



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

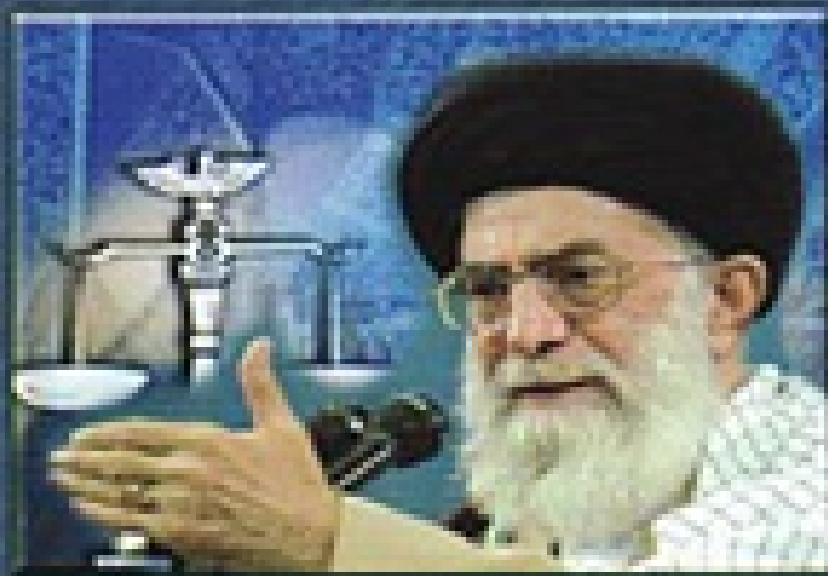
العلماء



رسالة  
عليكم يا صابغين

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

# المهادنة



الإمام الخامنئي

مسجد

والزعماء البيضاء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# المهادنة

كاتب:

سيد على خامنه اى

نشرت فى الطباعة:

موسسه دائره المعارف فقه اسلامى بر مذهب اهل بيت عليهم السلام

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

## الفهرس

٥	الفهرس
٧	المهادنة
٧	اشارة
٧	المقدمة
٧	[في بيان حقيقة الهدنة]
٨	[في بيان أمور تتعلق بالهدنة]
٨	اشارة
٨	الأمر الأول في حكمها:
٩	الأمر الثاني: اشتراطها بوجود المصلحة:
١٢	الأمر الثالث: في اشتراط المدة:
٢٥	الأمر الرابع: في الشروط التي تذكر في عقد الهدنة
٤٤	الأمر الخامس: في بقية أحكام الهدنة:
٤٤	اشارة
٤٥	المسألة الأولى: أن أمر الهدنة بيد الإمام أو من نصبه بالخصوص لذلك.
٤٧	المسألة الثانية: في شرط العوض المالي للمهادنة.
٤٨	المسألة الثالثة: هل يجوز اقتراح الهدنة من المسلمين؟ أو يخص الجواز بما استدعاه الطرف الكافر؟
٥١	المسألة الرابعة في موارد جواز نقض الهدنة:
٥٢	[في بيان بعض الفروع المتعلقة بالهدنة]
٥٢	اشارة
٥٢	الأول: أن الخوف في الآية ليس بمعنى ما يحصل في نفس ولي الأمر، بصرف ظن مجرد عن الشواهد و القرائن، بل هو ما يؤكد القرائن
٥٣	الثاني: لو نقضوا العهد ثم تابوا عنه، نقل العلامة (رحمه الله) في التذكرة عن ابن الجنيد (رحمه الله) القبول منهم
٥٣	الثالث: الخيانة تحصل بفعل الرئيس المطاع في جبهة العدو، أو بإمضائه أو تسببه
	الرابع: قال في الجواهر تبعا للعلامة (رحمه الله) في غير واحد من كتبه: أن الواجب رد المهادنين إلى مأمَنهم بعد ما انتقض عهدهم إذا فرض صيرورتهم

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية ..... ٥٥

## المهادنة

## إشارة

نام كتاب: المهادنة  
 موضوع: فقه استدلالى  
 نویسنده: خامنه‌ای، سید علی بن جواد حسینی  
 تاریخ وفات مؤلف: ه ق  
 زبان: عربى  
 قطع: وزیرى  
 تعداد جلد: ١  
 ناشر: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامى بر مذهب اهل بیت عليهم السلام  
 تاریخ نشر: ١٤١٨ ه ق  
 نوبت چاپ: اول  
 مکان چاپ: قم- ایران  
 ملاحظات: مجله فقه اهل بیت عليهم السلام (فارسی) شماره ١٢-١١

## المقدمة

تعد هذه الدراسة قسما من سلسلة بحوث فى فقه الدولة الإسلامية لسماحة ولى أمر المسلمين (دام ظله).  
 وقد عالج سماحته موضوع (المهادنة) ضمن عدة محاور تدور حول بيان حقيقة الهدنة و شرائطها و أحكامها ثم تطرق فى نهاية المطاف إلى بعض الفروع.  
 و يمتاز هذا البحث ناهيك عما توفر عليه من دقة و عمق بأصالة منهجيته إذ يلمس القارئ فى مطاوى البحث العناية التامة بالقرآن الكريم و اعتماده أساسا فى كل أو جل استدلالاته.

## [فى بيان حقيقة الهدنة]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على سيدنا محمد المصطفى و آله أئمة الهدى.  
 إن مما ينتهى به الجهاد و القتال، المهادنة و الهدنة.  
 و هى فى الأصل: السكون، و يستعمل فى الصلح و المودعة بين المتحاربين، إلا أنه فى اصطلاح الفقه الإسلامى يستعمل فى الصلح المؤقت بين المسلمين و طائفة من الكفار الحربيين و لذا يطلق عليها المودعة  
 المهادنة، ص: ٨  
 و المعاهدة الظاهرتان فى عدم الدوام.

قال الشيخ فى المبسوط: «الهدنة و المعاهدة واحدة، و هو وضع القتال و ترك الحرب إلى مدة». «١»  
 و قال العلامة (رحمه الله) فى التذكرة: «المهادنة و المودعة و المعاهدة ألفاظ مترادفة معناها وضع القتال و ترك الحرب مدة». «٢»

و مثله في المنتهى، و قريب منه في التحرير و القواعد.

فانقطاع المدة و عدم الدوام قد أخذ في معنى الهدنة و تعريفها.

و قد جعلوا ذلك أحد وجوه الفرق بينها و بين عقد الجزية، كما ذكروا له وجوها آخر راجع التفصيل في القواعد للعلامة (رحمه الله)، و بعض آخر من كتبه و كتب غيره و إن كان التحقيق أن ما ذكروه من الفارق ليس هو الفارق الأصلي بين ماهيتهما، بل إنما هي من قبيل العوارض و العلامات.

و الفرق بينهما جوهريا هو أن الطرف المقابل في عقد الجزية هو العدو المغلوب الذي قد ظهر المسلمون عليه، و فتحت أرضه و أسقطت دولته و الحال يجعل عليه شيء عوض الضرائب الموضوعه على المسلمين، فهو من جملة مواطني الدولة الإسلامية و لكن على غير دينهم.

و أما الطرف المقابل في المهادنة فهو العدو المستقر على أرضه و الباقي على دولته و نظامه المدني و ربما يكون قويا و غالبا على أمره، بل أقوى أحيانا من المسلمين.

ففي صدر الإسلام كانت الجزية على أهل الكتاب القاطنين في الشام بعد ما فتحت و صارت من أراضي الإسلام، و لكن الهدنة انعقدت مع قريش مكة و لم يفتحها المسلمون بعد.

و الحاصل: أن عقد الهدنة ينعقد مع الدولة المحاربة بما يتبعها من شعبها، و عقد الجزية ينعقد مع أناس من أتباع دولة الإسلام. هذا هو الفارق الجذري، و أما غيره من الفوارق فهي فروق في المظاهر و الأحكام.

### [في بيان أمور تتعلق بالهدنة]

#### إشارة

ثم إننا نواصل البحث في هذا الباب ضمن أمور:

(١) المبسوط ٢: ٥٠.

(٢) التذكرة ١: ٤٤٧.

المهادنة، ص: ٩.

#### الأمر الأول في حكمها:

و هي جائزة في الجملة بإجماع المسلمين.

و مرادنا من الجواز: الجواز بالمعنى الأعم، أي الذي يشمل الواجب و المكروه، في مقابل عدم الجواز بمعنى الحرمة.

و نريد بقولنا «في الجملة»: أن الجواز مشروط بشروط، و ما لم تتوفر الشروط تكون المهادنة محرمة، و سوف نذكرها بتفاصيلها.

و الدليل على ذلك مضافا إلى كونه متسالما عليه بين المسلمين آيات من الذكر الحكيم منها قوله تعالى (إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُضُوا عَهْدَهُمْ) «٣»، و قوله تعالى (إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) «٤»، و منها قوله تعالى (الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ) «٥» فهذه الآيات بدلالاتها اللفظية تدل على جواز عقد المعاهدة مع الكفار و تقرر ما صدر عن المسلمين من المعاهدة معهم، و المعاهدة و إن كانت غير مختصة بما تقع منها راجعة إلى شأن الهدنة و ترك القتال، إلا أن هذه هي القدر المتيقن منها.



و منها قوله تعالى (وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا) «٦» فهو يدل على جواز الجنوح للسلم حينما يجنح لها العدو، وهذه الآية وإن كان مفادها أضيقت دائرة من المدعى في الباب، حيث إن الجواز فيها مشروط بمبادرة العدو إلى الصلح، مع أن المدعى فيما نحن فيه هو الأعم، إلا أن دلالتها على الجواز في الجملة مما لا يقبل الإنكار.

و المناقشة في دلالتها بأن: المراد من السلم هو ترك القتال فعلا، دون قرار و مواضعه بين الطرفين، موهونه جدا إذ الظاهر من الأمر بالجنوح إلى السلم خصوصا مع الاقتران بما سبقه من الشرط أى جنوح العدو لها و ما لحقه من الأمر بالتوكل على الله، أنه أمر بعمل إيجابى يحتاج إلى عزم و حزم و توكل، لا- أنه أمر بعمل يتفق كثيرا فى الحروب بغير تمهيد و عزم مسبق، بل ما من حرب دامية مستمرة فى برهة من الزمن إلا

(٣) التوبة: ٤.

(٤) التوبة: ٧.

(٥) الأنفال: ٥٦.

(٦) الأنفال: ٦١.

المهادنة، ص: ١٠

و يتخلل فى ضمنها وقف الحرب مرات بغير قرار و عقد و اتفاق، و ورود الأمر بالجنوح إلى مثل ذلك مقترنا بمثل هذا التمهيد و ذاك التعقيب، شىء لا ينبغى نسبته إلى الذكر الحكيم.

و يدل عليه أيضا ما فى نهج البلاغة فى عهده (عليه السلام) إلى مالك الأشتر من قوله (عليه السلام)

«و لا تدفعن صلحا دعاك إليه عدوك و لله فيه رضى، فإن فى الصلح دعة لجنودك»

«٧»، و قد رواه فى المستدرک عن تحف العقول، كما روى قريبا منه فى الألفاظ و المعانى عن دعائم الإسلام عن على (عليه السلام) عن النبى (صلى الله عليه و آله) «٨».

كما يدل عليه ما نقل من السيرة النبوية القطعية من معاهداته (صلى الله عليه و آله) مع الكفار من مشركيهم و يهودهم و نصاراهم.

و كلها راجعة إما بالمطابقة و إما بالملازمة إلى ترك القتال و استقرار الهدوء و الصلح المؤقت.

فالأمر بحسب الدليل واضح كمال الوضوح، بحيث يبدو أن ما فعله أصحابنا من إرساله إرسالات المسلمين، و عدم التصدى كثيرا للاستدلال عليه، أمر صحيح حقا.

ثم إن العلامة (رحمه الله) و بتبعه البعض من متأخري المتأخرين استدلل لذلك بحرمه إلقاء النفس فى التهلكة فى جنب أدلة و جوب الجهاد، زاعما أن نتيجة تقابل الدليلين هو التخيير و الجواز، و فيه من وضوح الإشكال ما يغنيننا عن الإيراد عليه.

### الأمر الثانى: اشتراطها بوجود المصلحة:

يشترط فى جواز الهدنة أن يكون فيها مصلحة فى الجملة.

و الظاهر وضوح حكم العقل بأن هذا مقتضى الحكمة، كما أنه المستشعر من المناسبة بين الحكم و الموضوع.

فبعد ما وردت عمومات كثيرة فى الأمر بالجهاد و الحث على مقاتلة الكفار مع ما فى لسان بعضها من التهديد و التوعيد على تركه «٩»، ثم ورد فى آية أو آيات الأمر بالصلح، ففى مثل هذا الظرف لا معنى

(٧) نهج البلاغة: ٤٤٢، كتاب رقم ٥٣، الدكتور صبحى الصالح.

(٨) راجع المستدرک ١١: ٤٣ و ٤٤، ب ١٨، ح ١ و ٢.

(٩) كقوله تعالى وَمَا لَكُمْ لِمَا تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ. الآية- النساء: ٧٥، وقوله تعالى وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ.

الآية- الأحزاب: ١٣، و آيات الفرار و أمثالها الكثير في الكتاب العزيز.

المهادنة، ص: ١١

للقول بأن الصلح و السلم أمر جائز في كل زمان و لو مع عدم الحاجة إليه و فقد مصلحة فيه، فضلا عن صورة وجود مصلحة في تركه إذ لازم ذلك لغوية ذاك الحث و التوكيد و التهديد و التوعيد، و تكون النتيجة هي أن تلك الأوامر الأكيدة بالجهاد في آيات الذكر الحكيم لا تحمل حكما إلزاميا، بل إنما هي مسوقة لبيان جواز قتال العدو، و كونه أمرا راجحا غير ممنوع عنه! و هذا خلاف مقتضى الحكمة في كلام البارى الحكيم عز اسمه، فتلك الآيات و هكذا المناسبات العرفية بين الحكم و الموضوع بنفسهما كافية لإثبات أن الإقدام على السلم مع العدو المحارب ليس أمرا جائزا و مباحا في أى وقت و على أى حال، بل جوازه متوقف على وجود ما يكفى في تبرير الإقدام عليه من الشرائط و الأحوال التى يعبر عنها بالمصلحة.

هذا مضافا إلى ما يدل بظاهره على المنع من السلم و المداراة و التودد مع الأعداء المحاربين، كقوله تعالى (فَلَا تَهْتُوا وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ) «١٠»، و قوله تعالى (إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ) «١١»، و قوله تعالى (لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَ عَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ) «١٢»، و غيرها من الآيات الكثيرة في هذا الباب.

فحاصل الأدلة بمجموعها: أن وجود المصلحة في قبول الصلح أو اقتراحه على العدو شرط شرعا في جواز ذلك.

ثم إن المصلحة في هذا الباب لا تنحصر فيما ذكره الفقهاء (رحمهم الله) من ضعف المسلمين و قتلهم عن المقاومة، أو رجاء دخول الكفار في الإسلام، أو الحصول على المال الذى يبذلونه للمسلمين.

فهناك مصالح أخرى تناسب ظروف العالم فى كل عصر، منها تحسين سمعة النظام الإسلامى كنظام يقترح الصلح على منائيه، و منها تخويف عدو آخر طامع فى بلاد المسلمين من جهة كونهم مشغولين بالحرب، فإذا رأى ذاك العدو أن الإمام بصدد الصلح مع مقاتليه، فإنه يخاف و يقطع طمعه، و منها غير ذلك مما يعرفه الذى بيده

(١٠) محمد: ٣٥

(١١) الممتحنة: ٩

(١٢) الممتحنة: ١

المهادنة، ص: ١٢

أمر تشخيص المصلحة فى كل زمان و مكان.

ثم لا- يخفى أن المصالح تختلف أهمية، كما أن مصاديق الجهاد تختلف كذلك، و من المعلوم عدم إمكان التحديد بالنسبة إلى مراتب الأهمية، سواء فى المصالح أو فى عمليات الجهاد فى سبيل الله.

و إنما الأمر فى ذلك أى فى تشخيص أهمية المصلحة الداعية إلى الهدنة فى كل مورد، أو أهمية عملية الجهاد المفروض فى ذلك المورد، و كذا مراتب الأهمية كلها بيد من إليه أمر الجهاد.

و بناء على ذلك أى على فرض وجود مراتب للمصلحة و أن المناط فى اللجوء إلى المهادنة فى كل مرحلة هو كون المصلحة فيها أهم من العملية الجهادية التى هى موضوع تلك المرحلة فلا مناص من الالتزام بوجود الهدنة أحيانا كما صرح بذلك العلامة فى القواعد و ارتضاه فى الجواهر لأن مراتب الرجحان تابعة لمراتب الأهمية، فربما وصلت أهمية الصلح و الهدوء مرتبة يحكم معها بوجوبه و عدم جواز التخلف عنه.

إلا أن ظاهر بعض و صريح آخر عدم وجوب الهدنة بحال.

قال العلامة في المنتهى و التذكرة: «و الهدنة ليست واجبة على كل تقدير، سواء كان بالمسلمين قوة أو ضعف، لكنها جائزة». «١٣»  
و قال المحقق في الشرائع: «و هي جائزة إذا تضمنت مصلحة للمسلمين. إلى آخر كلامه» و ظاهره عدم وجوبها في حال من الأحوال، اللهم إلا أن يكون مراده الجواز بالمعنى الأعم الشامل للوجوب.

و كيف كان فالمستفاد من كلام العلامة (رحمه الله) في وجه عدم وجوبها بحال، هو أن دليل الهدنة و هو قوله تعالى (وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا) «١٤»، و كذا قوله تعالى (وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) «١٥» يحمل على الجواز دون الوجوب، بقريته ما دل على الأمر بالقتال حتى يلقي الله شهيدا، كقوله تعالى:

(١٣) المنتهى ٢: ٩٧٤، التذكرة ١: ٤٤٧

(١٤) الأنفال: ٦١

(١٥) البقرة: ١٩٥.

المهادنة، ص: ١٣

﴿يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾ «١٦»، و كفعل مولانا الحسين (عليه السلام) و نفر الذين وجههم رسول الله (صلى الله عليه و آله) إلى هذيل، فقاتلوا حتى قتلوا، و لم يفلت منهم أحد إلا حبيب فإنه أسر. فالمكلف بمقتضى الدليلين القرآنيين مخير بين الصلح و القتال، و قد وقع كلا الخيارين من النبي (صلى الله عليه و آله) و الأئمة (عليهم السلام).

فمن الأول: ما وقع من النبي (صلى الله عليه و آله) و الحسن (عليه السلام)، و من الثاني: ما وقع من الحسين (عليه السلام). إلى آخر ما ذكره العلامة (رحمه الله) و ارتضاه صاحب الجواهر عند تقرير كلامه، فراجع.

و أورد على هذا الاستدلال المحقق الكركي في جامع المقاصد «١٧» بأن الأمر بالقتال، مقيد بمقتضى ﴿وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾، انتهى محل الحاجة من كلامه.

و لازمه وجوب الكف عن القتال إذا فرض كونه إلقاء في التهلكة، و هذا يعني وجوب الصلح و الهدنة.

و لا يخفى أن الأخذ بهذا التقييد لازمه حرمة القتال في كل مورد يوجب التهلكة، فيشمل ما لو استلزم تهلكة فرد أو أفراد، فيحرم القتال حينئذ عليهم أو عليه، و إن كان واجبا على غيرهم من المسلمين المقاتلين، و بناء عليه فلا يختص حكم وجوب التفصي عن الهلكة بما إذا انطبق ذلك على الصلح، بل يشمل أيضا الفرار و كل ذريعة أخرى إلى النجاة من الهلكة، فلا بد أن يكون الفرار أيضا واجبا في هذه الصورة كالصلح! و في هذا الكلام ما لا يخفى من الغرابة! و الظاهر أنه لدفع هذا الاستلزام علق صاحب الجواهر (رحمه الله) على كلام المحقق المذكور بأن الخروج عن أدلة حرمة إلقاء النفس في الهلكة يقتصر فيه على القدر المتيقن كالفرار و نحوه.

أقول: نتساءل: ما الوجه في الخروج عن أدلة حرمة إلقاء النفس في الهلكة بأدلة حرمة الفرار؟ و أى قريته على تقدم أدلة حرمة الفرار عليها؟ فلو التزمنا بحكومة أدلة التهلكة على أدلة الجهاد فلم لا نلتزم بحكومتها أيضا على أدلة حرمة الفرار؟ و هل أدلة حرمة الفرار أقوى دلالة و أكثر تعدادا و أوضح مفادا من أدلة الجهاد؟ كلا. فإن التزم أحد بتقدم أدلة التهلكة على أدلة الجهاد مع ما لها من

(١٦) التوبة: ١١١.

(١٧) جامع المقاصد ٣: ٤٦٧.

المهادنة، ص: ١٤

الكثر، و قوة الدلالة و التأكيد، و التوعيد على تركه، و قال إنها تقييد بتلك الأدلة كما صنعه الكركي (رحمه الله) فليلتزم بمثله بالنسبة

إلى أدلة الفرار أيضا، كما يستفاد ذلك من ظاهر كلامه (رحمه الله)، فلا وجه لما استدركه صاحب الجواهر (رحمه الله).  
والحق أن الأمر بالعكس، بمعنى أن أدلة وجوب حفظ النفس و حرمة إلقاء النفس في الهلكة هي التي تقيد بأدلة الجهاد و ذلك  
لوضوح أن خروج ما يوجب إلقاء النفس في الهلكة من مصاديق الجهاد الواجب، يوجب تخصيص الأكثر، بل خروج تلك الفريضة  
الإلهية عن وضعها و مكانها بالكليّة.

و الحق في الإجابة عن كلام العلامة (رحمه الله)، أما بالنسبة إلى دليل حرمة إلقاء النفس في التهلكة فيما قلناه آنفا، و أما بالنسبة إلى  
دليل الصلح فبأن سياق أدلة الحكمين أعنى الجهاد و الصلح و هكذا مناسبة الحكم و الموضوع في الموردین، تحكم بكون الصلح  
استثناء لدليل الجهاد، مقيدا بما إذا كان فيه المصلحة، فإن بلغت المصلحة إلى حد الإلزام قدم على الجهاد، و إلا يعمل بمقتضى ما  
تقتضيه المصلحة، و الله العالم.

و أما ما ذكره من فعل الإمام الحسين (عليه السلام) فمضافا إلى أنه من الجهاد الدفاعي على وجهه، فتأمل فإنه قضية في واقعه، و هو من  
السنة الفعلية التي ليس لها لسان الإطلاق و التقييد، و لذا لا يمكن الأخذ بإطلاق الحكم المستفاد منها، و هكذا القول في تقرير النبي  
(صلى الله عليه و آله) لجهاد النفر الذين وجههم إلى هذيل، كما هو واضح.

### الأمر الثالث: في اشتراط المدة:

لا خلاف ظاهرا في اشتراط المدة في عقد الهدنة، و يعلم ذلك من أخذهم قيد الزمان في تعريف الهدنة، كما في المبسوط و الشرائع  
و المنتهى و التذكرة و القواعد و غيرها، و من دعوى الإجماع على اعتبار مدة خاصة، كما في المنتهى و غيره بالنسبة إلى عدم الجواز  
لأكثر من سنة، و يستفاد ذلك أيضا

المهادنة، ص: ١٥

من عدم ذكرهم في مقام الاستدلال على اعتبار المدة، سوى أن عدم ذكرها يقتضى التأييد، و التأييد باطل، فيشبه إرسال المسلم، و  
الاتكال على وضوح الأمر.

و هو كذلك إذ الإطلاق في عقد الهدنة و عدم ذكر المدة يقتضى وجوب الوفاء به ما لم يظهر نقض من العدو، سواء في مدة حياة من  
تصدى للعقد أو بعده، و هذا خلاف المصلحة قطعاً، إذ لازمه تعطيل الجهاد، و من المعلوم ضرورة من ضروريات الدين عدم رضا  
الشارع به، مضافا إلى الاستبعاد القريب من الاستحالة أن تبقى الظروف دائما على غرار واحد، فالعقد المقتضى للتأييد خلاف المصلحة  
قطعاً، و منه يعلم بطلان العقد المصرح فيه بدوام الهدنة بطريق أولى.

ثم إن اشتراط صحة الهدنة بالتوقيت، لا يعنى استلزام ذلك لحكم تكليفي في البين، أى حرمة عقد الهدنة بدون الوقت أو حتى مع  
التصريح بالتأييد.

و على هذا فلو فرض قيام مصلحة عظيمة في إلغاء المدة في الهدنة، كما إذا فرض أن العدو لا يقبل تقييد الهدنة بمدة و لا يقبلها إلا  
مطلقة أو مؤبدة، و فرض أن في استمرار الحرب ضررا عظيما على الإسلام و المسلمين، فلا مضايقة على الإمام حينئذ أن يعقد الهدنة  
بغير ذكر المدة، و لا يكون ذلك حراما عليه، و إن كانت الهدنة في الواقع فاسدة غير منعقدة، فيستفيد المسلمون من متاركة الحرب ما  
يحتاجون إليه، و يكون الإمام بالخيار في أمر الحرب متى شاء.

و الحاصل: أن اشتراط الهدنة بالمدة مما لا كلام فيه.

إنما الكلام في مقدار المدة و أنه هل يوجد له حد للأقل و للأكثر؟ فقد ذكروا في ذلك تحديدا في طرفي القلة و الكثرة، و لا بد من  
التعرض لذلك و الفحص عن دليبه حتى يتضح الحال.

المهادنة، ص: ١٦

١- ذكروا لطرف القلة أعنى القدر المتيقن من جواز الهدنة في زمان، فيما كان في المسلمين قوة مدة أربعة أشهر، فتجوز الهدنة لأربعة أشهر فما دون، و ادعى عليه الإجماع في غير واحد من كتب الأصحاب، و استدلل له الشيخ (رحمه الله) بقوله تعالى (فَسِيَّحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ). «١٨»

و عليه فلو هادنهم المسلمون لهذه المدة يجوز ذلك و إن كان بالمسلمين قوة.

و الظاهر لزوم رعاية المصلحة في هذه الصورة أيضا بمعنى أن عدم الحاجة إلى وجود المصلحة من ناحية ضعف المسلمين ليس يعنى الغناء عن وجود سائر المصالح، و لعل هذا هو المراد من كلام الشيخ في المبسوط حيث قال: «فإذا هادنهم في الموضع الذي يجوز، فيجوز أن يهادنهم أربعة أشهر» «١٩» انتهى، و لم يصرح بذلك غيره فيما اطلعنا عليه من كلماتهم.

و كيف كان، فالاستدلال بالآية يتم بضميمة ما هو المعلوم من أنها نزلت عند منصرف رسول الله (صلى الله عليه و آله) من تبوك، و قد كان في أقوى ما كان.

و قد ناقشه في الجواهر بأنه خارج عن محل الكلام، إذ لم يكن ذلك مهادنة لهم بمدة أربعة أشهر، بل كان إمهالا لخصوص من عاهدوا من المشركين على وجه التهديد و التوعد.

و هو في محله مضافا إلى أن فرض القوة أيضا غير معلوم تماما و إن كان هو كذلك على ما في التأريخ إذ ربما كان في أصحاب رسول الله (صلى الله عليه و آله) تعب و ملالا مما وقع عليهم في تبوك مع بعد المسيرة و حر الصيف، و قد كانت غزوة تبوك نفسها قد وقعت بعد غزوة أخرى قريبة منها فأراد رسول الله (صلى الله عليه و آله) استعادة قوة أصحابه و رفع تعبهم بسياسة إلهية، و هو إمهال المشركين أربعة أشهر. فالحق مع صاحب الجواهر (رحمه الله) حيث قال: «العمدة حينئذ في إثبات ذلك على جهة العموم، الإجماع إن تم.»

أقول: و لن يتم لعدم ذكره في كلمات الشيخ و معاصريه، و إنما فيها الاستدلال للحكم بالآية، فيقوى أنه من الإجماعات المدركية التي يبدو أن الغرض من ذكرها ليس إلا بيان شيوع القول و عدم مخالفة أحد له، لا الإجماع

(١٨) التوبة: ٢.

(١٩) المبسوط ٢: ٥٠.

المهادنة، ص: ١٧

المصطلح الذي هو أحد الأدلة الأربعة.

و الذي لا- ينبغى الريب فيه هو أن المهادنة لأربعة أشهر فما دون جائزة مع المصلحة و لو مع قوة المسلمين لأنها القدر المتيقن من إطلاقات أدلة المهادنة مع عدم وجود رادع عنها في الكتاب و السنة.

و معها فلا حاجة إلى ما ذكر من الاستدلال بالآية الشريفة في كلام الشيخ (رحمه الله).

و منه تعرف ما في كلام صاحب الجواهر (رحمه الله) من أنه على فرض عدم تمامية الإجماع فالحث على قتلهم و القعود لهم في كل مرصد يقتضى عدمه.

٢- ذكروا لطرف الكثرة أعنى القدر المتيقن من المدة التي لا تجوز الهدنة في الأكثر منها مع فرض قوة المسلمين أيضا حدا و هي سنة كاملة، فلا تجوز في الأكثر منها.

قال المحقق في الشرائع: «و لا يجوز أكثر من سنة على قول مشهور» «٢٠»، و قال العلامة في التذكرة: «إذا كان في المسلمين قوة لم يجز للإمام أن يهادنهم أكثر من سنة إجماعا». «٢١»

و قال في المنتهى: «إذا اقتضت المصلحة المهادنة و كان في المسلمين قوة لم يجز للإمام أن يهادنهم أكثر من سنة إجماعا». «٢٢»

هذا، و لكن الأمر في كلام الشيخ (رحمه الله) يختلف عن ذلك، فإنه قال: «و لا يجوز إلى سنة و زيادة عليها بلا خلاف» (٢٣) انتهى. فمقتضى هذا التعبير هو عدم الجواز لسنة أيضا مع أن ظاهر كلام من نقلنا عنهم أنفا عدم الجواز لأزيد من سنة، و كلام الشيخ أوفق بما استدلووا به من الآية الشريفة، أعنى قوله تعالى (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ. الآية) «٢٤»، حيث فهموا منها وجوب الجهاد في كل سنة قمرية عند انسلاخ الأشهر الحرم.

و معلوم أن الهدنة في تمام السنة تنافى وقوع الحرب في بعض منها و لو بيوم. و يحتمل أن يكون مراد المحقق و العلامة (رحمهما الله) أيضا ما يوافق كلام

(٢٠) الشرائع ١: ٢٥٤، انتشارات استقلال.

(٢١) تذكرة الفقهاء ١: ٤٤٧. ط - حجرى.

(٢٢) المنتهى ٢: ٩٧٤.

(٢٣) المبسوط ٢: ٥٠ و ٥١.

(٢٤) التوبة: ٥.

المهادنة، ص: ١٨

الشيخ (رحمه الله) و إنما ذكروا التحديد بالسنة تسامحا.

و كيف كان فالدليل على الحكم على ما فى كلماتهم أمور:

الأول: الإجماع كما ادعاه العلامة (رحمه الله) و غيره، و ادعى الشيخ (رحمه الله) فى المبسوط عدم الخلاف، إلا أن المحقق (رحمه الله) عدل عن ادعاء الإجماع إلى نسبة القول إلى المشهور، و هذا ما يضعف دعوى الإجماع إذ الظاهر أن وجه العدول، عدم تحقق الإجماع عنده كما استظهره الشهيد الثانى فى المسالك.

الثانى: قوله تعالى (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ. الآية)، و الاستدلال بالآية الشريفة يتم بتقريبين: أحدهما: ما فى كلام الشيخ (رحمه الله) فى المبسوط من أنها اقتضت قتلهم بكل حال، خرج عنه قدر الأربعة أشهر بدليل الآية الأولى أعنى قوله تعالى (فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ) و بقى ما عداه على عمومه «٢٥».

و ثانيهما: ما هو المستفاد من كلام الشهيد الثانى (رحمه الله) فى المسالك من أن الآية تدل على وجوب الجهاد عند انسلاخ هذه الأشهر، و هو متحقق فى كل سنة مرة، ثم أورد (رحمه الله) على الاستدلال بأن الأمر لا يقتضى التكرار. «٢٦»

هذا، و قد استشكل فى دلالة الآية الشريفة على المدعى، المحقق ضياء الدين (رحمه الله) فى شرحه على التبصرة، بأن غاية مفاد الآية هو وجوب القتال فى السنة بحسب المصلحة الأولية، و ذلك لا ينافى جواز تركه لعقد الهدنة معهم لمصلحة أقوى. إلى أن قال: و حينئذ لا مجال لتوهم المعارضة بين دليل القتال بعد انقضاء الأشهر الحرم كما هو مفاد آية (فَإِذَا انْسَلَخَ) التى هى الدليل على وجوبه فى كل سنة، و بين آية الصلح و الهدنة «٢٧».

أقول: أما عدم دلالة الأمر لا- بمادته و لا- بهيئته على المرة و التكرار، فنوافق عليه كلام صاحب المسالك (رحمه الله) و هو مما لا يختلف فيه المحققون من

(٢٥) المبسوط ٢: ٥١.

(٢٦) المسالك ١: ١٢٥.

(٢٧) شر تبصرة المتعلمين ٦: ٤٧٧.

المهادنة، ص: ١٩

متأخرى الأصوليين، إلا أن دعوى دلالة الآية الشريفة على وجوب القتال بعد انتهاء الأشهر الحرم في كل عام ليست في رأى القائلين بها من ناحية دلالة الأمر على التكرار، بل من ناحية دلالة القضية الحقيقية على فعليه الحكم عند تحقق الموضوع في أى زمان و أى مكان.

فبناء على أن الدلالة على الحكم في قوله تعالى (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ. الآية)، على نحو القضية الحقيقية كما هو مدعى القائلين بوجوب الجهاد في كل سنة، و كما هو المعهود من أدلة الأحكام الشرعية، بل من القوانين و الأحكام المدنية و الشخصية، سواء الدينى منها و العرفى فموضوع وجوب الجهاد عبارة عن انسلاخ الأشهر الحرم، أينما وقع و متى ما وقع، فكلما تحقق هذا الموضوع خارجا، فلا مناص من الحكم بوجوب ما أمر به في الآية الشريفة معلقا على هذا الموضوع، و هو استئصال المشركين. إلى آخر الآية. فيكون الحكم هنا كالحكم بوجوب الصوم المتعلق بحلول شهر رمضان، فوجوب الجهاد في كل سنة على رأى القائلين به أجنبى عن حديث المرأة و التكرار في الأوامر.

هذا، و لا يخفى أن الذى ذكرنا، مبنى على أن يكون انسلاخ الأشهر الحرم في الآية الكريمة مأخوذا كشرط الحكم، أعنى وجوب قتل المشركين، نظير ما مثلناه به من حلول شهر رمضان بالنسبة إلى وجوب الصوم. و ذلك ما يقتضيه ظاهر الكلام و سياق الآية الشريفة، و لكن ربما يحتمل أن يكون المراد بيان حكم الجهاد في غير الأشهر الحرم بعد بيان حكمه فيها، بحيث لا يكون ذكر انسلاخ تلك الأشهر إلا توطئة و تمهيدا لبيان ذلك الحكم الكلى، دون بيان ما يجب في كل سنة بعد انتهاء الأشهر الحرم، و بناء على ذلك فغاية مفاد الآية هو وجوب الجهاد في غير الأشهر الحرم من دون دلالة على وجوب استمراره و تكراره في سنة واحدة أو في كل سنة، إلا إذا التزم بدلالة الأمر على التكرار. فليكن هذا هو مراد صاحب المسالك رحمه الله و لكن لا يخفى بعد هذا الاحتمال عن ظاهر الآية. و كيف كان فهذه كلها بناء على أن يكون الحكم في

المهادنة، ص: ٢٠

الآية على نحو القضية الحقيقية، و أما بناء على أن يكون الحكم فيها على نحو القضية الخارجية- كما هو المختار لدينا و سوف نلقى الضوء عليه عن قريب- فالأمر يختلف عن ذلك، و يكون تكرار التكليف الوارد فيها في ما السنة الأولى متوقفا على دليل يفيد التكرار، من قرينه لفظية أو عقلية تنضم إلى مفاد الآية، و بدونها فمقتضى إطلاق الأمر كفاية تحقق الأمور به و لو مرة. و أما ما أفاده المحقق العراقى (رحمه الله) فيمكن تقريره بحيث لا يرد عليه الإشكال بأن الأحكام الشرعية و إن كانت في عالم الثبوت نتيجة للكسر و الانكسار بين المصالح و المفساد الكثيرة المجهولة غالبا لدى المكلف، إلا أنها في عالم الإثبات تابعة للأدلة الشرعية العقلية و النقلية المؤدية إليها، و لا يمكن تقييد إطلاقاتها بالمصلحة كما تقييد بالضرورة بأنه لما كانت الهدنة في جميع الموارد التى يختارها ولى أمر الحرب و السلام، قائمة على المصالح المقتضية أو الموجبة لها، المكافئة لمصلحة الجهاد و الراجعة عليها و بذلك ترجح على حكم الجهاد الثابت بالأدلة الشرعية الكثيرة، و تكون أدلتها حاكمة على أدلة الجهاد أو مقيدة لها. ففى موضوع آية الانسلاخ أيضا إذا فرض وجود مصلحة راجحة على مصلحة الجهاد، يمكن القول بتعين الهدنة عندئذ و عدم وجوب ما توجه الآية المذكورة من القتال عند انتهاء الأشهر الحرم، فحكم هذه الآية حكم سائر آيات الجهاد فى تقيدها بعدم وجود مصلحة فى تركه فائقة على مصلحة الجهاد، فإذا فرض مثل تلك المصلحة فالمورد لا يكون مورد الجهاد، بل مورد الهدنة. و تكون النتيجة أن الهدنة حينما كانت ذات مصلحة أقوى من مصلحة الجهاد جاز استمرارها حتى بعد انسلاخ الأشهر الحرم. فما أورده هذا المحقق (رحمه الله) على الاستدلال بآية الانسلاخ لإثبات عدم جواز الهدنة لأكثر من سنة، يبقى سليما عن الإشكال الذى أشرنا إليه، إلا أن هناك إشكالا آخر، و هو أن آية الانسلاخ أخص من دليل الهدنة، فتقدم عليه. بيان ذلك: أن الظاهر من آية الانسلاخ بناء على كون الحكم فيها على نحو



المهادنة، ص: ٢١

القضية الحقيقية أن مدلولها ليس منحصرًا في أصل حكم وجوب الجهاد، كما هو الحال في عمومات هذا الباب، بل الخطاب فيها متكفل أولاً وبالأسالة لبيان أمر آخر وهو وجوب قتل المشركين حينما انسلخ و انتهى الأشهر الحرم، بمعنى أن لهذه البرهنة الزمانية خصوصية في نظر الشارع لإجراء عملية القتال، بحيث لا يرضى بتأخيره عنها، فيكون انتهاء الأشهر الحرم شرطاً في توجه هذا الجانب الأصلي من مفاد الآية الشريفة، وتكون النتيجة أن المبادرة إلى الجهاد عند انسلخ الأشهر الحرم في كل عام إلى ما قبل حلول تلك الأشهر من العام القادم يعتبر أمراً مطلوباً في نظر الشارع المقدس.

وبهذا البيان يتم استدلال من استدلال بهذه الآية على عدم جواز التخلي عن الجهاد في جميع طول السنة كما لا يخفى. فحاصل هذا البيان: أن آية الانسلخ أخص من دليل الهدنة لاختصاصها بما بعد انتهاء الأشهر الحرم، فتقدم الآية على دليل الهدنة، وتكون مقيدة له بالنسبة إلى الزمان المأخوذ فيها، ولا تصل التوبة إلى ملاحظة المصلحة وتفاضلها في بابي القتال والصلح. والنتيجة هي أن الهدنة إذا كانت ذات مصلحة، فهي جائزة إلا في مورد آية الانسلخ أعني القتال بعد انتهاء الأشهر الحرم. والمحصل من جميع ما ذكرنا في الكلام عما أشكل به الشهيد الثاني والمحقق العراقي (رحمهم الله) على الاستدلال بآية (فَإِذَا أُنْسَلَخَ) إلى آخرها: أن الاستدلال بها على عدم جواز عقد الهدنة إلى سنة فما زاد، صحيح لا يرد عليه شيء مما وردا عليه. هذا، ولكن هناك إشكالا آخر على هذا الاستدلال لم يتعرض له أحد فيما نعرف، وهو أن مبنى هذا الاستدلال، هو أن مفاد الآية قضية حقيقية تصدى لبيان حكم كلي جار في جميع الأزمنة وبالنسبة إلى جميع الكفار، مثل غيرها من آيات الجهاد كقوله تعالى ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ ﴾ (٢٨)، فإنها

(٢٨) التوبة: ١٢٣.

المهادنة، ص: ٢٢

ليست تشير فقط إلى الكفار الذين كانوا يلون المسلمين يومئذ، أو قوله تعالى (وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ). «٢٩»، فإنها لا تعنى قتال فئة خاصة تقابل المؤمنين في ذاك الوقت، بل تصدى كل منهما لحكم كلي سار و جار في جميع الأزمنة والأمكنة و بالنسبة إلى جميع طوائف الأعداء، فكلما وجد الموضوع في أي زمان و أي مكان، وقع عليه الحكم، شأن جميع القضايا الحقيقية، هذا هو مبنى الاستدلال بالآية الشريفة على وجوب الجهاد عند انسلخ الأشهر الحرم في كل عام، و من الطبيعي أن المراد بالأشهر الحرم في الآية بناء على هذا، هو الأربعة المعروفة، أو الثلاثة المجتمعة منها بالذات. لكنك عرفت مما قلناه في الأبحاث السابقة «٣٠»، ضعف هذا المبنى، و عدم الاعتراف منا بكون المراد من الأشهر الحرم تلك الأربعة المعروفة، و يتضح ذلك من النظر إلى الآية الشريفة عن كتب، و إلى الربط المنطقي عرفاً بينها و بين التي قبلها من الآيات، و إليك النظرة الإجمالية إليها: لما أعلن تعالى براءته و براءة رسوله عن المعاهدين من المشركين، أمهلهم أربعة أشهر يسيحون في الأرض، ثم قرن التوعيد و التهديد لهم في قوله تعالى (فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ عَيْرٌ مُّعْجِزِي اللَّهِ) «٣١» بترغيبهم و حثهم على الإيمان في قوله تعالى (فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ) «٣٢»، ثم بعد ذلك التفت إلى المؤمنين و بين لهم حكم معاملته المشركين المعاهدين: من لم ينقض منهم عهده، و من نقض، فإما من راعى العهد و لم ينقضه، فأمر المؤمنين بأن يتموا عهدهم إلى مدتهم و لا يتخلفوا عما عاهدوهم عليه، و إما من نقض العهد و أظهر العداوة في أثناء مدة المعاهدة، فأمرهم بأن يقتلوه بعد تمام الأربعة أشهر التي أمهلهم فيها، و يبدهم حيث يجدونهم و يأخذوهم و يحصروهم و يقعدوا لهم كل مرصد، و أن لا يحدثوا أنفسهم بالمعاهدة معهم بعد ذلك، إذ كيف يكون لهم عهد عند الله و عند رسوله و الحال أنهم إن يظهروا على المؤمنين و يقدروا على إيذائهم و التحامل عليهم لا يرقبوا في مؤمن إلا و لا ذمة. إلى آخر الآيات.



(٢٩) البقرة: ١٩٠.

(٣٠) تقدم ذلك في بحث آخر، و هو المطلب التاسع (من الفصل الرابع) في حكم القتال في الأشهر الحرم.

(٣١) التوبة: ٣.

(٣٢) المصدر السابق.

المهادنة، ص: ٢٣

هذا هو مضمون الآيات في أول سورة براءة، و هي كما ترى تتصدى لحكم خاص بالنسبة إلى فئة خاصة من الكفار و هم مشركوا مكة و ما حولها من البلاد في الحجاز في زمان خاص، و ليس حكما عاما لكل فئات الكفار و لجميع الأزمنة، فهي قضية خارجية تعلق الحكم فيها بموضوع معين خارجي، و لذا ترى أن حكم عدم المعاهدة مع المشركين الذين يظهرون الرفق و يبطنون البغض و العناد، لم يفت به الفقهاء، مع أنه مذكور في الآيات، و ليس ذلك إلا من أجل أن الحكم في الآية ليس على سياق القضية الحقيقية. و في جو هذا الاستظهار من الآيات الشريفة، يتمكن الإنسان أن يعرف بوضوح أن المراد من الأشهر الحرم في الآية، ليست هي الأربعة المعروفة، بل المراد منها هي الأربعة التي أمهلهم الله تعالى أن يسيحوا فيها آمنين و حرم على المؤمنين أن يتعرضوا لهم فيها. إن قلت: قد جرى ذكر الأشهر الحرم في الكتاب المبين في غير موضع، و المراد منها في الجميع هو تلك الأربعة المعروفة، مثل قوله تعالى (مِنهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ). «٣٣»، و قوله تعالى (الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ). «٣٤» فما الصارف عن هذا المعنى هنا؟ قلت: أولا: ذكر اللفظ بمعنى في مواضع من القرآن الكريم لا يستلزم كونه بعين ذاك المعنى كلما استعمل في الكتاب العزيز، ما لم تصل كثرة موارد الاستعمال إلى حد تحصل به حقيقة شرعية لهذا اللفظ، أو تكون قرينة صارفة له عن غيره من المعاني.

و هذا لا يقطع به في ما نحن فيه و بالنسبة إلى الشهر الحرام في هذه الآية.

و ثانيا: سلمنا ذلك، لكن ذكر الأربعة أشهر التي جعلت حراما بالنسبة إلى هؤلاء المشركين في الآيات السابقة المرتبطة بهذه الآية، و كون الآيات بصد

(٣٣) التوبة: ٣٦.

(٣٤) البقرة: ١٩٤.

المهادنة، ص: ٢٤

بيان حكم قضية خارجية، يكفى صارفا لها عن ذلك المعنى.

و ثالثا: فرضنا الشك في ذلك كله، فالحكم بوجود القتال بعد الأربعة أشهر المعروفة استنادا للآية مع فرض الشك في المراد منها غير سديد.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن الآية الشريفة التي استدل بها على عدم جواز الهدنة في سنة و أزيد، أجنبية عن مرامهم، ناظرة إلى أمر آخر، لا يمكن الاستدلال بها على ما ذكره، و حينئذ إطلاق دليل الصلح أعنى قوله تعالى (وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا). «٣٥» و سائر ما استدل به في الباب يشمل الصلح في أكثر من سنة، فيجوز إذا كان له مصلحة، على ما هو المقرر من اشتراط جوازه بالمصلحة. الثالث: مما استدل به على عدم جواز المهادنة في أكثر من سنة قوله تعالى (فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ) «٣٦»، و قد استدل به العلامة (رحمه الله) في المنتهى و لم أر من استدل به غيره، و تقريب الاستدلال حسبما ذكره العلامة (رحمه الله)، أن مقتضاه النهي عن ابتداء المسألة عن المواعدة، إلا أنا خصصنا ما دون السنة للأدلة، فيبقى الباقي على العموم «٣٧».

و يرد على الاستدلال أن الآية الشريفة لا تنهى عن السلم و إنما تنهى عن الدعوة إليه، فهي أجنبية عن ما نحن بصدده، أو قل: أنها أخص من المدعى، ثم إن الاستدلال بها على عدم الجواز في سنة و أكثر أيضا مبني على المسامحة إذ الدليل المخصص إنما يخصص

أربعة أشهر فما دون، فالباقي الذي يبقى تحت العموم هو ما يزيد على أربعة أشهر، وهذا غير المدعى. ثم إن الإجماع المدعى على الحكم، مما لا يمكن التعويل عليه، أولاً من جهة أن اختلاف كلمات الشيخ والمحقق والعلامة (رحمهم الله) في التعبير عنه فعبر عنه الأول بعدم الخلاف والثاني بالشهرة والثالث بالإجماع يوجب وهن الدعوى، وثانياً من جهة أن الظاهر من تعابير الشيخ وغيره، استناد فتوى المجمعين

(٣٥) الأنفال: ٦١.

(٣٦) محمد: ٣٥.

(٣٧) المنتهى ٢: ٩٧٤.

المهادنة، ص: ٢٥

إلى الآية الشريفة (فَإِذَا أُنْسِلَخَ). قال في المبسوط بعد قوله: بلا خلاف: «لقوله تعالى (فَإِذَا أُنْسِلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ)» (٣٨)، وقريب منه ما في المنتهى.

ومن المعلوم أن اتفاق العلماء في استنادهم إلى دليل شرعى أو عقلى فى حكم من الأحكام ليس هو الإجماع المصطلح الذى يعد أحد الأدلة الأربعة.

وعلى ذلك فالعمدة فى الاستدلال على عدم جواز المهادنة فى سنة وأكثر، هى الآية الأولى، وقد عرفت عدم كفايتها للاستدلال، فالصحيح ما ذكره بعض الأعظم (رحمه الله) فى منهاجه من أن ما هو المشهور بين الفقهاء من أنه لا يجوز جعل المدة أكثر من سنة فلا يمكن إتمامه بدليل (٣٩).

فالأقوى جوازه إذا كان فيه مصلحة.

ثم إنه وقع البحث بناء على عدم الجواز إلى سنة فى جواز الهدنة فيما دون السنة وأكثر من أربعة أشهر، فقال الشيخ (رحمه الله) فى المبسوط بعدم الجواز استناداً إلى آية (فَإِذَا أُنْسِلَخَ). بناء على كيفية استدلاله بها وقد تقدم ذكره وحاصله: أنها اقتضت قتلهم بكل حال.

ونسب إلى الشافعى فى أحد قوليه: الجواز تمسكاً بإطلاق قوله تعالى (وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا. الآية) (٤٠)، والمشهور بين أصحابنا هو مراعاة الأصلح.

ولا يخفى عليك أن الأمر بالنسبة إلى ما بين أربعة أشهر و السنة بناء على ما ذكرناه فى الاستظهار من الآية الشريفة (فَإِذَا أُنْسِلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ). لا يختلف عنه بالنسبة إلى غير هذه المدة، بمعنى أن الصلح أمر جائز فى الجميع.

وأما ما عن المشهور من مراعاة الأصلح، فهو يجرى فى جميع الموارد إن فرض قيام دليل عليه.

وعمده ما يمكن أن يستدل به على ذلك هو ما قلناه سابقاً من أن مناسبات الحكم والموضوع تقتضى أن ينظر إلى الصلح كاستثناء فى باب الجهاد،

(٣٨) المبسوط ٢: ٥١.

(٣٩) منهاج الصالحين: ٤٠١، قسم العبادات، كتاب الجهاد، المسألة ٩٠.

(٤٠) الأنفال: ٦١.

المهادنة، ص: ٢٦

فبملاحظة ما ورد فى باب الجهاد من الآيات الكريمة مثل قوله تعالى (الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) إلى قوله تعالى (فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ

الشَّيْطَانِ). «٤١»، وقوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ). «٤٢»، وقوله تعالى (قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً) «٤٣»، وقوله تعالى (أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ). «٤٤» إلى الكثير من النصوص القرآنية وأشباهاها في الأحاديث الواردة عن النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام). فبملاحظة ذلك كله يحصل القطع بأن الأصل في معاملة الأعداء الحربيين هو الجهاد، ولكن هناك استثناءات ومنها المهادنة.

وقد سبق أن الشرط الأصلي فيها هو اشتغالها على مصلحة للمسلمين، ومن المعلوم أن المصلحة ليس المراد منها مطلق المصلحة ولو كانت ضعيفة غير قابلة للاعتناء بها بنظر العقلاء وأهل الحزم والاستصلاح، كما أنه ليس المراد منها الضرورة التي تقدم على أدلة جميع الأحكام في جميع الأبواب، بل المراد هو المصلحة الفائقة على مصلحة الجهاد في كل مورد، ولذلك قلنا سابقاً أن الصلح بناء على ذلك قد يكون جائزاً وقد يكون واجباً، على حسب المصلحة الموجودة فيه.

فبناء على ذلك يكون كلام المحقق (رحمه الله) في الشرائع والذي وافقه عليه العلامة والشهيد الثاني والكركي وصاحب الجواهر (رحمهم الله) وغيرهم، وهو مراعاة الأصلح، متيناً مقروناً بالدليل من دون فرق فيه بين الأقل من سنة والأكثر منها.

إن قلت: هذا الذي تقولون من لزوم رعاية المصلحة جمعاً بين دليلي الجهاد والصلح، إنما يستقيم إذا كان الدليلان متكافئين، وليس هكذا الحال إذ دليل الصلح أخص من دليل الجهاد، فإن هذا أعم من صورة جنوح العدو إلى الصلح وعدمه، وذلك مخصوص بصورة جنوحه إلى الصلح، فيقدم عليه مطلقاً من دون رعاية المصلحة.

قلت: أخصية دليل الصلح من عمومات الجهاد وإن كان مقتضى ظاهر هذه

(٤١) النساء: ٧٦.

(٤٢) التوبة: ١١١.

(٤٣) التوبة: ١٢٣.

(٤٤) الفتح: ٢٩.

المهادنة، ص: ٢٧

النصوص ولا يبعد الأخذ بذلك كما سيأتي إلا أن القول بجواز الصلح عند جنوح العدو إليه مطلقاً ولو كان خالياً من المصلحة خلاف مقتضى الحكمة وموجب لتعطيل الجهاد في غالب موارد، وبشكل خاص في الموارد التي يكون وقف الجهاد فيها لمصلحة العدو، واستمراره خلاف مصلحته. وهو معلوم البطان، فلا مناص من القول بلزوم رعاية المصلحة حتى في صورة جنوح العدو إلى السلم.

٣- لا خلاف في جواز تحديد مدة الصلح لأكثر من سنة عند ضعف المسلمين وحاجتهم إلى ذلك، ولا يبعد أن يكون المراد كون المسلمين في اضطراب لذلك، وإلا فلا دليل بعد تسليم تمامية دليل حرمة الهدنة لأكثر من سنة على أن صرف الضعف يوجب جواز ذلك إذ من المتصور أن يستمر القتال بدون هدنة لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.

وكيف كان فقد ذهب الشيخ (رحمه الله) إلى أن الهدنة تنقذ حينئذ بعشر سنين لا أزيد، قال في المبسوط: «فأما إذا لم يكن الإمام مستظهماً على المشركين بل كانوا مستظهرين عليه لقوتهم وضعف المسلمين أو كان العدو بالبعد منهم وفي قصد الترام مؤن كثيرة، فيجوز أن يهادنهم إلى عشر سنين لأن النبي (صلى الله عليه وآله) هادن قريشا عام الحديبية إلى عشر سنين، ثم نقضوها من قبل نفوسهم، فإن هادنهم إلى أكثر من عشر سنين بطل العقد فيما زاد على عشر سنين وثبت في العشر سنين» انتهى «٤٥».

وقريب منه ما في فقه القرآن للقطب الراوندي «٤٦».

وقال العلامة في القواعد: «ولو عقد مع الضعف على أزيد من عشر سنين بطل الزائد» «٤٧»، وقد نسب هذا القول إلى ابن الجنيد

أيضا.

و استدل له الشيخ (رحمه الله) في المبسوط بفعل النبي (صلى الله عليه وآله) في الحديبية، حيث هادن قريشا إلى عشر سنين، ثم نقضوها من قبل أنفسهم، انتهى.

و حيث

(٤٥) المبسوط ٢: ٥١.

(٤٦) الينابيع الفقهية ٩: ١٣٠.

(٤٧) المصدر السابق: ٢٦٤.

المهادنة، ص: ٢٨

إن نفس فعل النبي (صلى الله عليه وآله) لا يدل على أكثر من جواز هذا العمل أعنى مهادنة عشر سنين، و ليس له دلالة على عدم جوازه في أكثر من تلك المدة.

تمم العلامة (رحمه الله) في المنتهى الدليل المذكور، بضميمة عموم قوله تعالى (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ. الآية)، خرج منهم من صولح معهم عشر سنين بمصالحة النبي (صلى الله عليه وآله) فيبقى الباقي على العموم «٤٨» إلا أنه (رحمه الله) بعد ما نقل خلاف أبي حنيفة في ذلك و اختياره الجواز على ما يراه الإمام و استدلاله بأمر يناسب مسلكه في القياس، قوى اختيار أبي حنيفة «٤٩»، و في التذكرة نفى البأس عنه «٥٠»، فمختاره بناء على ذلك جواز الهدنة لأكثر من عشر سنين إذا رأى الإمام مصلحة في ذلك.

و من العجب أن الشيخ الكركي (رحمه الله) نسب إلى العلامة في المنتهى و التذكرة الجواز مع الضرورة، و قال: «و ليس بذلك البعيد.» «٥١» إذ ليس في كلامه (رحمه الله) تعرض لحال الضرورة، إلا- أن يقال إن محل الكلام في كلمات الأصحاب هو حال الضرورة، كما نفينا البعد عنه قبل ذلك.

و كيف كان فما قواه العلامة في المنتهى و التذكرة و اختاره صاحب الجواهر (رحمه الله) و غيره، أعنى عدم تقييد زمان الهدنة بعشر سنين عند حاجة المسلمين إليها، هو الذي يساعده إطلاق أدلة الصلح من حيث المدة، و الوجه الوجه للجمع بينها و بين إطلاقات باب الجهاد على ما تقدم.

٤- تقدم سابقا أن جعل المدة من شرائط صحة الهدنة بل مما له دخل في المفهوم من هذا العنوان في الاستعمالات الدارجة في السنة الفقهاء (رحمهم الله)، فلا يجوز الهدنة مع التأييد أو الإطلاق، أعنى إهمال ذكر المدة.

لكن في بعض الكلمات مضافا إلى ذلك اشتراط تعيين قدر المدة، فقد صرح نفر من الفقهاء بمانعية جهالة المدة، فلو قال مثلا: أهادنك إلى مدة، أو قال: أهادنك إلى ما لا يقصر عن عشر سنين، أو إلى أقل من عشرين سنة و أمثال ذلك لم تنعقد الهدنة، من أجل عدم تعيين المدة فيها.

و على هذا فمراد من اعتبر تعيين المدة، ليس اعتبار كون الهدنة ذات مدة

(٤٨) المنتهى ٢: ٩٧٤.

(٤٩) المصدر السابق.

(٥٠) تذكرة الفقهاء ١: ٤٤٧.

(٥١) جامع المقاصد ٣: ٤٧٠.

المهادنة، ص: ٢٩

فقط، بل مراده مضافا إلى ذلك تعيين مقدار المدة طولا وقصرا، و ضرب أجل لزمان الهدنة، كسنة أو عشر سنين أو أقل أو أكثر. فممن صرح بأن جهالة المدة تضر في عقد الهدنة العلامة (رحمه الله)، فقال في القواعد: «و لا بد من تعيين المدة، فلو شرط مدة مجهولة لم تصح» انتهى «٥٢».

و يعنى بذلك عدم صحة العقد، و على فرض كون المراد بقوله: «لم تصح» عدم صحة الشرط، فذلك أيضا ينتهى إلى عدم صحة العقد بناء على ما هو المشهور من أن فساد الشرط في خصوص المهادنة يوجب فساد العقد، و سوف يأتي الكلام في ذلك. و قال في الإرشاد: «و لو هادنهم على ترك الحرب مدة مضبوطة و جب، و لا تصح المجهولة»، انتهى «٥٣».

و فى المنتهى: «و كذا لا يجوز إلى مدة مجهولة» «٥٤»، و قال المحقق فى الشرائع: «و لا تصح إلى مدة مجهولة و لا مطلقا» «٥٥». إلا أن كلام الشيخ (رحمه الله) فى المبسوط ليس بتلك المثابة من الوضوح، فإنه قال: «و لا بد من أن تكون مدة الهدنة معلومة، فإن عقدها مطلقا إلى غير مدة كان العقد باطلا لأن إطلاقها يقتضى التأييد» انتهى «٥٦».

فإن ما فرعه على لزوم معلومية المدة إنما يناسب أصل اشتراط المدة فى مقابل التأييد لا معلومية قدرها، و هذا يوجب سلب ظهور كلامه فى ما نحن فيه، فربما يكون مراده أصل ذكر المدة الذى هو خارج عن محل الكلام.

إلا أن يقال: إن جعل المدة فى العقد، لا ينفك موضوعا فى رأى الشيخ (رحمه الله) عن كونها معينة، فإهمال مقدار المدة و عدم تعيينه، يساوى فى نظره مع إطلاق العقد و عدم جعل المدة له رأسا.

و على أى حال، فالكلام فى الدليل على ذلك.

ربما يستدل له بأن العقود غير صحيحة مع الجهالة، كما هو المعروف فى

(٥٢) قواعد الأحكام ١: ١١٦.

(٥٣) إرشاد الأذهان ١: ٣٤٥. ط - جماعة المدرسين.

(٥٤) منتهى المطلب ٢: ٩٧٤. ط - حجرى.

(٥٥) شرائع الإسلام ١: ٢٥٤.

(٥٦) المبسوط ٢: ٥١.

المهادنة، ص: ٣٠

البيع و الإجارة و غيرهما، صرح بذلك المحقق الأردبيلي فى شرح الإرشاد «٥٧».

و لا يرد عليه الإشكال بأن: الجهالة المانعة عن الصحة فى أمثال البيع و الإجارة، إنما هى جهالة العوضين فيهما، و أين هذا من جهالة المدة فى مثل الهدنة؟ إذ يمكن الإجابة عنه بأن قيام عقد الهدنة بالزمان، ليس بأقل من قيام البيع و الإجارة بالعوضين، فكما أن جهالتهم فيهما توجب كون العقد فيهما على أمر مجهول فكذلك جهالة المدة فى الهدنة توجب وقوع العقد فيها على أمر مجهول، و هذا هو الذى يبطل العقد به.

و لكن مع ذلك يمكن تضعيف هذا الاستدلال بأن عدم صحة العقود مطلقا بالجهالة غير معلوم، بل معلوم لعدم لوجود معاملات مبنية على نوع من الجهالة كالمزارعة و المضاربة و الجعالة و غيرها، مع أنها شرعية بلا إشكال.

بل حتى لزوم معلومية العوضين و مانعية الجهل بهما فى البيع و الإجارة أيضا غير متفق عليه إلا فيما انجر جهالتهم إلى الغرر، فقد ذهب جمع من الفقهاء إلى أن جهالة العوضين فى نفسها لا تضر حتى فى مثل البيع و الإجارة، و ناقشوا فى دلالة ما يدعى دلالة على ذلك من الروايات.

و العجب أن المحقق الأردبيلي نفسه من جملة هؤلاء الذين لا يرون اعتبار العلم بالعوضين فى البيع، و يجوز البيع الجزافى كبيع الصبرة

و يضعف الدليل المدعى على اعتبار معلومية العوضين. «٥٨»

و حينئذ فالمناقشة في صحة الهدنة من جهة مجهولية المدّة فيها، غير وجيهة لا سيما من مثله.

نعم مانعية الغرر عن صحة العقد، أمر متفق عليه، إلا أن القدر المتيقن في ذلك هو الغرر في عقد البيع الذي ورد فيه الحديث المشهور المتلقى بالقبول بين علماء الإسلام، عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه نهى عن بيع الغرر، و هو معقد الإجماعات المنقولة في باب مانعية الغرر، و لو تعدينا عن البيع إلى غيره من جهة تنقيح المناط القطعي، فإنما نتعدى إلى عقود من قبيل الإجارة و أمثالها التي تشابه البيع في كثير من أركانها و إنما

(٥٧) مجمع الفائدة و البرهان ٧: ٤٥٩.

(٥٨) المصدر السابق ٨: ١٧٥ فما بعدها.

المهادنة، ص: ٣١

تختلف عنه ببعض الخصوصيات، و أما الهدنة فهي بمعزل تماما عن جريان الحكم المنصوص عليه في البيع إليها لأن حقيقتها ليست مبادلة شيء بشيء، بل اتفاق من الطرفين على أمر واحد فيما بينهما، و هو ترك نائرة الحرب. و الحاصل: أن جهالة المدّة في الهدنة لا تكون مضرّة بصحة العقد من هذه الجهة، و لا يقاس عقد الهدنة بعقد البيع في أحكامه مع ذاك الفرق الشاسع بينهما.

هذا، و قد سلك صاحب الجواهر (رحمه الله) في إثبات مانعية جهالة المدّة في الهدنة مسلوكا آخر، فإنه بعد ادعاء عدم الخلاف في المسألة قال ما محصله: إن مثل هذا العقد ذو مفسدة فبطلانه مقتضى الأصل، هذا أولا، و ثانيا أن الأجل في كل عقد اشترط فيه الأجل لا بد أن يكون معلوما، و ذلك حتى في مثل الصلح الذي يقع على المجهول، و هذا من مسلمات الفقه، بل ربما يمكن دعوى الإجماع عليه، انتهى محصل كلام صاحب الجواهر (رحمه الله).

أقول: أما الأمر الأول: فهو دعوى صغرى لا تناقش فيها من حيث كبرها إذ من المعلوم بطلان كل هدنة تكون فيها مفسدة، و لكن المناقشة في الصغرى لها مجال إذ رب هدنة مجهولة المدّة يكون فيها صلاح كبير للمسلمين، فالأمر موكول في كل مورد إلى ملاحظة حاله بخصوصه.

و أما الثاني: فهو كلام متين لا بد من الخوض في مغزاه، فما أفاده (رحمه الله) من أن كل عقد اشتمل على أجل فإن الأجل فيه لا بد أن يكون معلوما، فقد سبقه في التفطن لذلك الشهيد الثاني في هذا المورد، حيث قال مستدلا لبطلان العقد في مجهول المدّة: «أما في المجهولة المدّة فلأنه عقد يشتمل على أجل فيشترط فيه العلم كغيره».

(راجع المسالك ذيل كلام المحقق في هذه المسألة) «٥٩» و هو كلام يصدقه التبع في الأبواب المختلفة في الفقه مثل:

(٥٩) المسالك ١: ١٢٥.

المهادنة، ص: ٣٢

المزارعة، و المساقاة، و الإجارة و المتعة و غيرها، فراجع كلمات الفقهاء في ذلك، و له سر تصدى ليبيانه بعد قليل.

ثم إن صاحب الجواهر (رحمه الله) فرع على ذلك أنه: لو اشترط الإمام الخيار لنفسه مع جعل المدّة مجهولة، لا يجدي ذلك في تصحيح عقد الهدنة، ورد كلام المحقق و الشهيد الثانيين حيث مالا إلى صحته، معللين بانتفاء الجهالة بعد حصول التراضي منهما، و أوكل إبطال كلاهما إلى وضوحه بقوله: و هو كما ترى. و لعله أراد بذلك أن الأجل مع هذا الشرط أيضا يبقى غير معلوم، على ما هو المفروض من عدم علم الطرفين بأن الإمام متى يشاء النقص و يختاره.

أقول: يبدو أن الجهالة في هذا الباب لم تقصد بمعنى واحد في كلام المورد و المورد عليه، أعنى المحقق و الشهيد الثانيين من جانب، و صاحب الجواهر من جانب آخر.

و تبين الحق في ذلك يتم بالتفريق بين قسمي الجهالة، فنقول: تارة يراد بجهالة الأجل، عدم علم الطرفين أو أحدهما به مع تعيينه في الواقع، كما لو نسي المدة مثلا أو كتبه في كتاب ثم ضاع الكتاب.

و لا شك في أن مثل هذه الجهالة لا ترتفع بجعل الخيار للإمام إذ عدم علم الطرف الآخر على الأقل بالأجل باق بحاله مع ذلك.

و كما أو كل صاحب الجواهر (رحمه الله) الأمر في ذلك إلى وضوحه فهو واضح لا يحتاج إلى الاستدلال.

و أخرى يراد بها الجهالة بمعنى عدم تعيينه رأسا من أول الأمر، و هذه الجهالة هي الجهالة في مقام الثبوت و نفس الأمر.

فالمدة المجهولة على هذا المعنى هي التي لم تعين من قبل المتعاملين، مع ذكر عنوان المدة و جعل المعاملة مقيدة بها، كما لو قالت في المتعة مثلا: زوجتك نفسى إلى مدة، ففي موارد الجهالة بهذا المعنى لا شك في أن جعل الخيار لأحد الطرفين أو لكليهما يوجب

ارتفاع الجهالة بذاك المعنى لأن المدة تعينت في الواقع و نفس

المهادنة، ص: ٣٣

الأمر و إن لم تتعين في علم المتعاملين.

هذا هو الفرق الموضوعي بين النوعين من الجهالة، ثم بعد ما اتضح ذلك فلا بد من نقل الكلام إلى أن الجهالة التي أفتى العلماء في جميع أبواب الفقه بكونها لا- تلائم جعل الأجل في كل ما اشترط فيه الأجل و أن الأجل لا بد و أن يكون معلوما دائما، أريد بها أي النوعين من الجهالة؟

لا ينبغي التأمل في أن الجهالة بالمعنى الثاني تضر دائما في كل عقد اشترط فيه الأجل، بمعنى أن الأجل في أي باب من أبواب الفقه لا يحتمل مثلها، و السر في ذلك أن الجهالة بهذا المعنى تنافي معنى الأجل و حقيقته إذ الأجل عبارة عن نهاية المدة، فكل شيء لم يعين له نهاية فليس يصدق عليه أن له الأجل، مثال ذلك: الأجل في باب القرض و المتعة و النسئة و السلم و غير ذلك، فلو كانت النهاية معينة بتعيين من قبل من له التعيين في المدة المأخوذة في العقد، فذلك هو الأجل، و لو فرض كونها مجهولة لدى بعض أطراف القضية أو جميعها.

و أما إذا فرض عدم تعيينها واقعا من قبل من له تعيين ذلك، فهذا لا يصدق عليه الأجل، و هذا هو سر ما عرفت سابقا من الشهيد الثاني و صاحب الجواهر (رحمهما الله) من أن كل أجل اشتمل عليه عقد فإنه لا بد و أن يكون معلوما.

فحاصل الكلام: أن الجهالة بالمعنى الثاني تضر دائما في جميع العقود التي أخذ فيها أجل، و هي الجهالة النفس الأمرية، أعنى بقاء الأمد مجهولا في الواقع و عدم تعيينه من ناحية من له حق التعيين.

و أما الجهالة بالمعنى الأول أعنى عدم علم أحد الطرفين أو كليهما بالأمد مع تعيينه واقعا، فتلك و إن كانت تضر في بعض العقود كالمتعة و غيرها و ذلك إنما يكون بدليل خاص في كل مورد إلا أنه لا دليل على كونها مضررة في جميع العقود إذ لا دليل على مانعية الجهالة في العقود كلها.

و لو شككنا في مورد خاص في أنه هل تضر الجهالة فيه بصحة العقد،

المهادنة، ص: ٣٤

فمقتضى القاعدة هو عدم إخلال الجهالة بهذا المعنى في العقد، على ما هو المقرر في محله في حكم الشك في الشرطية و الجزئية و المانعية للعقود.

و فيما نحن فيه، أي في باب الهدنة لا ينبغي التأمل في أن مجهولية المدة بالمعنى الثاني، أي بقاؤها مجهولة في العقد و عدم تعيينها رأسا مضر في صحة العقد لما أوضحناه آنفا، بخلاف المجهولية بالمعنى الأول، أي جهالة الطرفين أو أحدهما بها بعد تعيينها واقعا.



و حينئذ نقول: تعليق الهدنة و تأجيلها إلى أن يشاء الإمام، يرفع الجهالة بالمعنى الثانى، فالأقرب صحة العقد المؤجل به، و بيان رفع الجهالة به قد سبق فلا نكرر، و الله العالم.

٥- هل يجوز أن يشترط فى عقد الهدنة خيار النقص أم لا؟ و هذا و إن كان أحد جزئيات مسألة الشرط فى المهادنة التى سنوا فى الكلام فيها إلا أنه لما كان له نوع صلة بمسألة المدء و قد تعرض له العلماء فى هذه المسألة، رجحنا بيانه هنا. و محل الكلام فيه لا يختص بما إذا كانت المدء معلومة كما ادعاه فى الجواهر، بل يجرى أيضا فيما كانت المدء فيه مجهولة فإن نفس تعيين اختيار الإمام للنقص أمدا للهدنة، تكون بمنزلة تعيين المدء لها و ترتفع بذلك الجهالة المضرة فى الأجل، كما بينا ذلك آنفا. و الظاهر جواز ذلك فى الجملة لعموم أدلة الشروط، و عدم مانع منه.

و قد نسب المنع عنه إلى بعض العامة، مستدلا بأنها عقد لازم فلا يجوز اشتراط نقضه، و الجواب أن العقد لو كان جائزا لم يكن نقضه محتاجا إلى الاشتراط فى العقد، بل يجوز نقضه بدون الاشتراط، فنفس تعليق جواز النقص باشتراطه حين العقد من أمارات لزومه و من لوازمه، مضافا إلى أن العقود اللازمة كالبيع و غيره أيضا جعل فيها الخيار، و هذا أيضا نوع من المهادنة، ص: ٣٥

الخيار كما قاله العلامة (رحمه الله).

ثم إن القدر المتيقن من جواز ذلك، هو فيما جعل خيار النقص للإمام أى للطرف المسلم و قد استدلل له العلامة (رحمه الله) فى المنتهى بأن فيه المصلحة فى جواز.

و قد ذكرنا آنفا أن الجواز مقتضى عموم أدلة الشروط مع عدم ورود رادع عنه، و قد نقل فى ذلك حديث، و هو ما رواه فى السنن الكبرى: «لما فتح خيبر عنوة بقى حصن فصالحوه على أن يقرهم ما أقرهم الله، فقال لهم: نقركم ما شئنا» (٦٠). أما بالنسبة إلى اشتراط النقص لمن شاء من الطرفين فقد منع ذلك العلامة (رحمه الله) فى المنتهى بدعوى أن ذلك يفضى إلى ضد المقصود (٦١).

و لكن فى الجواهر استنكر ذلك مدعى أن فيه منعا واضحا ضرورة اقتضاء العمومات الجواز، فىفى لهم ما داموا على العهد. أقول: وضوح منع كلام العلامة (رحمه الله) فى محله إن كان مراده من الإفضاء إلى ضد المقصود أن مثل هذا الشرط مخالف لمقتضى العقد و ذلك لأن هذا المقدار من المخالفة لمقتضى العقد لا يدخل الشرط فى عداد الشروط الممنوعة، كما فى اشتراط الخيار من الطرفين فى البيع.

و أما إن كان مراد العلامة (رحمه الله) أن مثل هذا الاشتراط يخرج عقد الهدنة من عنوان كونه ذا مصلحة، فيوجب فساده من هذه الجهة، فله وجه.

بيان ذلك: إن الإقدام بقبول الهدنة من قبل إمام المسلمين لا بد و أن يكون فى مورد يحتاج المسلمون إلى اختتام الحرب و الحصول على الصلح و الهدوء، إما من جهة ضعفهم عن المقاومة، أو استلزام الحرب خسائر كبيرة تنافى مصلحة المسلمين، أو غير ذلك من المصالح التى أشرنا إليها فى أول البحث.

فلو فرض أن عقد الهدنة يقترب بما يهدد حالة الصلح و يجعله عرضة للانتقاض فى كل زمان، فأى مصلحة فيه يعتمد عليها فى المبادرة إليه؟

(٦٠) السنن ٩: ٢٢٤، باب المهادنة إلى غير مدء.

(٦١) المنتهى ٢: ٩٧٤.

المهادنة، ص: ٣٦



فنفس اشتراط مثل هذا الشرط ينافى وجود المصلحة في عقد الهدنة، الذي هو شرط في صحته. وما ذكره صاحب الجواهر (رحمه الله) في مقام التخلص عن هذا الإشكال من أن ولي أمر المسلمين يفي للكفار ما داموا على العهد، لا ينهض لذلك إذ المفروض أن نفس العود إلى حالة الحرب مخالف لمصلحة المسلمين، فمقابلته المسلمين للكفار في حال عدم الوفاء وعودهم إلى الحرب لا تكفي في حفظ المصلحة التي روعيت في الإقدام بعقد الهدنة.

هذا مضافا إلى أن مثل هذا الشرط يجعل المسلمين في حالة الانفعال و ترصد الخطر، و يجعل الكفار في حالة المبادرة و التسلط، و عليه فلا يبعد التمسك لعدم جواز هذا الشرط بأمثال قوله تعالى (وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا) «٦٢».

هذا كله فيما لو كانت المصلحة التي لوحظت في عقد الهدنة، من قبيل ضعف المسلمين و أمثاله، مما يرجع إلى كون الحرب خلاف المصلحة لهم، و أما في غير ذلك من المصالح المفروضة مثل حسن السمعة في الأوساط العالمية، أو إتمام الحجّة على الكفار الأعداء، أو فسخ المجال للكفار رجاء ميلهم إلى الإسلام و ما إلى ذلك من المصالح، فجعل هذا الشرط، غير مفض إلى ضد المقصود، فلا يتأتى ما ذكرناه في توجيه كلام العلامة (رحمه الله).

فحاصل الكلام: أن اشتراط نقض الهدنة لمن شاء من الطرفين لا يجوز فيما ينجر إلى ضد المقصود و خلاف مصلحة المسلمين كما ذكرنا و لا يشمل حينئذ عموم أدلة الشروط في المعاملات، و أولى منه في عدم الجواز ما لو اشترط نقض الهدنة للكافر دون ولي أمر المسلمين.

و أما إذا لم ينجر الشرط إلى ذلك كالأمثلة التي ذكرناها أخيرا فيجوز في الموردين، و إن كان إشكال تسلط الكافرين على المؤمنين باق بحاله، في بعض الفروض فلا يجوز فيها، و الله العالم.

(٦٢) النساء: ١٤١.

المهادنة، ص: ٣٧

### الأمر الرابع: في الشروط التي تذكر في عقد الهدنة

و يلزم بها بعض المهادنين البعض: و لا إشكال في جوازها و إلزامها لأدلة وجوب الوفاء بالشروط، و عدم فرق بين الهدنة و غيرها من العقود المشترطة بالشروط، و لا خلاف في ذلك في الجملة على ما في المنتهى و الجواهر.

و قد استثنى من ذلك شرط الأفعال المحرمة، و هذا أيضا مما لا كلام فيه كما في سائر العقود، و الدليل عليه الأخبار المعتبرة الدالة على عدم جواز كل شرط خالف كتاب الله، و لا بأس بذكر جملة منها.

فمنها: صحيحه ابن سنان

عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: سمعته يقول: «من اشترط شرطا مخالفا لكتاب الله فلا يجوز له، و لا يجوز على الذي اشترط عليه، و المسلمون عند شروطهم مما وافق كتاب الله عز و جل»

«٦٣» و لا ينبغي الشك في أن أحكام الشريعة كلها داخله في عنوان كتاب الله و إن ثبتت بالسنة، إما من جهة قوله تعالى (وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ) «٦٤» فالأخذ بقول الرسول و أوصيائه المعصومين (عليهم سلام الملك الحق المبين) أخذ بما ورد في الكتاب و لو إجمالا، و إما من جهة أن المراد بكتاب الله ما كتبه الله تعالى على الناس، لا خصوص ما هو مكتوب في القرآن.

و منها: صحيحته الأخرى

عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «المسلمون عند شروطهم إلا كل شرط خالف كتاب الله عز و جل فلا يجوز»

«٦٥». و المراد من عدم الجواز في الحديثين عدم المضي و النفوذ، كما هو واضح.

و منها: صحيحته الثالثة، قال

سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الشرط في الإماء لا تباع ولا توهب، قال: «يجوز ذلك غير الميراث، فإنها تورث لأن كل شرط خالف الكتاب باطل»

«٦٦». و منها: رواية الحلبي

عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجلين اشتركا في مال و ربحا فيه ربحا و كان المال دينا عليهما، فقال أحدهما لصاحبه: أعطني رأس المال

(٦٣) الوسائل ١٢: ٣٥٣، ب ٦ أبواب الخيار، ح ١.

(٦٤) الحشر: ٧.

(٦٥) الوسائل ١٢: ٣٥٣، ب ٦، أبواب الخيار، ح ٢.

(٦٦) المصدر السابق: ح ٣.

المهادنة، ص: ٣٨

و الريح لك و ما توى فعليك، فقال (عليه السلام): «لا بأس به إذا اشترط عليه، و إن كان شرطا يخالف كتاب الله عز و جل فهو رد إلى كتاب الله عز و جل»  
«٦٧» الحديث.

و على بن حديد في سند هذه الرواية ممن روى عنهم ابن أبي عمير كما أنه من رواة أسانيد ابن قولويه في كامل الزيارات، فهو ممن يعتمد عليه لو لا ما هو المعروف من تضعيف الشيخ (رحمه الله) إياه في غير موضع من الاستبصار و التهذيب، و لكن المضمون ليس مما انفرد به هذا الراوي و لا يعارضه شيء مما ورد من الطرق المعتمدة، فالأخذ بقوله غير محذور.

و غير ذلك من الأخبار المنتشرة في الأبواب المتفرقة، و قد عمل بمضمونها الفقهاء في المعاملات و غيرها، و أفتوا بها في عقد البيع و غيره، و ليس فيها ما يصرفها عن مثل عقد الهدنة، و قد ذكروا تفاصيل في بيان معنى الأمر المخالف للكتاب، فليراجع إليها في بحث الشروط من كتاب التجارة.

إلا أن الفقهاء (رحمهم الله) تعرضوا في هذا الباب لإحدى صغريات تلك المسألة بالخصوص، و هي شرط رد النسوة المؤمنات إلى الكفار، و أفتوا بطلان هذا الشرط و فساد.

قال في المبسوط: «و إذا وقعت الهدنة على وضع الحرب و كف البعض عن البعض، فجاءتنا امرأة منهم مسلمة مهاجرة لا يجوز ردها بحال، سواء كان شرط ردها أو لم يشترط، و سواء كان لها رهط و عشيرة أم لم يكن لأن رهطها و عشيرتها لا يمنعونها من التزويج بالكافر، و ذلك غير جائز. إلى آخر كلامه» «٦٨».

و قال المحقق بعد التمثيل لما لا- يجب و فآؤه من الشرط في الهدنة بالتظاهر بالمناكير و إعادة من يهاجر من النساء: «فلو هاجرت و تحقق إسلامها لم تعد»، انتهى.

و مثلهما في التصريح بالحكم بغير خلاف في ذلك العلامة (رحمه الله) و كذا شرح كتبه و كتب المحقق من المتأخرين (رحمهم الله).

و المستند في ذلك الآية الشريفة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ. الْآيَةَ﴾ «٦٩»، و قد نزلت كما في التفسير بعد الحديبية و عند ما لجأت

(٦٧) المصدر السابق: ح ٤.

(٦٨) المبسوط ٢: ٥٣.

(٦٩) الممتحنة: ١٠.

المهادنة، ص: ٣٩

إلى المسلمين نفر من نساء المشركين، وطلبهن أهلهن، فامتنع رسول الله (صلى الله عليه و آله) من ردهن. إلا أن في بعض الروايات و كلها عامية السند أنه (صلى الله عليه و آله) استدل لذلك بأنهن غير مذكورات في عهد الصلح بخلاف الرجال، مما يوهم أنه لو كن مذكورات لوجب ردهن، و لكن صريح الآية يدفع هذا التوهم، كما يدفع إطلاقها بعض ما قيل في فروع المسألة، مثل: إن جاءت صغيرة ثم بعد بلوغها لم تقم على الإسلام ردت.

أو جاءت مجنونة فلما أفاقت فإن ذكرت أنها مسلمة أعطى المهر و منع منها، و إن ذكرت أنها لم تزل كافرة ردت إليه كما ذكر الفرعين في المنتهى فإن إطلاق الآية يشمل الصغيرة و المجنونة، إذا أحرز إيمانها حين مجيئها.

و ملخص الكلام في باب الصغيرة، أن غير البالغ الذي يظهر الإسلام و يقر بالشهادتين، يبنى على كونه مسلماً في الفقه و ذلك للعمومات الدالة على كفاية الشهادتين في الحكم بإسلام الشخص و إجراء أحكام المسلم عليه.

و من المعلوم أن المراد بالمؤمنات في الآية الشريفة ليس إلا اللاتي يطلق عليهن المسلمة، دون ذوات الإيمان بالمعنى الأخص. كما أن الظاهر أن المراد بامتحانهن في قوله تعالى (فَأْتِحُونَهُنَّ) ليس هو الامتحان في المدّة الطويلة التي يظهر فيها الإيمان الواقعي عن الصوري، بل المراد هو السؤال عن الداعي الذي جاء بهن إلى دار الهجرة و طلب الشهادتين منهن و أمثال ذلك، مما يحصل منه الوثوق العادي بإسلام الشخص.

كما أن مقتضى الحديث المعروف

«كل مولود يولد على الفطرة».

إلخ» عدم الحكم بكفر غير البالغ لا سيما بعد إظهارها الإيمان و إقرارها بالشهادتين.

و بناء على ذلك فلا يبقى مجال للشك في صدق المؤمنة على الصغيرة و شمول إطلاق (المؤمنات) في الآية الشريفة لها. فيمكن الجزم بعدم رد الصغيرة.

و أما لو فرض إظهارها الكفر بعد بلوغها فهذا يوجب إجراء أحكام المرتدة عليها، على إشكال في ذلك.

المهادنة، ص: ٤٠

و أما المجنونة: فإما أن يعلم سبق إسلامها على الجنون، فهذه يشملها إطلاق الآية و لا يجوز ردها إلى الكفار، و لا وجه للخدشة في صدق الهجرة على مجيئها هكذا مجنونة، مدعي أن النبي (صلى الله عليه و آله) كان يسأل عن الداعي القلبي للمهاجرات، و يحذرهن أن يكون مجيئهن إلى دار الإسلام بغضا لأزواجهن أو حبا لأحد المسلمين أو أمثال ذلك، و إنما كان يقبلهن حينما يظهر له أن الداعي لهن إلى الهجرة جبهن لله و رسوله (صلى الله عليه و آله).

فالهجرة أمر متوقف على نية و معرفه في هذا المستوى، فكيف تتمشى من مجنونة؟ وجه عدم توجه هذه الخدشة على فرض تسلم ما نقل من فعل النبي (صلى الله عليه و آله) تاريخياً أولاً: أن سؤال النبي (صلى الله عليه و آله) و اختباره للنساء، دليل على أن المجيء إلى دار الإسلام بدواع مادية كالتى ذكرت في ذلك النقل ليس هجرة، و لا يدل على أن الهجرة تتوقف على وجود دافع و داع أكثر من الإسلام و النجاة من الكفار، و هما موجودان في المجنونة.

و ثانياً: أن الذى ذكر في ذاك النقل بعنوان ما يصدق معه الهجرة، أعنى الحب لله و لرسوله، يتمشى من المجنونة أيضاً، فالحب ليس من الأمور المتوقفة على كمال العقل، كما أن بواعث الحب لله و لرسوله ليست منحصرة فيما تتوقف على الاستدلال العقلانى.

و أما إن علم عدم سبق إسلامها، بأن كان بدء جنونها في حالة الكفر، فصدق الإسلام على ما تبدى من اللجوء إلى المسلمين و القبول لهم محل إشكال، كما أن عدم ثبوت الإسلام الصحيح في التي لا نعلم بسبق إسلامها لجنونها، أمر واضح. فلا يمكن الحكم بإسلام المجنونة في صورتين الأخيرتين.

هذا، و لكن اهتمام الشريعة الإسلامية بالمؤمنين، و عدم رضی الشارع المقدس بتعريض المؤمن للفتنة و الانحراف، المستفاد ذلك من مجموعة من النصوص و الأحكام الإسلامية، يثير احتمالاً- آخر في تلكما صورتين أيضاً، و هو: عدم رد المجنونة فيهما و الترصد لبرئها من الجنون و ما سوف تبدى بالنسبة إلى الإسلام و الكفر بعده، و العمل على وفقه.

و لا شك في أن هذا

المهادنة، ص: ٤١

أسكن للنفس و أقرب إلى الاحتياط، و الله العالم.

ثم إنه يجب رد مهر المرأة إلى زوجها أو وكيله بشرط مطالبته به.

و الظاهر أن الحكم متفق عليه بين من تعرض للمسألة من فقهاءنا.

و قد نقل الخلاف في ذلك عن أبي حنيفة و المزني، مستدلاً بأن المهر ليس عوض البضع الفاتت عن الزوج حتى يلزم دفعه.

و عمدة الاستدلال على الحكم هو التمسك بقوله تعالى في ذيل الآية السابقة (وَآتَوْهُمْ مِمَّا أَنْفَقُوا). «٧٠»

و هذا و إن كان عاماً بالنسبة لجميع ما أنفقه الزوج على زوجته، إلا أن المتفق عليه تفسيره بالمهر.

و لم أجد من أفتى بوجوب رد غير المهر مما أنفقه الرجل على زوجته.

و هذا بضميمة عدم وجود نص فيما بأيدينا من الأخبار على هذا التفسير، يشبه نوع إجماع من العلماء على ذلك مما لا يجترئ فقيه على مخالفته، حتى أن بعض الأعظم من معاصرنا (رحمه الله) مع كونه غير معتن بالشهرة الفتوائية و مع عدم اعترافه بانجبار الحديث الضعيف بعمل الأصحاب لم يفت في المسألة بوجوب رد جميع ما أنفقه الزوج على امرأته المهاجرة المسلمة.

قال بعد الفتوى بعدم جواز إرجاع النساء المؤمنات إلى دار الكفر: «نعم، يجب إعطاء أزواجهن ما أنفقوا من المهور عليهن» انتهى «٧١»، و عبارته تشعر باستناده إلى الآية الشريفة (وَآتَوْهُمْ مِمَّا أَنْفَقُوا. الآية).

و لكن مع إطلاق الآية و عدم قرينة في الكلام تدل على صرفه إلى خصوص المهر، خص الحكم بالمهور، و ليس هذا إلا من جهة فتوى العلماء بذلك.

اللهم إلا أن يقال: إن مناسبة الحكم و الموضوع موجبة لصرف ظهور رد الإنفاق في الآية إلى إنفاق ما كان واقعا في قبال الزوجية، المنعدمة و المنقطعة بسبب الهجرة، دون سائر ما أنفقه الزوج على زوجته كالنفقة و الكسوة و الهدايا و أمثال ذلك، و ليس ببعيد.

و مثل هذا الاتفاق وقع أيضاً بالنسبة إلى اختصاص الحكم أعنى و جوب رد

(٧٠) المصدر السابق.

(٧١) منهاج الصالحين: ٤٠١، قسم العبادات، كتاب الجهاد، المسألة ٩٢.

المهادنة، ص: ٤٢

ما أنفق على المرأة المهاجرة بالزوج، دون غيره من رجالها، كأبيها و إختها، و لعل هذا مما يمكن استفادته من الآية الشريفة أيضاً، حيث إن الظاهر أن مرجع الضمير أمر واحد في كل من قوله تعالى (وَآتَوْهُمْ مِمَّا أَنْفَقُوا) و قوله تعالى قبل ذلك (لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَّهُنَّ) «٧٢»، بمعنى أن الذي يستحق ما أنفق، هو نفس الذي قيل فيه أنه لا يحل لتلك المرأة و لا هي تحل له، و هو الزوج، إذ لا معنى لبيان حرمة محارم المرأة لها مع أنهم كانوا قبل إسلامها أيضاً محارم، فيختص الحكم بالحرمة بالزوج، الذي كان حلالاً لها

قبل إسلامها و هجرتها.

ثم إن رد المهر على الزوج، يختص بما إذا كان الزوج قد دفعه إلى زوجته، و كان ذا قيمة في الشريعة الإسلامية، و أما إذا لم يدفعه أو كان مما ليس له قيمة كالخمر و الخنزير، فليس على المسلمين شيء في ذلك، صرح بذلك الفقهاء و وجهه واضح إذ ما لم ينفق لا يتعلق به حكم الرد، قال تعالى (وَآتَوْهُمْ مَا أَنْفَقُوا). ثم إن المهر في موارد و جوب دفعه، يدفع من بيت المال، هكذا ذكر الفقهاء في كتبهم، مستدلاً بأن بيت المال معد للمصالح، و هذا من المصالح.

هذا كله بالنسبة إلى النساء.

و أما بالنسبة إلى الرجال، فحكم جواز اشتراط عقد الهدنة بردهم، منوط بجواز رد الرجال اللاجئين إلى معسكر الإسلام، و عدم المنع منه شرعاً، فلا بد أولاً من تنقيح ذلك.

و ليعلم أولاً قبل الورود في البحث أن الهدنة بنفسها لا تقتضى ردهم لأنها ليست إلا إعلان ختم الحرب بأحد الأوجه المتصورة له، و هذا أجنبي عن رد الأشخاص، بل لا تقتضى رد الكفار أيضاً إذا أرادوا الإقامة بين المسلمين.

فجواز رد الرجال أو عدمه يحتاج إلى ما يدل عليه، و ليس هنا دليل لفظي وارد في خصوص الموضوع مثل ما كان في رد النساء، فلا بد من التماس دليل آخر من العمومات أو الأصول.

(٧٢) الممتحنة: ١٠.

المهادنة، ص: ٤٣

ربما يمكن الاستدلال على عدم جواز الرد بأمر ثلاثة:

الأول: حرمة الظلم و هذا ظلم، و الكبرى لا تحتاج إلى كثير محاولة لكونها من واضحات الإسلام، و وضوح الصغرى أيضاً غنى عن البيان، فأى ظلم أعظم من التصرف في أمر المسلم بمثل هذا؟! الثاني: عموم لا ضرر و لا ضرار في الإسلام، سواء كان بمعنى عدم تشريع الحكم الضرري في الإسلام، أو كان بمعنى حرمة الإضرار و النهي عنه، و انطباق الإضرار على أخذ المرء المسلم و تسليمه إلى العدو، أمر واضح. و الثالث: عدم جواز التصرف في نفس المؤمن، و عدم الولاية عليها لأحد، و هذا مع كونه من المرتكبات العامة في عرف المسلمين بحيث يكاد يكون من الضروريات، بل لا يبعد أن يقال: إن تحريم التصرف في ماله إنما هو من جهة كون ذلك أحد أنحاء التصرف في نفسه، أو يقال: إن حرمة التصرف في النفس، مدلول عليها بفحوى حرمة التصرف في المال، فمضافاً إلى ذلك كله يمكن الاستدلال عليه أيضاً ببعض الأدلة اللفظية كقوله تعالى (النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ) (٧٣) حيث إن إثبات أولوية النبي (صلى الله عليه و آله) بالمؤمنين من أنفسهم، يدل بالالتزام أو بالاقتضاء على عدم أولوية أحد غير أنفسهم عليها، و إلا فلا بد من ذكره، و مثله: أدلة ولاية الأب و الجد على الصغير و على الباكرة، حيث إنها تدل بدلالة الاقتضاء على عدم ولاية أحد آخر عليهم. هذا، و لكن يمكن أن يقال: إن صدق العناوين الثلاثة على مباشرة رد الرجل المسلم إلى الكفار، لا كلام فيه.

و لكن محل البحث ليس هو الرد بهذا المعنى، فإن ذلك مما تسالموا على حرمة كما في المنتهى و الجواهر و غيرهما، و إنما الكلام في الرد بمعنى التمكين من استرداد العدو إياه و عدم دفعه عن ذلك، و هذا لا يمكن الجزم بصدق العناوين الثلاثة عليه.

أما العنوان الثالث أعني التصرف في نفس المؤمن فأمره واضح إذ الوقوف و النظر إلى

(٧٣) الأحزاب: ٦.

المهادنة، ص: ٤٤

من يحاول العدو لرده إلى بلد الكفر، ليس تصرفاً في أمره، بل هو عدم التصرف فيه.

و أما عنوانا الظلم و الضرر، فربما يبدو أن الظاهر من كل من اللفظين أنه الأمر الإيجابي الذي يورد على أحد ظلما أو ضررا، بالمباشرة أو بالتسبب، فهو المبادرة بالأمر، لا الأمر السلبي بمعنى عدم التصرف بنحو من الأنحاء، و المعلوم أن عدم المبادرة بشيء في قبال رد العدو الرجل المسلم إلى بلاده، ليس أمرا إيجابيا بحيث يصدق عليه الظلم أو الضرر (بمعناه المصدرى).

نعم، قد ورد في بعض التعابير عن الظلم ما يوهم خلاف ذلك، لكنه لا يخلو عن ضرب من التأويل، مثل ما يستفاد من مفهوم قول الشاعر: «و من يشابه أبه فما ظلم»، فيستفاد منه أن من لم يشابهه فقد ظلم، أو إطلاق «الظلم على النفس» على ترك الواجبات و أمثال ذلك.

و الظاهر تسالم العلماء على أن الضرر الناشئ من ترك العمل و الإقدام، لا يدخل في إطلاق قوله (صلى الله عليه و آله) «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام»

، إلا- في مورد ينتهي ترك العمل إلى ذهاب نفس المؤمن الذي ثبت حرمة، أو وجوب حفظ نفوس المؤمنين من غير طريق دليل الضرر.

و الحاصل: أن شمول العناوين العامة الثلاثة على الرد بمعنى التمكين و عدم المجابهة عند رد الكافر المسلم إلى بلد الكفر، محل ترديد بل منع.

و يمكن الاستدلال على حرمة الرد بهذا المعنى بما ذكره صاحب الجواهر (رحمه الله): من كونه لازم وجوب الهجرة من دار الحرب، التي لا يتمكن المسلم من إقامة شعار الإسلام فيها.

و تقرير الملازمة بعد كون دلالته على حرمة الرجوع و الإرجاع إليها واضحا إما بوجوب النهي عن المنكر الفعلي (في مقابل النهي اللساني) بمعنى أنه يجب على كل أحد النهي عن هذا الرجوع أو الإرجاع الذي لا كلام

المهادنة، ص: ٤٥

في كونه منكرا بالمنع عن رده و إرجاعه، و عدم جواز التمكين و السلبية في ذلك، و إما من جهة العلم بعدم رضی الشارع بوقوع هذا الأمر فيجب إيجاد العرقلة دونه و المنع منه، كما نقول مثل ذلك في بعض الموارد الأخرى.

و لعله يمكن الاستدلال لذلك ببعض آي الذكر الحكيم كقوله تعالى (وَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَىٰ). «٧٤» و من هذا القبيل ما ذكره صاحب الجواهر (رحمه الله) في مقام التنظير لما نحن فيه، أعني وجوب إعانة المرأة المسلمة بل المسلم المستضعف لو طلبا العون في خروجهما من عند الكفار «٧٥».

هذا، و لكن يشكل ما ذكرنا بما اشتهر من السنة الفعلية النبوية في قصة الحديدية، فإنه (صلى الله عليه و آله) التزم في الهدنة مع الكفار في تلك القصة، برد من التجأ إليه من المسلمين، و رد فعلا أبا جندل بن سهيل بن عمرو، و هذا النقل مضافا إلى أنه ثبت «٧٦» بالطرق المعتمدة بحسب الموازين المعمولة في نقل الحديث كما سيحییء فقد شاع في كتب المؤرخين و أصحاب السير، و تلقاه المحدثون و الفقهاء بالقبول، بحيث لا يبعد ادعاء حصول الاطمئنان بصحته، و عليه فلا مناص من الالتزام بجواز الرد في الجملة، و عدم المجال لمنع ذلك على الإطلاق، كما استفدناه من الدليل الاعتباري المذكور آنفا.

و لكن مع ذلك فليس في فعل النبي (صلى الله عليه و آله) كسائر الأدلة غير اللفظية دلالة على جواز الرد بقول مطلق، حتى يشمل الرجل المستضعف الذي يقدر العدو على قهره و تفتينه عن الدين لأن عمله (صلى الله عليه و آله) إنما وقع على وجه ما و في ظروف ما، و ليس فيه دلالة أزيد من جواز ذلك العمل في مثل تلك الظروف و على مثل ذاك الوجه، فلا يستفاد منه الجواز مطلقا، أى في مطلق الظروف و على شتى الوجوه.

و من هنا تعرف الإشكال في ما اختاره ابن قدامة الحنبلي في كتابه المغنى، من استفادة الإطلاق من عمله (صلى الله عليه و آله)، فإنه بعد ما نقل تفصيل الشافعي بين من كان له عشيرة تحميه و من لم يكن له ذلك، فيجوز الرد في

(٧٤) المائدة: ٢.

(٧٥) جواهرها لكلام ٢١: ٣٠٨.

(٧٦) ورد في ذلك روايات معتبرة في الكافي و تفسير القمي (رحمه الله) سوف نذكرها.

المهادنة، ص: ٤٦

الأول دون الثاني، قال: «و لنا أى على الجواز بدون قيد العشيرة أن النبي (صلى الله عليه و آله) شرط ذلك في صلح الحديبية و وفى لهم، فرد أبا جندل و أبا بصير و لم يخص بالشرط ذا العشيرة» انتهى «٧٧».

و يمكن تقرير كلامه بحيث يستفاد معه إطلاق الحكم من فعل النبي (صلى الله عليه و آله) و لم يرد عليه الإشكال: بأن الرجلين كانا ذا عشيرة، فلعل شرط النبي (صلى الله عليه و آله) كان مختصا بأمثالهما أن النبي (صلى الله عليه و آله) قد أطلق في كلامه الذى شرط به للكفار برد من أتاه، و لم يقيد بذي العشيرة، و نعلم أنه (صلى الله عليه و آله) كان عازما على الوفاء بشرطه بدليل رد الرجلين، فيستفاد من ذلك أن مراده المدلول عليه باللفظ المطلق كان مرادا جديا، و هذا يكفى في استكشاف جواز الرد مطلقا، و لا يخفى أن على هذا التقرير يكون الاستدلال بإطلاق قوله (صلى الله عليه و آله) فيما اشترط به على الكفار، لا بإجمال فعله فيما فعله بعد ذلك.

وجه الإشكال على كلامه بعد استبعاد هذا التقرير عن ظاهر كلام ابن قدامة هو أن المراد الجدى له (صلى الله عليه و آله) غير معلوم لنا مع ذلك إذ من الممكن أن رسول الله (صلى الله عليه و آله) كان يعلم بإلهام من الله أو بقريته مقامية و حالية، أن الجائى إليه من المشركين لا يكون إلا من ذوى المنعة و القدرة، و لا يأتى إليه من غيرهم أحد، و لكن أطلق القول في الشرط، دفعا لإيراد العدو أو لجهة أخرى لم نعلمها، فمراده الجدى (صلى الله عليه و آله) يمكن أن يكون هذا القسم من الجائين لا كلهم، و هذا الاحتمال يمنع من الاستدلال بعدم التقييد في كلامه عند المعاهدة.

فحاصل الكلام في الإشكال على ابن قدامة: أن عدم التقييد في صيغة المعاهدة لا يدل على الإطلاق في المراد، إذا احتمل أن المتكلم يعلم بعدم تحقق مصداق المعاهدة إلا من بعض الأفراد.

فعلى هذا لا يمكن استكشاف الإطلاق في مراده الجدى (صلى الله عليه و آله) من إطلاق الشرط في صلح الحديبية.

مضافا إلى أن كلامه (صلى الله عليه و آله) في هذا المجال غير منقول بالضبط في الروايات حتى تتمكن من الأخذ بإطلاقه، كما هو الشأن في نقل أغلب القضايا التاريخية

(٧٧) المغنى ١٠: ٥٢٤.

المهادنة، ص: ٤٧

التي يتركز الاهتمام فيها في بيان الحادثة لا ذكر ما صدر فيها عن المعصوم (عليه السلام) في مقام المحاوره.

هذا، و لكن نقل الشيخ (رحمه الله) في المبسوط: أن آية سورة الممتحنة (فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ) إنما نزلت ردعا للنبي (صلى الله عليه و آله) عما عقد عليه الصلح في الحديبية، قال بعد ذكر بطلان شرط رد العبيد و أمثاله في عقد الصلح: «لأن النبي (صلى الله عليه و آله) عقد الصلح عام الحديبية على أن يرد إليهم كل من جاء مسلما مهاجرا، فمنعه الله تعالى من ذلك و نهاه عنه بقوله عز و جل (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ. الآية)» «٧٨» «٧٩».

فإن صح ذلك أعنى أن نزول هذه الآية كان في مقام الردع عن مضمون المعاهدة فلا يبعد أن يقال: إن الردع عن رد بعض طوائف الناس، أى النساء، يفيد أمرين:

الأول: أن مراد النبي (صلى الله عليه و آله) في معاهدته كان ما يشمل هذا المردوع عنه، أعنى النساء، و إلا كان الردع لغوا فلا مجال



لاحتمال أن قصده (صلى الله عليه وآله) كان إلى بعض طوائف الرجال فقط كذوى المنعة مثلاً فإنه (صلى الله عليه وآله) إذا كان يعزم رد النساء، فعزمه (صلى الله عليه وآله) على رد الرجال مطلقاً وإن لم يكونوا ذا منعة وعشيرة أولى.

الثاني: أن هذا الردع بمنزلة إمضاء الباقي، لا من جهة الدلالة المفهومية، حتى يחדش في اعتبارها، بل من جهة دلالة الاقتضاء التي هي من الدلالات العقلية بنحو من الأنحاء إذ لو لا إمضاء الباقي لكان الردع عن البعض لغوا، فتأمل.

فلو ثبت ما ادعاه الشيخ (رحمه الله) من ورود آية الممتحنة في هذا المقام، يكون نتيجته: أن مراد النبي (صلى الله عليه وآله) في شرط رد الرجال في عقد الصلح بالحديبية كان عاماً لجميع أصناف الرجال، سواء كانوا من ذوى العشيرة والمنعة أو

(٧٨) الممتحنة: ١٠.

(٧٩) المبسوط ٢: ٥٢.

المهادنة، ص: ٤٨

غيرهم، وحيث إنه (صلى الله عليه وآله) كان بصدد الوفاء قطعاً فيكون فعله هذا دليل جواز شرط رد الرجال. فلا بد حينئذ من الرجوع إلى ما ورد في ذيل الآية حتى يتضح الحال، فنقول: أما ورود آية الممتحنة في مقام الردع والنهي، فلم أعر على أثر صحيح يدل على ذلك، ولم أجد إلا ما رواه الطبرسي (رحمه الله) في مجمع البيان عن ابن عباس بغير إسناد متصل، وليس منه في مجاميعنا الحديثية عين ولا أثر.

و أما ما ورد في بيان الواقعة واقعة الصلح فبعضها فيه التصريح بأن الشرط كان مخصوصاً بالرجال من أول الأمر، وبناء عليه فلا مجال لما ادعى من أن آية الممتحنة نزلت في مقام الردع عن رد النساء.

وبعضها ظاهر في الأعم من النساء، وإليك عمدة ما ورد في الباب.

فمنها: ما في تفسير القمي عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن يسار، عن أبي عبد الله (عليه السلام) وفيها وقالوا له ترد إلينا كل من جاءك من رجالنا، و ترد إليك كل من جاءنا من رجالك، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «من جاءكم من رجالنا فلا حاجة لنا فيه»

الخبر (٨٠).

ومنها: ما في روضة الكافي عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير وغيره، عن معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله (عليه السلام) وفيها

«و كان في القضية أن من كان منا أتى إليكم رددتموه إلينا. و من جاء إلينا منكم لم نرده إليكم»

الحديث (٨١).

ومنها: ما في البحار عن إمام الووري عن الصادق (عليه السلام) وفيها

«و من لحق محمداً وأصحابه من قريش فإن محمداً يرده إليهم، و من رجع من أصحاب محمد إلى قريش بمكة.»

الحديث (٨٢).

ومنها: ما في صحيح البخاري بإسناده إلى عروة بن الزبير، أنه سمع

(٨٠) تفسير القمي: ٦٣١-٦٣٣، ذيل قوله تعالى إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً.

(٨١) الروضة: ٣٢٢-٣٢٦.

(٨٢) بحار الأنوار ٢٠: ٣٦١-٣٦٢.



المهادنة، ص: ٤٩

مروان بن الحكم و. وفيها

«و كان فيما اشترط سهيل بن عمرو أنه قال: لا يأتيك منا أحد و إن كان على دينك إلا رددته إلينا و خليت بيننا و بينه، و أبى سهيل أن يقاضى رسول الله (صلى الله عليه و آله) إلا على ذلك»  
الحديث «٨٣».

هذه عمدة ما ورد في ذلك من طرق الفريقين، و فيها ما يصرح بأن موضوع الشرط هو الرجال لا غير، و هو ما نقلناه عن تفسير القمى (رحمه الله)، و ما لعله ظاهر في اختصاص القضية بالرجال، و هو رواية إعلام الورى حيث إن تعبير «الأصحاب» ربما يكون ظاهرا في الرجال دون النساء، و ما هو ظاهر في الأعم من الرجال كصحيح الكافى و حديث البخارى.

أما حديث إعلام الورى فلا يكون حجة من جهة عدم كونه مسندا، و أولى منه بعدم الحجية حديث البخارى، الذى فى سنده من لا نعرفه من الرواة، بل فيه من نعرفه بالفسق و عدم الوثاقة و هو مروان بن الحكم، فيبقى لدينا حديثا القمى و الكلينى، و الظاهر تعدد الحديثين و عدم اتحادهما، و إن كان الكافى أيضا ينقل حديثه عن القمى عن أبيه عن ابن أبى عمير، إلا أن وجود كلمة «و غيره» فى سند الكافى، و اختلاف الراوى المباشر فيهما (الذى هو معاوية بن عمار فى الكافى و ابن يسار فى التفسير)، و التباين الفاحش بين متن الحديثين سواء فى محل الشاهد و غيره يورث الظن باختلاف الروايتين و عدم كونهما واحدة.

ثم إن ابن يسار فى سند القمى غير معروف، و احتمال كون المراد منه سعيد بن يسار المعدود من الطبقة الخامسة، و إن كان غير ممتنع من جهة الطبقة، بل حتى لا يمتنع كونه فضيل بن يسار المعدود من الرابعة، و كون رواية ابن أبى عمير عنه بواسطة و يكون السند مع ذلك معتبرا لمكان حكم مراسلات ابن أبى عمير إلا أنه مع ذلك يبعد هذين الاحتمالين أنا لم نجد فى الأحاديث الكثيرة التى يروىها هذا الراوى الجليل، حتى رواية واحدة عن هذين، و لذا لم يعد أى منها فى عداد من يروى عنهم ابن أبى عمير.  
كما أنه يبعد

(٨٣) البخارى ٣: ٤٥، من طبعة السندى.

المهادنة، ص: ٥٠

الاحتمال الثانى مضافا إلى ذلك، أن النقل عمن ينقل عنه بالواسطة لا بد و أن يكون مع التصريح بها و لو بقوله: عن رجل، فإذا لم يذكر الواسطة فظهور النقل يابى عن كونه نقلا بالواسطة.

و بناء على هذا فالمتعين وقوع الحذف أو التصحيف فى الكلمة.

فمن المحتملات فى ذلك أن يكون الصحيح: ابن عمار، و قد نقل فى تعليقات البحار أن فى بعض نسخ التفسير: «ابن عمار» بدل «ابن يسار» فبناء على أن يكون المراد به معاوية بن عمار، يكون السند مشابها تماما لسند رواية الكافى، لكن يبعده أن تصدر روايتان من إمام واحد، عن طريق راو واحد و رواه عنه متحدين فى واقعة واحدة، بمضمونين و ألفاظ مختلفة، اللهم إلا أن يكون المراد بابن عمار «إسحاق بن عمار».

و من المحتملات و لعله أقواها أن يكون الصحيح: ابن سنان، و هو عبد الله الذى يروى عنه ابن أبى عمير كثيرا.

و يؤيده أن الموجود فى تفسيرى البرهان و نور الثقلين: ابن سنان بدل ابن يسار، و قد نقلنا جميعا الحديث عن تفسير القمى، و حيث إن مؤلفيهما معاصران فقد توفى أحدهما بضع سنين بعد الآخر و المظنون أنهما لم يكونا مطلعين على كتاب بعضهما البعض، فيظن أن الشائع فى نسخ التفسير كان ما ذكرناه.

من جملة المحتملات أن يكون الصحيح: ابن أخى ابن يسار، كما وقع فى بعض آخر من الروايات، و المراد به: الحسن أو الحسين بن

أخي سعيد بن يسار.

و حاصل الجميع أن سند الرواية يصبح ضعيفا لتردد الراوى المباشر بين ثقة و غير موثق.

و لكن لو بنينا على عدم الاعتناء بالاحتمال الأخير، لكونه ضعيفا جدا، فدوران الأمر يكون بين الثقتين أعنى: عبد الله بن سنان و إسحاق بن عمار، فيكون المورد مورد الجمع الدلالى بينهما، و لما كانتا واردتين حكاية لواقعة، لا إنشاء لحكم، فلا مجال للقول بما يقال فى الدليلين المثبتين

المهادنة، ص: ٥١

الواردين فى مقام إنشاء الحكم، من عدم التعارض الموجب لعملية تقييد الدليل المطلق بالدليل المقيد، فيحكم بمضمونها جميعا و ذلك لأن وحدة الواقعة هنا تحكم بوحدة المراد من الدليلين، فلا يبقى مناص من حمل أحدهما على الآخر، و لما كان اختصاص القضية بالرجال و عدم شمولها للنساء فى الدليل الأخص، أوفى ظهورا من شمولها للنساء فى الدليل الأعم، فيحمل ذلك عليه، كما هو مقتضى الجمع العرفى دائما.

و لكن الذى يسهل الخطب أن ما ذكره الشيخ (رحمه الله) فى المبسوط و تبعه فى نقله العلامة (رحمه الله) فى المنتهى، من نزول آية الممتحنة و هى قوله تعالى فيها (فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ. الْآيَةُ) «٨٤» فى مقام ردع النبى (صلى الله عليه و آله) عما عاهد عليه الكفار، فيستفاد منه إطلاق مراد النبى (صلى الله عليه و آله) و شموله لمطلق الرجال ذوى المنعة و غيرهم لا يستند إلى دليل معتبر، و بناء على ذلك فاختلاف الحديثين لا يؤثر شيئا إذ لا فارق بينهما من جهة عمومهما لفظا لمطلق الرجال، و قد عرفت سابقا فى مقام الإشكال على كلام ابن قدامة أن هذا الشمول اللفظى لا يكشف عن شمول مراد النبى (صلى الله عليه و آله) بالنسبة إلى مطلق الرجال.

فحاصل ما ذكرناه فى المقام هو أنه: إن تمكنا من إثبات وجوب الدفع عنم يريد الكفار إرجاعه إليهم، يكون هذا هو الأصل فى المسألة، و تكون السنة الفعلية النبوية استثناء منه، و لا بد من الاكتفاء بالقدر المتيقن فى الاستفادة منها.

و لكن الظاهر أن إثبات وجوب الدفع بالنسبة إلى ما عدا الحاكم الإسلامى مشكل جدا، و إن كان رجحانه شرعا مما لا كلام فيه، إلا أنه ينبغي الجزم بذلك بالنسبة إلى الحاكم و ولى أمر المسلمين، فإن الحكومة الإسلامية و الجهاز الحاكم على المسلمين، يجب عليها الدفع عن آحاد المسلمين، و هى مسئولة عن شئونهم الأساسية، التى منها: كونهم و بقاؤهم فى بلد الإسلام، و عدم مقهوريتهم فى النقل إلى بلد الكفر تحت حكم الكافرين، و هذا مما تشهد عليه الأدلة الواردة فى بيان معنى الولاية و الحكومة الإسلامية، و الحقوق

(٨٤) الممتحنة: ١٠.

المهادنة، ص: ٥٢

المتقابلة بين الراعى و الرعية فى الإسلام، بل مما يصدقه و يحكم به ارتكاز المسلمين.

و بناء على ذلك فالأصل حرمة رد الرجال اللاجئين إلى المعسكر الإسلامى.

و لكن بمقتضى السنة النبوية المأثورة عنه (صلى الله عليه و آله) فى قصة الحديدية، نحكم باستثناء مورد ما عن هذا الأصل.

و المستثنى بمقتضى المناسبة بين الحكم و الموضوع لا- يكون إلا- من يكون قادرا على الدفاع عن نفسه و دينه، و لا يخاف قهره و افتتانه فى أيدي الكفار، بأن يكون ذا عشيرة تمنعه و أمثال ذلك، فيجوز رده بمعنى التمكين من رد الكفار إياه و لا يجوز رد غيره.

و هذا ما أفتى به المشهور، بل ادعى بعض نفى الخلاف فيه، و إن لم نجد من ذكر له وجهها بالتفصيل.

ثم إن حكم الصغير و المجنون بعينه هو حكمهما فى باب النساء، و ما ذكرنا هناك بالنسبة إلى الصغيرة و المجنونة جار هنا بلا تفاوت.

هذا، و بعد ما عرفت حكم رد النساء المسلمات و الرجال المسلمين إلى الكفار، يتضح لك الحكم فى مسألة اشتراط عقد الهدنة

بذلك.

و قد قلنا سابقا أن كل شرط سائغ، نافذ جائز في الهدنة، بخلاف الشرط غير السائغ.

و بناء على ذلك لو شرطوا في الهدنة رد النساء، أو الرجال المستضعفين، أو أطلقوا الرد بحيث يراد شموله لهم، كان شرطوا رد الرجال مطلقا، أو رد كل من جاء إلى المسلمين، بطل الشرط و فسد و لم ينفذ، و هذا مما لا إشكال فيه و لا خلاف.

إنما الكلام في الهدنة المشتملة على مثل هذا الشرط، أو أى شرط آخر مخالف لكتاب الله، و غيره من الشروط الفاسدة، فهل يفسد عقد الهدنة بفساد الشرط؟ أم يكون العقد صحيحا؟ ربما يبدو أن لازم ما ذهب إليه المحققون في باب البيع و النكاح من عدم

المهادنة، ص: ٥٣

فساد العقد بفساد الشرط الذى يتضمنه عدم فساد الهدنة أيضا بفساد الشرط الذى أخذ في ضمنها، و لكن فتوى كثير من الفقهاء (رحمهم الله) بما فيهم بعض من ذهب إلى عدم فساد العقد بفساد الشرط فى عقد البيع، صريح فى خلافه هنا، أى القول بفساد عقد الهدنة بسبب فساد الشرط.

قال فى المبسوط: «و إن شرط رد من لا عشيرة له كان الصلح فاسدا لأنه صلح على ما لا يجوز، فإن أطلق رد الرجال و لم يفصل كان الصلح باطلا فاسدا» (٨٥).

و قال العلامة (رحمه الله) فى المنتهى: «و فاسد الشرط يبطل العقد مثل أن يشترط رد النساء إلى أن قال: فهذه الشروط كلها فاسدة يفسد عقد الهدنة» (٨٦).

و قال فى التذكرة: «لو صالحناهم على رد من جاء من النساء مسلمة، كان الصلح باطلا» (٨٧).

و قال فى القواعد: «لو شرط إعادة الرجال مطلقا بطل الصلح» (٨٨).

و قال المحقق الكركى (رحمه الله) فى ذيل هذه العبارة من القواعد بعد أن ذكر احتمالين فى المراد من قوله: «مطلقا» أولهما: أن يكون المراد وقوع الشرط مقيدا بالإطلاق، الذى يقتضى عموم الإعادة: «و لا ريب فى البطلان فى الأول، لأنه صريح فى تناول من لا تجوز إعادته.» (٨٩).

و قال الشهيد الثانى (رحمه الله) فى المسالك فى ذيل عبارة الشرائع: «و لو شرط فى الهدنة إعادة الرجال مطلقا، قيل: يبطل الصلح» ذاكرنا نفس الاحتمالين فى المراد من الإطلاق فى عبارة المحقق (رحمه الله): «و لو أريد بالإطلاق اشتراط إعادة من يؤمن افتتانه و من لا- يؤمن مصرحا بذلك، كان الشرط فاسدا قطعاً، و يتبعه فساد الصلح على الأقوى» ثم أشار إلى التردد فى ذلك فى عبارة الشرائع بقوله: «و يمكن أن يكون نسبة البطلان إلى القيل، بناء على التردد فى فساد العقد المشتمل على شرط فاسد.» (٩٠).

(٨٥) المبسوط ٢: ٥٥.

(٨٦) المنتهى ٢: ٩٧٥، آخر الصفحة.

(٨٧) التذكرة ١: ٤٤٨.

(٨٨) قواعد الآكام ١: ١١٧.

(٨٩) جامع المقاصد ٣: ٤٧٨.

(٩٠) المسالك ١: ١٢٥.

المهادنة، ص: ٥٤

و قال صاحب الجواهر (رحمه الله): «فلو وقع الصلح من بعض نواب الإمام (عليه السلام) على ذلك، كان باطلا، بل الظاهر بطلان العقد من أصله لا خصوص الشرط، لكون التراضى قد وقع عليه.»

وقال في موضع آخر: «نعم، الظاهر فساد عقد الهدنة باشماله على ما لا يجوز لنا فعله شرعا، كرد النساء المسلمات.» (٩١). فهذه العبارات صريحة كلها في تبعية العقد للشرط في الفساد في باب الهدنة، مع أن من أصحابها من يقول بعدم إفساد الشرط الفاسد العقد المشتمل عليه في باب البيع، كصاحب الجواهر (رحمه الله)، و كالشيخ (رحمه الله) على ما حكى عنه في الجواهر، نعم خيرة العلامة و المحقق و الشهيد الثانيين (رحمهم الله) يوافق ما اختاروه في البيع أيضا (٩٢).

كما أن الظاهر من كلام بعض أعلام العصر (رحمه الله) و صريح ما ذكره بعض آخر من المعاصرين هو عدم فساد العقد هنا، وفقا لما أفتيا به في البيع.

قال الأول في كتابه (منهاج الصالحين): «و لا يجوز اشتراط أمر غير سائغ، كإرجاع النساء المسلمات إلى دار الكفر و ما شابه ذلك» (٩٣).

«و أما إذا اشترط ذلك أى رد الرجال فيحينئذ إن كانوا متمكنين. و إلا فالشرط باطل» انتهى كلامه (٩٤)، فعدم ذكر بطلان عقد الصلح المشتمل على هذا الشرط ظاهر في الجزم بعدم بطلانه، كما لا يخفى.

وقال الثاني في كتابه (مهذب الأحكام) في ذيل قوله في المتن: و لو شرط ما لا يجوز فعله يلغو الشرط: «لبطلان كل شرط مخالف للكتاب و السنة، و لكن لا يوجب ذلك بطلان العقد، كما ثبت في محله» (٩٥).

ثم بعد سرد كلمات الفقهاء (رحمهم الله) لا بد أولا: من نظرة مارة إلى أصل مسألة تأثير الشرط الفاسد في فساد العقد المشتمل عليه، أو عدم تأثيره، و بيان مقتضى الدليل فيها، ثم بعد ذلك: بيان التحقيق فيما نحن فيه، و أنه هل هنا

(٩١) جواهر الكلام ٢١: ٣٠١.

(٩٢) راجع تفصيل النسبة في جواهر الكلام ٣٣: ٢١١.

(٩٣) منهاج الصالحين: ٤٠١، قسم العبادات، كتاب الجهاد، المسألة ٩١.

(٩٤) المصدر السابق: ٤٠٣، المسألة ٩٦.

(٩٥) مهذب الأحكام ١٥: ١١٨.

المهادنة، ص: ٥٥

شئ يوجب الفرق بين عقد الصلح و غيره من العقود؟ حتى يلتزم بفساد العقد هنا و إن لم نقل به في عقد البيع و غيره، أم لا؟ فنقول: عمدة ما يمكن الاعتماد عليه في القول بصحة العقد مع فساد شرطه، أمور: الأول: عموما أدلة العقود، و أدلة نفس العقد المبحوث عنه، كقوله تعالى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ). (٩٦)، و قوله تعالى (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (٩٧)، و قوله تعالى (وَ إِنِ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ) (٩٨) و غيرها. فإنها بعمومها أو إطلاقها تدل على نفوذ و تمامية كل عقد و كل بيع و كل سلم، و ليس هناك شئ يدل على تقييدها أو تخصيصها بما عدا المتضمن لشرط فاسد.

و أدلة فساد الشرط المخالف للكتاب و سائر الشروط الفاسدة لا يدل على أزيد من فساد نفس الشرط، و ليس فيها شئ يدل على حكومتها على أمثال تلك العمومات.

الثاني: الأخبار الواردة في أبواب البيع و النكاح، الصريحة أو الظاهرة في صحة العقد مع فساد الشرط المأخوذ فيه، و إليك بعضها: فمنها: ما رواه الصدوق بإسناده عن الحلبي

عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه ذكر أن بريرة كانت عند زوج لها، و هى مملوكة، فاشترتها عائشة فأعتقتها، فخيرها رسول الله (صلى الله عليه و آله) إن شاءت أن تفر عند زوجها و إن شاءت فارقته، و كان مواليتها الذين باعوها اشترطوا ولاءها على عائشة، فقال رسول الله (صلى الله عليه و آله): «الولاء لمن أعتق»

«٩٩». و طريق الصدوق إلى عبيد الله بن علي الحلبي، صحيح.

و منها: صحيحه عيص بن القاسم

عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قالت عائشة لرسول الله (صلى الله عليه و آله): إن أهل بريدة اشترطوا ولاءها، فقال رسول الله (صلى الله عليه و آله): «الولاء لمن أعتق»

«١٠٠» ١.

(٩٦) المائدة: ١.

(٩٧) البقرة: ٢٧٥.

(٩٨) الأنفال: ٦١.

(٩٩) السوائل: ١٦: ٤٧، ب ٣٧، كتاب العتق، ح ٢.

(١٠٠) المصدر السابق: ح ١.

المهادنة، ص: ٥٦

و دلالتها مبنية على أن الشرط كان في ضمن بيع بريدة لعائشة، فقرر رسول الله (صلى الله عليه و آله) البيع و العتق، و رد الشرط.

و منها: رواية الوشاء

عن الرضا (عليه السلام) قال: سمعته يقول: «لو أن رجلا تزوج المرأة، و جعل مهرها عشرين ألفا، و جعل لأبيها عشرة آلاف، كان المهر جائزا، و الذى جعله لأبيها فاسدا»

«١٠١» ١.

و قد نقله فى الوسائل عن الكليني (قدس سره) بسندين، أحدهما من طريق الحسين بن محمد الأشعري الذى هو أحد مشايخ الكليني الموثقين، و فيه معنى بن محمد الذى لم يرد فيه توثيق بالخصوص، بل نسب إليه النجاشي (رحمه الله) الاضطراب، فالطريق به ضعيف، و الطريق الثانى محمد بن يحيى العطار عن أحمد بن محمد و هو طريق صحيح.

و دلالة على فساد ما شرط لأبيها مع صحة النكاح دلالة جيدة.

و منها: رواية محمد بن قيس

عن أبي جعفر (عليه السلام) فى الرجل يتزوج المرأة إلى أجل مسمى، فإن جاء بصدقتها إلى أجل مسمى فهى امرأته، و إن لم يأت بصدقتها إلى الأجل فليس له عليها سبيل و ذلك شرطهم بينهم حين أنكحوه، فقضى (عليه السلام) للرجل: «إن بيده بضع امرأته، و أحبب شرطهم»

«١٠٢» ١.

و الحديث منقول فى الكافي و التهذيب، فأما سند الكليني فمبدأ بعدة عن سهل بن زياد، و مختوم بمحمد بن قيس، أما الأخير فالظاهر بقرينه قوله: فقضى للرجل إلخ أنه أحد شخصين: أما محمد بن قيس أبى نصر الأسدي، أو محمد بن قيس البجلي، الثقتين، اللذين ذكر النجاشي (رحمه الله) لكل منهما كتابا فى قضايا أمير المؤمنين (عليه السلام).

و بقرينه رواية عاصم بن حميد الثقة عنه، يقوى كونه الأخير، فلا يضر اشتراك محمد بن قيس بين أشخاص عديدة بينهم مجاهيل أو ضعاف، فلا بأس بالسند من هذه الجهة، و أما سهل بن زياد، فالظاهر فيه ما أبداه بعض الأعاضم من أهل التدقيق من معاصرنا فى كتابه: «قاموس الرجال» من أن أخبار سهل فى الكافي معتبرات اختارها الكليني (رحمه الله)

(١٠١) الوسائل ١٥: ١٩، ب ٩، أبواب المهور، ح ١.

(١٠٢) الوسائل ١٥: ٢١، ب ١٠، أبواب المهور، ح ٢.

المهادنة، ص: ٥٧

لكتابه، فلا ينافى ذلك ما عليه الأكثر من أئمة الرجال من جرحه و تضعيفه.

و بناء على ذلك فالرواية معتبرة.

و أما طريق الشيخ فإسناده عن محمد بن علي بن محبوب و هو إسناد صحيح عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي نجران، عن عاصم بن

حميد، و على هذا فالسند صحيح.

و أما دلالتها على صحة العقد المتضمن للشرط الفاسد فواضحة و ظاهرة.

و منها: معتبرة محمد بن قيس الأخرى

عن أبي جعفر (عليه السلام): «أنه قضى في رجل تزوج امرأة، و أصدقته هي و اشترطت عليه أن بيدها الجماع و الطلاق، قال: خالفت

السنة، و وُليت حقا ليست بأهله، فقضى أن عليه الصداق و بيده الجماع و الطلاق، و ذلك السنة»

١ «١٠٣»

و منها: صحيحة محمد بن قيس الثالثة عن أبي جعفر (عليه السلام) في رجل تزوج امرأة، و شرط لها إن هو تزوج عليها امرأة أو

هجرها أو اتخذ عليها سريه على وزن ذرية، جمعها سرارى على وزن ذرارى: الأمة التي تقام في البيت فهي طالق، فقضى في ذلك

«إن شرط الله قبل شرطكم، فإن شاء وفي لها بما اشترط و إن شاء أمسكها و اتخذ عليها و نكح عليها»

١ «١٠٤»

رواها الشيخ بإسناده إلى محمد بن علي بن محبوب، و منه بسند صحيح إلى محمد بن قيس، و طريق الشيخ (رحمه الله) إلى ابن

محبوب صحيح.

و منها: رواية زرارة

عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: كان الناس بالبصرة يتزوجون سرا، فيشترط عليها أن لا آتيك إلا نهارا، و لا آتيك بالليل، و لا أقسم

لك، قال زرارة: و كنت أخاف أن يكون هذا تزويجا فاسدا، فسألت أبا جعفر (عليه السلام) عن ذلك، فقال: «لا بأس به يعنى بالتزويج

إلا أنه ينبغي أن يكون مثل هذا الشرط بعد النكاح، و لو أنها قالت له بعد هذه الشروط قبل التزويج: نعم، ثم قالت بعد ما تزوجها: إني

لا أرضى إلا أن تقسم لى و تبيت عندى فلم يفعل كان آثما»

١ «١٠٥»

(١٠٣) الوسائل ١٥: ٤٩، ب ٢٩، أبواب المهور، ح ١.

(١٠٤) الوسائل ١٥: ٤٦، ب ٣٨، أبواب المهور، ح ١.

(١٠٥) الوسائل ١٥: ٤٧، ب ٣٩، أبواب المهور، ح ٢.

المهادنة، ص: ٥٨

و أما سندها: فهي رواية الشيخ بإسناده إلى محمد بن أحمد بن يحيى، و هو إسناد صحيح، عن محمد بن الحسين و هو ابن أبي

الخطاب الثقة عن الحسن بن علي و الظاهر أنه ابن فضال الثقة عن علي بن إبراهيم، عن محمد الأشعري، هكذا في الوسائل.

و قال المجلسي (رحمه الله) في شرح التهذيب في ذيل هذا السند: إن هذا تصحيف ظاهر، و استظهر كون السند هكذا: عن الحسن بن

علي، عن إبراهيم بن محمد الأشعري و هو الذي يروى عنه الحسن بن فضال كثيرا كما في مشتركات الكاظمي عن عبيد بن زرارة

«١٠٦» ١. و بناء عليه يكون الخبر موثقاً بآبن فضال.

خامنه‌اى، سيد على بن جواد حسيني، المهادنة، در يك جلد، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل بيت عليهم السلام، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ ق المهادنة؛ ص: ٥٨

و مثلها أخبار أخرى. و مضمون الكل: أن فساد الشرط في العقود المذكورة في تلك الروايات لا- يوجب فساد العقد، و دعوى اختصاص الحكم بالبيع و النكاح، و إن كان مقتضى ورود الروايات فيهما دون غيرهما، إلا أنه مخالف لما يتذوق من أكثر الأخبار الواردة في البابين، من أن الجواب غير ناظر إلى خصوص المورد، بل ناظر إلى أمر كلي عام في جميع العقود، و هو أن الشرط الفاسد لا اعتبار له حتى يؤثر في العقد المتضمن له، فوجوده كالعدم، فقوله (عليه السلام) في حديث محمد بن قيس «شرط الله قبل شرطكم، فإن شاء وفي لها بما اشترط و إن شاء.

الحديث»، و مثله التعبير الوارد في رواية محمد بن قيس الأولى: «و أحبط شرطهم.» معناه و الله العالم أن هذا الشرط حيث خالف شرط الله فهو غير مؤثر في الإلزام و غير معتنى به، فيكون العقد المتضمن له كأنه خال عنه، و هذا أمر غير منحصر بالنكاح و البيع إذ لا خصوصية لهذين العقدين في ذلك، بل هذا أمر عام بالنسبة إلى سائر العقود.

هذا، و لكن قد يذكر في المقام إشكالات، تعرض لها في الجواهر و كذا في كتاب المتاجر للشيخ الأعظم (رحمهما الله) راجعة كلها إلى: أن فساد الشرط يوجب الخلل في العقد، إما من جهة عروض الجهالة في العوضين، أو من جهة عدم بقاء

(١٠٦) راجع ملاذ الأختيار ١٢: ٢٦٧، و قال مثله السيد الخوئي في معجم الرجال، و الظاهر أنه أخذ ذلك منه.

المهادنة، ص: ٥٩

الرضى المعتبر في العقد في فرض فساد الشرط و عدم اعتباره شرعاً، و حيث إن فساد العقد في صورة فقده لأركان الصحة، الناشئ من فساد الشرط، أمر مفروغ عنه.

فالنتيجة: أن فساد الشرط يوجب فساد العقد.

و بناء عليه فلا مناص من الاكتفاء في القول بصحة العقد عند فساد الشرط، بمراد النص أعني البيع و النكاح.

إلا أن المحققين من الفقهاء تصدوا للجواب عما ذكر من الإشكال، وها نحن نذكر بعض ما قيل في هذا الصدد، مشفوعاً بما هو الحق لدينا في دفع الإشكال.

أما الإشكال بعروض الجهالة في العوض بتقريب أن «للشرط قسطاً من العوض، فإذا سقط لفساده، صار العوض مجهولاً» الذي ذكره الشيخ الأعظم نقلاً عن المبسوط، و تصدى له بأجوبة متعددة، فالظاهر أنه غير متأثر في ما نحن فيه إذ العقد في باب الهدنة ليس عقداً على تبادل العوضين، بحيث يجعل شيء في مقابل شيء عوضاً عنه، كالبيع و الإجارة و أمثالهما، بل هو عقد على التسالم فيما بين الطرفين على شيء واحد، و هو ترك الحرب.

و لو فرضنا أن هذا الأمر المتسالم عليه ينحل إلى أمرين يكون أحدهما مقابلاً للآخر على نحو العوضي، كترك حملة أحد الطرفين في مقابل ترك حملة الآخر، فاعتبار عدم الجهالة فيهما مثل ما يعتبر في العوضين في باب البيع و الإجارة، أمر موهوم غير واقعي، و لا معنى لحصول الغرر بالجهالة في هذا العقد، كما يحصل غالباً في البيع، و لا معنى لأن يقال إن الشرط واقع مقابل جزء من المتاركة من أحد الطرفين، فإذا انتفى عوضه و يكون الباقي مجهولاً.

و خلاصة القول أن هذا الإشكال لا ربط له بباب الهدنة و لا يتأتى فيه أصلاً.

إن قلت: وقوع المال في مقابل الهدنة بأن يتقبل أحد الطرفين شيئاً من المال في مقابل الرضى بالهدنة من الطرف الآخر غير عزيز في



هذا الباب. و بناء

المهادنة، ص: ٦٠

عليه فالإشكال المفروض في المعاملات المالية مثل البيع و الإجارة جار هنا أيضا بلا فرق في البين: قلت: المال المجعول في هذا الفرض ليس أحد العوضين، بأن يقع التبادل بينه و بين الشيء الآخر في المعاملة، بل هو شيء في مقابل أصل المعاملة التي ليس فيها عوضان متبادلان، فهو مثل المال الذي يبذل في مقابل أصل البيع أو الإجارة عند ما يفرض أن صاحب المال يمتنع عن بيعه، فيبذل له مال معين حتى يقبل وقوع المعاملة على ماله فهذا المال واقع في مقابل أصل الهدنة، و ليس أحد ركني المعاوضة فيها، و ذلك لما بيناه من أن الهدنة ليست في طبيعتها معاوضة بين شيئين، بل هي قرار بين طرفين على وقوع أمر مشترك بين الطرفين، و تسالم بينهما على ذلك.

و بناء عليه فالشرط الواقع فيها لا يكون في مقابل جزء من العوض حتى يقال: فقدته يوجب الجهالة و الغرر في العوضين.

و أما الإشكال بوقوع الخلل في التراضي عند تعذر الشرط و فساده، فقد أجيب عنه في باب البيع بوجوه:

الأول: ما في الجواهر من أن مدخلية الشرط في التراضي لا يوجب بطلان العقد بفساد الشرط، كما أن مدخلية الثمن و المثلن لا يوجب ذلك، بل أقصاه ثبوت الخيار للتضرر، و لا بأس بالتزامه «١٠٧» ١، ثم أجاب (رحمه الله) عن إشكال ربما يورد على عدم تأثير فساد الشرط على العقد، و هو أن: التأثير لازم معنى الشرط، و هو الربط بنحو من التعليق، فأجاب عنه بأن التعليق مبطل للعقد، و تضمن الشرط للتعليق معناه عدم جواز الاشتراط في المعاملة رأسا.

فحاصل الجواب: إنكار التعليق في معنى الشرط، و لازم ذلك عدم البأس بنفي تأثير فساد الشرط على العقد.

الثاني: ما في متاجر الشيخ (رحمه الله) و حاصله: أن القيود المأخوذة في أحد طرفي العقد و في جميع المطلوبات العرفية على أقسام، فمنها ما يكون ركنا

(١٠٧) جواهرها لكلام ٢٣: ٢١٣.

المهادنة، ص: ٦١

للمطلوب، ككون المطلوب حيوانا ناطقا لا ناهقا، و ككون المطلوب للشارع الغسل بالماء للزيارة لأجل التنظيف، حيث لا يقوم الحمار مقام العبد، و لا التيمم مقام الغسل، و منها ما لا يكون كذلك، ككون العبد صحيحا، و الغسل كائنا بماء الفرات، فإن العرف يحكم في هذه الموارد بكون الفاقد للوصف نفس المطلوب.

و الظاهر أن الشروط المأخوذة في المعاملات من هذا القبيل لا من قبيل الأول، فلا يكون التصرف الناشئ عن العقد بعد فساد الشرط تصرفا لا عن تراض، نعم غاية الأمر ثبوت الخيار «١٠٨» ١.

و الفرق بينه و بين ما عرفت من الجواهر أن هذا البيان لا يشتمل على الاعتراف بدخالة الشرط في الرضى المعاملي، و ذاك يعترف بذلك و لكن لا يرى ذلك موجب الفساد للعقد و إن كان موجبا للخيار.

فبناء على مبنى الشيخ (رحمه الله) لا- يكون التصرف المترتب على العقد بعد انتفاء ما ارتبط به من القيود من النوع الثاني التي ذكر الشرط من جملتها تصرفا لا عن تراض جوزه الشارع تعبدا و قهرا على المتعاقدين، بل الرضى المعاملي الذي هو المناط في صحة المعاملات المتوقفة على الرضى حاصل و لو مع فساد الشرط و انتفائه.

و لبعض الأعلام من المعاصرين بيان في توجيه عدم دخالة فساد الشرط في انتفاء الرضى المعاملي، و محصله أن الرضى المعاملي إنما علق على التزام المشروط عليه بإيجاد الشرط، لا على نفس وجود الشرط و تحقيقه خارجا، قال: «إن الرضى المعاملي عند الإنشاء لم يعلق على وجود الشرط في الخارج، و إلا لكانت المعاملة باطلة لأنه من التعليق المبطل، و حتى لو فرضنا صحة التعليق تكون المعاملة



باطلة فيما نحن فيه لعدم حصول ما علق عليه في الفرض، و المعلق ينتفى عند فقد المعلق عليه لا- محالة، و هذا من غير فرق بين الشروط الصحيحة و الفاسدة.

و لازمه بطلان العقود و الإيقاعات عند الاشتراط مطلقا. إلى أن قال: و الالتزام بإيجاده لما كان حاصلًا عند المعاملة و هما يعلمان بوجوده فلا يكون التعليق على مثله مبطلا، و من الظاهر

(١٠٨) المكاسب: ٢٨٨.

المهادنة، ص: ٦٢

أن الالتزام بإيجاد الشرط في المقام حاصل لأنه التزم به على الفرض و تكون المعاملة تامة و متحققة، و كون ذلك أمرا محرما لم يعضه الشارع مطلب آخر غير مربوط بحصول المعلق عليه للمعاملة كما هو ظاهر.

نعم، ربما يكون البائع بحيث لو كان عالما بحرمة ذلك الشرط، أو كان عالما بعدم إضاء الشارع له، لما أقدم على المعاملة، و إنما أقدم عليها باحتمال أن الشارع يمضى الشرط المحرم في المعاملة، تقصيرا أو قصورا، إلا أن ذلك من باب تخلف الدواعي، و هو لا يستلزم البطلان. إلى أن قال: و الوجه في ذلك أن تخلف الدواعي لا ربط له بالرضى المعاملي أبدا، فالرضى موجود لتحقيق ما علق عليه و هو الالتزام، و يشمل عموم (و أحل الله البيع) «١٠٩» ١ و غيره من العمومات، و معه فلا وجه للبطلان.

انتهى محل الحاجة من كلامه نقلا عن مصباح الفقاهة، و هو تقريرات درسه (رحمه الله).

أقول: هذه هي الوجوه الثلاثة التي ذكروها لإثبات أن تخلف الشرط لا يوجب بطلان المعاملة المشروطة به.

فأما ما ذكره صاحب الجواهر (رحمه الله) فلعله يمكن المناقشة فيه: أولا: بأن ما سلم من مدخلية الشرط في الرضى إن أريد منه الرضى المعاملي الذي يكون بمعنى تسليم كل من الطرفين لوقوع المعاوضة لا نعترف به دائما.

و إنما الشرط موجود دائما فيما يتراضى عليه، و هذا أعم من كونه ذا مدخلية في الرضى.

فإن من يشتري ثوبا مشروطا بكونه نظيفا و عليه الأضرار بقدر الحاجة و أمثال ذلك، فصحيح أنه يجعل الرضى المعاملي متعلقا بالثوب واجدا لهذه الشروط، إلا أن هذه الشروط غير دخيلة غالبا في حصول هذا الرضى، فوجود الشيء في مجموعة ما يتراضى عليه، لا يلازم دائما مدخلية هذا الشيء في الرضى المعاملي.

و ثانيا: لا يبعد أن يقال: إن الشرط الذي له مدخلية في الرضى المعاملي و قد قلنا إنه بعض الشروط لا جميعها يؤثر انتفاؤه في انتفاء المعاملة كما

(١٠٩) البقرة: ٢٧٥.

المهادنة، ص: ٦٣

قال نظير ذلك الشيخ (رحمه الله) في القيود التي تعتبر ركنا للمقصود.

فمثلا: لو استأجر أو اشترى دارا في موسم الحج في مكة المكرمة، مشروطا بكونها خالية من الساكن الغاصب أو غير الغاصب، فاتفق كونها مشغولة به، فإن كون الشرط في مثله ركنا للمطلوب بل هو نفس المطلوب في نظر العرف مما لا شبهة فيه، فلم لا يقال ببطلان المعاملة في مثل هذا المورد، دون صحتها مع خيار الفسخ للمشتري أو المستأجر؟ و النقض بعدم بطلان المعاملة في صورة تبعض الصفقة غير متجه، لنقل الكلام في تلك الصورة أيضا إذ الخيار في صورة تبعض الصفقة إنما يتجه إذا لم يكن الجزء المفقود ركنا في المطلوب، و إلا فلا بعد في القول ببطلان المعاملة هناك أيضا.

نعم، هذا خلاف المشهور، على ما يبدو بحسب المتيسر من كلمات القوم لدى و ما ببالي منها، و تحقيق المطلب يتوقف على فحص و

تأمل أكثر.

و أما ما ذكره الشيخ (قدس سره) من تقسيم القيود المذكورة للمطلوب، إلى ما هو ركن فيه و ما ليس ركنًا فيه، فمتين جدا يشهد به فهم العرف من الأوامر و الإنشاءات المعاملية و غيرها، إلا أن ما أفاده من عدم كون الشرط مطلقا من القيود الدخيلة في المطلوب، محل نظر، بل منع ضرورة دخالة بعض الشروط المذكورة في المعاملات في المقصود بنحو الركنية، بل يمكن أن يقال: إن منها ما هو المقصود و المطلوب بالذات من المعاملة و المؤثر الأصلي في تحقق الرضى المعاملي، دون ما يقع عليها المعاملة مباشرة، فصاحب البندقية النفيسة التي لا يرضى ببيعها مثلا إذا احتاج إلى قوت في الصحراء و هو لا يقدر على الصيد بنفسه، يرضى لا محالة ببيعها لمن يقدر على الصيد بها، فيبيعها بشرط أن يصيد بها و يناوله من الصيد.

فهذا الشرط لا يمكن القول بخروجه عن المطلوب، بل هو المطلوب بالحقيقة من البيع، دون الثمن الذي ليس محتاجا إليه و لم يكن يرضى ببيع بندقيته به في الحالة العادية.

فإذا فرض كون هذا الشرط حراما ككون الواقعة في الحرم أو بأى نحو آخر فهل يمكن ادعاء عدم سراية فساد الشرط إلى المشروط، بادعاء أنه قيد خارج عن المهادنة، ص: ٦٤

المطلوب و لا- يؤثر فساده و انتفاؤه في الرضى المعاملي؟ مقتضى الإنصاف أنه لا يمكن مثل هذا الادعاء، كما لا يمكن القول بأن تناول لحم الصيد في هذا المثال ليس أكثر من الداعى لهذه المعاملة، و الداعى لا يمكن الالتزام بتأثيره في نتيجة المعاملات، و القول بأن تخلفه موجب لبطلان المعاملة كما أفاد في مصباح الفقاهة في مطاوى الكلام الذى نقلنا عنه، إذ هناك فرق واضح بين الداعى في مسألة ارتفاع القيمة، و الداعى في المثال المذكور آنفا، فإن الثانى هو الركن في المعاملة، و الحال أن الأول ليس أكثر من جهة تعليلية لها.

و بعبارة أخرى: ففي الأول يقدم المكلف على المعاملة برجائه، و فى الثانى يقدم عليه دون غيره.

و حاصل الكلام: أن من الشرط ما يكون ركنًا في المعاملة، فإذا افتقد افتقد المطلوب، و إذا امتنع خارجا أو اعتبارا شرعا امتنع المطلوب، و الحكم فيه يختلف حسب الموارد، فإذا وقعت المعاملة على الكلى، فأتى بالفرد الفاقد لمثل هذا الشرط، فهو لم يأت بما وقعت المعاملة عليه و يكون مديونا، و إذا وقعت على الشخص بزعيم أنه واجد فبان فاقدا، فسدت المعاملة، و هكذا فى سائر الفروع المترتبة على المسألة.

و أما ما ذكره بعض الأعيان من المعاصرين (رحمه الله) من أن القول ببطلان العقد عند فساد الشرط مشكل ثبوتا لأن هذا إنما يكون بمعنى تعليق العقد على الشرط، فإن كان التعليق على وجود الشرط خارجا، فهو من التعليق المبطل و لو لم يكن الشرط فى نفسه فاسدا لأنه تعليق على أمر غير موجود.

و أما إن كان التعليق على الالتزام بالشرط فهو حاصل حتى فى صورة فساد الشرط، فالعقد صحيح حتى فى هذه الصورة (و قد مر بيان كلامه آنفا).

فيمكن الخدشة فيه أولا: بأن تصوير الشرط كما ذكره أعنى التعليق على الالتزام بتصوير بعيد عن الواقع العرفى، غير مؤيد بفهم الناس المقدمين على

المهادنة، ص: ٦٥

المعاملات المشروطة إذ لا شبهة فى أن من يشترط أمرا فى معاملة إذا علم أن الطرف الآخر سوف لن يقدر على تحقيق الشرط، لم يحصل منه الرضى المعاملي، و لم يقدم على المعاملة، حتى و لو التزم ذاك الطرف بتحقيقه فى حين العقد.

فليس الالتزام بإيجاد الشرط، فى نظر الذى يشترط الشرط، إلا أمانة أو ذريعة لحصول الشرط، فهو الداعى للرضا المعاملي، لا المتعلق

له.

ثانياً: بأن ما افترضه (رحمه الله) من أن جعل الشرط في المعاملة بناء على تأثير بطلان الشرط في بطلان المشروط مرده إلى تعليق العقد على شيء، فتارة يكون المعلق عليه هو نفس الشرط المحقق خارجاً، وتارة يكون الالتزام به وجعله في العهدة، فهو باطل من أصله، بمعنى أن الشرط ليس تعليقا أصلاً، بل هو نوع إلزام وإنشاء في المعاملات، وزانه وزان نفس المعاملة، فقد يكون الشرط في الحقيقة صفةً لمعلق المعاملة، كما إذا اشترط كون الثمرة ناضجاً، والقماش محاكاً بالصوف، والبناء فارغاً وأمثال ذلك، فإذا قال: اشترت منك البطيخ بشرط أن يكون ناضجاً، فهو في قوة قوله: اشترت منك بطيخاً ناضجاً.

وقد يكون الشرط أمراً خارجاً عن متعلق المعاملة كأن يقول: اشترت منك الدابة بشرط أن تخط لها جلاً، فهذان شيئان جرى عليهما إنشاء واحد، وكلاهما مطلوبان، ومجرد وجود الربط بينهما في نظر المنشى لا يوجب تعليق الرضى بأحدهما على الآخر دائماً، والحكم ببطلان المعاملة بفقد أحدهما متوقف على كون هذا المفقود ركناً في المقصود، كما أفاده الشيخ (رحمه الله) في كلامه السابق.

ثم إن حاصل جميع ما ذكر: أن الإشكال على القائلين بصحة العقد مع فساد شرطه، بوقوع الخلل في التراضي، ليس وارداً على جميع الصور.

نعم، هو وارد على بعض الصور، وهو ما إذا كان تحقق الشرط دخيلاً في الرضى بأصل المعاملة، ولا مناص في هذا البعض من الالتزام بفساد المعاملة المهادنة، ص: ٦٦

عند فساد الشرط أو امتناعه، بحسب مقتضى القاعدة.

وعلى هذا فالروايات المذكورة سابقاً والمستفاد منها صحة العقد في صورة فساد الشرط إما أن تحمل على صورة عدم دخالة الشرط في تحقق المعاملة بنحو الحيثية التقييدية، أعني عدم كونه ركناً في المقصود من المعاملة، وإما أن يتوقف في مضمونها على مورد النصوص، أعني البيع والنكاح، ولا يتجاوز عنهما إلى غيرهما.

ومما ذكرنا يعلم أن ذهاب أكثر الفقهاء إلى بطلان الهدنة بفساد الشرط المأخوذ فيها على ما عرفت في ما ذكرنا سابقاً من عبائهم لا يمكن الاستدلال عليه بشيء من الكتاب والسنة وغيرهما من الأدلة، إلا إذا فرض أن محل كلامهم هو ما إذا كان هذا الشرط دخيلاً في الهدنة على نحو دخالة الشروط المقومة للرضا المعاملي في باب البيع وسائر المعاوضات، وإن كان خيرتهم غالباً في باب المعاوضات عدم بطلان المعاملة حتى بفساد مثل ذاك الشرط، فيكون مختارهم هنا أي في باب الهدنة على طبق القاعدة، وهناك أي في البيع وسائر المعاوضات مستندا إلى الروايات الخاصة.

هذا، ولكن ربما يقال: بأن هناك فرقا بين الشرط في باب المعاوضات وبينه في باب الهدنة كما أفاده المحقق العراقي (رحمه الله) واصله: أن الشرط هناك يعتبر من باب تعدد المطلوب، بخلافه هنا إذ المعاوضة إنما تقع على أمر غير الشرط، وأما الشرط فهو شيء زائد على أصل المعاملة، فإذا انتفى الشرط فليبق ذاك الأمر بحاله، وهذا بخلاف الصلح، فإن شرائط الصلح كلها داخله فيما يتصلح عليه، وليس هنا ما يقع عليه العقد إذا انتفى الشرط، فإذا فسد الشرط فقد انتفى ما قد وقع عليه العقد.

والنتيجة هي أن تفریق المشهور بين بابي الهدنة والمعاوضات والقول بفساد العقد لفساد شرطه في الأول دون الثاني، يكون على وفق القاعدة.

أقول: يرد على ذلك أولاً: أن الصلح أيضاً حينما يراد به المهادنة يمكن

المهادنة، ص: ٦٧

اعتبار الشرط والمشروط فيه بنحو تعدد الموضوع والمطلوب إذ موضوع الصلح بهذا المعنى هو حصول السلم وارتفاع حالة الحرب،

و الشرط أمر خارج عن ذلك كائنا ما كان، فصار من هذه الجهة كالمعاوضات.

و ثانيا: أن ما ذكر على فرض تسليمه غير فارق إذ على فرض وحدة الموضوع أيضا يمكن القول بعدم بطلان العقد بفساد جزء موضوعه و إنما ذلك يوجب الخيار، كما في خيار تبعض الصفقة.

فالحل هو ما ذكرناه: من الفرق بين أقسام الشرط في جميع الموارد، و القول ببطلان المعاملة بفساد شرطها، فيما لو كان الشرط مقوما للمقصود منها، و عدمه في غيره.

ثم لا يخفى أن ما يقال من وحدة الموضوع في باب الصلح، ربما يعترف به في باب عقد الصلح الذي هو من العقود اللازمة في أبواب المعاوضات، و قد شرع للتصالح على معاوضة بين طرفين، حيث إن الموضوع فيه و هو الأمر المتسالم عليه بين الطرفين يشمل جميع القيود و الشروط المأخوذة في العقد، فليس هناك شيان: شيء يقع عليه الصلح و شيء يشترط هذا به، بل الشرط و المشروط كلاهما داخلان في موضوع التسالم، فهما جميعا بمنزلة موضوع الصلح، و العقد يقع عليهما معا، و هذا بخلاف البيع المشروط بشيء، حيث إن موضوع العقد هو نفس المعاوضة، و الشرط أمر خارج عن مضمونه متعلق به.

إلا أن يقال كما قلنا سابقا: إن الشرط أيضا يرجع في قسم من الشروط إلى تقييد الموضوع بوصف خاص.

و أما الصلح المبحوث عنه هنا أعنى المهادنة، فلا يجري فيه ما ذكر في عقد الصلح بذاك المعنى إذ الظاهر أن عقد الهدنة ليس من مصاديق عقد الصلح في أبواب المعاوضات، و هما يختلفان موضوعا و دليلا و اعتبارا، فالصلح في باب الهدنة كما ذكرنا مرارا هو التصالح على أمر خاص و هو ترك القتال، فهذا هو موضوعه الذي شرع له، كالمبادلة بين عين و عين في

المهادنة، ص: ٦٨

باب البيع، و تكون الشروط اللاحقة به أمورا خارجة عن الموضوع متعلقة به، و هو مقيد بها كما في جميع الشروط في أبواب المعاملات، فيتأتى فيه جميع ما يتأتى في مبحث الشروط في باب المعاملات.

نعم، ربما يمكن التفريق بين تخلف الشرط في باب المعاملات و تخلفه هنا، حيث إن مدار البحث هناك إنما هو على التخلف عما تعلق به الرضى المعاملى، و قد تصدى القوم لبيان أن بطلان الشرط لا يوجب بطلان العقد من هذه الجهة، و قد قلنا ما ارتضيناه في ذاك الباب.

و أما في ما نحن فيه من مسألة الهدنة، فليس فيه للرضى المعاملى بذاك المعنى مجال إذ الأمر فيه متعلق بمصالح الجماعة و مصير الأمة، و ليس في مثل ذلك لرضى المباشر و العاقد محل و مجال.

فتخلف الشرط لا- يوجب إشكالا من هذه الجهة حتى يحتال للتخلص منه بما ذكر في باب المعاملات، بل الأمر هنا موكول إلى المصلحة، فلتراع و لتكن المناط في الصحة و الفساد.

هذا، و لكن الوجه المذكور للفرق موهون بأن البيع أيضا ربما يمكن أن يتصور وقوعه هكذا، أى عن جماعة و شعب، كما في كثير من البيوع الصادرة عن الحكومات و الدول، و لازمه الخدشة في اعتبار الرضى المعاملى فيها، و الحل في الكل أن المقدم على أمثال تلك البيوع، يقدم عليها كأنه الوكيل عن الشعب و الجماعة، فيقع رضاه موقع رضاهم، و يكون هو المناط في تحقق الرضى المعاملى و عدمه، فالتخلف عما تعلق به الرضى المعاملى يتصور في الهدنة و أمثالها، و يكون في كل مورد بحسبه.

## الأمر الخامس: في بقية أحكام الهدنة:

### إشارة

و نذكرها في طي مسائل:

## المسألة الأولى: أن أمر الهدنة بيد الإمام أو من نصبه بالخصوص لذلك.

ذكره في الشرائع والمنتهى وغيرهما.

وقال الأخير: «لا نعلم فيه خلافا»،

المهادنة، ص: ٦٩

ولعله كذلك بعد وضوح المسألة استدلالا في الجملة، وعدم نقل الخلاف فيها من أحد.

إلا أن تمام الكلام في جوانب المسألة يقتضى الالتفات إلى أن إثبات الأمر للإمام تارة: بمعنى عدم الخيار لأحد في عرضه، فلا يجوز عقد الهدنة من قواد الجيش، و رؤساء أصقاع البلاد، و الفقهاء و عدول الناس، و غيرهم من الأعيان فضلا عن السوق و عامة الناس، و هذا هو الذى تسلم عند الأصحاب و تسالم عليه الكل ظاهرا. و الدليل عليه أولا: أن أمورا بهذه المثابة من الأهمية، و التى ترجع إلى تدبير البلاد و تؤثر فى مصير العباد إنما تتوجه إلى رئيس المسلمين و مدير أمورهم دون غيره، و من هذا القبيل الجهاد و سائر شئون الحكومة العليا.

و هذا مما تعترف به جميع أعراف العالم.

و ثانيا: أن تدخل غيره فيه ينجر إلى تعطيل الجهاد و إبطاله إذ ما من حرب إلا و لبعض الناس داع إلى إنهاؤها و المهادنة للعدو فيها.

و ثالثا: أن ذلك يوجب الهرج و المرج في البلاد، و عدم استقرار و أمن فيه.

و أخرى: بمعنى عدم الخيار فى طول الإمام أى مع فرض عدم وجوده أو عدم حضوره إلا لأشخاص معينين، و ليس يتخطى منهم إلى غيرهم من آحاد الناس.

و حينئذ يقع الكلام فى تعيين هؤلاء الأشخاص أعنى من يملك التصدى لهذا الأمر فى غيبة الإمام المفروض طاعته.

فأما بناء على القول بولاية الفقيه فى زمن الغيبة، فولايته ولاية الإمام، بل لا يبعد أن يكون المراد بالإمام فى بعض كلمات الفقهاء (رحمهم الله) الأعم منه.

و هذا بالنسبة لمن يجوز الجهاد الابتدائى فى زمن الغيبة أوضح، لفحوى أدلة تشريع الجهاد، إذ أمر الجهاد الابتدائى أهم و أعظم من المهادنة بكثير كما لا يخفى حيث إنه إشعال للحرب و هذه إطفاء لها.

المهادنة، ص: ٧٠

و أما بالنسبة لمن لا يرى الجهاد الابتدائى فى زمن الغيبة، فيكفيه أدلة ولاية الفقيه.

و هذا ما يظهر من كلام صاحب الجواهر (رحمه الله).

و أما غير الفقيه من طبقات ولاية الغيبة بناء على القول بولاية غير الفقيه فى صورة فقده، من جهة الحسبة فهو أيضا يقوم بذلك بدليل الحسبة، و ليس لأحد فى عرضه التدخل فى ذلك من رعا الناس، و الظاهر أن هذا هو مراد كاشف الغطاء (رحمه الله) حيث يقول: «و ليس لغير الإمام أو نائبه الخاص أو العام أو الأمراء و الحكام مع عدم قيام من تقدم المهادنة لأن سائر الرعية لا يرجع إليهم أمر الحروب»، انتهى.

بل لعله المراد من إطلاق صاحب الجواهر (رحمه الله) فى التعبير بنائب الغيبة فى كلامه «١١٠» ١.

و أما غير ولاية الغيبة من السلاطين و الأمراء المتغلبين على الحكم، فالأمر فيهم يحتاج إلى مزيد كلام.

أما صاحب الجواهر (رحمه الله) فنفى البعد عن جريان حكم الهدنة على ما يقع و يصدر منهم، و استدلاله له أولا: برواية الصدوق عن الرضا (عليه السلام) فى استمرار ما حكم به عمر على بنى تغلب «١١١» ١.

و ثانيا: بسيرة العلماء و جميع المسلمين على تناول الجزية من الحكام كتناول الخراج. إلى آخر كلامه و ذكر الجزية فى استدلاله مع كونها مخصوصة بأهل الذمة و عدم ارتباطها بالعدو الذى يهادن معه لعله من باب ذكر الأمثال و المشابهات فى هذا الباب، لتقريب أن

خيار الحاكم فى أمثال هذه الأمور، لم يكن محل مناقشة بين صنوف المسلمين من العلماء و العوام. و كيف كان، فمن المحتمل أن يكون هذا الذى ذكره صاحب الجواهر، هو المراد من كلام كاشف الغطاء المذكور آنفاً، و لازم ذلك حرمة كل ما يعد نقضا للهدنة المنعقدة من قبلهم من أحد من الناس. أقول: يرد على الاستدلال بالرواية: أولاً: أنها مرسله و لا يعتمد عليها من جهة السند، و ما قيل من أن

(١١٠) راجع: جواهر الكلام ٢١: ٣١٢.

(١١١) الوسائل ١١: ١١٦، ب ٦٨، ح ٦.

المهادنة، ص: ٧١

مرسلات الصدوق إذا كانت بنحو نسبة القول إلى الإمام (عليه السلام) فهى فى قوة الحديث المسند اعتماداً على الصدوق (رحمه الله) مما لا يساعده المبنى المعروف و المرضى فى باب حجية خبر الواحد، و ليس هناك ما ينجبر به ضعف سند الرواية. و ثانياً: أن موضوع الحديث هو التصالح بين الخليفة و بعض أهل الذمة فى أمر مالى، و أين هذا من الهدنة التى هى ختم الجهاد، و الصلح مع العدو المحارب، فالحاق ما نحن فيه بمورد الرواية لا يتم إلا بالقياس المردود لدى الإمامية. و ثالثاً: ما صدر عن عمر و إن كان نافذاً كما بينه الإمام الرضا (عليه السلام) إلا أن من المحتمل أنه كان قضية فى واقعة، فلعل نفوذه كان من جهة تنفيذ أمير المؤمنين (عليه السلام) له أو شىء من ذاك القبيل، فصحة ذاك التصرف لا تدل على صحة التصرفات الصادرة عن الحكام و الأمراء كما يدعى صاحب الجواهر (رحمه الله).

و رابعاً: من المحتمل أن قوله (عليه السلام) فى المرسله: «فعلهم ما صالحوا عليه و رضوا به» إمضاء لما صدر من عمر المتراءى أنه كان معمولاً به إلى زمانه (عليه السلام)، و ذلك لعله لحاجة لبعض الشيعة فى تعاملهم مع بقايا بنى تغلب، فأرادوا صحة معاملتهم معهم، فأجاز الإمام و أمضى كولى لأمر المسلمين القرار الذى وضعه عمر قبل عشرات السنين. و على هذا الاحتمال الذى لا يبعد كثيراً عن لحن الحديث، فصحة الفعل الصادر عن الخليفة أيضاً غير مقبول و لو بنحو القضية فى واقعة.

و يؤيد هذا الاحتمال قوله (عليه السلام) فى آخر الحديث: «إلى أن يظهر الحق» حيث أن هذه الفقرة تناسب كون الحكم ولويًا من الإمام الرضا (عليه السلام).

و حاصل الكلام: أن التمسك بمثل هذه الرواية لما رامه من إثبات نفوذ الهدنة إذا صدرت من غير الإمام (عليه السلام)، بمعزل عن الصواب جداً.

و أما السيرة المدعاة فليست بأشقى و أوفى من الرواية المذكورة، و يظهر وجوه الإشكال فيها بتأمل يسير.

المهادنة، ص: ٧٢

هذا، و القول بعدم نفوذ الهدنة الصادرة من الحكام غير المحققين مطلقاً و بدون أى استثناء، أيضاً ينجر إلى ما لا يلتزم به ذو اعتبار فضلاً عن فقيه إذ ربما يكون فى الهدنة المصلحة التامة للمسلمين و لبلادهم و مصيرهم، و فى استمرار الحرب ضرر عليهم و هدر لدمائهم و تلف لأموالهم، بل مفروض الكلام فى نفوذ هدنة الجائر و عدم نفوذها، هو ما إذا كانت الهدنة ذات مصلحة للمسلمين، و إلا فالهدنة باطله و لو من الإمام العادل، فحينئذ إما أن يقدم الجائر على الهدنة، أو تفوت الهدنة و ما فيها من المصلحة عن المسلمين، و لا أظن فقيها يلتزم و يفتى بتورط المفسدة و فناء النفوس المحترمة و تلف الأموال و غير ذلك مما يترتب على الحرب الدامية.

و على هذا فالظاهر أن قبول الهدنة من الجائر و ترتيب الآثار عليها فيما يترتب على تركه المفسدة، مما يحكم به الارتكاز الشرعى و الذهن المتعارف المتشرعى، و إن كان نفس العمل من الجائر تصرفاً فيما لا يحق له التصرف فيه و هو حرام عليه شرعاً، و الله العالم.

## المسألة الثانية: في شرط العوض المالى للمهادنة،

مقتضى القاعدة جوازه إذ ليس في مفهوم الهدنة ما يمنع من ذلك، ولذا ترى أن صاحب الجواهر صرح في شرح معنى الهدنة بوقوعها بعوض وغير عوض، وأول كلام من قيدها في التعريف بكونه بغير عوض، كالشيخ في المبسوط والعلامة في القواعد، أنه يراد منه عدم اعتبار العوض فيها، لا اعتبار عدم العوض، هذا أولاً، وثانياً: لكونه مقتضى إطلاق أدلة المهادنة كقوله تعالى (وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا) فإنه يشمل كونه بعوض، ومثله الأدلة الأخرى.

وكذا مقتضى إطلاقات اعتبار الشرط وهي معروفة، فجواز شرط المال في الهدنة في الجملة مما لا إشكال فيه.

إلا أنه ربما يفرق بين مال يستلمه المؤمنون من الكفار، وبين ما يدفعه إليهم.

أما الأول فهو جائز بلا إشكال لما ذكر، وللأولوية بالنسبة للهدنة بغير مال.

وأما الثاني فقد حكى المنع عنه

المهادنة، ص: ٧٣

مطلقاً عن أحمد والشافعي «١١٢» ١، ولم أعرف في أصحابنا من صار إلى هذا القول، إلا- أن فيهم من فصل بين حال الضرورة وغيره، فمنعه في غير الضرورة، وهو العلامة (رحمه الله) فقال في التذكرة في عداد الشروط الفاسدة: «أو دفع المال إليهم مع عدم الضرورة الداعية إلى ذلك» «١١٣» ١.

وقال في المنتهى: «و أما إذا لم يكن الحال حال ضرورة فإنه لا يجوز بذل المال، بل يجب القتال والجهاد لقوله تعالى (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ) «١١٤» ١، ولأن فيه صغاراً و هوأنا، أما مع الضرورة، فإنما صير إلى الصغار دفعا لصغار أعظم منه، من القتل والسبي» «١١٥» ١.

وقد عدل بعض آخر من الأصحاب من شرط الضرورة إلى شرط المصلحة.

قال كاشف الغطاء (رحمه الله): «و لو وقعت مشروطة بعوض قل أو كثر. أو بسائر الشروط الشرعية، اتبع الشرط، و يشترط فيها موافقة مصلحة المسلمين» «١١٦» ١، والظاهر أن مرجع الضمير في قوله «فيها» هو «الشروط» و لو كان مرجع الضمير الهدنة، دل أيضاً على اشتراط اعتبار الشرط بكونه موافقاً للمصلحة.

وقال صاحب الجواهر (رحمه الله) بعد نقل ما في المنتهى من دليل اشتراطه بالضرورة: «بل لا يبعد الجواز مع المصلحة للإسلام والمسلمين أيضاً» «١١٧» ١.

وقال السيد الخوئي (رحمه الله) في منهاجه: «و لا- فرق في ذلك بين أن تكون مع العوض أو بدونه، بل لا بأس بها مع إعطاء ولي الأمر العوض لهم إذا كانت فيه مصلحة عامة» «١١٨» ١.

أقول: أما اشتراط كون دفع المال موافقاً للمصلحة فهو أمر واضح لا مريب فيه، ولا يمكن لأحد أن يلتزم بجواز دفع المال إلى الكفار في الهدنة مع كونه خلاف المصلحة وذلك لأن صحة أصل الهدنة ومشروعيتها أيضاً متوقفه على موافقة المصلحة، فكذا هذا الشرط وغيره من الشروط، و أما اشتراطه بالضرورة كما عرفته من كلام العلامة وبعض علماء السنة، فهو يعني أن دفع المال إلى الكفار حرام و لو مع كونه ذا مصلحة، وإنما يرتفع حكم الحرمة لدى

(١١٢) المغنى ١٠: ٥١٩.

(١١٣). ١: ٤٤٧.

(١١٤) التوبة: ٢٩.



(١١٥) المنتهى ٢: ٩٧٥.

(١١٦) كشف الغطاء: ٣٩٩.

(١١٧) جواهر الكلام ٢١: ٢٩٣.

(١١٨) منهاج الصالحين: ٤٠٠، قسم العبادات.

المهادنة، ص: ٧٤

الضرورة مثل بقیة المحرمات، فمرجع هذا القول إلى القول الأول، أعنى عدم الجواز مطلقاً، إذ القائل بالحرمة أيضاً يستثنى منها حال الضرورة لا محالة.

و يقع التساؤل هنا: ما الدليل على حرمة دفع المال إلى الكفار؟ وقد ذكر العلامة له أولاً الآية، و ثانياً استلزامه الصغار، أنت خير بقصورهما عن الدلالة على ذلك.

أما الآية فهي قد خصصت بدليل الهدنة، و إلا يلزم أن لا تكون الهدنة جائزة مطلقاً، فبعد ما تسلم تخصيصها بدليل الهدنة فلنرجع في تنقيح موضوع الجواز إلى أدلتها.

و قد قلنا: إن عموم أدلة الهدنة تشمل ما كانت مشروطة إلا شرطاً خالف كتاب الله، و لم يثبت كون هذا الشرط مخالفاً لكتاب الله. و أما الصغار، ففيه الخدشة صغرى و كبرى، أما الأول: فلمنع كون دفع المال صغاراً دائماً، فرب قوى يدفع المال إلى من هو أضعف منه دفعاً لشره، و فى دفع النبی (صلى الله عليه و آله) المال إلى عيينة بن حصين، لفصله عن أبى سفيان يوم الأحزاب الذى نقله الإسكافى و بعض العامة على ما ذكر صاحب الجواهر (رحمه الله) مثال واضح لذلك «١١٩» ١.

و أما الثانى: فلأن مطلق ما يلزم فيه الصغار لا يمكن الالتزام بحرمة، إذ رب صغار يستتبع مصلحة كبيرة للإسلام و المسلمين، و حرمة فى تلك الموارد غير معلومة، و لعل أحد أمثله التاريخية ما وقع للمسلمين فى وقعة الحديبية، حيث قبلوا ما ألزمهم به الكفار من محو «بسم الله الرحمن الرحيم»، و عنوان رسول الله عن اسم النبی الأعظم (صلى الله عليه و آله)، و قد بارك الله تعالى فى صلحهم هذا الذى تحملوا فى طريقه مثل تلك الأمور، حتى نزل فيه قوله تعالى (إِذَا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا) «١٢٠» ١ على القول بنزوله فى تلك الواقعة.

### المسألة الثالثة: هل يجوز اقتراح الهدنة من المسلمين؟ أو يخص الجواز بما استدعاه الطرف الكافر؟

ظاهر الفقهاء حيث لم يعنونوا المسألة هو عدم الفرق بين الصورتين، إلا

(١١٩) راجع: جواهر الكلام ٢١: ٢٩٢، و لم أجد الرواية فى مجاميع الحديث لأهل السنة.

(١٢٠) الفتح: ١.

المهادنة، ص: ٧٥

أن هناك أموراً ربما تلقى على الذهن أن أدلة الجواز تختص بصورة اقتراح الكافر.

بل ربما يستفاد من بعض الأدلة حرمة الدعوة إلى السلم.

فنقول: أما ما يستفاد منها اختصاص المشروعية بصورة طلب الكفار لها، فقوله تعالى (وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا)، حيث إن الأمر بالجناح للسلم وقع مشروطاً بجناح الكفار له، فيختص الجواز بهذه الصورة إذ الأصل فى معاملة الحربى هو الجهاد، و إنما أدلة الصلح تخصيص لذلك الأصل، و موجب للخروج منه، فيكتفى فيه على مقدار دلالة هذه الأدلة و لا يتجاوز عنها.

و أما الآيات الآمرة بإتمام عهد الكفار إلى مدتهم، فهي ناظرة إلى ما وقع من العهد بين النبی (صلى الله عليه و آله) و الكفار، و ليس

فيها التعرض لكيفية وقوع هذه العهود، وليس في الروايات الحاكية لتلك العهود ما يوضح لنا أنها كانت بطلب من المسلمين، فلا إطلاق فيها بالنسبة لصورة ابتداء المسلمين بدعوة الهدنة.

و مما يترأى منه اختصاص مشروعية الهدنة بصورة طلب الكفار، ما سبق الاستدلال به من قول أمير المؤمنين (عليه السلام) في عهده للأشتر

«و لا تدفعن صلحا دعاك إليه عدوك، لله فيه رضى»

الذى نقل عنه (عليه السلام) في نهج البلاغة ومثله في تحف العقول و دعائم الإسلام «١٢١» ١.

وجه الاختصاص أن النهي إنما هو عن دفع صلح يدعو إليه العدو، فالمنهى أولاً: هو دفع الصلح، وهو عدم قبوله لا عدم اقتراحه، و ثانياً: هو رد الصلح الذى يدعو إليه العدو، فهذا هو شرط مشروعية الصلح، و فيما عداه يبقى حكم وجوب الجهاد بحاله.

و الحاصل: أن أدلة مشروعية الصلح بين ما هو مهمل و مجمل بالنسبة إلى شموله لصورة ابتداء المسلمين به كعمل النبي (صلى الله عليه و آله) مع كفار عصره، و الآيات الدالة على اعتبار العهود المعقودة مع الكفار، فلا إطلاق فيه، و بين ما فيه دلالة ما على اختصاص الحكم بصورة اقتراح العدو للهدنة دون غيرها، فيبقى صورة اقتراح المسلمين للصلح خارجة عن شمول الأدلة و باقية تحت حكم وجوب الجهاد.

(١٢١) المستدرک ١١: ٤٣-٤٥.

المهادنة، ص: ٧٦

هذا كله مضافا إلى ظهور الآية المباركة (فَلَا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَ اللَّهُ مَعَكُمْ) «١٢٢» ١ فى حرمة الدعوة إلى الصلح، و بناء عليه فلو فرض وجود إطلاق فى المقام يدل على مشروعية الصلح فى كل صورة من الصور، فهو يقيد بهذه الآية المباركة، كما هو الواضح من النسبة بين كل دليلين من هذا القبيل، فضلا عن عدم إطلاق من هذا القبيل فى البين.

فحاصل ما عرفت: أن الصلح المشروع إنما هو ما يقترح و يستدعى من طرف العدو لا غير لأن غيره غير مدلول عليه بأدلة جواز الصلح، بل مشمول للدليل النهى عنه، و هو الآية الشريفة.

هذا، و لكن يمكن بعض الخدشة فى ما استظهر من الأدلة.

أما آية الجنوح فلأن الجنوح بمعنى الميل، و هو أعم من الاقتراح، فرب من يجنح لشيء بدون أن يقترحه، فقوله تعالى (وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا) بمعنى أنه إن مالوا إلى السلم فمل أنت أيضا إليها، و ليس فيها تعرض لمفهوم الاقتراح، و أنه من أى جانب لا بد أن يكون.

فآية و الله أعلم بصدد بيان أصل مشروعية الصلح و أنه مشروع فيما يميل إليه العدو و لا يستنكف منه، و معلوم أنه لو لم يقبل العدو و لم يمل إلى الصلح فلا يمكن الصلح للمسلمين.

و يمكن تقرير الاستدلال بنحو آخر.

و هو أن يقال: إن شرط مشروعية الصلح بناء على الآية هو ميل العدو، و إذا لم يمل هو، فالصلح لا يكون إلا بالتماس و طلب دليل من ناحية المسلمين، و هذا هو الخارج عن المشروعية، لا الصلح الذى يكون باقتراح المسلمين من دون ذلك، فجنوح العدو شرط طبيعى لا شرعى للصلح.

و لعل وجه ذكره مع ذلك أن الآية بصدد بيان أنه إذا حصل لك فرصة التحصل على الصلح.

بأن جنح إليه عدوك فلا وجه حينئذ لاستمرارك الحرب و تحملك أعباءها، فاجنح أنت أيضا لها، و توكل على الله فى آثارها و تبعاتها.

فأداة الشرط هنا في الحقيقة استعملت بمعنى «إذا» التي هي أيضا أداة أخرى للشرط، وقد سقت لبيان الأرضية الطبيعية للسلم.

(١٢٢) محمد: ٣٥.

المهادنة، ص: ٧٧

و أما قوله تعالى (فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ) فيمكن الخدشة في دلالتها بأن: متعلق النهي فيها ليس شيئين غير مرتبطين مع بعضهما البعض، بل شيء واحد يترتب بعضه على بعض.

بيان ذلك: أن وقوع شيئين في حيز النهي يكون على وجهين: فتارة: يكون كل منهما متعلقا للنهي مستقلا كقولنا: إذا صمت فلا تأكل ولا تشرب، وفي مثله لا بد من تكرار أداة النهي، ومن هذا القبيل قوله تعالى (وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا) «١٢٣» ١ فإن الوهن والحزن أمران مستقلان، لا يترتب أحدهما على الآخر ولذا تكرر ذكر أداة النهي فيهما.

وتارة: يكون متعلق النهي أمرا واحدا، وإنما ذكر الشيء الآخر كنتيجة لذلك الأمر، كقولنا: إذا كنت صائما فلا تأكل و تفطر، وفي هذا القسم فمتعلق النهي هو الأكل، وإنما ذكر الإفطار كنتيجة له، وفي مثله لا شبهة في أن الشيء المذكور ثانيا هو أيضا أمر مرغوب عنه، إلا أنه لم يقع متعلق النهي مستقلا، بل ذكر حتى يعلم أن هذا مترتب على الأول ومحكوم بحكمه، ولذا لا تتكرر فيه أداة النهي. ومن هذا القبيل قوله تعالى (فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ) فما هو الواقع في حيز النهي هو الوهن في قبال العدو، والمراد به هو اختلال العزم على الجهاد والثبات، واستشعار الضعف والهزيمة، ثم إن الذي يترتب كنتيجة له هو الدعوة إلى السلم.

وفي الحقيقة: التماس السلم من العدو و طلبه من موقع الضعف والوهن.

وهذا ولا شك أمر مرغوب عنه إلا أن الوقوع فيه إنما يتأتى من ناحية الأمر الأول الذي وقع في حيز النهي أعنى الوهن، فالنهي عن الدعوة إلى السلم التي لم تجعل في حيز النهي في ظاهر الكلام، بل هي منهي عنها بقريته المقام إنما وقع تبعا للنهي عن الوهن. وعلى هذا فحاصل مراد الآية والله أعلم: فلا تهنوا حتى ينتهي بكم

(١٢٣) آل عمران: ١٣٩.

المهادنة، ص: ٧٨

الوهن إلى الدعوة إلى السلم، ويستفاد منه أن الدعوة إلى السلم إذا كانت ناشئة عن الوهن فهو مبغوض للشارع، وهو كذلك اعتبارا إذ ليس شيء أضر بكرامة الإسلام وعزة المسلمين من مثل هذه الدعوة التي هي في الحقيقة التماس للصلح وسؤال له من موقع دليل لا يناسب شأن الإسلام والمسلمين.

لكن أين هذا من حرمة الدعوة إلى الصلح مطلقا؟! وقد عرفت أن طلب الصلح ربما يكون عن رفعة وعزة و قدرة، فليس الصلح دائما مما يحتاج إليه الضعاف، بل رب قوى يطلب الصلح و يراه مصلحة له، والمثال الواضح لذلك ما نقل عن النبي (صلى الله عليه وآله) في اقتراحه الصلح على عيينة بن حصين في مقابل مال كثير، مع كونه (صلى الله عليه وآله) أقوى منه بكثير.

وبناء عليه فلا دلالة في الآية الشريفة على ما ادعى من حرمة السلم إذا كانت ابتداء من المسلمين و بطلب منهم مطلقا.

و يؤيد ما استظهرناه من الآية تعقب النهي بقوله تعالى (وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ) «١٢٤» ١ الذي ذكر بمثابة علة لذلك النهي فإن العلة إنما تناسب عدم الوهن و عدم الطلب الناشئ منه، و لا تناسب الدعوة إلى السلم إذا لم تكن ناشئة عن الوهن و الضعف، كما لا يخفى.

و أما قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «و لا تدفعن. إلخ» فالأمر فيه أوضح إذ ذكر دعوة العدو للصلح ليس لبيان شرط جوازه، بل هو بيان لوجه أمره (عليه السلام) لقبول الصلح، و ذلك بقريته ما تعقبه من الجمل أعنى قوله (عليه السلام)

«فإن في الصلح دعة لجنودك و راحة من همومك و أمنا لبلادك،

الحديث».

فهو في قوة أن يقول أحد: إذا يدعوك العدو بنفسه إلى الصلح فما الوجه في استمرار القتال و دفع مثل هذا الصلح؟! مع أن فيه من المنافع كذا وكذا. وإن أبيت إلا عن دلالة هذا الحديث على مشروعية الصلح الذي هكذا صفتها، فدلالته على عدم جواز غيره من الصلح لا يكون إلا بناء على اعتبار مفهوم الوصف أو اللقب، وهو كما ترى.

(١٢٤) المصدر السابق.

المهادنة، ص: ٧٩

وحاصل الجميع: أن الهدنة جائزة، سواء كانت باستدعاء واقترح من الكافر أو بطلب ودعوة من المسلم، من غير فرق بينهما. نعم، إذا كانت متوقفة على ذلة المؤمنين وكسر شأنهم وعزتهم فلا تجوز بمقتضى ما استظهرناه من الآيتين الكريميتين. ولا يجوز مثل ذاك الصلح كونه ذا مصلحة، إذ كما قلنا سابقا أن إطلاقات أدلة الأحكام الشرعية لا تقيد بالمصالح التي نستشعرها في القضية، فالمصلحة في الحرام لا ترفع حرمة، والمصلحة في ترك الواجب لا توجب رفع الوجوب. نعم تقيد أدلة الأحكام بالاضطرار حيث إن دليله حاكم على أدلة الأحكام، كما هو معلوم ومبين في محله.

### المسألة الرابعة في موارد جواز نقض الهدنة:

وهذا يعنى التسليم بحرمه نقض الهدنة التي وقعت صحيحة، وقد مر في الفصل الرابع أدلة حرمة الغدر الذي هو بمعنى نقض العهود والقرارات المتخذة مع العدو، وعددنا تلك الأدلة كتابا وسنة وغيرهما، بل أشرنا هناك أن القدر المتيقن والمنصوص به من بعض آيات الذكر الحكيم هو نقض عهد الهدنة، وإنما يصر إلى الحكم المزبور في العهود الأخرى من باب إلغاء الخصوصية، وذلك مثل قوله تعالى (إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُواكُمْ شَيْئًا) «١٢٥» ١، وقوله تعالى (فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ. الآية) «١٢٦» ١ والروايات المذكورة في الباب ٢١ من أبواب جهاد العدو من كتاب الوسائل، فراجع. وقد ذكر العلامة (رحمه الله) في التذكرة حديثا عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) وهو أنه (صلى الله عليه وآله) قال «من كان بينه وبين قوم عهد فلا يشد عقده ولا يحلها حتى ينقضى مدتها أو ينبذ إليهم على سواء» «١٢٧» ١.

ثم بعد تسليم حرمة نقض الهدنة نقول: لا شبهة ولا خلاف في أن نقض الهدنة يكون جائزا إذا ابتداء العدو بنقضها وذلك أولا: بمقتضى نفس أدلة اعتبار العهود مع العدو، حيث جعل اعتبارها فيها

(١٢٥) التوبة: ٤.

(١٢٦) التوبة: ٧.

(١٢٧) التذكرة ١: ٤٥٠، أواسط الصفحة.

المهادنة، ص: ٨٠

مغيا برعاية العدو لها، مثل قوله تعالى (فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ)، بل لأن نقض العدو للعهد يوجب انتفاء ما كان الوفاء به واجبا، لأن العهد القائم بين طرفين أمر اعتباري يدوم بدوام كل منهما له، فإذا نقضه أحدهما زال وانتفى الأمر القائم في البين، فينتفى بالنقض من أحد الطرفين موضوع وجوب الوفاء من الطرف الآخر، فتأمل.

و ثانيا: لقوله تعالى (وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ) «١٢٨» ١ والحكم في الجملة من

المسلمات كما يساعده الاعتبار في مقتضى حفظ مصالح الإسلام و المسلمين.

## [في بيان بعض الفروع المتعلقة بالهدنة]

### إشارة

إلا أن هنا بعض الفروع المذكورة في كلمات الفقهاء (رحمهم الله) لعلها محتاجة إلى البيان.

### الأول: أن الخوف في الآية ليس بمعنى ما يحصل في نفس ولي الأمر، بصرف ظن مجرد عن الشواهد و القرائن، بل هو ما يؤكد القرائن

صرح بذلك العلامة (رحمه الله) في التذكرة و القواعد، قال في التذكرة: «و لا يكفي وقوع ذلك في قلبه حتى يكون عن أماره تدل على ما خافه، و لا تنتقض الهدنة بنفس الخوف، بل للإمام نقضها. الخ» «١٢٩» ١، و قال في القواعد: «و لو استشعر الإمام خيانه جاز له أن ينبذ العهد إليهم و ينذرهم، و لا يجوز نبذ العهد بمجرد التهمة» انتهى ما في القواعد على ما نقله عنه في الجواهر و علق عليه صاحب الجواهر بقوله: «و هو كذلك ضرورة و جوب الوفاء لهم، بخلاف ما إذا خاف منهم الخيانه لأمر استشعرها منهم، فإنه ينبذ العهد حينئذ لقوله تعالى (وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ)». أقول: أما عدم كفاية الخوف بمعنى الحاصل بالتهمة، فهو ما يحكم به الاعتبار إذ نقض العهد و الرجوع إلى حالة الحرب بمجرد التهمة، يجعل غالب عهود الهدنة كاللغو، فإن مثل هذا الخوف متوفر غالبا إن لم نقل دائما في مقابلة الأعداء، و لعله المستفاد من التأكيد في قوله تعالى (وَإِمَّا تَخَافَنَّ.).

و أما ما في التذكرة من أن ذلك لا يوجب انتقاض العهد بنفسه، بل يوجب حق

(١٢٨) الأنفال: ٥٨.

(١٢٩) التذكرة ١: ٤٥٠.

المهادنة، ص: ٨١

النقض للإمام، فهو أيضا مما يساعده الاعتبار بل يحكم به إذ ربما لا يكون النقص العملي موافقا لمصلحة المسلمين، فاللازم هو نبذ العهد بمعنى إعلام العدو بأنه ليس في ما بعد عهد في البين، بل يمكن أن يقال إن النبذ أيضا ليس بواجب، بل الأمر في قوله تعالى (فَإِنبِذْ إِلَيْهِمْ.) بمعنى جواز ذلك للإمام المسلمين لا وجوبه عليه، فيجوز له حين استشعاره الخيانه و حصول الخوف، أن ينبذ إليهم على سواء، و إن كان ذلك بعيدا عن ظاهر الكلام، و أما النقص عملا فهو تابع للمصلحة و الإمام مختار فيه.

مضافا إلى أن هذا هو مفاد الآية الكريمة، إذ النبذ في قوله تعالى (فَإِنبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ) ليس بمعنى النقص، بل بمعنى نبذ العهد إليهم الذي يوجب إعلامهم بأن العهد القائم بينهم قد انتهى و انتهى و ليس فيما بينهم و بين المسلمين عهد بعد ذلك. و لذا قال في القواعد بعد قوله: جاز له أن ينبذ العهد إليهم: «و ينذرهم».

ثم إن عبارة القواعد فيما طبع منه في عداد «الينابيع الفقيهية» و كذا في متن جامع المقاصد، هكذا: «و لا يجوز نبذ الجزية بمجرد التهمة.» بدل: نبذ العهد كما في الجواهر و على هذا فالعبارة مسوقة لبيان الفرق بين الجزية و الهدنة، و أن الجزية لا تنبذ بمجرد الخوف، و قد تصدى الكركي (رحمه الله) في شرحه، لبيان ما قيل في وجه الفرق بينهما و المناقشة فيه، و الظاهر أن إشارته لما قيل، إلى قول العلامة نفسه في التذكرة، فراجع.

و بناء على هذا فإما أن يراد من التهمة أعم من الخوف المقارن لقرينته، لا خصوص التهمة الصرفة و تكون النتيجة أن عقد الجزية لا

ينبذ بمجرد الخوف و إن كان هناك قرائن تؤيده، بخلاف الهدنة فإنها تنبذ مع الخوف المقارن للقرائن، و إما أن يقال: إن نظره في القواعد على أن مجرد التهمة في باب الهدنة يكفي لنبذ العهد و تكون النتيجة أن التهمة الصرفة، توجب نبذ الهدنة دون عقد الجزية. و الثاني بعيد جدا، و إن كان الأول مستلزما لتكلف في العبارة.

المهادنة، ص: ٨٢

و حاصل الكلام في ما تنتهي به الهدنة أنه لو نقض العدو عمليا العهد بأن شرع في الحملة فلا شبهة في جواز مقابله بالمثل، و هذا إما من باب الدفاع، أو انتفاء ما يوجب الكف عن العدو كالعهد.

و أما لو لم ينقضه عمليا، بل عمل ما يخاف معه على العهد بمعنى صدور ما يمكن أن يعد قرينة على خيانتها، فيجوز أو يجب نبذ العهد إليهم، بمعنى إعلامهم بأن العهد قد انتهى، و ليس بينهم و بين المؤمنين ما يمنع عن وقوع الحرب، و مقتضى الارتكاز العرفي حينئذ أنه لو تمكن العدو من إثبات أن الإمام قد أخطأ في فهم ما حسبه قرينة على الخيانة، و أنه لم يكن بصددها و لم يعمل لها أبدا، و اقتنع الإمام بذلك، فالأمر يرجع إلى ما كان عليه قبل ذلك و تكون الهدنة بحالها، و لا يلزم تجديد العقد ثانيا.

و أما لو لم يكن هناك قرينة على الخيانة من أول الأمر، بل حصل للإمام خوف بغير قرينة، فالحكم بقاء الهدنة من أول الأمر.

### الثاني: لو نقضوا العهد ثم تابوا عنه، نقل العلامة (رحمه الله) في التذكرة عن ابن الجنيد (رحمه الله) القبول منهم

و لم يعلق عليه هو بنفسه، و علق عليه صاحب الجواهر (رحمه الله) بقوله: و لا بأس به.

إلا أن مقتضى القاعدة عدم القبول لأن العهد السابق قد انتقض بخيانتهم، و العهد الجديد يحتاج إلى عقد جديد.

و بهذا يفرق بين هذا الفرض و بين ما ذكرنا آنفا من صورة خطأ الإمام في استشعار الخيانة منهم، حيث إن العقد السابق كان باقيا بحاله هناك، دونه هنا.

نعم يمكن أن يختار الإمام عدم التحامل عليهم إذا رأى ذلك مصلحة للمسلمين.

### الثالث: الخيانة تحصل بفعل الرئيس المطاع في جبهة العدو، أو بإمضائه أو تسببه

و أما فعل البعض ممن لا يملك الخيار في أمر الحرب و الصلح مع عدم تدخل الرئيس المطاع فلا يؤثر شيئا فيما تم بين الدولتين.

فما في كلام العلامة (رحمه الله) و غيره، من أن في صورة نقض البعض، إن كان الباقون

المهادنة، ص: ٨٣

راضين أو ساكتين كانوا ناقضين جميعا، و أما إن كانوا متبرئين أو معتزلين كان العهد باقيا بالنسبة إليهم، فلا بد أن يعتبر خروجاً عن مفروض الكلام في باب الهدنة إذ قرار الهدنة كما سبق منا في تعريفها إنما يعقد بين دولة الإسلام و الدولة المخاصمة و ما بحكمها، لا بينها و بين آحاد الناس، كما هو الحال في عقد الذمة.

فلا معنى إذا لتأثير غير الدولة في ما انعقد بين الدولتين.

نعم، خيانة المهادن لا تنحصر في مباشرة الرئيس لها، بل تحصل أيضا بتسببه لها، أو إمضائه للصادرة عن بعض رعيته منها.

و أما رضاه غير المقارن بالتسبب أو الإمضاء، فلا دليل على لحوق حكمه بهما إذ الرضى أمر قلبي لا يناط به الأحكام المترتبة على أفعال الناس في معاملة بعضهم البعض، لا سيما الأحكام الجزائية و ما شابهها و يجرى مجراها، فالرضى بصدور الحرام المستوجب للحد الشرعي عن أحد لا يوجب حدا و لا تعزيرا على الراضى.

نعم هو أمر قبيح فيما بينه و بين الله، و تختلف مراتب حزازته و قبحة بحسب مراتب الفعل المحرم المرضي له، فلا يبعد أن يكون في بعض مراتبه حراما، بل كائنا في عداد الموبقات، كالرضى بقتل الأنبياء و الأوصياء و عباد الله الصالحين، طبعاً فيما لم يكلف هذا

الراضى بالمنع و الردع و النهى عن صدور هذه الكبيرة الموقبة لعدم القدرة و أمثاله.

و الحاصل: أن الرضى بالخيانة، سواء المنقذح فى نفس الرئيس و غيره، لا- يسبب شيئاً فى أمر الهدنة القائمة بينه و بين الدولة الإسلامية، ما لم يصل إلى حد يعتبر فى نظر الإمام إمضاء أو تسبباً لما صدر عن البعض، كما إذا أعلن رضاه و أشار به و إشاعة بين الناس.

ثم إن خيانة البعض و إن كانت غير مؤثرة فى أصل العقد القائم بين الدولتين، إلا أنها موجبة لأحكام بالنسبة إلى نفس الخائن لا محالة، بمعنى أن هذه الخيانة الصادرة منه جريمة لا بد أن يعتبر لها تبعاتها القانونية. و الذى لا يبعد عن الاعتبار العقلانى بل عن الارتكاز المتشرعى، هو أن يكلف رئيس المهادنة، ص: ٨٤

الجهة المهادنة بتأديبه و جزائه حسب ما تقدر الجريمة الصادرة منه، من جهة الشدة و الخفة، و الخطورة و السهولة. فإن لم يفعل ما يكلف عامل الإمام ذاك البعض الناقض معاملة الحربى.

و لا يخفى أن الظروف الملايسة لذلك سوف تختلف فى الأزمنة و الأمكنة المختلفة، فلا مناص من القول بأن الإمام يختار ما يرى فيه مصلحة المسلمين، و يجده مناسباً للظروف و الملابس القائمة عندئذ، و الله العالم.

#### **الرابع: قال فى الجواهر تبعاً للعلامة (رحمه الله) فى غير واحد من كتبه: أن الواجب رد المهادنين إلى مأمئهم بعد ما انتقض عهدهم إذا فرض صيرورتهم بين المسلمين**

و الظاهر منه أن هذا الحكم يشمل ما لو كان نقض العهد من قبلهم و بخيانتهم، بل يشمل نفس الخائن الذى انتقضت الهدنة بفعله. و لعل عدم ذكره لمستند على ذلك يحكى عن كون الحكم عنده من الواضحات. و أما العلامة (رحمه الله) فإنه أولاً: فصل بين ما إذا كان الداخل منهم فى حوزة المسلمين لم يصدر منه ما يوجب حقاً عليه، كإيواء عين العدو و الإخبار بخبر المسلمين و الاطلاع على عورتهم، أو قتل نفس منهم و أمثال ذلك، فيرده الإمام إلى مأمئهم، و بين من صدر منه ذلك فيستوفى منه الحق.

و ثانياً: استدل على ما ادعاه بأن الداخل على المسلمين دخل بأمانهم فيجب رده، و إلا كان ذلك خيانة من المسلمين. أقول: إن كان مرادهما إدراج المورد فى عنوان الأمان كما لعله الظاهر منهما، فيكون ما استند به العلامة من وجوب الرد إلى المأمئ، تمسكاً بقول الله تعالى فى باب الأمان (تُمْ أَلَيْغُهُ مَأْمَنُهُ) «١٣٠» ١ فهو، و إلا فالحكم بوجوب الرد إلى المأمئ استناداً إلى حرمة الخيانة محل تأمل و ذلك لأن صدق عنوان الخيانة على ما يعتبر جزءاً لارتكاب الخيانة من العدو المهادن، غير سديد. نعم، بالنسبة إلى غير مرتكب الخيانة من الأعداء بالذات، و هكذا المعاونين له بل المطلعين على نيته الفاسدة و الراضين بها، لا يبعد القول بأن وجوب ردهم

(١٣٠) التوبة: ٤.

المهادنة، ص: ٨٥

إلى مأمئهم، مما يرتكز عليه الذهن المتشرعى و إن لم يدل عليه دليل لفظى بالخصوص، و ذلك طبعاً بعد الاعتراف بأن المورد ليس من مصاديق الأمان و ذلك لتغايرهما موضوعاً و حكماً، و يتضح ذلك بمراجعة ما ذكرناه فى تعريف العنوانين أى الهدنة و الأمان و الوجوه الفارقة لكل منهما خاصة.

إلا أن ملاحظة مجموع ما ورد فى الأدلة و ما أفتى به الفقهاء (رحمهم الله) فى شتى الأبواب، بالنسبة إلى معاملة العدو فى غير ميدان



الحرب، تقرب إلى الذهن أن ما ذكره العلامة و صاحب الجواهر (رحمهما الله) من وجوب الرد إلى المأمّن، ليس بعيدا في الجملة عن الاستفادة من الأدلة الشرعية، و عن مرتكز أهل الشرع، فليراجع إلى مستند ما أفتوا به في باب شبهة الأمان، و في حكم من كان في حصنه من الكفار فسمع صوتا و توهمه أمانا، و غير ذلك من الموارد.

مضافا إلى أن ذلك أقرب إلى الاحتياط في باب النفوس و الدماء، الذي لا يختص بما يتعلق منها بالمسلمين، و قد مر الكلام عن ذلك في بعض المباحث السابقة.

هذه نهاية ما ألقيناه في الدرس في هذا الباب، و قد راجعنا ما كتبناه سابقا و نقحناه و أضفنا إليه شيئا يسيرا مما فات عنا عندئذ. و هناك بعض فروع أخرى، يحتاج التصدي لها و بيان ما هو التحقيق فيها، إلى وقت أوسع، و لله الحمد أولا و آخرا

### تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهدوا بأموالكم و أنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون (التوبة/٤١).

قال الإمام علي بن موسى الرضا - عليه السلام: رحم الله عبداً أحيا أمرنا... يتعلم علوماً و يعلمها الناس؛ فإن الناس لو علموا محاسن كلامنا لأتبعونا... (بناذر البحار - في تلخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عيون أخبار الرضا(ع)، الشيخ الصدوق، الباب ٢٨، ج ١/ ص ٣٠٧).

مؤسس مجتمع "القائمية" الثقافي بأصفهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي" - رحمه الله - كان أحداً من جهابذة هذه المدينة، الذي قد اشتهر بشغفه بأهل بيت النبي (صلوات الله عليهم) و لاسيما بحضرة الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) و بساحة صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؛ و لهذا أسس مع نظره و درايته، في سنة ١٣٤٠ الهجرية الشمسية (= ١٣٨٠ الهجرية القمرية)، مؤسسة و طريقة لم ينطقي و مصباحها، بل تتبّع بأقوى و أحسن موقف كل يوم.

مركز "القائمية" للتحري الحاسوبى - بأصفهان، إيران - قد ابتدأ أنشيطته من سنة ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية) تحت عناية سماحة آية الله الحاج السيد حسن الإمامي - دام عزه - و مع مساعده جمع من خريجي الحوزات العلمية و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، في مجالات شتى: دينية، ثقافية و علمية...

الأهداف: الدفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافة الثقلين (كتاب الله و أهل البيت عليهم السلام) و معارفهما، تعزيز دوافع الشباب و عموم الناس إلى التحري الأذق للمسائل الدينية، تخليف المطالب النافعة - مكان البلايتي المبتدلة أو الرديئة - في المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضية واسعة جامعة ثقافية على أساس معارف القرآن و أهل البيت -عليهم السلام - بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطلاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغه هواة برامج العلوم الإسلامية، إنالة منابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشبهات المنتشرة في الجامعة، و...

- منها العدالة الاجتماعية: التي يمكن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثة متصاعدة، على أنه يمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - في آكناف البلد - و نشر الثقافة الإسلامية و الإيرانية - في أنحاء العالم - من جهة أخرى.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

(الف) طبع و نشر عشرات عنوان كتب، كتيبه، نشره شهرية، مع إقامة مسابقات القراءة

(ب) إنتاج مئات أجهزة تحقيقية و مكتبية، قابلة للتشغيل في الحاسوب و المحمول

(ج) إنتاج المعارض ثلاثية الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرسوم المتحركة و... الأماكن الدينية، السياحية و...

(د) إبداع الموقع الانترنتي "القائمية" www.Ghaemiyeh.com و عدة مواقع أخرى

(ه) إنتاج المنتجات العرضية، الخطابات و... للعرض في القنوات القمرية

(و) الإطلاع و الدّعم العلمى لنظام إجابة الأسئلة الشرعية، الاخلاقية و الاعتقادية (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤)

(ز) ترسيم النظام التلقائى و اليدوى للبلوتوث، ويب كشك، و الرسائل القصيرة SMS

(ح) التعاون الفخرى مع عشرات مراكز طبيعىة و اعتبارية، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلمىة، الجوامع، الأماكن الدينىة كمسجد جمكران و...

(ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع " ما قبل المدرسة " الخاص بالأطفال و الأحداث المشاركون فى الجلسة

(ى) إقامة دورات تعليمية عمومية و دورات تربية المربى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السنة

المكتب الرئيسى: إيران/أصفهان/ شارع "مسجد سيد" / ما بين شارع "پنج رمضان" و "مفترق" و فائى / "بناية" القائمية

تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية)

رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهوية الوطنية: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦

الموقع: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

البريد الالكترونى: [Info@ghaemiyeh.com](mailto:Info@ghaemiyeh.com)

المتجر الانترنتى: [www.eslamshop.com](http://www.eslamshop.com)

الهاتف: ٢٥-٢٣-٢٣٥٧٠ (٠٠٩٨٣١١)

الفاكس: ٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١)

مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)

التجارية و المبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١)

ملاحظة هامة:

الميزانية الحالية لهذا المركز، شعبيته، تبرعته، غير حكومية، و غير ربحية، اقتنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكنها لا توافى الحجم المتزايد و المتسع للامور الدينية و العلميه الحالية و مشاريع التوسعة الثقافية؛ لهذا فقد ترجى هذا المركز صاحب هذا البيت (المسمى بالقائمة) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحة بقيه الله الأعظم (عجل الله تعالى فرجه الشريف) أن يوفق الكل توفيقاً متزائداً لإعانتهم - فى حد التمكن لكل احد منهم - إيانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاء الله تعالى؛ و الله ولى التوفيق.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
الغمامة اصحمان



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

**www.Ghaemiyeh.com**

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩