مصادیق آیه خواهد شد. به خلاف اعتناء به فراز مستقل که موجب توسعه مفهومی و یا مصادیقی خواهد شد. البته این در صورتی است که مانعی برای توسعه در بین نباشد، مثل این که آیه‌ای به دلیل سلیم عقل سلیم یا نقلی قطعی معتبر، دارای مصداق منحصر به فرد باشد، که در این صورت حصر مصداق معتبر است. در خصوص فراز مستقل خود علامه طباطبائی بعد از بیان روایت علوی مبنی بر

غلبه اخروی مؤمنان در آخرت می‌نویسد: «و لو عمّم لغيرها بأخذ الجملة وحدها شملت الحجة في الدنيا». (طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۰: ج ۵، ص ۱۲۱).

۴. در نقد نظر ابن عاشور، سخن این است که تحقق وعده الهی نمی‌تواند خالی از حکم باشد، زیرا با فرض این که این آیه در مقام بیان عاقبت مسلمین است که در عصر نبوی محقق شده و در حاضر نیز مشروط بر التزام به احکام الهی محقق می‌شود، حکم وضعی تکوینی است که با تحقق شرائط، مشروط نیز محقق می‌گردد. از سوی دیگر، تردیدی نیست که بعد از تحقق وعده الهی، مؤمنان موظف به حفظ وعده محقق هستند؟ که خود حکم تشریعی یا مستلزم حکم تشریعی است.

۵. تعمیم نفی غلبه به همه مصادیق دنیوی و اخروی در کلام دو مفسر معاصر (صادقی و مکارم)، به طوری که هرگونه مغلوبیت در جبهه ایمان نفی شود، و حتی هزیمت ظاهری مؤمنان در جنگ‌ها و سیطره کفار بر بلاد اسلامی را به نوعی پیروزی تلقی شود، پذیرفته نیست. زیرا همان‌طور که گستره حداقلی در منطق و استدلال، یا قیامت قابل مناقشه است، گستره حداکثری به گونه‌ای که همه امور را شامل شود نیز مورد مناقشه است. چراکه دامنه نفی سبیل به این گستردگی نه ممکن است و نه لازم. زیرا عمومیت در آیه عموم عقلی نیست که قابل تخصیص نباشد.

۶. این که برخی گفتند: نباید تصور کرد که قتل و اسارت توسط دشمن غلبه کفار بر مؤمنان است، زیرا آن چه نسبت به انبیاء، ائمه و شهدا که به حسب ظاهر مغلوب شدند وجود دارد، در حقیقت این‌ها غالب و قاتلان مغلوبند، چراکه اینان با شهادت به درجات رفیع رسیدند و گرچه جسمشان مغلوب است اما روحشان غالب است. این سخن در باره کسانی صادق است که با جان و مال خود به مبارزه پرداختند و تسلیم دشمن کافر نشدند، با توجه به آثار آن، خود پیروزی است. نه این که جامعه ایمانی به جای مبارزه، تسلیم کفار شود، ذلت را بپذیرد، که در این صورت هرچند کشته شوند ارزشی نخواهد داشت، به تعبیر دیگر آن چه ارزش دارد مظلومیت است نه انظلام، که فرمود: «لَا تَظْلِمُونَ وَ لَا تُظْلَمُونَ» (بقره: ۲۷۹). لذا شهادت امام حسین علیه السلام عین غلبه و پیروزی است.

۷. ذیل بیان آیت الله مکارم آمده که اگر پیروزی کفار بر مسلمانان در میدان‌های مختلف با چشم خود می‌بینیم به خاطر آن است که بسیاری از مسلمانان، مومنان واقعی نیستند و راه و رسم ایمان و وظائف و مسئولیت‌ها و رسالت‌های خویش را به کلی فراموش کرده‌اند، نه خبری از اتحاد و اخوت اسلامی در میان آنان است و نه جهاد به معنی واقعی کلمه انجام می‌دهند، و نه علم و آگاهی لازم را که اسلام آن را از لحظه تولد تا لحظه مرگ بر همه لازم شمرده است دارند. (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۱۷۶).

۸. پرسش از این فقیه مفسر این است که، آیا جلوگیری از پیروزی کفار بر مسلمین در میادین مختلف، مستلزم این نیست که مسلمین باید ایمان واقعی کسب کنند! وظائف و مسئولیت‌های خود را بشناسند و بدان عمل کنند؟ آیا مجالس قانون‌گذاری مسلمین نباید برای ممانعت از تسلط کفار بر بلاد مسلمین قوانین مناسب وضع کنند. آیا دانشگاه‌های کشورهای اسلامی نباید در راستای خودکفائی علمی، سطح علمی و تخصص خود را ارتقاء دهند؟ حوزه‌های علمیه و فقهاء برای جلوگیری از غلبه کفار تصمیمات مناسب بگیرند؟ همه این امور در بستر عالم تشریع رخ می‌دهد که ذیل «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ...» تعریف می‌شود.

۹. اگر واقعاً مفاد آیه این است که کافران نه تنها از نظر منطق، بلکه از نظر نظامی و سیاسی و فرهنگی و اقتصادی و خلاصه از هیچ نظر بر افراد با ایمان، چیره نخواهند شد، نفی این امور صرفاً یک گزارش عدمی در عرصه تکوین نیست، بلکه از سنخ تکلیف و حکم تشریعی است. از این رو خود ایشان با اندکی تغییر در رویکرد اظهار می‌دارد که جمعی از فقهاء در مسائل مختلف به این آیه برای عدم تسلط کفار بر مومنان از نظر حقوقی و حکمی استدلال کرده‌اند و با توجه به عمومیتی که در آیه دیده می‌شود این توسعه زیاد، بعید به نظر نمی‌رسد. (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۱۷۶).

دیدگاه برگزیده

با توجه به آنچه گفته شد به نظر می‌رسد که فقره «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»، دلالت می‌کند بر نفی سبیل دنیوی، به معنی نفی حکم تشریعی موجب تسلیط کفار بر

امور و شؤون مسلمین. و به هیچ وجه قلمرو گسترده که شامل هر نوع غلبه اعم از غلبه دنیوی، اخروی، تکوینی و تشریعی باشد مراد نیست. زیرا عمومیت در آیه، عموم عقلی نیست که قابل تخصیص نباشد. از سوی دیگر، دلیلی نقلی بر حصر نفی غلبه در یک مقوله نیز وجود ندارد. ممکن است گفته شود روایت رضوی، دلیل بر حصر غلبه در مقوله منطق و حجت است. لیکن باید گفت: مفاد روایت بیان بعضی از مصادیق غلبه است نه مبین حصر، و این منافاتی با عمومیت الفاظ آیه ندارد، و به قول آقای بجنوردی ظهور لفظ به عموم خود باقی است. در نتیجه نفی غلبه، هم شامل نفی حجت در قیامت و هم نفی تشریع حکم تسلیطی در دنیا می‌شود. (موسوی بجنوردی، القواعد الفقهیه، ۱۴۱۹: ج ۱، ص ۱۸۹). در حقیقت امام علیه السلام با تفسیر نفی سبیل به حجت در قیامت، در صدد بیان این است که مراد از نفی سبیل، نفی قهر و غلبه خارجی نیست. چون این نوع غلبه، از عموم نفی سبیل خارج است و بر اساس کریمه «إِنْ يُمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَ تِلْكَ الْآيَاتُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ (آل عمران: ۱۴۰)»، در خارج قطعاً محقق می‌شود.

یادسپاری

در تتمیم این مبحث به این نکته اشاره می‌شود که هویت آیه شریفه به لحاظ اخبار و انشاء، مفید انشاء است گرچه به صورت خبر بیان شده است و به اصطلاح از سنخ «الانشاء بلسان الإخبار» است، چنان‌که شیخ الطائفه، این فقیه مفسر بعد از استدلال به آیه «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» می‌نویسد: مراد آیه نهی است نه خبر، برای این که اگر مراد آیه خبر باشد مستلزم کذب است. (طوسی، خلاف، ۱۴۰۷: ج ۵، ص ۱۴۶). چون در واقع خارج، غلبه و سبیل رخ داده است. و این شیوه تشریع در قرآن رواج بسیار دارد، از جمله، آیه شریفه «فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَ مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا (بقره: ۹۷)». شیخ طوسی تصریح دارد که این فقره گرچه خبر است اما مقصود از آن امر است. (طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، بی تا: ج ۲، ص ۵۳۷). یعنی چنین نیست که هرکس وارد حرم امن الهی بشود، هیچ آسیبی و ضد امنیتی نخواهد دید، چون در واقع خارجی بسیار رخ می‌دهد از جمله واقعه منی

در روزگار حاضر! و ده‌ها حادثه در طول تاریخ مکه. بلکه به این معنی است که متولیان حرم باید موجبات امنیت حجاج و معتمران و مجاوران حرم را فراهم کنند. و یا کریمه «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ إِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ (بقره: ۲۳۳)». طبرسی می‌نویسد: صیغه خبریه است اما معنی آن امر است، یعنی «لیرضعن أولادهن». (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۵۸۶). همانند آیه شریفه «وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (بقره: ۲۲۸)».

این شیوه اختصاصی به قرآن ندارد بلکه در احادیث نیز وجود دارد از جمله روایت محمد بن مسلم که می‌گوید از امام صادق علیه السلام عرض کردم، مردی برای جماعتی امامت کرد در حالی که بدون طهارت بود، بعد از نماز به جماعت اعلام کرد، حضرت فرمود: «يَعِيدُ هُوَ وَ لَا يَعِيدُونَ». (کلینی، کافی، ۱۴۰۷: ج ۳؛ ص ۳۷۸). یعید در این جا صرف خبر از انجام نیست که ممکن است واقع نشود، بلکه مراد این است که امام باید نمازش را اعاده کند.

آیات دیگر نیز به طور مستقیم و یا غیرمستقیم بر نفی سبیل دلالت می‌کند از جمله آیه رکون که فرمود: «وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا (هود: ۱۱۳)». رکون به معنی اعتماد بر چیزی است. (فیومی، المصباح المنیر، ۱۴۱۴: کلمه رکن)، نیز آیه عزت که فرمود: «الَّذِينَ يَتَخَذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَلِيَّتُهُمْ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةُ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً (نساء: ۱۳۹)»، نیز در جای دیگر فرمود: «مَنْ كَانَ يَرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعاً (فاطر: ۱۰)». اعتزاز به معنی پشتگرمی و پشتیبانی شدن است، و عزیز به معنی قوی در مقابل ذلیل و ضعیف است. در این دو آیه از عزت جوئی مؤمنان از کفار و دوستی منتهی به انتظار عزت از آنان را مذمت کرده است، زیرا هر قدرتی در برابر قدرت و عزت الهی ذلیل است چون عزت فرع بر مُلک و ملک تماماً از آن خدا است که فرمود: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ (آل عمران: ۲۶)».

۲-۲. دلیل روایی

در منابع روایی شیعی تنها یک روایت در این زمینه وجود دارد و آن روایت مشهوره نبویه

است که می‌فرماید: «الإِسْلَامُ يعلُو وَ لا يعلُو عَلَيْهِ». (صدوق، من لايحضره الفقيه، ۱۴۱۳: ج ۴، ص ۳۳۴). البته علمای دیگری نیز همین روایت را نقل کرده‌اند.

۲-۱-۲. متن و سند روایت

الف) منابع شیعی

در منابع شیعی افزون بر ابن بابویه در «من لايحضره الفقيه»، ابن شهر آشوب مازندرانی (ابن شهر آشوب، متشابه القرآن و مختلفه، ۱۳۶۹: ج ۲، ص ۲۱۲) و علامه حلی (حلی، نهج الحق، ۱۹۸۲: ص ۵۱)، شمس‌الدین فخر موسوی (موسوی، ایمان‌آبی‌طالب، ۱۴۱۰: ص ۱۶۴)، و حر عاملی (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۴۰۹: ج ۲۶، ص ۱۴)، متن را به بدون اختلاف، همان متن صدوق را نقل کرده‌اند. در هیچ یک از منابع شیعی به سندی برای این روایت دست نیافتیم. اما در منابع روایی اهل سنت، در قالب چند حدیث اعم از مرسل و مسند، ضعیف و صحیح و با عبارات مختلف نقل شده است. و لذا روایت از جهت سند جزء مرسلات و ضعیف ارزیابی می‌شود. آری در میان علمای شیعه بعضی معتقدند که خبر «الإِسْلَامُ يعلُو وَ لا يعلُو عَلَيْهِ»، نزد فقهاء مشهور است و تلقی به قبول شده است، و از این جهت مستغنی از بررسی‌های سندی است. در حقیقت این جمله به منزله یک قاعده کلی است. (مراغی، العناوین الفقهیه، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۳۵۲). شیخ انصاری (۱۲۱۴-۱۲۸۱ ق) می‌نویسد: «روایت نبوی «الإِسْلَامُ يعلُو وَ لا يعلُو عَلَيْهِ»، که در کتب شیعه نقل شده است گرچه مرسل است، اما مُنَجَّبٌ به عمل اصحاب و استدلالشان به این روایت در موارد متعدد است. (دزفولی، مکاسب، ۱۴۱۵: ج ۳، ص ۵۸۲). آیت الله بجنوردی نیز در این باره نوشته است: «الخبر معروف مشهور، موثق الصدور عن النبی لاشتهاره بین الفقهاء و عملهم به». (بجنوردی، القواعد الفقهیه، ۱۴۱۹: ج ۱، ص ۹۰). از نظر این بزرگان روایت به دلیل شهرت روائی و فتوائی، مستغنی از بررسی سندی است.

نکته‌ای که در این جا وجود دارد این‌که شهرت مورد ادعای آقای بجنوردی ظاهراً شهرت روائی است چراکه می‌گوید: خبر مشهور و معروف است و به دلیل همین اشتها، موثق الصدور است. لیکن حق این است که اشتها در این جا محقق نیست. چراکه شهرت روائی

به معنی اشتها نقل روایت بین محدثان و راویان حدیث قریب به عهد حضور (مشکینی، اصطلاحات الأصول، ۱۳۷۶: ص ۱۵۵)، در منابع شیعی وجود ندارد. زیرا در کتب اربعه تنها صدوق به صورت مرسل نقل کرده و بقیه در طول زمان فقط از صدوق روایت کرده‌اند. لذا ممکن است مقصود بجنوردی شهرت روایی در بین اهل سنت باشد. و بسا به همین دلیل است که مقدس اردبیلی در مسأله ارتفاع ساختمان متعلق به کافر، در صحت و دلالت روایت تردید کرده و می‌نویسد: «خبر «الإسلام یعلو و لایعلی علیه» علی تقدیر صحته، لایدل علی شیء من ذلك». (اردبیلی، مجمع الفائده، ۱۴۰۳: ج ۷، ص ۵۲۰).

ب) منابع سنی

حدیث یعلو و لایعلی، در منابع روایی اهل سنت، در قالب چند روایت و با عبارات مختلف نقل شده است:

۱. حدیث ابن عباس

احمد بن محمد طحاوی (۳۲۱ - ۲۲۹ق) از رَوَح بن فَرَج، از یحیی بن عبد الله بن بُکیر، از حمّاد بن زید، از ایوب از عِکرمه از ابن عباس در باره حکم زن و شوهری که یهودی یا نصرانی بودند، بعد زن مسلمان شده می‌پرسد؛ ابن عباس پاسخ می‌دهد که «یَفَرَّقُ بَيْنَهُمَا، [لَأَنَّ] الْإِسْلَامَ يَعْلُو وَ لَا يَعْلَى عَلَيْهِ». (طحاوی، شرح معانی الآثار، ۱۴۱۴: ج ۳، ص ۲۵۷).

احمد بن حسین بیهقی (۳۸۴-۴۵۸ق) صاحب سنن، از عبدالرحمن بن محمد بن شَبَانَةَ از جعفر بن محمد بن مَحْمُودِیه نَسَوی، از ابو العباس سَرَّاج از شَبَاب بن خَیَاطِ عَصْفَری از حَشْرَج بن عَبْدِ الله بن حَشْرَج از پدرش از جدش از عَائِذ بن عَمْرٍو که نقل می‌کند روز فتح مکه به همراه ابوسفیان بن حرب به حضور پیامبر ﷺ رسیدند، اصحاب گفتند این دو نفر، ابوسفیان و عائذ بن عمرو هستند که پیامبر ﷺ فرمود: «هَذَا عَائِذُ بْنُ عَمْرٍو وَ أَبُو سُفْيَانُ، الْإِسْلَامُ أَعَزُّ مِنْ ذَلِكَ، الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَ لَا يَعْلَى». (بيهقي، سنن، ۱۴۲۴: ج ۶، ص ۳۳۸).

۲. حدیث عائذ

*اولین نفر از اهل سنت که این حدیث را نقل کرده است، محمد بن اسماعیل بخاری (۱۹۴ - ۲۵۶ ق)، صاحب صحیح، در باب حکم نماز بر کودکی کافری که اسلام آورده و از دنیا رفته از حسن، و شریح و ابراهیم و قتاده روایت کرده است که: «إِذَا أَسْلَمَ أَحَدُهُمَا فَالْوَلَدُ مَعَ الْمُسْلِمِ». سپس می‌افزاید: «وَكَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا مَعَ أُمِّهِ مِنَ الْمُسْتَضْعَفِينَ، وَلَمْ يَكُنْ مَعَ أَبِيهِ عَلَى دِينِ قَوْمِهِ»، و بعد می‌گوید: «وَقَالَ: الْإِسْلَامُ يَغْلُو وَلَا يَغْلَى». (بخاری صحیح، ۱۴۲۲: ج ۲ ص ۹۳).

بعد از بخاری ابوبکر محمد بن هارون الرویانی (- ۳۰۷ ق) صاحب مسند از محمد بن اسحاق از شَبَّاب بن عَصْفُری، از ابن حَشْرَج، از پدرش از جدش از عائذ بن عمرو از پیامبر ﷺ که فرمود: «الْإِسْلَامُ يَغْلُو وَلَا يَغْلَى». (رویانی، مصنف، ۱۴۱۶: ج ۲، ص ۳۷).

بعد از رویانی، ابوالحسن علی بن عمر بغدادی دارقطنی (۳۰۶ - ۳۸۵ ق) صاحب سنن نیز از محمد بن عبدالله بن ابراهیم، از احمد بن حسین حذاء از شَبَّاب بن خیاط، از حَشْرَج بن عبدالله بن حَشْرَج، از پدرش از جدش از عائذ بن عمرو الْمُزَنِي روایت کرده است که پیامبر ﷺ فرمود: «الْإِسْلَامُ يَغْلُو وَلَا يَغْلَى». (دارقطنی، سنن، ۱۴۲۴: ج ۴، ص ۳۷۱).

تحلیل سندی

در خصوص این سه روایت، چند نکته قابل توجه است:

۱. روایت بخاری به لحاظ سند موقوف است، چون طبق نظر اهل سنت روایت منتهی به صحابی و از جمله ابن عباس می‌شود، زیرا در این آمده است که «كَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا مَعَ أُمِّهِ مِنَ الْمُسْتَضْعَفِينَ، وَلَمْ يَكُنْ مَعَ أَبِيهِ عَلَى دِينِ قَوْمِهِ، وَقَالَ: الْإِسْلَامُ يَغْلُو وَلَا يَغْلَى». بنابر این، حدیث بخاری مرسل و موقوف است. همچنین سند طحاوی نیز به دلیل انتهای به ابن عباس روایت موقوف به شمار می‌آید.

آری ابن حجر عسقلانی در شرح حدیث بخاری، بعد از آن‌که می‌گوید اسم مادر ابن عباس أم الفضل لبابة دختر حَارِث است، می‌افزاید: جمله «الْإِسْلَامُ يَغْلُو وَلَا يَغْلَى» عطف بر ابن عباس نیست، بلکه حدیث مرفوع مستقل از عُمارة [بن عبدالله بن صیاد] است. (ابن

حجر عسقلانی، فتح الباری، ۱۳۷۹: ج ۱، ص ۲۷۰). لیکن آن چه در صحیح بخاری به چشم می خورد، چیزی جز ارسال حدیث و موقوف بودن آن نیست.

۲. به لحاظ کیفیت سند روایت «یعلو و لایعلی» از دیدگاه اهل سنت با دو دیدگاه رد و قبول روبرو است. زیرا از یک سو بعضی از دانشمندان اهل سنت چون هیتمی، عظیم آبادی و مبارکفوری این حدیث را صحیح می دانند (ابن حجر هیتمی، تحفه المحتاج، ۱۳۵۷: ج ۹، ص ۲۶۹، و شمس الحق عظیم آبادی، عون المعبود، ۱۴۱۵: ج ۸، ص ۸۶، مبارکفوری، تحفه الأحوذی، بی تا: ج ۶، ص ۲۴۱). همچنین ألبانی روایت «الإسلام یعلو و لایعلی» که از طریق عائذ بن عمرو مزنی و عمر بن الخطاب و معاذ بن جبل و عبد الله بن عباس از پیامبر ﷺ نقل شده را حسنه می داند. همچنین حدیث عائذ که حَشرَج بن عبدالله بن حشرَج که درباره ملاقات ابوسفیان با پیامبر ﷺ که منجر به صدور جمله «الإسلام أعزّ من ذلك، الإسلام یعلو و لایعلی» شد، را مرویّ از جماعت ثقات می داند. (ألبانی، إرواء الغلیل، ۱۴۰۵: ج ۵، ص ۱۰۶). در نتیجه این روایت حتی در بینش اهل سنت وضعیت روشنی ندارد.

از سوی دیگر برخی چون ابن مُلقن اندلسی و ابن حجر عسقلانی این حدیث را به شدت ضعیف می دانند. (ابن ملقن، الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، ۱۴۱۷: ج ۸، ص ۷۵ و ابن حجر عسقلانی، التلخیص الحبیر، ۱۴۱۹: ج ۴، ص ۳۱۹). ضمن این که احمد بن محمد طحاوی، معتقد به وهن حدیث ایوب از عکرمه از ابن عباس است و به عقیده أمين قلعجی محقق کتاب بیهقی سند این روایت صحیح نیست. (بیهقی، سنن، ۱۴۲۴: ج ۱۰، ص ۱۴۳).

۳. ابن بکیر که در حدیث ابن عباس از طریق طحاوی وجود دارد به وسیله نسائی و ابوحاتم تضعیف شده است. ألبانی در باره این حدیث می نویسد: «فی سنده یحیی بن عبد الله بن بکیر، و هو ممن لایحتج به أبو حاتم، وقد ضعفه النسائی». (ألبانی، سلسلة الأحادیث الصحیحة، ۱۴۱۶: ج ۶ ص ۱۲۷۲). اما خود ألبانی وی را توثیق کرده و حدیثی که ابن بکیر در آن باشد را صحیح می داند. (ألبانی، سلسلة الأحادیث الصحیحة، ۱۴۲۲: ج ۷، ص ۴۹۷).

۳. حدیث معاذ

ابوالحسن أسلم بن سهل معروف به بَحْشَل واسطی (- ۲۹۲ ق)، از إسماعیل بن عیسی، از

خالی عمران بن أبان، از شعبه عَنْ عَمْرِو بْنِ أَبِي حَكِيمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرٍ عَنْ أَبِي الْأَسْوَدِ الدُّؤَلِيِّ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ روایت کرده، که پیامبر ﷺ فرمود: «الْإِيمَانُ يَغْلُو وَلَا يَغْلَى عَلَيْهِ». (بحشَل واسطی، تاریخ واسط، ۱۴۰۶: ج ۱، ص ۱۵۵).

سند این روایت نزد اهل سنت معتبر است، گرچه برخی نسبت به ابوالأسود دوئلی که اسم اصلی وی ظالم بن عمرو است به خاطر شیعه بودنش نوعی تردید دارند. ابن سعد می‌نویسد: «وكان شاعرًا متشيعًا و كان ثقة في حديثه إن شاء الله» (ابن سعد، الطبقات الكبرى، ۱۴۱۰: ج ۷، ص ۶۹).

۴. حدیث عُمَرُ

در این زمینه حدیث چهارمی وجود دارد که به حدیث ضَبِّ معروف است و با روایت یعلو و لایعلی اتحاد مضمونی دارد. طبرانی از محمد بن علی بن ولید سلمی بصری، از محمد بن عبد الأعلى صنعانی، از مُعْتَمِر بن سلیمان، از كَهْمَس بن الحَسَن از داود بن اَبی هِنْد، از عَامِر شَعْبِي، از عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ از عمر بن خطاب روایت می‌کند که مردی اعرابی نزد پیامبر ﷺ آمد و پس از گفتگو با آن حضرت ایمان آورد، سپس پیامبر ﷺ فرمود: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَاكَ إِلَى هَذَا الدِّينِ الَّذِي يَغْلُو، وَ لَا يَغْلَى». (طبرانی، المعجم الوسيط، بی تا: ج ۶، ص ۱۲۶). شمس الدین ذهبی محدث و رجالی اهل سنت، این حدیث را باطل دانسته است. (ذهبی، میزان الاعتدال، ۱۳۸۲: ج ۳، ص ۶۵۱).

ج) جمع بندی سند روایت

در جمع بندی باید گفت از شواهد تاریخی و روائی معلوم می‌شود که روایت اعتلاء اسلام، منتقله از اهل سنت به منابع شیعه است، زیرا محمد بن اسماعیل بخاری (۱۹۴-۲۵۶ ق) که اولین مصدر این روایت در اهل سنت است، به لحاظ زمانی مقدم بر محمد بن علی ابن بابویه صدوق (۳۰۵-۳۸۱ ق) که روایت را به صورت مرسله نقل کرده است. ضمن این که همان گونه که گفته شد این روایت و مشابه آن، از سوی اهل سنت نیز وضع روشنی ندارد. زیرا گرچه در میان عامه کفه تأیید و اعتبار بر کفه تضعیف ترجیح دارد، اما حقیقت این است

که موجب اطمینان نیست. در میان شیعه شهرت روایی هم محقق نیست. لیکن بسا بتوان گفت موافقت مضمون روایت که با مفاد آیه کارساز است، ما را از وثاقت سندی بی‌نیاز می‌کند، چون بررسی سندی موضوعیت ندارد بلکه طریقت دارد که با توجه به هماهنگی با قرآن حاصل است. به اضافه این که عمل علماء و فتاوی آنان در موارد بسیاری از مسائل فقهی جابر ضعف آن دانست. همان طور که برخی از اعلام از جمله میر عبدالفتاح مراغی و شیخ انصاری و آیت الله بجنوردی به این معنی تصریح کرده‌اند.

د) موارد استناد به حدیث یَعْلُو

فقه‌های شیعه با علم به ارسال حدیث، در موارد مختلفی به آن تمسک کرده‌اند از جمله شیخ طوسی، در کتاب خلاف در ارث کافر و کتاب مبسوط در مسأله لقیط. ابن براج در مهذب در خیار شرط، و در جواهر الفقه در مسأله بنای ساختمان. ابن زهره حلبی، در کتاب غنیه در مسأله ارث. ابن ادریس حلی، در سرائر در مسأله بنای ساختمان. قطب الدین کیدری، در اصباح الشیعه در مسأله خرید عبد. مؤمن سبزواری در کتاب جامع الخلاف و الوفاق، در مسأله شراء عبد. علامه حلی، در کتاب تذکره در مسأله ساختمان. فاضل مقداد، در تنقیح در مسأله ارث. محقق کرکی، در جامع المقاصد در مسأله ساختمان. شهید ثانی، در مسالک در مسأله ساختمان. فاضل هندی، در کشف اللثام، در مسأله ولایت پدر. نجفی، در جواهر الکلام در مسأله اُبنیه و جز آن‌ها. در نتیجه اگرچه سند حدیث اطمینان بخش نیست، اما این استنادها موجب نوعی وثاقت است.

۲-۲-۲. دلالت حدیث

واژه عُلُو، به ضم عین و کسر آن [به معنی بالا] در مقابل سِفْل [به معنی پائین] است. (فیومی، المصباح المنیر، ۱۴۱۴: کلمه علو)، و برخی دیگر معتقدند عین و لام و حرف معتل، خواه واو، یاء و الف باشد، دلالت بر سُمو و ارتفاع دارد. (ابن فارس، مقاییس اللغة، ۱۴۰۴: کلمه علو). که در حقیقت به معنی غلبه و برتری است. این واژه در روایات نیز به معنی غلبه به کار رفته است، چنان که در روایت یونس بن عبدالله از امام صادق (علیه السلام) در باره علامات مؤمن فرموده

است: «حَيَاؤُهُ يَعْلُو شَهْوَتَهُ، وَ وُدُّهُ يَعْلُو حَسَدَهُ، وَ عَفْوُهُ يَعْلُو حَقْدَهُ...». (کلینی، کافی، ج ۲، ص ۲۳۰). در خصوص دلالت روایت دو قول عمده وجود دارد:

الف) علو اسلام

نووی و فاکهانی از دانشمندان اهل سنت، علو را به افضلیت اسلام معنی کرده و نوشته‌اند: «الْمُرَادُ بِهِ فَضْلُ الْإِسْلَامِ عَلَى غَيْرِهِ». (نووی، المنهاج، ۱۳۹۲: ج ۱۱، ص ۵۲ و فاکهانی، ریاض الأفهام، ۱۳۴۱: ج ۴، ص ۵۴۶). از علمای شیعه نیز آیت الله خوئی معتقد است این روایت تنها بر علو ذاتی اسلام دلالت می‌کند نه بیشتر. ایشان در بحث از بیع عبد مسلم به کافر می‌نویسد: اگر اجماعی وجود داشته باشد حکم به منع می‌کنیم، و گرنه جائز است. بعد می‌افزاید: اما حدیث نبوی «الإسلام يعلو ولا يعلو عليه»، افزون بر ضعف سند، مراد این است که نفس اسلام به دلیل وضوح حجج، براهین و بیناتش علو دارد، تا حجت بالغه‌اش تمام گردد و «يَهْلِكُ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيْنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَى عَنْ بَيْنَةٍ [انفال: ۴۲]» و لا يكون للناس حجة بعد الرسل، [لَيَلَايَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ (نساء: ۱۶۵)]، نه این مراد علو مسلمین بر کفار باشد، چراکه علو کفار بر مسلمین زیاد است و مسلمین در هر عصر و مصر مظلوم بوده‌اند. (خویی، مصباح الفقاهة/ مکاسب، بی تا: ج ۵، ص ۹۰).

ب) علو مسلمین

در مقابل بعضی از فقهاء چون آقای بجنوردی معتقد به علو مسلمین است. وی در این باره می‌نویسد: ظاهر این است که حدیث در مقام تشریع است نه بیان حکم تکوینی. یعنی احکام اسلامی باید موجب اعتلاء اسلام و مسلمین باشد نه این که در تکوین چنین است. ضمن این که اگر تکوینی باشد کذب لازم می‌آید. (بجنوردی، القواعد الفهقیه، ۱۴۱۹: ج ۱، ص ۱۹۱). وی سپس می‌افزاید: این حدیث دو جهت دارد یکی موجهه، یعنی در احکام اسلامی باید جانب علو اسلام و مسلمین رعایت شود. دیگری سالبه، یعنی باید عدم علو کافر بر اسلام و مسلمین رعایت گردد. ضمناً معاملات، ولایات، معاهدات، و انکحه را در بر می‌گیرد.

تحلیل

سخن آیت الله خوئی هم در بحث سندی و هم در دلالت حدیث، جای مناقشه است، زیرا چنانچه پیش از این اشاره شد ضعف سند، منجر به عمل اصحاب است. اما از نظر دلالت بعد قبول روایت چند نکته قابل توجه توجه است:

۱. این که ذات اسلام بر دیگر ادیان علو دارد، بحثی نیست. لیکن به تعلیل‌های مکرری که در پس این روایت آمده است، بیانگر علو مسلم است. و این با علو اسلام مخالفت ندارد. یعنی گرچه همه جا اسلام مساوی با مسلمان نیست، اما جدایش اسلام از مسلمین نیز همیشه مراد نیست، زیرا ممکن است مراد از اسلام انسان متلبس به وصف اسلام باشد، چنان که در روایت مفضل از امام صادق علیه السلام آمده است که فرمود: «الْإِسْلَامُ يَحَقُّ بِهِ الدَّمُ وَتَوَدَّى بِهِ الْأَمَانَةُ وَتُسْتَحَلُّ بِهِ الْفُرُوجُ». (کلینی، کافی، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۲۴). بدیهی است که حقن دماء و ادای امانت و حفظ فروج نسبت به انسانی است که به وسیله تلبس به اسلام نام مسلم به خود گرفته است تحقق می‌یابد. در مسأله علو اسلام نیز، مسلمان به دلیل تلبس به وصف اسلامیت علو دارد.

۲. این که آیت الله خوئی حقیقت خارجیه غلبه کفار بر مسلمین و مظلومیت آنان را نشانه عدم اراده مسلمین از اسلام دانسته است، خلط تکوین با تشریع است، چه بسیار قضایایی که به ظاهر حکایت از تکوین دارد در حالی از آن اراده تشریع شده است. به عبارت دیگر تشریع به لسان اخبار است.

۳. مفاد حدیث علو، همانند مفاد «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» است که فقهاء اصولی از جمله خود آقای خوئی در باره آن گفته‌اند: این عبارت طبق مدلول لفظیش بر نفی وضع حکم ضرری در شریعت اسلام و اختصاص وضع احکام به موارد غیرضرری دلالت می‌کند». (نائینی/خوئی، أجود التقريرات ۱۳۵۲: ج ۲، ص ۵۰۷).

۴. مؤید برداشت فوق این است که صدوق در بحث از عدم توارث بین ملتین، روایت علو اسلام را در کنار دیگر روایات نبوی مانند «الْإِسْلَامُ يَزِيدُ وَ لَا يَنْقُصُ»، و روایت «لَا ضَرَرَ وَ لَا إِضْرَارَ فِي الْإِسْلَامِ»، و روایت «الْإِسْلَامُ يَزِيدُ الْمُسْلِمَ خَيْرًا وَ لَا يَزِيدُهُ شَرًّا»،

نقل کرده است. (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۱۳: ج ۴، ص ۳۳۴).

در حقیقت صدوق این چهار روایت را دارای مضمون یکسان و دلالت واحد دانسته است و آن نفی حکم غیر مرضی نزد شارع است اعم از ضرری، شرّی و ذلّی. در نتیجه هم آیه و هم روایت بر نفی حکمی که موجب ذلت مسلمین و سلطه کفار بر آنان بشود، دلالت دارد. و با اطلاق و عمومیتی که دارد که تمامی احکام و تصمیماتی که موجب تسلط کفار در شؤون مختلف سیاسی، اقتصادی، نظامی، فرهنگی، علمی و امثال آن بشود منتفی است.

نتیجه

آن چه در این مقاله استنتاج می‌شود، عبارتند از:

۱. قاعده فقهیه، حکم عامی است که قابل انطباق بر جزئیات مندرج تحت آن است. و در حقیقت به منزله استثناء بر دیگر احکام اصلی و حکم ثانوی نسبت به حکم اولی است. و منحصر به موضوع خاصی در فقه نیست، بلکه ممکن است در چندین باب جاری بشود.
۲. تبیین قاعده فقهیه توسط مجتهد، کمک رسانی به مقلد در تشخیص مسأله است. همان که عامی قدرت بر استنباط آن را ندارد و به واسطه مجتهد به حکم الهی می‌رسد، در مسائلی هم که قدرت بر تشخیص ندارد به کمک مفتی نیاز دارد تا تبیین شود.
۳. قاعده نفی سبیل، حکم عام و کلی است که به موجب آن هرگونه حکمی که سبب سلطه کفار بر مسلمین شود، منتفی می‌کند، یعنی این گونه احکام شرعیت ندارد.
۴. دلیل قاعده نفی سبیل، آیه شریفه «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» و روایت نبوی «الإِسْلَامُ يعلُو وَ لا يعلو علیهِ» است، که گرچه در ظاهر لفظ خبریه است، اما در واقع انشاء است. یعنی خداوند در عالم تشریع حکمی که موجب سلطه و علو کفار بر مسلمین شود تشریع نکرده است.
۵. مراد از کافر در این قاعده غیر مسلمان است، اعم از اهل کتاب و مشرکین. و مراد از مؤمن، کسانی هستند که اسلام را پذیرفتند هر چه ممکن است مرتکب فسق شوند و یا شرائط ایمان کامل را نداشته باشند.

۶. روایت علو گرچه مرسله و منتقله از اهل سنت است، اما منجر به عمل فقهای شیعه است، و مراد اسلام، مسلمانی است که تبلس به وصف اسلام شده است و نام مسلم به خود گرفته است.

۷. فقهای شیعه، طبق این قاعده به مسائلی فتوا داده‌اند از جمله: عدم ارث کافر از مسلم، خیار شرط، عدم ارتقای بنای ساختمان، عدم ولایت پدر کافر بر فرزند سلمان، قصاص نشدن مسلمان به قتل کافر و ...

۸. مفاد قاعده نفی سبیل، فقط شامل سلطه فردی نیست، بلکه یک اصل فراگیر است که در تمام شؤون کشور اسلامی جاری و ساری است، که در مقاله دیگری تحت عنوان قلمرو زمینه‌های سلطه‌پذیری و قلمرو آن تبیین خواهد شد.

کتابنامه

قرآن کریم.

آل بورنو، محمد صدقی بن احمد، ۱۴۱۶، الوجیز فی ایضاح قواعد الفقه الكلية، چاپ ۴، مؤسسه الرساله، بیروت.

ابن العربی، محمد بن عبدالله، ۱۴۰۸، احکام القرآن، چاپ ۱، دار الجیل، بیروت.
ابن حجر عسقلانی، أحمد بن علی بن محمد، ۱۴۱۹، التلخیص الحبیر فی تخریج أحادیث الرافعی الكبير، چاپ ۱، دار الکتب العلمیه.

_____، ۱۳۷۹، فتح الباری شرح صحیح البخاری، تصحیح محب الدین خطیب، و تعلیقات عبد العزیز بن عبدالله بن باز، دار المعرفه، بیروت.

ابن حجر هیتمی، أحمد بن محمد، ۱۳۵۷، تحفة المحتاج فی شرح المنهاج، بی جا، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

ابن حموش، مکی، ۱۴۲۳، مشکل اعراب القرآن، تصحیح یاسین محمد سواس، چاپ ۳، دارالیمامه، بیروت.

ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع، ۱۴۱۰، الطبقات الكبرى، تحقیق محمد عبد القادر عطا، چاپ ۱، دار الکتب العلمیه، بیروت.

ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، ۱۳۶۹، متشابه القرآن ومختلفه، چاپ ۱، داربیدار للنشر، قم.

ابن عاشور، محمد طاهر، ۱۴۲۰، تفسیر التحریر و التنویر، چاپ ۱، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت.

ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴، معجم مقاییس اللغة، چاپ ۱، مکتب الإعلام الاسلامی، قم.
ابن ملقن، أبو حفص عمر بن علی، ۱۴۱۷، الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، تحقیق عبد العزیز بن أحمد بن محمد مشیقح، چاپ ۱، دار العاصمة للنشر و التوزیع، سعودی.

اردبیلی، احمد بن محمد، ۱۴۰۳، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، تصحیح آقا مجتبی عراقی، علی پناه اشتهااردی و آقا حسین یزدی اصفهانی، چاپ ۱، دفتر انتشارات

اسلامی، قم.

ألبانی، محمد ناصر الدین، ۱۹۸۵، إرواء الغلیل فی تخریج أحادیث منار السبیل، إشراف زهیر الشاویش، چاپ ۲، المكتب الإسلامی، بیروت.

_____، ۱۴۱۶، سلسلة الأحادیث الصحیحة وشیء من فقهها وفوائدها، چاپ ۱، مكتبة المعارف للنشر والتوزیع، ریاض.

باحسین، یعقوب بن عبد الوهاب، ۱۴۲۰، القواعد الفقهیه، چاپ ۲، مكتبة الرشد، ریاض.
بحرانی، هاشم بن سلیمان، ۱۴۱۵، البرهان فی تفسیر القرآن، چاپ ۱، تحقیق بنیاد بعثت، واحد تحقیقات اسلامی، قم.

بحشَل واسطی، أسلم بن سهل، ۱۴۰۶، تاریخ واسط، تحقیق کورکیس عواد، چاپ ۱، عالم الكتب، بیروت.

بخاری جعفی، محمد بن إسماعیل، ۱۴۲۲، الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول الله ﷺ و سنته و أيامه، تحقیق محمد زهیر بن ناصر الناصر، چاپ ۱، دار طوق النجاء.
بیهقی، أحمد بن الحسین، ۱۴۲۴، السنن الکبری، تحقیق محمد عبد القادر عطا، چاپ ۳، دار الكتب العلمیه، بیروت.

جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶، الصحاح/ تاج اللغة و صحاح العربیه، تصحیح، احمد عبد الغفور عطار، چاپ ۱، دار العلم للملایین، بیروت.

حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹، وسائل الشیعه، چاپ ۱، مؤسسة آل البيت ﷺ، قم.
حکیم، سید محمد تقی، ۱۳۹۰، الأصول العامة للفقه المقارن، چاپ ۲، موسسه آل البيت، قم.
حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۹۸۲، نهج الحق و كشف الصدق، چاپ ۱، دار الكتاب اللبنانی، بیروت.

خامنه‌ای، سید علی، بیانیہ گام دوم انقلاب خطاب به ملت ایران، انتشارات انقلاب اسلامی، تهران.

خویی، سید ابوالقاسم، ۱۴۱۰، المحاضرات فی اصول الفقه، تقریر محمد اسحاق فیاض، چاپ ۳، دار الہادی للمطبوعات، قم.

_____، مصباح الفقاهة/ المكاسب، مقرر محمد علی توحیدی، بی تا، بی نا، بی جا.
دار قطنی، علی بن عمر، ۱۴۲۴، سنن دار قطنی، تحقیق شعیب الارنؤوط، حسن عبد المنعم

- شلبی، عبد اللطیف حرز الله و أحمد برهوم، چاپ ۱، مؤسسة الرساله، بیروت.
- دزفولی/ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۱۵، کتاب المکاسب، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم.
- ذهبی، شمس الدین محمد بن أحمد، ۱۳۸۲، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق علی محمد بجاوی، چاپ ۱، دار المعرفة للطباعة والنشر، بیروت.
- رُویانی، محمد بن هارون، ۱۴۱۶، مسند الرُویانی، تحقیق ایمن علی أبویمانی، چاپ ۱، مؤسسة قرطبة، قاهره.
- زمخشري، محمود بن عمر، ۱۴۰۷، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، چاپ ۲، دار الكتاب العربی، بیروت.
- صادقی‌تهرانی، محمد، ۱۴۰۶، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، چاپ ۲، فرهنگ اسلامی، قم.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۳، من لایحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ ۲، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۹۰، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ ۲، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
- طبرانی، سلیمان بن أحمد، بی تا، المعجم الأوسط، تحقیق طارق بن عوض الله و عبد المحسن بن ابراهیم الحسینی، دار الحرمین، قاهره.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح فضل الله یزدی طباطبایی و سید هاشم رسولی، ناصر خسرو، تهران.
- طحاوی (أزدي حَجَری)، أحمد بن محمد بن سلامه، ۱۴۱۴، شرح معانی الآثار، تحقیق محمد زهری نجار و محمد سید جاد الحق، چاپ ۱، عالم الکتب.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۷، الخلاف، تصحیح علی خراسانی و سید جواد شهرستانی و مهدی طه نجف و مجتبی عراقی، چاپ ۱، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح احمد حبیب عاملی، مقدمه محمد محسن آقا بزرگ‌تهرانی، چاپ ۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- فاکھانی، عمر بن علی بن سالم، ۱۴۳۱، ریاض الأفهام فی شرح عمدة الأحکام، تحقیق نور

- الدین طالب، چاپ ۱، دار النوادر، سوریه.
- فضل الله، سید محمد حسین، ۱۴۱۹، من وحی القرآن، چاپ ۱، دار الملائک، بیروت.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، چاپ ۲، مؤسسه دار الهجره، قم.
- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، الجامع لأحكام القرآن، چاپ ۱، ناصر خسرو، تهران.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷، کافی، علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ ۴، دار الکتب الإسلامیه، تهران.
- مبارکفوری، محمد عبد الرحمن، بی تا، تحفة الأحوذی بشرح جامع الترمذی، دار الکتب العلمیه، بیروت.
- مراغی، سید میر عبد الفتاح، ۱۴۱۷، العناوین الفقہیة، چاپ ۱، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- مشکینی اردبیلی، علی، ۱۳۷۴، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، چاپ ۶، الهادی، قم.
- مصطفوی، سید محمد کاظم، ۱۴۱۷، مائة قاعدة فقهیه، چاپ ۱، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- مظفر، محمد رضا، ۱۳۷۵، أصول الفقه، چاپ ۵، اسماعیلیان، قم.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱، و همکاران، تفسیر نمونه، چاپ ۱۰، دار الکتب الإسلامیه، تهران.
- _____، ۱۴۱۱، سلسله القواعد الفقہیة، چاپ ۳، مدرسه الامام امیرالمومنین، قم.
- موسوی، فخار بن معد، ۱۴۱۰، ایمان أبی طالب/ الحجة علی الذاهب إلى كفر أبی طالب، تصحیح محمد بحر العلوم، چاپ ۱، دار سید الشهداء للنشر، قم.
- موسوی بجنوردی، سید حسن، ۱۴۱۹، القواعد الفقہیة، تحقیق مهدی مهریزی و محمد حسین درایتی، چاپ ۱، نشر الهادی، قم.
- نائینی، محمد حسین، ۱۳۵۲، أجود التقريرات، مقرر سید ابوالقاسم موسوی خوئی، چاپ ۱، قم.
- _____، ۱۳۷۶، فوائد الأصول، مقرر محمد علی کاظمی خراسانی، چاپ ۱، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- نووی، یحیی بن شرف، ۱۳۹۲، المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج، چاپ ۲، دار إحياء التراث العربی، بیروت.

