

تعد هذه الدراسة قسما من سلسلة بحوث في فقه الدولة الإسلامية لسماحة ولى أمر المسلمين (دام ظله).

وقد عالج سماحته موضوع (المهادنة) ضمن عدة محاور تدور حول بيان حقيقة الهدنة وشرائطها وأحكامها ثم تطرق في نهاية المطاف إلى بعض الفروع.

ويمتاز هذا البحث ناهيك عما توفر عليه من دقة وعمق بأصالة منهجيته إذ يلمس القارئ في مطاوي البحث العناية التامة بالقرآن الكريم واعتماده أساسا في كل أو جل استدلالاته.

(بسم الله الرحمن الرحيم) الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد المصطفى وآله أئمة الهدى.

إن مما ينتهي به الجهاد والقتال، المهادنة والهدنة.

وهي في الأصل: السكون، ويستعمل في الصلح والموادعة بين المتحاربين، إلا أنه في اصطلاح الفقه الإسلامي 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» [1] وقال العلامة (رحمه الله) في التذكرة: «المهادنة والموادعة والمعاهدة ألفاظ مترادفة معناها وضع القتال وترك الحرب مدة» [2]. ومثله في المنتهى، وقريب منه في التحرير والقواعد.

فانقطاع المدة وعدم الدوام قد أخذ في معنى الهدنة وتعريفها.

وقد جعلوا ذلك أحد وجوه الفرق بينها وبين عقد الجزية، كما ذكروا له وجوها آخر راجع التفصيل في القواعد للعلامة (رحمه الله)، وبعض آخر من كتبه وكتب غيره وإن كان التحقيق أن ما ذكروه من الفارق ليس هو الفارق الأصلي بين ماهيتيهما، بل إنما هي من قبيل العوارض والعلامات.

والفرق بينهما جوهريا هو أن الطرف المقابل في عقد الجزية هو العدو المغلوب الذي قد ظهر المسلمون عليه، وفتحت أرضه وأسقطت دولته والحال يجعل عليه شيء عوض الضرائب الموضوعة على المسلمين، فهو من جملة مواطني الدولة الإسلامية ولكن على غير دينهم.

وأما الطرف المقابل في المهادنة فهو العدو المستقر على أرضه والباقي على دولته ونظامه المدني وربما يكون قويا وغالبا على أمره، بل أقوى أحيانا من المسلمين.

ففي صدر الإسلام كانت الجزية على أهل الكتاب القاطنين في الشام بعد ما فتحت وصارت من أراضي الإسلام، ولكن الهدنة انعقدت مع قريش مكة ولم يفتحها المسلمون بعد.

والحاصل: أن عقد الهدنة ينعقد مع الدولة المحاربة بما يتبعها من شعبها، وعقد الجزية ينعقد مع أناس من أتباع دولة الإسلام.

هذا هو الفارق الجذري، وأما غيره من الفوارق فهي فروق في المظاهر والأحكام.

[1] المبسوط 2: 50.

[2] التذكرة 1: 447.

ثم إننا نواصل البحث في هذا الباب ضمن أمور:

الأمر الأول في حكمها

وهي جائزة في الجملة بإجماع المسلمين.

ومرادنا من الجواز: الجواز بالمعنى الأعم، أي الذي يشمل الواجب والمكروه، في مقابل عدم الجواز بمعنى الحرمة.

ونريد بقولنا «في الجملة»: أن الجواز مشروط بشروط، وما لم تتوفر الشروط تكون المهادنة محرمة، وسوف نذكرها بتفاصيلها.

والدليل على ذلك مضافا إلى كونه متسالما عليه بين المسلمين آيات من الذكر الحكيم منها قوله تعالى (إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا) [1]، وقوله تعالى (إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) [2]، ومنها قوله تعالى (الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ) [3] فهذه الآيات بدلالاتها اللفظية تدل على جواز عقد المعاهدة مع الكفار وتقرر ما صدر عن المسلمين من المعاهدة معهم، والمعاهدة وإن كانت غير مختصة بما تقع منها راجعة إلى شأن الهدنة وترك القتال، إلا أن هذه هي القدر المتيقن منها.

ومنها قوله تعالى (وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا) [4] فهو يدل على جواز الجنوح للسلم حينما يجنح لها العدو، وهذه الآية وإن كان مفادها أضيق دائرة من المدعى في الباب، حيث إن الجواز فيها مشروط بمبادرة العدو إلى الصلح، مع أن المدعى فيما نحن فيه هو الأعم، إلا أن دلالتها على الجواز في الجملة مما لا يقبل الإنكار.

والمناقشة في دلالتها بأن: المراد من السلم هو ترك القتال فعلا، دون قرار ومواضعة بين الطرفين، موهونة جدا إذ الظاهر من الأمر بالجنوح إلى السلم خصوصا مع الاقتران بما سبقه من الشرط أي جنوح العدو لها وما لحقه من الأمر بالتوكل على الله، أنه أمر بعمل إيجابي يحتاج إلى عزم وحزم وتوكل، لا أنه أمر بعمل يتفق كثيرا في الحروب بغير تمهيد وعزم مسبق، بل ما من حرب دامية مستمرة في برهة من الزمن إلا ويتخلل في ضمنها وقف الحرب مرات بغير قرار وعقد واتفاق، وورود الأمر بالجنوح إلى مثل ذلك مقتربا بمثل هذا التمهيد وذاك التعقيب، شيء لا ينبغي نسبته إلى الذكر الحكيم.

ويدل عليه أيضا ما في نهج البلاغة في عهده (عليه السلام) إلى مالك الأشتر من قوله (عليه السلام)

«و لا تدفعن صلحا دعاك إليه عدوك ولله فيه رضي، فإن في الصلح دعة لجنودك» [5]، وقد رواه في المستدرک عن تحف العقول، كما روى قريبا منه في الألفاظ والمعاني عن دعائم الإسلام عن علي (عليه السلام) عن النبي (صلى الله عليه وآله) [6].

كما يدل عليه ما نقل من السيرة النبوية القطعية من معاهداته (صلى الله عليه وآله) مع الكفار من مشركيهم ويهودهم ونصاراهم.

وكلها راجعة إما بالمطابقة وإما بالملازمة إلى ترك القتال واستقرار الهدوء والصلح المؤقت.

فالأمر بحسب الدليل واضح كمال الوضوح، بحيث يبدو أن ما فعله أصحابنا من إرساله إرسال المسلمين، وعدم التصدي كثيرا للاستدلال عليه، أمر صحيح حقا.

ثم إن العلامة (رحمه الله) وبتبعه البعض من متأخري المتأخرين استدل لذلك بحرمة إلقاء النفس في التهلكة في جنب أدلة وجوب الجهاد، زاعما أن نتيجة تقابل الدليلين هو التخيير والجواز، وفيه من وضوح الإشكال ما يغنينا عن الإيراد عليه.

[1] التوبة: 4.

[2] التوبة: 7.

[3] الأنفال: 56.

[4] الأنفال: 61.

[5] نهج البلاغة: 442، كتاب رقم 53، الدكتور صبحي الصالح.

[6] راجع المستدرک 11: 43 و 44، ب 18، ح 1 و 2.

يشترط في جواز الهدنة أن يكون فيها مصلحة في الجملة.

والظاهر وضوح حكم العقل بأن هذا مقتضى الحكمة، كما أنه المستشعر من المناسبة بين الحكم والموضوع.

فبعد ما وردت عمومات كثيرة في الأمر بالجهاد والحث على مقاتلة الكفار مع ما في لسان بعضها من التهديد والتوعيد على تركه [1]، ثم ورد في آية أو آيات الأمر بالصلح، ففي مثل هذا الظرف لا معنى

للقول بأن الصلح والسلم أمر جائز في كل زمان ولو مع عدم الحاجة إليه وفقد مصلحة فيه، فضلا عن صورة وجود مصلحة في تركه إذ لازم ذلك لغوية ذاك الحث والتوكيد والتهديد والتوعيد، وتكون النتيجة هي أن تلك الأوامر الأكيدة بالجهاد في آيات الذكر الحكيم لا تحمل حكما إلزاميا، بل إنما هي مسوقة لبيان جواز قتال العدو، وكونه أمرا راجحا غير ممنوع عنه! وهذا خلاف مقتضى الحكمة في كلام الباري الحكيم عز اسمه، فتلك الآيات وهكذا المناسبات العرفية بين الحكم والموضوع بنفسهما كافية لإثبات أن الإقدام على السلم مع العدو المحارب ليس أمرا جائزا ومباحا في أي وقت وعلى أي حال، بل جوازه متوقف على وجود ما يكفي في تبرير الإقدام عليه من الشرائط والأحوال التي يعبر عنها بالمصلحة.

هذا مضافا إلى ما يدل بظاهره على المنع من السلم والمداراة والتودد مع الأعداء المحاربين، كقوله تعالى (فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ) [2]، وقوله تعالى (إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ) [3]، وقوله تعالى (لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ) [4]، وغيرها من الآيات الكثيرة في هذا الباب.

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

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

فهناك مصالح أخرى تناسب ظروف العالم في كل عصر، منها تحسين سمعة النظام الإسلامي كنظام يقترح الصلح على مناوئيه، ومنها تخويف عدو آخر طامع في بلاد المسلمين من جهة كونهم مشغولين بالحرب، فإذا رأى ذاك العدو أن الإمام بصدد الصلح مع مقاتليه، فإنه يخاف ويقطع طمعه، ومنها غير ذلك مما يعرفه الذي بيده أمر تشخيص المصلحة في كل زمان ومكان.

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

وإنما الأمر في ذلك أي في تشخيص أهمية المصلحة الداعية إلى الهدنة في كل مورد، أو أهمية عملية الجهاد المفروض في ذلك المورد، وكذا مراتب الأهمية كلها بيد من إليه أمر الجهاد.

وبناء على ذلك أي على فرض وجود مراتب للمصلحة وأن المناط في اللجوء إلى المهادنة في كل مرحلة هو كون المصلحة فيها أهم من العملية الجهادية التي هي موضوع تلك المرحلة فلا مناص من الالتزام بوجوب الهدنة أحيانا كما صرح بذلك العلامة في القواعد وارتضاه في الجواهر لأن مراتب الرجحان تابعة لمراتب الأهمية، وربما وصلت أهمية الصلح والهدوء مرتبة يحكم معها بوجوبه وعدم جواز التخلف عنه.

إلا أن ظاهر بعض وصريح آخر عدم وجوب الهدنة بحال.

قال العلامة في المنتهى والتذكرة: «و الهدنة ليست واجبة على كل تقدير، سواء كان بالمسلمين قوة أو ضعف، لكنها جائزة». [5] وقال المحقق في الشرائع: «و هي جائزة إذا تضمنت مصلحة للمسلمين. إلى آخر كلامه» وظاهره عدم وجوبها في حال من الأحوال، اللهم إلا أن يكون مراده الجواز بالمعنى الأعم الشامل للوجوب.

وكيف كان فالمستفاد من كلام العلامة (رحمه الله) في وجه عدم وجوبها بحال، هو أن دليل الهدنة وهو قوله تعالى (وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا) [6]، وكذا قوله تعالى (وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) [7] يحمل على الجواز دون الوجوب، بقرينة ما دل على الأمر بالقتال حتى يلقي الله شهيدا، كقوله تعالى: (يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ) [8]، وكفعل مولانا الحسين (عليه السلام) والنفر الذين وجههم رسول الله (صلى الله عليه وآله) إلى هذيل، فقاتلوا حتى قتلوا، ولم يفلت منهم أحد إلا حبيب فإنه أسر. فالمكلف بمقتضى الدليلين القرآنيين مخير بين الصلح والقتال، وقد وقع كلا الخيارين من النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام).

فمن الأول: ما وقع من النبي (صلى الله عليه وآله) والحسن (عليه السلام)، ومن الثاني: ما وقع من الحسين (عليه السلام). إلى آخر ما ذكره العلامة (رحمه الله) وارتضاه صاحب الجواهر عند تقرير كلامه، فراجع.

وأورد على هذا الاستدلال المحقق الكركي في جامع المقاصد [9] بأن الأمر بالقتال، مقيد بمقتضى (و لا تُلقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ)، انتهى محل الحاجة من كلامه.

ولازمه وجوب الكف عن القتال إذا فرض كونه إلقاء في التهلكة، وهذا يعني وجوب الصلح والهدنة.

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

(أقول:) نتساءل: ما الوجه في الخروج عن أدلة حرمة إلقاء النفس في الهلكة بأدلة حرمة الفرار؟ وأي قرينة على تقدم أدلة حرمة الفرار عليها؟ فلو التزمنا بحكومة أدلة التهلكة على أدلة الجهاد فلم لا نلتزم بحكومتها أيضا على أدلة حرمة الفرار؟ وهل أدلة حرمة الفرار أقوى دلالة وأكثر تعدادا وأوضح مفادا من أدلة الجهاد؟ كلا. فإن التزم أحد بتقدم أدلة التهلكة على أدلة الجهاد مع ما لها من الكثرة، وقوة الدلالة والتأكيد، والتوعيد على تركه، وقال إنها تقييد بتلك الأدلة كما صنعه الكركي (رحمه الله) فليلتزم بمثله بالنسبة إلى أدلة الفرار أيضا، كما يستفاد ذلك من ظاهر كلامه (رحمه الله)، فلا وجه لما استدركه صاحب الجواهر (رحمه الله).

والحق أن الأمر بالعكس، بمعنى أن أدلة وجوب حفظ النفس وحرمة إلقاء النفس في الهلكة هي التي تقيّد بأدلة الجهاد وذلك لوضوح أن خروج ما يوجب إلقاء النفس في الهلكة من مصاديق الجهاد الواجب، يوجب تخصيص الأكثر، بل خروج تلك الفريضة الإلهية عن وضعها ومكانها بالكلية.

والحق في الإجابة عن كلام العلامة (رحمه الله)، أما بالنسبة إلى دليل حرمة إلقاء النفس في التهلكة فيما قلناه آنفا، وأما بالنسبة إلى دليل الصلح فبأن سياق أدلة الحكمين أعني الجهاد والصلح وهكذا مناسبة الحكم والموضوع في الموردين، تحكم بكون الصلح استثناء لدليل الجهاد، مقيدا بما إذا كان فيه

المصلحة، فإن بلغت المصلحة إلى حد الإلزام قدم على الجهاد، وإلا يعمل بمقتضى ما تقتضيه المصلحة، والله العالم.

وأما ما ذكره من فعل الإمام الحسين (عليه السلام) فمضافا إلى أنه من الجهاد الدفاعي على وجه، فتأمل فإنه قضية في واقعة، وهو من السنة الفعلية التي ليس لها لسان الإطلاق والتقييد، ولذا لا يمكن الأخذ بإطلاق الحكم المستفاد منها، وهكذا القول في تقرير النبي (صلى الله عليه وآله) لجهاد النفر الذين وجههم إلى هذيل، كما هو واضح.

[1] كقوله تعالى وما لَكُمْ لا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ. الآية- النساء: 75، وقوله تعالى وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ. الآية- الأحزاب: 13، وكآيات الفرار وأمثالها الكثير في الكتاب العزيز.

[2] محمد: 35

[3] الممتحنة: 9

[4] الممتحنة: 1

[5] المنتهى 2: 974، التذكرة 1: 447

[6] الأنفال: 61

[7] البقرة: 195.

[8] التوبة: 111.

[9] جامع المقاصد 3: 467.

لا خلاف ظاهرا في اشتراط المدة في عقد الهدنة، ويعلم ذلك من أخذهم قيد الزمان في تعريف الهدنة، كما في المبسوط والشرائع والمنتهى والتذكرة والقواعد وغيرها، ومن دعوى الإجماع على اعتبار مدة خاصة، كما في المنتهى وغيره بالنسبة إلى عدم الجواز لأكثر من سنة، ويستفاد ذلك أيضا من عدم ذكرهم

في مقام الاستدلال على اعتبار المدة، سوى أن عدم ذكرها يقتضي التأييد، والتأييد باطل، فيشبه إرسال المسلم، والاتكال على وضوح الأمر.

وهو كذلك إذ الإطلاق في عقد الهدنة وعدم ذكر المدة يقتضي وجوب الوفاء به ما لم يظهر نقض من العدو، سواء في مدة حياة من تصدى للعقد أو 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 أن تبقى الظروف دائماً على غرار واحد، فالعقد المقتضي للتأييد خلاف المصلحة قطعاً، ومنه يعلم بطلان العقد المصرح فيه بدوام الهدنة بطريق أولى.

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

وعلى هذا فلو فرض قيام مصلحة عظيمة في إلغاء المدة في الهدنة، كما إذا فرض أن العدو لا يقبل تقييد الهدنة بمدة ولا يقبلها إلا مطلقة أو مؤبدة، وفرض أن في استمرار الحرب ضرراً عظيماً على الإسلام والمسلمين، فلا مضايقة على الإمام حينئذ أن يعقد الهدنة بغير ذكر المدة، ولا يكون ذلك حراماً عليه، وإن كانت الهدنة في الواقع فاسدة غير منعقدة، فيستفيد المسلمون من متاركة الحرب ما يحتاجون إليه، ويكون الإمام بالخيار في أمر الحرب متى شاء.

والحاصل: أن اشتراط الهدنة بالمدة مما لا كلام فيه.

إنما الكلام في مقدار المدة وأنه هل يوجد له حد للأقل وللأكثر؟ فقد ذكروا في ذلك تحديداً في طرفي القلة والكثرة، ولا بد من التعرض لذلك والفحص عن دليله حتى يتضح الحال.

1- ذكروا لطرف القلة أعني القدر المتيقن من جواز الهدنة في زمان، فيما كان في المسلمين قوة مدة أربعة أشهر، فتجوز الهدنة لأربعة أشهر فما دون، وادعي عليه الإجماع في غير واحد من كتب الأصحاب، واستدل له الشيخ (رحمه الله) بقوله تعالى (فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ). [1] وعليه فلو هادنهم المسلمون لهذه المدة يجوز ذلك وإن كان بالمسلمين قوة.

والظاهر لزوم رعاية المصلحة في هذه الصورة أيضا بمعنى أن 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: «فإذا هادتهم في الموضوع الذي يجوز، فيجوز أن يهادنهم أربعة أشهر» [2] انتهى، ولم يصرح بذلك غيره فيما اطلعنا عليه من كلماتهم.

وكيف كان، فلا استدلال بالآية يتم بضميمة ما هو المعلوم من أنها نزلت عند منصرف رسول الله (صلى الله عليه وآله) من تبوك، وقد كان في أقوى ما كان.

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

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

أقول: ولن يتم لعدم ذكره في كلمات الشيخ ومعاصريه، وإنما فيها الاستدلال للحكم بالآية، فيقوى أنه من الإجماعات المدركة التي يبدو أن الغرض من ذكرها ليس إلا بيان شيوع القول وعدم مخالفة أحد له، لا الإجماع المصطلح الذي هو أحد الأدلة الأربعة.

والذي لا ينبغي الريب فيه هو أن المهادنة لأربعة أشهر فما دون جائزة مع المصلحة ولو مع قوة المسلمين لأنها القدر المتيقن من إطلاقات أدلة 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 أنه على فرض عدم تمامية الإجماع فالحث على قتلهم والقعود لهم في كل مرصد يقتضي عدمه.

2- ذكروا لطرف الكثرة أعني القدر المتيقن من المدة التي لا تجوز الهدنة في الأكثر منها مع فرض قوة المسلمين أيضا حدا وهي سنة كاملة، فلا تجوز في الأكثر منها.

قال المحقق في الشرائع: «و لا يجوز أكثر من سنة على قول مشهور» [3]، وقال العلامة في التذكرة: «إذا كان في المسلمين قوة لم يجز للإمام أن يهادنهم أكثر من سنة إجماعا». [4] وقال في المنتهى: «إذا اقتضت المصلحة المهادنة وكان في المسلمين قوة لم يجز للإمام أن يهادنهم أكثر من سنة إجماعا». [5] هذا، ولكن الأمر في كلام الشيخ (رحمه الله) يختلف عن ذلك، فإنه قال: «و لا يجوز إلى سنة وزيادة عليها بلا خلاف» [6] انتهى.

فمقتضى هذا التعبير هو عدم الجواز لسنة أيضا مع أن ظاهر كلام من نقلنا عنهم أنفا عدم الجواز لأزيد من سنة، وكلام الشيخ أوفق بما استدلووا به من الآية الشريفة، أعني قوله تعالى (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ. الآية) [7]، حيث فهموا منها وجوب الجهاد في كل سنة قمرية عند انسلاخ الأشهر الحرم.

ومعلوم أن الهدنة في تمام السنة تنافي وقوع الحرب في بعض منها ولو بيوم.

ويحتمل أن يكون مراد المحقق والعلامة (رحمهما الله) أيضا ما يوافق كلام الشيخ (رحمه الله) وإنما ذكروا التحديد بالسنة تسامحا.

وكيف كان فالدليل على الحكم على ما في كلماتهم أمور:

الأول: الإجماع كما ادعاه العلامة (رحمه الله) وغيره، وادعى الشيخ (رحمه الله) في المبسوط عدم الخلاف، إلا أن المحقق (رحمه الله) عدل عن ادعاء الإجماع إلى نسبة القول إلى المشهور، وهذا ما يضعف دعوى الإجماع إذ الظاهر أن وجه العدول، عدم تحقق الإجماع عنده كما استظهره الشهيد الثاني في المسالك.

الثاني: قوله تعالى (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ. الآية)، والاستدلال بالآية الشريفة يتم بتقريبين: أحدهما: ما في كلام الشيخ (رحمه الله) في المبسوط من أنها اقتضت قتلهم بكل حال، خرج

عنه قدر الأربعة أشهر بدليل الآية الأولى أعني قوله تعالى (فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ) وبقي ما عداه على عمومته [8].

وثانيهما: ما هو المستفاد من كلام الشهيد الثاني (رحمه الله) في المسالك من أن الآية تدل على وجوب الجهاد عند انسلاخ هذه الأشهر، وهو متحقق في كل سنة مرة، ثم أورد (رحمه الله) على الاستدلال بأن الأمر لا يقتضي التكرار. [9] هذا، وقد استشكل في دلالة الآية الشريفة على المدعى، المحقق ضياء الدين (رحمه الله) في شرحه على التبصرة، بأن غاية مفاد الآية هو وجوب القتال في السنة بحسب المصلحة الأولية، وذلك لا ينافي جواز تركه لعقد الهدنة معهم لمصلحة أقوى. إلى أن قال: وحينئذ لا مجال لتوهم المعارضة بين دليل القتال بعد انقضاء الأشهر الحرم كما هو مفاد آية (فَإِذَا انْسَلَخَ) التي هي الدليل على وجوبه في كل سنة، وبين آية الصلح والهدنة [10].

أقول: أما عدم دلالة الأمر لا بمادته ولا بهيئته على المرة والتكرار، فنوافق عليه كلام صاحب المسالك (رحمه الله) وهو مما لا يختلف فيه المحققون من متأخري الأصوليين، إلا أن دعوى دلالة الآية الشريفة على وجوب القتال بعد انتهاء الأشهر الحرم في كل عام ليست في رأي القائلين بها من ناحية دلالة الأمر على التكرار، بل من ناحية دلالة القضية الحقيقية على فعالية الحكم عند تحقق الموضوع في أي زمان وأي مكان.

فبناء على أن الدلالة على الحكم في قوله تعالى (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ. الآية)، على نحو القضية الحقيقية كما هو مدعى القائلين بوجوب الجهاد في كل سنة، وكما هو المعهود من أدلة الأحكام الشرعية، بل من القوانين والأحكام المدنية والشخصية، سواء الديني منها والعرفي فموضوع وجوب الجهاد عبارة عن انسلاخ الأشهر الحرم، أينما وقع ومتى ما وقع، فكلما تحقق هذا الموضوع خارجا، فلا مناص من الحكم بوجوب ما أمر به في الآية الشريفة معلقا 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 أجنبي عن حديث المرة والتكرار في الأوامر.

هذا، ولا يخفى أن الذي ذكرنا، مبني على أن يكون انسلاخ الأشهر الحرم في الآية الكريمة مأخوذا كشرط الحكم، أعني 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 أن يكون المراد بيان حكم الجهاد في غير الأشهر الحرم بعد بيان حكمه فيها، بحيث لا يكون ذكر انسلاخ تلك الأشهر إلا توطئة وتمهيدا لبيان ذلك الحكم الكلي، دون بيان ما يجب في كل سنة بعد انتهاء الأشهر الحرم، وبناء على ذلك فغاية مفاد الآية هو وجوب الجهاد في غير الأشهر الحرم من دون دلالة على وجوب استمراره وتكراره في سنة واحدة أو في كل سنة، إلا إذا التزم بدلالة الأمر 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 أن يكون الحكم في الآية على نحو القضية الحقيقية، وأما بناء على أن يكون الحكم فيها على نحو القضية الخارجية- كما هو المختار لدينا وسوف نلقي الضوء عليه عن قريب- فالأمر يختلف عن ذلك، ويكون تكرار التكليف الوارد فيها في ما السنة الأولى متوقفا على دليل يفيد التكرار، من قرينة لفظية أو عقلية تنضم إلى مفاد الآية، وبدونها فمقتضى إطلاق الأمر كفاية تحقق المأمور به ولو مرة.

وأما ما أفاده المحقق العراقي (رحمه الله) فيمكن تقريره بحيث لا يرد عليه الإشكال بأن الأحكام الشرعية وإن كانت في عالم الثبوت نتيجة للكسر والانكسار بين المصالح والمفاسد الكثيرة المجهولة غالبا لدى المكلف، إلا أنها في عالم الإثبات تابعة للأدلة الشرعية العقلية والنقلية المؤدية إليها، ولا يمكن تقييد إطلاقاتها بالمصلحة كما تقيد بالضرورة بأنه لما كانت الهدنة في جميع الموارد التي يختارها ولي أمر الحرب والسلام، قائمة على المصالح المقتضية أو الموجبة لها، المكافئة لمصلحة الجهاد والراجحة عليها وبذلك ترجح على حكم الجهاد الثابت بالأدلة الشرعية الكثيرة، وتكون أدلتها حاکمة على أدلة الجهاد أو مقيدة لها.

ففي موضوع آية الانسلاخ أيضا إذا فرض وجود مصلحة راجحة على مصلحة الجهاد، يمكن القول بتعين الهدنة عندئذ وعدم وجوب ما توجبه الآية المذكورة من القتال عند انتهاء الأشهر الحرم، فحكم هذه الآية حكم سائر آيات الجهاد في تقيدها بعدم وجود مصلحة في تركه فائقة على مصلحة الجهاد، فإذا فرض مثل تلك المصلحة فالمورد لا يكون مورد الجهاد، بل مورد الهدنة.

وتكون النتيجة أن الهدنة حينما كانت ذات مصلحة أقوى من مصلحة الجهاد جاز استمرارها حتى بعد انسلاخ الأشهر الحرم.

فما أورده هذا المحقق (رحمه الله) على الاستدلال بآية الانسلاخ لإثبات عدم جواز الهدنة لأكثر من سنة، يبقى سليما عن الإشكال الذي أشرنا إليه، إلا أن هناك إشكالا آخر، وهو أن آية الانسلاخ أخص من دليل الهدنة، فتقدم عليه.

بيان ذلك: أن الظاهر من آية الانسلاخ بناء على كون الحكم فيها على نحو القضية الحقيقية أن مدلولها ليس منحصرا في أصل حكم وجوب الجهاد، كما هو الحال في عمومات هذا الباب، بل الخطاب فيها متكفل أولا وبالأصالة لبيان أمر آخر وهو وجوب قتل المشركين حينما انسلخ وانتهى الأشهر الحرم، بمعنى أن لهذه البرهة الزمانية خصوصية في نظر الشارع لإجراء عملية القتال، بحيث لا يرضى بتأخيرها عنها، فيكون انتهاء الأشهر الحرم شرطا في توجه هذا الجانب الأصلي من مفاد الآية الشريفة، وتكون النتيجة أن المبادرة إلى الجهاد عند انسلاخ الأشهر الحرم في كل عام إلى ما قبل حلول تلك الأشهر من العام القادم يعتبر أمرا 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.

فحاصل هذا البيان: أن آية الانسلاخ أخص من دليل الهدنة لاختصاصها بما بعد انتهاء الأشهر الحرم، فتقدم الآية على دليل الهدنة، وتكون مقيدة له بالنسبة إلى الزمان المأخوذ فيها، ولا تصل النوبة إلى ملاحظة المصلحة وتفاضلها في بابي القتال والصلح.

والنتيجة هي أن الهدنة إذا كانت ذات مصلحة، فهي جائزة إلا في مورد آية الانسلاخ أعني القتال بعد انتهاء الأشهر الحرم.

والمحصل من جميع ما ذكرنا في الكلام عما أشكل به الشهيد الثاني والمحقق العراقي (رحمهم الله) على الاستدلال بآية (فَإِذَا انْسَلَخَ) إلى آخرها: أن الاستدلال بها على عدم جواز عقد الهدنة إلى سنة فما زاد، صحيح لا يرد عليه شيء مما وردا عليه.

هذا، ولكن هناك إشكالا آخر على هذا الاستدلال لم يتعرض له أحد فيما نعرف، وهو أن مبني هذا الاستدلال، هو أن مفاد الآية قضية حقيقية تصدى لبيان حكم كلي جار في جميع الأزمنة وبالنسبة إلى

جميع الكفار، مثل غيرها من آيات الجهاد كقوله تعالى (قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ) [11]، فإنها ليست تشير فقط إلى الكفار الذين كانوا يلون المسلمين يومئذ، أو قوله تعالى (وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ). [12]، فإنها لا تعني قتال فئة خاصة تقاتل المؤمنين في ذاك الوقت، بل تصدى كل منهما لحكم كلي سار وجار في جميع الأزمنة والأمكنة وبالنسبة إلى جميع طوائف الأعداء، فكلما وجد الموضوع في أي زمان وأي مكان، وقع عليه الحكم، شأن جميع القضايا الحقيقية، هذا هو مبني الاستدلال بالآية الشريفة على وجوب الجهاد عند انسلاخ الأشهر الحرم في كل عام، ومن الطبيعي أن المراد بالأشهر الحرم في الآية بناء على هذا، هو الأربعة المعروفة، أو الثلاثة المجتمعة منها بالذات. لكنك عرفت مما قلناه في الأبحاث السابقة [13]، ضعف هذا المبنى، وعدم الاعتراف منا بكون المراد من الأشهر الحرم تلك الأربعة المعروفة، ويتضح ذلك من النظر إلى الآية الشريفة عن كشب، وإلى الربط المنطقي عرفا بينها وبين التي قبلها من الآيات، وإليك النظرة الإجمالية إليها: لما أعلن تعالى براءته وبراءة رسوله عن المعاهدين من المشركين، أمهلهم أربعة أشهر يسيحون في الأرض، ثم قرن التوعيد والتهديد لهم في قوله تعالى (فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ) [14] بترغيبهم وحثهم على الإيمان في قوله تعالى (فَإِنْ تُبْتِغُوا خَيْرٌ لَكُمْ) [15]، ثم بعد ذلك التفت إلى المؤمنين وبين لهم حكم معاملة المشركين المعاهدين: من لم ينقض منهم عهده، ومن نقض، فإما من راعى العهد ولم ينقضه، فأمر المؤمنين بأن يتموا عهدهم إلى مدتهم ولا يتخلفوا عما عاهدوهم عليه، وإما من نقض العهد وأظهر العداوة في أثناء مدة المعاهدة، فأمرهم بأن يقتلوه بعد تمام الأربعة أشهر التي أمهلهم فيها، ويبعدوهم حيث يجدونهم ويأخذوهم ويحصرهم ويقعدوا لهم كل مرصد، وأن لا يحدثوا أنفسهم بالمعاهدة معهم بعد ذلك، إذ كيف يكون لهم عهد عند الله وعند رسوله والحال أنهم إن يظهروا على المؤمنين ويقدرُوا على إيذائهم والتحامل عليهم لا يرقبوا في مؤمن إلا ولا ذمة. إلى آخر الآيات.

هذا هو مضمون الآيات في أول 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 حكما عاما لكل فئات الكفار ولجميع الأزمنة، فهي قضية خارجية تعلق الحكم فيها بموضوع معين خارجي، ولذا ترى أن حكم عدم المعاهدة مع المشركين الذين يظهرون الرفق ويبطنون البغض والعناد، لم يفت به الفقهاء، مع أنه مذكور في الآيات، وليس ذلك إلا من أجل أن الحكم في الآية ليس على سياق القضية الحقيقية.

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

إن قلت: قد جرى ذكر الأشهر الحرم في الكتاب المبين في غير موضع، والمراد منها في الجميع هو تلك الأربعة المعروفة، مثل قوله تعالى (مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ) [16]، وقوله تعالى (الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ) [17] فما الصارف عن هذا المعنى هنا؟ قلت: أولاً: ذكر اللفظ بمعنى في مواضع من القرآن الكريم لا يستلزم كونه بعين ذاك المعنى كلما استعمل في الكتاب العزيز، ما لم تصل كثرة موارد الاستعمال إلى حد تحصل به حقيقة شرعية لهذا اللفظ، أو تكون قرينة صارفة له عن غيره من المعاني.

وهذا لا يقطع به في ما نحن فيه وبالنسبة إلى الشهر الحرام في هذه الآية.

وثانياً: سلمنا ذلك، لكن ذكر الأربعة أشهر التي جعلت حراماً 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 الأربعة أشهر المعروفة استناداً للآية مع فرض الشك في المراد منها غير سديد.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن الآية الشريفة التي استدل بها على عدم جواز الهدنة في سنة وأزيد، أجنبية عن مرامهم، ناظرة إلى أمر آخر، لا يمكن الاستدلال بها على ما ذكروه، وحينئذ فإطلاق دليل الصلح أعني قوله تعالى (وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا) [18] وسائر ما استدل به في الباب يشمل الصلح في أكثر من سنة، فيجوز إذا كان له مصلحة، على ما هو المقرر من اشتراط جوازه بالمصلحة.

الثالث: مما استدل به على عدم جواز المهادنة في أكثر من سنة قوله تعالى (فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ) [19]، وقد استدل به العلامة (رحمه الله) في المنتهى ولم أر من استدل به غيره، وتقريب الاستدلال حسبما ذكره العلامة (رحمه الله)، أن مقتضاه النهي عن ابتداء المسألة عن المواعدة، إلا أنا خصصنا ما دون السنة للأدلة، فيبقى الباقي على العموم [20].

ويرد على الاستدلال أن الآية الشريفة لا تنهى عن السلم وإنما تنهى عن الدعوة إليه، فهي أجنبية عن ما نحن بصددده، أو قل: أنها أخص من المدعى، ثم إن الاستدلال بها على عدم الجواز في سنة وأكثر أيضا مبني على المسامحة إذ الدليل المخصص إنما يخصص أربعة أشهر فما دون، فالباقى الذي يبقى تحت العموم هو ما يزيد على أربعة أشهر، وهذا غير المدعى.

ثم إن الإجماع المدعى على الحكم، مما لا يمكن التعويل عليه، أولا من جهة أن اختلاف كلمات الشيخ والمحقق والعلامة (رحمهم الله) في التعبير عنه فعبر عنه الأول بعدم الخلاف والثاني بالشهرة والثالث بالإجماع يوجب وهن الدعوى، وثانيا من جهة أن الظاهر من تعابير الشيخ وغيره، استناد فتوى المجمعين إلى الآية الشريفة (فَإِذَا انْسَلَخَ) قال في المبسوط بعد قوله: بلا خلاف: «لَقَوْلِهِ تَعَالَى (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ)» [21]، وقريب منه ما في المنتهى.

ومن المعلوم أن اتفاق العلماء في استنادهم إلى دليل شرعي أو عقلي في حكم من الأحكام ليس هو الإجماع المصطلح الذي يعد أحد الأدلة الأربعة.

وعلى ذلك فالعمدة في الاستدلال على عدم جواز المهادنة في سنة وأكثر، هي الآية الأولى، وقد عرفت عدم كفايتها للاستدلال، فالصحيح ما ذكره بعض الأعظم (رحمه الله) في منهاجه من أن ما هو المشهور بين الفقهاء من أنه لا يجوز جعل المدة أكثر من سنة فلا يمكن إتمامه بدليل [22].

فالأقوى جوازه إذا كان فيه مصلحة.

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

ونسب إلى الشافعي في أحد قولي: الجواز تمسكا بإطلاق قوله تعالى (وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا. الآية) [23]، والمشهور بين أصحابنا هو مراعاة الأصلح.

ولا يخفى عليك أن الأمر بالنسبة إلى ما بين أربعة أشهر والسنة بناء على ما ذكرناه في الاستظهار من الآية الشريفة (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ). لا يختلف عنه بالنسبة إلى غير هذه المدة، بمعنى أن الصلح أمر جائز في الجميع.

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

وعمدة ما يمكن أن يستدل به على ذلك هو ما قلناه سابقا من أن مناسبات الحكم والموضوع تقتضي أن ينظر إلى الصلح كاستثناء في باب الجهاد، فبملاحظة ما ورد في باب الجهاد من الآيات الكريمة مثل قوله تعالى (الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) إلى قوله تعالى (فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ). [24]، وقوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ). [25]، وقوله تعالى (قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً) [26]، وقوله تعالى (أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ). [27] إلى الكثير من النصوص القرآنية وأشباهاها في الأحاديث الواردة عن النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام). فبملاحظة ذلك كله يحصل القطع بأن الأصل في معاملة الأعداء الحربيين هو الجهاد، ولكن هناك استثناءات ومنها المهادنة.

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

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

إن قلت: هذا الذي تقولون من لزوم رعاية المصلحة جمعا بين دليلي الجهاد والصلح، إنما يستقيم إذا كان الدليلان متكافئين، وليس هكذا الحال إذ دليل الصلح أخص من دليل الجهاد، فإن هذا أعم من صورة

جنوح العدو إلى الصلح وعدمه، وذلك مخصوص بصورة جنوحه إلى الصلح، فيقدم عليه مطلقا من دون رعاية المصلحة.

قلت: أخصية دليل الصلح من عمومات الجهاد وإن كان مقتضى ظاهر هذه النصوص ولا يبعد الأخذ بذلك كما سيأتي إلا أن القول بجواز الصلح عند جنوح العدو إليه مطلقا ولو كان خاليا 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.

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

وكيف كان فقد ذهب الشيخ (رحمه الله) إلى أن الهدنة تتقدر حينئذ بعشر سنين لا أزيد، قال في المبسوط: «فأما إذا لم يكن الإمام مستظها على المشركين بل كانوا مستظهريه عليه لقوتهم وضعف المسلمين أو كان العدو بالبعد منهم وفي قصدهم التزام مؤن كثيرة، فيجوز أن يهادنهم إلى عشر سنين لأن النبي (صلى الله عليه وآله) هادن قريشا عام الحديبية إلى عشر سنين، ثم نقضوها من قبل نفوسهم، فإن هادنهم إلى أكثر من عشر سنين بطل العقد فيما زاد على العشر سنين وثبت في العشر سنين» انتهى [28].

وقريب منه ما في فقه القرآن للقطب الراوندي [29].

وقال العلامة في القواعد: «و لو عقد مع الضعف على أزيد من عشر سنين بطل الزائد» [30]، وقد نسب هذا القول إلى ابن الجنييد أيضا.

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

وحيث إن نفس فعل النبي (صلى الله عليه وآله) لا يدل على أكثر من جواز هذا العمل أعني مهادة عشر سنين، وليس له دلالة على عدم جوازه في أكثر من تلك المدة.

تم العلامة (رحمه الله) في المنتهى الدليل المذكور، بضميمة عموم قوله تعالى (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ. الآية)، خرج منهم من صولح معهم عشر سنين بمصالحة النبي (صلى الله عليه وآله) فيبقى الباقي على العموم [31] إلا أنه (رحمه الله) بعد ما نقل خلاف أبي حنيفة في ذلك واختياره الجواز على ما يراه الإمام واستدلالة بأمور يناسب مسلكه في القياس، قوى اختيار أبي حنيفة [32]، وفي التذكرة نفى البأس عنه [33]، فمختاره بناء على ذلك جواز الهدنة لأكثر من عشر سنين إذا رأى الإمام مصلحة في ذلك.

ومن العجب أن الشيخ الكركي (رحمه الله) نسب إلى العلامة في المنتهى والتذكرة الجواز مع الضرورة، وقال: «و ليس بذلك البعيد.» [34] إذ ليس في كلامه (رحمه الله) تعرض لحال الضرورة، إلا أن يقال إن محل الكلام في كلمات الأصحاب هو حال الضرورة، كما نفينا البعد عنه قبل ذلك.

وكيف كان فما قواه العلامة في المنتهى والتذكرة واختاره صاحب الجواهر (رحمه الله) وغيره، أعني عدم تقيد زمان الهدنة بعشر سنين عند حاجة المسلمين إليها، هو الذي يساعده إطلاق أدلة الصلح من حيث المدة، والوجه الوجيه للجمع بينها وبين إطلاقات باب الجهاد على ما تقدم.

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

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

وعلى هذا فمراد من اعتبر تعيين المدة، ليس اعتبار كون الهدنة ذات مدة فقط، بل مراده مضافا إلى ذلك تعيين مقدار المدة طولاً وقصراً، وضرب أجل لزمان الهدنة، كسنة أو عشر سنين أو أقل أو أكثر.

فممن صرح بأن جهالة المدة تضر في عقد الهدنة العلامة (رحمه الله)، فقال في القواعد: «و لا بد من تعيين المدة، فلو شرط مدة مجهولة لم تصح» انتهى [35].

ويعني بذلك عدم صحة العقد، وعلى فرض كون المراد بقوله: «لم تصح» عدم صحة الشرط، فذلك أيضا ينتهي إلى عدم صحة العقد بناء على ما هو المشهور من أن فساد الشرط في خصوص المهادنة يوجب فساد العقد، وسوف يأتي الكلام في ذلك.

وقال في الإرشاد: «و لو هادنهم على ترك الحرب مدة مضبوطة وجب، ولا تصح المجهولة»، انتهى [36].

وفي المنتهى: «و كذا لا يجوز إلى مدة مجهولة» [37]، وقال المحقق في الشرائع: «و لا تصح إلى مدة مجهولة ولا مطلقا» [38].

إلا أن كلام الشيخ (رحمه الله) في المبسوط ليس بتلك المثابة من الوضوح، فإنه قال: «و لا بد من أن تكون مدة الهدنة معلومة، فإن عقدها مطلقة إلى غير مدة كان العقد باطلا لأن إطلاقها يقتضي التأيد» انتهى [39].

فإن ما فرعه على لزوم معلومية المدة إنما يناسب أصل اشتراط المدة في مقابل التأيد لا معلومية قدرها، وهذا يوجب سلب ظهور كلامه في ما نحن فيه، فربما يكون مراده أصل ذكر المدة الذي هو خارج عن محل الكلام.

إلا أن يقال: إن جعل المدة في العقد، لا ينفك موضوعا في رأي الشيخ (رحمه الله) عن كونها معينة، فإهمال مقدار المدة وعدم تعيينه، يساوي في نظره مع إطلاق العقد وعدم جعل المدة له رأسا.

وعلى أي حال، فالكلام في الدليل على ذلك.

ربما يستدل له بأن العقود غير صحيحة مع الجهالة، كما هو المعروف في البيع والإجارة وغيرهما، صرح بذلك المحقق الأردبيلي في شرح الإرشاد [40].

ولا يرد عليه الإشكال بأن: الجهالة المانعة عن الصحة في أمثال البيع والإجارة، إنما هي جهالة العوضين فيهما، وأين هذا من جهالة المدة في مثل الهدنة؟ إذ يمكن الإجابة عنه بأن قيام عقد الهدنة بالزمان، ليس بأقل من قيام البيع والإجارة بالعوضين، فكما أن جهالتهما فيهما توجب كون العقد فيهما على أمر مجهول فكذلك جهالة المدة في الهدنة توجب وقوع العقد فيها على أمر مجهول، وهذا هو الذي يبطل العقد به.

ولكن مع ذلك يمكن تضعيف هذا الاستدلال بأن عدم صحة العقود مطلقا بالجهالة غير معلوم، بل معلوم العدم لوجود معاملات مبنية على نوع من الجهالة كالمزارة والمضاربة والجعالة وغيرها، مع أنها شرعية بلا إشكال.

بل حتى لزوم معلومية العوضين ومانعية الجهل بهما في البيع والإجارة أيضا غير متفق عليه إلا فيما انجر جهالتهما إلى الغرر، فقد ذهب جمع من الفقهاء إلى أن جهالة العوضين في نفسها لا تضر حتى في مثل البيع والإجارة، وناقشوا في دلالة ما يدعى دلالة على ذلك من الروايات.

والعجب أن المحقق الأردبيلي نفسه من جملة هؤلاء الذين لا يرون اعتبار العلم بالعوضين في البيع، ويجوز البيع الجزافي كبيع الصبرة ويضعف الدليل المدعى على اعتبار معلومية العوضين. [41]

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

نعم مانعية الغرر عن صحة العقد، أمر متفق عليه، إلا أن القدر المتيقن في ذلك هو الغرر في عقد البيع الذي ورد فيه الحديث المشهور المتلقى بالقبول بين علماء الإسلام، عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه نهى عن بيع الغرر، وهو معقد الإجماعات المنقولة في باب مانعية الغرر، ولو تعدينا عن البيع إلى غيره من جهة تنقيح المناط القطعي، فإنما نتعدى إلى عقود من قبيل الإجارة وأمثالها التي تشابه البيع في كثير من أركانها وإنما تختلف عنه ببعض الخصوصيات، وأما الهدنة فهي بمعزل تماما عن جريان الحكم المنصوص عليه في البيع إليها لأن حقيقتها ليست مبادلة شيء بشيء، بل اتفاق من الطرفين على أمر واحد فيما بينهما، وهو ترك نائرة الحرب.

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

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

أقول: أما الأمر الأول: فهو دعوى صغروي لا نناقش فيها من حيث كبرها إذ من المعلوم بطلان كل هدنة تكون فيها مفسدة، ولكن المناقشة في الصغرى لها مجال إذ رب هدنة مجهولة المدة يكون فيها صلاح كبير للمسلمين، فالأمر موكل في كل مورد إلى ملاحظة حاله بخصوصه.

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

(راجع المسالك ذيل كلام المحقق في هذه المسألة) [42] و هو كلام يصدق التسبب في الأبواب المختلفة في الفقه مثل: المزارعة، والمساقاة، والإجارة والمتعة وغيرها، فراجع كلمات الفقهاء في ذلك، وله سر نتصدى لبيانه بعد قليل.

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

أقول: يبدو أن الجهالة في هذا الباب لم تقصد بمعنى واحد في كلام المورد والمورد عليه، أعني المحقق والشهيد الثانيين من جانب، وصاحب الجواهر من جانب آخر.

وتبيين الحق في ذلك يتم بالتفريق بين قسمي الجهالة، فنقول: تارة يراد بجهالة الأجل، عدم علم الطرفين أو أحدهما به مع تعيينه في الواقع، كما لو نسيا المدة مثلاً أو كتباه في كتاب ثم ضاع الكتاب.

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

وكما أوكل صاحب الجواهر (رحمه الله) الأمر في ذلك إلى وضوحه فهو واضح لا يحتاج إلى الاستدلال.

وأخرى يراد بها الجهالة بمعنى عدم تعيينه رأساً من أول الأمر، وهذه الجهالة هي الجهالة في مقام الثبوت ونفس الأمر.

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 أن جعل الخيار لأحد الطرفين أو لكليهما يوجب ارتفاع الجهالة بذاك المعنى لأن المدة تعينت في الواقع ونفس الأمر وإن لم تتعين في علم المتعاملين.

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

لا ينبغي التأمل في أن الجهالة بالمعنى الثاني تضر دائماً في كل عقد اشترط فيه الأجل، بمعنى أن الأجل في أي باب من أبواب الفقه لا يحتمل مثلها، والسّر في ذلك أن الجهالة بهذا المعنى تنافي معنى الأجل وحقيقته إذ الأجل عبارة عن نهاية المدة، فكل شيء لم يعين له نهاية فليس يصدق عليه أن له الأجل، مثال ذلك: الأجل 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 الأجل، ولو فرض كونها مجهولة لدى بعض أطراف القضية أو جميعها.

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

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

وأما الجهالة بالمعنى الأول أعني عدم علم أحد الطرفين أو كليهما بالأمد مع تعيينه واقعا، فتلك وإن كانت تضر في بعض العقود كالمتعة وغيرها وذلك إنما يكون بدليل خاص في كل مورد إلا أنه لا دليل على كونها مضرة في جميع العقود إذ لا دليل على مانعية الجهالة في العقود كلها.

ولو شككنا في مورد خاص في أنه هل تضر الجهالة فيه بصحة العقد، فمقتضى القاعدة هو عدم إخلال الجهالة بهذا المعنى في العقد، على ما هو المقرر في محله في حكم الشك في الشرطية والجزئية والمانعية للعقود.

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

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

5- هل يجوز أن يشترط في عقد الهدنة خيار النقص أم لا؟ وهذا وإن كان أحد جزئيات مسألة الشرط في المهادنة التي سنوا في الكلام فيها إلا أنه لما كان له نوع صلة بمسألة المدة وقد تعرض له العلماء في هذه المسألة، رجحنا بيانه هنا.

ومحل الكلام فيه لا يختص بما إذا كانت المدة معلومة كما ادعاه في الجواهر، بل يجري أيضا فيما كانت المدة فيه مجهولة فإن نفس تعيين اختيار الإمام للنقص أمدا للهدنة، تكون بمنزلة تعيين المدة لها وترتفع بذلك الجهالة المضرة في الأجل، كما بينا ذلك آنفا.

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

وقد نسب المنع عنه إلى بعض العامة، مستدلا بأنها عقد لازم فلا يجوز اشتراط نقضه، والجواب أن العقد لو كان جائزا لم يكن نقضه محتاجا إلى الاشتراط في العقد، بل يجوز نقضه بدون الاشتراط، فنفس تعليق جواز النقص باشتراطه حين العقد من أمارات لزومه ومن لوازمه، مضافا إلى أن العقود اللازمة كالبيع وغيره أيضا جعل فيها الخيار، وهذا أيضا نوع من الخيار كما قاله العلامة (رحمه الله).

ثم إن القدر المتيقن من جواز ذلك، هو فيما جعل خيار النقص للإمام أي للطرف المسلم وقد استدل له العلامة (رحمه الله) في المنتهى بأن فيه المصلحة فيجوز.

وقد ذكرنا آنفا أن الجواز مقتضى عموم أدلة 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 أن يقرهم ما أقرهم الله، فقال لهم: نقركم ما شئنا» [43].

أما بالنسبة إلى اشتراط النقص لمن شاء من الطرفين فقد منع ذلك العلامة (رحمه الله) في المنتهى بدعوى أن ذلك يفضي إلى ضد المقصود [44].

ولكن في الجواهر استنكر ذلك مدعيا أن فيه منعا واضحا ضرورة اقتضاء العمومات الجواز، فيفي لهم ما داموا على العهد.

أقول: وضوح منع كلام العلامة (رحمه الله) في محله إن كان مراده من الإفضاء إلى ضد المقصود أن مثل هذا الشرط مخالف لمقتضى العقد وذلك لأن هذا المقدار من المخالفة لمقتضى العقد لا يدخل الشرط في عداد الشروط الممنوعة، كما في اشتراط الخيار من الطرفين في البيع.

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

بيان ذلك: إن الإقدام بقبول الهدنة من قبل إمام المسلمين لا بد وأن يكون في مورد يحتاج المسلمون إلى اختتام الحرب والحصول على الصلح والهدوء، إما من جهة ضعفهم عن المقاومة، أو استلزام الحرب خسائر كبيرة تنافي مصلحة المسلمين، أو غير ذلك من المصالح التي أشرنا إليها في أول البحث.

فلو فرض أن عقد الهدنة يقترب بما يهدد حالة الصلح ويجعله عرضة للانتقاض في كل زمان، فأى 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 التخلص عن هذا الإشكال من أن ولي أمر المسلمين يفي للكفار ما داموا على العهد، لا ينهض لذلك إذ المفروض أن نفس العود إلى حالة الحرب مخالف لمصلحة المسلمين، فمقابلة المسلمين للكفار في حال عدم الوفاء وعودهم إلى الحرب لا تكفي في حفظ المصلحة التي روعيت في الإقدام بعقد الهدنة.

هذا مضافا إلى أن مثل هذا الشرط يجعل المسلمين في حالة الانفعال وترصد الخطر، ويجعل الكفار في حالة المبادرة والتسلط، وعليه فلا يبعد التمسك لعدم جواز هذا الشرط بأمثال قوله تعالى (وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا) [45].

هذا كله فيما لو كانت المصلحة التي لوحظت في عقد الهدنة، من قبيل ضعف المسلمين وأمثاله، مما يرجع إلى كون الحرب خلاف المصلحة لهم، وأما في غير ذلك من المصالح المفروضة مثل حسن السمعة في الأوساط العالمية، أو إتمام الحجة على الكفار الأعداء، أو فسح المجال للكفار رجاء ميلهم إلى الإسلام 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: أن اشتراط نقض الهدنة لمن شاء من الطرفين لا يجوز فيما ينجر إلى ضد المقصود وخلاف مصلحة المسلمين كما ذكرنا ولا يشملهم حينئذ عموم أدلة الشروط في المعاملات، وأولى منه في عدم الجواز ما لو اشترط نقض الهدنة للكافر دون ولي أمر المسلمين.

وأما إذا لم ينجر الشرط إلى ذلك كالأمثلة التي ذكرناها أخيراً فيجوز في الموردين، وإن كان إشكال تسلط الكافرين على المؤمنين باق بحاله، في بعض الفروض فلا يجوز فيها، والله العالم.

[1] التوبة: 2.

[2] المبسوط 2: 50.

[3] الشرائع 1: 254، انتشارات استقلال.

[4] تذكرة الفقهاء 1: 447. ط- حجري.

[5] المنتهى 2: 974.

[6] المبسوط 2: 50 و 51.

[7] التوبة: 5.

[8] المبسوط 2: 51.

[9] المسالك 1: 125.

[10] شر تبصرة المتعلمين 6: 477.

[11] التوبة: 123.

[12] البقرة: 190.

[13] تقدم ذلك في بحث آخر، وهو المطلب التاسع (من الفصل الرابع) في حكم القتال في الأشهر الحرم.

[14] التوبة: 3.

[15] المصدر السابق.

[16] التوبة: 36.

[17] البقرة: 194.

[18] الأنفال: 61.

[19] محمد: 35.

[20] المنتهى 2: 974.

[21] المبسوط 2: 51.

[22] منهاج الصالحين: 401، قسم العبادات، كتاب الجهاد، المسألة 90.

[23] الأنفال: 61.

[24] النساء: 76.

[25] التوبة: 111.

[26] التوبة: 123.

[27] الفتح: 29.

[28] المبسوط 2: 51.

[29] الزناييع الفقهيية 9: 130.

[30] المصدر اسابق: 264.

[31] المنتهى 2: 974.

[32] المصدر السابق.

[33] تذكرة الفقهاء 1: 447.

[34] جامع المقاصد 3: 470.

[35] قواعد الأحكام 1: 116.

[36] الأذهان 1: 345. ط - جماعة المدرسين.

[37] منتهى المطلب 2: 974. ط - حجري.

[38] شرائع الإسلام 1: 254.

[39] المبسوط 2: 51.

[40] مجمع الفائدة والبرهان 7: 459.

[41] المصدر السابق 8: 175 فما بعدها.

[42] المسالك 1: 125.

[43] السنن 9: 224، باب المهادنة إلى غير مدّة.

[44] المنتهى 2: 974.

[45] النساء: 141.

ويلزم بها بعض المهادنين البعض: ولا إشكال في جوازها وإلزامها 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 الأفعال المحرمة، وهذا أيضا مما لا كلام فيه كما في سائر العقود، والدليل عليه الأخبار المعتبرة الدالة على عدم جواز كل شرط خالف كتاب الله، ولا بأس بذكر جملة منها.

فمنها: صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: سمعته يقول: «من اشترط شرطا مخالفا لكتاب الله فلا يجوز له، ولا يجوز على الذي اشترط عليه، والمسلمون عند شروطهم مما وافق كتاب الله عز وجل» [1] ولا ينبغي الشك في أن أحكام الشريعة كلها داخلية في عنوان كتاب الله وإن ثبتت بالسنة، إما من جهة قوله تعالى (وَ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ) [2] فالأخذ بقول الرسول وأوصيائه المعصومين (عليهم سلام الملك الحق المبين) أخذ بما ورد في الكتاب ولو إجمالا، وإما من جهة أن المراد بكتاب الله ما كتبه الله تعالى على الناس، لا خصوص ما هو مكتوب في القرآن.

ومنها: صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «المسلمون عند شروطهم إلا كل شرط خالف كتاب الله عز وجل فلا يجوز» [3]. والمراد من عدم الجواز في الحديثين عدم المضي والنفوذ، كما هو واضح.

ومنها: صحيحته الثالثة، قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الشرط في الإمام لا تباع ولا توهب، قال: «يجوز ذلك غير الميراث، فإنها تورث لأن كل شرط خالف الكتاب باطل» [4]. ومنها: رواية الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجلين اشتراكا في مال وربحا فيه ربحا وكان المال دينا عليهما، فقال أحدهما لصاحبه: أعطني رأس المال والربح لك وما توى فعليك، فقال (عليه السلام): «لا بأس به إذا اشترط عليه، وإن كان شرطا يخالف كتاب الله عز وجل فهو رد إلى كتاب الله عز وجل» [5] الحديث.

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

وغير ذلك من الأخبار المنتشرة في الأبواب المتفرقة، وقد عمل بمضمونها الفقهاء في المعاملات وغيرها، وأفتوا بها في عقد البيع وغيره، وليس فيها ما يصرفها عن مثل عقد الهدنة، وقد ذكروا تفاصيل في بيان معنى الأمر المخالف للكتاب، فليراجع إليها في بحث الشروط من كتاب التجارة.

إلا أن الفقهاء (رحمهم الله) تعرضوا في هذا الباب لإحدى صغريات تلك المسألة بالخصوص، وهي شرط رد النسوة المؤمنات إلى الكفار، وأفتوا ببطان هذا الشرط وفساده.

قال في المبسوط: «وإذا وقعت الهدنة على وضع الحرب وكف البعض عن البعض، فجاءتنا امرأة منهم مسلمة مهاجرة لا يجوز ردها بحال، سواء كان شرط ردها أو لم يشترط، وسواء كان لها رهط وعشيرة أم لم يكن لأن رهطها وعشيرتها لا يمنعونها من التزويج بالكافر، وذلك غير جائز. إلى آخر كلامه» [6].»

وقال المحقق بعد التمثيل لما لا يجب وفاؤه من الشرط في الهدنة بالتظاهر بالمناكير وإعادة من يهاجر من النساء: «فلو هاجرت وتحقق إسلامها لم تعد»، انتهى.

ومثلهما في التصريح بالحكم بغير خلاف في ذلك العلامة (رحمه الله) وكذا شراح كتبه وكتب المحقق من المتأخرين (رحمهم الله).

والمستند في ذلك الآية الشريفة (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ. الآية) [7]، وقد نزلت كما في التفسير بعد الحديبية وعند ما لجأت إلى المسلمين نفر من نساء المشركين، وطلبهن أهلهن، فامتنع رسول الله (صلى الله عليه وآله) من ردهن.

إلا أن في بعض الروايات وكلها عامية السند أنه (صلى الله عليه وآله) استدل لذلك بأنهن غير مذكورات في عهد الصلح بخلاف الرجال، مما يوهم أنه لو كن مذكورات لوجب ردهن، ولكن صريح الآية يدفع هذا التوهم، كما يدفع إطلاقها بعض ما قيل في فروع المسألة، مثل: إن جاءت صغيرة ثم بعد بلوغها لم تقم على الإسلام ردت.

أو جاءت مجنونة فلما أفاقت فإن ذكرت أنها مسلمة أعطي المهر ومنع منها، وإن ذكرت أنها لم تزَل كافرة ردت إليه كما ذكر الفرعين في المنتهى فإن إطلاق الآية يشمل الصغيرة والمجنونة، إذا أحرز إيمانها حين مجيئها.

وملخص الكلام في باب الصغيرة، أن غير البالغ الذي يظهر الإسلام ويقر بالشهادتين، يبنى على كونه مسلماً في الفقه وذلك للعمومات الدالة على كفاية الشهادتين في الحكم بإسلام الشخص وإجراء أحكام المسلم عليه.

ومن المعلوم أن المراد بالمؤمنات في الآية الشريفة ليس إلا اللاتي يطلق عليهن المسلمة، دون ذوات الإيمان بالمعنى الأخص.

كما أن الظاهر أن المراد بامتحانهن في قوله تعالى (فَأَمْتَحِنُوهُنَّ) ليس هو الامتحان في المدة الطويلة التي يظهر فيها الإيمان الواقعي عن الصوري، بل المراد هو السؤال عن الداعي الذي جاء بهن إلى دار الهجرة وطلب الشهادتين منهن وأمثال ذلك، مما يحصل منه الوثوق العادي بإسلام الشخص.

كما أن مقتضى الحديث المعروف

«كل مولود يولد على الفطرة. إلخ» عدم الحكم بكفر غير البالغة لا سيما بعد إظهارها الإيمان وإقرارها بالشهادتين.

وبناء على ذلك فلا يبقى مجال للشك في صدق المؤمنة على الصغيرة وشمول إطلاق (المؤمنات) في الآية الشريفة لها.

فيمكن الجزم بعدم رد الصغيرة.

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

وأما المجنونة: فإما أن يعلم سبق إسلامها على الجنون، فهذه يشملها إطلاق الآية ولا يجوز ردها إلى الكفار، ولا وجه للخدشة في صدق الهجرة على مجيئها هكذا مجنونة، مدعي أن النبي (صلى الله عليه وآله) كان يسأل عن الداعي القلبي للمهاجرات، ويحذرهن أن يكون مجيئهن إلى دار الإسلام بغضا لأزواجهن أو حبا لأحد المسلمين أو أمثال ذلك، وإنما كان يقبلهن حينما يظهر له أن الداعي لهن إلى الهجرة حبهن لله ورسوله (صلى الله عليه وآله).

فالهجرة أمر متوقف على نية ومعرفة في هذا المستوي، فكيف تتمشى من مجنونة؟ وجه عدم توجه هذه الخدشة على فرض تسلم ما نقل من فعل النبي (صلى الله عليه وآله) تاريخيا أولا: أن سؤال النبي (صلى الله عليه وآله) واختباره للنساء، دليل على أن المجيء إلى دار الإسلام بدواع مادية كالتي ذكرت في ذلك النقل ليس هجرة، ولا يدل على أن الهجرة تتوقف على وجود دافع وداع أكثر من الإسلام والنجاة من الكفار، وهما موجودان في المجنونة.

وثانيا: أن الذي ذكر في ذاك النقل بعنوان ما يصدق معه الهجرة، أعني الحب لله ولرسوله، يتمشى من المجنونة أيضا، فالحب ليس من الأمور المتوقفة على كمال العقل، كما أن بواعث الحب لله ولرسوله ليست منحصرة فيما تتوقف على الاستدلال العقلاني.

وأما إن علم عدم سبق إسلامها، بأن كان بدء جنونها في حالة الكفر، فصدق الإسلام على ما تبدي من اللجوء إلى المسلمين والقبول لهم محل إشكال، كما أن عدم ثبوت الإسلام الصحيح في التي لا نعلم بسبق إسلامها لجنونها، أمر واضح.

فلا يمكن الحكم بإسلام المجنونة في الصورتين الأخيرتين.

هذا، ولكن اهتمام الشريعة الإسلامية بالمؤمنين، وعدم رضي الشارع المقدس بتعريض المؤمن للفتنة والانحراف، المستفاد ذلك من مجموعة من النصوص والأحكام الإسلامية، يشير احتمالا آخر في تلكما الصورتين أيضا، وهو: عدم رد المجنونة فيهما والترصد لبرئها من الجنون وما سوف تبدي بالنسبة إلى الإسلام والكفر بعده، والعمل على وفقه.

ولا شك في أن هذا أسكن للنفس وأقرب إلى الاحتياط، والله العالم.

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

والظاهر أن الحكم متفق عليه بين من تعرض للمسألة من فقهاءنا.

وقد نقل الخلاف في ذلك عن أبي حنيفة والمزني، مستدلا بأن المهر ليس عوض البضع الفأنت عن الزوج حتى يلزم دفعه.

وعمدة الاستدلال على الحكم هو التمسك بقوله تعالى في ذيل الآية السابقة (وَ أَتَوْهُمْ مَا أَنْفَقُوا). [8] وهذا وإن كان عاما بالنسبة لجميع ما أنفقه الزوج على زوجته، إلا أن المتفق عليه تفسيره بالمهر.

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

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

قال بعد الفتوى بعدم جواز إرجاع النساء المؤمنات إلى دار الكفر: «نعم، يجب إعطاء أزواجهن ما أنفقوا من المهور عليهن» انتهى [9]، وعبارته تشعر باستناده إلى الآية الشريفة (وَآتَوْهُم مَّا أَنْفَقُوا. الآية).

ولكن مع إطلاق الآية وعدم قرينة في الكلام تدل على صرفه إلى خصوص المهر، خص الحكم بالمهور، وليس هذا إلا من جهة فتوى العلماء بذلك.

اللهم إلا أن يقال: إن مناسبة الحكم والموضوع موجبة لصرف ظهور رد الإنفاق في الآية إلى إنفاق ما كان واقعا في قبال الزوجية، المنعقدة والمنقطعة بسبب الهجرة، دون سائر ما أنفقه الزوج على زوجته كالنفقة والكسوة والهدايا وأمثال ذلك، وليس بعيد.

ومثل هذا الاتفاق وقع أيضا بالنسبة إلى اختصاص الحكم أعني وجوب رد ما أنفق على المرأة المهاجرة بالزوج، دون غيره من رجالها، كأبيها وإخوتها، ولعل هذا مما يمكن استفادته من الآية الشريفة أيضا، حيث إن الظاهر أن مرجع الضمير أمر واحد في كل من قوله تعالى (وَآتَوْهُم مَّا أَنْفَقُوا) وقوله تعالى قبل ذلك (لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ) [10]، بمعنى أن الذي يستحق ما أنفق، هو نفس الذي قيل فيه أنه لا يحل لتلك المرأة ولا هي تحل له، وهو الزوج، إذ لا معنى لبيان حرمة محارم المرأة لها مع أنهم كانوا قبل إسلامها أيضا محارم، فيختص الحكم بالحرمة بالزوج، الذي كان حلالا لها قبل إسلامها وهجرتها.

ثم إن رد المهر على الزوج، يختص بما إذا كان الزوج قد دفعه إلى زوجته، وكان ذا قيمة في الشريعة الإسلامية، وأما إذا لم يدفعه أو كان مما ليس له قيمة كالخمر والخنزير، فليس على المسلمين شيء في ذلك، صرح بذلك الفقهاء ووجهه واضح إذ ما لم ينفق لا يتعلق به حكم الرد، قال تعالى (وَآتَوْهُم مَّا أَنْفَقُوا). ثم إن المهر في موارد وجوب دفعه، يدفع من بيت المال، هكذا ذكر الفقهاء في كتبهم، مستدلا بأن بيت المال معد للمصالح، وهذا من المصالح.

هذا كله بالنسبة إلى النساء.

وأما بالنسبة إلى الرجال، فحكم جواز اشتراط عقد الهدنة بردهم، منوط بجواز رد الرجال اللاجئين إلى معسكر الإسلام، وعدم المنع منه شرعا، فلا بد أولا من تنقيح ذلك.

وليعلم أولا قبل الورود في البحث أن الهدنة بنفسها لا تقتضي ردهم لأنها ليست إلا إعلان ختم الحرب بأحد الأوجه المتصورة له، وهذا أجنبي عن رد الأشخاص، بل لا تقتضي رد الكفار أيضا إذا أرادوا الإقامة بين المسلمين.

فجواز رد الرجال أو 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 أو الأصول.

ربما يمكن الاستدلال على عدم جواز الرد بأمور ثلاثة:

الأول: حرمة الظلم وهذا ظلم، والكبرى لا تحتاج إلى كثير محاولة لكونها من واضحات الإسلام، ووضوح الصغرى أيضا غني عن البيان، فأی ظلم أعظم من التصرف في أمر المسلم بمثل هذا؟! الثاني: عموم لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، سواء كان بمعنى عدم تشريع الحكم الضروري في الإسلام، أو كان بمعنى حرمة الإضرار والنهي عنه، وانطباق الإضرار على أخذ المرء المسلم وتسليمه إلى العدو، أمر 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 أن يقال: إن تحريم التصرف في ماله إنما هو من جهة كون ذلك أحد أنحاء التصرف في نفسه، أو يقال: إن حرمة التصرف في النفس، مدلول عليها بفحوى حرمة التصرف في المال، فمضافا إلى ذلك كله يمكن الاستدلال عليه أيضا ببعض الأدلة اللفظية كقوله تعالى (النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ) [11] حيث إن إثبات أولوية النبي (صلى الله عليه وآله) بالمؤمنين من أنفسهم، يدل بالالتزام أو بالاقتضاء على عدم أولوية أحد غير أنفسهم عليها، وإلا فلا بد من ذكره، ومثله: أدلة ولاية الأب والجد على الصغير وعلى الباكرة، حيث إنها تدل بدلالة الاقتضاء على عدم ولاية أحد آخر عليهم.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إن صدق العناوين الثلاثة على مباشرة رد الرجل المسلم إلى الكفار، لا كلام فيه.

ولكن محل البحث ليس هو الرد بهذا المعنى، فإن ذلك مما تسالموا على حرمة كما في المنتهى والجواهر وغيرهما، وإنما الكلام في الرد بمعنى التمكين من استرداد العدو إياه وعدم دفعه عن ذلك، وهذا لا يمكن الجزم بصدق العناوين الثلاثة عليه.

أما العنوان الثالث أعني التصرف في نفس المؤمن فأمره واضح إذ الوقوف والنظر إلى من يحاول العدو لرده إلى بلد الكفر، ليس تصرفاً في أمره، بل هو عدم التصرف فيه.

وأما عنوانا الظلم والضرر، فربما يبدو أن الظاهر من كل من اللفظين أنه الأمر الإيجابي الذي يورد على أحد ظلماً أو ضرراً، بالمباشرة أو بالتسبيب، فهو المبادرة بالأمر، لا الأمر السلبي بمعنى عدم التصرف بنحو من الأنحاء، والمعلوم أن عدم المبادرة بشيء في قبال رد العدو الرجل المسلم إلى بلاده، ليس أمراً إيجابياً بحيث يصدق عليه الظلم أو الضرر (بمعناه المصدري).

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

والظاهر تسالم العلماء على أن الضرر الناشئ من ترك العمل والإقدام، لا يدخل في إطلاق قوله (صلى الله عليه وآله) «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، إلا في مورد ينتهي ترك العمل إلى ذهاب نفس المؤمن الذي ثبت حرمة، أو وجوب حفظ نفوس المؤمنين من غير طريق دليل الضرر.

والحاصل: أن 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 إقامة شعار الإسلام فيها.

وتقرير الملازمة بعد كون دلالة على حرمة الرجوع والإرجاع إليها واضحا إما بوجوب النهي عن المنكر الفعلي (في مقابل النهي اللساني) بمعنى أنه يجب على كل أحد النهي عن هذا الرجوع أو الإرجاع الذي لا كلام في كونه منكرا بالمنع عن رده وإرجاعه، وعدم جواز التمكين والسلبية في ذلك، وإما من جهة العلم بعدم رضي الشارع بوقوع هذا الأمر فيجب إيجاد العرقلة دونه والمنع منه، كما نقول مثل ذلك في بعض الموارد الأخرى.

ولعله يمكن الاستدلال لذلك ببعض آي الذكر الحكيم كقوله تعالى (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى). [12] ومن هذا القبيل ما ذكره صاحب الجواهر (رحمه الله) في مقام التنظير لما نحن فيه، أعني وجوب إعانة المرأة المسلمة بل المسلم المستضعف لو طلبا العون في خروجهما من عند الكفار [13].

هذا، ولكن يشكل ما ذكرنا بما اشتهر من السنة الفعلية النبوية في قصة الحديدية، فإنه (صلى الله عليه وآله) التزم في الهدنة مع الكفار في تلك القصة، برد من التجأ إليه من المسلمين، ورد فعلا أبا جندل بن سهيل بن عمرو، وهذا النقل مضافا إلى أنه ثبت [14] بالطرق المعتبرة بحسب الموازين المعمولة في نقل الحديث كما سيجيء فقد شاع في كتب المؤرخين وأصحاب 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 الإطلاق، كما استفدناه من الدليل الاعتباري المذكور آنفا.

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

ومن هنا تعرف الإشكال في ما اختاره ابن قدامة الحنبلي في كتابه المغني، من استفادة الإطلاق من عمله (صلى الله عليه وآله)، فإنه بعد ما نقل تفصيل الشافعي بين من كان له عشيرة تحميه ومن لم يكن له ذلك، فيجوز الرد في الأول دون الثاني، قال: «و لنا أي على الجواز بدون قيد العشيرة أن النبي (صلى

الله عليه وآله) شرط ذلك في صلح الحديبية ووفى لهم، فرد أبا جندل وأبا بصير ولم يخص بالشرط ذا العشيرة» انتهى [15].

ويمكن تقرير كلامه بحيث يستفاد معه إطلاق الحكم من فعل النبي (صلى الله عليه وآله) ولم يرد عليه الإشكال: بأن الرجلين كانا ذا عشيرة، فلعل شرط النبي (صلى الله عليه وآله) كان مختصا بأمثالهما أن النبي (صلى الله عليه وآله) قد أطلق في كلامه الذي شرط به للكفار برد من أتاها، ولم يقيد بهذي العشيرة، ونعلم أنه (صلى الله عليه وآله) كان عازما على الوفاء بشرطه بدليل رد الرجلين، فيستفاد من ذلك أن مراده المدلول عليه باللفظ المطلق كان مرادا جديا، وهذا يكفي في استكشاف جواز الرد مطلقا، ولا يخفى أن على هذا التقرير يكون الاستدلال بإطلاق قوله (صلى الله عليه وآله) فيما اشترط به على الكفار، لا بإجمال فعله فيما فعله بعد ذلك.

وجه الإشكال على كلامه بعد استبعاد هذا التقرير عن ظاهر كلام ابن قدامة هو أن المراد الجدي له (صلى الله عليه وآله) غير معلوم لنا مع ذلك إذ من الممكن أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان يعلم بإلهام من الله أو بقرينة مقامية وحالية، أن الجائي إليه من المشركين لا يكون إلا من ذوي المنعة والقدرة، ولا يأتي إليه من غيرهم أحد، ولكن أطلق القول في الشرط، دفعا لإيراد العدو أو لجهة أخرى لم نعلمها، فمراده الجدي (صلى الله عليه وآله) يمكن أن يكون هذا القسم من الجائين لا كلهم، وهذا الاحتمال يمنع من الاستدلال بعدم التقييد في كلامه عند المعاهدة.

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

فعلى هذا لا يمكن استكشاف الإطلاق في مراده الجدي (صلى الله عليه وآله) من إطلاق الشرط في صلح الحديبية.

مضافا إلى أن كلامه (صلى الله عليه وآله) في هذا المجال غير منقول بالضبط في الروايات حتى نتمكن من الأخذ بإطلاقه، كما هو الشأن في نقل أغلب القضايا التاريخية التي يتركز الاهتمام فيها في بيان الحادثة لا ذكر ما صدر فيها عن المعصوم (عليه السلام) في مقام المحاوره.

هذا، ولكن نقل الشيخ (رحمه الله) في المبسوط: أن آية سورة الممتحنة (فَلَا تَرْجِعُوهُمْ إِلَى الْكُفَّارِ) إنما نزلت ردعا للنبي (صلى الله عليه وآله) عما عقد عليه الصلح في الحديبية، قال بعد ذكر بطلان شرط رد العبيد وأمثاله في عقد الصلح: «لأن النبي (صلى الله عليه وآله) عقد الصلح عام الحديبية على أن يرد إليهم كل من جاء مسلما مهاجرا، فمنعه الله تعالى من ذلك ونهاه عنه بقوله عز وجل (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ. الآية)» [16][17].

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

(الأول:) أن مراد النبي (صلى الله عليه وآله) في معاهدته كان ما يشمل هذا المردوع عنه، أعني النساء، وإلا كان الردع لغوا فلا مجال لاحتمال أن قصده (صلى الله عليه وآله) كان إلى بعض طوائف الرجال فقط كذوي المنعة مثلا فإنه (صلى الله عليه وآله) إذا كان يعزم رد النساء، فعزمه (صلى الله عليه وآله) على رد الرجال مطلقا وإن لم يكونوا ذا منعة وعشيرة أولى.

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

فلو ثبت ما ادعاه الشيخ (رحمه الله) من ورود آية الممتحنة في هذا المقام، يكون نتيجته: أن مراد النبي (صلى الله عليه وآله) في شرط رد الرجال في عقد الصلح بالحديبية كان عاما لجميع أصناف الرجال، سواء كانوا من ذوي العشيرة والمنعة أو غيرهم، وحيث إنه (صلى الله عليه وآله) كان بصدد الوفاء قطعا 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 أعثر على أثر صحيح يدل على ذلك، ولم أجد إلا ما رواه الطبرسي (رحمه الله) في مجمع البيان عن ابن عباس بغير إسناد متصل، وليس منه في مجاميعنا الحديثية عين ولا أثر.

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

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

فمنها: ما في تفسير القمي عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن يسار، عن أبي عبد الله (عليه السلام) وفيها وقالوا له ترد إلينا كل من جاءك من رجالنا، ونرد إليك كل من جاءنا من رجالك، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «من جاءكم من رجالنا فلا حاجة لنا فيه» الخبر [18].

ومنها: ما في روضة الكافي عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير وغيره، عن معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله (عليه السلام) وفيها «وكان في القضية أن من كان منا أتى إليكم رددتموه إلينا. ومن جاء إلينا منكم لم نرده إليكم» الحديث [19].

ومنها: ما في البحار عن إعلام الوري عن الصادق (عليه السلام) وفيها «ومن لحق محمدا وأصحابه من قريش فإن محمدا يرده إليهم، ومن رجع من أصحاب محمد إلى قريش بمكة». الحديث [20].

ومنها: ما في صحيح البخاري بإسناده إلى عروة بن الزبير، أنه سمع مروان بن الحكم. وفيها «وكان فيما اشترط سهيل بن عمرو أنه قال: لا يأتيك منا أحد وإن كان على دينك إلا رددته إلينا وخليت بيننا وبينه، وأبى سهيل أن يقاضي رسول الله (صلى الله عليه وآله) إلا على ذلك» الحديث [21].

هذه عمدة ما ورد في ذلك من طرق الفريقين، وفيها ما يصرح بأن موضوع الشرط هو الرجال لا غير، وهو ما نقلناه عن تفسير القمي (رحمه الله)، وما لعله ظاهر في اختصاص القضية بالرجال، وهو رواية إعلام الوري حيث إن تعبير «الأصحاب» ربما يكون ظاهرا في الرجال دون النساء، وما هو ظاهر في الأعم من الرجال كصحيح الكافي وحديث البخاري.

أما حديث إعلام الوري فلا يكون حجة من جهة عدم كونه مسندا، وأولى 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 حديثا القمي والكليني، والظاهر تعدد الحديثين وعدم اتحادهما، وإن كان الكافي أيضا ينقل حديثه عن القمي عن أبيه عن ابن أبي عمير، إلا أن وجود كلمة «وغيره» في سند الكافي،

واختلاف الراوي المباشر فيهما (الذي هو معاوية بن عمار في الكافي وابن يسار في التفسير)، والتغاير الفاحش بين متن الحديثين سواء في محل الشاهد وغيره يورث الظن باختلاف الروايين وعدم كونهما واحدة.

ثم إن ابن يسار في سند القمي غير معروف، واحتمال كون المراد منه سعيد بن يسار المعدود من الطبقة الخامسة، وإن كان غير ممتنع من جهة الطبقة، بل حتى لا يمتنع كونه فضيل بن يسار المعدود من الرابعة، وكون رواية ابن أبي عمير عنه بواسطة ويكون السند مع ذلك معتبرا لمكان حكم مراسلات ابن أبي عمير إلا أنه مع ذلك يبعد هذين الاحتمالين أنا لم نجد في الأحاديث الكثيرة التي يرويها هذا الراوي الجليل، حتى رواية واحدة عن هذين، ولذا لم يعد أي منها في عداد من يروي عنهم ابن أبي عمير.

كما أنه يبعد الاحتمال الثاني مضافا إلى ذلك، أن النقل عمن ينقل عنه بالواسطة لا بد وأن يكون مع التصريح بها ولو بقوله: عن رجل، فإذا لم يذكر الواسطة فظهور النقل يأبى عن كونه نقلا بالواسطة.

وبناء على هذا فالمتعين وقوع الحذف أو التصحيف في الكلمة.

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

ومن المحتملات ولعله أقواها أن يكون الصحيح: ابن سنان، وهو عبد الله الذي يروي عنه ابن أبي عمير كثيرا.

ويؤيده أن الموجود في تفسيري البرهان ونور الثقلين: ابن سنان بدل ابن يسار، وقد نقلا جميعا الحديث عن تفسير القمي، وحيث إن مؤلفيهما معاصران فقد توفي أحدهما بضع سنين بعد الآخر والمظنون أنهما لم يكونا مطلعين على كتاب بعضهما البعض، فيظن أن الشائع في نسخ التفسير كان ما ذكرناه.

من جملة الاحتمالات أن يكون الصحيح: ابن أخي ابن يسار، كما وقع في بعض آخر من الروايات، والمراد به: الحسن أو الحسين بن أخي سعيد بن يسار.

وحاصل الجميع أن سند الرواية يصبح ضعيفا لتردد الراوي المباشر بين ثقة وغير موثق.

ولكن لو بنينا على عدم الاعتناء بالاحتمال الأخير، لكونه ضعيفا جدا، فدوران الأمر يكون بين الثقتين أعني: عبد الله بن سنان وإسحاق بن عمار، فيكون المورد مورد الجمع الدلالي بينهما، ولما كانتا واردتين حكاية لواقعة، لا إنشاء لحكم، فلا مجال للقول بما يقال في الدليلين المشبتين الواردين في مقام إنشاء الحكم، من عدم التعارض الموجب لعملية تقييد الدليل المطلق بالدليل المقيد، فيحكم بمضمونهما جميعا وذلك لأن وحدة الواقعة هنا تحكم بوحدة المراد من الدليلين، فلا يبقى مناص من حمل أحدهما على الآخر، ولما كان اختصاص القضية بالرجال وعدم شمولها للنساء في الدليل الأخص، أوفى ظهورا من شمولها للنساء في الدليل الأعم، فيحمل ذلك عليه، كما هو مقتضى الجمع العرفي دائما.

ولكن الذي يسهل الخطب أن ما ذكره الشيخ (رحمه الله) في المبسوط وتبعه في نقله العلامة (رحمه الله) في المنتهى، من نزول آية الممتحنة وهي قوله تعالى فيها (فَلَا تَرْجِعُوهُمْ إِلَى الْكُفَّارِ. الآية) [22] في مقام ردع النبي (صلى الله عليه وآله) عما عاهد عليه الكفار، فيستفاد منه إطلاق مراد النبي (صلى الله عليه وآله) وشموله لمطلق الرجال ذوي المنعة وغيرهم لا يستند إلى دليل معتبر، وبناء على ذلك باختلاف الحديثين لا يؤثر شيئا إذ لا فارق بينهما من جهة عمومهما لفظا لمطلق الرجال، وقد عرفت سابقا في مقام الإشكال على كلام ابن قدامة أن هذا الشمول اللفظي لا يكشف عن شمول مراد النبي (صلى الله عليه وآله) بالنسبة إلى مطلق الرجال.

فحاصل ما ذكرناه في المقام هو أنه: إن تمكنا من إثبات وجوب الدفع عمن يريد الكفار إرجاعه إليهم، يكون هذا هو الأصل في المسألة، وتكون السنة الفعلية النبوية استثناء منه، ولا بد من الاكتفاء بالقدر المتيقن في الاستفادة منها.

ولكن الظاهر أن إثبات وجوب الدفع بالنسبة إلى ما عدا الحاكم الإسلامي مشكل جدا، وإن كان رجحانه شرعا مما لا كلام فيه، إلا أنه ينبغي الجزم بذلك بالنسبة إلى الحاكم وولي أمر المسلمين، فإن الحكومة الإسلامية والجهاز الحاكم على المسلمين، يجب عليها الدفع عن آحاد المسلمين، وهي مسئولة عن

شئونهم الأساسية، التي منها: كونهم ويقاؤهم في بلد الإسلام، وعدم مقهوريتهم في النقل إلى بلد الكفر تحت حكم الكافرين، وهذا مما تشهد عليه الأدلة الواردة في بيان معنى الولاية والحكومة الإسلامية، والحقوق المتقابلة بين الراعي والرعية في الإسلام، بل مما يصدق به ارتكاز المسلمين.

وبناء على ذلك فالأصل حرمة رد الرجال اللاجئين إلى المعسكر الإسلامي.

ولكن بمقتضى السنة النبوية المأثورة عنه (صلى الله عليه وآله) في قصة الحديبية، نحكم باستثناء مورد ما عن هذا الأصل.

والمستثنى بمقتضى المناسبة بين الحكم والموضوع لا يكون إلا من يكون قادرا على الدفاع عن نفسه ودينه، ولا يخاف قهره وافتتانه في أيدي الكفار، بأن يكون ذا عشيرة تمنعه وأمثال ذلك، فيجوز رده بمعنى التمكين من رد الكفار إياه ولا يجوز رد غيره.

وهذا ما أفتى به المشهور، بل ادعى بعض نفي الخلاف فيه، وإن لم نجد من ذكر له وجهها بالتفصيل.

ثم إن 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 بذلك.

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

وبناء على ذلك لو شرطوا في الهدنة رد النساء، أو الرجال المستضعفين، أو أطلقوا الرد بحيث يراد شموله لهم، كان شرطوا رد الرجال مطلقا، أو رد كل من جاء إلى المسلمين، بطل الشرط وفسد ولم ينفذ، وهذا مما لا إشكال فيه ولا خلاف.

إنما الكلام في الهدنة المشتملة على مثل هذا الشرط، أو أي شرط آخر مخالف لكتاب الله، وغيره من الشروط الفاسدة، فهل يفسد عقد الهدنة بفساد الشرط؟ أم يكون العقد صحيحا؟ ربما يبدو أن لازم ما ذهب إليه المحققون في باب البيع والنكاح من عدم فساد العقد بفساد الشرط الذي يتضمنه عدم فساد

الهدنة أيضا بفساد الشرط الذي أخذ 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، أي القول بفساد عقد الهدنة بسبب فساد الشرط.

قال في المبسوط: «و إن شرط رد من لا عشيرة له كان الصلح فاسدا لأنه صلح على ما لا يجوز، فإن أطلق رد الرجال ولم يفصل كان الصلح باطلا فاسدا» [23].

وقال العلامة (رحمه الله) في المنتهى: «و فاسد الشرط يبطل العقد مثل أن يشترط رد النساء إلى أن قال: فهذه الشروط كلها فاسدة يفسد عقد الهدنة» [24].

وقال في التذكرة: «لو صالحناهم على رد من جاء من النساء مسلمة، كان الصلح باطلا» [25].

وقال في القواعد: «لو شرط إعادة الرجال مطلقا بطل الصلح» [26].

وقال المحقق الكركي (رحمه الله) في ذيل هذه العبارة من القواعد بعد أن ذكر احتمالين في المراد من قوله: «مطلقا» أولهما: أن يكون المراد وقوع الشرط مقيدا بالإطلاق، الذي يقتضي عموم الإعادة: «و لا ريب في البطلان في الأول، لأنه صريح في تناول من لا تجوز إعادته» [27].

وقال الشهيد الثاني (رحمه الله) في المسالك في ذيل عبارة الشرائع: «و لو شرط في الهدنة إعادة الرجال مطلقا، قيل: يبطل الصلح» ذكرا نفس الاحتمالين في المراد من الإطلاق في عبارة المحقق (رحمه الله): «و لو أريد بالإطلاق اشتراط إعادة من يؤمن افتتانه ومن لا يؤمن مصرحا بذلك، كان الشرط فاسدا قطعاً، ويتبعه فساد الصلح على الأقوى» ثم أشار إلى التردد في ذلك في عبارة الشرائع بقوله: «و يمكن أن يكون نسبة البطلان إلى القيل، بناء على التردد في فساد العقد المشتمل على شرط فاسد.» [28].

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

وقال في موضع آخر: «نعم، الظاهر فساد عقد الهدنة باشتماله على ما لا يجوز لنا فعله شرعا، كرد النساء المسلمات.» [29].

فهذه العبارات صريحة كلها في تبعية العقد للشرط في الفساد في باب الهدنة، مع أن من أصحابها من يقول بعدم إفساد الشرط الفاسد العقد المشتمل عليه في باب البيع، كصاحب الجواهر (رحمه الله)، وكالشيخ (رحمه الله) على ما حكى عنه في الجواهر، نعم خيرة العلامة والمحقق والشهيد الثانيين (رحمهم الله) يوافق ما اختاروه في البيع أيضا [30].

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

قال الأول في كتابه (منهاج الصالحين): «و لا يجوز اشتراط أمر غير سائغ، كإرجاع النساء المسلمات إلى دار الكفر وما شابه ذلك» [31].

«و أما إذا اشترط ذلك أي رد الرجال فحينئذ إن كانوا متمكنين. وإلا فالشرط باطل» انتهى كلامه [32]، فعدم ذكر بطلان عقد الصلح المشتمل على هذا الشرط ظاهر في الجزم بعدم بطلانه، كما لا يخفى.

وقال الثاني في كتابه (مذهب الأحكام) 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» [33].

ثم بعد سرد كلمات الفقهاء (رحمهم الله) لا بد أولا: من نظرة مارة إلى أصل مسألة تأثير الشرط الفاسد في فساد العقد المشتمل عليه، أو عدم تأثيره، وبيان مقتضى الدليل فيها، ثم بعد ذلك: بيان التحقيق فيما نحن فيه، وأنه هل هنا شيء يوجب الفرق بين عقد الصلح وغيره من العقود؟ حتى يلتزم بفساد العقد هنا وإن لم نقل به في عقد البيع وغيره، أم لا؟ فنقول: عمدة ما يمكن الاعتماد عليه في القول بصحة العقد مع فساد شرطه، أمور: الأول: عمومات أدلة العقود، وأدلة نفس العقد المبحوث عنه، كقوله تعالى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ). [34]، وقوله تعالى (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) [35]، وقوله تعالى (وَ إِنَّ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ) [36] وغيرها. فإنها بعمومها أو إطلاقها تدل على نفوذ وتامة كل عقد وكل بيع وكل سلم، وليس هناك شيء يدل على تقييدها أو تخصيصها بما عدا المتضمن لشرط فاسد.

وأدلة فساد الشرط المخالف للكتاب وسائر الشروط الفاسدة لا يدل على أزيد من فساد نفس الشرط، وليس فيها شيء يدل على حكومتها على أمثال تلك العمومات.

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

عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه ذكر أن بريرة كانت عند زوج لها، وهي مملوكة، فاشتريتها عائشة فأعتقتها، فخيرها رسول الله (صلى الله عليه وآله) إن شاءت أن تقرر عند زوجها وإن شاءت فارقت، وكان مواليها الذين باعوها اشترطوا ولاءها على عائشة، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «الولاء لمن أعتق» [37].

وطريق الصدوق إلى عبيد الله بن علي الحلبي، صحيح.

ومنها: صحيحة عيص بن القاسم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قالت عائشة لرسول الله (صلى الله عليه وآله): إن أهل بريرة اشترطوا ولاءها، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «الولاء لمن أعتق» [38].

ودلالتهما مبنية على أن الشرط كان في ضمن عقد بيع بريرة لعائشة، فقرر رسول الله (صلى الله عليه وآله) البيع والعتق، ورد الشرط.

ومنها: رواية الوشاء عن الرضا (عليه السلام) قال: سمعته يقول: «لو أن رجلا تزوج المرأة، وجعل مهرها عشرين ألفا، وجعل لأبيها عشرة آلاف، كان المهر جائزا، والذي جعله لأبيها فاسدا» [39].

وقد نقله في الوسائل عن الكليني (قدس سره) بسندين، أحدهما من طريق الحسين بن محمد الأشعري الذي هو أحد مشايخ الكليني الموثقين، وفيه معلى بن محمد الذي لم يرد فيه توثيق بالخصوص، بل نسب إليه النجاشي (رحمه الله) الاضطراب، فالطريق به ضعيف، والطريق الثاني محمد بن يحيى العطار عن أحمد بن محمد وهو طريق صحيح.

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

ومنها: رواية محمد بن قيس عن أبي جعفر (عليه السلام) في الرجل يتزوج المرأة إلى أجل مسمى، فإن جاء بصداقها إلى أجل مسمى فهي امرأته، وإن لم يأت بصداقها إلى الأجل فليس له عليها سبيل وذلك شرطهم بينهم حين أنكحوه، فقضى (عليه السلام) للرجل: «إن بيده بضع امرأته، وأحبط شرطهم» [40].

والحديث منقول في الكافي والتهذيب، فأما سند الكليني فمبدأ بعدة عن سهل بن زياد، ومختوم بمحمد بن قيس، أما الأخير فالظاهر بقربة قوله: فقضى للرجل إلخ أنه أحد شخصين: أما محمد بن قيس أبي نصر الأسدي، أو محمد بن قيس البجلي، الثقتين، اللذين ذكر النجاشي (رحمه الله) لكل منهما كتابا في قضايا أمير المؤمنين (عليه السلام).

وبقربة رواية عاصم بن حميد الثقة عنه، يقوى كونه الأخير، فلا يضر اشتراك محمد بن قيس بين أشخاص عديدة بينهم مجاهيل أو ضعاف، فلا بأس بالسند من هذه الجهة، وأما سهل بن زياد، فالظاهر فيه ما أبداه بعض الأعظم من أهل التدقيق من معاصرنا في كتابه: «قاموس الرجال» من أن أخبار سهل في الكافي معتبرات اختارها الكليني (رحمه الله) لكتابة، فلا ينافي ذلك ما عليه الأكثر من أئمة الرجال من جرحه وتضعيفه.

وبناء على ذلك فالرواية معتبرة.

وأما طريق الشيخ فيإسناده عن محمد بن علي بن محبوب وهو إسناد صحيح عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي نجران، عن عاصم بن حميد، وعلى هذا فالسند صحيح.

وأما دلالتها على صحة العقد المتضمن للشرط الفاسد فواضحة وظاهرة.

ومنها: معتبرة محمد بن قيس الأخرى عن أبي جعفر (عليه السلام): «أنه قضى في رجل تزوج امرأة، وأصدقته هي واشترطت عليه أن يبدها الجماع والطلاق، قال: خالفت السنة، ووليت حقا ليست بأهله، فقضى أن عليه الصداق ويده الجماع والطلاق، وذلك السنة» [41].

ومنها: صحيحة محمد بن قيس الثالثة عن أبي جعفر (عليه السلام) في رجل تزوج امرأة، وشرط لها إن هو تزوج عليها امرأة أو هجرها أو اتخذ عليها سرية على وزن ذرية، جمعها سراري على وزن ذراري: الأمة التي

تقام في البيت فهي طالق، ففضى في ذلك «إن شرط الله قبل شرطكم، فإن شاء وفي لها بما اشترط وإن شاء أمسكها واتخذ عليها ونكح عليها» [42].

رواها الشيخ بإسناده 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 أبي جعفر (عليه السلام) قال: كان الناس بالبصرة يتزوجون سرا، فيشترط عليها أن لا آتيك إلا نهارا، ولا آتيك بالليل، ولا أقسم لك، قال زرارة: وكنت أخاف أن يكون هذا تزويجا فاسدا، فسألت أبا جعفر (عليه السلام) عن ذلك، فقال: «لا بأس به يعني بالتزويج إلا أنه ينبغي أن يكون مثل هذا الشرط بعد النكاح، ولو أنها قالت له بعد هذه الشروط قبل التزويج: نعم، ثم قالت بعد ما تزوجها: إني لا أرضى إلا أن تقسم لي وتبيت عندي فلم يفعل كان آثما» [43].

وأما سندها: فهي رواية الشيخ بإسناده إلى محمد بن أحمد بن يحيى، وهو إسناده صحيح، عن محمد بن الحسين وهو ابن أبي الخطاب الثقة عن الحسن بن علي والظاهر أنه ابن فضال الثقة عن علي بن إبراهيم، عن محمد الأشعري، هكذا في الوسائل.

وقال المجلسي (رحمه الله) في شرح التهذيب في ذيل هذا السند: إن هذا تصحيف ظاهر، واستظهر كون السند هكذا: عن الحسن بن علي، عن إبراهيم بن محمد الأشعري وهو الذي يروي عنه الحسن بن فضال كثيرا كما في مشتركات الكاظمي عن عبيد بن زرارة [44].

وبناء عليه يكون الخبر موثقا بابن فضال.

ومثلها أخبار أخرى. ومضمون الكل: أن فساد الشرط في العقود المذكورة في تلك الروايات لا يوجب فساد العقد، ودعوى اختصاص الحكم بالبيع والنكاح، وإن كان مقتضى ورود الروايات فيهما دون غيرهما، إلا أنه مخالف لما يتذوق من أكثر الأخبار الواردة في الباين، من أن الجواب غير ناظر إلى خصوص المورد، بل ناظر إلى أمر كلي عام في جميع العقود، وهو أن الشرط الفاسد لا اعتبار له حتى يؤثر في العقد المتضمن له، فوجوده كالعدم، فقلوه (عليه السلام) في حديث محمد بن قيس «شرط الله قبل شرطكم، فإن شاء وفي لها بما اشترط وإن شاء».

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

هذا، ولكن قد يذكر في المقام إشكالات، تعرض لها في الجواهر وكذا في كتاب المتاجر للشيخ الأعظم (رحمهما الله) راجعة كلها إلى: أن فساد الشرط يوجب الخلل في العقد، إما من جهة عروض الجهالة في العوضين، أو من جهة عدم بقاء الرضى المعتبر في العقد في فرض فساد الشرط وعدم اعتباره شرعا، وحيث إن فساد العقد في صورة فقدانه لأركان الصحة، الناشئ من فساد الشرط، أمر مفروغ عنه.

فالتيجة: أن فساد الشرط يوجب فساد العقد.

وبناء عليه فلا مناص من الاكتفاء في القول بصحة العقد عند فساد الشرط، بموارد النص أعني البيع والنكاح.

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

أما الإشكال بعروض الجهالة في العوض بتقريب أن «للشرط قسطا من العوض، فإذا سقط لفساده، صار العوض مجهولا» الذي ذكره الشيخ الأعظم نقلا عن المبسوط، وتصدى له بأجوبة متعددة، فالظاهر أنه غير متأت في ما نحن فيه إذ العقد في باب الهدنة ليس عقدا على تبادل العوضين، بحيث يجعل شيء في مقابل شيء عوضا عنه، كالبيع والإجارة وأمثالهما، بل هو عقد على التسالم فيما بين الطرفين على شيء واحد، وهو ترك الحرب.

ولو فرضنا أن هذا الأمر المتسالم عليه ينحل إلى أمرين يكون أحدهما مقابلا للآخر على نحو العوضية، كترك حملة أحد الطرفين في مقابل ترك حملة الآخر، فاعتبار عدم الجهالة فيهما مثل ما يعتبر في العوضين في باب البيع والإجارة، أمر موهوم غير واقعي، ولا معنى لحصول الغرر بالجهالة في هذا العقد،

كما يحصل غالبا في البيع، ولا معنى لأن يقال إن الشرط واقع مقابل جزء من المتاركة من أحد الطرفين، فإذا انتفى عوضه ويكون الباقي مجهولا.

وخلاصة القول أن هذا الإشكال لا ربط له بباب الهدنة ولا يتأتى فيه أصلا.

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

وبناء عليه فالشرط الواقع فيها لا يكون في مقابل جزء من العوض حتى يقال: فقدّه يوجب الجهالة والغرر في العوضين.

وأما الإشكال بوقوع الخلل في التراضي عند تعذر الشرط وفساده، فقد أجيب عنه في باب البيع بوجوه:

الأول: ما في الجواهر من أن مدخلية الشرط في التراضي لا يوجب بطلان العقد بفساد الشرط، كما أن مدخلية الثمن والمثمن لا يوجب ذلك، بل أقصاه ثبوت الخيار للتضرر، ولا بأس بالتزامه [45]، ثم أجاب (رحمه الله) عن إشكال ربما يورد على عدم تأثير فساد الشرط على العقد، وهو أن: التأثير لازم معنى الشرط، وهو الربط بنحو من التعليق، فأجاب عنه بأن التعليق مبطل للعقد، وتضمن الشرط للتعليق معناه عدم جواز الاشتراط في المعاملة رأسا.

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

الثاني: ما في متاجر الشيخ (رحمه الله) وحاصله: أن القيود المأخوذة في أحد طرفي العقد وفي جميع المطلوبات العرفية على أقسام، فمنها ما يكون ركنا للمطلوب، ككون المطلوب حيوانا ناطقا لا ناهقا، وككون المطلوب للشارع الغسل بالماء للزيارة لأجل التنظيف، حيث لا يقوم الحمار مقام العبد، ولا التيمم مقام الغسل، ومنها ما لا يكون كذلك، ككون العبد صحيحا، والغسل كائنا بماء الفرات، فإن العرف يحكم في هذه الموارد بكون الفاقد للوصف نفس المطلوب.

والظاهر أن الشروط المأخوذة في المعاملات من هذا القبيل لا من قبيل الأول، فلا يكون التصرف الناشئ عن العقد بعد فساد الشرط تصرفا لا عن تراض، نعم غاية الأمر ثبوت [46].

والفرق بينه وبين ما عرفت من الجواهر أن هذا البيان لا يشتمل على الاعتراف بدخالة الشرط في الرضى المعاملي، وذاك يعترف بذلك ولكن لا يرى ذلك موجب الفساد للعقد وإن كان موجبا للخيار.

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

ولبعض الأعلام من المعاصرين بيان في توجيه عدم دخالة فساد الشرط في انتفاء الرضى المعاملي، ومحصله أن الرضى المعاملي إنما علق على التزام المشروط عليه بإيجاد الشرط، لا على نفس وجود الشرط وتحققه خارجا، قال: «إن الرضى المعاملي عند الإنشاء لم يعلق على وجود الشرط في الخارج، وإلا لكانت المعاملة باطلة لأنه 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 والفسادة.

ولازمه بطلان العقود والإيقاعات عند الاشتراط مطلقا. إلى أن قال: والالتزام بإيجاده لما كان حاصلًا عند المعاملة وهما يعلمان بوجوده فلا يكون التعليق على مثله مبطلا، ومن الظاهر أن الالتزام بإيجاد الشرط في المقام حاصل لأنه التزم به على الفرض وتكون المعاملة تامة ومتحققة، وكون ذلك أمرا محرما لم يمهضه الشارع مطلب آخر غير مربوط بحصول المعلق عليه للمعاملة كما هو ظاهر.

نعم، ربما يكون البائع بحيث لو كان عالما بحرمة ذلك الشرط، أو كان عالما بعدم إمضاء الشارع له، لما أقدم على المعاملة، وإنما أقدم عليها باحتمال أن الشارع يمضي الشرط المحرم في المعاملة، تقصيرا أو قصورا، إلا أن ذلك من باب تخلف الدواعي، وهو لا يستلزم البطلان. إلى أن قال: والوجه في ذلك أن تخلف الدواعي لا ربط له بالرضى المعاملي أبدا، فالرضى موجود لتحقيق ما علق عليه وهو الالتزام، ويشمله عموم (و أحل الله البيع) [47] وغيره من العمومات، ومعه فلا وجه للبطلان».

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

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

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

وإنما الشرط موجود دائما فيما يتراضى عليه، وهذا أعم من كونه ذا مدخلية في الرضى.

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

وثانيا: لا يبعد أن يقال: إن الشرط الذي له مدخلية في الرضى المعاملي وقد قلنا إنه بعض الشروط لا جميعها يؤثر انتفاؤه في انتفاء المعاملة كما قال نظير ذلك الشيخ (رحمه الله) في القيود التي تعتبر ركنا للمقصود.

فمثلا: لو استأجر أو اشترى دارا في موسم الحج في مكة المكرمة، مشروطا بكونها خالية من الساكن الغاصب أو غير الغاصب، فاتفق كونها مشغولة به، فإن كون الشرط في مثله ركنا للمطلوب بل هو نفس المطلوب في نظر العرف مما لا شبهة فيه، فلم لا يقال ببطلان المعاملة في مثل هذا المورد، دون صحتها

مع خيار الفسخ للمشتري أو المستأجر؟ والنقض بعدم بطلان المعاملة في صورة تبعض الصفقة غير متجه، لنقل الكلام في تلك الصورة أيضا إذ الخيار في صورة تبعض الصفقة إنما يتجه إذا لم يكن الجزء المفقود ركنا في المطلوب، وإلا فلا بعد في القول ببطلان المعاملة هناك أيضا.

نعم، هذا خلاف المشهور، على ما يبدو بحسب المتيسر من كلمات القوم لدي وما يبالي منها، وتحقيق المطلب يتوقف على فحص وتأمل أكثر.

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

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

فإذا فرض كون هذا الشرط حراما ككون الواقعة في الحرم أو بأي نحو آخر فهل يمكن ادعاء عدم سريّة فساد الشرط إلى المشروط، بادعاء أنه قيد خارج عن المطلوب ولا يؤثر فساد وانتفاؤه في الرضى المعاملي؟ مقتضى الإنصاف أنه لا يمكن مثل هذا الادعاء، كما لا يمكن القول بأن تناول لحم الصيد في هذا المثال ليس أكثر من الداعي لهذه المعاملة، والداعي لا يمكن الالتزام بتأثيره في نتيجة المعاملات، والقول بأن تخلفه موجب لبطلان المعاملة كما أفاد في مصباح الفقاهة في مطاوي الكلام الذي نقلنا عنه، إذ هناك فرق واضح بين الداعي في مسألة ارتفاع القيمة، والداعي في المثال المذكور آنفا، فإن الثاني هو الركن في المعاملة، والحال أن الأول ليس أكثر من جهة تعليلية لها.

وبعبارة أخرى: ففي الأول يقدم المكلف على المعاملة برجائه، وفي الثاني يقدم عليه دون غيره.

وحاصل الكلام: أن من الشرط ما يكون ركنا في المعاملة، فإذا افتقد افتقد المطلوب، وإذا امتنع خارجا أو اعتبارا شرعا امتنع المطلوب، والحكم فيه يختلف حسب الموارد، فإذا وقعت المعاملة على الكلي، فأتى بالفرد الفاقد لمثل هذا الشرط، فهو لم يأت بما وقعت المعاملة عليه ويكون مديونا، وإذا وقعت على الشخص بزعم أنه واجد فبان فاقدا، فسدت المعاملة، وهكذا في سائر الفروع المترتبة على المسألة.

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

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

فيمكن الخدشة فيه أولا: بأن تصوير الشرط كما ذكره أعني التعليق على الالتزام تصوير بعيد عن الواقع العرفي، غير مؤيد بفهم الناس المقدمين على المعاملات المشروطة إذ لا شبهة في أن من يشترط أمرا في معاملة إذا علم أن الطرف الآخر سوف لن يقدر على تحقيق الشرط، لم يحصل منه الرضى المعاملي، ولم يقدم على المعاملة، حتى ولو التزم ذاك الطرف بتحقيقه في حين العقد.

فليس الالتزام بإيجاد الشرط، في نظر الذي يشترط الشرط، إلا أمانة أو ذريعة لحصول الشرط، فهو الداعي للرضا المعاملي، لا المتعلق له.

ثانيا: بأن ما افترضه (رحمه الله) من أن جعل الشرط في المعاملة بناء على تأثير بطلان الشرط في بطلان المشروط مرده إلى تعليق العقد على شيء، فتارة يكون المعلق عليه هو نفس الشرط المحقق خارجا، وتارة يكون الالتزام به وجعله في العهدة، فهو باطل من أصله، بمعنى أن الشرط ليس تعليقا أصلا، بل هو نوع إلزام وإنشاء في المعاملات، وزانه وزان نفس المعاملة، فقد يكون الشرط في الحقيقة صفة لمتعلق المعاملة، كما إذا اشترط كون الثمرة ناضجة، والقماش محاكا بالصوف، والبناء فارغا وأمثال ذلك، فإذا قال: اشتريت منك البطيخ بشرط أن يكون ناضجا، فهو في قوة قوله: اشتريت منك بطيخا ناضجا.

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

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

نعم، هو وارد على بعض الصور، وهو ما إذا كان تحقق الشرط دخیلاً في الرضى بأصل المعاملة، ولا مناص في هذا البعض من الالتزام بفساد المعاملة عند فساد الشرط أو امتناعه، بحسب مقتضى القاعدة.

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

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

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

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

أقول: يرد على ذلك أولا: أن الصلح أيضا حينما يراد به المهادنة يمكن اعتبار الشرط والمشروط فيه بنحو تعدد الموضوع والمطلوب إذ موضوع الصلح بهذا المعنى هو حصول السلم وارتفاع حالة الحرب، والشرط أمر خارج عن ذلك كائنا ما كان، فصار من هذه الجهة كالمعاوضات.

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

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

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

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

وأما الصلح المبحوث عنه هنا أعني المهادنة، فلا يجري فيه ما ذكر في عقد الصلح بذاك المعنى إذ الظاهر أن عقد الهدنة ليس من مصاديق عقد الصلح في أبواب المعاوضات، وهما يختلفان موضوعا ودليلا واعتبارا، فالصلح في باب الهدنة كما ذكرنا مرارا هو التصالح على أمر خاص وهو ترك القتال، فهذا هو موضوعه الذي شرع له، كالمبادلة بين عين وعين في باب البيع، وتكون الشروط اللاحقة به أمورا خارجة عن الموضوع متعلقة به، وهو مقيد بها كما في جميع الشروط في أبواب المعاملات، فيتأتى فيه جميع ما يتأتى في مبحث الشروط في باب المعاملات.

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

وأما في ما نحن فيه من مسألة الهدنة، فليس فيه للرضى المعاملي بذاك المعنى مجال إذ الأمر فيه متعلق بمصالح الجماعة ومصير الأمة، وليس في مثل ذلك لرضى المباشر والعائد محل ومجال.

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

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

[1] الوسائل 12: 353، ب 6 أبواب الخيار، ح 1.

[2] الحشر: 7

[3] الوسائل 12: 353، ب 6، أبواب الخيار، ح 2.

[4] المصدر السابق: ح 3.

[5] المصدر السابق: ح 4.

[6] المبسوط 2: 53.

[7] الممتحنة: 10.

[8] المصدر السابق.

[9] منهاج الصالحين: 401، قسم العبادات، كتاب الجهاد، المسألة 92.

[10] الممتحنة: 10.

[11] الأحزاب: 6.

[12] المائدة: 2.

[13] جواهرها لكلام 21: 308.

[14] ورد في ذلك روايات معتبرة في الكافي وتفسير القمّي (رحمه الله) سوف نذكرها.

[15] المغني 10: 524.

[16] المبسوط 2: 52.

[17] المبسوط 2: 52.

[18] تفسير القمّي: 631 – 633، ذيل قوله تعالى إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا.

[19] الروضة: 322 – 326.

[20] بحار الأنوار 20: 361 – 362.

[21] البخاري 3: 45، من طبعة السندي.

[22] الممتحنة: 10.

[23] المبسوط 2: 55.

[24] المنتهى 2: 975، آخر الصفحة.

[25] التذكرة 1: 448.

[26] قواعد الآكام 1: 117.

[27] جامع المقاصد 3: 478.

[28] المسالك 1: 125.

[29] جواهر الكلام 21: 301.

[30] راجع تفصيل النسبة في جواهر الكلام 33: 211.

[31] منهاج الصالحين: 401، قسم العبادات، كتاب الجهاد، المسألة 91.

[32] المصدر السابق: 403، المسألة 96.

[33] مهذب الأحكام 15: 118.

[34] المائدة: 1.

[35] البقرة: 275.

[36] الأنفال: 61.

[37] السوائل: 16: 47، ب 37، كتاب العتق، ح 2.

[38] المصدر السابق: ح 1.

[39] الوسائل 15: 19، ب 9، أبواب المهور، ح 1.

[40] الوسائل 15: 21، ب 10، أبواب المهور، ح 2.

[41] الوسائل 15: 49، ب 29، أبواب المهور، ح 1.

[42] الوسائل 15: 46، ب 38، أبواب المهور، ح 1.

[43] الوسائل 15: 47، ب 39، أبواب المهور، ح 2.

[44] راجع ملاذ الأخيار 12: 267، وقال مثله السيّد الخوئي في معجم الرجال، والظاهر أنّه أخذ ذلك منه.

[45] جواهرها لكلام 23: 213.

[46] المكاسب: 288.

[47] البقرة: 275.

ونذكرها في طي مسائل:

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

ذكره في الشرائع والمنتهى وغيرهما.

وقال الأخير: «لا نعلم فيه خلافا»، ولعله كذلك بعد وضوح المسألة استدلالا في الجملة، وعدم نقل الخلاف فيها من أحد.

إلا أن تمام الكلام في جوانب المسألة يقتضي الالتفات إلى أن إثبات الأمر للإمام تارة: بمعنى عدم الخيار لأحد في عرضه، فلا يجوز عقد الهدنة من قواد الجيش، ورؤساء أصقاع البلاد، والفقهاء وعدول الناس، وغيرهم من الأعيان فضلا عن السوق وعامة الناس، وهذا هو الذي تسلم عند الأصحاب وتسالم عليه الكل ظاهرا. والدليل عليه أولا: أن أمورا بهذه المثابة من الأهمية، والتي ترجع إلى تدبير البلاد وتؤثر في مصير العباد إنما تتوجه إلى رئيس المسلمين ومدير أمورهم دون غيره، ومن هذا القبيل الجهاد وسائر شئون الحكومة العليا.

وهذا مما تعترف به جميع أعراف العالم.

وثانيا: أن تدخل غيره فيه ينجر إلى تعطيل الجهاد وإبطاله إذ ما من حرب إلا ولبعض الناس داع إلى إنهاؤها والمهادنة للعدو فيها.

وثالثا: أن ذلك يوجب الهرج والمرج في البلاد، وعدم استقرار وأمن فيه.

وأخرى: بمعنى عدم الخيار في طول الإمام أي مع فرض عدم وجوده أو عدم حضوره إلا لأشخاص معينين، وليس يتخطى منهم إلى غيرهم من آحاد الناس.

وحينئذ يقع الكلام في تعيين هؤلاء الأشخاص أعني من يملك التصدي لهذا الأمر في غيبة الإمام المفروض طاعته.

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

وهذا بالنسبة لمن يجوز الجهاد الابتدائي في زمن الغيبة أوضح، لفحوى أدلة تشريع الجهاد، إذ أمر الجهاد الابتدائي أهم وأعظم من المهادنة بكثير كما لا يخفى حيث إنه إشعال للحرب وهذه إطفاء لها.

وأما بالنسبة لمن لا يرى الجهاد الابتدائي في زمن الغيبة، فيكفيه أدلة ولاية الفقيه.

وهذا ما يظهر من كلام صاحب الجواهر (رحمه الله).

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

بل لعله المراد من إطلاق صاحب الجواهر (رحمه الله) في التعبير بنائب الغيبة في كلامه [1].

وأما غير ولاية الغيبة من السلاطين والأمراء المتغلبين على الحكم، فالأمر فيهم يحتاج إلى مزيد كلام.

أما صاحب الجواهر (رحمه الله) فنفي البعد عن جريان حكم الهدنة على ما يقع ويصدر منهم، واستدل له أولا: برواية الصدوق عن الرضا (عليه السلام) في استمرار ما حكم به عمر على بني تغلب [2].

وثانيا: بسيرة العلماء وجميع المسلمين على تناول الجزية من الحكام كتناول الخراج. إلى آخر كلامه وذكر الجزية في استدلاله مع كونها مخصوصة بأهل الذمة وعدم ارتباطها بالعدو الذي يهادن معه لعله من باب ذكر الأمثال والمشابهات في هذا الباب، لتقريب أن خيار الحاكم في أمثال هذه الأمور، لم يكن محل مناقشة بين صنوف المسلمين من العلماء والعوام.

وكيف كان، فمن المحتمل أن يكون هذا الذي ذكره صاحب الجواهر، هو المراد من كلام كاشف الغطاء المذكور آنفاً، ولازم ذلك حرمة كل ما يعد نقضا للهدنة المنعقدة من قبلهم من أحد من الناس.

أقول: يرد على الاستدلال بالرواية: أولاً: أنها مرسلة ولا يعتمد عليها من جهة السند، وما قيل من أن مرسلات الصدوق إذا كانت بنحو نسبة القول إلى الإمام (عليه السلام) فهي في قوة الحديث المسند اعتماداً على الصدوق (رحمه الله) مما لا يساعده المبنى المعروف والمرضي في باب حجية خبر الواحد، وليس هناك ما ينجر به ضعف سند الرواية.

وثانياً: أن موضوع الحديث هو التصالح بين الخليفة وبعض أهل الذمة في أمر مالي، وأين هذا من الهدنة التي هي ختم الجهاد، والصالح مع العدو المحارب، فإلحاق ما نحن فيه بمورد الرواية لا يتم إلا بالقياس المردود لدى الإمامية.

وثالثاً: ما صدر عن عمر وإن كان نافذاً كما بينه الإمام الرضا (عليه السلام) إلا أن من المحتمل أنه كان قضية في واقعة، فلعل نفوذه كان من جهة تنفيذ أمير المؤمنين (عليه السلام) له أو شيء من ذاك القبيل، فصحة ذاك التصرف لا تدل على صحة التصرفات الصادرة عن الحكام والأمراء كما يدعي صاحب الجواهر (رحمه الله).

ورابعاً: من المحتمل أن قوله (عليه السلام) في المرسلة: «فعليهم ما صالحوا عليه ورضوا به» إمضاء لما صدر من عمر المتراعى أنه كان معمولاً به إلى زمانه (عليه السلام)، وذلك لعله لحاجة لبعض الشيعة في تعاملهم مع بقايا بني تغلب، فأرادوا صحة معاملتهم معهم، فأجاز الإمام وأمضى كولي لأمر المسلمين القرار الذي وضعه عمر قبل عشرات السنين.

وعلى هذا الاحتمال الذي لا يبعد كثيراً عن لحن الحديث، فصحة الفعل الصادر عن الخليفة أيضاً غير مقبول ولو بنحو القضية في واقعة.

ويؤيد هذا الاحتمال قوله (عليه السلام) في آخر الحديث: «إلى أن يظهر الحق» حيث أن هذه الفقرة تناسب كون الحكم ولويها من الإمام الرضا (عليه السلام).

وحاصل الكلام: أن التمسك بمثل هذه الرواية لما رآه من إثبات نفوذ الهدنة إذا صدرت من غير الإمام (عليه السلام)، بمعزل عن الصواب جدا.

وأما السيرة المدعاة فليست بأشفي وأوفى من الرواية المذكورة، ويظهر وجوه الإشكال فيها بتأمل يسير.

هذا، والقول بعدم نفوذ الهدنة الصادرة من الحكام غير المحققين مطلقا وبدون أي استثناء، أيضا ينجر إلى ما لا يلتزم به ذو اعتبار فضلا عن فقيه إذ ربما يكون في الهدنة المصلحة التامة للمسلمين ولبلادهم ومصيرهم، وفي استمرار الحرب ضرر عليهم وهدر لدمائهم وتلف لأموالهم، بل مفروض الكلام في نفوذ هدنة الجائر وعدم نفوذها، هو ما إذا كانت الهدنة ذات مصلحة للمسلمين، وإلا فالهدنة باطلة ولو من الإمام العادل، فحينئذ إما أن يقدم الجائر على الهدنة، أو تفوت الهدنة وما فيها من المصلحة عن المسلمين، ولا أظن فقيها يلتزم ويفتي بتورط المفسدة وفناء النفوس المحترمة وتلف الأموال وغير ذلك مما يترتب على الحرب الدامية.

وعلى هذا فالظاهر أن قبول الهدنة من الجائر وترتيب الآثار عليها فيما يترتب على تركه المفسدة، مما يحكم به الارتكاز الشرعي والذهن المتعارف المتشعري، وإن كان نفس العمل من الجائر تصرفا فيما لا يحق له التصرف فيه وهو حرام عليه شرعا، والله العالم.

المسألة الثانية: في شرط العوض المالي للمهادنة:

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

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

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

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

وأما الثاني فقد حكى المنع عنه مطلقا عن أحمد والشافعي [3]، ولم أعرف في أصحابنا من صار إلى هذا القول، إلا أن فيهم من فصل بين حال الضرورة وغيره، فمنعه في غير الضرورة، وهو العلامة (رحمه الله) فقال في التذكرة في عداد الشروط الفاسدة: «أو دفع المال إليهم مع عدم الضرورة الداعية إلى ذلك» [4].

وقال في المنتهى: «و أما إذا لم يكن الحال حال ضرورة فإنه لا يجوز بذل المال، بل يجب القتال والجهاد لقوله تعالى (قاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ) [5]، ولأن فيه صغارا وهوانا، أما مع الضرورة، فإنما صير إلى الصغار دفعا لصغار أعظم منه، من القتل والسبي» [6].

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

قال كاشف الغطاء (رحمه الله): «و لو وقعت مشروطة بعوض قل أو كثر. أو بسائر الشروط الشرعية، اتبع الشرط، ويشترط فيها موافقة مصلحة المسلمين» [7]، والظاهر أن مرجع الضمير في قوله «فيها» هو «الشروط» ولو كان مرجع الضمير الهدنة، دل أيضا على اشتراط اعتبار الشرط بكونه موافقا للمصلحة.

وقال صاحب الجواهر (رحمه الله) بعد نقل ما في المنتهى من دليل اشتراطه بالضرورة: «بل لا يبعد الجواز مع المصلحة للإسلام والمسلمين أيضا» [8].

وقال السيد الخوئي (رحمه الله) في منهاجه: «و لا فرق في ذلك بين أن تكون مع العوض أو بدونه، بل لا بأس بها مع إعطاء ولي الأمر العوض لهم إذا كانت فيه مصلحة عامة» [9].

أقول: أما اشتراط كون دفع المال موافقا للمصلحة فهو أمر واضح لا مرية فيه، ولا يمكن لأحد أن يلتزم بجواز دفع المال إلى الكفار في الهدنة مع كونه خلاف المصلحة وذلك لأن صحة أصل الهدنة ومشروعيتها أيضا متوقفة على موافقة المصلحة، فكذا هذا الشرط وغيره من الشروط، وأما اشتراطه بالضرورة كما عرفته من كلام العلامة وبعض علماء السنة، فهو يعني أن دفع المال إلى الكفار حرام ولو مع كونه ذا مصلحة، وإنما يرتفع حكم الحرمة لدى الضرورة مثل بقية المحرمات، فمرجع هذا القول إلى القول الأول، أعني عدم الجواز مطلقا، إذ القائل بالحرمة أيضا يستثني منها حال الضرورة لا محالة.

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

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

وقد قلنا: إن عموم أدلة الهدنة تشمل ما كانت مشروطة إلا شرطا خالف كتاب الله، ولم يثبت كون هذا الشرط مخالفا لكتاب الله.

وأما الصغار، ففيه الخدشة صغرى وكبرى، أما الأول: فلمنع كون دفع المال صغارا دائما، فرب قوي يدفع المال إلى من هو أضعف منه دفعا لشره، وفي دفع النبي (صلى الله عليه وآله) المال إلى عيينة بن حصين، لفصله عن أبي سفيان يوم الأحزاب الذي نقله الإسكافي وبعض العامة على ما ذكر صاحب الجواهر (رحمه الله) مثال واضح لذلك [10].

وأما الثاني: فلأن مطلق ما يلزم فيه الصغار لا يمكن الالتزام بحرمة، إذ رب صغار يستتبع مصلحة كبيرة للإسلام والمسلمين، وحرمة في تلك الموارد غير معلومة، ولعل أحد أمثله التاريخية ما وقع للمسلمين في وقعة الحديبية، حيث قبلوا ما ألزمهم به الكفار من محو «بسم الله الرحمن الرحيم»، وعنوان رسول الله عن اسم النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله)، وقد بارك الله تعالى في صلحهم هذا الذي تحملوا في طريقه مثل تلك الأمور، حتى نزل فيه قوله تعالى (إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا) [11] على القول بنزوله في تلك الواقعة.

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

ظاهر الفقهاء حيث لم يعنونوا المسألة هو عدم الفرق بين الصورتين، إلا أن هناك أمورا ربما تلقي على الذهن أن أدلة الجواز تختص بصورة اقتراح الكافر.

بل ربما يستفاد من بعض الأدلة حرمة الدعوة إلى السلم.

فنعول: أما ما يستفاد منها اختصاص المشروعية بصورة طلب الكفار لها، فقولہ تعالى (وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا)، حيث إن الأمر بالجنوح للسلم وقع مشروطا بجنوح الكفار له، فيختص الجواز بهذه الصورة إذ الأصل في معاملة الحربي هو الجهاد، وإنما أدلة الصلح تخصيص لذلك الأصل، وموجب للخروج منه، فيكتفى فيه على مقدار دلالة هذه الأدلة ولا يتجاوز عنها.

وأما الآيات الآمرة بإتمام عهد الكفار إلى مدتهم، فهي ناظرة إلى ما وقع من العهد بين النبي (صلى الله عليه وآله) والكفار، وليس فيها التعرض لكيفية وقوع هذه العهود، وليس في الروايات الحاكية لتلك العهود ما يوضح لنا أنها كانت بطلب من المسلمين، فلا إطلاق فيها بالنسبة لصورة ابتداء المسلمين بدعوة الهدنة.

ومما يتراءى منه اختصاص مشروعية الهدنة بصورة طلب الكفار، ما سبق الاستدلال به من قول أمير المؤمنين (عليه السلام) في عهده للأشتر «و لا تدفعن صلحا دعاك إليه عدوك، لله فيه رضي» الذي نقل عنه (عليه السلام) في نهج البلاغة ومثله في تحف العقول ودعائم الإسلام [12].

وجه الاختصاص أن النهي إنما هو عن دفع صلح يدعو إليه العدو، فالمنهي أولا: هو دفع الصلح، وهو عدم قبوله لا عدم اقتراحه، وثانيا: هو رد الصلح الذي يدعو إليه العدو، فهذا هو شرط مشروعية الصلح، وفيما عداه يبقى حكم وجوب الجهاد بحاله.

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

هذا كله مضافا إلى ظهور الآية المباركة (فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَغْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ) [13] في حرمة الدعوة إلى الصلح، وبناء عليه فلو فرض وجود إطلاق 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، فضلا عن عدم إطلاق من هذا القبيل في البين.

فحاصل ما عرفت: أن الصلح المشروع إنما هو ما يقترح ويستدعي من طرف العدو لا غير لأن غيره غير مدلول عليه بأدلة جواز الصلح، بل مشمول لدليل النهي عنه، وهو الآية الشريفة.

هذا، ولكن يمكن بعض الخدشة في ما استظهر من الأدلة.

أما آية الجنوح فلأن الجنوح بمعنى الميل، وهو أعم من الاقتراح، فرب من يجنح لشيء بدون أن يقترحه، فقوله تعالى (وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا) بمعنى أنه إن مالوا إلى السلم فمل أنت أيضا إليها، وليس فيها تعرض لمفهوم الاقتراح، وأنه من أي جانب لا بد أن يكون.

فالآية والله أعلم بصدد بيان أصل مشروعية الصلح وأنه مشروع فيما يميل إليه العدو ولا يستنكف منه، ومعلوم أنه لو لم يقبل العدو ولم يمل إلى الصلح فلا يمكن الصلح للمسلمين.

ويمكن تقرير الاستدلال بنحو آخر.

وهو أن يقال: إن شرط مشروعية الصلح بناء على الآية هو ميل العدو، وإذا لم يمل هو، فالصلح لا يكون إلا بالتماس وطلب دليل من ناحية المسلمين، وهذا هو الخارج عن المشروعية، لا الصلح الذي يكون باقتراح المسلمين من دون ذلة، فجنوح العدو شرط طبعي لا شرعي للصلح.

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

بأن جنح إليه عدوك فلا وجه حينئذ لاستمرارك الحرب وتحملك أعباءها، فاجنح أنت أيضا لها، وتوكل على الله في آثارها وتبعاتها.

فأداة الشرط هنا في الحقيقة استعملت بمعنى «إذا» التي هي أيضا أداة أخرى للشرط، وقد سيقى لبيان الأرضية الطبيعية للسلم وأما قوله تعالى (فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ) فيمكن الخدشة في دلالتها بأن: متعلق النهي فيها ليس شيئين غير مرتبطين مع بعضهما البعض، بل شيء واحد يترتب بعضه على بعض.

بيان ذلك: أن وقوع شيئين في حيز النهي يكون على وجهين: فتارة: يكون كل منهما متعلقا للنهي مستقلا كقولنا: إذا صمت فلا تأكل ولا تشرب، وفي مثله لا بد من تكرار أداة النهي، ومن هذا القبيل قوله تعالى

(وَلَا تَهْنُوا وَلَا تَحْزَنُوا). [14] فَإِنَّ الْوَهْنَ وَالْحُزْنَ أَمْرَانِ مُسْتَقْلَانِ، لَا يَتَرْتَبُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ وَلِذَا تَكَرَّرَ ذِكْرُ أَدَاةِ النَّهْيِ فِيهِمَا.

ونارة: يكون متعلق النهي أمرا واحدا، وإنما ذكر الشيء الآخر كنتيجة لذلك الأمر، كقولنا: إذا كنت صائما فلا تأكل وتفطر، وفي هذا القسم فمتعلق النهي هو الأكل، وإنما ذكر الإفطار كنتيجة له، وفي مثله لا شبهة في أن الشيء المذكور ثانيا هو أيضا أمر مرغوب عنه، إلا أنه لم يقع متعلق النهي مستقلا، بل ذكر حتى يعلم أن هذا مترتب على الأول ومحكوم بحكمه، ولذا لا تتكرر فيه أداة النهي.

ومن هذا القبيل قوله تعالى (فَلَا تَهْنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ) فما هو الواقع في حيز النهي هو الوهن في قبال العدو، والمراد به هو اختلال العزم على الجهاد والثبات، واستشعار الضعف والهزيمة، ثم إن الذي يترتب كنتيجة له هو الدعوة إلى السلم.

وفي الحقيقة: التماس السلم من العدو وطلبه من موقع الضعف والوهن.

وهذا ولا شك أمر مرغوب عنه إلا أن الوقوع فيه إنما يتأتى من ناحية الأمر الأول الذي وقع في حيز النهي أعني الوهن، فالنهي عن الدعوة إلى السلم التي لم تجعل في حيز النهي في ظاهر الكلام، بل هي منهي عنها بقرينة المقام إنما وقع تبعا للنهي عن الوهن.

وعلى هذا فحاصل مراد الآية واللّه أعلم: فلا تهنوا حتى ينتهي بكم الوهن إلى الدعوة إلى السلم، ويستفاد منه أن الدعوة إلى السلم إذا كانت ناشئة عن الوهن فهو مبعوض للشارع، وهو كذلك اعتبارا إذ ليس شيء أضر بكرامة الإسلام وعزة المسلمين من مثل هذه الدعوة التي هي في الحقيقة التماس للصلح وسؤال له من موقع ذليل لا يناسب شأن الإسلام والمسلمين.

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

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

ويؤيد ما استظهرناه من الآية تعقب النهي بقوله تعالى (وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ) [15] الذي ذكر بمثابة علة لذلك النهي فإن العلة إنما تناسب عدم الوهن وعدم الطلب الناشئ منه، ولا تناسب الدعوة إلى السلم إذا لم تكن ناشئة عن الوهن والضعف، كما لا يخفى.

وأما قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «و لا تدفعن. إلخ» فالأمر فيه أوضح إذ ذكر دعوة العدو للصلح ليس لبيان شرط جوازه، بل هو بيان لوجه أمره (عليه السلام) لقبول الصلح، وذلك بقريئة ما تعقبه من الجمل أعني قوله (عليه السلام) «فإن في الصلح دعة لجنودك وراحة من همومك وأمنا لبلادك، الحديث».

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

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

نعم، إذا كانت متوقفة على ذلة المؤمنين وكسر شأنهم وعزتهم فلا تجوز بمقتضى ما استظهرناه من الآيتين الكريمتين.

ولا يجوز مثل ذاك الصلح كونه ذا مصلحة، إذ كما قلنا سابقاً أن إطلاقات أدلة الأحكام الشرعية لا تقيد بالمصالح التي نستشعرها في القضية، فالمصلحة في الحرام لا ترفع حرمة، والمصلحة في ترك الواجب لا توجب رفع الوجوب.

نعم تقيد أدلة الأحكام بالاضطرار حيث إن دليله حاكم على أدلة الأحكام، كما هو معلوم ومبين في محله.

المسألة الرابعة في موارد جواز نقض الهدنة:

وهذا يعني التسليم بحرمة نقض الهدنة التي وقعت صحيحة، وقد مر في الفصل الرابع أدلة حرمة الغدر الذي هو بمعنى نقض العهود والقرارات المتخذة مع العدو، وعددنا تلك الأدلة كتابا وسنة وغيرهما، بل أشرنا هناك أن القدر المتيقن والمنصوص به من بعض آيات الذكر الحكيم هو نقض عهد الهدنة، وإنما يصار إلى الحكم المزبور في العهود الأخرى من باب إلغاء الخصوصية، وذلك مثل قوله تعالى (إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا) [16]، وقوله تعالى (فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ. الْآيَةُ) [17] والروايات المذكورة في الباب 21 من أبواب جهاد العدو من كتاب الوسائل، فراجع.

وقد ذكر العلامة (رحمه الله) في التذكرة حديثا عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) وهو أنه (صلى الله عليه وآله) قال «من كان بينه وبين قوم عهد فلا يشد عقدة ولا يحلها حتى ينقضي مدتها أو ينبذ إليهم على سواء» [18].

ثم بعد تسليم حرمة نقض الهدنة نقول: لا شبهة ولا خلاف في أن نقض الهدنة يكون جائزا إذا ابتدأ العدو بنقضها وذلك أولا: بمقتضى نفس أدلة اعتبار العهود مع العدو، حيث جعل اعتبارها فيها مغيا برعاية العدو لها، مثل قوله تعالى (فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ)، بل لأن نقض العدو للعهد يوجب انتفاء ما كان الوفاء به واجبا، لأن العهد القائم بين طرفين أمر اعتباري يدوم بدوام كل منهما له، فإذا نقضه أحدهما زال وانتفى الأمر القائم في البين، فينتفي بالنقض من أحد الطرفين موضوع وجوب الوفاء من الطرف الآخر، فتأمل.

وثانيا: لقوله تعالى (وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ) [19] والحكم في الجملة من المسلمات كما يساعده الاعتبار في مقتضى حفظ مصالح الإسلام والمسلمين.

[في بيان بعض الفروع المتعلقة بالهدنة]

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

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

صرح بذلك العلامة (رحمه الله) في التذكرة والقواعد، قال في التذكرة: «و لا يكفي وقوع ذلك في قلبه حتى يكون عن أمانة تدل على ما خافه، ولا تنتقض الهدنة بنفس الخوف، بل للإمام نقضها. إلخ» [20]، وقال في القواعد: «و لو استشعر الإمام خيانة جاز له أن ينبذ العهد إليهم وينذرهم، ولا يجوز نبذ العهد بمجرد التهمة» انتهى ما في القواعد على ما نقله عنه في الجواهر وعلق عليه صاحب الجواهر بقوله: «و هو كذلك ضرورة وجوب الوفاء لهم، بخلاف ما إذا خاف منهم الخيانة لأمر استشعرها منهم، فإنه ينبذ العهد حينئذ لقوله تعالى (وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ)».

أقول: أما عدم كفاية الخوف بمعنى الحاصل بالتهمة، فهو ما يحكم به الاعتبار إذ نقض العهد والرجوع إلى حالة الحرب بمجرد التهمة، يجعل غالب عهود الهدنة كاللغو، فإن مثل هذا الخوف متوفر غالبا إن لم نقل دائما في مقابلة الأعداء، ولعله المستفاد من التأكيد في قوله تعالى (وَإِمَّا تَخَافَنَّ).

وأما ما في التذكرة من أن ذلك لا يوجب انتقاض العهد بنفسه، بل يوجب حق النقض للإمام، فهو أيضا مما يساعده الاعتبار بل يحكم به إذ ربما لا يكون النقض العملي موافقا لمصلحة المسلمين، فاللازم هو نبذ العهد بمعنى إعلام العدو بأنه ليس في ما بعد عهد في البين، بل يمكن أن يقال إن النبذ أيضا ليس بواجب، بل الأمر في قوله تعالى (فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ) بمعنى جواز ذلك للإمام المسلمين لا وجوبه عليه، فيجوز له حين استشعاره الخيانة وحصول الخوف، أن ينبذ إليهم على سواء، وإن كان ذلك بعيدا عن ظاهر الكلام، وأما النقض عملا فهو تابع للمصلحة والإمام مختار فيه.

مضافا إلى أن هذا هو مفاد الآية الكريمة، إذ النبذ في قوله تعالى (فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ) ليس بمعنى النقض، بل بمعنى نبذ العهد إليهم الذي يوجب إعلامهم بأن العهد القائم بينهم قد انتفى وانتهى وليس فيما بينهم وبين المسلمين عهد بعد ذلك.

ولذا قال في القواعد بعد قوله: جاز له أن ينبذ العهد إليهم: «و ينذرهم».

ثم إن عبارة القواعد فيما طبع منه في عداد «الينابيع الفقهية» وكذا في متن جامع المقاصد، هكذا: «و لا يجوز نبذ الجزية بمجرد التهمة.» بدل: نبذ العهد كما في الجواهر وعلى هذا فالعبارة مسوقة لبيان الفرق بين الجزية والهدنة، وأن الجزية لا تنبذ بمجرد الخوف، وقد تصدى الكركي (رحمه الله) في شرحه، لبيان

ما قيل في وجه الفرق بينهما والمناقشة فيه، والظاهر أن إشارته لما قيل، إلى قول العلامة نفسه في التذكرة، فراجع.

وبناء على هذا فإما أن يراد من التهمة أعم من الخوف المقارن لقرينة، لا خصوص التهمة الصرفة وتكون النتيجة أن عقد الجزية لا ينبذ بمجرد الخوف وإن كان هناك قرائن تؤيده، بخلاف الهدنة فإنها تنبذ مع الخوف المقارن للقرائن، وإما أن يقال: إن نظره في القواعد على أن مجرد التهمة في باب الهدنة يكفي لنبذ العهد وتكون النتيجة أن التهمة الصرفة، توجب نبذ الهدنة دون عقد الجزية.

والثاني بعيد جدا، وإن كان الأول مستلزما لتكلف في العبارة.

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

وأما لو لم ينقضه عمليا، بل عمل ما يخاف معه على العهد بمعنى صدور ما يمكن أن يعد قرينة على خيانتته، فيجوز أو يجب نبذ العهد إليهم، بمعنى إعلامهم بأن العهد قد انتهى، وليس بينهم وبين المؤمنين ما يمنع عن وقوع الحرب، ومقتضى الارتكاز العرفي حينئذ أنه لو تمكن العدو من إثبات أن الإمام قد أخطأ في فهم ما حسبه قرينة على الخيانة، وأنه لم يكن بصددها ولم يعمل لها أبدا، واقتنع الإمام بذلك، فالأمر يرجع إلى ما كان عليه قبل ذلك وتكون الهدنة بحالها، ولا يلزم تجديد العقد ثانيا.

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

الثاني: لو نقضوا العهد ثم تابوا عنه، نقل العلامة (رحمه الله) في التذكرة عن ابن الجنيد (رحمه الله) القبول منهم ولم يعلق عليه هو بنفسه، وعلق عليه صاحب الجواهر (رحمه الله) بقوله: ولا بأس به.

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

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

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

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

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

فما في كلام العلامة (رحمه الله) وغيره، من أن في صورة نقض البعض، إن كان الباقون راضين أو ساكتين كانوا ناقضين جميعا، وأما إن كانوا متبرئين أو معتزلين كان العهد باقيا بالنسبة إليهم، فلا بد أن يعتبر خروجاً عن مفروض الكلام في باب الهدنة إذ قرار الهدنة كما سبق منا في تعريفها إنما ينعقد بين دولة الإسلام والدولة المخاصمة وما بحكمها، لا بينها وبين آحاد الناس، كما هو الحال في عقد الذمة.

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

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

وأما رضاه غير المقارن بالتسبب أو الإمضاء، فلا دليل على لحوق حكمه بهما إذ الرضى أمر قلبي لا يناط به الأحكام المترتبة على أفعال الناس في معاملة بعضهم البعض، لا سيما الأحكام الجزائية وما شابهها ويجري مجراها، فالرضى بصدور الحرام المستوجب للحد الشرعي عن أحد لا يوجب حدا ولا تعزيزا على الراضي.

نعم هو أمر قبيح فيما بينه وبين الله، وتختلف مراتب حازته وقبحه بحسب مراتب الفعل المحرم المرضي له، فلا يبعد أن يكون في بعض مراتبه حراما، بل كائنا في عداد الموبقات، كالرضى بقتل الأنبياء والأوصياء وعباد الله الصالحين، طبعاً فيما لم يكلف هذا الراضي بالمنع والردع والنهي عن صدور هذه الكبيرة الموبقة لعدم القدرة وأمثاله.

والحاصل: أن الرضى بالخيانة، سواء المنقذ في نفس الرئيس وغيره، لا يسبب شيئاً في أمر الهدنة القائمة بينه وبين الدولة الإسلامية، ما لم يصل إلى حد يعتبر في نظر الإمام إمضاء أو تسبباً لما صدر عن البعض، كما إذا أعلن رضاه وأشار به وإشاعة بين الناس.

ثم إن خيانة البعض وإن كانت غير مؤثرة في أصل العقد القائم بين الدولتين، إلا أنها موجبة لأحكام بالنسبة إلى نفس الخائن لا محالة، بمعنى أن هذه الخيانة الصادرة منه جريمة لا بد أن يعتبر لها تبعاتها القانونية.

والذي لا يبعد عن الاعتبار العقلائي بل عن الارتكاز التشريعي، هو أن يكلف رئيس الجبهة المهادنة بتأديبه وجزائه حسب ما تقدر الجريمة الصادرة منه، من جهة الشدة والخفة، والخطورة والسهولة.

فإن لم يفعل ما يكلف عامل الإمام ذاك البعض الناقض معاملة الحربي.

ولا يخفى أن الظروف الملازمة لذلك سوف تختلف في الأزمنة والأمكنة المختلفة، فلا مناص من القول بأن الإمام يختار ما يرى فيه مصلحة المسلمين، ويجده مناسباً للظروف والملابسات القائمة عندئذ، والله العالم.

الرابع: قال في الجواهر تبعاً للعلامة (رحمه الله) في غير واحد من كتبه:

أن الواجب رد المهادنين إلى مأمئهم بعد ما انتقض عهدهم إذا فرض صيرورتهم بين المسلمين والظاهر منه أن 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.

وأما العلامة (رحمه الله) فإنه أولاً: فصل بين ما إذا كان الداخل منهم في حوزة المسلمين لم يصدر منه ما يوجب حقاً عليه، كإيواء عين العدو والإخبار بخبر المسلمين والاطلاع على عوراتهم، أو قتل نفس منهم وأمثال ذلك، فيرده الإمام إلى مأمئهم، وبين من صدر منه ذلك فيستوفي منه الحق.

وثانيا: استدل على ما ادعاه بأن الداخل على المسلمين دخل بأمانهم فيجب رده، وإلا كان ذلك خيانة من المسلمين.

أقول: إن كان مرادهما إدراج المورد في عنوان الأمان كما لعله الظاهر منهما، فيكون ما استند به العلامة من وجوب الرد إلى المأمن، تمسكا بقول الله تعالى في باب الأمان (ثُمَّ أبلغه مأمنه) [21] فهو، وإلا فالحكم بوجوب الرد إلى المأمن استنادا إلى حرمة الخيانة محل تأمل وذلك لأن صدق عنوان الخيانة على ما يعتبر جزاء لارتكاب الخيانة من العدو المهادن، غير سديد.

نعم، بالنسبة إلى غير مرتكب الخيانة من الأعداء بالذات، وهكذا المعاونين له بل المطلعين على نيته الفاسدة والراضين بها، لا يبعد القول بأن وجوب ردهم إلى مأمنهم، مما يركز عليه الذهن المتشرعي وإن لم يدل عليه دليل لفظي بالخصوص، وذلك طبعاً بعد الاعتراف بأن المورد ليس من مصاديق الأمان وذلك لتغايرهما موضوعاً وحكماً، ويتضح ذلك بمراجعة ما ذكرناه في تعريف العنوانين أي الهدنة والأمان والوجوه الفارقة لكل منهما خاصة.

إلا أن ملاحظة مجموع ما ورد في الأدلة وما أفتى به الفقهاء (رحمهم الله) في شتى الأبواب، بالنسبة إلى معاملة العدو في غير ميدان الحرب، تقرب إلى الذهن أن ما ذكره العلامة وصاحب الجواهر (رحمهما الله) من وجوب الرد إلى المأمن، ليس بعيداً في الجملة عن المستفاد من الأدلة الشرعية، وعن مرتكز أهل الشرع، فليراجع إلى مستند ما أفتوا به في باب شبهة الأمان، وفي حكم من كان في حصنه من الكفار فسمع صوتاً وتوهمه أماناً، وغير ذلك من الموارد.

مضافاً إلى أن ذلك أقرب 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 ألقيناه في الدرس في هذا الباب، وقد راجعنا ما كتبناه سابقاً ونقحناه وأضفنا إليه شيئاً يسيراً مما فات عنا عندئذ.

وهناك بعض فروع أخرى، يحتاج التصدي لها وبيان ما هو التحقيق فيها، إلى وقت أوسع.

ولله الحمد أولاً وآخراً

- [1] راجع: جواهرها لكلام 21: 312.
- [2] الوسائل 11: 116، ب 68، ح 6.
- [3] المغني 10: 519.
- [4] التذكرة. 1: 447.
- [5] التوبة: 29.
- [6] المنتهي 2: 975.
- [7] كشف الغطاء: 399.
- [8] جواهرها لكلام 21: 293.
- [9] منهاج الصالحين: 400، قسم العبادات.
- [10] راجع: جواهرها لكلام 21: 292، ولم أجد الرواية في مجاميع الحديث لأهل السنة.
- [11] الفتح: 1.
- [12] المستدرک 11: 43 – 45.
- [13] محمد: 35.
- [14] آل عمران: 139.
- [15] المصدر السابق.
- [16] التوبة: 4.
- [17] التوبة: 7.
- [18] التذكرة 1: 450، أواسط الصفحة.

[19] الأنفال: 58.

[20] التذكرة 1: 450.

[21] التوبة: 6.