**لزوم تعیین مدت**   
ظاهرا در مورد شرط مدت در پیمان مهادنه، اختلافی میان فقها نیست.

این نکته از آن‏جا به‏دست می‏آید که :

اولاً، همه فقها قید زمان را در تعریف هدنه به‏کار گرفته‏اند. چنانکه 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 یک‏سال باشد

. ثالثا، فقها به هنگام استدلال در این مقام، نام از زمان و شرط مدت نبرده‏اند و از همین نام نبردن، مفروغ‏عنه بودن و آشکار بودنش استفاده می‏شود. زیرا عدم ذکر مدت اقتضای همیشگی بودن پیمان هدنه را دارد که قطعا باطل است، پس به ناچار عدم ذکر این شرط را باید نشانه مسلم دانستن و بدیهی بودن آن به‏شمار آورد.  
واقعاً چنین نیز است. زیرا اطلاق و عدم تعیین مدت، مقتضی پایبندی به پیمان تا زمانی است که پیمان‏شکنی از سوی دشمن صورت نگرفته باشد، خواه در زمان کسی باشد که پیمان را بسته باشد و خواه پس از او و این قطعا خلاف مصلحت است. چون لازمه‏اش تعطیل جهاد خواهد بود و ضرورتاً می‏دانیم که شارع به تعطیل آن راضی نیست. افزون برآن، بسیار بعید -و حتی نزدیک به محال است که شرایط همواره ثابت و یکسان باشد و بتوان براساس آن پیمانی همیشگی بست. پس پیمانی که مقتضی همیشگی بدون هدنه باشد قطعا 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 برفرض که در تن زدن از ذکر مدت مصلحت بزرگی باشد; مانند آن‏که به فرض دشمن تن به هدنه مدت‏دار 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 نفس‏الامر فاسد است و اساسا 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، مساله‏ای است قطعی. تا این‏جا هیچ خلافی 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.  
1. **قدر متیقن جواز هدنه** را در صورت نیرومند بودن مسلمانان، **مدت چهار ماه** ذکر کرده‏اند. بنابراین بستن پیمان هدنه به مدت چهارماه و کمتر از آن جایز است و در کتب چند تن از فقهای ما، ادعای اجماع براین مطلب شده است.   
مرحوم شیخ طوسی بر این مطلب به آیه شریفه فسیحوا فی الارض اربعة اشهر (سوره توبه، آیه 2)·; یعنی پس چهارماه در زمین سیر کنید. استناده کرده است. بنابراین اگر مسلمانان برای مدت چهارماه با کافران جنگی پیمان آتش‏بس ببندند، اگرچه نیرومند باشند، جایز است. ظاهرا 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 چه‏بسا مقصود از سخن شیخ طوسی در مبسوط همین باشد، آن‏جا که می‏فرماید: «فاذا هادنهم فی الموضع الذی یجوز، فیجوز ان یهادنهم اربعه اشهر; یعنی هرگاه امام مسلمین در جایی که مهادنه جایز است، با مشرکان پیمان مهادنه بست، جایز است که برای مدت چهارماه 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 شان نزول آیه بدان کامل می‏گردد. می‏دانیم که این آیه به هنگام بازگشت پیامبر(ص) 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 آن‏را خارج از محل کلام دانسته و گفته است که اساسا مدلول آیه، انعقاد پیمان مهادنه به مدت چهارماه نیست، بلکه مشخصا 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 درآن هنگام کاملا معلوم نیست، اگرچه در تاریخ چنین می‏نماید. چون چه‏بسا اصحاب رسول‏خدا(ص) پس از حرکت به سوی تبوک، با آن گرما و مسیر طولانی، دچار خستگی و ملال شده بودند، به‏ویژه آن‏که این غزوه به فاصله زمانی اندک پس از غزوه دیگری صورت گرفت. لذا رسول‏خدا(ص) می‏خواست با سیاست الهی خود، از طریق مهلت دادن به مشرکان به مدت چهارماه، نشاط و نیروی اصحاب خود را به آنان بازگرداند.   
پس حق با صاحب جواهر است که می‏فرماید:   
«العمدة حینئذ فی اثبات ذلک علی 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.»( جواهر، ج 21، ص 297)  
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 به‏شمار می‏رود.  
آنچه نشاید در آن ترید داشت، آن است که مهادنه تا چهارماه در صورتی که مصلحتی در آن باشد، جایز است، گرچه مسلمانان بر جنگ توانا باشند. زیرا چنین مهادنه‏ای قدر متیقن از اطلاقات 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.»  
2. فقها بیشترین مدتی را که مسلمانان ـ در صورت قدرت و شوکتشان ـ می‏توانند با مشرکان پیمان مهادنه ببندند معین نموده و آن‏را یک سال دانسته‏اند و بیش از آن را جایز ندانسته‏اند.   
محقق حلی در شرایع می‏فرماید: «و لا تجوز اکثر من سنة علی قول مشهور; یعنی بنابر قول مشهوری بیش از یک‏سال جایز نیست.» (شرایع، ج 1، ص 333) علامه حلی نیز در تذکره‏می‏فرماید: «اذا کان فی المسلمین قوة، لم یجز للامام ان یهادنهم اکثر من سنة اجماعا; اگر مسلمانان دارای قدرت باشند، برای امام جایز نیست که بیش از یک‏سال با مشرکان پیمان مهادنه ببندد، اجماعا.» هم‏چنین در منتهی می‏فرماید: «اذا اقتضت المصلحة المهادنه و کان فی المسلمین قوة، لم یجز للامام ان یهادنهم اکثر من سنة اجماعا; یعنی اگر مصلحت مقتضی مهادنه باشد و مسلمانان نیرومند باشند، برای امام جایز نیست که بیش از یک سال با آنان پیمان مهادنه ببندد، اجماعاً.»  
این سخن محقق و علامه است، لیکن سخن شیخ طوسی; با آن متفاوت است. ایشان در مبسوط می‏فرماید: «و لا یجوز الی سنة و زیادة علیها بلاخلاف; یعنی بی‏کمترین اختلافی، تا یک‏سال و بیش از آن جایز نیست.» بنابراین مقتضای این تعبیر آن است که پیمان مهادنه بستن ـ در صورتی که مسلمانان نیرومند باشند ـ برای مدت یک‏سال نیز جایز نیست، حال آن‏که از سخنانی که از علامه و محقق نقل کردیم، چنین برمی‏آید که حداکثر تا یک سال جایز است. اما سخن شیخ با آیه شریفه‏ای که در این مورد بدان استدلال شده است; یعنی «پس هرگاه ماه‏های حرام به پایان رسید، مشرکان را بکشید...» همسازتر 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 مهادنه یک‏ساله با وقوع جنگ در آن سال -گرچه به مدت یک‏روز منافات دارد. البته احتمال دارد که علامه و محقق‏ره نیز موافق نظر شیخ باشند و تعبیر به سال در گفتارشان، صرفا از سر تسامح باشد.  
در هر صورت، با تأمل در گفتار قائلان به این حکم، می‏توان دلایل آن ‏را از این‏ دست دانست:   
یکم­: اجماع است، همان‏گونه که علامه و دیگران ادعای آن را دارند و شیخ در گفتار خود از تعبیر بی‏کمترین اختلافی استفاده می‏کند. جز آن که محقق از ادعای اجماع عدول می‏کند و آن‏را به قولی مشهور نسبت می‏دهد و همین نکته ادعای اجماع را ضعیف می‏سازد. زیرا ظاهرا وجه عدول ایشان ـ همان‏گونه که شهید ثانی در مسالک استظهار می‏کند آن است که اجماع از نظر ایشان محقق نشده است.   
دوم: آیه شریفه «فاذا انسلخ الاشهر الحرام، فاقتلوا المشرکین. ..; یعنی چون ماه‏های حرام به پایان رسید، مشرکان را بکشید.»( سوره توبه، آیه 5) است که به دوگونه 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 چهارماه حرام با دلیل خاص دیگری; یعنی آیه شریفه «فسیحوا فی الارض اربعة اشهر; پس چهارماه در زمین سیر کنید»، از آن خارج می‏شود و بقیه آن بر عموم خود باقی می‏ماند.   
دومین شیوه استدلال به این آیه از آن شهید ثانی در مسالک است. ایشان می‏فرماید مقتضای این آیه وجوب جهاد پس از انقضای ماه‏های حرام است که در هر سال یک‏بار محقق می‏شود. آن‏گاه شهید خود براین استدلال اشکالی وارد می‏کند که امر مقتضی تکرار نیست.  
محقق آقا ضیاءالدین; در شرح خود بر تبصره، در دلالت این آیه اشکالی کرده که نهایت آن‏چه از این آیه به‏دست می‏آید، وجوب قتال در هر سال به حسب مصلحت اولیه است و این وجوب با جواز ترک قتال براثر بستن پیمان مهادنه با مشرکان به دلیل مصلحت قوی‏تری، منافات ندارد.[تا آن‏جا 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 مسالک مبنی بر عدم دلالت ماده و هیات امر بر مره یا تکرار موافقیم و این نکته مورد قبول همه محققان اصولی متاخر است و هیچ کس تردیدی ندارد که امر صرفا اراده ایجاد طبیعت ماموربه 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 براساس دلالت قضیه حقیقیه بر فعلیت‏حکم به هنگام تحقق موضوع در هر زمان و مکانی است. طبق این نظرگاه حکم در آیه شریفه «فاذا انسلخ الاشهر الحرام‏»، همان‏گونه که از ادله احکام شرعی و حتی قوانین و احکام مدنی و شخصی ـ اعم از دینی و عرفی ـ انتظار می‏رود، به صورت قضیه حقیقیه است و هرگاه و هرجا موضوع جهاد ـ یعنی انقضای ماه‏های حرام ـ در خارج محقق شد، حکم آن نیز; یعنی وجوب جهاد و ریشه‏کن کردن مشرکان محقق می‏گردد. بنابراین در این‏جا 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 مساله 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 ـ یعنی وجوب کشتن مشرکان ـ اخذ شده باشد. همان‏گونه که درباره حلول ماه رمضان در مورد وجوب روزه مثال زدیم و این مقتضای ظاهر کلام و سیاق آیه شریفه است. لیکن چه‏بسا بتوان این احتمال را داد که مقصود، بیان حکم جهاد در غیر ماه‏های حرام باشد و ذکر به سرآمدن آن ماه‏ها، صرفا به عنوان مقدمه برای بیان آن حکم کلی باشد بی آن که درصدد بیان آن‏چه 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 یک‏سال و یا هر سال باشد، مگر آن که ملتزم شویم امر دلالت بر تکرار دارد. چه‏بسا مقصود صاحب مسالک; نیز همین باشد. اما این احتمال از ظاهر آیه بعید است. در هر صورت، همه این‏ها براین اساس است که حکم در آیه به نحو قضیه حقیقیه باشد. البته بنابر آن‏که حکم در این آیه به نحو قضیه خارجیه باشد -که مختار ما نیز چنین است و به‏زودی آن را روشن خواهیم ساخت‏ مساله فرق خواهد کرد و حکم به تکرار این تکلیف، نیازمند قرینه‏ای لفظی یا عقلی خواهد بود که به آیه منضم شود والا مقتضای اطلاق امر، آن است که حتی با یک مرتبه تحقق ماموربه، 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 غالبا 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 تقریر کرد که اشکال مذکور بر آن وارد نباشد، بدین بیان:  
چون آن که امر جنگ و صلح به دست اوست، همواره زمانی دست به مهادنه 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 ثابت‏شده است، مقدم می‏گردد و دلیل آن بر ادله جهاد حاکم می‏شود و یا آن‏را مقید می‏کند. در موضوع آیه انسلاخ نیز اگر فرض کنیم که مصلحتی برتر از مصلحت جهاد در میان باشد، می‏توان به تعین هدنه و عدم وجوب حکم آیه مذکور; یعنی قتال پس از انتهای ماه‏های حرام، حکم نمود. از این‏رو 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 هرگاه هدنه دارای مصلحتی قوی‏تر از مصلحت جهاد باشد، استمرار آن حتی پس از انقضای ماه‏های حرام جایز است.  
پس خدشه‏ای که این محقق; بر استدلال به آیه انسلاخ برای اثبات عدم جواز هدنه به مدت بیشتر از یک‏سال وارد کرده است، همچنان به قوت خود باقی است و اشکال یادشده برآن وارد نیست. لیکن اشکال دیگری که همچنان پابرجای است این است که آیه انسلاخ اخص از دلیل هدنه است، پس برآن مقدم می‏گردد. بیان مطلب آن که از ظاهر آیه انسلاخ ـ بنابراین که حکم در آن به نحو قضیه حقیقیه اخذ شده باشد ـ چنین برمی‏آید که مدلول آن منحصر به بیان اصل وجوب جهاد ـ همچون دیگر عمومات این باب ـ نیست. بلکه خطاب در آن اولا 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، به‏گونه‏ای که به تاخیر انداختن آن را نمی‏پسندد. پس به‏سر 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 انسلاخ 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 انسلاخ; یعنی قتال پس از انقضای ماه‏های حرام.  
از همه آن چه در مورد اشکالات شهید ثانی و محقق عراقی‏ره بیان کردیم، چنین به‏دست می‏آید که استدلال به آیه انسلاخ برای اثبات این که هدنه تا یک‏سال و بیشتر از آن جایز نیست، صحیح است و اشکالات آن‏دو 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 براین اصل استوار است که قضیه مندرج در این آیه، قضیه حقیقیه‏ای است که یک حکم کلی را برای همه زمان‏ها و درباره همه کافران بیان می‏کند. مانند دیگر آیات جهاد از جمله «قاتلوا الذین یلونکم من الکفار; یعنی با کافرانی که نزدیک شما هستند بجنگید.» (سوره توبه، آیه 123)که مختص به کافرانی که آن روزگار نزدیک مسلمانان بودند نیست و یا «و قاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم; یعنی در راه خدا با آنان که با شما می‏جنگند، بجنگید.» ( سوره بقره، آیه 190)که مراد آیه، جنگ با گروه خاصی که در آن زمان با مؤمنان می‏جنگیدند نیست، بلکه هر یک از این‏دو آیه همان‏گونه که شان قضیه حقیقیه است متصدی بیان حکمی کلی و جاری در هر زمان و مکانی است که موضوع آن محقق شود. این است مبنای استدلال به آیه انسلاخ برای اثبات وجوب جهاد پس از انقضای ماه‏های حرام در هر سال. طبیعتا بنابراین مبنا مقصود از ماه‏های حرام در این آیه، همان ماه‏های چهارگانه معروف یا مشخصا ماهای حرام سه‏گانه به‏هم پیوسته است; یعنی ذوالقعده، ذوالحجه و محرم. لیکن از بحث‏های گذشته به ضعف این مبنا پی بردیم و روشن شد که نمی‏توان پذیرفت که مقصود از ماه‏های حرام­، همان چهارماه معروف باشد. این مطلب با نگاهی از نزدیک به این آیه شریفه و ربط منطقی میان آن و آیات پیش از آن آشکارتر می‏گردد. اینک نگاهی مختصر و گذرا به آن می‏اندازیم.  
پس از آن که خداوند متعال برائت خود و پیامبرش(ص) را از مشرکانی که با آنان پیمان بسته شده بود، اعلام کرد، به آنان چهارماه مهلت داد تا در زمین سیر کنند. سپس این اعلام را با وعید و تهدید همراه ساخت و فرمود: «و اعلموا انکم غیر معجزی الله; یعنی و بدانید که شما نمی‏توانید خداوند را عاجز کنید.» آن‏گاه آنان را به بازگشت به حق و توبه ترغیب کرده و فرمود: «فان تبتم فهو خیر لکم; یعنی پس اگر توبه کنید برایتان بهتر است.» پس از بیان این حکم، متوجه مؤمنان گشته، نحوه رفتار با مشرکان پیمان‏بسته 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 چهارماهه، 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 هرگاه دستشان برسد، در باب مؤمنان نه پیمانی را رعایت‏خواهند کرد و نه سوگندی را نگه خواهند داشت، چگونه حرف و عهدشان پذیرفته گردد؟ تا آخر آیات.  
این مضمون آیات آغازین سوره برائت است و همان‏طور 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 خارجیه است و حکم در آن متعلق به موضوع معین خارجی است. لذا می‏بینید با آن‏که 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 حقیقیه نیست.  
در فضای چنین برداشتی از آیات شریفه، هر کس آشکارا درمی‏یابد که مقصود از ماه‏های حرام مذکور در آیه، همان چهارماه معروف نیست، بلکه صرفا آن مدتی است که خداوند به آنان مهلت داده است تا با ایمنی حرکت کنند و هیچ مؤمنی حق تعرض به آنان را نداشته باشد.  
اگر اشکال شود که در قرآن کریم، تعبیر «ماه‏های حرام‏» بارها آمده و همه‏جا به یک معنا بوده است; مانند: «منها اربعة حرم; یعنی چهارماه از آن‏ها حرام است‏» و: «الشهر الحرام بالشهر الحرام; یعنی ماه حرام در برابر ماه حرام.» پس به چه دلیل در آیه انسلاخ، نباید به همان معنا باشد و چه قرینه صارفه‏ای در این‏جا وجود دارد؟   
پاسخ این اشکال آن است که اولا، ذکر واژه‏ای در موارد گوناگون در قرآن کریم، مستلزم آن نیست که در هم آن موارد به یک معنا باشد، مگر آن که در یک معنا چنان فراوان به کار برده شود که تبدیل به حقیقت‏شرعیه 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.   
ثانیا، به فرض که بپذیریم، ماه‏های حرام در قرآن کریم، به همان معنای رایج به‏کار برده شده است. ذکر ماه‏های حرام درباره مشرکان در بحث ما و با توجه به این که آیات آغازین سوره توبه درصدد بیان حکم قضیه خارجیه‏ای است، بهترین قرینه صارفه‏ای است که نباید ماه‏های حرام را به معنای ماه‏های معروف به کار برد و گویای آن است که در این‏جا 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 مساله نمی‏توان به آن استناد جست.   
بنابراین اطلاق دلیل صلح; یعنی کریمه «و ان جنحوا للسلم فاجنح لها» و دیگر دلایلی که در این مورد بدان استناد کرده‏اند، شامل صلح بیش از یک سال نیز می‏شود بنابراین هرگاه مصلحت باشد، انعقاد پیمان صلح برای مدت یک سال و بیش از آن جایز خواهد بود، چون ثابت‏شد 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: «فلا تهنوا و تدعوا الی السلم و انتم الاعلون والله معکم; سستی نورزید و به صلح دعوت مکنید، حال آن که شما برتر هستید و خدا با شما است.» (سوره محمد آیه 35) 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 درصدد 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 چهارماهه و کمتر از آن را جایز می‏دانست. در نتیجه آ نچه همچنان مشمول عموم حرمت می‏ماند، بیش از چهارماه 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 «بلاخلاف‏» یاد می‏کند، حال آن که محقق حلی از «شهرت‏» نام می‏برد و بالاخره علامه حلی بر تعبیر «اجماعا» تکیه می‏کند. دوم آن که از ظاهر تعبیرات شیخ و دیگران چنین برمی‏آید که فتوای اجماع‏کنندگان به آیه شریفه انسلاخ مستند است. شیخ در مبسوط پس از گفتن «بلاخلاف‏» می‏فرماید: «به دلیل گفته حق تعالی فاذا انسلخ الاشهر الحرم; یعنی پس هرگاه ماه‏های حرام به پایان رسید;». در منتهی نیز نزدیک به این تعبیرات آمده است. این مطلب نیز روشن است که اتفاق‏نظر 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) به‏شمار می‏رود، نیست.  
بنابراین بنیاد استدلال بر عدم جواز مهادنه 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 منهاج‏الصالحین خود فرموده است: «ما هو المشهور بین الفقهاء من ان لایجوز جعل المدة اکثر من سنة فلایمکن اتمامه بدلیل; یعنی حکم مشهور میان فقها مبنی بر عدم جواز مهادنه بیش از یک سال، با هیچ دلیلی استوار نمی‏گردد.» لذا اقوی، جواز مهادنه به مدت یک سال و بیش از آن است، اگر مصلحتی در آن باشد. حال، بنابر آن‏که مهادنه به مدت بیش از یک سال جایز نباشد، جواز مهادنه بیش از چهارماه و کمتر از یک سال محل بحث میان فقها واقع شده است. شیخ طوسی; در مبسوط به استناد آیه شریفه انسلاخ ـ 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 چهارماه از حکم آیه مستثنا شده است، لذا مهادنه بیش از آن جایز نیست. براساس یکی از دو فتوای شافعی، حکم جواز به او نسبت داده شده است. مستند این حکم، تمسک به اطلاق کریمه: «و ان جنحوا للسلم فاجنح لها و توکل علی الله‏» است. مشهور میان اصحاب ما در این باب، مراعات اصلح است.  
ناگفته نماند که با توجه به استظهاری که از کریمه «فاذا انسلخ الاشهر الحرام‏» کردیم، مدت بین چهارماه تا یک سال با مدت‏های کمتر و یا بیشتر از آن، تفاوتی ندارد و تعیین مدت تابع مصلحت است; بدین‏معنا 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 مناسب 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 این‏جا چند آیه را من باب مثال نقل می‏کنیم:  
الف) «الذین آمنوا یقاتلون فی سبیل‏الله و الذین کفروا یقاتلون فی سبیل الطاغوت فقاتلوا اولیاء الشیطان ان کید الشیطان کان ضعیفا; 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.»(سوره نساء آیه 76)  
ب) «ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة یقاتلون فی سبیل فیقتلون و یقتلون;   
یعنی خداوند از مؤمنان جان‏ها و اموالشان را خرید، تا بهشت از آنان باشد. در راه خدا می‏جنگند، پس می‏کشند و کشته می‏شوند.» (سوره توبه آیه 111)  
ج) «یا ایها الذین آمنوا قاتلوا الذین یلونکم من الکفار و لیجدوا فیکم غلظة و اعلموا ان الله مع المتقین; 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.«(سوره توبه آیه 123)   
د) «محمد رسول الله و الذین معه اشداء علی الکفار رحماء بینهم; یعنی محمد فرستاده خدا است و کسانی که با او هستند، بر کافران سختگیر و میان خویش مهربان هستند.»(سوره فتح آیه 29)  
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. پیشتر نیز گفتیم که مهادنه مشروط به آن است که دربردارنده مصلحت مسلمانان باشد. البته این نکته نیز واضح است که مقصود، هرگونه مصلحتی -گرچه بی‏اهمیت که عقلا 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 تامین می‏کند. لذا پیشتر اشاره کردیم که صلح -بنابر مصلحتی که در آن نهفته است گاه جایز، و گاه واجب است.  
از این‏رو 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 یک‏سال و بیشتر از آن نیست.  
اگر گفته شود که آن چه دربارره رعایت مصلحت میان دلیل جهاد و دلیل صلح گفته شد، در صورتی مقبول است که این دو دلیل برابر و همسنگ باشند. حال آن‏که مساله 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 -همان‏گونه که بیان خواهد شدروی آورده شود، لیکن این ادعا که هرگاه دشمن تمایل به صلح نشان داد، صلح با او جایز است -هر چند خالی از مصلحت باشد خلاف مقتضای حکمت و غالبا موجب تعطیل جهاد است، به‏ویژه در جایی که توقف جهاد به مصلحت دشمن و ادامه آن برخلاف مصلحت او، باشد. بطلان چنین ادعایی آشکار است، بنابراین ناگزیر از پذیرش این قول هستیم که مراعات مصلحت لازم است‏حتی در جایی که دشمن خواهان صلح باشد.  
3. در صورتی که مسلمانان ضعیف و نیازمند صلح باشند می‏توان 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 این‏جا آن باشد که مسلمانان از سر اضطرار ناچار به پذیرش صلح باشند وگرنه -در صورتی ک قائل به تمامیت دلیل حرمت مهادنه 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 می‏داند و در مبسوط می‏فرماید: «فاما اذا لم یکن الامام مستظهرا علی المشرکین بل کانوا مستظهرین علیه لقوتهم و ضعف المسلمین او کان العدو بالبعد منهم و فی قصدهم التزام مؤن کثیرة، فیجوز ان یهاد نهم الی عشر سنین. لان النبی(ص) هادن قریشا عام الحدیبیة 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 هرگاه 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 مهادنه ببندد. زیرا پیامبر(ص) در سال حدیبیه با قریش تا ده سال پیمان مهادنه بست. سپس آنان خود پیمان شکستند.   
پس اگر امام بیش از ده سال با مشرکان پیمان مهادنه 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 می‏فرماید: «ولو 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 ابن‏جنید نیز نسبت داده شده است.  
شیخ طوسی; برای اثبات نظر خود به رفتار پیامبر(ص) در صلح حدیبیه که آن حضرت با قریش پیمان صلح ده‏ساله‏ای بست، لیکن آنان خود، آن‏را شکستند، استناد می‏کند. از آن‏جا که صرف رفتار حضرت(ص) تنها گویای جواز مهادنه به مدت ده سال است و بر حرمت بیش از آن دلالتی ندارد، علامه حلی; در منتهی‏دلیل مذکور را با منضم ساختن حکم آیه شریفه «اقتلوا المشرکین‏» کامل می‏کند و می‏فرماید: کسانی که حضرت رسول(ص) به مدت ده سال با آنان پیمان بست، از حکم این آیه خارج می‏شوند، پس عموم آن برجای خود باقی است. لیکن ایشان پس از نقل مخالفت ابوحنیفه 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 تذکرة‏الفقها، آن‏ را بی‏اشکال می‏داند. بنابراین نظر مختار علامه در این مساله، 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 تذکره 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 تذکره 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 همان‏گونه که پیشتر گفته شد، راه درست جمع میان این اطلاق و اطلاقات ادله جهاد، همین است.  
4. گفتیم که تعیین مدت از شرایط صحت هدنه است، بلکه در کاربرد رایج میان فقها، مدت داخل در مفهوم هدنه است. لذا هدنه همیشگی و یا به‏طور مطلق و بدون ذکر مدت جایز نیست. اما در کلمات پاره‏ای از فقها، افزون بر شرط دانستن مدت، تعیین مقدار آن نیز لازم شمرده شده است. عده‏ای از فقها تصریح کرده‏اند که مجهول بودن مدت هدنه، مانع صحت آن است. لذا اگر امام مثلا بگوید: «با شما تا مدتی پیمان مهادنه می‏بندم‏»یا بگوید: تا مدتی نه کمتر از ده سال، یا تا کمتر از بیست‏سال پیمان مهادنه می‏بندم‏ و امثال آن، به دلیل معین نبودن مدت، پیمان هدنه، منعقد نمی‏شود.   
بنابراین مقصود کسانی که مدت را شرط دانسته‏اند، صرفا 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 مهادنه به فساد عقد منجر می‏شود و ما به زودی از آن سخن خواهیم گفت.  
علامه در ارشاد می‏فرماید : «ولو هادنهم علی ترک الحرب مدة مضبوطة وجب و لا تصح المجهولة; یعنی اگر با آنان برای مدتی معین پیمان مهادنه بست، این پیمان قطعی می‏شود و مدت مجهول صحیح نیست.» در منتهی آمده است: «و کذا لایجوز الی مدة مجهولة; یعنی هم‏چنین[عدم تعیین مدت و اکتفا به] مدت نامعین جایز نیست.» محقق حلی نیز در شرایع می‏فرماید: «و لا تصح الی مدة مجهولة و لا مطلقا; یعنی پیمان هدنه به صورت مطلق و یا تا مدتی ناشناخته و مجهول، صحیح نیست.»  
لیکن گفتار شیخ طوسی; در مبسوط به این روشنی وآشکاری نیست. ایشان می‏فرماید: «و لابدان تکون مدة الهدنة معلومة، فان عقدها مطلقة الی غیر مدة کان العقد باطلا. لان اطلاقها یقتضی التابید; 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 ـدر مقابل همیشگی بودن آن مناسب است، نه تعیین مدت و معلوم بودن آن.   
همین نکته موجب آن است که ظاهر گفتارشان را در این‏جا نپذیریم و نتوانیم بدان استدلال کنیم. زیرا چه‏بسا مقصود ایشان اصل مدت‏دار بودن هدنه باشد که خارج از بحث ما است. مگر آن‏که 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 این‏گونه استدلال می‏شود که عقود در صورت جهالت صحیح نیست، همان‏گونه 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 همان‏طور 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 معاملاتی 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 ـ جز آن جایی که جهالت آن‏ها به غرر بینجامد نیز مورد قبول همه فقها نیست. بلکه گروهی از فقها برآنند 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 پیامبراکرم(ص) 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 عقودی 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 کاملا از حکم منصوصی که درباره بیع جریان دارد، دور است. زیرا حقیقت هدنه، مبادله چیزی با چیزی نیست، بلکه اتفاق طرفین بر مساله‏ای 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 یک را بر آن بار کرد، که میان آن دو و احکامشان تفاوت بسیار است.   
صاحب جواهر، پس از آن که در این مساله 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 چه‏بسا بتوان بر آن ادعای اجماع نمود.  
درباره مطلب اول باید گفت که این دعوای 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. چه‏بسا 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، پیشتر از ایشان متوجه آن شده است، آن‏جا که درباره بطلان عقد مجهول المده چنین استدلال می‏کند: «اما فی المجهولة المدة فلانه عقد یشتمل علی اجل فیشترط فیه العلم کغیره; 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 به‏زودی آن را باز خواهیم نمود.  
صاحب جواهر; فرعی را بر این مساله، ذکر کرده است به این شرح: «لو اشترط الامام الخیار لنفسه مع جعل المدة مجهولة، لایجدی ذلک فی تصحیح 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 وامی‏گذارد و به گفتن «و هو کما تری‏» 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 آن‏که بر او اشکال شده یعنی صاحب جواهر از یک‏سو 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 آن‏که 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 ـ حداقل از سوی طرف دیگر همچنان به حال خود باقی است. بنابراین در چنین صورتی همان‏گونه که صاحب جواهر گفته، بطلان مساله چنان آشکار است که نیاز به استدلال ندارد.  
گاه نیز مقصود از جهل به مدت آن است، که از اول کار، اساسا اجل مشخص نشده است. این جهل، جهل در مقام ثبوت و نفس‏الامر است. براساس چنین معنایی، مدت مجهول مدتی است که مقدار آن از سوی طرفین معین نشده باشد، هرچند 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 دست‏یکی از طرفین یا هر دو، موجب زدوده شدن جهل به این معنا است. زیرا مدت در واقع و نفس‏الامر 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. بدین‏معنا که اجل در هر یک از ابواب فقه که باشد، چنین جهلی را برنمی‏تابد. 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 آن‏که 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 آن‏که 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 رحمة الله علیهما نقل شد، مبنی بر آن‏که عقدی که دارای اجل باشد، ناچار باید اجل آن معلوم باشد.  
حاصل سخن آن‏که جهل به مدت به معنای دوم همواره به عقدهایی که مشروط به مدت است زیان می‏زند و این همان جهل در نفس‏الامر است; یعنی آن که طول مدت و نهایت آن از سوی کسی که اختیار تعیین آن را داشته تعیین نشده و در نفس‏الامر و واقع مجهول است. لیکن جهل به معنای نخست; یعنی ناآگاهی یکی از طرفین یا هر دو طرف به نهایت مدت، در حالی که واقعا 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 بحث‏حکم 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 اساسا مدت در عقد مجهول بوده و تعیین نشده باشد، همان‏طور که اندکی پیش توضیح دادیم ، به صحت عقد زیان می‏زند. حال آن‏که مجهول بودن مدت به معنای نخست; یعنی ناآگاهی طرفین یا یکی از آن‏ها نسبت به نهایت مدت، پس از آن‏که واقعا تعیین شده باشد، به صحت آن لطمه‏ای نمی‏زند.  
بنابراین نظر ما آن است که تعلیق هدنه و واگذاشتن 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 بر طرف شدن جهل به‏وسیله حق فسخ امام، پیشتر سخن رفت و دیگر تکرار نمی‏کنیم. والله العالم.  
5. آیا جایز است که در عقد هدنه، حق نقض آن را شرط کنند، یا نه؟ این مطلب گرچه یکی از جزئیات مساله شرط در مهادنه است -که از آن سخن خواهیم گفت‏لیکن به دلیل پیوستگی آن با مساله مدت و طرح آن به‏وسیله عالمان در این مساله ، ترجیح دادیم که آن را همین‏جا بیان کنیم.  
محل بحث برخلاف ادعای صا حب 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 ـ به تفصیلی که هم‏اینک بیان کردیم برطرف می‏شود. ظاهراً چنین شرطی فی‏الجمله 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 همان‏گونه 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 مسلمان 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 السنن‏الکبری آمده است که «لما فتح خیبر عنوة بقی حصن فصالحوه علی ان یقرهم ما اقرهم الله، فقال لهم نقرکم ما شئنا; یعنی هنگامی که دژهای خیبر با جنگ فتح شد، دژی همچنان به‏جا ماند و یهودیان آن با رسول‏خدا براین شرط مصالحه کردند که تا زمانی که خدا آنان را در آن گذاشته است، حضرت نیز آنان را واگذارد، لیکن ایشان فرمود: «شما را تا زمانی که بخواهیم در آن وامی‏گذاریم.» 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 آن‏رو با چنین اشتراطی مخالف است که این‏گونه شرطها عقد هدنه را از داشتن مصلحت تهی می‏کند و موجب نقض اصل آن و از بین رفتن فلسفه وجودی‏اش 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 با شند; مانند آن‏که نتوانند در برابر دشمن ایستادگی کنند، یا ادامه جنگ زیان‏های بزرگی که برخلاف مصلحت آنان است برایشان، در بر 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؟   
راه حلی که صاحب جواهر در این باب ارائه می‏کند و ادعایش مبنی بر آن که ولی‏امر 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 برخلاف 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 آن‏که 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: «لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا; یعنی خداوند هرگز برای کافران بر ضد مؤمنان ر اهی 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 ولی‏امر مسلمانان جایز نیست.  
اما در صورتی که این شرط به نتیجه پیش گفته نیانجامد، مانند مثال‏هایی که هم‏اینک 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.