



## المهادنة

سلسلة البحوث (فقه الحكم الاسلامي)  
(المهادنة)

ولي امر المسلمين آية الله العظمى السيد علي الخامنئي

تعدّ هذه الدراسة قسماً من سلسلة بحوث في فقه الدولة الاسلامية لسماحة ولي امر المسلمين (دام ظلّه). وقد عالج سماحته موضوع (المهادنة) ضمن عدة محاور تدور حول بيان حقيقة الهدنة وشرايطها واحكامها ثم تطرق في نهاية المطاف إلى بعض الفروع. ويمتاز هذا البحث - ناهيك عما توفر عليه من دقة وعمق - باصالة منهجيته؛ اذ يلمس القارئ في مطاوي البحث العناية التامة بالقرآن الكريم واعتماده اساسا في كلّ او جلّ استدلالاته. الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد المصطفى وآله ائمة الهدى.

### المقدمة

ان مما ينتهي به الجهاد والقتال، المهادنة والهدنة. وهي في الاصل: السكون، ويستعمل في الصلح والموادعة بين المتحاربين، الا انه في اصطلاح الفقه الاسلامي يستعمل في الصلح المؤقت بين المسلمين وطائفة من الكفار الحربيين؛ ولذا يطلق عليها الموادعة والمعاهدة الظاهرتان في عدم الدوام. قال الشيخ في المبسوط: (الهدنة والمعاهدة واحدة، وهو وضع القتال وترك الحرب إلى مدة)<sup>(1)</sup>. وقال العلامة (رحمه الله) في التذكرة: (المهادنة والموادعة والمعاهدة الفاظ مترادفة معناها وضع القتال وترك الحرب مدة)<sup>(2)</sup>. ومثله في المنتهى، وقريب منه في التحرير والقواعد. فانقطاع المدة وعدم الدوام قد اخذ في معنى الهدنة وتعريفها. وقد جعلوا ذلك احد وجوه الفرق بينها وبين عقد الجزية، كما ذكروا له وجوهاً آخر راجع التفصيل في القواعد للعلامة (رحمه الله)، وبعض آخر من كتبه وكتب غيره وان كان التحقيق ان ما ذكروه من الفارق ليس هو الفارق الاصيل بين ماهيتيهما، بل انما هي من قبيل العوارض والعلامات. والفرق بينهما جوهرياً هو ان الطرف المقابل في عقد الجزية هو العدو المغلوب الذي قد ظهر المسلمون عليه، وفتحت ارضه واسقطت دولته والحال يجعل عليه شيء عوض الضرائب الموضوع على المسلمين، فهو من جملة مواطني الدولة الاسلامية ولكن على غير دينهم. واما الطرف المقابل في المهادنة فهو العدو المستقر على ارضه والباقي على دولته ونظامه المدني وربما يكون قوياً وغالباً على امره، بل اقوى احياناً من المسلمين. ففي صدر الاسلام كانت الجزية على اهل الكتاب القاطنين في الشام بعد ما فتحت وصارت من اراضي الاسلام، ولكن الهدنة انعقدت مع قریش مكة ولم يفتحها المسلمون بعد.

والحاصل: ان عقد الهدنة ينعقد مع الدولة المحاربة بما يتبعها من شعبها، وعقد الجزية ينعقد مع اناس من اتباع دولة الاسلام.  
هذا هو الفارق الجذري، واما غيره من الفوارق فهي فروق في المظاهر والاحكام. ثم اننا نواصل البحث في هذا الباب ضمن امور:

(١) المبسوط ٢: ٥٠.

(٢) التذكرة ١: ٤٤٧.

الامر الاول: في حكمها

وهي جائزة في الجملة باجماع المسلمين. ومرادنا من الجواز: الجواز بالمعنى الاعم، اي الذي يشمل الواجب والمكروه، في مقابل عدم الجواز بمعنى الحرمة. ونريد بقولنا (في الجملة): ان الجواز مشروط بشروط، وما لم تتوفر الشروط تكون المهادنة محرمة، وسوف نذكرها بتفاصيلها.  
والدليل على ذلك مضافاً إلى كونه متسالمًا عليه بين المسلمين آيات من الذكر الحكيم منها قوله تعالى: (الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً)<sup>(٧)</sup>، وقوله تعالى: (الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام)<sup>(٨)</sup>، ومنها قوله تعالى: (الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم)<sup>(٩)</sup>.  
فهذه الآيات بدلالاتها اللفظية تدل على جواز عقد المعاهدة مع الكفار وتقرر ما صدر عن المسلمين من المعاهدة معهم، والمعاهدة وان كانت غير مختصة بما تقع منها راجعة إلى شأن الهدنة وترك القتال، الا ان هذه هي القدر المتيقن منها.

ومنها قوله تعالى: (وان جنحوا للسلم فاجنح لها)<sup>(١٠)</sup> فهو يدل على جواز الجنوح للسلم حينما يجنح لها العدو، وهذه الآية وان كان مفادها اضيق دائرة من المدعى في الباب، حيث ان الجواز فيها مشروط بمبادرة العدو إلى الصلح، مع ان المدعى فيما نحن فيه هو الاعم، الا ان دلالتها على الجواز في الجملة مما لا يقبل الانكار. والمناقشة في دلالتها بان: المراد من السلم هو ترك القتال فعلاً، دون قرار ومواضعة بين الطرفين، موهونة جداً؛ اذ الظاهر من الامر بالجنوح إلى السلم خصوصاً مع الاقتران بما سبقه من الشرط اي جنوح العدو لها وما لحقه من الامر بالتوكل على الله، انه امر يعمل ايجابي يحتاج إلى عزم وحزم وتوكل، لا انه امر يعمل يتفق كثيراً في الحروب بغير تمهيد وعزم مسبق، بل ما من حرب دامية مستمرة في برهة من الزمن الا ويتخلل في ضمنها وقف الحرب مرات بغير قرار وعقد واتفاق، وورود الامر بالجنوح إلى مثل ذلك مقترناً بمثل هذا التمهيد وذاك التعقيب، شيء لا ينبغي نسبته إلى الذكر الحكيم.

ويدل عليه ايضاً ما في نهج البلاغة في عهده (ع) إلى مالك الاشتهر من قوله (ع): (ولا تدفعن صلحاً دعاك اليه عدوك والله فيه رضى، فان في الصلح دعة لجنودك)<sup>(١١)</sup>، وقد رواه في المستدرک عن تحف العقول، كما روى قريباً منه في الالفاظ والمعاني عن دعائم الاسلام عن علي (ع) عن النبي (ص)<sup>(١٢)</sup>.  
كما يدل عليه ما نقل من السيرة النبوية القطعية من معاهداته (ص) مع الكفار من مشركيهم ويهودهم ونصاراهم. وكلها راجعة - اما بالمطابقة واما بالملازمة - إلى ترك القتال واستقرار الهدوء والصلح المؤقت.  
فالامر بحسب الدليل واضح كمال الوضوح، بحيث يبدو ان ما فعله اصحابنا من ارساله ارسال المسلمين، وعدم التصدي كثيراً للاستدلال عليه، امر صحيح حقاً.  
ثم ان العلامة (رحمه الله) ويتبعه البعض من متأخري المتأخرين استدلت لذلك بحرمة لقاء النفس في التهلكة في جنب ادلة وجوب الجهاد، زاعماً ان نتيجة تقابل الدليلين هو التخيير والجواز، وفيه من وضوح الاشكال ما يغنيانا عن الايراد عليه.

(٣) التوبة: ٤.

(٤) التوبة: ٧.

(٥) الأنفال: ٥٦.

(٦) الأنفال: ٦١.

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

(٨) راجع المستدرک ١١: ٤٣ و ٤٤، ب ١٨، ح ٢١.

## الامر الثاني: اشتراطها بوجود المصلحة

يشترط في جواز الهدنة ان يكون فيها مصلحة في الجملة. والظاهر وضوح حكم العقل بان هذا مقتضى الحكمة، كما انه المستشعر من المناسبة بين الحكم والموضوع. فيعد ما وردت عمومات كثيرة في الامر بالجهاد والحث على مقاتلة الكفار مع ما في لسان بعضها من التهديد والتوعيد على تركه<sup>(٩)</sup>، ثم ورد في آية او آيات الامر بالصلح، ففي مثل هذا الظرف لا معنى للقول بان الصلح والسلم امر جائز في كل زمان ولو مع عدم الحاجة اليه وفقد مصلحة فيه، فضلاً عن صورة وجود مصلحة في تركه؛ اذ لازم ذلك لغوية ذلك الحث والتوكيد والتهديد والتوعيد، وتكون النتيجة هي ان تلك الاوامر الاكيدة بالجهاد في آيات الذكر الحكيم لا تحمل حكماً الزامياً، بل انما هي مسوقة لبيان جواز قتال العدو، وكونه امراً راجحاً غير ممنوع عنه! وهذا خلاف مقتضى الحكمة في كلام الباري الحكيم عز اسمه، فتلك الآيات وهكذا المناسبات العرفية بين الحكم والموضوع بنفسهما كافية لاثبات ان الاقدام على السلم مع العدو المحارب ليس امراً جائزاً ومباحاً في اي وقت وعلى اي حال، بل جوازه متوقف على وجود ما يكفي في تبرير الاقدام عليه من الشرائط والاحوال التي يعبر عنها بالمصلحة. هذا مضافاً إلى ما يدل بظاهره على المنع من السلم والمداراة والتودد مع الاعداء المحاربين، كقوله تعالى: (فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم)<sup>(١٠)</sup>، وقوله تعالى: (انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين واخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم ان تولوهم)<sup>(١١)</sup>، وقوله تعالى: (لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء تلقون اليهم بالمودة)<sup>(١٢)</sup>، وغيرها من الآيات الكثيرة في هذا الباب.

فاحصل الأدلة بمجموعها: ان وجود المصلحة في قبول الصلح او اقتراحه على العدو شرط شرعاً في جواز ذلك. ثم ان المصلحة في هذا الباب لا تنحصر فيما ذكره الفقهاء (رحمهم الله) من ضعف المسلمين وقآتهم عن المقاومة، او رجاء دخول الكفار في الاسلام، او الحصول على المال الذي يبذلونه للمسلمين. فهناك مصالح اخرى تناسب ظروف العالم في كل عصر، منها تحسين سمعة النظام الاسلامي كنظام يقترح الصلح على مناوئيه، ومنها تخويف عدو آخر طامع في بلاد المسلمين من جهة كونهم مشغولين بالحرب، فاذا رأى ذلك العدو ان الامام بصدد الصلح مع مقاتليه، فانه يخاف ويقطع طمعه، ومنها غير ذلك مما يعرفه الذي بيده امر تشخيص المصلحة في كل زمان ومكان.

ثم لا يخفى ان المصالح تختلف اهمية، كما ان مصاديق الجهاد تختلف كذلك، ومن المعلوم عدم امكان التحديد بالنسبة إلى مراتب الاهمية، سواء في المصالح او في عمليات الجهاد في سبيل الله. وانما الامر في ذلك (اي في تشخيص اهمية المصلحة الداعية إلى الهدنة في كل مورد، او اهمية عملية الجهاد المفروض في ذلك المورد، وكذا مراتب الاهمية) كلها بيد من اليه امر الجهاد.

وبناء على ذلك اي على فرض وجود مراتب للمصلحة وان المناط في اللجوء إلى المهادنة في كل مرحلة هو كون المصلحة فيها اهم من العملية الجهادية التي هي موضوع تلك المرحلة فلا مناص من الالتزام بوجود الهدنة احياناً كما صرح بذلك العلامة في القواعد وارتضاه في الجواهر لان مراتب الرجحان تابعة لمراتب الاهمية، وربما وصلت اهمية الصلح والهدوء مرتبة يحكم معها بوجوبه وعدم جواز التخلف عنه. الا ان ظاهر بعض وصريح آخر عدم وجوب الهدنة بحال. قال العلامة في المنتهى والتذكرة: (والهدنة ليست واجبة على كل تقدير، سواء كان بالمسلمين قوة او ضعف، لكنها جائزة)<sup>(١٣)</sup>. وقال المحقق في الشرائع: (وهي جائزة اذا تضمنت مصلحة للمسلمين ... إلى آخر كلامه) وظهره عدم وجوبها في حال من الاحوال، اللهم الا ان يكون مراده الجواز بالمعنى الاعم الشامل للوجوب.

وكيف كان فالمستفاد من كلام العلامة (رحمه الله) في وجه عدم وجوبها بحال، هو ان دليل الهدنة وهو قوله تعالى: (وان جنحوا للسلم فاجنح لها)<sup>(١٤)</sup>، وكذا قوله تعالى: (ولا تلقوا بايديكم إلى التهلكة)<sup>(١٥)</sup> - يحمل على الجواز دون الوجوب، بقرينة ما دل على الامر بالقتال حتى يلقى الله شهيداً، كقوله تعالى: (يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون)<sup>(١٦)</sup>، وكفعل مولانا الحسين (ع) والنفر الذين وجههم رسول الله (ص) إلى هذيل، فقاتلوا حتى قتلوا، ولم يفلت منهم احد الا حبيب فانه اسر... فالمكلف بمقتضى الدليلين القرآنيين مخير بين الصلح والقتال، وقد وقع كلا الخيارين من النبي (ص) والائمة (ع).

فمن الاول: ما وقع من النبي (ص) والحسن (ع)، ومن الثاني: ما وقع من الحسين (ع) ... إلى آخر ما ذكره العلامة (رحمه الله) وارتضاه صاحب الجواهر عند تقرير كلامه، فراجع.

واورد على هذا الاستدلال المحقق الكركي في جامع المقاصد<sup>(١٧)</sup> بان الامر بالقتال، مقيد بمقتضى (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة)، انتهى محل الحاجة من كلامه. ولازمه وجوب الكف عن القتال اذا فرض كونه القاء في التهلكة، وهذا يعني وجوب الصلح والهدنة. ولا يخفى ان الاخذ بهذا التقييد لازمه حرمة القتال في كل مورد يوجب التهلكة، فيشمل ما لو استلزم تهلكة فرد او افراد، فيحرم القتال حينئذ عليهم او عليه، وان كان واجباً على غيرهم من المسلمين المقاتلين، وبناء عليه فلا يختص حكم وجوب التفصي عن الهلكة بما اذا انطبق ذلك على الصلح، بل يشمل ايضاً الفرار وكل ذريعة اخرى إلى النجاة من الهلكة، فلا بد ان يكون الفرار ايضاً واجباً في هذه الصورة كالصلح! وفي هذا الكلام ما لا يخفى من الغرابة! والظاهر انه لدفع هذا الاستلزام علق صاحب الجواهر (رحمه الله) على كلام المحقق المذكور بان الخروج عن ادلة حرمة القاء النفس في الهلكة يقتصر فيه على القدر المتيقن كالفرار ونحوه.

اقول: نتساءل: ما الوجه في الخروج عن ادلة حرمة القاء النفس في الهلكة بادلة حرمة الفرار؟ واي قرينة على تقدم ادلة حرمة الفرار عليها؟ فلو التزمنا بحكومة ادلة التهلكة على ادلة الجهاد فلم لا نلتزم بحكومتها ايضاً على ادلة حرمة الفرار؟ وهل ادلة حرمة الفرار اقوى دلالة واكثر تعداداً ووضح مفاداً من ادلة الجهاد؟ كلاً.. فان التزم احد بتقدم ادلة التهلكة على ادلة الجهاد مع مالها من الكثرة، وقوة الدلالة والتاكيد، والتوعيد على تركه، وقال انها تفيد بتلك الادلة كما صنعه الكركي (رحمه الله) فليلتزم بمثله بالنسبة إلى ادلة الفرار ايضاً، كما يستفاد ذلك من ظاهر كلامه (رحمه الله)، فلا وجه لما استدركه صاحب الجواهر (رحمه الله).

والحق ان الامر بالعكس، بمعنى ان ادلة وجوب حفظ النفس وحرمة القاء النفس في الهلكة هي التي تفيد بادلة الجهاد؛ وذلك لوضوح ان خروج ما يوجب القاء النفس في الهلكة من مصاديق الجهاد الواجب، يوجب تخصيص الاكثر، بل خروج تلك الفريضة الالهية عن وضعها ومكانها بالكلية.

والحق في الاجابة عن كلام العلامة (رحمه الله)، أما بالنسبة إلى دليل حرمة القاء النفس في التهلكة فيما قلناه آنفاً. وأما بالنسبة إلى دليل الصلح فيان سياق ادلة الحكمين اعني الجهاد والصلح وهكذا مناسبة الحكم والموضوع في الموردین، تحكم بكون الصلح استثناء لدليل الجهاد، مقيداً بما اذا كان فيه المصلحة، فان بلغت المصلحة إلى حد الالتزام قدم على الجهاد، والا يعمل بمقتضى ما تقتضيه المصلحة، والله العالم.

واما ما ذكره من فعل الامام الحسين (ع) فمضافاً إلى انه من الجهاد الدفاعي على وجه، فتأمل فانه قضية في واقعة، وهو من السنة الفعلية التي ليس لها لسان الاطلاق والتقييد، ولذا لا يمكن الاخذ باطلاق الحكم المستفاد منها، وهكذا القول في تقرير النبي (ص) لجهاد النفر الذين وجههم إلى هذيل، كما هو واضح.

(٩) كقوله تعالى: (وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ... الآية) - النساء: ٧٥، وقوله تعالى: (وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ... الآية) - الأحزاب: ١٣، وكآيات الفرار وأمثالها الكثير في الكتاب العزيز.

(١٠) محمّد: ٣٥.

(١١) الممتحنة: ٩.

(١٢) الممتحنة: ١.

(١٣) المنتهى ٢: ٩٧٤. التذكرة ١: ٤٤٧.

(١٤) الأنفال: ٦١.

(١٥) البقرة: ١٩٥.

(١٦) التوبة: ١١١.

(١٧) جامع المقاصد ٣: ٤٦٧.

الامر الثالث: في اشتراط المدة

لا خلاف ظاهراً في اشتراط المدة في عقد الهدنة، ويعلم ذلك من اخذهم قيد الزمان في تعريف الهدنة، كما في المبسوط والشرائع والمنتهى والتذكرة والقواعد وغيرها، ومن دعوى الاجماع على اعتبار مدة خاصة، كما في المنتهى وغيره بالنسبة إلى عدم الجواز لاكثر من سنة، ويستفاد ذلك ايضاً من عدم ذكرهم في مقام الاستدلال على اعتبار المدة، سوى ان عدم ذكرها يقتضي التأبيد، والتأبيد باطل، فيشبه ارسال المسلم، والاتكال على وضوح الامر.

وهو كذلك؛ إذ الاطلاق في عقد الهدنة وعدم ذكر المدة يقتضي وجوب الوفاء به ما لم يظهر نقض من العدو، سواء في مدة حياة من تصدى للعقد او بعده، وهذا خلاف المصلحة قطعاً، إذ لازمه تعطيل الجهاد، ومن المعلوم ضرورة من ضروريات الدين عدم رضا الشارع به، مضافاً إلى الاستبعاد القريب من الاستحالة ان تبقى الظروف دائماً على غرار واحد، فالعقد المقتضى للتأبيد خلاف المصلحة قطعاً، ومنه يعلم بطلان العقد المصرح فيه بدوام الهدنة بطريق أولى.

ثم ان اشتراط صحة الهدنة بالتوقيت، لا يعني استلزام ذلك لحكم تكليفي في البين، اي حرمة عقد الهدنة بدون الوقت او حتى مع التصريح بالتأبيد. وعلى هذا فلو فرض قيام مصلحة عظيمة في الغاء المدة في الهدنة، كما اذا فرض ان العدو لا يقبل تقييد الهدنة بمدة ولا يقبلها الا مطلقة او مؤبدة، وفرض ان في استمرار الحرب ضرراً عظيماً على الاسلام والمسلمين، فلا مضايقة على الامام حينئذ ان يعقد الهدنة بغير ذكر المدة، ولا يكون ذلك حراماً عليه، وان كانت الهدنة في الواقع فاسدة غير منعقدة، فيستفيد المسلمون من متاركة الحرب ما يحتاجون اليه، ويكون الامام بالخيار في امر الحرب متى شاء .  
والحاصل: ان اشتراط الهدنة بالمدة مما لا كلام فيه.

انما الكلام في مقدار المدة وانه هل يوجد له حد للاقل وللاكثر؟ فقد ذكروا في ذلك تحديداً في طرفي القلة والكثرة، ولا بد من التعرض لذلك والفحص عن دليله حتى يتضح الحال.

١- ذكروا لطرف القلة اعني القدر المتيقن من جواز الهدنة في زمان، فيما كان في المسلمين قوة مدة اربعة اشهر، فتجوز الهدنة لاربعة اشهر فما دون، وادعي عليه الاجماع في غير واحد من كتب الاصحاب، واستدل له الشيخ (رحمه الله) بقوله تعالى: (فسيحوا في الارض اربعة اشهر)<sup>(١٨)</sup>. وعليه فلو هادنهم المسلمون لهذه المدة يجوز ذلك وان كان بالمسلمين قوة.

والظاهر لزوم رعاية المصلحة في هذه الصورة ايضاً بمعنى ان عدم الحاجة إلى وجود المصلحة من ناحية ضعف المسلمين ليس يعني الغناء عن وجود سائر المصالح، ولعل هذا هو المراد من كلام الشيخ في المبسوط حيث قال: (فاذا هادنهم في الموضوع الذي يجوز، فيجوز ان يهادنهم اربعة اشهر)<sup>(١٩)</sup> انتهى، ولم يصرح بذلك غيره فيما اطعننا عليه من كلماتهم.

وكيف كان، فالاستدلال بالآية يتم بضميمة ما هو المعلوم من انها نزلت عند منصرف رسول الله (ص) من تبوك، وقد كان في اقوى ما كان.

وقد ناقشه في الجواهر بانه خارج عن محل الكلام، اذ لم يكن ذلك مهادنة لهم بمدة اربعة اشهر، بل كان امهالاً لخصوص من عاهدوا من المشركين على وجه التهديد والتوعد. وهو في محله مضافاً إلى ان فرض القوة ايضاً غير معلوم تماماً وان كان هو كذلك على ما في التاريخ؛ اذ ربما كان في اصحاب رسول الله (ص) تعباً وملالاً مما وقع عليهم في تبوك مع بعد المسيرة وحر الصيف، وقد كانت غزوة تبوك نفسها قد وقعت بعد غزوة اخرى قريبة منها فاراد رسول الله (ص) استعادة قوة اصحابه ورفع تعبهم بسياسة الهية، وهو امهال المشركين اربعة اشهر ... فالحق مع صاحب الجواهر (رحمه الله) حيث قال: (العمدة حينئذ في اثبات ذلك على جهة العموم، الاجماع ان تم (...).

اقول : ولئن يتم؛ لعدم ذكره في كلمات الشيخ ومعاصريه، وانما فيها الاستدلال للحكم بالآية، فيقوى انه من الاجماع المدركية التي يبدو ان الغرض من ذكرها ليس الا بيان شيوع القول وعدم مخالفة احد له، لا الاجماع المصطلح الذي هو احد الادلة الاربعة.

والذي لا ينبغي الريب فيه هو ان المهادنة لاربعة اشهر فما دون جائزة مع المصلحة ولو مع قوة المسلمين؛ لانها القدر المتيقن من اطلاقات ادلة المهادنة مع عدم وجود رادع عنها في الكتاب والسنة. ومعها فلا حاجة إلى ما ذكر من الاستدلال بالآية الشريفة في كلام الشيخ (رحمه الله). ومنه تعرف ما في كلام صاحب الجواهر (رحمه الله) من انه على فرض عدم تمامية الاجماع فالحث على قتلهم والعودة لهم في كل مرصد يقتضي عدمه.

٢- ذكروا لطرف الكثرة اعني القدر المتيقن من المدة التي لا تجوز الهدنة في الاكثر منها مع فرض قوة المسلمين ايضاً حداً وهي سنة كاملة، فلا تجوز في الاكثر منها.

قال المحقق في الشرائع: (ولا يجوز اكثر من سنة على قول مشهور)<sup>(٢٠)</sup>، وقال العلامة في التذكرة: (اذا كان في المسلمين قوة لم يجز للامام ان يهادنهم اكثر من سنة اجماعاً)<sup>(٢١)</sup>. وقال في المنتهى: (اذا اقتضت المصلحة المهادنة وكان في المسلمين

قوة لم يجز للامام ان يهادنهم اكثر من سنة اجماعاً)<sup>(٢٢)</sup>.

هذا، ولكن الامر في كلام الشيخ (رحمه الله) يختلف عن ذلك، فانه قال: (ولا يجوز إلى سنة وزيادة عليها بلا خلاف)<sup>(٢٣)</sup> انتهى.

فمقتضى هذا التعبير هو عدم الجواز لسنة ايضاً مع ان ظاهر كلام من نقلنا عنهم أنفاً عدم الجواز لازيد من سنة، وكلام الشيخ اوفق بما استدلوا به من الآية الشريفة، اعني قوله تعالى:

(فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ... الآية)<sup>(٢٤)</sup>، حيث فهموا منها وجوب الجهاد في كل سنة قمرية عند انسلخ الاشهر الحرم. ومعلوم ان الهدنة في تمام السنة تنافي وقوع الحرب في بعض منها ولو بيوم. ويحتمل ان

يكون مراد المحقق والعلامة (رحمهما الله) ايضاً ما يوافق كلام الشيخ (رحمه الله) وانما ذكروا التحديد بالسنة تسامحاً.

وكيف كان فالدليل على الحكم على ما في كلماتهم امور:

الاول: الاجماع كما ادعاه العلامة (رحمه الله) وغيره، وادعى الشيخ (رحمه الله) في المبسوط عدم الخلاف، الا ان المحقق (رحمه الله) عدل عن ادعاء الاجماع إلى نسبة القول إلى المشهور، وهذا ما يضعف دعوى الاجماع؛ اذ الظاهر ان وجه

العدول، عدم تحقق الاجماع عنده كما استظهره الشهيد الثاني في المسالك.

الثاني: قوله تعالى: (فاذا انسلاخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ... الآية)، والاستدلال بالآية الشريفة يتم بتقريبين: احدهما: ما في كلام الشيخ (رحمه الله) في المبسوط من انها اقتضت قتلهم بكل حال، خرج عنه قدر الاربعة اشهر بدليل الآية الاولى اعني قوله تعالى: (فسيحوا في الارض اربعة اشهر) وبقي ما عداه على عمومته<sup>(٢٥)</sup>.

وثانيهما: ما هو المستفاد من كلام الشهيد الثاني (رحمه الله) في المسالك من ان الآية تدل على وجوب الجهاد عند انسلاخ هذه الاشهر، وهو متحقق في كل سنة مرة، ثم اورد (رحمه الله) على الاستدلال بان الامر لا يقتضي التكرار<sup>(٢٦)</sup>.

هذا، وقد استشكل في دلالة الآية الشريفة على المدعى، المحقق ضياء الدين (رحمه الله) في شرحه على التبصرة، بان غاية مفاد الآية هو وجوب القتال في السنة بحسب المصلحة الاولية، وذلك لا ينافي جواز تركه لعقد الهدنة معهم لمصلحة اقوى... إلى ان قال: وحينئذ لا مجال لتوهم المعارضة بين دليل القتال بعد انقضاء الاشهر الحرم كما هو مفاد آية: (فاذا انسلاخ) التي هي الدليل على وجوبه في كل سنة، وبين آية الصلح والهدنة<sup>(٢٧)</sup>.

اقول: اما عدم دلالة الامر لا بمادته ولا بهيئته على المرة والتكرار، فنوافق عليه كلام صاحب المسالك (رحمه الله) وهو مما لا يختلف فيه المحققون من متأخري الاصوليين، الا ان دعوى دلالة الآية الشريفة على وجوب القتال بعد انتهاء الاشهر الحرم في كل عام ليست في رأي القائلين بها من ناحية دلالة الامر على التكرار، بل من ناحية دلالة القضية الحقيقية على فعلية الحكم عند تحقق الموضوع في اي زمان واي مكان.

فبناء على ان الدلالة على الحكم في قوله تعالى: (فاذا انسلاخ الاشهر الحرم... الآية)، على نحو القضية الحقيقية كما هو مدعى القائلين بوجوب الجهاد في كل سنة، وكما هو المعهود من ادلة الاحكام الشرعية، بل من القوانين والاحكام المدنية والشخصية، سواء الديني منها والعرفي فموضوع وجوب الجهاد عبارة عن انسلاخ الاشهر الحرم، اينما وقع ومتى ما وقع، فكما تحقق هذا الموضوع خارجاً، فلا مناص من الحكم بوجوب ما امر به في الآية الشريفة معلقاً على هذا الموضوع، وهو استئصال المشركين .. إلى آخر الآية. فيكون الحكم هنا كالحكم بوجوب الصوم المتعلق بحلول شهر رمضان، فوجوب الجهاد في كل سنة على رأي القائلين به اجنبي عن حديث المرة والتكرار في الأوامر.

هذا، ولا يخفى ان الذي ذكرنا، مبني على ان يكون انسلاخ الاشهر الحرم في الآية الكريمة مأخوذاً كشرط للحكم، اعني وجوب قتل المشركين، نظير ما مثلناه به من حلول شهر رمضان بالنسبة إلى وجوب الصوم. وذلك ما يقتضيه ظاهر الكلام وسياق الآية الشريفة، ولكن ربما يحتمل ان يكون المراد بيان حكم الجهاد في غير الاشهر الحرم بعد بيان حكمه فيها، بحيث لا يكون ذكر انسلاخ تلك الاشهر الا توطئة وتمهيداً لبيان ذلك الحكم الكلي، دون بيان ما يجب في كل سنة بعد انتهاء الاشهر الحرم. وبناء على ذلك فغاية مفاد الآية هو وجوب الجهاد في غير الاشهر الحرم من دون دلالة على وجوب استمراره وتكراره في سنة واحدة او في كل سنة، الا اذا التزم بدلالة الامر على التكرار. فليكن هذا هو مراد صاحب المسالك (رحمه الله). ولكن لا يخفى بعد هذا الاحتمال عن ظاهر الآية. وكيف كان فهذه كلها بناء على ان يكون الحكم في الآية على نحو القضية الحقيقية، وأما بناء على ان يكون الحكم فيها على نحو القضية الخارجية كما هو المختار لدينا وسوف نلقي الضوء عليه عن قريب فالامر يختلف عن ذلك، ويكون تكرار التكليف الوارد فيها في ما بعد السنة الاولى متوقفاً على دليل يفيد التكرار، من قرينة لفظية او عقلية تنضم إلى مفاد الآية، وبدونها فمقتضى اطلاق الامر كفاية تحقق الأمور به ولو مرة.

واما ما افاده المحقق العراقي (رحمه الله) فيمكن تقريره بحيث لا يرد عليه الاشكال بان الاحكام الشرعية وان كانت في عالم الثبوت نتيجة للكسر والانكسار بين المصالح والمفاسد الكثيرة المجهولة غالباً لدى المكلف، الا انها في عالم الاثبات تابعة للدلالة الشرعية العقلية والنقلية المؤدية اليها، ولا يمكن تقييد اطلاقاتها بالمصلحة كما تقيد بالضرورة بانها لما كانت الهدنة في جميع الموارد التي يختارها ولي امر الحرب والسلام، قائمة على المصالح المقترضية او الموجبة لها، المكافئة لمصلحة الجهاد والراحة عليها وبذلك ترجح على حكم الجهاد الثابت بالدلالة الشرعية الكثيرة، وتكون ادلتها حاكمة على ادلة الجهاد او مقيدة لها. ففي موضوع آية الانسلاخ ايضاً اذا فرض وجود مصلحة راحة على مصلحة الجهاد، يمكن القول بتعين الهدنة عندئذ وعدم وجوب ما توجيهه الآية

المذكورة من القتال عند انتهاء الاشهر الحرم، فحكم هذه الآية حكم سائر آيات الجهاد في تقيدها بعدم وجود مصلحة في تركه فائقة على مصلحة الجهاد، فاذا فرض مثل تلك المصلحة فالمورد لا يكون مورد الجهاد، بل مورد الهدنة. وتكون النتيجة ان الهدنة حينما كانت ذات مصلحة اقوى من مصلحة الجهاد جاز استمرارها حتى بعد انسلاخ الاشهر الحرم.



فما اورده هذا المحقق (رحمه الله) على الاستدلال بأية الانسلاخ لاثبات عدم جواز الهدنة لاكثر من سنة، يبقى سليماً عن الاشكال الذي اشرنا اليه، الا ان هناك اشكالاً آخر، وهو ان آية الانسلاخ اخص من دليل الهدنة، فتقدم عليه.

بيان ذلك: ان الظاهر من آية الانسلاخ بناء على كون الحكم فيها على نحو القضية الحقيقية ان مدلولها ليس منحصراً في اصل حكم وجوب الجهاد، كما هو الحال في عمومات هذا الباب، بل الخطاب فيها متكفل اولاً وبالاصالة لبيان امر آخر وهو وجوب قتل المشركين حينما انسلخ وانتهى الأشهر الحرم، بمعنى ان لهذه البرهة الزمانية خصوصية في نظر الشارع لاجراء عملية القتال، بحيث لا يرضى بتأخيرها عنها، فيكون انتهاء الأشهر الحرم شرطاً في توجه هذا الجانب الاصلي من مفاد الآية الشريفة، وتكون النتيجة ان المبادرة إلى الجهاد عند انسلاخ الأشهر الحرم في كل عام إلى ما قبل حلول تلك الأشهر من العام القادم يعتبر امراً مطلوباً في نظر الشارع المقدس. وبهذا البيان يتم استدلال من استدل بهذه الآية على عدم جواز التخلي عن الجهاد في جميع طول السنة كما لا يخفى.

فاحصل هذا البيان: ان آية الانسلاخ اخص من دليل الهدنة؛ لاختصاصها بما بعد انتهاء الأشهر الحرم، فتقدم الآية على

دليل الهدنة، وتكون مقيدة له بالنسبة إلى الزمان المأخوذ فيها، ولا تصل النوبة إلى ملاحظة المصلحة وتفاضلها في بابي القتال والصلح. والنتيجة هي ان الهدنة اذا كانت ذات مصلحة، فهي جائزة الا في مورد آية الانسلاخ اعني القتال بعد انتهاء الأشهر الحرم.

والمحصل من جميع ما ذكرنا في الكلام عما اشكل به الشهيد الثاني والمحقق العراقي (رحمهما الله) على الاستدلال بأية:

(فاذا انسلخ...) إلى آخرها: ان الاستدلال بها على عدم جواز عقد الهدنة إلى سنة فما زاد، صحيح لا يرد عليه شيء مما أوردا عليه.

هذا، ولكن هناك اشكالاً آخر على هذا الاستدلال لم يتعرض له احد فيما نعرف، وهو ان مبنى هذا الاستدلال، هو ان مفاد

الآية قضية حقيقية تصدى لبيان حكم كلي جار في جميع الازمنة وبالنسبة إلى جميع الكفار، مثل غيرها من آيات الجهاد كقوله تعالى: (قاتلوا الذين يلونكم من الكفار)<sup>(٢٨)</sup>، فانها ليست تشير فقط إلى الكفار الذين كانوا يلون المسلمين يومئذ، او قوله تعالى: (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم...) (٢٩)، فانها لا تعني قتال فئة خاصة تقابل المؤمنين في ذلك الوقت، بل تصدى كل منهما لحكم كلي سار و جار في جميع الازمنة والامكنة وبالنسبة إلى جميع طوائف الاعداء، فكما وجد الموضوع في اي زمان واي مكان، وقع عليه الحكم، شأن جميع القضايا الحقيقية، هذا هو مبنى الاستدلال بالآية الشريفة على وجوب الجهاد عند انسلاخ الأشهر الحرم في كل عام، ومن الطبيعي ان المراد بالأشهر الحرم في الآية بناء على هذا، هو الاربعة المعروفة، او الثلاثة المجتمعة منها بالذات. لكنك عرفت مما قلناه في الابحاث السابقة<sup>(٣٠)</sup>، ضعف هذا المبنى، وعدم الاعتراف منا بكون المراد من الأشهر الحرم تلك الاربعة المعروفة، ويتضح ذلك من النظر إلى الآية الشريفة عن كثب، والى الربط المنطقي عرفاً بينها وبين التي قبلها من الآيات، واليك النظرة الاجمالية اليها:

لما اعلن تعالى براءته وبراءة رسوله عن المعاهدين من المشركين، امهلم اربعة اشهر يسيحون في الارض، ثم قرن التوعيد والتهديد لهم في قوله تعالى: (فاعلموا انكم غير معجزين الله)<sup>(٣١)</sup> بترغيبهم وحثهم على الايمان في قوله تعالى: (فان تبتم فهو خير لكم)<sup>(٣٢)</sup>، ثم بعد ذلك التفت إلى المؤمنين وبين لهم حكم معاملة المشركين المعاهدين: من لم ينقض منهم عهده، ومن نقض، فأما من راعى العهد ولم ينقضه فامر المؤمنين بان يتموا عهدهم إلى مدتهم ولا يتخلفوا عما عاهدوهم عليه، وأما من نقض العهد واظهر العداوة في اثناء مدة المعاهدة، فامرهم بان يقتلوه بعد تمام الاربعة اشهر التي امهلم فيها، ويبيدوهم حيث يجدونهم ويأخذوهم ويحصروهم ويقعدوا لهم كل مرصد، وان لا يحدثوا انفسهم بالمعاهدة معهم بعد ذلك، اذ كيف يكون لهم عهد عند الله وعند رسوله والحال انهم ان يظهروا على المؤمنين ويقدروا على ايدانهم والتحامل عليهم لا يرقبوا في مؤمن إلا ولا ذمة ... إلى آخر الآيات.

هذا هو مضمون الآيات في اول سورة براءة، وهي كما ترى تتصدى لحكم خاص بالنسبة إلى فئة خاصة من الكفار وهم مشركوا مكة وما حولها من البلاد في الحجاز في زمان خاص، وليس حكماً عاماً لكل فئات الكفار ولجميع الازمنة، فهي قضية خارجية تعلق الحكم فيها بموضوع معين خارجي، ولذا ترى ان حكم عدم المعاهدة مع المشركين الذين يظهرون الرفق ويبطنون البغض والعدا، لم يفت به الفقهاء، مع انه مذكور في الآيات، وليس ذلك الا من اجل ان الحكم في الآية ليس على سياق القضية الحقيقية.

وفي جو هذا الاستظهار من الآيات الشريفة، يتمكن الانسان ان يعرف بوضوح ان المراد من الأشهر الحرم في الآية، ليست هي الاربعة المعروفة، بل المراد منها هي الاربعة التي امهلم الله تعالى ان يسيحوا فيها آمنين وحرم على المؤمنين ان يتعرضوا لهم فيها.

ان قلت: قد جرى ذكر الأشهر الحرم في الكتاب المبين في غير موضع، والمراد منها في الجميع هو تلك الاربعة

المعروفة، مثل قوله تعالى: (منها اربعة حرم...) (٣٣)، وقوله تعالى: (الشهر الحرام بالشهر الحرام...) (٣٤) فما الصارف عن هذا المعنى هنا؟

قلت: أولاً: ذكر اللفظ بمعنى في مواضع من القرآن الكريم لا يستلزم كونه بعين ذلك المعنى كلما استعمل في الكتاب العزيز، ما لم تصل كثرة موارد الاستعمال إلى حد تحصل به حقيقة شرعية لهذا اللفظ، او تكون قرينة صارفة له عن غيره من المعاني. وهذا لا يقطع به في ما نحن فيه وبالنسبة إلى الشهر الحرام في هذه الآية. وثانياً: سلمنا ذلك، لكن ذكر الاربعة اشهر التي جعلت حراما بالنسبة إلى هؤلاء المشركين في الآيات السابقة المرتبطة بهذه الآية، وكون الآيات بصدد بيان حكم قضية خارجية، يكفي صارفاً لها عن ذلك المعنى. وثالثاً: فرضنا الشك في ذلك كله، فالحكم بوجوب القتال بعد الاربعة اشهر المعروفة استناداً للآية مع فرض الشك في المراد منها غير سديد.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان الآية الشريفة التي استدلت بها على عدم جواز الهدنة في سنة وازيد، اجنبية عن مرادهم، ناظرة إلى امر آخر، لا يمكن الاستدلال بها على ما ذكره، وحينئذ فاطلاق دليل الصلح اعني قوله تعالى: (وان جنحوا للسلم فاجنح لها...) (٣٥) وسائر ما استدلت به في الباب يشمل الصلح في اكثر من سنة، فيجوز اذا كان له مصلحة، على ما هو المقرر من اشتراط جوازه بالمصلحة. الثالث: مما استدلت به على عدم جواز المهادنة في اكثر من سنة قوله تعالى: (فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وانتم الاعلون والله معكم) (٣٦)، وقد استدلت به العلامة (رحمه الله) في المنتهى ولم ار من استدلت به غيره، وتقريب الاستدلال حسبما ذكره العلامة (رحمه الله)، ان مقتضاه النهي عن ابتداء المسالة عن المودعة، الا انا خصصنا ما دون السنة للدلالة، فيبقى الباقي على العموم (٣٧).

ويرد على الاستدلال ان الآية الشريفة لا تنهى عن السلم وانما تنهى عن الدعوة اليه، فهي اجنبية عن ما نحن بصدد، او قل: انها اخص من المدعى، ثم ان الاستدلال بها على عدم الجواز في سنة واكثر ايضاً مبني على المسامحة؛ اذ الدليل المخصص انما يخص اربعة اشهر فما دون، فالباقي الذي يبقى تحت العموم هو ما يزيد على اربعة اشهر، وهذا غير المدعى.

ثم ان الاجماع المدعى على الحكم، مما لا يمكن التعويل عليه، اولاً من جهة ان اختلاف كلمات الشيخ والمحقق والعلامة (رحمهم الله) في التعبير عنه - فعبّر عنه الاول بعدم الخلاف والثاني بالشهرة والثالث بالاجماع - يوجب وهن الدعوى، وثانياً من جهة ان الظاهر من تعابير الشيخ وغيره، استناد فتوى المجمعين إلى الآية الشريفة: (فاذا انسلخ...) قال في المبسوط بعد قوله: بلا خلاف: (لقوله تعالى: (فاذا انسلخ الاشهر الحرم...)) (٣٨)، وقريب منه ما في المنتهى. ومن المعلوم ان اتفاق العلماء في استنادهم إلى دليل شرعي او عقلي في حكم من الاحكام ليس هو الاجماع المصطلح الذي يعد احد الادلة الاربعة.

وعلى ذلك فالعمدة في الاستدلال على عدم جواز المهادنة في سنة واكثر، هي الآية الاولى، وقد عرفت عدم كفايتها للاستدلال، فالصحيح ما ذكره بعض الاعاظم (رحمه الله) في منهاجه من ان ما هو المشهور بين الفقهاء من انه لا يجوز جعل المدة اكثر من سنة فلا يمكن اتمامه بدليل (٣٩).

فالاقوى جوازه اذا كان فيه مصلحة. ثم انه وقع البحث - بناء على عدم الجواز إلى سنة - في جواز الهدنة فيما دون السنة واكثر من اربعة اشهر، فقال الشيخ (رحمه الله) في المبسوط بعدم الجواز استناداً إلى آية:

(فاذا انسلخ...) بناء على كيفية استدلاله بها وقد تقدم ذكره وحاصله: انها اقتضت قتلهم بكل حال. ونسب إلى الشافعي في احد قوليه: الجواز تمسكاً باطلاق قوله تعالى:

(وان جنحوا للسلم فاجنح لها... الآية) (٤٠)، والمشهور بين اصحابنا هو مراعاة الاصلح.

ولا يخفى عليك ان الامر بالنسبة إلى ما بين اربعة اشهر والسنة بناء على ما ذكرناه في الاستظهار من الآية الشريفة (فاذا انسلخ الاشهر الحرم...) لا يختلف عنه بالنسبة إلى غير هذه المدة، بمعنى ان الصلح امر جائز في الجميع.

واما ما عن المشهور من مراعاة الاصلح، فهو يجري في جميع الموارد ان فرض قيام دليل عليه.

وعمدة ما يمكن ان يستدل به على ذلك هو ما قلناه سابقاً من ان مناسبات الحكم والموضوع تقتضي ان ينظر إلى الصلح كاستثناء في باب الجهاد، فيملاحظة ما ورد في باب الجهاد من الآيات الكريمة مثل قوله تعالى:

(الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله) إلى قوله تعالى: (فقاتلوا اولياء الشيطان...) (٤١)، وقوله تعالى: (ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون...) (٤٢)، وقوله تعالى: (قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة) (٤٣)، وقوله تعالى: (اشداء على الكفار رحماء بينهم...) (٤٤) إلى الكثير

الكثير من النصوص القرآنية واشباهها في الاحاديث الواردة عن النبي (ص) والائمة (ع) ...

فبملاحظة ذلك كله يحصل القطع بان الاصل في معاملة الاعداء الحربيين هو الجهاد، ولكن هناك استثناءات ومنها المهادنة. وقد سبق ان الشرط الاصيلي فيها هو اشتغالها على مصلحة للمسلمين، ومن المعلوم ان المصلحة ليس المراد منها مطلق المصلحة ولو كانت ضعيفة غير قابلة للاعتناء بها بنظر العقلاء واهل الحزم

والاستصلاح، كما انه ليس المراد منها الضرورة التي تقدم على ادلة جميع الاحكام في جميع الابواب، بل المراد



هو المصلحة الفائقة على مصلحة الجهاد في كل مورد، ولذلك قلنا سابقاً ان 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 الاصلح، متيناً مقروناً بالدليل من دون فرق فيه بين الاقل من سنة والاكثر منها.

ان قلت : هذا الذي تقولون من لزوم رعاية المصلحة جمعاً بين دليلي الجهاد والصلح، انما يستقيم اذا كان الدليلان متكافئين، وليس هكذا الحال؛ اذ دليل الصلح اخص من دليل الجهاد، فان هذا اعم من صورة جنوح العدو إلى الصلح وعدمه، وذلك مخصوص بصورة جنوحه إلى الصلح، فيقدم عليه مطلقاً من دون رعاية المصلحة.

قلت : اخصية دليل الصلح من عمومات الجهاد وان كان مقتضى ظاهر هذه النصوص ولا يبعد الاخذ بذلك كما سيأتي الا ان القول بجواز الصلح عند جنوح العدو اليه 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 البطلان، فلا مناص من القول بلزوم رعاية المصلحة حتى في صورة جنوح العدو إلى السلم.

٣- لا خلاف في جواز تحديد مدة الصلح لاكثر من سنة عند ضعف المسلمين وحاجتهم إلى ذلك، ولا يبعد ان يكون المراد كون المسلمين في اضطرار لذلك، والا فلا دليل بعد تسليم تمامية دليل حرمة الهدنة لاكثر من سنة على ان صرف الضعف يوجب جواز ذلك؛ اذ من المتصور ان يستمر القتال بدون هدنة لعل الله يحدث بعد ذلك امراً.

وكيف كان فقد ذهب الشيخ (رحمه الله) إلى ان الهدنة تنقذ حينئذ بعشر سنين لا ازيد، قال في المبسوط: (فاما اذا لم يكن الامام مستظهِراً على المشركين بل كانوا مستظهِرين عليه لقوتهم وضعف المسلمين او كان العدو بالبعد منهم وفي قصدهم التزام مؤن كثيرة، فيجوز ان يهادنهم إلى عشر سنين؛ لان النبي (ص) هادن قريشاً عام الحديبية إلى عشر سنين، ثم نقضوها من قبل نفوسهم، فان هادنهم إلى اكثر من عشر سنين بطل العقد فيما زاد على العشر سنين وثبت في العشر سنين) انتهى<sup>(٤٥)</sup>.

وقريب منه ما في فقه القرآن للقطب الراوندي<sup>(٤٦)</sup>.

وقال العلامة في القواعد: (ولو عقد مع الضعف على ازيد من عشر سنين بطل الزائد)<sup>(٤٧)</sup>، وقد نسب هذا القول إلى ابن الجنيد ايضاً.

واستدل له الشيخ (رحمه الله) في المبسوط بفعل النبي (ص) في الحديبية، حيث هادن قريشاً إلى عشر سنين، ثم نقضوها من قبل انفسهم، انتهى. وحيث ان نفس فعل النبي (ص) لا يدل على اكثر من جواز هذا العمل اعني مهادنة عشر سنين، وليس له دلالة على عدم جوازه في اكثر من تلك المدة، تم العلامة (رحمه الله) في المنتهى الدليل المذكور بضميمة عموم قوله تعالى: (فاقتلوا المشركين... الآية)، خرج منهم من صلح معهم عشر سنين بمصالحة النبي (ص) فيبقى الباقي على العموم<sup>(٤٨)</sup>. الا انه (رحمه الله) بعد ما نقل خلاف ابي حنيفة في ذلك واختياره الجواز على ما يراه الامام واستدل له بامور يناسب مسلكه في القياس، قوى اختيار ابي حنيفة<sup>(٤٩)</sup>، وفي التذكرة نفى البأس عنه<sup>(٥٠)</sup>، فمختاره بناء على ذلك جواز الهدنة لاكثر من عشر سنين اذا رأى الامام مصلحة في ذلك. ومن العجب ان الشيخ الكركي (رحمه الله) نسب إلى العلامة في المنتهى والتذكرة الجواز مع الضرورة، وقال: (وليس بذلك البعيد...)<sup>(٥١)</sup> اذ ليس في كلامه (رحمه الله) تعرض لحال الضرورة، الا ان يقال ان محل الكلام في كلمات الاصحاب هو حال الضرورة، كما نفينا البعد عنه قبل ذلك.

وكيف كان فما قواه العلامة في المنتهى والتذكرة واختاره صاحب الجواهر (رحمه الله) وغيره، اعني عدم تقييد زمان الهدنة بعشر سنين عند حاجة المسلمين اليها، هو الذي يساعده اطلاق ادلة الصلح من حيث المدة، والوجه الوجه للجمع بينها وبين اطلاقات باب الجهاد على ما تقدم.

٤- تقدم سابقاً ان 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 التأبيد او الاطلاق، اعني اهمال ذكر المدة. لكن في بعض الكلمات مضافاً إلى ذلك اشتراط تعيين قدر المدة، فقد صرح نفر من الفقهاء بمانعية جهالة المدة، فلو قال مثلاً: اهادنك إلى مدة، او قال: اهادنك إلى ما لا يقصر عن عشر سنين، او إلى اقل من عشرين سنة وامثال ذلك لم تنتعقد الهدنة، من اجل عدم تعيين المدة فيها.

وعلى هذا فمراد من اعتبار تعيين المدة، ليس اعتبار كون الهدنة ذات مدة فقط، بل مراده مضافاً إلى ذلك تعيين مقدار المدة طولاً وقصراً، وضرب اجل لزمان الهدنة، كسنة او عشر سنين او اقل او اكثر.

فمن صرح بان جهالة المدة تضر في عقد الهدنة العلامة (رحمه الله)، فقال في القواعد: (ولا بد من تعيين المدة، فلو شرط مدة مجهولة لم تصح)<sup>(٥٢)</sup> انتهى. ويعني بذلك عدم صحة العقد، وعلى فرض كون المراد بقوله: (لم تصح) عدم صحة الشرط، فذلك ايضاً ينتهي إلى عدم صحة العقد بناء على ما هو المشهور من ان فساد الشرط في خصوص المهادنة يوجب فساد العقد، وسوف يأتي الكلام في ذلك.

وقال في الارشاد: (ولو هادنهم على ترك الحرب مدة مضبوطة وجب، ولا تصح المجهولة)<sup>(٥٣)</sup>، انتهى. وفي

المنتهى: (وكذا لا يجوز إلى مدة مجهولة)<sup>(٥٤)</sup>، وقال المحقق في الشرائع: (ولا تصح إلى مدة مجهولة ولا مطلقاً)<sup>(٥٥)</sup>.

الا ان كلام الشيخ (رحمه الله) في المبسوط ليس بتلك المثابة من الوضوح، فانه قال: (ولا بد من ان تكون مدة الهدنة معلومة، فان عقدها مطلقة إلى غير مدة كان العقد باطلاً؛ لان اطلاقها يقتضي التأبيد)<sup>(٥٦)</sup> انتهى، فان ما فرعه على لزوم معلومية المدة انما يناسب اصل اشتراط المدة في مقابل التأبيد لا معلومية قدرها، وهذا يوجب سلب ظهور كلامه في ما نحن فيه، فربما يكون مراده اصل ذكر المدة الذي هو خارج عن محل الكلام. الا ان يقال: ان جعل المدة في العقد، لا ينفك موضوعاً في رأي الشيخ (رحمه الله) عن كونها معينة، فاهمال مقدار المدة وعدم تعيينه، يساوي في نظره مع اطلاق العقد وعدم جعل المدة له رأساً.

وعلى اي حال، فالكلام في الدليل على ذلك. ربما يستدل له بان العقود غير صحيحة مع الجهالة، كما هو المعروف في البيع والاجارة وغيرهما، صرح بذلك المحقق الارديلي في شرح الارشاد<sup>(٥٧)</sup>.

ولا يرد عليه الاشكال بان: الجهالة المانعة عن الصحة في امثال البيع والاجارة، انما هي جهالة العوضين فيها، واين هذا من جهالة المدة في مثل الهدنة؟ اذ يمكن الاجابة عنه بان قيام عقد الهدنة بالزمان، ليس باقل من قيام البيع والاجارة بالعوضين، فكما ان جهالتهما فيهما توجب كون العقد فيهما على امر مجهول فكذلك جهالة المدة في الهدنة توجب وقوع العقد فيها على امر مجهول، وهذا هو الذي يبطل العقد به.

ولكن مع ذلك يمكن تضييف هذا الاستدلال بان عدم صحة العقود مطلقاً بالجهالة غير معلوم، بل معلوم العدم لوجود معاملات مبنية على نوع من الجهالة كالمزارعة والمضاربة والجمالة وغيرها، مع انها شرعية بلا اشكال. بل حتى لزوم معلومية العوضين ومانعية الجهل بهما في البيع والاجارة ايضاً غير متفق عليه الا فيما انجر جهالتهما إلى الغرر، فقد ذهب جمع من الفقهاء إلى ان جهالة العوضين في نفسها لاتضر حتى في مثل البيع والاجارة، وناقشوا في دلالة ما يدعى دلالاته على ذلك من الروايات. والعجب ان المحقق الارديلي نفسه من جملة هؤلاء الذين لا يرون اعتبار العلم بالعوضين في البيع، ويجوز البيع الجزافي كبيع الصبرة ويضعف الدليل المدعى على اعتبار معلومية العوضين<sup>(٥٨)</sup>.

وحينئذ فالمناقشة في صحة الهدنة من جهة مجهولية المدة فيها، غير وجيهة لا سيما من مثله. نعم مانعية الغرر عن صحة العقد، امر متفق عليه، الا ان القدر المتيقن في ذلك هو الغرر في عقد البيع الذي ورد فيه الحديث المشهور المتلقى بالقبول بين علماء الاسلام، عن النبي(ص) انه نهى عن بيع الغرر، وهو معقد الاجماعات المنقولة في باب مانعية الغرر، ولو تعدينا عن البيع إلى غيره من جهة تنقيح المناط القطعي، فانما نتعدى إلى عقود من قبيل الاجارة وامثالها التي تشابه البيع في كثير من اركانها وانما تختلف عنه ببعض الخصوصيات، واما الهدنة فهي بمعزل تماماً عن جريان الحكم المنصوص عليه في البيع اليها؛ لان حقيقتها ليست مبادلة شيء بشيء، بل اتفاق من الطرفين على امر واحد فيما بينهما، وهو ترك نائرة الحرب.

والحاصل: ان جهالة المدة في الهدنة لا تكون مضرّة بصحة العقد من هذه الجهة، ولا يقاس عقد الهدنة بعقد البيع في احكامه مع ذلك الفرق الشاسع بينهما.

هذا، وقد سلك صاحب الجواهر (رحمه الله) في اثبات مانعية جهالة المدة في الهدنة مسلكاً آخر، فانه بعد ادعاء عدم الخلاف في المسألة قال ما محصله: ان مثل هذا العقد ذو مفسدة فبطلانه مقتضى الاصل، هذا اولاً، وثانياً ان الاجل في كل عقد اشترط فيه الاجل لا بد ان يكون معلوماً، وذلك حتى في مثل الصلح الذي يقع على المجهول، وهذا من مسلمات الفقه، بل ربما يمكن دعوى الاجماع عليه، انتهى محصل كلام صاحب الجواهر (رحمه الله). اقول: اما الامر الاول: فهو دعوى صغرى لا تناقش فيها من حيث كبرها؛ اذ من المعلوم بطلان كل هدنة تكون فيها مفسدة، ولكن المناقشة في الصغرى لها مجال؛ اذ رب هدنة مجهولة المدة يكون فيها صلاح كبير للمسلمين، فالامر موكل في كل مورد إلى ملاحظة حاله بخصوصه.

واما الثاني: فهو كلام متين لا بدمن الخوض في مغزاه، فما افاده (رحمه الله) من ان كل عقد اشتمل على اجل فان الاجل فيه لا بد ان يكون معلوماً، فقد سبقه في النقطن لذلك الشهيد الثاني في هذا المورد، حيث قال مستدلاً لبطلان

العقد في مجهول المدة: (اما في المجهولة المدة فلأنه عقد يشتمل على اجل فيشترط فيه العلم كغيره). (راجع المسالك ذيل كلام المحقق في هذه المسألة)<sup>(٥٩)</sup> وهو كلام يصدقه التتبع في الابواب المختلفة في الفقه مثل:

المزارعة، والمساقاة، والاجارة والمتعة وغيرها، فراجع كلمات الفقهاء في ذلك، وله سر تنصدي لبيانه بعد قليل. ثم ان صاحب الجواهر (رحمه الله) فرغ على ذلك انه: لو اشترط الامام الخيار لنفسه مع جعل المدة مجهولة، لا يجدي ذلك في تصحيح عقد الهدنة، وردّ كلام المحقق والشهيد الثانيين حيث مالا إلى صحته، معللين بانتفاء الجهالة بعد حصول التراضي منهما، واوكل ابطال كلامهما إلى وضوحه بقوله: وهو كما ترى... ولعله اراد بذلك ان الاجل مع هذا الشرط ايضاً يبقى غير معلوم، على ما هو المفروض من عدم علم الطرفين بان الامام متى يشاء النقض ويختاره.

اقول: يبدو ان الجهالة في هذا الباب لم تقصد بمعنى واحد في كلام المورد والمورد عليه، اعني المحقق والشهيد الثانيين من جانب، وصاحب الجواهر من جانب آخر. وتبيين الحق في ذلك يتم بالتفريق بين قسمي الجهالة،

فنقول:

تارة يراد بجهالة الاجل، عدم علم الطرفين او احدهما به مع تعيينه في الواقع، كما لو نسي المدة مثلاً او كتباه في كتاب ثم ضاع الكتاب. ولا شك في ان مثل هذه الجهالة لا ترتفع بجعل الخيار للامام؛ اذ عدم علم الطرف الآخر على الاقل بالاجل باق بحاله مع ذلك. وكما اوكل صاحب الجواهر (رحمه الله) الامر في ذلك إلى وضوحه فهو واضح لا يحتاج إلى الاستدلال.

واخرى يراد بها الجهالة بمعنى عدم تعيينه راساً من اول الامر، وهذه الجهالة هي الجهالة في مقام الثبوت ونفس الامر. فالمدة المجهولة على هذا المعنى هي التي لم تعين من قبل المتعاملين، مع ذكر عنوان المدة وجعل المعاملة مقيدة بها، كما لو قالت في المتعة مثلاً: زوجتك نفسي إلى مدة، ففي موارد الجهالة بهذا المعنى لا شك في ان جعل الخيار لاحد الطرفين او لكليهما يوجب ارتفاع الجهالة بذاك المعنى؛ لان المدة تعينت في الواقع ونفس الامر وان لم تتعين في علم المتعاملين.

هذا هو الفرق الموضوعي بين النوعين من الجهالة، ثم بعد ما اتضح ذلك فلا بد من نقل الكلام إلى ان الجهالة التي افتى العلماء في جميع ابواب الفقه بكونها لا تلائم جعل الاجل في كل ما اشترط فيه الاجل وان الاجل لا بد وان يكون معلوماً دائماً، اريد بها اي النوعين من الجهالة؟

لا ينبغي التأمل في ان الجهالة بالمعنى الثاني تضر دائماً في كل عقد اشترط فيه الاجل، بمعنى ان الاجل في اي باب من ابواب الفقه لا يحتمل مثلها، والسر في ذلك ان الجهالة بهذا المعنى تنافي معنى الاجل وحقيقته؛ اذ الاجل عبارة عن نهاية المدة، فكل شيء لم يعين له نهاية فليس يصدق عليه ان له الاجل، مثال ذلك: الاجل في باب القرض والمتعة والنسيئة والسلم وغير ذلك، فلو كانت النهاية معينة بتعيين من قبل من له التعيين في المدة المأخوذة في العقد، فذلك هو الاجل، ولو فرض كونها مجهولة لدى بعض اطراف القضية او جميعها. واما اذا فرض عدم تعيينها واقعاً من قبل من له تعيين ذلك، فهذا لا يصدق عليه الاجل، وهذا هو سر ما عرفت سابقاً من الشهيد الثاني وصاحب الجواهر (رحمهما الله) من ان كل اجل اشتمل عليه عقد فانه لا بد وان يكون معلوماً.

فاحصل الكلام: ان الجهالة بالمعنى الثاني تضر دائماً في جميع العقود التي اخذ فيها اجل، وهي الجهالة النفس الامرية، اعني بقاء الامد مجهولاً في الواقع وعدم تعيينه من ناحية من له حق التعيين. واما الجهالة بالمعنى الاول اعني عدم علم احد الطرفين او كليهما بالامد مع تعيينه واقعاً، فتلك وان كانت تضر في بعض العقود كالمتعة وغيرها وذلك انما يكون بدليل خاص في كل مورد الا انه لا دليل على كونها مضرّة في جميع العقود؛ اذ لا دليل على مانعية الجهالة في العقود كلها.

ولو شككنا في مورد خاص في انه هل تضر الجهالة فيه بصحة العقد، فمقتضى القاعدة هو عدم اخلال الجهالة بهذا المعنى في العقد، على ما هو المقرر في محله في حكم الشك في الشرطية والجزئية والمانعية للعقود. وفيما نحن فيه، اي في باب الهدنة لا ينبغي التأمل في ان مجهولية المدة بالمعنى الثاني، اي بقائها مجهولة في العقد وعدم تعيينها راساً مضر في صحة العقد؛ لما اوضحناه آنفاً، بخلاف المجهولية بالمعنى الاول، اي جهالة الطرفين او احدهما بها بعد تعيينها واقعاً.

وحينئذ نقول: تعليق الهدنة وتأجيلها إلى ان يشاء الامام، يرفع الجهالة بالمعنى الثاني، فالاقرب صحة العقد المؤجل به، وبيان رفع الجهالة به قد سبق فلا نكرر، والله العالم.

٥ - هل يجوز ان يشترط في عقد الهدنة خيار النقص ام لا؟ وهذا وان كان احد جزئيات مسالة الشرط في المهادنة التي سنوافي الكلام فيها الا انه لما كان له نوع صلة بمسالة المدة وقد تعرض له العلماء في هذه المسالة، رجحنا بيانه هنا.

ومحل الكلام فيه لا يختص بما اذا كانت المدة معلومة كما ادعاه في الجواهر، بل يجري ايضاً فيما كانت المدة فيه مجهولة؛ فان نفس تعيين اختيار الامام للنقص امداً للهدنة، تكون بمنزلة تعيين المدة لها وترتفع بذلك الجهالة المضرّة في الاجل، كما بيّننا ذلك آنفاً.

والظاهر جواز ذلك في الجملة؛ لعموم ادلة الشروط، وعدم مانع منه.

وقد نسب المنع عنه إلى بعض العامة، مستنداً بانها عقد لازم فلا يجوز اشتراط نقضه، والجواب ان العقد لو كان جائزاً لم يكن نقضه محتاجاً إلى الاشتراط في العقد، بل يجوز نقضه بدون الاشتراط، فنفس تعليق جواز النقص باشتراطه حين العقد من امارات لزومه ومن لوازمه، مضافاً إلى ان العقود اللازمة كالبيع وغيره ايضاً جعل فيها الخيار، وهذا ايضاً نوع من الخيار كما قاله العلامة (رحمه الله).

ثم ان القدر المتيقن من جواز ذلك، هو فيما جعل خيار النقص للامام اي للطرف المسلم وقد استدلل له العلامة (رحمه الله) في المنتهى بان فيه المصلحة فيجوز. وقد ذكرنا آنفاً ان الجواز مقتضى عموم ادلة الشروط مع عدم

ورود رادع عنه، وقد نقل في ذلك حديث، وهو ما رواه في السنن الكبرى: (لما فتح خيبر عنوة بقي حصن فصالحوه على ان يقرهم ما اقرهم الله، فقال لهم: نقركم ما شئنا)<sup>(١٠)</sup>.

اما بالنسبة إلى اشتراط النقص لمن شاء من الطرفين فقد منع ذلك العلامة (رحمه الله) في المنتهى بدعوى ان ذلك يفضي إلى ضد المقصود<sup>(١١)</sup>. ولكن في الجواهر استنكر ذلك مدعياً ان فيه منعاً واضحاً ضرورة اقتضاء

العمومات الجواز، فيفي لهم ما داموا على العهد.  
أقول : وضوح منع كلام العلامة (رحمه الله) في محله ان كان مراده من الافضاء إلى ضد المقصود ان مثل هذا الشرط مخالف لمقتضى العقد؛ وذلك لان هذا المقدار من المخالفة لمقتضى العقد لا يدخل الشرط في عداد الشروط الممنوعة، كما في اشتراط الخيار من الطرفين في البيع.  
واما ان كان مراد العلامة (رحمه الله) ان مثل هذا الاشتراط يخرج عقد الهدنة من عنوان كونه ذا مصلحة، فيوجب فساده من هذه الجهة، فله وجه.

بيان ذلك: ان الاقدام بقبول الهدنة من قبل امام المسلمين لا بد وان يكون في مورد يحتاج المسلمون إلى اختتام الحرب والحصول على الصلح والهدوء، اما من جهة ضعفهم عن المقاومة، او استلزام الحرب خسائر كبيرة تنافي مصلحة المسلمين، او غير ذلك من المصالح التي اشرنا إليها في اول البحث. فلو فرض ان عقد الهدنة يقترن بما يهدد حالة الصلح ويجعله عرضة للانتفاض في كل زمان، فاي مصلحة فيه يعتمد عليها في المبادرة إليه؟ فنفس اشتراط مثل هذا الشرط ينافي وجود المصلحة في عقد الهدنة، الذي هو شرط في صحته. وما ذكره صاحب الجواهر (رحمه الله) في مقام التخلّص عن هذا الاشكال من ان ولي امر المسلمين يفي للكفار ما داموا على العهد، لا ينهض لذلك؛ اذ المفروض ان نفس العود إلى حالة الحرب مخالف لمصلحة المسلمين، فمقابلة المسلمين للكفار - في حال عدم الوفاء وعودهم - إلى الحرب لا تكفي في حفظ المصلحة التي روعيت في الاقدام بعقد الهدنة.

هذا مضافاً إلى ان مثل هذا الشرط يجعل المسلمين في حالة الانفعال وترصد الخطر، ويجعل الكفار في حالة المبادرة والتسلط، وعليه فلا يبعد التمسك لعدم جواز هذا الشرط بامثال قوله تعالى: (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً) (١٧).

هذا كله فيما لو كانت المصلحة التي لوحظت في عقد الهدنة، من قبيل ضعف المسلمين وامثاله، مما يرجع إلى كون الحرب خلاف المصلحة لهم، واما في غير ذلك من المصالح المفروضة مثل حسن السمعة في الاوساط العالمية، او اتمام الحجة على الكفار الاعداء، او فسح المجال للكفار رجاء ميلهم إلى الاسلام وما إلى ذلك من المصالح، فجعل هذا الشرط، غير مفض إلى ضد المقصود، فلا يتأتى ما ذكرناه في توجيه كلام العلامة (رحمه الله).

فحاصل الكلام: ان اشتراط نقض الهدنة لمن شاء من الطرفين لا يجوز فيما ينجر إلى ضد المقصود وخلاف مصلحة المسلمين كما ذكرنا ولا يشمل حينئذ عموم ادلة الشروط في المعاملات، واولى منه في عدم الجواز ما لو اشتراط نقض الهدنة للكافر دون ولي امر المسلمين.

واما اذا لم ينجر الشرط إلى ذلك كالمثلة التي ذكرناها اخيراً فيجوز في الموردين، وان كان اشكال تسلط الكافرين على المؤمنين باقياً بحاله في بعض الفروض فلا يجوز فيها، والله العالم.

(١٨) التوبة: ٢.

(١٩) المبسوط ٢: ٥٠.

(٢٠) الشرائع ١: ٢٥٤، انتشارات استقلال.

(٢١) تذكرة الفقهاء ١: ٤٤٧. ط - حجري.

(٢٢) المنتهى ٢: ٩٧٤.

(٢٣) المبسوط ٢: ٥١ و٥٠.

(٢٤) التوبة: ٥.

(٢٥) المبسوط ٢: ٥١.

(٢٦) المسالك ١: ١٢٥.

(٢٧) شرح تبصرة المتعلمين ٦: ٤٧٧.

(٢٨) التوبة: ١٢٣.

(٢٩) البقرة: ١٩٠.

(٣٠) تقدّم ذلك في بحث آخر، وهو المطلب التاسع (من الفصل الرابع) في حكم القتال في الأشهر الحرم.

(٣١) التوبة: ٣.

(٣٢) المصدر السابق.

(٣٣) التوبة: ٣٦.

(٣٤) البقرة: ١٩٤.

(٣٥) الأنفال: ٦١.

- (٣٦) محمّد: ٣٥ .  
(٣٧) المنتهى ٢: ٩٧٤ .  
(٣٨) المبسوط ٢: ٥١ .  
(٣٩) منهاج الصالحين: ٤٠١، قسم العبادات، كتاب الجهاد، المسألة ٩٠ .  
(٤٠) الأنفال: ٦١ .  
(٤١) النساء: ٧٦ .  
(٤٢) التوبة: ١١١ .  
(٤٣) التوبة: ١٢٣ .  
(٤٤) الفتح: ٢٩ .  
(٤٥) المبسوط ٢: ٥١ .  
(٤٦) الينابيع الفقهية ٩: ١٣٠ .  
(٤٧) المصدر السابق: ٢٦٤ .  
(٤٨) المنتهى ٢: ٩٧٤ .  
(٤٩) المصدر السابق .  
(٥٠) تذكرة الفقهاء ١: ٤٤٧ .  
(٥١) جامع المقاصد ٣: ٤٧٠ .  
(٥٢) قواعد الأحكام ١: ١١٦ .  
(٥٣) إرشاد الأذهان ١: ٣٤٥ ط - جماعة المدرسين .  
(٥٤) منتهى المطلب ٢: ٩٧٤ ط - حجري .  
(٥٥) شرائع الإسلام ١: ٢٥٤ .  
(٥٦) المبسوط ٢: ٥١ .  
(٥٧) مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٤٥٩ .  
(٥٨) المصدر السابق ٨: ١٧٥ فما بعدها .  
(٥٩) المسالك ١: ١٢٥ .  
(٦٠) السنن ٩: ٢٢٤، باب المهادنة إلى غير مدّة .  
(٦١) المنتهى ٢: ٩٧٤ .  
(٦٢) النساء: ١٤١ .

الامر الرابع: في الشروط التي تذكر في عقد الهدنة ويلزم بها بعض المهادنين البعض

ولا اشكال في جوازها والزامها؛ لأدلة وجوب الوفاء بالشروط، وعدم فرق بين الهدنة وغيرها من العقود المشترطة بالشروط، ولا خلاف في ذلك في الجملة على ما في المنتهى والجواهر. وقد استثنى من ذلك شرط الافعال المحرمة، وهذا ايضاً مما لا كلام فيه كما في سائر العقود، والدليل عليه الاخبار المعتبرة الدالة على عدم جواز كل شرط خالف كتاب الله، ولا بأس بذكر جملة منها.

فمنها: صحيحة ابن سنان عن ابي عبدالله(ع)، قال: سمعته يقول: (من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله فلا يجوز له، ولا يجوز على الذي اشترط عليه، والمسلمون عند شروطهم مما وافق كتاب الله عز وجل)<sup>(٦٣)</sup>. ولا ينبغي الشك في ان احكام الشريعة كلها داخلية في عنوان كتاب الله وان ثبتت بالسنة، إما من جهة قوله تعالى: (وما آتاكم الرسول فخذوه)<sup>(٦٤)</sup> فالأخذ بقول الرسول واوصيائه المعصومين(عليهم سلام الملك الحق المبين) أخذ بما ورد في الكتاب ولو اجمالاً، وإما من جهة ان المراد بكتاب الله ما كتبه الله تعالى على الناس، لا خصوص ما هو مكتوب في القرآن.

ومنها: صحيحة الاخرى عن ابي عبدالله(ع) قال: (المسلمون عند شروطهم الا كل شرط خالف كتاب الله عز وجل فلايجوز)<sup>(٦٥)</sup>. والمراد من عدم الجواز في الحديثين عدم المضي والنفوذ، كما هو واضح.



ومنها: صحيحته الثالثة، قال: سألت ابا عبدالله(ع) عن الشرط في الاماء لا تباع ولا توهب، قال: (يجوز ذلك غير الميراث، فانها تورث؛ لان كل شرط خالف الكتاب باطل)<sup>(17)</sup>.

ومنها: رواية الحلبي عن ابي عبدالله(ع) في رجلين اشتركا في مال وربحا فيه ربحاً وكان المال ديناً عليهما، فقال احدهما لصاحبه: اعطني رأس المال والربح لك وما فعليك، فقال(ع): (لا بأس به اذا اشترط عليه، وان كان شرطاً يخالف كتاب الله عزوجل فهو رد إلى كتاب الله عزوجل)<sup>(18)</sup> الحديث.

وعلي بن حديد في سند هذه الرواية ممن روى عنهم ابن ابي عمير كما انه من رواة اسانيد ابن قولويه في كامل الزيارات، فهو ممن يعتمد عليه لولا ما هو المعروف من تضعيف الشيخ (رحمه الله) اياه في غير موضع من الاستبصار والتهديب، ولكن المضمون ليس مما انفرد به هذا الراوي ولا يعارضه شيء مما ورد من الطرق المعتمدة، فالأخذ بقوله غير محذور.

وغير ذلك من الاخبار المنتشرة في الابواب المنقرقة، وقد عمل بمضمونها الفقهاء في المعاملات وغيرها، وافتوا بها في عقد البيع وغيره، وليس فيها ما يصرفها عن مثل عقد الهدنة، وقد ذكروا تفاصيل في بيان معنى الامر المخالف للكتاب، فليراجع اليها في بحث الشروط من كتاب التجارة.

الا ان الفقهاء (رحمهم الله) تعرضوا في هذا الباب لاحدى صغريات تلك المسألة بالخصوص، وهي شرط رد النسوة المؤمنات إلى الكفار، وافتوا ببطلان هذا الشرط وفساده. قال في المبسوط: (واذا وقعت الهدنة على وضع الحرب وكف البعض عن البعض، فجاءتنا امرأة منهم مسلمة مهاجرة لا يجوز ردها بحال، سواء كان شرط ردها او لم يشرط، وسواء كان لها رهط وعشيرة ام لم يكن؛ لان رهطها وعشيرتها لا يمنعونها من التزويج بالكافر، وذلك غير جائز... إلى آخر كلامه)<sup>(18)</sup>. وقال المحقق بعد التمثيل لما لا يجب وفاؤه من الشرط في الهدنة بالتظاهر بالمناكير واعادة من يهاجر من النساء: (فلو هاجرت وتحقق اسلامها لم تعد)، انتهى. ومثلها في التصريح بالحكم بغير خلاف في ذلك العلامة(رحمه الله) وكذا شراح كتبه وكتب المحقق من المتأخرين(رحمهم الله).

والمستند في ذلك الآية الشريفة: (يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعهن إلى الكفار... الآية)<sup>(19)</sup>، وقد نزلت كما في التفسير بعد الحديبية وعندما لجأت إلى المسلمين نفر من نساء المشركين، وطلبهن اهلهم، فامتنع رسول الله(ص) من ردهن.

الا ان في بعض الروايات وكلها عامية السند انه(ص) استدلل لذلك بانهن غير مذكورات في عهد الصلح بخلاف الرجال، مما يوهم انه لو كن مذكورات لوجب ردهن، ولكن صريح الآية يدفع هذا التوهم، كما يدفع اطلاقها بعض ما قيل في فروع المسألة، مثل: ان جاءت صغيرة ثم بعد بلوغها لم تقم على الاسلام ردت. او جاءت مجنونة فلما افاقت فان ذكرت انها مسلمة اعطى المهر ومنع منها، وان ذكرت انها لم تزل كافرة ردت اليه كما ذكر الفرعين في المنتهى فان اطلاق الآية يشمل الصغيرة والمجنونة، اذا احرز ايمانها حين مجيئها.

وملخص الكلام في باب الصغيرة، ان غير البالغ الذي يظهر الاسلام ويقر بالشهادتين، يبني على كونه مسلماً في الفقه؛ وذلك للعمومات الدالة على كفاية الشهادتين في الحكم باسلام الشخص واجراء احكام المسلم عليه. ومن المعلوم ان المراد بالمؤمنات في الآية الشريفة ليس الا اللاتي يطلق عليهن المسلمة، دون ذوات الايمان بالمعنى الاخص. كما ان الظاهر ان المراد بامتحانهن في قوله تعالى: (فامتحنوهن) ليس هو الامتحان في المدة الطويلة التي يظهر فيها الايمان الواقعي عن الصوري، بل المراد هو السؤال عن الداعي الذي جاء بهن إلى دار الهجرة وطلب الشهادتين منهن وامثال ذلك، مما يحصل منه الوثوق العادي باسلام الشخص. كما ان مقتضى الحديث المعروف: (كل مولود يولد على الفطرة... الخ) عدم الحكم بكفر غير البالغة لا سيما بعد اظهارها الايمان وقرارها بالشهادتين. وبناء على ذلك فلا يبقى مجال للشك في صدق المؤمنة على الصغيرة وشمول اطلاق (المؤمنات) في الآية الشريفة لها. فيمكن الجزم بعدم رد الصغيرة. واما لو فرض اظهارها الكفر بعد بلوغها فهذا يوجب اجراء احكام المرتدة عليها، على اشكال في ذلك.

واما المجنونة: فإما ان يعلم سبق اسلامها على الجنون، فهذه يشملها اطلاق الآية ولا يجوز ردها إلى الكفار، ولا وجه للخدشة في صدق الهجرة على مجيئها هكذا مجنونة، مدعياً ان النبي(ص) كان يسأل عن الداعي القلبي للمهاجرات، ويحذرهن ان يكون مجيئهن إلى دار الاسلام بغضاً لأزواجهن او حباً لأحد المسلمين او امثال ذلك، وانما كان يقبلهن حينما يظهر له ان الداعي لهن إلى الهجرة حبهن لله ورسوله(ص). فالهجرة امر متوقف على نية ومعرفة في هذا المستوى، فكيف تتمشى من مجنونة؟

وجه عدم توجه هذه الخدشة على فرض تسلم ما نقل من فعل النبي(ص) تاريخياً اولاً: ان سؤال النبي(ص) واختباره للنساء، دليل على ان المجيء إلى دار الاسلام بدواع مادية كالتي ذكرت في ذلك النقل ليس هجرة، ولا يدل على ان الهجرة تتوقف على وجود دافع وداع اكثر من الاسلام والنجاة من الكفار، وهما موجودان في المجنونة. وثانياً: ان الذي ذكر في ذلك النقل بعنوان ما يصدق معه الهجرة، اعني الحب لله ولرسوله، يتمشى من المجنونة ايضاً، فالحب ليس من الامور المتوقفة على كمال العقل، كما ان بواعث الحب لله ولرسوله ليست منحصرة فيما تتوقف على الاستدلال العقلاني.

وإما ان علم عدم سبق اسلامها، بان كان بدء جنونها في حالة الكفر، فصدق الاسلام على ما تبدي من اللجوء إلى

المسلمين والقبول لهم محل اشكال، كما ان عدم ثبوت الاسلام الصحيح في التي لا نعلم بسبق اسلامها لجنونها، امر واضح. فلا يمكن الحكم باسلام المجنونة في صورتين الاخيرتين.  
هذا، ولكن اهتمام الشريعة الاسلامية بالمؤمنين، وعدم رضى الشارع المقدس بتعريض المؤمن للفتنة والانحراف، المستفاد ذلك من مجموعة من النصوص والاحكام الاسلامية، يثير احتمالاً آخر في تلكما صورتين ايضاً، وهو: عدم رد المجنونة فيهما والترصد ليرثها من الجنون وما سوف تبدي بالنسبة إلى الاسلام والكفر بعده، والعمل على وقفه. ولا شك في ان هذا اسكن للنفس واقرب إلى الاحتياط، والله العالم.  
ثم انه يجب رد مهر المرأة إلى زوجها او وكيله بشرط مطالبته به. والظاهر ان الحكم متفق عليه بين من تعرض للمسألة من فقهاءنا. وقد نقل الخلاف في ذلك عن ابي حنيفة والمزني، مستدلاً بان المهر ليس عوض البضع الفاتت عن الزوج حتى يلزم دفعه.

وعمدة الاستدلال على الحكم هو التمسك بقوله تعالى في ذيل الآية السابقة: (وأتوهم ما انفقوا)<sup>(٧٠)</sup>. وهذا وان كان عاماً بالنسبة لجميع ما انفقه الزوج على زوجته، الا ان المتفق عليه تفسيره بالمهر. ولم اجد من افتى بوجوب رد غير المهر مما انفقه الرجل على زوجته. وهذا بضميمة عدم وجود نص فيما بايدنا من الاخبار على هذا التفسير، يشبه نوع اجماع من العلماء على ذلك مما لا يجترئ فقيه على مخالفته، حتى ان بعض الاعاظم من معاصرينا(رحمه الله) مع كونه غير معتن بالشهرة الفتوائية ومع عدم اعترافه بانحجار الحديث الضعيف بعمل الاصحاب لم يفت في المسألة بوجوب رد جميع ما انفقه الزوج على امرأته المهاجرة المسلمة. قال بعد الفتوى بعدم جواز ارجاع النساء المؤمنات إلى دار الكفر: (نعم، يجب اعطاء ازواجهن ما انفقوا من المهور عليهن) انتهى<sup>(٧١)</sup>، وعبارته تشعر باستناده إلى الآية الشريفة: (وأتوهم ما انفقوا... الآية). ولكن مع اطلاق الآية وعدم قرينة في الكلام تدل على صرفه إلى خصوص المهر، خص الحكم بالمهور، وليس هذا الا من جهة فتوى العلماء بذلك.

اللهم الا ان يقال: ان مناسبة الحكم والموضوع موجبة لصرف ظهور رد الانفاق في الآية إلى انفاق ما كان واقعاً في قبال الزوجية، المنعدمة والمنقطعة بسبب الهجرة، دون سائر ما انفقه الزوج على زوجته كالنفقة والكسوة والهدايا وامثال ذلك، وليس ببعيد.

ومثل هذا الاتفاق وقع ايضاً بالنسبة إلى اختصاص الحكم اعني وجوب رد ما انفق على المرأة المهاجرة بالزوج، دون غيره من رجالها، كابيها واخوتها، ولعل هذا مما يمكن استفادته من الآية الشريفة ايضاً، حيث ان الظاهر ان مرجع الضمير امر واحد في كل من قوله تعالى: (وأتوهم ما انفقوا) وقوله تعالى قبل ذلك: (لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن)<sup>(٧٢)</sup>، بمعنى ان الذي يستحق ما انفق، هو نفس الذي قيل فيه انه لا يحل لتلك المرأة ولا هي تحل له، وهو الزوج، اذ لا معنى لبيان حرمة محارم المرأة لها مع انهم كانوا قبل اسلامها ايضاً محارم، فيختص الحكم بالحرمة بالزوج، الذي كان حلالاً لها قبل اسلامها وهجرتها.

ثم ان رد المهر على الزوج يختص بما اذا كان الزوج قد دفعه إلى زوجته وكان ذا قيمة في الشريعة الاسلامية، وأما اذا لم يدفعه او كان مما ليس له قيمة كالخمر والخنزير، فليس على المسلمين شيء في ذلك، صرح بذلك الفقهاء ووجهه واضح؛ اذ ما لم ينفق لا يتعلق به حكم الرد، قال تعالى: (وأتوهم ما انفقوا).  
ثم ان المهر في موارد وجوب دفعه، يدفع من بيت المال، هكذا ذكر الفقهاء في كتبهم، مستدلين بان بيت المال معد للمصالح، وهذا من المصالح.

هذا كله بالنسبة إلى النساء. واما بالنسبة إلى الرجال، فحكم جواز اشتراط عقد الهدنة بردهم، منوط بجواز رد الرجال اللاجئين إلى معسكر الاسلام، وعدم المنع منه شرعاً، فلا بد اولاً من تنقيح ذلك.  
وليعلم اولاً قبل الورود في البحث ان الهدنة بنفسها لا تقتضي ردهم؛ لانها ليست الا اعلان ختم الحرب باحد الوجة المتصورة له، وهذا اجنبي عن رد الاشخاص، بل لا تقتضي رد الكفار ايضاً اذا ارادوا الاقامة بين المسلمين. فجواز رد الرجال او عدمه يحتاج إلى ما يدل عليه، وليس هنا دليل لفظي وارد في خصوص الموضوع مثل ما كان في رد النساء، فلا بد من التماس دليل آخر من العمومات او الاصول.  
ربما يمكن الاستدلال على عدم جواز الرد بامور ثلاثة:

الاول: حرمة الظلم وهذا ظلم، والكبرى لا تحتاج إلى كثير محاولة؛ لكونها من واضحات الاسلام، ووضوح الصغرى ايضاً غني عن البيان، فاي ظلم اعظم من التصرف في امر المسلم بمثل هذا؟!  
الثاني: عموم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام، سواء كان بمعنى عدم تشريع الحكم الضرري في الاسلام، او كان بمعنى حرمة الاضرار والنهي عنه، وانطبق الاضرار على اخذ المرء المسلم وتسليمه إلى العدو، امر واضح.

والثالث: عدم جواز التصرف في نفس المؤمن، وعدم الولاية عليها لأحد، وهذا مع كونه من المرتكزات العامة في عرف المسلمين بحيث يكاد يكون من الضروريات، بل لا يبعد ان يقال: ان تحريم التصرف في ماله انما هو من جهة كون ذلك احد انحاء التصرف في نفسه، او يقال: ان حرمة التصرف في النفس، مدلول عليها بفحوى حرمة التصرف في المال، فمضافاً إلى ذلك كله يمكن الاستدلال عليه ايضاً ببعض الادلة اللفظية كقوله تعالى: (النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم)<sup>(٧٣)</sup> حيث ان اثبات اولوية النبى(ص) بالمؤمنين من انفسهم، يدل بالالتزام او

بالاقتضاء على عدم اولوية احد غير انفسهم عليها، والا فلا بد من ذكره، ومثله: ادلة ولاية الاب والجد على الصغير وعلى الباكرة، حيث انها تدل بدلالة الاقتضاء على عدم ولاية احد آخر عليهم. هذا، ولكن يمكن ان يقال: ان صدق العناوين الثلاثة على مباشرة رد الرجل المسلم إلى الكفار، لا كلام فيه. ولكن محل البحث ليس هو الرد بهذا المعنى، فان ذلك مما تسالموا على حرمة كما في المنتهى والجواهر وغيرهما، وانما الكلام في الرد بمعنى التمكين من استرداد العدو اياه وعدم دفعه عن ذلك، وهذا لا يمكن الجزم بصدق العناوين الثلاثة عليه. أما العنوان الثالث اعني التصرف في نفس المؤمن فامره واضح؛ اذ الوقوف والنظر إلى من يحاول العدو لرده إلى بلد الكفر، ليس تصرفاً في امره، بل هو عدم التصرف فيه. وأما عنوانا الظلم والضرر، فربما يبدو ان الظاهر من كل من اللفظين انه الامر الايجابي الذي يورد على احد ظملاً او ضرراً، بالمباشرة او بالتسبيب، فهو المبادرة بالامر، لا الامر السلبي بمعنى عدم التصرف بنحو من الانحاء، والمعلوم ان عدم المبادرة بشيء في قبال رد العدو الرجل المسلم إلى بلاده، ليس امراً ايجابياً بحيث يصدق عليه الظلم او 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: (ومن يشابهه ابه فما ظلم)، فيستفاد منه ان من لم يشابهه فقد ظلم، او اطلاق (الظلم على النفس) على ترك الواجبات وامثال ذلك.

والظاهر تسالم العلماء على ان الضرر الناشئ من ترك العمل والاقدام، لا يدخل في اطلاق قوله(ص): (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام)، الا في مورد ينتهي ترك العمل إلى ذهاب نفس المؤمن الذي ثبت حرمة، او وجوب حفظ نفوس المؤمنين من غير طريق دليل الضرر. والحاصل: ان شمول العناوين العامة الثلاثة على الرد بمعنى التمكين وعدم المجابهة عند رد الكافر المسلم إلى بلد الكفر، محل ترديد بل منع.

ويمكن 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 اقامة شعار الاسلام فيها. وتقرير الملازمة بعد كون دلالاته على حرمة الرجوع والارجاع اليها واضحاً إما بوجوب النهي عن المنكر الفعلي (في مقابل النهي اللساني) بمعنى انه يجب على كل احد النهي عن هذا الرجوع او الارجاع الذي لا كلام في كونه منكراً بالمنع عن رده وارجاعه، وعدم جواز التمكين والسلبية في ذلك، وإما من جهة العلم بعدم رضى الشارع بوقوع هذا الامر فيجب ايجاد العرقلة دونه والمنع منه، كما نقول مثل ذلك في بعض الموارد الاخرى. ولعله يمكن الاستدلال لذلك ببعض آي الذكر الحكيم كقوله تعالى: (وتعاونوا على البر والتقوى...) (٧٤) ومن هذا القبيل ما ذكره صاحب الجواهر (رحمه الله) في مقام التنظير لما نحن فيه، اعني وجوب اعانة المرأة المسلمة بل المسلم المستضعف لو طلبا العون في خروجهما من عند الكفار (٧٥).

هذا، ولكن يشكل ما ذكرنا بما اشتهر من السنة الفعلية النبوية في قصة الحديبية، فانه(ص) التزم في الهدنة مع الكفار في تلك القصة، برد من التجأ اليه من المسلمين، ورد فعلاً اباجندل بن سهيل بن عمرو، وهذا النقل مضافاً إلى انه ثبت (٧٦) بالطرق المعتمدة بحسب الموازين المعمولة في نقل الحديث كما سيجيء فقد شاع في كتب المؤرخين واصحاب السير، وتلقاه المحدثون والفقهاء بالقبول، بحيث لا يبعد ادعاء حصول الاطمئنان بصحته، وعليه فلا مناص من الالتزام بجواز الرد في الجملة، وعدم المجال لمنع ذلك على الاطلاق، كما استفدناه من الدليل الاعتباري المذكور آنفاً.

ولكن مع ذلك فليس في فعل النبي(ص) كسائر الأدلة غير اللفظية دلالة على جواز الرد بقول مطلق، حتى يشمل الرجل المستضعف الذي يقدر العدو على قهره وتفتينه عن الدين؛ لان عمله(ص) انما وقع على وجه ما وفي ظروف ما، وليس فيه دلالة ازيد من جواز ذلك العمل في مثل تلك الظروف وعلى مثل ذلك الوجه، فلا يستفاد منه الجواز مطلقاً، اي في مطلق الظروف وعلى شتى الوجوه.

ومن هنا تعرف الاشكال في ما اختاره ابن قدامة الحنبلي في كتابه المغني، من استفادة الاطلاق من عمله(ص)، فانه بعد ما نقل تفصيل الشافعي بين من كان له عشيرة تحميه ومن لم يكن له ذلك، فيجوز الرد في الاول دون الثاني، قال: (ولنا اي على الجواز بدون قيد العشيرة ان النبي(ص) شرط ذلك في صلح الحديبية وفي لهم، فرد اباجندل وابا بصير ولم يخص بالشرط ذا العشيرة) انتهى (٧٧).

ويمكن تقرير كلامه بحيث يستفاد معه اطلاق الحكم من فعل النبي(ص) ولم يرد عليه الاشكال: بان الرجلين كانا ذا عشيرة، ففعل شرط النبي(ص) كان مختصاً بامثالهما ان النبي(ص) قد اطلق في كلامه الذي شرط به للكفار برد من اتاه، ولم يقبده بذئ العشيرة، ونعلم انه(ص) كان عازماً على الوفاء بشرطه بدليل رد الرجلين، فيستفاد من ذلك ان مراده المدلول عليه باللفظ المطلق كان مراداً جدياً، وهذا يكفي في استكشاف جواز الرد مطلقاً، ولا يخفى ان على هذا التقرير يكون الاستدلال باطلاق قوله(ص) فيما اشترط به على الكفار، لا باجمال فعله فيما فعله بعد ذلك.

وجه الاشكال على كلامه بعد استبعاد هذا التقرير عن ظاهر كلام ابن قدامة هو ان المراد الجدي له(ص) غير معلوم لنا مع ذلك؛ اذ من الممكن ان رسول الله(ص) كان يعلم بالهام من الله او بقرينة مقامية وحالية، ان الجاني

اليه من المشركين لا يكون الا من ذوي المنعة والقدرة، ولا يأتي اليه من غيرهم احد، ولكن اطلق القول في الشرط، دفعاً لإيراد العدو او لجهة اخرى لم نعلمها، فمراده الجدي(ص) يمكن ان يكون هذا القسم من الجانبين لا كلهم، وهذا الاحتمال يمنع من الاستدلال بعدم التقييد في كلامه عند المعاهدة. فحاصل الكلام في الاشكال على ابن قدامة: ان عدم التقييد في صيغة المعاهدة لا يدل على الاطلاق في المراد، اذا احتمل ان المتكلم يعلم بعدم تحقق مصداق المعاهدة الا من بعض الافراد. فعلى هذا لا يمكن استكشاف الاطلاق في مراده الجدي(ص) من اطلاق الشرط في صلح الحديبية. مضافاً إلى ان كلامه(ص) في هذا المجال غير منقول بالضبط في الروايات حتى تتمكن من الاخذ باطلاقه، كما هو الشأن في نقل اغلب القضايا التاريخية التي يتركز الاهتمام فيها في بيان الحادثة لا ذكر ما صدر فيها عن المعصوم(ع) في مقام المحاوره.

هذا، ولكن نقل الشيخ(رحمه الله) في المبسوط: ان آية سورة الممتحنة: (فلا ترجعوهن إلى الكفار ...) انما نزلت ردعاً للنبي(ص) عما عقد عليه الصلح في الحديبية، قال بعد ذكر بطلان شرط رد العبيد وامثاله في عقد الصلح: (لان النبي(ص) عقد الصلح عام الحديبية على ان يرد اليهم كل من جاء مسلماً مهاجراً، فمنعه الله تعالى من ذلك ونهاه عنه بقوله عزوجل: (يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات... الآية))<sup>(٧٨)(٧٩)</sup>. فان صح ذلك اعني ان نزول هذه الآية كان في مقام الردع عن مضمون المعاهدة فلا يبعد ان يقال: ان الردع عن رد بعض طوائف الناس، اي النساء، يفيد امرين:

الاول: ان مراد النبي(ص) في معاهدته كان ما يشمل هذا المردوع عنه، اعني النساء، والا كان الردع لغواً فلا مجال لاحتمال ان قصده(ص) كان إلى بعض طوائف الرجال فقط كذوي المنعة مثلاً فانه(ص) اذا كان يعزم رد النساء، فعزمه(ص) على رد الرجال مطلقاً وان لم يكونوا ذا منعة وعشيرة اولى. الثاني: ان هذا الردع بمنزلة امضاء الباقي، لا من جهة الدلالة المفهومية، حتى يחדش في اعتبارها، بل من جهة دلالة الاقتضاء التي هي من الدلالات العقلية بنحو من الانحاء؛ اذ لولا امضاء الباقي لكان الردع عن البعض لغواً، فتأمل.

فلو ثبت ما ادعاه الشيخ(رحمه الله) من ورود آية الممتحنة في هذا المقام، يكون نتيجته: ان مراد النبي(ص) في شرط رد الرجال في عقد الصلح بالحديبية كان عاماً لجميع اصناف الرجال، سواء كانوا من ذوي العشيرة والمنعة او غيرهم، وحيث انه(ص) 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 اثر على اثر صحيح يدل على ذلك، ولم اجد الا ما رواه الطبرسي(رحمه الله) في مجمع البيان عن ابن عباس بغير اسناد متصل، وليس منه في مجاميعنا الحديثية عين ولا اثر.

واما ما ورد في بيان الواقعة (واقعة الصلح) فبعضها فيه التصريح بان الشرط كان مخصوصاً بالرجال من اول الامر، وبناء عليه فلا مجال لما ادعى من ان آية الممتحنة نزلت في مقام الردع عن رد النساء. وبعضها ظاهر في الاعم من النساء، واليك عمدة ما ورد في الباب.

فمنها: ما في تفسير القمي عن ابيه، عن ابن ابي عمير، عن ابن يسار، عن ابي عبد الله(ع) وفيها: وقالوا له ترد لنا كل من جاءك من رجالنا، ونرد اليك كل من جاءنا من رجالك، فقال رسول الله(ص): (من جاءكم من رجالنا فلا حاجة لنا فيه)<sup>(٨٠)</sup> الخبر.

ومنها: ما في روضة الكافي عن علي بن ابراهيم، عن ابيه، عن ابن ابي عمير وغيره، عن معاوية بن عمار، عن ابي عبد الله(ع) وفيها: (وكان في القضية ان من كان منا اتى اليكم رددتموه لنا... ومن جاء الينا منكم لم نرده اليكم) الحديث<sup>(٨١)</sup>.

ومنها: ما في البحار عن اعلام الورى عن الصادق(ع) وفيها: (ومن لحق محمداً واصحابه من قريش فان محمداً يرده اليهم، ومن رجع من اصحاب محمد إلى قريش بمكة ...) الحديث<sup>(٨٢)</sup>.

ومنها: ما في صحيح البخاري باسناده إلى عروة بن الزبير، انه سمع مروان بن الحكم... وفيها: (وكان فيما اشترط سهيل بن عمرو انه قال: لا يأتيك منا احد وان كان على دينك الا رددته الينا وخليت بيننا وبينه، وابي سهيل ان يقاضي رسول الله(ص) الا على ذلك) الحديث<sup>(٨٣)</sup>.

هذه عمدة ما ورد في ذلك من طرق الفريقين، وفيها ما يصرح بان موضوع الشرط هو الرجال لا غير، وهو ما نقلناه عن تفسير القمي(رحمه الله)، وما لعله ظاهر في اختصاص القضية بالرجال، وهو رواية اعلام الورى حيث ان تعبير (الاصحاب) ربما يكون ظاهراً في الرجال دون النساء، وما هو ظاهر في الاعم من الرجال كصحيح الكافي وحديث البخاري.

اما حديث اعلام الورى فلا يكون حجة من جهة عدم كونه مسنداً، واولى منه بعدم الحجية حديث البخاري، الذي في سنده من لا نعرفه من الرواة، بل فيه من نعرفه بالفسق وعدم الوثاقة وهو مروان بن الحكم، فيبقى لدينا حديثاً القمي والكليني، والظاهر تعدد الحديثين وعدم اتحادهما، وان كان الكافي ايضاً ينقل حديثه عن القمي عن ابيه عن ابن ابي عمير، الا ان وجود كلمة (وغيره) في سند الكافي، واختلاف الراوي المباشر فيهما (الذي هو معاوية ابن

عمار في الكافي وابن يسار في التفسير)، والتغاير الفاحش بين متن الحديثين سواء في محل الشاهد وغيره يورث الظن باختلاف الروايتين وعدم كونهما واحدة.

ثم ان ابن يسار في سند القمي غير معروف، واحتمال كون المراد منه سعيد بن يسار المعدود من الطبقة الخامسة، وان كان غير ممتنع من جهة الطبقة، بل حتى لا يمتنع كونه فضيل بن يسار المعدود من الرابعة، وكون رواية ابن ابي عمير عنه بواسطة ويكون السند مع ذلك معتبراً لمكان حكم مراسلات ابن ابي عمير الا انه مع ذلك يبعد هذين الاحتمالين انما لم نجد في الاحاديث الكثيرة التي يرويها هذا الراوي الجليل، حتى رواية واحدة عن هذين، ولذا لم يعد اي منها في عداد من يروي عنهم ابن ابي عمير. كما انه يبعد الاحتمال الثاني مضافاً إلى ذلك، ان النقل عن ينفق عنه بواسطة لا بد وان يكون مع التصريح بها ولو بقوله: عن رجل، فاذا لم يذكر الوسطة فظهور النقل يأبى عن كونه نقلاً بالوسطة.

وبناء على هذا فالمتعين وقوع الحذف او التصحيف في الكلمة. فمن المحتملات في ذلك ان يكون الصحيح: ابن عمار، وقد نقل في تعليقات البحار ان في بعض نسخ التفسير: (ابن عمار) بدل (ابن يسار) فبناء على ان يكون المراد به معاوية بن عمار، يكون السند مشابهاً تماماً لسند رواية الكافي، لكن يبعده ان تصدر روايتان من امام واحد، عن طريق راو واحد ورواية عنه متحدين في واقعة واحدة، بمضمونين والفاظ مختلفة، اللهم الا ان يكون المراد بابن عمار (اسحاق بن عمار).

ومن المحتملات ولعله اقواها ان يكون الصحيح: ابن سنان، وهو عبدالله الذي يروي عنه ابن ابي عمير كثيراً. ويؤيده ان الموجود في تفسير البرهان ونور الثقلين: ابن سنان بدل ابن يسار، وقد نقلنا جميعاً الحديث عن تفسير القمي، وحيث ان مؤلفيهما معاصران فقد توفي احدهما بضع سنين بعد الآخر والمظنون انهما لم يكونا مطلعين على كتاب بعضهما البعض، فيظن ان الشائع في نسخ التفسير كان ما ذكراه.

ومن جملة المحتملات ان يكون الصحيح: ابن اخي ابن يسار، كما وقع في بعض آخر من الروايات، والمراد به: الحسن او الحسين بن اخي سعيد بن يسار.

وحاصل الجميع ان سند الرواية يصبح ضعيفاً لتردد الراوي المباشر بين ثقة وغير موثق. ولكن لو بنينا على عدم الاعتناء بالاحتمال الاخير، لكونه ضعيفاً جداً، فدوران الامر يكون بين الثقتين اعني: عبدالله بن سنان واسحاق بن عمار، فيكون المورد مورد الجمع الدلالي بينهما، ولما كانتا واردتين حكاية لواقعة، لا انشاء لحكم، فلا مجال للقول بما يقال في الدليلين المثبتين، الواردين في مقام انشاء الحكم، من عدم التعارض الموجب لعملية تقبيد الدليل المطلق بالدليل المقيد، فيحكم بمضمونهما جميعاً؛ وذلك لان وحدة الواقعة هنا تحكم بوحدة المراد من الدليلين، فلا يبقى مناص من حمل احدهما على الآخر، ولما كان اختصاص القضية بالرجال وعدم شمولها للنساء في الدليل الاخص، اوفى ظهوراً من شمولها للنساء في الدليل الاعم، فيحمل ذلك عليه، كما هو مقتضى الجمع العرفي دائماً.

ولكن الذي يسهل الخطب ان ما ذكره الشيخ (رحمه الله) في المبسوط وتبعه في نقله العلامة (رحمه الله) في المنتهى، من نزول آية الممتحنة وهي قوله تعالى فيها: (فلا ترجعواهن إلى الكفار ... الآية) (٨٤) في مقام ردع النبي (ص) عما عاهد عليه الكفار، فيستفاد منه اطلاق مراد النبي (ص) وشموله لمطلق الرجال ذوي المنعة وغيرهم لا يستند إلى دليل معتبر، وبناء على ذلك فاختلف الحديثين لا يؤثر شيئاً؛ اذ لا فارق بينهما من جهة عمومهما لفظاً لمطلق الرجال، وقد عرفت سابقاً في مقام الاشكال على كلام ابن قدامة ان هذا الشمول اللفظي لا يكشف عن شمول مراد النبي (ص) بالنسبة إلى مطلق الرجال.

فحاصل ما ذكرناه في المقام هو انه: ان تمكنا من اثبات وجوب الدفع عن يريد الكفار ارجاعه اليهم، يكون هذا هو الاصل في المسألة، وتكون السنة الفعلية النبوية استثناء منه، ولا بد من الاكتفاء بالقدر المتيقن في الاستفادة منها. ولكن الظاهر ان اثبات وجوب الدفع بالنسبة إلى ما عدا الحاكم الاسلامي مشكل جداً، وان كان رجحانه شرعاً مما لا كلام فيه، الا انه ينبغي الجزم بذلك بالنسبة إلى الحاكم وولي امر المسلمين، فان الحكومة الاسلامية والجهاز الحاكم على المسلمين، يجب عليها الدفع عن أحد المسلمين، وهي مسؤولة عن شؤونهم الاساسية، التي منها: كونهم وبقاؤهم في بلد الاسلام، وعدم مقهوريتهم في النقل إلى بلد الكفر تحت حكم الكافرين، وهذا مما تشهد عليه الادلة الواردة في بيان معنى الولاية والحكومة الاسلامية، والحقوق المتقابلة بين الراعي والرعية في الاسلام، بل مما يصدقه ويحكم به ارتكاز المسلمين.

وبناء على ذلك فالاصل حرمة رد الرجال اللاجئين إلى المعسكر الاسلامي. ولكن بمقتضى السنة النبوية الماثورة عنه (ص) في قصة الحديبية، نحكم باستثناء مورد ما عن هذا الاصل. والمستثنى بمقتضى المناسبة بين الحكم والموضوع لا يكون الا من يكون قادراً على الدفاع عن نفسه ودينه، ولا يخاف قهره وافتتانه في ايدي الكفار، بان يكون ذا عشيرة تمنعه وامثال ذلك، فيجوز رده بمعنى التمكين من رد الكفار اياه ولا يجوز رد غيره. وهذا ما افتى به المشهور، بل ادعى بعض نفي الخلاف فيه، وان لم نجد من ذكر له وجهاً بالتفصيل.

ثم ان حكم الصغير والمجنون بعينه هو حكمهما في باب النساء، وما ذكرنا هناك بالنسبة إلى الصغيرة والمجنونة جار هنا بلا تفاوت.



هذا، وبعد ما عرفت حكم رد النساء المسلمات والرجال المسلمين إلى الكفار، يتضح لك الحكم في مسألة اشتراط عقد الهدنة ذلك. وقد قلنا سابقاً ان كل شرط سائغ، نافذ جائز في الهدنة، بخلاف الشرط غير السائغ. وبناء على ذلك لو شرطوا في الهدنة رد النساء، او الرجال المستضعفين، او اطلقوا الرد بحيث يراد شموله لهم، كأن شرطوا رد الرجال مطلقاً، او رد كل من جاء إلى المسلمين، بطل الشرط وفسد ولم ينفذ، وهذا مما لا اشكال فيه ولا خلاف.

انما الكلام في الهدنة المشتملة على مثل هذا الشرط، او اي شرط آخر مخالف لكتاب الله، وغيره من الشروط الفاسدة، فهل يفسد عقد الهدنة بفساد الشرط؟ ام يكون العقد صحيحاً؟ ربما يبدو ان لازم ما ذهب اليه المحققون في باب البيع والنكاح من عدم فساد العقد بفساد الشرط الذي يتضمنه عدم فساد الهدنة ايضاً بفساد الشرط الذي اخذ في ضمنها، ولكن فتوى كثير من الفقهاء (رحمهم الله) بما فيهم بعض من ذهب إلى عدم فساد العقد بفساد الشرط في عقد البيع، صريح في خلافه هنا، اي القول بفساد عقد الهدنة بسبب فساد الشرط.

قال في المبسوط: (وان شرط رد من لا عشيرة له كان الصلح فاسداً؛ لانه صلح على ما لا يجوز، فان اطلق رد الرجال ولم يفصل كان الصلح باطلاً فاسداً)<sup>(٨٥)</sup>.

وقال العلامة (رحمه الله) في المنتهى: (وفاسد الشرط يبطل العقد مثل ان يشترط رد النساء إلى ان قال: فهذه الشروط كلها فاسدة يفسد عقد الهدنة)<sup>(٨٦)</sup>.

وقال في التذكرة: (لو صالحناهم على رد من جاء من النساء مسلمة، كان الصلح باطلاً)<sup>(٨٧)</sup>.

وقال في القواعد: (لو شرط اعادة الرجال مطلقاً بطل الصلح)<sup>(٨٨)</sup>.

وقال المحقق الكركي (رحمه الله) في ذيل هذه العبارة من القواعد بعد ان ذكر احتمالين في المراد من قوله:

(مطلقاً) اولهما: ان يكون المراد وقوع الشرط مقيداً بالاطلاق، الذي يقتضي عموم الاعادة: (ولا ريب في البطلان في الاول، لانه صريح في تناول من لا تجوز اعادته...)<sup>(٨٩)</sup>.

وقال الشهيد الثاني (رحمه الله) في المسالك في ذيل عبارة الشرائع: (ولو شرط في الهدنة اعادة الرجال مطلقاً،

قيل: يبطل الصلح) ذاكراً نفس الاحتمالين في المراد من الاطلاق في عبارة المحقق (رحمه الله): (ولو اريد

بالاطلاق اشتراط اعادة من يؤمن افتتانه ومن لا يؤمن مصرحاً بذلك، كان الشرط فاسداً قطعاً، وينبعه فساد

الصلح على الاقوى) ثم اشار إلى التردد في ذلك في عبارة الشرائع بقوله: (ويمكن ان يكون نسبة البطلان إلى القيل، بناء على التردد في فساد العقد المشتمل على شرط فاسد...)<sup>(٩٠)</sup>.

وقال صاحب الجواهر (رحمه الله): (فلو وقع الصلح من بعض نواب الامام (ع) على ذلك، كان باطلاً، بل الظاهر

بطلان العقد من اصله لا خصوص الشرط، لكون التراضي قد وقع عليه). وقال في موضع آخر: (نعم، الظاهر

فساد عقد الهدنة باشماله على ما لا يجوز لنا فعله شرعاً، كرد النساء المسلمات...)<sup>(٩١)</sup>.

فهذه العبارات صريحة كلها في تبعية العقد للشرط في الفساد في باب الهدنة، مع ان من اصحابها من يقول بعدم

افساد الشرط الفاسد العقد المشتمل عليه في باب البيع، كصاحب الجواهر (رحمه الله)، وكالشيخ (رحمه الله) على

ما حكى عنه في الجواهر، نعم خيرة العلامة والمحقق والشهيد الثانيين (رحمهم الله) يوافق ما اختاروه في البيع

ايضاً<sup>(٩٢)</sup>.

كما ان الظاهر من كلام بعض اعلام العصر (رحمه الله) وصريح ما ذكره بعض آخر من المعاصرين هو عدم

فساد العقد هنا، وفقاً لما افتيا به في البيع. قال الاول في كتابه (منهاج الصالحين): (ولا يجوز اشتراط امر غير

سائغ، كارجاع النساء المسلمات إلى دار الكفر وما شابه ذلك)<sup>(٩٣)</sup>.

(واما اذا اشترط ذلك اي رد الرجال فحينئذ ان كانوا متمكنين ... والا فالشرط باطل) انتهى كلامه<sup>(٩٤)</sup>، فعدم ذكر

بطلان عقد الصلح المشتمل على هذا الشرط ظاهر في الجزم بعدم بطلانه، كما لا يخفى.

وقال الثاني في كتابه (مهذب الاحكام) في ذيل قوله في المتن: (ولو شرط ما لا يجوز فعله يلغو الشرط: (لبطلان

كل شرط مخالف للكتاب والسنة، ولكن لا يوجب ذلك بطلان العقد، كما ثبت في محله)<sup>(٩٥)</sup>.

ثم بعد سرد كلمات الفقهاء (رحمهم الله) لا بد اولاً: من نظرة مارة إلى اصل مسألة تأثير الشرط الفاسد في فساد

العقد المشتمل عليه، او عدم تأثيره، وبيان مقتضى الدليل فيها، ثم بعد ذلك: بيان التحقيق فيما نحن فيه، وانه هل

هنا شيء يوجب الفرق بين عقد الصلح وغيره من العقود حتى يلتزم بفساد العقد هنا وان لم نقل به في عقد البيع

وغيره، ام لا؟

فقول: عمدة ما يمكن الاعتماد عليه في القول بصحة العقد مع فساد شرطه، امور:

الاول: عمومات ادلة العقود، وادلة نفس العقد المبحوث عنه، كقوله تعالى: (او فوا بالعقود...)<sup>(٩٦)</sup>، وقوله تعالى:

(واحل الله البيع)<sup>(٩٧)</sup>، وقوله تعالى: (وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله)<sup>(٩٨)</sup> وغيرها ... فانها بعمومها

او اطلاقها تدل على نفوذ وتامة كل عقد وكل بيع وكل سلم، وليس هناك شيء يدل على تقييدها او تخصيصها

بما عدا المتضمن لشرط فاسد. وادلة فساد الشرط المخالف للكتاب وسائر الشروط الفاسدة لا يدل على ازيد من

فساد نفس الشرط، وليس فيها شيء يدل على حكومتها على امثال تلك العمومات.

الثاني: الاخبار الواردة في ابواب البيع والنكاح، الصريحة او الظاهرة في صحة العقد مع فساد الشرط المأخوذ

فيه، واليك بعضها:

فمنها: ما رواه الصدوق بإسناده عن الحلبي عن ابي عبدالله (ع) انه ذكر ان بريرة كانت عند زوج لها، وهي مملوكة، فاشترتها عائشة فاعتقتها، فخيرها رسول الله (ص) ان شاءت ان تقر عند زوجها وان شاءت فارقته، وكان مواليتها الذين باعوها اشترطوا ولاءها على عائشة، فقال رسول الله (ص): (الولاء لمن اعتق)<sup>(٩٩)</sup>.

وطريق الصدوق إلى عبيد الله بن علي الحلبي، صحيح.

ومنها: صحيحة عيص بن القاسم عن ابي عبدالله (ع) قال:

قالت عائشة لرسول الله (ص): ان اهل بريرة اشترطوا ولاءها، فقال رسول الله (ص): (الولاء لمن اعتق)<sup>(١٠٠)</sup>. ودالتهما مبنية على ان الشرط كان في ضمن عقد بيع بريرة لعائشة، فقرر رسول الله (ص) البيع والعتق، ورد الشرط.

ومنها: رواية الوشاء عن الرضا (ع) قال: سمعته يقول: (لو ان رجلاً تزوج المرأة، وجعل مهرها عشرين الفاً، وجعل لايها عشرة آلاف، كان المهر جائزاً، والذي جعله لايها فاسداً)<sup>(١٠١)</sup>.

وقد نقله في الوسائل عن الكليني (قدس سره) بسنتين، احدهما من طريق الحسين ابن محمد الاشعري الذي هو احد مشايخ الكليني الموثقين، وفيه معنى بن محمد الذي لم يرد فيه توثيق بالخصوص، بل نسب اليه النجاشي (رحمه الله) الاضطراب، فالطريق به ضعيف، والطريق الثاني محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد وهو طريق صحيح. ودلالته على فساد ما شرط لايها مع صحة النكاح دلالة جيدة.

ومنها: رواية محمد بن قيس عن ابي جعفر (ع) في الرجل يتزوج المرأة إلى اجل مسمى، فان جاء بصداقها إلى اجل مسمى فهي امرأته، وان لم يأت بصداقها إلى الاجل فليس له عليها سبيل وذلك شرطهم بينهم حين انكحوه، ففضى (ع) للرجل: (ان بيده بضع امرأته، واحبط شرطهم)<sup>(١٠٢)</sup>.

والحديث منقول في الكافي والتهذيب، فاما سند الكليني فمبدوء بعدة عن سهل بن زياد، ومختوم بمحمد بن قيس، أما الاخير فالظاهر بقريته قوله: ففضى للرجل الخ انه احد شخصين: إما محمد بن قيس ابي نصر الاسدي، او محمد بن قيس البجلي، الثقتين، اللذين ذكر النجاشي (رحمه الله) لكل منهما كتاباً في قضايا امير المؤمنين (ع). وبقرينة رواية عاصم بن حميد الثقة عنه، يقوى كونه الاخير، فلا يضر اشتراك محمد بن قيس بين اشخاص عديدة بينهم مجاهيل او ضعاف، فلا بأس بالسند من هذه الجهة، وأما سهل بن زياد، فالظاهر فيه ما ابداه بعض الاعاظم من اهل التدقيق من معاصرنا في كتابه: (قاموس الرجال) من ان اخبار سهل في الكافي معتبرات اختارها الكليني (رحمه الله) لكتابه، فلا ينافي ذلك ما عليه الاكثر من ائمة الرجال من جرحه وتضعيفه. وبناء على ذلك فالرواية معتبرة. واما طريق الشيخ فباسناده عن محمد بن علي بن محبوب وهو اسناد صحيح عن احمد بن محمد، عن ابن ابي نجران، عن عاصم بن حميد، وعلى هذا فالسند صحيح. واما دلالتها على صحة العقد المتضمن للشرط الفاسد فواضحة وظاهرة.

ومنها: معتبرة محمد بن قيس الاخرى عن ابي جعفر (ع): (انه قضى في رجل تزوج امرأة، وصدقته هي واشترطت عليه ان بيدها الجماع والطلاق، قال: خالفت السنة، وليت حقاً ليست باهله، ففضى ان عليه الصداق وبيده الجماع والطلاق، وذلك السنة)<sup>(١٠٣)</sup>.

ومنها: صحيحة محمد بن قيس الثالثة عن ابي جعفر (ع) في رجل تزوج امرأة، وشرط لها ان هو تزوج عليها امرأة او هجرها او اتخذ عليها سرية - على وزن ذرية، جمعها سراري على وزن ذراري: الامة التي تقام في البيت - فهي طالق، ففضى في ذلك: (ان شرط الله قبل شرطكم، فان شاء وفي لها بما اشترط وان شاء امسكها واتخذ عليها ونكح عليها)<sup>(١٠٤)</sup>.

رواها الشيخ باسناده إلى محمد بن علي بن محبوب، ومنه بسند صحيح إلى محمد بن قيس، وطريق الشيخ (رحمه الله) إلى ابن محبوب صحيح.

ومنها: رواية زرارة عن ابي جعفر (ع) قال: كان الناس بالبصرة يتزوجون سراً، فيشترط عليها ان لا أتيك الا نهاراً، ولا أتيك بالليل، ولا اقسام لك، قال زرارة: وكنت اخاف ان يكون هذا تزويجاً فاسداً، فسألت ابا جعفر (ع) عن ذلك، فقال: (لا بأس به يعني بالتزويج الا انه ينبغي ان يكون مثل هذا الشرط بعد النكاح، ولو انها قالت له بعد هذه الشروط قبل التزويج: نعم، ثم قالت بعد ما تزوجها: اني لا ارضى الا ان تقسم لي وتبيت عندي فلم يفعل كان أنماً)<sup>(١٠٥)</sup>.

وأما سندها: فهي رواية الشيخ باسناده إلى محمد بن احمد بن يحيى، وهو اسناد صحيح، عن محمد بن الحسين وهو ابن ابي الخطاب الثقة عن الحسن بن علي والظاهر انه ابن فضال الثقة عن علي بن ابراهيم، عن محمد الاشعري، هكذا في الوسائل.

وقال المجلسي (رحمه الله) في شرح التهذيب في ذيل هذا السند: ان هذا تصحيف ظاهر، واستظهر كون السند هكذا: عن الحسن بن علي، عن ابراهيم بن محمد الاشعري وهو الذي يروي عنه الحسن بن فضال كثيراً كما في مشتركات الكاظمي عن عبيد بن زرارة<sup>(١٠٦)</sup>. وبناء عليه يكون الخبر موثقاً بابن فضال.

ومثلها اخبار اخرى ... ومضمون الكل: ان فساد الشرط في العقود المذكورة في تلك الروايات لا يوجب فساد العقد، ودعوى اختصاص الحكم بالبيع والنكاح، وان كان مقتضى ورود الروايات فيهما دون غيرهما، الا انه

مخالف لما يتذوق من اكثر الاخبار الواردة في البابين، من ان الجواب غير ناظر إلى خصوص المورد، بل ناظر إلى امر كلي عام في جميع العقود، وهو ان الشرط الفاسد لا اعتبار له حتى يؤثر في العقد المتضمن له، فوجوده كالعدم، فقوله(ع) في حديث محمد بن قيس: (شرط الله قبل شرطكم، فان شاء وفي لها بما اشترط وان شاء ... الحديث)، ومثله التعبير الوارد في رواية محمد بن قيس الاولى: (واحبط شرطهم ..) معناه والله العالم ان هذا الشرط حيث خالف شرط الله فهو غير مؤثر في الالتزام وغير معتنى به، فيكون العقد المتضمن له كأنه خال عنه، وهذا امر غير منحصر بالنكاح والبيع؛ اذ لا خصوصية لهذين العقدين في ذلك، بل هذا امر عام بالنسبة إلى سائر العقود.

هذا، ولكن قد يذكر في المقام اشكالات، تعرض لها في الجواهر وكذا في كتاب المتاجر للشيخ الاعظم (رحمهما الله) راجعة كلها الى: ان فساد الشرط يوجب الخلل في العقد، إما من جهة عروض الجهالة في العوضين، او من جهة عدم بقاء الرضى المعتبر في العقد في فرض فساد الشرط وعدم اعتباره شرعاً، وحيث ان فساد العقد في صورة فقده لاركان الصحة، الناشء من فساد الشرط، امر مفروغ عنه فالنتيجة: ان فساد الشرط يوجب فساد العقد. وبناء عليه فلا مناص من الاكتفاء في القول بصحة العقد عند فساد الشرط، بمراد النص اعني البيع والنكاح.

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

اما الاشكال بعروض الجهالة في العوض بتقريب ان (للشرط قسطاً من العوض، فاذا سقط لفساده، صار العوض مجهولاً) الذي ذكره الشيخ الاعظم نقلاً عن المبسوط، وتصدى له باجوبة متعددة، فالظاهر انه غير متأنت في ما نحن فيه؛ اذ العقد في باب الهدنة ليس عقداً على تبادل العوضين، بحيث يجعل شيء في مقابل شيء عوضاً عنه، كالبيع والاجارة وامثالهما، بل هو عقد على التسالم فيما بين الطرفين على شيء واحد، وهو ترك الحرب. ولو فرضنا ان هذا الامر المتسالم عليه ينحل إلى امرين يكون احدهما مقابلاً للآخر على نحو العوضية، كترك حملة احد الطرفين في مقابل ترك حملة الآخر، فاعتبار عدم الجهالة فيهما مثل ما يعتبر في العوضين في باب البيع والاجارة، امر موهوم غير واقعي، ولا معنى لحصول الغرر بالجهالة في هذا العقد، كما يحصل غالباً في البيع، ولا معنى لان يقال ان الشرط واقع مقابل جزء من المتاركة من احد الطرفين، فاذا انتفى انتفى عوضه ويكون الباقي مجهولاً.

وخلاصة القول ان هذا الاشكال لا ربط له بباب الهدنة ولا يتأتى فيه اصلاً.

ان قلت: وقوع المال في مقابل الهدنة بان يتقبل احد الطرفين شيئاً من المال في مقابل الرضى بالهدنة من الطرف الآخر غير عزيز في هذا الباب. وبناء عليه فالاشكال المفروض في المعاملات المالية مثل البيع والاجارة جار هنا ايضاً بلا فرق في البين:

قلت: المال المجعول في هذا الفرض ليس احد العوضين، بأن يقع التبادل بينه وبين الشيء الآخر في المعاملة، بل هو شيء في مقابل اصل المعاملة التي ليس فيها عوضان متبادلان، فهو مثل المال الذي يبذل في مقابل اصل البيع او الاجارة عندما يفرض ان صاحب المال يتمتع عن بيعه، فيبذل له مال معين حتى يقبل وقوع المعاملة على ماله فهذا المال واقع في مقابل اصل الهدنة، وليس احد ركني المعاوضة فيها، وذلك لما بيناه من ان الهدنة ليست في طبيعتها معاوضة بين شيتين، بل هي قرار بين طرفين على وقوع امر مشترك بين الطرفين، وتسالم بينهما على ذلك. وبناء عليه فالشرط الواقع فيها لا يكون في مقابل جزء من العوض حتى يقال: فقده يوجب الجهالة والغرر في العوضين.

واما الاشكال بوقوع الخلل في التراضي عند تعذر الشرط وفساده، فقد اجيب عنه في باب البيع بوجوه:

الاول: ما في الجواهر من ان مدخلية الشرط في التراضي لا يوجب بطلان العقد بفساد الشرط، كما ان مدخلية الثمن والمثمن لا يوجب ذلك، بل اقصاه ثبوت الخيار للتضرر، ولا بأس بالتزامه<sup>(١٠٧)</sup>، ثم اجاب(رحمه الله) عن اشكال ربما يورد على عدم تأثير فساد الشرط على العقد، وهو ان: التأثير لازم معنى الشرط، وهو الربط بنحو من التعليق، فاجاب عنه بان التعليق مبطل للعقد، وتضمن الشرط للتعليق معناه عدم جواز الاشتراط في المعاملة رأساً.

فحاصل الجواب: انكار التعليق في معنى الشرط، ولازم ذلك عدم البأس بنفي تأثير فساد الشرط على العقد. الثاني: ما في متاجر الشيخ (رحمه الله) وحاصله: ان القيود المأخوذة في احد طرفي العقد وفي جميع المطلوبات العرفية على اقسام، فمنها ما يكون ركناً للمطلوب، ككون المطلوب حيواناً ناطقاً لا ناهقاً، وككون المطلوب للشارع الغسل بالماء للزيارة لاجل التنظيف، حيث لا يقوم الحمار مقام العبد، ولا التيمم مقام الغسل، ومنها ما لا يكون كذلك، ككون العبد صحيحاً، والغسل كائناً بماء الفرات، فان العرف يحكم في هذه الموارد بكون الفاقد للوصف نفس المطلوب. والظاهر ان الشروط المأخوذة في المعاملات من هذا القبيل لا من قبيل الاول، فلا يكون التصرف الناشئ عن العقد بعد فساد الشرط تصرفاً لا عن تراض، نعم غاية الامر ثبوت الخيار<sup>(١٠٨)</sup>.

والفرق بينه وبين ما عرفت من الجواهر ان هذا البيان لا يشتمل على الاعتراف بدخالة الشرط في الرضى المعاملي، وذاك يعترف بذلك ولكن لا يرى ذلك موجباً لفساد العقد وان كان موجباً 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 تصرفاً لا عن تراض جوزه الشارع تعبدًا وقهراً على المتعاقدين، بل الرضى المعاملي الذي هو المناط في صحة المعاملات المتوقفة على الرضى حاصل ولو مع فساد الشرط وانتفائه. ولبعض الاعلام من المعاصرين بيان في توجيه عدم دخالة فساد الشرط في انتفاء الرضى المعاملي، ومحصله ان الرضى المعاملي انما علق على التزام المشروط عليه بايجاد الشرط، لا على نفس وجود الشرط وتحققه خارجاً، قال: (ان الرضى المعاملي عند الانشاء لم يعلق على وجود الشرط في الخارج، والا لكانت المعاملة باطلة؛ لانه من التعليق المبطل، وحتى لو فرضنا صحة التعليق تكون المعاملة باطلة فيما نحن فيه؛ لعدم حصول ما علق عليه في الفرض، والمعلق ينتفي عند فقد المعلق عليه لا محالة، وهذا من غير فرق بين الشروط الصحيحة والفاصلة. ولازمه بطلان العقود والايقاعات عند الاشتراط مطلقاً... إلى ان قال: والالتزام بايجاده لما كان حاصلًا عند المعاملة وهما يعلمان بوجوده فلا يكون التعليق على مثله مبطلاً، ومن الظاهر ان الالتزام بايجاد الشرط في المقام حاصل؛ لانه التزم به على الفرض وتكون المعاملة تامة ومتحققة، وكون ذلك امرًا محرماً لم يعضه الشارع مطلب آخر غير مربوط بحصول المعلق عليه للمعاملة كما هو ظاهر.

نعم، ربما يكون البائع بحيث لو كان عالماً بحرمة ذلك الشرط، او كان عالماً بعدم امضاء الشارع له، لما اقدم على المعاملة، وانما اقدم عليها باحتمال ان الشارع يمضي الشرط المحرم في المعاملة، تقصيراً او قصوراً، الا ان ذلك من باب تخلف الدواعي، وهو لا يستلزم البطلان... إلى ان قال: والوجه في ذلك ان تخلف الدواعي لا ربط له بالرضى المعاملي ابدًا، فالرضى موجود؛ لتحقيق ما علق عليه وهو الالتزام، ويشمله عموم (واحل الله البيع) (١٠٩) وغيره من العمومات، ومعه فلا وجه للبطلان). انتهى محل الحاجة من كلامه نقلاً عن مصباح الفقاهة، وهو تقريرات درسه (رحمه الله).

اقول: هذه هي الوجوه الثلاثة التي ذكرها لاثبات ان تخلف الشرط لا يوجب بطلان المعاملة المشروطة به. فأما ما ذكره صاحب الجواهر (رحمه الله) فلعله يمكن المناقشة فيه:

اولاً: بان ما سلم من مدخلية الشرط في الرضى ان اريد منه الرضى المعاملي الذي يكون بمعنى تسليم كل من الطرفين لوقوع المعاوضة لا نعترف به دائماً. وانما الشرط موجود دائماً فيما يترضى عليه، وهذا اعم من كونه ذا مدخلية في الرضى.

فان من يشترى ثوباً مشروطاً بكونه نظيفاً وعليه الاضرار بقدر الحاجة وامثال ذلك، فصحيح انه يجعل الرضى المعاملي متعلقاً بالثوب واجداً لهذه الشروط، الا ان هذه الشروط غير دخيلة غالباً في حصول هذا الرضى، فوجود الشيء في مجموعة ما يترضى عليه، لا يلزم دائماً مدخلية هذا الشيء في الرضى المعاملي.

وثانياً: لا يبعد ان يقال: ان الشرط الذي له مدخلية في الرضى المعاملي وقد قلنا انه بعض الشروط لا جميعها يؤثر انتفاؤه في انتفاء المعاملة كما قال نظير ذلك الشيخ (رحمه الله) في القيود التي تعتبر ركناً للمقصود. فمثلاً: لو استأجر او اشترى داراً في موسم الحج في مكة المكرمة، مشروطاً بكونها خالية من الساكن الغاصب او غير الغاصب، فاتفق كونها مشغولة به، فان كون الشرط في مثله ركناً 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 او المستأجر؟ والنقض بعدم بطلان المعاملة في صورة تبعض الصفقة غير متجه، لنقل الكلام في تلك الصورة ايضاً؛ اذ الخيار في صورة تبعض الصفقة انما ينتج اذا لم يكن الجزء المفقود ركناً في المطلوب، والا فلا بعد في القول ببطلان المعاملة هناك ايضاً. نعم، هذا خلاف المشهور، على ما يبدو بحسب المتيسر من كلمات القوم لدي وما يبالي منها، وتحقيق المطلب يتوقف على فحص وتأمل اكثر.

واما ما ذكره الشيخ (قدس سره) من تقسيم القيود المذكورة للمطلوب، إلى ما هو ركن فيه وما ليس ركناً فيه، فمتين جداً يشهد به فهم العرف من الاوامر والانشاءات المعاملية وغيرها، الا ان ما افاده من عدم كون الشرط مطلقاً من القيود الدخيلة في المطلوب، محل نظر، بل منع؛ ضرورة دخالة بعض الشروط المذكورة في المعاملات في المقصود بنحو الركنية، بل يمكن ان يقال: ان منها ما هو المقصود والمطلوب بالذات من المعاملة والمؤثر الاصيلي في تحقق الرضى المعاملي، دون ما يقع عليها المعاملة مباشرة، فصاحب البندقية النفيسة التي لا يرضى ببيعها مثلاً اذا احتاج إلى قوت في الصحراء وهو لا يقدر على الصيد بنفسه، يرضى لا محالة ببيعها لمن يقدر على الصيد بها، فيبيعها بشرط ان يصيد بها ويناوله من الصيد. فهذا الشرط لا يمكن القول بخروجه عن المطلوب، بل هو المطلوب بالحقيقة من البيع، دون الثمن الذي ليس محتاجاً اليه ولم يكن يرضى ببيع بندقية به في الحالة العادية. فاذا فرض كون هذا الشرط حراماً ككون الواقعة في الحرم او باي نحو آخر فهل يمكن ادعاء عدم سراية فساد الشرط إلى المشروط، بادعاء انه قيد خارج عن المطلوب ولا يؤثر فساد وانتفاؤه في الرضى المعاملي؟

مقتضى الانصاف انه لا يمكن مثل هذا الادعاء، كما لا يمكن القول بان تناول لحم الصيد في هذا المثال ليس اكثر من الداعي لهذه المعاملة، والداعي لا يمكن الالتزام بتأثيره في نتيجة المعاملات، والقول بان تخلفه موجب لبطلان المعاملة كما افاد في مصباح الفقاهة في مطاوي الكلام الذي نقلنا عنه، اذ هناك فرق واضح بين الداعي في مسالة ارتفاع القيمة، والداعي في المثال المذكور آنفاً، فان الثاني هو الركن في المعاملة، والحال ان الاول ليس

اكثر من جهة تعليلية لها.

وبعبارة اخرى: ففي الاول يقدم المكلف على المعاملة برجائه، وفي الثاني يقدم عليه دون غيره. وحاصل الكلام: ان من الشرط ما يكون ركناً في المعاملة، فاذا افتقد افتقد المطلوب، واذا امتنع خارجاً او اعتباراً شرعاً امتنع المطلوب، والحكم فيه يختلف حسب الموارد، فاذا وقعت المعاملة على الكلي، فأثنى بالفرد الفاقد لمثل هذا الشرط، فهو لم يأت بما وقعت المعاملة عليه ويكون مديوناً، واذا وقعت على الشخص بزعم انه واجد فبان فاقداً، فسدت المعاملة، وهكذا في سائر الفروع المترتبة على المسألة.

واما ما ذكره بعض الاعيان من المعاصرين (رحمه الله) من ان القول ببطلان العقد عند فساد الشرط مشكل ثبوتاً؛ لان هذا انما يكون بمعنى تعليق العقد على الشرط، فان كان التعليق على وجود الشرط خارجاً، فهو من التعليق المبطل ولو لم يكن الشرط في نفسه فاسداً؛ لانه تعليق على امر غير موجود. واما ان كان التعليق على الالتزام بالشرط فهو حاصل حتى في صورة فساد الشرط، فالعقد صحيح حتى في هذه الصورة (وقد مر بيان كلامه آنفاً). فيمكن الخدشة فيه اولاً: بان تصوير الشرط كما ذكره اعني التعليق على الالتزام بتصوير بعيد عن الواقع العرفي، غير مؤيد بفهم الناس المقدمين على المعاملات المشروطة؛ اذ لا شبهة في ان من يشترط امراً في معاملة اذا علم ان الطرف الآخر سوف لن يقدّر على تحقيق الشرط، لم يحصل منه الرضى المعاملي، ولم يقدم على المعاملة، حتى ولو التزم ذاك الطرف بتحقيقه في حين العقد. فليس الالتزام بايجاد الشرط، في نظر الذي يشترط الشرط، الا اماره او ذريعة لحصول الشرط، فهو الداعي للرضا المعاملي، لا المتعلق له.

ثانياً: بان ما افترضه (رحمه الله) من ان جعل الشرط في المعاملة بناء على تاثير بطلان الشرط في بطلان المشروط مرده الى تعليق العقد على شيء، فتارة يكون المعلق عليه هو نفس الشرط المحقق خارجاً، وتارة يكون الالتزام به وجعله في العهدة، فهو باطل من اصله، بمعنى ان الشرط ليس تعليقاً اصلاً، بل هو نوع الزام وانشاء في المعاملات، وزانه وزان نفس المعاملة، فقد يكون الشرط في الحقيقة صفة لمتعلق المعاملة، كما اذا اشترط كون الثمرة ناضجة، والقماش محاكاً بالصوف، والبناء فارغاً وامثال ذلك، فاذا قال: اشتريت منك البطيخ بشرط ان يكون ناضجاً، فهو في قوة قوله: اشتريت منك بطيخاً ناضجاً.

وقد يكون الشرط امراً خارجاً عن متعلق المعاملة كأن يقول: اشتريت منك الدابة بشرط ان تخيط لها جلاً، فهذان شيان جرى عليهما انشاء واحد، وكلاهما مطلوبان، ومجرد وجود الربط بينهما في نظر المنشى لا يوجب تعليق الرضى باحدهما على الآخر دائماً، والحكم ببطلان المعاملة بفقد احدهما متوقف على كون هذا المقفود ركناً في المقصود، كما افاده الشيخ (رحمه الله) في كلامه السابق.

ثم ان حاصل جميع ما ذكر: ان الاشكال على القائلين بصحة العقد مع فساد شرطه، بوقوع الخلل في التراضي، ليس وارداً على جميع الصور. نعم، هو وارد على بعض الصور، وهو ما اذا كان تحقق الشرط دخيلاً في الرضى باصل المعاملة، ولا مناص في هذا البعض من الالتزام بفساد المعاملة عند فساد الشرط او امتناعه، بحسب مقتضى القاعدة. وعلى هذا فالروايات المذكورة سابقاً والمستفاد منها صحة العقد في صورة فساد الشرط إما ان تحمل على صورة عدم دخالة الشرط في تحقق المعاملة بنحو الحيثية التقيدية، اعني عدم كونه ركناً في المقصود من المعاملة، وإما ان يتوقف في مضمونها على مورد النصوص، اعني البيع والنكاح، ولا يتجاوز عنهما إلى غيرهما.

ومما ذكرنا يعلم ان ذهاب اكثر الفقهاء إلى بطلان الهدنة بفساد الشرط المأخوذ فيها على ما عرفت في ما ذكرنا سابقاً من عبائرهم لا يمكن الاستدلال عليه بشيء من الكتاب والسنة وغيرهما من الأدلة، الا اذا فرض ان محل كلامهم هو ما اذا كان هذا الشرط دخيلاً في الهدنة على نحو دخالة الشروط المقومة للرضا المعاملي في باب البيع وسائر المعاوضات، وان كان خيرتهم غالباً في باب المعاوضات عدم بطلان المعاملة حتى بفساد مثل ذلك الشرط، فيكون مختارهم هنا اي في باب الهدنة على طبق القاعدة، وهناك اي في البيع وسائر المعاوضات مستنداً إلى الروايات الخاصة.

هذا، ولكن ربما يقال: بان هناك فرقاً بين الشرط في باب المعاوضات وبينه في باب الهدنة كما افاده المحقق العراقي (رحمه الله) وحاصله: ان الشرط هناك يعتبر من باب تعدد المطلوب، بخلافه هنا؛ اذ المعاوضة انما تقع على امر غير الشرط، واما الشرط فهو شيء زائد على اصل المعاملة، فاذا انتفى الشرط فليبق ذلك الامر بحاله، وهذا بخلاف الصلح، فان شرائط الصلح كلها داخلة فيما يتصالح عليه، وليس هنا ما يقع عليه العقد اذا انتفى الشرط، فاذا فسد الشرط فقد انتفى ما قد وقع عليه العقد. والنتيجة هي ان تفريق المشهور بين بابي الهدنة والمعاوضات والقول بفساد العقد لفساد شرطه في الاول دون الثاني، يكون على وفق القاعدة.

اقول: يرد على ذلك اولاً: ان الصلح ايضاً حينما يراد به المهادنة يمكن اعتبار الشرط والمشروط فيه بنحو تعدد الموضوع والمطلوب؛ اذ موضوع الصلح بهذا المعنى هو حصول السلم وارتفاع حالة الحرب، والشرط امر خارج عن ذلك كائناتاً كان، فصار من هذه الجهة كالمعاوضات. وثانياً: ان ما ذكر على فرض تسليمه غير فارق؛ اذ على فرض وحدة الموضوع ايضاً يمكن القول بعدم بطلان العقد بفساد جزء موضوعه وانما ذلك يوجب الخيار، كما في خيار تبعض الصفقة.

فالحل هو ما ذكرناه: من الفرق بين اقسام الشرط في جميع الموارد، والقول ببطلان المعاملة بفساد شرطها، فيما



لو كان الشرط مقوماً للمقصود منها، وعدمه في غيره.  
ثم لا يخفى ان ما يقال من وحدة الموضوع في باب الصلح، ربما يعترف به في باب عقد الصلح الذي هو من العقود اللازمة في ابواب المعاوضات، وقد شرع للتصالح على معاوضة بين طرفين، حيث ان الموضوع فيه وهو الامر المتسالم عليه بين الطرفين يشمل جميع القيود والشروط المأخوذة في العقد، فليس هناك شيئاً: شيء يقع عليه الصلح وشيء يشترط هذا به، بل الشرط والمشروط كلاهما داخلان في موضوع التسالم، فهما جميعاً بمنزلة موضوع الصلح، والعقد يقع عليهما معاً، وهذا بخلاف البيع المشروط بشيء، حيث ان موضوع العقد هو نفس المعاوضة، والشرط امر خارج عن مضمونه متعلق به. الا ان يقال كما قلنا سابقاً: ان الشرط ايضاً يرجع في قسم من الشروط إلى تقييد الموضوع بوصف خاص.

واما الصلح المبحوث عنه هنا اعني المهادنة، فلا يجري فيه ما ذكر في عقد الصلح بذاك المعنى؛ اذ الظاهر ان عقد الهدنة ليس من مصاديق عقد الصلح في ابواب المعاوضات، وهما يختلفان موضوعاً ودليلاً واعتباراً، فالصلح في باب الهدنة كما ذكرنا مراراً هو التصالح على امر خاص وهو ترك القتال، فهذا هو موضوعه الذي شرع له، كالمبادلة بين عين وعين في باب البيع، وتكون الشروط اللاحقة به اموراً خارجة عن الموضوع متعلقة به، وهو مقيد بها كما في جميع الشروط في ابواب المعاملات، فيتأتى فيه جميع ما يتأتى في مبحث الشروط في باب المعاملات.

نعم، ربما يمكن التفريق بين تخلف الشرط في باب المعاملات وتخلفه هنا، حيث ان مدار البحث هناك انما هو على التخلف عما تعلق به الرضى المعاملي، وقد تصدى القوم لبيان ان بطلان الشرط لا يوجب بطلان العقد من هذه الجهة، وقد قلنا ما ارضيناه في ذاك الباب.  
واما في ما نحن فيه من مسألة الهدنة، فليس فيه للرضى المعاملي بذاك المعنى مجال؛ اذ الامر فيه متعلق بمصالح الجماعة ومصير الامة، وليس في مثل ذلك لرضى المباشر والعاقده محل ومجال. فتخلف الشرط لا يوجب اشكالا من هذه الجهة حتى يحتال للتخلص منه بما ذكر في باب المعاملات، بل الامر هنا موكول إلى المصلحة، فلتراع ولتكن المناطق في الصحة والفساد.

هذا، ولكن الوجه المذكور للفرق موهون بان البيع ايضاً ربما يمكن ان يتصور وقوعه هكذا، اي عن جماعة وشعب، كما في كثير من البيوع الصادرة عن الحكومات والدول، ولازمه الخدشة في اعتبار الرضى المعاملي فيها، والحل في الكل ان المقدم على امثال تلك البيوع، يقدم عليها كأنه الوكيل عن الشعب والجماعة، فيقع رضاه موقع رضاهم، ويكون هو المناطق في تحقق الرضى المعاملي وعدمه، فالتخلف عما تعلق به الرضى المعاملي يتصور في الهدنة وامثالها، ويكون في كل مورد بحسبه.

(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.

(٦٧) المصدر السابق: ح ٤.

(٦٨) المبسوط ٢: ٥٣.

(٦٩) الممتحنة: ١٠.

(٧٠) المصدر السابق.

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

(٧٢) الممتحنة: ١٠.

(٧٣) الأحزاب: ٦.

(٧٤) المائدة: ٢.

(٧٥) جواهر الكلام ٢١: ٣٠٨.

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

(٧٧) المغني ١٠: ٥٢٤.

(٧٨) الممتحنة: ١٠.

(٧٩) المبسوط ٢: ٥٢.

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

(٨١) الروضة: ٣٢٢ - ٣٢٦.

- (٨٢) بحار الأنوار ٢٠: ٣٦١ - ٣٦٢ .
- (٨٣) البخاري ٣: ٤٥، من طبعة السندي.
- (٨٤) الممتحنة: ١٠ .
- (٨٥) المبسوط ٢: ٥٥ .
- (٨٦) المنتهى ٢: ٩٧٥، آخر الصفحة.
- (٨٧) التذكرة ١: ٤٤٨ .
- (٨٨) قواعد الأحكام ١: ١١٧ .
- (٨٩) جامع المقاصد ٣: ٤٧٨ .
- (٩٠) المسالك ١: ١٢٥ .
- (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 .
- (٩٦) المائدة: ١ .
- (٩٧) البقرة: ٢٧٥ .
- (٩٨) الأنفال: ٦١ .
- (٩٩) الوسائل ١٦: ٤٧، ب ٣٧، كتاب العتق، ح ٢ .
- (١٠٠) المصدر السابق: ح ١ .
- (١٠١) الوسائل ١٥: ١٩، ب ٩، أبواب المهور، ح ١ .
- (١٠٢) الوسائل ١٥: ٢١، ب ١٠، أبواب المهور، ح ٢ .
- (١٠٣) الوسائل ١٥: ٤٠، ب ٢٩، أبواب المهور، ح ١ .
- (١٠٤) الوسائل ١٥: ٤٦، ب ٣٨، أبواب المهور، ح ١ .

#### الامر الخامس: في بقية احكام الهدنة

ونذكرها في طي مسائل:

المسألة الاولى: ان امر الهدنة بيد الامام او من نصبه بالخصوص لذلك. ذكره في الشرائع والمنتهى وغيرهما. وقال الاخير: (لا نعلم فيه خلافاً)، ولعله كذلك بعد وضوح المسألة استدلالاً في الجملة، وعدم نقل الخلاف فيها من احد.

الا ان تمام الكلام في جوانب المسألة يقتضي الالتفات إلى ان اثبات الامر للامام: تارة: بمعنى عدم الخيار لاحد في عرضه، فلا يجوز عقد الهدنة من قواد الجيش، ورؤساء اصقاع البلاد، والفقهاء وعدول الناس، وغيرهم من الاعيان فضلاً عن السوقة وعامة الناس، وهذا هو الذي تسلم عند الاصحاب وتسالم عليه الكل ظاهراً.

والدليل عليه اولاً: ان امورا بهذه المثابة من الاهمية، والتي ترجع إلى تدبير البلاد وتؤثر في مصير العباد انما تتوجه إلى رئيس المسلمين ومدير امورهم دون غيره، ومن هذا القبيل الجهاد وسائر شؤون الحكومة العليا. وهذا مما تعترف به جميع اعراف العالم.

وثانياً: ان تدخل غيره فيه ينجر إلى تعطيل الجهاد وابطاله؛ اذ ما من حرب الا وليبعض الناس داع إلى انتهائها والمهادنة للعدو فيها.

وثالثاً: ان ذلك يوجب الهرج والمرج في البلاد، وعدم استقرار وأمن فيه.

واخرى: بمعنى عدم الخيار في طول الامام اي مع فرض عدم وجوده او عدم حضوره الا لاشخاص معينين، وليس يتخطى منهم إلى غيرهم من احاد الناس. وحينئذ يقع الكلام في تعيين هؤلاء الاشخاص اعني من يملك التصدي لهذا الامر في غيبة الامام المفروض طاعته. فاما بناء على القول بولاية الفقيه في زمن الغيبة، فولايته

ولاية الامام، بل لا يبعد ان يكون المراد بالامام في بعض كلمات الفقهاء (رحمهم الله) الاعم منه. وهذا بالنسبة لمن يجوز الجهاد الابتدائي في زمن الغيبة اوضح، لفحوى ادلة تشريع الجهاد، اذ امر الجهاد الابتدائي اهم واعظم من المهادنة بكثير كما لا يخفى حيث انه اشعال للحرب وهذه اطفاء لها. واما بالنسبة لمن لا يرى الجهاد الابتدائي في زمن الغيبة، فيكفيه ادلة ولاية الفقيه. وهذا ما يظهر من كلام صاحب الجواهر (رحمه الله).

واما غير الفقيه من طبقات ولاية الغيبة بناء على القول بولاية غير الفقيه في صورة فقده، من جهة الحسبة فهو ايضاً يقوم بذلك بدليل الحسبة، وليس لاحد في عرضه التدخل في ذلك من رعايا الناس، والظاهر ان هذا هو مراد كاشف الغطاء (رحمه الله) حيث يقول: (وليس لغير الامام او نائبه الخاص او العام او الامراء والحكام مع عدم قيام من تقدم المهادنة؛ لان سائر الرعية لا يرجع اليهم امر الحروب)، انتهى. بل لعله المراد من اطلاق صاحب الجواهر (رحمه الله) في التعبير بنائب الغيبة في كلامه<sup>(١١٠)</sup>.

واما غير ولاية الغيبة من السلاطين والامراء المتغلبين على الحكم، فالامر فيهم يحتاج إلى مزيد كلام. اما صاحب الجواهر (رحمه الله) فنفي البعد عن جريان حكم الهدنة على ما يقع ويصدر منهم، واستدل له اولاً: برواية الصدوق عن الرضا (ع) في استمرار ما حكم به عمر على بني تغلب<sup>(١١١)</sup>. وثانياً: بسيرة العلماء وجميع المسلمين على تناول الجزية من الحكام كتناول الخراج... إلى آخر كلامه. وذكر الجزية في استدلاله مع كونها مخصوصة باهل الذمة وعدم ارتباطها بالعدو الذي يهادن معه لعله من باب ذكر الامثال والمشابهات في هذا الباب، لتقريب ان خيار الحاكم في امثال هذه الامور، لم يكن محل مناقشة بين صنوف المسلمين من العلماء والعوام. وكيف كان، فمن المحتمل ان يكون هذا الذي ذكره صاحب الجواهر، هو المراد من كلام كاشف الغطاء المذكور آنفاً، ولازم ذلك حرمة كل ما يعد نقضاً للهدنة المنعقدة من قبلهم من احد من الناس. اقول: يرد على الاستدلال بالرواية:

اولاً: انها مرسلّة ولا يعتمد عليها من جهة السند، وما قيل من ان مرسلات الصدوق اذا كانت بنحو نسبة القول إلى الامام (ع) فهي في قوة الحديث المسند اعتماداً على الصدوق (رحمه الله) مما لا يساعده المبنى المعروف والمرضي في باب حجية خبر الواحد، وليس هناك ما يجبر به ضعف سند الرواية. وثانياً: ان موضوع الحديث هو التصالح بين الخليفة وبعض اهل الذمة في امر مالي، واين هذا من الهدنة التي هي ختم الجهاد، والصالح مع العدو المحارب، فالحاق ما نحن فيه بمورد الرواية لا يتم الا بالقياس المرذود لدى الامامية.

وثالثاً: ما صدر عن عمر وان كان نافذاً كما بينه الامام الرضا (ع) الا ان من المحتمل انه كان قضية في واقعة، ففعل نفوذه كان من جهة تنفيذ امير المؤمنين (ع) له او شيء من ذلك القبيل، فصحة ذلك التصرف لا تدل على صحة التصرفات الصادرة عن الحكام والامراء كما يدعي صاحب الجواهر (رحمه الله). ورابعاً: من المحتمل ان قوله (ع) في المرسلّة: (فعليهم ما صالحوا عليه ورضوا به) امضاء لما صدر من عمر المترأى انه كان معمولاً به إلى زمانه (ع)، وذلك لعله لحاجة لبعض الشيعة في تعاملهم مع بقايا بني تغلب، فارادوا صحة معاملتهم معهم، فاجاز الامام وامضى كولي لامور المسلمين القرار الذي وضعه عمر قبل عشرات السنين. وعلى هذا الاحتمال الذي لا يبعد كثيراً عن لحن الحديث، فصحة الفعل الصادر عن الخليفة ايضاً غير مقبول ولو بنحو القضية في واقعة. ويؤيد هذا الاحتمال قوله (ع) في آخر الحديث: (الى ان يظهر الحق) حيث ان هذه الفقرة تناسب كون الحكم ولويماً من الامام الرضا (ع).

وحاصل الكلام: ان التمسك بمثل هذه الرواية لما رآه من اثبات نفوذ الهدنة اذا صدرت من غير الامام (ع)، بمعزل عن الصواب جداً. واما السيرة المدعاة فليست باشقى وافية من الرواية المذكورة، ويظهر وجوه الاشكال فيها بتأمل يسير.

هذا، والقول بعدم نفوذ الهدنة الصادرة من الحكام غير المحققين مطلقاً وبدون اي استثناء، ايضاً ينجر إلى ما لا يلتزم به ذو اعتبار فضلاً عن فقيه؛ اذ ربما يكون في الهدنة المصلحة التامة للمسلمين وليبلادهم ومصيرهم، وفي استمرار الحرب ضرر عليهم وهدر لدمائهم وتلف لاموالهم، بل مفروض الكلام في نفوذ هدنة الجائر وعدم نفوذها، هو ما اذا كانت الهدنة ذات مصلحة للمسلمين، والا فالهدنة باطلة ولو من الامام العادل، فحينئذ إما ان يقدم الجائر على الهدنة، او تفوت الهدنة وما فيها من المصلحة عن المسلمين، ولا اظن فقيهاً يلتزم ويفتي بتورط المفسدة وفناء النفوس المحترمة وتلف الاموال وغير ذلك مما يترتب على الحرب الدامية. وعلى هذا فالظاهر ان قبول الهدنة من الجائر وترتيب الآثار عليها فيما يترتب على تركه المفسدة، مما يحكم به الارتكاز الشرعي والذهن المتعارف المتشرع، وان كان نفس العمل من الجائر تصرفاً فيما لا يحق له التصرف فيه وهو حرام عليه شرعاً، والله العالم.

المسألة الثانية: في شرط العوض المالي للمهادنة، مقتضى القاعدة جوازه؛ اذ ليس في مفهوم الهدنة ما يمنع من ذلك، ولذا ترى ان صاحب الجواهر صرح في شرح معنى الهدنة بوقوعها بعوض وغير عوض، وأوّل كلام من قيدها في التعريف بكونه بغير عوض، كالشيخ في المبسوط والعلامة في القواعد، انه يراد منه عدم اعتبار العوض فيها، لا اعتبار عدم العوض، هذا اولاً، وثانياً: لكونه مقتضى اطلاق ادلة المهادنة كقوله تعالى: (وان

جنحوا للسلم فاجنح لها) فانه يشمل كونه بعبوض، ومثله الادلة الاخرى. وكذا مقتضى اطلاقات اعتبار الشرط وهي معروفة، فجواز شرط المال في الهدنة في الجملة مما لا اشكال فيه. الا انه ربما يفرق بين مال يستلمه المؤمنون من الكفار، وبين ما يدفعه اليهم. أما الاول فهو جائز بلا اشكال؛ لما ذكر، وللاولوية بالنسبة للهدنة بغير مال. وأما الثاني فقد حكى المنع عنه مطلقاً عن احمد والشافعي<sup>(١١٢)</sup>، ولم اعرف في اصحابنا من صار إلى هذا القول، الا ان فيهم من فصل بين حال الضرورة وغيره، فمنعه في غير الضرورة، وهو العلامة (رحمه الله) فقال في التذكرة في عداد الشروط الفاسدة: (او دفع المال اليهم مع عدم الضرورة الداعية إلى ذلك)<sup>(١١٣)</sup>. وقال في المنتهى: (واما اذا لم يكن الحال حال ضرورة فانه لا يجوز بذل المال، بل يجب القتال والجهاد؛ لقوله تعالى: (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله إلى قوله تعالى: حتى يعطوا الجزية)<sup>(١١٤)</sup>، ولأن فيه صغاراً وهواناً، أما مع الضرورة، فانما صير إلى الصغار دفعاً لصغار اعظم منه، من القتل والسبي)<sup>(١١٥)</sup>.

وقد عدل بعض آخر من الاصحاب من شرط الضرورة إلى شرط المصلحة. قال كاشف الغطاء (رحمه الله): (ولو وقعت مشروطة بعبوض قل او أكثر.. او بسائر الشروط الشرعية، اتبع الشرط، ويشترط فيها موافقة مصلحة المسلمين)<sup>(١١٦)</sup>، والظاهر ان مرجع الضمير في قوله (فيها) هو (الشروط) ولو كان مرجع الضمير الهدنة، دل ايضاً 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 للاسلام والمسلمين ايضاً)<sup>(١١٧)</sup>. وقال السيد الخوئي (رحمه الله) في منهاجه: (ولا فرق في ذلك بين ان تكون مع العوض او بدونه، بل لا بأس بها مع اعطاء ولي الامر العوض لهم اذا كانت فيه مصلحة عامة)<sup>(١١٨)</sup>. اقول: اما اشتراط كون دفع المال موافقاً للمصلحة فهو امر واضح لا مرية فيه، ولا يمكن لاحد ان يلتزم بجواز دفع المال إلى الكفار في الهدنة مع كونه خلاف المصلحة؛ وذلك لان صحة اصل الهدنة ومشروعيتها ايضاً متوقفة على موافقة المصلحة، فكذا هذا الشرط وغيره من الشروط، واما اشتراطه بالضرورة كما عرفته من كلام العلامة وبعض علماء السنة، فهو يعني ان دفع المال إلى الكفار حرام ولو مع كونه ذا مصلحة، وانما يرتفع حكم الحرمة لدى الضرورة مثل بقية المحرمات، فمرجع هذا القول إلى القول الاول، اعني عدم الجواز مطلقاً، اذ القائل بالحرمة ايضاً يستثني منها حال الضرورة لا محالة.

ويقع التساؤل هنا: ما الدليل على حرمة دفع المال إلى الكفار؟ وقد ذكر العلامة له اولاً الآية، وثانياً استلزامه الصغار، انت خبير بقصورهما عن الدلالة على ذلك.

اما الآية فهي قد خصصت بدليل الهدنة، والا يلزم ان لا تكون الهدنة جائزة مطلقاً، فبعد ما تسلم تخصيصها بدليل الهدنة فلنرجع في تنقيح موضوع الجواز إلى ادلتها. وقد قلنا: ان عموم ادلة الهدنة تشمل ما كانت مشروطة الا شرطاً خالف كتاب الله، ولم يثبت كون هذا الشرط مخالفاً لكتاب الله.

واما الصغار، ففيه الخدشة صغرى وكبرى، اما الاول: فلمنع كون دفع المال صغاراً دائماً، فرب قوي يدفع المال إلى من هو اضعف منه دفعاً لشره، وفي دفع النبي (ص) المال إلى عيينة بن حصين، لفصله عن ابي سفيان يوم الاحزاب الذي نقله الاسكافي وبعض العامة على ما ذكر صاحب الجواهر (رحمه الله) مثال واضح لذلك<sup>(١١٩)</sup>. واما الثاني: فلأن مطلق ما يلزم فيه الصغار لا يمكن الالتزام بحرمة، اذ رب صغار يستتبع مصلحة كبيرة للاسلام والمسلمين، وحرمة في تلك الموارد غير معلومة، ولعل احد امتثاته التاريخية ما وقع للمسلمين في وقعة الحديبية، حيث قبلوا ما الزمهم به الكفار من محو (بسم الله الرحمن الرحيم)، وعنوان رسول الله عن اسم النبي الاعظم (ص)، وقد بارك الله تعالى في صلحهم هذا الذي تحملوا في طريقه مثل تلك الامور، حتى نزل فيه قوله تعالى: (انا فتحنا لك فتحاً مبيناً)<sup>(١٢٠)</sup> على القول بنزوله في تلك الواقعة.

المسألة الثالثة: هل يجوز اقتراح الهدنة من المسلمين؟ او يخص الجواز بما استدعاه الطرف الكافر؟ ظاهر الفقهاء حيث لم يعنونوا المسألة هو عدم الفرق بين الصورتين، الا ان هناك اموراً ربما تلقي على الذهن ان ادلة الجواز تختص بصورة اقتراح الكافر. بل ربما يستفاد من بعض الادلة حرمة الدعوة إلى السلم.

فنقول: اما ما يستفاد منها اختصاص المشروعية بصورة طلب الكفار لها، فقوله تعالى: (وان جنحوا للسلم فاجنح لها)، حيث ان الامر بالجنوح للسلم وقع مشروطاً بجنوح الكفار له، فيختص الجواز بهذه الصورة؛ اذ الاصل في معاملة الحربي هو الجهاد، وانما ادلة الصلح تخصيص لذلك الاصل، وموجب للخروج منه، فيكتفى فيه على مقدار دلالة هذه الادلة ولا يتجاوز عنها.

واما الآيات الأمرة باتمام عهد الكفار إلى مدتهم، فهي ناظرة إلى ما وقع من العهد بين النبي (ص) والكفار، وليس فيها التعرض لكيفية وقوع هذه العهود، وليس في الروايات الحاكية لتلك العهود ما يوضح لنا انها كانت بطلب من المسلمين، فلا اطلاق فيها بالنسبة لصورة ابتداء المسلمين بدعوة الهدنة.

ومما يترأى منه اختصاص مشروعية الهدنة بصورة طلب الكفار، ما سبق الاستدلال به من قول امير المؤمنين (ع) في عهده للاشتر: (ولا تدفعن صلحاً دعاك اليه عدوك، لله فيه رضى) الذي نقل عنه (ع) في نهج البلاغة ومثله في تحف العقول ودعائم الاسلام<sup>(١٢١)</sup>. وجه الاختصاص ان النهي انما هو عن دفع صلح يدعو اليه العدو، فالمنهي اولاً: هو دفع الصلح، وهو عدم قبوله لا عدم اقتراحه، وثانياً: هو رد الصلح الذي يدعو اليه العدو،

فهذا هو شرط مشروعية الصلح، وفيما عداه يبقى حكم وجوب الجهاد بحاله. والحاصل: ان ادلة مشروعية الصلح بين ما هو مهمل ومجمل بالنسبة إلى شموله لصورة ابتداء المسلمين به كعمل النبي (ص) مع كفار عصره، والآيات الدالة على اعتبار العهود المعقودة مع الكفار، فلا اطلاق فيه، وبين ما فيه دلالة ما على اختصاص الحكم بصورة اقتراح العدو للهدنة دون غيرها، فيبقى صورة اقتراح المسلمين للصلح خارجة عن شمول الادلة وباقية تحت حكم وجوب الجهاد. هذا كله مضافاً إلى ظهور الآية المباركة (فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وانتم الاعلون و الله معكم) (١٢٢) في حرمة الدعوة إلى الصلح، وبناء عليه فلو فرض وجود اطلاق في المقام يدل على مشروعية الصلح في كل صورة من الصور، فهو يقيد بهذه الآية المباركة، كما هو الواضح من النسبة بين كل دليلين من هذا القبيل، فضلاً عن عدم اطلاق من هذا القبيل في البين.

فحاصل ما عرفت: ان الصلح المشروع انما هو ما يقترح ويستدعى من طرف العدو لا غير؛ لان غيره غير مدلول عليه بادلة جواز الصلح، بل مشمول لدليل النهي عنه، وهو الآية الشريفة. هذا، ولكن يمكن بعض الخدشة في ما استظهر من الادلة. اما آية الجنوح فلأن الجنوح بمعنى الميل، وهو اعم من الاقتراح، فرب من يجنح لشيء بدون ان يقترحه، فقوله تعالى: (وان جنحوا للسلم فاجنح لها) بمعنى انه ان مالوا إلى السلم فمل انت ايضاً اليها، وليس فيها تعرض لمفهوم الاقتراح، وانه من اي جانب لا بد ان يكون. فالآية - والله اعلم - بصدد بيان اصل مشروعية الصلح وانه مشروع فيما يميل اليه العدو ولا يستتف من، ومعلوم انه لو لم يقبل العدو ولم يميل إلى الصلح فلا يمكن الصلح للمسلمين. ويمكن تقرير الاستدلال بنحو آخر. وهو ان يقال: ان شرط مشروعية الصلح بناء على الآية هو ميل العدو، واذ لم يميل هو، فالصلح لا يكون الا بالتماس وطلب دليل من ناحية المسلمين، وهذا هو الخارج عن المشروعية، لا الصلح الذي يكون باقتراح المسلمين من دون ذلة، فجنوح العدو شرط طبيعي لا شرعي للصلح. ولعل وجه ذكره مع ذلك ان الآية بصدد بيان انه اذا حصل لك فرصة التحصل على الصلح بأن جنح اليه عدوك فلا وجه حينئذ لاستمرارك الحرب وتحملك اعباءها، فاجنح انت ايضاً لها، وتوكل على الله في آثارها وتبعاتها. فاداة الشرط هنا في الحقيقة استعملت بمعنى (اذا) التي هي ايضاً اداة اخرى للشرط، وقد سيقت لبيان الارضية الطبيعية للسلم. واما قوله تعالى: (فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم) فيمكن الخدشة في دلالتها بان: متعلق النهي فيها ليس شيئاً غير مرتبطين مع بعضهما البعض، بل شيء واحد يترتب بعضه على بعض.

بيان ذلك: ان وقوع شيئاً في حيز النهي يكون على وجهين: فتارة: يكون كل منهما متعلقاً للنهي مستقلاً كقولنا: اذا صمت فلا تاكل ولا تشرب، وفي مثله لا بد من تكرار اداة النهي، ومن هذا القبيل قوله تعالى: (ولا تهنوا ولا تحزنوا...) (١٢٣) فان الوهن والحزن امران مستقلان، لا يترتب احدهما على الآخر ولذا تكرر ذكر اداة النهي فيهما. وتارة: يكون متعلق النهي امراً واحداً، وانما ذكر الشيء الآخر كنتيجة لذلك الامر، كقولنا: اذا كنت صائماً فلا تأكل وتقطر، وفي هذا القسم فمتعلق النهي هو الأكل، وانما ذكر الافطار كنتيجة له، وفي مثله لا شبهة في ان الشيء المذكور ثانياً هو ايضاً امر مرغوب عنه، الا انه لم يقع متعلق النهي مستقلاً، بل ذكر حتى يعلم ان هذا مترتب على الاول ومحكوم بحكمه، ولذا لا تتكرر فيه اداة النهي. ومن هذا القبيل قوله تعالى: (فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم) فما هو الواقع في حيز النهي هو الوهن في قبالة العدو، والمراد به هو اختلال العزم على الجهاد والثبات، واستشعار الضعف والهزيمة، ثم ان الذي يترتب كنتيجة له هو الدعوة إلى السلم.

وفي الحقيقة: التماس السلم من العدو وطلبه من موقع الضعف والوهن. وهذا - ولا شك - امر مرغوب عنه الا ان الوقوع فيه انما يتأتى من ناحية الامر الاول الذي وقع في حيز النهي اعني الوهن، فالنهي عن الدعوة إلى السلم التي لم تجعل في حيز النهي في ظاهر الكلام، بل هي منهي عنها بقريئة المقام انما وقع تبعاً للنهي عن الوهن. وعلى هذا فحاصل مراد الآية - والله اعلم - : فلا تهنوا حتى ينتهي بكم الوهن إلى الدعوة إلى السلم، ويستفاد منه ان الدعوة إلى السلم اذا كانت ناشئة عن الوهن فهو مبعوض للشارع، وهو كذلك اعتباراً؛ اذ ليس شيء اضر بكرامة الاسلام وعزة المسلمين من مثل هذه الدعوة التي هي في الحقيقة التماس للصلح وسؤال له من موقع دليل لا يناسب شأن الاسلام والمسلمين. لكن اين هذا من حرمة الدعوة إلى الصلح مطلقاً؟! وقد عرفت ان طلب الصلح ربما يكون عن رفعة وعزة وقدرة، فليس الصلح دائماً مما يحتاج اليه الضعاف، بل رب قوي يطلب الصلح ويراه مصلحة له، والمثال الواضح لذلك ما نقل عن النبي (ص) في اقتراحه الصلح على عبيدة بن حصين في مقابل مال كثير، مع كونه (ص) اقوى منه بكثير.

وبناء عليه فلا دلالة في الآية الشريفة على ما ادعى من حرمة السلم اذا كانت ابتداء من المسلمين وبطلب منهم مطلقاً.

ويؤيد ما استظهرناه من الآية تعقب النهي بقوله تعالى: (وانتم الاعلون) (١٢٤) الذي ذكر بمثابة علة لذلك النهي؛ فان العلة انما تناسب عدم الوهن وعدم الطلب الناشئ منه، ولا تناسب الدعوة إلى السلم اذا لم تكن ناشئة عن الوهن والضعف، كما لا يخفى.



واما قول امير المؤمنين(ع): (ولا تدفعن ... الخ) فالامر فيه اوضح؛ اذ ذكر دعوة العدو للصلح ليس لبيان شرط جوازه، بل هو بيان لوجه امره(ع) لقبول الصلح، وذلك بقريئة ما تعقبه من الجمل اعني قوله(ع): (فان في الصلح دعة لجنودك وراحة من همومك وامنأ لبلاك، الحديث). فهو في قوة ان يقول احد: اذا يدعوك العدو بنفسه إلى الصلح فما الوجه في استمرار القتال ودفع مثل هذا الصلح؟! مع ان فيه من المنافع كذا وكذا ... وان ابيت الا عن دلالة هذا الحديث على مشروعية الصلح الذي هكذا صفتة، فدلالته على عدم جواز غيره من الصلح لا يكون الا بناء على اعتبار مفهوم الوصف او اللقب، وهو كما ترى.

وحاصل الجميع: ان الهدنة جائزة، سواء كانت باستدعاء واقتراح من الكافر او بطلب ودعوة من المسلم، من غير فرق بينهما.

نعم، اذا كانت متوقفة على ذلة المؤمنين وكسر شأنهم وعزتهم فلا تجوز بمقتضى ما استظهرناه من الآيتين الكريميتين. ولا يجوز مثل ذلك الصلح كونه ذا مصلحة، اذ كما قلنا سابقاً ان اطلاقات ادلة الاحكام الشرعية لا تقيد بالمصالح التي نستشعرها في القضية، فالمصلحة في الحرام لا ترفع حرمة، والمصلحة في ترك الواجب لا توجب رفع الوجوب. نعم تقيد ادلة الاحكام بالاضطرار حيث ان دليله حاكم على ادلة الاحكام، كما هو معلوم ومبين في محله.

### المسألة الرابعة: في موارد جواز نقض الهدنة:

وهذا يعني التسليم بحرمة نقض الهدنة التي وقعت صحيحة، وقد مر في الفصل الرابع ادلة حرمة الغدر الذي هو بمعنى نقض العهود والقرارات المتخذة مع العدو، واعدنا تلك الادلة كتاباً وسنة وغيرهما، بل اشرنا هناك ان القدر المتيقن والمنصوص به من بعض آيات الذكر الحكيم هو نقض عهد الهدنة، وانما يصر إلى الحكم المزبور في العهود الاخرى من باب الغاء الخصوصية، وذلك مثل قوله تعالى: (الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً)<sup>(١٢٥)</sup>، وقوله تعالى: (فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم ... الآية)<sup>(١٢٦)</sup> والروايات المذكورة في الباب ٢١ من ابواب جهاد العدو من كتاب الوسائل، فراجع. وقد ذكر العلامة (رحمه الله) في التذكرة حديثاً عن رسول الله (ص) وهو انه(ص) قال: (من كان بينه وبين قوم عهد فلا يشد عقدة ولا يحلها حتى ينقضي مدتها او ينبذ اليهم على سواء)<sup>(١٢٧)</sup>.

ثم بعد تسليم حرمة نقض الهدنة نقول: لا شبهة ولا خلاف في ان نقض الهدنة يكون جائزاً اذا ابتدأ العدو بنقضها؛ وذلك: اولاً: بمقتضى نفس ادلة اعتبار العهود مع العدو، حيث جعل اعتبارها فيها مغيباً برعاية العدو لها، مثل قوله تعالى: (فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم)، بل لان نقض العدو للعهد يوجب انتفاء ما كان الوفاء به واجباً، لان العهد القائم بين طرفين امر اعتباري يدوم بدوام كل منهما له، فاذا نقضه احدهما زال وانتفى الامر القائم في البين، فينتفي بالنقض من احد الطرفين موضوع وجوب الوفاء من الطرف الآخر، فتأمل.

وثانياً: لقوله تعالى: (واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء ان الله لا يحب الخائنين)<sup>(١٢٨)</sup> والحكم في الجملة من المسلمات كما يساعده الاعتبار في مقتضى حفظ مصالح الاسلام والمسلمين. الا ان هنا بعض الفروع المذكورة في كلمات الفقهاء (رحمهم الله) لعلها محتاجة إلى البيان.

الاول: ان الخوف في الآية ليس بمعنى ما يحصل في نفس ولي الامر، بصرف ظن مجرد عن الشواهد والقرائن، بل هو ما يؤكد القرائن، صرح بذلك العلامة(رحمه الله) في التذكرة والقواعد، قال في التذكرة: (ولا يكفي وقوع ذلك في قلبه حتى يكون عن امارة تدل على ما خافه، ولا تنتقض الهدنة بنفس الخوف، بل للامام نقضها... الخ)<sup>(١٢٩)</sup>، وقال في القواعد: (ولو استشعر الامام خيانة جاز له ان ينبذ العهد اليهم وينذرهم، ولا يجوز نبذ العهد بمجرد التهمة) انتهى ما في القواعد على ما نقله عنه في الجواهر وعلق عليه صاحب الجواهر بقوله: (وهو كذلك؛ ضرورة وجوب الوفاء لهم، بخلاف ما اذا خاف منهم الخيانة لامور استشعرها منهم، فانه ينبذ العهد حينئذ لقوله تعالى: (واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء ان الله لا يحب الخائنين)).

اقول: اما عدم كفاية الخوف بمعنى الحاصل بالتهمة، فهو ما يحكم به الاعتبار؛ اذ نقض العهد والرجوع إلى حالة الحرب بمجرد التهمة، يجعل غالب عهود الهدنة كاللغو، فان مثل هذا الخوف متوفر غالباً ان لم نقل دائماً في مقابلة الاعداء، ولعله المستفاد من التأكيد في قوله تعالى: (واما تخافن...). واما ما في التذكرة من ان ذلك لا يوجب انتفاض العهد بنفسه، بل يوجب حق النقض للامام، فهو ايضاً مما يساعده الاعتبار بل يحكم به؛ اذ ربما لا يكون النقض العملي موافقاً لمصلحة المسلمين، فاللازم هو نبذ العهد بمعنى اعلام العدو بانه ليس في ما بعد عهد في البين، بل يمكن ان يقال ان النبذ ايضاً ليس بواجب، بل الامر في قوله تعالى: (فانبذ اليهم...) بمعنى جواز ذلك لامام المسلمين لا وجوبه عليه، فيجوز له حين استشعاره الخيانة وحصول الخوف، ان ينبذ اليهم على سواء، وان كان ذلك بعيداً عن ظاهر الكلام، واما النقض عملاً فهو تابع للمصلحة والامام مختار فيه. مضافاً إلى ان هذا هو مفاد الآية الكريمة، اذ النبذ في قوله تعالى: (فانبذ اليهم على سواء) ليس بمعنى النقض، بل بمعنى نبذ العهد اليهم الذي يوجب اعلامهم بان العهد القائم بينهم قد انتفى وانتهى وليس فيما بينهم وبين المسلمين عهد بعد ذلك. ولذا قال في القواعد بعد قوله: جاز له ان ينبذ العهد اليهم: (وينذرهم).

ثم ان عبارة القواعد فيما طبع منه في عداد (الينايبع الفقهية) وكذا في متن جامع المقاصد، هكذا: (ولا يجوز نبذ

الجزية بمجرد التهمة... ) بدل: نبذ العهد كما في الجواهر وعلى هذا فالعبارة مسوقة لبيان الفرق بين الجزية والهدنة، وان الجزية لا تنبذ بمجرد الخوف، وقد تصدى الكركي (رحمه الله) في شرحه، لبيان ما قيل في وجه الفرق بينهما والمناقشة فيه، والظاهر ان اشارته لما قيل، إلى قول العلامة نفسه في التذكرة، فراجع. وبناء على هذا فإما ان يراد من التهمة اعم من الخوف المقارن لقرينة، لا خصوص التهمة الصرفة وتكون النتيجة ان: عقد الجزية لا ينبذ بمجرد الخوف وان كان هناك قرائن تؤيده، بخلاف الهدنة فانها تنبذ مع الخوف المقارن للقرائن، وإما ان يقال: ان نظره في القواعد على ان مجرد التهمة في باب الهدنة يكفي لنبذ العهد وتكون النتيجة ان التهمة الصرفة، توجب نبذ الهدنة دون عقد الجزية. والثاني بعيد جداً، وان كان الاول مستلزماً لتكلف في العبارة.

وحاصل الكلام في ما تنتهي به الهدنة انه لو نقض العدو عملياً العهد بأن شرع في الحملة فلا شبهة في جواز مقابلته بالمثل، وهذا اما من باب الدفاع، او انتفاء ما يوجب الكف عن العدو كالعهد. واما لو لم ينفذه عملياً، بل عمل ما يخاف معه على العهد بمعنى صدور ما يمكن ان يعد قرينة على خيانتها، فيجوز او يجب نبذ العهد اليهم، بمعنى اعلامهم بان العهد قد انتهى، وليس بينهم وبين المؤمنين ما يمنع عن وقوع الحرب، ومقتضى الارتكاز العرفي حينئذ انه لو تمكن العدو من اثبات ان الامام قد اخطأ في فهم ما حسبه قرينة على الخيانة، وانه لم يكن بصدها ولم يعمل لها ابدأ، واقتنع الامام بذلك، فالامر يرجع إلى ما كان عليه قبل ذلك وتكون الهدنة بحالها، ولا يلزم تجديد العقد ثانياً. واما لو لم يكن هناك قرينة على الخيانة من اول الامر، بل حصل للامام خوف بغير قرينة، فالحكم بقاء الهدنة من اول الامر.

الثاني: لو نقضوا العهد ثم تابوا عنه، نقل العلامة (رحمه الله) في التذكرة عن ابن الجنيدي (رحمه الله) القبول منهم، ولم يعلق عليه هو بنفسه، وعلق عليه صاحب الجواهر (رحمه الله) بقوله: ولا بأس به. الا ان مقتضى القاعدة عدم القبول؛ لان العهد السابق قد انتقض بخيانتهم، والعهد الجديد يحتاج إلى عقد جديد. وبهذا يفرق بين هذا الفرض وبين ما ذكرنا آنفاً من صورة خطأ الامام في استشعار الخيانة منهم، حيث ان العقد السابق كان باقياً بحاله هناك، دونه هنا. نعم يمكن ان يختار الامام عدم التحامل عليهم اذا رأى ذلك مصلحة للمسلمين.

الثالث: الخيانة تحصل بفعل الرئيس المطاع في جبهة العدو، او بامضائه او تسببيه. وأما فعل البعض ممن لا يملك الخيار في امر الحرب والصلح مع عدم تدخل الرئيس المطاع فلا يؤثر شيئاً فيما تم بين الدولتين. فما في كلام العلامة (رحمه الله) وغيره، من ان في صورة نقض البعض، ان كان الباقرن راضين او ساكتين كانوا ناقضين جميعاً، واما ان كانوا متبرئين او معتزلين كان العهد باقياً بالنسبة اليهم، فلا بد ان يعتبر خروجاً عن مفروض الكلام في باب الهدنة؛ اذ قرار الهدنة كما سبق منا في تعريفها انما ينعقد بين دولة الاسلام والدولة المخاصمة وما بحكمها، لا بينها وبين أحد الناس، كما هو الحال في عقد الذمة. فلا معنى اذاً لتأثير غير الدولة في ما انعقد بين الدولتين. نعم، خيانة المهادن لا تنحصر في مباشرة الرئيس لها، بل تحصل ايضاً بتسببيه لها، او امضائه للصادرة عن بعض رعيته منها. واما رضاه غير المقارن بالتسبيب او الامضاء، فلا دليل على لحوق حكمه بهما؛ اذ الرضى امر قلبي لا يباط به الاحكام المترتبة على افعال الناس في معاملة بعضهم البعض، لا سيما الاحكام الجزائية وما شابهها ويجري مجراها، فالرضى بصدور الحرام المستوجب للحد الشرعي عن احد لا يوجب حداً ولا تعزيراً على الراضي. نعم هو امر قبيح فيما بينه وبين الله، وتختلف مراتب حزازه وقبحه بحسب مراتب الفعل المحرم المرضي له، فلا يبعد ان يكون في بعض مراتبه حراماً، بل كائناً في عداد الموبقات، كالرضى بقتل الانبياء والاولياء وعباد الله الصالحين، طبعاً فيما لم يكلف هذا الراضي بالمنع والردع والنهي عن صدور هذه الكبيرة الموقفة؛ لعدم القدرة وامثاله.

والحاصل: ان الرضى بالخيانة، سواء المنقذ في نفس الرئيس وغيره، لا يسبب شيئاً في امر الهدنة القائمة بينه وبين الدولة الاسلامية، ما لم يصل إلى حد يعتبر في نظر الامام امضاء او تسببياً لما صدر عن البعض، كما اذا اعلن رضاه و اشار به واشاعه بين الناس.

ثم ان خيانة البعض وان كانت غير مؤثرة في اصل العقد القائم بين الدولتين، الا انها موجبة لاحكام بالنسبة إلى نفس الخائن لا محالة، بمعنى ان هذه الخيانة الصادرة منه جريمة لا بد ان يعتبر لها تبعاتها القانونية. والذي لا يبعد عن الاعتبار العقلائي بل عن الارتكاز المتشرع، هو ان يكلف رئيس الجبهة المهادنة بتأديبه و جزائه حسب ما تقدر الجريمة الصادرة منه، من جهة الشدة والخفة، والخطورة والسهولة. فان لم يفعل ما يكلف عامل الامام ذلك البعض الناقض معاملة الحربى. ولا يخفى ان الظروف الملازمة لذلك سوف تختلف في الازمنة والامكنة المختلفة، فلا مناص من القول بان الامام يختار ما يرى فيه مصلحة المسلمين، ويجده مناسباً للظروف والملازمات القائمة عندئذ، والله العالم.

الرابع: قال في الجواهر تبعاً للعلامة (رحمه الله) في غير واحد من كتبه: ان الواجب رد المهادنين إلى مأمهم بعد ما انتقض عهدهم اذا فرض صبرورثهم بين المسلمين. والظاهر منه ان هذا الحكم يشمل ما لو كان نقض العهد من قبلهم وبخيانتهم، بل يشمل نفس الخائن الذي انتقضت الهدنة بفعله. ولعل عدم ذكره لمستند على ذلك يحكي عن كون الحكم عنده من الواضحات.

واما العلامة (رحمه الله) فانه اولاً: فصل بين ما اذا كان الداخل منهم في حوزة المسلمين لم يصدر منه ما يوجب حقاً عليه، كايواء عين العدو والايخبار بخبر المسلمين والاطلاع على عوراتهم، او قتل نفس منهم وامثال ذلك، فيرده الامام إلى مأمنه، وبين من صدر منه ذلك فيستوفي منه الحق. وثانياً: استدلت على ما ادعاه بان الداخل على المسلمين دخل بأمانهم فيجب رده، والا كان ذلك خيانة من المسلمين.

اقول: ان كان مرادهما ادراج المورد في عنوان الأمان كما لعله الظاهر منهما، فيكون ما استند به العلامة من وجوب الرد إلى المأمّن، تمسكاً بقول الله تعالى في باب الأمان: (ثم ابلغه مأمّنه)<sup>(١٣٠)</sup> فهو، والا فالحكم بوجوب الرد إلى المأمّن استناداً إلى حرمة الخيانة محل تأمل؛ وذلك لان صدق عنوان الخيانة على ما يعتبر جزءاً لارتكاب الخيانة من العدو المهادن، غير سديد.

نعم، بالنسبة إلى غير مرتكب الخيانة من الاعداء بالذات، وهكذا معاونين له بل المطلعين على نيته الفاسدة والراضين بها، لا يبعد القول بان وجوب ردهم إلى مأمّنه، مما يرتكز عليه الذهن المتشرعى وان لم يدل عليه دليل لفظي بالخصوص، وذلك طبعاً بعد الاعتراف بان المورد ليس من مصاديق الأمان؛ وذلك لتغايرهما موضوعاً وحكماً، ويتضح ذلك بمراجعة ما ذكرناه في تعريف العنوانين اي الهدنة والأمان والوجه الفارقة لكل منهما خاصة.

الا ان ملاحظة مجموع ما ورد في الادلة وما افتى به الفقهاء(رحمهم الله) في شتى الابواب، بالنسبة إلى معاملة العدو في غير ميدان الحرب، تقرب إلى الذهن ان ما ذكره العلامة وصاحب الجواهر(رحمهما الله) من وجوب الرد إلى المأمّن، ليس بعيداً في الجملة عن المستفاد من الادلة الشرعية، وعن مرتكز اهل الشرع، فليراجع إلى مستند ما افتوا به في باب شبهة الأمان، وفي حكم من كان في حصنه من الكفار فسمع صوتاً وتوهمه أماناً، وغير ذلك من الموارد. مضافاً إلى ان ذلك اقرب إلى الاحتياط في باب النفوس والدماء، الذي لا يختص بما يتعلق منها بالمسلمين، وقد مر الكلام عن ذلك في بعض المباحث السابقة.

هذه نهاية ما الفيناه في الدرس في هذا الباب، وقد راجعنا ما كتبناه سابقاً ونقحناه واضفنا اليه شيئاً يسيراً مما فات عنا عندئذ. وهناك بعض فروع اخرى، يحتاج التصدي لها وبيان ما هو التحقيق فيها، إلى وقت اوسع، والله الحمد اولاً وأخراً.

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

(١٠٦) راجع ملاذ الأخبار ١٢: ٢٦٧، وقال مثله السيّد الخوئي في معجم الرجال، والظاهر أنه أخذ ذلك منه.

(١٠٧) جواهر الكلام ٢٣: ٢١٣.

(١٠٨) المكاسب: ٢٨٨.

(١٠٩) البقرة: ٢٧٥.

(١١٠) راجع جواهر الكلام ٢١: ٣١٢.

(١١١) الوسائل ١١: ١١٦، ب ٦٨، ح ٦.

(١١٢) المغني 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.

(١١٩) راجع جواهر الكلام ٢١: ٢٩٢، ولم أجد الرواية في مجاميع الحديث لأهل السنة.

(١٢٠) الفتح: ١.

(١٢١) المستدرک ١١: ٤٣ - ٤٥.

(١٢٢) محمّد: ٣٥.

(١٢٣) آل عمران: ١٣٩.

(١٢٤) المصدر السابق.

(١٢٥) التوبة: ٤.

(١٢٦) التوبة: ٧.

(١٢٧) التذكرة ١: ٤٥٠، أواسط الصفحة.

- (١٢٨) الأنفال : ٥٨ .  
(١٢٩) التذكرة ١ : ٤٥٠ .  
(١٣٠) التوبة : ٦ .