

الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي
العدد الثامن عشر، السنة الخامسة، ربيع ٢٠١١م، ١٤٣٢هـ

□ شروط النشر:

- ◀ ترحب المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفقه الإسلامي وأصوله، وعلم الحديث، والرجال، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- ◀ يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- ◀ تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.
- ◀ يحقّ لهيئة التحرير إعادة صياغة النصوص التي ترد إليها إذا اقتضت الضرورة ذلك، شرط أن لا يؤدي إلى الإخلال بمقصود الكاتب.
- ◀ للمجلة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- ◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

رئيس التحرير
حيدر حب الله

مدير التحرير
محمد عباس دهيني

المدير العام
علي باقر الموسى

المدير المسؤول
ربيع سويدان

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

د. أحمد الريسوني المغرب
د. عبدالهادي الفضلي السعودية
د. محمدخير قيرباش أوغلو تركيا
د. محمد سليم العوا مصر
الشيخ محمد علي التسخيري إيران

تنفيذ وإخراج
مركز الثقلين

تصميم الغلاف
Idea Creation



فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي
تصدر عن مركز البحوث المعاصرة في بيروت

□ وكلاء التوزيع:

- ◀ شركة الناشرون - بيروت ، لبنان
① هاتف: ٢٧٧٠٠٧ - ١ - ٩٦١ +
◀ المغرب: الشركة الشريفة للتوزيع والصحف
① سوش برس هاتف: ٤٠٠٢٢٣
فاكس: ٤٠٤٠٣١ / ٢
ص.ب: ٦٨٣ / ١٣
◀ مصر - القاهرة: مؤسسة الأهرام - شارع الجلاء
① هاتف: ٥٧٨٦١٠٠
ص.ب: ٦٨٣ / ١٣
◀ إيران - قم: كذرخان - مكتبة الهاشمي
① هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ - ٢٥١ - ٩٨ +
ودفتر تبليغات «بوستان كتاب»، چهار راه شهدا
① هاتف: ٧٧٤٢١٥٥ - ٢٥١ - ٩٨ +
◀ البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع
① هاتف: ١٧٤٨٨٩٩٢ (+٩٧٣)

□ المراسلات:

باسم رئيس التحرير
لبنان - بيروت - ص.ب: ٣٢٧ / ٢٥
www.nosos.net
البريد الإلكتروني: info@nosos.net

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر ، لبنان - بيروت ،
الحدث ، قرب مستشفى السان تريز ،
مفرق ملحمة كسّاب ،
خلف المركز الثقافي اللبناني ،
بناية عبد الكريم وعطية ،
تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠
البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

المجلد

□ كلمة التحرير

◀ إشكالية العلاقة بين المثقف والفقيه، جولة عابرة في سياقات تجربة السيد الصدر
أنموذجا / الحلقة الثالثة
الشيخ حيدر حب الله..... ٥

ملف العدد

الفن والغناء في الفقه الإسلامي / ١

- ◀ الفن والجمال، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي
الشيخ محمد إبراهيم جناتي ١٢
- ◀ الغناء والموسيقى المتعالية، قراءة جديدة من زوايا متعددة
د. علي محجوب..... ١٠٥
- ◀ نظرية الموسيقى المتعالية، مراجعة تحليلية ونقدية
السيد محسن الموسوي الجرجاني ١٣٢
- ◀ الغناء والموسيقى وآلات اللهو، دراسة فقهية استدلالية
الشيخ حسن حسين البشير..... ١٥٢
- ◀ فقه الموسيقى عند السيد بهشتي، عرض وبيان
السيد علي باقري..... ١٨٢
- ◀ الغناء في ميزان الفقه الإسلامي، نظرة متجددة
د. السيد علي رضا صدر الحسيني..... ١٨٧

❑ دراسات

◀ فلسفة الفقه، إشكالية الإدراك والتكوين

أ.د. عبد الأمير كاظم زاهد..... ٢١٢

◀ دولة المدينة المنورة، بناء العلاقة مع الأقليات الدينية

د. السيد محمد الثقفي..... ٢٢٣

◀ قانون العقوبات الجنائية، الأقليات الدينية أنموذجاً

السيد فاضل الموسوي الجابري..... ٢٤١

◀ نزاهة الشعائر الحسينية، نقد مقالة «التطير والأعمال المستهجنة في العزاء

الحسيني»

الشيخ محسن محقق / الشيخ حسين سيف الله..... ٢٥٧

◀ صوم المسافرين في شهر رمضان، دراسة فقهية استدلالية

الشيخ أحمد عابدين..... ٢٨٤

◀ أصول التجريم في الأعمال المنافية للعدالة القضائية، قراءة وفق الأسس
الجزائية الإسلامية

د. عبد العلي توجهي / أ. مصطفى مسعوديان..... ٢٩١

◀ نظرية فضل الرحمن في الاجتهاد الديني، مطالعة ونقد / القسم الثاني

د. الشيخ محمد جعفر علمي..... ٣٠٤

❑ قراءات

◀ منهجية كتاب «الأخبار الدخيلة»، مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف
الرواية ومعايير تنقيحها وتصحيحها / القسم الثاني

أ. عبد المهدي جلال..... ٣٢٥

إشكالية العلاقة بين المثقف والفقير

جولة عابرة في سياقات تجربة السيد الصدر أنموذجاً^(*)

. الحلقة الثالثة .

الشيخ حيدر حب الله

فض الاشتباك بين المثقف والفقير

إذا جئنا إلى الحلول التي قد نلجأ إليها في نصوص وتجربة السيد الشهيد الصدر، فإننا نوجه لأنفسنا السؤال التالي: هل سعى السيد الصدر لحل هذه المعضلات الثلاث المتقدمة (إشكالية المنهج، إشكالية السلطة، إشكالية الاعتراف)، سواء عبر عنها هو نفسه بأنها حلول لإشكالية العلاقة بين المثقف والفقير أم لا؟ في تقديري إنَّ الجواب سيكون بالإيجاب، فقد كان هذا السعي واضحاً وملموساً، وذلك عبر الخطوات التالية التي نلمسها في تجربته:

١- تثقيف الفقير وتفقيه المثقف

لعلَّ هذا هو أوَّل الخطوات في طريق الحل. فعندما تتقَّف الفقيه وتفقه المثقف يقترب الاثنان من بعضهما فكرياً، أي يحصل نوع من التقارب الفكري والمزاوجة الفكرية بين الطرفين. وعندما تكون هناك عزلة وجفاء وغربة وقطيعة بين الفريقين، فلا يعرف الفقيه شيئاً عن تفكير المثقف وطريقته، ولا يعرف المثقف شيئاً عن فكر الفقيه وطريقة تفكيره، تزداد الإشكاليات حدة.

عندما نقول: ثقَّف الفقيه فأنا أخدم مشروع حلَّ الإشكالية بين المثقف والفقير؛

(*) نصَّ الكلمة التي ألقيت بمناسبة شهادة الإمام محمد باقر الصدر، في قاعة القدس في الحوزة العلمية في مدينة قم، بدعوة من المجمع العام للحوزة العلمية واتحاد الطلاب العراقيين في إيران، وذلك بتاريخ ٢٠١٠/٤/٩م، مع بعض التصرف والتعديل.

لأنني أقترّب بالفقيه من أن يصبح على تماس مع طريقة تفكير المثقّف، ويتماهاى معه، ويتقمّصه. وعندما أقول للمثقّف: تعالَ كي تتعرّف على الفقه والعلوم الحوزوية أكون قد كسرت جبل الجليد الموجود بين الفريقين. طبعاً بشرط أن تكون ظروف التعرّف على بعضهما غير صداميّة، أي في حال طبيعيّة.

عندما يكتب السيد محمد باقر الصدر كتابه «المعالم الجديدة للأصول»، ويراد لهذا الكتاب أن يعرّف الجامعيين والأكاديميين على علم أصول الفقه الموجود في الحوزات العلميّة، والذي هو من أكثر العلوم الإسلامية أصالةً، بعد إنتاجه من رحم التجربة الحضارية الإسلامية، على خلاف مثل: الفلسفة والمنطق، المشويبان بنطفة يونانية، وإن تطوّرا بشكل هائل في التجربة الإسلامية، فإنّه يهدف للتقريب بين الصرحين العلميّين الكبيرين: (الحوزة؛ والجامعة)؛ إذ لماذا يريد أن يعرّف المثقّف أو الجامعي أو الأكاديمي على الحقيقة والمجاز والتبادر والعلم الإجماليّ والاستصحاب؟! ولماذا يريد تعريفه بالتخصيص والتقييد واستصحاب العدم الأزليّ؟! وما هي الفائدة من وراء ذلك؟!

لا توجد ضرورة، لكن عندما يريد السيد الشهيد الصدر منه أن يتعرّف فهو يهدف إلى تقريبه من المناخ الفكريّ الموجود في داخل الحوزة، وكأنّه يريد أن يفقهه.

في هذه المناسبة يُنقل عن السيد الصدر أنّه كان يقول: يمكنني أن أمنح كلّ شخص جامعيّ ويحمل إجازة ما يحتاجه في وضعه الماديّ على أن يأتي إلى الحوزة العلميّة. ولعلّه أراد بذلك أن يشكّل في داخل الحوزة الشريحة الوسطى، أي الجامعيّ الحوزويّ والحوزويّ الجامعيّ.

ما معنى ذلك؟ دعونا نحلّ قليلاً. إنني أتوقع أن الذي كان يؤرّفه هو إشكالية التصادم. فعندما كان يريد منه أن يأتي فهو يقصد تكوين الفقيه المثقّف الجامعيّ والأكاديميّ الفقيه المتضلع في العلوم الإسلامية؟ وإلا فبماذا نفسّر مشروع المعالم الجديدة للأصول؟ وكيف نفسّر مشروعه الثاني أو مشروع تعريف الحوزويين بالعلوم الإنسانية أو ما شابه ذلك.

إذاً هناك رغبة - أعتقد أنها واضحة إلى حدّ ما - عند الصدر في أن يُنتج فقيهاً مثقفاً ومثقفاً فقيهاً. وإذا حصلنا على فقيه مثقّف ومثقّف فقيه فبالإمكان ردم الهوة الموجودة بين الفريقين.

٢- تحرير العلم والثقافة من الوضعيّة

من أعقد مشكلات الثقافة اليوم في علاقتها مع الدين والفلسفة أنّ الثقافة صارت رهينةً للتيار الوضعي والمدرسة الوضعيّة، إلى حدّ أنّه عندما يقال لك: ثقافة دينية، ومثقف متدينّ، فإنّك تتصوّر في الأمر مفارقةً؛ إذ كيف يكون هناك اجتماع بين الثقافة بما تمثّله من النزعة العلمية والدين بما يمثّله من النزوع الفلسفي الميتافيزيقي؟ كيف يلتقيان وليس في الدين حرية فكرية، ولا نقد، ولا ذات؟

لعلّ أهم خطوة يمكن للحوزات العلمية القيام بها؛ خدمةً للتقارب بين المثقف والفقيه، هي السعي لتقديم أنموذج قادر على أن يكون ثقافةً معاصرة بكلّ ما للكلمة من معنى، دون أن يكون وضعياً ملحداً.

ومن المناسب الاستشهاد بما أثاره العلامة الفقيه الشيخ محمد مهدي شمس الدين من التحفّظ على العلوم الإنسانيّة القائمة اليوم كلّها؛ لأنّها - من وجهة نظره - قد بُنيت على أصول فلسفيّة بشريّة في الغرب، تراكمت منذ عصر النهضة، واتخذت المنحى المادي التجريبي. وهذه الأصول الفلسفية الغربية لا نؤمن نحن بها، من حيث إنّنا نملك رؤية فلسفية خاصّة عن المعرفة والوجود والعالم والإنسان والبدائيات والنهايات. فمثلاً: المناهج التربوية والتعليمية قائمة على نظريات في العلوم الإنسانيّة مبنية بدورها على أصول فلسفيّة غير صحيحة إسلامياً، فهل يمكن القيام بوضع علوم إنسانية وفقاً لأصول فلسفيّة دينيّة؟ إنّ هذا الموضوع طويل يتّصل بقضايا أسلمة العلوم الإنسانيّة، وهي أسلمة قدّمت تصوّرات كثيرة مغلوطة حولها، في الوقت الذي تظلّ فيه ضرورة بمعنى من المعاني.

وهنا إذا استطعنا أن نقول بأنّ الأساس العلميّ الذي يعطي العلوم الطبيعية والإنسانية اعتبارها وقيمتها المنطقيّة هو نفس الأساس العلميّ الذي تستتج منه الحقائق الدينية فإنّنا نكون قد اقترنا منهجياً من المصالحة بين الفقيه والمثقف؛ لأنّنا شيّدنا المعرفة الدينيّة على أصول علميّة معاصرة، في الوقت الذي نكون قد حرّنا الثقافة من الوضعيّة.

هذا هو - في تقديري - مشروع «الأسس المنطقيّة للاستقراء» الذي قام به الصدر. فهذا الفيلسوف قد توصّل - في مقام التأسيس المعرفي الذي شهده هذا الكتاب، وليس في مقام الجدل - إلى أنّ المنهج العلميّ والفكريّ الذي يُراد له أن ينتج العلوم الطبيعية والإنسانية هو بعينه المنهج الذي يمكن من خلاله إنتاج المعرفة الدينية، وذلك بنسبة من

الاختلاف بسيطة، ألا وهو المنهج الاستقرائي في صيغته المعرفية الصدرية التي تمثلت في «المذهب الذاتي للمعرفة». وعندما يقوم الصدر بهذا المشروع فهو - شعر أم لم يشعر - قد ردم هوّة عظيمة بين طريقة التفكير الثقافية والعلمية المعاصرة وبين طريقة التفكير الدينية؛ لأنه قارب المناهج مع بعضها، أي جعلها تدنو من بعضها بعضاً، فلم يقل لهذا: أنت منهجك يعتمد على منطق «أ» الذي هو في وادٍ، فيما أنت منهجك يعتمد على منطق «ب» الذي يقع في وادٍ آخر، وإنما قال لهما معاً: بإمكاننا أن نتحدّث عن منهج قادر على أن يستجيب للجميع.

إنّ توحيد المنهج في لحظتنا التاريخية المعاصرة بالطريقة التي قدّمها الصدر ستساهم في تحرير الثقافة من النزعة الوضعية، وستجعله يوصل إلى الله تعالى وإثبات وجوده. وهذا شكلٌ من أشكال فض الاشتباك بين المثقّف والفقيه، عنيت تحرير الثقافة من الوضعية.

٣- تحرير الدين من الفقه

هناك تحرير آخر أرجو أن لا يفهم بطريقة خاطئة، وهو تحرير الدين والعلوم الدينية من الفقه. فهناك كلام كثير جداً في المؤسسة الدينية الشيعية - ولاسيما في حقبة الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين - في أنّها ضخّمت الفقه ولا تهتمّ إلاّ به، فأين علوم القرآن؟ وأين تفسيره؟ وأين علوم الحديث؟ وأين الفلسفة والعرفان والأخلاق؟ نصف سدس القرآن آيات أحكام على المشهور، لكنّ الحوزة العلمية مشغولة في تسع وتسعين بالمائة ممّا تعمل بالفقه الإسلامي. إنّه تضخّم الفقه. والأمر قريبٌ من ذلك على مستوى علم الحديث والاهتمام الحديثي عند أهل السنّة.

لا نريد الآن أن ندخل في تفسير تاريخي لهذا الوضع، وأنّه لماذا غابت العلوم الفلسفية والأخلاقية و.. عن الدرس الحوزوي؟ وإنّما نريد أن نرصد هذه المسألة من زاوية العقل الحوزوي، مع التأكيد على الدور الكبير الذي حصل بعد ذلك من قبل جماعة من العلماء الكبار، من أمثال: العلامة الطباطبائي، والإمام الخميني، وغيرهم، لإعادة إحياء النزعة العقلية والفلسفية والعرفانية والأخلاقية والتاريخية والقرآنية و..

هذه نقطة مهمّة جدّاً؛ إذ ليس تضخّم المادّة الفقهية في الدرس الحوزوي إشكاليةً

تربويّة في مناهج التعليم. إنّها أكبر من ذلك. فهي إشكالية تطال قدرتنا على التفكير. فالمشكلة لا تحلّ بزيادة مادّة درسيّة في الحوزة العلميّة، مثل: مادّة علوم القرآن الكريم، وإنّما في أنّ مساحة تفكيرنا صار أغلبها فقهياً، فيما آليات التفكير الأخلاقيّة والعرفانيّة والفلسفيّة والعقليّة والتاريخيّة باتت غائبة تقريباً!

هناك أسباب عدّة لزيادة هيمنة الفقه في الفترة الأخيرة، من نوع جهود المسلمين واستصراخهم لتطبيق الشريعة. فهذا الهدف المقدّس الذي اشتغل عليه المسلمون خلال القرن الأخير أعطى الفقه - بوصفه علم الشريعة - حضوراً استثنائياً في حياتنا. فصارت طريقة تفكيرنا فقهية، وصار معيار التديّن فقهياً أيضاً. فإذا استطعنا أن نخرج العلوم الأخرى - إلى جانب الفقه - من كونها موادّ تدريس في الحوزة فقط إلى كونها علوماً حاضرة بمناهجها الفكرية في طريقة فهمنا للدين نكون قد حقّقنا حلقة وصل كبيرة جداً بين الدين والعلم.

إنّنا نتحدّث هنا عن الحدّ الزائد لحضور الفقه في العقل الإسلامي، ولا نتكلّم عن الحدّ الطبيعي. فعلم الفقه هو علم الأحكام الإلهية، ولا نقاش في ذلك. إنّما الكلام في أنّ بيدك لوحةً جمالها بتعدّد ألوانها؛ لأنّ جمال الإسلام بالعقيدة والشريعة والأخلاق والسلوك الروحي إلى الله تبارك وتعالى. فليست كلّ مرافق الحياة تتنظم بالفقه بما صار له اليوم من بُعد قانونيّ صارم. فالأخلاق ضروريّة أيضاً. ولو أريد للحياة الزوجية أن تتنظم بالفقه وحده ربما تدمّرت في اليوم الثاني. فالصحيح أن نقول بأنّ الفقه هو الذي يوفّر النظام الاجتماعي الذي يمكنه أن يجعل للأخلاق قدرة على الحلول في المجتمع... أنت عندما تنظّم الحياة الاجتماعية تنظيماً إسلامياً فأنت تؤمّن المناخ لحلول القيم الأخلاقية. فالفقه حماية لتجلي هذه القيم في الأرواح، فيما الأخلاق حماية لضمان تطبيق الفقه.

هذا يعني أنّني إذا استطعت أن أزيد - في الحوزات العلمية وفي عقول الفقهاء والمتفكّهِين - أزيد من ضخّ العقل الفلسفيّ والروحيّ والعرفانيّ والأخلاقيّ والتاريخيّ بالمعنى الواسع للكلمة فسأتمكّن من الاقتراب أكثر فأكثر من حلّ هذه الإشكالية. وهنا تأتي قيمة الجهد الفلسفيّ والقرآنيّ الذي اشتغل عليه السيد الصدر. فإنه وإنّ كان جهداً دفاعياً عن الإسلام في مقابل التيارات الماركسيّة في الغالب، إلّا أنّه في واقع أمره قدّم خدمةً كبيرة لتحرير الأجواء الحوزوية من الحصر في دائرة الفقه، والانفتاح على العلوم

القرآنية، وكذلك على العلوم العقلية والفلسفية بمدارسها المختلفة.

٤- مبدأ المشاركة في الإدارة الاجتماعية

بعد أن كشفنا عن حلول صدرية لإشكالية المنهج، وإلى حد ما الاعتراف، يبقى لدينا تحديد الحلول الصدرية لإشكالية السلطة والدور الاجتماعي. والذي يبدو لنا أن السيد الشهيد الصدر قد حاول إسهام الشرائح الأخرى في الإدارة الاجتماعية والسياسية، من خلال أطروحته في الدور الإشرافي للمرجعية الدينية. إنه يرى أن المرجع هو المشرع والراعي، وهو العبادة التي تحتضن النظام الإسلامي، وفي الوقت عينه يقول بأن الطاقات - ولو غير الحوزوية - هي التي تقوم بممارسة إدارة المجتمع الإسلامي.

أعتقد أن السيد الصدر - قال أو لم يقل - يقوم بإيجاد مصالحة سلطوية بين المثقف والفقهاء، بين أكبر عمادين علميين في المجتمع. فعندما يقول للمثقف: بإمكانك أن تساهم في إدارة البلاد، ويقول للفقهاء: إن لك دور الإشراف؛ بحكم كونك المخول بالبت في القضايا الشرعية، فهو يطلب من الفقهاء التوجيه ووضع المؤشرات ورسم الإطار القانوني والدستوري من زاوية توافقه مع الشريعة الإسلامية، وليس من الضروري أن يكون العلماء متواجدين في كل الإدارات، كما أنه ليس من الضروري أن يكون نظرهم هو المقدم في غير الناحية القانونية التي تتصل بالنصوص الشرعية. وهذا ما يحقق نسبة جيدة من المشاركة والتعاون في السلطة.

أظن أن السيد الصدر عندما شكّل أو ساهم في تشكيل الحركة الإسلامية في العراق - وقد لوحظ مع هذه التجربة الحضور الديني والمدني في أعلى مناصب قيادية في هذه الحركة، ولم تكن قيادتها من السلك الحوزوي فقط - أخمن أنه ﷺ كان يملك رؤية تشرك الجميع في إدارة أمور البلاد والحركة الإسلامية تحت مظلة الشريعة. وهذه نقطة تكاد تكون مهمة جداً، ويمكن أن تفتح لنا آفاقاً كثيرة.

كلمة أخيرة

وأخيراً، نحن نتصور اليوم أن هناك إشكالية في العلاقة بين المثقف والفقهاء، لكن هل يمكن في يوم من الأيام، بهذه الحلول وغيرها، أن نحول ثنائية المثقف والفقهاء

● إشكالية العلاقة بين المثقف والفقيه، جولة عابرة في سياقات تجربة السيد الصدر.../الحلقة الثالثة

من أن تكون إشكالية ونقمة إلى أن تصبح ضياءً ونعمة؟ هل يمكن أن نصل إلى مرحلة لا نشعر فيها بالخوف من هذه الثنائية، بل نتذوق السعادة في وجود هذا التنوع، وكذلك في وجود الفقيه المثقف والمثقف الفقيه؟ ربما لو كشفنا مكانم القلق، وجففنا منابع التوتر، ننقلب بمثقف على تماس مع الفقه، وفقه على تماس مع الثقافة، فيستتير الطرفان، وتتبدل ثنائيتهما إلى نعمة على العالم الإسلامي، بدل أن تكون نقمة وعذاباً. إننا بحاجة إلى ذهنية تعددية تعاونية تستطيع إشراك الجميع في تحديد مصيرهم بما يتوافق وإخضاعهم لإرادتهم التكوينية لإرادة الله التشريعية إن شاء الله تعالى.

الفن والجمال

دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي

الشيخ محمد إبراهيم جناتي^(*)

ترجمة: حسن مطر

أ- فصول الدراسة التمهيدية

نعيش اليوم فترة زمنية يسعى فيها الناس للوصول إلى فهم الأوامر والأحكام الشرعية تجاه أنواع الفن كما يجب فهمها من مصادر وأسس المعرفة، لا كما يمليه الذوق، وتفرضه الأمزجة أو العناصر الذهنية والخارجية، أو التي يقتضيها الاحتياط في مقام بيان الأحكام. ولذلك يجب على المعنيين الالتفات إلى هذه المسألة المهمة.

تدور مسائل وموضوعات هذه المقالة في المحاور التالية:

- ١- تعريف الفن.
- ٢- الوجه المشترك بين جميع أنواع الفن.
- ٣- مصاديق الفن.
- ٤- من هو الفنان؟
- ٥- العناصر المؤثرة في تكوين الفن.
- ٦- شرائط الفنان الناجح.
- ٧- الفنان في رؤية أئمة المسلمين.
- ٨- منشأ الجمال.
- ٩- الفن والجمال في رؤية الفقه الاجتهادي.
- ١٠- وجوب مراعاة الحدود الإسلامية في توظيف الفن.

(*) أحد مراجع التقليد في إيران، وفقهه بارز، عرف عنه دراساته في الفقه المقارن وتاريخ الاجتهاد ونظرياته التجديدية والنقدية.

● الفن والجمال، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي

١١. الفن أداة لتطوير المجتمع وتحسين أدائه.

١٢. إساءة استغلال الفن.

١٣. منزلة الشعراء عند الأئمة المعصومين عليهم السلام.

تمهيد

إنّ الفن والإبداع والابتكار ظاهرة عالمية وإنسانية، كانت سائدة بين جميع الشعوب والأمم في جميع أبعاد حياتها، وعلى مرّ العصور، وستبقى مع بقاء الشعوب؛ إذ يجمع الكلّ على تحسينه والثناء عليه. وكما لا يمكن تجاهل مشاعر الإنسان وأحاسيسه وعواطفه ومدرّكاته كذلك لا يمكن تجاهل ما يتمخض عنه من إبداعات فنية، بوصفها تجسيدا لإنسانيته وحياته الاجتماعية. وعلى أية حال فإن الإنسان في عملية التواصل مع أبناء جلدته من بني البشر بحاجة إلى توظيف بعض الأدوات والوسائط؛ ليوصل إليهم خبراته وعواطفه وهواجسه الذهنية. وإنّ واحداً من هذه الأدوات هو الفن. وبالاتفات إلى هذه الحقيقة فقد تفتق ذهن الإنسان الخلاق والوقاد بعد جهود علمية وعملية حثيثة ومستمرّة عن أساليب مختلفة ومتنوّعة، وطوّرها بالتدريج حتى بلغت مرحلة مرموقة، وشغلت حيزاً ممتازاً من حياة الإنسان. تمثل الأعمال الفنية، في العصر الراهن، الأعم من الشعر والرسم والموسيقى والسينما وما إلى ذلك، أسلوب حياة الأمم والشعوب وحضاراتها. إنّ النبوغ الفني سلاح ماضٍ في يد كل من يتمكن منه، وبمقدوره أن يوظفه لصالح شعبه في البعد المادي والمعنوي، كما يمكنه أن يتخذ وسيلة لإفساد شعبه والإضرار بأمته.

١- تعريف الفن

هناك نظريتان في تعريف الفن؛ فهناك من يذهب إلى عدم وجود تعريف للفن؛ وذلك لشدة وضوحه، فهو يعرف نفسه بنفسه؛ وهناك من يذهب إلى وجود تعريف للفن. ومن وجهة نظرنا يمكن تعريف الفن بتعريفات مختلفة ومتنوّعة تبعاً لتركيبية المجتمع ونظّرتة إلى الفن. ومن ذلك:

أ. الفن هو السعي والمجهود الذي يهدف إلى خلق الجمال. وذلك عندما يحاول

الإنسان نقل مشاعره وتجاربه إلى الآخرين في قالب جميل وممتع وجذاب.

ب - الفن جهد يبذله الإنسان في عملية إيجاد نماذج تدعو إلى السرور والبهجة والمتعة.

ج - الفن مجهود إنساني لتصوير التأثيرات الناشئة عن حقائق الوجود، والتي يستشعرها بكل كيانه ووجوده، حتى يجسدها تجسيدا حيا ومؤثرا.

د- الفن ليس مجرد إبداع يدوي حتى يمكن بيانه وتعريفه، بل هو ضارب بوجوده في أعماق النفس والوجود الإنساني، ولذلك فإن اللسان عاجز عن تعريفه ووصفه وبيان كنهه.

هـ - الفن سلم طوارئ في سماء الروح. والفن صرخة وفم الروح، التي تعبر من خلاله عما يعتلج في داخلها، كما تصدر الآهات والابتسامات واللغات من الفم المعروف.

ز - الفن إبداع يُظهر المعاني والقيم، وحتى الحقائق الكامنة في الأشياء، ويعمل على إبرازها إلى الوجود.

ح - الفن عملية منبثقة من الوعي والإدراك الكامل لأمر تكون ثمرته الجمال.

ط - الفن سلسلة من العلامات والرموز التي تتجلى على هيئة جمال خاص وفريد من نوعه.

ي - الفن عمل ظريف وجميل ينبثق من روح ظاهرة ومفعمة بالمشاعر والأحاسيس. وليس بالإمكان عدّ أي واحد من هذه التعريفات تعريفاً منطقياً، بمعنى عدّه جامعاً ومانعاً. فمثلاً: عندما نسأل عن الجمال يمثلون لنا عن الجمال بالورد، في حين أنّ الورد يمثل مصداقاً للجمال، وليس الجمال نفسه. وعلى أية حال فإنّ الذي يمكننا قوله: إنّ الفن كيفية معنوية، يمكن التعرف عليه من خلال آثاره وخصائصه، دون ماهيته الحقيقية. وبعبارة أخرى: إنّ جوهر الفن حقيقة معنوية يدركها الإنسان بروحه على نحو غير اكتسابي، دون أن يتمكن من شرحها وتوضيحها، وإنما يعمل على توضيحها من خلال بيان خصائصها وآثارها وخواصّها وكيفياتها وكمياتها الظاهرية. وفيما يتعلق بظواهر الفن وخصائصه يمكن بيان الأمور التالية:

١- الفن إبداع، وخلق، وابتكار.

٢- الفن حقيقة لطيفة، ودقيقة وموزونة.

٣. الفن متعة للروح، وتطوير وتجلى لها.

٤. الفن عملية قلبية قبل أن يكون عملية ذهنية.

٢- الوجه المشترك بين جميع أنواع الفن

إن الفن بجميع أقسامه وأنواعه يعبر عن حقيقة واحدة منبثقة عن أعماق الوجود التفكير. وعليه فإن لجميع أنواع الفن وجه مشترك واحد، وهو في الحقيقة أنواع لجنس واحد. أو بعبارة أخرى: أصناف تحت نوع واحد. وإن ذلك النوع - كما مرّ في تعريف الفن - عبارة عن جوهر معنوي لا يدركه غير الروح الإنسانية الحرّة، دون أن تقدر على وصفه بشكل خالص.

٣- مصاديق الفن

إنّ مصاديق الفنّ عبارة عن: الموسيقى (الغناء والعزف)، والشعر، والكتابة، والنحت، والعمارة، والمسرح، والسينما، والخط، والتصوير، والأعمال اليدوية، والجرافيك، وما إلى ذلك.

٤- من هو الفنان؟

إنّ عنوان الفنان يطلق على الشخص الذي يستطيع تجسيد الجمال والحسن الكامن من طريق الفن، سواء من طريق الأفلام أو الرسوم أو النحت أو الشعر أو الألحان الموسيقية أو فنون الكتابة أو ما إلى ذلك.

ومن باب المثال: إنّ الفنان الشاعر هو الذي يبرز المعاني الكامنة والمغلقة في قالب شعري فني، فيؤدي قدح زناده إلى إشعال شرارة في بيت من الشعر يتفاعل معه السامع، فتتحول تلك الشرارة حريقاً كبيراً في وجوده، كما صنع لبيد بن أبي ربيعة في النعمان؛ إذ غير رأيه في أعز ندمائه وحواريه، فعمد إلى طرده، وأمره بعدم الجلوس معه على خوان واحد.

وإنّ الفنان الكاتب هو الذي يصوغ بقلمه المفاهيم الراقية والمعاني السامية والمطالب العلمية المهمّة في قالبه المختصر، ويعرضها بأسلوب شيق وبديع وجذاب، ويقدمها

للقارئ في حلة قشبية من الحسن والجمال.
وإنَّ الفنان المؤرِّخ هو الذي يبرز الوقائع والأحداث العالمية المهمة بقلمه البديع وبيانه الرشيق، ويقدمها للباحثين على طبق من الكلام الملمهم.
وإنَّ الممثل في المسرح هو الذي يجسِّد الأحداث ويقربها للمشاهد وكأنَّها حقيقة ماثلة أمام عينه، فيتفاعل معها، وتحقق النتائج المرجوة والمطلوبة من أقرب الطرق وأكثرها كفاءة وتأثيراً.
وإنَّ المطرب هو الذي يبعث الروح في الكلمات الشعرية ذات المضمون الجميل والمرغوب، فينعش الأنفس الذابلة والأفئدة الكئيبة، فيعمرها بالجدل والفرح والسرور؛ لما في صوته من الإيقاع العذب الذي يخاطب مسامع العاطفة، فيقشع خريف الذبول، ويحل محله ربيع الخضرة والإيناع والازدهار.
إنَّ للصوت الحسن خصوصية حساسة ومرتبعة مرموقة، ولذلك فإنه يشدُّ إليه كل حبال الروح، ويجعلها طوع بنانه. إنَّ النغمات والألحان والأصوات الملوكوتية تشكل جزءاً من نطق الإنسان، وحيث إنها تخرج من الأوتار والألحان والنغمات المحللة فإنها تجذب النفس إليها. ولذلك تجد الإنسان أياً كان عرقه يطرب للصوت الحسن والجميل. ولكن يجب علينا أن نوظف هذه الأداة المهمة لصالح وإصلاح الفرد والمجتمع، دون فساد وإفساده.

٥- العناصر المؤثرة في تكوين الفن

إنَّ العناصر المؤثرة في تكوين الفن عبارة عن:

أ. إيضاح خصائص الفن من خلال المقارنة بين أعمال الفنانين.

ب. بيان الفرق بين رؤية الفنانين من خلال النظر في أعمالهم. ومن باب المثال: من خلال دراسة أشعار مولانا جلال الدين الرومي ورباعيات الخيام يمكن أن نميز بين نوع العقيدة التي يذهب إليها كل واحدٍ من هذين الشاعرين.

ج. التعرف على البيئة التي عاشها الفنان من الناحية الثقافية والعلمية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية على طول التاريخ كي يتضح دور هذه الأمور في تكوين آثاره وأعماله.

● الفن والجمال، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي

د. أثر وتأثير الشروط الجغرافية في تكوين الفن.

هـ. الدعامة الثقافية التي يستند إليها الفنان.

ومن باب المثال: من خلال دراسة أعمال حافظ الشيرازي يتضح لنا كيف أنه استفاد من ثقافة مَنْ سبقه من الشعراء الكبار والمرموقين، من أمثال: مولانا، والخواجو، وغيرهما، فأضاف بذلك ثراءً إلى شعره وفنه.

٦- شروط الفنان الناجح

إنّ الفنان الناجح هو الذي تتوفر فيه الشروط التالية:

الأول: القدرة على استيعاب الحقائق، وتكوين رؤية واضحة عنها.

الثاني: القدرة على الإبداع، وأن يكون خلافاً.

الثالث: امتلاك قريحة إظهار الفن على نحو كامل، أيّاً كان نوع الفن.

الرابع: الدقة عند القيام بالعمل.

الخامس: حسن الاختيار والانتخاب.

السادس: القدرة على إيجاد الانسجام بين نفسه وبين المحتوى والإطار الفني.

السابع: القدرة على التوفيق بين الفن والذهنية الإنسانية في كل عصر وزمان.

الثامن: إظهار نفسه بشكل طبيعي وعفوي، بعيداً عن كلّ أنواع التكلف. ومن

باب المثال: لو أردنا عرض مسرحية أخلاقية فعلى الذي يؤدي دور الشخصية في تلك

المسرحية أن يكون في واقعه على درجة عالية من الأخلاق في القول والعمل، وأن يخلو من

كل أنواع التصنع والكلفة؛ ليتمكن من التأثير على المشاهد بالشكل المطلوب، وأن

يكون مستغرقاً في الدور الذي يؤديه.

مسؤوليتان يضطلع بهما الفنان

كما قال بعض العلماء فإن لكلّ فنان مسؤوليتين؛ إحداهما: تجاه نفسه؛

والأخرى: تجاه الناس. أما المسؤولية الأولى فهي بأن يستلهم من عواطفه وانفعالاتها

الداخلية. وأما المسؤولية الثانية فبأن يستلهم من المؤثرات والمتغيرات الاجتماعية. وعليه إذا

لم تكن الأفلام والمسرحيات والمقطوعات الموسيقية والأشعار والأناشيد مفيدة وتربوية،

ولم تكن تهدف إلى الإصلاح، كان الفنان مسؤولاً عنها.

٧- الفنان في رؤية أئمة المسلمين

من الواضح للجميع أنّ الفن زينة للفرد والمجتمع، وأنّ الفنانين الملتزمين بالأخلاق هم من جملة ما يزين المجتمع، وأنّ أعمالهم الفنيّة أيّاً كان نوعها تبعث البهجة والمتعة في نفوس الناس، وتؤثر فيهم.

وعلى أية حال فإنّ الفنانين في المجتمع الإسلامي، منذ عصر النبي الأكرم ﷺ والأئمة عليهم السلام، كانوا يحظون بالاحترام والتقدير، بل وحتى التشجيع. ولذلك فإنّ الفنانين، سواء في عهد الصحابة أو التابعين أو الأجيال التالية، كانوا يتمتعون بمكانة مرموقة. وسأذكر في الفصول القادمة أنني أذهب إلى أنّ المجتمع الذي لا يمتلك فنانين ملتزمين هو مجتمع ذابل، ليس فيه شيء من الجمال والحيوية والزينة.

٨- منشأ الجمال

إنّ منشأ الجمال وكل شيء آخر إنما هو الله تبارك وتعالى. ولكن علينا أن ندرك أنّ للجمال في عالم الوجود مراتب. أما الجمال المطلق فهو يخصّ الله تعالى، وإنّ الجميل بمعناه المطلق هو من جملة أسماء الله الحسنى. وليس هناك ما يخلو من الجمال. إنّ الفن الإنساني في إطار الزمن يسعى إلى فهم جميع الأفكار التي أودعها الله في عالم الوجود وجميع الكون على نحو شامل، ويحاول كذلك إدراك أبعادها. وعليه لا ينبغي التعجب من نظرية الفن التي تقرّب الناس من المنشأ والسبب الرئيس للفن والجمال، المتمثّل بالله تبارك وتعالى.

إنّ الفنان الحقيقي والرئيس هو ذلك الوجود الذي خلق الكون على أجمل ما يمكن له أن يكون، والذي خلق الفضاء والنور والتناغم من خلال بذر المحبة والوئام؛ ليتمكن الناس من خلال ذلك التقرب منه.

٩- الفن والجمال في رؤية الفقه الاجتهادي

لقد تمّ التعرّض إلى الجمال في مصادر ومباني الفقه الاجتهادي. إنّ الإسلام،

● الفن والجمال، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي

خلافًا للمذاهب الإنسانية، وحتى الأديان المحرّفة التي يسعى أتباعها إلى تحديد مساحة الدين بالأمور الشخصية والداخلية، علاوة على تحديد الوظائف الفردية والعبادية والاجتماعية، ينظر بإيجابية إلى مقولة الفن وإبداع الجمال من قبل الإنسان، شريطة أن لا تكون أداة للانحراف والفساد، بل يجب أن تكون وسيلة للصالح والإصلاح. وقد اهتم القرآن الكريم، الذي يعدّ المصدر الأول من مصادر التشريع، وكذلك السنة، التي تمثل المصدر الثاني من التشريع، اهتماماً واضحاً بالفن والجمال. وقد بحث كل واحد من علماء المسلمين، كل وفقاً لمقتضياته وظروفه الزمانية، في أدلة ومدارك هذه المسألة، بل كان هناك منهم من يتمتع بموهبة فنية، وهناك حالياً الكثير من المنتسبين إلى الحوزة العلمية يتمتعون بالطاقات والمواهب الفنية والجمالية الخلاقة في هذا المجال.

وعلى أية حال فإن الفن والجمال مذكور في المصادر الدينية. وفيما يتعلق بالجمال، الذي هو موضوع الفن، يجب القول: إنّ الجمال بشكل عام على نوعين:
أ. الجمال في عالم الوجود.

ب. الجمال الذي يتم استعراضه في مسرح الأفكار الساطعة والإنسانية المتعالية.
هناك في القرآن الكريم آيات تتعرض إلى التعريف بالخلق من طريق الزينة والجمال، فيجسد للناس مشهد السماء وتزيينها بالكواكب، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ﴾ (الصافات: ٦)؛ ﴿وَزَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ﴾ (فصلت: ١٢)؛ ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجاً وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ﴾ (الحجر: ١٦). وكذلك يدعو الله الإنسان ويحثه على النظر والتأمل والتفكير في جمال الخلق، إذ يقول: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا﴾ (ق: ٦).

إنّ الذي نفهمه من خلال هذه الآيات وما يشابهها من الآيات الأخرى هو أنّ النجوم في مصنع الوجود، وفقاً للمقتضيات الطبيعية التي أودعها الله في وجودها، عبارة عن حقائق تتجلى في خريطة الهندسة العامة للوجود.

وهناك مواضع من القرآن الكريم يتمّ التعرّض فيها لجمال قوام الإنسان وهيئته، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: ٤)؛ ﴿وَصَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ (غافر: ٦٤)؛ ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ (السجدة: ٧).

وقد تحدّث القرآن في عدد من الآيات عن جمال المشاهد الطبيعية في الأرض، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُثْبِتُوا شَجَرَهَا﴾ (النمل: ٥٠).

وقد جاء في المباني الفقهية أنّ التقوى لا تعني إعراض الإنسان عن الزينة، والابتعاد عن النعم المادية، وعدم الاستفادة منها، وذلك في معرض الرد على الذين تصوروا أنّ التقوى والتدين يعني الهروب من جميع أنواع النعم المادية والزينة، إذ يقول تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ (الأعراف: ٣٢): ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ (الأعراف: ٣١).

وقال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «البس وتجمل، فإنّ الله جميل يحبّ الجمال، وليكن من حلال»^(١). وقال أيضاً: «إنّ الله جميل، يحبّ الجمال»^(٢). وعن رسول الله ﷺ أنه قال: «إنّ من أجمل الجمال: الشعر الحسن، ونغمة الصوت الحسن»^(٣). وعنه عليه السلام أيضاً أنه قال: «اختضبوا؛ فإنه يزيد في شبابكم وجمالكم»^(٤). وجاء أيضاً: «كان رسول الله ﷺ ينفق على الطيب أكثر مما ينفق على الطعام»^(٥). وقد كان النبي الأكرم ﷺ يأخذ زينته لاستقبال ضيوفه، وعندما تعجبت عائشة من فعل النبي ذلك قال لها عليه السلام: «إنّ الله يحب من المسلم أن يتزيّن لضيوفه»^(٦). وروى عن الإمام الرضا عليه السلام أنه «إذا برز للناس تزيّن لهم»^(٧). وعنه عليه السلام أيضاً أنه قال: «الشعر الحسن من كسوة الله، فأكرموه»^(٨). وعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «من اتخذ شعراً فليحسن ولايته أو ليجزه»^(٩). وجاء في الرواية أنّ أيوب بن هارون سأل الإمام الصادق عليه السلام: كان رسول الله ﷺ يفرق شعره؟ قال عليه السلام: «لا، وكان شعر رسول الله ﷺ إذا طال طال إلى شحمة أذنيه»^(١٠). وعن رسول الله ﷺ أنه قال: «من أمرّ المشط على رأسه ولحيته سبع مرّات لم يقاربه داء أبداً»^(١١).

وقال الحكم بن عيينة^(١٢) في رواية: رأيت أبا جعفر عليه السلام مرتدياً ثوباً أحمر، فأحدت النظر إليه، فقال عليه السلام: «يا أبا محمد، إنّ هذا ليس به بأس، ثمّ تلا قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ (الأعراف: ٣٢).

وقد تمّ التأكيد على تقليص الأظفار في الكثير من الروايات، ولكن جاء في

● الفن والجمال، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي

بعضها أنّ الإمام الصادق عليه السلام قال للنساء: «اتركن من أظافيركنّ فإنه أزين لكنّ»^(١٣). وإنّ (من) في هذه الرواية تبعيضية، أي: لا تبالغن في تقليمها فتبلغن اللحم. وجاء في بعضها الآخر قول الإمام عليه السلام للرجال: «قصّوا أظافيركم»^(١٤). وقال الإمام علي عليه السلام: «عليكم بحسن الخط، فإنه من مفاتيح الرزق»^(١٥). وروي في رواية أخرى عن رسول الله ﷺ أنه قال: «حسن الخط من مفاتيح الرزق»^(١٦).

وخلافاً لرأي الذين يذهبون إلى اعتبار الفقه الاجتهادي مخالفاً لأنواع الفن يجب القول بأنّ روح الديانة تقوم على الجمال والزينة.

إنّ الفقه الاجتهادي هو مدرسة الروح والعواطف والمشاعر الطاهرة، وإنّ قوانينه منسجمة مع نغمة الفطرة الموزونة. علينا أن ندرك أنّ الوجود بجميع مظاهره الجذابة والممتعة التي تملأ الروح والنفس بهجة وسروراً وما فيها من الأسرار مظاهر من خلق الله تبارك وتعالى، وليس فيها قبح ونقص، قال تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾. وقد اعتبر الله تبارك وتعالى الجمال من جملة الأدلة على وجوده. وقد خلق الله كلّ شيء في أحسن تقويم. واعتبر الزينة والجمال والاستقامة والنظم دليلاً على وجوده وعظيم صنعه. وبعد هذا الاعتقاد لا يسعنا القول بأنّ الإسلام بوصفه ديناً سماوياً يقف على طرف النقيض من كل مظاهر الجمال والفنون والأصوات العذبة، ويبرز إليها بالمخالفة والمحاربة.

إننا في مواجهة الظواهر الفنية إنما نستطيع تحريم أمر أو منعه وحظره بعد إدراك جميع أبعاده على نحو شامل وكامل، ثم الاطلاع على مصادره الشرعية بدقة. وفي مقام بيان الأحكام الشرعية يكون تحليل الظواهر أيّاً كان نوعها أيسر من تحريمها؛ وذلك لمطابقة الإفتاء بالحلية والإباحة للأصول والقواعد الأولية الواردة في مصادر الفقه الاجتهادي، بخلاف الإفتاء بالحرمة. فالقول بالحرمة هو الذي يحتاج إلى الدليل، على أن يكون ذلك الدليل معتبراً. ولكننا نجد الأمر الواقع - للأسف الشديد - على العكس من ذلك تماماً، حيث يعتبر القول بالحرمة حالياً مطابقاً للأصول الأولية، والقول بالحلية مخالفاً لها. وفي اعتقادي إنّ هذه الطريقة الاجتهادية لا تكدر الوجه الناصع للفقه وتشوّهه فحسب، بل ستؤدي كذلك إلى النفرة منه والإعراض عنه، فإنّ هذا الأسلوب لا ينسجم

١٠- وجوب رعاية الحدود الإسلامية في توظيف الفن

إن الفنان وإن كان حراً في حقله ومجال عمله الفني، ويستطيع بيان مشاعره من خلال لغته الفنية، ولكن عليه في الوقت نفسه أن يراعي الحدود الإسلامية عند ممارسة الفن؛ وذلك لأن الذي يأخذ الأحكام الإسلامية في مجال فنه في إنشاد الشعر أو تلحينه أو في أي حقل فني آخر سيغدو عمله أكثر جاذبية ورقة. ولا شك في أن هذا النوع من الفنانين يعمل على تطوير ثقافة المجتمع الإسلامي ومبانيه، ويحظى باحترام خاص. وسندكر الروايات الشريفة الواردة في مدح هذا الصنف من الفنانين في القسم الخامس من هذه المقالة إن شاء الله تعالى.

اجتناب الإفراط والتفريط في توظيف مظاهر الحياة

إن من البديهي أن كل هذه الزينة والجمال والجلال والإشراق الذي نشاهده في العالم المادي إنما خلق لكي ينتفع منه الإنسان من جهة، ولكي يكون سبيلاً لهدايته وبلوغ الحق، كما هو اختبار وابتلاء له من جهة ثانية. فالجمال في العالم والحياة المادية هو من جهة وسيلة لهداية الإنسان إلى منشأ الجمال والكمال في الوجود، ويعدّ من جهة ثانية السبب في نزع الإنسان نحو الجمال المعنوي واختياره له. ولذلك يجب علينا في توظيف واستخدام مظاهر الحياة أن لا نتجنّب الطريق المستقيم، أو نخرج عن حد الاعتدال، ويجب علينا أن لا نفع في الإفراط والتفريط. إن الإفراط في التمتع بأنواع الجمال في الوجود إنما يحصل من خلال تجاهل الإنسان للحدود والقوانين الإلهية. والاستجابة لهوى النفس، وتوظيف الجمال في مجال الرذائل الأخلاقية، وتحويل كل ما يهدي إلى الله تعالى إلى عنصر يفصل بين العبد وخالقه. أما التفريط فبأن نتجاهل ونتعامى عن وجود كل هذه الأنواع من الجمال المحيطة بنا، وتحريم حلال الله، وأن نرى بلوغ التكامل المعنوي في ظل التسكر والهروب من لطف الله ورحمته ونعمته وفضله. وعليه فإن أنواع الفن والجمال مطلوبة على أية حال؛ لأن الفن مظهر للنمو، والعشق، ومحبة الإنسان للحقائق والأمور الواقعية. إذاً لا يجب تحديده وتقييده أبداً، إلا في المواضع التي يكون فيها إضرار

بالمجتمع، وجرّ للأفراد نحو الانحراف والفساد والضياع.

وصف النبي الأكرم ﷺ بحسن الصوت

روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «ما بعث الله نبياً إلا حسن الصوت»^(١٧). وجاء في رواية أخرى: «ما بعث الله نبياً إلا حسن صوته وحسن صورته»^(١٨).

١١- الفن أداة لتحسين المجتمع وتطويره

إنّ الفن أداة عامة وعالمية لتطوير المجتمع. ومن هنا فقد كان الفن على الدوام محط نظر واهتمام الفقه الاجتهادي. وعليه فإن الفن لا يمكن أن يكون هدفاً في حدّ ذاته، كما لا يمكن أن يكون وسيلة لإفساد المجتمع. إذاً الفن - أيّاً كان نوعه وشكله - إنما هو وسيلة وأداة. فالفنان وإن كان سعيداً بفنه فإن عليه أن يدرك أنه وسيلة، وعليه أن لا يتخذ أداة لفساد وانحراف الأفراد أو المجتمع. إذاً لا بد من توظيف لغة الفن، وخاصة الفن الاستعراضي، من أجل بيان الحقائق الدينية والمذهبية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية. إننا نذهب الى عدم حرمة أي مصداق من مصاديق الفن عبر الزمن إذا لم يكن أداة للحرام والفساد، حتى إذا كان في أصل نشوئه واختراعه وسيلة للإفساد والحرام. ومن باب المثال: كان النحت في الأزمنة السحيقة محرماً؛ وذلك لأنه كان يتم نحت التماثيل، ووضعها في مكان يدعى (محلة الهياكل)، ويطلبون منها العون، وبالتدريج تحول هذا إلى طقس عبادي، وأخذت هذه النصب والتماثيل والأصنام تُعبد من دون الله، ولم يكن لهذا الفن آنذاك من نفع سوى الفساد والانحراف، ولذلك كان محرماً. وأما حالياً، حيث تحول النحت في الجمهورية الإسلامية الإيرانية إلى فن من الدرجة الأولى، وليس فيه أية شائبة في توظيفه في الأمور المحرمة، فلا إشكال فيه من وجهة نظرنا؛ إذ إن الاختلاف في نوع الاستفادة منه، والتحول الجذري الذي طرأ عليه عبر التاريخ، يؤدي قطعاً إلى تغيير حكمه من الناحية الشرعية. ومضافاً إلى قانون التحول في الاجتهاد يمكننا أن نستفيد حلية وإباحة هذا الفن من خلال بعض الأخبار والروايات؛ إذ يستفاد من بعض الروايات أنّ الصناعة إنما تكون محرمة إذا كانت متمحّضة للفساد، وأنّ تعليم وتعلم مثل هذه الصناعة، وأخذ الأجرة عليها، محرّم، وأما إذا لم تكن

متمحضة لذلك، بل توقف الأمر على نوع الاستفادة منها، بأن تكون حلالاً وأداةً للصالح أحياناً، وأداة للفساد والحرام حيناً آخر، وتكون عوناً للحق تارة، وعوناً للباطل تارة أخرى، من قبيل: السلاح، ونحو ذلك من الآلات التي تستخدم في وجوه الصالح والفساد، فلا مانع من صنعه، وكذلك لا بأس في تعليمه وتعلمه، وأخذ الأجرة عليه. إن صناعة النحت في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، حيث تتوفر إمكانات الصالح للمسلمين، لا يمكن عدها أداة للباطل والفساد، كما كان الأمر في الأزمنة الغابرة، بل أضحت مجرد وسيلة فنية، أو أنها في الأقل لم تعد ممحضة للفساد، وعليه يمكن القول بإباحته استناداً لمصادر الفقه الاجتهادي، دون الحاجة إلى اللجوء إلى قانون تحول الاجتهاد تبعاً لتغير الزمان؛ لإثبات حليته وإباحته. وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الفنون الأخرى، من قبيل: المسرح، والسينما، وما إلى ذلك. فإذا كان موجباً للفساد وإشاعة الفحشاء وترويج ثقافة الابتذال والتفسخ الأخلاقي فهو مذموم ومحرم، وأما إذا كان يهدف إلى الصالح وإشاعة الثقافة المعقولة والمنطقية فلا مانع منه.

١٢- إساءة استخدام الفن

وبالالتفات إلى ضرورة عدم اتخاذ الفن وسيلة وأداة للفساد علينا القول هنا - وللأسف الشديد -: إن هناك على طوال التاريخ الإنساني، وخاصة في أواخر العصر الأموي والعصر العباسي، وهكذا في هذا العصر في الغرب والشرق، من اتخذ الفن وسيلة للوصول إلى الأهواء والمطامع النفسية، واتخذوه غطاءً لتحميل الكثير من الأمور القبيحة والسيئة. فهناك من استخدم الفنان في القضاء على القيم الروحية والمعنوية، وتوظيفه في الابتذال. وقبل انتصار النظام الإسلامي في إيران كانت السينما بؤرة لعرض أكثر الأفلام خلاعة، وتحوّل التلفاز، الذي هو أهم أداة لتثقيف الأسر، ونشر القيم الأخلاقية والتعليم في العالم، إلى مركز لترويج الفساد، وأداة لتفكيك البيوت وتحطيم كيان الأسرة. ولا يزال الوضع كذلك في جميع بلدان العالم، باستثناء إيران. وبالالتفات إلى أن حكومتنا الراهنة تنتهج نظاماً إسلامياً، وأن رسالتها الأهم تكمن في نشر الثقافة الإسلامية، فإن الإذاعة والتلفاز يجب أن تعكس التعاليم الإسلامية في مختلف أبعاد الحياة. وهذه هي أفضل وسيلة لترويج الأحكام الإلهية. وإن دورها في مسألة التربية والتعلم أكبر من دور

● الفن والجمال، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي

الأسرة والمدرسة والجامعة. وهذا أمر يلمسه الجميع، ولسنا بحاجة إلى إثباته. لقد خلق الله الإنسان بغية إيصاله إلى الكمال، وجعل جميع ما في الكون من الظواهر وسيلةً لتكامله وفي خدمته. وعليه فإن جميع أنواع الفن ومظاهر الجمال في عالم الوجود أدوات يمكن للإنسان توظيفها في تكامله المعنوي والمادي، لا أن يتخذها وسائل للانحطاط والهبوط والانحراف والانحدار. إن الفن وليد التناغم والانسجام الوثيق بين المادة والصورة. وكلما كان هذا التلاحم أوثق كان الفن أكثر تكاملاً. ومن هنا كانت تطفئ على بعض الفنون النزعة المعنوية، فتكون أقرب إلى الكمال من أنواع الفنون الأخرى.

إن أنواع الجمال الطبيعي والغريزي، الذي يمكن عدّ الألحان العذبة المصحوبة بالموسيقى منها، هي جزء من تلك الأدوات والوسائل التي يمكنها - مثل الكثير من مظاهر الوجود - أن توظف في الأمور الصحيحة والمفيدة والبناءة، كما يمكن توظيفها في الأمور الخاطئة والمنحرفة. والإنسان هو الذي يختار بين هذين النوعين من أنواع التوظيف، فيمكنه من خلال الاستضاءة بنور الوحي وهداية العقل الباطني أن يستخدم هذه الأنواع من الجمال والفنون في كماله الإنساني. وإن من جملة المعايير العامة في تحديد الطرق والأساليب الصحيحة في استخدام مظاهر الوجود، والتمييز بينها وبين الأساليب الخاطئة، هو تأثيرها في التقدم أو التخلف الأخلاقي والفكري والروحي والعلمي والثقافي والمعنوي للإنسان.

إن بإمكان الإنسان أن يتوصل إلى هذه الحقيقة من خلال الشريعة أحياناً (في غير المستقلات العقلية)، وغاية ما هنالك أن الحكم والعلل والأسباب والمؤثرات الواقعية تخرج أحياناً عن متناول الفكر والعلوم البشرية، فيرى الإنسان - مثلاً - أنها منشأ الحسن والكمال والتقدم، في حين تذهب الشرعية ووحى السماء؛ بسبب الإحاطة والشمولية في النظر إلى الواقع، إلى اعتبارها سبباً في التخلف والانحطاط. إذاً يجب أن تكون الأناشيد والأشعار والأنغام بحيث يمكنها تجسيد المشاعر الداخلية الحسنة والممدوحة، والتي تساعد على بناء الإنسان ودفعه إلى الخير، من قبيل: الأمل، والإيمان، والحنان، والبهجة، والعطف، ونصرة المحرومين والمستضعفين، والمقاومة، والإيثار، وما إلى ذلك، ليكون لها تأثير جيد على الفرد والمجتمع. إذاً على الفنان أن يسعى لتقديم أشعار مفيدة وبناءة للفرد

والمجتمع. وعليه فإن الفطرة الأصيلة والعقل السليم ورسالة الشريعة تقضي على الفنان بأن يستخدم فنه من أجل تكامل الروح والفكر والثقافة والمعنوية لدى الفرد والمجتمع، ويتخذ الجمال وسيلة لإيصال رسالة القيم الأخلاقية والعرفانية والإنسانية إلى أعماق الأرواح البشرية، لا أن يتخذها وسيلة للفساد والإضلال والانحراف وقضاء العمر في البطالة واجترار المعاصي والذنوب والموبقات.

إن الغناء الحسن والموسيقى الجميلة والخط البديع وأي جمال آخر إذا كان فارغاً من الرسالة والمحتوى، ولم يكن بناءً، كان في حد ذاته منشأً للبطالة والعبثية واللهو واللعب، وبالتالي فإنه يفضي إلى الانحراف وذبول روح الفرد والمجتمع. ولذلك كان الفن من هذه الناحية واحداً من أدوات استعمار الشعوب. وكما ذكرنا سابقاً فإن الهدف الرئيس في نظام الخلق هو كمال الإنسان، وإن هذا الكمال يطرق مسامع الروح من خلال النداء، وإن أنواع النداء هذه يجب أن لا تختفي تحت بريق الأنغام والألحان والأوزان والأدوات؛ لأن هذه الأمور ليست غاية في حد ذاتها، بل الهدف والغاية هي المضامين الحسنة والبنّاءة، وإلا كانت منافية للهدف الرئيس.

وخلاصة القول: إن الإسلام لا يخالف الفن أيّاً كان نوعه، بل ويؤيده أيضاً، ولكن ضمن شروط معينة ويمكن لنا أن نجعلها على النحو التالي:

١. أن لا يكون في الفن هدر للوقت ومضيعة للعمر دون فائدة.

٢. أن لا يؤدي إلى الفساد والانحراف.

٣. أن لا يؤدي إلى إثارة الشهوة وغلبة هوى النفس.

٤. أن لا يؤدي إلى الغفلة عن ذكر الله عز وجل.

٥. أن لا تكون فيه إعاقة على الظلم وللظالم.

٦. أن لا يؤدي إلى الإضرار بالآخرين.

ومما يدعو إلى السعادة والرضا أن نرى جميع أنواع الفن قد اتخذت مكانها وموقعها الجديد، وسلكت مساراً عقلانياً؛ إذ لم تعد الفنون مقصورة على اللهو وأفعال الحرام والأمور غير المشروعة. فالموسيقى مثلاً لم تعد تستخدم في مجالس القصف والسكر ورقص النساء فقط، بل قد تستعمل في الموارد المعقولة والحسنة أيضاً. تستعمل الفنون حالياً بوصفها أدوات ووسائل لعرض الأمور المفيدة والنافعة. وقد اتخذ الفنانون بعد

● الفن والجمال، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي

انتصار الثورة الإسلامية خطوات كبيرة في تقريب الفن من الموازين الإسلامية، فأحدثوا بذلك إنجازاً عظيماً في جميع أنواع الفنون، الأعم من إنتاج الأفلام والرسم والشعر والغناء والكتابة، وخاصة في الموسيقى، وجعلوا من أعمالهم الفنية وسيلة للاستفادة الصحيحة والبناء، ولم يتخذوه أداة للفساد. وبالتالي يجب أن يحدث هذا التحول بدوره تحولاً في نظرة الناس إلى الفن والفنان؛ وذلك لأن نتاج الفنان أضحى منسجماً مع الموازين الإسلامية والأهداف الثورية، وبدأ الفن ينشر الكثير من المفاهيم الإسلامية السامية في المجتمع. إذاً لابد من تشجيع الفنانين بمختلف الطرق؛ لما في هذا التشجيع من تأثير ملموس في تحسين أداء الفنان وتطوير نتاجه الفني. ولطالما ذكرت في محاضراتي ومقالاتي أن الفنان الملتزم بالأسس والمعايير الأخلاقية يعد زينة وحلية للمجتمع. فالمجتمع المفتقر إلى الفنان والمحروم من وجوده لا يحتوي على أية زينة؛ لأن الفن زينة للفرد والمجتمع. إن قائد الثورة المبدع يولي أهمية كبيرة للفنانين الملتزمين، وقد قال في ذلك: «إن أهل الفن يتمتعون بموهبة خاصة حرم منها سائر الناس».

١٣- منزلة الشعراء والمنشدين في الكتاب والسنة

قبل الدخول في بيان منزلة الشعراء والمنشدين عند رسول الله ﷺ والأئمة عليهم السلام أجد من المناسب التذكير بما يلي:

يشكل الشعر والأدب في كل شعب وأمة جزءاً من ثقافة ذلك الشعب وتلك الأمة. ومن هنا كان الشعر والأدب قديماً وحديثاً يتمتع بأهمية ومزية خاصة، حتى كان لهما دور رئيس في تكامل الفكر البشري وتطوير الثقافة والفن. ومن هذه الزوايا فإنهما يشكلان جانباً من التاريخ أيضاً. وقد ميز القرآن الكريم في بيان بديع بين الشعراء المؤمنين الملتزمين والشعراء غير المؤمنين، الأمر الذي يثبت قيمة الشعر الهادف من وجهة نظر القرآن الكريم. وقد انعكست هذه المنزلة والاحترام الخاص الثابت للشعراء والفنانين الملتزمين والمتمسكين بالدين منذ عصر رسول الله ﷺ وأصحابه وأنصاره والتابعين لهم أيضاً، وقد تجلّى ذلك في الروايات والأحاديث الشريفة.

لقد كان النبي الأكرم ﷺ يولي الشعراء أهمية خاصة، وكان على الدوام يشجع الشعراء الذين ينشدون الشعر الصادق في تأييد ونصرة الإسلام والترويج للصفات

الأخلاقية الحسنة. ومن هنا فقد غدا الكثير من أصحابه وأنصاره مضرِباً للمثل في إنشاد الأشعار. وفي غدير خم، وبعد خطبة النبي الأكرم ﷺ، كان حسان بن ثابت هو أول من أنشد أبياتاً في توثيق هذا الحدث التاريخي، فاستوجب تشجيع رسول الله ﷺ على ذلك. كما كان هناك شعراء آخرون من البارزين الذين أنشدوا الشعر في واقعة الغدير من الصحابة والتابعين، وهم: قيس بن سعد بن عباد، وعمر بن العاص، ومحمد بن عبد الله الحميري، والعبد الكوفي، وأبو تمام الطائي، وغيرهم، ممن روى أشعارهم الكثير من المؤرخين. ومن المناسب هنا أن نشير إلى قصة إنشاد حسان بن ثابت شعره في واقعة غدير خم: إن حسان بن ثابت شاعر رسول الله، والمتوفى سنة ٤٠ أو ٥٠ أو ٥٤ للهجرة، شاعر قدير، وكان هو أول شاعر يأذن له رسول الله ﷺ بتوثيق حادثة غدير خم نظماً، وقرأ ما قام بنظمه في هذه المناسبة بحضور النبي الأكرم ﷺ.

وبعد أن أتم حسان بن ثابت قراءة قصيدته العصماء في الغدير سرّ النبي الأكرم ﷺ، وقال له: «لا تزال يا حسان مؤيداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانك». وقد ورد شرح هذه القصة في كتاب الغدير^(١٩) على النحو التالي: استأذن حسان بن ثابت رسول الله ﷺ أن يقول شعراً في حادثة غدير خم، فأذن له رسول الله ﷺ، فنهض حسان والتفت إلى كبار قريش وقال: أبدأ كلامي بشهادة النبي في الولاية، وقال:

يناديهم يوم الغدير نبينهم	بخم فأسمع بالنبي منادياً
يقول فمن مولاكم ووليكم	فقالو ولم يبدوا هناك التعامياً
إلهك مولانا وأنت ولينا	ولن ترى منا في الولاية عاصياً
فقال له: قم يا علي، فإنني	رضيتك من بعدي إماماً وهادياً

وأحياناً كان النبي ﷺ في الأسفار الطويلة يدعو حسان بن ثابت، فيقرأ الأخير عليه أشعاره^(٢٠).

أجل، إن اهتمام رسول الله ﷺ بالشعر والشعراء بلغ حدّاً عظيماً، حتى أنه عندما قرأ كعب بن زهير قصيدته اللامية في حضرة النبي الأكرم ﷺ في المسجد عمده النبي إلى برده فخلعها عليه ووصله بها، وقد اشتراها منه معاوية فيما بعد بعشرين ألف درهم، وكان الخلفاء يرتدونها في أعياد الفطر والأضحى^(٢١).

وقال النبي الأكرم ﷺ لأحد الشعراء الذابين عن الإسلام والمدافعين عنه: «واهجْ

المشركين، فإن روح القدس معك ما هجوتهم»^(٢٢).

اهتمام الأئمة عليهم السلام بالشعر

لقد كان للأئمة عليهم السلام اهتمام خاص بالشعر، وكانوا يكرمون الشعراء الملتزمين والمتمسكين بالأخلاق. ومن هنا فقد عرف أنصارهم بقول الشعر في زمانهم، من قبيل: الكميّ بن زياد الأسدي، وأبو هارون المكفوف، ودعل الخزاعي، الذين حظوا بتشجيع من الإمام زين العابدين عليه السلام، والإمام جعفر الصادق عليه السلام، والإمام الرضا عليه السلام. ويجدر هنا أن نستعرض بعض الأمثلة على ذلك:

١- روى الشيخ الصدوق في ثواب الأعمال عن أبي هارون المكفوف أنه قال: «دخلت ذات يوم على الإمام الصادق عليه السلام فقال: أنشدني في الحسين عليه السلام، فقرأت له بعض الأشعار، فقال الإمام عليه السلام: أنشدني كما تتشدون، فأنشدت له كما أراد عليه السلام، فقال: زدني»^(٢٣).

٢- دخل جعفر بن عمان، وكان شاعراً حسن الصوت، على الإمام الصادق عليه السلام، فقال له الإمام: سمعت أنّ لك أشعاراً مؤثرة في الحسين عليه السلام، فقال ابن عمان: أجل، فقال الإمام: اقرأها عليّ، فقرأ له تلك الأشعار بنغمة ونبرة حزينة، فتأثر الإمام عليه السلام، وجعل يبكي، ثم قال له: «ألا فاعلم أنّ الملائكة المقربين قد سمعت كلامك، وبكت كما بكينا، وقد وجبت لك الجنة».

٣- كان الكميّ بن زياد الأسدي (١٢٦هـ) أحد الشعراء الكبار، وقد كانت أكثر قصائده وأشعاره في مدح بني هاشم والثناء عليهم، ولذلك عرفت أشعاره بالهاشميات. وقد قرأ أكثر أشعاره في مجلس الإمام زين العابدين عليه السلام والإمام محمد الباقر عليه السلام والإمام جعفر الصادق عليه السلام.

جاء في كتاب «الشيعة والحاكمون»^(٢٤): «كان الكميّ بن زياد الشاعر الكبير يتمتع في المدينة باحترام خاص من قبل الإمام محمد الباقر عليه السلام. وعندما قرأ قصيدته فرح الإمام، وقال له: «لو كان عندي مال لأعطيتك، ولكني أقول لك ما قاله رسول الله ﷺ لحسان بن ثابت: لا زلت مؤيداً بروح القدس ما دافعت عنا أهل البيت». وقد جمع الإمام الصادق أهل بيته يوماً وراء ستار، ودعا الكميّ، وطلب منه أن يقرأ قصيدته، فامتثل

الأمر، ولما بلغ قوله:

يصيب به الرامون عن قوس غيرهم فيا آخراً أسدى له الغي أول

رفع الإمام عليه السلام يديه إلى السماء، وقال: «اللهم اغفر للكميت، وأعطه حتى

يرضى».

٤. كان دعبل الخزاعي شاعر أهل البيت، وقد توفى عام ٢٤٦هـ. قصد الإمام الرضاء عليه السلام عام ١٩٨ من طريق البصرة إلى مرو، وبقي هناك لعامين، ثم عاد إلى الوطن. توفى في بلدة طيب قريباً من الأهواز. روى الشيخ الصدوق في عيون أخبار الرضا عن عبد السلام بن صالح الهروي أنه قال: دخل دعبل في مرو ذات يوم على الإمام الرضاء عليه السلام فقال: أنشدت فيكم شعراً، فقلت: لا أقرأه على أحد حتى أقرأه عليك، فقال الإمام عليه السلام: أنشدني، فقرأ عليه ذلك الشعر بصوت رخيم يشد العواطف ويثير الأشجان، حتى وصل إلى قوله:

أرى فيأهم في غيرهم متقسماً وأيديهم من فيئهم صفرات

فبكى الإمام، وقال له: صدقت يا دعبل.

لقد كان دعبل شاعراً مجيداً، وكان يحظى باحترام خاص من الإمام الرضاء عليه السلام، وكان كلما دخل على مجلسه أكرمه وأدناه وأجلسه إلى جانبه، وكان يشجعه كثيراً، ويخلع عليه الكثير من الهدايا والصلوات.

٥. جاء في كتاب (تاريخ النياحة)^(٢٥) أن إبراهيم بن عباس (المنشد الشهير) دخل ذات يوم على الإمام الرضا، فقرأ قصيدته المعروفة، فأثر في جميع من كان في المجلس. وكان عبد الله بن الصلت يتمتع باحترام الإمام الجواد عليه السلام، وقد طلب منه ذات يوم أن ينشد شعراً فيه وفي أبيه الإمام الرضاء عليه السلام.

إن أشعار من تقدم من الشعراء ذات جمال من الناحية اللفظية، وسمو من ناحية المحتوى، ورقة في المضمون. فإذا توفرت هذه الخصائص في شعر نفذ ذلك الشعر إلى أعماق الإنسان، وأثر فيه تأثيراً إيجابياً. وأما إذا لم يتوفر الشعر على هذه الخصائص، أو كانت ألفاظه جميلة ولكنها تشتمل على مضامين فاسدة، لم تكن تلك الأشعار مفيدة، ولم تؤثر في القلوب. روي في (عيون أخبار الرضا)^(٢٦) عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «من قال فينا بيت شعر بنى الله تعالى له بيتاً في الجنة». وفي رواية أخرى قال: «ما قال فينا قائل

بيتاً من الشعر حتى يؤيد بروح القدس».

وعندما نستعرض سيرة الأئمة عليهم السلام نجد أنّ بعضهم قد نظم بعض الأشعار بنفسه، كما رويت بعض الآيات عن الإمام أمير المؤمنين والإمام الحسين عليهما السلام، بل هناك ديوان يحتوي على ألف وخمسين بيتاً من الشعر منسوباً إلى الإمام علي عليه السلام، لكن هناك تشكيك في هذه النسبة.

عدم ذمّ القرآن للشعراء المؤمنين

إنّ الشعراء وإن وقعوا مورداً للذمّ في منطوق القرآن الكريم، إلا أنّ الله تعالى قد استثنى المؤمنين منهم، فلم يدخلهم في عداد الذين يتبعهم الغاؤون، فقال: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الشعراء: ٢٢٤).

إنّ هذا الاستثناء دليل على قيمة وأهمية الشاعر المؤمن والذي يعمل الأعمال الصالحة والخيرة.

وتوضيح الأمر من خلال الالتفات إلى الآيات المذكورة آنفاً هو أنّ الله قد قسم الشعراء إلى جماعتين وفئتين: فئة مذمومة؛ وفئة ممدوحة. ولكل من المجموعتين صفات وعلامات تخصّها.

أوصاف الشعراء الطالحين

١. اتباع الغاوين لهم ﴿يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾.
٢. انعدام الهدف ﴿أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾.
٣. عدم مطابقة أفعالهم لأقوالهم ﴿يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾.

أوصاف الشعراء الصالحين

١. التحلي بالإيمان ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾.
٢. يؤثرون الأعمال الحسنة والصالحة ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾.
٣. المداومة على ذكر الله تعالى ﴿وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا﴾.

٤. مقاومة الظلم ونصرة المظلومين ﴿وَأَنْتَصِرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا﴾.

وعليه فإن الشاعر المذموم في هذه الآيات هو الذي يصنف في دائرة الجماعة الأولى، دون الثانية.

جاء في تفسير الدر المنثور^(٢٧) في هذا المجال عن سالم البراد أنه عندما نزل قوله تعالى: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ جاء عبد الله بن رواحة وكعب بن مالك وحسان بن ثابت إلى رسول الله ﷺ يبيكون، وقالوا: «يا رسول الله، لقد أنزل الله هذه الآية وهو يعلم أنا شعراء، أهلكنا»، فعندها نزل قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (الشعراء: ٢٢٤). ودعا لهم رسول الله ﷺ، وقرأ عليهم الآية. وبذلك فقد استثنى الله تعالى المؤمنين الصالحين من غيرهم.

إذاً إن الذم الوارد في هذه الآية إنما هو ناظر إلى شعراء الجاهلية، وأي عصر آخر يسلك مسلك الجاهلية، دون الشعر الهادف الذي ينشده المؤمنون الذين يذكرون الله كثيراً. وعليه فإنه من وجهة نظر القرآن ليس كل شعر وشاعر ممدوحاً، وإنما القيمة الحقيقية للشاعر المؤمن بالله الذي يعمل الصالحات ويذكر الله كثيراً.

وعليه فإن الشعر من وجهة نظر الإسلام ليس مذموماً في نفسه، وإنما المذموم هو خصوص الشعر الذي يكون فيه ترويج للفساد، وهتك لأعراض الناس، ودعم للظالمين، ومدح للطواغيت والجائرين. وأما الشعر الذي ينشد من أجل الترويج للقيم الدينية والمذهبية والأخلاقية والاجتماعية، ورثاء الأئمة المعصومين عليهم السلام، وإشاعة الثقافة الإسلامية، فهو غير مذموم من الناحية الشرعية، بل إن الشرع يهتم به، ويوليه قيمة عالية. فقد جاء في النصوص الإسلامية أن هناك لكل بيت من الشعر البناء بيتاً في الجنة.

روى الشيخ الصدوق عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «من قال فينا بيت شعر بنى الله له بيتاً في الجنة»^(٢٨).

ونقل عنه عليه السلام أيضاً أنه قال: «ما قال فينا قائل بيت شعر حتى يؤيد بروح القدس»^(٢٩).

وكان الإمام جعفر الصادق عليه السلام يأمر شيعته بتعليم أولادهم الشعر، فقد روي في رجال الكشي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «يا معشر الشيعة، علّموا أولادكم شعر العبد؛ فإنه على دين الله»^(٣٠).

● الفن والجمال، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي

وعليه فقد كان رسول الله ﷺ والأئمة المعصومون عليهم السلام يهتمون بالشعر، ويشجعون الشعراء على نشر الحق^(٣١).

ومن هنا فقد أقبل الشيعة على إنشاد الشعر، وأبدعوا كثيراً من القصائد في مختلف المجالات، وألفوا الدواوين البديعة والراقية. وللتعرف بشكل كامل على شعراء الشيعة، منذ عصر رسول الله وحتى عصرنا الحاضر، يمكن الرجوع إلى كتاب الذريعة، للعلامة الطهراني، ومعالم العلماء، للعلامة محمد بن علي بن شهرآشوب المازندراني، وغيرهما.

ب - عودة إلى أصل الموضوع، مسألة الغناء

إن الغناء موضوع لم يخضع للبحث والدراسة. وإن من بين الموضوعات التي لم تبين حدودها وجوانبها بشكل كامل، ولم تخضع للبحث أو الدراسة الدقيقة، أو لم تبين بشكل واضح وخال من أي نوع من أنواع الإبهام والغموض هو موضوع الموسيقى^(٣٢) الغنائية. وإن لعدم التبيين والغموض هذا عللاً وأسباباً يمكن إجمالها على النحو التالي:

١. امتزاج واقتران بعض أنواع الغناء في مجالس العصر الأموي والعباسي بالأمور المحرمة، من قبيل: اختلاط الرجال بالنساء من دون مراعاة الموازين الإسلامية، ورقص النساء أمامهم، وشرب الخمر والسكر والعريضة. وقد كان ذلك كافياً للمسلم الملتزم في الابتعاد عنها، والامتناع منها، دون حاجة إلى بيان حدودها بشكل كامل.

٢. عدم اهتمام عامة الناس بموضوع الغناء، وقلة تأثيره في المجتمع آنذاك. فقبل اختراع المذياع والتلفاز وسائر الأجهزة الصوتية لم يكن لموضوع الغناء والأناشيد والقصائد الشعرية ذلك التأثير الكبير على ثقافة الناس وروحياتهم وأخلاقهم. ومن هنا لم تكن هناك حاجة ماسة وضرورة ملحة لبيان أحكام وحدود موضوع الموسيقى والغناء على نحو دقيق، وبالشكل الذي يستشعره العلماء في الوقت الراهن، ولذلك فإن الذين كانوا يدركون مفهوم وحدود ذلك لم يبدوها بشكل تفصيلي مع بيان الشروط والضوابط، وأما اليوم، حيث أصبح هناك ارتباط وثيق بين الناس وهذا النوع من الفن، فقد تفاقم الشعور عند العلماء بضرورة تدوين مفهوم الغناء وبيان حدوده.

٣. إن احتياط بعض الفقهاء في مقام بيان أحكام الموضوعات (التي لم تناف

الشرائط الزمانية) أدت إلى عدم خضوع الآراء العلمية والدقيقة في معرفة الموضوعات والحوادث الواقعة للتمحيص على أساس المصادر المعتبرة، بعيداً عن المؤثرات الذهنية والخارجية. وبذلك تم الجمود على ظاهر الروايات، دون الالتفات إلى المجموعة الأخرى من الروايات المعارضة لها، بل ولم يُعدّ النظر فيها.

إن الموسيقى الغنائية من المصاديق البارزة لما نقول؛ لأن الفقيه غير الخبير، والذي لا يعتمد على رأي المتخصص، لا محالة يسلك طريق الاحتياط في مقام الاستنباط، دون أن يعير كبير اهتمام لهذا الأمر. في حين أن الفقيه لو تخلّى عن هذه الطريقة التي لم يعمل بها إلا في الأزمنة المتأخرة، ونظر في مجموع الروايات والأدلة بشأن هذه المسألة، ودرسها في ضوء آراء الخبراء، فإنه سيعمد إلى بيان حكم الموسيقى الغنائية على أساس الأساليب العلمية، ومناقشة جميع الأخبار والروايات بالالتفات إلى شرائط عصر صدورهما، الذي هو أواخر العهد الأموي والعصر العباسي، إلى غير ذلك من القرائن الأخرى، ومن ثم يرتب أحكام ذلك على الصوت والغناء، الذي يذهب الشرع إلى حرمة.

الشعور بالمسؤولية تجاه التجديد في الفكر الديني

وعلى أية حال فقد بدأ العلماء والفقهاء حالياً، حيث تغيّرت الشرائط والظروف، يستشعرون بالمسؤولية تجاه الموضوعات والمسائل عامة البلوى، من قبيل: الموسيقى الغنائية وغيرها، فوجدوا ضرورة تجديد النظر فيها، ودراستها طبقاً للمصادر الشرعية المعتبرة والشروط الأخرى. وطبعاً ليس هناك إجماع من قبل العلماء على ذلك، وإنما يذهب إليه خصوص العلماء والفقهاء الواقعيين، الذين يدركون الحقائق الاجتماعية، ويعيشون الواقع الخارجي والمتغيرات الزمانية، وارتباط الفن بحياة الإنسان، والأخلاق والثقافة والمعتقدات، ولا يلجأون في الموارد التي لا يكون فيها دليل معتبر إلى الهجوم على كل ظاهرة جديدة أو جميلة أو عمل فني أو علم نافع بسلاح الحرام، أو القول بأن الاحتياط الواجب يقتضي تركه. فعلى الفقيه أولاً أن يثبت حرمة الموسيقى الغنائية من خلال الأدلة، وعليه ثانياً أن يناقش تلك الأدلة، ليتضح ما إذا كانت تلك الحرمة ثابتة للموسيقى الغنائية على نحو عام أو أنها ثابتة لها في بعض الموارد الخاصة. إن التجديد وفقاً لما تقدم قد لا يروق بعض أتباع الجمود وذوي النظرة السطحية، وقد تصدر عنهم ردة فعل تجاه هذه النزعة

● الفن والجمال، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي

التجديدية، ولكن لا ينبغي الاستجابة لهم، وحصر الفقه في زاوية المناهج والسنن القديمة، بل يجب التحلي بالجرأة؛ لجعل الفقه مواكباً للشروط والمتغيرات الزمانية المعاصرة، وفقاً للمصادر الشرعية والحوادث الواقعة.

ليس المراد من التحقيق الفقهي في الموسيقى الغنائية أن نفسر الأسس والمصادر الشرعية وفقاً لأذواقنا وأمزجتنا الشخصية، بل ينبغي أن يتم التحقيق فيها على أساس الموازين العلمية، بعيداً عن كل تصور ذهني، أو أحكام مسبقة، أو تأثر بالعوامل الخارجية، وما إلى ذلك من أنواع التساهل والتسامح. وحيث ننعّم حالياً في بلدنا بأجواء ملائمة لإبداء الآراء الاجتهادية الجديدة في الحوزات العلمية، وتطبيق الأحكام الإسلامية -والحمد لله-، يتعين على الفقهاء:

أولاً: تحديد موضوعات الأحكام من خلال خبرته، أو من خلال الاستعانة بالمتخصصين في كل حقل من الحقول؛ إذ من دون التعرف على الموضوع لن يكون هناك إمكان لبيان حكمه، وعليه لابد من التعرف على الموضوع قبل تحديد حكمه. ومن هنا فإنني أذهب إلى أن معرفة المتغيرات المعاصرة من جملة الشروط التي يجب توفرها في مجتهد التقليد.

وثانياً: أن يبينوا أحكام الموضوعات الإلهية كما يجدونها في المصادر الشرعية المعتبرة من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، دون خشية من إبداء الرأي على خلاف آراء المتقدمين والمتأخرين، قديماً وحديثاً؛ وذلك لأن آراء القدماء حول الموضوعات والمسائل إما أن تكون مطابقة لظروفهم الزمانية، بمعنى أنه لو تغيرت تلك الظروف لتغيرت آراؤهم على أساس المصادر، تبعاً لتغير الظروف، ولخرجوا بآراء مغايرة لآرائهم السابقة، أو أنه كان فهمهم خاصاً من المصادر الشرعية المعتبرة، فلو أن مجتهداً عمداً إلى الوصول إلى فهم آخر؛ بسبب تغير الموضوع من ناحية الأوصاف والخصوصيات، لن يكون موافقاً لآراء المتقدمين بطبيعة الحال، وخاصة في بعض الموارد التي يكون حكم الخبراء مؤيداً لرأيه.

دراسة مسألة الغناء وفقاً للأسس المعتبرة

يقوم سعينا على دراسة موضوع الموسيقى الغنائية من الزاوية اللغوية والعرفية، ومن

خلال القرآن الكريم والأحاديث الشريفة بدقة وتخصّص، وإبداء الرأي الحاسم طبقاً للأدلة الاجتهادية. إن المسلمين المخلصين في غاية الشوق للتعرف على الأوامر الإلهية والأحكام الإسلامية كما أنزلها الله تعالى على نبيّه، والعمل بها على نحو ما أَرَادَهُ الله ورسوله، لا على نحو ما تقتضيه الأذواق أو الأساليب الاحتياطية لدى البعض في مقام بيان الأحكام. وكما قلت مراراً في حواراتي ومقالاتي ومؤلفاتي: إن الحقائق إذا تمّ بيانها بشكل مستدلّ، ومتطابق مع الشرائط الزمانية، ووفقاً للمصادر والمباني الشرعية المعتمدة، فإن المسلمين يذعنون لذلك، ويعملون على طبقها.

الموسيقى الغنائية ظاهرة إنسانية

إنّ الموسيقى الغنائية والأنغام العذبة والألحان السماوية ظاهرة إنسانية تعود في جذورها إلى بداية ظهور الحضارة والمدنية تقريباً. وقد استعملت هذه الظاهرة في جميع المجتمعات، سواء في الأفراح ومجالس اللهو والطرب والفساد أو في الأحزان ومجالس الحزن واللوعة والألم. ويجمع أتباع كل المذاهب والأديان على تحسينها، شريطة عدم كونها لهواً أو مشتملة على كلام باطل. ليس هناك في العالم أمة تخلو من الأصوات الحسنة، وهذا دليل على أن الموسيقى الغنائية حلال ومباحة، وأن الأصوات الحسنة من الأمور المحمودّة وصفات الإنسان الفطرية. من الواضح أن الإنسان يتمتع بحواس متنوعة، وأن لكل حاسة متعتها التي تروقها وتخصّها؛ فالباصرة تجد المتعة والبهجة في النظر إلى المشاهد الجميلة والناضرة؛ والشامة تستمتع بالرائحة الزكية والمعطرة. واللامسة يلذ لها الإمساك بالأشياء الرقيقة. والسامعة يروقها سماع الأصوات العذبة والمتناغمة والحسنة والرخيمة، ولكن قد يكون هناك تشكيك ونسبية في البين، بمعنى أنه قد تشد بعض الأصوات الانتباه بنسبة أكثر من الأصوات الأخرى، فيكون مفهوم الصوت الحسن مفهوماً مشككاً. كما يختلف الناس في حسن الصوت؛ فهناك من يمتلك صوتاً أجمل من غيره، فيكون أكثر تأثيراً على السامعين. وفي هذا السياق حيث تتمتع المرأة في الغالب بصوت أكثر رقة وعذوبة تكون لها جاذبية وتأثير أكثر.

عصر ظهور الموسيقى الغنائية

لا يمكن تحديد زمن ظهور الموسيقى الغنائية بدقة. ولكن يمكن القول: إنّ

● الفن والجمال، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي

الموسيقى الغنائية فنّ، وإنه يعود في سابقته التاريخية إلى ظهور الإنسان في عالم الوجود؛ إذ لم يفترق الفن عن الإنسان، ولا الإنسان عن الفن. وربما كانت المرة الأولى التي أراد فيها الإنسان أن يؤكد كلامه من خلال رفع صوته، فلما وجد أن رفع صوته له تأثير أكبر على السامع تنبّه إلى أهمية ذلك، ومن هنا أخذ في تأثيره على الآخرين يلجأ إلى الفن، فبدأ بإنشاد الشعر، والإقبال على الرسم وكتابة الخط. وعليه فإن الموسيقى الغنائية قد ظهرت قبل ظهور الإسلام، وقد اتخذت أشكالاً متنوّعة على يد الفنانين عبر الزمن، وفي ضوء المتغيرات والشرائط الزمانية.

مخترعو الموسيقى الغنائية ودوافعهم

طبقاً لنقل رسائل إخوان الصفا^(٣٣) فإن هذا الفن (الموسيقى الغنائية) وغيره من الفنون قد أبدعها الحكماء الإلهيون بحكمتهم ودرايتهم، ثم عمدوا إلى تعليمه الآخرين، ثم تركوه ميراثاً للعالمين.

ويقال: إنّ فيثاغورس، الفيلسوف والرياضي المعروف، طبقاً لمكاشفة، توصل إلى كيفية موسيقى الأفلاك، فقام بتطبيقها على الأرض، فأبدع الموسيقى الأرضية. إن الدافع لإبداع الموسيقى الغنائية هو أن الناس في عصر الحكماء الذين أبدعوا هذا الفن كانوا مولعين بعلم الفلك والنجوم، وكانوا يعتقدون بأن للكواكب تأثيراً على حوادث العالم من الحسن والقبح والسعادة والشقاء، وبذلك شاع من طريق علم الفلك توقع بعض الوقائع السيئة في كل عام، الأمر الذي دعا إلى شيوع نوع من الجمود والجبرية في حياة الناس، فاختلّ بذلك معاشهم. ومن هنا عمد الحكماء الإلهيون؛ بغية خلق الحافز عند الناس، وبث الأمل في قلوبهم، إلى إبداع هذا الفن. إلا أن هذه الظاهرة قد تعرضت في الإطار الزمني إلى تحولات كمية وكيفية، وأقول وصعود. ولما كان للناس غايات متنوّعة فقد وظّف كل واحد منهم هذه الأداة في الغاية الخاصة التي يرمي إليها، فظهرت أشكال متنوّعة ومختلفة من الموسيقى الغنائية؛ وأخذ البعض يوظفها في مجالس الفرح والسرور؛ ووظفها بعض في الحزن والمآتم؛ بينما وظفها الإلهيون وأصحاب النواميس والقوانين الإلهية قبل الإسلام في بيوت العبادة والمراكز والهيكل. إذاً لم يكن لدى هؤلاء من غاية وغرض سوى الإصلاح وإصلاح الناس، إلا أن هذه الأداة تحولت عبر العصور إلى

سوء استغلال السلاطين والمترفين، فحرفوها إلى مسير الفساد والإفساد، وأخرجوها عن مسار التكامل^(٣٤).

قال فيثاغورس الحكيم: عند تتويج داريوش تم إرسال ٣٦٠ غانية، بعدد أيام السنة، ك (جوقة منشدة)، إلى المركز، فبدأن إنشاداً موحداً بلحن غنائي^(٣٥). وقد كان هذا الأسلوب سائداً، منذ العهود القديمة في إيران، عند عقد مجالس السرور والاحتفالات. ففي العصر الساساني كان المنشدون يتحلّقون حول معبد النار يومياً، ويرتلون مقاطع من (الأفستا)، يختارونها ويلحنونها لحناً غنائياً. وقد بلغت الموسيقى الغنائية ذروتها في عهد خسرو برويز، إذ كان يأخذ معه إلى الصيد - وفقاً للنقول التاريخية - ألفي منشد ومغنٍ. وكان الملوك الساسانيون يبذلون أموالاً طائلة على غناء مقطع شعري قصير^(٣٦).

وقد تطرق الشعراء الإيرانيون الكبار، من أمثال: الفردوسي، ونظامي، في أشعارهم إلى الموسيقى في عصرهم. وقد خلد الفردوسي غناء وتلحين (باربد)، مطرب البلاط الساساني المعروف، في شعره وملحمته؛ إذ نقل عنه أن الملك الساساني كان كلما استمع إلى غنائه وعزفه ذهل عن نفسه، وسقط الكأس من يده^(٣٧).

المنع من انتشار الموسيقى الغنائية

بعد ظهور الإسلام، ومخالفته الموسيقى الغنائية الشائعة بين أهل المعاصي والفجور، والتي كانت وسيلة للفساد وانحراف المجتمع، توقف هذا النوع من الموسيقى عن الانتشار، واتخذ منحى نزولياً. ولم يبقَ منه سوى الموسيقى الغنائية الهادئة في إطار الأشعار ذات المضمون الجيد، والتي كانت تتشد في مجالس الأعراس، وحدااء الإبل؛ بغية تنظيم سيرها، وأنواع الرجز والنياحة، وأما النوع غير المرغوب به فقد أصابه الركود. وبالتدريج أخذت الموسيقى تسلك الطريق المطلوب والهادف والمناسب لها، فغدت جامعة للقيم والمناحي الإيجابية. وبذلك حصل إقبال من قبل المسلمين على هذا النوع من الموسيقى الغنائية، وهجروا الموسيقى الفاسدة والمفسدة والأناشيد المشتعلة على ألفاظ باطلة وألحان مثيرة للشهوة. وبعد استيلاء الأمويين على مقاليد الأمور عادت الموسيقى الغنائية المستهجنة إلى الظهور، ومع امتزاجها بالمعاصي والأمور المحرمة ساء المتدينون سماعها.

غضب ابن عباس على يزيد

لقد غضب ابن عباس على يزيد؛ إذ كان يقضي أكثر أوقاته مع الغانيات والراقصات، وأغلظ له القول على ذلك وذمه. وقد كانت الغانيات، وأكثرهن من الجواري، يحيين مجالس اللهو والطرب والفجور التي يديرها الأمويون، وكن يؤدين مهمتهن كل يوم في موضع خاص بهن. ولكن بعد استيلاء العباسيين على مقاليد الأمور اتسع نطاق الموسيقى الغنائية الخليفة، وشاعت على مساحة أكبر، فكان الموسيقيون والعازفون يحيون مجالس السمر بالألحان والأنغام والمقامات الإيقاعية المتنوعة، ويرفعون الإثارة إلى ذروتها من خلال الغناء الصاحب والرقص المثير^(٣٨). وبذلك كانوا يبلغون قمة الإثارة من خلال الموسيقى الغنائية في مجالس الطرب والفجور، وتجمع الرجال المتهتكين والراقصات، وإقامة الليالي الحمراء، الأمر الذي كان يثير حنق المتدينين وغضبهم بشكل أكبر. وقد استمر الوضع على ما هو عليه من القبح فيما يتعلق بالموسيقى الغنائية إلى ما قبل انتصار الثورة الإسلامية. وبعد انتصار الثورة الإسلامية عادت الموسيقى الغنائية المستهجنة أدراجها نحو الأفول، وسلوك قوس النزول. وفي مدة قياسية عادت الموسيقى الهادفة إلى مكانتها اللائقة بها، وسارت على النهج المطلوب من التكامل، واحتوت على المفاهيم الدينية والمذهبية والأخلاقية والعرفانية والاجتماعية والتربوية والثقافية السامية.

أول شعر ينشد بلحن غنائي

إن أول شاعر قرأ الأشعار في المدينة المنورة بلحن غنائي، مصحوباً بأداة موسيقية (الطبل)، هو طويس بن عبد الله، المكنى بأبي عبد المنعم، والملقب بـ (طويس). وقد كان بارعاً في فن الموسيقى الغنائية، والضرب على الدف، في عصره. وكان بالإضافة إلى ذلك عالماً بالتاريخ والأنساب. ولد طويس في العام الحادي عشر للهجرة في المدينة المنورة، ونشأ فيها إلى حين خلافة مروان بن الحكم، ثم هاجر إلى (سويدا)، إلى الشمال من المدينة، وبقي فيها إلى عام ٩٢هـ، حيث وافته المنية، ودفن هناك^(٣٩).

وقد كان أول شعر ينشد بعد ظهور الإسلام بلحن غنائي هو البيت القائل:

قد براني الشوق حتى كدت من وجدي أذوب

الفرق بين الغناء والسماع

إن السماع مصطلح خاص يطلق على كل صوت حسن وجميل يستوجب استمتاع الفرد من ناحية حاسة السمع، ولذلك يطلق لفظ السماع على الغناء، كما يطلق لفظ الغناء على السماع.

ومن الجدير بالذكر هنا هو أن لفظ السماع وإن كان يُستعمل بديلاً عن الغناء، كما يستخدم لفظ الغناء بدلاً عن السماع. حتى أن الجوهري صاحب صحاح اللغة عدّ الغناء في ضمن أقسام السماع^(٤٠)، وقد استحسّن الشيخ الأنصاري نظريته، وقال: إن هذا التفسير هو الشائع عند أهل العرف..، فإن مصطلح السماع قد وضع بلحاظ حال السامع، في حين لوحظ عند وضع مصطلح الغناء حال المنشد والمغني. وعليه فإنه وإن كان هناك اختلاف بين السماع والغناء من الناحية المفهومية، ولكنهما متّحدان من الناحية المصادقية، وانطباقهما على المصداق الخارجي. ولذلك قال ابن منظور المصري: «المسمّعة: المغنية».

الفرق بين الغناء والموسيقى

ليس الاختلاف بين العنوانين المذكورين عند المتقدمين من العلماء في المفهوم، ولا في المصداق، فكلّاهما يطلق على معنى واحد. فالغناء كلمة عربية، في حين أن الموسيقى كلمة يونانية. وقد تمّ التصريح بذلك في رسائل إخوان الصفاء^(٤١)، حيث جاء فيه: «الموسيقى هي الغناء، والغناء هو الموسيقى». وعليه ليس هناك أي اختلاف بينهما. إلا أن العلماء في العصر الراهن يستعملون الموسيقى في الأصوات الخارجة من أدوات الطرب، وهو أخص من مفهوم الغناء. وهذا ما تمّ التصريح به في المعجم الوسيط أيضاً.

ولكننا إذا أردنا بيان النسبة المنطقية بين هذين المفهومين لوجدنا أن النسبة القائمة بينهما هي نسبة العموم والخصوص المطلق، فكل غناء هو موسيقى، وليست كل موسيقى غناء.

ولكن جاء في المعجم الوسيط: الموسيقى لفظ يوناني يطلق على فنون وأصوات مختلفة، كما يطلق على أنواع آلات الطرب، وإن علم الموسيقى هو العلم الذي يبحث في أصول الألحان والأنغام، وكيفية تركيب أجزائها، وانسجامها مع بعضها، أو بعكس

● **الفن والجمال، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي**

ذلك، بمعنى بيان أحوال عدم التناغم والانسجام فيها، وكذلك أحوال الأزمنة التي تفصل بين النغمات والألحان؛ ليعلم من خلال ذلك كيفية تركيب الألحان مع بعضها. ويطلق الموسيقار على من يتخصص في فن الموسيقى. وقال العلامة واللفوي الإيراني الكبير دهخدا، في معجمه، في باب حرف الميم: الموسيقى علم يبحث في أحوال النغمات وأزمنتها، وهو يشتمل على فنين:

١. معرفة كيفية الانسجام بين النغمات، وبالعكس. ويسمى هذا القسم من الفن بـ (الألحان).

٢. معرفة أوزان الأزمنة الواقعة بين أجزاء وفواصل النغمات. ويسمى هذا القسم من الفن بـ (الإيقاع).

غياب لفظ الموسيقى الغنائية في الأدبيات الإسلامية

لم يرد لفظ الموسيقى في الأدبيات الإسلامية وكلمات الفقهاء المتقدمين. إن لفظ الموسيقى معرّب عن اليونانية. أجل، جاء في بعض الأحاديث والروايات الإسلامية لفظ المعازف، ويراد منها آلات الطرب وأدواته.

عدم اقتران الموسيقى الغنائية بالكلام والآلات في بدء ظهورها

لم تكن الموسيقى الغنائية في بدء ظهورها مقرونة بالآلات والأدوات، ولكن المبدعين؛ حيث أدركوا دورها وتأثيرها المهم في تحسين الإنشاد، عمدوا إلى ضم الكلام والأدوات إليها. وقد بلغ تأثير إدخال الأدوات والآلات في الأغاني حداً استحاله بعده تجريد الغناء عنها، وأصبحت جزءاً منها.

حكم الموسيقى من وجهة نظر علماء المذاهب الإسلامية وغيرهم

للفقهاء وعلماء المذاهب الإسلامية آراء واتجاهات متنوعة في ما يتعلق بالموسيقى الغنائية. وسنعرض في ما يلي إلى أهم تلك الآراء:

١. حرمتها في نفسها، حتى وإن لم تقترب بالمعاصي والأمور المحرمة. وقد اختار هذا الرأي أكثر فقهاء الشيعة، وأبو حنيفة إمام المذهب الحنفي، ومالك بن أنس الأصبحي إمام المذهب الحنبلي، وأبو الفرج ابن الجوزي (٥٩٧ هـ) في كتاب تلبيس إبليس^(٤٢).

الاجتهاد والتجديد - العدد الثامن عشر، السنة الخامسة، ربيع ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

٢. إباحتها وحليتها في نفسها ما لم تقترن بالمعاصي والأموال المحرمة. وهو اختيار الشيخ الطوسي في الاستبصار^(٤٣)، والمحقق السبزواري (١٠٩٠هـ) صاحب كفاية الأحكام^(٤٤)، والملا محسن الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ) صاحب كتاب الوافي^(٤٥). وقد اختار الشيخ الأنصاري هذه النظرية في كتابه القيم «المكاسب»^(٤٦)، ثم طرح أربعة عناوين في هذه المسألة، وهي: لهو الحديث، وقول الزور، والباطل، واللغو. ثم قال: المستفاد من الأدلة أنه إذا صدق أحد هذه العناوين المذكورة على مورد كان حراماً، وإن لم يكن من الموسيقى الغنائية، وإذا لم يصدق فلا يحكم بحرمة، وإن كان من الموسيقى الغنائية.

وهذا الكلام منه يثبت عدم حرمة الغناء في ذاته ونفسه. أجل، قال الشيخ الأنصاري في نهاية بحثه: إن الغناء لا يتحقق في الخارج دون واحد من هذا العناوين المذكورة، وخاصة في ما يتعلق بلهو الحديث. وعليه فإنه يذهب إلى صدق عنوان اللهو حيثما صدق عنوان الغناء، فهما متحدان في المصداق الخارجي، رغم اختلافها من ناحية المفهوم. وهذا هو تشخيصه الموضوعي. ولكنه في أصل المسألة يقول بعدم حرمة الغناء الذاتية. ولذلك إذا توصل فقيه، من خلال خبرته، إلى تحقق الغناء دون أي واحد من هذه العناوين المتقدمة كان الغناء حلالاً ومباحاً، حتى من وجهة نظر الشيخ الأنصاري^(٤٧).

وقد ذهب الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء إلى عدم حرمة الغناء في نفسه، حتى إذا كان مقروناً بآلات الطرب؛ إذ يقول: «الغناء، سواء رافقه آلات الطرب (الموسيقى) أم لا، مباح، ما لم يستخف السماع إلى حد يخرج معه من الكمال، فهو إذ ذاك غير مشروع»^(٤٨).

وقال الشيخ محمود شلتوت، شيخ الأزهر الشريف، في كتاب الفتاوى الواضحة^(٤٩): اتفق الفقهاء على إباحة الموسيقى الغنائية في موارد الحث على الجهاد في سبيل الله، وحج بيته الحرام، وكذلك في الأفراح، من قبيل: الأعراس، وعودة الغائب من السفر، وأيام الأعياد، وما إلى ذلك.

ثم أضاف: وأما الروايات الدالة على حرمة الموسيقى الغنائية فعلى فرض صحتها يجب تقييدها وصرفها إلى موارد الغناء المقرون باللغو والفسق والفجور، وفي غير هذه الصور فهي غير محرمة سماعاً وتعلماً. ثم قال: هذا ما عليه أكثر الفقهاء.

وقال الأستاذ عبد الرحمن الجزيري الحنفي في كتاب «الفقه على المذاهب

● الفن والجمال، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي

الأربعة): الموسيقى الغنائية، التي هي ترجيع الصوت وتلحينه في الحلق، مباح، ولا إشكال فيه، ولكنه يقترن أحياناً بأمر يؤدي به إلى الكراهة أو الحرمة. إذاً ليس سبب الإشكال في الموسيقى الغنائية نفسها، بل هو الأمور التي تقترن بها.

وقد ورد ما يقرب من هذا المضمون في شهادات فتح القدير أيضاً، ثم قال: إن ما ذهب إليه أبو حنيفة من كراهية الغناء، واعتبار سماعه من الذنوب، محمول على نوعه المحرم^(٥٠).

وقال مؤلف كتاب الدراسات الإسلامية: إن مقتضى الأصل الشرعي في كل شيء وعمل هو الإباحة. وهذه قاعدة أصولية تسالم عليها جميع الفقهاء منذ عصر الصحابة والتابعين؛ بغية التسهيل على الناس، والابتعاد عن الشدة في أمر الدين. وإن القول بإباحة وحلية سماع الغناء وآلات وأدوات الموسيقى إذا لم يكن بقصد اللهو واللغو والإغراء بالمعصية والمنكر ودخول النساء على الرجال وغلبة الشهوة واللذة على السامعين مستفاداً من هذه القاعدة. فأولاً: إن الأحاديث المروية في مسألة الغناء محل إشكال ومناقشة. وثانياً: إن السماع الذي لا يؤدي بالسامع إلى المنكر يوجب رقة القلب والشوق إلى الله تعالى، ويثير الأحزان والأشجان، ويعمل أحياناً على معالجة الأمراض العصبية والنفسية. وهو من الأمور التي تريح القلب في الحالات العادية من جميع أنواع الحزن والكآبة والقلق والتعب^(٥١).

وقد ذهب جماعة من الصحابة والتابعين إلى إباحته. ثم قال: قال الغزالي: ليس هناك نص على تحريم السماع، ولا قياس.

وقال الفاكهاني: لا أعلم من كتاب الله والسنة الصحيحة ما يدل على حرمة الملاهي، فليس هناك سوى ظواهر عمومات يستفاد منها الحرمة، وهي ليست أدلة قطعية^(٥٢).

وقال ابن حزم الظاهري، الإمام الثاني للمذهب الظاهري: إن الذي يتخذ الموسيقى الغنائية وغيرها وسيلة إلى المعصية فهو فاسق. وأما إذا اتخذها وسيلة لإعداد الروح إلى طاعة الله، والنشاط لفعل الخير، فهو من أهل الطاعة والإحسان، وعد عمله حقاً، ولم يكن باطلاً. وأما إذا لم يتخذها وسيلة للطاعة، ولا وسيلة للمعصية والتمرد، كان عمله لغواً، ولكنه يقع مورداً للغو^(٥٣).

● الشيخ محمد إبراهيم جناتي

وقد ذهب إلى إباحة الموسيقى الغنائية في نفسها كلُّ من: محمد بن إدريس الشافعي إمام المذهب الشافعي، وأبو طالب المكي صاحب «قوت القلوب»^(٥٤)، والعلامة عبد الغني النابلسي مؤلف كتاب «إيضاح الدلالات في سماع الآلات»، وشهاب الدين عمر السهروردي صاحب كتاب «عوارف المعارف»، وابن القيسراني صاحب كتاب «السماع»، وابن حجر الهيتمي في كتاب «كفّ الرعاع عن محرمات اللهو والسماع»، وأبو حامد محمد الغزالي صاحب «إحياء العلوم»^(٥٥)، وابن خلدون في مقدمة تاريخه، وابن عبد ربه الأندلسي في كتاب «العقد الفريد»، والنويري في «نهاية الإرب»، وأحمد بن محمد الأصفهاني صاحب كتاب «طبقات الخطباء وطبقات البلغاء»، ومحمد بن أحمد الأبشيهي المصري صاحب كتاب «المستطرف في كل فن مستظرف»^(٥٦)، وأحمد بن يحيى الراوندي، وابن بطلان البغدادي، وصاحب كتاب «تقويم الصحة».

الذهاب في مسألة الغناء إلى أبعد من ذلك

لقد ذهب الأصفهاني والأبشيهي والراوندي^(٥٧) في حكم الغناء إلى أبعد من ذلك. ومن المناسب هنا أن نتعرض إلى آرائهم في هذا المجال:

رأي الأصفهاني في الغناء

ذهب الأصفهاني إلى اعتبار الغناء ظاهرة مقدّسة، وواجبة الاحترام. وأنشد في ذلك قائلاً:

حكم الغناء تسمّع ومدام	ما للغناء مع الحديث نظام
لو أنني قاضٍ قضيت قضية	إن الحديث مع الغناء حرام ^(٥٨)

رأي الأبشيهي في الغناء

ذهب أحمد بن محمد أبو الفتوح الأبشيهي المصري إلى الاعتقاد بوجود فوائد للموسيقى الغنائية؛ إذ يقول: إنّ الموسيقى والألحان هي مراد السمع، ومرتع النفس، وربيع القلب، ومجال الهوى، ومسلاة الكئيب، وأنس الوحيد، وزاد الراكب؛ لعظم موقع الصوت الحسن من القلب، وأخذه بمجامع النفس. ثمّ قال: وزعم أهل الطب أنّ الصوت الحسن يجري في الجسم مجرى الدم في العروق، فيصفو له الدم، وتنمو له النفس، ويرتاح

● الفن والجمال، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي

له القلب، وتهتز له الجوارح، وتخفّ له الحركات، ولهذا كرهوا للطفل أن ينام على أثر البكاء، حتى يرقص ويضطرب. ثمّ قال: وزعمت الفلاسفة أنّ النغم فصل بقي في النطق لم يقدر اللسان على استخراجها، فاستخرجته الطبيعة بالألحان، على الترجيع، لا على التقطيع، فلما ظهر عشقته النفس، وحنّت إليه الروح. ثمّ أضاف: ألا ترى إلى أهل الصناعات كلها إذا خافوا الملالة والفتور على أبدانهم ترنّموا بالألحان، واستراحت إليها أنفسهم؟! وليس من أحدٍ كائنًا من كان إلا وهو يضطرب من صوت نفسه. ثمّ قال: وقد يتوصل بالألحان الحسان إلى خيري الدنيا والآخرة، فمن ذلك أنها تبعث على مكارم الأخلاق، من اصطناع المعروف، وصلة الأرحام، والذب عن الأعراض، والتجاوز عن الذنوب، وقد يبكي الرجل بها على خطيئته. ولأهل الرهبانية نغمات وألحان شجية، يمجدون الله تعالى بها، ويبكون على خطاياهم، ويتذكرون نعيم الآخرة. ثمّ قال: ولو لم يكن من فضل الصوت الحسن إلا أنه ليس في الأرض لذة تكتسب، من مأكّل ولا مشرب ولا ملبس ولا صيد، إلا وفيها معاناة على البدن وتعب على الجوارح، ما خلا السماع^(٥٩).

رأي الراوندي في السماع

ذهب الراوندي إلى وجوب السماع. فقد روى عنه قبش في «ربيع الأبرار» أنه قال: «اختلف الناس في السماع؛ فأباحه قوم؛ وحظره آخرون. وأنا أخالف الطريقتين، فأقول: هو واجب».

رأي ابن بطلان البغدادي في الغناء

إن ابن بطلان البغدادي، مضافاً إلى قوله بإباحة الغناء، يقول: «إن الموسيقى الغنائية شفاء للأسقام وكل ما تتعلق به النفس».

رأي ثالث في الغناء

وأما الرأي الثالث فهو القول بكراهة الغناء. وهو مذهب فقهاء البصرة والكوفة على نحو العموم، سوى عبد الله بن الحسن الحنبلي؛ إذ ذهب إلى القول بإباحة الغناء^(٦٠).

رأي أفلاطون في الغناء

نقل قبش في «ربيع الأبرار»^(١١) عن أفلاطون أنه قال: «من حزن فليسمع الأصوات الحسنة، فإن النفس إذا حزنت خمد نورها، فإذا سمعت ما يطربها ويسرّها اشتعل منها ما خمد».

رأينا في الغناء

ومن وجهة نظرنا فإن الغناء بمعناه اللغوي، الذي هو عبارة عن الأصوات الحسنة، والأشعار ذات المفاهيم السامية والمضامين النافعة في البعد الأخلاقي والاجتماعي والعرفاني والثقافي والتربوي، حلالٌ ومباح، ولا إشكال فيه من ناحية الأدلة الشرعية. وأما الغناء بمعناه الشرعي، الذي هو عبارة عن الأصوات اللهوية، من قبيل: ألحان أهل الفسق والفجور، والأنغام المثيرة للشهوة، وذات الكلمات الفاحشة والباطلة^(١٢)، فهو حرام؛ وذلك لأن الغناء الذي هو موضوع حكم الحرمة في المباني والمواد الأساسية والعناصر الاستنباطية هو الغناء بمعناه الشرعي، دون معناه اللغوي. وسنأتي على دليل ذلك في القسم الثالث من هذه المقالة.

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى مسألة، وهي أن البعض حاول أن ينسب لنا - جهلاً أو خبثاً - القول بحلية الغناء بقول مطلق، في حين أن أبحاثنا، سواء في المحاضرات أو المقالات، لم تكن في الغناء بقول مطلق، وإنما تدور أبحاثنا حول مصاديق الغناء وأقسامه. وقد ذهبنا في بحوثنا، من خلال الالتفات إلى مجموع الأدلة، إلى تحريم الغناء إذا كان مشتملاً على لهو وكلام باطل. وذهبنا أيضاً إلى حلية ما كان مشتملاً على المضامين السامية أو الكلمات النافعة والمفيدة. وهو رأي يذهب إليه جميع الفقهاء. نعم، هناك اختلاف في وجهات النظر حول تحديد بعض مصاديق الغناء، الذي هو مفهوم عام؛ فقد يذهب بعض الفقهاء إلى اعتبار بعض المصاديق من الغناء اللهوي؛ بينما يذهب آخرون إلى اعتباره من مصاديق الغناء غير اللهوي. وإن هذا النوع من الاختلاف يعم جميع أنواع المصاديق في المفاهيم العامة، ولا يختص ببعض مصاديق الغناء.

إن الموسيقى الغنائية التي تبث من الإذاعة والتلفزيون في الجمهورية الإسلامية الإيرانية وإن كان أكثرها يخلو من الإشكال؛ لأنها ذات غرض صحيح يميّزها عن

● الفن والجمال، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي

ألحان أهل الفسوق، وهي ذات مضامين ومفاهيم عرفانية وأخلاقية واجتماعية وثقافية وتربوية عالية، ولكن هناك شبهة في بعضها، الأمر الذي أدى إلى ظهور الاختلاف في وجهات النظر؛ فذهب فقيه إلى اعتبارها من نوع الغناء بمعناه الشرعي فحكم بحرماتها، بينما ذهب فقيه آخر إلى اعتبارها من نوع الغناء بمعناه اللغوي فحكم بحليتها وإباحتها؛ وفي مثل هذه الموارد يجب على كل فقيه أن يعمل على طبق رأيه، ولا يمكنه أن يفرض رأيه، دون مستند ودليل، على غيره من الفقهاء. وعلى أية حال حيث أذهب شخصياً إلى اعتبارها من مصاديق الغناء بمعناه اللغوي فقد حكمت بإباحتها. وحتى على فرض الشك والتردد بين كونها من الغناء بالمعنى اللغوي أو الغناء بالمعنى الشرعي لا بد من الحكم بالإباحة، طبقاً لقاعدة وأصل البراءة، حيث تجري البراءة في الشبهات المصادقية، كما سيأتي شرحه في القسم التالي. وهذا ما أجمع عليه الفقهاء قاطبة، سواء في ذلك الأصوليون والأخباريون، وبمقتضى جريان البراءة يحكمون بالحلية والإباحة.

إن الروايات المروية عن النبي الأكرم ﷺ ناظرة إلى هذا القسم من الغناء؛ إذ يقول: «ليس منا من لم يتغن بالقرآن»^(٦٣)، وقال أيضاً: «تغنوا بالقرآن، فمن لم يتغن بالقرآن فليس منا»^(٦٤).

لقد تمّ التأكيد في الإسلام على تلاوة القرآن الكريم بصوت عذب، وتقطيع حزين مطابق لألحان العرب. وقد أوصى بذلك رسول الله ﷺ والأئمة المعصومون عليه السلام؛ إذ طالبوا القارئ بمراعاة القواعد الموسيقية الأعم من مدّ الأصوات وترجييعها وما إلى ذلك. وقد كان إيمان أكثر المشركين وأهل الكتاب والكافرين بسبب تأثرهم بالنغم القرآني المؤثّر. وقد أسلم الكثير من أهل المدينة بتأثير صوت مصعب بن عمير عند تلاوته للقرآن الكريم. وهنا يجدر بنا استعراض بعض الأحاديث الواردة في تلاوة القرآن بصوت حسن وجميل:

١- روى أبو بصير عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «ورجّع بالقرآن صوتك، فإن الله عز وجل يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعاً». وهي صحيحة السند والدلالة^(٦٥).
وقد روى الإمام الصادق عليه السلام عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لكل شيء حلية، وحلية القرآن الصوت الحسن»^(٦٦).

وروى البراء بن عازب عن رسول الله ﷺ أنه قال: «زينوا القرآن بأصواتكم»^(٦٧).

ونقل عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «كان علي بن الحسين أحسن الناس صوتاً بالقرآن، وكان السقائون يمرّون فيقفون ببابه ويستمعون قراءته. وكان أبو جعفر عليه السلام أحسن الناس صوتاً»^(٦٨).

وفي رواية أخرى: «كان علي بن الحسين عليه السلام يقرأ القرآن، فربما مرّ به المارّ فصعق من حسن صوته»^(٦٩).

أسلوب الأئمة عليهم السلام في قراءة القرآن الكريم

كان أسلوب الأئمة عليهم السلام في قراءة القرآن الكريم يعتمد على مدّ الصوت وتجويده، بشكل كانت قراءتهم تعدّ من أحسن وأفضل القراءات.

قال معاوية بن عمار: سألت الإمام الصادق عليه السلام: الرجل لا يرى أنه صنع شيئاً في الدعاء وفي القراءة حتى يرفع صوته؟ فقال: لا بأس به، إن علي بن الحسين عليه السلام كان أحسن الناس صوتاً بالقراءة، فكان يرفع صوته حتى يسمعه أهل الدار. وقد روي مثل ذلك عن سائر الأئمة عليهم السلام.

العناصر المؤثرة في بنية القرآن الكريم

هناك ثلاثة عناصر أدت إلى جعل القرآن الكريم مؤثراً، وهي: الأسلوب، والنظم، واللحن.

أ. الأسلوب: وهو العنصر الذي يتكفل بتكوين الكلام. وهذا ما يتمتع به القرآن الكريم؛ وذلك لاستفادته من أوزان الشعر وأنغام السجع، ومع ذلك فلا هو بالشعر، ولا هو بالسجع.

ب. النظم: وهو العنصر الذي يتكفل بعملية الربط بين الكلمات والمفردات وتنظيمها على نحو مناسب.

ج. اللحن: وهو الصوت الذي ينشأ ويتكوّن بفعل وتأثير العنصرين المتقدمين، أي الأسلوب والنظم. ولذلك فإن القارئ إذا كان عالماً بالعناصر والأسباب المتقدمة، وعمد إلى مراعاتها عند القراءة، كان تأثيره على السامع واضحاً.

ويتوجّب على القراء المصريين قبل أن يتم قبولهم في المعاهد القرآنية أن يحصلوا على

● الفن والجمال، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي

شهادة من دارالفنون؛ لضمان معرفتهم وإدراكهم لأنواع النغمات والألحان، حتى يتمكن من قراءة القرآن على أحسن الألحان والأنغام. إن تعلم فنون الموسيقى يعدّ مقدمة للتمكن من قراءة القرآن بمختلف القراءات. إذاً علينا أن لا نقرأ القرآن بنغمات ناشزة وغير موزونة، وعلينا أن لا نعرض هذه المعجزة الإلهية العظمى لأساليب تقليدية وغير مرغوبة.

نظرية تحريم الغناء، الشواهد والأدلة

لقد تمسك القائلون بحرمة الغناء لذاته بالإجماع والكتاب والسنة. وإليك أدلتهم على النحو التالي:

١- الإجماع، مطالعة نقدية

قال السيد علي الحائري في قسم المتاجر من كتاب رياض المسائل: كما قال بعض الفقهاء: هناك إجماع من قبل علماء الإسلام على حرمة الغناء، وهو إجماع معتبر^(٧٠). وقال الملا أحمد النراقي في كتاب مستند الشيعة: ربما أمكن القول؛ بسبب عدم الخلاف، بل وللنقل الإجمالي على حرمة الغناء: إن القول بحرمة الغناء قد بلغ حدّ الاستفاضة. بل يمكن القول: إن حرمة الغناء قطعية، بل هي من ضروريات الدين^(٧١). وقال صاحب الجواهر: لم أرَ من خالف في المسألة، بل فيها كلا قسمي الإجماع: المنقول؛ والمحصل. من هنا يمكن القول بأن حرمة الغناء من ضروريات المذهب^(٧٢).

ويمكن رد هذا الإجماع المزعوم في هذه المسألة، بما يلي:

أولاً: بعد وجود مختلف الآراء، ووجود من يذهب إلى عدم حرمة الغناء في نفسه،

كيف يمكن ادعاء إجماع العلماء قاطبة على حرمة الغناء؟!

وثانياً: لقد ثبت في الأصول أن الحجية والاعتبار يثبت للإجماع التعبدية، دون الإجماع المدركي؛ لرجوع حجيته إلى مدركه، وهو إذا كان تاماً فلا يكون بسبب الإجماع نفسه. وفي ما يتعلق ببحث الغناء فإن مستند ومدرك الفقهاء هو الآيات والروايات، ولذلك يجب علينا، بدلاً من التمسك والاستناد إلى الإجماع، أن نرجع إلى مستندهم من الآيات والروايات حتى نرى ما إذا كان فهمهم الاجتهادي صحيحاً أو لا؛ فإذا ثبت لدينا صحة ذلك الفهم نكون في الحقيقة قد قبلنا بنظرية الحرمة دون الرجوع إلى الإجماع؛ وإذا

لم يثبت لدينا صحة ذلك الفهم، ووجدناه مخدوشاً، لم يكن هناك مجال للاعتماد على نظريتهم.

وثالثاً: إن ملاك حجية الإجماع التعبدي عند علماء الشيعة هو كاشفيته عن رأي المعصوم، دون أن تكون هناك مزية للإجماع نفسه. وليس من المعلوم أن يكون الإجماع في الموارد المتقدمة كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام. وإننا قد تعرضنا في البحوث الأصولية لنقد جميع طرق وأساليب الفقهاء في كشف الإجماع التعبدي عن قول المعصوم عليه السلام، وأشكلنا عليها، إلا أن شرح ذلك خارج عن نطاق بحثنا في هذه المقالة ^(٣٣).

٢ - الآيات القرآنية

أما الآيات التي تم الاستناد إليها في إثبات الحرمة للغناء فهي:

أ. قوله تعالى: ﴿وَأَجْتَبِئُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (الحج: ٣١). وإن الاستناد إلى هذه الآية يقوم على تطبيق (قول الزور) على الغناء، وهو بحاجة إلى دليل وإثبات.

ب. قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ (لقمان: ٥). والاستناد إلى هذه الآية قائم أيضاً على تطبيق (لهو الحديث) على الغناء، وهو بحاجة إلى إثبات أيضاً.

ج. قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾ (المؤمنون: ١٣). وإن الاستناد إلى هذه الآية إنما يكون تاماً إذا انطبق عنوان اللغو على الغناء، وهذا ما يحتاج إلى إثبات.

د. قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾ (الفرقان: ٧٢). وهنا نحتاج في الاستناد إلى هذه الآية إلى إثبات صدق (الزور) على الغناء أيضاً ^(٣٤).

لم يشتمل أي من الآيات الكريمة التي تم الاستناد إليها في إثبات حرمة الغناء على لفظ الغناء، ولم تتعرض لمفردة الغناء بشكل صريح. وإنما تحتوي على عناوين عامة يمكن تطبيقها على أنواع الغناء. فمثلاً: حيث يكون الغناء مشتملاً على كلام باطل ولغو وضال، أو يغدو نفس الغناء عملاً باطلاً وزوراً ولهواً ولغواً، صدق عليه عنوان قول الزور واللغو واللغو. ولكن من خلال ظاهر ومنطوق هذه الآيات لا يمكن استفادة حرمة مطلق الغناء، دون الرجوع إلى الروايات. وإن أهم وجه في الاستناد إلى هذه الآيات على حرمة الغناء روايات وردت في تفسير تلك الآيات. إذاً لا بد من ملاحظة بيان تلك الروايات في

ما يتعلق بالغناء.

٣- الأحاديث الشريفة

إن من بين الروايات التي تعرضت لموضوع حرمة الغناء ما يلي:

- ١- رواية أبي بصير في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾، حيث روى عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «هو الغناء»^(٧٥). ولكن هذه الرواية غير معتبرة؛ لضعف سندها؛ لوقوع (درست) في جملة رواياتها، وهو مجهول ولم يوثق في الكتب الرجالية.
- ٢- رواية زيد الشحام عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «المراد من قول الزور في الآية الشريفة: ﴿وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (الحج: ٣٠) الغناء»^(٧٦). وهذه الرواية لا تصمد أمام النقد؛ لكون بعض رواياتها مجهول الحال، فلا تكون معتبرة.
- ٣- خبر الوشاء القائل: سمعت الإمام الرضا عليه السلام يُسأل عن الغناء؟ فقال: هو قول الله عز وجل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (لقمان: ٦٠)^(٧٧).
- ٤- رواية مهران بن محمد^(٧٨) عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «الغناء مما قال الله عز وجل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (الحج: ٣٠). وهي ضعيفة بمهران بن محمد.
- ٥- في تفسير علي بن ابراهيم القمي عن الإمام عليه السلام تطبيق قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾ على الغناء^(٧٩).
- ٦- عن أبي الصباح الكناني عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، في قول الله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾ (الفرقان: ٧٢)، قال: الغناء^(٨٠). وهي تامة من ناحية السند، ولكن هناك مَنْ ناقش في دلالتها؛ لأنها لم تمنع من الغناء، وإنما تدل على أن المؤمنين لا يجلسون في مجالس الظلم والزور.
- ٧- عن أبي ربيع الشامي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن الشطرنج والنرد؟ فقال عليه السلام: «لا تقربوهما»، قلت: فالغناء؟ قال عليه السلام: «لا خير فيه، لا تقر به»^(٨١). وهي غير معتبرة؛ لوجود الضعف في سندها.

٨- عن يونس قال: سألت الخراساني [يعني الإمام الرضا عليه السلام] عن الغناء؟ وقلت: إن العباسي ذكر أنك ترخص في الغناء، فقال: «كذب الزنديق، ما هكذا قلت له. سألتني

عن الغناء، فقلت: إن رجلاً أتى أبا جعفر صلوات الله عليه فسأله عن الغناء، فقال عليه السلام: يا فلان، إذا ميز الله بين الحق والباطل فأين يكون الغناء؟ فقال: مع الباطل، قال عليه السلام: قد حكمت»^(٨٢).

٩. قال محمد بن عمرو بن حزم: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقال: الغناء، اجتنبوا الغناء، اجتنبوا قول الزور، فما زال يقول: اجتنبوا الغناء اجتنبوا، فضاق بي المجلس وعلمت أنه يعنيني^(٨٣). إن ظاهر كلام الإمام عليه السلام يوحي بأن قول الزور مرادف للفظ الغناء، أو أن مفردة الغناء من مصاديق قول الزور. وقال بعض: إن الظاهر من عنوان الزور هو القول الباطل، وليس كل باطل محرم^(٨٤).

١٠. عن محمد بن أبي عباد قال: سألت الإمام الرضا عليه السلام عن السماع؟ فقال: لأهل الحجاز في نسخة: العراق فيه رأي. وهو في حيز الباطل واللهو، أما سمعت الله عز وجل يقول: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ (الفرقان: ٧٢). وهذه الرواية مطلقة، فتقيد بالروايات الدالة على حرمة الغناء إذا كان مقروناً بالأُمور المحرمة^(٨٥).

١١. عن زيد الشحام عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «بيت الغناء لا تؤمن فيه الفجيرة، ولا تجاب فيه الدعوة، ولا يدخله الملك»^(٨٦).

إن هذه الرواية والروايات التالية لا تدل على حرمة الغناء؛ لعدم اشتغالها على النهي، وإنما هي تحذر من عواقبه المضرة، بالإضافة إلى ضعف سندها.

١٢. عن الحسن بن هارون قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «الغناء يورث النفاق، ويعقب الفقر»^(٨٧).

١٣. روى ابن مسعود عن رسول الله ﷺ أنه قال: «الغناء ينبت النفاق في القلب، كما ينبت الماء النبات»^(٨٨).

١٤. روى ابن أسامة عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «الغناء عشب النفاق»^(٨٩).

١٥. عن الحسن بن هارون قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «الغناء مجلس لا ينظر الله إلى أهله»^(٩٠). وفي رواية أخرى قال: «ولا تدخلوا بيوتاً الله معرض عن أهلها»^(٩١). وفي حديث آخر: «شر الأصوات الغناء»^(٩٢).

١٦. قال الإمام الباقر عليه السلام: «الغناء أشد ما خلق الله»^(٩٣).

● الفن والجمال، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي

١٧- قال الإمام محمد الباقر عليه السلام: «لا يحل بيع الغناء ولا شراؤه، واستماعه نفاق، وتعليمه كفر»^(٩٤). ويدل هذا الحديث على مبغوضية الغناء من الناحية الشرعية، ولكنه داخل في عمومات وإطلاقات باب الغناء التي لا تأبى عن التخصيص أو التقييد، إلا إذا ادّعي أن سنخ هذا العموم والإطلاق للقرينة الداخلية يأبى عن التخصيص والتقييد. ولكن مهما كان الأمر فإن الذي يحول دون التمسك بدلالة هذا الحديث هو ضعف سنده.

١٨- سأل رجل الإمام الصادق عليه السلام: في جواني منزل تغني فيه الجواني، ويضربن على الأعواد، ويسمع صوتهن في بيت الخلاء، فأطيل الجلوس فيه، فهل يجوز لي ذلك؟ فقال الإمام عليه السلام: «لا يجوز لك ذلك»، فقال الرجل: إنما أذهب إلى بيت الخلاء لقضاء الحاجة، دون قصد السماع، فيقع ذلك عرضاً، فقال الإمام عليه السلام: أما سمعت قول الله تعالى: **﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾**^(٩٥).

١٩- سئل ابن مسعود عن لهو الحديث فقال: «هو والله الغناء»^(٩٦).

٢٠- في وصية النبي الأكرم صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام: «ثلاثة يقسين القلب: استماع اللهو، وطلب الصيد، وإتيان السلطان»^(٩٧).

نتائج البحث في الروايات

كما تقدم أن ذكرنا فإننا إنما نجد أصرح العبارات في تحريم الغناء في الروايات، وأما الآيات التي يستند إليها في هذا المجال فهي تعتمد إلى حد كبير على الروايات الواردة في تفسيرها.

وأما عمدة الروايات الواردة في حرمة الغناء فهي التي تقدم ذكرها، وهناك أيضاً روايات أخرى أنكرت مسألة الغناء، إلا أننا نجد أنفسنا في غنى عن ذكرها بأجمعها، ونكتفي بما تقدم؛ إذ يمكننا أن نصل إلى النتيجة المطلوبة من خلالها.

إن أغلب الروايات المتقدمة تشكو من ضعف السند، ولم يسلم منها إلا الحديث السادس (رواية أبي الصباح)، فإنها صحيحة من الناحية السندية، ويمكن الاعتماد والاستناد إليها.

إشكال آخر على الروايات

وعلى فرض صحة وتامة هذه الروايات من ناحية السند والدلالة، فإنها في غالبها

تعرضت للنقد والإشكال. إذ ذهب البعض إلى دلالتها على حرمة التغني، دون السماع، كالرواية السابقة على وجه الخصوص؛ إذ يبدو - بحسب الظاهر - أن النهي عن التقرب من الغناء والشطرنج والنرد هي من قبيل النهي في قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾. وعليه يكون النهي فيها نهياً عن الفعل والعمل، دون السماع، إلا إذا ادّعي وجود ملازمة بين الأمرين، غير أنهم لا يرتضون هذا النوع من الملازمات.

وفي المجموع فإن التواتر الإجمالي والمعنوي في هذه الروايات يمنح المحقق والباحث في موضوع الغناء يقيناً بأن الإسلام ينكر الغناء ويمنعه، وأن المعصومين عليهم السلام قد نهوا عنه، وإن لم يبيّن مفهوم مصداق الغناء في أية واحدة من هذه الآيات والروايات بشكل واضح. وإن أهم شيء في بحث الغناء هو التعرف على مصداق الغناء المحرم والممنوع في لسان الروايات. وإن كل الإبهام والغموض إنما نشأ في الحقيقة من هذه الناحية.

نقد كلام المحقق الأردبيلي

قال المحقق الأردبيلي في شرح الإرشاد^(٩٨): «لم أرَ رواية صريحة تدل على حرمة الغناء». فإن كان مراده من ذلك أنه ليست هناك رواية تحدّد موضوع ومصداق الغناء بشكل صريح كان كلامه صحيحاً؛ وأما إذا كان مراده أنه لم ترد حرمة الغناء في أية رواية صحيحة ومعتبرة، حتى ولو على نحو الإجمال، فلا يمكن قبول كلامه؛ وذلك لكونه منقوضاً برواية أبي الصباح. وقد ادّعى صاحب الجواهر^(٩٩)، وصاحب الإيضاح^(١٠٠)، تواتر الروايات الدالة على حرمة الغناء.

إن ما تصوره البعض، من أن الآيات المعتمدة في مسألة الغناء قد فسّرت في بعض الروايات بغير الغناء، وعليه فإن ذلك يؤدي إلى حصول التعارض بين طائفتين من الروايات، الأمر الذي يحول دون الاستدلال والتمسك بها، تصور خاطئ؛ وذلك لأن عنوان (قول الزور) و(لهو الحديث) و(اللغو) عنوان عام، وليس هناك مانع أن تدل رواية على بعض المصاديق بينما تحمل رواية أخرى على مجموعة أخرى من المصاديق.

وكما ذكرنا سابقاً فإن أصل حرمة الغناء مستفاد إجمالاً من هذه الروايات. ولكن ما هو الغناء المحرم؟ وهل الغناء من مقولة الكلام أم من مقولة الكيف العارضة على الصوت؟ وهل يخص التغني أم أنه يشمل الاستماع إلى الغناء أيضاً؟ وهل موضوع

الحرام في الغناء هو مجرد الصوت أم أنه مقرون بشيء آخر يجعل منه لهواً أو كلاماً باطلاً؟ إنها أسئلة وأمور يجب بحثها والإجابة عنها.

أدلة القائلين بحلية الغناء في نفسه

وقد تمسك الذاهبون من الفقهاء إلى حلية الغناء ذاتاً وفي نفسه بروايات، منها:

١. في قرب الإسناد روى علي بن جعفر، عن أخيه، قال: «سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح؟ قال عليه السلام: لا بأس به ما لم يُعَصَّ به»^(١٠١).

٢. روى الأعمش عن الإمام الصادق عليه السلام أنه عدّ من جملة الذنوب الكبيرة «الملاهي التي تصدّ عن ذكر الله، كالغناء، وضرب الأوتار»^(١٠٢).

وفي هذه الرواية علّقت حرمة الملاهي على الوصف، الذي هو عبارة عن الصد والمنع عن ذكر الله. وقد ثبت في محله أنّ الحكم إذا علّق على الوصف كان ذلك مشعراً بعليّة الوصف لذلك الحكم. وعليه فإن الغناء حرام لأنه ينسي الإنسان ويلهي عن ذكر الله، فإذا لم يُنسِ الإنسان ويلهي عن ذكر الله لم يكن محرماً.

٣. سأل رجل الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام عن شراء جارية لها صوت؟ فقال عليه السلام: «ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة»^(١٠٣).

وقد أورد الشيخ الصدوق هذه الرواية، ولما كان من القائلين بحرمة الغناء الذاتية فقد عمد إلى توجيهها، دون أن يقدم سنداً أو دليلاً على هذا التوجيه، وصرف هذه الرواية عن ظاهرها.

٤. الروايات التي تدل بقول مطلق على جواز شراء الجارية المغنية، فمنها: قال الدينوري: قلت لأبي الحسن عليه السلام: «جعلت فداك، فأشتري المغنية أو الجارية تحسن أن تغني أريد بها الرزق لا سوى ذلك؟ قال عليه السلام: اشتري، ويع»^(١٠٤). إلى غير ذلك من الأحاديث.

وهذه الرواية تشمل بمقتضى إطلاقها ما لو كان مقدار من الثمن في قبال غناء الجارية. وعليه فمع العلم بأن زيادة قيمتها إذا كانت من أجل حسن صوتها كان ذلك دليلاً على إباحة الغناء وحليته في نفسه، ما لم يقترن بالأمور المحرمة. وتحمل الروايات الواردة في المنع من بيعهنّ وشرائهنّ على هذه الغاية.

٥. الكثير من الروايات الواردة في كتاب «دعائم الاسلام»^(١٠٥)، والتي نحجم عن

ذكرها في هذه المقالة؛ فراراً من محذور الإطالة.

٦. الروايات التي تجيز الغناء في الأعراس، والتي سنأتي على ذكرها في البحوث القادمة تحت عنوان (مستثنيات الغناء المحرم). وليس هذا الاستثناء من جهة اشتماله على اللهو واللغو وقول الزور، وإنما لاستناده إلى أمر معقول، وهو الفرح والسرور. وعليه فإن الغناء في نفسه ليس محرماً، إلا إذا كان مقروناً باللهو والفساد. وإن هذه الطائفة من الأخبار تعارض الطائفة الأخرى من الأخبار، التي تمسك بها القائلون بحرمة الغناء في نفسه وذاته.

آراء العلماء في الروايات والأخبار

قال العاملي صاحب مفتاح الكرامة: أحصيت الأخبار المتعارضة فوجدت أن مستند القول بإباحة الغناء في نفسه اثنا عشر حديثاً، وأن مستند القول بحرمة الغناء في نفسه خمسة وعشرون حديثاً.

وذهب ابن الجوزي، صاحب كتاب تلبس إبليس، إلى أن الأخبار المتعارضة في هذا الباب في المصادر الحديثية عند أهل السنة أكثر من الروايات التي عدها صاحب مفتاح الكرامة من المصادر الشيعية. وعلى أية حال فقد قال الشهيد الثاني في المسالك حول اختلاف الأخبار: هناك روايات صحيحة في كلتا الطائفتين المتعارضتين، ولا بد من الجمع بينهما.

وقد نقل الشيخ يوسف البحراني، صاحب كتاب الحقائق الناضرة، كلتا الطائفتين من الأخبار بالتفصيل، وأخذ بالأخبار الدالة على حرمة الغناء في نفسه، وأجاب عن الأخبار الدالة على إباحته.

كما ذكر ابن الجوزي من علماء أهل السنة في كتاب «تلبس إبليس» كلتا الطائفتين من الأخبار أيضاً، وذهب إلى القول بحرمة الغناء في نفسه.

أسباب ترجيح أخبار المنع من الغناء على أخبار جوازه، ونقدها

لقد تمسكوا لترجيح أخبار المنع من الغناء على أخبار الجواز بأمور، منها:

١. معارضة الروايات الدالة على إباحة الغناء في نفسه مع روايات تدل بظاهرها على الحرمة، وقد تمسك بها القائلون بحرمة الغناء.

وهذا الوجه قابل للنقد، ولا يمكن جعله دليلاً على ترجيح أخبار المنع على أخبار الجواز؛ أولاً: لأن أكثر الروايات المانعة من الغناء ناظرة إلى الغناء الذي كان شائعاً في العهدين الأموي والعباسي، الذي كان مصحوباً بمجالس الفحش والخمر ورقص النساء؛ لأن الألف واللام في كلمة (الغناء) الواردة في هذه الروايات هي للعهد، أي الغناء المتعارف والمعهود عند أهل المعاصي والذنوب، والذين يقيمون (الليالي الحمراء). وعليه لا يمكن اعتبار هذه الروايات دليلاً على حرمة الموسيقى ذات المحتوى النافع والمضامين الأخلاقية، بعيداً عن ارتكاب المعاصي والذنوب. وهذا ما يذهب إليه كلٌّ من: الشيخ النراقي، والكاشاني، والمحقق السبزواري، والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء.

وثانياً: بغض النظر عما تقدم يجب تقييد أخبار المنع بالأخبار المقيدة والمشروطة بما إذا كان الغناء مصحوباً باللهو والفجور، دون غيره؛ وذلك لأن مقتضى بعض الروايات أن الموسيقى الغنائية ما لم تكن من اللهو فلا بأس بها. وإن ترجيح الطائفة الأولى على الطائفة الثانية - كما تقدم أن ذكرنا في الروايات المتعارضة في البحوث الأصولية - إنما يتم إذا لم يكن بالإمكان الجمع بينهما بالجمع الموضوعي للإطلاق، وتقييد العام بالخاص، والمجمل بالمبين. وبعبارة أخرى: الجمع الدلالي العرفي (حمل الظاهر على النص)، وكذلك الجمع الحكمي (الفصل بين الأخبار المتعارضة من خلال الدليل). ولكن في ما نحن فيه يمكن الجمع الموضوعي؛ لأن الروايات الدالة على حرمة الغناء في نفسه إما عامة، أو مطلقة، وإن الروايات الدالة على إباحة وحلية الغناء في نفسه إما خاصة أو مقيدة. ومن الواضح أنه لا تعارض بين العام والخاص، والمطلق والمقيد؛ وذلك لأن الخاص يشكل قرينة على عدم إرادة العموم من اللفظ العام، وعدم إرادة الإطلاق من اللفظ المطلق. ومع افتراض عدم تمامية هذا الجمع أمكن الجمع بينهما من خلال الجمع الدلالي؛ لأن الروايات التي تنهى عن الموسيقى الغنائية بالنهي العام لها ظهور في الحرمة، في حين أن الروايات الدالة على الجواز إذا لم تكن مصحوبة بالمعاصي هي نص في الجواز، وبذلك نرفع اليد عن ظهور الطائفة الأولى، وتحمل؛ بقرينة الطائفة الثانية، على الكراهة. وهذان الجمعان بين الروايات موضع تأييد جميع الأصوليين والمحققين في أبواب الفقه.

٢- إن الروايات الدالة على منع الغناء أكثر من الروايات الدالة على الجواز والترخيص.

وهذا الدليل أيضاً لا يوجب ترجيح أخبار المنع على أخبار الترخيص؛ وذلك:

أولاً: إن عدد روايات الجواز والترخيص ليست قليلة.

وثانياً: إن هذا النوع من الترجيح مخالف للقواعد الأصولية؛ إذ لم يذهب أيُّ من الفقهاء إلى اعتبار كثرة إحدى الطائفتين من مرجحات تقديمها على الطائفة الأخرى.

٣. إن القول بإباحة الموسيقى الغنائية إذا لم تكن مصحوبة باللهو مخالف لكتاب

الله.

وهذا الدليل قابل للنقد أيضاً؛ إذ ليس هناك في القرآن أي تصريح بذلك، سوى

الآيات المشتملة على اللهو واللغو وقول الزور، وهي لا تكفي للحكم بالحرمة.

٤. موافقة الروايات الدالة على الجواز وإباحة الغناء في نفسه لأبناء العامة.

وهذا الدليل قابل للنقد أيضاً؛ وذلك:

أولاً: إن المشهور بين أهل السنة هو حرمة الغناء، فقد حكم جميع الحنابلة

والأحناف والمالكية بحرمة.

وثانياً: إن الحمل على التقية إنما يكون عند عدم إمكان الجمع بين الروايات. وأما

إذا أمكن الجمع بينها فلن يكون هناك مبرر لحمل الروايات الدالة على جواز وحلية الغناء

في نفسه على التقية. وحيث يمكن في ما نحن فيه الجمع بين الروايات بالجمع الموضوعي

والدلالي لا يكون هناك معنى للحمل على التقية.

٥. بلوغ الروايات الدالة على حرمة الغناء حد التواتر، دون الروايات المعارضة.

وهذا الدليل غير تام أيضاً؛ وذلك لتضعيف أكثر هذه الروايات. بل ادّعى بعض

العلماء، من أمثال: المحقق الأردبيلي، أنه لا يوجد فيها رواية صحيحة. هذا بالإضافة إلى

أن الروايات الدالة على حلية الغناء في نفسه ليست بالقليلة.

خلاصة القول

يمكن القول أساساً بعدم وجود تعارض بين هذه الروايات المذكورة؛ لأن كل

واحدة من هاتين الطائفتين ناظرة إلى مورد خاص؛ فالطائفة الأولى ناظرة إلى الموسيقى

الغنائية المصحوبة بالمعاصي والمحرمات، في حين أن الطائفة الثانية ناظرة إلى الموارد التي لا

تكون فيها الموسيقى مقرونة بأمثال هذه الأمور. إذاً لا يوجد تعارض في البين.

نقد نظرية الشيخ الأنصاري

لقد أوضحت نظرية الشيخ الأنصاري في معرض بيان حكم الموسيقى الغنائية من وجه نظر علماء المذاهب الإسلامية. وقد كان رأي الشيخ أن الغناء في نفسه ليس حراماً، ولكن حيث إنه لا ينفك عن اللهو فإنه يحرم من هذه الناحية. إلا أن هذا الرأي الذي ذهب إليه الشيخ الأنصاري موضع إشكال عندنا؛ لأن عدم انفكاك اللهو عن الغناء أمر ليس له موضع إلا في تصوّر الشيخ، فهو وإن كان فقيهاً لا يشقّ له غبار في فهم واستنباط المسائل الشرعية طبقاً للكتاب والسنة، ولكن هل يمكن لنا قول الشيء ذاته في حقه في شأن فهم المسائل العرفية والموضوعات البعيدة عن دائرة خبرة من كان على شاكلته؟ وعليه فإننا لا نرتضي ما قاله الشيخ من عدم انفكاك اللهو عن الغناء؛ وذلك:

أولاً: لا يوجد هناك مستند لكلامه. ولا يؤيد أهل الخبرة صحته، بل إنهم يذهبون إلى العكس من ذلك تماماً.

وثانياً: إن المصادر وأسس المعارف الإسلامية من الكتاب والسنة، التي سيأتي بيانها في البحوث القادمة^(١٠٦)، تدل على ضرورة التفريق في الحكم بين الغناء اللهوي وغيره، بأن يحكم على الأول بالحرمة، وعلى الثاني بالحليلة والإباحة.

وثالثاً: إن استثناء بعض أنواع الغناء من الحرمة، من قبيل: الغناء في الأعراس، وحدااء الإبل، دليل على أن الغناء على قسمين: لهوي؛ وغير لهوي. وإن هذا الاستثناء في حقيقته يحكي عن أن الحكم متعلق ببعض أنواع المستثنى منه، وليس جميع الأنواع.

ورابعاً: إن الأحاديث التي سيأتي بيانها في البحوث القادمة تدل على جواز التغني في قراءة القرآن، وقد عبر عن هذا الجواز أحياناً بتجويد الصوت، وأحياناً بترجييعه، وأحياناً بالتغني بالقرآن الكريم.

طرق تحديد الغناء المحرم

علينا قبل بيان رأينا في حكم الموسيقى الغنائية أن نبين مسألتين:

الأولى: يجب تحديد مفهوم الغناء ومصادقه من الطرق الممكنة؛ إذ ما لم يتم تحديد مفهومه ومصادقه لن يتمكن الفقيه من بيان الحكم الشرعي بصراحة؛ لأن بيان الأحكام منوط بالتعرف على الموضوعات مفهوماً ومصادقياً. وربما كان أهم تعقيد

وعقبة في معرفة حكم الغناء بشكل دقيق هو تحديد مفهومه ومصادقه.

الثانية: إذا خفي معنى ومفهوم لفظ من الألفاظ وجب قبل كل شيء تحديده من خلال الرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فإن لم يتضح معناه من هذا الطريق وجب المصير إلى زمن نشوء ذلك اللفظ، والعرف الذي كان سائداً آنذاك، فإذا لم يتضح المعنى من هذا الطريق أيضاً وجب الرجوع إلى المعاجم اللغوية. ونحن لا نرى لفظ الغناء استثناءً من هذه القاعدة، إلا أن أكثر العلماء المسلمين لم يراعوا هذه القاعدة في لفظ الغناء؛ إذ عمدوا إلى تحديد معنى ومفهوم الغناء المحرم من خلال الرجوع إلى اللغة، قبل الرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله، والعرف العام. وقاموا في هذا السياق بالبحث والتحقيق اللغوي بشأن مفهوم الغناء.

إلا أننا نرى عدم تمامية جميع التعريفات التي قدمها علماء اللغة للغناء؛ لأنها لم تحل المشكلة من الناحية المفهومية، بل زاد بعض تلك التعريفات من غموضها، ولم يكن أيٌّ منها فنياً أو دقيقاً، ولا يعدّ بياناً منطقياً ومفيداً؛ إذ لا يمكن الوصول من مجموعها إلى معرفة جامعة ومانعة لمفهومها، في حين أن المعرف (بالكسر) ينبغي أولاً: أن يكون أجلى من المعرف (بالتفتح). وثانياً: أن يكون جامعاً للأفراد، ومانعاً من دخول الأغيار. ولا شيء من تلك التعريفات حاوياً لهذه الخصائص.

كما أننا نذهب إلى عدم تمامية العرف في تحديد معنى الغناء، إذ لا نحصل من خلاله على تعريف جامع ومانع أيضاً. ولذلك لا بد لنا في تحديد معنى الغناء ومفهومه من سلوك طرق أخرى. وإن أهم مشكلة في تحديد حكم الغناء تكمن في تحديد مفهومه ومصادقه. وإن أهل اللغة وعلماء الاصطلاح لم يقدموا مفهوماً واحداً وجامعاً للغناء في كتبهم. ولإثبات هذا المدعى من المناسب أن نستعرض كلماتهم في شأن مفهوم ولفظ الغناء.

١- تعريفات اللغويين

١. الغناء: الصوت. وهو التعريف الذي ذكره أحمد الفيومي في كتابه «المصباح المنير»^(١٠٧). وكما ترون فإن هذا التعريف قد أثار تساؤلات أخرى، في حين أن تعريف اللفظ يراد منه إيضاح مفهوم ذلك اللفظ، وليس زيادته غموضاً. فهل مراد الفيومي من الصوت كل ما يخرج من الفم من الأصوات؟ فعندها يكون الكلام والتثاؤب حراماً

● الفن والجمال، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي

أيضاً؛ لانطباق التعريف عليه. وهذا ما لا يمكن قبوله بحال. أو أن مراده من الصوت هو ما كان غناءً، وعندها فإن هذا التعريف يستلزم الدور الصريح؛ إذ لم يستفد في تعريف اللفظ المبهم من مفردة واضحة وبينية، فلا ينفع هذا التعريف إلا من كان يتصور أن الغناء من أنواع المعادن أو الجمادات، فتوضح له أن الغناء إنما هو من مقولة الأصوات. وعلى أية حال فإنه لا يمكن أن يكون هذا التعريف تعريفاً فنياً ودقيقاً ومنطقياً ومبيناً وجامعاً ومانعاً.

ولكن من المستبعد أن يكون مراد أحمد الفيومي مطلق الصوت الخارج من الحلق، والشامل لجميع كلام الإنسان، بل يحتمل أن يكون مراده الصوت الحسن، وهو ما يدل عليه مفهوم الصوت، أو أن مراده هو الصوت المطرب الذي يستحوذ على مداركه ومشاعره.

٢. الغناء من الصوت. وهو التعريف المذكور في كتاب مقاييس اللغة^(١٠٨).

٣. رفع الصوت.

٤. مدّ الصوت. وهو الذي ذكره الشيخ الأنصاري، ناسباً إياه إلى بعض كبار أهل

اللغة.

٥. الغناء: الصوت المطرب. وقد نسب هذا التعريف إلى ابن إدريس في السرائر، وفخر المحققين في الإيضاح.

٦. حسن الصوت. وهو مختار المحقق السبزواري في كفاية الأحكام. ويستفاد هذا التعريف من فحوى كلام العارف الكبير الفيض الكاشاني صاحب كتاب الوايف.

٧. الغناء من الصوت ما مدّ وحسن ورجع. وهو تعريف العلامة الفيروزآبادي في كتاب القاموس^(١٠٩).

٨. تحسين الصوت وترقيقه. وقد نقل هذا التعريف ابن الأثير في كتاب النهاية^(١١٠) عن محمد بن إدريس الشافعي إمام المذهب الشافعي.

٩. الغناء: تحسين الصوت والترنم به. وهو التعريف المنسوب إلى الحنابلة (أتباع أحمد بن حنبل الشيباني).

١٠. الغناء: مدّ الصوت ومولاته. وهو التعريف الذي ذكره ابن منظور المصري في «لسان العرب»، وابن الأثير في «النهاية»^(١١١).

الإجتهد والتجديد- العدد الثامن عشر، السنة الخامسة، ربيع ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

١١. الغناء: ترديد الصوت بالألحان. وقد ذكر هذا التعريف عبد الرحمن الجزيري في كتاب «الفقه على المذاهب الأربعة»^(١١٢).

١٢. مدّ الصوت بالحركات وتحسينه، والترنم بالكلمات، موزونة كانت أم غير موزونة، وسواء أكان مصحوباً بالآلات أم بدونها. وقد نقل هذا التعريف عن كتاب «المعجم الوسيط».

١٣. رفع الصوت وموالاته. وقد ذكر هذا التعريف ابن الأثير في النهاية.

١٤. الغناء بكسر الغين من السماع. وهو تعريف الجوهرية في «صاح اللغة»^(١١٣). وقال: المسمعة: المغنية^(١١٤).

نقد التعريفات اللغوية

إن هذه التعريفات المختلفة، المنقولة عن علماء اللغة والفقهاء، بالالتفات إلى اختلافها الكبير، وما يكتنفها من الإبهام، وما يلاحظ فيها من الغموض، لا يمكنها تحديد موضوع الحكم الشرعي. فإن كانت هذه التعريفات في مقام بيان المعنى العرفي واللغوي فمن الواضح أن العرف العام لا يطلق الغناء على رفع كل صوت، كما لا يطلقه على كل صوت حسن، أو مدّه، أو ترقيقه، أو موالاته، بل قد يراه قبيحاً ومستهجناً في الكثير من الموارد. إذا كانت التعريفات المتقدمة في مقام بيان ماهية الغناء وتمييزه عن سائر الماهيات الأخرى، مثل: النور، والجسم، وما إلى ذلك، تبقى هذه التعريفات غير منطقية، ولا دقيقة، ولا علمية، ولا فنية، ولن تعدو كونها مجرد شرح للاسم واللفظ لا أكثر؛ إذ لا بد في التعريف المنطقي من مراعاة شرط الجامعة والمانعية، وكون المعرف أجلى من المعرف، وهذا ما لم يتوفر في التعريفات المتقدمة؛ إذ لا شيء من هذه التعريفات قادر على تحديد موضوع ومفهوم الغناء المحرم، ولا يمكن الحكم بالحرمة على أساس أي واحد منها؛ إذ لم يتم المنع والنهي عن قراءة القرآن الكريم والمرآثي بصوت حسن أبداً، بل ورد الأمر بذلك، وقد كان الإمام زين العابدين عليه السلام يتلو القرآن بصوت جميل يشدّ إليه كل من يسمعه. إذاً ليس كل صوت حسن وجميل مصداقاً للغناء المحرم في الفقه الإسلامي.

تعريف أخرى للغناء

وإذا تجاوزنا التعاريف المتقدمة نصل إلى طائفة أخرى من التعاريف هي أكثر تفصيلاً إلى حدٍّ ما مما تقدم، مثل:

١٥. الصوت المشتمل على الترجيع. والترجيع يعني ترديد وتحريك الصوت داخل الحلق ورفع وخفضه. وقد نقل هذا التعريف عن العلامة الحلبي في «القواعد».

وقال ابن الأثير في النهاية: الترجيع يعني تقريب وتوالي عدد حركات الأصوات. وقد جاء في توصيف قراءة رسول الله في يوم فتح مكة أنه كان يرجع في قراءته. ومن هذا القبيل الترجيع في الأذان.

وقال ابن المغفل في وصف صوت النبي الأكرم ﷺ: إن النبي كان يمدّ صوته عند القراءة ويرفعه ويخفضه، وقد لوحظت منه تلك الحالة في ذلك اليوم فقط؛ وذلك لأنه كان راكباً على ناقه وهي تسير به، فكانت حركة الناقة هي السبب في ترجيع صوته الشريف.

قال ابن منظور المصري في «لسان العرب»: ترجيع الصوت: ترديده في الحلق، كقراءة أصحاب الألحان. والترجيع: ترديد القراءة، ومنه: ترجيع الأذان. ورجع الرجل وترجع: ردّ صوته في قراءة أو أذان أو غناء أو زمّر أو غير ذلك مما يترنم به. وجاء في كتاب «المعجم الوسيط»: الترجيع عبارة عن ترديد الصوت في الحلق ومدّه بالحركات.

١٦. الغناء من الصوت ما طرب به. وهو التعريف الذي ذكره العلامة الفيروزآبادي في كتاب «قاموس اللغة»^(١١٥). وكذلك في كتاب المنجد.

وقال العلامة إسماعيل الجوهري في كتاب «صاح اللغة»، في ذيل مادة (طرب): التطريب مدّ الصوت وتجويده.

وقال أحمد الفيومي «في المصباح المنير»: طرب في صوته: مدّه ورجعه. كما جاء في معنى الطرب الأقوال التالية:

أ. مجرد السرور والفرح.

ب. ظهور حالة في النفس يفقد الإنسان معها اعتداله وتوازنه الطبيعي.

ج. ظهور حالة في الإنسان تثير فيه الحماسة والشهوة.

د. ظهور حالة في الإنسان تفقده توازنه، سواء كان ذلك بسبب حزن أو فرح. وهو قول ابن قتيبة والزمخشري في أساس البلاغة. وقريب من هذا المضمون ما أورده العلامة إسماعيل الجوهري في صحاح اللغة. وربما أراد الشاعر هذا المعنى عندما رأى خفة من شيخ، فأنشد قائلاً:

أطرباً وأنت قنصري والدهر بالإنسان دواري^(١١٦)

فلو كان المراد من الطرب مجرد الحزن أو الفرح الاعتيادي لما كان هناك موضع للدهشة من الحالة التي اعترت الشيخ. وفي هذا المعنى قال النابغة الجعدي:

وأراني طرباً في إثرهم طرب الواله أو كالمختبل

وقال ابن منظور المصري في «لسان العرب»: التطريب في الصوت: مدّه وتحسينه. والمراد من الطرب خفة تعتري عند شدّة الفرح أو الحزن والهَمّ. وأكثر ما يُستعمل في الفرح. وهذه الحالة تسمّى عندهم بـ (الوجد) أو (الشوق الكامل)، كما قال بذلك ابن سيده. وقال إسماعيل بن حماد الجوهري في كتاب «صحاح اللغة»: الطرب حالة روحية تعتري الإنسان لحزن أو فرح. والتطريب في الصوت يعني مدّة بالحركات وتحسينه. وقال ابن فارس: طَرَبَ في صوته: مدّه وحسنّه. وقال ابن منظور المصري: التطريب في الصوت: مدّه وتحسينه. وطَرَبَ في قراءته: مدّ ورجّع.

وقال الجوهري في «صحاح اللغة»، في ذيل مادة (طرب)، والزمخشري في أساس البلاغة^(١١٧)، والفيروزآبادي في القاموس المحيط^(١١٨)، والطريحي في مجمع البحرين^(١١٩)، وأحمد الفيومي في المصباح المنير^(١٢٠)، في تعريف الطرب، أنه خفة تعتري الإنسان لشدة حزن أو سرور.

ويجدر بنا هنا بيان هذه المسألة، وهي أن المراد من الطرب هو الطرب بالقوة، وليس الطرب بالفعل؛ وذلك لأنه لو كان المراد هو الطرب بالفعل فما أكثر الأصوات التي لا تطرب لسبب من الأسباب، مع أنها في بعض الموارد تحتوي على لهو وألفاظ باطلة هي قطعاً من المصاديق البارزة للغناء. كما قال الشيخ الأنصاري: المراد من الطرب هو الذي يكون مطرباً لشخص القارئ أو السامع على نحو الإجمال، أو أن تكون له شأنية الإطراب عند عدم المانع^(١٢١).

● الفن والجمال، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي

وقال المحقق الكركي: كلما مدّ في الصوت ورجع على نحو مطرب يكون من غناء اللهو^(١٢٢).

وباختصار فإن الذي يستفاد من كلمات العلماء هو أن الطرب حالة وخفة خاصة تعتري الإنسان عند سماع قطعة غناء لهوي أو موسيقى، يفقد معها توازنه واعتداله، ويغدو مثل السكران، الذين لا يعون شخصيتهم الواقعية.

١٧. الصوت المشتمل على الترجيع المطرب^(١٢٣). وهو المعنى المنقول عن العلامة فخر الدين الطريحي في «مجمع البحرين»، والأستاذ أحمد الفيومي في «المصباح المنير»، والمحقق الكركي في «جامع القاصد»، والنراقي في مستند الشيعة^(١٢٤). وهو المشهور بين الفقهاء.

١٨. الغناء: مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب^(١٢٥). وهو الذي ذكره المحقق الحلي، والعلامة في التحرير^(١٢٦) والإرشاد^(١٢٧)، والشهيد الأول في الدروس^(١٢٨).

١٩. مد الصوت أو رفعه، المشتمل على الترجيع أو بدونه.

٢٠. الصوت المشتمل على الترجيع والإطراب أو أحدهما.

٢١. مدّ الصوت أو رفعه، المشتمل على الترجيع المطرب، أو ما يسمى في العرف غناء وإن لم يطرب. وهو الذي اختاره الشهيد الثاني (٩٦٦هـ)^(١٢٩)، والطباطبائي في رياض المسائل^(١٣٠)، وكذلك الشيخ يوسف البحراني في الحقائق الناضرة^(١٣١).

٢٢. ترجيع الصوت ومده. وهو الذي ذكره العلامة الحلي في كتاب «القواعد»^(١٣٢).

نقد المجموعة الثانية من التعريفات

أضيف إلى هذه الطائفة من التعريفات التعبير بـ (الترجيع والإطراب). ولكنها حتى في هذه الحالة ليست بياناً لمعنى الغناء؛ إذ ربما لا يشتمل الكلام على ترجيع وإطراب ومع ذلك فإنه يحتوي على آثار سلبية، ويُعدّ من الناحية الشرعية غناءً محرماً، من قبيل: ألحان وأنغام أهل الذنوب والمعاصي. ولربما كان الكلام يحتوي على ترجيع وإطراب ومع ذلك لا يكون من الغناء الحرام، من قبيل: قراءة التواشيح والمدائح في ولادة المعصومين عليهم السلام.

وسيبدو النقص ظاهراً على هذه التعريفات عند مقارنتها بالتعريفات الأخرى التي سنأتي على ذكرها.

وقد جاء في الأحاديث الواردة في مصادرنا الحديثية الأمر بالترجيع، الذي هو ترديد الصوت في الحلق.

فقد روي عن الإمام محمد الباقر عليه السلام أنه قال: «رجّع بالقرآن صوتك، فإن الله يحبّ الصوت الحسن»^(١٣٣). وإنه عليه السلام إنما أمر بالترجيع لأنه يساعد على تحسين الصوت. وفي ما يتعلق بالصوت المطرب يجب القول: إنه لم يستعمل في معنى الطرب أبداً. وعلينا أن ندرك أن كل صوت يعدّ وفقاً لأسس الفقه الاجتهادي من الغناء، سواء أكان لفرح أو حزن، فهو حرام. فمن غير الصحيح حصر الغناء المحرّم بالفرح، والقول بأن الاستماع إلى كلّ صوت يفرح المرء لسماعه فهو محرم. ومن هنا فقد ذكرت مراراً وتكراراً، سواء في الحوارات أو المقالات، أنه ليس في سماع الأنغام، من قبيل: الموسيقى الإيرانية الأصلية، التي تمنح الإنسان شعوراً بالسعادة والسرور والفرح، وتساعد على إزاحة التعب، ليحلّ محله هدوء النفس، إشكال.

قال الإمام الخميني رحمته الله في تعريف الغناء في كتاب «المكاسب المحرمة»: «إنه صوت الإنسان الذي له رقة وحسن ذاتي ولو في الجملة، وله شأنية إيجاد الطرب بتناسبه لمعارف الناس»^(١٣٤).

وكذلك قال في تحرير الوسيلة: «وليس هو مجرد تحسين الصوت، بل مدّه وترجيعة بكيفية خاصة مطربة، تناسب مجالس اللهو ومحافل الطرب وآلات اللهو والملاهي»^(١٣٥). وكذلك أجاب في عام ١٣٦٧ هـ. ش عن استفتاء تقدم به أحد المسؤولين في وزارة الإرشاد قائلاً: «الموسيقى المطربة حرام، والأصوات المشكوك فيها، والتي لم يتم التأكد من إطرابها، فلا مانع منها». وهو وإن ذكر كلمة (المطرب)، ولكنني أعتقد أنه رحمته الله يذهب إلى أن مجرد فرح الإنسان لسماع الموسيقى لا يقوم دليلاً على الحرمة، وعليه فإني أستبعد أن يكون سماحته يذهب إلى حرمة سماع الصوت الجميل.

وفي أجوبته التي أجاب بها عن أسئلة أخرى في ذات التاريخ حدد سماحته ملاك تحديد الصوت المطرب بالعرف. ومع الالتفات إلى تغير حكم العرف تبعاً لتغير الزمان والمكان فإن حكم الموسيقى في الإباحة والحرمة يتغير تبعاً لذلك. ولذلك قلنا مراراً: إن الحكم إذا قام على العرف تغير بتغيره. فمثلاً: في عصر النبي كان سكوت الفتاة عند الخطوبة في الزواج دليلاً على رضاها، وأما في العصر الراهن فإن سكوت الفتاة لا يعبر

● الفن والجمال، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي

عن رضاها بالضرورة، بل لا بد من سماع تصريحها بالقبول، فلربما كان سكوتها دليلاً على عدم رضاها.

مجموعة أخرى من تعريفات الغناء، ونقدها

٢٣. الصوت الموزون المفهم المحرّك للقلب. وقد اختار هذا التعريف الفقيه الشافعي الكبير أبو حامد محمد الغزالي^(١٣٦).

ولكنه عرضة للنقد أيضاً؛ فإنّ الكثير من الأشعار ذات مضمون صحيح ونافع، وتحرك القلب، ومع ذلك لا تندرج تحت مفهوم الغناء.

٢٤. الإنشاد. وهو الذي نسبه الملا أحمد النراقي في كتاب «المستد» أيضاً.

والإشكال على هذين التعريفين واضح، ولا حاجة إلى بيانه.

٢٦. التصنيف. وقد نسب هذا المعنى إلى الفرس. وهي الطريقة التي يتغنّى به الأرذال والأوباش.

وهو قابل للنقد؛ إذ لم يرد الغناء مرادفاً ومساوياً للتصنيف إلا في بعض الموارد، حيث ينطبق عنوان الغناء على التصنيف. كما عبر بذلك عن الغناء، وهو عبارة عن الشعر الذي يقرأ مصحوباً بالآلات الموسيقية^(١٣٧).

٢٧. الدوبيتي. وهو الذي نقله الفقيه الكبير الملا أحمد النراقي عن الجوهرى في «صحاح اللغة»، ونسبه إلى نوع من الموسيقى الإيرانية.

والإشكال على هذا المعنى واضح أيضاً؛ وذلك:

أولاً: لأن الدوبيتي ليس مساوياً للغناء؛ لإمكان أن يكون الصوت غناءً ولا يكون من الدوبيتي في شيء.

وثانياً: إن المراد من الدوبيتي وزن مستحدث، ابتكره الشاعر الإيراني الشهير جعفر بن محمد السمرقندي (٣٣٠هـ)، وهو المعروف بـ (الرودكي)، ثم طوّره أصحاب الفن من بعده، فبلغوا بأنواعه إلى ما ينيف على الأربعة آلاف نوع. كما سار عليه شعراء العرب. وعليه فإن الدوبيتي واحد من الأوزان الشعرية التي قد تكون مطابقة للطريقة الغنائية، وقد لا تطابقها.

٢٨. الإيقاع.

وهذا التعريف ليس كافياً أيضاً؛ إذ قد جاء الإيقاع بمعنى التبريع أو الدوييتي، ولذلك قد لا يكون هناك اختلاف بين الإيقاع والدوييتي. وعلى أية حال فقد استعمل الإيقاع بمعنى النغم، وقسم من التصنيف أيضاً^(١٣٨).

٢٩. الصوت الذي يتم ترجيعه في الحلق، كما هو سائد عند أهل المعاصي والمفاسد. وقد اختاره الشيخ الأنصاري، وارتضاه في هذا العصر أولئك الذين ذهبوا إلى اعتبار الغناء من مقولة الكيفيات العارضة.

٣٠. الصوت الذي يتم ترجيعه في الحلق ويعدّ لهواً، والذي يشتمل على ألفاظ وتعابير هي من قول الزور والكلام الباطل.

وهذا أيضاً محل قبول الذين اعتبروا الغناء من مقولة الكلام.

٣١. الجمال الذاتي للصوت.

هذا التعريف غير تام أيضاً؛ وذلك لأن جمال الصوت هو من الهبات الإلهية، مثل: جمال الوجه والأخلاق التي ورد الثناء عليها في كلمات جميع العلماء، سواء في ذلك المتدينين وغيرهم.

٣٢. الصوت الذي يؤدي إلى تغير حال الإنسان السوي، ويخرجه من الحالة الطبيعية. وهذا التعريف قابل للنقد والإشكال أيضاً؛ وذلك لعدم شموله لألحان أهل المعاصي والذنوب، مع أنها من أقسام الغناء قطعاً.

٣٣. الغناء المقرون بالحرام، كأن يقرأ في مجالس الخمر والرقص. وقد اختار هذا التعريف كلٌّ من: الفيض الكاشاني؛ والمحقق السبزواري.

إلى غير ذلك من المعاني الأخرى التي ذكرها أرباب اللغة للغناء، ولا نجد داعياً إلى ذكرها، فقد اتضح أنّ أياً من هذه التعريفات لا يستطيع تحديد مفهوم الغناء المحرّم، ولا يمكن الحكم بالحرمة على أساس أيّ واحد منها. وعليه لا بد لتحديد مفهوم ومعنى الغناء وتحصيل معرفة جامعة ومانعة في ما يتعلق بالغناء من اللجوء إلى طريقة أخرى.

٢- معرفة الغناء من خلال العرف

من المناسب أن نتحدث عن العرف الذي يعتبر واحداً من طرق التعرف إلى الغناء. وعليه لا بد لنا من تقديم مقدمة في شأن مفهوم الغناء.

لا شك في أن العرف يعدّ مرجعاً في تحديد بعض الأحكام. فقد ذهب فقهاء وعلماء

● الفن والجمال، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي

أهل السنة، وخاصة أبو حنيفة، إلى اعتبار العرف بوصفه واحداً من مصادر العلوم الإسلامية. وقد أقام عليه الكثير من الأحكام الاجتهادية. وقد تم التمسك لحجية واعتبار ذلك بوجوه، منها:

أولاً: الآيات، وهي:

١. قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: ٢٢٣)،

بمعنى أن العرف هو المتبع في ذلك.

وبهذا المعنى فإن الاستدلال بهذه الآية والآيات التالية على اعتبار العرف لا يكون تاماً.

٢. قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (النساء: ١٩).

٣. قوله تعالى: ﴿وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدَرَهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة: ٢٣٦).

٤. قوله تعالى: ﴿حُذِرَ الْعَفْوَ وَأُمِرَ بِالْعُرْفِ﴾ (الأعراف: ١٩٩).

وثانياً: الروايات، ومنها:

١. روى المؤرخون أن زوجة أبي سفيان شكت إلى الرسول زوجها، وقالت: إنه لا ينفق عليها وعلى أولادها، فقال لها النبي ﷺ: «خذي من ماله سرّاً ما يكفيك وبنيك»^(١٣٩).

٢. وفي رواية عن البراء بن عازب بشأن ناقة له أتلقت زرع آخرين، وجاء فيها: «دخلت حائطاً فأفسدته، فسأل النبي ﷺ عن العادة السائدة في حفظ البساتين، فقيل له: إن على أهل البساتين حفظها بالنهار، وعلى أهل المواشي حفظها بالليل، ففرض رسول الله ﷺ بذلك؛ اعتباراً بالعرف والعادة»^(١٤٠).

٣. وفي رواية: «إن النبي ردّ فاطمة بنت جحش في بيان مدة الحيض إلى عادة نسائها»^(١٤١).

٤. قال شريح القاضي في عصر عمر بن الخطاب للنسّاجين: إن عرفكم معتبر عندكم^(١٤٢).

٥. قال الشهيد الأول في كتاب القواعد: «نفقة الزوجة والأقارب تتبع عادة ذلك الزمان الذي وقعت فيه؛ وذلك لعدم توقّف معرفة شيء منها على وقوعه من جهة الشرع،

الاجتهاد والتجديد- العدد الثامن عشر، السنة الخامسة، ربيع ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

وأما ما ورد في بعض الروايات مما تشعر بتحديد مقدارها فناظر إلى المقدار المتعارف في زمن صدورها. وعليه لا تصلح بياناً عاماً على ذلك. وكذلك تقديم قول الزوج على قول الزوجة في الرواية في الاختلاف بعد الدخول في قبض الصداق فالمتبع هو عادة الزمن عملاً بما كان عليه السلف من تقديم المهر على الدخول، وأما في زماننا، حيث لا يوجد مثل هذا العرف، فيجب تقديم قول الزوج^(١٤٣).

وعلى أية حال فقد تم تحديد بعض الشروط لاعتبار حجية العرف. ومن ذلك:

١. استمراره من عهد رسول الله ﷺ إلى زماننا.

٢. شيوع ذلك العرف في جميع البلاد.

٣. عدم مخالفته للنص.

وعليه إذا لم يتم إحراز استمراره أو شيوعه في جميع البلاد، أو كان مخالفاً للنص، لن يكون ذلك العرف معتبراً.

قال ابن قيم الجوزية: إذا جاءك رجل من غير بلدك واستفتاك فلا تفتنه استناداً إلى عرف بلدك، بل أجبه استناداً إلى عرف بلدك^(١٤٤). كما يجب عدم الإفتاء طبقاً لما هو وارد في الكتب، فحيثما أفتى على طبقها مع وجود الاختلاف في العرف والأحوال والعادات والشروط الزمانية والاجتماعية كان ضالاً ومضلاً.

إن العرف والعادة قائمة في حياة الناس، وهي موجودة بين الشعوب، حيث تسود ظاهرة تقليد الآباء والأجداد في تكوين الإنسان، وتتغير طبقاً لتغير الظروف الزمانية والمكانية.

ولكن من وجهة نظر الشيعة لا يعدّ العرف دليلاً مستقلاً في قبال الكتاب والسنة والإجماع والعقل، بل إن اعتباره منوط بكاشفيته عن إمضاء الشارع، وفي هذه الصورة فإنه يندرج تحت إطار السنة^(١٤٥).

ومهما كان فإن العرف والعادة وإن لم يكونا من وجهة نظرنا مصدراً وأساساً للمعرفة في قبال الكتاب والسنة، ولكنهما يوظفان في الموارد التالية:

أ. الكشف عن مراد المتكلم.

ب. الكشف عن الحكم الشرعي.

ج. تحديد أو تنقيح الصغريات وصولاً إلى موضوعات الأحكام الكلية.

في تحديد موضوعات الأحكام، من قبيل: تحديد الفقير الذي لا يملك قوت سنته، الذي جعله الشارع موضوعاً لجواز دفع الزكاة إليه، وفي ما يتعلق بتحديد مؤونة السنة، لابد من الرجوع إلى العرف. وفي هذا السياق لابد من الالتفات إلى اختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص.

تنقيح محل البحث

نعود إلى أصل موضوع البحث، وهو تحديد الغناء من خلال العرف. فقد حاول بعض العلماء تحديد الغناء من طريق العرف. ومن بين هؤلاء: صاحب كتاب جواهر الكلام، حيث قال في كتابه القيم: «الغناء كيفية خاصة موكولة إلى العرف»^(١٤٦)؛ والمحقق الأردبيلي، حيث قال في كتابه: «إن ما يراه العرف غناءً فهو حرام، وإن لم يكن مطرباً، وكان خالياً من الترجيع»^(١٤٧). وكذلك الشهيد الثاني في المسالك^(١٤٨)، والشيخ يوسف البحراني في كتاب الحقائق الناضرة^(١٤٩)، والفاضل المقداد في التنقيح الرائع^(١٥٠). ولكن علينا أن ندرك أنه لا يمكننا من خلال العرف أن نحدد معنى محدداً وأمرأً ثابتاً؛ لأن الغناء مطروح في العرف الخاص، وهو يتغير على الدوام في ظل تغير الظروف الزمانية والمكانية والثقافية والاجتماعية وأوضاع الناس وأحوالهم. وقد ذهب صاحب الجواهر إلى أن العرف مختلف ومشتبه، وعليه لا يمكن اعتباره ملاكاً في تحديد الحرمة. ومن هنا فإننا نذهب إلى عدم إمكان تحديد الغناء المحرم من هذا الطريق، كما هو الحال بالنسبة إلى اللغة؛ إذ كما تلاحظون فإن هناك اختلافاً حتى في عرف البلد الواحد، فما هو الظن في عرف البلدان؟

وخلاصة القول: إن موضوع الغناء، كما ذكر المحققون والباحثون، غير ثابت من وجهة نظر العرف، وهناك اختلاف كبير في تحديده. ومن هنا لم يستطيعوا التوصل من خلاله إلى تعريف جامع ومانع. وعليه لابد لنا في تحديد معنى الغناء من الرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

٣- معنى الغناء في الكتاب والسنة

يمكننا تحديد مفهوم الموسيقى الغنائية من خلال المباني التي يقوم عليها الفقه

الاجتهادي، وهي الكتاب والسنة؛ إذ طبق الإمام الصادق عليه السلام (اللغو) في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾ (المؤمنون: ٢؛ لقمان: ٣؛ الحج: ٣٠)، و(اللهو) في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾، و(قول الزور) في قوله تعالى: ﴿وَاجْتَبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾، على الغناء^(١٥١).

كلمة (اللغو)

يطلق اللغو على العمل أو الكلام العبثي الذي لا ينطوي على أي نفع أو فائدة. وهو ما ذكره ابن منظور المصري في تفسير مفردة اللغو^(١٥٢). كما أطلقت أيضاً على الباطل، والقيح، والكذب.

وفي كتب علماء اللغة ذكرت لكلمة اللغو المعاني التالية:

أ. الباطل. وهو الذي ذهب إليه ابن منظور المصري في «لسان العرب»^(١٥٣)، والعلامة مرتضى الزبيدي في كتاب «تاج العروس»، مادة لغو. وفسروا بها قول الله تعالى، إذ يقول: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ (الفرقان: ٧٢).

ب. الأمر الذي لا نفع فيه.

ج. ترك الأمر، كما في قولك: (لغيت هذا).

د. التكلم دون تفكير أو تدبر.

هـ. إبطال شيء، كما في قولك: (لغيت ذلك الشيء).

كلمة (اللهو)

قال العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان: «اللهو: ما يشغلك عما يهملك، ولهو الحديث: الحديث الذي يلهي عن الحق بنفسه، كالحكايات الخرافية، والقصص الداعية إلى الفساد والفجور، أو بما يقارنه، كالتغني بالشعر، أو بالملاهي والمزامير والمعازف، فكل ذلك يشمل لهو الحديث»^(١٥٤).

وقال الطبرسي: أكثر أهل التفسير على أن المراد من لهو الحديث هنا هو الغناء^(١٥٥).

وقال ابن منظور المصري: اللهو: ما لهوت به، ولعبت به، وشغلك، من هوى وطرب

● الفن والجمال، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي

ونحوهما. قال تعالى في سورة الأنبياء: ﴿لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ﴾ (الأنبياء: ٣)، أي متشاغلة عما يدعون إليه من ذكر الله، ومشغولة بالأمور الباطلة، كما جاء في سورة المنافقون: ﴿لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (المنافقون: ٩).

ومن المناسب هنا أن ننقل رواية رواها الإمام الصادق عليه السلام عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في شأن اللهو، أنه قال: «كل لهو المؤمن باطل، إلا في ثلاث: في تأديبه الفرس، ورميه عن قوسه، وملاعبته امرأته، فإنهن حق»^(١٥٦).

ولكن لا شك في عدم اقتصار اللهو الحق على هذه الأمور الثلاثة، بل إن كل ما فيه غرض عقلائي فهو حق، ولا يعدّ من اللهو الحرام.

كلمة (الزور)

قال العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان: «أصل الزور تمويه الباطل بما يوهّم أنه حق، فيشمل الكذب وكل لهو باطل»^(١٥٧).

وقال العلامة الطبرسي في مجمع البيان: «روى أصحابنا أن الغناء وكل كلام لغو داخل في قول الزور»^(١٥٨). وهناك من ذهب إلى أنها تعني الكذب. وهناك من ذهب إلى أنها تعني بيوت العبادة عند اليهود والنصارى. وقال مجاهد: الزور الغناء، وهو المروي عن الإمامين محمد الباقر وجعفر الصادق عليه السلام. وإن أصل الزور من التزوير، وإظهار الباطل في صورة الحق»^(١٥٩).

وعليه وفقاً لمباني الفقه الاجتهادي فإن الموسيقى الغنائية الشرعية، التي اعتبرت موضوعاً للحرمة، هي التي فسرت على أساس المعنى الشرعي، الذي هو مزيج من الغناء الذي يكون لهواً ولغوياً (إذا كان من مقولة الكيف المسموع)، والكلمات الباطلة (إذا كان من مقولة الكلام)، لا على أساس المعنى اللغوي، الذي هو بسيط، ويعني الصوت الحسن. وعليه لا حاجة لنا في تعيين معنى الغناء إلى الرجوع إلى كتب علماء اللغة والعرف؛ لإمكان تحديد معنى الموسيقى الغنائية بشكل واضح من خلال الرجوع إلى مباني الفقه الاجتهادي. ومن هنا فإننا لا نرى تمامية رأي العلماء والفقهاء الذين حاولوا تحديد معنى الغناء من خلال الرجوع إلى علماء اللغة أو العرف، ونجده قابلاً للنقد.

تبعات عدم التفكيك بين المعنى اللغوي والشرعي

إنّ عدم الدقة الكافية من قبل المحققين والمنظرين في الفصل بين المعنى اللغوي والشرعي للغناء وبعض الأمور الأخرى أدى إلى ظهور الاختلاف في كلماتهم حول تعريف هذه المفردة، وتحوّل مفهوم بهذه البساطة والوضوح إلى أكثر الموضوعات الاستنباطية معضلة وإشكالاً. حتى أصبح مثلاً يضرب في مورد إجمال مفاهيم الألفاظ. فكلما تعرّس الوصول إلى مفهوم كلمة من الكلمات قيل: إنّ مفهوم هذه الكلمة مجمل شأنه شأن مفهوم كلمة الغناء. ولكن بعد التفكيك بين المفهوم اللغوي للغناء ومفهومه الشرعي، الذي هو موضوع الحرمة، ترتفع الإشكالات والإبهامات التي اكتتفت تعريف اللغويين والفقهاء لهذه المفردة بشكل كامل.

نتيجة الأقوال

إن الذي يمكن لنا أن نستنتجه مما تقدم هو أن المفهوم الاصطلاحي للغناء في الشريعة الإسلامية، الذي هو موضوع الحرمة، يختلف عن مفهومه اللغوي والعرفي. وكما تقدم أن ذكرنا فإن علماء اللغة يعتبرون مطلق الصوت المرتفع، والصوت الجميل، ومدّ الصوت، وترجييعه، وترديده، ومولاته، من الغناء. ولكن وفقاً للأدلة التي قدمناها فإن كلمة الغناء التي هي موضوع الحرمة قد استعملت في المفهوم الأخص. فمن جهة مدحت الروايات الصوت الحسن والقراءة الجيدة، بل وكذلك الترجيع أيضاً، ومن جهة أخرى حرمت الغناء، وهذا دليل على أن الغناء المحرم شرعاً هو أخص من الغناء بمفهومه اللغوي.

الغناء المحرم والغناء المباح

علاوة على ذلك فإن روايات حرمة الغناء، والاستدلال بالآيات على حرمة قول الزور واللهو واللغو، تثبت صراحة أن ملاك حرمة الغناء من وجهة نظر الإسلام هو انطباق أحد هذه العناوين المذكورة عليه. وعليه إذا أخذنا الغناء بمعناه اللغوي سيكون الغناء على قسمين:

١. الغناء المحرم من الناحية الشرعية، وهو المشتمل على اللهو واللغو والكلمات الباطلة وقول الزور.

٢. الغناء غير المحرم من الناحية الشرعية، وهو مطلق الغناء. وربما كان أولئك الذين ذهبوا إلى عدم حرمة الغناء في نفسه، بل وجدوا أن حرمة معلولة للعوارض الخارجية، قد أخذوا معناه اللغوي بنظر الاعتبار.

وأما إذا أخذنا الغناء بمعناه الفقهي والروائي والشرعي فعندها لا يكون للغناء نوعان وصورتان، بل سيكون الغناء حراماً بقول مطلق، وربما كان الذين ذهبوا إلى حرمة الغناء في نفسه قد أخذوا المعنى الاصطلاحي والروائي بنظر الاعتبار.

عدم وجود تعارض بين المعنى اللغوي والشرعي

ليس هناك تعارض بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للغناء؛ وذلك لأن المعنى اللغوي عام، وهو كل غناء، في حين أن المعنى الاصطلاحي نوع خاص من الغناء، وهو الغناء المشتمل على اللهو أو الكلمات الباطلة. وعليه فإن الشرع لم يؤسس في الحقيقة والواقع لمعنى جديد للغناء، بل حدد الشارع موضوع الحرام بعد إضافة قيد إلى المفهوم والمعنى اللغوي للغناء.

إذا لم يتم التمييز بين المعنى اللغوي والعرفي للغناء ومفهومه الاصطلاحي الشرعي بشكل صحيح فإن الخلط بينهما يمكنه أن يخلق إبهامات وإشكالات كثيرة. كما أن الكثير من الإبهامات والتخبطات التي وقع فيها المتشرعون والمتفقهون من غير المتتبعين في هذا المجال ناشئ عن هذه الحقيقة. ولو أنهم نظروا في مجموع روايات الصوت والقراءة والغناء، وقارنوا بين موارد المدح والذم، والتفتوا إلى أن روايات المعصومين (عليه السلام) قد صدرت في عصر كان فيه الغناء من الناحية العملية في دوائر السلاطين والمترفين وأهل الفسوق، وكان مصحوباً باللهو واللغو والمعاصي، وقد كان بيان الأئمة (عليهم السلام) في حرمة الغناء منصباً على المصاديق الخارجية للغناء، دون إرادة معناه اللغوي، كما هو واضح من الاستدلالات الكامنة في نفس الروايات، لارتفع الإبهام، ولما اضطروا إلى استثناء قراءة القرآن أو التواشيح والمدائح والمراثي والممارشات العسكرية والأشعار الحماسية والحربية في عصر النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) نفسه، أو الأشعار المفيدة والنافعة، أو غناء النساء في الأعراس، وإخراج ذلك عن مفهوم (الغناء) بأمور متكلفة، ولعلموا أن جميع هذه الموارد؛ حيث لم تكن من اللغو واللهو وقول الزور في شيء، فإنها خارجة عن موضوع الغناء، لا أنها من الغناء الشرعي، وأنها استثناء من موارد الحرمة المذكورة.

عدم تمامية كلام السبزواري والأردبيلي

إن ما قاله المحقق الأردبيلي في كتابه القيم «شرح الإرشاد» من «أن الرثاء على الإمام الحسين عليه السلام مستثنى من الغناء المحرم»، وكذلك ما قاله المحقق السبزواري صاحب كتاب «كفاية الأحكام»، من أن قراءة القرآن بصوت حسن مستثنى من حرمة الغناء، غير مقبول؛ لأن خروجهما عن موضوع الغناء إنما هو من باب التخصيص، دون التخصيص، فإنهما ليسا من الغناء موضوعاً، ولا يقومان على اللهو واللغو. ولذلك ليست هناك حاجة إلى الاستناد إلى مثل هذه الأدلة لإثبات جواز الغناء والصوت الحسن في المراثي أو قراءة القرآن الكريم.

بيان أدلة جواز الغناء في المراثي

١. عدم وجود دليل على حرمة الغناء والصوت الحسن.
 ٢. مساعدة الغناء في البكاء على الإمام الحسين عليه السلام. ولا يخفى ما في ذلك من الثواب.
 ٣. شيوع هذا النوع من المراثي الغنائية منذ عصر المشايخ إلى يومنا هذا، مع عدم ظهور أي إنكار من قبل الفقهاء على هذا النوع من الغناء.
 ٤. عموم أدلة المراثي.
 ٥. عدم وجود علة تحريم الغناء، التي هي الطرب والسرور، في المراثي؛ وذلك لأن المراثي تدعو إلى الحزن والغم والأسى، دون الفرح والطرب.
- إنّ هذا الأدلة التي ساقها القائلون بها لإثبات جواز الغناء في المراثي قابلة للنقد والإشكال. هذا إذا لم نقل: إن المراثي خارجة عن الغناء موضوعاً، لا أن حكم الغناء فيها خارج عن حكم أصل الغناء.

نقد الأدلة المتقدمة

١- نقد الدليل الأول

إن إطلاق أدلة حرمة الغناء يشمل المراثي أيضاً. وعلى فرض انصرافها عنها فهو انصراف بدوي. وقد ذكرنا في أبحاثنا الأصولية مراراً أن الانصرافات البدوية غير معتبرة.

٢- نقد الدليل الثاني

إن الغناء لا يمكنه أن يكون عاملاً مساعداً في البكاء على الإمام الحسين عليه السلام أبداً؛ وذلك لعدم إمكان الجمع بين الغناء الذي يؤدي إلى الطرب والفرح وبين المراثي التي تؤدي إلى الحزن والبكاء والأسى.

٣- نقد الدليل الثالث

أولاً: مع وجود الدليل القطعي على حرمة الغناء لا يصلح أن يكون شيوع الغناء في المراثي، وكونه متعارفاً، دليلاً على جوازه.

وثانياً: هناك تشكيك في تحقق الغناء في الكثير من المراثي. ولذلك لم يحكم بحرمتها، لا أن موضوع الحكم بحرمة الغناء محرزٌ ومع ذلك لم يحكم بحرمتها.

٤- نقد الدليل الرابع

ليس هناك تعارض بين أدلة حرمة الغناء وأدلة استحباب المراثي؛ وذلك لحكومة الأدلة الأولى على الأدلة الثانية. وبذلك تضيق دائرة الأدلة الثانية، وتختص بما إذا لم تكن على نحو الغناء. وقد ذكرنا في البحوث الأصولية بالتفصيل أن الدليل الحاكم ينظر على الدوام إلى موضوع حكم الدليل المحكوم، ولكنه لا يلغيه، وإنما يعمل على تضيقه أحياناً، وتوسيعه في أحيان أخرى. والحاصل هنا هو التضيق. إلا أن التفصيل في هذا الموضوع، وشرح الفرق بين الدليل الحاكم والوارد، والتخصيص والتخصُّص، خارج عن نطاق هذه المقالة^(١٦٠).

٥- نقد الدليل الخامس

إنّ عدم وجود سبب تحريم الغناء، الذي هو السرور والطرب، في المراثي يؤيد رأينا، دون الرأي المخالف؛ وذلك لأنه يدلّ على خروج الغناء موضوعاً عن المراثي، وليس من ناحية الحكم فقط.

وعليه لا يمكننا أن نقبل استثناء الغناء في المراثي وقراءة القرآن من حكم الحرمة انطلاقاً من الأدلة المتقدمة، وإنما يمكننا أن نقول بجواز ذلك إذا أخرجناه عن الغناء

موضوعاً، وإلا لن يكون بإمكاننا استشاؤه من حكم حرمة الغناء. وإن الذي استثنى من الغناء هو الأعراس، والحداء؛ وذلك لعدم اعتباره موضوعاً للغناء المحرم. وسيأتي شرح ذلك.

التحديد الدقيق لمعنى الغناء المحرم

إن الغناء المحرم في مصطلح الفقه الإسلامي وعناصر استتباطه (من الآيات والروايات) هو الغناء الذي يشتمل على واحد من الشروط التالية:

١. الغناء المشتمل على اللهو أو اللغو أو قول الزور والباطل الذي يتناسب ومجالس اللهو والطرب، أي أن لا يكون نفس الغناء مشتملاً على قيمة صحيحة وآثار نافعة أو مفيدة، سواء أكان ذلك الغناء مصحوباً بالقول والكلام أم لم يكن كذلك، من قبيل: كلمات القرآن والحديث.

٢. الغناء والصوت المشتمل على ألفاظ ومطالب ومفاهيم تدل على اللهو واللغو والباطل، سواء أكان نفس الغناء مشابهاً لغناء أهل الفسوق أم لا، أي من الممكن أن يكون الإنشاد مثيراً للشهوة، ومشتملاً على ألفاظ ومفاهيم ساقطة، ولكن يؤدي بصوت اعتيادي ومتوسط، بل قد يكون خشناً وفضاً، ومع ذلك يكون محرماً؛ لاحتوائه على المفاهيم الممنوعة والمحتويات المحظورة.

٣. الغناء المشتمل على ألحان أهل الفسوق والعصيان.

إن ألحان أهل الفسوق وإن كانت في العادة من اللهو واللغو والباطل، إلا أن لهذا التعبير خصوصية، وهي أن نفس اللحن، حتى إذا لم يكن مشتملاً على لهو، يكون حراماً؛ لمجرد انتسابه لأهل الفسوق؛ وذلك لأن هذا الموضوع نظير للتشبه بالكفار.

روى الإمام الصادق عليه السلام عن رسول الله ﷺ أنه قال: «اقرأوا القرآن بألحان العرب وأصواتها، وإياكم ولحون أهل الفسوق وأهل الكبائر»^(١٦١). وإن لحن أهل الفسوق والكبائر هو الذي قال عنه الإمام الصادق عليه السلام: «والله ما سمعته أذنائي قط».

٤. الصوت والغناء الذي يبعد الإنسان عن ذكر الله عزوجل. روى الأعمش عن الإمام عليه السلام، في بيان الذنوب الكبيرة، أنه قال: «والملاهي التي تصدّ عن ذكر الله، كالغناء، وضرب الأوتار»^(١٦٢). وقد علقت هذه الرواية حرمة (الملاهي) على وصف (الصد

● الفن والجمال، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي

عن ذكر الله)، وقد ثبت في محله أنه كلما علق حكم على وصف كان ذلك مشعراً بعليّة الوصف لذلك الحكم، أي إن علة حرمة الملاهي بشكل عام، وكذلك الغناء، إنما هو صدّه عن ذكر الله. وعليه كلما كان الغناء وسائر الألحان وأنواع الموسيقى غير مانع أو صادّ عن ذكر الله لم يكن محرّماً، ولم يكن داخلاً في دائرة الغناء، فضلاً عما إذا كان ذلك الغناء داعياً إلى ذكر الله تعالى.

ذهب بعض العلماء والعرفاء من أهل السنة والشيعة إلى تعليل إباحتهم الصوت الجميل بكونه يذكر الإنسان بالله سبحانه وتعالى.

وقد ذكرنا مراراً أن ليس هناك أي إشكال شرعي في الغناء القائم على الأغراض والغايات الصحيحة، والمشتغل على أساليب متقنة ومختلفة عن ألحان أهل الفسوق واللهو والباطل، ومتضمناً للمفاهيم الأخلاقية والعرفانية والمذهبية والدينية والاجتماعية والثقافية والتربوية السامية، وتعد روح المجتمع للتخلق بالأخلاق الحميدة، وإحلال المفاهيم الدينية والعقائدية في القلوب، وتعزيز المقاومة والمواجهة وصد العدوان عن الأوطان والأديان، وتحول دون انجراف الأجيال إلى الأغاني الفاسدة والمفسدة، والألحان المثيرة للشهوة، بل إن هذا النوع من الغناء ممدوح وجيد.

الموسيقى والأغنية التقليدية

كما أن بعض أنواع الموسيقى، من قبيل: الموسيقى التقليدية، التي تمنح الإنسان شعوراً بالسعادة، وتساعد على تهدئة أعصابه، ولا يستمع إليها إلا لهذه الغاية، دون قصد إلى الطرب واللهو، ليس فيها أي إشكال من وجهة نظرنا. وهذا ما ذهب إليه السيد الخوئي أيضاً^(١٦٣).

ولو أشكل بأن الروايات قد استعملت لفظ الغناء في معناه العريفي واللغوي، وإن العرف واللغة تطلق الغناء على كل صوت ونغم ولحن مطرب ومهيّج ويروق النفس، وقد ذهبت الروايات إلى اعتبار هذا النوع من الأصوات من (قول الزور) بشكل مطلق، سواء أكانت ذات مضامين ومفاهيم سامية أم لم تكن كذلك.

فإننا نقول في الجواب: لقد مدح الصوت الحسن في المصادر والنصوص الإسلامية، بينما وقعت الأصوات والألحان المقرونة باللهو والكلمات الباطلة مورداً للذم والاستكثار.

ويجدر بنا أن نذكر هنا - من باب المثال - بعض الأحاديث الواردة في مدح الصوت الحسن:

روى الإمام الصادق عليه السلام عن النبي الأكرم عليه السلام أنه قال: «إن من أجمل الجمال الشعر الحسن، ونغمة الصوت الحسن»^(١٦٤).

وروى الإمام الصادق عليه السلام عن النبي الأكرم عليه السلام أنه قال: «لم تعط أمتي أقل من ثلاث: الجمال، والصوت الحسن، والحفظ»^(١٦٥).

ورأى الإمام الصادق عليه السلام أبا هارون المكفوف يوماً، وكان مغنياً، فسأله: هل عندك جديد من الشعر؟ فقال: نعم، فقال عليه السلام: أنشدني، فأنشده بشكل عادي، فقال الإمام عليه السلام: اقرأ كما تقرأ للناس، فقرأ كما يقرأ للناس، فاستحسنه الإمام^(١٦٦).

وأساساً لم يحرم الإسلام الشعر الذي يروق الإنسان ويضطرب له. وقد ورد في الأحاديث التي تقدم ذكرها أن الله يحب الصوت الحسن، وأن الصوت الحسن من نعم الله سبحانه.

وقد جاء في المصادر الروائية في الإسلام، الشيعة منها والسنية: «ما بعث الله نبياً إلا أنه كان حسن الصوت»^(١٦٧). وقد ذكر المؤرخون أن معجزة النبي داود عليه السلام كانت صوته العذب والجميل.

تأثير صوت النبي داود عليه السلام

ذكر أبو الفتح أحمد بن محمد الأبشيهي المصري^(١٦٨) «أن داود عليه الصلاة والسلام كان يخرج إلى صحراء بيت المقدس يوماً في الأسبوع، وتجتمع عليه الخلق، فيقرأ الزبور بتلك القراءة الرخيمة. وكان له جاريتان موصوفتان بالقوة والشدة، فكانتا تضبطان جسده ضبطاً شديداً؛ خيفة أن تتخلع أوصاله مما كان ينتحب، وكانت الوحوش والطير تجتمع لاستماع قراءته».

قال ابن أبي الحديد في وصف جمال صوت النبي داود عليه السلام: «إن داود أعطي من طيب النعم ولذة ترجيع القراءة ما كانت الطيور لأجله تقع عليه وهو في محرابه، والوحش تسمعه، فتدخل بين الناس ولا تنفر منهم؛ لما قد استغرقها من طيب صوته»^(١٦٩).

وقد وصف الإمام علي عليه السلام داود عليه السلام بأنه قارئ أهل الجنة^(١٧٠).

● الفن والجمال، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي

لا يوجد أي إشكال في سماع الصوت الحسن، بل هو أمر مرغوب ومستحسن. ولكن ينبغي الالتفات إلى أنه يجب أن لا يؤدي هذا الكلام إلى جرأة بعض الجهلة، فيتصورون عدم وجود إشكال في الألحان ذات اللهو واللغو والمفسدة، أو جواز تلك الموسيقى التي يعرفها الفاسدون والفسقة. وكذلك بعض الأغاني التي تبث عبر الإذاعات الأجنبية التي لا تهدف لغير اللهو والعبث. بل إن هذه الأغاني هي المصدق البارز للغناء المحرم في المصادر الإسلامية، وهو الذي يُراد منه الفساد وإثارة الشهوة، وإهدار الوقت والطاقات، وحرف العواطف، وتدمير الأعصاب، وتخدير الأجيال، وخاصة الشباب المسلم.

هل الغناء من مقولة الكلام أم كيف العارض على الصوت؟

هناك مَنْ قال بأن الغناء من مقولة الكلام؛ استناداً إلى الروايات التي فسّرت (قول الزور) و(لهو الحديث) بالغناء^(١٧١).

أي إن السبب الذي يؤدي إلى حرمة الغناء هي كلمات اللهو واللغو والباطل الذي يشتمل عليها الغناء، وإلا فإن الغناء في حدّ ذاته لا يكون حراماً. وعليه يكون موضوع الحرام في المسألة مورد البحث مركباً من أمرين:

١. الغناء.

٢. الكلمات والألفاظ المشتملة على اللغو والباطل.

ونتيجة هذا القول: إن المطالب النافعة والمفيدة والتربوية والبناءة إذا قرئت بطريقة جميلة ومنعمة لم تكن غناء محرماً، بل إذا كانت مجرد غناء، ولم يكن فيه لغو ولهو، لم يكن غناءً من الناحية الشرعية.

وهناك رواية أخرى في تأييد القول الذي يذهب إلى اعتبار الغناء من مقولة الكلام، وهي رواية حماد بن عيسى، التي جاء فيها: إن الإمام الصادق عليه السلام قال: إن قول (أحسن) لمن يغني هو عين الغناء^(١٧٢).

وطبقاً لهذا الحديث نجد الإمام الصادق عليه السلام يطلق الغناء على الكلام الباطل الذي يُراد منه تأييد الحرام، حتى وإن لم يؤدّ بصورة غنائية.

ولتأييد هذه النظرية يستند إلى كلام الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام في

مرسلة الفقيه، الذي أجاب به عن سؤال شخص سألته عن الجارية المغنية، حيث يقول: «لا بأس لو اشتريتها فذكرتك الجنة»^(١٧٣). ومن هنا يتضح أن الغناء المحرم هو خصوص الكلام المشتمل على اللهو والباطل.

وهناك من ذهب إلى اعتبار الغناء من مقوله الكيف والنغم العارض على الصوت، وترجيحه في الحلق بحيث يعد لهواً وباطلاً. وبناءً على هذه النظرية يكون موضوع الحرام مركباً من أمرين:

١. الغناء.

٢. قراءته على نحو لهوي.

وقد تمسك هؤلاء بدليلين:

الأول: إن غناء اللغو واللهو، وإن لم يشتمل على المفاهيم الباطلة وألفاظ المعصية، هو من مصاديق قول الزور، ويكون مشمولاً لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾. لكن حتى على هذه النظرية لن يكون كل غناء وصوت محرم؛ لأن مستند القائلين بهذه النظرية هو الآية القائلة بأن (الزور) حرام، والزور هو موضوع الحكم بالحرمة، مع ضمها إلى الرواية التي تعتبر الغناء أحد مصاديق الزور. وعليه فإن شرط حرمة كل غناء هو تطبيق عنوان الزور واللهو عليه^(١٧٤). وكلما كان الغناء ذا قيمة بلحاظ نفس اللحن أو المحتوى والألفاظ والمفاهيم، وكان نافعاً للمجتمع، لم يصدق عليه عنوان الغناء، الذي هو موضوع الحرمة من الناحية الشرعية.

الثاني: عن ابن فضال، عن يونس بن يعقوب، عن عبد الأعلى قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغناء؟ وقلت: إنهم يزعمون أن رسول الله ﷺ رخص في أن يقال: جئناكم جئناكم، حيونا حيونا نحبيكم، فقال عليه السلام: «كذبوا»^(١٧٥). فإن تكذيب الإمام إذن رسول الله ﷺ لهم بترديد تلك العبارة لم يكن بسبب اشتغالها على اللهو والباطل؛ وذلك لعدم احتوائها على شيء من ذلك، وإنما سبب التكذيب يعود إلى اللحن الخاص الذي استعمل حين أداء تلك العبارة. إذاً لهذين الدليلين يعد الغناء من مقولة الصوت على نحو لهوي، وليس من مقوله الكلام.

وعلى أية حال ليس هناك من الناحية العلمية فرق بين هاتين النظريتين، فسواء أكان الغناء من مقولة الكيف العارض على الصوت أم من مقولة الكلام يعتبر الغناء

المحرم من الناحية الشرعية هو ما ينطبق عليه عنوان اللهو واللغو والزور، فإذا لم ينطبق عليه ذلك لم يكن محرماً من الناحية الشرعية.

نظرية السيد الخوئي والإمام الخميني والشيخ الأنصاري من المناسب هنا أن نتعرض إلى آراء بعض الفقهاء في هذا المجال:

رأي السيد الخوئي

قال السيد الخوئي رحمته الله: إن تحقق وصدق الغناء في الخارج يتوقف على أمرين:

١. كونه مادة غنائية وكلاماً مشتملاً على اللهو والباطل.

٢. اشتغال هيئة الصوت وصورته على الترجيع ومد الصوت.

فلو غاب أحد هذين الأمرين لم يتحقق الغناء. ومن هنا لا يصدق الغناء على تحسين الصوت وتجويده عند قراءة القرآن، وكذلك الصوت المتعارف بين أرباب المنابر، حيث جرت العادة بينهم على ذكر مطالبهم بلحن يرجعون فيه. وأضاف، في مقام استثناء المراثي: إنها خارجة عن تعريف الغناء موضوعاً لا حكماً، أي إنه مستثنى من باب التخصص، دون التخصيص؛ لأن مادة الغناء في المراثي ليست من اللهو والباطل ^(١٧٦).
إلا أن هذا الرأي قابل للنقد والإشكال؛ وذلك لأن مادة الغناء ليس لها دخل في تحقق وصدق الغناء. فقد اتفق علماء اللغة على أن الغناء من مقولة الكيف العارض على الصوت، أعم من أن يكون مع الصوت المجرد أو أن يكون مصحوباً بصوت الآلات الموسيقية.

رأي الإمام الخميني

لا يرى الإمام الخميني رحمته الله دخلاً لمادة الصوت في تحقق وصدق مفهوم الغناء. ولذلك فإنه لا يرى فرقاً في تحقق الغناء بين أن يكون الكلام مشتملاً على باطل أو حق، أو أن يكون حكمة أو قرآناً أو رثاءً؛ وذلك لأنه لا يوجد للغناء في الشرع حقيقة شرعية حتى يكون تدخل المادة والكلام مفروضاً في مفهومه وتحققه. ثم أضاف قائلاً: إن ما يقال من أن الغناء من حيث المفهوم مختلف عن قول الزور، ولكنه داخل فيه تعبداً، كلام عجيب

رأي الشيخ الأنصاري

يتضح من صدر كلام الشيخ الأنصاري في كتاب المكاسب أنه يرى الكلام الباطل دخیلاً في تحقق ظاهر الغناء؛ إذ يقول في الكتاب المذكور: «فيختص الغناء المحرم بما كان مشتملاً على الكلام الباطل، فلا يدل على نفس الكيفية، وهو لم يكن في كلام الباطل»^(١٧٨). ويستفاد من هذا الكلام أن تحقق ظاهرة الغناء منوط بالكلام الذي يكون مشتملاً على الباطل، فإذا لم يكن الكلام مشتملاً على باطل، وكان مجرد تغنٍّ، لم يكن حراماً.

وأما ذيل كلامه فيستفاد منه أن الغناء من مقولة الكيف المسموع العارض على الصوت، وأن ليس هناك دخل للكلام في تحقيقه، إذ يقول: «وبالجملة فكل صوت يعدّ في نفسه، مع قطع النظر عن الكلام المتصوَّت به، لهوً وباطلاً فهو حرام»^(١٧٩). ويستفاد من كلامه هذا أن الكلام واللفظ ليس له دخل في تحقق مفهوم الغناء.

ج - حكم الآلات الموسيقية

ليس في صوت الآلات التي يستخدمها الفنانون لنظم الأناشيد المفيدة في البعد الأخلاقي والاجتماعي والعلمي والثقافي والديني المحلل إشكال أيضاً؛ إذ إن الأمر في هذه الصورة - كما يقول الإمام الراحل - أن المعنون يشترك مع الآلات في الحكم، فكلما كان تنظيم الآلات مستخدماً في الأناشيد النافعة والمباحة كانت حلالاً، وكلما استخدمت في اللهو، ولم تكن فيها أية فائدة، كانت محرمة. وعلى أية حال فإن استخدام الآلات الموسيقية ليس حراماً في نفسه، وإنما يحرم إذا اقترن استخدامها بأحد عناوين اللهو أو اللغو أو الباطل.

إنّ هذا الحكم لا يختص بآلات اللهو، بل يشمل حتى صوت الإنسان وغيره. وقد ذهب الأنصاري في «المكاسب المحرمة»^(١٨٠) إلى أن حرمة استخدام آلات الموسيقى من حيث كونها آلات لهو، لا من حيث إنها مجرد آلات. كما أنه وغيره من الفقهاء المتقدمين لم يفتحوا باباً خاصاً لها، بل بحثوها ضمن مبحث الغناء والملاهي، الأمر الذي يدل على

عدم حرمة استعمالها في نفسها.

والمسألة الأخرى التي يجدر بحثها هنا هي أن الآلات الموسيقية في الجمهورية الإسلامية في إيران تعنون بعنوان الآلات المشتركة، فإن بيعها وشراءها - كسائر الآلات المشتركة - ليس فيه أي إشكال. وأما عدم جوازها من قبل الفقهاء المتقدمين فيعود سببه إلى أن هذه الآلات لم تكن تستخدم سابقاً إلا في أمور اللهو واللغو والمعاصي. ولم تكن فيها أية منفعة محللة. وأما قد أخذت تستعمل حالياً في غير اللهو، وبدأت تشتمل على أناشيد ذات مضامين مفيدة وأخلاقية واجتماعية ودينية ومذهبية وما إلى ذلك، فيمكن القول بجوازها؛ وذلك لتغير الصفات والخصائص.

وإنما ذهب الشيخ الأنصاري إلى حرمة شرائها وبيعها لأنه عدها من أقسام ما لا يقصد من وجوده على نحو الخاص إلا الحرام، وفي زمنه لم تكن مورداً للاستعمال الحلال والمباح. وعندها لا نتردد نحن أيضاً في حرمة، وإنما الكلام في حكمها اليوم، حيث أصبحت لها منفعة محللة، فإنها تعدّ من الآلات المشتركة، فلا إشكال في بيعها وشرائها. كما نشاهد اليوم في الإذاعة والتلفزيون في الجمهورية الإسلامية الإيرانية استعمال الآلات الموسيقية في تنظيم الأناشيد النافعة والمناسبة.

لسنا نشكّ في أن الجهود المبذولة من قبل العاملين في الإذاعة والتلفزيون في الجمهورية الإسلامية قد ساعدت في وضع أهدافها على المسار الصحيح. كما لا شك في أن ما قدمته حتى الآن كان مفيداً ونافعاً إلى حدّ ما، ويحظى بأهمية خاصة، أي إنها جامعة للقيم والنواحي الإيجابية، وطاردة لكل الأمور السلبية. ومن هنا فقد اتخذت الإذاعة والتلفزيون قالباً مناسباً ومطلوباً في جميع الأبعاد والأصعدة. ولو أن شخصاً قارن هذه المؤسسة الراهنة بما كانت عليه قبل الثورة سيتضح له أن التغيّر الذي حصل من الناحية الكمية والكيفية يفوق حدّ التصوّر، وسيصدّق ما قلناه من دون أدنى شك. وبالتالي فإن التغير والتحول الذي طرأ على الإذاعة والتلفزيون في البعد الكمي والكيفي كانت له نتائج جيدة وإيجابية. وهي عبارة عن:

- ١- تعزيز البرامج الدينية والمذهبية والعلمية والثقافية.
- ٢- إحلال الثقافة الإسلامية الإيرانية في الكثير من الأعمال الفنية، بدلاً من الثقافات الأجنبية.

٣. إعطاء المبدعين المخلصين والملتزمين أهميتهم وقيمتهم.

٤. ظهور الطاقات المتخصصة والخلاقة بفعل التشجيعات والحوافز.

٥. إعطاء الأهمية القصوى للكيفية.

٦. تعزيز البرامج الفكاهية ذات البعد السياسي، والتسليلات لليافعين والشباب

والناشئين وغيرهم.

وعلى أية حال فإن هذا التحول الكبير والنافع في برامج الإذاعة والتلفزيون، في بعده الكمي والكيفي، على يد المسؤولين الذين يتمتعون ببعد النظر والعمق والذوق السليم والقريحة الممتازة قد تكامل بالتدرج، وعبر ثلاث مراحل، الأمر الذي يدل على درايتهم وتديبرهم الصحيح. وإن تلك المراحل عبارة عن:

المرحلة الأولى: تقليص نقاط الضعف في برامج الإذاعة والتلفزيون، التي كانت موجودة في الفترة السابقة أيضاً.

المرحلة الثانية: تغليب الجوانب الإيجابية على الجوانب السلبية.

المرحلة الثالثة: إلغاء أكثر الجوانب السلبية.

وطبعاً بعد النجاح الذي تحقق في هذه المرحلة تكون الأرضية معدة للدخول في المرحلة الرابعة، والتي هي عبارة عن إلغاء الجوانب السلبية بضربة واحدة، وبشكل نهائي وحاسم، وعرض جميع أنواع البرامج بشكل نموذجي، وعلى نحو يمثل الإطار الإسلامي المطلوب.

وإن وصيتي لتحسين برامج الإذاعة والتلفزيون بشكل أفضل هو أن تضاعف الجهود في عملية الإبداع، سواء في المحتوى أو في الأبعاد الكيفية والتطبيقية، والسعي إلى جعل البرامج في الظروف الراهنة أكثر هدفية ونموذجية مما هي عليه حالياً، وذلك بأن يتم الإعداد لمشاريع تعليمية وتربوية، وبرامج مفعمة بالمضامين، وعروض جذابة وممتعة، وأن يبتعدوا عن التكرار الممل ويتجنبوا عرض النماذج البالية والفاصلة للمحتوى، والخالية من النفع والفائدة؛ بغية صيانة الشباب واليافعين، وحمايتهم من الانزلاق نحو الفنون المبتذلة والمفسدة. فلو فقدت الإذاعة والتلفزيون جاذبيتها، أو خلت من جاذبيتها أصلاً، فإن أفراد المجتمع، ولا سيما الشباب، سينحرفون تلقائياً نحو النماذج الضالة والمدمرة، كما هو حاصل في البلدان النامية. وعلى هذا الأساس فإن المسؤولية الملقاة على عاتق هؤلاء

مسؤولية كبيرة، وعليهم أن ينجحوا في تحمل أعبائها.

حكم الموارد المشكوك فيها

بغية إكمال هذا البحث علينا أن نشير إلى حكم الموارد المشكوك في أمرها. ففي بعض الموارد لا يستطيع الفرد تحديد ما إذا كان المقطع أو الإنشاد من الغناء أو ليس من الغناء بضرر قاطع، فما هو حكم الشرع في مثل هذه الموارد؟ وهل يمكن أدائه وسماعه أم لا؟

في الموارد التي تكون الشبهة فيها موضوعية أو مصداقية، حيث لا يكون موضوع حرمة الغناء محرزاً، يكون ذلك من الناحية الشرعية، ومن وجهة نظر العلماء في كافة المذاهب الإسلامية، خالياً من الإشكال؛ وذلك لشمول قاعدة الحلية والبراءة له. توضيح ذلك: كلما تعلق الحكم بالحرمة بموضوع، وتمّ التشكيك في تحقق ذلك الموضوع، فإن مثل هذا الشك في فرض المسألة يعود إلى رجوع الحكم إلى المكلف أم لا؟ وعليه فإن الشك يقع حينئذٍ في أصل تحقق التكليف. وقد اتفقت كلمة جميع الأصوليين على أن الشك إذا كان في أصل التكليف كان التكليف منفيّاً بواسطة أصل البراءة. وفي فرض المسألة حيث إن الغناء، الذي هو موضوع الحرمة، غير ثابت أو محرز فعندها نقول؛ اعتماداً على أصل البراءة: لا إشكال في سماعه. وأما في موارد الشبهة المفهومية فإن الحكم في مسألة الغناء كذلك؛ إذ قال العلماء الأصوليون: كلما كان لموضوع حكم الحرام مفهوم وقدر متيقن ثبت الحكم بالحرمة على القدر المتيقن، دون غيره. فيكون غير المتيقن والمشكوك محكوماً بالإباحة والحلية. والقدر المتيقن من الحرام في مورد الغناء الألحان المثيرة للشهوة، وذات المحتوى الباطل، وأما غير ذلك فهو مباح. وعليه ستكون جميع الموارد المشكوك والمشتبه بها محكومة بالإباحة والحلية.

إيضاح الشبهة المصداقية والمفهومية

من المناسب هنا أن نتناول الشبهة المصداقية والشبهة المفهومية بالشرح والتوضيح، فنقول: إن الشبهة المصداقية والموضوعية تتحقق في مورد يكون فيه مفهوم الكلمة واضحاً، إلا أن أحد مصاديقها يكون مورداً للشك والشبهة، من قبيل: كلمة العالم،

والفاضل، والمتقي، وما إلى ذلك، فإن هذه الكلمات والألفاظ واضحة من ناحية المفهوم، ولكن قد يشك في شخص أنه يحقق مصداق ذلك المفهوم أم لا؟ وكذلك الماء المطلق، الذي هو واضح من ناحية المفهوم، ولكن قد يشك في بعض أصناف الماء، كالماء المشوب بشيء من الطين، وكونه من مصاديق الماء المطلق أم لا؟ وكذلك الماء المضاف، فهو واضح من ناحية المفهوم، ولكن قد يشك أحياناً في بعض مصاديقه، وهل هو من مصاديق الماء المضاف أم لا؟ إن هذا الشك وهذه الشبهة تسمى في مصطلح علماء الأصول بـ (الشبهة المصداقية). أما الشبهة المفهومية فتكون في كلمة غير واضحة المفهوم، من قبيل: كلمة المغرب، حيث إن مفهومها غير واضح، فهل المراد منها غروب الشمس واحتجابها عن الأنظار أم المراد منها زوال الحمرة المشرقية التي تظهر بعد اختفاء الشمس؟ وهكذا الأمر بالنسبة إلى كلمة الصعيد؛ إذ لا يعلم ما إذا كان المراد منها مطلق ظاهر الأرض أم التراب الخالص؟ وعلى أية حال ففيما يتعلق بالبحث الراهن، الذي هو الشك في تحقق موضوع الغناء المحرم، سواء أكانت الشبهة موضوعية ومصداقية أم مفهومية يحكم فيه على الغناء بالحلية والإباحة.

الأغاني المستثناة من الحرمة

هناك من فقهاء الشيعة، الذين قالوا بتحريم الغناء في نفسه، من استثنى بعض الموارد، وعدّها جائزة، وهي:

١. الغناء في الأعراس. وقد استثناه العلامة في «تذكرة الفقهاء»^(١٨١)، و«القواعد»^(١٨٢)، والمحقق في «المختصر النافع»^(١٨٣)، والشيخ الطوسي في «النهاية»^(١٨٤)، والشهيد الأول في «الدروس»^(١٨٥)، والشهيد الثاني في «المسالك»^(١٨٦)، والمقدس الأردبيلي في «مجمع الفائدة والبرهان»^(١٨٧). كما ذهب الشيخ الأنصاري^(١٨٨)، والإمام الراحل، إلى حلية غناء المغنيات في الأعراس إذا لم يكن مصحوباً بحرام آخر^(١٨٩). وارتضى صاحب الجواهر استثناء الغناء في الأعراس، ولكنه رأى أن الأنسب أن يكون المغني امرأة، لا رجلاً^(١٩٠).
- وذهب السيد الخوئي أيضاً إلى إباحة الغناء في الأعراس للنساء والرجال، شرط عدم اقترانه بحرام آخر^(١٩١).

وقد ذهب الشيخ الطوسي في «النهاية»^(١٩٢)، والعلامة الحلي في «تذكرة

● الفن والجمال، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي

الفقهاء»^(١٩٣) و«قواعد الأحكام»^(١٩٤)، والشهيد الأول في «الدروس»^(١٩٥)، والشهيد الثاني في «مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام»^(١٩٦)، إلى جواز الغناء غير المقرون بالحرام. أما فقهاء أهل السنة فإنهم، علاوة على ما تقدم، ذهبوا إلى إباحة الموارد الأخرى، من قبيل: غناء الحجيج، والأناشيد الحماسية، والتغني بأشعار الزهاد، وقد أطلقوا على هذا النوع من الأغاني مصطلح الزهديات، وأناشيد الأعراب، حتى وإن كانت مصحوبة بالدخول، واستثنوا جميع ذلك من الغناء المحرم^(١٩٧).

الروايات التي أبحاث الغناء في الأعراس

هناك أحاديث رويت في استثناء الغناء في الأعراس. ومن ذلك:

١. عن الحميري، عن علي بن جعفر، عن أخيه الإمام موسى بن جعفر^(١٩٨) قال: سألته عن الغناء في عيد الفطر والأضحى وأيام الفرح والسرور؟ فقال: «لا بأس به ما لم يعص به»^(١٩٨).

وقد حملها صاحب الجواهر على التقية، أو أنها خاصة بالأعراس والأعياد المذكورة، أو قراءة الأشعار^(١٩٩). ولكن هذا الحمل لا يخلو من النقد والإشكال؛ وذلك: أولاً: إن المذاهب الأخرى لا ترى حلية الغناء، باستثناء الشافعية.

وثانياً: إن الغناء المراد من الرواية ليس هو الغناء بمعناه الشرعي، الذي هو موضوع الحرام؛ لعدم قيامه على اللهو، وإنما هو قائم على السرور والفرح، ولا بأس به.

٢. روى الراوندي في النوادر عن الإمام موسى بن جعفر^(٢٠٠)، عن آبائه، أن الأنصار قالوا لرسول الله ﷺ: ماذا نقول في زفاف نساءنا؟ فقال ﷺ: قولوا: أتيانكم أتيانكم، فحيونا نحييكم، لولا الذهبية الحمراء ما حلت فتاتنا بواديكم»^(٢٠٠).

وكانت صفية بنت عبد المطلب وبعض نساء بني هاشم وأزواج النبي قد غنّين في عرس السيدة خديجة وفاطمة. ويجدر هنا أن نذكر بعضاً من المقاطع التي تغنّت بها السيدة صفية عند زفاف السيدة خديجة إلى بيت رسول الله ﷺ:

ومضى النحوس مع الترح	جاء السرور مع الفرح
والحال فيها قد نجح	أنوارنا قد أقبلت

لو أن يوازن أحمد بالخلق كلهم رجح
بخديجة نبت الكمال ويحمر نايها صفح^(٢٠١)

كما ترنمت السيدة أم سلمة زوج النبي الأكرم ﷺ في عرس السيدة فاطمة الزهراء ﷺ بالأبيات التالية:

سرن بعون الله جاراتي واشكرنه في كل حالات
واذكرن ما أنعم ربّ العلى من كشف مكروه وآفات
فقد هدانا بعد كفر وقد أنعشنا ربّ السماوات
وسرن مع خير النساء في الورى تقدى بعمات وخالات
يا بنت من فضله ذو العلى بالوحي منه والرسالات^(٢٠٢)

كما قرأت بعض نساء النبي الأخريات أشعاراً في مجالس الأعراس.
وقد قرأت معاذة أم سعد بن معاذ أشعاراً في هذا المضمون^(٢٠٣).
وقال النبي الأكرم ﷺ لأسماء، وكانت تغني في الأعراس: يجب أن يخلو
شعركنّ من الباطل.

وعندما زفت السيدة فاطمة الزهراء ﷺ إلى بيت أمير المؤمنين عليه السلام أمر النبي ﷺ بنات عبد المطلب ونساء المهاجرين والأنصار بمواكبة السيدة فاطمة، وأن يفرحن، ويرجزن، ويكبرن، ويحمدن، ولا يقلن ما لا يرضي الله^(٢٠٤).
إن السرور والفرح والإنشاد والأشعار في الأعراس سائد في جميع المجتمعات والأمم، ولكن يجب اجتناب قراءة الأشعار المبتذلة، والتي تحتوي على المفسدة.
وعلى أية حال فإن الاستفادة من عناصر الاستباط هو أن العرس ينبغي أن يقام له ضجيج، وأن تولم فيه وليمة.

نقل الشيخ الطوسي^(٢٠٥) والبيهقي^(٢٠٦): «اجتاز رسول الله ﷺ في عقد، وسمع صوتاً، فقال: هذا حسن للنكاح، لا للسفاح. ثم قال: أشيدوا بالنكاح وأعلنوه بينكم، واضربوا عليه بالدف، فجرت السنة في النكاح بذلك».
ونقل الشيخ الصدوق في كتاب «الأمالي»^(٢٠٧) بإسناده عن الصنعى بن عبد الرحمن بن محمد، عن علي بن هبار، رواية تدل على جواز ضرب الدف في الأعراس والأفراح.

نظرية المحقق محمد حسن النجفي

اختار صاحب الجواهر، في بحث الإشهاد عند العقد، وهل هو واجب أو مستحب؟ الاستحباب، ثم قال: بل بمقتضى ظاهر الحديث فإن إعلان العرس مستحب؛ لأنه أصرح من الإشهاد. ووفقاً لنظريته هذه تمسك بجملة «أعلنوه بينكم» المذكورة في الرواية^(٢٠٨).

وهنا يجدر بنا أن نذكر مسألتين، وهما:

١- إن صاحب الجواهر، مضافاً إلى الجواز المستفاد من قاعدة التسامح في أدلة السنن وروايات من بلغ، ذهب إلى استحباب الإعلان.

وأنا لا أقبل بهذا الاستحباب؛ وذلك لأننا قلنا في أبحاثنا الأصولية: إن مفاد قاعدة التسامح في أدلة السنن، المستفاد من روايات من بلغ، ليس حكماً فقهياً حتى يثبت من خلاله استحباب شيء، وإنما مفادها حصول المكلف على الثواب بسبب انقياده، حيث يباشر العمل بمجرد بلوغه الثواب عليه.

وكذلك روى القاضي النعمان المصري في كتابه بإسناده عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: «إنه ﷺ مرّ ببني زريق، فسمع عزفاً، فقال: ما هذا؟ قالوا: يا رسول الله، نكح فلان، فقال ﷺ: كمل دينه، هذا النكاح لا السفاح، ولا يكون نكاح في السر، حتى يرى دخان أو يسمع حسّ دفّ، وقال: الفرق بين النكاح والسفاح ضرب الدفّ»^(٢٠٩).

ولذلك فقد ذهبنا إلى جواز التصفيق والتصدية للرجال والنساء في الأعراس، بل اعتبرناه أمراً حسناً، وذلك لتأكيد الروايات على إعلان العرس والجهربه بين الناس إذا لم يكن مقروناً بأي شيء محرّم. ومن هنا فليس في الطواف بموكب العرس في الشوارع إذا لم يكن مخللاً بالموازين الشرعية أي إشكال؛ لأن هذه الطريقة هي من أفضل الطرق للإعلان الذي حث عليه الروايات.

رأي الترمذي في السنن

روى الترمذي في سننه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «فصل ما بين الحلال والحرام الدفّ والصوت في النكاح»^(٢١٠).

رأي الشهيد الثاني حول الغناء في الأعراس

استدل الشهيد الثاني في المسالك في باب النكاح على استحباب الإعلان في الأعراس بحديث مروي في دعائم الإسلام، مع أنه لا يذهب إلى اعتبار عمل المشهور برواية ضعيفة موجبة لزوال ضعفها^(٢١١). وقد نقل أن النبي ﷺ كان يكره النكاح دون إعلان وصوت. بل ونقل بيت الشعر الذي يقرأ في الأعراس، وهو: أتيناكم أتيناكم، فحيونا نحبيكم.

كما ذكر صاحب الجواهر هذه المسألة في بحث الغناء من كتاب المكاسب المحرمة في كتاب التجارة^(٢١٢).

استحباب الوليمة في الأعراس

يستحب في العرس أن تقام وليمة ودعوة. ومضافاً إلى الرواية المتقدمة فقد نقل عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «إن الله عز وجل يحب إهراق الدم وإطعام الطعام»^(٢١٣)؛ وقال: «إن الله يحب إطعام الطعام وإراقة الدماء»^(٢١٤). وقد ذبح النبي الأكرم ﷺ كبشاً في زفاف السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام^(٢١٥)، وقال: «إن من سنن المرسلين الإطعام عند التزويج»^(٢١٦).

وقال الإمام محمد الباقر عليه السلام: «الوليمة يوماً أو يومين مكرمة، وثلاثة أيام رياء وسمعة»^(٢١٧).

توقيت الزفاف والعرس

وردت روايات حول الوقت المناسب للعرس والزفاف. ويحسن بنا التعرض لها هنا:

قال الإمام محمد الباقر عليه السلام: «إذا طلبتم الحوائج فاطلبوها بالنهار؛ فإن الله جعل الحياء في العينين. وإذا تزوجتم فتزوجوا بالليل؛ فإن الله جعل الليل سكناً»^(٢١٨). وقال الإمام الرضا عليه السلام: «إن الله جعل الليل سكناً، ومن السنة التزويج بالليل، وإطعام الطعام»^(٢١٩).

وروي عن الإمام الصادق عليه السلام أيضاً أنه قال: «زفوا عرائسكم ليلاً، وأطعموا ضحى»^(٢٢٠). وقد ذكرت بعض الروايات الأفراح وإقامة الحفلات أيضاً^(٢٢١).

وإن من بين الأخبار التي تمسك بها بعض الفقهاء؛ لإثبات عدم البأس في إقامة

● الفن والجمال، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي

الفرح في المناسبات التي تقتضي ذلك، الرواية المروية عن الإمام الصادق عليه السلام، إذ قال: «إنه عليه السلام مرّ يقوم من الزنج، وهم يضربون بطبولهم ويغنون، فلما رأوه سكتوا، فقال عليه السلام: خذوا يا بني أرفدة لجنس من الحبش يرقصون في ما كنتم فيه، ليعلم اليهود أن في ديننا فسحة»^(٢٢٢).

تاريخ نشوء حذاء الإبل

يعود تاريخ الحذاء إلى ما قبل ظهور الإسلام. وإن أول من لعب دوراً في نشوئه هو مضر بن نزار بن معد بن عدنان، وهو من أجداد رسول الله عليه السلام. وهنا يجدر بنا أن نستعرض الرواية المنقولة في كتاب المستطرف^(٢٢٣)، وهي كالتالي: «عن النبي الأكرم عليه السلام أنه قال: أتدرون متى كان الحذاء؟ قالوا: لا، بأبينا أنت وأمنّا يا رسول الله، قال: إنّ أباكم مضر قد خرج في طلب مال له، فوجد غلاماً قد تفرقت إبله، فضربه على يده بالعصا، فعدا الغلام بالوادي وهو يصيح: وا يدا، وا يدا، فسمعت الإبل صوته، فعطفت عليه، فقال مضر: لو اشتقّ من الكلام مثل هذا لكان كلاماً تجتمع عليه الإبل، فاشتقّ الحذاء». ومن هنا فإن مضر بن نزار هو أول من أبدع الموسيقى الغنائية الخاصة بالحذاء.

حكاية من كتاب (گلستان) لسعدي الشيرازي

في سفري إلى أرض الحجاز كنت برفقة جماعة من الشباب. وكثيراً ما كانت هذه الجماعة تترنم بأبيات بديعة، حتى مرّ عابد في سبيله. وإذا كان جاهلاً بما يعانيه الشباب من الوجد والألم فقد أنكر عليهم ما هم فيه، ومضى الحال على ما هو عليه حتى بلغنا نخلة بني هلال، فخرج غلام أسود من حي العرب، وأخذ ينشد نشيداً شجياً حنت إليه الطير في السماء، فرأيت ناقة العابد قد طربت ورقصت، حتى أسقطت العابد، ويممت شطر الصحراء، فأنكرت على الشيخ أن لا يطرب لما طربت له البهيمة^(٢٢٤).

إن المشهور بين الفقهاء هو استثناء حذاء الإبل من حكم الغناء. وقد نسب المحقق في الشرائع^(٢٢٥)، والمحقق الكركي في كتاب جامع المقاصد^(٢٢٦)، والشهيد الثاني في مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام^(٢٢٧)، وفي شرح اللمعة الدمشقية^(٢٢٨)، والنراقي في

● الشيخ محمد إبراهيم جناتي

مستند الشيعة^(٢٢٩)، والأردبيلي في شرح الإرشاد^(٢٣٠)، والعاملي في مفتاح الكرامة^(٢٣١)، والسبزواري في كفاية الأحكام^(٢٣٢)، وصاحب الجواهر^(٢٣٣)، والمجلسي الأول في كتاب الحج، نسبوا استثناء الحداء من الغناء المحرم إلى أكثر الفقهاء.

وعلى أية حال فقد كان الحداء شائعاً في عهد رسول الله ﷺ. وبناء على نقل ابن منظور المصري فإن الحداء لا يختص بالإبل، وإنما كان العرب يترنمون به في أوقات فراغهم، ولكن عندما نزل القرآن الكريم كان النبي ﷺ يفضل ألحان العرب عند قراءة القرآن، ويرجّحه على قراءة الركبان^(٢٣٤). ولكنه لم يبيّن طريقة جديدة أو نمطاً خاصاً لكيفية الترنم بالقرآن.

وأما الرواية التي قال فيها النبي الأكرم ﷺ لعبد الله بن رواحة، وكان ذا صوت جميل جداً: «حرّك بالقوم، فاندفع يرتجز، وكان يجيد الحداء» فلا تصلح دليلاً على استثناء الحدي من حرمة الغناء؛ وذلك:

أولاً: إنها ضعيفة السند.

وثانياً: إن الرجز غير الحداء.

وقد وردت في سنن البيهقي^(٢٣٥) رواية تجيز الحداء.

ويردّ عليها نفس ما ورد على الدليل المتقدم؛ إذ يرد عليها أولاً: إنها ضعيفة السند؛ وثانياً: هي كذلك ضعيفة الدلالة؛ إذ ليس فيها ما يدل على أن الحداء الذي أجازته النبي كان من نمط الغناء.

إلا أن الذي يسهل الأمر في ما يراد من حداء الإبل أن الغناء بالمعنى الشرعي هو موضوع الحكم الشرعي، وليس الغناء بمعناه اللغوي. وإن الحداء من الغناء بمعناه اللغوي فلا يكون حراماً من الناحية الشرعية^(٢٣٦).

تنويه

إن الذي يدرك ما تقدم لن يضطر إلى تكلف استثناء الغناء في الأعراس وحداء الإبل، وإخراجه عن الغناء المحرّم؛ وذلك لأن الغناء في الأعراس وحداء الإبل؛ حيث لا يدخل في اللهو واللغو وقول الزور، خارج عن الغناء المحرّم موضوعاً. ولذلك فإننا قد أشكلنا على كلام الملا أحمد الأردبيلي في شرح الإرشاد، والمحقق السبزواري في كفاية الأحكام،

● الفن والجمال، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي

في استثناء الغناء في المراثي وقراءة القرآن والغناء في الأعراس من ناحية الحكم، دون الموضوع. وقد تقدم بيان ذلك بالتفصيل في ذيل تعيين الغناء من الكتاب والسنة.

حكم أجرة المغنية في الأعراس

لا يوجد أدنى إشكال في الأجرة التي تأخذها المغنية في الأعراس. ومن المناسب هنا أن نتعرض لبعض الروايات الواردة في هذا الشأن:

١. قال الإمام الصادق عليه السلام: «أجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس، ليست بالتي يدخل عليها الرجال» ^(٢٣٧).

٢. وروي عنه عليه السلام في رواية أخرى أنه قال: «المغنية التي تزف العرائس لا بأس بكسبها» ^(٢٣٨).

٣. وفي رواية ثالثة: سئل عن كسب المغنيات؟ فقال عليه السلام: لا بأس به للنساء اللاتي يدعين إلى الأعراس» ^(٢٣٩).

ونستنتج من هذه الروايات بوضوح أن غناء المغنية للنساء في مجالس الأعراس لا إشكال فيه، وكذلك الكسب الذي تحصل عليه كأجر على غنائها، فهو حلال أيضاً ^(٢٤٠).

والمسألة المهمة الأخرى هي أنه ليس في رقص النساء للنساء ورقص الرجال للرجال، كما في مجالس الأعراس وغيرها من مجالس الفرح والسرور، إشكال في نفسه؛ وذلك لقيامه على السرور والفرح، وليس على اللغو والباطل ^(٢٤١).

وكذلك ليس في إنشاد النساء والرجال جماعة، كما هو متداول في إذاعة وتلفزيون الجمهورية الإسلامية في إيران، ويعبر عنه بالإنشاد الجماعي، إشكال من وجهة نظرنا. وهذا هو رأي السيد الخوئي رحمته الله أيضاً ^(٢٤٢).

التنويه بمسألة

أما المسألة المهمة فهي أن الاستماع إلى اللحن المباح إذا اقترن بفعل الحرام كان حراماً؛ لاقتراحه بالحرام، من قبيل: أن تعزف الموسيقى في مجلس تحضر فيه النساء، ويختلطن بالرجال، دون مراعاة الموازين الشرعية، أو أن يقوم الحاضرون في المجلس إلى جانب عزف الموسيقى بمعاقرة الخمر. ففي هذه الصورة يحرم حضور هذا المجلس من

الأساس، وبتبع ذلك يحرم الاستماع إلى الموسيقى في مثل هذا المجلس. ومن هنا قال العالم الكبير الإمام محمد حسين كاشف الغطاء، والفيض الكاشاني صاحب «كفاية الأحكام»: إن الغناء في نفسه حلال ويمكن القول: إن الغناء الذي حُرِّم في زمن صدور الروايات هو الغناء الذي كان يتخذ وسيلة لاختلاط الرجال والنساء، وشرب الخمر، والرقص، وأما إذا كانت الموسيقى غاية وهدفاً، ولم تكن وسيلة، كما هو الحال في مؤسسة الإذاعة والتلفزيون في الجمهورية الإسلامية في إيران فلا يكون مشمولاً للحكم المذكور. إذاً ليس الأمر بأن كل صوت وغناء محرم، كما تصوّر البعض. وإن القدر المتيقن من الغناء الحرام الذي ورد في الروايات هو الموسيقى والغناء اللذان شاعا في العصر الأموي والعباسي، وكانا يتخذان ذريعة للهو، واختلاط الرجال بالنساء، والسكر، والخنا، والتكلم بالباطل، واللغو والعبث، والمشاهد المثيرة للشهوة.

إن سبب ذهاب البعض إلى تحريم الأصوات الحسنة، وبعض الأمور الأخرى، دون دليل إنما هو فهم خاطئ لروح الشريعة وأسس الدين المبين. وقد تبيّن بعض المتظاهرين بالقداسة من الجهّال، أو أولئك الذين يحاولون إرضاء العامة، فيلبسون الإسلام لبوساً لا يتناسب وقامته، فيخرجون بأحكام تنفر منها الطبائع السليمة.

نموذج في هذا المجال

اشتركتُ في حفل عقد بمناسبة مولد الإمام الرضاء عليه السلام، فوجدت مداحاً يقرأ بعض الأشعار بصوت جميل للغاية، شدّ الناس إليه وهو يصوّر لهم مدى عظمة الإمام بأسلوبه وتقطيع أصواته البديع، وفجأة هتف فيه أحد الحاضرين، من الذين كنت أعرف حدود معلوماته ومستواه العلمي، قائلاً له: صه، إن هذا غناء، ألم تعلم بأن الغناء محرّم؟ فتعجبت من موقفه، وكيف أنه حكم بالحرمة على مثل هذا الصوت الجميل، دون مراجعة وعلم بمصادر الأحكام وأسس المعرفة، ودون إحراز الموضوع؟ مع أنّ ذلك الصوت لم يكن من الغناء بالمعنى الشرعي، الذي يشكل موضوعاً للحكم بالحرمة؛ إذ لم تكن ألفاظه من قول الزور واللهو، ولا صوته على هيئة اللهو وألحان أهل الفسوق والعصيان، ولا يدعو إلى الفساد والضلال.

وفي الختام علينا أن ندرك أنه كما لا يمكن تحليل حرام الله لا يمكن تحريم حلاله أيضاً، فقد جاء في الحديث: «المحرّم حلال الله كالمستحلّ حرام الله».

الموامش

- (١) وسائل الشيعة ٥: ٦، ح ٤، طبعة مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
- (٢) المصدر السابق: ٥، ح ٣.
- (٣) أصول الكافي ٢: ٦١٥.
- (٤) الطبرسي، مكارم الأخلاق: ٦٩.
- (٥) المصدر السابق: ٤٣.
- (٦) المصدر السابق: ٩٦.
- (٧) بحار الأنوار ٤٩: ٨٩.
- (٨) من لا يحضره الفقيه ١: ٧٦، ح ٣٢٩.
- (٩) المصدر السابق: ٧٥، ح ٣٢٨.
- (١٠) مكارم الأخلاق: ٦٩.
- (١١) بحار الأنوار ١٦: ١٤٨.
- (١٢) مكارم الأخلاق: ٦٩.
- (١٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٧٤، ح ٣١٦.
- (١٤) المصدر السابق.
- (١٥) بحار الأنوار ٤٤: ٢٣١؛ كشف الخفاء ومزيل الإلباس ٢: ٧١، ح ١٧٧٥.
- (١٦) بحار الأنوار ٢٤: ٢٣١.
- (١٧) الوافي ٥: ٢٤٠، باب ترتيل القرآن وحسن الصوت.
- (١٨) الزمخشري، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار.
- (١٩) الغدير ١: ١١.
- (٢٠) المصدر السابق ٢: ٧.
- (٢١) الغدير ٢: ٧.
- (٢٢) الجرجاني، دلائل الإعجاز: ١٣؛ الغدير ٢: ٦.
- (٢٣) الصدوق، ثواب الأعمال؛ ابن قولويه، الكامل: ٣٣.
- (٢٤) راجع: كتاب الشيعة والحاكمون.
- (٢٥) تاريخ النياحة: ١٧٠.
- (٢٦) عيون أخبار الرضا: ٧٠ - ٧١.
- (٢٧) تفسير الدر المنثور، ذيل قوله تعالى: ﴿والشعراء يتبعهم الغاؤون﴾.
- (٢٨) بحار الأنوار ٢٤: ٢٣١.
- (٢٩) بحار الأنوار ٢٤: ٢٣١.
- (٣٠) راجع: رجال الكشي.
- (٣١) راجع: الكتب المؤلفة في أخبار الشعراء وأحوالهم.

- (٣٢) يطلق الموسيقار على الشخص الذي يعزف على الآلات الموسيقية. كما يطلق الغناء على الألحان المترتبة من بعضها. ويطلق اللحن على النغمات المتلاحقة. وتطلق الأنغام على الأصوات المنسجمة والمتناغمة (راجع: رسائل إخوان الصفاء ١: ٨٨).
- (٣٣) رسائل إخوان الصفا ١: ١٨٢.
- (٣٤) مروج الذهب ٢: ١٩٢؛ ترجمة تاريخ اليعقوبي ٢: ١٨٨.
- (٣٥) مذكرات فيثاغورس الخاصة بأسفاره: ٣٧، ترجمة: يوسف اعتصامي.
- (٣٦) العقد الفريد ٦: ٤٦.
- (٣٧) مجلة بررسي هاي تاريخي، العام الثاني، عدد أربيدهشت، سنة ١٣٤١هـ ش.
- (٣٨) الأغاني ١٨: ٣٠؛ تاريخ الموسيقى في الشرق الأوسط: ١٨٤.
- (٣٩) وفيات الأعيان، ١: ٤٠٠؛ الأغاني، ٤: ٢١٩؛ ابن عبد ربه، العقد الفريد.
- (٤٠) صحاح اللغة: ٦: ٢٤٤٩.
- (٤١) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ١: ٨٨.
- (٤٢) تلبيس إبليس: ٢٢٨.
- (٤٣) الاستبصار ٣: ٦٢.
- (٤٤) كفاية الأحكام: ٨٥.
- (٤٥) الوافي ٣: ٣٥.
- (٤٦) المكاسب المحرمة: ٣٧.
- (٤٧) من وجهة نظرنا فإن عدم انفكاك اللهو عن الغناء موضع نقد وإشكال، كما سيأتي شرح ذلك في القسم الخامس من هذه المقالة.
- (٤٨) محمد حسين كاشف الغطاء، رسالة (سؤال وجواب): ١١٦.
- (٤٩) محمود شلتوت، الفتاوى الواضحة: ٤١٣.
- (٥٠) كتاب الفقه على المذاهب الأربعة ٢: ٤٢.
- (٥١) المستطرف في كل فن مستظرف ٢: ٣١٥.
- (٥٢) الدراسات الإسلامية: ٥٩.
- (٥٣) ابن حزم الظاهري، المحلى ٥: ٦٠.
- (٥٤) قوت القلوب ٣: ٩٠.
- (٥٥) إحياء العلوم ٢: ٢٢٦.
- (٥٦) المستظرف في كل فن مستظرف ٢: ٣١٥.
- (٥٧) لا بد من الالتفات إلى أن هؤلاء العلماء الثلاثة وإن ذهبوا إلى أهمية الغناء، ولكنهم إنما أرادوا بذلك الغناء المجرد من اللهو والكلام الباطل، والذي لا يحتوي على أية مضامين فاسدة؛ وذلك لاتفاق كلمة الجميع على بطلان هذا النوع من الغناء وحرمة. بل إن مرادهم الصوت الحسن والمقرون بالكلمات ذات المضامين السامية والمفاهيم البناءة التي تذكر الإنسان بالله تعالى.
- (٥٨) أحمد قبيش، مجمع الحكم والأمثال: ٣٩٣.

- (٥٩) المستطرف ٢: ٣١٥.
- (٦٠) ابن الجوزي، تلبيس إبليس: ٢٢٨.
- (٦١) أحمد قبش، ربيع الأبرار: ٥٥٩.
- (٦٢) هذا القسم هو الذي يقتضيه الكتاب والسنة والجمع بين الأدلة، والذي سيأتي في مبحث طرق تمييز الغناء.
- (٦٣) بحار الأنوار ٨٩: ١٩٠.
- (٦٤) بحار الأنوار ٨٩: ١٩١.
- (٦٥) أصول الكافي ٢: ٦١٥.
- (٦٦) أصول الكافي ٢: ٦١٥.
- (٦٧) بحار الأنوار ٩: ١٩١، ح ٢.
- (٦٨) أصول الكافي ٢: ٦١٦.
- (٦٩) أصول الكافي ٢: ٦١٥.
- (٧٠) رياض المسائل ١: ٥٠٢.
- (٧١) مستند الشيعة ٢: ٣٤٠.
- (٧٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٢: ٤٤.
- (٧٣) للحصول على معرفة كاملة بذلك راجع: كتاب (منايع اجتهادي أز ديدگاه مذاهب إسلامي)، للمؤلف.
- (٧٤) سيأتي بيان معنى الزور واللغو واللهو تحت عنوان (معنى الغناء في الكتاب والسنة).
- (٧٥) وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٣.
- (٧٦) وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٣، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢؛ الكافي ٦: ٤٣٥، ح ٢.
- (٧٧) وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٦، ح ١١؛ الكافي ٦: ٤٣٢، ح ٨.
- (٧٨) وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٥، ح ٧؛ الكافي ٦: ٤٣١، ح ٥.
- (٧٩) تفسير القمي: ٤٤٤.
- (٨٠) وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٤، ح ٣؛ الكافي ٦: ٤٣١، ح ٦.
- (٨١) وسائل الشيعة ١٧: ٣٢٠، ح ١٠؛ معاني الأخبار: ٢٢٤، ح ١.
- (٨٢) وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٦، ح ١٣؛ الكافي ٦: ٤٣٥، ح ٢٥.
- (٨٣) وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٩، ح ٢٤.
- (٨٤) المكاسب المحرمة ١: ٢٠٣.
- (٨٥) وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٨، ح ١٩؛ عيون أخبار الرضا ٢: ١٢٨، ح ٥.
- (٨٦) وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٣، ح ١؛ الكافي ٥: ٣٠٧.
- (٨٧) وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٧، ح ١٦؛ الكافي ٦: ٤٣٣، ح ١٦.
- (٨٨) سنن البيهقي ١٠: ٢٢٣.
- (٨٩) المصدر السابق: ٢٢٧.

- (٩٠) وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٧، ح ١٦؛ الكافي ٦: ٤٣٣، ح ١٦.
- (٩١) وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٦، ح ١٢؛ الكافي ٦: ٤٣٥، ح ٢٥.
- (٩٢) وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٩، ح ٢٢؛ المقنع: ١٥٤.
- (٩٣) دعائم الإسلام ٢: ٢٠٨.
- (٩٤) المصدر السابق: ٢٠٩.
- (٩٥) بحار الأنوار ٧٩: ٢٤٦.
- (٩٦) سنن البيهقي ١٠: ٢٢٣.
- (٩٧) وسائل الشيعة ١٧: ٣١٤، ح ٨؛ من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٦٥، ح ٨٢٤.
- (٩٨) شرح الإرشاد، كتاب المتاجر، القسم الرابع.
- (٩٩) جواهر الكلام ٢٢: ٤٩.
- (١٠٠) إيضاح الفوائد ١: ٤٠٥.
- (١٠١) وسائل الشيعة ١٧: ١٢٢، ح ٥؛ قرب الإسناد: ١٢١.
- (١٠٢) بحار الأنوار ١٠: ٢٢٩.
- (١٠٣) وسائل الشيعة ١٧: ١٢٣، الباب ١٦، ح ٢؛ من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٢، ح ١٣٩.
- (١٠٤) وسائل الشيعة ١٧: ١٢٣، الباب ١٦، ح ١.
- (١٠٥) دعائم الإسلام ٢: ٢٠٨.
- (١٠٦) صحيحة علي بن جعفر، وسائل الشيعة ١٧: ١٢٢؛ وموثقة أبي بصير، المصدر السابق؛ ورواية الصدوق، المصدر السابق.
- (١٠٧) المصباح المنير ٢: ٦٥.
- (١٠٨) مقاييس اللغة ٤: ٣٩٨.
- (١٠٩) القاموس، مادة: غني وطرب.
- (١١٠) ابن الأثير، النهاية ٣: ٣٩١.
- (١١١) النهاية: ٣٩١.
- (١١٢) الفقه على المذاهب الأربعة: ٤٢١.
- (١١٣) صحاح اللغة ٦: ٢٤٤٩.
- (١١٤) المصدر السابق ٣: ١٢٣٢.
- (١١٥) قاموس اللغة: ٤: ٣٧١، مادة غنى.
- (١١٦) من قصيدة عبد الله العجاج بن رؤبة التميمي.
- (١١٧) أساس البلاغة: ٢٧٧.
- (١١٨) القاموس المحيط ١: ١٠١.
- (١١٩) مجمع البحرين ٢: ١٠٩.
- (١٢٠) المصباح المنير ٢: ١٩.
- (١٢١) المكاسب: ٣٧.

- (١٢٢) جامع المقاصد ٥: ٢٣.
- (١٢٣) مجمع البحرين ١: ٣٢١.
- (١٢٤) مستند الشيعة ٢: ١٠٩.
- (١٢٥) شرائع الإسلام ٤: ١٢٨.
- (١٢٦) تحرير القواعد ٢: ٢٠٩.
- (١٢٧) الإرشاد ٢: ١٥٦.
- (١٢٨) الدروس: ١٩٠.
- (١٢٩) شرح اللمعة ٣: ٢١٢؛ مسالك الأفهام ٢: ١٦٥.
- (١٣٠) رياض المسائل ١: ٥٠٢.
- (١٣١) الحقائق الناضرة ١٨: ١٠١.
- (١٣٢) قواعد الأحكام ٢: ٢٣٦.
- (١٣٣) أصول الكافي ٢: ٦١٥.
- (١٣٤) المكاسب المحرمة ١: ٢٠١.
- (١٣٥) تحرير الوسيلة ١: ٤٩٧.
- (١٣٦) إحياء العلوم ٢: ٢٦٨.
- (١٣٧) راجع: كتاب فرهنك معين.
- (١٣٨) لفت نامه دهخدا؛ وفرهنك معين.
- (١٣٩) صحيفة أمان، العدد ١٦٤.
- (١٤٠) المصدر السابق.
- (١٤١) المصدر السابق.
- (١٤٢) عمدة القارئ في شرح صحيح البخاري، تأليف العلامة بدر الدين.
- (١٤٣) القواعد ١: ١٥١ - ١٥٢.
- (١٤٤) أعلام الموقعين ٣: ٨٩، دار الفكر.
- (١٤٥) لقد استعرضنا أدلة القائلين باعتبار العرف بالتفصيل في كتابنا «منايع اجتهاد أز ديدگاه مذاهب إسلامي»، وعمدنا إلى نقدها، فراجعوه؛ بغية الاطلاع على أبعاد المسألة وتفاصيلها.
- (١٤٦) جواهر الكلام ٢٢: ٤٦.
- (١٤٧) مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٥٧.
- (١٤٨) مسالك الأفهام ٢: ٣٢٣.
- (١٤٩) الحقائق الناضرة ١٨: ١٠١.
- (١٥٠) التنقيح الرائع ٢: ١١.
- (١٥١) وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٣، ح ٢، ٩، ٢٩، ٢١٩، ح ٢١، و ١٢٢، ح ٥.
- (١٥٢) لسان العرب ١٢: ٣٤٧.
- (١٥٣) المصدر السابق: ٢٩٩.

- (١٥٤) الميزان في تفسير القرآن ١٦: ٢٠٩ - ٢١٠.
- (١٥٥) مجمع البيان ٨: ٣١٣.
- (١٥٦) بحار الأنوار ٦٤: ٢١٦، ح ٣٠؛ الكافي ٥: ٥٠، ح ١٣.
- (١٥٧) الميزان في تفسير القرآن ١٤: ٣٧١، و ١٨: ٣٤٥.
- (١٥٨) تفسير مجمع البيان ٧: ١٨١.
- (١٥٩) المصدر السابق.
- (١٦٠) بغية الاطلاع الكامل على مسألة الورود والحكومة والتخصيص والتخصُّص يمكنكم الرجوع إلى كتاب «أدوار اجتهاد أزديدگاه مذاهب»، للكاتب.
- (١٦١) وسائل الشيعة ٦: ٢١٠، الباب ٢٤، ح ١.
- (١٦٢) بحار الأنوار ١٠: ٢٢٩.
- (١٦٣) رسالة منية السائل: ١٧٩.
- (١٦٤) أصول الكافي ٢: ٦١٥.
- (١٦٥) أصول الكافي ٢: ٦١٥، ح ٧.
- (١٦٦) انظر: ثواب الأعمال؛ ابن قولويه، الكامل: ٣٣.
- (١٦٧) أصول الكافي ٢: ٦١٦، ح ١٠، و ٥: ٢٤٠، باب ترتيل القرآن وحسن الصوت. وفي ربيع الأبرار للزمخشري: «ما بعث الله نبياً إلا أنه حسن صوته وحسن صورته».
- (١٦٨) المستطرف في كل فن مستطرف ٢: ٣١٥.
- (١٦٩) شرح نهج البلاغة ٩: ٢٣١.
- (١٧٠) نهج البلاغة، الخطبة ١٦١.
- (١٧١) وسائل الشيعة ١٧: ٣٣، ح ٢، و ٣٠٦، ح ١١.
- (١٧٢) معاني الأخبار: ٣٤٩.
- (١٧٣) من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٤، وسائل الشيعة ١٢: ٨٦، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢.
- (١٧٤) تقدم بيان معنى اللغو في قسم تعيين معنى الغناء من خلال الكتاب والسنة.
- (١٧٥) وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٨، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ١٥.
- (١٧٦) الشاهرودي محاضرات في الفقه: ٢٣٨.
- (١٧٧) المكاسب المحرمة ١: ٢٠٣.
- (١٧٨) المكاسب ٢: ١٠، الطبعة الجديدة.
- (١٧٩) المصدر السابق: ٣٥.
- (١٨٠) المكاسب المحرمة: ٥٤.
- (١٨١) التذكرة: ٥٨٢.
- (١٨٢) القواعد: ١٢٠.
- (١٨٣) المختصر النافع: ١٢٩.

- (١٨٤) النهاية: ٣٦٧.
- (١٨٥) الدروس: ٣٢٧.
- (١٨٦) المسالك ٢: ١٢٩.
- (١٨٧) مجمع الفائدة والبرهان ٨ - ٩: ٥٩.
- (١٨٨) المكاسب المحرمة.
- (١٨٩) الخميني، المكاسب المحرمة ١: ٢٣٢.
- (١٩٠) جواهر الكلام ٢٢: ٤٩.
- (١٩١) مصباح الفقاهة ١: ٣١٤.
- (١٩٢) الدروس: ٣٢٧.
- (١٩٣) تذكرة الفقهاء: ٥٨٢.
- (١٩٤) قواعد الأحكام: ١٢٠.
- (١٩٥) الدروس: ٣٢٧.
- (١٩٦) المسالك ٢: ١٢٩.
- (١٩٧) تلبس إبليس: ٢٢٨.
- (١٩٨) وسائل الشيعة ١٧: ١٢٢؛ قرب الإسناد: ١٢١.
- (١٩٩) جواهر الكلام ٢٢: ٤٥.
- (٢٠٠) بحار الأنوار ١٠٣: ٤٠، ح ١٦.
- (٢٠١) المصدر السابق ١٦: ٧٥.
- (٢٠٢) المصدر السابق ٤٣: ١١٥.
- (٢٠٣) المصدر السابق: ١١٦.
- (٢٠٤) المصدر السابق: ١١٥؛ تفسير أبي الفتوح ٨: ٣١٠.
- (٢٠٥) الأمالي: ٥١٩، طبعة مؤسسة بعثت.
- (٢٠٦) سنن البيهقي ٧: ٢٩٠.
- (٢٠٧) الصدوق، أمالي ٢: ١٣٢، طبعة النجف الأشرف.
- (٢٠٨) جواهر الكلام ٢٩: ٤١.
- (٢٠٩) دعائم الإسلام ٢: ٢٠٥.
- (٢١٠) سنن الترمذي ٤: ٣٠٧.
- (٢١١) مسالك الأفهام، مستحبات باب النكاح؛ مجمع الزوائد ٤: ٢٨٨.
- (٢١٢) جواهر الكلام ٢٢: ٤٩.
- (٢١٣) وسائل الشيعة ١١: ٥٥٧.
- (٢١٤) المصدر السابق.
- (٢١٥) بحار الأنوار ٤٣: ٩٥.
- (٢١٦) المصدر السابق ١٠٠: ٢٧٨.

- (٢١٧) المصدر السابق: ٢٧٦.
- (٢١٨) المصدر السابق: ٢٧٣ و ٢٧٨.
- (٢١٩) المصدر السابق: ٢٧٨؛ تفسير العياشي ١: ٣٧٠.
- (٢٢٠) من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٥٤.
- (٢٢١) المصدر السابق.
- (٢٢٢) دعائم الإسلام ٢: ٢٠٥.
- (٢٢٣) المستطرف في كل فن مستظرف، الباب ٦٨، قسم الصوت الحسن: ٣١٥.
- (٢٢٤) الحكاية السادسة والعشرون من كتاب گلستان سعدي.
- (٢٢٥) شرائع الإسلام ٤: ١٢٤.
- (٢٢٦) جامع المقاصد ٥: ٢٤.
- (٢٢٧) مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام ١: ١٢٩.
- (٢٢٨) شرح اللمعة ٣: ٢١٣.
- (٢٢٩) مستند الشيعة ٢: ٣٤٣.
- (٢٣٠) شرح الإرشاد، كتاب المتاجر.
- (٢٣١) مفتاح الكرامة ٤: ٥٣.
- (٢٣٢) كفاية الأحكام، المقصد الثاني، كتاب التجارة.
- (٢٣٣) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٢: ٥١.
- (٢٣٤) لسان لعرب ١: ١٣٥. (لم نجده في مادة (حدا) من لسان العرب، المترجم).
- (٢٣٥) سنن البيهقي ١٠: ٢٢٧.
- (٢٣٦) تقدم تفصيل ذلك تحت عنوان: مفهوم الفناء في الكتاب والسنة.
- (٢٣٧) وسائل الشيعة ١٧: ١٢١، الباب ١٥، ح ٣.
- (٢٣٨) المصدر السابق، ح ٢.
- (٢٣٩) وسائل الشيعة ١٧: ١٢٠، الباب ١٥، ح ١.
- (٢٤٠) ذكرنا في اللقاء الصحفي الذي أجرته معنا أسبوعية (كيهان هوائي) في العام المنصرم عدم البأس برقص النساء للنساء والرجال للرجال في الأعراس.
- (٢٤١) وهذا هو رأي السيد الخوئي رحمته الله أيضاً (راجع: رسالة مُنية السائل: ١٨٠، الطبعة الثالثة، شهر آذر، عام ١٣٧٠ هـ ش).
- (٢٤٢) راجع: المصدر السابق.

الغناء والموسيقى المتعالية

قراءة جديدة من زوايا متعددة

د. علي محجوب^(*)

ترجمة: صالح البدراوي

تعرض هذه المقالة لوجهة نظر مختلفة في مسألة الغناء والموسيقى، ويتلوها مقالة ناقدة لها. ومجلة «الاجتهاد والتجديد» إيماناً منها بالرأي والرأي الآخر، تطرح المقاليتين بين يدي القارئ الكريم (التحرير).

مقدمة

إن إحدى أهم المسائل المتعلقة بفلسفة الفقه هي دراسة طبيعة العلاقة بين المعرفة الفقهية والمعرفة البشرية. هذه المسألة ذات صبغة فلسفية ومعرفية، شأنها شأن سائر المسائل المتعلقة بفلسفة العلم، ولذلك يجب أن ننظر لها من زاوية فلسفية. إلا أن تقديم الدليل في هذا المجال ضمن إطار الأدلة الفقهية، وتطوير الدراسة بشكل تطبيقي وعملي، سيساهم هو الآخر في الفهم الأوضح لهذا الرأي. وجاءت كتابة هذه الأسطر بهدف دراسة الموسيقى بأسلوب يذهب لما هو أبعد من الفقه والدين، وبيان مدى تأثير هذه الدراسة في الدراسات والأبحاث الفقهية والدينية لهذا الموضوع. وحسب اعتقادنا فإن المعرفة الأدق والأعمق لطبيعة الموسيقى، ومدى إمكانية استخدامها في مختلف المجالات، وهي معرفة غير دينية، تعد مسألة مؤثرة في الفهم الأدق والأعمق، بل الأصح، لحكمها الشرعي، والتي تعد معرفة دينية. من هنا فإن دراسة من هذا النمط ستكون ضرورية كمقدمة لاستنباط الحكم الشرعي للموسيقى. إن المشكلة الرئيسية والأساسية للموسيقى تتطرق

(*) باحث في الدراسات الإسلامية.

من حالة الإبهام والغموض التي تلف هذا الموضوع. وبإزالة هذا الإبهام، وتبيين أنواع الموسيقى وأقسامها بشكل واضح، ستزول جميع صور الإبهام والاختلاف، وتشتت الآراء التي نلاحظها في هذا المجال.

ونعتقد أن العلوم التي تلعب دوراً في فهم الشريعة لا تقتصر على العلوم المتداولة في المدارس الدينية، بل إن العلم بالموضوع ودراسته يعدّ إحدى القنوات المهمة والرئيسية التي تترك من خلالها العلوم الجديدة تأثيرها على فهم الحكم الشرعي. ويجب الاستفادة في هذا المجال من العلوم التي تعنى بالبحث في موضوع الأحكام وفقاً للقواعد الفقهية والأصولية المقبولة في استنباط الحكم الشرعي. هذه المقالة بصدد تقديم دليل ملموس وعيني على هذا الرأي العام، بإعطائها نموذجاً واضحاً لهذا النمط من التأثير، لتعمل على دعم وتعزيز هذا الرأي من حيث المبدأ من جهة، ورسم الطريقة التي يتم بموجبها الاستفادة من المعلومات غير الدينية والفقهية في فهم الشريعة من جهة أخرى. إن الموضوع الذي تم اختياره لهذا الأمر هو الموسيقى. وسنرى من خلال هذه المقالة بكل وضوح كيف أن المعلومات غير الدينية عن الموسيقى لها تأثير في فهم الحكم الفقهي لها.

أثارت ضرورات الحياة في العصر الجديد ومقتضياتها في أعماق الكثير من المتدينين شعوراً يقول بأن بعض الأحكام الفقهية بحاجة إلى إعادة النظر فيها، وقراءتها بشكل عصري، لكي تتسجم الحياة الدينية مع مقتضيات العصر، وتصبح الأحكام الدينية قابلة للتطبيق في المجتمعات الحديثة، كما كانت كذلك في المجتمعات البدوية. إلا أن القضية الهامة تكمن في أن هذا الإحساس المبهم عندما يصل إلى مرحلة التطبيق. يتخذ أحياناً صورة غير صحية، وينتهي إلى تحريف الدين وتأويله، أو استغلاله بشكل سيئ. وقد أصبحت هذه المسألة مقبولة اليوم بشأن الموسيقى، وهي أنه لا يمكننا اليوم تجاهل الموسيقى بجميع أنواعها وأقسامها من الناحية «العملية»، وأن نغض الطرف عن جميع أقسامها، على الرغم من أنه يسود الاعتقاد بحرمتها من الناحية «النظرية»، وتبذل المساعي لتبرير حالة عدم الانسجام بين العقيدة والعمل في هذا المجال، بأنها من باب الاضطراب، أو مواجهة الغزو الثقافي، أو دفع الأفسد بالفساد، لتصبح النتيجة أن الكثير من المتدينين يقومون بالاستماع والترويج لها، في ذات الوقت الذي يعتقدون بحرمتها، وليقوم الكثير من الانتهازيين بعدم مراعاتهم لأية حدود أو ضوابط، واستماعهم لأنواع

● الغناء والموسيقى المتعالية، قراءة جديدة من زوايا متعددة

معينة من الموسيقى أو إذاعتها دون محاباة في خلواتهم وجلساتهم، والذي يمثل مصداقاً بارزاً للموسيقى المحرمة، من خلال التمسك بهذه العناوين المقبولة، والتي تحظى بالرضا من قبل المجتمع الديني.

هذه المقالة تختتم بالصحة على ذلك الإحساس المبهم، وتسعى في نفس الوقت إلى أن تجد محملاً مناسباً لتبريره ضمن أطر فقهية وأصولية مقبولة، وتعطي صورة منطقية معقولة لذلك الإحساس، وتفصل الموقف من الموسيقى من خلال نافذة المراجعة الموضوعية، والرجوع إلى مصادر الأحكام في إطار هذه المراجعة، لترسم بالتالي حداً واضحاً ودقيقاً بين الموسيقى المحرمة والمحللة.

أزمة الفهم الاجتهادي في الغرق في تعريف «الغناء»

عندما نراجع النصوص الفقهية الواردة في شأن الموسيقى نرى أنه بذلت جهود مضنية من أجل وضع تعريف واضح لمصطلح «الغناء»، وكأن المشكلة الرئيسية أمام فهم الحكم الشرعي للموسيقى هي في فهم المعنى المراد من هذا المصطلح. إلا أننا نرى أن مجرد الوقوف على معنى هذا المصطلح سوف لن يحل المشكلة؛ لأن المشكلة الرئيسية في هذا الباب تكمن في معرفة «طبيعة» الموسيقى و«استخداماتها» المتنوعة والمتعددة. وهذه المعرفة لن تتحقق عن طريق «تعريف» مفهوم الغناء، ولا يجب البحث عنها في المعاجم اللغوية، بل يتحقق عن طريق الدراسة «العلمية» و«التطبيقية». وهذه الدراسة غائبة ممن منهج الدراسات والأبحاث الفقهية حول الموسيقى. وبالإضافة إلى ذلك لو افترضنا أن حكم الغناء يمكن الحصول عليه عن هذا الطريق فكيف يمكن أن يسري ذلك الحكم من عنوان الغناء إلى العناوين الأخرى، من قبيل: الموسيقى، والأغنية، والنشيد، واللحن، بدون إحراز الشمول الكامل لمفهوم الغناء لهذه المفاهيم؟

عندما نرجع إلى النصوص الدينية المتعلقة بالموسيقى تتضح لنا أهمية هذه النقطة بشكل أوضح؛ وذلك أنه يصبح من الواضح لنا أن آفاق استخدامات الموسيقى وتأثيراتها في تلك النصوص كانت محط اهتمام الشرع بها، وأشير لها بكل صراحة، وأن حكم التحريم يختص بالاستخدامات وبعض الأنواع الخاصة من الموسيقى، والتي كانت تعد في الأزمنة السابقة من أكثر مجالات استخدام الموسيقى وأكثرها شيوعاً. ولكن الأمر

الذي يفرض الاهتمام بهذه القيود والالتفات إليها هي المعلومات غير الفقهية والدينية، في حين لو اكتفينا بالجهود اللغوية وتعريف مصطلح الغناء فإن هذه القيود ستقلت من أيدينا، وسننظر إلى جميع أنواع الموسيقى وأقسامها بجميع استخداماتها على أنها من سنخ واحد، وسنصدر حكماً واحداً على جميع تلك الأقسام.

إن الإيمان المسبق بكفاية المعرفة لمعنى مصطلح الغناء يعني أن مجرد التعرف على المفاهيم المستخدمة في النصوص الدينية يكفي لفهم مراد الشريعة ومقصودها. إلا أن هذا الافتراض المسبق قابل للمناقشة؛ وذلك أنه من الممكن أن يؤثر التعرف الأكثر على موضوع الحكم في مدى فهم معنى المصطلح أو فهم المراد الحقيقي للشريعة، وأن مجرد احتمال هذا النمط من التأثير سيلزم الفقهاء بضرورة المزيد من التعرف والاطلاع على الموضوع؛ لأن مساحة التتبع والبحث في دليل الحكم لن يتحدد بالجهود اللغوية والمتابعات اللغوية فقط، بل يشمل وجوب القيام بفحص جميع الأمور التي يحتمل دخلها وتأثيرها في فهم الحكم الشرعي.

و لدينا قاعدة في أصول الفقه تدعى «قاعدة وجوب فحص الدليل»، وبموجب هذه القاعدة طالما يوجد هناك احتمال للحصول على دليل في مصادر الأحكام، ويكون احتمال تغيير الفهم الفقهي قائماً على افتراض الحصول على ذلك الدليل، فإنه يُنظر إلى التحقيق الفقهي على أنه ناقص، وتصبح الفتوى المستندة لهذا النمط من التحقيق غير ذات شأن من الناحية الشرعية، بل غير مشروعة. إلا أن النقطة المهمة هنا أن نطاق البحث والتحقيق في هذا الموضوع لا يقتصر على الآيات والروايات فقط، ونفس الملاحظات والدلائل التي تلزم بالفحص في الآيات والروايات هي التي تجعل مسألة البحث غير الفقهي والديني في شأن موضوع الحكم أمراً ضرورياً هو الآخر. والشيء الوحيد الموجود هو أن الرؤية التقليدية؛ وبسبب عدم الاهتمام اللازم بالدور المهم للمعرفة العلمية بالموضوع في معرفة الحكم، حددت نطاق الفحص الواجب بالآيات والروايات والكتب اللغوية فقط. ولكن بدا من الواضح أن تطبيقاً وتحديداً من هذا النمط سوف لن يكون حجة بالنسبة لأولئك الذين يحتملون أن يكون للمعلومات الأخرى دخل وتأثير في فهم الحكم.

ولو أردنا جرّ الدراسة إلى مستويات أكثر عمقاً نستطيع القول: إن القول بكفاية المتابعات اللغوية في معرفة الموضوع يعني أن ظهور معاني المصطلحات والألفاظ ينشأ في حدّ

ذاته من حالة الأنس الذهني بين اللفظ والمعنى؛ في حين أن هذه المقدمة قابلة للمناقشة، ويمكن الادعاء والقول بأن ظهور المعنى ينجم من المعلومات الذهنية للشخص ويتأثر بها. ولندع القول بأن التطور التاريخي للموضوعات، وظهور الاستخدامات الجديدة، تزيد من احتمال تغيير الموضوع بشكل جذري، وبوجود هذا الاحتمال لا يمكن الاكتفاء بما قاله الماضون في علم الموضوع، وبدون القيام بقراءة موضوعية جديدة لن يتحول حكم الموضوع الآنف الذكر إلى موضوع آخر من المحتمل أن يكون جديداً.

الموسيقى وأزمة الفتاوى المبهمة والمضطربة

ومن جهة أخرى عند القيام بتبيين الحكم الشرعي وإصدار الفتوى لا ينبغي الاكتفاء بالعبارات المبهمة وحمالة الوجوه، التي تحمل عدة وجوه من الفهم والتفسير، أو الاستفادة من نفس الصياغات الواردة في نصوص وكلمات القدماء. وعلى الرغم من أن هذا الأمر يبدو في ظاهر الحال هو الأقرب للعمل بالاحتياط في الإفتاء، إلا أنه لا يعالج محنة الذين يتوجب عليهم العمل بتلك الفتوى، ولا يحل عقدة من قضيتهم المعقدة.

تعد الموسيقى من حيث المادة والمحتوى من المواضيع التي مرت بالكثير من التغيرات والتطورات. وهذه التغيرات سرت إلى مفهوم الموسيقى، وفهم البشرية للمعنى المراد من هذا اللفظ. وعلى أية حال من المحتمل أن يحول هذا النمط من التغيير من أن نقوم بتعميم حكم الموضوع السابق على موضوع «يحتمل» أن يكون جديداً ما لم نَقْمُ بإعادة إجراء القراءة الموضوعية لهذه القضية؛ لأنه من الممكن أن يصبح هذا الأمر في الواقع نوعاً من المغالطة في الألفاظ المشتركة؛ إذ في حالة تغيير المضمون والمحتوى سيشتبك الموضوع القديم والجديد في اللفظ فقط، دون المحتوى.

وتعد الموسيقى اليوم أمراً ذا استخدامات متنوعة، وتلقي بظلال تأثيرها على ميادين متعددة من حياة البشرية، وتسيطر عليها. وهي على العكس مما كانت عليه في العصور السابقة؛ إذ كان يقتصر استخدامها على مجالس اللهو والطرب وشرب الخمر وقضاء الأوقات الممتعة فحسب، وأما اليوم فإن الوقوف في وجه الغزو الثقافي والتصدي له، وصولاً إلى العلاج النفسي، وتربية الحيوانات، والزراعة، والطب، والسياسة، والعبادة، والحرب، والسلام، والرياضة، والألعاب السويدية، والمآتم والأحزان ومراسم العزاء، وحفلات

الأعراس، وفترات العمل، والاستراحة، والتخلف والتطور، وغيرها كثير، كلها تقع تحت تأثير الموسيقى. وهذا الأمر يفرض علينا ضرورة القيام بقراءة موضوعية جديدة للموسيقى.

وبناء على ذلك لا ينبغي القول، بل ليس بوسعنا أن نكتفي بالقول: إن «الغناء أو الموسيقى المطربة محرمة، وإن الأصوات المشكوك فيها حلال»؛ لأن هذه الفتوى ليست توجيهاً واضحاً وبيّناً للذين يهتمون بأمر الدين، ويحرصون على العمل بأوامر الشرع وتعاليمه، ولا تعد من حيث المبدأ موقفاً مدروساً تجاه الموسيقى. وعلى الرغم من أن الحديث بهذا المستوى من الإبهام يقلل من عناء إعادة النظر في موضوع الحكم في الأبحاث الفقهية، إلا أنه لا يرفع أي عبء عن كاهل عامة الناس الذين يتوجب عليهم العمل بهذه الفتوى. وهذا الأمر يشبه بالضبط قولنا لهم: «إن س حرام» و«الأمور المشكوك في كونها من س هي حلال»، وأن نحيل مسؤولية إيجاد س عليهم، في الوقت الذي لا يملك هؤلاء القدرة على هذا الأمر، ولا هو من مسؤوليتهم. إن وجود فتوى من هذا النمط أو عدمه سيان في مقام العمل والتطبيق، لأن إبهام مضمونها بذلك القدر الذي يدعو كل شخص إلى أن يأخذ بنظر الاعتبار معنى معيناً لها طبقاً لتقديره الشخصي، ويعمل على أساسه، معتبراً عمله هذا مشروعاً ومستنداً للدليل الشرعي، وبالتالي لا نستطيع الاستفادة من الموسيقى في راحة بال استناداً إلى هذه الفتوى بشكل مفيد ومشروع، ولا يمكن الصمود أمام سوء استغلال المتصيدين في الماء العكر.

هل مشكلة الغناء في غربيته وشرقيته ووطنيته؟!

إنّ التحدث بهذا الأسلوب المبهم عند تبين الحكم الشرعي يصبح سبباً لتجئب البعض - احتياطاً - أي صوت موزون وحسن اللحن، ودعوة الآخرين أيضاً إلى اجتنابه، ولقيام البعض الآخر أيضاً؛ وبذريعة عدم وضوح معنى الغناء أو الموسيقى والتشكيك في مصداقه، بالاستماع إلى أي صوت، وعدم مراعاتهم لأية حدود في ذلك، ووضع فريق ثالث معايير للحلال والحرام انطلاقاً من ملاحظاتهم الشخصية أو السياسية وفقاً للمزاج العريفي والحدائث والمدنية، وراح يغذي المسلمين أشعار مولوي وحافظ بأعلى صور اللهو والابتذال، تحت عنوان الموسيقى الفولكلورية والإنشاد، معتقدين بأنهم إنما يقومون من خلال عملهم

● الغناء والموسيقى المتعالية، قراءة جديدة من زوايا متعددة

هذا بتحسين الناس أمام موجة الغزو الثقافي، في حين أن الغزو الثقافي يجب تصنيفه والتعامل معه وفقاً للمعايير والمفاهيم الدينية، وليس على أساس الآراء والملاحظات السياسية. من هنا فإن نشر الموسيقى المحرمة هو الذي يمثل الغزو الثقافي بعينه، سواء أكان من النوع الفولكلوري التقليدي، أو الحديث، أو الغربي والشرقي، وغير ذلك. فكيف يمكن ادعاء الدفاع عن الثقافة الدينية من خلال الموسيقى التي لا تتسجم معه، ويصنّفها المنهج الديني محرّمة؟

إذا كانت الموسيقى الإيرانية التقليدية محلّة؛ بلحاظ كونها إيرانية وتقليدية، والموسيقى الغربية الحديثة محرّمة؛ بسبب كونها حديثة وغربية، فلماذا عندما تكون هناك ضرورة معينة لزرق الناس بجرعة من الفرح، وزيادة قدرتهم على الحركة والنشاط، وتتم من خلالها دعوة الناس للمشاركة في التمتية، يُعمد إلى تجاهل فتوى التحريم هذه أثناء احتفالات الفرح والسرور، ويصار إلى استخدام الموسيقى الغربية الحديثة المهيّجة والباعثة على النشاط والحيوية بكثرة؟ هذا أولاً.

وثانياً: إن نفس هذه الموسيقى الغربية تصنّف لدى الغربيين أنفسهم على أنها موسيقى فولكلورية محلية. ومن هنا هل يمكن اعتبار صنف واحد من الموسيقى محرماً هنا ومحللاً في مكان آخر؟ أليس من المعلوم ما هي خصوصية هذا العنوان المحلي والإيراني الذي يؤدي إلى تغيير الحكم وتقييده؟ وما هي التسمية التي يمكن إطلاقها على هذا العمل غير تسميات المقبول وغير المقبول، والملاحظات الشخصية، وتسليط المصالح السياسية غير المبررة على الأحكام الدينية؟ ويعود سبب كل ذلك إلى الإبهام الكامن في الصيغ والعبارات الفقهية الواردة عن موضوع الحكم في هذا الخصوص.

وعلى أية حال فإن مكانة الفقهاء وواجبهم تقتضي الاهتمام بمسألة تغير الموضوع من حيث المصداق والمفهوم، لا لغرض فهم الحكم الشرعي فحسب، بل عند بيانه أيضاً، وإصدار فتاواهم بلغة الناس في عصرهم، وأن لا يستخدموا المفردات والألفاظ المهجورة، والمبهمّة، وحمالة الوجوه، التي تملك مطاطية التفسير والتأويلات المتعددة. وأن لا يطبقوا حكم مفهوم معين على مفهوم آخر بدون دراسة العلاقة بين المفاهيم القديمة والجديدة. ومن هنا ينبغي على الفقهاء القيام بتوضيح موضوع الحكم بشكل دقيق وواضح، وفي إطار العبارات والمفاهيم المتداولة والشائعة لدى العرف العام في عصرهم. والحقيقة أن ما

نقوله اليوم من أن «الغناء» حرام، ولا نبين مدى علاقته ببعض المفاهيم الأخرى، من قبيل: «الموسيقى»، و«الأغنية»، و«الأنشودة»، و«الألحان»، وغير ذلك، لا يرقى إلى مستوى إصدارنا الفتوى لأبناء جلدتنا المعاصرين لنا. وإن ما نتحدث به سيؤدي إلى حيرة المتدينين، بدلاً من أن يكون دليلاً يهتدون به عند التطبيق العملي. وهذه المسألة لا تنطبق على الغناء والموسيقى فقط، بل على بعض القيود الأخرى، التي يستفاد منها أحياناً في بيان حكم الموسيقى، من قبيل: «الطرب»، أو «مجالس اللهو واللعب». وحتى لو ترجمنا لفظ الغناء بكلمة الموسيقى أو الموسيقى المطربة سنواجه نفس المشاكل الناجمة من الإبهام؛ وذلك أن تنوع استخدامات الموسيقى من السعة بحيث لا يمكن تشخيص حلالها من حرامها على وجه الدقة بتلك القيود المشار إليها. ومن هنا فالكل يسعى إلى ترجمة هذه القيود المبهمة الغامضة إلى قيود واضحة بيّنة وفقاً لذوقه، ويعمل على أساسها. فضلاً عن أن إحراز المساواة في معنى لفظي الغناء والموسيقى أو الموسيقى المطربة ومصادقيهما مسألة صعبة للغاية.

وفي الكثير من الحالات - كما هو الحال في الموسيقى - نجد أن التركيز على تعريف الموضوع، وتعيين حدود معناه اللغوي وثغوره، لا يعالج في الحقيقة أية مشكلة تذكر، بل إن الأمر المؤثر في فهم الموقف من الموسيقى وتوضيحه بشكل يبين يتمثل بطي المراحل التالية:

١. المعرفة العلمية بحقيقة الموسيقى وأنواع استخداماتها.
٢. المعرفة بالتغيرات والتطورات التي طرأت على الموسيقى على مر التاريخ، من صدر الإسلام وإلى يومنا هذا.
٣. الرجوع إلى النصوص الدينية في ظل هذه المعرفة.
٤. السعي من أجل تعيين ملاك الحكم بشكل دقيق.
٥. التعبير عنه في إطار الألفاظ والعبارات المتداولة والمفهومة من قبل المخاطبين، وعلى النحو الذي لا تتطوي على أي إبهام بالنسبة للأفراد الذين يتوجب عليهم العمل بها، ولا يبقى أيضاً أي مجال للتلاعب بها من قبل المترصين من ذوي النوايا السيئة.

الموسيقى من الزاوية العرفانية

إن إحدى المسائل التي تبين مدى تأثير المعرفة بالموضوع على معرفة الحكم بشكل

● الغناء والموسيقى المتعالية، قراءة جديدة من زوايا متعددة

واضح هي مسألة المقارنة بين وجهات النظر التي تنظر إلى موضوع واحد من زوايا مختلفة. إن دراسة من هذا المستوى توضح لنا إلى أي مدى يمكن أن يكون لمستويات الفهم المتباينة لموضوع واحد دخل في شكل الأحكام المسبقة الخفية في الفهم الفقهي. إن وجهتي النظر الجديرتين بالمقارنة فيما بينهما بشأن الموسيقى هما عبارة عن الفهم العرفاني والفهم السطحي البسيط لهذه الظاهرة. تضع الملحمة الشعرية للعارف الكبير مولانا بين أيدينا نموذجاً شاخصاً وجديراً بالتقدير للفهم العرفاني لمقولة الموسيقى أو لمقولة الفن. هذا المقطع من كتاب مثوي معنوي لا يعبر فقط عن الفهم العرفاني للموسيقى، بل يعبر عن «فلسفة الفن» من نافذة العرفان.

واختار مولوي هنا آلة الناي كإنموذج للآلات الموسيقية، ويجعل من صوته الشجي المؤلم هتافاً للمضامين العرفانية السامية، كالعشق، والهجران، ونار الفراق، والشوق للعودة لأيام الوصال:

اسمع من الناي كيف يحكي	ومن ألوان الفراق كيف يشكي
من حقول القصب لما فصلوني	أنَّ الرجال والنساء لأنيني
وقُطِّعَ صدري إرباً من الفراق	لأحكي بصوتي ألم الاشتياق
كل من بقي بعيداً عن خله	لا بد أن يبحث عن ساعة وصله
وبكيت على كل الجموع	صرت صنو التمساء والسعداء
وكلُّ ظنٍّ أنه صار خلي	لا تبحث عن أسراري من باطني

إلى أن يقول:

إنه نار الغرام ذاك الذي ألقى في القصب	وأواره عشق وهو ما كان يلقي في الحشا
الناي قرين من هجره الحبيب	أستاره خرقت ما لنا من حجب
ومثل الناي إذ وجد سمّاً ودواءً	ومثل الناي إذ وجد أنيساً ومشتاقاً
الناي يملأ حديث العشاق دماً	ويروي قصص الحب الجنونية

الناي - الذي يعد أنموذج الآلات الموسيقية ورمزها - هو الذي يتولى شرح معاني ألم الشوق، وأنينه يمثل لهيب نار العشق، فهو السمّ والترياق، وهو الداء والدواء. وكل شخص ينسجم معه حسب حالاته الروحية، ويرى فيه انعكاساً لأحاسيسه وعواطفه وما يشعر به

من شوق وآمال وأمنيات، ويكتشف من خلاله ما يكابده من ألم، وكيف ينوح على البعاد، ومن هو الحبيب الذي آلمه بألم الهجران. ولكن في نفس الوقت للنأي سرٌّ وحكاية يتطلب فهمها صدرًا مقطوعًا بالفراق. إن أنين الناي برأي مولانا يمثل حرقه الشوق للعودة إلى الأصل، والناي يعكس هذا الشوق، ولكن بالنسبة للذين يعانون من هذا الألم فإن الناي عبارة عن أنبوب مجوّف، وليس فيه أي صوت في نفسه، وهذا الناي هو لحن ينفخ أنينه في هذا الأنبوب المجوف، وهذا اللحن يستمد وجوده من المشاعر والأحاسيس والأهداف والرغبات الطافحة من الناي، ومن الطبيعي أن يبعث في نفس المستمع نفس تلك المشاعر والأحاسيس والأهداف والرغبات. ومن هنا فإن ماهية نغمة الناي واستخداماتها تتبلور على أساس دوافع ورغبات العازف والمتلقي على حد سواء، ويتوقف ظهور طبيعة الموسيقى ومدى تأثيرها على سمو تلك النوازع والرغبات أو ابتذالها وتسافلها، كما أنها تتفاوت لدى المستمعين لها كذلك. وهذه المسألة تنطبق على جميع الآلات الموسيقية، بل على الفن بشكل عام.

وبإزاء هذا التفسير لطبيعة الموسيقى وخاصيتها وصوت الناي هناك فهم آخر لا يرى أي شيء آخر في الناي سوى الفساد واللهو واللعب والمجون والمعاصرة وإثارة الشهوات الحيوانية الوضيعة.

ومما لا شك فيه أنه عندما نذهب إلى النصوص الدينية بهذين الفهمين المتباينين، بل المتناقضين، لحقيقة الموسيقى ستكون هناك مستويات متباينة من الفهم أمامنا للحكم على الموسيقى. الفهم البسيط والشعبي للموسيقى لا يطبق المناورة والتفصيل في الحكم الشرعي والفقه للموسيقى، ولا يدع أدنى مجال للتردد في أذهان الفقهاء بتحريم جميع أقسامها وأنواعها، في حين أن الفهم العرفاني - الذي ينسب سمو الموسيقى وانحطاطها إلى الحالات الروحية الباطنية للعازف والمستمع، وكيفية فهم كلاهما لها، ويرى قابلية تأثير الموسيقى واستخدامها السامي والمنحط بأنهما إلى جانب بعضهما البعض - هذا الفهم يبعث في ذهن الفقهاء احتمال وجود التنوع في الموسيقى، واختلاف أحكام أنواعها وأقسامها. وهذا الاحتمال يؤدي إلى إثارة اهتمامهم بتلك القيود المستخدمة في حكم التحريم عند دراسة النصوص الدينية.

كان الفقهاء الأوائل ينظرون - بشكل عام - نظرة واحدة إلى جميع أنواع الموسيقى،

● الغناء والموسيقى المتعالية، قراءة جديدة من زوايا متعددة

طبقاً لهذا الفهم العرفي العام، ولم يقولوا أساساً بوجود أنواع متعددة للموسيقى. وبالتالي كانوا يخلصون إلى حكم واحد للموسيقى. أما العرفاء والفلاسفة من ذوي القلوب المرهفة، كالفيثاغوريين، وإخوان الصفا، وبعض الفقهاء ذوي المشرب العرفاني، مثل: الفيض الكاشاني، فقد قالوا بالدور الذي يلعبه نوع من الموسيقى في تلطيف الروح وتعاليلها منذ القدم، وكانوا يستخدمونها أو يفتون بجوازها؛ انطلاقاً من هذه الفائدة الهامة.

الموسيقى من الزاوية العلمية

أصبحت الآثار الإيجابية والسلبية للموسيقى على نفسية الإنسان موضوعاً في الدراسات المتعلقة بعلم النفس؛ إذ مما لا شك فيه أن الكثير من الضغوط والاضطرابات والعقد النفسية تنشأ من عدم تحقق الآمال والرغبات المعلنة والخفية للإنسان. وبالنظر لوجود العديد من الموانع والقيود التي تحيط بالإنسان في المجتمع وفي علاقاته مع الآخرين فإن الكثير من هذه الآمال سوف لن تتحقق، ولن تصل إلى مرحلة التطبيق، وهذا الأمر سيعرض السلامة النفسية للفرد والمجتمع إلى الخطر الجاد والحقيقي. ومن هنا لابد من التفكير بإيجاد مخرج للتخلص من هذه المشكلة. ومن إحدى الحلول الأساسية والناجعة لهذه المشكلة هو الإفصاح عن هذه الآمال وإبرازها. والموسيقى - شأنها شأن باقي الفنون الأخرى - مجال مناسب للتعبير عن هذه الضغوط، وتسكينها، وتخفيف وطأتها. ومن هنا تعد الموسيقى العلاجية إحدى الطرق التي تستخدم في العلاج النفسي لمعالجة المشاكل النفسية وحلها.

إن الارتباط الوثيق والعميق للموسيقى مع مختلف أبعاد روح الإنسان وزواياها كانت وستبقى سبباً لحسن الاستفادة أو سوءها منها. يتم إنتاج البعض من أنواع الموسيقى واستهلاكها في الأساس بهدف إثارة الشهوة والرغبات المادية والحيوانية. ويثير قسم آخر منها المشاعر السامية والروحية لدى المستمع، وقسم آخر منها عديمة التأثير والخاصية، وهناك نوع رابع منها يحل العقد النفسية الشائكة، ويخفف الأزمات العصبية، ويسكن الآلام النفسية، ويؤجج قسم آخر أيضاً الروح الحماسية لدى المستمع، وتصبح سبباً لقوة القلب والإيثار والتضحية بالنفس في سوح القتال، ويثير قسم آخر لدى المستمع النشاط

والحيوية والتفاؤل بالحياة، ويسبب قسم آخر منها الكآبة والملل. ويصبح البعض من الألحان سبباً لتلطيف الروح، في حين أن البعض الآخر منها يؤدي إلى إثارة العنف وقسوة القلب. يلعب البعض من أنواع الموسيقى دوراً مؤثراً في تقليل العنف الناجم عن التطور التقني والصناعي، وترطيب المشاعر والأحاسيس، وخلق أجواء التقارب والتواصل الروحي بين بني البشر. ويؤجج البعض الآخر نار الحقد والعداوة والبغضاء. نعم، إن جميع هذه التأثيرات تترك بصماتها على الاستخدامات المتعددة للموسيقى بالنسبة للإنسان.

ومن ناحية أخرى أثار تأثير الموسيقى على نمو النباتات والحيوانات وزيادة إنتاج المحاصيل الزراعية والثروة الحيوانية مسألة استخداماتها في هذين المجالين بشكل جاد وبناء. وتتوسع جميع هذه الاستخدامات يوماً بعد آخر، من خلال الاهتمام والاعتماد على الأبحاث والدراسات العلمية. إلا أن بعض هذه الاستخدامات كانت معروفة منذ القدم ومطبقة أيضاً، كالاستفادة التي كانت تستخدم في صدر الإسلام من الموسيقى لإزالة التعب والإرهاق الذي كان يصيب الإبل في قطع المسافات الطويلة، إذ جاء الحكم بحليتها في الشرع: اعتماداً على بعض الروايات الواردة في هذا الخصوص.

وانطلاقاً من المعرفة العرفانية والعلمية بالموسيقى نستطيع تقسيمها حسب تأثيرها

إلى الأنواع الأربعة التالية:

١. الموسيقى المتعالية.
٢. الموسيقى المفيدة.
٣. الموسيقى المبتذلة و...
٤. الموسيقى غير المجدية.

ويمكن استنباط الحكم الخاص بكل قسم منها، والتوصل إلى مستوى من الفهم الصريح والواضح لحكم كل قسم من تلك الأقسام، من خلال الاهتمام بأقسام الموسيقى، والرجوع إلى النصوص الدينية. وهذه هي الحالة الوحيدة التي يمكن من خلالها العمل بواجبنا الشرعي والديني في معرفة حكم الموسيقى، وسوف لن تكون هناك أية مشكلة عند العمل بهذا الحكم. والآن يجب أن نعطي تعريفاً أكثر دقة لكل قسم من هذه الأقسام:

١. الموسيقى المتعالية أو الموسيقى العرفانية هي نوع من الموسيقى المثيرة للمشاعر

● الغناء والموسيقى المتعالية، قراءة جديدة من زوايا متعددة

السامية المتعالية لدى المستمع، وهي تجعله يلهج بذكر الله تعالى والجنة، وتقلل لديه مشاعر التعلق بالدنيا، وتثير في قلبه الرغبة في العبادة وطاعة الله والتقوى والتدين، وتشكل سبباً في الابتعاد عن ارتكاب الذنوب. هذه الموسيقى تشكل سبباً للتقرب إلى الله تعالى والابتعاد عن كل شيء سواه، من خلال إثارتها لمشاعر الحزن أو الوجد العرفاني لدى الشخص، وتهيئ الأرضية الملائمة للحضور القلبي والتوجه إلى الله تعالى أثناء العبادة. ومن هنا فإن هذا النمط من الموسيقى يصبّ تماماً في خندق الأهداف المتعالية السامية للدين. كما أن دور الموسيقى في ترطيب الروح وتربية الفضائل الأخلاقية جدير بالاهتمام هو الآخر أيضاً. وخلاصة القول: إن الموسيقى المتعالية هي التي تؤسس للخبرة والتجربة الدينية، وهي الغاية القصوى للعارفين.

٢. الموسيقى المفيدة هي نوع من الموسيقى ذات الاستخدام الديني المفيد والإيجابي، وهي منزّهة عن المضامين الأخلاقية والدينية السيئة. ويكمن الفرق بين الموسيقى المفيدة والموسيقى المتعالية في أن الفوائد الأخروية والمعنوية هي المأخوذة بنظر الاعتبار في الأولى، وفي الثانية هو الفوائد والنتائج الدنيوية الإيجابية، من قبيل: إزالة الإرهاق، ومعالجة الأمراض الروحية، وغيرها.

٣. الموسيقى المبتذلة على العكس من النوعين المتقدمين، فهي تؤدي إلى إثارة الشهوة وتهيجها في قلب المستمع، وتزيد من حدة التعلق بالطبيعة والدنيا، وتبعد الإنسان عن ذكر الله تعالى، وتدفعه إلى ارتكاب الذنوب. هذه الموسيقى تورث الفساد الأخلاقي، وإشاعة عدم الالتزام بتعاليم الدين، والانحلال، وحب الدنيا، والغفلة، وانتشار الفحشاء، والاندفاع نحو المنكرات، والتجاوز على الضوابط والتعاليم الدينية والأخلاقية.

٤. الموسيقى غير المجدية هي نوع من الموسيقى التي لا تأثير سيئ لها بشكل مباشر، إلا أنها بالرغم من ذلك تشكل سبباً للهو وهدر الوقت، والرغبة في اللغو، والتخلي عن الأعمال الصالحة، وضياع العمر في الفوضى والبطالة، وحائلاً أمام بناء النفس فردياً واجتماعياً. ويكمن الفارق بين الموسيقى المبتذلة والموسيقى غير المجدية في أن للموسيقى المبتذلة عواقب أخروية سيئة، وهي في حالة تضاد مباشر وعدم انسجام مع أهداف الدين، في حين أن الموسيقى غير المجدية تتسبب أساساً في الإصابة بالأضرار الدنيوية. والحقيقة أن هذين القسمين يقفان قبالة القسمين الأول والثاني تماماً. فالموسيقى

المتعالية بلحاظ تأثيرها في حالة تضاد وعدم انسجام مع الموسيقى اللهوية، والموسيقى المفيدة مع الموسيقى غير المجدية واللغوية. والتباين بين هذين القسمين فيما بينهما بمثابة الفرق بين فعل اللهو وفعل اللغو. وكما سنرى قريباً فإن المعيار في حرمة الموسيقى هو كونها لهواً ولغواً.

ملاحظات للتذكير

وهنا أجد من الضروري التذكير ببعض النقاط:

١. إن هذا التصنيف يشمل الموسيقى التقليدية والحديثة، أو الموسيقى الشرقية والغربية، على حد سواء. وبالتالي ففي حالة إثبات حرمة هذه الأقسام أو حليتها سوف لن يكون هناك أي فرق بين الموسيقى الشرقية والغربية، والفولكلورية والحديثة، إلا إذا كان بالإمكان البرهنة بشكل واضح ودقيق على أن عناوين الموسيقى التقليدية والحديثة، أو الإيرانية والأمريكية، أو الشرقية والغربية، هي معادلة ومساوية للموسيقى المتعالية والموسيقى المبتذلة. وهذا أمر غير ممكن. ولكن يجب أن يكون من الواضح أن الهدف من ذلك ليس الدفاع عن الموسيقى الغربية، بل المحافظة على حدود الحلال والحرام بشكل دقيق، والحوّل دون الاستغلال السيئ للمفاهيم والأحكام الدينية. والمقصود بذلك أنه ليس بالإمكان القول بحلية جميع أقسام الموسيقى الفولكلورية الإيرانية وأنواعها؛ بحجة التصدي للغزو الثقافي ومحاربته، وبالاستناد إلى الفتاوى الفقهية.

٢. المراد من تأثير الموسيقى - وهو ملاك هذا التقسيم - تأثير كل من المادة والصورة أو المضمون الشعري وكيفية الصوت واللحن؛ إذ ربما يقترن مضمون عرفاني بكيفية معينة تثير الشهوات المادية الوضيعة. ومن هنا ليس بالإمكان تقديم الأشعار الراقية والروحية لحافظ ومولوي بصورة مبتذلة بذريعة الإنشاد، واعتبار ذلك من قسم الموسيقى المحللة. وبهذا الشكل لا يمكن اعتبار قراءة القرآن الكريم أيضاً كيفما اتفق، وبأي صورة أو كيفية كانت، محللة وجائزة بسبب مضمونه. وكذلك لا يمكن القيام بأداء الموسيقى المبتذلة أو غير المجدية بذريعة الأناشيد الثورية أو مواجهة الغزو الثقافي. كما يجب الالتفات إلى الآثار النفسية السيئة لبعض الألحان عند إذاعة بعض أنواع الموسيقى، وضرورة الابتعاد عن إذاعة الموسيقى التي تتسبب بمضاعفة الكآبة والإحباط والانزواء.

● الغناء والموسيقى المتعالية، قراءة جديدة من زوايا متعددة

وهذه نقطة مهمة بقيت بعيدة عن أنظار عشاق الموسيقى الفولكلورية، كما هو الحال في بقاء مسألة عدم انسجام البعض من أنواع الموسيقى الفولكلورية الإيرانية مع التنمية والتطور بعيدة هي الأخرى عن أنظار دعاة التطور. فالتطور يتطلب هو الآخر الموسيقى التي تناسبه، كما هو الحال مع أغلب المقولات الاجتماعية الأخرى، وليس الأخلاق فقط.

٣. وإن الموسيقى اليوم؛ وبسبب التأثيرات الآتفة الذكر، تحظى بأهمية خاصة، ولا ينبغي النظر إليها على أنها مجرد أمر فني ولهوي، بحيث لا يكون لوجودها أو عدم وجودها أي تأثير في حياة الإنسان، أو النظر لها بعنوان أمر يستخدم بشكل سلبي ومبتذل مقترن بالفسق والفجور. وهذا هو دور الزمان والمكان وتأثيرهما، والذي يجب أن لا يغيب عن النظرة الثاقبة والشاملة للفقيه. ولا ينبغي الاكتفاء بالمعرفة العرفية التقليدية السائدة لدى العامة، والاستخدام المألوف لها في عصر صدر الإسلام، عند استنباط الحكم الخاص بالموسيقى.

أجل، يمكن القول الآن بكل سهولة ويسر: إن الموسيقى هي عبارة عن وسيلة، الوسيلة التي يمكن أن تصبح في خدمة الأهداف الإنسانية والأخلاقية والدينية، وتساعد أيضاً في تكامل الإنسان وسموه، وتعينه على تحمل أعباء الحياة الصناعية التي لا تطاق، ومهدئاً للآلام الروحية والنفسية التي لا حصر لها، أو أن تصبح أداة نافعة لمزيد من الاستفادة من الطبيعة من جهة. ومن الممكن أيضاً أن تصبح في خدمة الأهداف الشيطانية المموجة الدنيئة، ومضادة للأخلاق والدين. ومن الواضح أن تأثير جميع هذه الأقسام واستخداماتها من الأهمية بمكان، بحيث لا يمكن تجاوزها والمرور عليها بهذه السهولة، والاكتفاء بالأقوال العامة والمجملّة، والقول بأن تكليفنا وواجبنا الفقهي قد انتهى من دون أن نضع حدوداً وفواصل واضحة ودقيقة بين جميع أقسام الموسيقى، بالاستفادة من المفاهيم الحديثة والقابلة للفهم من قبل العرف المعاصر، أو اعتبار الموسيقى من حيث الأساس محرمة جملةً وتفصيلاً، ومع اعتبار إذاعتها ونشرها جائزاً ومباحاً من باب الاضطرار، وجعل المتدينين الحقيقيين يعيشون حالة من التضاد والازدواجية.

إن الرؤية الواقعية تقتضي منا القول: إن الثورة - شأنها شأن المقولات الأخرى - تتطلب لونها الموسيقي الخاص بها، وبدون موسيقى من هذا النمط فإن الأهداف الدينية والثورية - إن لم نقل بأنها غير ممكنة التحقيق - ستكون صعبة على أقل تقدير. والتجوير

بدون ضوابط وقيود، وبدون اختيار نوع الموسيقى، سيكون هو الآخر إحدى العقبات الكبيرة أمام النضج الديني والتسامي الروحي والمعنوي للمجتمع، حتى لو جرى هذا الأمر بذريعة التصدي للغزو الثقافي الغربي؛ لأنه عندما تعتاد آذان المستمعين على سماع الموسيقى المبتذلة أو غير المجدية التقليدية فإنهم سيميلون رويداً رويداً نحو الاستماع للأغاني الغربية المبتذلة أو التافهة؛ لأنهم سوف لن يجدوا أية حدود واضحة بين الاثنين. وبهذا الشكل فإن نشر مثل هذه الألحان سوف لن يمهد الأرضية المناسبة للغزو الثقافي على المدى الطويل فحسب، بل سيكون هو إحدى صور هذا الغزو بعينه.

٤. نحن نوافق على أن صناعة الموسيقى تتأثر إلى حد كبير بالحالات النفسية والروحية، والخصائص الشخصية، والالتزام الأخلاقي والديني، للمتخصصين في حقل الموسيقى والملحنين والمؤدين والعازفين. ومن هنا فإن النسخ الموسيقية النموذجية المتعالية قليلة بعدد الأصابع. ولكن إذا أثّرت مسألة إنتاج وصناعة هذا النمط من الموسيقى للفنانين الملتزمين فمما لا شك فيه سيكون لها دور بالغ التأثير في تألق إبداعاتهم الفنية في هذا المجال.

٥. ادعى البعض من الباحثين المعاصرين - الذين أقدموا على إجراء الدراسات والتأليف في حقل الموسيقى - وقالوا بضرورة الرجوع إلى المتخصصين في مسألة تشخيص الموسيقى المحرمة؛ بسبب تأثرهم بالأجواء الحالية للمجتمع، والتسليم بافتراض حيّة الألحان الفولكلورية المتداولة. والمتخصصون الذين يمتلكون صلاحية تشخيص هذا الموضوع هم الموسيقيون والعازفون. وهؤلاء الأفراد يدّعون بأن الموسيقى المحرمة إنما تظهر إلى الوجود بسبب الانحراف والخروج عن الضوابط الموسيقية، وعدم مراعاة السلم الموسيقي وفواصل الآلات الموسيقية التقليدية. وعلى هذا الأساس يستنتجون أن المجتهدين والموسيقيين متفقون في تحريم هذا النوع من الموسيقى، ويعارضونها، ويحلّلون الموسيقى الفولكلورية الأصيلة، ويؤيدونها، أي يفهم من خلال ذلك أنه أصبح معلوماً من خلال الدراسات المتخصصة التي أجريت من قبل الخبراء أن الموسيقى الفولكلورية الأصيلة محللة تماماً، وأن حالات الحرام إما أنها ليست فولكلورية، أو ليست أصيلة.

وهذا الرأي خاضع للنقاش - حسب اعتقادنا - من عدة جوانب:

أولاً: إن الابتذال الديني والأخلاقي هما غير الابتذال الفني، وعدم التطابق مع

الضوابط الفنية مختلف عن عدم التطابق مع الضوابط الشرعية.

ثانياً: إن قضية تشخيص الموضوع، والمرجعية المتخصصة التي يجب الرجوع إليها، تعد مسألة تتبع بعض الجوانب والحيثيات التي كانت محط اهتمام الشارع في موضوع الحكم الذي نحن بصدده. ولو ثبت أن الموسيقى أصبحت موضوع الحكم بلحاظ تأثيرها، وصار الحكم بحليتها أو حرمتها بلحاظ تباين تأثيراتها، ففي هذه الحالة يجب الرجوع إلى المتخصص الذي يدرس الموسيقى بلحاظ تأثيرها؛ بهدف تشخيص أقسامها عندما يستلزم الأمر ذلك. وهذا التخصص سيختلف حسب الحالة التي تتعرض للتأثير. وعلى أية حال فإن ذلك المتخصص سوف لن يكون خبيراً بالموسيقى.

ثالثاً: يجب إعطاء صورة واضحة عن الرجوع إلى الشخص المختص. ففي مسألة الموسيقى لو كان المراد أن نرجع إلى المتخصص لمعرفة الموضوع السابق - وهو من واجب الفقهاء - فهذا كلام صحيح. ولكن بالنظر إلى أن موضوع الحكم على الموسيقى يقوم على أساس تأثيرها، طبقاً لما سيأتي لاحقاً، فالمتخصص الذي يجب الرجوع إليه هو ذلك الشخص العارف بتأثيرات الموسيقى، وليس العارف بالآلات والأجهزة، وبكيفية تأليف القطع الموسيقية، بمعنى أنه يجب الرجوع في هذه الحالات إلى العرفاء، وعلماء النفس، والمهندسين الزراعيين، والمعينين بتربية الحيوانات، وأمثالهم، وليس إلى الموسيقيين والملحنين. وإذا كان المراد معرفة الموضوع اللاحق - وهو من واجب المكلف - فهذا الأمر يتوقف على أن يكون موضوع الحكم من الأمور التخصصية، وليس من الأمور العرفية. وموضوع الحكم هنا من الأمور العرفية، بمعنى أن مسألة تشخيص كون هذا اللحن أو هذه الأنشودة الخاصة من أنواع الموسيقى المحرمة أم الموسيقى المحللة موكولة للعرف. ومن هنا ففي هذه الحالة لا معرفة الفقهاء بالموضوع ذات أهمية بالنسبة للمكلف، ولا معرفة أو دراية أي متخصص آخر. وبالتالي فالنتيجة التي نخلص لها أنه لا اعتبار لرأي الموسيقيين والملحنين في جميع أنواع تشخيص الموضوع؛ لكي تكون مراجعتهم ضرورية وملزمة.

الموسيقى من زاوية النصوص الدينية، محاولة لفهم مستوعب

مما لا شك فيه أن هناك قدراً كافياً من الأدلة المسلّم بها على حرمة الموسيقى المبتذلة، بحسب التعريف الذي مرّ آنفاً. ولا يستبعد أن يكون مراد الفقهاء الكبار من

تقييد الموسيقى المحرمة بقيد «ما يتناسب مع مجالس اللهو واللعب» أو «ألحان أهل الفسق»، أو «الموسيقى المطرية» هو هذا النوع من الموسيقى. ويمكن الاختلاف فقط في أن المعيار المأخوذ بنظر الاعتبار في هذه المقالة واضح، ومن السهولة التوصل إليه، في حين أن أقوال «بما يتناسب مع مجالس اللهو واللعب» أو «ألحان أهل الفسق» أو «الموسيقى المطرية» هي معايير مبهمه، ومن الصعب إحرازها، فكيف بإمكان المتدينين إحراز وجود هذا القيد من عدمه، ولم يسبق أنهم حضروا طيلة حياتهم «مجالس اللهو واللعب»، أو لم يكن لهم أي لقاء أو تعامل مع «أهل الفسق»، ولو كان لهم شيء من هذا القبول فإنهم لم يستمعوا لأي لحن من ألحانهم؟ في حين أن مفهوم «الموسيقى المبتذلة» أمر واضح للجميع، حسب التعريف والأمارة التي مرتت، وبإمكان أي شخص أن يدرك وبكل سهولة التأثير الإيجابي البناء أو السلبي المخرب حين استماعه لأحد الألحان، من خلال الرجوع إلى باطنه، والوقوف على أفعاله وانفعالاته الباطنية، وأن يشخص من خلال هذه الآلية نوع تلك الموسيقى وحكمها.

تستفاد حرمة الموسيقى اللغوية أو اللهوية من الروايات الواردة في شأن الغناء؛ لأنهم ذكروا اللغو في هذه الروايات إلى جانب اللهو كمعيار وملاك في التحريم. والمهم في ذلك هو أن نبين أن الموسيقى المتعالية والموسيقى المفيدة غير مشمولتين بروايات الحرمة. ونحن نشير هنا إلى القرائن الموجودة أغلبها في هذه الروايات، والتي تقود إلى اختصاص الحرمة بالموسيقى المبتذلة والموسيقى غير المجدية.

ومن البديهي القول: إذا كانت هذه القرائن تدل على حلية الموسيقى المفيدة فالأولى بها أن تدل على حلية الموسيقى المتعالية.

١. إحدى هذه القرائن استثناء الغناء في الأعراس^(١). ولو نظرنا إلى هذا الاستثناء في ظل التقسيم المذكور نستطيع القول وببساطة: إن هذا الاستثناء ليس تعبيراً، بل هو بسبب معيار عام كان مصداقه في زمن صدور هذه الروايات الموسيقى المتداولة في مجالس الأعراس فقط، ولربما سيجد مصاديق وأنواعاً أخرى في الأزمنة اللاحقة. ومن المستبعد جداً أن يقول الشارع المقدس بجواز الموسيقى الخاصة بمجالس اللهو واللعب في الأعراس؛ لأن ملاك الحرمة في هذا النوع من الموسيقى يبدو غير قابل للتخصيص. ومن ناحية أخرى من المستبعد بمكان أن يكون لمجالس الأعراس مدخلية، أو أن تكون موضوعاً في هذا

● الغناء والموسيقى المتعالية، قراءة جديدة من زوايا متعددة

الأمر، بمعنى أنه يستفاد من هذه الروايات أن الموسيقى الخاصة بمجالس الأعراس محللة في غير هذه المجالس أيضاً. ولابد لي من القول اضطراراً: إن الموسيقى في الأساس ذات أقسام وأنواع متعددة، وإن كل نوع منها له تأثير معين واستخدام خاص به، يحدد الحالة التي يستخدم فيها، وإن الحكم بالحلية والتحريم إنما يتبع هذه التأثيرات. وبناء على ذلك فالموسيقى الخاصة بمجالس اللهو واللعب، أي الموسيقى المبتذلة، حرام مطلقاً، سواء في مجالس اللهو واللعب أو في مجالس الأعراس أو في أي مكان آخر، والموسيقى المفيدة حلال، سواء في مجالس الأعراس أو في غيرها. هذا الفصل والتقسيم يمثل مقتضى الاهتمام بملاك حرمة الموسيقى. وهذا الاهتمام نابع من مستوى الوعي بتأثير مختلف أنواع الموسيقى، وهي معرفة غير دينية، وأبعد من الفقه.

٢. القرينة الثانية هي استثناء الموسيقى عند سياقة الإبل^(٢). ومن المستبعد جداً القول باحتمال أن تكون هذه الموسيقى هي تلك الموسيقى الخاصة بمجالس اللهو واللعب. وأية خصوصية ممتازة تلك التي يمكن أن تمتلكها سياقة الإبل حتى يحل الشارع المقدس أمراً مذموماً كهذا بسبب تلك الخصوصية. وقد حرمه في مواطن أخرى؟ وما هي مدى تلك الأهمية والمصلحة التي يمكن أن تمتلكها مسألة راحة الإبل وإزالة التعب والإرهاق عنها، بحيث يجعلها تتغلب على مفسدة الموسيقى؟ وإذا كانت مسألة إراحة الإبل في قطع الطرق الصحراوية الشاقة على هذا القدر من الأهمية لدى الشارع المقدس، بحيث يقوم بتحليل أمر محرم، فهذا يعني أن هناك أمراً أقوى في الموضوع هو الذي يدعو الشارع إلى القول بحلية استخدام الموسيقى في هذا المورد، فلماذا لا يكون مثل هذا الأمر القوي موجوداً في شأن الإنسان المهموم وأسير المصاعب ومشاكل الحياة الاجتماعية الحالية المعقدة؛ لتمكينه من مواصلة مشواره الصعب في هذه الحياة؟ وهل يمكننا أن ندعي بأن الدين يعطي أهمية أكبر لتهدة الحيوانات وإزالة التعب والنصب عنها من تهدة الإنسان وسلامته النفسية؟ وهل أن عبء الضغوط الهائلة للحياة الآلية اليوم على نفسية الناس ومعنوياتهم أقل من عبء الأحمال الثقيلة التي تشعر به الإبل على ظهورها؟

الاحتمال الوحيد المعقول والمقبول هو أن نقول: إن هناك نوعاً خاصاً من الموسيقى يمتلك استخداماً مفيداً، ولا ينطوي أيضاً على أية آثار سلبية. وبالنظر إلى هذه الخصوصية أحلها الشارع المقدس أيضاً. وخلاصة القول: إن استخدام هذا النوع من الموسيقى في صدر

الإسلام جاء بهدف إراحة الإبل فقط، وهذا الأمر لا يمنع ظهور استخدامات أخرى جديدة لهذا النوع من الموسيقى.

٣. القرينة الثالثة هي استثناء الغناء في المراثي. ومن الواضح أنه ليس بإمكان أي شخص أن يستخدم الموسيقى الخاصة بمجالس اللهو واللعب في المراثي، حتى يقال: إن نفس الموسيقى المحرمة في مكان آخر محللة هنا. وبناء على ذلك يجب أن نقول: إن الدليل على حلية الغناء في المراثي يمثل في الحقيقة الدليل على حلية نوع خاص من الموسيقى يمتلك استخداماً خاصاً؛ اعتماداً على تأثيره. وانطلاقاً من هذا الاستخدام قال الشارع المقدس بحليتها؛ نظراً إلى أن هذا النوع من الموسيقى لا ينطوي على آثار دنيوية أو أخروية سيئة، بل له تأثير إيجابي في تسكين أحزان المعزين، وتخفيف الضغوط النفسية التي يشعرون بها. وبما أن المراثي لا تمتلك خصوصية معينة يجب القول: إن القول بالحلية لا يختص في الحقيقة بهذه الحالة فقط، بل يشمل جميع أنواع الموسيقى المفيدة.

٤. القرينة الرابعة هي أقوال المدح والثناء الواردة في الروايات في خصوص الأصوات الحسنة^(٣)؛ إذ مما لا شك فيه أن هذه الروايات لا تقصد الصوت المستخدم في مجالس اللهو واللعب، ولا شك أيضاً أن الشارع المقدس لا يشجع الناس على أعمال اللغو غير المجدية، التي تورث الغفلة. وبناء على ذلك لا بد أن نقول: إن هذه الروايات تبين حلية نوع خاص من الموسيقى، ذات فائدة واستخدام يقبلها العقل، وهو ما يريده الشارع المقدس أيضاً.

وجاء في العديد من الروايات أن الإمام زين العابدين عليه السلام كان ذا صوت جميل جداً. وفي رواية أنه عليه السلام عندما كان يتلو القرآن الكريم فإن بعض المارة كانوا يضطرون إلى التوقف بشكل لا إرادي عند سماعهم لصوته، أو يصابون بالدهشة^(٤). ومن الواضح أن هذه الحالة غير ناجمة عن المضمون القرآني حصراً، وإلا لما كانت هناك أية خصوصية تذكر لصوته الكريم. ومن ناحية أخرى فإن تحريم الغناء أثناء تلاوة القرآن الكريم أشدّ، وعقوبته أعظم. لذا يمكن أن نستنتج أن هناك نوعاً من الصوت الحسن ليس حراماً، وعلى أقل تقدير فإنه مستحسن في قراءة القرآن الكريم. وهذا الصوت هو غير الموسيقى الخاصة بمجالس اللهو واللعب. وبما أنه ليس لتلاوة القرآن خصوصية معينة لا بد إذاً من التفصيل في حكم الموسيقى، وفصل الاستخدام المفيد والمتعالي منها عن الاستخدام المبتذل وغير المجدي. ومن جهة أخرى يتضح لنا المعنى المراد بالطرب من خلال

● الغناء والموسيقى المتعالية، قراءة جديدة من زوايا متعددة

هذه الروايات كذلك؛ لأنه لا يمكن اعتبار حالة الوجد وخفة الروح واللاشعور الحاصلة جراء سماع الصوت الحسن المعيار في الموسيقى المحرمة على نحو الإطلاق.

٥. القرينة الخامسة عبارة عن جملة من التأكيدات الواردة في بعض الروايات حول كيفية تلاوة القرآن الكريم^(٥). فقد جاء في هذه الروايات أن اقرؤوا القرآن بصوت حزين، وليس بصوت أهل الفسق والفجور. ولو أردنا توضيح مفاد هذه الروايات بالصيغ المستخدمة اليوم فلا بد من القول: إن المراد بذلك أن المضامين السامية للقرآن الكريم تتطلب موسيقاها الخاصة بها، بحيث لو اتفق وأن ارتقى الصوت إلى مستوى تلك المضامين سيتضاعف التأثير الذي تتركه تلاوة القرآن الكريم على نفوس السامعين، ومثل هذا الصوت يعد في الحقيقة من أنواع الموسيقى المتعالية، وبسبب تأثيره المعنوي لم يعتبر حلالاً فحسب، بل حظي بالترغيب والتشجيع عليه أيضاً، والحقيقة أنه مستحب. وعليه فالموسيقى المبتذلة لم تصبح محللة في حالة استثنائية، ولا تلاوة القرآن محللة بصوت من هذا القبيل، بل الحلال هنا هي تلاوة القرآن الكريم بصوت يليق به، ونفس ذلك الصوت الخاص هو حلال ومقبول في مواضع أخرى أيضاً، من خلال الامتزاج مع المضامين الدينية والأخلاقية، وإن لم تكن قرآنية.

٦. القرينة السادسة تتمثل بتطبيق الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾، على الغناء، والتي ذكرت في عدة روايات كسند قرآني على تحريم الغناء^(٦). ومن المسلم به أن الموسيقى المتعالية والموسيقى المفيدة، وعلى ضوء تعريفهما، غير مشمولتين بهذه الآية؛ لأن عبارة ﴿لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾ و﴿لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ لن تشمل هذين النوعين من الموسيقى؛ ذلك أن الموسيقى التي تذكر بالله تعالى تحقق الغفلة، ولا تتسبب به، وتؤدي إلى سبيل الله، ولا تضل عن سبيله. وكذا الأمر بالنسبة للموسيقى المفيدة، فلا هي من اللهو، ولا تضل، فضلاً عن أنها من الممكن أن تكون سبباً للذكرى والهداية أيضاً. وتضع هذه الآية بين أيدينا ملاك الحرمة في الموسيقى، وهما عبارتتا: ﴿اللَّهُوُ﴾ و﴿الضَّلَالُ﴾.

٧. القرينة السابعة تتمثل بتطبيق الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾، ونظائرها، على الغناء^(٧). ومن الواضح أنه لا يمكن اعتبار الموسيقى المهدئة للنفوس، والتي تذكر بالله تعالى، أو التي تتطوي على نتيجة طيبة ومفيدة، وتفتقد لأي

الإجتهااد والتجديد- العدد الثامن عشر، السنة الخامسة، ربيع ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

تأثير سيئ، من ﴿قَوْلِ الزُّورِ﴾.

٨ القرينة الثامنة هي ما جاء في رواية أن الإمام عليه السلام يسأل الراوي: إذا ميّز الله سبحانه وتعالى بين الحق والباطل فأين يكون الغناء؟ فيجيب الراوي بأنه مع الباطل^(٨). ويؤيد الإمام كلامه. ومن الواضح أنه من غير الممكن القول إن الموسيقى المتعالية والموسيقى المفيدة هما من الباطل. ويستفاد من هذه الرواية أمران آخران: الأول: إن معيار حرمة الغناء هو عنوان «الباطل»؛ والثاني: إن تشخيص هذا المعيار أحيل إلى العرف، أي إنه بإمكان الناس تشخيص الموسيقى المحرمة من الموسيقى المحللة، من خلال الرجوع إلى ضمائرهم، ولو كانت جميع موارد الغناء محرمة تماماً في نظر العرف في صدر الإسلام فإن هذا الأمر لا يرقى إلى أن يصبح سبباً لقولنا ببطلان جميع أنواع الموسيقى في عصرنا الحاضر. ويجب علينا في هذا الزمان أيضاً أن نرجع مرة أخرى إلى العرف السائد اليوم لنرى هل أن هذا العرف ينتزع عنوان الباطل من جميع أنواع الموسيقى أم من بعض أنواعها دون الأخرى. ومن المؤكد أن العرف في زماننا يرى أن الموسيقى المتعالية والمفيدة من الحق.

٩. القرينة التاسعة تتمثل في أنه ورد تعريف للغناء في إحدى الروايات بأنه ينبت النفاق في القلب وينمي^(٩)، فهل يمكن وصف الموسيقى المتعالية والمفيدة بوصف كهذا؟ وكيف يمكن القول بأن الأمر الذي يذكر بالله تعالى مصدر النفاق؟ مما لا شك فيه أنه كما أن للكفر والشرك والنفاق موسيقاه الخاصة به فإن للإيمان أيضاً موسيقاه الخاصة به. وإذا كنا لم نعزف مثل هذه الموسيقى أو لم نستمتع لها فذلك تقصيرنا نحن.

١٠. القرينة العاشرة هي أن بعض الألفاظ، من قبيل: «اللهو» و«اللعب» و«الباطل»، جرى تطبيقها على الغناء في بعض الروايات^(١٠). وهنا يمكن القول وبكل وضوح: إن هذه العناوين يمكن إطلاقها على نوعين من الموسيقى، هما: الموسيقى المبتذلة؛ والموسيقى غير المجدية فقط، والموسيقى المتعالية والموسيقى المفيدة خارجتان عن دائرة هذه العناوين.

١١. القرينة الحادية عشرة أنه جاء في إحدى الروايات أن مجلس الغناء هو مجلس لا ينظر الله تعالى إليه، أو لا تدخله الملائكة، ولا يأمن من يحضره الحوادث المفجعة، و... إلخ^(١١)، أي إن هذا المجلس يورث الغفلة، ويبعد الإنسان عن ذكر الله تعالى، فهل يمكن القول إن الله تعالى لا ينظر إلى مجلس يدعوهم إلى ذكره تعالى، أي مجلس الموسيقى المتعالية، وهو القائل: أنا جليس من يجالسنني، وأنيس من يستأنس بي، أي من

هم في ذكرى؟

١٢. القرينة الثانية عشرة أنه جاء في إحدى الروايات: «شر الأصوات الغناء»^(١٢). ومما لا شك فيه أن الموسيقى المتعالية هي من أجمل الأصوات حسب الرؤية الدينية والأخلاقية، وكذا الأمر بالنسبة للموسيقى المفيدة، وليست قبيحة، فما بالك بأن تكون الأقبح.

١٣. القرينة الثالثة عشرة أنه جاء في إحدى الروايات: «كان إبليس أول من تغنى»^(١٣). والمراد بذلك أن الشيطان هو الذي اخترع الغناء. ومن المستبعد جداً أن تنسب اختراع الموسيقى المتعالية أو الموسيقى المفيدة إلى الشيطان؛ لأن الموسيقى المتعالية هي وسيلة تدعو بني البشر إلى ذكر الله والآخرة، وتشجعهم على القيام بالأعمال الصالحة، وتهاهم عن ارتكاب الأعمال السيئة، وتخرجهم من سيطرة الشيطان، والموسيقى المفيدة وسيلة لا تمنع الإنسان عن ذكر الله، ولا تؤدي إلى تحقيق النتائج التي يريدها الشيطان.

١٤. القرينة الرابعة عشرة أنه جاء في إحدى الروايات: «من أصغى إلى ناطق فقد عبده؛ فإن كان الناطق يؤدي عن الله عز وجل فقد عبد الله؛ وإن كان يؤدي عن الشيطان فقد عبد الشيطان»^(١٤). ومن الواضح أن الموسيقى المتعالية والموسيقى المفيدة ليستا مما ينشده الشيطان أو أتباعه، وأن الاستماع إليهما ليس من عبادة الشيطان.

١٥. القرينة الخامسة عشرة هي قرينة عقلية، فهل بإمكاننا أن نتجاهل وبسهولة حالة التفاعل والوجد العرفاني التي تحصل جراء الموسيقى العرفانية، والنتائج المفيدة التي نحصل عليها من الموسيقى المفيدة، ولا نبذل أي جهد يذكر في خصوص فهم ملاك الحكم؛ بذريعة أن ملاك الأحكام أمر مجهول بالنسبة لنا؟ أما للمعرفة غير الدينية والفقهية لطبيعة الموسيقى وموارد استخدامها وتأثيراتها الإيجابية والسلبية أي دخل في ظهور الألفاظ أو حجية ظهورها؟

ومن جهة أخرى هل يمكن تجاهل الآثار السيئة والمخرّبة للموسيقى المبتذلة والموسيقى غير المجدية بسهولة، والاهتمام بالترويج لها دون استحياء؛ استناداً إلى بعض العناوين، من قبيل: التصدي للغزو الثقافي، ودفع الأفسد بالفساد؟ أما فكرنا - ولو قليلاً - بالنتائج المؤلمة لهذا الأمر؟ وهل يجوز تعويد المتدينين على سماع هذا النمط من الموسيقى بذريعة أن الأصوات المشكوك فيها لا مانع من الاستماع لها، وبتبديل كلمة الأغنية بالأنشودة؟ وهل أن الاعتياد على هذه الموسيقى لا يؤدي بالمعتادين عليها إلى الإقبال على

الأنواع الأكثر لهواً وابتدالاً منها خلال فترة قصيرة، ولا يقنعون بما يعرض وينشر من خلالنا؟ ولنتواضع قليلاً، ونرَ إلى أي مدى يمكن أن يحول نشر هذا النوع من الموسيقى من شراء أشرطة الموسيقى المبتذلة والاستماع إليها؟ وعندما لا تكون هناك حدود واضحة تفصل بين هذه الموسيقى وما تحمله أشرطة الموسيقى المبتذلة فكيف يمكن عندها أن نتوقع من الناس عدم استماعهم لتلك الأشرطة؟

ومن ناحية أخرى يجب أن لا نتصور أن تعميم هذا الحكم وتطبيقه على جميع أنواع الموسيقى أمر يوافق العمل بالاحتياط، فهذا ما توهمه الأخباريون؛ إذ إن ما يوافق الاحتياط من الناحية الفقهية وعند الإفتاء هو السعي من أجل الوصول لفهم أدق وأعمق لحكم الله تعالى، وتوضيح الموضوع بشكل صريح وبيّن، وليس هناك فرق بين الحلية والحرمة من هذه الناحية، فإن لتحليل ما هو محرم من المحاذير بقدر ما لتحليل الحرام.

١٦. القرينة السادسة عشر قرينة خارجية، وهي عبارة عن اتصاف الموسيقى العربية بسمة اللهو، وتوافقها الكبير مع مجالس اللهو واللعب. ولو أردنا تصنيف موسيقى الأقوام الأخرى من هذه الناحية فإن بعضاً من أنواع الموسيقى العربية والموسيقى الإيرانية تأتي في مستويات راقية لهذا التصنيف؛ لأن هذه الموسيقى هي احتفالية ومطربة أكثر من كونها حربية، وإمكانية استخدامها في مجالس الأنس والطرب غير خافية على أحد. وهذه الصفة تشتد أحياناً في بعض الألحان إلى الحد الذي لا يستطيع معه أي مضمون معنوي ومتعالٍ من إبطال تأثيرها. ومن هنا فالأمر الآن هو أن الصفة التي ذكرناها تبعث الاحتمال التالي في الأذهان: إن المقصود من الغناء الوارد في الروايات ربما يتعلق بخصوص الموسيقى المتداولة بين العرب، وأنواع الموسيقى المشابهة لها، وإن تعميم الحرمة على جميع أنواع الموسيقى إنما يتوقف على دفع هذا الاحتمال، وخاصة إذا ثبت أن العرب لم يعرفوا نوعاً ومصدراً آخر شائعاً للغناء زمن صدور النصوص، وقد كانوا هم أول المخاطبين بهذه النصوص.

والنتيجة التي نخلص لها أن هذه الروايات، التي تعد القاعدة التي يستند عليها حكم التحريم، لا تشمل الموسيقى المتعالية والمفيدة؛ بسبب القرائن الموجودة فيها. واعتماداً على هذه القرائن يمكن إثبات أحد القولين التاليين:

١. ليست جميع أنواع الغناء محرمة. وللغناء نوعان أو أكثر. وإن كان قد أصبح

● الغناء والموسيقى المتعالية، قراءة جديدة من زوايا متعددة

موضوعاً للحكم على نحو الإطلاق فلأنّ مصداقه الغالب والمتداول في عصر صدر الإسلام هو ذلك النوع المبتذل منه.

٢. إن مفهوم الغناء لا يوازي مفهوم الموسيقى تماماً، وعند إثبات حرمة الغناء فإن بعضاً من أنواع الموسيقى هي التي يشملها التحريم. وبناء على ذلك فقد أصبح معلوماً أن تفسير مفهوم الغناء - الذي خصص لنفسه الكثير من الصفحات في الكتب الفقهية الاستدلالية - ليس مفيداً كما ينبغي، والأسلوب الصحيح هو أن نقوم بتقسيم الغناء إلى عدة أنواع؛ انطلاقاً من الاستخدامات الجديدة لمقولة الموسيقى، وأن نتوصل إلى الحكم الخاص بكل واحدة منها، من خلالها عرضها على الروايات الواردة بهذا الشأن. وبدلاً من أن نستخدم بعض القيود، من قبيل: الموسيقى المطربة، والملائمة لمجالس اللهو واللعب - والتي هي ليست مبهمة فحسب، بل قابلة للمناقشة أيضاً - علينا أن نستخدم المفاهيم الحديثة، والقابلة للفهم حالياً. ويكمن الأمر الذي يعطي الحلول عند العمل بالأحكام الشرعية في امتلاك معيار واضح غير مبهم. ولعل تعريف مفهوم الموضوع في هذه الحالة يسبب بعض المصاعب.

مسك الختام

لقد تمت في هذه المقالة دراسة ما يلي:

١. تأثير المعلومات غير الدينية والفقهية في الفهم الفقهي.
٢. كيفية استخدام العلوم غير الدينية في فهم النصوص الدينية.
٣. حاجة الفقه للعلوم غير الدينية في فهم موضوع الحكم.
٤. توضيح «دور الزمان والمكان في الاجتهاد» و«عدم كفاية الاجتهاد المتعارف عليه».
٥. عدم كفاية المعلومات اللغوية والأدبية في فهم النصوص الدينية، والدور المؤثر للمقدمات والنظريات غير الفقهية في باب الموضوعات الفقهية في فهم الأحكام الشرعية.
٦. تأثير إبهام الفتاوى الفقهية في إساءة الفهم والاستنتاجات الخاطئة.
٧. ضرورة إعادة قراءة موضوع الموسيقى، وإعادة مراجعة النصوص الدينية في ظل تلك الدراسات.

٨. نقد اللجوء إلى التغييرات المبهمة عند بيان الحكم الشرعي.
٩. تقسيم الموسيقى حسب الاستخدامات المختلفة لها، وإعطاء تعريف واضح لكل قسم منها.
١٠. إثبات حلية الموسيقى المتعالية والموسيقى المفيدة، وحرمة الموسيقى المبتذلة والموسيقى غير المجدية.
١١. توضيح معنى الرجوع إلى المتخصص في تشخيص موضوع الحكم في خصوص الموسيقى.
١٢. وضع حدود واضحة بين الموسيقى الحلال والموسيقى الحرام.
١٣. إثبات كون الموسيقى وسيلة بإمكانها أن تكون في خدمة العديد من الأهداف اعتماداً على خصائص المنشد والمؤدي المستمع، وأن محاسنها ومساوئها وحلالها وحرامها أمر يتبع طبيعة الاستخدام وتأثيره.

الهوامش

- (١) وسائل الشيعة ١٢: ٨٤ - ٨٥، كتاب التجارة، باب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، طبعة المكتبة الإسلامية.
- (٢) سنن البيهقي ١٠: ٢٢٧ - ٢٢٨.
- (٣) وسائل الشيعة ٤: ٨٥٨ - ٨٦٠، باب ٢٤ من أبواب القراءة في الصلاة.
- (٤) المصدر السابق، ح ٢ و ٤: «عن أبي الحسن عليه السلام قال ذكرت الصوت عنده، فقال: إن علي بن الحسين عليه السلام كان يقرأ، فربما مرّ به المارّ فصعق من حسن صوته». وأيضاً: «عن أبي عبد الله عليه السلام: كان علي بن الحسين عليه السلام أحسن الناس صوتاً بالقرآن، وكان السقاؤون يمرون، فيقفون ببابه يستمعون قراءته».
- (٥) المصدر السابق: ٨٥٦ - ٨٦٠، الأبواب ٢١ إلى ٢٥ من أبواب قراءة القرآن.
- (٦) المصدر السابق ١٢: الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ٦، ٧، ١١، ١٦، ٢٠، ٢٥.
- (٧) المصدر السابق، ح ٢، ٣، ٥، ٨، ٩، ٢٠، ٢٤، ٢٦.
- (٨) المصدر السابق، ح ١٣.
- (٩) المصدر السابق، ح ١٠، ٢٣، وكذلك الباب ١٠١، ح ١.
- (١٠) المصدر السابق، الباب ٩٩، ح ١٣، ١٥، ١٩.
- (١١) المصدر السابق، ح ١، ١٢، ١٦.
- (١٢) المصدر السابق، ح ٢٢.
- (١٣) المصدر السابق، ح ٢٨.
- (١٤) المصدر السابق، الباب ١٠١، ح ٥.

نظرية الموسيقى المتعالية

مراجعة تحليلية ونقدية

السيد محسن الموسوي الجرجاني^(*)
ترجمة : صالح البدراوي

تمهيد: لماذا التهجّم على الفقهاء؟!

مما يؤسف له أنك تجد الكثير من الناس في هذه الأيام يتهجمون على فقهاء الدين والمذهب بذرائع متعددة وواهية، ويبادرون بالتحدث وتأليف الكتب والمقالات التي تثير دهشة كل من لديه معرفة بالمسائل الفقهية، دون أن يمتلكوا أدنى معرفة عن علم الفقه وملاك استنباط الأحكام ومعاييره وأدواته من المصادر والمراجع الخاصة. فماذا يريد هؤلاء يا ترى؟ وما هو هدفهم؟ إن كان هدفهم الإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فلا بد أن نقول: إن هذه الأمور مشروطة بأن يعرف المرء قضية المعروف والمنكر بنحو جيد، في حين أن الكثير من هذه المقالات تدل على أن هؤلاء الأفراد يفتقدون لهذا الشرط. إلا أننا لا نعني بذلك على الإطلاق أن الفقهاء معصومون، ولا يمكن تخطئة أقوالهم، بل المراد أنه عندما نناقش الفقهاء يجب أن نستخدم الدليل والبرهان، وكل ما يعد حجة موثقة لديهم، دون أن نلجأ إلى استخدام الشعارات، أو نقوم أحياناً بعرض الموضوع استناداً إلى بعض الأدلة والقرائن التي لا تحظى بأدنى اعتبار لديهم؛ لأن مناقشة العلماء والمحققين إنما يستحق التقدير والتأمل عندما يكون موثقاً ومعتبراً، ويكون هذا الاعتبار عاماً، وليس خاصاً.

ونتناول هنا إحدى هذه النماذج من المقالات بالدراسة، وهي بعنوان «نظرية الموسيقى

(*) أستاذ الدراسات العليا وبحث الخارج في الحوزة العلمية في مدينة قم، له دراسات فقهية متعدّدة.

● نظرية الموسيقى المتعالية، مراجعة تحليلية ونقدية

المتعالية، مراجعة تحليلية ونقدية»، والتي نشرت في العدد الرابع من مجلة «نقد ونظر» الإيرانية. فقد تهجمت المقالة في البداية على الفقهاء، بدعوى أنه لماذا لا يقوم الفقهاء بإعادة قراءة موضوعات الأحكام الإلهية والتأمل فيها بصورة علمية؟ ولماذا يكتفون بالمعاجم والكتب اللغوية فقط في دراسة موضوعات الأحكام؟ لماذا لا يذكرون معنى واضحاً غير مبهم لها؟ ولماذا لا يبادرون إلى دراسة علم الموضوع بصورة علمية، في حين أن علم الموضوع يعد من إحدى القنوات الرئيسية التي تؤثر العلوم الجديدة من خلالها على فهم الحكم الشرعي؟ «أثارت ضرورات الحياة في العصر الجديد ومقتضياتها في أعماق الكثير من المتدينين شعوراً يقول بأن بعض الأحكام الفقهية بحاجة إلى إعادة النظر فيها وقراءتها بشكل عصري؛ لكي تتسجم الحياة الدينية مع مقتضيات العصر، ولتصبح الأحكام الدينية قابلة للتطبيق في المجتمعات الحديثة، كما كانت كذلك في المجتمعات البدوية. إلا أن القضية الهامة تكمن في أن هذا الإحساس المبهم عندما يصل إلى مرحلة التطبيق يتخذ أحياناً صورة غير صحيحة، وينتهي إلى تحريف الدين وتأويله، أو استغلاله بشكل سيئ. وهذه المسألة أصبحت مقبولة اليوم بشأن الموسيقى، وهي أنه لا يمكن اليوم تجاهل الموسيقى بجميع أنواعها وأقسامها من الناحية العملية... وعندما نراجع النصوص الفقهية الواردة في شأن الموسيقى نجد أنه بذلت جهود مضيئة في هذا المجال من أجل وضع تعريف واضح لمصطلح الغناء، وكأن المشكلة الرئيسية أمام فهم الحكم الشرعي للموسيقى هي في فهم المعنى المراد من هذا المصطلح. إلا أننا نرى أن مجرد الوقوف على معنى هذه الكلمة سوف لن يحل المشكلة؛ لأن المشكلة الرئيسية في هذا الباب تكمن في معرفة طبيعة الموسيقى واستخداماتها المتنوعة والمتعددة»^(١).

فمن جهة تعكس هذه الكلمات أن بعض الأحكام يجب أن تعاد قراءتها في العصر الراهن، بمعنى أن يصار إلى تفسيرها وتوضيحها على النحو الذي تتسجم فيه مع ما ينسجم وذوق العالم المتحضر، وإلا وجبت قراءة الفاتحة عليها. ومن جملة تلك الأمور أنه يجب أن نضع مشروعاً وحلاً مناسباً للتعامل مع مسألة الموسيقى، خاصة أنه لا يمكن أن نغض الطرف عنها جملةً وتفصيلاً، ناهيك عن بعض أنواعها من الناحية العملية، شئنا أم أبينا.

ومن ناحية أخرى تعرض الفقهاء إلى التهجم بدعوى أنهم لماذا ذهبوا بهذا القدر

الكبير نحو معرفة لفظ «الفناء»، في حين أنه كان يجب عليهم دراسة حقيقة الموسيقى وموارد استخدامها، وليس مفهوم كلمة الفناء.

والمعلوم أن أي فرد لا يملك الحق في إخضاع الأحكام الإلهية للدراسة والتساؤل والتغيير سوى شخص النبي الأكرم، وبترخيص بل بأمر من الله تعالى، سواء أكان ذوق العالم المتحضر يمتلك القدرة والاستعداد لقبولها أم لا. ونحن لا نستطيع بل لا نملك الحق في التصرف أو القيام بتفسير الأحكام الإلهية أو إعادة قراءتها بأي شكل من الأشكال. ولكن ما هو الشيء الذي يضع حلاً للمشكلة في خصوص الموسيقى بالمعنى المقصود؟ لا شك أن ذلك الشيء يكمن في معرفة موضوع ذلك الحكم، باعتراف كاتب المقالة نفسه. ومهما كان الموضوع مبهماً هو الآخر فإنه يمكن لحكمه أن يكون واضحاً، ولكن؛ لغرض تحديد مصاديق الموضوع، نحن بحاجة إلى المعرفة الدقيقة به. إلا أن المراد هنا بالموضوع هو ذلك العنوان الذي ورد حكمه في النصوص الدينية المقدسة. وفي خصوص المسألة التي نحن بصددتها فقد صدر الحكم بالحرمة على عنوان «الفناء». ومن الطبيعي أنه لغرض معرفة الموضوع يجب أن نعرف ما الذي كان يراد بـ «الفناء» في ذلك الوقت. وهذا هو الطريق الوحيد الذي يقودنا نحو علم الموضوع في هذه المسألة. والأداة الوحيدة في هذا الطريق هي الكتب اللغوية أيضاً؛ إذ بإمكان المرء أن يقف على العرف السائد آنذاك من خلال الرجوع إلى تلك الكتب، وبالتالي يحصل على المعلومات المطلوبة في خصوص موضوع الحكم، ثم يقوم حينئذ بتعريفه بشكل صحيح من خلال تلك المعلومات، لكي يتم تشخيص الفناء الحرام، بانطباق ذلك المعنى على المصاديق الموجودة في هذا الزمان. وهذا هو الطريق الوحيد الصحيح والمنطقي الذي يتمكن من خلاله الفقيه والعالم من تحديد مصداق الفناء في هذا الزمان وفي أي زمان آخر، ويحدد المراد من الفناء الحرام بالحجة والدليل. أما معرفة حقيقة ما يسمى اليوم بالموسيقى واستخداماتها فلا علاقة له على الإطلاق بمسألة حرمة الفناء، وخاصة أن عنوان الموسيقى لم يرد كموضوع للحرمة أو أي حكم آخر في أي من النصوص الدينية. وبناء على ذلك فإن مسألة حرمة منوطة بأن يأتي تحت أحد العناوين المحرمة، كالغناء، واللهو، واللعب، واللغو، وأمثال ذلك، وإذا لم يرد تحت أي عنوان من العناوين المحرمة فلا يمكن الحكم بحرمة.

ثم كتب صاحب تلك المقالة قائلاً: «وانطلاقاً من المعرفة العرفانية والعلمية

● نظرية الموسيقى المتعالية، مراجعة تحليلية ونقدية

بالموسيقى نستطيع تقسيمها حسب تأثيرها إلى الأنواع الأربعة التالية: ١- الموسيقى المتعالية؛ ٢- الموسيقى المفيدة؛ ٣- الموسيقى المبتذلة؛ ٤- الموسيقى غير المجدية. الموسيقى المتعالية أو الموسيقى العرفانية هي نوع من الموسيقى تثير المشاعر السامية لدى المستمع، وتجعله يلهج بذكر الله والجنة، وتقلل لديه مشاعر التعلق بالدنيا، وتثير في قلبه الرغبة في العبادة و طاعة الله تعالى والتقوى والتدين، وتشكل سبباً في الابتعاد عن ارتكاب الذنوب، وإلخ... والموسيقى المفيدة هي نوع من الموسيقى ذات الاستخدام الدنيوي المفيد والإيجابي، وهي منزّهة عن المضامين الأخلاقية والدينية السيئة، وإلخ... والموسيقى المبتذلة على العكس من النوعين المتقدمين، تؤدي إلى إثارة الشهوة وتهيجها في قلب المستمع، وتزيد من حدة التعلق بالطبيعة والدنيا وتبعد الإنسان عن ذكر الله تعالى، وتدفعه إلى ارتكاب الذنوب، وإلخ... وأخيراً الموسيقى غير المجدية هي نوع من الموسيقى ليس لها أي تأثير سيئ بشكل مباشر، إلا أنها بالرغم من ذلك تشكل سبباً للهو وهدر الوقت، والرغبة في اللغو، والتخلي عن الأعمال الصالحة، وضياع العمر في الفوضى والبطالة، وحائلاً أمام بناء النفس فردياً واجتماعياً...»^(٣).

هل بعض الموسيقى يساهم في التسامي الروحي؟ وهل هو حلال؟

ينبغي على الكاتب أن يجيب عن هذين السؤالين:

أولاً: ما هو دليله؟ ومن أين له القول: إن أحد أنواع الموسيقى تقود الإنسان إلى ذكر الله والجنة وتلقي في قلبه الرغبة في عبادة الله وطاعته، وتقوده إلى التقوى والتدين، وتشكل سبباً للابتعاد عن ارتكاب الذنوب؟ هل هناك من دليل على هذا القول، ولم يتمكن الفقهاء من التوصل إليه، أم أن الروايات والقرآن الكريم يدلان على هذا الأمر؟ لو أن الكاتب انبرى لتقديم هذه الأدلة والبراهين لكان ذلك أفضل. ولو تركنا ذلك جانباً فإننا نقول: إذا كان هناك دليل يدل على أن بعض أنواع الموسيقى تمتلك مثل هذه المزايا والخصوصيات فما هو معيار التمييز بين هذا النوع من الموسيقى وسائر الأنواع الأخرى؟ وما هي الحدود التي تفصل بينهما؟ ولكن - كما قلنا - لا وجود لدليل على وجود هذا النوع من الموسيقى، ولو افترضنا وجود مثل هذا الدليل فلا وجود لأية دلالة على حدود هذا النوع من الموسيقى.

ثانياً: لو افترضنا وجود الموسيقى المفيدة والمتعالية فما هو الدليل على حلية ذلك؟ وإذا كانت الأدلة القطعية على حرمة الغناء تمتلك الإطلاق والعموم، وهي كذلك فعلاً، فكيف يمكن القول: إن س من أنواع الموسيقى غير مشمول بتلك الأدلة؛ لما فيه من فائدة؟ هل بإمكان من له دراية بمواضيع العام والخاص والمطلق والمقيّد في علم الأصول، واطلع على كيفية الاستدلال الفقهي للفقهاء، أن يتحدث بمثل هذا الكلام؟ وهل أن تخصيص العام وتقييد المطلق ليس بحاجة للمخصّص والمقيّد؟ وعلى افتراض إحراز الفائدة في بعض مصاديق الغناء هل يمكن القول: إن تلك المصاديق خارجة عن العام؟ أليس في الخمر بعض الفائدة؛ إذ إن ما جاء في النص يقول: إن شرب الخمر فيه منافع للناس، فلماذا لا تصبح تلك المنافع سبباً في حليته؟ لا بد أننا سنقول: لأن ضرره أكثر من نفعه. فنقول: إن نفس هذا الاحتمال موجود في جميع الحالات التي تشمل فيه الحرمة جميع المصاديق المتعلقة بقضية معينة، إلا أننا نجد منفعة معينة في بعض مصاديقها، وخاصة أنه من الواضح أننا نشك في التخصيص على الأقل، وعلى الرغم من عدم وجود مجال للشك، والحكم العام لا يثير الشكوك، ولكن على افتراض أننا شككنا في التخصيص كذلك فإن مجرد الشك في التخصيص لا يمنع من التمسك بالعام، على الرغم من أن عموم العام يعد حجة على جميع أفرادها، وطالما أنه لا توجد حجة أقوى منها فلا يمكن التخلي عن الحجة المذكورة.

وقفة نقدية مع بعض الشواهد

ولو قيل: قد يكون مراد الكاتب أن عمومات حرمة الغناء ومطلقاته يشملها التخصيص والتقييد بحكم العقل؛ لأن بعض أنواع الموسيقى عندما تكون ذات فائدة فإن العقل سيحكم بأن هذه الأنواع ليست محرمة، ولا يمكن أن تكون كذلك. وهذا الحكم العقلي هو الذي سيؤدي إلى حصول تخصيص تلك العموميات وتقييدها قهراً.

والجواب على هذا الكلام هو أن التحدث بهذا الشكل لا يصدر إلا عن جهل بقواعد وأسس الاستدلال الفقهية؛ ذلك أن مقولة: «إن دين الله لا يصاب بالعقول» تُعدّ مبدأً مفروغاً منه، ولا يمكن استيعاب ملاكات الأحكام بعقولنا الناقصة، وحجية العقل هي في غير موارد ملاكات الأحكام، وفي الملاكات الخاصة بالقياس المنصوص العلة

● نظرية الموسيقى المتعالية، مراجعة تحليلية ونقدية

يمكن تعدّي مورد الدليل بحكم العقل. إذاً ليس الأمر بهذه الشاكلة، بأن يكون بإمكان المرء استخراج حكم معين بحكم العقل في خصوص الحالة التي تروق له، أو ظن بوجود فائدة معينة فيه، إلا في فقه حديث للغاية.

إن جوهر كلام الكاتب ينطلق من هذه النقطة، حيث يقول: «المهم هو أن نبين أن الموسيقى المتعالية والموسيقى المفيدة غير مشمولتين بروايات الحرمة. ونحن نشير هنا إلى القرائن الموجودة أغلبها في هذه الروايات، والتي تقود إلى اختصاص الحرمة بالموسيقى المبتذلة والموسيقى غير المجدية. ومن البديهي القول: إذا كانت هذه القرائن تدل على حلية الموسيقى المفيدة فالأولى بها أن تدل على حلية الموسيقى المتعالية. إحدى هذه القرائن استثناء الغناء في الأعراس. ولو نظرنا إلى هذا الاستثناء في ظل التقسيم المذكور نستطيع القول وببساطة: إن هذا الاستثناء ليس تعدياً، بل هو بسبب معيار عام كان مصداقه زمن صدور هذه الروايات الموسيقى المتداولة في مجالس الأعراس فقط، ولربما سيجد مصاديق وأنواعاً أخرى في الأزمنة اللاحقة. ومن المستبعد جداً أن يقول الشارع المقدس بجواز الموسيقى الخاصة بمجالس اللهو واللعب في الأعراس؛ ذلك أن ملاك الحرمة في هذا النوع من الموسيقى يبدو غير قابل للتخصيص. ومن ناحية أخرى من المستبعد بمكان أن يكون لمجالس الأعراس مدخلية، أو أن تكون موضوعاً في هذا الأمر»^(٣).

والإجابة عن هذا الأمر: أولاً: هناك ثلاث روايات وردت في باب الاستثناء المذكور. وفي هذه الروايات الثلاث نجد أن أبا بصير هو الذي يروي عن الإمام الصادق عليه السلام. والظاهر أنها رواية واحدة، ونقلت بثلاث صور عن أبي بصير. وأبو بصير ليس بالشخص الذي يمكن الاعتماد على روايته، كما ورد ذلك عن الشيخ الأنصاري في المكاسب. وهناك الكثير من الروايات التي يمكن من خلالها القول بعدم وثاقة أبي بصير، وخاصة أنه جاء في سند إحدى هذه الروايات الثلاث أن أبا حمزة البطائني كذاب، وفي سند آخر ذكر بأنه في حكم الخياط، وهو ممّا ليس فيه مدح له. وبناء على ذلك نجد أن الحق مع الفريق الآخر الذي لم يقبل بذلك، وقالوا بحرمة المطلقة، على الرغم من قول البعض باستثناء الغناء في الأعراس؛ لأن سند الروايات التي ذكرت كدليل على الاستثناء. وكما أشرنا إلى ذلك - متعارضة فيما بينها، ولو فرضنا أنها تامة السند فإن دلالتها على الاستثناء ليست تامة، وخاصة أنه جاء في إحدى هذه الروايات، التي من الممكن قبول سندها بنحو

ما ، وليس فيها أي إشكال من حيث السند ، سوى في ما يتعلق بأبي بصير : «قال أبو عبد الله: أجر المغنية التي تزفّ العرائس ليس به بأس»^(٤). هذه الرواية تقول: إن أجر المرأة التي تزين العرائس لا إشكال فيه ، ولكن لم يرد في هذه الرواية أن أجر المرأة على الغناء لا إشكال فيه ، لكي نستنتج أن غناها هو الآخر لا إشكال فيه أيضاً. وجاء في الرواية الثانية: «قال: المغنية التي تزفّ العرائس لا بأس بكسبها»^(٥) ، أي أن الإمام الصادق عليه السلام قال: كسب المغنية التي تزين العرائس لا إشكال فيه. ونفس مفهوم ذلك الحديث ينطبق على هذه الرواية أيضاً؛ لأن الإمام عليه السلام قال هنا أيضاً: إن كسب المرأة المغنية التي تهئ العرائس لا إشكال فيه ، ولا توجد أية علامة تشير إلى أن المراد بكسبها غنائها؛ لأنه من الممكن أن يكون المراد تزين العروس. وبما أن القضية مهمة ، وكل من هذين الاحتمالين وارد ، لا يمكن الأخذ بإحداها وإصدار الحكم ، على الرغم من أنه بوجود الاحتمال لا يظهر أي احتمال آخر. والشاهد الصادق على القول المذكور هو الرواية الأخرى ، والتي جاء فيها : «...والتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس»^(٦) ، أي إن أجر المرأة التي تدعى إلى الأعراس لا إشكال فيه. وكلام الإمام عليه السلام في هذه الرواية من الإطلاق بحيث لا يمكن القول إطلاقاً: إن المراد هو أجر تلك المرأة على الغناء؛ لأن مسألة غنائها ليست مطروحة على الإطلاق ، وإن كان هناك احتمال ضعيف جداً أن يكون المراد هو أجر تلك المرأة على الغناء ، إلا أن هذه الاحتمالات طالما أنها لم تؤدّ إلى ظهور المعنى فليس لها أدنى قيمة فقهية. وبناء على ذلك نقول: أولاً: إن الروايات المذكورة مخدوشة السند والدلالة ، ولا يوجد أي دليل آخر أيضاً على استثناء الغناء في الأعراس. وثانياً: على افتراض صحة أمر كهذا ، وعلى النحو الذي قال به بعض الفقهاء ، لم لا يختص بهذه الحالة الخاصة فقط؟ ألسنا من أتباع الدليل ، ونميل حيث يميل؟ أليس ظاهر الدليل يشير إلى عدم استثناء خصوص حالة الأعراس؟ وهذا الظاهر أليس بحجة؟ وهل يمكن أن نجعل الحكم يتعدى خصوص حالته على هذا النحو من البساطة ، ونقول: «من المستبعد»؟ إذا كان مجلس كمجلس الأعراس المستثنى لا يعد مدخلاً أو موضوعاً فما هو الشيء الذي يعد موضوعاً؟ ثالثاً: إذا كان غناء المغنية مستثنى في الأعراس فما هو الدليل على أن يعد من الغناء المفيد؟ هل تجتمع النساء في الأعراس خاصة ليستمعن للغناء المفيد أم أن الأمور التي تحدث في الأعراس هي من قبيل اللهو واللعب؟ من المناسب هنا أن نكرر القول بأننا

● نظرية الموسيقى المتعالية، مراجعة تحليلية ونقدية

أتباع الدليل، وظهور الدليل حجة بالنسبة لنا، وإذا كانت هذه الروايات تدل على استثناء الغناء وحيثيته في الأعراس فإنها تدل على الحلية المطلقة للغناء، وهذا دليل لا يمكن التهرب منه.

ويبدأ كاتب المقالة بذكر القرينة الثانية والدليل الثاني على ادعائه بهذا النحو: «القرينة الثانية هي استثناء الموسيقى عند سياقة الإبل. ومن المستبعد جداً القول باحتمال أن تكون هذه الموسيقى هي تلك الموسيقى الخاصة بمجالس اللهو واللعب. وأية خصوصية ممتازة تلك التي يمكن أن تمتلكها مسألة سياقة الإبل حتى يحلل الشارع المقدس أمراً مذموماً كهذا بسبب تلك الخصوصية. وقد حرمه في مواطن أخرى... إذا كانت مسألة إراحة الإبل في قطع الطرق الصحراوية الشاقة على هذا القدر من الأهمية لدى الشارع المقدس، بحيث يقوم بتحليل أمر محرم...، فلماذا لا تطبق مثل هذه القاعدة في خصوص الإنسان المهموم وأسير المصاعب ومشاكل الحياة الاجتماعية الحالية المعقدة؛ لتمكينه من مواصلة مشواره الصعب في هذه الحياة؟... الاحتمال الوحيد المعقول والمقبول هو أن نقول: إن هناك نوعاً خاصاً من الموسيقى يمتلك استخداماً مفيداً، ولا ينطوي أيضاً على أية آثار سلبية، وبالنظر إلى هذه الخصوصية أحلها الشارع المقدس أيضاً. وخلاصة القول: إن استخدام هذا النوع من الموسيقى في صدر الإسلام جاء بهدف إراحة الإبل فقط، وهذا الأمر لا يمنع من ظهور استخدامات أخرى جديدة لهذا النوع من الموسيقى»^(٧).

أولاً: لا يوجد أي دليل على استثناء الغناء أو الموسيقى أثناء سياقة الإبل، حتى يصل الأمر إلى خوض المواضيع اللاحقة، والتوصل إلى استنتاجات من هذا القبيل؛ لأن الشيء الوحيد الموجود في هذا المجال هي رواية نبوية لا أصل لها ولا فصل، وردت عن طريق العامة. فهل بإمكان من يمتلك أدنى معرفة بالأسس والقواعد الفقهية أن يقول بحلية الغناء والموسيقى المحرمتين في حالة سياقة الإبل؛ لأننا لا نملك أي دليل على هذا الاستثناء، إلا أن يقول شخص مثل فقيهنا الكبير النادر صاحب الجواهر: ما يدور من كلام عما هو مستثنى هو «الحداء»، و«الحداء» هو قسيم الغناء. من هنا فهو خارج عن الغناء موضوعاً، وليس حكماً. ولكن من جهة فإن هذا الكلام ليس كلاماً صحيحاً تاماً، ومن جهة أخرى ليس فيه أية فائدة تذكر لهذا الكاتب؛ لأنه في هذه الحالة لا يوجد استثناء لأي نوع من أنواع الغناء؛ لكي يكتسب صفة القرينة.

ثانياً: لو ثبت أن الغناء مستثنى في هذه الحالة فهذا يعني أن «الحداء»، ويعني لغةً سياقة الإبل مع الغناء، مستثنى حقاً؛ وذلك أن ما جاء في ذلك الحديث النبوي هو عنوان «الحداء» هذا. وعلى أية حال عندما يستثنى «الغناء» بهذا العنوان، أو بالعنوان المرادف له، في إحدى الحالات فهذا يعني أن «الغناء» في هذه الحالة لا إشكال فيه، أما إذا قال قائل باختصاص هذا الغناء بنوع خاص من «الغناء» فسيكون بمثابة ادّعاء بدون أي دليل؛ لأنه إذا كان ظاهر الدليل هو الاستثناء المطلق للغناء فإن تقييد هذا المطلق بحاجة إلى مقيد معتبر، ولا يمكن تقييد مطلق باستبعاد الموضوع إطلاقاً. والأدهى من ذلك هو أن نعمل على تمديد حكم الاستثناء خارج حالته، ونُدّعي أن هذا النوع من الغناء الذي كان نصب عين المستثنى لا يختص بسياقة الإبل، بل له نفس الحكم في أي موضع آخر؛ لأن الأمر المقبول بحسب هذا الافتراض هو استثناء الغناء في خصوص حالة سياقة الإبل، أما أن تؤخذ جميع الحالات بعين الاعتبار فيستلزم ذلك تقييداً لغوياً، هذا أولاً. وثانياً: إن ظاهر التقييد هو في استثناء خصوص حالته، وتعميم ذلك على الغير لا دليل له على الإطلاق، إلا إذا نصت عليه قاعدة معينة بالاستثناء؛ لأنه بغير ذلك لا سبيل أمام إحراز القاعدة سوى القياس والاستحسان. ومن الواضح أن الاستثناء هنا لا هو نص ولا تنقيص بقاعدة، ولا إشارة لذلك، إذاً كيف يمكن للمطلع على قواعد الاستنباط أن يتحدث بهذا المنطق؟

وفي ما يتعلق بالدليل الثالث جاء ما يلي: «القرينة الثالثة هي استثناء الغناء في المراثي.... وبما أن المراثي لا تمتلك خصوصية معينة لذا يجب أن نقول: إن القول بالحلية لا يختص في الحقيقة بهذه الحالة فقط، بل يشمل جميع أنواع الموسيقى المفيدة».

هذه القرينة تمتلك كيفية شبيهة بالقرينتين المتقدمتين. بل لعلها أسوأ منهما؛ لأنه في القرينتين السابقتين يوجد شيء بعنوان الرواية على الأقل، تجعله يقول: إنها الدليل على الاستثناء. ولكن الأمر هنا يختلف؛ إذ لا توجد حتى الرواية الضعيفة، ليقول القائل - استناداً لها - أن لا إشكال في الغناء والموسيقى في المراثي. كيف يمكن لنا أن نقول: بما أن البكاء والأسى على الإمام الحسين أمر حسن، وله المزيد من الأجر والثواب، والغناء يساعد على ذلك، لذا يجوز الغناء في مراثي سيد الشهداء؟ وعلى افتراض أنهم يغنون في المراثي فهل يمكن القول: إن الغناء جائز في تلك المراثي؟ هل يمكن أن يصبح عدم وجود الردع والنهي من قبل غير المعصوم، وهو الآخر أمر غير محرز كذلك، دليلاً على حكم

من أحكام الشرع المقدّس؟

ولو أتينا الآن وقلنا - كما قال المقدس الأردبيلي - بجواز الغناء في مراثي الإمام الحسين عليه السلام بدون أن نأتي بدليل، متوهّمين خصوصية الحالة، فما علاقة ذلك بالحلية المطلقة لما يسمى بالغناء المفيد؟ هل يمكن أن يقال مرة أخرى: ليس لقراءة المراثي خصوصية؟ أجل، إذا كان من المقرر أن يتحدث المرء بدون ضوابط، ولا يكون حديثه مستنداً على أسس وقواعد واضحة، سيعود ويكرر هذا القول مرة أخرى: ما هي الخصوصية التي تمتلكها المراثي الحسينية؟

يبدأ الدليل الرابع على النحو التالي: «القرينة الرابعة هي أقوال المدح والثناء الواردة في الروايات في خصوص الأصوات الحسنة؛ إذ مما لا شك فيه أن هذه الروايات لا تقصد الصوت المستخدم في مجالس اللهو واللعب، ولا شك أيضاً أن الشارع المقدس لا يشجع الناس على أعمال اللغو غير المجدية التي تورث الغفلة. وبناء على ذلك لابد أن نقول: إن هذه الروايات تبين حلية نوع خاص من الموسيقى ذات فائدة واستخدام يقبلها العقل، وهو ما يريده الشارع المقدس أيضاً»^(٨).

نعتقد أن هذا الأمر يثير الدهشة والغربة أكثر مما سبق؛ لأنه إذا كان قد جاء مدح الصوت الجميل في بعض الروايات فكيف يمكن أن نستنتج ونقول: بما أن المراد ليس هو الموسيقى المبتذلة إذاً فإن المراد هو الموسيقى المفيدة؟ وتحدثت هذه الروايات في النهاية عن قراءة القرآن الكريم بصوت حسن، وليس بصوت غنائي، والصوت الحسن غير الصوت الغنائي. وعليه فإن هذه الروايات وردت في الأساس للحث على قراءة القرآن بصوت حسن، وليس بصوت غنائي. وقد صرحت بعض هذه الروايات بهذه النقطة.

وعلى سبيل المثال: جاء في الرواية الأولى من الباب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن الكريم من كتاب «وسائل الشيعة» المعروف أن الإمام الصادق عليه السلام قال: قال النبي صلى الله عليه وآله إقرأوا القرآن بألحان العرب، وإياكم ولحون أهل الفسق وأهل الكبائر، فإنه سيجيء من بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء. ونحن نجد بوضوح في هذه الرواية أن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله يوصي بقراءة القرآن الكريم بالكيفية العربية، وليس بالكيفية الغنائية، ولذلك إذا كان يقول في رواية أخرى: إن الصوت الحسن زينة القرآن فإنه يريد بذلك الصوت الحسن، وليس الصوت الغنائي؛ لأنه ولو لم يكن لدينا الحديث الأول أيضاً فإنه

ليس بمقدورنا القول: إن الصوت الحسن يعني الصوت الموسيقي والغنائي، فكيف بنا ولدينا مثل هذه الرواية، ويقول فيها النبي الأكرم ﷺ بصريح العبارة بعدم جواز قراءة القرآن بالكيفية الغنائية، ويجعل ذلك مقابل الصوت الحسن. وعلى أساس هذه النقطة يتّضح لنا أن صاحب الوسائل جعل عنوان الباب الذي ذكر فيه هذه الروايات «باب تحريم الغناء في القرآن، واستحباب تحسين الصوت به بما دون الغناء»، وقال في نهاية ذلك الباب: «أقول: ما يخفى على منصف أن تحسين الصوت لا يستلزم كونه غناءً، فلا بد من تقييده بما لا يصل إلى حدّ الغناء؛ لما مضى ويأتي». وبناء على ذلك لا بد من القول: مما لا شك فيه أن هذه الروايات؛ بما أنها لم تقصد ذلك الصوت المستخدم في مجالس اللهو واللعب، فإنها لا تعني في نفس الوقت حلية الغناء في القرآن كذلك، بل تذهب إلى القول بعدم جواز الغناء في القرآن بكل صراحة.

وعند التطرق إلى ذكر القرينة التالية قال: «القرينة الخامسة عبارة عن جملة من التأكيدات الواردة في بعض الروايات حول كيفية تلاوة القرآن الكريم. فقد جاء في هذه الروايات أن اقرأوا القرآن بصوت حزين، وليس بصوت أهل الفسق والفجور. ولو أردنا توضيح مفاد هذه الروايات بالصيغ المستخدمة اليوم لا بد من القول: إن المراد بذلك أن المضامين القرآنية السامية تتطلب موسيقاها الخاصة بها، بحيث لو اتفق أن ارتقى الصوت إلى مستوى تلك المضامين سيتضاعف تأثير تلاوة القرآن الكريم على نفوس السامعين، ومثل هذا الصوت يعد في الحقيقة من أنواع الموسيقى المتعالية»^(٩).

أولاً: الروايات التي تطرقت بنحو ما إلى الترغيب والتشجيع على قراءة القرآن بصوت حزين هي عبارة عن ثلاث روايات. وقد وردت في الباب ٢٢، وليس في ثلاثة أبواب، كما ورد ذلك في هامش تلك المقالة.

ثانياً: شجعت هذه الروايات على قراءة القرآن بصوت حزين فقط، ولم يرد فيها ذكر عن لحن أهل الفسق والفجور. نعم، أشير إلى هذا الأمر في إحدى الروايات الواردة في باب آخر.

ثالثاً: هذه الروايات، التي ذكرت بأجمعها في الباب ٢٢ من أبواب قراءة القرآن الكريم، ضعيفة، وليس لها سند صحيح.

رابعاً: إن معنى قراءة القرآن بصوت حزين قراءته بصوت رقيق، والصوت الرقيق هو

غير الصوت المغنى.

وقال بعد ذلك: «القرينة السادسة تتمثل بتطبيق الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾، على الغناء، والتي ذكرت في عدة روايات كسند قرآني على تحريم الغناء. ومن المسلم به أن الموسيقى المتعالية والموسيقى المفيدة، وعلى ضوء تعريفهما، غير مشمولتين بهذه الآية؛ لأن عبارة ﴿لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾ و﴿لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ لن تشمل هذين النوعين من الموسيقى؛ لأن الموسيقى التي تذكر بالله تعالى تمحق الغفلة، ولا تتسبب بها، وتؤدي إلى سبيل الله، ولا تضل عن سبيله. وكذا الأمر بالنسبة للموسيقى المفيدة، فلا هي من اللهو، ولا تضل، فضلاً عن أنها من الممكن أن تكون سبباً للذكرى والهداية أيضاً. هذه الآية تضع بين أيدينا ملاك الحرمة في الموسيقى، وهما عبارتا اللهو والضلال»^(١٠).

الإشكال الأول على هذه القرينة هو أن التطبيق المشار إليه، وكما بين ذلك شخص الكاتب المستدل بها، ورد في ست روايات من الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به في كتاب «وسائل الشيعة». إلا أنه لا توجد رواية من تلك الروايات موثقة من حيث السند؛ لأنه جاء في سند الرواية السادسة أن علي بن إسماعيل يشترك في كونه مجهولاً وثقة؛ وجاء في سند «ابن مسكان» أنه يشترك في كونه ثقةً وضعيفاً؛ ولا يوجد طريق لمعرفة الثقة في هاتين الحالتين. وذكر في سند الرواية السابعة أن مهران بن محمد مجهول الحال. وجاء في رجال الحديث الحادي عشر أن «سهل» يشترك في جمهرة من الأفراد بين كونه ثقةً وضعيفاً ومجهولاً، والاحتمال الأقوى أن «سهل» في هذه الرواية هو سهل بن زياد، وهو ضعيف؛ لأن أحد الأفراد الذين ينقل عنهم سهل بن زياد هو «الوشاء»، وفي هذه الرواية كذلك يروي سهل عن الوشاء. وعلى أية حال فإن مجرد الاشتراك المذكور يكفي لإسقاط الرواية عن مرتبة الحجية. وذكر مهران بن محمد في سند الرواية السادسة عشر بأنه مجهول. وجاء في رجال الحديث العشرين أنه إذا كان علي بن أبي حمزة هو البطائني فهو شخص كذاب، والدليل على أن هذا الشخص هو علي بن أبي حمزة البطائني أن أحد الذين ينقلون الحديث عنه هو ابن أبي عمير، وفي هذه الرواية كذلك ينقل ابن أبي عمير عنه، وعلى أقل تقدير هناك احتمال أن هذا الشخص هو علي بن أبي حمزة البطائني، ووجود مثل هذا الاحتمال يعني أنه لم يحرز كونه ثقةً. وعليه فإن هذه الرواية

ساقطة هي الأخرى عن درجة الاعتبار.

والرواية الأخيرة التي ورد فيها التطبيق المذكور هي الحديث الخامس والعشرون من ذلك الباب، والذي رواه الشيخ الطبرسي كحديث مرسل. والظاهر أن مراده من قوله عندما يقول: إنه روي عن الإمام الباقر والإمام الصادق والإمام الرضا عليهم السلام مثل هذه الرواية أنها إحدى تلك الروايات التي دار الحديث عن سندها؛ لأن تلك الروايات نقلت عن الأئمة الثلاثة عليهم السلام. وعلى أية حال سواء كان هذا مراده أم لا فإن هذه الرواية ليست بحجة، وغير معتبرة هي الأخرى؛ بسبب كونها مرسلة. وعليه فإن أيّاً من هذه الروايات ليست بحجة، وغير معتبرة من الناحية الفنية، ولذلك لا يمكن جعلها سنداً ودليلاً على الحكم الشرعي.

ولكن تجدر الإشارة إلى أن ما قيل بأن الروايات المذكورة تدل على أن الغناء المحرّم هو الغناء الذي يكون لهواً وباطلاً هو كلام الشيخ الأنصاري. وقد قام صاحب تلك المقالة بجعلها دليلاً على ما ادعاه، تقليداً للشيخ. ولكن أصبح من الجلي الواضح، من خلال ما بيّناه، أن هذه الروايات لا قيمة لها، ومخدوشة من حيث السند. ولو تغاضينا عن هذا الإشكال فلا ينفع ذلك الشيخ، ولا صاحب هذه المقالة أيضاً؛ لأن ظاهر هذه الروايات يشير إلى أن الإمام عليه السلام في مقام بيان حكم الغناء، وليس تبين موضوعه، ولذلك جاء في بعضها: «قال سمعته يقول: الغناء مما وعد الله عليه النار، وتلا هذه الآية: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾». وعندما يكون الإمام عليه السلام في مقام بيان الحكم يكون معنى الكلام أن الغناء حرام؛ بدليل هذه الآية التي تقول: إن لهو الحديث حرام. وضرورة هذا الاستدلال أن الإمام عليه السلام يريد أن يعمّم معنى لهو الحديث ليشمل الغناء أيضاً، بمعنى أن لهو الحديث المحرّم طبقاً لهذه الآية يشمل الغناء أيضاً. ويستتج من هذا الكلام أن الغناء حرام، سواء أكان لهواً أم لم يكن؛ لأن مراد الله تعالى من لهو الحديث هو ما يشمل لهو الحديث والغناء. ومن الممكن أن يكون مراد الإمام عليه السلام أن الغناء من مصاديق «لهو الحديث»؛ لأن كل غناء هو لهو، بمعنى أنه من مصاديق الفعل اللهوي وبدون غرض عقلائي. ومن الطبيعي أن الفعل الذي لا يتصف بهذه الخصوصية ليس غناءً. وبناء على هذين الاحتمالين لا توجد أدنى فائدة تذكر في هذه الروايات، لا لذلك الشيخ، ولا لهذا الشيخ.

● نظرية الموسيقى المتعالية، مراجعة تحليلية ونقدية

وعند القيام بذكر الدليل الآخر قال ما يلي : «القرينة السابعة تتمثل بتطبيق الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾، ونظائرها، على الغناء. ومن الواضح أنه لا يمكن اعتبار الموسيقى المهدئة للنفوس، والتي تذكر بالله تعالى، أو التي تتطوي على نتيجة طيبة ومفيدة، وتفتقد لأي تأثير سيئ، من ﴿قول الزور﴾»^(١١).

هذا الاستشهاد يعد استشهاده باطلاً هو الآخر؛ لأن الإمام عليه السلام كان في هذه الروايات في صدد بيان مراد الله تعالى من «قول الزور» و«الزور»، وليس في صدد بيان معنى «الزور»؛ لأن المعنى اللغوي لكلمة «الزور» هو الكذب. وعلى الرغم من أنه ذكرت له معانٍ أخرى أيضاً في القرون الأخيرة، إلا أن الكتب اللغوية الموثقة، مثل: المصباح المنير، ومفردات الراغب، ذكرت أنه يعني الكذب. ومن الطبيعي أن الغناء يمكن أن يكون من الكلام الكاذب، ويمكن أن يكون من الكلام الصادق. كما أن صراحة الأدلة تحول دون أن تكون حرمة الغناء مقتصرة على الكلام الكاذب. ومن ناحية أخرى فإن معنى «الزور» هو مطلق الكذب، وليس نوعاً خاصاً من الكذب. إذاً لا بد من القول: إن مراد الإمام عليه السلام من هذا التطبيق يتمثل في تفسير وبيان مراد الله سبحانه وتعالى، بمعنى أن الإمام عليه السلام يريد أن يقول بأن مراد الله تعالى من قول الزور هو الغناء، والمراد من اجتناب قول الزور هو اجتناب الغناء.

ولكن ما هو الغناء؟ لا يتناوله حديث الإمام عليه السلام؛ لأن الإمام عليه السلام جعل الغناء تفسيراً لـ «قول الزور» في تلك الروايات، دون أن يقول بأن قول الزور هو التفسير للغناء؛ لكي يثير التصور التالي، وهو أن الغناء محدود بقول الزور، ولا بد من البحث للوقوف على معنى قول الزور، وعندها يتم التوصل إلى معرفة حقيقة الغناء. وبناء على ذلك أصبح من الواضح أن هذا التطبيق لا يؤدي إلى إحداث أدنى تضيق في معنى الغناء، والشيء الوحيد الذي يفهم منه أن المراد والمقصود من الآيتين هو حرمة الغناء؛ لأن «قول الزور» في إحداها و«الزور» في الأخرى كناية عن الغناء.

وجاءت صياغة الدليل الآخر على هذا النحو: «القرينة الثامنة هي ما جاء في رواية أن الإمام عليه السلام يسأل الراوي: إذا ميز الله سبحانه وتعالى بين الحق والباطل فأين يكون الغناء؟ فيجيب الراوي: مع الباطل، فقال: قد حكمت. ومن الواضح أنه من غير الممكن القول أن الموسيقى المتعالية والموسيقى المفيدة هما من الباطل»^(١٢).

أولاً: الرواية التي أشير إليها هي رواية ضعيفة، ولا يمكن أن تصبح سنداً موثقاً يمكن الاستفادة منه كسند أو قرينة في هذا المجال على الإطلاق؛ ذلك لأن اسم «سهل» ورد في سندها. وقد مرّ أنه لا يمكن الاعتماد على رواية «سهل». وبالإضافة لذلك ليس من المعلوم أن الشخص المسؤول هو الإمام عليه السلام. فقد جاء في تلك الرواية: «عن سهل، عن علي بن الريان، عن يونس، قال: سألت الخراساني عن الغناء؟ وقلت: إن العباسي ذكر أنك ترخص في الغناء؟ فقال: كذب الزنديق...» ولم يتضح بشكل جلي أن يكون المراد بالخراساني الإمام الرضا عليه السلام. وقد يكون هذا الاحتمال وارداً، إلا أن مجرد الاحتمال لا يمكن أن يرقى إلى مستوى الحجّة. وطالما أن الكلام ليس واضحاً مكشوفاً فسوف لن يكون حجّة. وبناء على ذلك نقول: **أولاً:** إن سند هذه الرواية لا قيمة له. **ثانياً:** إذا كان الإمام عليه السلام قد صرح بهذا الأمر، وهو أن الغناء باطل، أي بمعنى أنه حرام، فلا يمكن أن نستنتج ونقول: إذا فإن بعض أنواع الغناء المفيد حلال، ولا إشكال فيه؛ لأن ظاهر هذا المعنى يدل على أن الأعمال عند الله تعالى على نوعين، وهي: أعمال الحق؛ وأعمال الباطل، والغناء من الأعمال الباطلة. ومن هنا فإن الغناء باطل وحرام مطلقاً؛ وذلك لأن «الغناء مع الباطل» يحمل صفة الإطلاق، وإذا كان مراد المتكلم أن نوعاً واحداً من الغناء هو الباطل فعليه أن يصرّح بذلك، دون أن يلفظ الكلام بشكل مطلق، ويعبر عن نية التقييد، على الرغم من أن التحدث على هذه الشاكلة لا يدل على شيء سوى الإغراء بالجهل. وعليه فإن الغناء، طبقاً لهذه الروايات، من الأعمال الباطلة والمحرمّة، ولا يمكن التقرب منه إطلاقاً. وهذا المعنى دليل واضح جداً ضد ما جاء في تلك المقالة، وليس لها. وبدأت القرينة التالية على هذا النحو: «القرينة التاسعة تتمثل في أنه ورد تعريف للغناء في إحدى الروايات بأنه ينبت النفاق في القلب وينمّيه، فهل يمكن وصف الموسيقى المتعالية والمفيدة بوصف كهذا؟»^(١٣).

لابد أن نقول: إذا كان الإمام قد فعل ذلك، بناءً على ما جاء في تلك الروايات؛ لأنه جاء في رواية واحدة: «والغناء عش النفاق»، وجاء في الرواية التالية: «الغناء يورث النفاق، ويعقب الفقر»، وجاء في الرواية الثالثة: «استماع اللهو والغناء ينبت النفاق»، فمن البديهي أن يكون الوصف المذكور في جميع تلك الروايات وصفاً لطبيعة الغناء من حيث إنه غناء. وبما أن الوصف كان وصفاً لبعض أفراد الغناء ومصاديقه كان من الواجب على الإمام

● نظرية الموسيقى المتعالية، مراجعة تحليلية ونقدية

أن يحدّر من ذلك، ويشير إليه، ونجد أنها لا تحمل مثل هذه الإشارة على الرغم من أنه كان في حالة بيان المراد. ومن هنا أصبح من الواضح لدينا أن الوصف المذكور يعد وصفاً للغناء. إلا أن الأمر الذي يسهل القضية يكمن في ضعف سند هذه الروايات؛ لأنه ذكر في سند الرواية الأولى اسم سهل، وفي سند الرواية الثانية مهرا بن محمد، وقد مر حال كل منهما. وجاء في سند الحديث الثالث اسم «عنيسة»، ويتأرجح حاله بين الثقة والضعيف والمجهول. وفي النتيجة فإن أيّاً من هذه الروايات الثلاث لن ترقى إلى مستوى الحجّة والاعتبار.

مواصلة الكلام في نقد الشواهد والقرائن على تجويز الموسيقى المتعالية

والقرينة الأخرى على النحو التالي: «القرينة العاشرة هي أن بعض الألفاظ، من قبيل: «اللهو» و«اللعب» و«الباطل»، جرى تطبيقها على الغناء في بعض الروايات. هنا يمكن القول وبكل وضوح: إن هذه العناوين يمكن إطلاقها على نوعين من الموسيقى، وهما: الموسيقى المبتذلة؛ والموسيقى غير المجدية فقط، وأما الموسيقى المتعالية والموسيقى المفيدة فهما خارجتان عن دائرة هذه العناوين».

لابد أن نعود ونقول: أولاً: الروايات التي أشير لها هنا لا قيمة لها من حيث السند؛ لأنه مرّ علينا حال سند إحداها، والتي ذكر فيها اسم سهل والخراساني، وذكر في سند الرواية الثانية محمد بن يحيى وعبد الأعلى، والليذان يتأرجح حالهما بين الثقة والضعيف والمجهول. ولذا لا يمكن أن نثق بهذه الروايات. وذكر في سند الرواية الثالثة «محمد بن أبي عباد»، وهو ضعيف. وبناء على ذلك فإن هذه الروايات غير ذات قيمة. وثانياً: عندما يعتبر الإمام عليه السلام، طبقاً لما جاء في هذه الروايات، أن الغناء لهو وباطل فهذا يعني أن طبيعة الغناء تنطوي على حكم اللهو والباطل، ولو كان المراد غير ذلك فإن الإمام الذي يكون في حالة بيان غاية المراد يجب أن يبين ما هو نوع الغناء الذي يعنيه بكلامه. ونحن نرى أن هذا الأمر لم يحدث. إذاً فإن مطلق الغناء هو لهو وباطل، طبقاً لقول الإمام عليه السلام. وتبين لنا من خلال هذه المداولة أن هذه الروايات في حدّ ذاتها هي الدليل على الحرمة المطلقة للغناء.

القرينة الأخرى، وهي القرينة الحادية عشرة، أنه جاء في إحدى الروايات أن مجلس الغناء هو مجلس لا ينظر الله تعالى إليه، أو لا تدخله الملائكة، ولا يأمن من يحضره

الحوادث المفجعة، وإلخ، أي إن هذا المجلس يورث الغفلة، ويبعد الإنسان عن ذكر الله تعالى، فهل يمكن القول: إن الله تعالى لا ينظر إلى مجلس يدعوهم إلى ذكره، أي مجلس الموسيقى المتعالية، وهو القائل: أنا جليس من يجالسني، وأنيس من يستأنس بي، أي من هم في ذكره؟^(١٤).

ومرة أخرى لابد أن نكرر تلك الجملة الفنية، من أننا نخضع لما يظهر من النصوص الدينية المقدسة في عملية استنباط الأحكام الشرعية، ولابد أن نرى ما هي حقيقة ظاهر القرآن والسنة؟ فعندما يقول الإمام عليه السلام، طبقاً لما جاء في هذه الروايات: «بيت الغناء لا تؤمن فيه الفجيرة، ولا تجاب فيه الدعوة، ولا يدخله الملك»، أو «لا تدخلوا بيوتاً الله معرض عن أهلها»، أو «الغناء مجلس لا ينظر الله إلى أهله»، فإن كلامه يدل على أن عنوان الغناء إذا توفرت مصاديقه في أي مجلس فإن هذه الصفات ستكون حاضرة. ونكتشف من خلال الآثار المذكورة أن طبيعة الغناء طبيعة سيئة وخبثية، ويجب اجتنابه. وهذا المضمون دليل قاطع على رفض تلك النظرية القائلة بأن بعض أنواع الغناء مفيد ومتعال، ويجب أن يكون مباحاً، بل مستحباً؛ لأنه إن لم يكن هذا الاعتقاد باطلاً لم يكن للإمام عليه السلام مبرراً لأن ينظر إلى البيت الذي يمارس الغناء على أنه مذموم وسيئ إلى هذه الدرجة. وقد رأينا أنه اعتبره كذلك.

وجاء في القرينة الثانية عشرة: «جاء في إحدى الروايات: «شر الأصوات الغناء». ومما لا شك فيه أن الموسيقى المتعالية هي من أجمل الأصوات حسب الرؤية الدينية والأخلاقية، وكذا الأمر بالنسبة للموسيقى المفيدة، وليست قبيحة، فما بالك بأن تكون الأقبح». وهذه الرواية هي رواية مرسلة، وردت في كتاب «المقنع». وإذا كانت الرواية موثوقة من هذه الناحية تعد دليلاً قوياً ضد نظرية الموسيقى المتعالية، كما هو حال روايات القرينة الحادية عشر؛ لأن طبيعة الغناء وصفت طبقاً لما جاء في هذه الرواية بأنها طبيعة «شريرة»، وهذا يعني بأن هذه الطبيعة محرمة وخبثية، وإلا لما اكتسبت حكم الأسوأ بصورة مطلقة.

وجاء في رواية: «كان إبليس أول من تغنى»، وجاء في رواية أخرى: «من أصغى إلى ناطق فقد عبده؛ فإن كان الناطق يؤدي عن الله عز وجل فقد عبد الله؛ وإن كان الناطق يؤدي عن الشيطان فقد عبد الشيطان». وهاتان الروايتان ذكرنا بعنوان القرينتين الثالثة

● نظرية الموسيقى المتعالية، مراجعة تحليلية ونقدية

عشرة والرابعة عشرة، وقيل في توضيحهما: المراد بذلك أن الشيطان هو الذي اخترع الغناء. ومن المستبعد جداً أن ننسب اختراع الموسيقى المتعالية أو الموسيقى المفيدة إلى الشيطان. وقال أيضاً: «ومن الواضح أن الموسيقى المتعالية والموسيقى المفيدة ليستا مما ينشده الشيطان أو أتباعه، وأن الاستماع إليهما ليس من عبادة الشيطان»^(١٥).

ومن الواضح أن الرواية الأولى تُظهر أن الشيطان هو الذي اخترع سمات الغناء ومن هنا فإن هذه السمة هي سمة شيطانية. والمسلم به أن السمة الشيطانية ليس بمقدورها أن تصبح متعالية أو مفيدة. ولو افترضنا أنها مفيدة فهي من المفيد الذي اخترعه الشيطان. ولذلك لا يمكن الحكم بفائدته بناء على تلك الفائدة، ولابد له أن يكتسب هذا الحكم من الأدلة. وعليه فالغناء - حسب ما يحكم به ظاهر هذه الرواية - هو صوت يؤدي عن الشيطان، وحسب ما تحكم به الرواية الثانية فإن مَنْ أَصغى للغناء فقد عبد الشيطان. وبناء على ذلك فإن الروايات المشار لها إذا كانت صحيحة من حيث السند تعد هي الأخرى دليلاً قوياً جداً على بطلان نظرية الموسيقى المتعالية والموسيقى المفيدة، وليس لإثباتهما.

وجاء في القرينة الخامسة عشرة: «القرينة الخامسة عشرة قرينة عقلية، فهل بإمكاننا أن نتجاهل وبسهولة حالة التفاعل والوجد العرفاني التي تحصل جراء الموسيقى العرفانية، والنتائج المفيدة التي نحصل عليها من الموسيقى المفيدة، ولا نبذل أي جهد يذكر في فهم ملاك الحكم؛ بذريعة أن ملاك الأحكام أمر مجهول بالنسبة لنا؟ أما للمعرفة غير الدينية والفقهية لطبيعة الموسيقى وموارد استخدامها وتأثيراتها الإيجابية والسلبية أي دخل في ظهور الألفاظ أو حجية ظهورها؟»^(١٦).

إن بعض المقدمات، من قبيل: أن الملاك الظني لا يعتنى به في الفقه، والظهور يعد حجة إذا لم يكن لأية مقدمة دخل فيه، بمعنى انتزاع المعنى من اللفظ، بدون مساعدة بعض الأشياء الأخرى التي نضيفها للفظ، سوى الأشياء التي يذكرها المتكلم مع اللفظ لتبيين مراده، تُعد من المقدمات المسلّم بها والمقبولة. وبناء على ذلك لا يمكن أن نخضع الأحكام القطعية واليقينية لهذه الموضوعات للتساؤل؛ بذريعة أن النظر إلى الوجه الجميل، الذي يعد من آيات الله، يقرب الإنسان من الله تعالى، وأن شرب مقدار من المشروبات الكحولية، بحيث لا تكون كثيرة جداً ولا قليلة، تمنح الإنسان حالة التعب والطاعة،

والوجد الحاصل من الموسيقى تمنح الإنسان حالة القرب من الله تعالى، بل الأبعد من ذلك أن نحكم بحليتها. عندما نتجاوز جميع الحدود الواضحة في الفقه، ونضعها تحت أقدامنا، ألا نكون بذلك قد اتخذنا لأنفسنا مهنة استئصال الفقه؟ وهل يمكن الاكتفاء بالحدس والتخمين في استنباط الأحكام الإلهية؟ ألم نعلم أن الكثير من طرق استنباط الأحكام وأساليبها أصبحت من الأمور المسلّم بها والمقبولة لدى الفقهاء على طول تاريخ الفقه؟ ألم نعلم أن التحرك على هذه الشاكلة سيؤدي إلى حدوث عواقب وخيمة؟ من الواضح أن هذه الأمور لا يمكن أن تخفى على مطلع، إذاً فما هي حقيقة الموضوع؟

الدليل والقرينة الأخيرة التي ذكرت لهذه النظرية، حسب زعم كاتبها، هي قرينة خارجية، وملخصها «أن الموسيقى العربية بما أنها لهوية، وتتاسب مجالس اللهو واللعب، يتبادر إلى الذهن أن المقصود بالغناء في الروايات خصوص الموسيقى المتداولة والمعروفة بين العرب، وأنواع الموسيقى المشابهة لها، وأن تعميم الحرمة على جميع أنواع الموسيقى إنما يتوقف على دفع هذا الاحتمال، وخاصة إذا ثبت أن العرب لم يعرفوا نوعاً ومصدراً آخر شائعاً للغناء زمن صدور هذه النصوص، وقد كانوا هم أول المخاطبين بهذه النصوص»^(١٧).

وكما قلنا مراراً وتكراراً في ما تقدم فنحن نأخذ بما هو ظاهر من النصوص المقدسة عن استنباط الأحكام الإلهية. وهذا المعنى لا رجعة فيه؛ إذ ليس بإمكاننا أن نتجاوز هذا الحد، إلا إذا ركبنا مركب اليقين. وبما أن أدلة حرمة الغناء عبارة عن جملة من العمومات والإطلاقات، التي تشمل جميع مصاديق وأفراد ذلك الموضوع، فإن تقييدها من حيث الأنواع والأزمنة بحاجة إلى مقيّد. وإن احتمال كون هذه العموميات والإطلاقات تشمل خصوص بعض أفرادها، أو أن المراد هو الموسيقى في زمن صدور هذه الروايات، لا يمكن أن يؤدي إلى تخصيصها وتقييدها؛ لأن المخصّص والمقيّد لأحد الأدلة المعتبرة يجب أن يكون دليلاً معتبراً، وليس للدليل الاحتمالي أدنى اعتبار، وإن كان «حياً في الذهن». وبالإضافة إلى ذلك لا يمكن تخصيص الأحكام والقضايا بزمن خاص، واعتبار الحكم المتعلق بعنوان معين، والمختص بزمان خاص، مسكوتاً عنه في الأزمنة الأخرى؛ لأن ذلك يتعارض مع خلود الدين الخاتم.

وقد اتضح لنا من خلال هذه المقالة القصيرة، وبشكل جليّ، أن نظرية الموسيقى

● نظرية الموسيقى المتعالية، مراجعة تحليلية ونقدية

المتعالية والمفيدة، المأخوذة عن أقوال بعض فقهاء السلف، نظرية تفتقر إلى الدليل العلمي، وتقوم فقط على الحدس والتخمين، وهو أوهن من بيت العنكبوت.

الهوامش

- (١) مجلة «نقد ونظر»، العدد الرابع: ٢٢٥ - ٢٢٦.
- (٢) المصدر السابق: ٢٣٤ - ٢٣٥.
- (٣) المصدر السابق: ٢٤٩.
- (٤) وسائل الشريعة ١٢: ٨٥.
- (٥) المصدر السابق.
- (٦) المصدر السابق: ٨٤.
- (٧) المصدر السابق: ٢٤٠ - ٢٤١.
- (٨) المصدر السابق: ٢٤١.
- (٩) المصدر السابق: ٢٤٢.
- (١٠) المصدر السابق: ٢٤٢ - ٢٤٣.
- (١١) المصدر السابق: ٢٤٣.
- (١٢) المصدر السابق.
- (١٣) المصدر السابق.
- (١٤) المصدر السابق: ٢٤٣ - ٢٤٤.
- (١٥) المصدر السابق: ٢٤٣.
- (١٦) المصدر السابق.
- (١٧) المصدر السابق.

الغناء والموسيقى وآلات اللهو

دراسة فقهية استدلالية

الشيخ حسن حسين البشيرى(*)

مدخل

إن مسألة الغناء من المسائل القديمة، المطروحة المبحوثة منذ عهد الصحابة والتابعين إلى يومنا هذا. وقد بحثها فقهاء الفريقين بالتفصيل في كتبهم الفقهية، فاختلّفوا في حكمه، وتعددت آراؤهم؛ فمنهم من جوّزه مطلقاً؛ ومنهم من حرّمه كذلك؛ ومنهم من قال بالتفصيل، الأمر الذي يكشف عن أهمية هذه المسألة وصدارتها من بين المسائل الفقهية. وهي كذلك؛ لأن الغناء مما اقترن بحياة الإنسان، ولم ينفك عنها غم وهم. ومن هنا اهتم الفقهاء قديماً وحديثاً بالبحث عنه؛ لاستكشاف حكم الشارع، في كتبهم الفقهية عند بحثهم عمن تُردُّ ومن تُقبل شهادته. وبحث فقهاء الإمامية عنه في كتاب المكاسب المحرمة. وإن كان القدماء منهم قد بحثوا عنه أيضاً في كتاب الشهادات. ومضافاً إلى تلك البحوث فقد أُلّفوا عشرات الرسائل في حكم الغناء. والأمر الذي جلب اهتمام الكثير من الفقهاء المتأخرين عند بحثهم عن الغناء هو تحديد مفهوم الغناء وتعريفه لغةً وشرعاً، مما يكتنفه بعض الغموض في بعض مصاديقه وأفراده، فبحثوا عن مفهوم الغناء، وعن حكمه، ثم تطرقوا إلى ما ادّعي من وجود مستثنيات عن حرمة -، بناء على حرمة - فبحثوا عنها. ونحن نقتفي أثر هؤلاء الفقهاء، فنبحث عن مفهوم الغناء لغةً وشرعاً، ثم عن حكمه، ومستثنياته، ونضيف إنشاء الله إلى ذلك البحث بالتفصيل عن حكم الموسيقى وآلات اللهو، وحكم الفنون الدارجة في عصرنا، وبالله نستعين، وعليه نتوكل، إنه خير ناصر ومعين.

(*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية في مدينة النجف، من العراق.

١- في معنى الغناء

أ- الغناء لغةً

قال في الصحاح، في مادة (غني): والغناء (بالفتح): النفع، والغناء (بالكسر) من السماع^(١).

وقال في مادة (غرد) بالتحريك: التطريب في الصوت والغناء^(٢).

وقال في مادة (شدا): وشدوت أشدو إذا أنشرت بيتاً أو بيتين تمدّ به صوتك، كالغناء^(٣).

وقال في العين، في مادة (سمع): والسماع: الغناء، والمسمعة: الجارية المغنية^(٤)، وفي مادة (غني): والغناء ممدود في الصوت^(٥).

وقال ابن الأثير: في حديث آخر: «ما أذن الله لشئ كإذنه لنبي يتغنى بالقرآن يهجر به». قيل: إن قوله: «يهجر به» تفسير لقوله: «يتغنى به»، وقال الشافعي: معناه تحسين القراءة وترقيتها، ويشهد له الحديث الآخر: «زينوا القرآن بأصواتكم». وكل من رفع صوته ووالاه فصوته عند العرب غناء^(٦).

وقال في لسان العرب، في مادة (سمع): وكل ما التذّته الأذن من صوت حسن سماع، والسماع: الغناء^(٧).

وقال في (لحن): اللحن من الأصوات المصوغة الموضوعة، وجمعه: ألحان ولحون. ولحن في قراءته إذا غرد وطرب فيها بألحان^(٨)... قال ابن بري وغيره: للحن ستة معان: الخطأ في الإعراب واللغة، (والغناء)، والفطنة، والتعريض، والمعنى.... واللحن الذي هو الغناء وترجيع الصوت والتطريب شاهده... وفي الحديث: اقرأوا القرآن بلحون العرب وأصواتها، وإياكم ولحون أهل الفسق. اللحن: التطريب وترجيع الصوت وتحسين القراءة والشعر (والغناء). وقال الجوهري، في مادة (حدا): الحدا سوق الإبل والغناء لها^(٩).

وفي مادة (غني): والغناء من الصوت ما طرب به.... وقال أبو العباس: الذي حصلناه من حفاظ اللغة في قوله ﷺ: «كإذنه لنبي يتغنى بالقرآن» على معنيين: على الاستغناء؛ وعلى التطريب^(١٠).

وفي تاج العروس: ويقال: السماع: الغناء، وكل ما التذّته الأذان من صوت حسن سماع^(١١).

وقال ابن خلدون في تعريفه لصناعة الغناء: هي تلحين الأشعار الموزونة بتقطيع الأصوات على نسب منتظمة معروفة، يوقع كل صوت منها توقيعاً عند قطعه، فيكون نغمة، ثم تؤلف تلك النغم بعضها إلى بعض على نسب متعارفة، فيلذ سماعها لأجل ذلك التناسب وما يحدث عنه من الكيفية في تلك الأصوات»^(١٢).

ولا يخفى أنه في صدد بيان معنى وتعريف صناعة الغناء، ولذلك خصها بالشعر؛ لأن صناعة الغناء في الشعر، وأما نفس الغناء فقد لا يكون في الشعر كما هو واضح، وهو تعريف جيد وعرفي وعلمي.

هذا كله في معنى الغناء لغة. واتضح أنه ليس إلا تحسين الصوت بالترجيع والتقطيع، مما يوجب التذاذ السامع إذا سمعه، فتتغير حالته النفسية، وقد تصل إلى حد الحركة والأفعال الموزونة، المسمى بالرقص. والظاهر أن الترجيع في الصوت هو المراد من التطريب في كلام ابن منظور في «لسان العرب»، وغيره، فقد عرف الطرب في كتاب العين^(١٣) بترجيع الصوت، وقال في لسان العرب^(١٤): طَرَّبَ وتَغَنَّى... ويقال: طَرَّبَ فلان في غنائه تطريباً إذا رجَّع صوته وزينه... والتطريب في الصوت: مدّه وتحسينه، وطَرَّبَ في قراءته: سدَّ ورجَّع. فليس المراد به الفرح والحزن^(١٥)، أو الخفة التي تعتري الإنسان عند شدة الفرح أو الحزن، كما في بعض كلمات الأعاضل؛ فإن ذلك وإن كان من معاني الطرب كما ذكروا، إلا أنه ليس المراد به في ما ورد في تعريف الغناء؛ لأن الطرب بمعنى الخفة لفرح أو حزن أمر لازم للغناء عادة وغالباً، وقد ينفك عنه لأجل رداءة الصوت مثلاً، وليس داخلاً في معناه، كما أنه قد يحصل بغير الغناء أيضاً، مع أنهم بصدد تعريف الغناء بما هو هو، فذكروا أنه التطريب، وأنه من الصوت ما طَرَّبَ به، وذكروا في معنى الطرب أن التطريب في الصوت هو تحسينه ومدّه والترجيع به، وأنَّ (طَرَّبَ) بمعنى تغنَّى. وهذا يكشف بكل وضوح عمّا قلناه، وأن الطرب بمعنى الخفة لفرح أو حزن ليس داخلاً في معنى الغناء، وليس لازماً دائماً له، فالحالات الناشئة من بعض الأغاني من فرح وسرور ليست داخلية في معنى ومفهوم الغناء، ولا لازمة له.

وعلى أية حال اتضح أن الغناء لغة هو كيفية لنفس الصوت، وهي تحسينه بالمد والترجيع والتقطيع عادة بنحو موزون، يوجب عادة لذة للمغني والسامع، سواء كان مشتملاً على معانٍ حقّة أم باطلة؛ لأن هذه أمور شرعية حادثة، واللغة أعمّ منها وأقدم؛ لأن

الغناء كان موجوداً لدى العرب حتى قبل الإسلام، وإن كان قد انتشر وشاع بين المسلمين، وتعددت فنونه وألحانه بعد الفتوحات الإسلامية؛ بسبب دخول المغنين العجم من الفرس والروم إلى البلاد الإسلامية، واتخاذ الخلفاء والأمراء الفتيات والمعازف في مجالسهم وأفراحهم. فليس الغناء صناعة حادثة بعد الإسلام حتى يتقيد معناه بما اقترن بالباطل، واشتمل على المعاني الباطلة اللغوية. فالغناء لغة كما يصدق على الألحان الشعرية الباطلة كذلك يصدق على الألحان ذات المضمون الشعري الجيد، وقد يحصل مجرد انصراف من دون تغيير في الموضوع له، وهذا ما نبينه لاحقاً إن شاء الله تعالى.

ب - معنى الغناء شرعاً

هل للغناء حقيقة شرعية أو متشرعية؟ وهل أن الشارع قد تصرف في معنى الغناء اللغوي بالتضييق أو التوسيع أو أن الغناء المستعمل في النصوص قد استعمل في نفس معناه اللغوي؟

لا شك في أن الأصل عدم الانتقال وثبات اللغة، كما حقق في علم الأصول، مع عدم الدليل على الانتقال والتغيير، بل البرهان قائم على خلافه، وهو تعريف الفقهاء سنة وشيعة في كتبهم الفقهية الغناء بنفس ما ورد عن اللغويين في تعريفه، كما تقدم عن الشافعي، وعن القهستاني في ردّ المختار^(١٦)، أن الغناء هو ترديد الصوت بالإلحان في الشعر مع انضمام التصفيق المناسب لها، وإن كان التصفيق لا دخل له في معناه، كما هو واضح، كما عن بعضهم أن الغناء أداء الكلام بألحان موزونة، أو ترديد الصوت بالشعر ونحوه بألحان^(١٧)، هذا ما عن السنة.

وأما فقهاء الشيعة فعرّفه العلامة الحلي بمد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب^(١٨)، وعرّفه الشهيد الأول بنحو ذلك^(١٩)، وعرّفه الشهيد الثاني بمد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، أو ما سمي في العرف غناءً وإن لم يطرب، سواء كان في شعر أم قرآن أم غيرهما^(٢٠)، وغير هؤلاء ممن عرّف الغناء وبيّن معناه الشرعي، فلم يزيدوا على معناه اللغوي شيئاً، سواء في مادة الغناء أم في هيئته.

ومما يدل أيضاً على وحدة المعنى اللغوي والعرفي في عصر النصوص مع المعنى

الشرعى هو عدم نفي الفقهاء واللغويين والأدباء صدق مفهوم الغناء على قراءة القرآن الكريم بصوت حسن جميل مع الترجيع والترديد في تفسيرهم للحديث النبوي المعروف: «ليس منا من لم يتغنَّ بالقرآن»^(٢١)، وحديث: «لم يأذن الله لشيء كما أذن للنبي ﷺ يتغنَّى بالقرآن»^(٢٢)، بل فسروا الحديثين إما بتحسين الصوت وترقيقه، وإما بالاستغناء بالقرآن عن غيره^(٢٣).

ويكشف أيضاً عما قلناه تمسك جملة من الفقهاء؛ لإثبات حرمة الغناء بالقرآن الكريم، بروايات النهي عن الغناء وإطلاقها، مما يدل على عموم مفهوم الغناء عرفاً وشرعاً ولغةً، كما أن بعضهم سلم بذلك، لكنه خصَّ الغناء المحرم بغير القرآن بنحو التقييد والتخصيص، لا التخصيص.

وفي ختام هذا الموضوع ينبغي الإشارة إلى بعض الأمور:

الأول: إن عموم مفهوم الغناء وشموله لما كان مضمونه حقاً أو باطلاً، ولما كان لهواً أو ليس لهواً، لا يمنع من دعوى انصراف الغناء موضوعاً أو حكماً إلى ما كان لهواً، وما كان متضمناً لمعانٍ باطلة محرمة، فإن الانصراف شيء واختصاص الموضوع له اللفظ وتقيد شيء آخر. ولا يبعد انصراف مفهوم الغناء في زماننا عن ترتيل القرآن وشبهة بالترجيع والترقيق، ولكن هل كان هذا الانصراف موجوداً في زمان صدور النصوص؟ وعلى فرض عدم الانصراف موضوعاً فهل أن حكمه - وهو الحرمة - منصرف عن الغناء المذكور أو لا؟ هذا ما يأتي البحث عنه في أدلة حرمة الغناء وجوازه.

الثاني: أحال بعض الفقهاء المتأخرين والمعاصرين تعريف الغناء وتحققه إلى العرف وفهم الناس والعوام.

وهو غير دقيق وبعيد عن التحقيق؛ لأن المفهوم اللغوي للغناء - وهو المفهوم الشرعي كما بيناه - أعم من المفهوم العرفي المعاصر له وأوسع. ومثاله: ما يسمى بالنشيد الوطني وغيره، فإنه لا يعبر عنه بالغناء عرفاً بل ما بلغ من الترجيع والتقطيع في الصوت، مع أنه غناء بالمفهوم الشرعي واللغوي والعرفي القديم بلا شك ولا شبهة. فالصحيح هو التحقيق والبحث عن معنى الغناء لغة وشرعاً قبل الحكم بحرمة أو جوازه، وإن كان الحكم بحرمة مطلق الأغنية المعروفة في عرفنا - بناء على الحرمة - حقاً ومصيباً.

٢- أراء الفقهاء في الغناء

أ- رأي الجمهور في حكم الغناء

يظهر من علماء العامة أنهم اختلفوا في حكم الغناء، وإن كان المشهور - على ما في بعض كلماتهم - هو الحلّ والجواز. كما يظهر اختلاف المتأخرين في نسبة قول ورأي معين إلى بعض المتقدمين. وإليك بيان ذلك:

قال الشوكاني في نيل الأوطار: وقد اختلف في الغناء مع آلة من آلات الملاهي وبدونها، فذهب الجمهور إلى التحريم، مستدلين بما سلف، وذهب أهل المدينة ومن وافقهم من علماء الظاهر وجماعة من الصوفية إلى الترخيص في السماع، ولو مع العود واليراع.... وأما مجرد الغناء من غير آلة فقال في الإمتاع: إن الغزالي في بعض تأليفه الفقهية نقل الاتفاق على حلّه، ونقل ابن طاهر إجماع الصحابة والتابعين عليه، ونقل التاج وابن قتيبة إجماع أهل المدينة عليه، وقال الماوردي: لم يزل أهل الحجاز يرخصون فيه في أفضل أيام السنة المأمور فيه بالعبادة والذكر، قال ابن النحوي في العمرة: وقد روي الغناء وسماعه عن جماعة من الصحابة والتابعين، فعن الصحابة عمر وعثمان وعبد الرحمن بن عوف...، وأما التابعون فسعيد بن المسيب، وعطاء بن أبي رباح، وشريح القاضي...، وأما تابعوهم فخلق لا يحصون، منهم: الأئمة الأربعة، وابن عيينة، وجمهور الشافعية...، إلى آخر عبارته التي نقلناها باختصار^(٢٤).

وقريب منها ما نقله الجزيري^(٢٥) عن أئمة المذاهب الأربعة، إلا أنه نقل عن مالك أن ما يجوز من الغناء هو الرجز الذي يشبه ما جاء في غناء جوازي الأنصار. وفي المجموع^(٢٦) للنووي، الشافعي المذهب، أنه يكره الغناء وسماعه من غير آلة مطربة...، ولا يحرم...، ويحرم استعمال الآلات التي تطرب من غير غناء، كالعود والطنبور...؛ وأما الحداء فهو مباح...».

هذا، ولكن في إحياء العلوم^(٢٧) للغزالي ما يلي: حكى أبو الطيب الطبري عن الشافعي ومالك وأبي حنيفة وسفيان وجماعة من العلماء ألفاظاً يستدل بها على أنهم رأوا تحريمه. ثم نقل عن الشافعي بعض العبارات لذلك. والإنصاف أنها أدل على الجواز منها على الحرمة. وأضاف الطبري: وأما مالك فقد نهى عن الغناء، وقال: إذا اشترى جارية فوجدتها مغنية ردها، وهو مذهب سائر أهل المدينة، إلا ابن سعد وحده، وسفيان الثوري،

وحمد، وإبراهيم، والشعبي، وغيرهم... ونقل أبو طالب المكي إباحة السماع عن جماعة، فقال: سمع عبد الله بن جعفر وعبد الله بن الزبير والمغيرة بن شعبة ومعاوية وغيرهم، وقال ذلك كثير من السلف الصالح، صحابي وتابعي بإحسان، وقال: لم يزل الحجازيون عندنا بمكة يسمعون السماع، وأما أبو حنيفة رضي الله عنه فإنه كان يكره ذلك، ويجعل سماع الغناء من الذنوب... ثم ذكر اختلاف الرواة عن أحمد، واستتج أخيراً بقوله: هذا ما نقل من الأقاويل، ومن طلب الحق في التقليد فمهما استقصى تعارضت عنده هذه الأقاويل»، انتهى كلام الغزالي.

وقال ابن عبد ربه الأندلسي (٣٢٨هـ)^(٢٨): «اختلف الناس في الغناء، فأجازته عامة أهل الحجاز، وكرهه عامة أهل العراق». ونقل أيضاً عن إسحاق بن قولويه: حدثني إبراهيم بن سعد الزهري قال: قال لي أبو يوسف القاضي عمارة: ما أعجب أمركم يا أهل المدينة في هذه الأغاني، ما منكم من شريف ولا دنيء يتحاشى عنها...».

والظاهر من مصادر الحنفية القول بالتحريم^(٢٩). ولذلك أفتوا بعدم جواز الإجازة على الغناء؛ لأنه معصية. كما أن صريح الظاهرية هو القول بالجواز والحل، مثل بعض الشافعية، كما عرفت في عبارة النووي.

واختلفوا في رأي مالك بن أنس، إلا أن المنسوب إليه في المرونة الكبرى هو كراهته للغناء، ككراهته قراءة القرآن بالألحان، ولم يتضح مقصوده بالألحان، ولم يتضح مقصوده من الكراهة هنا، حيث إنه قد يراد منها التحريم، وقد يراد الكراهة المصطلحة.

ولا يخفى عليك بعد هذه العبارات وغيرها أنه من الصعب جداً المعرفة الدقيقة لأقوال العامة، وخصوصاً أهل المدينة، وإن كان يرجح عندي قولهم بالحل والجواز. وإن كنا نهتم بالتحقق من أقوالهم وآرائهم ورواياتهم فلأن روايات أهل البيت عليهم السلام ناظرة إليها بالقبول أو الرفض في كثير من الأحيان، فمعرفة تساعد الفقيه في تفسير أخبار الأئمة عليهم السلام، وإدراك المراد الجدي منها^(٣٠)، وحمل الروايات الموافقة لهم على التقية في حال التعارض.

ب - رأي الزيدية والإسماعيلية في حكم الغناء

ذهبت الزيدية إلى حرمة الغناء. ففي شرح الأزهار^(٣١)، للإمام أحمد

المرتضى(٨٤٠هـ): وكذلك مما يوجب التعزير الغناء والقمار.... قال في الانتصار: رأي أئمة العترة ومن تابعهم أن الغناء محظور، تردّ به الشهادة، ومن فعله كان فاسقاً. كما أن في مسند^(٣٢) زيد بن علي^{عليه السلام} روايات يمكن فهم الحرمة منها. وأما الإسماعيلية فيظهر منهم أيضاً القول بحرمة الغناء، بل وغيره من آلات اللهو. فقد أورد القاضي^(٣٣) النعمان المصري الإسماعيلي(٣٦٣هـ) في الدعائم روايات وأخبار تدل على التحريم، وقد تأتي الإشارة إليها إن شاء الله تعالى.

ج - رأي الإمامية في حكم الغناء

لا يظهر من المتقدمين من الإمامية أي خلاف في حرمة الغناء، بل صرح كثير منهم بها. ولذلك قال في الجواهر^(٣٤): بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، والسنة متواترة فيه، وفيها ما دل على أنه من اللهو واللغو والزور المنهي عنها في كتاب الله، فيتفق حينئذ الأدلة الثلاثة على ذلك، بل يمكن دعوى كونه ضرورياً في المذهب، فمن الغريب ما وقع لبعض متأخري المتأخرين، تبعاً للمحكي عن الغزالي، من عدم الحرمة فيما لم يقتصر بمحرّم خارجي....».

وقد وردت الفتوى بتحريمه في فقه الرضا^{عليه السلام}^(٣٥) والمقنّع للشيخ الصدوق(٣٨١هـ)^(٣٦)، والكافي للحلي(٤٤٧هـ)^(٣٧)، والمقنعة^(٣٨) للشيخ المفيد(٤١٣هـ)، والخلاف^(٣٩) للشيخ الطوسي(٤٦٠هـ)، حيث قال: الغناء محرم، يفسق فاعله، وترد شهادته، وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي: هو مكروه، وحكي عن مالك أنه قال: هو مباح. والأول هو الأظهر؛ لأنه سئل عن الغناء؟ فقال: هو فعل الفساق عندنا.... ثم قال: دليلنا إجماع الفرقة، وأخبارهم.... ونحو ذلك قوله في المبسوط^(٤٠): فالغناء عندنا محرم، يفسق فاعله، وترد شهادته، وقال بعضهم: هو مكروه، فأما ثمن المغنيات فليس بحرام إجماعاً؛ لأنها تصلح لغير الغناء من الاستمتاع بها وخدمتها.... كما حرّمه في النهاية^(٤١) أيضاً. ومثله فتوى ابن البراج(٤٨١هـ)^(٤٢)، وابن إدريس(٥٩٨هـ)^(٤٣)، والمحقق، والعلامة، والشهيدان.... ولم يتبين لي الخلاف في حرمة الغناء إلا من الفيض الكاشاني(١٠٩١هـ)^(٤٤)، حيث خصّ حرمة بما إذا كان مشتملاً على الحرام، وما كان معهوداً في زمن بني أمية من دخول الرجال عليهنّ، واستماعهم لصوتهنّ، وتكلّمهنّ بالأباطيل....

وقد نسب هذا القول في كثير من الكلمات إلى المحقق السبزواري (١٠٩٠هـ) في كفاية الأحكام. ولكن الموجود فيه ليس ذلك، فإنه استثنى أولاً الغناء في قراءة القرآن الكريم عن الحرمة، ولم يستبعد حمل روايات حرمة الغناء على ما كان شائعاً في ذلك الزمان، وهو الغناء على سبيل اللهو الباطل، واشتماله على المحرمات، ثم قال ثانياً: فإذا لا ريب في تحريم الغناء على سبيل اللهو والاقتران بالملاهي ونحوهما، ثم إن ثبت إجماع في غيره كان متبعاً، وإلا بقي حكمه على أصل الإباحة، وطريق الاحتياط واضح^(٤٥)، فهو لم يُفْتِ بتخصيص الحرمة بذلك، كما أفتى المحدث الكاشاني، إنما لم يستبعد حمل روايات الحرمة على المقترن باللهو والملاهي.

٣- أدلة حرمة الغناء

يستدل لحرمة الغناء بعدة أدلة هي:

٣-١- الإجماع

استند إليه كثير من المتأخرين في إثبات حرمة الغناء مطلقاً، فإنه لم ينقل أي خلاف عن قدماء أصحابنا، بل قد عرفت في استعراضنا لأقوالهم أنهم نصوا على الحرمة وعدم الجواز، كما ادعى الشيخ إجماع الأصحاب عليها. فلا ريب إذاً في تحقق الإجماع والاتفاق. إنما الكلام في حجية مثل هذا الإجماع، باعتبار أنه مدركي، وإن مستند التحريم هو الروايات والآيات، كما نصّ عليه كثير منهم. وقد ثبت في محله عدم حجية الإجماع المدركي، بل محتمل المدركية، وحينئذٍ فقد يدعى عدم حجية هذا الاتفاق لإثبات حرمة الغناء.

ولكن يمكن التغلب على هذه المناقشة المطردة في أغلب موارد الإجماع بأن التتبع لروايات كبار الرواة وفتاوى أعظم الفقهاء يفضي إلى القطع بأن حرمة الغناء كانت أمراً مسلماً عند الإمامية، بل حتى عند الزيدية والإسماعيلية والفتحية، خلافاً لما كان عليه كثير من فقهاء العامة، ولذلك لم يرووا رواية واحدة تجوز الغناء بنحو مطلق. نعم، روي في خصوص غناء المغنية في الأعراس رواية أبي بصير الآتية، وأفتى بها بعضهم. كل ذلك يكشف عن ارتكاز الحرمة في أذهان المشرعة والرواة والفقهاء. وهذا الارتكاز المعاصر

للمعصومين عليهم السلام لا يدع مجالاً للريب في تحريم الأئمة عليهم السلام للغناء، ونهيههم عنه ^(٤٦). نعم، بما أن الإجماع دليل لبي، وأدلة المجمعين هي الروايات التي بأيدينا وغيرها، فلا يصح الأخذ بإطلاقه، والتعدي به عما يستفاد من نفس تلك الأخبار. فلا يثبت بالإجماع المذكور أكثر مما يستفاد من الأحاديث والآيات، وهو - على الأقل - حرمة الغناء، ولو لم يقترن بآلات اللهو والمعاذف.

٣-٢- الآيات القرآنية

الأولى: قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ * وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّى مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَن فِي أُذُنِهِ قُفْرًا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (لقمان: ٦-٧).

وتقريب الاستدلال بها يقع في محورين:

الأول: في النظر إلى الآية الشريفة بقطع النظر عن الروايات المفسرة لها.

فنقول: إنه ورد في تفسير القمي ^(٤٧) أن الآية الكريمة نزلت في النضر بن الحارث بن علقمة، وكان النضر راوياً لأحاديث الناس وأخبارهم.

ونحوه ما أورده في الدر المنثور ^(٤٨) عن ابن عباس بأن النضر اشترى أحاديث العجم وصنيعهم في دهرهم.... ولكنه روى أيضاً عن ابن عباس أنها نزلت في رجل من قريش اشترى جارية مغنية؛ ليصد عن سبيل الله. وبغض النظر عن مورد نزولها فإن الآية ظاهرة في الإشارة إلى شخص أو أشخاص كانوا يقومون بإضلال الناس عن القرآن والذكر عن طريق اشتراء لهو الحديث. والمراد بالاشتراء في هذا المورد هو استحبابه واختياره وترجيحه على الحق، مثل: قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ (البقرة: ١٦)، وهو اصطلاح قرآني تكرر استعماله كثيراً فيه. وأما المراد بلهو الحديث فهو الحديث والكلام الذي يُشغل الناس عن القرآن وأحكامه وآياته، ويصدّهم عن سبيل الله تعالى، بحيث تكون نتيجة الانشغال به والإقامة عليه نسيان الله سبحانه والإعراض عنه وعن القرآن. ولا ريب في انطباق ذلك على الغناء الذي يتعاطاه أهل الفسوق والعصيان، فإن ألحانه ومضامينه مما يُخلد الإنسان إلى الأرض، ويُهيّج عنده القوى الشهوية والحيوانية والشيطانية، فيكون الغناء محرماً بدلالة الآية الشريفة. نعم، لا

يمكن استفادة حرمة مطلق الغناء منها، بل ما كان منه لهواً ومضلاً للناس عن سبيل الله تعالى وشريعته، بمضامينه أو بألحانه أو بكليهما، وأما غير ذلك فلا تدل الآية على حرمة.

الثاني: في استنباط الحرمة من الآية بملاحظة الروايات المفسرة لها، وهي روايات كثيرة فسرت (لهو الحديث) في الآية بالغناء. واليك بعضها:

١- معتبرة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: الغناء مما وعد الله عليه النار، وتلا هذه الآية: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾^(٤٩).

٢- رواية الوشاء قال: سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يسأل عن الغناء؟ فقال: هو قول الله عز وجل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ...﴾^(٥٠).

وفي مصادر السنة^(٥١) نسب هذا التفسير إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فعن أبي إمامة، عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: لا تبيعوا القينات، ولا تشتروهن ولا تعلموهن، لا خير في تجارة فيهن، وثمانهن حرام، في مثل هذا أنزلت هذه الآية: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾. ومثله ما روي عن عائشة عنه صلى الله عليه وآله. كما روي تفسير لهو الحديث^(٥٢) بالغناء وأشباهه عن ابن عباس، وابن مسعود، وعكرمة، ومجاهد، وغيرهم.

ثم إنه لا ينبغي أن يستفاد من هذه الروايات أكثر وأوسع مما يمكن استفادته من نفس الآية الشريفة، فالغناء المحرم بها ليس إلا ما كان لهواً وباطلاً، فإذا كانت مضامين الغناء حقة وذكراً لله تعالى وأوليائه، وكان لحنه غير ألحان الفساق وأهل المعاصي في مجالسهم، فلا يحرم حينئذ مثل هذا الغناء بهذه الروايات، كما لا يحرم بنفس الآية الشريفة.

الثانية: قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَأُحِلَّتْ لَكُمُ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (الحج: ٣٠). والاستدلال بمقطع ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾، بتقريب أن الزور هو الكذب والباطل، فالغناء المتضمن لذلك يجب الاجتناب عنه؛ لقوله: «فاجتنبوا». كما وردت بذلك الأحاديث الكثيرة عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام، واليك بعضها:

١- رواية زيد الشحام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله عز وجل: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ

الزُّورُ قال: قوله الزور الغناء^(٥٣).

٢. مرسله ابن أبي عمير، التي وردت صحيحة مسندة في تفسير القمي، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قوله الله تعالى: ﴿وَأَجْتَبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾، قال: قول الزور الغناء^(٥٤).

٣. رواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿فَاجْتَبُوا الرَّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾؟ قال: الغناء^(٥٥).

وهناك روايات أخرى بهذا المضمون أيضاً، وهي وإن كانت لا تخلو من إشكال في السند أو المتن إذا نظرنا إلى كل واحدة منها بالخصوص، لكنها مستفيضة تبعث على الوثوق والاطمئنان بصدور بعضها على أقل تقدير.

الثالثة: قوله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾، حيث إن المراد بالشهادة فيها هو الحضور والسماع، والمراد بالزور الكذب وقول الباطل، الذي يتحقق عادة في الغناء. ويدل عليه:

١. صحيحة محمد بن مسلم وأبي الصباح الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾؟ قال: الغناء. وهي وردت بطريقتين.

٢. ما رواه في دعائم الإسلام، عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه سئل عن قول الله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾؟ قال: من ذلك الغناء والشطرنج^(٥٦).

وقد روي ذلك أيضاً عن محمد بن الحنفية، والحسن، ومجاهد^(٥٧).

كما أنه قد روي تفسير اللغو في قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ بالغناء في خبر محمد بن أبي عباد عن الحسن الرضا عليه السلام^(٥٨)، وخبر أبي أيوب الخزاز قال: نزلنا المدينة، فأتينا أبا عبد الله عليه السلام، فقال: أين نزلتم؟ فقلنا: على فلان صاحب القيان، فقال: كونوا كراماً، فوالله ما علمنا ما أراد، وظننا أنه يقول: تفضلوا عليه، فعدنا إليه، فقلنا: لا ندري ما أردت بقولك: كونوا كراماً، فقال: أما سمعتم قول الله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾^(٥٩).

إلا أن كليهما ضعيفتان؛ الأخيرة منهما بسهل بن زياد، فيمكن التغلب على ضعفها ببعض الوجوه المذكورة في محلها.

ونوقش في الاستدلال بالآية الشريفة بكلتا فقرتيها، والروايات المفسرة لها، بأن أقصى ما تدل عليه هو مطلوبة التنزه عن مشاهدة الزور ومطلوبة الإعراض عن اللغو؛

لأنها لم تتضمن أمراً أو نهياً لكي يستفاد منها الإلزام؛ لأنها وردت في سياق وصف عباد الرحمن، فذكرت منه - مثلاً -: ﴿وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا﴾، وذكرت: ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾. وهذه الخصال غير واجبة التوفر في المؤمن، وإنما هي مطلوبة مستحبة، فليكن كذلك وصفهم بـ ﴿لا يشهدون الزور﴾. إلا أن هذه المناقشة وإن صحت في المقطع الثاني من الآية، لكنها بعيدة عن المقطع الأول؛ لأن الزور معناه لغة الكذب أو مطلق الباطل، وهو معنى له مبعوضة شرعية إلى حد الحرمة، في الآيات والروايات وفي أذهان المتشريعة، ألا ترى قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكُ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا﴾ (الفرقان: ٤)، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ لِيَقُولُوا مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا﴾ (المجادلة: ٢) في المظاهرين من نسائهم، حتى أنه عطف على الرجس من الأوثان في الآية المتقدمة: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾^{١٩}. ومن هذا الباب أطلق على الشهادة الكاذبة شهادة الزور في الروايات، وإن لم يستشهد بها في الآية. وعلى ذلك فتطبيق الزور على الغناء في الروايات يدل بنفسه على الحرمة والمبعوضة الشديدة، وخصوصاً إذا كان بمعنى الكذب في الآية؛ إذ لا يعقل كونه مكروهاً فقط^(٢٠)، وأما الاستشهاد بسياق الآية، الذي هو في مدح عباد الرحمن، فيردّه أن من جملة الأوصاف التي ذكرت فيها التزهر عن الشرك، وقتل النفس المحترمة، والزنا. فالاستشهاد بقريضة السياق في غير محله. فأنضحت تمامية الاستدلال بالآية الشريفة على الحرمة.

ثم إن الحرمة المستفادة من هذه الآية والآية السابقة إنما هي بمناط كون الغناء زوراً ولغوياً وباطلاً، فإذا لم يكن الغناء كذلك فلا تشمله الآيتان. فاستفادة حرمة مطلق الغناء منهما ومن أمثالهما، كما يظهر من بعض المحققين، في غير محلها.

٣-٣ الروايات الشريفة

وهي على طوائف:

الأولى: ما تضمن النهي عن الغناء بالمطابقة، وهي ما يلي:

- ١- صحيحة زيد الشحام قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: بيت الغناء لا تؤمن فيه الفجيرة، ولا تجاب فيه الدعوة، ولا يدخله الملك^(٢١).

● الغناء والموسيقى وآلات اللّهُو، دراسة فقهية استدلالية

إلا أنها قاصرة عن الدلالة على الحرمة؛ لأن بيت الغناء يطلق على البيت الذي يكثر فيه الغناء، وهو عادة مقترن بسائر الملاحى المحرمة، ويكون من عادة أهله الغناء واللّهُو واللعب. ولعله لذلك لا تؤمن فيه الفجيرة...

على أن هذه الآثار المذكورة في الرواية لا تتحصّر في حرمة سببها وعاملها، كما يظهر بملاحظة أمثالها.

٢. رواية أبي سماعه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الغناء عشّ النفاق^(٦٢).

وهي ضعيفة سنداً بسهل ومحمد بن علي أبو سميّة، بل بأبي جميلة المفضل بن صالح على رأي. كما أنها قاصرة الدلالة على الحرمة، وإن كانت تساعد على فهم موضوع الحرمة في سائر الروايات.

٣. صحيحة الريان بن الصلت قال: قلتُ للرضا عليه السلام: إن العباسي أخبرني أنك رخصت في سماع الغناء، فقال: كذب الزنديق، ما هكذا كان، إنما سألتني عن سماع الغناء، فأعلمته أن رجلاً أتى أبا جعفر محمد بن علي عليه السلام، فسأله عن سماع الغناء، فقال له: أخبرني إذا جمع الله تعالى بين الحق والباطل مع أيّهما يكون الغناء؟ فقال الرجل: مع الباطل، فقال له أبو جعفر عليه السلام: حسبك، فقد حكمت على نفسك، فهكذا كان قولي له^(٦٣).

وخلاصة هذه الرواية أن الإمام الرضا عليه السلام لم يرخص في سماع الغناء؛ لأن (الغناء) في الباطل. فهي كما تدل على حرمة الغناء تدل على حرمة الاستماع إليه. ويحتمل عدول الإمام أبي جعفر عليه السلام عن الجواب بالحرمة إلى ما ذكره لأجل التقية من التصريح بها، أو لأجل إقناع السائل بها، من خلال تنبيهه على أن الغناء من الباطل الذي ينبغي الاجتناب عنه.

٤. معتبرة عبد الأعلى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغناء؟ وقلت: إنهم يزعمون أن رسول الله ﷺ رخص في أن يقال: جئناكم جئناكم، حيونا حيونا نحيبكم، فقال: كذبوا، إن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ (الدخان: ٣٨)، ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُوَ لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنَّ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ * بَلْ نَقْزِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ١٧ - ١٨)، ثم قال: ويل لفلان مما يصف، رجل لم يحضر المجلس^(٦٤).

الإجتاهد والتجديد- العدد الثامن عشر، السنة الخامسة، ربيع ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

هكذا ورد الحديث في الكافي لكن في الوسائل: وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين، بدل (السموات)، وحينئذ تكون كلتا الآيتين من سورة الأنبياء متصلتين، وأما على ما في الكافي (السموات) فالآية الأولى من سورة الدخان، والثانية من الأنبياء. ومهما يكن فإن ظاهر تكذيب الإمام عليه السلام للزعم المذكور، ونفيه ترخيص النبي ﷺ في ذلك، هو عدم الجواز والحرمة. واستشهد عليه السلام لكلامه بالآيتين المذكورتين، باعتبار أن الغناء لهو وباطل، والله سبحانه منزّه عنهما في التكوين، فكذلك في التشريع. والظاهر أن الترخيص المذكور المنسوب إلى النبي الأكرم ﷺ هو إشارة إلى ما ورد في مصادر الجمهور من أن النبي ﷺ نهى المغنيات في العرائس عن قولهن:

أهدى لها زوجها أكبش يحججن في المربد وزوجها في النادي يعلم ما في غد
وقال عليه السلام لهن: قولوا: أتيناكم أتيناكم، فحيانا وحياكم^(٦٥).

أو إشارة إلى قول النبي ﷺ لعائشة: أهديتم الجارية (التي زوجها رسول الله ﷺ) إلى بيتها، قالت: نعم، قال: فهلا بعثتم معهم من يغنيهم، يقول: أتيناكم أتيناكم، فحيونا نحبيكم، فإن الأنصار قوم فيهم غزل^(٦٦).

وفي صحيح البخاري أن النبي ﷺ قال لها: يا عائشة، ما كان معكم لهو؛ فإن الأنصار يعجبهم اللهو^(٦٧)، ولم يشير إلى الغناء المعروف.

وفي الطبقات الكبرى^(٦٨) أن النبي ﷺ قال لهم: قولوا: أتيناكم أتيناكم فحيونا نحبيكم، لولا الحنطة السمراء لم نحل بواديكم، ولولا الذهب الأحمر ما جئناكم. وأياً كان فلا إشكال في دلالتها، بل هي أقوى من كثير من الروايات؛ لأن ظاهرها تحريم نفس اللحن الغنائي، ولو كان مضمونه حقاً وصدقاً؛ لأن ذلك لا يخرج عن اللهوية. نعم، ليس هذا المضمون من المضامين والمعاني المحبوبة والمطلوبة شرعاً، كالأذكار والمدائح والمراثي. فلا ينبغي الخلط بين حقانية المعنى وبين مطلوبيته. كما لا ينبغي قياس أحدهما بالآخر.

إنما الإشكال في سند هذه الرواية، فقد ضعفه سيدنا الأستاذ كاظم الحائري في إحدى مقالاته^(٦٩). وليس في السند من يتطرق إليه الشك سوى (عبد الأعلى) راوي الحديث؛ لأن السند عبارة عن: الكليني، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن يونس بن يعقوب، عن عبد الأعلى. وهؤلاء كلهم معروفون بالوثاقة والفضل،

● الغناء والموسيقى وآلات اللهو، دراسة فقهية استدلالية

سوى عبد الأعلى، فإنه مردّد - كما يتوهم - بين عبد الأعلى بن أعين الثقة وبين عبد الأعلى مولى آل سام المجهول، إلا أن الصحيح أولاً: اتحاد الرجلين، وأن هناك رجلاً واحداً، وهو عبد الأعلى بن أعين مولى آل سام، وهو ثقة معتمد. وثانياً: إن عبد الأعلى في هذه الرواية خاصة هو عبد الأعلى بن أعين؛ لأن الراوي عنه فيها هو يونس بن يعقوب، وهو قد روى تارة عن (عبد الأعلى) مجرداً، وأخرى عن (عبد الأعلى بن أعين)^(٧٠)، مما يدل على وحدتهما في رواياته. ويضاف إلى ذلك ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله في المعجم^(٧١) من أن عبد الأعلى في الروايات هو ابن أعين الثقة. ولعله لمعرفيته وشهرته، على ما يظهر من الرسالة العددية للشيخ المفيد. وتفصيل البحث في محله.

٥. رواية محمد بن عمرو بن حزم - من حديث - قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقال: الغناء، اجتنبوا الغناء، اجتنبوا قول الزور، فما زال يقول: اجتنبوا الغناء اجتنبوا، فضاق بي المجلس، وعلمت أنه يعنيني^(٧٢).

وهي تامة الدلالة، لكنها ضعيفة؛ بعدة مجاهيل.

الثانية: روايات حرمة استماع الغناء. وهي تدل على حرمة الغناء نفسه بالملزمة

العرفية، وهي:

١. صحيحة عنيسة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: استماع اللهو والغناء ينبت النفاق كما ينبت الماء الزرع^(٧٣).

وهي تامة سنداً؛ لأن عنيسة فيها هو ابن بجاد العابد، الذي يروي عنه الحسن بن محبوب، وهو ثقة. لكنها ضعيفة الدلالة على الحرمة، وخصوصاً مع عطف الغناء على اللهو الظاهر في المطلق؛ لأن مطلق اللهو ليس حراماً.

٢. رواية علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يتعمد الغناء يجلس إليه؟ قال: لا^(٧٤).

والظاهر أن المقصود بالسؤال هو عن الاستماع إلى الغناء، ولذلك عدّاه بـ «إلى». فليس المقصود السؤال عن مجرد الجلوس عند المغني، وإلا لقال: «يجلس عنده». وعلى كلا التقديرين فلا إشكال في دلالتها على حرمة أصل الغناء، كما هو واضح. لكن المشكلة في مصدر هذه الرواية؛ لأنها من كتاب علي بن جعفر. وهذه النسخة المتداولة التي يروي عنها صاحب الوسائل غير معتبرة على التحقيق. نعم، يصلح ما فيها لتأييد معتد به.

الإجتاهد والتجديد. العدد الثامن عشر، السنة الخامسة، ربيع ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

٣. صحيحة مسعدة بن زياد، التي رواها المشايخ الثلاثة، قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، فقال له رجل: بأبي أنت وأمي، إني أدخل كنيفاً، ولي جيران، وعندهم جوار يتغنين ويطربن بالعود، فربما أطلت الجلوس استماعاً مني لهن؟ فقال عليه السلام: لا تفعل، فقال الرجل: والله، ما آتيهنّ، إنما هو سماع أسمع به بأذني، فقال: لله أنت، أما سمعت الله يقول: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾؟ فقال: بلى والله، لكأنني لم أسمع بهذه الآية من كتاب الله من عربي ولا من عجمي، لا جرم أني لا أعود إن شاء الله، وإني أستغفر الله، فقال له: قم، فاغتسل وصل ما بدالك، فإنك كنت مقيماً على أمر عظيم، ما كان أسوأ حالك لو متّ على ذلك، احمد الله وسلّمه التوبة من كل ما يكره، فإنه لا يكره إلا كل قبيح، والقبيح دعه لأهله، فإن لكل أصلاً^(٧٥).

ولكن يمكن المناقشة في دلالتها بأن مورد السؤال هو استماع الغناء مع العود، فيحتمل تعلق النهي بهما معاً، أو بأحدهما خاصة. ومع ورود الاحتمال يبطل الاستدلال. اللهم إلا أن يقال: إن قوله عليه السلام: فإنه لا يكره إلا القبيح، والقبيح دعه لأهله، نهى عما سئل عنه لقبحه، ولا ريب. بملاحظة الروايات. في قبح أصل الغناء، ولو من دون عود وشبهه، فتأمل.

٤. صحيحة محمد بن مسلم وأبي الصباح الكناني - المتقدمة -، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قوله الله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾، قال: الغناء، حيث إن الشاهد فيها إما الاستماع؛ أو مجرد حضور المجلس، فتدل على حرمة أصل الغناء. ٥. ومما يلحق بهذه الطائفة صحيحة حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألت عن قول الزور؟ قال: منه قول الرجل للذي يغني: أحسنت^(٧٦). وقد رواها الصدوق رحمته الله في «معاني الأخبار» منفرداً.

وظاهر السؤال هو عن قول الزور، الوارد في آية: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾. وقد طبّقه الإمام عليه السلام في هذه الرواية على قول الرجل: أحسنت. وهو يناسب ويلزم عرفاً وعند المتشعبة حرمة نفس الغناء، وإلا فما معنى حرمة قول: (أحسنت) لو كان الغناء غير محرم؟

ولا ينبغي أن يتوهم معارضة هذه الرواية للروايات السابقة التي فسرت الزور بنفس

● الغناء والموسيقى وآلات اللهو، دراسة فقهية استدلالية

الغناء؛ لأنها جميعاً من باب الجري والتطبيق للمصداق، وليس من باب بيان المفهوم وتعريفه، كما هو واضح ومحقق.

٦- مرسلة إبراهيم بن أبي البلاد، الواردة في بيع المغنية، عن أبي الحسن عليه السلام قال: لا حاجة لي فيه، إن هذا سحت. وتعليمهن (المغنيات) كفر. والاستماع منهن نفاق. وثمنهن سحت ^(٧٧).

إلا أنها ضعيفة؛ بالإرسال. وقد وردت بسند صحيح، وليس فيها التعليم والاستماع. ٧- رواية سعيد بن محمد الطاطري (الطاهري)، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سأله رجل عن بيع الجواري المغنيات؟ فقال: شراؤهن وبيعهن حرام، وتعليمهن كفر، واستماعهن نفاق ^(٧٨).

وهي أيضاً ضعيفة؛ بجهالة الوالد وما ولد.

الثالثة: روايات حرمة بيع المغنية وكسبها، وهي:

١- صحيحة إبراهيم بن أبي البلاد، التي رواها عبد الله بن جعفر عن محمد بن الحسين (ابن أبي الخطاب)، عنه، في قرب الإسناد - ورواها الكليني والشيخ باختلاف، إلا أن في إسنادهما ضعف الإرسال.، قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: جعلت فداك، إن رجلاً من مواليك عنده جوار مغنيات، قيمتهن أربعة عشر ألف دينار، وقد جعل لك ثلثها، فقال: لا حاجة لي فيها، إن ثمن الكلب والمغنية سحت ^(٧٩).

٢- ما ورد في التوقيع الشريف للإمام الحجة عليه السلام قال: وثمن المغنية حرام ^(٨٠).

لكنها غير واضحة من حيث السند ومجهولة.

٣- رواية الحسن بن علي الوشاء قال: سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام عن شراء المغنية؟ قال: قد تكون للرجل الجارية تلهيه، وما ثمنها إلا ثمن كلب، وثمن الكلب سحت، والسحت في النار ^(٨١).

وقد رواها الكليني، إلا أنها مخدوشة بسهل بن زياد.

٤- رواية نصر بن قابوس قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: المغنية ملعونة، ملعون من أكل كسبها ^(٨٢).

وهي ضعيفة؛ بجهالة إسحاق بن إبراهيم؛ وبورود اللعن في بعض المكروهات أيضاً، فتأمل.

٥. صحيحة أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: أجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس، وليست بالتي يدخل عليها الرجال^(٨٣).

وقد رُويت هذه الرواية بأسانيد متعددة. وهذا السند أصحها. ولذلك اختلفت متونه بعض الاختلاف. وأخرجها المشايخ الثلاثة كلهم. وأفتى بمضمونها المشهور، فقيّد حرمة الغناء بغير المغنية في الأعراس، وهي مشعرة، بل ظاهرة. خصوصاً بملاحظة ما ورد في بعض متونها من سؤال أبي بصير عن كسب المغنيات. في حرمة كسب المغنية في الجملة، إلا في العرائس؛ لأن تجويز كسبها في محل الكلام يفهم منه عرفاً. أي بحسب عرف المتشعرة. حرمة كسبها في غير العرائس ولو في الجملة. وبعبارة فنية: إن القيد في الرواية قيد احترازي له مفهوم جزئي.

وخلاصة مضمون هذه الطائفة هي حرمة بيع المغنية (بأي معنى فسرناه)، وحرمة كسبها من صناعة الغناء، فتدل على حرمة أصل غنائها؛ بالملازمة العرفية والشرعية، كما هو واضح.

الرابعة: روايات النهي عن مطلق الملاهي، التي تشمل الغناء بإطلاقها، بل القدر المتيقن منها هو الغناء وآلاته. ومن هنا طبقت آية (لهو الحديث) على الغناء. وهي روايات عديدة، لكن أكثرها ضعيفة السند. وأصح ما فيها هو ما رواه الكليني منفرداً بإسناده الصحيح عن حمران، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث مفصل طويل، قال عليه السلام فيه: ألا تعلم أن من انتظر أمرنا، وصبر على ما يرى من الأذى والخوف، فهو غداً في زمرة؟ فإذا رأيت الحق قد مات وذهب أهله...، ورأيت الملاهي قد ظهرت، يمر بها لا يمنعها أحد أحداً، ولا يجترئ أحد على منعها...، ورأيت القرآن قد ثقل على الناس، وخفّ على الناس استماع الباطل...، فكن مترقباً، واجتهد ليرك الله عز وجل في خلاف ما هم عليه... الحديث^(٨٤).

وهناك طائفة أخرى من الروايات هي أخبار حرمة التغني بالقرآن الكريم. وقد أعرضنا عنها؛ لأجل ضعفها؛ ولما يأتي من البحث عنها في مستثنيات حرمة الغناء لاحقاً إن شاء الله تعالى.

نتيجة البحث في أدلة حرمة الغناء

يستفاد من أدلة حرمة الغناء عدة أمور:

الأول: إنه لا شك في حرمة الغناء . أعادنا الله منه . وعدم جوازه؛ بملاحظة الإجماع والآيات والروايات. إلا أن المهم في المقام هو استشكاف هل أن الحرمة ذاتية أو عرضية؟ أي هل تعلقت الحرمة بالغناء بما هو غناء أو أنها تعلقت به بعنوان آخر ملازم له أو غير ملازم؟ وفي الجواب على ذلك لابد من ملاحظة الأدلة المتقدمة:

أما الإجماع فقد عرفت أنه دليل لبي لا ينبغي التمسك بإطلاقه؛ لأنه يرجع إلى ارتكاز الحرمة عند المشرعة من الرواة والفقهاء؛ ولأن أدلة المجمعين اللفظية قد وصلت إلينا، فلا بد من النظر فيها.

وأما الآيات فلم يرد في القرآن الكريم نص في حرمة الغناء بعنوانه، وإنما الوارد - كما سبق أن عرضنا - هو حرمة اشتراء اللهو وقول الزور والباطل.

وقد سبق أن أثبتنا - ولو بملاحظة الروايات الواردة في تفسيرها وتطبيقاتها - أن من مصاديق اللهو واللغو والباطل الغناء، فلا يثبت بالآيات إلا حرمة ما كان من الغناء لهواً وزوراً؛ لأننا بيّنا في تعريف الغناء أنه أعم وأوسع مفهوماً من اللهو والباطل من وجه، أي بينهما عموم وخصوص من وجه لغة، وإن كان الحق انصراف الغناء إلى ما كان لهواً وباطلاً؛ لأن أغلب مصاديقه هو الغناء اللهوي والباطل، ولذلك جعل في الروايات من مصاديق اللهو والزور، وهو الذي انتشر في البلاد الإسلامية بين الخلفاء والولاة والمترفين والفساق، فلم يكن يتبادر إلى الذهن ابتداءً إلا الغناء اللهوي، فاتضح أن المستفاد من الآيات هو حرمة الغناء حرمة عرضية، أعني حرمة لأجل كونه لهواً وباطلاً وزوراً، لا بما هو هو.

وأما الروايات فهي بجميع طوائفها لا تثبت حرمة الغناء حرمة ذاتية، لأن ما صح من روايات الطائفة الأولى سنداً ودلالة هو صحيحة الريان بن الصلت وعبد الأعلى، وفي كليهما تحريم الغناء بمناط كونه باطلاً ولهواً. ولم يصح من الطائفة الثانية شيء تطمئن إليه النفس سنداً ودلالة؛ ليمسك بإطلاقه كما تقدم. وليس في الطائفة الثالثة إطلاق؛ لأن الحرمة المستفادة منها إنما هي بالدلالة الالتزامية لحرمة بيع المغنية وكسبها، ولا إطلاق في أصل المدلول المطابقي؛ لأن غناء المغنيات كان باللهو والباطل، كما هو واضح. وأما الطائفة الرابعة فأمرها واضح؛ إذ لم يرد فيها عنوان الغناء لكي يستدل بها على حرمة ذاتاً.

هذا كله مضافاً إلى ما تقدم من أن المنصرف عرفاً من الغناء هو ما كان لهواً وباطلاً، وبهذه العناوين ورد عليه التحريم. ولا ريب في صدق ذلك على الأغاني المعروفة المتداولة في هذا الزمان، فتحريمها لا شبهة فيه ولا ريب.

الثاني: يتفرع على الأمر السابق أن الغناء إذا كان لا ينطبق عليه عنوان اللهو والزور والباطل فليس بحرام بحرمة الغناء، ومنه: الغناء في القرآن، والمدائح، والمراثي، والأدعية، والمناجاة؛ لأن الغناء فيها لا تصدق عليه تلك العناوين، إلا إذا كان بألحان أهل الفسوق والمعاصي، ممّا يصير عملاً لهواً وباطلاً.

وسياتي إنشاء الله تعالى البحث عن هذه الأمور بالتفصيل عند دراستنا لمستثنيات حرمة الغناء.

الثالث: ظهر مما تقدم أن الغناء للهوى حرام، سواء اشتمل على الترجيع في الصوت والتقطيع والترديد أم لا، وسواء كان بمد الصوت أم لا؛ لأننا ذكرنا سابقاً كلمات اللغويين والفقهاء الظاهرة في تقييد الغناء بمد الصوت مع الترجيع، إلا أن ذلك بحسب عرفهم وزمانهم وما هو الغالب، وإلا فإننا نشاهد بالوجدان في عصرنا هذا بعض ألحان الأغاني خالية وعارية عن هذه الأوصاف، لأن أساليب الغناء وألحانه تتطور وتتجدد مع مرور الزمان كغيره من الأمور، فربّ غناء في زمان لم يكن يصدق عليه الوصف في زمان قبله، مع أن كله غناء عند العرف لما يشتمل عليه من الصوت الحسن الجميل المؤثر في النفوس والمطرب لها، فالمهم إذاً هو تحقق عنوان اللهو والباطل في الصوت، فيحرم حينئذٍ.

الرابع: ظهر أيضاً مما سبق أن الغناء محرم، سواء كان مطرباً، بمعنى الخفة الناتجة عن الفرح أو الحزن، أم لا، لأننا أوضحنا بما لا مزيد عليه في معنى الغناء أن الطرب بذلك المعنى ليس هو مقصود اللغويين في تعريفهم للغناء بالتطريب، بل مقصودهم المعنى الآخر له، وهو الترجيع في الصوت، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى قد يكون الغناء مطرباً (الخفة لفرح) وقد لا يكون كذلك، وإن كان الغالب الأول فيه فيحرم مطلقاً، إذا كان لهوياً وباطلاً وزوراً، وإن كان بصوت قبيح رديء لا يحرك ساكناً في النفس، أو كان بلحن قديم ليس له موقع في الزمان الحاضر.

السادس: إنه ثبت بما تقدم من الأدلة على حرمة الغناء حرمة، سواء كان مقترناً

بأمور محرمة، من آلات اللهو والاختلاط الجنسي ونحوها، أم لا؛ لأن الأدلة كلها مطلقة، بل آبية عن التقييد بعد أن كان الغناء بنفسه لهواً وباطلاً وزوراً (غالباً)، وقد أنيطت الحرمة بهذه العناوين، فلا يصح تقييد حرمة الغناء بما إذا اقترن بآلات اللهو، فإنه يرجع إلى تقييد حرمة اللهو باللهو، وهو لا معنى له.

٤- نظرية تجويز الغناء، تحليل ونقد

ومن هنا يظهر ما في رأي المحدث الكاشاني رحمته الله (١٠٩١هـ) ومن تبعه؛ فإنه مما لا يمكن المساعدة عليه بوجه من الوجوه؛ فإنه خص حرمة الغناء بما اشتمل واقترن بالمحرمات الشرعية. فقال في مفاتيح الشرائع^(٨٥): الذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة في الغناء، ويقتضيه التوفيق بينها، اختصاص حرمة وحرمة ما يتعلق به من الأجر والتعليم والاستماع والبيع والشراء كلها بما كان على النحو المعهود المتعارف في زمن بني أمية، من دخول الرجال عليهن، واستماعهم لصوتهن، وتكلمهن بالأباطيل، ولعبهن بالملاهي من العيدان والقضيب وغيرها. وبالجمله ما اشتمل على فعل محرم، دون ما سوى ذلك؛ لما يشعر به قوله عليه السلام: «ليست بالتي يدخل عليها الرجال». وذكر نحو ذلك في المحجة البيضاء، كما سبق.

وقد تبع المحدث الكاشاني في هذا الرأي أستاذنا السيد كاظم الحائري في مقالته^(٨٦) عن الغناء، فقال: «وقد تلخص من كل ما ذكرناه أن الغناء وحده ليس حراماً، وإنما يحرم إذا اقترن بدخول الرجال أو الموسيقى. وإن الغناء بالقرآن ونحوه بلا موسيقى ليس حراماً، ولا مكروهاً». لكنه استدرك أخيراً وقال: وقد ثبت بظواهر بعض النواهي السابقة حرمة الغناء اللهوي.

واستدل السيد الأستاذ على كلامه الأول بروايتين:

الأولى: صحيحة أبي بصير المتقدمة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: أجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس، وليست بالتي يدخل عليها الرجال.

وقد روى هذه الرواية المشايخ الثلاثة، إلا أنه في الكافي^(٨٧) والتهذيب^(٨٨) والاستبصار^(٨٩) وردت كلمة (ليست) بدون العطف بالواو على ما سبقها، وفي الفقيه^(٩٠) مع العطف بالواو، كما أثبتناها عن الوسائل.

وكيف كان فتقريب الاستدلال بهذه الرواية على عدم حرمة الغناء غير المقترن بدخول الرجال هو: إن قوله عليه السلام: «ليست بالتي يدخل عليها الرجال» بمثابة التعليل لجواز الغناء في الأعراس، فيثبت به جوازه مطلقاً، إذا لم يقترن بدخول الرجال. ويلاحظ على ذلك:

أولاً: بما ذكره الأستاذ نفسه من احتمال أن يكون قوله: «ليست...» بمثابة التقييد لجواز الغناء في الأعراس، لا التعليل؛ إذ لم يتصدره أدوات التعليل لكي يكون ظاهراً فيه، وخصوصاً على نسخة العطف بالواو، كما في الفقيه. فالرواية مجملة من هذه الجهة. **وثانياً:** إن تقييد حرمة الغناء بذلك مخالف للإجماع الذي أثبتنا حجيته فيما نحن فيه. والإجماع الحجة يفيد اليقين الذي لا يتزلزل بهذه الرواية وأمثالها.

وثالثاً: بما أشرنا إليه من أن المستفاد من الآيات والروايات هو أن حرمة الغناء بمناط اللهو والباطل والزور. وهذا يتحقق ولو من دون اختلاط الجنسين. وتقييده بعدمه غير عري في وغير معقول. فلاحظ - مثلاً - صحيحة الريان بن الصلت المتقدمة، فهل تجد فيها قابلية التقييد بذلك؟

ورابعاً: إن تقييد جميع الروايات الواردة في تحريم الغناء، البالغة حد الاستفاضة، بل التواتر، سواء ما ورد منها في تفسير الآيات أم غيرها، بهذه الرواية الواحدة غير مقبول عرفاً أبداً؛ فإنه من أوضح مصاديق تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا يعقل تقييد كل تلك الأخبار الكثيرة بهذه الرواية.

الثانية: رواية علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال: سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح؟ قال: لا بأس به، ما لم يزمر به ^(٩١).

وهذه الرواية انفرد بها علي بن جعفر في مسأله، ونقل عنها الحميري في قرب الإسناد، عن عبد الله بن الحسن، عنه. إلا أن في قرب الإسناد: «ما لم يُعصَ به» بدلاً من «ما لم يزمر به». ولكن ما في الأخير غير معتبر؛ بجهالة عبد الله بن الحسن.

وقد أفاد السيد الأستاذ بأن هذه الرواية تدل على جواز الغناء الخالي عن الموسيقى، حتى في غير القرآن.

أقول: إن الجواب التفصيلي عن هذه الرواية سيأتي إن شاء الله في بحثنا عن مستثنيات حرمة الغناء. ولكن نسجل عليها هنا الملاحظات التالية:

الأولى: ورد في بعض نسخ كتاب المسائل «ما لم يؤمر به»، بدلاً من «يزمر». وقد أشار إلى ذلك محققو الكتاب المذكور^(٩٢). كما ورد كذلك في الوسائل. ومعه فلا يصح الاستدلال بالحديث.

الثانية: إن قوله عليه السلام: «ما لم يزمر به» ليس بمعنى ما لم يقترن الغناء بالمزمار. كما أفاد الأستاذ.، بل بمعنى: ما لم يكن الصوت بنفسه صوتاً مزمارياً، كما ذكر السيد الخوئي رحمته الله^(٩٣). وهو الأنسب والأوفق لأدلة حرمة الغناء، من الإجماع والآيات والروايات. والمراد بذلك هو أن الغناء يجوز ما لم يكن بصوت مزماري، وهو الصوت واللحن المطرب للهوي الباطل. فتكون الرواية موافقة لما قدمناه من حرمة الصوت للهوي، دون غيره، ولا أقل من احتمال ذلك، الموجب للإجمال، وعدم صحة الاستدلال.

الثالثة: إن مورد هذه الرواية هو الفطر والأضحى والأفراح، ولا ينبغي التعدي عنه إلى غيره، والفتوى بعدم حرمة الغناء غير المقترن بالموسيقى مطلقاً.

الرابعة: يرد على هذه الرواية ما أوردها على الرواية السابقة من الملاحظات الثلاثة الأخيرة.

هذا كله بناء على صحة النسخة الواصلة إلينا من كتاب علي بن جعفر، وإلا فالقضية سالبة بانتفاء الموضوع. والحق أنها غير معتبرة، وليست بحجة، كما سيأتي بعض الكلام عن ذلك لاحقاً إن شاء الله تعالى.

فإنّضح عدم صحة ما ذهب إليه المحدث الكاشاني رحمته الله، وما استدل به السيد الأستاذ؛ لإثباته ونصرة مذهبه.

ثم إن السيد الأستاذ (حفظه الله)، بعدما استنتج من الروايتين عدم حرمة الغناء غير المقترن بدخول الرجال والموسيقى، ذكر أنه ثبت بظواهر بعض النواهي حرمة الغناء للهوي. وإذا أضفنا إلى ذلك ما ذكره في تعريف الغناء، من أنه الصوت المطرب، وأن المفهوم منه ما كان مستعملاً عادةً للتلهي والتلذذ، ويستعمل لذلك، كانت النتيجة حرمة الغناء مطلقاً، سواء اقترن بدخول الرجال والموسيقى وأمثالها من المحرمات أم لا؛ لأن الغناء إذا كان صوتاً لهوياً، وثبتت حرمة ذلك، صارت النتيجة حرمة مطلق الغناء. وهذا ما يتعارض تماماً مع ما توصل إليه من عدم حرمة الغناء غير المقترن بما ذكر.

هل هناك دليل على جواز الغناء؟

وفي ختام البحث نشير إلى أنه لا يوجد أي دليل في مصادرنا الروائية والفقهية - ولو رواية ضعيفة - يدل على جواز الغناء بشكل مطلق. فاحتمال جوازه مطلقاً لا ينبغي أن يتطرق إلى ذهن الشيعي بعد تلك الأدلة الدامغة على حرمة. نعم، ورد جوازه في غناء المغنية في الأعراس ونحوه - كما تقدمت الإشارة إلى مدركه -، لكن إذا ثبت ذلك فهو تخصيص لحرمة المطلقة، وليس دليلاً على إباحته مطلقاً. هذا ما عندنا.

وأما ما عند العامة فقد أوردوا روايات نسبوها إلى النبي الأكرم ﷺ تدل بظاهرها على جواز الغناء، ولو اقترن بالآت اللهو واللعب. ولأجلها ذهب بعضهم إلى إباحة الغناء، بل اشتهر بينهم ذلك، كما تقدم.

فمن تلك الروايات ما خرّجوه في سننهم وصحاحهم عن عائشة قالت: دخل عليّ رسول الله ﷺ، وعندي جاريتان تغنيان بغناء بعاث، فاضطجع على الفراش، وحول وجهه، ودخل أبو بكر، فانتهرني، وقال: مزمارة الشيطان عند رسول الله ﷺ، فأقبل عليه رسول الله ﷺ، فقال: دعهما، فلما غفل غمزتهما فخرجتا، وكان يوم عيد يلعب السودان بالدرق والحراب، فلما سألت النبي ﷺ قال: أتشتين تنظرين؟ قلت: نعم، فأقامني وراءه، خدي على خده، وهو يقول: دونكم يا بني أرفدة، حتى إذا مللت، قال: حسبك؟ قلت: نعم، قال: فاذهبي»^(٩٤).

ومنها ما رووه أن أمة سوداء أتت إلى النبي ﷺ بعد رجوعه من بعض مغازيه، فقالت: إني كنت نذرت إن ردّك الله سالماً أن أضرب عندك بالدف وأتغنى، فقال لها النبي ﷺ: إن كنت نذرت فاضربي، وإلا فلا، فجعلت تضرب، فدخل أبو بكر، وهي تضرب، ثم دخل عليّ، وهي تضرب، ثم دخل عثمان، وهي تضرب، ثم دخل عمر، فألقت الدف تحت استها، ثم قعدت عليه، فقال رسول الله ﷺ: إن الشيطان يخاف منك يا عمر...»^(٩٥). قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب من حديث بريدة. وغيرها من الأحاديث والروايات التي تشهد متونها على فسادها وسقمها. وليست هي إلا كسائر أحاديث الفضائل المختلفة الموضوعة للرفع من شأن بعض الصحابة، ولو كان على حساب النبي الأكرم ﷺ وأخلاقه وزهده وحكمته وعصمته.... فلا حاجة إذاً في البحث عن أسنادها ومدرکها، والبحث عن معارضتها لما روي عن أهل بيت النبي الأعظم ﷺ

● الغناء والموسيقى وآلات اللهو، دراسة فقهية استدلالية

بأسانيد صحيحة من حرمة الغناء، وتنزيه ساحة رسول الله ﷺ عن هذه الخزعبلات والترهات والأباطيل.

ومما يلفت النظر في روايات أصحابنا في المقام عن الأئمة عليهم السلام أنه مع اشتهاه مثل هذه الأخبار الموضوعة، وكثرة القائل بها، عند أبناء العامة، لم يرد أي حديث يرد أو يؤيد مثل تلك الأخبار، أو يدل على حلية الغناء والملاهي. كما أشرنا، الأمر الذي يدل على أن أئمة الهدى عليهم السلام لم يتقوا في هذه المسألة عن العامة، ولم يداروهم فيها، كما اتقوا في بعض المسائل، مما يكشف عن حرمة الغناء حرمة شديدة، لانتقية فيها ولا مداراة ولا تساهل، كما في الخمر وشبهه، فتدبر.

الموامش

- (١) الجوهرى، الصحاح ٦: ٢٤٤٩.
- (٢) المصدر السابق ٢: ٥١٦.
- (٣) المصدر السابق، ٦: ٢٣٩٠.
- (٤) العين ١: ٣٤٩.
- (٥) المصدر السابق ٤: ٤٥٠.
- (٦) النهاية في غريب الحديث ٣: ٣٩١.
- (٧) لسان العرب ٨: ١٦٥.
- (٨) المصدر السابق ١٣: ٣٧٩ فما بعدها.
- (٩) المصدر السابق ١٤: ١٦٨.
- (١٠) المصدر السابق ١٥: ١٣٩ فما بعدها.
- (١١) تاج العروس ١١: ٢٢٧.
- (١٢) مقدمة ابن خلدون: ٤٤١.
- (١٣) العين ٧: ٤٢٠.
- (١٤) لسان العرب ١: ٥٥٧.
- (١٥) الأنصارى، المكاسب ٣: ١٩٦، وغيره: صحاح الجوهرى ١: ١٧١.
- (١٦) حاشية رد المختار ٦: ٦٦٤.
- (١٧) غناء موسيقى ٣: ٢٣٠٢.
- (١٨) تحرير الأحكام ٢: ٢٠٩.
- (١٩) الدروس الشرعية ٢: ١٢٦.
- (٢٠) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٣: ٢١٢.
- (٢١) صحيح البخارى ٨: ٢٠٩.
- (٢٢) المصدر السابق ٦: ١٠٨.
- (٢٣) ابن قدامة ١: ٨٠٦.
- (٢٤) نيل الأوطار ٨: ٢٦٤ فما بعدها.
- (٢٥) الفقه على المذاهب الأربعة ٢: ٤١ - ٤٤.
- (٢٦) المجموع ٢٠: ٢٢٩ فما بعدها.
- (٢٧) إحياء علوم الدين ٢: ١٠٧ - ١٠٨.
- (٢٨) العقد الفريد ٢: ٣٩٠.
- (٢٩) المبسوط ١٦: ٣٨.
- (٣٠) للاطلاع على مزيد من المعلومات حول آراء العامة وفتاواهم في الغناء راجع: كتاب (غناء موسيقى) الفارسي، لمجموعة من المؤلفين ٣: ٢٢٩٧ فما بعدها، فإنه بلغ الغاية في استعراض آرائهم وكلماتهم.

- (٣١) شرح الأزهار ٤: ٣٨٣.
- (٣٢) مسند زيد بن علي: ٤٢٣.
- (٣٣) دعائم الإسلام ٢: ٢٠٧ فما بعدها.
- (٣٤) جواهر الكلام ٢٢: ٤٤.
- (٣٥) فقه الرضا: ٢٨١.
- (٣٦) المقنع: ٤٥٥.
- (٣٧) الكافي: ٢٨١.
- (٣٨) المقنعة: ٥٨٧ - ٥٨٨.
- (٣٩) الخلاف ٦: ٣٠٥.
- (٤٠) المبسوط ٨: ٢٢٣.
- (٤١) النهاية: ٣٦٥.
- (٤٢) المذهب: ٣٤٤.
- (٤٣) السرائر ٢: ١٢٠ و ٢٢٢.
- (٤٤) المحجة البيضاء ٥: ٢٢٦، ٢٢٧.
- (٤٥) كفاية الأحكام ١: ٤٣٤.
- (٤٦) (يضاف إلى المتن مباشرة) : لأنه لو كان جائزاً لصدرت عنهم عليهم السلام روايات ولو قليلة، ووصلت إلى الرواة والفقهاء؛ لأن المسألة مما يكثر بها الابتلاء. فوجود أخبار الحرمة، وفتوى الأصحاب طبقها، وعدم وجود ونقل أخبار جواز، يكشف بنحو القطع عن حرمة الغناء وعدم جوازه شرعاً... (يتبع ب: نعم بما...) .
- (٤٧) تفسير القمي ٢: ١٦١.
- (٤٨) الدر المنثور ٥: ١٥٨.
- (٤٩) الوسائل ١٧: ٣٠٤.
- (٥٠) المصدر السابق ١٧: ٣٠٦.
- (٥١) الدر المنثور ٥: ١٥٩.
- (٥٢) المصدر السابق.
- (٥٣) الوسائل ١٧: ٣٠٣.
- (٥٤) المصدر السابق: ٣٠٥.
- (٥٥) المصدر السابق.
- (٥٦) دعائم الإسلام ٢: ٢٠٨.
- (٥٧) الدر المنثور ٥: ٨٠.
- (٥٨) الوسائل ١٧: ٣٠٨.
- (٥٩) المصدر السابق: ٣١٦.
- (٦٠) يتبع ب (وإن كان المناسب له؛ بملاحظة الروايات، كونه بمعنى الباطل، لا مجرد الكذب؛ لأن

- الفناء مصداق بارز للأول، وإن صدق عليه الثاني أحياناً). وأما الاستشهاد....
- (٦١) الوسائل ١٧: ٣٠٣.
- (٦٢) المصدر السابق: ٣٠٥.
- (٦٣) قرب الإسناد: ١٤٨. وأورده صاحب الوسائل في ١٧: ٣٠٦، نقلاً عن الكافي: عن العدة، عن سهل، عن علي بن الريان، عن يونس. وهذا ضعيف؛ بسهل، لكن رواية الريان المروية في قرب الإسناد وعيون أخبار الرضا عليه السلام (٢: ١٤) صحيحة تامة.
- (٦٤) الوسائل ١٧: ٣٠٧؛ الكافي ٦: ٤٣٣.
- (٦٥) السنن الكبرى ٧: ٢٨٩.
- (٦٦) مسند أحمد ٣: ٣٩١.
- (٦٧) صحيح البخاري ٦: ١٤٠.
- (٦٨) الطبقات الكبرى ٨: ٤٤٠.
- (٦٩) مجلة فقه أهل البيت، العدد ٤٠: ١٩.
- (٧٠) مثال الأولى في الوسائل ٢٢: ٧٣، و٢٥: ٧٣؛ ومثال الثاني ١٧: ٣٥٨، و٣: ٤٠٩.
- (٧١) معجم رجال الحديث ٩: ٢٥٤ - ٢٥٥.
- (٧٢) الوسائل ١٧: ٣٠٩.
- (٧٣) المصدر السابق: ٣١٦.
- (٧٤) المصدر السابق: ٣١٢.
- (٧٥) الوسائل ٣: ٣٣٢.
- (٧٦) الوسائل ١٧: ٣٠٩.
- (٧٧) المصدر السابق: ١٢٤.
- (٧٨) المصدر السابق.
- (٧٩) الوسائل: ١٢٣.
- (٨٠) المصدر السابق.
- (٨١) المصدر السابق: ١٢٤.
- (٨٢) المصدر السابق: ١٢١.
- (٨٣) المصدر السابق.
- (٨٤) الوسائل ١٦: ١٧٠ - ١٧٥.
- (٨٥) مفاتيح الشرائع ٢: ٢١.
- (٨٦) مجلة فقه أهل البيت، العدد ٤٠.
- (٨٧) الكافي ٥: ١٢٠.
- (٨٨) التهذيب ٦: ٣٥٧.
- (٨٩) الاستبصار ٣: ٦٢.
- (٩٠) من لا يحضره الفقيه ٣: ١٦١.

- (٩١) الوسائل ١٧: ١٢٢.
(٩٢) مسائل علي بن جعفر: ١٥٦.
(٩٣) مصباح الفقاهة ١: ٣٠٩.
(٩٤) صحيح البخاري ٢: ٢.
(٩٥) أخرجه غير واحد، منهم: الترمذي في سننه ٥: ٢٨٣.



فقه الموسيقى عند السيد بهشتي عرض وبيان

السيد علي باقري(*)

ترجمة: الشيخ علي قازان

عندما كان السيد الشهيد الدكتور بهشتي رحمته الله يشغل منصب إمامة الجماعة في مسجد ومركز هامبورغ الإسلامي في ألمانيا (١٩٦٤ - ١٩٧٠م) أجاب عن سؤال وجه إليه حول حرمة الموسيقى، فقال: لا بد قبل توضيح رأي الإسلام في الموسيقى أن أشير إلى نقطة، وهي أنني لم أعر على هذه المفردة «الموسيقى»^(١) في آيات القرآن الكريم والروايات. أما بالنسبة للقرآن الكريم فهي ليست موجودة فيه قطعاً، وأما في الروايات فلا وجود لها أيضاً على ما أعلم، وعندما كان فقهاؤنا يريدون التحدث عن حكم الموسيقى في الإسلام كانوا يبحثون الموضوع تحت عنوان حكم «الغناء» في الإسلام من جهة، وحكم آلات اللهو من جهة أخرى. وربما ذكرت الكتب الفقهية بحث الغناء وإلى جانبه بحث آلات اللهو.

لقد وردت كلمة «لهو» في القرآن الكريم مرات متعددة؛ فقال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْواً انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾ (الجمعة: ١١)، وقد كان من عادة بعض المسلمين ضعيفي الإيمان أنهم كلما سمعوا عزفاً من خارج المسجد، أو قرعاً للطبول المعلقة عن وصول قافلة تجارية من خارج مكة، أن يخرجوا لمشاهدة هذا الحفل الطربي، أو لاغتنام فرصة الاتجار مع القافلة قبل أن يسبقهم أحد إليها، ويتركون بالتالي الخطبة التي كان يلقيها الرسول ﷺ في صلاة الجمعة. فجاءهم الانتقاد في هذه الآية: ﴿قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾، أي يجب أن لا تتركوا خطبة

(*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية.

● **فقه الموسيقى عند السيد بهشتي، عرض وبيان**

الرسول ﷺ في صلاة الجمعة، وتذهبوا في طلب التجارة وأعمالها، أو قضاء الأوقات الممتعة؛ فالمصلحة التي أودعها الله عز وجل في سننه لأهل الإيمان والعمل الصالح هي مصلحة أعلى بكثير من تلك التي تبتغونها من حضوركم في حفلات الفرح والطرب، أو وسائل التسلية أو اللهو، أو السبق إلى المتاجرة مع القافلة الواصلة حديثاً.

وقد اشتهر القول بأن المقصود من كلمة «اللهو» إطلاقها على صوت المزمار والطبول وعازفيها، وهو ما كانت القوافل التجارية تستعمله لإعلام الناس عن قدومها إلى المدينة، فيأتون ويتاجرون معها. وكان هناك مَنْ يأتي لأجل المشاهدة والتسلية، ومَنْ يأتي لإجراء المعاملات التجارية. وهذا شيء معروف حتى في يومنا هذا، حيث يقومون ببيع الأشياء القديمة في بعض الأماكن الصغيرة، حيث يقرعون الجرس للإعلام بأنهم جاؤوا للشراء.

ولكن لا يمكننا أن نستفيد من هذه الآية تحريم الموسيقى واللهو، بل يمكننا القول: إن الآية تريد أن تسأل: لماذا يترك هؤلاء صلاة النبي ﷺ ويذهبون؟ كما لا يمكننا أن نتوصل إلى حرمة التجارة أيضاً من هذه الآية.

لقد وردت كلمة «اللغو» في بعض الآيات القرآنية، حيث فسرها الفقهاء بنفس معنى «اللهو»، وقد كان «اللغو» مصباً للتوبيخ، ولكن لا يمكننا استفادة حرمة «اللهو» من هنا أيضاً. يصف الله المؤمنين فيقول: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾. إذاً، فالمؤمنون هم أشخاص يعرضون عن اللهو^(١). وتتحدث الآية ٧٢ من سورة الفرقان عن صفات العباد الطاهرين فتقول: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾. فهؤلاء لا يشهدون بالباطل، ولا يشاركون في مجالس الباطل، وعندما يمرون باللغو فإنهم يتجاوزونه بنبالة.

﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ﴾، أي عندما يطرق اللغو آذانهم يتجنبونه ويعرضون عنه. فالظاهر إذاً أنه لا يمكن الاعتماد على هذه الآيات لإثبات حرمة الموسيقى، سواء كان اللغو بمعنى اللهو أم اللهو بمعنى اللغو، أم أن لـ «اللغو» معنى مستقلاً. وعلى هذا يمكننا القول: إنه ليس هناك آية قرآنية يمكن أن نستفيد منها حرمة الموسيقى أو حتى حرمة اللغو والغناء. هذا بالنسبة للآيات.

أما الروايات فلدينا منها ما يتحدث عن ضرب الأوتار، والطنبور، وأمثالها، مما

الاجتهاد والتجديد - العدد الثامن عشر، السنة الخامسة، ربيع ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

يطلق عليه تسمية آلات الطرب وآلات اللهو. وهذه الروايات تتفاوت في دلالتها على حرمة استعمال هذه الآلات. وهي روايات موجودة في كتب الشيعة والسنة. وهذه الروايات تريد القول في الجملة: إن الغناء حرام، وكذلك استعمال آلات الطرب، من قبيل: الكمان، والعود، وغيرها من الآلات الوترية، ك«التار»^(٣)، والطبل، والدف، و...

و قد استتبط بعض الفقهاء أن هذه الروايات لا تريد القول: إن الموسيقى كلها حرام، بل المحرم هو مجالس اللهو واللعب، ومجالس الترف التي كانت تعقد عادة في بيوت الأغنياء والحكام وأصحاب الثروة والسلطة، وذلك زمن حضور الإمام المعصوم^(عليه السلام) وقادة الدين^(عليهم السلام). وكانت هذه المجالس من النوع الذي يدعى إليه مغنٌ، ليكون كما الملح للطعام. فالغناء والعزف كانا لتشجيع الحاضرين على ارتكاب معاصٍ أخرى. والواقع أن هذا النوع من الغناء والعزف المحكوم بالحرمة كان في مجالس يختلط فيها الرجال بالنساء، في مجالس الممذات، والخلاعة، والزنا، والفسق والفجور، والأغاني المشجعة على هذه الأمور.

وبالتالي فخلاصة الكلام هي أنه لا يحرم الغناء، وليس كل عزف حرام. فالغناء والعزف الذي يجذب الحاضرين أو المستمعين إلى المعصية، ويشبطهم عن الالتزام بقوانين العفة والتقوى، ويضعف إرادتهم أمام المعاصي والتلوث بها، ويشجعهم على المشاركة في الفساد والمعصية، هذا النوع من الموسيقى هو الحرام. أما إذا كان هناك غناء أو عزف ليس له هذا الأثر فليس بحرام. هذا هو رأي بعض العلماء والفقهاء، الذين فهموا الروايات على هذا النحو.

وعليه يمكننا القول: إن الحرام من الغناء أو الموسيقى هو كل نوع يحض المستمع على اتباع الميول الجنسية، وبالتحديد ينقله إلى حالة من اللامبالاة في ارتكاب المآثم، ويشجعه على مواجهة الفسق والفجور، والأعمال المنافية للعصمة والطهارة، والمؤدية إلى توهين التقوى، وتحريك بواعث الشهوة في النفس لكي يرتكب المعصية، ويدوس القانون الإلهي وتعاليم الأنبياء بقدمه، بحيث تضعف رقابته المحافظة على العفة والتقوى، وينسى القيم الإنسانية العليا ولو بشكل مؤقت. هذا هو القدر المسلم. ولكن هناك أنواع أخرى من الغناء والموسيقى التي حرمها الإسلام قطعاً. ويجدر الانتباه هنا إلى مدى تناسب كلمة «اللهو»، أو على الأخص «اللعو»، مع هذا النوع من الموسيقى. ففي كلمات الفقهاء: إن

اللهو ما ينهى عن ذكر الله. وهنا يتم بيان مرحلة خاصة من الغفلة عن ذكر الله، وهي أن الإنسان المؤمن عندما يواجه المعصية أو العثرة فإنه يتذكر الله تلقائياً؛ لأن العمل حرام، والله قد نهى عنه، فيقول: «إذا فلأجتنبه». وهذه الحالة التي تعرض على الإنسان المؤمن عندما تتوفر له المعصية هي من الضمانات الفعالة المحافظة على العفة والفضيلة بين الناس. وفي الواقع فإن أحد أهم خصائص الإيمان هي أنه شرطة الباطن. عندما يكون الإنسان جالساً لوحده، وتعرض له المعصية، فإن إيمانه الداخلي وضميره الإلهي يحذره بأن «الله يراقب أعمالك، لا تفعل». هذا النوع من التوجه إلى الله هو أحد أهم قيم التربية الدينية.

وعلى هذا يمكننا تلقائياً القول: إن النوع الحرام من الموسيقى أو الغناء هو ذلك الذي يضعف هذا التوجه عند الإنسان إلى الحد الذي ينسى معه كلياً أن هناك إله، ويصير غير مبالي، بل يؤدي إلى ارتكابه المعصية بشوق ورغبة. وأنا أعتقد أنه حتى لو لم تكن هناك آية أو رواية في هذا الأمر، بل خُلينا نحن وتعاليم الإسلام، بل وتعاليم الأديان، فيما يتعلق بقيمة الإيمان، لاستبطننا أن هذا النوع من الموسيقى محرّم.

ثم يكمل السيد الشهيد الدكتور بهشتي رحمته الله قائلاً: كل نوع من الغناء، الذي تعرفون أنه عند أدائه سيؤدي إلى ارتكاب مقدار قطعي من الحرام، ككثير من الأغاني، ولا سيما تلك التي تؤديها المطربات، فهو حرام. إذاً الحرام من الموسيقى والغناء والألحان هي تلك التي تترك هذا النوع من الآثار في المستمع، أي تجعله غير مبالي بارتكاب المعاصي، بحيث إنه حينما يواجه المعصية يكون غافلاً عن الله كلياً، أو يكون ذكر الله عنده ضعيفاً إلى درجة لا يمكن معها زجره عن المعصية. فالحرام من الغناء والعزف هو ما يضعف ذكر الله.

ومن هنا نستطيع أن نقول: إن الرأي القطعي للإسلام هو أن ما يكون من الغناء والعزف فاقداً لهذا الأثر يبقى الحكم عليه بالحرمة؛ لمجرد كونه غناءً أو عزفاً، مورد تردد. فمن المسلم أن هذا ليس من مسلّمات الإسلام، ولا يمكن نسبته إلى كل علماء وفقهاء الإسلام، أو حتى رأي فقهاء الشيعة. هذا ما أستطيع فعلاً الإدلاء به بالنسبة لموضوع الموسيقى.

الموامش

- (١) مذكور في المتن الفارسي «أو ما يعادلها في اللغة العربية». ولا معنى لهذه الجملة في الترجمة، ولكن ذكرناها حفاظاً على أمانة النقل.
- (٢) في النص الفارسي ترجم المؤلف رحمته الله كلمتي اللغو واللهو إلى الفارسية.
- (٣) آلة إيرانية ذات أوتار خمسة، وقد زيد عليها سادس.



الغناء في ميزان الفقه الإسلامي

نظرة متجددة

د. السيد علي رضا صدر الحسيني (*)

تمهيد

لم ترد مفردة الغناء في القرآن الكريم البتة. وفي المقابل زخرت بها العديد من الروايات والأحاديث، واعتبرتها تجسيدا بارزا للهو الحديث وقول الزور^(١)، بينما أشارت أخرى غيرها إلى ما يترتب على الغناء من آثار ومساوئ نفسية^(٢). والأمر الجدير بالاهتمام أن بعض الفقهاء رفع هذه الروايات إلى مرتبة التواتر^(٣).

تجّ مصادر التاريخ والأدب العربي الإسلامي بمفردة الغناء واشتقاقاتها من قبيل: التغني، والمغنية. ولا شك أن الوقوف على المعنى الدقيق لهذه المفردة كما وردت في النصوص الدينية وفي عصر الروايات، والإحاطة بتطبيقاتها ضمن الظروف التاريخية التي سادت ذلك العصر، سيّتح فهما أقرب إلى مقصود الشارع المقدّس. ومن هنا سنتناول في الفصل الأول من هذا المقال مفهوم الغناء في عرف المجتمع الإسلامي في الصدر الأول وما بعده، ثم نحلّل مفهوم هذا اللفظ في عصر المعصومين عليهم السلام. وننتقل بعد ذلك إلى الفصل الثاني لنبحث حكم الغناء في الآيات القرآنية والأحاديث المفسّرة لها.

وسنلمس في هذا البحث وضوح الرؤية القرآنية من موضوع الغناء، والدور التشريحي الذي اضطلع به المعصومون لبيان أمثلة الغناء المحرّم وفقاً للمعايير القرآنية.

١- مفهوم الغناء في عرف المجتمع الإسلامي

تعريف الغناء

الغناء (بفتح الغين) هي الثروة والقدرة، أمّا الغناء (بكسر الغين) فهو من السماع^(٤).

(*) عضو الهيئة العلمية في جامعة طهران، من إيران.

والغناء (بضمّ الغين) أيضاً بمعنى التغني، وهي حالة من التغني بالشعر يصاحبها التصفيق. إنّ للغناء في اللغة معنى عاماً، وهو الصوت الذي يؤدي بإيقاع وتطريب. ولهذا النوع من الأصوات الذي يخرج بإيقاع خاص وتصاحبه مضامين معيّنة آثار نفسية وروحية متباينة على الإنسان؛ فترى بعضها يبعث على الخفة والسرور؛ وبعضها الآخر يثير الشجن والحزن؛ منها ما يزرع السكينة والطمأنينة؛ ومنها ما يحرك النفس ويهيئها؛ وهنالك الأصوات التي توقد روح الحماسة والملاحم في الإنسان؛ وأخرى تثير الغريزة والشهوة الجنسية أو العواطف والمشاعر الإنسانية أو المعنوية.

نقل عن ابن سيده قوله: «الألحان أصوات متباينة؛ منها ما يبكي؛ ومنها ما يطرب؛ ومنها ما يسكن خاطر؛ ومنها ما يسرّ الإنسان ويسعده؛ وهناك الصوت الذي يلهب النفس ويشحنها بروح الشجاعة والإقدام. ولكل لحن شعره الذي ينسجم معه. فالصوت المطرب ينسجم مع الأشعار التي تتناول وصف الخمر ومجالس الغلمان والجواري، والصوت المسكن هو الذي يتناغم مع وصف جمال الرياض والزهور والبلابل، وتتسجم أشعار المديح والثناء مع الرابع». ويختم مقالته قائلاً: «هذه هي ضروب الغناء وأنواعه».

رادفت بعض معاجم اللغة العربية بين الغناء والسماع^(٥).

يقول الزبيدي في تاج العروس في شرحه لكلمة السماع بأنه: «ما التذّته الآذان من الصوت الحسن»^(٦). في حين يضيف ابن منظور في لسان العرب صفة التطريب على الغناء، قائلاً: «الغناء من الصوت ما طرب به»^(٧). وهذا القول أقرب إلى رأي الفقهاء، حيث إنّ صفة الطرب تطلق على الصوت الحسن الجميل المقترن بتحريك الملذات الغرائزية والنفسانية، وتبعث شحنة من السرور والانبساط في الإنسان. ومثال بارز على هذا النوع من الطرب هي الإثارة الجنسية. ولكن - كما سنوضح - هناك حالة غنائية واحدة فقط هي التي تؤدي إلى هذا النمط من الإثارة.

للغناء معنى لغوي جنسي واحد، لكنّه ينطوي على أنواع مختلفة. وهذا المعنى الجنسي هو الصوت الحسن واللحن الجميل الذي يطرب السامع، ويثير فيه المشاعر والأحاسيس.

فصوت الإمام السجاد زين العابدين عليه السلام في تلاوة القرآن والمناجاة، حيث كان أحسن الناس صوتاً وأعذبهم لحناً، حتى أنّ المارة كانوا يقفون على بابه ليستمتعوا بعذب

● الغناء في ميزان الفقه الإسلامي، نظرة متجددة

تلاوته وشجّيّ مناجاته؛ وكذلك ألحان المتصوفة في مجالس السماع؛ أو حذاء ركبان الأعراب وتغنّيهم بأشعار الشعراء في سوقهم الإبل؛ وكذلك ألحان اللهو والشهوات، كلّ هذه تدخل في المفهوم العام للفظ الغناء في اللسان العربي. بيد أنه يجب القول بأنّ اتّساع دائرة المعنى اللغوي لهذه اللفظة لتشمل جميع أنواع الصوت الجميل لا يعني بالضرورة أنّ الغناء كان بهذا الاتّساع في مختلف الأعصار والأمصار والمجتمعات، فمن المعلوم أنّ المعنى المتداول للفظ معيّن يتباين اتّساعاً وضيقاً عبر المراحل الزمنية؛ بفعل تأثيرات العوامل الاجتماعية؛ فأحياناً يشيع أحد مصاديق هذا اللفظ في مجتمع ما، فيؤدّي ذلك بالتبع إلى شيوع الاستعمال العربيّ له في ذلك المجتمع. ولفظ الغناء أبرز مثال على هذه الألفاظ. وهو ما سنبسّط البحث فيه في السطور القادمة.

طبيعة الغناء

يقول ابن خلدون عن الغناء: «صناعة الغناء هي تلحين الأشعار الموزونة بتقطيع الأصوات على نسب منتظمة معروفة، يوقع كل صوت منها توقيعاً عند قطعه، فيكون نغمة، ثم تؤلف تلك النغم بعضها إلى بعض على نسب متعارفة، فيلدّ سماعها لأجل ذلك التناصب وما يحدث عنه من الكيفية في تلك الأصوات».

ويضيف قائلاً: «إنّ الأصوات تتناسب واختلاف هذه النسب عند تأديتها إلى السمع بخروجها من البساطة إلى التركيب. وليس كل تركيب منها ملذوداً عند السماع، بل للملذوذ تراكيب خاصة. إنّ وفور الأنغام والألحان الصوتية يؤدّي إلى تنوّع الطرب ولدّته، ويتفاوت مقداره (الطرب) بين حدوده الدنيا والقصوى. فعندما يسمع الإنسان الأنغام والأصوات والألحان يخالجه شعور بالفرح والطرب، ومع تناسق ألحان الأصوات وتناغمها، وبرز الغناء، يزداد هذا الشعور ويتنامى^(٨).

إذاً، فالغناء عبارة عن عملية إدخال اللّمحات الجمالية على صوت الإنسان، عبر التقطيع الماهر للأصوات بنسب متناسبة ومعروفة. أمّا صفة التطريب والنشاط للغناء فترجع إلى خصوصيات الألحان والأنغام التي تؤدّيها الأصوات.

أنواع الغناء

نقلنا عن ابن سيده أنّ الأنغام المختلفة وأنماط الغناء المتنوعة تولّد إحساساً متنوعاً

ومتبايناً في المستمع. فغناء الطرب والفرح يحرك في الإنسان غرائزه النفسية، وبخاصة الرغبات الشهوانية؛ وغناء الحماسة وأناشيد الملاحم تثير في المحاربين النخوة والشجاعة في ميادين المعركة؛ ونوع ثالث يداعب الروح وخلجاتها، فيترك فيها أثراً طيباً، من النوع الذي يخلق معه المتصوفة في مجالس السماع؛ وأما النوع الرابع فيشمل الأنغام التي تحرك النشوة واللذة في النفس وتحفزها على النشاط، دون أن تثير الغرائز النفسانية والشهوانية، وهو من النوع الذي يتغنى المرء به في خلواته.

ينقل ابن الأثير في النهاية عن ابن الأعرابي قوله: «كان العرب قبل الإسلام يتغنون في كل حال كانوا عليه، في الأسفار الطويلة، وهم على ظهور الإبل يجوبون الصحاري، أو في أوقات استراحتهم في منازلهم، وكانوا يسمون هذا الغناء بـ «الركباني». وروي أنه عندما نزل القرآن الكريم أحب الرسول الأعظم ﷺ أن يستبدل المسلمون غناء الركبان بالتغني بتلاوة القرآن»^(٩). وقد أجاز الخليفة عمر حذاء الأعراب، وهو الإنشاد الذي تساق به الإبل. والخلاصة أنه يوجد نوع من الغناء للترفيه والتطريب، يختلف عن النوع الأول الذي يحرك الغرائز والشهوات.

وكذلك ينقل ابن الأثير عن عائشة زوج النبي الكريم ﷺ أنها قالت: كانت عندي جارتان تغنيان البغاث، وبعد أن ينتهي من نقل كلام عائشة، يقول: مرادها أن المغنية لم تكن من أهل اللهو واللعب.

تاريخ الغناء في العصر الإسلامي

لعلّ إطلالة سريعة على المسيرة التاريخية لانتشار الغناء في المجتمع الإسلامي في القرون الثلاثة الأولى ستعطينا فكرة عما إذا كان مفهوم الغناء في عرف المعصومين عليهم السلام هو نفسه المفهوم الجنسي والعام اللغوي، أو أن شيوع تداوله أو ما يصطلح عليه بـ «الاستعمال الغالب» بدأ في تلك الحقبة؟

جرت سنة التاريخ على أن يشيع نمط غنائي معين، ويسود على بقية الأنماط في حقبة معينة من تاريخ بلد ما أو حضارة معينة أو منطقة بعينها أو نحلة أو فئة خاصة في أمة ما. وهو ما يجعل إطلاق كلمة الغناء تدرج في دائرة الاصطلاح المذكور «الاستعمال الغالب». فعلى سبيل المثال: عندما يذكر لفظ الغناء في تلك الحقبة أو الحضارة أو المنطقة

● الغناء في ميزان الفقه الإسلامي، نظرة متجددة

أو النحلة دون قرينة تحدّد مقصود اللفظ فإنّ المقصود بطبيعة الحال سيكون ذلك النمط الغالب للغناء. فإذا استوعبنا هذه المسألة سنستنتج أنّه من الحريّ بنا عند تعريفنا لفظ الغناء عدم التمحور حول المعنى اللغوي، بل يتعيّن الأخذ بنظر الاعتبار التطبيقات والاستعمالات الأخرى لهذا اللفظ عبر مراحل التاريخ المختلفة، وحتى المناطق الجغرافية المختلفة.

ينقل المسعودي، المؤرخ الشهير في القرن الرابع الهجري، سرد رئيس المغنين تاريخ الغناء عند العرب للخليفة العباسي المعتمد بالله، المتوفى عام ٢٧٩هـ، قائلاً: «إنّ الحداء في العرب كان قبل الغناء، حيث كانوا يحدون به الإبل، وإنّ أول السماع والترجيع فيهم، ثمّ ما لبث أن اشتق منه الغناء، وانتشر بين العرب، حيث كان لهم به ولع شديد. بالنسبة لقريش لم تكن في بادئ الأمر تعرف غير (غناء النصب)، ثم ظهر فيها عزف العود المصاحب للغناء، وأقبلوا على غناء الجواري». ويضيف قائلاً: «كان الخليفة الأموي الوليد بن يزيد بن عبد الملك (المتوفى عام ١٢٦هـ) مولعاً بمجالس الشراب واللهو والطرب، شغوفاً بالسماع والغناء، وكان يجالس الملهين، ويظهر الشرب والملاهي والعزف. وغلبت شهوة الغناء في أيامه على الخاص والعام. وكان أول من حمل المغنين والمغنيات من الأقاليم الإسلامية الأخرى إلى عاصمته، فاشتهر العديد من هؤلاء المغنين، من أمثال: ابن سريج، ومعبد، وغريص، وابن عائشة، وابن محرز، وطويس، ورحمان. كما أنّ قصص المجون والخلاعة التي اشتهر بها والده الخليفة يزيد بن عبد الملك مع اثنتين من مغنيات البلاط الأموي، وهما حبّابة وسلامة، كانت قد انتشرت على كل لسان».

من ناحية ثانية أورد المؤرخ الإسلامي الطبري في تاريخه^(١٠) أنّ ولع عبد الله بن جعفر بن أبي طالب بالغناء بلغ درجة جعلت معاوية يكيل له اللوم. ينقل الطبري نفسه قولاً لعبد الله بن الزبير في الإمام الحسين عليه السلام بعد استشهاد وتعرّضه ليزيد، قائلاً: أقسم بالله ما كان الحسين ممّن يبيعون القرآن بالغناء، والصوم بالشراب، ومجالس ذكر الله بالصيد. وفي دفاعه عن معاوية يقول ابن خلدون: كان معاوية في حياته ينهى يزيد عن سماع الغناء^(١١).

وضمن تحليل تاريخي لمسيرة تطور الغناء وانتشاره في المجتمع المسلم يقول ابن خلدون: «قبل الفتوحات الإسلامية كان الحداء في صورته البسيطة البدائية هو الشائع

عند العرب. وبعد انطلاق تلك الفتوحات تقاطرت جموع الرجال والنساء والجواري، ممن تمرّسوا على فنون الغناء المختلفة والعزف على آلات الموسيقى واللهو، من مختلف البلدان على مراكز العالم الإسلامي والحجاز والعراق، فتعرّف المسلمون على الغناء الشائع في البلدان غير الإسلامية. وفي تلك الحقبة كانت تصبّ على العرب المسلمين الثروات والأموال من بقية أقطار الدولة الإسلامية، وكانوا غارقين في الملذات والشهوات والجواري ومجالس اللهو والمجون^(١٢).

وذكر المسعودي أنّ بداية ظهور مجالس اللهو واللعب كان في النصف الثاني من القرن الأول في الشام مركز الخلافة الأموية؛ وذلك لمجاورتها الإمبراطورية الرومانية، ثم انتشرت في باقي أنحاء الدولة الإسلامية، كالعراق والحجاز، فشاع بذلك مناخ المجون والفسق على المجالس العامة والخاصة في المجتمع الإسلامي، وبالتحديد بعد انطفاء وهج الفتوحات، أي في القرنين الثاني والثالث الهجريين، فكان الخلفاء بعد معاوية، وخاصة العباسيون منهم، منغمسين في هذه الأجواء الملبّدة بالفسق والفساد، ما خلا استثناءات قليلة. وقد تركوا قصصاً كثيرة تسجّل حكايات تلك الحقب ولياليها الحمراء، ومن جملتها ألف ليلة وليلة في بغداد.

الغناء في العرف

يمكننا في ضوء الشرح الذي قدّمناه عن مواصفات الغناء الذي شاع في القرنين الثاني والثالث الهجريين - أي في عهد الإمام الخامس عليه السلام والأئمة من بعده - أن نتبيّن أنّ ملامح اللون الغنائي الذي كان سائداً آنذاك هو ذلك الذي روّجت له الحكومات الأموية والعباسية من خلال فتح أبواب مركز الخلافة لسبيل المحترفين من المغنيات والمغنين، الوافدين من بلاد فارس وبلاد الروم، وازدهار سوق المجون والفسق واللهو والطرب في محافل المسلمين العامة والخاصة، فيكون من الطبيعي والحال هذه أن لا يكون المفهوم الجنسي الخليع للغناء، وهو النموذج الذي كان شائعاً في تلك الفترة - دون الالتفات إلى الأنواع الرائجة الأخرى -، هو مراد المعصومين عليهم السلام. ومن البديهي أيضاً أن يكون مراد السائل الذي سأل المعصوم عن حكم الغناء هو نفس هذا النموذج الشائع آنذاك. وإذا أردنا أن نوضّح الموضوع من خلال علم الأصول نقول: إنّه نظراً لشيوع استعمال مصطلح الغناء

● الغناء في ميزان الفقه الإسلامي، نظرة متجددة

للتعبير عن ذلك النمط فقد صدق على اللفظ مفهوم الاستعمال الغالب، ومن ثمّ انصرف اللفظ من معناه العام الشامل إلى هذا المعنى الخاص المحدّد. وأغلب الظنّ أنّ غلبة استعمال لفظ الغناء في تلك الفترة بهذا المعنى اللهوي الماكن لم يترك مجالاً لاستعماله في المعاني الأخرى التي تشير إلى النوع الصحيح غير الفاسد، مثل: التغنّي بالقرآن بلحن شجيّ له وقع في النفس، على الرغم من رحابة المعنى الذي يكتنف اللفظ. وما يعزّز هذا الاحتمال أنّه لم يردّ عن المعصومين (عليهم السلام) لفظ «التغنّي بالقرآن» أبداً. فعدم ورود لفظة الغناء واشتقاقاتها في روايات المعصومين في القرنين الثاني والثالث للدلالة على هذا الأنواع من الأصوات العذبة دليلٌ آخر على غلبة المفهوم اللهوي للغناء في الاستعمال العام لدى المجتمع الإسلامي.

استنتاج

يقودنا هذا البحث إلى استنتاج منطقي هو أنّ المعنى اللغوي للغناء هو الصوت العذب المطرب، الذي ينتج عن تطبيق صناعة خاصة على اللحن. ويلتقي هذا التعريف مع ما ذكره مشهور الفقهاء عن الغناء، وهو صوت له ترجيع مطرب. بيد أنّ للصوت مصاديق عديدة بالنظر إلى مضمون اللحن ونوعه والتقسيمات المستخدمة. ولذلك فإنّ تأثيراته - بطبيعة الحال - تكون متنوعة ومختلفة؛ بعضها يؤدي إلى الإثارة الجنسية؛ وبعضها الآخر إلى إلهاب روح الحماسة والتوّب؛ وثمة نوع آخر يشعر معه المرء بالالتذاذ والسكينة. في العصر الجاهلي كانت هذه الصناعة بدائية وبسيطة، ولكن انطلاق الفتوحات الإسلامية، وتوافد الجوّاري والمغنيات من فارس وبلاد الروم، وكذلك الإقبال الشديد للخلفاء الأمويين والعباسيين على هذه الصناعة، جعل منها صناعة رائجة لدى العرب المسلمين. وكانت الجوّاري الفارسيات والروميات يحين مجالس الطرب والغناء في بيوت أسيادهنّ، التي كانت تقام في كلّ حي وزقاق. وفي ظلّ هذه الظروف سعى المعصومون (عليهم السلام) إلى درء الخطر عن المفاهيم الأخلاقية والمعنوية التي تنتظم المجتمع الشيعي وصيانتها، من خلال إصدار الأحكام والتعاليم التي تحصّنه ضدّ هذه الظاهرة. لذلك كان المقصود بالغناء في كلام الأئمة، ابتداءً من الإمامين الرابع والخامس، هو هذا الغناء الذي جاء نتيجة إرهابات وتحولات اجتماعية وسياسية عصفت بالمسلمين، ولا يمكن حمله بأيّ شكل من الأشكال على المعنى اللغوي للغناء.

٢- الحكم الفقهي للغناء

إن حرمة الغناء في الفقه الشيعي مؤكدة، ولا خلاف في ذلك بين فقهاء الشيعة في الجملة^(١٣). وتتقيد القول في هذه المسألة يستدعي البحث في مسائل منها: التغني، والاستماع، والتعليم، التعلم، وأخذ الأجرة، وإقامة مجالس الغناء، ودعوة المغنيات، والبيع والشراء ودفع الأجر.

ولعل الخطوة التمهيدية الأولى لولوج هذا البحث هي مسألة تحديد الغناء المحرم ودائرته.

لقد قسم أئمة أهل السنة الأربعة الغناء إلى قسمين: حلال؛ وحرام. واعتبروا ما كان مناسباً آلات اللهو والفسق، وفيه مجلبة للفساد أو الفتنة، حراماً، وكل ما عدا ذلك حلال^(١٤). في حين لا يوجد مثل هذا التقسيم لدى فقهاء الشيعة؛ إذ إنهم يحرمونه مطلقاً، ما خلا مستثنيات تخرج الغناء عن دائرة الحرمة، وفي المقابل هناك فقهاء لم يقبلوا بهذه المستثنيات^(١٥). وكما يقول العاملي في مفتاح الكرامة فإن جميع الذين لم يذكرنا هذه المستثنيات - مثل الشيخ المفيد وسالار - ينضون تحت هذا الفريق^(١٦). ولا يوجد اتفاق حول عدد هذه المستثنيات؛ فبعض جواز الاستماع إلى الغناء في مجالس الأعراس؛ ويوسع بعضهم دائرته لتشمل الأعياد؛ وأضاف فريق ثالث الحداء الذي تساق به الإبل^(١٧). يقول النراقي بجواز التغني بالقرآن وأي ذكر أو دعاء أو مناجاة^(١٨). ويضيف المحقق السبزواري إليها مراثي الإمام الحسين عليه السلام^(١٩).

وهنا تبرز مسألة أخرى مثيرة للجدل، وهي هل أن الغناء محرم لذاته أو أن حرمة لاشتماله على محرم من خارج، أي إذا اقترن بإحدى المحرمات الأخرى؟ للرأي الثاني تاريخ طويل عند أهل السنة. وهو الرأي المعتمد عندهم^(٢٠). ومن الفقهاء الشيعة كان الفقيه والمحدث الشهير الفيض الكاشاني أول من أخذ بهذا الرأي^(٢١). وقد جوبه حينها بمعارضة شديدة من قبل الفقهاء الذين جاؤوا بعده، باستثناء السبزواري، صاحب كفاية الأحكام؛ فقد كان الفقيه الوحيد الذي رأى هذا الرأي، ما جعل العاملي يصفه بالتبعية للغزالي وبقية علماء أهل السنة الذين يقولون بحرمة الغناء فيما لو اقترن بعمل خارجي منكر فقط^(٢٢).

وفي خضم هذه الآراء سنحاول تحليل وتمحيص الأدلة التي استدلت بها القائلون

بحرمة الغناء مطلقاً، في أية صورة كان من الفرح والطرب والالتذاذ، ثم بعد ذلك نبسط الحديث في ما نراه صحيحاً من الآراء.

أدلة الحرمة المطلقة

أ- الإجماع

تمسك الشيخ الطوسي في كتابه «الخلافا» بإجماع فقهاء المذهب على حرمة الغناء^(٢٣). ولم يشذ عن ذلك الشيخ الأنصاري^(٢٤)، الذي قال باتفاق فقهاء الشيعة على الحرمة. وزاد على ذلك صاحب الجواهر بأن قال بتحقيق الإجماعين: المحصل؛ والمنقول، على حرمة الغناء، معتبراً أن ذلك من ضروريات الفقه الشيعي^(٢٥). ولا شك في أن زعم الإجماع، الذي طرحه الشيخ الطوسي، يدل على أنه استنبط حكم الحرمة من المصادر والأصول الفقهية الشيعية المعتبرة التي كانت في متناوله. ومع ذلك فإن هذا الاستنباط مطروح للمناقشة؛ لجهة أن الشيخ الطوسي غالباً ما لجأ في كتابه «الخلافا» إلى ما يسميه بـ (إجماع الفرقة)؛ للانتصار لرأيه، حتى في أكثر المسائل خلافاً بين الفقهاء، وقد رصد الشهيد الثاني أربعين حالة من حالات الإجماع المزعومة للشيخ الطوسي، وأفتى هو نفسه بخلافها في كتاب آخر^(٢٦). وهذا ما جعل الفقهاء من بعده يترددون في اعتماد إجماعات كتاب الخلافا. فضلاً عن أن الاستدلال بإجماع السلف هو استدلال ناقص غير تام؛ لأنه، بالإضافة إلى بروز مشكلة الأسانيد، لم يثبت مثل هذا الإجماع عن السلف.

ومن ناحية ثانية فإن كلام صاحب الجواهر غير مقبول؛ لجهة أن الإجماع معناه الحصول على فتاوى جميع فقهاء الشيعة، والحال أن الكثير منها غير مسجل في المصادر الحالية. كما أن الإجماع المنقول بالخبر الواحد لا قيمة له عند الأصوليين^(٢٧). وهناك معضلة أخرى تعترض هذا الإجماع، وهي أن وجود الدليل المقطوع السند، أو محتمل السند، يضعف من قوة هذا الإجماع في نظر الفقهاء، أو يفقده اعتباره^(٢٨)؛ لأنه في ظل الروايات العديدة يبدو أن استناد المتفقيين على حرمة الغناء بأنواعه إلى وجود دليل قاطع آخر خارج عن متناولنا قال به المعصوم عليه السلام بعيداً للغاية.

ربما يتم الاستناد إلى «الحكم المستقل للعقل العملي»، فيقال: إن العقل العملي يحكم بفساد الغناء، وإن فاعله يستحق الذم. ولكن لا يخفى بطلان مثل هذا الزعم؛

وذلك لأنّ الحكم المستقلّ للعقل العملي على فساد الغناء يكون في حالة واحدة فقط، وهي تسببه في فساد اجتماعي أكبر، أو تعطيله للشؤون الحياتية للناس، أو إحداث خلل في النظام الاجتماعي، أو ثبوت استحقاقه للعذاب الإلهي، ومن المعلوم عدم ثبوت ترتب جميع هذه النتائج على أقسام الغناء. أمّا الحكم غير المستقل للعقل، الذي يأخذ عن الشرع كبرى القياس، ويقوم بإثبات صغرى القياس والمصاديق الأخرى، فهو الآخر غير تامّ؛ وذلك لعدم وجود الكبرى الكلية للشرع التي تثبت حرمة جميع مصاديق الغناء.

ب - الكتاب الكريم

لم يرد ذكر الغناء في القرآن مطلقاً، ولا حتى في آية واحدة. بينما احتجّت روايات عديدة بآيات من القرآن. وهذه الآيات هي:

١. ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾ (المؤمنون: ٣).
 ٢. ﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ﴾ (القصص: ٥٥).
 ٣. ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ (لقمان: ٦).
 ٤. ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ * حُفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ﴾ (الحج: ٣٠ - ٣١).
 ٥. ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا... وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا... وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ (الفرقان: ٧٢).
 ٦. ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ١٧ - ١٩).
- وفي البداية نطرح دلالات هذه الآيات للتحليل والتمحيص، لنبحث بعدها مسألة الاستدلال بها بالاستعانة بالروايات المتصلة بها.

الآيات التي تدمّ اللغو

ورد ذمّ اللغو في آيات من سور المؤمنون والقصص والفرقان. وقد تم تطبيقها على

● الغناء في ميزان الفقه الإسلامي، نظرة متجددة

الغناء من باب الجري والتطبيق على المصاديق والأفراد. و«اللغو» في اللغة هو السَّقَطُ وما لا يعتدّ به، من كلام وغيره، ولا يُحصل منه على فائدة ولا نفع^(٢٩).

ولكن - كما نرى - لا يستفاد من هذه الآيات حرمة الغناء بالجملة؛ لأنه أولاً؛ إذا أردنا شمولها لجميع أنواع الغناء فيجب أولاً إثبات اللغو العقلاني والشرعي لهذه الأنواع كلّها. وهذا لم يحصل. فبعض أنواع الغناء لها فوائد عقلية، وهي ليست لغواً من الناحية العقلانية. كما أنه لا يوجد دليل على اللغوية الشرعية لفوائد الغناء العقلية، ولم يثبت أنّ جميع أنواعه لا فائدة منها من الناحية التعبدية.

وثانياً؛ لا دلالة لهذه الآيات على صدور حكم تحريمي. فلو كانت لها دلالة تامة على التحريم لوجب أن تكون المواصفات المذكورة للمؤمنين في هذه الآيات هي مواصفات واجبة شاملة لكل المؤمنين. وهذه نقطة موضع تأمل وبحث؛ إذ إنّ الآيات الثلاث هي في حقّ المؤمنين المتّقين والمميّزين. والدليل على ذلك ذكر الآية لمواصفات من قبيل: إحياء الليالي بالعبادة والتهجّد، والخضوع والخشوع في الصلاة، وهي مواصفات لا يوجبها الفقهاء.

تحليل الروايات

بالنسبة إلى الروايات التي تربط الآية ٧٢ من سورة الفرقان بموضوع الغناء؛ يمكن الاستدلال بها في استنباط حكم الغناء، فهي:

١- عن محمد بن أبي عبّاد، وكان مستهتراً بالسّماع، ويشرب النبيذ، قال: سألت الرضا عليه السلام عن السماع؟ فقال: لأهل الحجاز فيه رأي، وهو في حيز الباطل واللهو، أما سمعت الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾^(٣٠).

في هذه الرواية ينبّه الإمام الرضا عليه السلام السائل، وهو من عشاق السماع والغناء، بأنّه لغو ولهو، ويقع في دائرة الباطل. ولعلّ القرائن الموجودة في هذه الرواية تشير إلى أنّ الإمام عليه السلام لم يكن في صدد بيان حرمة الغناء، بل أراد تبيان عدم صلاح هذا العمل وعبثيّته التي تقرن بالكراهة.

القرينة الأولى هي أنّ الإمام عليه السلام لم ينه السائل المتّيمّ بالسماع، والذي كان هو المبادر للاستفسار عن حكم المسألة، لم ينهه عن هذا العمل، حتى أنّه لم يصريح بحرمة

هذا العمل، بل اكتفى بوصفه من أعمال الباطل.

القرينة الثانية هي أنّ عدول الإمام عليه السلام من الإشارة إلى آيات العذاب إلى الآيات التي تصف المتقين منافٍ لإرادة النهي التحريمي، وهو إلى النهي التنزيهي أقرب. أمّا القرينة الثالثة فهي أنّ الإمام عليه السلام كان في صدد بيان رأي أهل الحجاز في الإباحة التامة (بالمعنى الأخص)، وبدون منقصة، لذلك فإنّ ردّ هذا الرأي لا يثبت سوى وجود المنقصة في السماع، ولا شيء أكثر. وبعبارة أخرى: إنّ دلالة الرواية على حرمة الغناء غير تامة، ولا تؤكد إلّا على كراهة ومنقصة هذا العمل.

٢. عن أبي أيوب الخزاز قال: نزلنا بالمدينة، فأتينا أبا عبد الله عليه السلام، فقال لنا: أين نزلتم؟ فقلنا: على فلان صاحب القيان، فقال: كونوا كراماً...، فقلنا: لا ندري ما أردت بقولك: كونوا كراماً؟ فقال: أما سمعتم الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾^(٣١).

وسند الرواية معتبر. وسعيد بن جناح الأزدي إمامي ثقة، وسهل بن زياد وسائر رجال السند أيضاً ثقات. ووجه الاستدلال هو أنّ الإمام عليه السلام بتذكيرهم بالآية الكريمة: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ أراد نهي أبي أيوب وأصحابه عن الاقتراب من مجالس الغناء واللهو واللعب التي اعتاد على إقامتها صاحب هذا المنزل، وبدلاً من نهيم صراحة لجأ إلى طريق غير مباشر، ثم عرج على هذا الأمر في نهاية المطاف.

بيد أنّ هذا الاستدلال على حرمة الغناء مطلقاً غير تامّ؛ وذلك أولاً: من غير الواضح بالضبط ماهية العمل المنكر الذي نبّه عليه الإمام عليه السلام، فهل كان النهي عن حضور مجالس اللهو والقيان والفساد التي كان يقيمها صاحب المنزل، أم أنّ مراد الإمام عليه السلام هو ارتيابه من القيان، أو الاستماع إلى أيّ غناء في ذلك المنزل؟ وفي الافتراض الأخير لا يعلم نوع الغناء الذي كان في المنزل والذي نهى عنه الإمام، فهل كان غناءً منكراً أم عادياً؟ ولا ريب أنّ الافتراض الأخير هو الذي يمكن أن يحمل دلالة على الحرمة المطلقة للغناء. وفي ظلّ هذا الغموض فإنّ دلالة الرواية على المقصود غير تامة. ويبقى الشيء الأكيد هو دلالة الرواية على فساد حضور مجالس اللهو واللعب والقيان. وبعبارة أخرى: إنّ نظراً إلى أنّ حيثيات الواقعة التي تتناولها الرواية غير واضحة المعالم بالنسبة لنا فلا يمكن تعميمها وإطلاق حكمها.

وثانياً: إن دلالة كلام الإمام عليه السلام لم تكن في الأصل على الحرمة التامة؛ لأنه بالنظر إلى كون السائل من أبرز أصحاب الإمام عليه السلام أراد أن ينهاه عن ارتكاب فعل منكر فيه منقصة، وهذا العمل المنهي عنه كان عملاً منكراً.

آية اللعب

من الواضح عدم وجود آية علائم على الغناء والتغني في الآية الكريمة: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُمْ لَأَتَّخِذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ١٧ - ١٩). وإنما كان الاستدلال بها استناداً إلى رواية عبد الأعلى، نقلاً عن الإمام الصادق عليه السلام، التي يحمل فيها بشدة على أولئك الذين ينسبون تجويز التغني بالأغاني والأشعار الجاهلية إلى الرسول الكريم ﷺ. ونصّ الرواية هو: عن عبد الأعلى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغناء؟ وقلت: إنهم يزعمون أن رسول الله ﷺ رخص في أن يقال: جئناكم جئناكم، حيونا حيونا نحبيكم، فقال: كذبوا، إن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُمْ لَأَتَّخِذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾، ثم قال: ويل لفلان مما يصف، رجل لم يحضر المجلس^(٣٢).

وسند هذه الرواية معتبر. والحسن بن علي بن فضال من أسرة قال عنها الإمام عليه السلام: «خذوا ما رووا، وذروا ما رأوا»^(٣٣). ويونس بن يعقوب البجلي ثقة. وعبد الأعلى بن أعين مولى آل سام أيضاً شخص ثقة.

ولكن ثمة لبس وغموض يحيطان بالرواية، وهو: ما الذي جعل الإمام عليه السلام يردّ بقوة على ما نسب إلى الرسول الكريم من ترخيصه لتلك الأشعار، في حين أنها لا تتضمن ما يعيب، بل كانت تحية يتبادلها المسلمون بينهم. كما لا يوجد أي دليل على أنه كان يتغنى بها؟ ولا سبيل إلى رفع هذا اللبس سوى القول بأن هذا الردّ العنيف من قبل الإمام عليه السلام مرده إلى أن بعض فقهاء العامة أرادوا بإسنادهم هذا الترخيص إلى الرسول الكريم ﷺ أن يعطوا غطاءً شرعياً لمجالس الفسق والفجور الموبوءة بالمعاصي والغناء اللهوي الشهواني، التي ازدهرت سوقها في تلك الأيام، بتشجيع من الحكام الأمويين والعباسيين، فكان ذلك الردّ القاطع؛ ليفند كل الاحتمالات، ويسد الباب في وجه جميع

البدع التي تبيح مثل هذه المفاصد.

وهناك احتمال آخر، وهو أن يكون مراد السائل القول بأنهم - أي فقهاء العامة - يرون بأن الرسول الكريم ﷺ كان يشجع على هذه الأشعار اللهوية، ويستحسن إنشادها. وقد أراد الإمام ﷺ برده القاطع أن ينفي عن النبي العظيم ﷺ حضه وتشجيعه على الأعمال اللهوية، بما فيها المجازة. وبالتالي فإنه لا علاقة للأمر برمته بالغناء وحكمه. وتعليقاً على هذه الرواية نجد من الضروري الإشارة إلى أن الإمام ﷺ، من خلال احتجاجه بالآية ١٧ من سورة الأنبياء، كأنه أراد القول: كما أن نظام الخلق الإلهي يخلو من اللهو واللعب كذلك هو نظام التشريع. والترخيص والحض على الغناء اللهوي هو بمثابة لهو ولعب بالتشريع وأصوله. وبما أن هذه الشريعة هي الأكمل فهي منزّهة عن كل ذلك. كما نلاحظ أن لهجة التهديد والوعيد، التي تتضمنها العبارة الأخيرة من الرواية بقوله: «ويل لفلان»، هي في الحقيقة تقريع شديد؛ بسبب نسبة الكذب إلى الرسول الأعظم ﷺ، ولا علاقة لها بمضمون هذه النسبة. ومن هذا كله لا يمكن حمل الرواية؛ بالاستناد إلى كلتا الفرضيتين، على حرمة الغناء مطلقاً.

آيات الزور

يأمرنا الله تعالى في الآية ٣٠ من سورة الحج باجتنب قول الزور، حيث يقول عزّ من قائل: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ * حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ﴾. ونفس الأمر بالنسبة للآية ٧٢ من سورة الفرقان، التي تشني على تجنّب شهادة الزور؛ باعتبارها من خصال المؤمنين. ونصّ الآية الكريمة هو: ﴿وَالَّذِينَ يَبِيّثُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا * ... وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾.

«الزور» في اللغة بمعنى مال وانحرف. و«الزور»: هو ميل في وسط الصدر^(٣٤). ومن ذلك فإن «قول الزور» هو كل قول فيه ميل وانحراف عن الحق والصواب. و«شهود الزور» كناية عن الحضور في مجلس الزور. وقد يكون الغناء من مصاديق قول الزور، ويكون فعل الغناء والاستماع إليه وحضور مجالسه يندرج تحت نهي القرآن عن هذا العمل.

إن دلالة الآية الكريمة من سورة الفرقان هي موضع بحث وتأمل؛ لأنه على الرغم من ذكر بعض الصفات الملزمة بالنسبة لكل مؤمن في هذه الآية، مثل: النهي عن قتل

● الغناء في ميزان الفقه الإسلامي، نظرة متجددة

النفس المحرّمة، إلّا أنّها مع ذلك تشير أيضاً إلى بعض الخصال والأعمال الصالحة، من قبيل: إحياء الليل بالعبادة، فهي غير واجبة بالتأكيد. لذلك فالزعم بأنّ عدم حضور مجلس استماع الزور أمر ملزم غير ثابت.

فسّرت بعض الروايات عبارة قول الزور الواردة في الآية ٣٠ من سورة الحجّ بالقول الكذب^(٣٥)، أو البهتان^(٣٦). وهو بمثابة تأكيد لدلالة الآية الكريمة التامة على حرمة جميع مصاديق قول الزور. لكن شمولها لجميع أنواع الغناء يبقى موضع تأمل ونظر؛ إذ من أجل إثبات هذه المسألة يجب أن نثبت أولاً أنّ الغناء في ذاته مصداق للزور والصدّ عن الحقّ. وسنبيّن خلال بحثنا في الآية الكريمة في سورة لقمان كيف أنّ بعض أنواع الغناء من الزاوية العقلانية لا يعتبر مصداقاً للباطل وقول الزور بأية حال. وبالنسبة فإنّ الحكم على جميع أنواع الغناء بالبطلان والفساد يكون صحيحاً من خلال إعمال التعبد فقط؛ باعتباره حكماً منزلاً، بيد أنّه لم يثبت لدينا مثل هذا التعبد أبداً.

الروايات المرتبطة بالآيتين

هناك سبيل آخر لإثبات دلالة هاتين الآيتين، وهو الرجوع إلى الروايات التي ترى في الغناء تجسيدا لقول الزور، وأنّه مشمول بنهي الآية. وهذه الروايات هي:

١- عن محمد بن مسلم وأبي الصبّاح الكناني، عن أبي عبد الله^(عليه السلام)، في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾، قال: الغناء^(٣٧).

وسند الرواية صحيح ومعتبر. وينقل الكافي رواية أخرى بنفس المضمون عن محمد بن مسلم، عن أبي الصبّاح. وعلى الأرجح أنّها نفس الرواية السابقة. والمشكلة التي ذكرناها حول دلالة الآية هي نفسها مطروحة هنا بالنسبة للرواية، بمعنى أنّ مراد الإمام^(عليه السلام) هو أنّ مجلس الغناء مصداقٌ لمجلس قول الزور والباطل، فلذلك إمّا أن يكون في هذه الحالة إعمال تعبد شرعي، أو أنّه أمر إرشادي محض يحكم به العقل. أما الوجه الأول فهو غير صحيح؛ لأنّ اعتبار جميع أنواع الغناء، ومعها كل صوت مطرب، مصاديق لقول الزور والصدّ عن الحقّ أمر غير مقبول، ولا صحّة له في ميزان العقل؛ لأنّ إعطاء الصبغة التعبدية لهكذا حكم يتطلّب من الشارع بياناً أصرح وأوضح، فلا يمكن إثبات ذلك من خلال إطلاق ضعيف ومضطرب. فالمفروض في حال وجود ضرورة لمثل هذا

الإعلان التعبدي أن يصدر بيان واضح لا يكتفه أي غموض أو لبس بحرمة جميع أنواع الغناء والأصوات المطربة. وبناءً على هذا الاستنتاج يكون الافتراض الثاني القائل باختصاص هذه الحرمة بأنواع الغناء الفاسد فقط هو الأرجح والأقرب إلى العقل.

٢. ثمة روايات متعددة تعتبر الغناء مصداقاً لقول الزور. ونكتفي هنا بالإشارة إلى واحدة منها فقط، وهي:

٣. عن حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن قول الزور؟ قال: منه قول الرجل للذي يغني أحسنت ^(٣٨).

وسند الرواية معتبر. ورواتها على الأعم من أعاضم الشيعة. ونلاحظ أن الإمام الصادق عليه السلام، في جوابه عن سؤال حماد بن عثمان، يعتبر أن من مصاديق قول الزور قول: «أحسنت» لمن يغني، تشجيعاً له وتشويقاً. وبذلك تنهى الرواية عن هذا القول، وتعتبره عملاً محرماً. لذا، ومن باب الملازمة العقلية فإن للرواية دلالة على النهي عن الغناء وحرمة. وعلة هذه الملازمة هي أنه من غير الممكن عقلاً أن يكون التشجيع على العمل المباح أو المكروه الذي لا يستحق فاعله عقوبة حراماً، ويستوجب العقوبة. ولهذا يكون الغناء عملاً محرماً. والخطوة التالية هي إثبات حرمة الاستماع إلى الغناء عن طريق الملازمة العقلية أيضاً، فنقول: إن مفسدة الغناء هي لجهة الأثر السلبي الذي تحمله على المستمع، فإذا لم يكن الاستماع إلى الغناء وآثاره السلبية عملاً محرماً فمن باب أولى أن لا يكون الغناء وتأثيراته محرمة أيضاً. وبهذا الاستدلال يمكن زعم الدلالة التامة لهذه الرواية على حرمة الغناء بالجملة.

لكننا مع ذلك نخالف هذا الرأي، ونقول بعدم دلالتها على حرمة جميع أنواع الغناء؛ إذ - كما أوضحنا بالنسبة للآية - لا شمول في قول الزور لجميع أنواع الغناء من الناحية العقلية أو التعبدية الشرعية. ولذلك فنحن مضطرون في هذه الحالة إلى الانصراف عن الإطلاق، واللجوء إلى التخصيص في أنواع محددة.

آية لهو الحديث

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ (لقمان: ٦).

● الغناء في ميزان الفقه الإسلامي، نظرة متجددة

هذه الآية هي الأهم من حيث استناد الروايات إليها والاستدلال بها؛ إذ يقول الطبرسي بأن معظم المفسرين متفقون على أن المقصود بـ «لهو الحديث» هو الغناء^(٣٩). وفي شأن نزول الآية الكريمة نقل عن الكلبي - في مجمع البيان - أنها نزلت في نضر بن الحرث بن علقمة، الذي كانت له أسفار كثيرة إلى بلاد فارس، وقد حمل معه من تلك الأسفار أساطير كثيرة عن رستم وإسفنديار، كان يسردها على الناس في مساجد المدينة والأماكن العامة، فكان يصرفهم عن القرآن. كما ينقل مجمع البيان عن ابن عباس أنه نزلت في رجل اشترى جارية كانت تغني له ليلاً ونهاراً^(٤٠). جاء لفظ «الاشتراء» في القرآن الكريم بمعنى الشراء والبيع على حد سواء. وهو في هذه الآية يعني الشراء، وهو تعبير عن الترويج والنشر بين الناس. تقدم الآية الكريمة في كلمات قليلة دستوراً كاملاً ينظم حياة الإنسان في ما يتعلق باللهو والاستجمام. تبين هذه الآية، كما سنفصل لاحقاً، أن أيّ لهو يحرف الإنسان عن سبيل الله ممنوع، ويترتب عليه العذاب. وتقدم الآية الكريمة تحديداً قول الله الذي يصد الناس عن سبيل الله، لكتها لم تذكر شيئاً عن الغناء أو الصوت. وبالتالي لم تحمل أية دلالة على حرمتها. ولكن تصدّت روايات عديدة، بأسانيد صحيحة ومعتبرة، لهذه المهمة، واعتبرت أن الآية معنية بالغناء كأحد مصاديق اللهو المضل.

الروايات المتصلة بآية لهو الحديث

وهنا نورد مثالين من هذه الروايات، وهما:

١. عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر^{عليه السلام}، قال: سمعته يقول: الغناء ممّا وعد الله عليه النار، وتلا هذه الآية: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾^(٤١).

٢. عن الوشاء قال: سمعت أبا الحسن علي بن موسى الرضا^{عليه السلام} يُسأل عن الغناء؟ فقال: هو قول الله عز وجل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٤٢). وفي كلتا الروايتين جعل الإمام الرضا^{عليه السلام} الغناء مصداقاً للآية.

وسند الروايتين صحيح ومعتبر. ولكن يبقى أن نحدد نطاق دلالة الآية الكريمة، وذلك من خلال مسائل ثلاث:

الأولى: مشكلة إثبات تطبيق موضوع «لهو الحديث» على الغناء، بمعنى إثبات أن الغناء مصداق للآية الكريمة. قلنا في بداية هذا البحث، في تعريف الغناء: إنه الصوت المشتغل على الترجيع المطرب واللحن المفرح. ومن البديهي عدم وجود علاقة تربط بين لحن الصوت ومحتوى الحديث أو القول، ومع ذلك فإن الآية تعتبر الغناء مصداقاً لـ «لهو الحديث»، والذي يعني الكلام الباطل اللهوي؛ بالاستناد إلى المعنى الظاهري للفظ، وكذلك شأن نزول الآية. ولذا فإن تطبيق هذه الآية على الغناء، الذي يستقل بمعناه عن مسألة مضمون الكلام، يبدو أمراً مشكلاً. ولكن يمكن حل هذه المشكلة بطريقتين: **الأول:** إن تطبيق عبارة «لهو الحديث» على الغناء يصبح ممكناً إذا كانت العلاقة التي تربط بين الكلام والصوت علاقة الحال والمحَل، فيكون الكلام بمثابة المادة، والصوت الهيئة أو العرض التي تتركب على المادة، فيحصل لدينا خليط من الاثنين. وحينذاك يمكن أن تسري أحكام أحدهما مجازاً على الآخر، فإذا كان الصوت لهوياً، وهو عرض مركب على المادة، أي الكلام، فيتأثر هذا الأخير به، فيكون الكلام لهوياً أيضاً. ونستنتج من هذا أن الكلام الذي يؤدي بلحن لهوي يسمى لغو الحديث، وإن لم يكن كذلك.

الثاني: إذا قمنا بتحليل العناصر الثلاثة للآية الكريمة، وهي: اللهو، والحديث، والضلال، سندرك السر الذي يكمن وراء تطبيق الآية على الغناء في هذه الروايات. فبحسب هذه الآية الكريمة يوصم أي كلام لهوي يحمل صفات الإضلال بالحرمة، ويستحق مرتكبه العذاب المهيّن.

ومن خلال دراسة فاحصة لهذه العناصر الثلاثة نتبين أن اجتماع عنصري «اللهو» و«الإضلال» في الحديث يمكن أن ينسحب على اكتمال مستلزمات الوعد بالعذاب، أما وجود عنصر الحديث بمفرده فلن يكون مرجحاً لحكم الحرمة؛ لأنّ العقل لا يقبل بهكذا دور له. وهذا ما فعله الإمام عليه السلام، حيث نأى بعنصر الحديث بعيداً عن التدخل والتأثير على المعادلة، وأعطى الأصالة للعنصرين الآخرين: «اللهو» و«الإضلال». وبهذه الوسيلة أسقط حكم الآية على الغناء، مستلهماً حرمة منها. في الطريق الأول تمّ شمول لهو الحديث للغناء بواسطة العقل، ولكن عبر صناعة أدبية، بمعنى إرادة مجازية، بدلاً من المعنى الحقيقي؛ بينما في الطريق الثاني قام بتهيئة الأرضية لتحليل اجتهادي؛ بهدف التوسّع

في مضمون الآية.

الثانية: نطرح هنا سؤالاً، وهو: هل أنّ الأنواع الثلاثة للغناء: الغناء غير اللهوي؛ والغناء اللهوي غير المضلّ؛ والغناء اللهوي المضلّ، التي طرحناها في بداية بحثنا، هل أنّها جميعاً مشمولة بحكم هذه الآية والروايات المفسّرة لها؟ الجواب عن هذا السؤال واضح، وهو: إنّ وجود الشرط «ليضلّ عن سبيل الله» في الآية يعني أنّ حكمها لا يشمل اللهو غير المضلّ، فالمشمولون بها هم الساعون إلى الإضلال من وراء هذا العمل. إذاً نستفيد من هذه الآية حرمة أي عمل لهوي يحرف الإنسان عن سبيل الله.

الثالثة: يستفاد من الجملة التعليلية «ليضلّ عن سبيل الله» أنّ مقصود الآية هو بيان مبدأ اجتماعي في الشريعة، وهو أنّ أي عمل لهوي يوجب الإضلال والصدّ عن سبيل الله هو عمل محرّم يستلزم العقاب. وهذا بمثابة حكم ديني عام يشمل جميع أنواع اللهو. ولذا نستنبط من هذه الآية أنّه ليس كل عمل لهوي محرّم، بل يجب أن يتوافر على شرط الانحراف والصدّ عن سبيل الله. وهذه الأعمال اللهوية المضلة يمكن أن تشمل الاستماع إلى الغناء أو الموسيقى، أو حضور مجالس اللهو واللعب، أو مشاهدة الأفلام، أو قضاء الأوقات في اللعب ومشاهدة المسابقات، أو الاستماع إلى برامج الفيديو، أو قراءة الروايات.

٣-الرأي المختار

نسعى في هذا القسم من البحث إلى مناقشة دلالات الروايات التي ترى في الغناء مطلقاً مصداقاً للآية الكريمة في سورة لقمان، وسائر الآيات التي تدلّ على حرمة أي صوت غنائي.

إنّ شمول لهو الحديث وقول الزور لجميع أنواع الغناء يعني في الواقع أنّ الشارع، وبخلاف الفهم العقلاني المتداول، يرى أنّ كل غناء - بما في ذلك التغني بالقرآن، البعيد عن أي أثر مضلّ أو أية مفسدة في ذاته - هو بصورة تعبدية وحكومية مصداقاً لقول الزور واللهو المضلّ. وفي هذه الحالة تكون دلالة الآية على حرمة الغناء بجميع أنواعه تامةً وكاملة. في حين نعتقد نحن بأنّ استنباطاً كهذا من الروايات يتعارض بالتأكيد مع الفهم العام، ولا يمكن تبنيّه ما لم توجد دلالة صريحة تستند إلى ظهور إطلاقيّ محض. وما دامت هذه الروايات لا تفيد وجود حكم تعبدي كهذا فلا مناص من اعتبارها

روايات ذات مضامين إرشادية، تشير إلى أنّ «الغناء اللهوي المضلّ» هو من مصاديق قول الزور والباطل واللهو المضلّ.

أمّا أدلتنا التي تبرهن على هذا الرأي فهي:

الأول: شرحنا في موضع سابق من هذا البحث ما كان من حال الغناء الذي شاع في عهد الإمام الخامس والأئمة من بعده على يد حكام بني أمية وبني العباس في المدن والأقاليم، والذي كان غناء لهوياً فاسداً مضلاً. وإنّ الأشعار والقصائد، وأسلوب التغني بها، والألحان المستخدمة، كانت من النوع الماجن الذي يثير الشهوات ويحرّك الغرائز نحو الفساد، وغالباً ما كان مقترناً بارتكاب المعاصي الأخرى، مثل: شرب الخمر، والملاهي الداعرة. وحسبنا الرجوع إلى المصادر التاريخية التي تتحدّث عن موضوع الغناء لنقف على مدى انتشار ورواج هذه الأنواع الماجنة منه بين المسلمين - بعد تسلّط بني أمية وبني العباس على مقدرات الدولة الإسلامية، بدءاً من النصف الثاني من القرن الأول الهجري.. وهنا تتجلّى لنا عظمة الدور الإصلاحي للأئمة عليهم السلام في تلك الفترة، في النأي بشيعتهم عن أمواج الفساد والابتذال التي أغرقت المجتمع آنذاك، حيث نجد أقوالاً وتعاليم كثيرة للأئمة الباقر والصادق والرضا عليهم السلام تنهى الشيعة عن الاقتراب من الغناء. ومن هذه الأقوال صحيحة أبي أيوب الخراز، التي ينقل فيها تحذير الإمام الصادق عليه السلام له من حضور مجالس الجواني المغنيات في بيت صديقه، لئلا تدنّسه موبقاتها أو يفسد، ولعلّ هذا ينقل صورة واقعية عن المنهج الإصلاحي للأئمة عليهم السلام ^(٤٣).

مثال آخر: رواية محمد بن عمرو بن حزم، الذي قضى ساعة في مجلس للغناء استمع فيه إلى غناء الجواني، فجوبه بخطاب غير مباشر من الإمام الصادق عليه السلام نهى فيه الحاضرين عن حضور مثل هذه المجالس، فقال الراوي: أدركت من هذا الخطاب أنّه عليه السلام أراد معاتبتي ^(٤٤).

الثاني: إذا كان مراد الإمام عليه السلام بيان هذا الحكم التعبدي فقد كان الواجب أن يصرّح بشموله لجميع أنواع الغناء؛ لأنّه بالاستناد إلى مبدأ التفهيم والتفاهم العقلاني الذي يتّبعه الشارع أيضاً إذا كانت ثمة ضرورة لبيان أمر بعيد عن الفهم والارتكاز العقلاني فلا بدّ للشارع من توضيحه بشكل لا لبس فيه، ولا إبهام يكتنفه؛ إذ من غير المعقول بيان حكم تعبدي بعيد عن الفهم العرفي والعقلاني بقول مجمل وملغز. فلو كان مقصود

● الغناء في ميزان الفقه الإسلامي، نظرة متجددة

الإمام عليه السلام حقاً بيان هذا الحكم التعبدي فالتوقع أن يشرح ذلك بعبارات أكثر وضوحاً وصراحة. ولا أظن أن عبارات مجملة وقصيرة، كالتى وردت في الروايات، مثل: «الزور هو الغناء»، أو «هو (الغناء) قول الله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ...﴾»، يمكن أن تفصح عن حكم تعبدي خارج عن أذهان العرف العام.

الثالث: جرت العادة عندما يريد الشارع بيان حكم شرعي يتعلّق بموضوع عريّ معين أن يُحمل ذلك الحكم على مثال أو أمثلة من أرض الواقع تكون متداولة في المخاطبات العرفية، وليس على أمثلة أو معاني قابضة في معاجم اللغة فقط. فالمعنى العام للغناء المذكور في تلك المعاجم جاء في عبارات من قبيل: «الغناء هو الصوت الحسن»، وهو كـ «سعدانة النبت» يحمل معنى جنسياً عاماً. إذاً ففحوى كلام الإمام عليه السلام يدور دائماً حول أحكام الموضوعات المطروحة في المجتمع، التي تشكل مدار اهتمام الأفراد، ولا يمكن أن يكون المقصود به المعاني الموجودة في بطون معاجم اللغة.

الرابع: وهو عدم شمول هذه الروايات للغناء غير اللهوي. فقد نقل عن الشيخ الصدوق أن الإمام علي بن الحسين عليه السلام، في جوابه عن سؤال حول شراء جارية حسنة الصوت، قال: ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة، قال: يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء، فأما الغناء فمحظور^(٤٥).

ويشير سياق العبارة إلى أن الجملة الأخيرة ليست من أصل الرواية، لكنّها أقحمت فيها من قبل الشيخ الصدوق أو راوٍ آخر؛ توضيحاً منه للرواية. ومهما يكن من أمر فإنّ للرواية تفسيراً واحداً، وهو الذي ورد في ختامها، والذي يقول: لا بأس إذا كانت جاريتك تتغنّى بالأمور الأخروية والمعنوية. وثمة تفسير آخر هو: ما الضير في أن تذكرك جاريتك بصوتها الحسن بنعم الجنة وملذّاتها. واستلهاماً من هذا التفسير فليس من الضروري التغنّي بالأشعار التي تذكّر بالجنة والآخرة، بل المقصود هو تجويز أيّ غناء مطرب وغير مضمّل.

كما أن الروايات التي تذكر أن علي بن الحسين عليه السلام كان يقرأ القرآن، فربما مرّ به المارّ، فصعق من حسن صوته، وأن الإمام عليه السلام لو أظهر من ذلك شيئاً لما احتمله الناس من حسنه، كلّها تؤيّد هذا المنحى الذي ذهبنا إليه^(٤٦). علاوة على أن رواية رجّع بالقرآن صوتك^(٤٧) تدلّ كذلك على هذا النوع من الغناء، وتقيد إطلاق تلك الأخبار الواردة في حرمة الغناء.

الخامس: تمثل الروايات التي تجيز غناء الأعراس والأعياد أيضاً أدلة على حلية الغناء اللهوي غير المضل^(٤٨). وسند روايات أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس، ليست بالتدخّل عليها الرجال، معتبر^(٤٩). وعلى الرغم من أن إطلاق هذه الروايات يشمل الغناء اللهوي المضلّ أيضاً، وأنها مجازة في المناسبات المذكورة، فإن إطلاقها غير معتبر. لذا يجب ربطها وتقييدها بالغناء اللهوي غير المضلّ.

استنتاج

نستنتج من بحثنا هذا أنّ الغناء ينقسم إلى نوعين، من حيث التأثير الذي يتركه على الإنسان: غناء مضلّ؛ وغناء غير مضلّ. والتحريم الوارد في سورة لقمان يعنى بالغناء المضلّ ولهو الحديث. وبذلك فإنّ نوعه غير المضلّ يقع خارج دائرة هذا الحكم. أمّا بالنسبة للآيات والروايات الواردة في حرمة الغناء فهي بالجملة ترتبط بهذا النوع (المضلّ). وما من دليل على حرمة الغناء غير المضلّ. وهذا النوع بدوره ينقسم إلى نوعين: لهوي؛ وغير لهوي. وتشير الروايات المعتبرة إلى حلية وفوائد الغناء غير المضلّ، من قبيل: غناء الأشعار المفيدة، والتغني بالآيات القرآنية.

إنّ الآيات الكريمة وروايات المعصومين عليهم السلام التي استدلت بها لإثبات حرمة الغناء تخصّ الغناء اللهوي المضلّ؛ وذلك لجهة مضامينها وأشعارها، أو ألحانها، التي تحمل آثاراً مفسدة، وتوجب حرف الأذهان والسلوك، ودفع الإنسان نحو مزالق المعاصي والآثام، والابتعاد عن سبيل الله.

في حين أنّ الغناء الذي لا يجرّ إلى الفساد واجتراف الذنوب لا يقع ضمن دائرة الغناء المحرّم، سواء أكان غناءً غير لهوي مفيداً، أو ذلك الذي لا طائل من ورائه سوى الالتذاذ الروحي المحض.

إنّ إطلاق بعض الروايات الواردة في ذمّ الغناء أمر مقبول، بيد أنّ دلالتها لا تذهب إلى أبعد من كراهة الغناء اللهوي ومنقصته، ولم يثبت فيها نهي تحريمي مؤكد. كما أنّ في إطلاق الروايات العديدة التي تثني على الصوت الحسن وغناء الأشعار المفيدة دلالة على تجويز «الغناء غير اللهوي»، الذي لا يستخدم الألحان المضلّة والمفسدة.

وبناءً على ما تقدّم من إيضاحات نجد مندوحة في حلّ إشكالية تعارض الروايات

● الغناء في ميزان الفقه الإسلامي، نظرة متجددة

على نحو مرضٍ ومقبول. فهذه الروايات تذمّ الغناء، وتنتهي عن حضور مجالس اللهو والطرب، وتحذّر من آثارها السيئة، وهي في الجملة تعنى بالغناء اللهوي المضلّ، وبذلك فهي لا تملك صفة الإطلاق في إطار الأدلة المطروحة. وبعض تلك الروايات يحمل نهياً عن التغنّي بالقرآن^(٥٠)، وأبعد ما تذهب إليه دلالات هذه الروايات هو إثبات عدم جواز التغنّي بآيات القرآن فحسب، دون غيرها من الموارد.

وفي ختام البحث نجد لزماً ذكر ملاحظتين:

الأولى: إنّ عدم حرمة أنواع الغناء غير المضلّ لا يعني بالضرورة ترخيص وإباحة هذه الأنواع بالمعنى الخاص؛ لأنّه ورد ذمّ في بعض الروايات للغناء اللهوي غير المضلّ^(٥١).

الثانية: إنّ من عوامل الإضلال والإفساد في الغناء هو فساد مضامينه وألحانه. وهناك نوع آخر من الغناء المضلّ لا تكمن ضلالته في اللحن أو المضمون، بل في التلهية الدائمة، والإدمان على الغناء غير الفاسد، والتي تعدّ أحياناً مانعاً وصارفاً عن المسؤوليات الأخرى التي عهد بها الله تعالى إلى الإنسان، فتكون بالتالي تجسيدا للصدّ عن سبيل الله. ومن الأمثلة على ذلك: رواية الوشاء حول شخص ألتهه جاريته المغنية كلياً بالغناء، وأنسته شؤونه الأخرى^(٥٢). لذا فإنّ إطلاق هذه الرواية يشمل الإدمان على أي نوع من الغناء.

الموامش

- (١) انظر: الوسائل ١٢، الأبواب ١٥، ١٦، ٩٩.
- (٢) انظر: الوسائل ١٢، الباب ١٠١.
- (٣) العاملي، مفتاح الكرامة، ١٢: ١٧٩.
- (٤) ابن منظور، لسان العرب مادة غنى.
- (٥) انظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين؛ الجوهري، الصحاح؛ الفيروزآبادي، تاج العروس.
- (٦) تاج العروس ٥: ٣٩٨.
- (٧) لسان العرب ١٥: ١٣٩.
- (٨) تاريخ ابن خلدون، ١: ٤٠٠.
- (٩) ابن الأثير، النهاية ٣: ٣٩١.
- (١٠) تاريخ الطبري ٤: ٢٤٩.
- (١١) تاريخ ابن خلدون ١: ٢٣١.
- (١٢) المصدر نفسه.
- (١٣) الأردبيلي مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٥٧.
- (١٤) الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة ٥: ٧٩.
- (١٥) ابن إدريس السرائر ٢: ٢٢٢؛ فخر المحققين ١: ٤٠٥.
- (١٦) مفتاح الكرامة ١٢: ١٧٥.
- (١٧) الحلي ٤: ١٢٨.
- (١٨) النراقي، مستند الشيعة ١٤: ١٥٠.
- (١٩) السبزواري، كفاية الأحكام: ٨٦.
- (٢٠) الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة ٥: ٧٩.
- (٢١) الفيض الكاشاني ١٧: ٢٠٥.
- (٢٢) العاملي، مفتاح الكرامة ١٢: ١٧٢.
- (٢٣) الطوسي، الخلاف ٦: ٣٠٦.
- (٢٤) الأنصاري، المكاسب ١: ١١٠.
- (٢٥) النجفي، جواهر الكلام ٢٢: ٤٤.
- (٢٦) الآشتياني ١: ١٣٣.
- (٢٧) الحائري ٢: ١٥٩.
- (٢٨) البروجردي: ٥٤٠.
- (٢٩) لسان العرب ١٥: ٢٥٠.
- (٣٠) الوسائل ١٧: ٣٨.

- (٣١) الوسائل ١٧: ٣١٦.
(٣٢) الوسائل ١٧: ٣٠٧.
(٣٣) الطوسي، الغيبة: ٣٨٧.
(٣٤) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، مادة: زور.
(٣٥) الوسائل ١٠: ١٦٦.
(٣٦) من لا يحضره الفقيه ١: ٥٠٣.
(٣٧) الوسائل ١٧: ٣٠٥.
(٣٨) المصدر السابق ١٧: ٣٠٩.
(٣٩) الطبرسي، مجمع البيان ٨: ٤٩٠.
(٤٠) مجمع البيان ٨: ٤٩٠.
(٤١) الوسائل ١٧: ٣٠٥.
(٤٢) المصدر السابق ٦: ٤٣٢.
(٤٣) الكليني، الكافي ٦: ٤٣٢.
(٤٤) الوسائل ١٧: ٣٠٩.
(٤٥) من لا يحضره الفقيه ٤: ٦٠.
(٤٦) الوسائل ١٦: ٢١١.
(٤٧) المصدر السابق: ٢١٢.
(٤٨) المصدر السابق ١٧: ١٢٠ - ١٢٢.
(٤٩) المصدر السابق: ١٢١.
(٥٠) المصدر السابق ٦: ٢١٠.
(٥١) المصدر السابق ١٧: ٣٩.
(٥٢) الكافي ٥: ١٢٠.

فلسفة الفقه

إشكالية الإدراك والتكوين

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد (*)

مدخل

في معرض نقده للعقل العربي، الذي تشكل على قاعدة البيان، ثم انتقل إلى العرفان، قال الجابري: إن أبرز إنتاج للحضارة الإسلامية هو الفقه، فهو منتج خالص لهذه الحضارة ومنتج متميز^(١). وأياً كان قصد الجابري من هذا التوصيف فإن القدر الذي أقتبسه منه أن (الفقه) عبارة عن أسلوب ممارسة المجتمع الإسلامي للحضارة والسلوك المدني، وعلم الفقه هو ذلك النسق المعرفي الذي تحددت مصادره، ومناهجه، ومعرفياته، وتداخلت مع العلوم والمعارف الأخرى؛ ليصنع هو الآخر حضارةً، في الوقت الذي يُعتبر هو نفسه من مصنوعات الحضارة الإسلامية.

إن هذه الجدلية بحاجة إلى تفكيك منهجي وعلمي، يدرس تحول السبب إلى أثر، وتحول الأثر إلى باعث في الوقت ذاته، كما يدرس فيه الصلة بين مفهوم الحضارة من جهة ومفهوم الفقه بوصفه مسلكاً اجتماعياً لممارسة الحياة من جهة أخرى.

إن طبيعة الصلة بين مفهوم الحضارة من جهة ومفهوم الفقه بوصفه علم القانون أو علم المنظومة الحقوقية للمجتمعات الإسلامية من جهة أخرى هي صلة الفضاء بالجوهر.

إن إشكالية الإدراك - بهذا التوجه والمستوى - لفلسفة الفقه تتعمق كلما زاد انغمار الدارسين للفقه الإسلامي بالنص الفقهي، الذي لازال الجهد المعاصر منه ينسج على المنوال التاريخي. فضلاً عن أن صفة الوثاقة والأصالة في الفقه مرتبطة دائماً بالموضوعات

(*) أستاذ جامعي، وباحث في الفقه الإسلامي، وعميد كلية العلوم الإسلامية في كربلاء، له مؤلفات فكرية وفقهية متنوعة، من العراق.

القديمة. فكلما كان النص الفقهي قديماً، والموضوع أكثر قدماً، وكان البحث أصيلاً، وملتصقاً بعصر الإنتاج الفقهي الذي اقترب من زمن النص، وعبر عن الفعاليات الاجتماعية في تلك المرحلة، فهو المرغوب.

أما فقه الواقع المعاصر، أو ما يطلق عليه بالمستجدات، فإنه في أحسن الأحوال يبقى محل شك في تأصيلاته، وهو أقرب إلى الرأي والاجتهاد - بمعناه الأعم - منه إلى الاستنباط المرتكز على النصوص مباشرة، وتتوسطه الإفتاءات السابقة.

إننا بحاجة إلى أن نتيقن أن المجتهد المعاصر لا يقل مهارة وقدرة عن المجتهد في العصور التاريخية الغابرة، وأن المجتهد المعاصر يستطيع أن يكتشف الموقف القانوني الإسلامي من المستجدات بالقدر الذي كان الفقهاء التاريخيون يكتشفون إشكاليات عصرهم، وأنه في نفس الدرجة من القدرة على الاستنباط مع الفقهاء السابقين.

ولعل الإمكانيات المتاحة للمجتهدين المعاصرين أكثر مما كان للمجتهدين القدماء؛ بسبب تعاضد المعرفة، واتساع العلوم والمناهج، وتراكم الخبرة.

لذلك لا بد من البحث بجدية في فلسفة الفقه، من جهة كون البحث الفقهي ليس بحثاً في «تاريخ الإفتاءات» وفقه السوابق الإفتائية فحسب، وليس الاستنباط ممارسة ناتجة عن تحليل مكونات المشهد التاريخي، وإنما هو محاوله للإفادة من الواقع تحليلاً، ومن عقل الفقيه ومعرفياته ضبطاً للموضوع واستكشافاً من النص، ومن النص تحديداً للمضمون القانوني، ومن المنهج تحديداً لمسلك الوصول إلى الحكم.

ومن هنا فإن الاعتبار الصحيح أن الفقه، من حيث هو ممارسة علمية، لمتحصل بفكر منظم بالظواهر الاجتماعية والمعرفية، وهو قانون «الحراك الاجتماعي»، وطالما أن الحراك المجتمعي يعيش ظروفه وبواعثه المتغيرة تغيراً سريعاً فهو متغير، ويلزم في أقل الافتراضات أن يكون الفقه بمستوى التغيرات الحضارية المتسارعة. فإطلائته على الماضي من خلال الحاضر، وتوقعاته «المفترضة» للمستقبل، يلزم أن تكون من خلال الواقع الذي يعيشه، والذي يجب أن يكون في متناول الفهم العميق.

وطبقاً لهذا الفهم فإنه لا يراد من العقل أبداً أن ينأى عن جوهر التفكير الفقهي، بل إن الجهد الفقهي، من حيث كونه ظاهرة نصية، هو الآخر لا يترفع عن أن يتوسل العلم والعقل؛ لبناء الموضوع، واكتشاف الحكم.

فلا ينفرد العقل بالقرار الفقهي لمجرد أن الفقه ناتج حضارة نص. نعم، هو يلتزم بالعودة إلى النص المؤسس لهذه الحضارة، وهو مرجعية هذه الحضارة بإشعاعاتها وشموليبتها؛ ليستطلع الموقف، سواء أكان «استطلاعاً مباشراً» أو استطلاعاً للنص، ولكن بالاستعانة بدور العقل، وعلاقته بالنص، وأثره في إنتاج الأحكام. ومحصل الكلام لا بد أن نجد ضمن بحثنا عن فلسفة الفقه علاقة اتساقية متوائمة بين كون العقلانية مدخلاً لفهم النص أو شريكة النص، التي تتفق معه دائماً في النتائج، وإن اختلفت في المنطلقات، ومسارات تحقيق المخرجات.

فلسفة الفقه، مقاربة في التكوين المعرفي

لا يزال الحديث أو البحث في مضمار فلسفة الفقه يحوم حول المباحث التالية:

١. اكتشاف المفهوم.

٢. الإطار المفاهيمي.

٣. الأسس المعرفية.

٤. المجال المعرفي.

٥. الأثر في الفروع.

فهو فرع جديد من فروع الدراسة العلمية في مجال العلوم الإسلامية. وربما ظهر في مطلع القرن الحادي والعشرين تحت هذا المسمى. ولأجل المقاربة والتحديد المفضي إلى الكشف عن ضباييب هذا التخصص نرى:

أولاً: إن هذا الفرع ليس من جنس المعرفة الفقهية «الأحكام الفرعية، النظريات الفقهية، والقواعد الفقهية». فهذه وإن كانت المادة المعرفية الناتجة عن فلسفة العلم، إلا أننا ولأجل اكتشاف تلك الفلسفة سوف نصعد من النتائج إلى الأساسيات.

ثانياً: ليس هذا الفرع من جنس المنهج المنتج لهذه المعرفة «المصادر الأصولية، والقواعد الأصولية، وآليات الترجيح عند تعارض البيانات والأدلة». لكن لارتباط المنهج بفلسفة العلم فهو الطريق لتلمس الفلسفة.

وربما يدخل في تحليل المكونات العلمية «لأصول الفقه» في فلسفة الفقه؛ لاعتبارات خاصة بمضامين تلك المكونات، مثل «المباحث اللغوية»، التي تشكل رؤية فلسفية في علم

النص، واتجاهاً في علم الدلالة، أو «المباحث الكلامية»، مثل: نظرية التحسين والتقبيح العقليين، باعتبار أن هذه النظرية يترتب على بعض اتجاهاتها وفرضياتها إقرار أصول منتجة للمعرفة الفقهية، كالأستحسان، والمصالح المرسله، وحاكمية الأعراف^(٢)، أو رفضها، طبقاً لاتجاهات رافضة للتحسين والتقبيح، أو لبعض مكونات النظرية.

وربما تكون الصلة بين علم أصول الفقه ومنهج البحث التاريخي واضحة^(٣)؛ لأن منهج البحث التاريخي يفيد في تقصي الحدث الذي أنجب الرواية أو النص، أو أنتج القاعدة التشريعية الآمرة، فيكون جزءاً من مباحث فلسفة الفقه، على أن تكون درجة التلازم قوية وغير قابلة للتفكيك ضمن الإطار التخصصي.

ثالثاً: لا يندرج هذا التخصص في الرؤية المقاصدية المنتجة للأحكام الفقهية، التي لا زالت جذوتها المعرفية تتعد في الكثير من الأبحاث المعاصرة التي اتخذت أو تتخذ من فكرة المقاصد منطلقاً لها، أو منهجاً لصيرورتها^(٤).

لكن يبقى اكتشاف أجزاء من المباحث في مجال فلسفة الفقه تصلح لكي ينتزع منها جزء من المكون المعرفي لفلسفة الفقه. غير أن هذا غير كاف لتحديد المفهوم العلمي؛ إذ لا زال الإطار العام، والأسس المعرفية، تحتاج إلى مزيد من البحث والتقصي. إن هدفاً جوهرياً يجب أن يشخصه الباحث في المقاربات المفوضية إلى فلسفة الفقه يتلخص في أن التعرف على الأجزاء المكونة لفلسفة العلم ربما يؤدي إلى اكتشاف الإطار العام والأسس المعرفية، ولعل بعضها، ولاسيما في البواعث العلمية للاشتغال بهذا التخصص، ربما يوصل إلى الأسس المعرفية، ويسهم في تحديد الإطار التخصصي له، والثمره من أبحاثه، إلا أن ذلك كله يظل مسالك في التكوين الكمي، الذي إذا اكتمل احتاج إلى تنظيم نظري وهيكل.

البواعث العلمية لفلسفة الفقه

في الاشتغال بـ «فلسفة الفقه» هناك مجموعة بواعث:

١- الجانب المنفعي الدنيوي من الفقه

هل الفقه علم إنساني دنيوي أو علم عرفاني أخروي؟

وللإجابة أقول: لا ينبغي لكل دارس للفقه أن يتعامل معه بوصفه تراثاً نظرياً، وحفريات في بطون المعرفة، بل الذي ينبغي أن ننطلق منه في دراسة أي موضوع فقهي هو أننا نجري محاولات منهجية علمية لاكتشاف الموقف العلمي للإنسان المسلم من الأشياء والأفكار والسلوكيات. فهو إذاً معرفة مؤسّسة (بالكسر) لقيم سلوكية على صعيد الفرد، أو مجموع السلوك المدني أو سياسات الدول والجماعات مع ما يترتب عليها من آثار وتداعيات. ومن هنا يتجلى أثره في واقع المجتمعات على توالي عصورها، وتظهر في أروقتها مستجدات فردية وجماعية، ومستجدات دولية تجب مراعاتها. وعلى التفكير الفقهي أن يكون سباقاً ومستشرفاً لهذه المستجدات. ولعل في تراث الفقهاء جذراً تأصيلياً لذلك، وهو الفقه الافتراضي.

ومن المتفق عليه أن في واقعنا المعاصر علوماً اجتماعية وعلوماً صرفة، فلا يمكن أن تنمو العلوم الإنسانية وتتطور دون أن تلابسها الحركة الاجتماعية. وهذه العلوم مرتبطة (بالتفكير الفقهي)، أو أن ذلك التفكير مرتبط بها، بحيث يجعلها «تحديات مدخلية». ولكي ينمو بقدراته، ويخضع آثارها لمنطقه الداخلي، فليس صحيحاً أبداً أن يظل في ظرف القطيعة معها. لقد قدم لنا التاريخ أمثلة كثيرة تثبت أن المجتمع يؤثر بقدر معقول في نوع التفكير الفقهي. وهذا لا يتنافى أبداً مع حاكمية المخرجات الفقهية على «موضوعاتها»، فإذا لم يكن عرف (التفكير الفقهي) عرفاً استشرافياً فلا أقل من أن تظهر عبقریات فقهية لا ينفصل تفكيرها واهتمامها عن الحاجة الاجتماعية الحاضرة. وكمثال على ذلك: فإن فقه المنظمات الدولية حالياً يعدّ ميداناً خصباً للاكتشاف الفقهي، وإن ضوابط استخدام التقنيات الصناعية والإلكترونية وآليات المعلوماتية احتياجات فعلية للوعي الحضاري للإنسان المسلم، ومن ذلك - مثلاً -: فقه الإغاثة الدولية للمناطق المنكوبة، وفقه مواجهة مشكلة نقص الغذاء العالمي، وأطروحة الأمم المتحدة عن السكان في العالم، ومشكلات البيئة، وغسيل الأموال... إلخ.

لم تكن هذه المشكلات الإنسانية قبل نصف قرن سوى حديث يدور في أضيق نطاق في أروقة النخب المتخصصة أو شديدة التخصص، إلا أنها اليوم؛ ولخطورتها واتساع تداعياتها، صارت من أكثر الموضوعات تداولاً بين عموم الناس، وأجهزة الإعلام، والهيئات الدولية. وقد أنشئت لها معاهد متخصصة، وكراسي أستاذية في الجامعات،

ومجلات متخصصة، وصدرت حولها مئات المؤلفات باللغات العالمية، فضلاً عن وكالات خاصة دولية تعنى بهذه المشكلات في الأمم المتحدة. فهل يبقى «عذر» عندما ينأى الفقه بنفسه عن المساهمة الجادة في حل هذه المشكلات الإنسانية. وإذا لم يكن هذا التخصص من أوائل المعطيات التي تضع القواعد التي تنظم الجهد الدولي فأى تخصص يحل محله. ولعل هذا يتوقف على فلسفة الفقه، فهي التي تحدد الباعث على تناول، وموضوعات تناول، وطريقة تناول.

أعتقد أن الفقه أجدر تخصص يستطيع أن ينظم السلوك الإنساني على خلفية الإيمان الطوعي. ويجب أن يظهر في أروقته كونه تشريعاً من عند الله. وعلى الالتزام به يترتب الثواب والانضباط الذاتي. لذلك فإن إدراك علاقة التردّي البيئي بالإنتاج الصناعي الضخم، بحيث يقرر عملاً إنسانياً ودولياً للحفاظ على التوازن البيئي؛ لأن البيئة «هبات ومعطيات ربانية مشتركة لجميع البشر»، من مسؤولية الفقه. وربما يكون الفقه هو الأقدر على تخليص الناس من الإفراط في استخدام الأسمدة والمبيدات على نطاق واسع؛ بغية زيادة الإنتاج، بحيث يؤدي إلى تلوث غير محسوس في الإنتاج الزراعي، ويعرض المستهلك إلى خطر التسمم والتسرطن.

٢- نطاق الفقه جزء من فلسفة الفقه

لعل فلسفة الفقه هي التي تحدد نطاق المعرفة الفقهية النظرية، فهل الفقه للإنسان الفرد، بعيداً عن ارتباطاته مع مجتمع محلي، أو مجتمع دولي، أو حيز كوني؟ إن الوضع الحضاري المعاصر يفرض تقارب الأمم والحضارات. ولا بد أن يكون الفقه هو المنجم الذي تستقى منه القواعد القانونية التي تنظم علاقة الإنسان مع ذاته، وعلاقته مع الإنسان، أي إنسان، وعلاقة الإنسان بالمادة (الكون)، وعلاقة الإنسان بالزمن الكوني.

وبناءً على إدراك فلسفة الفقه أن هذا الكون يتحرك بتناسق دقيق جداً وفق نظام علمي ينتظر من الفقه أن يقدم توصيفاً لطريقة تفكير كونية، أو أسلوباً وممارسة علمية تنظم حركة الإنسان مع المادة. وعند ذلك يسهم الفقه في تنظيم فعاليات الإنسان إزاء العالم الخارجي «المادة - الزمن - الآفاق الكونية».

وقطعاً إن ذلك مرتبط بالمنهج العلمي للفقه، والمنهج مرتبط بالفلسفة التي تقرره، فهل تتسع شموليتها للاتساع الكوني، والاتساع المجتمعي الإنساني.

٣- إشكالية المنهج العلمي وفلسفة الفقه

يعرف العلم بأنه مجموعة حقائق يكتشفها البحث الموضوعي المجرد. ولا يكون إلا مع وجود منهج علمي.

ويقال: إنه مجموعة الخبرات التي تجعل الفرد قادراً على التفكير المنظم وتفسير الظواهر^(٥). ومصطلح التفكير المنظم يعني المرتبط بقواعد برهانية لإنتاج المعرفة. ويعرف في قاموس أوكسفورد بأنه تلك الدراسة المتعلقة بجسم مترابط من الحقائق الثابتة المصنفة، التي تحكمها قوانين عامة، وتحتوي على طرق ومناهج موثوق بها لاكتشاف حقائق جديدة^(٦).

في فلسفة العلم هناك نظريتان:

النظرية السكونية static: وترى أن العلم هو معرفة نظام العالم، وأن مهمة العلماء اكتشاف ذلك النظام، وإضافته للمعروف من المكتشف، وبموجبه تيسر الطرق لتفسير الظواهر.

النظرية الديناميكية Dinamic: وترى أنه مجموعة البحوث التي تساعد على اكتشاف الأشياء، وإتاحة الفرص إزاء العمل الإبداعي، منطلقاً من تفسير الظواهر. فوظيفة العلم هي الاكتشاف.

ويشدد المعنيون على الفرق بين العلم والمعرفة، ويرون أن العلم معرفة مبرهن عليها بالدليل، والمعرفة علم تلقائي.

وهدف العلم التوصل إلى نظريات الحركة والنمو الاجتماعي والكوني.

ويراد بمصطلح النظرية أنها ببيان من المفاهيم المترابطة والتعريفات والمقولات التي تحدد العلاقات بين المتحولات؛ بهدف التفسير والتنبؤ^(٧).

أقول: هل الفقه مجموعة حقائق نهائية أو فرضيات نظرية تتبع منهجاً منتجاً للمعرفة، وقابلاً للتعديل؟

هل الفقه يوصف الظواهر؟ أو يفسر الظواهر؟ وهل يسعى إلى «فهم العالم على

أساس النظام، فعليه أن يقدم مجموعة بيانات هي أقرب إلى المعرفة^٩ إن أول مدخل لدراسة فلسفة العلم هو قضية المنهج. ولقد عرف الإنسان ضرورة المنهج منذ أقدم الأزمان، وسعى إلى إيجاد الصلة بين العلم والمنهج. ولقد كان أرسطو الرجل الذي حفظ لنا التاريخ إنجازاته في صناعة قواعد المنطق كمحاولة مبكرة لضبط التفكير وخطوات السير نحو المعلوم، في الوقت الذي كانت «الطريقة غير المنهجية» تلقى رواجاً عند تلك الأمم، فلم تعرف أوروبا فكرة المنهج بمعناه الاصطلاحي حتى القرن^(١٧)، عندما ظهرت الرؤى والنظريات المنهجية على يد بيكون، وستيوارت مل، وديكارت، وصار معناه الطريق المبرهن على صدقه، وإيصاله إلى الكشف عن الحقائق، من خلال طائفة من الحقائق التي توجه سير العقل.

أما في العالم الإسلامي فإن المعرفة في بواكير عصورها ارتبطت بالمنهج، وذلك في أوائل القرن الثاني الهجري، واستمر التطور، مثل: فكرة الإسناد، ونقد المتن الحديثي، كأمثلة على نظريات منهج النقل الروائي، من جيل إلى آخر. وفي خضم ذلك كان منهج الفقه (علم الأصول) هو مجموعة الضوابط التي حاولت ولا تزال تحاول رسم نقطة التوازن بين فقه النص وفقه الرأي والاجتهاد. وإذا أردنا أن نربط الابتكار المنهجي «عند أهل الحديث» فإننا نعتقد أن كثيراً من عناصر المنهج التاريخي قد عرفه منهج الوثيقة عند المحدثين، وكثيراً من عناصر الاستنباط قد عرفه منهج نقد المتن الذي يسعى لاكتشاف اتساق مضمون الحديث مع الأصول والمرجعيات الأساسية. ولعل أبرز ما يحتويه علم الأصول ثلاثة محاور:

أ. مرجعيات الفقه «مصادر الاستنباط».

ب. قواعد اكتشاف المعنى من النص «دلالات النص».

ج. الترجيح عند تعارض الأدلة والبيانات «الموازنة والتقييم العلمي للبيانات».

وفي المحور الأول يجمع العلماء على أن المعرفة الفقهية تنتزع من القرآن الكريم، ولاسيما «الآيات المعنية بالتشريع وقواعد السلوك». لذلك فإن التفسير المعصوم للقرآن هو غيره التفسير الإنساني للقرآن الكريم؛ لأن الإنسان محاط بالمحددات (المكان/ الزمان/ الوعي)، بحيث لا يصنع لنا رؤية تفسيرية تعدّ جزءاً من الثوابت. والإصرار على التفسير بالثوابت لا يعني أن يفهم القرآن فهماً تاريخياً. ولعل الخطوة السابقة على هذا

المدخل الانتهاء من أن النص القرآني الذي لا يأتيه الباطل أبداً يكثر من الأدلة ذات الصلة بالتوحيد والرسالية، وهذه أطر فلسفية ترتبط إلى حد ما بنظرية التكليف، فلا بد من علائقية تتسق بين الحقائق القرآنية المطلقة والفهم النسبي لها.

والسنة النبوية، من حيث كونها مصدر مجموعة جدليات فلسفية، أبرزها: هل السنة مصدر رباني محض، أو بشري محض، أو بشري مسدّد من الله؟ وهل هي عدل القرآن، بحيث تقوى على نسخ آية منه، أو تخصّص، أو تقيد، أو تشرّع ما لم يشرّعه القرآن الكريم، أو تضع ما سكّت عنه^(٨)؟ وهل هي فقط ما صدر عن النبي الأكرم ﷺ أو تتسع لما صدر عن الأئمة الاثنا عشرية^(٩)، وربما وسعها آخرون إلى مطلق قول الصحابي ومذهبه^(٩)؟ كل تلك التحديدات ترجع إلى أسس عقائدية فلسفية.

إن كل اتجاه وكل مدخل لدليلية السنة يحتاج إلى موقف فلسفي، سيؤثر في نوع المرجعية النصية للفقهاء وللأحكام الفرعية، ناهيك عن إشكالية وقف تدوين السنة، واستئنافه بعد قرابة قرن، ومشكلة النقل بالمعنى، والوضع؛ لأسباب متعددة، منها: أسباب سياسية.

وكلاهما - أي القرآن والسنة - إذا تجاوزنا موضوع الإسناد والصدور إلى قضايا الدلالة والمعنى فإننا نجد أن فهم النص فهماً عرفياً هو الذي عليه المدار، وهو لا يعدو أكثر من معرفة تفسيرية مرتبطة بظروفها. لذلك فالاجتهاد بوصفه حركة عقلية منظمة مرتبطة بالنص لا بد أن تأخذ الزمن باعتبارها تستمد كينونتها من تعديلات الفهم التفسيري. لذلك فإن مشروعية الخلاف والاختلاف - بناء على تلك الأسس المعرفية - تبدو غير محتاجة إلى استدلال.

وحتى تصير مرجعية الإجماع - المصدر الثالث - للفقهاء التفصيلي مرجعية مبرهنات عليها، فهل هو توافق عقل النخبة المفكرة، المالكة للأدوات والمهارات العقلية وآليات الاستنباط، أو هي نخبة محددة بوصف ما، أو مجموعة مسماة من علماء عصر من العصور، مثل: «إجماع الشيخين»، أو الأربعة الراشدين، أو إجماع الصحابة، أو فقهاء التابعين، أو أهل المدينة... إلخ؟

وهل الإجماع هو اتفاق على إفتاء، أو على فهم محدد للنص، أو أنه عبارة عن عدم العلم بالخلاف كما يقولون؟

أقول: حتى تتقرر هذه المداخل، ولكي يستقر الإجماع أصلاً منتجاً للأحكام، لابد من فلسفة تقرر هذه الضوابط، التي على معاييرها يتم اختيار الأكثر دقة، والأكثر علمية، وليس على أساس إيديولوجي مبنائي.

ولعل حاجة القياس إلى فلسفة تجعله محل اعتبار كونه أصلاً منتجاً للأحكام أشد من غيره مما تقدم. وربما تشدد الحاجة إلى اعتبار المصالح، والأعراف، وآلية الاستحسان.

إن أصل الاستحسان في جزء كبير من تطبيقاته ينطوي على تفادي ما يتحقق من جراء تطبيق النص من تداعيات سلبية، لذا يعدل المجتهد من دليل جلي إلى دليل خفي. إن الاستحسان يعبر عن فقه قائم على ضرورة الاستثناء.

٤- فرضية اليقين

إن خصيصة اليقين هي الخاصية الأبرز في ما يتبنى من المعرفة كحقائق. فما حصل فيه يقين فإنه يرتقي من حيز المعرفة إلى العلم. ولا يتأتى اليقين إلا إذا قام على صحة البيانات (المعلومة) مجموعة من البراهين. واليقين، عند الفقهاء وكذلك عند فلاسفة علم المنهج، ذاتي وموضوعي. والذاتي عبارة عن شعور داخلي يطمئن بسببه الباحث إلى صحة النتائج البحثية، كما يطمئن الفقيه إلى صحة رواية أو سلامة فتوى، لكن يبقى هذا اليقين تجربة ذاتية وحجة قاصرة، وتلابسه الميول والأسبقيات والقبليات، لذلك نجده يختلف من فقيه إلى آخر، فغالباً ما تتحكم فيه ظروف وعوامل ذاتية^(١٠).

أما الموضوعي فهو ما يرتكز على الأدلة المنطقية أو الرياضية (العقلية) القاطعة والمقنعة، ورغم ذلك لا يزعم أحد أنه اليقين النهائي؛ لأن التخطئة أساس فلسفي.

يقول الغزالي: «ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه». وهذا قول المخطئة.

أما المصوِّبة فذهبوا إلى أن فيه حكماً معيناً يتوجه إليه الطلب؛ إذ لابد للطلب من مطلوب. فإذا كلف المجتهد بإصابته يكون مخطئاً بغيره، وإذا لم يكلف كان مصيباً، وإن أخطأ.

إن الجدل في معقولية بعض الأحكام وعدم معقوليتها هو الآخر له جذر فلسفي، أو يراد أن يكون له جذر فلسفي. فإذا كان العلم هو الحقائق الميسرة لفهم الظواهر وأسبابها فلا بد أن يكون فهمها وتعلقها أول الكلام، ولا بد أن تعلل الكثير من الأحكام، وتعرف الحكمة من تشريعها، ولو على وجه الإجمال، بل لا بد أن تعرف المآلات والمصالح والمضار.

ثمة قضية أخيرة في هذه المقاربة: هل الطبيعة غير التراكمية في الدراسات الفقهية تقلل من علمية الجهود الفقهية؟ ما يقال: إن التراكمية هي إحدى خصائص العلم. والمراد بالتراكمية تتابع الجهود والمكتشفات بالاستناد إلى ما قبلها، والترتب عليها. ونظرة في الجهد الفقهي تجد أن البناء لا يرتفع إلى أعلى، بل يمتد أفقياً، ويصر المشتغلون في الحقل الفقهي على البقاء في الطوابق القديمة، حتى لو ظهرت طوابق جديدة.

إن الفقه كعلم ليس كالفلسفة أو الفن؛ لأنهما ليسا ذات طبيعة تراكمية. لذلك نحن لا نزال نتذوق الفن القديم. بيد أن على الفقهاء أن لا يدعوا الفقه يكف عن التطور، فلا يعاد البحث في ذات الظواهر.

والمطلوب أن ينمو الفقه ويتسع رأسياً وأفقياً في آن واحد. لعل هذه المدخلات تثير القلق المعرفي للبحث حول جزئيات أخرى، تدخل في مضمار فلسفة الفقه، ويتجميعها يمكن صياغة الإطار العام لهذا التخصص.

الهوامش

- (١) محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي.
- (٢) جدلية النص والعقل، فصل المقال لابن الرشد.
- (٣) محمد شريف، تفسير النصوص الشرعية، رسالة ماجستير.
- (٤) منهج البحث العلمي.
- (٥) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، منشورات ذات السلاسل.
- (٦) قاموس أوكسفورد.
- (٧) كارل بوبر.
- (٨) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان.
- (٩) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن.
- (١٠) فؤاد زكريا، التفكير العلمي.

دولة المدينة المنورة

بناء العلاقة مع الأقليات الدينية

د. السيد محمد الثقفي (*)

مقدمة

برز بعد الثورة الفرنسية - فترة حاكمية العسكر، أو العسكرية - مصطلح الأقلية مقابل الأكثرية، والتي يُبنى عليها النظام الديمقراطي، حيث يعطي هذا النظام الأولوية في المجتمع على أساس الأكثرية. وفي النتيجة تعتبر الأقلية العرقية أو الثقافية في المجتمع مواطنين، لكنهم على كل حال أقلية.

ولقد تشكل في إيران - بعد ثورة المشروطة، وفي مجال سياسة الدولة - أيضاً نظام ديمقراطي مبني على أساس الفلسفة السياسية الليبرالية. وتغلّبت الديمقراطية على النظام الاستبدادي، وأوجدت نظاماً برلمانياً مبنياً على أساس انتخاب الشعب لممثليه في البرلمان. وهنا استطاعت الأقليات الدينية والموحدون، كاليهودية، والمسيحية، والمجوسية، أن تعلن عن وجودها من خلال انتخاب ممثلين لها في البرلمان؛ ليشاركوا بقية إخوانهم البرلمانيين المنتخبين في تعيين مستقبل البلاد.

وفي الإسلام يطلق مصطلح «أهل الكتاب» بصورة عامة على كل المذاهب من الأديان الموحدة. وأشار إلى ذلك القرآن الكريم في آيات متعددة ذكرت الأقلية. وأما المعاملة والتصرف مع أهل الكتاب، والاعتراف بهم رسمياً، واحترام الحقوق المدنية والوطنية لأتباع الديانات؛ فقد كانت من البحوث المهمة منذ إشراقة الفكر الجديد في المجال الثقافي والحقوق في الشريعة الإسلامية.

(*) أستاذ علم الاجتماع الديني في الجامعة الإسلامية الإيرانية الحرة - طهران.

يمكن دراسة وبحث حقوق ومعاملة الأقليات من أهل الكتاب من ناحيتين:

١. من ناحية الثقافة، والنظرة العالمية الشاملة، بمعنى كيف كانت نظرة وحاكمية نبي الإسلام ﷺ إلى أهل الكتاب؟ وكيف قيّم الثقافة الدينية لغير المسلمين؟
٢. من ناحية الحقوق المدنية والوطنية، بمعنى ما هي حقوق أتباع المذاهب غير الإسلامية في الشريعة الإسلامية؟ وكيف يمكن التعايش معهم بصورة عادلة في مجتمع إسلامي؟ وكيف يكون التصرف معهم؟

ولدى كاتب هذه المقالة النية في بحث هذه المسألة بحثاً دقيقاً، ومن الناحيتين. لكن قبل الدخول في البحث ينبغي الإشارة إلى تصرفات المذاهب غير الإسلامية فيما بينها، وتصرفاتها مع المذاهب الأخرى بصورة إجمالية؛ ليكون البحث - تقريباً - تحت عنوان: تطبيق الأديان.

المسامحة أو العناد؟

إن المسألة الأصلية هي: كيف كان تعاطي أي فكر مع الأفكار الأخرى؟ هل أن أي دين يحصر طرق معرفة الله وهداية البشرية به، أو يأخذ بعين الاعتبار المقولة القائلة: الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق؟ وبعبارة أخرى: هل أن أصل وأسلوب التعددية مقبول عند المذاهب أم لا؟

بمطالعة إجمالية للفكر اليهودي والمسيحي والإسلامي تتبين الإجابة عن التساؤلات المطروحة، وموقف كل واحد من هذه الأديان، ويتضح تسامح أو عدم تسامح هذه المذاهب بعضها مع البعض الآخر ومع الأديان الأخرى.

الفكر اليهودي

لقد كان موقف الدين اليهودي - تقريباً، بل تحقيقاً - قبال بقية الأديان سلبياً؛ لأن الفكر اليهودي يحصر دين التوحيد به فقط، ويعتبر بقية المذاهب، وأحياناً الأنبياء، مشركين، وعبادتهم باطلة ومجوفة، وبلا ثمرة وفائدة.

جاء في التوراة: «أنا الرب، وأن أخرجكم من تحت أثقال المصريين، وأنقذك من عبوديتهم، وأخلصكم بذراع ممدودة، وبأحكام عظيمة، وأتخذكم لي شعباً، وأكون

لكم إلهاً»^(١).

كانت رسالة أنبياء بني إسرائيل في الأساس الدعوة إلى التوحيد، وعبادة آلهة أخرى، كخشبة مقطوعة من بستان، قال إرميا النبي: «واسمعوا الكلمة التي تكلم بها الرب عليكم يا بني إسرائيل، هكذا قال الرب: لا تتعلموا طريق الأمم، ومن آيات السماوات لا ترتعوا؛ لأن الأمم ترتعب منها؛ لأن فرائض الأمم باطلة؛ لأنها شجرة يقطعونها من الوعر، صنعة يدي نجار بالقدوم، بالفضة والذهب يُزيّنونها، وبالمسامير والمطارق يشدّدونها، فلا تتحرك، هي كاللّعين في مقثاة فلا تتكلم»^(٢).

وأما في مزامير داود فتعرف الآلهة الأخرى، كالشياطين أو الأرواح الشريرة: «لم يستأصلوا الأمم الذين قال لهم الرب عنهم، بل اختلطوا بالأمم، وتعلّموا أعمالهم، وعبدوا أصنامهم، فصارت لهم شركاء، وذبحوا بنيهم وبناتهم للأوثان، وأهرقوا دمًا زكيًا، دم بنيهم وبناتهم الذين ذبحوهم لأصنام كنعان، وتدنّست الأرض بالدماء، وتجنّسوا بأعمالهم، وزنوا بأفعالهم»^(٣).

المسيحية

وأما في المسيحية فيؤكد سان پول على أنّه يجب أن تبقى عقائد المسيحية دائماً محفوظة، وأن لا تختلط بتعاليم وعقائد اليونانيين المبهمة. «بل إن ما يذبحه الأمم فإنما يذبحونه للشياطين، لا الله، فلست أريد أن تكونوا أنتم شركاء الشياطين»^(٤).

وأما من الناحية الكلامية فعبادة غير الله هي من عدم المعرفة بالخالق. ويحتمل أن بقية الأديان - غير المسيحية - من جهلها تعبد لوغوس Logos، وتقرّب به إلى الله. «فوقف بولس في وسط أرويس باغوس وقال: أيها الرجال الأثينيون، أراكم من كلّ وجه كأنكم متدينون كثيراً؛ لأنّي بينما كنت أجتاز وأنظر إلى معبوداتكم وجدت أيضاً مذبحاً مكتوباً عليه: لإله مجهول، فالذي تتقونه وأنتم تجهلونه هذا أنا أنادي لكم به»^(٥).

ومع أنه يُرى في هذه العبارة نوع من التسامح واحتمال الهداية للربّ لبقية المذاهب، لكن المسيحية تدافع عن عقائدها بصورة مستميتة، وتخطئ بقية الأديان والمذاهب،

وتعتبرها مذاهب وأديان شيطانية.

ظهر مبدأ عدم التسامح في القرن الثاني، الذي كان يُعرف بعصر الجدل Apology، حيث كان الجدل الكلامي والنقاش في أشده بين قساوسة الكنيسة وبقية الأديان والمذاهب.

بدأ عصر الجدل الكلامي في القرن الثاني الميلادي. وأخذت المسيحية تدافع عن عقائدها مقابل المخالفين لها، حيث كانوا يجيبون عن اعتراضات المخالفين بأدلة منطقية. وأمّا العرفاء والعرفانيون فقد كانوا في بداياتهم من إحدى الفرق المسيحية. لكن؛ وبسبب البحث الكلامي والجدال، تحوّلوا إلى الفلسفة، وشيئاً فشيئاً أوجدوا بحوثاً فلسفية جديدة. فأحد المفسرين والمنظرين الذي هو كلمنت إسكندراني (١٥٥ - ٢٢٠م) يقول - ما ترجمته -: «لا يوجد للحقيقة سوى نهر واحد، لكن الروافد التي تصب في ذلك النهر كثيرة».

كان كلمنت إسكندراني، أحد الفلاسفة اليونانيين، المؤمنين بعقائد إفلاطون، يقول: «إن الفلسفة التصويرية هي من الحقيقة، وهي هدية إلهية لليونانيين». لكنه يصل إلى نتيجة يقول فيها: «إن الفلاسفة كالأطفال، إلا أن يؤمنوا بيسوع المسيح ونوره، فعندما يؤمنوا يتبدّلوا إلى رجال بالغين»^(٦).

القرن الوسطى

تعرف هذه القرون بعصر المناظرات الأصولية Doctrinal Debate. فبعد انتشار الإسلام - الخصم المعاند للمسيحية -، وانشغال قبائل شمال وجنوب ألمانيا في النزاعات، عكفت المسيحية - وبصورة أصولية - على دراسة بقية المذاهب. وفي هذه الفترة أخذت المسيحية تبشّر بأن بقية المذاهب هي مذاهب شيطانية، ومن وضع الملائكة الخاسرة. وفي خضم هذه الأجواء أمر البابا غريغوري الكبير كلّ مبلّغي ومبشّري أعضاء مذهب conterbury قائلاً: «ثمحى كلّ الأصنام، وتطهّر كلّ المعابد بالماء المقدّس، وإذا كانت هذه المعابد محكمة فيجب أن تُطهّر من عبادة الشيطان، ويجب أن يهدوا هذه العبادة للربّ الحقيقي»^(٧).

إنّ قصر النظر وعدم التسامح بالنسبة إلى دراسة وتقييم بقية الثقافات والمذاهب

صعبة جداً، ولا تتلاءم مع الفكر المسيحي الذي ينادي بخلاص ونجاة الإنسان.

شروق الإسلام

عندما أشرقت شمس الإسلام لم يكن حينذاك سوى عبادة الأصنام، التي تدلّ على دناءة وسخافة وانحطاط عبّاد تلك الأصنام. فقد أعلن بأن جميع الأديان والمذاهب حرّة، ولا يوجد أي مانع، من إجبار أو إكراه، أمام أهل أي دين سماوي في البقاء على دينهم. ولم تكن فرصة لأهل الذمّة قبل ذلك الوقت، فجاءتهم الفرصة مؤاتية في ظلّ الإسلام، أن يناظروا ويناقشوا من أجل ترجيح دين على آخر.

فأخذت تُعقد في ظلّ الإسلام المجالس من قبل الخلفاء والأمراء لكبار رجالات الأديان المختلفة؛ للمناقشة، وبدون تقيّة وخوف. وكان الغرض من تلك المناقشات تغليب دين على آخر. فكانت المجالس تضمّ علماء وكبار الأديان المختلفة؛ ليناقدوا علماء الكلام الإسلامي. ومن جملة هذه المجالس التي يمكن الإشارة إليها المجلس الذي كان يعقده المأمون بحضور الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام للنقاش مع بقية علماء الأديان^(٨).

كان لهذا الأسلوب العقلاني التأثير المباشر في انفتاح ثقافة المجتمع الإسلامي، والتعريف بالفكر المحمّدي الأصيل، فلقد أخذ المجتمع الإسلامي بالانفتاح على بقيّة أتباع الديانات الأخرى الموحّدة، والتي لها نبيّ، ويبحثون عن الحقيقة، ويسلكون طريق الشريعة؛ وأخذ المسلمون بالاعتراف بأن في ثقافة الديانات والمذاهب الأخرى الموحّدة نوع من الهداية، والنورانية موجودة لديهم، ويطلقون على هؤلاء مصطلح «أهل الكتاب».

يمكن دراسة علاقة الثقافة الدينية مع الحقوق المدنية للأقليات الدينية، وتحديدتها بثلاث زوايا:

١. التقييم الثقافي.

٢. تعامل نبي الإسلام صلى الله عليه وآله مع أتباع الديانات الأخرى.

٣. الحقوق المدنية والدينية لأتباع الديانات.

١- التقييم الثقافي للأديان الأخرى

في تقييم إجمالي كلّ يقيم القرآن الكريم الثقافة الدينية لأهل الكتاب - اليهود

والنصارى - من خلال مرحلتين:

الأولى: مرحلة التقييم الواقعي

وهي التي تأخذ بعين الاعتبار أصل رسالة الأنبياء وكتبهم التبشيرية.

وفي هذه المرحلة، من وجهة نظر القرآن الكريم، فإن كتابي اليهود والنصارى كان فيهما نور الهداية، حيث أنزلهما الباري تعالى لهداية بني إسرائيل، وأنزل بشارته ورحمته في هذين الكتابين، أو آيات في مجموع الكتاب المقدس أنزلها لليهود والنصارى، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾ (المائدة: ٤٤).

ومن أجل حفظ أصالة التوراة أخذ علماء اليهود - الرّبّانيون والأخبار - بتعليم المقربين وبقية الناس التعاليم اليهودية. وبعد انقضاء عصر النبي موسى عليه السلام، ومن أجل تكميل تعاليم التوراة، بعث عيسى عليه السلام، وبارشاداته وهدايته لجميع أمم بني إسرائيل وموعظتهم بشر بالإنجيل وبلغه. قال تعالى: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (المائدة: ٤٦).

في هذه الآية تأييد من المسيح عليه السلام لموسى عليه السلام وكتابه التوراة، وبشارة بإنجيل عيسى عليه السلام، للذان أبلغت فيهما الهداية النورانية، وأكملت تعاليم التوراة.

ويشير القرآن الكريم في مكان آخر إلى هداية هذين الكتابين، وأنهما في خط مستقيم من الهداية الإلهية التي بدأت منذ بداية الخلق، وتؤيدهما، وكان موسى وعيسى عليه السلام يشيران إلى الدين الإسلامي، ويعلمان بأنه سيأتي الإسلام، ويكمل بقية الإرشادات التي جاء بها. قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: ٤٨).

واللطيف أن القرآن الكريم يشير إلى تعدد المذاهب والثقافات والديانات والشرائع، وكأنه قبول بالتعددية. فمصطلح «المنهاج» يعني بأن النهج: الطريق الواضح، ونهج الأمر

وأنهج: وضع، ومنهج الطريق ومنهاجه^(٩).

لكن القرآن الكريم يقيم الكتابين - التوراة والإنجيل -، ويشير إلى بعض الانحرافات التي أُدخلت إليهما، ويشير إلى جانب الهيمنة لهما.

الثانية: مرحلة نقد الكتاب المقدس

يعكف القرآن الكريم في هذه المرحلة إلى تصحيح عقائد اليهود والنصارى على شكل «نقد للكتاب المقدس». وقد جرت على هذا المنوال اليوم جميع المحافل العلمية ومفكري الغرب. وهذا الفرع في نفسه علمي مستقل، ويعرف في الجامعات بعلم معرفة الأديان Science of Religion، أو تطبيق الأديان Comparative Religion. وأكثر هذه الانتقادات في القرآن في سور: البقرة، وآل عمران، والمائدة.

قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ (المائدة: ٧٧).

إن الانتقادات التي وجهها القرآن الكريم للعهدين - القديم والجديد - هي في الحقيقة مطالعة تطبيقية للمذاهب بنظرة علمية. ولها أهمية واعتبار كبيرين. فلذلك عندما يشير القرآن الكريم إلى محاجة أهل الكتاب ومناظرتهم فإنه يؤكد على أصل الرسالة التبليغية للأنبياء، ويؤيدها ويؤكد عليها. قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (الكهف: ٤٦). فالقرآن الكريم يؤكد في خطابه لأهل الكتاب وبقية المذاهب التوحيدية الأخرى على أن في العمل بالتقوى الصادقة وبما بلغ إليهم، والسير في الطريق الصحيح، وجعل الفضيلة نصب أعينهم، وكذلك الصلاح، نجاتهم وخلصهم، وثوابه جزيل عند الله تعالى، حيث يقول سبحانه: ﴿وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ٦٢).

فمن ناحية النظرة الواسعة للقرآن الكريم - والذي يُعتبر منبع القيم - كان أهل الكتاب والأقليات الدينية من الناحية الثقافية الدينية في الأساس من أهداف دعوة الأنبياء والرسول، وكانت تمتاز بالهداية ونور الوحي في ثقافتها. وهذه النقطة أساسية جداً في علاقة الإسلام مع بقية الأديان.

٢- معاملة نبي الإسلام ﷺ لأتباع الديانات الأخرى

يجب الإذعان برعاية واحترام الحقوق المدنية والوطنية لكل أتباع الديانات التوحيدية من أهل الكتاب، من اليهود والنصارى والمجوس. ولقد طبقها نبي الإسلام ﷺ عملياً، حيث كانت له لقاءات ومقابلات مباشرة مع مجموعتين، هما: اليهود؛ والنصارى. فكانت أكثر لقاءاته ﷺ معهما قد تمت بعد أن تشكلت الدولة في المدينة المنورة؛ إذ عندما هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة كان نصف سكان المدينة من اليهود، وهم: بني قريظة، وبني المصطلق، وبني قينقاع. عندما يذكر المؤرخون تاريخ يثرب يشيرون إلى هجرة اليهود إلى يثرب بسبب الحوادث السياسية التي كانت سائدة آنذاك، فاستقروا في هذه البقعة، وهيمنوا على ثرواتها الطبيعية والتجارة. وهاتان الخصلتان من خصال اليهود. فكانت أكثر المناطق الشرقية للمدينة في تلك الأيام بيد اليهود، وكانوا يسكنونها مع عوائلهم^(١٠).

وقد أقدم رسول الله ﷺ، ومنذ الأيام الأولى لدخوله المدينة، على تشكيل حكومة فيدرالية؛ لتوفير الأمان لهذه المدينة. وبعد أن دُون القانون الأساسي - والذي يُعتبر أول قانون مدون، والمعروف بـ «الصحيفة» - اعترف ﷺ باليهود بصورة رسمية، واعتبرهم شعباً مستقلاً، ومنحهم الحقوق المدنية في ٢٤ مادة^(١١).

وبإقرار جميع الحقوق فإن الوثيقة التي دُونها رسول الله ﷺ بعنوان «الصحيفة» بين المسلمين واليهود تُعتبر من أفضل المتون الحقوقية، وقانوناً أساسياً في ذلك الوقت، بل هي أفضل من قانون روما الأساسي^(١٢).

لكن اليهود الخبثاء لم يعملوا ولم يلتزموا بهذه الوثيقة، فقد أخذوا يتآمرون على نبي الإسلام وعلى الإسلام. ومن جملة مؤامراتهم وضع خطة لقتل النبي ﷺ بالتعاون مع قريش، وشتوا الحروب ضد المسلمين. فأقدم رسول الله ﷺ على إخراجهم من المدينة والحجاز. بعد أن استشار المسلمين، وطهر المدينة والحجاز من براثن اليهود، وأوجد الدين الواحد والدولة الواحدة.

اللقاءات مع النصارى

إن آثار النصارى في جزيرة العرب أقل من آثار اليهود. وبحسب أقوال المؤرخين

● دولة المدينة المنورة، بناء العلاقة مع الأقليات الدينية

النصارى فإن النصارى هاجروا ولجأوا إلى هذه البقعة من الأرض في القرن الخامس الميلادي؛ بسبب الحرب التي وقعت بين دولة الحبشة التي كانت تعتق الدين النصراني وبين يهود اليمن، فكانوا يسعون إلى إخراج اليمن من سيطرة دولة الحبشة، وتكوين دولة يهودية لهم، وتغليب الفكر اليهودي على الفكر النصراني. فلجأت مجموعة من النصارى؛ بسبب التأثير السياسي ومضايقة دولة الحبشة آنذاك، ومن أجل النجاة بأرواحهم من القتل، إلى أرض «أم القرى» مكّة. فأكثر نصارى نجران هم من نسل تلك المجموعة المهاجرة إلى أم القرى^(١٣).

يذكر ابن واضح في تاريخ اليعقوبي أن مجموعة من أعراب مكّة كانوا نصارى، وفي العصر الجاهلي كانوا يعرفون الدين المسيحي بالدين الحنيف، وكانوا يتبعونه، ولديهم علم بتعاليم الكتاب المقدس.

ويقول: وأما من تنصّر من أحياء العرب فقوم من قريش من بني أسد بن عبد العزّى، منهم: عثمان بن الحويرث بن أسد بن عبد العزّى، وورقة بن نوفل بن أسد، ومن بني تميم: بنو امرئ القيس بن زيد مناة، ومن ربيعة: بنو تغلب، ومن اليمن: طيء، ومذحج... وغيرهم^(١٤).

وعند مطالعة سيرة حياة سلمان الفارسي في السيرة النبوية لابن هشام يتبين أن النصرانية كان لها نفوذ في بعض نقاط أرض الحجاز، وكان لسلمان لقاءات مع بعض رجال دين النصرانية. فبعد أن ودع سلمان إيران «جي أصفهان» اعتنق الفكر النصراني، فكانت له رعاية من رهبان وأساقفة النصرانية. ولقد أشار عليه آخر أساقفة النصرانية في عمورية - أنطاولي - أن يذهب إلى الحجاز، ويلتقي آخر الأنبياء الذي بُعث في تلك الأرض. وكان سلمان في انتظار ظهور النبي الجديد؛ ليتأكد من بعض علامات النبوة منه^(١٥).

وكان ورقة بن نوفل يقرأ الإنجيل بلغته العبرانية، ويترجمه إلى اللغة العربية، وكان في الجاهلية على دين النصرانية^(١٦).

هذه كلّها تبين أن النصرانية كانت موجودة بين العرب أثناء بعثة رسول الله ﷺ. وأما لقاءاته ﷺ مع النصرانية فلم تكن كثيرة. ويمكن أن تكون عدّة لقاءات قليلة، ومنها:

أ- تبادل رسائل المحبة والصداقة بينه ﷺ وبين ملك الحبشة

عندما أراد المسلمون الهجرة إلى الحبشة أخذ رسول الله ﷺ يذكر الأوصاف والخصال الحميدة لملك الحبشة، حيث قال ﷺ: «لو خرجتم إلى الحبشة؛ فإن فيها ملكاً لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق»^(١٧).

وبعد انتصار المسلمين هنأ النجاشي رسول الله ﷺ، وأرسل إليه الهدايا وتمنيات بالسلامة لرسول الله ﷺ.

وبحسب رواية وأقوال المفسرين فإن قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قِسْيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ (المائدة: ٨٢) قد طرح مسألة كيفية التفاهم والتصرف الإنساني والإسلامي مع النصارى. وهي الخطوة الإيجابية الأولى بين الإسلام والنصرانية. فلقد أوجدت هذه الآية حالة من التبادل الثقافي والمذهبي بينهما. وهو ما طبقه النجاشي ملك الحبشة مع المسلمين المهاجرين إلى الحبشة.

ب - حوار النبي ﷺ مع نصارى نجران (المباهلة)

في قصة المباهلة حاجج رسول الله ﷺ رؤساء النصرانية الذين كانوا يدعون أن المسيح هو الله، فخرج ﷺ مع علي وفاطمة والحسن والحسين ﷺ لمباهلتهم، بعد أن برهن لهم بالحجج القاطعة والدامغة سخافة ادعاءاتهم، لكنهم أبوا التصديق. وقد شكلت هذه المحاجة إحدى نقاط النقد للكتاب المقدس. وينتقد القرآن الكريم عدداً من ادعاءات المسيحية، التي يحاولون إثباتها بدلائل واهية وغير واضحة. قاوموا رسول الله ﷺ إلى آخر لحظات النقاش، ولكنهم انسحبوا، ولم يباهلوا، وقبلوا بالجزية والمصالحة.

وهذه الحادثة هي إحدى المناسبات الكثيرة التي أثبتت طهارة وصدق محمد وآل محمد ﷺ بوضوح جلي. وتعد هذه الحادثة إحدى أكبر فضائل أهل البيت. ويشهد لهم بذلك التاريخ^(١٨).

تبين الأسناد والوثائق السياسية لصدر الإسلام أن رسول الله ﷺ كان رحيماً، عادلاً، منصفاً، وخصوصاً مع النصارى، وكان يتصرف معهم دائماً بالعدل والحق.

● دولة المدينة المنورة، بناء العلاقة مع الأقليات الدينية

ولقد حُرِّم اليهود من هذا التصرف العظيم لرسول الله ﷺ؛ وذلك بسبب خلف وعودهم، ومؤامراتهم، وحروبهم مع المسلمين.

لقد دلت المعاهدة التي وقعها رسول الله ﷺ مع نصارى نجران - في ١٥٠ فقرة - على الاعتراف بالحقوق المدنية لهم، والاعتراف بهم رسمياً، وجعلهم من رعايا دولته، والمتحدين معه، وأعضاء في المجتمع الإسلامي الكبير. وهذا جزء من تلك المعاهدة وقوانينها: «ولذلك يجب علي رعايتهم وحفظهم من كل مكروه، ولا يصل ذلك إليهم حتى يصل إلي أصحابي الذابين عن بيضة الإسلام معي، وأن أعزل عنهم الأذى في المدن التي يحميها أهل الجهاد من الغارة أو الخراج...، وليس عليهم إجبار ولا إكراه على شيء من ذلك، ولا تغيير أسقف عن أسقفية. ولا يجبر أحد ممن كان على ملة النصرانية كرهاً على الإسلام. ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن، ويخفف لهم جناح الرحمة، ويكف عنهم أذى المكروه، حيث كانوا، وأين كانوا من البلاد. وإن أجرم أحد من النصارى، أو جنى جناية، فعلى المسلمين نصره والمنع والذب عنه، ولا يرفضوا، ولا يخذلوا، ولا يتركوا هملاً؛ لأنني أعطيتهم عهد الله على أن لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين. وعلى المسلمين ما عليهم بالعهد الذي استوجبوا حق الزمام والذب عن الحرمة، واستوجبوا أن يذب عنهم كل مكروه، حتى يكونوا للمسلمين شركاء في ما لهم وفي ما عليهم»^(١٩).

وإضافة لهذه الوثيقة هناك أسناد أخرى تبين أن رسول الله ﷺ والخلفاء كانوا يتعاملون مع النصارى بمنتهى الرحمة والرفقة والعدل، ولا يميزون في الحقوق الوطنية بينهم وبين المسلمين.

٣- المساواة في الحقوق المدنية والدينية

لا يستثنى المواطنون في الدول الإسلامية جميعاً، ومن مختلف الأديان، من:

١. المساواة أمام القانون في الحقوق والمسؤوليات، من مبدأ ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات: ١٠). وكل حسب اعتقاده.

٢. الأشخاص غير المسلمين، والذين لهم شروط خاصة بهم، حسب المعاهدة التي وقعوها مع المسلمين، يتحدون مع المسلمين في أمة واحدة.

هذا النوع من التبعية، النابع من المعاهدة الموقعة بين المسلمين وغيرهم، يُطلق عليه في مصطلح الفقهاء «أهل الذمة»، وهو يعني أولئك الذين وقعوا المعاهدة مع المسلمين، وتعهدوا بتطبيق فقراتها.

إن باستطاعة كل من اليهود والنصارى والمجوس الاشتراك في مثل هذه المعاهدات مع المسلمين. وبعد توقيع المعاهدة يصبحون أعضاء في المجتمع الإسلامي، ويتساوون في الحقوق أمام القانون، ولهم مزايا بقيّة المواطنين.

ومن النماذج الأخرى لمثل هذه المعاهدات المشتركة: توقيع رسول الله ﷺ معاهدة مع اليهود في أوّل يوم من هجرته إلى المدينة. ويتوقعه ﷺ لمثل تلك المعاهدة استطاع أن يوحد القبائل المختلفة في المدينة، ويكون أمة واحدة، عرفت بالأنصار والمهاجرين والأعراب، وهم يهود المدينة.

وقد جاء في هذه المعاهدة تصريح بأنّ المتّحدين يشكّلون أمة واحدة ومتميزة، فاليهود باقون على عقائدهم، وكذلك المسلمون، وإذا اختلفوا فيما بينهم فيجب عليهم الرجوع إلى الله والرسول^(٣٠).

إن المعاهدات التي تعقد بين غير المسلمين والدولة الإسلامية تعقد على أساس ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، ويكون الأمان والمصونية من أساسياتها. فمن حيث إن المعاهدات تمثّل ذمة في علق الدولة الإسلامية بالحفاظ والدفاع عن المتعاهدين معها، وهي بالتالي توسع وتزيد العدل والإنصاف والتعاون فيما بينهم، يتمتّع غير المسلمين في هذه المعاهدات بكل الحقوق الوطنية والامتيازات، كما يتمتع بها أي مواطن آخر.

إن إمعان النظر في تاريخ صدر الإسلام يجعلنا نرى بوضوح أنّ رسول الله ﷺ والخلفاء راعوا حقوق أتباع الديانات السماوية على أفضل وجه. فالمسلمون يدفعون للدولة الضرائب، والمساعدات الماليّة؛ المتمثلة بالخمس والزكاة والصدقات، مقابل الأمان في ظلّ الدولة الإسلامية، وغير المسلمين يدفعون الجزية - وهي نوع من التعهد المالي - مقابل أمنهم، وحرية اعتقاد دينهم، وحقوقهم المدنيّة.

تُعرف الحقوق الإسلامية بعنوان أحد الأصول. وفي المقابل تحافظ الدولة على المال، والشأن، والعرض، وحرية الأديان، أعمّ من المسلمين وغيرهم. فبالرغم من أن هناك تفاوتاً بسيطاً وجزئياً في الحقوق بين المسلمين وغير المسلمين، إلا أنه في أمور كثيرة تكون

● دولة المدينة المنورة، بناء العلاقة مع الأقليات الدينية

حقوق غير المسلمين أفضل من حقوق المسلمين. ومن الحقوق والامتيازات لغير المسلمين:

١. يُعْفَوْنَ من دفع ما زاد عن دخلهم السنوي، ويدفعون الجزية فقط، وعلى حدّ الاستطاعة.

٢. يُعْفَوْنَ من الخدمة في صفوف الجيش، في حين أنّ المسلمين مشمولون بالخدمة.

٣. لديهم - تقريباً - حكمٌ ذاتيٌّ خاصٌّ بهم.

٤. تحل دعاوهم القضائية عن طريق أساقفتهم، وحسب تعاليمهم الدينية.

٥. أموالهم وأرواحهم - كالمسلمين - مصونة من قبل الدولة الإسلامية.

٦. تشمل الضرائب المالية (الجزية) الرجال فقط، ولا تشمل النساء والأطفال.

٧. العميان والذين يأخذون الصدقة ومُعْفَوْنَ من دفع الجزية.

٨. رهبان الصوامع وكبار السن الذين لا يستطيعون العمل معفون من دفع الجزية.

٩. حسب وصيّة رسول الله ﷺ فإن غير المسلمين لا يستطيعون الإقامة في مكة

والمدينة، ولا يوجد غير هذا المورد يحدّد سكنهم في أية بقعة من بقاع الدولة الإسلامية.

١٠. لا يُسمح بدخول غير المسلمين إلى مكة والمدينة؛ لأن مكة قبله للمسلمين.

ولذلك لا مكان فيها لغيرهم.

١١. حسب رأي الماوردي الشافعي، وأبو يعلى الفراء الحنفي: باستطاعة غير

المسلمين تسلّم أي موقع من المواقع الرسميّة للدولة، حتى أن بإمكانهم أن يتولّوا منصب وزير، وغيره^(٢١).

وقد كان ذلك أيام الدولة الفاطمية في مصر، ودولة آل بويه في إيران أيضاً. فإنّ

أهل الكتاب: اليهود، والنصارى، والمجوس، تسنّموا مناصب في تلك الحكومات، ووصلوا إلى مناصب عالية^(٢٢).

١٢. في الرسالة الفقهية الحنبلية المسماة «البحر الرائق» تصريح بأنه يجب أن تحترم

قبور غير المسلمين كما تحترم قبور المسلمين. فكما تحترم أموالهم وأرواحهم تحترم أجسادهم بعد مماتهم أيضاً^(٢٣).

١٣. أفتى أبو حنيفة والشافعي بأنه لو أراد غير المسلم تعلّم القرآن لا يمكن منعه من

ذلك.

١٤. في أيام الخلفاء الراشدين كان غير المسلمين مؤمنون اجتماعياً من بيت مال المسلمين.

١٥. ينقل المقرئزي واقعة مهمة وقعت أثناء حرب خيبر، وهي: إن رسول الله ﷺ أمر أن تُجمع كل نسخ التوراة التي غنمها المسلمون وتعطى لليهود^(٢٤).

هل الجزية نوعٌ من الرشوة؟

صوّر أكثر المستشرقين المغرضين الجزية بأنها رشوة يأخذها المسلمون في فتوحاتهم من غير المسلمين، ويقولون: إنها نوع من التسلط المالي الاستثماري لصالح الحكومة وأعمالها.

وكتب العلامة شبلي النعماني - أحد علماء الهند المسلمين - رسالةً في الجزية. ويذكر خلاصتها محمد رشيد رضا في تفسير «المنار»، الجزء العاشر. وهو يثبت أن العرب تعلّموا قوانين وتعاليم وشكل الجزية من السلطة في إيران آنذاك، لأن «الجزية» تعريب لكلمة «گزین» الفارسية، وتعني الأموال، وهي ما يدفعه غير المسلم للحكومة الإسلامية مقابل التأمين على ماله وروحه؛ لكي يعيش في ظلّ الدولة كمواطن.

يثبت التاريخ أنّ المسلمين كانوا يأخذون الجزية من أجل الأمن والحفاظ على أتباع الديانات الأخرى فقط، ولم يكن أخذهم للجزية بعنوان رشوة أو استثمار.

يُخبرنا التاريخ أن أبا عبيدة الجراح عندما فتح عاصمة سوريا جاءه كبار أهل الكتاب بالأموال والذهب في أواني، وأعطوها لأبي عبيدة قائد الجيش. وبعد مدّة من الزمن أعلن هرقل إمبراطور روما الحرب على المسلمين، فأمر أبو عبيدة بإحضار كبار اليهود والنصارى - وكانوا يتوهمون أنه يريد منهم جزية أكثر -، وأمر أبو عبيدة أن تُردّ لهم أموالهم وذهبهم الذي أعطوه عندما فتح دمشق، وقال لهم: نحن أخذنا منكم الجزية؛ لنعيش سويّة، وبما أن الوضع مهدّد بالحرب، ويحتمل أن لا نتصر في هذه الحرب، ولا نستطيع أن ندير البلد مع هذا الوضع السائد ونؤمنه، فلذلك نعيد إليكم أموالكم، فقال له أهل الكتاب: إن حكومتك وعدلك أحب إلينا من الظلم الذي نعيشه مع الأعداء، فنحن سنحارب معكم ضد هرقل. وبعد انتصار المسلمين أعاد أهل الكتاب الجزية إلى المسلمين^(٢٥).

● دولة المدينة المنورة، بناء العلاقة مع الأقليات الدينية

إضافة إلى ذلك فإن الفقهاء - ومن جملتهم صاحب الشرائع - صرّحوا بأن أحداً من أهل الكتاب المتعاهدين مع المسلمين لو ارتكب قتلاً عن غير عمد فحكمه دفع الدية لأصحاب الدم، وإذا لم يكن لذلك مالٌ فتدفع دية المقتول من بيت مال المسلمين؛ والسبب في ذلك أن أهل الكتاب يدفعون الجزية للدولة الإسلامية، فأخطأهم تؤمن من بيت مال المسلمين^(٢٦).

هل يصاحب إعطاء الجزية ذلّة وإهانة؟

يتصوّر البعض أن إعطاء الجزية من قبل أهل الكتاب يجب أن يصاحبه نوع من الذلّة والإهانة لهم؛ لكي نبين وتثبت قدرة وسلطة المسلمين. وقد صادق على هذا المفهوم جمعٌ من الفقهاء، وجوّزوا أن يذلّوا ويسخروا ويهينوا أهل الكتاب أثناء دفعهم للجزية، ويجب عندهم أن يجلس المسلمون وأهل الكتاب واقفون، وأمثال ذلك^(٢٧).

وذكر هذا الأسلوب العلامة الطباطبائي في تفسير «الميزان»، في تفسير قوله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة: ٢٩)، وقال: فظاهر الآية أن هذا هو المراد من صغارهم، لا إهانتهم والسخرية بهم من جانب المسلمين أو أولياء الحكومة الدينية؛ فإن هذا مما لا تحتمله السكينة والوقار الإسلامي^(٢٨).

إضافة إلى أن أوامر حكومة الإمام علي^{عليه السلام} تنافي ذلك. فأمر المؤمنين^{عليهم السلام} كان يأمر بمحبّة غير المسلمين والعدالة معهم، وأمر مالك الأشر برعاية وحفظ كرامة المواطنين المصريين، ومن جملتهم: الأقباط، فقال^{عليه السلام}: «وأشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم، واللطف بهم، فإنهم صنفان: إمّا أح لك في الدين، أو نظير لك في الخلق»^(٢٩).

ولعلّ بعض المفسّرين، في تفسيرهم الآية: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة: ٢٩) يرون أن ﴿صَاغِرُونَ﴾ بمعنى ذليلون مقهورون، يجزّون إلى الموضع الذي يقبض منهم فيه بالعنف، حتى يؤدّوها^(٣٠).

في حين أن معنى ﴿يَلِر﴾ هي قدرة الإمكان. وكلمة «صاغر» مقابل «كابر»، بمعنى خاضع ومتواضع. كما أنّ «كابر» بمعنى الكبير والمتبخر. فيكون معنى الآية هكذا: أهل الكتاب يؤدّون الجزية عند الإمكان والقدرة، وهم يخضعون أمام الحكومة الإسلامية، وليس بالغرور^(٣١).

وبهذا تحفظ سيادة الإسلام، ولا توجه الإهانة والسخرية لأهل الذمة.

معاملة أتباع الديانات الشرقية

مع أنّ هذه المعاملة مع أهل الكتاب بدفع الجزية وردت في القرآن الكريم، لكنّ اللطيف في الأمر أن المسلمين وحكامهم تعاملوا بالتسامح مع أتباع الديانات الأخرى، كالبوذائية، والهندوسية.

قال البلاذري في فتوح البلدان: عندما فتح محمد بن القاسم السند - باكستان الحالية -، وفتح مدينة «رور» إحدى مدن الهند، صالحه أهلها على أن يصون أرواحهم، ولا يُعرضهم للقتل، ولا يتعرض لمعابدهم الدينية، فتعامل معهم محمد بن القاسم كما يتعامل المسلمون مع أهل الكتاب، وقال: إنّ بوذا الهند كالكنائس ومعابد اليهود والمجوس، وقرّر عليهم الجزية^(٣٢).

أمّا المعاملة مع أتباع الديانات الشرقية وغير الإبراهيمية فإن جمهور المسلمين وفقهاء الإسلام على أن أصحاب الصحف الإبراهيمية وزبور داوود يدفعون الجزية. وقبل بهذا القول كل من: الشافعي؛ وأبو حنيفة، وأمّا بقية الكفار فيما أن يقبلوا بالإسلام؛ أو يقتلوا، فهم مخيرون بذلك^(٣٣).

وفي هذا الخصوص لدينا فقط صاحب تفسير المنار محمد رشيد رضا يقول: إن حكم أتباع المذاهب الشرقية (البوذية، والهندوسية) من الموارد التي لا نص فيها. ففي هذه الموارد نرجع إلى قول الحاكم الإسلامي والاجتهاد فيها^(٣٤)؛ لأنه يحتمل أن هؤلاء كانوا من أهل الكتاب، غايته أن كتابهم بسبب طول الزمان حُرّف وانتهى. فتعبير محمد رشيد رضا لطيف، وننقله بنصّه، حيث يقول: إنّ النصوص القرآنية تدل على أن الله تعالى بعث الأنبياء للناس؛ ليدعوهم إلى توحيده، ويجتنبوا الطاغوت. فمجموعة من هؤلاء الأنبياء وردت أسماءهم في القرآن الكريم، وآخرون لم ترد أسماءهم في القرآن. ومن المعقول جداً أنّ الأمم المتعدنة، كالصينيين، والهنود، والفرس، والمصريين، واليونانيين، كانت لهم كتب نزلت لهم من الله بواسطة الوحي، لكن هذه الكتب الدينية؛ وبسبب طول الزمن انتهت، أو اختلطت مع كتب أخرى، ولا يوجد لها أثر اليوم. فما جرى على كتاب اليهود وكيفية تحريفه وانتهائه من المسلمات، في حين أن زمانهم

● دولة المدينة المنورة، بناء العلاقة مع الأقليات الدينية

يعتبر قريباً. فإذاً مصير كتب الأمم التي كانت تعيش في الأزمنة الغابرة واضح جداً^(٣٥). وإن دلت هذه النصوص على شيء فهي تدلّ على التسامح والإنسانية والتعددية الدينية، التي تميّز بها آخر الأديان وأكملها في التمدّن الإسلامي مع بقية الأمم غير المسلمة.

نعم، يجب أن يكون هكذا؛ لأنه ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧).

الهوامش

- (١) الكتاب المقدّس: ٩٥، سفر الخروج، الإصحاح السادس، الفقرة ٦ - ٧.
- (٢) الكتاب المقدّس: ١٠٨٩ - ١٠٩٠، إرميا، الإصحاح العاشر.
- (٣) الكتاب المقدّس: ٩٠٨، مزامير داوود، المزمور ١٠٦، الفقرة ٣٤ - ٣٨.
- (٤) الكتاب المقدّس: ٢٧٩، رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح العاشر، الفقرة ٢٠ - ٢١.
- (٥) الكتاب المقدّس: ٢٣٣، أعمال الرسل، الإصحاح ١٧، الفقرة ٢٣ - ٢٤.
- (6) ERIC. Sharpe: comparative. A.History.p.10.charies.son. Newyork. 1975.
- (7) Ibid, P.11.
- (٨) الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، التوضيح في ما هو الإنجيل ومن هو المسيح: ٢٠ - ٥٠، طبع دار النشر، ١٩٧٠.
- (٩) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ٥٠٦، مادة «نهج»، طبع مرتضوي، طهران.
- (١٠) جعفر الخليلي، موسوعة العتبات المقدسة، قسم المدينة المنورة ١: ٢٣ - ٢٥، دار التعارف، بغداد، ١٣٩٠.
- (١١) المصدر السابق: ١٥١؛ محمد حميد الله، الوثائق السياسية: ٤٠، دار الإرشاد، بيروت.
- (١٢) محمد حميد الله، المصدر السابق: ٤١.
- (١٣) يوسف حداد، القرآن يدعم النصرانية: ٩١، بيروت، ١٩٨٠.
- (١٤) ابن واضح، تاريخ اليعقوبي ١: ٢٥٧، دار صادر، بيروت، ١٩٦٠.
- (١٥) ابن هشام، السيرة النبوية: ٢٢٨ - ٣٢٦، مصطفى البابي، القاهرة، ١٩٣٦.
- (١٦) صحيح البخاري ١: ١٨ - ١٩.
- (١٧) ابن هشام، السيرة النبوية ١: ٣٤٤.

- (١٨) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٣: ٥٠، طبع آخوندي، طهران.
- (١٩) محمد حميد الله، الوثائق السياسية: ١٥٣ - ١٥٧.
- (٢٠) الوثائق السياسية: ٣٩؛ ابن هشام، السيرة النبوية: ٥٠٣.
- (٢١) محمد حميد الله، حقوق وروابط بين الملل در إسلام ١: ٢١٤، ترجمة: الدكتور السيد مصطفى محقق الداماد، دفتر نشر علوم إسلامي، طهران، ١٣٧٣ (فارسي).
- (٢٢) توماس آرنولد، تاريخ گسترش إسلام: ٤٩، ترجمة: الدكتور أبو الفضل عزتي، طبع جامعة طهران، ١٣٥٨؛ كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية ٣: ٢٠٤، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٠.
- (٢٣) محمد حميد الله، حقوق وروابط بين الملل: ٣١٤.
- (٢٤) المصدر السابق: ٢١٥.
- (٢٥) البلاذري، فتوح البلدان ١: ١٦٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بي تا؛ توماس آرنولد، تاريخ گسترش إسلام: ٤٧.
- (٢٦) محمد تقي الجعفري، تكاپوي آنديشه ها: ١٥، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، طهران، ١٣٧٢ (فارسي).
- (٢٧) عباس علي عميد زنجاني، حقوق أقليت ها: ٩٩، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، طهران، (فارسي).
- (٢٨) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٩: ٢٥٢، طبع آخوندي.
- (٢٩) محمد عبده، نهج البلاغة ٣: ٨٩.
- (٣٠) الطبرسي، مجمع البيان ٥: ٢٢، شركة المعارف الإسلامية، طهران، ١٣٣٩.
- (٣١) رشيد رضا، المنار ١٠: ٢٨٩؛ الميزان في تفسير القرآن ٩: ٢٥٢؛ عميد زنجاني، حقوق أقليت ها: ١٠٤.
- (٣٢) البلاذري، فتوح البلدان: ٥٣٨.
- (٣٣) المنار ١٠: ٣٠٥.
- (٣٤) المصدر السابق: ٢٩٩.
- (٣٥) المصدر السابق: ٢٨٨.

قانون العقوبات الجنائية

الأقليات الدينية أنموذجاً

السيد فاضل الموسوي الجابري (*)

أحكام القصاص لغير المسلمين في الشريعة الإسلامية

القصاص لغةً واصطلاحاً

القصاص لغة مأخوذ من مصدر قاصّ يقاصّ، من قصّ أثره إذا تبعه. ومنه القصاص. فمن يحدث بالآثار والحكايات كأنه يتبع آثار الماضين. فتسمية القصاص بالقصاص لما فيه من متابعة الجاني في جنايته، فيوقع عليه مثل ما أوقعه على غيره^(١). وفي القاموس: قصّ أثره قصاً وقصيصاً تتبعه، والخبر أعلمه... والقصاص بالكسر القود^(٢).

وقد ورد لفظ القصاص بإرادة معناه الفقهي الإصطلاحي، وهو القود، في جملة من الآيات الكريمة:

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى ... وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (البقرة: ١٧٨ - ١٧٩).

وقال سبحانه: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ (المائدة: ٤٥).

فلسفة القصاص في الشريعة الإسلامية

وفلسفة القصاص حفظ الكيان الإنساني من العبث من قبل المستهزئين بدم

(*) أستاذ في الحوزة العلمية، وباحث في مجال الفلسفة والكلام، من العراق.

الإنسان وحياته. فالعقوبات مهما تكن صارمة إذا لم يكن فيها الردع الشديد فسوف لن تجدي نفعاً. وهذا واضح لمن تدبّر الواقع الإنساني. انظر إلى البلدان التي تطبق عقوبة الإعدام على مَنْ يقتل إنساناً متعمداً كيف تقلّ الجريمة فيها، بينما نجد أن الجرائم سائدة في البلدان التي تكتفي بالسجن إلى مدة طويلة بشكل كبير. وهذا دليل وجداني وحسي على أن في القود والقصاص ردعاً على إقدام الإنسان على القتل.

فتأمل في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾، فإن الآية تبين أن في القصاص حفظ الحياة، سواء كانت حياة المقتول أو القاتل؛ لأن من تنازعه نفسه إلى قتل آخر سوف يتردد ألف مرة قبل الإقدام على مثل ذلك الأمر الشنيع إذا ما وضع القصاص نصب عينيه، فيحفظ بذلك حياة الشخص الذي يهمل بقتله، وحياته كذلك.

وهذا الخطاب الإلهي موجه إلى جميع البشر، وليس إلى المسلمين خصوصاً، فكلمة ﴿يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ - وهم أصحاب العقول - ناظرة إلى العقلاء بما هم كذلك. فكأن الآية الشريفة تشير إلى أن المسألة - أي القصاص - مسألة عقلائية بغض النظر عن الدين والمعتقد. وتشير أيضاً إلى أن الله تعالى يحترم النفس البشرية بغض النظر عن دينها. فالإسلام لا يجوز القتل مطلقاً، وإنما جعل القصاص لحفظ الحياة، سواء كانت حياة مادية جسدية أو حياة روحية معنوية. ومن هنا كان فقه القتل والقتال في الفقه الإسلامي منضبطاً بجملة من القواعد الصارمة، ولم يترك فوضى، وإنما جعل أمره بيد من يصون الدماء، ويحرص على الأنفس، سواء كانت هذه النفس مؤمنة أو غير مؤمنة.

ومن هنا جاءت النصوص القرآنية الكثيرة، وكذلك روايات عديدة عن النبي ﷺ وأهل البيت عليه السلام، تبين أن النفس الإنسانية عموماً محترمة، ولا يجوز التعدي عليها، إلا بالدليل والحجة الشرعية، المستندة إلى المنفعة العامة الشاملة لكل الإنسانية.

قال تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة: ٣٢). فهذه الآية المباركة تعطي أعظم معنى واعتبار لاحترام النفس الإنسانية، حيث إنها جعلت موضوع الحكم النفس بما هي هي، المعبر عنها فيها بـ (نفساً)، التي تفيد الإطلاق وعدم التقييد، المشعر بكونها النفس بما هي هي، المجردة عن الأوصاف الأخرى، كالإيمان، أو الذكورية، أو غير ذلك. نعم، هناك استثناء لهذا القتل، وهو عندما يكون صاحب هذه النفس قاتلاً لنفس أخرى، أو مفسداً في الأرض،

● قانون العقوبات الجنائية، الأقليات الدينية أنموذجاً

وفي الأولى إشارة إلى إزهاق النفس باعتبار حياة الجسد، وفي الثانية إلى إزهاق النفس باعتبار حياة العقل والروح والخير والسلامة. فالقاتل والعابث بحياة الناس مستثنى من هذا الاحترام الإلهي للنفس البشرية، أما ما عدا ذلك فداخل تحت إطلاق الآية المباركة. والجدير بالذكر أن الآية قد بينت أن قتل النفس الواحدة يعدل عند الله، من حيث العقوبة والسخط الإلهي، قتل الناس جميعاً، وهذا أكبر تشدد في مسألة قتل النفس الإنسانية. ومن هنا وردت هذه الآية مورد السؤال من قبل المسلمين في جملة من الروايات، ومنها:

١. ما عن محمد بن مسلم، في الحسن، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾؟ قال عليه السلام: له في النار مقعد، لو قتل الناس جميعاً لم يرد إلا ذلك المقعد^(٣).
٢. ما في حسنة حمران قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام في معنى قول الله عز وجل: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾، قال: قلت له: كيف كأنما قتل الناس جميعاً، فربما قتل واحداً؟ فقال: يوضع في موضع في جهنم إليه ينتهي شدة عذاب أهلها، ولو قتل الناس جميعاً لكان إنما يدخل ذلك المكان، قلت: فإنه قتل آخر، قال عليه السلام: يضاعف عليه^(٤). فهذه الروايات وغيرها توقفنا على أن الإسلام العزيز يولي أهمية كبيرة لاحترام النفس البشرية عموماً.

ومن هنا نقف على أن فلسفة القصاص في الإسلام ليست نابعة من عدم احترام النفس البشرية، بل على العكس من ذلك تماماً. فهو بهذا التشريع يريد حفظ نفوس الناس، وعدم عبث العابثين بالدماء، ولذا كان الاحتياط في الدماء من الأسس الأساسية في التشريع الإسلامي. ولا مجال للحديث بتفصيل أكثر في هذا الموضوع. إذا عرفت هذا نريد في هذا البحث أن نبين أحكام أهل الكتاب من الذميين وغيرهم في مسألة القصاص والقود، فنقول: هنا مسائل:

حكم المسلم إذا قتل ذمياً

الأولى: إذا قتل المسلم ذمياً فهل يقتل به أو لا؟

لابد أن نذكر في البداية بأن الفقهاء ذكروا شرائط خمسة للقصاص:

الأول: التساوي في الحرية.

الثاني: التساوي في الدين.

الثالث: عدم كون القاتل أباً للمقتول.

الرابع: العقل والبلوغ.

الخامس: كون المقتول محقون الدم.

وبحثنا فعلاً منصباً على الشرط الثاني والمسائل المتعلقة به. فإذا قتل المسلم ذمياً

فهل يقتص من المسلم به أو لا؟

في المسألة اختلاف في الروايات وفي الفتاوى. ونذكر أولاً أقوال الفقهاء في

الموضوع، ثم نتبعها بالروايات.

أولاً: أقوال العلماء

١. قال الشيخ في «النهاية»: «إن قتل المسلم ذمياً عمداً وجب عليه ديته، ولا يجب عليه القود، إلا أن يكون معتاداً لقتل أهل الذمة، فإن كان كذلك، وطلب أولياء المقتول القود، كان على الإمام أن يقيده به، بعد أن يأخذ من أولياء الذمي ما يفضل من دية المسلم، فيرده على ورثته، فإن لم يردّه، أو لم يكن معتاداً، فلا يجوز قتله به على حال»^(٥).

٢. وقال في «الخلاص»: «لا يقتل مسلم بكافر، سواءً كان معاهداً أو مستأمناً أو حربياً... دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَكُنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، ولم يفصل. والمراد بالآية النهي لا الخبر؛ لأنه لو كان المراد الخبر كان كذباً»^(٦).

٣. وقال الصدوق في «المقنع»: «وإذا قطع المسلم يد المعاهد خير أولياء المعاهد، فإن شأؤوا أخذوا دية يده، وإن شأؤوا قطعوا يد المسلم، وأدوا إليه فضل ما بين الديتين، وإذا قتله المسلم صنع كذلك»^(٧).

٤. وقال المحقق الحلي: «التساوي في الدين: فلا يقتل مسلم بكافر، ذمياً كان أو مستأمناً أو حربياً، ولكن يعزّر، ويغرم دية الذمي، وقيل: إن اعتاد قتل أهل الذمة جاز

الاقتصاص بعد رد فاضل ديته»^(٨).

٥. قال في «السرائر»: «وإذا قتل المسلم ذمياً عمداً وجب عليه ديته، ولا يجب عليه القود بحال. وقد روي: إن كان معتاداً لقتل أهل الذمة، فإن كان كذلك، وطلب أولياء المقتول القود، كان على الإمام أن يقيده به، بعد أن يأخذ من أولياء الذمي ما يفضل من دية المسلم، فيرده عليه أو على ورثته، فإن لم يردّه، أو لم يكن معتاداً، فلا يجوز قتله به على حال. ولا ينبغي أن يلتفت إلى هذه ولا يعرج عليها؛ لأنها مخالفة للقرآن والإجماع، وإنما أوردتها شيخنا في «استبصاره»، وتأولها على هذا»^(٩).

٦. وقال السيد المرتضى في «الانتصار»: «ومما انفردت به الإمامية القول بأن من كان معتاداً لقتل أهل الذمة مدمناً لذلك فللسلطان أن يقتله بمن قتلته منهم، إذا اختار ذلك ولي الدم، ويلزم أولياء الدم فضل ما بين دية المسلم والذمي. وخالف باقي الفقهاء في ذلك، ولم يعرفوه.

ثم قال: دليلنا على صحته: الإجماع المتردد، ولأن ولي الدم إذا اختار قتل المسلم فقد أخذ نفساً كاملة بنفس ناقصة، فلا بد من أداء الفضل بين القيمتين»^(١٠). وعلى هذه الشاكلة سار باقي الفقهاء من الإمامية، كما في الوسيلة^(١١)، والغنية^(١٢)، وغيرها.

ثانياً: الروايات

ومن تلك الروايات: موثقة إسماعيل بن الفضل، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دماء المجوس واليهود والنصارى..؟ قال: وسألته عن المسلم، هل يقتل بأهل الذمة وأهل الكتاب إذا قتلهم؟ قال: لا، إلا أن يكون معتاداً لذلك لا يدع قتلهم، فيقتل وهو صاغر»^(١٣).

٢. صحيحة يونس، عن ابن مسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا قتل المسلم يهودياً أو نصرانياً أو مجوسياً فأرادوا أن يقيدوا ردّوا فضل دية المسلم وأقادوه»^(١٤).

٣. موثقة سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام، في رجل قتل رجلاً من أهل الذمة، فقال: «هذا حديث شديد لا يحتمله الناس، ولكن يعطي الذمي دية المسلم، ثم يقتل به المسلم»^(١٥).

٤. صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا قتل المسلم النصراني فأراد أهل النصراني أن يقتلوه قتلوه، وأدّوا فضل ما بين الديتين»^(١٦).
٥. صحيحة محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يقاد مسلم بذمي في القتل، ولا في الجراحات، ولكن يؤخذ من المسلم جنايته للذمي على قدر دية الذمي ثمانمائة درهم»^(١٧).
٦. موثقة إسماعيل بن الفضل، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المسلم هل يقتل بأهل الذمة؟ قال: لا، إلا أن يكون متعوداً لقتلهم، فيقتل وهو صاغر»^(١٨).
٧. صحيحة إسماعيل بن الفضل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: رجل قتل رجلاً من أهل الذمة؟ قال: لا يقتل به، إلا أن يكون متعوداً للقتل»^(١٩).

الجهات المستفادة من الروايات

هذه هي الروايات المعتمدة في المسألة. وأنت ترى أن ثمة اختلاف بينها من جهات ثلاث:

- الأولى:** الحكم بعدم قتل المسلم بالذمي إلا أن يكون متعوداً لقتلهم، كما في موثقة إسماعيل بن الفضل الأولى، والثانية، والصحيحة الثالثة.
- الثانية:** الحكم بالقتل من دون ذكر كونه متعوداً أو لا، مع أداء فاضل الدية بينهما، كما في صحيحة يونس، وصحيحة أبي بصير، وموثقة سماعة.
- الثالثة:** الحكم بعدم القتل مطلقاً، سواء كان متعوداً أم لم يكن كذلك، كما في صحيحة محمد بن قيس.

ويمكن الجمع بين هذه الطوائف من الروايات بحمل الطائفتين الثانية والثالثة على الطائفة الأولى، بأن يقال: إن الحكم في هذه المسألة يكون كالتالي:

إذا قتل المسلم ذمياً؛ فإما أن يكون متعوداً على قتلهم، أو لا يكون كذلك. فعلى الأول يقتل بهم، وعلى الثاني لا يقتل، وإنما يدفع الدية فحسب.

إذا تكون نتيجة المسألة في أصل القتل بهذا الشكل. وحينئذ لا يلتفت إلى أقوال من خالف في المسألة ممن ذكرناهم من الفقهاء، كالشيخ في الخلاف، حيث منع القتل مطلقاً، مستدلاً بآية السبيل، التي لا يتناسب الاستدلال بها في المقام، وكيفيك كونها

● قانون العقوبات الجنائية، الأقليات الدينية أنموذجاً

مبهمة من كون هذا السبيل في الدنيا أو الآخرة، أو هي على نحو الإنشاء والحكم، أو على نحو الإخبار؟ وعلى فرض كونها حكماً وإنشاءً، وهي مختصة بهذه النشأة دون الآخرة، فهل هي على نحو كلي، فالمقصود بها جميع المؤمنين بلحاظ جميع الكافرين، أو هي على نحو جزئي، شاملة لكل فرد فرد؟ وعلى فرض كونها على نحو جزئي فهل هي شاملة لمحل الكلام أو لا؟ وعلى فرض كونها شاملة فهل هي تعمّ ما لو طبق حكم القصاص بالمسلم الحاكم الإسلامي بسبب جنايته على الذمي أو هي مختصة بما لو اقتصر أولياء الذمي بأنفسهم من المسلم؟

ومن هنا لا معنى ولا مستند للاستدلال بهذه الآيات العامة في مثل هذه الأحكام. وكيف يتأتى التمسك بها مع ما ذكرنا من الإبهام في دلالتها، مع وجود روايات صحيحة سنداً وواضحة من حيث الدلالة على الخلاف؟

ولا يُسمع في المقابل لمن يقول بالقود من المسلم مطلقاً، كالصدوق في المقنع؛ لأن ذلك خلاف ما ذكرناه من الجمع بين الروايات، ومخالف للروايات التي تمنع القتل بقول مطلق.

وعلى أية حال أصبحت المسألة من الواضح بما لا نحتاج معه للوقوف أمام تلك الأقوال وإشغال البال بها.

حكم الذمي إذا قتل مسلماً عامداً

الثانية: لو قتل الذمي مسلماً عمداً دفع هو وماله إلى أولياء المقتول، إن شاؤوا قتلوه، وإن شاؤوا استرقّوه.

وهذا الحكم لا خلاف فيه بين الأصحاب. ويشهد به صحيح ضريس الكناني، عن أبي جعفر عليه السلام: «في نصراني قتل مسلماً، فلما أخذ أسلم؟ قال عليه السلام: اقتله به، قيل: وإن لم يُسلم؟ قال: يدفع إلى أولياء المقتول، فإن شاؤوا قتلوا، وإن شاؤوا عفوا، وإن شاؤوا استرقّوا، وإن كان معه مال دفع إلى أولياء المقتول هو وماله»^(٢٠).

وروي نفس الخبر في التهذيب بنفس السند. عن عبد الله بن سنان، عن الإمام الصادق عليه السلام، ولكن بإضافة «عين» إلى المال، فتكون الجملة هكذا: «وإن كان معه عين مال...»^(٢١).

فهذا النص يدل على أن أولياء المقتول مُخَيَّرُونَ بين ثلاثة أمور: القصاص، أو العفو، أو الاسترقاق، بأن يكون القاتل رقاً وعبداً لهم يتصرفون فيه. ولكن في ذيل هذه الرواية شيء من الإبهام وعدم الوضوح، حيث قالت: «وإن كان معه مال - أو عين مال - دفع إلى أولياء المقتول هو وماله». فهل دفع المال في كل الحالات الثلاث التي بينها الرواية أو أنها مختصة في حالة اختيارهم للاسترقاق، دون القتل أو العفو؟ وهل أن المال المأخوذ هو الموجود في حوزته فعلاً أو الأعم من ذلك؟ وهل يشمل الدين أو هو مختص بالعين؟ وهل أن المال الذي يؤخذ منه هو خصوص ما كان مساوياً لدية المسلم أو يشمل الزائد عنه؟ وهناك إشكال آخر حول أصل الاسترقاق، فلو اختار أولياء المقتول استرقاقه فهل يشمل أولاده أيضاً أو أن الرواية تفيد اختصاص الحكم به؟

فروع المسألة

هذه إثارات وإشكاليات لا بد من الوقوف عليها في هذه المسألة من خلال الفروع التالية:

هل يجوز لأولياء المسلم أخذ مال الذمي في الحالات الثلاث؟

الفرع الأول: إذا اختار أولياء المقتول القتل أو العفو أو الاسترقاق فهل لهم أخذ ماله أو لا؟

هناك احتمالان: شمول حكم أخذ المال لكل الحالات؛ الاختصاص بما لو اختاروا الاسترقاق.

وظاهر الرواية الإطلاق في جميع الحالات. وكذا الظاهر من قول الإمام عليه السلام: «وإن كان معه مال دفع إلى أولياء المقتول هو وماله» أنه تأسيس لحكم آخر مصاحب للحالات الثلاث، يعرف من المقطع المزبور، وكأنه جواب عن سؤال مقدّر، بعد أن أجاب بالدفع إلى أولياء المقتول، فإن شأؤوا... إلخ، فيسأل عما إذا كان معه مال؟ فيجيب: إذا كان معه مال دفع هو وماله.

فتكون النتيجة هكذا: إذا قتل الذمي مسلماً متعمداً؛ فإن كان معه مال دفع هو وماله لأولياء المقتول؛ وإن لم يكن معه دفع هو فحسب إليهم.

● قانون العقوبات الجنائية، الأقليات الدينية أنموذجاً

وعلى هذا الأساس يمكن أن يختار أولياء المقتول القتل وأخذ المال؛ ويمكن أن يختاروا الاسترقاق وأخذ المال؛ ويمكن أن يختاروا أخذ المال، دون القتل والاسترقاق، وهكذا.

هل يجوز الأخذ لمطلق ماله أو لخصوص ما في حوزته؟

الفرع الثاني: هل أن المال المحكوم بأخذه هو خصوص ما في حوزته أم هو شامل لمطلق ماله، وإن كان في بيته أو دكانه أو غير ذلك؟

وظاهر إطلاق الرواية الشمول للجميع؛ بقرينة عدم انحصار لفظ «ماله» بخصوص ما في حوزته، وشموله للأعم؛ لأن الجميع يسمى ماله. والتفريق بين مواضع ماله مما لا دليل عليه؛ لأنه لو قال الحاكم - مثلاً -: «فلان محجور على ماله» لا يفهم منه خصوص ما في حوزته. إلا أنه يمكن التأمل فيه أيضاً؛ ضرورة أن ثمة فرق بين قوله: «عنده مال»، الموجب للشمول؛ لأن العندية غير مقيدة بما يحمله معه، وبين أن يقول: «معه مال»، الذي يفهم منه شرطية المعية، أي المال المحمول معه فعلاً، دون سواء. وعلى هذا الأساس يشكل التعدي عن المحل المتيقن، الذي هو خصوص المال المحمول، دون غيره.

هل هذا المال هو خصوص العين أو يشمل الدين كذلك؟

الفرع الثالث: على فرض أن يكون المراد هو مطلق ما عنده من مال فهل أن هذا المال هو خصوص العين، كما في رواية التهذيب، أو هو شامل للدين كذلك؟
قد يقال بشمول لفظ المال للدين أيضاً، وقد يقال بأن التقييد بالعين، كما في رواية التهذيب، يفهم منه إرادة خصوصه، دون الشمول للدين.

ولكن الأظهر هو عدم الشمول؛ لما ذكرناه من أن الأظهر هو إرادة المال الذي معه، وهو غير شامل للدين. مضافاً إلى أن الذي عنده دين لا يقال له عرفاً: «عنده مال» مجرداً، من دون إضافة جملة «عند الناس» مثلاً، في حين ليس في الرواية إطلاق شامل لمثل هذه الحالة. هذا إذا تجاوزنا لفظ «العين»، الذي يطلق عرفاً على خصوص المال الفعلي، دون الذي يكون في الذمة.

هل هذا المال خاصّ بالمنقول أو شامل لغيره؟

الفرع الرابع: هل أن دفع المال خاصّ بالمنقول أو أنه شامل لغيره، كالبساتين والبيوت وغيرها؟

ظاهر الرواية وإطلاقها هو الشمول، وعليه الأصحاب.

ولكن قد يتأمل فيه، بقرينة قول الإمام عليه السلام: «وإن كان معه مال»، فلفظ «مع» غير لفظ «عند». فلو كان يريد الشمول لكان من الأفضل استعمال لفظ «عنده» الشامل لكل ما يسمى مالا، سواء كان منقولاً أم لا. أما استعمال المعية فكأنه إشارة إلى ما ينقل، حيث يمكن أن يكون مصاحباً له في حله وترحاله، خلافاً لـ «العندية»، التي تشمل ما يمكن أن يصاحبه وغيره.

هل يؤخذ خصوص المساوي للدية أو يشمل الزائد عليها؟

الفرع الخامس: هل أن المال الذي يؤخذ من الذمي خصوص ما كان مساوياً للدية أو يشمل الزائد عنها أيضاً؟

أقول: المال الذي عند الذمي له ثلاثة احتمالات:

الأول: أن يكون مجموع ما معه بقدر دية المسلم.

الثاني: أن يكون مجموع المال الذي معه ناقصاً عن دية المسلم، أو ليس معه مال أساساً.

الثالث: أن يكون مجموع ما معه أكثر من دية المسلم.

هذه ثلاثة احتمالات مرتبطة بالمال الذي يكون مع الذمي.

فأما مع المساواة لدية المسلم فلا كلام؛ لأنه القدر المتيقن. ولكن بقي الكلام في الاحتمالين الآخرين.

وأما الاحتمال الثاني فهل يؤخذ من تركته أو عاقلته لو كان المال أنقص من دية المسلم أو لا؟

ظاهر كلام الحلبيين - على ما ينقل عنهما - أنه يرجع فيه إلى أهله وتركته ^(٣٢).

ولكن هذا الكلام لا دليل عليه؛ لأن مقتضى ظاهر النص - مع عدم وجود حيثية تقييدية فيه - هو مسؤولية القاتل شخصياً عن ذلك، وعدم شمول النص لما زاد عن ذلك؛ لأن

● قانون العقوبات الجنائية، الأقليات الدينية أنموذجاً

المفروض دفعه هو وماله، فلا فرق حينئذ بين كون ماله مساوياً أو أنقص، بل حتى وإن لم يكن معه مال أصلاً، فلا يتحمل ذلك أحد من أهله؛ لانتفاء موضوع الحكم، كما هو واضح؛ لأن موضوعه هو كونه «معه مال».

أضف إلى ذلك أن مقتضى رواية التهذيب هو الفرض؛ أعني فرضية كون المال معه، وهي بمثابة الشرط الذي ينتفي بانتفاء المشروط.

وأما مع الاحتمال الثالث، وهو ما لو كان معه مال أزيد من الدية، فهل يؤخذ أيضاً أو يكتفى بقدر الدية؟

يظهر من كلام الصدوق - كما ينقل عنه - أنه يؤخذ بقدر الدية، وليس أكثر من ذلك.

ولكن ذلك مخالف لإطلاق النص، حيث لم يقيد المأخوذ منه بقدر الدية. وعليه تكون المسألة بهذا الشكل: لو قتل الذمي مسلماً متعمداً، وكان معه مال، يدفع هو وماله - زاد أو نقص - إلى أولياء المقتول، وإن لم يكن معه مال أصلاً يدفع هو فحسب إليهم.

حكم الذمي إذا قتل مسلماً ثم أسلم

الثالثة: لو قتل الذمي مسلماً، ثم أسلم، يسقط الاسترقاق، ويتعين القتل. أقول: يعرف حكم هذه المسألة من المسألة السابقة؛ فإن إسلام الذمي بعد القتل وقبل الاسترقاق يغير موضوع الحكم، أعني الاسترقاق؛ لأن حكم الاسترقاق إنما كان للكافر الذمي، فإذا أسلم انتفى موضوعه، ويعامل حينئذ معاملة القاتل المسلم، فيكون أولياء المقتول بالخيار بين القتل أو العفو. وهذا واضح، وعليه الإجماع^(٢٣).

حكم الذمي إذا قتل ذمياً

الرابعة: لو قتل الذمي ذمياً يقتصر من القاتل به، وكذا لو قتلت الذمية ذمية. وهذه المسألة أيضاً من الواضحات؛ حيث إن حكم القصاص ثابت للذمي كثبوته للمسلم بلا فرق. ومدرک ذلك أمور:

١. الإجماع الظاهر من عبارات كل الفقهاء.

٢. قوله تعالى: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ (المائدة: ٤٥) المفيد للعموم.

٣. معتبرة السكوني، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «يقتص اليهودي والنصراني والمجوسي بعضهم من بعض، ويقتل بعضهم بعضاً إذا قتلوا عمداً»^(٢٤).

والجدير بالذكر أن هذا الحكم لا يفرق فيه بين أصناف أهل الكتاب؛ لأن الكافر ملة واحدة، كما ذكرت الروايات؛ ولما مر من إطلاق رواية السكوني، كما عرفت.

حكم الذمي إذا قتل ذمية

الخامسة: لو قتل الذمي ذمية اقتص من الذمي مع رد فاضل الدية.

وهذا الحكم أيضاً من الثوابت في الفقه الإمامي؛ لإطلاق النصوص الدالة على أن أولياء المرأة المقتولة إذا قتلوا الرجل القاتل أدوا نصف ديته إلى أوليائه^(٢٥).

حكم الذمية إذا قتلت ذمياً

السادسة: لو قتلت الذمية ذمياً اقتص من الذمية فحسب، للإجماع المحكي، كما عن المحقق الأردبيلي^(٢٦)؛ ولأن الجاني لا يجني على أكثر من نفسه، كما في الروايات.

حكم المسلم إذا قطع يد الذمي فأسلم ثم مات

السابعة: إذا قطع مسلم يد الذمي، فأسلم، وسرت الجناية إلى نفسه، وهو مسلم، فلا قود على القاطع؛ لما ذكرناه سابقاً من أن القود مشروط بالتكافؤ وقت الجناية، في حين أن القطع حديث في وقت كان هذا الشخص كافراً، فلا يقاد به^(٢٧). نعم، يستحق الدية؛ لإزهاق نفسه بسبب ذلك القطع، كما هو واضح.

حكم المسلم إذا قطع يد الحربي فأسلم ثم مات

الثامنة: لو قطع المسلم يد الكافر الحربي، فأسلم، ثم سرت، فلا قود، ولا دية. أما عدم القود؛ فلعدم المماثلة وقت الجناية.

● قانون العقوبات الجنائية، الأقليات الدينية أنموذجاً

وأما عدم الدية؛ فلأن الجناية لم تكن مضمونة؛ لأنها وقعت في وقت كان ذلك الشخص كافراً حريباً.

ولكن ربما قيل بضمان الدية؛ اعتباراً بحال الاستقرار. وقوّاه صاحب الجواهر^(٢٨). ولكن فيه إشكال، بل منع؛ لأن الجناية كانت غير مضمونة على العاقلة، فلا موجب للتغيير. بل مقتضى الأصل بقاء عدم الضمان مطلقاً، وما كان أصله بلا أثر لا يحصل فيه ذلك إلا بدليل قاطع وبرهان ساطع. فإن قيل: إن هذا من سنخ الأفعال التوليدية، فيترتب الأثر على البقاء، وإن لم يكن في الحدوث كذلك.

نقول: إن هذا وإن كان صحيحاً في الجملة، إلا أن سنخ التوليديات يحتاج إلى دليل خاص في الجنايات. وهو مفقود في المقام. نعم، لو أراد الاحتياط بالتراضي والتصالح مع أولياء المقتول كان حسناً على كل حال^(٢٩).

حكم المرتد إذا قتل ذمياً

التاسعة: إذا قتل المرتد ذمياً ففي قتله تردّد. وسبب التردّد هو عدم شمول رواية السكوني السابقة لمثل المورد؛ لأنها مختصة بأهل الكتاب، والمفروض أن المرتد ليس كذلك.

نعم، قد يقال بالتفريق بين من كان مرتدّاً عن فطرة، فالحكم كما ذكر، وبين المرتد عن ملّة، فليس كذلك؛ لأن من كان نصرانياً - مثلاً -، ثم أسلم، ثم ارتدّ، فإن معنى ارتداده رجوعه إلى النصرانية، فتطبق عليه أحكام أهل الكتاب، وتشمله رواية السكوني. وهو قوي.

ولكن الأقوى القصاص؛ لأن هذا المرتدّ أصبح بارتداده كافراً، فتطبق عليه عمومات القصاص. إضافة إلى انطباق قاعدة «إن الكفر ملّة واحدة» عليه، فيتحقق التساوي بينهما لا محالة.

هذا في حالة بقاءه - أي المرتدّ - على ارتداده، ولكن لو رجع إلى الإسلام فهل يقتص منه كذلك؟

قال الشيخ في المبسوط: «إذا قتل مرتد نصرانياً له ذمة ببذل أو جزية، قال قوم: عليه القود، وقال آخرون: لا قود عليه، سواء رجع إلى الإسلام أم أقام على الكفر. ويقوى في نفسي أنه إن أقام على الكفر فيجب عليه القود، وإن رجع فلا قود عليه. فمن قال: لا قود عليه قال: عليه دية النصراني، فإن رجع كانت في ذمته، وإن مات أو قتل في رده تعلقت بتركته يستوفى منها، والباقي لبيت المال عندهم، وعندنا لورثته المسلمين»^(٣٠).

وقال مثل ذلك الكلام في «الخلافة»، وزاد فيه: «دليلنا على أنه لا يقتل إذا رجع: قوله ﷺ: «لا يقتل مسلم بكافر»، ولم يفصل. ودليلنا على أنه يقتل إذا لم يرجع: قوله: ﴿النُّفُسُ بِالنُّفُسِ﴾ (المائدة: ٤٥)، وقوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ﴾ (البقرة: ١٧٨)، ولم يفصل، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا﴾ (الإسراء: ١٣٣)، وهذا قتل مظلوماً»^(٣١).

حكم المسألة إذا جرح ذمياً ثم ارتد وسرت الجراحة

العاشر: إذا جرح مسلم ذمياً، ثم ارتد الجراح، وسرت الجراحة، فلا قود. وسبب ذلك أن قتل العمد غير ثابت؛ ضرورة أنه لا يصدق هنا «أن كافراً قتل كافراً عمداً» حتى يقاد به.

نعم، لب المشكلة في لزوم صدق هذا العنوان. فلو كان باقياً على إسلامه فإن الداعي لعدم القود حينذاك هو شمول قاعدة «لا يقاد»، ولكن الفرض أنه لم يبق على إسلامه، فلا يصدق الخبر.

وأما لزوم التساوي حال الجنائية فغير لازم مع فرض وجود العام في المسألة، وهو موجود على الفرض. فالأشبه أن فيه قصاص^(٣٢).

حكم الذمي إذا قتل مرتداً

الحادية عشرة: لو قتل ذمي مرتداً، ولو عن فطرة، قتل به.

وقد ذكروا أن مستند ذلك هو إطلاقات أدلة القصاص وعموماتها، بلا مقيد ومخصّص في البين. مضافاً إلى الإجماع^(٣٣).

الشك في ذممة الكافر

الثانية عشرة: لو شككنا في كافر أنه ذمي، حتى تترتب عليه أحكامه، أو لا، لا يجري عليه أحكام أهل الذمة.
ومستند ذلك الأصل بعدم إحراز الموضوع.
هذا تمام الكلام في موضوع قانون العقوبات المتعلق بغير المسلمين في الشريعة الإسلامية.
أرجو أن نكون قد أعطينا فكرة إجمالية عن أحكام أهل الكتاب في هذا الموضوع، ومن الله العون.

الهوامش

- (١) الميزان ١: ٤٣٢.
- (٢) القاموس المحيط ١: ٨٠٩.
- (٣) وسائل الشريعة ٢٩: ٩.
- (٤) المصدر السابق، ح ٢.
- (٥) النهاية: ٧٤٩.
- (٦) الخلاف ٧: ٥.
- (٧) المقنع: ٥٣٤.
- (٨) شرائع الإسلام ٤: ٢١١.
- (٩) السرائر ٣: ٣٥٢.
- (١٠) الانتصار: ٥٤٢.
- (١١) الوسيلة: ٤٣١.
- (١٢) الفنية: ٤٠٧.
- (١٣) الوسائل ٢٩: ١٠٧.
- (١٤) المصدر السابق، ح ٢.
- (١٥) المصدر السابق، ح ٣.
- (١٦) المصدر السابق، ح ٤.
- (١٧) المصدر السابق، ح ٥.
- (١٨) المصدر السابق، ح ٦.

-
- (١٩) المصدر السابق، ح ٧.
(٢٠) الوسائل ٢٩: ١١٠.
(٢١) التهذيب ١٠: ١٩٠، ح ٤٧.
(٢٢) فقه الصادق عليه السلام ٢٦: ٤٣.
(٢٣) مباني تكملة المنهاج ٢: ٦٥؛ مهذب الأحكام ٢٨: ٢٢٤؛ فقه الصادق عليه السلام ٢٦: ٤٤.
(٢٤) الوسائل ٢٩: ١١٠.
(٢٥) مباني تكملة المنهاج ٢: ٦٤؛ رياض المسائل ١٦: ٢٤٤.
(٢٦) مجمع الفائدة ١٤: ٢٨.
(٢٧) المبسوط ٧: ٢٢٤؛ السرائر ٣: ٣٩٧.
(٢٨) جواهر الكلام ٤٢: ١٦٠.
(٢٩) مهذب الأحكام ٢٨: ٢٢٦؛ فقه القصاص: ١٦٨.
(٣٠) المبسوط ٧: ٤٧.
(٣١) الخلاف ٣: ١٠٢.
(٣٢) فقه الصادق: ١٧١.
(٣٣) مهذب الأحكام ٢٨: ٢٢٧؛ مباني تكملة المنهاج ٢: ٦٩.

نزاهة الشعائر الحسينية

نقد مقالة «التطبير والأعمال المستهجنة في العزاء الحسيني» (*)

(**) الشيخ محسن محقق
(***) الشيخ حسين سيف الله
ترجمة: محمد عبد الرزاق

مقدمة

لقد بات عزاء سيد الشهداء عليه السلام رمزاً من رموز التشيع، مع أن هناك من غير الشيعة - كأهل السنة والأديان الأخرى - من يهتم أيضاً بهذه الشعائر، ويبكي مظلوميته، وينذر له النذور والقرايين.

وقد اهتم الشيعة بهذه الشعائر الحسينية، ودأبوا على إحيائها عاماً بعد عام في نماء وازدهار؛ تعبيراً عن وفائهم لدماء الحسين وتضحياته، وتقرباً للباري عز وجل. ولا يفوتنا في هذا الصدد ذكر ما لذلك من نتائج ملموسة ومعطيات غير محسوسة أيضاً، كفوائد التعرف على فكر أهل البيت عليهم السلام والأحكام الشرعية، وتنمية روح التآخي في المجتمع، والشعور بالرضا والتقرب إلى الله، والتوبة والإنابة إليه، وتدعيم المناعة والاطمئنان لدى الفرد والمجتمع، وغير ذلك من المعطيات المادية والمعنوية.

وعلى الرغم من هذا كله نشاهد بين الفينة والأخرى ظهور بعض الآراء - على الصعيد النظري والعملي، ودون أي قصد مسبق سوى عدم الدراية الكافية بالنصوص

(*) تم نشر هذه المقالة المتقدمة في العدد السابق من المجلة (الاجتهاد والتجديد).

(**) باحث في الفقه الإسلامي، ومسؤول قسم «المعجم الفقهي» في دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام.

(***) باحث في الفقه وعلوم الشريعة، وكاتب في المؤسسات الفقهية المتعددة.

الشيعية المعتبرة - متخذة اتجاه الإفراط أو التفریط في بعض المعتقدات الدينية، ومنها: موضوع الشعائر الحسينية. فعلى سبيل المثال: هناك من يستعمل الآلات الموسيقية في مجالس العزاء، أو ينشد بعض الأبيات بمضامين مغلوطة لا تليق بمكانة الإمام الحسين وأهل البيت (عليه السلام). وعلى الصعيد النظري أيضاً صار البعض ينظر إلى بعض المستحبات والأعمال المباحة بعين الحرمة، فراحت الأقلام تكتب وتتنظر؛ بذريعة الإصلاح، في قضايا المجتمع الثقافية والدينية، وصار كلُّ يجرّ النار إلى قرصه.

من المعلوم أن الأضرار الناجمة عن جبهة التفریط ليست أقل وطأة على المنظومة الفكرية والدينية في كل مجتمع من الأضرار الناجمة عن جبهة الإفراط. ويبقى على عاتق العلماء والمحققين إرشاد وتوجيه الطرفين إلى طريق الصواب والاعتدال. يقول الإمام علي (عليه السلام): «اليمن والشمال مخلة، والطريق الوسطى هي الجادة، عليها يأتي الكتاب وآثار النبوة»^(١).

والبحث الحالي هو نقد لمقال السيد محمد تقي أكبر نجاد، المنشور على صفحات مجلة أهل البيت (عليه السلام)، العدد ٤٨، شتاء ١٣٨٥هـ. ش، تحت عنوان: «قمه زني وأعمال نا متعارف در عزاداري» للتطهير والأفعال المستهجنة في مجال العزاء الحسيني، إذ خصص الكاتب قسمًا من المقال في ١٦ صفحة لدراسة الحكم الشرعي للتطهير، وأورد في هذا المضمار آراء جملة من الفقهاء وفتاواهم، مؤكِّداً على حرمة. ولسنا هنا في صدد التعرض لهذا القسم من مقاله، بل هدف هذا البحث نقد الجانب الأول من ذلك المقال، ويقع في ١٨ صفحة. وقد تبني الكاتب خلالها رأيين واضحين. دافع عنهما خلال مقاله - هما:

الأول: إن الروايات الواردة في عزاء الحسين (عليه السلام) لم تذكر سوى مسألة البكاء عليه. كتب يقول: «لم تؤكد نصوص المعصومين (عليه السلام) على فضيلة عزاء الإمام الحسين (عليه السلام) إلا في إطار البكاء؛ فإذا راجعنا الروايات الواردة في ثواب عزاء سيد الشهداء لن نجد سوى البكاء وزيارة قبره الشريف»^(٢).

الثاني: إن بعض الأفعال - التي اصطلح عليها بالمستهجنة والمنافية للوقار -، من قبيل: اللطم على الرأس والوجه والصدر، وضرب الرأس بالحائط، كل هذه أعمال محرمة حتى في عزاء أبي عبد الله (عليه السلام)، ويجب تركها.

يقول الكاتب: «...حتى في عزاء الإمام الحسين (عليه السلام) أيضاً لا ينبغي القيام بما ينافي

● نزاهة الشعائر الحسينية، نقد مقالة «التطبير والأعمال المستهجنة في العزاء الحسيني»

الوقار والحشمة، وإن مجرد لطم النساء في كريلاء لا يمكنه أن يكون دليلاً على الجواز؛ لأن هذا العمل جاء في أجواء خاصة وصعبة للغاية، فرضت على تلك النسوة، وجاءت ردة الفعل منهن على وفق طبيعتهن النسوية»^(٣).

وقال في موضع آخر: «...إن الخدش واللطم وجز الشعر حرام مطلقاً. كما أنه قد يوجب الكفارة في بعض الحالات»^(٤).

وقال أيضاً: «...إذا اتضح أن الحرمة - وخلافاً للتصور السائد عن مسألة التطبير - ليست حكماً ثانوياً، بل هي محرمة في حكمها الأولي. وإذا كان بعض العلماء في السابق قد أفوتوا بالجواز فإنما كان ذلك للضرورة والمقتضيات الثانوية. أما اليوم فلا عاشوراء مهددة بالإنكار، ولا ترك التطبير يسبب خللاً في مراسم العزاء. كما أن الحكم الثانوي قد انتفى، وعادت هذه المسائل إلى حكمها الأولي. وتأسيساً عليه فإن جميع هذه الأعمال - من تطبير ولطم وخدش الوجه وضرب الرأس وغيرها - مخالفة للشرع المقدس، بل إن بعضها موجب للكفارة أيضاً»^(٥).

لم يفرق الكاتب بين حكم مصاديق العزاء الحسيني الأخرى - غير البكاء - وبين حكم التطبير، فعدّ جميع الأعمال - باستثناء البكاء - حراماً، من قبيل: اللطم على الصدر والوجه، وضرب الرأس بالحائط. وقد شدد على ذلك في جميع صفحات مقاله، وسعى من خلال ذلك إلى نسبة هذه العقيدة - أي حرمة الأعمال المنافية للوقار - إلى الأئمة عليهم السلام، في حين أن الروايات الواردة في جواز استحباب بعض الأعمال - غير البكاء - كثيرة جداً. ويبدو أن غيابها عن الكاتب دليل على نقص تتبعه في عملية التحقيق. ويمكن تقسيم تلك الروايات إلى عدة مجموعات، نذكر منها:

الأولى: الروايات الدالة على استحباب الجزع في مصيبة سيد الشهداء وأهل البيت عليهم السلام.

الثانية: روايات استحباب اللطم، من ضرب الوجه والصدر، وبالسلاسل أيضاً، وشق الثياب في عزاء الحسين وأهل البيت عليهم السلام.

الثالثة: روايات استحباب إنشاء المراثي في أبي عبد الله والمعصومين عليهم السلام.

الرابعة: روايات وضع العباءة والعمامة والنعل في مراسم العزاء.

وقبل الولوج في تفاصيل هذه الروايات لأبد من التذكير بمسألة، وهي أن المقال المشار إليه - علاوة على عدم الشمولية والاستيعاب - قد وقع في إخفاقات أخرى أيضاً،

كالخطأ في فهم بعض النصوص الروائية، ومنها ما سيمر بنا خلال البحث. ونظراً إلى أن مدعى الكاتب الأساسي هو عدم تطرق المعصومين في أحاديثهم إلى غير البكاء وزيارة القبر الشريف، وبالتالي نفيه للاستحباب، بل وإنكاره جواز غيرها من الأعمال، كاللطم، والتأكيد على حرمتها في الحكم الأولي، فإن جهدنا سينصب على نقل الروايات؛ نقضاً لهذه الفكرة، دون أن نغفل عن آراء الفقهاء والفتاوى، وليس غرضنا الخوض في التفاصيل الفقهية ومباحثها، وإن لم يكن لنا مناص منها في بعض الأحيان.

المجموعة الأولى: روايات استحباب الجزع في مصيبة الحسين وأهل البيت عليهم السلام

يقول الكاتب: نستنتج من عشرات الآيات ومئات الروايات بأن التحمل والصمود في وجه المحن والصعاب هو السبيل الأمثل في الإسلام، وليس الجزع والفرع^(٦).

كما سعى إلى تبرير حادثة تمزيق الإمام العسكري عليه السلام ثيابه في عزاء الإمام الهادي عليه السلام، محاولاً نفي أن يكون هذا العمل من مصاديق الجزع، فقال: القضية الأخرى في الموضوع هي أن شق الثياب لا يندرج تحت مسمى الجزع والفرع، وإنما هو تعبير عن عمق المأساة والتأثر بها^(٧).

ومع أن الكاتب كان قد ركّز بحثه حول حرمة بعض مصاديق الجزع، كاللطم في عزاء الإمام الحسين عليه السلام، فإنه يفهم من عباراته - وقد مر ذكر جانب منها - أنه لا يرى الجزع جائزاً مطلقاً؛ حتى في عزاء الأئمة وسيد الشهداء عليه السلام. وبغض النظر عما إذا كان يقول بحرمة مطلق الجزع، أو المصاديق المذكورة خاصة، فإننا سنرى خلال تعريف الجزع وأقسامه، واستعراض الروايات والفتاوى في هذا الموضوع، أن مكانة العزاء على أهل البيت عليهم السلام، ولا سيما سيد الشهداء عليه السلام، مختلفة عن غيرها من أنواع العزاء؛ بلحاظ قدسيته. وعليه فإن الجزع في مصاب أهل البيت وسيد الشهداء عليهم السلام - وإن كان ضمن المصاديق المذكورة - عبادة كبرى.

إذاً علينا أولاً تعريف الجزع، واستقراء أقسامه، ومن ثم ذكر بعض الروايات والفتاوى الدالة على استحباب الجزع على الإمام الحسين عليه السلام.

مفهوم الجزع ومصاديقه

الجزع في اللغة هو القطع. وهو أيضاً في مقابل الصبر^(٨)، وإن كان البعض يرى

● نزاهة الشعائر الحسينية، نقد مقالة «التطبير والأعمال المستهجنة في العزاء الحسيني»

القطع هو المعنى الحقيقي، وأرجعوا إليه المعنى الثاني^(٩). وعليه فالإنسان الجازع هو الذي يترك الصبر والطمأنينة، ويقطع حبلهما^(١٠).

وعلى أية حال فإن الثابت من معنى الجزع في المصاب هو فقدان الصبر. وكلما تجسد ذلك للعيان وقع الجزع. ففي قصة يوسف عليه السلام يذكر أن يعقوب بكى لفراق ولده حتى ابيضت عيناه، قال تعالى: ﴿وَأَبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ﴾ (يوسف: ٨٤).

وقد بلغ به الجزع أن خشي عليه أولاده أن يموت من شدة الحزن على فراق يوسف: ﴿تَاللَّهِ تَمُتُّ تَذْكُرُ يَوْسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضاً أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ﴾ (يوسف: ٨٥).

وقد قال الإمام المهدي عليه السلام في مصاب جده الحسين عليه السلام: «ولأبكين عليك بدل الدموع دماً»^(١١). كما أن الزهراء بكت أباه عليه السلام حتى أبدى أهل المدينة انزعاجهم من إفراطها في البكاء. ومثل ذلك بكاء وحزن زين العابدين عليه السلام المستمر على أبيه الحسين حتى آخر أيام حياته المباركة، فكان يمزج طعامه وشرابه بدموع عينيه، حتى قال له خادمه: أخشى عليك الموت. وقد بكى يوسف عليه السلام على فراق أبيه وهو في السجن حتى اعترض عليه نزلاء السجن، وطلبوا منه أن يبكي ليلاً أو نهاراً. وكل هذه الوقائع مصاديق واضحة لمفهوم الجزع^(١٢).

ومن هنا لا يمكن القول بأن الجزع محرّم مطلقاً، وإنما المصائب - بشكل عام - على نحوين، ويقسم الجزع فيها إلى ثلاثة أقسام: محرم؛ ومكروه؛ ومستحب.

أقسام المصائب

تنقسم المصائب إلى نوعين، ولا ينبغي الخلط بين أحكام كل واحد منها:

١- المصائب البشرية

وهي التي تحمل طابعاً فردياً ودنيوياً، من قبيل: المشاكل التي تعترض حياة الإنسان، كالمرض، والفقر، وموت الأحباب، وغيرها. وهي تحصل بحكمة الباري لابتلاء الناس واختبار صبرهم.

٢- المصائب الإلهية

ونعني بها تلك التي لا تحمل الطابع الفردي والدنيوي، وإنما هي مرتبطة بالمسائل

● الشيخ محسن محقق، الشيخ حسين سيف الله

الدينية والأخروية المعنوية، ومنها: مصائب أولياء الله.

أنواع الجزع وأحكامها

يقسم الجزع من حيث الحكم الشرعي إلى ثلاثة أنواع: المحرم؛ والمكروه؛ والمستحب. كما يقسم من حيث الموضوع إلى ثلاثة أيضاً:

الأول: الجزع الحاصل نتيجة عدم الرضا بقضاء الله وقدره.

وهذا النوع محرم قطعاً، حتى وإن كان في مصاب أولياء الله؛ لأن الاعتراض على القضاء الإلهي لا يمكن أن يشمل استثناء، ويبقى محرماً بكل أشكاله، فهو من عادات الجاهلية المرفوضة. وللفقهاء إجماعهم على هذا المبدأ، ولا يوجد مسلم في العالم يجوز مثل هذا العمل إطلاقاً.

الثاني: الجزع الحاصل خلال المصائب العادية؛ تنفيساً عن الهموم والمعاناة الشخصية.

وهذا النوع من الجزع - وإن لم يشتمل على رفض القضاء الإلهي - لا يحمل في مضماره هدفاً وغاية إلهية، ولذا فهو ليس محرماً بالمطلق، وإنما هو مكروه عند عامة الفقهاء، إلا بعض مصاديق الجزع التي نالت الإجماع في حرمتها؛ لوجود دليل خاص، من قبيل: جَرَّ الشعر، وجرح الرأس والوجه، وشق الثوب، إلا في بعض الحالات، كموت الأخ. وقد ضعف البعض - كالسيد الخوئي - أدلة حرمة هذه المصاديق^(١٣)، واختار الإمام الخميني الاحتياط في تركها^(١٤).

لقد أوصت الشريعة في مثل هذه الحالات بضبط النفس، والخضوع أمام قضاء الله وقدره، والصبر على البلاء؛ لنيل ثوابه. فهذا هو السبيل الوحيد في التعامل مع المصيبة في إطار التقرب إلى الخالق. وتحمل على هذه الأقسام المذكورة جميع الروايات التي تدم الجزع في المصائب، أو عينت له كفارة أيضاً.

الثالث: الجزع في مصائب أولياء الله؛ تعبيراً للغضب والسخط على أعدائهم، والبراءة مما اقترفوه، وكذلك حباً لأولياء الله، الذي هو بلا شك حب في الله والله.

إن مثل هذا الجزع - ومنه الجزع على سيد الشهداء عليه السلام - مستحب، ومن العبادات العظيمة أيضاً؛ وذلك لأن المصيبة ذات طابع رباني من جهة، وإن الجازع فيها لا يقصد من

● نزاهة الشعائر الحسينية، نقد مقالة «التطبير والأعمال المستهجنة في العزاء الحسيني»

ذلك التنفيس عن همه الشخصي من جهة أخرى، بل إن الجزع في مصاب ولي الله جاء بغرض مناهضة الظلم والظالمين، وإعلان ذلك للعالم؛ إحياءً للذكرى، وتخليداً لمكانة صاحب المصائب والمظلوم.

وعليه فإن صفع الرأس والوجه، أو اللطم على الصدر، والضرب بالسلاسل - ولو مع الألم الشديد وخروج الدم -، والصراخ، ليست محرمة أو مكروهة، ما لم تصل حد الإيذاء للنفس وإنما هي نموذج حي لمعنى التولي والتبري، ومن خير العبادات أيضاً. ولا بد لنا هنا من استعراض بعض الروايات الدالة على استحباب الجزع على سيد الشهداء عليه السلام، وبعض الفتاوى الفقهية:

أ - الروايات

١- رواية معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: كل الجزع والبكاء مكروه، سوى الجزع والبكاء على الحسين عليه السلام ^(١٥).

وردت هذه الرواية - مع اختلاف في النص - في العديد من المصادر الروائية المعتبرة. وهي تدل - فضلاً عن جواز البكاء على الإمام - على جواز الجزع عليه. وقد وصف صاحب الجواهر هذا الحديث بالحسن. واستناداً إليه وإلى غيره من الروايات، مضافاً إلى سيرة الشيعة والمتدينين، حكم صاحب الجواهر بجواز الجزع على الإمام الحسين عليه السلام، كما جُوزَ أيضاً بعض المصاديق الأخرى للجزع، كلطم الوجه والصدر، والصراخ، وجز الشعر، حيث قال: «على أنه قد يستثنى من ذلك [حرمة الجزع في المصيبة] الأنبياء والأئمة عليهم السلام، أو خصوص سيدي ومولاي الحسين بن علي عليه السلام، كما يشعر به الخبر المتقدم، وكذا غيره من الأخبار، التي منها: حسن معاوية السابق، عن الصادق: «كل الجزع والبكاء مكروه، ما خلا الجزع والبكاء لقتل الحسين عليه السلام»، المراد به فعل ما يقع من الجازع من لطم الوجه والصدر، والصراخ، ونحوها، ولو بقريئة ما رواه جابر، عن الباقر عليه السلام: «أشد الجزع الصراخ بالويل والعويل، ولطم الوجه والصدر، وجز الشعر... إلى آخره»، مضافاً إلى السيرة في اللطم والعويل ونحوهما مما هو حرام في غيره قطعاً، فتأمل ^(١٦).

وعلق السيد الخوئي رحمته الله على أدلة حرمة بعض مصاديق الجزع، كاللطم، وجز الشعر، مضعفاً تلك الأدلة، فقال: «نعم، استثنى الأصحاب من حرمة تلك الأمور الإتيان

بها في حق الأئمة عليهم السلام والحسين، مستدين فيه إلى ما فعلته الفاطميات على الحسين بن علي، من لطم الخد، وشقّ الجيب، كما ورد في رواية خالد بن سدير.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه مما لا شك فيه أيضاً جواز البكاء على غير سيد الشهداء عليه السلام، حيث تتوافر الأدلة العقلية والنقلية عليه، ولهذا فسر الفقهاء والمحدثون الأجلاء معنى لفظ «مكروه» الوارد في الرواية بوجوه عدة، منها:

أ. إن المراد هو مرافقة البكاء للجزع، بمعنى أن البكاء المصاحب للجزع مكروه إلا على الإمام الحسين عليه السلام.^(١٧)

ب. إن البكاء على سائر الناس لا يستحق الثواب الكامل، وإنه لا بكاء وجزع يستحق الثواب بقدر البكاء والجزع على سيد الشهداء عليه السلام؛ حيث إن الكراهة هنا بمعنى «الأقل ثواباً»، وهو مستعمل في الروايات وكلمات الفقهاء.^(١٨)

يمكن أن يتصور من هذه الروايات دلالتها على جواز الجزع على سيد الشهداء، دون الاستحباب. وعلى الرغم من أن هذا يكفي في نقض مدعى الكاتب، إلا أن الروايات الدالة على الاستحباب أيضاً ليست بالقليلة. وهنا نذكر بعضاً من الروايات الدالة على مطلق استحباب الجزع، موكلين ذكر الروايات في مصاديق الجزع إلى المجاميع اللاحقة:

٢. رواية علي بن أبي حمزة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: إن البكاء والجزع مكروه للعبد في كل ما جزع، ما خلا البكاء والجزع على الحسين بن علي، فإنه فيه مأجور.^(١٩)

وهذه الرواية معتبرة أيضاً. ويمكن الاستناد إليها؛ لأن مضمونها مشابه للرواية السابقة من جهة، وكونها مذكورة في كتاب كامل الزيارات من جهة أخرى. ومن المعلوم أن هذا الكتاب من كتب الشيعة المعتبرة، كما أن مؤلفه لم يرو إلا عن ثقات.

٣. وقال أمير المؤمنين عليه السلام على قبر رسول الله صلى الله عليه وآله ساعة دفنه: إن الصبر لجميل إلا عنك، وإن الجزع لقبيح إلا عليك.^(٢٠)

وهذه الرواية مما ورد في نهج البلاغة، وهي منسجمة المضمون مع الروايات الأخرى، الأمر الذي يمنحها أهلية الاستدلال بها، فلا داعي لمراجعة سندها.

٤. رواية مسمع بن عبد الملك، قال: قال لي أبو عبد الله - في حديث -: أما تذكر ما صنع به، يعني الحسين عليه السلام؟ قلت: بلى، قال: أتجزع؟ قلت: إي والله، وأستعبر بذلك، حتى يرى أهلي أثر ذلك عليّ، فأمتنع من الطعام حتى يستبين ذلك في وجهي، فقال: رحم الله

● نزاهة الشعائر الحسينية، نقد مقالة «التطبير والأعمال المستهجنة في العزاء الحسيني»

دمعتك، أما إنك من الذين يعدون من أهل الجزع لنا، والذين يفرحون لفرحنا، ويحزنون لحزننا...^(٢١).

وهذه الرواية - كالرواية الثانية - وردت في كامل الزيارات، فهي موثقة، ويمكن الاعتماد عليها أيضاً.

٥. جاء في الدعاء المعروف بدعاء الندبة: فعلى الأطائب من أهل بيت محمد وعلي(صلى الله عليهما وآلهما) فليبك الباكون، وإياهم فليندب النادبون، ومثلهم فلتذرف الدموع، وليصرخ الصارخون، ويعجّ العاجون^(٢٢).

٦. رواية صفوان الجمال قال: خرجت مع الصادق^{عليه السلام} من المدينة أريد الكوفة...، فلما جزنا بالحيرة، وصرنا إلى قائم الغري، ضرب بيده إلى الأرض، فأخرج منها كفاً من تراب، فشمه، ثم شقق شهقة حتى ظننت أنه فارق الدنيا...، فلما أفاق قال: ها هنا والله مشهد أمير المؤمنين...، فقلت ما منع الأبرار من أهل البيت^{عليهم السلام} من إظهار مشهده؟ قال: حذراً من بني مروان والخوارج أن تحتال في أذاه^(٢٣).

٧. رواية معاوية بن وهب قال: استأذنت على أبي عبد الله^{عليه السلام}، فقبل لي: ادخل، فدخلت، فوجدته في مصلاه في بيته، فجلست حتى قضى صلاته، فسمعت، وهو يناجي ربه، ويقول: يا من خصنا بالكرامة، وخصنا بالوصاية، ووعدنا بالشفاعة، وأعطانا علم ما مضى وما بقي، وجعل أفئدة من الناس تهوي إلينا، اغفر لإخواني، ولزوار قبر أبي عبد الله...، فارحم تلك الأعين التي جرت دموعها رحمةً لنا، وارحم تلك القلوب التي جزعت واحترقت لنا، وارحم الصرخة التي كانت لنا^(٢٤).

إن هذه الروايات المعتبرة تدل وبوضوح تام على استحباب الجزع - فضلاً عن البكاء - على أبي عبد الله والمعصومين^{عليهم السلام}، وأنه مما يسرهم، وفيه أجر وثواب. ففي رواية مسمع أنه عندما امتنع عن الأكل والشرب، وظهرت عوارض ذلك على وجهه، حظي بتشجيع الإمام الصادق^{عليه السلام}، حتى قال له: إنك بذلك ستحسب مع الجازعين علينا. كما ورد في عبارات دعاء الندبة الكلام عن الصارخين والعاجين. إذاً ليست الروايات مقتصرة على عنصر البكاء وحده.

ب - الفتاوى الفقهية

١. سئل السيد الخوئي: يحرم اللطم على الإمام الحسين^{عليه السلام} إذا كان عنيفاً يؤدي

لإدعاء الصدر أو الألم الشديد؛ لأنه ليس أسلوباً حضارياً، ويسبب ضرراً للجسد، وكل إضرار بالجسم حرام، ما رأيكم؟

فأجاب: اللطم وإن كان من الشديد؛ حزناً على الحسين عليه السلام، من الشعائر المستحبة؛ لدخوله تحت عنوان الجزع، الذي دلت النصوص المعتبرة على رجحانه، ولو أدى في بعض الأحيان إلى الإدماء واسوداد الصدر، ولا دليل على حرمة كل إضرار بالجسد ما لم يصل إلى حد الجنابة على النفس، بحيث يعدّ ظلماً لها. كما أن كون طريقة العزاء حضارية أو لا ليس منوطاً للحرمة والإباحة، ولا قيمة له في مقام الاستدلال، والله العالم^(٢٥).

٢. سئل الشيخ جواد التبريزي: ما هو رأيكم المبارك في لبس السواد والطم على الصدر أثناء إحياء مراسم العزاء لسيد الشهداء عليه السلام - وفي شهر محرم الحرام - وباقي الأئمة الأطهار عليهم السلام؟

فأجاب: لا إشكال ولا ريب ولا خلاف بين الشيعة الإمامية في أن اللطم ولبس السواد من شعائر أهل البيت عليهم السلام، ومن المصاديق الجلية للآية: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ (الحج: ٣٢). كما أنها من مظاهر الجزع، الذي دلت النصوص الكثيرة على رجحانه في مصائب أهل البيت عليهم السلام ومآتهم. ومن يحاول تضعيف هذه الشعائر أو التقليل من أهميتها بين شباب الشيعة فهو من الآثمين في حق أهل البيت عليهم السلام، ومن المسؤولين يوم القيامة عما اقترفه في تضليل الناس من جهة مظالم الأئمة عليهم السلام. ثبت الله المؤمنين على الإيمان والولاية، والله الهادي إلى سواء السبيل^(٣٦).

٣. قال السيد محمد صادق الروحاني: لا إشكال في جواز لطم الصدر والوجه إلى حد الاحمرار أو الاسوداد، بل حتى وإن أدى ذلك إلى الإدماء. وهكذا بالنسبة لضرب الظهر بالسلاسل. فلا شبهة في رجحان جميع هذه الأعمال؛ حيث روي عن الصادق عليه السلام أنه على مثل الحسين عليه السلام فلتشق الثياب، ولتخدش الوجوه^(٣٧).

المجموعة الثانية: روايات استحباب اللطم - على الصدر، وبالسلاسل، وعلى الوجوه - وشق الثوب في مصاب سيد الشهداء، وأهل البيت عليهم السلام

الطم في اللغة: «ضرب الخد وصفحات الجسم ببسط اليد»^(٣٨). ومع أن لفظ

● نزاهة الشعائر الحسينية، نقد مقالة «التطبير والأعمال المستهجنة في العزاء الحسيني»

الضرب بالسلاسل غير موجود ظاهراً في الروايات. لا نفيّاً ولا إثباتاً.. ولم يكن على عهد المعصومين عليه السلام، إلا أنه يمكن إدراجه تحت عنوان اللطم، وإجراء حكم اللطم على الصدور عليه، كما هو ملاحظ في فتاوى العلماء، وقد رويناه بعضهما.

وعلى أية حال فاللطم - على الصدر، وبالسلاسل، وعلى الرأس والوجه - من مصاديق الجزع الواضحة. ويدل على ذلك نص الرواية المتقدمة عن جابر، عن الباقر: «أشد الجزع الصراخ بالويل، والعيول، ولطم الوجه والصدر، وجز الشعر من النواصي»^(٢٩). والنتيجة أن إثبات استحباب الجزع على سيد الشهداء مستلزم لإثبات استحباب اللطم أيضاً. ومع هذا نجد الكاتب يصرّ في مقاله على نفي مشروعية اللطم، وحاول جاهداً تضعيف أو تأويل الروايات الدالة على جواز اللطم ونحوه، في حين أن ذلك مخالف للنصوص وفتاوى الفقهاء على مر التاريخ الإسلامي، حيث لم يحرم أحد من الفقهاء اللطم على سيد الشهداء عليه السلام وغيره من المعصومين، بل كانوا يؤكدون على استحبابه أيضاً، حتى أن بعض الفقهاء جوّز تلك الأعمال في حق شهداء الحرب^(٣٠). لذا تحتم علينا الضرورة مراجعة الروايات المتعلقة باللطم، وما ورد فيه من فتاوى.

لطم الفاطميات على سيد الشهداء عليه السلام

من النصوص الدالة على استحباب اللطم في عزاء الحسين عليه السلام رواية خالد بن سدير التي تنقل لنا ما قامت به النسوة من لطم حزناً على الإمام، وقد حظي هذا العمل بتأييد المعصوم عليه السلام، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل شقّ ثوبه على أبيه، أو على أمه، أو على أخيه، أو على قريب له، فقال: لا بأس بشق الحبوب، قد شق موسى بن عمران على أخيه هارون، ولا يشق الوالد على ولده، ولا زوج على امرأته، وتشق المرأة على زوجها، وإذا شق زوج على امرأته، أو والد على ولده، فكفارته حنث يمين، ولا صلاة لهما حتى يكفرا ويتوبا من ذلك، وإذا خدشت المرأة وجهها، أو جرت شعرها، أو نتفته، ففي الشعر عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً، وفي الخدش إذا دميت، وفي النتف، كفارة حنث يمين، ولا شيء في اللطم على الخدود، سوى الاستغفار والتوبة، وقد شققن الجيوب، ولطمن الخدود، الفاطميات على الحسين بن علي عليه السلام، وعلى مثله تلطم الخدود وتشقّ الجيوب^(٣١).

ويتضح من الرواية استعراضها الأقسام التي تطرقنا لها سابقاً بعبارات ذات دلالة بينة، فالرواية تجيز أنماطاً من اللطم، وتعد منه ما هو مكروه، وما هو محرم أيضاً ومستوجب للكفارة. كما أنها أيّدت ظاهرة شق الجيوب في عزاء الحسين عليه السلام بشيء من التأكيد.

أما الرواية الدالة على استحباب الجزع - وخصوصاً اللطم - في مصاب سيد الشهداء عليه السلام فهو ما ورد في زيارة الناحية المقدسة ^(٣٢)، المنسوبة لصاحب العصر والزمان عليه السلام. وإليك منها ثلاث فقرات ذات دلالة على ما نحن في صدد:

الأولى: جزع الإمام المهدي في مصيبة الحسين عليه السلام: ..فلئن أخرجتني الدهور، وعاقني عن نصرك المقدور، ولم أكن لمن حاربك محارباً، ولمن نصب لك العداوة مناصباً، فلأندبنك صباحاً ومساءً، ولأبكين عليك بدل الدموع دماً، حسرة عليك، وتأسفاً على ما دهاك، وتلفهاً على فراقك، حتى أموت بلوعة المصاب، وغصة الاكتياب...
فهذا النص يبيّن الدلالة على جزع الإمام عليه السلام في مصاب جده الحسين عليه السلام. وتجدر الإشارة إلى أن الكاتب كان قد نقل هذه الفقرة، وعلق عليها بقوله: لم يذكر الإمام في الرواية شيئاً سوى البكاء.

ولا شك أن الندبة - في قوله: فلأندبنك صباحاً ومساءً - هي غير البكاء، ثم إن عبارات: «بدل الدموع دماً»، و«حسرة»، و«تأسفاً، وتلفهاً»، و«حتى أموت بلوعة المصاب، وغصة الاكتياب»، كلها تحكي حقيقة ما وراء البكاء، تعبيراً عن مدى وقع المصيبة وعظمتها، وكونها تستحق كل أشكال الجزع والانفعال.

زد على هذا أن ما سيرد في الفقرة الثانية والثالثة من جزع الفاطميات - أعم من اللطم والعويل -، ولطم الحور العين أيضاً، هو نماذج أخرى غير البكاء.

الثانية: جزع الفاطميات في مصاب الحسين عليه السلام: ..وأسرع فرسك شارداً، إلى خيامك قاصداً، محمماً باكياً، فلما رأين النساء جوادك مخزياً، ونظرن سرجك عليه ملوياً، برزن من الخدور، ناشرات الشعور، وعلى الخدود لاطمات، للوجوه سافرات، وبالعويل داعيات، وبعد العز مذلات، وإلى مصرعك مبادرات، والشمر جالس على صدرك...

تروي هذه الفقرة جزع الفاطميات مع التأييد والتقريب، كما هو رأي كل من

● نزاهة الشعائر الحسينية، نقد مقالة «التطبير والأعمال المستهجنة في العزاء الحسيني»

استند لها من العلماء، ومع ذلك نجد الكاتب يدعي عدم تطرق الإمام عليه السلام لغير البكاء. وقد أورد هذه الفقرة نفسها، رافضاً أن تكون دليلاً على جواز اللطم ونحوه من خلال جملة من النقاط:

١. جاء في المقال: أولاً: إن نقل الإمام عليه السلام لأحداث عاشوراء في الزيارة ليس دليلاً على تأييده لها...^(٣٣).

ولكن الإمام عليه السلام لم يكن مجرد راوٍ يسرد لنا أحاديث يوم عاشوراء، بل إن تفاصيل زيارة الناحية المقدسة تتم عن مبدأ الحب والبغض، فهو عليه السلام يبين هنا فعل الأعداء، وموقف أهل البيت عليهم السلام، فهو يروي مظلومية وأحقية أهل البيت عليهم السلام، مع إظهار المحبة والولاء، ويستعرض حقيقة الأعداء وجورهم، مع إظهار شجبه وانزجاره من تلك الممارسات.

وعليه إذا دققنا في سياق العبارة سنجد أن نقل جز الفاطميات مصاحب للإمضاء والتأييد. ثم إن رواية خالد بن سدير عن الصادق عليه السلام، التي ذكرناها سابقاً، صريحة الدلالة على تأييد عمل الفاطميات: «وقد شققن الجيوب، ولطمن الخدود، الفاطميات على الحسين بن علي عليه السلام، وعلى مثله تلطم الخدود وتشق الجيوب».

٢. ورد في المقال: ثانياً: إن أداء نساء الشهداء ليس حجة شرعية، فهنّ في حالة مأساوية... وإذا أراد الفقيه استتباط حكم من ذلك فإن غاية ما يمكن أن يكون هو اقتصار ذلك الحكم على الحالات المشابهة...^(٣٤).

ونقول: أولاً: إن عمل النسوة ليس حجة في ذاته، لكنه سيكون حجة إن أيده الإمام المعصوم وقرره؛ نظراً لكون الإمام هادياً ومرشداً، وليس مجرد راوٍ، فكل ما يصدر منه من أقوال وأفعال هو بداعي هداية الناس إلى الصواب، فلو كان نقله للحادثة سبباً في الوقوع في شبهة الجواز - على فرض الحرمة - لوجب أن ينبّه على عدم الجواز. مضافاً إلى أن هذه الأعمال صدرت بحضور الإمام زين العابدين، ولم ينبّه عنها، ولو نهى لنقل النهي مع رواية الواقعة أيضاً.

هذا بالإضافة إلى تأييد الإمام الصادق عليه السلام وشهادته على تقرير السجادة عليها السلام.
وثانياً: بما أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كان من أبرز أهداف الحسين عليه السلام في ثورته فكيف يمكن أن يعقل أن أهل بيته ارتكبوا المحرم إذا كان

● الشيخ محسن محقق، الشيخ حسين سيف الله

الخدش واللطم محرماً مطلقاً، كما نص عليه الكاتب، عقب وفاته مباشرة، وفي حضور الإمام المعصوم، أي السجادة العظمى؛

وفي صدد إلغاء تأييد الإمام السجادة العظمى لعمل الفاطميات يقول الكاتب: قد يقول البعض: إن السجادة العظمى كان متواجداً إلى جانب النساء، فلو كان عملهن خاطئاً لنهاهن عنه! فماذا يمكن أن نتوقع منه العظمى وهو في تلك الأجواء المضطربة، وهو عليل جليس الفراش؟

إن هذا الرأي يتضمن قصوراً آخر على صعيد معرفة المعصوم، وهو بحاجة إلى بحثٍ مستقل.

ثم إن الكاتب برّر صدور ذلك الفعل من الفاطميات بوطيس الأجواء المحتدمة. فإن سلّمنا جدلاً بهذه الفكرة لزم أيضاً تبرير عمل كل من يجزع خلال مراسم العزاء الحسيني، فكيف يمكن أن نرفض وقوع الاضطراب منهم، وهم ذائبون في حقيقة الحسين، ويرون أن كل يوم عاشوراء، وكل أرض كربلاء؟

الثالثة: جزع الرسول ﷺ وفاطمة وعلي وسائر الأنبياء والملائكة، وكذلك الحور العين، والسماء والأرض، على مصاب الحسين العظمى: ...فانزعج^(٣٥) الرسول، وبكى قلبه المهول^(٣٦)، وعزّاه بك الملائكة والأنبياء، وفجعت^(٣٧) بك أمك الزهراء، واختلف جنود الملائكة المقربين تعزي أباك أمير المؤمنين، وأقيمت لك المآتم في أعلى عِلين، ولطمت عليك الحور العين، وبكت السماء وسكانها، والجنان وخرّانها، والهضاب وأقطارها، والبحار وحيثانها، والجنان وولدانها، والبيت والمقام، والمشعر الحرام، والحلّ والإحرام...^(٣٨).

ويلاحظ في هذا النص وجود عبارات دالة على المراد، من قبيل: «فانزعج الرسول، وبكى قلبه المهول»، و«فجعت بك أمك الزهراء»، ولا سيما عبارة: «ولطمت عليك الحور العين».

فتاوى مراجع التقليد في اللطم

تعد فتاوى الشيخ النائيني في موضوع العزاء الحسيني من أشهر الآراء الفقهية في هذا الجانب. وقد وقّع العديد من العلماء على صحة ما ورد فيها من مواقف، واعتبروها من

٢٧٠ الاجتهاد والتجديد - العدد الثامن عشر، السنة الخامسة، ربيع ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

● نزاهة الشعائر الحسينية، نقد مقالة «التطبير والأعمال المستهجنة في العزاء الحسيني»

المسلّمات. ونحن نقدّم إليك جانباً من تلك الفتوى التاريخية: ...المطلب الأول: لا شبهة ولا إشكال في خروج المواكب إلى الشوارع في عشرة محرم وما شابه من وفيات، فهي من أفضل مظاهر العزاء الحسيني، وخير وسيلة في التبليغ للرسالة الحسينية. لكن ينبغي أن يسان مثل هذا الشعار العظيم والعبادي من الشوائب غير اللائقة به، كالغناء، واستعمال آلات اللهو والموسيقى، وأمثال ذلك، وكالتدافع، ومضايقة البعض للبعض الآخر، وغير ذلك من الأمور المستهجنة وبعض المحرّمات. وهذه الحرمة مقتصرة على هذه الموارد المذكورة، ولا تسري إلى أصل العزاء نفسه، فهذا من قبيل نظر المصلي إلى الأجنبية عمداً، فهو ارتكب الحرام لكن لم تبطل صلاته.

المطلب الثاني: لا إشكال في اللطم على الرأس والصدر والوجه إذا بلغ حد الاحمرار أو الاسوداد، بل حتى الضرب بالسلاسل جائز، وإن بلغ هذا الحد أيضاً، بل حتى مع خروج الدم القليل في الحالات المذكورة...^(٣٩).

وقال السيد عبد الهادي الشيرازي: ما ورد في بيان النائيني صحيح إن شاء الله تعالى^(٤٠).

وقال السيد جمال الدين الموسوي الكلبايكاني: ما ورد في ورقة شيخنا الأستاذ النائيني صحيح، ومطابق لرأينا^(٤١).

وقال السيد محسن الطباطبائي الحكيم: إن ما ذكره الأستاذ الكبير غاية في الرصانة والوضوح، بل هي أوضح من أن تحتاج إلى فتوى مؤيدة، ويبدو أن الإشكال ينشأ من إقحام بعض الأعمال المنافية لمكانة سيد الشهداء ومظاهر الحزن عليه. أرجو من المؤمنين، بل واجب عليهم، أن يبعدوا مراسم العزاء الحسيني عن الأمور التي من الممكن أن تتحول إلى ذرائع بيد أعداء الحسين^{عليه السلام}، وأن يهتموا أكثر بالبكاء والحزن وكل ما يخدم الشعائر المقدسة^(٤٢).

وقال السيد محمود الحسيني الشاهرودي: إن ما تفضل به الأستاذ العلامة في الرد على الأسئلة المطروحة في الرسالة حقّ وصواب عندنا. أرجو من الباري أن يوفقنا وسائر المسلمين إلى إحياء شعائر المذهب، ونرجو من الله أن يوفق الشباب الواعد إلى تجنب المحرمات التي تضرّ بهذه الشعائر، وتنزيهاً منها^(٤٣).

وقال السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي: ما ورد من أستاذنا في جواب أسئلة أهالي

● الشيخ محسن محقق، الشيخ حسين سيف الله

البصرة صحيح، ومبرئ للذمة. أسأل الله أن يوفق الجميع إلى تعظيم الشعائر الدينية، واجتناب المحرمات^(٤٤).

المجموعة الثالثة: استحباب النياحة على الحسين وسائر المعصومين عليهم السلام

ثمة روايات عديدة وردت في رثاء الميت يمكن تناولها على غرار ما مر بنا في روايات الجزع، أي على ثلاثة أقسام:

١- النياحة المحرمة

وهي النياحة على طريقة الجاهلية، والممزوجة بالكذب والتزوير. وذلك من قبيل: ما روي عن الرسول ﷺ: «النياحة من عمل الجاهلية»^(٤٥)، و«نهى عن النياحة والاستماع إليها»^(٤٦).

٢- النياحة الجائزة

هناك الكثير من الروايات الدالة على جواز رثاء الميت بشكل عام، شريطة أن يقتصر الكلام فيها على الصدق، دون الكذب والافتراء. وعليه لا شك - وبطريق أولى - في جواز ذلك في رثاء المعصومين، وخصوصاً الحسين عليه السلام، بل إنه عمل مستحب أيضاً. ومن تلك الروايات:

١- عن خديجة بنت عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب - في حديث طويل - أنها قالت: سمعت عمي محمد بن علي عليه السلام وهو يقول: إنما تحتاج المرأة في المآتم إلى النوح؛ لتسيل دمعها، ولا ينبغي لها أن تقول هُجراً، فإذا جاءها الليل فلا تؤذي الملائكة بالنوح^(٤٧).

٢- عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: لا بأس بأجر النائحة التي تنوح على الميت^(٤٨).

٣- محمد بن علي بن الحسين قال: قال عليه السلام: لا بأس بكسب النائحة إذا قالت صدقاً^(٤٩).

● نزاهة الشعائر الحسينية، نقد مقالة «التطبير والأعمال المستهجنة في العزاء الحسيني»

٣- النياحة المستحبة

هناك أيضاً روايات عديدة في استحباب رثاء أهل البيت، ولا سيما سيد الشهداء عليه السلام، وهكذا رثاء المؤمنين والشهداء. ومنها:

١. قال: وسئل الصادق عليه السلام عن أجر النائحة؟ فقال: لا بأس به، قد نيح على رسول الله صلى الله عليه وآله ^(٥٠).

٢. روى الشيخ زين الدين في «مسكن الفؤاد» أن فاطمة عليها السلام ناحت على أبيها، وأنه أمر بالنوح على حمزة ^(٥١).

٣. رواية يونس بن يعقوب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي أبي: يا جعفر، أوقف لي من مالي كذا وكذا لنوادب تتدبني عشر سنين بمنى أيام منى ^(٥٢).

٤. رواية الحسين بن يزيد قال: ماتت ابنة لأبي عبد الله عليه السلام، فراح عليها سنة، ثم مات له ولد آخر، فراح عليه سنة، ثم مات اسماعيل، فجزع عليه جزعاً شديداً، ففقطع النوح. قال: فقيل لأبي عبد الله عليه السلام: أيناح في دارك؟ فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال لما مات حمزة: لكن حمزة لا بواكي له ^(٥٣).

وقد عقد الحر العاملي باباً في كتاب «وسائل الشيعة» بعنوان «باب استحباب إنشاد الشعر في رثاء الحسين وأهل البيت عليهم السلام وبكاء المنشد والسامع» ^(٥٤).

وذكر لذلك روايات عديدة، نكتفي بأولها:

٥....عن زيد الشحام - في حديث - أن أبا عبد الله عليه السلام قال لجعفر بن عفان الطائي: بلغني أنك تقول الشعر في الحسين عليه السلام، وتجيد، قال: نعم، فأنشده، فبكى ومن حوله حتى سالت الدموع على وجهه ولحيته، ثم قال: يا جعفر، والله لقد شهدك ملائكة الله المقربون ها هنا، يسمعون قولك في الحسين عليه السلام، ولقد بكوا كما بكينا وأكثر، ولقد أوجب الله لك يا جعفر في ساعتك الجنة بأسرها، وغفر لك، فقال: ألا أزيدك؟ قال: نعم يا سيدي، قال: ما من أحد قال في الحسين عليه السلام شعراً، فبكى وأبكى به، إلا أوجب الله له الجنة، وغفر له.

وفقاً لهذه الروايات وغيرها من الأدلة جاء حكم الفقهاء باستحباب رثاء الميت. فقد علل السيد الخوئي هذا الحكم بقوله: «جواز النوح على الميت: للأصل، والسيره؛ ولأن النياحة لو كانت محرمة لوصلت إلينا حرمتها بالتواتر، بل ورد أن فاطمة عليها السلام ناحت على

أيها عليه السلام، وأوصى الباقر الصادق عليه السلام بأن يقيم عليه النياحة في منى عشر سنوات». كما أشار عليه السلام إلى كراهة النياحة في الليل، واشترط الأجر عليها، وحمل الروايات والإجماع في تحريم النياحة على شكلها الجاهلي، والمتضمن لقول الكذب، ووصف الميت بما ليس فيه، كالشجاعة والكرم، وهو جبان وبخيل^(٥٥). ويشبه هذا الرأي ما ورد في الجواهر^(٥٦)، والعروة الوثقى^(٥٧)، وغيرهما من كتب الفقه.

وقد أدرج الشيخ الحر العاملي في «وسائله» جملة من الروايات تحت عناوين «باب جواز النوح والبكاء على الميت، والقول الحسن عند ذلك، والدعاء»^(٥٨)، و«باب جواز كسب النائحة بالحق، لا بالباطل، واستحباب تركها للمشاركة، وأنها تستحل بضرب إحدى يديها على الأخرى، ويكره النوح ليلاً»^(٥٩). وهذا يكشف عن رأي الحر العاملي في الروايات، وتصنيفها كما ذكرنا.

والمتحصل من ذلك أن العزاء الحسيني من الشعائر المستحبة، وهو عبادة كبرى تستحق الأجر والثواب العظيم. وكما تنص روايات أهل العصمة فإن ثواب المبكي لا يقل عن ثواب الباكي.

المجموعة الرابعة: ترك الرداء والعمامة والحذاء في مراسم العزاء

هناك أيضاً روايات عديدة في استحباب ترك الرداء لصاحب العزاء، وكراهة ذلك لغيره. وكذلك توجد روايات تدل على جواز، بل استحباب، بعض الأعمال، من قبيل: نزع العمامة، والحذاء، أو قلب الرداء، تعبيراً عن المصاب. لكننا وبداعي الإيجاز نكتفي بذكر أربعة أحاديث من أصل ثمانية، كما ورد في «وسائل الشيعة» في «باب استحباب وضع صاحب المصيبة حذاءه ورداءه، وأن يكون في قميص، وكراهة وضع الرداء في مصيبة الغير»:

١. محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن أبي بصير، عن الصادق عليه السلام قال: ينبغي لصاحب الجنائز أن لا يلبس رداء، وأن يكون في قميص، حتى يعرف^(٦٠).
٢. وبإسناده عن علي بن إبراهيم...، عن الحسين بن عثمان قال: لما مات إسماعيل بن أبي عبد الله عليه السلام خرج أبو عبد الله عليه السلام، فتقدم السرير بلا حذاء ولا رداء^(٦١).
٣. قال: وضع رسول الله عليه السلام رداءه في جنازة سعد بن معاذ عليه السلام، فسئل عن ذلك،

● نزاهة الشعائر الحسينية، نقد مقالة «التطبير والأعمال المستهجنة في العزاء الحسيني»

فقال: إني رأيت الملائكة قد وضعت أرديتها، فوضعت ردائي^(٦٢).

٤. عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله^{عليه السلام} - في حديث -، أن رسول الله^{صلى الله عليه وآله} أمر بغسل سعد بن معاذ حين مات، ثم تبعه بلا حذاء ولا رداء، فسئل عن ذلك؟ فقال: إن الملائكة كانت بلا رداء ولا حذاء، فتأسيت بها^(٦٣).

أما ما ورد من روايات في ذم هذه الأفعال لغير صاحب المصيبة فقد حملت على الكراهة، لا الحرمة. وهذا ما عليه الفقهاء. جاء في العروة، في آداب تشييع الجنازة: وأما آدابه فهي أمور: ...أن يكون صاحب المصيبة حافياً، واضعاً رداءه، أو يغيرزيه على وجه آخر، بحيث يعلم أنه صاحب المصيبة. ويكره أمور: ...الثاني: وضع الرداء من غير صاحب المصيبة^(٦٤).

كما أن حواشي العروة لم تخالف هذا الحكم أيضاً، بل تحدث بعضها عن تأييده.

ويلاحظ هنا جملة أمور:

أولاً: إن الغاية من وضع الرداء أو الحذاء، وقلب الرداء، لا تقتصر على مسألة تشخيص ومعرفة صاحب المصيبة من بين الحضور، وإنما هو غرض من أغراض تلك الأعمال، كما هو الحال في رواية حضور الرسول^{صلى الله عليه وآله} في جنازة سعد بن معاذ، إذ إن جميع المسلمين يعرفونه حق المعرفة. وعليه فهذا من الأعمال المستحبة.

ثانياً: على فرض كون الغاية هي التشخيص فهو بمعنى معرفته صاحباً للمصاب، وليس معرفة شخصه، أي لا بد من ظهور التأثير عليه كي يعلم الآخرون أن المصاب ألم به.

ثالثاً: إن الاستحباب في وضع الرداء والحذاء في تشييع علماء الدين يشمل جميع الناس؛ لأنهم شركاء في المصاب. ولهذا نفى بعض الفقهاء كراهة ذلك، بل قال البعض باستحبابه أيضاً؛ تأسيساً بالنبي^{صلى الله عليه وآله}، فاعتبروا جميع المسلمين أرباباً للعزاء في تشييع كبار الدين. يقول السيد السبزواري: ...كما أن الظاهر عدم الكراهة لجنازة العلماء العاملين والأخيار المتقين؛ تأسيساً بخاتم النبيين^{صلى الله عليه وآله}، حيث مشى في جنازة سعد بن معاذ بلا حذاء ولا رداء، فسئل عن ذلك، فقال^{صلى الله عليه وآله}: «إني رأيت الملائكة يمشون بلا حذاء ولا رداء»، مع أن في موت أعظم الدين يكون صاحب المصيبة جميع المؤمنين^(٦٥). ولبعض الفقهاء عبارات مشابهة، كالذي جاء في «مصباح الفقاهة»: فلا يبعد رجحانه في جنازة الأعظم

● الشيخ محسن محقق، الشيخ حسين سيف الله

من الأولياء والعلماء؛ لأجل التأسّي، أو لأجل كون كل أحد في الحقيقة صاحب المصيبة عند موتهم، والله العالم^(٦٦).

ويمكن دعوى رجحانه في جنازة الأولياء والعلماء؛ لأجل التأسّي، بل يمكن أن يقال: إن مصيبة موت العلماء تعم المسلمين جميعاً، فإن موت العلماء يثلم به الدين ثلماً لا يسدها شيء^(٦٧).

وعلى الرغم من أن الروايات المذكورة تدل على استحباب وضع الرداء والحذاء في تشييع الجنازة، لكن يمكن أن يستفاد منها أيضاً استحباب هذه الأعمال في عزاء سيد الشهداء، ولا سيما أنه لم يرد دليل في النهي عنها، وتؤديها سيرة المتشركة وبعض العلماء أيضاً. كما يمكن عدّ هذه الأفعال من مصاديق الجزع المستحب في الشعائر الحسينية.

نقد الاستدلالات الروائية على حرمة اللطم ونحوه

استدل الكاتب في إثبات مدعاه القاضي بتحريم اللطم على الوجه وشق الثوب بست روايات، تشير أربع منها إلى النهي عن الجزع على الميت، وضرورة الصبر، ولا تحمل أية دلالة على مدعاه؛ لأن هذه الروايات تدل على النهي عن مثل هذه الأعمال في مطلق عزاء الميت، ولا علاقة لها أساساً بقضية العزاء على الحسين^{عليه السلام}. وحسب الروايات المعتبرة، ورأي جملة من كبار الفقهاء، فإن ممارسة بعض الأعمال، كاللطم ونحوه، في عزاء المعصومين، وخصوصاً سيد الشهداء^{عليه السلام}، مستثناة. وعليه فإن إطلاق هذه الروايات مقيد بروايات المجموعة الأولى، حيث ورد في هذه الروايات الصحيحة التصحيح على أن كل الجزع والبكاء مكروه، إلا الجزع والبكاء على الحسين^{عليه السلام}؛ لأن المرء يثاب عليهما. ويبقى أمامنا روايتان في النهي عن الأعمال المذكورة في حق المعصوم. وقد استند واستشهد الكاتب بهما كثيراً، وإليك نقد ذلك:

نقد الرواية الأولى (الرابعة عند الكاتب)

روي عن الباقر^{عليه السلام}، في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ﴾، المتعلقة ببيعة النساء للنبي^{صلى الله عليه وآله}، أنه قال: إن رسول الله^{صلى الله عليه وآله} قال لفاطمة: إذا أنا مت فلا تخمشي عليّ وجهاً، ولا تشري عليّ شعراً، ولا تنادي بالويل، ولا تقيمي عليّ نائحة. قال: ثم قال:

الإجتهد والتجديد - العدد الثامن عشر، السنة الخامسة، ربيع ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

● نزاهة الشعائر الحسينية، نقد مقالة «التطبير والأعمال المستهجنة في العزاء الحسيني»

هذا المعروف الذي قال الله عز وجل^(٦٨).

ويلاحظ على هذه الرواية:

أولاً: فضلاً عن ضعف السند فإن الرواية تتضمن نهياً عن النياحة، والحال أنه لا إشكال فيها إذا خلت من باطل الكلام. وقد مر بنا تجويز بعض الروايات لذلك، بل تأكيداً على هذا الأمر. ولهذا فإن العلماء لم يعملوا بهذا الإطلاق الوارد في رواية الإمام^{عليه السلام}، وحمله بعضهم على التقية، كصاحب الحقائق. ووفقاً للمحقق في «المعتبر» فإن القول بتحريم النياحة منسوب إلى الكثير من أهل السنة، الأمر الذي يزيد من احتمال التقية^(٦٩).

ثانياً: للجزع على النبي^{صلى الله عليه وآله} صورتان: إحداهما: الاعتراض على القضاء الإلهي. وهو محرم من أي كان؛ **والأخرى:** الجزع الإلهي بطابعه الديني، بمعنى الجزع لأقول شمس النبوة ونور التوحيد الرباني عن الكون. ومعلوم أن هذا النوع لا يتعارض مع الرضا بقضاء الله، وهو عبادة. ولهذا جاء في نهج البلاغة أن الإمام علي^{عليه السلام} قال على قبر النبي: «وإن الجزع لقبيح إلا عليك».

ولا يمكن أن يقع تعارض بين كلام الإمام^{عليه السلام} ورواية النبي^{صلى الله عليه وآله}. إذاً ونظراً لعصمة الصديقة الزهراء^{عليها السلام} نقول: إن نهى الرسول^{صلى الله عليه وآله} عن النياحة هو أمر بالصبر، وهو مما يستحق ثواباً عظيماً عند الله. على أن حزن الزهراء على فقد أبيها^{عليه السلام} أيضاً مما يستحق الثواب. ويضاف إلى ذلك أنه قد يكون نهى الرسول^{صلى الله عليه وآله} قد صدر نظراً لموقعية الزهراء بين المسلمين، فهو الذي دعاهم إلى نبذ تقاليد الجاهلية، كالنياحة، واللطم على الوجه، وغيرها، مما يتضمن الاعتراض على القضاء الإلهي، ومن الممكن أن يتحول جزع الزهراء على أبيها مبرراً للآخرين في ممارسة هذه الأعمال في مآتم أحبائهم، أو قد يتسبب جهل الناس بالطابع الإلهي لجزعها^{عليها السلام} بسوء الفهم، وتصورهم أنها جزعت سخطاً على قضاء الله.

نقد الرواية الثانية (السادسة عند الكاتب)

ويستند الكاتب إلى رواية نقلها الطبري في «تاريخه» عن الإمام زين العابدين^{عليه السلام} روى فيها موقف الإمام الحسين^{عليه السلام} من جزع أخته زينب^{عليها السلام} حين سمعت كلامه عن قرب

● الشيخ محسن محقق، الشيخ حسين سيف الله

موعد استشهاد، حيث قال لها الحسين عليه السلام: يا أختاه، إني أقسمت عليك فأبري قسمي، لا تشقي عليّ جيباً، ولا تخمشي عليّ وجهاً، ولا تدعي عليّ بالويل والثبور إذا أنا هلكت... وقد شككت هذه الرواية صلب القضية في استدلال الكاتب على حرمة الجزع على الحسين عليه السلام، حتى يمكن أن يقال: إن محور بحثه كان هذه الرواية نفسها؛ إذ جاء في كلامه: تمتاز هذه الرواية عن سواها من جميع النواحي؛ لأنها وردت في موضوع عزاء أهم الشخصيات. ويبدو أنها مع الرواية الرابعة بمثابة الرد الشافي على ما نحن في صدد ^(٧٠). ويمكن التعليق على هذا الاستدلال بما يلي:

أولاً: إن هذه الرواية ليست معتبرة - حسب التحقيق - والطبري هو أول من رواها في «تاريخه»، وتبعه كتاب «الإرشاد» المنسوب للشيخ المفيد، وكتاب المناقب. وليس خفياً على أهل العلم ضعف «تاريخ الطبري» - مصدر الرواية الأول -، وما أورده من أكاذيب، ولا سيما في ما يتعلق بتاريخ الخلفاء. وإليك سند الرواية حسب الطبري: قال أبو مخنف: حدثني الحارث بن كعب وأبو الضحاك، عن علي بن الحسين عليه السلام. ولو كان أبو مخنف لوطاً بن يحيى لعدّه الشيخ الطوسي في أصحاب الإمام الحسين والسجاد والصادق عليهم السلام، ولدحه النجاشي في رجاله. إن جميع رواة هذا السند - باستثناء أبي مخنف - هم من السنة، ولم يرد لهم ذكر في كتب الشيعة الرجالية. وعليه فالرواية سنية، ولا قيمة لها في الاستدلال. وقد يروي علماء الشيعة الروايات السنية كشواهد تاريخية إذا لم تتسبّب في وهن المذهب، لكن لم يلاحظ استشهادهم بها في المسائل الفقهية.

والشاهد على هذا عدم تطرق كبار الفقهاء، كصاحب الجواهر، والسيد الخوئي، في الاستدلال على استثناء الجزع على الحسين عليه السلام من حرمة ذلك على الميت إلى هذا النوع من الروايات، في حين يستبعد غيابها عن أنظار هؤلاء الأعلام. **ثانياً:** على فرض صحة الرواية فإن غاية الإمام عليه السلام من النهي قد تكون الرأفة بحالها عليه السلام، وهو لا يرقى إلى مرحلة التحريم.

ثالثاً: قد يكون نهيه عليه السلام نهياً عن الجزع المصاحب للاعتراض على القضاء الإلهي.

نقد الاستدلال بروايات الجواز

في معرض حديثه عن الروايات الدالة على الجواز تطرق الكاتب إلى رواية عن

● نزاهة الشعائر الحسينية، نقد مقالة «التطبير والأعمال المستهجنة في العزاء الحسيني»

الصادق عليه السلام، وهي مذكورة في تهذيب الشيخ الطوسي، دون ذكر السند والمصدر: ...وقد شققن الجيوب، ولطمن الخدود، الفاطميات على الحسين بن علي عليه السلام. وعلى مثله تظلم الخدود، وتشق الجيوب^(١). وقد وجه إلى الرواية طعوناً، هي: ١- إن هذا الموضوع لم يرد إلا في رواية واحدة، ولا يصمد في وجه عدة من الروايات التي ذكرناها في الدلالة على التحريم.

والجواب: أولاً: إن تفرد رواية بمسألة ما ليس دليلاً على ضعفها. ثانياً: هناك روايات أخرى وردت في مدح الجزع واللطم في مصاب سيد الشهداء عليه السلام، وقد أشرنا إليها خلال البحث.

ثالثاً: ادعى الكاتب في بداية مقالة انعدام النصوص الروائية في إثبات غير البكاء على الحسين عليه السلام، والحال أن هذه الرواية وغيرها تنقض مدعاه.

٢- لقد أذعن الكاتب بدلالة هذه الرواية على جواز ضرب الرأس والوجه، لكنه - وبطريقة غريبة - التجأ إلى التبرير، فقال: عن الإمام عليه السلام من ذلك ما حكم يوم عاشوراء من أجواء قاهرة، تشق النساء فيها جيوبها، وتلطم خدودها؛ ودليل هذا أنه لم تعد النساء إلى تلك الأفعال في ذكرى عاشوراء اللاحقة، فلم تشق الجيوب، ولم تلطم الخدود. في حين أن نص الرواية دال على خلاف ذلك، حيث جاء فيها: «على مثله تظلم الخدود، وتشق الجيوب». ومن هذا استنبط الفقهاء جواز واستحباب اللطم وشق الجيب على الحسين عليه السلام، ولم يفسر أحد منهم نص الرواية بخصوصية نساء كربلاء. وعليه فإن هذه الرواية كاشفة عن التشجيع على مثل هذه الأعمال، ولا تخصيص لأجواء عاشوراء الملهبة.

وأضاف الكاتب: ...زِدْ على ذلك أن أهل البيت عليهم السلام لا يأمرن بمعروف حتى يبادروا هم إلى العمل به، فإذا كان اللطم حقاً من المستحبات فلم لم يفعلوا ذلك ولو مرة واحدة؟ والجواب: أولاً: لقد عاش الأئمة عليهم السلام وشيعتهم في ظروف صعبة من النقيية من الحكام الظلمة، ولم يتسنَّ لهم إحياء مراسم العزاء بشكل علني، بل لم يكن بالإمكان رفع الصوت داخل بيوتهم، لذا لم يكن بالمقدور القيام بمظاهر العزاء، من قبيل: تسيير المواكب، وإقامة المجالس، واللطم على الصدور، كما هو حال الشيعة اليوم، فهي أعمال مستحبة، ومن أفضل المستحبات، لكنها كانت مؤجلة؛ نظراً للضغط

والتعسف الذي كانت السلطة تمارسه بحق أهل البيت عليهم السلام. وهنا أدعو القارئ إلى التأمل في رواية من روضة الكافي: ...عن سفيان بن مصعب العبدي، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقال: قولوا لأم فروة تجيء فتسمع ما صنع بجدّها، قال: فجاءت، فقعدت خلف الستر، ثم قال: أنشدنا، قال: فقلت: «فرو جودي بدمعك المسكوب»، قال: فصاحت، وصحن النساء، فقال أبو عبد الله عليه السلام: الباب الباب، فاجتمع أهل المدينة على الباب، قال: فبعث إليهم أبو عبد الله: صبيّ لنا غشي عليه، فصحن النساء ^(٧٢).

يكشف لنا التمعن في هذه الرواية واقع حال الأئمة عليهم السلام الصعب، ومعاناتهم في إقامة العزاء الحسيني، حيث بلغ بهم الأمر إلى الامتناع عن إخبار أهل المدينة بسبب بكائهم الحقيقي، مما اضطرهم إلى التورية، وتعليل ذلك بمسألة أخرى، وهي أن صبيهم غشي عليه. بناء عليه، وبملاحظة هكذا نوع من الظروف القاصرة، والداعية إلى تجنب البكاء أمام الملأ العام، ليس عجيباً أن لا نرى مظاهر الجزع تصدر منهم عليهم السلام، أو أن لا تصلنا أخبار ذلك بصورة واضحة.

ثانياً: ليس كل ما دعا أهل البيت عليهم السلام إلى القيام به، وعدّوه من المستحبات، روي فيه مبادرتهم إليه. فعلى سبيل المثال: هناك روايات عديدة في استحباب زواج المتعة، لكن لم يرد خبر واحد يدل على قيامهم بذلك الأمر.

الموامش

- (١) الكافي ٨: ٦٧؛ نهج البلاغة: ٥٨ (جاء في نهج البلاغة: «عليها باقي الكتاب»، بدلاً من «عليها يأتي الكتاب»).
- (٢) مجلة فقه أهل البيت، العدد ٤٨: ١٩٨.
- (٣) المصدر نفسه: ٢٠٥.
- (٤) المصدر نفسه: ٢١٢.
- (٥) المصدر نفسه: ٢١٦.
- (٦) المصدر نفسه: ٢٠١.
- (٧) المصدر نفسه: ٢١٣.
- (٨) معجم مقاييس اللغة.
- (٩) التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٢٨: ٨٠؛ المفردات في غريب القرآن: ١٩٤.
- (١٠) قاموس قرآن ٢: ٣٤.
- (١١) بحار الأنوار ٩٨: ٣٢٠ (زيارة الناحية المقدسة).
- (١٢) وسائل الشيعة ٣: ٢٨٠، ح ٣٦٥٥؛ بحار الأنوار ١٢: ٢٦٤، ح ٢٧؛ الصدوق، الأمالي: ١٤٠، ح ٥؛ مكارم الأخلاق: ٣١٥؛ كشف الغمة ١: ٤٩٨.
- (١٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى ٩: ٣٤٦.
- (١٤) تحرير الوسيلة ١: ٩٣.
- (١٥) الطوسي، الأمالي: ١٦١، ح ٢٦٨؛ وسائل الشيعة ٣: ٢٨٢، ح ٣٦٥٧، و ١٤: ٥٠٥، ح ١٩٦٩٩؛ بحار الأنوار ٤٤: ٢٨٠، ح ٩، و ٤٥: ٣١٣، ح ١٤.
- (١٦) جواهر الكلام ٤٠: ٣٧١.
- (١٧) التنقيح في شرح العروة الوثقى ٩: ٣٤٢.
- (١٨) مهذب الأحكام ٤: ٢٤٣.
- (١٩) كامل الزيارات: ١٠٠، ح ٢؛ بحار الأنوار ٤٤: ٢٩١، ح ٣٢؛ جامع أحاديث الشيعة ١٢: ٥٥٧.
- (٢٠) نهج البلاغة: ٥٢٧، الحكمة ٢٩٢؛ غرر الحكم: ١٠٩، ح ١٩٤٦.
- (٢١) كامل الزيارات: ١٠١؛ وسائل الشيعة ١٤: ٥٠٧، ح ١٩٧٠٥؛ بحار الأنوار ٩٩: ١٠٦.
- (٢٢) المشهدي، المزار: ٥٧٨؛ إقبال الأعمال ١: ٥٠٨؛ بحار الأنوار ٩٩: ١٠٧.
- (٢٣) فرحة الغري: ٩٢؛ بحار الأنوار ٩٧: ٢٣٥.
- (٢٤) الكافي ٤: ٥٨٢ - ٥٨٣؛ وسائل الشيعة ١٤: ٤١١ - ٤١٢.
- (٢٥) صراط النجاة (للخوئي، مع حواشي التبريزي) ٣: ٤٤٣.
- (٢٦) التبريزي، الأنوار الإلهية: ١٥٢.
- (٢٧) محمد علي نخجواني، الدعاة الحسينية (مع فتاوى المراجع العظام حول الشعائر الحسينية): ٢٠٣.

- (٢٨) كتاب العين ٧: ٤٣٣؛ لسان العرب ١٢: ٥٤٣.
- (٢٩) الكافي ٣: ٢٢٢، ح ١؛ وسائل الشيعة ٣: ٢٧١، ح ٣٦٢٥؛ بحار الأنوار ٧٩: ٩٠.
- (٣٠) أجوبة الاستفتاءات ١: ٣٩، س ٢٤١.
- (٣١) تهذيب الأحكام ٨: ٣٢٥، ح ٢٣؛ وسائل الشيعة ٢٢: ٤٠٢، ح ٢٨٨٩٤؛ بحار الأنوار ١٣: ٣٦٤، ح ٥؛ عوالي اللآلي ٣: ٤٠٩، ح ١٥.
- (٣٢) على الرغم من شهرة الزيارة المعروفة بالناحية المقدسة إلا أن في نسبتها إلى الإمام صاحب العصر تأملاً، بل ترديداً، ويقول السيد ابن طاووس، الذي أثبتتها في مصباح الزائر: «زار بها المرتضى». كما علق على روايتها المجلسي نقلاً عن المصباح الزائر بقوله: «الظاهر أنه من تأليف السيد مرتضى» (بحار الأنوار ١٠١: ٢٣١).
- وقد وردت في المزار الكبير لابن المشهدي، مع اختلاف في المفردات، وجاء في مقدمتها، دون ذكر الإسناد: «مما خرج من الناحية إلى أحد الأبواب». وبناء عليه لا يمكن في مقام الاستدلال الفقهي الاستناد إلى نصوص الزيارة في نفي أو إثبات الحكم الشرعي.
- (٣٣) وسائل الشيعة ١٧: ١٢٨، ح ٢٢١٦٤.
- (٣٤) المصدر السابق.
- (٣٥) زعج: الإزعاج: نقيض القرار (كتاب العين ١: ٢١٧)؛ المزعاج: المرأة التي لا تستقر في مكان (لسان العرب ٢٢: ٢٨٨).
- (٣٦) يعني بالمهول: الذي فيه هول... والعرب إذا كان الشيء هو له أخرجوه على فاعل، مثل دارع لذي الدرع، وإذا كان فيه أو عليه أخرجوه على مفعول (كتاب العين ٤: ٨٦).
- (٣٧) الفجعة: الرزية الموجهة بما يكرم... والفواجع: المصائب المؤلة التي تفجع الإنسان بما يعزّ عليه من مال أو حميم (لسان العرب ٨: ٢٤٥).
- (٣٨) بحار الأنوار ٩٨: ٣٢٠.
- (٣٩) الدعاة الحسينية: ١٠٥ - ١٠٨.
- (٤٠) المصدر السابق: ١٠٩.
- (٤١) المصدر السابق: ١١٠.
- (٤٢) المصدر السابق: ١١١.
- (٤٣) المصدر السابق: ١١٢.
- (٤٤) المصدر السابق: ١١٣. وفي «الدعاة الحسينية» فتاوى لمراجع آخرين أيدوا جميعهم فتوى النائيني.
- (٤٥) من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٧٦، ح ٥٧٦٩.
- (٤٦) وسائل الشيعة ٣: ٢٧٢، ح ٢٢١٦٦.
- (٤٧) وسائل الشيعة ٣: ٢٤٢، ح ٣٥١٩٦؛ ١٧: ١٢٧، ح ٢٢١٦١؛ الكافي ١: ٣٥٨؛ بحار الأنوار ٤٧: ٢٧٩.

● نزاهة الشعائر الحسينية، نقد مقالة «التطبير والأعمال المستهجنة في العزاء الحسيني»

- (٤٨) تهذيب الأحكام ٦: ٣٥٩، ح ١٤٩؛ من لا يحضره الفقيه ٣: ١٦١، ح ٣٥٨٩؛ الاستبصار ٢: ٦٠، ح ٢؛ وسائل الشريعة ١٧: ١٢٧، ح ٢٢١٦٢.
- (٤٩) وسائل الشريعة ١٧: ١٢٨، ح ٢٢١٦٤.
- (٥٠) وسائل الشريعة ١٧: ١٢٨، ح ٢٢١٦٥.
- (٥١) وسائل الشريعة ٣: ٢٤١، ح ٣٥١٨، باب ٧٠ من أبواب الدفن، ح ٤.
- (٥٢) الكافي ٥: ١١٧، ح ١؛ تهذيب الأحكام ٦: ٣٥٨، ح ١٤٦؛ وسائل الشريعة ١٧: ١٢٥، ح ٢٢١٥٦.
- (٥٣) موسوعة الإمام الخوئي ٩: ٣٤٤.
- (٥٤) وسائل الشريعة ٣: ٢٤١، ح ٣٥١٦.
- (٥٥) وسائل الشريعة ١٤: ٥٩٤.
- (٥٦) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤: ٣٦٥: «ولعله من جواز البكار يستفاد جواز النوح أيضاً؛ لملازمته له غالباً. مضافاً إلى الأخبار البالغة حد الاستفاضة، المعمول بها في المشهور بين أصحابنا، بل في المنتهى الإجماع على جوازه إذا كان بحق، كالإجماع على حرمة إذا كان بباطل».
- (٥٧) اليزدي، العروة الوثقى: ٤٤٨ «يجوز النوح على الميت بالنظم والنثر ما لم يتضمن».
- (٥٨) وسائل الشريعة ٣: ٢٤١.
- (٥٩) وسائل الشريعة ١٧: ١٢٥، باب ١٧.
- (٦٠) وسائل الشريعة ٢: ٤٤١، ح ٢٥٩٠؛ ورواه الكليني، عن الحسين بن محمد، عن أحمد بن إسحاق، عن سعدان بن مسلم، عن أبي بصير، ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب، ورواه البرقي في المحاسن، عن أبيه، عن سعدان، ورواه الصدوق في العلل، عن محمد بن الحسن، عن الصفار عن الحلبي بن معروف، عن سعدان بن مسلم، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي عبد الله عليه السلام، أو عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، مثله.
- (٦١) وسائل الشريعة ٢: ٤٤٣، ح ٢٥٩٦.
- (٦٢) وسائل الشريعة ٢: ٤٤٢، ح ٢٥٩٣؛ ورواه البرقي في المحاسن، عن أبيه، عن محسن بن أحمد، عن أبان، عن إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، ونحوه.
- (٦٣) وسائل الشريعة ٢: ٤٤، ح ٢٥٩٤.
- (٦٤) العروة الوثقى ١: ٤١٩.
- (٦٥) مهذب الأحكام ٤: ٩٦.
- (٦٦) مصباح الفقيه ٥: ٣٦٧.
- (٦٧) مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى ٦: ٢٨٢.
- (٦٨) الكافي ٥: ٥٢٧.
- (٦٩) الحقائق الناضرة ٤: ١٦٥ - ١٦٩.
- (٧٠) مجلة فقه أهل البيت، العدد ٤٨: ٢٠٥.
- (٧١) تهذيب الأحكام ٨: ٣٢٥، ح ٢٣؛ وسائل الشريعة ٢٢: ٤٠٢، ح ٢٨٨٩٤؛ بحار الأنوار ١٣: ٣٦٤، ح ٥؛ عوالي اللآلي ٣: ٤٠٩، ح ١٥.
- (٧٢) الكافي ٨: ٢١٥ - ٢١٦، ح ٢٦٣.

صوم المسافر في شهر رمضان

دراسة فقهية استدلالية

الشيخ أحمد عابدين (*)

المكلف إما مسافر أو مقيم.

وحكم الأول واضح؛ لقوله تعالى ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة: ١٨٥).

وأما الثاني فيجب عليه الصوم؛ لقوله تعالى ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (البقرة: ١٨٥). ومن المعلوم أنه ممن شهد الشهر، فهو مكلف بالصوم، ويصح منه. ولكن إذا سافر في أية ساعة من ساعات الليل، ولم يرجع، فعند طلوع الفجر يصدق عليه أنه «على سفر»، ويصدق عليه أنه لا يشهد الشهر، فليس عليه الصيام، ولا يصح منه، فلا يستطيع أن يصوم. وهذا أيضاً واضح.

وأما إذا خرج في النهار فبعد الخروج يصير مسافراً، وما دام لم يرجع يصدق عليه أنه «على سفر»، وأنه «لم يشهد الشهر»، فلا يستطيع أن يصوم أو ينوي الصيام إلى وقت يصدق عليه مرة أخرى أنه شهد الشهر. وهذا أيضاً واضح.

والكلام كل الكلام فعلاً في صوم نفس اليوم الذي سافر فيه، هل أنه صحيح أو باطل أو يفصل بين الخروج قبل الزوال وبعده، أو قبل الفجر وبعده، أو يفصل بين أن ينوي السفر من الليلة الماضية وعدمه، أو تركيب من التفصيلات المتقدمة.

الروايات والأقوال مختلفة في ذلك، بحيث لا يمكن الجمع بينهما بوجه. وأيضاً يوجد بعض الأقوال التي لا رواية لها. وهكذا توجد بعض الروايات التي لا قائل بها. فالصفح عنها وإيكال علمها إلى أهلها هو الأولى.

(*) باحث وأستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية في إصفهان، وعضو الهيئة العلمية لجامعة آزاد - نجف آباد.

فنبقى نحن والآيات القرآنية، والقطعيات غير القابلة للنقاش، فنتمسك بها، ونترك الروايات المتعارضة.

وبعبارة أخرى يمكن أن نقول: قبل الأخبار، سواء كانت متعارضة أو غير متعارضة، نرى مدلول الآية، ثم يصل الدور إلى الروايات؛ إذ صحيح أن الروايات تفسر القرآن وتبيّنه، ولكن هذا إذا كانت الروايات متحدة مضموناً، وأما بعد تعارض الروايات في ما نحن فيه، وتشتت دلالاتها، لا يبقى مجال لتفسير القرآن بها.

وببيان آخر يمكن أن نقول: بعد وضوح دلالة الآيات لا نحتاج إلى الرواية، فنحن نحتاج الرواية إذا كانت الآية مجملة. فيجب علينا أن ندقق في القرآن نفسه حتى نفهم المراد، ثم نميز به الروايات؛ إذ من المحال صدور الأقوال المتناقضة من الأئمة الأطهار عليهم السلام، ثم نفهم أخيراً الجزئيات التي لم تذكر في القرآن من الروايات الصحيحة.

وقد قال القرآن صراحةً: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾. والمكلف الذي طلع عليه الفجر، وما زال لم يخرج، يصدق عليه أنه شهد الشهر، فهو مكلف بالصوم، ويصحّ منه. وعزمه على السفر أو تهيؤ له لا يخرج من مصاديق «من شهد»، فيجب عليه الصوم. وكذلك قصده للسفر، وخروجه بقصده، لا يخرج من مصاديق «من شهد». فبعد الشروع في السفر أيضاً يجب عليه الصوم؛ إذ تجعل الآية المقابلة بين «من شهد» و«من كان على سفر»، ولم تجعل المقابلة بين «من شهد» و«من سافر». ومن المعلوم وجود فرق واضح بين «من سافر» و«من كان على سفر»؛ إذ الثاني لا يكون مكلفاً بالصوم، ولا يصح منه، خلافاً للأول؛ لأنه إذا شهد الشهر شمله أمر «فليصمه»، وأنه مكلف به حتى بعد خروجه للسفر وصدق المسافر عليه، وحتى بعد خروجه عن وطنه، وعن حدّ الترخّص، وما شابه ذلك؛ إذ أكثر شيء يصدق عليه «أنه سافر»، أو أنه «يكون على سفر»، لا أنه «كان على سفر»، والصوم ساقط عن الأخير، دون الأولين، فهو مكلف بالصوم في اليوم الذي سافر فيه، سواء سافر قبل الزوال أم بعده؛ إذ بمجرد حضوره في الوطن عند طلوع الفجر شمله أمر «فليصمه»، والتكليف باقٍ على عاتقه إلى أن يصدق عليه أنه «كان على سفر»، وهذا العنوان الثاني يصدق بالنسبة إلى صوم اليوم القادم، ما لم يصل إلى وطنه، لا على اليوم الذي هو فيه.

اللهم إلا أن يأتي دليل قاطع على وجوب إفطاره، فنتمسك به كما سيأتي.

ملاحظات هامة

الأولى: السنة القطعية فسرت الآية وخصصتها

خرج رسول الله ﷺ من المدينة إلى مكة في شهر رمضان، ومعه الناس، وفيهم المشاة، فلما انتهى إلى كراع الغميم دعا بقدر من ماء فيما بين الظهر والعصر، فشربه، وأفطر، ثم أفطر الناس معه، وتم ناس على صومهم، فسمّاهم العصاة^(١).
هذا الحديث وهذا العمل مقطوع به عن رسول الله ﷺ، ومذكور في كتب الفريقين. فمن المعلوم أنهم صاموا ذلك اليوم من الصباح، وكانوا في السفر. ثم وسط النهار شملتهم الآية، وأمروا بالإفطار. إذاً هو أوجب الإفطار على بعض من كان مكلفاً بالصيام، وصام، ثم سافر.
والنتيجة أن كل من شهد الشهر يجب عليه أن يصوم، إلا من يكون مسافراً. والقدر المسلم منه هو السفر الذي كان مشغلاً به قبل الزوال؛ إذ إن الرسول ﷺ بعد الظهر، وبعد تعب وعطش من نفسه وأصحابه، أفطر، فيعلم أنه كان مشغلاً بالسفر من زمان متقدّم.

الثانية: قاعدة الملازمة القطعية بين الصلاة والصوم أيضاً تفسر الآية

والقاعدة هي: «إذا قصرت أفطرت»، أي إذا وجب على المصلي أن يقصر في الصلاة وجب عليه أن يفطر.

ومعلوم أن من شهد الشهر، وسافر قبل الظهر، يجب عليه أن يقصر الظهر والعصر، فيجب عليه أن يفطر؛ لأجل الملازمة. فهذه القاعدة أيضاً دليل على وجوب الإفطار على من سافر قبل الزوال؛ إذ التقصير في الصلاة ليس معلقاً على «من كان على سفر»، بل هو معلق على «الضرب في الأرض» في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ (النساء: ١٠١).

والمسافر الذي سافر قبل الزوال مشمول بالآية، ويجب عليه أن يصلي الظهر والعصر قصراً، فيفطر، بخلاف من سافر بعد الزوال؛ لأنه بطبيعة الحال والعمل بالأفضل

● صوم المسافر في شهر رمضان، دراسة فقهية استدلالية

يُصَلِّي تاماً، ثمَّ يسافر. وبعبارة أخرى: يجوز له أن يصلي قصراً إذا أحرَّ صلاته عن أول الوقت، ويجوز أن يصلي تاماً، لا أن القصّر واجب عليه على أية حال. فكَذلك ليس عليه أن يفطر. فكل مَنْ يجب عليه تعييناً أن يصلي قصراً يجب عليه الإفطار، وهو الشخص الذي سافر قبل الزوال، دون من سافر بعده. وهذا يُسمَّى بدلالة الاقتضاء أو الإشارة.

الثالثة: العسر والحرَج

لو فرض أن الله أوجب على كل مَنْ سافر أن يفطر. ولو سافر بعد الزوال أو قرب المغرب. فهذا الحكم سيكون عسراً وصعباً على المكلف؛ إذ إنَّه صام أكثر النهار وبقي قليل منه. فالأمر بإفطار هذا اليوم وإيجاب قضاء يوم آخر عليه أمر صعب وعسير. قد قال الله تعالى قال في آية الصوم: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، فنفهم منه أنه لا يأمر بالإفطار بعد الزوال بعد أن كان الصوم صحيحاً إلى ذلك الوقت. نعم، لو وجدنا دليلاً يقينياً، أو خبراً صحيحاً خالياً عن المعارض، دالاً على وجوب الإفطار على مَنْ سافر بعد الزوال، كما في مَنْ تحيض قبيل المغرب، فنقول به؛ إذ إرادة اليسر وعدم إرادة العسر يكون حكمة للحكم، لا علة تامّة، حتّى يدور الحكم مداره.

الرابعة: ذوق الشارع في قبول المعظم بدل الكلّ

ما فهمناه من الشارع في كثير من الموارد هو قبول معظم الأشياء بدل الكل، كما في البيوتة بمنى، وتجويز المضي في الصلاة لمن توضأ ونسي المسح ودخل في الصلاة، فإنه يمسح ببلة ما في وجهه ولحيته، ويديم الصلاة. قال العلامة في «المختلف»: «على ما عهد في عرف الشرع من اعتبار الأكثر باعتبار الجميع في المبيت بمنى»^(٢). فإذا صام الشخص أكثر أوقات اليوم في الحضر، وسافر بعد الظهر أو قبيل المغرب، فالشارع يرى أنه صام كل اليوم في الحضر، ويقبل منه صومه، ولا يحتاج إلى القضاء.

نتيجة

بمقتضى ما فهمنا من الآية يظهر أن كثيراً من الروايات المختلفة المذكورة في الباب ليست بحجة، حتى تتعارض؛ إذ التعارض فرعٌ لحجية الخبر في نفسه، والخبر

المخالف للقرآن ليس حجة. فتبقى الأخبار الصحاح المطابقة للقرآن خالية عن أيّ معارض. اللهم إلا أن يقال في تميز الحجة من عدمها: لا يجب مراعاة هذه التدقيقات القرآنية، بل يلاحظ ظاهر القرآن، بدون لحاظ لطائفه. ففي هذه الصورة تتعارض الروايات. ولكن بعد التعارض يصل الدور إلى المرجّحات، ونرجّح الروايات الموافقة للقرآن. وفي هذه المرحلة تكون رعاية كل التدقيقات لفهم مراد الله جائزة، بل لازمة. فعلى أية حال يجب الأخذ بالروايات الحاكمة بصحة الصوم إذا سافر بعد الزوال، ووجوب الإفطار إذا سافر قبله.

فنعمل بصحيفة الحلبي^(٣)، ومصحح عبيد بن زرارة^(٤)، وموثقه^(٥) لأنها أكثر، وأصح، وموافقة للقرآن، وللأمر التي مرّت. أمّا موثقة علي بن يقطين، القائلة بأنّ المكلف «إذا حدث نفسه في الليل بالسفر أفطر إذا خرج من منزله؛ وإن لم يحدث نفسه من الليل، ثمّ بدا له في السفر في يومه، أتمّ صومه»^(٦)، فأول ما فيه أنّه مخالف للآية؛ إذ إما أن تكون الآية قد علّقت الإفطار والإتمام على السفر والحضر، فلا ربط لحديث النفس بالسفر من الليلة الماضية وعدمه؛ إذ إنّهما عنوانان خارجيان، ومختلفان عن النية وحديث النفس؛ وإما أنها علّقت الإفطار على «مَنْ كان على سفر»، والإتمام على «مَنْ شهد الشهر»، وفي هذه الصورة أيضاً لا ربط للنية وحديث النفس بالعنوانين، كما لا ربط لها بعنوان «من سافر». والمهم صدق عنوان «على سفر». وهذا العنوان غير صادق على مَنْ حدث نفسه من الليلة الماضية، ثم خرج صباحاً، وهو بطريق أولى غير صادق على مَنْ لم يحدث نفسه من الليلة الماضية وبدا له أن يسافر في يومه، فليس له أن يفطر. على أن هذا التفصيل الموجود في الرواية غير مرتبط بحكمة الإفطار؛ إذ الحكمة هي التسهيل على المكلف، وتحديث النفس وعدمه لا يؤثر في التسهيل وعدمه بتاتاً، مع أن الله يقول: ﴿أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ ويقول أيضاً: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾.

وممّا مرّ يظهر جواب رواية سليمان بن جعفر الجعفري^(٧)، وما شابهها^(٨). على أن هذه الروايات من ناحية السند بين ضعيف ومرسل. ولا اعتناء بها في قبال الصحاح الماضية. ولو قبلنا بنوع اعتبار لها في نفسها إذا لم تخالفها الصحاح..

وأما موثقة سماعة، القائلة بأنّ الرجل «إذا طلع الفجر ولم يشخص فعليه صيام ذلك

اليوم»^(٩)، فمخالفة لحكمة وضع الصوم عن المسافرين؛ إذ لو فرض أن رجلاً خرج عند طلوع الشمس، وطال سفره إلى الليل أو أكثر، وقلنا بوجوب الصيام عليه طوال النهار، فهذا أمر شاق عليه، وموجب لتعبه، مع أن الآية في مقام بيان سهولة الصوم، حيث قالت: ﴿أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، حتى يحسّ الناس بسهولة هذا التكليف. فلو قيل له: إذا سافرت عند طلوع الشمس فيما أنك عند طلوع الفجر كنت عند أهلك، وكنت مأموراً بالصوم، فيجب عليك صوم هذا اليوم، يفهم الصعوبة ويفهم التناهي بين وجوب الصوم وبين السهولة المذكورة في الآية. ولا يمكن إقناعه بأنه يصدق عليك «أنك سافرت» أو «أنك مسافر»، ولم يصدق عليك أنك «كنت على سفر»، ووجوب الإفطار مختص بـ «مَنْ كَانَ عَلَى سَفَرٍ»، لا من صار مسافراً، ويرى المشقة والتعب الحاصل لكلا الفردين متساوية.

وأما صحيحة رفاة، المتضمنة للتخيير بين الصوم والإفطار: «إذا أصبح في بلده ثم خرج»^(١٠)، فهي موافقة للقرآن، وللامتنان، ويرفع عن المكلف الصعوبة والتعب. فالمكلف يلاحظ حالة نفسه؛ فإن كان قوياً يصوم؛ وإن كان تعبانياً عطشانياً يفطر. وهذا غير منافٍ للقرآن، ولكن منافٍ للسنة القطعية بأن رسول الله ﷺ أفطر، وأمر بالإفطار، وسمى الذين خالفوه ولم يفطروا العصاة.

وأما خبر عبد الأعلى مولى آل سام، القائل بأن الرجل يفطر «وإن خرج قبل أن تغيب الشمس بقليل»^(١١)، فمضافاً إلى مخالفته للآية، لقاعدة الملازمة التي مرّت، ومخالفته لحكمة رفع الصوم عن المسافرين، ومخالفته لليسر والتسهيل على المكلفين، ومخالفته لقبول الأكثر كالكل في الشريعة المقدسة، هو ضعيف سنداً، وغير مسند إلى أحد من الأئمة الأطهار. بل يقرب أنه فتوى نفسه، وقد فهم من التقابل في الآية أن حكم المسافر يختلف عن حكم المقيم، قبل الغروب. ولكن عرفت سابقاً أن المقابلة تكون بين «مَنْ شهد الشهر» و«مَنْ كَانَ عَلَى سَفَرٍ». ومن المعلوم أن الذي سافر قبل الغروب يصدق عليه أنه مسافر الآن، أو سافر الآن، ولا يصدق عليه أنه «على سفر».

خلاصة

بملاحظة الآية القرآنية يظهر أن الروايات الأربعة المذكورة في ابتداء باب ٥ من

● الشيخ أحمد عابدين

أبواب مَنْ يصحّ منه الصوم قابلة للعمل، وبقية الروايات فيه مخالفة للآية من ناحية، أو ناحيتين، أو النواحي المتعددة. مضافاً إلى ضعف سند نصفها أو أكثرها. فالفتوى ما أفتى به المشهور من وجوب الصوم على مَنْ سافر بعد الزوال، ووجوب الإفطار على مَنْ سافر قبل الزوال.

الهوامش

- (١) وسائل الشريعة ٧: ١٢٥، باب ٧ من أبواب من يصح منه الصوم، البيهقي، السنن الكبرى ٤: ٢٤٦.
- (٢) المختلف: ٢٣١، طبع حجري.
- (٣) وسائل الشريعة، باب ٥ من أبواب من يصح منه الصوم، ح ٢.
- (٤) المصدر السابق.
- (٥) المصدر السابق.
- (٦) المصدر السابق، ح ١٠.
- (٧) المصدر السابق، ح ٦.
- (٨) المصدر السابق، ح ١١، ١٢، ١٣.
- (٩) وسائل الشريعة، باب ٥ من أبواب من يصح منه الصوم، ح ٨.
- (١٠) المصدر السابق، ح ٧.
- (١١) المصدر السابق، ح ١٤.



أصول التجريم في الأعمال المنافية للعدالة القضائية

قراءة وفق الأسس الجزائية الإسلامية

د. عبد العلي توجهي (*)

أ. مصطفى مسعوديان (**)

مقدمة

العدالة من جملة المفاهيم العالية الموجودة في عمق فطرة الإنسان، التي آمن بها البشر، وعمل على رقيها ونموها، كما عمل على اتخاذ الطرق الكفيلة في تطبيقها. تعتبر العدالة أحد القوانين المهمة والأساسية في النظام الحقوقي للإسلام، حتى أنها كانت من أهم أهداف بعثة الأنبياء ﷺ وتشريع القوانين^(١). إحدى النواحي المهمة التي يمكنها أن تحقق هذا الهدف هي إحقاق الحق وتطبيق العدالة حين القضاء والمحاكمة، ويمكن التعبير عن هذه الحالة باسم (عدالة القضاء). يوجد هناك دائماً عقبات وموانع في تطبيق العدالة تعمل على انحراف مسيرتها شيئاً ما. لذا فإنَّ المقتنن؛ ومن أجل الوقوف في وجه هذه الموانع وتطبيق العدالة في القضاء، قام بإجراءات خاصة، حيث قام بتصنيف الموانع واعتبارها جرماً.

هناك فوائد عديدة لتصنيف الجرائم؛ فعلاوة على الاختلاف في موضوع الجرائم الواقعة في طبقة واحدة يوجد هناك تفاوت أيضاً في القوانين بين الجرائم المصنفة في مجموعة واحدة. فمثلاً: الجرائم الواقعة في موضوع الأموال، كالسرقة، يعتبر عدم رضا المالك شرطاً أساسياً في تحقق الجرم، وعند رضا المالك سوف تزول صفة الإجرام عن

(*) عضو الهيئة العلمية في جامعة شاهد.

(**) دراسات الماجستير (فقه المباني الحقوقية الإسلامية)، جامعة طهران (پرديس قم).

السرقه. في حين أن بعض الجرائم لا يضرها رضا المالك. وبناءً على ذلك فإن تصنيفها له أثر في أصول وقواعد الأحكام القضائية، وإصدارها، وتطبيق العقوبات الصادرة عنها. أشهر تصنيف للجرائم هو تقسيمها إلى ثلاث مجموعات؛ جرائم الأشخاص، وجرائم الأموال والملكية، والجرائم الخاصة بأمن وسلامة المجتمع. وفي الواقع هناك جرائم أخرى موضوعها لا يخص الأشخاص وحيثيتهم، ولا أموالهم، ولا أمنهم واستقرارهم، بل موضوعها (عدالة القضاء)، فارتكاب هكذا جرائم سوف يوجه صفة إلى العدالة في مجال القضاء والمحاكمة؛ لأنها غير خاضعة لأحد الأقسام الثلاثة. والسؤال الذي يمكن أن يقفز إلى الذهن: ما الضرورة لدراسة وبحث الإجراءات التي يمكن أن تُتخذ ضد عدالة القضاء على شكل فصل مستقل له قواعده وأحكامه الخاصة؟ أضف إلى ذلك: ما هي مباني وأصول هذه الإجراءات التي تُعتبر جرمًا بنظر الحقوق الجزائية للإسلام؟ وما هي الضابطة في تشخيص هذه المجموعة من الجرائم؟ فمن جانب هناك ضرورة لإجراء العدالة وإحقاق الحق في مجال المحاكم، ومن جانب آخر هناك فراغ قانوني وانعدام سياسة جنائية فعالة تواجه هذه الجرائم، وهذا يتطلب منّا مطالعات واسعة في هذا المجال. لذا فإن مطالب هذه المقالة سوف تُطرح في ثلاثة أقسام؛ سوف نبحث في القسم الأول مفهوم عدالة القضاء؛ وفي القسم الثاني ضرورة التجريم الخاص بهذه الإجراءات؛ وفي القسم الثالث والأخير مباني التجريم من وجهة النظر الجزائية للإسلام.

١- مفهوم العدالة القضائية

عدالة القضاء: تركيب إضافي يتكون من لفظين: (العدالة)؛ و(القضاء). وقد عرفوا العدالة بتعاريف كثيرة، وهذا التعدد سببه اختلاف الشروط الحاكمة على المجتمعات.

بعض هذه التعاريف عبارة عن: إعطاء الحق لذي الحق^(٢)، السلوك الموافق للقانون^(٣)، الشيء الذي يعتبره أكثر الناس عدلاً^(٤)، التوازن والتناسب^(٥).

ويمكن القول: إن كل هذه التعاريف هي في مجالها صحيحة، والواقع أن كل واحد منها يوصل معنى من حقيقة العدالة، لكن المفهوم الذي يتطابق مع بحثنا هو تعريف

● أصول التجريم في الأعمال المنافية للعدالة القضائية، قراءة وفق الأسس الجزائية الإسلامية

العدالة بـ (السلوك المطابق للقانون)، والذي أكد عليه العلامة جعفري. وبهذا المعنى تكون الحياة الاجتماعية للإنسان ذات قوانين وضعت لأجل إنعاش وإصلاح تلك الحياة، والسلوك المطابق لتلك القوانين هو العدالة، والانحراف عنها أو عدم الاعتناء بها هو الظلم. وكذلك عرفوا القضاء بمعانٍ متعددة، لكننا سوف نركز على مفهوم واحد في مقالتنا هذه، وهو مفهوم (التحكيم والعدالة)^(٩).

يمكن القول من خلال التعاريف السابقة: إن عدالة القضاء هي رعاية القانون في المحاكمة والقضاء.

وبعد وقوع الجرم أو تضييع الحق فإنّ كلّ عمل يقصد به الإخلال في مجرى تطبيق العدالة القضائية، ويكون له القابلية في عدم تحقق العدالة، أو يوجب انحراف الحكم، هو جريمة بحق العدالة القضائية، أو خرق للعدالة القضائية.

وهنا نتساءل: ما هي الضابطة لتشخيص هذا النوع من الجرائم؟

يمكن - بشكل كلي - إعطاء معيارين لتشخيص هذا النوع من الجرائم: أحدهما نوعي؛ والآخر شخصي. وطبقاً للضابطة النوعية فإن كل جرم موضوعه تطبيق العدالة في القضاء يعدّ جرماً بحق العدالة القضائية. وبناءً على هذا فمن أجل تشخيص هذا الجرم يجب الالتفات إلى العنصر المادي للجرم الذي يعدّ موضوع الجرم جزءاً منه.

وعلى أساس الضابطة الشخصية فإن كل جرم يقصد منه الإخلال في مسير تطبيق العدالة القضائية يعدّ جرماً ضد العدالة القضائية. وبناءً على ذلك فإن الارتشاء في الحالات العادية يعدّ جرماً عاماً، لكن إذا دفعت الرشوة لمسؤول في القضاء؛ للاهتمام القضائي، أو بقصد التأثير على سير قضية معينة، فإن هذا العمل يعتبر عنواناً لأحد معوقات وموانع تطبيق العدالة.

ويبدو أن الضابطة الشخصية معيار أدقّ في تشخيص الجرم ضد العدالة القضائية؛ لأن الجرائم ضد العدالة ليست جرماً خاصاً، له عنصر مادي وله موضوع معين، بل إن الجرم ضد العدالة هو وصف لمجموعة جرائم خاصة، ووجه شبهها هو انحراف في مسير العدالة القضائية بهذه الضابطة. فالجرائم التي تخلّ بتطبيق العدالة بنحو ما، لكن ليس وراءها قصد شخصي، لا يمكننا عدّها ضمن الجرائم ضد العدالة القضائية.

٢- ضرورة التجريم الخاص بهذه الجرائم

يمكن القول: إن احتمال وقوع هذه الجرائم بشكل كلي في القوانين الجزائية الفعلية، لذا لا نحتاج إلى تجريم هذه الجرائم في فصل مستقل ومنفصل؛ لأنه يمكننا أن نتابع مرتكب مثل هذه الجرائم طبق الأحكام العامة الموجودة لدينا، ونصدر عليه الحكم بما يوافق تلك الأحكام. لكننا نعتقد عدم صحة هذا الكلام؛ لأن المجتمع سوف يتحمل تلك التبعات الناتجة عن تلك المجموعة من الجرائم؛ كما لا يمكن أن نقيسها مع بقية الجرائم، لأنه في الجرائم المذكورة - علاوة على الضرر الذي يصيب المجني عليه - فإن الجهات القضائية سوف تفقد مصداقيتها، وبالتالي تشيع حالة من الهرج والمرج والانتقام الشخصي. مثلاً: التبعات المترتبة على أخذ الجهاز القضائي للرشوة من أجل إصدار الحكم للمجني عليه أكبر بكثير من جرم أخذ الموظف العادي في الدولة للرشوة؛ لأن الشخص المتضرر أو المجني عليه يعتبر جهاز القضاء ملجأ ومأوى له لطرح شكواه، فإذا كان نفس جهاز القضاء يأخذ الرشوة منه لأجل القيام باتخاذ القرار في قضيته، وربما يصدر الحكم ضده، وليس إلى جانبه، فإن ذلك سيؤدي إلى فقدان مصداقية القضاء لديه، ولا يعترف بالحكم الصادر من هذه الجهات القضائية التي فقدت مصداقيتها لديه، لذا فهو يلجأ إلى الانتقام من أجل الوصول إلى حقه، الأمر الذي يؤدي إلى تهيئة أرضية لوقوع جرائم أخرى.

ومن جانب آخر فإن المجازاة للموظف العارف بموازين العدالة والجزاء يختلف عن غيره من الأشخاص العاديين الذين يأخذون الرشوة، فمن الضروري أن يكون الجزاء أشد وأقوى بحق أولئك المطلعين؛ لأن المساواة بينهما في الجزاء يخالف نزاهة القضاء.

لهذا توسع التجريم بحق هذه الجرائم على مستوى دولي بحيث تم التصويب على الكثير من الوثائق والمعاهدات في هذا الخصوص، وصارت هناك توصيات للبلدان الموقعة على هذه الاتفاقيات في اعتبار هذه التصرفات جرماً يعاقب عليه القانون، وتقوم بتثبيتها في لوائح القوانين الداخلية لتلك لبلاد.

نشير هنا الى معاهدتين من بين المعاهدات والموثائق:

١- (ميثاق الأمم المتحدة ضد الجريمة المنظمة)^(٧)، الذي وقّعت عليه ١٢٠ دولة في مدينة بالرمو الإيطالية سنة ٢٠٠٠م. وأكد الميثاق في المادتين ٢٣ و ٢٤ على احتساب العمل

● أصول التجريم في الأعمال المنافية للعدالة القضائية، قراءة وفق الأسس الجزائية الإسلامية

ضد العدالة القضائية جرماً.

٢. (ميثاق الأمم المتحدة لمكافحة الفساد)^(٨). وقد تمت المصادقة عليه في أكتوبر (تشرين الأول) عام ٢٠٠٣م، حيث وقّعت عليه ١٤٠ دولة. والمادة ٢٥ منه تحت عنوان (منع إجراء العدالة) أوصت البلدان الأعضاء في هذا الميثاق بجعل التجريم لكل عمل يمنع من إجراء العدالة وتطبيقها.

ومن أجل التطبيق العملي لهذه السياسة الدولية الجزائية قامت الكثير من الدول، مثل: فرنسا، وأمريكا، وإنجلترا، واليابان، والأردن، والإمارات، و...، باعتبار هكذا جرائم جريمة يحاسب عليها القانون في النظام الداخلي لتلك الدولة، وقرّروا مجازاة شديدة لمرتكبي هذه الجرائم. في حين اكتفت الكثير من الدول الإسلامية بتعريف واحتمالات لبعض هذه الجرائم بشكل عام ومبعثر، دون اتّخاذ أي إجراء معيّن.

٣- أصول التجريم في الأعمال المنافية للعدالة القضائية

التجريم في اصطلاح القانونيين عبارة عن أعمال وفعاليات يمكن من خلال ارتكابها أن يظهر سلوك جديد يكون مشمولاً للقوانين الجزائية^(٩). مبدئياً يكون تحديد نطاق الفعاليات الإرادية للإنسان ضمن عمليات التجريم أمراً مخالفاً للحرية الشخصية للأفراد؛ لأن التدخل في توسيع وتضييق الحقوق الأساسية للأفراد، والإعلان عن بعض الأمور باعتبارها تصرفات ممنوعة، هو تضييع لبعض هذه الحقوق.

فمن جانب لا يكون التجريم إجراءً على خلاف الأصل والقاعدة فحسب، بل إن تطبيقه مخالف لوجوب احترام الإنسان. ومن جانب آخر فإن الإنسان حينما يريد أن يستفيد من حريته الشخصية من دون قيد وشرط فإن الثمرة ستكون تضييع حقوق الآخرين، والتعدي على حرياتهم، وتفكك المجتمع، ليس إلّا. لذلك ومن أجل تأمين حقوق المصالح الاجتماعية والحقوق الأساسية للأفراد لا بدّ من تقييد وتحجيم هذه الحريات عند تطبيقها.

فإذا تحقق ذلك فإن المقتن لا يمكنه تعيين هذه الممنوعات من دون ضابطة. ومن أجل تشخيص هذا الأمر ليس هناك أفضل من القانون يبتّ في كون المسألة جرماً أو لا،

الاجتهاد والتجديد - العدد الثامن عشر، السنة الخامسة، ربيع ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

ويُعدُّ هذا الأمر من الأمور الأساسية للنظام الجزائري في كل مجتمع. في النظام الحقوقي للإسلام تكون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية. لذلك فإنَّ منع الإسلام من بعض التصرفات يأتي من خلال تشخيصه أنه لو نفذوه لوقع فساد كبير، لذلك فإنَّ تجريم عمل معيَّن في الإسلام ناتج عن نظرة واقعية غير مزيَّفة. وحول هذا الموضوع نُقلت رواية عن الإمام الرضا عليه السلام أنه سئل عن أشخاص يعتقدون بأن الحلال والحرام الذي شرَّع في الإسلام ليس له معنى سوى التبعيد، فردَّ عليهم الإمام بالقول: قد ضلَّ مَنْ قال ذلك ضلالاً بعيداً، وخسر خسراناً مبيناً، وأضاف: ليست تلك الأمور الممنوعة في الشرع مما لا يحتاجه الإنسان فحسب، بل إنها موجبة للفساد، ولا تسوقه إلَّا نحو الفساد والفناء^(١٠).

ونظراً لأنَّ التجريم عملٌ على خلاف القاعدة والأصل فيجب أن يُصاغ ويوضع ضمن مبنى أصولي؛ كي يمكنه أن يوجَّه ذلك التحديد والتحجيم لحرية الأفراد. وهذه الأصول يمكن أن تتفاوت وتختلف في كل نظام حقوقي من مجتمع لآخر، وفقاً للمباني التي يمكن قبولها في تلك المجتمعات، رغم وجود نقاط كثيرة مشتركة بينها. وسوف نبحث في هذا القسم من المقالة أهم قواعد ومباني تجريم الإجراءات ضد عدالة القضاء في النظام الجزائري الإسلامي.

أ - قاعدة جبران الضرر

قاعدة (لا ضرر) بمعنى منع الإضرار بالآخرين، وهي متشابهة في كافة المباني الاستدلالية لكل الأنظمة الحقوقية تقريباً.

تمَّ تبين قاعدة (لا ضرر) في الحقوق الإسلامية. وقد اتُّخذت هذه القاعدة عن طريق حديث شريف نقله الفريقين من علماء السنة والشيعة. وقد نقل هذا الحديث بتعبير متعدّد لكن مضمونه واحد. ومن ضمن الكتب الروائية التي نقلته: المسند^(١١)؛ وسنن ابن ماجه^(١٢)؛ وسنن ابن داود^(١٣)؛ والكا في^(١٤)؛ ومن لا يحضره الفقيه^(١٥).

وأشهر تعبير لهذا الحديث هو ما جاء عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في النزاع الشخصي الذي دار بين (سمرة بن جندب) ورجل من الأنصار، فسمرة كان يدخل على بيت الأنصاري من دون استئذان؛ ليزور نخلته الموجودة في ملك الأنصاري، ويعتني بها، ممّا أدّى

● أصول التجريم في الأعمال المنافية للعدالة القضائية، قراءة وفق الأسس الجزائية الإسلامية

إلى أذيتَه بشكل كبير، فضاق الأنصاري ذرعاً، واشتكى عند رسول الله ﷺ على سمرة، فأرسل ﷺ خلف سمرة لكي يصلحه على نخلته، فاقترح عليه عدة أمور، لكن سمرة لم يسمع لمقترحات الرسول ﷺ له، وحين ذاك أمر النبي ﷺ بقلع النخلة ورميها، قائلاً: «إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ، وَلَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ».

وقد استعملت هذه القاعدة بشكل واسع في مجال الحقوق المدنية، وتعيين مبادي المسؤولية المدنية للأفراد. وكتب الشيخ الطوسي في مبحث خيار الغبن: «ودليلنا ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: لا ضرر ولا ضرار»^(١٦). وكذلك قول أبي المكارم ابن زهرة في الرد على الشخص الذي لم يقبل بخيار الغبن، ردّ عليه مستدلاً بقاعدة لا ضرر^(١٧).

ورغم أن هذه القاعدة عريضة وكلية فإنهم لم يستخرجوا منها قاعدة جزائية مستقلة وواضحة في توجيه تجريم السلوك الضار. يعني كيف وتحت أية شرائط يمكن تجريم سلوك ضار. نُهي عنه حسب قاعدة لا ضرر - وجعله خاضعاً للمسؤولية الجزائية؟

ومن جملة الجرائم التي يمكن توجيهها من خلال قانون جبران الضرر هي الإجراءات المرتكبة ضد العدالة؛ لأنه بارتكاب هذه الجرائم وتضليل العدالة والوقوف أمام تطبيقها سوف يضرّ بالفرد والمجتمع ضرراً كبيراً.

فمن جانب ينتظر المجني عليه من تطبيق العدالة بعد وقوع الجرم تعويضه عن بعض الضرر الذي ألمّ به وتعرض إليه. في حين أنّ وجود موانع في طريق تطبيق العدالة يؤدي إلى سحق هذا الحق المسكّم للمجني عليه. ومن جانب آخر فإنّ وقوع هكذا جرائم ناتج من عدم تطبيق العدالة، الذي يؤدي بالتالي إلى سوء الظن وعدم ثقة الناس بالجهاز القضائي، وبالتالي يؤدي إلى أن لا يكون للقضاء أي اعتبار عندهم.

ورغم أن (قانون جبران الضرر) يعتبر من أهم أصول التجريم، وقادراً على توجيه الكثير من الأمور التي يمكن احتسابها من الجرم، لكن لا يمكن أن يكون الدليل منحصراً به. وهذا الأصل لا يمكنه أن يغطّي كافة الأساليب ضمن نطاقه، إلّا أنه في نفس الوقت يعتبر تهديداً للحريات الشخصية للفرد، وهذا يعني البحث في قواعد أخرى.

ب - قاعدة إجراء العدالة

من الأصول والقواعد المهمة في التجريم هي الجرائم التي تقع ضد تطبيق العدالة.

وتعتبر هذه القاعدة من القواعد التأسيسية في تشريع الأحكام والقوانين الإسلامية. كما جعلها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أصلاً من أصول العدالة، وجعلها أحد مباني الحكم، فقال «العدل أساس الحكم»^(١٨)، وفي كلام آخر له عليه السلام عبّر عن العدل بأنه ميزان الله سبحانه: «إنّ العدل ميزان الله سبحانه، الذي وضعه في الخلق، ونصبه لإقامة الحق»^(١٩). وكتب الشهيد مرتضى مطهري حول هذا الموضوع: «من وجهة نظر فقه الإمامية إذا ثبت أن العدل يستدعي أن يكون القانون الفلاني بهذا الشكل، وليس بشكل آخر، بحيث يكون الشكل الثاني ظلماً ومخالفاً للعدالة، فتحن مجبورون على القول بأن حكم الشرع يكون حسب الشكل الأول المخالف للظلم؛ لأن شرع الإسلام يحكم وفقاً للقانون الذي تربينا عليه، وهو عدم الخروج أصلاً عن محور العدالة»^(٢٠).

وحسب رأي الشيخ مطهري فإن سابقة قانون العدالة في الفقه هو إعمال الرأي والقياس في الشريعة من جانب أهل السنة. ويضيف: «أهل الرأي والقياس كانوا يعتقدون أنّ العدالة والمصلحة يمكنهما أن يكونا مرشدين جيدين للفقه. وهنا كان فقيهم يرى نفسه مكلفاً بالتفكير في متطلبات العدالة وما تقتضيه المصلحة»^(٢١).

لا نجد إلا القليل من الفقهاء المتقدمين ممن استفاد صراحةً من العدالة بعنوان أحد القواعد والأصول؛ لكن بعض الفقهاء المعاصرين اهتموا بهذا الأصل بشكل خاص، حتى أن استنباطاتهم الفكرية صارت مستندة على هذا الأصل.

يقول صاحب الجواهر حين وقوع الاختلاف في مسألة الأرض وقيمتها: رأي الفقهاء هو جمع القيم المختلفة واستخراج النسبة بينها. ويبيّن رأيه حول مسألة الاستدلال بقوله: «ومقتضى العدل الجامع بين حقّي المشتري والبائع هو ما ذكره الأصحاب»^(٢٢).

وهكذا نستفيد من بيانات صاحب الجواهر عليه السلام أنه صرح بأن مقتضى العدل الجامع بين حق المشتري والبائع هو رأي الفقهاء المبني على جمع القيم وأخذ النسبة بينها - عند اختلاف أهل الخبرة في التقييم -.

التفت الإمام الخميني عليه السلام في مباحثه الفقهية إلى ميزان ومعيار العدالة، وقد استنبط آراءه الفقهية وفقاً لذلك المعيار. وقد استند في حرمة الربا على دليل (الظلم)، وقال: كل الحيل لا ترفع حرمة الربا؛ لأنها ظلم، لذا فإنه أكد على حرمة الربا على كل حال؛ وقال: إن الحيل الشرعية لا توجه الربا^(٢٣).

وبناءً على ذلك فإن أصل العدالة في النظام الحقوقي للإسلام جزء لا ينفك عن أصول ومباني التجريم والتجريم عند استخدامها؛ فكل فرد يقوم بعمل يبعث على انحراف مسيرة تطبيق العدالة، ويقع هناك ظلم للآخرين، يكون في هذه الحالة موضعاً للمتابعة والمجازاة حسب هذا الأصل.

ج - قاعدة المصلحة العامة

إن تحديد الحريات الشخصية في نطاق معين؛ من أجل حفظ وحماية المصالح العامة للمجتمع، شيء ضروري. وقد لاقى هذا الكلام ترحيباً وقبولاً من كافة الاتجاهات الفكرية والفلسفية والحقوقية.

(مصلحة) على وزن مفعلة، أصلها من مادة صلح. وهذه اللفظة إما أن تكون اسم مكان بمعنى محلّ الصلاح، أو هي مصدر ميمي بمعنى مَنْ يرى الصلاح، أو مَنْ كان صاحب حسن^(٢٤). أما في الاصطلاح الفقهي فقد عرّفوها بمعنى (جلب المنفعة ودفع الضرر)^(٢٥). ومعنى (المصلحة العامة) مصلحة ينتفع بها أكثر أفراد المجتمع.

كل الأحكام في الشريعة الإسلامية - مع تنوعها - مشتملة على مصالح معتبرة قد تمّ تشريعها وفقاً لتلك المصالح. فلا يمكن أن تجد حكماً واحداً في الإسلام ليس فيه مصلحة؛ فكل الذي وضعه الشارع المقدس من قوانين كان من مصلحة العباد ودفع المفساد عنهم، فإذا لم يكن في الحكم مصلحة يكون لغواً، واللغو محالٌّ على الشارع. يمكن الاستفادة من الروايات أيضاً أنّ أصل وضع التكاليف هو جلب المصلحة ودفع المفسدة، حتى ذكروا أن ملاك الحلية والحرمة يدور حول انسجام المصالح الواقعية للإنسان أو مخالفتها له^(٢٦).

إنّ الركيزة الأصلية للمنادين بقانون المصلحة في الشريعة الإسلامية قولهم: إن قصد التشريع هو ضمان الرفاه للمجتمع وضمان مصالحهم أو حمايتهم مقابل الضرر، والمصالح غير قابلة للعد والإحصاء، وغير قابلة للتكهن بها؛ لأن المصالح تحدث في حينها، وهي غير خاضعة للزمان والمكان؛ لأنها أمور متغيرة، لذا فإنّ (ولي الأمر) أو (الخبير الإسلامي) يجب أن يكون لائقاً لتعقب ومتابعة المصلحة في الأمور حيثما وُجدت^(٢٧).

لا يمكن تعيين المصلحة العامة من دون ملاك، بل يجب أن تكون مستندة إلى شروط معينة. وأول هذه الشروط أن تكون المصلحة حقيقية وغير وهمية أو ظنيّة. وبعبارة أخرى: لا يكفي الظنّ عند وضع قانون معيّن أنه ربما يكون نافعا، من دون الموازنة بين الضرر والمنفعة لذلك القانون. وبعبارة أكثر وضوحاً: أن تكون المنافع مرجّحة على الأضرار في إجراء ذلك الحكم وتطبيقه^(٢٨).

الشرط الثاني: أن تكون المصلحة عامّة ينتفع بها كل الأفراد، وليست خاصّة ينتفع بها أشخاص أو جماعة معينة، دون غيرهم. وعلى قول أبي زهرة: «تطبيق حكم معين بدليل استصلاح ذلك الحكم يجب أن تكون هناك منفعة لأكثر عدد ممكن من الناس؛ لأن اعتبار المصلحة يكمن في شمول الرفاهية للكثير منهم»^(٢٩).

تبيّن من خلال هذه التوضيحات أن أحد أصول وقواعد تجريم القضايا المضادة للعدالة هو (حفظ المصلحة العامة)؛ لأن المجتمع يرى أن تطبيق العدالة يكون من خلال الجهاز القضائي الذي يراعي مصلحة الفرد والمجتمع، وكل ما يؤدي إلى انحراف مسيرة عدالة القضاء سيكون أمراً مخالفاً للمصلحة، وكل جزاء وعقاب قضائي يصدر مقابل هذه الأعمال سيوجّه من خلال قاعدة المصلحة العامة.

في النظام الحقوقي للإسلام أيضاً أنشئت عملية التجريم على أساس هذه الأصول الثلاثة: دفع الضرر والخسارة؛ وتطبيق العدالة وجلب المنفعة؛ ومصلحة الفرد والمجتمع. وتعتبر هذه السعة في نشاطات الجهاز القضائي والجزائي من الخصوصيات البارزة في النظام الإسلامي، الذي يعتبر متميّزاً عن بقية الأنظمة الحقوقية الأخرى.

ويمكن استخلاص النتيجة التالية من هذا القسم: ليس ملاك التجريم في الأمور التي تضادّ القضاء والعدالة دفع الضرر والخسارة الناشئة من السلوك الإجرامي فحسب، بل سيكون أيضاً من خلال تطبيق قانون إجراء العدالة وجلب المنفعة والمصالح الفردية والاجتماعية.

وهذه النتيجة سوف توسّع نطاق عمل النظام الجزائي بشكل ملحوظ؛ لأن المقتنّ - علاوة على دفع الخسارة والضرر الناتج من السلوك الإجرامي في عملية التجريم - سوف يؤمّن المصالح الفردية والاجتماعية من خلال ضمان تطبيق الإجراءات المناسبة للتكاليف والقواعد الإلزامية.

النتيجة

بعد الاطلاع على التعاريف المذكورة حول العدالة والقضاء يمكن أن ننتهي إلى القول: إن العدالة القضائية هي رعاية القانون حين المحاكمات الجزائية. لذا فإنّ كلّ عمل - بعد وقوع الجريمة أو تضييع الحق - يؤدي إلى تضليل وانحراف المحكمة في عملها يُعدّ جرماً ضدّ عدالة القضاء.

ما هي الضابطة لتشخيص هذا النوع من الجرائم؟ الجواب: (القصد) إلى عرقلة مسيرة تطبيق العدالة. فإذا كان قصد المشاغب الإخلال بطريقة تطبيق العدالة يعتبر جريمة، أمّا إذا كانت هناك أساليب توجب انحراف العدالة، لكن لم يكن قصد الشخص الذي قام بها تضليل العدالة أو عرقلتها، فإن هذا النوع من الأعمال لا يُعدّ عملاً ضدّ القضاء، وبالتالي لا يُعدّ جرماً.

عند مراجعة الحقوق الجزائية للإسلام يمكن التمسك بأصول ثلاثة في توجيه تجريم الإجراءات ضدّ عدالة القضاء، وهي: جبران الضرر؛ وحفظ المصلحة العامة؛ وقانون إجراء العدالة.

وفقاً لقاعدة جبران الضرر فإن الجزاء والعقوبات الصادرة بحق هذه المجموعة من الجرائم هي من أجل تعويضهم عن بعض الأضرار التي لحقت بهم نتيجة انحراف مسيرة إجراء العدالة، وعدم تطبيق العقوبات بحق هذه المجموعة من الجرائم. ومن جانب آخر فإن أصل تطبيق العدالة يقتضي مجازاة كل عمل يؤدي إلى ظلم الآخرين. وجميع أفراد المجتمع يعترفون بأن سيادة العدالة في الجهاز القضائي يصبّ في مصلحة الفرد والمجتمع، وكل عائق يمنع من تطبيق العدالة، ويؤدي إلى انحراف مسيرتها، أمرٌ على خلاف المصلحة. لذا يمكن توجيه الردّ الجزائي على هذه الإجراءات وفق القواعد والقوانين، ولا تخرج عنها.

في أكثر الدول هذه الأيام يكون البعد التقني مصاحباً لتجريم الإجراءات التي هي ضدّ عدالة القضاء، حيث أدخلوها ضمن قوانين تلك الدول. وبادرت سائر الدول إلى جعل التجريم في فصل خاص؛ وذلك لضرورة وأهمية إحقاق الحق وتطبيق العدالة.

المواش

- (١) الحديد: ٢٥.
- (٢) حميد عنایت، سیاست: ٧، طهران، انتشارات النیل؛ مطهری اسلام ومقتضیات زمان ١: ٣٣٦، صدرا، طهران؛ الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن ١: ٣٧١، ترجمة: سيد محمد باقر الموسوي الهمداني، قم، مكتب انتشارات إسلامي، الطبعة الثانية والعشرون.
- (٣) شرف الدين الخراساني، أز سقراط تا أرسطو: ٣١، طهران، انتشارات جامعة الشهيد بهشتي؛ محمد تقي الجعفري، ترجمة وتفسير نهج البلاغة ٣: ٢٥٤، مطبعة الحيدري، طهران، الطبعة الأولى.
- (٤) برتراند راسل، أخلاق وسياسة در جامعه: ٤٣، ترجمة: محمود حيدريان، نشر وحيد، طهران، الطبعة الأولى.
- (٥) أفلاطون، القوانين ٤: ٢٤٠٥، ترجمة: محمد حسن لطفي، نشر الخوارزمي، طهران، الطبعة الثانية.
- (٦) اليزدي، العروة الوثقى ٢: ٤٢، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- (7) united nation convention against transnational organized crime.
- (8) united nation convention to combat corruption.
- (٩) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٧٦، طهران، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثامنة.
- (١٠) الصدوق، علل الشرايع ٢: ٥٩٢، قم، مكتبة الداوري.
- (١١) مسند أحمد بن حنبل، بيروت، دار صادر.
- (١٢) سنن ابن ماجه: ٧٨٤ تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، مطبعة دار الفكر.
- (١٣) سنن أبي داود: ١٨٨، تحقيق: محمد اللحام، بيروت، مطبعة دار الفكر.
- (١٤) الكليني، الكافي: ٢٩٥، تحقيق: علي أكبر غفاري، قم، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة.
- (١٥) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٤٣، قم، انتشارات جامعة المدرسين.
- (١٦) الطوسي، الخلاف ١: ٥٢٢، قم، هيئة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية.
- (١٧) ابن زهرة الحلي، غنية النزوع: ٥٨٨، طهران انتشارات جهان.
- (١٨) الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ح ٨٦، طهران، انتشارات جامعة طهران.
- (١٩) المصدر نفسه، ح ٧٧٤.
- (٢٠) مطهری، نظام حقوق زن در اسلام: ١٢٤، قم، انتشارات صدرا، الطبعة الثامنة.
- (٢١) مطهری، العدل الإلهي: ٣٢، طهران، صدرا، الطبعة السابعة.
- (٢٢) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢٩٤، طهران، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثامنة.

● أصول التجريم في الأعمال المنافية للعدالة القضائية، قراءة وفق الأسس الجزائية الإسلامية

- (٢٣) الخميني، كتاب البيع: ٥٣١، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى.
- (٢٤) الزبيدي، تاج العروس: ٢٤١، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- (٢٥) الغزالي، المستصفى من علم الأصول ١: ١٤٠، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى.
- (٢٦) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ٥٤ - ٥٧، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- (٢٧) محمد هاشم الكمالي، آزادي بيان در إسلام (مجموعة مقالات): ١٢٧، طهران، قصيده سرا.
- (٢٨) عبد الوهاب الخلاف، علم أصول الفقه: ٨٦٣، الكويت، دار القلم.
- (٢٩) محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي: ٢٢، القاهرة، دار الفكر العربي.

نظرية فضل الرحمن في الاجتهاد الديني

مطالعة ونقد

. القسم الثاني .

د. الشيخ محمد جعفر علمي^(*)

ترجمة: صالح البدرأوي

نظرية فضل الرحمن في الاجتهاد الديني

انبرى فضل الرحمن لتوضيح منهج استنباط الأحكام للمراحل المتأخرة عن صدر الإسلام، بناء على أساس التحليل الذي استحدثه للتعاليم القرآنية، التي قسمها إلى قسمين: عام وأزلي؛ خاص وتاريخي. ويرى أن الاجتهاد المنهج هو نتاج «الحركتين التوأم»: الحركة من الظروف الراهنة إلى زمن القرآن؛ ومن ثم العودة إلى الوقت الراهن. وتمتلك الحركة الأولى في حدّ ذاتها مرحلتين:

ففي المرحلة الأولى يجب أن تتم دراسة الظروف والسياق التاريخي للقضايا التي نزلت الأحكام لإعطاء الإجابة عن كل واحدة منها. كما ويجب أن تتجزأ هذه الدراسة على شكل دراسة الظروف والحالة العامة macro situations للمجتمع، والدين، والعادات، والتقاليد الاجتماعية والفردية. وبعبارة أخرى: دراسة الحياة في الجزيرة العربية بشكل عام في فترة ظهور الإسلام. وكذلك دراسة الظروف والحالة الخاصة micro situations لمكة وضواحيها. وبالإضافة إلى ذلك يجب دراسة الظروف والسياق التاريخي لكل واحدة من الأحكام القرآنية التي تم بيانها.

وتتمثل المرحلة الثانية من الحركة الأولى في استخراج القيم القرآنية العامة عن طريق تحليل هذه الإجابات الخاصة، والحصول على المناطات العامة كأهداف اجتماعية

(*) دكتوراه في فلسفة الدين من جامعة برمنغهام، وعضو الهيئة العلمية لجامعة باقر العلوم^(ع) ،
مستشار رئيس جامعة المصطفى^(ع) العالمية لشؤون البحث العلمي.

● نظرية فضل الرحمن في الاجتهاد الديني، مطالعة ونقد / القسم الثاني

وأخلاقية قيمة^(١). وبعبارة أخرى: أشير لمناطات الأحكام أحياناً في آيات القرآن الكريم، وهذه المسألة تحظى بموافقة جميع الفقهاء. ومن ناحية أخرى يرى القائلون بالحسن والقبح العقليين - ومنهم فضل الرحمن - أن أيّ حكم من الأحكام الخاصة ورد الأمر بها أو النهي عنها بسبب وجود مصلحة أو مفسدة ما في المتعلق بها. ومن هذا المنطلق فإن عمل الفقيه في الحركة الأولى يتمثل في التوصل إلى هذه المناطات للأحكام؛ ذلك أن هذا العمل يشبه عملية التقطير، حسب تعبير فضل الرحمن؛ إذ يحصل الفقيه بهذه الطريقة على علة الحكم كما يحصل على ماء الورد من التقطير. وفي المرحلة التالية يجب الحصول عن طريق المناطات الجزئية على المناطات الأعم، والتي تعد ظهيراً لهذه المناطات الجزئية؛ للوصول إلى أكثر مناطات الأحكام عمومية. والمناطات العامة هي تلك الأصول الثابتة التي يجب أن تجري كمجرى الروح في جسد جميع الأحكام.

وتعني الحركة الثانية، التي تمثل الحركة من زمن صدر الإسلام إلى الزمن الحالي، تطبيق تلك القيم القرآنية العامة في الظروف الراهنة. وبعبارة أخرى: بنفس الشكل الذي خرجت فيه القيم القرآنية العامة في إطار أحكام خاصة للإجابة عن الظروف السائدة في زمن النبي يجب على تلك القيم العامة أو الأصول الثابتة أن تواجه الظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية المعاصرة أيضاً، وتستخرج منها أحكاماً تتطابق مع الحاجة في الوقت الحاضر^(٢). ويقول فضل الرحمن: إن التطبيق الصحيح لهاتين الحركتين بحاجة إلى الاستفادة من مختلف الاختصاصات، من قبيل: التاريخ، والتفسير. في الحركة الأولى، والعلوم الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية. في الحركة الثانية^(٣).

كما يلاحظ أن نتيجة الطريقة المقترحة من قبل فضل الرحمن سوف تتمثل بفتح باب الاجتهاد والتجديد والإبداع في الأحكام. ولكن يجب أن لا نفصل عن النقطة التالية، وهي أنه ليس مراد فضل الرحمن من الاجتهاد الاجتهاد المتعارف عليه، والمبني على نصّ الآيات والروايات. إنه يعرف الاجتهاد بأنه «بذل الجهد لفهم معنى نصّ ما أو حكم معين في الزمن الماضي، والذي يشتمل على قانون معين، وتغييره بتطويره، وتوسيع مفاده Expansion، أو تقليصه Restriction. وبعبارة أخرى: الإصلاح على النحو الذي يشمل الظرف المستحدث بحل جديد»^(٤). والحقيقة أن مراد فضل الرحمن من هذا التعريف يتمثل في أنه

يجب في الاجتهاد أن يصار في البداية إلى تشذيب معنى النص القرآني، أو الروائي، أو الأحكام التي كانت موجودة في سنة النبي الأكرم، من ظروفها التاريخية المحيطة بها، ومن ثم الاستفادة مما حصل من ذلك لتوضيح الحكم المطلوب في الظروف الجديدة.

فضل الرحمن والهرمونوطيقا الفلسفية

كل ما تم طرحه حتى الآن في ما يتعلق بالمنهج التفسيري لفضل الرحمن يقوم على المقدمة التالية، وهي أن المفسر يستطيع أن يعود إلى الوراء في التاريخ، وبشكل أدق: يستطيع أن يفهم القرآن الكريم بصورة عينية Objective، وبنفس الشكل الذي كان يفهمه به المسلمون في صدر الإسلام، وأن يستوعب أصوله وقواعده ومقاصده - التي لها دور العلة بالنسبة للأحكام - وبعبارة أخرى: الفهم العيني لأي نص، وفهم مراد المؤلف منه، أمر ممكن لقراء المراحل التاريخية المتأخرة أيضاً. وهذا الرأي - الذي يعبر عنه كذلك بمصطلح المذهب التاريخي Historicism -، ورغم أنه يمتلك ماضياً طويلاً، إلا أنه كان قائماً في القرنين التاسع عشر والعشرين في أوروبا كنظرية بشأن كيفية مواجهة المسائل الاجتماعية الجديدة. وكان التاريخيون يرون بشكل عام أن السنن السائدة في أي مجتمع من المجتمعات تشتمل على ثوابت عامة، وإذا ما أريد لها أن تطبق على الظروف الجديدة يجب أن تطرح وفقاً لضوابط وقياسات جديدة، دون أن يصار إلى تطبيق ذات السنن في كافة الظروف^(٥). وبعبارة أخرى: بالإمكان فهم السنن القديمة بذات الشكل الذي كانت تفهم عليه في السابق، واستخراج قواعدها العامة، واستخدامها بصياغة جديدة تتناسب والظروف الجديدة. هذه المقدمة - إمكانية الفهم العيني للماضي - تم التعرض لها بالنقد والمناقشة في الهرمونوطيقا الفلسفية. يتمثل المحور الرئيسي للكلام في الهرمونوطيقا الفلسفية في كيفية الفهم وقد برهن المؤيدون لهذا الرأي، ك: شلايرماخر، وهارناك، وبولتمان، في دفاعهم عنه على ما يلي: بما أن جميع البشر مشتركون في «حقيقة وجود الإنسان» إذاً فإن كيفية الفهم ستكون متشابهة للجميع. وبعبارة أخرى: يمثل الفهم جانباً من فطرة الناس المتشابهة^(٦). وفي المقابل تعرضت نفس هذه المقدمة للتجاذبات من قبل فريق آخر من فلاسفة الهرمونوطيقا. ومن أبرز الفلاسفة الذين شككوا في هذه المسألة «كادامر» في كتاب «حقيقت وروش (الحقيقة والمنهج)». ويرى كادامر أن نقطة

● نظرية فضل الرحمن في الاجتهاد الديني، مطالعة ونقد / القسم الثاني

الضعف الرئيسة لهذا الرأي هي في عدم الاهتمام بالاختلافات الموجودة بين الأزمنة والثقافات المختلفة، ومدى تأثيرها في معادلة الفهم، أو الغفلة عنها بشكل كامل. ويرى كادامر أن التحليل النفسي - الذي يعد مصطلحاً ذو جنة سلبية - غير كافٍ لفهم نصّ تاريخي معين، والالتفات فقط للفطرة الإنسانية المشتركة، بل يجب أن يؤخذ بنظر الاعتبار كذلك مدى تأثير ثقافة القارئ أو المفسر على فهم النصوص التاريخية. والنتيجة التي يخلص لها كادامر هي أن الفهم العيني للنص أو التوصل إلى مراد المؤلف بشكل كامل - بالشكل الذي كان يرمي إليه - سوف لن يكون ميسوراً على الإطلاق؛ لأننا لن نتمكن من التخلص من تأثير الثقافة والتاريخ^(٧) - أو ما يسميه كادامر effective history، وهو عبارة عن جميع المقدمات والافتراضات المسبقة التي نحملها عن الإنسان والكون -.

وفي هذه الدراسة يشير فضل الرحمن ابتداءً إلى رأي إمليويتي، الذي يعد أحد ممثلي الرأي الأول، على اعتبار أن الأخذ بهذا الرأي سيؤدي إلى غلق باب فهمنا العيني للقرآن، كما كان يفهم عليه في صدر الإسلام. ويرى بتي أن التفسير في الواقع هو الدوران المعكوس لمعادلة التأليف. ولغرض فهم النص يجب أن نرجع إلى ذهن المؤلف عن طريق النص، وأن لا نفهم النص على شكل ظاهرة منفصلة، بل نفهمه كجانب من عموم ذهن المؤلف المنتظم. وبهذه الطريقة يفهم النص في ذهن المفسر بذات الشكل الذي كان عليه في ذهن المؤلف^(٨). ويوضح فيما بعد ضمن نقده لكادامر أنه يرى أن كلام كادامر صحيح، وأنه على العكس من بتي لا يكفي بالاهتمام بالصفات الشخصية للمؤلف في التفسير، بل يقول بوجوب أن تؤخذ الظروف الاجتماعية والتاريخية وبقية العوامل الأخرى المؤثرة على ملامح شخصية المؤلف بنظر الاعتبار أيضاً، بنفس الشكل الذي تم توضيحه آنفاً. وعلى الرغم من كل ذلك يعترف فضل الرحمن أن رأي كادامر يتعارض تماماً مع رأيه، وفي حالة الأخذ برأي كادامر سوف لن يبقى مكان لقبول منهجه التفسيري، أو أي منهج تفسيري آخر للفهم العيني للنصوص التاريخية. ويقول فضل الرحمن، في معرض رده على كادامر، موضحاً أنه توجد على مر التاريخ بعض الشخصيات، في جميع الثقافات والسنن، ومنها: الدين الإسلامي، كانت أفكارهم ذات تأثير نافذ وسار بشكل أو آخر على مسيرة تلك الثقافة والسنة. وكمثال على ذلك: نجد أنه بظهور الغزالي في السنة الإسلامية حدث تغير في الفكر الإسلامي. ويستنتج أن نقد السنة وخلق التغيير فيها

يستلزم المعرفة والدراية بكل ما تمّ ردّه أو إثباته. وبعبارة أخرى: إن نقد السنّة بحاجة إلى الاطلاع على السنّة. ومن هنا يستنتج أن تغيير هذه المعرفة يحتاج - كما يشير كادامر - إلى عملية مريكة في دائرة الحياة الغنية بالتاريخ، لا يمكنها أن تمثل توضيحاً مناسباً لهذه التأثيرات العظيمة. ويرى أن إحداث التغيير في السنّة يدل في حدّ ذاته على فهم السنّة. وبعبارة أخرى: يدل على إمكانية الحصول على فهم عيني للتاريخ، وفي الموضوع الذي نحن في صده فهم القرآن^(٩).

منهج الحصول على القواعد العامة للدين الإسلامي

يؤكد فضل الرحمن - وكما تم توضيحه - على أنه يجب مراعاة الأصول العامة للإسلام في أي حكم من الأحكام بما يتناسب مع ظروف الزمان السائدة. وعلى هذا الأساس فإنه في صدد توضيح طريقة الحصول على هذه القواعد والأصول أيضاً. إنه يقترح طريقتين لتوضيح هذه القواعد:

الأولى: الطريقة التي استخدمت من قبل الصحابة.

الثانية: طريقة التفسير التاريخي للأحكام القرآنية.

المنهج الاجتهادي للصحابة

يرى فضل الرحمن أن هذه الرؤية القلقة سبق وأن كانت موجودة في التاريخ الإسلامي، وكانت تستخدم في عصر صدر الإسلام من قبل الصحابة. فهو يقول: إن الصحابة في صدر الإسلام اتخذوا بعض القرارات عند مواجهتهم للجديد من المسائل في الكثير من الحالات اعتماداً على عموم ما تعلّموه من القرآن الكريم وسنّة النبي الأكرم، وعاشوا حياتهم على أساسه، من دون أن يكون لهم تأكيد مباشر بالاستناد لآية من آيات القرآن الكريم أو لرواية عن النبي الأكرم ﷺ (المنهج العقلاني)^(١٠)، بل إنهم كانوا ينبرون للمخالفة في بعض الحالات التي سبق وأن صدر فيها حكم في زمن النبي؛ بدعوى تغيير الظروف. وبعبارة أخرى: إن سنّة النبي الأكرم ﷺ قد واصلت ديمومتها وتطورها كسنّة حية بعد وفاته أيضاً في إطار قرارات الصحابة^(١١). والمثال الذي يذكره في هذا الصدد يتعلق بعزم الخليفة الثاني على عدم تملك أراضى الفتوحات في فتح مصر وإيران

للمسلمين الفاتحين؛ إذ عندما واجه معارضة المسلمين، واستدلّاهم على أن هذا الفعل يعدّ مخالفاً لسنة النبي الأكرم، برّر عمله هذا بقوله: إن العرب سيتحولون بتقسيم هذه الأراضي إلى أصحاب عقارات وإقطاعيات، وسوف يعرضون عن الجهاد والقتال. وبناءً على الآية الكريمة، من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (الحشر: ١٠)، أصرّ في المرحلة التالية على قراره، بناءً على أساس الروح العامة للقرآن الكريم التي تؤكد على مبدأ العدالة الاجتماعية. على أن هذا القرار تم اتخاذه انطلاقاً من الحفاظ على مصالح الأجيال اللاحقة^(١٢)، ومن دون أي استناد محدّد لآية أو رواية تدعم فعله هذا^(١٣). ويتخذ فضل الرحمن هذه الحالة، وغيرها من الحالات الأخرى التي من هذا القبيل، دليلاً على مدّعاءه بأن الرؤية الشاملة - أي الرؤية التي تأخذ المبادئ الإسلامية العامة بعين الاعتبار في أي حكم فقهي - سبق وأن كانت موجودة في صدر الإسلام، وحظيت باهتمام المسلمين بها^(١٤). وكما يلاحظ فإنه على أساس التفسير التاريخي لمعرفة الأحكام الإسلامية لا يعتبر الاجتهاد مقابل النص أمراً مذموماً وقبيحاً، بل يعتبر منهجاً مقبولاً يتناسب مع الحقائق الموجودة على الأرض. ويتطرق فضل الرحمن في مقالة له^(١٥) بعنوان (Social Change and Early Sunnah)، بعد توضيحه المفصّل لمراده من «السنة الحية»، إلى ذكر مجموعة من الأمثلة المختلفة؛ استناداً إلى الأخبار الواردة عن مالك بن أنس في كتاب «الموطأ»، الذي يعد من أقدم الكتب الفقهية لدى السنة. وبالإضافة إلى ما تقدم ينتقل إلى الحديث عن إلغاء حدّ السرقة في أوقات القحط والفقر، ومنع بيع أم الولد، وتحرير العبد في حالة قيام سيده بإيذائه، وبعض الحالات الأخرى، من قبل الخليفة الثاني، بدون أن تكون لهذه الحالات أحكام سابقة في سنة النبي الأكرم. ومن خلال تحليله التاريخي للظروف السائدة في عهد الخليفة عمر، وتغير المجتمع الإسلامي بسبب الفتوحات المختلفة، ينبري لإثبات أن سبب هذا التغيير في الحكم الصادر يعود لتغير الظروف الاجتماعية، وخصوصاً في ما يتعلق باتساع رقعة الدولة، ونمو ثروات المجتمع الإسلامي من ناحية، وتدفق سيل العبيد والإماء بعد فتح إيران ومصر من ناحية أخرى. وتتمثّل النتيجة التي يخلص لها الرحمن من هذا الجزء في أن المسلمين لم ينظروا في القرن الهجري الأول إلى القرآن وروايات النبي الأكرم على أساس أنها سلسلة من التعاليم

المتوقفة، فهم يرون أن التعاليم الإسلامية تتسم في حد ذاتها بالخلّاقية والحركية والانطباق على مختلف الظروف والمجتمعات. والإسلام هو عبارة عن مجموعة من القيم التي يجب أن تصل إلى مرحلة التطبيق والفعل المتجدد في إطار نماذج قابلة للتغيير بشكل مستمر ومتواصل. ويقول: إنه على العكس من الليبراليين، أو ما يسميه بالتصوف السلبي، فهو لا يعارض تطبيق الأصول والقيم في إطار نماذج محددة وواضحة، بل إنه يعترض على النمطية أو الشكلية في الفقه الإسلامي. فهو يرى أن التمسك بالنمطية وإغفال الأصول العامة الحاكمة على الأحكام الإسلامية يؤدي إلى إصابة الفقه الإسلامي بالجمود والتجبر^(١٦).

ويصرّح فضل الرحمن في مواقف عدة بأن باب الاجتهاد لم يُغلق لدى السنّة في القرن الرابع أو الخامس الهجري، بل أغلق بظهور الإمام الشافعي في القرن الهجري الثاني. وكان المسلمون حتى زمن ظهور الشافعي عند مواجهتهم للظروف المستجدة يجتهدون على أساس الفهم الذي كان لديهم عن سنّة النبي الأكرم ﷺ والقواعد الإسلامية ويعطون الحكم الشرعي لأية مسألة على أساس القرآن الكريم وسنّة النبي الأكرم ﷺ، مع الأخذ بنظر الاعتبار ظروفها الزمانية والمكانية، وعلى أساس تلك القواعد العامة. ويضيف قائلاً: ١- إنه على العكس من رأي المستشرقين الغربيين فإن «سنّة النبي» كانت أمراً معروفاً للمسلمين في زمن النبي الأكرم، وطيلة فترة القرن الإسلامي الأول، ويرجع إليها المسلمون، ويستندون عليها في مختلف المواقف^(١٧)؛ ٢- إن نطاق ما كان بين أيدي المسلمين من سنّة النبي محدود جداً، ولم يشمل جميع تفاصيل الحياة الاجتماعية والفردية؛ ٣- إن ما كان يعرف بعد وفاة النبي الأكرم تحت عنوان «سنّة النبي» يمثل عنواناً عاماً لـ «سنّة النبي»، والتفسير الجديد الذي كان المسلمون يعطونه عن «سنّة النبي» بما يتطابق والظروف الجديدة؛ ٤- إن العنوان الآخر الذي كان يستخدم لتفسير معنى «سنّة النبي» من قبل المسلمين هو مصطلح «الإجماع»؛ ٥- يمثل الاجتهاد إحدى الأدوات التي كان المسلمون يستعينون بها في التفسير الجديد، وقد تمّ آنفاً توضيح مراد فضل الرحمن من الاجتهاد؛ ٦- بظهور الشافعي وترسيخ رأيه في ما يتعلق بتقديم الأحاديث بشكل عام، وحجية الخبر الواحد وتقديمه بشكل خاص على «الإجماع»، أو تفسير المسلمين لسنّة النبي، تمّ القضاء على العلاقة الطبيعية بين سنّة النبي والاجتهاد والإجماع (التفسير

● نظرية فضل الرحمن في الاجتهاد الديني، مطالعة ونقد / القسم الثاني

الجديد لسنة النبي^(١٨)، وساد الأمر الذي ما زلنا نشهده حتى الآن، أي الكلام والمنهج اللفظي تدريجياً، وتمّ غلق باب الاجتهاد. وبناء على هذا الرأي فإن الإجماع بمعنى عدم وجود المخالف - النظرية التي يرتبط رواجها وانتشارها بفترة ما بعد الشافعي - لم يكن موجوداً، بل بمعنى الرأي المقبول والمعمول به لدى أكثر الفقهاء، والذي يمكن كذلك أن يكون له من يخالفه أو يخالفوه. كما أن الإجماع بناء على هذا الرأي يمثل النتيجة المتخضة عن الاجتهاد، وليس أحد مصادر التشريع الذي يجب أن يتم الاجتهاد بموجبه^(١٩). كما كانت فتاوى فقهاء المدينة في صدر الإسلام تتباين عن فقهاء مكة والعراق ومصر والشام. ويعود السبب في هذا الأمر - برأي فضل الرحمن - إلى أن فقهاء كل منطقة أو بلد من البلدان يصدرون فتاواهم بناء على أساس الاحتياجات الاجتماعية والمناخ التاريخي والثقافي لكل بلد من تلك البلدان، وعلى أساس الأصول الإسلامية العامة.

تفسير ودراسة القرآن والسنة

يتمثل المنهج الثاني - المستلهم من أسلوب المسلمين في القرن الأول - بتفسير القرآن الكريم وسنة النبي الأكرم ﷺ، ودراستهما؛ بهدف الحصول على القواعد والمبادئ الإسلامية العامة، واستخدام هذه القواعد في الاجتهاد، والمنهج الجديد في إصدار القوانين عن طريق تشخيص علل الأحكام الخاصة، وبعبارة أخرى: الأهداف العامة للقرآن الكريم في وضع القوانين. ويرى فضل الرحمن أن هذا الأسلوب هو الأسلوب المشروع والمنهج الوحيد الممكن اتّباعه لإعادة فتح باب الاجتهاد، كما كان ذلك متبعاً في القرن الأول أيضاً. ومن هنا يجب القيام مجدداً بدراسة الأحكام الإسلامية على النحو الذي كان المسلمون يتعاملون به مع هذه الأحكام في القرن الإسلامي الأول، ودراستها بظرفها التاريخي، وظروفها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المحيطة بها. وفي النتيجة فإن عمل الفقيه عبارة عن استخراج الأصول العامة، وتطبيقها على الحالات الجديدة، وليس التطبيق الحرفي للأحكام التاريخية للكتاب والسنة على كل حالة ومسألة جديدة^(٢٠). وبرأيه فإن علة الحكم في بعض الأحكام الإسلامية مبيّنة بشكل واضح في القرآن أو السنة، «حتى أنه في بعض الحالات التي لم يتم فيها ذكر علة أحد الأحكام بشكل صريح وواضح فإن تخمينه سوف لن يكون أمراً صعباً»^(٢١). وفي كلتا الحالتين سيتمثل

الأمر الذي يمكن أن يصبح لنا ملاكاً في العزم ووضع القوانين في التمسك بالعلّة المنصوص عليها، أو العلة التي نحصل عليها من دراسة الظروف التاريخية، وليس الحكم الذي له جنية تاريخية بعينه، ويرتبط بزمن النبي ونزول القرآن الكريم.

المبادئ العامة

بناء على الأسلوب المتقدم يكون فضل الرحمن قد تصدى إلى استخراج المبادئ العامة للدين الإسلامي، وأشار إلى نماذج من ذلك في مؤلفاته وكتابات. ومن ضمن المبادئ التي يذكرها: العدالة الاجتماعية؛ والتعاون؛ والأخوة أو المواساة؛ والإيثار^(٣٢). وفي هذا الصدد يعتبر العدالة الاجتماعية أهم هذه المبادئ، ويؤكد على أن تحقيق العدالة الاجتماعية يعد من أهم أهداف الدين الإسلامي^(٣٣). وتصل أهميتها إلى المستوى الذي ذكرت فيه مصاديق لهذا المبدأ إلى جانب التوحيد مراراً، عند ظهور الإسلام، في الآيات المكية للقرآن الكريم، من قبيل: قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ * وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمُسْكِينِ﴾ (الحاقة: ٣٣ - ٣٤)؛ وقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ * إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ * فِي جَنَّاتٍ يَسَاءَلُونَ * عَنِ الْمُجْرِمِينَ * مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ * وَلَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمُسْكِينِ * وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْفَاحِشِينَ * وَكُنَّا نُكَذِّبُ بَيُّومَ الدِّينِ * حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ﴾ (المدثر: ٣٨ - ٤٧)؛ وغيرها من الآيات الكريمة التي تم التأكيد فيها على مبدأ العدالة الاجتماعية بأشكاله المختلفة^(٣٤). وبالإضافة إلى آيات القرآن الكريم فقد أكد النبي الأكرم بدوره على هذا المبدأ في عدة مواقف، ومنها: خطبته الأخيرة، حيث يقول ﷺ في هذه الخطبة: «كلكم أبناء آدم... لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي، ولا لأبيض على أسود، ولا لأسود على أبيض، إلا بالتقوى»^(٣٥). ويصل فضل الرحمن من خلال الاستناد على نماذج أخرى من الآيات والروايات النبوية إلى: أن «ما يستفاد بوضوح من مجموع القرآن وسنة النبي الأكرم في هذا الشأن أنه لا يمكن تحقيق أية فضيلة أو كمال معنوي بدون قاعدة اجتماعية اقتصادية راسخة وعادلة»^(٣٦). ومن هذا المنطلق نراه يستشهد بالآيات الكريمة لسورة العصر المباركة: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾، وكذلك الآيات التي تؤكد على مبدأ التعاون، أو

● نظرية فضل الرحمن في الاجتهاد الديني، مطالعة ونقد / القسم الثاني

الآيات والروايات التي تدل على مبادئ الأخوة، والإيثار، ويقول: إن هذه المبادئ هي بمنزلة البنى التحتية للمجتمع الإسلامي، وقيمه، ومبادئه العامة. وبالتالي فإن أي حكم فقهي، في أي زمان، وبأي شكل كان، يؤدي إلى إهمال أحد هذه المبادئ لا بد من إعادة النظر فيه، وصياغته بشكل يمكنه أن يكون بمنزلة المجسد لهذه المبادئ والأحكام.

القيم الإسلامية، حلقة الوصل بين الفلسفة والفقه

المبدأ العام الذي يصر عليه فضل الرحمن هو أن القيم الإسلامية تمثل الحلقة الوسط بين الكلام والفقه. ومراده بهذه المسألة أن الكلام والإلهيات تأخذ على عاتقها إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته، وكذلك رسالة النبي الأكرم ﷺ. وتأتي في المرحلة التالية، من حيث المرتبة، منزلة القيم التي أنزل الله سبحانه وتعالى بموجبها الدين الإسلامي كخاتم للأديان؛ لتحقيق تلك المبادئ والقيم. وتأتي منزلة الفقه بعد هذه المرحلة، أي إن الفقه الإسلامي يعني في الحقيقة إعطاء الطرق العملية؛ للوصول إلى تلك المبادئ والقيم.

وبناء على الأسلوب المتقدم يستخدم فضل الرحمن الاجتهاد في سلسلة من الأحكام الاجتماعية التي لا يمكن تطبيقها برأيه. بشكلها التاريخي. على الزمن الحالي. والواقع أن المواضيع التي تم التطرق لها حتى الآن كانت تمثل الأساس النظري لطرح أسلوب جديد لاستنباط الأحكام. وسنشير هنا إلى نماذج من هذه الأفكار:

فضل الرحمن وفريضة الزكاة

الرأي الذي يقول به فضل الرحمن بشأن الزكاة - وبشكل مختصر - هو أن من المبادئ القيمة للدين الإسلامي تحقيق العدالة الاجتماعية بين طبقات المجتمع المختلفة. ولغرض الوصول إلى تحقيق هذا الهدف قام النبي الأكرم ﷺ بتعيين نصاب محدد للزكاة. ومن خلال دراسة حكم الزكاة يمكن أن نفهم بشكل جيد أن أخذ الزكاة جاء بهدف تأمين احتياجات المجتمع الإسلامي والفقراء والمحتاجين. ومن ناحية أخرى فإن الزكاة هي الضريبة المالية الوحيدة المذكورة في القرآن الكريم. وقد تضاعفت - من جهة أخرى - احتياجات المجتمع الإسلامي في الوقت الحاضر بشدة، بحيث إن النصاب الذي تم

تعيينه من قبل النبي الأكرم ﷺ لم يُعد في الوقت الحاضر قادراً على تأمين هذه الاحتياجات بشكل كافٍ. ومن هنا؛ وانطلاقاً من المبادئ السامية للدين الإسلامي، والتي تمّ على أساسها تشريع حكم الزكاة، يمكن القيام في الوقت الحاضر بتعيين نصاب جديد للزكاة. وقد اتخذ علماء باكستان موقفاً معارضاً لرأي فضل الرحمن هذا، واستذكروه بشدة، وقالوا: إنه رأي غير إسلامي. ويشير فضل الرحمن في معرض رده على هؤلاء العلماء إلى أن العلماء يعارضون من جهة تغيير نصاب الزكاة، ومن جهة أخرى يعتبرون الزكاة الضريبة المالية الوحيدة في الدين الإسلامي. وبناء على ذلك؛ وانطلاقاً من أن متطلبات المجتمع الإسلامي يجب تأمينها هي الأخرى، فإن الحكومة تضطر إلى وضع ضرائب جديدة. ويمثل هذا الأمر في الواقع السقوط في فخ العلمانية بأيدينا. فإما أن يتم تغيير نصاب الزكاة، أو أن يصار إلى عدم اعتبار الضرائب «لوحدها» إسلامية. وبغير ذلك لا مفر من السقوط في ورطة العلمانية^(٢٧). وهذا الرأي هو الذي أطلق الحملات المعادية العنيفة للعلماء ضد فضل الرحمن، وأدت إلى خروجه، أو إقالته في الواقع، من رئاسة معهد التحقيقات الإسلامية، وبالتالي مغادرته باكستان.

رأي فضل الرحمن في الربا وإدارة المصارف

يرى فضل الرحمن أن مسألة تحريم الربا هي من المسلمات القرآنية، ويقول: إن من جملة الأمور التي تم التأكيد عليها بشدة في القرآن الكريم مسألة تحريم الربا. ويضيف موضحاً: إنه بسبب ترسيخ عملية أكل الربا في المجتمع العربي الجاهلي فإن إمكانية نسخه وتحريمه الكامل موجودة في صدر الإسلام، ولهذا السبب تحدث القرآن الكريم قبل هجرة النبي الأكرم ﷺ عن ذمّ الربا، قال تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِّن رِّبَا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوَ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْغِفُونَ﴾ (الروم: ٣٩). وبعد هجرة النبي الأكرم ﷺ إلى المدينة، وإقامة المجتمع الإسلامي، صدر الحكم بتحريمه، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٣٠). ولكن بما أن بعض المسلمين لم يكونوا مستعدين لمراعاة هذا التشريع الإلهي فقد هددهم القرآن الكريم بأعنف تعبير، واعتبر عملية أكل الربا بمثابة إعلان الحرب على الله ورسوله، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا﴾

لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَخْبِطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ * إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ * وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿البقرة: ٢٧٥ - ٢٨٠﴾. ويوضح فضل الرحمن قائلاً: إن المراد من «الربا» في القرآن الكريم تلك الشاكلة التي تكون بصورة الربح المركب، أو «الأضعاف المضاعفة» المتبعة في الجاهلية. ففي ذلك الوقت إذا لم يكن الشخص قادراً على تسديد دينه في الوقت المقرر يصار إلى تمديد المدة، ولكن يضاعف مقدار مبلغ القرض، وإذا لم يتمكن الشخص المدين من تسديد الدين في الموعد القادم فإن دينه يضاعف مرة أخرى^(٢٨). وعلى الرغم من أنه يوافق على أن جميع أنواع الربح، حتى إذا لم تكن بصورة «أضعاف مضاعفة»، محرمة كذلك في الشريعة، ويعتبر السبب في ذلك أن القرآن الكريم قد حرّم النظام المالي الربوي عن هذا الطريق، واقتلع جذوره؛ حتى وإن لم تكن بعض موارد الربح في هذا النظام المالي الفاسد موجودة بصورة مؤكدة مائة في المائة^(٢٩).

ومع كل ذلك فإنه يوضّح أولاً: أنه رغم أن النظام المالي المصري الجديد يقوم على أساس الربح إلا أنه يختلف عن النظام الربوي في صدر الإسلام، ولا يمكن أن نستنتج الحرمة الأولية على أساس التحريم الثاني^(٣٠)؛ لأن الربح المشروع لرأس المال أمر مقبول في رأي الإسلام. وعلى هذا الأساس فإن أرباح البنك، سواء كانت بصورة قرض أو في أي إطار آخر، مشروعة أيضاً. والمهم هنا هو أن هذا الربح يجب أن لا يكون بالشكل الذي يؤدي إلى وقوع الظلم. ومن هنا يجب أن تحدّد قيمة الفائدة المصرفية وفقاً للعوامل الاجتماعية والاقتصادية المختلفة التي تحدث في المجتمع، وأن لا يسمح بزيادتها بدون سبب. كما يجب أن يعطى القرض المصرفي لأغراض الإنتاج والاستثمار، وليس لقضاء الحاجات الشخصية. ويقول: إذا كانت قيمة الفائدة مرتفعة بدون سبب، أو أن القرض

كان لرفع الحاجات الشخصية، فإن هذا القرض هو قرض محرّم، وسيكون من الربا^(٣١).

ثانياً: حتى إذا لم يتمّ التسليم باختلاف هذين النظامين الماليين القديم والجديد يمكن القول: يرتبط حكم تحريم الربا بالمجتمع الإسلامي المثالي، المجتمع الذي يصبح فيه التعاون ومساعدة البعض للبعض الآخر مبدأً وقيمةً عليا تحظى بموافقة الجميع عليها. ويقول أيضاً: إن «الصدقة» - ليس بمعنى الترحم على الفقراء، بل كعمل مستمدّ من مبدأ التعاون -، وطبقاً لآيات القرآن الكريم، هي عمل ضد الربا، وبديل عنه في النظام الإسلامي المبدئي، وفي المجتمع الإسلامي المثالي. ويواصل كلامه منبّهاً إلى أن إلغاء الربا المصرفي في المجتمع الإسلامي الحالي، البعيد عن هذه القيم والمبادئ، يعدّ بمنزلة الانتحار، وسيؤدي إلى إثارة الفوضى في النظام المالي للمجتمع. ولا مناص من القبول بالربا المصرفي إلى حين أن نصل إلى تحقيق مجتمع إسلامي نموذجي، ونتوصل إلى بديل مناسب لتأمين الاحتياجات المالية للأفراد. وبغير ذلك سيقع المحتاجون في فخ الربا المركّب، أو ما يعبر عنه في آيات القرآن الكريم بمصطلح «أضعاف مضاعفة»^(٣٢). ويعتبر إصرار العلماء على التطبيق الحرفي لأحكام القرآن بشأن الربا في المجتمع الحالي أمراً غير مقبول؛ لأن نتيجة هكذا عمل في الوقت الحاضر سيكون بمثابة الاعتراض على الأهداف المبدئية للقرآن الكريم^(٣٣).

رأيه في تحديد مدة غياب الرجال لجواز طلاق النساء

إن إحدى المسائل الفقهية التي يتمّ الحديث عنها في ما يتعلق بطلاق النساء هي مسألة الرجل المفقود، والذي لم يأتِ أيُّ خبر عنه. وفي هذه الحالة ما هي المدة التي يجب أن تصبر المرأة فيها لكي يصبح بإمكانها الزواج مرة أخرى. وفقاً للمذهب الحنفي لا يحق للمرأة أن تتزوج إلى أن يبلغ الرجل ٩٦ سنة من العمر. والأساس الذي يقوم عليه رأي الحنفية هو أن المرأة لا يحق لها أن تتزوج طالما هناك احتمال لبقاء الرجل على قيد الحياة. وبما أن العمر الطبيعي لا يكون عادة أكثر من ٩٦ سنة إذاً يجب على النساء في هذه الحالة أن يصبرن حتى يبلغ الرجل ٩٦ سنة من العمر.

وفي المذهب المالكي تم تحديد هذه المدة بأربع سنوات. والسبب في ذلك يعود إلى أن

● نظرية فضل الرحمن في الاجتهاد الديني، مطالعة ونقد / القسم الثاني

أقصى مدة يمكن أن يحتمل فيها حمل المرأة من زوجها الغائب هي أربع سنوات. وبعبارة أخرى: لا يقوم ملاك الحكم في المذهب المالكي على احتمال بقاء الزوج على قيد الحياة، بل على احتمال حمل المرأة.

والرأي الثاني هو الأكثر قبولاً في الدول الإسلامية؛ لأن رأي الحنفية يوجب العسر والحرَج للمرأة. ومع ذلك فقد تمّ تقليل هذه المدة في أندونيسيا إلى سنتين، وفي المغرب إلى سنة واحدة^(٣٤).

رأيه في ميراث الحفيد

إحدى المسائل الفقهية التي تحظى باتفاق مختلف المذاهب عليها هي مسألة عدم وراثته الحفيد لجدّه في حالة موت الأب. ويتوصل فضل الرحمن، من خلال دراسة الأجواء التاريخية لتشريع هذا الحكم، إلى أنه في القرون الأولى، حيث كانت التقاليد والعادات القبلية هي السائدة بشدة، فقد كانت مسؤولية تربية أبناء المتوفى، ومتابعة شؤونهم، تقع على عاتق أقرباء الأب، كالجد، والعم، وقد كان الحفيد يُحرَم من ميراث جده مقابل هذه المسؤولية. ولكن في الوقت الحاضر، حيث نسخت هذه التقاليد، وانطلاقاً من المبادئ الإسلامية العامة، لم يعد استمرار هذا التشريع مقبولاً. وطبقاً لما ذكره فضل الرحمن أخذت بعض البلدان الإسلامية بالتفكير في إيجاد حل لإرث الحفيد من جده. وكمثال على ذلك: جاء في القانون المدني المصري المُقرّ عام ١٩٤٦م إلزام الجد بالوصية لحفيده بالثلث كحدٍّ أعلى. كما لم يدوّن في القانون المدني الباكستاني أن موت الأب يحول دون أخذ ابنه الميراث من جدّه^(٣٥).

رأيه في تعدد الزوجات

تعد مكانة المرأة بشكل عام، وكذلك الأحكام المتعلقة بهنّ، من الأمور التي تحظى بالاهتمام البالغ لدى فضل الرحمن. ويرى أن هذه الأحكام تاريخية، وترتبط بعصر صدر الإسلام، شأنها شأن بقية الأحكام الاجتماعية الأخرى للدين الإسلامي. واستناداً إلى أسلوبه في البحث يقوم في البداية بدراسة وتقييم المكانة الاجتماعية للمرأة في فترة ما قبل ظهور الإسلام، وفي فترة ظهوره، ويوضّح أنه لم يكن للمرأة في العصر

الجاهلي أية مكانة اجتماعية؛ إذ لم يكن لهنّ الحق في ميراث آبائهنّ، ولا أزواجهنّ. وبعد موت الزوج كان يجب عليهنّ أن يتزوجن بأحد أقرباء أزواجهن بالإجبار. وفي ما يتعلق بعدد النساء لم يكن هناك أيضاً أي حدّ للرجال في هذا الموضوع. ومع ظهور الإسلام قام القرآن الكريم بإعادة النظر في مكانة المرأة، ووضع لهنّ حق الميراث، ومنحهن حق الاختيار في الزواج، وفي ما يتعلق بعدد الزوجات أيضاً حدّد هذا العدد بأربعة نساء. وتحليلات فضل الرحمن في هذا الشأن هي على النحو التالي: إنه من خلال دراسة ظروف النساء قبل وبعد ظهور الإسلام يتضح لنا تماماً أن توجه الإسلام قام على أساس الإيفاء بالحقوق التي تليق بالنساء. ولكن في نفس الوقت لم يكن بالإمكان إجراء هذا التغيير دفعة واحدة، ولم يكن المجتمع كذلك مستعداً لتقبل هذا الأمر؛ بسبب الظروف الاجتماعية والتاريخية السائدة في تلك الحقبة. وحسب تعبير فضل الرحمن فإن بإمكان الأفراد السذج وقليلي الخبرة الادعاء أنه كان يجب تطبيق هذه التغييرات دفعة واحدة. وعلى أية حال يقول صراحة: إنه وفقاً للآية ٣ من سورة النساء، من قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ لَا تَعُولُوا﴾، فإن القرآن الكريم، الذي سمح بتعدد الزوجات، أناط ذلك بمراعاة العدالة بين النساء. وفي مواصلة استدلاله بالآية ٢٨ من هذه السورة، من قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوا كَالْمُطَلَقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾، يخلص إلى أنه؛ نظراً لعدم توفر إمكانية تحقيق العدالة بين الزوجات، فإن القرآن الكريم يتّجه نحو مسار رفض تعدد الزوجات، غير أن التعبير عن هذا الحكم بهذه الكيفية لم يكن ممكناً آنذاك^(٣٦).

رأيه في الحدود

المسألة الأخرى التي تناولها فضل الرحمن، وتحدث عنها بناءً على أسسه وقواعده، هي مسألة الحدود. ويتوصل فضل الرحمن من خلال دراسته لآيات القرآن الكريم - التي استخدمت فيها كلمة الحدّ أو حدود الله - إلى أنه يوجد تباين واختلاف بين استخدام القرآن الكريم لكلمة الحد والاستخدام الروائي لها. وحسب ما يراه فإن استخدامها

● نظرية فضل الرحمن في الاجتهاد الديني، مطالعة ونقد / القسم الثاني

القرآني لا يمتلك أي مصداق يحمل صفة العقوبة، أو حتى صفة الحكم القانوني. بل إن كلمة «حدود الله» تحمل جنبه أخلاقية في الاستخدام القرآني. ويدعو القرآن الكريم المسلمين لكي يتعاملوا بالمعروف. وكمثال على ذلك: لا يتم الحديث بشكل واضح في الآيتين ٢٢٩ و ٢٣٠ من سورة البقرة، التي استخدمت فيها كلمة «حدود الله» ٦ مرات، ولا في الآيات الأخرى، عن ماهية مصداق أو مصاديق «حدود الله» بشكل واضح وبيّن. ومن هنا يخلص إلى القول: إن «حدود الله» في هذه الآيات ذات معنى عامّ، وتدعو إلى التعامل بالمعروف في العلاقات بين الزوجين. ومن هذا المنطلق أيضاً يستنتج أن المعاملة الحسنة سوف تتناسب في أي زمان مع العرف السائد في ذلك الزمان. وبعبارة أخرى: إذا كان ينظر إلى سلوك معين في القرن الأول أو القرن الخامس على أنه سلوك حسن في عرف ذلك الزمان فلا يمكن اعتباره بالضرورة نموذجاً ثابت لا يمكن تغييره للمجتمع في الوقت الحاضر أيضاً^(٣٧). وفي الحالات التي ذكرت فيها مصاديق محددة لـ «حدود الله» يرى القرآن الكريم - وكما أشير إلى ذلك في الآيتين ١٢ و ١٣ من سورة النساء - أن ثواب الالتزام بتلك الحدود، أو عقوبة التعدي عن تلك الحدود، تحمل جنبه أخروية، وليست لها أية تبعات قانونية^(٣٨). والحالة الوحيدة التي يرى فضل الرحمن أنه قد ترتبت فيها بعض العقوبات على «حدود الله» هو ما يرتبط بآيات الظهار في سورة المجادلة المباركة، والتي جاء فيها أن عقوبة الظهار هي عتق رقبة، وفي حالة عدم التمكن فصيام شهرين متتابعين، وفي حال عدم التمكن فإطعام مسكيناً. والفهم الذي ينقله فضل الرحمن عن هذه الآيات هو كما يلي: أولاً: إن الأمور المذكورة هنا تمثل في الحقيقة كفارة هذا الفعل، أكثر من كونها عقوبة بالمعنى القانوني. وبعبارة أخرى: إن هدف القرآن الكريم هو تعزيز القيم الربانية، وليس العقوبة بمعنى الزجر والمعاقبة. وبالإضافة إلى ذلك فالآية دليل على أن «حدود الله» ليست عقوبة بشكل معين ونمط محدد، بل يمكن أن تكون بأشكال وصور مختلفة. وبعبارة أخرى: يختلف تعريف الحد في القرآن الكريم عن تعريف الحد بالمصطلح الفقهي. وبالإضافة إلى ذلك يستنتج أن تخفيف الكفارة تدريجياً في هذه الآيات دليل في حد ذاته على أن من لا يملك القدرة على إطعام ستين مسكيناً فإن مجرد التوبة ستكون لحية زوجته، وإن لم يكن هناك نص في هذا الخصوص^(٣٩).

وبالإضافة للتفسير المتقدم يطرح فضل الرحمن، من خلال تحليل أقوال فقهاء

السنة ودراستها في خصوص حقوق الناس وحق الله، الاحتمال التالي: إن «الحد» وإن كان حق الله وقد تم توضيح العقوبة عليه بصورة قطعية، وبشكل خاص في كلمات الفقهاء، إلا أن فلسفة هذه العقوبات والهدف الرئيس منها هو تقديم عوامل رادعة تمنع بشكل قاطع ومؤثر وقوع الجرم أو الذنب. ويرى فضل الرحمن أنه نظراً إلى أن «الحد» لم يستخدم في القرآن الكريم بمعنى العقوبة القانونية، وأن الحد بمعنى العقوبة هو في الحقيقة مصطلح فقهي، وفلسفته عامل ردع ومنع، فإن جميع العقوبات الواردة في الفقه على الذنوب والجرائم المختلفة قابلة لإعادة النظر فيها مجدداً، وبما يتطابق مع الظروف الراهنة^(٤٠).

وهنا بإمكاننا أن نتساءل: لو أننا وافقنا فرضاً على تحليل فضل الرحمن في ما يتعلق بمعنى «حدود الله» في آيات القرآن الكريم، على الرغم من كل ما ورد في الروايات بشأن هذه المسألة بكل دقة، مع ذكر التفاصيل والجزئيات، فإن إجابة فضل الرحمن عن هذا السؤال تنطلق من رأيه العام في ما يتعلق بمجموع روايات السنة. فهو يرى أن فقهاء السنة ينسبون آراءهم في الكثير من المواقف على أنها من أحاديث النبي الأكرم ﷺ. ولهذا فإن هذه الأحاديث، التي يُنسب قسم منها إلى الصحابة والتابعين، وينسب القسم الآخر منها إلى النبي الأكرم ﷺ، لا يمكن الاستناد إليها في هذه الحالات^(٤١). وتجدر الإشارة هنا إلى أن القيام بتحليل آرائه بشأن حركة تطور أحاديث السنة - المتأثرة على نحو بارز بنظريات جوزيف شاخت.، ودراستها، يقع خارج حدود اهتمامات هذه المقالة.

ولكن في ما يتعلق بقطع يد السارق المبيّن حكمه بصريح العبارة في القرآن الكريم، ولكن ليس بعنوان حدود الله بمصطلحه القرآني، يتناول فضل الرحمن هذا الحكم القرآني بالدراسة من زاويتين:

الأولى: إن شروط إثبات وقوع الجريمة لهذا الحد - وكذلك بالنسبة للجرائم الأخرى - من خلال الطرق المبينة في الفقه صعبة للغاية. وبالتالي يمكن القول: إنه نادراً ما يتم تطبيق هذه الحدود من الناحية العملية، وهذا في حد ذاته سيبعث على جرأة السارقين وتماديهم، وليس خوفهم وهلعهم. ويرى فضل الرحمن أن الفقهاء، ومن خلال تفهمهم لعدم إمكانية تطبيق هذه الأحكام، انهمكوا في إيجاد مخرج لتبرير أسباب عدم تطبيق هذه الأحكام، بإضافة المزيد من شروط إثبات هذه الحدود. إلا أن هذا الأسلوب مخالف تماماً

● نظرية فضل الرحمن في الاجتهاد الديني، مطالعة ونقد / القسم الثاني

للمبادئ الإسلامية العامة في إقامة مجتمع قائم على أساس العدل؛ لأنه يؤدي إلى جراحة المجرمين على ارتكاب الجريمة، دون خوف أو وجل من عواقب هذا الأمر. وكما نلاحظ فقد تمّ في هذا السياق إعادة النظر في الحكم المشار إليه (قطع اليد)، مع المحافظة على بقاء الموضوع.

والمخرج الثاني الذي يراه هو التأكيد على تغيير مفهوم الموضوع (السرقعة) في الوقت الحاضر، قياساً لما كان عليه في صدر الإسلام. وبالتالي يجب أن يتغير الحكم أيضاً؛ بتغيير الموضوع. ولدى توضيحه لهذا الأسلوب يشير فضل الرحمن، دون أن يذكر اسم المصدر الذي اعتمده في ذلك، إلى أن السرقعة في صدر الإسلام - حيث كانت القيم القبلية هي السائدة - لم يكن مقتصرًا على الاعتداء على الحدود المالية للأفراد، بل كان يحمل مفهوماً أوسع من ذلك بكثير، وكان يمثل بشكل من الأشكال اعتداءً على حيثية الأفراد وشرفهم، ولذلك جاءت العقوبة عليه في القرآن الكريم بهذه الصورة من الشدة والقوة. ولكن في الوقت الحاضر، حيث تتصف السرقعة بجناية اقتصادية محضة، ولا تتعرض لحرمة الأفراد وشرفهم، يجب أن يتغير حكمها تبعاً لذلك^(٤٢).

رأيه في المصالح المرسلّة وسد الذرائع

لعل الأمر يبدو على النحو التالي: إنه يمكن أن تحلّ مشكلة التطابق مع الظروف الجديدة، أو مواجهتها، من خلال التمسك بالأحكام الثانوية في الفقه الإسلامي. إن التمسك بالمصالح المرسلّة وسدّ الذرائع في فقه السنّة نموذجٌ بارزٌ لهذه الحالات. ومع ذلك يرى فضل الرحمن أنه بسبب الافتقار إلى الرؤية الشاملة - وعلى رأسها العدالة الاجتماعية - فقدت هذه المبادئ فاعليتها وقدرتها على التأثير أيضاً؛ لأن تطبيق هذه المبادئ لم يكن على أساس قواعد أعمّ وأشمل، بل طبقاً لأهواء ورغبات الحكّام، ولغرض التخلص من الأزمات والظروف الصعبة التي كانوا يواجهونها. وبالتالي لا يمكن أن نصف النتيجة المتمخضة عن ذلك بأنها إسلامية؛ لأنه لم تتم مراعاة المبادئ الإسلامية وقواعدها العامة فيها، ولا هي علمانية، بل هي حالة من الفوضوية الكاملة في استخراج الأحكام الاجتماعية^(٤٣).

الهوامش

1. Fazlur Rahman, «Islam and Modernity», p. 6.
2. Fazlur Rahman, «Islam and Modernity», p. 7.
3. Fazlur Rahman, «Islam and Modernity», p. 7.
4. Fazlur Rahman, «Islam and Modernity», p.8.
5. Yahay Birt, The Message of Fazlur Rahman, In: [http://www. freerepublic.com](http://www.freerepublic.com), pp.1-2,
6. David A. Pailin, Groundwork of Philosophy of Religion, London: Epworth Press, 1994, p.89.
7. Hans Georg Gadamer, Truth and Method, New York: Stage Books, 1975, pXX!! And 245. cited in Islam and Modernity, pp. 8-9.
- (٨) يمكن مقارنة هذا الأسلوب مع الأسلوب الذي استخدم في موضوع الظهور للحركة من مقام الإثبات إلى مقام الثبوت، استناداً إلى مبدأ التطابق بين مقام الإثبات والثبوت.
9. Fazlur Rahman, «Islam and Modernity», p. 10.
10. Fazlur Rahman, «Islamic Methodology in History», Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965, p.20.
11. Fazlur Rahman, «Islam and Modernity», p.23.
12. Fazlur Rahman, «Islamic Studies and the future of Islam», in Islamic Studies: A Tradition and Its Problems, ed. Malcolm H. Kerr. Malibu: Undena Publicatons, 1983, p128.
13. Fazlur Rahman, «Social Change and Early Sunnah», 208-209.
- Fazlur Rahman, «Islam and Modernity», p. 24.
- (١٤) في تنمة هذا الموضوع ينبغي فضل الرحمن للإجابة عن السؤال التالي: لماذا تلاشت الرؤية الشاملة بعد عصر الصحابة وفي عصر التابعين تدريجياً، وانهزمت أمام الرؤية المتجزئة؟ يرى فضل الرحمن أن الجمود على الظواهر عند الاستنباط، والذي ظهر بين المسلمين في منتصف القرن الثاني فصاعداً، وكذلك قياس المواضيع الجزئية مع بعضها البعض، كلها نتائج زوال الرؤية الشاملة؛ إذ إن الخوض في تفصيل ذلك خارج نطاق مسؤولية هذه المقالة.
15. Fazlur Rahman, «Social Change and Early Sunnah», pp. 206-16.
16. Fazlur Rahman, «Social Change and Early Sunnah», pp. 214-215.
- (١٧) أحد المواضيع التي حظيت بالبحث والدراسة من قبل المستشرقين الغربيين في المائة سنة الماضية هو معنى «سنة النبي» ومفادها، والماضي التاريخي لها أيضاً. ويرى كلدزهر - مؤسس الدراسات الإسلامية الحديثة في الغرب - أن أسلوب النبي وسلوكه هو الذي عرف بـ «السنة» من قبل المجتمع

الإسلامي الناشئ مع بداية ظهور الإسلام، ونسخت «السنة الجاهلية» بـ «سنة النبي». وطرح Snouck Hurgronje الرأي القائل أن المسلمين؛ بطرحهم أحكاماً وآراء جديدة بعد النبي الأكرم، يكونون قد وسعوا دائرة الأحكام الإسلامية، وأضافوا عليها، كما جعلوا لجميع هذه المواضيع مكانة خاصة بتغطيتها بغطاء «السنة». وانبرى كلٌّ من: Margoliouth و Lammens إلى إنكار «سنة النبي»، وقالوا: إن كل ما يعرف بهذا العنوان إما أنه يمثل استمرار السنة الجاهلية، أو السنن الشائعة بين المسلمين. والتي تمثل في الواقع السنن العربية المتداولة قبل الإسلام. وهي التي نسبت إلى النبي الأكرم في القرنين الثاني والثالث الهجريين فصاعداً تحت غطاء «سنة النبي»؛ لإعطاء الحجية لهذه السنن. وقد عزز Joseph Schacht هذا الرأي أيضاً في كتاب «The Origins of Muhammadan Jurisprudence». والذي يعد أحد المصادر الكلاسيكية للدراسات الإسلامية في نطاق الحديث في الغرب.، ويعتقد أن تاريخ «سنة النبي» يعود إلى القرنين الثاني والثالث، ولم يكن مثل هذا العنوان معروفاً في القرن الأول، بل كانت «السنة» في القرن الأول كان بمعنى المسلمين أنفسهم.

18. Fazlur Rahman «Concepts Sunnah, Ijtihad and Ijma in the Early Period», p.8.

19. Fazlur Rahman «Islamic Methodology in History», p. 25.

Birt, «The Message of Fazlur Rahman», p.4

20. Fazlur Rahman «Islam and Modernity», p. 23.

21. Fazlur Rahman «Islam and Modernity», p. 18.

22. Fazlur Rahman «Some Reflections on thein Pakistan», p. 103.

23. Fazlur Rahman «Islam and Social Justice», p. 4-5.

Fazlur Rahman «Economic Principles of Islam», p. 1-7.

(٢٤) الفجر: ١٧ - ٢٠، وسور: البلد، والتكاثر، والهمزة، والماعون.

25. Fazlur Rahman «Some Reflections», p. 106.

26. Fazlur Rahman «Some Reflections», p. 106.

27. Fazlur Rahman «The Impact of Modernity on Islam», p. 119.

Fazlur Rahman «Islamic Modernism», p. 328.

(٢٨) على سبيل المثال: إذا تعينت فائدة القرض بناقة عمرها سنة واحدة، ففي حالة عدم التمكن من السداد في الموعد المقرر تمدد مدة القرض وتغير قيمة الفائدة بناقة عمرها سنتان. ولو كان الشيء المعطى بعنوان قرض عشر صواع من القمح يجب أن يعاد في رأس السنة ٢٠ صاعاً، وفي حالة تمديد مدة التسديد سنة أخرى يجب أن يعاد ٤٠ صاعاً للمرابي. أو إذا أعطيت ١٠٠ قطعة من الذهب بعنوان قرض يجب أن تعاد ٢٠٠ قطعة في نهاية السنة، وفي حالة عدم التمكن وتمديد المدة سنة واحدة يرتفع العدد إلى ٤٠٠ قطعة، وفي حالة تجديد التمديد يجب أن تعاد ٨٠٠ قطعة، وهكذا. انظر:

- Nes, st Cagatay, «Riba and Interest Concept and Banking in the Ottoman Empire» Studia Islamic, No. 32, (1970, (p. 54.
29. Fazlur Rahman, «Riba and Interest, » pp. 6-7.
30. Fazlur Rahman, «Riba and Interest, » pp. 7-8.
31. Fazlur Rahman, «Economic Principles of Islam», p. 7.
32. Fazlur Rahman, «Riba and Interest, » pp. 40-41
33. Fazlur Rahman «, The Impact of Modernity on Islam», p. 127.
34. Fazlur Rahman «, A Survey of Modernization of Muslim Family Law, » p.460.
- يقول فضل الرحمن في مقالة «The Impact of Modernity» أن هذه المدة هي ٩٠ سنة وفق المذهب الحنفي.
- Fazlur Rahman «, The Impact of Modernity on Islam», p. 121.
35. Fazlur Rahman, « " A Survey of Modernization of Muslim Family Law" , p.463-4.
36. Fazlur Rahman «, The Impact of Modernity», p. 121-122.
37. Fazlur Rahman «, The Concept of Hadd in Islamic Law», p. 239.
38. Fazlur Rahman «, The Concept of Hadd in Islamic Law», p.240.
39. Fazlur Rahman «, The Concept of Hadd in Islamic Law», p.241.
40. Fazlur Rahman «, The Concept of Hadd in Islamic Law», p.250.
41. Fazlur Rahman «, The Concept of Hadd in Islamic Law», p. 237.
42. Fazlur Rahman «, Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternative», p.330.
43. Fazlur Rahman «, Islam and Modernity», p.30.

منهجية كتاب «الأخبار الدخيلة»

مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية ومعايير تنقيحها وتصحيحها

. القسم الثاني .

أ. عبد المهدي جلالى (*)

ترجمة: نظيرة غلاب

تمهيد

نكمل في هذا القسم الثاني من المقال دراسة الفصول الستة المتبقية من الباب الأول، والفصلين الأولين من الباب الثاني من كتاب الأخبار الدخيلة، للعلامة الشيخ محمد تقى التستري.

الفصل السابع: الروايات التي لحقها التحريف من جهة السند، وذلك بأن يغير اسم الأب أو الابن أو استبدلتهما.

١. ما جاء في كتاب «من لا يحضره الفقيه»، باب «طلاق المفقود»: عن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة نعي إليها زوجها، فاعتدت، وتزوجت...، قال زرارة: فأبى أبو جعفر، وقال: ...، حيث استبدل اسم أبي جعفر الباقر عليه السلام في الشطر الأول من الرواية باسم ابنه أبي عبد الله جعفر الصادق عليه السلام؛ بشهادة الشطر الثاني للرواية نفسها. وبهذا جاءت نفس الرواية في كل من التهذيب والكا في^(١).

٢. من التحريفات التي تلحق السند الإسقاط والحذف:

٢. ١. ما جاء في الاستبصار، في باب «وجوب سجدي السهو على من ترك سجدة»: «الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام : إذا نسي الرجل سجدة، وأيقن أنه تركها، فليسجدها بعدما يقعد، قبل أن يسلم...». فكيف يمكن لصفوان أن يروي عن الإمام الصادق عليه السلام، وهو لم يدركه؟ وكيف له أن يروي عن أبي يعفور الذي وافته المنية في حياة الإمام الصادق عليه السلام؟
و الصحيح في شأن سند هذه الرواية ما جاء به صاحب التهذيب، في باب «تفصيل

(*) باحث في الحوزة العلمية.

ما تقدّم ذكره في الصلاة: «الحسين، عن صفوان، عن منصور، عن أبي يعفور: الرواية»^(٣).

فيكون قد سقط من سند الرواية في الاستبصار منصور الذي كان واسطة في السند ما بين صفوان وابن أبي يعفور.

٢.٢. ما جاء في الاستبصار، باب «التسمية على حال الوضوء»: «وبهذا الإسناد عن محمد بن الحسن الوليد، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحطم، عن داوود العجلي مولى أبي المغرا، عن أبي بصير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا محمد، من توضأ فذكر اسم الله طهر جميع جسده، ومن لم يسمّ لم يطهر من جسده إلا ما أصابه الماء».

وقد وقع إسقاط لأحد الرواة من سند هذه الرواية، وهو «محمد بن الحسن الصفار»^(٣). وقد كان واسطة في السند بين محمد بن الحسن الوليد وأحمد بن محمد.

٣. من النماذج الأخرى على التحريفات التي تلحق بسند الرواية: استبدال «واو العطف» بـ «عن». ومن ذلك ما جاء في التهذيب، في باب الطواف: «عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المبطلون والكسير يطاف عنهما». والصحيح في سنده «ومعاوية بن عمار»، بدل «عن معاوية بن عمار»^(٤).

٤. كذلك تبديل «ابن» بـ «عن». ومن ذلك ما جاء في التهذيب، باب «زكاة مال الغائب»: «عن عبد الله بن بكير، عن ميسرة، عن عبد العزيز قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له الدين أيزكيه؟ قال: ...»، فقد ورد في السند: «عن ميسرة، عن عبد العزيز». وهو تحريف. فالصحيح «عن ميسرة بن عبد العزيز»^(٥). وبهذا عرف في كتب الرجال.

٥. ومن التحريفات في السند استبدال «ابن» بـ «بنت»، كما في الكافي، باب «غسل الجمعة»، وفي التهذيب، باب «زيادة الأغسال»: «عن الحسين بن موسى بن جعفر، عن أمه وأم أحمد بنت موسى، قالتا: «كنا مع أبي الحسن عليه السلام بالبادية، ونحن نريد بغداد، فقال لنا يوم الخميس: اغتسلا اليوم لغد يوم الجمعة: فإن الماء غداً قليل، فاغتسلنا يوم الخميس ليوم الجمعة».

والصحيح في رواية سند الرواية «عن أم أحمد بن موسى»، بدل «بنت موسى». وهو ما ذكره صاحب من لا يحضره الفقيه في باب «غسل الجمعة». وكذلك لم يثبت أن للإمام

● منهجية كتاب «الأخبار الدخيلة»: مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية ... / القسم الثاني

الكاظم عليه السلام بنت بهذا الاسم «أم أحمد». فقد أحصى الشيخ المفيد في الإرشاد بنات الكاظم عليه السلام، ولم يكن بينهما واحدة باسم أم أحمد. لذا فسند الرواية: عن الحسين بن الكاظم عليه السلام، عن أمه وأم أخيه أحمد. وقد ذكر الشيخ المفيد في نفس الكتاب ^(٦) أن كلا المرأتين كانتا ذات ولد.

٦. من أنواع التحريف الأخرى التي تصيب السند: استبدال اسم الأب باسم ابنه، واسم الابن باسم أبيه. ومن الأمثلة على هذا:

١. ما ذكره الشيخ الطوسي في كتابيه التهذيب والاستبصار: عن الصفار، عن أبي عبد الله بن المنبه، عن الحسين بن علوان، عن عمرو بن خالد، عن زيد بن علي، عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليه السلام، أن رجلاً أتاه فقال: «...». وقد أورد الشيخ في نفس الكتابين رواية أخرى بنفس السند، حيث جاء فيهما جميعاً اسم «عبد الله بن المنبه»، بينما الصحيح هو المنبه بن عبد الله، المكنى «أبي الجوزاء». ودليل العلامة التستري على هذا المدعى: أ. إن كتب الرجال لم تذكر أحداً من الرواة باسم عبد الله بن منبه، في حين ذكرت اسم منبه بن عبد الله.

ب. تكرر سند المنبه، عن ابن علوان، عن خالد، عن زيد، كثيراً في عدة مواضع، ومن بينها في مشيخة الفقيه في هامش أبو الجوزاء، وزيد بن علي. وكذا في فهرست للطوسي في هامش حسين بن علوان ^(٧). كما جاء في روايات متعددة، كالروايات الخاصة بـ «وجوب غسل الميت والجنب»، ورواية في باب «غسل المرأة الأجنبية»، وأخرى في باب «زيادات الأذان» في كتاب التهذيب، وفي رواية حول «دخول الرجل قبر زوجته»، وفي أخرى حول «صلاة الأطفال»، وأخيراً في رواية أخرى حول العقوبات والتعزيرات في آخر الزمان ^(٨)، حيث ذكر فيها جميعاً اسم منبه بن عبد الله، المكنى بأبي الجوزاء. بل إن الروايات التي ذكر فيها هذا الاسم تفوق السبع والأربعين رواية ^(٩). وقد ذكر على أنه من المخالفين للمذهب الإمامي، لكن النجاشي في رجاله قد ناقش في صحة روايته ^(١٠)، وأما الشيخ الطوسي فحين ذكره في مبحث أحكام الرضاعة أشار إليه بأنه فاسد المذهب.

ومن الروايات التي رواها منبه بن عبد الله رواية في حرمة زواج المتعة ^(١١)، ورواية يقول فيها بسهو النبي صلى الله عليه وآله، حيث قال: «إن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله صلى خمس ركعات،

الإجتهد والتجديد - العدد الثامن عشر، السنة الخامسة، ربيع ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

وسجد سجدتي السهو»، وكذا روايات أخرى تشبهها. وأما أن بعض مشايخ المذهب الإمامي، كمحمد بن الحسن الصفار، وسعد بن عبد الله القمي، قد روي بعض رواياته فذلك لكي يؤخذ بروايته متى ما كانت موافقة لأسس المذهب، وليس لأن نأخذ عنه بشكل مستقل ومنفرد^(١٢).

٢. ما جاء في باب «من حفظ أربعين حديثاً» من كتاب الخصال للصدوق، حيث ذكر «إبراهيم بن موسى المروزي»، بينما الصحيح هو «موسى بن إبراهيم المروزي». وقد ذكره الشيخ والنجاشي ضمن مَنْ روى عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام. كما أن الشيخ ذكره ضمن أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام، وعرفه قائلاً: «موسى بن إبراهيم المروزي، أسند عنه». وعرفه النجاشي بقوله: «موسى بن إبراهيم المروزي، أبو حمران، روى عن موسى بن جعفر عليه السلام». وله كتاب يرويه عن الإمام أبو الحسن عليه السلام في الوقت الذي كان سلام الله عليه مسجوناً في سجن ابن شاهك؛ لأنه - أي موسى بن إبراهيم - كان معلماً لولد شاهك، فكان يسمح له بدخول السجن؛ لملاقاة أبي الحسن عليه السلام.

وقد ذكر المحقق الأستاذ علي أكبر غفاري في تحقيقه لكتاب الخصال للشيخ الصدوق أن الصدوق في كل مكان يذكر فيه هذا الراوي كان يذكره باسم إبراهيم بن موسى. وهو تصحيف وقع فيه مستسخو الكتاب، بينما الاسم الصحيح هو موسى بن إبراهيم. كما ذهب إلى ذلك الشيخ في «الأربعون حديثاً»، وآخرون نقلاً عن الصدوق نفسه^(١٣)، مما يعني أن الصدوق، في أماكن أخرى غير الخصال، قد ذكره باسمه الصحيح، وليست تلك الهفوة إلا من الذين دأبوا على نسخ الكتاب.

٣. من الأمثلة الأخرى على إعطاء اسم الأب للابن أو اسم الابن للأب، ما جاء في روايات العامة: سئل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله: «إنه كان في أرضهم غناب، وكانوا يستخرجون عصيره، أي شربونه؟ فأجابهم النبي صلى الله عليه وآله: إنه لا يجوز لهم شربه، فأعادوا عليه السؤال، فأجابهم بالنفي، فأعادوا ثالثاً، وأضافوا أنهم يستشفون بما يستخرجون منه، فأجابهم صلى الله عليه وآله: إن ذلك داء، وليس فيه دواء».

جاء سند هذه الرواية في «أسد الغابة»، ورواه شريك، عن علقمة، عن طارق بن زياد بن طارق. وقال الوليد بن أبي ثور: عن سماك، عن علقمة، عن طارق بن بشر أو بشر بن طارق. ورواه شعبة فقال: عن علقمة بن وائل، عن أبيه، عن طارق بن سويد أو سويد بن

طارق. أخرجه الثلاثة»^(١٤).

رويت الرواية عن شريك، عن علقمة، عن طارق بن زياد أو زياد بن طارق؛ وسماك، عن علقمة، عن طارق بن بشر أو بشر بن طارق؛ وشعبة، عن علقمة، عن أبيه، عن طارق بن سويد أو سويد بن طارق.

٤. ما جاء في فهرست ابن النديم، حيث ذكر «عمر بن محمد الجعابي»، بدلاً من «محمد بن عمر الجعابي». وإلى ذلك ذهب الشيخ في الفهرست. وقد عرفه ابن النديم قائلاً: «القاضي أبو بكر عمرو بن محمد بن سلام بن البراء، المعروف بابن الجعابي، من أفاضل الشيعة، كان من المقربين من سيف الدولة وخاصته». وأما الشيخ الطوسي فقد عرفه قائلاً: «عمر بن محمد بن سليم بن البراء، يكنى أبا بكر، المعروف بابن الجعابي، ذهب إلى سيف الدولة و...». فيلاحظ أن ابن النديم ذكره على أنه عمرو، بينما ذكره الطوسي باسم عمر، ونسبه ابن النديم إلى سليم، بينما نسبته الطوسي إلى سلام. وعرفه النجاشي قائلاً: «محمد بن عمر بن محمد بن سالم بن البراء بن سبرة بن سيار التميمي، أبو بكر، المعروف بالجعابي، الحافظ، القاضي، من حفاظ الحديث وكبار العلماء». فالنجاشي ذكره على أنه ابن سالم، وسالم جده الثاني، وليس الأول.

وعرف الطوسي - كما النجاشي - ابن الجعابي: «محمد بن محمد بن سالم (بن) البراء بن سبرة بن (سيار) التميمي القاضي، وكنيته أبو بكر، والمشهور بـ «ابن الجعابي»، الحافظ البغدادي».

فيظهر أن ما وضعناه بين معقوفتين كان هو محلّ التفاوت بين النجاشي والطوسي^(١٥)، حيث وجد في تعريف النجاشي، وسقط في تعريف الطوسي.

الفصل الثامن: الأحاديث التي تعرضت للتحريف أثناء نقلها بالمعنى؛ بسبب عدم فهم المقصود بالكلام، أو لعدم استيعاب المعنى كاملاً وبشكله الصحيح.

ومن الأمثلة على هذا النوع من التحريف: الرواية التي ذكرها الصدوق في من لا يحضره الفقيه، في باب «فضل المساجد من كتاب الصلاة»: «وسئل الإمام عليه السلام عن الوقوف على المساجد؟ فقال: لا يجوز؛ فإن المجوس وقفوا على بيوت النار». إن عبارة «لا يجوز» لم تكن ضمن كلام الإمام عليه السلام؛ لأن الشيخ الصدوق نقل بالمعنى ما فهمه وما استنبطه من كلام الإمام عليه السلام. وأصل الرواية ما رواه نفسه في ختام كتاب الوقف، وما

رواه الشيخ في التهذيب بأسانيد مختلفة، وهو: «وروى العباس بن عامر، عن أبي الصخاري، عن الصادق عليه السلام قلت له: «رجل اشترى داراً، فبقيت عرصة فبناها بيت غلة، أتوقف على المسجد؟ قال: إن المجوس وقفوا على بيوت النار». ومما يظهر من متن الرواية أن عبارة «لا يجوز» لا وجود لها في الرواية، كما أن استنباط الصدوق عدم الجواز من كلام الإمام لا معنى له؛ فالإمام عليه السلام في مقام التحفيز على الوقف، فإذا كان الزردشتيون، وهم يحاربون الله، يقفون على معابدهم، فما بالكم أنتم أيها المسلمون لا تقفون على المساجد، وهي بيوت يعبد فيها الله وتعلو فيها كلمته. فقد كان قول الإمام عليه السلام: إذا كان الزردشتيون، وهم يحاربون الله، يقفون على معابد الشيطان تلك فأنتم أولى وأجدر بهذا السلوك منهم^(١٦).

الفصل التاسع: الأحاديث التي أسقط جزء منها، فكان هذا سبباً في اعتبارها محرفة. ومن الأمثلة على ذلك:

١. ما جاء في الاستبصار: «عن سعد، عن يعقوب بن يزيد، عن الحسن بن علي بن فضال، عمّن أخبره، عن جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام، في الرجل يصلي والمرأة تصلي بحذاء؟ قال: لا بأس».

والأصل الصحيح لهذه الرواية روايتان قبلها، نقلهما الشيخ نفسه: «محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسن، عن ابن فضال، عمّن أخبره، عن جميل، عن أبي عبد الله عليه السلام، في الرجل يصلي والمرأة بحذاء وإلى جنبه؟ فقال: إذا كان سجودها مع ركوعه فلا بأس».

إذا فالرواية الصحيحة كانت في المقدمة، وكذا اعتبرت هي الصحيحة لاتحاد السند، رغم أن الراوي الأول هو محمد بن علي بن محبوب، إلا أنها تتحد والرواية المحرفة في أنهما عن الحسن بن فضال. كما أن اتحاد المتن في شطره الأول يقوي صحة الرواية الثانية، ويجعل الرواية الأولى في معرض التحريف؛ لأنه قد تم إسقاط جزء من متنها^(١٧).

٢. ما ذكره الكليني في الكافي، في باب «ركعتي الطواف ووقتتهما والقراءة فيهما والدعاء»: «عن الحسين بن عثمان قال: رأيت أبا الحسن عليه السلام يصلي ركعتي طواف الفريضة بحيال المقام قريباً من ظلال المسجد».

والذي سقط من هذه الرواية هو عبارة «لكثرة الزحام»، والتي كانت تبين علة

● منهجية كتاب «الأخبار الدخيلة»: مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية ... / القسم الثاني

إقدام الإمام على صلاة طواف الفريضة قريباً من ظلال المسجد، وليس خلف المقام مباشرة. وقد أتت هذه العبارة في نفس الرواية، لكن في أواخر باب «الطواف»، في كتاب التهذيب، للطوسي^(١٨).

الفصل العاشر: الأحاديث التي كان عدم الدقة في متنها وسندها سبباً في تحريفها.

ويكون هذا بحيث إن الراوي ينقل رواية في كتاب بسند ومتمن، ويرويها في كتاب آخر بمتمن وسند آخر، وهو يعتقد أن الثاني مثل الأول. ويوجد هذا النوع بكثرة في كتاب الوافي ووسائل الشيعة، بحيث إنه يروي الرواية عن أحد الكتب بسند ومتمن، ويتبعها بالقول: ورواها آخرون كلها أو بعضها مثلاً. ومن الأمثلة على ذلك:

١. نقل المشايخ الثلاثة (الصدوق، والكليني، والطوسي) رواية عن الإمام الصادق في كتبهم، واختلف الواحد عن الآخر في سندها: «عن حريز، عن الصادق^{عليه السلام}: ولد على عهد علي أمير المؤمنين مولود له رأسان وصدران على حق واحد، فسئل^{عليه السلام}: أيورث ميراث اثنين أو واحد؟ فقال^{عليه السلام}: يترك حتى ينام، ثم يصاح به، فإن انتبه جميعاً معاً كان له ميراث واحد».

وهذه الرواية رواها الكليني عن قاسم بن محمد الجوهرى، عن حريز. ورواها الطوسي عن محمد بن قاسم الجوهرى، عن حريز. ورواها الصدوق عن محمد بن قاسم، عن أبيه، عن حريز.

أما صاحب الوسائل فقد نقل هذه الرواية، وأضاف قائلاً: إن الشيخ الصدوق والطوسي، وكذا الكليني الذي نقلها عنه، قد رووا هذه الرواية^(١٩). ولم يشير إلى أنهم وإن كانوا قد نقلوا نفس الرواية إلا أنهم اختلفوا في سندها، كما تقدم.

٢. ذكر في باب «العينة» من كتاب الوافي الرواية التي رواها كلٌّ من صاحبَي الكافي والتهذيب، عن حسين بن منذر: «عن الحسين بن منذر قال: قلت لأبي عبد الله^{عليه السلام}: يجيئني الرجل فيطلب العينة، فأشتري المتاع من أجله، ثم أبيعها إياه، ثم أشتريه منه مكاني، قال: إذا كان بالخيار إن شاء باع وإن شاء لم يبع، وكنت أنت بالخيار إن شئت اشتريت وإن شئت لم تشتري، فلا بأس».

الإجتاهد والتجديد - العدد الثامن عشر، السنة الخامسة، ربيع ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

ونفس هذه الرواية نقلها صاحب الوسائل في الباب الخامس من باب أحكام العقود، نقلاً عن الكافي، الذي غير في بعض عباراتها، حيث قال: «فأشترى له المتاع مرابحةً»، بدل «فأشترى المتاع من أجله» كما تقدم في الرواية، وأضاف قائلاً: «وروى الشيخ في التهذيب مثلاً»، مع أن الكليني قد ذكر عبارة «فأشترى المتاع مرابحةً»، وقال الطوسي في التهذيب: «وأشترى المتاع من أجله». وتبين أن الوافي نقل الرواية عن التهذيب، ونقلها عن الكافي، وأما وسائل الشيعة فقد نقل الرواية عن التهذيب، وكلاهما قد وقع في السهو^(٢٠).

الفصل الحادي عشر: الأحاديث التي تم الخلط فيها بين كلام المعصوم^{عليه السلام} وكلام الراوي، فكان هذا ضرباً من التحريف.

١. ما جاء في روضة الكافي (القسم الثالث من كتاب الكافي)، في حدّ المملوك والمملوكة، حيث أورد هذه الرواية: «ولا جزر ولا تغريب على أحدهما؛ لقوله^{عليه السلام}: إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها، وكان هذا كل الواجب».

فعبارة: «إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها» رواية عن أهل السنة في رواية عن النبي الأكرم^{عليه السلام}، وأما قوله: «وكان هذا كل الواجب» فهو كلام الشيخ الطوسي. وقد جمع بين قوله^(٢١) - الذي هو استنتاجه من الرواية - وكلام النبي - حسب رواية أهل السنة -، فعدّ هذا تحريفاً للرواية.

وفي هامش الكلام عن «اختلاف العلماء في قسمة ما حواه العسكر من أموال البغاة»، حيث جاء: «وعن عبد الكريم بن عتبة الهاشمي، في الحسن، عن الصادق^{عليه السلام} قال: «إن أبي حدثني... من ضرب بسيفه، ودعاهم إلى نفسه، وفي المسلمين من هو أعلم منه، فهو ضالٌّ متكلّف، وإذا كان ضالّاً جاز قسمة ماله».

والعبارة الأخيرة من الرواية: «وإذا كان ضالّاً جاز قسمة ماله» ليست جزءاً من كلام المعصوم، وإنما هي قول الراوي.

ومن الذين اشتهروا بالخلط بين كلام المعصوم وكلامهم الشيخ النعماني، صاحب كتاب الغيبة^(٢٢).

الفصل الثاني عشر: الأحاديث التي تم خلط متنها بالحاشية، فكان هذا ضرباً من التحريف.

ومن الأمثلة على هذا النوع:

١. ماجاء في الخصال، للصدوق، في «باب الاثني عشر»، في رواية عن سليم. ومما جاء فيها: «فابنه علي بن الحسين الأكبر» في إشارة إلى الإمام السجاد عليه السلام، فكلمة الأكبر كانت ضمن كلام الهامش^(٢٣)، لصاحبه، الذي اعتقد أن الإمام السجاد عليه السلام أكبر سناً من أخيه علي الشهيد. والدليل على هذا أن كلاً من الكليني والنعماني والطوسي قد نقلوا نفس الرواية، ولكن بدون كلمة «الأكبر»^(٢٤).

٢. في مورد آخر شبيه بالأول مع بعض التفاوت: رواية الإقبال في زيارات يوم عاشوراء: «وعلى ولدك علي الأصغر الذي فجعت به»، والمقصود بعلي الأصغر^(٢٥) علي شهيد كربلاء، في إشارة إلى أنه أصغر من علي السجاد عليه السلام، وليس ابن الحسين عليه السلام الصغير عبد الله؛ لأن عبد الله لم يعرف إلا باسمه هذا. فكلمة الأصغر كانت ضمن الحاشية، فتم الخلط بين المتن وكلام صاحب الحاشية.

٣. ومن الأمثلة على هذا النوع من التحريف: ما جاء في الوسائل، في باب «اشتراط الطهارة في صحة الطواف الواجب»، الرواية التاسعة عن الشيخ الطوسي: وبإسناد عنه، «عن النخعي، عن أيوب بن نوح، عن ابن أبي عمير». في حين أن الرواية قد ذكرت في كلا كتابي الشيخ هكذا: «عن النخعي، عن ابن أبي عمير»، أما أيوب بن نوح فقد كان كلاماً في الهامش، وكان القصد منه تبين مَنْ هو النخعي، فكان الكلام في الحاشية «أي أيوب بن نوح»، فوق التحريف، بحيث تم إدخال كلام الحاشية في المتن، وعدّ شخصاً آخر في سند الرواية.

ومثله ما ذكره الشيخ في التهذيب والاستبصار: «عن موسى بن القاسم، عن النخعي، عن ابن أبي عمير، عن عبد الله بن بكير، عن عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: إني أطوف طواف النافلة، وإنني على غير وضوء؟ فقال: توضّأ، وصل، وإن كنت متعمداً»^(٢٦).

الباب الثاني: في الأحاديث الموضوعة.

الفصل الأول: بعض الروايات التي يدعي أصحابها رؤية الإمام المهدي عليه السلام. ومن

الأمثلة على ذلك:

١. ما جاء في كتاب «كمال الدين»^(٢٧)، في روايتين عن سعد بن عبد الله القمي، والتي يدعي فيها مرافقته لأحمد بن إسحاق أحد أصحاب أبي محمد^(٢٨)، وتشرفه برؤية الإمام الحجة^(٢٩) وهو في سن الطفولة، فقد كان جالساً في حضن أبيه، وذلك بسامراء، وأنه - أي سعد بن عبد الله - قد تمكن من مساءلة الإمام، واستفساره في بعض الأمور الفقهية.

ودليل كذب هذه الرواية أن سعد قد سأل الإمام العسكري: «أخبرني عن الفاحشة المبينة التي إذا فعلتها المرأة المطلقة جاز لطلاقها أن يخرجها من بيت العدة (بيته)^(٣٠)؟ فتقول الرواية: إن الإمام العسكري^(٣١) قد أجابه: الفاحشة المبينة هي السحق، دون الزنا، وإذا سحقته وجب عليها الرجم، والرجم خزي، ومن أمر الله برجمه فقد أخزاه، ومن أخزاه فقد أبعد، ومن أبعد فليس لأحد أن يقربه...»^(٣٢).

انتقد الشيخ التستري هذا الجواب الذي نسب إلى الإمام العسكري^(٣٣) من عدة

وجوه:

الأول: لم يقل أحد بأن الفاحشة التي تحدثت عنها الآية الأولى من سورة الطلاق هي السحق، بل أجمعت جميع التفاسير على أن المراد بالفاحشة في الآية هي الزنا، أو ما يؤدي إلى إلحاق الأذى بأسرة الزوج^(٣٤).

الثاني: اعتبرت الرواية السحق أعظم درجة من الزنا، بينما أجمع علماء الإمامية على أن حد الزنا أعظم من حد السحق، فحد السحق الجلد إن كانت المرتكبة محصنة، وهو المشهور^(٣٥).

٢. ما جاء في الرواية من أن سعد بن عبد الله لما تشرف بالدخول على الإمام العسكري كان ولده - الحجة^(٣٦) - جالساً في حضنه: «وكان على فخذه الأيمن غلام يناسب المشتري في الخلقة والمنظر...، وبين يدي مولانا رمانة ذهبية تلمع بدائع نقوشها بين غرائب الفصوص المركبة منها، قد كان أهداها إليه بعض رؤساء أهل البصرة، ويده قلم إذا أراد أن يسطر به على البياض شيئاً قبض الغلام على أصابعه، فكان مولانا يدحرج الرمانة بين يده ويشغله بردها كي لا يصد عنه كتابة ما أراد...»^(٣٧).

دراسة لمتن رواية

أ. إن إحدى علامات الإمام أنه لا يلعب ولا يلهو. فقد روى صفوان الجمال عن الإمام

● منهجية كتاب «الأخبار الدخيلة»: مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية... / القسم الثاني

الصادق عليه السلام، في ما يخص بعض صفات الإمام: «الإمام لا يلهو، ولا يشغل وقته باللعب والمرح»، في حين وجدت رواية أن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، وقد كان طفلاً، قد أخذ بعنزة مكية، وكان يقول لها: «اسجدي لربك»، فأخذه الإمام الصادق عليه السلام، وضمه إلى صدره، وقال: «بأبي وأمي مَنْ لا يلهو ولا يلعب»^(٣٤). وفي رواية أخرى: إنه بعد شهادة الإمام الرضا عليه السلام أتى جمع من الناس، كان من بينهم علي بن حسان الواسطي، أرادوا بزيارتهم امتحان الإمام، وكان الواسطي قد أحضر معه ألعاباً فضيئة قدّمها هدية للإمام الجواد عليه السلام، وكان طفلاً، يقول الواسطي نفسه: إن الإمام غضب لذلك أشد الغضب، وأخذ يقلب تلك الألعاب يميناً وشمالاً، وقال: «إن الله لم يخلقنا لهذا»، وقد ألححت عليه في طلب العفو والسماح كثيراً، وما فارقته إلا بعد أن عفا عني وسامحني، فقام وأغلق بابه، فأخذت تلك الألعاب ورحلت»^(٣٥).

ب - قد ورد في الرواية: «أن الحجة عليه السلام كان يلعب بأصابع أبيه، فكان يمنعه بذلك من الكتابة». وهذا القول غير مقبول في حق خاتم الأوصياء، ولا يجوز نسبته إليه.
ج - يظهر من هذه الرواية أن الإمام العسكري عليه السلام قد جعل لعبة ابنه كرة ذهبية مرصعة بالجواهر والأحجار الكريمة، في حين أن سيرة الأئمة الأطهار أنهم لم يكونوا أهل الدنيا، ولا ممن يعيشون حياة الترف والغنى، فكيف يعقل أن تكون لعبه من ذلك النوع وبذلك القيمة؟^(٣٦).

نعم، تحمل الرواية بعض الكلام الصحيح، كالكلام الذي نسبته الرواية إلى الإمام في إجابته عن سؤال سعد بن عبد الله في علة عدم قدرة الأمة على اختيار إمامها، فيقول العلامة المستري: إن ما ادّعي أنه جواب المعصوم كلام حق، ولا يتنافى مع كون الرواية موضوعة ومكذوبة؛ لأنّ الوضّاعين كثيراً ما يذهبون إلى خلط الحق بالباطل، حتى يجدوا لكذبهم مستتراً^(٣٧).

دراسة سند الرواية

كان سند الرواية بالشكل التالي: «حدثنا محمد بن علي بن محمد بن حاتم النوفلي، المعروف بالكرماني، قال: حدثنا أبو العباس أحمد بن عيسى الوشاء البغدادي، قال: ثنا أحمد بن طاهر القمي، قال: ثنا محمد بن بحر بن سهل الشيباني، قال: ثنا أحمد

الإجتهد والتجديد - العدد الثامن عشر، السنة الخامسة، ربيع ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

وسند الرواية مشوب بالعديد من العلل. فقد كان من بين روايتها مجهولون^(٣٩)، ومهملون^(٤٠)، روى عن سعد بن عبد الله القمي. كما أن جُلَّ كتب الرجال، كما في مشيخة الصدوق، تجعل الواسطة بين سعد بن عبد الله والصدوق اثنين لا ثالث لهما؛ إما أباه (أبو الصدوق)؛ أو أستاذه محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، بينما كانت الواسطة في هذه الرواية عبارة عن خمسة أشخاص، وهو خلافٌ للمحرز^(٤١).

ومن الأدلة الأخرى على أن الرواية موضوعة ذكرها لوفاء أحمد بن إسحاق في حياة الإمام العسكري^{عليه السلام}، بينما الصحيح والمتفق عليه - بلا خلاف - أن أحمد بن إسحاق قد عاش بعد الإمام العسكري^{عليه السلام}، وكان من أصحاب الإمام الحجة^{عليه السلام}.

فقد ذكر الشيخ الطوسي في كتابه «الغيبة» أنه في زمن السفراء - زمن الغيبة الصغرى - كان جمعٌ من الثقات، وكانوا يتلقون بواسطة السفراء توقيعات من الحجة^{عليه السلام}، وكان من بينهم أحمد بن إسحاق، وكان من الثقات^(٤٢).

وكتب ابن طاووس في كتابه «ربيع الشيعة» يقول: أحمد بن إسحاق من السفراء، ومن أبواب الحجة^{عليه السلام} المشهورين^(٤٣).

٢. من بين الروايات التي يدعى فيها رؤية الإمام الحجة^{عليه السلام} وملاقاته: ما جاء في كتاب «كمال الدين»^(٤٤)، تحت عنوان «باب من شاهد القائم»، ح ٢٣، والتي يدعى فيها أن علي بن إبراهيم بن مهزيار قد تشرف بقاء الإمام ورؤيته^(٤٥).

أدلة كذب الرواية وأنها ضمن الروايات الموضوعة

١. لم تذكر كتب الرجال شخصاً باسم علي بن إبراهيم بن مهزيار، ولم ترد أية رواية عنه^(٤٦).

وقد كتب الأستاذ غفاري في هذا الصدد: «لا يوجد في كتب الرجال أية إشارة إلى علي بن إبراهيم بن مهزيار، وإنما أشارت كتب الرجال وتحدثت عن «أبي الحسن علي بن مهزيار»، وأخيه «أبي إسحاق إبراهيم بن مهزيار»، وأولادهما. وكلا الرجلين كان اسمهما محمد، وليس علياً^(٤٧).

وقد ذكر الطوسي نفس الرواية في «كتاب الغيبة»، ولكن بطريق آخر: «أخبرنا

● منهجية كتاب «الأخبار الدخيلة»: مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية ... / القسم الثاني

جماعة...، عن علي بن الحسين، عن رجل - ذكر أنه من أهل قزوين لم يذكر اسمه، قال: دخلت على علي بن إبراهيم بن مهزيار الأهوازي فسألته عن آل أبي محمد عليه السلام، فقال: «...»^(٤٨).

ويلاحظ هنا أن أحد الرواة في سلسلة سند الرواية مجهول، فقد أشير إليه بأنه من أهل قزوين، بدون ذكر اسمه أو ما يعرفه.

٢. ذكرت الرواية أخاً للإمام المهدي عليه السلام باسم موسى، مع أن الإمامية متفقون على أن الإمام العسكري لم يكن له ولد سوى الإمام المهدي عليه السلام، حيث جاء في الرواية أن علي بن إبراهيم بن مهزيار (الموهوم) التقى، وهو بمكة، شخصاً كان الواسطة بينه وبين الإمام، فسأله: «أتعرف الصريحين؟ قلت: نعم، فقال: ما اسمهما؟ قلت: محمد وموسى»^(٤٩).

وقد أشار الشيخ الطوسي إلى أنه لا يوجد شيء يشير إلى وجود أخ للحجة بهذا الاسم. والعجيب في الأمر هو وجود رواية تشبه الأولى من حيث المضمون لإبراهيم بن مهزيار، يقول فيها: «قدمت المدينة، وأخذت في البحث عن آل الرسول الأكرم عليه السلام، ولم أعر على بغيتي، فرحلت إلى مكة، فالتقيت بشاب سألته: هل لك من خبر عن أحوال أهل بيت النبي عليه السلام، فأجاب: وأيم الله، إني لأعرف النور الذي بجبين محمد وموسى ابني مولاي الحسن بن علي - يريد ابني الإمام العسكري، كما تدعي الرواية -، وإني رسولهما إليك؛ لأطلعك على أنبأتهما، وإذا أردت التشرف بلقائهما، وتكحيل ناظريك بترية مقدمهما، فالحق بي إلى الطائف»^(٥٠).

وقد أشكل الأستاذ الغفاري على هذه الرواية بأن زمن حياة إبراهيم بن مهزيار كان قبل زمن الإمام المهدي عليه السلام^(٥١).

٣. تقول الرواية: إن علي بن إبراهيم بن مهزيار قد تعب من البحث عن أثر للإمام الحجة عليه السلام، والحال أن الحجة في زمن الغيبة الصغرى كان له نواب يعرفهم شيعة آل محمد، وعن طرقهم يتصلون به عليه السلام، فكيف للراوي أن يقول: إنه بحث عنه ولم يجد له أثراً إلا بعد مشقة وتعب؟^(٥٢).

نوعية الروايات الموضوعية التي تتحدث عن الإمام المهدي عليه السلام

١. الروايات التي تتحدث عن قرب ظهور عليه السلام: فقد ثبت، وبطرق متواترة ومتصلة

الإجتهد والتجديد - العدد الثامن عشر، السنة الخامسة، ربيع ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ ٣٣٧

الإسناد، أنه سلام الله عليه قال: «كذب الوقّاتون»^(٥٣). إذا فالروايات التي يتحدث فيها أصحابها عن قرب ظهوره، وأن هذا الزمن أو ذاك هو زمن ظهوره، كلّها روايات موضوعة وكذب.

٢. الروايات التي يدعي فيها أصحابها لقاء أو رؤية الإمام بعد وفاة آخر السفراء السمری، ودخول الإمام في غيبته الكبرى. وقد صرح عليه السلام بنفسه أن مدّعي رؤيته في زمن الغيبة الكبرى كذابون ووضّاعون: «بسم الله الرحمن الرحيم، يا علي بن محمد السمری، أعظم الله أجر إخوانك فيك، ... فاجمع أمرك، ولا توص إلى أحد فيقوم مقامك بعد وفاتك، فقد وقعت الغيبة التامة، فلا ظهور إلا بإذن الله تعالى ذكره، وذلك بعد طول الأمد وقسوة القلب وامتلاء الأرض جوراً، وسيأتي لشيعتي من يدّعي المشاهدة، ألا فمَنْ ادّعى المشاهدة قبل خروج السفیاني، والصيحة، فهو كذاب مفتر»^(٥٤).

الفصل الثاني: الروايات التي نسبت كذباً تفسيراً إلى الإمام الحسن

العسكري عليه السلام:

والأدلة على أن تلك الروايات موضوعة:

١. ما شهد به الناقد والمحقق الكبير، خريّت^(٥٥) هذا الفن، أحمد بن الحسن الفضائري، أستاذ النجاشي الرجالي الكبير، حيث يقول: «لقد نقل ابن بابويه عن محمد بن أبي القاسم تفسيراً نسب إلى الإمام العسكري عليه السلام. ومحمد بن القاسم ضعيف وكذاب، وقد رواه عن شخصين مجهولين لدى علماء الرجال والحديث: يوسف بن محمد بن زياد؛ وعلي بن محمد بن يسار»^(٥٦).

ويعرف العلامة التستري المقصود بالراوي «المجهول الحال» قائلاً: «المراد بالمجهول الحال الذي لم يعرف حاله بلحاظ الضعف والقوة.

وكثيراً ما يجرح علماء الرجال ويطعنون في الراوي المجهول، وكون اسمه ونسبه، أو كون اسمه، قد ذكر في روايات أخرى لا يتنافى مع كونه مجهولاً»^(٥٧).

فبعد الحسن بن الوليد - شيخ الصدوق - لا يُعرف أحدٌ أعلى مرتبة في علم الجرح والتعديل من ابن الفضائري، بل اعتبر هذا الأخير أعظم من ابن الوليد.

فقد تتبعت كل من جرحهم ابن الوليد وطعن فيهم، واحداً واحداً، فوجدتهم كما قال، سواء أكان من طعن فيه راوية أو كتاباً. فمثلاً: لقد طعن في كتاب «سليم بن

● منهجية كتاب «الأخبار الدخيلة»: مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية... / القسم الثاني

قيس»، وتفسير «محمد بن قاسم الإسترأبادي»، والذي نسبته إلى الإمام العسكري عليه السلام، وكتابي علي بن أحمد الكوفي والحسن بن عباس بن حريش، فوجدت أن كل واحد قد تضمن كتابه منكرات متعددة، باستثناء التفسير المنسوب إلى الإمام، الذي شمل منكرات قليلة. فبعد أن وقع كتاب علي بن أحمد الكوفي «الاستغاثة» بيدي وجدته يرد العديد من المسائل التي وقع عليها الإجماع، واعتبرها من المنكرات. وقد أورد الكليني في كتابه «الكافي»، ضمن باب «شأن إنا أنزلناه»، روايات عن ابن حريش، وهي تخالف المعنى والمفاهيم الحقيقية والمعارفة. وهذه إحدى العلامات التي تشير إلى الوضع والكذب. ومن هذا القبيل: مَنْ رَدَّهم وطعن فيهم ابن الغضائري، وتفوح منهم رائحة الوضع والكذب، وتتعارض أقوالهم والمستوى العلمي والمعرفي الرياني لأئمة أهل البيت عليهم السلام، ويتعارض مع مقامهم كأئمة معصومين، وكون معارفهم وعلومهم تكوينية، لا تحصيلية، فتحتمل الخطأ والوهم^(٥٨).

وقد امتدح العديد من الأعلام ابن الغضائري. وعلى سبيل الإشارة نجد أنياقوت الحموي قد كتب يقول في شأن ابن الغضائري: «أديب فاضل، عالم حاذق، وخطه من الجودة بحيث لا يفرق بينه وبين خط أبي عبد الله بن مقله»^(٥٩).

وقد امتدح الشيخ الطوسي ابن الغضائري في مقدمة «الفهرست»، وتحدث عن إبداعاته التي قلَّ نظيرها، وقد خَلَفَ نفائس ضُمَّتْ من مصنفات وأصول المذهب الشيعي ما لا نظير له^(٦٠).

إذاً ابن الغضائري (٤٢٥هـ) هو من عظماء علماء الشيعة، ومن أجلاء محققيها، وهو تلميذ لأبيه الحسين بن عبيد الله (٤١١هـ)، وشريك النجاشي (٤٥٠هـ) في البحث والتخريج. اعتبر علماء الرجال كتبه من المنايع الرئيسية في علم الرجال، وقد نقل عنه كل من العلامة الحلي في كتابه «خلاصة الأقوال»، وابن داوود في «الرجال». ونقل ابن طاووس (٦٧٣هـ) عنه كثيراً في كتابه «حل الإشكال»، بل لقد أدرج جلّ كتاب الغضائري «الجرح» ضمن كتابه ذاك؛ حفظاً له من الضياع؛ لأهميته^(٦١).

لم يكتفِ ابن الغضائري بتأليف كتابيّه حول أصول ومصنّفات الشيعة، بل بادر إلى تأليف كتاب خصّه بالممدوحين والمذمومين، وقد حظي النجاشي بالكتب الأربعة، إلى جانب كتاب «وفيات الرجال»، بعد وفاة ابن الغضائري وانتقاله إلى رحمة ربه^(٦٢).

الإجتهد والتجديد - العدد الثامن عشر، السنة الخامسة، ربيع ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

ولن نبالغ إذا قلنا بأن كتب ابن الغضائري من أهم المصادر التي استند عليها النجاشي في تأليفه لكتاب «الفهرست»، الذي عد من أعظم وأهم كتب الرجال لدى الإمامية.

٢. إن البحث في روايات التفسير الذي نسب إلى الإمام العسكري عليه السلام يظهر بشكل واضح بطلان وعدم صحة العديد منها، وأنها موضوعة ومكذوبة على الإمام عليه السلام. بعد أن أعطى العلامة التستري أمثلة من ذلك التفسير، وأخضعها للجرح والتعديل، أضاف قائلاً: «إن ما أعطيناه من الأمثلة من ذلك الكتاب المزعوم ليس إلا نقطة من بحر، وإلا فإني أخضعت جلّ رواياته للجرح والتعديل، فلم أجد إلا القلة القليلة قد سلمت من الطعن، بل عد السليم فيه نادراً»^(٦٣).

٣. إن الحقائق الإلهية والمعجزات السماوية التي أتى بها الأنبياء والرسل، وخاصة التي نزلت على خاتمهم وجرت على يديه الشريفتين، حجة على الخلائق، وأصل لكل شيء، فلم تكن لغرض تعجيز الجاهل والمنكرين أو المخالفين، بل هي وسيلة من جهة أخرى لعرض كل شيء عليها؛ لمعرفة صحته من سقمه. كما أنها وسيلة لمعرفة صحة الروايات، وردّ دخیلها والمكذوب منها^(٦٤). ولكن - للأسف الشديد - فقد حوى هذا التفسير - الذي نسب إلى الإمام العسكري - ما يخالف تلك الأصول، وراح يتحدث عن معجزات وهمية، نسبها زوراً إلى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وإلى علي عليه السلام والأئمة الأطهار من بعده^(٦٥).

٤. لو كان هذا التفسير صحيحاً لكان علي بن إبراهيم القمي ومحمد بن مسعود العياشي، اللذان كانا معاصرين للإمام العسكري عليه السلام، أولى الناس بنقله كله، أو جزء منه، وهو ما لم يحصل، ولكان محمد بن عباس بن مروان^(٦٦)، الذي قرب زمانه من زمن الإمام العسكري، أولى بنقل شيء منه، والواقع أن تفاسير هؤلاء كلهم لم تحمل، ولو القسط اليسير من ذلك التفسير المزعوم، ولم تُشِرْ إليه من قريب أو من بعيد.

وجواباً عن إشكال مَنْ ادّعى أن الشيخ الصدوق، وهو من كبار علماء الحديث والرجال، قد نقل منه، واعتمد عليه في بعض كتبه، نقول:

أولاً: إن الشيخ الصدوق وأمثاله لا يعتبر حجة في ما صح وثبت كذبه بشكل واضح وصريح.

ثانياً: قد وصل إلينا طعن وتكذيب ابن الغضائري له، الذي هو من فحول الفن،

وأعظمهم مرتبة، فلم تُعد المسألة مجرد شك.

ثالثاً: ما نقله الشيخ الصدوق في كتبه عنه، ولم يكن باطلاً ولا منكراً، يحتمل أن الصدوق قد نقلها من كتب أخرى غير ذلك التفسير. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الشيخ الطبرسي في كتاب «الاحتجاج»^(٦٧).

٥. إن نسبة المعجزات إلى النبي الأكرم ﷺ وإلى علي أمير المؤمنين عليه السلام أمر قرآني وحقيقة تاريخية. ولكن الذهاب في هذا المسار لم يكن ليشفع لهذا التفسير، فتبرأ ساحته من الوضع والكذب^(٦٨)، بل إن الكتاب إعلان واضح للتجاوز والغلو، وتجاوز صارخ لحدود الواقع، وتفوق منه رائحة الغلو والانحراف^(٦٩).

٦. يظهر أن الشيخ الصدوق قد عمد إلى النقل من ذلك التفسير الموضوع بعد وفاة شيخه وأستاذه ابن الوليد، وإلا لو كان حياً لأشار عليه بتبنياته وتصحيحاته، وكثيراً ما اتبع الصدوق إشارات أستاذه في العديد من المواقع^(٧٠). فمن الأمثلة على ذلك: ما جاء في كتاب «من لا يحضره الفقيه»، باب الصوم، في رواية عن صوم يوم الغدير: «وأما خبر صلاة يوم غدير خم والثواب المذكور فيه لمن صامه فإن شيخنا محمد بن الحسن عليه السلام لا يصححه، ويقول: إنه من طرق محمد بن موسى الهمداني، وكان كذاباً غير ثقة، وكل ما لم يصححه ذلك الشيخ فلا يصححه، ولم يحكم بصحته من الأخبار، فهو عندنا متروك غير صحيح»^(٧١).

وقد عدل ابن الوليد عن النقل عن أساتذته سعد والصفار لاحتواء رواياتهم على الغريب^(٧٢) فقط، وليس المنكرات، فكيف سيكون الحال بالنسبة لهذا التفسير المملوء بالروايات المنكرة؟!

ومن الأمثلة على دقة ابن الوليد في ما يخص الروايات، واتباع الصدوق له في إرشاداته وتوجيهاته، ما ورد في هامش اسم محمد بن أحمد بن يحيى في كتاب «رجال النجاشي»، حيث أورد سنداً جميلاً ومهماً ذكر فيه ما عدل عنه ابن الوليد من روايات أحمد بن محمد بن يحيى، وكيف أن الصدوق لم يخرج عن رأي أستاذه، بل كان تابعاً له بشكل تام: «وكان محمد بن الحسن بن الوليد يستثني من رواية محمد بن أحمد بن يحيى: ما رواه عن محمد بن موسى الهمداني، وما رواه عن رجل، أو يقول بعض أصحابنا أوعن محمد بن يحيى المعاذي، أو عن أبي عبد الله الرازي الجاموراني، أو عن أبي عبد

اللّه السيارى، أو عن يوسف بن السخت، أو عن أبي وهب بن منبه، أو عن أبي علي النيشابورى (النيسابورى)، أو أبي يحيى الواسطى، أو عن محمد بن علي أبي سمينه، أو يقول في حديث، أو كتاب لم أره، أو عن سهل بن زياد الآدمى، أو عن محمد بن عيسى بن عبيد بإسناد منقطع، أو عن أحمد بن هلال، أو محمد بن علي الهمدانى، أو عبد الله بن محمد الشامى، أو عبد الله بن أحمد الرازى، أو أحمد بن الحسين بن سعيد، أو أحمد بن بشير الرقى، أو عن محمد بن هارون، أو عن مموه بن معروف، أو عن محمد بن عبد الله بن مهران، أو ما ينفرد (ينفرد) به الحسن بن الحسين اللؤلؤى، أو ما يرويه عن جعفر بن محمد بن مالك، أو يوسف بن الحارث، أو عبد الله بن محمد الدمشقى^(٧٣).

وفي ما يخص المتن المتقدم نجد أبا العباس بن نوح يقول: «شيخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد في كل الثمانية والعشرين مورداً لم يخطئ، وأصاب الصواب، وقد اقتدى به فيها تلميذه أبو جعفر بابويه (الشيخ الصدوق)، إلا في مورد واحد، في ما يخص محمد بن عيسى بن عبيد، فلا نعرف ما دفع بابن الوليد إلى عدم استحسانه، وقد جعله موضع الشك، بينما عدالة ووثاقة محمد بن عيسى ظاهرة، وليست بالأمر الخفى»^(٧٤).

ولم يكن أبو العباس بن نوح وحده من تحدث عن وثاقة وعدالة محمد بن عيسى، بل نجد النجاشي هو الآخر، في حاشية محمد بن عيسى بن عبيد بن يقطين بن موسى، مولى أسد بن خزيمه، أبو جعفر، يؤثقه ويمدحه تحت عناوين ومسميات مختلفة، كقوله: جليل في أصحابنا، ثقة، عين، كثير الرواية، وحسن التصانيف، وقد روى عن الإمام جعفر الثاني. الإمام الجواد عليه السلام - مكاتبة ومشافهة^(٧٥).

يعتبر كلام ابن الوليد في عرف علماء الرجال مدحاً أو تعديلاً لمكانة محمد بن عيسى في مجال الرواية. لكن الشيخ الطوسي في «الرجال» و«الفهرست» قد تحدث عن الرجل بشكل آخر، حيث قال: «محمد بن عيسى بن عبيد بن يقطين، ضعيف. وقد استتاه ابن بابويه من بين جميع رواة «نادر الحكمة»، وقال عنه: ما اختص بنقله وروايته، دون غيره من الرواة، لا نقله ولا نرويه عنه»، كما أضاف: «إنه من الغلاة»^(٧٦).

أما في «الرجال» فإن الشيخ الطوسي قد ذكره في أربعة مواضع: أولاً: ضمن أصحاب الإمام الرضا عليه السلام؛ وثانياً: ضمن أصحاب الإمامين العسكريين، وأخيراً: ضمن من لم يرووا عن الإمام. وضعفه في موضعين اثنين: مرة بذكر كلام الشيخ القمي فيه؛

وفي الثانية بدون ذكر أي قيد^(٧٧).

مما تقدم يظهر أن الشيخ الطوسي في كلا الكتابين قد قال بدم وجرح محمد بن عيسى بن يقطين بشكل واضح وصريح. كما يلاحظ أنه كلما ورد في أحد الرواة ذم ومدح فإن أحد الوصفين يعارض الآخر مما يجعل الراوي أخيراً بدون أي وصف، ويدخله ضمن لائحة مجهولي الحال، وهذا يعني بالتبع عدم الإقرار بروايته وعدم اعتبارها^(٧٨).

وينتج عن هذا أن الشيخ الصدوق لا يصح منه الخروج عن آراء أستاذه في بعض الرواة، أو أن تكون له استثناءات على استثناءاته، وخصوصاً أن النجاشي في مدحه لمحمد بن عيسى في الحاشية، عند التعرض لحاله، ذكر رواية للشيخ الصدوق يقول فيها «بعدم اعتبار أستاذه ابن الوليد لبعض ما نقله محمد بن عيسى، وأنه قد اطلع غيره على ذلك»^(٧٩)، وأضاف: «إن بعض علماء الجرح والتعديل لم يقبلوا رأي ابن الوليد، وساروا في طريق مدحه»، مما يعني أن قول أبي العباس بن نوح بن الشيخ الصدوق قد خالف أستاذه في بعض الرواة لا واقعية له. وحتى لو فرضنا، ولو بقدر ضئيل، أن الصدوق قد اعتبر محمد بن عيسى، خلافاً لرأي أستاذه، فإن هذا عيب في حق الصدوق؛ لأنه يكون بذلك قد نقد كلامه حين قال: «كل رواية - وكل راوٍ - لم تعتبر صحيحة ومعتبرة عند ابن الوليد فإنها عندي غير صحيحة، ومتروكة كذلك».

نظرة أخيرة إلى التفسير الذي نسب إلى الإمام العسكري^{عليه السلام}

في هذه النقطة لن نتكلم عن مؤلفه، ولا عن التفسير، بل سننظر إلى محتوى التفسير أي ما جاء في هذا التفسير. فنرى أن التفسير يحمل آراء وتقاسير يصح نسبتها إلى الإمام المعصوم؛ بلحاظ كونها لا تتنافى وأصول المذهب من جهة، ومن جهة أخرى تتوافق والقرآن، والسنة، والعقل. وكذلك توجد فيه أمور ومطالب إذا أخضعناها للتأويل ووجهناها بشكل أو بآخر تصبح موافقة لأصول ومباني المذهب الاثني عشري. لكن - وللأسف - توجد فيه مطالب تتنافى وعلم وعصمة الإمام، بل إنه لا يمكن نسبتها حتى لفرد مؤمن إمامي بسيط له اعتقاد بأصول مذهبه.

وما دام الإمام حجة الله على عباده فلا يمكن أن يصدر منه ما يخالف الأصول، ويتناقض مع أساسيات وثوابت القرآن والسنة، أو يخالف العقل. وإذا وجد ما ينسب إلى

الإمام من هذا القبيل فلا يجوز روايته ونقله بين الناس، ولو في مقام الاحتجاج، إلا إذا أحرز الراوي أو الناقل أن هذا الكلام الذي ينسب إلى الإمام المعصوم قد صدر عنه على سبيل التقية، وإذا لم يثبت أنه صدر منه تقية فإنه يعتبر كذباً وافترافاً على مقام العصمة. ولعل هذا ما جعل ابن الغضائري وآخرين يذمون مؤلفه، ويضعفونه، ويعتبرون التفسير جزءاً من الموضوعات، رغم أن المتأخرين - بعد القرن العاشر - قد أولوا هذا التفسير عناية خاصة؛ لما يحمل من ذكر فضائل أهل البيت عليه السلام، وما حوى من الطعون في المخالفين.

وهناك مسألة أخرى، وهي أن الشيخ الصدوق، في كتابه «الأمالي»، كلما أتى على ذكر هذا التفسير يسرد سنده بهذا الشكل: «محمد بن أبي القاسم، عن يوسف بن محمد بن زياد وعلي بن محمد بن يسار، عن أبويهما، عن الإمام العسكري عليه السلام، عن أبيه أبي الحسن الثالث عليه السلام». ويختلف هذا الإسناد عن ما أشرنا إليه في البداية حين تحدثنا عن سند رواية هذا التفسير وذكرنا أن من رَوَوْه عن الإمام هم من تبقى لديه من الأولاد، وليس أبوا يوسف بن زياد وعلي بن محمد بن يسار، كما ذكر الصدوق، وهذه إحدى علامات الخلط والضعف في الرواية، أو في الحد الأدنى تعني أن النسخة التي نقل عنها الشيخ الصدوق هي غير النسخة التي عندنا اليوم ^(٨٠).

نسب ابن الغضائري هذا التفسير إلى أبي الحسن الثالث - الإمام الهادي عليه السلام -، بينما الكتاب الموجود لدينا ينسب إلى الإمام الحسن بن علي العسكري عليه السلام. وقد رأينا أن الصدوق وآخرين قد نسبوه إلى الإمام العسكري عليه السلام، ولربما يكون منشأ اختلاف ابن الغضائري عائداً إلى اشتراك اسم العسكري بين الإمام الهادي والإمام الحادي عشر عليه السلام ^(٨١).

وثمة نقطة أخيرة نذكرها هنا عن ابن الغضائري، وهي قوله في التفسير الذي نسب إلى الإمام العسكري: «هذا التفسير أنشأه سهل الديباجي، وأخذه ضمن روايات منكورة عن أبيه». منكرة عن أبيه.

وقد رد هذا الرأي بالقول: «إن هذا الكلام لا يستند إلى أساس علمي؛ لأن سهل الديباجي لا يوجد ضمن سلسلة رواية هذا التفسير. ولربما يكون ذكر سهل في كلام ابن الغضائري مجرد تحريف من الناسخين ^(٨٢)».

- يتبع -

الموامش

- (١) مستدرک الأخبار الدخيلة: ١٦٦.
- (٢) المصدر نفسه: ١٣٠.
- (٣) المصدر نفسه: ١٤٣.
- (٤) المصدر نفسه: ١٥٢.
- (٥) المصدر نفسه: ١٥٣ - ١٥٤.
- (٦) مستدرک الأخبار الدخيلة: ١٦١؛ من لا يحضره الفقيه ١: ٦٠، ح ٣.
- (٧) الطوسي، الفهرست: ١٠٧، طبعة جامعة مشهد.
- (٨) الأخبار الدخيلة: ٦٣ - ٦٤؛ الاستبصار ٣: ٦٥ (باب الأجر على تعليم القرآن)، تحقيق: حسن موسوي خراسان، الطبعة الثالثة، طهران، نشر الإسلامية، ١٣٩٠هـ؛ التهذيب ٨: ٤٤؛ قاموس الرجال ١٦: ٦٢٨؛ من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٧، ١٣٣ (شرح مشيخة الفقيه).
- (٩) معجم رجال الحديث ٢١: ١٠٢.
- (١٠) انظر: فهرست أسماء مصنفی الشيعة (رجال النجاشي): ٤٢١، الرقم ١١٢٩، تحقيق: موسى شبيري الزنجاني (الطبعة الخامسة، قم، الناشر: منشورات إسلامي، ١٤١٦هـ): «أبو الجوزاء التميمي، صحيح الحديث، له كتاب النوادر».
- (١١) محمد بن يحيى، عن أبي جعفر، عن أبي الجوزاء، عن الحسين بن علوان، عن عمرو بن خالد، عن زيد بن علي، عن آبائه، عن علي عليه السلام قال: حرم رسول الله ﷺ يوم خيبر لحوم الحمر الأهلية ونكاح المتعة. وقد كتب الشيخ الطوسي بعد ذكره لهذه الرواية: إن هذه الرواية من باب التقية، وتتوافق ومنهج المخالفين، وكل من سمعها يعرف أن سيرة أئمتنا في تحليل زواج المتعة وإباحته (تهذيب الأحكام ٧: ٢٥١، ح ١٠٨٥).
- (١٢) الأخبار الدخيلة: ٦٤؛ رجال النجاشي: ٤٥٩، الرقم ١٢٥٢؛ تهذيب الأحكام ٨: ٣١٠، ح ١١٥١.
- (١٣) المصدر نفسه: ٤٠٧، الرقم ١٠٨٢؛ رجال الطوسي: ٣٤٣، الرقم ٦ و ٥١؛ الصدوق، الخصال، تصحيح: علي أكبر غفاري، طهران، منشورات الصدوق، ١٣٨٩هـ.
- (١٤) المصدر نفسه: ٧٠؛ ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، الباء والتاء، دار إحياء التراث العربي.
- (١٥) المصدر نفسه: ابن النديم، كتاب الفهرست: ٢٤٧ (الباء والجيم)، حققه: رضا التجديد، الطبعة الثالثة، دار المسيرة، ١٩٨٨م؛ الطوسي، الفهرست: ٢٣٩؛ رجال النجاشي: ٣٩٤، الرقم ١٠٥٥؛ رجال الطوسي: ٤٤٥، الرقم ٦٣٢٩.
- (١٦) مستدرک الأخبار الدخيلة: ١٦٦ - ١٦٧؛ المامقاني، تلخيص مقباس الهداية: ٢٤٧ - ٢٤٨، تحقيق وتلخيص: علي أكبر غفاري، الطبعة الأولى، جامعة الإمام الصادق عليه السلام ١٣٦٩هـ. ش. ويرجع كذلك إلى: من لا يحضره الفقيه ١: ٣٥٨، ح ٧١٩، و ٦: ١١٨، ح ٥٥٩٤، ترجمة: صدر بلاغي - الغفاري، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات الصدوق، ١٣٦٩هـ. ش.

- (١٧) الأخبار الدخيلة: ٧٦؛ الاستبصار ١: ٤٠٠، ح ١٥٢٧، ١: ٣٩٩، ح ١٥٢٤.
- (١٨) مستدرك الأخبار الدخيلة: ١٧٣؛ تهذيب الأحكام ٥: ١٤٠، ح ١٣٦، وقد أتى فيه: بحيال المقام قريباً؛ لكثرة الناس؛ الكافي: ٤: ٤٢٣، ح ٢، وقد أتى فيه: رأيت أبا الحسن موسى عليه السلام... (ما جاء في المتن السابق)، وجاء في الهامش، نقلاً عن مرآة العقول: لعل الإمام عليه السلام؛ بسبب ازدحام الناس؛ لكثرتهم، طاف كذلك، كما جاء في التهذيب، وبسند آخر «لكثرة الناس».
- (١٩) الأخبار الدخيلة: ٦٧، ٧٧؛ الكافي ٩: ١٥؛ التهذيب ٩: ٣٥٨ (باب ميراث الخنثى ومن يشكّل أمره من الناس)، ح ١٢؛ من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٤٠ (ميراث المولود يولد له رأساً). وقد كتب الأستاذ علي غفاري في هامشه: في كل نسخ الكافي، وكذا التهذيب، ذكر قاسم بن محمد الجوهري في السند، والصحيح هو محمد بن القاسم الجوهري، وفقط في سند الصدوق ذكر الاسم الصحيح، أما في الكافي والتهذيب فقد وقع له التحريف.
- (٢٠) مستدرك الأخبار الدخيلة: ٢١٦ - ٢١٧.
- (٢١) الأخبار الدخيلة: ٨٠ - ٨١؛ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٩: ١١، الطبعة الثانية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٢هـ؛ سنن ابن داود ٢: ٥٦٦، ح ٤٤٧٠، رواية أبو هريرة عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله. وفي سنن ابن ماجه قد روت عائشة هذه الرواية، ولكن بعبارة: «إذا زنت الأمة فاجلدوها» (أبو عبد الله بن يزيد القزويني ٢٧٥هـ)، سنن ابن ماجه: ٨٥٧، ح ٢٥٦٦، إسطنبول، ١٤٠١م.
- (٢٢) الأخبار الدخيلة: ٨٦. ووردت هذه العبارة في الخصال: ٤٧٧، ضمن خبر مسند عن سليم بن قيس الهلالي، عن عبد الله جعفر الطيار قال: سمعت عن رسول الله صلى الله عليه وآله: أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، ثم أخي علي بن أبي طالب... فإذا استشهد علي، فالحسن بن علي...، ثم ابنه الحسين، فإذا استشهد فابنه علي بن الحسين الأكبر أولى بالمؤمنين من أنفسهم، ثم ابني محمد بن علي الباقر...
- (٢٣) مستدرك الأخبار الدخيلة: ٢٤٠.
- (٢٤) المصدر نفسه.
- (٢٥) وفي خصوص اسم ابن الحسين الرضيع، والمشهور على ألسنة الناس بعلي الأصغر، ذكر صاحب إقبال الأعمال: السلام على عبد الله بن الحسين، الطفل الرضيع، المرمي الصريع، المتشجّط دماً، المصعد دمه في السماء، المذبوح بالسهم في حجر أبيه، لعن الله راميهِ حرمة بن كاهل الأسدي وذويه» (إقبال الأعمال: ٥٧٤، الطبعة الثانية، طهران، منشورات الإسلامية، ١٣٦٧هـ.ش). وكذلك كانت عبارة ابن طاووس في خصوص علي بن ليلى، المشهور على ألسنة الناس بالأكبر: «السلام عليك يا أبا عبد الله... صلى الله عليك وعلى آبائك وأولادك... وعلى ولدك علي الأصغر الذي فجعت به» (المصدر نفسه: ٥٧٢).
- (٢٦) تهذيب الأحكام ٥: ١١٧؛ الاستبصار ٢: ٢٢٢ - ٢٢٣.
- (٢٧) الصدوق، كمال الدين وتام النعمة: ٤٥٤ - ٤٥٦.
- (٢٨) كنية الإمام الحسن العسكري عليه السلام.

- (٢٩) يشير إلى الآية الأولى من سورة الطلاق: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تَخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مَبِينَةٍ...﴾.
- (٣٠) الأخبار الدخيلة: ٩٢ (المجلد الأول، أي المتن الأصل، وكذلك في المجلدات الثلاثة الأخرى، والذي طبع تحت عنوان «مستدركات»).
- (٣١) يرجع إلى: الطبرسي، مجمع البيان؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، في حاشية سورة الطلاق.
- (٣٢) الأخبار الدخيلة: ٩٨ - ٩٩.
- (٣٣) المصدر نفسه: ٩٠.
- (٣٤) المصدر نفسه: ٩٩؛ ويرجع كذلك إلى: كمال الدين: ٤٥٧؛ الأصول من الكافي ١: ٣١١، ح ١٥٠. وجاء في سند هذه الرواية اسم «معلّى بن محمد البصري»، وهو «مضطرب الحديث والمذهب» (رجال النجاشي: ٤١٨، رقم ١١١٧)؛ ابن الغضائري: «يروي عن الضعفاء» (كمال الدين: ٤٦٧، تحقيق: الأستاذ غفاري).
- (٣٥) المصدر نفسه؛ إثبات الوصية؛ دلائل الإمامة: ٢١٢ - ٢١٣، الطبعة الثانية، قم، نشر الرضوي، ١٣٦٣هـ. ش.
- (٣٦) الأخبار الدخيلة: ٩٩.
- (٣٧) يعني أن الأئمة منتخبون من لدن الله تعالى، ودلت روايات من النبي الأكرم ﷺ على هذا، مما يعني أن لدى الأئمة الاطلاع والعلم الكامل بشؤون الأمة وسياساتها: «لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر... لألقيت حبلها على غاربها» (نهج البلاغة، الخطبة الثالثة).
- (٣٨) الأخبار الدخيلة: ١٠٤؛ كمال الدين: ٤٥٤.
- (٣٩) «لم يرد في كتب الرجال عن عقيدته أو مذهبه شيء، كما لم يرد فيه مدح أو ذم» (دراية الحديث: ٨٨).
- (٤٠) «لم يذكر اسمه ولا أي وصف له في كتب الرجال» (المصدر السابق).
- (٤١) كمال الدين: ٤٥٤ (انظر في الهامش كلاماً للأستاذ غفاري).
- (٤٢) الطوسي، الغيبة: ٤١٧، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١١هـ.
- (٤٣) المصدر نفسه: ٤٦٥؛ الأخبار الدخيلة: ١٠٢.
- (٤٤) الأستاذ غفاري، في محاضراته أمام طلبة دورة الدكتوراه بكلية «تربيت مدرس»، حيث قال: إن اسم الكتاب «كمال الدين وتمام النعمة»، وليس «إكمال الدين وإتمام النعمة».
- (٤٥) الأخبار الدخيلة: ١٠٤ - ١٠٨؛ كمال الدين: ٤٦٥ - ٤٧٠.
- (٤٦) المصدر نفسه: ١٠٧.
- (٤٧) كمال الدين: ٤٦٥ - ٤٦٦، الهامش.
- وفي خصوص «علي بن مهزيار» يرجع إلى: رجال الطوسي: ٣٤٠، الرقم ٥٣٣٦؛ الفهرست: ١٥٢، رقم ٣٧٩، تحقيق: جواد قيومي، الطبعة الأولى، قم، نشر الفقاهة، ١٤١٧هـ، رجال النجاشي:

- ٢٥٣، الرقم ٦٦٤. ويمكن كذلك الرجوع إلى: رجال الطوسي: ٣٧٤، الرقم ٥٥٣٢، و٣٧٣، الرقم ٥٦٣٩؛ رجال النجاشي: ١٦، الرقم ١٧.
- وفي خصوص محمد بن علي بن مهزيار يرجى الرجوع إلى: رجال الطوسي: ٤٠٢، الرقم ٥٨٩٧، وقد ذكره ضمن أصحاب الامام العسكري، دون أن يذكر له وصفاً.
- وأما رجال النجاشي وفهرست الطوسي فلم يأتيا على ذكرهما معاً.
- «تذكر بعض الأحاديث الصحيحة أن إبراهيم بن مهزيار كان وكيلاً للإمام العسكري عليه السلام. وقد توفي إبراهيم بن مهزيار قبل أن يتعرف على الإمام بعد الإمام العسكري، وكان قد أوصى ابنه في وقت وفاته أن يحول أموال الإمام العسكري عليه السلام التي كانت لديه إلى من سينصب خليفة للإمام عليه السلام، فكان أن أوصل ابنه محمد بن مهزيار تلك الأموال إلى الإمام الحجة عليه السلام، كما أمره أبوه» (الأخبار الدخيلة: ١١٨).
- (٤٨) الطوسي، الغيبة: ١٥٩ - ١٦١، طهران، مكتبة نينوى الحديثة، بدون تاريخ.
- (٤٩) كمال الدين: ٤٦٧.
- (٥٠) المصدر نفسه: ٤٤٥ - ٤٥٣.
- (٥١) المصدر نفسه.
- (٥٢) الأخبار الدخيلة: ١٠٨.
- (٥٣) المصدر نفسه: ١٢٦.
- (٥٤) المصدر نفسه: ١٢٦ - ١٢٧.
- أبو الحسن علي بن محمد بن زياد الصهري (السمري) النائب الرابع للإمام الحجة عليه السلام. انتخب بعد الحسين بن روح، وبوفاته انتهى عهد النيابة، وانتهت الغيبة الصغرى، ليدخل الإمام عليه السلام في الغيبة الكبرى، والصهر هو الاسم الصحيح له. وقد قال المسعودي في كتابه «إثبات الوصية»: إنه كان صهراً لوزير، وكل من كان كذلك كان يلقب بالصهر، كما أصبح المتأخرون يلقبون الصهر بـ «داماد» (انظر في هذا الصدد: المصاحب، دائرة المعارف ١: ١٣٣؛ الأخبار الدخيلة: ٦٧ - ٦٩).
- (٥٥) خربت يعني الحاذق الماهر (انظر: تاج العروس: المعجم الوسيط؛ معجم لاروس؛ صحاح الجوهري؛ لسان العرب).
- (٥٦) الأخبار الدخيلة: ١٥٢.
- (٥٧) المصدر نفسه: ٢١٥.
- (٥٨) التستري، قاموس الرجال ١: ٤٤٣.
- (٥٩) ياقوت الحموي، معجم الأدباء ٢: ٢٠٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي؛ قاموس الرجال ١: ٤٤٦؛ كان يضرب المثل بابن مقلة لما عرف به من جمال الخط.
- (٦٠) الفهرست: ٣٢.
- (٦١) دائرة معارف التشيع ١: ٣٥٤ (تم تلخيصه).
- (٦٢) قاموس الرجال ١: ٤٤١ - ٤٤٢.
- (٦٣) الأخبار الدخيلة: ١٥١ - ٢١٢.

- (٦٤) للمثال: انظر: الخوئي، البيان في تفسير القرآن، فصل «إعجاز القرآن».
- (٦٥) الأخبار الدخيلة: ٢١٢.
- (٦٦) رجال الطوسي: ٤٤٣، الرقم ٦٣٢١، باب «من لم يرو عن واحد من الأئمة عليه السلام». وجاء فيه: «محمد بن عباس بن علي بن مروان، المعروف بابن حجام، وكنيته أبو عبد الله، تلعبيري، في سنة ٣٢٨ سمع منه الحديث، وأخذ منه الإجازة في الحديث.
- (٦٧) الأخبار الدخيلة: ٢١٣.
- (٦٨) لقد تم طبع الكتاب بدون أن يذكر أية رواية، ولكن بالرجوع إلى السياق فقد تم إضافة عبارة «موضوع» في الترجمة (الأخبار الدخيلة: ٢١٥، السطر ١٧ - ٢٠).
- (٦٩) الأخبار الدخيلة: ٢١٥.
- (٧٠) لقد استثنى ابن الوليد الكتب التي فيها ضعف، وخصوصاً في سندها، ولم يروها. ومن ذلك كتاب أستاذه الصفار «بصائر الدرجات».
- (٧١) الأخبار الدخيلة: ٢١٨ - ٢١٩؛ من لا يحضره الفقيه ٢: ٤١٠ - ٤١١، باب صوم التطوع وثوابه من الأيام المتفرقة ترجمة: صدر بلاغي ومحمد جواد الغفاري، الطبعة الأولى، طهران، نشر الصدوق، ١٣٦٩هـ. ش.
- محمد بن موسى بن عيسى، أبو جعفر، الهمداني السمان القمي، من الغلاة. وضعفه ابن الوليد، وقال فيه: «كان يضع الحديث». قال عنه ابن الغضائري: «راو ضعيف، وكان ينقل عن الضعفاء، ومن المستحسن أن يذكر روايته كشاهد، ولا تتقل بشكل مستقل ومنفرد، رده القميون، واستثنوا رواياته من نواذر الحكمة. كذلك ابن الوليد رد رواياته، واعتبر روايات كل من زيد الزراد وزيد النرسي من وضع محمد بن موسى، كما أبعد رواياته في نقله لروايات محمد بن أحمد بن يحيى (رجال النجاشي: ٣٣٨، الرقم ٩٠٤، و٣٤٨، الرقم ٩٣٩؛ معجم رجال الحديث ١٧: ٢٨٢ - ٢٨٣، الطبعة الرابعة، قم، مؤسسة نشر آثار الشيعة، ١٣٦٩).
- (٧٢) الغرائب جمع غريب، ومن أقسام الغريب: غريب الإسناد، غريب المتن (انظر دراية الحديث: ٥٢ - ٥٣).
- (٧٣) رجال النجاشي: ٣٤٨، الرقم ٩٣٩.
- (٧٤) المصدر نفسه.
- (٧٥) المصدر نفسه: ٣٣٣، الرقم ٨٩٦.
- (٧٦) الفهرست: ٢١٦، الرقم ٦١١.
- (٧٧) رجال الطوسي: ٣٦٧، الرقم ٥٤٦٤، و٣٩١، الرقم ٥٧٥٨، و٤٠١، الرقم ٥٨٨٥، و٤٤٨، الرقم ٦٣٦١.
- (٧٨) راجع: معجم رجال الحديث ١٧: ٢٨٣.

-
- (٧٩) نقلنا عن الشيخ الطوسي في «الفهرست» عدم اعتبار الشيخ الصدوق للروايات المنفردة لمحمد بن عيسى، وقد بيناه بشكل جد مختصر.
- (٨٠) من لا يحضره الفقيه ٦: ٥١٣ - ٥١٧، ترجمة وشرح: علي أكبر غفاري.
- (٨١) الأخبار الدخيلة: ٢١٣.
- (٨٢) المصدر نفسه: ١٥١؛ معجم رجال الحديث ٨: ٣٣٣.

قسمة الاشتراك

مجلة الاجتهاد والتجديد

مؤسسات	أفراد
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
الهاتف: فاكس:	
مدة الاشتراك: ابتداء من:	
المبلغ: عدد النسخ:	
نقداً إلى: شيك مصرفي:	
التاريخ: التوقيع:	

الاشتراك السنوي

سائر الدول: للأفراد ١٠٠ دولار	للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)
-------------------------------	--

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ل.ل	سوريا ١٥٠ ل.س	الأردن ٢.٥ دينار	الكويت ٣ دينار
العراق ٣٠٠٠ دينار	الإمارات العربية ٣٠ درهماً	البحرين ٣ دينار	قطر ٣٠ ريالاً
السعودية ٣٠ ريالاً	عمان ٣ ريال	اليمن ٤٠٠ ريالاً	مصر ٧ جنيهات
السودان ٢٠٠ دينار	الصومال ١٥٠ شلناً	ليبيا ٥ دنانير	الجزائر ٣٠ ديناراً
تونس ٣ دينار	المغرب ٣٠ درهماً	موريتانيا ٥٠٠ أوقية	تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة
قبرص ٥ جنيهات	أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.		

Al-Egtihad & Attagdeed

Spring 2011 – 1432 / 5st Year – No. 18

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Editor-in-Director:

Mohamad Dohaini

General Director:

Ali Baqer AL-mousa

Responsible Director:

Rabie Sowaidan

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

P.O.Box: 25 \ 327 Beirut – Lebanon

E-mail: info@nosos.net