

مبانی فقهی مقام معظم رهبری در مساله «نقض عهد» و نقد دیدگان مخالف

داود مهدوی زادگان

دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

چکیده

از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای بر پایه ادله کتاب و سنت، نقض پیمانی را که به گونه‌ای صحیح منعقد شده است، حرام است؛ این حرمت اما، مطلق نیست بلکه مشروط است. مهمترین شرط آن نیز عبارت از نقض غرض از پیمان است. همچنین در صورتی که طرف مقابل در نقض پیمان پیش قدم شود، نقض آن جایز خواهد بود. نقض نیز یا به صورت رسمی و مستقیم است، که در این صورت عملاً و خودبخود پیمان مزبور لغو می‌شود؛ یا به صورت اقدام به اموری که از آن بوی خیانت و ممانعت از بهره‌مندی از منافع پیمان و نقض غرض از عقد آن است. در این حال جایز یا واجب است که آن پیمان «نبذ» شود، بدین معنا که به طرف مقابل اعلام شود که پیمان‌شان لغو شده است. جواز نقض پیمان در این صورت نیز مبتنی بر ادله ذیل است: یک. ادله‌ای که معاهدات منعقد شده، حتی با دشمن را معتبر می‌داند، و اعتبارش را مشروط به پایبندی طرف مقابل به آن‌ها شمرده است. دو. آیه شریفه «و اما تخافن من قوم خیائنه فانبذ الیهم علی سواء» (انفال: ۵۸). از نگاه آیت‌الله خامنه‌ای البته، همین اقدام «ترک پیمان» می‌تواند لغو شود و آن زمانی است که برای حاکم اسلامی ثابت شود که از سوی طرف مقابل، نقض عهدی در کار نبوده است. نکته دیگر اینکه: مفاد واژه قرآنی نبذ، اعلام عدم پایبندی دولت اسلامی به پیمان نقض شده از سوی دشمن است و نه لزوماً وجوب اقدام به ترک پیمان. حکومت اسلامی به طرف مقابل، اعلام می‌کند که به دلیل نقض پیمان از سوی آنان، هیچ تعهدی نسبت به پیمان منقوض ندارد و از این پس، حکومت اسلامی این حق را دارد که یا بطور کلی پیمان را منتفی بداند یا همچنان منتظر بازگشت طرف مقابل به انجام تعهداتش بماند. به عبارت دیگر، مقام معظم رهبری، جواز یا وجوب در این آیه شریفه را متعلق اعلام عدم تعهد می‌داند و نه نقض عملی که مبتنی بر مصلحت است. مصلحت عامه تعیین می‌کند که دولت اسلامی وارد نقض عملی پیمان بشود یا خیر.

واژگان کلیدی: قاعده نبذ، نقض عهد، برجام، مقام معظم رهبری.

مقدمه

یکی از مسائل مهم در عرصه روابط بین‌الملل حکومت اسلامی، مسئله ارتباط با حکومت‌ها و دولت‌های دیگر و عقد پیمان‌های گوناگون همکاری در عرصه‌های مختلف سیاسی اقتصادی، سیاسی، حقوقی و... است و طبیعتاً در محور مربوطه در فقه سیاسی، احکام و قواعد گوناگونی در این زمینه قابل طرح و بحث است.

از جمله مسائل در این زمینه، مسئله «نقض پیمان» توسط کشور یا کشورهایی که دولت اسلامی با آنها پیمانی را منعقد کرده است. در واقع سؤال این است: اگر یکی از دولت‌هایی که با دولت اسلامی پیمان و قراردادی را امضا کرده است، نقض عهد کرده و پیمان مورد نظر را اجرایی نکرد، دولت اسلامی، چه وظیفه‌ای دارد؟ آیا باید کماکان به پیمان مذکور وفادار باشد و یا او هم می‌تواند از پیمان مذکور خارج شود؟ به عنوان مثال، در چند سال اخیر، دولت جمهوری اسلامی با چند کشور اروپایی و آمریکا، قراردادی را با عنوان «برنامه جماع مشترک» (برجام) منعقد کردند و طرفین متعهد به انجام اموری شدند. در ادامه اما، آمریکا به صورت یک‌طرفه پیمان را نقض و از آن خارج شد. دیگر کشورهای اروپایی نیز عملاً بدون انجام تعهدات خود، این پیمان را نقض کردند، گرچه در زبان اصرار بر پایبندی به آن دارند!

جمهوری اسلامی اما، در عین نقض طرف‌های مقابل، تاکنون از آن خارج نشده است. پرسش این است که آیا این پایبندی به برجام بر چه اساسی صورت می‌گیرد؟ و آیا جمهوری اسلامی از نظر فقهی و دینی حق یا وظیفه خروج از برجام را دارد یا خیر؟ برخی معتقدند برای نشان دادن پایبندی جمهوری اسلامی به اخلاق! باید کماکان در برجام باقی بمانیم. دیدگاه مقابل اما، معتقد است بر اساس «قاعده نبذ» جمهوری اسلامی باید از برجام خارج شود، و یا حداقل، حق خروج از برجام را به دلیل نقض پیمان طرف‌های اروپایی برجام دارد.

در این میان رهبری معظم انقلاب، حضرت آیت‌الله العظمی امام خامنه‌ای (حفظه‌الله) معتقدند مبتنی بر قاعده نبذ، جمهوری اسلامی حق خروج از برجام را دارد.

مقاله حاضر تلاش می‌کند دیدگاه ایشان در این زمینه را تبیین نماید و در ضمن، به برخی از اشکالات به ظاهر فقهی در این زمینه که از سوی برخی متفقهین مطرح شده، پاسخ خواهد داد.

۱. تبیین دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای (حفظه‌الله)

حضرت آیت‌الله خامنه‌ای حفظه‌الله در دیدار اخیرشان با اعضای خبرگان رهبری (۴ اسفند ۹۹) درباره بدعهدی طرف مقابل برجام (سه کشور اروپایی و آمریکا) بر این نکته تأکید ورزیدند که اکنون با وجود عمل جمهوری اسلامی به تعهدات برجامی و بدعهدی و استکبار طرف مقابل، توجیهی برای ادامه عمل به تعهدات باقی نمانده است و باید دولت به مصوبه مجلس شورای اسلامی مبنی بر تعلیق عمل به تعهدات هسته‌ای برجام عمل کند. ایشان در گفتار خود اشاره‌ای به آیه ۵۸ سوره انفال کردند که متضمن دستور قرآنی بر رها کردن تعهداتی است که با کفار بدعهد و خیانتکار پدید آمده است: «أما طرف‌های مقابل، این چهار کشور - یعنی سه کشور اروپایی و آمریکا - در این حرف‌هایی که این روزها می‌زنند و در بیانی‌های که صادر کرده‌اند، ادبیاتی که به کار برده‌اند ادبیات مستکبرانه، از موضع بالا حرف زدن و طلبکارانه و غیرمنصفانه است. ادبیات غلط و خطائی است که اینها دارند به کار می‌برند. مرتب در مورد تعهدات برجامی ایران بحث می‌کنند که چرا بعضی از این تعهدات را لغو کردید و به‌رو نمی‌آورند که خود آنها از روز اول به این تعهدات اصلاً عمل نکردند؛ یعنی آن کسی که باید مورد عتاب و خطاب قرار بگیرد آنها هستند. جمهوری اسلامی تا مدت طولانی‌ای به همه آنچه تعهد کرده بود، بر اساس تعلیم اسلام که باید به تعهدات عمل کرد، عمل کرد؛ بعد وقتی دید که آنها این جور عمل می‌کنند، آن یکی که خارج شد، دیگران هم با او همراهی کردند، «فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ» (انفال: ۵۸)؛ این هم قرآن است، [می‌گوید] خب تو هم رها کن. حالا در عین حال دولت محترم ما رها نکردند، [بلکه] بتدریج یک مقداری از تعهدات را عمل نکردند که اینها قابل برگشت است؛ اگر آنها به وظایف‌شان عمل نکنند، اینها هم قابل برگشت است».

ایشان همچنین سال‌ها پیش در درس خارج فقه، مبحث جهاد، مبانی اجتهادی این مساله (تقض عهد) را ذیل بحث «مهاده» به تفصیل بیان کرده است.

۱.۱. تبیین هدنه و تقریب استدلال به آن بر موضوع بحث

هدنه در اصطلاح فقهی، پیمان صلح یا ترک موقت جنگ است که توسط حاکم اسلامی با دولت‌های مهاجم و کافر منعقد می‌گردد. ایشان نظر فقهای امامیه درباره مهاده را چنین روایت کرده است: «شیخ طوسی در مبسوط می‌گوید: «هدنه و مهاده به یک معنا و عبارت است از کنار

گذاشتن جنگ و رها کردن نبرد تا مدتی». علامه حلی نیز در تذکره می‌گوید: «مهادنه، مواعده 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 می‌کند (ن.ک. امام خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ش ۱۱-۱۲). البته هدنه یا پیمان آتش‌بس یا ترک مخاصمه در اینجا به معنای اعم است؛ یعنی شامل ترک موقت جنگ یا پیشگیری از وقوع جنگ است. رهبری حکم اولیه چنین پیمانی را جوار دانسته است. به عقیده ایشان عقد پیمان با دولت‌های حربی فی الجمله جایز است. دلیل حکم به جواز آیاتی از کتاب خدا است؛ مانند: «الا الذین عاهدتم من المشرکین ثم لم ینقضوکم شیئاً؛ یعنی مگر آن مشرکانی که با ایشان پیمان بسته‌اید و در پیمان خود کاستی نیاورده‌اند» و «الا الذین عاهدتم عند المسجدالحرام؛ یعنی مگر کسانی که نزد مسجدالحرام با آنان پیمان بستید». هم چنین «الذین عاهدت منهم ثم ینقضون عهدهم؛ یعنی کسانی که از آنان پیمان گرفته‌ای، آنگاه پیمان خود را می‌شکنند». «و ان جنحوا للسلام فاجتنبوها و توکل علی الله؛ یعنی اگر به صلح گراییدند، تو نیز به صلح بگرای و بر خدا توکل کن». ایشان به این نکته اشاره دارد که «گرچه معاهده اختصاص به هدنه و آتش‌بس ندارد، لیکن هدنه قدر متیقن آن به شمار می‌رود». 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. هم چنین گفتار امام علی (ع) در عهدنامه معروف خود به مالک اشتر، بر جواز صلح، دلالت دارد. ایشان می‌فرماید: «ولاتدفعن صلحا دعاک الیه عدوک و لله فیه رضی، فان فی الصلح دعة لجنودک و راحة من همومک و امنا 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».

مقام معظم رهبری جواز هدنه یا پیمان ترک مخاصمه با دولت حربی را مطلق نمی‌داند و آن را مشروط به مصلحت دانسته است. اگر مصلحتی بر هدنه مترتب نباشد، جایز نیست. دلیل این مشروط بودن یا استنباط حکم جواز مشروط، وجود آیاتی است که از بستن عهد و پیمان با دشمن حربی نهی کرده است، مانند آیه شریفه «فلا تهنوا و تدعوا الی السلم و انتم الاعلون؛ یعنی در حالی که برتر هستید، سست مشوید و به صلح دعوت مکنید»؛ «انما ینهاکم الله عن الذین قاتلوکم فی الدین

و اخراجکم من دیارکم و ظاهروا علی اخراجکم ان تولوهم؛ یعنی جز این نیست که خداوند شما را از دوستی کردن با کسانی بازمی دارد که با شما در دین جنگیده‌اند و از سرزمین خودتان بیرون تان رانده‌اند و بر بیرون راندن تان همدستی کرده‌اند؛ «یا ایها الذین آمنوا لاتتخذوا عدوی و عدوکم اولیاء تلقون الیهیم بالموده؛ یعنی ای کسانی که ایمان آورده‌اید، دشمن مرا و دشمن خود را به دوستی مگیرید و [رشته] محبت به سوی آنان میفکنید». این آیات، جواز هدنه را مشروط به مصلحت می‌کند. چون اگر جواز هدنه، مطلق دانسته شود؛ آیات منهی لغو و بی‌فایده خواهد شد. به همین خاطر، جمع‌بندی ایشان از سیاق ادله حکم جهاد و حکم صلح و همچنین مناسبت حکم و موضوع در هر دو مورد، این است که 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 گاه حکم و جوب پیدا می‌کند و گرنه به مقتضای مصلحت عمل می‌شود. اما مرجع تشخیص مصلحت، امام یا حاکم اسلامی است: «امام است که در هر شرایطی تشخیص می‌دهد مصلحت در جهاد است، یا در صلح و با توجه به مهم‌تر بودن هر یک از این مصالح، موضوع مناسب را اتخاذ می‌کند و جنگ یا صلح را برمی‌گزیند».

اما بحثی که مربوط به گفتار حاضر می‌شود، شرایط نقض هدنه یا پیمان دولت متخاصم است. آیت‌الله خامنه‌ای بر پایه ادله کتاب و سنت، نقض پیمانی را که به گونه‌ای صحیح منعقد شده است، حرام دانسته است و چنین استدلال کرده 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 برشمردیم و حتی یادآور شدیم که قدر متیقن و مقصود قطعی پاره‌ای از آیات قرآن، همین شکستن پیمان صلح است و از طریق الغای خصوصیت، به دیگر پیمان‌ها سرایت داده می‌شود و به حرمت شکستن آنها حکم می‌گردد. آیات شریفه‌ای مانند: «الا الذین عاهدتم من المشرکین ثم لم ینقضوکم شیئا...» و «فما استقاموا لکم فاستقیموا لهم» و روایاتی که در باب بیست و یکم از ابواب جهاد العدو کتاب و وسائل آمده، از ادله حرمت نقض عهد هستند. علامه حلی در تذکره حدیثی از رسول خدا(ص) نقل می‌کند که فرمود: «من کان بیینه و بین قوم عهد فلا یشد عقده و لا یحلها حتی ینقضی مدتها او ینبذ الیهیم علی 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] پیمان شان دیگر اعتباری ندارد».

بنابراین، مطابق ادله شرعی نقض پیمان یا هدنه نهی شده است ولی این حرمت مطلق نیست بلکه مشروط است. مهم ترین شرط آن عبارت از نقض غرض از هدنه است. هدنه به جهت رجحان مصلحتی که بواسطه آن محقق می شود و نه بواسطه جنگ، مشروعیت پیدا می کند. بنابراین، اگر آن مصلحت در هدنه محقق نشود، بی اعتبار می شود. دلیل مشروعیت هدنه، مصلحت است و لذا با انتفاء دلیل، هدنه مشروعیت خود را از دست می دهد. مقام معظم رهبری این معنا از نقض را بیان کرده است و در فرمایش خود به همین آیه شریفه که در دیدار با خبرگان رهبری اشاره کردند، نیز استدلال کرده است: «حال پس از پذیرش اصل حرمت شکستن پیمان صلح، می گوئیم که بی هیچ 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:

یک: همان ادله ای که معاهدات منعقد شده با دشمن را معتبر می داند، اعتبارش را مشروط و موکول به پابندی دشمن به آن ها شمرده است؛ مانند این آیه شریفه: «فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم؛ یعنی پس تا هنگامی که در برابر شما پابند پیمان خود باشند، شما نیز پابند پیمان خود باشید». از این بالاتر، شکستن پیمان از سوی دشمن موجب می شود که آن چیزی که پابندی 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 هرگاه یکی از دو طرف آن را نقض کند، آن امر اعتباری فیما بین خود به خود از میان می رود، پس با نقض پیمان از سوی یکی از طرفین، موضوع وجوب پابندی به آن از سوی طرف دیگر مستفی می گردد.

دو: خداوند متعال در این آیه شریفه می فرماید: «و اما تخافن من قوم خيانه فانبد اليهم على سواء، ان الله لا يحب الخائنين؛ یعنی اگر از خیانت قومی بیمناک شدی، پس همسان، عهدشان را به سوی شان ببند، که خداوند خائنان را دوست ندارد». البته ایشان به این نکته نیز اشاره کرده است که صرف خوف برای لغو پیمان کفایت نمی کند بلکه باید توهم خوف همراه با قرینه باشد. مجرد خوف، حق لغو را برای امام یا ولی فقیه فراهم می سازد، لکن منجز نمی کند.

مبانی فقهی
مقام معظم رهبری
در مسئله «نقض عهد»
و تقد دیدگاه مخالف

نتیجه این بحث، جواز یا وجوب لغو پیمان و اعلام آن به طرف مقابل است و حتی چنین اعلامی هم ضرورت ندارد: «حاصل سخن در مورد به سر آمدن هدنه آن است که اگر دشمن عملاً پیمان را نقض کند و مثلاً دست به حمله بزند، بی شک 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». با وصف این، به عقیده ایشان همین اقدام ترک پیمان می‌تواند لغو شود و آن در وقتی است که برای حاکم اسلامی ثابت شود که از سوی طرف متخاصم، نقض عهدی در کار نبوده است: «مقتضای فهم و ارتکاز عرفی در اینجا 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 نکته ظریفی در استنباط فقهی ولی فقیه از معنای «نبذ» نهفته است. استنباط فقهی ایشان از واژه قرآنی نبذ، اعلام عدم پابندی دولت اسلامی به پیمان نقض شده از سوی دشمن است و نه لزوماً وجوب اقدام به ترک پیمان. حکومت اسلامی به طرف مقابل، اعلام می‌کند که به دلیل نقض پیمان از سوی آنان، هیچ تعهدی نسبت به پیمان منقوض ندارد و از این پس، حکومت اسلامی این حق را دارد که یا بطور کلی پیمان را منتفی بداند یا همچنان منتظر بازگشت طرف مقابل به انجام تعهداتش بماند. به عبارت دیگر، مقام معظم رهبری، جواز یا وجوب در این آیه شریفه را متعلق اعلام عدم تعهد می‌داند و نه نقض عملی هدنه که مبتنی بر مصلحت است. مصلحت عامه تعیین می‌کند که دولت اسلامی وارد نقض عملی هدنه بشود یا نشود: «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 تایید 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 پیمان‌شکنی آنان از این پس پیمانی میان او و آنان

وجود ندارد. حتی می‌توان گفت که نبذ عهد نیز واجب نیست، بلکه صیغه امر «فانذ 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 مساله 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 ببنداز، با این کار به دشمن اعلام می‌شود که دیگر پیمانی میان مسلمانان و آنان برجای 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».

بر اساس آنچه که گفته شد استنباط فقهی آیت‌الله خامنه‌ای، از بحث مهاده یا پیمان ترک مخاصمه با دشمن را این‌طور می‌توان صورت‌بندی کرد: اصل اولی آن است که نباید با دشمن یا دولت متخاصم عهد و پیمانی برقرار کرد بلکه باید دولت اسلامی خود را مجهز و آماده نگه دارد تا در صورت اقدام عملی دشمن برای تهاجم و جنگیدن، آماده جهاد باشد. لکن اگر مصلحتی در بین بود که پیمان ترک مخاصمه بر جنگ را ترجیح دهد؛ در آن صورت چنین پیمان یا هدنه‌ای به شکل صحیح با دولت متخاصم بسته می‌شود. نقض این پیمان از سوی دولت اسلامی حرام است و باید پایبند به آن باشد. لکن این حکم (حرمت نقض هدنه) مشروط است به پایبندی طرف مقابل. اگر طرف مقابل یا دولت متخاصم اقدام عملی به نقض پیمان کند و با دولت اسلامی وارد جنگ شود یا اقدام عملی نکند ولی متعهد به مفاد هدنه و پیمان نباشد، بطوری که دولت اسلامی یا امام از بد عهدی طرف مقابل بیمناک شود؛ حکم حرمت نقض عهد منتفی است و امام مسلمین مکلف یا مجاز است که به طرف مقابل اعلام کند که از این پس به دلیل نقض عملی یا بد عهدی آنها، ملتزم به پیمان نیست و این حق را دارد که مقابله به مثل کند.

آنچه گذشت جمع‌بندی دیدگاه رهبری معظم انقلاب در بحث مهاده است که می‌توان بیانات اخیر ایشان در جمع خبرگان را مستند به همین مبانی فقهی نمود.

۲. نقدها و اشکالات

به دنبال فرمایشات مقام معظم رهبری در جمع خبرنگاران، درباره اعلام نقض عهد با دشمن (چنانکه متن آن پیشتر گذشت)، یکی از نویسندگان معاصر طی یادداشتی کوتاه، ناظر به این فرمایشات تعریضیه‌ای منتشر کرد؛ تعریضیه‌ای که حاکی از دو چیز است: «عدم التفات به مبانی فقهی رهبری معظم انقلاب» و «عدم اشراف علمی در طرح مباحث فقهی».

وی یادداشت خود را بر نحوه استنباط و تفسیر آیه شریفه ۵۸ سوره انفال که رهبری بدان اشاره کرده متمرکز کرده است: «وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ. وی این پرسش را طرح کرده است که: «آیا این آیه شریفه دلالت بر دستور یا تکلیفی دارد یا خیر؟ آیا این آیه مسلمین و دولت اسلامی را - آنگونه که رهبری استنباط کرده است - مکلف به نقض پیمان هسته‌ای برجام و رها کردن آن می‌کند یا خیر؟». پاسخ وی آن است که: «گرچه جمله «فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ» فعل امر است و در علم اصول فقه ثابت شده است که فعل امر دلالت بر وجوب دارد و از این جهت، آیه شریفه مفید دستور و تکلیف است؛ این جمله از معنای امری انصراف دارد و دلالت بر جواز نقض دارد و نه دستور نقض پیمان». دلیل وی بر انصراف آیه از معنای امری و دستوری، بحثی است که در علم

اصول فقه طرح شده است. ولی توضیح نمی‌دهد که کدام بحث علم اصول را منظور دارد؟ بلکه به نحو کلی گفته است که: «و در علم اصول ثابت شده که امر در چنین موقعیتی به معنی وجوب نیست و صرفاً جواز و اباحه را می‌فهماند!» در علم اصول فقه خیلی چیزها اثبات یا نفی شده است، ولی همه آنها که در اینجا به کار نمی‌آید، بلکه باید معلوم باشد که مدعی کدامیک از بحث‌های ثابت شده در علم اصول را در نظر دارد، تا به آن بحث مراجعه شود و درستی چنین استنادی بررسی شود. با وصف این، به نظر می‌رسد که نزدیک‌ترین بحث علم اصول، مبحث «امر عقیب الحظر» باشد. مرحوم آخوند خراسانی در کتاب قویم «کفایه الاصول» این بحث را در مبحث هفتم از فصل دوم باب اوامر طرح کرده است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۷۶). مساله آن است که هرگاه چیزی نهی شده باشد، ولی پس از مدتی امر به آن چیز شود، این امر که متعاقب نهی آمده است، آیا مثل سایر اوامر، دلالت بر وجوب دارد یا دلالت بر صرف جواز عمل دارد و دستور به عمل نشده است؟ برداشت مدعی آن است که «در علم اصول ثابت شده که امر در چنین موقعیتی به معنی وجوب نیست و صرفاً جواز و اباحه را می‌فهماند». بر این اساس، وی از آیه

شریفه مورد بحث، چنین نتیجه گرفته است که: «پس معنی آیه آن است که با نقض عهد از سوی دشمنان، نقض تعهد از طرف مسلمانان «جایز» است، نه اینکه به آنها دستور داده شود که باید تعهد خود را کنار بگذارید!». وی تقویت این نظر را به دو استعمال قرآنی مشابه ارجاع می‌دهد: «مشابه این ترکیب در قرآن زیاد است مثل امر به صید پس از پایان احرام، که صید را واجب نمی‌کند: «وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» (مائده: ۲) و مانند امر به کسب و تجارت پس از نماز جمعه «فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ» (جمعه: ۱۰) و مثل امر در آیه «فَإِذَا تَطَهَّرْتَ فَأَتَوْهُنَّ» (بقره: ۲۲۲) و در این موارد، امر و دستور بمعنی الزام و اجبار بر عمل نیست». سپس وی برای نشان دادن قوت این نظر به سخن شیخ طوسی در المبسوط (۲: ۵۸) و علامه حلی در تذکره (۹: ۳۷۷) و صاحب جواهر اشاره می‌کند که این هر سه فقیه بزرگ فتوا به جواز نقض داده‌اند و نه وجوب نقض. جمع‌بندی وی از این بحث آن است که «نه برای لزوم ماندن در برجام به قرآن می‌توان استناد کرد و نه برای خروج از آن. این یک تصمیم سیاسی است که در منطقه الفراغ قرار دارد و بر عهده حاکمان است که مطابق مصالح کشور و بر طبق نظر کارشناسان متعهد اقدام کنند».

نویسنده مورد اشاره در یادداشتی دیگر و در مقام پاسخ به منتقدان، با ادعای «نگاه دوم»، این پرسش را مطرح می‌کند که: اگر طرف مقابل نقض عهد کند، وظیفه چیست؟ و بر این عقیده است که به نظر برخی از بزرگان، امام مسلمین موظف به نقض و الغای عهد است. و برای اثبات درستی نظر خود به آیه شریفه مورد اشاره رهبری معظم انقلاب استناد می‌کند: «فَأَنْبِئْهُمْ عَلَى سَوَاءٍ» (انفال: ۵۸). این نگاه دوم است که قائل به وجوب نقض عهد است. در مقابل نگاه اول که قائل به عدم دلالت آیه شریفه بر وجوب نقض و دادن اختیار به پیامبر در اراده به نقض یا استمرار عهد بر مبنای مصالح عامه است. او برای نگاه اول سه دلیل ذکر می‌کند. اما هر سه دلیل معطوف به نحوه تفسیر آیه «فَأَنْبِئْهُمْ عَلَى سَوَاءٍ» است. مساله این است که اگر نقض عهد و پیمانی که از سوی طرف مقابل نقض شده است، واجب نیست؛ تفسیر این آیه که متضمن جمله امری است، چه می‌شود؟

به زعم مدعی، پاسخ یا دلیل اول آن است که «آیه در مقام بیان آن است که پس از آشکار شدن علائم خیانت از سوی دشمنان، پیامبر نباید بدون اعلام به دشمنان از پیمان بیرون بیاید؛ یعنی آیه در مقام بیان حکم وجوب یا عدم وجوب نقض پیمان نیست. بلکه در مقام بیان این است که

اگر پیامبر تصمیم به خروج از پیمان گرفت، این تصمیم را به طرف مقابل اعلام کند. وی این پاسخ را به جملاتی از شیخ طوسی و صاحب جواهر نسبت می‌دهد.

پاسخ دوم به قرینه ذیل آیه شریفه است. «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ» متناسب با حکم «لزوم اعلام» است و مربوط به لزوم نقض عهد نیست. خداوند دوست ندارد که پیامبر به دلیل اعلام نکردن تصمیمش (نقض عهد) مرتکب خیانت شود. وی این تفسیر را به مرحوم علامه طباطبایی نسبت داده است.

اما پاسخ سوم آن است که نقض از سوی مسلمانان در برابر نقض عهد کفار، از باب «مقابله به مثل» و بر اساس قاعده «وَالْحُرْمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ» (بقره: ۱۹۴) است و مقابله به مثل یک حکم الزامی نیست، بلکه جنبه حقی داشته و صرفاً جواز مقابله را برای مسلمانان اثبات می‌کند.

ظاهراً پاسخ سوم از آن خود نویسنده مزبور است؛ چون آن را به کسی منسوب نکرده است.

وی با تکیه بر این سه پاسخ نتیجه گرفته است که نظریه یا نگاه دوم را که قائل به وجوب نقض است، نمی‌توان تایید و در ادامه می‌گوید: «همان نظری که اختیار پیامبر را انکار کرده و خلاف ظاهر آیه می‌داند (آیه‌الله خامنه‌ای، المهادنه: ۸۱). نکات فوق اشکالات این دیدگاه را روشن می‌سازد». این جمله مبهم است و دقیقاً مقصود وی از ارجاعی که به متن رهبری معظم انقلاب داده، انتساب این نظر به ایشان است یا روایت این نظر از سوی ایشان است؟ و در نهایت چنین نتیجه گرفته است که «فَأَبْدُ إِلَيْهِمْ» اگر مربوط به اصل نقض باشد، دلالت بر وجوب ندارد و دفع توهم حضور است (نگاه اول) و اگر مربوط به اعلام آن باشد، هرچند دلالت بر وجوب دارد ولی ملازمه با وجوب نقض نداشته و اختیار پیامبر را در شیوه برخورد نفی نمی‌کند (نگاه دوم). همانطور که ملاحظه می‌شود نویسنده مزبور در یادداشت دوم خود، نکته‌ای به غیر از تقویت دیدگاه خود با ذکر سه پاسخ که همان نگاه اول است، چیزی نیافزوده است؛ چه اینکه در همان یادداشت اول، بیان تقابل دو نگاه موجود است.

۳. بررسی و نقد نقدها

تا اینجا تلاش شد پس از بیان دیدگاه رهبری معظم انقلاب بر مبنای متن استنباط فقهی ایشان، نظر نویسنده‌ای که به زعم خود به نقد دیدگاه رهبری معظم انقلاب پرداخته، با کمال امانت روایت شود.

اکنون وارد نقد نظرات وی می‌شویم. به گمان نگارنده نظر منتقد محترم از جهات عدیده روشی، تفهیمی، مستندسازی و ارجاع به متن با مشکل روبرو است، تا حدی که نمی‌توان آن را در حد یک نظر علمی تلقی کرد. و اگر به نقد و بررسی آن می‌پردازیم صرفاً از باب دفع اغواء به جهل و پالایش ذهنیت‌های ساده‌انگار است. زیرا فضای مجازی آکنده از اغواگری و محتویات مسموم کننده است. متأسفانه گفتار نامبرده همسو با همین فضای آلوده جریان دارد. چنان که ایشان در کانال تلگرامی خود بعد از رایه لینک چند مورد از نقدهایی که بر یادداشت وی از سوی حوزویان شده است، مصاحبه چند ماه قبل مسئول نمایندگی ولی فقیه در سازمان بسیج را باز نشر می‌دهد که در آن مصاحبه خبر از فعالیت ۱۵۰ هزار طلبه در بسیج و راه اندازی و ساماندهی چند هزار کانال روشنگری در فضای مجازی داده شده است. او این حجم از نقد نسبت به یادداشت خود را ناشی از فراخوان سازمان‌دهی شده می‌داند!! فرضاً همین‌طور که ایشان گمان کرده باشد، اما چرا باید برای ایشان مهم و نگران کننده باشد. اگر به راستی ایشان فقط قصد طرح نظر علمی دارد و هیچ التفاتی به فضای سیاسی ندارد، چرا باید برای ایشان چنین چیزی مهم و نگران کننده باشد و به مصاحبه مسئول نمایندگی ولی فقیه واکنش نشان دهد. اصولاً چرا باید یک روحانی شاغل به تدریس در حوزه علمیه از ساماندهی چند هزار کانال روشنگری در فضای مجازی نگران شود؟! به هر روی، در ادامه به نقد گفتار ایشان می‌پردازیم.

۱، ۳. مساله اعلام

برای روشن شدن منازعه نظری، باید معلوم کرد که مساله از کجا آغاز می‌شود. این کار از طریق مهندسی معکوس در فهم مساله بهتر انجام می‌شود. بحث از جمله امری «فانبد الیهم علی سواء» (انفال: ۵۸) شروع شده است. راغب اصفهانی در کتاب مفردات، واژه «نَبَذَ» را دور انداختن چیزی که ارزش و اهمیت ندارد، مانند دور انداختن نعلین کهنه، معنا کرده است: «النَّبْدُ إلقاء الشيء و طرحه لقله الاعتداد به». مرحوم شیخ طوسی این واژه را با حفظ معنای لغوی آن، در معنای اصطلاح قرآنی ذکر کرده است: «و النَّبْدُ: إلقاء الخبر الی من لا یعلمه بما یوجب أنه حرب بنقض عهد أو إقامة علی بغی»؛ نَبَذَ، انداختن و اعلام خبر نقض پیمان به طرفی است که از آنچه که موجب آغاز جنگ شده، از نقض پیمان و اقدام طغیان‌گرانه (علیه دولت اسلامی) بی‌اطلاع است (طوسی، ۱۴۲۹، ۷: ۸۸). بنابراین، نَبَذَ در معنای لغو آن، دور انداختن و در معنای اصطلاحی، انباز

و اعلام الخیر و دور انداختن پیمان است؛ یعنی اعلام اینکه پیمان و عهد از این پس، اهمیت ندارد و پایبند به آن نیستیم. شیخ طوسی این نبذ و القاء خبر نقض را از باب رفع جهل طرف مقابل از دلیل آغاز مجدد حرب تلقی کرده است. حال آنکه چنین نیست. زیرا طرف متخاصم می‌داند که اگر پیمان نقض شود، دلیلی برای پایبندی طرف مقابل به عهد و پیمان وجود ندارد. با این حال، دشمن احتمال می‌دهد که دولت اسلامی نقض عهد نکند. از این رو، دشمن یا طرف متخاصم با پیامبر یا امام مسلمین، تهازل می‌ورزد؛ گویی که هیچ اتفاقی نیفتاده است. لذا امر به اعلام شده است: «فانبذ الیهم» تا رسماً طرف مقابل بداند که از این پس، دولت اسلامی متعهد به پیمان نقض شده نیست.

اما به هر حال، دور انداختن و القاء خبر در اصطلاح قرآنی در این آیه شریفه به معنای اعلام کردن است. لکن مساله نبذ در اینجا معنای لغوی یا اصطلاحی نیست. همه در اینکه نبذ به معنای اصطلاحی اعلام است، تردیدی ندارند. بلکه مساله اعلام در این آیه شریفه به نسبت آن با حکم نقض عهد مربوط می‌شود. مساله این است که آیا امر به اعلام (فانبذ الیهم) با حکم نقض نسبتی دارد یا خیر؟ یک نگاه بر آن است که امر به اعلام مستقل است و نسبتی با حکم جواز یا وجوب نقض عهد ندارد. نگاه دوم آن است که وجوب اعلام، مستقل نیست بلکه به تبع حکم نقض عهد آمده است. اگر نقض عهد بر پیامبر خدا واجب نشده بود؛ اعلام نقض عهد هم واجب نمی‌شد. به عبارت دیگر، وجوب اعلام نقض عهد، از نوع وجوب غیر است. لذا وجوب اعلام، دلالت بر وجوب نقض عهد دارد. در اینجا، ناقد مدعی سعی بلیغی بر اثبات نگاه اول دارد ولی به گمان نگارنده نگاه دوم بر سیل حق و صواب است. از این رو، بعد معلوم شدن مساله اعلام برای رسیدن به سخن و نگاه درست، به این پرسش می‌پردازیم که محتوای اعلام چیست. چون از بررسی محتوای اعلام می‌توان معلوم کرد که آیا وجوب اعلام، استقلالی و نفسی است یا وجوب تبعی و غیره؟

۳،۲. محتوای اعلام

منتقد مزبور مدعی است که آیه شریفه «و اما تخافن من قوم خیانة فانبذ الیهم علی سواء، ان الله لایحب الخائنین» (انفال: ۵۸) در مقام بیان امر به اعلام است و نه بیان حکم نقض پیمان. اما مهم‌ترین یا بدوی‌ترین پرسش آن است که رسول خدا(ص) مأمور به اعلام چه چیزی به طرف

مقابل شده است؟ باید چه چیزی به قومی که بیم عهدشکنی آنها را دارند اعلام شود؟ مرحوم مشکینی آیه شریفه را اینگونه ترجمه کرده است: «و اگر از خیانت و پیمان شکنی گروهی (از آنان که با هم معاهده دارید) بیم داری پس تو نیز (نقض پیمان خود را) بر مبنای تساوی و عدالت به سوی آنها بیفکن، که همانا خداوند خائنین را دوست ندارد». و در تفسیر نمونه نیز چنین ترجمه شده است: «و ه گاه (با ظهور نشانه‌هایی) از خیانت گروهی بیم داشته باشی (که عهد خود را شکسته حمله غافل‌گیرانه کنند) به طور عادلانه به آنها اعلام کن (که پیمانشان لغو شده است) زیرا خداوند خائنان را دوست نمی‌دارد». مرحوم علامه طباطبایی آیه شریفه را اینگونه معنا کرده است: «و معنی الآیه: و إن خفت من قوم بینک و بینهم عهد أن یخونوک و ینقضوا عهدهم و لاحت آثار داله علی ذلک فانبذ و ألق إلیهم عهدهم و أعلمهم إلغاء العهد لتکونوا أئتم و هم علی استواء من نقض عهد أو تکون مستویا علی عدل فإن من العدل المعامله بالمثل و السواء (طباطبایی، المیزان، ۹: ۱۱۳)؛ و معنای آیه این است که: اگر از قومی که میان تو و ایشان عهدی استوار گشته ترسیدی که در عهدت خیانت کرده و آن را بشکنند، و ترس تو از این جهت بود که دیدی آثار آن در حال ظهور است تو نیز عهد ایشان را نزد ایشان بینداز و آنرا لغو کن، و لغویت آن را به ایشان اعلام هم بکن تا شما و ایشان در شکستن عهد برابر هم شوید، و یا تا اینکه تو در عدالت مستوی و استوار شوی، چون این خود از عدالت است که تو با ایشان معامله به مثل کنی».

همانطور که ملاحظه می‌شود، هر سه مفسر بزرگ معاصر محتوای آنچه که باید به طرف مقابل اعلام شود، نقض پیمان است. باید رسول خدا به یهود پیمان شکن اعلام کند که از این پس میان ما و شما هیچگونه عهد و پیمانی برقرار نیست. محتوای اعلام چیزی غیر از نقض پیمان نیست. چون اصلاً موضوع آیه شریفه خیانت در پیمان است. چنانکه مرحوم علامه طباطبایی، خیانت را به معنای نقض عهد گرفته است: «الخیانه - علی ما فی المجمع - نقض العهد فیما یؤتمن علیه، و هذا معنی الخیانه فی العهود و الموائق، و أما الخیانه بمعناها العام فهی نقض ما أبرم من الحق فی عهد أو أمانه، و النبذ هو الإلقاء و منه قوله «فَتَبَدُّوهُ وَّ رَاءَ ظُهُورِهِمْ» (آل عمران: ۱۸۷)؛ «خیانت» - بطوری که مجمع البیان گفته - به معنای شکستن عهد در چیز است که آدمی را در آن امین دانسته باشند. این معنا تنها معنای خیانت در عهد و پیمان است، و اما خیانت به معنای عام عبارتست از نقض هر حقی که قرارداد شده باشد چه در عهد و چه در امانت. و کلمه «نبذ» به معنای الإلقاء است و در آیه «فَتَبَدُّوهُ وَّ رَاءَ ظُهُورِهِمْ»

مبانی فقهی
مقام معتمد رهبری
در مسئله «نقض عهد»
و تقدیدگاه مخالف

(آل عمران: ۱۸۷) هم به همین معنا است. پس اگر قرار شد که چیزی به طرف مقابل اعلام شود، همان حکم نقض است. چنانکه نویسنده مدعی در یادداشت اول خود همین معنا را برداشت کرده است: «مقصود از آن دستور قرآن آیه ۵۸ سوره انفال است که به پیامبر می‌گوید: وقتی دشمنان به مکر و فریب روی آوردند و نشانه‌های خیانت‌شان آشکار شد، عهد و پیمان‌شان را بطرف آنها بینداز و اعلام کن که به آن متعهد و پایبند نیستی و اِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ». بنابراین، تا اینجا نتیجه می‌گیریم که امر به اعلام به دلیل محتوای اعلام با مسأله جواز یا وجوب نقض پیمان از سوی دولت اسلامی ارتباط دارد. حکم اعلام تابعی از حکم نقض است.

۳،۳. شرط وجوب اعلام نقض پیمان

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که بعد معلوم شدن محتوای اعلام (نقض متقابل عهد)، آیا این اعلام واجب است؟ و اگر واجب دانستیم؛ مستند وجوب آن چیست؟ مدعی بر این باور است که وجوب اعلام، مشروط به تصمیم رسول خدا(ص) است. ممکن است رسول خدا یا امام مسلمین مصلحت عامه را در باقی ماندن بر پیمان بدانند، علیرغم اینکه طرف مقابل عهدشکنی کرده است و نیز ممکن است، مصلحت را در ترک و دور انداختن پیمان بدانند. در این صورت، امام مسلمین مکلف است نقض متقابل پیمان را به طرف مقابل اعلام کند. به عبارت دیگر، حکم نقض متقابل، اعم از جواز و وجوب است و شارع مقدس تعیین حکم را به امام مسلمین واگذار کرده است. اما آیا از آیه شریفه جواز به معنای اعم و مشروط بودن به تصمیم امام فهمیده می‌شود یا خیر؟ پاسخ آن است که گرچه آیه شریفه متضمن جمله شرطیه است ولی اعلام، مشروط به تصمیم پیامبر یا امام مسلمین نیست، بلکه اعلام نقض متقابل، مشروط به بیم و ترس از خیانت است. جمله شرطیه قرآن کریم در آیه این است: «اگر از خیانت قومی که با آنها پیمان بسته‌اید، بیم و ترس نقض عهد دارید؛ شما نیز نقض متقابل را به آنها اعلام کنید». متن آیه هیچ دلالتی بر مشروط شدن اعلام به تصمیم پیامبر ندارد. اگر چنین دلالتی پذیرفته شود؛ فی الواقع، اعلام را به دو شرط مشروط کرده‌ایم: شرط اول، بیم خیانت است و شرط دوم، تصمیم پیامبر یا امام بر نقض عهد است. در حالی که شرط دوم از آیه شریفه استخراج نمی‌شود. آنچه در نص آمده شرط خوف از خیانت است. از این رو، باید برای شرط دوم، دلیل اجتهادی اقامه کرد. لذا ممکن است که گفته شود شرط دوم مبتنی بر قرینه مقامیه است. یعنی مقام عمل نقض عهد، تکلیف را مشروط به

تصمیم پیامبر خدا می‌کند. لکن اولاً چنین قرینه‌ای قابل اثبات نیست. بویژه چنانکه خواهد آمد، با وجود دو تعلیل برای لزوم نقض در آیه شریفه، چنین قرینه‌ای متفی است. ثانیاً چنین قرینه‌ای (مصلحت‌سنجی در تصمیم‌گیری) تقریباً در همه جملات شرطیه قابل تصور است و لذا مدخلیت ندارد. برای مثال، در قرآن کریم قبول خبر از فاسق مشروط به تحقیق شده است تا از روی نادانی بر گروهی آسیب نرسانید که پشیمان شوید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَى مَا كَفَلْتُمْ نَادِمِينَ» (الحجرات: ۶). حال می‌توان گفت که به قرینه مقامیه، اگر مصلحتی باشد، تحقیق لازم نیست. و یا در جای دیگر خطاب به مومنین گفته شده که اگر با گروهی از دشمنان برخورد کردید، ثابت قدم باشید و پایداری کنید و زیاد یاد خدا را کنید تا شاید رستگار شوید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (الأنفال: ۴۵). در اینجا نیز می‌توان گفت که این حکم مشروط است به اینکه مصلحت فرار بر مصلحت قرار، رجحان نداشته باشد! بنابراین، با قرینه مقامیه یا هر دلیل دیگری نمی‌توان شرط دیگری غیر آنچه که در نص آمده درست کرد. فرضاً که چنین شرطی (اراده پیامبر بر نقض عهد) درست باشد؛ لکن با تعلیلی که در انتهای آیه شریفه آمده است، چه باید کرد: «ان الله لا يحب الخائنين». چون بیم خیانت طرف مقابل محرز است و خداوند اهل خیانت را دوست ندارد. با وصف این، رسول خدا یا امام مسلمین مصلحت را ادامه پیمان می‌داند! چنین تصمیمی معصیت است. زیرا علیرغم اینکه خدا خائنین را دوست ندارد، همچنان بر تداوم پیمان اصرار می‌ورزند. قطعاً رسول خدا و امام عادل مسلمین از چنین معصیتی به دوراند.

مضافاً اینکه در این آیه شریفه دو تا تعلیل وجود دارد که بر وجوب نقض، در صورت وجود شواهدی بر جدی بودن بیم و ترس خیانت، دلالت می‌کند. برخی گمان کرده‌اند که در این آیه یک تعلیل وجود دارد که عبارت از همان محبوب نبودن خائنین نزد خدا است (ان الله لا يحب الخائنين). لکن تعلیل دوم عبارت از قید «علی سواء» است. بنابر اصل مقابله به مثل و عدالت، نقض عهد واجب است و در نتیجه اعلام آن به طرف مقابل واجب می‌شود. پس، بنابر اینکه مقابله به مثل واجب است و نباید با کسانی که محبوب خدا نیستند (خائنین)، دوستی کرد و پیمان بست؛ در صورت آشکار شدن خیانت طرف مقابل، باید نقض عهد کرد. با واجب شدن نقض عهد، اعلام آن واجب می‌شود. از این رو، مستند وجوب اعلام همان یک شرطی است که در آیه آمده

است. اگر امام مسلمین بیم خیانت طرف مقابل را دارد، به دلیل اصل لزوم مقابله به مثل و دوری و عدم پیمان با کسانی که محبوب خدا نیستند، نقض پیمان واجب است و باید این نقض را به طرف مقابل اعلام کرد.

۳,۴. الزام آور بودن اصل قصاص و مقابله به مثل

نویسنده مورد نقد درباره قاعده مقابله به مثل یا قصاص، سخن ناروا و تعجب‌آوری گفته است. به زعم وی قاعده مقابله به مثل الزام‌آور نیست بلکه این قاعد صرفاً حقی را ایجاد می‌کند. بطوری که شخص یا طرف صاحب حق، مجاز است که مقابله به مثل کند یا از انجام آن صرف نظر کند: «نقض از سوی مسلمانان در برابر نقض عهد کفار، از باب «مقابله به مثل» و بر اساس قاعده «وَالْحُرْمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اَعْتَدَى عَلَیْكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَى عَلَیْكُمْ» (بقره: ۱۹۴) است و مقابله به مثل یک حکم الزامی نیست بلکه جنبه حقی داشته و صرفاً جواز مقابله را برای مسلمانان اثبات می‌کند». در واقع، وی همان استدلالی که برای «فَأَنْبِذُوا إِلَیْهِمْ...» کرده است مبنی بر اینکه صیغه امر در اینجا هرچند در ظاهر و از نظر شکلی دستور است ولی از نظر مضمون و محتوا به معنی دستور و فرمان نبوده و دلالت بر لزوم و تکلیف ندارد، همان استدلال را درباره صیغه امره آیه قصاص نیز بیان داشته است. اینگونه تعمیم دادن‌های غیرفنی، این تردید را به ذهن نزدیک می‌کند که آیا مدعی همسو با نظر اصولیون معتقد به دلالت صیغه امر بر وجوب و الزام است یا خیر. به هر روی، شنیدن این سخن از ایشان عجیب است که قاعده مقابله به مثل و قصاص را الزام‌آور ندانسته و صرف تولید حق تلقی می‌کند. این عقیده تالی فاسدهای بسیاری بخصوص در عرصه حکمرانی دارد. بر این اساس، حکومت را نمی‌توان بر پایه قاعده قصاص و اصل مقابله به مثل ملزم به تکلیف کرد. حتی حکومت‌ها می‌توانند بر پایه این سخن از احقاق حقوق اتباع، از خود سلب مسئولیت کنند و بگویند ما برابر حقوق عامه و خاصه هیچ تکلیفی نداریم. چون قاعده قصاص تکلیف‌آور و الزام‌آور نیست. در طول روز هزاران حق پایمال می‌شود ولی مدعی العموم مطابق این عقیده می‌تواند از استیفای حقوق پایمال شده شانه خالی کند. در حالی که چنین سلب مسئولیتی غیر عقلانی است. به حکم عقل، اصل مقابله به مثل و قصاص که اصلی مترقیانه و الزام‌آور بوده و تولید تکلیف می‌کند. اصولاً بدون اصل عدالت و قصاص نمی‌توان حکومت‌ها را مکلف به استیفای حقوق عامه کرد. همه اصول تکلیف‌آور ذیل اصل و قاعده عدالت و قصاص

معنا پیدا می‌کنند. در واقع، بر چنین باوری دو پیامد نادرست و غیرعقلانی مترتب است: نخست، هم عرض دانستن و بلکه تقدم مصلحت بر اصل عدالت است. و دیگری، قول به تفکیک و عدم ملازمت حق و تکلیف است. چون گفته شده که حق، تکلیف‌آور نیست. این چنین برداشتی را در اندیشه‌های سکولاریستی به خوبی می‌توان سراغ گرفت. اما تالی فاسد این عقیده در عرصه جامعه و سیاست، تشدید بی‌عدالتی و ظلم و عافیت طلبی و یا خشونت طلبی حکومت‌ها خواهد بود.

به هر روی، دیدگاه صحیح و معقول آن است که قاعده و اصل مقابله به مثل یا قصاص، حق لازم الاستیفاء تولید می‌کند نه حق جائز الاستیفاء. لذا سکوت صاحب حق در محاکم حقوقی کفایت نمی‌کند. او باید اعلام کند که از حق خود گذشت کرده است و در غیر این صورت، حکومت به عنوان مدعی العموم ملزم به استیفای حق از طریق اعمال قصاص یا مقابله به مثل است و اگر در انجام این وظیفه کوتاهی کند، مواخذه می‌شود. از این‌رو، در مساله ما نحن فیه گفته می‌شود که اگر طرف مقابل، بدعهدی و پیمان‌شکنی کند یا بیم و ترس آن رود که طرف مقابل در صدد خیانت و نقض پیمان است، اصل مقابله به مثل و آموزه محبوب نبودن خائنین نزد خدا، دولت اسلامی را مکلف به نقض پیمان و بالتبع اعلام آن به طرف مقابل است.

۳,۵. حکم اولی جواز بعد وجوب نقض

چنانکه ثابت گردید اگر برای دولت اسلامی بیم و ترس نقض عهد از سوی طرف متخاصم حاصل شود، مبنی بر دو علت (اصل مقابله به مثل و عدم محبوبیت خائنین نزد خدا) نقض عهد واجب است و باید دولت اسلامی چنین تصمیمی را به طرف مقابل اعلام کند. پیامبر خدا یا امام مسلمین مخیر میان حکم جواز باقی ماندن بر عهد یا وجوب نقض پیمان نیست. حکم وجوب نقض در ما نحن فیه مانند احکام حدود، قابل تغییر و جایگزین شدن نیست. فرمان خدا آن است که در صورت بیم و ترس، باید پیمان نقض شود. تاکید قرآن کریم بر اعلام نقض، موید قول عدم اختیار پیامبر در این مساله است. پیامبر مجاز به مصلحت‌سنجی در ماندن یا ترک پیمان نیست و باید بی‌درنگ، نقض متقابل پیمان به طرف مقابل اعلام شود. لکن ممکن است مصالحی در بین باشد که لزوم تاخیر در نقض پیمان ضرورت پیدا کند. در این صورت چه باید کرد؟

آیت‌الله خامنه‌ای، چنین فرضی را محتمل دانسته است؛ لکن ایشان به ظرافت میان وجوب اعلام منتفی شدن پیمان و نقض عملی آن، تفکیک کرده است. به این معنا که به طرف مقابل اعلام

می‌شود که از این پس، پیمانی میان دولت اسلامی و دولت متخاصم وجود ندارد و دولت اسلامی متعهد به هیچ عهدی نیست، ولی نقض عملی منوط به مصلحت عمومی است: «چه بسا که نقض عملی با مصلحت مسلمانان سازگار نباشد. لذا لازم است که امام به تعبیر قرآن «نبد عهد» کند؛ یعنی به دشمن اعلام کند که به دلیل پیمان‌شکنی آنان از این پس پیمانی میان او و آنان وجود ندارد. حتی می‌توان گفت که نبد عهد نیز واجب نیست، بلکه صیغه 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 مساله 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 «نبد» در آیه شریفه به معنای «نقض» نیست، بلکه به معنای افکندن و انداختن است، بدین معنا که عهد دشمن را به سوی او بیندازد، 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 ینبد العهد الیهم» می‌افزاید: «و ینذرهم؛ یعنی و به آنان هشدار دهد» (ر.ک. امام خامنه‌ای، ۱۳۷۶، همان). در واقع، حکم جدید وضع شده است. شارع مقدس رسول الله را مکلف به نقض عهد و اعلام آن به طرف مقابل کرده است و این کار از سوی پیامبر خدا امتثال امر شده است. اما نقض عملی به خود پیامبر واگذار شده است. پیامبر تصمیم می‌گیرد که مبتنی بر مصلحت‌سنجی تصمیم به جنگیدن بگیرد یا صلح موقت پیش آمده را بدون هیچگونه تعهدی ادامه دهد و به عبارت دیگر به وضعیت نه صلح، نه جنگ ادامه داده دهد تا زمانی که طرف مقابل ابراز پشیمانی کند و پابندی خود را بر پیمان اعلام کند که در این صورت، دولت اسلامی هم به پیمان باز می‌گردد و یا اینکه طرف مقابل خشونت بورزد و وارد اقدامات تنش‌زا شود که در این صورت، دولت اسلامی نیز مقابله به مثل خواهد کرد. بنابراین دیدگاه، وجوب یا عدم جواز نقض عملی، حکم اولی است. زیرا وضعیت جدیدی پیش آمده است و متناسب با آن، حکم جدید وضع می‌شود. اما بنابر دیدگاه مقابل که وضعیت جدید را به صرف اعلام نمی‌داند، بلکه مشروط به نقض عملی می‌داند، چنین حکمی را (وجوب یا عدم جواز نقض عملی) ثانوی می‌داند. البته دیدگاه اول به اعتبار عقل و عرف نزدیک‌تر است. خصوصاً که شبهه تعلیل عدم محبوبیت خائن با این نگاه رفع می‌شود. زیرا بنابر نگاه اول که قائل به

وضعیت جدید است، هیچ زمینه پیمانی وجود ندارد و امام مسلمین بر اساس مصلحت تصمیم می‌گیرد که با دولت خائن وارد جنگ شود یا منتظر بماند. لذا تعبیر نقض عملی در اینجا تسامحی است. اما بنا بر نگاه دوم، فرض این است که عهد و پیمان تا زمان نقض عملی به شکل متزلزل برقرار است. در این صورت، با مشکل تعلیل عدم محبوبیت روبرو خواهد شد؛ زیرا گفته می‌شود اکنون که خائن بودن طرف مقابل معلوم گشته است، چگونه می‌توان همچنان بر عهد باقی بود؟

۳,۶. توهم حضر یا بیم خطر

وجوب نقض عهد و اعلام آن به طرف مقابل با استناد به دو تعلیلی که در آیه شریفه «و اما تخافن من قوم خیانه فانبد الیهم علی سواء، ان الله لایحب الخائنین» (انفال: ۵۸) آمده ثابت گردید. اما مستشکل برای اثبات نظر خود به یافته‌های علم اصول استناد کرده است که در این علم جواز به معنای اعم از جواز و وجوب ثابت شده است: «امر (فَأَنْبِذْ) در اینجا در مقام دفع توهم حضر و برای زائل کردن این پندار است که نقض عهد حتی پس از خیانت طرف مقابل، ممنوع است. و در علم اصول ثابت شده که امر در چنین موقعیتی به معنی وجوب نیست و صرفاً جواز و اباحه را می‌فهماند. پس معنی آیه آن است که با نقض عهد از سوی دشمنان، نقض تعهد از طرف مسلمانان جایز است، نه اینکه به آنها دستور داده شود که باید تعهد خود را کنار بگذارید!». چنانکه پیشتر اشاره شد، این بحث در مساله «امر عقیب الحظر» از مباحث مربوط به اوامر در علم اصول آمده است. لکن اینکه مدعی می‌گوید در علم اصول ثابت شده که امر بعد حضر یا توهم حضر و منع، دلالت بر صرف جواز و اباحه دارد؛ سخن دقیقی نیست. بلکه در این مساله میان اصولیون اختلاف نظر است. مرحوم آخوند خراسانی گفته است که برخی قول به اباحه را به مشهور اصولیون نسبت داده‌اند؛ یعنی در مشهور بودن این قول تردید وجود دارد. و برخی از علمای اهل سنت هم قایل به ظهور چنین امری در وجوب شده‌اند و برخی قایل به تفصیل شده‌اند به اینکه اگر امر بعد نهی یا توهم حضر مطلق آمده باشد - مثل اینکه بطور مطلق گفته شود «فاصطادوا» و «فاقتلوا المشرکین» - دلالت بر وجوب دارد ولی اگر مقید به قید یا شرطی باشد - مانند «اذا حللتهم فاصطادوا» و «فاذا نسلخ الاشهر الحرام فاقتلوا المشرکین» - ظهور و دلالت فعل امر از ما قبل نهی تبعیت می‌کند. اگر قبل از این نهی یا توهم حضر، حکم مباح یا وجوب بود، از همان حکم تبعیت می‌کند. لکن مرحوم آخوند خراسانی هیچ‌یک از این سه نظر را نپذیرفته است و معتقد است

مثال‌هایی که صاحبان هر سه نظر در تایید خود ذکر کرده‌اند، معتبر نیست؛ زیرا هر یک از این استعمال‌ها همراه با قرینه است. کمتر استعمالی است که از قرینه‌ای که دلالت بر وجوب یا اباحه یا تبعیت کند، خالی باشد. در حالی که نظریه بدون قرینه اعتبار پیدا می‌کند. آنچه مسلم است، رفع حظر و منع است و اگر قرینه‌ای نباشد، چنین امری مجمل می‌شود و باید به اصل عملی رجوع کرد (آخوند خراسانی، همان: ۷۷). و بر مبنای اصالت الظهور، حکم به دلالت امر عقیب حظر بر وجوب می‌شود. این مطلب، بنا بر این فرض است که آیه شریفه محل بحث (و اما تخافن من قوم خيانة فانبد اليهم على سواء، ان الله لا يحب الخائنين) خالی از قرینه است. و حال آنکه همان دو تعلیل یاد شده قرینه بر وجوب نقض است و نه جواز نقض.

لکن سخن در این است که آیا همان گونه که مدعی گفته است، امر در این آیه شریفه از مصادیق «امر عقیب الحظر» است یا خیر؟ مدعی آیه را اینطور تفسیر کرده است که چون بخاطر بیم و ترس، توهّم ممنوعیت نقض پیمان شده است، با امر «فانبد اليهم» رفع توهّم شده است. بنابراین، امر عقیب الحظر است و ظهور در جواز پیدا می‌کند و نه وجوب نقض. حال آنکه اساساً این آیه شریفه، مرکب از دو جمله متعاقب هم نیست. بلکه جمله شرطیه‌ای است مرکب از شرط و جزا. قرآن کریم خطاب به رسول خدا (ص) می‌فرماید «اگر بیم خیانت از ناحیه این قوم داری، پس پیمان نامه را به سوی شان پرتاب کن تا بدانند که پیمان از سوی شما متقابلاً نقض شده است». در اینجا شرط و جزا یک جمله را تشکیل داده است. شرط متضمن حکم نیست بلکه بخشی از حکم است. لذا توهّم ممنوعیت نقض شکل نمی‌گیرد. چنین توهمی با تکیه بر هر جمله شرطیه‌ای متصور است، لکن فقط توهّم حظر نیست بلکه توهّم عدم حظر هم می‌تواند باشد؛ یعنی توهّم هر دو طرف (ممنوعیت یا عدم ممنوعیت نقض) علی‌السویه است. بنابراین، همان‌قدر که ممکن است این آیه شریفه از مصادیق توهّم امر عقیب حظر (ممنوعیت نقض) باشد؛ می‌تواند توهّم امر عقیب امر (وجوب نقض) باشد. چون هر دو توهّم، محتمل است؛ نمی‌تواند از مصادیق مساله امر عقیب حظر باشد تا حکم به جواز کرد. بلکه جمله شرطیه‌ای است که در جزء شرط، مساله طرح شده است و در جزء جزای شرط، حکم مساله آمده است. بنابراین، با ارجاع به آیه شریفه نمی‌توان توهّم حظر را درست کرد. بلکه باید چنین توهمی از بیرون استنباط شود. و ما هیچ دلیلی نداریم که گواهی دهد برای پیامبر توهّم حظر پیش آمده بود و امر فانبد اليهم، متعاقب آن توهّم آمده است.

۳,۷. دستور قرآن

خوب است در اینجا با نگاه پیشین منتقد محترم که با نگاه امروز وی تفاوت زیادی دارد، آشنا شویم و از ایشان بخواهیم که دلیل یا علت این اختلاف نظر دیروز و امروز خود را توضیح دهد. ایشان در کتاب «دین و دولت در اندیشه اسلامی» بحثی را با عنوان «قرآن و مسئولیت‌های اجتماعی پیامبر» طرح کرده است. به زعم وی پیامبر سه شأن پیشوایی دینی، ولایت قضایی و رهبری اجتماعی را بر عهده دارد. اما شأن رهبری اجتماعی پیامبر شامل مجموعه‌ای از ماموریت‌ها می‌شود که قرآن کریم در قالب دستورات حکومتی بیان کرده است. از جمله این دستورات، همین بحث گفتار حاضر است. وی ششمین ماموریتی را که برای رسول خدا ذکر کرده است، آیه شریفه مورد بحث است و در تفسیر این آیه هیچ بحثی از جواز یا وجوب نقض ندارد، بلکه آشکار بر این نکته تاکید دارد که اگر پیامبر بیم خیانت دشمن را داشت، باید پیمان را نقض کند و به آنان اعلام نماید: «۶. و اما تخافن من قوم خیائنه فانبد الیهم علی سواء، و اگر از خیانت گروهی بیم داشتی، به طور عادلانه، به آنها اعلام کن که پیمان شان لغو شده است. وقتی آثار خیانت دشمنان آشکار می‌شود، و رسول خدا در می‌یابد که آنان در صدد پیمان‌شکنی و نقض عهد می‌باشند، آن حضرت نیز عهد و پیمان با آنان را ملغاً اعلام می‌کند. بر طبق این آیه، در صورتی که رسول خدا بین مسلمانان حضور دارد، پیمان‌های مسلمین با ملل دیگر، با امضای پیامبر ارزش و اعتبار دارد، چه این که در مواردی که این پیمان‌ها لغو می‌شود، فقط شخص آن حضرت می‌تواند به این کار اقدام نماید» (سروش محلاتی، ۱۳۷۸: ۲۲۵).

۳,۸. توهم استبداد دینی

ناقد محترم به تازگی کتابی با عنوان «معضل استبداد دینی» (سروش محلاتی، ۱۳۹۹) منتشر کرده است. به زعم وی استبداد دینی محدود به کنش عملی نمی‌شود، بلکه کنش نظری را نیز شامل می‌شود. استبداد دینی نظری آن است که کتاب و سنت به گونه‌ای تفسیر شود که عمل حاکم مستبد توجیه دینی پیدا کند (همان: ۲۰). او در توضیح بیشتر مدعای خود گفته است که «بحث استبداد دینی یک بحث نظری است و پایه‌های فکری دارد. این پایه‌ها، پایه‌هایی است که ریشه در یک نوع برداشت از قرآن و روایات و یک نوع اجتهاد فقهی دارد و باید آن استدلال‌ها را مورد بررسی قرار داد که چگونه ممکن است یک اشخاصی از این منابع دینی استفاده و استدلال

کنند و نتیجه این باشد که یک حکومت مطلقه در اختیار یک شخص قرار بگیرد که هرگونه می‌خواهد، در حکومت عمل کند. در اینجا بحث، بحث نظری است» (همان: ۱۳). گرچه این کتاب به لحاظ علمی و بنیان‌های معرفتی ارزش نقادی ندارد؛ زیرا گفته‌های نویسنده زائیده توهومات مغشوشی است که به سختی می‌تواند برای آنها نمونه ارائه کند. به همین خاطر است که برای گفته‌های خود به ندرت سند و مدرکی ارائه می‌کند. علما و فقها را به استبداد دینی نظری متهم می‌کند، بی آنکه مستندی برای اتهامات ناروای خود ارایه کند! موارد اندکی هم که ارجاع به متن داده، توأم با تفسیر برای است. جالب آنکه برای اثبات باورهای خود به همین متون فقهاء استناد می‌کند؛ یعنی به متون مستبدان دینی. لذا نقد آن کتاب، صرفاً از باب روشنگری ارزش دارد و نه از باب علمی. به هر روی، پرسش ما این است که بر مبنای تعریفی که از استبداد نظری کرده است، آیا گفته‌های وی درباره نقض عهد و تفسیر آیه شریفه «فانبد الیهم علی السواء» مصداقی از استبداد دینی نیست؟ چون جریان سیاسی حاکم بر دستگاه اجرایی اصرار بر عدم نقض پیمان - علیرغم بدعهدی و پیمان‌شکنی طرف مقابل - دارد و ایشان هم تلاش بلیغی دارد که با استفاده از قرآن و روایات و استدلال فقهی، نظر رئیس دولت (حسن روحانی) را توجیه دینی کند. چرا اگر ایشان مواضع یک نهاد قدرت را توجیه دینی کند، استبداد دینی نظری نیست؛ اما اگر منتقدان ایشان در مقام دفاع از نظر ولی فقیه که رأیش حتی برای رئیس جمهور لازم الاتباع است، برآیند، به زعم وی مصداقی از استبداد دینی نظری است. اساساً هر نظامی از جهت استبدادی بودن بسیط است؛ یعنی یا استبدادی هست و یا نیست. نمی‌توان گفت که آن بخش از نهادهای حاکمیتی که ایشان توجیه دینی می‌کند، غیراستبدادی است و آن بخش‌هایی که منتقدان وی توجیه می‌کنند، استبدادی است. این چه نظام استبدادی است که درون خود نهادهای غیراستبدادی پر قدرت دارد؟!

از این‌ها گذشته ادبیات نامبرده به شدت آکنده از استبداد است. ایشان طوری فقها و حکمای مخالف با دیدگاه خود را مواخذه می‌کند که گویی حق سخن گفتن ندارند. به زعم وی یک حکیم حق ندارد درباره قداست حاکم عادل مسلمان سخن بگوید (همان: ۱۰۲). چرا باید ایشان از اینکه جمعی از روحانیون و علمای معزز حوزه به تعریضه‌ای که وی بر فرمایش ولی فقیه نوشته، پاسخ داده‌اند، بر آشفته شود و این کار را فراخوان سازمان یافته تلقی کند! این عدم تاب‌آوری وی برابر منتقدانش تنها بر مبنای شخصیت استبدادی قابل توصیف است. به راستی اگر ولی فقیهی همسو با

دیدگاه ایشان در مسند قدرت بود -مانند دوران قائم مقامی جناب منتظری- همین توجیهات دینی/ نظری را برای او انجام نمی داد؟!

جمع بندی و نتیجه گیری

در ابتدای این گفتار، مبانی فقهی رهبری معظم انقلاب، حضرت آیت الله خامنه ای، بر اساس مکتوبات فقهی ایشان در بحث مهاده و مساله نقض پیمان از سوی طرف مقابل توضیح داده شد. گفته شد که ایشان بر اساس مبانی فقهی و مطالعه کارشناسی و تشخیص مصالح عامه، دولت را مکلف به اعلام نقض عهد به طرف مقابل کرده است و البته این فرمان حکومتی ایشان لزوماً به معنای نقض عملی پیمان نیست، بلکه صرف اعلام آن است که دولت اسلامی از این پس پایبند به عهدی که با طرف متخاصم بسته بود، نیست، ولی ممکن است بخاطر مصالحی دولت اسلامی وارد اقدام عملی نقض عهد نشود. اما منتقد محترن طی دو یادداشت سعی زیادی کرده است تا نشان دهد آیه شریفه «فانذ الیهم علی السواء» استنباط رهبری معظم انقلاب از این آیه را بر نمی تابد. در این گفتار تفسیر و توجیه های ناصواب وی از این آیه شریفه بیان شد. و نشان داده شد که اساساً مدعای وی فاصله چندانی با استنباط ولی فقیه ندارد. چون ایشان نیز میان اعلام نقض و نقض عملی تفکیک کرده است. و اگر امروز، ولی فقیه فتوا به نقض عملی داده است، بر پایه تشخیص مصلحت است. البته منتقد مزبور به دنبال مواجهه با پاسخ های علمی حوزویان به نوشتن پیرامون این مساله ادامه داده است. لکن نوشته های بعدی ارزش پاسخ دادن را ندارد. زیرا وی در این چند یادداشت بعدی آن چنان پا بر روی حقایق و واقعیات گذاشته است که از ایشان به عنوان یک اهل فضل حوزوی بسیار تعجب برانگیز است. این نوشته ها با روح آنچه که وی در کتاب «معضل استبداد دینی» گفته است، فرسنگ ها فاصله دارد. از گفته های وی در این دو سه یادداشت بعدی چنین تصور می شود که ایشان می کوشد از قرآن و روایات و استدلال فقهی به نفع طرف مقابل دولت اسلامی استفاده ابزاری کند و برای دولت های کافر، زمان و مهلت بخرد. و البته چنین قلمی در حوزه امامیه سابقه نداشته است، ولی متأسفانه اکنون شاهد آن هستیم. امیدواریم صاحب چنین قلمی روزی به خود بیاید و متوجه شود که چگونه دانش و فضل خود را در خدمت توجیه دولت های استکباری بلاد کفر هزینه می کند!

مبانی فقهی
مقام معظم رهبری
در مسئله «نقض عهد»
و تقد دیدگاه مخالف

منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۹): کفایه الاصول، قم، موسسه آل‌البیت(ع).
- امام خامنه‌ای، سید علی (۱۳۷۶): مهاده (قرارداد ترک مخاصمه و آتش بس)، فصلنامه فقه اهل بیت، ش ۱۱ و ۱۲.
- امام خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۹): سخنرانی در جمه اعضای مجلس خبرگان، چهارم اسفند ۱۳۹۹.
- سروش محلاتی، محمد (۱۳۷۸): دین و دولت در اندیشه اسلامی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- سروش محلاتی، محمد (۱۳۹۹): معضل استبداد دینی، تهران، میراث اهل قلم.

