

مهاده: قرار داد ترک مخاصمه و آتش بس

آیه الله سیدعلی خامنه‌ای*

والحمد لله رب العالمین والصلاة والسلام علی سیدنا محمد المصطفی و آله أئمة الهدی.

مقدمه

گاه، جنگ و جهاد به آتش بس منجر می شود که از آن در فقه به مهاده و هدنه تعبیر می شود. این لغت در اصل به معنای سکون است و اصطلاحاً برای بیان صلح موقت میان مسلمانان و گروهی از کافران حربی به کار می رود. لذا بر آن، موادعه و معاهده که گویای حالت ناپایدار است، اطلاق می شود. شیخ طوسی در مبسوط می گوید: «هدنه و مهاده به یک معنا عبارت است از کنار گذاشتن جنگ و رها کردن نبرد تا مدتی». علامه حلی نیز در تذکره می گوید: «مهاده، موادعه و معاهده واژه‌هایی مترادف و عبارت است از کنار گذاشتن جنگ و رها کردن نبرد تا مدتی». ایشان همین مطلب را در منتهی و نزدیک به آن را در تحریر و قواعد ذکر می کند.

بنابراین حالت ناپایداری و گذرا بودن در معنا و تعریف هدنه اخذ شده است. لذا عده‌ای یکی از تفاوت‌های هدنه را با عقد جزیه، همین نکته دانسته‌اند، همچنین تفاوت‌های دیگری ذکر کرده‌اند که برای تفصیل مطلب به قواعد علامه و پاره‌ای دیگر از کتاب‌های ایشان و دیگران رجوع کنید. لیکن حق آن است که آن چه را به عنوان فارق میان آن دو آورده‌اند، فارق اصلی به شمار نمی‌رود، بلکه از عوارض و علامت‌های هدنه است. تفاوت ماهوی و جوهری میان آن دو این است که در عقد جزیه، یک طرف عقد دشمنان شکست خورده‌ای هستند که مسلمانان بر آن پیروز شده، زمین‌هایشان را گشوده و دولتشان را ساقط کرده‌اند و در این حالت به جای مالیاتی که از دیگر مسلمانان اخذ می‌شود، از آنان جزیه گرفته می‌شود. بنابراین آنان شهروندان دولت اسلامی، اما با حفظ دین خود هستند. حال

* مقاله حاضر بخش‌هایی از درس‌های خارج فقه مقام معظم رهبری است. علاقمندان برای مطالعه تمام بحث به

<http://www.Khamenei.ir/FA/Lessons/kharej.jsp>.

نشانی ذیل مراجعه کنند:



آن که طرف مقابل در مهاده، دشمنی است که در زمین خود مستقر و حکومت و نظام مدنی اش استوار و برقرار است و چه بسا نیرومند - و حتی نیرومندتر از مسلمانان - است. برای مثال در صدر اسلام، عقد جزیه با شامیان اهل کتاب پس از آن که سرزمینشان گشوده و به سرزمین های اسلامی ملحق گشت، بسته شد، حال آن که عقد هدنه با قریش مکه - بیش از آن که مسلمانان این شهر را فتح کنند - منعقد گشت.

سخن کوتاه، عقد هدنه با دولت حربی و ملت پیرو آن بسته می شود، در حالی که عقد جزیه با مردمانی مغلوب که تابع دولت اسلامی هستند، منعقد می گردد و این است تفاوت اساسی این دو، اما دیگر تفاوت ها، در جلوه ها و احکام آن است.

اینک بحث را با بیان حکم و شرایط و دیگر مسائل مربوط به هدنه پی می گیریم.

حکم هدنه

به اجماع مسلمانان، هدنه فی الجمله جایز است. مقصود از جواز در این جا جواز به معنای اعم است که در برابر حرمت قرار می گیرد و شامل واجب و مکروه نیز می شود. قید فی الجمله نیز برای بیان این نکته است که این جواز مشروط به شروطی است که با فراهم نیامدن آن ها هدنه حرام خواهد بود و ما به تفصیل از آن سخن خواهیم گفت.

دلیل بر جواز هدنه - افزون بر آن که این مطلب مورد قبول همه مسلمانان است - آیاتی از کتاب خدا است: مانند: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا﴾^۱ «یعنی مگر آن مشرکانی که با ایشان پیمان بسته اید و در پیمان خود کاستی نیاورده اند». و ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾^۲ «یعنی مگر کسانی که نزد مسجد الحرام با آنان پیمان بستید». همچنین ﴿الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ﴾^۳ «یعنی کسانی که از آنان پیمان گرفته ای، آن گاه پیمان خود را می شکنند».

این آیات با دلالت لفظی خود، بیانگر جواز معاهده با کفار است و معاهداتی را که از سوی مسلمانان با آنان بسته شده، به رسمیت می شناسد و تأیید می کند. گرچه معاهده اختصاص به هدنه و آتش بس ندارد، لیکن هدنه قدر متیقن آن به شمار می رود.

همچنین خداوند متعال می فرماید: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾^۴ «یعنی اگر به صلح گراییدند، تو نیز به صلح بگرای و بر خدا توکل کن». این آیه پذیرفتن صلح را در صورتی که دشمن بدان گرایش نشان دهد جایز می داند.

گرچه مفاد این آیه محدودتر از مدعای ما است و جواز صلح را مشروط به پیش قدمی دشمن برای

صلح کرده، حال آن که مدعی ما عام تر است، لیکن دلالت فی الجمله آن بر جواز انکارناپذیر است. همچنین گفتار امام علی علیه السلام در عهدنامه معروف خود به مالک اشتر، بر جواز صلح، دلالت دارد. ایشان می‌فرماید:

«ولا تدفعن صلحا دعاک الیه عدوک ولله فیه رضی، فان فی الصلح دعة لجنودک و راحة من همومک و امناً لبلادک؛ یعنی صلحی را که دشمن، تو را بدان می‌خواند و رضای خدا در آن است، رد مکن که مایه آسایش سپاهیان، رهایی از دغدغه‌هایت و ایمنی شهرهایت است. مستدرک همین متن را از *تحف العقول* نقل کرده است. وی همچنین روایتی را با الفاظ و معانی نزدیک بدان از کتاب *دعائم الاسلام* از قول امام علی علیه السلام به نقل از پیامبر اکرم آورده است.

سیره قطعی نبوی در باب پیمان‌هایی که با مشرکان، یهودیان و مسیحیان منعقد ساختند و مفاد همه آنها - مستقیماً و یا بالملازمه - به ترک جنگ و برقراری آتش‌بس و صلح موقت، مربوط است، گواه دیگری است بر جواز مهادنه با دشمن جنگی.

بنابراین دلایل این مسئله بسیار روشن است و این که فقهای ما آن را از مسلمات به شمار آورده و استدلال فراوانی بر آن نکرده‌اند، کار بسیار بجایی به نظر می‌رسد.

البته علامه حلی و به پیروی از او پاره‌ای از فقهای بسیار متأخر، برای اثبات جواز مهادنه، به حرمت القای نفس در تهلکه استدلال کرده‌اند و مدعی شده‌اند که نتیجه تقابل مفاد این دلیل و دلایل وجوب جهاد، تخییر و جواز مهادنه است. اما اشکال این استدلال چنان آشکار است که ما را از طرح و نقد آن بی‌نیاز می‌سازد.

لزوم مصلحت

جواز مهادنه مشروط به آن است که فی الجمله مصلحت داشته باشد. ظاهراً عقل به صراحت حکم می‌کند که این شرط مقتضای حکمت است. همچنین از مناسبت حکم و موضوع این شرط مستفاد می‌گردد. آیات و روایات بسیاری، به صراحت از مسلمانان می‌خواهند تا با دشمنان جهاد کنند و آنان را به قتال در راه خدا تشویق و در صورت ترک این فریضه آنان را سخت تهدید می‌کنند. سپس آیه‌ای و یا آیاتی فرمان به پذیرش صلح می‌دهند. لذا در چنین وضعی نمی‌توان مدعی شد که صلح در هر زمان - اگر چه بدان نیازمند نباشیم و مصلحتی در آن نباشد و حتی مصلحت در ترک آن باشد جایز است. زیرا لازمه این ادعا بیهوده بودن آن همه تأکید و تهدید و وعید است و در نتیجه کار بدان جا می‌رسد که گفته شود این اوامر اکید درباره جهاد در قرآن کریم، شامل حکم الزامی نیست و صرفاً گویای جواز جنگ با دشمن است و این که جنگ کار ممنوعی نیست و راجح است. حال آن که این



ادعا و نتیجه آن خلاف مقتضای حکمت و بر خلاف سخن حکیمانه خداوند عزوجل است. لذا با توجه به آیاتی که در باب جهاد نازل شده است و همچنین از مناسبات عرفی میان حکم و موضوع، می توان نتیجه گرفت که مصالحه با دشمن جنگی، همیشه و در هر شرایطی جایز نیست، بلکه جواز آن مشروط به پدید آمدن شرایط و اوضاعی است که از آن به «مصلحت» تعبیر می کنیم. علاوه بر این، می توان لزوم مصلحت را از آیاتی که ظاهرشان دال بر منع از مسالمت و مدارا و دوستی با دشمنان جنگی است، استنباط کرد: خداوند متعال می فرماید: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾؛^۵ «یعنی در حالی که برتر هستید، سست می شوید و به صلح دعوت می کنید». همچنین می فرماید: ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ﴾؛^۶ «جز این نیست که خداوند شما را از دوستی کردن با کسانی بازمی دارد که با شما در دین جنگیده اند و از سرزمین خودتان بیرونتان رانده اند و بر بیرون راندنتان همدستی کرده اند». نیز می فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَ عَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ﴾؛^۷ «ای کسانی که ایمان آورده اید، دشمن مرا و دشمن خود را به دوستی مگیرید و [رشته] محبت به سوی آنان می فکنید». و بسیاری آیات دیگر در این باب. بنابراین حاصل جمع ادله آن است که پذیرش صلح و یا پیشنهاد آن به دشمن، شرعاً مشروط به وجود مصلحتی در آن است.

وانگهی، این مصلحت منحصر به مواردی که فقها رحمة الله علیهم ذکر کرده اند از قبیل ضعف مسلمانان و ناتوانی آنها از ایستادگی در برابر کفار، یا امید مسلمان شدن کافران و یا به دست آوردن مال از آنان نیست، بلکه با توجه به شرایط خاص هر زمانی، می توان مصالح دیگری در نظر گرفت و با توجه به آنها به صلح تن داد: مانند تبلیغ مثبت به سود نظام اسلامی به عنوان نظامی که به دشمنانش پیشنهاد صلح می کند، یا ترساندن دشمن دیگری که به دلیل درگیر بودن نظام اسلامی به جنگ، در آن طمع بسته است و می خواهد از این فرصت بهره برداری کند. در چنین صورتی هر گاه آن دشمن ببیند که امام مسلمین در صدد انعقاد پیمان صلح با دشمن جنگی خود است، می هراسد و سودای خامی را که در سر پرورده است، فراموش می کند، و مصالح دیگری که ولی امر در هر زمان و مکان آن ها را تشخیص می دهد و طبق آن ها عمل می کند.

ناگفته نماند که این مصالح - همچون مصادیق جهاد - مراتبی دارد و اهمیت آن ها متفاوت است و نمی توان دقیقاً آن ها را معین و منحصر دانست. بلکه امام است که در هر شرایطی تشخیص می دهد مصلحت در جهاد است، یا در صلح و با توجه به مهم تر بودن هر یک از این مصالح، موضع مناسب را اتخاذ می کند و جنگ یا صلح را برمی گزیند.

بنابراین با فرض اینکه مصلحت مراتبی دارد و تن دادن به صلح در هر مرحله‌ای مشروط به آن است که در آن مرحله صلح مهم‌تر از عملیات جهادی باشد ناگزیر باید پذیرفت که گاه، هدنه واجب می‌شود. - چنانکه علامه حلی در قواعد بدان تصریح کرده و مرحوم صاحب جواهر آن را پسندیده است - زیرا مراتب رجحان، تابع مراتب اهمیت است و چه بسا اهمیت صلح و آرامش، به حدی برسد که، پذیرش آن واجب و تن زدن از آن حرام باشد.

لیکن ظاهر گفتار پاره‌ای از فقها و گفتار صریح پاره‌ای دیگر، آن است که هدنه هرگز به مرحله وجوب نمی‌رسد و در هیچ حالی واجب نیست و همواره جایز است.

علامه حلی در منتهی و تذکره می‌فرماید:

«والهدنة ليست واجبة على كل تقدير، سواء كان بالمسلمين قوة او ضعف، لكنها جائزة؛ یعنی هدنه در هیچ صورتی واجب نیست، چه مسلمانان نیرومند باشند و چه ناتوان. لیکن جایز است».

محقق حلی نیز در شرایع می‌فرماید:

«وهی جائزة اذا تضمنت مصلحة للمسلمين؛ یعنی هدنه اگر دربر دارنده مصلحتی برای مسلمانان باشد جایز است». از ظاهر این گفتار برمی‌آید که هدنه در هیچ وضعی واجب نخواهد گشت، مگر آن که مقصود ایشان از جواز، معنای عام آن در برابر حرمت باشد که شامل وجوب نیز می‌شود.

در هر صورت، از کلام علامه: در مورد عدم وجوب هدنه در هیچ حالتی، چنین به دست می‌آید که ایشان دلیل هدنه را که عبارت است از آیه شریفه: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾^۸؛ و همچنین کریمه ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^۹؛ به قرینه ادله‌ای که به جهاد تا سرحد شهادت فرمان می‌دهند، بر جواز این عمل - نه وجوب آن حمل کرده است. علامه این ادله را چنین برمی‌شمارد:

الف) آیاتی مانند: ﴿يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾^{۱۰}؛ یعنی «در راه خدا کارزار می‌کنند، پس می‌کشند و کشته می‌شوند».

ب) عمل امام حسین علیه السلام که جنگید تا به شهادت رسید.

ج) و گروهی را که رسول خدا صلی الله علیه و آله به سوی هدیل فرستاد، جنگیدند تا آن که کشته شدند و تنها یک تن از آنان به نام حبیب زنده ماند و اسیر گشت.

پس مکلف به مقتضای این دو دلیل قرآنی میان جنگ و صلح مخیر است و می‌تواند در صورتی که مصلحت در صلح باشد، آن را برگزیند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم نیز به مقتضای مصلحت و شرایط زمانی، گاهی صلح و گاهی جنگ را برمی‌گزیدند. پیامبر صلی الله علیه و آله و امام حسن علیه السلام صلح کردند و امام حسین علیه السلام جنگید. علامه به همین ترتیب استدلال خود را ادامه می‌دهد و صاحب جواهر هنگام تقریر، آن را می‌پسندد. محقق کرکی در جامع المقاصد بر این استدلال اشکال می‌کند و می‌گوید:



«امر به جنگ به مقتضای آیه شریفه ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^{۱۱} مقید به عدم هلاکت است. لازمه این قید آن است که هر گاه فرض کنیم جنگ به هلاکت انداختن است، واجب است تن به صلح و آتش بس بدهیم.

ناگفته نماند که لازمه پذیرفتن این قید، حرام بودن جنگ در هر موردی است که موجب هلاکت می شود و در این صورت هر گاه جنگ مایه هلاک شدن کسی یا کسانی گردد، جنگ بر آن کس یا آنان حرام خواهد بود، گرچه بر دیگر مسلمانان رزمنده - که خطر هلاکت تهدیدشان نمی کند همچنان واجب است. بنابراین وجوب پرهیز از هلاکت، اختصاص به مورد صلح ندارد، بلکه شامل هر حرکتی برای نجات از هلاکت حتی گریختن از معرکه نیز می شود. پس ناگزیر در این صورت فرار نیز چون صلح واجب است؟!

شگفتی این سخن ناگفتنی است. ظاهراً صاحب جواهر برای دفع این ملازمه و حذف این نتیجه، بر سخن محقق مذکور، توضیحی افزوده است که «قدر متیقنی چون فرار از جنگ و مانند آن، از عموم حرمت القای نفس در تهلکه خارج است».

جا دارد پرسیم که به چه دلیل فرار - به سبب دلایل حرمتش - از دایره ادله حرمت القای نفس در تهلکه خارج می شود؟ چه قرینه‌ای بر مقدم بودن دلایل حرمت فرار بر دلایل حرمت القای نفس در تهلکه وجود دارد؟ و اگر ملتزم شویم که ادله حرمت القای نفس در تهلکه حاکم بر ادله جهاد است، چرا آن را بر ادله حرمت فرار نیز حاکم ندانیم و بدان ملتزم نشویم؟ و آیا ادله حرمت فرار دلالتشان قوی تر، تعدادشان بیش تر و مفادشان آشکارتر از ادله جهاد است؟ نه، هرگز چنین نیست. لذا اگر کسی ملتزم شود که ادله حرمت به هلاکت افکندن مقدم بر ادله وجوب جهاد است و با این همه تأکیدات که درباره جهاد صادر شده و وعیدهایی که در صورت ترک آن داده شده است، وجوب آن را مقید به عدم القای نفس در تهلکه بداند - همان گونه که محقق کرکی بدان ملتزم شده است ناگزیر است که در قبال ادله حرمت فرار نیز تن به این التزام بدهد و همان طور که از ظاهر سخن محقق استفاده می شود ادله حرمت القای نفس را بر آن مقدم بدارد. بنابراین استدراک مرحوم صاحب جواهر، وجهی ندارد.

اما حق آن است که مطلب برعکس است و ادله وجوب حفظ نفس و حرمت القای نفس در تهلکه به ادله جهاد مقید است. زیرا روشن است که یکی از مصادیق بارز القای نفس در هلاکت، جهاد واجب است و اگر این فریضه را با این ادله تخصیص بزنیم، تخصیص اکثر لازم می آید و چه بسا به تعطیل کامل این فریضه الهی خواهد انجامید.

پاسخ درست به آن چه علامه؛ درباره دلیل حرمت القای نفس در تهلکه فرموده، آن است که پیش تر گفتیم. در مورد دلیل صلح نیز پاسخ آن است که سیاق ادله حکم جهاد و حکم صلح و

همچنین مناسبت حکم و موضوع در هر دو مورد، ما را بر آن می‌دارد که بپذیریم جهاد قاعده است و صلح استثنای آن و مقید به داشتن مصلحتی است که اگر به حد الزام برسد، بر جهاد مقدم داشته می‌شود و گرنه به مقتضای مصلحت عمل می‌شود. از جمع و تحلیل ادله چنین استفاده می‌شود و الله العالم.

اما در پاسخ استدلال به عمل امام حسین علیه السلام باید گفت: اولاً، عمل امام از جهتی جهاد دفاعی بوده است. (قیام امام حسین علیه السلام و جوه گوناگونی دارد که به وجهی می‌توان آن را جهادی دفاعی نامید. تأمل شود).

ثانیاً، «انه قضیه فی واقعه»، قیام امام قضیه‌ای است مربوط به واقعه خاصی و از قبیل سنت عملی است که قابل اطلاق یا تقييد نیست و لذا نمی‌توان به اطلاق حکم مستفاد از آن استناد کرد. همین مطلب درباره تقریر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مورد حرکت جهادی گروهی که به سوی قبیله هذیل گسیل داشته بودند، نیز صادق است.

لزوم تعیین مدت

ظاهراً در مورد شرط مدت در پیمان مهاده، اختلافی میان فقها نیست. این نکته از آن جا به دست می‌آید که اولاً، همه فقها قید زمان را در تعریف هدنه به کار گرفته‌اند. چنان که در مبسوط و شرایع و منتهی و تذکره و قواعد و غیره آمده است.

ثانیاً، ادعا شده که مدت خاصی مورد اجماع است، چنانکه در منتهی و کتب دیگری ادعای اجماع شده بر اینکه مدت هدنه نباید بیش از یک سال باشد. ثالثاً، فقها به هنگام استدلال در این مقام، نام از زمان و شرط مدت نبرده‌اند و از همین نام نبردن، مفروغ عنه بودن و آشکار بودنش استفاده می‌شود. زیرا عدم ذکر مدت اقتضای همیشگی بودن پیمان هدنه را دارد که قطعاً باطل است، پس به ناچار عدم ذکر این شرط را باید نشانه مسلم دانستن و بدیهی بودن آن به شمار آورد.

واقعاً نیز چنین است، زیرا اطلاق و عدم تعیین مدت، مقتضی پایبندی به پیمان تا زمانی است که پیمان شکنی از سوی دشمن صورت نگرفته باشد، خواه در زمان کسی باشد که پیمان را بسته باشد و خواه پس از او و این قطعاً خلاف مصلحت است. چون لازمه‌اش تعطیل جهاد خواهد بود و ضرورتاً می‌دانیم که شارع به تعطیل آن راضی نیست. افزون بر آن، بسیار بعید - و حتی نزدیک به محال است که شرایط همواره ثابت و یکسان باشد و بتوان بر اساس آن پیمانی همیشگی بست. پس پیمانی که مقتضی همیشگی بودن هدنه باشد قطعاً خلاف مصلحت است و به طریق اولی از این نکته بطلان پیمانی که در آن به همیشگی بودن هدنه تصریح شده باشد، دانسته می‌شود. وانگهی مشروط دانستن



صحت هدنه به تعیین مدت، به معنای آن نیست که مستلزم حکمی تکلیفی در این میان باشد؛ یعنی آن عقد هدنه بدون تعیین وقت و یا حتی با تصریح به همیشگی بودن، حرام باشد. بنابراین بر فرض که در تن زدن از ذکر مدت مصلحت بزرگی باشد؛ مانند آن که به فرض دشمنی تن به هدنه مدت دار ندهد و آن را جز به صورت مطلق یا همیشگی نپذیرد و ادامه جنگ هم زیان‌های فراوانی برای اسلام و مسلمانان در پی داشته باشد، در این حال بر امام حرجی و منعی نیست که پیمان هدنه را بدون ذکر مدت منعقد سازد و این کار بر او حرام نخواهد بود، گرچه این هدنه در واقع و نفس الامر فاسد است و اساساً منعقد نشده است. در این صورت مسلمانان تا زمانی که نیازمند باشند، از متارکه پیش آمده استفاده خواهند برد و امام نیز در امر جنگ هر زمان که بخواهد حق انتخاب خواهد داشت. سخن کوتاه، مشروط بودن هدنه به تعیین مدت، مسأله‌ای است قطعی. تا این جا هیچ خلافتی و ابهامی نیست. لیکن سخن در مقدار مدت است و اینکه آیا برای زمان هدنه حداقل مدت و حداکثری وجود دارد، یا خیر؟

فقها قدر متیقن جواز هدنه و قدر متیقن عدم جواز آن را از نظر زمانی تعیین کرده‌اند که در اینجا متعرض آن می‌شویم و در پی دلایل آن برمی‌آییم تا حقیقت حال آشکار شود.

۱. قدر متیقن جواز هدنه را در صورت نیرومند بودن مسلمانان، مدت چهار ماه ذکر کرده‌اند. بنابراین بستن پیمان هدنه به مدت چهار ماه و کمتر از آن جایز است و در کتب چند تن از فقهای ما، ادعای اجماع بر این مطلب شده است.

مرحوم شیخ طوسی بر این مطلب به آیه شریفه «فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ»؛^{۱۲} یعنی «پس چهار ماه در زمین سیر کنید» استناد کرده است. بنابراین اگر مسلمانان برای مدت چهار ماه با کافران جنگی پیمان آتش بس ببندند، اگر چه نیرومند باشند، جایز است. ظاهراً در این صورت نیز رعایت مصلحت لازم است؛ به این معنا که نیرومندی مسلمانان و انتفای مصلحت هدنه از این جهت، منافی وجود دیگر مصالح نیست و چه بسا مقصود از سخن شیخ طوسی در مبسوط همین باشد، آن جا که می‌فرماید: «فاذا هادنهم في الموضع الذي يجوز، فيجوز ان يهادنهم اربعة اشهر؛ یعنی هرگاه امام مسلمین در جایی که مهاده جایز است، با مشرکان پیمان مهاده بست، جایز است که برای مدت چهار ماه با آنان پیمان ببندد». و تا جایی که از سخنان فقها مطلعیم، جز ایشان کسی به این نکته تصریح نکرده است. در هر صورت، استدلال به این آیه با ضمیمه کردن شأن نزول آیه بدان کامل می‌گردد. می‌دانیم که این آیه به هنگام بازگشت پیامبر ﷺ از تبوک نازل شد و آن هنگام پیامبر در کمال نیرومندی و اقتدار بود.

لیکن مرحوم صاحب جواهر در استدلال به این آیه مناقشه کرده و آن را خارج از محل کلام دانسته

و گفته است که اساساً مدلول آیه، انعقاد پیمان مهادنه به مدت چهار ماه نیست، بلکه مشخصاً مهلت دادن به مشرکانی است که با آنان پیمانی بسته شده بود، آن هم به زبان وعید و تهدید. اشکال ایشان بجاست، افزون بر آن فرض قوت مسلمانان در آن هنگام کاملاً معلوم نیست، اگر چه در تاریخ چنین می‌نماید. چون چه بسا اصحاب رسول خدا ﷺ پس از حرکت به سوی تبوک، با آن گرما و مسیر طولانی، دچار خستگی و ملال شده بودند، به ویژه آن که این غزوه به فاصله زمانی اندک پس از غزوه دیگری صورت گرفت. لذا رسول خدا ﷺ می‌خواست با سیاست الهی خود، از طریق مهلت دادن به مشرکان به مدت چهار ماه، نشاط و نیروی اصحاب خود را به آنان بازگرداند. پس حق با صاحب جواهر است که می‌فرماید:

«العمدة حينئذ في اثبات ذلك على جهة العموم، الاجماع ان تم؛ یعنی پس در این صورت عمده دلیل برای اثبات این مدت، به طور عام، اجماع است، اگر چنین اجماعی تمام باشد.»
 به نظر ما، این اجماع نیز هرگز تمام نیست، زیرا در سخنان شیخ و معاصرانش از آن ذکری نرفته است و تنها در سخنان آنان برای اثبات این حکم به آیه مذکور استدلال شده است که خود این نظر را تقویت می‌کند که این اجماع مدرکی است و غرض از نقل آن، تنها اشاره به شیوع این قول در میان فقها و عدم مخالفت کسی با آن است، نه آن اجماع مصطلح که از ادله اربعه به شمار می‌رود.
 آنچه نشاید در آن تردید داشت، آن است که مهادنه تا چهار ماه در صورتی که مصلحتی در آن باشد، جایز است، گرچه مسلمانان بر جنگ توانا باشند. زیرا چنین مهادنه‌ای قدرت متیقن از اطلاعات ادله مهادنه است و از کتاب و سنت نیز ردعی در این مورد وارد نشده است. بنابراین برای اثبات جواز آن نیازی به استدلال به آیه شریفه مذکور چنانکه در کلام شیخ آمده، نیست. از این نکته همچنین نادرستی سخن صاحب جواهر نیز معلوم می‌شود که گفت: «اگر اجماع تمام نباشد، ادله‌ای که دلالت بر تشویق و ترغیب به قتل مشرکان و به کمین نشستن برای آنان در هر کمین‌گاهی دارد، مقتضی عدم جواز مهادنه است.»

۲. فقها بیشترین مدتی را که مسلمانان - در صورت قدرت و شوکتشان - می‌توانند با مشرکان پیمان مهادنه ببندند معین نموده و آن را یک سال دانسته‌اند و بیش از آن را جایز ندانسته‌اند. محقق حلی در شرایع می‌فرماید: «ولا تجوز اکثر من سنة على قول مشهور؛ یعنی بنابر قول مشهوری بیش از یک سال جایز نیست». علامه حلی نیز در تذکره می‌فرماید: «اذا كان في المسلمين قوة، لم يجز للامام ان يهادنهم اكثر من سنة اجماعاً؛ اگر مسلمانان دارای قدرت باشند، برای امام جایز نیست که بیش از یک سال با مشرکان پیمان مهادنه ببندد، اجماعاً». همچنین در منتهی می‌فرماید: «اذا اقتضت المصلحة المهادنه و كان في المسلمين قوة، لم يجز للامام ان



یهادنهم اکثر من سنة اجماعاً؛ یعنی اگر مصلحت مقتضی مهاده باشد و مسلمانان نیرومند باشند، برای امام جایز نیست که بیش از یک سال با آنان پیمان مهاده ببندد، اجماعاً.

این سخن محقق و علامه است، لیکن سخن شیخ طوسی؛ با آن متفاوت است. ایشان در مبسوط می فرماید: «ولا يجوز الی سنة و زیادة علیها بلا خلاف؛ یعنی بی کمترین اختلافی، تا یک سال و بیش از آن جایز نیست». بنابراین مقتضای این تعبیر آن است که پیمان مهاده بستن - در صورتی که مسلمانان نیرومند باشند - برای مدت یک سال نیز جایز نیست، حال آن که از سخنانی که از علامه و محقق نقل کردیم، چنین برمی آید که حداکثر تا یک سال جایز است. اما سخن شیخ با آیه شریفه‌ای که در این مورد بدان استدلال شده است؛ یعنی «پس هر گاه ماه‌های حرام به پایان رسید، مشرکان را بکشید...» همساز تر است. زیرا قائلان به این مطلب از این آیه چنین دریافته‌اند که در هر سال قمری، پس از انقضای ماه‌های حرام، جهاد واجب است و آشکار است که مهاده یک ساله با وقوع جنگ در آن سال - گرچه به مدت یک روز منافات دارد. البته احتمال دارد که علامه و محقق (ره) نیز موافق نظر شیخ باشند و تعبیر به سال در گفتارشان، صرفاً از سر تسامح باشد.

در هر صورت، با تأمل در گفتار قائلان به این حکم، می توان دلایل آن را از این دست دانست: یکم: اجماع است، همان گونه که علامه و دیگران ادعای آن را دارند و شیخ در گفتار خود از تعبیر بی کمترین اختلافی استفاده می کند. جز آن که محقق از ادعای اجماع عدول می کند و آن را به قولی مشهور نسبت می دهد و همین نکته ادعای اجماع را ضعیف می سازد. زیرا ظاهراً وجه عدول ایشان - همان گونه که شهید ثانی در مسالك استظهار می کند آن است که اجماع از نظر ایشان محقق نشده است.

دوم: آیه شریفه ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...﴾؛^{۱۳} یعنی «چون ماه‌های حرام به پایان رسید، مشرکان را بکشید». است که به دو گونه به آن استدلال شده است.

نخست نحوه استدلال شیخ طوسی در مبسوط است به این شرح که مقتضای این آیه لزوم قتل مشرکان در هر حالی است، لیکن قدر متیقن چهار ماه حرام با دلیل خاص دیگری؛ یعنی آیه شریفه ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾؛^{۱۴} «پس چهار ماه در زمین سیر کنید»، از آن خارج می شود و بقیه آن بر عموم خود باقی می ماند.

دومین شیوه استدلال به این آیه از آن شهید ثانی در مسالك است. ایشان می فرماید مقتضای این آیه و وجوب جهاد پس از انقضای ماه‌های حرام است که در هر سال یک بار محقق می شود. آن گاه شهید خود بر این استدلال اشکالی وارد می کند که امر مقتضی تکرار نیست.

محقق آقا ضیاء الدین؛ در شرح خود بر تبصره، در دلالت این آیه اشکالی کرده که نهایت آن چه از

این آیه به دست می‌آید، و وجوب قتال در هر سال به حسب مصلحت اولیه است و این وجوب با جواز ترک قتال بر اثر بستن پیمان مهادنه با مشرکان به دلیل مصلحت قوی‌تری، منافات ندارد. [تا آن جا که می‌فرماید:] «بنابراین مجالی برای توهم معارضه میان دلیل قتال پس از انقضای ماه‌های حرام - که گویای وجوب آن در هر سال است و آیه صلح و هدنه، نمی‌ماند».

در این باب نکته‌ای گفتنی است و آن این که ما با نظر صاحب *مسالك* مبنی بر عدم دلالت ماده و هیأت امر بر مره یا تکرار موافقیم و این نکته مورد قبول همه محققان اصولی متأخر است و هیچ کس تردیدی ندارد که امر صرفاً اراده ایجاد طبیعت مأموره است و هیچ اشعاری به لزوم تکرار آن ندارد. لیکن ادعای دلالت آیه شریفه بر وجوب قتال پس از انقضای ماه‌های حرام در هر سال، از نظر معتقدان به این نظر، مبتنی بر دلالت امر بر تکرار نیست، بلکه بر اساس دلالت قضیه حقیقه بر فعلیت حکم به هنگام تحقق موضوع در هر زمان و مکانی است. طبق این نظر گاه حکم در آیه شریفه «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ»^{۱۵} همان گونه که از ادله احکام شرعی و حتی قوانین و احکام مدنی و شخصی - اعم از دینی و عرفی - انتظار می‌رود، به صورت قضیه حقیقه است و هر گاه و هر جا موضوع جهاد - یعنی انقضای ماه‌های حرام - در خارج محقق شد، حکم آن نیز؛ یعنی وجوب جهاد و ریشه کن کردن مشرکان محقق می‌گردد. بنابراین در این جا حکم مانند حکم به وجوب روزه ماه رمضان است که به حلول این ماه منوط شده است. پس حکم وجوب جهاد در هر سال از نظر کسانی که قائل به چنین حکمی هستند نیز ربطی به مسأله مره و تکرار در اوامر ندارد. ناگفته نماند که آنچه یاد کردیم، مبنی بر آن است که گذشت ماه‌های حرام در آیه، به عنوان شرط حکم - یعنی وجوب کشتن مشرکان - اخذ شده باشد. همان گونه که درباره حلول ماه رمضان در مورد وجوب روزه مثال زدیم و این مقتضای ظاهر کلام و سیاق آیه شریفه است. لیکن چه بسا بتوان این احتمال را داد که مقصود، بیان حکم جهاد در غیر ماه‌های حرام باشد و ذکر به سرآمدن آن ماه‌ها، صرفاً به عنوان مقدمه برای بیان آن حکم کلی باشد بی‌آن که در صدد بیان آن چه در هر سال پس از پایان ماه‌های حرام واجب است، باشد. بنابراین غایت مفاد آیه، وجوب جهاد در غیر ماه‌های حرام است، بی‌آنکه دلالتی بر وجوب ادامه و تکرارش در یک سال و یا هر سال باشد، مگر آن که ملتزم شویم امر دلالت بر تکرار دارد. چه بسا مقصود صاحب *مسالك*؛ نیز همین باشد. اما این احتمال از ظاهر آیه بعید است. در هر صورت، همه این‌ها بر این اساس است که حکم در آیه به نحو قضیه حقیقه باشد. البته بنا بر آن که حکم در این آیه به نحو قضیه خارجی باشد - که مختار ما نیز چنین است و به زودی آن را روشن خواهیم ساخت مسأله فرق خواهد کرد و حکم به تکرار این تکلیف، نیازمند قرینه‌ای لفظی یا عقلی خواهد بود که به آیه منضم شود و الا مقتضای اطلاق امر، آن است که حتی با یک مرتبه تحقق مأموره، امتثال صورت گرفته و تکلیف

ساقط شده است.

ممکن است بر سخن محقق عراقی اشکال شود «که گرچه احکام شرعی در عالم ثبوت، برآیند کسر و انکسار میان مصالح و مفاسد بسیاری است که غالباً از نظر مکلف پوشیده است، لیکن در عالم اثبات تابع ادله شرعی، عقلی و نقلی است و از آن‌ها کشف می‌شود و نمی‌توان اطلاقات آن‌ها را با مصلحت مقید ساخت، آن‌گونه که با ضرورت مقید می‌شود».

اما می‌توان نظر محقق عراقی را به گونه‌ای تفسیر کرد که اشکال مذکور بر آن وارد نباشد، بدین بیان: چون آن که امر جنگ و صلح به دست اوست، همواره زمانی دست به مهاده می‌زند که مصالحی هم سنگ و گاه برتر از مصالح جنگ آن را اقتضا و یا ایجاب کند، و به واسطه وجود چنان مصالحی است که حکم هدنه بر حکم جهاد که با ادله شرعی بسیاری ثابت شده است، مقدم می‌گردد و دلیل آن بر ادله جهاد حاکم می‌شود و یا آن را مقید می‌کند. در موضوع آیه انسالخ نیز اگر فرض کنیم که مصلحتی برتر از مصلحت جهاد در میان باشد، می‌توان به تعیین هدنه و عدم وجوب حکم آیه مذکور؛ یعنی قتال پس از انتهای ماه‌های حرام، حکم نمود. از این رو حکم این آیه مانند حکم دیگر آیات جهاد، مقید به نبود مصلحت در ترک آن است؛ مصلحتی که بر جهاد مقدم باشد و آن موردی که در آن چنین مصلحتی فرض شود، دیگر مورد جهاد نخواهد بود، بلکه مورد هدنه خواهد بود. در نتیجه هر گاه هدنه دارای مصلحتی قوی‌تر از مصلحت جهاد باشد، استمرار آن حتی پس از انقضای ماه‌های حرام جایز است.

پس خدشه‌ای که محقق؛ بر استدلال به آیه انسالخ برای اثبات عدم جواز هدنه به مدت بیشتر از یک سال وارد کرده است، همچنان به قوت خود باقی است و اشکال یاد شده بر آن وارد نیست. لیکن اشکال دیگری که همچنان پابرجای است این است که آیه انسالخ اخص از دلیل هدنه است، پس بر آن مقدم می‌گردد. بیان مطلب آن که از ظاهر آیه انسالخ - بنابراین که حکم در آن به نحو قضیه حقیقه اخذ شده باشد - چنین برمی‌آید که مدلول آن منحصر به بیان اصول وجوب جهاد - همچون دیگر عمومات این باب - نیست. بلکه خطاب در آن اولاً و بالذات برای بیان امر دیگری است و آن هم وجوب قتل مشرکان پس از به پایان رسیدن ماه‌های حرام است؛ بدین معنا که از نظر شارع مقدس این برهه زمانی دارای خصوصیتی است برای اجرای عملیات قتال، به گونه‌ای که به تأخیر انداختن آن را نمی‌پسندد، پس به سر آمدن ماه‌های حرام شرط توجه این جنبه اصلی مفاد آیه شریفه است و نتیجه‌اش آن است که پیش‌دستی برای جهاد پس از به پایان رسیدن ماه‌های حرام، در هر سال تا پیش از آغاز همان ماه‌ها در سال آینده از نظر شارع مقدس، امر مطلوبی است. مخفی نماند که با این بیان، استدلال آن که به این آیه بر عدم جواز خودداری از جهاد در سراسر سال استدلال کرده است،

تمام می‌گردد. حاصل این بیان آن است که آیه انسالخ اخص از دلیل هدنه است؛ زیرا اختصاص به پس از پایان ماه‌های حرام دارد. لذا بر دلیل هدنه مقدم می‌گردد و آن را مقید می‌کند به مدت زمانی که در هدنه اخذ شده است. و دیگر نوبت به ملاحظه مصلحت و تفاضل آن در باب قتال و صلح نمی‌رسد. در نتیجه باید گفت که اگر هدنه دارای مصلحت باشد، جایز است، مگر در مورد آیه انسالخ؛ یعنی قتال پس از انقضای ماه‌های حرام.

از همه آن چه در مورد اشکالات شهید ثانی و محقق عراقی (ره) بیان کردیم، چنین به دست می‌آید که استدلال به آیه انسالخ برای اثبات این که هدنه تا یک سال و بیشتر از آن جایز نیست، صحیح است و اشکالات آن دو بزرگوار بر آن وارد نیست.

این از اشکالات دفع شده، اما این استدلال اشکال دیگری دارد که تا جایی که می‌دانیم کسی بدان نپرداخته است و آن این که مبنای استدلال بر این اصل استوار است که قضیه مندرج در این آیه، قضیه حقیقه‌ای است که یک حکم کلی را برای همه زمان‌ها و درباره همه کافران بیان می‌کند. مانند دیگر آیات جهاد از جمله ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ﴾؛^{۱۶} «یعنی با کافرانی که نزدیک شما هستند بجنگید». که مختص به کافرانی که آن روزگار نزدیک مسلمانان بودند نیست و یا ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾؛^{۱۷} یعنی «در راه خدا با آنان که با شما می‌جنگند، بجنگید». که مراد آیه، جنگ با گروه خاصی که در آن زمان با مؤمنان می‌جنگیدند نیست، بلکه هر یک از این دو آیه همان گونه که شأن قضیه حقیقه است متصدی بیان حکمی کلی و جاری در هر زمان و مکانی است که موضوع آن محقق شود. این است مبنای استدلال به آیه انسالخ برای اثبات وجوب جهاد پس از انقضای ماه‌های حرام در هر سال. طبیعتاً بنابراین مبنا مقصود از ماه‌های حرام در این آیه، همان ماه‌های حرام چهارگانه معروف یا مشخصاً ماه‌های حرام سه‌گانه به هم پیوسته است؛ یعنی ذی‌القعده، ذی‌الحجه و محرم.

لیکن از بحث‌های گذشته به ضعف این مبنا پی بردیم و روشن شد که نمی‌توان پذیرفت که مقصود از ماه‌های حرام، همان چهار ماه معروف باشد. این مطلب با نگاهی از نزدیک به این آیه شریفه و ربط منطقی میان آن و آیات بیش از آن آشکارتر می‌گردد. اینک نگاهی مختصر و گذرا به آن می‌اندازیم.

پس از آن که خداوند متعال براءت خود و پیامبرش ﷺ را از مشرکانی که با آنان پیمان بسته شده بود، اعلام کرد، به آنان چهار ماه مهلت داد تا در زمین سیر کنند. سپس این اعلام را با وعید و تهدید همراه ساخت و فرمود: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ﴾؛^{۱۸} یعنی «و بدانید که شما نمی‌توانید خداوند را عاجز کنید». آن گاه آنان را به بازگشت به حق و توبه ترغیب کرده و فرمود: ﴿فَإِنْ تَابْتُمْ فَهُوَ



خَيْرٌ لَّكُمْ»؛^{۱۹} یعنی «پس اگر توبه کنید برایتان بهتر است». پس از بیان این حکم، متوجه مؤمنان گشته، نحوه رفتار با مشرکان پیمان بسته را، چه آنانی که پایبند پیمان خود بودند و چه آنان که پیمان شکسته بودند، مشخص ساخت و حکم هر یک را بیان داشت: مؤمنان موظف گشتند پیمانی را که مشرکان نقض نکرده بودند، همچنان تا پایان مدت آن رعایت کنند و از نقض آن بپرهیزند. لیکن به مؤمنان فرمان داد پس از پایان مهلت چهار ماهه، مشرکانی را که در طول مدت معاهده، پیمان شکستند و دشمنی خود را آشکار نمودند، بکشند و هر جا یافتندشان نابودشان کنند و در هر کمین‌گاهی به کمین آنان بنشینند و پس از آن با خود درباره پیمان بستن با آنان سخنی نگویند. زیرا چنین عهدشکنانی که هر گاه دستشان برسد، در باب مؤمنان نه پیمانی را رعایت خواهند کرد و نه سوگندی را نگه خواهند داشت، چگونه حرف و عهدشان پذیرفته گردد؟ تا آخر آیات.

این مضمون آیات آغازین سوره براءت است و همان طور که می‌بینیم، متصدی حکمی خاص درباره گروهی خاص از کافران؛ یعنی مشرکان مکه و دیگر شهرهای حجاز در زمانی خاص است. نه آن که حکمی عام و شامل همه گروه‌های کافر و همه زمان‌ها باشد. پس این قضیه‌ای خارجی است و حکم در آن متعلق به موضوع معین خارجی است. لذا می‌بینید با آن که در آیات مذکور، حکم شده که با کافرانی که رفق و مدارا نشان می‌دهند و کینه و دشمنی خود را پنهان می‌کنند نیز پیمان نبندید، اما فقها به این حکم فتوا نداده‌اند، تنها دلیل این مطلب آن است که حکم در آیه به سیاق قضیه حقیقه نیست.

در فضای چنین برداشتی از آیات شریفه، هر کس آشکارا درمی‌یابد که مقصود از ماه‌های حرام مذکور در آیه، همان چهار ماه معروف نیست، بلکه صرفاً آن مدتی است که خداوند به آنان مهلت داده است تا با ایمنی حرکت کنند و هیچ مؤمنی حتی تعرض به آنان را نداشته باشد. اگر اشکال شود که در قرآن کریم، تعبیر «ماه‌های حرام» بارها آمده و همه جا به یک معنا بوده است؛ مانند: ﴿مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ﴾؛^{۲۰} یعنی «چهار ماه از آن‌ها حرام است». و ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ﴾؛^{۲۱} یعنی «ماه حرام در برابر ماه حرام». پس به چه دلیل در آیه انسلاخ، نباید به همان معنا باشد و چه قرینه صارفه‌ای در این جا وجود دارد؟

پاسخ این اشکال آن است که اولاً، ذکر واژه‌ای در موارد گوناگون در قرآن کریم، مستلزم آن نیست که در همه آن موارد به یک معنا باشد، مگر آن که در یک معنا چنان فراوان به کار برده شود که تبدیل به حقیقت شرعی در آن شود و یا آن که قرینه صارفه‌ای از دیگر معانی در کنارش باشد، حال آن که هیچ یک از این دو مطلب در مورد تعبیر ماه‌های حرام در این آیه قطعی نیست.

ثانیاً، به فرض که بپذیریم، ماه‌های حرام در قرآن کریم، به همان معنای رایج به کار برده شده

است. ذکر ماه‌های حرام درباره مشرکان در بحث ما و با توجه به این که آیات آغازین سوره توبه در صدد بیان حکم قضیه خارجیه‌ای است، بهترین قرینه صارفیه‌ای است که نباید ماه‌های حرام را به معنای ماه‌های معروف به کار برد و گویای آن است که در این جا مقصود، بیان مدت مهلت است و بس.

ثالثاً، فرض کنیم که در همه این موارد شک کردیم. در این صورت حکم به وجوب قتال پس از انقضای ماه‌های چهارگانه معروف به استناد آیه انسلاخ با فرض شک در مضمونش، جایز نخواهد بود. سخن کوتاه، از مطالبی که گذشت روشن گشت که استدلال به آیه شریفه انسلاخ برای اثبات حرمت هدنه به مدت یک سال و یا بیشتر از آن، صحیح نیست و آیه ناظر به مطلب دیگری است و برای این مسأله نمی‌توان به آن استناد جست.

بنابراین اطلاق دلیل صلح؛ یعنی کریمه ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾^{۲۲} و دیگر دلایلی که در این مورد بدان استناد کرده‌اند، شامل صلح بیش از یک سال نیز می‌شود بنابراین هر گاه مصلحت باشد، انعقاد پیمان صلح برای مدت یک سال و بیش از آن جایز خواهد بود، چون ثابت شد که جواز صلح مشروط به وجود مصلحت است.

سومین دلیل قائلان به عدم جواز مهادنه به مدت بیش از یک سال، این آیه شریفه است: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾؛^{۲۳} «سستی نورزید و به صلح دعوت مکنید، حال آن که شما برتر هستید و خدا با شما است». علامه حلی به این آیه در منتهی استدلال کرده است و جز ایشان ندیده‌ایم کسی بدان استدلال کند. نحوه استدلال ایشان به این آیه آن است که مقتضای این آیه نهی از پیش‌قدمی برای صلح است. لیکن ما جواز پیمان کم‌تر از یک سال را با دلایلی که داریم، از آن خارج کرده‌ایم، اما بیش از آن همچنان مشمول نهی باقی می‌ماند.

این استدلال از جهاتی قابل خدشه است: نخست آن که آیه شریفه از پذیرفتن صلح نهی نمی‌کند، بلکه از پیش‌قدمی در آن و پیشنهاد آن بازمی‌دارد. بنابراین با آنچه در صدد اثباتش هستیم بیگانه است و یا می‌توان گفت این دلیل اخص از مدعا است. دیگر، آن که استدلال به آن برای اثبات حرمت پیمان صلح برای مدت بیش از یک سال نیز همراه با تسامح است. زیرا دلیل مخصص ما، پیمان صلح چهار ماهه و کمتر از آن را جایز می‌دانست. در نتیجه آنچه همچنان مشمول عموم حرمت می‌ماند، بیش از چهار ماه است - نه بیش از یک سال و این غیر از مدعا است.

وانگهی اجماعی که بر این حکم ادعا شده است، قابل اتکا و استناد نیست. نخست به دلیل این که فقهای ما از آن با تعبیرهای متفاوتی یاد کرده‌اند؛ شیخ طوسی از آن با تعبیر «بلا خلاف» یاد می‌کند، حال آن که محقق حلی از «شهرت» نام می‌برد و بالاخره علامه حلی بر تعبیر «اجماعاً» تکیه



می‌کند. دوم آن که از ظاهر تعبیرات شیخ و دیگران چنین برمی‌آید که فتوای اجماع کنندگان به آیه شریفه انسالخ مستند است. شیخ در مبسوط پس از گفتن «بلا خلاف» می‌فرماید: «به دلیل گفته حق تعالی: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ﴾؛^{۲۴} یعنی «پس هرگاه ماه‌های حرام به پایان رسید». در منتهی نیز نزدیک به این تعبیرات آمده است. این مطلب نیز روشن است که اتفاق نظر عالمان در استناد به دلیلی شرعی یا عقلی در یکی از احکام دین، آن اجماع اصطلاحی که یکی از ادله اربعه (کتاب، سنت، عقل و اجماع) به شمار می‌رود، نیست.

بنابراین بنیاد استدلال بر عدم جواز مهاده به مدت یک سال و بیشتر، همان آیه نخست است، که دیدیم استدلال به آن و استنتاج این حکم از آن، نارسا است. پس مطلب صحیح همان است که آن بزرگوار معاصر؛ در منهاج الصالحین خود فرموده است: ﴿ما هو المشهور بین الفقهاء من ان لا يجوز جعل المدة اكثر من سنة فلا يمكن اتمامه بدليل﴾؛ یعنی «حکم مشهور میان فقها مبنی بر عدم جواز مهاده بیش از یک سال، با هیچ دلیلی استوار نمی‌گردد». لذا اقوی، جواز مهاده به مدت یک سال و بیش از آن است، اگر مصلحتی در آن باشد. حال، بنابر آنکه مهاده به مدت بیش از یک سال جایز نباشد، جواز مهاده بیش از چهار ماه و کمتر از یک سال محل بحث میان فقها واقع شده است. شیخ طوسی؛ در مبسوط به استناد آیه شریفه انسالخ - بنابر کیفیتی که بدان استدلال فرموده و پیشتر بیان شد آن را جایز نمی‌داند و حاصل استدلالشان این است که مقتضای این آیه قتل مشرکان در همه حال است و تنها چهار ماه از حکم آیه مستثنا شده است، لذا مهاده بیش از آن جایز نیست. بر اساس یکی از دو فتوای شافعی، حکم جواز به او نسبت داده شده است. مستند این حکم، تمسک به اطلاق کریمه: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾^{۲۵} است. مشهور میان اصحاب ما در این باب، مراعات اصلح است.

ناگفته نماند که با توجه به استظهاری که از کریمه ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ﴾^{۲۶} کردیم، مدت بین چهار ماه تا یک سال با مدت‌های کمتر و یا بیشتر از آن، تفاوتی ندارد و تعیین مدت تابع مصلحت است؛ بدین معنا که در همه موارد صلح جایز است.

اما آن چه از مشهور درباره مراعات اصلح نقل شده است، به فرض آن که دلیلی بر آن باشد، در همه موارد جاری است.

عمده آنچه می‌توان برای این مطلب بدان استناد کرد، همان نکته‌ای است که پیشتر در باب مناسبت میان حکم و موضوع گفتیم و نتیجه گرفتیم که صلح، استثنایی است بر قاعده جهاد. تأملی کوتاه در آیات فراوان قرآن و روایات بی‌شمار در باب جهاد، گواه این مطلب است. در این جا چند آیه را من باب مثال نقل می‌کنیم:

الف) ﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾؛^{۲۷} یعنی «کسانی که ایمان آورده‌اند در راه خدا می‌جنگند و کسانی که کفر ورزیده‌اند، در راه طاغوت می‌جنگند. پس با اولیای شیطان بجنگید که نیرنگ شیطان سست است».

ب) ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾؛^{۲۸} یعنی «خداوند از مؤمنان جان‌ها و اموالشان را خرید، تا بهشت از آنان باشد. در راه خدا می‌جنگند، پس می‌کشند و کشته می‌شوند».

ج) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾؛^{۲۹} یعنی «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، با کافرانی که نزدیک شما هستند بجنگید و باید در شما سختی و درشتی ببینند و بدانید که خداوند با پرهیزکاران است».

د) ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾؛^{۳۰} یعنی «محمد فرستاده خدا است و کسانی که با او هستند، بر کافران سختگیر و میان خویش مهربان هستند».

از تأمل در این نصوص، به قطع درمی‌یابیم که اصل در رفتار با دشمنان جنگی جهاد است. لیکن این اصل استثناءهایی دارد که یکی از آنها مهادنه است. بیشتر نیز گفتیم که مهادنه مشروط به آن است که دربر دارنده مصلحت مسلمانان باشد. البته این نکته نیز واضح است که مقصود، هرگونه مصلحتی - گرچه بی‌اهمیت که عقلاً برای آن چندان ارزشی قائل نباشند نیست. همچنین مقصود، ضرورتی نیست که بر همه احکام و در همه باب‌ها مقدم است بلکه مراد مصلحتی است که در هر مورد، بر جهاد مقدم می‌گردد و صلاح مسلمانان را بیشتر تأمین می‌کند. لذا بیشتر اشاره کردیم که صلح - بنا بر مصلحتی که در آن نهفته است گاه جایز، و گاه واجب است.

از این رو می‌توان گفت که سخن محقق حلی در شرایع مبنی بر مراعات اصلح که مورد قبول علامه حلی، شهید ثانی، محقق کرکی، صاحب جواهر و دیگران قرار گرفته است، استوار، متین و همراه با دلیل است و در آن تفاوتی میان کمتر از یک سال و بیشتر از آن نیست.

اگر گفته شود که آن چه درباره رعایت مصلحت میان دلیل جهاد و دلیل صلح گفته شد، در صورتی مقبول است که این دو دلیل برابر و همسنگ باشند. حال آن که مسأله این‌گونه نیست و دلیل صلح، اخص از دلیل جهاد است. چون این یک اعم از آن است که دشمن به صلح تن بدهد، یا تن بزند. اما آن یک مختص به جایی است که دشمن تن به صلح بدهد، لذا دلیل صلح مطلقاً و بی‌آنکه مراعات مصلحت لازم آید، بر دلیل جهاد مقدم می‌گردد.

پاسخ می‌دهیم که گرچه مقتضای ظاهر ادله، اخص بودن دلیل صلح از دلیل جهاد است و حتی



بعید نیست به مقتضای این ظهور - همان گونه که بیان خواهد شد روی آورده شود، لیکن این ادعا که هر گاه دشمن تمایل به صلح نشان داد، صلح با او جایز است - هر چند خالی از مصلحت باشد خلاف مقتضای حکمت و غالباً موجب تعطیل جهاد است، به ویژه در جایی که توقف جهاد به مصلحت دشمن و ادله آن بر خلاف مصلحت او، باشد. بطلان چنین ادعایی آشکار است، بنابراین ناگزیر از پذیرش این قول هستیم که مراعات مصلحت لازم است حتی در جایی که دشمن خواهان صلح باشد. ۳. در صورتی که مسلمانان ضعیف و نیازمند صلح باشند می توان پیمان صلح را برای مدتی بیش از یک سال تعیین کرد و در این حکم میان فقها اختلافی نیست. بعید نیست که مقصود از ضعف در این جا آن باشد که مسلمانان از سر اضطرار ناچار به پذیرش صلح باشند وگرنه - در صورتی که قائل به تمامیت دلیل حرمت مهاده برای بیشتر از یک سال باشیم صرف ضعف موجب جواز صلح نیست. زیرا در صورت عدم اضطرار، استمرار جنگ بدون هدنه، معقول است، بسا که خداوند پس از آن امری پدید آرد و کفه را به سود مسلمانان سنگین کند.

در هر صورت، شیخ طوسی، حداکثر مدت صلح را ده سال می داند و در مبسوط می فرماید: «فاما اذا لم یکن الامام مستظهما علی المشرکین بل کانوا مستظهرین علیه لقوتهم و ضعف المسلمین او کان العدو بالبعد منهم و فی قصدهم التزام مؤن کثیرة، فیجوز ان یهادنهم الی عشر سنین. لان النبی ﷺ هادن قریشا عام الحدیبة الی عشر سنین ثم نقضوها من قبل نفوسهم. فان هادنهم الی اکثر من عشر سنین بطل العقد فیما زاد علی العشر سنین و ثبت فی العشر سنین؛ یعنی هر گاه امام بر مشرکان چیره نباشد، بلکه آنان به دلیل قوتشان و ضعف مسلمانان بر او چیره باشند، یا آن که دشمن از دسترسی مسلمانان دور و آهنگ آنان متضمن مؤنه بسیار باشد، جایز است که امام با آنان به مدت ده سال پیمان مهاده ببندد. زیرا پیامبر ﷺ در سال حدیبیه با قریش تا ده سال پیمان مهاده بست. سپس آنان خود پیمان شکستند. پس اگر امام بیش از ده سال با مشرکان پیمان مهاده ببندد، عقد تا مدت ده سال درست و مازاد بر آن باطل است».

در فقه القرآن راوندی، نیز نزدیک به همین مطلب آمده است. علامه حلی نیز در قواعد می فرماید: «و لو عقد مع الضعف علی ازید من عشر سنین، بطل الزائد؛ یعنی اگر در صورت ضعف مسلمانان، امام بیش از ده سال پیمان صلح بست، زاید بر آن باطل است». همین قول به ابن جنید نیز نسبت داده شده است. شیخ طوسی؛ برای اثبات نظر خود به رفتار پیامبر ﷺ در صلح حدیبیه که آن حضرت با قریش پیمان صلح ده ساله ای بست، لیکن آنان خود، آن را شکستند، استناد می کند. از آن جا که صرف رفتار حضرت ﷺ تنها گویای جواز مهاده به مدت ده سال است و بر حرمت بیش از آن دلالتی ندارد، علامه حلی؛ در منتهی دلیل مذکور را با منضم ساختن حکم آیه شریفه ﴿فَاقْتُلُوا

المُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ کامل می‌کند و می‌فرماید: کسانی که حضرت رسول ﷺ به مدت ده سال با آنان پیمان بست، از حکم این آیه خارج می‌شوند، پس عموم آن بر جای خود باقی است. لیکن ایشان پس از نقل مخالفت ابو حنیفه با این قول و جایز دانستن هر مدتی که امام صلاح می‌داند و نقل استدلال و مستنداتش که مناسب مسلک قیاس‌گرای او است، نظر او را تقویت می‌کند و در تذکرة الفقهاء، آن را بی‌اشکال می‌داند. بنابراین نظر مختار علامه در این مسأله، جواز هدنه برای مدت بیش از ده سال است، در صورتی که امام مصلحت را در آن ببیند. شگفت آن که محقق کرکی؛ به علامه در منتهی و تذکرة نسبت جواز را در صورت ضرورت می‌دهد و خود می‌گوید: «و این مطلب بعید نیست». زیرا در کلام علامه اشاره‌ای به حالت ضرورت نشده است. مگر آن که گفته شود که آن چه محل بحث اصحاب است همان حالت ضرورت است، چنانکه ما نیز پیشتر آن را بعید ندانستیم.

باری، قولی را که علامه حلی در منتهی و تذکرة تقویت کرده و صاحب جواهر؛ و دیگران برگزیده‌اند؛ یعنی مقید و محدود نبودن زمان هدنه به ده سال در صورت نیاز مسلمانان به آن، با اطلاق ادله صلح از نظر مدت موافق است و همان گونه که پیشتر گفته شد، راه درست جمع میان این اطلاق و اطلاقات ادله جهاد، همین است.

۴. گفتیم که تعیین مدت از شرایط صحت هدنه است، بلکه در کاربرد رایج میان فقهاء، مدت داخل در مفهوم هدنه است. لذا هدنه همیشگی و یا به طور مطلق و بدون ذکر مدت جایز نیست. اما در کلمات پاره‌ای از فقهاء، افزون بر شرط دانستن مدت، تعیین مقدار آن نیز لازم شمرده شده است. عده‌ای از فقهاء تصریح کرده‌اند که مجهول بودن مدت هدنه، مانع صحت آن است. لذا اگر امام مثلاً بگوید: «با شما تا مدتی پیمان مهاده می‌بندم» یا بگوید: «تا مدتی نه کمتر از ده سال، یا تا کمتر از بیست سال پیمان مهاده می‌بندم» و امثال آن، به دلیل معین نبودن مدت، پیمان هدنه، منعقد نمی‌شود. بنابراین مقصود کسانی که مدت را شرط دانسته‌اند، صرفاً اشاره به مدت‌دار بودن هدنه نیست، بلکه افزون بر آن مقصودشان تعیین دقیق حداقل و حداکثر مدت پیمان؛ مانند ده سال، یا یک سال و مانند آن است.

علامه حلی؛ از جمله کسانی است که تصریح می‌کند مجهول بودن مدت به صحت پیمان هدنه زیان می‌زند. ایشان در قواعد می‌فرماید: «تعیین مدت اجتناب‌ناپذیر است. پس اگر مدت مجهولی را شرط کرد، صحیح نیست». مقصود ایشان صحیح نبودن عقد است، و بر فرض که مقصودشان از «صحیح نیست» صحیح نبودن شرط باشد، باز هم به صحیح نبودن عقد می‌انجامد. بنا بر قول مشهور که فساد شرط در عقد مهاده به فساد عقد منجر می‌شود و ما به زودی از آن سخن خواهیم گفت.

علامه در ارشاد می‌فرماید: «ولو هادنهم علی ترك الحرب مدة مضبوطة و جب ولا تصح



المجهولة؛ یعنی اگر با آنان برای مدتی معین پیمان مهاده بست، این پیمان قطعی می‌شود و مدت مجهول صحیح نیست». در منتهی آمده است: «وكذا لا يجوز الى مدة مجهولة؛ یعنی همچنین [عدم تعیین مدت و اکتفا به] مدت نامعین جایز نیست». محقق حلی نیز در شرایع می‌فرماید: «ولا تصح الى مدة مجهولة ولا مطلقاً؛ یعنی پیمان هدنه به صورت مطلق و یا تا مدتی ناشناخته و مجهول، صحیح نیست».

لیکن گفتار شیخ طوسی؛ در مبسوط به این روشنی و آشکاری نیست. ایشان می‌فرماید: «ولا بد ان تكون مدة الهدنة معلومة، فان عقدها مطلقاً الى غير مدة كان العقد باطلا، لان اطلاقها يقتضى التأييد؛ یعنی مدت هدنه باید معین باشد.

پس اگر امام آن را برای مدتی نامعین منعقد سازد، عقد باطل خواهد بود. زیرا اطلاق عقد، مقتضی همیشگی بودن آن است». آنچه ایشان بر لزوم معلوم بودن مدت، متفرع ساخته است با اصل مدت‌دار بودن عقد - در مقابل همیشگی بودن آن مناسب است، نه تعیین مدت و معلوم بودن آن.

همین نکته موجب آن است که ظاهر گفتارشان را در این جا نپذیریم و نتوانیم بدان استدلال کنیم. زیرا چه بسا مقصود ایشان اصل مدت‌دار بودن هدنه باشد که خارج از بحث ما است. مگر آن که گفته شود، از نظر شیخ مدت‌دار بودن عقد، مساوی با معین بودن مدت است و اهمال مقدار و معین نکردن آن، همچون اطلاق عقد و همیشگی بودن آن است که قطعاً باطل است.

باری، سخن ما در دلیل بر این مطلب است. گاه بر این مطلب این گونه استدلال می‌شود که عقود در صورت جهالت صحیح نیست، همان گونه که در باب بیع و اجاره و جز آن‌ها معروف است. محقق اردبیلی در شرح ارشاد به این استدلال تصریح می‌کند.

ممکن است به این استدلال اشکال شود که جهالتی که مانع صحت بیع و اجاره و مانند آن‌ها می‌شود، جهالت عوضین در این عقدها است. حال چگونه می‌توان این جهالت را با جهالت مدت در عقد هدنه یکسان دانست؟ لیکن این اشکال وارد نیست و می‌توان مدعی شد که نقش زمان در تحقق عقد هدنه کمتر از نقش عوضین در بیع و اجاره نیست و همان طور که مجهول بودن آن‌ها در این دو معامله موجب آن می‌شود که عقد در آن‌ها بر امر مجهولی صورت بسته باشد، جهالت مدت نیز در عقد هدنه موجب آن می‌شود که عقد بر امر مجهولی صورت گرفته باشد و این خود بطلان عقد را در پی دارد.

با این حال می‌توان به گونه دیگری استدلال فوق را تضعیف نمود و گفت که معلوم نیست که همه عقدها در صورت جهالت، ناصحیح باشد، بلکه خلاف آن معلوم است: زیرا معاملات و وجود دارد که بر نوعی جهالت مبتنی است؛ مانند مزارعه، مضاربه، جعاله و مانند آن‌ها که قطعاً این عقود مشروع و

بی‌اشکال هستند. از این بالاتر، حتی مانع بودن جهالت در صحت عقد بیع و اجاره و لزوم معلوم بودن عوضین - جز آن جایی که جهالت آن‌ها به غرر بینجامد نیز مورد قبول همه فقها نیست. بلکه گروهی از فقها بر آنند که جهالت عوضین به خودی خود حتی به صحت عقدهایی چون بیع و اجاره زیان نمی‌زند و در دلالت روایاتی که ادعای دلالت آن‌ها بر این مطلب شده، مناقشه کرده‌اند و شگفت آن که محقق اردبیلی، خود نیز از همین کسان است که علم به عوضین را در بیع شرط نمی‌داند و بیع گزافی مانند بیع صبره و فروش مبیع بی‌کیل و وزن را جایز می‌شمارد و دلیلی را که بر اعتبار معلوم بودن عوضین ارائه شده، تضعیف می‌کند. بنابراین مناقشه در صحت هدنه از جنبه مجهول بودن مدت آن - به ویژه از کسی چون ایشان چندان پذیرفتنی نیست.

البته این که غرر مانع صحت عقد است، مورد قبول همه فقها است. لیکن قدر متیقن آن، عقد بیع است که حدیث مشهوری که عالمان اسلام آن را با دیده قبول پذیرفته‌اند، درباره آن وارد شده است؛ از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله منقول است که ایشان از بیع غرری نهی کردند، این حدیث معقد اجماعات منقول در مورد مانع بودن غرر از صحت عقد بیع است. حال اگر ما از طریق تنقیح مناط قطعی از عقد بیع فراتر برویم، از عقود چون اجاره که در بسیاری از ارکان خود شبیه بیع است و تنها در پاره‌ای خصوصیات با آن متفاوت است، نمی‌توانیم فراتر برویم. اما عقد هدنه کاملاً از حکم منصوصی که درباره بیع جریان دارد، دور است. زیرا حقیقت هدنه، مبادله چیزی با چیزی نیست، بلکه اتفاق طرفین بر مسأله‌ای میان خودشان است که عبارت است از خاموش کردن آتش جنگ. حاصل آن که، نامعین بودن مدت در هدنه، از این جهت به صحت عقد لطمه‌ای نمی‌زند و نمی‌توان عقد هدنه را با عقد بیع سنجید و احکام این را بر آن بار کرد، که میان آن دو و احکامشان تفاوت بسیار است.

صاحب جواهر، پس از آن که در این مسأله ادعای عدم خلاف کرده برای اثبات اینکه جهل به مدت مانع صحت هدنه است، راه دیگری پیموده است. محصل استدلال ایشان به دو مطلب بازمی‌گردد. نخست آنکه چنین عقدی دارای مفسده است، پس بطلان آن مقتضای اصل است. دوم آنکه در هر عقدی که مدت و اجل شرط شود، باید معلوم و معین باشد، حتی در موردی چون صلح بر مجهول و این نکته از مسلمات فقه است و چه بسا بتوان بر آن ادعای اجماع نمود.

درباره مطلب اول باید گفت که این دعوا صغروی است و ما در کبرای آن نه تنها بحثی نداریم که آن را از مسلمات می‌دانیم و معتقدیم که هر هدنه‌ای که دارای مفسده باشد، باطل است. لیکن صغرای این قیاس جای بحث دارد. چه بسا هدنه‌ای که مدت آن نامعلوم باشد، اما در آن مصلحت بزرگی برای مسلمانان باشد. پس مفسده و مصلحت هدنه در هر مورد، باید بر حسب شرایط مخصوص همان مورد ملاحظه شود. اما مطلب دوم ایشان، سخنی است متین و استوار که لازم است آن را بکاویم و کنه آن را



بنماییم. اینکه در هر عقدی که مدت شرط شده باشد، باید آن مدت معین و معلوم باشد، شهید ثانی، بیشتر از ایشان متوجه آن شده است، آن جا که درباره بطلان عقد مجهول المده چنین استدلال می‌کند: «اما في المجهولة المدة فلانه عقد يشتمل على اجل فيشترط فيه العلم كغيره؛ یعنی بطلان عقد مجهول المده، بدان سبب است که عقدی است مشتمل بر مدت پس مشروط به علم به آن است». کاوش در ابواب گوناگون فقه؛ مانند مزارعه، مساقات، اجاره و متعه مؤید این سخن است. به سخنان فقها در این باب رجوع کنید. این مطلب سری دارد که به زودی آن را باز خواهیم نمود.

صاحب جواهر؛ فرعی را بر این مسأله، ذکر کرده است به این شرح: «لو اشترط الامام الخيار لنفسه مع جعل المدة مجهولة، لا يجدي ذلك في تصحيح عقد الهدنه؛ یعنی اگر امام پیمان هدنه را مجهول المده قرار دهد و برای خودش حق فسخ شرط کند، این کار موجب صحت عقد نمی‌گردد». وی سپس سخن محقق ثانی و شهید ثانی را که به صحت چنین عقدی متمایل شده و آن را به منتفی شدن جهالت بر اثر حصول رضایت طرفین، مستند کرده‌اند، رد می‌کند و باطل کردن سخنشان را به وضوح آن وا می‌گذارد و به گفتن «وهو كما ترى» یعنی بطلان آن چنان آشکار است که می‌بینید، اکتفا می‌کند. شاید مقصود ایشان آن است که با چنین شرطی نیز مدت نامعلوم است. زیرا مفروض آن است که هیچ یک از طرفین نمی‌داند که چه زمانی امام از حق فسخ خود استفاده و پیمان را نقض می‌کند. نظر ما آن است که در این باب جهالت در کلام اشکال کننده و آن که بر او اشکال شده یعنی صاحب جواهر از یک سو و محقق ثانی و شهید ثانی از سوی دیگر، به یک معنا به کار نرفته است و حقیقت امر با تفکیک و بیان دو نوع جهالت آشکار می‌گردد:

گاه مقصود از جهل به اجل، آن است که طرفین یا یکی از آن دو از نهایت مدت بی‌خبرند، گرچه مدت در واقع امر معین شده است؛ مانند آن که مدت را فراموش کنند و یا در جایی بنویسند و سپس نوشته گم شود. بی‌گمان چنین جهلی با دادن حق فسخ به امام برطرف نمی‌شود، زیرا جهل به پایان مدت - حداقل از سوی طرف دیگر همچنان به حال خود باقی است. بنابراین در چنین صورتی همان گونه که صاحب جواهر گفته، بطلان مسأله چنان آشکار است که نیاز به استدلال ندارد.

گاه نیز مقصود از جهل به مدت آن است، که از اول کار، اساساً اجل مشخص نشده است. این جهل، جهل در مقام ثبوت و نفس الامر است. بر اساس چنین معنایی، مدت مجهول مدتی است که مقدار آن از سوی طرفین معین نشده باشد، هر چند عنوان مدت در عقد آمده باشد و عقد مقید به قید مدت باشد. مانند آن که زنی در عقد متعه بگوید: «خود را به زوجیت تو درآوردم، برای مدتی». بی‌گمان در مواردی که جهل به این صورت باشد، دادن حق فسخ به دست یکی از طرفین یا هر دو، موجب زوده شدن جهل به این معنا است. زیرا مدت در واقع و نفس الامر معین شده است، هر چند در علم

طرفین معین نشده باشد. این تفاوت عینی و فرق اصلی میان این دو نوع جهل است. حال پس از روشن شدن این نکته، ناگزیر از طرح این مطلب هستیم که جهالتی که عالمان در همه ابواب فقه از آن نام برده و آن را مغایر تعیین اجل - در هر جایی که مشروط به تعیین اجل است دانسته‌اند و گفته‌اند اجل همواره باید معلوم باشد، مقصودشان کدام نوع جهل است؟

بی‌تردید، جهل به معنای دوم به هر عقدی که مشروط به اجل باشد همواره زیان می‌زند. بدین معنا که اجل در هر یک از ابواب فقه که باشد، چنین جهلی را بر نمی‌تابد. سر این نکته آن است که چنین جهالتی با معنا و حقیقت اجل ناسازگار است. زیرا اجل عبارت است از پایان مدت، لذا هر چیز که نهایتش معین نشده باشد، داشتن اجل بر آن صدق نمی‌کند. مثال آن اجل در باب قرض، متعه، نسیئه و سلم و مانند آن‌ها است. بنابراین اگر نهایت مدت در چنین عقدهایی از سوی آن که تعیین مدت به اختیار او است، در عقد معین و اخذ شده باشد، این همان اجل خواهد بود، هر چند که نزد پاره‌ای از طرف‌های عقد یا همه اطراف آن مجهول باشد.

لیکن اگر در واقع از سوی آن که تعیین مدت به اختیار او است، مدتی تعیین نشده باشد، در چنین صورتی اجل داشتن بر عقد صدق نمی‌کند. این سر مطلبی است که پیشتر از شهید ثانی و صاحب جواهر (ره) نقل شد، مبنی بر آن که عقدی که دارای اجل باشد، ناچار باید اجل آن معلوم باشد.

حاصل سخن آن که جهل به مدت به معنای دوم همواره به عقدهایی که مشروط به مدت است زیان می‌زند و این همان جهل در نفس الامر است؛ یعنی آن که طول مدت و نهایت آن از سوی کسی که اختیار تعیین آن را داشته تعیین نشده و در نفس الامر و واقع مجهول است. لیکن جهل به معنای نخست؛ یعنی ناآگاهی یکی از طرفین یا هر دو طرف به نهایت مدت، در حالی که واقعاً معین شده است - گرچه به پاره‌ای از عقود بر اثر وجود دلیل خاص مانند متعه، زیان می‌زند لیکن دلیلی در دست نیست که به همه عقدها زیان بزند. زیرا دلیلی بر مانع صحت بودن اجل در همه عقود نیست.

حال اگر در مورد خاصی شک کردیم که آیا جهل به مدت، به صحت عقد زیان می‌زند، مقتضای قاعده، عدم اخلال جهل به این معنا در صحت عقد است این قاعده در جای خود در بحث حکم شک در شرطیت و جزئیت و مانعیت چیزی نسبت به عقود، مقرر شده است.

در بحث ما نیز؛ یعنی باب هدنه، تردیدی نیست که مجهول بودن مدت به معنای دوم؛ یعنی اینکه اساساً مدت در عقد مجهول بوده و تعیین نشده باشد، همان طور که اندکی پیش توضیح دادیم، به صحت عقد زیان می‌زند. حال آن که مجهول بودن مدت به معنای نخست؛ یعنی ناآگاهی طرفین یا یکی از آن‌ها نسبت به نهایت مدت، پس از آن که واقعاً تعیین شده باشد، به صحت آن لطمه‌ای نمی‌زند.



بنابراین نظر ما آن است که تعلیق هدنه و وا گذاشتن نهایت آن به اختیار امام، جهل به معنای دوم را می‌زداید، لذا اقرب، صحت عقد مؤجلی است که تعیین اجل آن به اختیار امام باشد. در مورد برطرف شدن جهل به وسیله حق فسخ امام، پیشتر سخن رفت و دیگر تکرار نمی‌کنیم. والله العالم.

۵. آیا جایز است که در عقد هدنه، حق نقض آن را شرط کنند، یا نه؟ این مطلب گرچه یکی از جزئیات مسأله شرط در مهاده است - که از آن سخن خواهیم گفت لیکن به دلیل پیوستگی آن با مسأله مدت و طرح آن به وسیله عالمان در این مسأله، ترجیح دادیم که آن را همین جا بیان کنیم. محل بحث بر خلاف ادعای صاحب جواهر، اختصاص به جایی که مدت در آن معلوم باشد، ندارد. بلکه در موردی نیز که مدت در آن مجهول باشد، جریان دارد. زیرا همین که به امام اختیار پایان دادن به هدنه و نقض آن داده شود، به منزله تعیین مدت برای آن است و با آن، جهلی که به اجل زیان می‌زد - به تفصیلی که هم اینک بیان کردیم برطرف می‌شود. ظاهراً چنین شرطی فی الجمله جایز است، به سبب عمومیت ادله شروط و نبود منعی از آن.

به برخی از عامه، ممانعت از چنین شرطی نسبت داده شده است، با این استدلال که عقد هدنه، لازم است، لذا جایز نیست که نقض آن شرط شود. پاسخ آن است که اگر عقد جایز باشد، دیگر نیازی نیست که حق نقض آن را به صورت شرط در عقد بگنجانیم و می‌توانیم آن را بدون نیاز به شرط، نقض کنیم. پس نفس تعلیق جایز بودن نقض به اینکه آن را در عقد شرط کرده باشیم، خود از لوازم و نشانه‌های لزوم عقد است. افزون بر آن در عقود لازمی چون بیع نیز حق فسخ را می‌گنجانند و نقض هدنه نیز همان گونه که علامه حلی؛ می‌فرماید، نوعی حق فسخ است.

باری، قدر متیقن از جواز گنجاندن حق فسخ در عقد هدنه، جایی است که این حق برای امام - یعنی طرف مسلمانان منظور شود. علامه حلی؛ در منتهی بر صحت این مطلب به داشتن مصلحت استدلال کرده و آن را جایز دانسته است.

پیشتر نیز گفتیم که عمومیت ادله و نبود مانع و رادعی از آن، مقتضی جواز است. در این مورد نیز حدیثی در السنن الکبری آمده است که «لما فتح خیبر عنوة بقي حصن فصالحوه علی ان یقرهم ما اقرهم الله، فقال لهم نقرکم ما شئنا؛ یعنی هنگامی که دژهای خیبر با جنگ فتح شد، دژی همچنان به جا ماند و یهودیان آن با رسول خدا بر این شرط مصالحه کردند که تا زمانی که خدا آنان را در آن گذاشته است، حضرت نیز آنان را وا گذارد، لیکن ایشان فرمود: «شما را تا زمانی که بخواهیم در آن وا می‌گذاریم». اما علامه حلی در منتهی تعیین حق فسخ برای طرفین را با این استدلال که به خلاف مقصود از هدنه می‌انجامد، نادرست دانسته و آن را منع کرده است. لیکن صاحب جواهر این نظرگاه را نپذیرفته و با استناد به عموم ادله جواز، آن را جایز دانسته و گفته است که امام مسلمانان تا

زمانی که آنان پایبند تعهدات خود باشند، به پیمان آنان وفادار است. به نظر ما باید دید علت مخالفت علامه با این نوع اشتراط چیست.

اگر ایشان بدان جهت با چنین اشتراطی مخالف است که گنجاندن شرط نقض عقد را در ضمن عقد، خلاف مقتضای عقد می‌داند، این مخالفت روا نیست و اشکال صاحب جواهر بر او وارد است. زیرا این اندازه مغایرت شرطی با مقتضای عقد، آن را جزو شروط ممنوعه قرار نمی‌دهد. چنانکه اشتراط حق فسخ برای طرفین در عقد بیع نیز چنین است.

لیکن اگر علامه از آن رو با چنین اشتراطی مخالف است که این گونه شرطها عقد هدنه را از داشتن مصلحت تهی می‌کند و موجب نقض اصل آن و از بین رفتن فلسفه وجودی اش می‌گردد، در این صورت مخالفت ایشان موجه است. بیان مطلب آن است که امام مسلمانان هنگامی به پذیرش هدنه تن می‌دهد که ضرورتی ایشان را بدان ناگزیر سازد و مسلمانان سخت نیازمند پایان دادن به جنگ و برقراری صلح باشند؛ مانند آن که نتوانند در برابر دشمن ایستادگی کنند، یا ادامه جنگ زیان‌های بزرگی که بر خلاف مصلحت آنان است بر ایشان، دربر داشته باشد و غیره. حال اگر فرض کنیم پیمان صلح و آتش‌بس در خود شرطی داشته باشد که هر لحظه بنیادش را متزلزل کند و آن را در آستانه نابودی قرار دهد، دیگر پذیرش آن و تن دادن به آن چه مصلحتی خواهد داشت؟ آیا اشتراط چنین شرطی خود به خود مغایر وجود مصلحت در هدنه - که شرط صحت آن است به شمار نمی‌رود؟

راه‌حلی که صاحب جواهر در این باب ارائه می‌کند و ادعایش مبنی بر آن که ولی امر مسلمانان، تا هنگامی که کافران به عهد خود پایبندند، به آن وفادار است، نیز مشکلی را حل نمی‌کند. زیرا مفروض آن است که بازگشت به حالت جنگ خود بر خلاف مصلحت مسلمانان است، بنابراین مقابله مسلمانان با کافران در صورتی که آنان پیمان خود را نقض کردند و به جنگ روی آوردند، نیز برای حفظ مصلحتی که انگیزه اقدام به عقد هدنه بوده است، کفایت نمی‌کند.

این یک نکته، دیگر آن که تعیین چنین شرطی مسلمانان را در حالت انفعال و خطرپذیری و چشم به راه خطر داشتن قرار می‌دهد و به کافران ابتکار عمل و چیرگی می‌بخشد. لذا بعید نیست که بتوان برای حکم به عدم جواز چنین شرطی به امثال این آیه تمسک کرد: ﴿لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾؛^{۳۲} یعنی «خداوند هرگز برای کافران بر ضد مؤمنان راهی قرار نمی‌دهد».

همه این مطالب، مربوط به حالتی است که مصلحت ملحوظ در عقد هدنه، از قبیل ضعف مسلمانان باشد، که در این صورت، جنگ به زیانشان خواهد بود. لیکن اگر عقد هدنه بنا بر مصالح دیگری چون ایجاد جو مثبت در محافل جهانی به سود مسلمانان و یا اتمام حجت بر کافران و یا فراهم آوردن زمینه تمایل آنان به اسلام و مانند آن باشد، گنجاندن این شرط، به نقض غرض



نمی‌انجامد و آن چه پیشتر گفته شد، برای توجیه سخن علامه کفایت نخواهد کرد. حاصل سخن آن که گنجاندن شرط نقض صلح برای طرفین، در جایی که به نقض غرض و خلاف مصلحت مسلمانان می‌انجامد، جایز نیست و عموم ادله شروط در معاملات شامل آن نمی‌شود. به طریق اولی در چنین فرضی، گنجاندن شرط نقض صلح تنها برای کافران - و بستن دست ولی امر مسلمانان جایز نیست. اما در صورتی که این شرط به نتیجه پیش گفته نیانجامد، مانند مثال‌هایی که هم اینک ذکر کردیم، در هر دو مورد، تعیین چنین شرطی جایز است. گرچه اشکال تسلط کافران بر مؤمنان در برخی فرض‌ها به حال خود باقی است، که در آنها جایز نخواهد بود.

ذکر شروط در عقد هدنه

شروطی که در عقد هدنه گنجانده می‌شود و طرفین خود را به رعایت آن‌ها ملزم می‌سازند، جایز و الزام‌آور است و اشکالی در این مطلب نیست، به مقتضای ادله وجوب وفای به شروط و عدم تفاوت میان هدنه و دیگر عقدهایی که مشروط به شرطی هستند. این مطلب همان گونه که در مستهی و جواهر نیز بدان اشاره شده است، فی الجمله مورد اتفاق است و در آن اختلافی نیست. فقط شرط ارتکاب افعال حرام استثنا شده است چنان که در دیگر عقود نیز چنین است و این نکته مورد قبول همه فقهاست و بحثی در آن نیست. دلیل بر این استثنا روایات معتبری است که گویای عدم جواز هر شرطی است که مخالف کتاب خدا باشد. در این جا بد نیست پاره‌ای از آن‌ها را نقل کنیم. یکی از این روایات صحیح‌ه ابن سنان است که از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که ایشان فرمود:

«هر کس شرطی که مخالف کتاب خدا است، تعیین کند، برای او جایز نیست و بر آن که شرط را پذیرفته است نیز جایز نیست. مسلمانان پایبند شروطی هستند که موافق کتاب خدای عزوجل است». این نکته نیز سزاوار تردید نیست که همه احکام شریعت داخل در عنوان «کتاب خدا» هستند، گرچه از طریق سنت اثبات شده باشند؛ خواه از آن جهت که خداوند تعالی می‌فرماید: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾؛^{۳۳} یعنی هر چه پیامبر به شما داد بپذیرید و از هر چه بازتان داشت، باز ایستید». بنابراین عمل به گفتار و دستور پیامبر و اوصیای معصوم ایشان صلوات الله علیهم عمل به آن چیزی است که در قرآن هر چند اجمالی آمده است. و خواه از جهت آن که مراد از کتاب خدا، آن چیزی است که خداوند بر مردم مقرر داشته است، نه خصوص آن چه در قرآن کریم مکتوب است. یکی دیگر از روایات که شرط فعل حرام و مغایر کتاب خدا را منع می‌کند، صحیح‌ه دیگری است منقول از حضرت امام صادق علیه السلام که در آن می‌فرماید: «المسلمون عند شروطهم الا کل شرط خالف کتاب الله عزوجل فلا یجوز؛ یعنی مسلمانان پایبند شروط خود هستند، مگر شرطی که

مخالف کتاب خدای عزوجل باشد، که جایز نیست». واضح است که مقصود از جایز نبودن در هر دو حدیث، بی‌اعتباری، بی‌اثری و عدم نفوذ است. [....]

حاصل آن چه در این باب گفتیم اثبات این اصل بود که واجب است از آن کس که کافران خواهان بازگرداندنش هستند، دفاع شود و این قاعده و اصل در مسأله است و سنت فعلی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در صلح حدیبیه، نیز تنها استثنایی بر این قاعده به شمار می‌رود. لذا باید به هنگام استفاده از آن به مورد قطعی و قدر متیقن از آن بسنده کرد. لیکن ظاهراً تعمیم این وجوب و اثبات آن بر هر کسی جز حاکم اسلامی، سخت دشوار است، گرچه رجحان این کار از نظر شرعی، تردیدناپذیر است. اما شایسته است که بدین نکته یقین حاصل کنیم که این کار از وظایف حاکم و ولی امر مسلمین است. وظیفه حکومت اسلامی و هیأت حاکمه مسلمین است که از یکایک مسلمانان حمایت و دفاع کند. کوشش برای نگاه‌داشت مسلمانان در سرزمین‌های اسلامی و ممانعت از مقهور و منتقل شدنشان به سرزمین کفر، از جمله مسائل اساسی آحاد مسلمین است که مسئولیت آن به عهده دولت اسلامی است. ادله‌ای که گویای معنای ولایت و حکومت اسلامی و حقوق متقابل میان فرمانروا و مردم در اسلام است، گواه این مطلب است و ارتکاز دینی مسلمانان آن را تصدیق می‌کند.

بنابراین، اصل آن است که بازگرداندن مردانی که به اردوگاه اسلام پناهنده شدند، حرام باشد، اما به مقتضای سنت نبوی منقول از آن حضرت صلی الله علیه و آله در صلح حدیبیه، موردی را از این اصل استثنا می‌کنیم و این مورد استثنا شده - بر طبق مناسبت میان حکم و موضوع تنها شامل کسی خواهد بود که بتواند از جان و دین خود دفاع کند و مقهور کافران نشود؛ به این صورت که خاندانی داشته باشد که از او در برابر کافران دفاع کنند و مانند آن. تنها در چنین حالتی بازگرداندنش جایز است - آن هم به این معنا که اجازه دهیم کافران بازگرددند و بازگرداندن جز او جایز نیست. مشهور فقها نیز چنین فتوا داده‌اند و حتی ادعا شده است که در این مسأله هیچ اختلافی نیست، گرچه ندیده‌ایم کسی تفصیل آن را ذکر کند و جنبه‌های مختلف آن را بکاود و بنماید. وانگهی، هر چه درباره دختران نابالغ و زنان مجنون گفتیم، بی‌کم و کاست درباره پسران نابالغ و مردان مجنون نیز جاری است و حکم این دو سنخ در زن و مرد، یکسان است.

حال که حکم بازگردان زنان و مردان مسلمان، به کافران روشن گشت، حکم گنجاندن چنین شرطی در پیمان صلح نیز مشخص می‌شود. پیشتر گفتیم که گنجاندن هر شرط مجازی در پیمان صلح، جایز و آن شرط نافذ است، بر خلاف شرط غیر مجاز که نه جایز است و نه نافذ. بنابراین اگر در پیمان صلح، شرط بازگرداندن، زنان، یا مردان مستضعف را بگنجانند و یا شرط را به گونه‌ای مطلق در نظر بگیرند که مطلق مردان را فرا بگیرد و یا شرط کنند که هر مسلمانی را که به آنان پیوست، به



کافران بازگردانند، بی شک چنین شرطی باطل و فاسد و غیر نافذ است. تا این جا قطعی و تردیدناپذیر است. اما سخن در این است که گنجاندن چنین شرطی و یا هر شرط مخالف کتاب خدا و دیگر شرطهای فاسد در پیمان صلح، آیا به فساد و بطلان اصل پیمان نیز منجر می شود؟ یا آن که تنها شرط، باطل است و پیمان هدنه همچنان صحیح است؟ چه بسا ممکن است در آغاز تصور شود که آن چه فقها در باب عقد بیع و نکاح گفته اند، در مورد پیمان هدنه نیز جاری است؛ یعنی همان گونه که گنجاندن شرط فاسد، در آن ها به صحت عقد لطمه نمی زند و تنها خود شرط، باطل و فاسد است. در عقد هدنه نیز همین گونه است و فساد شرط موجب فساد عقد نمی شود. لیکن فتوای بسیاری از فقها - که در میانشان قائلان به عدم فساد عقد بر اثر فساد شرط در عقد بیع نیز هستند صریحاً بر خلاف چنین پنداری است و معتقدند که پیمان هدنه بر اثر شرط فاسد و باطل، باطل می شود. [...]

از آن چه گفتیم روشن شد که نظر اکثر فقها - بر اساس آن چه پیشتر از عبارات ایشان نقل کردیم مبنی بر بطلان عقد هدنه بر اثر فساد شرطی که در آن اخذ شده است، قابل دفاع نیست و نمی توان دلیلی از کتاب، سنت و دیگر منابع ادله برای اثبات آن ارائه کرد، مگر آن که فرض کنیم که مقصودشان، جایی بوده باشد که شرط، مقوم اصل هدنه باشد؛ مانند شرطهایی که در باب بیع و دیگر معاملات مقوم رضای معاملی هستند. گرچه نظر برگزیده آنان در باب معاوضات، عدم بطلان معامله است حتی در صورت فساد این چنین شرطی. بنابراین نظر مختار آنان در مورد هدنه بر طبق قاعده، و در مورد بیع و دیگر معاملات، مستند به روایات خاص خواهد بود.

با این همه، برخی گفته اند: شرط در باب معاوضات با شرط در باب هدنه کاملاً متفاوت است. محقق عراقی بر این نظر است و حاصل سخن او آن است که شرط در باب معاوضات از باب تعدد مطلوب است، بر خلاف هدنه که در آن، شرط و مشروط یک چیز است. چون در معاوضات، اصل عقد بر چیزی غیر از شرط واقع می شود و شرط، چیزی زاید بر اصل معامله است و به فرض که شرط حاصل نشود، اصل شیء مورد معامله همچنان به قوت خود باقی است، اما در صلح چنین تفکیکی نمی توان قائل شد زیرا همه شروط صلح داخل در اصل موضوع مصالحه هستند و در این جا اگر شرط منتفی شد دیگر چیزی بر جا نمی ماند تا عقد بر آن واقع شود، پس هر گاه شرط فاسد شد، اصل آن چه عقد بر آن واقع شد، نیز منتفی می شود. در نتیجه تفاوتی که فقهای مشهور میان باب هدنه و باب معاوضات قائل شده و در باب هدنه - بر خلاف باب معاوضات فساد شرط را موجب فساد عقد دانسته اند، بر طبق قاعده است.

در پاسخ این ادعا می گوئیم: اولاً، در عقد صلح نیز - هر گاه هدنه مراد باشد می توان به تعدد مطلوب قائل شد. زیرا موضوع صلح به این معنا عبارت است از برقراری آرامش و برطرف شدن حالت

جنگ و شرط هر گونه که باشد، امری خارج از این موضوع است. بنابراین از این جهت می‌توان صلح را چون دیگر معاوضات دانست.

ثانیاً، به فرض که نظر ایشان را مبنی بر وحدت موضوع در صلح بپذیریم، این خصوصیت موجب فرق میان صلح و دیگر معاوضات نمی‌شود، زیرا بر فرض وحدت موضوع در عقد صلح، باز می‌توان گفت: فساد جزء موضوع، سبب فساد تمام عقد نمی‌شود بلکه فقط موجب حق فسخ می‌شود، مانند خیار صفقه.

بنابراین راه‌حل اساسی همان است که پیشتر گفتیم؛ یعنی باید در همه جا میان اقسام شرط تفاوت گذاشت و هر جا که شرط مقوم معامله و رکن در مقصود بود، در صورت فسادش به بطلان اصل عقد حکم کرد و اگر چنین نبود، عقد صحیح است.

وانگهی گفتنی است که وحدت موضوعی که در باب صلح (به معنای مهاده) گفته می‌شود، چه بسا که در عقد صلح که از عقود لازم در ابواب معاوضات است و برای مصالحه میان طرفین تشریح شده است، نیز وجود داشته باشد. زیرا در این عقد صلح نیز، موضوع - یعنی آن چه طرفین بر آن موافقت و مصالحه می‌کنند شامل همه قیدها و شرطهای گنجانده شده در عقد می‌شود و در این جا نیز دو موضوع مجزا وجود ندارد؛ یکی شیء مورد عقد مصالحه و دیگری شرط آن شیء، بلکه شرط و مشروط هر دو داخل در موضوع مصالحه هستند و هر دو مجموعاً به منزله موضوع صلح به شمار می‌روند و عقد بر هر دو منعقد شده است. یعنی درست بر خلاف بیع مشروط که در آن جا موضوع عقد همان معاوضه است و شرط مسأله‌ای خارج از مضمون آن، اما متعلق به آن است. مگر این که - همان گونه که پیشتر گفتیم گفته شود برخی از شرطها نیز عبارتند از تقيید موضوع به وصف خاصی. اما در صلح به معنای مهاده که از آن بحث می‌کنیم، آن چه درباره صلح به معنای مصالحه در ابواب معاوضات گفتیم، جاری نمی‌شود. زیرا ظاهراً عقد هدنه از مصادیق صلح در ابواب معاوضات نیست و موضوع و دلیل و اعتبار این دو نوع صلح متفاوت است. صلح در باب هدنه - همان طور که بارها اشاره کردیم عبارت است از مصالحه بر مسأله‌ای خاص یعنی فرو گذاشتن جنگ و موضوعی که صلح برای آن تشریح شده، همین ترک جنگ است؛ مانند مبادله میان دو چیز که موضوع در باب بیع است. شروطی که به این موضوع ملحق می‌شود از اصل موضوع خارج و بدان وابسته است و موضوع مقید بدان هاست چنان که در تمام شروط ابواب معاملات نیز چنین است، هر چه آن جا بگوییم، در این جا نیز صادق است.

البته می‌توان میان تخلف شرط در باب معاملات و در این جا تفاوتی قائل شد. زیرا مدار بحث در معاملات بر تخلف از چیزی است که رضای معاملی بدان تعلق گرفته است. لذا فقها در آن جا گفته‌اند



که بطلان شرط از این جهت موجب بطلان اصل عقد نمی‌گردد و ما نیز نظر خود را در این باب بیان داشتیم. لیکن در این جا و در بحث هدنه، جایی برای رضایت معاملی بدان معنا نیست. چون مسأله مصالح جامعه و سرنوشت امت در میان است و در چنین موردی نمی‌توان از رضایت شخص درگیر و منعقدکننده عقد، سخن گفت.

بنابراین تخلف شرط در این جا اشکالی از این جهت ایجاد نمی‌کند، تا راه‌حلی که در معاملات، پیش‌بینی شده است به کار گرفته شود. بلکه در این جا مسأله به مصلحت موکول می‌گردد که باید مراعات شود و ملاک صحت و فساد قرار گیرد. از این گذشته، تفاوت پیش گفته نیز سست است و پذیرفتنی نیست، به این تقریر که در مورد بیع نیز می‌توان چنین حالتی را تصور کرد و فرض کرد که بیع به عنوان ملت یا جمعیتی صورت گیرد، همان گونه که دولت‌ها و حکومت‌ها فراوان با این عنوان دست به خرید و فروش می‌زنند و لازمه‌اش خدشه در اعتبار رضایت معاملی در آن است. بنابراین، راه‌حل در همه موارد آن است که بگوییم کسی که به این گونه داد و ستدها دست می‌زند، به عنوان وکیل ملت و جماعت چنین می‌کند و رضایت او، رضایت آنان تلقی می‌شود و همین رضایت ملاک و معیار در تحقق رضایت معاملی و عدم آن است. پس تخلف از آن چه رضایت معاملی بدان تعلق گرفته است، در هدنه و مانند آن نیز تصورپذیر است و در هر یک به حسب خود، وجود دارد.

دیگر احکام هدنه

پاره‌ای دیگر از احکام هدنه به جا مانده است که آن‌ها را طی چند مسأله بیان می‌کنیم:
مسأله نخست: اقدام به صلح، به دست امام است و یا کسی که از سوی امام، مشخصاً برای این کار منصوب شده است.

در شرایع و منتهی و کتب دیگر بدین نکته تصریح شده است، و علامه در منتهی می‌فرماید: «لا نعلم له خلافاً؛ یعنی برای این مسأله مخالفی نمی‌شناسیم». آنان به دلیل روشنی این مسأله و نبود مخالفتی در این مورد، به همین حد اکتفا کرده و از آن گذشته‌اند. لیکن طرح ابعاد کامل این مسأله نیازمند توجه به چند نکته است. یکی آن که اثبات این حق برای امام گاه به معنای آن است که کسی دیگر در عرض او از این حق برخوردار نیست. بنابراین فرماندهان نظامی، فرمانداران شهرها، فقها و افراد عادل و دیگر بزرگان - چه برسد به عامه مردم حق انعقاد هدنه را ندارند. ظاهراً همه فقهای ما بر این مطلب هم‌داستان هستند. دلیل انحصار چنین حقی به دست امام - یا شخص منصوب از سوی او آن است که اولاً مسائلی از این دست و با چنین اهمیتی که مربوط به اداره کشور است و سرنوشت امت بدان گره خورده است، متوجه رئیس مسلمین و مدیر امورشان است، نه دیگری، مسائلی چون جهاد و

دیگر امور مهم حکومتی نیز این گونه است و عرف جهانی هم به این اصل اذعان دارد. ثانیاً دخالت دیگری جز امام در امر هدنه به تعطیل جهاد خواهد انجامید. زیرا در هر جنگی گروهی از مردم پیدا می‌شوند که خواستار پایان جنگ و مهادنه با دشمن باشند. ثالثاً دادن اختیار به دست دیگران، به هرج و مرج و نابسامانی در کشور و اختلال امور می‌انجامد.

انحصار چنین حقی گاه نیز به معنای آن است که در طول امام - یعنی در فرض نبود و یا عدم حضورش تنها کسان خاصی صلاحیت بستن پیمان صلح را دارند و این حق قابل تسری به دیگران و عامه نیست. در این صورت باید به این مسأله پردازیم و ببینیم چه کسانی در زمان غیبت امام واجب الاطاعه از این حق برخوردارند. بنابر اصل ولایت عامه فقیه در زمان غیبت، ولایت او همچون ولایت شخص امام است و بعید نیست مقصود فقها از واژه «امام» در تعبیراتشان، اعم از امام معصوم باشد. در این صورت کسانی که اقدام به جهاد ابتدایی را در زمان غیبت جایز می‌دانند، به فحواى ادله تشریح جهاد، اقدام به بستن پیمان صلح را نیز برای ولی فقیه جایز خواهند دانست، چون همان طور که آشکار است، جهاد ابتدایی بسیار مهم‌تر و سترگ‌تر از مهادنه است، زیرا آن یک برافروختن آتش جنگ است و این یک خاموش کردن آن. اما در صورتی که جهاد ابتدایی در زمان غیبت جایز دانسته نشود، باز با ادله ولایت فقیه، می‌توان ولی فقیه را صاحب اختیار در بستن پیمان صلح دانست. این مطلبی است که از سخنان صاحب جواهر؛ به دست می‌آید. اما کسی که فقیه نیست ولی در طبقات بعدی ولایت در زمان غیبت قرار دارد - بنابر قول به ولایت غیر فقیه از جهت حسبه در صورت فقدان فقیه در عصر غیبت به دلیل حسبه متولی انعقاد پیمان صلح خواهد بود و در عرض او دیگر مردمان در این مورد حق دخالت ندارند. ظاهراً مقصود کاشف الغطاء؛ همین است آن جا که می‌فرماید: «ولیس لغير الامام او نائبه الخاص او العام او الامراء والحکام مع عدم قیام من تقدم، المهادنه، لان سائر الرعية لا يرجع اليهم امر الحروب؛ یعنی جز برای امام یا نایب خاص یا عام او و یا امیران و حاکمان - در صورت نبود افراد مقدم بر آنان - حق بستن پیمان صلح نیست. زیرا امور جنگ به دیگر مردمان ارجاع داده نمی‌شود». چه بسا مقصود صاحب جواهر؛ از تعبیر «نائب الغیبه» که آن را به صورت مطلق در کلام خود آورده، همین باشد.

اما گفت و گو درباره کسانی که ولایت شرعی در زمان غیبت ندارند مانند امیران و حاکمانی که با قدرت و غلبه کرسی حکومت را به چنگ آورده‌اند، نیازمند تفصیل بیشتری است.

صاحب جواهر؛ صلاحیت آنان را در مورد هدنه بعید نمی‌داند و برای اثبات آن به دلایلی استناد می‌کند چون روایت صدوق؛ از امام رضا علیه السلام در مورد حکم به استمرار آن چه عمر بر بنی تغلب حکم کرده بود. دیگر آن که سیره عالمان و همه مسلمین بر پذیرش جزیه از حاکمان مانند پذیرش خراج



بوده است... اشاره به جزیه با آن که مختص به اهل ذمه است و ارتباطی با دشمنی که با او صلح می‌شود ندارد، شاید به عنوان ذکر موارد مشابه در این باب باشد، تا نشان دهد که حاکم در این گونه امور صلاحیت دارد و هیچ یک از اصناف مسلمین از عالمان و عامه منکر آن نبوده و در آن مناقشه نکرده‌اند. در هر صورت احتمال دارد مقصود صاحب جواهر از این گفته همان مطلبی است که پیشتر از کاشف الغطاء نقل کردیم. در نتیجه این سخن می‌توان گفت که هر عملی از سوی مردم که پیمان صلح منعقد شده از سوی این حکام را نقض کند، حرام است. لیکن این استدلال قابل خدشه است، نخست، از آن رو که روایت مذکور مرسله است و به دلیل مشکل سندی نمی‌توان بدان اعتماد کرد و این ادعا که مرسله‌های صدوق اگر به شخص امام نسبت داده شده باشد - به دلیل اعتمادی که به صدوق هست در حکم حدیث مسند است، منطبق بر مبنای معروف و مقبول در مورد حجیت خبر واحد نیست و آن چه که ضعف سند این حدیث را برطرف کند نیز در میان نیست. دوم، آن که موضوع این حدیث مصالحه میان خلیفه و گروهی از اهل ذمه در مسأله‌ای مالی است و این کجا و مسأله هدنه که عبارت از پایان دادن به جنگ و صلح با دشمن جنگی است کجا؟ بنابراین الحاق بحث ما به مورد این روایت جز با قیاسی که از نظر امامیه مردود است، ممکن نیست.

سوم، آن که حکمی که از سوی عمر صادر شد گرچه - همان طور که امام رضا علیه السلام روشن ساخت نافذ است، لیکن حکمی بود در مورد واقعه‌ای خاص و چه بسا نفوذ و روایی آن به دلیل تنفیذش از سوی امیرالمؤمنین علیه السلام و یا مانند آن باشد. لذا صحت چنین عملی آن گونه که صاحب جواهر مدعی است، به معنای صحت همه رفتارها و احکام صادره از سوی حاکمان و امیران نیست.

چهارم، آن که احتمال دارد فرموده حضرت علیه السلام در مرسله که «فعلیهم ما صالحوا علیه و رضوا به؛ یعنی آنان ملزم به آن چه بر آن مصالحه کردند و بدان رضایت دادند، هستند».

امضای حکم عمر درباره آنان باشد که ظاهراً تا زمان حضرت علیه السلام بدان عمل می‌شده است و این کار به دلیل نیاز گروهی از شیعیان به تعامل با بقایای بنی تغلب و درخواست آنان مبنی بر تصحیح معاملاتشان، صورت گرفته و امام به عنوان ولی امر مسلمین پیمانی را که عمر ده‌ها سال پیش بسته بود امضا کرده و مجاز دانسته باشد. طبق این احتمال - که چندان از لحن حدیث هم دور نیست صحت عمل خلیفه - گرچه به عنوان «قضیه فی واقعه» نیز مقبول نیست و نیازمند امضای امام عادل است. تعبیر امام در پایان حدیث که «الی أن ینظر الحق؛ تا آن که حق پدیدار شود». نیز مؤید این احتمال است. زیرا این فقره از حدیث گویای آن است که این حکم به عنوان حکم ولایتی از امام رضا علیه السلام صادر شده است. حاصل آن که استناد به چنین حدیثی، برای اثبات نفوذ و روایی پیمان صلحی که غیر امام عادل آن را منعقد می‌کند، سخت از صواب به دور است. سیره‌ای نیز که برای این مسأله ادعا

شده است. گویاتر و نیرومندتر از روایت مذکور نیست و با درنگی کوتاه اشکالات آن هویدا می‌گردد. با این حال، انکار روایی و نفوذ پیمان صلحی که از سوی حکام ناحق بسته می‌شود به طور مطلق و بی‌استثنا، نیز پیامدهایی دارد که نه هیچ فقیهی که حتی افراد متوسط در فهم مبانی دین نیز بدان ملتزم نمی‌گردند. زیرا چه بسا که در صلح مصلحت کاملی برای مسلمانان و سرزمینشان و سرنوشتشان باشد و ادامه جنگ مایه زیان آنان و تباه شدن خون و مالشان گردد. در حقیقت فرض ما در مورد روایی و ناروایی پیمان صلحی که حاکم جائز منعقد می‌سازد جایی است که این صلح برای مسلمانان، مصلحت‌مند باشد وگرنه اصل پیمان صلح باطل است، اگر چه از سوی امام عادل منعقد شده باشد. گمان نمی‌کنم که فقیهی به افتادن به گرداب مفسده و نابودی انسان‌های بی‌گناه و تباه شدن اموال و دیگر پیامدهای جنگی خونین، فتوا دهد و بدان ملتزم گردد. بنابراین ظاهراً ارتکار شرعی و ذهن متعارف متشرعان به پذیرش پیمان صلح مصلحت‌مندی که از سوی حاکم جائز منعقد شده است، حکم می‌کند، گرچه چنین عملی و اقدامی از سوی جائز تصرف در امری است که حق آن را ندارد و شرعاً بر او حرام است. و الله العالم.

مسأله دوم: آیا می‌توان عوض مالی را در هدنه شرط کرد؟

مقتضای قاعده جواز آن است. زیرا در مفهوم هدنه چیزی که مانع آن باشد وجود ندارد. لذا می‌بینیم که صاحب جواهر؛ به هنگام شرح معنای آن صراحتاً می‌گوید که گاه در برابر عوض و گاه بدون عوض است و سخن فقهایی چون شیخ در مبسوط و علامه در قواعد را که آن را به «غیر عوض» مقید ساخته‌اند، تأویل می‌کند که مقصودشان آن است که در نظر گرفتن عوض مقوم آن نیست و در آن معتبر نیست، نه آن که عدم عوض، معتبر است. وانگهی مقتضای اطلاق ادله هدنه مانند آیه شریفه: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾^{۳۴} نیز جواز در نظر گرفتن عوض است. مقتضای اطلاقات اعتبار شرط که معروف است، نیز چنین است. پس جایز بودن شرط مالی در هدنه فی الجمله بی‌اشکال است. لیکن گاه تفاوتی گذاشته می‌شود میان مالی که مؤمنان از کافران می‌گیرند و مالی که مؤمنان به آنان می‌پردازند. مورد نخست کمترین اشکالی ندارد، به دلیل آن چه گفتیم و به سبب اولویت نسبت به هدنه بی‌عوض مالی. اما در مورد شق دوم از احمد حنبل و محمد ابن ادریس شافعی، منع آن به طور مطلق نقل شده است. لیکن هیچ یک از فقهای ما چنین حکمی نکرده‌اند، اما پاره‌ای میان حالت ضرورت و عدم آن تفاوت گذاشته‌اند و آن را در غیر مورد ضرورت منع کرده‌اند؛ مانند علامه حلی؛ در تذکره، که آن را از شروط فاسد شمرده می‌فرماید: «او دفع المال اليهم مع عدم الضرورة الداعية الى ذلك؛ یعنی یا پرداخت مال به آنان بی‌ضرورتی که بدان فرا بخوانند». در منتهی نیز می‌فرماید: «واما اذا لم يكن الحال، حال ضرورة فانه لا يجوز بذل المال بل يجب القتال والجهاد لقوله



تعالی: قاتلوا الذین لا یؤمنون بالله... حتی یعطوا الجزیة ولان فیہ صغارا وهوانا. واما مع الضرورة فانما صیر الی الصغار دفعا لصغار اعظم منه، من القتل والسبی؛ یعنی و اگر حالت، حالت ضرورت نبود، دادن مال به آنان جایز نیست، بلکه جهاد و قتال واجب است به دلیل گفتار پروردگار متعال: «یا آنان که به خدای ایمان ندارند، بجنگید... تا جزیه بدهند» و به دلیل آن که در دادن مال خواری و خفت است. اما در حال ضرورت، بدین خواری تن داده می شود، برای پرهیز از خواری بزرگ تر از آن؛ یعنی کشته شدن و اسارت.

پاره‌ای دیگر از فقها از شرط ضرورت، به شرط مصلحت عدول کرده‌اند. کاشف الغطاء می‌فرماید: «ولو وقعت مشروطة بعوض قل او کثر... او بسائر الشروط الشرعية، اتبع الشرط ویشترط فیها موافقة مصلحة المسلمین؛ یعنی اگر هدنه مشروط به عوض مالی - کم یا زیاد و یا دیگر شروط مشروع منعقد شد، شرط رعایت می‌شود به شرط آن که موافق مصلحت مسلمین باشد». ظاهراً مرجع ضمیر در «فیها» کلمه «الشروط» است و اگر مرجع ضمیر، هدنه باشد نیز بازگشت آن به این نکته خواهد بود که شرط باید موافق مصلحت مسلمین باشد.

صاحب جواهر؛ پس از نقل سخن علامه در منتهی مبنی بر مشروط بودن پرداخت مال به حالت ضرورت، می‌فرماید: «بل لا یبعد الجواز مع المصلحة للاسلام والمسلمین ایضا؛ یعنی همچنین بعید نیست که در صورت مصلحت‌بندی برای اسلام و مسلمین جایز باشد».

مرحوم آیت‌الله خویی در منهاج الصالحین می‌فرماید: «ولا فرق فی ذلك بین ان تكون مع العوض او بدونه، بل لا باس بها مع اعطاء ولی الامر العوض لهم اذا كانت فیہ مصلحة عامة؛ یعنی در صلح تفاوتی نیست میان آن که در آن عوضی تعیین شود یا نشود. بلکه اشکالی ندارد که ولی امر به آنان عوضی دهد در صورتی که مصلحت فراگیری در آن باشد».

به نظر ما این شرط که پرداخت مال باید موافق مصلحت باشد، بدیهی است و در آن کمترین شکی نیست و هیچ کس به جواز پرداخت مال به کفار در هدنه در صورتی که خلاف مصلحت باشد، ملتزم نمی‌گردد. زیرا مشروعیت اصل هدنه مشروط به مصلحت‌مندی است و بالطبع این شرط و دیگر شروط نیز باید دارای مصلحت باشد. اما مشروط دانستن پرداخت مال به حالت ضرورت که در کلام علامه و برخی از عالمان اهل سنت آمده است، به معنای آن است که پرداخت مال به کافران گرچه دارای مصلحت باشد هم حرام است و تنها به هنگام ضرورت و بر اثر اضطرار این حرمت - چون دیگر محرمان برداشته می‌شود.

بنابراین این سخن، به عدم جواز پرداخت مال به طور مطلق بازمی‌گردد. زیرا قائلان به حرمت نیز، در حالت اضطرار ناگزیر آن را جایز می‌دانند. حال این پرسش پیش می‌آید که دلیل بر حرمت

پرداخت مال به کفار چیست؟ علامه اولاً به استناد آیه شریفه و ثانیاً چون پرداخت مال مستلزم خواری است، آن را حرام می‌داند. حال آن که این دو دلیل از اثبات مدعای ایشان ناتوان هستند. زیرا آیه، به دلیل هدنه تخصیص خورده است وگرنه هرگز هدنه جایز نخواهد بود. حال که پذیرفتیم این آیه، به هدنه تخصیص خورده است، برای مشخص ساختن موضوع این جواز باید به ادله هدنه رجوع کنیم. پیشتر گفتیم که عموم ادله هدنه شامل هر شرطی می‌شود، جز آن چه مخالف کتاب خدا است. مخالفت این شرط با کتاب خدا نیز ثابت نشده است. اما این ادعا که چنین شرطی مایه خواری مسلمانان می‌گردد، صغرا و کبرایش مخدوش است. صغرای آن مخدوش است به دلیل آن که پرداخت مال همواره مایه خواری نیست و چه بسا که شخص نیرومندی به شخص ضعیفی اموالی بپردازد، تا از شرش ایمن باشد. مثال روشن آن، رفتار رسول خدا ﷺ با عیینة بن حصین است. حضرت رسول ﷺ به روایت اسکافی و برخی از اهل سنت، در جنگ احزاب برای آن که عیینة را از اردوگاه ابو سفیان جدا کند، مالی به او پرداخت.

کبرای این قیاس نیز مخدوش است، زیرا به طور مطلق نمی‌توان به حرمت آن چه مایه خواری می‌گردد، حکم کرد. چه بسا خواری‌هایی که مصلحت بزرگی برای اسلام و مسلمانان در پی داشته باشند و در چنین مواردی حرمت آن‌ها مسلم نیست. شاید یکی از مثال‌های تاریخی این مسأله ماجرای صلح حدیبیه است که در آن مسلمانان به خواست کافران تن دادند و ناچار شدند صلح‌نامه را به شکلی که آنان می‌خواستند تنظیم کنند و تعبیر «بسم الله الرحمن الرحيم» را از عنوان صلح‌نامه و عنوان «رسول الله» را از کنار نام پیامبر عظیم الشان حذف کنند. لیکن خداوند متعال به این صلح آنان برکت داد و بردباری آنان را در راه خدا ارج نهاد و از آن با عنوان فتح آشکار یاد کرد و این آیه را - بنابر آن که درباره این واقعه نازل شده باشد فرود آورد: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾^{۳۵}.

مسأله سوم: آیا جایز است که مسلمانان خود پیشنهاد کننده صلح باشند؟ یا آن که جواز آن منوط به آن است که کافران پیشنهاد دهنده آن باشند؟

ظاهراً فقها - از آن جا که این مسأله را عنوان نکرده‌اند تفاوتی میان این دو صورت قائل نشده‌اند. جز آن که بنا به قرائنی ممکن است چنین به ذهن خطور کند که ادله جواز هدنه اختصاص به مواردی دارد که کافران آن را پیشنهاد کنند. حتی از پاره‌ای ادله، ممکن است حرمت فراخوان به صلح استفاده شود. یکی از ادله‌ای که از آن استفاده می‌شود مشروعیت هدنه اختصاص به حالتی دارد که کافران، پیشنهاد کننده آن باشند این آیه شریفه است: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾^{۳۶} امر به تن دادن به صلح، مشروط به گرایش کافران به آن است و از آن برمی‌آید که مشروعیت اقدام به صلح منوط به دعوت کافران به آن است.



زیرا اصل، در رفتار با کافران حربی، جهاد است و ادله صلح آن را تخصیص می‌زند و در صورت پیشنهاد کافران آن را مجاز می‌شمارد و از قاعده کلی خارج می‌کند. پس باید به همین قدر متیقن اکتفا کرد و از آن فراتر نرفت.

آیاتی نیز که به پایبندی به پیمان‌هایی که با کفار بسته شده تا پایان مدت آن‌ها فرمان می‌دهد، ناظر به معاهداتی است که میان پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و کفار بسته شده بود و متعرض کیفیت آنها نمی‌شود. روایاتی نیز که در باب این معاهدات وجود دارد، روشن نمی‌کنند که این معاهدات به پیشنهاد مسلمانان بوده باشد. بنابراین نسبت به جایی که مسلمانان پیش قدم در هدنه باشند، اطلاقی ندارد. از آن چه امام علی عَلَيْهِ السَّلَام در عهدنامه خود به مالک اشتر فرموده و در **نهج البلاغه** نقل شده و مانند آن در **تحف العقول و دعائم الاسلام** است و ما پیشتر از آن سخن گفتیم نیز، چنین برمی‌آید که مشروعیت صلح، مختص به صورتی است که کافران پیش قدم در آن و پیشنهاد دهنده آن باشند. حضرت عَلَيْهِ السَّلَام در این عهدنامه می‌فرماید: «ولا تدفعن صلحا دعاك اليه عدوك، لله فيه رضى؛ یعنی صلحی را که دشمنت تو را بدان می‌خواند و مرضی خداوند است، رد مکن». از این تعبیر چنین استفاده شده است که نپذیرفتن صلحی که دشمن پیشنهاد دهنده آن است، نهی شده است. بنابراین از این جمله دو نکته استنباط می‌شود: نخست، آن که نپذیرفتن صلح - نه پیشنهاد نکردن آن نهی شده است و دوم، آن که رد کردن صلحی که دشمن بدان فرامی‌خواند نهی شده است. پس شرط مشروعیت صلح آن است که دشمن آن را پیشنهاد کند، در غیر این صورت، حکم وجوب جهاد به جای خود باقی است.

حاصل آن که پاره‌ای از ادله صلح نسبت به جایی که مسلمانان پیشنهاد کننده آن هستند، مهمل و مجمل است؛ مانند رفتار پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با کافران روزگار خود و آیات دال بر معتبر بودن معاهدات منعقد شده با کفار. پس این دسته از ادله اطلاقی ندارد. پاره‌ای دیگر از ادله صلح نیز تقریباً دلالت بر آن دارد که جواز هدنه مختص به صورتی است که کافران پیشنهاد کننده آن باشند. بنابراین، موردی که مسلمانان پیشنهاد دهنده صلح هستند از شمول ادله خارج می‌ماند و مشمول حکم وجوب جهاد قرار می‌گیرد. افزون بر آن، آیه شریفه: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾^{۳۷} ظهور در آن دارد که دعوت به صلح حرام است.

بنابراین اگر فرض کنیم اطلاقی در کار باشد که صلح را در هر صورتی مشروع بدانند، با این آیه مبارکه مقید می‌شود. حال آن که ما حتی اطلاقی در این مورد نداریم.

از آن چه گذشت، دریافتیم که صلح مشروع، صلحی است که دشمن آن را پیشنهاد کند و خواهان آن باشد و بس. زیرا جز این صورت مشمول ادله جواز صلح نمی‌گردد، بلکه همچنان مشمول دلیل

نهی از آن است؛ یعنی همین آیه شریفه. با این همه، می‌توان در برداشتی که از این ادله شده است خدشه کرد. در آیه «جنوح»، لفظ جنوح به معنای تمایل به چیزی است و اعم از پیش قدمی و پیشنهاد است و چه بسا که کسی به چیزی مایل باشد، بی‌آن که پیشنهادش کند.

بنابراین تعبیر ﴿وَإِنْ جَنَحُوا﴾^{۳۸} در آیه شریفه به معنای آن است که - اگر آنان به صلح تمایل نشان دادند و از آن تن نزدند، تو نیز بدان تمایل نشان بده، و در آن هیچ اشاره‌ای به پیشنهاد و این که از کدام طرف باشد، نشده است. لذا این آیه (و الله اعلم) در صدد بیان اصل مشروع بودن صلح است، آن گاه که دشمن بدان تمایل داشته باشد و از آن تن نزند. روشن است که اگر دشمن خواستار صلح نباشد و بدان تمایل نشان ندهد، امکان برقراری آن از سوی مسلمانان نیست. می‌توان این استدلال را این گونه نیز تقریر کرد و گفت: بر اساس این آیه، شرط مشروع بودن صلح آن است که دشمن نیز خواستار آن باشد و اگر دشمن خواستار آن نباشد، صلح جز با درخواست ذلیلانه مسلمانان، برقرار نخواهد شد و این چنین صلحی است که قطعاً خارج از دایره مشروعیت است، نه صلحی که با پیشنهاد مسلمانان و البته بدون خواری باشد. لذا تمایل دشمن شرط طبیعی - نه شرعی - صلح است. این شرط با این که شرطی طبیعی است نه شرعی شاید وجه ذکر آن در آیه، این باشد که آیه در مقام بیان این مطلب است که هر گاه برای شما فرصت برقراری صلح فراهم شد، به این صورت که دشمن بدان تمایلی نشان داد، دلیلی ندارد که همچنان جنگ را ادامه دهید و بار سنگین آن را بر دوش بگیرید، پس شما نیز بدان تمایل نشان دهید و در مورد پیامدهای آن بر خدا توکل کنید. «ان» شرطیه در این آیه در حقیقت به معنای «اذا» است - که خود حرف شرط دیگری است - و برای بیان فراهم آمدن زمینه طبیعی صلح به کار رفته است.

در دلالت آیه شریفه: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ﴾^{۳۹} بر نامشروع بودن پیشنهاد صلح از سوی مسلمانان نیز، می‌توان خدشه کرد و گفت که متعلق نهی در این آیه دو شیء مجزا از یکدیگر نیست، بلکه یک شیء است که اجزای آن بر یکدیگر مترتب شده‌اند. توضیح آن که قرار گرفتن دو شیء در دایره نهی، به دو صورت خواهد بود: یا آن که هر یک مستقل از دیگری متعلق نهی است؛ مانند آن که بگوییم: اذا صمت لا تأکل و لا تشرب؛ یعنی چون روزه گرفتی نخور و نیاشام، که در آن حرف نهی تکرار شده است. از این قبیل است آن جا که خداوند تعالی می‌فرماید: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا﴾؛^{۴۰} «سست مشوید و اندوهگین مشوید». در این جا سستی و اندوه دو مسأله جداگانه‌اند که هر یک به تنهایی متعلق نهی واقع شده است و هیچ یک مترتب بر دیگری نیست، لذا حرف نهی بر سر هر دو تکرار شده است. گاه نیز متعلق نهی، در حقیقت، یک مسأله است و مسأله دوم به عنوان نتیجه آن ذکر شده است؛ مانند آن که بگوییم: «اذا كنت صائماً فلا تأکل و تفطر؛ هر گاه روزه بودی، چیزی مخور



که روزهات را خورده‌ای». در این جا متعلق نهی خوردن است و افطار (روزه‌خواری) نتیجه آن است. در چنین مواردی، بی‌گمان مسأله دوم نیز نخواستنی است، اما مستقلاً متعلق نهی قرار نمی‌گیرد، بلکه صرفاً آن را ذکر می‌کنند تا دانسته شود که این یک، مترتب بر مسأله اول و محکوم به حکم آن است، لذا حرف نهی در آن تکرار نمی‌شود.

آیه شریفه: ﴿فَلَا تَهْتُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ﴾^{۴۱} نیز از همین سنخ است و آن چه متعلق نهی واقع شده است، سستی در برابر دشمن و از دست دادن ثبات و احساس ضعف و زبونی و تردید در ادامه جهاد است و دعوت به صلح به عنوان نتیجه این ضعف و زبونی ذکر شده است. دعوت به صلح در چنین موقعیتی در حقیقت درخواست صلح از دشمن از موضع ضعف و زبونی است که بی‌شک امری نخواستنی است، لیکن آن چه موجب این گونه درخواست صلح می‌شود، همان ضعف و سستی است که متعلق نهی قرار گرفته است. بنابراین در این آیه از اصل دعوت به صلح نهی نشده است، بلکه از سستی و زبونی نهی شده است و به تبع آن از دعوت به صلح نیز نهی شده است. (بر حسب ظاهر کلام، دعوت به صلح در دایره نهی واقع نشده است بلکه به قرینه مقامی از آن نهی شده است). بر این اساس حاصل مراد آیه ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ﴾ آن است که دچار ضعف و سستی نشوید که این حالت شما را به درخواست صلح وا دارد، و از آن استفاده می‌شود که درخواست صلحی که ناشی از ضعف و سستی باشد، مبعوض شارع و بی‌اعتبار است. زیرا هیچ چیز مانند این گونه درخواست ذلیلانه صلح و پیشنهاد از موضعی که مناسب شأن اسلام و مسلمین نیست، به کرامت اسلام و عزت مسلمین زیان نمی‌زند. اما این کجا و حرمت دعوت به صلح به طور مطلق کجا؟ دیدیم که گاه درخواست صلح از موضع قدرت و عزت است. پس همواره ضعیفان نیازمند صلح نیستند، بلکه چه بسا نیرومندانی که خواهان صلح باشند و آن را به مصلحت بدانند. مثال روشن این مورد، پیشنهاد صلح رسول خدا ﷺ به عیینه بن حصین در قبال دادن مالی فراوان به او بود، در حالی که حضرت ﷺ بسیار از او نیرومندتر بودند. بر اساس آنچه گفته شد، آیه شریفه به طور مطلق دلالتی بر ادعای حرمت صلحی که از آغاز به پیشنهاد مسلمانان باشد، ندارد.

آن چه برداشت ما را تأیید می‌کند، مطلبی است که به دنبال آیه آمده است و در مقام تعلیل حکم نهی است. خداوند متعال پس از این نهی می‌فرماید: ﴿وَأَتَمُّ الْاِعْلُونَ﴾^{۴۲} حال آن که شما برترید». در حقیقت این علت با سستی نوززیدن و از موضع ضعف درخواست صلح نکردن، تناسب دارد و با دعوت به صلح در صورتی که ناشی از ضعف نباشد و از موضع قدرت باشد، تناسبی ندارد.

در مورد سخن امیر مؤمنان علیه السلام که فرمود: «لا تدفعن صلحاً دعاك اليه عدوك...» نیز مطلب آشکار است. زیرا اشاره به صلح‌طلبی دشمن در این کلام برای بیان مشروط بودن صلح بدان نیست،

بلکه برای بیان دلیل پذیرش صلح و فواید آن است. این نکته از تأمل در جملات پس از آن به خوبی آشکار می‌شود. حضرت پس از بیان مطلب پیش‌گفته، در بیان منافع صلح می‌فرماید: «فان في الصلح دعة لجنودك وراحة همومك وامننا لبلادك...» یعنی زیرا که در صلح آرامشی برای سپاهیان است و آسایشی از دغدغه‌هایت و ایمنی شهرهایت». بنابراین، سخن حضرت در حکم آن است که کسی بگوید: «هر گاه دشمن خود، تو را به صلح فرا بخواند، چه دلیلی بر ادامه جنگ و نپذیرفتن چنین صلحی وجود دارد، با این که چنین و چنان فوایدی دارد؟».

به فرض که برداشت فوق پذیرفته نشود و ادعا شود که این حدیث مستقیماً و مشخصاً بر این مطلب دلالت دارد که مشروعیت صلح مشروط به پیش‌قدمی دشمن برای برقراری آن است، در این صورت دلالتش بر عدم جواز دیگر صور صلح، تنها بر مبنای پذیرش مفهوم وصف یا مفهوم لقب خواهد بود، که اعتبار آن نیز محل مناقشه جدی و آشکار است.

حاصل همه ادله آن است که صلح جایز است، خواه به پیشنهاد کافران باشد، خواه به درخواست دعوت مسلمانان، بی‌هیچ تفاوتی میان این دو صورت. البته اگر پیش‌قدمی مسلمانان در این کار، مایه خواری آنان و بی‌عزتی و کسر شوکتشان شود، به مقتضای آن چه از دو آیه شریفه مذکور استظهار کردیم، جایز نخواهد بود و مصلحت‌مندی چنین صلحی نیز نمی‌تواند موجب جوازش گردد. زیرا همان طور که پیشتر گفتیم اطلاقات ادله احکام شرعی، با مصالحی که ما در قضایا استنباط می‌کنیم، مقید نمی‌شود.

لذا مصلحت در ارتکاب فعل حرام، حرمت آن را برطرف نمی‌کند و مصلحت در ترک واجب، حکم و جوب را نمی‌زداید. البته ادله احکام با اضطرار مقید می‌شود. چون دلیل آن - همان طور که در جای خود تبیین شده است حاکم بر ادله احکام است.

مسأله چهارم: در چه مواردی نقض هدنه جایز است؟

پس از آن که پیمان صلح به صورت صحیح منعقد شد، شکستن آن بی‌شک حرام است و ما در مباحث فصل چهارم حرمت غدر را که به معنای نقض پیمان‌ها و معاهداتی است که با دشمن بسته شده بیان کردیم و ادله حرمتش را از کتاب، سنت و جز آنها بر شمردیم و حتی یادآور شدیم که قدر متیقن و مقصود قطعی پاره‌ای از آیات قرآن، همین شکستن آن‌ها حکم می‌گردد. آیات شریفه‌ای مانند: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً...﴾^{۴۳} و ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾^{۴۴} و روایاتی که در باب بیست و یکم از ابواب جهاد العدو کتاب وسائل آمده، از ادله حرمت نقض عهد هستند. علامه حلی در تذکره حدیثی از رسول خدا ﷺ نقل می‌کند که فرمود: «من كان بينه وبين قوم عهد فلا يشد عقدة ولا يحلها حتى ينقضى مدتها او يئذ اليهم على سواء؛



یعنی هر کسی با قومی پیمانی دارد، نه تصمیمی بگیرد و نه آن را فسخ کند مگر آن که مدت پیمان به سر آید و یا آن که به آنان اعلام کند که [بر اثر پیمان شکنی آنان] پیمانشان دیگر اعتباری ندارد». حال پس از پذیرش اصل حرمت شکستن پیمان صلح، می‌گوییم که بی‌هیچ شبهه و اختلافی، در صورتی که دشمن در شکستن صلح پیش قدم شود، شکستن آن از سوی مسلمانان جایز خواهد بود. دلایل جواز این کار عبارتند از:

۱. همان ادله‌ای که معاهدات منعقد شده با دشمن را معتبر می‌داند، اعتبارش را مشروط و موقوف به پایبندی دشمن به آنها شمرده است؛ مانند این آیه شریفه: ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾؛^{۴۵} یعنی «پس تا هنگامی که در برابر شما پایبند پیمان خود باشند، شما نیز پایبند پیمان خود باشید». از این بالاتر، شکستن پیمان از سوی دشمن موجب می‌شود که آن چیزی که پای بندی بدان واجب بود، از میان برود، زیرا اساساً پیمان امری اعتباری و وابسته به طرفین است و تا زمانی دوام دارد که هر دو طرف بدان ادامه دهند، بنابراین هر گاه یکی از دو طرف آن را نقض کند، آن امر اعتباری فیما بین خود به خود از میان می‌رود، پس با نقض پیمان از سوی یکی از طرفین، موضوع و جوب پایبندی به آن از سوی طرف دیگر منتفی می‌گردد.

۲. خداوند متعال در این آیه شریفه می‌فرماید: ﴿وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾؛^{۴۶} یعنی «اگر از خیانت قومی بیمناک شدی، پس همسان، عهدشان را به سویشان بینداز. که خداوند خائنان را دوست ندارد».

این حکم اجمالاً از مسلمات و منطبق بر مقتضای حفظ مصالح اسلام و مسلمین است. لیکن در این مسأله چند فرع در سخنان فقها آمده است، که نیازمند توضیح است:

نخست، آن که مقصود از «خوف» که در آیه آمده است صرفاً گمان و اندیشناکی نیست که بی‌هیچ قرینه و شاهدی در ضمیر ولی امر پدیدار می‌شود، بلکه مراد آن ترسی است که قرائن خارجی آن را تأیید کند. علامه حلی در تذکره و قواعد به این نکته تصریح کرده است. ایشان در تذکره می‌فرماید: «ولا یکفی وقوع ذلك في قلبه حتى يكون عن امارة تدل علی ما خافه. ولا تنتقض الهدنة بنفس الخوف، بل للامام نقضها؛ یعنی وقوع بیم در قلب او [ولی امر] برای نقض پیمان کفایت نمی‌کند، مگر آن که نشانه‌ای بر آن چه از آن بیمناک است، وجود داشته باشد. پیمان نیز به صرف بیمناک شدن امام، نقض نمی‌شود، بلکه امام حق نقض آن را دارد». در قواعد نیز می‌فرماید: «ولو استشعر الامام خيانة جاز له ان ينبذ العهد اليهم و يذرههم. ولا يجوز نبذ العهد بمجرد التهمة؛ یعنی اگر امام احساس خیانت کند، جایز است لغو پیمان را اعلام کند و به آنان هشدار دهد. اما جایز نیست که به مجرد تهمت پیمان را لغو کند». صاحب جواهر پس از نقل عبارت فوق بر آن چنین تعلیق

می‌زند: «وهو كذلك، ضرورة وجوب الوفاء لهم، بخلاف ما اذا خاف منهم الخيانة لامور استشعرها منهم، فانه ينبذ العهد اليهم حينئذ لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَأَنْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾^{۴۷}؛ یعنی حق همین است، به دلیل وجوب وفاداری نسبت به آنان. لیکن اگر امام بر اثر وجود نشانه‌هایی، احساس خیانت کرد و اندیشناک شد، در این صورت عهد آنان را بدانان برمی‌گرداند [یعنی آن را لغو می‌کند]، به دلیل حکم خدای متعال که «اگر از خیانت قومی بیمناک شدی، پس همسان، عهدشان را به سوبیشان بینداز، که خداوند خائن را دوست ندارد».

در این مورد می‌گوییم که نارسایی ترس ناشی از گمان و تهمت برای لغو پیمان، منطبق بر حکم عقل و عرف است. زیرا نقض پیمان و بازگشت به حالت جنگ، صرفاً بر اثر ترس‌های خیالی و یا ناشی از تهمت، بیشتر پیمان‌های صلح را لغو و بیهوده می‌سازد. چون چنین ترسی غالباً - اگر نگوییم همواره در مقابل دشمنان وجود دارد. شاید همین نکته از تأکید مندرج در خطاب آیه و تعبیر ﴿وَإِذَا تَخَافَنَّ﴾^{۴۸} نیز استفاده شود. سخن علامه در تذکره که گفت: صرف احساس بیم خود به خود پیمان را لغو نمی‌کند، بلکه حق لغو را برای امام فراهم می‌کند، نیز اعتبار عرفی آن را تأیید بلکه بدان حکم می‌کند. زیرا چه بسا که نقض عملی با مصلحت مسلمانان سازگار نباشد. لذا لازم است که امام به تعبیر قرآن «نبذ عهد» کند؛ یعنی به دشمن اعلام کند که به دلیل پیمان شکنی آنان از این پس پیمانی میان او و آنان وجود ندارد. حتی می‌توان گفت که نبذ عهد نیز واجب نیست، بلکه سیغیه امر «فانبد الیهم» در آیه به معنای آن است که برای امام مسلمین چنین کاری جایز است، نه آن که بر او واجب باشد. لذا هرگاه از سوی دشمن احساس خیانت کند و از این اندیشناک شود، می‌تواند لغو پیمان را به آنان اعلام کند. البته این برداشت از ظاهر کلام دور است. اما نقض عملی پیمان، تابع مصلحت است و اختیار آن به دست امام است. مفاد آیه شریفه نیز همین است، زیرا تعبیر «نبذ» در آیه شریفه به معنای «نقض» نیست بلکه به معنای افکندن و انداختن است، بدین معنا که عهد دشمن را به سوی او بینداز، با این کار به دشمن اعلام می‌شود که دیگر پیمانی میان مسلمانان و آنان بر جای نیست. لذا علامه در قواعد، پس از آن که می‌فرماید: «و جاز له ان ینبذ العهد الیهم» می‌افزاید: «و ینذرهم؛ یعنی و به آنان هشدار دهد».

همین عبارت قواعد در چاپ دیگری از این کتاب که در مجموعه الینابیع الفقهیه منتشر شده است و همچنین در متن جامع المقاصد، این گونه آمده است: «ولا يجوز نبذ الجزية بمجرد التهمة». یعنی به جای «نبذ العهد...» که در جواهر آمده، تعبیر «نبذ الجزیه» آورده شده است. در این صورت این عبارت در صدد بیان تفاوت میان جزیه و هدنه و توضیح این نکته است که جزیه به مجرد



بیم خیانت، لغو و نپذیرفتن آن اعلام نمی‌شود. محقق کرکی؛ در جامع المقاصد به بیان آنچه در توجیه این تفاوت گفته شده می‌پردازد و در آن مناقشه می‌کند و ظاهراً اشاره، به سخن خود علامه در تذکره دارد.

بر این اساس، یا مراد علامه از تهمت، معنای اعم آن است که شامل خوف مقرون به قرینه نیز می‌شود نه خصوص تهمت محض و نتیجه‌اش آن است که پیمان جزیه به مجرد ترس - گرچه قرائنی تأییدش کند لغو نمی‌شود، بر خلاف هدنه که در صورت حصول ترس مبتنی بر قرائن لغو می‌شود. و یا آن که گفته شود نظر علامه در قواعد آن است که مجرد تهمت در باب هدنه است، برای لغو پیمان کفایت می‌کند، در نتیجه تهمت محض، موجب لغو هدنه می‌شود اما موجب لغو پیمان جزیه نمی‌شود. حال آن که این صورت بسیار بعید است و صورت نخست نیز مستلزم تکلف در عبارت است.

حاصل سخن در مورد به سر آمدن هدنه آن است که اگر دشمن عملاً پیمان را نقض کند و مثلاً دست به حمله بزند، بی‌شک مقابله به مثل با او جایز است. و این جواز یا از باب دفاع است و یا از آن جهت که پیمانی که مانع از حمله به دشمن می‌شد، خود به خود لغو شده است. لیکن اگر عملاً پیمان را نقض نکرد، بلکه دست به اقداماتی زد که از آن‌ها بوی خیانت استشمام می‌شد، در این حال جایز یا واجب است که پیمانشان «نبذ» شود، بدین معنا که به آنان اعلام شود که پیمانشان لغو شده و دیگر میان آنان و مؤمنین پیمانی نیست و چیزی مانع وقوع جنگ نمی‌شود. مقتضای فهم و ارتکاز عرفی در این جا آن است که اگر دشمن توانست ثابت کند که اقداماتش بد فهمیده شده و قصد نقض پیمان نداشته و امام مسلمین در این مورد دچار خطا شده است و امام نیز این مطلب را بپذیرد، در آن صورت پیمان به قوت خود باقی است و نیازی به تجدید آن نیست.

اما در صورتی که از همان آغاز قرینه‌ای بر خیانت نبوده و اما بی‌هیچ قرینه‌ای اندیشناک شده باشد، پیمان صلح همچنان به قوت خود باقی است.

دوم: اگر دشمنان پیمان شکنی کردند و سپس از کرده خود پشیمان شدند و توبه کردند، علامه حلی در تذکره از ابن جنید؛ قبول توبه‌شان را نقل می‌کند و خود بر این گفته شرحی نمی‌افزاید. لیکن صاحب جواهر بر آن این‌گونه تعلیق می‌زند: «ولا باس به. الا ان مقتضى القاعده عدم القبول، لان العهد السابق قد انتقض بخيانتهم و العهد الجديد يحتاج الى عقد جديد؛ این مطلب اشکالی ندارد. جز آن که مقتضای قاعده در این مورد، نپذیرفتن توبه آنان است، زیرا که پیمان گذشته بر اثر خیانتشان نقض شده است و پیمان جدید نیازمند عقد جدیدی است». وی بدین ترتیب میان این فرض و فرض پیشین که امام مسلمین به خطا پنداشته بود دشمن در صدد خیانت است، تفاوت می‌گذارد. چون در فرض قبل، عقد به قوت خود باقی است، بر خلاف این جا که نیازمند تجدید است. البته اگر امام به مصلحت بداند، می‌تواند از حمله به آنان خودداری کند.

سه: خیانت، با عمل یا امضا یا تسبیب رئیس و فرمانده جبهه دشمن حاصل می‌شود. لذا رفتار

خائنه کسانی که در مسأله جنگ و صلح نقشی ندارند و رئیس دخالتی در آن نداشته است، خللی به پیمانی که میان دو دولت بسته شده است، وارد نمی‌کند. لذا آن چه علامه حلی و دیگران گفته‌اند که در صورت نقض هدنه به وسیله گروهی، اگر دیگران خاموش یا خشنود باشند، همه آنان پیمان شکن به شمار می‌روند و اگر آنان کناره جسته باشند و یا از این حرکت اعلام براءت کنند، پیمان نسبت به آنان همچنان بر جای است، از مفروض سخن ما در باب هدنه بیرون است. چون - همان طور که پیشتر در تعریف هدنه گفتیم پیمان هدنه میان دولت اسلامی و دولت متخاصم بسته می‌شود، نه میان دولت و یکایک مردم، آن گونه که در عقد ذمه است. بنابراین رفتار غیر مسئولانه برخی از افراد بر پیمان منعقد شده میان دو دولت تأثیری ندارد. البت خیانت دولت طرف صلح، به اقدام مستقیم و آشکار رئیس آن منحصر نمی‌شود، بلکه با تسبیب او در خیانت و یا امضا و موافقت او با حرکت‌های خائنه پاره‌ای از افرادش نیز محقق می‌گردد. لیکن رضایتش به این خیانت - در صورتی که همراه با تسبیب یا امضای کردار برخی از افرادش نباشد به تسبیب و امضا ملحق نمی‌گردد و حکم آن دو را ندارد و دلیلی بر یکی دانستن آن‌ها در دست نیست. چون رضایت امری است قلبی که نمی‌توان آن را ملاک احکام مترتب بر رفتارهای مردمان با یکدیگر - به ویژه احکام جزائی و مانند آن قرار داد.

رضایت به ارتکاب فعل حرامی که موجب حد است، برای شخص راضی حد یا تعزیری در پی ندارد. البته کاری است ناپسند میان شخص و خدایش و مراتب ناپسندی و قبح آن به حسب مراتب فعل حرامی که مورد رضایت قرار گرفته، متفاوت است و بعید نیست که در پاره‌ای مراتبش حرام باشد و حتی از گناهان هلاک کننده به شمار رود، مانند رضایت به کشتن انبیا و اوصیا و بندگان صالح خدا. سخن کوتاه، رضایت قلبی رئیس یا دیگری تا زمانی که به حدی نرسد که عرفاً امضا یا تسبیب تلقی شود - مانند آن که رضایت خود را آشکار سازد و میان مردم رواجش دهد در پیمان هدنه که میان او و دولت اسلامی منعقد شده است، تأثیری ندارد.

حال گرچه خیانت پاره‌ای کسان، بر اصل پیمان منعقد میان دو دولت تأثیری نمی‌گذارد، لیکن خیانتکاران خود، مستوجب احکام مربوطه می‌شوند، بدین معنی که این کاری که از او سر زده، جرم است و ناچار باید پیامدهای قانونی آن لحاظ شود. حتی از نظر عرف عقلا و ارتکاز متشرعین بعید نیست که از دولت متخاصم که پیمان صلح بسته است، خواسته شود تا این کسان را با توجه به جرائمی که مرتکب شده‌اند و متناسب با آن‌ها مجازات کند و اگر چنین نکرد، امام با این کسان به عنوان دشمن جنگی رفتار خواهد کرد. البته ناگفته نماند که شرایط این کار در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، متفاوت است، از این رو به ناچار باید گفت: امام در این مورد با توجه به شرایط و اوضاع آن چه را به مصلحت مسلمانان ببیند، انجام خواهد داد و تصمیم مقتضی را اتخاذ خواهد کرد. والله العالم.

چهار: صاحب جواهر - به پیروی از علامه حلی در پاره‌ای از کتاب‌هایش می‌فرماید: «ان الواجب رد المهادين الى ما منهم بعد ما انتقض عهدهم، اذا فرض صيرورتهم بين المسلمين؛ یعنی



پس از آن که پیمان نقض گشت، در صورتی که صلح‌گزاران میان مسلمانان باشند، واجب است که آنان را به پناهگاه‌هایشان برسانند». ظاهراً مقصودشان آن است که این حکم شامل جایی که نقض پیمان از سوی آنان و بر اثر خیانتشان بوده باشد هم می‌شود و حتی شامل شخص خیانتکار که بر اثر کردارش پیمان صلح شکسته شد، نیز می‌شود. شاید این که صاحب جواهر دلیلی بر این مطلب ذکر نکرده، گویای آن باشد که این حکم از نظر ایشان از واضحات است. لیکن علامه حلی؛ در این مورد، اولاً قائل به تفصیل شده و گفته است کسانی که در حوزه اسلام بوده باشند، اگر از آنان جرمی که مستوجب مجازات باشد، سر نزده باشد؛ مانند جاسوسی، پناه دادن دشمن، کشتن مسلمانان و مانند آن، امام چنین کسانی را به مأمّن خودشان می‌رساند و اگر از آنان جرمی سر زده باشد، مجازات می‌شوند. ثانیاً بر ادعای خود استدلال نموده است که آن که بر مسلمانان وارد می‌شود، با امان آنان وارد شده است، پس بازگرداندنش واجب است وگرنه خیانتی از سوی مسلمانان خواهد بود.

به نظر ما اگر مقصود علامه و صاحب جواهر گنجاندن این مورد، در عنوان «امان» باشد، در آن صورت استناد علامه به وجوب بازگرداندن کافران در صورت نقض پیمان با تمسک به آیه شریفه در باب امان ﴿ثُمَّ أَلْبِغُهُمْ مَأْمَنَهُ﴾؛^{۴۹} «آن گاه او را به پناهگاهش برسان» به جای خود است. وگرنه، حکم به وجوب بازگرداندن آنان به استناد حرمت خیانت، محل تأمل است.

زیرا کیفر خیانت دشمن به صلح تن داده، خیانت نامیده نمی‌شود. آری نسبت به کسانی که مشخصاً دست به خیانت نزده و در آن مشارکت نداشته و از آن باخبر نبوده و بدان خشنود نبوده باشند، بعید نیست که گفته شود وجوب رساندنشان به پناهگاهشان از مرتکبات ذهن متشرعی است هر چند دلیل لفظی‌ای در خصوص آن وجود نداشته باشد.

البته با تصدیق این که این مورد، از مصادیق امان به شمار نمی‌رود چون این دو هم از نظر موضوع و هم از نظر حکم با هم تفاوت دارند و این نکته با مراجعه به آن چه در تعریف هدنه و امان و وجوه تفاوت آنها گفته‌ایم، آشکار می‌گردد.

لیکن با ملاحظه آن چه در ادله آمده و فتاوی فقها در ابواب گوناگون در مورد رفتار با دشمن در غیر میدان جنگ، می‌توان گفت که آن چه علامه حلی و صاحب جواهر در باب وجوب رساندن دشمن به پناهگاهش، گفته‌اند، درست است و این استنباط از مفاد ادله شرعی و مرتکز اهل شرع چندان دور نیست. برای دریافت مطلب و بحث مفصل‌تر به مستندات فتوای فقها در باب شبهه امان و در باره حکم کسی که گروهی از کافران در قلعه او [محاصره] بودند و او صدایی شنید و پنداشت که امان می‌خواهند... و در باره مواردی دیگر از این قبیل، رجوع شود. افزون بر آن که این حکم به احتیاط در باب نفوس و دماء - که اختصاص به نفوس و دماء مسلمانان ندارد - و ما در پاره‌ای از مباحث گذشته خود بدان پرداخته‌ایم - نزدیک‌تر است.

و لله الحمد اولاً و آخراً.

پی نوشتها

۱. توبه، آیه ۴.
۲. توبه، آیه ۷.
۳. انفال، آیه ۵۶.
۴. انفال، آیه ۶۱.
۵. محمد، آیه ۳۵.
۶. ممتحنه، آیه ۹.
۷. ممتحنه، آیه ۱.
۸. انفال، آیه ۶۱.
۹. بقره، آیه ۱۹۵.
۱۰. توبه، آیه ۱۱۱.
۱۱. بقره، آیه ۱۹۵.
۱۲. توبه، آیه ۲.
۱۳. توبه، آیه ۵.
۱۴. توبه، آیه ۲.
۱۵. توبه، آیه ۵.
۱۶. توبه، آیه ۱۲۳.
۱۷. بقره، ۱۹۰.
۱۸. توبه، آیه ۲.
۱۹. توبه، آیه ۳.
۲۰. توبه، آیه ۳۶.
۲۱. بقره، آیه ۱۹۴.
۲۲. انفال، آیه ۶۱.
۲۳. محمد، آیه ۳۵.

٢٤. توبه، آيه ٥.
 ٢٥. انفال، آيه ٦١.
 ٢٦. توبه، آيه ٥.
 ٢٧. نساء، آيه ٧٦.
 ٢٨. توبه، آيه ١١١.
 ٢٩. توبه، آيه ١٢٣.
 ٣٠. فتح، آيه ٢٩.
 ٣١. توبه، آيه ٥.
 ٣٢. نساء، آيه ١٤١.
 ٣٣. حشر، آيه ٧.
 ٣٤. انفال، آيه ٦١.
 ٣٥. فتح، آيه ١.
 ٣٦. انفال، آيه ٦١.
 ٣٧. محمد، آيه ٣٥.
 ٣٨. انفال، آيه ٦١.
 ٣٩. محمد، آيه ٣٥.
 ٤٠. آل عمران، ١٣٩.
 ٤١. محمد، آيه ٣٥.
 ٤٢. آل عمران، ١٣٩.
 ٤٣. توبه، آيه ٤.
 ٤٤. توبه، آيه ٧.
 ٤٥. توبه، آيه ٧.
 ٤٦. انفال، آيه ٥٨.
 ٤٧. انفال، آيه ٥٨.
 ٤٨. انفال، ٥٨.
 ٤٩. توبه، آيه ٦.

