

مصونیت دیپلماتیک در پرتو قرآن کریم و روایات

ابوالقاسم علیدوست*
محمدحسین پورامینی**

چکیده

مصونیت دیپلماتیک یکی از اصول مهم در عرصه حقوق بین‌الملل است که ریشه‌ای تاریخی دارد. در آموزه‌های اسلامی نیز این حق نه تنها به رسمیت شناخته شده است، بلکه به‌عنوان عنصری اساسی در روابط بین‌الملل مورد تأکید قرار گرفته است. پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که مصونیت دیپلماتیک در فقه اسلامی از چه مبانی و ادله‌ای برخوردار است؟ یافته‌های تحقیق پیش رو که با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است، نشان می‌دهد که قاعده امان (آیه ۶ سوره توبه) و مصلحت، از مهم‌ترین ادله شرعی این نهاد محسوب می‌شوند. نتایج پژوهش بیانگر آن است که مصونیت دیپلماتیک در فقه اسلامی، برخلاف حقوق بین‌الملل مدرن، بیش از آنکه بر اساس تعهدات قراردادی بنا نهاده شده باشد، بر مبنای الزامات و ادله فقهی استوار است. در عین حال مصونیت قضایی به‌عنوان یکی از انواع مصونیت‌های دیپلماتیک برخلاف مصونیت عدم تعرض، مطلق نیست و در صورت سوء استفاده دیپلمات‌ها از موقعیت خود، امکان سلب آن وجود دارد. این رویکرد اسلامی، نوعی تعادل میان تأمین امنیت نمایندگان خارجی و حفظ مصالح جامعه اسلامی برقرار می‌سازد.

واژگان کلیدی: مصونیت دیپلماتیک، قاعده امان، مصلحت، کنوانسیون وین.

* استادتمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم و عضو انجمن فقه و حقوق

اسلامی / نویسنده مسئول (salsabeal@gmx.com).

** پژوهشگر فقه سیاسی و دکتری حقوق بین‌الملل (pouamini.m@gmail.com).

مقدمه

در جهان معاصر که روابط بین‌الملل به شدت گسترش یافته و پیچیده شده است، مصونیت دیپلماتیک به‌عنوان یکی از موضوعات مهم نظام حقوقی بین‌المللی، نقش حیاتی در تسهیل تعاملات سیاسی و تضمین امنیت نمایندگان دولت‌ها ایفا می‌کند. این نهاد حقوقی که در اسناد بین‌المللی همچون کنوانسیون وین ۱۹۶۱م به تفصیل بررسی شده است، در واقع ریشه در سنت‌های کهن تمدن‌های بشری دارد. در این میان نظام حقوقی اسلام با پیشینه‌ای غنی و مبانی مستحکم فقهی، قرن‌ها پیش از شکل‌گیری حقوق بین‌الملل مدرن، به این مهم توجه کرده است.

پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که مصونیت دیپلماتیک در فقه اسلامی از چه مبانی و ادله‌ای برخوردار است؟ یافته‌های تحقیق پیش رو که نمایانگر فرضیه آن است، تأکید می‌کند که نهاد مصونیت دیپلماتیک در اسلام بر پایه‌ای مستحکم از مبانی فقهی و اصول شرعی استوار شده که مهم‌ترین آنها را می‌توان در دو محور کلی دسته‌بندی کرد: نخست، «قاعده امان» که مستند به آیه شریفه «وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ» (توبه: ۶) بوده و ضرورت تأمین امنیت جانی و مالی نمایندگان سیاسی را توجیه می‌کند. دوم، «مصلحت» که به‌عنوان چهارچوبی کلان، اعطای این مصونیت را در جهت حفظ منافع عالی‌ه جامعه اسلامی و تسهیل روابط بین‌المللی مشروع می‌سازد.

تحلیل سیره عملی پیامبر اکرم ﷺ و ائمه معصومین و نیز متون فقهی نشان می‌دهد که این اصل در تاریخ اسلام سابقه‌ای دیرینه دارد. نمونه‌های تاریخی متعددی از برخورد کریمانه پیامبر اسلام ﷺ با نمایندگان سیاسی دیگر کشورها و قبایل در منابع اسلامی ثبت شده است که همگی گواهی بر اهتمام ویژه نظام اسلامی به این اصل حقوقی می‌باشد. در بُعد نظری نیز فقهای اسلامی به تبیین برخی ابعاد گوناگون این نهاد پرداخته‌اند و در آثار خویش بر لزوم تأمین امنیت فرستادگان سیاسی به‌عنوان ضرورتی اجتناب‌ناپذیر تأکید کرده‌اند.

در مورد پیشینه این موضوع، به‌جز مقاله «بررسی ادله فقهی مصونیت دیپلماتیک در کشور اسلامی» (شبانیا، ۱۴۰۰، ص ۱۴۷) که در برخی محورها با مقاله حاضر قرابت دارد، تحقیق قابل‌ذکری یافت نشد، ولی باوجود این تفاوت در نگاه‌ها و زاویه دید و استدلال‌ها، بررسی تطبیقی و طرح مباحث جدید و... از جمله نوآوری‌های مقاله پیش رو می‌باشد.

پژوهش حاضر با روشن ساختن زوایای گوناگون مصونیت دیپلماتیک در اسلام، در جهت غنای ادبیات حقوقی بین‌الملل با رویکردی اسلامی گام برمی‌دارد. نتایج تحقیق می‌تواند برای سیاست‌گذاران، حقوقدانان و دست‌اندرکاران روابط خارجی کشورهای اسلامی به‌عنوان چهارچوبی نظری و عملی مورد استفاده قرار گیرد.

۱. چهارچوب مفهومی

«مصونیت» و «مزایا» در ادبیات حقوق دیپلماتیک غالباً در کنار یکدیگر به‌کار می‌روند. پیش از بررسی مبانی مصونیت از تعرض افراد و اماکن دیپلماتیک در اسلام و به‌منظور تعیین حدود این مبحث، ضروری است نخست به تبیین مختصر مفهوم مصونیت و مزایای دیپلماتیک و تمایز میان این دو اصطلاح بپردازیم.

۱-۱. مصونیت

واژه «مصونیت» (Immunity) در زبان عربی، اسم مفعول از ریشه ثلاثی مجرد «صون» به‌معنای محفوظ‌بودن، ایمن‌بودن و دور‌بودن از تعرض است (معلوف، ۱۴۲۱، ص ۴۴۱). در زبان فارسی، این واژه به‌عنوان مصدر جعلی از صفت «مصون» مشتق شده است و با همان معانی به‌کار می‌رود (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۲۹-۲۱).

حقوقدانان عرب‌زبان معانی متعددی مانند حرمت، امتیاز، استثنا، معافیت و حصانت را برای این واژه ذکر کرده‌اند که معنای اخیر (حصانت) از کاربرد بیشتری برخوردار است (پورامینی، ۱۳۹۳، ص ۵۴). از نظر ریشه‌شناسی، واژه انگلیسی (Immunity) از ریشه لاتین (Munus) گرفته شده است که به معافیت از مسئولیت‌های خاص اشاره دارد. فرهنگ فرانسوی رویبر، این واژه را این‌گونه تعریف می‌کند:

۱. معافیت از مسئولیت یا امتیازی که به‌موجب قانون به افراد خاص اعطا می‌شود؛

۲. امتیازی که پادشاه به مالکان بزرگ یا نهادهای دینی اعطا می‌کند (میرمحمدی، ۱۳۷۸، ص ۵۵).

در مفهوم حقوقی، مصونیت به‌معنای مصون‌بودن از تعرض (Black, 1979, p.675) و به‌عبارت دیگر تعرض‌ناپذیری (دیهم، ۱۳۹۹، ص ۲۶۸) تعریف شده است. این بدان‌معناست که

دارنده این حق از تعقیب قانونی و اقدامات مأموران دولتی در امان است (صدر، ۱۳۷۸، ص ۷۷)؛ براین اساس مصونیت دیپلماتیک، فرد دیپلمات را فراتر از مقررات جاری کشور میزبان قرار می‌دهد و او را از اتباع و دیگر خارجیان مقیم آن کشور متمایز می‌سازد. گفتنی است مصونیت در ادبیات اسلامی، یا به امان است یا به ایمان. امان متعلق به غیرمسلمانان و ایمان مربوط به مسلمانان می‌باشد؛ ازاین‌رو در فقه، مصونیت فرستادگان و سفیران، ذیل عنوان «امان» و در کتاب جهاد بررسی می‌شود که در ادامه به بررسی آن خواهیم پرداخت.

۱-۲. مزایا

«مزایا» در لغت جمع «مزیت» و از نظر اشتقاق اسم مصدر به معنای افزونی و برتری و امتیاز است. مزیت از ریشه‌های (میز)، (مزّ)، (مزو) و (مزی) نیز آمده که در همه اینها معنای برتری و رجحان نهفته است (صدر، ۱۳۷۸، ص ۷۷). واژه «مزیت» در ادبیات حقوقی فارسی و عربی، مترادف واژه «Privilege» که از ریشه لاتینی «Privilegium» مشتق شده است، به کار می‌رود. «Privilege» به معنای امتیاز، حق ویژه، برتری و معافیت به کار می‌رود (معلوف، ۱۴۲۱، ص ۷۶۰). مزایا در مفهوم حقوقی، امتیازی است که به کسی داده شود و دیگران حق استفاده از آن را ندارند.

۱-۳. تفاوت مصونیت و مزیت

اصطلاحات «مصونیت» و «مزیت»، همواره با مفهوم دیپلماسی همراه بوده‌اند. واژه دیپلماسی از «دیپلم» و «دیپلما» مشتق شده و به معنای سندی است که دارنده آن از امتیازات خاصی برخوردار می‌باشد. در گذشته، دولت‌ها تفاوتی میان این دو اصطلاح قائل نمی‌شدند و از واژه «مزایا» برای اشاره به هر دو استفاده می‌کردند. این رویه تا زمان کنوانسیون ۱۹۶۱ وین ادامه داشت که در آن، هرچند این دو واژه به کار رفت، ولی تعریف دقیقی از تفاوت آنها ارائه نشد (پورامینی، ۱۴۰۳، ص ۱۴۹).

برخی حقوقدانان کوشیده‌اند تفاوتی میان این دو اصطلاح قائل شوند. هامر شولد معتقد است «مزایا» به حیثیت و اعتبار نمایندگان دیپلماتیک مرتبط است، درحالی‌که «مصونیت» به منظور تضمین استقلال آنها در انجام وظایف‌شان اعطا می‌شود (همان). به عقیده پرنو: «مصونیت»

به معنای عدم شمول قوانین داخلی است، درحالی که «مزایا» به معنای جانشینی یک قاعده استثنایی به جای قوانین عمومی داخلی تلقی می‌شود (شامی، ۱۹۹۴، ص ۴۲۳). فوشی و کایه نیز این تفکیک را تأیید کرده‌اند و مصونیت شخصی و قضایی را در دسته «امتیازات اساسی» و دیگر تدابیر را در گروه «امتیازات غیراساسی» قرار داده‌اند. درمقابل، شارل روسو بر این باور است که مصونیت و مزایا شامل عدم تعرض شخصی، مصونیت قضایی، معافیت‌های مالی و دیگر تسهیلاتی است که وظایف دیپلماتیک را تسهیل می‌کنند (همان).

با این حال این تفکیک همواره مورد اختلاف بوده است. برخی کشورها و نویسندگان حقوق بین‌الملل بر این باورند که مزایا صرفاً جنبه تشریفاتی دارند و مبتنی بر نزاکت (Courtesy) هستند، درحالی که مصونیت‌ها از حقوق بین‌الملل ناشی می‌شوند (ملاح، ۱۹۸۱، ص ۱۳۷)، اما این دیدگاه نیز در عمل مورد پذیرش عمومی قرار نگرفته است؛ چراکه بسیاری از آنچه در گذشته «مزیت» محسوب می‌شد - همچون معافیت‌های مالیاتی و گمرکی - امروزه در اسناد بین‌المللی جزء «مصونیت‌های اساسی» شناخته می‌شود.

در کنوانسیون‌های دیپلماتیک، مصونیت‌ها شامل مصونیت شخصی، قضایی و اجرایی است، درحالی که مزایا بیشتر به معافیت‌های مالی، گمرکی و تسهیلات اداری اطلاق می‌شود. این تفکیک بیشتر جنبه عملی دارد تا علمی. به نظر برخی پژوهشگران، مطابق قاعده «إذا اجتمعاً افتراقاً و إذا افتراقاً اجتمعاً»، هرگاه این دو اصطلاح با هم ذکر شوند، معنای متفاوتی دارند، ولی در صورت تفکیک، هر دو به معنای «امتیازات دیپلماتیک» تلقی می‌شوند (میرمحمدی، ۱۳۷۸، ص ۵۹).

در مجموع تفاوت میان مصونیت و مزیت، نه تنها از نظر مفهوم، بلکه از لحاظ مبنا نیز مطرح است. مصونیت‌ها به منظور تأمین استقلال نمایندگان دولتی در انجام وظایف‌شان اعطا می‌شوند، درحالی که مزایا بیشتر تسهیلاتی‌اند که اجرای وظایف دیپلماتیک را تسهیل می‌کنند. آنچه در مقاله حاضر به بررسی آن پرداخته خواهد شد، مصونیت‌های دیپلماتیک است.

۲. سفارت و نمایندگی

نمایندگی دیپلماتیک در تاریخ روابط بین‌الملل، پیشینه‌ای کهن دارد. از نخستین برخوردها و منازعات میان قبایل و اقوام، همواره افرادی برای میانجی‌گری و برقراری صلح ایفای نقش کرده‌اند

که آنان را پیشگامان سفرا و دیپلمات‌های امروزی می‌توان دانست (ذوالعین، ۱۳۸۳، ص ۵۵)؛ با این حال تعیین نقطه آغاز مشخصی برای این امر دشوار است؛ زیرا دیپلماسی و نمایندگی دیپلماتیک به‌عنوان ابزاری برای تنظیم روابط میان جوامع و دولت‌ها همواره در طول تاریخ وجود داشته است (آلادپوش و توتونچیان، ۱۳۷۲، ص ۳۳).

در دوران باستان و قرون میانه، مأموریت‌های دیپلماتیک عمدتاً موقتی و محدود به انجام وظایف خاص همچون ابلاغ پیام‌ها یا انجام مذاکرات مقطعی بود. در دوره مذکور، استقرار دائمی سفرا در کشورهای دیگر، چندان رایج نبود؛ چراکه روابط میان ملت‌ها هنوز به گستردگی امروز نرسیده بود و نیازی به حضور مستمر نمایندگان دیپلماتیک احساس نمی‌شد؛ افزون‌براین سفیران اغلب به‌عنوان ناقلان اطلاعات سیاسی و نظامی برای کشورهای متبوع خویش شناخته می‌شدند؛ از این رو بسیاری از دولت‌ها از پذیرش دائمی آنان اجتناب می‌کردند و آنها را تحت نظارت شدید قرار می‌دادند. دیدارهای آنان با مقامات عالی‌رتبه نیز معمولاً تشریفات سنگین و واسطه‌های متعدد را می‌طلبید و تعامل مستمر آنها را با ساختار قدرت کشور میزبان محدود می‌کرد.

با توسعه روابط بین‌المللی و تحولات اجتماعی، نیاز به استقرار دائمی نمایندگان دیپلماتیک آشکار شد. این امر در نهایت به ایجاد سفارتخانه‌ها انجامید و مأموریت‌های دیپلماتیک دائمی، با توافق متقابل کشورها، به امری پذیرفته‌شده در روابط بین‌الملل تبدیل شد. بر اساس اسناد تاریخی، نخستین نمایندگی دیپلماتیک دائمی در سال ۱۴۵۵ میلادی به‌وسیله دوک میلان، فرانچسکو و اسفورزا، در ژنو تأسیس شد. چند سال بعد، دوک ساووا نماینده دائمی خود را به رم فرستاد و دیگر دولت‌شهرهای ایتالیا نیز به تدریج از این الگو پیروی کردند و نمایندگی‌های دیپلماتیک دائمی در شهرهایی همچون لندن، پاریس و دربار شارل پنجم برپا شد. در سال ۱۵۱۹م، بریتانیا نیز نخستین سفیران دائمی خود، سر توماس بولین و دکتر وست را به پاریس اعزام کرد. این روند، نقطه عطفی در شکل‌گیری نظام دیپلماتیک مدرن بود و سفارتخانه‌های دائمی به‌عنوان بخشی ضروری از روابط بین‌المللی تثبیت شدند (ذوالعین، ۱۳۸۳، ص ۵۷).

در صدر اسلام، مأموریت‌های دیپلماتیک ماهیتی موقتی داشتند و نمایندگان پیامبر اکرم ﷺ برای ابلاغ پیام اسلام و انجام مذاکرات مشخص به دربار حاکمان دیگر اعزام می‌شدند. در این دوره، ساختار سفارتخانه‌های دائمی وجود نداشت، اما با توسعه تعاملات بین‌المللی، کشورهای اسلامی

نیز به تدریج ضرورت تأسیس سفارتخانه‌های دائمی را پذیرفتند و امروزه این نهادها یکی از ارکان اصلی روابط دیپلماتیک آنها محسوب می‌شوند (پورامینی، ۱۴۰۳، ص ۱۳۷).

مطالعات تاریخی و منابع اسلامی نشان می‌دهد که در صدر اسلام، میان دو واژه «سفیر» و «رسول» تفاوت معناداری وجود نداشته است. اعراب این دو عنوان را به صورت مترادف برای نمایندگانی به کار می‌بردند که مأموریت‌های دیپلماتیک ویژه‌ای از جمله انعقاد معاهدات، مبادله اسرا و شرکت در مراسم رسمی را بر عهده داشتند (ابن‌فراء، ۱۳۶۲، ص ۱۵۱). این نمایندگان پس از انجام وظایف خویش به کشور متبوع‌شان بازمی‌گشتند و اقامت دائمی در کشور مقصد نداشتند.

بررسی سیره سیاسی مسلمانان صدر اسلام نشان می‌دهد که بسیاری از اصول دیپلماتیک امروزی همچون احترام به نمایندگان سیاسی، مصونیت دیپلماتیک و رعایت تشریفات خاص، در آن دوران شناخته شده و به کار گرفته می‌شد؛ باین حال تفاوت اساسی میان دیپلماسی اسلامی در آن دوره و نظام دیپلماتیک معاصر در مفهوم اقامت دائمی نمایندگان سیاسی نهفته است. در دوران مدرن، سفرا به عنوان نمایندگان رسمی دولت خود به طور دائمی در کشور پذیرنده مستقر می‌شوند، در حالی که در صدر اسلام، نمایندگان دیپلماتیک، مأموریت‌هایی محدود و موقت داشتند و پس از اتمام وظایف، بازمی‌گشتند (قلقشندی، ۱۴۰۷، ج ۱۴، صص ۲۵ و ۱۵۲)؛ باین حال وظایف آنها از جمله مذاکره، انتقال پیام‌های رسمی و انعقاد معاهدات، مشابه کارکرد سفیران امروزی بود.

۳. مستندات فقهی مصونیت دیپلماتیک

مصونیت‌های دیپلماتیک به طور کلی در دو دسته مصونیت از تعرض و مصونیت قضایی طبقه‌بندی می‌شوند (صدر، ۱۳۸۴، ص ۸۶-۸۷)؛ بر همین اساس مستندات فقهی مرتبط با این حوزه را در چهارچوب این تقسیم‌بندی می‌توان مورد بررسی و تحلیل قرار داد:

۳-۱. مصونیت از تعرض

در ادبیات حقوقی، این اصل به معنای لزوم حفظ حرمت اماکن و اشخاص به گونه‌ای است که هیچ‌گونه تعرضی نسبت به آنها صورت نگیرد. حرمت اماکن به معنای منع ورود بدون مجوز و حرمت اشخاص به معنای تضمین آزادی و حقوق آنان است. این مصونیت منحصر به

سفارتخانه‌ها و مأموران دیپلماتیک نیست، بلکه در نظام‌های حقوقی و قوانین کشورها معمولاً حقوق مشابهی را برای افراد و محل سکونت آنها در نظر گرفته‌اند؛ باین حال تفاوت اساسی میان این دو در آن است که حرمت اماکن و اشخاص عادی، در چهارچوب قوانین داخلی می‌تواند دستخوش محدودیت شود، اما در مورد اماکن دیپلماتیک و مأموران آنها، این مصونیت مطلق است و هیچ قانون داخلی مجاز به نقض آن نیست (صدر، ۱۳۷۸، ص ۸۷). بر اساس ماده ۲۹ عهدنامه وین، سفیران و هیئت‌های همراه او از مصونیت شخصی برخوردارند و از تعرض و بدرفتاری به آنان باید خودداری کرد:

شخص مأمور دیپلماتیک مصون است و نمی‌توان او را به هیچ‌عنوان مورد توقیف یا بازداشت قرار داد. دولت پذیرنده با وی رفتار محترمانه‌ای که در شأن اوست، خواهد داشت و اقدامات لازم را برای ممانعت از وارد آمدن لطمه به شخص و آزادی و حیثیت او اتخاذ خواهد کرد.

مصونیت شخصی مأموران دیپلماتیک در فقه اسلامی بر پایه نهاد امان، مورد پذیرش قرار گرفته است؛ زیرا این نهاد بیشترین تطابق را با مفهوم مصونیت دیپلماتیک دارد؛ براین مبنا هرگونه تعرض به سفیر، خانواده وی، اموال، اسناد و مکاتباتش ممنوع بوده و از حمایت شرعی برخوردار است (زحیلی، ۱۹۹۲، ص ۳۳۶-۳۳۸).

در بررسی فقهی امان‌دادن به غیرمسلمانان، این موضوع را از دو منظر می‌توان تحلیل کرد: نخست، بررسی مستقل از دلالت آیه امان و استیجار (توبه: ۷)؛ دوم، تحلیل آن در پرتو مفاد و احکام مندرج در آیه شریفه.

۳-۱-۱. امان‌دادن فارغ از دلالت آیه امان

در این فرض باید گفت: هرگاه امان‌دادن مصلحتی شرعی برای فرد مستأمن، مسلمانان یا کشور داشته باشد، جایز است و نوع انگیزه مستأمن مهم نیست؛ به تعبیردیگر آنچه مهم است، فایده امان‌دادن است، نه غرض مستأمن و آنچه تعیین‌کننده حکم مسئله است، وجود مصلحت است، بلکه ظاهر برخی تعابیر فقهی، کفایت عدم مفسده را می‌رساند؛ برای مثال شهید ثانی در *الروضة البهیة* - با تلخیص - می‌فرماید:

قتال (جنگ) در شرایطی به صورت واجب متوقف می‌شود: یکی از این شرایط، اعطای امان است. امان‌دادن لازم نیست حتماً از سوی امام علیه السلام صادر شود، بلکه دادن امان از سوی تک‌تک مسلمانان

برای آحاد کفار (تعداد کمی) باشد یا از طرف امام یا نایب ایشان برای اهالی یک شهر باشد، جایز است ... شرط امان دادن در صورتی که از طرف تک تک افراد مسلمان صادر شود آن است که پیش از اسارت باشد، ولی امان امام، پس از اسارات نیز ممکن است ... همچنین شرط است که این امان دادن، مفسده‌ای در پی نداشته باشد و برخی گفته‌اند وجود مصلحت نیز لازم است (شهید ثانی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۹۶-۳۹۷).

روشن است که گسست وجود مصلحت از عدم مفسده در صحن واقع و خارج و داشتن داوری متقن در این پیوند، کار آسانی نیست؛ حتی برای نهادهای تشخیص‌دهنده این دو. در عمل نیز ثمره محسوسی بر این تفکیک مترتب نیست؛ چنان‌که هرگاه فرض را در محیطی ببریم که صحنه قتال است، اکتفا به عدم مفسده کافی به نظر می‌رسد و برای خروج از وضعیت موجود به ضد آن، دلیل لازم است و آنچه می‌تواند دلیل و مخرج از یک موضوع به موضوع دیگر باشد، وجود مصلحت است؛ به عبارت دیگر قدر متیقن از فرض جواز، فرض وجود مصلحت است. البته این نکته نیز گفتنی است که امان دادن بر اساس مصلحت، منافات با تکفل آن توسط امام ندارد و اساساً مصلحت، نظر به مبنا دارد، ولی اینکه چه کسی آن را متکفل شود (امام یا غیرامام)، بحث دیگری است.

۳-۱-۲. امان دادن باتوجه به آیه امان و روایات

یکی از مستندات ارائه شده در موضوع مصونیت‌های نمایندگان سیاسی، آیه شریفه سوره توبه است: «وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ: هرگاه یکی از مشرکان به تو پناه آورد، به او پناه ده تا کلام خدا را بشنود، سپس او را به مأمن و منزلش برسان» (توبه: ۶).

اطلاق این آیه یا دلالت اولویت آن می‌تواند شامل مصونیت دیپلمات‌ها نیز بشود. اگر این اطلاق را بپذیریم و آن را در مورد افرادی که قوانین کشور پذیرنده را نقض کرده‌اند، جاری بدانیم - که البته این امر خالی از چالش و دغدغه نیست - دامنه آیه، مصونیت قضایی صاحب امان را در بر خواهد گرفت.

در گستره‌شناسی دلالت آیه، مباحث متعددی در متون فقهی و تفسیری مطرح شده است؛ از جمله مسئله شخص امان‌دهنده، مدت اعتبار امان و دیگر ابعاد آن. یکی از مباحث مرتبط با

گفت‌وگویی حاضر، تأثیر انگیزه حضور مشرک در دارالاسلام و محدودیت‌های احتمالی آن است.

برخی مفسران همچون ابن کثیر به تعمیم در این باره اشاره کرده‌اند و این‌گونه آورده‌اند:

غرض آن است که هرکس از دارالحرب به دارالاسلام وارد شود، برای انجام رسالت، تجارت، درخواست صلح یا آتش‌بس، حمل جزیه یا امثال این دلایل و از امام یا نماینده او امان بخواهد، به او امان داده می‌شود تا زمانی که در دارالاسلام در حال رفت‌وآمد است و تا زمانی که به محل امن و وطن خود بازگردد، اما علماً گفته‌اند که جایز نیست اقامت او در دارالاسلام به مدت یکسال امکان‌پذیر شود، اما اجازه داده می‌شود به مدت چهارماه اقامت کند و در مورد فاصله میان این دو (چهارماه و یکسال)، دو قول از امام شافعی و دیگر علما وجود دارد ... (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۰۰).

چنانچه ملاحظه می‌شود، ابن کثیر عقد امان را صرف‌نظر از هر انگیزه‌ای به کار برده است؛ از این رو این مفهوم برای بحث حاضر نیز دارای اهمیت است؛ زیرا سفیران در مقام نمایندگی، تعهداتی مشابه تعهدات مذکور را عهده‌دار می‌شوند؛ بنابراین چنانچه رئیس حکومت به او امان دهد، دارای مصونیت بوده و تا زمانی که در سرزمین‌های اسلامی تردد می‌کند، از آن بهره‌مند است. در مقابل علامه طباطبایی^ع معتقد است آیه شریفه ناظر به فردی است که با هدف شنیدن قرآن کریم و آشنایی با تعالیم اسلامی، اجازه ورود به سرزمین‌های اسلامی را دریافت کرده و در عین حال درخواست پناهندگی و حفظ جان کرده است:

کلمه حتی در جمله «حَبِئِیْ یَسْمَعُ کَلَامَ اللّٰهِ»، حکم تخصیص را که مسئله پناه‌دادن به پناه‌خواهان است، مقید به سررسید معینی می‌کند و می‌فهماند که حکم امان‌دادن برای شنیدن کلام خدا و بررسی مواد رسالت است و قهراً مدت امان گرفتن مقید به مقدار بررسی مزبور است و رسول خدا^ص تا آن مقدار از زمان می‌تواند به امان خود وفاداری کند که مشرکان برای شنیدن کلام خدا و بررسی ادله نبوت او به آن مقدار مهلت محتاج باشند و اما پس از آنکه کلام خدا را شنیدند و تا آنجا که ضلالت از هدایت برایشان متمایز شود، بررسی کردند، دیگر معنا ندارد آن مهلت امتداد پیدا کند، بلکه قهراً و خودبه‌خود مسئله امان باطل گشته و شخص امان‌یافته تنها این مقدار فرصت دارد که به جایگاه و مأمن خود که از آنجا به نزد پیغمبر^ص آمده بود، برگردد و مسلمانان در این فرصت، متعرض او نشوند تا بتواند از مرگ و زندگی، یکی را به اراده خود اختیار کند ... مقصود از کلام خدا، مطلق آیات قرآنی است. البته آن آیاتی که مربوط به اصول معارف الهی و معالم دینی یا ردّ شبهاتی است که ممکن

است به دل‌ها راه پیدا کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۵۸-۱۵۹).^۱

گفتنی است گرچه آیه ۶ سوره توبه: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ» با به‌کارگیری واژه «أحد»، در ظاهر به اشخاص حقیقی اشاره دارد، اما این پرسش مطرح است که آیا واژه مذکور می‌تواند اشخاص حقوقی همچون دولت‌ها یا سازمان‌های بین‌المللی را نیز دربرگیرد؟ در پاسخ باید گفت گرچه معنای لغوی «أحد» به فرد حقیقی محدود است، ولی با بهره‌مندی از اصول فقهی مانند تنقیح مناط، قیاس مواسات و قیاس اولویت، دامنه آن را به اشخاص حقوقی نیز می‌توان گسترش داد؛ همان‌گونه که در حدیث «المؤمنون عند شروطهم»، مفهوم «شروط» بر پایه فهم عرفی به عقود مانند عقد بیع، توسعه یافته است. امان اعطاشده به اشخاص حقوقی نیز معتبر است؛ زیرا مناط حکم یعنی پای‌بندی به تعهد امان و تضمین امنیت، در هردو مورد یکسان است. این استدلال آشکار می‌سازد که اعتبار امان برای اشخاص حقوقی، از طریق قیاس مواسات و تنقیح مناط قابل استنباط است؛ چراکه اسلام بر وجوب پای‌بندی به امان، فارغ از حقیقی یا حقوقی بودن امان‌گیرنده، تأکید دارد.

قید «حتی یسمع» در آیه «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ» (توبه: ۶)، ممکن است به استجار یا اجاره یا هردو تعلق داشته باشد. علامه طباطبایی^۲ آن را قید هردو دانسته است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۵۸). اگر قید «استجار» باشد، باید در نظر داشت که هدف مشرک پناه‌جو، شنیدن کلام خداوند است؛ هرچند ممکن است امان‌دهنده، هدف دیگری داشته باشد. مشرک ممکن است به قصد شنیدن کلام خدا امان بخواهد، اما واقعیت این است که اگر او بیاید و کلام خدا را بشنود، مسلمان نخواهد شد. هدف ممکن است این باشد که او به کشور بیاید، فضای آن را ببیند و با آن آشنا شود تا شاید در آینده در کشور سرمایه‌گذاری کند؛ بنابراین

۱. «إِنَّ قَوْلَهُ: «حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ» غَايَةٌ لِلِاسْتِجَارِ وَالْإِجَارَةِ، فَيَتَغَيَّرُ بِهَا الْحُكْمُ؛ فَلَا سِتِيْمَانُ إِذَا كَانَ لِسْمَعِ كَلَامِ اللَّهِ وَاسْتِفْسَارِ مَا عِنْدَ الرَّسُولِ مِنْ مَوَاقِفِ الرِّسَالَةِ، فَيَتَقَدَّرُ الْأَمَانُ الَّذِي يُعْطَاهُ الْمُسْتَجِيرُ الْمُسْتَأْمَنُ بِقُدْرِهِ. فَإِذَا سَمِعَ مِنْ كَلَامِ اللَّهِ مَا يَتَبَيَّنُ بِهِ الرُّشْدُ مِنَ الْعَمَى وَ يَتَمَيَّزُ بِهِ الْهُدَى مِنَ الضَّلَالِ، انْتَهَتْ مُدَّةُ الاسْتِجَارَةِ وَحَانَ أَنْ يَرُدَّ الْمُسْتَجِيرُ إِلَى مَأْمَنِهِ وَالْمَكَانِ الْخَاصِّ بِهِ الَّذِي هُوَ فِي أَمْنٍ فِيهِ، لَا يَهْدِدُهُ فِيهِ سُيُوفُ الْمُسْلِمِينَ، لِيَرْجِعَ إِلَى خَالِهِ الَّذِي فَارَقَهُ وَ يَحْتَارَ لِنَفْسِهِ مَا يَشَاءُ عَلَى حُرِّيَّةٍ مِنَ الْمَشِيَّةِ وَالْإِرَادَةِ ... إِنَّ الْمُرَادَ بِكَلَامِ اللَّهِ مَطْلُوقَ آيَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، نَعَمْ بِتَقْيِيدِ مَا يَنْفَعُ الْمُسْتَجِيرَ مِنَ الْآيَاتِ الَّتِي تَوْضِحُ لَهُ أُصُولَ الْمَعَارِفِ الْإِلَهِيَّةِ وَ مَعَالِمِ الدِّينِ ...».

هدف امان‌دهنده، شنیدن کلام خدا نیست، بلکه هدف امان‌گیرنده، شنیدن کلام خداست؛ بدین ترتیب بین اهداف امان‌دهنده و امان‌گیرنده، تلازمی وجود ندارد.

نکته قابل تأمل دیگر اینکه «حتی» ممکن است بیانگر نتیجه باشد، نه صرفاً غایت. ابن‌هشام در مغنی‌اللیب، با طرح مفهوم «لام صیروت و عاقبت» به این مطلب اشاره کرده است (ابن‌هشام، ۱۴۲۴، ص ۲۳۹). نمونه این کاربرد در آیه «لَيَكُونَنَّ هُمُ عَدُوًّا وَ حَزَنًا» (قصص: ۸) دیده می‌شود که محققان نحوی آن را «لام صیروت و عاقبت» دانسته‌اند؛ برای مثال وقتی گفته می‌شود فردی درس خوانده است تا اشتباهاتش را توجیه کند، درحالی‌که هدف اصلی او کسب علم بوده، ولی نتیجه عملش چیز دیگری شده است. این مفهوم را به «حتی» در آیه مورد بحث نیز می‌توان تسری داد؛ برهمین اساس خداوند می‌فرماید به مشرکان امان دهید که ممکن است نتیجه آن شنیدن کلام الهی باشد، چنان‌که علت مقاومت آنان را جهل می‌داند که با رفع آن، مقاومت‌شان پایان می‌یابد.

با این توضیح، تفسیر ابن‌کثیر در مقایسه با علامه طباطبایی^۳ که به توسعه در مفهوم آیه شریفه قائل است، ترجیح دارد و نتیجه فقهی این امر آن است که عقد امان، به مواردی که هدف از آن شناخت حقیقت و هدایت باشد، محدود نیست؛ از این رو می‌توان گفت هرچند حضور کفار و مشرکان در بلاد اسلامی به انگیزه نمایندگی سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی از کشور متبوع‌شان می‌باشد، اما در صورت با حضور آنان در کشور اسلامی، عملاً زمینه‌آشنایی با معارف و آموزه‌های اسلامی، بیش از آنکه در وطن خود باشند، برای آنان فراهم خواهد شد و همین امر کافی است که عقد امان شامل چنین کسانی نیز بشود، اگرچه این میزان آشنایی که از اسلام به دست می‌آورند، منجر به هدایت آنان نگردد؛ زیرا اساساً در آیه شریفه، غایتی که ذکر شده این است که زمینه شنیدن کلام خدا و نه هدایت‌شان، برایشان فراهم شود. در واقع نفس فراهم‌شدن زمینه برای شنیدن کلام خدا در این عقد موضوعیت دارد، هرچند به هدایت آنان منجر نگردد (شبان‌نیا، ۱۴۰۰، ص ۱۵۰).

برخی فقها (خامنه‌ای، ۱۳۹۷، ص ۶۴-۶۵) و اندیشمندان اسلامی با توسعه مفهوم آیه، آن را به موضوع سفیران و نمایندگان سیاسی تعمیم داده‌اند و بر مصونیت آنان تأکید کرده‌اند. آنان معتقدند ورود بیگانگان جز در مورد شنیدن قرآن، منوط به مصلحت مسلمانان و تصمیم‌گیری آنان است. بی‌شک اعزام سفیران و نمایندگان با هدف انعقاد صلح و تحکیم روابط با کشورهای مسلمان و

همسایگان، اقدامی ضروری و در جهت مصلحت امت اسلامی تلقی می‌شود (ملاح، ۱۹۸۱، ص ۷۰۷)؛ از این رو می‌بینیم که از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، قاعده امان، به کفار حاضر در جنگ اختصاص ندارد و هیئت‌های نمایندگی و مجموعه‌هایی را نیز که در حوزه سیاسی یا اقتصادی و... مشغول به فعالیت‌اند، در برمی‌گیرد.^۱

نکته‌ای که در مورد اطلاق آیه محل بحث باید تأکید داشت اینک هر چند نویسندگان مقاله حاضر بر این باورند که اطلاق آیه شریفه شامل مصونیت عدم تعرض نسبت به سفیران و نمایندگان دیپلماتیک می‌گردد، ولی به دلیل وجود نظرات متفاوت در میان صاحب‌نظران، ممکن است برخی به این اطلاق نرسند؛ باین حال این نکته اهمیت دارد که عدم دستیابی به توافق در مورد اطلاق آیه شریفه، به معنای پایان توسعه تأمین و مصونیت سفیران و نمایندگان دیپلماتیک نیست؛ زیرا این موضوع باتوجه به مصلحت، همچنان معتبر خواهد بود.

در منابع روایی شیعه (امینی، ۱۳۷۳، ج ۱۸، ص ۱۷۰) و اهل سنت (احمد بن حنبل، [بی‌تا]، ج ۲، صص ۱۸۰، ۱۹۴ و ۲۱۱)، به روایاتی از پیامبر اکرم ﷺ استناد شده است که تصریح می‌کنند: «لا یقتل مؤمن بکافر، و لا ذوعهد فی عهده». پیامبر اکرم ﷺ همچنین در روایتی دیگر می‌فرماید: «لا یقتل الرسل و لا الرهن» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۷، ص ۳۱). بر مبنای این روایات، نظام حقوقی اسلام برای سفیران و نمایندگان سیاسی کشورها حق مصونیت قائل شده و تأکید کرده است که جان و امنیت آنان باید تضمین گردد. نمونه‌های تاریخی این موضوع فراوان است. یکی از رویدادهای تاریخی مهم در مورد مصونیت دیپلماتیک، برخورد پیامبر اکرم ﷺ با فرستادگان مسیلمه کذاب است؛ واقعه‌ای که در بسیاری از منابع تاریخی به آن استناد شده است؛ از این رو به دلیل اهمیت آن، این مورد به تفصیل بررسی می‌شود:

۱. فالمتحصل من مجموع هذه الأدلة هو الجزم بأن مشروعية الأمان و ما یترتب علیها من الأحكام، لا تختص بأمان الكافر المستأمن فی میدان الحرب، بل تشمل جميع أصناف الكفار و جميع أصناف الأمان، سواء ما یصدر من الدولة الإسلامية بشأن الأفراد والجماعات بل الشعوب، أو بشأن الوفود والجموعات العاملة سياسياً أو اقتصادياً و غیرهما كالسفراء والخبراء و ضيوف الحكومة و غیرهم و ما یصدر من آحاد المسلمين بشأن المسافرين والسياح والضيوف والتجار و أمثال ذلك و سواء ما كان منه مسبقاً بطلب الأمان من الكافر، أو كان ابتداءً من المسلم بغير طلب و ما سواه من الفروض والمحتملات (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۹۷، ص ۲۹).

مسیلمه کذاب از جمله کسانی بود که در سال دهم هجری به مدینه آمد و اسلام آورد، ولی پس از بازگشت به زادگاه خویش، ادعای نبوت کرد. وی در نامه‌ای خطاب به پیامبر ﷺ نوشت: «از مسیلمه فرستاده خدا، به محمد فرستاده خدا. سلام بر تو! اما بعد، من در امر نبوت با تو شریک شده‌ام؛ نیمی از سرزمین متعلق به ماست و نیمی دیگر از آن قریش، اما قریش قومی ستمگرند». وی دو نماینده برای تسلیم این نامه به پیامبر ﷺ به مدینه فرستاد. هنگامی که یکی از دبیران، متن نامه را برای پیامبر ﷺ قرائت کرد، ایشان پس از اطلاع از محتوای آن، رو به فرستادگان مسیلمه کرد و از آنان پرسید: «شما خود چه می‌گویید؟». آنها پاسخ دادند: «آنچه را که مسیلمه می‌گوید، ما نیز می‌گوییم». پیامبر ﷺ در واکنش به این ادعا فرمود: «به خدا قسم، اگر نه این بود که فرستادگان به قتل نمی‌رسند، فرمان می‌دادم شما را به قتل برسانند». سپس نامه‌ای در پاسخ به مسیلمه نوشت که این‌گونه بود:

بسم الله الرحمن الرحيم. از محمد فرستاده خدا، به مسیلمه کذاب. سلام بر آنکه پیرو هدایت باشد، اما بعد، زمین از آن خداست؛ آن را به هرکس از بندگان خود که بخواهد، واگذار می‌کند و سرانجام، کامیابی از آن پرهیزکاران خواهد بود (ابن‌هشام، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۲۴۷).

این واقعه از جنبه‌های گوناگون دارای اهمیت است:

نخست آنکه، پیامبر اکرم ﷺ در این باره فرمود: «اگر نه این است که فرستادگان کشته نمی‌شوند، به کشتن شما فرمان می‌دادم». این بیان، در بستر زمانی خاص ایراد شده است؛ یعنی پس از اعلان برائت در سال نهم هجرت که از آن به «عام‌الوفود» یاد شده است. در این دوره، هیئت‌های گوناگونی از اطراف حجاز به مدینه آمدند و اسلام را پذیرفتند؛ از جمله این هیئت‌ها، مسیلمه کذاب بود که از یمامه به مدینه آمد و اسلام اختیار کرد. در این زمان در سرزمین حجاز، غیرمسلمانی که پیمان صلحی با مسلمانان نداشته باشد، وجود نداشت. سفیران مسیلمه نیز پیش‌تر اسلام آورده بودند؛ از این رو هنگامی که نامه مسیلمه را تسلیم کردند، پیامبر ﷺ از آنها پرسید: شما خود چه نظری دارید؟ چون اعتراف کردند که با مسیلمه هم‌عقیده‌اند، این سخن را بیان فرمود.

نقل این سخن نبوی به دو شکل متفاوت در منابع اسلامی آمده است:

أما والله لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكم: هان! به خدا قسم، اگر نه این است که فرستادگان

کشته نمی‌شوند، شما را گردن می‌زدیم (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱، ص ۷۷).

لو كنت قاتلاً رسولاً لقتلتك، لضربت عنقك: اگر من کشته‌سفران بودم، شما را می‌کشتم

(عاملی، ۱۴۲۶، ج ۲۸، ص ۲۲۹).

تحلیل ادبی عبارت نخست نشان می‌دهد که واژه «لولا» در اینجا امتناعیه است؛ یعنی قتل فرستادگان مسیلمه به دلیل وجود قاعده‌ای کلی که سفیران نباید مورد تعرض قرار گیرند، منتفی است. این جمله نشان‌دهنده آن است که پیامبر ﷺ عرف بین‌المللی مربوط به عدم تعرض به فرستادگان را به رسمیت شناخته است، ولی بر اساس نقل دوم، مفهوم این عبارت این است که در میان دیگر ملل، ممکن است قتل سفیران مجاز باشد، اما پیامبر ﷺ خود را از چنین رفتاری مبرا می‌داند؛ در نتیجه پیامبر ﷺ نه تنها به تأیید این عرف پرداخت، بلکه آن را به‌عنوان اصل حقوقی در نظام اسلامی تثبیت و به مسلمانان توصیه کرد که از آن پیروی کنند (میرمحمدی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۲-۱۸۴).

نکته دیگر اینکه برخورد پیامبر ﷺ با نامه مسیلمه، دارای اهمیت است. با وجود اینکه دعوت مسیلمه باطل بود، پیامبر ﷺ نامه او را دریافت کرد و به آن پاسخ داد و مأموریت فرستادگان را تکمیل نمود. این رفتار نشان‌دهنده آن است که سفیران باید بدون تعرض، مأموریت خود را به‌انجام برسانند و به‌سوی فرستنده بازگردند. از این واقعه، ضمانت اجرایی «اخراج» در صورت عدم پذیرش یک فرستاده از سوی کشور میزبان نیز استنباط می‌شود.

در نهایت ابن‌مسعود که راوی این واقعه است، در بیان پیامد حقوقی آن می‌گوید: «پس از آن سنت بر این قرار گرفت که سفیران کشته نمی‌شوند» (ابوالوفاء، ۱۹۹۲، ص ۴۲). این روایت، تثبیت قاعده‌ای حقوقی را نشان می‌دهد که بعدها در نظام دیپلماتیک اسلامی به‌عنوان یکی از اصول مصونیت نمایندگان سیاسی مورد پذیرش قرار گرفت.

شواهد دیگر در این باره رفتار محبت‌آمیز و با گذشت پیامبر اسلام ﷺ در انعقاد صلح حدیبیه (ابن‌هشام، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۴۷-۱۵۰) و نیز استقبال گرم از نمایندگان مسیحیان نجران است (بلاذری، [بی‌تا]، ص ۹۹).

برای اثبات مصونیت سیاسی نمایندگان و سفیران دیپلماتیک، برخی کتب (زحیلی، ۱۹۹۲، ص ۳۳۳/حمیدالله، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۷۴/ارمنازی، ۱۹۹۰، ص ۲۱۳/سلیمی، ۱۳۸۲، ص ۳۶۵/حقیقت، ۱۳۷۶، ص ۳۰۴/حمیدالله، ۱۳۸۰، ص ۱۷۳) به قضیه ابورافع استناد کرده‌اند. ابورافع به‌نماینده‌گی از قریش نزد پیامبر اکرم ﷺ رفت. با دیدن آن حضرت، شیفته اسلام شد و از پیامبر ﷺ خواست به او اجازه دهد در همانجا بماند. حضرت در پاسخ به این درخواست فرمود: «إني لأخيس بالعهده و لأحبس البرد ولكن

ارجع فإن كان في نفسك الذي في نفسك الآن فارجع» (کرمی، ۱۴۲۷، ص ۱۳۱/ شوکانی، [بی تا]، ج ۸، ص ۱۸۲/ احمدبن حنبل، [بی تا]، ج ۶، ص ۸).

بر اساس این روایت که اهل سنت آن را نقل کرده‌اند، حضرت به ابورافع تأکید کرد هرگز عهد خود را نقض نمی‌کنم و شخص فرستاده را از بازگشت به وطن خود باز نخواهم داشت؛ پس به نزد قریش برو و اگر به آنچه بر زبان آوردی ایمان داری، به نزد ما بازگرد.

۳-۲. مصونیت قضایی

مصونیت قضایی یکی از انواع مصونیت‌های دیپلماتیک است که به‌طور خاص به مأموران دیپلماتیک اعطا می‌شود و به‌معنای این است که آنها برخلاف دیگر افراد و اتباع خارجی، از حوزه قدرت قضایی دولت میزبان خارج‌اند و نمی‌توان آنها را به حکم دادگاه‌های ملی کشور پذیرنده جلب و محاکمه کرد (صدر، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱)؛ به‌عبارت‌دیگر مأمور دیپلماتیک از تعرض قضایی ذیل قوانین داخلی کشور میزبان مصون است و هیچ‌گونه صلاحیتی برای رسیدگی قضایی به آنها وجود ندارد (ذوالعین، ۱۳۸۳، ص ۳۵۱).

در مورد مصونیت قضایی مأموران دیپلماتیک، فلیپ کابه سه نوع عمل را در این باره شناسایی می‌کند: نخستین نوع اعمال، فعالیت‌هایی‌اند که مأموران دیپلماتیک در جهت نمایندگی دولت خویش و مؤسسات آن انجام می‌دهند و اثر آنها در عرصه حقوق بین‌الملل ظاهر می‌شود؛ مانند مذاکره برای انعقاد معاهده یا ارائه اعتبارنامه. در این موارد، اگر این اعمال برخلاف حقوق بین‌الملل باشد، دولت میزبان باید اقدام بین‌المللی کند، نه قضایی در سطح داخلی؛ زیرا در اینجا بحث از مصونیت قضایی مطرح نیست، بلکه مسئله عدم صلاحیت مطلق محاکم ملی است. دومین نوع، اعمالی‌اند که دیپلمات‌ها در مورد مقررات داخلی کشور خود انجام می‌دهند؛ مانند جاسوسی یا افشای اسرار دولتی که در این صورت نیز بحث مصونیت قضایی مطرح نیست و محاکم ملی صلاحیت رسیدگی به این امور را ندارند و موضوع باید در دولت فرستنده بررسی شود. سومین نوع، اعمالی‌اند که دیپلمات‌ها همانند افراد عادی و مقیم در دولت میزبان انجام می‌دهند. در این موارد، بحث از مصونیت قضایی مطرح می‌شود که به دو نوع مصونیت قضایی جزایی (کیفری) و مصونیت قضایی مدنی تقسیم می‌گردد (شامی، ۱۹۹۴، ص ۵۴۴-۵۴۷).

مصونیت قضایی دیپلماتیک به نحوی که امروز به موجب کنوانسیون ژنو پیش بینی شده، در منابع فقهی مطرح نشده است؛ به عبارت دیگر این نهاد را مستقیماً ذیل عقود شرعی همچون عقد امان یا عقد ذمه نمی توان قرار داد. عقد امان در فقه اسلامی عمدتاً ناظر به امنیت جانی و مالی فرد غیر مسلمانی است که قصد ورود موقت به دارالاسلام را دارد. این مفهوم با مصونیت دیپلماتیک که شامل عدم تعقیب کیفری و قضایی است، تفاوت اساسی دارد.

در این جهت تنها مبنای قابل استناد برای مشروعیت مصونیت قضایی دیپلماتیک، نهاد مصلحت است؛ بر این اساس اگر مصلحت اقتضا کند، حکومت اسلامی به مأموران دیپلماتیک مصونیت اعطا می کند. این امر در ادبیات فقهی شیعه و اهل سنت پذیرفته شده است؛ از این رو ملاحظه می کنیم که از قرن ها پیش یعنی از قرن دوم هجری، به این امر اشاره کرده اند.

شیبانی در اثر مشهور خویش با عنوان *السير الکبير* تصریح می کند:

اگر فرستادگان در امنیت نباشند، قادر به انجام رسالت خود نخواهند بود؛ بنابراین امان باید بدون هیچ شرطی به آنان اعطا شود و در صورتی که این امان از طریق پیمان یا سند رسمی تضمین گردد، بهتر است (منجد، ۱۹۸۳، ص ۸۱).

این دیدگاه فقط محدود به شیبانی نیست، بلکه فقهای برجسته دیگر از مذاهب گوناگون اسلامی نیز بر آن تأیید کرده اند. ابن قدامه از علمای اهل سنت در این باره می نویسد:

اعطای امان به فرستادگان جایز است؛ چراکه ضرورت و نیاز، چنین اقتضایی را ایجاب می کند. اگر ما فرستادگان را مورد تعرض قرار دهیم، طرف مقابل نیز متقابلاً چنین خواهد کرد و این امر با مصلحت اعزام نمایندگان منافات دارد (ابن قدامه، [بی تا]، ج ۱۰، ص ۴۳۶).

سرخسی با استناد به سیره تاریخی مسلمانان بیان می دارد:

فرستادگان در دوران اسلام و حتی پیش از آن (جاهلیت)، از مصونیت برخوردار بودند؛ زیرا تحقق جنگ یا صلح بدون مبادله نمایندگان ممکن نبود؛ از این رو امنیت فرستادگان شرط ضروری برای نیل به اهداف دیپلماتیک است (ابوالوفاء، ۱۹۹۲، ص ۳۰۴).

در میان فقهای امامیه، محمد حسن نجفی در *جواهر الکلام* با اشاره به سیره پیامبر ﷺ در برخورد با فرستادگان مسیلمه، بیان می دارد:

از فرمایش رسول خدا ﷺ مصونیت فرستادگان برداشت می شود. این مصونیت به مقتضای مصلحت و رعایت سیاست است؛ چراکه ابلاغ پیام بدون تضمین امنیت رسولان، ممکن نخواهد بود (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱، ص ۷۷).

علامه حلی از دیگر فقیهان نامدار شیعه در قرن هفتم هجری می‌گوید:

عقد امان برای فرستاده مشرکان جایز است و پیامبر ﷺ به فرستادگان امان می‌داد. نیاز به مراسله، چنین اقتضایی را داشت و چنانچه وی فرستادگان آنان را می‌کشت، آنان نیز همین می‌کردند و این امر به نقض غرض از اعزام سفیران می‌انجامید و مصلحت نمایندگی از دست می‌رفت (حلی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۸۶).

اعطای مصونیت قضایی در دو مرحله باید بررسی شود:

الف) پیش از تعهد به اعطای مصونیت: در این مرحله باید بررسی شود که آیا حاکم اسلامی می‌تواند پیش از اعطای مصونیت، مأموران دیپلماتیک را از تعقیب قضایی در تمامی موارد مستثنا کند یا خیر! به‌ویژه این پرسش مطرح می‌شود که آیا حکومت اسلامی می‌تواند مصونیت در برابر حدود الهی اعطا کند؟

ب) پس از تعهد به اعطای مصونیت: اگر حکومت اسلامی متعهد به اعطای مصونیت شود، اصل اوفوا بالعقود (وفای به عهد) ایجاب می‌کند که به این تعهد پای‌بند باشد، مگر در مواردی که با اصول قطعی مانند قاعده نفی سبیل در تعارض قرار گیرد. در چنین مواردی اگر مصونیت دیپلماتیک سبب سلطه کفار بر مسلمانان شود، قاعده نفی سبیل مقدم خواهد بود.

در بررسی مصونیت قضایی مأموران دیپلماتیک باید میان دو نوع تخلف تفکیک قائل شد:

۱. تخلف از حدود شرعی: مصونیت در این موارد به‌راحتی قابل توجیه نیست، مگر در موارد استثنایی؛ برای مثال اگر دیپلمات مسلمان مرتکب حدود شرعی شود (مانند شرب خمر یا سرقت)، اعطای مصونیت به او از نظر فقهی مشکل‌ساز خواهد بود.

۲. تخلف از مقررات کشوری: در این موارد، اعطای مصونیت در چهارچوب مصالح حکومتی می‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد؛ برای مثال معافیت دیپلمات‌ها از مالیات یا عدم تعقیب کیفری در تخلفات رانندگی، ممکن است بر اساس مصلحت توجیه شود. این مقررات در زمره احکام تعزیری قرار می‌گیرند و قابل تغییر یا تعدیل‌اند.

از نگاه نویسندگان مقاله حاضر، مصونیت قضایی در شریعت اسلامی، قاعده از پیش تعیین شده نیست، بلکه مشروعیت آن به مصلحت حکومت اسلامی وابسته است. این وابستگی به مصلحت، با وجود نصوص در این باره منافات ندارد. در واقع چنانچه علامه حلی (همان) و صاحب جواهر اشاره کردند (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱، ص ۷۷)، پایه نصوص نیز اقتضای مصلحت است. نکته دیگر اینکه این

مصونیت نمی‌تواند شامل حدود الهی شود، مگر در شرایط خاص؛ در مقابل در حوزه مقررات عرفی کشور، دولت اسلامی اختیار بیشتری در اعطای مصونیت دارد، مشروط بر اینکه این امر باعث نقض قاعده نفی سیل نشود.

نتیجه

مصونیت دیپلماتیک در اندیشه اسلامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است که هم از نظر مبانی نظری و هم از جهت تطبیق عملی، تفاوت‌های بنیادینی با نظام حقوقی بین‌المللی معاصر دارد. در این نظام فکری، مصونیت دیپلمات‌ها، نه به‌عنوان یک امتیاز صرفاً سیاسی یا قراردادی، بلکه به‌مثابه نهادی شرعی با پشتوانه‌های قرآنی، روایی و فقهی مورد توجه قرار گرفته است.

در سطح مبانی نظری، قرآن کریم در آیه ۶ سوره توبه با عبارت «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ»، اصل امان‌دادن به غیرمسلمانان را مطرح کرده است که به‌عنوان سنگ‌بنای نظریه مصونیت در اسلام محسوب می‌شود. فقهای اسلامی با استناد به این آیه و روایات متعدد، نظریه «عقد امان» را توسعه داده‌اند که بر اساس آن، هرگونه تعرض به شخص سفیر یا نماینده سیاسی را ممنوع می‌شمارد.

در بُعد تاریخی، سیره پیامبر اکرم ﷺ و ائمه معصومین ﷺ حاوی نمونه‌های متعددی از رعایت مصونیت دیپلماتیک است. ماجرای برخورد پیامبر ﷺ با فرستادگان مسیلمه کذاب که باوجود ادعای دروغین نبوت، از امنیت کامل برخوردار بودند، از جمله این موارد است. همچنین معاهدات صلحی مانند صلح حدیبیه نشان می‌دهد اسلام حتی در شرایط خصومت‌آمیز نیز به اصول دیپلماتیک پای‌بند بوده است.

در حوزه فقه سیاسی، مصونیت دیپلماتیک در چهارچوب نظریه «مصلحت» تحلیل می‌شود؛ به‌گونه‌ای که تأمین منافع و مصالح مسلمانان ایجاب می‌کند نمایندگان سیاسی از امنیت و امتیازات خاصی برخوردار باشند. این نگاه کارکردگرایانه باعث شده است مصونیت دیپلماتیک در اسلام، نه به‌عنوان هدف، بلکه به‌مثابه وسیله‌ای برای تحقق اهداف بزرگ‌تر نظام اسلامی در نظر گرفته شود، اما این مصونیت قضایی به‌عنوان یکی از گونه‌های مصونیت دیپلماتیک، در مقابل مصونیت عدم تعرض، مطلق نیست و محدودیت‌های شرعی مهمی دارد: اولاً، مصونیت دیپلمات‌ها نباید به نقض

قوانین اساسی اسلام منجر شود؛ ثانیاً، در مواردی که دیپلماتی مرتکب جرایم حدّی مانند محاربه یا جاسوسی شود، مصونیت او ساقط می‌گردد؛ ثالثاً، مصونیت‌ها نباید به سلطه کفار بر مسلمانان بینجامد که در این صورت قاعده نفی سبیل اولویت می‌یابد.

در مجموع مصونیت دیپلماتیک در اسلام، تلفیقی هوشمندانه از ثبات اصولی و انعطاف عملی است که هم نیازهای روابط بین‌الملل را می‌شناسد و هم مرزهای ارزشی خود را حفظ می‌کند. این نگاه ظریف و متعادل می‌تواند در جهان پُر تنش امروز، الهام‌بخش نظام‌های حقوقی دیگر باشد.

منابع

۱. آلا دپوش، علی و علیرضا توتونچیان؛ دیپلمات و دیپلماسی؛ تهران: وزارت خارجه، ۱۳۷۲.
۲. ابراهیمی، محمد؛ اسلام و حقوق بین الملل عمومی؛ ج ۲، تهران: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۷۷.
۳. ابن حنبل، احمد؛ المسند؛ ج ۲ و ۶، بیروت: دار صادر، [بی تا].
۴. ابن سید الناس، محمد بن عبدالله؛ عیون الأثر؛ ج ۲، بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۴ق.
۵. ابن فراء، محمد بن حسین؛ سفیران (رسل الملوك)؛ ترجمه پرویز اتابکی؛ تهران: انتشارات آموزش اسلامی، ۱۳۶۲.
۶. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر؛ تفسیر القرآن العظیم؛ ج ۴، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ق.
۷. ابن هشام، ابو محمد جمال الدین؛ مغنی اللیب؛ قم: مطبعة المدنی، ۱۴۲۴ق.
۸. ابن هشام، عبدالملک؛ السیرة النبویة؛ ج ۴، بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].
۹. ابوالوفاء، احمد؛ حقوق دیپلماتیک (رهیافت اسلامی)؛ ترجمه سید مصطفی میر محمدی؛ تهران: سمت، ۱۳۹۰.
۱۰. امینی، عبدالحسین؛ الغدیر؛ ج ۱۸، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۳۷۳ق.
۱۱. بلاذری، احمد بن یحیی؛ فتوح البلدان؛ [بی جا]: شركة طبع الکتب العربیه، [بی تا].
۱۲. پورامینی، محمد حسین؛ اسلام و حقوق دیپلماتیک؛ تهران: سمت و دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۴۰۳ق.
۱۳. حقیقت، سید صادق؛ مسئولیت های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی؛ تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری، ۱۳۷۶.
۱۴. حمید الله، محمد؛ حقوق روابط بین الملل در اسلام؛ ترجمه سید مصطفی محقق داماد؛ ج ۱، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۷۳.
۱۵. خامنه ای، سید علی؛ ثلاث رسائل فی الجهاد؛ تهران: مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۹۷.

۱۶. دهخدا، علی اکبر؛ لغت نامه؛ تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۱۷. دیهیم، علیرضا؛ حقوق دیپلماتیک در تئوری و در عمل؛ تهران: اداره چاپ و نشر وزارت امور خارجه، ۱۳۹۹.
۱۸. ذوالعین، پرویز؛ حقوق دیپلماتیک؛ تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۳.
۱۹. زحیلی، وهبه؛ آثارالحرب فی الإسلام؛ ج ۴، بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۲م.
۲۰. سلیمی، عبدالحکیم؛ نقش اسلام در توسعه حقوق بین الملل؛ قم: انتشارات آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
۲۱. شامی، علی حسین؛ الدبلوماسية: نشأتها و تطورها و قواعدها؛ ج ۲، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۹۴م.
۲۲. شبان نیا، قاسم؛ «بررسی ادله فقهی مصونیت دیپلماتیک در کشورهای اسلامی»، فصلنامه حکومت اسلامی؛ ش ۱۰۲، تابستان ۱۴۰۰، ص ۱۴۷-۱۷۲.
۲۳. صدر، جواد؛ حقوق دیپلماتیک و کنسولی؛ ج ۷، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیرالقرآن؛ ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی؛ ج ۹، ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۲۵. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی؛ الروضة البهية؛ نجف: مكتبة الآداب، ۱۳۸۷ق.
۲۶. عاملی، سیدجعفر مرتضی؛ الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ؛ ج ۲۸، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث، ۱۴۲۶ق.
۲۷. علوان، عبدالکریم؛ الوسيط فی القانون الدولي العام؛ ج ۲، بیروت: مكتبة دارالثقافة، [بی تا].
۲۸. فلت هام، آر. جی؛ راهنمای دیپلماتیک؛ ترجمه محمد قنبری؛ ج ۲، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۷۴.
۲۹. قلقشندی، احمد بن علی؛ صبح الأعشی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ق.
۳۰. کرمی، احمد عجاج؛ الإداری فی عصرالرسول ﷺ؛ قاهره: دارالسلام، ۱۴۲۷ق.
۳۱. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ ج ۹۷، ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۲. معلوف، لويس؛ المنجد فی اللغة؛ بیروت: دارالفقه للطباعة والنشر، ۱۴۲۱ق.
۳۳. ملاح، فاوی؛ سلطات الأمن والحصانات والإمتیازات الدبلوماسية؛ اسکندریه: منشاه المعارف، ۱۹۸۱م.



۳۴. المنجد، صلاح‌الدین؛ النظم الدبلوماسية فی الإسلام؛ بیروت: دارالکتاب الجدید، ۱۹۸۳م.
۳۵. میرمحمدی، سیدمصطفی؛ مصونیت و مزایای هیئت‌های نمایندگی دولت‌ها و سازمان‌های بین‌المللی؛ تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۸.
۳۶. نادیه، محمود مصطفی و دیگران؛ سلسله العلاقات الدولية فی الإسلام: الأصول العامة للعلاقات الدولية در دارالاسلام وقت السلم؛ ج ۵، قاهره: المعهد العالمی للفکر الإسلامی، ۱۹۹۶م.
۳۷. نجفی، محمدحسن؛ جواهر الکلام؛ ج ۲۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۳۶۲.

