

# ایینه پژوهش

سال سی و چهارم، شماره ششم  
بهار و اسفند ۱۴۰۲  
ISSN:1023-7992

دوماهنامه نقد کتاب، کتاب‌شناسی و  
اطلاع‌رسانی در حوزه فرهنگ اسلامی

۲۰۴

۲۰۴

دوماهنامه  
ایینه پژوهش

سال سی و چهارم، شماره ششم  
بهار و اسفند ۱۴۰۲

## Ayeneh-ye- Pazhoohesh

Vol.34, No.6 Feb - Mar 2024

A bi-monthly journal exclusively  
review & information dissemination

204

dedicated to book critique, book  
in the field of Islamic culture

- نسخه‌شناسی مصاحف قرآنی (۱۸) | چاپ نوشت (۱۱) ماقبل باستان |  
نویشتگان (۵) | نسخه‌خوانی (۳۷) | نه غزل از خسروی هروی شاعر قرن نهم ق  
| درباره فرهنگ و زبان قوم لک (۲) | الهیات تفویض و تأثیر آن بر اندیشه فقهی |  
طومار (۳) | نگرشی بر نگارش‌های کلامی (۱۱) | بررسی اشعار انوری در جنگ  
یحیی توفیق و معرفی شش بیت نویافته او | نقد و بررسی برخی از ابهام‌های  
جلد اول کتاب تاریخ جهانگشای جوینی | موقعیت شیخ صدوق و کتاب  
اعتقادات او در دوره صفوی | عهد کتاب (۳) | نگاهی دوباره به ترجمه قرآن  
حجت الاسلام کوشا و دو دفاعیه آن | نکته، حاشیه، یادداشت
- بررسی یک مسئله فقهی: ازدواج متعه  
● فهرست مقاله‌های فارسی درباره  
دائرة المعارف و دائرة المعارف نویسی
- مرتضی کریمی‌نیا | محمد حبیبی  
مهرداد بیگلری | رسول جعفریان  
سیدعلی میرزاقلی | محمد رضا  
همزادی | علی‌رضا خانی | حسین  
ملازعی | محمدعلی محمدی  
علی‌رضا | محمدعلی محمدی  
حزینی | جمال انصاری | نوری | حسین  
حزینی | علی‌رضا | سیدعلی  
محمدعلی | سیدعلی | حسین  
صنوبری | حسین | حسین

پرتال  
دوماهنامه  
ایینه پژوهش



Jap.isca.ac.ir

# بررسی یک مسئله فقهی: ازدواج مُتعه

حسین مدرسی طباطبایی

ترجمه: مرتضی کریمی نیا و سید محمدکاظم مددی الموسوی

| ۳۵۱-۳۸۷ |

ترجمه فصلی از کتاب «نص و  
تفسیر: مکتب فقهی امام صادق»



نوشتار حاضر، یکی از فصل‌های اثر تازه حسین مدرسی با نام نص و تفسیر: مکتب فقهی امام صادق است که به زودی به ترجمه مترجمان حاضر به انتشار خواهد رسید. نص و تفسیر مجلدی از سلسله منشورات دانشگاه هاروارد پیرامون بنیانگذاران نظام‌های حقوقی است که این مجلد آن به واکاوی مکتب فقهی امام صادق علیه السلام از زاویه دید حقوقی-تاریخی اختصاص یافته است.

نقطه تمایز این اثر با آثار پیشین نویسنده و نیز دیگر آثار معاصر فعالان مطالعات اسلامی، نظر به کلیت فقه شیعه نه در جایگاه فقه، بلکه در جایگاه یک نظام حقوقی است. برای نیل به این مقصود، نویسنده به جای توجه و تمرکز بر مسئله‌ها و مصادیق از منظر فقهی یا مذهبی، به ماهیت و عملکرد این مکتب فقهی در جایگاه یک دستگاه حقوقی، نظر داشته است.

آنچه مترجمان را بر آن داشت تا پیش از انتشار کتاب این بخش را در قالب مقاله‌ای مجزا ارائه کنند، آشنایی یافتن جامعه علمی با منطری است که نویسنده به خصوص در بخش برگزیده حاضر، در تحقیق تاریخی برای بازخوانی تطورات فقهی-فرقه‌ای صدر اسلام بازمی‌کند. در این بخش از کتاب نویسنده به بررسی و ارزیابی چند عنوان خاص فقهی پرداخته است که عمل شیعه در آن‌ها همواره در سایه طیفی از منازعات تاریخی، کلامی، و فقهی قرار داشته است. قطعه‌ای که برای نوشتار حاضر انتخاب شده است، فصل مربوط به «متععه» در فصل چهارم کتاب است که به تفریر مفصل سابقه مسئله در صدر اسلام و نیز تحلیل رویکرد ائمه شیعه به آن از منظر تاریخی پرداخته است.

عمل نویسنده در این کتاب از نظر روش و فارغ از کیفیت محتوایی، توانسته است سبکی تازه در دفاع از نظام فقه شیعه باز کند که بدون ابتناء بر پیش فرض‌های اعتقادی یا مفروضات شیعی، می‌کوشد از مسیر بررسی تاریخی مستندات، تقریری تازه برای سوالات تاریخی و مسائل حقوقی فراهم سازد. اگرچه در داوری محتوایی، کلیت ایده‌های مطرحه در تقریر رویکرد شیعه به متعه و سرگذشت تاریخی متعه در صدر اسلام پیش از این در دیگر آثار شیعی مطرح شده‌اند،<sup>۱</sup> و نیز فارغ از خدشه‌های احتمالی در استدلال‌ها و نتیجه‌گیری‌ها که از نظر فقهی یا عقیدتی یا

۱. در کنار آثار مفصل متقدم و متأخر که به مسئله متعه پرداخته‌اند، به صورت خاص در مصادیقی مانند تقریر چرایی تحریم متعه توسط عمر، ایده نویسنده مشابه تحلیل شهید مطهری از مسئله است که خود آن را برگرفته از کاشف الغطاء می‌خواند - هرچند به صورت مشخص در آثار کاشف الغطاء به این ترتیب قابل ملاحظه نیست؛ مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، ۴۸-۴۹.

تاریخی جای تأمل دارند، اصل انتباه یافتن به این رویکرد و روش، می‌تواند جامعه علمی را با پتانسیل‌های جدیدی برای پیمودن مسیرهای تازه در مسائل فقهی، غنی سازد. از سوی دیگر، انتشار این گزیده می‌تواند مزایای بالقوه این اثر را برای جامعه علمی نمایان سازد، و شاید این فرصت را فراهم کند که این مزایا در سایه مسائل و سوابق نویسنده در جامعه دانشوران شیعه، نادیده نماند.

شیوه عمل مترجمان در انتخاب و ارائه قطعه حاضر، تابع اهداف و انگیزه‌های پیش گفته است؛ تلاش شده است تا بخشی از کتاب برای ادای این مقصود انتخاب شود که واحدی مستقل باشد و به صورت کامل متضمن طرح یک مسئله، بررسی آن مسئله، و داوری نهایی باشد تا روش و رویکرد نویسنده بر روی یک مورد به صورت کامل به دست خواننده داده شود. از سوی دیگر، تلاش شده تا با بهره بردن از فضای مقاله و به عنوان پیش درآمدی برای کتاب، برخی مشکلات متن اصلی در نهایت اجمال تذکر داده شود. با وجود این، با توجه به مقام حاضر و برای جلوگیری از خلط جایگاه ترجمه و نقد، مترجمان وارد بررسی و نقد محتوایی و فرمی نخواهند شد. تفصیل فرایند ترجمه کتاب و چالش‌های آن در مقدمه کتاب منتشر خواهد شد و نقدی تفصیلی بر کتاب نیز در شماره‌های آتی همین نشریه به انتشار خواهد رسید.

توجه به چند نکته هنگام خواندن متن حاضر ضرورت دارد. نخست آن که مطابق خواسته مؤلف کتاب، ترجمه فارسی روایات بر اساس ترجمه انگلیسی نویسنده از متن عربی ارائه شده است، و نه بر اساس ترجمه مستقیم خود متن عربی. این مهم خواسته نویسنده از مترجمان بود، چه آن که ترجمه انگلیسی در واقع ارائه‌ای از فهم / تفسیر نویسنده از مضمون روایت یا مجموعه‌ای از روایات است و نه صرفاً ترجمه لفظی یک روایت. به همین جهت، در این مقاله به پاره‌ای از موارد که در آن تفاوت‌ها چشمگیری می‌شود، اشاره خواهد شد. نکته دیگری که مترجمان در آن تابع نظر و انتخاب نویسنده بوده‌اند، شیوه آوردن متون عربی و مهم‌تر، محتوای عربی انتخابی نویسنده بوده است. در کنار رسم الخط خاص نویسنده در بازتاب متن عربی، در شماری از روایات، اختلافات قابل توجهی با متون موجود در منابع ارجاع داده شده وجود دارد که گاهی اوقات به مرحله ترکیب چند روایت مشابه در قالب روایتی واحد می‌رسد. و سرانجام آن که پرواضح است متن این قطعه صورت نهایی ترجمه نیست و متن نهایی کتاب در فرایند چاپ خود - که اکنون مراحل پایانی و ویرایش رامی‌گذرانند - قاعدتاً تغییراتی نسبت به قطعه حاضر خواهد داشت.

## ازدواج متعه

ازدواج متعه نوعی وصلت زمان مند است که در منازعات فرقه ای بین دو گروه اصلی اسلام طی چندین قرن گذشته مسئله ای شدیداً مناقشه انگیز بوده است. این مسئله در اینجا تنها تا جایی که به مطالعه نظرات فقهی امام صادق مربوط می شود، بررسی خواهد شد. مانند دیگر بخش های اثر حاضر، این مطالعه مبتنی بر روایاتی است که طبق معیارهای یاد شده در مقدمه، معتبر تلقی شده اند.<sup>۲</sup> نظرات و ادله ارائه شده در اینجا بازتاب دهنده فهم مولف کتاب از این روایات است و ممکن است با نظرات اکثریت مکتب جعفری در دوران پسا-تکوین سازگار باشد یا نباشد. ما با تقریر موجز این قدامه از اختلاف نظر فقهای مسلمان بر سر این مسئله در قرون اول و دوم شروع می کنیم:

معنی نکاح المتعة أن يتزوج المرأة مدّة، مثل أن يقول زوّجتك ابنتي شهراً أو سنةً أو إلى انقضاء الموسم أو قدوم الحاجّ وشبهه، سواء كانت المدّة معلومةً أو مجهولة. فهذا نكاح باطل. نصّ عليه أحمد وقال: نكاح المتعة حرام. وقال أبو بكر: فيها رواية أخرى أنّها مكروهة غير حرام. لأنّ ابن منصور سأل أحمد عنها فقال: يجتنبها أحبّ إليّ. قال: فظاهر هذا الكراهة دون التحريم. وغير أبي بكر من أصحابنا يمنع هذا ويقول في المسألة رواية واحدة في تحريمها. وهذا قول عامة الصحابة والفقهاء، وممن روى عنه تحريمها عمرو وعلي وابن عمرو وابن مسعود وابن الزبير. قال ابن عبد البر: وعلى تحريم المتعة مالك وأهل المدينة وأبو حنيفة في أهل العراق، والأوزاعي في أهل الشام، والليث في أهل مصر، والشافعي وسائر أصحاب الآثار. وقال زُفر: يصحّ النكاح ويبطل الشرط. وحكي عن ابن عباس أنّها جائزة. وعليه أكثر أصحابه وعطاء وطاووس.<sup>۳</sup> وبه قال ابن جريج. وحكي ذلك عن أبي سعيد الخدري وجابر. وإليه

۲ معیار مورد اشاره مولف که مهم ترین رکن آن، بدون اعتبار دانستن نظام اسناد به صورت مطلق و ابتناء ردّ و قبول روایت بر «سازگاری با زبان و شخصیت امام صادق» است، به این ترتیب در مقدمه بیان شده است؛ تحقیق حاضر از تمام مطالبی که با زبان و شخصیت امام صادق سازگار بنماید، به این معنا که با گزارش های تاریخی و زندگی نامه ای احراز شده باشد و در نتیجه منطقی بتواند موثق تلقی شود، استفاده خواهد کرد. همین معیار در خصوص روایاتی که با شواهد درونی یا بیرونی مثل زبان و سبک بحث فقهی در عصر امام تقویت شود، جاری خواهد بود. در تصمیم من برای پذیرش یا عدم پذیرش هر موردی، چه روایتی تاریخی باشد و چه روایتی دینی، گرایش های فرقه ای و وابستگی های اعتقادی هیچ نقشی نخواهد داشت... هیچ توجه ویژه ای به سلسله های نقل (اسنادها) که می توانند به سادگی جعل شوند و به همراه هرگونه متنی که جاعل انتخاب کرده است رواج یابند، نخواهد شد. (نص و تفسیر، ۱۱-۱۲)

۳. در نسخه ای از این منبع که ما در اختیار داشتیم، این جمله به صورت «وعلیه أكثر أصحاب عطاء و طاووس» آمده است. من دگرنوشت «وعلیه أكثر أصحابه وعطاء و طاووس» را ترجیح می دهم که مطابق با سه نسخه خطی این اثر است، همچنان که در پانویس شماره پنج منبع (ابن قدامة، مغنی، ۱۰/۴۶) اشاره شده است.

ذهب الشیعة لآته قد ثبت أن النبي - صَلَّى اللهُ عليه وسلّم - أذن فيها، وروي أن عمر قال متعتان كانتا على عهد رسول الله - صَلَّى اللهُ عليه وسلّم - أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما: متعة النساء و متعة الحجّ.<sup>۴</sup>

ازدواج متعه<sup>۵</sup> به معنای آن است که زن به مدتی [محدود] ازدواج کند. مثلاً، مرد ممکن است بگوید: «من تورا به مدت یک ماه یا یک سال یا تا پایان موسم حجّ [یا تا رسیدن حاجیان، به عقد دختر خودم درمی آورم]»، یا مشابه این، چه مدت معلوم باشد چه نباشد.<sup>۶</sup> این ازدواج ازدواجی باطل است. احمد [بن حنبل] برای این امر تصریح کرده است و گفته است: «ازدواج متعه حرام است.» اما ابوبکر [الخلال] گفته است: «بر اساس روایتی دیگر، این کار مکروه است اما حرام نیست، چون ابن منصور [إسحاق المروزي الكوسج] از احمد در این باره پرسید و او گفت: «من ترجیح می دهم که شخص از آن اجتناب کند.» معنای ظاهری این [سخن] کراهت است، نه حرمت. «اصحاب ما جز ابوبکر این [گونه ازدواج] را حرام کردند و نظر واحدی را [از احمد] مبنی بر حرمت آن نقل کرده اند. این نظر اکثریت قاطع صحابه و فقها است. از جمله کسانی که بر اساس روایتها متعه را حرام دانسته اند، عمر، علی، ابن عمر، ابن مسعود، و ابن الزبیر هستند. ابن عبد البر می گوید: «مالک و فقهای مدینه به حرمت متعه اعتقاد داشتند،<sup>۷</sup> همچنان که ابوحنیفه از فقهای عراق، اوزاعی از

۴. ابن قدامة، مغنی، ۴۶/۱۰.

۵. بنا بر قول یک فقیه اباضی از قرن ششم (کندی، مصتف، ۴۴۹/۹، برگرفته از شقصی، منهج الطالبین، ۳۸۸/۱۵)، این کلمه در سیاق ازدواج باید «متعه» خوانده شود و در سیاق حج «مُتعه». این نکته شاید ناشی از لهجه عمّانی در آن زمان باشد، چه آن که هیچ یک از لغت نامه های عربی که من بررسی کردم (مانند لسان العرب ابن منظور و تاج العروس زبیدی) آن را تأیید نمی کنند.

۶. حامیان مشروعیت این گونه ازدواج، معمولاً تصریح واضح بر مدت دقیق قرارداد را لازم می دانند.

۷. در متن روایت این جمله به صورت عطفی آمده است اما نویسنده آن را به صورت استدرکی آورده است (مترجمان).

۸. در متن روایت این جمله بعد از قال آورده شده است، اما نویسنده آن را در ادامه متن آورده است (مترجمان).

۹. حامیان مشروعیت متعه اعتبار این انتساب را زیر سوال می برند، همچنان که در ادامه خواهد آمد.

۱۰. ابوبکر السرخسی (م، ۴۸۳) فقیه حنفی در کتاب خود المبسوط (۱۵۲/۵) و به پیروی از او، چندین نفر از مولفان متأخر حنفی (مثلاً مرغینانی، هدایة، ۱۹۵/۱؛ زبلی، تبیین الحقائق، ۴۸۹/۲؛ نفتازانی، شرح المقاصد، ۲۸۳/۵) نظر مخالف را، یعنی مشروعیت متعه، به مالک منتسب کرده اند. حنفیان متأخر این انتساب را رد کردند (مثلاً، عینی، بنایة، ۶۳/۵؛ ابن الهمام، فتح القدر، ۲۴۷/۳؛ ابن الشلی، حاشیة الشیخ الشلی، ۴۸۹/۲) بر این اساس که این نظر در هیچ اثر مالکی ذکر نشده است (عینی، ۶۳/۵). با وجود این، ابن العربی، قاضی و فقیه برجسته مالکی اوائل قرن ششم در کتاب خود، القبس فی شرح مؤظاً مالک بن انس، این نظر را به عنوان یکی از دو نظر مالکی در این موضوع ذکر کرده است (۷۱۴/۲):

فإذا فعلها أحد رجم في مشهور المذهب، وفي رواية أخرى عن مالك: لا يُرجم لأن نكاح المتعة ليس بحرام.

فقهای شام، لیث از فقهای مصر، و شافعی و باقی محدثان چنین اعتقادی داشتند. «زُفر می‌گوید: «این ازدواج صحیح است، اما شرط [یعنی مدت زمان قید شده] باطل است.» روایت شده است که ابن عباس این نکاح را جایز می‌دانست،<sup>۱۱</sup> و این نظر اکثر<sup>۱۲</sup> پیروان او،<sup>۱۳</sup> در کنار عطاء و طاووس بوده است؛ این نظر ابن جریج نیز بوده است. [پذیرفتن جواز این نکاح] به ابوسعید الخدری و جابر [بن عبد الله الانصاری] نیز منتسب شده است. شیعه این نظر را برگرفته است چون ثابت شده است که پیامبر (صلی الله علیه و سلم) آن را جایز می‌دانست اما روایت شده که عمر گفته است: «دو متعه در زمان پیامبر خدا (صلی الله علیه و سلم) رایج بود. من هر دو را حرام کردم و بابت هر دو مجازات می‌کنم: متعه زنان، و متعه حج.»<sup>۱۴</sup>

کسی که متعه می‌کند بر اساس نظر مشهور در مکتب [مالکی] رجم می‌شود، اما بر اساس روایت دیگر منسوب به مالک، این شخص رجم نمی‌شود چون ازدواج متعه حرام نیست. ابو عبد الله القرطبی که این سخن ابن عربی را در کتاب جامع خود نقل کرده، (۲۲۰/۶)، تلاش کرده تا اهمیت آن را با اشاره به یک کاربرد فرضی دیگر برای تعبیر «حرام» در اصطلاح شناسی فقهی مالک، تضعیف کند. با وجود این، ارجاعی در نجم الدین طرسوسی، تحفة التریک،<sup>۹۰</sup> نشان می‌دهد که مشروعیت متعه به عنوان یک رأی در میان فقهای مالکی تا میانه قرن هشتم باقی مانده است. مولف به شخص حاکم توصیه می‌کند که اگر قرار است یک فقیه مالکی را به قضاوت بگمارد، اطمینان حاصل کند که آن فقیه به هیچ یک از چند نظری که معروف بود در فقه مالکی پذیرفته است معتقد نباشد: *وإن كان مالکياً فینبغي أن یبصّ له فی تقلیده علی أنه لا یحکم بحلّ نکاح المتعة.* اگر [قاضی قرار است] مالکی باشد، [حاکم] باید در حکم خود تصریح کند که [قاضی] هیچ حکمی [بر اساس] مشروعیت ازدواج متعه صادر نکند. ۱۱. این در بسیاری از منابع متقدم روایت شده است. فقط به عنوان یک نمونه: شافعی، الامم [منصورة، ۲۰۰]، ۲۵۷/۱۰.

۱۲. با وجود این، دیگران این نظر را به تمام شاگردان ابن عباس منتسب می‌کنند. مثلاً نک. ابن عبد البر، استذکار، ۲۹۵/۱۶. اصحاب ابن عباس من أهل مکة والیمن کلهم یرون المتعة حلالاً علی مذهب ابن عباس. اصحاب ابن عباس از میان اهل مکة و یمن همگی ازدواج متعه را مجاز می‌دانند، به تبعیت از نظر ابن عباس. همچنین نک. ابن رشد، بدایة المجتهد، ۱۶۵/۴. وتبع ابن عباس علی القول بها أصحابه من أهل مکة وأهل الیمن. اصحاب ابن عباس از میان اهل مکة و یمن از او در اعتقاد به این نظر پیروی کردند. ۱۳. من دگر نوشتنی را که در ابن قدامة، مغنی، ۴۶/۱۰، ش. ۵ ذکر شده است ترجیح می‌دهم، که با سه نسخه خطی اثر مطابق است. از این رو من این عبارت را به صورت «أصحابه وعطاء و طاووس» خواندم، نه به صورت «أصحاب عطاء و طاووس».

۱۴. جمله نقل شده از عمر در ابوهلال العسکری، اوائل، ۱/۲۴۰ آمده است. سعید بن منصور، سنن، ۳/۲۵۲؛ ابو عوانة، مسند، ۲/۳۳۸؛ بیهقی، سنن، ۷/۳۳۵. برای اطلاعات بیشتر، نک. متقی الهندی، کنز الآمال، ۱۶/۵۱۹ و منابع ذکر شده در آنجا. همچنین یک دگر نوشت را در مسلم، صحیح، ش. ۱۲۴۹ و سایر منابع ذکر شده در پانویس مصحح در احمد بن حنبل، مسند، ۲۲/۳۶۵ ببینید.



ابن قدامه سپس چندین روایت نقل می‌کند بدین مضمون که مشروعیت متعه را خود پیامبر بعداً و در زمان حیاتش نسخ کرده بود. مشکل اصلی این روایات آن است که از لحاظ زمان و مکان نسخ متعه با یکدیگر تناقض دارند؛ محل وقوع این روایات‌ها از جنگ خیبر در سال هفتم هجرت تا حجة الوداع پیامبر در سال دهم هجرت متغیر است، بر این‌ها بیفزاییم زمان‌ها و وقایع دیگری در میان این دو وهله که به عنوان زمینه وقوع نسخ متعه مطرح شده است.<sup>۱۵</sup> عنوان فصل مربوط به ازدواج متعه در صحیح مسلم، می‌کوشد این روایات متعارض را با یکدیگر سازگار کند:

باب نکاح المتعة و بیان أنه أُبِيحَ ثُمَّ نُسخَ، ثُمَّ أُبِيحَ ثُمَّ نُسخَ، واستقرَّ تحريمه إلى يوم القيامة.<sup>۱۶</sup>

فصل درباره ازدواج متعه و تبیین این که ابتدا مباح بود و سپس نسخ شد، دوباره مباح شد و سپس نسخ شد، و این که سپس حرمت آن تا روز قیامت تثبیت شد.

ابن العربی از این مورد ارزیابی حتی مهیج‌تری ارائه می‌کند:

نكاح المتعة من أغرب ما ورد في الشريعة، فإنه نُسخ مرتين. وليس لها أخت في الشريعة إلا مسألة القبلة فإنَّ النسخ طرأ عليها مرتين.<sup>۱۷</sup>

ازدواج متعه یکی از عجیب‌ترین امور وارد در شریعت است، چه آن که دو بار نسخ شد. این مورد هیچ مشابهی در شریعت ندارد، به جز در مورد قبله، که آن نیز دو بار نسخ شد.

با وجود این، ناهمخوانی میان روایات بیشتر از آن بود که با آوردن توضیحات در عنوان یا نظراتی مثل آن چه مسلم و ابن العربی عرضه کردند برطرف شود.<sup>۱۸</sup> همان‌طور که نقل شد، این روایات‌ها

۱۵. برای اطلاع از جزئیات بیشتر، نک. ابن حجر، فتح الباری، ۱۹/۳-۲۰۵-۲، که سخت کوشیده است این روایات متناقض را با هم سازگاری دهد، اگرچه نتیجه چندان قانع‌کننده نیست. همچنین نک. ابن عبدالبر، استذکار، ۱۶/۲۸۹؛ قاضی عیاض، إكمال المعلم، ۴/۵۳۵-۵۳۷؛ نووی، شرح صحیح مسلم، ۹/۱۸۹-۱۹۳؛ ابن رشد، بدایة المجتهد، ۴/۱۶۵.

۱۶. مسلم، صحیح، «کتاب النکاح»، فصل ۳، درباره ازدواج متعه (احادیث شش، ۱۴۰۴-۱۴۰۷). همچنین نک. شافعی آنچنان که در ثعلبی، الكشف والبيان، ۳/۲۸۸ نقل شده است.

۱۷. ابن العربی، قبس، ۲/۷۱۳-۷۱۴ (برگرفته از قرطبی، جامع، ۶/۲۱۶، ۲۱۷). همچنین نک. ابن العربی، أحكام القرآن، ۲/۳۸۹، که می‌گوید:

وأما متعة النساء فهي من غرائب الشريعة.

أما متعة زنان، یکی از امور عجیب شریعت است.

۱۸. نک. ابن عبدالبر، استذکار، ۱۶/۲۸۹.

وأما نهيه عن نكاح المتعة ففيه اختلاف واضطراب كثير.

درباره نهی او از نكاح متعه، اختلاف و ابهام بسیاری وجود دارد.

همچنین نک. ابن رشد، بدایة المجتهد، ۴/۱۶۵.

مستلزم این است که شخص باور کند که پیامبر متعه را هفت بار جایز دانست و نسخ کرد.<sup>۱۹</sup> ابوالعباس القرطبی، مشهور به ابن المزیّن، فقیه مالکی اهل اندلس، درباره این پدیده چنین می‌گوید:

وقد اختلفت الروایات واضطربت في وقت إباحتها وتحريمها اضطراباً شديداً، بحيث يتعدّر فيها التلّفيق ولا يحصل معه تحقيق. فعن ابن أبي عمرة أنّها كانت في أول الإسلام. ومن رواية سلمة أنّها كانت عام أوطاس، ومن رواية سبرة إباحتها يوم الفتح - وهما متقاربان - ثمّ تحريمها حينئذٍ<sup>۲۰</sup> في حديثيهما، ومن رواية عليّ تحريمها يوم خيبر - وهو قبل الفتح، وفي كتاب مسلم عن عليّ نهيه - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عنها في غزوة تبوك، وقد رَوَى أبو داود من حديث الربيع بن سبرة النهي عنها في حجة الوداع، وروى أيضاً عن الحسن البصري أنّها ما حلت قطّ إلا في عمرة القضاء - وروى هذا عن سبرة أيضاً.<sup>۲۱</sup>

روایت‌ها درباره این که این [یعنی متعه] چه زمانی مجاز و سپس حرام اعلام شد، متعارض و بسیار مغشوش است، به نحوی که محال است با یکدیگر سازگاری یابند، و درستی هیچ یک را نمی‌توان تأیید کرد. ابن ابی عمره می‌گوید این امر در آغاز اسلام رخ داد. اما سلمه روایت کرده است که در سال [جنگ] اوطاس اتفاق افتاده است. و بر اساس روایتی از سبرة، متعه در روز فتح [مکه] مجاز شد - که دو تاریخ اخیر به یکدیگر نزدیک است - و سپس در هر دو روایت حرمت متعه در همین زمان رخ داده است. بر اساس روایت منسوب به علی، متعه در روز خيبر حرام شد که پیش از فتح [مکه] بود. کتاب مسلم روایتی را به علی نسبت داده است که می‌گوید پیامبر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) متعه را در زمان جنگ تبوک حرام کرد. ابوداود روایتی را از

۱۹. قرطبی، جامع، ۲۱۶/۶-۲۱۸ آشکارا به نتیجه‌گیری ابن المزیّن که در پاراگراف بعدی بالا تعبیر نویسنده در اینجا چنین است، هر چند معنای روشنی ندارد و ظاهراً اشتباهی رخ داده است (مترجمان) نقل شده است اشاره می‌کند:

وقال غيره ممن جمع طرق الأحاديث فيها أنّها تقتضي التحليل والتحريم سبع مرّات. [عالم] دیگری که روایت احادیث مختلف را درباره متعه جمع‌آوری کرده است، گفته است که این روایات مستلزم آن است که متعه هفت بار حلال و سپس حرام شده باشد. اما فخرالدین رازی در تفسیر خود، ۵۲/۱، به شدت مخالف این تقریرهاست: وقول من قال إنّ حصل التحليل مراراً والنسخ مراراً ضعيف لم يقل به أحد المعترضين إلا الذين أرادوا إزالة التناقض عن هذه الروایات.

نظر کسانی که اعتقاد دارند [متعه] چند بار حلال و چند بار نسخ شده است، ضعیف است. هیچ یک از کسانی که نظر معتبری داشتند بر این رأی نبودند، مگر کسانی که سعی می‌کردند تناقض این روایات را بزدایند.

۲۰. اعراب گذاری کلمه حینئذ در متن به همین صورت مکسور و بدون تنوین است (مترجمان).

۲۱. ابن المزیّن، مفهم، ۹۲/۴.

ربیع بن سبرة نقل کرده است که متعه در زمان حجّة الوداع حرام شد. از حسن بصری نیز روایت شده است که متعه هرگز حلال نشد به جز در زمان عمره القضاء [در سال هفتم]، روایتی که به سبرة نیز منتسب شده است.

مشکل بزرگ دیگر این است که جمع کثیری از مراجع متقدم اسلام اعتقاد نداشتند که حرمت متعه از جانب پیامبر بوده است. به بیان ابن حزم:

لا يجوز نكاح المتعة، وهو النكاح إلى أجل، وكان حلالاً على عهد رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ثم نسخها الله تعالى على لسان رسوله نسخاً باتاً إلى يوم القيامة. وقد ثبت على تحليلها بعد رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - جماعة من السلف - رضي الله عنهم - رواه جابر بن عبد الله عن جميع الصحابة مدة رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ومدة أبي بكر وعمر إلى قرب آخر خلافة عمر. واختلف في إباحتها عن ابن الزبير، وعن علي فيها توقف، وعن عمر بن الخطاب أنه إنما أنكرها إذا لم يشهد عليها عدلان فقط وأباحها بشهادة عدلين. ومن التابعين طاووس، وعطاء، وسعيد ابن جبیر،<sup>۲۲</sup> وسائر فقهاء مكة - أعزها الله<sup>۲۳</sup> وقد تقصينا الآثار المذكورة في كتابنا الموسوم بالإيصال. وصحّ تحريمها عن ابن عمرو عن ابن أبي عمرة الأنصاري واختلف فيها عن علي وعمرو ابن عباس وابن الزبير.<sup>۲۴</sup>

ازدواج متعه حرام است، که ازدواجی با مدت زمان معین است. این ازدواج در زمان پیامبر خدا (صلى الله عليه وسلم) حلال بود، و سپس خداوند متعال آن را به وسیله کلمات پیامبر خود قاطعانه نسخ کرد، تا روز قیامت. جمعی از مسلمانان متقدم (خداوند از آنها راضی باشد) جواز آن را بعد از زمان پیامبر خدا (صلى الله عليه وسلم)

۲۲. «وعمران بن حصين وابن عباس وبعض الصحابة وطائفة من أهل البيت» (قرطبي، جامع، ۲۲۰/۶، به نقل از ابوبکر الطرطوشي؛ مقایسه کنید با ثعلبی، الكشف والبيان، ۲۸۷/۳، که متن را به صورت «ابن عباس وبعض اصحابه» آورده است؛ یکی از دو حالت بعض الصحابة وبعض اصحابه به احتمال زیاد تصحیف دیگری است). ابن حبيب، محبّر، ۲۸۹ نام زید بن ثابت را به عنوان صحابی دیگری که از مشروعیت متعه دفاع می کرد، اضافه می کند. شیخ مفید (م. ۴۱۳) در کتاب المسائل الصغانية، ۳۶-۳۷ به نقل از کتابی از حسین بن علی بن یزید الکرابیسی (م. ۲۴۸) فقیه و متکلم شافعی فهرستی طولانی از کسانی که در دو قرن نخست هجری هوادار متعه بوده اند ارائه می دهد.

۲۳. همچنين نک. ابن حجر، تلخیص الحبير، ۳/۳۸۰ به نقل از عبدالرزاق از معمر [بن راشد] در بخش «قول اهل مكة في المتعة». همچنين نک. حاکم النيسابوري، معرفة علوم الحديث، ۲۵۱، به نقل از اوزاعي، «من قول اهل الحجاز المتعة بالنساء».

۲۴. ابن حزم، محلی، ۵۱۹/۹-۵۲۰. همچنين نک. ترمذی، سنن، ۲/۴۱۶ (ذیل حدیث ش. ۱۱۲۱)، که می گوید: وأمر أكثر أهل العلم مع تحريم المتعة. اکثریت اهل علم به حرمت متعه اعتقاد دارند.

سَلَم) تأیید کردند. جابر بن عبد الله [اعتقاد به] جواز آن را به نقل از تمام صحابه در زمان پیامبر خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) و در زمان ابوبکر و عمر تا اواخر دوران خلافت عمر روایت کرده است. برسر این که آیا ابن الزبیر آن را جایز دانسته یا نه اختلافی وجود دارد و از علی نقل شده است که قضاوت در خصوص متعه را معلق گذاشته بود. گفته شده است که [حتی] عمر بن خطاب آن را فقط در صورتی که بدون دو شاهد عادل انجام شود نهی کرد، و آن را به شرط دو شاهد عادل اجازه داد. در میان تابعین، طاووس، عطاء، سعید بن جبیر، و بقیة فقهای مکه (خداوند آن را عزیز دارد) [آن را جایز دانستند]. ما تمام روایات نقل شده را در کتاب خود به نام الایصال جمع کرده ایم. این عمل به تحقیق از نظر ابن عمر و ابن ابی عمرة الانصاری حرام دانسته شده است، اما درباره نظرات علی، عمر، ابن عباس، و ابن الزبیر اختلاف است.<sup>۲۵</sup>

۲۵. از چهره‌های برجسته پشماری در دوره پس از تکوین فقه اسلامی به عنوان پذیرندگان تداوم مشروعیت متعه یاد شده است. این فقط چند نمونه است:

در اوائل قرن سوم که یحیی بن الاکثم (م. ۲۴۲) قاضی بصره بود (حوالی سال ۲۰۲، براساس منابع تراجم)، با شیخی ملاقات کرد که اعتقاد داشت متعه هنوز حلال است (راغب اصبهانی، محاضرات الابداء، ۳/۲۱۴). ابن حزم در کتاب فصل (۵/۶۶)، یکی از معاصران کهن سال تراز خود را به نام اسماعیل بن عبد الله الرعینی را یاد می‌کند که در امور عقیدتی برخی افکار نامتعارف با منشاء معتزلی داشت و در اوائل قرن پنجم همچنان از مشروعیت متعه دفاع می‌کرد:

إسماعیل بن عبد الله الرعینی. وكان من المجتهدين في العباداة، المنقطعین في الزهد. أدرکتہ ولكن لم ألقه. وصحَّ عندنا أنه كان يقول بِنكاح المتعة. وهذا لا يقدح في إيمانه ولا في عدالته لو قاله مجتهداً ولم تقم عليه الحجّة بنسخه. وإنما ذكرنا ذلك عند ما جرى ذكره لغرابية هذا القول اليوم وقلة القائلين به من الناس. اسماعیل بن عبد الله الرعینی. او خود را وقف عبادت کرده بود و منقطع در زهد بود. من هم عصر با او بودم، اما هرگز او را ملاقات نکردم. در میان ما مسلم بود که او قائل به جواز متعه بود، اما این مسئله برایمان با عدالت او خدشه‌ای وارد نمی‌ساخت چنانچه او این قول را به عنوان یک مجتهد بیان کرده بود و شواهد حاکی از نسخ در نظرش چندان قوی نبود که آن را اثبات کند. ما این [مسئله] را هنگام ذکر نام او خاطر نشان کردیم به دلیل ندرت این نظر در حال حاضر، چه آن که اشخاص اندکی اند که قائل به آن باشند.

شافعی نیز در کتاب الام خود [منصورة، ۲۰۱، ۷/۵۱۱] با این نکته که اعتقاد به جواز متعه عدالت شخص را از بین نمی‌برد موافق بود:

المستحلّ لنكاح المتعة والمفتي بها والعامل بها ممن لا تردّ شهادته.

شهادت کسی که متعه را حلال می‌داند، [به نفع مشروعیت آن] فتاوا صادر می‌کند یا آن را [شخصاً] انجام می‌دهد نمی‌تواند [در دادگاه اسلامی] رد شود.

در میان دیگر گروه‌ها، ربیع بن حبیب الازدی الفراهیدی اباضی مذهب (از اواخر قرن دوم) متعه را حلال می‌دانست (حارثی، العقود الفصیة، ۱۵۶)، همچنان که تعدادی از فقهای متأخرین مکتب چنین نظری داشتند:

یروی ذلك عن ابن عباس ومحمد بن محبوب وأبي صفره ونبهان بن عثمان وأبي المؤثر وأبي الحواري رحمهم الله، ورأوا أنّ تزويج المتعة حلال جائز، وأخبر أبو الحواري عن عبد الملك بن صفره أنه قال: لو أجد تزويج المتعة لفعلت ذلك. وكذلك يروی عن الشيخ أبي الحسن رحمه الله أنّ تزويج المتعة حلال غير منسوخ.

ظاهر امر چنین است که انگار فقهای مگه و دیگر شاگردان ابن عباس هرگز از خدای که روایات ادعای کنند در دوران حیات پیامبر رخ داده است، یعنی نسخ مشروعیت متعه، اطلاع نداشته اند. اما شرایط ویژه این موضوع اقتضای آن دارد که اگر ممنوعیتی صادر شده بود، بخش عظیمی از جامعه و نه صرفاً افرادی محدود، از چنین منعی اطلاع می یافتند.<sup>۲۶</sup>

در عین حال، آشکارا می توانیم ببینیم محدثان مختلفی که در اواخر قرن اول و اوائل قرن دوم فعال بودند، می کوشیدند تا ثابت کنند متعه را در واقع پیش تر خود پیامبر نسخ کرده بود، برخلاف اعتقاد عمومی آن زمان<sup>۲۷</sup> که تحریم را مبتنی بر صدور حکمی از جانب عمر می دانست، بی این که از تلاش های مشابه دیگران در این زمینه با خبر باشند. زیرا فرض این که عمر چیزی را که پیامبر تصدیق کرده بود لغو کند یک مشکل اعتقادی بنیادین ایجاد می کرد، و این خود متعاقباً، نیرویی عظیم به گرایش های ضد راست کیشانه در اسلام می بخشید تا به رقبایشان حمله کنند - طرفیتی که از قرون نخستین اسلام تا عصر ما همواره استفاده شده است. در واقع، مورد متعه نمونه ای چشمگیر است که نشان می دهد چگونه حدیث همچون ابزاری موثر در منازعات فرقه ای اولیه در اواخر دوران اموی و اوائل دوره عباسی،<sup>۲۸</sup> با هدف دفاع از راست کیشی تحول یافته است. همزمان،

این [نظر] از ابن عباس، محمد بن محبوب، ابوصفرة، نبهان بن عثمان، ابوالمؤثر، و ابوالحواری نقل شده است که همگی شان اعتقاد داشتند ازدواج متعه حلال است. ابوالحواری از عبدالملک بن صفرة نقل کرده است که گفته است: «اگر [موقعیت] یک ازدواج متعه پیدا کنم، آن را انجام خواهم داد.» همچنین از شیخ ابوالحسن روایت شده که ازدواج متعه حلال است و نسخ نشده است. (شقصی، منهج الطالبین، ۳۸۶/۱۵؛ همچنین نک. کندی، مصنف، ۷/۱۹، ۸-۹).

زیدی ها و اسماعیلی ها با نظر اکثریت سنی موافقت داشته اند. برای اطلاع از مواضع زیدیه، نک. یحیی الهادی، أحكام، ۳۴۹/۱-۳۵۱؛ احمد بن عیسی، أمالی، ۱/۳-۱۵؛ علوی، الجامع الکافی، ۵۹/۴-۶۲. برای اطلاع از مواضع اسماعیلیه، نک. قاضی نعمان، دعائم الإسلام، ۲۲۶/۲-۲۲۷.

۲۶. به ویژه نک. شیرازی، لمع، ۲۱۶.

۲۷. نک. بیهقی، سنن، ۳۲۵/۷-۳۳۸، که نویسنده تمام روایاتی را که در ارتباط با متعه یافته، گرد آورده است، و تعداد زیادی از این روایات تأیید می کند که عمر این عمل را ممنوع کرد.

۲۸. در واقع هرگونه نزاعی، حتی اگر به معنای واقعی کلمه فرقه ای نباشد. مکالمه جالب بین ابوحنیفه و او ازاعی دو فقیه مسلمان مشهور قرن دوم، آنچنان که در ابومحمد الحارثی، مسند أبي حنيفة، ۱۴۴، و سرخسی، مبسوط، ۱:۱۴ نقل شده، قابل توجه و ملاحظه است:

سفيان بن عيينة قال: اجتمع أبو حنيفة والأوزاعي في دار الخياطين بمكة، فقال الأوزاعي لأبي حنيفة: ما بالك لم ترفعون أيديكم في الصلاة عند الركوع وعند الرفع منه؟ فقال أبو حنيفة: لأجل أنه لم يصح عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع وعند الرفع منه. فقال الأوزاعي: كيف لم يصح وقد حدثني الزهري عن سالم عن أبيه [عبد الله] بن عمر أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع وعند الرفع منه؟ قال أبو حنيفة: حدثنا حماد عن إبراهيم عن علقمة والأسود عن عبد الله بن مسعود أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان لا يرفع يديه إلا عند الافتتاح ثم لا يعود. فقال الأوزاعي: أحدثك عن الزهري عن سالم عن أبيه، وتقول: حدثني حماد عن إبراهيم؟ فقال أبو حنيفة: كان حماد أفهق من الزهري، وكان إبراهيم أفهق من سالم، وعلقمة ليس دون ابن

در آن دوران که راست‌کیشی بیش از هر زمان دیگر به حمایت راویان حدیث نیاز داشت، مجموعه مطالب دیگری نیز در قالب علم رجال حدیث ظهور کرد که به همین منظور تنظیم شده بود و غایت واضحش اثبات اعتبار و وثاقت راویانی بود که در دفاع از راست‌کیشی در آن دوره زمانی فعال بودند.<sup>۲۹</sup> در جدل‌های فرقه‌ای همانند این مورد، مواجهه با روایات ناپیراسته و متعارض که انگار با شتاب کنار هم گذاشته شده‌اند تا مناقشه‌ای بالقوه یا بالفعل را دفع کنند، امری متداول است.<sup>۳۰</sup> این واقعیت ساده که تعداد قابل توجهی از این روایات همین پیام را، اگرچه با اختلافاتی در زمان بندی و واژه پردازی، به آن دسته از صحابه - خصوصاً امام علی و ابن عباس - منتسب می‌کنند، که عموماً گمان می‌رفت با تصمیم خلیفه در این مورد مخالفت کرده‌اند، تلاشی آشکار برای حذف مخالفان

عمر، و عبد الله عبد الله. فسکت الأوزاعي.

[سفيان بن عيينة: [ابوحنيفة و اوزاعي در خانه خيطان در مکه (دار الخياطين) [با دار الحنطين، شبیه به سوق الحنطين که در کلین، کافی، ۴۰۴/۵ ذکر شده است و احتمالاً، اما نه ضرورتاً، تصحیفی از بیت الخياطين است، یکی از دروازه‌های مسجد الحرام (نک. ازرقی، تاریخ مکه، ۹۲/۲)، که شاید محوطه پیرامون دروازه به این خاطر در آن زمان به خياطين شهرت یافته بود] یکدیگر را ملاقات کردند. اوزاعی به ابوحنیفه گفت: «شما را چه می‌شود که در نماز هنگام رکوع و قیام پس از آن دست‌های خود را بلند نمی‌کنید؟» ابوحنیفه گفت: «من چنین نمی‌کنم [چون نقل معتبری از پیامبر خدا (صلی الله علیه و سلم) ترسیده است که بیان کند او دست‌های خود را زمانی که نماز را شروع می‌کرد، رکوع می‌رفت، و بعد بلند می‌شد، بلند کرده باشد. اوزاعی گفت: «چگونه نقل موثقی نشده است حال آن که زهری برای من از سالم، از پدرش، [عبد الله بن عمر، روایت کرده که پیامبر خدا (صلی الله علیه و سلم) وقتی نماز را شروع می‌کرد، رکوع می‌رفت، و سپس برمی‌خواست، همیشه دست‌های خود را بلند می‌کرد؟» ابوحنیفه گفت: «حماد برای ما از ابراهیم از علقمه [بن قیس] و اسود [بن یزید] از عبد الله بن مسعود روایت کرده است که پیامبر (صلی الله علیه و سلم) جز زمانی که نماز را شروع می‌کرد دست‌های خود را بلند نمی‌کرد و بعد از آن دیگر بلند نمی‌کرد.» اوزاعی گفت: «من [این حدیث را] برای تو از زهری، به نقل از سالم از پدرش روایت می‌کنم، و تو می‌گویی: "حماد برای من از ابراهیم روایت کرد"؟!» ابوحنیفه گفت: «حماد در فقه داناتر از زهری بود، ابراهیم در فقه از سالم داناتر بود، و دانایی [علقمه کمتر از ابن عمر نبود. و عبد الله، عبد الله بود.» سپس اوزاعی سکوت کرد.

همچنین به یاد بیاورید آنچه ابن الجوزی (موضوعات، ۲۰/۱-۲۱) از گروهی از جاعلان حدیث نقل کرده است که اعتراف می‌کردند هرگاه نظری را دوست داشتند برای تأیید آن حدیثی جعل می‌کردند (إنا كنا إذا رأينا رأياً جعلنا له حديثاً!)

۲۹. به ویژه نک. مقدمه مسلم بر صحیح خود (قاهره، [۱۹۵۵])، ۱۵، به نقل از محمد بن سیرین (م. ۱۱۰) اهل بصره. جالب است که همزمان با این منازعات و حملات داخلی در مذهب تسنن، گرایش به شدت مشابه درست‌شعایی تلاش می‌کرده‌اند و رود میراث غلات به جریان اصلی تشیع راسد کند. بسیاری از روایات در این دوره با این هدف در جریان قرار گرفتند که باطنی‌گری و باطنیان را در جامعه شیعه رد کنند، و در علم رجال حدیث نیز سنتی موازی با همین هدف شکل گرفت. نک. مدرسی، بحران و تشبیت، ۳۴-۴۲.

۳۰. برای اطلاع از دو مورد مشابه، نک. مدرسی، «منازعات اولیه»، و «میراث مشترک اباضی-شیعی» (ذیل مسئله مسح بر کفش‌ها [مسح علی الخفین]).

خلیفه در این مسئله به نظر می‌رسد،<sup>۳۱</sup> و ما را درباره منشأ این روایات شدیداً بدگمان می‌سازد.<sup>۳۲</sup>

۳۱. در مورد بحث ما، مثلاً نک. نظر خطابی در ابن حجر، فتح الباری، ۷۸/۹؛ قال الخطابی: تحريم المتعة كالإجماع إلا عن بعض الشيعة، ولا يصح على قاعدتهم في الرجوع في المختلفات إلى علي وأهل بيته. فقد صح عن علي أنها نُسخت.

خطابی گفت: «این که متعه ممنوع شده است تقریباً به اجماع همه [ی فقها] رسیده است، جز بعضی از شیعه. این برخلاف قاعده‌شان است که می‌گوید اموری که اختلافی است باید با رجوع به [نظرات] علی و اهل بیت او بررسی شوند. این مسلم است که علی اعتقاد داشت که متعه نسخ شده است.»

همچنین زیلعی، تبیین الحقائق، ۴۸۹/۲:

إليه (يعني جواز المتعة) ذهب الشيعة وخالفوا علياً وأكثر الصحابة.

شیعیان جانب جواز متعه را گرفته‌اند و به این ترتیب با علی و اکثر صحابه مخالفت ورزیده‌اند.

نیازی به گفتن ندارد که شیعیان روایات منسوب به امام علی درباره نسخ متعه از سوی پیامبر را معتبر نمی‌دانند. نک. احمد بن محمد بن عیسی، نوادر، ۸۲، ۸۶؛ عیاشی، تفسیر، ۳۸۵/۱.

۳۲. به نظر می‌رسد بعضی از این روایات مشخصاً ساخته شده بود تا با روایات مشابه مورد تأیید گروه مقابل، مقابله کند. مثلاً، سخنی که در بسیاری منابع اولیه فراوان نقل شده است (به عنوان نمونه، عبدالرزاق، مصتف، ۴۹۷/۷، ۵۰۰؛ ابن شیبّه، تاریخ المدینة المنورة، ۲/۷۲۰؛ ابوهلال العسکری، اوائل، ۱/۲۴۰؛ طبری، جامع البیان، ۸/۱۷۶-۱۷۸)، همچنین آثار متأخرتر (به عنوان نمونه، ثعلبی، الکشف و البیان، ۳/۲۸۶؛ فخرالدین الرازی، تفسیر، ۱۰/۵۰؛ و بسیاری آثار دیگر، بعضی با اختلاف اندک) یا از امام علی یا از ابن عباس نقل می‌کنند که گفته‌اند:

لولا أن عمر نهى عن المتعة ما زنى إلا شقي.

اگر عمر متعه را ممنوع نکرده بود، تنها یک شخص بدبخت زنا می‌کرد.

این روایت در عبدالرزاق، مصتف، ۴۹۷/۷ به این شکل آمده است:

قال عطاء: سمعت ابن عباس يقول: يرحم الله عمر. ما كانت المتعة إلا رحمة من الله عز وجل رحم بها أمة محمد - صلى الله عليه وسلم - فلولا نهيه عنها ما احتاج إلى الزنا إلا شقي. قال: وكأني والله أسمع قوله: إلا شقي.

[عطاء بن ابی رباح: شنیدم که ابن عباس می‌گوید: «خداوند عمر را رحمت کند. متعه رحمتی از جانب خداوند عزوجل بود برای امت محمد (صلی الله علیه و سلم). اگر او [عمر] آن را ممنوع نکرده بود، فقط یک شخص بدبخت زنا می‌کرد.» [عطاء اضافه کرده است: [سوگند به خدا، انگار که [هنوز] صدای او را می‌شنوم که می‌گوید: «فقط یک بدبخت.»]

نسخه‌ای تغییر یافته از این روایت نقل شده است که پایان بندی «إلا شقي» («فقط یک بدبخت») را که مکرر نقل شده است با عبارت مشابه «إلا شقي» (که معنای احتمالی اش از پی خواهد آمد) جایگزین کرده است، چنان که از عبدالرزاق نقل شده است:

عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس: ما كانت المتعة إلا رحمة رحم الله بها أمة محمد، فلولا نهيه عنها ما احتاج إلى الزنا إلا شقي. [این بخش در متن اصلی ترجمه نشده است (مترجمان)]

نخست، این نسخه جعلی ابتدای روایت را (یرحم الله عمر) حذف کرده است، در نتیجه ضمیر «او» مرجعی جز پیامبر نمی‌یابد، که باعث می‌شود دلالت عبارت چنین شود که این پیامبر متعه را ممنوع کرد، نه عمر، آنچنان که در نقل اصلی آمده است. و این تردستی کارگرافتاد. این همان نتیجه‌ای است که مثلاً ازهری از این نسخه تحریف شده در کتاب خود تهذیب اللغة (۴۲۴/۱۱) گرفته است:

قلت: هذا الحديث يدل على أن ابن عباس علم أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن المتعة بعدما باح لاحلالها.

نظریه نسخ نیز که در این مورد دستاویزی برای راویان مختلف و بعداً مولفان شد تا از دیدگاه خود پشتیبانی کنند، سزاوار توجه ویژه است. این مفهوم چنان سخاوتمندانه در فضاهای مختلف به کار رفت که مخالفت محققانی مانند ابن القیم (م. ۷۵۱) را برانگیخت، همو که می‌گوید:

المتأخرون كلّموا استبعدوا شيئاً قالوا منسوخ ومترك العمل به! <sup>۳۳</sup>

می‌گویم: «این حدیث دلالت بر آن دارد که ابن عباس می‌دانست پیامبر (صلی الله علیه و سلم) متعه را بعد از این که به عنوان حلال مباح دانست، حرام اعلام کرد.

دوم، تلاش آشکاری صورت گرفته است که با حذف بخش نیش دار سخن اصلی (إلّا شقی) لحن شدید آن نرم شود. با وجود این، مشخص نبود کلمه شفّی چگونه باید تلفظ شود و معنای «إلّا شفّی» چیست. زمخشری، فائق، ۲/۲۵۵ و مجدالدین ابن الاثیر، نهاییه، ۲/۴۸۸ «مگر تعدادی اندک» را پیشنهاد داده‌اند، که به معنای آن است که بعضی مردان که استطاعت کافی برای پرداخت مهریه همسر را ندارند در حالی که از آتش شهوت می‌سوزند ممکن است عنان از کف بدهند و به نخستین زنی که در خیابان می‌بینند تجاوز کنند!

قوله: «إلّا شفّی (=شفّا)» أي: إلّا خطیئة من الناس لا یجدون شیئاً قلیلاً یستحلّون به الفرج! [این بخش در متن اصلی ترجمه نشده است (مترجمان)]

(زهری، تهذیب اللغة، ۱۱/۴۲۴؛ هروی، غریبین، ۳/۲۷۹؛ برگرفته از ابن جوزی، غریب الحدیث، ۱/۵۵۵؛ زبیدی، تاج العروس، ۳۸/۳۸۲-۳۸۳ اندکی اصلاح شده).

ابن منظور، لسان العرب، ۸/۳۳۰ پیشنهادی دیگر داده است: «إلّا شفّی» أي إلّا أن یشفی، أي یشرف علی الزنا. و«أشفّی علی الهلاک»: إذ أشرف علیه. [این بخش در متن اصلی ترجمه نشده است (مترجمان)].

ابوبکر الجصاص، أحكام القرآن، ۳/۹۶ متن تغییر یافته را نقل کرده است، اما خود نظری نداده است. این شاید نشانه آن باشد که او آخرین کلمه را به صورت «إلّا شقی» خوانده و نقل کرده است، اما مصحح نسخه اول کتاب آن را بر اساس لغت نامه‌هایی که استفاده کرده است، به «إلّا شفّی» تغییر داده باشد.

و آخرین که، جمله‌ای با عبارت بندی مشابه که کلمه‌ای را باریشه‌ای مشابه تعبیر «إلّا شفّی / إلّا شفّا» به کار برده است به عنوان یک ضدحمله سرهم شده است و به سعید بن المسیب، فقیهی در اواخر قرن اول در مدینه منتسب شده است:

لولا أنّ عمر نهي عن المتعة لفشا الزني (أو: «صار الزنا جهاراً»)

اگر عمر متعه را ممنوع نکرده بود، زنا فراگیر می‌شد (یا: علنی انجام می‌شد). (ابن ابی شیبّه، مصتّف، ۶/۲۱۹؛ ابن شیبّه، تاریخ المدینة المنورة، ۲/۷۲۰؛ ابوهلال العسکری، اوائل، ۱/۲۴۰).

۳۳. ابن القیم، الطرق الحکمیه، ۱/۲۲۸. به همین نحو، ابن حزم که با این قاعده فقهی مخالف است در محلی (۲۶۳/۹) در بحث خود از مفهوم عول (که جلوتر در این فصل مطرح خواهد شد)، این نظر را بیان می‌کند: و به یقول أبو حنیفة ومالك والشافعی وأحمد وأصحاب هؤلاء القوم إذا اجتمع أمرهم علی شیء کان أسهل شیء علیهم دعوی الإجماع، فإن لم یمكنهم ذلك لم تکن علیهم مؤونة من دعوی أنه قول الجمهور وأنّ خلافه شدوذ.

ابوحنیفه، مالک، شافعی، و احمد به این نظر قائل اند. هرگاه پیروان این اشخاص همه بر مسئله‌ای توافق داشته باشند، آسان‌ترین کاری که می‌توانند بکنند ادعای اجماع است. اگر نتوانند چنین کنند، بی هیچ زحمتی می‌توانند ادعا کنند نظر اکثریت قاطع چنان است و در نتیجه هر نظر مخالفی شاذ است.

بخش نخست با سخن احمد بن حنبل در کتاب مسائل (روایة ابنه عبد الله)، ۴۳۹، سازگار است: من ادعی الإجماع فهو كاذب، لعن الناس قد اختلفوا.



فقه‌های متأخر هرگاه چیزی را نامتعارف پنداشتند، گفتند که منسوخ شده است و عمل به آن ترک شده است.

منابع به ما می‌گویند ازدواج موقت یک عرف پیشا-اسلامی بود که در مکه رواج داشت.<sup>۳۴</sup> عرب‌ها هر سال از بخش‌های مختلف جزیره العرب به مدت چند ماه به مکه می‌آمدند تا بت‌های خود را پرستش کنند و به تجارت بپردازند. آن‌ها هرگز زنان خود را همراه نمی‌آوردند تا در معرض سختی‌ها و خطرات سفر در صحرا قرار نگیرند. اما زائران و تاجران عرب به کسی نیاز داشتند که در مدت زمان اقامت طولانی آن‌ها در مکه به ایشان رسیدگی کند و از اجناس یا اموالشان مراقبت کند. در نتیجه هر مرد با یک زن محلی به اندازه مدت اقامت خود در مکه و در ازای یک هدیه یا پیش‌پرداخت به ارزش نفقه زن در یک سال کامل یا کمتر از آن، قراردادی برای ازدواج موقت عقد می‌کرد.<sup>۳۵</sup> پیامبر این رسم را به عنوان یک نوع مقبول از ازدواج در جامعه زمان خود تأیید کرد.

در نتیجه متعه نوعی خودفروشی یا به اصطلاح «جماع در ازای پول» نبود. اگر چنین بود پیامبر خدا در اجتماع اخلاقی و مومنانه‌ای که به پا کرده بود چنین کاری را حتی برای یک بازه زمانی کوتاه هم به پیروانش توصیه نمی‌کرد. احتجاج پرتکرار مخالفان متعه نیز که می‌گویند این کار عملاً نوعی خودفروشی بوده است که پیامبر آن را به عنوان راه‌حلی موقت و اضطراری در موقعیت‌های جنگی جایز دانسته است،<sup>۳۶</sup> چنان‌که در مورد جواز اکل میت‌ه در شرایط اضطراری مسبوق به سابقه

هرکس ادعای اجماع کند کاذب است؛ مردم ممکن است اختلاف نظر داشته باشند.  
۳۴. قرطبی، جامع، ۲۱۹/۶.

۳۵. روایت ابن عباس درباره پیش‌زمینه این نوع ازدواج را ببینید، مثلاً در ترمذی، سنن، ش، ۱۱۲۲؛ بیهقی، سنن، ۳۳۵/۷. برای اطلاع از جزئیات بیشتر، نک. مدخل متعه در دایرةالمعارف اسلام ۲، ۷۵۷/۷-۷۵۹ [و. هفنینگ].

۳۶. نک. عبدالرزاق، مصنف، ۵۰۶/۷؛ بخاری، صحیح، شش، ۴۶۱۵، ۵۰۷۱، ۵۰۷۵؛ مسلم، صحیح، ش، ۱۴۰۴ (و بسیاری منابع نقل شده دیگر در پانویس مصححان در احمد بن حنبل، مسند، ۳۳۷/۶-۳۳۸).

عبداللہ بن مسعود قال: کنا نغزو مع رسول اللہ - صلی اللہ علیہ وسلم - لیس لنا نساء [و نحن شباب]، فقلنا: ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك، ثم رخص لنا أن نكح المرأة بالثوب إلى أجل.

[عبداللہ بن مسعود: ما با پیامبر خدا (صلی اللہ علیہ وسلم) به کارزارهای جنگی می‌رفتیم بی این‌که زنان خود را همراه داشته باشیم، حال آن‌که جوان بودیم. [به پیامبر] گفتیم: «نمی‌شاید که خود را عقیم کنیم؟» او ما را از انجام چنین کاری منع کرد، اما سپس رخصتی به ما داد که با زنان در ازای [مهریه] یک جامه به مدت زمانی معلوم ازدواج کنیم.

بیهقی، سنن، ۳۲۶/۷ اشاره می‌کند که عبداللہ بن مسعود در آن زمان قاعداً حدود چهل سال داشته است، و دیگر جوانی نبوده است که بخواهد خود را برای کسب آرامش عقیم کند! گذشته از این، راه‌حلی که به پیامبر منسوب شده است چندان مناسب آن مرد نبوده است، چه آن‌که نقل است او آرزو داشت با اجتناب همیشگی از زنان زندگی راهبانه‌ای را سپری کند، و فارغ از مسئله جنگ یک باردیگر هم تلاش کرده بود که خود را عقیم کند (ابوالشیخ، طبقات، ۵۰۰/۳؛ به نظرمی رسد یکی از دوداستان بازنویسی دیگری باشد؛ همچنان نک. بخاری، صحیح، شش، ۵۰۶۳، ۵۰۷۳-۵۰۷۴؛ مسلم، صحیح، شش، ۱۴۰۰-۱۴۰۲). در هر حال،

بوده است، به همین نحو دارای لوازمی فاسد است.

نخست، این ادعا که پیامبر در شرایط جنگی متعه را جایز دانسته بود، سخنی ساختگی است که برای توجیه مسئله اضطرار به کار رفته است. آنچه منابع به ما می‌گویند این است که این رسم قدمتی بیشتر از اسلام داشته است و پیامبر صرفاً اجازه تداوم آن را در جامعه صادر کرد؛ در منابع هیچ مدرکی ارائه نشده است که نشان دهد جواز متعه در شرایط استثنایی جنگ اعطا شده است. عبارت بندی سخن عمر، آن چنان که پیش تر از ابن قدامه نقل شد، به روشنی این ادعا را که پیامبر متعه را تنها به مدت چند روز و در یک جنگ خاص حلال کرد، بی اعتبار می‌کند:

متعتان کانتا علی عهد رسول الله.

در زمان پیامبر خدا دو متعه بود.

دوم، مجوز خوردن مردار در موقعیت های اضطراری به مقوله ای بسیار متفاوت تعلق دارد. خوردن مردار عملی فردی است که هیچ گونه ضرر اجتماعی یا اخلاقی در پی ندارد، و چنین کاری زمانی جایز است که تنها گزینه جایگزین آن مرگ بر اثر گرسنگی باشد. اما چطور ممکن است که یک پیامبر به روسپی گری مشروعیت ببخشد؟ چطور ممکن است یک پیامبر روسپی گری را مجاز بداند، حال آن که گزینه ای چون خودارضایی که گناه آلودگی اش بسیار کمتر است<sup>۳۷</sup> در دسترس بوده و طبق گزارش ها، سربازان مسلمان در زمان جنگ های جهاد دوران خلافت و اوائل دوران اموی اغلب مرتکب آن می شدند؟<sup>۳۸</sup> اگر مجوز پیامبر برای متعه را مسلم فرض کنیم، احتمالاً ناشی از این بوده

تصویری که حدیث سنی تلاش کرده است از جوان بینوای مسلمان بسازد پر آب و تاب شده است، به این خیال که خوانندگان حدیث قانع می شوند که اجازه پیامبر درباره متعه محدود به یک موقعیت اضطراری مشابه با شرایط نامتعرفی بوده است که به مسلمان اجازه می دهد مردار یا خوک بخورد. با وجود این، همچنان که بعداً بیان می کنم، این دو موقعیت تفاوتی مهم با یکدیگر دارند: خوردن مردار یا خوک یک خطای شخصی است که به دیگران دخلی نمی یابد یا به اخلاق جامعه ضرر نمی رساند، حال آن که زنا و روسپی گری هم به دیگران مربوط می شود و هم به اخلاق جامعه ضرر می رساند.

۳۷. قول منسوب به ابن عباس در پاسخ به پرسش جوانی درباره خودارضایی را ببینید (عبدالرزاق، مصتف، ۳۹۰/۷-۳۹۱؛ ابن ابی شیبه، مصتف، ۳۰۸/۶-۳۰۹):

نکاح الأمة خیر منه وهو خیر من الزنا.

ازدواج با کنیز بهتر از آن [خودارضایی] و آن [خودارضایی] بهتر از زناست.

برای اطلاع از موارد بیشتر نک. کلینی، کافی، ۵/۵۴۰؛ طوسی، تهذیب، ۱۰/۶۴؛ ابن عابدین، رد المختار، ۳/۲۴۰؛

موسوعة الفقهية [کویت]، ۴/۹۸. همچنین نک. مدزسی، «نوادر فقهی خوارج و معتزله»، ۲۱۸-۲۲۰.

۳۸. نک. عبدالرزاق، مصتف، ۳۹۱/۷، ۳۹۲ (برگرفته از ابن حزم، محلی، ۱۱/۲۶۳):

کانوا یفعلونه فی المغازی. قال مجاهد: کان من مضی یأمرون شبابهم بالاستمناء یتستعقون بذلک.

آن ها یعنی مسلمانان نخستین [آن کار را وقتی به جهاد می رفتند انجام می دادند. مجاهد گفت: «نسل های

پیشین به جوانان خود دستور می دادند خودارضایی کنند تا عقیف بمانند.»

است که متعه در جامعه عرب نامسلمان در عصر او و پیش از او، شکل پذیرفته شده‌ای از وصلت مشروع بین یک مرد و یک زن در یک رابطه شخصی تلقی می‌شد. اگر متعه مجاز شده بود، برای این که با ملزومات ذاتی یک وصلت اسلامی سازگار باشد، احتمالاً کمینه‌ای از مسئولیت و حمایت متقابل را در کنار آسایش و عاطفه که در قرآن به عنوان حکمت غایی وصلت مرد و زن و شراکتشان در یک رابطه شخصی یاد شده، در برداشته است،<sup>۳۹</sup> حتی اگر قرار بود به یک مدت زمان مشخص محدود باشد. متعه ضرورتاً باید قراردادی بوده باشد که واجد شروط شرعی اصلی ازدواج مطابق با فهم عرفی زمانه و نیز پیامدهای ملزم آن بوده باشد، مانند اختصاص نسب پدری به هر چه‌ای که در این ازدواج به دنیا می‌آمد و احتمالاً یک دوره عده برای زن بعد از پایان ازدواج.

بر اساس دسته‌ای از روایت‌ها، اعتبار این رسم در زمان حیات پیامبر و ابوبکر پابرجا بود،<sup>۴۰</sup> تا وهله‌ای از دوران خلافت عمر، که در گزارش‌های مختلف ابتدا،<sup>۴۱</sup> میانه،<sup>۴۲</sup> یا سال‌های آخر آن،<sup>۴۳</sup> تعیین شده است. متعه را عمر ممنوع کرد و بدین ترتیب نزاعی اعتقادی در گرفت که آیا خلیفه چنین صلاحیتی برای ممنوعیت امری که پیامبر مجاز کرده است دارد یا نه. بعضی اعتقاد داشتند که تأیید پیامبر متعه را تا ابد جایز کرده است، حال آن که دیگرانی ادعا می‌کردند این عمل ممنوع بوده است، و در نتیجه اکثریتی به این نتیجه رسیدند که این خود پیامبر بوده است که متعه را تحریم کرده است.<sup>۴۴</sup> به گفته ابن قدامه در قطعه‌ای که پیش تر نقل شد، نظر نخست - یعنی تداوم مشروعیت متعه - در قرن اول و نیمه نخست قرن دوم از حمایت مکتب ابن عباس که به مکتب مکه نیز معروف است برخوردار بود،<sup>۴۵</sup> در حالی که نظر دوم را اکثریت بزرگی از پیروان مکاتب مدینه و عراق برگرفتند.

امام صادق و پدرش گرایش اول را نمایندگی می‌کردند:<sup>۴۶</sup>

۳۹. قرآن (روم: ۲۱). همان طور که در آثار مربوط به اصول فقه بحث شده است، حکمت غایی جعل یک قانون با علت وضع آن متفاوت است. علت قانون به صرف وجود خود به وضع آن قانون منجر می‌شود، اما الزامی نیست که قانون حکمت غایی قانون‌گذار را برآورده کند. با این حال، حکمت قانون، ماهیت و الگوهای کلی یک مفهوم یا تعهد حقوقی را تعریف می‌کند.

۴۰. مسلم، صحیح، ش. ۱۴۰۵.

۴۱. مسلم، صحیح، ش. ۱۲۱۷؛ ابن شیبّه، تاریخ المدینة المنورة، ۷/۱۹؛ بیهقی، سنن، ۷/۳۳۵؛ احمد بن حنبل، مسند، ۱/۴۳۷ (و سایر منابع ذکر شده در پانویس مصححان در آنجا).

۴۲. مسلم، صحیح، ش. ۱۰۲۳.

۴۳. عبدالرزاق، مصنف، ۷/۴۹۷.

۴۴. مسلم، صحیح، ش. ۱۴۰۶-۱۴۰۷.

۴۵. ابن حزم، محلی، ۹/۵۱۹-۵۲۰؛ ابن عبدالبر، استذکار، ۱۶/۲۹۵؛ ابن عبدالبر، تمهید، ۱۰/۱۱۵. همچنین نک. قرطبی، جامع، ۶/۲۱۸، که می‌گوید مردم مکه پیش از آن به کزات متعه می‌کردند.

۴۶. همچنین نک. ابن عبدالبر، تمهید، ۱۰/۱۱۳.

أبو مریم عن أبي عبد الله قال المتعة نزل بها القرآن<sup>۴۷</sup> و جرت بها السنة من رسول

۴۷. قرآن (نساء: ۲۴). نک. عبدالرزاق، مصتف، ۴۹۸/۷؛ طبری، جامع البیان، ۱۷۶/۸ (از سدی و مجاهد)، ۱۷۷-۱۷۸ (از ابن عباس، ابی، حکم [بن عتیبه]، و سعید بن جبیر؛ بیهقی، سنن، ۳۳۵/۷، همچنین ابن رشد، بدایة المجتهد، ۱۶۵/۴، همچنین آثار مربوط به اختلاف قرائت قرآنی، همگی روایت می کنند که ابن عباس این آیه قرآن (نساء: ۲۴) را با افزودن ای می خواند که موضوع آیه را تبدیل به ازدواج موقت می کرد: فما استمتعتم به منهنّ إلى أجل مسمى.

و به ازای آنچه از ایشان به مدتی مشخص بهره مند شده اید.

ابن عبدالبرّ، تمهید، ۱۱۳/۱۰، ادعا می کند که امام صادق و پدرش این آیه را به همان شکلی می خواندند که ابن عباس می خواند، یعنی با آن کلمات اضافه. این آیه به این شکل طولانی تر در روایت از امام صادق و پدرش در عیاشی، تفسیر، ۳۸۵/۱-۳۸۶؛ سیاری، قرائت، ۴۱ (و دیگر منابع نقل شده در پانویس های مصححان در ۱۰۹-۱۱۰) دیده می شود، اما می گویند آن سه کلمه اضافه بیان گریک تبصره توضیحی مانند مطلبی میان پرائنز بوده است و نه بخشی از خود آیه. این روایات به احتمال بسیار زیاد تصور نویسندگانشان از نظر مثبت ائمه نسبت به قرائت ابن عباس را بیان می کند. با این حال، برای آن نظر نیازی به صحیح دانستن قرائت ابن عباس نبود. از این رو، این انتساب، تحریف موضع و استدلال ائمه است. در موارد پر شمار دیگر نیز کژنمایی هایی از این دست به چشم می خورد. فقط به عنوان یک نمونه، قرآن (مائده: ۳۸) برای دزدی مجازات خاصی را مقرر می کند. این آیه با یاد خدا و وصف او به عنوان «فره مند و خردمند» (والله عزیز حکیم) پایان می یابد. حکایتی قدیمی چنین می گوید که روزی یک عرب بی سواد شنید که کسی در انتهای این آیه گفت: «خداوند آمرزنده و مهربان است» (والله غفور رحیم). او فوراً اعتراض کرد که این قرائت نمی تواند درست باشد، چون مهربانی و آمرزندگی هیچ ربطی به مجازات ندارد. افراد حاضر قرآن را بررسی کردند و دیدند که متن صحیح واقعاً خداوند را با عنوان «فره مند و خردمند است» یاد می کند. آن عربی که اعتراض کرده بود، پذیرفت که این تعبیر با سیاق متن سازگاری دارد، چون فره مندی و خردمندی با جریمه و مجازات تناسب دارد (به عنوان نمونه، این حکایت را در فخرالدین رازی، تفسیر، ۲۲۹/۱۱ ببینید؛ دگر نوشت هایی از این حکایت به قرآن (بقره: ۲۰۹) ارجاع می دهد، همچنان که مثلاً در قرطبی، جامع، ۳۹۵/۳؛ سیوطی، إقتان، ۳۴۷/۳ به چشم می خورد). نویسندگان مسلمان از این حکایت به مثابه مضمونی استفاده می کردند تا اثبات کنند که قرآن یک معجزه ادبی است، چرا که هر کلمه دقیقاً با سیاق خود تناسب دارد و بر منشاء الهی این اثر دلالت می کند. نکته ای که به اندازه خود داستان جالب است این است که این استدلال یک نقض آشکار دارد، زیرا فقط چند صفحه جلوتر در همین سوره (مائده: ۱۱۸)، عیسی (مسیح) برای مردم خود نزد خداوند شفاعت می کند، و جمله پایانی آیه خداوند را با عنوان «فره مند و خردمند» (وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم) وصف می کند، حال آن که منطق حکایت مستلزم آن بود که به آمرزش و لطف خداوند ارجاع دهد که برای این موقعیت مناسب تر می نمود. برای رفع این ناهم خوانی، وزیر حسین بن علی المغربي (م. ۴۱۸) دولت مرد، نویسنده، و متکلم معتزلی - شیعی زمانه اش، در تفسیر قرآن خود (مصابیح، ۴۰۹/۱، نیز نقل شده در طوسی، تبیان، ۴۹۶/۵) می گوید وقتی در مرز زندگی می کرد (سالهای ۳۸۱-۴۰۰) به گفته زندگی نامه نویسان (او)، مشاهده کرد که در یک حکاکا بر بالای ورودی خانه ای که حوالی سال ۷۰ ساخته شده بود، آیه قرآن (مائده: ۱۱۸) با عبارت پایانی «آمرزنده و مهربان» (وإن تغفر لهم فإنك أنت الغفور الرحيم) نوشته شده بود. ارجاع این شخص شیعه مذهب به یک خاطره شخصی آشکارا به منظور دفاع از یک استدلال رایج بر ماهیت اعجاز آمیز ادبیات قرآن بود، حتی اگر این هدف صراحتاً مطرح نشده باشد. ظاهراً اشخاص معدودی بر نیت او انگشت گذاشته اند یا این که نقل قول او را به عنوان سندی جایگزین برای آیه مزبور اخذ کرده اند، اما صرفاً همین اشاره نویسنده ای در اوائل قرن نهم را قانع کرده بود که «شیعه» را به تصحیف متن قرآن (مائده: ۱۱۸) و قرائت آن به صورت «وإن تغفر لهم فإنك أنت الغفور الرحيم» متهم کند (کردری، مناقب، ۲۸۸).

اللّه - صلى الله عليه وآله وسلم.<sup>۴۸</sup>

[ابو مریم]: «ابو عبد الله گفت: «متعه در قرآن نازل شد و از سوی پیامبر خدا (صلى الله عليه وآله وسلم) درست تثبیت شد.»

[محمد بن] عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: سألت أبا عبد الله هل نسخ المتعة شيء؟ قال: لا!<sup>۴۹</sup>

[محمد بن عبد الرحمن]: «از ابو عبد الله پرسیدم: «آیا متعه با چیزی نسخ شد؟» او گفت: «نه!»<sup>۵۰</sup>

با گذر زمان، بعضی از هواداران مشروعیت متعه به تفسیر بسیار آزادانه این رسم رو آوردند، و این گونه نتیجه گرفتند که قرارداد متعه می تواند برای هر مدت زمانی، حتی یک یا دو ساعت، و تنها در برابر پرداخت پول، واقع شود. چنین شرایطی طبیعتاً به ماهیت زناشویی این سنت لطمه می زند و به طور بالقوه آن را در بعضی مصادیق صرفاً به یک نوع عرضه همخوابگی در ازای پول تقلیل می دهد، که همان تعریف حقوقی روسپی گری است.<sup>۵۱</sup> این برداشتی نادرست است که در روایت های منقول از امام صادق همچون نمونه های ذیل کاری زشت تلقی شده و شدیداً محکوم شده است:

عن جعفر بن محمد أن رجلاً سأله عن نكاح المتعة. قال: صفة لي. قال: يلقى الرجل المرأة فيقول: أتزوجك بهذا الدرهم والدرهمين، وقعة أو يوماً أو يومين. قال: هذا زنا.<sup>۵۲</sup>

۴۸. کلینی، کافی، ۴۴۹/۵.

۴۹. مفید، رساله المتعه، آنچنان که حرالعاملی، وسائل الشیعه، ۱۱/۲۱ نقل کرده است. همچنین نک. این روایت از امام باقر در کلینی، کافی، ۴۴۹/۵:

[متعه النساء] أحلها الله في كتابه وعلى لسان نبيه في حلال إلى يوم القيامة.

[ازدواج متعه با زنان را] خداوند در کتابش و به زبان پیامبرش اجازه داد. پس تا روز قیامت حلال است.

۵۰. برای اطلاع از موارد بیشتر، نک. طبری، جامع البیان، ۱۷۶/۸-۱۷۸، که همین سخن را از حکم بن عتیبه فقیه نقل کرده است.

۵۱. کسانی که احتمالاً این تعبیر را در بافت بحث ما نامنصفانه تلقی می کنند، نمی توانند به یک قیاس با مهر/ صدق (مهریه، هدیه ازدواج و عروسی که در یک ازدواج اسلامی استاندارد [با نیت دائمی بودن] ممکن است به عنوان «پاداش امضا» تلقی شود) متوسل شوند یا این دلیل را پیش بکشند که مسئولیت اقتصادی شوهر نسبت به همسرش از ارکان ازدواج است و از این رو در طول تاریخ استطاعت اقتصادی مرد همیشه یک ملاحظه عمده در ازدواج بوده است. همان طور که عقل سلیم به سادگی درک می کند، بین مفهوم «زندگی با» (یا «همراه بودن با») شخصی، حتی اگر بزرگ مبنای موقتی باشد، با مفهوم «خوابیدن با» کسی، تفاوتی آشکار به چشم می خورد.

۵۲. قاضی نعمان، دعائم الإسلام، ۲۲۶/۲-۲۲۷. دگرنوشتی از این روایت در بیهقی، سنن، ۳۳۸/۷ نقل شده است:

مردی از جعفر بن محمد درباره ازدواج متعه پرسید. او گفت: «آن را برای من وصف کن.» او گفت: «مردی با زنی ملاقات می‌کند و می‌گوید: «من با تو به این درهم یا ۵۳ دودرهم ازدواج می‌کنم، برای یک دیدار، یک روز یا دوزوز.» او گفت: «این زناکاری است.»

هشام بن الحکم عن أبي عبد الله في المتعة، قال: ما يفعلها عندنا إلا الفواجر.<sup>۵۴</sup>  
[هشام بن الحکم:] ابو عبد الله درباره متعه گفت: «از جامعه ما هیچ کس به آن نمی‌پردازد مگر فاجران.»

عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عن المتعة فقال: لا تدنّس نفسك بها.<sup>۵۵</sup>  
[عبد الله بن سنان:] از ابو عبد الله درباره متعه پرسیدم. او گفت: «خود را به آن آلوده نکن.»

همین مقدار مقصود اثر حاضرا بر آورده می‌کند. با وجود این، تمایل دارم چند کلمه هم درباره زمينه الهیاتی این نزاع اضافه کنم.

بر اساس یکی از اصول مشهور فقه جعفری، رهنمودهایی که پیامبر برای امت خود درباره حلال و حرام بر جا گذاشته است، تا ابد معتبر می‌ماند:<sup>۵۶</sup>

عن زرارة عن أبي عبد الله قال: حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة.<sup>۵۷</sup>

[زرارة:] ابو عبد الله گفت: «آن چه محمد حلال گذاشت، همیشه و تا روز قیامت حلال است، و آن چه او حرام گذاشت همیشه و تا روز قیامت حرام است.»

تصمیمات بعدی صحابه یا نسل‌های پس از ایشان نمی‌تواند اعتبار جاودانه سنت پیامبر را زیر سوال ببرد. رهبران امت اسلامی برای تعدیل اعمال قانون واجد صلاحیت بودند، اما تمام این

بشام الصيرفي قال: سألت جعفر بن محمد عن المتعة ووصفتها [له]، فقال لي: ذلك الزنا.  
[بشام الصيرفي:] از جعفر بن محمد درباره متعه پرسیدم و آن را وصف کردم. او گفت: «این زناست.»  
۵۳. نویسنده در اینجا واو به معنای عطف را به صورت او به معنای تردید ترجمه کرده است (مترجمان).  
۵۴. احمد بن محمد بن عیسی، نوادر، ۸۷؛ کلینی، کافی، ۴۵۲/۵.  
۵۵. احمد بن محمد بن عیسی، نوادر، ۸۷.

۵۶. در سنت شیعی برداشت‌های دیگری نیز از این اصل به عمل آمده است. مثلاً، بر اساس یکی از قرائت‌ها این اصل ارجاعی به جاودانگی اسلام به عنوان یک دین است؛ یعنی اسلام هرگز با دینی دیگر نسخ نمی‌شود (نک. نائینی، فوائد الاصول، ۹۹/۴؛ نیز موسوعة الفقه الإسلامی [قم]، ۲۱۵/۱۳). با وجود این، به نظرمی‌رسد این قاعده می‌تواند بر ابدیت احکام منفرد نیز دلالت کند که پس از رحلت پیامبر به قوت خود باقی می‌مانند.  
۵۷. کلینی، کافی، ۵۸۱.

تعدیل‌ها موقت بوده و فقط تا زمانی اعتبار داشت که شرایط خاص مستلزم آن تعدیل برقرار بود. فقط آن‌چه قرآن و سنت پیامبر به مردم امر و نهی کرده بودند قوانین جاودانه را شکل می‌داد. به شکلی مشابه، اشخاص اهل علم و ذی صلاح از میان صحابه و نسل‌های بعدی، برداشت‌های خود را داشتند و تفاسیر خود را از قرآن و سنت بیان و دنبال می‌کردند، اما این برداشت‌ها و تفسیرها برای دیگران الزام‌آور نبود، مگر این‌که کل جامعه اسلامی به اجماع بر سر آن توافق می‌کردند که در این صورت، این امر در واقع گواهی بر سابقه نبوی آن تصمیم می‌شد. در تفکر فقهی امام صادق، انحرافات از سنت پیامبر هر اندازه هم در عصر خود مشروع بودند، یک روال حقوقی یا الگویی برای دنباله‌روی همیشگی دیگران به دست نمی‌دهد:

أبو بصیر قال قال لي أبو عبد الله: يا أبا محمد! <sup>۵۸</sup>كان عندي رهط من أهل البصرة

۵۸. چنان‌که بردانش اندوزان سنت زندگی‌نامه نویسی اسلامی روشن است، بین ابوبصیر و ابومحمد هیچ تضادی نیست و هر دو کنیه‌های این راوی یعنی یحیی بن القاسم الاسدی (م. ۱۴۹-۱۵۰)، همچنان‌که در کشی، رجال، ۱۷۳ آمده است) است. مورد نخست (همانند ابوالعباس) کنیه‌ای پیش فرض برای کسانی بود که همانند این راوی کور بودند، و دومی لقبی بود که از فرزندش برگرفته بود، احتمالاً از پسر ارشدی که محمد نام داشت. کنیه پیش فرض آن کنیه‌ای بود که عموماً شخص را به آن می‌خواندند، مگر در موقعیت‌های خاص، مثلاً وقتی افراد می‌خواستند نزدیکی خود به یکدیگر را نشان دهند به شکلی که انگار پیوند خانوادگی دارند. بسیاری نام‌های عربی قدیمی کنیه‌های پیش فرض داشتند که معمولاً به یاد شخصی مشهور در زمان‌های گذشته که همان نام را داشت رواج یافته بود. بدین ترتیب بعضی نام‌ها گاهی چند کنیه پیش فرض داشتند، و این زمانی رخ می‌داد که اسم شخص با چهره‌های برجسته گوناگونی در زمان‌ها و مکان‌های مختلف پیوند خورده بود. مثلاً، اسم سلیمان اغلب با کنیه ابوداود در ارجاع به سلیمان نبی / شاه، پسر داود، همبسته شده است، اما با ابوالربیع نیز، البته عمدتاً در شمال آفریقا و مصر و به تبعیت از ربیع بن سلیمان المرادی (م. ۲۷۰)، شاگرد شافعی و رئیس مکتب او در مصر در میانه قرن سوم)، و با ابویوب نیز، شاید به یاد بود سلیمان بن عبدالملک (حاکم در ۹۶-۹۹) خلیفه اموی که از روی ابویوب پسر و جانشین منصوبش چنین خوانده می‌شد، پیوند خورده است. به همین نحو، کنیه یوسف معمولاً به طور پیش فرض ابویعقوب است، که واژگونه‌ای از رابطه میان یعقوب و یوسف است، اما ممکن است کنیه‌اش ابوالحجاج هم باشد، از روی حجاج بن یوسف الثقفی (م. ۹۵)، فرماندار بید نام کوفه در دوره اموی، یا ابوالمحاسن، از روی تصویر یوسف در سنت اسلامی که او را مردی جوان با زیبایی استثنایی تلقی می‌کند. تنوع در کنیه‌های پیش فرض می‌تواند ناشی از معنای لغوی یک اسم نیز باشد؛ مثلاً، ابوالثناء، ابوالحامد، ابوالمنقب، و ابوالفضائل، همگی به گونه‌های مختلفی با محمود همبسته شده‌اند که معنای لغوی اش «شخص ستایش شده» است. به همین منوال، شیرویه / شیرویه که یک نام فارسی بود بر اساس بخش نخست آن که «شیر» است کنیه ابوشجاع را دریافت کرده بود. اما در اکثر موارد برای هر اسم یک سابقه مشخص وجود داشت. چند نمونه از مشهورترین کنیه‌های پیش فرض عبارت‌اند از: ابراهیم = ابواسحاق، یعقوب = ابویوسف، داود = ابوسلیمان، زکریا = ابویحیی، یحیی = ابوزکریا، محمد = ابوعبدالله (و ابوجعفر در دوره‌های متأخرتر)، احمد = ابوالعباس، علی = ابوالحسن، حسن = ابومحمد، حسین = ابوعبدالله، عمر = ابوحفص، عثمان = ابوعمر، حمزه = ابویعلا، یاسر = ابوعمار، عباس = ابوالفضل، عبدالملک = ابومروان، و یزید = ابوخالد. مواردی که رواج کمتری داشتند عبارت‌اند از: موسی = ابوعمران، عیسی = ابوموسی، عبدالله = ابومحمد، زید = ابواسامه، و عمرو = ابوامیه یا ابوعثمان. برای اسامی افتخاری قراردادی (لقب) نیز سنت مشابهی

فسألوني عن الحج فأخبرتهم بما صنع رسول الله - صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلم - وبما أمر به، فقالوا لي إنَّ عمر قد أفرد الحجَّ، فقلت لهم: إنَّ هذا رأى رأه عمر، وليس رأى عمر كما صنع رسول الله - صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلم.<sup>٥٩</sup>

[ابوبصير]: ابو عبد الله به من گفت: «گروهی از مردم بصره با من ملاقات کردند و از من درباره حج پرسیدند، پس من به ایشان آنچه را پیامبر [در حج تمتع که ترکیب حج و عمره است] انجام می داد و آنچه را او دستور داده بود، گفتم. آن ها به من گفتند: "ما عمر حج را به تنهایی [یعنی، حج افراد که عمره به همراه ندارد] انجام می داد." من به آن ها گفتم: "این نظری است که عمر داشت، و نظر عمر مطابق با عمل پیامبر نبود."»

عبدالله، فرزند فاضل عمر، در پاسخ به همین سوال واکنشی مشابه داشت:

عن سالم بن عبد الله أنه سمع رجلاً يسأل عبد الله بن عمر عن التمتع بالعمرة إلى الحج. قال عبد الله بن عمر: هي [يعني متعة الحج] حلال! فقال الشامي: إنَّ أباك قد نهى عنها! فقال عبد الله بن عمر: أرأيت ان كان أبي نهى عنها وصنعها رسول الله - صَلَّى اللهُ عليه وسلم - أم أرى أبي يتبع أم أمر رسول الله - صَلَّى اللهُ عليه وسلم -؟ فقال الرجل: بل أمر رسول الله - صَلَّى اللهُ عليه وسلم. فقال: لقد صنعها رسول الله - صلى الله عليه وسلم.<sup>٦٠</sup>

[سالم بن عبد الله]: [مردی [از اهالی شام] از عبد الله بن عمر درباره تمتع پرسید که در آن شخص عمره و حج را ترکیب می کند. عبد الله بن عمر گفت: «جایز است!» مرد شامی گفت: «پدر تو آن را نهی می کرد!» عبد الله بن عمر گفت: «اگر پدر من آن را نهی کرده باشد و پیامبر خدا (صلى الله عليه وسلم) آن را انجام داده باشد، به نظرت این دستور پدر من است که باید پیروی شود، یا دستور پیامبر خدا (صلى الله عليه وسلم)؟» مرد گفت: «بلکه امر پیامبر خدا (صلى الله عليه وسلم) [باید پیروی شود.]» او گفت: «در حقیقت پیامبر خدا (صلى الله عليه وسلم) آن را به جا

وجود داشت. فلقشندی، صبح الأعشى، ٤٨٨/٥-٤٨٩ فهرست برگزیده ای از رایج ترین القاب در دوران پیش از خود ارائه می کند: ابراهیم = برهان الدین، یوسف = جمال الدین، محمد = شمس الدین، احمد = شهاب الدین، ابوبکر = زین الدین، عمر = سراج الدین، عثمان = فخر الدین، حمزه = عزالدین، عبدالرحمن = رضی الدین، و سیف الدین برای امرای ارتش. آگاهی از این پیش فرض ها نه تنها به شناسایی مصنفان و راویان براساس کنیه هایشان کمک می کند، بلکه کار تصحیح اشتباهات و اغلاط نوشتاری پر شمار موجود هنگام ضبط نام ها در مخطوطات و آثار چاپی را نیز تسهیل می کند.

٥٩. طوسی، تهذیب، ٥/٢٦.

٦٠. ترمذی، سنن، ش. ٨٢٤.



آورده است.»

این پاسخ را سعد بن ابی وقاص صحابی نیز در این واقعه بیان کرده است:

عن محمد بن عبد الله بن الحارث بن نوفل أنه سمع سعد بن أبي وقاص والضحاك بن قيس وهما يذكران التمتع بالعمرة إلى الحج، فقال الضحاك بن قيس لا يصنع ذلك إلا من جهل أمر الله! فقال سعد: بئس ما قلت يا ابن أخي! فقال الضحاك بن قيس: فإن عمر بن الخطاب قد نهى عن ذلك. فقال سعد: قد صنعها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وصنعناها معه.<sup>۶۱</sup>

[محمد بن عبد الله بن الحارث:] سعد بن ابی وقاص وضحاک بن قیس در حال بحث درباره تمتع بودند که مستلزم ترکیب عمره و حج است. ضحاک بن قیس گفت: «هیچ کس آن را به جانمی آورد مگر شخصی که از دستور خدا نا آگاه است!» سعد گفت: «این سخن که گفتمی سهمناک است، ای پسر برادرم!» ضحاک بن قیس گفت: «عمر بن خطاب آن را ممنوع کرد.» سعد گفت: «پیامبر خدا (صلی الله علیه وسلم) آن را به جا آورده است، و ما آن را همراه او به جا آورده ایم.»

در بعضی موارد که نشانگر تفاوت عمل صحابه با سنت پیامبر است، این ناسازگاری ظاهری صرفاً ناشی از دلائلی بوده که باعث عمل متفاوت صحابه شده است. یک نمونه از این پدیده در گفتگویی میان امام صادق و سفیان الثوری به چشم می خورد که پیش تر نقل شد:

عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله قال: إن سفیان فقیهکم أتانی فقال: ما یحملک علی أن تأمر أصحابک یأتون الجعرانة فیحرمون منها؟ فقلت له: هی وقت من موافقت رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم.<sup>۶۲</sup> قال: بلی ولكن أما علمت أن أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - إنما أحرموا من المسجد؟ فقلت: إن أولئك كانوا متمتعين في أعناقهم الدماء، وإن هؤلاء قطنوا بمكة فصاروا كأئهم من أهل مكة، وأهل مكة لا متعة لهم.<sup>۶۳</sup>

[عبد الرحمان بن الحجاج:] ابو عبد الله گفت: «سفیان، فقیه [منطقه] شما، نزد من آمد و گفت: "چه چیزی تورا واداشت تا به پیروانت امر کنی که به جعرانه بروند و در آنجا مُحرم شوند؟" به او گفتم: "آنجا یکی از موافقت حج است که پیامبر خدا (صلی

۶۱. ترمذی، سنن، ش. ۸۲۳.

۶۲. بخشی از متن روایت در نقل عربی افتاده است اما در ترجمه انگلیسی مؤلف و بالتبع در ترجمه فارسی آمده است (مترجمان).

۶۳. کلینی، کافی، ۴/۴۰۰-۴۰۱.

اللَّهُ عليه وآله وسلّم) وضع کرده است. "او گفت: "جعرانه کدام یک از مواقیت حجّ پیامبر (صلی اللّٰه عليه وآله وسلّم) است؟" به او گفتم: "پیامبر در راه بازگشت از طائف و زمانی که غنایم جنگ حنین را توزیع می کرد، در جعرانه احرام بست. او گفت: "این چیزی است که از [روایت] عبد اللّٰه بن عمر آموخته ای. "گفتم: "مگر او نزد شما شخص مقبولی نبود؟" او گفت: "بله! اما مگر نمی دانستی که صحابه پیامبر خدا (صلی اللّٰه عليه وآله وسلّم) در مسجد [شجره] احرام می بستند؟" گفتم: "آنها [صحابه] حجّ تمتّع به جا می آوردند و باید قربانی می کردند [و در نتیجه حیوانات خود را برای قربانی از مدینه می آوردند]. اما این اشخاص [که توصیه کردم به جعرانه بروند] ساکن مکه اند، پس چنان است که انگار اهل مکه اند، و اهل مکه تمتّع به جا نمی آورند."»

رهبر جامعه اسلامی اگر متقی باشد هرگز در صدد تغییر یا لغو قوانین قرآن و سنت بر نمی آید. مدت کوتاهی پیش از درگذشت پیامبر که اسلام به کمال نهایی خود نائل شد،<sup>۶۴</sup> مقرر شد که این قوانین ابدی باشند.<sup>۶۵</sup> اقدام مشروعی که رهبر متقی مسلمانان ممکن است انجام بدهد، وضع محدودیت های موقت بر اعمال بعضی قوانین در واکنش به شرایط خاصی است که در آن زمان چنین وقفه ای را برای حفاظت از مصالح مهم تر جامعه اسلامی ضروری می سازد. همان طور که او می تواند یک سوء استفاده فراگیر از قانون را ممنوع کند. این روایت را ملاحظه کنید:

الفضل قال: سمعت أبا عبد الله يقول: بلغ عمر أن أهل العراق يزعمون أن عمر حرم المتعة فأرسل فلاناً - قد سماه - فقال: أخبرهم أنني لم أحرمها، وليس لعمر أن يحرم ما أحل الله، ولكن عمر قد نهى عنها.<sup>۶۶</sup>

[الفضل بن عبد الملك: شنیدم که ابو عبد الله می گوید: «عمر خبر یافت که اهالی عراق [یعنی مهاجران مسلمانی که به تازگی در منطقه ساکن شده بودند] می گویند

۶۴. قرآن (مائدة: ۳).

۶۵. سخنی را که از احمد بن حنبل در این عبدالبرّ، جامع بیان العلم وفضله، ۱۰۹۵/۲: به صورت «لاینسخ القرآن إلا القرآن» نقل شده است ذیل همین ذهنیت می توان فهمید.

۶۶. احمد بن محمد بن عیسی، نوادر، ۸۲. وازگانی که گویا عمر در این مورد به کار برده است، مانند فرازی که بالاتر از این قدامه، مغنی، ۴۶/۱۰ (و سایر منابع ذکر شده در پانوشته آن) نقل شد، احتمالاً بر این تبیین صحه می گذارد:

متعّتان کانتا علی عهد رسول اللّٰه - صلی اللّٰه علیه وسلّم - وأنا أنهی عنهما وأعاقب علیهما: متعة الحج ومتعة النساء.

در زمان رسول خدا (صلی اللّٰه علیه وسلّم) دو متعه بود. من هم متعه حج و هم متعه زنان را ممنوع می کنم و هر دو را مجازات خواهم کرد.

عمر متعه را حرام اعلام کرده است، پس او کسی را - که نامش را ذکر کرد - فرستاد و گفت: "به آن‌ها خبر بده که من آن عمل را حرام اعلام نکردم، و عمر صلاحیت حرام اعلام کردن چیزی را که خداوند حلال دانسته است ندارد. بلکه عمر آن را ممنوع کرده است."»

این همان کاری است که بنابر گزارش‌ها پیامبر نیز در بعضی موارد انجام داده است، یعنی صادر کردن دستوری که محدود به شرایطی خاص بود:

الحلبی قال: سألت أبا عبد الله عن الوباء يكون في ناحية المصريف فيتحول الرجل إلى ناحية أخرى أو يكون في مصر فيخرج منه إلى غيره؟ فقال: لا بأس. أقلت: بلغنا أن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - عاب قومًا بذلك؟ فقال: [٦٧] إثمنا نهى رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - عن ذلك لمكان ربيثة كانت بحيال العدو فوقع فيهم الوباء فهربوا منه، فقال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم: «الفازم منه كالفازم من الزحف»، كراهية أن تخلوا مراکزهم. [٦٨]

[عبید الله الحلبي]: از ابو عبد الله درباره این فرض پرسیدم که یک بیماری همه گیر در بخشی از شهر رخ می دهد و شخصی به قسمت دیگری از شهر نقل مکان می کند یا این که از آن شهر به شهر دیگری می رود. او گفت: «این کار هیچ اشکالی ندارد.» گفتم: «به ما گفته شده است که پیامبر بعضی از مردم را بابت انجام چنین کاری توبیخ کرده است.» او گفت: «پیامبر آن ممنوعیت را در مورد [سربازان حاضر در] یک پست دید بانی و در شرایط رویارویی با دشمن وضع کرد. بعضی از ایشان بر اثر همه گیری از پا درآمدند، در نتیجه [برخی دیگر از] آنها از آنجا فرار کردند. پیامبر گفت: "کسی که از آن بیماری فرار می کند همانند کسی است که از دشمن فرار می کند." [٦٩] چون دوست نداشت که پست ها رها شوند.»

حريز عن أبي عبد الله قال: سئل عن سباع الطير والوحش، حتى ذكر القنافذ والوطواط والحمير والبغال والخيول. فقال: ليس الحرام إلا ما حرم الله في كتابه، وقد نهى رسول

٦٧. از دگر نوشتی در ابن بابویه، علل الشرائع، ٢/٢٠٨.

٦٨. کلینی، کافی، ١٨/١٠٨.

٦٩. احمد بن حنبل، مسند، ٢٢/٣٦٥؛ ابن بابویه، معانی الأخبار، ٢٥٤.

الفرار من الطاعون كالفراغ من الزحف.

فرار از طاعون مانند فرار از سپاه دشمن است.

فرار از سپاه دشمن در حالی که جنگ در جریان است گناهی بزرگ است. (قرآن، انفال: ١٥-١٦). نک. موسوعة الفقهية [کویت]، ٣٢/٧٦ و منابع ذکر شده در آنجا.

اللّٰهُ - صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - يَوْمَ خَيْبَرَ عَنْ أَكْلِ لَحْمِ الْحَمِيرِ، وَإِتْمَانِهَا مِنْ أَجْلِ ظَهْرِهِمْ أَنْ يُفْنَوْهَ، وَلَيْسَ الْحَمِيرُ بِحَرَامٍ.<sup>۷۰</sup>

[حریر: ] از ابو عبد الله درباره [گوشت] پرندگان درنده و چهارپایان پرسیدند، حتی مواردی مانند جوجه تیغی، خفاش، الاغ، قاطر، واسب. او گفت: «هیچ چیز حرام نیست مگر آن چه خداوند در کتاب خود حرام کرده است. پیامبر خدا (صلى الله عليه وآله وسلم) خوردن گوشت الاغ را در روز خیبر حرام کرد، اما آن را به عنوان یک دستور اجرایی و برای آن زمان خاص حرام کرد، زیرا مسلمانان به این حیوانات برای حمل بارهای خود نیاز داشتند. اما الاغ حرام نیست.»<sup>۷۱</sup>

الحلبی قال: سُئِلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِي الثَّمْرَةَ الْمَسْمُومَةَ مِنْ أَرْضِ فَهْلِكَ ثَمْرَةَ تِلْكَ الْأَرْضِ كُلِّهَا، فَقَالَ: قَدْ اخْتَصَمُوا فِي ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - فَكَانُوا يَذْكُرُونَ ذَلِكَ، فَلَمَّا رَأَوْهُمْ لَا يَدْعُونَ الْخُصُومَةَ نَهَاهُمْ عَنْ ذَلِكَ الْبَيْعِ حَتَّى تَبْلُغَ الثَّمْرَةَ، وَلَمْ يُحَرِّمَهُ وَلَكِنْ فَعَلَ ذَلِكَ مِنْ أَجْلِ خُصُومَتِهِمْ.<sup>۷۲</sup>

[عبید الله الحلبي: ] از ابو عبد الله درباره [ماجرای فرضی] مردی پرسیدم که مقدار مشخصی میوه از یک قطعه زمین را [به صورت] قرارداد آتی، سلم خریداری می کند، اما تمام میوه آن قطعه زمین از بین می رود. او گفت: «گروهی از مردم چنین بحثی را نزد پیامبر (صلى الله عليه وآله وسلم) بردند و پی در پی آن را پیش می کشیدند. وقتی او دید که آنها دست از ستیزه بر نمی دارند، آنها را از انجام چنین معاملاتی تا پیش از رسیدن میوه ها منع کرد. او آن را حرام اعلام نکرد، بلکه چنین کرد [یعنی آن

۷۰. عتاشی، تفسیر، ۱۲۵/۲. همچنین نک. ابن بابویه، علل الشرائع، ۲/۲۵۰، که امام صادق همین داستان را از پدر خود نقل می کند:

أَبُو الْحَسَنِ اللَّيْثِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: سُئِلَ أَبِي عَنِ لَحْمِ الْحَمْرِ الْأَهْلِيَّةِ فَقَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - عَنْ أَكْلِهَا يَوْمَ خَيْبَرَ لِأَنَّهَا كَانَتْ حَمُولَةً لِلنَّاسِ يَوْمَئِذٍ، وَإِنَّمَا الْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي الْقُرْآنِ.

[ابو الحسن الليثي: ] جعفر بن محمد گفت: «از پدرم در مورد گوشت الاغ اهلی پرسیدند. او گفت: "رسول خدا (صلى الله عليه وآله وسلم) خوردن آن را در روز خیبر حرام کرد، زیرا آن روز برای حمل بار مردم از آن استفاده می شد. حرام فقط چیزی است که خداوند در قرآن حرام کرده است."»

سخنی که در این روایت از امام باقر نقل شده است، جداگانه در چند روایت در عاصم بن حمید الحنات، کتاب، ۱۵۱؛ کلینی، کافی، ۲۴۶/۶؛ طوسی، تهذیب، ۴۱/۹، تصدیق شده است.

۷۱. مقایسه کنید با کلینی، کافی، ۵۷/۳:

زَرَّارَةُ، قُلْتُ لَهُ: أَلَيْسَ لِحُومِهَا حَلَالًا؟ قَالَ: بَلَى! وَلَكِنْ لَيْسَ مِمَّا جَعَلَهُ اللَّهُ لِلْأَكْلِ.

[زرارة: ] به او گفتم: «آیا گوشت حیوانات سواری حلال نیست؟» گفت: «آری! ولی از آن چیزهایی نیست که خدا برای خوردن آفریده است.»

۷۲. کلینی، کافی، ۵۷۱/۵. این داستان در بخاری، صحیح، ش. ۲۰۸۱ نیز نقل شده است.

نوع معامله را در آن مورد خاص منع کرد [تا نزاع آن‌ها را پایان دهد].»

در نتیجه بین تحریم یا حرام اعلام کردن یک امر که فقط در صلاحیت انحصاری خداوند است، و نهی یا ممنوع کردن یک امر به مدتی محدود، تفاوت است. رهبران جامعه اسلامی که صلاحیت تصمیم‌گیری برای صدور فرمان‌های اجرایی موقت دارند می‌توانند مورد دوم را انجام دهند.

داستانی نقل شده است که اگر صحت داشته باشد، پیش‌زمینه و انگیزه اقدام عمر برای اعلام ممنوعیت متعه را شفاف می‌سازد. از این داستان چندین نسخه نقل شده است که همگی شان بر سر نکته کانونی داستان توافق دارند:

يقال إن عمرو بن حريث استمتع من امرأة من بني سعد بن بكر فولدت فجد ولدها. واستمتع سلمة بن أمية بن خلف من سلمى مولاة حكيم بن أمية. فولدت فجد ولدها. واستمتع عبد الله بن أبي عوف السهمي من بنت أبي لبابة مولاة هشام بن الوليد بن المغيرة - وكانت تبيع الشراب ويغشى بيئها - فولدت له يوسف. فقال له عمر: أتعترف بهذا الغلام؟ قال: لا! قال: لو قلت «نعم» لرجمتك بالحجارة - وكان عمر يعرف هذه المرأة بالسوء - فحرّم المتعة.<sup>۷۳</sup>

گفته شده که عمرو بن حریث<sup>۷۴</sup> با زنی از [قبیله] بنو اسد بن بکر ازدواج متعه کرد. آن زن فرزندی آورد و عمرو را بطه پدری با آن فرزند را انکار کرد. سلمة بن امیه بن خلف<sup>۷۵</sup> نیز با سلمی، که از موالی حکیم بن امیه بود، ازدواج متعه کرد. زن فرزندی به دنیا آورد و او آن بچه را انکار کرد. و عبد الله بن ابی عوف السهمی با دختر ابولبیبه مولای هشام بن الولید بن المغیره - که شراب فروش بود و خانه‌اش محل آمد و شد [بندگان] بود - ازدواج متعه کرد و زن برایش یوسف را به دنیا آورد. عمر به او گفت: «آیا این بچه را تصدیق می‌کنی؟» او گفت: «نه!» او گفت: «اگر گفته بودی بله، تو را سنگسار می‌کردم.» (عمر می‌دانست که آن زن هرزه است.) پس متعه را حرام اعلام کرد.

الأجلح قال: سمعت أبا الزبير يقول في ما يروي عن جابر بن عبد الله: تمتع عمرو بن حريث من امرأة بالمدينة فحملت، فأنتى بها عمر فأراد أن يضربها فإذ قالت: يا أمير المؤمنين! تمتع مني عمرو بن حريث. فقال: من شهد نكاحك؟ فقالت: أمي وأختي. فقال عمر: بغيرولي ولا شهود؟ فأرسل إلى عمرو بن حريث فقام عليه وسأله، فقال: صدقت. فقال عمر

۷۳. ابن شبة، تاريخ المدينة المنورة، ۲/۷۱۹.

۷۴. صحابی و بعداً فرماندار کوفه. در مورد او نک. ابن عبد البر، استيعاب، ۳/۱۱۷۲.

۷۵. درباره او نک. ابن عبد البر، استيعاب، ۲/۶۴۰.

للناس: هذا نکاح فاسد، وقد دخل فيه ماترون، فرأى عمر أن یحرّمه.<sup>۷۶</sup>

[الاجلح]: شنیدم که ابوزبیر می‌گوید، آن چنان که از جابر بن عبد الله نقل شده بود، «عمر بن حریث با زنی در مدینه ازدواج متعه کرد و زن از او حامله شد. عمر نزد آن زن رفت تا او را [به مجازات زنا] بزند. آن زن گفت: "ای امیرالمومنین! عمرو بن حریث با من ازدواج متعه کرد." عمر گفت: "چه کسی شاهد ازدواج شما بود؟" آن زن گفت: "مادرو خواهر من." عمر گفت: "بدون ولی و شهود [ازدواج]؟" او دنبال عمرو بن حریث فرستاد و در برابر او ایستاد و از او سوال کرد. او گفت: "این زن حقیقت را گفته است." سپس عمر به مردم گفت: "این ازدواجی فاسد است. می‌بینید که چه تبعاتی دارد." پس عمر تصمیم گرفت که آن را حرام کند.»

عن جابر بن عبد الله قال: استمتعت من النساء على عهد رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وزمن أبي بكر، ثم زمن عمر، حتى كان من شأن عمرو بن حريث [ما] الذي كان، فقال عمر: إنا كنا نستمتع ونفي وإني أراكم تستمتعون ولا تفنون، فانكحوا ولا تستمتعوا.<sup>۷۸</sup>

[جابر بن عبد الله]: من با زنان در زمان پیامبر خدا (صلى الله عليه وسلم)، در زمان ابوبکر، و سپس در زمان عمر نکاح متعه می‌کردم، تا این که مسئله عمرو بن حریث پیش آمد. آنگاه عمر گفت: «ما تا پیش از ازدواج متعه می‌کردیم و مسئولیت‌هایمان را به گردن می‌گرفتیم، اما می‌بینم که شما ازدواج متعه می‌کنید ولی مسئولیت‌هایتان را به گردن نمی‌گیرید، پس ازدواج کنید ولی متعه نکنید.»

در نتیجه، فارغ از بیان خاصی که هر کدام از رویان استفاده کرده‌اند، تصمیم عمر در این مورد مبتنی بر یک ملاحظه مدیریتی مشروع بود<sup>۷۹</sup> که ذیل مسائلی قرار می‌گرفت که عالمان مسلمان

۷۶. ابن شبة، تاريخ المدينة المنورة، ۲/ ۷۱۶-۱۷؛ ابوهلال العسكري، أوائل، ۱/ ۲۴۰.

۷۷. این نشان می‌دهد اعتراض عمر معطوف به موقتی بودن ازدواج نبود، بلکه به غیبت ولی و شاهدان مربوط بود که باعث شده بود ازدواج انکار رابطه سببی به‌رأسد. این همان چیزی است که ابن حزم در محلی، ۵۲۰/۹ اشاره می‌کند، همان‌طور که قبلاً نقل شد:

وعن عمر بن الخطاب أنه إنما أنكرها إذا لم يشهد عليها عدلان فقط وأباحها بشهادة عدلين. از عمر بن خطاب [روایت شده است] که او [مشروعیت] متعه را فقط در صورتی انکار می‌کرد که بدون شهادت دو شاهد عادل انجام شود و آن را با شهادت دو شاهد عادل مباح می‌دانست.

۷۸. ابن شبة، تاريخ المدينة المنورة، ۲/ ۷۱۷.

۷۹. در ارتباط با این مسئله پیش‌تر سمر مشقی از سیره پیامبر نقل شد: شاهد گرفتن بر ازدواج به دستور قرآن اجباری نشده بود، اما نقل قولی منسوب به امام صادق بیان می‌کند که این مسئله یک تصمیم حکومتی از سوی پیامبر برای تثبیت اصالت (نسب) بوده است:

داود بن الحصين عن أبي عبد الله قال: النكاح لم يجيء عن الله فيه عزيمة فسن رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ

در دوره‌های متأخر عنوان «سیاسة شرعية» را برای آن‌ها وضع کردند، یعنی تصمیماتی که به شکلی صحیح در حیطه اختیارات حاکم جامعه مسلمان قرار دارد.<sup>۸۰</sup> فقهای برجسته‌ای در اواخر قرن دوم اعتقاد داشتند که این گونه دستورهای اجرایی تا وقتی سبب اولیه پابرجاست معتبر باقی می‌ماند. وقتی آن علت منقضی شود حکم اولیه قرآن یا سنت پیامبر دوباره نافذ می‌شود.<sup>۸۱</sup>

وآله وسلم - في ذلك الشاهدين تأديباً ونظراً لئلا يُنكر الولد والميراث.  
[داود بن الحصين]: ابو عبد الله گفت: «برای ازدواج، خداوند اجباری قرار نداد [که در حضور شهود انجام شود]، پس پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دستور به [حضور] دو شاهد داد، به عنوان یک امر تأدیبی برای ملاحظه جانب کودک و ارث، تا هیچ کدام را نتوان انکار کرد.» (طوسی، تهذیب، ۲۸۱/۶-۲۸۲).

هشام بن سالم عن أبي عبد الله قال: إنما جعلت البيئات للنسب والمواريث.  
[هشام بن سالم]: ابو عبد الله گفت: «شهادت شاهد به خاطر نسب و ارث وضع شد» (کلینی، کافی، ۳۸۷/۵).  
۸۰. به بیان دقیق‌تر، جلوگیری از یک روند فراگیر سوء استفاده از قانون و وظیفه رهبر جامعه اسلامی است، اما انتخاب یک روش مشخص به صلاح دید او بستگی دارد. اغلب اوقات برای هر مشکلی بیش از یک راه حل وجود دارد و هیچ تضمینی نیست که راه حل برگزیده رهبر بهترین نتیجه را خواهد داد. اما او باید براساس آنچه حائز بیشترین منفعت برای جامعه اسلامی تشخیص می‌دهد، از نظر شخصی خود پیروی کند. در مسئله مزبور، می‌گویید بعضی صحابه برجسته با تصمیم خلیفه مخالف بودند. آن‌ها شاید از اجرای اقدامات تأدیبی سخت‌تر درباره انجام متعه حمایت می‌کردند و خواهان مجازات شدید کسانی بودند که شرایط متعه مانند اجازه ولی ازدواج و حضور شهود را نقض می‌کردند. این گونه گزینه‌ها می‌توانست سوء استفاده از قانون را محدود کند بدون این که با یک ممنوعیت فراگیر جامعه را از مزایای این نهاد محروم کند. به نظر می‌رسد این همان چیزی است که امام علی و ابن عباس با سخنی که مکرراً ایشان نقل شده است (همچنان که پیش‌تر اشاره شد) تلاش می‌کردند بر کرسی بنشانند: «لولا أن عمر نهى عن المتعة ما زنى إلا لشقي»، یعنی مخالفت با روش مشخصی که در این مورد در پیش گرفته شد و نه زیر سوال بردن صلاحیت خلیفه برای اخذ تصمیم. برای اطلاعات بیشتر، نک. الکاشف الغطاء، اصل الشيعة، ۲۰۴-۲۰۵؛ مطهری، نظام حقوق زن، ۶۰-۶۱.

۸۱. مراجعه کنید به بحثی که پیش‌تر درباره مقدار دینه واجب الاداء برای مرگ یا جراحت یک انسان مطرح شد، و گفتیم که پیامبر با حکم خود آن را بر مبنای قیمت شتر در بازار که ارزشمندترین کالای واحد در جامعه عرب آن زمان بود مشخص کرد. در زمان پیامبر قیمت یک شتر ده دینار بود، معادل با صد درهم، اما عمر بعداً در دوران خلافت خود نرخ صرف را به یک دینار در برابر دوازده درهم تغییر داد چون قیمت واحد شتر افزایش یافته بود (مثلاً، نک. شافعی، الامم، ۲۷۴/۷، ۳۸۰). فقها و مکاتب فقهی بعدی بر سر این که بعد از آن چه کنند اختلاف پیدا کردند. حنفی‌ها ترجیح دادند نرخ صرفی که در حکم منسوب به پیامبر تعیین شده بود به کار ببرند، که برای تمام ارجاعات آینده از آن لحظه به بعد نرخ ثابت را در اختیار ایشان گذاشت، اما عمده دیگر افراد همچنان نرخ که عمر وضع کرده بود به کار می‌بردند. با وجود این، شافعی یک راه میانه اتخاذ کرد و به جای پذیرفتن نرخ مشخص عمر، از معیاری که او پایه گذارده بود پیروی کرد. این نظر او درباره تصمیم عمر در الامم، ۳۷۵/۷، ۴۱۱-۴۱۳ است:

قال الشافعي: دية الحزب المسلم مائة من الإبل كما فرضها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فإن اعوزت الإبل فقيمةها. فإذا أقومها عمر قيمة يومها فاتباعه أن تقوم - كلما وجبت على إنسان - قيمة يومها. فتؤخذ الإبل ما وجدت وتقوم عند الإعواز على ما وصفت.

شافعی گفت: «خون بهای مسلمان آزاد یک صد شتر است، همان طور که پیامبر خدا (صلی الله علیه و سلم) تعیین کرد. اگر کسی شتر نداشته باشد، آنگاه قیمت شتران. عمر قیمت شتر را براساس قیمت آن در زمان

وضعیت متعه با گذر زمان و مکان تغییرات چشم‌گیری یافته است. با توجه به این که احتمال داشت متعه در غیاب شهود باعث انکار فرزند از سوی پدر شود، دغدغه‌های عمر در بستر خودشان معتبر و مشروع بودند. اما این احتمال هم وجود داشت که جایگاه عملی متعه از زمانی به زمانی و فرهنگی به فرهنگی دیگر تغییر کند. امروزه، کسانی که در یک جامعه شیعه رشد یافته‌اند، از جمله نویسندگان این اثر، می‌دانند که امروزه و نیز از گذشته، متداول‌ترین انگیزه برای این که یک مرد متاهل پذیرای ازدواج متعه معتبر بشود، ناباروری همسر اول و دائم یا گاهی فقدان یک فرزند مذکر در خانواده است. ازدواج مرد با یک همسر دائم دوم همیشه ممکن نیست، چه به دلیل وضعیت مالی شخص، یا سلیق خاص فرهنگی، یا تمایل به اجتناب از به خطر انداختن روابط عاشقانه، آزمایش، و شادمانی در خانواده خود، یا به دلیل احترام و احساس سپاس‌مندی به شریک نخست زندگی. تولد فرزند در زندگی مردی که همسر دائمش نابارور است موهبتی است که او با بیشترین لذت، افتخار، و سپاس‌گزاری دریافت می‌کند، و موقعیتی را فراهم می‌کند که بسیار متفاوت از فرهنگ مدینه در زمان عمر و شرایط موجود در حکایت پیش‌گفته است. با وجود این، موارد نادری از انکار رابطه فرزند که کماکان وقتی رخ می‌دهد که ازدواج ثبت نشده باشد<sup>۸۲</sup> (حتی در ازدواج‌های معمولی یا «دائم»)، همچون وضعیت مدینه در زمان عمر همچنان منشاء نگرانی است.

مایلم سه نکته دیگر را پیش از تمام کردن این موضوع و شروع موضوع بعدی یادآور شوم.

نخست، قرآن (روم: ۲۱) غایت ازدواج را با تعبیری شفاف توضیح می‌دهد:

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾

و از نشانه‌های او اینکه از میان خودتان همسرانی برای شما آفرید تا بدیشان آرام گیرید و میانتان دوستی و رحمت نهاد.

در چنین موقعیتی که روایات دینی بسیار متعارض و اعتماد ناپذیر است، و مراجع اسلامی متقدم نیز به شدت با یکدیگر اختلاف دارند، فقیهی که بی‌طرف است اگر بخواهد این مسئله را فقط بر اساس حکمت قرآنی ازدواج قضاوت کند چه بسا این استدلال مشروع را عرضه کند که وقتی

حیات خود مشخص کرد، پس پیروی از او مستلزم آن است که هرگاه کسی موظف به پرداخت شتر می‌شود بر اساس قیمت زمان خود شتر [یعنی قیمت شتر در بازار] را مشخص کند. پس هرگاه شتر در دسترس بود باید استفاده شود، و در غیر این صورت وقتی شتر موجود نیست قیمت آن در بازار [باید استفاده شود]، همچنان که گفته شد.»

۸۲ تاکید و ایالتیک آوردن متن این فقره برگرفته از متن انگلیسی مولف است (مترجمان).



ازدواج دائم به هر دلیلی امکان پذیر نباشد،<sup>۸۳</sup> مثلاً همچنان که برخی افراد قائل هستند، وقتی تعلقات دینی طرفین با هم متفاوت است،<sup>۸۴</sup> قول و قرارهای زمان مند برای کسب آرامش و آسایش دوجانبه و نیز عشق و علاقه، مشمول مشروعیت اولیه متعه می شود، مشروط بر این که تمام دیگر شروط ضروری یک ازدواج اسلامی<sup>۸۵</sup> برآورده شود و از مفاسدی که قرآن (نساء: ۲۵) و مائده: (۵) هشدار داده است، اجتناب شود.<sup>۸۶</sup>

۸۳. این گونه موقعیت ها چه بسا شامل مواردی از این دست بشود که مثلاً همسر نمی خواهد به محل اقامت شوهر نقل مکان کند و ترجیح می دهد در منزل خود بماند، و این وضعیت است که قانون خانواده اسلامی در ازدواج متعه مجاز می داند، اما در ازدواج دائم نه. ازدواج «نهاریه» که از اواخر قرن اول هجری در شرع اسلامی شهرت یافته است نوع تقریباً مشابهی از ازدواج است که کوشیده است این محظور را رفع کند، اگرچه در یک چارچوب دائمی (نک. الموسوعة الفقهية [کویت]، ۴۱-۳۷۶-۳۷۷؛ همچنین ابن ابی شیبیه، مصنف، ۱۲۱/۶، و دیگر منابع مذکور در پانویس مصحح در آنجا) و در زمان های متأخرتر به عنوان «زواج مسیار» (برای اطلاع از نظر امام صادق و پدرش درباره این گونه ازدواج، نک. عیاشی، تفسیر، ۱/۴۴۷؛ کلینی، کافی، ۴۰۲/۵-۴۰۳؛ طوسی، تهذیب، ۷/۳۷۲، ۳۷۴). در ازدواج متعه معافیت های دیگری نیز نسبت به قوانین عمومی ازدواج دائم مجاز اعلام شده است؛ اطاعت همسر از شوهر در متعه واجب نیست، همچنین شوهر هیچ گونه تعهد مالی در قبال زن ندارد. برخلاف ازدواج دائم، در ازدواج متعه دو طرف می توانند بر هر شرطی و محدودیتی که می خواهند توافق کنند، مثلاً قید کنند که هیچ فرزندی در کار نباشد، یا مقاربتی اتفاق نیفتد، یا شبیه آن. هرگونه تخطی شوهر از شرایط و محدودیت هایی که دو طرف برای روابط جنسی لحاظ کرده اند، معادل تجاوز تلقی می شود، مگر این که مطابق با شرایطی باشد که طرفین دوباره بر سر آن توافق کرده باشند. ۸۴. این از انگیزه های متداول برای ازدواج های متعه در جامعه شیعه در گذشته و امروز بوده است. اکثر روایات در مجموعه های حدیثی شیعه، و نظر اکثریت در فقه شیعه، امکان ازدواج میان مردان مسلمان و زنان غیر مسلمان اهل کتاب را به ازدواج موقت و به مدت زمانی مشخص محدود می کنند، که معمولاً نود و نه سال تعیین می شود، اگرچه بعضی فقها دست کم در روزگار کنونی نسبت به مدت زمانی که فراتر از طول طبیعی عمر انسان است تردید روا داشته اند. آن ها معتقدند این شکل مدت زمان باعث می شود این ازدواج در عمل به ازدواج دائم بدل شود. به این نکته نیز باید توجه کنیم که بر اساس چند روایت از امام صادق و پدرش (احمد بن محمد بن عیسی، نوادر، ۱۱۱؛ کلینی، کافی، ۵/۳۵۶، ۳۵۸، ۳۶۰)، مرد مسلمان تنها زمانی مجاز به ازدواج میان دینی است که ازدواج با همسر مسلمان آزاد یا برده ممکن نباشد:

لا ینبغی للمسلم الموسر أن یتزوج الأمة إلا أن لا یجد حرّة، وکذلک لا ینبغی له أن یتزوج امرأة من أهل الکتاب إلا فی حال ضرورة لا یجد مسلمة حرّة ولا أمة.

مسلمانی که توانایی مالی دارد نباید با یک کنیز ازدواج کند مگر این که نتواند [برای ازدواج] زن آزاد پیدا کند. به همین نحو، او نباید با زنی از اهل کتاب ازدواج کند مگر در حال اضطرار، وقتی هیچ زن مسلمان آزاد یا کنیزی پیدا نکند (کلینی، کافی، ۵/۳۶۰).

۸۵. همچنان که بردانشوران فقه خانواده اسلامی به خوبی معلوم است، ابوحنیفه و پیروانش ازدواج بدون اذن ولی را برای زن بالغ عاقل مجاز می دانستند (الموسوعة الفقهية [کویت]، ۴۱: ۲۴۸-۲۴۹)، و بسیاری فقهای متقدم شهود را برای ازدواج لازم نمی دانستند (ابن قدامة، مغنی، ۹/۳۴۷-۳۴۸).

۸۶. همین را می توان درباره مواردی گفت که مثلاً در غیاب یک همسر دائم، تعاملاتی بر مبنای مراقبت و حمایت از یک زن شکل می گیرد، به هر نیت حقوقی و اخلاقی دیگری، چنان که در سنت پشتمانی اخلاقی، قبیله ای، و مالی در مکه پیش از اسلام به چشم می خورد، و همان طور که قبلاً گفتیم، در قاعده ای که به تأیید پیامبر رسیده بود. انگیزه های معقول، مانند فرزندآوری برای کسی که همسر دائمش نابارور است، یا مشکل

با وجود این، این نگاه به هیچ وجه نمی‌تواند توجیه‌گر روایاتی باشد که تشویق‌گر عمل متعه است،<sup>۸۷</sup> مگر بدان اندازه که آن روایت‌ها را انعکاس واکنشسی خشمگین به زشت‌انگاری متعه از سوی اعضای گروه مقابل بدانیم.<sup>۸۸</sup> به علاوه، همان‌طور که در آثار مرتبط با جعل حدیث در حیطه غذاها، شیرینی‌ها، و میوه‌ها هشدار داده‌اند، باید نسبت به روایاتی که به امیال و وسوسه‌های انسانی می‌پردازد، و نیز روایاتی که متضمن سوگیری‌های اجتماعی، محلی، و قبیله‌ای است، مانند روایاتی که شهرها و مناطق مشخصی را تحسین یا تحقیر می‌کند، بسیار محتاط باشیم.

با توجه به این که مکتب مگه تا نیمه قرن دوم به حلیت متعه گرایش داشت و فقیه اصلی آن یعنی عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریج (م. ۱۵۰)، با شصت،<sup>۸۹</sup> هفتاد،<sup>۹۰</sup> یا نود<sup>۹۱</sup> زن در طول زندگی خود ازدواج متعه کرده بود، واضح است که مسلمانان دست‌کم در مگه می‌توانستند آزادانه و بدون مشکل جدی متعه کنند.<sup>۹۲</sup> این واقعیت که امام صادق و پدراو آشکارا به نفع تداوم حلیت متعه استدلال می‌کردند، به روشنی نشان می‌دهد که در زمان حیات ایشان هیچ نیازی به رعایت تقیه در این موضوع نبوده است. با وجود این، حتی یک روایت هم وجود ندارد که نشان بدهد یکی از این دو امام حتی یک بار ازدواج متعه کرده است، حال آن‌که اگر ایشان جدا قصد داشتند که پیروان خود را به متعه تشویق کنند، بهترین و موثرترین راه این بود که شخصاً چنین کاری کنند و جمع اصحاب خود را نیز آگاه سازند.<sup>۹۳</sup>

دوم، آن‌که متعه به عنوان یک نوع ازدواج<sup>۹۴</sup> همان شرایط اساسی ازدواج دائم را دارد،<sup>۹۵</sup> مهم‌تر

اولاد ذکور، وقتی خانواده فاقد آن است، می‌تواند در موقعیت‌هایی که پیش‌تر توصیف شد به طور مشروع در همین چارچوب تلقی شود.

۸۷. مثلاً، حمیری، قرب الإسناد، ۴۴؛ کلینی، کافی، ۴۶۵/۵؛ ابن بابویه، فقیه، ۲۹۴/۳-۹۷.

۸۸. نک. ابن بابویه، فقیه، ۲۹۵/۳: «خلاقاً علی من أنکرها».

۸۹. ذهبی، تاریخ الإسلام، ۹۲۰/۳.

۹۰. ذهبی، میزان الاعتدال، ۶۵۹/۲.

۹۱. ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ۳۳۳/۶؛ ذهبی، تذکرة الحفاظ، ۱۷۱/۱. این سه رقم در خط عربی ممکن است به یکدیگر تصحیف بشوند.

۹۲. در مدینه وضعیت متفاوت بود. نک. کلینی، کافی، ۴۶۷/۵.

۹۳. برای اطلاع از موقعیتی مشابه در یک مکتب غیر شیعی، نک. شقصی اباضی، منهج الطالبین، ۳۸۶/۱۵ (نیز نک. کندی، مصنف، ۴۴۵/۱۹)، که نویسنده پس از ارائه فهرستی از فقها و ائمه اباضی که متعه را حلال می‌دانستند، چنین نظر می‌دهد:

ولم نعلم أن أحداً من أصحابنا فعل تزویج المتعة. ونحن بهم نقتدی وبنورهم نهتدی.

اما نمی‌دانیم که آیا هیچ یک از اصحاب ما ازدواج متعه کرده‌اند یا خیر. ما به آنها اقتدا می‌کنیم و از نورشان راه می‌جوییم.

۹۴. مفید، المسائل الصاغانیة، ۴۱-۴۲.

۹۵. شکل ۱ نشان می‌دهد که این مسئله در عمل چگونه اجرا می‌شد.

از همه، الزام به دوره عده بعد از پایان وصلت.<sup>۹۶</sup> با وجود این، در نیمه اول قرن دوم که حامیان مشروعیت متعه هنوز در میان اکثریت حضور داشتند، متعه به گونه ای انجام می شد که گاهی اوقات باقیود و شرایط ازدواج اسلامی کاملاً سازگار نبود. متعه در آن زمان فعلی از سرگمراهی، کژفهمی، و تحریف بود که پیوسته شکایت امام صادق را برمی انگیزت، همان طور که در برخی سخنانی که پیش تر نقل کردیم به چشم می خورد.<sup>۹۷</sup> روایات وارده از امام صادق و پدرش تأکید دارد که پیامبر هرگز حلیت نوعی از ازدواج را که متعه نام داشت لغو نکرد، و عمر در جایگاه رهبر جامعه اسلامی، صلاحیتی برای نسخ آن نداشت، و در واقع هرگز نه قصد چنین کاری داشت و نه تلاشی بدین منظور انجام داد. آن چه او انجام داد، ممنوع کردن عملی بود که به الگویی برای سوءاستفاده فراگیر از قانون در زمان او تبدیل شده بود. از این رو، متعه به عنوان یک مقوله فقهی، همچنان به لحاظ اصولی جایز بود. بنابراین بحث و جدل برجسته های نظری و الهیاتی مسئله متعه متمرکز بود. این هرگز مستلزم آن نبود که هر یک از اعضای جامعه، به ویژه اشخاصی که همسران دائم داشتند،<sup>۹۸</sup> ملزم بودند یا می توانستند واقعاً متعه کنند.

۹۶. نک. احمد بن محمد بن عیسی، نوادر، ۸۳؛ کلینی، کافی، ۴۵۸/۵؛ ابن بابویه، فقیه، ۲۹۶/۳؛ طوسی، تهذیب، ۲۶۵/۷.

۹۷. امام باقر نیز در روایتی در کلینی، کافی، ۴۵۳/۵، توصیه به احتیاط کرده است:

أبو مریم قال سئل أبو جعفر عن المتعة فقال: إن المتعة اليوم ليست كما كانت قبل اليوم. إنهن كن يؤمنن بيومئذ واليوم لا يؤمنن.

[ابو مریم]: از ابو جعفر [امام باقر] درباره متعه سؤال شد و او پاسخ داد: «متعه امروز مثل سابق نیست. زنان [در ادعای پاکدامنی] قابل اعتماد بودند. اما امروز دیگر قابل اعتماد نیستند.»

۹۸. این که متعه برای کسانی که همسران دائمی دارند وضع نشده است، به وضوح از سخن امام علی و ابن عباس که به کرات نقل شده است (وقبلاً ذکر شد) فهمیده می شود: «لولا أن عمر نهى عن المتعة ما زنى إلا شقي»، زیرا فرض می گیرد که شخص برای ارضای شهوت خود به غیر از زنا راه دیگری ندارد. همچنین این روایات را از کلینی، کافی، ۴۵۲/۵-۴۵۳ (همچنین نخستین روایت در احمد بن محمد بن عیسی، نوادر، ۸۷) ببینید:

علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عن المتعة فقال: ما أنت وذاك وقد أغناك الله عنها؟

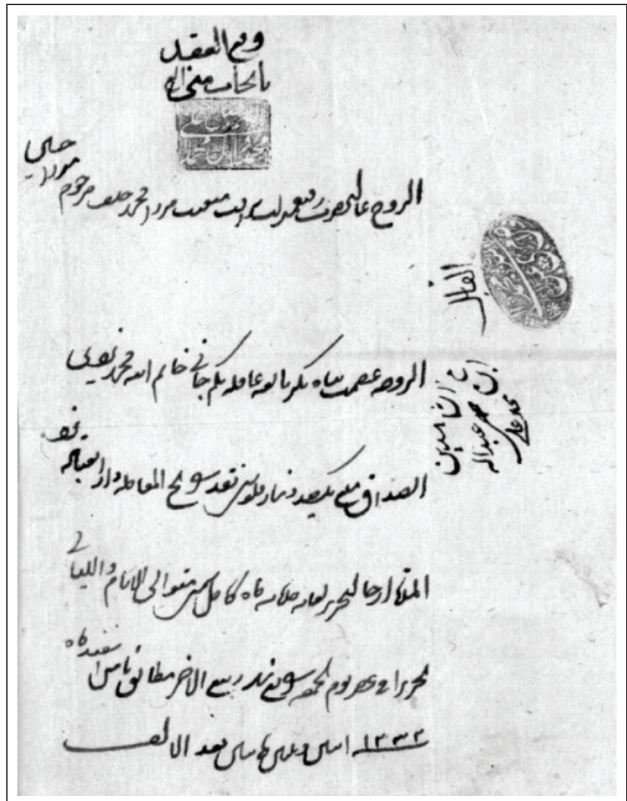
[علی بن یقطین]: از ابو الحسن [موسی الکاظم] درباره متعه پرسیدم. گفت: «تورا چه کار است با آن؟ خداوند تورا از آن بی نیاز کرده است.»

الفتح بن یزید قال: سألت أبا الحسن عن المتعة فقال: هي حلال مباح مطلق لمن لم يغنه الله بالتزويج.

[فتح بن یزید]: از ابو الحسن درباره متعه پرسیدم. فرمود: «برای کسی که خداوند او را با ازدواج بی نیاز کرده است حلال است.»

كتب أبو الحسن إلى بعض موالیه: لا تشغلوا بها عن فؤسكم وحرائرکم.

ابوالحسن به برخی از موالی خود نوشت: «مبادا این [متعه] توجه شما را از خانواده تان و زنان آزاد تان منحرف کند.»



تصویر شماره یک

این نمونه‌ای از یک سند است که شرایط یک ازدواج متعه را بیان می‌کند، مربوط به یزد در اوائل قرن سیزدهم (در منطقه مرکزی ایران)، که در جعفریان، نسخه خوانی، ۱۶۶/۲۴-۱۶۷ منتشر شده است.

متن سند:

زوج: میرزا محمد، پسر مرحوم میرزا حسین.

زوجه: جانی خانم، دختر محمد یزدی.

صداق [هدیه عروسی]: مبلغ یکصد دینار فلوس، مصرف متداول در دارالعباده یزد.

مدت: از تاریخ این سند برای سه ماه پیاپی کامل شمسی.

تاریخ: در عصر جمعه، ۴ ربیع الثانی، مطابق ۸ اسفند سال ۱۲۳۲.

بالای سند: قرارداد [ازدواج] ایجاب [یعنی پیشنهاد ازدواج از طرف زن] توسط من [مهر عاقد با نام محمد] خوانده شد.

حاشیه سمت راست سند: پذیرنده [ی ازدواج از طرف مرد] [مهر شخصی که وکیل شوهر در

پذیرش ازدواج بوده است، همچنين با نام محمد.

حاشیه سمت راست سند، زیرشهادت نماینده شوهر: از جمله شهود [ما هستیم]: [۱] عبدالله، پسر محمد [۲] محمد علی.

نکته سوم و پایانی آن که در حیطه روابط زناشویی، بسیاری فرهنگ‌های قومی، قبیله‌ای، و منطقه‌ای مسلمان مفهوم ازدواج موقت را ناپسند می‌شمردند، به همان نحو که بسیاری مسلمانان معاصر چند همسری را مذموم می‌شمارند و اگر یک مورد از آن به گوششان بخورد واکنش فوری‌شان این است که می‌پرسند «مگر چه مشکلی وجود داشته؟».<sup>۹۹</sup> بسیاری از خانواده‌ها هرگز چیزی را جز روابط دائم برای پسران یا دخترانشان تأیید نمی‌کنند. مردان و زنان برآمده از خانواده‌های اشرافی و بلند پایه نیز هرگز فکر این نوع ازدواج را به سر خود راه نمی‌دادند.<sup>۱۰۰</sup> این امر تا حدّ زیادی ناشی از ذهنیتی است که بر اثر کثرفهمی‌های افراد جاهل و کثرفتناری‌های اشخاص هرزه و هوس‌باز شکل گرفته است، یعنی همان چیزی که امام صادق محکوم کرد، اما فرهنگ طبقاتی و خانوادگی که هیچ ربطی به حلیت و حرمت ندارد نیز در آن دخیل بوده است، همچنان که در بالا بیان شد.

در مجموع، این واقعیت که متعه حلال بود به این معنا نبود که از لحاظ آداب و ظرافت امری مقتضی و مثبت بوده است یا از نظر همگان پسندیده به حساب می‌آمد. امور «حلال» پر شمار دیگری بود - و هست - که بسیاری افراد به رغم حلیت هرگز نزدیکش نمی‌شوند.<sup>۱۰۱</sup>

در پاسخ به کسانی که شاید اصرار داشته باشند که هر کس عملی را مشروع بداند باید خود آماده انجام دادن آن باشد، این مثال‌های مختصر مسئله را روشن خواهد کرد؛ چندین نفر از فقهای حدیث‌گرا در دوره‌های متقدم و متأخر، نویسندگان ادراشتر را حلال می‌دانستند،<sup>۱۰۲</sup> حتی اگر آن چنان

۹۹. به همین نحو، بسیاری خانواده‌ها و گروه‌ها ازدواج پسران و دختران خود را با یک زن یا مرد بیوه به عنوان نخستین تجربه ازدواج ناخوش می‌دارند. به همین منوال، تاکید فزاینده بر بکارت در بسیاری جوامع اسلامی، در عین حال که ائمه (مثلاً کلینی، کافی، ۴۱۳/۵) و دیگر مراجع متقدم اسلامی (مانند عبدالرزاق، مصنف، ۱۰۶/۷) تاکید داشته‌اند که صرفاً یک ویژگی بدنی است که ممکن است با حرکت‌های جسمانی ساده به آسانی آسیب ببیند، نمونه‌ای دیگر از یک رفتار فرهنگی است که هیچ ربطی به سنت و هنجارهای اسلامی ندارد.

۱۰۰. نک. توصیه امام صادق در طوسی، تهذیب، ۲۵۳/۷ بر ضد ورود به روابط موقت با «زنان مومن». دست‌کم یک تک‌نگاری بر ضد انجام متعه با نواندگان، مونث پیامبر نوشته شده است. نک. رساله فی حرمة التمتع بالعلویات، یاد شده در آقا بزرگ طهرانی، ذریعة، ۳۹۵/۶.

۱۰۱. در چندین نمونه از احادیثی که پیش‌تر نقل شد، امام می‌گوید چیزی حرام نبود اما «مردم از آن شمشز می‌شدند و از آن اجتناب می‌کردند و به همین جهت ما [نیز] نسبت به آن حس اشمزاز و دوری داریم». برای نمونه نک.، عیاشی، تفسیر، ۱۲۶/۲، ۴/۳؛ طوسی، تهذیب، ۱۸، ۶/۸.

۱۰۲. نک. الموسوعة الفقهية [کویت]، ۹۱/۴۰-۹۲. مورد متعه قطعاً متفاوت بود، چه آن‌که اندیشه‌ای برخاسته از ذهن «بعضی فقها» نبود، بلکه امری بود که فقها به اجماع پذیرفته بودند که به تأیید پیامبر رسیده است، دست‌کم روزگاری، و تصدیق کرده بودند که تعداد قابل توجهی از صحابه برجسته در زمان حیات پیامبر متعه

که بعضی مردمان روزگار باستان تجویز می‌کردند دارویی برای درمان بیماری خاصی نباشد. اما آیا این بدان معنا بود که مثلاً عبدالله بن عمیر اللیثی<sup>۱۳</sup> که در گفتگویی با امام باقر حلال بودن متعه را با مطلوب بودن آن خلط کرده بود،<sup>۱۴</sup> هر روز همراه با صبحانه خود یک لیوان «شترکولا» می‌خورد؟ شاید او چنین می‌کرد، اما اکثریت قاطع انسان‌ها هرگز چنین ذوق و شوقی نداشتند. به همین نحو، بعضی فقهای متقدم و مکاتب متأخر خوردن مارمولک، موش صحرائی، و قورباغه را حلال می‌دانستند،<sup>۱۵</sup> اما آیا عبدالله بن عمیر اللیثی در ناهار و شام روزانه خود از این خوردنی‌ها مصرف می‌کرد؟ شاید او چنین می‌کرد، اما چنین نبود که همگان به اندازه او به این گونه موارد میل داشته باشند. بنابراین، سوال مکرر بعضی از مخالفان اصل پدیده متعه که می‌گویند آیا معتقدان به حرمت متعه به بستگان مونث خود اجازه ارتکاب آن را می‌دهند،<sup>۱۶</sup> بی‌ربط است.

را تجربه کرده‌اند. با وجود این، این پرسش که وقتی شخصی چیزی را حلال می‌داند آیا باید از اجرای آن رابرخود و خانواده‌اش نیز خشنود باشد، در هر دو مورد به یکسان صدق می‌کند.

۱۰۳. احتمالاً همان عبدالله بن عبید بن عمیر اللیثی مکی (م. ۱۱۳). نک. مزی، تهذیب الکمال، ۲۵۹/۱۵-۲۶۱، و منابع ذکر شده در پانویس‌های مصحح.

۱۰۴. احمد بن محمد بن عیسی، نوادر، ۸۶؛ کلینی، کافی، ۴۴۹/۵.

۱۰۵. نک. کوک، «قانون غذایی اسلامی متقدم»، به ویژه ۲۲-۲۳۲، ۲۵۲-۲۵۳.

۱۰۶. برای اطلاع از یک نمونه اولیه دیگر از آن گونه، نگاه کنید به کلینی، کافی، ۴۵۰/۵ (همچنین مرزبانی، اخبار شعراء الشیعة، ۸۸؛ ابن الندیم، فهرست، ۲۲۴ [در پانویس، از یک نسخه خطی این اثر]). این گویا گفتگویی بین ابوحنیفه و صاحب الطاق متکلم شیعه بوده است. اما نسخه‌ای از داستان در موفق بن احمد مکی، مناقب ابی حنیفة، ۱/۱۴۵، این گفتگورا به ابوحنیفه و ابن ابی لیلی نسبت داده است.