

الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي
العدد الثاني والعشرون، السنة السادسة، ربيع ٢٠١٢م، ١٤٣٣هـ

□ شروط النشر:

- ◀ ترحب المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفقه الإسلامي وأصوله، وعلم الحديث، والرجال، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- ◀ يشترط في المادة المرسلّة 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 المرسلّة 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 منفصلة 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 دهبيني

المدير العام
علي باقر موسى

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

تنضيد وإخراج
papyrus

تصميم الغلاف
Idea Creation



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

□ وكلاء التوزيع:

◀ لبنان - شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات:
بيروت، المشرفية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله،
ط ٤

① هاتف: ٢٧٧٠٨٨ / ٢٧٧٠٠٧ (+٩٦١١)

ص. ب: ١٨٤ / ٢٥

◀ المغرب - (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع
والنشر والصحافة: الدار البيضاء، ٧٠ نقطة سجلماسة.

◀ مصر - مؤسسة الأهرام: القاهرة، شارع الجلاء.

① هاتف: ٥٧٨٦١٠٠

ص. ب: ١٣ / ٦٨٣

◀ إيران - مكتبة الهاشمي: قم، كذرخان.

① هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (+٩٨٢٥١)

ودفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا.

① هاتف: ٧٧٤٢١٥٥ (+٩٨٢٥١)

◀ البحرين - شركة دار الوسط للنشر والتوزيع.

① هاتف: ١٧٤٨٨٩٩٢ (+٩٧٣)

◀ تونس - دار الزهراء للتوزيع والنشر: تونس العاصمة.

① هاتف: ٠٠٢١٦٩٨٣٤٣٨٢١

□ 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

المحتويات

□ كلمة التحرير

الإمام الخوئي ومآلات النهضة في الاجتهاد وعلم النقد السندي

الشيخ حيدر حب الله ٥

ملف العدد

الفن والغناء في الفقه الإسلامي / ٢

◀ موسيقى القرآن، النظم والجازبية: قراءة في تجويز الموسيقى الهادفة

الشيخ محمد هادي معرفة ١١

◀ الغناء المحرّم: مفهومه، حكمه، وحدوده

الشيخ محمد المؤمن القمي ٢٦

◀ فقه الغناء والموسيقى، دراسة تأصيلية تجديدية في ضوء القرآن والسنة والمقاصد / القسم الأول

د. يحيى رضا جاد ٤٤

◀ الغناء في الفقه الإسلامي، مطالعة في نظرية المحقق الأردبيلي

السيد علي الحسيني ٦٩

◀ التطوّر التاريخي لانبعاث البحث الفقهي حول الغناء والموسيقى

الشيخ رضا مختاري ٨٢

◀ العلامة الشعراني والموقف من الغناء والموسيقى

د. أكبر إيراني القمي ٩٥

◀ الغناء والسماع في فكر شيخ العرفاء محيي الدين ابن عربي

د. أكبر إيراني القمي ١١٠

◀ الموسيقى والغناء، مطالعة في الموقف الشرعي

الشيخ يوسف الصانعي ١٣٥

❑ دراسات

- ◀ المرجعية الدينية والاجتهاد المعاصر، حوار مع العلامة السيد كمال الحيدري
أعدّ الحوار وأجراه: أ. عماد الهلالي ١٦٥
- ◀ إجراء القوانين الجزائية في عصر الغيبة
د. محمد رسول آهنگران / أ. مصطفى مسعوديان ١٩٦
- ◀ الضرائب الإسلامية ودورها في الحدّ من الفقر
د. الشيخ حسن آقا نظري ٢١٠
- ◀ الصداقة بين الجنسين في ضوء القرآن الكريم
الشيخ خالد الغفوري ٢٢٢
- ◀ الاجتهاد، دراسة مقارنة في المفهوم والمصطلح
السيد مهند مصطفى جمال الدين ٢٣٧
- ◀ حقّ الشفعة، قراءة جديدة في شروطه وملاكاته ومعاييرها
أ. مهدي موحدي محب ٢٥٥
- ◀ فقه التجارة، دراسة في ضرورات الوعي الفقهي التجاري
د. علي أكبر أيزدي فرد / د. السيد رضا سليمان زاده نجفي / أ. حسين كاويار ٢٦٩
- ◀ أحكام الشعائر الحسينية / القسم الأول
الشيخ علي دهيني ٢٨٤
- ◀ زراعة الأعضاء، تحليل الأصول الاجتهادية لفتاوى السيد الخامنئي / القسم الثاني
د. الشيخ محمد رحمان ٣٢٤

❑ قراءات

- ◀ فقه الأئمة عليهم السلام، جولة استعراضية في كتاب «فقه الإمام علي عليه السلام»
الشيخ صفاء الدين الخزرجي ٣٤٧

الإمام الخوئي ومآلات النهضة في الاجتهاد وعلم النقد السندي

الشيخ حيدر حب الله

سأحاول في هذه المداخلة البسيطة التركيز على نقطة واحدة، وهي مآلات تجربة السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٤١٣هـ) في المحافل العلمية اليوم، وأترك سائر الجوانب لمجالات أخرى.

أولاً: معالم من مدرسة السيد الخوئي

ليس من شك في أنّ الإمام الخوئي رحمته الله قد أحدث تغييراً في حوزة النجف نفسها قبل أن يترك تأثيراً على حوزة مدينة قم العلمية، فقد امتاز منهجه وتميّزت تجربته بعدة أمور، منها:

١- اعتماده مبدأ الجرأة العلمية المتوازنة، من خلال وضوحه في التوصل إلى النتائج الاجتهادية، وعدم تأثره بالنظريات المشهورة في الفقه الإسلامي. وقد لاحظنا نهجه هذا من خلال أبحاثه الفقهية. وهو منهج كان السيد الخوئي قد وضع مداميكه التحتية في علم أصول الفقه؛ ليكون منهجاً علمياً رصيناً. فقد رفض الإجماع المنقول رفضاً حاسماً. كما ذهب إلى مدركية أو احتمال مدركية أكثر - وربما تمام - الإجماعات المحصّلة، بمعنى أنّ المجمعين استندوا إلى مدرك متوفّر بين أيدينا، ممّا يجعل إجماعهم غير حجّة. وهكذا رفض الخوئي نظرية الشهرة الفتوائية، التي ترى في اشتها فتوى بين الفقهاء مدركاً لصوابها. وبالإجهاز على نظريتي الإجماع والشهرة تمكّن السيد الخوئي من خوض غمار التحليل الاجتهادي الفقهي، متحرراً من هذا الحمل التاريخي الثقيل، ومتجاوزاً تراثاً فقهياً ضخماً. وقد استطاع السيد الخوئي مع هذا التخطّي من نقد عشرات الآراء الفقهية المشهورة في أبحاثه الاجتهادية. وقد تجاوز

الأمر حدّ البحث الاجتهادي إلى مخالفة المشهور في قرابة ثلاثين مسألة على المستوى الفتوائي أيضاً، إلا أنّ جلّ مخالفاته الأخرى للمشهور تمّ تغليفها على مستوى الرسالة العملية بظاهرة الاحتياط الوجوبي.

٢. اتجه الإمام الخوئي ناحية علم الرجال والاهتمام السني اتجاه ملحوظاً مختلفاً عن الحالة العامة في الحوزة العلمية. ونرى اتجاهه هذا قهرياً، بمعنى أنّ نظرياته في أصول الفقه لعبت دوراً في اهتمامه هذا. ويرجع ذلك إلى تبنيّه حجية خبر الثقة، لا الخبر الموثوق، ليجعل المعيار في الحديث الشريف في رجال السند من حيث وثافتهم. وقد دعم نظريته هذه بذهابه إلى نظرية عدم وهن الخبر الصحيح بإعراض المشهور عنه، وعدم جبره بعملهم به، ممّا أنقص فرص تصحيح الروايات أو تضعيفها على أساس معايير مخارجة للسند ورجاله. وهذه النظريات الخمس، وهي: نظرية الوهن، ونظرية الجبر، ونظرية الإجماع المنقول، ونظرية الإجماع المحصل، ونظرية الشهرة الفتوائية، تمثّل عند العلماء المساعد الرئيس لتخطّي معضلات الأسانيد، أو الجمود عندها، بلوغاً إلى آليات أخرى في توثيق النصوص والتعامل معها، أو في الوصول إلى نتائج فقهية اجتهادية مباشرة، كالشهرة الفتوائية.

ولم يقف الحال عند هذه النظريات التي فتحت أمام السيد الخوئي باب علم الرجال والجرح والتعديل على مصراعيه، بل ذهب في اتجاهه النقدي أبعد من ذلك، حيث لوحظ عليه التشدّد في قبول الروايات؛ انطلاقاً من تحفّظه على العديد من النظريات الرجالية التي توثّق الرواة. فقد رفض نظرية أصحاب الإجماع، التي تعني تجاهل البحث في السند الواقع بين واحدٍ منهم، مثل: زرارة، وبين الإمام(عليه السلام)، وبهذا ألزم نفسه بالبحث السني في هذه الدائرة. وكذلك رفض نظرية مراسيل الثلاثة، وهم: ابن أبي عمير، وأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، وصفوان، وهي تعني تصحيح كلّ مراسيل هؤلاء الثلاثة، دون حاجة إلى البحث السني الواقع بينهم وبين الإمام(عليه السلام). كما رفض النظرية التي ترى في توثيقات أو تضعيفات العلماء المتأخّرين، مثل: ابن داود، والعلامة الحلي، اعتباراً. وبهذا زاد من التضيق على نفسه. كما رفض نظرية توثيق تمام أصحاب الصادق(عليه السلام)، اعتماداً على نصّ للشيخ المفيد وغيره؛ ونظرية توثيق كلّ مَنْ كان وكيلاً للإمام(عليه السلام). ومن النظريات الهامة التي رفضها

● الإمام الخوئي ومآلات النهضة في الاجتهاد وعلم النقد السندي

نظرية وثيقة شيخوخة الإجازة؛ إذ يخلق رفضها ضيقاً في أمر الروايات أيضاً؛ إلى جانب نظريات آخر، مثل: تأليف كتاب أو أصل، وكثرة الرواية، وذكر الطريق إلى شخص في كتب المشيخة.

من هنا لاحظنا في اجتهاد السيد الخوئي اهتماماً بالغاً بعلم الرجال، تمثلت قمته بتأليف الموسوعة الرجالية القيمة «معجم رجال الحديث»، وتطبيقاً واسعاً للموضوع السندي في الدراسات الفقهية.

٣. مال السيد الخوئي في اجتهاده الفقهي إلى اللغة العرفية، وهي اللغة التي انتصر لها الأصوليون في مباحث حجية الظهور. لكن ميزة الخوئي أنه كان ذوّاقاً للدلالات العرفية في النصوص على مستوى التطبيق، وقد كانت ثقافته اللغوية العربية جيدة جداً، حتى أنه امتاز بعرض واضح وجليّ للأبحاث العلمية، يتّسم بالاختصار والوضوح، مبتعداً قدر الإمكان عن الخلط بين الأبحاث العقلية الحقيقية والدراسات القانونية الاعتبارية.

ثانياً: تأثيرات مدرسة السيد الخوئي

ربما نستطيع من خلال هذه النقاط أن نطلّ على تأثيرات مدرسة الخوئي في الحوزات العلمية. فقد امتاز الخوئي بتربية أجيال من التلامذة الذين أمسكوا بزمام الأمور وكراسي التدريس في الحوزات العلمية في النجف وقم وغيرها، الأمر الذي ساعد على هيمنة أفكاره ومنهجه الاجتهادي على التفكير الحوزوي في العقود الأخيرة، حيث بتنا نلاحظ معالم منهجه المشار إليها آنفاً متجلية في جيل الفقهاء الكبار في الحوزة العلمية، من حيث الاهتمام بالنقد الحديثي، ومن حيث العمق الذي امتاز به المتأخرون من الفقهاء، ومن حيث النزعة التحقيقية الجديدة.

وفي تقديري فإنّ الحوزة العلمية لم تكن تشهد تطوّر النقد الحديثي والفقهي بالطريقة التي قدّمها السيد الخوئي. فقد كانت تعتمد كثيراً - وبشكل عام - على نظريات الجبر والوهن في حجية الحديث، رغم التحقيقات الرجالية الضخمة التي قدّمها السيد البروجردي رحمته الله. كما لم تكن تشهد داخل المؤسسة الدينية تطويراً

جذرياً في النقد الفقهي، إذا ما استثنينا المحاولات التي قدّمتها مدرسة الإمام الخميني في هذا السياق.

ثالثاً: مدرسة السيد الخوئي، مآلات وتراجعات

لكن الذي يبدو لي أنّ هناك بعض التحوّل الذي قد يجرّ إلى تراجع منهج السيد الخوئي في الحوزة العلميّة تراجعاً نسبياً. فالنزعة النقدية التي يمتاز بها السيد الخوئي في مجال الفقه والحديث تنتمي إلى حقبة الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، وهي الحقبة التي كانت حركة النهضة الشيعية في أوجها فيها، تقوم بنقد الموروث لصالح تحوّل في الوعي الديني، والتأسيس لأنموذج جديد في التدين وفهم الإسلام. وقد حقّقت هذه النهضة منجزات كبيرة بعد انتصار الثورة في إيران، لكنّ تداعيات الحركة الفكرية بعد ذلك - ولا سيّما منذ التسعينيات وإلى اليوم - أثّرت في ظهور حركة نقدية جديدة، أثّرت مخاوف التيار الحوزوي التقليدي والثوري معاً. وقد كانت التيارات النقدية هذه تسعى للاستغلال أو للاستفادة (حسب التقييمات المختلفة في الموضوع) من موروث الحركة النقدية لعلماء كبار، كان منهم السيد الخوئي. ففي مجال الحديث مثلاً تسقط - وفق نظرية الخوئي - الآلاف الكثيرة من الأحاديث عن الاعتبار، وهذا ما شكّل فرصةً ومستمسكاً للناقدين الجدد في حملتهم على الموروث الحديثي الشيعي. وكذلك شكّلت مخالفته للمشهور فرصةً لنهج نقد الموروث الفقهي. من هنا نجد في بعض الأوساط اليوم بعض النقد للسيد الخوئي في نظرياته، ولا سيّما في مجال الحديث والرجال ونقد الموروث، وسعيّاً حثيثاً لإعادة الاعتبار إلى المصادر الحديثية والروايات الشيعية. وهذا ما نلاحظه في بعض تلامذة السيد الخوئي، وغير واحدٍ من جيل تلامذة تلامذته أيضاً.

كما عاد إلى الواجهة في الفترة الأخيرة طرح مقولات الإجماع والشهرة والمسلّمات وضروريّات الدين والمذهب؛ لأنّ الحركة النقديّة أشعرت الطرف الآخر بأنّ الموروث يشرف على الانهيار، طبعاً بحسب تصوّر الطرف الآخر على الأقلّ. ولكي يحمي الآخر (الذي يشكّل التيار الرسمي في المؤسسة الدينية) الإسلام، بحسب وجهة نظره، وضع سياجاً دوغمائياً معرفياً محكماً، وهو مقولات الضرورة والمسلّم ونحو

ذلك؛ كي يتحوّل كلّ موضوع تخلع عليه مثل هذه العناوين إلى محرّم فكريّ، فيدخل في حيّز اللامفكر فيه. وبذلك يتمّ النأي بهذه الموضوعات عن أن تندرج ضمن الجدل والتجاذب الفكري، وهو ما يريح التيار المدرسي من البحث والتحقيق في هذه الموضوعات بعض الشيء، كما يمنع الطرف الآخر من الخوض فيها.

وفي هذا السياق كان السعي المتواصل عند البعض لإبطال معايير النقد السندي والتاريخي، التي انتصر لها أمثال: السيد الخوئي، لصالح حالة الوثوق بالمرورث الحديثي عموماً. فإِنَّه عندما يُصار إلى إضفاء طابع السكينة والطمأنينة على المرورث الحديثي مثلاً فإنّ درجة الوثوق به ترتفع، ومن ثمّ تتحسّر تلقائياً فرص النقد التاريخي والسندي. وقد ساعد على تنامي حالة الوثوق هذه وضعٌ سياسي واجتماعي عامّ في الفترة الأخيرة، ألا وهو دخولنا في مدار العولمة منذ بدايات التسعينيات، وتساعد حدّة التوتر الطائفي في منطقة الشرق الأوسط، وبالأخصّ بين الإماميّة وما يعرف بالحركة السلفيّة السنيّة، فإنّ هذا التصاعد - مع العولمة - يفرض منطق الدفاع عن الهوية. وهذا المنطق يؤجّل - بشكل تلقائي - ليس طرح عناصر الضعف في المرورث فقط، بل حتّى رؤيتها والنظر إليها وملاحظتها. وهذا ما يشبه تماماً ما حصل - شيعياً وسنياً - في القرن الحادي عشر والثاني عشر الهجريّين، حيث أدّى تنامي التوتر الطائفي بين الدولتين العثمانية والصفوية إلى تنشيط الحركة المذهبية المغلقة، التي تمثلت في بعض التيارات الأخبارية الشيعية المتشدّدة، وفي ظهور حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٧هـ)، التي بلغت الأوج في سياستها المتشدّدة ضدّ غير واحدٍ من المذاهب الإسلاميّة.

إنّ هذا السياق السيواجماعي يفرض انحساراً نسبياً لمشروع السيد الخوئي. وقد وجدنا بعض الكتابات في الحديث والرجال في الفترة الأخيرة تتّجه نحو نقد أساسيات النظريات الرجاليّة للإمام الخوئي، حتّى أنّ بعض تلامذته، الذين شاركوا في تدوين موسوعته الرجالية الكبرى، مال في أبحاثه في كليات علم الرجال إلى تصحيح أكثر، إن لم نقل أغلب، روايات الكتب الأربعة، مما جعله يقترب من النزعة الأخبارية في توثيق أحاديث أمهات كتب الحديث الإمامية.

إنّ هذا النقد هو من جهة مؤشّر طيّب على استمرار الحركة العلميّة في

المؤسسة الدينية، عبر نقد رجلٍ عملاق، مثل: السيد الخوئي، ويمكن - من جهة أخرى، عندما ندرس بعض منطلقاته وهواجسه - أن يشكّل تراجعاً عن المشروع النقدي عموماً، الذي عرفته الساحة الإسلامية منذ الستينيات. وبهذا تظهر بعض آثار هذا التراجع في علم الحديث والرجال والنقد السندي، فيصبح الوثوق بالحديث والاطمئنان النفسي الناتج عن السياق المشار إليه هو البديل عن معايير كان السيد الخوئي قد افترضها صارمةً من قبل.

لقد لاحظنا في الفترة الأخيرة كيف أنّ بعض الكتّاب والعلماء والباحثين يطلق الكلام باعتبار بعض الروايات أو تصحيحها، بل حتى ادّعاء تواترها، وعندما يتمّ الرجوع إلى المصادر الحديثية والرجالية تحصل المفاجأة؛ إما بعدم وجود سندٍ أساساً لهذه الروايات؛ أو بعدم صحّة السند حتّى عند الاتجاهات الرجالية غير المتشدّدة في النقد السندي. وأعتقد أنّ ذلك ناتجٌ عن حالة الاطمئنان النفسية المشار إليها.

إنّ ما نميل إليه هو تشجيع الحركة النقدية لنتاج السيد الخوئي، ومحاولة التقدّم خطوةً إلى الإمام في هذا المضمار. فالمعايير الحديثية والرجالية للسيد الخوئي لا تخلو من مشكلات تبدّت لنا في جهود غير واحد من النقاد الذين جاؤوا بعده. لكننا نتحفّظ عن أن تكون منطلقاتنا في عملية النقد والتعريب هذه هي هواجس الهوية والخصوصية؛ لأنّ هذا سوف ينقلنا من سياق تحرّر فكري منتج إلى سياق انغلاق غير سويّ في الأمور. فالجمع بين العملية النقدية في ذاتها والتخلّي عن هذا النوع من المنطلقات فيها هو السبيل الأصحّ في التعامل مع الإرث الكبير الذي تركه لنا السيد الخوئي رحمه الله تعالى.

موسيقى القرآن، النظم والجازبية

قراءة في تجويز الموسيقى الهادفة

الشيخ محمد هادي معرفة^(*)

ترجمة: نظيرة غلاب

مقدمة

لقد اقتضت القدرة الإلهية أن تجري سنن الله في هذا الكون، واقتضت حكمته أن يغشّي جلائل أسرارهِ بأستار لا تخلو من متعة وجمال. فهذا القرآن أنزله على نبيه الخاتم ﷺ هدى للبشرية، تجد فيه ما يحملها نحو الكمال، مشرعاً ومرشداً. ولم تكن الكلمات والعبارات وحدها مظهر إعجازه، بل كانت أنعامه وأصواته مظهر الإعجاز، ومظهر القداسة فيه. فقد نقول: فيه كلمات وأصوات فنكون قد أحدثنا ثنائية اعتبارية في الوصف، لكن الحقيقة أن لا ثنائية، بل هناك وحدة خارجية بين الكلمة والصوت؛ لأنه لا يمكن التفكيك بينهما في الوجود، وفي الغاية. فكما أن الكلمات معجزة في معانيها فهي كذلك معجزة في نظمها، فأصواته ونغماته، ككلماته وعباراته، كلها تحلق بالنفس نحو السماء، حيث الصفاء والطهر، حيث لا وجود إلا وجود الله تعالى. كلماته ونغماته أمسكت ألسن أرباب البلاغة والفصحاء، فلم يجدوا قبلاً سوى أن يخرّوا إلى الأرض، معترفين بإعجازه، ومقرّين له بعلوّ وشرف المكانة. لقد تحيرت قلوب العرب فيه منذ البدء، كيف به الأذان يصدون، وأي قول به القلوب يمنعون، فقالوا: شعرٌ، لا بل هو أعذب من الشعر، فقالوا: سحرٌ وأي سحر هو؟! «وإن من البيان لسحراً...»^(١)، فأبّت قلوبهم ذلك، ليقولوا في صمت - بعد أن أعيته المذاهب -: ليس بقول بشر.

(*) أحد أبرز علماء القرآنيات في القرن العشرين، فقيه معروف، وصاحب مؤلفات كثيرة في الدفاع عن القرآن وصيانه من التحريف. توفي عام ١٤٢٧هـ.

القرآن وفصحاء عصر الرسول الأكرم ﷺ

لقد رُتبت الكلمات والعبارات في القرآن، وتم نظمها، بحيث ترى فيها انسياباً، ووحدة، وانسجاماً، وتآلفاً، لا نظير لها ولا مثيل، بل إن حروفه وكلماته من حيث امتدادها الصوتي تسير وفق لحن وموسيقى جذابة تظهر - بحق - سماويته، وأنه ليس من صنع البشر.

فرغم تحلي القرآن بخصوصيات «الكلام المنثور» إلا أنه شبيه إلى حد كبير بالكلام «المنظوم»، ورغم كونه يحمل خطاب الترغيب والترهيب إلا أنه يؤثر في النفس بحيث تتجذب إليه كأنجذاب المسحور إلى الساحر، مع وجود الفارق؛ فالأول انجذاب نحو الحق، نحو الله؛ والآخر انجذاب نحو الباطل، نحو الشيطان.

والقرآن بما له من خصوصيات في النظم وترتيب الكلمات والعبارات قد أدخل على اللغة العربية أنماطاً جديدة في الأسلوب وطرق النظم، حيث عرض للعالم أجمع نمطاً جديداً في النظم والتأليف فاق ما علموا به في النثر والشعر، وهو ما أدخل المتكلمين بالعربية، وكل البشرية، في دوامة الحيرة والتعجب.

فهذا «الوليد بن المغيرة»، وهو من أرباب عصر الجاهلية، وفطاحلة لسانها، وقف عاجزاً أمام ما سمعه من الآيات، فلم يجد ما يقوله سوى إقراره: «فيا عجباً لما يقول ابن أبي كبشة - يقصد رسول الله ﷺ -، والله ما هو بشعر، ولا بسحر، ولا بهذا من الجنون، وإن قوله لمن كلام الله».

فلما سمعت قريش مقالته في حق القرآن غضبت منه، وسألته عن سبب قوله كلاماً يؤلب القوم عليهم، ويعلي من شأن محمد ﷺ وأصحابه؟ فأجابهم: «لقد ذهبت البارحة إلى محمد ﷺ، والله لقد سمعت منه كلاماً ما هو من كلام الإنس، ولا من كلام الجن، وإن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه ليعلو ولا يعلى عليه».

وقبل أن يحل موسم الحج ذهب صناديد قريش إلى الوليد بن المغيرة، يطلبون منه أن يجد لمعضلتهم حلاً، فهم يرغبون في إيجاد حيلة يمنعون بها الناس من الالتفاف حول النبي الأكرم ﷺ، فقالوا له: ماذا نقول في ما يتفوه به محمد من دجل؟ ماذا لو تقول بأنه كلام ساحر؟ فأجابهم: لقد سمعت همهمات السحرة، وكلام محمد لا يشبهها أبداً، فقالوا: إذا قل: هو مجنون، فأجاب: أبداً، ما رأيت فيه هيجان المجنون، فقالوا:

إذاً إنه ساحر، وإن هذا من صنع سحره، فقال بعد أن فكّر ملياً: خداع السحر أعرفه جيداً، فقد رأيته بأم عيني، وسمعته، وما ينطق به محمد أعلى وأجلّ من السحر، وأعظم من أن يكون ترهات مجنون أو مشعوذ، فقالوا: فماذا إذا؟ فقال: كلّ ما تقولونه لن يصدقه أحد، وسيجعلكم محطّ السخرية والاستهزاء بين الناس . وإذا كان ولا بدّ فقولوا: إنّ هو إلا سحرٌ يؤثّر؛ لأنّ كلامه يفعل في النفس ما يفعله السحر، فقد فرق بين الأبناء وآبائهم، وبين النساء وأزواجهن، وفصل الأفراد عن قبائلهم... ومن هذه الزاوية يمكن عدّ كلامه - القرآن - سحرًا ودجلًا^(٣).

وقد شهد عصر النزول العديد من مثل هذه المواقف والتحركات، التي تكشف في الجملة عن اضطراب وخوف عرب الجاهلية، وكيف أنهم وقفوا عاجزين أمام القرآن، لا يجدون ما يقابلونه به، وهم أهل الفصاحة والبلاغة. فقد سجل التاريخ أسماء شخصيات كانت تعدّ من أشرف العرب وشعرائها الكبار، والمتضلعين في صناعة الكلام ونظمه، أمثال: «طفيل بن عمرو» و«النضر بن حارث» و«عتبة بن ربيعة»، وهذا الأخير كان من الكهنة، وكان يتمتع بمكانة خاصة بين عرب الجاهلية، وغير هؤلاء كثير^(٤)، كلهم عبّروا عن عجزهم، وخرّوا إلى الأرض معترفين بأن لا قدرة لهم على المقاومة والمواجهة بالمثل...

وقد ذكر القرآن على ألسنتهم ما كانوا يجدونه من الاضطراب، وما كانوا يعيشونه من الاستقرار النفسي أمام القرآن، قال تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾ (الأنبياء: ٥).

وقال في الوليد بن المغيرة، الذي يعبر في حقيقة الأمر في موقفه عن موقف العديد من صناديد العرب آنذاك، ومن كان على ملتهم: ﴿ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ * فَقَالَ إِنَّ هَذَا إِلا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾ (المدثر: ٢٤).

وفي تأنيبهم وتوبيخهم على عدم تدبرهم، ومقايستهم التي تكشف في حقيقتها عن افتقارهم للحكمة والبصيرة، وافتقارهم للحجة، قال تعالى: ﴿أَفَسِحْرٌ هَذَا أَمْ أَنْتُمْ لَا تُبْصِرُونَ﴾ (الطور: ١٥)، ﴿وَمَا هُوَ يَقُولُ شَاعِرٌ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ﴾ (الحاقة: ٤١).

لقد تحدث الله سبحانه وتعالى عن الفاصل بين القرآن وما وصفه به عرب الجاهلية وكفار قريش آنذاك، وكان قوله فصلاً، وقضى بأنه ليس بسحر، وليس

بشعر، بل هو شيء آخر، وليس بسجع الكهنة، وليس من صناعة البشر، شيء جديد أعلى وأعظم مما تعرفه الإنسانية على مر التاريخ من أنواع الكلام والخطابات. جاذبيته تشدهم إليه، وتلألؤه زرع الرعب في قلوبهم، فوقفوا وجلين، وغطوا عن مشاعرهم تلك، وما يعانونه من العجز قبله، مرة بقولهم: إنه شعر؛ وأخرى سحر، وهم أكثر الناس معرفة بأنه لا هذا ولا ذاك، هو أشعر من الشعر، وأسحر من السحر، لكن كفر قلوبهم، وعمى بصيرتهم، ألجم ألسنتهم عن قول ما أقرت به عقولهم، فأئى لهم ما يحكمون، وقد عيوا به وهو منهم على طرف النمام!!

القرآن في عيون أدباء العصر

أدباء العصر ومن يزاولون صناعة الشعر أو الكتابة يتبنون نفس رأي أسلافهم في نظرتهم إلى القرآن، فكلهم يرون فيه تناسق الموسيقى الصوتية للحروف والكلمات، أعلى من الشعر وأفصح من كل كلام، لا نظير له ولا مثيل، إنه بحق كلام الله مبدع كل الكون، وخالق كل لسان.

وفي هذا المضمار يقول الأستاذ محمد عبد الله دراز : «...دع القارئ المجود يقرأ القرآن، يرتله حق ترتيله، نازلاً بنفسه على هوى القرآن، وليس نازلاً على هوى نفسه، ثم انتبذ منه مكاناً قصياً، لا تسمع فيه جرس حروفه، ولكن تسمع حركاته وسكناته، ومدّاتها وغنّاتها واتصالاتها وسكّاتها، ثم ألقِ سمعك إلى هذه المجموعة الصوتية وقد جردت تجريداً، وأرسلت ساذجة في الهواء، فستجد نفسك منها بإزاء لحن غريب عجيب لا تجده في كلام آخر لو جرد هذا التجريد وجود هذا التجويد. ستجد اتساقاً وائتلافاً يسترعي من سمعك ما تسترعيه الموسيقى والشعر، على أنه ليس بأنغام الموسيقى، ولا بأوزان الشعر، وستجد شيئاً آخر لا تجده في الموسيقى، ولا في الشعر...، بينما أنت من القرآن لو أن آية منه جاءتك في جمهرة من الأقوال لدلت على مكانها...»^(٤).

كذلك وجدنا الأستاذ محمود مصطفى يقول في هذا الشأن: إنه قد أدرك وهو في سن الصغر أن لكلمات القرآن وعباراته موسيقى داخلية خاصة، والتي لعمري هي أعظم أسرار هذا الكتاب المقدس، فهي بادية يشعر بها كل من يستمع آياته تتلى،

فقد تم نظم عباراته وآياته وفق نسيج فني في كامل الروعة والجمال، وكانت الألفاظ - والتي تحمل في ذاتها موسيقى خاصة بها - قد وضعت إلى جانب بعضها الآخر، فتكاملت الصورة، وانسجم الإيقاع، وأتت الموجات الصوتية مناسبة للصورة الفنية، ولما تحكيه الكلمات والعبارات، فصرت تقرأ وفي نفس الآن الصورة حاضرة أمامك كأنك تعيش الأحداث في واقعيتها، فلا هو يشبه النثر، ولا هو يشبه الشعر .

ويضيف: إن الفرق واضح بين تلك «الموسيقى الخارجية» التي يتمتع بها الشعر والنثر الأدبي، والتي هي نتاج الصناعة والتكلف، حيث يتم تركيز كل الجهد في إيجاد القافية والنظم المناسب؛ لأنها المقومات الذاتية للشعر...، وبين «الموسيقى الداخلية» في القرآن، التي حصلت من جعل الألفاظ ونظمها في سياق خاص جعل العبارات والآيات تترنم وفق موسيقى منسجمة الإيقاع، لا تشعر فيها بأي نوع من التناثر، بل كل ما تراه وتسمعه هو التآلف والانسجام، وكأن الكلمات وإيقاعها صوتي حبيبين تعاهدا وعد وفاء أن لا انفكاك. بذلك اختلف القرآن عن كل أشكال الكتابة الأدبية...^(٥).

أما السيد قطب فقد أعطى للتصور الفني، ولجانب الإيقاع والموسيقى الداخلية للكلمات والعبارات في القرآن، معنى آخر، وعبر عنها بموسيقى ونغمات فنية تكشف بحق عن عمق إحساسه وتأثره بهذه النغمات والإيقاعات الداخلية في القرآن. فقد كتب يقول : «وصدق القرآن الكريم، فليس هذا النسق شعراً . ولكن العرب كذلك لم يكونوا مجانين، ولا جاهلين بخصائص الشعر، يوم قالوا عن هذا النسق العالي : إنه شعر. لقد راع خيالهم بما فيه من تصوير بارع، وسحر وجدانهم بما فيه من منطق ساحر، وأخذ أسماعهم بما فيه من إيقاع جميل، وتلك خصائص الشعر الأساسية، إذا نحن أغفلنا القافية والتفاعيل. على أن النسق القرآني قد جمع بين مزايا النثر والشعر جميعاً. فقد أعفى التعبير من قيود القافية الموحدة والتفعيلات التامة، فنال بذلك حرية التعبير الكاملة عن جميع أغراضه العامة، وأخذ في الوقت ذاته من الشعر الموسيقى الداخلية، والفواصل المتقاربة في الوزن التي تغني عن التفاعيل، والتقفية المتقاربة التي تغني عن القوافي، وضم ذلك إلى الخصائص التي ذكرنا، فنشأ النثر والنظم جميعاً»^(٦).

كذلك كان رأي الأستاذ مصطفى صادق الرافعي، حيث قال: «حين قرئ القرآن على العربي أدرك أن حروف كل كلمة منه وكلمات كل جملة وعبارة منه تحمل في ذاتها نغمة وإيقاعاً عالياً، بحيث إنها في نظمها البديع داخل القرآن، وفي شكل وضعها إلى جانب بعضها البعض، كأنها في نغماتها «قطعة موسيقية»، تصعد فيها النغمة وتنزل بشكل منسجم يسري في الروح كأنه البسم. إن كل من من عليه من طرف الرحمن باستشعار بعض أسرار موسيقى القرآن وفلسفتها يقرّ معترفاً بأن لا شيء في الوجود مثل القرآن، بكلمات تتساب في انسجامها مع بعضها البعض، من دون أن تشعر أن هناك أدنى تكلف أو تصنع، تشعر كأن المسألة تتساق وما تخلفه في النفس من أثر لتجعل النفس تستشعرها جزءاً من طبيعتها، وشيئاً ينسجم وفطرتها نحو الكمال، وأن إيجاد هذا الانسجام مع الكيفيات النفسية لا يمكن أن يكون من إنجاز البشر، ولا أن يكون في مقدور البشر - مهما علا شأنه في الفن وصناعة الكلام - أن يوجد مثل القرآن، وأن يجعل كلامه ينطق بهذه النغمات وهذا الإيقاع العجيب والمعجز الذي يتعالى على الموسيقى، وليس بالموسيقى التي نعرفها. لم يخف على العرب، وهم أصحاب العربية والناطقين بها، لا عن تعلم، ولكن عن سليقة، هذا البعد الخاص بالقرآن، ولذلك هم يقرّون أن لا مقاومة لهم أمامه، وأن أنفسهم تعترف بأن الانجذاب نحو هذا الخطاب السماوي نور حق لا يقبل المقاومة، ولا يستطيعون له سبيلاً»^(٧).

فالشعر شعر بلحاظ كونه يتحكم في الشعور، يوجد انفعالات نفسية وهيجاناً روحياً، فله القوة في إيجاد ردات فعل نفسية وفق ما يريد، ونحو الاتجاه الذي يريد. فعندما تلقى القصيدة الشعرية بصوت دافئ، وبنغمات رقيقة تسحر القلوب وتخلق جلبة، تؤثر بشكل عميق على القلوب، وبالتالي على العقول.

فمن خصوصيات الشعر التي تميزه عن باقي الصناعات الكلامية طرق نظمته وتأليفه، ونمطه وبنيته الأساسية، ونغماته وموسيقاه الداخلية، والإيقاع الذي يكون للكلمات التي يتم انتقاؤها، بحيث تضيف روحية خاصة على أبياته وعباراته، فالكلمات تترنح في نغماتها بين الشدة والرقّة، وكل في موضعه المناسب، إلى جانب ما يتناسب معه، بحيث تجد أن الواحد منها يطلب قرب الآخر ووصاله... كل هذه

العناصر تتواصل فيما بينها وتلتحم، لتشكل وحدة منسجمة لا مكان للنفور بينها. فالشعر تتساب عباراته وكلماته كانسياب الماء نحو الوادي، فتراه يسير كالمحتسي كأساً يترنم من الثمالة، إذا لقيه انخفاض أو ارتفاع لامسها بعطف، كلمسة الأم الحنون وجنتي رضيعها، أو كأنه نسيم الصباح ينساب بين الأشجار والأغصان فتبادل له الوجد بالهبوب، وتتفتح البراعم لقطرات نداء كأنها ثغر إليه من نشوته ييسم، فتارة كالنسمة وتارة لعوباً، كذلك هو الشعر العذب يملأ تلك القلوب فما يجد منها سوى الخضوع.

القرآن الكريم له مثل ذلك، لكنه أسمى من الشعر، وليس بالشعر، لكن له نظماً ليس له أوزان، لكن فواصله سجدت أمامها كل القوافي، وانحت إكباراً وإجلالاً^(٨)، وليس بالسجع، هو نثر، وهو قصيدة نثرية، وكلام في شكل السجع، وليس بذلك، له مزايا كل أنواع الكلام، لكن ليس فيه قافية الشعر ولا تكلف السجع، بل نستطيع أن نقول: هو كل ذاك، ويختلف عن كل ذاك، أخذ من النثر جلاله، ومن الشعر جماله ومتعته.

القرآن في سبكه وفي بنائه شيء جديد، وبذلك خلق طفرة في الثقافة العربية، أبهر عقولهم، وأعجز أفواههم، وأعجز من أتى بعدهم ومن سيلحق بهم. فالكل يعترف أن له جاذبية لا تقبل المقاومة، يزرع في النفس الاطمئنان، ويدعو الفطرة، فتجد له معها انسجام، متوافق مع كل ما في الكون، يخاطب الوجدان فلا تجده يلوح له بالأسرار، بل كل شيء فيه ينفتح، فوحده القرآن له مفتاح شفرة الوجدان، كذلك النفس بما هي عليه من الغموض والأسرار لا يملك مفتاحها سوى القرآن، وهو الوحيد الذي يعرف أين وكيف يخاطبها؟ وقد خاطبها في عالم البرزخ فأقرت واعترفت، ويخاطبها في عالم المادة فتتصاع وتلبي داعي الله .

القرآن أكثر نظماً من السجع، وأكثر سحراً من السحر؛ لأن السحر يغالط الخيال بالمغالطات، بينما القرآن يصارح العقل والوجدان باليقين والقطع. لذلك يزول سحر الساحر، وخسر هنالك المبطلون، وتسرمد سحر القرآن، ليرقى بالإنسان نحو الكمال.

أين تكمن جاذبية القرآن؟

يكمن العامل المهم في جاذبية القرآن في «السبك»، و«النظم»، و«الموسيقى». هذه العناصر الثلاثة تشكل القاعدة الأساس و«البنية السحرية والجاذبة» للقرآن الكريم. وتتميز هذه العناصر القاعدة في كونها متداخلة فيما بينها، بحيث لا يمكن تفكيك بعضها عن بعض، ولا يمكن الحديث عن دور كل واحدة في هذه الجاذبية بحيث تنفرد عن الأخرى.

١. السبك يعني (الصياغة) وتشكيل (الشكل الهندسي) للكلام أو الخطاب. والقرآن قد أتى بسبك وصياغة لم تعدها القريحة الأدبية في المجتمع العربي خاصة، والمجتمع الإنساني عموماً. فصياغة الكلام في القرآن شيء جديد امتاز بأنه يحمل مزايا الشعر والسجع، لكنه ليس شعراً، ولا سجعاً، كما أسلفنا القول أكثر من مرة. قد أخذ الوزن، وليس الأوزان بما هي عروض الشعر؛ لأنه استغنى عن القوافي بالفواصل، وجاء في مستوى أرقى من الشعر والسجع والنثر الأدبي.

٢. النظم، وهو الربط بين الحروف في الكلمة، وبين الكلمات في الجملة، وبين الجمل في الآية وفي السورة، كنظم اللؤلؤ في العقد، وهو أن تضع الألفاظ بعضاً إلى جانب الآخر بالتبع، وبشكل يراعي التناسب بينها، بلحاظ النغمة الصوتية، وبلحاظ ما تحمله الكلمات من تراتبية الخصوصيات في المعنى والشكل. ولعل القول برعاية النظم في الشعر قد يكون أمراً طبيعياً باعتبار النظم من المقومات الذاتية للشعر، أما أن يراعى النظم في نثر تختلف مواضيعه وتتوسع أبعاده المفهوماتية، فهذا على الظاهر شيء في غاية الصعوبة، لكننا نرى أن القرآن، الذي اختلف عن الشعر من حيث الأوزان والعروض، قد أتى في كامل النظم وأبهاه. ففي كل جملة وفي كل تركيب نحن أمام نظم وتأليف متجانس ومنساب، تتشكل في جملة الكلمات كأنك أمام لوحة فنية رسمت في عالم حيث لا ريشة ألوان ولا أنامل فنان، وتسمع إلى نغمات حروف كلماته كأنك تستمع إلى سيمفونية تعزف أوتارها في عالم حيث لا إنس ولا جان، «فتبارك الله أحسن الخالقين».

٣. الموسيقى هي ألحان ونغمات الكلمات والعبارات، والتي أوجدت الانسجام بين السبك والنظم. فصياغة الجمل والعبارات في القرآن، مع مراعاة النظم المعجزة،

● موسيقى القرآن، النظم والجازبية: قراءة في تجويز الموسيقى الهادفة

أوجدت موسيقى - ونحن هنا نعبر عن النغمات والإيقاعات الصوتية في القرآن بالموسيقى تسامحاً، وإلا فإن ما نسمعه من أصوات في القرآن هي لعمري أعظم وأجمل مما يمكن أن توحى به لفظة الموسيقى -، ونحن نرى كيف أن حروف «المد» و«اللين» تجمع بين الحماسة والتهيج أثناء تلاوة القرآن، فتخلق في نفس المستمع إليه النشوة والابتهاج، وإظهار هذه المحاسن الصوتية للحروف من واجب القراء، والذين يتلون القرآن على مسامع الناس؛ لأن صورتها وجمالها تظهر مشافهة .

وبهذا اللحاظ فإن على قارئ القرآن أن يكون على معرفة كاملة بقواعد التجويد، وفنّ القراءة، وأن يقف على أسرارها؛ حتى يعمل على إظهار الإعجاز البياني للقرآن بشكل دقيق .

القرآن خطاب بليغ وفصيح، وبموسيقى ساحرة كل السحر والجمال، والواجب إخراج هذه الخصوصيات وإبرازها إلى عالم الظهور، وأن يتمكن القارئ من خلال هذا الإبراز من تملك فؤاد المستمع، وأن يجذب روحه إليه، ويجعلها في قبضة الآيات والعبارات القرآنية، وبالتالي يجعلها تتجرد عن عالم المادة إلى عالم المعاني والمفاهيم، ومن ثم يعيش بحق مقولة «إن من البيان لسحراً».

نغمات القرآن

إن نغمات الحروف وموسيقى الكلمات في القرآن تبعث على خلق الفرح والسرور في النفس، وتزرع فيها الاطمئنان والإحساس بالأمن، وتدفع عن النفس كل مشاعر الاضطراب والاستقرار والخوف الذي ينتابها من المجهول، لتجعلها تحلق في عالم الاستقرار والثبات، عالم المعاني، حيث تنكشف حقيقة الطريق، وتتضح معالمها، فيزول كل ذلك الضباب، ويرتفع كل الإبهام والغموض.

إن نغمات القرآن تمثل في وجودها الحقيقي غذاء الروح، تفتح أمام النفس الإنسانية الأمل، وتمنح الإنسان السعادة، وترفعه إلى مستوى الطهارة والقداسة، من دون أن يكون مديناً لها بشيء سوى الطاعة .

والسؤال: لماذا تبقى هذه النغمات الأبدية والموسيقى الروحية مستورة عن القلوب، وخفية عن المتناول؟ أبداً لا يجب أن يكون الموقف كذلك، بل يجب

إظهارها، وإخراجها إلى عالم الظهورات، أن تتمتع بها النفس الإنسانية، وترقى بها الآذان السامعة إلى حيث الكمال. إن الواجب يفرض على الجميع ممن لهم المعرفة بها أن يجعلوها في متناول البشرية، أن يفهموها للناس، وأن يجعلوها تعيش الخلود، وهو حقها الطبيعي.

والملاحظ أن الأحاديث النبوية قد كثر فيها الأمر بتحسين الصوت في قراءة القرآن، وأن يكون صوت القارئ به حسناً ومؤثراً، فقد قال ﷺ: «لكل شيء حلية، وحلية القرآن الصوت الحسن».

وفي حديث آخر: «إن من أجمل الجمال الشَّعر الحسن، ونغمة الصوت الحسن». وقد قرئت «الشَّعر» كما يحتمل «الشَّعر»؛ باعتبار قرينة الصوت الحسن، ولم يرغب ﷺ في الصوت الحسن إلا متعلقاً بقراءة القرآن. وعن الإمام محمد الباقر عليه السلام: «ورجع بالقرآن صوتك، فإن الله يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعاً»^(٩).

بل نجد الأمر يتخذ بعداً آخر في هذه الأحاديث والروايات، حيث ينفي الانتماء إلى الإسلام ممن لم يحسن صوته في قراءة القرآن. ومن هذه الروايات: «ليس منا من لم يتغنَّ بالقرآن»^(١٠)، و«تغنَّوا بالقرآن، فمن لم يتغنَّ بالقرآن فليس منّا».

ولعل التقنية الصحيحة هو أن يتم تعلم فنون الموسيقى قبل الانتقال إلى تعلم قراءة القرآن، وهو نفس الأسلوب المتبع في مصر، فالقارئ الراغب في الانتماء إلى «دار القرآن» مطالب بالحصول على شهادة من «دار الفنون»، بمعنى أن قارئ القرآن لابد أن يكون على اطلاع كامل بفنون الموسيقى ونغماتها المختلفة، فالاستفادة من هذه النغمات في القرآن شيء مستحسن ومطلوب، ومن ليس له الحس الفني لا يمكن أن يجود القرآن أو أن يتلوه بحيث يظهر المحاسن الصوتية والإعجاز البياني له.

والسؤال الذي يطرح نفسه: ما هو المسوِّغ الذي من خلاله يتم التراجع عن قراءة القرآن بالصوت الحسن، ويعمل بالتالي فيه على استبعاد النغمات الصوتية للحروف والكلمات القرآنية، مما جعل مسألة قراءة القرآن لا تختلف عن قراءة باقي النصوص والكتب، ويلاحظ بالفعل خروج قراء إلى المجتمع يقرؤون القرآن قراءة لا تخضع لوزن أو لحن، مما جعل من مسألة «الإعجاز البياني» مسألة ثقيلة على الآذان، والقلوب لا تطيق الاستماع إلى قارئ القرآن من دون استحسان؟!

الموسيقى من وجهة نظر الفقهاء

هل الموسيقى محرمة لذاتها حتى نبحت عن مجوز إذا تعلق الأمر باستثناءات مثل تلاوة القرآن، والحدي، وحفلات العرس، أم أن الموسيقى ليست محرمة إلا إذا قرئت بما يجعلها من نوع «اللهو» و«الباطل»، والتي هي ضمن عوامل الانحراف الأخلاقي وما يتبعه من انحراف في الدين؟

إن إطلالة على المسائل المرتبطة بهذا الموضوع تضعنا أمام عناوين تأخذ موضع الموسيقى، وتنطلق في توصيف الحكم الشرعي من خلال العنوان الجديد، بدل العنوان الأصل «اللغو»، «اللهو»، و«الباطل».

وهذه العناوين الثلاثة تعني في حقيقتها الانشغال بأمور عبثية، خالية من كل فائدة، لا يقصد منها سوى الترفيه، الذي لا يجلب مصلحة، ويشغل قلب وفكر الإنسان عن الأمور الجدّية، ولا نتيجة ترجى منه، بل يكون في أغلب الأحوال نافذة تجلب الويلات، وتسقط من قيمة الإنسان ومن شرفه، كما أن اللهو واللغو والباطل يكون مانعاً من وصول الإنسان إلى السعادة الأبدية، وحجر العقبة في طريق الترقى والاستكمال.

تفصيل المجمل

أتى لفظ «الزور» في اللغة بمعنى الكذب؛ لأنه مائل عن طريق الحق، وزور الشيء في نفسه... يعدل به عن طريقة تكون أقرب إلى قبول السامع»^(١).

وقد رأينا في الروايات أن أحد مصاديق «الزور» مجالس الغناء والطرب التي كانت سائدة في زمان دولة العباسيين، والتي تعتبر أكبر عامل للانحراف، وعاملاً في انشغال الطاقم الحكومي، الذي بدل أن يسهر على خدمة الرعية وحفظ البلاد وتدير شؤون الدولة كان يقيم الليالي الحمراء، ويمرح في مجالس الغناء والطرب.

فعلى هذا النحو تكون مجالس الغناء والطرب قد استعملت أنواع الفحشاء والمنكرات، وتجد فيها العازفين من كلا الجنسين، ويشاركهم القينات والمغنون. وكذلك كان الملوك والأمراء الذين تسلطوا على رقاب الأمة يقيمون تلك المجالس، والتي كانت في ظل تلك الأجواء تكتظ بأنواع الفساد والمعاصي التي يهتز لها عرش

الرحمن.

ومما لا شك فيه فإن الموسيقى في تلك المجالس لن تشتمل على ما يذكر بالله وبيوم الحساب، وبشكل عام لن تدعو إلى مكارم الأخلاق، وإنما ستكون من جنس ما يقع في تلك المجالس من فساد وفحشاء، بل ستكون الموسيقى عزفاً على أوتار إبليس، ودعوة إلى مزيد من المجون والفجور، وهذا النوع من الموسيقى محكوم بالحرمة بشكل قاطع، ومصدق كامل لقول «الزور».

في روايات أخرى وجدنا التعبير عن الموسيقى بـ «لهو الحديث» أو «اللهو» أو «الباطل». وقد تمت مدّمتها وتوبيخ فاعلها في العديد من الآيات، ومنها: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ (لقمان: ٧٢)، ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْضُ الْبَاطِلَ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيُدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ١٧ - ١٨).

وفي هذه الروايات نلاحظ ثمانية عناوين كلها قابلة للانطباق على الموسيقى الحرام. ومع الإشارة إلى هذه العناوين لا يبقى مجال لإعمال التعبد أو مصادرة أي من الاصطلاحات المذكورة، بل إن غرضنا هو بيان «صحة انطباق العناوين» على الغناء أو عدم صحة انطباقها. ومن هذه الروايات:

١. قال الإمام الصادق عليه السلام: «الغناء مجلس لا ينظر الله إلى أهله، وهو مما قال الله عز وجل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾»^(١٢).
٢. روى الشيخ الصدوق بإسناده عن محمد بن أبي عباد - وكان مستهتراً بالسماع ويشرب النبيذ - قال: سألت الرضا عليه السلام عن السماع؟ فقال: لأهل الحجاز (أو العراق) فيه رأي، وهو في حيز الباطل واللهو، أما سمعت الله عز وجل يقول: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾»^(١٣).

٣. عن يونس بن عبد الرحمن يقول: سألت الخراساني (يعني الإمام الرضا عليه السلام) عن الغناء، وقلت: إن العباسي ذكر عنك أنك ترخص في الغناء؟ فقال: كذب الزنديق، ما هكذا قلت له، سألتني عن الغناء فقلت: إن رجلاً أتى أبا جعفر (الإمام الباقر عليه السلام)، فسأله عن الغناء، فقال: يا فلان، إذا ميز الله بين الحق والباطل فأين

يكون الغناء؟ مع الباطل، فقال: قد حكمت».

وما نستنتج من مجموع هذه الروايات أن الموسيقى (الغناء) حُرمت في الحالة التي تقترب فيها بوحدة من العناوين التي تم ذكرها مقرونة بها. ويلاحظ أنه في كل الأسئلة التي طرحت في الروايات، وما أعطي لها من جواب، أن الاستدلال بالآيات كان لغرض إظهار «علة الحكم»، وبيان أن الحرمة إنما تنطبق على ما كان متداولاً حينها من «مجالس الغناء». ووفق القاعدة الأصولية، التي تقول: «تعلق الحكم بالوصف مشعر بالعلية»، «أو قاعدة «مناسبة الحكم للموضوع»، فالأجوبة ضمن الروايات المذكورة لم تكن على سبيل الإطلاق، ليكون كل الغناء حراماً، بل إذا انطبقت عليه إحدى تلك الأوصاف (العناوين) المحرمة.

ولمزيد من التوضيح نقول: إنه لو قال: «نعم، الموسيقى حرام» فإن الحرمة الذاتية للموسيقى ستكون حينها مسلمة، لكن الجواب لم يكن بهذا الشكل، وإنما كان بشكل آخر، حيث أجاب المعصوم عن سؤال المتسائل: «ألا تعلم أن الله تعالى جعل اللهو فسق واللغو باطل». لذا فإن الجواب بهذا الشكل مشعرٌ بعلية الوصف، بمعنى أن الغناء إذا تلبس باللهو والباطل حكم بالحرمة، أما أن يقال بإطلاق حكم الحرمة تعبدًا - كأن يقول القائل: ولو لم يكن الغناء من نوع الباطل واللغو أو اللهو فإنني أعرض عنه مطلقاً تعبدًا - فهذا موقف يخرج عن عرف التعامل مع الظهورات، كما أنه يخالف القواعد الأصولية والمرتكزات العرفية.

ولعل ما يؤيد ما ذهبنا إليه من عدم إطلاق حكم الحرمة مجموعة من الروايات التي تستثني أنواعاً من الغناء (الموسيقى). ومن بينها، على سبيل المثال لا الحصر:

١. عن علي بن جعفر أنه سأل أخاه (موسى بن جعفر عليه السلام) عن الغناء (الموسيقى) في مجالس الأفراح والأعياد وحفلات الزواج؟ فأجاب عليه السلام: «لا بأس، ما لم يعص به»^(١٤).
٢. وروى أبو بصير عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه سئل عن الأجرة التي تتقاضاها المغنية في حفلة عرس العروس، وحيث لا يتواجد فيه الرجال - بمعنى أن المجلس ليس مختلطاً بين الرجال والنساء - فأجاب عليه السلام بأنه لا إشكال فيه^(١٥).

نتيجة البحث

إن الموسيقى متى كانت وسيلة لتعليم المعارف الإلهية العالية أو تعريف الناس

بالأخلاق الإسلامية فهي حينها لا تدخل ضمن مجال اللهو، وليست من اللغو والباطل. لذا فإن قراءة القرآن وفق ألحان ونغمات خاصة يدخل ضمن مساحة المستثنيات من الحرمة، بل تجري فيه أصالة الحلية والبراءة.

كذلك تستثنى من الحرمة الموسيقى التي تقرأ بها الأشعار العرفانية، والتي بواسطتها تبرز الجنبه الجمالية لمضامين هذه الأشعار، وتصبح ذات جاذبية، ومؤثرة بشكل إيجابي في استمالة القلوب، وجلب توجُّهها نحو التسامي إلى العلو والكمال. وختاماً أليس الصوت الجميل والموسيقى الجذابة جزء من مواهب الطبيعة، وواحدة من جماليات هذا الكون البديع التي يعيش الإنسان في أحضانها، فتملاً عليه دنيا، وتوجهه نحن عظمة خالق هذا الكون، بل تعطيه الأمل في طلب سعادة أكبر وأجمل؟! فإن موهبة بهذه الرقة والجمال كفيلة إذا استعملت في طريق الحق بأن تحمل القلوب إلى طلب المعاني، والدفع بها إلى طلب كمالها، بالامتثال لأوامر الله والانتفاء عن نواهيه في كل ما جاء به القرآن في آياته وعباراته الإلهية، التي لا يتقن التعبير عنها سوى الصوت الحسن، وباللحن الحسن، الذي هو جزء من هذا القرآن، وواحدة من نقاط الإعجاز فيه. فإن إعجاز القرآن يكمن في ما تراه العين من حروف، وما تسمعه الأذن من أصوات ونغمات. والموسيقى جزء من الأمور الفطرية في هذا الكون، والعقل لا يملك أن يحرم الفطرة، وما حكم به العقل حكم به الشرع، وإلا صار التسلسل، وهو باطل.

الموسيقى جزء من النعم الإلهية التي زين بها هذا الكون، وزين بها كتابه المجيد، كما أنها واحدة من الطيبات التي أحلها الله لعباده، حيث قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾، وأتى الجواب الإلهي: ﴿قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾. وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ (الأعراف: ٣٢ - ٣٣). لذا فكل ما يدخل ضمن دائرة الطيبات يحكم العقل والشرع بحليته، وكل ما يدخل ضمن دائرة الفحشاء، التي هي من مصاديق القبح والظلم، فقد حرّمه العقل والشرع، ولا استثناء في الموضوع.

المواش

- (١) مسند أحمل بن حنبل ١: ٢٦٩.
- (٢) مستدرك الحاكم النيشابوري ٢: ٥٠٧.
- (٣) يرجع إلى: السهيلي، الروض الأنف ٢: ٢١؛ سيرة ابن هشام ١: ٢٨٨؛ أسد الغابة ٢: ٩٠؛ الإصابة ١: ٤١٠؛ الاستيعاب في حاشية الإصابة ١: ٤١٢؛ تفسير الطبري ٢٩: ٩٨؛ الدر المنثور.
- (٤) يرجع إلى: الدراز، النبأ العظيم: ٩٥ - ١٠٦.
- (٥) فصل «المعمار القرآني» في كتاب «محاولة لفهم عصري»، لمحمود مصطفى: ١٢ - ١٩.
- (٦) السيد قطب، التصوير الفني في القرآن: ٨٠.
- (٧) الرافي، إعجاز القرآن: ٢٠٩ - ٢٩٩.
- (٨) أصول الكافي ٢: ٦١٤، ح ٨.
- (٩) المصدر السابق ٢: ٦١٥، ح ١٣.
- (١٠) بحار الأنوار ٨٩: ١٩٠ - ١٩١.
- (١١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٣: ٣٦.
- (١٢) وسائل الشيعة ١٢: ٢٢٨، ح ١٦.
- (١٣) المصدر السابق ١٢: ٢٢٩، ح ١٩.
- (١٤) قرب الإسناد: ١٢١.
- (١٥) وسائل الشيعة ١٢: ٨٥، ح ٣.

الغناء المحرم

مفهومه، حكمه، وحدوده

الشيخ محمد المؤمن القمي (*)

ترجمة: حسن علي مطر

مقدمة

لا شك في أن الغناء قد أضحى متعلقاً للحكم بالحرمة في الشريعة الإسلامية. وهذا ما يثبت من خلال النظر في كلمات الفقهاء والروايات المأثورة عن أهل البيت (عليه السلام). وفي هذا المقال سنتعرض في البداية لجانب من آراء الفقهاء والمجتهدين في هذا الشأن، لندخل بعد ذلك في بيان الروايات المتعلقة بمحلّ بحثنا.

آراء الفقهاء في الغناء

قال الشيخ الصدوق في (المقنع): «إياك والغناء؛ فإنّ الله توعّد عليه النار»^(١). وقال الشيخ المفيد في كتاب (المقنعة): «وكسب المغنيات حرام، وتعلم ذلك وتعليمه محظور في شرع الإسلام»^(٢). ومن الواضح أنّ حرمة أخذ المغنية الأجرة على غنائها، وحرمة تعليمه وتعلمه، إنما هو لأجل حرمة الغناء في نفسه. وعليه ستكون حرمة الغناء هي الأصل، وأما حرمة هذه الأمور فهي متفرعة عن حرمة.

وقال الشيخ الطوسي في باب المكاسب المحرّمة من كتاب (النهاية): «وكسب المغنيات وتعلم الغناء حرام». ويتضح من هذا الكلام - كما بينا ذلك في ذيل كلام الشيخ المفيد - أن الغناء محرّم لذاته. وقال المحقق الحلي في كتاب (النكت)، تعليقاً

(*) أحد أبرز الفقهاء في إيران، له دراسات اجتهادية كثيرة في مجال مستحدثات الفقه والقانون.

على العبارة المتقدمة: «وعليه الإجماع منا».

وقال أبو الصلاح الحلبي في كتاب (الكافي): «يحرم آلات الملاهي، كالعود والطنبور والطنبل والمزمار وأمثال ذلك، وإعمالها للإطراب بها، والغناء كله»^(٣).

وقال القاضي ابن البرّاج في (المهذب): «فأما المحظور على كلّ حال فهو كلّ محرّم...، وما جرى مجرى ذلك...، على اختلاف وجوهه وضروبه، وآلات الغناء»^(٤).

وقال سلار في (العلوية): «فأما المحرّم:... وكسب المغنيات».

وقال المحقق الحلبي في (الشرائع): «النوع الرابع: ما هو محرّم في نفسه، كعمل الصور المجسّمة والغناء».

كما جاء في كتاب الشهادات من (الشرائع): «وهنا مسائل: ...الخامسة: مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، يُفسّق عليه، وردّ شهادته، وكذا مستمعه».

ومن الواضح أنّ المحقق الحلبي لم يذكر في هذه العبارة عنوان الغناء.

وقال العلامة في (القواعد): «النوع الرابع: ما نصّ الشارع على تحريمه عينا، كعمل الصور المجسمة، والغناء، وتعليمه، واستماعه، وأجر المغنية. وقد وردت رخصة في إباحتها في العرس إذا لم تتكلّم بالباطل، ولم تلعب بالملاهي، ولم تدخل الرجال عليها».

وقال ابن العلامة (فخر المحققين) في كتاب (الإيضاح)، بعد نقل حرمة أخذ المغنية الأجرة حتى في غنائها في الأعراس عن ابن إدريس الحلبي: «وهو [أي اختيار ابن إدريس] الأقوى عندي؛ لأنّ هذه الرواية - أي الرواية التي تبيح أجر المغنية - من الآحاد، فلا يعارض الدليل المانع - أي الروايات التي تحرّم أجرة المغنية وكسبها بقول مطلق -: لتواتره».

وقال العلامة في كتاب (الإرشاد): «الرابع لمن أقسام التجارات المحرّمة: ما هو حرام في نفسه، كعمل الصور المجسّمة والغناء».

وقال الشهيد الثاني في (مسالك الأفهام): «الغناء عند الأصحاب [لفقهاء الإمامية] محرّم، سواء وقع بمجرد الصوت أم انضم إليه آلة من الآلات».

وقال المحقق في كتاب (المختصر النافع): «الخامس: الأعمال المحرّمة، كعمل الصور المجسّمة والغناء».

وجاء في (الرياض): «والغناء، وهو مدّ الصوت المشتغل على الترجيع المطرب، أو ما يسمى في العرف غناء، وإن لم يُطرب، سواء كان في شعر أو قرآن أو غيرهما، على الأصح الأقوى، بل عليه إجماع العلماء، كما حكاه بعض الأجلاء، وهو الحجّة». ثمّ عمد بعد ذلك إلى تعداد الروايات الدالة على حرمة الغناء. وادعى الإجماع على أصل حرمة الغناء.

وقال السيد الخوانساري في كتاب (جامع المدارك): «ولكن لا خلاف في حرمة ذلك...».

وقال العلامة الحلي في (الإرشاد): «وتردّ شهادة اللاعب بالقمار كلّها، كالنرد و...، وسامع الغناء. وهو لأي الغناء مدّ الصوت المشتغل على الترجيع المطرب. وإن كان في القرآن..، وفاعله».

وقال المقدّس الأردبيلي في كتاب (شرح الإرشاد): «وأما الغناء فلا شكّ في تحريم فعله وسماعه عندنا، لعله لا خلاف فيه، وتدلّ عليه أخبار كثيرة». وقال بعد ذكره لعدد من الروايات: «ولكن الإشكال في معناه. المشهور في ذلك ما ذكره في المتن، من أنه مدّ الصوت المشتغل على الترجيع المطرب... وبعض الأصحاب ما قيّد بالمطرب؛ فيكون مطلقاً حراماً عنده، مطرباً كان أم لا». وعلى أية حال فعلى كلا الفرضين فإنّ جميع المعاني التي ذكرت للغناء لم تبين في الشرع، ولا في اللغة.

قال في القاموس: «الغناء ككساء، من الصوت ما طرب». ويفهم منه أنه مطلق الصوت المطرب، وحينئذٍ الحوالة فيه إلى العرف. من هنا فإنّ تعريف الغناء موكول إلى العرف، فكلّ ما يعدّ في العرف غناءً يحرم فعله وسماعه مطلقاً، في القرآن وغيره، شعراً وغيره. وبالجمله لا ينبغي الخروج عن التفسير المذكور، فإنه المشهور، وفسّر به المصنف والمحقق وغيرهما.

ومن الجدير بالذكر أنّ كلام المحقق الأردبيلي هنا كالصريح، ويدلّ على أنه لا شك - بل يبدو منه عدم الخلاف أيضاً - في أنّ الغناء بهذا المعنى قد وقع موضوعاً للحكم بالحرمة. فالإشكال يكمن في معنى الغناء، لا أنّ الغناء ينقسم إلى العديد من الأقسام، يكون في بعضها محرّماً، وفي الأخرى محللاً، أو تحتل فيه الإباحة.

هناك خلاف في الصوت الذي يخلو من الترجيع والطرب، فإننا في الحقيقة لا نعلم ما إذا كان عنوان الغناء ينطبق على هذا النوع من الأصوات أم لا، ولكن لو تيقنا بانطباق تعريف الغناء عليه فعندها لن يكون هناك خلاف في حرمة.

ومن هنا فإنّ كلام الأردبيلي هذا يشكّل قرينة على مراده من شرح عبارة العلامة في كتاب المتاجر، التي نقلها عن الإرشاد، حيث يقول: «قوله: (والغناء)، قيل: هو المدّ، (مدّ صوت الإنسان المشتمل على الترجيع المطرب). الظاهر أنه لا خلاف حينئذٍ في تحريمه، وتحريم الأجرة عليه، وتعليمه، وتعلمه، واستماعه. وردّه بعض الأصحاب إلى العرف، فكلّ ما يُسمى به عرفاً فهو حرام، وإن لم يكن مشتملاً على الترجيع، ولا على الطرب. دليله: إنه لفظٌ ورد في الشرع تحريم معناه، وليس بظاهر له معنى شرعي مأخوذ من الشرع، فيُحال إلى العرف. والظاهر أنه يُطلق على مدّ الصوت من غير طرب، فيكون حراماً؛ إذ يصح تقسيمه إلى المطرب وعدمه، بل لا يبعد إطلاقه على غير المرجّع والمكرّر في الحلق، فينبغي الاجتناب».

والتعريف الأول هو الأشهر. ولعلّ وجهه أنّ الذي علّم تحريمه بالإجماع هو مع القيدين [الطرب والترجيع]، وبدونهما يبقى على أصل الإباحة. ولكنّ مدلول الأدلة أعمّ من ذلك، بل إنّ الإجماع على حرمة الغناء، وتخصيصه بالقيدين المذكورين بحاجة إلى دليل. وربما أمكن القول بأنّ الأخبار ليست بحجّة، وإنما الإجماع والشهرة مع القيدين [الترجيع والطرب]، فلا حجّة على غيره، والأصل [الإباحة] دليلٌ قويّ.

إنّ مراد المحقق الأردبيلي هو أنّ بعض الفقهاء قد أخذ قيدي الترجيع والإطراب في تحقق مفهوم الغناء، وقد قامت الأخبار والإجماع على عنوان الغناء، إلا أنّ اعتبار هذين القيدين مأخوذ عند بعض المجمعين في مفهوم الغناء، فيكون هذان القيدان محتملين. وعليه لا مندوحة لنا من قبول هذا الإجماع إذا توفّر على هذين القيدين. ولن تكون الروايات حجة في غياب الإجماع أو الشهرة. وليس مراده أننا إذا قبلنا بصدق عنوان الغناء لن تكون هناك حجّة عليه.

ومن خلال توضيح عبارة المحقق الأردبيلي يثبت لنا ضعف كلام صاحب (مفتاح الكرامة) إذ قال: «وما يقال في توجيه ذلك، كما في (مجمع البرهان): إنّ الذي علم تحريمه بالإجماع هو ما قيّد بالقيدين، وبدونهما يبقى على أصل الإباحة، أو هن شيء».

إنّ هذا الإشكال من قبل صاحب (مفتاح الكرامة) ناشئ عن سوء فهمه لمراد المحقق الأردبيلي - والله العالم -، فقد قال صاحب الحقائق بعد ذكره هذين التعريفين المتقدمين للغناء، نقلاً عن بعض الفقهاء: «لا خلاف - على ما أعلم - في حرمة الغناء»^(٥). وقال صاحب (الجواهر): «ومنه أيضاً لأي من أنواع التجارة المحرمة في نفسها: الغناء، بالكسر والمدّ، ككساء، بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه لأي المحصل والمنقول عليه. والسنة متواترة فيه...، بل يمكن دعوى كونه ضرورياً في المذهب».

وقال أيضاً: «لا خلاف في الغناء، وهو عند المصنّف والفاضل في (الإرشاد) و(التحرير) مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، يُفسّق فاعله، وتردّ شهادته، وكذا مستمعه، بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه».

وكما هو واضح فإنّ هذه الكلمات التي صدرت عن هؤلاء الفقهاء العظام تدلّ على أنّ الغناء عنوان أفتى الفقهاء بحرمة، ولم نعثر على مَنْ خالف فيه، بل ادعى بعض الفقهاء الإجماع عليه، حتى ذهب صاحب الجواهر إلى القول بأنّ حرمة الغناء من ضروريات مذهب التشيع. من هنا يبدو أنه ليس هناك من شكّ في فتوى الفقهاء بوقوع عنوان الغناء متعلّقاً للحكم بالحرمة.

أدلة حرمة الغناء، مجموعات النصوص الحديثية

من بين الأدلة اللفظية فإنّ الكتاب الكريم لم يتعرّض لحرمة عنوان الغناء، ولكن هناك مجموعة من الروايات الدالة على حرمة الغناء شرعاً، ويمكن تقسيم تلك الروايات إلى عدّة مجموعات:

المجموعة الأولى

أما المجموعة الأولى فهي عبارة عن روايات مستفيضة تذهب إلى القول باعتبار الغناء من مصاديق (قول الزور)، الوارد في قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرُّجُسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (الحج: ٣٠).

ومن باب المثال: جاء في صحيحة هشام بن سالم، المذكورة في تفسير علي بن

إبراهيم القمي، عن الإمام عليه السلام، في ذيل قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾، قال: الرجس من الأوثان الشطرنج، وقول الزور الغناء^(٦).

وعن ابن أبي عمير، في مرسلته عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾، قال: الرجس من الأوثان الشطرنج، وقول الزور الغناء^(٧).

ومن ناحية أخرى فإن إرسال هذه الرواية لا يؤدي إلى ضعف سندها؛ وذلك لقول النجاشي في حق ابن أبي عمير: «لقد أخذ أصحابنا مراسيل ابن أبي عمير بالقبول». وجاء في رواية زيد الشحام: «سألت جعفر بن محمد عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾؟ قال: الرجس من الأوثان الشطرنج، وقول الزور الغناء»^(٨).

وجاء في سند هذه الرواية (درست بن أبي منصور)، وهو واقفي، ولم يصرح علماء الرجال بوثاقته، ولم يرو عنه سوى بعض أصحاب الإجماع، وحكي عن المحقق في كتاب (المعتبر) أنه يذهب إلى القول بتصحيح روايات درست بن منصور. وشبهة بالرواية المتقدمة في تفسير قول الزور بالغناء روايات أبي بصير^(٩)، وعبد الأعلى^(١٠)، ومحمد بن عمرو بن حزم^(١١)، وهي بأجمعها مروية عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، فلتراجع في مظانها.

إن الاستدلال بهذه الروايات يكون بهذا الشكل: إن هذه الآية الشريفة تأمر باجتنب قول الزور، والأمر ظاهر في الوجوب، وعليه تكون الآية ظاهرة وحجة في وجوب اجتناب قول الزور. وإن وجوب الاجتناب هذا يعني حرمة قول الزور. ومن جهة أخرى فقد فسر قول الزور في الروايات المستفيضة المتقدمة - والتي اشتملت على بعض الروايات المعتبرة أيضاً - بالغناء. وعليه فإن الغناء محرم، وإن ظاهر الروايات أن الغناء من حيث هو غناء مصداق لقول الزور، وهو محرم بصريح الآية الكريمة المتقدمة.

يبدو من كلمات الشيخ الأنصاري في (المكاسب المحرمة) أنه يذهب إلى القول بأن تفسير (قول الزور) بالغناء ظاهر في اعتبار الغناء من مقولة الكلام. وعليه يختص الغناء المحرم بما كان مشتملاً على الكلام والمضمون الباطل. وبالتالي فإن هذه الآية ليس فيها دلالة - بغض النظر عن الكلام الباطل - على حرمة نفس كيفية الغناء.

يقال في توجيه هذه الدعوى: إنّ الإضافة في (قول الزور) من نوع إضافة المصدر إلى المفعول، و(الزور) يعني الكذب أو كل ما هو زائع عن الصراط المستقيم، وإنّ مقول القول - على ما يبدو - هو المعنى الذي أراده المتكلم. من هنا فلا مندوحة لنا من القول: إنّ ظاهر الآية في النهي عن بيان كل ما هو كذب أو باطل. وعليه فإنّ تصنيف الغناء واعتباره من مصاديق الكذب أو الباطل يشير إلى أنّ المراد من الغناء هو الذي يكون مفاده كذباً أو باطلاً. وهذا هو مراد الشيخ الأنصاري.

ومع ذلك فالإنصاف أنّ كلام الشيخ الأنصاري مخالفٌ لظاهر المستفيض؛ وذلك لأنّ ظاهر هذه الروايات هو أنّ الغناء بما له من معنى ومن دون قيد من مصاديق قول الزور. من هنا فإنّ تقييد الغناء ببعض مصاديقه - أي الغناء المشتمل على المعنى الباطل - مخالف للإطلاق الظاهر من الخبر المستفيض. بل لنا أن ندّعي دلالة الروايات المستفيضة على أنّ الغناء مصداق لقول الزور مطلقاً. وحيث إنّ الغناء صوت مشتمل على كيفية خاصّة، وإنّ قوامه رهن بهذه الكيفية - سواء أكان كلاماً باطلاً أم لم يكن - فهو مصداق لقول الزور. وإنّ ملاحظة هذا الإطلاق يدلنا إلى أنّ اعتبار الغناء زوراً إنما هو بلحاظ الكيفية التي تقوم الغناء. وعليه فإنّ قبلنا بأنّ لقول الزور ظهوراً في خصوص المورد الذي هو زور بلحاظ معناه، إلا أنّ الغناء عدّ في المستفيضة من مصاديق قول الزور بشكلٍ مطلق. وهذا يشهد على أنّ المراد من قول الزور ليس خصوص المورد الذي يكون زوراً بلحاظ معناه، بل إنه في الأقلّ يشمل الموارد الشبيهة بالغناء من حيث الخصوصية والأداء.

وخلاصة القول: إنّ هذه الرواية المستفيضة ظاهرة في كون المراد من (قول الزور) في هذه الآية الشريفة هو الغناء بشكلٍ مطلق، وإنّ قوّة هذا الظهور بحيث لا يمكن رفع اليد عن هذا الظهور، بغضّ النظر عن ادعاء الشيخ.

المجموعة الثانية

إنّ روايات المجموعة الثانية روايات مستفيضة، تذهب إلى تفسير الغناء باعتباره مصداقاً للهو الحديث، الوارد في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ (لقمان: ٦).

روي في كتاب (الكافي) عن جماعة من الأصحاب، عن سهل بن زياد، أنه قال: «سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يُسأل عن الغناء؟ فقال: هو قول الله عز وجل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾»^(١٢).

لا إشكال في سند هذه الرواية إلا من ناحية سهل بن زياد، وهو سهل أيضاً؛ وذلك لروايتها في الكافي على نحو غالب عن جماعة من الأصحاب، وكذلك لأدلة أخرى.

وجاء في رواية محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «سمعتة يقول: الغناء مما وعد الله عليه النار. وتلا هذه الآية: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾»^(١٣).

وجاء في رواية مهران بن محمد، عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال: «سمعتة يقول: الغناء مما قال الله عز وجل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾»^(١٤).

ونظير هذه الرواية رواية الحسن بن هارون^(١٥)، وعبد الأعلى^(١٦)، وأبي بصير^(١٧)، المروية بأجمعها عن الإمام الصادق عليه السلام، فلتراجع.

بيان الاستدلال بهذه المجموعة من الروايات هو نفس الأسلوب الذي اتبعناه في ذيل الطائفة الأولى؛ إذ إن هذه الروايات عدت الغناء من مصاديق شراء لهو الحديث من أجل الإضلال عن سبيل الله بقول مطلق، وقد دلت الآية الكريمة على أن من يشتري هذا الحديث سيبتلى بعذاب شديد ومشين. وإنما قلنا باعتبار الغناء من مصاديق لهو الحديث مطلقاً؛ لأن الغناء - بمعنى الصوت بكيفية خاصة - يؤدي بالسامع إلى الضلال عن سبيل الله، ويعرضه إلى السقوط في معصية الله سبحانه وتعالى.

المجموعة الثالثة

أما المجموعة الثالثة فروايات مستفيضة تدل على أن ثمن الجارية المغنية سحت. إن لهذه الروايات من الناحية العرفية ظهوراً في أن سرّ هذه الحرمة يكمن في كون الغناء غناء لجارية. وبعبارة أخرى: إن حرمة الغناء هو الذي أدى إلى حرمة ثمن الجارية المغنية.

كما جاء في توقيع لصاحب الأمر عليه السلام ، في أجوبته عن أسئلة إسحاق بن يعقوب: «أما ما وصلتنا به فلا قبول عندنا، إلا ما طاب وطهر، وضمن المغنية حرام»^(١٨).

وجاء في رواية الوشاء، في كل من (الكافي) و(التهذيب) و(الاستبصار) بسند معتبر - باستثناء سهل بن زياد الذي تقدّم أن قلنا عنه: إن أمره سهل - لا غبار عليه، قوله: «سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام عن شراء المغنية؟ قال: قد تكون للرجل الجارية تلهيه، وما ثمنها إلا ثمن كلب، وضمن الكلب سحت، والسحت في النار»^(١٩).

إن قول الإمام: «قد تكون للرجل الجارية تلهيه» بمنزلة التعبير بالقول: قد تكون للرجل الجارية تغني له. وعلى أية حال يُستفاد من هذه الرواية أن ثمن الجارية المغنية بمنزلة ثمن الكلب، فهو حرام. وهذا يعني أن الغناء محرّم.

وجاء في رواية إبراهيم بن أبي بلاد قوله: «أوصى إسحاق بن عمر بجوارٍ له مغنيات أن يُعَنَّ، ويُحمل ثمنهنّ إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال إبراهيم: فبعت الجواري بثلاثمائة ألف درهم، وحملت الثمن إليه، فقلت له: إن مولى لك يقال له: إسحاق بن عمر أوصى عند وفاته ببيع جوارٍ له مغنيات، وحمل الثمن إليك...، فقال عليه السلام: لا حاجة لي فيه، إن هذا سُحت، وتعليمهنّ كفر، والاستماع منهنّ نفاق، وضمنهنّ سُحت»^(٢٠).

إن دلالة هذه الرواية كدلالة الروايتين السابقتين، رغم عدم ورود عبارة: «وتعليمهنّ كفر، والاستماع منهنّ نفاق» فيهما. وإن هاتين الإضافتين تدلان أيضاً بالدلالة الالتزامية على حرمة الغناء؛ وذلك لأنّ التغيّي هو الذي عبّر عنه بأنّ تعليمه كفر، وسماعه نفاق.

وفي رواية أخرى عن إبراهيم بن أبي بلاد، عن الإمام الرضا عليه السلام، أنه قال: «إنّ ثمن الكلب والمغنية سُحت»^(٢١).

ويلحق بهذه المجموعة من الروايات روايات تدلّ على حرمة أجرة الغناء، كما جاء في مرسل الصدوق: «روي أن أجر المغني والمغنية سُحت»^(٢٢).

وجاء في رواية نضر بن قابوس في (الكافي) و(التهذيب) و(الاستبصار): «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: المغنية ملعونة، ملعون من أكل كسبها»^(٢٣).

ومن الواضح أنّ حرمة الأجر على الغناء لها ظهور في حرمة نفس الغناء عرفاً،

وهذا يُشير إلى أنّ حرمة الغناء هي التي أفضت إلى حرمة الأجرة عليه، وحيث إنّ حرمة الأجرة على الغناء مطلقة، ولم تقيّد بنوع خاص من الغناء، دلّ ذلك على حرمة الغناء بقول مطلق.

كما تلحق بهذه المجموعة من الروايات رواية محمد الطاطري، المروية عن الإمام الصادق عليه السلام، والتي جاء فيها: «سأل رجل عن بيع الجواني المغنيات؟ فقال: شراؤهن وبيعهنّ حرام، وتعليمهن كفر، واستماعهن نفاق»^(٢٤). إنّ حرمة بيع وشراء الجارية المغنية يستلزم حرمة الغناء نفسه، بل إنّ حرمة الغناء هو الذي أدّى إلى حرمة بيع الجارية المغنية وشراؤها.

المجموعة الرابعة

أما المجموعة الرابعة فعبارة عن روايات متفرقة تدلّ كل واحدة منها على حرمة عنوان الغناء. ومن الروايات التي تدلّ على الالتزام العرفي بحرمة الغناء: صحيحة حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام، إذ قال: «سألته عن قول الزور؟ قال: منه قول الرجل للذي يغني: أحسنت»^(٢٥).

علمنا مما تقدم أنّ كون الكلام مشتملاً على قول الزور دليل على حرمة. ومن هنا يحرم استحسان كلام المغني بالقول له: «أحسنت». ومن الواضح أنّ منشأ حرمة هذا القول من ناحية كونه نوعاً من التشجيع للمغني على غنائه، ولو أنّ غناؤه لم يكن محرماً لما حرم تشجيعه.

ومن الروايات الدالة على المدعى: معتبرة يونس، التي يقول فيها: «سألته الخراساني عن الغناء، وقلت: إنّ العباسي ذكر عنك أنك ترخص في الغناء؟ فقال: كذب الزنديق، ما هكذا قلتُ له، سألتني عن الغناء؟ فقلت: إنّ رجلاً أتى أبا جعفر صلوات الله عليه، فسأله عن الغناء، فقال: يا فلان، إذا ميّز الله بين الحق والباطل فأين يكون الغناء؟ فقال: مع الباطل، فقال عليه السلام: قد حكمت»^(٢٦).

ومثلها معتبرة ريان بن الصلت، المنقولة في كتاب (عيون أخبار الرضا)، للشيخ الصدوق، و(رجال الكشي)، عن الإمام الرضا عليه السلام^(٢٧)، فراجع. ووجه دلالة هذه الروايات هو أنّ الغناء لو كان حلالاً لم يكن هناك من مبرّر

لإنكار الإمام أن يكون قد رخص فيه. وعليه يكون إنكار الإمام مساوفاً لاعتباره الغناء من الباطل، وأنه حرام. وتوجد هنا روايات أخرى تدلّ على حرمة الغناء أيضاً، يمكن الوصول إليها من خلال التتبع، وربما تعرّضنا لها في البحوث القادمة. والنتيجة أن هناك روايات كثيرة - وقد ذهب البعض إلى القول بتواترها - تدلّ على أنّ الغناء إنما حرّم في الشريعة من جهة أنه غناء. ومن هنا فإنّ هذه الروايات ستكون هي المعتمد في فتوى الفقهاء بحرمة الغناء. يبقى هنا دراسة مفهوم الغناء في هذه الروايات، وفي كلمات الفقهاء.

مفهوم الغناء عند علماء اللغة

يبدو من ظاهري عبارات اللغويين أنّ للغناء مفاهيم عدّة. ففي (لسان العرب)، نقلاً عن الأصمعي في مفهوم الغناء، تعريفه بالقصر والمد: «الغنى من المال مقصور، ومن السماع ممدود. وكلّ من رفع صوته ووالاه فصوته عند العرب غناء». والظاهر أنّ مراده من «الموالاة» هو مدّ الصوت مع ترجيعه. والحقيقة أنه أراد القول: إنّ الغناء هو مدّ الصوت الرفيع وترجييعه. وجاء في المصباح المنير: «الغناء - مثال كتاب - الصوت. وقياسه الضم؛ لأنه صوت، وغنى بالتشديد: إذا ترنّم بالغناء». وعلى الرغم من أنّ صاحب المصباح المنير - على ما حكى عنه - فسّر الغناء أولاً بالصوت، إلا أنه خصّه في شرحه بالصوت الرفيع الممدود. وجاء في المصباح المنير أيضاً: «قول النبي الأكرم ﷺ: ما أذن الله لشيء ما أذن لنبي يتغنّى بالقرآن»^(٢٨).

وعن الأزهري: «أخبرني عبد الملك البغوي، عن الربيع، عن الشافعي: إنّ معناه تحزين القراءة وترقيقها، وتحقيق ذلك في الحديث الآخر: «زينوا القرآن بأصواتكم». ونقل الأزهري عن الشافعي أنه فسّر الغناء بترقيق الصوت والقراءة بحزن. وقد نقل هذا التفسير ابن الأثير في (نهایته) عن الشافعي أيضاً، حيث يقول: «وقال الشافعي: معناه [أي معنى الغناء] تحسين القراءة وترقيقها، ويشهد له الحديث الآخر: «زينوا القرآن بأصواتكم». وكلّ من رفع صوته ووالاه فصوته عند العرب غناء».

وجاء في (الصحاح): «الغناء بالكسر من السماع.. والجارية المسموعة أي الجارية المغنية».

كما فسّر السماع في (أقرب الموارد) بالغناء: «السماع مصدر، والذكر المسموع يقال له: سماع. والغناء وكلّ ما التذّته الأذن من صوت حسن سماع. تقول: باتوا في لهو وسماع».

وجاء في (القاموس المحيط): «والغناء ككساء، من الصوت: ما طرب به». وهكذا فسّر في (المنجد).

وقال في (أقرب الموارد): «الغناء من الصوت ما طرب به. وقياسه الضم؛ لأنه صوت. وقال في الكليات: الغناء بالضمّ والمدّ التغمي، ولا يتحقق ذلك إلا بكون الألحان من الشعر، وانضمام التصفيق لها، فهو من أنواع اللعب». وجاء في (أقرب الموارد): «طَرَبَ الرجل طرباً: فرح، وحزن ضده... وقيل: الطرب خفة تلحقك تسرّك. وقيل: تحزنك، وتخصيصه بالفرح وهم».

وجاء في (المنجد): «طرب - طرباً: خفّ واهتز من فرح وسرور، أو من حزن وغم». هذا ما يقوله علماء اللغة في تعريف الغناء. وهي رغم اختلافها الظاهري لا يبعد أن تكون بأجمعها ناظرة إلى معنى واحد، وهو الصوت المشتغل على كيفية خاصة، وكان لهوياً وموجباً للطرب، الذي يشتمل على شدة فرح أو حزن. وعليه فإنّ الغناء - على ما صرّحت به المصادر، وأشار إليه التعريف الوارد في (الصحاح) وعن الأصمعي - من أنواع اللعب. وعلى الرغم من عدم استفادة لهوية الغناء من التفسير المنقول عن الشافعي، إلا أنّ سائر التفاسير الأخرى تشير إلى المعنى الذي ذكرناه. وكيف كان فإنّ وضوح هذا المعنى أدى باللغويين إلى شعورهم بعدم الحاجة إلى مزيد من الشرح والتوضيح في بيان هذا المعنى.

تعريف الغناء عند الفقهاء

ذهب العلامة الحلي في كتاب (إرشاد الأذهان) إلى القول في تعريف الغناء بأنه مدّ الصوت المشتغل على الترجيع المطرب. وقد نقل هذا التعريف صاحب (مفتاح الكرامة) عن كتاب (التحرير)، للعلامة. كما بيّن هذا التعريف صاحب (جامع

(المقاصد)، نقلاً عن الشهيد الأول في (الدروس). وقد نسب صاحب (مسالك الأفهام) هذا التعريف إلى المحقق وبعض الفقهاء. وقال المحقق الأردبيلي في كتاب الشهادات من كتاب (مجمع الفائدة والبرهان): «هذا التعريف هو المشهور»، وفي كتاب المتاجر من هذا الكتاب قال: إن هذا التعريف هو الأشهر، وعرف الطرب باللذة والاستمتاع. قال في كتاب الشهادات: «لعل المراد من (الترجيع) هو ترديد الصوت في الفم والحلق، ومن (المطرب) الذي يحصل منه اللذة والحظ (لنفس إلخ)، كما يحصل من كثير من الملاحي، مثل: الدف، والزمير، وإن حصل منه البكاء».

وعبارته ظاهر نص (جامع المقاصد)، إذ يقول بعد التفسير السابق للغناء: «وليس مطلق مد الصوت محرماً، وإن مالت القلوب إليه، ما لم ينته إلى حيث يكون مطرباً؛ بسبب اشتماله على الترجيع المقتضي لذلك».

وقال العلامة في باب الشهادات من كتاب (القواعد): «الغناء هو ترجيع الصوت ومدّه»، ولم يأت في هذا التعريف بقيد (أن يكون مطرباً). وقد حاول صاحب (مفتاح الكرامة) الجمع بين تعريف العلامة، بتصور أن الإطراب هو الترجيع. وقد انخدع بمثل هذا الكلام من صاحب (المصباح المنير)، إذ يقول: «طرب في صوته أي رجّع فيه ومدّه»، فقال: «فقد تحصل هنا أن المراد بالإطراب والتطريب غير الطرب بمعنى الخفة لشدة حزن أو سرور، كما توهمه صاحب (مجمع البحرين) وغيره من أصحابنا... فكأنه قال في (القاموس): الغناء من الصوت ما مدّ وحسن ورجّع».

ومن الواضح أن الإطراب أو التطريب يعني إيجاد الطرب، وقد لوحظ فيه مفهوم الطرب. وعليه فإن تفسير التطريب بمدّ الصوت وترجييعه تفسير بمصادقه، وليس بمفهومه. والعبارة الكاملة في المصباح المنير هي: «طرب طرباً، فهو طرب، من باب تعب. وطروب مبالغة، وهي خفة تصيبه لشدة حزن أو سرور، والعامة تخصّصه بالسرور. وطرب في صوته بالتضعيف في الراء رجعه ومدّه».

والعجيب أن العلامة يعترف بأن الترجيع يعني التوافق بين حركات الصوت والنفس، ومن هنا يكون الترجيع ملازماً لمعنى الإطراب والتطريب، ومع ذلك ينسب التوهم إلى أمثال صاحب (مجمع البحرين).

ومهما كان فقد صرح الكثير بعدم اعتبار الإطراب في المفهوم العرفي للغناء.

قال صاحب (مسالك الأفهام): «الغناء - بالمدّ - مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، فلا يحرم بدون الوصفين - أعني الترجيع مع الإطراب -، وإن وجد أحدهما. كذا عرفه جماعة من الأصحاب. وردّه بعضهم إلى العرف، فما سمّي فيه غناء يحرم، وإن لم يطرب، وهو حسن».

وقد أفاد هذا التفسير للغناء صاحب (الحدائق)، نقلاً عن الملا صالح المازندراني. كما ذكر هذا التعريف صاحب (الرياض) في كتاب التجارة أيضاً، حيث يقول: «والغناء، وهو مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، أو ما يُسمى في العرف غناء وإن لم يطرب، سواء كان في شعر أو قرآن أو غيرهما على الأصح الأقوى، بل عليه إجماع العلماء، كما حكاه بعض الأجلة، وهو الحجّة».

وذلك بناءً على إرجاع عبارته القائلة: «على الأصح الأقوى» إلى التعريف الثاني؛ أي التعريف العرفي للغناء، لا إلى التعميم الذي ورد في عبارة: «سواء كان...». وأياً كان فإنّ هذا بدوره نقل إجمالي آخر لتفسير معنى الغناء.

يظهر مما تقدم أنّ هناك بين الفقهاء اختلاف في لحاظ قيد الإطراب، بل وهناك اختلاف في لحاظ قيد الترجيع في مفهوم الغناء. وإنّ هذا الاختلاف هو من نوع الاختلاف المعنوي، وليس اللفظي البحت. من هنا يحتمل أن يكون تفسير العلامة في كتاب (القواعد) مفيداً لعدوله عن تفسيره الأول لمعنى الغناء، أو أنه تفسير ثالث. جاء في (مفتاح الكرامة)، نقلاً عن (السرائر) و(إيضاح النافع): «الغناء: الصوت المطرب». وهذه العبارة خالية من قيد الترجيع، وعليه يحتمل أن تكون تعريفاً رابعاً لمفهوم الغناء.

ولا يبعد أن نقول: إنّ المراد من الغناء هو الصوت اللهوي، الذي يتناسب ومجالس اللهو واللعب والرقص. وهذا التعريف يتناسب مع قسم خاص من الصوت الجميل في مثل هذه المجالس المصحوبة بسائر أدوات اللهو، من قبيل: الرقص والأوتار والمزامير وما إلى ذلك من الأمور. فلا يبعد أن يكون التعريف الذي ذكره علماء اللغة للغناء، وأرادته الروايات الواردة في هذا الباب، هو هذا القسم من الغناء؛ وذلك لأن علماء اللغة، من أمثال: الأصمعي والجوهري، عدّوا الصوت المتناسب ومجالس اللهو واللعب من جملة مصاديق الغناء. كما قالوا: «باتوا في لهو وسماع».

وقد صرّح صاحب (الكليات) قائلاً: «لا يتحقق الغناء إلا إذا كان بألحان من الشعر، وأن يكون مصحوباً بالتصديّة. من هنا كان الغناء من أنواع اللعب». وعليه ليس هناك من شك في أنّ قول الفيروزآبادي في (القاموس المحيط): «الغناء من الصوت ما طرب به» ناظر إلى الطرب المتداول في مجالس اللهو واللعب. وبعبارة أخرى: إن في كلامه إشارة إلى كيفية خاصة من الصوت تتناسب مع سائر أدوات وآلات اللهو. وهكذا الأمر بالنسبة إلى تعريف (المصباح المنير): «الغناء مدّ الصوت» فإن فيه إشارة إلى هذا المعنى؛ وذلك لوضوح أنّ مدّ الصوت بكيفية لا تناسب مجالس اللهو لا تدخل ضمن مصاديق الغناء، لا عنده، ولا عند سائر علماء اللغة. كما أنّ صوت الحمار، رغم المدّ الطويل وترجييعه، من أنكر الأصوات وأقبحها. وعليه فإنّ مرادهم من الغناء هو الصوت اللهوي المتداول، بحيث يوجد لدى السامع خفة ووجداً واضطراباً من شدة السرور والفرح.

مفهوم الغناء في الروايات

لقد جعلت أكثر الروايات الموضوع عنوان الغناء ومفهوم هذه الكلمة، ولكن هناك في بعضها إشارة بل دلالة على أنّ الغناء من مصاديق اللهو، وعليه يكون المراد من الغناء هو ذلك الصنف الخاص المتداول في مجالس اللهو واللعب عند أهل اللهو. ومن باب المثال: جاء في معتبرة الوشاء المتقدمة: «سئل الإمام الرضا عليه السلام عن شراء الجارية المغنية؟ فقال: قد تكون للرجل جارية تلهيه، وما ثمنها إلا ثمن كلب، وثمان الكلب سحت، والسحت في النار»^(٢٩).

وفي قول الإمام: «قد تكون للرجل جارية تلهيه» دلالة واضحة على اعتبار الغناء من أقسام اللهو، حيث توفر الجارية بغنائها جواً من اللهو لمالكها، ولذلك يكون ثمنها كثمان الكلب.

وكذلك جاء في رواية الأعمش، عن الإمام الباقر عليه السلام، في حديث (شرائع الدين): «والكبائر محرّمة، وهي: الشرك بالله... والمحاربة لأولياء الله، والملاهي التي تصدّ عن ذكر الله عز وجل مكروهة، كالغناء وضرب الأوتار، والإصرار على صغائر الذنوب»^(٣٠).

وبناءً على ذلك فإنّ هذه الرواية تشير إلى قسم خاص من الصوت والغناء المتناسب مع مجالس اللهو واللعب. بل لا يبعد أن نقول: إنّ الرواية تدلّ على أنّ الغناء من الكبائر؛ لأنها عدّت الغناء ضمن الذنوب الكبيرة، ثمّ عطف عليه الإصرار على الصغيرة، ولا نجد وجهاً لهذا العطف إلا إذا قلنا: إنّ المراد أنّ الإصرار على ارتكاب الذنوب الصغيرة هو واحد من مصاديق الذنوب الكبيرة.

وعليه فإنّ المراد من الكراهة للغناء في هذه الرواية ليس هو المصطلح الفقهي، بل المراد منها هو المعنى اللغوي الشامل للحرام أيضاً.

وكذلك جاء في صحيحة أبي بصير، عن الإمام الصادق عليه السلام: «أجر المغنية التي تزفّ العرائس ليس به بأس، وليست بالتّي تدخل عليها الرجال»^(٣١).

وهذه الرواية صريحة في حرمة أجر المغنية التي تغني في المجالس المختلطة؛ إذ هو من أبرز مصاديق ذلك القسم الخاص من الغناء المناسب لمجالس اللهو واللعب. وفي هذه الصحيحة إشارة إلى أنّ الغناء من مصاديق هذا النوع الخاص من الأصوات المناسبة لمجالس اللهو واللعب. ويتضح من هذه الرواية أنّ رواية أبي بصير الأخرى ناظرة إلى هذا المعنى أيضاً، حيث يقول فيها: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن كسب المغنيات؟ فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام، والتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس، وهو قول الله عز وجل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾»^(٣٢).

إشكال: دلت روايتا أبي بصير على عدم حرمة مطلق الغناء، بل الحرام منه هو خصوص الغناء في المجالس المختلطة. وعليه فإننا لو اعتبرناهما معارضتين للروايات المطلقة كان ذلك خيراً من جعلهما شاهدين على أن المراد من الغناء خصوص الصوت المناسب لمجالس اللهو واللعب.

والجواب: لا شكّ في دلالة هاتين الروايتين على حرمة الغناء في المجالس المختلطة، كما لا شكّ في جواز غناء المغنية للنساء في الأعراس، إلا أنّ دلالتها على نفي الحرمة عن سائر أقسام الغناء مرفوضة. وهذا المدعى واضح في الرواية الثانية لأبي بصير، فقد ذكرت هذه الرواية قسمين من الغناء فقط، ولا تدلّ على أنّ للغناء معنيين، كما لا دلالة فيها على جواز الغناء في غير هذا القسم. وأما صحيحة أبي بصير الأولى فيحتمل أن تكون جملة «وليست» معطوفة على جملة «تزفّ العرائس»،

● الشيخ محمد المؤمن القمي

وصلة ثانية للاسم الموصول «التي». وفي هذه الصورة إنما يباح أجر المغنية في الأعراس إذا لم يدخل عليها الرجال في تلك المجالس. وعليه لن يكون فيها مفهوم، لتدلّ على جواز الغناء في غير هذا القسم.

نعم، لو كانت هناك صيغة أخرى لهذه الرواية من دون (واو العطف) - كما هو الحال في الرواية المذكورة في (مرآة العقول) - يمكن فهم التعليل والدلالة على الجواز من هذه الرواية الآتية. ولكن هذا غير ثابت؛ لأنّ وجود (الواو) يبقى مجرد احتمال. ومن هنا فإنّ هذه الصحيحة لا تدلّ على الدعوى المذكورة. ويبقى إطلاق الروايات المتقدمة قائماً في الدلالة على حرمة مطلق الغناء.

إذاً على فرض حرمة مطلق الغناء فإنّ صحيحة ورواية أبي بصير تشير إلى هذا المطلب، وهو أنّ قسماً خاصاً من الغناء اللهوي - كما تقدّم أن بيّنا - يشكّل مفهوم الغناء.

ومن الروايات التي تستند إليها الدعوى روايات الطائفة الثانية، التي فسّرت آية (لهو الحديث) بالغناء، واعتبار مطلق الغناء من جملة مصاديق لهو الحديث، فإنها تشير بقوة، بل فيها دلالة، على أنّ الغناء - أي الصوت المشتمل على كيفية جميلة - من مصاديق اللهو. وبالتالي سوف يختص مفهوم الغناء بأحد مصاديقه، أي الصوت المناسب لمجالس اللهو واللعب، والله العالم.

الهوامش

- (١) الصدوق المقتنع: ٤٥٥.
- (٢) المفيد، المقتنع: ٥٨٨.
- (٣) أبو الصلاح الحلبي، الكافي: ٢٨١.
- (٤) المهذب ١: ٣٤٤.
- (٥) الحقائق الناضرة ١٨: ١٠٢.
- (٦) وسائل الشيعة، باب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢٦.
- (٧) المصدر السابق، الباب ٩٩، ح ٨.

- (٨) المصدر السابق، الباب ١٠٢، ح ١.
- (٩) المصدر السابق، الباب ٩٩، ح ٩.
- (١٠) المصدر السابق، ح ٢٠.
- (١١) المصدر السابق، ح ٢٤.
- (١٢) المصدر السابق، ح ١١.
- (١٣) المصدر السابق، ح ٦.
- (١٤) المصدر السابق، ح ٧.
- (١٥) المصدر السابق، ح ١٦.
- (١٦) المصدر السابق، ح ٢٠.
- (١٧) المصدر السابق، الباب ١٥، ح ١.
- (١٨) المصدر السابق، الباب ١٦، ح ٢.
- (١٩) المصدر السابق، ح ٦.
- (٢٠) المصدر السابق، ح ٥.
- (٢١) المصدر السابق، ح ٤.
- (٢٢) المصدر السابق، ح ١٧.
- (٢٣) المصدر السابق، الباب ١٥، ح ٤.
- (٢٤) المصدر السابق، الباب ١٦، ح ٧.
- (٢٥) المصدر السابق، الباب ٩٩، ح ٢١.
- (٢٦) المصدر السابق، ح ١٣.
- (٢٧) المصدر السابق، ح ١٤.
- (٢٨) قال الحاكم في المستدرک ١: ٥٧٠: روى البخاري ومسلم في (صحيحهما) عن أبي هريرة، عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «ما أذن الله لشيء ما أذن لنبي يتغنّى بالقرآن»؛ وفي السنن للبيهقي (١٠: ٢٢٩)، في باب (تحسين الصوت بالقرآن والذكر)، هذه الرواية، نقلاً عن صحيح البخاري؛ وفي صحيح مسلم: عن أبي هريرة: «ما أذن الله لشيء كإذنه لنبي يتغنّى بالقرآن».
- (٢٩) وسائل الشيعة، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، ح ٦.
- (٣٠) وسائل الشيعة، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ح ٢٦؛ الخصال: ٦١٠، الباب التاسع، ح ٩.
- (٣١) وسائل الشيعة، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، ح ٣.
- (٣٢) المصدر السابق، ح ١.

فقه الغناء والموسيقى

دراسة تأصيلية تجديدية في ضوء القرآن والسنة والمقاصد

القسم الأول.

د. يحيى رضا جاد^(*)

مقدمة

معلومٌ مشتهرٌ تنارُعُ الناس من قديم في أمر الغناء والموسيقى تحليلاً وتحريماً، ولذلك انتدبتُ نفسي لدراسة هذه القضية من كافة جوانبها؛ بالنظر - المتسلح بالمنهجية وعلوم الآلة - في الكتاب والسنة والأنفس والآفاق، فكان هذا البحث الذي يقبض القارئ الكريم بيديه على صفحاته.

ها أنا ذا أضع بين يدي القارئ - بنوعيه المتخصص والعام - ثمرة تفكيرٍ وتدبرٍ دام - بحثاً وقراءة واجتهاداً - بضع سنوات^(١) في موضوع الغناء والموسيقى - بكافة جوانبه وأبعاده.. وأية مقارنة، سريعة أو متأنية، فاحصة أو خاطفة، بين (ما كتب في ذات الموضوع قديماً وحديثاً) و(هذا البحث) ستوضح - بما لا يدع مجالاً لأي ارتياب - مدى جدة وعمق وأصالة ومثانة الطرح الذي طرحت؛ إن في المنهجية، أو في الاستقراء، أو في التحليل، أو في الاجتهاد والاستدلال، أو في المناقشات الواردة. هكذا أزعـم، وهكذا سؤلتُ لي نفسي أن أدعي، والمقارنة هي الفيصل والحكم^(٢).

وكلُّ فكرةٍ أو اجتهادٍ أو رأيٍ أو دليلٍ استفدته من غيري نُبّهتُ على ذلك، حتى وإن نَحَحْتُ الدليل أو الفكرة، أو حرّرتها، أو أصَلْتُ لها، أو عدَلْتُ فيها، أو أضفتُ

(*) أستاذ وباحث في علوم الشريعة الإسلامية، ومتخصّص في الدراسات الفقهية، له عدّة مؤلفات، من مصر.

إليها، أو استدركتُ عليها ضبطاً لها؛ فمن بركة العلم نسبة القول إلى قائله ومَنْ استُفيد منه^(٣). وما لم أنبه عليه - وهو كثير بحمد الله وفضله - فهو لي جملةً وتفصيلاً - سواءً وُجد مَنْ وافقني فيه أو لم يوجد ..

تنبيه

لقد ترددت مذاهب العلماء في موضوع بحثي هذا على أقاويل كثيرة تردداً واسعاً، ولم أجعل من شرط بحثي هذا الإتيان على قائلها أو نصوص عباراتهم؛ إذ الذي يعنيني - بعد وقوفي على اتجاهات العلماء وأدلتهم في الموضوع - تحرير الحكم من دليله، فلم أهدر شيئاً من أدلة مَنْ أخرج الحكم عن الإباحة - التي انتهى إليها اجتهادي، كما ستراه مفصلاً في البحث - بأية صورة من الصور - سواءً ما وقفتُ منها عليه أو ما استنبطته لهم ..

أولاً: مقدمات منهجية

١- لا يجوز الاحتجاج بالحديث الضعيف^(٤)، ولا يحلّ بناء الأحكام عليه

لا نزاع في أن الحديث عن النبي ﷺ دين، فإذا أثبت حكمٌ ما في مسألة ما بناءً على حديث تُدعى نسبته إليه ﷺ دون اعتبار صحة تلك النسبة من عدمها فذلك خطرٌ عظيم؛ لأنه:

١- كذبٌ على النبي ﷺ. وهذا من أكبر الكبائر، بغض النظر عن باب ذلك الكذب: في مسألة لها أصل أو ليس لها أصل، أو في باب إنشاء حكم جديد أو بيان فضيلة شيء ثابت؛ لأنك في جميع الأحوال تنسب إلى رسول الله ﷺ ما لم يثبت أنه قاله، وهذا هو عين الكذب. وقد قال ﷺ: «يا أيها الناس، إياكم وكثرة الحديث عني. من قال عليّ فلا يقولن إلا حقاً أو صدقاً؛ فمن قال عليّ ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار»^(٥).

٢- تشريعٌ لما لم يأذن به الله بالدعوى الباطلة والظنون المرجوحة. يقول تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكُذْبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ لَا يُفْلِحُونَ ❖ مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾

(النحل: ١١٦-١١٧)، ويقول تعالى: ﴿وَحَرِّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ (الأنعام: ١٤٠).

٢- لا يجوز تقوية الحديث بتعدد الطرق الضعيفة

لقد راجت - للأسف - الكثير من الأحاديث الضعيفة - وخاصة عند المتأخرين - بسبب شيوع القول بأن تعدد الطرق الضعيفة يقوي بعضها بعضاً. وهذا أمر في غاية الخطورة، وعلى خلافه أئمة الحديث المتقدمون الجهابذة العمالقة؛ إذ روي عن عبد الرحمن بن مهدي: «إذا روي عن النبي ﷺ في الحلال والحرام والأحكام شددنا في الأسانيد، وانتقدنا الرجال؛ وإذا روي في فضائل الأعمال تساهلنا في الأسانيد»^(٦). وكذلك روي عن الإمام أحمد بالنص^(٧). ويقول - بحق - سفيان الثوري: «لا تأخذوا العلم (أي الأحاديث) في الحلال والحرام إلا من الرؤساء المشهورين بالعلم، الذين يعرفون الزيادة والنقصان، ولا بأس بما سوى ذلك لأي في غير الحلال والحرام من المشايخ»^(٨). فكيف يدعي البعض أن أئمة الحديث المتقدمين يثبتون حديثاً بمجموع طرقه الضعيفة، في حين أن هؤلاء الأئمة لا يأخذون في الحلال والحرام إلا من «الرؤساء المشهورين بالعلم»؟! وهل يتفق ذلك مع ما روي عنهم بأنهم «يشددون في أسانيد الحلال والحرام»، فهل من التشديد تصحيح الحديث بتعدد طرقه الضعيفة؟!

وخلاصة القول: إنه لا يصح أن نثبت حديثاً عن رسول الله ﷺ إلا إذا جاء بإسناد متصل مسلسل بالرواة الثقات، دون رواية الضعفاء والمجروحين. فالحديث عن رسول الله ﷺ لا ينبغي أن يُحدث به إلا عن ثقة. يقول ﷺ: «مَنْ حَدَّثَ عَنِّي حَدِيثاً وَهُوَ يَرَى أَنَّهُ كَذِبٌ فَهُوَ أَحَدُ الْكَاذِبِينَ». وظاهر هذا الخبر الصحيح يدل على أن مَنْ روى عن النبي ﷺ حديثاً هو شاكٌّ فيه أصحح هو أم غير صحيح يكون كاذباً.

وعلى ذلك نقول: إذا جاء حديث على خلاف ما اشتربنا لم نلتفت إليه، بل لم نعمل به، وخاصة إذا كان هذا الحديث المزعوم معارضاً لقواطع الأدلة أو صحيحها من القرآن والسنة والمقاصد؛ لأننا إنما أمرنا بقبول شهادة العدل الثقة الثبت دون غيره من الناس^(٩).

٣- قول الصحابي ليس بحجة في دين الله

لا شك في أن مذاهب أفراد الصحابة رضوان الله عليهم أعلى منزلةً من مذاهب مَنْ بعدهم، ولكن يجب أن يُعلم أنه لا حجة في رأيٍ من جهة جلالة صاحبه؛ فإنما الحجة في الدليل. ولذلك وجدنا الصحابة أنفسهم عند اختلافهم يردّون على بعضهم البعض بالكتاب والسنة، لا بالرجوع إلى آراء وأقوال أنفسهم.

٤- ما تعمّ به البلوى في حياة الرسول ﷺ لا يصح تصور خفاء حكم الشرع فيه^(١٠)

ما من تصرف أو شيء لا يكاد الناس ينفكون عن ملابتهم له، أو حاجتهم إليه، أو تعرضهم له، إلا وقد جاء في الشرع حكمه واضحاً بيناً جلياً معلوماً؛ إذ مثل تلك الأمور لا يمكن أن يُترك حكمها للاجتهاد، لتختلف فيه الأنظار، وإنما عموم الحاجة والبلوى يوجب أن تكون تلك الأمور محسومة حسماً لا جدال فيه ولا خفاء ولا ظن^(١١).

٥- الذرائع المفضية إلى الحرام - في ما كان معهوداً في زمن التشريع - تكفلت الشريعة بضبط بابها^(١٢)

فكل ما مات النبي ﷺ عنه وبابه مفتوح لا يملك أحدٌ سدّه أو إغلاقه. وقد وقعت رغم ذلك تجاوزات كثيرة في تاريخ الفقه باسم (سدّ الذرائع)؛ فأصيب بعض الفقهاء بالإسراف في (سدّ الذريعة)؛ فكلما رأوا شيئاً تجاوز فيه الناس حدّ المأذون أو قدر المشروع قالوا: نحسم مادة الفساد، فنمنع من كل شيء يوصل إلى ذلك الشيء، مما أدى إلى تشويه صورة الإسلام، وجعل أمتّه وراء جميع الأمم في كل أسباب الحياة. والحق أن «خروج كثير من الناس بالغناء والموسيقى عن حدّ المباح فيها لا يُبطل أصل حكمها، إنما يُنكر من صنيعهم ما تجاوزوا به القدر المشروع، ولا يجوز أن يُجعل تغير الزمان أو سوء الاستعمال ذريعةً لتحريم المباح، وإلاّ لحرّمنا على الناس طيبات. لا تدخل تحت حصر. قد أحلت لهم.

وإيقافُ الناس على أصل حكم الشرع أبرأ لزمة العالم وإن وافق هوى عند

صاحب شهوة؛ فإن الإثم لا يأتي من جهة فعل الحلال [أو المباح]، وإنما من الوقوع في الحرام»^(١٣).

وأحب أن أنبه هنا - في اختصار ودون دخول في التفاصيل؛ لما سيأتي بيانه بعد - إلى أن تحريم المباح استناداً لمبدأ سدّ الذريعة يُشترط فيه ثلاثة شروط^(١٤):

١. أن يؤدي المباح إلى مفسدة قطعية محققة، أو مفسدة يغلب وقوعها، لا متوهمة، ولا قليلة الحدوث.

٢. أن تكون تلك المفسدة أرجح من المصلحة المرجوة، وليس مجرد مفسدة مرجوحة.

٣. أن لا يكون المنع - بعد توفر الشرطين السابقين - تحريماً قاطعاً، بل هو بين الكراهة والتحريم حسب درجة المفسدة.

٦- أقصى ما يدل عليه مجرد ترك النبي ﷺ لشيء، هو كراهة هذا المتروك، لا تحريمه

فضلاً عن أن هذه الكراهة قد تكون كراهة دينية مخصوصة بالنبي ﷺ، وقد تكون غير مخصوصة، وقد تكون كراهة جبلية عادية. فإن كانت الأولى فلا يصح الاقتداء بالنبي ﷺ فيها؛ لأنها أمر خاص به دون بقية الناس.

وإن كانت الثانية فالأصل فيها استحباب الاقتداء به فيها، لا الوجوب. وإن كانت الثالثة فالأصل فيها أنها ليست تشريعاً للأمة، وإنما مرء الأمر للأذواق والعادات والتقاليد.

ثانياً: تعريفات الغناء^(١٥)

١. يقول الخطابي: كل من رفع صوته بشيء، ووالى به مرة بعد أخرى، فصوته عند العرب غناء. وأكثره في ما شاق من صوت أو شجا من نغمة ولحن. ولذلك قيل: غنّت الحمامة، وتغنّى الطائر. قال مجنون ليلي: ألا قاتل الله الحمامة غدوةً على الغصن ماذا هيجت حين غنت

وقال آخر:

تغنى الطائران بين سلمى على غصنين من غرب وبان

٢- وفي المعجم الوسيط: «الغناء هو التطريب والترنم بالكلام الموزون وغيره». والخلاصة أن الغناء صوتٌ يُؤالَى به مرة بعد مرة بتلحين وتطريب، فيدخل فيه الصفير والتصفيق، بل هو كصوت لا يختص بالكائنات الحية فقط، بل إن أصوات الموسيقى تسمى (غناءً)، وآلاتها تسمى (آلات الغناء). وخلاصة الخلاصة أن الغناء هو ما طُربَ به (أي ما أحدث طرباً) من الصوت، سواءً كان مصدر هذا الصوت الإنسان أو الطير أو الآلات.

الموسيقى^(١٦)

في المعجم الوسيط: (الموسيقى) لفظٌ يوناني يُطلق على فنون العزف على آلات الطرب.

و(علم الموسيقى) علمٌ يُبحث فيه عن أصول النغم من حيث تأتلف أو تتنافر، وأحوال الأزمنة المتخللة بينها؛ ليُعلم كيف يُؤلف اللحن.

المعازف^(١٧)

١- عَزَفَ الشيءُ أي صَوَّتَ (أي أحدث صوتاً)، يقال: عزفت الريح، وعزفت القوس.

٢- عزف فلان: أي لعب بالمِعْرَف.

٣- والمعازف جمع مِعْرَف ومِعْرَفَة، وهي آلة الطرب، كالعود والطنبور والمزهر والرياب والمزموور والدف. إذاً فالمعازف هي الآلات التي يُلعبُ بها بالضرب عليها (كالدف والطبل والعود والقانون والبيانو) أو بالنفخ فيها (كالمزمار والبوق والناي واليراع)؛ لإحداث أصوات ملحنة متناسبة متناسقة شجية.

٤- وقد ذكر العرب (الدف) كثيراً، وعيّنوه بالتمثيل دون غيره من المعازف؛ لكثرة استعمالهم له، ولغلبته على ما كان موجوداً عندهم من سائر المعازف، ولسهولة اقتنائه وصناعته. فضلاً عن أن الدف - كما قال بعض علماء الموسيقى

القدامى - آلة كاملة تحكم على سائر المعازف، وتفتقر إليه جميع آلات الطرب؛ إذ به يُعرف مدى صحة الضرب وسقمه. فضلاً عن أنه لا تتبين النقرات الخفاف والثقال إلا به، وهو الذي يُوصل ويُقطع، وكل ملهاة لا يحضرها الدفّ - كما قالوا - فهي ضعيفة القوة^{(١٨)(١٩)}.

ثالثاً: مقدمات تأصيلية لمسألة الغناء والموسيقى

١- إنها قضية (عادية)، لا (تعبدية)، والأصل في العادات الإباحة والحلّ - كما هو مقرر في أصول الفقه -: يقول تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ (البقرة: ٢٩)؛ وما كان الله تعالى ليخلق لنا الأشياء ثم يحرمها علينا، إنما يحرم علينا الخبيث والضار، ولا تحريم إلا بنصٍّ، أو معناه، صحيح صريح؛ لقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (الأنعام: ١١٩). فما سكت عنه، أو لم يرد فيه نص صحيح صريح، أو لم يندرج في معناه، فهو عفو، لا يجوز تحريمه البتة، رحمة من الله بنا غير نسيان؛ فإن الله لم يكن لينسى شيئاً، حاشاه؛ ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً﴾ (مريم: ٦٤).

فأين هو الناقل عن هذه الإباحة في مسألتنا محل البحث حتى نذهب إليه؟ ليربزه لنا مَنْ يجده. والحق أنه لن يجده أبداً؛ إذ لم يوجد نصٌّ، أو معناه، في ما انتهى إليه اجتهادنا وبعد است فراغ الوسع والطاقة في البحث والتتقيب والنظر، صحيح صريح يفيد حرمة الغناء والموسيقى، بل قد وجدنا القرآن والسنة - بنصوصهما ومقرراتهما - والمعقول على خلاف ما ادّعي من التحريم، كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

٢- إن أصل حكم الشرع في سماع الأصوات الحسنة - سواءً كان مصدر الصوت إنساناً أو طائراً أو آلة - هو الإباحة. وما نطق الشرع فيه بحكم سوى ذلك فلعله خارجة عن حسنه لذاته، كإيجابه سماع القرآن والإنصات له؛ لعلّة التعبد، ولكونه كلام الله، فهو خير السماع وأحلى وأجلّ ما يمكن أن تصغي إليه أذن، وكإيجابه القيام بالأذان؛ لما في ذلك من إظهار شعائر الإسلام، والتبنيه على دخول وقت الصلاة، وكإيجاب أو ندب سماع الذكر والعلم؛ لما في ذلك من فوائد عظيمة جمّة، وكتحريمه النياحة على الميت؛ لما في ذلك من الاعتراض على أمر الله، والإشعار

بعدم الرضا بقدره سبحانه، وكتحريمه التكسر والميوعة في الكلام؛ لما فيه من نشر للفتنة والرذيلة والتحلل والإباحية.

وقولي بأن الأصل هو الإباحة ليس مبنياً على فراغ، ولكنه مبنياً على عدد من الأسس المحكمة، فوق ما ورد في المقدمة التأصيلية الأولى، ومنها:

١. قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ (الأعراف: ٣٢). والصوت الحسن جمال وزينة، والطيب منه حبه واستماعه أمر فطري، وتأثيره في السامع له لا يمكن أن ينكره أحد.

٢. قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ (الأعراف: ١٥٧). فلا حرام في الإسلام إلا للخبث الضار، سواء كان خبثه وضرره مادياً أو معنوياً، فردياً أو اجتماعياً، آنيّاً أو مستقبليّاً. ولا شيء في الصوت الحسن - ومنه بالطبع الغناء والموسيقى؛ لما فيهما من حسن لا ينكره عاقل - إلا أنه من طيبات الدنيا التي تستلذّها الأنفس، وتستطيبها العقول، وتستحسنها الفطر، وتشتهيها الأسماع؛ فهو لذة الأذن كما أن الطعام الهنيء لذة المعدة، والمنظر الجميل لذة العين، والرائحة الذكية لذة الأنف.

ثم إن الصوت - بالنظر إلى كل مُستلذٍّ ومُستعذّبٍ منه - يعود إلى الأصل في اللذة والاستعذاب، وهو (إدراك الملائم للطبع الإنساني والفطرة البشرية). وهذا هو معنى (الطيبات)، أي ما تستطيبه النفس وتلتذّ به من مطعوم ومشروب ومشوم وملبوس ومرئي ومسموع، وغير ذلك مما يجد له الإنسان أثراً طيباً في نفسه، به يهدأ، وبه يرتاح، وبه ينشط، وبه تسكن جوارحه، فتراه منشراح الصدر منبسّط الأسارير.

٣. قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾ (لقمان: ١٩). وهو يدلّ بمفهومه على مدح الأصوات الحسنة والطيبة، بل والموزونة. وليس هناك شك في أن الغناء والموسيقى من ذلك؛ لأن مفهوم (الصوت) يشملها قطعاً وبقيناً.

٤. إن حب الغناء والموسيقى - كنوع من الأصوات الحسنة - (فطرة إنسانية) وطبيعة بشرية؛ لأن الصوت الجميل الحسن - ومنه الغناء والموسيقى - مُراد السمع، ومرتع النفس، وربيح القلب، ومسلاة الكئيب، وأنس الوحيد. ثم إن للصوت الحسن تأثيراً محسوساً في تليين الطباع، واسترواح النفوس، وجلاء الهموم، وتخفيف

الأحزان، وتعميق الوجدان. كما أن له أثراً ملموساً - وغير منكور - على عطاء الإنسان وتحصيله وإسهامه في الأعمال البدنية والعقلية.

وكما أن العطلة معينة على العمل فكذلك اللهو - والغناء والموسيقى واللعب والترفيه - معين على الجد؛ لأنه دواء القلوب من الإعياء والملل، ومنقذها من جفاف الحياة وقسوة الاستمرار في الشغل.

ثم إن لله سبحانه وتعالى سرّاً في مناسبة النعمات الموزونة للنفس الإنسانية، حتى إنها لتؤثر فيها تأثيراً عجبياً؛ فمن الأصوات ما يُفرح، ومنها ما يُحزن، ومنها ما يُنوّم، ومنها ما يُضحك، ومنها ما يُطرب، ومنها ما يستخرج من أعضاء الإنسان - كاليد والرجل والرأس - حركات على وزنها. ولذلك قيل - في كلمات ظريفة -: «من لم يحركه الربيع وأزهاره، والعود وأوتاره، فهو فاسد المزاج، ليس له علاج»^(٢٠). و«من لم يتأثر برقيق الأشعار، تُتلى بلسان الأوتار، على شطآن الأنهار، في ظلال الأشجار؛ فذلك جلف الطبع حمار»^(٢١).

إن حبّ الغناء والموسيقى ليس فطرة إنسانية وبشرية فحسب، بل هو أيضاً فطرة كونية:

فنحن نشاهد الرضيع في مهده يُسكته الصوت الطيب والنعمات الموزونة عن بكائه.

ونشاهد الجمل - وهو الحيوان الأعجمي - يتأثر بالحداء - وهو نوع من الغناء - متأثراً يستخف معه الأحمال والأثقال، ويستقصر بسببه المسافات الطوال، فتري الإبل تمد أعناقها، وتصغي ناصبة آذانها، وتسرع سيرها حتى تنزعزع عليها أحمالها. وحتى الأبقار عند سماعها للموسيقى تدر - في لين وسهولة ويسر - كميات وفيرة من الألبان التي تتميز بقيمة غذائية عالية.

بل وحتى النباتات تتأثر بالموسيقى، فالحقول التي وُضعت في جو موسيقي، حيث زُوِّدت الحقول - في التجارب العلمية العملية - بأجهزة صوتية قوية يصدر عنها موسيقى، أعطت محصولاً أكثر جودةً من المحاصيل التي نمت بدون موسيقى. كما ثبت أن الزهور تزداد نضارتها وتفتحها على أنغام الموسيقى، وتتقبض شيئاً ما عند سكوتها.

وما قلوب البشر - ونفوسهم وأرواحهم - بأقلّ من إحساس الحيوانات والبهاائم والطيور والنباتات والأزهار، بل إن الإنسان بطبعه عاقلٌ، ذكيٌّ، متحضّرٌ، مرهف الإحساس، وله وجدان وعاطفة لا تتمتع بها تلك المخلوقات.

كيف لا يكون حبّ الموسيقى - بعد كل ذلك - فطرةً إنسانية وبشرية وكونية؟ كيف لا وللموسيقى على الأجنة أبلغ الأثر في تكوينها العصبي والنفسي والوجداني؛ حيث تؤدي إلى تهدئة ملحوظة في ضربات قلبه، وتغيرات هرمونية من شأنها وقايتها من الأمراض العصبية والنفسية، ومن عيوب النطق والعجز عن التعلم واكتساب المعرفة والمهارات عندما يولد، بالإضافة إلى انخفاض نسبة تشوهات الأجنة انخفاضاً ملحوظاً؟

كيف لا وللموسيقى أبلغ الأثر على الأطفال؛ فلقد ثبت أن ٩٤٪ من حديثي الولادة يسكتون عن البكاء ويستغرقون في النوم فور سماعهم للموسيقى التي كانوا يسمعونها وهم أجنة؟ ثبت أيضاً أن سماعهم بوجه عام يؤدي إلى رفع مستوى الذكاء والإبداع والتحصيل الذهني.

كيف لا وللموسيقى أبلغ الأثر على الإنسان البالغ الصحيح السليم المعافى؛ فسماعه لها يُحدث تغيرات فسيولوجية تتمثل في زيادة القدرة على تحمل متاعب العمل وضغوط الحياة؛ وتنشيط الحواس والدورة الدموية والعضلات؛ وتحفيز عمليات هضم الطعام وامتصاصه، والتخلّص من المواد الضارة؛ وتبعث على الهدوء والطمأنينة والسكينة؛ وتساعد على إفراز (الإندروفينات)، وهي مواد كيميائية طبيعية لها فعالية في تسكين الألم، والتغلب على الأرق والقلق، وإحداث النشوة، وتنشيط الجهاز المناعي ومقاومة الميكروبات؛ وتقلل من إفراز الجسم لهرمونات الإجهاد، ممّا يؤدي إلى هدوء الأعصاب، وتقليل توتر العضلات، وتقليل احتمالات الإصابة بأمراض القلب والشرابين؛ وتهدئ معدل التنفّس، وتخفّض معدل ضربات القلب ومستوى ضغط الدم؛ فضلاً عن تنشيط مراكز الذاكرة بالمخ؟

كيف لا وللموسيقى فوائد جمة ونتائج إيجابية ملحوظة في علاج عدد كبير من الأمراض^(٢٣) - كعلاج أساسي أو كعلاج مساعد وتكميلي في كثير من الأحيان -، كالأرق والقلق والاكتئاب والفصام والشلل الرعاش والصرع والبارانويا، والربو

الشعبي والبرد والصداع وأمراض القلب وضغط الدم ومتاعب سن اليأس، والحروق والتئام الجروح وتسكين آلام الظهر والمفاصل، والمساعدة في علاج بعض أمراض العيون ومرضى السكر، وتخفيف الأعراض الجانبية الناتجة عن استعمال العلاج الكيميائي لمعالجة السرطان، وإحداث تأثيرات إيجابية أثناء الحمل - بتقليل مضاعفاته - والولادة - بتخفيف الألم والقلق - وتقليل فترة الولادة نفسها، بشرط سماع الموسيقى لمدة ٤ أسابيع بدءاً من الشهر الثامن للحمل^(٢٣)!

أبعد كل هذا ينكر المنكرون أن يكون حب الصوت الحسن والموزون - من غناء وموسيقى - (أمراً فطرياً) و(سنة كونية)!

وبناءً على ما تقدم جميعه نقول: إذا كان حب الغناء والموسيقى فطرة وغريزة - كما أوضحنا وسنوضح بالأدلة المحكمة من كتاب الله المسطور وكتاب الكون المنظور - ف«هل جاء الدين لمحاربة الفطر والغرائز ومصادرتها والتكيل بها - كما يدعي المحرّمون؛ بتحريمهم للسمع - أم جاء لتقريرها وتهذيبها والسمو بها وتوجيهها التوجيه القويم السليم لُستخدم في ما يرقى بالإنسان معنوياً ومادياً؟

إن الأنبياء إنما بُعثوا بتكميل الفطرة وتقريرها، لا بتبديلها وتغييرها. والشرعية إنما جاءت بتعاليمها لتوجه الإنسان - في مقتضيات الفطرة والغريزة - إلى الحدّ الأوسط. فهي لم تنزل لانتزاع غريزة حب المال، وإنما نزلت بتعديلها على الوجه الذي لا جشع فيه ولا إسراف ولا تقتير. وهي لم تنزل كذلك لانتزاع غريزة الحزن، وإنما نزلت بتعديلها على الوجه الذي لا هلع فيه ولا جزع ولا إياس من رحمة الله. كما لم تنزل لانتزاع غريزة حب المناظر الطيبة والمسموعات المستلذة، وإنما نزلت بتهذيبها وتعديلها على وجه لا ضرر فيه ولا شرّ.

وهكذا تقف الشريعة بالنسبة إلى سائر الغرائز موقف الاعتدال والقصd والتتظيم وكبح الجماح عن الحدّ الذي يُنسي الإنسان واجباته، أو يفسد عليه أخلاقه، أو يحول بينه وبين أعمال أخرى ألزم وأوجب. وقفت موقف الاعتدال والتتظيم، لا الإفراط ولا التفريط، ولا الإماتة ولا الانتزاع. فما أعظمها وأكرمها من شريعة^(٢٤)!

إن الشريعة الإسلامية قد أضفت على الصوت الحسن ثناءً حسناً، بل أفصحت

عن طلبها واستحسانها واستحبابها له في أقدم كلام وأطهر مقام؛ وذلك بحثها على التلغني بالقرآن الكريم، وعلى التلغني بالأذان؛ لأن النفوس بطبيعتها تستلذّ بالأصوات الحسنة، بل إن الشريعة ما حثت على التلغني بالقرآن إلا لأجل أثر الصوت الحسن في النفس.

أما الأذان فقد قال ﷺ: «...قم مع بلال فألق عليه ما رأيت، فليؤدّن به؛ فإنه أندى لوأمداً صوتاً منك»^(٢٥). وفي عودته ﷺ من غزوة حنين سمع أناساً يؤدّنون بالصلاة؛ تقليداً لمؤدّن رسول الله ﷺ واستهزاءً بالمسلمين، فقال ﷺ: «قد سمعتُ في هؤلاء تأذين إنسان حسن الصوت»، فأرسل إليهم النبي ﷺ، وقال لصاحب الصوت الحسن: «تعال»، فأجلسه بين يديه، ومسح على ناصيته، وبرك عليه ثلاث مرات، ثم قال ﷺ: «اذهب فأدّن عند البيت الحرام»، وعلمه الأذان^(٢٦).

وأما القرآن فقد قال ﷺ: «زينوا القرآن بأصواتكم»^(٢٧)؛ فإن الصوت الحسن يزيد القرآن حسناً^(٢٨). وقال ﷺ: «ليس منّا من لم يتغنّ بالقرآن»^(٢٩). وقال ﷺ: «ما أذن الله لشيء ما أذن لنبي حسن الصوت يتغنّى بالقرآن»^(٣٠). وعن عائشة أنها قالت: «أبطأتُ على عهد رسول الله ﷺ ليلةً بعد العشاء، ثم جئتُ، فقال: «أين كنتِ؟»، قلتُ: كنتُ أستمع قراءة رجل من أصحابك لم أسمع مثلاً قراءته وصوته من أحد، قالت: فقام ﷺ وقمتُ معه حتى استمع له، ثم التفت إليّ فقال: «هذا سالم مولى أبي حذيفة، الحمد لله الذي جعل في أمّتي مثل هذا»^(٣١).

ومن هنا تعلم أن الإسلام قد راعى ميل الإنسان - بحكم فطرته - لسماع الصوت الحسن، وأدرك ما له من أثرٍ عليه، فحثّ على التلغني بالأذان والقرآن؛ لينسجما مع النفوس؛ فإن للصوت الحسن تفاعلاً عجبياً وغريباً مع النفوس والأرواح، حث يسري في الجسم، ويجري في العروق؛ فتصفو له النفس، ويرتاح له القلب، وتهتز له الجوارح. انظر وتأمل ما للتلغني بالقرآن من أثرٍ في جلب الخشوع والسكون والأنس بالله، وما للترنم بعبارات الذكر والشكر للمنعيم من أثرٍ يلامس المشاعر الباطنة، وما للإنشاد بالشعر الجميل في الحكمة والعلم والأدب وحب الخير من شدّ للقلوب إلى العمل، وما لسماع الغناء والموسيقى وأصوات البلاليل والعصافير من مجلبةٍ للسكن والهدوء وراحة البال والفكر.

قال النبي ﷺ لأبي موسى الأشعري عندما سمع قراءته: «لقد أوتيت مزماراً من مزامير آل داوود»^(٣٢).

وعن أبي هريرة أنه قال: دخل رسول الله ﷺ المسجد، فسمع قراءة رجل، فقال: «مَنْ هذا؟»، فقيل: عبد الله بن قيس، فقال: «لقد أوتي هذا من مزامير آل داوود»^(٣٣).

والمقصود من هذه الأحاديث مدحُ هذين الصحابيَّين في حسن صوتهما بالقرآن، وأن صوتهما يشبه حسنةً حُسنَ أصوات المزامير، فشبهه ﷺ هذه بتلك؛ بجامع الحسن المؤثر في القلوب والنفوس. والنبي ﷺ يستحيل أن يُشبه ما أحبه بما أبغضه وحرّمه وقضى بخبثه وشيطانيته. والمخالف يزعم أن النبي ﷺ يبغض الغناء والمعارف ويحرّمهما..

إن تشبيه النفيس بالخسيس من سوء الأدب، كما أن تشبيه الحلال بالحرام لا يجوز، وحاشا رسول الله ﷺ أن يفعل شيئاً من ذلك.

والشاهد من هذا أن الأصوات الموزونة الخارجة من آلات المعارف طيبةٌ في الأسماع، حسنةٌ في العقول، ومن أجل ذلك استعملها النبي ﷺ ك (مقاييس) للأصوات الحسنة المحبوبة. ولو كانت محرمةً لما استعملها كمقاييس على الإطلاق كما سيأتي توضيحه إن شاء الله.، حيث شبه الصوت الحسن في قراءة القرآن بصوت المزامير؛ لحسن صوت قارئ القرآن وحلاوة نغمته.

وها هو ذا التابعي الجليل الكبير أبو عثمان النهدي يقول - مستخدماً نفس أسلوب النبي ﷺ السابق -: «ما سمعتُ مزماراً ولا طنبوراً ولا صنجاً أحسن من صوت أبي موسى، إن كان ليصلي بنا فنودّ أنه قرأ البقرة؛ من حسن صوته»^(٣٤). فكان أبا عثمان يقول: سمعتُ أحلى الأنغام الموسيقية من أحلى آلات المعارف، فكان صوت أبي موسى بالقرآن أحلى منها وأعذب. فشبهه صوت أبي موسى بأصوات الآلات؛ بجامع الحسن المؤثر في القلوب والنفوس.

إن لذة النظر في المبصرات الجميلة، كالماء والخضرة والوجه الحسن وسائر الألوان الجميلة. وذلك في مقابل ما يُكره من المبصرات القبيحة والألوان غير المنسقة. كما أن لذة الشم في الروائح العطرة والطيبة. وذلك في مقابل الروائح النتنة

والمستكرهة.

كما أن لذة التذوق في الطعوم اللذيذة، كالحلاوة والحموضة. وذلك في مقابل المرارة المستبشعة.

كما أن لذة اللمس في النعومة واللين. وذلك في مقابل الخشونة.

كما أن لذة العقل في العلم والمعرفة. وذلك في مقابل الجهل والبلادة.

كما أن لذة السمع في سماع الأصوات الطيبة والرفيقة والمنشطة للفكر والوجدان، كسماع القرآن والأذان والتواشيح والحداء والغناء وصوت العصفور والعندليب والمعزف وكل آلة لها صوت مستساغ. وذلك في مقابل نهيق الحمار ونباح الكلب ونعيق البوم والغربان^(٣٥).

فلا معنى - بناءً على ما سبق من توضيح - لأن تستمتع العين بالمناظر الجميلة، والأنف بطيبات الروائح من مسك وعنبر وورد، واللسان بالمطعومات الحلوة، واليد باللموسات الناعمة والليونة، والعقل بالعلم والمعرفة، لا معنى لأن تستمتع كل تلك الحواس والأعضاء بذلك ولا تستمتع الأذن بالطيب من الأصوات، سواءً كان هذا الصوت صادراً من إنسان أو من آلة أو من طائر أو حيوان؛ إذ «لا معنى على الإطلاق للاستمتاع بصوت الهزاز والبلبل دون صوت الآلات - التي هي تقليد من الإنسان لصنع الله في الطبيعة .. وإذا جاز سماع صوت غُفْل (كصوت العصفور) فلم نحرّم سماع صوت موزون صادر من آلة، مصحوباً أو غير مصحوب بكلام يفهم منه الحكمة والمعاني الجميلة. هذا صريح العقل الذي يستحيل أن تأتي الشريعة بخلافه!

إن العندليب والعصفور - وغيرهما من الطيور - لها أصوات موزونة متناسبة المطالع والمقاطع؛ لذلك يستلذ بسماعها الإنسان. فهي موسيقى ربانية، فلماذا نحرّمها إذا قلدها الإنسان وهو يحاكي ما فطر الله عليه بعض خلقه؟! وإنما وُضعت الموسيقى ونغماتها على أصوات هذه الطيور؛ تشبيهاً للصنعة بالخلقة، وما من شيء توصل إليه علماء هذا العصر وأهل الصناعة إلى تصويره أو ابتكاره إلا وهو مأخوذ - في الغالب - من الخلقة التي بدعها الله تعالى»^(٣٦).

ونخلص من هذا إلى أن الموسيقى يستحيل أن تحرم لمجرد كونها صوتاً طيباً موزوناً مستلذاً، وإلا فلنحرّم سماع أصوات الطيور لمجرد كونها أصواتاً طيبة موزونة

مستلذة!!

إن اللذة بسماع الأصوات هي سبب إقبال النفوس عليها واشتغالها بها، سواءً كانت قرآناً أو أذاناً أو غناءً أو موسيقى؛ فالأصوات الحسنة مؤثرة في العقول والأذهان، وفاعلة في الطباع والأمزجة، بما لا يخفى إدراكه في واقع الحياة. ولذلك فالأصل في السماع هو الحلّ؛ جرياً على الفطرة؛ إذ الإسلام دين الفطرة. واللذة بذلك مشروعة في أصلها؛ لموافقة الطبيعة الإنسانية. إن سماع الأصوات - أيّاً كان مصدرها - لا يمكن أن يحرم بمجرد كونه (صوت آلة) أو (صوت إنسان) أو (صوت طائر أو حيوان)، وإنما يحرم الصوت إذا صاحبه عارض تحريم أو اقترن بمنكر؛ كما لو استعّين به على محرّم، أو اتّخذ وسيلة إلى الحرام، أو ألهى عن واجب لا يحتمل التأخير.

رابعاً: أدلة المحرّمين من القرآن الكريم، ومناقشتها

الدليل الأول: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ (لقمان: ٦). وقالوا بأن لهو الحديث هو الغناء والمعازف.

المناقشة

١. اللهو في اللغة هو كلّ شيء شغلك عن شيء لفقد ألهائك. وعلى ذلك يدخل فيه الحق والباطل، والحلال والحرام.

٢. (اللهو) في الآية لم يأت مطلقاً، بل جاء بالإضافة إلى (الحديث). فخرج بهذا القيد كلّ لهو لا يوصف بكونه حديثاً، فلا يصحّ على الإطلاق أن يكون معنى (لهو الحديث) المعازف والآلات الموسيقية. بل الصحيح أن (لهو الحديث) عامٌّ في كلّ (كلام) يُتلهى به، كالغناء والقصص والأساطير والأشعار، وغير ذلك مما يُتلهى به من (الكلام).

٣. الآية لم تعلق أيّ حكم على مجرد شراء لهو الحديث، بل علقت الوعيد الشديد والعذاب المهين على شراء لهو الحديث بقصد الإضلال عن سبيل الله والصدّ

عن دينه واتّخاذها هزواً. فأين هذا ممّن يشتري لهو الحديث بمعزل عن هذا المقصد؟! ومن ذا الذي يحرم شراء حكاية أو قصة أو ديوان شعر أو شريط أغنية ليتسلّى به بقراءته أو سماعه ويروّج بها عن نفسه؟^(٣٧).

٤. من أمحل المحال أن يكون (لهو الحديث) هو الغناء والمعازف - كما يدّعي المحرّمون - ثم يقول النبي ﷺ لعائشة: «أما كان معكم من (لهو)؛ فإن الأنصار يعجبهم (اللهو)»^(٣٨)!!

٥. والخلاصة أن الآية لم تدمّ (مجرد) اشتراء اللهو، وإنما تدم من يشتريه لـ (يُضِلّ) عن سبيل الله ودينه، ويصدّ عن شريعته، ويسخر بها ويتّخذها هزواً.

الدليل الثاني: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ﴾ (القصص: ٥٥). وقالوا بأن الغناء من اللغو، فوجب الإعراض عنه.

المناقشة

١. اللغو في أصل اللغة هو الكلام الذي لا فائدة منه، فلا ينفك إذا سمعته، ولا يضرّك عدم سماعه. فهل يصح بعد هذا البيان أن نقول بأن الغناء لغو؟ ليس كل غناء لغو، كما أنه ليس كل كلام لغو، بل إن من الغناء والكلام - من حكايات وقصص وشعر... إلخ - ما يؤخذ منه الحكمة والأدب والعلم. ولنفترض جدلاً أننا لا نأخذ من الغناء أيّاً من ذلك، وإنما هو مجرد الاستماع إلى صوت حلو طيب شجي، فهل في ذلك حرمة أو حتى شبه حرمة؟ من نوى بالاستماع إلى الغناء - ولو لم يفده ذلك حكمة أو علماً - ترويح نفسه ليقوى على طاعة الله عزّ وجلّ وينشط نفسه فهو مطيع محسن، وفعله هذا من الحق؛ ومن لم ينو طاعة ولا معصية ففعله هذا لغو معفو عنه، وذلك كخروج الإنسان إلى حديقته متنزّهاً، وقعوده على باب داره متفرّجاً، وغير ذلك من سائر الأفعال - وجميعها يستحيل أن يحرمها عاقل، فكيف بواهب العقل!!.

٢. الجهل - ﴿لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ﴾ - في اللغة هو الطيش والسفه والتعدي بغير حقّ. وهو أيضاً عدم المعرفة. وهذا المفهوم للجهل لا يتناسب مع ما يدّعيه المحرّمون بأن اللغو

في الآية هو الكلام الذي لا فائدة منه؛ لأن مَنْ يأتي بكلام لا فائدة منه . لا ينفع سامعه ولا يضره تركه . يستحيل أن يُوصَفَ لغةً بـ (الجاهل)؛ لأنه إنما أتى فعلاً مباحاً، ومَنْ يفعل المباح لا يوصف بالجهل، فضلاً عن أن يُطْلَقَ عليه أنه (جاهل). وبناءً على ذلك فإن المقصود باللغو في الآية . حتى يستقيم معناها، ويناسب آخرها أولها . سفه القول من سبٍّ وشتمٍ واستهزاءٍ ونحو ذلك من الكفار، يتعرضون به للمؤمنين.

٣. فمعنى الآية: وإذا سمع عباد الله المؤمنون الباطل، من سبٍّ وشتمٍ واستهزاءٍ من الجاهلين، انصرفوا عن الإتيان بمثله تنزُّهاً وترقُّعاً، وقالوا: لنا أعمالنا الحق، من إيمانٍ بالله وعبادةٍ له، لا نحيد عنها، ولكم أعمالكم الباطلة، من كفرٍ بالله وشركٍ به وسبٍّ وشتمٍ لنا واستهزاءٍ بنا وبديننا، ووزرها عليكم، لا نشارككم في الإتيان بها؛ لأننا لا نريد صحبة الجاهلين الطائشين السفهاء، متعديي الحق والصواب إلى الباطل والخطأ.

فاللغو في الآية هو لغو الكفار المعرضين عن الحق. وهم المرادون بالجاهلين؛ ذلك أن لغوهم كان لسبِّ المؤمنين وإيذائهم بالقول، والتشويش به على سماع المؤمنين للذكر والقرآن.

ويتأكد لك صحة تفسيري هذا من خلال قراءتك للسياق الذي وردت فيه الآية (القصص: ٤٦ - ٥٧)؛ حيث إنه مقابلةٌ بين صفات عباد الله وحزبه المؤمنين به وصفات الكفار عبدة الأوثان وأتباع حزب الشيطان والخسران.

إن هذه الآية الكريمة من نفس باب قوله تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ (الفرقان: ٦٣). وجميع ذلك يذكرني بقول الإمام الشافعي:

إذا نطق السفيفه فلا تجبه فخيرٌ من إجابته السكوتُ
فإن كلمته فرجت عنه وإن خليته كمداً يموتُ

الدليل الثالث: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ (الفرقان: ٧٢). وقالوا بأن (الزور) هو الغناء والموسيقى.

المناقشة

١. الزور لغةً هو كل ما خالف الحقّ. فحصره في (الغناء) قول عاطل باطل مخالف للسان العربي.

٢. فمعنى الآية - التي جاءت في سياق ذكر صفات المؤمنين كما أوضحنا قبل سطور في نهاية مناقشتنا للدليل الثاني -: والذين لا يحضرون كل ما خالف الحقّ من باطل وبهتان وزور وإثم، وإذا مروا - مصادفةً - باللئام - في مجال اللغو والزور والكلام الباطل الذي يصادم الحق - فإنهم لا يلتفتون إليهم، بل لا يشاركون معهم.

الدليل الرابع: ﴿وَاسْتَفْزَزَ مَنْ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجْلِكَ وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدْتُهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ (الإسراء: ٦٤). وقالوا بأن (صوتك) في الآية هو الغناء والمعازف.

المناقشة

١. إن الله تعالى يقول لإبليس: واستفز من بني آدم من استطعت - أن تستفزه وتستنهضه للانضمام إليك - بصوتك. فلم يخص الله من ذلك صوتاً دون صوت؛ فصوته هو كلُّ داع يدعو إلى معصية الله ومخالفة شريعته ودينه. فالصوت هنا (بذاته) ليس موضع الذمّ، وإنما ذمّه واستقبحه لكونه يُستخدم في الدعوة إلى الشيطان وحزبه. فالأصوات - ولا ريب في أن منها الغناء والمعازف - لا ينالها الذمّ إلا أن تكون وسيلةً شيطانية تُستخدم في الدعوة إلى معصية الله والفسوق عن أمره ونهجه. أما إذا استُخدمت في غير ذلك فإن الآية لم تتعرض لذلك على الإطلاق، لا باللفظ ولا بالفحوى.

وتأمل معي - فضلاً عن ذلك - بقية الآية: ﴿وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجْلِكَ﴾؛ فها هنا لا وجه مطلقاً لتعليق الذمّ بالخيّل أو بالأرجل؛ فالذم هنا إنما هو معلق باستخدام الخيل والأرجل في معصية الله. ومثل ذلك يقال في (الأصوات)، بلا شك ولا فرق.

٢. فمعنى الآية: واستفز من بني آدم من استطعت، واخذعهم بوسوستك

وصوتك الشرير - سواءً كان هذا الصوتُ من جنودك من الأبالسة أمثالك، أو من جنودك من شياطين الإنس - وبكلّ ما تستطيع من قوة وإغراء ووسائل شيطانية. فالمقصود هنا أن يقال لإبليس: اشحذ كلّ أسلحتك لإضلال بني آدم، واجمع عليهم ما تقدر عليه من كيدك وجندك، ولكنّ اعلم بأنك لن تستطيع أن تضلّ المخلصين منهم أبداً.

الدليل الخامس: ﴿أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ * وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ * وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ﴾ (النجم: ٥٩ - ٦١). وقالوا بأن (السمود) هو الغناء؛ وهو محرّم؛ لأن الله عاب على الكفار الغناء في هذه الآية.

المناقشة

١. (سَمَدٌ) في اللغة غفل وسها. أو لها ولعب. أو رفع رأسه ونصب صدره. إذا فالسمود يفيد إما الغفلة أو اللهو أو التكبر. وهذه الصفات الثلاثة يصح أن يوصف بها الكفار؛ فهم بين غافل عن تدبر القرآن، ولا يسمعه، ومتكبر عليه. أما تخصيص (السمود) بالغناء وقصره عليه فهذا من أفحش الخطأ؛ فما الغناء إلا (وسيلة) من وسائل الكفار التي يستخدمونها في التشويش على من يسمع القرآن، وفي شغل الناس وصدّهم عنه^(٣٩)؛ يقول تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَبُونَ﴾ (فصلت: ٢٦).

٢. لنفترض جدلاً أن المقصود حصراً هو الغناء فكان ماذا؟! إن الآية إنما تنعي على الكفار أنهم كانوا إذا دُعوا إلى القرآن أعرضوا عنه بلهوهم ولعبهم؛ فإنهم كانوا إذا سمعوا القرآن تغنّوا ولعبوا حتى لا يسمعوا. فأين هذا من استماع (المسلم) للغناء والموسيقى ترويحاً عن النفس وترفيهاً وتجديداً للنشاط؟!

٣. إن معنى الآية: يا أيها الكفار، أفمن هذا القرآن تعجبون؛ إنكاراً وتكديباً، وتضحكون؛ سخريةً واستهزاءً، ولا تبكون؛ خشيةً من الله وخوفاً من عذابه، وأنتم عن القرآن متكبرون وغافلون ولاهون ولاعبون ومشتغلون بأشياء أخرى، حيث إن الكفار - كما سبق التوضيح - كانوا إذا سمعوا القرآن يُتلى تغنّوا ولعبوا

حتى لا يسمعوا.

٤. إذا كان الغناء محرماً بنص الآية - كما هو منطلق المحرّمين - فإنه يجب عليهم أن يحرموا (الضحك) و(عدم البكاء)؛ لأن الآية تشتمل عليه ﴿تَضْحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ﴾!! فإن قالوا بأن هذا مخصوص بالضحك على المسلمين، وأن المقصود به هو الاستهزاء بالقرآن والاستخفاف به، قلتُ: فما كان (ضحكهم) ضحكاً (مجرداً)، ولا كان (غناؤهم) غناءً (مجرداً)، وإنما المقصود بضحكهم وغنائهم هو الاستهزاء بالإسلام والصدّ عنه وعن القرآن، حيث يضحكون على القرآن ويستهزئون به، ويغنون ويلهون ويلعبون عنده!!^(٤٠).

الدليل السادس: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْنِيَةً فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ (الأنفال: ٣٥). وقالوا بأن الله عاب على المشركين المكاء والتصنية - وهما الصفير والتصفيق -، وذهّمهم على ذلك، ولو كان جائزاً ما ذمهم عليه. والغناء والموسيقى أشدُّ في أصواتها من الصفير والتصفيق، فهما أولى بالتحريم والذم.

المناقشة

١. إن الله تعالى لم يعبّ أو يذمّ الصفير والتصفيق لذاتهما، وإنما عاب على المشركين أن جعلوهما صفةً لصلاتهم عند المسجد الحرام. فلقد ذمّ الله تعالى (تعبّدهم) - (صلاتهم) - بالتصفير والتصفيق، كما هو واضح في نص الآية. إن الصلاة خشوع وخضوع وعبادة لله تعالى، واستحضاراً لعظمته وجلاله. ولكن كفار قريش ما كانت صلاتهم إلا تصفيراً وتصفيقاً. فكيف يتفق هذا (اللهو واللعب) مع مقام (العبادة) لله و(الخشوع) و(الخضوع) له سبحانه؟! إن الله ينعي عليهم عدم قيامهم بالعبادة الحقّة والصلاة المطلوبة. فمعنى الآية: لما كانت صلواتكم من قبيل اللهو واللعب فذوقوا العذاب الأليم المعدّ لكم؛ بسبب كفركم وشرككم وابتداعكم في العبادة، وعدم خضوعكم لأمر الله.

٢. إن للتصفير والتصفيق مقاصد أربعة: التثبيته، اللهو والإطراب، التقدير والاستحسان والإعجاب، التعبد. وما ذمّ الله شيئاً من هذه المقاصد إلا المقصد الأخير، كما شرحنا في النقطة السابقة.

- يتبع -

الهوامش

(١) لا تستغربن ذلك؛ فأحبّ الموضوعات عندي تلقى مني التأجيل بعد التأجيل؛ لأن توفية الكلام فيها يستغرق الوقت الطويل؛ فأنا أقصد إلى (صفاء الرؤية) حين أكتب، ومن ثم أؤثر الانتظار والتريث حتى يتبدى لي (مجال الحقيقة) في ما أبحث عنه، على أن (فترة الصمت) تلك تجعل الكتاب الظاهر على إثرها ثقیلاً في ميزان النظر، مستحقاً للحفاوة من البشر، وقبل كل ذلك وفوقه مستحقاً لجزيل الثواب من الله؛ إذ قد أُخلص العمل فيه. لا تستغربن ذلك؛ فالكتب والبحوث كالثمار، تحتاج لوقت كافٍ حتى تنضج.

(٢) هذا لا يعني . مطلقاً، وبأي وجه من الوجوه . أن المؤلفات السابقة على بحثي . قديمها وحديثها . لا قيمة لها، وكيف يُدعى ذلك؟! الحق أن بعضها بالنسبة لي كان أشبه بـ (كاسحات الثلوج)، وأن بعضها الآخر كان أشبه بـ (أسوار عكا) . على ما فيها جميعاً من أمور أخذها عليها أو اختلف معها فيها .. وكلا الأمرين . (كاسحات الثلوج) و(أسوار عكا)؛ (الفتوحات) و(السدود) . مفيد لأي باحث عن الحق والحقيقة، مادام متجرداً في طلبهما، ومتسلحاً بالمنهجية، ومُعَمِّلاً عقله وفكره؛ ناظراً في مصادر الأدلة نظرة اجتهادية ذاتية مستقلة، ومستفيداً . في ذات الوقت . من التراث العلمي المتراكم في الموضوع محلّ البحث.

(٣) ومن جميل أقوال الإمام الجليل سفيان الثوري . في ما قرأت له قديماً : «إن نسبة الفائدة إلى مفيدها من الصدق في العلم وشكره ، وإن السكوت عن ذلك من الكذب في العلم وكفره» .

(٤) فضلاً عن أنه لا يجوز . عندي . توثيق راوٍ معين لمجرد أنه روى عنه أربعة أو خمسة ثقات . فمجرد الرواية عن شخص لا يعني ولا يفيد . لا شرعاً ولا عقلاً، وإنما هي ظنون لا تسمن ولا تغني من جوع . التوثيق، إلا إذا كان الراوي لا يحدث عن أحد إلا بعد التوثيق منه . وهذا قليل في الرواة، ومعروف محصور من كان يقوم بذلك . فهذا توثيق للمروي عنه ولا شك .

ولتوثيق الرواة . كما هو معلوم . شقان : «العدالة» و«الضبط» . وإن سلّمنا . تسامحاً وتنزلاً . بثبوت «العدالة» لراوٍ لمجرد أن قد روى عنه عدد من الثقات . وإلا فما هي أحوال الراوي: متى وُلِدَ؟ وفي أي بلد؟ وكيف هو في الدين والأمانة والعقل والمروءة والتحفظ؟ ومتى شرع في الطلب؟ ومتى سمع؟ ومع من سمع؟ وكيف كتابه إن كان يحدث منه؟ ومن هم شيوخه؟ وما هي أحوالهم؟ وبلدانهم؟ ووفياتهم؟ وأوقات تحديدهم؟ وعاداتهم في التحديث؟ فلا

يمكن بحال أن نسلم بثبوت «الضبط» لمجرد السبب السابق؛ إذ لا يثبت «الضبط» للراوي حتى يُختبر حديثه فيثبت حفظه (ما هي مرويات الناس - وخاصة الثقات - عن شيوخه؟ وما هي مروياته هو عنهم؟ ثم تُعرض مروياته على مروياتهم؟ وهل يتوافق ما يرويه مع قواعد الدين وأصوله ومقرراته؟ وهل هو متيقظ فطن لا يستغفله بادر ظن حتى يستوفي النظر والتثبت؟ أم يقبل التلقين؟ أم هو مُحَلَط؟ أم قد اختلط؟ إلى غير ذلك ممّا يطول شرحه). قارن مع مقدمة تحقيق العلامة عبد الرحمن المُعلّمي اليماني لكتاب «الجرح والتعديل»، لابن أبي حاتم الرازي، المجلد الأول، صفحات ب، ج.

(٥) رواه أحمد وابن ماجة. وهو حديث صحيح.

(٦) أخرجه الحاكم في المستدرك ١: ٤٩٠. ولا تعترض عليّ بضعف سنده؛ فإنما يهَمُّنا معناه ومغزاه. وإن رُمّت صحة السند فأليك هذا: يقول - بحق - الإمام ابن مهدي: «لا ينبغي للرجل أن يشغل نفسه بكتابة أحاديث الضعاف، فإن أقل ما فيه أن يفوته بقدر ما يكتب من حديث أهل الضعف أن يفوته من حديث الثقات». أخرجه يعقوب بن سفيان في المعرفة والتاريخ ٣: ١٤١ بسند صحيح. قلت: إذا كان هذا في مجرد كتابتها وروايتها فكيف بالتقوية بها، بل الاحتجاج! ويقول - بحق أيضاً - الإمام يحيى بن سعيد القطان: «لا تنظروا إلى الحديث، ولكن انظروا إلى الإسناد، فإن صح الإسناد، وإلا فلا تغفروا بالحديث إذا لم يصح الإسناد» (سير أعلام النبلاء ٩: ١٨٨).

(٧) أخرجه الخطيب البغدادي في الكفاية: ١٣٤.

(٨) ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي ٢: ٧٢ - ٧٤.

(٩) إن تقوية الطريق الضعيف بمثله لا تجدي ولا تفيد؛ إذ هي كعماونة المقعد (أو المريض) للمريض! وما يُستفاد من رواية الضعفاء إلا ما فيه إضعاف للناس! وما يُستفاد من رواية الهلكى إلا ما فيه هلاك للناس! وإنما يُوثَّق في رواية الضعيف إذا جاءت روايته على وفاق رواية الثقات، أما إذا جاءت على وفاق من هو مثله أو أضعف فلا عبرة بها، ولا الثقات إليها؛ لأن هذا يدل على نكارتها؛ لتفرد الضعفاء بها عن المحدث الثقة دون أصحابه الثقات. وسيأتي زيادة تفصيل خطير في ذلك الأمر - تحت عنوان: فائدة استطرادية - في الهامش الأول الوارد عند ذكر «الدليل الأول» لمحرّمي الغناء والموسيقى من السنة النبوية المشرفة.

ولنا في هذا الموضوع بحث لا يزال في طور الإعداد بعنوان: «هل يصح تقوية الحديث بتعدد الطرق الضعيفة؟».

(١٠) مستفاد من أستاذنا الجديد.

(١١) تأمل هذا في مسألتنا (الغناء والموسيقى)؛ فليس فيها حديث واحد صحيح واضح في التحريم - مع عموم البلوى

بها في الجاهلية والإسلام.. بل فيها ما يؤيد الإباحة من أحاديث صحيحة محكمة واضحة الدلالة.

لقد كان الغناء والموسيقى أمراً شائعاً لدى العرب والعجم، قبل الإسلام وبعده، وللناس به ولعٌ وتعلقٌ، وله سوق رائجة، وإن كان للدين موقف في منعه فلا بد أن يكون واضحاً وحاسماً، تقوم به الحجة وينقطع العذر. وهذا لم يوجد، بل وُجد عكسه - كما سيأتي تفصيلاً إن شاء الله..

(١٢) سيأتي لموضوع سد الذريعة مزيد بيان في ثامناً: استدلال المحرّمين بقاعدة سد الذرائع ومناقشتهم.

(١٣) مستفاد من أستاذنا الجديد، بتصرف بسيط.

(١٤) انظر: العلامة عبد الحليم أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة ٣: ١٨٨ - ١٨٩.

- (١٥) الخطابي، غريب الحديث: لسان العرب ١٥: ١٣٩؛ المعجم الوسيط ٢: ٦٨٩.
- (١٦) المعجم الوسيط ٢: ٩٢٧.
- (١٧) المعجم الوسيط ٢: ٦٢٠؛ تاج العروس ٦: ١٩٧. ١٩٨؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء ٢١: ١٥٨.
- (١٨) انظر: القاموس المحيط ٣: ١٤١؛ تاج العروس ٦: ١٠٨؛ إحياء علوم الدين ٢: ٢٥١، ٢٦٠؛ د. سالم علي الثقفي، أحكام الغناء والمعازف: ١٢٤؛ الإدفوي، الإمتاع بأحكام السماع: ورقة ٢٥٣ من المخطوطة، وهي في المكتبة الأزهرية: أدب (٤٦٢)، (٧٠٥٨) أباطة. وقد استفدنا هذا النقل من مخطوطة الإدفوي من كتاب د. سالم الثقفي أيضاً.
- وسائر (آلات الغناء) التي لم تكن معروفة على عهد النبوة يصح - بل يجب: لدخولها في المدلول اللغوي للكلمة - إطلاق لفظ (المعازف) عليها؛ كما يصح - بل يجب: لذات السبب السابق - إطلاق لفظ (الخمير) على سائر (المسكرات) التي حدثت بعد عصر النبوة.
- (١٩) وأقول - مع رشيد رضا، بتصرف -: لو جاء في الكتاب أو صحيح السنة نص صريح في تحريم المعازف لكان أول ما يتبادر إلى فهم الصحابة منه تحريم ما كان ذائئاً في عصرهم - وعصر النبوة - منه كالدف، ثم يُلحق به غير الذائع وغير المعروف عندهم بعموم اللفظ (إذا كان الوضع اللغوي يساعد على ذلك) أو بطريق النظر والقياس (إذا اتحدت العلة). وكل ذلك لم يحدث، بل حدث عكسه - كما سيأتي تفصيل جميع ذلك في البحث الذي بين يديك ..
- (٢٠) إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي.
- (٢١) محمود شلتوت الفتاوى، ناقلاً العبارة عن شيخ الأزهر السابق حسن العطار.
- (٢٢) حتى أن تاريخنا الإسلامي قد شهد - منذ العباسيين - أوقافاً للموسيقى التي تُعرَف للمرضى في البيمارستانات (أي المستشفيات بالتعبير القديم).
- (٢٣) للتفصيل انظر:
- د. عز الدين الدنشاري، علاج بلا دواء: ١٠٧-١٢٠، ديسمبر ٢٠٠١م، كتاب الهلال الطبي، دار الهلال - القاهرة.
- دون كامبل Don Campbell. تأثير موتزارت The Mozart effect؛ حيث بين فيه تأثير الموسيقى الكلاسيكية بوجه عام، وموسيقى موتزارت بوجه خاص، كما استعرض فيه الكثير من البحوث والدراسات العلمية التي أجريت حول التأثير الطبي للموسيقى في الولايات المتحدة الأمريكية.
- Clinical Medicine P. 406. 6th edition. 2005. Oxford Press
- www.musictherapy.org
- يحيى رضا جاد، الفوائد الطبية للموسيقى، مقال ما يزال مخطوطاً لم يُنشر بعد، مصادره هي المذكورة آنفاً.
- ولاحظ أن كل كلامنا الوارد في المتن - عدا الفقرة الأخيرة - منصبٌّ على بيان أثر الموسيقى على الإنسان الصحيح السليم، مما يؤكد على أن حب الموسيقى أمر فطري قد جُبِلنا عليه، وإلا لما تجاوب جسم الإنسان السليم معها، فتأمل.

وهذا بخلاف الموسيقى المثيرة المهيجة، بما تستثيره في سامعيها من حركات بهلوانية جنونية رغاء، كالموسيقى التي نراها الآن مقترنة بالأغاني الغربية المعاصرة، كموسيقى (الديسكو)، وموسيقى فرق (الهيبيز) الغربية، وأمثالها من الموسيقى المثيرة المهيجة التي تحول مستمعيها إلى قطع هائج من القُرود يقفز يميناً وشمالاً، مع خلعة ومجون ورعونة وخفة تُخرج عن حدِّ الاعتدال، وتهبط بالكحول إلى التصابي، وبالعقلاء إلى مرتبة المجانين!!

فمثل هذه الموسيقى لا شك في أنها مدمومة ومستبحة في العقول، والفطرة البشرية السليمة تمج سماع هذه الموسيقى وتنفّر منها؛ لشذوذها وعدم ملاءمتها للطباع والنفوس المجدولة على الميل إلى سماع الألحان الجميلة واستعذاب الأنغام الراقية التي تسمو بالإنسان وبأحاسيسه ووجدانه ومشاعره، لا التي تهبط به إلى مرتبة المجانين والقُرود وذوات الأربع.

والنفس السوية لا تستلذها، والعقول لا تستطيعها، والفطر لا تستحسنها، والأسماع لا تشتهيها. وما كان كذلك فهو ليس من (الطيبات)، بل من (الخبائث). وهي ليست مندرجةً - بأية حالٍ من الأحوال - تحت مفهوم (الصوت الحسن)، الذي أضفت الشريعة الإسلامية عليه ثناءً حسناً كما سنوضح بعد قليل؛ لعدم ملاءمتها للطبع الإنساني. إضافةً إلى ثبوت ضرر هذه الموسيقى الصاخبة على الإنسان، أقصد الضرر المادي الطبي؛ لما تسببه من زيادة في ضربات قلب الجنين (إن استمعت لها الأم الحامل)، واضطراب في وظائف أعضائه. كما تساعد على حدوث تشوهات للأجنة. كما تزيد - في الإنسان العادي الطبيعي غير المريض - معدلات التنفس، وضربات القلب، وضغط الدم، وتثير الأعصاب، وتزيد توتر العضلات، كما تزيد من إفراز الجسم للأدرينالين والكورتيزون، مما يساعد على حدوث تصلب الشرايين، وارتفاع مستوى الكوليستيرول، والسكر، وضغط الدم، وإضعاف جهاز المناعة، بالإضافة إلى مساهمتها في إحداث قرحة الاثنا عشر، وحرقان المعدة، وعسر الهضم، والصداع، والدوخة. كل تلك الأضرار تثبت - بما يمحو كل شك أو ارتياب - أن تلك الموسيقى الصاخبة المهيجة المثيرة مناقضةٌ للفطرة التي فطر الله الناس عليها، وإلا لَمَا كان منها ضرر!

فهل يبقى بعد هذا البيان قول؟!

ما أعذب موسيقانا الشرقية العربية الأصيلية: صفاءً، وجاذبية سمعيةً، وجمالُ إيقاع، ورقّة أنغام. إنها شجنٌ عذبٌ، يجد له الإنسان أثراً طيباً في نفسه، به يهدأ، وبه يرتاح، وبه ينشط، وبه تسكن جوارحه، فتراه منشراح الصدر، منبسط الأسارير.

شَتَان ما بين الحاليين والنوعين!!

والخلاصة أن كلَّ صوتٍ منكرٍ حساً - أو شرعاً - ليس بطيبٍ يُستلذ.

(٢٤) أصل فكرة هذه الفقرة مستفاد - بتصرف؛ تنقيحاً للعبارة وتحريراً لها وزيادة عليها وحذفاً منها - من فتوى

شلتوت المتعلقة بالغناء والموسيقى، ومجموع فتاوى ابن تيمية، وكتاب القرضاوي في الغناء والموسيقى.

(٢٥) أخرجه أبو داود (٤٩٩)؛ والترمذي (١٨٩)، والزيادة له. وصحَّحه الألباني.

(٢٦) أخرجه النسائي (٦٣٣)؛ وصحَّحه الألباني.

(٢٧) أي لأن الكلام الحسن يزداد حُسناً وزينةً بالصوت الحسن.

- (٢٨) أخرجه أحمد؛ والنسائي (١٠١٥)؛ وابن ماجه (١٣٤٢)؛ والدارمي؛ والحاكم، والزيادة لهما؛ وصحَّحه الألباني في لصحيحة (٧٧١).
- (٢٩) أخرجه البخاري.
- (٣٠) متفق عليه.
- (٣١) أخرجه ابن ماجه (١٣٣٨)؛ وصحَّحه الألباني. وهو كما قال.
- (٣٢) متفق عليه.
- (٣٣) أخرجه مسلم؛ وابن ماجه (١٣٤١).
- (٣٤) أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام في فضائل القرآن؛ والبخاري في خلق أفعال العباد: ١٢١ رقم (٢٩٠). كلاهما بسند صحيح.
- (٣٥) أصل فكرة السطور التسعة السابقة مستفاد - بتصرف؛ تنقيحاً وتحريراً وإضافةً وحذفاً - من إحياء أبي حامد الغزالي، ومقدمة ابن خلدون، وفتوى شلتوت المتعلقة بالغناء والموسيقى، وكتابتُ سالم علي الثقفي والقرضاوي في الغناء والموسيقى.
- (٣٦) أصل فكرة هذه الفقرة مستفاد - بتصرف؛ تنقيحاً وتحريراً وإضافةً وحذفاً - من إحياء أبي حامد الغزالي، وكتب عمارة والقرضاوي في الغناء والموسيقى، حيث تابعاه فيها.
- (٣٧) وبناءً على ذلك فمن ذا الذي يحرم الغناء الطيب بكلمات رصينة وبلغه وصوت عذب؛ ترويحاً عن النفوس وجلاءً للهموم؟!
- (٣٨) سيأتيك قريباً تخريج هذا الحديث الصحيح.
- (٣٩) ولذلك قال ابن عباس في معنى سامدون: «هو الغناء؛ كانوا إذا سمعوا القرآن تغنوا ولعبوا. وهي بلغة أهل اليمن؛ يقول اليماني إذا تغنى: أَسْمَد». أخرجه عبد الرزاق في تفسيره ٢: ٢٥٥؛ والطبري في تفسيره ٢٧: ٨٢، بإسنادين: أحدهما صحيح؛ والآخر حسن.
- (٤٠) فإنما كان لضحكهم وغنائهم (قصدٌ جنائي)، بالتعبير القانوني المعاصر!!

الغناء في الفقه الإسلامي

مطالعة في نظرية المحقق الأردبيلي

السيد علي الحسيني (*)
ترجمة: نظيرة غلاب

مقدمة

عرف التنغني والعزف على آلات الموسيقى رواجاً واسعاً بين جميع أطياف المجتمع البشري، منذ الظهور الأول للحضارة وتشكل المدنية، وظلّ على مساحة تاريخ الإسلام من المواضيع المبتلى بها، والتي لقيت اهتماماً كبيراً بين طبقات العلماء. إن تداخل الحدود والموضوعية بين الغناء والموسيقى وحدود الصوت الحسن واللحن المطرب. مع العلم أن اللحن والصوت الحسن مرغوب وممدوح في تجويد وقراءة القرآن. قد أضفى نوعاً من الإبهام على الحكم والموضوع، مما جعل من القضية في صورتها الموضوعية مثاراً للجدل، الأمر الذي دفع فقهاء الشيعة إلى العمل الجاد للتمييز بين أبعاد الحكم والموضوع في الغناء والموسيقى، والقدر الذي يتداخل فيه مع الصوت الحسن واللحن المطرب. لذا فإن البحث في هذا الموضوع يتطلب قدراً عالياً من الدقة والإلمام الواسع بجميع أبعاد الموضوع.

يعتبر المحقق الأردبيلي من العلماء العظام المتضلعين في الفقه، ومن الذين امتازوا ببعد النظر والإحاطة الكاملة بمواضيع البحث والتحقيق، وقد ترك بصماته واضحة في ما يخص موضوع الغناء الذي شمله بالبحث من مختلف أبعاده، بل أبدع فيه بطرحه لآراء جديدة كانت المنطلق بالنسبة إلى مَنْ أتى بعده من المحققين والفقهاء. وضمن هذا

(*) باحث وكاتب في الحوزة العلمية.

المقال سنستعرض آراء المحقق الأردبيلي وأبحاثه بالنسبة إلى موضوع الغناء.

تعريف الغناء

اختلف علماء اللغة في تحديد معنى الغناء، وهو الأمر الذي ساهم بشكل كبير في إيجاد معاني مختلفة ومتعددة، منها: الصوت الجميل والرقيق^(١)؛ الصوت واللحن المطرب^(٢)؛ الصوت المحرك للعواطف والمهلب للمشاعر، وقد يكون مع العزف على آلة موسيقية أو خالياً منها^(٣)؛ النغمة الحسنة، الإنشاد، التطريب^(٤)؛ و...^(٥).

ومن خلال قراءة متأنية لهذه التعريفات اللغوية، وغيرها كثير، يلاحظ أمران:

الأول: إن بعض اللغويين بدل أن يوضح حدود ومفهوم الغناء ذهب إلى الكلام عن بعض جوانبه أو بعض مصاديقه، وبهذا اللحاظ إما أن يكون قد أورد التعريف اللغوي ناقصاً؛ أو أنه اعتبر ذكر المصداق كافياً في تحديد المعنى.

الثاني: إن البعض قد خلط بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي.

ولم يقتصر الاختلاف في وجهات النظر حول الغناء بين اللغويين، بل الأمر كذلك بين الفقهاء؛ فالعلامة النراقي في (المستند) أورد اثني عشر تعريفاً^(٦)، وذكر الإمام الخميني في (المكاسب) اثنين وعشرين تعريفاً بين اللغوي والفقهي، وأضاف إليها تعريفين آخرين^(٧). ونشير إلى أن الفقهاء قبل المحقق الحلي لم يكونوا يرون ضرورة لتعريف الغناء^(٨)؛ ولعل السبب أنهم كانوا يكتفون بالتعريف العرفي المشترك، وكان المحقق الحلي (٦٧٦هـ) أول من عرّف الغناء لغوياً وفي الاصطلاح^(٩)، ونقل المحقق الأردبيلي ثلاثة معانٍ للغناء.

التعريف الأول

عرفه أولاً بقوله: «مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، وإن كان في قرآن»^(١٠).

ونجد كلاً من المحقق في (الشرائع)، والعلامة الحلي في (متن الإرشاد)^(١١) - مجمع الفائدة والبرهان شرح عليه - والتحرير^(١٢)، والشهيد الأول في (الدروس)^(١٣)، والمحقق الكركي في (جامع المقاصد)^(١٤)، قد قبلوا جميعاً بهذا التعريف، كما

اعتبره العديد من فقهاء الشيعة ضمن المشهور^(١٥).
وقد اعتبر المحقق الأردبيلي هذا التعريف مشهوراً، وذلك في كتاب البيع والشهادات، لكنه في باب البيع - وكان قد كتبه قبل الشهادات - لم ير فيه قوة، ولذلك صدره بلفظ (قيل). وبعد ذكر تعريف آخر رأى أنه أكثر شهرة من الأول^(١٦)، أما في كتاب الشهادات فقد كان له رأي آخر، حيث وجدناه يدافع عن ذلك التعريف، ويراه أكثر دقة، فكتب يقول: «فبالجملة لا ينبغي الخروج عن التفسير المذكور؛ فإنه المشهور، وفسّر به المصنف والمحقق وغيرهما»^(١٧).

تفسير الرأي المشهور

بناءً على هذا التعريف يصبح الغناء المحرم مقيداً بشرطين:

١. أن يصدر الصوت مصحوباً بنغمة (ترجيع الصوت في الحنجرة وداخل الفم).
 ٢. أن يكون الترجيع مؤدياً للتطريب (موجداً لمشاعر الفرح أو الحزن).
- ويوضح المحقق الأردبيلي القيدتين، فيقول: «لعل المراد من «الترجيع» هو ترديد الصوت في الفم والحلق، ومن «المطرب» الذي يحصل منه اللذة للنفس، كما يحصل من كثير من الملاهي، مثل: الدفّ، والزمير، وإن حصل منه البكاء، فإنه ليس للأخرة، فإن البكاء أقسام، فافهم الفرق. ويمكن كون المراد به المطرب عرفاً، وبالنسبة إلى أكثر الناس، فيحرم على مَنْ لم يكن مطرباً له أيضاً. والظاهر اختصاص التحريم بالذي يكون مطرباً له، وبعض الأصحاب لم يذكر قيد المطرب فيكون مطلقاً حراماً عنده»^(١٨).

الاستدلال على الرأي الأول

حتى يتّضح لنا استدلال المحقق الأردبيلي على التعريف الأول لا بد في البدء من عرض التعريف الثاني للغناء، حيث يقول: إن الغناء هو مدّ الصوت مع الترجيع، سواء أطرب أم لم يطرب، بل الظاهر أنه يطلق على مدّ الصوت من غير طرب، فيكون حراماً؛ إذ يصح تقسيمه إلى المطرب وعدمه، بل ولا يبعد إطلاقه على غير المرجع والمكرر في الحلق»^(١٩). وعليه فلفظتا «مرجع» و«مطرب» زائدتان.

ويقول في الدفاع: إن أهم دليل يعتمد عليه في تحريم الغناء وفق التعريف الأول هو الإجماع، فقد حصل الإجماع على أن مدّ الصوت مع الترجيع والتطريب حرام، لذا فإن حصول مدّ الصوت من دون القيدين يشكك في الحرمة، مما يجري عليه أصل الإباحة، وبالتالي تثبت حليته^(٢٠). أما ما استدل به على حرمة الغناء من الروايات، مثل: الروايات الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿لَهُوَ الْحَدِيثُ﴾، أو ﴿قَوْلَ الرُّورِ﴾، ورواية كل من إبراهيم بن أبي البلاد، وسعد بن محمد الطاطري، ونصر بن قاموس، فهي عامة، وتحرم مطلق الغناء، مما يجري حكم الحرمة فيها على مد الصوت، وبذلك يصبح داخلاً تحت عنوان الغناء حتى مع انعدام الترجيع التطريبي فيه. وبعبارة أخرى: إن ما استدل به على حرمة مطلق الغناء هي هذه الروايات، التي تمدد من معنى الغناء ليشمل تمديد الصوت وإن لم يطرب أو يؤدي إلى التطريب^(٢١). وفي ردّه لهذا الإطلاق يقول: إنه لم ير رواية صحيحة وصريحة في التحريم، ولعل الشهرة تكفي، بالإضافة إلى الأخبار الكثيرة، مع العلم أن الإجماع واقع على التحريم، مما يعني أن التخصيص يحتاج إلى دليل، كما يمكن أن يقال بأن الأخبار الواردة في الموضوع ليست حجة، ويكتفى بالإجماع والشهرة على وجوب توفر القيدين (الترجيع والتطريب)، فلا حجة على غيره، والأصل في الإباحة قوي، وإن الاحتياط واضح في الأمر^(٢٢).

وفي الجملة وجدناه يشكك في صحة هذا الرأي وهذا التعريف ضمن كتاب البيع، لكنه أضحى متشددًا في الدفاع عنه ضمن كتاب الشهادات، بل ذهب إلى القول بأن العدول عنه ليس صحيحاً.

التعريف الثاني

يرى بعض الفقهاء أن العرف هو المحدّد الرئيسي والمفصلي في تعريف الغناء، وتعيين مواصفاته. وكثيرون هم الفقهاء الذين قالوا بهذه النظرية، كالشهيد الثاني في باب البيع والشهادات ضمن كتابه (مسالك الأفهام)^(٢٣)، والشيخ محمد حسن النجفي في (جواهر الكلام)^(٢٤)، والبحراني في (الحدائق)^(٢٥)، وفي (المناهل)^(٢٦)، والفاضل المقداد في (التتقيح الرائع)^(٢٧).

وذهب الفقيه والباحث الحسيني العاملي إلى أن التعريف الأول يرجع في نهايته

إلى هذا التعريف؛ وذلك لأن جميع الفقهاء مشتركون في اعتبار المعنى المشهور الذي يحدده العرف، وإنما في التعريف الأول نصب الفقهاء أنفسهم مكان العرف في تعريف الغناء، وهو يحمل في نفسه تجاوزاً للاستعمالات العرفية، فمن ضمن القواعد الفقهية أن الشارع إذا لم يحدد معنىً للمفهوم فإن العرف موظف للقيام بهذه المهمة، وذلك لأن الخطابات الشرعية ملقاة للعرف، والغناء واحد من المفاهيم التي أدلى الشارع بالحكم فيها، لكنه ترك مجال تعريفه للعرف. وقد كتب يقول في توضيح هذه القاعدة: والإحالة إلى العرف، كالفاضل المقداد، والشهيد الثاني، بل قد نقول: إن المعنى المشهور لا يحكم العرف بسواه، ويرشد إلى ذلك جماعة ممن عرفه، كالمحقق في شهادات الشرائع، والمصنف في الكتاب والتحرير والإرشاد، ولم يذكروا له إلا المعنى المشهور، وما ذلك إلا لأنه هو الذي يحكم به العرف، وإلا لكان الواجب عليهم الإحالة على العرف كما تقتضيه قواعدهم؛ لأنه لفظ ورد من الشرع تحريم معناه، ولم يعلم له معنى شرعي، فيحال على العرف.... فكيف يفسرونه بمعنى يخالف العرف؟ إن ذلك مستبعد في غاية البعد^(٢٨).

ويعزو الإمام الخميني سبب اختلاف تعريف الفقهاء للغناء إلى العرف الذي وكل له تعريفه، وبما أن فهم العرف متغير بتغير الزمن والمكان فإن هذا التغير أضفى على المعنى العرفي للغناء اختلافه وتنوعه، وكان سبباً موضوعياً في إلحاق التعددية بالمعنى^(٢٩).

كذلك وجدنا المحقق الأردبيلي يعبر عن هذا المعنى في باب البيع، وكذا في باب الشهادات، وحيث نسب القول إلى بعض الأصحاب، فقد كتب في باب البيع قائلاً: وردّه بعض الأصحاب إلى العرف، فكل ما يسمى به عرفاً فهو حرام، وإن لم يكن مشتملاً على الترجيع، ولا على الطرب^(٣٠). ويرجع الدليل المعتمد في ما ذهبوا إليه بقوله: دليله أنه لفظ ورد في الشرع تحريم معناه، وليس بظاهر له معنى شرعي مأخوذ من الشرع، فيحال على العرف^(٣١).

ويوضح المحقق الأردبيلي هذا المطلب بشكل آخر، حيث يبين أن موضوعات الأحكام الشرعية على نوعين: قسم منها تكفل الشرع نفسه بتوضيحها وبيان حدودها المفاهيمية، كالصلاة، الصوم، الزكاة، الحج، وغيرها؛ بينما هناك قسم

آخر تحدث فيه عن الحكم، لكن ترك مساحة للعرف في تعيين حدوده والجانب المفهومي فيه. والمحقق الأردبيلي يريد من وراء الإتيان بهذه القاعدة أن العرف وحده المرجع في تعيين الجانب المفهومي للغناء، وبالتالي وحده المشخّص لحدوده العينية.

التعريف الثالث

هناك قسم آخر من الفقهاء اعتبروا قيد التطريب خارجاً موضوعاً من معنى الغناء، واعتبروا أنّ الغناء هو تمديد الصوت مع الترجيع (ارتعاش الصوت داخل الحنجرة). وقد أشار إلى هذا المحقق الأردبيلي في كتاب الشهادات، حيث كتب يقول: وبعض الأصحاب ما قيد بالمطرب، فيكون مطلقاً حراماً عنده، مطرباً كان أم لا^(٣٢).

ويعيد الإشارة إلى نفس المطلب ضمن كتاب البيع، فيكتب قائلاً: ورده بعض الأصحاب إلى العرف، فكل ما يسمى به عرفاً فهو حرام، وإن لم يكن مشتملاً على الترجيع، ولا على الطرب. دليله أنه لفظٌ ورد في الشرع تحريم معناه، وليس بظاهر له معنى شرعي مأخوذ من الشرع، فيحال على العرف. والظاهر أنه يطلق على مد الصوت من غير طرب، فيكون حراماً؛ إذ يصح تقسيمه إلى المطرب وعدمه، بل ولا يبعد إطلاقه على غير المرجع والمكرر في الحلق، فينبغي الاجتناب^(٣٣).

وكأنه يريد أن يشير ضمناً إلى ما جاء على لسان العلامة في (القواعد)، حيث يقول هذا الأخير معرّفاً الغناء: «ترجيع الصوت ومدّه»^(٣٤). وكما هو ظاهر فقيد (المطرب) غير وارد في هذا التعريف مطلقاً.

ويذهب المحقق الأردبيلي في تقوية مذهبه في تعريف الغناء إلى أن تحريم الغناء تؤكّده الروايات الواردة في نفس الأمر، وهناك بعض الروايات التفسيرية، وعلى العموم فإن الحكم بالحرمة وارد في جميع الروايات التي تحدثت عن حرمة بيع القينات والمغنيات أو شرائهن، فجاء تحريم مطلق الغناء، بدون إحضار أي قيد من القيود المذكورة آنفاً (التطريب أو عدمه).

ويردّ على مَنْ ادّعى أن لا رواية صحيحة وصريحة في حرمة الغناء حتى يتم تعميمها، وتصبح حجة في الموضوع، بقوله: إن دليل حرمة الغناء مطلقاً مردّه الإجماع،

أو الشهرة بضميمة الرواية، أو فقط يعتبر الإجماع، وتخصيصُ الإجماع المطلق بالموارد التي يكون فيها الغناء مطرباً، وبحصول الترجيع، مفتقد إلى دليل، وهي سالبة بانتفاء المحمول.

ويختتم هذا المبحث بطرح لإشكال آخر مفاده: إذا كانت الروايات الواردة في الغناء غير صريحة وغير صحيحة فيكون المرجع في التحريم هو الإجماع والشهرة، وقد وردا مع القيد (التطريب والترجيع)، ومع عدمهما لا حجة على غيره، والاحتياط واضح^(٣٥).

نظرية حرمة الغناء

إلى نهاية نصف القرن السادس الهجري اقتصر عمل الفقهاء على استظهار حكم الجواري المغنيات في تبين الحكم في الغناء. فها هو: فقه الرضا^(٣٦)، وعلي بن بابويه^(٣٧)، والصدوق في (المقنع)^(٣٨)، وفي (الهداية)^(٣٩)، والمفيد في (المقنعة)^(٤٠)، والطوسي في (النهاية)^(٤١)، وابن البراج في (جواهر الفقه)^(٤٢)، والكيدري في (إصباح الشيعة)^(٤٣)، والراوندي في (فقه القرآن)^(٤٤)، قد تحدثوا جميعاً عن حرمة أجرة المغنية، مع قولهم في بعض الأحيان بجوازه إذا كان عند العروس^(٤٥)، كما تحدثوا عن حرمة تعلمه وتعليمه^(٤٦)، وفي المقابل نجد الطوسي في (الخلاص)^(٤٧)، والحلي في (الكافي)^(٤٨)، وابن زهرة في (الغنية)^(٤٩)، وابن إدريس الحلي في (السرائر)^(٥٠). مقتدياً بالطوسي في (الخلاص)، قد أفتوا بحرمة الغناء. وبعد هذا قال ابن إدريس، والمحقق الحلي في (الشرائع)^(٥١)، بحرمة الغناء، واقتدى جميع علماء الشيعة - إلا القلة - به، واستمروا جيلاً بعد جيل يثبت كل واحد منهم الحرمة، ولا شيء سواها.

وذهب المحقق الأردبيلي إلى القول بحرمة الغناء، ويقول في هذا المضمار: أما الغناء فلا شك في تحريم فعله وسماعه عندنا، لعله لا خلاف فيه^(٥٢). ويضيف: وبالجمله لا شبهة في تحريم سماع الغناء وفعله عند علمائنا، بل ورد في البعض أنها كبيرة؛ لأنه مما وعد الله عليه النار، فإنه المعني بلهو الحديث^(٥٣).

مستندات نظرية حرمة الغناء

تمثل الروايات الدليل الأصلي المعتمد في الاحتجاج على حرمة الغناء. فلنكي

يثبت الفقهاء هذه الحرمة استدلوا بهذه الروايات. كذلك اعتمد المحقق الأردبيلي على هذه الروايات، التي عدّها كثيرة^(٥٤) واكتفى بنقل مجموعة منها، مع التأكيد على أن المحقق الأردبيلي له مبنى خاص في هذا الموضوع، وهو مشهور بين المحققين والفقهاء، مفاده أننا لا نملك أية رواية صحيحة وصريحة في الحكم بحرمة الغناء. من هنا فإن هذه الروايات المستدلّ بها في الباب إما أن تفتقد إلى سند صحيح، مثل: رواية أبي بصير^(٥٥)، ورواية أبي أسامة^(٥٦)، ورواية إبراهيم بن أبي البلاد^(٥٧)، ورواية سعيد بن محمد الطاطري^(٥٨)، ورواية النضر بن قابوس^(٥٩)، وغيرها؛ وإما أن سندها صحيح، لكن دلالتها غير تامة أو غير صريحة في الحرمة، مثل: صحيحة أبي صباح^(٦٠)، ورواية حسن^(٦١)، التي فسّرت لفظ الزور في قوله تعالى: ﴿لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾ بأن المراد به الغناء، ومثل: صحيحة أبي بصير^(٦٢)، التي جاءت في الغناء في مجلس العروس (الخاص بالنساء)، مع غضّ النظر عن بعض ما يعتريها من مشكلات في السند^(٦٣).

والسؤال الملح بعد كلّ هذا العرض: ما هو دليل المحقق الأردبيلي الذي استند إليه في القول بحرمة الغناء؟

لقد أشرنا إلى دليله في ما سبق، وقلنا: إنه يقول: حرمة الغناء مستتدة إلى الإجماع، أو إلى الإجماع والشهرة بضميمة الروايات. ونشير إلى أنه قبل المحقق الأردبيلي لم يكن الاستدلال على حرمة الغناء سائراً وفق نظرية المحقق، بحيث إذا قالوا بدليل الإجماع كانوا يضمّون إليه الرواية، ولم يكن الإجماع دليلاً بنفسه. وكمثال على ذلك الشيخ الطوسي في (الخلاص)، حيث كان أول مَنْ قال بدليل الإجماع - ومبنى الشيخ هو الإجماع اللطفي - فقد كتب يقول: «دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم»^(٦٤). يعني أن دليل حرمة الغناء إجماع الشيعة والروايات.

لكن مبنى الأردبيلي يواجه إشكالين لا نجد جواباً عنهما ضمن كلامه:

الأول: هل فعلاً وقع الإجماع بين الفقهاء على تحريم الغناء؟ - لا بد من البحث عن مبناه في الإجماع، فلعله يريد الإجماع المدركي..

الثاني: على فرض أن الإجماع قد حصل واقعاً - والذي يحتمل أنه قام من خلال الروايات - فهل يمكن الاعتماد على هذا الإجماع، ومن ثم الفتوى بناء عليه؟

الغناء المستثنى من حكم الحرمة (الغناء الجائز)

لقد استثنى العديد من فقهاء الشيعة بعض الموارد التي لا يعتبر فيها الغناء حراماً. ولعل أشهر هذه الموارد التي وقع فيها الاستثناء غناء النساء في مجلس العروس^(٦٥). ونجد المحقق الأردبيلي قد حقق في أربعة موارد مستثناة من الحرمة:

١. النواح على الميت.
٢. رثاء وندب الإمام الحسين وأهل البيت عليهم السلام.
٣. الغناء والإنشاد عند العروس في محفل النساء.
٤. الحداء.

فقد قال في كتاب التجارة: إن النواح على الميت إذا كان على شكل الغناء جائز؛ وذلك لصحيحة أبي بصير، والإجماع، وسيرة المشرعة. فقد كان الناس زمن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وفي زمن حضور المعصومين، ينوحون على أمواتهم، ولا زالوا عليه إلى يومنا هذا^(٦٦)، مع الإشارة إلى أن الغناء لا يمكن أن يتم بدون أن يكون على صورة الغناء^(٦٧)، وقد جاءت الأدلة على جواز النواح بالإطلاق، لدرجة تشمل ما جاء منه على شكل الغناء.

الغناء في مجالس عزاء الحسين عليه السلام

في كتاب الشهادات قال المحقق الأردبيلي بأن الفقهاء اعتبروا حلية الغناء في مجالس عزاء الحسين عليه السلام، واستثنوه من الغناء الحرام. وضمن كتاب التجارة، ومن دون أن يسند القول بالحلية إلى أحد من الفقهاء، اعتنى بعرض الأدلة الدالة على الجواز، وكانت على الشكل التالي:

١. دليل حرمة الغناء الإجماع؛ وذلك لعدم وجود رواية صحيحة وصريحة في الحرمة، فتجري قاعدة الأصل، ليكون الغناء حلالاً إلا في الموارد التي ثبتت فيها الحرمة بالدليل. والإجماع الذي يمثل الدليل على حرمة الغناء لم يشمل الغناء في مجلس عزاء الإمام الحسين عليه السلام، فيكون الأصل فيه الجواز والحلية.
٢. قراءة العزاء في مجالس الحزن على الحسين عليه السلام من مصاديق النوح، ولا يوجد اختلاف في وجهات نظر الفقهاء حول حلية النواح على الميت، بل إن اعظم

مصدقاً لحليتها كونها في مجلس عزاء سيد الشهداء عليه السلام، والأدلة المعتمدة في الحلية قد تمت الإشارة إليها.

٣. الدليل أو المؤيد الآخر كون البكاء على الإمام الحسين عليه السلام عملاً مطلوباً، وثوابه عظيم؛ والغناء يوسع من إيجاد هذا الأمر، بل يعتبر أحد معاداته ^(٦٨). وبعبارة أخرى: إن الغناء في هذا المجلس هو الذي يجيش البكاء، والبكاء على الحسين عليه السلام عبادة ^(٦٩).

لقد كان المحقق الأردبيلي سابقاً بامتياز في الاستدلال على جواز الغناء في المورد المذكور، بحيث لم يسبقه إليه أحد. وبطبيعة الحال فإن الجواز في المورد المذكور يبتني على قاعدته جواز آخر يشمل كل ما يكون في مدح الله سبحانه وتعالى أو قراءة القرآن أو الشعر الديني أو مدح بيت النبوة والعصمة، ما دامت كلها من أجل ترقيق القلوب وحملها إلى مزيد من التعلق بالله سبحانه وتعالى، والتوجه الخالص إليه، فإن تحريك القلوب وتوجيهها نحو الخالق الأوحد أمر في حدّ نصاب العبادة، وكل غناء كانت هذه أهدافه، وهو في ذاته طريق إلى تلك الموارد، لا بد أن يكون جائزاً وممدوحاً.

٤. سيرة المتشرعة، حيث إن الغناء في مجالس العزاء الحسيني كانت تجري في العديد من البلدان الإسلامية بشكل علني، بحيث لا يمكن إنكارها أو ادعاء خلافها ^(٧٠).

ويمكن إضافة دليل آخر على الجواز، وهو أن الغناء بحسب الظاهر مجلبة للطرب، وهو حرام، لكن الغناء في رثاء الحسين عليه السلام ليس فقط أنه لا يجلب السرور والطرب، بل أنه يجلب الحزن ويدخل الغم ^(٧١)، لكننا وجدنا المحقق يفسر الطرب في كتاب الشهادات ليشمل جلب الفرح والسرور، وكذا جلب الحزن والغم ^(٧٢).

وبالجملة فإن الأردبيلي يخلص إلى موقفين: الأول: جواز الغناء إذا كان المقصود به رثاء وبكاء وندب الإمام الحسين عليه السلام، وفي غير هذه الصورة يكون حراماً ^(٧٣).

الثاني: إنه في كتاب الشهادات، ورغم كل هذه الأدلة، يلاحظ نوع من التأمل والتباطؤ في القول بجواز الغناء في المجالس الحسينية، ويقول: «والاستثناء مشكل مع الصدق، والأحوط الاجتناب» ^(٧٤).

● الغناء في الفقه الإسلامي، مطالعة في نظرية المحقق الأردبيلي

وفي خصوص استثناء موردين آخرين نجد له نوعاً من التأمل، ولا يتضح له حكم قاطع وصريح فيها. ومن يهمله الأمر نرجعه إلى مباحث المحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة ٨: ٥٩ - ٦٠؛ ١٢: ٣٣٧.

الهوامش

- (١) الخليل بن أحمد الفراهيدي، ترتيب كتاب العين: ٦١٢، تصحيح: محمد حسن البكائي، قم، مؤسسة انتشارات إسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ: الغناء ممدود في الصوت: أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ٤: ٣٥٦، قم، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، ١٤٠٤هـ: الفيومي، المصباح المنير: ٤٥٤ - ٤٥٥، بيروت، المكتبة العلمية.
- (٢) كتاب المكاسب ١: ٢٩١؛ النهاية ٣: ٣٩١، نقلاً عن الشافعي.
- (٣) الفيروزآبادي، القاموس المحيط ٤: ٣٧٤ بيروت، دار الجميل: المنجد: ٥٦١، بيروت، دار المشرق، الطبعة ٢١.
- (٤) الدكتور إبراهيم أنس و...، المعجم الوسيط: ٦٦٥، طهران، مكتب نشر فرهنگ إسلامي، الطبعة الرابعة، ١٣٧٢.
- (٥) أحمد السباح، فرهنگ بزرگ جامع نوين ٣: ١١٣٦، طهران، كتابفروشي إسلام.
- (٦) مهدي النراقي، مستند الشيعة ٢: ٣٤٠، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٥هـ.
- (٧) روح الله الموسوي الخميني، المكاسب المحرمة ١: ٢٠٢؛ مجلة «آيينه پژوهش»، العدد ٣٩: ٢٩.
- (٨) رغم أن المنتبج الكبير العاملي في (مفتاح الكرامة ٤: ٥٠) قد نسب تعريف الغناء إلى ابن إدريس لكن شيئاً من التأمل في كلام ابن إدريس يكشف أن الرجل لم يكن في صدد تعريف الغناء (انظر: محمد بن إدريس الحلي، السرائر ٢: ٢١٥، قم، مؤسسة انتشارات إسلامي).
- (٩) جعفر بن الحسن الحلي، شرائع الإسلام ٤: ٩١٣، تحقيق: السيد صادق الشيرازي، قم، انتشارات دار الهدى، ط ٣، ١٩٧٣م.
- (١٠) المصدر نفسه.
- (١١) أحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٢٣٦، قم، انتشارات إسلامي، ط ١، ١٤١١هـ.
- (١٢) تحرير الأحكام: ٢٠٩، مشهد، مؤسسة آل البيت.
- (١٣) محمد بن مكي العاملي، الدروس ٢: ١٢٦، قم، مؤسسه انتشارات إسلامي، ط ١، ١٤١٤هـ.
- (١٤) علي الكركي، جامع المقاصد ٤: ٢٣، قم، مؤسسة آل البيت، ط ١، ١٤٠٨هـ.
- (١٥) مفتاح الكرامة ٤: ٥٠؛ الأنصاري، كتاب المكاسب ١: ٢٩١؛ و...
- (١٦) مجمع الفائدة ٨: ٦١، ١٢: ٣٣٤.
- (١٧) المصدر السابق ١٢: ٢٣٧.
- (١٨) المصدر السابق ١٢: ٢٣٦.
- (١٩) المصدر السابق ٨: ٥٧.

- (٢٠) المصدر السابق ٨: ٥٧ . ٥٩ .
- (٢١) المصدر السابق ٨: ٥٩ .
- (٢٢) المصدر السابق ٨: ٥١ .
- (٢٣) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام ٢: ٣٢٣، قم، دار الهادي.
- (٢٤) جواهر الكلام ٢٢: ٤٦ .
- (٢٥) الحدائق الناضرة ١٨: ١٠١ .
- (٢٦) كتاب المناهل: ٢٥٦ .
- (٢٧) التنقيح الرائع ٢: ١١ .
- (٢٨) مفتاح الكرامة ٤: ٥٠ .
- (٢٩) الخميني، المكاسب المحرمة: ٣٠٢ - ٣٠٣ .
- (٣٠) مجمع الفائدة ٨: ٥٧ .
- (٣١) المصدر نفسه.
- (٣٢) المصدر السابق ١٢: ٣٣٦ .
- (٣٣) المصدر السابق ٨: ٥٧ .
- (٣٤) محمد بن الحسن بن المطهر الحلي، القواعد (طبعت ضمن توضيح الفوائد في شرح إشكالات القواعد) ٤: ٤٢٤، قم، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، ط١، ١٣٦٩. وسكوت فخر المحققين علامة على قبوله بهذا التعريف.
- (٣٥) مجمع الفائدة ٨: ٥٩ .
- (٣٦) سلسلة الينايع الفقهية ١٣: ٢ (فقه الرضا)، علي أصغر مرواريد، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، الدار الإسلامية، ط١، ١٤١٠ .
- (٣٧) المصدر السابق ٢٣: ١٥ (المقنع).
- (٣٨) المصدر السابق: ١١ .
- (٣٩) المصدر السابق: ١٧ (الهداية بالخير).
- (٤٠) المصدر السابق: ٢١ (المقنعة).
- (٤١) المصدر السابق: ٧٥ (النهاية).
- (٤٢) المصدر السابق (جواهر الفقه).
- (٤٣) المصدر السابق: ٢٥٧ (إصباح الشيعة).
- (٤٤) المصدر السابق: ١٨١ (فقه القرآن). لقد نقل صحيحة أبي بصير بسندها، ولم يوجد أي تفاوت بينها وبين فتاوى العلماء الذين ذكرت أسماؤهم في الموضوع.
- (٤٥) كمثال: المصدر السابق: ١٣٢ (جواهر الفقه): ٧٥ (النهاية).
- (٤٦) كمثال: المصدر السابق ٢١ (المقنعة).
- (٤٧) الطوسي، الخلاف ٢: ٦٢٦، الشهادات، المسألة ٥٤ - ٥٥، طهران، مطبعة تابان، ط٢، ١٣٨٢ هـ .

- (٤٨) سلسلة الينايع الفقهية ٢٥: ٥٩ (الكافي).
- (٤٩) المصدر السابق: غنية النزوع.
- (٥٠) محمد بن إدريس الحلي، السرائر ٢: ٢١٥، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، السرائر ١٢: ٢٧٥.
- (٥١) شرائع الإسلام: ٩١٣.
- (٥٢) مجمع الفائدة ١٢: ٢٣٤.
- (٥٣) المصدر السابق ١٢: ٢٣٥.
- (٥٤) المصدر السابق ١٢: ٢٣٤. وقد كتب يقول: «وتدلّ عليه أخبار كثيرة».
- (٥٥) الوسائل ١٢: ٢٢٧، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ٩.
- (٥٦) المصدر السابق، ح ١٠.
- (٥٧) المصدر السابق، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، ح ٥.
- (٥٨) المصدر السابق، باب ١٥، ح ٧.
- (٥٩) المصدر السابق، ح ٤٠.
- (٦٠) المصدر السابق: ٢٢٦، الباب ٩٩، ح ٣ و ٥.
- (٦١) المصدر السابق: ح ٥.
- (٦٢) المصدر السابق، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، ح ٣.
- (٦٣) الخلاف ٢: ٦٢٦.
- (٦٤) قد أشرنا إلى بعض المصادر فيرجى الرجوع إليها.
- (٦٥) مجمع الفائدة ٨: ٦١ - ٦٣.
- (٦٦) المصدر السابق ١٢: ٣٣٨.
- (٦٧) جاء هذا الدليل في كتاب التجارة (١٢: ٦١) في أول الكلام بعنوان (مؤيد)، وأما في النتيجة فقد عدّ دليلاً مستقلاً وتاماً، وفي باب الشهادات كذلك اعتبره دليلاً، وليس مؤيداً (١٢: ٣٣٨).
- (٦٨) المصدر السابق ١٢: ٣٣٨. ولعلّ الوجه أنه موجب للبكاء الذي هو عبادة.
- (٦٩) المصدر السابق ٨: ٦١.
- (٧٠) المصدر السابق ٨: ٦٣.
- (٧١) المصدر السابق ١٢: ٣٣٦.
- (٧٢) المصدر السابق ٨: ٦٣.
- (٧٣) المصدر السابق ١٢: ٣٣٨.
- (٧٤) المصدر السابق ٨: ٥٩ - ٦٠، ١٢: ٣٣٧.

التطور التاريخي لانبعاث البحث الفقهي حول الغناء والموسيقى

الشيخ رضا مختاري(*)
ترجمة: نظيرة غلاب

تمهيد

لقد تميز الفقه عن باقي العلوم؛ لما له من مكانة هامة من مختلف الأبعاد والحيثيات. فحياة الفرد المسلم والمجتمع تدور مدار ما يستنبطه الفقيه من أحكام تشريعية. لذا فعدل المنطق أن نقول: إن إحياء وتجديد البحث الفقهي ليس من مقدور أحد سوى علماء الحوزة العلمية والمدارس المختصة في العلوم الدينية، بل إن إحياء البحث الفقهي وتجديده يجب أن يصبح من أولويات هذه المدارس والحوزات العلمية، فمهمتها اليوم تنطلق من رفع موانع تجديد هذا العلم، وانتزاع ما يعترض هذه الطريق، والعمل على استيعاب مشكلات المجتمع وتحديات العصر؛ حتى لا يبتعد المجتمع والفرد المسلم عن الحدود الشرعية، ويطلب الإجابات عن كل التحديات اليومية من غير الشرع.

لن يكون البحث في الموروث الفقهي عملية سهلة ويسيرة؛ نظراً لكون الفقه من العلوم القديمة. فقد ظهر علم الفقه قبل ألف سنة. لذا فإن الأمر يستدعي الإحاطة التامة بالموروث الفقهي، كما أن أعمال النظر في هذا الموروث، والتعرض له بالنقد أو التزكية، لن يكون ميسراً إلا من خلال الاطلاع على المراحل التي قطعها الفقه في مراتب التطور والاستكمال، والظواهر التي واكبت هذا التطور، أو كانت سبباً في اتخاذ علم الفقه لمنحى دون آخر. كل هذا يصبح ممكناً من خلال قراءة الموروث

(*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية، من أبرز المختصين بالتراث الديني، له كتابات وتحقيقات عدة، من إيران.

الفقهي.

ومن المهم الإشارة إلى كون مقاطع مهمة من الموروث الفقهي لا زالت ضمن المخطوطات التي تنتشر في أرجاء مختلفة من المكتبات الخاصة أو العامة، مما لم يؤمن للباحثين والمهتمين الاطلاع على مكانها. وما ظهر منها فهو في صورة صعبة أو غير محققة. مع ملاحظة أن العديد من العلماء العظام ممن دونوا كتباً في الفقه أو في بعض أبوابه كانت لهم إلى جانب ذلك رسائل متعددة في مسائل مختلفة من المواضيع الفقهية كتبوها بشكل مستقل، كصلاة الجمعة في زمان الغيبة، تقليد المرجع الميت، تقليد الأعلام، خراج الأراضى، الغناء، الرضاعة، إرث الزوجة، العدالة، القبلة، ثبوت الهلال، الطهارة والنجاسات، ذبائح أهل الكتاب، إلى غير ذلك من المواضيع المتفرقة. وقد تحدث العلامة حسن زادة آملي عن أهمية هذه الرسائل المستقلة في مواضيع الفقه المختلفة، قائلاً: «تعتبر رسائل العلماء ذات مكانة كبيرة في التراث العلمي، فقد عملوا فيها على أفراد بعض الموضوعات الفقهية بالبحث والتدقيق وتخصيصها بطول النظر والتحقيق. لذا جاءت في مضمونها أكثر غنى من الأبحاث المبسطة في الكتب والمؤلفات العامة». وإن تصحيح ونشر إحدى عشرة رسالة فارسية كانت بمثابة فتح كبير في التعرف على هذا الموروث، وإن ترتيب هذه الرسائل وجمع مواضيعها الواحد إلى جانب الآخر يفسح المجال للإلمام التام بالموضوع، وبالتالي يحدد الحكم الشرعي والأدلة المستنبطة منها، مما يعود على الفكر الإسلامي، وخاصة الجانب التشريعي منه، بالفائدة.

من المواضيع الفقهية التي حظيت باهتمام الفقهاء، وخصّصوا لها أبحاثاً منفردة في رسائل متعددة، موضوع «الغناء»، وخصوصاً أنه من المواضيع الكبيرة المبتلى بها، ومن تحديات العصر والمرحلة. ولحسن الحظ فإن العديد من الرسائل التي كتبت في «الغناء» بقيت مصونة من حوادث الدهر، ووصلت إلى أيدينا سالمة. وقد تقدم صاحب هذا المقال بعرض اقتراحه في نشر هذه الرسائل إلى ذوي الاختصاص من المحققين والباحثين، وذلك قبل ست سنوات، ضمن مقالات إلى المحققين والمهتمين في مجلة «آيينه پژوهش»، العدد ٣: ٥٤ - ٥٥، مهر وآبان ١٣٦٩ هـ.ش. وقد عهد إلينا، إلى جانب مجموعة من الزملاء، تصحيح وعرض نماذج أولى من هذه الرسائل. وقد كنا طرحنا

قبل ثلاث سنوات هذا الموضوع على سماحة الشيخ صادق لاريجاني، وقد أبدى قبوله، بشرط أن يبدأ العمل ضمن التحقيقات التي تجرى في المدرسة العلمية «ولي العصر» ، وأن يكون موضوع الغناء الخطوة العملية الأولى في هذا الميدان، وإن شاء الله سيتمّ عمّا قريب نشر أول نموذج لهذا الموروث الفقهي في أكثر من ألفي صفحة. وسنعمل ضمن هذه المقالة على عرض تعريف مجمل؛ حتى ترسم للقارئ صورة عن طريقة العمل وخطوطه العريضة. إذاً فهذه السطور هي مجرد رؤوس أقلام، والتفصيل فيها سيكون في مقدمة الميراث الفقهي إلى جانب التوضيحات الكافية. يشتمل ملف: الموروث الفقهي / الغناء على خمسة أقسام، مرتبة بالشكل

التالي:

القسم الأول: رسائل الغناء.

القسم الثاني: كلمات متفرقة حول باب الغناء.

القسم الثالث: بليوغرافيا الكتب التي تتناول موضوع الغناء من الناحية الفقهية.

القسم الرابع: الأحاديث التي جاءت في الغناء.

القسم الخامس: الغناء في فكر مدرسة أهل السنة.

وهذا عرض مختصر لما تحت هذه العناوين الخمسة.

القسم الأول: الرسائل المصنفة في الغناء

هذا القسم، الذي يعد أهم الأقسام وأكثرها تفصيلاً، يشتمل على حوالي ثلاثين رسالة فقهية في الغناء، وهي من تأليف فقهاء بارزين، مصحّحة، وقد رُتبت وفق تاريخ وفاة مؤلفيها، وتم نشرها. وتجدر الإشارة إلى أن فقهاءنا قد ألفوا رسائل في الغناء تفوق هذا العدد بكثير، لكننا لم نتوصل إلا إلى هذه الثلاثين، وضاع الباقي؛ لأسباب عديدة. فبعد أن ظننا أن التأليف في هذا الموضوع كان قليلاً تبين؛ ومن خلال التحقيق والبحث ووضع الرسائل إلى جانب بعضها البعض، مع ملاحظة تواريخ وفاة مؤلفيها، واعتبارات أخرى، أن الكتابة في هذا الموضوع كانت كثيرة، وانكشف لنا وجود ثلاثين رسالة مخطوطة. مع التنبيه على أن تصحيح وتنقيح، ومن ثم نشر هذه الرسائل وفق الترتيب التاريخي، مجلبة للفائدة الكثيرة، نذكر اليسير منها في

النقاط التالية:

١. يظهر السجل الذاتي للعديد من العلماء الكبار أنهم كانوا دائمي البحث والتحقيق، وقد بذلوا مجهوداً كبيراً في مناقشة العديد من المواضيع المبثلى بها. وبعد الفحص والبحث تمكّنّا من الحصول على عدد من الرسائل حول موضوع الغناء. وبملاحظة هذه النسخ تبين لنا أن ما كتبه هذا السلف الصالح من الفقهاء والعلماء حول موضوع الغناء هو في واقع الأمر أكثر من هذا العدد بكثير، الشيء الذي لم نكن نتصوره في بادئ الأمر. فبعض الكتب التي تم الاعتماد عليها كمصادر، مثل: كشف الحجب والأستار، وأهم منه «الذريعة»، للعلامة الطهراني، لم تعرّف سوى بثلاث عدد هذه الرسائل، ولم يكن لصاحب الكتاب اطلاع كامل على الرسائل الأخرى، وهذا في حدّ ذاته يبين أن الاعتماد على هذه المصادر غير كافٍ في التعرف الكامل على موروثنا الفقهي القديم. وللمثال: فإن هذه الكتب المصادر الأم لم تعطينا أية معلومة عن رسالة الشيخ الحرّ العاملي في الغناء، وهذا يدعونا إلى البحث في هذه الرسائل المتبقية نفسها، وبالفعل فإن ما أفرزته من معلومات هامّ جداً.

٢. إن معرفة المرحلة التاريخية لانشغال الفقهاء والعلماء القدامى بأحد الفروع الفقهية، ومعرفة المراحل التي قطعها في مجال التطور، عمل يفسح الكثير من الفرض أمام الاستنباط، وهذا لا يتيسر إلا في ضوء ما نقوم به من دراسة لهذه الرسائل المخطوطة.

إن أول رسالة كتبت في الغناء تعود للمحقق السبزواري (١٠٩٠هـ)، ولم نصل إلى رسالة أقدم من هذا التاريخ، لكن عدد الرسائل التي كتبت في الغناء بعد المحقق السبزواري وإلى يومنا هذا كبير جداً، وهذا يكشف عن أن موضوع الغناء لم يكن من المواضيع المبثلى بها قبل ١٠٠٠ سنة من تاريخنا، وبالتالي لم تكن هناك من ضرورة فقهية تدفع إلى أن يفرد علماؤنا القدامى رسائل لهذا الموضوع. ولعلنا نستطيع حصر الأسباب الموضوعية لوفرة التأليف في الغناء بعد المحقق السبزواري في عاملين:

أ. نمو التفكير الصوفي واتساع مساحته داخل المجتمع، وذلك في أواخر الحكم الصفوي، فأصبحت أدبياته وأساليبه، والتي كان السماع والغناء يمثل ركناً مهماً فيها، تستقطب أفئدة الناس بشكل كبير، مما حدا بالعلماء؛ ومن موقع حفظ الدين

وحراسته، إلى التأليف حول التصوف. وقد كان القدر الكبير منصباً على أدبياتهم وشطحاتهم، وبالتالي كثرت الكتابة في الغناء والموقف الشرعي منه. ونذكر على سبيل المثال، لا الحصر: «الاثنا عشرية»، للشيخ الحر العاملي (رحمه الله)، و«السهام المارقة» للشيخ علي العاملي (رحمه الله). هذا بالإضافة إلى العديد من الرسائل التي اختصت بباب الغناء، وأفردته بالتحقيق والبحث.

ب - وقد يكون الداعي الثاني نظرية كلٍّ من: الفيض الكاشاني في باب الغناء، التي أدلى بها ضمن كتبه: (الوايف)، و(المحجة البيضاء)، ومفاتيح ومقدمات (تفسير الصافي)؛ والمحقق السبزواري صاحب (الكفاية)، التي تحدث عنها ضمن هذا الكتاب، وضمن رسائل مستقلة، حيث قال باستحباب التغني بالقرآن. وقد كانت هذه النظرية سابقة تاريخية، جرّت تبعات وردات فعل كثيرة، حيث شمرّ العديد من العلماء للردّ عليهما، ونقد هذه النظرية، ضمن رسائل خاصة بالغناء، من بينها: رسائل كلٍّ من: الشيخ علي العاملي حفيد الشيخ حسن صاحب المعالم؛ الملا إسماعيل الخواجوي؛ المير لوحی؛ والشيخ الحر العاملي. وقد كتب الشيخ وحيد البهبهاني في حاشيته على «مسالك الأفهام» يقول: «وصاحب (الكفاية) استثنى الغناء في القرآن. وسمعت أن الفضلاء كتبوا رسائل كثيرة، أزيد من عشرين رسالة، ردّاً عليه». وتجدر الإشارة إلى أنه قد كتبت رسائل أخرى في الغناء، مؤيدةً لنظرية التغني بالقرآن، ومدافعة عنها.

وحاول آخرون كتابة رسائل تدافع عن العزاء الحسيني، وتردّ على الشبهات التي أثيرت حوله، مبيّنة أنّ عزاء سيد الشهداء الحسين (عليه السلام) لا يدخل ضمن الغناء، ولا يجب إخضاعه لحكم الغناء مطلقاً.

٣. إن أسلوبنا في دراسة الرسائل التي كتبت في الغناء تكشف لنا عن قيمة اجتهادات الفقهاء في هذا الموضوع، وما ابتكروه من نظريات جديدة مستنبطة من أدلتها التفصيلية. كما تفسح المجال أمامنا لمعرفة الكتب أو الشخصيات العلمائية التي كان لها تأثير على الفقهاء ضمن هذه الرسائل. وفي موازاة ذلك تكشف لنا عن مدى تأثير هذه الرسائل على الأوساط العامة والمقلّدة. فهذه الرسائل هي مجال لاستخراج العديد من الأبحاث والمواضيع التي تجعلنا في الحد الأدنى نفقه مراد الفقهاء

في الموضوع، وتجعلنا ندرك صدر وذيل كلامهم والقرائن الحافة به.

٤. كما أن طريقة العمل هذه تجعل مساحة المصادر أكبر وأكثر أمام الباحث، أعم من المجتهد المدرس والفاضل والطالب، بحيث إنه بعيداً عن الإرث الفقهي وعما يفتحه عملنا من مجال للحصول عليه والاطلاع عليه بشكل كبير لن يكون في وسع هؤلاء الباحثين الظفر بأكثر من رسالة أو رسالتين في أحسن الأحوال، هذا إذا لم نقل بأنهم قد لا يكون لهم أي اطلاع على وجود هذه الرسائل من الأساس.

٥. كما سبق وقلنا فإن جمع هذه الرسائل وترتيبها ترتيباً خاصاً وإلى جانب بعضها البعض يكشف لنا عن معلومات كثيرة في الموضوع، وإن كان مجرد إحياء التراث في حد ذاته عملاً عظيماً وجمّاً الفائدة في معرفته، إلى جانب كون التعرف على هذه النسخ، وإخراجها إلى جمهور القراء والباحثين، يفتح أمامهم آفاقاً جديدة في التعرف على مؤلفين ربما لم يسبق لهم معرفتهم، ومن ثم تصحيح الفهارس، ويعمل على رفع الإشكالات والأخطاء التي توجد في بعض فهارس وببليوغرافيات النسخ الخطية التي توجد في المكتبات وغيرها من الأماكن المختصة. ونحن في عملنا إنما نكتفي بالرسائل التي نتحدث عن موضوع الغناء، وقد لا يكون هناك جديد فقهي في الموضوع، ولكن عملنا كان تجميع هذه الرسائل، ومن ثم تحقيقها وتصحيحها. وقد عدّ عملنا هذا شاقاً؛ بلحاظ ما قمنا به من البحث عن هذه الرسائل، وتجميعها من المكتبات الخاصة والعامة الكثيرة والمنشرة على طول أرجاء إيران، وهو العمل الذي تطلب جهوداً كبيرة كثيرة وزمناً تجاوز السنتين، ولعل العدل والإنصاف يطلب القول بأن هذا العمل بهذه الصفات لابد وأن يسفر عن الجديد.

نعم، قد تكون ضمن هذه الرسائل بعض الفقرات المتكررة، كتلك التي اهتمت باستحضار معاني الغناء في اللغة والاصطلاح، لكن ليس من العدل القيام بحذف هذه القطعات تحت أية ذريعة؛ لأنها جزء من تلك الرسائل، ولا يجوز لنا إجراء أي بتر، أو إخضاع هذه الرسائل للجرح أو التعديل، فهي جزء موروث من كبار علمائنا، وجزء هام من الموروث الفقهي.

وهذا القسم من عملنا يشمل العديد من الرسائل الهامة، والبحث فيه مهم وشيق للغاية، مثل: رسائل كل من: المحقق السبزواري، والشيخ الحر العاملي، ومحمد رسول

كاشاني، والمولى حبيب الله الكاشاني، والشيخ محمد هادي الطهراني حفيد الوحيد البهبهاني، والشهرستاني، والكشميري، وغيرهم كثير. وسيكون ضمن السطور القادمة فهرس كامل لهذه الرسائل.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك رسائل أخرى لعلماء وفقهاء لا زالوا على قيد الحياة. ولتعميم الفائدة والإحاطة الكاملة بما كتب في موضوع الغناء سنتحدث عن هذه الرسائل والكتب ضمن القسم الثالث لهذا المقال، الذي خصصناه لببليوغرافيا الرسائل التي كتبت في الغناء.

القسم الثاني: أقوال متفرقة في باب الغناء

بالإضافة إلى الرسائل المستقلة، والدوريات الفقهية التي تشمل كذلك أبحاثاً في الغناء، أدرج علماؤنا بعض الأقوال المتفرقة حول الغناء ضمن آثارهم الأخرى، وذلك إثر تعرضهم لمبحث الغناء. وقد غابت عن العديد من طلاب الفقه والفقهاء؛ إما لأنهم لم يسمعوها؛ أو إنهم سمعوا بهم ولكن لم يتمكنوا من الحصول عليها. من هنا فعملنا يتيح الاطلاع على هذه الآثار التي تعرضت لمبحث الغناء، والتعريف بهذه الدوريات والكتب، وذلك في القسم الثالث من بحثنا، وفي القسم الثاني سنقوم بعرض ما قيل في الغناء خارج الكتب المختصة والدوريات الفقهية. وبالمناسبة فإن بعض هذه الأقوال ما زال في صورة مخطوطات، ولم يتم نشره قبل هذا، من قبيل: بعض استفتاءات حجة الإسلام الشفتي، وكتاب «حديقة الشيعة»، للرضوي.

وكمثال عما سنقوم بعرضه ضمن القسم الثاني: خطب السيد المرتضى علم الهدى المتعلقة بالغناء، التي جاءت في كتابه «الأمالي». كذلك خطب كل من: العلامة الشعراني في حواشيه على (الواقي)، والعلامة المجلسي الأول، والسيد الشفتي في بعض استفتاءاته، والأستاذ جلال الدين الهماي في تعليقاته على (مصباح الهداية)، وخطب الإمام الخميني الخاصة بموضوع الغناء، وسنعرض عن عرض خطب الكتب والدوريات الفقهية التي يسهل الحصول عليها أو التي تم الاطلاع عليها من لدن شريحة عريضة من طلبة الفقه والفقهاء؛ وذلك منعاً للتكرار. وسنقوم بإعطاء فهرس كامل يغطي كل الكتب والدوريات وما شاكلها حول الغناء.

القسم الثالث: ببليوغرافيا الغناء

يشتمل هذا القسم على ثلاثة فصول، وهي:

الفصل الأول: الآثار المستقلة.

الفصل الثاني: الآثار غير المستقلة.

الفصل الثالث: الآثار التي تم نشرها.

وفي الفصل الأول نعرض بإجمال جميع الرسائل، أعم من التي لها نسخ أو ليس لها نسخ. ومن خلال هذا القسم سنشخص عدد الرسائل التي كتبت في الغناء، التي ضاعت أو لم تتمكن من الحصول عليها، وما هو عدد الرسائل التي وصلتنا، والتي تم نشرها.

وفي الفصل الثاني سندرج عناوين الدوريات الفقهية التي تشتمل على مباحث في الغناء، ونعرض بالتالي مواقع موضوع الغناء فيها.

وفي الفصل الثالث سنعرف - وبشكل مفصّل - بالرسائل والكتب التي كتبها المعاصرون لنا حول الغناء، والتي تم نشرها.

ويلاحظ أننا في الفصل الثالث سنقدم للباحثين وطلبة الفقه مجموعة من الكتب والدوريات التي لم نتعرض لها في الفصلين الأول والثاني، سواء بلحاظ كون هذه الأخيرة تتضمن مطالب أكثر مما عليه الرسائل أو بلحاظ كونها خارجة تخصّصاً عن المجموعة الأولى والثانية؛ بلحاظ كوننا نقتصر فيها على ما كتبه الفقهاء والمختصين، الذين لا زالوا على قيد الحياة.

القسم الرابع: أحاديث الغناء

ونورد ضمن هذا القسم جميع الأحاديث التي جاءت في الغناء، مع ذكر سندها وممتنها. وهي الأحاديث التي استخرجناها من الرسائل التي كتبت في الغناء، وتم الاستشهاد بها. بالإضافة إلى الأحاديث التي جاءت ضمن المصادر الحديثية، كالكتب الأربعة، والبحار، والوايف، والوسائل، والمستدرک، وكتب أخرى، مرفقةً بجميع التوضيحات اللازمة، مع عرضها في نظم وترتيب خاص؛ وذلك لتسهيل البحث أمام الباحثين والمشتغلين بالأحاديث الفقهية حول الغناء.

ونلفت نظر الفضلاء إلى أن عملنا هذا في تجميع الروايات التي وردت في الغناء، وترتيبها بنفس الشكل الذي ذهبنا إليه، عملٌ جديدٌ في حدّ ذاته، ولم يسبق إليه، وإلا لو وجدناه لكان حسبنا؛ لأننا في عملنا هذا لا نروم التكرار أبداً.

القسم الخامس: أهل السنة والموقف من الغناء

لقد خصّصنا الأقسام الأربعة السابقة لمدرسة الشيعة، وخصّصنا هذا القسم لباب الغناء في الفقه السني؛ وذلك لاعتبارات خاصة، أهمها: ما أدلى به السيد البروجردي حين قال: إن الفقه الشيعي يمثل حاشية على الفقه السني، وإنه ما لم يطلع الفقيه والمجتهد على الفقه السني فإن عملية استنباط الحكم الشرعي تصبح عملية صعبة، وقد تخطى في العديد من المواطن؛ لأن العديد من أحاديث أئمتنا المعصومين عليهم السلام لا تتضح إلا بالنظر إلى مذهب العامة وكلامهم.

من هنا ارتأينا أن نأتي ضمن هذا الفصل بخلاصات لمباحث الغناء وفق المذهب السني، تشبه ما جئنا به في الأقسام الأربعة، بحيث نطرح نماذج لقسم الرسائل، فنأتي برسالتين في الفقه حول الغناء؛ واحدة تقول بالتحريم؛ وأخرى بالحلية، حتى نتيح للمباحث الشيعي الاطلاع على الأسلوب الفقهي السني، وكيفية تناولهم للموضوع من خلال الاستدلال والاستنباط، بالإضافة إلى أن بعض علمائنا قد عمدوا إلى النقل من آثار العامة في استدلالهم على الحكم الشرعي في موضوع الغناء.

كما سنعمل ضمن هذا القسم على درج بليوغرافيا للرسائل المستقلة حول الغناء، وكذا الدوريات الفقهية.

وفي الختام سنعمد إلى تجميع أحاديثهم في الغناء، ومن ثم درجها بشكل منظم. وفي ختام هذه الصورة المجملية عن العناوين والمواضيع التي سنعمل عليها ضمن مشروعا الفقهي هذا لا بدّ من التذكير بالأمر التالية:

١. إن هدفنا من هذا المشروع الفقهي يكمن في عدة أمور: إحياء الموروث الفقهي، وتعبيد الطريق أمام الباحثين من الطلبة والفقهاء؛ للظفر بالمصادر والاطلاع على طرق استنباط الحكم الشرعي في الغناء، وإبداع أسلوب جديد في إحياء هذا الموروث، وجلب أنظار طلاب العلوم الدينية وعلمائها نحو آثار أسلافنا. من هنا نحن في هذا المشروع العلمي لسنا في صدد طرح الفتوى أو ترجيح أحد الموقفين: الحلية أو

● التطور التاريخي لانبعاث البحث الفقهي حول الغناء والموسيقى

الحرمة، على الآخر، بل عملنا هو في كبراه ملتزم بعرض هذا الموروث الفقهي كما هو، وتجميعه، وتصحيحه. وبمعنى آخر: عملنا ينحصر في عد هذا الموروث، وترتيبه بشكل ينسجم ومعطيات الموضوع والحكم الشرعي. وإجمالاً فعملنا يقوم على هدف خدماتي، بحيث نهى أرضية الاستنباط للباحث والفقهاء، وعموماً فمشروعنا خارج تخصصاً عن دائرة القول بالحرمة أو بالحلية.

٢. نود أن نشير إلى أن عدد الرسائل التي تم طبعها حتى الآن قليل جداً، وأن ما يعادل ٩٠٪ من العدد الكلي للرسائل لم يتم طبعه، أو أنه تم طبعه طباعة حجرية تكاد لا تخلو من الأخطاء والأغلاط الكثيرة.

٣. إن العديد من هذه الرسائل ليس له سوى نسخة واحدة، وقد تم تصحيحها، مما يعني أن عملنا في التعامل معها يصبح مضاعفاً، بحيث نصحّ النسخة الأصلية، ونصحّ ما تم تصحيحه.

٤. ضمن الكتب الببليوغرافية المهمة، كالذريعة، لم يتم التعريف سوى بثلاث مجموع الرسائل التي كتبت في الغناء، وأما الثلثين الآخرين فإننا أجرينا البحث الطويل والتتقيب العميق للحصول عليها، واستخراجها من الكتب المتناثرة بين المكتبات العامة والخاصة على طول مساحة إيران.

٥. لقد ساهم العديد من زملائنا الأفاضل في عملية التصحيح، والتعريف، وإعداد النسخ والمطبوعات. لكن الجهد الأكبر والمساهمة الكبرى كانت لسماحة الأخ الفاضل محسن صادقي.

ومن يروم المزيد من التوضيحات حول مشروعنا، وطريقة عملنا، فإننا نحيله إلى مقدمة «الموروث الفقهي»، حيث سيجد فيها ما يجيب عن تساؤلاته واستفساراته.

فهرس مشروع جمع الموروث الفقهي حول الغناء والموسيقى

ولمزيد من المعلومات هذا فهرس القسم الأول والثاني من مشروعنا العملي «الموروث الفقهي / الغناء والموسيقى»:

١- الرسائل المفردة المستقلة

١. رسالة المحقق السبزواري (١٠٩٠ هـ). ٢. رسالة الشيخ علي العاملي (١١٠٣ هـ). ٣.

● الشيخ رضا مختاري

- رسالة الشيخ الحر العاملي (١١٠٤هـ). ٤. رسالة المير لוחي السبزواري (١١١٣هـ). ٥.
رسالة محمد الدارابي (١١٣٠هـ). ٦. رسالة السيد ماجد البحراني (عاش خلال
سنة ١١٥٢هـ). ٧. رسالة الملا إسماعيل خواجهي (١١٧٣هـ). ٨. رسالة السيد حسين
القزويني (١٢٠٨هـ). ٩. رسالة عبد الصمد الهمداني (١٢١٦هـ). ١٠. رسالة الميرزا
القمي (١٢٣١هـ). ١١. رسالة محمد رسول كاشاني (١٢٥٨هـ). ١٢. رسالة محمد جعفر
الشهرستاني (١٢٦٠هـ). ١٣. رسالة آغا محمود كرمانشاهي (١٢٦٩هـ). ١٤. رسالة
السيد محمود الخوانساري (١٢٩١هـ). ١٥. رسالة الملا نظر علي الطالقاني (١٣٠٦هـ).
١٦. رسالة السيد مهدي موسوي الكشميري (١٣٠٩هـ). ١٧. رسالة الميرزا عبد الغفار
تويسركاني (١٣١٩هـ). ١٨. رسالة محمد إبراهيم الأنجاني (١٣٢٠هـ). ١٩. منظومة
الشيخ هادي الطهراني (١٣٢١هـ). ٢٠. رسالة الشيخ هادي الطهراني (١٣٢١هـ). ٢١.
رسالة الميرزا حسين سنقري (١٣٢٢هـ). ٢٢. رسالة يوسف الأردبيلي (١٣٣٩هـ). ٢٣. رسالة
الملا حبيب الله شريف الكاشاني (١٣٤٠هـ). ٢٤. رسالة السيد مهدي رضوي
الكشميري (١٣٤٦هـ). ٢٥. رسالة محمد الحسيني المرعشي (عاش في سنة ١٣٥٥هـ).
٢٦. رسالة الشيخ محمد رضا النجفي (١٣٦٢هـ). ٢٧. رسالة عرب باغي
الأرومي (١٣٦٩هـ). ٢٨. رسالة الشيخ محمد علي سنقري (١٣٧٨هـ).

٢- الأقوال المتفرقة

١. أقوال الشيخ الصدوق (٣٨١هـ). ٢. أقوال السيد المرتضى (٤٣٦هـ). ٣. أقوال
العلامة الحلي (٧٢٦هـ). ٤. أقوال المير صدر الدين (الصغير) محمد الدشتكي (عاش
في ٩٧٤هـ). ٥. أقوال العلامة محمد تقي المجلسي (١٠٧٠هـ). ٦. أقوال الملا محمد علي
السبزواري (١٠٧٨هـ). ٧. أقوال السيد محمد المير لוחي (عاش في ١٠٨٥هـ). ٨. أقوال
الملا خليل القزويني (١٠٨٩هـ). ٩. أقوال المحقق السبزواري (١٠٩٠هـ). ١٠. أقوال الفيض
الكاشاني (١٠٩١هـ). ١١. أقوال الشيخ علي العامي (١١٠٣هـ). ١٢. أقوال الشيخ الحر
العاملي (١١٠٤هـ). ١٣. أقوال العلامة محمد باقر المجلسي (١١١٠هـ). ١٤. أقوال السيد
علي خان المدني (١١٢٠هـ). ١٥. أقوال عبد الحي الرضوي الكاشاني (عاش في
سنة ١١٥٢هـ). ١٦. أقوال الملا إسماعيل خواجهي (١١٧٣هـ). ١٧. أقوال حزين

اللاهيجي (١١٨٠هـ). ١٨. أقوال آغا محمد علي كرمانشاهي (١٢١٦هـ). ١٩. أقوال الملا محمد مهدي الإسترآبادي (١٢٥٩هـ). ٢٠. أقوال السيد كاظم الرشتي (١٢٦٠هـ). ٢١. أقوال حجة الإسلام الشفتي (١٢٦٠هـ). ٢٢. أقوال الملا آغا دربدي (١٢٩٧هـ). ٢٣. أقوال الملا محمد النراقي (١٢٩٧هـ). ٢٤. أقوال الشيخ محمد حسين الإصفهاني (١٣٠٨هـ). ٢٥. أقوال الشيخ زين العابدين المازندارني (١٣٠٩هـ). ٢٦. أقوال الميرزا أبو الفضل الكلانتري الطهراني (١٣١٦هـ). ٢٧. أقوال السيد عبد الحسين الآري (١٣٤٢هـ). ٢٨. أقوال محمد معصوم الشيرازي (١٣٤٤هـ). ٢٩. أقوال الشيخ الحائري اليزدي (١٣٥٥هـ). ٣٠. أقوال الفاضل كروسي (١٣٦٥هـ). ٣١. أقوال الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ). ٣٢. أقوال السيد هبة الدين الشهرستاني (١٣٨٦هـ). ٣٣. أقوال العلامة الشعراني (١٣٩٣هـ). ٣٤. أقوال الأستاذ الشهيد مطهري (١٣٩٩هـ). ٣٥. أقوال الأستاذ جلال الدين الهماي (١٤٠٠هـ). ٣٦. أقوال الشيخ محمد رضا الطبسي (١٤٠٥هـ). ٣٧. أقوال الامام الخميني (١٤٠٩هـ). ٣٨. أقوال السيد الخوئي (١٤١٣هـ). ٣٩. أقوال السيد الكلبيكاني (١٤١٤هـ). ٤٠. أقوال الشيخ الأراكبي (١٤١٥هـ).

وكما أشرنا في مقدمة الموضوع فإن باب الغناء هو أول موضوع أخذناه في إطار التجميع والبحث ضمن «طرح الموروث الفقهي الكبير». وقد نظمناه في خمسة أقسام، بلغت ما مجموعه ألفا صفحة. وإن المواضيع التي سوف نختارها ستكون على نفس الطراز المتبع في موضوع الغناء، مع الإشارة إلى تنوع المواضيع ضمن هذا الموروث، مما يجعل البحث فيها شيقاً وذو فائدة كبيرة.

فهرس مشروع التراث الفقهي العام

١. الغناء، الموسيقى. ٢. ولاية الفقيه. ٣. ولاية الأب والجد. ٤. الربا. ٥. الارتداد. ٦. القضاء. ٧. الحدود، القصاص، الديات، التعزير، التباعد، الحبس. ٨. الحق والحكم. ٩. العدالة (المعتبرة في القاضي والمفتي والحاكم و...). ١٠. الأموال، الدرهم والدينار. ١١. الأرض (أراضي الخراج و...). ١٢. الضرائب. ١٣. الخمس. ١٤. الزكاة. ١٥. أهل الكتاب (ذبائهم، نكاحهم، طعامهم). ١٦. البلوغ (البنت والولد). ١٧. تقليد الأعلام. ١٨. تقليد الميت. ١٩. الوقت. ٢٠. القبلة. ٢١. التقية. ٢٢. الضرر والعسر والحرَج.

● الشيخ رضا مختاري

٢٣. قاعدة لا تعاد. ٢٤. قاعدة اليد. ٢٥. اللباس المشكوك فيه. ٢٦. النية. ٢٧. الكفارات. ٢٨. أخذ الأجرة على الواجبات. ٢٩. صلاة الجمعة. ٣٠. صلاة المسافر. ٣١. الموسع والمضيق. ٣٢. مناسك الحج. ٣٣. الارث. ٣٤. إرث المرأة. ٣٥. الحبة. ٣٦. المتعة. ٣٧. منجّزات المريض (في مقابل المذرات). ٣٨. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ٣٩. الوقف. ٤٠. العقود والإيقاعات.

العلامة الشعراني والموقف من الغناء والموسيقى

د. أكبر إيراني القمي^(*)

ترجمة: نظيرة غلاب

مقدمة

تعدّ حواشي العلامة أبي الحسن الشعراني على كتاب (الوائف) من المطالب العلمية القيّمة، ومن التحقيقات والاجتهادات الأصولية من العيار الثقيل بامتياز. وقد كان الغناء واحداً من المواضيع الهامّة التي تعرّض لها ضمن هذه الحواشي، حيث عمل على نقد آراء بعض الفقهاء في الغناء، وبين ضعف تحاليلهم وآرائهم في الميدان، وخصوصاً في ما يتّصل باعتبار العرف ملاكاً في تشخيص الغناء الحرام. إن طرح هذه الآراء والاجتهادات في موضوع الغناء من شأنه المساهمة الفعلية في توسيع دائرة البحث، من خلال النقد الذي تكون أولى ثماره أنّه يصنع الجديد، ويفسح المجال أمام استخلاص آراء حديثة، بشرط أن تنطلق من المعطيات الاجتماعية والثقافية لزمانها، بمعنى أن يكون البحث وفق الشروط الموضوعية الجديدة والعصرية.

الشعراني ونقد رأي الشيخ الأنصاري في الغناء

ابتداءً بيّن العلامة الشعراني وجهة نظر الشيخ الأنصاري^(رحمته الله) في الغناء، ليعرض بعدها وجهة نظره الشخصية، ويفسّر ما تفيد الروايات الواردة في الموضوع. فقد كتب يقول: «لقد اجتهد المحقّق الكبير الشيخ الأنصاري^(رحمته الله) أثناء تعرّضه لموضوع الغناء في طرح مطالب غنية وشاملة قلّ لها النظير والمثل. فهو قد ينظر إلى شجو الصوت بحيث

(*) أستاذ جامعي متخصص في الفلسفة الإسلامية، وخبّج الجامعة الإسلامية في لندن، ناشط في مجال تحقيق التراث.

يكون لغرض اللهو، وفي هذه الحال يكون حراماً، سواء تضمن فعلاً حراماً أو لا، فتكون الأصوات اللهوية حراماً.

لكن العلامة الشعراني، وباستناده إلى رواية كان السائل فيها يسأل عن كسب المغنية؟ وكان جواب المعصوم عليه السلام: «التي يدخل عليها الرجال حرام، والتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس»^(١)، كتب يقول: «يعني أنّ غناء المرأة في محضر الرجال الأجانب حرام، أما كسب التي تدعى إلى أعراس النساء فلا إشكال فيه». يقول العلامة الشعراني: إن ظاهر هذا الحديث الشريف يبيّن أن صوت المرأة الأجنبية الذي يعبر عن الشهوة، ويؤدّي إلى الريبة، وشجو الصوت في حدّ ذاته، سواء كان قبيحاً وغير موزون أم كان حسناً وموزوناً، من نوع الغناء الحرام، وأنّ الاستماع إليه حرام.

ومن تلك الروايات ما روى عليّ بن جعفر، نقلاً عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، عن الحكم في الغناء في مجالس الأفراح وعيد الفطر والأضحى؟ وقد أجاب عليه السلام: «لا بأس به، ما لم يُعصَ به»^(٢). فلا إشكال فيه إذا لم يكن موجباً للمعصية أو مقروناً بما يوجبها.

الشعراني وتبني القول بنفي الحرمة الذاتية للغناء

يرى العلامة الشعراني أن الحديث يبيّن أنّ الصوت لذاته لا يحتمل الحرمة، وهو بذلك يخالف نظر الشيخ الأعظم^(٣).

والحديث الثالث عن الإمام الصادق عليه السلام، حيث سئل عن كسب المغنية؟ فأجاب: «ليس به بأس إذا لم يدخل عليها الرجال»^(٤)، يعني أنّ الغناء حلال بشرط أن لا يدخل عليها رجال أجانب. وهذا يؤيد ما ذهبنا إليه في أن حرمة كسب المغنية ليس حراماً في ذاته، وإنّما حرم حين تعلّق الأمر بسماع صوتها من طرف الأجانب، وقد استثنى الغناء في مراسم العرس؛ من جهة كون الأجانب لا يحضرونه، وليس لأنه يقع في العرس، فالعرس هنا لا موضوعيّة له في الاستثناء. أما إذا صار الأمر على العكس، بحيث صار الاختلاط واقعاً في حفلات الأعراس، وغير واقع في غيرها، فإن الحكم سيتغيّر بالتّبع، فيصبح حراماً في الأعراس، وجائزاً في غيرها. وبالتالي فإنّ

أجرة المغنية بقصد اللهو في مجالس الرجال الأجانب يكون حراماً، أما إذا كان في مجلس النساء، كمجلس العروس (حفلة الزفاف)، فهو حلالٌ وجائز.

ويلاحظ عدم ذكر الروايات لحكم غناء الرجل؛ وذلك لأن المرأة عادةً هي التي تمارس الغناء. وإلى يومنا هذا فإن نسبة المرأة في ميدان الغناء أكبر مقارنةً مع الرجال المغنّين، ولا يتم دعوة الرجل إلى مجالس اللهو إلا إذا كان مشهوراً بتمرسه في فنون السماع والغناء وعرف بصوته الحسن، وهي حالات نادرة.

وبناءً عليه فإذا كان غناء الرجل في مجالس الرجال، ولم يكن كلامه ممّا يدعو أو يحمل عبارات ومعاني الكفر والفسق، ولم يكن فيه هجاء أو مساس بالأعراض، ولم يقترب بموسيقى آلات اللهو^(٥)، فإن صوته لا يكون من الغناء الحرام، مع وجود اختلاف في الآراء في المسألة. ويشمل هذا الحكم الأناشيد الحماسية التي تقال في حالة الحرب؛ لتشجيع الجيوش، ورفع معنوياتهم، والأشعار الداعية إلى رفض العصبية بكل ألوانها، الدينية والعرقية و...، والمناهضة لكل دعوات التفاخر والاستعلاء.

ويلاحظ في كل الروايات أنّ السؤال كان موجّهاً إلى أشياء متعلّقة بالغناء، وليس إلى الغناء بذاته.

وعن الوشاء قال: سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام عن شراء المغنية؟ فقال: «قد يكون للرجل الجارية تلهيه، وما ثمنها إلا ثمن الكلب، وثن الكلب سحت، والسحت في النار»^(٦).

التركيب اللفظي المنظوم والصوت الشجي لا يحمل قابلية اللهو، حتى لو كان المغني قادراً على تحويله إلى لهوي، بقراءته وفق الوزن المناسب والإيقاع الجيد، ولاسيما أن الإيقاعات غالباً ما تدفع إلى الرغبة في الرقص. أما إذا كان الصوت مطرباً وموزوناً، ورافقه إيقاعات الرقص، وتناسب ومجالس اللهو واللعب، بمعنى أن يوجد المغني نوعاً من الإيقاعات. أو ما يُسمّى في لغة الموضة بـ (الريتم). والهزات الصوتية، التي يستطيع من خلالها إعطاء غنج ودلال لصوته، وخصوصاً إذا كان ضمن ما ينشده من أشعار عبارات مبتذلة طابعها العام مناشدة الشهوة، فإن هذا كلّ قادراً على التأثير السلبي على نفسيّة المستمع، وقادر على إخراجها من حالة الاتزان والاستقرار العاطفي

إلى حالة تشبه ما يكون عليه السكران إلى حدّ الثمالة، بحيث تصبح كلّ قوى النفس في قبضة الشهوات، ولا يعود للعقل قدرة على تنبيه النفس من غفلتها. إذاً فإنّ ما استنبطه العلامة الشعراني من رواية عليّ بن جعفر، ورواية حرمة كسب المغنية، أنّ مجرد الصوت ليس له موضوعية في الحكم بالحرمة، لكن إذا كان الصوت لهوياً يكون مصداقاً للغناء الحرام. ويضيف الشعراني، معقّباً على مفهوم الروایتين: الظاهر أنّ صرف سؤال السائل كان معرفة حكم شراء وبيع الجارية المغنية، ولم يكن حول صوتها وغنائها، فحال مَنْ يتاجر في الجوّاري المغنيات أنه يسهر الليالي ذوات العدد في تعليمهنّ الغناء بالصوت الحسن والمدلّل، كما يعمل على تعليمهنّ كيفية العزف على آلات العود وغيرها من الآلات، كلّ ذلك من أجل أن يزيد من ثمنها، لذلك كان سؤال السائل عن الحكم في ما يكسبه من وراء عمله، ولم يكن يستفسر عن الحكم في غنائها.

علة تحريم الغناء

في حديث آخر سأل رجل الإمام الصادق عليه السلام عمّا يعقد في بيت جاره من مجالس الغناء...^(٧).

وهذا الحديث يبيّن أن سبب اعتبار الغناء حراماً هو كونه سبباً في الاستماع إلى صوت المرأة الأجنبية. وربما يرجع هذا إلى كون صوت المرأة - كما بدنها - عورة، ويحرم الاستماع إليه، كما يحرم النظر إلى بدنها، وقد جاء الأمر بأن لا يخضعن في القول، أو لعلّه راجع إلى كون صوتها في الغناء موجباً لتحريك الشهوة عند الرجل، وخصوصاً إذا كان ملحنّاً، ووفق لحن وموسيقى لهوية، وفيه رقّة ودلال. وبالطبع فإنّ حضور الرجال ورؤيتهم للمرأة المغنّية لا يمكن أن يكون هو سبب إيجاد الحكم بحرمة الغناء.

ويعتقد البعض أنّ هذا الحديث يحمل دلالة على حرمة الاستماع إلى الغناء، ولو لم تتغنّ به المرأة أو الجارية، ولم يكن موجباً لتحريك الشهوة. ووفق هذا الرأي يصبح سماع صوت الرجل أثناء تغنّيه بالأشعار الحماسية ونحوها ضمن هذه المجموعة من الغناء المحرّم. لكنني أستبعد أن يكون الحكم موجّهاً إلى الغناء بهذا الشكل.

موقف الشيخ الطوسي والفيض الكاشاني

ذهب الشيخ الطوسي في كتابه (الاستبصار) إلى جواز الغناء في حالة عدم تضمُّنه لكلام باطل، ولم يرافقه العزف على الآلات الموسيقية اللهوية، لكن إذا تضمَّن الغناء العزف على آلات اللهو، وكانت كلماته مبتذلة، وتدعو إلى الباطل والمفسدة، أو استفاد من الأمور التي تكون عادةً في اللهو، أصبح حراماً. وقد بيَّن الفيض الكاشاني أن ما يستفاد من كلام الشيخ أنَّ حرمة الغناء جاءت بسبب استعماله في اللهو والعمل القبيح، وليس الغناء حراماً لذاته. وكتب العلامة الشعراني، معلقاً على هذا الرأي: إن وجهة نظر الملاّ محسن الفيض الكاشاني هي نفسها نظر الشيخ الطوسي، وقد اعتبرها البعض وقيل بها، بينما لم يقبل بها البعض الآخر. وأما مَنْ قال بحرمة الغناء في نفسه فقد رأى أنَّ الأصوات الحلال خارجةً موضوعاً عن مبحث الغناء.

الغناء، السماع، القول: الغناء والسماع الصوفي

أسفر البحث عن كون الغناء في كلام العرب ولغتهم وأشعارهم، كما هو عند الفقهاء وأهل الأدب والبلاغة، يطلق على مطلق الصوت، أو على كلّ صوت عالٍ، مع وجود الترجيع فيه، حتى ولو لم يكن جميلاً وحسناً، ولم يكن ينمُّ عن الرغبات والشهوات. ومن هنا يصبح «القول والسماع» غناءً. ويطلق القول ويُراد به الكلام عموماً، وقد يراد به الغناء المطرب. ويطلق لقب «القول» على المسمع في مجالس الصوفيّة. وأما السماع فقد يُراد به مطلق الاستماع إلى كلّ خطاب وصوت، وهناك مَنْ يعرفه بأنه الغناء، وقد قيل: «ربّ سماع حسن سمعته من حسن». وكما أنَّ القول والسماع في اللغة أعمُّ من المحرَّم فكذلك الغناء وتمديد الصوت وترجييعه أعمُّ من الصوت الحرام، فمطلق الغناء ومدّ الصوت لا يكون حراماً. ومثاله: لفظ الشراب. فالشراب في اللغة بمعنى الشرب، وفي هذه الصورة ليس حراماً، لكنه في الاصطلاح أصبح يعني المسكر، والحرمة جاءت في الشراب المسكر. وكذلك هي كلمات الغناء والسماع والقول، فإنّها - مثل الشراب - تنقسم إلى الحلال والحرام، لكنّ لكثرة استعمال القسم المذموم والحرام في لسان الشرع

أصبحت له الغلبة، وصار إذا أُطلق الغناء ذهب إلى الحرام منه. ونفس الشيء نجده في ما يخص البدعة، فهي في الأصل بمعنى الشيء المحدث والحادث، لكن لغلبة استعمالها في الجانب السلبي والمذموم أصبح كلما أُطلق لفظ (البدعة) انصرف إلى الجانب المذموم والسلبي، دون غيره. وقد قال الشاعر يصف حمامته:

إذا هي غُتَّتْ أَبْهَتْ النَّاسَ حَسْنُهَا وَأَطْرَقَ إِجْلَالُهَا كُلَّ حَاقِذٍ^(٨)

ويلاحظ أنّ الغناء أطلق هنا على هديل الحمام، وهذا يبيّن أن المراد به الاستعمال اللغوي للفظ، وليس هناك حرمة في الاستماع إلى أصوات الطيور والحيوانات والالتذاذ بما تصدره من نغمات وتغريد. وكذلك يطلق الغناء بمعنى اللغوي على النياحة والمرائي، ولا يلاحظ فيها ما يؤثّر على الشهوة أو يكون مجلبة للرذيلة والفسوق.

الغناء وفق ألحان مناسبة

يذكر أن إبراهيم الموصلي -موسيقار هارون الرشيد- قال يصف اللحن المختلف باختلاف موضوعه: «إذا تغنّيت بالمديح ففخّم، أو بالنسيب فأخضع، أو بالمرائي فاحزن، أو بالهجاء فشدد».

أي إنه في حالة المدح يكون اللحن والإيقاع غليظاً مفخّماً، وفي النسيب يرقّق اللحن والإيقاع كأنه فيه انخفاض، أما في المرائي فاللحن يكون حزيناً، وأما في الهجاء فإنّ وزنه والإيقاع الشعريّ فيه يفرض أن يكون اللحن فيه ثقيلاً غليظاً^(٩). ويقول أرباب الموسيقى وفنّانوها: إنّ الغناء هو ما أيقظ فيك الوجد، وملاً نفسك طرباً، وجعل فؤادك يهفو شوقاً وفرحاً، أو أن يشغل وقتك ويملاً فراغك، أو أن يجعل عبدة الحزن تفرق عيناك، وتحبس أنفاسك عن الخروج؛ من شدّة الحزن والشعور بألم الفراق والأسى. وهكذا يتّضح لنا أنّ الغناء لا يختصّ بإيقاظ نار العشق والبكاء على المعشوق، كما لا يكون في اللهو والهزل، بل كذلك يكون في المرائي والمآتم ومجالس العزاء، يستعمل لتهييج الإحساس بالحزن، وتعبيراً فنياً عن الحزن والأسى.

العلاج بالموسيقى

لقد قيل الكثير عن فوائد الموسيقى، وتأثيرها الإيجابي في علاج العديد من

الأمراض النفسىة بالأخص. وذهب العديد يستخبر عن حقيقة هذه الأقوال، ليخلص إلى أنّ الغناء يخفّف العلة، ويقوّي الطبيعة. ومن الأمثلة على ذلك: ما جاء في أحوال يعقوب بن إسحاق الكندي، حيث جرّب العزف على بعض المصابين بالأمراض العقلية السريرية، وتبيّن أن نعمة العود كان لها تأثير فعّال، حيث أبدى المرضى تجاوباً مع ممرضّيه، واستجابوا لكلّ ما يُطلب منهم، لكنّ ما إنّ كفّ العود عن العزف حتّى عادوا إلى حالتهم السابقة، ليغطّوا في نوم عميق، ملجمين عن الحركة، كأنّهم ينتمون إلى عالم غير هذا العالم^(١٠).

الثناء على الصوت الحسن

نستطيع القول - وبشكل مختصر -: إن المزج بين الغناء والعزف على الآلة الموسيقية محدثٌ لأصواتٍ ونغمات توجد تفاعلاً في النفس، وتؤثّر فيها بشكل ملحوظ، وفي المقابل فإننا لا نستطيع الحكم على مطلق الصوت الشجيّ والنبرة الجيدة والجدابة بالحرمة، حيث تذكر لنا الروايات أنّ الإمام السجادة عليه السلام كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن، وقد كان الناس يتركون أعمالهم ويجتمعون إلى حائط بيته يستمعون إليه^(١١).

ويروى أنّ النبي الأكرم عليه السلام لما استمع إلى رجلٍ يتلو القرآن، ويتغنّى به، قال له: «لقد أوتيت مزماراً من مزامير داوود»، بمعنى أنّ النبي الأكرم عليه السلام قد أُوتي مزماراً من مزامير داوود، أي إن الله سبحانه وتعالى قد وهبه صوتاً ملكوتياً، لكنّ الناس لم تكن لهم القدرة على سماعه.

وروي عنه عليه السلام أنه قال: «من لم يتغنّ بالقرآن فليس منّا».

وقد أوصى الإمام الباقر عليه السلام بقسطٍ من ماله لمن ينوحه في أيّام الحج في منى بعد مماته، وغير خفي ما يمتلئ به صوت النائحات من نغمات الحزن والأسى، وما المآتم إلّا لإظهار الحزن والأسى. وكذلك الأمر بالنسبة لصوت الحادي، حيث يعمل على إيجاد تركيب مؤثّر من نغمات صوته وألحانه، فقد يرجع ويمدّ في الصوت، ولا أحد من الأوّلين ولا الآخرين قال بحرمة صوت الحادي أو صوت النائحة.

وبلحاظ تلك المصاديق، التي يصدق عليها الغناء والتغنّي، نميل إلى عدم قبول

نظر الشيخ في (الاستبصار)، حيث جعل الغناء منحصراً في الصوت مطلقاً، بل لا بدّ من تعيين ملاك التحريم، ومن خلال هذا الملاك يتعين لدينا أيّ الأصوات تدخل في ساحة الحرمة وأيّها خارجة موضوعاً منه. فالصوت ليس هو الملاك الذي يحدّد به النوع الحرام من غيره، لكنّ موضوع الغناء والأجواء التي يكون فيها هي العامل الأولي والنهائي في تحديد الحرام منه. فالغناء الذي يحرك الشهوات، فيجعلها تتحرّك نحو الحرام والرذيلة والفساد، أو يوقظ روح العصبية القبلية، الدينية أو المذهبية، حتّى تشتعل فيها النفس الشيطانية، فتقدم على قتل النفس المحترمة أو انتهاك عرضها، كل هذا يشكل ملاك التحريم وعلته، التي متى وجدت في الغناء والصوت حُكم بالحرمة. ومن هنا يتّضح أنّ ملاك التحريم كونها سبباً في فعل الحرام، فتشملها أحاديث التحريم وفتاوى الفقهاء.

الغناء الباعث على الحزن أو الفرح

إن الصوت واللحن الذي يدفع بالإنسان إلى التوجّه نحو ربه، ويقوّي فيه الرغبة في الخلوص إليه بالتوجّه والتضرّع وتصفية الروح له في العبادة، ويبعد النفس عن الانغماس في متاع الدنيا وبهرجتها الفانية، بل يرفع معنويات الإنسان، فتجعله يشعر بمظلومية بيت النبوة، فيشعر بالحزن والأسى لما أصابهم، ويذرف دموع القلب قبل دموع العين مواساة لهم، ويرقى بالنفس إلى أن تمتثل مناقبهم، وتهدي شمائلهم، كل هذه المواضع خارجة عن دائرة الحرمة، وتكون عقلاً في نفس رتبة القراءة الحسنة للقرآن، ولها حكم التغني به، والترغيب فيه.

نقل الراغب في كتاب (المحاضرات)، وقد بكى ماسرجويه من قراءة أبي - رضي الله عنه - فقليل له: كيف تبكي لكتاب لا تصدّق به؟ فقال: أبكاني الشجاء...^(١٢).

وقال إبراهيم الموصلي: «أمر الصوت عجيب، منه ما يسرّ سروراً يرقص، ومنه ما يبكي، ومنه ما يكمد، ومنه ما يزيل العقل حتّى يغشى على صاحبه، وليس يعتري ذلك من قبل المعاني؛ لأنهم في كثير من الأحوال لا يفهمون، وقد تسكن النفوس إليه، وذلك موجود في أكثر البهائم والدواب، إذا غنى المكارى صرّت

آذانها»^(١٣).

وبالتأكيد فإن الغناء الذي يكون الغرض منه إشعال نار الفتنة في النفس، والدفع بها نحو ممارسة بعض السلوكيات المنحرفة، كالرقص أو معاقرة الخمرة أو الارتماء في أحضان الرذيلة^(١٤)، هو المقصود بالغناء اللهوي، الذي جاءت فيه الأحاديث والروايات، كما أنه يشكل مصدر رزق المغني أو المغني، بمعنى أن هذا النوع من الغناء حرفة لمن يتعاطاه. أما حين يكون الغناء موجبا للبكاء، كبكاء العشاق (عشق مجازي)، وبكاء من خمر عقله من كثرة الشرب، فهذا الغناء هو الآخر يدخل في الحرمة، ولا يستثنى منه سوى ما يكون في مجالس العزاء والمراثي، أو في الموعظة وذكر الجنة والنار، فهذا خارج عن دائرة الحرمة موضوعاً، ولم تشمله الروايات التي جاءت في حرمة الغناء.

ونظراً إلى شمول لفظ الغناء لكلا النوعين فقد تستعمل بعض ألحان الحلال في مجالس اللهو والفسق والفجور، كما قد تستعمل بعض ألحان أهل الفسق في مجالس الموعظة والمراثي، فتكون الأولى حراماً، وتكون الثانية حلالاً؛ لأن ملاك الحرمة والحلية هو الموضوع وموارد الاستعمال، وليس اللحن في ذاته.

لكن هناك بعض الألحان تكون حراماً مطلقاً، ولا يجوز استعمالها في تلاوة القرآن أو في المواعظ والمآتم، كتلك الألحان الخاصة بالرقص، التي استعملت خصيصاً لتتناسب وحركات الرقص. والأمثلة على هذا النوع كثيرة، فرغم كوننا ننتقل من الاعتقاد بعدم حرمة اللحن لذاته، إلا أن هذا النوع من الألحان حراماً، ولا ينظر إلى موضوعه، فلا يجوز استعماله في موارد العبادة مطلقاً.

ولعل السبب في هذا الاستثناء الأخير أنه لو استعمل في العبادات، كقراءة القرآن أو الموعظة، أدى إلى توهينها والمساس بقدسيّتها، ولاسيما أنها قد عدت ألحان وإيقاعات الرقص والشهوة حراماً، ومن جملة مصاديق الغناء اللهوي. وتستعمل موسيقى الرقص في مجالس الرقص واللهو واللعب، ويختار لها إيقاعات خاصة. مع اختلاف هذه الإيقاعات بين الشرق والغرب. روعي فيها عنصر إثارة الشهوات، وتغليب البعد الحيواني في الإنسان على البعد العقلاني والإنساني. ولا تنحصر هذه الموسيقى الحرام في ذاتها في الموسيقى المستعملة في الرقص، ولكن عبر عنها بموسيقى وألحان

الرقص لأنها أبرز مصاديقها، وإلا فإنّ الموسيقى في بعض الثقافات تحمل معاني في التجسيم أو الشرك والانحراف، والظاهر أن نطاق استعمال مصطلح الموسيقى أكبر من أن يحصر الحرام منها في موسيقى الرقص أو اللحن الغنائي.

وإذا رجعنا إلى مجالس تلاوة القرآن أو مجالس العزاء التي تقام للحسين بن علي عليه السلام وباقي الأئمة المعصومين من بيت النبوة عليه السلام فإنّ الألحان والنغمات التي تتم بها خالية من كلّ ما يلازم الموسيقى والألحان المثيرة للشهوة، أو التي تجري في مجالس اللهو واللعب والفسق والفجور. كما أنها ليست عاملاً أو باعثاً على الفساد والانحراف، بل هي - على العكس من ذلك - عامل في استجلاب الحزن الإيجابي، الذي يستتبعه التفكير في الله سبحانه وتعالى، والرغبة في التزام ذكره والخلوص إليه. وكذلك هي في مجالس عزاء الحسين بن علي عليه السلام عامل في التبرّي من الظلم، وما يستتبعه من ملازمة طريق الحق. لذا فإن هذا اللحن وهذا التغني يصبح أمراً مستحباً. ولو أن قارئ العزاء تجرّأ واستعمل بعض ألحان أهل الفسق أو ألحان الرقص لغدا مدعاة للاستهزاء وموضعاً لسخرية المستمعين^(١٥)، كما أن أهل الفسق قد يتغنون ببعض الآيات القرآنية أو بعض شعر الرثاء، مرفقين ذلك بالرقص أو الضرب أو التصفيق وغيره، وكلّ هذا حرام. فقراءة القرآن بالألحان والإيقاعات اللهوية حرام مؤكّداً.

الشعراني ونقد نظرية الإرجاع إلى العرف في مسألة الغناء

لقد قام العديد من الفقهاء الأجلاء في تشخيص موضوع الغناء بالإرجاع إلى العرف، وهو الأمر الذي قوبل برفض شديد من العلامة الشعراني، ووجده أسلوباً خاطئاً.

يقول في نقد وتحليل هذه النظرية: جاء لفظ التغني في (المصباح المنير) بمعنى الصوت، ومدّ الصوت^(١٦). وكتب ابن الأثير في (النهاية) أنّ الغناء عند العرب يطلق ويُراد به كذلك الصوت المرتفع^(١٧). هذا التفسير لقي القبول لدى أهل التتبع والتحقيق، لذلك اعتبر حجة في موضعه. لكنّ بعض المتأخّرين حصل لهم التوهّم، فحكموا على مطلق الغناء بالحرمة، واعترفوا في المقابل بأنّ مجرد الصوت أو مدّ

الصوت لا يكون حراماً، لذا لم يستطيعوا إعطاء تعريف تامّ لمفهوم الغناء (خصوصياته، ملاكه، وتشخيص موضوعه)، ولم يستطيعوا قبل هذه المعضلة تفهيمه للآخرين. وللتغطية على عجزهم تجدهم يرجعون السائل إلى «العرف»^(١٨). وهذا الإرجاع غير صائب البتّة، فكيف نطلب من الناس الذين يعجزون كلّ العجز عن تحديد معنى الغناء أن يعطوا مراد غيرهم منه، وهم في هذا وذاك النحويّ الذي يرجع تفسير الرفع أو النصب والجرّ إلى العرف سواء! وغير معلوم المعنى العريّ للغناء في زمن صدور الأخبار، هل كان أخصّ من المعنى اللغويّ، حتى نستطيع حمله على المعنى العريّ المتداول آنذاك، أم لا؟

لكنّ القدر المطمئنّ إليه أنّنا لا نستطيع حمل تلك الأحاديث على المعنى العريّ للغناء في زماننا الحاضر^(١٩).

وبالمناسبة فالعرب اليوم يستعملون الغناء في شكله المطلق والأعمّ، وهو الاستعمال الذي يتوافق ونظر ابن الأثير في (النهاية). ويرجع بعض الفقهاء معنى الغناء إلى عرف المتشرّعة، أعمّ من أن يكونوا عجماً أو عرباً.

وهو إرجاع خاطئ؛ لأنّ المتشرّعة يتبعون الفقهاء، والفقهاء هم أولى الناس بمعرفة الاستعمالات اللغوية للألفاظ، ممّا يعني أن الفقهاء إذا تحيّرُوا في أمر من الأمور فالمتشرّعة سيكونون مثلهم بالتّبع، وكذلك إذا حسم الفقهاء في أمرٍ فإنّ المتشرّعة؛ لعلاقة التّبعية، سيحسمون فيه، وهكذا دواليك. ولا يكون الرجوع إلى العرف إلّا في الموارد المستقلّة، وغير التابعة للفقهاء، أو من اختصاصهم.

ويقول الفاضل التوني، في حاشيته على الروضة: «ليس للعرف قانونٌ مشخصّ، ولا يستطيع دفع الإشكال عن جميع أفراد الغناء وأشكاله، لذا العمل بالاحتياط في كلّ الوجوه المحتملة على اللّهُو، فنتجنّبها تبرئةً للذمّة».

وقد أصاب الفاضل التوني في القول: إن العرف لم يشخص لنا تعريفاً محدداً للغناء، وبهذا تثبت عدم صحّة إرجاع تعريف الغناء إلى عرف المتشرّعة. مع الإشارة إلى أنّ عرف العرب في زمن الأئمة لم يكن بهذا التعقيد والحيرة، بل كان الغناء في اللغة يعني مطلق مدّ الصوت. ورغم كون الاحتياط بالترك في الشبهات أمراً مستحسنّاً،

لكنّ عمل العلماء في مثل هذه الشبهة لم يكن الاحتياط بالترك والاجتناب، وإنما كان العمل بأصالة البراءة وأصالة الحلّة^(٢٠). لذا ففي الحرام وجب الاجتناب، لكن حين يحصل الشكّ في الموضوع (الشبهة الموضوعيّة) يكون العمل بأصل عدم الوجوب، وليس العكس.

الغناء اللهوي

بيّن كتاب (الرياض) في باب الغناء أنّ الصوت اللهويّ كان يعرف بالغناء، لكن ليس كلّ صوت يشمل الترجيع والتغريد هو غناء. وهكذا يكون الصوت اللهوي هو المراد بالغناء الحرام، لكنّ الغناء في اللغة أطلق على اللهوي وغيره، ولم يختصّ بالصوت اللهوي.

ومع ذلك فالغناء اللهويّ حرام، وغير اللهوي جائز، وإطلاق الغناء في اللغة شاملٌ لكليهما. والملاحظ أنّ الغناء اللهوي قد أصبح هو الغالب في زماننا الحاضر، بل أصبح ضمن قائمة أنواع الشغل، مورد كسب المال والشهرة الدنيوية، وحرفة للبعض الآخر، ومورد كسبهم اليومي، هذه الموارد هي أفضل مثال للغناء اللهويّ المنهيّ عنه.

غناء الحادي للجمال والنوق، ونوح النائحات في المراثي والمآتم، وغناء الشعراء في مواقع الحماسة والحثّ على الشجاعة ومكارم الأخلاق، وتغريد الطيور وخير المياه في الوديان والسواقي، كلّ هذه الموارد ليس الغناء فيها جزءاً من المعنيّ بالحرمة. وإذا حرّم الفقهاء الفونوغراف^(٢١) فقد نظروا إلى ما يصدره من أصوات لهويّة، وليس كلّ ما يسجّل الأصوات فهو لهويّ، وبالتالي الاستماع إليه حرام. ومن هنا فإن ما قاله صاحب (الرياض)، من أنّ الغناء اللهوي حرام، أمر صحيح، ولا اختلاف في حرمة؛ لأن المعنى المتداول من اللهويّ ينصرف إليه، وليس كلّ غناء لهو.

لكنّ ما لم يذكره صاحب (الرياض) هل أنّ تحريم الصوت اللهوي كان بلحاظ حرمة اللهو المقرون بالغناء، كما ذهب إلى ذلك العلامة الفيض الكاشاني^(٢٢)، أم أنّ التحريم قائمٌ بلحاظ الصوت في هذه الحالات نفسها، كما ذهب إلى ذلك الشيخ الأنصاري؟ والظاهر أنّ الرأي الثاني هو المراد، وهو الأصحّ.

دور النية والقصد في تحديد الصوت اللهويّ

المبحث الآخر ضمن موضوع الغناء ناظرٌ إلى الفرق بين الغناء والصوت اللهويّ

وغير اللهوي، بلحاظ النية والقصد. مثلاً: قد يقصد المستمع من سماعه للغناء أو الصوت اللهو، من دون أن يكون المقصود هو معنى اللهو^(٣٣). وقد يعقد أهل العبادة والصالحون مجالس للذكر، فيقوم الواعظ أو الذاكر أو المادح بقراءة الأشعار بصوت شجي. وهنا لا يمكن أن نحمل هذه المجالس حكم الحرمة؛ لأن الباطل لم يتخللها، حتى لو صدر الصوت فيها على شكل ألحان لهويّة. ولا نهي في هذه المواضيع. إذاً فموضوع الحكم هنا هو النية والقصد.

الهوامش

- (١) دعائم الإسلام ٢: ٢٠٦؛ وسائل الشيعة ١٢: ٢٢٥ - ٢٢٨.
- (٢) الحميري، قرب الإسناد: ١٢١؛ وسائل الشيعة ١٢: ٨٥.
- (٣) الأنصاري، المكاسب: ٣٦، الطبعة القديمة.
- (٤) وسائل الشيعة ١٢: ٨٥.
- (٥) نظراً إلى اشتراك آلات الموسيقى في الحكم بالحرمة والحلية. إلّا ما اعتبر من الآلات المحرّمة. فإن هذه الآلات لا يمكن القول فيها: إنها لهويّة، وبالتالي يصبح حكمها حراماً. فألات الموسيقى تشبه الشفرة ذات الحدين، حكمها متوقّف على طريقة استعمالها، والمواضيع التي تستعمل فيها. فكما أنّه يمكن استعمالها في المصلحة والخير كذلك يمكن استعمالها في الشرّ والمضرة. وحتى تكون في حكم اللهو يتطلّب الأمر وجود مسألتين: الأولى: رغبة العازف عليها أو المغنّي على إيقاعها؛ والثانية: طريقة وأسلوب العزف عليها.
- (٦) وسائل الشيعة ١٢: ٨٥ - ٢٢٥.
- (٧) بحار الأنوار ٧٩: ٢٤٦؛ وسائل الشيعة ١٢: ٨٥؛ دعائم الإسلام ٢: ٢٠٨.
- (٨) الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء: ٢٣٧ (مبحث الغناء)، تحقيق وتلخيص: إبراهيم زيدان، ط٢، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٦هـ.
- (٩) عباس الغراوي، ملحق كتاب الموسيقى العراقيّة (ابن خرداد، كتاب اللهو والملاهي): ٩٨.
- (١٠) القفطي، تاريخ الحكماء: ٣٧٦؛ زكريّا يوسف، موسيقى الكندي، بغداد، ١٩٦٢م.
- (١١) وسائل الشيعة ١٢: ٢٢٥؛ بحار الأنوار ٧٩: ٢٤٦.
- (١٢) محاضرات الأدباء: ٢٣٧.
- (١٣) محاضرات الأدباء: ٢٣٧.
- (١٤) وقد بيّن المختصّون في فنّ الموسيقى، والأعرف بها، أن هذه الموسيقى عامل قويّ في الانحراف والإقبال على تعاطي المخدّرات والمنوعات.

(١٥) فالشابّ التي شعر بالحزن تثيره الألحان المحزنة، وليس المفرحة. ويلاحظ على الدراويش والصوفية أنهم لا يجيزون لأيّ كان أن يستمع إلى ألحانهم وموسيقاهم الصوفيّة. ولابدّ من الإشارة بشكل عامّ إلى أن كلّ فردٍ يتأثّر بعوامل داخلية (نفسية، فطرية، وراثية، تربوية...)، وأخرى خارجية (المحيط، الثقافة، التقاليد والعادات، القوميات...)، ويتجاوب مع الغناء والموسيقى بشكل مختلف (انظر: كتاب هشت گفتار پيرامون حقيقت موسيقى غنائي).

(١٦) الفيومي، المصباح المنير: ٤٤٥ (مادة الغناء): الجوهرى، صحاح اللغة ٦: ٢٤٤٩.

(١٧) ابن الأثير الجزري، نهاية اللغة ٣: ٣٩١.

(١٨) عرفّ الشهيد الثاني الغناء في كتابه (شرح اللمعة) بقوله: «الغناء مدّ الصوت المشتغل على الترجيع المطرب، أو ما يسمّى في العرف غناء، وإن لم يطرب» (شرح اللمعة ٣: ٢١٢).

والبحث في مكانة العرف من التشريع يحتاج إلى مقال خاصّ، لكن في عجالة نستطيع القول: إنّ العرف والعادة تكون تابعة لعناصر ثلاثة: المحيط، القومية والتقاليد (كيهان أنديشه، العدد ٣٣، مقالة للشيخ جناني، تحت عنوان: مكانة تشريعات السلف والعرف في مصادر الاجتهاد).

ويعرف العرف في ثقافة الغرب بأنه أحد العناوين المعتمدة في القانون، لكنّه في فقه الإمامية حين يكون مراد المتكلم مبهماً، ولأجل كشف مصداق الحكم الشرعيّ، يلجأ إلى العرف. فعدم تشخيص موضوع الغناء شكّل مشكلة للعرف، وإذا كان العرف ميزاناً في معرفة موضوع الغناء فما هو المعيار المتّبع في هذا التشخيص؟ وما دام لكلّ علم علماء، وعرفه الخاصّ به، وإذا كان العرف هو الملاك في تشخيص الموضوع والمصداق، فأيّ عرف يكون مقصوداً عندنا لتشخيص موضوع ومصداق الغناء؟ هل هو عرف الفقهاء، أو عرف المتشرّعة، أو عرف اللغويين؟ وما هي الأرضية المعتمدة في هذا العرف في المقام الأوّل؟ هذا بالإضافة إلى أنّ أحاد الناس يتفاوتون في تأثرهم بالألحان والإيقاعات الموسيقية، تبعاً لاختلاف شروطهم.

(١٩) وممّا سبق من المطالب تبين أنّ الألحان تختلف باختلاف مجالسها، وعرض اللحن رهينٌ بالمراد به، كما أن اللحن والإيقاع اللهوي رهينٌ بالقالب والشكل الخاصّ به، بالإضافة إلى رغبة المغني أو القارئ، والطريقة التي يتبعها في التغني، من غير إغفال أن يكون للمستمع دور في تحديد هذا النوع من اللحن والغناء، باعتباره العنصر المنفعل. وفي مقابل هذه البيانات لا نجد من يقول بأنّ اللحن والموسيقى الملكوّنية المعجزة للقرآن تتناسب ومجالس اللهو والرقص، اللهم إلا إذا أريد بذلك الاستهتار والسخرية، وهو سلوك غالباً ما يصدر عن الجاهل أو المجنون.

(٢٠) يقول علماء أصول الفقه: إذا شكّ في موضوع ومصداق الحكم، هل هو الحرمة أو الحلية؟ ففي هذه الحال يجري أصلاً الحلية والبراءة. وهو نفس الأسلوب المتّبع في الشبهات المفهومية.

(٢١) إن تحريم الفونوغراف في زمن العلامة الشعراني كان للسبب الذي ذكره، وليس لأنّ الجهاز نفسه هو علّة الحرمة. وأصلاً كل ما يكون وسيلة أو مقدمة ومقارناً لأمر حرام يكون هو الآخر حراماً؛ انطلاقاً من قاعدة: مقدّمة الحرام حرام، ومقدمة الواجب واجبة. والفونوغراف شأنه شأن كلّ أجهزة وأنظمة الصوت والصورة، له منافع ومضارّ، تكونان عاملاً في إجراء حكم الحلية أو الحرمة. وقد أتى تحريمها لغلبة صدور الحرام منها آنذاك، أما اليوم فالوضع مختلف. وفي المقابل هناك العديد من الفقهاء لم يروا الأصل في الجهاز الحرمة، ونذكر منهم:

الآخوند الخراساني، الملا قربان علي الزنجاني، الذي يعتبر من زعماء وقادة النهضة، فيعد أن جاؤوه بجهاز الفونوغراف، واستمع فيه إلى مقطع من خطاب مظفر الدين شاه، وإلى أبيات من الشعر، ومقطع من موسيقى الناي، قال: «ما دام هذا الصندوق جماداً، وليس مكلفاً، فلا مانع من الاستماع إليه». وما إن أذيعت هذه الفتوى المزلزلة حتى أصدر علماء النجف فتواهم بحرمة الفونوغراف. (للمطالعة الرجوع إلى: أبو الفضل الشكوري وإرشاد الزنجاني، كتاب الخط الثالث في ثورة الدستور، ١٣٧١).

(٢٢) الفيض الكاشاني، الوافي ٣: ٣٥.

(٢٣) طرح الشيخ الأعظم الأنصاري صورتين لتحقيق اللهو:

١. أن يكون القارئ (المغني، المداح...) قد قصد اللهو بقراءته، وإن لم يبلغ ذلك؛ لعدم قدرته أو لعلّة أخرى.
 ٢. أن يكون القارئ لم يقصد أو لم تكن له نيّة اللهو، لكن المستمع كانت نيته من الاستماع اللهو.
- وفي المورد الأول قراءة القارئ حرام، لكن في الثاني الحرمة هي للمستمع.

الغناء والسماع في فكر شيخ العرفاء محيي الدين ابن عربي

د. أكبر إيراني القمي^(*)

ترجمة: نظيرة غلاب

مقدّمة

لقد كان السماع في ساحات العرفان والتصوف، وقبل أن يتشكل ويتلون بألوان وأهواء فرق الصوفية، مرآة تتجلى فيها المشاعر والتفاعلات الباطنية للإنسان، وذلك على مدار المسيرة التاريخية للبشر^(١). يقال: إن فيثاغورس الحكيم اليوناني (القرن الخامس قبل الميلاد) سمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات حركات الأفلاك والكواكب، فاستخرج بجودة فطرية أصول الموسيقى ونغمات الألحان، وهو أول من تكلم في هذا العلم، وأخبر عن هذا السر من الحكماء^(٢). وتوالت الأيام، فاكتست الموسيقى وسماع الألحان والأشعار بكسوة المذاهب والأديان والثقافات والأفكار التي تنوعت وتفنّ أهلها في عرضها بألوان وأطياف مختلفة، لتبلغ كمالها في أحضان العرفان النظري والسلوك العملي، الذي شكّلها وفق مبانيه وأصوله.

وقد أضفى الراهب المسيحي الشهير «يوحنا كسيان» (القرن الخامس قبل الميلاد) صبغة الرهبانية على آداب محفل السماع، وذلك في كتابه «النظم». ومنذ ذلك الوقت بدأ الرهبان يظهرون ضمن المشاركين في مجالس السماع، بحيث تلتقي جموع من الرهبان، ويحومون حول بعضهم البعض، ويبدأ شخص ذو صوت صدّاح وينغمات شجيّة ومحزنة يقرأ المزامير والأناشيد المقدّسة، وكذلك الأشعار الدينية الواردة في الديانة المسيحية. وكانوا يختارون مقاطع من المزامير تتوافق والحاجة واستعدادات

(*) أستاذ جامعي متخصص في الفلسفة الإسلامية، وخريج الجامعة الإسلامية في لندن، ناشط في مجال تحقيق التراث.

● الغناء والسماع في فكر شيخ العرفاء محيي الدين ابن عربي

المستمعين الروحية. ويرافق هذه المجالس الصلاة، مع بعض الحركات البدنية، إلى جانب البكاء والصراخ، في محاولة لإظهار التأثر. وهي مجالس لقيت القبول بعد مدّ وجزر^(٣).

ولعل التأريخ للبدايات الأولى لفنّ السماع ومعرفة المروج الأول له في التصوف الإسلامي أمرٌ صعب، لكن في مقارنة تاريخية لبعض الأحداث والمستندات يظهر أن العارف الكبير «ذو النون المصري» هو أول من وضع تعريفات للوجد والسماع والمقامات العرفانية، وذلك في بدايات القرن الثالث الهجري، وكان اليونانيون يعرفونه باسم «توبوليس»^(٤).

وقد كانت لـ «ذو النون المصري» علاقة قوية مع القديس «فليمون»، الذي كان أول من وضع حجر الأساس للدير في العالم الشرقي والغربي. وقد انطلق البعض من هذه العلاقة ليُتهم ذا النون المصري بأنه نقل سلوك الرهبان إلى الإسلام، وابتدع في الدين ما ليس منه. وهي التهمة التي ألبت فقهاء العصر ضده، وأدخلته في مواجهة عنيفة معهم، أفضت بهم إلى اتّهامه بالزندقة، والوشاية به عند حاكم العصر^(٥).

موقف الشرع الإسلامي من الموسيقى

لقد أجاز الشرع قراءة القرآن في الصلاة بالخفض والجهر. كما أكد على تحسين الصوت في قراءته في غير الصلاة، وتجويد الصوت فيه مع مراعاة ألحان العرب. ومن هنا فإن تعدد الروايات التي يحث فيها النبي الأكرم والأئمة المعصومون عليهم السلام على تلاوة القرآن بصوت حسن شجي، ووفق موسيقى لطيفة ومعبرة عن انسجام معانيه مع الفطرة في الإنسان. وتحريك مشاعر الحزن والشوق إفصاحاً بأسلوب المعنى المفهومي عن أصالة موسيقى القرآن في الإسلام^(٦). وقد كانت موسيقى القرآن ونغماته الملكوّية في صدر الإسلام سبباً مباشراً في إسلام العديد من المشركين وأهل الكتاب، الذين انجذبوا إلى ألحانه الملكوّية. وقد كثرت الروايات عند الفريقين (الشيعية والسنة) عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله يخبر فيها أنّ الأنبياء جميعهم قد وهبوا الصوت الحسن والنبرة الشجية. قال صلى الله عليه وآله: «أوتيت مزماراً من مزامير داوود»^(٧)، بمعنى أنه صلى الله عليه وآله قد بعثه الله بصوت شجي ونبرة عذبة. كما قال في موضع

آخر: إن الناس ليس لهم طاقة على سماع صوته في تلاوة القرآن، لذلك لم يكن يقرأ لهم مرتلاً، وإنما كان يقطعه آية آية؛ رحمة بهم^(٨). ويذكر أن الإمام علي بن الحسين عليه السلام كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن، حتى أن السقائين كانوا يمرّون فيقفون ببابه يستمعون قراءته، وقد كان صوته شجياً لدرجة أنه لا يفقدهم الإحساس بثقل ما يحملون من القرب فحسب، بل إنهم لو قطعت أيديهم وأرجلهم ما كانوا سيسمعون بها أو يحسّون^(٩). وقد شرع الأذان في نفس الفترة من تاريخ الإسلام، كما رخص لقراءة شعر المدح وذكر المصائب والثناء. وكان النبي الأكرم عليه السلام أول من رخص للبواكي على عمّه حمزة. وورد عن المعصوم عليه السلام الأمر بتحسين الصوت في النوح على الميت؛ استجلاباً للحنن، وأمرهم بأن ينوحوا بالشكل الذي يتقنونه ويعرفونه^(١٠).

ومن الجدير بالإشارة أن تلك المجالس، سواء شكّلت لأجل المديح في الأفراح أو للمرثي في المآتم ومجالس العزاء، لم يكن يتخلّلها ما يمسّ بالأخلاق والآداب الإسلامية. وكلّ ما كانت تستهدفه هو تنشيط النفس وتقوية القلوب على السير إلى المقامات العليا، وإشعال مشاعر الحزن والأسى والبكاء على شهداء صدر الإسلام، وسيدهم حمزة، ولم يكن يتخلّلها حركات في البدن، سواء المعبرة منها عن الطرب أو الاضطراب. ووفق ما روي عن النبي الأكرم عليه السلام فقد أمر بالتباكي وإظهار الحزن لمن لم يحظَ بالفيوضات الرحيمية، فقلّت فيه الدمعة، وبخل عنه القلب بالخشوع؛ لأن الخشوع والسكينة والطمأنينة في التوجّه، والإخلاص إلى الله في التضرّع، شرط القبول، وعلامة على كمال العبادة، ونجاح الطلبة والنجوى. وعلى النقيض من ذلك الرياء والظهور بمظهر العارف الورع والزاهد السالك، الذي أصبحت الدمعة والآهات والأنين سلاحه، يروّج بها لبضاعته في مجالس السماع، وجزءاً من آدابه وشروط ولوج سلكه وميدانه، لدرجة جعلت بعض كبار الصوفية يتبرأ من هذه الآداب ويشدّبها. فهذا الجنيد البغدادي، وما أدراك ما الجنيد!، وهذا أبو يزيد البسطامي، والقشيري، والعارف القطب ابن عربي، يتفقون جميعهم على ذمّ هذا السلوك، واعتباره سداً منيعاً أمام العروج بالنفس نحو الكمال، ومانعاً في طريق السير والسلوك.

ومن جملة البدع التي وقف منها العرفاء موقفاً حاسماً في الرفض وعدم الرضا دخول آلات ووسائل الموسيقى، كالدفّ والشبابة، إلى ما يتعارف عليه بينهم بمجالس

● الغناء والسماع في فكر شيخ العرفاء محيي الدين ابن عربي

الذكر، بحيث يتمّ التغنّي بالأشعار والمدائح (الذكر) على إيقاعها ونغماتها، بل يتجاوز ذلك إلى قراءة الآيات القرآنية على أوتار الموسيقى، ويتغنّى بها على أوزانها وألحانها. وهو تشبّه ممسوخٌ بسلوك الرهبان في الكنائس، الذين يتغنّون بمزامير الكتاب المقدّس على نغمات آلات الموسيقى وألحان الأوبرا. وقد خدع بعض مغفلي الصوفية فأخذوا الجمل بما حمل، ولم يفقهوا الأمر، ولم يكونوا فيه من المتدبّرين، فوضعوا العادات موضع السنن. فضرب الأرض بالأقدام، والرقص بالأكمام، وكشف الرؤوس، وتخريق الثياب، عندما تبلغ به النشوة حدّ التجرّد، ويحصل له الانجذاب، كلّها من سلوكيّات الرهبان. وأوّل مَنْ ابتدعها الراهبان «بوس» و«أنطوان»، فقد ذهباً إلى القول: إن المستمع (الواجد والمجذوب) لما يصل إلى مرحلة الأوج يبدأ بحركة الدوران، لينتقل إلى مرحلة خلع العمامة أو الرداء، والإلقاء بها إلى الأرض. ويبدأ القوَال في التغنّي بأبيات من شعرهم أو من الرباعيات والغزل المعبّر عن العشق لله، ويتبعه الآخرون الذين يتحلّقون حوله في شكل دائريّ، ويتحركون وفق حركات خاصة، وذلك في اعتقاد منهم أنّ الله سبحانه وتعالى يعتني عناية خاصّة بالشخص الواجد، الذي وصل مقام الوجد، ويحلّ على رداءه من بركاته. وهي الأفكار التي تتبنّاها الصوفية مع اختلاف قليل. وعلى أيّة حال فإن كبار العرفاء قد أنكروا هذه المعتقدات، ونهوا عنها بشدّة^(١).

وقد تعرّض ابن عربي لهذه الفرقة من الصوفية ضمن رسالته «روح القدس»، ونعتها بالمتظاهرة بالتصوّف، وقد ذمّها كثيراً وطعن في أفكارها وسلوكياتها. أما عن السماع الذي ينادي به ابن عربي فهو السماع الخالص والخالّي من كلّ تلك الشوائب والعادات والاقتداء الأعمى برسوم وعادات الرهبانية، ويتجلّى خلوصه في كونه سماعاً لكلام الحقّ وللقرآن.

ظهور العالم والسماع لكلام الحقّ

لقد خصّص الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي باباً مبسوطاً للسماع، وذلك ضمن كتابه «الفتوحات المكية»، كما جعل ثلاثة أبواب أخرى للوجد والتواجد والوجود. ولم يقتصر حديثه عن السماع ومتعلّقه على هذا الكتاب، بل كان له

حديث متناثر في كتبه الأخرى. وسنحاول في هذا المقال عرض آرائه ومواقفه من السماع، وطروحاته العرفانية.

يرى ابن عربي أنّ الاعتقاد المطابق لما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة أنّه ما من شيء في عالم الوجود إلاّ وهو يسبّح لله تعالى، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ (الإسراء: ٤٤). ولأنّ كلّ شيء في هذا العالم يسير وفق نظام وحركات موزونة، وفواصل متناسبة، فإنّه وبشوق وعشق يطوي المسافات ويقطع المنازل نحو مقصوده: ﴿كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبُحُونَ﴾ (يس: ٤٠). وكونها تسبّح في فلك يعني أنّ لها نعماتها وإيقاعاتها الخاصة، أو كما يعبر عنه ابن عربي نفسه: إن الكلّ صنع قول الله وإيقاعاته الملكوتية، وفقط أهل الله، أهل صفاء القلب وأصحاب الكشف والشهود، يسمعون وينظرون هذه الحقائق الإلهية^(١٢).

لأنّ عبادتك عن عشق وفناء فيكفي صوت دولاب الماء ليسقيك كأس الوجد، ويفيبك حتّى السكر.

بل يذهب ابن عربي إلى القول: إن تحقق الوجود والخلق منوطٌ بسماع كلام الحقّ تعالى. ويستشف هذا من أبياته الشعرية، التي يقول فيها^(١٣):

لولا سماع كلام الله ما برزت	أعيننا وسعت منه على قدم
إلى الوجود، ولولا السمع ما رجـ	عت على مدارجها لحالة العدم
فنحن في برزخ، والحق يشهدنا	بين الحدوث وبين الحكم بالقدم
ليس التكوّن ممّن لا كلام له	إن التكوّن عن قصيد وعن كلم

أي لو أنّ قلوبنا لم تسمع نداء وكلام الحقّ تعالى لما تحقّق لنا وجود في عالم الوجود، ولما سلكنا خطوة في ساحة الوجود وعالم الإمكان. فوجودنا منوط التحقّق بالسماع لكلام وقصيدة الحقّ. فنحن في عالم البرزخ، وهناك يتساوى وجودنا بين الحدوث وبين القدم، وخروجنا من عالم البرزخ نحو الحدوث متوقّف على السماع لكلام الحقّ، والذي يتحقّق بإرادته وحكمته الأزليّتين.

وينطلق من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠) ليقول: متعلّق الوجود ومتعلّق الأمر التكويني كلام الحقّ. والكلام مشتقّ من الكلم من حيث أثره في المتجلّي له. فعندما يحدث الأمر بكلام الحقّ،

وحين يسمع أهل الله هذا الكلام بأذن القلب، وحين يفهمونه ببصيرتهم، ينتقلون من حالة الوجد إلى حالة الوجود... فالتعلق به متاً: القول منه، والسماع متاً، فكان عنه الوجود. وكذلك نقول في هذا الطريق: كلّ سماع لا يكون عنه وجد، وعن ذلك الوجد وجود، فليس بسماع. فهذه رتبة السماع، التي يرجع إليها أهل الله ويسمعون، فقولته تعالى للشيء قبل كونه: «كُنْ» هو الذي يراه أهل السماع في قول القائل. وتهيؤ القول له «كُنْ» للتكوين بمنزلة الوجد في السماع، ثم وجوده في عينه، لينتقل أمره إلى «فيكون». ونجد العارف الكبير شمس المغربي قد نظم هذه الحقيقة في أبيات نذكر منها قوله:

فمن سماع قول الحق: «كُنْ»، ومن نعمة يوم قول الحق: «أَلَسْتُ» في عالم الشهود، كلّ الأرواح وكلّ الخلائق هبّت تصرخ وتلبّي بصوت العهد والميثاق «قالوا: بلى»^(١٤).

أنواع السماع: السماع المطلق؛ والسماع المقيّد

قسّم الشيخ الأكبر ابن عربي السماع إلى: سماع مطلق؛ وآخر مقيّد. فأما السماع المطلق فهو الذي عليه أهل الله، ولكن يحتاجون فيه إلى علم عظيم بالموازنين، حتّى يفرّقوا بين قول الامتثال وبين قول الابتلاء. ولهذا السماع موسيقاه وإيقاعاته التي هي في حقيقتها مظهرٌ للحقّ تعالى، فموسيقاه ربّانية، وكذا ألحانه وإيقاعاته ملكوتية، فالوجود كلّ رَقّ منشور، والعالم فيه كتابٌ مسطور، فالأقلام تتطق، وآذان العقول تسمع، وهو السماع من كلّ شيء، وفي كلّ شيء، وبكلّ شيء. فالوجود كلّ كلمات الله، وكلماته لا تنفد، وكذلك الأسماع في قبّل كلّ هذا لا تنفد، تحدث في السرائر كما تحدث في العلن. ويفرق السماع المطلق عن المقيّد في أنّه منزّه عن النغمات والترنّم الحاصلة من الطرب المعتمد على الصناعات. ووفق نظر ابن عربي فإنّ قلب العارف السالك لا ينصاع لقالب الموسيقى، ولا لما تصدره أوتار آلاتها، وإنما يجد بغيته في ما يسمعه من عالم الأفلاك، وعالم العقول، وما تحدثه الكائنات في عالم الأرض من أصوات التسبيح والتهليل. قلبه متعلق بها، ونفسه تهفو إليها.

أما السماع المقيدّ أو السماع الطبيعيّ، أو ما يصطلح عليه في الفقه بالغناء والموسيقى، وهو المقيدّ بالنغمات المستحسنات التي يتحرك لها الطبع بحسب قبوله، فهو يتقيّد بأنّ فهم المعاني ليس شرطاً فيه. فحصول حالة الوجد والانسجام بين الحركة الحقيقية والباطنية إنّما تكون في السماع المطلق؛ لأنه فهم المعاني شرط تحقق الوجود والحركة فيه، وهذا الإدراك والإشراق الباطني للمعاني أفاض على النفس والروح أشعة من النور، لينعكس هذا النور في العلم والوصول إلى معرفة حقائق الأمور. فمن خلال نوع الحركة الحاصلة ينكشف نوع السماع، وهل هو مطلق أو مقيدّ. فلو كانت الحركة دوريةً فهذا علامة على أن السماع طبيعي ومقيدّ؛ لأن الحركة الدورية إنما هي للروح الحيوانية، التي هي تحت الطبيعة والفلك، فلا فرق بينه وبين الحيوان أو النفوس الحيوانية^(١٥). وحسب قول ابن العربي: كيف لنا الاطمئنان إلى صدق مَنْ ليس قادراً على التمييز بين نوع فهمه وبين نوع الحركة والوجد الذي حصل له؟

من هنا فابن العربي يذهب إلى القول بأن العارف الحقيقي لا يقول إلا بالسماع المطلق، ويوصي أصدقائه بالابتعاد عن سماع الألحان والنغمات الموزونة الصادرة من الآلات الموسيقية والمحركة بالطبع للمزاج، التي ترافق عادةً قراءة أبيات ومقاطع من الشعر الوصفي والخيالي، الذي لا تجد لمحتواه معنى أو فائدة، وأن يتنعموا بالسماع لكلام الحق، ويملؤوا أوقاتهم بذكر الله. وأنشد قائلاً:

خذها إليك نصيحة من مشفق	ليس السماع سوى السماع المطلق
واحذر من التقييد فيه فإنه	قول يفند عند كل محقق
إن السماع من الكتاب هو الذي	يديره كل معلم ومطرق
إن التغني بالقرآن سماعنا	والحق ينطق عند كل منطق
والله يسمع ما يقول عبده	من قوله، فسماعه بتحقيق

السماع ومسألة وحدة الوجود

وفق نظر العارف الكبير محيي الدين ابن العربي، المؤسس الأول لنظرية «وحدة الوجود»، فإن حقيقة الوجود هي أصل ومنشأ كل الآثار.

فالوجود خيرٌ محض، ومطلقٌ عن كل القيود، حتّى عن قيد الإطلاق. ولا وجود حقيقياً إلا وجود الله تعالى. والحقيقة واحدة صرفة. وهذه الحقيقة لها شؤونات، وتعيّنات وتجليات وظهورات تظهر في الأعيان الثابتة وفي الأذهان والموجودات الخارجية. وظهورها هذا يوحى بالكثرة التي تبدو ظاهرة في العالم. إذاً فالحقّ موجود، والخلق موجود، فتكون بذلك الوحدة والكثرة. وليست الكثرة اعتبارية، بحيث يتزلّ الحقّ تعالى - نعوذ بالله - إلى مستوى الخلق الداني، أو حلول وتعطيل وما يلزمها من أحكام، ولكنّ الحقّ حقٌّ، والخلق خلقٌ. ولو لم تكن هذه الحقيقة الحقّة بسيطة لما كان لها ظلٌّ وخيال. فإذا نظرنا إلى هذه الحقيقة بلحاظ الوحدة كانت هي الحقّ تعالى، وأما إذا نظرنا إليها بلحاظ الكثرة كانت هي الخلق. والحقّ باعتبار ظهوره في صور الأعيان والموجودات، وقبوله للأحكام المرتبطة بها، خلقٌ، أمّا باعتبار أحديّة الذات حقٌّ. والأسماء الذاتية في مرتبة الألوهية ليست خلقاً، بل هي الحقّ المتعالي عن الخلق^(١٦).

وفي كلّ شيء له آية تدلّ على أنّه عينه^(١٧).

ويربط في موضع آخر بين السمع ونظريته في وحدة الوجود قائلاً:

فما نظرت عينٌ إلى غير وجهه وما سمعت أذني خلاف كلامه
فكلّ وجود كلّ فيه وجوده وكلّ شخص لم يزل في منامه^(١٨)

فابن العربي ينظر إلى السمع من خلال نظره إلى وحدة الوجود، ومن خلاله يعرفه، ويقيم له الوصف. ولهذا وجدناه يرجّح السمع المطلق على السمع المقيد، ويقول في أبيات، موضّحاً هذا الموقف:

إن التغنّي بالقرآن سماعنا والحق ينطق عند كلّ منطلق

ويرى ابن عربي أن كلّ موجود حين يسمع كلام الحق ويفهم أوامره فإنه يبلغ الوجد، ومن ثم يخرج للوجود. ولأنّ السمع الطبيعي (الغناء) مرحلة نازلة من روح الإنسان فإنه يجعلها مقيدة ومحدودة، ولا يكون نصيب النفس الإنسانية من السمع الطبيعي سوى الالتذاذ بنغمته، وحسن ألحانه، ولا يجتمع حصول فهم المعاني والسمع الطبيعي والمقيد. والعارف من أهل الله لا يترك السمع المطلق، والذي يتركه الأكابر إنما هو السمع المقيد، وهو المتعارف عليه بـ (الغناء).

ويروي لنا ابن عربي موقف أستاذه أبي السعود ابن الشبلي البغدادي، حيث سئل عن رأيه في السماع؟ فقال: هو على المبتدئ حرام، والعارف المنتهي لا يحتاج إليه، وإنما يحتاج إليه القوم المتوسّطين أصحاب القلوب^(١٩).

أنواع السماع المطلق

١- السماع الإلهي

و هو السماع للأسرار الإلهية. وهو عين درك وفهم المعنى. السماع من كلّ شيء، وفي كلّ شيء، وبكل شيء. والوجود عندهم مظهر لأسماء الله على كثرتها، لا تقبل الفناء مطلقاً. ولكل اسم لسان، ولكل لسان قول، وفي مقابل كلّ قول سمع. والعين واحد من القائل والسامع. فإن كان نداءً أجَبْنَا، وكان مثل قوله تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ (غافر: ٦٠)، فأعطانا قوّة الكلام، وأمرنا بالدعاء، فنقول، ويسمع منا: «فإن الله عند لسان كلّ قائل». وبما أنه ليس في الوجود إلّا الله كذلك ليس هناك قائل ولا سامع إلّا الله. وحين يصل العارف إلى مرتبة الكمال يتمثّل فيه قوله تعالى: «كنتُ سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به». هذا هو السماع الإلهي، وهو يسري في جميع المسموعات. وأما عن تأثير هذا النوع من السماع على روح ونفس العارف الحقّ فذلك أنه يصل إلى مرحلة العلم، ويطلّع على الأسرار الإلهية، ولا يظهر في الحركة، أو ما يصطلح عليه عند الصوفيّة بـ (الحال)، وإنما حاله السكون.

والفرق يكمن في ما يجب لكل واحد منها. فليس الوارد الإلهي للقلب كالوارد الطبيعي، فالوارد الطبيعي إذا ورد وارده في قلب الإنسان تظهر آثاره من خلال تحريك الجسم تحريكاً دورياً، وإنما التحريك للروح الحيواني الذي هو تحت الطبيعي والفلك، يتحرك إلى أن يصل حالة الهيام، وهي الوجد الشديد والجنون، وتجعله يتخبّط كمن يتخبّطه الشيطان من المسّ. فعلم أن الوارد الطبيعي تحركه الحركة الدورية. بينما الوارد القلب من السماع الإلهي إذا ورد وارده فعليه في الجسم أن يضجعه لا غير، ويغيبه عن إحساسه، ولا تصدر منه حركة أصلاً، وإنما تتجلّى فيه السكينة، وكأنه قد تجرّد عن عالم المادة، وأصبحت روحه تحلق في أجواء الأرواح

والعقول. وسبب ظهور هذه الحال يرجع إلى قوة عنصر التراب فيه، فقد قال تعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾ (طه: ٥٥). وفي مقام التمثيل قال تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾ (آل عمران: ٥٩). فالطين العنصر الأعظم والأعلى من كل العناصر الأخرى. وما دام أصله التراب فإن ما يصدر عنه من الحركة، من قيام وقعود وركوع وغيرها، إنما هي بالعرض. وأما تفسير ما يظهر أثناء السماع الإلهي، حيث يظهر وكأن المستمع قد التصق بالأرض، ولم تعد تصدر منه أية حركة سوى السكون، فذلك مردّه إلى أن ورود الوارد الإلهي - وهو الذي يحمل صفة القيومية، وهي في الإنسان من حيث جسمه بحكم العرض، وروحه المدبر هو الذي يقيمه ويقعده - يشغل الروح المدبر عن تدبيره بما يتلقاه من الوارد الإلهي من العلوم الإلهية، وتحصل له حالة التجرد، ولم يبق للبدن من يحفظ عليه قيامه وقعوده، فيرجع إلى أصله، وهو ركونه إلى الأرض. فإذا فرغ التلقي، وصدر الوارد إلى ربه، رجع الروح إلى تدبير جسده. وهذا هو سبب اضطجاع الأنبياء على ظهورهم عند نزول الوحي عليهم. وما ثبت عن نبي قط أنه تخبط عند نزول الوحي، ولا اهتز، ولا دار، ولا غاب عن إحساسه، وكذلك فإن الوارد الإلهي لا يغيّر عن حاله، ولا إحساسه. هذا إذا كان الوارد الإلهي بواسطة جبرائيل عليه السلام، فكيف به إذا كان من دون حجاب. وكذلك إذا كان الوارد عن طريق الإلهام فإنه لا يحدث تغييراً في الحالة النفسية أو الخيالية التي تظهر عادة من ضعف الإحساس عند الإنسان^(٢٠).

٢- السماع الروحاني

أما الروحاني من السماع فهو سماع صرصارة وصريف ونغمات الأقلام الإلهية على اللوح المحفوظ أثناء المحو والإثبات والتغيير والتبديل. فالوجود كله رق منشور، والعالم فيه كتاب خطت سطور من لدن الرحمن الرحيم. تنطق الأقلام في تخطيطها، وتسمع العقول بآذانها، وما رقم من كلمات شاهد بينهما. وعين شهودها عين الإدراك واستيعاب المعنى فيها. ولا يرقى إلى هذا السماع إلا ما اكتمل من العقول. وكما أن السماع الإلهي قائم على مبان أربعة: ذات، ونسبة، وتوجه، وقول، فإن السماع

الروحاني مبنيّ على: ذات، ويد، وقلم، وصرير. قلم حين يخطّ على لوح القلوب بالتقليب والتصريف، وهكذا يكون سماع أهل الله. وفي السماع الروحاني. والذي هو من السماع المطلق - يحصل للعارف المستمع العلم والفهم والمعرفة بالجملة. والسماع الإلهي إنّما يحظى به من الأفراد مَنْ وجدت فيه القابلية، ويتفاوت فيهم تفاوت الأشدّيّة، كما تتفاوت في الأشدية القابلية والاستعداد. ومن ظفر بالقدرة والبلغة اجترع منه جرعته، واحتسى من كأس شرابه، وطرب بنغماته. وإنّ ما تحدّثه الحقائق الإلهية إذا عزفت على أوتار النغمات الإلهية في روح العارف أكثر ممّا يفعل سماع الحقائق التي تصدر بالطريقة العادية للكلام. فقد يقرأ القارئ آيات، وينشد الشاعر أبيات، بطريقة تفتقد للحسن، فلا تحدث تفاعلاً أو أثراً، ولا ترشد إلى إيجاد حركة الانسجام بينها وبين السامع، بل يكون الحال على العكس، بحيث يضجر المستمع، ويتكدّر خاطره؛ وذلك لأن القراءة كانت على خلاف الإيقاع واللحن الصحيح، ولم تكن على الوزن الطبيعي، لكنّ إذا قرئت نفس الآيات أو أنشدت نفس الأبيات بصوت شجيّ ونغمة عذبة ووزن يتوافق مع الطبيعة فإنّه يحدث الوجد، ويوجد الحركة. هكذا هو الميزان في المحسوسات، أما الميزان في المعقولات فهو حكمة الترتيب والترتّب الإلهي في العالم. فإنّ كنّا من أهل السماع الإلهي ننظر ترتيب الأسماء الإلهية، فيكون سماعنا بالتّبع من هناك؛ وإنّ كنّا من أهل السماع الروحاني ننظر ترتيب آثار تلك الأسماء في العالم الأعلى والأسفل. ووفق نظر أهل السماع الروحاني فإنّ لكلّ المسموعات نغماً، غاية ما في الأمر أن بعض النغم تكون لها حركة محسوسة، والبعض الآخر لا تكون له. لكن الحركة الروحانية موجودة بالضرورة، بحيث تتوجّه في حركتها من حركة الوجد الروحاني نحو حركة الوجد الإلهي. ولا يمكن حصول هذا التكامل إلّا لأهل السماع الحقيقي والمطلق.

السماع المقيّد (الغناء أو سماع العوام من الناس)

سبق أن أشرنا إلى أن محيي الدين ابن عربي يذهب إلى الاعتقاد بأن السماع المقيّد سماع منحصرٌ بالنغم واللحن الطبيعي، من دون أن يحمل الفرد إلى فهم المعاني. وغاية ما يحدثه حالة من الهيجان، ويحصل السامع فيه بغيته الشهوية. ورغم إطلاقه

● الغناء والسماع في فكر شيخ العرفاء محيي الدين ابن عربي

اسم الغناء على هذا النوع من السماع فقد رهن الحكم بالحرمة أو الوجوب فيه بنوع السامع، ونوع الكلام المقروء برفقة تلك الألحان.

ويعتقد ابن عربي أن السماع الطبيعي يقوم على أربعة أمور، والطبيعة قائمة على فاعلين ومنفعلين. وتظهر في المقابل النشأة الطبيعية على أربعة أخلاط وقوى، وكل خلط يطلب ذاتياً مَنْ يحركه ولا يتركه ساكناً؛ لأن السكون يعني تلقائياً العدم. ولذلك لما سمع الحكماء (العلماء) صريف وصرصارة الأقلام ابتكروا لتلك الأخلاط الأربعة نغمات، وكل نغمة في آلة موسيقية، فكانت أربع آلات: الزير، والمثنى، والمثلث، والبيم. وكل واحدة منها تتناسب مع واحد من العناصر الأربعة، التي تقوم بتحريكها، وتحدث في الإنسان أحاسيس مختلفة ما بين الفرح والبكاء (الحزن) وأنواع الحركات الأخرى. مع العلم أن هذه النغمات وألحان الآلات لا ترقى إلى مستوى جلب العلم أو حصول فهم للمعاني، وإنما حظّ السامع لها ينحصر في حصول الطرب والإحساس بالنشوة اللحظية من خلاله. فهي لا تصل إلى مرتبة إغداق أو إفاضة العلم، فلا تفهم معنى، ولا تحدث شيئاً. وكل ما يجده صاحب السماع الطبيعي هو الطرب أو الحزن في نفسه تبعاً لنوع النغمات. ويرى ابن عربي أن هذا إنما هو سماع العوام، فلا هو يوصل إلى حال الفهم الصحيحة، ولا إلى حالة الوجد. والعارف السالك في الجملة لا يحتاج هذا النوع من السماع، رغم اعتقاده بأنّ كلّ العالم له نغمات موزونة، يسمعها بقلبه ويطرب بترنّمها، بل يذهب إلى أكثر من ذلك في قوله: إن النهي عن السماع المقيد لا يختصّ بالعارف السالك، بل كذا المرید، ومن هم في طور التلمذة والمبتدئين بشكل عام.

ولعل موقف ابن عربي من السماع الطبيعي ينمّ عن معرفته الكاملة بالآلات الموسيقية، وكل ما يرتبط بها. وكذا اطلاع التام على كلّ مباحث الفلاسفة في خصوصها.

إنّ السماع الطبيعي، أو المصطلح عليه بالمقيد، والذي يطلق عليه ابن عربي اسم الغناء - والظاهر أن هذا الاسم هو الرائج في زمانه -، أمرٌ مباح. لكنّ الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي يرى أن الغناء أو السماع الذي يترافق والعزف على الآلات الموسيقية، مثل: الدف والناي، في مجالس طابعها الفسق وارتكاب المحرمات، حرام.

وهو بالتالي خلاف الآداب والأخلاق الدينية^(٢١).

يظنّ ابن عربي أنّ السماع الطبيعي مكوّن من شكل وقالب لقراءة الأشعار. أما السماع الإلهي والروحاني فهو للاستماع إلى القرآن. وكما جاء في «رسالة الروح القدس» - التي فصلّ ابن عربي فيها القول، وصبّ كامل ذمّه على هؤلاء المتشيخين المتطفّلين على التصوّف، والمتظاهرين بألوان أصحاب الحال، حين يدّعون وصولهم إلى مقام الوجد والحركة من طريق السماع الطبيعي، فرأى عملهم خلاف الشرع، بل هو بدعة قبيحة ومذمومة - فإنّ ابن عربي يرى أنّ الحركة الحاصلة من نغمات الموسيقى حركة دورية، وناشئة من البعد الجسماني. ونظريته الثابتة أنّ العارف إنّما يصل حالة الوجد بالسماع للآيات القرآنية ولكلام الحقّ، لا بسواهما، وتتبعث عن هذا الوجد حركة باطنية تتناسب وهذا الوجد الإلهي، وتفتح طريقها إلى قلبه^(٢٢).

وما يشجبه العارف الكبير محيي الدين ابن عربي أنّ تتمّ قراءة القرآن على نغمات آلات الموسيقى، وليس وفق ألحانه وموسيقاه الداخلية، التي رغب فيها النبيّ الأكرم ﷺ، وكذا الأئمة المعصومون عليهم السلام. وما ذهب إليه ابن عربي من ترفع العارف، وكذا المبتدئ، عن سماع الأشعار برفقة العزف على الآلات الموسيقية، وأنّها إنّما تناسب العوام، رأيٌ خالفه فيه الكثير من العرفاء أو علماء الصوفية. فهذا أبو حامد الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين» وفي «كيمياء السعادة» قد بيّن أدلّة تجيز للعرفاء سماع الأشعار سماعاً طبيعياً، غير أنّها لم تلقَ القبول لدى ابن العربي، وعدّها أدلة باطلة.

السماع من خلال المشاهدة

من أنواع السماع المقيّدة الأخرى التي لم تلقَ القبول عند ابن العربي، بل وجدت من لدنه إعراضاً وتقبيحاً وشجباً لاذعاً، السماع بالمشاهدة.

ورغم تكرار المنع من طرف ابن عربي لسماع المريدين - والذي يتمّ بالمشاهدة - فإنّ عدم تحسّس المسؤولية من طرف بعض المشايخ، وعدم وعيهم بما فيه الكفاية، جعلهم يسمحون لمثل هؤلاء بالحضور في مجالسهم، بل تعدّى الأمر إلى تجرؤ بعض ذوي النفوس الضعيفة على هؤلاء المشايخ، فروّجوا لسلوكيات تخالف كلّ الأعراف والآداب والأخلاق السوية. ولكي يسندوا أعمالهم تلك قالوا بالتفكّر الأفلاطوني،

● الغناء والسماع في فكر شيخ العرفاء محيي الدين ابن عربي

بحيث يستجلبوا إلى مجالسهم بعض الفتيان حديثي العهد بالبلوغ، فيتوجهن إليهم بالنظر أثناء السماع، وقالوا بأن النظر إلى هؤلاء الفتيان من ذوي الوجوه الوضّاء والسمة اللطيفة يقوّي فيهم التغلّب على شهواتهم الجسمانية، وهذا موجبٌ لظهور الفضائل في النفس، وبالتالي يجلب مرضاة الله. وقد شنّ ابن عربي على هذه الأفكار ومن يعمل بها حملةً عنيفة، ووجدها مجرد بدع مبتذلة، ومشبّهة لتلك البدع التي كانت من محدثات الراهب «كسيان المسيحي»، الذي ابتدع الرقص، واعتبره من آداب السماع، وجزءاً مهماً فيه. وهكذا ظهرت العديد من المحدثات في التصوّف. وكان العديد منها مورد سخط كبار العرفاء والمشايخ، أمثال: ابن العربي، والجنيد البغدادي، والقشيري، وأبي يزيد البسطامي.

الوجد الصوفي وأقسامه

إذا أفنّاك عنك ورود أمر	فذاك الوجد ليس به خفاء
له حكم وليس عليه حكم	نعم، وله التلذّاذ والغناء
وذا من أعجب الأشياء فيه	فإن مزاجه عسل وماء ^(٢٣)

إنّ الوجد عبارة عمّا يصادف القلب من الأحوال المعنوية له عن شهوده وشهود الحاضرين. وقد يكون الوجد عندهم عبارة عن ثمرة الحزن في القلب.

ويرى البعض أن الوجد يحصل بحزن القلب المعنوي، ونتيجة هذا الوجد الذي يأتي من السماع الإلهي يحصل العلم الذي يفهمه، ويرشد به نحو التعالي، ويغدق عليه نورانية خاصّة. وفي غير هذه الصور يكون باقي الوجد مجرد وهم، ونتيجة للخيال والتخيّل؛ لأن الوجد الحاصل من الوارد الإلهي، بمعنى كونه من جانب الحضرة الإلهية المتعالية، لا بدّ وأن يفيض العلم، وبالطبع يشترط في حصول الوجد الطهارة، وحصول صفاء الباطن. وهذا ليس شرطاً في الوجد العام والمقيّد، رغم ما يظهره أصحابها من الوجد، فإنه وجدٌ غير صادق ومجرد كذب. وهم من المهارة بحيث لا يمكن التمييز بين الوجد الحقيقي وغيره، فأهل الرياء يستطيعون التلبّس بلباس الصادقين، وهم من الصدق بعيدون^(٢٤).

كتب الشيخ الكبير محيي الدين ابن عربي في رسالة «لا يعول عليه»، يصف

هذا النوع من الوجد: الوجد الذي يكون حاصلًا من التواجد عديم الفائدة، وما يترتب عنه من وجود هو الآخر غير مستحقّ لكل عناية، والحال الذي يأتي من هذا الوجد وما يرافقه من حركة وتمايل رغم كونه مورد جلب توجُّه الآخرين لا يعدّ حالاً. فالحركة التي تأتي من الطرب الحاصل من سماع الموسيقى والألحان الجيدة لا فائدة ترجى من ورائها. وحتى لو اعتبرنا ذلك الحال إلهياً، وما صدر من حركة هو نتيجة لحصول الوجد الإلهي، ولكن بما أنّه وجدت معه تحولات حسية وجسمية فهو باطل. وكذا السماع الذي يكون نتيجة السماع لنغمات وألحان آلات الموسيقى والصوت الحسن يعدّ ضرباً من النقص والضعف للعارف^(٢٥).

الحركة الناتجة عن السماع، وأقسامها

الرأي الثابت عند محيي الدين ابن العربي، أو كما يسمّيه البعض: الشيخ الأكبر، أنّ الحركة الناتجة عن السماع نوعان: حركة حسّية؛ وحركة قلبية. والحركة الحسية تحصل نتيجة السماع المقيّد، وهي أمر باطل، والوجد الذي ينشأ عنها إنّما هو نتاج التواجد. وتأتي هذه الحركة عند سماع النغمات الموسيقية الموزونة والوصول إلى الطرب، وليس لصاحبها حظّ سوى التمرّد الظاهري، وادّعاء الحال، وما هو بحال.

أما الحركة القلبية فهي تعبير واقعيّ عن الانتقال من حال إلى حال، وهو ناتج عن الوجد الصادق، هذا الوجد الذي يصاحبه العلم الإلهي، ويفيض من خلاله النور الذي يتجلّى في حصول الفهم والاتصال الحقيقي بمعاني الكلام. ولعلنا نستطيع القول بلغة أكثر وضوحاً: إن علو درجة هذا الوجد متعلّق بمستوى الإدراك والفهم للسامع؛ فمتى كان مستوى إدراكه عالياً كان وجدّه كذلك في مرتبة عالية، وتتحقق فيه الحركة بذلك المقدار من الفهم لمعاني الكلام. ورغم تأثير الأوزان والألحان الموسيقية الشجبة على الروح إلّا أن ما يكون علّة في الوجد والحركة وحصول العلم هو تلك المضامين العالية والمعاني القدسية والنورانية، التي يكون الوجد الصحيح عاملاً فعلياً في استجلابها والفوز بعقبها.

ويرى ابن عربي أنّ ظهور الممكنات والموجودات إنّما هو بفعل هذا الفهم الذي

● الغناء والسماع في فكر شيخ العرفاء محيي الدين ابن عربي

هو نتاج سماع الخطاب المولوي لحضرة الحق المتعال. فالذي سمع كلام الحق، ووصل من خلاله مقام العبودية، يحظى بمقام يكون الحق تعالى سمعه الذي يسمع به، ولسانه الذي ينطق به، وبصره الذي يبصر به. كذلك كان حال موسى كليم الله ﷺ، فحين كلمه الحق تعالى بالخطاب بواسطة الشجرة المباركة فإن ما سمعه موسى ﷺ في الحقيقة هو الحق تعالى؛ لأن الحق تعالى كان سمع موسى الذي يسمع به^(٢٦).

التواجد

ليس التواجد حالاً فتحمده ولا مقام له حكم وسلطان
يزري بصاحبه في كل طائفة وما له في طريق القوم ميزان^(٢٧)
ويحكي ابن عربي قصة في التباكي، فيروي أن عمر بن الخطاب دخل يوماً على رسول الله ﷺ، وكان معه أبو بكر، فرأى النبي الأكرم ﷺ يبكي، وكذلك أبو بكر، فقال لهما: ما يبكيكما؟ لعل أبكي معكما أو أتباكي؟ فأجابه النبي الأكرم ﷺ: إنما أبكاني تذكر شهداء وأسرى بدر.
فالتباكي يعني إظهار حالة البكاء والوجد كالبكاء، بمعنى إظهار حالة الوجد الخيالية. ولأن الأمر المتخيل وجودي فإنه يتطابق مع الواقع في نفس الأمر. ومن هنا يعمل المتواجد على إبراز تواجده حتى يصدق الحاضرون أنه صاحب وجد حقيقي، وهو في الحقيقة لم يكن من زمرة الواجدين، وإنما يتظاهر بذلك. والبون شاسع بين الحقيقة والظهور بلباس تلك الحقيقة.

الوجود

إن الوجود وجدان الحق في الوجود^(٢٨).
فحالة الوجود أعلى من حالة الوجد مرتبة، رغم ظهورها في حالة الوجد. في الوجود يظهر الشاهد والمشهود ينتقد بعضهم بعضاً، من غير أن يحدث نسياً وتغيّراً في الحال والقول. والسماع يكون عند الأنبياء والأولياء ﷺ مع حالة الوجود والشهود. والوجود هو حالة من الثبات والاستقرار، كما أن الوجد يوجد حالة من الاضطراب

والتفاعل الداخلي. وبين مستوى هذا الوجدان وشهود الحق واستعداد نفس الواجد وكل من الصفات والأسماء الإلهية علاقةً وترابط. وقطعاً من الممكن أن لا يطلع صاحب الوجد على حقيقة وجود الحق، ولكن العارف الحقيقي يأخذ المعرفة به من خلال وجد صاحب الوجد.

أقسام السامعين

يقول العارف السعدي: الأولى أن أعرف المستمع وخصوصياته، وبعد ذلك يكون السؤال عن السماع.

ويقول أوحدي مراغي: إنما هذا السماع هو حلالٌ للعارف الذي وصل إلى حقيقة الحال، وحرامٌ على غيره ممن لم يصل إلى معرفة حقيقة الحال. وكتب أبو القاسم القشيري، نقلاً لقول أستاذه أبي علي^(٢٩)، يقول: السماع حرامٌ على عوام الناس الذي يستمعون بأنفاسهم، ومباحٌ للزهاد، ومستحبٌ لأصحابنا (العرفاء) الذين يستمعون بقلوبهم.

ويقسم أبو عثمان الحيري السماع إلى ثلاث مجموعات^(٣٠):

١. المريدون والمبتدئون، الذين لا يكون السماع بالنسبة إليهم سوى عامل فتنة وزيف.

٢. الصادقون، الذين إنما يستمعون إذا وصلهم الحال.

٣. العارفون أو العرفاء، الذين هم أهل الاستقامة والمقاومة والاستقرار.

وفي هذا الباب يقول أبو سليمان الداراني، أستاذ محيي الدين ابن العربي: إن مَنْ تقع النغمة واللحن الموسيقي في قلبه وتحدث فيه شيئاً إنساناً ضعيفاً، وهو في أمس الحاجة إلى مداواة؛ وذلك لأن اللحن والنغمة الموسيقية لا تضيف إلى القلب شيئاً، بل عملها إن وجدت في القلب شيئاً أن تحركه^(٣١). وهذا هو رأي الجنيد البغدادي أيضاً.

و يقول ابن العربي، في باب أقسام السامعين: البعض يسمع بنفسه، وهم العوام من الناس؛ والبعض الثاني يسمعون بعقولهم، في كل شيء، ومن كل شيء، وبكل شيء، يسمعون فينتهي سمعهم إلى العقل، فيسمعون به كل ذلك، وهو السماع بالله، حيث يكون الحق سمعهم الذي يسمعون به، مصداقاً لقول النبي الأكرم ﷺ:

● الغناء والسماع في فكر شيخ العرفاء محيي الدين ابن عربي

«كنتُ سمعه الذي يسمع به...»^(٣٢). وهؤلاء الذين يسمعون بأنفسهم لا يستطيعون أن يسمعوا شيئاً إلا إذا كان مقترناً بالنغمات والألحان والأصوات الحسنة، كما أن حركتهم تكون حسّية، وتكون دورية، وفارغة من كلّ الوجد والحال الصحيح. وعلى العكس من ذلك مَنْ يسمع بعقله فإنه يفيد العلم ويؤدّي إلى الطاعة، لا يضيف الحركة إلى ظاهر بدنه، بل يكون إلى حدّ كبير من السكينة والوقار، وهم هؤلاء الذين يظلّ قلبهم مفتوحاً لنداء الحقّ، ويكون مجذوباً نحو باطنه، وفي حركة نحو تلك الجاذبية، ليصل إلى حالة الوجد والشهود والعلم، لدرجة أنّه قد تحدث له غيبوبة، فيخرج عن طور الحسّ بعالم المادة^(٣٣).

وضمن باب «مقام ترك السماع»، وبعد أن قسّم السامعين، قال: إن حكم السماع منوط بالمستمع^(٣٤). وأضاف قائلاً:...وهو عندنا مباحٌ على الإطلاق لأنّه لم يثبت في تحريمه شيء عن رسول الله ﷺ؛ فإن كان عارفاً فسماع المقيّد لا يفتته ولا يجلبه، لكنّ من كان قلبه محلاً للأغيار، وسماعه بنفسه، ويجد قلبه فيه، وجب عليه تركه، فهو إنّما يجد قلبه فيه، وحاله يتلّون بأحوال لسماعه. أما العارف الذي يسمع بعقله، وعين سمعه عين، ولا يكون هذا إلا لمن أوتي جميع الأسماء وجوامع الكلم، فهو يسمع جوامع الكلم والأسماء سماعاً إلهياً وروحياً، وليس هناك فرق بين روحه التي يسمع بها وبينه هو، بل هما وحدة واحدة^(٣٥). والعارف يكون عارفاً بالتفصيل، فيميز بين سماعه الإلهي والروحاني والطبيعي، فلا يلتبس عليه أمرهم، بل هو قادر على الفصل بينهم، ويعرف الحال في كلّ واحد منهم. ولذلك أبيح له السماع، وأصبح في حقّه مباحاً.

وينقل شيخ العرفاء نفس الرأي في قول لابن السعود الشبلي، الذي قال فيه بحرمة السماع للمبتدئ، والمنتهي (يريد العارف السالك) والعارف ليست له حاجة إليه، وإنما السماع للمتوسّطين أصحاب القلوب.

وفي كتاب «تهذيب الأخلاق» ينصح شيخ العرفاء ابن عربي الذين يقصدون قمع الشهوات أن يتركوا السماع المقيّد، وأن لا يلقوا السمع للمغريات والمغويات من الأصوات، وبالأخصّ أصوات الإناث من النساء المغنّجات والمختالات بدلال؛ لأنّ الخضوع لهنّ بالسمع يسحب القدرة على مقاومة الشهوة^(٣٦).

وفي ختام مبحث «حضرة الجمال» يقول ابن العربي: إن المؤمنين قد نهوا عن الاشتغال بالأمور اللهوية، وقد ذمّ مَنْ يجلس في مجالس تضرب فيها الدفوف، ويعزف فيها على الناي وآلات الموسيقى والعزف. وإنما المطلوب منهم - أي من المؤمنين - أن يفتحوا آذان قلوبهم لسماع كلام الحقّ المتعالي؛ حتى يتمكنوا من الوصول إلى مقام الشهود. وقد استنكر ابن عربي واستقبح مَنْ قالوا بأن صناعة الموسيقى جزءٌ من أمور وآداب الدين، واعتبرها من التقوّل على الله بغير علم. ويعتقد أن ليس في الإسلام طريقاً للوصول إلى مقام الوجد والشهود بغير سماع كلام الحقّ تعالى، فوحده سماع الحقّ يجعل الروح تفتنى في معشوقها، وبه تصل إلى الشهود. وإنّ ما يجب أن يكون عليه العارف من وقار وآداب تتناسب وآداب وسلوك المؤمن تتنافى كلياً مع السماع لآلات الموسيقى، أو الطرب لألحانها، بل إنها تضرب حجاباً على القلب، فلا ينظر الحقّ مطلقاً. وقد وصف هذه المعاني في أبيات قائلًا:

ما الدين بالدفّ والمزمار واللعب	لكنّما الدين بالقرآن والأدب
لما سمعت كتاب الله حرّكني	ذاك السماع وأدناني من الحجب
حتى شهدت الذي لا عين تبصره	إلا الذي شاهد الأنوار في الكتب ^(٣٧)

ملامة المتظاهرين بالسماع والوجد

كتب ابن عربي رسالة إلى أبي محمد عبد العزيز القرشي (مقيم تونس) - وقد نعته بوليّه - يصف له فيها أوضاع وأحوال أهل التصوّف وخانقاه (صوامع الدراويش ومشايخ الصوفية) مصر والقاهرة^(٣٨). ومما جاء فيها قوله: لما وصلنا هذه البلاد أول ما سألنا عنه كان أهل الطريقة والسير والسلوك، فقالوا لنا: إن أهل بلاد المغرب هم أهل حقيقة، لا طريقة، وهم أهل طريقة، لا حقيقة. وكفى من هذا الكلام أنه يحمل من الفساد الكثير؛ إذ لا وصول إلى الحقيقة إلاّ بعد تحصيل الطريقة. وقال أبو سليمان الداراني: إنّما حرّموا الوصول بتضييعهم للأصول، فحرّموا الطريقة، وشهدوا على أنفسهم بفراغهم من الحقيقة. وهؤلاء هم تلك المجموعة من الصوفيّة الذين أخذوا من التصوّف القشور، فلبسوا الصوف، وتظاهروا بالرياء، وعظمت الدنيا في قلوبهم، فلا يروّون دونها مطلباً، وصغر الحقّ في نفوسهم فلا تجد له فيها أثراً، فكان الحلال

والحرام عندهم وفق أهوائهم، فكانوا كالأنعام بل هم أضلّ. وقد نظم أبو القاسم الجنيد أبياتاً يذمّ فيها حالهم لما عاينهم، فقال:

أهل التصوّف قد مضوا	صار التصوّف مخرقة
صار التصوّف ركوة	سجادة ومدلقة
صار التصوّف صيحة	وتواجداً ومطبة
كذبتك نفسك، ليس ذي	سنن الطريق الملحقة

وبعد أن ذكر ابن عربي في رسالته تلك ما لأجله يذمّ المتظاهرين بالتصوّف والعرفان عرج على ذكر أحاديث ومأثورات عن كبار الصحابة ومشايخ الطريقة، وبعد ذلك التفت إلى نفسه ليتبادل معها الحديث والكلام.

وقد نقل ابن عربي قصّة عن سلمان الفارسي، فكتب يقول: في الفترة التي كان فيها سلمان والياً على المدائن ذاع في يومٍ خبرٌ بأن سلمان جالس في المسجد يتلو القرآن، فأتى إليه الناس جماعات جماعات، وكان يقرأ سورة يوسف عليه السلام، ولم يمكثوا إلا قليلاً حتّى تفرقوا، وتركوا المسجد، فتوجّه إليهم سلمان معاتباً: أكنتم تنتظرون مني أن أقرأ عليكم أبياتاً من الشعر اللهي؟ ليتوجّه ابن عربي إلى نفسه بالسؤال - على عادته في هذا الكتاب -، فقال: فأخلو بنفسي حيث مسكني، فأزِنُ المواهب التي أنا عليها بالحال، فلا أجد بينهما نسباً يربط، ولا سبباً يضبط، فخفت والله يا وليي مكر الله بي، واستدراجه إيّاي، فخلوت بنفسي وقد داخلني من ذلك ما لا يعلمه إلا الله المتعالي، فقلت لها: يا نفس، وعزة منّ جيلك على المخالفة، لماذا حين تكونين في مجلس الحق، وتسمعين كلام الله، لا يظهر عليك أي أثر أو تغيير، بينما حين تسمعين شعراً تتأثرين، وتبدو عليك ملامح التأثر فاضحة، فتأخذك نشوة الطرب، ويأخذك الحال، وتقولين بكامل الأسف: أنا والله مدمنة على هذه الحال، وهذه أضعف الحالات التي لديّ، ولا أعرف لماذا حين أستمع إلى القرآن سرعان ما أشعر بالتعب والضعف؟ أيتها النفس ما بالك غير كلام الله تسمعين وتتصتين، وتدلين بالإعجاب والأنبهار، تشاركين، تترنمين، وتطربين، ولا تبدين التعب أو الضجر، لكن عندما تتلين القرآن تستثقلين وتملّين، بفتور ترتلين، وبالتحدير تقرئين، وهذا حالك كذلك في الذكر وقراءة الأوراد والأدعية؟ فوجدتها قد انطوت على مكر

وخداع.

أترأه هكذا يكون حال المؤمن؟ لا والله، بل كلام الله تعالى للمؤمن ألدّ وأشوق إلى سماعه من الظمآن للماء العذب الزلال. فإنّا لله وإنا إليه راجعون على نقص الإيمان، بل والله على ذهابه. يا شؤم نفسي، ويا حسرتي، كم مرّة والله سمعت آية من كلام الله فتثقلت عليّ ومججتها، وتبرّمت منها نفسي، وكم من ربّة شعر سمعتها فاستطربت إليها، واستعذبتها في نفسي. إني والله لأخاف على نفسي أن ينقل اسمي من ديوان المؤمنين إلى ديوان من قال الحقّ فيهم: ﴿وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾.

وابؤساء! حين يقول القوَال زخرف القول أهتزّ، وأقوم، وأقول: هذا والله قول حسن، فلا يزال الشيطان اللعين يُرقصني، حتّى إذا أخذ حاجته منّي صفعني، ليسلّط عليّ النوم والنعاس، فأضطجع، وما إن أنام حتّى ينادي المؤدّن: أن حيّ على الفلاح، حيّ على خير العمل، فأقوم لأصليّ، وأكتفي من الوضوء في أقلّ ما يطلق عليه الوضوء، وأكتفي في الصلاة بقصير السور، من مثل: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾، ولأنّ القنوت ليس واجباً أتركه، وأنقر الصلاة نقر الديكة للحبّة. فإن حالفتي التوفيق خرجت إلى المسجد، فيقول الناس لي: قد صلّى الناس وتمّت الجماعة، فلا أجد في نفسي لذلك حزناً، وأمّي نفسي فأقول: إن النية أبلغ من العمل، فلنا أجر الجماعة وثوابها، وأنا في قرارة نفسي مستبشّر، فقد خلّصني الله من تطويل الإمام وطول وقوفه في التلاوة والقنوت، أما إن وفقت فأدركت الجماعة فليس لي منها سوى ما أرى الناس يفعلونه، أقوم حين قاموا، وأسجد متى ما سجدوا، وكلّ فكري إما مشغول بما كان منّي طوال الليل من الأنس بالصوت الحسن والنعمة الشجية، أو يكون النوم قد أخذ منّي مأخذه، أو ينشغل قلبي بإمام الجماعة، فأغتابه في نفسي: ما لنا والقراءة بالحشر أو الواقعة؟ ألا تدري أنّ النبيّ الأكرم ﷺ قد أوصى الإمام أن يرأف بحال من يؤمّمهم، فلا يطيل القراءة فيؤذّيهم. ما أثقله من إمام مبتدع قد خالف السنّة. وبطبيب لي الخيال فأغرق فيه، وأقول مع نفسي: لقد كنت البارحة وإلى منتصف الليل مع الله، وفي الله، وقمت لله، في الله شطحت، وإلى الله وصلت. وقد زين لي الشيطان سوء عملي، وألبس عليّ حالي، فتخيّلت أنّي محسن العمل، ولم أدرك أنّي من

مصاديق قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾.

ثم ينتقل ابن عربي بعد هذا إلى سرد حكاية عن شيخه، ويصفه بأنه من أهل الكشف والشهود، حيث يروي أن رجلاً من الصالحين فقد نور البصر حضر مجلساً في السماع، وبينما هو جالس إذ دخلت مغنية للمجلس، فقال الأعمى: هذا إبليس قد حلّ ضيفاً على مجلسكم، وأراه يشم الجماعة واحداً واحداً، ووصف الأعمى كل فرد من تلك الجماعة واحداً واحداً، وما كانوا عليه من اللباس والهيئة، وقال: أرى الملعون ينظر إليكم فرداً فرداً، وأراه قد وقف عند واحد منكم عليه عباءة حمراء، فالتفت الكل إلى الرجل، فرأيناه يستجلب الحال، ويظهر الوجد، ليقول الأعمى: أرى أن إبليس ينطحه بقرنه، وقد تغلب عليه، فكان أن صاح ذاك الرجل صيحةً، وانقلب حاله، وقام من هوسه إلى الشطحات، وهو ينشد أشعاره، وقام المجلس لقيامه، وغرقوا في شطحاتهم...

وصدق سلمان الفارسي حين قال: «الحق أحق أن يتبع». ورحم الله ابن مدين حيث قال: «المريد مريدٌ ما عمل بالقرآن».

فكيف للعارف السالك أن يصل ويعرج إلى ربّه بغير سماع وامثال كلام الحق؟!

الحال المنبعث من سماع القرآن، ومن الشعر

للإنسان حالات مختلفة باختلاف الظروف. ومن جملة تلك الحالات: حالات الانقباض والانبساط، وبمعنى آخر: حالات الخوف والرجاء، الوحشة والأنس، الهيبة والأنس، وهلم جرا. فكلما تمكن العارف من هذه الحال أو تلون بلونها يستحيل أن يكون ذلك قد حصل بدون موجب وعامل. لهذا ترى أهل التحقيق يتخوفون من حصول القبض والبسط دون أن يكون السبب معلوماً، ويجدون في ذلك نوعاً من المكر الالهي المخفي. من هنا وجب على السالك أن يكون على علم بسبب حصول حالتي القبض والبسط له، فإذا تبين له أن السبب كان آية من آيات القرآن فحاله صحيح وموافق للقرآن؛ وذلك لأن النفس لا تستطيع تحمّل القرآن؛ لأن القرآن يحوي كلّ الحقائق،

ونفس الإنسان إحدى تلك الحقائق، لهذا فهو إنما يدرك جزءاً من القرآن، وليس كله. وكذلك فإن النفس محلّ نفوذ الشيطان وتلييساته؛ لأنها أخذت على عاتقها أن تحمل القرآن وتحميه. لذا فالشيطان يعمل جاهداً ليحول بينها وبين سماعه، وأن تصل إلى الحال من سماعه، والحال إنما هو في العقل، والعقل في الروح، وليس في النفس. والروح من هذا الموقع هي التي تملك وتتملك، والتملك يكون لصاحب العلم، والفراسة، والإلهام، والآخرة، والذكر، والحق، واليقين.

ويضيف شيخ العرفاء ابن عربي قائلاً: أما إن اتّضح له أن مرجع حاله الشعر والسماع، والتصفيق، والألحان والنعومات، فإن حاله إنما كان من هوى نفسه. والنفس منشأ الهوى، كما أنها محلّ تلييسات إبليس وشيطنة الشياطين. والشعر كذلك يكون من الشيطان إلا ما استثني منه، بأن كان ناصراً للحقّ أو نابعاً ومستلهماً من كلام الحقّ، فحمد ووصف بالحسن، وكان مرغوباً. والشيطان من النفس كما الروح من النفس، فحيث إن الروح ملك على النفس، فالشيطان يملك النفس، مع فارق يكمن في أن الروح مالك أمين، وصاحبة أوصاف في الكمال والخير، لكنّ الشيطان على طرف النقيض، صاحب أوصاف فاقت كلّ حدٍّ في الخبث والشر، فهو صاحب الجهل، والوساوس، والدنيا، والغفلة، والباطل، والشكّ، والمصائب، والتشبيه، والشرك.

وكلّما كان الحال منبعثاً من القرآن كلما كان سماعه يزيد صاحب الحال علواً وشرفاً، وتوافق حاله وحال القرآن، والسماع له المدرك لحقائق معانيه لا ينحرف عن الصراط المستقيم، حتّى في خياله تجده لا ينجذب إلى عشق غير الله، ولا تزداد الدنيا عنده إلاّ صغراً.

أما إذا كان مبعث حاله الشعر والسماع فتجده يتلبّس بأوصافها في الانحطاط والسوقية. ففي حين يكون الحال المنبعث من القرآن مرده الكلام المقدّس والمنزّه عن كلّ باطل ونقص، يكون - وعلى العكس من ذلك - الحال المنبعث من الشعر - وهو من كلام مخلوق - مميّزاً بالنقص والانحراف والباطل، ولا يكون منه الطاهر إلاّ في النزر اليسير، فتكون طهارة الشعر ناقصة ومشوبة بالباطل، وكذلك يكون الحال المتأثّي منها بالتّبع مشوباً بالباطل والخبث...

● الغناء والسماع في فكر شيخ العرفاء محيي الدين ابن عربي

وهذا كلامي - يقول ابن عربي - إنّما أوجّهه إلى العرفاء والسالكين، أما المدّعين من المريدين، والذين حالهم في درجة أقلّ وأضعف، فليس لي كلام معهم. وهذا هو السبب الذي حدا بأبي يزيد البسطامي لأن يقول في سماع العرفاء: هؤلاء أصحاب الكدّ والتسوّل، وأنا أستعيز بالله منهم، وما طيهم للأرض ومشيههم على الماء أو طيرانهم في الهواء إلّا للتوسّل والشحادة.

وفي خصوص المريدين يقول: إذا وجدت المريد يتمايل عند السماع فاعلم أن جزءاً من الباطل لا زال يخالطه.

وأخيراً يقول ابن العربي: كما سبق أن أوضحنا: السماع بالنسبة للعرفاء كدّ، وهذا ما نقلناه عن المتقدّمين من العرفاء، حتّى لا تؤخذ علينا صغيرة، وننتهم بتبعية وتقليد المتأخّرين في ذكر ما يلحقه السماع من نقص في السير والسلوك والوصول إلى المقامات.

وقد صرح الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، في مواضع متفرقة ضمن رسائله، بقوله: وفق نظرنا مطلق السماع ليس حراماً، بل هو مباح، وكذلك الشعر والغناء - المقيّد بما قيّده به الشرع المقدّس - مباح. وقد عرضنا بشكل مفصّل ومجمل تفاوت السماع باختلاف مراتب ومقامات الأفراد والمستمعين، الذين يختلف حالهم بين هذا وذاك.

الهوامش

- (١) مصعب كان يتغنّى بالقرآن، لدرجة أبهرت العديد من أهالي المدينة. وكان هذا دافعاً لإعلان إسلامهم.
- (٢) رسائل إخوان الصفا، رسالة الموسيقى: ابن أبي جمهور الأحسائي، مسلك الأفهام: ٢٤٤، الطبعة الحجرية، ١٣٢٩؛ نايب الصدر، بستان السباحة: ٥٠٨.
- (٣) انظر: عبد الرحمن البدوي، ابن العربي: حياته ومذهبه، مصر، ١٩٦٥م.
- (٤) انظر: ابن العربي: حياته ومذهبه.
- (٥) الشاطبي، الاعتصام ١: ٣٥٧، مصر، ١٩١٣م.
- (٦) انظر: محمد هادي معرفة، دور اللحن في تلاوة القرآن، مجلة كيهان أندیشه، العدد ٢٨: ٦٠.
- (٧) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ٨٥؛ المجلسي، بحار الأنوار ٧٩: ١٢٨.

- (٨) الفيض الكاشاني، الوافي ٣: ٣٣؛ الترمذي، المنهيات ٢: ٥٧٨.
- (٩) وسائل الشيعة ١٢: ٨٥.
- (١٠) الحميري، قرب الإسناد: ١٥٩.
- (١١) هجويري، كشف المحجوب؛ السهروردي، عوارف المعارف؛ ابن العربي، الفتوحات المكية؛ رسالة القشيري؛ وكتب أخرى في مبحث السماع.
- (١٢) طه عبد الباقي وسرور النعيم، محيي الدين ابن العربي: ١٢٩.
- (١٣) الفتوحات المكية ٤: ٨٧، الباب ٤٥٦، طبعة بولاق.
- (١٤) شمس المغرب، كليات المغربي: ٧٧، الطبعة الأدبية.
- (١٥) الفتوحات المكية: ٨٧، الباب ٤٥٦.
- (١٦) فضل الإدريسي، فصوص الحكم (شرح القيصري): ٦٩.
- (١٧) الفتوحات المكية ١: ٢٧٢، باب ٥٠.
- (١٨) المصدر السابق ٢: ٤٥٩.
- (١٩) المصدر السابق ٢: ٣٦٨، الباب ١٨٣.
- (٢٠) المصدر السابق ١: ٢١١، الباب ٣٣.
- (٢١) المصدر السابق، الباب ٥٤١؛ حضرة الجمال ٤: ٢٦٩ - ٢٧١.
- (٢٢) ابن العربي، كتاب التراجم: ٤٠، باب ترجمة السبب، طبعة حيدر آباد كن، ١٣٦٧هـ.
- (٢٣) الفتوحات المكية ٢: ٧٠٧، الباب ٢٣٦.
- (٢٤) المصدر نفسه.
- (٢٥) رسائل ابن العربي، رسالة لا يعول عليه، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (٢٦) الفتوحات المكية: ٧٠٥، الباب ٢٣٥.
- (٢٧) المصدر نفسه.
- (٢٨) المصدر السابق: ٧٠٨ - ٧٠٩، الباب ٢٢٧.
- (٢٩) رسالة القشيري: ٦٠٠، تصحيح: بديع الزمان فروزانفر، انتشارات علمي فرهنگي، ١٣٦١.
- (٣٠) المصدر نفسه؛ هجويري، كشف المحجوب: ٥١٠، أوفست طهران، ١٣٣٦.
- (٣١) كشف المحجوب، باب السماع.
- (٣٢) ابن العربي، التديرات الإلهية: ٢٢٧ - ٢٣٣، طبعة ليدن، ١٣٣١.
- (٣٣) ابن العربي، التجليات الإلهية: ٢٢٥ - ٢٢٧.
- (٣٤) الفتوحات المكية، الباب ١٨٣.
- (٣٥) المصدر نفسه؛ حضرة السمع ٤: ٢٩٧.
- (٣٦) ابن العربي، تهذيب الأخلاق: ١٦٣، المطبعة العلمية، مصر، ١٣٢٨.
- (٣٧) الفتوحات المكية ٤: ٢٦٩ - ٢٧١، الباب ٥٤١.
- (٣٨) محيي الدين ابن العربي، رسالة روح القدس في محاسبة النفس: ٥ - ٢٥ (بتلخيص)، مؤسسة القلم للطباعة والنشر، دمشق، ١٣٨٤هـ.

الموسيقى والغناء

مطالعة في الموقف الشرعي

الشيخ يوسف الصانعي^(*)

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

مقدمة

جاء في الحديث: «إنَّ الله جميل يحبُّ الجمال»^(١).
لقد دعا الله سبحانه وتعالى الإنسان إلى التدبُّر في ما يحيط به من بديع الخلق وجميل الصنع؛ ذلك أنَّ منشأ هذا الإبداع والجمال وهذا الصنع والنظم هو الله عزَّ وجلَّ، فهو تعالى مظهر الجمال وصاحب الجمال، بل ذاته.
إنَّ الميول السامية من وجهة نظر المختصِّين والخبراء في علم النفس على أربعة أنواع، والنوع الثاني منها عبارة عن حبِّ الجمال. فالإنسان بطبعه وفطرته ينجذب إلى الجمال، وتهتَزُّ عاطفته لإدراك كلِّ ما هو جميل، فيحدث لديه انشراحٌ وابتهاج خاصٌّ بتأثير من شعوره بالجمال. كما تُثبت التتقيقات الأثرية التي قام بها علماء الآثار أنَّ حبَّ الجمال لدى الإنسان ضاربٌ بجذوره في أعماق التاريخ، وما قبل التاريخ أيضاً.
يقول الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري: «إنَّ الذي يحتاج إلى بحثٍ مُلِحٍّ أكثر من أيِّ شيءٍ آخر هو ما إذا كان الإسلام قد اهتمَّ بالبُعد الرابع من وجود الإنسان، ونعني بذلك استعداد الإنسان الفطريَّ وحبَّه للفنِّ وانجذابه إلى الجمال، أم لا؟ هناك مَنْ يذهب به التصدُّر إلى الاعتقاد بأنَّ الإسلام جافٌّ وشديد الجمود والتخشُّب من هذه الناحية، وبعبارة أخرى: إنَّ الإسلام يُميت الذائقة، ويقتل الشعور. وبطبيعة الحال فإنَّ

(*) أحد مراجع التقليد في إيران اليوم، تلميذ الإمام الخميني والسيد البروجردى، عضو سابق في مجلس خبراء القيادة، له آراء فقهية مخالفة لمشهور العلماء، ولا سيما في فقه المرأة.

مستند الذين يذهب بهم التصور إلى إصدار مثل هذه الدعوى هو أن الإسلام لم يتفاعل مع الموسيقى، ومنع من توظيف الأنثى، والعنصر النسوي، والرقص، والنحت، وما إلى ذلك.

بيد أن إصدار الأحكام على هذه الشاكلة لا يبدو صائباً. وعلينا أن ندقق النظر في الأمور التي وقف الإسلام ضدها وحاربها، لنرى ما إذا كان موقف الإسلام السلبي منها يعود إلى جمالها، أو إلى اقترانها بأمور أخرى تخالف الفطرة الفردية أو الاجتماعية للإنسان؟ ولنرى أيضاً ما إذا كان الإسلام - في غير هذه الموارد - قد عارض أو حارب فناً من الفنون الأخرى؟^(٣).

وقال في موضع آخر: «إن الفن ينبثق عن فطرة الإنسان في حبّ الجمال. فالإنسان منجذب بطبعه نحو الجمال، سواء على مستوى الانجذاب فقط أو العمل على إبداع الجمال الذي نطلق عليه تسمية (الفن)»^(٣).

إنّ التعاليم السماوية تتلاءم مع الخصائص الجسدية والروحية للإنسان. وإنّ حبّ الجمال - بشهادة علماء النفس - يعدّ واحداً من الأبعاد الروحية الأربعة المودعة في الإنسان. واللّه - الذي هو مظهر الجمال - يحبّ الجمال، وهو الخالق لكلّ ما هو جميل، وقد أودع في وجودنا حبّ الجمال لنستدلّ به عليه. قال سبحانه وتعالى: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (الحجر: ٢٩). وعليه فقد كان الإنسان يشاهد الجمال ويلاحظ حبّ هذا الجمال منذ بدء الخليقة، وكان يبدى ردّة فعل تلقائية بما يتناسب والجمال الذي يمثل أمامه، في أيّ مكان أو زمان أو موضوع. وبطبيعة الحال فإنّ حبّ الجمال ومعرفته من المشاعر الفطرية التي لا تقبل الإنكار، وهي التي أودعها الله في وجود الإنسان؛ كي ينميّ عنده الشعور بالنزوع إلى التكامل.

من هنا يعدّ الاهتمام الخاصّ الذي يوليه أبناء البشر تجاه الجمال، بما يتناسب وطبيعتهم الفطرية، وتوظيفهم للجمال بوصفه مظهراً من مظاهر جمال الله، يُعدّ من الاحتياجات الأولية والفطرية لكلّ إنسان، والهدف منه إشباع الرغبة إلى الكمال، وهي رغبة مودعة في جبلة كلّ فرد منّا.

إنّ «الغناء والموسيقى» هما من أبرز مصاديق الجمال ومظاهره وأكملها، بحيث إنك تجد تأثيرهما العميق على كلّ إنسان، أيّاً كان انتماءه أو عقيدته، وأيّاً كان

سنّه وثقافته وجنسه، وبشكل لا يمكن إنكاره أو توصيفه. فمهما كان الوضع المادي للإنسان - ثرياً أو فقيراً أو من الطبقة المتوسطة - فهو يتعاطى مع «الغناء والموسيقى» بنحوٍ من الأنحاء، خلافاً للتصوّر السائد. فالاستفادة منهما غير مقصورة على طبقة السلاطين والملوك والأمراء والخلفاء فقط، وإن كان المرح والقصف والصخب والمتعة والاستفادة من الغناء والموسيقى تبلغ ذروتها في إطار تحقيق أهداف الدول والسلاطين.

ونظراً إلى الوضع السائد حالياً في العالم المعاصر، ومع الأخذ بعين الاعتبار الإقبال الكبير من قبل مختلف طبقات المجتمعات، وخاصة طبقة العامة، على الغناء والموسيقى، فإنّهما باتا يعدّان من أهمّ وسائل استثمار السلطات؛ لبلوغ أهدافها التي تقف ضدّ القيم الثقافية والسياسية والاقتصادية والعسكرية. واليوم يتمّ إنفاق الجزء الأكبر - أو جزء كبير في الحدّ الأدنى - من الدخل أو الوقت على هذا الموضوع. كما تعتمد الدول إلى تخصيص جزء من نشاطها ووقتها وميزانيّتها لتأسيس المنظّمات والمؤسّسات في هذا السياق؛ من أجل الوصول إلى أهدافها المنشودة.

وكما تقدّم فقد كان «الغناء والموسيقى» منتشرين منذ بدء الخليقة، وبين جميع القبائل والأمم، بنحوٍ من الأنحاء. غاية ما هناك أن الاختلاف يكمن في مقدار تأثيرهما. ونحن في هذا المقال لا نسعى إلى البحث عن الجذور والمسار التاريخي لهما، كما أنّ هذا الجانب لا يحتوي على كبير أهميّة بالنسبة إلى بحثنا^(٤). نعم، تعاطي الإسلام - منذ ظهوره وانتشاره، وبعد ذلك في عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام - مع هذه المقولة له تأثير كبير في استنباط الحكم الشرعيّ. أما الروايات الواردة في مصادرنا فإنّ عدداً ليس بالقليل منها يحثّ على تلاوة القرآن بصوت حسن^(٥).

وعلى الرغم من ذلك فإنّ سلاطين بني أمية وبني العباس في عصر الأئمة عليهم السلام قد عمدوا إلى توظيف «الغناء والموسيقى» في إطار اللهو ومجالس الخمر والفحشاء والفساد والهوى. إنّ هؤلاء السلاطين كانوا ينفقون في بعض الأحيان أموالاً طائلة على الموسيقيّين والمطربين، وكانت مجالسهم مصحوبةً في الغالب بشرب الخمر وغير ذلك

من المحرّمات والموبقات. وهذا ما يذكره الكثير من المؤرّخين في كتبهم، وخاصة أبو الفرج الإصفهاني في كتاب «الأغاني»، الذي يعدّ كتاباً خاصاً بموضوع الغناء والعازفين والشعر والأدب، وقد تعرّض للكثير من القصص التي تعكس هذه الحقيقة^(٦). بل إنّ بعض الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام في هذا المجال تشير بوضوح إلى هذه المجالس. وعلى أيّة حال فإنّ الغناء وإنّ أُسيء استغلاله على هذا النحو من قبل هؤلاء الأمراء والسلّاطين، إلّا أنّ توظيفه لم يكن مقصوراً على هذا الصنف من السلّاطين، وهذا النوع من المجالس.

وفي العصر الراهن - كما في العصور الغابرة - يتمّ التعاطي مع مقولة الموسيقى والغناء بمختلف الأشكال والأهداف. وبالتناسب مع هذه الأهداف والدوافع يتمّ عرض وإنتاج الكثير من أنواعهما، وتقديمها إلى المخاطبين.

إنّ هذه الأنواع المختلفة تؤدّي أحياناً إلى تخدير روح الإنسان، وجميع أعضائه وجوارحه، وتعمل على توظيفها واستخدامها في الأهواء والشهوات، والتشجيع على العنف، والدعوة إلى العنصريّة والكراهية وما إلى ذلك؛ بينما يعمل البعض الآخر على العكس من ذلك تماماً، حيث يدعو المخاطبين إلى المحبة والتعاطف مع الإنسانية، والحثّ على الشجاعة، ومقارعة الظلم، ونصرة المظلومين، ومحاربة الظالمين، وتعزيز روح التضحية والاستشهاد، والإيثار، بل والدعوة إلى التوحيد، وإشاعة الأحكام، وما إلى ذلك^(٧).

إنّ هذا التشبّع والاختلاف في الأنواع المذكورة يترك المكلف في حيرة من أمره. أجل، يعلم الجميع جيّداً ودون أدنى تردد بأنّ بعض أنواع الغناء والموسيقى هو بالوجدان من مصاديق «الغناء والموسيقى» المحرّمة من الناحية الشرعيّة، والتي تستوجب لذلك سخط الربّ. ولكن في الوقت نفسه هناك أنواع أخرى من الموسيقى والغناء ذات طابع مختلف تمام الاختلاف عن القسم الأوّل، بل إنّها ذات أهداف هي غاية في النبل والرفعة، وعليه لا يمكن أن تدخل في ما يوجب سخط الشارع المقدّس وغضبه.

وحصيلة ما تقدّم: إنّ «الغناء والموسيقى» مثل سائر المقولات الأخرى - من قبيل: الحاسب الآلي، والراديو، والتلفاز، والأقمار الصناعيّة، وشبكة الإنترنت - لهما أبعاد وحدود مختلفة ومتعدّدة. فيمكن توظيفهما في إطار الأهداف الهدّامة والمضلّة، وتسفيه

الأحلام، وإهدار الطاقات الشابّة والفاعلة في المجتمع، كما يمكن الاستفادة منهما في بلوغ الأهداف السامية، من قبيل: ترويج العلم والفكر، وخلق الحوافز والدوافع الروحيّة والعاطفيّة في المسار الصحيح، والتعريف بالمعصومين عليهم السلام وسجاياهم ومناقبتهم ومكارم أخلاقهم.

ويبدو في هذه اللحظة الراهنة - التي شمرّ فيها أعداء الإسلام عن سواعدهم من أجل تشويه الدين الإسلامي الحنيف، وإظهار الإسلام المحمّدي الأصيل والناصح بوصفه ديناً رجعيّاً يخالف مظاهر الجمال - أنّ الواجب يدعونا إلى تقحُّم الاحتياط، وبذل جهود مضاعفة ودقيقة لاستتباط الأحكام الشرعيّة المتناسبة وحاجة المجتمعات المعاصرة، والنظر إلى النصوص والمصادر الدينيّة برؤية جديدة يتمّ فيها تجنّب ما يستجلب سخط الله على نحو القطع واليقين؛ إذ من غير المنطقيّ أن ندعو إلى نبذ ذلك القسم من «الموسيقى والغناء» الذي لا يشتمل على أيّ أثرٍ من الضلال والفساد، بل تترتّب عليه أهداف سامية، من قبيل: الدعوة إلى الصلاح، والابتعاد عن القبائح؛ لمجرّد الشكّ والشبهة في حليّتها وإباحتها.

والأهمّ من ذلك أنّ هذه هي الوسيلة التي يعمد أعداؤنا إلى توظيفها ضدّنا. وعليه يتعيّن علينا محاربتهم بنفس السلاح، وتوجيه الجانب الإيجابي منه إلى ذات المخاطبين، وبذلك نردّ كيد الأعداء إلى نحورهم.

واليوم، حيث ترتبط حياة جميع الناس بشكلٍ لا إراديّ بالأدوات والأجهزة الحديثة، ووسائل الإعلام والتواصل، ارتباطاً وثيقاً، فتطرح تساؤلات وشبهات متعدّدة من قبل العدو والصدّيق، وبشكل مقصود أو عفويّ، يجدر بنا من خلال نظرة واعية ومتعمّقة تتناسب وحاجة العصر والمجتمع أن نعمل على رفع الكثير من الغموض، والعتور على حلول جذريّة للمشاكل الدينيّة المستعصية من خلال الرجوع إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة، وتقديم إجابات مناسبة وواضحة وعلميّة عن هذا النوع من التساؤلات، بحيث تقنع المكلفين والمتشرّعة في ما يتعلق بهذا النوع من الشبهات. وإننا نجد نماذج من هذه الأسئلة من خلال نظرة عابرة نلقيها على ركّام الاستفتاءات المرفوعة إلى العلماء الأعلام بشأن «الموسيقى والغناء». وهي أسئلة من قبيل:

١- ما هو مفهوم الغناء؟

٢. ما هو مفهوم الموسيقى؟
٣. ما هي نقاط الاشتراك والاختلاف بين الموسيقى والغناء؟
٤. هل يمكن توظيف الغناء في تجويد القرآن الكريم، ورثاء الإمام الحسين عليه السلام وسائر الأئمة من أهل البيت عليهم السلام؟
٥. هل الغناء حرامٌ بقولٍ مطلق؟
٦. إذا لم يكن الغناء حراماً بقولٍ مطلق فما هي حدود المحرّم منه؟
٧. ما هو الحكم عند الشك في مصاديق الحرمة ومواردها؟
٨. إذا كان الملاك في حرمة «الموسيقى والغناء» هو اشتغالها على اللهو واللعب والضلال فما هو حكم الغناء الذي لا يشتمل على شيء من ذلك؟
٩. ما هو حكم الاستماع إلى الابتهالات والتواشيح والمراثي والقصائد الجميلة التي تقال في التوحيد ومناقب وفضائل النبي الأكرم وأهل بيته عليهم السلام؟
١٠. ما هو حكم الكثير من البرامج التعليمية على جميع المستويات - الأعمّ من الصغار واليافعين والشباب، وحتى كبار السن - حيث تدخل «الموسيقى والغناء» فيها بدافع رفع المستوى الكيفي في عملية التعليم؟
١١. هل يمكن لما يتم بثه من الإذاعة والتلفزة المحسوبة على الجمهورية الإسلامية أن يكون مناسطاً وملاكاً لحلية وإباحة هذا النوع من «الموسيقى والغناء» أم لا؟

وحيث إننا نجد الإجابة عن المسائل المستحدثة والمشاكل المعقّدة التي تشغل بال المتديّنين والمتشرّعين من أهمّ الواجبات الملقاة على عاتق الحوزة العلمية نسعى في هذه السلسلة إلى العثور على إجابات متقنة ومستدلّة عن هذه التساؤلات والشبهات المطروحة.

وفي هذا الإطار فإنّ الأمر الواضح الذي لا يمكن إنكاره هو الحاجة الماسّة في الرجوع إلى مصادر الاستنباط الفقهيّ من القرآن الكريم والسنة المطهّرة، والنظر فيها نظرة مغايرة عن النظرة السابقة، والحصول على استنباطات عصريّة مستندة إلى آراء السلف الصالح في إطار الحفاظ على الفقه الجعفريّ وصيانتة.

ومن الجدير بالذكر أنّنا رغم اعتبارنا المبالغة في الاحتياط والجمود على الآراء

المتقدّمة منافياً للتفقّه الحقيقي، وعلى الرغم من قولنا بأنّ الخشية من الجهر بالآراء الجديدة تؤدّي إلى الإحباط، والظنّ بعدم إمكان تطبيق الدين الإسلامي الحنيف على جميع الأزمنة والأمكنة، لا نسعى أبداً إلى تبرير ما يوجب وهن الدين ورموزه.

تعريف الموسيقى

تعرّض المغفور له الأستاذ «محمد علي تريب» - في مقال له تحت عنوان «الموسيقى وخبراء الموسيقى في إيران»^(٨) - إلى ذكر مطالب قيمة في شأن الجذور التاريخية للموسيقى، ومعانيها اللغوية والعرفية، ونقل جوانب منها بتلخيص شديد: «الموسيقى مصطلح مركّب من كلمتين، هما: «موسي»، و«قي». وكلمة «موسي» في اللغة اليونانية تعني النغمة والنشيد، وأما كلمة «قي» فتعني المنسجم والموزون والمتناغم. وهناك مَنْ قال بأنّ «الموسيقا» عنوان أطلقه علماء الإغريق على الفلك الأعظم، ونسبوا فنّ النغم إلى ذلك الفلك؛ لشرفه وعلوّ منزلته، فدعوه بـ «الموسيقى». وجاء في «مصطلحات بهار العجم»: تطلق كلمة «الموسيقى» في اللغة السريانية على فنّ الغناء.

وقد ذهب قدامى الفلاسفة إلى تصنيف فنّ الموسيقى ضمن أقسام الرياضيات، واعتبروه جزءاً من أجزاء الحكمة.

وبناءً على تعريف المتأخّرين من العلماء تعدّ الموسيقى من الصناعات الجميلة والمستظرفة، بمعنى أنها من جملة الفنون المنسوبة إلى الظرافة واللطافة والجمال، والتي تتجذب النفوس والطبائع البشرية إلى سماعها ورؤيتها.

إنّ الواضع والمؤسّس الحقيقي لفنّ الموسيقى ومبدأ ظهورها - كسائر الصناعات الأخرى - مجهول، فبدايتها التاريخية غير معلومة، وتعتمد كلّ أمة وطائفة إلى نسبة الموسيقى إلى أحد مشاهيرها، مختلفةً لذلك القصص والأساطير.

إنّ الموسيقى، مثل: الشعر، صنعةٌ ولدت بولادة نوع الإنسان، وتكاملت مع تكامله، حتّى وصلت إلى ما وصلت إليه في الوقت الراهن. فكما أنّ جميع لغات البشر مؤلّفة من الأصوات الطبيعية فإنّ صناعة الغناء والألحان قد تألّفت من الاستماع إلى أصوات الطبيعة.

قال أبو نصر الفارابي في كتاب «الموسيقى»: «كما أنّ الأصوات الطبيعية بمنزلة الأدوية والعقاقير التي تشفى بسبب سماعها أمزجة المستمعين فإنّ الأصوات الناشئة بمنزلة السموم الفتّاكة؛ إذ إنّها تصمّ آذان السامعين وتقربهم من حتوفهم، من قبيل: أصوات جلاجل المصريين، وبعض آلات الروميين، من قبيل: الأرغنون، والآلات المصوّنة لدى الإيرانيين، التي لا تستعمل إلّا في الحروب فقط»^(٩).

هذا وقد تمّ تعريف الموسيقى بتعابير من قبيل: علم الأصوات، أو الأصوات المشتعلة على الإيقاع واللحن أو النغم. إنّ الموسيقى تعريب لكلمة (Mousike) في اللغة اليونانية، ويعادلها في اللغة الإنجليزية (Music).

وقد تسرّب مصطلح الموسيقى إلى اللغة العربية بعد تأسيس «بيت الحكمة» في العصر العباسي، واتّسع رقعة الترجمة، فحلّت محلّ كلمة الغناء في اللغة العربية. كما جاء التعبير بمصطلح «الموسيقى» في مؤلّفات الفارابي وابن سينا والخوارزمي ورسائل إخوان الصفا، فقل: «الموسيقى معناه تأليف الألحان واللغة اليونانية». والتأليف هو التركيب (Composition)، والألحان جمع لحن (Melody). وقيل أيضاً: «إنّ الموسيقى هي الغناء». وإنّ مصطلح الغناء في العربية يعني المفهوم الفعلي (Sing) والإسمي (Song) الناظر إلى الموسيقى المنعّمة.

«وفي العصر الراهن، يطلق مصطلح «الموسيقى» على الأصوات الصادرة عن الآلات الموسيقية، ويطلق الغناء على الإنشاد المصحوب بالموسيقى. ومن بين الكلمات المشتقة من الموسيقى: الموسيقىور والموسيقار، التي اعتبرها الخوارزمي «سميّ المطرب ومؤلف الألحان» أي الموسيقيّ (Musician) والملحن. كما ذهب إخوان الصفا في رسائلهم إلى تعريف أدوات الموسيقى وآلاتها بـ «الموسيقىات هي آلة الغناء».

وقيل في تعريف الموسيقى أو اللحن: «تطلق الموسيقى على مجموعة من النغمات المتلاحقة والمتعاقبة بشكلٍ منتظم، وتطلق أحياناً على مجموعة من النُوطات الموازية للحروف والألفاظ والكلمات الشعرية المؤلّفة لغاية بيان مفهوم ومعنى خاص. بيد أنّ المحقّقين في الوقت الراهن يُطلقون مصطلح الموسيقى على صوت الآلات، والغناء على الإنشاد المقترن باللحن. والإيقاع والضرب هو ما يُعبر عنه في اللغة الإنجليزية بـ (Rhythm). ويمكن اعتبار الموسيقى مزيجاً من الألحان والنغمات والنوطات المشتعلة

على الإيقاع الموزون والمنسجم.

إنَّ العنصر الرئيس في الموسيقى هو الصوت وما يشتمل عليه الصوت من الحركات والسكنات وحروف المدّ، وهو ما يظهر بفعل النسب الرياضية. ومن جهة أخرى فإنّ جميع قواعد الموسيقى ترتبط بذوق وقريحة الموسيقار أيضاً، ومن هنا يطلق على الموسيقى عنوان الفنّ^(١١).

الجزور التاريخية لبحث الغناء في كتب الفقهاء

رغم أنّ مسألة الغناء تعتبر من أهمّ الفروع الفقهيّة الهامّة، ولكنها حتّى القرن الحادي عشر للهجرة، أي في نهاية المرحلة الصوفيّة، كانت تُذكر بوصفها فرعاً غير مبتلى به، وتُبيّن على هامش سائر البحوث الفقهيّة بشكل غير مستقلّ. فتُعَرَضُ مثلاً في طيّات بحوث بيع وشراء آلات اللهو واللعب، والجارية المغنّية، أو في باب المكاسب المحرّمة، أو في كتاب الشهادات، وكتاب الحدود، وكتاب النكاح^(١٢). ولكن يبدو أنه منذ ذلك الحين، حيث شاعت ثقافة الصوفيّة وانتشرت أدبيّاتهم ومفرداتهم، ومنها: مسألة السماع والغناء من جهة، وظهور النظريّات المعروفة للفيض الكاشانيّ والمحقّق السبزواري في هذا الباب من جهة أخرى، فتح الباب أمام تدوين العديد من الرسائل المستقلّة في هذا الاتجاه^(١٣).

كما عمد بعض الفقهاء الكبار إلى معالجة هذا الموضوع برؤية مستقلّة في كتبهم، إلى جانب المسائل الأخرى، وبشكل تفصيليّ. ومن بين هؤلاء الفقهاء يمكن لنا أن نذكر الشيخ النراقي في كتابه «مستند الشيعة»، والسيد جواد العاملي في كتابه «مفتاح الكرامة»، والسيد عليّ الطباطبائي في كتابه «رياض المسائل»، والشيخ محمّد حسن النجفي في كتابه «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام»، والشيخ الأنصاري في كتاب «المكاسب».

ومع ذلك لا نتوصّل من خلال الرجوع إلى هذا الكمّ الكبير من الكتابات والرسائل إلى مفهوم واضح للغناء؛ إذ لم يتفق جميع علماء اللغة والفقهاء على معنى واحد واضح وملموس لمفهوم الغناء، وبذلك كان «مفهوم الغناء» أحد أبرز مصاديق المفاهيم المجملّة.

وفي ما يلي سوف نعمد إلى استعراض بعض تعريفات الغناء المنقولة عن اللغويّين،

وكذلك بعض كبار الفقهاء، ليقف القارئ بنفسه على الإجمال والغموض في هذا الشأن:

تعريف الغناء

١- الغناء لغةً

نرى من المناسب هنا أن نذكر تعريف بعض مشاهير اللغويين أولاً، لنعمد بعد ذلك إلى البحث فيها.

قال فخر الدين الطريحي في «مجمع البحرين»: «الغناء ككسَاء: الصوت المشتمل على الترجيع، سواء كان في شعر أو قرآن أو غيرهما»^(١٣).

وقال الخليل بن أحمد الفراهيدي: «الغناء: ممدودٌ في الصوت»^(١٤).

وجاء في تعبير الفيومي في «المصباح المنير»: «الغناء مثل كِتَاب: الصوت، وقياسه الضم؛ لأنه صوت»^(١٥)، أي إنه طبقاً لقواعد الصرف مضموم الغين (غُناء)؛ لأنَّ القياس والقاعدة في أسماء الصوت أن تأتي على وزن فُعال.

وقال الزبيدي في «تاج العروس»، والفيروزآبادي في «القاموس المحيط»: «غُناء ككسَاء: من الصوت ما طرب به»^(١٦).

وقال الجوهري في «الصحاح»: «الغناء بالكسر من السماع»^(١٧).

وقال الأزهري في «تهذيب اللغة»، في مادة (غني)، على هامش الحديث النبوي الشريف الذي أذن فيه بالتغني بالقرآن الكريم: عن أبي العباس أنه قال: «التغني هنا على معنيين: الأول: الاستغناء وعدم الافتقار؛ والثاني: الغناء والطرب... ثم أضاف قائلاً: فمن ذهب به إلى الاستغناء فهو من الغنى مقصورٌ، ومن ذهب به إلى التطريب فهو من الغناء، الصوت الممدود»^(١٨).

وقال ابن الأثير في «النهاية»: «قال الشافعي: معناه تحسين القراءة وترقيقها، ويشهد له الحديث الآخر: «زَيَّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ»، وكلُّ مَنْ رَفَعَ صَوْتَهُ وَوَالَاهُ فَصُوتَهُ عِنْدَ الْعَرَبِ غُنَاءً»^(١٩).

وقال ابن فارس في «معجم مقاييس اللغة»: «الغناء من الصوت»^(٢٠).

وجاء في «أقرب الموارد»، بعد نقله عبارة «المصباح المنير»: «وقال في الكلِّيات:

الغناء بالضمّ والمد: التغني، ولا يتحقق ذلك إلا بكون الألحان من الشعر وانضمام التصفيق لها، فهو من أنواع اللعب^(٢١).

وهكذا الحال في ما ذكره ابن منظور الأفريقي في «لسان العرب»، فإنه عين عبارات متقدمي اللغويين؛ حيث ذكر عبارة الأزهري والجوهرى وابن الأثير، ونقل كلام الأصمعي بالواسطة، وكأنه لم يتوصل إلى مفهوم ومعنى واضح من مجموع هذه الكلمات والنقول لمفردة الغناء، ولكن يُحتمل أنه يوافق ما ذهب إليه الجوهرى في الصحاح، وذلك حيث يروي عن الأصمعي قائلاً: «الغناء بالكسر من السماع»^(٢٢).

من مجموع ما ذكر عن أعمدة اللغة وأساطينها يتضح للمتأمل عدم بيان معنى واحد لهذه الكلمة. وبالالتفات إلى أن أكثر هذه التعريفات تذكر كلمات من قبيل: «الطرب» و«الترجيع» يجدر بنا إيضاح هاتين المفردتين أيضاً.

قال الجوهرى في شأن «الطرب»: «خفة تصيب الإنسان؛ لشدة حزن أو سرور»^(٢٣)، ثم استطرد قائلاً: «التطريب في الصوت: مدّه وتحسينه»^(٢٤).

وقال أيضاً في شأن الترجيع: «ترجيع الصوت: ترديده في الحلق»^(٢٥). يبدو أن أهل اللغة والفقهاء قد تمسك كل واحدٍ منهم في تعريف الغناء بعبارةٍ أو كلماتٍ خاصّة، وقد سعى الجميع إلى بيان معنى واحد وواضح لتلك الكلمة، وإلاّ فإنّها بأجمعها تحكي عن حالةٍ واحدة في الشخص المكلف، كما التفت إلى ذلك المحقق السبزواري^(٢٦)، وأشار إليه بشكل جيد.

٢- الغناء في كلمات الفقهاء

قال العلامة الحلّي في تعريف الغناء: «وهو مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، وإن كان في القرآن»^(٢٧). وذكر شبيه هذه العبارة في كتاب «التحرير»^(٢٨). وقال في كتاب «القواعد»: «والغناء حرامٌ يفسق فاعله، وهو ترجيع الصوت ومدّه»^(٢٩).

وأما الفاضل المقداد، فقال: «المراد بالغناء ما سمّي في العرف غناءً، وقيل: هو مدّ الصوت المشتمل على الترجيع مع الإطراب، والأوّل أولى»^(٣٠).

وقال الشهيد الثاني: «وهو مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، أو ما سمّي في العرف غناءً وإن لم يُطرب؛ سواءً كان في شعرٍ أم قرآنٍ أو غيرهما»^(٣١). وقد ذكر

هذه العبارة عينها، من دون «أو غيرهما»، في كتابه «غاية المرام» أيضاً^(٣٣). واستعرض المحقق الحلّي في كتاب «الشهادات»^(٣٣) ما يشبه هذا التعريف، في معرض تعداد الذنوب التي يرتكبها الفاسق.

وقد ارتضى المحقق الكركي في «جامع المقاصد» تعريف الشهيد الأوّل في «الدروس الشرعيّة»، وعمد إلى بيانه على النحو التالي: «والمراد به على ما في الدروس: مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب»^(٣٤).

وقال السيد عليّ الطباطبائيّ في «رياض المسائل»: «وهو مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، أو ما يُسمّى في العرف غناءً وإن لم يُطرب، سواءً كان في شعر أو قرآن أو غيرهما»^(٣٥). وهو عين التعريف الذي أورده الشهيد الثاني.

وقد عمد المحقق البحرانيّ في تعريف الغناء الحرام إلى نقل الكلام التالي، الذي اختاره بعد نسبته إلى الشهيد الثاني في «المسالك»: «الغناء بالمدّ ككساء، قيل: هو مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، فلا يحرم بدون الوصفين، أعني الترجيع والإطراب»^(٣٦).

وقال صاحب الجواهر، بعد نقل كلمات اللغويين وبعض الأصحاب في تعريف الغناء: «فيُعلم كون المراد كيفية خاصّة منها موكولة إلى العرف، كما هي العادة في بيان مثال ذلك»^(٣٧).

وقال الإمام الخميني (عليه السلام) في «تحرير الوسيلة»: «وليس هو مجرد تحسين الصوت، بل هو مدّه وترجييعه بكيفية خاصّة مطربة تناسب مجالس اللهو ومحافل الطرب وآلات اللهو والملاهي، ولا فرق بين استعماله في كلام حقّ، من قراءة القرآن والدعاء والمرثيّة، وغيره من شعر أو نثر، بل يتضاعف عقابه لو استعمله في ما يُطاع به الله تعالى»^(٣٨).

وقال في «المكاسب المحرّمة» أيضاً: «فالأولى تعريف الغناء بأنه صوت الإنسان الذي له رقة وحسن ذاتي، ولو في الجملة، وله شأنية إيجاد الطرب بتناسبه لمتعارف الناس»^(٣٩). ثم أشكل على تعريف المشهور قائلًا: «وبما ذكرناه تظهر الخدشة في الحدّ المنسوب إلى المشهور، وهو مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، فإنّ الغناء لا يتقوم بالمدّ، ولا الترجيع، ففي كثير من أقسامه لا يكون مدّ ولا ترجيع»^(٤٠).

وقال السيد الخوئي: «والتحقيق أنّ المستفاد من مجموع الروايات - بعد ضمّ بعضها إلى بعض - هو ما ذكره المصنّف من حيث الكبرى. وتوضيح ذلك: إنّ الغناء المحرّم عبارة عن الصوت المرجّع فيه على سبيل اللهو والباطل والإضلال عن الحقّ، سواء تحقّق في كلام باطل أم في كلام حقّ، وسمّاه في الصحاح بالسماع، ويعبر عنه في لغة الفرس بكلمة: (دو بيت)، و(سرود)، و(بسته)، و(آواز خواندن)»^(٤١).

وقال الشيخ النراقي في كتاب «مستند الشيعة»: «إنّ كلمات العلماء من اللغويين والأدباء والفقهاء مختلفة في تفسير الغناء. ففسّره بعضهم بالصوت المطرب؛ وآخر بالصوت المشتل على الترجيع؛ وثالث بالصوت المشتل على الترجيع والإطراب معاً؛ ورابع بالترجيع؛ وخامس بالتطريب؛ وسادس بالترجيع مع التطريب؛ وسابع برفع الصوت مع الترجيع؛ وثامن بمدّ الصوت؛ وتاسع بمدّه مع أحد الوصفين أو كليهما؛ وعاشر بتحسين الصوت؛ وحادي عشر بمدّ الصوت وموالاته؛ وثاني عشر - وهو الغزالي - بالصوت الموزون المفهم المحرّك للقلب. ولا دليل تامّاً على تعيين أحد هذه المعاني أصلاً. نعم، يكون القدر المتيقّن من الجميع المتفق عليه في الصدق - وهو: مدّ الصوت المشتل على الترجيع المطرب، الأعمّ من السارّ والمحرّز، المفهم لمعنى - غناء قطعاً عند جميع أرباب هذه الأقوال، فلو لم يكن هنا قول آخر يكون هذا القدر المتفق عليه غناء قطعاً»^(٤٢).

أما المحقّق السبزواري في «كفاية الأحكام» فقد عمد - كما صنع الشيخ النراقي - إلى استعراض التعريفات المختلفة التي ذكرها العلماء لمفهوم الغناء^(٤٣). ممّا تقدّم ذكره من تعريفات الفقهاء لمفهوم الغناء يثبت عدم إمكان تعيين مفهوم الغناء بشكلٍ محدّد. ولكن يمكن القول بأنّ عناصره المكوّنة له عند الفقهاء عبارة عن: الصوت، والصوت الممدود، والكلام الموزون والمنعّم والجميل، والكلام المطرب، والمناسب لمجالس اللهو المقترن بالباطل والمحرّمات الأخرى، وما يعتبره العرف من الغناء.

بيد أنّه من خلال التدقيق في التعريفات المطروحة من قبل الفقهاء يمكن القول بأنّهم انقسموا في تعريف مفهوم الغناء إلى قسمين، وهما:

١. المجموعة التي تدخل إحدى خصائص الصوت في تعريف الغناء، من قبيل:

المدّ، وتدويره في الحلق، مع ذكر قيد الترجيع والإطراب. وهؤلاء هم: المحقّق الحلّي في الشرائع، والعلامة الحلّي في إرشاد الأذهان والتحرير، والشهيد الأوّل في الدروس، والمحقّق الكركي في جامع المقاصد، و....

٢. المجموعة التي تركت تحديد مصداق الغناء وتعريفه إلى العرف، وهم: الشهيد الثاني في مسالك الأفهام، وفي شرح اللمعة، والشيخ محمد حسن النجفي في جواهر الكلام، والفاضل المقداد في التتقيح الرائع، والسيد عليّ الطباطبائي في الرياض، و....

وحيث إنّ الغناء ظاهرة عرفيّة واجتماعيّة بالكامل - ويحتمل قوياً أنّ هذا هو السبب في عدم تصريح الروايات بتعريفه - يبدو أنّ حكمه يختلف باختلاف الشرائط والظروف، ومن بينها الزمان والمكان.

من هنا يمكن لنا أن ندرك بوضوح سبب عدم إمكان العثور على تعريف مجمع عليه من قبل اللغويين، الذين يشكّلون المصدر الرئيس لكلمات الفقهاء في تعريف الغناء. ولهذا السبب أيضاً نجد بعض الفقهاء في تعريف الغناء قد أضاف الإحالة إلى العرف، وحتى أولئك الذين لم يصرّحوا بالإحالة إلى العرف كانوا في صدد تعريف الغناء عرفياً، وهذا هو السبب الرئيس في رجوعهم إلى اللغويين، والاختلاف في هذه التعريفات.

قال السيد جواد العاملي في «مفتاح الكرامة»: «إنّ ما ذكره الفقهاء في تعريف الغناء ب (مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب) إنما هو من باب التعريف العرفي؛ لأنّ العرف لا يفهم من الغناء إلّا ذلك. وعليه فإنّ التعريف الأوّل يعود إلى هذا التعريف الثاني، الذي ذكره الفاضل المقداد والشهيد الثاني، بل قد نقول: إنّ المعنى المشهور يحكم العرف بسواه، ويرشد إلى ذلك أنّ جماعة ممّن عرّفه، كالمحقّق في شهادات الشرائع والمصنّف في الكتاب والتحرير والإرشاد، لم يذكروا له إلّا المعنى المشهور، وما ذلك إلّا لأنّه هو الذي يحكم به العرف»^(٤٤).

حكم الغناء

ينقسم الفقهاء في هذا المجال إلى قسمين، وهما:

١. الجماعة التي ذهبت إلى تحريم الغناء بقولٍ مطلق، كالشهيد الثاني، والمحقق الكركي؛ إذ تعتقد هذه المجموعة أنَّ جميع أنواع الغناء حرامٌ، وأنَّ الحكم واقع على الغناء في نفسه، سواء اقترن بشيء آخر أو كان على كَيْفِيَّةٍ خاصَّةٍ أم لا. وهذا هو القول المعروف والمشهور، بل ادَّعي الإجماع عليه.

٢. أما المجموعة الأخرى، كالمحقق السبزواري والفيض الكاشاني، فقد ذهبت إلى القول بالتفصيل، عبر تحريم قسمٍ منه، وإباحة قسمٍ آخر. ولم تذهب هذه المجموعة إلى القوم بحرمة الغناء لذاته، وإنَّما لأمرٍ عارضٍ عليه، معتقداً أنَّ طريقة أداء الغناء واقترانه بالمحرِّمات هي التي تؤدي إلى حرمة.

ومن هنا إذا اقترن الغناء بما هو في مضمونه محرَّم أو اشتمل على حرامٍ كان حراماً، دون أن تكون حرمة ذاتيةً.

وباعتقادنا فإنَّ الصناعة الفقهية تقتضي الحرمة المضمونية، دون الذاتية.

الأصل العملي في المسألة

بالالتفات إلى قصور أدلة الحرمة الذاتية للغناء - التي سنخوض في بحثها - فإنَّنا في موارد الشكِّ في الغناء الذي لا يحتوي على مضمون محرَّم، ولم يقتصر بما هو محرَّم، نرى أنَّ الأصل يقتضي القول بإباحته؛ لأنَّ القدر المتيقَّن من دلالة أدلة الحرمة هو أن يقتصر بفعلٍ محرَّم، أو أن يكون مضمونه حراماً؛ لأن مقتضى الأدلة العقلية، بل الإجماع والكتاب والسنة، هو أصل البراءة في موارد الشبهات الحكمية. وفي هذا المورد أيضاً - كما سنذكر - نجد الأدلة التي تُساق لبيان حرمة أصل الغناء غير تامَّة، وعليه يُحكم بالبراءة في الموارد التي لا يقتصر فيها الغناء بفعلٍ محرَّم.

وعلى هذا الأساس الذي اخترناه لو مارس المكلف الغناء المحرَّم يكون في الواقع قد أتى بفعلين محرَّمين، هما: ١. الغناء؛ و٢. الفعل الحرام الذي اقترن بالغناء.

وقبل الدخول في بيان أدلة الطرفين من الضروريِّ التذكير بأنَّ أدلة القول المختار - وهو عدم حرمة الغناء لذاته - سوف تردُّ تلقائياً في سياق ردِّنا على أدلة القول الأوَّل - وهو الحرمة الذاتية ..

● الشيخ يوسف الصانعي

أدلة القائلين بالحرمة الذاتية للغناء

استند القائلون بحرمة الغناء لذاته في إثبات ادّعائهم إلى القرآن الكريم، والروايات الشريفة، والإجماع، والعقل، ذاكرين دليلاً من كلّ واحدٍ من هذه المصادر الأربعة.

وفي ما يلي نتعرّض إلى هذه الأدلة، وطريقة الاستدلال بها، وقصورها عن إثبات المدّعى. ومن ثم نبيّن كيفية دلالة هذه الأدلة على القول المختار.

١- العقل

يمكن تقرير دليل العقل على الشكل التالي: حيث كان الفسق من الأمور المحرّمة قطعاً فكلّ ما يستوجب الفسق يكون حراماً، من باب حرمة مقدّمة الحرام.

مناقشة الاستدلال

إنّ هذا الاستدلال غير تام؛ لأنّ ذا المقدّمة هنا هو (الفسق حرام)، وليس لدينا دليل على حرمة المقدّمة لكونها مقدّمة؛ إذ لو كانت مقدّمة كلّ حرام حراماً لكان مرتكب كلّ فعل حرام مستحقاً للعقاب بمقدار جميع مقدّمات ذلك الفعل، في حين أنّ الأمر ليس كذلك أبداً.

قال المحقّق الخراساني في هذا الشأن: «وأما مقدّمة الحرام والمكروه فلا تكاد تتّصف بالحرمة أو الكراهة؛ إذ منها ما يتمكّن معه من ترك الحرام أو المكروه اختياراً، كما كان متمكّناً قبله، فلا دخل له أصلاً في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه، فلم يترشّح من طلبه طلب ترك مقدّمتهما»^(٤٥).

٢- الإجماع

ذكر صاحب الجواهر^(٤٦) أنّ الإجماع بقسميّه: المنقول؛ والمحصل، يدلّ على حرمة الغناء.

مناقشة الاستدلال بالإجماع

لا يمكن اعتبار الإجماع هنا دليلاً كافياً أيضاً؛ وذلك لكون المسألة مصباً

للاجتهاد واختلاف الآراء. نعم، قد يكون في الجملة وفي أحسن الحالات - أي في القدر المتيقن من الغناء - قابلاً للاعتماد. وعلاوةً على ذلك فإنّ هذا الإجماع مدركي؛ لاحتمال أن يكون مدركه هو هذه الآيات والروايات مورد البحث. وهذا الاحتمال يبدو قريباً - بالرجوع إلى كتب الفقهاء - لكونهم قد استدّلوا بالروايات أيضاً إلى جانب ذكر هذا الإجماع. ومن باب المثال: نجد صاحب الجواهر يقول: «الرابع: ما هو محرّم في نفسه...»، ثم يستطرد قائلاً: «الغناء بالكسر والمدّ، ككساء، بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، والسنة متواترة فيه، وفيها ما دلّ على أنّه من اللهو واللغو والزور المنهي عنها في كتاب الله»^(٤٧). وعليه فهذا الإجماع لا يمكن أن يكون حجة؛ لأنّ الإجماع إنّما يكون حجة في مورد «ليس للنقل فيه دليل، ولا للعقل إليه سبيل».

٣- الآيات الكريمة

استند القائلون بحرمة الغناء لذاته إلى آيات الكتاب الكريم. وحيث إنّ الروايات التفسيرية في هذه الآيات هي التي تتمّ دراستها ومناقشتها أكثر من مناقشة الآيات نفسها فإننا سوف نتعرّض للبحث في الآيات، وكيفية الاستدلال بها، ضمن البحث عن الروايات المستدلّ بها.

٤- الروايات الشريفة

تنقسم الروايات بدورها إلى عدّة أقسام:

أ- الروايات التفسيرية

وردت الروايات التفسيرية التي استدلت بها على حرمة الغناء لذاته في سياق آيات ثلاثة من آيات القرآن الكريم، وهي:

أ. قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَأُحِلَّتْ لَكُمْ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (الحج: ٣٠).

ونقتصر - من بين الروايات التي وردت في تفسير هذه الآية - على ثلاث روايات؛ لاعتبارها من الناحية السندية، وهي:

١- صحيحة زيد الشحام، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾؟ فقال: «الرجس من الأوثان: الشطرنج، وقول الزور: الغناء»^(٤٨).

٢- مؤتقة أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾؟ فقال: «الغناء»^(٤٩).

٣- مرسله ابن أبي عمير، قال: عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾، قال: «الرجس من الأوثان هو الشطرنج، وقول الزور: الغناء»^(٥٠).

إنّ التعبير بـ «اجتنبوا» يدلّ - بمادّته وهيئته - على وجوب الاجتناب، وإنّ «قول الزور» قد تمّ تفسيره بالغناء بشكل صريح.

لكن لا شكّ في وضوح وصراحة دلالة هذه الروايات على حرمة الغناء، ولكن المشكلة تكمن في المصداق الذي حُمِلَ عليه هذا الحكم الصريح والواضح. وبعبارة أخرى: إنّ موضوع هذا الحكم غير واضح. فهل المراد منه مطلق الغناء أم هو يُشير إلى موارد خاصّة؟

بالالتفات إلى أنّ الإمام عليه السلام كان في كلّ واحدة من هذه الروايات الثلاثة في مقام الإجابة عن سؤال السائل، وكان «الغناء» في جميع هذه الموارد محلّ بـ «ال»، يفترض أن يكون معناه ومفهومه واضحاً حتّى للسائل نفسه، والدليل الذي يمكن افتراضه هنا هو رواج ذلك النوع الوحيد والمتعارف للغناء في فرض السؤال، والذي كان متداولاً في لسان الروايات في عصر صدورهما، ومن هنا كان الإمام يستعمل الغناء معرباً بـ «ال». ويحتمل أن يكون المراد من «ال» في هذه الموارد هي ما يستعمل للعهد الذهنيّ أو العهد الخارجي. وعليه يكون المراد هو ذلك النوع من الغناء المعهود في ذهن السائل.

وقد سبق أن ذكرنا أنّ الغناء الذي كان شائعاً في زمن صدور هذه الروايات هو إقامة مجالس الشرب واللهو واللعب وغناء الجوّاري وما إلى ذلك، والأماكن المعدّة

لأمثال هذه الأمور، فتكون «ال» العهدية ناظرةً إلى هذا النوع من المجالس والغناء السائد في ذلك الحين، وعليه لا يكون له إطلاق يشمل غير هذا النوع من الغناء. كما أنه لو اعتبرنا المراد من «ال» هو استغراق الجنس يمكن القول: إنَّ هذه الروايات كانت تعني هذا النوع من الغناء أيضاً، وعليه فإنها تتصرف انصرافاً كاملاً عن الغناء المجرد عن سائر المحرمات.

وبعبارة أخرى: هناك دليلان على الدعوى القائلة بأنَّ هذه الروايات في مقام بيان حرمة نوع خاص من الغناء، وهما:

١. إنَّ لفظ «الغناء» ناظرٌ إلى نوع خاص، وهو الغناء المقرون بالمحرمات الأخرى.
٢. إنَّ لفظ «الغناء» منصرفٌ عن نوع خاص من الغناء المجرد عن سائر المحرمات. فكيف يمكنك التخلّي عن هذا الاحتمال، وعدم اعتباره قوياً أو مظنوناً وظاهراً عرفاً، في وقتٍ تعرض له المحققون الكبار، من أمثال: السبزواري والفيض الكاشاني، في كتبهم على أحسن وجه؟!

قال المحقق السبزواري رحمته الله في هذا الشأن: «المذكور في تلك الأخبار الغناء. والمفرد المعرف باللام لا يدلّ على العموم لغةً، وعمومه إنّما يستتبط من حيث إنه لا قرينة على إرادة الخاص، وإرادة بعض الأفراد من غير تعيين ينافي غرض الإفادة وسياق البيان والحكمة، فلا بدّ من حمله على الاستغراق والعموم. وهاهنا ليس كذلك؛ لأنّ الشائع في ذلك الزمان الغناء على سبيل اللهو، من الجوّاري المغنّيات وغيرهنّ في مجالس الفجور والخمور، والعمل بالملاهي، والتكلّم بالباطل، وإسماعهنّ الرجال، وغيرها، فحمل المفرد على تلك الأفراد الشائعة في ذلك الزمان غير بعيد»^(٥١).

وعلى أيّة حال فلبّ كلامه وجوهره هو أنّ استفادة العموم من اللفظ المحلّي بـ «ال» لم يكن من خلال الظهور اللفظي، وإنّما من مقدّمات الحكمة، وإنّ إحدى تلك المقدّمات عدم وجود قرينة على عدم إرادة بعض الأفراد. وفي موضوع بحثنا يشكّل شيوع قسم وفرد خاص من الغناء - أي الغناء اللهوي - قرينةً حاليةً على عدم العموم فيه، واختصاصه بالفرد الشائع والسائد؛ بسبب الانصراف.

وقال الفيض الكاشاني في «الواقي»: «والذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة فيه اختصاص حرمة الغناء وما يتعلّق به من الأجر والتعليم والاستماع والبيع والشرء

كلّها بما كان على النحو المعهود المتعارف في زمن بني أمية وبني العباس، من دخول الرجال عليهنّ، وتكلّمهن بالأباطيل، ولعبهنّ بالملاهي من العيدان والقضيب وغيرهما، دون ما سوى ذلك، كما يشعر به قوله عليه السلام: ليست بالتي يدخل عليها الرجال»^(٥٢).

ثمّ استطرد، بعد نقل كلام الشيخ وتفسيره، قائلاً: «وعلى هذا فلا بأس بسماع التغنّي بالأشعار المتضمّنة ذكر الجنة والنار، والتشويق إلى دار القرار، ووصف نعم الله الملك الجبّار، وذكر العبادات والترغيب في الخيرات والزهد في الفانيات، ونحو ذلك». وهو شبيه بما ذكره في «مفاتيح الشرائع»^(٥٣)، و«المحجّة البيضاء»^(٥٤) أيضاً.

وقد اختار السيد مهدي الكشميري رحمته الله رأي الفيز الكاشاني، معتبراً إياه أفضل الأقوال في المسألة، قائلاً: إنّ أحد الأدلّة على ذلك هو انصراف الروايات إلى الغناء المعهود في زمن سلاطين الجور. وإليك نصّ كلامه: «لانصراف أدلّة الغناء إلى ما كان متعارفاً في زمن خلفاء الجور، من كونه مشتملاً على الملاهي، ومقترباً بالمعاصي. والظاهر أنّ هذا هو المنشأ لتفصيل المحدث، ومن ساق مساقه في هذه المسألة، بين أفراد الغناء...، معترفاً بعدم دلالة دليل على حرمة الغناء على إطلاقه ومن حيث هو، بل من حيث عنوان آخر محرّم من المحرّمات المستقلّة الخارجية، متّحد معه في مصداقه الخارجي»^(٥٥).

وهناك من القائلين بعدم الحرمة الذاتية للغناء من استدلّ على وجود حقيقة عرفيّة للغناء في زمن الروايات، أي إنهم يدّعون شيوع الغناء اللهويّ في ذلك الزمن على شكل حقيقة عرفيّة، بحيث يكون للنهي الوارد في الروايات ظهوراً في تلك الحقيقة العرفيّة. ومعه فلا يكون ما تمّ النهي عنه في هذه الروايات مطلق الغناء، بل خصوص الغناء اللهوي الذي تحوّل إلى حقيقة عرفيّة.

قال السيد ماجد البحراني رحمته الله في هذا الشأن: «وبالجملة فإنّ شيوع التغنّي بالملهيات من الأصوات بلغ حدّاً حتى صار إطلاق الغناء على هذا الفرد حقيقة عرفيّة. وهذا يظهر لمن تتبّع التواريخ والسير. فالمراد من الغناء في الأحاديث التي وردت في ذمّه إنما هو الغناء العريّ، أعني الأصوات الملهية، التي يزيّنها ضرب آلات اللهو والتصديّة والرقص»^(٥٦).

إنَّه ﷺ يسعى هنا في الحقيقة إلى لفت انتباه مخالفه إلى أنَّ الغناء المقترن بسائر المحرّمات في عصر الأئمة عليهم السلام قد تحوّل إلى حقيقة عرفيّة، وبذلك فهو يدّعي أنَّ ظهور الروايات إنّما هو في هذا النوع من الغناء. وهو بعد صفحات من ذلك يذكر أمراً في تأييد هذه العبارة المتقدّمة، الأمر الذي يعكس عمق اهتمامه الكبير بمدّعاؤه ومبناه الذي هو اختصاص الحرمة - من باب الحقيقة الثانويّة (العرفيّة) - بالغناء اللهويّ.

يقول ﷺ: «نحن معاشر القائلين بالتفصيل في هذا الغناء ندّعي أنَّ الغناء المنهيّ عنه هو الأصوات الملهية، التي تتصدّأها الفتيات، وفسّاق الرجال، ويزيّنها ضرب الدفوف والعيدان. ولكثرة إطلاق الغناء على هذا الفرد الأخصّ صار حقيقة عرفيّة فيه»^(٥٧).

إنَّ الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء من القائلين بنفي الحرمة الذاتية، بل هو يرى أنَّ أحكام الغناء على ثلاثة أقسام: فمنه المحرّم؛ ومنه المباح؛ ومنه المستحبّ أيضاً. فالحرام منه هو ما عبّر عنه الشرع في بعض النصوص بـ «ألحان أهل الفسق والكبائر»، قال: «والخلاصة أنَّ مدّ الصوت وتحسينه وترجييعه هو الغناء مطلقاً. ولكنّ قسماً منه حرام، وهو ما يوجب الخفّة والطيش وفقد التوازن العقليّ، وإليه الإشارة في الشرع بـ «لحون أهل الفسق والكبائر»؛ وقسمٌ مباحٌ أو مستحبٌّ، وهو كلّ ما لم يبلغ تلك المرتبة، وإن أوجب سروراً وارتياحاً، أو جلب حزنًا وبكاءً وموعظةً وعبرةً، فإنّه مستحسن مطلقاً، ولا سيّما في القرآن والدعاء والشعر، كلّ مقامٍ بحسب ما يناسبه.

وعلى هذا يُنزل ما ورد من تقرير النبيّ ﷺ عبد الله بن رواحة على الحداء، وكان حسن الصوت؛ وما ورد من جواز غناء المغنّيات في الأعراس والأفراح. ولا يكون من باب الاستثناء من حرمة الغناء، كما ذكره الفقهاء. والمشكوك أنّه من الحرام أو المباح تجري فيه أصالة الإباحة»^(٥٨).

ب - قوله تعالى: «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا» (الفرقان: ٧٢).

فعلى الرغم من أنهم قد ذكروا العديد من المعاني لكلمة «الزور»، من قبيل:

الكذب، والشرك، وأعياد أهل الذمة^(٥٩)، فإنّ هناك من المفسّرين - من أمثال: أبي الفضل الطبرسي^(٦٠)، والعلامة الطباطبائي^(٦١) - من ذهب إلى القول بأنّ معنى «الزور» هو مجالس الباطل، وأنّ من بين مصاديق الباطل مجالس الغناء. وقد جاء في رواية صحيحة السند تفسير «الزور» بالغناء. فعن محمد بن مسلم وأبي الصباح الكناني، عن أبي عبد الله^(عليه السلام)، في قول الله عزّ وجل: «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ»، قال: «هو الغناء»^(٦٢).

وعليه فمع الأخذ بعين الاعتبار المعنيين الأخيرين لكلمة «الزور» يمكن استنباط حرمة الغناء من هذه الآية.

لكن رغم أنّ دلالة هذه الرواية المعتبرة على حرمة الغناء تبدو قطعيةً فإنّه تردّد عليها نفس الوجوه التي وردت على الآية السابقة: «وَأَجْتَبُوا قَوْلَ الزُّورِ» (الحج: ٣٠). مضافاً إلى أنّ هذه الآية في مقام بيان صفات المؤمنين وعباد الرحمن، ولا بدّ أن يتحلّى المؤمنون بصفات مستحبة، لا ترقى إلى الوجوب. وعليه لا يمكن لنا أن نستفيد الوجوب من هذه الآية بالنسبة إلى مورد خاص من هذه الموارد.

ج - قوله تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ» (لقمان: ٦).

وقد جاء في بعض الروايات تفسير «لهو الحديث» بالغناء. فعن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر^(عليه السلام)، قال: سمعته يقول: «الغناء ممّا وعد الله عزّ وجل عليه النار، وتلا هذه الآية: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ»^(٦٣).

كيفية الاستدلال، ومناقشته

نظراً لاشتمال الآية على الوعيد بالعذاب لمن يرتكب لهو الحديث فإنّها تدلّ على حرمة الغناء. غير أنّ هذه الآية فيها دلالة صريحة على ما ندّعيه، وذلك حيث تقول: «لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ». فهذه الجملة تثبت أنّ العلة والسبب الحقيقي لحرمة الغناء هو الإضلال عن سبيل الله، وأنّ حرمة الغناء ليست ذاتية. فتكون هذه

الرواية المفسرة في مقام بيان مصاديق الغناء الذي يُضِلُّ عن سبيل الله وموارده، وهو الغناء المعروف في زمن المعصومين عليه السلام.
والإشكال الآخر الذي يردُّ على دلالة هذه الآيات الثلاث هو أنَّ «الغناء» من مقولة الصوت، فيما «الزور» و«لهو الحديث» من مقولة الكلام.

ب - روايات مجالس الغناء

استدلّ هنا بجملة روايات على الحرمة الذاتية للغناء، وهي:

- ١- مرسلّة إبراهيم بن محمد المديني، عمَّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سئل عن الغناء وأنا حاضر، فقال: «لا تدخلوا بيوتاً الله معرضٌ عنها»^(٦٤).
- ٢- رواية عليّ بن جعفر قال: سألتُه عن الرجل يتعمّد الغناء، يُجلّس إليه؟ قال: «لا»^(٦٥).
- ٣- صحيحة زيد الشحام: قال أبو عبد الله عليه السلام: «بيتُ الغناء لا تؤمن فيه الفجیعة، ولا تجاب فيه الدعوة، ولا يدخله الملك»^(٦٦).

طريقة الاستدلال

إنّ إعراض الله سبحانه وتعالى في مرسلّة إبراهيم بن محمد دليلٌ على حرمة الغناء. وهكذا الأمر بالنسبة إلى العبارات النافية في الروایتين الأخيرتين؛ فإنّها تدلّ على حرمة الغناء حرمةً ذاتيةً.

مناقشة الاستدلال

يبدو أنّ كلمة «بيت الغناء» تركيبٌ مشابه لـ «بيت المال»، و«بيت الأحزان»، وأمّثالهما، وأنه يستعمل في موضع ومكانٍ للمضاف إليه. وعليه فالمراد هنا هو المكان والموضع الذي خصّص لهذه الغاية، وليس كلّ موضع. وحتى لو كان مراد هذه الرواية كلّ بيت يُغنى فيه فإنّها لا تدلّ على أكثر من الكراهة، ولا يُستفاد منها الحرمة. ففي ما يتعلّق بالرواية الأولى - وهي مرسلّة إبراهيم بن محمد - ليس في إعراض الله أيّ ظهور في حرمة الغناء، وإنّما هي ظاهرة في مرجوحية وكراهته.

وفي ما يتعلّق بالرواية الثانية والثالثة، اللتين ورد فيهما حكم المسألة بأجوبة خبريّة نافية، فلا يمكن أن نستفيد أكثر من الكراهة؛ لأنّ ظهور الجملة الخبريّة النافية في مقام الإنشاء في الحرمة موضع بحث وإشكال. والمحقّق النراقي من بين الكبار الذين ذهبوا إلى القول بأنّ الجُمْلَ الخبريّة لا ظهور لها في الوجوب والحرمة، ولا يمكن لنا أن نستفيد غير الاستحباب من الموجبة منها، والكراهة من السالبة كذلك، ناقلاً التصريح بهذا المعنى عن المقدّس الأردبيلي، وصاحب المدارك، والعلامة المجلسي في بحار الأنوار^(٦٧).

ج - روايات الجوّاري المغنّيات (أجرتهنّ، وشراؤهنّ، وبيعهنّ) طريقة الاستدلال ومناقشتها

إنّ هذه الطائفة من الروايات منعت من شراء وبيع الجوّاري المغنّيات، واعتبرت ثمنهنّ حراماً وسُحْتاً. وحيث إنّ أصل شراء الجوّاري وبيعهنّ جائزٌ بلا إشكال لم يكن لهذه الحرمة من سبب آخر غير الغناء. وعليه يجب أن يكون الغناء حراماً حتّى يوجب حرمة هذه المعاملة.

ومن هذه الروايات:

١. رواية الحسن بن عليّ الوشاء قال: سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام عن شراء المغنّية؟ فقال: «قد تكون للرجل الجارية تلهيه، وما ثمنها إلّا ثمن كلب، وثمان الكلب سحت، والسحت في النار»^(٦٨).

٢. مؤثقة سعيد بن محمد الطاطري، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سأله رجلٌ عن بيع الجوّاري المغنّيات؟ فقال: «شراؤهنّ وبيعهنّ حرامٌ، وتعليمهنّ كفرٌ، واستماعهنّ نفاقٌ»^(٦٩).

٣. رواية معمر بن أبي خلاد، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «خرجت وأنا أريد داود بن عيسى بن عليّ، وكان ينزل بئر ميمون، وعليّ ثوبان غليظان، فرأيتُ امرأةً عجوزاً ومعها جاريتان؛ فقلت: يا عجوز، أتباع هاتان الجاريتان؟ فقالت: نعم، ولكن لا يشتريهما مثلك، قلت: ولم؟ قالت: لأنّ إحداهما مغنّية، والأخرى زامرة»^(٧٠).

وطبعاً فإنّ هذه الرواية إنّما تكون دليلاً على الحرمة إذا كانت العجوز البائعة قد تكلمت بهذا الكلام عالمةً بحرمة عمل الجوّاري المغنّيات، وإلّا فلو كان هذا

الكلام منها ناظراً إلى علو شأن الإمام ومنزلته وترفعه عن مثل هذه الأمور لما كان في كلامها ما يدل على الحرمة.

٤. رواية إبراهيم بن أبي البلاد قال:...فقلت له: إن مولى لك يقال له: إسحاق بن عمر قد أوصى عند موته ببيع جوار له مغنّيات، وحمل الثمن إليك، وقد بعتهنّ، وهذا الثمن ثلاثمائة ألف درهم، فقال عليه السلام: «لا حاجة لي فيه، إن هذا سُحِتْ، وتعليمهنّ كفرٌ، والاستماع منهنّ نفاقٌ، وثمانهنّ سُحِتْ»^(٧١).

إنّ هذه الرواية وإن اشتملت على حكمٍ صريحٍ وواضحٍ بحرمة الغناء، إلّا أنّ الإنصاف يقتضي أنّ موضوع الغناء ومصادقه فيها غير واضح أبداً، وأنّ ما ذكرناه في سائر الروايات يردُّ هنا أيضاً.

هذا مضافاً إلى أنّ أسلوب مواجهة الأئمة عليهم السلام لمسألة شراء وبيع الجوارى المغنّيات، واشتبارهم في النهي عن هذه المعاملة، وتشبيه ثمن المغنّيات بثمن الكلب، واعتبار تعليمهنّ كفراً، يحكي بأجمعه عن نوع من المواجهة المتكافئة من قبلهم لما كان سائداً في عصرهم، وهو الشيء الذي كان بنو العباس في صدد الترويج له وإشاعته من التحلل والفسق والفجور وما إلى ذلك.

ومن ثمّ فإنّنا إذا أخذنا بإطلاق الروايات الدالة على الحرمة سيقع التعارض بينها وبين الروايات الدالة على الحلّ والإباحة. وعليه يجب الجمع بينهما. وخيرُ طريقة للجمع بين هاتين الطائفتين من الروايات هو ما ذكرناه من حمل الروايات الناهية على الغناء والموسيقى المقترنة باللهو والشهوة وسائر المحرّمات، وأما الطائفة الأخرى فتحمل على المصاديق الأخرى منهما، ولا يحكم بحرمتها.

ومن الجدير بالذكر أنّ الروايات الواردة في باب «الغناء» أكثر ممّا ذُكر، ولكنّا اقتصرنا على أقواها من ناحية السند والدلالة.

الاستثناءات

طبقاً لما توصّلنا إليه من الروايات، أي انصراف أدلّة الحرمة إلى نوع خاصٍّ من أنواع الغناء، أو الغناء المقرون بسائر المحرّمات، لا يبقى هناك معنى للاستثناء في الغناء؛ لأنّ ما ذكر من مصاديق المستثنيات في هذا الباب، من الحداء، والغناء في الأعراس، وساحات القتال، والعديد، وتلاوة القرآن وتجويده، أو الرثاء الحسيني،

إما أن يكون مقروناً بالمحرّمات أو لا ، وفي كلتا صورتين يكون الحكم واضحاً. ولمزيد من الاطلاع على موارد الاستثناء في باب «الغناء» نحيل القارئ الكريم إلى الموسوعات الفقهيّة، فكلُّ فقيه تعرّض لمسألة الغناء تحدّث عن مستثنياته

النتيجة

جاء في الحديث الشريف: «إنَّ الله جميلٌ يحبُّ الجمال»^(٧٣). وقد اهتمَّ الإسلام بموضوع الجمال اهتماماً كبيراً، ولم يقتل الذائقة الجماليّة. وعليه يجب التدبُّر في محاربة الإسلام للغناء بشكلٍ دقيق. فهل كانت مخالفة النصوص الدينيّة الإسلاميّة لمقولة الغناء من ناحيته الجماليّة أم لاشتماله على أمور أخرى تقتل الطاقات الفرديّة والاجتماعيّة في الإنسان؟

إنَّ «مفهوم الغناء» أحد أبرز مصاديق المفاهيم المجملّة في الفقه الإسلاميّ. فإننا من خلال الرجوع إلى علماء اللغة، والتعريفات التي أبداهها الفقهاء، لا نتوصّل إلى تعريف واضح وحاسم في هذا الشأن. بيد أنَّ بعض الفقهاء الكبار أحال في تعريف الغناء إلى العرف. وإنَّ الفقهاء إنّما يراجعون أصحاب اللغة؛ لفهم ما يريده العرف، باعتبارهم اللغويّين من أهل العرف أيضاً.

ومن بين المصادر الأربعة المذكورة لاستنباط الحكم الشرعيّ، أي الكتاب والسنة والإجماع والعقل، لا يمكن الاستناد في استنباط حكم مسألة الغناء إلى غير السنة والروايات؛ لأنَّ ماهيّة الغناء لا تبقى مجالاً للرجوع إلى العقل. والإجماع في المسألة هو في أفضل حالاته لا يدلّ إلاّ على القدر المتيقن؛ وذلك لأنَّ المسألة محلّ نزاع واختلاف بين المجتهدين، فضلاً عن احتمال كونه مدركيّاً. أما القرآن الكريم فالبحث فيه في الحقيقة بحثٌ في الروايات المفسّرة للآيات الدالّة على حكم الغناء. وعليه يعود البحث في شأنها إلى الروايات أيضاً.

وقد انقسم الفقهاء في استنباط الحكم بحرمة الغناء من هذه الروايات إلى طائفتين: فمنهم من ذهب إلى القول بحرمة مطلق الغناء؛ بينما ذهب آخرون إلى التفصيل، والقول بحرمة خصوص الغناء اللهويّ والشهويّ والمقترن بسائر المحرّمات. ويبدو أنّ جميع هذه الروايات - علاوة على الإشكالات التي تردُّ على كلّ

واحدة منها في مقام استتباط الحرمة الذاتية - منصرفاً إلى نوع خاص من الغناء الرائج في زمن صدور الروايات. وإنّ النماذج الموجودة في الكتب التاريخية وكتب السير تشهد على هذه الحقيقة. وإنّ الروايات الدالة على استثناء بعض مصاديق الغناء، من قبيل: الغناء في الأعراس، والحداء، والعيد (الفطر والأضحى)، وقراءة القرآن، تدلّ على أنّ الغناء لم يحرم لذاته، وبقولٍ مطلقٍ، وإنّما المحرّم منه نوعٌ خاصٌّ؛ وذلك لاقتراحه بأمور محرّمة أخرى.

وقد ذهب كلٌّ من: المحقّق السبزواري، والفيض الكاشاني، والسيد ماجد البحراني، والسيد مهدي الكشميري، إلى القول بأنّ الروايات الدالة على الحرمة تشير إلى نوع خاص من الغناء كان سائداً في زمن صدور الروايات، وكان الغرض منه إشاعة الفساد والفحشاء والتهتك، أي الغناء اللهوي المقرون بالمحرّمات الأخرى. كما يمكن أن نتوصّل - من خلال وقوع الغناء المحرّم مصداقاً لـ «الزور»، و«قول الزور»، و«لهو الحديث» في بعض الروايات - إلى القول باستتباط حرمة الغناء إذا اقترن بهذه الأمور، وذلك عن طريق التوسّع في تنقيح المناط، وتوسيع دائرة الملاكات.

الهوامش

- (١) الكافي ٦: ٤٣٨، باب التجمّل وإظهار النعمة، ح ١؛ وسائل الشيعة ٥: ٥، باب استحباب التجمّل، ح ٢.
- (٢) تعليم وتربية در إسلام (التربية والتعليم في الإسلام): ٧٠.
- (٣) فطرت (الفطرة): ٨٠.
- (٤) لمزيد من الاطلاع انظر: كتاب ميراث فقهي ١ (التراث الفقهي ١)، فصل الغناء والموسيقى.
- (٥) انظر: الكافي ٢: ٦١٥، باب ترتيل القرآن بالصوت الحسن، ح ٤، ٦١٦، ح ١١؛ وسائل الشيعة ٦: ٢١١، باب تحريم الغناء في القرآن واستحباب تحسين الصوت به، ح ٢، ٣، ٤، ٥، ٦.
- (٦) المسعودي، مروج الذهب ٣: ٣٦١؛ ابن الأثير، البداية والنهاية ١٠: ١٨٨؛ أبو الفرج الإصفهاني، الأغاني ٣: ٥٠، ٤: ٢٨٠، ٥: ٤٩، ١١٣، ١١٥، ١٤٨.
- (٧) ومن ذلك: التواشيح، والابتهالات، والمدائح النبوية، والأشعار الدينية في مدح المعصومين (عليه السلام) وذكر مناقبهم، وكذلك المراثي ومراسم التعزية لسيد الشهداء (عليه السلام) وسائر المعصومين.
- (٨) عنوان المقال في اللغة الفارسية: موسيقى وموسيقى شناسان إيران.

- (٩) ميراث فقهي ١ (التراث الفقهي ١): ٥٠. فصل الغناء والموسيقى.
- (١٠) جستار دربارہ موسیقی ومعیاریہای آن در اسلام، مجلّہ هنرہای زیبا، العدد ٣١.
- (١١) انظر مثلاً: كتاب المقنع للشيخ الصدوق، والنهاية والخلاف للشيخ الطوسي، والمقنعة للشيخ المفيد، والغنية لابن زهرة، والسرائر لابن إدريس، وشرائع الإسلام للمحقق الحلي.
- (١٢) من باب المثال: ألف الشيخ الحرّ العاملي رسالة بعنوان (رسالة في الغناء)، والسيد محمد هادي ابن السيد محمد الميرلوي رسالة بعنوان (إعلام الأحباء)، والميرزا القميّ رسالة بعنوان (رسالة في تحقيق الغناء موضوعاً وحكماً)، والسيد مهدي الموسوي النجفي الكشميري رسالة بعنوان (رسالة مسألة الغناء)، والشريف الكاشاني رسالة بعنوان (ذريعة الاستغناء)، والشيخ محمد رضا النجفي الإصفهاني رسالة بعنوان (الروضة الغناء في تحقيق معنى الغناء)، في هذا الموضوع. ومن الجدير بالذكر أنّ جميع هذه الرسائل وغيرها قد تمّ جمعها وطبعها ضمن موسوعة من أربعة مجلّدات تحت عنوان (التراث الفقهي: الغناء والموسيقى). وقد عمد السيد الإمام ﷺ في كتاب المكاسب المحرّمة ١: ٣٠٢ إلى ذكر خلاصة لرسالة الشيخ محمد رضا النجفيّ الإصفهانيّ ﷺ التي تحمل عنوان (الروضة الغناء في تحقيق معنى الغناء)، وقد وصفها بأنها (رسالة لطيفة)، ثمّ علق على ما نقله منها قائلاً: «وإنّ ما نقلناه بتفصيل، أداءً لبعض حقوقه، أحسن ما قيل في الباب، وأقرب بإصابة الواقع، وإن كان في بعض ما أفاده مجال للمناقشة».
- (١٣) مجمع البحرين ١: ٣٢١.
- (١٤) العين ٤: ٤٥٠، مادة (غني).
- (١٥) المصباح المنير ٢: ٤٥٥، مادة (غن).
- (١٦) تاج العروس ١٠: ٣٧٢؛ القاموس المحيط: ١١٨٧، مادة (غني).
- (١٧) الصحاح ٢: ١٧٧٩، مادة (غني).
- (١٨) تهذيب اللغة ٧: ١٧٥، مادة (غني).
- (١٩) النهاية ٣: ٣٩١، مادة (غنا).
- (٢٠) معجم مقاييس اللغة ٤: ٣٩٨، مادة (غني).
- (٢١) أقرب الموارد ٢: ٨٩٠، مادة (غن).
- (٢٢) لسان العرب ١٠: ١٣٥، مادة (غنا).
- (٢٣) الصحاح ١: ١٨٤، مادة (طرب).
- (٢٤) المصدر نفسه.
- (٢٥) الصحاح ٢: ٩٤٤، مادة (رجع).
- (٢٦) رسالة في تحريم الغناء، مطبوعة ضمن كتاب: ميراث فقهي ١ (التراث الفقهي ١): ٤٠، فصل الغناء والموسيقى.
- (٢٧) إرشاد الأذهان ٢: ١٥٧.
- (٢٨) تحرير الأحكام الشرعية ٢: ٢٠٩.
- (٢٩) قواعد الأحكام ٤: ٢٢٣.

- (٣٠) التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ٢: ١١.
- (٣١) الروضة البهية ٣: ٢١٠.
- (٣٢) غاية المرام ٤: ١٠٩.
- (٣٣) شرائع الإسلام ٤: ١١٦.
- (٣٤) جامع المقاصد ٤: ٢٣.
- (٣٥) رياض المسائل ٨: ١٥٥.
- (٣٦) الحقائق الناضرة ١٨: ١٠١.
- (٣٧) جواهر الكلام ٢٢: ٤٦.
- (٣٨) تحرير الوسيلة ١: ٤٩٧.
- (٣٩) المكاسب المحرمة ١: ٣٠٥.
- (٤٠) المصدر السابق ١: ٣٠٦.
- (٤١) مصباح الفقاهة ١: ٣١١. قال الشيخ الصانعي: رغم أننا لم نفهم المعنى من العبارة الفارسية التي ختم بها السيد الخوئي كلامه بشكل واضح، ولم نجد ما يؤكد في أي من المعاجم اللغوية الفارسية وأمثالها، فإننا نذكرها رعاية للأمانة فقط.
- (٤٢) مستند الشيعة ١٤: ١٢٤.
- (٤٣) كفاية الأحكام ١: ٤٢٨.
- (٤٤) مفتاح الكرامة ١٢: ١٦٩.
- (٤٥) كفاية الأصول ١: ١٢٨.
- (٤٦) جواهر الكلام ٢٢: ٤٤.
- (٤٧) جواهر الكلام ٢٢: ٤٤.
- (٤٨) الكافي ٦: ٤٣٥، باب الزور والشطرنج، ح ٢؛ وسائل الشيعة ١٧: ٣١٨، باب تحريم اللعب...، ح ١.
- (٤٩) الكافي ٦: ٤٣١، باب الغناء...، ح ١؛ وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٥، باب تحريم الغناء...، ح ٩.
- (٥٠) الكافي ٦: ٤٣٦، باب الزور والشطرنج، ح ٧؛ وسائل الشيعة ١٧: ٣١٠، باب تحريم الغناء...، ح ٢٦.
- (٥١) كفاية الأحكام ١: ٤٣٢.
- (٥٢) الوافي ١٧: ٢٠٥.
- (٥٣) مفاتيح الشرائع ٢: ٢٠.
- (٥٤) المحجة البيضاء ٥: ٢٢٦.
- (٥٥) ميراث فقهي ٢ (التراث الفقهي ٢): ٨٩٠، فصل الغناء والموسيقى.
- (٥٦) ميراث فقهي ١ (التراث الفقهي ١): ٥١٦، فصل الغناء والموسيقى.
- (٥٧) المصدر السابق: ٥٢٠.
- (٥٨) ميراث فقهي ٣ (التراث الفقهي ٣): ١٨٧٠، فصل الغناء والموسيقى.

- (٥٩) مجمع البيان ٧: ٢١٢، دار الأميرة، ط١، بيروت، ٢٠٠٩م.
- (٦٠) المصدر نفسه.
- (٦١) الميزان في تفسير القرآن ١٥: ٢٤٢.
- (٦٢) الكافي ٦: ٤٣٣، باب الغناء....، ح١٣؛ وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٤، باب تحريم الغناء....، ح٣. وفي سند آخر يروي هذا الحديث محمد بن مسلم، عن أبي الصباح، عن الإمام الصادق عليه السلام.
- (٦٣) الكافي ٦: ٤٣١، باب الغناء....، ح٤؛ وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٤، باب تحريم الغناء....، ح٦.
- (٦٤) الكافي ٦: ٤٣٤، باب الغناء....، ح١٨؛ وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٦، باب تحريم الغناء....، ح١٢.
- (٦٥) مسائل علي بن جعفر: ١٤٨، ح١٨٦؛ وسائل الشيعة ١٧: ٣١٢، باب تحريم الغناء....، ح٣٢.
- (٦٦) الكافي ٦: ٤٣٣، باب الغناء....، ح١٥؛ وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٣، باب تحريم الغناء....، ح١.
- (٦٧) مستند الشيعة ٢: ٢١٧.
- (٦٨) الكافي ٥: ١٢٠، باب المغنية....، ح٤؛ وسائل الشيعة ١٧: ١٢٤، باب تحريم بيع المغنية، ح٦.
- (٦٩) الكافي ٥: ١٢٠، باب الغناء، ح٦؛ وسائل الشيعة ١٧: ١٢٤، باب تحريم بيع المغنية....، ح٧.
- (٧٠) الكافي ٦: ٤٧٨، باب النوادر، ح٤؛ وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٤، باب تحريم الغناء....، ح٤.
- (٧١) الكافي ٥: ١٢٠، باب كسب المغنية وشراؤها، ح٧؛ وسائل الشيعة ١٧: ١٢٣، باب تحريم بيع المغنية....، ح٥.
- (٧٢) من باب المثال: راجع: جواهر الكلام ٢٢: ٥١؛ مسالك الأفهام ١: ٤٠٣ - ٤٠٤؛ مستند الشيعة ٢: ٤٠٣ - ٤٠٤؛
- جامع المقاصد ٤: ٢٣؛ مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٦١.
- (٧٣) الكافي ٦: ٤٣٨، باب التجميل وإظهار النعمة، ح١؛ وسائل الشيعة ٥: ٥، باب استحباب التجميل، ح٢.

المرجعية الدينية والاجتهاد المعاصر

حوار مع العلامة السيد كمال الحيدري

أعد الحوار وأجراه: أ. عماد الهلالي^(*)

يعدّ العلامة السيد كمال الحيدري أحد أبرز الشخصيات العلمائية المعاصرة عند الشيعة الإمامية، وقد عُرف واشتهر بحضوره العلمي في الحوزات العلمية، وله تجربة طويلة تمتدّ لعقود في الدرس والتدريس في هذه الحوزات، حيث تخرّج على يديه عدد كبير جداً من الطلاب.

ويمتاز العلامة الحيدري بغزارة إنتاجه العلمي، الذي يقارب حتى الساعة مائة مجلّد في ميادين علمية مختلفة، من الفقه والأصول والسيرة والكلام والفلسفة والعرفان والتفسير والأخلاق والمنطق وغير ذلك. ومؤخراً طرح العلامة الحيدري مرجعيته الدينية مصدراً رسالة عملية لمقلّديه، ولاقت طروحاته حول المرجعية وشروطها ودورها جدلاً في الساحة الفكرية والمحاضر العلمية.

بدورها تتشرّف مجلة «الاجتهاد والتجديد» بإجرائها هذا الحوار مع السيد الحيدري؛ لمزيد من استجلاء معالم نظريته حول الاجتهاد والفقه والأصول والمرجعية وقضايا العصر، وتشكر المجلة معدّ الحوار ومجريه الأستاذ عماد الهلالي.

(أسرة التحرير)

(*) كاتب وباحث في الفكر الإسلامي، وطالب مرحلة الدراسات العليا في جامعة الأديان والمذاهب في إيران، من العراق.

الاجتهاد والتجديد: تقتضي متطلبات هذا العصر أن يعاد تقويم كثير من المسائل، ولا نكتفي بالتقويمات القديمة، وإلا فسنذهب في مهب الرياح. ومن هذه المتطلبات: الاجتهاد والمرجعية الدينية وما يتعلّق بهما. وقد أولى الإسلام هذا الأمر أهمية كبيرة، سواء في الفكر أو التجارب الرسالية أو تشريعاته. واليوم وبعد هذه الصحوّة المباركة نرى أن هناك تحدياً حضارياً على جميع الأصعدة، حيث يدخل الاجتهاد وتدخل المرجعية الدينية في معترك الصراع الحضاري في مواجهة التيارات الأخرى. وقضية المرجعية الدينية واحدة من الأمور التي تواجه تحدياً حضارياً كبيراً، يستدعي التحرك الإسلامي والتصدي بكل موضوعية؛ من أجل توضيح معالم التصورات الإسلامية في هذه القضية، ورسم آلية تطبيق النظرية في الواقع من خلال الوسائل الحضارية العلمية والثقافية. وللمرجع الديني السيد كمال الحيدري بحوث واسعة واهتمامات كبيرة حول قضية الاجتهاد والمرجعية الدينية في العصر الحاضر، ويقدم رؤية إسلامية متكاملة، من خلال كتبه الصادرة في شتى مجالات المعرفة الدينية. لهذا رأيت مجلة الاجتهاد والتجديد أن تجري هذا اللقاء معه.

سماحة السيد، ما هي صفات المرجع في العصر الحاضر؟ وما هي مؤهلاته؟

النبوة والإمامة، الدور والوظيفة

العلامة الحيدري: في المقدمة أشكر القائم على هذه المجلة، وأدعو الله سبحانه وتعالى أن يوفّقكم لإعطاء المزيد من مثل هذه الأبحاث أهمية وعناية خاصة في مجلتكم.

في اعتقادي لكي تتضح الصورة في الشروط المطلوبة في المرجع الذي يتصدى لإدارة شؤون أتباع مدرسة أهل البيت في عصر الغيبة الكبرى لابدّ أن نستعرض المسؤوليات التي ألقيت على عاتق الإمام عليه السلام في عصر حضوره؛ لأننا نعتقد في مدرسة أئمة أهل البيت أن المرجع في عصر الغيبة الكبرى يقوم بدور أسّس له أئمة أهل البيت في عصر حضورهم. وعندما نرجع إلى تاريخ الإسلام وإلى أدوار النبي صلى الله عليه وآله، وإلى دور الأئمة عليهم السلام، نجد أن النبي صلى الله عليه وآله كان يقوم بعدة أدوار:

الدور الأول دورٌ مختص به، وهو تلقي الوحي من الله سبحانه وتعالى. وهذا ما

أغلق بابه بعد رحلته عليه السلام. ففلق باب الوحي وباب النبوة وباب الرسالة إنما كان باعتبار أن النبي خاتم الأنبياء والمرسلين.

الاجتهاد والتجديد: يعني انقطع جبرائيل عن البشرية؟

العلامة الحيدري: نعم، انقطع في ما يرتبط بالوحي التشريعي وغير ذلك، أما ما يتعلق بمسألة التحديث فلذلك بحث آخر. هذه وظيفة كان يقوم بها، وهذه الوظيفة كانت مختصة به، وانتهت.

وهناك وظائف أخرى كان يقوم بها النبي عليه السلام، ومنها بيان الدين وتفسيره، وفقاً لما نصّ عليه القرآن الكريم: ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾. إذاً ليست وظيفة الرسول الأعظم بيان الوحي فقط، وإنما تفسير هذا الوحي أيضاً، وتبيينه.

ومن الأدوار الأخرى التي كان يقوم بها النبي عليه السلام إقامة هذا الدين في حياة الناس. وهو ما يتعلق بالإمامة السياسية، يعني أن النبي لم يكتفِ ببيان الوحي وتفسير الدين، وإنما سعى لإقامة دولة على أسس دينية في المدينة. هذا الذي لم يحصل في مكة المكرمة، وحصل في المدينة المنورة. هذه مجموعة المسؤوليات.

وعندما أقول: الدولة أعني الدولة بكل أبعادها، من إدارة الحروب، وإدارة المجتمع، والقضاء بين الناس. هذه هي الأبعاد التي تحتاجها كل دولة بما يتناسب مع زمانها، وكلها كان يقوم بها النبي عليه السلام.

الآن عندما تنتقل إلى عصر الأئمة بعد الرسول الأعظم نعتقد أنهم عليهم السلام، ابتداءً بالإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وانتهاءً بالإمام الحادي عشر من أئمة أهل البيت، باعتبار أن الإمام الثاني عشر غاب عن الأنظار، هؤلاء الأحد عشر إماماً من أئمة أهل البيت ليس لهم الدور الأول؛ باعتبار انقطاع الوحي، ولكن الدور الثاني والثالث كان أيضاً ملقى على عاتقهم، يعني الوظيفة الأولى لهم: تبيين الدين، والوظيفة الثانية: إقامته في حياة الناس. وهذه الوظيفة الثانية لم تتوفر شروطها إلا نادراً، كما في زمن الإمام علي بن أبي طالب لبضع سنوات، وفي زمن الإمام الحسن لعدة أشهر، وأما ما عدا هذين الإمامين فالظروف لم تنتهياً لهم أن يقيموا دولة على أسس دينية كما حدث في زمن الرسول الأعظم عليه السلام. وهذا بعد سياسي نود أن لا نتكلم فيه كثيراً. فينحصر الأمر في بيان الدين وتفسيره، وفي إعطاء رؤية كاملة عن جميع المعارف الدينية. وهذا ما قام

به الأئمة عليهم السلام على خير وجه.

أما وقد انتهينا إلى عصر الإمام الثاني عشر فأنتم تعلمون أن هذا الإمام قام أيضاً في فترة الغيبة الصغرى بإدارة وضع الشيعة، أما في فترة الغيبة الكبرى فقد انقطع الشيعة عن إمامهم الثاني عشر.

المرجعية الدينية، الوظيفة والدور

والسؤال المطروح: إلى مَنْ أُوكِلت مهمة إدارة الشيعة وشؤونهم في عصر الغيبة الكبرى؟ هذه هي القضية الأساسية، والتي من خلالها لابد أن نستخلص شروط مَنْ يتصدى لهذا الموقع.

ولكي نتعرف على شروط مَنْ يتصدى لموقع قيادة ومرجعية شيعة أهل البيت في عصر الغيبة الكبرى لابد أن نرجع إلى ما كان يقوم به الأئمة. ومن الواضح أن دور الأئمة لم يكن منحصراً في بيان جزء من المعارف الدينية، وهي المرتبطة بالحلال والحرام، أو المرتبطة بالفقه الأصغر، وإنما كان أئمة أهل البيت يتصدون لبيان منظومة المعارف الدينية كاملة، يعني في ما يتعلق بالقرآن، وفي ما يتعلق بالتفسير، وفي ما يتعلق بأصول العقائد، وفي ما يتعلق بالأخلاق، وفي ما يتعلق بالحلال والحرام، وفي ما يتعلق بالأمور الفردية، وفي ما يتعلق بالأمور الاجتماعية. هذه كلها كان أئمة أهل البيت يتصدون - بقدر ما يمكنهم - لبيانها لشيعتهم، وللمسلمين جميعاً.

إذاً ما هي الشروط التي لابد أن يتوفر عليها المرجع في عصر الغيبة الكبرى؟
الجواب: إن نفس الدور الذي كان يقوم به الإمام المعصوم لابد أن يقوم به المرجع أو المجتهد. ونعبر عنه بـ (المرجع) باعتبار أنه هو المتصدي لهذه القضايا، وحيث إن الإمام المعصوم عليه السلام لم يكتفِ ببيان الحلال والحرام في الأمور الفردية فقط، يعني بمقدار رسالة عملية، وإنما كان متصدياً لبيان كل منظومة المعارف الدينية.

الاجتهاد والتجديد: وردّ الشبهات.

العلامة الحيدري: نعم، وردّ الشبهات، وحفظ ثغور الدين، والوقوف أمام الهجوم الفكري والثقافي والعقدي، فإن كل هذه الأدوار انتقلت إلى المرجع في عصر الغيبة الكبرى.

بين المرجعية الدينية والمرجعية الفقهية

ولذا نحن نعتقد أن مَنْ يريد أن يتصدى لشؤون المرجعية العامة في عصر الغيبة الكبرى لابد أن يكون مرجعاً شمولياً في مجموعة المعارف الدينية، ولا يكتفى منه أن يكون مرجعاً في خصوص الحلال والحرام.

ومن هنا نحن في هذا المشروع الجديد الذي طرحناه في المرجعية الشمولية ميّزنا بين المرجعية الفقهية والمرجعية الدينية. ومرادنا من الفقه الفقه الأصغر، حيث قلنا: إنه لا يكتفى من المرجع أن يكون ملماً ومتخصصاً، وأعلم - بحسب الاصطلاح - في مسائل الحلال والحرام فقط، وإنما لابد أن يكون أعلم، أو أن يكون متخصصاً على درجة عالية من التخصص، في مجموعة ومنظومة المعارف الدينية جميعاً. وهذا ما عهدناه في مراجعنا السابقين، هذا ما عهدناه في عصر الغيبة الصغرى، أو ما يقربه. فأنتم تجدون أن الشيخ الطوسي لم يكن فقيهاً فقط، وإنما كان فقيهاً، وكان مفسراً، وكان متكلماً أيضاً. عندما تراجع تراث الشيخ الطوسي نجد أنه لم يكتب لنا في الفقه والأصول فقط، وإنما كتب في العقائد، والتفسير، وردّ شبهات وإشكالات الآخرين أيضاً. بل قبل ذلك نجد أن الشيخ المفيد كان متكلماً قبل أن يكون فقيهاً، وهذا يكشف عن أن المرجعية بطبيعتها وبإطارها العام كانت لأولئك الشموليين في المعارف الدينية. واستمرت هذه الحالة - في عقيدتي - إلى زمن ليس بالبعيد، إلى ما قبل مئتي سنة. ومنذ ذلك الحين بدأت الحوزات العلمية، وخصوصاً في النجف الأشرف، باتجاه أحادي البعد، وأصبحت المرجعية للأعلام الذين تخصصوا في الفقه الأصغر، يعني في الحلال والحرام فقط، من غير أن يعتنى بالشؤون ودوائر المعرفة الدينية الأخرى. أنا لا أقول: إن هؤلاء لم يكن لهم اطلاع، ولكني أريد أن أقول: إن عنايتهم واهتمامهم وكتبهم وتراثهم ودرسهم الرسمي كان في بُعد معرفي واحد، في الفقه والأصول فقط. وأتصور أن هذا قد أدى إلى أننا عندما نرجع إلى بعض حواضرنا العلمية، كالنجف، نجد أن الدرس الفقهي والدرس الأصولي - وعندما أقول: فقهي فمرادي هو الفقه الأصغر، يعني الحلال والحرام - قد نما بشكل جيد وواسع، ولكن عندما نأتي إلى معارف أخرى، أو دوائر معرفية في الدين، كدوائر التفسير، والعقائد، وردّ الشبهات، نجد أن القضية لم تأخذ دورها الأساسي كما

أخذ الفقه والأصول، إن لم نقل بأنها قد أغفلت تماماً.
وبعبارة أخرى: إنني أعتقد أن الشروط التي لا بد أن يتوفر عليها المرجع في عصر الغيبة الكبرى هي نفس الشروط التي أوكلت إلى المعصوم عليه السلام، مع الفارق الموجود بين العالم المجتهد وبين المعصوم عليه السلام. إذاً لا نكتفي بمرجعية فقهية بالمعنى المصطلح، وإنما لا بد أن تكون مرجعية دينية، أو مرجعية شمولية.

مستند أطروحة المرجعية الدينية الشمولية

الاجتهاد والتجديد: أشرتم إلى بعض النقاط، وأرجو أن توضّحوها للقارئ الكريم. مثلاً: هل هذه الصفات أو الخصال التي طرحتها، وهي الشمولية، التي كانت موجودة إلى ما قبل مئتي سنة، هل أشار إليها الأئمة في عصرهم أم أنتم استنبطتموها من خلال طريقهم؟

العلامة الحيدري: عندما يتحدّث القرآن الكريم عن النضر للفقّه في الدين، وعندما نجد المعصومين عليهم السلام يقولون: «العلماء ورثة الأنبياء»، أو «إن العلماء حصون الإسلام»، فهل ينحصر الدين في الآية والإرث في الحديث بالحلال والحرام. عندما تأتي إلى القرآن الكريم تجده يقول: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾، فهل ينحصر الدين في خصوص الحلال والحرام؟ يعني هل يبدأ الدين من كتاب الاجتهاد والتقليد، وينتهي بكتاب الإرث أو الديات، أم أن الدين هو منظومة المعارف الدينية، التي تشمل العقائد والأخلاق والفقه الأصغر؟ أيّ منهما؟
وبعبارة أخرى: نحن عندما نرجع إلى القرآن الكريم نجد أن نصف آياته الشريفة - على الأقل - تكلمت عن الأمور العقائدية، يعني تكلمت عن التوحيد، والنبوة، والمعاد، والإمامة، وصفات الله سبحانه وتعالى.

الاجتهاد والتجديد: التوحيد هو أساس المعارف الدينية.

العلامة الحيدري: أنا أتكلم عن منظومة المعارف، والتوحيد أساسها. ولكن منظومة المعارف تمثّل نصف القرآن، يعني حدود ثلاثة آلاف آية، ولكن عندما نأتي إلى الفقه الأصغر، يعني الحلال والحرام، لا تتجاوز الآيات التي تكلمت عن ذلك خمسمائة إلى ستمائة آية. إذاً لماذا هذا الاهتمام الكبير بهذا الجزء، الصغير نسبياً إلى

● المرجعية الدينية والاجتهاد المعاصر، حوار مع العلامة السيد كمال الحيدري

مجموع الآيات، وعدم الاهتمام الكافي بباقي منظومة المعارف الدينية؟ انظروا إلى كتاب (الكافي)، هل تجدون فيه فروع الكافي فقط أو يوجد فيه أصول الكافي وفروعه؟ فلماذا الاهتمام بفروع الكافي فقط وترك أصول الكافي والمعارف التي عرض لها الأئمة فيه، مع أننا بحاجة إليها اليوم في حوزاتنا العلمية.

إذاً العالم المرجع لابد أن يمتلك هذا البعد الشمولي؛ ليستطيع أن ينوب عن الإمام عليه السلام في عصر الغيبة الكبرى. فكما أن المنوب عنه، وهو الإمام، كان شمولياً، وكان إماماً في مجموعة المعارف، في منظومة المعارف الدينية، فلا بد أن يكون من يقوم مقامه في عصر الغيبة الكبرى بنفس المواصفات.

الاجتهاد والتجديد: إذا أنتم استتبطنتم فكرتكم عن مواصفات المرجع من خلال السياق التاريخي والمعرفي؟

العلامة الحيدري: الأهم من ذلك من الآيات القرآنية، والروايات الموجودة أيضاً.

المراد من الفقه الأصغر والفقه الأكبر

الاجتهاد والتجديد: أثرت قضية الفقه الأكبر والفقه الأصغر، فما هو المراد؟

العلامة الحيدري: عندما يطلق الفقه الأصغر في كلمات الأعلام، وكاصطلاح بين علماء الكلام، يراد منه ما يتعلق بالأمور العملية في الإنسان، ما يتعلق بالحلال والحرام، ما ينبغي وما لا ينبغي، أما عندما يطلق الفقه الأكبر فالمراد ما يتعلق بالأمور الإيمانية، يعني ما يجب على المسلم أن يؤمن به أو أن لا يؤمن به. فذاك البعد الإيماني، وهذا البعد العملي.

إذاً ما يتعلق بالبعد الإيماني، كالإيمان بالله، والإيمان بالمعاد، هذه لا توجد فيها أبعاد عملية، وإنما توجد فيها أبعاد إيمانية. أما عندما نأتي إلى الصلاة والصوم والحج نجد فيها أبعاداً عملية. كاصطلاح يقال: الفقه الأكبر ويعني تلك الأبعاد المرتبطة، أو المصطلح عليها بأصول الدين، وأنا أصطليح عليها بالأمور الإيمانية التي يجب الإيمان بها، أما الفقه الأصغر فيعني فروع الدين، أو ما أصطليح عليه بالأمور العملية.

الاجتهاد والتجديد: أنتم قلتم بأن إحدى وظائف الأئمة هي إقامة الدولة الدينية،

الاجتهاد والتجديد - العدد الثاني والعشرون، السنة السادسة، ربيع ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ

هل تعتقدون بأن وظيفة المرجع في العصر الحاضر إقامة الدولة الدينية؟ وهل تؤمنون بإقامة دولة دينية؟

العلامة الحيدري: نعم، هذا في الأصل. ولا أريد أن أدخل في هذا الآن؛ لأن له بحثه المستقل. نعم، لابدّ للمرجع في عصر الغيبة الكبرى أن يسعى ضمن القواعد والشروط المتاحة لتحقيق هذا الموضوع، ولكن ما هي الشروط المتاحة؟ يعني هل يستعمل السلاح لإقامة الدولة أو يستعمل الطرق المدنية لإقامة الدولة؟ أفضل تأجيل الحديث في هذا الموضوع إلى وقت آخر.

المعرفة الدينية بين الترابط والتفكيك

الاجتهاد والتجديد: حبذا لو تحدثونا عن دوائر المعرفة الإسلامية التي على المرجع الإحاطة بها.

العلامة الحيدري: في اعتقادي ينبغي أن أبين أصلاً مهماً، وبعد ذلك أنتقل إلى بحث آخر. أنا أعتقد أن الدين منظومة واحدة مترابطة، تشكل لوحة واحدة. وليست المعارف الدينية جزراً مستقلة منفصلة عن بعضها، وإنما هي لوحة واحدة، هي حقيقة واحدة. نعم، نحن؛ لأغراض علمية وتدرسية وتدوينية في حوزاتنا العلمية، بعضنا أجزاء الدين، فقلنا: هذا أصول الدين، وهذا فروع الدين، وهذا كتاب الصلاة، وهذا كتاب الصوم، وهذا كتاب الحج، وهذه أمور فردية، وتلك أمور اجتماعية. ولكن ما هو الواقع؟ الواقع هو أنها مجموعة واحدة غير مجزأة.

لأضرب مثلاً؛ حتى يتضح للقارئ الكريم: انظروا إلى أية ظاهرة طبيعية، سواء كانت فلكية أو بيولوجية. هذه الظاهرة الطبيعية لكي نفهمها لا يمكن أن نقرأ الكيمياء فقط، بل لابد أن نقرأ الكيمياء والفيزياء والرياضيات والفلك؛ لأن هذه الظاهرة فيها أبعاد متعددة، ولكن عندما تذهب إلى الجامعة تقرأ هذه العلوم مرة واحدة أو تخصص فيها؟ لماذا جزّئت هذه العلوم إلى الرياضيات والفيزياء والكيمياء، مع أنها في الواقع الخارجي واحدة؟ الجواب: لأغراض علمية، لأغراض دراسية وتدرسية، وإلا فأنت تحتاج في فهم الظاهرة الطبيعية إلى الرياضيات والطبيعية والفلك والكيمياء والفيزياء.

ولذا يقول أستاذنا السيد محمد باقر الصدر في كتابه (اقتصادنا)، «الاقتصاد الإسلامي جزءٌ من كلّ». ما معنى جزء من كلّ؟ يعني أنت إذا أردت أن تفهم العدالة الاجتماعية في الاقتصاد الإسلامي لا يمكنك ذلك من دون الإحاطة بباقي منظومة المعارف الدينية. لا يمكن أن تفصل العدالة الاجتماعية في المعارف الدينية عن بحث المعاد وبحث التوحيد وبحث التقوى وبحث الزهد، مع أنه عندما تنظر إلى بحث المعاد والتوحيد والزهد والتقوى تجد أن واحداً منها مرتبط بأصول الدين، وواحداً مرتبط بالتقوى، وواحداً مرتبط بالأمور الفقهية. إذاً نحن نأتي ونفصل هذه ونجعلها جزءاً مستقلة، ولكنها في واقعها منظومة واحدة.

المعارف التي يجب توفُّرها في المرجع

إذا كان الأمر كذلك فأنا أعتقد أن الإنسان ما لم يلمّ بمجموعة المعارف الدينية لا يستطيع أن يعطي رأياً في أية مسألة دينية، يعني عندما يريد أن يعطي رأياً في الفقه الأصغر فلا بدّ أن يكون مطلعاً على باقي دوائر المعرفة الدينية، لا أن يقول: ما هي علاقة الفقه بالتفسير؟ أو ما هي علاقة التفسير بعلم الكلام؟ أو ما هي علاقة علم الكلام بالأخلاق؟ هذه منظومة واحدة، لا بد لمن يريد أن يعطي رأياً في مفردة من هذه المفردات أن يكون واقفاً على مجموعة هذه المنظومة. أما ما هي أصول هذه المعارف التي لا بد من أن يتوفر عليها؟ في الواقع أصول المعارف التي يجب أن يتوفر عليها:

أولاً: معارف القرآن الكريم؛ لأن أهل البيت عليهم السلام جعلوه الأساس، وقالوا: «اعرضوا كلامنا على كتاب ربنا، فإن وجدتم عليه شاهداً أو شاهدين فخذوا به، وإلا فهو زخرف لم نقله». إذاً كيف يمكن لأحدٍ يريد أن يعطي رأياً في أية مسألة كانت، سواء كانت مرتبطة بالعقائد أو بالفروع، أن لا يكون مطلعاً على منظومة المعارف القرآنية؟!

ثانياً: لا بد أن يكون مطلعاً على مجمل المعارف التي وردت عن أهل البيت عليهم السلام؛ لأن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله قال لنا: «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبداً: كتاب الله؛ وعترتي أهل بيتي». إذاً لا يمكن لأحد أن يقول: حسبنا كتاب الله، بل لا بد، بالإضافة إلى فهم الكتاب الكريم، من أن يفهم منظومة المعارف الواردة عن

أئمة أهل البيت، يعني ما ورد عن النبي وعلي والحسن والحسين إلى آخر إمام من أئمتنا. هذه المنظومة لابد أن يكون واقفاً عليها، عند ذلك يحقّ له أن يعطي رأياً في مسألة من المسائل الدينية، سواء كانت هذه المسألة مرتبطة بالعقائد أم بالأخلاق أم بالفروع، أي الحلال والحرام.

ومن هنا طرحتُ هذه المسألة التي أشرت إليها قبل ذلك، وهي المرجعية الشمولية. وهذه هي المرجعية الدينية، يعني أن يكون مرجعاً في مجموعة المعارف الدينية، لا أن يكون مرجعاً في خصوص الحلال والحرام.

الاجتهاد الديني ومنطق الحاجة إلى العلوم المقدّمة

وعليه، لابدّ لمن يريد أن يحصل الشروط الأساسية للاجتهاد أن يكون واقفاً على منظومة أو مجموعة دوائر المعرفة الدينية في القرآن، ومجموعة دوائر المعرفة الدينية في السنة، وبعبارة أخرى: العترة «عترتي أهل بيتي». السنة بالمعنى العام عندنا، يعني ما جاء عن النبي والأئمة عليهم السلام. بالإضافة إلى هذين المحورين الأساسيين لابد أن يتوفر على مجموعة من الأبحاث التي تعدّ كمقدمات.

وعلى سبيل المثال: انظروا الآن الفقه ضروري، ولكن تعرفون أنه الآن في حوزاتنا العلمية يقولون: لا يمكن للإنسان أن يكون فقيهاً إلا إذا درس علم الأصول، مع أن علم الأصول لم يرد عندنا بشكل واضح في كلمات الأئمة، ولكن نحن وجدنا أنه إذا أردنا أن نفهم كلمات الأئمة لابد أن نؤسس لها قواعد، وبتعبير السيد الصدر: لابد أن نؤسس لها منطق، ولذا عبّر عن علم أصول الفقه بـ «منطق علم الفقه». وفي اعتقادي، كما أن الفقه الأصغر احتاج إلى تأسيس علم هو علم أصول الفقه، وهو منطق علم الفقه الأصغر، فنحن نحتاج لفهم العقائد، إلى تأسيس علم أصول العقائد. وكذلك أعتقد أن كثيراً من الأبحاث التي تدرس الآن كأبحاث عقلية في حوزاتنا العلمية، والتي يعبر عنها بـ (الفلسفة)، يمكن لكثير من مسائلها أن تكون مقدمات أساسية لفهم العقائد. أي كما أن الفقه احتاج إلى علم أصول الفقه كذلك العقائد تحتاج إلى علم أصول العقائد، وعلم أصول العقائد نجد كثيراً من مفرداته في الأبحاث الفلسفية.

● المرجعية الدينية والاجتهاد المعاصر، حوار مع العلامة السيد كمال الحيدري

وعليه فالذي يريد أن يجتهد في المعارف الدينية، بالإضافة إلى القرآن، والسنة بالمنعنى العام، لابد أن يكون على دراية بعلم أصول الفقه، ولوازم علم أصول الفقه، ولابد أن يكون محصلاً لعلم أصول العقائد، ولوازم علم أصول العقائد، التي من ضمنها الأبحاث الفلسفية.

الفلسفة والعرفان، بين الموقف الإيجابي والتعاطي السلبي

الاجتهاد والتجديد: أنتم تذكرون العلوم التي يعتبرها البعض غريبة أو غير إسلامية، بالمنطق والفلسفة والعرفان أو التصوف.
العلامة الحيدري: أنا أعتقد أنها تمثل جزءاً أساسياً كمقدمات لفهم المعارف الدينية.

وعلى سبيل المثال: نحن في علم أصول الفقه نطرح عشرات المسائل الفلسفية والمنطقية؛ لفهم المسائل الفقهية. والذين تابعوا مسائل علم أصول الفقه يعرفون بأن كثيراً من مسائل علم أصول الفقه مسائل فلسفية، أخذت من مباحث فلسفية أو أخذت من مباحث كلامية، لماذا احتاجوا إليها؟ قالوا: لأن فهم كلام المعصوم يتوقف على فهم هذه المقدمات.

وبمثال أوضح: القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين، فهل يمكن لأحد أن يفهم القرآن وهو لا يعرف العربية؟ أين ورد عن أهل البيت أنهم قالوا: تعلموا العربية حتى تفهموا القرآن؟ هذه مقدمة عقلية واضحة؛ لأن القرآن نزل بلسان عربي مبين، إذاً لابد أن تتعلم اللغة العربية، بل لا يكفي تعلم اللغة العربية فقط، بل تتعلم اللغة العربية، وقواعدها، والصرف، والنحو، وقواعد البلاغة، و... كلها. هذا على مستوى الألفاظ أما على مستوى المحتوى والمضمون فأيضاً كذلك، هناك كثير من المضامين تحتاج؛ لكي تفهمها، إلى قواعد في علم أصول الفقه، وقواعد في علم أصول العقائد، وقواعد فلسفية، وقواعد منطقية، وقواعد عرفانية. هذه هي منظومة المعارف التي يحتاجها من يريد أن يقول رأياً في المعارف الدينية.

انتخاب المرجع، السبل والآليات والمقترحات

الاجتهاد والتجديد: ندخل إلى محور آخر سماحة السيد، ما هي آليات معرفة

الإجتهد والتجديد - العدد الثاني والعشرون، السنة السادسة، ربيع ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ ١٧٥

المرجع الديني في الحوزات العلمية؟ وكيف يتم انتخابه؟ وهل هناك آليات معتمدة لانتخابه؟ وكما تعرفون فقد أثارت بعض القضايا مثل: قضية العلمية، وهي بحسب ما أظن قضية متأخرة، أثارها بعض الفقهاء، فهل لها واقع؟ وما هي آلياتها؟ حبذا لو توضّحون لنا ذلك.

العلامة الحيدري: في الواقع الآليات التي كانت في حوزاتنا العلمية تتمحور حول الأمور التالية:

الآلية الأولى: كتاباته وتراثه. يعني أنت تنظر إلى تراثه الذي كتبه، ومن خلال ذلك تتعرف على علميته. وعلى سبيل المثال: ما هي طريقنا لمعرفة أن الشيخ المفيد كان علماً من أعلام هذه الطائفة، وشيخاً من شيوخها، بل شيخ الطائفة؟ الجواب: من خلال هذا التراث الذي بين أيدينا. لماذا لا نناقش في أن الشيخ المفيد هو أحد كبار أعلام هذه الطائفة؛ لأن هذه مؤلفاته، وهذا تراثه، وهذه كتبه، التي يمكن مراجعتها، وتتيح لنا التثبت من أنه كان علماً من أعلام هذه الطائفة. تعالوا إلى الشيخ الطوسي تجدون الأمر كذلك، وهكذا الأمر مع العلامة الحلي، والعلامة المجلسي، وغيرهم من الأعلام.

وفي زماننا المعاصر تعالوا إلى السيد الخوئي، بأي دليل ثبت أن السيد الخوئي أحد أعلام الفقهاء في عصرنا؟ بهذه المجموعة الضخمة الفقهية التي كتبها. بأي دليل ثبت أن السيد الخوئي أحد أعلام الرجالين في عصرنا؟ بهذه المجموعة الكبيرة التي كتبها في علم الرجال، وهكذا. بأي دليل ثبت أن السيد الطباطبائي يعدّ واحداً من كبار أعلام المفسرين بين المسلمين؟ من خلال تفسيره «الميزان». بأي دليل ثبت أن السيد محمد باقر الصدر يعدّ علماً من الأعلام في علم المنطق؟ انظر إلى كتابه الأسس المنطقية لاستقراء. بأي دليل يعدّ علماً من أعلام الأصوليين؟ انظروا إلى الدورات الأصولية الثلاثة التي خرجت له، وهكذا.

إذاً الآلية الأولى لمعرفة التخصص والقدرة على المرجعية العلمية في عصر الغيبة هي النظر إلى تراثه.

الآلية الثانية: مقدار تدريسه في الحوزات العلمية.

الاجتهاد والتجديد: تقصدون حضوره في الحوزات...؟

العلامة الحيدري: ليس الحضور فقط، بل التدريس؛ لأنه قد يكون حاضراً ولا يدرّس، وهذا لا نستطيع أن نتعرف عليه.

فلا بدّ أن نتعرف على مقدار حضوره العلمي في الحوزات العلمية. وهذا ما وجدناه أيضاً في أعلام معاصرين، سواء على مستوى قم أو النجف. افترضوا أن السيد الخوئي رحمته الله لم يكتب شيئاً، ولكن عندما ننظر إلى تلامذته على مدى ستين عاماً نجد أنهم من كبار أعلام هذه الطائفة. وهذا يكشف عن أن هذا الرجل كان متخصصاً، بل من كبار أعلام هذه الطائفة.

إذاً الطريق الثاني هو مقدار تدريسه وحضوره العلمي في الحوزات العلمية. وأنا أعتقد أنّ هاتين الآليتين هما الأساس للتعرف على أن لهذا الرجل مرجعية علمية في عصر الغيبة، أو ليست له.

قيمة الشيعاء والاشتهار في إثبات المرجعية

الآن من حقل أن تسأل وتقول: أين ذهب الشيعاء الذي يذكرونه في الرسائل العلمية؟

الجواب: ليس المراد من الشيعاء الشيعاء بين عموم الناس؛ لأن عموم الناس ليسوا من أهل الخبرة والتخصص في هذا المجال، بل المراد الشيعاء بين أهل الخبرة والمتخصصين في الحوزات العلمية. فإذا شاع بين المتخصصين وأهل الخبرة والعلماء في الحوزات العلمية أن فلاناً من كبار المتخصصين فلا إشكال ولا شبهة أن هذا الشيعاء يدل على مرجعيته. ولكن متى يحصل هذا الشيعاء؟ الشيعاء متفرّع على الآلية الأولى أو على الآلية الثانية. يعني إما من خلال مؤلفاته وتراثه يتعرفون على أنه المتخصص الأول، أو من كبار المتخصصين والأعلام، وإما من خلال حضوره العلمي. ولا قيمة للشيعاء الذي لا يتركز على هاتين الآليتين.

إذاً أنا أعتقد أن من أهمّ الآليات هاتين الآليتين: الأولى: تراثه العلمي؛ والثانية: مقدار حضوره العلمي في الحوزات العلمية. ويترتب على هاتين الآليتين آلية الشيعاء، فإذا كان الشيعاء ناشئاً من هاتين الآليتين تكون له قيمة، أما إذا كان الشيعاء ناشئاً

من الإعلام، أو من أسباب أخرى، فإن مثل هذا الشيع لا قيمة علمية له.

المرجعية وإدارة الشيعة في العالم، واقع وإشكاليات

الاجتهاد والتجديد: كيف تتم إدارة الشيعة في العالم، حيث إن الشيعة موزعون على أغلب بلدان العالم، وهناك خمس دول ذات أغلبية شيعية كما يقال؟ وأحب أن أسأل سؤالاً آخر: هناك بعض الطوائف الشيعية الأخرى، كالزيدية والإسماعيلية، هل لنا أن ننفتح على هذه الطوائف؟ وهل نستطيع إدخالهم في دائرة الشيع؟

العلامة الحيدري: لا أبداً؛ لأن أولئك لهم مرجعياتهم الخاصة بهم، ومرجعياتهم ليست تابعة. الإسماعيلية لها مرجعياتها الخاصة بها، الزيدية لها مرجعياتها الخاصة بها، العلوية لها مرجعياتها الخاصة بها، هم لا يستمعون إلينا حتى ندخل عليهم. نعم، لا بد أن يطرح هذا السؤال، الذي هو غير سؤالكم، وهو: كيف نتعامل مع الآخر، أعم من أن يكون ذلك الآخر زيدياً أو إسماعيلياً أو علوياً أو من أية طائفة شيعية أخرى، أو سنياً، أو من أتباع الأديان الأخرى، من اليهود أو النصارى، أو لم يكن من أتباع الأديان المعروفة، كالبوذية وغيرها؟

وحديثنا الآن عن شروط المرجعية التي يرجع شيعتنا إليها، أما الزيدية فهم لا يرجعون إلينا، لكن كيف نتعامل معهم؟ وكيف يكون خطابنا لهم؟ نستطيع أن نقول: ذاك الآخر إما أن يكون متفقاً معنا في بعض الأئمة، كالشيعة، أو لا يكون متفقاً معنا، كالسنة. وذلك حديث آخر غير مسألة إدارة الشيعة. الآن نحن نتكلم عن إدارة الشيعة، يعني الشيعة الذين يرجعون إليهم، ويقبلونهم كمراجع لهم.

بعد هذه الثلاثين سنة من انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وبعد هذه الحكومات المستبدة التي حكمت جملة من البلدان العربية، وجدنا أن هناك جاليات كبيرة من الشيعة انتقلت إلى عشرات البلدان في العالم، ومن مختلف البلاد الإسلامية، من العراق وإيران ولبنان وبلدان أخرى، تجدون الآن ملايين، بل عشرات الملايين من الشيعة منتشرين في عشرات الدول في العالم.

وفي النتيجة توجد هناك دول عديدة أساساً الشيعة هم الأكثرية فيها، كالعراق وإيران، فكيف يدار وضع الشيعة؟

لعله إلى ما قبل خمسين إلى مائة سنة كان بإمكان المرجع أن يكتفي بمجموعة صغيرة حوله، وتكون هذه المجموعة التي في بيته أو من المحيطين به هي التي تدير وضع الشيعة في العالم. اليوم هؤلاء المراجع، ثلاثة، خمسة، عشرة، يعينون مجموعة من الوكلاء في هذه البلدان، فيديرون وضع الشيعة من خلالهم. ولكن بعد توسع وضع الشيعة هذا التوسع، وهذه النقطة أصلية؛ لأنه قبل مائة سنة لم يكن هذا التوسع الموجود الآن للشيعة. إذاً هذا التوسع أصل أول.

الأصل الثاني: إن هؤلاء الشيعة بدأوا يكوّنون ويؤسّسون عشرات المراكز في تلك البلدان.

الأصل الثالث: إن هؤلاء الشيعة في كل منطقة خصوصيات. يعني نحن لا نستطيع أن نتعامل مع الشيعة الموجودين في البلد الفلاني، الذين لا يمثلون إلا خمسة في المائة أو ثلاثة في المائة أو عشرة في المائة، كما نتعامل مع الشيعة الذين يعيشون في بلد يمثلون فيه سبعين في المائة. ضوابط هذه المجموعة السياسية والاجتماعية، وعلاقتها مع الآخر، لابد أن تكون ضمن تلك الشروط التي تعيشها.

والسؤال المطروح واقعاً: هل لا زالت الآلية القديمة والطريقة القديمة لإدارة وضع الشيعة كافية لإدارة الشيعة في العالم، أو أن تلك الآلية لا تفي بذلك؟

«المرجعية الرشيدة» ومشروع إدارة الشيعة في العالم

من هنا طرحْتُ المرجعية الرشيدة، التي أسس لها السيد محمد باقر الصدر، وهي أن إدارة الشيعة في العالم لا يمكن أن تكون بتلك الطريقة القديمة. وإذا أردنا أن نوضّح المسألة بنحو أكثر فعلياً القول: إن الدولة التي أسسها الرسول الأعظم في المدينة دولة، ولكن بالقياس إلى الدولة الحديثة في عصرنا نجد الفارق كبيراً جداً؛ لأنّ الحياة تعقدت؛ لأن الاحتياجات كثرت؛ لأن المشاكل ازدادت، ونحو ذلك. وتتغير بطبيعة الحال طبيعة الحكم وطبيعة إدارة هذه المجموعة، وإلا ففي المدينة كانت الإدارة مجموعة يقود رسول الله من خلالها الدولة. والآن افترضوا مجموعة أخرى تريد إدارة الدولة في إيران فهي تحتاج هذا التعقيد الموجود في الأمور الدفاعية والحربية، التي لم يكن رسول الله يحتاجها في ذلك الزمان، وكذا في الأمور الاستخباراتية،

والمالية، والاقتصادية، والاجتماعية.

أنا أتصور أن المرجعية هي دولة مصغرة، المرجعية في عصر الغيبة - وإن لم تتوفر لها إقامة دولة - عندما تريد أن تدير مئة مليون، مئتي مليون، ثلاثمائة مليون، منتشرين على عشرات الدول فإن إدارتهم واقعاً أصعب بكثير من أن يكون هؤلاء في دولة واحدة وأنت تديرها. إننا نحتاج إلى آلية جديدة نستطيع من خلالها إدارة أمور الشيعة في العالم. لعل الآلية المتبعة كانت كافية إلى زمان، ولكن في زماننا هذا تغيرت الظروف والشروط والزمان والمكان والإمكانات والاحتياجات، وعشرات العوامل الأخرى دخلت على الخط، وأدت بنا أن نفكر بشكل جدي في إيجاد آلية مؤسساتية لإدارة الشيعة في العالم. لا يمكن أن ندير التشيع - الذي يبلغ مئات الملايين، في عشرات الدول في العالم - كما كنا ندير الشيعة قبل مائة سنة أو مئتي سنة، وإنما نحتاج إلى مرجعية مؤسساتية. ما معنى مرجعية مؤسساتية؟ إذا أردنا أن نقرب الفكرة إلى ذهن القارئ نضرب مثلاً: انظروا إلى وزارة المالية، وزارة الاقتصاد، وزارة الدفاع، وزارة الخارجية، التي تمتلك مجموعة سفارات في العالم، وعبروا عنها بمجموعة وكلاء موجودين لإدارة وضع الدولة، للتعريف بالدولة وإمكاناتها، وإيجاد العلاقة مع الآخر، وهذا هو الدور الذي يقوم به الوكيل بالنسبة إلى المرجع. عندما يتبدل وزير الخارجية فهل تتبدل كل هذه المؤسسات والوكالات والمدراء العامين والإمكانات؟ لا أبداً، قد يتبدل منها بتبدل الوزير ثلاثة في المائة، خمسة في المائة، ولكن أصل النظام والمراكز والمؤسسات تبقى على حالها. ولكن مع الأسف الشديد في حوزاتنا العلمية عندما يرتحل مرجع من المراجع ينتهي كل شيء معه، وعندما يأتي المرجع الجديد يبدأ من الصفر. وهذه قضية خطيرة جداً. ولذا تجدون أننا لم نتقدم في مسألة إدارة الشيعة في العالم. نحن نحتاج إلى آلية جديدة مؤسساتية. قد يقول لي قائل: أنت تدعو إلى أن تكون مثل البابا في الفاتيكان أو ... أقول: لا أبداً، نحن لنا خصوصياتنا، لنا تجربتنا الخاصة، لنا فكرنا الخاص، لنا آلياتنا الخاصة، ولكن لا بد أن يجلس المتخصصون في الشأن الشيعي ليجدوا ما هي الطريقة الفضلى لإدارة وضع الشيعة في العالم، ولإدارة وضع الوكلاء في العالم، ولإدارة وضع الممثلات في العالم، ولإيجاد العلاقات مع الآخر. هنا يأتي سؤالكم، وهو: إن واحدة من أهم وظائف الوكيل هو

كيف يتعامل مع الآخر؟ كيف يوجد علاقة طبيعية مع الآخر؟ لأن المرجع جالس في مكان معين وفي نقطة معينة، أما وكلاؤه فمنتشرون في كل العالم. هنا كل وكيل لابد أن يقوم بدور السفير، بدور القائم بالأعمال؛ لإيجاد العلاقة مع الآخرين. أنا أعتقد أنه بعد أن توسع الشيعة هذا التوسع المبارك بحمد الله تعالى في مختلف بقاع الأرض - حتى أنك لا تجد الآن بلداً إلا ويوجد للتشيع فيه موطئ قدم، بل بحمد الله تعالى الآن التشيع في امتداد مستمر؛ لأن الناس بدأوا يعرفون، وتعبير الإمام الرضا عليه السلام قال: «عرفوهم محاسن كلامنا؛ فإن الناس لو عرفوا لاتبعونا». - فإن هذه الطريقة ما عادت كافية لإدارة وضع الشيعة، بل نحتاج إلى تأسيس شكل جديد لإدارة وضع الشيعة في العالم.

الاجتهاد والتجديد: وما الضير سماحة السيد لو استخدمنا طريقة بابا الفاتيكان؛ لإدارة الشيعة في العالم؟

العلامة الحيدري: الآن لا أريد أن أدخل في التفاصيل. نعم، إذا وجدنا هناك إيجابيات نأخذها. المهم هذه الآلية المتبعة ما عادت كافية، أما ما هي الآلية الجديدة؟ فهذا يحتاج إلى متخصصين؛ لأن هذه قضايا إدارية، وليست قضايا علمية حتى أعطي فيها رأياً جازماً، وإنما هي قضايا إدارية، يعني لابد أن نأتي بمتخصصين وعلماء وفلاسفة علم الإدارة، ثم نقول: هذا وضعنا، هذه معطيات وضعنا في العالم، فكيف نديرهم؟ فيعرفوننا على أفضل طريق لإدارتهم.

مشاريع الإصلاح والتجديد الفقهي، قراءة وتقويم

الاجتهاد والتجديد: تتوالى حملات النقد والتشويه للمشاريع التجديدية في الفقه الإسلامي، فكيف تقيّمون مشاريع التجديد والإصلاح الفقهي التي طرحت حتى الآن؟ وما هي قراءتكم التجديدية في هذا المجال؟ وما هي السبل التي يمكن اتّباعها لإحداث تجديد في الفقه الإسلامي؟

العلامة الحيدري: هذا ليس سؤالاً واحداً، بل خمسة أسئلة، ونحن نتكلم بشكل عام، وإلا لو دخلنا في كل مفردة فسنحتاج إلى وقت طويل. الإنسان بطبيعته معتاد على ما هو المتعارف. وقضية التجديد والإصلاح والتغيير

هذه واجهها الأنبياء منذ اليوم الأول. هل يوجد نبي جاء بشريعة ولم يواجه؟ ومن واجه؟ لم يواجه عموم الناس، وإنما واجه أولئك الذين لهم مصالح مرتبطة بهذا الوضع القائم. اليوم انظروا في المجتمع الغربي الذي يعيش على أساس الحرية والديمقراطية وغيرها، ففي الولايات المتحدة اليوم تجدون عشرات ومئات الآلاف من الناس خرجوا إلى الشارع يعترضون على طريقة إدارة الأموال في مجتمعاتهم، أي الطريقة الرأسمالية.

والسؤال هو: كيف واجهتهم الأنظمة القائمة، مع أنها قائمة على أساس الحرية والديمقراطية؟ لقد واجههم أولئك الذين لديهم مصالح في أن يبقى الوضع القائم بهذه الطريقة. وهذه قاعدة عامة، وليست مختصة بمجتمع دون آخر، ولا بجماعة دون أخرى. عندما توجد جماعة لها أسس ومصالح، وطبقات خاصة مستفيدة من هذه المصالح، فإذا جاء شخص وأراد أن يمسّ هذه المسلمات سوف يحارب ويواجه. أنا لا أريد أن أقول: إن كل الدعوات الإصلاحية كانت دعوات صحيحة مئة في المئة، وإنما أريد أن أقول: إن طبيعة الإنسان أنه عندما يوجد وضع معين يقوم على أسس معينة، وله مصالح معينة، ويستمر هذا الوضع لجيل أو جيلين أو قرن أو قرنين، وتأتي دعوة تجديدية ودعوة إصلاحية وتغييرية، فإنه بطبيعة الحال سوف تواجه من قبل أولئك الذين ترتبط مصالحهم بأن يبقى هذا الوضع على حاله القائم.

إذاً من الوهم أن نتصور أننا ندعو إلى حركة إصلاحية، وإلى حركة تجديدية وتغييرية، ولا نجابه من الآخرين. هذا وهم، لا يحصل عندنا، ولا يمكن حصوله. نعم، لا بد للمصلح والمغير، والذي يدعو إلى حركة تغييرية وإصلاحية وتجديدية، بقدر ما يمكنه، أن لا يصطدم مع القواعد الشعبية. هذه مهمة عندي، لماذا؟ لأنه يريد أن يتحرك من خلال هؤلاء، وبإمكان الطبقات المتفذة والطبقات المستفيدة من هذا الوضع أن يحركوا الشارع والناس والشعوب أن تقف أمام هذه الحركات الإصلاحية والتجديدية، كما فعلوا من قبل بالنسبة إلى كثير من الحركات. وقد كان القرآن واضحاً، ففرعون يقول: أنا أخشى أن يبدّل موسى دينكم، يعني يريد أن يحرك العواطف والمشاعر وأحاسيس الناس؛ حتى يقفوا أمام حركة موسى التجديدية والتغييرية والإصلاحية.

إذاً على هذا الأساس أنا أعتقد بأن هذه سنة من سنن التغيير، ولا بد أن نلتفت إليها، وهي سنة من سنن الإصلاح والتجديد، وهي أنك عندما تطرح فكرة جديدة؛ لخدمة الناس، سوف تواجه من طبقات أخرى لهم مصالح في أن يبقى وضع الناس على تلك الحالة التي هم عليها. ولا تستثنى حوزاتنا العلمية من ذلك. مثلاً: الآن هناك مجموعة من الكتب الدراسية الرسمية التي تدرس في الحوزات العلمية، على مستوى أصول الفقه أو الفقه نفسه، وقد وجدنا أنه في المئة أو الخمسين سنة الأخيرة هناك كتب جديدة وأعلام جدد حاولوا أن يجددوا في هذه المناهج، لماذا؟ أنا أعتقد أن القضية ليست ناشئة من سوء نوايا بالضرورة، بل إن هذه الطبقة التي تدرس هذه المواد إذا صار البناء أن تنتقل إلى دراسة كتب أخرى فإنها سوف تفقد دورها في الحوزات العلمية. وعلى سبيل المثال: مَنْ كان كل وجوده مبنياً على تدريس (كفاية الأصول) في الحوزات العلمية، وهو قد نظم حياته على أساس أن يبقى يدرس (كفاية الأصول)، فإذا صار البناء أن نحذف كتاب (الكفاية) من الحوزات العلمية فسوف يقف حتماً أمام هذا التبدل والتجديد؛ لأنه سيفقد دوره. ليس بالضرورة أن يكون هذا إنساناً فاسداً، بل إن طبيعة وضعه تقتضي أن يجابه العمل التجديدي أو العمل الإصلاحي.

والحوزات العلمية قائمة اليوم على أنه بمجرد أن يقرأ عشرين سنة، أو ثلاثين سنة، أو أربعين سنة، فقهاً وأصولاً، يكون مرجعاً، فإذا جاءت دعوة تجديدية - كما أنا أدعو لها -، وهي أنه لا بد أن يقرأ في التفسير والعقائد وأصول العقائد والفلسفة كذلك، فلن يوافق عليها طبعاً.

إذاً القانون العام هو أن أي تجديد سوف يجابه، سواء كان ذلك التجديد على مستوى علمي أم على مستوى إداري.

الخلفيات الكامنة خلف نقد المشروع المرجعي للعلامة الحيدري

الاجتهاد والتجديد: إن هناك مَنْ يتحدث عن وجود خلفيات قومية تارة، وفكرية تارة أخرى، تقف خلف نقد مشروعكم المرجعي، ويتركز الحديث عن

موضوع المرجعية العربية الممنوعة من الظهور في المجتمع الشيعي تارة، وعن خطر وصول أنصار الاتجاه الفلسفي والعقلاني إلى منصب المرجعية تارة أخرى، كيف تقيمون مثل هذه الأفكار التي تتداول في الساحة الآن؟

العلامة الحيدري: في الواقع سؤالك ينحلّ إلى سؤالين: الأول: الخلفيات القومية للمسألة؛ والثاني: الخلفيات الفكرية والعقائدية والفلسفية ونحو ذلك.

أما في ما يتعلق بسؤال الخلفيات الفكرية والعقائدية فأنا أعتقد بأنّ لمدرسة أهل البيت قراءتين: قراءة قائمة على أساس كلامي؛ وقراءة قائمة على أساس غير كلامي، أو فقلّ: قراءة قائمة على أساس فقهي؛ وقراءة قائمة على أساس غير فقهي. والمتعارف في الحوزات العلمية أن القراءة القائمة هي قراءة المذهب بكل أطره ومعارفه على أساس فقهي. وأتصور أن كثيراً من الأعلام هم في هذا الاتجاه، ويرون أنه إذا صار فقيهاً بالفقه الأصغر فهو الذي يحقّ له أن يتصدى للمرجعية الدينية في عصر الغيبة.

أنا أدعو إلى أن تكون القراءة الأخرى هي الحاكمة. فما هي تلك القراءة الأخرى؟ هي القراءة التي تكون قائمة على التفسير، والعقائد، ومقدمات التفسير والعقائد، أي الفلسفة والعرفان وعلوم القرآن وغير ذلك.

إذاً فالمعركة قديمة مستمرة إلى زماننا. وفي اعتقادي الشخصي إن رؤية السيد الإمام الخميني رحمته الله التي قدمها لمذهب أهل البيت لم تكن قائمة على الأساس الأول؛ ولذا تجدون هذه التجديدات كلها، التي جاءت على أساس تلك القراءة. إن نظرية ولاية الفقيه المطلقة لم تصدر من علماء محسوبين على القراءة الفقهية، وإنما صدرت من علماء يحسبون على القراءة العقلانية الفلسفية العرفانية القرآنية ونحو ذلك. والآن تجدون في الحوزات العلمية، وخصوصاً في حوزة قم، تجدون بأن الذين هم ضمن الاتجاه الذي بنى له السيد الإمام رحمته الله يدعون إلى هذه القراءة أيضاً.

إذاً هذه القضية قضية منهجية في الرتبة السابقة، قبل أن نصل إلى مسألة المرجعية. ولا بد لمن يريد أن يقدم قراءة لأصول المذهب أن يحدد في الرتبة السابقة المنهج الذي يريد أن يعتمد. هل يريد أن يعتمد على منهج القراءة الفقهية أو يريد أن يعتمد على منهج القراءة العقلانية و...؟ واطمئنوا أن النتائج والآثار والمعطيات تختلف،

والتعامل مع الآخر يختلف.

إذاً هذه القضية طبيعية جداً. وأنا أقولها بشكل واضح وصريح: أنا لست من أولئك الذين يقرؤون المذهب قراءة فقهية أحادية، وإنما أعتقد أنه لا بد أن تُقرأ أصول المذهب قراءة شمولية ضمن هذه الرؤية العامة، ومن الداعين إلى أن يُعتنى بأصول العقائد على حدّ الاهتمام بفروع الدين. فأنتم الآن عندما تأتون إلى فروع الدين، إلى الفقه - على سبيل المثال -، عندما نسأل عن أية مسألة فقهية فأنت لا تتقل لي رأي الشيخ المفيد، ولا رأي الشيخ الصدوق، ولا رأي الشيخ الطوسي، ولا رأي العلامة الحلي، ولا رأي المحقق الحلي، ولا رأي المجلسي، ولا رأي صاحب الكفاية، الذي كان قبل مئة سنة، ولا رأي الأصفهاني، وإنما تتقل آراء الفقهاء الحاضرين. أقول: لماذا لا ترجعني إلى النائيين؟ تقول: لا؛ لأنه بعد النائيين طرحت نظريات فقهية جديدة، هذا معناه أن الفقه عندنا في تطوّر مستمر، وفي نمو مستمر، وفي تفاعل مع معطيات الحياة. ولكن عندما أسألك عن مسألة عقائدية تقول: «قال الشيخ المفيد». هذا يكشف لك عن ماذا؟

الاجتهاد والتجديد: عن أنه لا يوجد هناك تجديد، أو أن هناك تجديداً قليلاً.

ضرورة الاجتهاد والتجديد في علمي الكلام والتفسير

العلامة الحيدري: أو أنه إلى الآن نحن تأخرنا في علم العقائد ألف سنة. كان ينبغي - على قدم المساواة - أنه عندما نتطور في علم أصول الفقه أن نتطور في علم أصول العقائد أيضاً، وعندما نتطور في الفقه نتطور في العقائد. وهذا ما لم يحصل. أنا أعتقد بهذه الحقيقة. عندما أسألك ماذا تقولون في مسألة طهارة أهل الكتاب؟ تقول: جملة من الفقهاء يذهبون إلى طهارة أهل الكتاب، وجملة من الفقهاء يذهبون إلى عدم طهارتهم، أما عندما أسألك عن مسألة عقائدية، هل للإمام ولاية تكوينية أو ليست له ولاية تكوينية؟ فإنك ترجعني إلى الشيخ المفيد. والصحيح أنه لا بد أن تقول: إن جملة من الأعلام المعاصرين يذهبون إلى إثبات الولاية التكوينية للإمام، وجملة أخرى يرفضون ذلك، وذلك من حقهم؛ لأن القضية في بحث مستمر، هذا يؤيد هذا الاتجاه، وذاك يؤيد ذاك، وثالث قد يأتي بثالث، لا هذا ولا ذاك. أنا أدعو إلى مسألة التجديد

في العقائد، والبحث في العقائد، والاجتهاد في العقائد، على حدّ التجديد والبحث والاجتهاد في الفقه. وهذا الذي - مع الأسف الشديد - نفقده في حوزاتنا. وهكذا على مستوى التفسير. انظروا الآن إذا سألنا سائل: افترضوا أن السيد الطباطبائي لم يكتب لنا هذا التفسير العظيم «الميزان»، فماذا يوجد عندنا من التفسير؟ نقول: قال الشيخ الطوسي في (التبيان)، قال الطبرسي في (مجمع البيان)، ولكن أين آراء الأعلام المعاصرين؟ نعم، بحمد الله، في الآونة الأخيرة قام السيد عبد الأعلى السبزواري وأعلام آخرون، كالشيخ ناصر مكارم الشيرازي والشيخ جواد الأملي، بكتابة تفاسير أخرى، ولكن لقرون متعددة كان علم التفسير راكداً. أنا أدعو حوزاتنا العلمية إلى أن تتقدم في القرآن كما تقدمت في الفقه والأصول. أنا أدعو إلى تأسيس أصول مذهب مدرسة أهل البيت على أسس غير فقهية، على أسس عقلانية، وعلى أسس قرآنية، وعلى أسس عرفانية، أي أن نقدم قراءة على هذه الأسس، لا على أسس فقهية صرفة.

مديات التجديد في الفقه الإسلامي

الاجتهاد والتجديد: هناك مَنْ يرى التجديد في الفقه الإسلامي على مستوى بعض الفتاوى، وهناك مَنْ يرى التجديد كاملاً في الأصول الاجتهادية، هل تعتقدون أن أصول الفقه والاجتهاد الإسلامي بحاجة إلى تجديد؟ وأين؟ وكيف؟

العلامة الحيدري: أنا أعتقد أن فتح باب الاجتهاد في مدرسة أهل البيت لا لتغيير بعض الفتاوى، وإنما كما قررت وبيّنت قبل قليل، أنا أعتقد أن باب الاجتهاد مفتوح على مستوى الأصول العقدية، فضلاً عن أصول الفقه، فضلاً عن الفقه. وبعبارة أخرى: إن الرؤية التي يحملها المجتهد تتأثر بعوامل كثيرة، ومن خلالها يأتي إلى النص الديني. ولذا أنا أعتقد أن النص الديني بمعناه العام، أي الكتاب والسنة، فيه قابلية أن يلي جميع متطلبات حياة الإنسان إلى قيام الساعة؛ باعتبار أنه خاتمة الشرائع، ولا توجد شريعة بعد ذلك حتى نقول: إن هذه الشريعة استنفدت أغراضها، واستنفدت قدرتها على الاستجابة لمتطلبات الحياة، إذاً نحتاج إلى شريعة جديدة. ما هي فلسفة تجديد الشرائع وتعدّد الشرائع؟ إن الشريعة السابقة كانت تستنفد قدرتها على إدارة الحياة،

وعلى الاستجابة للأسئلة التي تطرح عليها، إذاً نحتاج إلى تجديد الشريعة وتجديد النبوة. ولكن لما كنا قد آمنّا بأن الإسلام هو الشريعة الخاتمة فإن معنى ذلك أن هذه الشريعة فيها القدرة على الاستجابة لكل متطلبات الإنسان إلى قيام الساعة، ولو لم تكن فيها هذه القدرة إذاً لاستنفذت أغراضها، ولما استطاعت أن تستجيب لمتطلبات الحياة، إذاً نحتاج إلى شريعة جديدة، وحيث إنها شريعة خاتمة إذاً لا توجد شريعة أخرى.

إذاً الأصل الكلامي الذي نبنى عليه هو أن هذا النص الديني الذي بأيدينا بمقدماته، بالقرآن والسنة والعلوم التي أشرت إليها، لا خصوص الفقه، أن هذه الشريعة فيها القدرة، أن هذه المعارف وهذه المنظومة كنصّ ديني فيه القدرة على الاستجابة لكل المتطلبات، ولكن هل أن القراءة التي يقرأ بها هذا النص الديني واحدة أو متعددة؟ الجواب: إنه قبل ألف سنة كانوا يقرؤون هذا النص الديني بقراءة، ولكن عندما تأتي إلى هذه القراءة فمن حقّي أن لا أوافق على كثير من مفرداتها.

تعدد القراءات الدينية

الاجتهاد والتجديد: أنت تؤمن بتعدد القراءة الدينية؟

العلامة الحيدري: نعم، أؤمن بالتعدد، ولكن ضمن منهج متقن ومحكم. يعني لا أوافق أن يأتي كل إنسان ليقول: أنا أقدم قراءة، بل لابد أن يقول لي ما هي الأسس التي ينطلق منها لقراءة هذا النص. وبعد أن نتفق على الأسس من حقه أن يقدم القراءة التي يرتئها عن النص الديني. ولذا أنا أعتقد بتعدد القراءة واقعاً، ولكن بهذا المعنى من تعدد القراءة. وعلى سبيل المثال: تعدد القراءة على معنيين: مرة تأتي قراءة تميم أصول هذه العقيدة أصلاً، فهذه ليست قراءة، وإنما هي إنهاء للنص الديني، مثلاً: تأتي قراءة تقول: لا فرق بين التوحيد والتثليث المسيحي. هل هذه قراءة أو أنها إنهاء للتوحيد الإسلامي؟ هذه ليست قراءة. يعني نحن عندما جئنا إلى مدرسة أهل البيت فإن من أصول مدرسة أهل البيت أن الأئمة فيها اثنا عشر، وأن الإمام معصوم، وأن الإمام الثاني عشر حيٌّ. فعندما يأتي أحدٌ ويقول: أريد أن أقدم قراءة عن التشيع أن الأئمة ليسوا اثني عشر، وأنهم ليسوا معصومين، وأن الثاني عشر غير مولود، فهل

هذه قراءة في المذهب أو أنها خروج عن المذهب؟ هذه قراءة لا علاقة لها بالمذهب. إذا أنت من حقل أن تبحث، ذاك يقول: إن العصمة معناها كذا، فتقول: لا، ليس هذا هو المراد من العصمة، بل هذا هو المراد. من حقّه أن يقول: إن الإمام لم يكن مسؤولاً عن إقامة الدولة، فتقول: لا، إن الإمام كان مسؤولاً. هذه قراءات متعددة، ولا مشكلة فيها، لكن بشرط أن لا يلزم من القراءة التي تقدّمها محو الأصول الموجودة في تلك الدائرة، مذهبية أو...

مثلاً: السيد الإمام الخميني عنده نظرية في ولاية الفقيه، فقد يأتي أحد ويقول: أنا أقدم قراءة في ولاية الفقيه، وإذا بها تنتهي إلى عدم وجود ولاية الفقيه، فهل هذه قراءة في ولاية الفقيه أو أن هذا ردّ لولاية الفقيه. إذاً فرق بين أن تقدم قراءة في النص الديني وبين أن تقدم قراءة لنفي النصّ الديني. كثير من هذه القراءات المعاصرة ليس قراءات في النصّ الديني، بل هي قراءات لنفي وحيانية النصّ الديني. وفي النتيجة لا بدّ أن نقبل أن هذا النصّ يختلف عن نصّ يقوله أي إنسان آخر. أنا لا أريد أن أدخل في بحث تعدد القراءات، ولكن بنحو الإجمال أنا أشرت إلى هذه المقدمة حتى يتضح للقارئ العزيز أنني مؤمن بتعدد القراءات، ولكن ضمن ضوابط، وضمن شروط، وضمن منهجية خاصة. ولذا إذا قالوا لي: إن الشيخ المفيد قدّم قراءة عن التوحيد، أو قراءة عن المعاد، أو قراءة عن الإمامة، فهل أنت موافق؟ فمن حقّي كمجتهد في هذا المجال أن أقول: لا، وأقدم قراءة أخرى، ولكن في إطار مدرسة أهل البيت، لا أنني أقدم قراءة تنفي مدرسة أهل البيت. فعندما أقدم قراءة مفادها أن الأئمة ليسوا معصومين فهذه نظرية خارجة عن نظرية أهل البيت، وليست نظرية أهل البيت.

إذاً هذه القضية مهمّة جداً، وهي أننا نؤمن بتعدد القراءات، ولكن ضمن شروط وأسس وضوابط خاصة لا بدّ أن نلتفت إليها جيداً. ولا بدّ أن تحفظ للنصّ الديني وحيانيته، لا أن تؤدي القراءة إلى أن يكون هذا النصّ الديني كنصّ بشريّ، كأيّ نص آخر صادر من فلان. لا أبداً، إذا كان هكذا فما الفرق بين القرآن وبين غيره؟ عندما تصدر نظرية من فلان فإنك تناقشها، فإذا النظرية في القرآن أيضاً فهل تقول: أقدم فيها قراءة، وكأنك تتعامل مع نص بشري؟ لا، لا بدّ أن تحفظ حدود وقواعد النصّ الديني. ما هي حدوده؟ هو أنه نص وحياني، هذا النص صادر من الله، له

ضوابط، وله قواعد، وله ثوابت. هذه كلها تحفظ، وبعد ذلك تقدّم القراءة التي تريد.

الرسالة العملية والاحتياط الوجوبي

الاجتهاد والتجديد: ينتقد الكثيرون ظاهرة الاحتياط الوجوبي في الرسائل العملية، ويرونها تضيقاً على عامة الناس، ما هي نظرتكم إلى هذا الموضوع؟ وكيف تعاملتم معه على مستوى استفتاءاتكم ورسالتكم العملية؟

العلامة الحيدري: أعتقد أن للاحتياط الوجوبي في الرسائل العملية بعداً إيجابياً وبعداً سلبياً. فبعده الإيجابي أن المرجع يكتب في المقدمة أنه في الاحتياطات الوجوبية يعطيك قدرة على الرجوع إلى غيره، وهذه ليست نقطة سلبية في الرسالة، بل نقطة إيجابية؛ لأنه يريد أن يقول لك: أنا لم أستطع أن أصل إلى وضوح حتى أفتي بشكل واضح في هذه المسألة، ولذا أعطيك المجال في أن تنتقل إلى شخص آخر. ومن الواضح أن هذا أمر إيجابي. إذاً أصل وجود الاحتياط الوجوبي ليس أمراً سلبياً بالضرورة. ولكن لا ينبغي أن تكون الرسالة مملوءة من أولها إلى آخرها بالاحتياطات الوجوبية، فإن هذا يكشف لك عن أن ذلك الشخص إذا لم يكن عنده وضوح في ٢٠٪ أو ٣٠٪ من المسائل فكيف اجتهد؟ إذا كثرة الاحتياطات تكشف لك أن الذي كتب الرسالة العملية كان كثير التردد، ولم تتضح له المباني.

نعم، هنا يوجد عامل آخر يؤدي بالبعض أن يزيد في الاحتياط في الرسالة العملية، وهو أنه لا يريد أن يتحمل المسؤولية، يعني عندما يقول: (احتط) لعله لو سألته يقول: الفتوى واضحة أمامي.

الاجتهاد والتجديد: كما طُرحت من بعض التلامذة.

العلامة الحيدري: أنا أناقش هذه ولا أوافق عليها؛ لأن هذا معناه أنك لا تريد أن تتحمل المسؤولية عن المكلف، وإنما تريد أن تحمله المسؤولية. تقول: أنا لا أفتيك، وأنت اذهب إلى غيري. فإذا كنت لا تريد أن تفتي فاجلس في بيتك، ولا تكتب رسالة عملية. أنت عندما تتصدى لشؤون الناس، ولأمر الناس، وللإجابة عن تساؤلات الناس، لابد أن تتحمل مسؤوليتهم الدينية، فإذا وضحت عندك الفتوى اكتبها في رسالتك العملية. نعم، إذا لم تتضح واقعاً من حيث الأدلة والمباني فمن حقك أن تحتاط.

أما أنا ماذا فعلت؟ بيني وبين الله توجد عندي بعض الاحتياطات في الرسالة العملية، ولكن نادرة جداً؛ لأنني أعتقد أن الرسالة العملية، خصوصاً في ما يرتبط بالعبادات، هناك نسبة عالية منها متفق عليها بين علماء الشيعة، منذ الشيخ الطوسي وإلى زماننا هذا. وهي لا تحتاج إلى أن يحتاط الإنسان فيها بالإضافة إلى ذلك حاولتُ - بقدر ما يمكن - أن أحذف تعابير: الأظهر؛ الأقوى؛ الأولى، و...، من الرسالة العملية؛ لأن هذه تشير إلى نكات علمية مرتبطة بالبحث العلمي. هذه نكتة يسألني الطالب عنها وأجيب، وأما عموم الناس فلا علاقة لهم بأنّ الدليل كان أقوى، أو أن الدليل كان أظهر، ولذا حاولت بقدر ما يمكن أن أتجاوزها في الرسالة العملية.

وعلى هذا الأساس لابد أن يكون أصل التسهيل حاكماً في الرسالة العملية، لا أصل التعقيد والتصعيب والاحتياط.

الاجتهاد والتجديد: فالشريعة سهلة سمحة.

العلامة الحيدري: هذا واحد من الأدلة على أنه لابد أن تقوم على أساس التسهيل، لا على أساس التعسير والاحتياط.

نماذج من فتاوى العلامة الحيدري

الاجتهاد والتجديد: سماحة السيد، هل لكم أن ترفضوا ببعض الفتاوى الجديدة التي أصدرتموها، والتي تمتاز ببعض الجدة والتميز، فتتفرد بها مجلتنا؟
العلامة الحيدري: أنا أطرحها الآن نظرياً، ولا أتكلم على البعد العملي لها. من المسائل التي أعتقد أنها مهمة جداً أنّ دائرة الأحكام الاضطرارية أو دائرة أحكام التقية ضيقة النطاق جداً.

فعلى سبيل المثال: يقال: إن الإنسان إذا كان هنا يصلي بطريقته، أو يضع التربة، عندما يذهب إلى المسجد النبوي، ويريد أن يصلي، كيف يصلي؟ هنا جملة من الأعلام يقولون: إنه إذا كانت تقية فيصلي مثلهم. أنا أعتقد أن الأمر ليس تقية، وإنما أئمة أهل البيت أعطونا نمطين للصلاة، أي إن الشارع قال: لديك في هذه الشروط والظروف نمط من الصلاة، وهي هذه الصلاة التي نصليها، أما إذا صرت في تلك الشروط فعليك بصلاة أخرى غير هذه الصلاة. تلك ليست تقية عن هذه، بل هي

صلاة أخرى، وأنت وظيفتك أن تصلي تلك.
على سبيل المثال: إن الإنسان إذا كان مطمئناً يصلي صلاة، أما إذا كان خائفاً فما هي كيفية صلاته؟ صلاة الخوف. صلاة الخوف بطبيعتها تختلف عن الصلاة العادية؛ لأن الشارع قال: إذا كنت في ظروف عادية فصلّ هذه الصلاة، وإذا كنت في ظروف الخوف فصلّ صلاة أخرى، أي أعطاك نمطاً آخر وطريقة أخرى للصلاة. أنا أعتقد أن الصلاة هناك ليست تقية عن هذه الصلاة، حتى إذا استطعت أن تخفيها فأنت تخفيها وتذهب إلى البيت. لا، الشارع قال لك: أنت إذا كنت هناك فصلاتك تصلّى بهذه الطريقة.

الاجتهاد والتجديد: أي وجه آخر للصلاة.

العلامة الحيدري: نعم، وجه آخر للصلاة. وهذه كاملاً تختلف عن النظرية الموجودة الآن. ولذا أنا أعتقد أن السيد الإمام الخميني عندما أفتى بأنك إذا كنت في المسجد النبوي فصلّ على (السجّاد) فإنه لا يريد أن يقول هذا تقية، لا أبداً، لا تقية محاباتية، ولا تقية مداراتية، أبداً ليست تقية، وإنما وظيفة المسلم ضمن هذه الظروف أن يصلي هذه الطريقة. وللتوضيح أكثر: الإنسان إذا كان حاضراً في بلده يصلي صلاته تماماً، وإذا كان مسافراً يصلي قصراً، فما هو هذا؟ الجواب: الشارع يقول: أنت وظيفتك هنا كذا، ووظيفتك هناك كذا. هنا أيضاً كذلك. وهذه ليست هنا فقط، وإنما في كثير من الأحكام الشرعية. أنا أعتقد أن القضية ليست قضية تقية، وإنما هي قضية تبدل للظروف والشروط، وتشخيص ذلك عائد إلى المرجع العارف بزمانه، حيث لا بدّ له أن يشخص أن هذا الظرف يقتضي الطريقة الأولى أو الطريقة الثانية من الصلاة.

الاجتهاد والتجديد: يعني ليس المكلف من يحدّد الظرف؟

العلامة الحيدري: ماذا يحدث في المدينة أو مكة؟ يسألني أحدهم فأقول: اشرح لي الظروف، يقول: الظروف كذا وكذا وكذا، أقول: إذا كان الأمر كذلك فوظيفتك أن تصلي هكذا. ولذا نحن في مسألة الحج استفدنا من هذا الأصل كثيراً؛ لأننا نجد أن القائمين على أمور الحج يقومون بتنظيمات لإدارة شؤون الحج. فعلى سبيل المثال: لو أنه في زمن من الأزمنة جاءت السلطات الخاصة وقالت: إن الصلاة خلف مقام

إبراهيم لا تكون إلا على بُعد خمسين أو مئة متر، فما هي وظيفتها؟ الوظيفة هي تلك، لا أن أتسلل بأي طريق كان، وأقف وسط الحجيج، وأخرّب طواف الناس؛ حتى أصلي. أنا أعتقد أنه حتى لو قال الشارع فإنه يقول ضمن شروط، وهذا الذي اصطلحت عليه بمسألة الزمان والمكان، وأن الشارع أعطى شكلاً ونمطاً للأعمال لكل زمان يختلف عن الزمان الآخر، ولكل ظرف يختلف عن الظرف الآخر، ولكل شروط تختلف عن الشروط الأخرى. لابد أن نتعرف على الشروط أولاً حتى نقول: وظيفتك (أ)، وإذا تبدلت الشروط نقول: وظيفتك (ب).

هذا أصل مهم أنتهجه في كثير من فتاوي.

الاجتهاد والتجديد: سماحة السيد، دائماً عندما ندخل في حوار مع الطرف الآخر بمجرد أن نرى اختلافاً نقول: هناك تقية.

العلامة الحيدري: أساساً في كثير من الأحيان لا توجد تقية؛ لأنه لا يوجد خوف. نحن الآن بحمد الله نذهب إلى الحج، ولا يوجد عندنا خوف، ولذا اضطر بعض الفقهاء القائلين بالتقية أن يقولوا: إن هذه تقية محاباتية، تقية مداراتية. ولا حاجة لنا إلى ذلك، بل أساساً قال الشارع لك: أنت في هذه الظروف وفي هذه الشروط هذه وظيفتك، وفي شروط أخرى وظيفتك شيء آخر، فلا حاجة إلى عنوان التقية، ولا إلى شيء آخر. هذا أصل.

دور الزمان والمكان في فهم تعارض النصوص

وهناك أصل آخر أثبتته كثيراً في كتبي وفي أبحاثي الفقهية والأصولية، وهو تأثير الزمان والمكان في فهم الأحكام والتشريعات الصادرة من الأئمة عليهم السلام. فعندما آتي إلى حكم صدر من الإمام أمير المؤمنين، وأجد أنه صدر حكم يخالف ذلك الحكم من الإمام الهادي، والفاصلة بينهم حدود ٢٠٠ سنة، فإن علم أصول الفقه المتعارف والمشهور عندنا يقول: يقع التعارض بين النص الصادر عن أمير المؤمنين وبين النص الصادر عن الإمام الهادي، فلابد من الاستناد إلى قواعد الجمع العرفي أو اللجوء إلى المرجحات السندية أو التساقط.

أنا أقول: لا. في كثير من الأحيان يكون ذلك الحكم الذي صدر من أمير

المؤمنين قد صدر ضمن الظروف التي كان يعيشها أمير المؤمنين، فلو كان أمير المؤمنين في ظروف الإمام الهادي لصدر منه هذا الحكم الذي صدر من الإمام الهادي. إذاً الإمام الهادي صدر منه حكم ضمن هذه الظروف، والإمام أمير المؤمنين صدر منه ذلك الحكم ضمن تلك الظروف، فأين التعارض؟ نعم، أنا عليّ أن أذهب لأتعرف على الظروف التي كانت محيطة بأمير المؤمنين، حتى إذا كنت أعيش تلك الظروف أقول: إن الحكم هو ما قاله علي بن أبي طالب، وإذا عشت الظروف التي هي ظروف الإمام الهادي أقول: الحكم ما قاله الإمام الهادي.

وهنا أضرب مثلاً مهماً جداً: نحن نجد أن الإمام الحسن لم يحارب، ودخل في هدنة مع معاوية، والإمام الحسين حارب واستشهد. هذان موقفان متناقضان أو غير متناقضين؟ إذا جرّدتهم عن ظروفهما تجد بينهما تنافياً؛ لأن أحدهما هادن، والآخر لم يهادن؛ أما إذا قرأتهم ضمن ظروفهما فلا يوجد بينهما تنافٍ؛ لأن الإمام الحسين لو كان يعيش ظروف الإمام الحسن لفعل ما فعله الإمام الحسن، والإمام الحسن لو كان يعيش ظروف الإمام الحسين لفعل ما فعله الإمام الحسين. إذاً عندما تقرأ الحدث منعزلاً عن ظروفه فسوف يقع التضاد، أما إذا قرأته ضمن ظروفه فلا يقع التضاد والتعارض. وأنا أعتقد أن كثيراً من الأمور التي قال العلماء: يوجد فيها تعارض، وكتبوا هذه الكتب المفصلة في التعارض، في الواقع لا تعارض بينها؛ لأن هذه صدرت في ظروف، وتلك صدرت في ظروف أخرى. ومن هنا على الفقيه، وعلى الذي يريد أن يفتي، أن لا يكتفي بقراءة الرواية في (وسائل الشيعة)، لابد أن يرجع ليقراً ظروف صدور الرواية في (وسائل الشيعة). هذه نقطة أساسية. يعني أنا الآن أقرأ في وسائل الشيعة هذه الرواية عن الإمام الصادق: يقول خذوا الخمس، ونأتي إلى الإمام الجواد يقول: لا تأخذوا الخمس، فتقول: هذا تعارض. وعلى المنهج المشهور يقولون: هذا تعارض أيضاً، واحد يقول: خذوا الخمس، وواحد يقول: لا تأخذوا الخمس. والجواب: لا؛ لأن الإمام الصادق قال: خذوا الخمس؛ لأن ظروف الشيعة المادية كانت جيدة، فقال: خذوا منهم الخمس؛ أما الإمام الجواد فصريح الروايات عنه تقول: إنهم كانوا أصيبوا بمصائب وبضيق مالي. ولكن عندما جرّدنا كلام الإمام الصادق وحكمه والبيان الذي بينه عن ظروفه، وجرّدنا كلام الإمام الجواد عن ظروفه، قلنا: وقع

بينهما تنافٍ وتناقض، أما عندما قرأناهما في ظروفهما وجدنا أنه لا يوجد ذلك. وهذا أصلٌ أعتمدته كثيراً في عملية الاستنباط الفقهي. هذان أصلان أساسيان لاستنباط الأحكام الشرعية، وحتى العقائد أنا أفهمها كذلك.

ومن هنا أفتيتُ بالجواز في ما يتعلق بالرمي من الطوابق في الحج. وفي ما يتعلق بتوسعة منى، وفي ما يتعلق بالذبح: كلها جائزة؛ لأن هذه يقتضيها أمر الحج أولاً، كما ذكرت ذلك في منتخب مناسك الحج والعمرة. ومن فتاواي التي أؤكد عليها، أن الإنسان إذا عاش في أي مجتمع كان، وكانت هناك قوانين لتنظيم الحياة الاجتماعية، لا يجوز لأحد مخالفتها؛ لأن هذه القوانين كلها وضعت لتنظيم حياة الناس، فلا معنى أن لا تنسجم معها، وإلا لو سمحنا لكل شخص لا ينسجم القانون مع متبنياته العقدية أو الدينية أو الفكرية أن يخالفها لصار المجتمع فوضى. لا تقل لي: هذا القانون وضع من فلان، وأنا لست مقلداً له، إذاً أخالف قوانين المرور، فليس الأمر كذلك. فلا تجوز المخالفة ليس فقط في دولة دينية، كالجمهورية الإسلامية، بل في أية دولة أخرى. وهكذا فتاوى من هذا القبيل كثيرة جداً.

الأعمال الفقهية والأصولية للعلامة الحيدري

الاجتهاد والتجديد: السؤال الأخير سماحة السيد، يؤخذ عليكم عدم وجود دراسات فقهية منشورة لكم تتمتع بالبحث الفقهي الاستدلالي، وكذلك في مجال علم أصول الفقه، والحديث، والرجال، وأمثال هذه العلوم، ما السبب في ذلك؟
العلامة الحيدري: في ما يتعلق ببعض الذي ذكرته ليس الأمر كذلك. يعني ما صدر لي في علم الأصول حتى الآن من الدراسات كثير. وفي ما يتعلق ببحوث الخارج فقد صدر حتى الآن مجلدان: (القطع)؛ و(الظن)، وكذلك في ما يتعلق بالكتب الأصولية الأخرى.

وفي ما يتعلق بالأبحاث الفقهية أشرت في المقدمة إلى أنه ليس بالضرورة أن يكتب الإنسان، وإنما لابد أن يكون له حضور علمي في الأبحاث الحوزوية. وأنا

● المرجعية الدينية والاجتهاد المعاصر، حوار مع العلامة السيد كمال الحيدري

أتصوّر أن الأبحاث التي قلّتها في الفقه والأصول إن لم تكن أكثر مما قاله الآخرون فليست بأقل ممّا قالوه. وعلى سبيل المثال: وصلت أبحاث خارج الفقه إلى (٦٠٠ - ٧٠٠) درس حتى الآن؛ وبلغت أبحاث خارج الأصول إلى الآن (٦٠٠) درس. وقد بلغت أبحاث السطوح العالية (١٠٠٠ - ١١٠٠) درس، فقهاً وأصولاً. أما لماذا لم تطبع؟ فهذا بحث آخر.

لماذا لم نركّز؟ باعتبار أنا وجدنا أن الحاجة منصبة على البحث العقائدي، وعلى البحث التفسيري، وعلى البحث الأخلاقي، وعلى البحث الفلسفي، فلهذا وضعنا كل اهتمامنا في ذلك؛ لأن حاجة الناس، وحاجة الحوزة الآن، وحاجة المتخصّصين، في هذه المجالات أكثر من تلك المجالات.

الاجتهاد والتجديد: شكراً جزيلاً لكم سماحة السيد على إتاحتكم هذه الفرصة للحوار مع هذه المجلة.

العلامة الحيدري: وشكراً لكم لإتاحة هذه الفرصة، جزاكم الله خيراً.

إجراء القوانين الجزائية في عصر الغيبة

دراسة في النظريات والأصول

د. محمد رسول آهنگران^(*)

أ. مصطفى مسعوديان^(**)

مقدمة

يعتبر وجود النظام الجزائي أمراً ضرورياً في كل مجتمع؛ لمواجهة الظاهرة الإجرامية ومنع حدوثها.

وفي هذا الإطار وضعت الشريعة المقدسة في الإسلام السياسات الجزائية الخاصة للمجتمع البشري. ومن جملة هذه السياسات إجراء العقوبات الحديثة؛ لمواجهة بعض الجرائم، مثل: الزنا، اللواط، السرقة، والمحاربة، و...

والحدّ في اللغة هو «نهاية كلّ شيء»، والفصل بين الشيئين، وجمعه الحدود^(١). ولا يبعد هذا المعنى عن المعنى الاصطلاحي، وهو الجزء الشرعي المعين.

ومن هنا قيل في تعريف الحدّ: الحد عقوبة مقدّرة شرعاً لجريمة معينة^(٢).

يتبيّن من خلال الأدلة التي سوف نذكرها فيما بعد أن الله سبحانه وتعالى قد فوّض النبي الأكرم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام ولاية إجراء هذه الحدود. إلا أن من جملة الأسئلة المطروحة في المحافل العلمية الفقهية: هل يمكن إجراء هذه الحدود لمواجهة هذه الجرائم في عصر الغيبة أم لا؟ وبعبارة أخرى: السؤال الأساسي الذي نبحث عن إجابة علمية له هو: هل يجوز إجراء الحدود في زمن غيبة الإمام المعصوم أم لا؟ وإذا كان جائزاً فمن هو الشخص المكلف بإجراء هذه الحدود؟

(*) عضو الهيئة العلمية في جامعة طهران (پردیس قم).

(**) طالب دراسات الماجستير في قسم فقه المباني الحقوقية الإسلامية في جامعة طهران (پردیس قم).

ويمكن تقسيم مجمل الآراء التي ذكرها الفقهاء في هذا المجال - طبقاً للمباني المختلفة - إلى ثلاثة: ذهب مجموعة من الفقهاء إلى جواز إجراء الحدود؛ في حين قال آخرون بالتعطيل؛ أما الطائفة الثالثة فقالت بالتوقف في الحكم. وسوف نقوم بطرح الرأي الصحيح في هذه المسألة من خلال دراسة الآراء المذكورة، والمباني، مع الأخذ بنظر الاعتبار التغيرات الحادث في النظام الجزائي.

أدلة القائلين بجواز إقامة الحدود

تمسك هؤلاء الفقهاء غالباً بمبنيين: عقلي؛ ونقل؛ لإثبات مدعاهم، وهما:

أ- الأدلة العقلية

من أهم الأهداف التي يتوخاها الإسلام في إقامة الحدود وتشريع العقوبات الجزائية هو الحيلولة دون وقوع الفساد والفسوق والفجور، وانتشارها في المجتمع. وقد التفت هؤلاء إلى هدف الشارع المقدس والحكمة من التشريع، وأن تقييد إجراء الحدود بزمان خاص - أي زمان حضور الإمام المعصوم مثلاً - ينافي ذلك الهدف، فالحكمة التي اقتضت تشريع الحدود تقتضي إجراء الحدود في زمن غيبة الإمام المعصوم عليه السلام أيضاً.

وفي هذا السياق يقول صاحب الجواهر: «...وبأن تعطيل الحدود يفضي إلى ارتكاب المحارم، وانتشار المفساد، وذلك مطلوب الترك في نظر الشارع؛ وبأن مقتضى لإقامة الحد قائم في صورتها حضور الإمام وغيبته، وليست الحكمة عائدة إلى مقيمها قطعاً، فتكون عائدة إلى مستحقه أو إلى نوع من المكلفين، وعلى التقديرين لا بد من إقامته مطلقاً...»^(٣).

ومن الفقهاء الذي ذكروا هذا المبنى؛ لإثبات جواز إقامة الحدود في عصر الغيبة: العلامة الحلي^(٤)، فخر المحققين^(٥)، الشهيد الثاني^(٦)، السيد الخوئي^(٧).

ب- الأدلة النقلية

١- إطلاق الأدلة

إن القائلين بجواز إقامة الحدود في عصر الغيبة يعتقدون أن الأوامر الشرعية

الواردة في الآيات والروايات مطلقة، ولم تقيّد بأيّ قيد - أعمّ من أن يكون القيد زمانياً أو مكانياً -، ولذلك فلا يمكن أن يُقال؛ إن إجراء هذه الأوامر مختصة بمكان خاص أو زمان خاص، كزمان حضور الإمام المعصوم مثلاً. ومن هنا قال السيد الخوئي: «إنّ أدلة الحدود - كتاباً وسنة - مطلقة، وغير مقيدة بزمان دون زمان؛ لقوله سبحانه: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: ٢)، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨). وهذه الأدلة تدل على أنه لا بدّ من إقامة الحدود، ولكنها لا تذكر شخصية المتصدّي لإقامتها...»^(٨).

ومن الفقهاء الآخرين الذين استندوا إلى إطلاق الأدلة لجواز إقامة الحدود في عصر الغيبة يمكن أن نذكر صاحب الجواهر^(٩)، والفيض الكاشاني^(١٠). يتبادر إلى الذهن لأول وهلة؛ من خلال ملاحظة بعض الكلمات: (فاجلدوا) و(فاقطعوا)، أنّ وظيفة إجراء الحدود يقع على عاتق جميع المسلمين.

ولكن الظاهر إنّ إطلاق هذه الآيات مقيد ببعض الأدلة في مقام إجراء الحدود. ومن هنا فلا يصحّ التمسك بالإطلاق، فنقول: بما أن العبارة (فاقطعوا) أو (فاجلدوا) مطلق فإن تنفيذ وإجراء الحدود يقع على عاتق جميع المسلمين؛ لأن العمل بالإطلاق إنّما يصحّ فيما إذا لم يرد دليل على التقييد. وقد قيّدت هذه الأدلة ببعض الروايات، مثل: رواية حفص بن غياث، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت: مَنْ يقيم الحدود السلطان أو القاضي؟ فقال: إقامة الحدود إلى مَنْ إليه الحكم^(١١). ومن هنا فإن عموم المسلمين لا يستطيعون إقامة الحدود الشرعية طبقاً لهذه الرواية، بل يختص بمن كان الحكم بيده فقط. ومن جهة أخرى إذا كان جميع المسلمين مكلفين بإجراء الحدود فإنّ هذا يؤدي إلى اختلال النظام، وشيوع الهرج والمرج في المجتمع.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هنا هو: مَنْ هم هؤلاء الأشخاص الذين أشارت إليهم العبارة «من إليه الحكم». ومع ملاحظة بعض الأدلة، من قبيل الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩)، والآية: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥)، تثبت حاكمية وولاية النبي الأكرم عليه السلام والأئمة المعصومين عليه السلام في إجراء الأحكام الإلهية، وخصوصاً الحدود الشرعية. وقد نصّب

الأئمة عليهم السلام بعض الأفراد في مناطق مختلفة؛ للقضاء وإجراء الحدود الشرعية. وفي الحقيقة فإن المقصود من العبارة السابقة «من إليه الحكم» في الرواية المذكورة هم المنصبون من قبل الأئمة عليهم السلام خاصة. ولكن السؤال المهم المطروح هنا هو: مَنْ هو المقصود بالعبارة: «من إليه الحكم»؟ وبعبارة أخرى: مَنْ هو المكلف بإجراء الأحكام الإلهية في عصر غيبة الإمام المعصوم عليه السلام، ومن جملتها الحدود الشرعية؟ يمكن القول إجمالاً: إنّ المكلف بهذه الوظيفة هو الفقيه الجامع لشرائط الإفتاء، عند القائلين بجواز إقامة الحدود. ومن هذا المنطق لا يوجد لدينا دليل لتعطيل إجراء الحدود الإلهية بسبب الغيبة. ومن هنا فإن المقصود بالعبارة: «من إليه الحكم» في رواية حفص هو الفقيه الجامع لشرائط الإفتاء، وذلك في زمان الغيبة.

٢- الروايات

وردت روايات متعددة من قبل المعصومين عليهم السلام في باب (الحدود)، إلا أن الروايات التي استدل بها القائلون لإثبات جواز إقامة الحدود قليلة. وقبل التعرض لتلك الروايات من الضروري أن نذكر أنّ هدف الفقهاء من الاستدلال بهذه الروايات هو الإجابة عن سؤال تعرضنا له سابقاً، وهو: مَنْ هو المكلف بإجراء الحدود الشرعية في زمن غيبة الإمام المعصوم عليه السلام؟ فالقائلون بجواز إقامة الحدود في عصر الغيبة من قبل الفقيه الجامع لشرائط الفتوى يستندون إلى هذه الروايات. ومن جملة هؤلاء الفقهاء: الشيخ المفيد ^(١٢)، والعلامة الحلي ^(١٣)، وكاشف الغطاء ^(١٤)، والشهيد الأول ^(١٥).
ومن هذه الروايات:

أ- مقبولة عمر بن حنظلة

«محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحسين، عن عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا، بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة، أيحل ذلك؟ قال: مَنْ تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى طاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سُحتاً، وإن كا حقاً ثابتاً له؛ لأنه أخذه بحكم

الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾ (النساء: ٦٠)، قلتُ: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران إلى مَنْ كان منكم، ممَّنْ قد روى حديثاً، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً؛ فإنني قد جعلته عليكم حاكماً...»^(١٦).

دلالة الحديث

بقريئة كلمة (الطاغوت)، الذي مُنع المسلمون من الرجوع إليه، نصَّب الإمام عليه السلام الفقهاء بدلاً عنهم. فالأعمال الحكومية التي كان يقوم بها الطاغوت لابدَّ أن تُجرى عن طريق الفقهاء العدول، وموضوع القضاء وإجراء الأحكام الإلهية إما أن يتصدوا لها مباشرة أو بواسطة قضاة منصوبين من قبلهم. والشاهد الآخر هي الجملة التي ذكرها الإمام كتعليل لإرجاع الناس إلى الفقهاء، فعلى الرغم من أن السائل قد سأل عن التنازع في مسألة الدين أو الميراث، إلا أنَّ الإمام قال: فإنني قد جعلته عليكم حاكماً... ومن البديهي إنَّ كلمة (الحاكم) استُعملت هنا بمعنى (القاضي)، وأنَّ أحد شؤون القاضي هو إجراء الأحكام الصادرة^(١٧).

ب - رواية إسحاق بن يعقوب

«عن محمد بن عمام، عن محمد بن يعقوب، قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخطِّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله...»^(١٨).

دلالة الحديث

يرى الشيخ الأنصاري أنَّ المقصود من كلمة «الحوادث» في هذه الرواية هو (مطلق الأمور التي لابدَّ من الرجوع فيها عرفاً أو عقلاً أو شرعاً إلى الرئيس)^(١٩). ولذلك فإنها تشمل بيان الأحكام الشرعية، والتحقيق في الشكاوى، والتصدي للأمور الاجتماعية.

وكذلك يحتمل احتمالاً كبيراً أنَّ المراد بـ (الحوادث) في هذه الرواية هي

● إجراء القوانين الجزائية في عصر الغيبة، دراسة في النظريات والأصول

المسائل الشرعية، والمشاكل التي تحصل للناس، ولذلك سوف يختصّ إرجاع الأمر إلى الفقهاء عن طريق الإمام بالمسائل والمشاكل الشرعية، طبقاً لهذا الاحتمال. أما أمور التصدي للأحكام الإلهية الولائية فلم تفوّض إلى الفقهاء من قبل الإمام عليه السلام.

وقد ردّ الشيخ الأنصاري هذا الاحتمال، معتقداً أنّ المقصود من الحوادث في هذه الرواية هو إرجاع الناس إلى رواة الحديث في الأمور الاجتماعية والحكومية، لا المسائل الشرعية في الحلال والحرام؛ أولاً: لأنّ الإمام عليه السلام أرجع الناس إلى الفقهاء في أصل الحوادث، لا في حكمها، فإذا كان الإمام قد قال: يرجع الناس إلى الفقهاء في (أحكام الحوادث) يمكن حينئذ أن نقول: إنّ الفقهاء حجة وخليفة إمام الزمان عليه السلام في بيان الحلال والحرام، لا في الأمور السياسية والاجتماعية، ولكن الناس قد أرجعوا في نفس الحوادث في هذه العبارة. ثانياً: لأنّه يستفاد من جملة: (فإنهم حجتي عليكم) أنّ عمل الفقهاء المنصوبين من قبل الإمام المعصوم عليه السلام هي مسألة الإمامة وأمر الاجتماع؛ لأنه إذا كان الفقهاء منصوبين لبيان الأحكام الإلهية فقط لكان المناسب التعبير بـ (فإنهم حجج الله)، لا (حجّتي)، فكما أن الإمام عليه السلام حجة الله؛ باعتباره مبيّناً للأحكام الإلهية، فالفقهاء هم حجج الله أيضاً من هذه الجهة، لا حجة إمام الزمان، وحينئذ يكونون حجة إمام الزمان، ولا بدّ أنّ يتصدى لقضايا المجتمع إذا كان حاضراً، وبما أنه غائب فقد حوّل تلك الأمور إلى الفقهاء في مسائل الحلال والحرام.

وبيان الأحكام من المسائل الشائعة بين المسلمين، ومن المؤكّد أنّ مثل هذه المسائل الواضحة لا يمكن أن تخفى على شخص مثل: إسحق بن يعقوب، بحيث تستوجب منه أن يسأل الإمام إلى من يرجع المسلمون في مسائلهم الشرعية. إلا أنّ الرجوع في الأمور الاجتماعية والمصالح العامة لا تحظى بذلك الوضوح؛ لأنها ربما أوكلت إلى شخص أو أشخاص، كما هو الحال في زمان الغيبة الصغرى. ومن هنا فإن كلّ سؤال في هذا المجال كان في محله، والإمام في معرض الإجابة قد حول الأمور العامة للمسلمين إلى الفقهاء أيضاً^(٣٠).

ج- رواية حفص بن غياث

«عن حفص بن غياث، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: من يقيم الحدود، السلطان

أو القاضي؟ فقال: إقامة الحدود إلى مَنْ إليه الحكم^(٢١).
استنبط السيد الخوئي - كغيره من الفقهاء - جواز إقامة الحدود في عصر الغيبة بالاستفادة من هذه الرواية. يقول رحمته الله: فإنها بضميمة ما دلّ على أنّ مَنْ إليه الحكم في زمان الغيبة هم الفقهاء دلّت على أنّ إقامة الحدود إليهم ووظيفتهم^(٢٢).

مناقشة مستندات القائلين بالجواز

أشكل على بعض رواة مقبولة عمر بن حنظلة من جهة السند. فعلى سبيل المثال: ضعف الشيخ الطوسي في (رجاله) ما يرويه محمد بن عيسى الوارد في سلسلة أسناد هذه الرواية^(٢٣). إلا أنّ ضعف هذه الرواية قد جُبر بعمل صحابة الأئمة عليهم السلام^(٢٤). ومن هنا أصبحت موضع قبول الأصحاب، فاشتهرت بهذا الاسم (مقبولة). ومن هنا يمكن الاستدلال بهذه الرواية للقول بجواز إقامة الحدود في عصر الغيبة.
أما (التوقيع الشريف) فقد شكك أحد الفقهاء المعاصرين في دلالة قائلاً: وأما التوقيع فلعدم معلومية المراد من الحوادث؛ لاحتمال كون اللام للعهد في كلام السائل، وهو إشارة إلى نفس الحوادث المذكورة في الرسالة، ولعدم علمنا بهذه الحوادث فإنّ التمسك بهذه الرواية لإثبات المدعى غير مفيد^(٢٥). ونرى أنّ هذا الاحتمال غير وارد؛ لأنّ المقصود من (الحوادث الواقعة) هي الوقائع الاجتماعية التي تحصل للناس والمسلمين.

ومن جهة أخرى فإن السائل لم يسأل الإمام في حادثة خاصة، بل عن مطلق الحوادث، فإجابة الإمام بالرجوع إلى رواية أحاديثنا (الفقهاء) بصورة عامّة^(٢٦). ومن هنا فالألف واللام الموجودة في (الحوادث الواقعة) هي للاستغراق، وشاملة لجميع الحوادث والمشاكل الاجتماعية.

ومن هذا المنطلق يمكن القول بأنّ هذه الرواية تدلّ - وبصورة واضحة - على جواز إقامة الحدود من قبل الفقيه الجامع للشرائط.

يرى السيد أحمد الخوانساري أنّ رواية حفص بن غياث تواجه إشكالاً دلاليّاً؛ لأنّ الوارد في الرواية المذكورة هو الإجابة عن سؤال يقول: مَنْ هو الذي يقيم الحدود، السلطان أم القاضي؟ فجاء الردّ: إقامة الحدود إلى مَنْ إليه الحكم. من هنا لا يمكن

● إجراء القوانين الجزائية في عصر الغيبة، دراسة في النظريات والأصول

أنّ نستنتج فيها أنّ القاضي يجوز له إقامة الحدود؛ لأنّ القاضي له الحكم من طرف المعصوم، ولا يقال: إليه الحكم^(٢٧).

والمقصود من الإشكال الوارد على دلالة هذا الحديث ليس واضحاً. والظاهر أنّ المقصود من (إليه الحكم)، مع الأخذ بنظر الاعتبار الأدلة المذكورة في عصر الغيبة، هو الفقيه الجامع للشرائط، والمفوض لإدارة المجتمع الإسلامي. والفقيه في زمن غيبة الإمام المعصوم له جميع وظائف النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، إلا إذا دلّ دليل خاص على استثناء بعض الشؤون التي تختص بالنبي أو الإمام؛ لأن الفقيه هو النائب العام للمعصوم، ولازم ذلك أنّ له حقّ التدخل في جميع ما ينوب به، وبما أنّ أحد شؤون الحكومة، بل من أهمها، إجراء الأحكام الإلهية في المجتمع فالفقيه الجامع للشرائط موظف بإجراء الأحكام والحدود الشرعية.

ومع ضمّ هذه الرواية إلى الروايات الأخرى التي تدلّ على أن إجراء الأحكام الإلهية في زمن الغيبة هي بيد الفقهاء يمكن أن نستنتج أنّ الفقيه الجامع للشرائط يمكنه إقامة الحدود الشرعية في زمن الغيبة.

أدلة القائلين بتعطيل الحدود

إلى هنا تناولنا بحث ودراسة المجموعة الأولى القائلة بجواز إجراء الحدود في عصر الغيبة، ومبانيهم العقلية والنقلية. إلّا أنّ هناك طائفة أخرى من الفقهاء لم تُجرّ إجراء الحدود الإلهية في عصر غيبة الإمام المعصوم؛ لأن ذلك يختص بالإمام المعصوم. ومن جملة هؤلاء الفقهاء: ابن إدريس في كتاب (السرائر)، حيث يقول: «وأما إقامة الحدود فليس يجوز لأحد إقامتها، إلا لسلطان الزمان المنصوب من قبل الله تعالى، أو من نصبه الإمام لإقامتها...»^(٢٨).

ومن الفقهاء المتقدمين الذين ذهبوا إلى هذا الرأي أيضاً ابن زهرة^(٢٩)، والمحقق الحلي في كتاب (السرائر)، الذي قال بأنه لا يجوز إقامة الحدود في زمن حضور الإمام إلا له، أو للشخص المنصب من قبله، وفي تنمة الحديث نسب القول بجواز إقامة الحدود في زمن الغيبة إلى جماعة، دون ذكر الاسم، قائلاً: وقيل: يجوز للفقهاء العارفين إقامة الحدود في حال الغيبة^(٣٠). ومن خلال التعبير (قيل)، وعدم ذكر القائل،

إضافة إلى مخالفته أو على الأقل تردده، يتضح أنه يرى أن القول بالجواز شاذٌ ونادر. ومن الفقهاء الآخرين الذين ذهبوا إلى أن إقامة الحدود مختصٌ بالإمام المعصوم، والقائلين بتعطيل الحدود في زمن الغيبة، السيد أحمد الخوانساري، حيث يقول في كتاب (جامع المدارك)، وهو شرح موجز على كتاب (المختصر النافع)، للمحقق الحلي: «وقد يؤيد ما ذكر بأن تعطيل الحدود يفضي إلى ارتكاب المحارم، وانتشار المفسد، وذلك مبعوض في نظر الشارع، وبأن مقتضي إقامة الحد قائم في صورتي حضور الإمام عليه السلام وغيبته، وليست الحكمة عائدة إلى مقيمه قطعاً، فتكون عائدة إلى مستحقه أو إلى النوع من المكلفين، وعلى التقديرين لا بد من إقامته مطلقاً. ويمكن أن يقال: لازم ما ذكر وجوب إقامة الحدود في كل عصر من دون حاجة إلى نصب المعصوم، فقبل صدور المقبولة والمشهورة وصدور التوقيع الشريف كانت إقامة الحدود لازمة، من دون حاجة إلى الإذن، بل اللازم تصدي عدول المؤمنين، بل فساقهم، مع عدم التمكن للمجتهدين، كما يقال في حفظ مال القصر والغيب. وهذا كما ترى، فلا يبعد أن يكون هذا الأمر أيضاً من الأمور المخصوصة بالمعصومين صلوات الله عليهم، أو المنصوبين بالخصوص من قبلهم، كالجهاد مع الكفار، غير المجوز لغيرهم وغير المنصوبين من قبلهم»^(٣١).

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى أنه على فرض القول بالتعطيل لا بد من تبديل الحد بالتعزير، بمعنى أن الحكومة تراعي مسألة الزمان والمكان والشخص، فتقوم بتعزير المذنب^(٣٢).

المناقشة

تمسك القائلون بتعطيل الحدود بالإجماع. فقد ذهب السيد أحمد الخوانساري إلى أن القول بتعطيل الحدود هو قول المشهور، بل إنه اعتبر أن هذا القول هو قول مشهور الفقهاء. بل قال: إن بعض الفقهاء قد ادّعى الإجماع في هذه المسألة. والظاهر أن المراد هو ابن إدريس وابن زهرة^(٣٣). وقد ظهر في ذكر الفقهاء القائلين بالجواز أن مشهور الفقهاء قد ذهبوا إلى جواز إقامة الحدود، لا تعطيلها، وهذا ما ذكره صاحب الجواهر قائلاً: إن كلام ابن زهرة وابن إدريس لا يظهر منه عدم الجواز، بل إن قولهم

موافق للإجماع على جواز إقامة الحدود^(٣٤).

والذي نراه أنه لا يمكن استتباط اختصاص إجراء الحدود بالإمام من ظاهر كلام ابن زهرة؛ لسببين:

١. إنّ إجراء الحدود في رأي الفقهاء هو وظيفة الإمام المعصوم أو الشخص المنصب من قبله. وكما ثبت سابقاً فإن الفقهاء الجامعين للشرائط في زمن الغيبة هم نواب الأئمة المعصومين عليه السلام، ومأذونون من قبلهم في إجراء الأحكام الإلهية. ومن هنا فلا يفهم من كلام هؤلاء الفقهاء هذا عدم الاختصاص فقط، بل إنّ كلامهم يؤيد القول بجواز إقامة الحدود عن طريقهم؛ باعتبارهم نواب الإمام المعصوم، في عصر الغيبة أيضاً.

٢. ذهب ابن إدريس - وبصورة واضحة - إلى أن وظيفة الحكم والقضاء بين الناس في زمن الغيبة هي بيد الفقيه الجامع للشرائط^(٣٥). ومن البديهي أنّ مَنْ يقبل بمنصب القضاء والإفتاء في زمن الغيبة سوف يقبل بمنصب الإجراء والتنفيذ أيضاً؛ لتلازم القضاء مع الإجراء؛ لأن القضاء وحكم القاضي كفتوى المجتهد، ليس من جهة بيان الحكم فقط، بل إنّ حكم القاضي يراد منه فصل الاختلاف، وهذا لا يتيسر بدون القوة الإجرائية والتنفيذية.

أما المحقق الحلي فعلى الرغم من أنه عبّر بـ (قيل) عن جواز إقامة الحدود عن طريق الفقهاء في كتاب (الشرائع)، إلا أنّ رأيه في تفويض أمر الحكم والقضاء للفقهاء جامعي للشرائط يمكن أن نستنتج منه أنّ المحقق يقبل بإجراء الحدود من قبل الفقهاء في عصر الغيبة إلى حدّ ما؛ للسبب الذي ذكرناه سابقاً، وهو أنّ مَنْ يقبل بمنصب الفتوى والقضاء للفقيه في زمن الغيبة عليه أن يُسلم بمنصب التنفيذ للفقيه أيضاً؛ وذلك من باب تلازم مسألة القضاء مع التنفيذ؛ لأن القضاء بدون تنفيذ لا ثمره له. ومن هنا فالحق أن نقول: إنّ من القائمين بجواز إقامة الحدود من قبل الفقيه الجامع للشرائط.

أما ما ذهب إليه السيد الخوانساري فلا يخلو من نقد؛ لأنه وإن كانت أدلة إقامة الحدود مطلقة، ولم تقيّد بزمن خاص، ولكن كما قلنا سابقاً فإن عامة المسلمين لا يمكن أن يكونوا مكلفين بإقامة الحدود؛ لأن مثل هذه الأمور تؤدي إلى

اختلال النظام، وشيوع الهرج والمرج.
ومن هذا المنطلق فإنّ إطلاق أدلة الحدود مقيّد بوجود المنفّذ الصالح، وهو -
كما قلنا - الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة.
ومن هنا لا يمكن القول: إنّ أدلة الحدود غير ناظرة لشخصية القائمين
بالتنفيذ؛ باعتبارها أدلة مطلقة.

أما القول بتبديل الحدود بالتعزير - على فرض القول بتعطيل الحدود - فلا يخلو
من إشكال أيضاً؛ لأن هذه الطائفة من الفقهاء ترى أنّ الحدود مختصة بالإمام فقط،
أما إقامة التعزيرات فإنها فاقدة لهذا الشرط. ثم إنّ إقامة الحدود والتعزيرات ليس
بينهما تفاوت من حيث المنفّذ والقائم بالإجراء. ومن هذا المنطلق فإذا قلنا: إنّ الفقهاء لا
يمكنهم إجراء الحدود في عصر الغيبة فلا بدّ أن نقول: إنه لا يمكنهم إجراء
التعزيرات أيضاً. والحقيقة أنّ سلب صلاحية الفقيه في إجراء الحدود سوف يكون في
نهاية الأمر سلباً لصلاحيته في إجراء التعزير أيضاً.

اتجاه التوقف في المسألة

اختار بعض الفقهاء القول بالتوقف في مسألة جواز أو عدم جواز إقامة الحدود
في عصر الغيبة. ومن هؤلاء: العلامة الحلّي في كتاب (منتهى المطلب)، فقد قال: ضمن
نقل رواية حفص بن غياث عن الإمام الصادق عليه السلام: جزم الشيخ الطوسي والمفيد في
العمل بهذه الرواية، فحكموا بإقامة الحدود، ثم قال: «وعندي في ذلك التوقف»^(٣٦).
قال المقدّس الأردبيلي في بيان وجه توقّف العلامة: ربما يكون وجه التوقف هو
عدم صحة الرواية، أو ربما يكون المراد من عبارة: «من إليه الحكم» في الرواية هو
الإمام المعصوم، أو أنّ الحديث صدر عن الإمام عليه السلام تقيّة^(٣٧).

ومن الفقهاء المعاصرين يمكن ذكر الميرزا القمي، الذي توقف في جواز إجراء
الحدود عن طريق المجتهد في زمن الغيبة، وجوّز التعزير فقط^(٣٨).

إنّ الظاهر أنّ العلامة الحلّي قد بيّن رأيه القطعي في هذه المسألة في سائر آثاره،
ومنها: قواعد الأحكام^(٣٩)، ومختلف الشيعة^(٤٠). وبما أنه قد اختار القول بجواز إقامة
الحدود في عصر الغيبة عن طريق الفقهاء في هذين الكتابين لابدّ أن نعده من

الذاهبين إلى جواز إقامة الحدود. ويفهم من رأي الميرزا القمي أنّ الحدود يختصّ إجراؤها بالإمام المعصوم فقط، أما التعزيرات فهي فاقدة لمثل هذا الشرط، مع أن الشيخ الطوسي يقول: «التعزير إلى الإمام بلا خلاف»^(٤١).

ومن هذا المنطلق فإن نفي صلاحية الفقيه في إجراء الحدود سوف يؤدي في نهاية المطاف إلى نفي صلاحيته في إجراء التعزيرات أيضاً، مع أن الاختلاف بين الحدّ والتعزير أنّ الأول له حدّ وميزان معين من قبل الشارع، أما الثاني فموكولٌ إلى اختيار الحاكم الإسلامي. وطبقاً لرأي مشهور الفقهاء فإن كلّ ما له جزاء معين فهو حدّ، وكل جزاء ليس له تعيين من قبل الشارع فهو تعزير^(٤٢).

ومن هنا - وكما يقول صاحب الجواهر - لا وجه للتوقّف في مسألة إقامة الحدود مع وجود الأدلة العقلية والنقلية^(٤٣).

إلى هنا يتضح أنّ الحكم الأولي في هذا الموضوع هو جواز إجراء الحدود في زمان الغيبة عن طريق الفقيه الجامع للشرائط، أما إذا أدّت إقامة الحدود بكيفية خاصة في برهة زمنية معينة إلى نفور الناس من الإسلام وأحكامه، وتضعيف أساس الدين، فالظاهر أن الحاكم الإسلامي يمكنه حينئذ أن يعطلّ إجراء تلك الحدود بصورة مؤقتة، ريثما تنتهي الأفكار العامة لقبولها ومعرفة علّة وضعها. وقد وردت رواية عن الإمام علي عليه السلام في هذا المجال، حيث قال: «لا أقيم على رجلٍ حدّاً بأرض العدو حتى يخرج منها؛ مخافة أن تحمله الحميّة فيلحق بالعدوّ»^(٤٤). ويفهم من هذه الرواية أنه إذا تعارض إجراء الحدود مع المصالح العليا للإسلام فلا بدّ من ترجيح الأهم، وهو حفظ مصالح الإسلام، على المهمّ، وهو إقامة الحد. يقول الفاضل المقداد في كتاب (كنز العرفان)، في ذيل الآية: «وَلَيْسَ شَهْدُ عِدَائِهِمَا طَائِفَةً مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ» (النور: ٢): إن العلة في تقييد (الطائفة) بالمؤمنين أنه ربما يكون مشاهدة إجراء الحدّ من قبل الكفّار مانعاً لهم من الإسلام. ومن هنا عدّ إقامة الحدّ بأرض العدو غير مرغوب فيه^(٤٥).

ومن المؤكّد أنّ التعطيل المؤقت للحدّ لا يعني رفع القانون والأحكام الإلهية، بل هو توقّف في كيفية إجرائه، وأنّ الحاكم لا بدّ أن يستبدل الحدّ بعقوبة أخرى.

ويمكن الإشارة إلى أن من الفقهاء المعاصرين الذين ذهبوا إلى هذا الرأي:

● د. محمد رسول آهنكران / أ. مصطفى مسعوديان

الشيخ منتظري^(٤٦)، والشيخ صانعي^(٤٧).

النتيجة

من خلال دراسة ومناقشة الآراء المختلفة للفقهاء في مسألة إجراء الحدود في عصر الغيبة يمكن الخروج بالنتائج التالية:

١. إنّ الحكم الأولي في هذا الموضوع هو جواز إقامة الحدود في عصر الغيبة من قبل الفقيه الجامع لشرائط الفتوى.
٢. لا يحظى القول بتعطيل الحدود في عصر الغيبة، وإبداله بالتعزير، بأيّ مبنى منطقي أو علمي، بل هو مخالف للأدلة والموازن الفقهيّة والحقوقية.
٣. لا وجه للتوقّف في حكم إقامة الحدود في عصر الغيبة مع وجود الأدلة العقلية والنقلية في هذه المسألة.
٤. إذا أدّت إقامة الحدود في برهة زمانية وبكيفية خاصة إلى نفور الناس من الإسلام وأحكامه، ومن ثمّ تضعيف أساس الدين، فيمكن حينئذٍ للحاكم الشرعي أن يعطلّ ذلك الحدّ مؤقتاً، من باب العنوان الثانوي، إلى أن يحين الوقت المناسب، من خلال تهيئة أفكار الناس لقبول مثل هذه الأحكام.

الهوامش

- (١) فرهنگ معین: ٢١٣.
- (٢) التبریزی، أسس الحدود والتعزيرات: ٧.
- (٣) جواهر الكلام ١٢: ٣٩٦.
- (٤) منتهی المطلب: ٤٦٣.
- (٥) إيضاح الفوائد: ٢٩٧.
- (٦) أحمد العاملي، زين الدين بن علي (الشهيد الثاني): ١٠٧.
- (٧) الخوئي، مباني تكملة المنهاج: ٢٧٣.
- (٨) المصدر نفسه.
- (٩) جواهر الكلام ٢١: ٣٩٦.
- (١٠) مفاتيح الشرائع: ١٥٠.
- (١١) وسائل الشيعة ١٨: ٢٣٨.

- (١٢) المفيد، المقنعة: ٨١٠.
- (١٣) الحلي، مختلف الشيعة ٤: ٤٦٤.
- (١٤) كشف الغطاء: ٤٢٠.
- (١٥) اللعة الدمشقية: ٧٥.
- (١٦) الكافي: ٥٤.
- (١٧) حبيب الله طاهري، تحقيقي بيرامون ولايت فقيه: ٢١٠.
- (١٨) وسائل الشيعة ١٨: ٢٢٨.
- (١٩) الأنصاري، المكاسب: ٥٥٥.
- (٢٠) المصدر السابق: ٥٥٦.
- (٢١) وسائل الشيعة ١٨: ٣٢٨.
- (٢٢) الخوئي، مباني تكملة المنهاج: ٢٧٥.
- (٢٣) رجال الطوسي: ٥٨٥.
- (٢٤) الخميني، ولاية الفقيه: ٤٨.
- (٢٥) الخوانساري، جامع المدارك ٥: ٥٩.
- (٢٦) الخميني، كتاب البيع: ٦٨.
- (٢٧) الخوانساري، المصدر نفسه.
- (٢٨) ابن إدريس الحلّي، السرائر: ٢٤.
- (٢٩) ابن زهرة، غنية النزوع: ٦٢٢.
- (٣٠) المحقق الحلّي، شرائع الإسلام ١: ٣٩٢.
- (٣١) جامع المدارك ٥: ٤١٢.
- (٣٢) المحقق الداماد، قواعد الفقه (القسم الجزائي): ٢٩٦.
- (٣٣) جامع المدارك ٥: ٤١١.
- (٣٤) جواهر الكلام ٢١: ٣٩٣.
- (٣٥) السرائر ٢: ٢٥.
- (٣٦) الحلّي، قواعد الأحكام: ٩٩٤.
- (٣٧) المحقق الأردبيلي، جمع الفائدة والبرهان: ٢٨.
- (٣٨) الميرزا القمي، جامع الشتات: ٧٦٤.
- (٣٩) قواعد الأحكام: ٥٢٥.
- (٤٠) مختلف الشيعة: ٤٦٣.
- (٤١) الطوسي، الخلاف ٥: ٤٩٧.
- (٤٢) جواهر الكلام ٢١: ٢٥٤ - ٢٥٥.
- (٤٣) جواهر الكلام ٢١: ٣٩٣.
- (٤٤) وسائل الشيعة ١٨: ٣١٨.
- (٤٥) الفاضل المقداد، كنز العرفان: ٣٤٢.
- (٤٦) منتظري، مجازاتهاى إسلامي وحقوق بشر (العقوبات الإسلامية وحقوق الإنسان): ١٠٣.
- (٤٧) صانعي، مجمع المسائل: ٨١.

الضرائب الإسلامية ودورها في الحد من الفقر

د. الشيخ حسن آقا نظري^(*)

مقدمة

يعتبر توازن الدخل في نظرة عامة المكانة المناسبة لتوزيع الدخل أو الثروة والفرص بين أفراد جماعات المجتمع. ومن الواضح أن مفهوم المكانة المناسبة يختلف باختلاف الرؤى⁽¹⁾. إلا أن أغلب النظريات تسعى إلى رفع المستوى المعيشي للطبقات الفقيرة من خلال نفقات الطبقات المرفهة في توزيع الدخل والثروة. ومن هنا تسعى هذه المقالة لتقديم صورة عملية عن التعاليم الإسلامية إلى حد ما في ما يرتبط بتوزيع الدخل، من دون التوجه إلى الأسس الفلسفية للعدالة؛ ليتضح بذلك مكانة النظام الضريبي الإسلامي في إيجاد توازن الدخل.

١- أسس توزيع الدخل

يمكن تلخيص أسس توزيع الدخل والثروة في الإسلام بصورة عامة بالشكل التالي:

أ. المبادلة وسيلة إيجاد الدخل والثروة.

ب. الحاجة.

١-١ المبادلة

وفقاً لأصل المبادلة فإن كل شخص يتقاضى بمقدار ما له من سهم في إيجاد

(*) أستاذ في الحوزة والجامعة، وعضو الهيئة العلمية لمركز بحوث الحوزة والجامعة، متخصص في الاقتصاد الإسلامي، من إيران.

الدخل والثروة. وتلعب المبادلة دوراً كبيراً في المفهوم الإنساني للعدالة، باعتبارها أساساً للتوزيع؛ وذلك لأن هذا الأصل يربط الجزاء بالجهد. إلا أن من الضروري الالتفات إلى أن مسار إيجاد الدخل وطرق توزيعه تختلف باختلاف الرؤى. ومن هنا فإن الحصول على الدخل في الإسلام يحدّ بحدود شرعية وقانونية. وكما هو الحال في عالم اليوم أيضاً إنما يمكن قبول نتيجة المبادلة إذا كانت ضمن إطار القوانين المقررة. وقد تم البحث عن الدخل غير المشروع في المكاسب المحرمة في الفقه الإسلامي^(٢).

كما أن منع الربا والاحتكار والإجحاف في القيمة و... يؤدي إلى أن يفقد المستثمر - باعتباره أهمّ عامل في التمايز - في كسب الدخل تفوّقه إلى حدّ ما في أسواق النظام الرأسمالي.

إن كسب الدخل يحدّ أيضاً بعناوين حكومية، من قبيل: (مصلحة النظام الإسلامي والمسلمين)، وعناوين ثانوية، ك (قاعدة لا ضرر). وهكذا الأمر بالنسبة إلى نظام كسب السهم وفقاً للقوانين الإسلامية (العقود الإسلامية، مثل: المضاربة، الشركة و...)، فإنه يلحظ هو الآخر حدوداً لكسب الدخل^(٣)، كما يحدّ توزيع الدخل والثروة بقوانين الحقوق الشرعية (الزكاة والخمس و...)، والإرث.

ومن الجدير بالذكر أن أصل المبادلة ذو جدوى لأغلب أفراد المجتمع، سوى الأطفال والعاجزين. ومن الممكن قبول نتائجه في صورة رعاية الأحكام الشرعية والقانونية. فكما يؤكد الإسلام على حفظ كرامة الإنسان يؤكد على حفظ أمواله، ولا يسمح بالتعرض لها.

١-٢- الحاجة أساس آخر للتوزيع

وفقاً لهذا الأصل فإن بإمكان كل فرد أن يتمتع بالدخل والثروة في المجتمع بما يتناسب وحاجته. وينقسم المحتاجون عموماً إلى قسمين:

الأول: ويشمل المعاقين، والشيوخ، والصغار الذين لا وليّ لهم، والمرضى الذين لا يتسنى لهم الحصول على الدخل بشكل من الأشكال.

الثاني: مَنْ لا يمكنهم تلبية حاجاتهم رغم وجود مصدر دخل لديهم.

كما تنقسم الاحتياجات بصورة عامة إلى ثلاثة أقسام: الضروريات، والحاجات، والكماليات.

وتشمل الضروريات كل ما لا تقوم مصالح الدين والدنيا إلا بها، فلو فقدت لاختل نظام المجتمع. وتدعى الحاجيات الحياتية أيضاً^(٤).

وتتضمن الحاجات ما يحتاج إليه الإنسان للتوسعة في حياته.

وأما الكماليات فتتضمن الحاجات التي يمكن التعبير عنها بـ (البضائع) و(الخدمات الجمالية).

والسؤال الذي يتبادر هو: ما هو مستوى الحاجات الذي يعدّ معياراً لتوزيع الدخل؟ ومن الضروري هنا التفكيك بين واجبات الأفراد والدولة الإسلامية، وكذلك بين المطلوب من الأفراد على نحو الوجوب أو الاستحباب تجاه الفقراء.

إن إحدى تعاليم الحقوق الإسلامية ضمان الفقراء اجتماعياً؛ لأن الإسلام كدين شامل وواقعي يعدّ الفقر من أهم موانع بسط القيم الإلهية، ومنها: الكرامة الإنسانية.

٢- الضمان الاجتماعي

يعتمد الضمان الاجتماعي على أصليين، هما: أصل التكافل العام، ويعني مسؤولية الأفراد بعضهم إزاء بعض؛ وأصل مشاركة الأفراد في الدخل الحكومي. وكل واحد من هذين الأصليين يتسم بملاحظات خاصّة، من حيث نوع الحاجات التي لابدّ أن توفر اعتماداً عليهما، وتعيين الحد الأدنى للقيمة العيش.

٢- ١- التكافل العام

تدلّ الآيات والروايات على أن المسلمين مسؤولون مقابل المحتاجين ونظرائهم في الخلق، ولا سيما إخوانهم في الدين، على مستويي الوجوب والاستحباب، وذلك من قبيل:

١- ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (التوبة: ٣٤).

إن هذه الآية تدل على وجوب الإنفاق. ولئن حصر أغلب المفسرين الإنفاق في الآية

بالزكاة الواجبة فإن العلامة الطباطبائي يعتقد بأن المقصود من الإنفاق فيها لا يقتصر على الزكاة، وإنما يعمّ متطلبات المجتمع الضرورية، كالجهاد، والدفاع، وحفظ الأرواح من الهلكة، وأمثالها^(٥).

٢. ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ * فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ * وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ﴾ (الماعون: ١ - ٣).

٣. ﴿مَا سَأَلَكَ فِي سَقَرٍ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ * وَلَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمَسْكِينِ﴾ (المدثر: ٤١ - ٣٤).

٤. ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ * ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ * ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً فَاسْلُكُوهُ * إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ * وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ﴾ (الحاقة: ٣٠ - ٣٤).

ويستفاد من هذه الآيات أن إطعام المسكين من الواجبات. وليس المقصود من الطعام نفس الطعام، وإنما باعتباره عنواناً لضرورات الأفراد المحتاجين. وهو من قبيل ما يقال: أنا بحاجة إلى رغيف الليل، والمقصود بيان شدة احتياج الفرد.

وفي صحيح سماعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام: قوم عندهم فضول، وبإخوانهم حاجة شديدة، وليس تسعهم الزكاة، أيسعهم أن يشبعوا ويجوع إخوانهم، فإن الزمان شديد؟ فقال عليه السلام: المسلم أخو المسلم، لا يظلمه، ولا يخذله، ولا يحرمه، فيحقّ على المسلمين الاجتهاد فيه، والتواصل والتعاون عليه، والمواساة لأهل الحاجة، والعطف منكم، تكونون على ما أمر الله فيهم، رحماء بينكم متراحمين»^(٦).

والمقصود من الحاجة هنا الحاجة الشديدة (الضروريات): لأن رفع الحاجات غير الضرورية لا يعدّ وظيفة اجتماعية عامّة.

ويعتبر صاحب الجواهر دفع حاجات مَنْ لا يمكنهم توفير لقمة العيش واجباً كفائياً، وخصوصاً بالنسبة إلى مَنْ كانت أنفسهم في خطر، فإن حفظ أنفسهم كنفس محترمة أمر ضروري. ومن هنا يبين عدم وجود حاجة لدليل خاص، غير دليل ضرورة حفظ النفس المحترمة^(٧).

كما أن من الواجبات في الفقه الإسلامي على الإنسان المسلم نفقة أقربائه، من قبيل: الأب، والأم، والأجداد، والأولاد والأحفاد، وإن كان الوجوب مشروطاً بقدرة

الفرد وحاجة الطرف الآخر، بحيث لا يملك نفقة حياته في ذلك الوقت^(٨). وهكذا تجب هذه النفقة إذا زاد عن نفقة الشخص وزوجته. ومقدار هذه النفقة طعام اليوم والليلة، والثياب المناسبة، وجميع أدوات وأثاث البيت اللازمة. ولم يحدّد الحد الأدنى للنفقة الواجبة على الأقرباء، وإنما يجب أن يكون الطعام والملبس والمسكن بما يناسب شأنه والزمان والمكان وبالمقدار الكافي^(٩).

نعم، يستحب الإنفاق على بقية الأقرباء. وقد تمّ التأكيد عليهم بشكل أكبر بالقياس إلى غيرهم. وهناك آيات وروايات كثيرة ترغّب المؤمنين في الإنفاق والمواساة والمساواة.

قال تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَيَالِ الَّذِينَ إِحْسَانًا وِبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَلًا فَخُورًا﴾ (النساء: ٣٦). وقال: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الحجرات: ١٠).

وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ...﴾ (البقرة: ٢٥٤). وقال: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ♦ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ (المعارج: ٢٣ - ٢٤). وقال الإمام علي عليه السلام: «أمسك المال بقدر ضرورتك، وقدم الفضل ليوم حاجتك». ويقول أبو المأمون الحارثي: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «ما حق المؤمنين على المؤمن؟ قال: ...والمواساة له في ماله»^(١٠).

ويقول النبي صلى الله عليه وآله: «يا علي، سيد الأعمال ثلاث خصال: إنصافك الناس من نفسك؛ ومواساة الأخ في الله؛ وذكر الله على كل حال»^(١١). ويقول الإمام الصادق عليه السلام: «فليعطه ما يأكل ويشرب ويحجّ ويتزوّج ويتصدق و...»^(١٢).

ويتضح من خلال ما جاء في الآيات والروايات من تعبيرات أن الأحكام المرتبطة بالكفاية تنشأ من علاقة الأخوة، والعضوية في المجتمع البشري الصالح. وهو ميدان آخر لإيجاد روح التعاون والمحبة في المجتمع الإسلامي، ليزيد المؤمنون في إيمانهم من خلال سلوك هذا الطريق.

● الضرائب الإسلامية ودورها في الحد من الفقر

ومن الطبيعي أن الإسلام قد أوجب التكافل العام على نحو الوجوب الكفائي؛ لضمان ضروريات حياة الفقراء. ومن البديهي أن الدولة الإسلامية؛ بما أنها الضامن لتطبيق التعاليم الإسلامية على القادرين من أبناء المجتمع، عليها إلزام توفير هذا المستوى من المعيشة. وعلى هذا الأساس فهي تفرض على مَنْ يتملّصون من الواجبات الشرعية والتكاليف الإلهية اتباع القانون. فهي كما تعبئ المسلمين للجهاد تفرض على الأغنياء القيام بالضمان الاجتماعي للمعوزين^(١٣).

ومن الجدير بالذكر أن المؤمنين يتحملون القسط الأكبر من نفقات رفع الفقر في المجتمع الإسلامي؛ ليقوموا، وانطلاقاً من روح الإيمان والأخوة، بالسعي لتأمين الحياة الكريمة والمتعارفة لنظرائهم في الخلق، ولا سيما أقربائهم وجيرانهم، كما تدل على ذلك سيرة المسلمين.

ومن الواضح أن على الدولة الإسلامية رسم السياسات والتطبيقات للتفكير بحلول لإيجاد أرضية الإنفاق والصدقات والخيرات في المجتمع. فمثلاً: ينبغي أن تنظّم قوانين الضرائب بحيث لا تمنع عن أعمال الخير، بل تؤدي إلى زيادتها.

٢-٢- مسؤولية الدولة الإسلامية

إن الدولة الإسلامية ملزمة بتوفير حياة مناسبة للأفراد، بالإضافة إلى الإشراف وضمان تطبيق الأصل الأول (التكافل العام)، كما أنها مسؤولة بشكل مباشر وفقاً للأصل الثاني، أي مشاركة المجتمع في مصادر الثروة (دخل الدولة) وضمان الإعالة. تكون إعالة الفرد بتوفير أدوات ومتطلبات حياته بمقدار الكفاية. والكفاية من المفاهيم المرنة، التي تتغير بحسب درجة الرفاهية العامة.

وعليه فإن على الدولة توفير الحاجيات الأساسية والعامة في ما يرتبط بالمطعم والسكن والملبس. وينبغي أن يكون إشباع هذه الحاجات كافياً ولائقاً، من حيث الكمية، والكيفية.

ومن الممكن أن يشمل الحاجات غير الأساسية، والتي توجد في ظل أعلى المستويات الحياتية.

إن في الإسلام قوانين كثيرة تدلّ على مسؤولية الدولة وحدودها. ففي حديث

عن الإمام موسى بن جعفر يوضح فيه حقوق الإمام وواجباته يقول عليه السلام: «وهو وارث مَنْ لا وارث له، يعول مَنْ لا حيلة له»^(١٤).

وتعتبر الزكاة أحد مصادر بيت المال. والمقدار المسموح بدفعه منه إنما هو حدّ الغنى كما ذكر^(١٥). ويجيز الفقهاء صرف الزكاة في توفير المنزل، والخادم، ووسيلة النقل الضرورية، بما يتناسب وشأنه الاجتماعي، وكذلك الملبس المناسب، من حيث الفصل والسفر، وحتى ما كان للزينة^(١٦). إذاً فالحاجة هي من المعايير في توزيع الدخل في الإسلام إلى حدّ الكفاف، وتوفير مستوى المعيشة المتعارفة. ومن هنا فإن الفقراء الذين لا يتمتعون بمستوى من الحياة الكريمة - مهما كان السبب - هم شركاء في مصادر الثروة، ويجب أن يستفيدوا من سهمهم، من دون ملاحظة مقدار مشاركتهم في الدخل الوطني.

ومن الممكن الآن تحديد التوزيع المطلوب للدخل والثروة من منظور الاقتصاد الإسلامي.

إن جميع مَنْ كان لهم مشاركة في أمر الإنتاج بالمعنى العام في إطار القوانين الإسلامية لهم حقّ التمتع بنتائج مبادلاتهم، وذلك وفقاً للمعيار الأول، أي المبادلة. كما أن الأفراد الذين ليس لهم سهم في المبادلات المذكورة؛ بسبب فقدان عوامل الإنتاج (المعدومون والشيوخ)، أو الذين يشاركون في المبادلات، ولكن حاصل عملهم لا يكفيهم، فإنهم شركاء في نتائج المبادلات، وذلك وفقاً للمعيار الثاني، أي الحاجة. وعليه يمكن ادّعاء أن توزيع المصادر الأولية عادل، وعمل الاقتصاد سالم، في ظروف تتحكم فيها الحالة الإسلامية.

إن التعريف العملي للعدالة الاقتصادية هو أن يكون جميع الأفراد في مثل ذلك المجتمع في مستوى حياتية متوازنة، رغم أن اختلاف دخلهم وثروتهم أمر طبيعي. ولكن ينبغي أن لا يكون تراكم الثروة بيد الأغنياء، بحيث يتداول المال بينهم فقط^(١٧).

إن هذا يمكن أن يكون معياراً للتمايز، إلا أن تحديد المستوى الجائز لتمرکز دوران النقد بين الأثرياء أمر صعب جداً. ومن هنا، وبدلاً من المعيار المذكور، نضع الأصل التالي: «إذا كانت آثار سياستين اقتصاديتين متشابهة فمن الضروري ترجيح

تلك السياسة التي تقلل تركز الدخل والثروة».

إن لهذا الأصل انعكاسات عملية كثيرة للسياسة الاقتصادية، ومنها: إنه عندما يتم تدوين سياسة لإيجاد الدخل لابد أن تكون الأهمية أقل لزيادة دخل تلك المجموعة من المواطنين الذين يتجاوز دخلهم الأساسي حدّ المتوسط العام في المجتمع^(١٨). ومن الجدير بالذكر أن مستوى الدخل والثروة سيكون عرضة للتغيير؛ بسبب تأثير الاقتصاد العالمي على الاقتصاد الداخلي.

إن الأحكام الأولية للمبادلات وحقوق الملكية و... لا يمكنها توفير المستوى المتوازن للثروة والدخل في الظروف غير الطبيعية أيضاً. فالتعريف المذكور ناقص من هذه الجهة. إلا أننا في الجمهورية الإسلامية؛ ونظراً لوجود فاصلة كبيرة بيننا وبين هذا التعريف على الأقل، فإنه تعريف مناسب لتقويم الآثار التوزيعية للضرائب في الدول ذات الهيكلية المشابهة في توزيع الدخل والثروة. وفي النتيجة فإن الضرائب التي تهدف إلى إيجاد مستوى واحد للمعيشة ستكون ذات أثر توزيعي إيجابي. ومن الممكن دراسة الآثار التوزيعية للضرائب الإسلامية من خلال هذا المعيار.

٣- دور الضرائب الإسلامية في توزيع الدخل

يمكن تقويم الأثر التوزيعي للضرائب الإسلامية من جهتين: رفع المستوى المعيشي للمحتاجين (الضمان الاجتماعي)؛ وخفض التمايز (توازن الدخل والثروة). وفي النتيجة توازن المستوى المعيشي في المجتمع.

٣-١- الأثر التوزيعي على صعيد الضمان الاجتماعي

إن توفير متطلبات الفقراء أهم فلسفة لتشريع الزكاة، من حيث البعد الاجتماعي. وقد بين القرآن الكريم مصارف الزكاة، فقال: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ٦٠).

ووفقاً لرأي الفقهاء فإن مصرف في سبيل الله - وكما مضى - أعم من مصارف الجهاد والدفاع عن الإسلام. ومن هنا يمكن الاستفادة منها في برامج القضاء على

الفقر، من قبيل: إيجاد فرص العمل، والخدمات العامة، ولا سيما في المناطق المحرومة، و...

ويذهب جميع الفقهاء إلى أن نصف الخمس (سهم قرابة الرسول) هو لرفع فقر أبناء رسول الله الفقراء. وهناك من الفقهاء من يذهب - كما مرّ - إلى أن الخمس سهم واحد، وليس سهمين، ويتصرف فيه الحاكم الإسلامي (الولي الفقيه) في مصالح الإسلام والمسلمين. ومن المعلوم أن رفع حاجة الفقراء، وتوفير حياة كريمة، من أولويات المجتمع الإسلامي.

٣-٢- الأثر التوزيعي على صعيد توازن الدخل والثروة

إن توازن المعيشة في المجتمع يؤدي إلى رفع مستوى معيشة الطبقات الفقيرة من جانب، وحفظ مستوى دخل وثروة الأثرياء من جانب آخر. وفي النتيجة يرتبط بخفض مستوى معيشتهم.

يمكن لدراسة سعر الضرائب أن توضّح آثار توزيع الضرائب في إيجاد توازن من هذا القبيل. فالضرائب التصاعدية لها قدرة أكثر تعادلية من الناحية النظرية. وهكذا هي حال الضرائب التناسبية والنزولية، مع قطع النظر عن كيفية إنفاقها، فلها آثار توزيعية بترتيب صفر وسالب.

أ- سعر ضرائب الدخل

إن سعر ضرائب المحصولات الزراعية المشمولة بالزكاة - وكما جاء في الفصل الأول من هذا القسم - بين ٥٪ إلى ١٠٪، وبصورة تناسبية. نعم، إن أصحاب الدخل الأقل من حدّ نصاب الزكاة - في ما يرتبط بهذه المحصولات - معفوون من دفع الزكاة. وأما بقية الدخل فهي مشمولة بالخمسة، وسعرها النهائي ٢٠٪.

ولكن السعر الضريبي المتوسط - في غير المعادن - يساوي 2٪ - 2٪ $ATr =$ Ai/Yi .

وكما مرّ في بحث الجدوى العملية فإن السعر المذكور، وإن كان تصاعدياً، إلا أنه؛ وبسبب قرب الرغبة النهائية لاستهلاك العوائل، يتّسم بتصاعد محدود، مما

يجعل سعر متوسط قليلي الدخل أقلّ من كثيري الدخل، وذلك بملاحظة شمول نفقات المعيشة بالإعفاء، كما أن الأسعار المذكورة لن تختلف كثيراً عن سعر الزكاة. ويتعلّق أعلى سعر للضرائب على الدخول بالدخل الحاصل عن طريق المعادن، حيث تصل إلى ٢٠٪.

ب - سعر ضرائب الثروة

إن سعر ضرائب الأنعام الثلاثة تنازلية إلى حدّ ما، ثم تصبح تناسبية تقريباً. والسعر التناسبي في الإبل أكثر من البقر والغنم، وسعر زكاة البقر أكثر من الغنم، ولكنه مهما يكن لا يتعدّى ٢٪ (وفي بعض الحالات ٢,٥٪). فإذا كان عدد الغنم أقلّ من أربعين، والبقر أقلّ من ٣٠، والإبل أقلّ من ٥، لا يتعلق بها الزكاة. نعم، هي مشمولة بخمس دخل الكسب. وهكذا هي الحال بالنسبة للأنعام الواقعة بين نصابين، فهي وإن كانت فاقدة لشروط الزكاة، فلا تتعلق بها الزكاة، إلا أنها مشمولة بقانون الخمس. وعلى هذا الأساس إذا كانت زيادة الثروة أكثر من نفقات حياة الأسرة فستكون جزءاً من ضرائب الدخل، وفيها الخمس.

ج - سعر زكاة النقدين

إن سعر زكاة النقدين - وكما مضى في الفصل السابق - تناسبي تقريباً، ويعادل ٢,٥٪. إن هذا السعر صفر إلى أن يبلغ نصاب الذهب المسكوك (١٥ مثقالاً عادياً)، ونصاب الفضة المسكوكة (١٠٥ مثاقيل عادية). وهكذا يترتب الحد الأدنى من الزكاة إذا كان المقدار بين النصابين. ومن هنا يقتزن السعر المتوسط بمقدار من التذبذب في ما بين نصاب وآخر، إلا أن هذا التذبذب لن يؤدي إلى تغيّر ملحوظ في السعر التناسبي. وعليه فإن تأثير زكاة النقدين على توزيع الدخل صفر تقريباً. ولكن باعتبار أن زكاة النقدين تتكرر في كل سنة فإن عدم تداولها عند

الضرورة يؤدي إلى انخفاض ثروة أصحابها. وبذلك تؤثر على توزيع الثروة. وكما أشير فإن أحد أهم الأهداف الاقتصادية للدولة الإسلامية إقامة العدل الاجتماعي، وهي تفرض توفير حياة متعارفة لأبناء المجتمع الإسلامي، دون أن تحدّ مصادرها المالية بالضرائب الثابتة. ويمكن للدولة الاستفادة من الأموال العامة في هذا السبيل.

كما عدّ القرآن الكريم المساكين من ضمن مصارف الفيء^(١٩). وورد في الرواية أن الخراج وما شابهه إنما هو لتلبية حاجات المسلمين^(٢٠). وهكذا إذا لم تكف الزكاة لسدّ حاجات الفقراء كان على وليّ الأمر سدّ الحاجة من الأموال الأخرى التي تدخل ضمن صلاحياته^(٢١).

خلاصة واستنتاج

إن ما يمكن استنتاجه من مجموع هذا البحث ما يلي:

- ١- إنما يكون توزيع الدخل والثروة مناسباً في الاقتصاد الإسلامي عندما تكون معيشة أفراد المجتمع في مستوى متعارف أو متقارب، وتخفض سيطرة تداول الثروة والدخل من قبل عدد خاص.
- ٢- ترفع الأموال الشرعية الواجبة (الضرائب الثابتة) مستوى معيشة المحتاجين، من خلال توفير المتطلبات الضرورية وغير الأساسية لهم، كما ينخفض مستوى التمايز في الثروة والدخل، وذلك بإعفاء هذه الطبقة في الغالب من الضرائب المذكورة، وأخذ الضرائب من الطبقات ذات الدخل الكبير. ولكن بما أن سعر هذه الضرائب تناسبي تقريباً، وصعودي إلى حدّ ما، فإن مقدار هذا الانخفاض لن يكون كثيراً.
- ٣- إن الناس مكلفون عند الضرورة بتوفير الحاجات الأساسية للفقراء. وتتحمل الدولة مسؤولية تفعيل ذلك، بالإضافة إلى ما يدفعون من أموال شرعية واجبة.
- ٤- يظهر أن الإسلام يستفيد بصورة أكبر من زيادة النفقات (الدخل العام)، بدلاً من الضرائب، في عملية إيجاد العدالة العمودية (توازن الدخل والثروة). وعليه لابدّ من أخذ نفقة الاستفادة من الخدمات العامة، كالصحة، والتعليم، من الأثرياء. ومن اللازم أن يتمّ تسديد الرسوم أو الضرائب على أساس قدرة المسدّدين.

والنتيجة أنه يجب تدارك فقر الطبقات ذات الدخل المحدود من خلال التسديدات الانتقالية، وذلك في صورة وجود مشاكل تطبيقية في رعاية هذا الأصل.

٥. إن تأكيد التعاليم الإسلامية وترغيبها بالإنفاق، والصدقات المستحبة، والخيرات، والأوقاف، والمساعدات الاختيارية، يبين أهمية دور الناس في إيجاد توازن الثروة في الإسلام. ومن هنا فإن على الدولة ملاحظة هذه النقطة في سياساتها وتصميماتها بشكل متناسب.

الهوامش

- (١) حسن سبحاني، نظام هاي اقتصادي: ١٢٢.
 - (٢) الإمام الخميني، المكاسب المحرمة ٢: ٢٥١.
 - (٣) اقتصادنا: ٤٠٩، ٦١٠؛ دفتر همكاري حوزة و دانشگاه، مباني اقتصاد إسلامي، فصل ٩.
 - (٤) جامعة الملك عبد العزيز، دراسات في الاقتصاد الإسلامي: ١٩ - ٢٥.
 - (٥) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٩: ٢٥١.
 - (٦) وسائل الشيعة ١١: ٥٩٧.
 - (٧) جواهر الكلام ٣٦: ٤٣٢ - ٤٣٣.
 - (٨) تحرير الوسيلة ٢: ٤٥٦ - ٤٥٧.
 - (٩) المصدر السابق؛ وأيضاً راجع: الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٦: ٣٠ - ٣٦.
 - (١٠) الكافي ٢: ١٧١، كما نقل عنه الحياة ٥: ١٠١.
 - (١١) الحياة ٥: ٢٥، نقلاً عن تحف العقول: ١٤.
 - (١٢) الحياة ٢: ٤، ١١٣، نقلاً عن الوافي ٢: ٦٣.
 - (١٣) اقتصادنا: ٦٦٢.
 - (١٤) وسائل الشيعة ٦: ٣٦٥.
 - (١٥) المصدر السابق ٦: ٣٧٩، ح ٣.
 - (١٦) الطباطبائي اليزدي، العروة الوثقى ٢: ٣٠٧.
 - (١٧) «كَيْ لَا يَكُونَ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (الحشر: ٧) .
 - (١٩) الحشر: ٧.
 - (٢٠) اقتصادنا: ٦٧٤، نقلاً عن: الطوسي، المبسوط ٤: ١٨.
 - (٢١) أصول الكافي ١: ٥٤١.
- (18) Zarqa, p.219.

الصدّاقة بين الجنسين في ضوء القرآن الكريم

الشيخ خالد الغفوري^(*)

تمهيد

هذه الدراسة تستهدف معالجة ظاهرة اجتماعية في عالمنا المعاصر، تهتم المجتمع بصورة عامّة، والمرأة بصورة خاصّة. كما أنّ هذه الدراسة تدور حول أحد العناوين التي وردت في الآيات القرآنية، وهو (اتخاذ الأُخذان)، الذي يمثّل إقامة العلاقة بين الجنسين. ولا يخفى أنّ هذه الظاهرة قد أصبحت في واقعنا الراهن إحدى المسائل التي هي محلّ للابتلاء في أكثر المجتمعات في العالم، وقد ألبسوه عنواناً بريئاً إنسانياً، ألا وهو عنوان (الصدّاقة). وقد خضنا في هذا البحث من أجل بيان موقف القرآن تجاه هذه القضية المعاصرة والمستحدثة، وقد سلكنا المنهج الفقهي، ولم نتعرّض إلى بحث هذه الظاهرة من الناحية الاجتماعية، والأخلاقية، وغير ذلك.

ويمتاز هذا البحث بكونه إثارة جديدة في المجال الفقهي أصلاً وفروعاً. وقد اشتمل - في أقلّ التقادير - على ما يربو على عشرة فروع فقهية، والعديد من الإثارات العلمية، وربما الثقافية أحياناً.

وننبّه على أنّه لو لم يكن هذا البحث جديداً ومن المسائل المستحدثة لارتفع عدد المصادر والمراجع والهوامش إلى أكثر ممّا هو عليه أضعافاً مضاعفة، وإلا فليس هناك قلة في التتبّع.

مقدّمة

١. إنّ الهدف الأساس لعلم الفقه هو تقديم صياغة للحياة الإنسانية على الصعيد

(*) أستاذ في الحوزة العلمية، ورئيس تحرير مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام)، من العراق.

الفردى والمجتمعى، مهما اختلفت الأزمنة وتباينت الأمكنة وتغيرت الظروف. ولا يخفى أن الحياة الجديدة قد أفرزت موضوعات وظواهر سلوكية عديدة، منها: كثرة الاختلاط بين الجنسين، إلى الحد الذي تظهر بصورة الصداقة والعلاقة الثابتة والمستمرّة بينهما. والمنشأ الأول لهذه الظاهرة الاجتماعية الخطيرة هو الغرب، لكنها أخذت تستفحل شيئاً فشيئاً، وباتت تهدد مجتمعاتنا الإسلامية. وقد تصدى الغيارى من المسلمين، علماء ومثقفين، لهذا الخطر، لكن لم تعالج هذه المشكلة من الزاوية الفقهية بشكل واضح وبصورة دقيقة، ولم يُفرد الفقهاء لها فصلاً مستقلاً، ولا عنواناً خاصاً بها، مما اقتضى أن نعقد هذه الدراسة.

٢. والسؤال الذي دارت حوله هذه الدراسة: ما هو موقف القرآن الكريم تجاه ظاهرة الصداقة بين الجنسين؟

والمراد بيان حكم العلاقة بين الجنسين من حيث هي، وبعنوانها الأولي مع قطع النظر عن العناوين الثانوية الطارئة عليها، من قبيل: خوف الفتنة والوقوع في الحرام، أو اقتران العلاقة ببعض المحرمات، أو تأدية ذلك إلى الفساد، ونحو ذلك، فإن كل تلك الحثيات ليست مقصودة لنا في هذه الدراسة.

٣. لا تخفى ضرورة مثل هذا البحث، الذي هو ظاهرة شائعة في أكثر المجتمعات، ولا سيما الغربية، والذي بات خطراً يهدد مجتمعاتنا الإسلامية، ولا سيما الطبقة الشابّة.

٤. المنهج المتبع في هذه الدراسة هو المنهج الفقهي. وقد آثرنا طرح البحث في ضوء القرآن الكريم، الذي هو شفاء من كل داء، وهو الذي تعرّض لهذه الظاهرة، واتخذ تجاهها موقفاً صريحاً وواضحاً.

موقف القرآن تجاه ظاهرة الصداقة بين الجنسين

إنّ النصّ القرآني الذي يُعالج هذا الموضوع هو مقطعان من آيتين، وهما:

١- قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَمِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآثُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ

وَلَا تُتَّخَذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تُصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿النساء: ٢٥﴾.

٢- وقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَحْلَىٰ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (المائدة: ٥).

ومن المناسب قبل الخوض في تفاصيل هذه الدراسة أن نبيّن بعض الأمور؛ من أجل أن تحصل لدى الباحث إحاطة بالنص القرآني مورد البحث من جوانبه المختلفة، وهي:

الأمر الأول: البيان الإجمالي

النص الأول بيان لإباحة الزواج من الإماء المؤمنات لمن لا يتمكن من الرجال من الزواج من الحرائر، وعدم مشروعية السفاح، واتخاذهنّ الرجال أخداناً. والنص الثاني بيان لإباحة نكاح العفيفات من المؤمنات والكتايبات، وعدم مشروعية السفاح، واتخاذ الرجال النساء أخداناً. والوصف في النص الأول متعلّق بالإناث، وفي النص الثاني متعلّق بالذكور، والحاصل أنّ السفاح واتخاذ الأخدان منهياً عنه مطلقاً.

الأمر الثاني: فلسفة موقف القرآن في هذا التشريع

١- تستهدف الشريعة تنزيه المجتمع وتطهيره من الرذائل، ولا سيما ما يرتبط بالممارسة الجنسية، والعلاقة بين الجنسين، حيث قنّنت ذلك في طريقتين مشروعين حصراً^(١): الأول: الزواج الدائم والمنقطع؛ والثاني: ملك اليمين. ومنعت إيجاد العلاقة الجنسية خارج هذا الإطار، كالسفاح، واتخاذ العشيق والخليل، ممّا يهدم المجتمع والأسرة، ويقضي على العفة، ولا سيما أنّ النفس لا تقف على حدّ إذا تبعته الهوى. فمن يتخذ صديقاً للفحشاء لا يقنع بالواحد والاثنين، ولذا قيل: وإنّما أتى به بصيغة الجمع

﴿أَخْذَانٌ﴾ للدلالة على الكثرة نصاً^(٢).

٢. ثم إنَّ هذا المرض الأخلاقي ينشأ في المجتمعات غير الملتزمة بأحكام الإسلام وتعاليمه، ولكن تختلف درجة استفحاله، وكذلك مقدار إغضاء الكيان الاجتماعي من مجتمع لآخر، ويبدأ ينخر في المجتمع، ويأخذ في تلويثه شيئاً فشيئاً، وهذا ما نراه متفشياً في المجتمعات الغربية بوضوح.

٣. ومن الخطأ أن نتصور أن هناك علاقة بريئة تنشأ بين الطرفين خالية من كل ميل جنسي؛ فإنَّ الطبيعة البشرية تقتضي وجود تجاذب بين القطبين الجنسيين الموجب والسالب.

ولو فرضنا جدلاً نشوء علاقة بين رجل وامرأة خالية من الميل الجنسي - فإنَّ فرض المحال ليس بمحال، فضلاً عن فرض الفرد النادر - فمثل هذه الحالة سوف تكون مشمولة للحكم بالمنع؛ وذلك للإطلاق، فإنَّ الأحكام الكليّة والتشريعات العامّة تشمل جميع الحالات التي يتحقّق فيها الموضوع، فمتى ما صدق العنوان المأخوذ في دليل الحكم فإنَّ ذلك الحكم يترتّب لا محالة. وهنا (عنوان اتخاذ الخدن) يصدق في مثل هذه الحالة، ففرق بين هذا العنوان المأخوذ في هذه الآية وبين عنوان (حفظ الفرج) أو عنوان (إبداء الزينة)، ونحوهما من العناوين التي أخذت في آية ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ وقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الْطِفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (النور: ٣٠ - ٣١)؛ ففي هذا النصّ أمرٌ بغضّ البصر، وحفظ الفرج من النظر، واتخاذ الستر، ونهي عن إبداء الزينة والإثارة الجنسية، في حين أنَّ النهي في آية اتخاذ الخدن منصّب على الصداقة. مضافاً إلى أنَّ التشريعات تنصبّ على الموضوع الكلي، ولا تدور مدار الحالات، ولا تتنوّع بحسب المصاديق.

صحيحٌ أنّ فلسفة الحكم هي الحيلولة دون وقوع ما هو خلاف العفة، لكن هذه حيثية تعليلية، لا تقييدية.

٤. كما أنّه من الخطأ تصوّر أنّ وجود العلاقة يزيد من التجربة الحياتية، فإنّ التجربة إنّما تُجرى لجلب المنفعة، لا لجلب الخسارة غير القابلة للتعويض. فمن لديه مالٌ نفيسٌ لا يدعه أمام أعين السراق لكي يكتسب خبرة في كيفية حفظه، ولا يقدم على مثل هذا إلا مَنْ كان سفيهاً، فكذلك ما نحن فيه، فإنّ ذهاب العفة والحياء - التي هي قوام الحياة الزوجية وركن في الشخصية الأخلاقية - غير قابل للتدارك عادة.

٥. ولو كان هناك إصرار على جدوى التجربة في هذا المجال فلا بدّ من تهيئة الأجواء والظروف المناسبة لكلّ تجربة، فكلّ تجربة ظروفها، وحينئذٍ يمكن توفير ضمانات قانونية وأخلاقية لمثل هذه التجربة، من خلال إجراء عقد الزواج المؤقت، يمارس فيه كلا الطرفين مجالات مفتوحة للتعرف والتعارف.

الأمر الثالث: مناسبات وأسباب نزول النصّ

١- كانت ظاهرة اتخاذ الأخدان موجودة في الجاهلية، وكان بعض أهل الجاهلية لا يحرم إلا الزنا المعلن، أمّا إذا كان سراً فلا، ويحتمل أنّهم ساكتون عن ذلك. فبيّنت هذه النصوص الشريفة أنّ قبح الفاحشة لا ينتفي بالإسرار بها، قيل^(٣): لذا نزل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ (الأنعام: ١٥١).

٢- وقيل: كان الزنا في الجاهلية على قسمين: سرّي؛ وعلني، وعام؛ وخاصّ. فالخاصّ السرّي هو أن يكون للمرأة خدن يزني بها سراً فلا تبذل نفسها لكلّ أحد؛ والعامّ الجهري هو المراد بالسفاح، كما قال ابن عباس، وهو البغاء، وكانت البغايا من الإماء، وكنّ ينصبّن الرايات الحمر لتعرف منازلهنّ.

٣- وروي عن ابن عباس أنّ أهل الجاهلية كانوا يحرمون ما ظهر من الزنا، ويقولون: إنّهُ لؤم، ويستحلّون ما خفي، ويقولون: لا بأس به^(٤).

الأمر الرابع: التحليل اللفظي

١- ﴿أَخْدَانُ﴾ جمع خَدْن، وهو الصديق^(٥)، يستوي فيه المذكر والمؤنث،

والمفرد والجمع، كتراب وأتراب^(٦).

وقال الراغب: «وأكثر ذلك يستعمل في مَنْ يصاحب [غيره] بشهوة [نفسانية]، يقال: خدن المرأة وخدينها». ثم قال: «وأما قول الشاعر في المدح: (خدين العلى) فاستعارة، كقولهم: يعشق العلى، ويُشَبَّب بالندى، ويُنسب بالمكارم»^(٧).

وقال ابن حجر: «والنكته فيه أنه جعله يشتهي معالي الأمور كما يشتهي غيره الصورة الجميلة، فجعله خديناً لها»^(٨).

وقيل: الصديق في السرّ خاصّة^(٩).

أقول: أولاً: إنّ كلام الراغب صريح في بيان الاستعمال، لا بيان المعنى الموضوع له اللفظ، وأنه حقيقة فيه، فلا يكون مخالفاً لكونه موضوعاً لمطلق الصديق. ولعلّ كثرة الاستعمال في مَنْ يصاحب بشهوة لكثرة مصاديقه ووقوعه بين الرجل والمرأة على هذا النحو.

ثانياً: وأما تفسيره بخصوص الصديق في السرّ فهو ناظر إلى بعض المصاديق الخارجية.

فيتعيّن الترادف بين الخدن والصديق، وليس النسبة بينها نسبة العموم والخصوص المطلق.

٢- ﴿وَلَا تُتَّخِذُوا﴾: في إعرابها احتمالان:

الأول: الجرّ، عطفاً على ﴿مُسَافِحَاتٍ﴾، و﴿لَا﴾ للتأكيد.

الثاني: النسب، عطفاً على ﴿غَيْرٍ﴾^(١٠).

وكذا الكلام في ﴿مُتَّخِذِي﴾ في الآية الثانية.

المعالجة الفقهية للنصين القرآنيين

ونفصل البحث في عدّة نقاط:

أولاً: ما هو المراد باتخاذ الخدن؟

يحتمل في ذلك عدّة احتمالات^(١١):

الأول: إنه الزنا سرّاً، في مقابل السفاح، وهو الزنا علانية^(١٢).

وإنّما صرّح في هذا النصّ بنفي هذا الفرد من الزنا، مع أنّه منفيّ قبل ذلك، من

أجل التأكيد على تركه؛ نظراً لشيوعه في الجاهلية. لذا أفرد سبحانه كل واحد من قسمي الزنا: المعلن؛ والخفي، ونصّ على حرمتها معاً، وحرّم الزنا بجميع صورته^(١٣). أقول: ونحو هذا التوجيه يتأتى في الاحتمالين الثاني والثالث الآتين.

المناقشة

إنّ جعل اتّخاذ الأخدان في مقابل السفاح أمر صحيح، كما سنبينه لاحقاً، لكن تفسير السفاح بالزنا المعلن، واتخاذ الأخدان بالزنا الخفي، محض ادّعاء لا دليل عليه. ونظير هذه المناقشة ترد على الاحتمالين الآتين، الثاني والثالث.

الثاني: إنّه الزنا مجّاناً، في مقابل من تُكري وتُجر نفسها لذلك.

الثالث: إنّه الزنا مع الواحد أو الواحدة، في مقابل المبدولة والزاني بأكثر من بغية^(١٤). ولا يناه في ذلك الإتيان بصيغة الجمع «أخذان» ما دام مضافاً إليه الجمع: «مُخْذَاتٍ» و«مُخْذِي»، ولأنّ المراد به الجنس.

الرابع: إنّه مطلق الصداقة بين الجنسين والعلاقة الجنسية، وهو ما يؤدّي غالباً إلى الزنا وغيره من الفواحش.

وهذا هو الظاهر من لفظ (الخدن) في اللغة، الذي فسّر في كلمات اللغويين بالصديق والخليل مطلقاً. ويشهد له موارد الاستعمال.

وأما ما ذكر من المعاني فهي من باب ذكر المصداق، لا التقييد للمعنى وحصره^(١٥).

وبناءً على الاحتمال الرابع لا يكون ذكر اتخاذ الأخدان من باب التأكيد، بل ذكر موضوع مختلف عن السفاح، ومقابل له، وإنّ اشتراكاً في المبغوضية والقبح.

ثانياً: حرمة اتخاذ الخدن

قد بين كلا النصّين مبغوضية اتّخاذ الأخدان وقبحه، بل قد يُستفاد عدم مشروعيته.

وبيان ذلك: أمّا على الاحتمالات الثلاثة الأولى التي فسّر فيها بالزنا يكون الأمر في غاية الوضوح، فيدلّ النصّان حينئذٍ على حرمة الزنا، وإن كان في السرّ أو في

الرضا أو في حالة الاختصاص بالواحد. وهذا في الحقيقة تأكيد أو زيادة إيضاح للآيات الكثيرة التي نهت عن الزنا، ويكون اتخاذ الأخدان هو أحد مصاديق الزنا. وأما على الاحتمال الأخير - الذي رجّحناه - فيثبت عدم مشروعية العلاقة بين الجنسين في نفسها، ما لم تُبنَ على أساس مشروع، وهو منحصر في الزواج أو ملك اليمين. ومما يدلّ على ذلك العطف على السفاح. ودعوى أنّ اتخاذ الخدن في الجاهلية كان من أجل الزنا لا يكون سبباً لتقييد إطلاق اللفظ، ولا يحصر عدم المشروعية في صورة اتخاذه للزنا فقط.

ثالثاً: تحديد المراد بـ (الخدن)

لم تتعرّض الآية لبيان مفهوم الخدن، فضلاً عن بيان مصاديقه. ومن هنا لابدّ من الرجوع إلى العرف في تحديد الموضوع، كما هو الحال في سائر الموضوعات. وقد فسّر (الخدن) لغةً بـ (الصديق). والذي يفهمه العرف من هذا العنوان هو الشخص الذي له ارتباط وعلاقة خاصة بآخر، لا مطلقاً. والذي نتصوّره من خصائص وشروط هذه العلاقة بحسب الفهم العرفي ما يلي:

١. كونها علاقة ذات طابع إنساني واجتماعي، فلا تصدق على العلاقة ذات الطابع الاقتصادي، فلا يُقال للأجير: صديق وخن.
٢. كونها علاقة ذات طابع عاطفي، وكون تلك العواطف متبادلة من الطرفين.
٣. كونها علاقة من أجل المعاشرة بحسب الصورة والظاهر، وتتمثّل خارجاً بتعدّد اللقاءات، وتكرّرها، والأنس والمودة المتبادلة، والانفتاح، وعدم إخفاء السرّ، وعدم الاحتشام في الكلام والتصرّفات، والصراحة، والمحبة المتبادلة، ونحو ذلك.
٤. كونها مبنية على أساس الصديق في المودة، ومنه أخذ لفظ الصداقة.
٥. قد تختلف وسائل الارتباط وأساليبه وتجسيد هذه العلاقة، فربما تكون من خلال اللقاءات المباشرة، وربما تكون من خلال المكاتبة، وربما تكون من خلال المكالمات التلفونية، وربما تكون من خلال وسائل الارتباط الحديثة، كالإنترنت، ولا تنحصر بالشكل الأوّل فقط، كما قد يُتوهّم.
٦. قد تقارن هذه العلاقة أمور خارجة عن ماهيتها، فتؤثّر سلباً أو إيجاباً، فلا

ينبغي الخلط، وتصوّر أنّها دخيلة فيها، كالعلاقة المشوبة بالشهوة الجنسية الفعلية، أو النفع المالي الفعلي. كما أنّها قد تكون ناشئة عن دواعٍ مختلفة، كالتوصل إلى غاية ما مستقبلاً. فهذه حيثيات خارجة عن حقيقة عنوان (الخدن)، وعنوان (الصدق)، والعرف يحكم على ظاهر العلاقة، دون دواعيها الخفية والمضمرة. من هنا يتضح أنّ عنوان (الخدن) لا يلزم تلك المقارنات أو الدواعي، فسواء وجدت أم انتفت يصدق العنوان، فإنّ شيوع اقتران العلاقة بين الجنسين بالشهوة الجنسية لا يجعلها مقومة لعنوان (الخدن)، وأنّها تدور مدارها وجوداً وعدمًا، ومتى تحقق العنوان تحقق الحكم.

رابعاً: النهي عن اتخاذ الأخدان مطلقاً

١. إنّ عدم مشروعية اتخاذ الأخدان ثابت للطرفين، الرجل والمرأة، كما يُستفاد من النصين؛ فإنّ النصّ الأول ورد فيه عنوان (اتخاذ الأخدان) متعلّقاً بالنساء، وفي النصّ الثاني ورد متعلّقاً بالرجال. وهذا التكرار للتأكيد، ولتفصيل الحكم، فربما يتصوّر العرف أنّ المحذور والقبيح هو اتّخاذ الخدن من قبل المرأة، دون الرجل، وإلاّ فإنّ كلّ واحد من النصين كان يكفي للدلالة على كلا الطرفين؛ لأنّ الصداقة ذات طرفين.

٢. إنّ عدم المشروعية مطلق، فيشمل ما تحققّ معه الزنا وما خلا منه؛ وذلك لإطلاق النصّ.

٣. ويشمل النهي ما إذا كانت العلاقة مع الشهوة، كما هو المعتاد، كما يشمل ما إذا لم تكن العلاقة مع الشهوة، ولو كان تحققّ هذا الفرد نادراً؛ وذلك للسبب ذاته، وهو إطلاق النصّ.

٤. كما يمكن أن يستفاد من النصّ أنّ اتّخاذ الأخدان مبغوض للشارع مطلقاً، وإنّ كان بين غير البالغين؛ لصدق العنوان حينئذٍ، فإنّ عنوان (اتخاذ الخدن) من الأمور الوضعية المأخوذة وصفاً لحالة معيّنة، فلا داعي لجعله خاصاً بالبالغين؛ إذ لم يردّ في النصين حكمٌ تكليفي حتى يُقال باختصاصه بالبالغ أو بالمكلف فقط، بل الوارد هو حكم وضعي، وهو إباحة النكاح ومشروعيته، وعدم مشروعية السفاح،

واتَّخَذَ الأخدان.

إذاً فإنَّ ظاهرة اختلاط الجنسين غير مشروعة مطلقاً، ومنها: المدارس المختلطة بكلِّ مراحلها؛ لأنَّها توفرُّ الأرضية لنشوء علاقات الصداقة بين الجنسين.

دعوى

ويحتمل القول بالإباحة بالنسبة للأطفال قبل سنِّ التمييز؛ لعدم بروز الميل الجنسي لديهم بعد؛ لكونهم ﴿لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ (النور: ٣١). ولذا أُبيح للمرأة إبداء زينتها أمامهم.

المناقشة

ويمكن المناقشة فيه بأنَّ جواز إبداء الزينة أمامه حكم آخر لا علاقة له بالمقام؛ فإنَّ اتِّخاذ الخدن والصداقة بين الجنسين عنوان آخر مستقلٌّ، مبغوض للشارع مطلقاً، كالزنا؛ بقرينة العطف عليه في النصِّين. وعليه فعلى الأولياء تجنُّب غير البالغ الاختلاط، وعدم تهيئة الأجواء المساعدة عليه.

خامساً: الاختلاط والتعايش بين الجنسين

ثمَّة ظاهرة منحرفة في المجتمعات الجاهلية الحديثة، وباتت أمراً عادياً، هو إقامة الصداقة بين الجنسين، شباباً وشابات، صغاراً وكباراً؛ نتيجةً للاختلاط. وهذا غير مشروع، كما هو واضح.

بل أسبغوا على بعض صور العلاقات غير المشروعة عنوان التعايش بين الجنسين، وعدَّوه عقداً مدنياً يتمُّ باتفاق الطرفين ورضاهما.

وهذا وإنَّ سمَّوه عقداً واتفاقاً، إلا أنَّه لا يُعدُّ نكاحاً بنظر العقلاء ولدى جميع الأعراف، وحينئذٍ فلا يكون مشمولاً للقاعدة القائلة بأنَّ لكلِّ قوم نكاحاً.

ولا يفيد ورود التعبير عن اتِّخاذ الأخدان من قبل البعض بـ (نكاح الخدن)^(١٦)؛ فإنَّه من الواضح أنَّ هذه التسمية مبنية على المسامحة، ولا يُراد بها المعنى الحقيقي

للنكاح، وخصوصاً أنه ليس بنكاح حتى لدى أهل الجاهلية الأولى، فليس هو من قبيل: نكاح الشغار المنهي عنه شرعاً؛ إذ إن نكاح الشغار نكاح عندهم.

سادساً: الزواج المؤقت واتخاذ الخدن

لقد ذكرنا بأن النصّ جعل اتّخاذ الأخدان في مقابل المشروع، وهو الزواج - بقسميّه: الدائم؛ والمنقطع - وملك اليمين. وعليه فلا مجال لتوهم انطباق عنوان (اتخاذ الخدن) على الزواج المؤقت^(١٧).

سابعاً: استفادة الحرمة من نصوص أخرى

ويمكن استفادة تحريم إقامة العلاقة بين الجنسين غير المبتتية على الزواج أو ملك اليمين أيضاً من قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُمْ سِرّاً إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (البقرة: ٢٣٥)؛ فإذا كان محض المواعدة سرّاً - ولو مرة - منهيّاً عنه فكيف إذا كان الأمر على مستوى لقاءات متكرّرة يتبادل فيها الطرفان كلمات الغرام؟!

ثامناً: استفادة الحرمة من الأدلة اللبّية

وإلى جانب الأدلة اللفظية يمكن التمسك بالأدلة اللبّية أيضاً، وتتمثل بأربعة أدلة، وهي:

- ١- سيرة المتشرّعة وارتكازهم: لا ريب في قيام سيرة المتشرّعة على عدم اتخاذ الأخدان. وهذه سيرة ثابتة تتصل بزمان المعصوم^{عليه السلام}، بل إن هذه السيرة ثابتة بين جميع المتديّنين من المسلمين، بمختلف مذاهبهم واتجاهاتهم.
- لا يُقال: إنّ الترك يدلّ على عدم الوجوب لا أكثر، وعدم الوجوب كما ينسجم مع الحرمة يمكن أن ينسجم كذلك مع الكراهة، بل ومع الإباحة، فلا معيّن للأوّل.
- فإنّه يُقال: إنّ هذه السيرة ليست سيرة محضة حتى تُبتلى بهذا الإبهام، وإنّما هي سيرة مشوبة بالارتكاز المتشرّعي القاطع، وعليه فلا مجال للتشكيك في دلالتها على الحرمة.

- ٢- الضرورة الدينية: إنّ الارتكاز ثابتٌ وواضحٌ غاية الوضوح، بحيث لم يعد

يقتصر على المتدينين فحسب، بل بات واضحاً في أذهان المسلمين كافة، حتى غير المتدينين منهم. ومعنى ذلك أنه واصل إلى مستوى الضرورة الدينية.

٣. **سيرة العقلاء وارتكازهم:** إننا لو تخطينا دائرة المجتمع الإسلامي زمانياً ومكانياً، وتابعنا السلوك العام في سائر المجتمعات، للاحظنا أن سيرة العقلاء، وكذا ارتكازهم، قائم على التترّك عن اتخاذ الأخدان. ولا يُمارس هذا النوع من السلوك إلا السفلة والسقطة من الناس. بل إن المجتمع الجاهلي - بالرغم من بُعده عن التحضر - لم تكن ظاهرة اتخاذ الأخدان ظاهرة مألوفة ومقبولة فيه. ومن هنا كان بعضهم يتعاطونها في السرّ، وبعيداً عن أعين الناس.

وحيث كانت هذه السيرة العامة على مرأى من الشارع، ولم يردع عنها، فبدلاً ذلك على إمضائها.

لا يُقال: إن هذه الظاهرة باتت اليوم شائعة في المجتمعات الغربية، ولم تعد عندهم أمراً مُشيناً، وعليه فلا تتم الدعوى المتقدمة.

فإنه يُقال: إن شيوع ممارسة معينة مخالفة لسيرة العقلاء وارتكازهم في مقطع زمني أو مكاني معين، تحت ظروف خاصة، لا يقدح في المدعى؛ فإنه قد يتفق إشاعة بعض الممارسات المخالفة حتى للفطرة الإنسانية في بعض الحالات، كما في حالات التهتك والإباحة الجنسية، والظلم، وانتهاك حقوق الإنسان الطبيعية في المجتمعات الغربية. بل قد تُسنّ بعض القوانين من أجل تكريس وإشاعة مثل ذلك. فإنّ هذا كله لا ينفي أصل الدعوى؛ إذ إنّ المعيار في سيرة العقلاء وارتكازهم هو النوع، لا العدد والكمّ. فالشدوذ عن السيرة العقلانية والارتكاز العقلاني، بل والشدوذ عن الفطرة السليمة، ليس بعزيز في حياة البشر، ولا سيما مع ضغط الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسات الإعلامية والتثقيفية المنحرفة.

٤. **اختلال النظام:** من الحقائق الجليّة أنّ للشرعية الإسلامية قوانينها الخاصة بها، وأنها تهدف إلى صياغة الإنسان - فرداً ومجتمعاً - في ضوء هذه الرؤية، ولا سيما في ما يتعلق بالجوانب الأخلاقية، وتعميق ظاهرة العفة، والحيلولة دون رواج الإباحية والفساد. ومما لا شك فيه أنّ انتشار الصداقة بين الجنسين يتعارض نوعاً مع أهداف الشريعة، ويؤدي إلى اختلال النظام الديني في المجتمع، مضافاً إلى ما يجره من المفساد

والأضرار التي تهدد أمن الأسر والعوائل، وبالتالي تهدد الأمن الاجتماعي، وتهدم كيانه من الأساس، ويتعدّر حينئذ حفظ الأعراض وصيانتها، ويصعب إقامة أحكام الله. وهذا ما لا يرضي به العقل، ولا الشرع.

تاسعاً: النهي عن نكاح الزاني والزانية

قد يُدعى دلالة كل من النصين على النهي عن نكاح الزاني والزانية. فهل المراد بالنهي الحرمة؟ فيه قولان:

الأول: حرمة نكاح الزاني والزانية، ولو كان الزنا سرّاً، إلا بعد التوبة، ونسب إلى أحمد بن حنبل^(١٨).

ويدعمه إطلاق النصّ.

إنّ النصّ المذكور لم يُسقّ لبيان حكم نكاح المسافحين والمسافحات ومتّخذي ومتّخذات الأخدان، بل النصّ ورد لبيان مشروعية النكاح والإحصان، في مقابل عنوان (السفاح)، وعنوان (اتخاذ الأخدان).

وبعبارة أخرى: إنّ ما ورد في النصّ القرآني الشريف، من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فِيمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ... مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾، وقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾، لم يذكر عنوان (السفاح) و(اتخاذ الأخدان) وصفاً للرجل الناكح، ولا وصفاً للمرأة المنكوحه، حتّى يكون قيداً أو شرطاً للموضوع، أي يكون المعنى: يُباح لكم نكاح غير المسافحة وغير ذوات الأخدان، أو يُباح لكم نكاح غير التي تُسافحنها وغير التي اتّخذتموها خدناً، وعليه قد يُدعى استفادة النهي عن نكاح الزانية.

بل إنّ العنوانين المتقدمين ذكرا حالاً، ومقتضاه تقييد مشروعية النكاح بذلك، أي يكون المعنى: يُباح لكم النكاح والإحصان، ولا يُباح لكم السفاح واتّخاذ الأخدان.

إذاً فالنصّ ساكت عن أوصاف المنكوحه، وإنّما هو في صدد بيان مشروعية النكاح والإحصان.

الثاني: وهو ما ذهب إليه بعض، من كون الآية في مقام الترغيب في الزواج من غير المسافحة وذات الأخدان، لا عدم الزواج بالمتّصفة بذلك^(١٩). ونُسب إلى الأكثر الجواز، فتكون هذه الآية محمولة على الندب والاستحباب^(٢٠)، أي استحباب ترك نكاح المرأة المسافحة وذات الأخدان.

نحن وإن كنّا نتفق مع هذا القول في الجواز، ولكن لا نوافق على استفادة الاستحباب من هذا النصّ؛ لعدم كونه في صدد البيان من هذه الجهة بالمرّة، لا على نحو الإلزام، ولا على نحو الترخيص، بل هي في مقام بيان مشروعية النكاح، كما قلنا.

نتيجة البحث

أهمّ النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذا البحث ما يلي:

- ١- إنّ (اتخاذ الخدن) المذكور في النصّ القرآني عنوان في مقابل الزنا. والمراد به الصداقة بين الجنسين. كما تذهب اللغة إلى ذلك.
- ٢- إنّ اتخاذ الخدن [الصديق] منهيّ عنه شرعاً، وعقلاً، وعقلاً.
- ٣- إنّ هذا النهي مطلق يشمل جميع الحالات، وإنّ خلت من الشهوة الجنسية، وتشمل حتى غير البالغين.
- ٤- إنّ ما يُسمّى بعقد التعايش بين الجنسين مرفوض شرعاً.

الهوامش

- (١) الجصاص، أحكام القرآن ٢: ٢١١.
- (٢) الطباطبائي، الميزان ٥: ٢٧٨.
- (٣) السيوطي، الدر المنثور ٢: ١٤٢.
- (٤) النووي، المجموع ٢٠: ٤.
- (٥) الزبيدي، تاج العروس ١٨: ١٧٥؛ ابن الأثير، النهاية ٢: ١٥؛ ابن منظور، لسان العرب ١٣: ١٣٩.
- (٦) الطبرسي، مجمع البيان ٣: ٦٣؛ الميزان ٥: ٢٧٨؛ الزمخشري، الكشاف ١: ٥٩٦.
- (٧) الراغب، المفردات: ٢٧٧. ولعل مراده الاستشهاد بقول أبي تمام الطائي، والبيت هو:
خدين العلى أبقى له البذل والنهى عواقب من عرف كفته العواقبا
- (٨) ابن حجر، فتح الباري ١٢: ١٤٣.
- (٩) الطبرسي، جوامع الجامع ١: ٣٩٠.
- (١٠) تفسير أبي السعود ٢: ١٦٧، ٣: ٩.
- (١١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٥: ١٤٣.
- (١٢) الأردبيلي، زبدة البيان: ٦٥٧.
- (١٣) السبزواري، مواهب الرحمن ٨: ٦٢.
- (١٤) الرازي، التفسير الكبير ١٠: ٦٣.
- (١٥) انظر: مواهب الرحمن ٨: ٦١.
- (١٦) الشوكاني، نيل الأوطار ٦: ٣٠١؛ سيد سابق، فقه السنة ٢: ٨.
- (١٧) مكارم الشيرازي، الأمثل ٣: ٦١٣؛ جعفر مرتضى، الزواج المؤقت ٣: ٢٨٠.
- (١٨) تفسير ابن كثير ٢: ٢٢، ٣: ٢٧٣؛ الشنقيطي، أضواء البيان ٥: ٤٢٢.
- (١٩) زبدة البيان: ٦٥٧.
- (٢٠) التفسير الكبير ١٠: ٦٣.

الاجتهاد

دراسة مقارنة في المفهوم والمصطلح

السيد مهند مصطفى جمال الدين (*)

مقدمة

يعدّ الاجتهاد ركيزةً مهمةً في المنظومة الفكرية الإسلامية. وقد استمدّ صيرورته التاريخية من حاجة المسلمين إلى تطبيق الشريعة الإسلامية وفق اعتبارات الفقهاء، الذين تمثلت بهم اتجاهات البحث الفقهي، وتتنوّعت مشاريعه، لتتنوع تبعاً لذلك غايات الاجتهاد وأدوات البحث والاستدلال. فالاجتهاد؛ بحكم كونه صناعةً بشريةً، لا إلهيةً، امتاز بالتعددية المنهجية والمبنائية داخل المدرسة الواحدة أو المذهب الواحد؛ لأنه انبثق عن تفكير العقلاء وتأملهم في المسائل الفقهية، في محاولة للوصول إلى حلّ ناجع للمشكلات التي تطرأ على المجتمع البشري المتغيّر عبر الأزمنة المتعدّدة والأمكنة المختلفة. إلا أن هذا التعدّد لم يمنع الفقهاء من محاولة ضبط المنهج الاجتهادي بضوابط علمية، ومعايير موضوعية. وقد اختلفت بدورها بحسب تغيّر وجهات النظر التي تبناها كلّ فريق؛ إذ شكّلت آراؤهم موجّهات معرفية حدّدت الكيفية التي تعاملوا بها مع موضوعة الاجتهاد، التي تمثل نقطة للتلاقح والافتراق في الوقت نفسه، وتمثّل الأسس والمرتكزات التي يقوم عليها الاجتهاد، والتي تقودنا إلى السؤال التالي: هل أن الدين حين يهدي الناس ويرشدهم، ويوجّه أعمالهم وحياتهم الوجهة المقصودة؛ للوصول إلى الغاية من خلقهم، يهديهم إلى آليات فهم النصّ، وطرائق الدخول إليه، والتعامل على هديه، أم يترك للباحث تحديد آليات فهمه بما ينبثق من دواخله ومعرفته القاصرة؛ لتكون مهمة البحث والفهم بعيدة عن سلطة النصّ

(*) كاتب في الجامعة والحوزة العلمية، له اهتمامات أدبية معروفة، من العراق.

وموجهاتها من ناحية أدوات الفهم والقراءة؟

والإجابة عن هذا السؤال ترتبط بمعتقدات كلّ فريق؛ فمن يؤمن بشمولية الرسالة الإسلامية لجميع نواحي الحياة؛ لكون القرآن الكريم والسنة الشريفة فيهما ذكر ما كان وما سيكون، ولكونهما مشتملين على كل التفصيلات المؤدية إلى فهم الحياة وطريقة العيش فيها، فإنه سيجد أن الشريعة قد تكفّلت بتحديد طرائق الدخول إلى فهمها، وطبيعة معالجة نصوصها، أي صناعة منهج البحث الديني بتوابعه، والقائم على وضع مجموعة من الضوابط التي تحدّد طبيعته، لتشكّل كليات لهذا البحث، ومنها: التعقّل، والتدبّر، والتأمّل، وعدم الانحراف بالتفكير؛ وغيرها من الضوابط والمعايير التي يتمّ من خلالها عدم الوقوع في فخ الفهم المتعدّد الناشئ من تعدّد المناهج والقبليات.

أما من يرى أن الدين محدود الصلاحيات، ومختزل بتعاليم عامة، فإنه سيرى عدم تدخل الشريعة في كثير من شؤون الناس، ومنها: طرائق التفكير المؤدية إلى فهم النصّ الديني، والتعامل مع مشكلات الحياة المستجدة.

ومما تقدم يتضح لنا أن الخوض في بحث الاجتهاد يتطلب التأسيس أولاً لكونه منهجاً بشرياً ينطوي على تعدّد المشارب والأذواق والعقليات، ويتطلب ثانياً الالتزام بالضوابط الأخلاقية والقيمية والمعايير الموضوعية.

وتبعاً لذلك مرّ الاجتهاد بأدوار تاريخية ومعرفية، لعلّ أولها ظهور المفهوم والمصطلح، وهو ما سنعرضه في بحثنا ضمن مباحث ثلاثة، اقتضتها الضرورة البحثية والعرض المختصر غير المخلّ - إن شاء الله تعالى -.

أولاً: مفهوم الاجتهاد ونشوؤه عند أهل السنة

١- الاجتهاد في السنة الشريفة من طرق أهل السنة

ادّعى أهل السنة أن كلمة الاجتهاد بمفهومها الحالي قد وردت في السنة الشريفة كما يلي:

١. قال الدارمي في (سننه): عن معاذ بن جبل: «إن رسول الله ﷺ سأله إذ بعثه إلى اليمن بماذا تقضي؟ فقال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي

ولا آلو، قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله^(١).
٢. عن عمرو بن العاص: «جاء خصمان يختصمان إلى رسول الله ﷺ، فقال ﷺ لي: يا عمرو، اقض بينهما، قلت: أنت أولى بذلك مني يا نبي الله، قال: وإن كان، قلت: على ماذا أقضي؟ قال: إن أصبت القضاء فيهما فلك عشر حسنات، وإن اجتهدت فأخطأت فلك حسنة»^(٢).

ووردت أحاديث أخرى بالمضمون نفسه، وبصيغ متغايرة.
ونستطيع أن نلاحظ مما تقدم أن الروايات التي ذكرت الاجتهاد اختص بها أهل السنة، ووجهها الوجهة التي أرادوها؛ لتكون مسوغاً لقولهم بالرأي مع النص، وليصل إلى مزاحمة مصدرَي التشريع الرئيسين بوصفه مصدراً ثالثاً مع الكتاب والسنة. على أن أغلب رواياتهم ضعيفة السند وفق مبانيهم^(٣). وعضد القول ببطلانها وسقوطها كثير من الباحثين المحدثين الذين أنكروا مثل هذه الأحاديث والروايات؛ إذ عدّها بعض المستشرقين تحميلاً للعصر الذي نسبت إليه بما لا يوائم طبيعته المعرفية. وتبنى جماعة من الباحثين الإسلاميين إنكار وجود الاجتهاد بمعناه الاصطلاحي زمن الرسول ﷺ^(٤).

٢- الاجتهاد بعد رحيل النبي ﷺ

مثلاً كرس أهل السنة الأحاديث المروية على لسان النبي ﷺ استمروا على النسق نفسه في إيراد مسوغات للاجتهاد، بالمادة والهيئة والمدلول، ومنها: ما ذكره في رسالة بعثها عمر بن الخطاب إلى شريح القاضي، إذ قال: «فإن أتاك ما ليس في كتاب الله، ولا في سنة رسول الله، ولم يتكلم فيه أحد، فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر»^(٥).

وشاعت لفظة (الاجتهاد) في العصور التالية، ولاسيما في عصر نزوح مذاهب السنة الأربعة؛ إذ وردت في أكثر من موضع؛ لأنها أضحت جزءاً من المنظومة الفقهية لديهم، وتأسست مذاهبهم عليها. إلا أن المصطلح قد تغير في هذه المرحلة؛ إذ لم يقتصر على لفظ (الاجتهاد)، بل أضيف إلى مدلوله مداليل أخرى، مثل: القياس الشرعي، وما يغلب في الظن من غير علة، والرأي، والاستحسان؛ إذ يقول الشيخ مصطفى عبد الرزاق: «الرأي الذي نتحدث عنه هو الاعتماد على الفكر في استنباط الأحكام

الشرعية، وهو مرادنا بالقياس والاجتهاد، وهو أيضاً مرادف للاستحسان والاستباط^(٦).

وبذلك يخرج الاجتهاد عن دائرة المفهوم العام، الذي هو بذل الجهد لاستنباط الحكم الشرعي، ليدخل في دائرة الخصوص، وهو القول بالرأي مع الكتاب والسنة؛ لأنه «ليس من مسائل الفقه، ولا علم أصول الفقه، بل هو فنٌ وعلمٌ قائمٌ بذاته»^(٧). بل إن المجتهد في نظرهم يصل إلى مقام النبوة؛ إذ يقول الشاطبي: «المجتهد كالنبي ﷺ، ينظر الخبر عن الله تبارك وتعالى، وبحسب اجتهاده يطبق الشريعة على أعمال المكلفين، وهي نفس مسؤولية النبي الكريم ﷺ. والمجتهد يقوم بتطبيق أحكام الله استناداً لمنشور الخلافة المؤمن عليه، ولهذا أطلق على المجتهدين أولي الأمر، وكانت طاعتهم من طاعة الله»^(٨).

وبقراءة واعية لما أوردناه سابقاً يتبين بوضوح قصدية التسويغ للقول بالرأي، والاعتماد على الذوق الاستحساني الخاضع للفهم الشخصي المتغير. ولعل ما روي عن عمر يؤكد أنه في صدد التأصيل لسيادة هذا المنهج في الواقع الإسلامي. فالرواية الواردة عنه لا يمكن التشكيك في صحتها مثلما شككنا بالحديث المروي عن النبي؛ لأن ما ساروا عليه يؤكد هذا المنحى. والغريب أن جلّ الباحثين الذين تناولوا مفهوم الاجتهاد، وأرخوا له، أرجعوا سبب نشوئه عند أهل السنة إلى حاجات العصر المتبدلة والمتغيرة التي ظهرت بعد وفاة النبي ﷺ^(٩)، ولم يلتفتوا إلى المفارقة التي وردت في استدلالاتهم، والتي أباحت الاجتهاد لا في زمن النبي فحسب، بل في حضرته، كما في الروايات المتقدمة، وقالوا: «إن الرأي وجد مع الكتاب والسنة في عهد النبي ﷺ، وإن العناصر التي كونت المذاهب المختلفة في التشريع الإسلامي عندما شرع في تدوين الفقه وجدت في عهد النبي أيضاً»^(١٠). وهو مما لا يمكن قبوله؛ لأن النبي ﷺ هو الذي يتكفل بالإجابة عن كل ما يرد؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (آل عمران: ١٦٩).

٣- مسيرة الاجتهاد عند أهل السنة بين النمو والانغلاق

اتسعت حركة الاجتهاد وهيمنت على الساحة الفكرية في عصر النضج الذي

● الاجتهاد، دراسة مقارنة في المفهوم والمصطلح

شهادة فقه العامة، ولاسيما بعد أن اجتاز مراحل التأسيس الأولى، واستمد وجوده من السلطة السياسية، ممّا مهّد لظهور تيارين متميزين داخل الحركة، وهما:

١. تيار أصحاب الرأي في العراق.

٢. تيار أصحاب الحديث في مكة والمدينة.

ومثلّهما كبار الفقهاء، أمثال: أبي حنيفة، والشافعي، ومالك بن أنس، وأحمد

بن حنبل، والحسن البصري، والطبري، والأوزاعي، وسفيان الثوري، وغيرهم.

وتزامن مع هذا الامتداد والتوسع انشداد الناس إلى فقه أهل البيت (عليه السلام)، الذي يقوده الإمامان الباقر والصادق (عليه السلام)، ممّا حدا بالمنصور الدوانيقي أن يطلب من الفقهاء الذين عاصروه تأليف كتب تختصر أقوالهم في الفقه، فألف مالك بن أنس (الموطأ). وكان المنصور يحاول التقليل من تأثير أهل البيت على الواقع الإسلامي، وأعقبه القادر بالسير على آثاره؛ إذ طلب هذا الأخير من أربعة فقهاء تصنيف كتب في الفقه على مذاهبهم؛ ليحصر الفقه بهذه المذاهب الأربعة، ولينغلق بعدها باب الاجتهاد عند السنة، وليحتجوا بعد ذلك بالإجماع على عدم العمل بما هو خارج المذاهب الأربعة^(١).

والملاحظ أن العمل بالاجتهاد أخذ منذ ذلك الوقت مجالاً آخر، تمثّل في الالتزام بقواعده التي وضعت في مراحل الأولى، من دون اقتراح قواعد جديدة، فاكثفوا في الحاضر بالقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسنة الصحابي، وغيرها، التي فصلّت في زمن الفقهاء الأربعة. فإذا كانت حاجتهم إلى ظهور الاجتهاد هي متطلبات العصر، كما تقدم، والابتعاد عن عصر النصّ، فالأولى في هذا الوقت أن تكون الحاجة أكبر وأكثر مما مضى، ونحن نعيش تبدلات لم تشهدها ساحة الفقهاء الأربعة، ممّا يدلّ على أن تغيّرات العصر ليست هي السبب في فتح باب الاجتهاد، وإلاّ لما أجمعوا على غلقه بأمر سياسي.

فالصحيح إذاً أن فتح باب الاجتهاد جاء لأسباب سياسية اقتضتها المرحلة، مثلما أغلق بأسباب سياسية أوجدتها السلطة آنذاك.

ثانياً: مفهوم الاجتهاد ونشوؤه عند الإمامية

١- الاجتهاد في السنة الشريفة وما بعدها من طرق الإمامية

يختلف نشوء الاجتهاد مفهوماً ومصطلحاً وتاريخاً عند أهل البيت (عليه السلام) عمّا هو

موجود عند أهل السنة؛ لأن عصر النص عند الإمامية ممتدّ بوجود الأئمة عليهم السلام، فلم تظهر الحاجة لاستتباط الحكم الشرعي مادام الإمام يمثل الامتداد الشرعي للرسالة؛ لقول الرسول ﷺ «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله؛ وعترتي، أهل بيتي، ما إن تمسّكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً، وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»^(١٢).

ولعل تبني الإمامية الالتزام بالنص، وعدم الحياد عنه، كان من أكثر مظاهر التباين بين الطرفين؛ إذ عرف عن الإمام علي عليه السلام أنه رأس مدرسة النصّ في مقابل عمر الذي يمثل رأس مدرسة الرأي^(١٣)، لتتأسّس وفق ذلك خطوط المذاهب الفقهية وملامحها. يقول ابن أبي الحديد: «ولسنا بهذا القول ناسبين إلى عمر بن الخطاب ما هو منزّه عنه، ولكنه كان مجتهداً يعمل بالقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلّة، ويرى تخصيص عمومات النصّ بالأراء، وبالاستتباط من أصول تقتضي خلاف ما يقتضيه عموم النص، كلّ ذلك بقوة اجتهاده وما يؤديه إليه نظره. ولم يكن أمير المؤمنين عليه السلام يرى ذلك، وكان يقف مع النصوص والظواهر، ولا يتعداها إلى الاجتهاد والأقيسة، ويطبّق أمور الدنيا على الدين، ويسوق الكل مساقاً واحداً، ولا يضع ولا يرفع إلاّ بالكتاب والنص، فاختلفت طريقتهما في الخلافة والسياسة»^(١٤).

فالمتتبع لمصطلح الاجتهاد يرى أنه لم يُعرف إلاّ في أوساط الفقه السني، محدّداً بالقول بالرأي، والقياس، وغيرهما من المداليل التي استند عليها الاجتهاد السني بمفهومه الخاصّ، بوصفه مصدراً من مصادر التشريع. فكلما ذُكر الاجتهاد تبادرت إلى الذهن تلك المداليل، ممّا يعطي دليلاً واضحاً على أنه لم يعرف بغيرها. لذلك كثر ذمّ الاجتهاد مصطلحاً ومفهوماً عند أهل البيت عليهم السلام؛ إذ مثلت أقوالهم مواقف فكرية في معركة إبطال القياس والرأي، ومن ذلك:

ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إن أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تزدهم المقاييس من العلم إلاّ بُعداً، وإن دين الله لا يصاب بالمقاييس»^(١٥). وعن الإمام الباقر عليه السلام: «مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ دَانَ اللَّهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ، وَمَنْ دَانَ اللَّهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فَقَدْ ضَادَّ اللَّهَ، حَيْثُ أَحَلَّ وَحَرَّمَ فِي مَا لَا يَعْلَمُ»^(١٦).

وقد أفرد الحرّ العاملي الباب السادس من أبواب صفات القاضي لذلك، وأورد أكثر من خمسين حديثاً عن المعصومين في ذمّ الرأي والقياس والاجتهاد وغيرها من

٢- مصطلح الاجتهاد عند فقهاء الإمامية

وأخذت الهجمة على الاجتهاد تأخذ مديات أوسع؛ إذ صنّفت فيها الكتب،
مثل:

١. الاستفادة في الطعون على الأوائل والردّ على أصحاب الاجتهاد والقياس، لعبد
الرحمن الزبيري.

٢. الردّ على مَنْ ردّ آثار الرسول واعتمد نتاج العقول، لهلال بن إبراهيم بن أبي
الفتح المدني.

٣. الردّ على عيسى بن أبان في الاجتهاد، لإسماعيل النوبختي^(١٨).

٤. النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي، للشيخ المفيد.

وقد تقدم الشيخ المفيد في هذا الذمّ الشيخ الصدوق - في أواسط القرن الرابع -
في تعقيبه على قصة موسى والخضر؛ إذ يقول: «إن موسى - مع كمال عقله وفضله
ومحلّه من الله تعالى - لم يدرك باستنباطه واستدلّاه معنى أفعال الخضر، حتى اشتبه
عليه وجه الأمر به، فإذا لم يجزُ لأنبياء الله ورسله القياس والاستدلال والاستخراج
كان مَنْ دونهم من الأمم أولى بأن لا يجوز لهم ذلك. فإذا لم يصلح موسى للاختيار - مع
فضله ومحلّه - فكيف تصلح الأمة لاختيار الإمام، وكيف يصلحون لاستنباط
الأحكام الشرعية واستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة»^(١٩). وأعقبهما في ذمّ
الاجتهاد بالمصطلح نفسه السيد المرتضى؛ إذ يقول: «إن الاجتهاد باطل، وإن الإمامية لا
يجوز عندهم العمل بالظن، ولا الرأي، ولا الاجتهاد»^(٢٠). فإذا وصلنا إلى الشيخ
الطوسي نجده يقول: «أما القياس والاجتهاد فعندنا إنهما ليسا بدليلين، بل محظوران في
الشرعية استعمالهما»^(٢١). وحين نجتاز عصر المقلّدة إلى أواخر القرن السادس يقول ابن
إدريس: «ولا ترجيح بغير ذلك عند أصحابنا، والقياس والاستحسان والاجتهاد باطلٌ
عندنا»^(٢٢).

٣- تحديد مفهوم الاجتهاد عند الشيعة

وعلى ضوء ما تقدم لابدّ من تحديد دقيق للمفهوم الذي أراده الأئمة عليهم السلام من

أصحابهم، وهو أن المرجع في معرفة الحكم الشرعي هو النص، وما الاجتهاد إلا عملية استنباط الحكم من داخل النص، وفي إطاره، بمعنى أنه «استقصاء طرق كشف الأحكام من الكتاب والسنة، فهو استنباط للفروع»^(٢٣).

وعلى الرغم من هذا الفهم الذي يخرج الاجتهاد عن كونه أصلاً مستقلاً فإننا لم نجد بهذا اللفظ، وإنما تكفلت ألفاظ أخرى لحمل المداليل التي أرادها الأئمة عليهم السلام، مثل: الفتيا، لقول الإمام الصادق عليه السلام لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس؛ فإنني أحب أن يرى في شيعتي مثلك»^(٢٤).

وقوله عليه السلام لمعاذ بن مسلم النحوي: «بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس، قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إني أقعد في المسجد، فيجيء الرجل، فيسألني عن الشيء، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيء الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول جاء عن فلان كذا، وجاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك، فقال لي: اصنع كذا، فإنني كذا أصنع»^(٢٥).

وما رواه عبد الله بن يعفور، حيث قال للإمام الصادق عليه السلام: «إنه ليس كل ساعة ألقاك، ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني، وليس عندي كل ما يسألني عنه؟ فقال عليه السلام: ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنه سمع من أبي، وكان عنده وجيهاً»^(٢٦).

وما روي عن الإمامين الصادق والرضا عليهما السلام، ولفظ متقارب، أنهما قالوا: «علينا إلقاء الأصول، وعليكم بالتفريع»^(٢٧).

ويلحظ مما تقدم أن المعمول به في عصر الأئمة، والذي سمي فيما بعد (اجتهاداً)، هو نمط استنباطي توسل به أصحاب الإمام؛ للوصول إلى الحكم الشرعي. وكان في أغلبه يرتدي رداء الرواية والحديث والسماع، ويرتكز على الجانب التطبيقي في الحكم وفهم النص، بعيداً عن التنظير الاستدلالي الذي شاع في العصور التالية، فهو أقرب إلى العلم البديهي المستند على النص.

وقد تضمنت روايات الأئمة عليهم السلام بعض القواعد المنهجية لاستنباط الحكم الشرعي، وبيان المنهج الصحيح للاستنباط في مواجهة تيار الاجتهاد بالرأي؛ إذ أولى

أئمة أهل البيت عليهم السلام الكتاب والسنة كل الاهتمام؛ بوصفهما المصدرين الوحيين للشرعية. وقد وردت روايات في ذلك تبلغ حد التواتر، ومنها: ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة»^(٢٨).

وما رواه سماعة عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: أكل شيء في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله أو تقولون فيه؟ قال: بل كل شيء في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله»^(٢٩).

ولم يتوقف الأئمة عليهم السلام عند هذا الحد، وإنما بينوا المنهج الواجب اعتماده في استنباط الحكم، ألا وهو العرض على الكتاب والسنة، كما في رواية عبد الله بن أبي يعفور أنه قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث، يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به؟ قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله، وإلا فالذي جاءكم به أولى به»^(٣٠)، وغيرها من الأحاديث والروايات التي أفرد لها الكليني باباً باسم (اختلاف الحديث).

ثالثاً: الإشكالات المترتبة على كل من المفهوم والمصطلح

١- الإشكالات المترتبة على الاجتهاد مفهوماً ومصطلحاً

وأجدني متسائلاً: هل عقلت اللغة عن أن تلد مصطلحاً مناسباً للتفريع والاستنباط حتى يتم الرجوع إليه أم أن التأثير بطرق الآخر وأدواته هي التي دفعت إلى استعمال هذا المصطلح دون غيره؟

أمام هذا التعارض الواضح بين المفهوم الذي حمله مصطلح الاجتهاد وبين الحث على تركه والتمسك بالسنة الصحيحة وقف فقهاء الشيعة على أعتاب القرن الخامس وقد سار بهم ركب الفقه معتمدين على الروايات والأحاديث في تبيان المسائل الفقهية، حتى إذ أرحى الزمان والمكان بظلاليهما وجد الفقهاء أنفسهم أمام سهام نقد وتجريح من قبل السنة؛ لكون فقهم لا يعدو أن يكون كمّاً متراكماً من الأحاديث والروايات، ممّا حدا بشيخ الطائفة إلى تأليف كتابيه: (المبسوط)؛ و(الخلاص)؛ إذ قال من خلالهما: إن الاستدلال الحي يمكن أن يعطي للفقه وجوداً بعيداً عن المصالح المرسله والقياس وسد الذرائع، ليمهد الطريق أمام ابن إدريس للولوج فيه بعد عصر

المقلّدة. إلا أن الإشكال ما لبث أن ظهر حين اختار المحقّق الحلي لطرق الاستنباط مصطلح (الاجتهاد). وبهذا يكون استعماله أقرب ما وصل إلينا.. وقد كانت الذهنية الشيعية معبأة بمداليه المذمومة؛ إذ إن صدى كلمات الصدوق والمفيد والمرتضى والطوسي وابن إدريس ما تزال تصكّ الأسماع، فضلاً عن كون الروايات والأحاديث ماثلة أمامهم.

فلماذا لم يلجأ الأوائل إلى اجترار مصطلح من كلمات المعصومين أنفسهم، مثل: (الفتوى)، التي وردت في أكثر من رواية، كمّا قدمنا، أو (الاستنباط)، أو (التفريع)، أو غيرها؟

إن القراءة الواعية لبدايات تشكّل المفهوم وتطبيقاته في الفقه الشيعي تدلّ على أن المصطلح حين استعمل عند الشيعة كان مثقلاً بتبعية المصطلح الأول^(٣١). وهو ما يؤكّده نصّ المحقّق الحلي في تبيان حقيقة الاجتهاد، فنراه يقول: «وهو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية من أدلة الشرع، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من الشرع اجتهاداً... فإن قيل: يلزم - على هذا - أن يكون الإمامية من أهل الاجتهاد قلنا: الأمر كذلك، لكن فيه إيهام من حيث إن القياس من جملة الاجتهاد، فإذا استثنى القياس كنا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس»^(٣٢).

ولعل التبعية لم تقتصر على تسمية المصطلح قديماً، وإنما تجاوزته إلى المفهوم. فمن المعلوم أن ابن الجنيد يعدّ من أوائل من فتحوا باب الاجتهاد في الفقه الإمامي، وقد أثّرت حوله حملة واسعة من تلامذته وممن تلاهم؛ لدحض القول بالاجتهاد والعمل به؛ إذ كان الخلط واضحاً في بدايات التأسيس للاستدلال، على الرغم من وجود خطين أو اتجاهين رئيسين تسيّدوا الواقع الفقهي، وهما:

الأول: الفقه الروائي أو الفقه المنصوص: وهو الذي يعتمد على عرض الروايات بوصفها فتاوى، بعد الاطمئنان من سندها وتمحيصه، من دون استدلال أو تفريع؛ إذ يعدّ النص الشرعي الدليل الأوحد عندهم. ويمثّل هذا الاتجاه: ابن بابويه في كتابه (الشرائع)، المعروف برسالة ابن بابويه؛ والصدوق في كتابيّ: (المقنع)؛ و(الهداية). وآخر كتاب ألف وفق هذا النهج هو كتاب (النهاية)، للشيخ الطوسي.

الثاني: الفقه الاستدلالي أو الفقه التفريعي: وهو استخراج المسائل الشرعية من مصادرها المعرفية وأدلتها. وروّاه: ابن الجنيّد؛ والعماني. فعلى الرغم من الهجوم على ابن الجنيّد؛ باعتباره قائلًا بالقياس، إلا أن منهجه وطريقته هي التي أصبحت معتمدة فيما بعد. ومن أبرز علماء هذه المرحلة: الشيخ المفيد في كتابيّه: (المقنعة)؛ و(التذكرة بأصول الفقه)؛ والسيد المرتضى في كتبه: (الذريعة إلى أصول الشريعة)؛ و(الانتصار)؛ و(مسائل الخلاف)؛ والشيخ الطوسي في كتبه: (المبسوط)؛ و(الخلاف)، و(عدة الأصول).

وبحسب طبيعة العلاقة التي قامت بين هذين الاتجاهين فقد استغرقت المحاججات والسجلات اللفظية جلّ نتاجات المؤلفين، وأبعدت الفقه الروائي (الاتجاه الأول) عن التطور بمساره الطبيعي؛ إذ إنه لو بقي من دون تلك المساجلات لوصل إلى ما وصل إليه الاتجاه الثاني؛ وذلك لانعدام الفوارق الجوهرية بينهما، واقتصارها على المحددات المنهجية، بخلاف ما ادّعى من عمق التباين بينهما. ويؤكد ما ذكرناه قول المحقّق البحراني: «إننا نرى كلاً من المجتهدين والأخباريين يختلفون في آحاد المسائل، بل ربما خالف أحدهم نفسه، مع أنه لا يوجب تشنيعاً ولا قدحاً. وقد ذهب رئيس الأخباريين الصدوق عليه السلام إلى مذاهب غريبة، لم يوافقه عليها مجتهد ولا أخباري، مع أنه لم يقدح ذلك في علمه وفضله»^(٣٣).

فالفوارق بين الاتجاهين - والتي أوصلها بعضهم إلى ثلاثين أو أربعين اختلافاً^(٣٤) - لا تعدّ خلافاتٍ جوهريةً تقتضي العداوة والضعينة بينهما؛ إذ إن مثلها قد تقع بين أصحاب الفريق الواحد، كما ذكر صاحب الحقائق في نصه السابق. ولو أخضعناها للتحليل والقراءة الموضوعية، بعيداً عن التقاطب، يتبين لنا أن كليهما قد اعتمد طريقة واحدة في الاستنباط وأخذ الدليل. فلو قارنا مثلاً بين كتاب (الشرائع)، للمحقق الحلي، وبين (مفاتيح الشرائع)، للفيض الكاشاني، لانتبهنا إلى النتيجة التي ذكرناها، وهي اعتمادهما طريقة واحدة في الاستنباط، والمحدث وإن لم يفرز قواعده بعلم مستقلّ، مثلما فعل الأصوليّ، فإنه عادة يذكر القواعد التي يعتمد عليها في مقدمة كتابه، كما صنع الشيخ البحراني بذكره لاثنتي عشرة مقدمة في كتاب (الحقائق الناضرة).

وتأكيداً لما أوردناه قال الآخوند الخراساني: «ما من مسألة فقهية إلا ويستعان على استنباط حكمها ببعض القواعد الأصولية. وهذه القواعد قام المجتهد بجمعها في علم خاصّ أسماه علم أصول الفقه. والأخباري وإن كان لا يقر بوجود هذا العلم، إلا أنه يتناول قواعد هذا العلم ضمناً في فقهه، على غرار المجتهد، ويستهدي بضوئها في استنباط الأحكام»^(٣٥).

ويقول السيد الخوئي: «النزاع بين الفريقين لفظي، وهو راجع إلى التسمية، فإن المحدث لا يرضى بتسمية الحجة اجتهداً، وأما واقعه فكل الطائفتين تعترف به»^(٣٦). ولعل أهم نقطة ربما يتوهم اختلاف الفريقين فيها تنحصر في مبدأ الاجتهاد والأخذ بعلم أصول الفقه علماً مستقلاً؛ إذ المجتهد يراهما عنصرين مكملين أبداً للفقيه، ولا يمكن له أن يستغني عنهما حال خوضه العملية الفقهية، بخلاف المحدث الذي لا يشترط ذلك. ولكننا قدّمنا أن الأخير يخوض نفس العملية من دون أن يطلق عليها اجتهداً، وإنه يبحث قواعد علم الأصول بصورة غير مستقلة وقت تصديده لمعرفة الحكم الشرعي.

وكذا الخلاف الرئيس الذي ذكر بينهما، وهو حجية الدليل العقلي؛ إذ يرى الأصولي حجيته، ولا يرى الأخباري ذلك، هو خلاف نظري يقوم على مسألة افتراضية مفادها أنه لو لم يكن هناك حكم في كتاب أو سنة يرجع عند ذاك إلى حكم العقل. ولكن الطائفة الإمامية تعتقد بعدم وجود مسألة إلا وقد ذكرت في الكتاب أو السنة، ولا توجد حاجة لم يرد فيها نص في أي زمن كان، وقد صار إلى ذلك كبار الأصوليين المتأخرين.

ومن المتقدمين قال ابن زهرة: «وعندنا لا حادثة إلا وعلى حكمها دليلٌ يوجب العلم، ومتى فرضنا عدم الدليل رجعنا إلى حكم العقل»^(٣٧).

ويمكن درج الخلاف في مسألة حجية ظواهر الكتاب ضمن الخلاف النظري أيضاً؛ لأن الأصوليين الذين ذهبوا إلى حجية ظواهر الكتاب، في مقابل الأخباريين الذين ينكرون ذلك، لا يرجعون إلى الكتاب من دون تفسير المعصومين (عليه السلام)، وهم من فسر القرآن طيلة فترة وجودهم التي امتدت إلى الغيبة الصغرى؛ إذ لا يعقل أن الأئمة (عليهم السلام)، الممثلين للامتداد الطبيعي للرسالة، وبهم استمرّ عصر النص، لم يتصدوا

لتفسير القرآن الكريم. ومن هنا نجد الفقهاء غالباً ما يتوقفون عن الحكم لو استدل عليه بالكتاب مجرداً، ولم يكن له تفسير من المعصومين عليه السلام، وناقشوا في أغلب الأدلة القرآنية التي ادّعي أنها ظاهرة على الحكم الشرعي الذي يُراد إثباته.

ثمار الإشكالات المثارة

ولكن هذه الإشكالات التي أثارها الأخباريون أفادت المذهب بأمور، منها:

الأول: تسببها في إحداث حراك فقهي جدّد يبايع الفقه الإمامي بما أثارته من إشكاليات حركت الذهنية الشيعية لتبدع نظريات وقواعد أصولية جديدة.

الثاني: حفظت لنا كمّاً هائلاً من الروايات في الكتب الأربعة وغيرها.

الثالث: أبعدت التأثير بالاجتهاد السنّي، الذي كان له أن يسري لولا الوقوف بحزم أمامه.

٢- حيوية الاجتهاد عند الإمامية وتجده

إن الفقه الإمامي قد استجاب للحاجات المتجددة في المراحل الزمنية المتعاقبة، ولم ينسدّ بابه؛ إذ ظلّ يواكب التطورات الفكرية والمعرفية، لتنعكس عليه منهجياً، من خلال استحداث آليات وطرائق تتواءم ومتطلبات العصر، غير منقطعة الصلة بالمباني الرئيسية التي ارتكز عليها.

ولم يكن الفقيه الإمامي مقتنياً لآثار سابقيه بالمعنى الكلّي، بل حاورهم وناقشهم. بل إن هذا الأمر أضحى شرطاً في المنظومة الفقهية الشيعية التزمه جلّ الفقهاء؛ فالشيخان المفيد والطوسي - مثلاً - كانا لا يعتمدان على حجة خبر الواحد، إلا في صورة حصوله على دعم وتأيد من دليل العقل، ليغدو معتبراً وحجة آنذاك^(٣٨)؛ وأنكر ابن إدريس الحلّي حجّيته؛ لأنّه لا يفيد العلم واليقين^(٣٩)، فضيّق على نفسه وحرّمها من الروايات الهائلة، فلجأ إلى الاجتهاد من دونها، وترك للعقل أن يخوض العملية الفقهية، وأن يوظفه في استنباط الحكم من الآيات القرآنية والنصوص القطعية فقط^(٤٠)؛ وذهب المرتضى والطوسي إلى جواز رفع اليد عن الظهور القرآني انسجماً مع متطلبات دليل العقل^(٤١). وجوّز المفيد تخصيص العموم القرآني والروائي

بدليل العقل^(٤٢).

وإذا كان التجدد وتغاير الرؤى سمةً مثَّلتُ الفقه الإمامي قديماً . كما مثلنا في الشواهد السابقة . فإنها اتسعت كثيراً عند الفقهاء المحدثين؛ بفعل امتلاكهم أدوات استدلالية وآليات معرفية أفادت من العلوم الأخرى ووظفتها ضمن الأبحاث الأصولية؛ إذ أبطلوا تحت مظلة التجديد قواعد كانت مسلمة سابقاً، وولدوا قواعد جديدة وفق تغيرات الزمان والمكان وشخصانية الفقيه. فقد أنكروا - مثلاً - حجية الإجماع، إلا إذا كان كاشفاً عن رأي المعصوم؛ وأنكروا الشهرة الفتوائية، وناقشوا في إمكانية جبرها للسند الضعيف. وفي مقابل هذا الإبطال استحدثوا - مثلاً - السيرة العقلانية، والمتشريعة، اللتين تعدّان من أهم الأدلة لكثير من المسائل المستحدثة والابتلائية، وغيرهما من الأمور التي يستحيل أن يستدل لها بالكتاب، مثل: حجية ظواهره؛ وذلك للزوم الدور المحال، أو الاستدلال بالسيرة العقلانية على حجية خبر الواحد، بعد أن ناقشوا جميع الآيات القرآنية التي ادّعي أنها تدلّ على حجّيته، وبعد الفراغ من استحالة الاستدلال على حجّيته بخبر الواحد؛ للزوم الدور المحال كذلك. وعمّقوا البحث في الأصول العملية، واستحدثوا النظريات الدقيقة، مثل: الحكومة، والترتب، والتزاحم، وغيرها، وأبدعوا في مجال مباحث الألفاظ، وقعدوا لكثير من القواعد الفقهية، وغير ذلك.

٣- نظرة في تطوّر تعريف الاجتهاد

بعد هذه الجولة السريعة في تطوّر مفهوم الاجتهاد، وما أحدثه من إشكالات أفرزت تشكّل وعي جديد، وفهم مغاير لما أدركته الأفهام السابقة، والتي نقف لها اليوم وقفة إكبار؛ لأنها السبب المباشر على ما نتمتع به من إثارة الاستفهام والجدّة في طرح الأسئلة التي ربما تكون غائبة في ضفاف أخرى، نعرض لتعريف الاجتهاد قديماً وحديثاً؛ لنقف على ما أثمرته الإشكالات، وعلى مديات تقبلها.

فقد عرّف علماء الأصول من أهل السنة الاجتهاد بأنه الظن بالحكم الشرعي. وعرفه الأمدي بأنه «استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحسّ من النفس العجز عن المزيد عليه»^(٤٣). وقريباً من هذين التعريفين ما جاء في

كلمات الشاطبي من أنه «استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظنّ بحكم شرعي»^(٤٤).

وقد ضمّن علماء الشيعة تعريفهم للاجتهاد لفظة الظن، مثلما فعل العامة، فعرفّه العلامة الحلّي بأنه «استفراغ الوسع في النظر في ما هو من المسائل الظنية الشرعية على وجه لا زيادة فيه»^(٤٥).

ويلاحظ أن لفظ (الظن) لو كان له ما يبرّره عند العامة فهو ليس كذلك في ما ارتكز في منظومة الشيعة الفقهية؛ لعدم اعتبار حجية الظنّ، إلا ما اعتبره الشارع حجة. ولذا انكر المتأخرون هذا التعريف، فقالوا - ومنهم السيد الخوئي -: «إن تفسير الاجتهاد بذلك مما لا تلتزم به الإمامية بتاتاً»^(٤٦). وقال في موضع آخر: «إن الاجتهاد بمعنى تحصيل الظن بالحكم الشرعي بدعة وضلال، إلا أن الأصوليين لا يريدون إثباته وتجويزه، ولا يدعون وجوبه بوجه»^(٤٧). لذا عدل بعضهم إلى «أنه ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية»، وهو ما يستفاد من كلمات الشيخ البهائي^(٤٨). وعرفّه الآخوند الخراساني بأنه «تحصيل الحجة على الحكم الشرعي»^(٤٩). والاجتهاد بالمعنى الأخير لا يمكن أن ينكره المحدث؛ لأن طريقته هي كذلك من إقامة الحجة على الحكم الشرعي.

خلاصة البحث

لعل من نافلة القول أن يكون الحديث عن الاجتهاد مفهوماً ومصطلحاً قد وصل إلى غايته النهائية، سواء في بحثنا الموجز هذا أم في مباحث الآخرين التفصيلية؛ إذ إن الحديث في الاجتهاد سيظل في صيرورة مستمرة ما دام الاجتهاد يمثل حركة فكرية قابلة للتجدد والتفاعل مع متطلبات الواقع، إلا أن قراءتنا للاجتهاد مفهوماً ومصطلحاً بيّنت مجموعة من النقاط الجوهرية، ومنها:

١. خضع مصطلح الاجتهاد عند السنة لزوايا نظرهم المنصاعة للواقع السياسي والفكري، فقد ضمّ القول بالرأي، والقياس، والاستحسان، وغيرها من المصطلحات المعتمدة على التحليل الذوقي والتفضيل الشخصي، وعدّوا الاجتهاد مصدراً من مصادر التشريع.

٢. تجلّى الخلاف بين رؤية السنة للاجتهاد وبين رؤية الإمامية في المصطلح والمفهوم والمذلول، لتتفرع منها مجموعة من التمايزات المعرفية، بدأت منذ عهد الإمام علي عليه السلام بما عرف بمدرسة النص، في قبال مدرسة الرأي.
 ٣. الموقف الفكري الحازم الذي وقفه أهل البيت عليه السلام في حفظ الشريعة الإسلامية من طغيان الأهواء الشخصية والتقلبات المزاجية، والوقوف في وجه الاجتهاد بالرأي، والعمل به.
 ٤. اختلفت الرؤية الشيعية لمصطلح الاجتهاد، لتفترق منهجياً إلى طريقتين، تبايرتا في آليات القول، لا في مضامينه ومتونه الرئيسية، مما انعكس على الواقع الفقهي في عصوره السابقة.
 ٥. امتاز الفقه الإمامي بالتجدد والحيوية، وحمل مسؤولية التغيير العملي؛ بتأصيله لركائز الدين والشريعة، من خلال معايير وموازن محددة، أعاد على أساسها قراءة الدليل وتحليل جزئياته، بخلاف الفقه السني، الذي سدّ باب الاجتهاد في عصور سابقة.
 ٦. لا تعدو محاولات إعادة صياغة مصطلح الاجتهاد أن تكون إثارات على إشكالات تاريخية، لو تغيرت لأحدثت تغيّراً مهماً في عصرها والعصور التي تلتها، أما في وقتنا الحاضر فقد غدت مسألة تاريخية من غير الممكن إحداث تغيير فيها.
- تبين لنا من خلال منهجنا الذي اعتمدناه انحسار الخلاف في الاجتهاد إلى الفهم المتباير لكل فئة، ولا سيما أن أغلب الخلافات قد انحصرت في الجانب النظري، الذي يعد في أصله ساحة للتباين والاختلاف؛ إذ لا يمكن تصور انعدامه في المسائل النظرية، بل إن الخلاف قد يقع في ذات الإنسان الواحدة ما دام الزمان ممتداً، والمكان متسعاً، وشخصية الإنسان نامية متغيرة.

المواش

- (١) سنن الدارمي ١: ٧٠ .
- (٢) الحاكم النيسابوري، المستدرک ٤: ٨٨.
- (٣) ينظر: محمد بحر العلوم، الاجتهاد: ٤٠.
- (٤) ينظر: مصطفى جمال الدين، القياس: حقيقته وحجته: ٤٢.
- (٥) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين ١: ٦١.
- (٦) مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ١٣٨.
- (٧) الشاطبي، الموافقات ٤: ١١٠.
- (٨) المصدر السابق ٢: ٢٤٥.
- (٩) ينظر: شمس الدين، الاجتهاد والتجديد: ١٩؛ عدنان، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية: ١٠ .
- (١٠) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ١٣٣.
- (١١) ينظر: الاجتهاد والتجديد: ٦٦.
- (١٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ٣٤، باب تحريم الحكم بغير الكتاب والسنة، الحديث متواتر عند العامة والخاصة حسب رواية الحرّ العاملي لذلك.
- (١٣) ينظر: عبد الهادي الفضلي، تاريخ التشريع الإسلامي: ٨٢.
- (١٤) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٠: ٥٧٢ .
- (١٥) أصول الكافي ٧: ٤٣، باب الرأي والبدع والمقاييس.
- (١٦) المصدر السابق: ١٧.
- (١٧) ينظر: وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥ وما بعدها.
- (١٨) ينظر: رجال النجاشي: ١٥٢، وتراجم الآخرين.
- (١٩) الصدوق، علل الشرائع ١: ٦٢.
- (٢٠) السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٣٠٨ .
- (٢١) الطوسي، العدة في أصول الفقه.
- (٢٢) ابن إدريس، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢: ١٧٠ .
- (٢٣) رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ١٦.
- (٢٤) وسائل الشيعة ٣٠: ٢٩١، الفائدة الثانية عشرة: الأردبيلي، جامع الرواة: ١: ٩.
- (٢٥) وسائل الشيعة ٢٧: ١٨٤، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٦.
- (٢٦) المازندراني، منتهى المقال ٦: ١٩٨.
- (٢٧) وسائل الشيعة ١٨: ٤١، باب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٥٢.
- (٢٨) أصول الكافي ١: ٥٩.
- (٢٩) المصدر السابق ١: ٦٢.

- (٢٠) المصدر السابق ١: ٦٩.
- (٢١) ينظر: محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى): ١٥٨.
- (٢٢) المحقق الحلي، معارج الأصول: ١٧٩.
- (٢٣) المحقق البحراني، الحقائق الناضرة ١: ١٨٥.
- (٢٤) ينظر: علي رضا فيض، الفقه والاجتهاد: ٨٢ .
- (٢٥) كاظم الخراساني، كفاية الأصول ٢: ٤٣٠.
- (٢٦) علي الغروي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقاريرات بحث السيد الخوئي) ١: ١٢.
- (٢٧) ابن زهرة، غنية النزوع ٢: ٣٦٠.
- (٢٨) ينظر: المفيد، التذكرة في أصول الفقه: ٤٤؛ الطوسي، عدة الأصول ١: ٣٣١.
- (٢٩) ينظر: ابن إدريس، السرائر ١: ١٢٧.
- (٤٠) ينظر: علي همت بناري، ابن إدريس الحلي ودوره في إثراء الحركة الفقهية: ٩.
- (٤١) ينظر: رسائل الشريف المرتضى: ٢٨٧؛ عدة الأصول ١: ٣٣٦.
- (٤٢) ينظر: التذكرة في أصول الفقه: ٣٨.
- (٤٣) الأمدي، الإحكام في حصول الأحكام ٤: ١٦٢.
- (٤٤) الشاطبي، الموافقات ٤: ١١٤.
- (٤٥) العلامة الحلي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٤٠.
- (٤٦) التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ٩.
- (٤٧) المصدر السابق ١: ١١.
- (٤٨) محمد علي الأنصاري، الموسوعة الفقهية الميسرة ٣: ١٠٣.
- (٤٩) الأصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية ١: ١٩.

حقّ الشفعة

قراءة جديدة في شروطه وملاكاته ومعاييرها

أ. مهدي موحدى محب (*)

تمهيد

إيجاد حق الشفعة في الفقه والحقوق المدنية مشروط بشرائط، منها: أن يكون المال من الأموال غير المنقولة، والقابلة للتقسيم، وأن يكون شركة بين اثنين على نحو الإشاعة، وأن يباع أحد السهمين بتمامه. نعم، يوجد خلاف في بعض الشروط المذكورة.

والمقال الحاضر في صدد دراسة أدلة ومباني حق الشفعة، وبيان أن أكثر الشروط المذكورة ليست بتوقيفية، وإنما المحور الأساس في تعيينها وتحديدتها هو «الضرر». ويرى أن بعض الشروط المذكورة في الروايات إنما هو بلحاظ دورها في تحقق عنوان الضرر عرفاً، وهذا هو الاحتمال الراجح في هذه الروايات. ويرى إمكان حذف وتغيير العديد منها. وأخيراً، ومن خلال تقسيم الشروط المذكورة ينتهي إلى أن الأسباب الأصلية لحق الشفعة هي خصوص الشركة في المال، وكونه بين اثنين، ونقل حصة من سهم أحد الشريكين إلى ثالث، وأن الشروط الأخرى يمكن إضافتها من قبل المقتن بلحاظ العوامل المؤثرة في تحقيق مفهوم الضرر عرفاً في كل زمان بحسبه، بل وبلحاظ اختلاف موضوع الشفعة.

مقدمة

في ما يتعلق بإيجاد حق الشفعة ذكرت في الفقه، وتبعاً له في القانون المدني،

(*) طالب دكتوراه في قسم الفقه والحقوق الإسلامية في جامعة طهران، من إيران.

عدة شروط، تصل أحياناً إلى تسعة شروط، منها: أن يكون المال من الأموال غير المنقولة، وأن يكون قابلاً للتقسيم، وأن يباع سهم أحد الشريكين، وأن تكون الشركة بين اثنين، ونقل تمام الحصّة بالبيع، وإسلام الشريك إذا كان المشتري مسلماً، وإشاعة الملك، و...^(١). والسؤال المطروح هو: هل أن الشروط المذكورة تعبدية وتوقيفية، وأن كل واحد منها ثابت بدليل خاص في عداد الشروط الواردة لإيجاد هذا الحق، حتى لا يمكن تغييرها، بحيث لو لم يتوفر أحد الشروط المشار إليها لم يكن حقّ الشفعة، أم أنه يوجد سبب ومعيّار واحد هو السبب الرئيس لإيجاد وتشريع هذا الحق، وتتخذ الشروط المذكورة شكلها؟

إذا كان جواب السؤال الأخير إيجابياً - كما هو الفرض في هذا المقال - فلا ضرورة لعدّ الشروط المذكورة توقيفية، وإنما يلزم تكريس دراستنا وبحثنا حول النقطة التالية: أيّ الشروط المذكورة من قبل الفقهاء يلعب دوراً أساسياً وفاعلاً في إيجاد المعيار المذكور في الإطار الأصلي لهذا الحق - والذي نعتقد أنه «الضرر»، وبناء الشارع على نفيه، كي نقضي ببقائه في عداد الشروط الأخرى أو حذفه منها؟ واستمراراً في البحث، وبعد تعريف الشفعة، والبحث في أركانها، تعرضنا لتحليل أدلة كلّ واحد من الشروط المشهورة، كي نتعرف من خلال دراسة الأدلة الشرعية، ولحاظ الملاكات المذكورة فيها، على الشروط الضرورية والثابتة لإيجاد هذا الحق، وتمييزها عن غير الضرورية والمتغيّرة.

ما هو حقّ الشفعة؟

الشفعة مشتقة من الجذر «شفع»، بمعنى الزوج، بخلاف «الوتر» الذي يعني الفرد^(٢). وكتب الجوهري في تاج اللغة: «ناقة شافع: في بطنها ولد ويَتَّبِعُهَا آخر»^(٣). وكما هو واضح من المعاني المذكورة فإن المعنى الأساسي للشفع هو الاتينية. وتمتد جذور المعنى الاصطلاحي للشفعة في المعنى اللغوي، حيث لا تطلق الشفعة إلا إذا كان شخصان شريكان في مال على نحو الإشاعة. نعم، قد يضيف المقتنّ شروطاً أخرى لها.

وجاء تعريف هذا الحق في المادة ٨٠٨ من القانون المدني كالتالي: كلما كان

● حق الشفعة، قراءة جديدة في شروطه وملاكاته ومعاييرها

المال غير منقول، وقابلاً للقسمة، شركة بين اثنين، وباع أحد الشريكين حصته لثالث، كان للشريك الآخر حق تملك الحصة بالقيمة التي باعها بها للثالث. ويسمى هذا الحق بحق الشفعة، ويسمى صاحبه شافعياً.

المادة القانونية المذكورة مستلهمة من فقه الإمامية، وقد تضمنت جميع شروط الشفعة تقريباً. واستمراراً في البحث، وبعد دراسة مبانيها، سنضعها على طاولة التحكيم؛ لنرى ضرورة أو عدم ضرورة كل واحد من الشروط المذكورة.

أدلة ثبوت حق الشفعة

إذا ألقينا نظرة على أدلة تشريع الشفعة - والتي تتمثل في الروايات غالباً - واجهنا طائفتين من الروايات، هما:

الأولى: الروايات التي ذكرت حق الشفعة، وأنه مشروط بشروط أو ببعض الشروط، دون أن تبين الملاك لذلك، نظير الروايات التالية:

١- رُوِيَ عَنِ الصَّادِقِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّمَا جَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الشُّفْعَةَ فِي كُلِّ مَا لَمْ يُقْسَمْ، فَإِذَا وَقَعَتِ الْحُدُودُ وَصُرِفَتِ الطُّرُقُ فَلَا شُفْعَةَ»^(٤).

٢- وكذلك ما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «إِذَا وَقَعَتِ السَّهَامُ ارْتَفَعَتِ الشُّفْعَةُ»^(٥).

٣- ومن جملة هذه الروايات يمكننا عدّ رواية يونس، عن أبي عبد الله عليه السلام، في عداد الروايات الصريحة والواضحة في شمول حق الشفعة، حيث جاء فيها: «سَأَلْتُهُ عَنِ الشُّفْعَةِ لِمَنْ هِيَ؟ وَفِي أَيِّ شَيْءٍ هِيَ؟ وَلِمَنْ تَصْلُحُ؟ وَهَلْ يَكُونُ فِي الْحَيَوَانِ شُفْعَةٌ؟ وَكَيْفَ هِيَ؟ فَقَالَ: الشُّفْعَةُ جَائِزَةٌ فِي كُلِّ شَيْءٍ، مِنْ حَيَوَانٍ أَوْ أَرْضٍ أَوْ مَتَاعٍ، إِذَا كَانَ الشَّيْءُ بَيْنَ شَرِيكَيْنِ لَا غَيْرَهُمَا، فَبَاعَ أَحَدُهُمَا نَصِيبَهُ، فَشَرِيكَهُ أَحَقُّ بِهِ مِنْ غَيْرِهِ، وَإِنْ زَادَ عَلَى الْاِثْنَيْنِ فَلَا شُفْعَةَ لِأَحَدٍ مِنْهُمْ»^(٦).

الثانية: الرواية التي ذكرت عدة شروط للشفعة، ثم ذكرت سببه ضمن قالب ملاك عام، وهي رواية عقبة بن خالد، عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال: «قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالشُّفْعَةِ بَيْنَ الشُّرَكَاءِ فِي الْأَرْضَيْنِ وَالْمَسَاكِينِ وَقَالَ: لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ. وَقَالَ: إِذَا رُقِيَ الْأَرْفُ، وَحُدَّتِ الْحُدُودُ، فَلَا شُفْعَةَ»^(٧).

و على هذا الأساس يمكننا القول بأن العلة والملاك الأصلي لتشريع حق الشفعة هو الضرر الذي يحصل ببيع الشريك حصته من ثالث، وتحميل الشريك الآخر الشراكة غير المطلوبة له، فقنن الشارع المقدس حق الشفعة لدفع هذا النوع من الضرر.

ومن جانب آخر فإن أحكام المعاملات ليست بتوقيفية أو تعبدية، وإنما أوكلت إلى عرف العقلاء، وتتبع أسساً وملاكات قابلة للفهم، فالإصرار على عدم إمكان تغيير هذه الشروط لا يعني شيئاً سوى أنها أحكام تعبدية.

على هذا الأساس، ومن خلال ضم إحدى المقدمتين السابقتين إلى الأخرى، يبدو أن الأساس لكل واحد من الشروط المذكورة لحق الشفعة هو الضرر الذي تنتهي إليه أخيراً. ولهذا ينبغي أن يصاغ حق الشفعة وشروطها بلحاظ الأوضاع والأحوال المختلفة، وبلحاظ خصائص كل زمان، بل وبلحاظ كل موضوع، على أن تصاغ الشروط المذكورة بحيث يكون لتوفر كل منها دخل في صدق عنوان الضرر عرفاً، وأن تكون من مقوماته.

على هذا الأساس لا نرى ضرورة في عدّ شيء من الشروط المذكورة في عداد شرائط إيجاد حق الشفعة، إلا أن يصدق عليه إحدى الحالتين التاليتين:

أ. أن يكون أرضية لمفهوم حق الشفعة، بحيث لو انتفى هذا الشرط فقدت الشفعة موضوعيتها.

ب. أن يكون بنحو يعدّ من أسباب إدخال الضرر على الشريك نوعاً، وتحققه ضروري في صدق عنوان الضرر عرفاً.

وعلى هذا الأساس يبدو في النظر أن أكثر الشروط المذكورة من قبل الفقهاء لإيجاد حق الشفعة، والتي ذكروها اعتماداً على الروايات أو الأصول اللفظية، لا موضوعية لها في إيجاد حق الشفعة، وإنما كانت تعدّ في زمان التشريع أسباباً نوعية لإيراد الضرر، وبالتالي فإذا فقدت هذا الوصف لم تبق ضرورة لاشتراطها أيضاً.

وفي الوقت ذاته فإن بعض الشروط - وكما أشرنا آنفاً - تلعب دوراً فاعلاً في تحقيق مفهوم الشفعة، ولها موضوعية في ذلك. فهي من أركان هذا الحق. ومن الطبيعي أن يكون فقدان هكذا شرط مؤثراً في انتفاء الشفعة من الأساس، ولا يبقى

● حق الشفعة، قراءة جديدة في شروطه وملاكاته ومعايير

للشفعة موضوع، نظير الشركة.

من هنا - وتبعاً للتقسيم المذكور - فإننا سنتعرض للموارد التي وقع أبسط الخلاف فيها، وعدّها الفقهاء شروطاً ضرورية للشفعة، وتبعاً لهم، ورعاية للاحتياط، عدّت ضرورية أيضاً في القانون المدني، حيث إنه تابع الفقه الإمامي في ذلك، كما تقدم.

شروط حق الشفعة، دراسة وتحليل المجموعة الأولى

وهي الشروط التي يتوقف عليها وجود وحياة هذا الحق، وهي من أركانه الأساسية، ومن أرضيات تحقق مفهومه. وبدون أحدها لا تبقى للشفعة موضوعية. وهي عبارة عن الشروط التالية:

١- الشركة في المال

وهذا الشرط هو أحد الأركان الأصلية للشفعة^(٨)؛ وذلك أنه إذا لم تكن شركة في المال لم يكن بين الشخصين علاقة بتاتاً، وكان أحدهما أجنبياً عن الآخر بالمرّة. ولا نملك دليلاً عقلياً، ولا نقلياً، على وجود حق الشفعة بين هكذا شخصين، بل إنه لا يوجد شخصان أجنبيان يكونان موضوعاً لخطاب الشفعة، وتصوّر هكذا حق غير ممكن أساساً. حتى أن الجوار بما هو جوار ليس موضوعاً لهذا الحق إذا ما تم تفكيك الملكية^(٩). ففي الحقيقة وجود الشركة يهيئ الأرضية لتصرف الشركاء في ذلك المال على نحو الشركة، وهذا هو أول وأساس القضية. ولما اختلف الأفراد في حسن التصرف مع الشريك، ومقدار الانسجام والتفاهم والتواؤم معه، فلذلك لا يريد الشارع فرض شريك على شخص معين .

٢- إشاعة سهم كل من الشريكين

تبرز ضرورة هذا الشرط من جهة أن إشاعة الملكية تعني أن كلّ جزء من أجزاء المال هو ملك للشريكين معاً. وفي الحقيقة فإن كلّ موضع وجزء منه مملوك

لشخصين، ولهما حق التصرف فيه. ومن الطبيعي فإن كل تصميم بشأنه لابد أن يستند إليهما معاً. ولاتفاق رأيهما أهمية بالغة، مع أنهما إذا اتفقا على تقسيم المال لم يكن لأحدهما حق التصرف في القسم الآخر. ولهذه الجهة ي ضعف أو ينعدم احتمال وقوع الخلاف بينهما.

٣- أن تكون الشركة بين اثنين

تقدم أن الشفعة مشتقة من «شفع»، بمعنى الزوج، فقد كتب ابن منظور في هذا المجال قائلاً: «...وقيل: الوثر هو الله الواحد، والشفع جميع الخلق، خلقوا أزواجاً»^(١١). وعلى هذا فإن حق الشفعة ملازم لوجود الشريكين؛ وذلك أن مفهوم الشفعة رهن له. ولهذا فإن هذا الشرط أساسي وضروري أيضاً^(١٢). ولا يبعد أن تكون الروايات التي ذكرت هذا الشرط قد اعتمدت على هذه الحقيقة^(١٣). وكما تقدم فإن المهم عند تحقق هذا الحق أن يكون الشركاء اثنين لا أكثر، سواء كانوا حقيقيين أم حقوقيين. وأما انتقال حق الشفعة إلى وارث ذي الحق، حتى إن كان متعدداً، فهو بعد ثبوت أصل الحق، وتوفر شرائطه. وعلى هذا الأساس لا يلزم بيع الشريك تمام حصته لثالث. ولهذا نقرأ في جواهر الكلام قوله: «ثم إن المنساق من الأدلة والفتاوى عدم الشفعة مع الكثرة السابقة على عقد البيع... أما إذا كانت لاحقة... فالظاهر ثبوتها»^(١٤). النقطة الأخرى في هذا المجال هي أنه إذا باع الشريك حصته تدريجاً؛ بمعنى أنه باع جزءاً من حصته لثالث، ثم باع جزءاً آخر منها لرابع، ففي هذه الحال يثبت حق الشفعة للشريك الثاني فيما لو تملك الجزء الأول، وأما إذا علم بالبيع الأول فلم يرتب عليه أثراً، ولم ينتفع من حقه في الشفعة، فلا يثبت له حق الشفعة في بيع الجزء الثاني للشخص الرابع؛ وذلك أن الشركة صارت بين ثلاثة، ولا شفعة في مثلها^(١٥). نعم، هذا إذا لم نشترط في حق الشفعة بيع تمام الحصة.

المجموعة الثانية

وهي الشروط التي لا يتوقف عليها وجود حق الشفعة، ولا يبعد أن تكون مستقاة من الأصول اللفظية أو بناء العقلاء، أو الأعراف والعادات السائدة، ولكن

● حق الشفعة، قراءة جديدة في شروطه وملاكاته ومعايير

ذكرت في الروايات في عداد شروط الشفعة؛ باعتبارها مما يتحقق ويتبلور بها مفهوم الضرر عرفاً. وهي عبارة عما يلي:

١- أن يكون المال غير منقول

اعتبر أكثر المتأخرين هذا الشرط ضرورياً لتحقيق الشفعة^(١٥). وفي الوقت ذاته يرى أكثر المتقدمين من فقهاءنا أن هذا الحق ثابت في كل مبيع، منقولاً كان أم غيره^(١٦).

فالذين اعتبروا في الملك كونه غير منقول استندوا إلى روايات ذكرت حق الشفعة في الأرض والبيت، نظير: رواية عقبة بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، والتي تقدم نقلها.

وفي جواب هؤلاء ينبغي القول:

أولاً: إن الأصل هو عدم اشتراط هكذا شرط في الشفعة.

ثانياً: نظراً للفقرة الأخيرة في هذه الرواية، والتي جاء فيها «لا ضرر ولا ضرار»، يمكننا القول بأن الضرر هو العلة الرئيسة لإيجاد هذا الحق؛ كي لا يكون ذكر بعض النماذج، كالأرض والدار، مضرراً بشمول الحكم.

ثالثاً: في قبال هذه الرواية يمكن الاستناد إلى الروايات التي ذكرت أن الشفعة ثابتة في جميع الأملاك، نظير: ما روي عن الصادق عليه السلام من أنه قال: «...الشفعة جائزة في كل شيء، من حيوان أو أرض أو متاع، إذا كان الشيء بين شريكين لا غيرهما...»^(١٧).

٢- كون المال قابلاً للقسمة

ذكر ابن حمزة الطوسي هذا الشرط في عداد الشروط الضرورية لإيجاد حق الشفعة^(١٨). وفي مقابله ادّعى السيد المرتضى الإجماع على ذلك، قال رحمته الله: «ومما انفردت به الإمامية إثباتهم حق الشفعة في كل شيء من المبيعات، من عقار وضيعة ومتاع وعروض وحيوان، إن كان ذلك مما يحتمل القسمة أو لا يحتملها»^(١٩). وبشكل عام فإن أكثر المتأخرين يرون ضرورة هذا الشرط^(٢٠). ولعل مبناهم في ذلك هو الضرر

الناشئ من طلب تقسيم المال؛ وذلك أن هذا الضرر منتفٍ على فرض عدم قابلية المال للقسمة.

وفي الجواب يمكننا القول: على فرض كون المال غير قابل للقسمة فإن تحميل الشفيع شريكاً لا يرتضيه، والاستمرار في هذه الحالة، هو نوعٌ من الضرر. وعلى هذا يمكن القول بأن الضرر في هذه الحالة إن لم يكن أكثر من الضرر في حال النزاع وطلب القسمة - والذي يؤدي إلى نقص القيمة - فهو مساوٍ له. وعليه يمكن تصور الضرر في كلتا الصورتين. وبناءً على المعيار الذي اعتمدناه لا يبقى لدينا دليل على اعتبار هذا الشرط في تحقق الشفعة. ومضافاً إلى ذلك فقد ادّعى السيد المرتضى الإجماع على عدم اعتباره^(٢١).

وكتب البجنوردي في هذا المجال قائلاً: «فقد يقال بأن الشفعة خلاف الأصل؛ لأنها عبارة عن ثبوت حق في مال الغير ينقله إلى نفسه، والأصل عدمه، فإذا شك في أنه هل للشفيع مثل هذا الحق في المال المشترك الذي ليس قابلاً للقسمة؟ فمقتضى الأصل عدمه. وفيه: إنه لا مجال لجريان هذا الأصل مع إطلاقات أدلة الشفعة». وعلى نحو هذا النموذج استند إلى الرواية النبوية: «الشفعة في كل شيء»، واستند إلى إطلاقاتها، ثم استمر قائلاً: «وخلاصة الكلام: إنه مع وجود هذه العمومات والإطلاقات لا يبقى مجال للاستدلال بأصالة عدم ثبوت هذا الحق»^(٢٢).

٣- نقل تمام الحصّة

إذا نقل الشريك بعض حصته لثالث فهناك ترديد في ثبوت الشفعة للشفيع؛ وذلك أن مقتضى الاستصحاب هو عدم ثبوت الحق المذكور. ولهذا حكم البعض باشتراط نقل تمام الحصّة. وينسب إلى بعض الحقوقيين قوله بأن المستفاد من إطلاق المادة ٨٠٨ من القانون المدني هو أن حق الشفعة إنما يثبت للشريك فيما لو نقل الشريك تمام حصته لثالث»^(٢٣).

والذي يبدو في النظر - في ما يتعلّق بما ذكره - هو أن المستفاد من إطلاق المادة المذكورة هو عكس ما ذكره، وذلك بالبيان التالي: إن مفاد إطلاق المادة المذكورة، وعدم تقييدها بلزوم نقل تمام الحصّة، هو أن نقل بعض الحصّة يوجد حقّ الشفعة.

● حق الشفعة، قراءة جديدة في شروطه وملاكاته ومعايير

وأساساً فإن إطلاق المادة ٨٠٨ من القانون المدني قاصرٌ عن إثبات الدعوى المذكورة، بل هو على خلافها. وإن القائل لما استند إلى الإطلاق فهو في الواقع قد جعل النتيجة ضيق دائرة الحكم، مع أن النتيجة الطبيعية للاستناد إلى الإطلاق هي الشمول والسعة، لا الضيق.

ومع غض النظر عن جميع ما ذكر فإننا إذا التفتنا إلى ملاك هذا الحق، والذي يتمثل بإيراد الضرر على الشريك، فإننا سندرك أن الضرر متوجّه إليه في كلتا الحالتين: بيع تمام الحصة؛ أو بعضها. ففي صورة بيع تمام الحصة سيُحمّل الشركة مع مَنْ لا يرتضيه، وفي صورة بيع البعض، مضافاً إلى الضرر السابق، سيزداد عدد الشركاء، ممّا قد ينتهي إلى صعوبة الاتفاق معهما، وهو أحد مصاديق الضرر عرفاً. ولهذا يمكن عدّ الضرر في هذه الحالة أشدّ منه في الحالة السابقة.

وبهذا يرتفع التردد المتقدم، ويتضح أنه لا حاجة إلى الرجوع إلى الأصل العملي لإثبات عدم ثبوت حق الشفعة ببيع بعض الحصة؛ وذلك أننا نعلم أن الأصل دليل حيث لا دليل. نعم، لو لم يكن عندنا هكذا ملاك ففي تلك الحال يمكن الاستناد إلى دلالة التعبير «انتقال الحصة»، والتي تنصرف إلى انتقال جميع الحصة، ومقتضى الاقتصار على القدر المتيقن من الانتقال هو «نقل الكل»، ولقلنا عندئذ: إن الشرط المذكور معتبر في تحقق الشفعة.

٤- نقل الحصة بالبيع

مقتضى هذا الشرط هو أنه إذا نقل الشريك حصته لثالث بعقد الصلح أو الهبة المعوضة أو... فلا حق شفعة للشريك عندئذ^(٢٤)، على الرغم من أن البعض يرى إشكالاً في اختصاص الشفعة بالبيع، فيما إذا كان متعلقاً بالأرض والدار^(٢٥).

وكتب ابن إدريس في مقام استدلاله على ضرورة هذا الشرط قائلاً: «ولا تستحق بما ليس ببيع، من هبة أو صدقة أو مهر أو مصالح أو ما أشبه ذلك؛ بدليل إجماع أصحابنا عليه؛ ولأن إثبات الشفعة في المهر والصلح والهبة وغير ذلك يفتقر إلى دليل شرعي، وليس في الشرع ما يدل عليه»^(٢٦). وبشكل إجمالي فإن الإجماع وفقد الدليل المعتبر على إيجاد حق الشفعة بنقل الحصة بغير البيع يمثلان الأدلة التي قدّمها.

وعلى الأقلّ فإن مشهور الفقهاء قائلون بذلك^(٢٧).

وبعد أن نقل الشهيد الثاني قول المحقق، الدالّ على اعتبار نقل الحصة بالبيع، كتب قائلًا: «هذا هو المشهور بين الأصحاب، بل كاد يكون إجماعاً، وليس عليه دليل صريح، وإنما تضمنت الروايات ذكر البيع، وهو لا يناهض ثبوتها بغيره»^(٢٨)، ثم استمر قائلًا: «خالف ابن الجنيّد، فأثبتها بمطلق النقل، حتى بالهبة بعوض وغيره؛ لما أشرنا إليه من عدم دليل يقتضي التخصيص، ولاشتراك الجميع في الحكمة الباعثة على إثبات الشفعة، وهو دفع الضرر عن الشريك. ولو خصها بعقود المعاوضات - كما يقوله العامة - كان أقعد»^(٢٩).

إذاً خالف ابن الجنيّد اشتراط انتقال الحصة بالبيع، ويرى أنّ حق الشفعة ثابت بانتقال الحصة لثالث بأيّ شكل من الأشكال، حتى الهبة المعوضة وغيرها؛ للأدلة التي أشرنا إليها، ومنها: عدم الدليل الدالّ على اختصاص الشفعة بالانتقال بالبيع خاصّة، مضافاً إلى أن جميع النواقل تشتمل على الحكمة من تشريع الشفعة، وهي دفع الضرر عن الشريك، ولو خصّ هذا الحق بجميع عقود المعاوضات كان أفضل وأقوم، كما يقوله العامة^(٣٠).

واستدلال الشهيد الثاني يؤيد تماماً فرضية هذا المقال، من جعل المحور في شروط الشفعة هو الضرر على الشريك. ومن جهة أخرى فإن نقل الحصة بأيّ سبب، سواء كان بالبيع أم بغيره، كالهبة المعوضة، يوجب الضرر على الشريك، ولا دليل على اختصاص هذا الحكم بالنقل بخصوص البيع.

ولهذا فإننا لو جعلنا المعيار في النقل هو عقود المعاوضات - كما قاله الشهيد الثاني رحمته الله - كان أفضل. وفي الوقت ذاته يمكن استفادة ما ذكرناه بوضوح من رواية ابن حمزة الغنوي، عن الصادق عليه السلام، حيث يقول: «الشُّفْعَةُ فِي الْبُيُوعِ إِذَا كَانَ شَرِيكاً فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا مِنْ غَيْرِهِ بِالتَّمَنِّي»^(٣١)؛ وذلك أن لفظ «البيع» تستعمل بمعنى عقود المعاوضات من باب التغليب، كما صرح بذلك البجنوردي، حيث قال: «ولكن أنت خير بأن ذكر البيع من باب أحد النواقل، واختصاص الذكر به لأنه هو الغالب في النواقل عند أهل العرف. واحتمال هذا المعنى يكفي في عدم ظهوره في اختصاص كون الناقل هو البيع في ثبوت هذا الحق»^(٣٢)، وخاصة أن الوارد في رواية ابن حمزة هو

● حق الشفعة، قراءة جديدة في شروطه وملاكاته ومعايير

«البيع»، لا «البيع»، وهذا الاستعمال للفظ (البيع) يمكننا أن نلاحظه في القرآن الكريم أيضاً^(٣٣).

ومضافاً إلى ذلك فإن الإجماع على لزوم انتقال الحصة بالبيع، والذي استند إليه ابن إدريس الحلبي، فاقداً للاعتبار؛ لأنه إجماع مدركي.

وأما القانون المدني فإنه تابع قول المشهور، واشترط ذلك في تحقق الشفعة. كتب أحد الحقوقيين في هذا المجال قائلاً: «هذا الشرط من النظرة الحقوقية غير قابل للتوجيه، ويبدو أن شهرته في الفقه هي التي دعت كتّاب القانون المدني لاشتراطه، واتخاذ جانب الاحتياط... إن النظام الحقوقي يجب أن يتحرر من التلاعب بالألفاظ، ويتجه نحو تأمين المتطلبات الاجتماعية والعقلية. فحقّ تقدم الشريك في شراء السهم المشاع لشريكه يمثل ضرورة معقولة، إلا أنّ على المقتن أن يحترم هذه المؤسسة القديمة والتاريخية، وأن يعاملها بحيث لا تصطك بالقواعد مهما أمكن»^(٣٤).

وبالإيمان بالفرضية المطروحة في هذا المقال يفتح أمامنا طريق معقول، وملاك فاعل، وإطار واقعي، لهذا الحق نوعياً، ويعرفه بنحو يتناسب مع الفهم العرفي في مختلف الأزمنة والظروف.

٥- أن يتعلق البيع بالسهم المشترك

هذا الشرط قد ذكر هو الآخر تبعاً لاستصحاب عدم إيجاد الحق، ورعاية للاحتياط. ونظراً لما تقدم آنفاً فلا ضرورة لاعتبار هذا الشرط بالمرّة.

ومن الشروط الأخرى التي ذكرها الفقهاء لإيجاد حق الشفعة: إسلام الشفيع فيما لو كان المشتري مسلماً^(٣٥)، دون ما إذا كان الشريك كافراً، والمشتري مسلماً؛ لئلا يكون للكافر حق التملك القهري، ومن جانب واحد - ومن دون لحاظ رضا المشتري -، للحصة التي اشتراها المسلم. ودليله هو الآية الكريمة: ﴿لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (النساء: ١٤١)، التي تنفي سلطة الكافر على المسلم بجميع أنواعها، والتي يمكن عدّها مخصّصاً لقاعدة الشفعة الكلية.

ومن الشروط الأخرى: القدرة على أداء الثمن من قبل الشفيع، والفورية في الأخذ بالشفعة. وهما من شروط إجراء الشفعة، لا من شروط إيجاد حق الشفعة. ولهذا

فإنهما خارجان عن محلّ البحث.

خاتمة واقتراح

إذا لاحظنا مبنى الشفعة وملاكها الوارد في الروايات فالذي يبدو في النظر أنه لا يمكن الموافقة بسهولة على أنها تأسيسية صرفة، وعلى خلاف القاعدة، وخاصة أن دأب الشارع المقدس في مجال العقود والمعاملات هو عدم تأسيسه للأحكام التعبدية، والمخالفة للقواعد المعروفة بين العقلاء. ولهذا فإن الذي يبدو في النظر أن العقلاء ليسوا في معزل عن هذا الحق، على الرغم من أننا لا ننكر دور الشارع في تثبيته، وإسباغ النظم عليه، وإمضائه له، وتأكيدَه على نفي الضرر.

وعلى هذا الأساس فإن الذي نقترحه هو أن على المقتن أن يلحظ ويتعرّف على كل القيود والشروط التي لها دخل في تحقق الضرر النوعي من المنظار العرفي، وبصوغ على أساسها إطاراً واقعياً ومضبوطاً لحق الشفعة. بل يمكنه أن يلحظ ذلك في الموضوعات المختلفة بصورة مستقلة، مع تهذيب الشروط الحقيقية عن غيرها، فقد تكون بعض الشروط دخيلة في صدق عنوان الضرر سابقاً، إلا أنها فقدت فاعليتها بمرور الأيام، أو أنه تم استنباطها لتصور أن جميع الأحكام تعبدية - بما فيها المعاملات -، مع الغفلة عن الملاك الأصلي لتشريعها، فتجعل في إطار ملحق إصلاحي، ليحل محل القانون المدني المتعلق بحق الشفعة. ولا يتوهم أن هذا الأسلوب عدول عن أصول الشريعة، وإنما بهذا الأسلوب تظهر قدرة الفقه وقابليته بوضوح.

النتيجة

المتحصّل ممّا سبق هو أنه يلزم في تعيين إطار الشفعة وشروطها لحاظ الملاك والمعيّار الأصلي لتشريعها، وهو دفع الضرر. وعلى أساسه تدرس الموارد. فكل مورد له دور فاعل في صدق عنوان الضرر النوعي في المنظار العرفي هو من شروط هذا الحق. وعليه فالشروط المذكورة من قبل الفقهاء على قسمين:
أ- الشروط التي تعيّن الإطار العام للشفعة، وتوجد الأرضية لتحقيق مفهومها. وبطبيعة الحال لها موضوعية في إيجاد هذا الحق. وهي عبارة عن الشروط التالية:

● حق الشفعة، قراءة جديدة في شروطه وملآكاته ومعايير

١. الشركة.

٢. إشاعة حصص الشريكين.

٣. أن يكونا شخصين لا أكثر.

ب - الشروط التي لا يدور تحققُ الشفعة مدارها، وإنما ذكرت في الروايات باعتبارها مصاديق نوعية لمقومات الضرر عرفاً، ولهذا فهي ليست بتوقيفية أو غير قابلة للتغيير.

وأما بقية الشروط التي ذكرها الفقهاء فهي مندرجة في القسم الثاني. والذي نقترحه هو أن المقتنن الوضعي في كلّ زمان يقوم من خلال دراسة الأسباب النوعية لتحقيق الضرر بالتعرف على الموارد الدخيلة في تحققه، حتى بلحاظ الموضوعات المختلفة، فيقوم بإدراجها في الشروط المذكورة في الفرع (أ)، كي يأخذ هذا الحق إطاراً واضحاً ومضبوطاً وعقلائياً وعملياً، وذلك من خلال الالتفات بدقة إلى ملاك تشريع الشفعة.

الهوامش

(١) ابن حمزة، الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٢٥٨ - ٢٥٩.

(٢) ابن منظور، لسان العرب ٨: ١٨٣.

(٣) الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية ٣: ١٢٣٨.

(٤) النوري، مستدرك الوسائل ١٧: ٩٩.

(٥) الطوسي، تهذيب الأحكام ٧: ١٦٣، ح ٧٢٤.

(٦) الكليني، الكافي ٥: ٢٨١؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٣: ٧٩، ح ٣٣٧٧؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٧: ١٦٤، ح ٧٣٠؛ الطوسي، الاستبصار ٣: ١١٦، ح ٤١٣، الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٢٢١، ح ٣.

(٧) وسائل الشيعة ١٧: ٢١٩، ح ١؛ تهذيب الأحكام ٧: ١٦٤، ح ٧٢٧.

(٨) الصدوق، فقه الرضا: ٢٦٤ - ٢٦٥.

(٩) الخميني، تحرير الوسيلة ١: ٥٥٥.

(١٠) لسان العرب ٥: ٢٧٣.

(١١) الوسيلة: ٩، ٢٥٨؛ الصدوق، المقنع: ٤٠٦.

(١٢) الكافي ٥: ٢٨١؛ تهذيب الأحكام ٧: ١٦٤ - ١٦٥، ح ٧٣٠؛ الاستبصار ٣: ١١٦، ح ٢؛ مستدرک الوسائل ١٧: ١٠٣،

ح ١.

(١٣) النجفي، جواهر الكلام ٣٧: ٢٧٦.

(١٤) كاتوزيان، درسهاي آز شفعه: ٢٠.

(١٥) البحراني، الحقائق الناضرة ٢٠: ٢٨٥.

(١٦) المرتضى، الانتصار: ٢١٥؛ الطوسي، النهاية: ٤٢٣.

(١٧) تهذيب الأحكام ٧: ١٦٤ - ١٦٥، ح ٧٣٠.

(١٨) الوسيلة: ٢٥٩ - ٢٨٥.

(١٩) الانتصار: ٢١٥.

(٢٠) الحقائق الناضرة: ٢٨٤.

(٢١) الانتصار: ٢١٥.

(٢٢) البجنوردي، القواعد الفقهية ٦: ١٨١.

(٢٣) إمامي، الحقوق المدنية ٣: ١٨.

(٢٤) الوسيلة: ٢٥٨ - ٢٥٩.

(٢٥) الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٧٣.

(٢٦) ابن إدريس، السرائر ٢: ٣٨٦.

(٢٧) السبزواري، كفاية الأحكام: ١٠٤؛ ابن زهرة، غنية النزوع: ٢٣٢؛ القمي، جامع الخلاف: ٢٨٠.

(٢٨) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٢: ٢٧٣ - ٢٧٤.

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) المصدر نفسه.

(٣١) تهذيب الأحكام ٧: ١٦٤، ح ٧٢٨.

(٣٢) القواعد الفقهية ٦: ١٥٨.

(٣٣) الجمعة: ٩؛ البقرة: ٢٥٤ و ٢٨٢؛ إبراهيم: ٣١.

(٣٤) درسهاي آز شفعه: ١٨.

(٣٥) الوسيلة: ٩، ٢٥٨.

فقه التجارة

دراسة في ضرورات الوعي الفقهي التجاري

- (*) د. علي أكبر أيزدي فرد
(**) د. السيد رضا سليمان زاده نجفي
(***) أ. حسين كاويار

تمهيد

لا يمكن للاقتصاد الإسلامي عدم المبالاة بالأخلاق المهنية بينما يهدف إلى الحضور في الاقتصاد العالمي. ولابدّ للتجار والمعاهد التجارية أن يفكروا في هذا الأمر المهمّ للحضور في الأسواق العالمية. لا ريب في أنّ هناك علاقة وثيقة بين تنمية التجارة المنشودة والمعرفة الاقتصادية والتدبير الاقتصادي عند التجار. إذا قام أحدٌ بمهنة دون الاطلاع على الأحكام والشرائع المرتبطة بالتجارة فلا يمكن لنشاطاته أن تتمتع بالفاعلية والتأثير من منظور شرعي وعلمي. التنمية الاقتصادية مبنية على أن يطّلع المعنيون بالمسائل الاقتصادية قبل القيام بالتجارة اطلاعاً واسعاً بالنسبة إلى الموضوعات التجارية، والقوانين المرتبطة بها، ويراعوا سنن المعاملات غير الفاسدة والشرعية. حكم جمهور الفقهاء باستحباب تعلّم التجارة، أمّا الآخرون فذهبوا إلى وجوبه، وبطلان التجارة والمهنة دون التعرّف على الأحكام التجارية وقوانينها. وفي هذا المقال نعالج وجوب التفقّه في التجارة، من خلال الإشارة إلى أقوالهم.

(*) أستاذ في قسم الحقوق الخصوصي في جامعة مازندران، من إيران.

(**) أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية في جامعة إصفهان، من إيران.

(***) طالب دكتوراه في قسم الحقوق الخصوصي في جامعة مازندران، وعضو جمعية الشباب الباحثين في إيران، جامعة ميمه، من إيران.

مقدمة

تعد الأخلاق في التجارة؛ والتزام التاجر والكاسب بالأخلاق، عاملين رئيسين في النمو الاقتصادي، وازدياد دخل المجتمع القومي. وعلى الإنسان مراعاة هذه الثلاثة؛ ليلتزم الأخلاق: الإدراك، والمطالبة، والتمكن.

الإدراك هو أن أتزوّد بعلم التجارة، وأن أعرف مسؤوليتي الحقوقية.

والمطالبة هي التزوّد بباعث العمل.

والتمكن هو التجهز بالبراعات الفاعلة في العمل.

قد يعرف أحد واجبه، وليس لديه القوى الإجرائية. إذا رغب بلد في التطوّر والتقدّم فعليه أن يعثر على نماذج تتلاءم مع ظروفه. لا غرو أن الظروف الحالية لاقتصاد إيران لا تشبه الظروف الاقتصادية لأي بلد آخر، لا في نظامه الاقتصادي، ولا الاجتماعي، ولا السياسي. بعد مضيّ ثلاثة عقود من انتصار الثورة الإسلامية يمكن الاعتراف بعدم تطبيق مبادئ الاقتصاد الإسلامي في المجتمع تطبيقاً كاملاً، ولما تعرّف التعاليم الإسلامية لتقدّم المجتمع كما يليق به.

ومن أهمّ هذه التعاليم «تعلّم التجارة في الكسب والأمور التجارية». ونظراً إلى ضرورة التجارة وأهميّتها، وتعقيد أحكامها وقوانينها، والصلة الوثيقة الموجودة بين تقدّم العلم وتنمية المعاملات الشرعية في المجتمع، فقد أوجب الفقهاء تعلّمها، أي «التفقه فيها»، قبل القيام بأمر ما.

إنّ وجوب التزوّد بعلم التجارة للأمور التجارية، والذي سيعالج في هذا المقال من منظور فقهيّ، أي تحصيل العلوم اللازمة في التجارة، أمر أخلاقي يجب الانتباه إليه. وفي الحقيقة فإنّ التزوّد بالعلوم المهنية تمهيد للمطالبة والتمكن، ولا يتحقّقان بدونه.

تحليل معنى التجارة، وضرورة تعلّمها، من وجهة نظر الفقهاء

التجارة لغة نقل البضائع من مكان إلى مكان، أو بيعها وشراؤها، وتنقلّ المال للربح^(١). وهي اصطلاحاً بمعنى الاكتساب، أو تبادل السلع للانتفاع والربح^(٢).

يقول الراغب الإصفهاني: «التجارة هي التصرّف في رأس المال طلباً للربح»^(٣).

يمكن الاستنتاج ممّا ذكرناه أنّ التجارة تعني تملك رأس المال، والبيع والشراء بواسطته؛ طلباً للربح. وفي الحقيقة فإنّ التجارة نوع من عمليات الإنتاج؛ إذ

غالباً ما تخلق منفعة جديدة بالتثقل العرضي للسلع. ذهب الإسلام إلى أنّ التجارة عملية إنتاجية، وأنّ مبادلة البضائع حصّة من الإنتاج. ولذلك ساوى الإمام علي عليه السلام بين التجار وذوي الصناعات، ويعتقد أنّ التجار هم عوامل إيجاد المنافع، وأسباب ازدياد الثروة، وبرأس مالهم يجذبون الثروة من أقصى النواحي إلى رقعة الإسلام، ويوفّرون حاجات الناس: «ولا قوام لهم جميعاً إلّا بالتجار وذوي الصناعات، في ما يجتمعون عليه من مرافقهم، وقيّمونه من أسواقهم، ويكفونهم من الترفق بأيديهم ممّا لا يبلغه رفق غيرهم»^(٤).

وإلى جانب التأكيدات التي ذكرها الإسلام حول أهميّة التجارة، ودورها في تقدّم المجتمع الاقتصادي، وعبر عنها كعامل لتنمية العقل، وأن تركها يسبب نقصان العقل^(٥)، يجب أن لا نغفل عن ذكر نقطة رئيسية، ألا وهي أنّه في أية حال يمكن التجارة القيام بدور مهمّ كهذا في المجتمع الإسلامي؟ هل يمكن الحصول على التقدّم الاقتصادي والنموّ الفكري دون التعرّف على مناهج التجارة المنشودة، والمعاملات غير الفاسدة، ودون طلب العلوم الضرورية المرتبطة بأحكام التجارة وأصولها؟ وهل يمكن الخطو في سبيل تنمية الدخل القومي والحركة في طريق نفي الاقتصاد الاستكباري والاستكبار الاقتصادي؟

والجواب سلبي، لا ريب فيه؛ إذ هناك حاجة ماسّة إلى معرفة كافية وبراعة لازمة؛ أولاً: لتحقيق النشاطات الاقتصادية؛ بسبب ظرافتها وصلتها الوثيقة بالمال والثروة؛ وثانياً: إنجاز العمليات التجارية التي صرّح بها في الفقه والدستور (المادة الثانية لقانون التجارة). وثالثاً: إجادة أداء الواجبات عند التاجر الذي جعل مهنته في المعاملات التجارية (المادة الأولى لقانون التجارة) ورابعاً: وجود أنواع من المكاسب التي قسّمها الفقهاء إلى خمسة أقسام، ألا وهي: الواجب؛ والمستحب؛ والمكروه؛ والمباح؛ والحرام^(٦). من قام بمعاملة تجارية لا يمكنه أداء واجباته الشرعية بأحسن ما يمكن، ويرتطم في المحرّمات والمبطلات، إلّا إذا تعرّف على قوانين الكسب. قال الإمام علي عليه السلام: «من اتّجر بغير علم ارتطم في الربا، ثم ارتطم»^(٧).

وفي هذا الحديث عدة نقاط يجدر التأمّل فيها:

الأولى: «الارتطام» بمعنى ارتكاب عمل بحيث لا يمكن الخروج عنه^(٨). ارتطم: ارتبك عليه أمره فلم يقدر على الخروج منه. (الارتطام في الربا) يعني الدخول في

المعاملات غير الشرعية، التي تؤدي إلى الإخلال في الموازنة الاقتصادية في المجتمع.

الثانية: على أساس الآية ٢٧٦ من سورة البقرة لا يبارك الله في المجتمع الذي بنى اقتصاده على المعاملات الربوية وغير الشرعية؛ إذ الربا يحول دون تقدّم المجتمع الاقتصادي.

الثالثة: تكرار لفظة «ارتطم» يبيّن هذه النقطة الهامة، ألا وهي أنّ نتيجة التطرّق إلى التجارة دون التفقّه هو إنجاز المعاملات الباطلة وغير الشرعية.

ولوضوح الموضوع أكثر نذكر عدّة نماذج:

١. شرط الاسترداد في المعاملات، الذي يسمّى «بيع عينه» اصطلاحاً، عبارة عن أن يبيع الدائن بضاعة للمدين بثمن مؤجل، ثم يشتريه منه بثمن أقلّ من الأوّل نقداً؛ أو أن يبيع الدائن بضاعة المدين قرضاً، ثم يشتري منه بثمن أقلّ من الأوّل^(٩). فإذا باع أحد الآخر بدلة بثمن عشرة آلاف تومان قرضاً، ثم اشتراها منه بثمن ثمانية آلاف تومان، ودفع ثمنه نقداً، فالهدف الرئيس عند المتعاقدين في هذه الاتفاقات هو أن يحصل الدائن بهذا الطريق على ربحه المنشود. ادّعى صاحب الكرامة الإجماع على بطلان «بيع عينه»^(١٠).

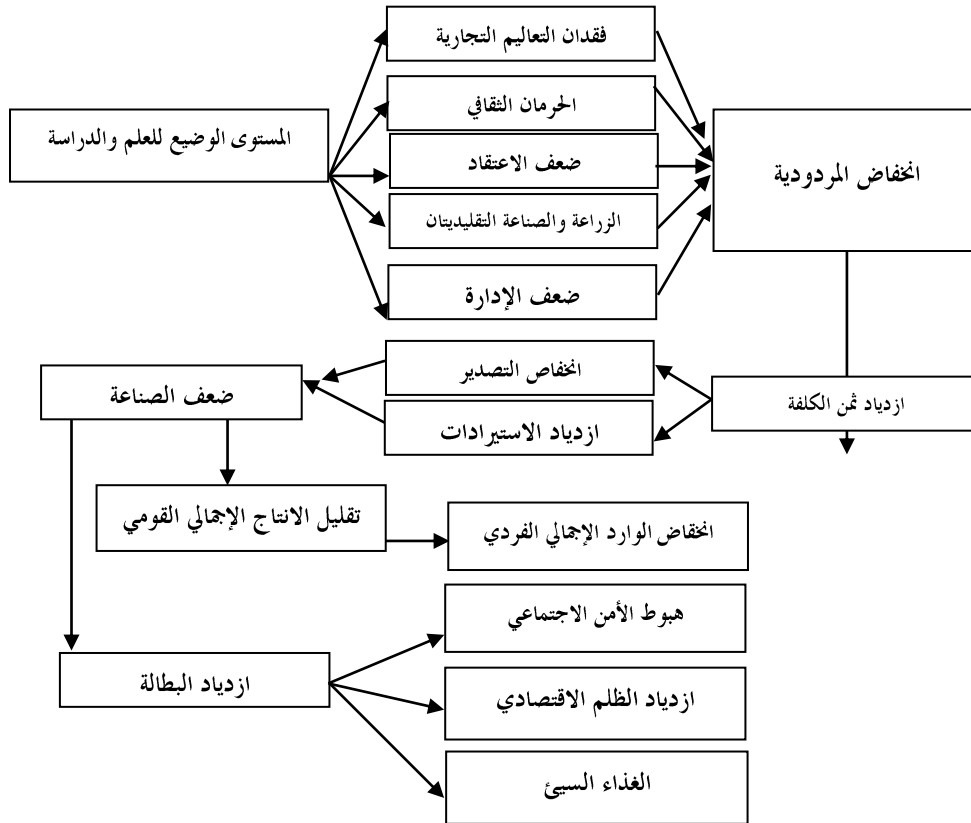
٢. إذا احتمل المدين أن الدائن قد يحتجز أمواله عند موعد الدين، فيبيعهها شخصاً ما أو يهبها زوجته وأولاده؛ كي لا يتمكن الدائن من احتجازها. ففي هذه الصورة يبدو البيع والهبة مشروعين لكنّه حرام وباطل؛ إذ كان قصد المدين غير شرعيّ، وهو عدم دفع الدين^(١١). وكذلك البيع والهبة اللذان يقصد بهما الفرار من الدين، وإن صدق عليهما البيع والهبة في الظاهر، لكنّهما معاملة ربويّة محرّمة وباطلة^(١٢).

وطبقاً لما ذكرناه آنفاً يجب على كلّ من يريد النزول إلى السوق، وأن يتعاطى التجارة والكسب، أن يتعرّف على الحقوق التجارية في الإسلام، ويعرف أحكامها؛ لئلا يرتكب الآثام والمعاصي الكبيرة، نحو: الربا، والمعاملات غير الشرعية. ويجب أن يكون كلام الإمام علي عليه السلام هذا نصب أعينهم، حيث قال: «يا معشر التجار، الفقه ثم المتجر، الفقه ثم المتجر، الفقه ثم المتجر»^(١٣). تكرار عبارة «الفقه ثم المتجر»، وتقدّم كلمة «التفقه» على كلمة «التجارة»، تأكيد على أنّه من واجب الإنسان أن يطلّع على أحكام التجارة اطلاعاً كافياً قبل الشروع فيها، وأن يهتمّ بالنشاطات

الاقتصادية مطلقاً بقدر الكفاية.

العلاقة بين التخلف وعدم تعلّم التجارة

بغض النظر عن الظروف الإقليمية في البلاد المختلفة فإن انخفاض الاستغلال هو السبب الأساس لتخلف الدول المتخلفة. ولانخفاض الاستغلال عوامل مختلفة، من أهمّها: فقدان التعاليم التخصصية للتجارة، انخفاض مستوى الدراسات، الضعف في الثقافة والمعتقدات والإدارة، ممارسة المناهج القديمة والتقليدية في الزراعة والصناعة. ويؤثر بعض هذه العوامل على سائرهما. وقد نرى في الرسم البياني التالي الصلات الموجودة بين هذه الانفعالات:



المردودية هي أحد العوامل الهامة المؤثرة في التقدم الاقتصادي. وقد شاهدنا في الرسم البياني السابق كيف تؤثر المردودية في سائر مؤثرات التقدم. المردودية هي مدى الاستخدام المنظم للثروات الإنتاجية إزاء مقدار معين من المنتوجات. يعدّ الخبراء التربية والتعليم والوجدان المهني من العوامل الهامة في تحسين المردودية. كثير من الدول المتقدمة قد خطّطوا لقواهم البشرية، وقد وسّعوا تعاليمهم التجارية الاختصاصية على عمالهم وتجارهم، ومن تلك الدول: اليابان، وألمانيا، وكذلك بعض الدول النامية، مثل: ماليزيا، وكوريا. تعدّ قوى اليابان العاملة حالياً من أكثر القوى تثقيفاً في العالم؛ فإن ٩٤٪ من اليابانيين يشتغلون بالدراسة حتى الثامنة عشرة من عمرهم^(١٤).

وجوب تعلّم التجارة في الفقه

يرى الفقهاء أن وجوب تعلّم أحكام التجارة وأصولها من أولى النقاط وأهمّها في موضوع التجارة. اللهم إلا أنه ليس على التاجر أن يكون مجتهداً، بل يكفيهِ التقليد. إذاً المراد من التفقه في التجارة التعرّف على أحكامها، لا الاجتهاد فيها. حكم جمهور الفقهاء باستحباب تعلّم أحكام التجارة، والتفقه فيها^(١٥). ويشير ابن إدريس في كتابه (السرائر)^(١٦) إلى أنه يستحبّ للإنسان إذا أراد الاتّجار أن يتفقه في سننها وأحكامها، ليميّز بين العقود الفاسدة وغير الفاسدة، وليسلم من الربا والذنوب التي لا علم له بها؛ إذ يقول الإمام علي عليه السلام: «يا أيّها الناس تفقّهوا في التجارة ثم اتّجروا، فوالله، الربا في هذه الأمة أخفى من مشي النملة ليلاً على صخرة ملساء». ثم يشرح قائلاً: «ينبغي للإنسان إذا أراد التجارة أن يبتدئ أولاً فيتفقه في دينه؛ ليعرف كيفية الاكتساب، ويميّز بين العقود الصحيحة والفاسدة؛ لأنّ العقود الفاسدة لا ينتقل بها الملك، بل هو باقٍ على ملكية الأول، ويسلم من الربا الموبق، ويرتكب المآثم، من حيث لا يعلم به، فإنّه روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «من اتّجر بغير علم ارتطم في الربا، ثم ارتطم».

وهنا سؤال: ما هو حكم الذي يريد الاتّجار، ولعدم معرفته بأحكام التجارة وقوانينها يرتطم في الربا والمعاملات غير الشرعية؟

بناءً على الروايات وبراهين العقلاء يبدو أنه يجب عليه تعلّم قواعد التجارة؛ كي لا يرتكب حراماً أو باطلاً، وخاصةً أننا قد نرى في نصّ الأحاديث: من اتّجر بغير علم لا يمكنه التخلّص من الربا، ويرتطم فيه؛ لالتباس العقود الصحيحة والفسادة عليه. يقول صاحب الجواهر^(١٧): «حكم الفقهاء باستحباب تعلّم أحكام التجارة يُقصد به قبل القيام بها، لا استحبابه مطلقاً؛ لئلا يرتطم الإنسان في المعاملات الفاسدة وغير الشرعية، ويأكل مالاً بالباطل، لأنه يجب على الإنسان في أداء الواجبات وترك المحرّمات أن يعرف فرائض الأحكام ومحرّماتها؛ كي لا يرتكب المعاصي والآثام. فإذا عقد التاجر عقداً ما، ولم يبحث عن صحّته وفساده، ثم أنجز معاملة فاسدة، وأكل المال بالباطل، فهو مذنب.

وعلى أية حال فالمراد بالتفقه المستحبّ إحراز المعرفة قبل الشروع؛ مخافة عدم التنبّه لكثير ممّا يعتبر فيه على وجه يقتضي فساداً، فتدرج في أكل المال بالباطل، لا مطلقاً، ضرورة وجوبها بحكم الشرع في كل فعل ترك، فإنّ طلب العلم فريضة على كل مسلم. نعم، لا يعتبر في الشروع في أسباب المعاملة سبق العلم بالصحة والفساد، بخلافه في العبادة المعتبر فيها نية القرية، فله حينئذ إيقاع المعاملة مثلاً، ثم السؤال عن صحتها وفسادها، ثم ترتيب الآثار على ذلك، فلو رتبها قبل ذلك بأن أكل المال أو وطأ الجارية مثلاً كان أثماً، وإنّ أصاب الواقع، كما هو واضح.

يرى المحدث البحراني أنّ التفقه في التجارة من أهم الفرائض، وأنّ الروايات تدلّ عليه دلالة واضحة. وفي فوائد وجوب تعلّم أحكام التجارة يقول: «على كل مسلم واجب عيني أن يتعلّم أحكامه الشرعية والدينية. فمن يريد الاتّجار فعليه أن يتعلّم أحكام ما يتولاه؛ ليتمكن بذلك من الاحتراز عمّا حرّمه الله تعالى عليه، ويعرف ما أحلّه وحرّمه، ولا سيّما الربا، وبيع المجهول، وشرائعه، ويميّز بين المعاملات الصحيحة والفسادة؛ كي لا يرتطم في الذنوب، ولا ينطبق عليه هذا الحديث: «التاجر فاجر، والفاجر في النار»^(١٨).

«قد تقدم في الفائدة الأولى الإشارة إلى أنّ الواجب العيني بالنسبة إلى العلم بالأحكام الشرعية ما يتوقّف عليه صحة العمل الذي يشتغل به المكلف، من حج أو زراعة أو تجارة، فإنّه لا بدّ من التفقه في ذلك العمل، ومعرفة أحكامه، وما لا يجوز

● د. علي أكبر أيزدي فرد / د. السيد رضا سليمان زاده نجفي / أ. حسين كاويار

وما يصحّ به ويفسد. فينبغي لمريد التجارة أن يبدأ بالتفقه في ما يتولاه منها؛ ليمكن بذلك من الاحتراز عما حرم الله تعالى عليه في ذلك، ويعرف ما أحله وحرّمه، ولا سيما الربا، وبيع المجهول وشرائه ممّا يشترط فيه الوزن والكيل، وآداب التجارة من مستحباتها ومكروهاتها، وإن كان أهل هذا الزمان والأيام؛ لمزيد جهلهم بأحكام الملك العلام، لا يبالون بما وقعوا فيه من حلال وحرام، وقد قال ﷺ: التاجر فاجر، والفاجر في النار».

يمكن أن نعتبر كلام صاحب الجواهر والمحدث البحراني الجمع بين النظريتين. وعلى هذا فالفتوى باستحباب التفقه للذين لم يقوموا بالأتجار بعد، وأمّا الفتوى بوجوبه فهي للذين عزموا على الدخول في سوق التجارة، وباشروا الاتجار، فها هنا يجب عليهم تعلّم التجارة. يقول السيد الخوئي^(١٩) في تأييد وجه الجمع هذا: القصد من استحباب التفقه في المواضع التي يحتمل الشخص أن يصاب بها ولما يدخل فيها، لكن عندما دخل في الاتجار، واطمأنّ بابتلائه بها، فعليه أن يتعلّم الأحكام. «قد وقع الإشكال في هذا التعبير، أي بالاستحباب، مع أن تعلم الأحكام من الواجبات؛ للآيات، والروايات الكثيرة ومنها: آية النفر. وتوضيح المسألة أنه قد يجب تعلّم الأحكام الشرعية صوناً لها عن الاندراس. وهذا لا يختص بأحد دون أحد، بل هو جارٍ في حقّ كلّ أحد، ويجب عليهم كفاية، كما هو مقتضى التعبير ب (من) في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ إلخ. وهذا القسم من التعليم لا يختص بشخص، بل يجب على كلّ شخص، ولكن كفاية، بحيث لو تعلّم من به الكفاية لسقط عن الباقي، كما عرفت من الآية. وكذلك لا تختص بحكم دون حكم، بل يجب تعلم جميع الأحكام؛ لكي لا تندرس، بل تبقى على طول الزمان؛ حتى المسائل التي لا يبتلى بها، كمسائل الحيض والنفاس والحدود ونحوها. ثم إنّ التعلّم في هذا القسم لابدّ وأن يكون عن اجتهاد واستنباط، فإن بقائها إنما يكون كذلك. فهذا القسم من وجوب التعلّم عن اجتهاد بعنوان الكفاية، فلو تركوه لعوقب الجميع».

روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «مَنْ أَرَادَ التَّجَارَةَ فَلْيَتَفَقَّهْ فِي دِينِهِ؛ لِيَعْلَمَ بِذَلِكَ مَا يَحِلُّ لَهُ مِمَّا يَحْرُمُ عَلَيْهِ، وَمَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ فِي دِينِهِ ثُمَّ اتَّجَرَ تَوَرَّطَ فِي الشُّبُهَاتِ»^(٢٠). يقول الشيخ الكليني في فروع الكافي^(٢١)، ضمن أحاديث تؤيّد نظرية وجوب التفقه:

«لا يقعدن في السوق إلا مَنْ يعقل الشراء والبيع».

هذا الفرض والوجوب من باب المقدمة، كما زعمه الوحيد البهبهاني^(٢٢)؛ إذ لا ريب في وجوب المعاملات الصحيحة والشرعية، واجتناب المعاملات الباطلة والمحرمّة، فيجب كلّ ما يعتبر مقدّمة لها، فيجب التفقّه في التجارة.

يقول الشيخ الأنصاري: «المعروف بين الأصحاب، تبعاً لظاهر تعبير الشيخ بلفظ ينبغي^(٢٣)، استحباب التفقّه في مسائل الحلال والحرام المتعلقة بالتجارات؛ ليعرف صحيح العقد من فاسده، ويسلم من الربا. وعن الإيضاح النافع: إنّه قد يجب. وهو ظاهر عبارة الحقائق أيضاً. وكلام المفيد في المقنعة أيضاً لا يأبى الوجوب؛ لأنّه بعد ذكر قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونُوا تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ (النساء: ٢٩). وقوله تعالى: ﴿أَنْفَقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾ (البقرة: ٢٦٧)، وهذا نهي عن طلب الخبيث للمعيشة والإنفاق، فمن لم يعرف فرق ما بين الحلال من المكتسب والحرام لم يكن مجتنباً للخبيث من الأعمال، ولا كان على ثقة في النفقة من طيب الاكتساب. وقال تعالى أيضاً: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥)، فينبغي أن يعرف البيع المخالف للربا؛ ليعلم بذلك ما أحلّ الله وحرّم من المتاجر والاكتساب. وجاءت الرواية عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه كان يقول: «مَنْ اتَّجَرَ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَقَدْ ارْتَطَمَ فِي الرِّبَا، ثُمَّ ارْتَطَمَ». ثمّ قال: «قال الصادق عليه السلام: مَنْ أَرَادَ التَّجَارَةَ فَلْيَتَفَقَّهْ فِي دِينِهِ، لِيَعْلَمَ بِذَلِكَ مَا يَحِلُّ لَهُ مِمَّا يَحْرُمُ عَلَيْهِ، وَمَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ فِي دِينِهِ ثُمَّ اتَّجَرَ تَوَرَّطَ فِي الشُّبُهَاتِ». ثمّ أضاف: «فالحكم باستحباب التفقّه للتاجر محلّ نظر، بل الأولى وجوبه عليه عقلاً وشرعاً، وإنّ كان وجوب معرفة باقي المحرمات من باب العقل فقط».

يعتبر الإمام الخميني وجوب تعلّم أحكام التجارة من قبيل: (وجوب مقدّمة الواجب)، ويقول في صورة القياس المنطقي:

١. معرفة الأحكام مقدّمة لأداء الفرائض وترك المحرّمات (الصغرى).

٢. مقدّمة الواجب واجب (الكبرى).

النتيجة: تعلّم الأحكام واجب.

يعتقد الإمام الخميني أنّ تعلّم أحكام التجارة واجب عيني، ويضيف: «إنّ

الاشتغال مثلاً بالتجارة، التي فيها محرّمات وواجبات، لا يؤمن معه من العقاب، فلا بدّ من تركه، ولو أراد الاشتغال بها يحكم العقل بوجوب التعلّم؛ ليأمن من العقاب. فالوجوب هاهنا كوجوب الفحص عقلاً عن طعام يريد أكله، ولا يأمن من كونه مسموماً. فالوجوب غيريّ لمن أراد التجارة، لامقدماتي، ولا نفسي، كما نسب إلى الأردبيلي. والقول بعدم الوجوب؛ لإمكان التحرّز بترك ما يحتمل فيه المحرم خارج عن البحث، فإنّ الكلام في التاجر المشتغل بالتجارة أو المرید لها، وفي الجاهل، لا في العالم الذي يعلم أنّ ما يرتكب ليس مشتملاً على الحرام. وأمّا الواجب الشرعي فالظاهر عدم استفادته من الروايات الواردة في المقام، فإن مثل قوله ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم» لا شبهة في عدم كون المراد منه أنّ جميع العلوم واجبة على جميع الناس، فلا بدّ من إرادة كونه في الجملة من الفرائض، ولعلّ المراد به هو العلم بأصول الدين، وما يدلّ على الحثّ على طلب العلم يمكن أن يكون إرشاداً إلى ما حكم به العقل، بل في تلك الروايات شواهد على الإرشاد، كقوله ﷺ: «من أنجز بغير علم فقد ارتطم في الربا، ثم ارتطم».

ضرورة تعلّم التجارة في القرآن

بناءً على ما جاء في التفاسير يشير القرآن الكريم بشتى الطرق إلى ضرورة تعلّم التجارة. يقول الفاضل المقداد^(٢٤) في شرح الآية ٢٦٧ من سورة البقرة، وفيها أمر الله تعالى المؤمنين بالإنفاق من أموالهم الطيبة التي اكتسبوا من التجارة، واستخرجوا من الأرض، لا من الأموال المحرّمة والخبیثة: «تدلّ هذه الآية على وجوب التفقه في التجارة؛ كي يعرف ما أحلّه الله وحرّمه، ولا يتورّط في الذنوب».

ويقول الإمام علي عليه السلام في شأن نزول هذه الآية: «نزلت هذه الآية في الذين كانوا يمزجون بين التمر اليابس وغير الجيد والتمر الجيد، ثم ينفقونها، وأمروا في هذه الآية باجتنب هذا العمل^(٢٥)».

وفي مجمع البيان روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: إنّها نزلت في قوم كانوا يأتون بالحشف فيدخلونه في تمر الصدقة، فنهاهم الله عن ذلك.

وفي روايه أخرى روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّها نزلت في الذين كانوا ينفقون

في سبيل الله أموالهم التي اكتسبوا من الربا في الجاهلية، فنهاهم الله عن عملهم هذا، وأمرهم بالانفاق من طيب أموالهم^(٢٦).

وروي عن أبي عبد الله عليه السلام أنها نزلت في أقوام لهم أموال من ربا الجاهلية كانوا يتصدقون منها، فنهى الله عن ذلك، وأمر بالصدقة من الحلال.

ونظراً إلى هذين الشأين تظهر دلالة الآية الشريفة على وجوب التفقه وتعلم أحكام التجارة للذين يشتغلون بالتجارة؛ إذ عدم التفقه في التجارة يؤدي إلى عدم معرفة الإنسان حلال الله وحرامه، ثم إلى عدم تعرفه على التجارة الشرعية، والارتباط في المعاملات الفاسدة والنشاطات الاقتصادية غير الشرعية.

يقول الشيخ الطبرسي^(٢٧) في تفسير الآية ١٢٢ من سورة التوبة، حيث قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نُفِّرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٢): «القصد من التفقه الخبرة في الأحكام الفقهية؛ كي يتعلم منه الآخرون تلك الأحكام. يرجع شأن نزول الآية إلى خروج النبي ﷺ إلى الحرب، وما بقي أحد في المدينة إلا المنافقون والمعذرون، ثم أنزل الله تعالى آيات مرتبطة بمطالب المنافقين، فأقسم المؤمنين الذين كانوا يصاحبون النبي ﷺ أن لا يمتنعوا عن المشاركة في أية حرب من الحروب التي أمر بها النبي، غزوة كانت أو سرية. حرب أو مهمة لم يشارك فيها النبي ﷺ، -، ثم أمر رسول الله المسلمين بالمشاركة في سرية، وخرجوا إليها، وتخلوا عنه، ثم أنزل سبحانه هذه الآية في أنه يجب عليهم أن لا يخرجوا للحرب جميعاً، وأن يبقى عدد منهم عند رسول الله ﷺ، ليتعلموا أحكام الشريعة، ويعلموا المحاربين القرآن وأحكام الدين، وينصروا دين الله بهذا الطريق. فالتفقه في أحكام الشريعة، ومنها المرتبطة بالتجارة، ضروري».

«التفقه يعني تعلم الفقه. والفقه يعني العلم بالشيء». وفي حديث سلمان أنه قال لامرأة: فقهت، أي: علمت وفهمت. شأن النزول: كان رسول الله ﷺ إذا خرج غازياً لم يتخلف عنه إلا المنافقون والمعذرون. فلما أنزل الله تعالى عيوب المنافقين، وبيّن نفاقهم في غزوة تبوك، قال المؤمنون: والله لا نتخلف عن غزوة يغزوها رسول الله ﷺ، ولا سرية أبداً. فلما أمر رسول الله ﷺ بالسرايا إلى الغزو نفر المسلمون جميعاً، وتركوا

رسول الله ﷺ وحده، فأنزل الله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا﴾ الآية، عن ابن عباس، في رواية الكلبي. وقيل: إنها نزلت في ناس من أصحاب رسول الله ﷺ، خرجوا في البوادي، فأصابوا من الناس معروفاً وخصباً، ودعوا من وجدوا من الناس على الهدى، فقال الناس: وما نراكم إلا وقد تركتم صاحبكم، وجئتمونا، فوجدوا في أنفسهم في ذلك حرجاً، واقبلوا كلهم من البادية، حتى دخلوا على النبي ﷺ، فأنزل الله عز وجل هذه الآية.

جاء في تفسير القمي^(٢٨) في الآية ٤٤ من سورة النحل، ويقول تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾: «فرض الله على نبيه أن يبين للناس ما في القرآن من الأحكام والقوانين والفرائض والسنن، وفرض على الناس التفقه، والتعليم، والعمل بما فيه، لا يسع أحداً جهله، ولا يتعدّر في تركه». **المسؤولية الجزائية في ترك تعلّم التجارة**

بناءً على ما ذكر آنفاً يخطر في البال سؤال، ألا وهو: هل الذي اشتغل بالتجارة قبل أن يتعلّم مسائل التجارة، ثم تورّط في المعاصي، يستحقّ العقاب من جانب الشارع أم لا؟ وهل له مسؤولية جزائية مدنية؟

يمكن القول: إن شخصاً كهذا ينطبق عليه سنة «الدرء»، ولا شيء عليه. والدليل على ذلك الروايات المذكورة في معذورية الجاهل بالحكم والموضوع. وكذلك روي عن الإمام الصادق عليه السلام في صحيحة عبد الصمد بن بشير أنه قال: «أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»^(٢٩).

يبدو أنّ الجاهل الذي يرفع المسؤولية الجزائية هو الجاهل القصوري، لا الجاهل التقصيري، يعني أنّ الذي أسلم حديثاً، أو الذي يعيش حيث لا يتيسّر له تعلّم أحكام التجارة، إذا ارتكب الحرام في التجارة لم يعاقب؛ أمّا إذا عاش حيث تيسّر له الحضور عند علماء الدين والخبراء، وتعلّم أحكام التجارة، لكنه كسل ولم يبادر إلى تعلّمه، ثم ارتكب حراماً، فعليه ذنبه، ويستحقّ العقوبة (التعزير). ونستنتج هذا الأمر أيضاً من روايات معذورية الجاهل بالحكم والموضوع. كما روي عن الإمام الصادق عليه السلام في صحيحة الحلبي أنه قال: «لو دخل رجل في الإسلام، وأقرّب به، ثم شرب الخمر، وزنى، وأكل الربا، ولم يتبين له شيء من الحلال والحرام، لم أقم عليه الحدّ إذا كان

جاهلاً، إلا أن تقوم عليه البيّنة أنّه قرأ السورة التي فيها الزنا والخمر وأكل الربا، وإذا جهل ذلك أعلمته وأخبرته، فإن ركبته بعد ذلك جلده، وأقمت عليه الحدّ.

بعد التأمل في الروايات المذكورة يمكن أن نستنتج الأمور التالية:

الأول: مفاد هذه الروايات في الجاهل القاصر، لا المقصّر، فيجب القول: إنّ الجاهل المقصّر مستثنى من قاعدة رفع المسؤولية عند الجهل.

الثاني: مَنْ يعيش في المجتمع الإسلامي، ويتوفّر له من كل الجهات التعرّف على أحكام الإسلام وقوانينه، لا يمكنه التخلّص من المسؤولية الجزائية بادعائه الجهالة، إلاّ - كما ذكر سابقاً - إذا عاش مثلاً في المناطق المنبوذة أو القرى النائية، ولم يتمكن من تحصيل العلم. أو بعبارة أخرى: كان جهله قصورياً. والجهل القصوري يرفع المسؤولية الجزائية البتّة، دون المسؤولية المدنية. وكما يبيّن الفقهاء: الجهل يرفع الحكم الفرضي، لا الحكم الوضعي.

الثالث: بناءً على نهاية العبارة المذكورة من صحيحة الحلبي فإنّ المهم هو اطلاع الناس على المعاملات عند ارتكاب الجريمة، لا عقوبتهم، ففرض على الشارع أن يوفر للتجار ظروفًا وأرضية مناسبة لتحصيل أحكام التجارة، ويعرّفهم أصول التجارة الشرعية والحقوقية.

التوصيات والاقتراحات

إذا رغب بلدٌ في الرقيّ والتقدّم فعليه البحث عن قدوات ملائمة لظروفه. لا غرو أن الظروف الحالية لاقتصاد إيران لا تشبه الظروف في أي بلدٍ آخر، لا في نظامه الاقتصادي، ولا الاجتماعي، ولا السياسي. وبعد مضيّ حوالي ثلاثة عقود من انتصار الثورة الإسلامية يمكن الاعتراف بعدم تطبيق مبادئ الاقتصاد الإسلامي في المجتمع تطبيقاً كاملاً، ولما تعرّف التعاليم الإسلامية لتقدّم المجتمع كما يليق به. ومن أهمّ هذه التعاليم: «تعلم التجارة في الكسب والأمور التجارية»؛ نظراً إلى ضرورة التجارة وأهميّتها، وتعقيد أحكامها وقوانينها، والصلة الوثيقة الموجودة بين تقدّم العلم وتنمية المعاملات الشرعية في المجتمع، فمن الواضح وجوب تعلّمها، أي «وجوب التفقه فيها»، قبل القيام بأمرٍ ما.

● د. علي أكبر أيزدي فرد / د. السيد رضا سليمان زاده نجفي / أ. حسين كاويار

معرفة أحكام التجارة وقوانينها أمراً أخلاقياً، يمهّد الأرضية للمطالبة والتمكن. فلذلك يبدو ضرورياً وضع قوانين مرتبطة بمراحل التدريب التجاري - قصيرة الأمد وطويلة الأمد - للذين يشتغلون بالتجارة أو يعزمون عليها؛ تعرّفاً على قواعد التجارة الإسلامية وأحكامها. ويعدّ هذا الأمر خطوة طويلة في توجيه اقتصاد المجتمع إلى اقتصاد إسلامي غير فاسد. لا ريب في أنّه إذا امتلك التجار والكسبة والمعنّيون باقتصاد المجتمع نشاطاتهم خبرةً كاملة في الأحكام الشرعية يتحوّل المجتمع في سبيل الرقي الاقتصادي تحوّلاً ملحوظاً.

من البديهي أنّ علم التجارة له درجات، بناء على مكانة وشأن نتيجة عمل التاجر كمّاً وكيفاً. يعني مَنْ كانت مهنته محدّدة وفردية فمراحل تدريبه التجاري أكثر تحديداً، ومستوى علمه الضروري أكثر سداجة من الذي يدير شركة تجارية خاصّة أو حكومية. ولا بدّ لهذا الأخير أن يكون مدى تدريبه ومقدار معرفته أكثر وأوسع وأعمق بالنسبة إلى أحكام المهنة وطرقها. يمكن للحكومة الإسلامية من خلال تقديم حلول جيّدة أن تلعب دوراً هاماً في تحسين إنجاز الأدوار المذكورة، وتشجيع التجار والكسبة على تعلّم التجارة. مثلاً: أن تجعل إجازة العمل أو إنشاء شركة تجارية منوطاً بالحضور في المراحل المذكورة، وأخذ شهادة «التدريب التجاري»، وأن تعفي ذوي الشهادة لهذه المراحل عن حصّة من الضرائب، أو تجعل وسائل دعم وحماية كثيرة في متناول أيديهم. ولا بدّ لنا من التصريح بأن تكوين أدوار التدريب التجاري من واجبات الحكومة على أساس صحيحة الحلبي.

الهوامش

- (١) ابن منظور، لسان العرب ٢: ١٩؛ الطريحي، مجمع البحرين ٢: ٢٣٣.
- (٢) الحسيني العاملي، مفتاح الكرامة ٨: ٦.
- (٣) مفردات ألفاظ القرآن: ٦٩.
- (٤) نهج البلاغة، رسالة ٥٣.
- (٥) وسائل الشيعة ١٢: ٤ - ٥.

- (٦) سلال، المراسم العلوية: ١٧١؛ النجفي الخوانساري، منية الطالب ١: ١٦؛ الحلّي، القواعد ٢: ٥.
- (٧) نهج البلاغة ٤: ١٠٣؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه ١٢: ٢٨٣.
- (٨) الحلّي، منتهى المطلب ٢: ١٠٠٠؛ لسان العرب ٢: ٣٤٣، ١٠: ٤٧١؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٢٠: ٩٧؛ ابن الأثير، النهاية ٢: ٢٢٣.
- (٩) الحلّي، تذكرة الفقهاء ١: ٥٤٦؛ منية الطالب ٣: ٢٨١؛ الخوئي، الزكاة: ٩٤.
- (١٠) مفتاح الكرامة ٤: ٤٩٦. لمزيد من المطالعة يرجع إلى بيع عينه وشرط الاسترداد في البيع: أيزدي فرد، شرط باز خريد در بيع: ١٤٢، ٤٩٦.
- (١١) النراقي، مشارق الأحكام: ٨٨ - ٩٠؛ بار فروش، شعائر الإسلام في مسائل الحلال والحرام: ٤١٧؛ محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، سؤال وجواب: ٢٢٤؛ الأصفهاني، وسيلة النجاة ٢: ١١٠.
- (١٢) القمي، غنائم الأيام: ٦٠٠ - ٦٠٤؛ الشوشتري، مقابس الأنوار: ١١٤ - ١١٠؛ الخميني، توضيح المسائل: ٣١٣؛ المنتظري، الأحكام الشرعية على مذهب أهل البيت: ٤٣١.
- (١٣) وسائل الشريعة ١٢: الكافي ٥: ١٥٠؛ من لا يحضره الفقيه ٤: ١٤، ٣: ١٩٥.
- (١٤) الطاهري، بهر وری وتجزيه وتحليل آن در سازمانها: ٢٣١ - ٢٣٤.
- (١٥) الشيخ الطوسي، النهاية: ٣٧١؛ المحقق الحلّي، المختصر النافع: ١٢٠؛ الفاضل الآبي، كشف الرموز ١: ٤٥٣؛ ابن فهد الحلّي، المهذب البار ٢: ٣٦٢؛ يحيى بن سعيد الحلّي، الجامع للشرائع: ٢٤٤؛ الحلّي، القواعد ٢: ١٣؛ البحراني، الحقائق الناضرة ٨: ١٩؛ الطباطبائي، رياض المسائل ١: ٥١٩؛ النراقي، مستند الشيعة ١٤: ١٧؛ النجفي، جواهر الكلام ٢٢: ٤٥١؛ الخوانساري، جامع المدارك ٣: ١٣٢.
- (١٦) السرائر ٢: ٢٣٠.
- (١٧) جواهر الكلام ٢٢: ٤٥١.
- (١٨) البحراني، الحقائق الناضرة ١٨: ١٩.
- (١٩) مصباح الفقاهة ٥: ٧٩٠ - ٧٩٣.
- (٢٠) وسائل الشريعة ١٢: ٢٨٣.
- (٢١) الكافي ٥: ١٥٤.
- (٢٢) حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٥٢ - ٥٣.
- (٢٣) انظر: النهاية: ٣٧١.
- (٢٤) كنز العرفان ٢: ٤١.
- (٢٥) مجمع البيان ٢: ١٩١.
- (٢٦) تفسير القمي ١: ٩٢ - ٩٣، ٢: ٣٤٤ - ٣٤٥؛ مجمع البيان ٢: ١٨٢ - ١٩١؛ الراوندي، فقه القرآن ٢: ٤٢؛ الفيض الكاشاني، تفسير الصافي ١: ٢٩٧.
- (٢٧) مجمع البيان ٥: ١٤٢ - ١٤٤.
- (٢٨) تفسير القمي ١: ٤.
- (٢٩) وسائل الشريعة ٨: ٢٤٨.

أحكام الشعائر الحسينية

القسم الأول.

الشيخ علي دهيني^(*)

مقدمات تمهيدية

١- موضوع البحث

إن هذا البحث يتمحور حول أحكام بعض الشعائر الحسينية، دون الخوض في جميعها. ومن المعلوم أنها على قسمين: الأول: ما يسمّى بالشعائر المنصوصة، وهي التي ورد الحثّ عليها من المعصوم بعنوانها الخاص، كما في البكاء، وإنشاء الشعر، وإنشاده، وزيارة مقامات الأئمة^(عليهم السلام)؛ والثاني: ما دل عليه دليل عامّ، من دون تحديده باسمه الخاصّ، أي ما دخل تحت ضابطة كلية، كما في مسيرات الحزن في أيام عاشوراء.

ونحن لم نتناول أحكام كافة الشعائر؛ بلحاظ أن بعضها منصوص عليه بالتحديد. وهذا لا إشكال فيه. نعم، قد يقع النقاش في حكمه، وبعض ما يتعلّق به من تفاصيل. وأما غير المنصوص فلا مجال لعدّه وإحصائه، بل لا ضرورة لذلك؛ لأن الأحكام العامة سوف تظهر في بحث ضابطة الشعائر. وهذا ما سوف يأتي معنا لاحقاً. كما أن هذا البحث يتناول الجهة الفقهية للشعائر، دون غيرها من الجهات، كالجهة التاريخية، أو التحليلية.

(*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية، من لبنان.

٢- ضرورة التوسع في الأبحاث العاشورائية

ويمكن لنا بيان هذه النقطة بما يلي:

أ. من المعلوم أن من جملة الأهداف التي جاء من أجلها الإسلام - بعد ربط الإنسان بالخالق - تقنين وتنظيم الحياة البشرية في كل أبعادها، على مستوى علاقة الإنسان بربه، وعلاقة الإنسان بنفسه، وعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان، وعلاقة الإنسان بالطبيعة.

ب. إذا كان الفقيه هو المتصدّي لبيان هذه التكاليف والقوانين في زمن غيبة الإمام المعصوم عليه السلام فمن المفروض أن تكون أبحاثه وفتاواه شاملة لكل الأبعاد التي ذكرناها في المقدمة الأولى. ومن جملة هذه الأحكام ما يتعلق بالشعائر الحسينية التي يقوم بها أتباع المذهب الإمامي في شهرَي محرم وصفر من كل عام، بل يمكن القول: إنهم يقومون بها على مدار العام. وبعد الرجوع إلى المصنّفات القانونية والتشريعية لهذه الشعائر وجدنا أنها قليلة ومحدودة، وغير مستوعبة لكافة الجوانب الأساسية، ما خلا الكثير من أجوبة الاستفتاءات في هذا المجال. إلا أنه من المعلوم أن الفتوى تقي الجانب العملي، دون الجانب العلمي، القائم على بيان الأدلة، ومناقشة الإشكالات. كما أنه من المعلوم أن توالي الأزمان يولّد العديد من المصاديق الجديدة. وقد أخذ بعضها جدلاً واسعاً في المجتمع، كالتطبير، والشبيه، وغيرهما.

ج. أرى أن من اللازم أن يتصدى الأفاضل من الطلبة والعلماء في الحوزة العلمية للكتابة في العناوين والمواضيع الجديدة، أو التي قلّما كتب فيها علماءنا، حتى لا يحصل الفراغ العلمي في التنظير لأمثال هذه القضايا. كما أنه من واجبنا تغطية جوانب الحياة كافة في المواضيع القانونية والتشريعية.

د. إن الأبحاث المتعلقة بعاشوراء غير محصورة في الجانب الفقهي القانوني، بل تشمل الجوانب الأخرى، من قبيل: الجانب التحقيقي في الأحداث المتعلقة بواقعة كربلاء، حيث إن من شأن التحقيق في هذه المواضيع الحفاظ على التراث الإسلامي نقياً، بعيداً عن أن تناله يد التزوير والتحريف، لا من خلال الحاقدين، ولا من خلال الغلاة.

كما ويضاف إلى هذا الجانب جانب آخر، وهو البحث التحليلي للمجتمع

الإسلامي، في خصائصه وصفاته، وفي نقاط قوته وضعفه، والعوامل التي أدت إلى تكالب الكثرين لمصلحة أهل الباطل والانحراف، وهجرانهم لأهل الحق، مع علمهم التام بذلك. يحصل كل هذا مع ادّعائهم أنّهم من أمة محمد ﷺ.

وهذه الأبحاث تهَيّئ لنا الأرضية لإبعاد مجتمعنا عن هذه الأمراض والويلات التي فتكت بذاك المجتمع في زمن الإمام الحسين عليه السلام، وما قبله حتماً؛ لأن الظاهرة الاجتماعية لا يمكن أن تكون وليدة لحظة من الزمن، بل هناك عوامل متراكمة أوصلت إلى هذه الحالة المأساوية.

وعليه فالبحث في عاشوراء يشمل الجوانب الثلاثة المتقدمة، وهي: التشريعي؛ والتحقيقي؛ والتحليلي.

والمطلوب الدخول في غمار هذه الجوانب كافة.

٣- ضرورة تأسيس مدارس خاصة بالقراء

إذا كان المطلوب من الإنسان المؤمن الالتزام بوصايا رسول الله ﷺ فإن منها قوله: «...ولكن الله يحب عبداً إذا عمل عملاً أحكمه»^(١).

والذي يفهم من هذا الحديث أن المرتجى من المؤمن تسرية هذا التوجيه التنظيمي والإداري إلى كافة أعمال الإنسان وتصرفاته ومشاريعه وخططه، سواء منها الفردية أو الاجتماعية، العبادية أو العرفية. ولهذا نرى من الضروري في زماننا هذا تأسيس مدارس خاصة تُعنى بشؤون القراء لمجالس العزاء؛ نظراً إلى الأهمية التي يحتلها المجلس الحسيني في ثقافة أبناء هذا المذهب على مستوى الدعوة والإرشاد إلى الله تعالى، وعلى مستوى البيان الصحيح والسليم لثورة الإمام الحسين عليه السلام.

ونرى أن الالتزام بهذه الدعوة يتطلب العمل في جهتين:

الأولى: إننا نعيش في مجتمعاتنا اليوم مشكلة القراء الذين لم يدرسوا في الحوزة العلمية، ولا يملكون المستوى العلمي الذي يؤهلهم ليكونوا في عداد خدّمة القضية الحسينية خاصة، والإسلامية عامة. وبالتالي فإن هؤلاء الذين يحملون النوايا الطاهرة والصادقة سوف يقعون في العديد من الأخطاء، سواء على مستوى نقل الأحداث العاشورائية أم على مستوى بثّ المفاهيم الدينية في العقيدة والشريعة

والأخلاق، وهذا ما سيؤدي إلى تصغير قيمة الدعاة والمبلغين في نظر أبناء المذهب، وفي نظر الآخرين الذين يجلسون ويستمعون إليها من أهل المذاهب الأخرى، أو الديانات الأخرى، أو من الذين يملكون ثقافة بعيدة عن قيم الدين، بل ويؤدي هذا إلى انعكاس المفاهيم الخاطئة عن الدين نفسه. وهذا ما حصل ويحصل، كما رأينا بحسب التجربة التبليغية التي نعيشها.

وأما الحلّ الذي نراه مناسباً للخروج من هذه المشكلة فهو تأسيس مدارس ومعاهد خاصة بتأهيل القراء في المجالات العلمية التي يحتاجها الخطيب، وهي تشمل: اللغة، العقيدة، الفقه، الأخلاق، التاريخ، الخطابة.

وبهذا يصبح القارئ ذا شخصية مستقلة، بحيث يتجاوز حالة التقليد البغائي للقراء الكبار، كالذي كان يقلّد الشيخ الكاشي في كلّ كلمة يقولها، حتى أنه ذات مرة نقل الشيخ حادثة تحكي عن أيام وجوده في النجف، فقام المقلّد بنقلها كما هي دون تغيير، مع أنه لم ير النجف، ولا ينسجم عمره مع بعض تفاصيل الحادثة؛ أو كالذي يحاول إثارة العاطفة لدى الحضور من الموالين بالقول: إن اسم فاطمة له نقطة واحدة، واسم الحسن فيه نقطة واحدة، واسم الحسين فيه ثلاث نقاط، أما اسم زينب ففيه خمس نقاط، فما هي علاقة النقاط بالعاطفة وبالمصائب التي نزلت على زينب بنت أمير المؤمنين؟ وقد كان هذا محلاً للنقد الشديد من قبل بعض كبار الخطباء في إيران؛ أو كالذي يقول: إن مَنْ لم يمارس التطبير فسوف يأتي يوم القيامة مكتوباً بين عينيه آيسٌ من رحمة الله تعالى.

الثانية: والعمل فيها يقع على عاتق هذه المدارس المقترحة إنشاؤها، وهو إعداد متون خاصة بالمقتل وسائر ما يتعلّق بكريلاء من أحداث، اعتماداً على المصادر التاريخية الأولية، كتاريخ الطبري، وروايات أهل البيت عليهم السلام، حتّى يتمكّن المستمع من الإحاطة بحقيقة ما حصل، بعيداً عن بثّ بعض الأمور التي حكاها الشعراء بلسان الحال على أنها من الحقائق، أو بعض الأحداث التي لم تذكر في أيّ مصدر تاريخي.

ونحن وإن كنا نعترف بالفارق بين الرواية التاريخية والرواية التي يعتمدها الفقيه في عملية الاستنباط الفقهي، إلا أنه من غير المنطقيّ الحديث عن أمور وقضايا على أنها حقائق مع عدم ذكرها في أيّ مصدر من مصادر التراث الإسلامي، ثم

يُتَعامَل معها على أنها من الحقائق، وقد يُشكَّك في منكرها ورافضها، ويُنسب إليه ضعف الإيمان والولاء لأهل البيت (عليه السلام). وكأن المطلوب من الموالي الحقيقي لأهل البيت (عليه السلام) الأخذ بكل ما حواه التاريخ، بل بما لم يحوهِ التاريخ، وإنما ظهر في أزمنة المتأخرين. ولا أدري من أين جاؤوا به قميصاً للمزايدة لا أكثر.

وبناءً على ما تقدّم يفترض العمل لإعداد متون خاصّة وواضحة ومحقّقة من قبل أهل الاختصاص في هذا الحقل العلمي.

٤- الإحياء ومصاديقه

وفيها أمور:

أ. لقد وردت عدة روايات على لسان المعصومين (عليهم السلام) - وهي في مقام الحث على إحياء أمرهم وتذاكر علومهم - بحيث قد يصل البعض إلى ادّعاء التواتر المعنوي لهذه المجموعة من الروايات. وهي تحمل لفظ الإحياء ومشتقاته اللغوية. ونحن نذكر بعضاً منها:

١. عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام)، قال: «تجلسون وتحدّثون؟ قلتُ: نعم، قال: تلك المجالس أحبُّها، فأحيوا أمرنا، رحم الله من أحيا أمرنا...»^(٢).
٢. عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «اجتمعوا وتذاكروا تحفّ بكم الملائكة، رحم الله من أحيا أمرنا»^(٣).

٣. عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه قال: «...وأن يتلاقوا في بيوتهم، فإنّ لقيا بعضهم بعضاً حياةً لأمرنا، رحم الله من أحيا أمرنا...»^(٤). وغيرها كثير.

ب. إن هذا الإحياء لأمرهم يصدق يقيناً على الأساليب والطرق التي تحدّث بها أئمّتنا، ونصّوا عليها نصّاً خاصّاً، من قبيل: رواية المصائب، وذكر علومهم، والتزام شريعتهم، وإنشاء الشعر وإنشاده بحقّهم، وزيارة مراقدهم، والبكاء على مصائبهم، والفرح في أعيادهم...

كما أن هذا الإحياء يصدق أيضاً على المصاديق المستحدثة تبعاً لتطور المجتمعات البشرية في أساليبها وطرق تواصلها. ولذا نجد أنه قد استجدّت العديد من الطرق التي يمكن أن تكون وسيلة وأسلوباً لإحياء أمرهم، ونشر علومهم وفضائلهم،

والحثّ على التزام القيم الدينية كافة، وهي الوسائل الجديدة، من قبيل: التلفاز، والراديو، والإنترنت، والأفلام، والمسلسلات، وأفلام الكارتون للأطفال، والحوارات، والمؤتمرات.

جـ - يفترض بالمؤسسة الناجحة التي تملك مشروعاً تعمل لإقناع الآخرين به اعتماد هذه الأساليب كافة، حيث إن لكل إنسان مفتاحاً يؤثّر فيه، ويدخل إلى قلبه وعقله. وليس من الصحيح اعتماد الأسلوب الواحد، أو الأساليب البدائية التقليدية؛ فإنه من الواضح أنه إذا كان البعض يتعاطف مع المجالس المعتادة في النوادي والحسينيات والمساجد فإن إنساناً آخر قد يتعاطف ويفتح قلبه على قيم عاشوراء أو قيم الدين عامة من خلال الوسائل الحديثة، كالتلفاز أو الإنترنت أو الأعمال المسرحية. ولهذا كله يمكن القول: إن على المؤسسات المعنية بالدعوة والإرشاد إلى الإسلام في العالم العمل لتأسيس ما يسمى بالمدينة الفنية، المعنية بالاهتمام بكافة النشاطات المسرحية والتمثيلية للكبار والصغار حول كربلاء، بل حول قيم الإسلام ومعارفه وعظمائه.

ويمكن أن يقول البعض في المقام: إن هذه التوجه نحو النشاط الفني، عبر الأفلام والمسرحيات، قد يتضمن الإساءة إلى أحد المعصومين، أو إلى فكرة وقيمة من قيم الدين، وبالتالي فسوف نقع في المحذور، ومعه تنتفي الفائدة والغاية المرجوة من أمثال هذه الأعمال.

ويمكن الجواب: لماذا ينبغي أن نتوقع دائماً فشل المشاريع، وأنه لا يمكن القيام بالمخطّط الفلاني أو غيره؟! بل المفروض علينا الإعداد والتخطيط أولاً، ثم التنفيذ الصحيح، من خلال الاعتماد على أصحاب الخبرات في المجالات كافة، وأما المحاذير فيمكن تجاوزها ببساطة، من خلال الاعتماد على تحقيق أهل الخبرة في المجال التاريخي مثلاً. كما يمكن عدم تشخيص شخصية المؤدّي لدور المعصوم (عليه السلام)، من خلال هالة من النور أو غيرها. وعليه فإن تجاوز بعض المحاذير التي يتوقف عندها البعض أمرٌ في غاية اليسر والبساطة.

كما لا بدّ من الإشارة إلى نقطة مهمة في المقام، وهي أن عالم الإبداع لا ينحصر بالأفكار، بل يشمل عالم الأساليب والطرق والخطط والبرمجة التي يجب القيام بها في سبيل نشر قيم الإسلام في العالم. ومن باب المثال، لا الحصر، أقول: إنه عندما

أُسيء إلى شخصية رسول الإسلام محمد ﷺ فإن حجم ما قمنا به هو الشجب والإدانة. وهذا - بكل صراحة - لا يوصل إلى نتيجة. فهل فكر أحدنا بالتخطيط للقيام بمشروع يبين عظمة وسمو شخصية رسول الإسلام للعالم؟

د - أعتقد أنه من اللازم الحفاظ على كافة أشكال الأحياء الشعبية. ونرفض المقولة التي تروج لفكرة حصر الثورة الحسينية وأشكال الأحياء بالنخب المثقفة، دون الامتداد الشعبي وال جماهيري لها؛ وذلك لما ذكرناه قبل قليل، من أن لكل إنسان مفتاحاً يمكن من خلاله الدخول إلى قلبه وعقله. وهذه النماذج هي من قبيل: المسيرات، وإعداد الطعام، والمجالس العامة، وما شاكل. ولا ينبغي الغفلة عن أن الدليل الشرعي يشمل كل هذه الطرق التي ذكرت، سواء القديمة والمعهودة أم الجديدة؛ لصدق عنوان الأحياء لقيم الإسلام عليها شرعاً وعرفاً.

هـ - لا يمكن لأحد التذرع بعدم التأثير إيجاباً في الناس من خلال أسلوب أو طريقة معينة، بل المفروض التفكير والتخطيط لكل ما من شأنه إيصالنا إلى الهدف، والتأثير على عقول الآخرين. ولهذا نسأل: لماذا لا تؤسس الفضائيات الناطقة باللغة الأجنبية، بحيث تُسمع صوتنا إلى شعوب أمريكا وأوروبا، بل إلى عموم شعوب الأرض؟ ألم نقرأ في كتاب الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾؟ ولماذا لا نقيم المؤتمرات مع كبار المفكرين في الغرب حول قضايا الدين، والإنسانية، والمظلومين، وغيرها من العناوين؟ ولماذا لا نخرج إلى مجتمعاتنا لمعالجة كل مظاهر وأسباب ابتعاد الشباب عن القيم الدينية؟

ولماذا؟ ولماذا؟ التي قد تمر معنا عشرات المرات في كثير من الأسئلة التي تطرح حول التخطيط والإعداد، ليكون الإسلام هو الدين الذي يخلص البشرية من مشاكلها ومعاناتها، بل ليكون هو الأقوى في وجه الظالمين والمستبدين، بل ليقدم السعادة والراحة والطمأنينة لشعوب الأرض. هذا هو مشروع الإمام المهدي ﷺ، فأين نحن منه؟

نعم، حتى لا نقع في محذور عدم الإنصاف نقول: إن شعلة الثورة الإسلامية في إيران، وعلى رأسها الإمام علي الخامنئي، هي الأمل في هكذا مشاريع، إلا أن حجم التحديات تفرض على الجميع المشاركة في ذلك.

إنني لا أرى أي مبرر في عدم الالتزام بسيرة رسول الله ﷺ الذي كان يفعل كل هذا وزيادة، سوى هجر المجتمع، ليكون العلماء في وادٍ والمجتمع في وادٍ آخر. فمن سيعمل لجعل العالم خلاصاً لمشاكل المجتمع؟

٥- المشاريع الإصلاحية حول أحداث عاشوراء، وما يتعلق بها من الشعائر، أو ما يُنسب إليها

وفي المقام أمور:

أ. من المعلوم أن من جملة الخطابات الأساسية التي أطلقها الإمام الحسين عليه السلام في مقام بيان الهدف والعلة من هذا الخروج الثوري ضد يزيد بن معاوية هو ما ذكر فيه عنوان الإصلاح في أمة النبي محمد ﷺ.

وهذا الإصلاح في كل متعلقاته، من إصلاح الحاكم، وإصلاح المجتمع، كما إصلاح الفرد. وعليه فتورة الإمام هي ثورة إصلاحية تصحيحية.

ب. بناءً على ما تقدّم فإن اللازم علينا اعتماد هذا المنهج في كل جوانب الحياة، ومختلف العلوم التي نتداولها اليوم. وهذا هو المنهج القرآني في التمسك بالحقائق، وهجر الأباطيل، ولو دخلت في علوم شريفة.

ج. لقد قام العديد من علمائنا بتجارب إصلاحية في ما يتعلق ببعض الأحداث المنسوبة إلى التاريخ، مع عدم وجودها في مصنّف ولا أثر للمتقدّمين من علماء التراث الإسلامي. ونحن نذكر بعض هذه المشاريع، مع عدم التعمّد بإحصائها كاملة؛ حيث إن الهدف هو الإشارة، لا التتبّع الكامل والشامل.

التجربة الأولى: هي التجربة التي قام بها الشيخ النوري في كتاب «اللؤلؤ والمرجان». وقد تعرّض فيه لمقدمة؛ وفصلين؛ مع تنبيهات أربعة؛ وثلاثة فروع. وقد ركز في كتابه على نقاط عديدة، وهي:

١. لقد ذكر المصنّف السبب الذي دعاه إلى القيام بتأليف هذا الكتاب، وهو شكوى عرضها عليه السيد محمد الهندي عن أحوال القراء، واعتمادهم على المبالغة، ونشر الأكاذيب، والروايات المجهولة، دون خوف أو ورع، بزعم أن الغاية هي إيبكاء المؤمنين على الإمام الحسين عليه السلام، ثم يشير العلامة إلى أن هذا البلاء قد عمّ وانتشر في

العديد من البلدان.

٢. أشار في الفصل الأول إلى الإخلاص، وشنَّ هجوماً على القرّاء (الموجبة الجزئية)، واعتبر مقامهم أخسّ من الكسبة العاديين، وأنهم يسعون وراء المال، بعيداً عن الإخلاص.

٣. تعرض في الفصل الثاني إلى ذمّ الكذب، ومدح الصدق، ثم الكذب على الله ورسوله وسائر المعصومين عليهم السلام، وأقسام الكذب وأحكامه.

٤. أما في التنبيهات فقد تعرّض - في التنبيه الأول - إلى تكليف ناقل الأخبار، وسرد العديد من الأحداث، نقلاً عن كتاب (الإرشاد) للشيخ المفيد، و(اللهوف) لابن طاووس، ثم أثبت أن لا صحة لها.

وتعرض في التنبيه الثاني لأمر كاذبة صدرت من علماء كبار، كما أشار إلى ذلك في كتابه. وغير ذلك من التفاصيل.

ونحن لا نتبني ما ذكره العلامة النوري في كتابه، فإن هذا بحاجة إلى دراسة مستقلة، إلا أن الهدف هو الإشارة إلى المحاولة الإصلاحية، مع غضّ النظر عن التقييم العلمي العام لها، ومدى نجاحها.

التجربة الثانية: وهي التي قام بها السيد محسن الأمين في رسالة «التنزيه»، والتي تعرّض فيها إلى بعض المنكرات التي ترتكب في إحياء الشعائر الحسينية، وإلى نقاش عنيف كان قد دار بينه وبين الشيخ عبد الحسين صادق، صاحب كتاب «سيماء الصلحاء»، عبر التأليف والتصنيف، ولكن النقطة المركزية فيه هي محاولته إثبات حرمة التطبير وجرح الرأس، من خلال انطباق عنوان الضرر عليها. وقد ساق لذلك العديد من الأدلة؛ منها ما ذكر؛ ومنها أنها تؤدي إلى تشويه المذهب، وتعطي صورة سيئة عن ثورة الإمام الحسين عليه السلام.

كما أشار إلى عمل الشبيه، الذي رضي به مشروطاً، ثم دافع عن نفسه أمام هجوم البعض عليه بأنه من المتمسكين بنهج الأئمة عليهم السلام، وأنه لم يخالفهم.

التجربة الثالثة: هي التي قام بها الشيخ محمد جواد الطبسي في كتابه «المقتل الحسيني المأثور». وقد أشار في مقدمته إلى أنه كتاب جديد من نوعه؛ لما فيه من عرض روائي لأحداث كربلاء على لسان المعصومين، من بدايته إلى نهايته.

ولكن نشير في المقام إلى عدة ملاحظات:

١. أشار المؤلف إلى أنه لا يتعهد باستيعاب كل الروايات في هذا المجال، فلعل بعض الروايات قد فاتته أو غابت عن ذهنه.
 ٢. إن المنهج الذي يعتمد له منهج جديد في هذا الحقل المعرفي.
 ٣. إن قيمة هذا المنهج هو حماية الأحداث العاشورائية من أن تطالها أيدي المزايد، الذين أشار إليهم العلامة النوري في كتابه، والذين يمكن أن نجد مصداقاً لهم في كل زمان.
- وهذه تجربة جيّدة ومدعاة للتأمل والتحقيق، حيث أحتمل أنها تحمي كربلاء من التركيبات الوهمية التي ألصقت بها.

٦- لزوم توظيف الشعائر الحسينية لمصلحة المسلمين وقضاياهم المعاصرة

إن المعايير التي على أساسها تقيّم نقاط قوة الشعوب أو ضعفها عديدة؛ فمنها: القوة البشرية العددية، كما النشاط والحيوية، والحضور في ميدان المواجهة والتحدّي مع الآخرين، ولعل مجتمعاً أو أمة تفوق سائر الأمم بلحاظ القوة الشعبية في عددها ولكن ما قيمة الجسم الضخم الذي لا حراك فيه ولا نشاط ولا حيوية.

ولعل هذه المصيبة هي التي تصيب جسم المسلمين في هذا الزمان، حيث إن عددهم تجاوز المليار نسمة، ومع ذلك لا يوجد أيُّ صدى لكل حركتهم السياسية في هذا العالم، بل لعل بعض الدول تملك من الحضور السياسي في العالم ما يفوق المسلمين، مع كونها لا تصل في عددها السكاني إلى عُشرهم.

ونحن في المقام لسنا في صدد التعرّض للتظهير السياسي لمشروع حيوية الأمة، واستعادتها لعناصر قوتها، في ترابطها وتلاحمها، وفي مواجهة أعدائها، إلا أنه لابدّ من ذكر أمرين:

أ. عندما دعا الإمام الخميني إلى إقامة الشعائر السياسية في موسم الحج لم يكن يهدف قطعاً إلى شق وحدة المسلمين، بل إلى تقويتها؛ لأن هذا الموسم السنوي تحلم به الأمم؛ لعدم قدرتها على جمع هذا القدر الكبير من الناس في مكان وزمان واحد، إلا أن المسلمين بأنفسهم يبذلون أموالهم وأوقاتهم وراحتهم في سبيل الوصول إلى

تلك البقعة المقدسة. وعليه فالمفروض استغلال هذا التواجد الكبير للقيام بعدد من الأنشطة السياسية، التي تعبّر عن وحدة المسلمين وتكاتفهم مع بعضهم في مواجهة التحديات. كما ينبغي إعلان مواقف واضحة وصريحة من كل قضايا العالم الإسلامي بشكل موحد. كما أنه من المفروض على السلطة الحاكمة في بلاد الحجاز الانتباه إلى هذا الموضوع، والسكوت عن كل التحركات السياسية التي لا تستهدف أمنها بالتأكيد، إن لم تكن جزءاً من الدعوة إليها والمشاركة فيها. ولو قام المسلمون في ما مضى بهذا المشروع لما بقي لإسرائيل، بل سائر أعدائنا، من تواجد في عالمنا الإسلامي.

ب - إذا كنا نطالب إدارة الحرمين بالقيام بهذه الخطوة، أو على الأقلّ السماح بذلك، فحريّ بنا نحن أيضاً أن نقوم بهذا المشروع، في إحيائنا لشعائر الإمام الحسين في اليوم العاشر من محرم، وفي يوم الأربعاء، من كل عام في مدينة كربلاء، بحيث تفضل المرجعية الدينية بالحضور، وتخطب في هذه الجموع، باسم الملايين الذين يشاركون في تلك المراسم، وتكشف عن المواقف السياسية الواضحة لأبناء هذه الأمة في مواجهة الظالمين والمحتلين في بلاد العالم الإسلامي.

قاعدة وجوب تعظيم الشعائر أو حرمة انتهاكها

وهنا نقاط:

١- في معنى لفظ الشعائر لغة

قال الخليل في «العين»: والشُّعار ما استشعرت به من اللباس تحت الثياب، سمّي به لأنه يلي الجسد، دون ما سواه من اللباس... والشُّعار ما ينادي به القوم في الحرب ليعرف بعضهم بعضاً...، وتقول: أنت الشُّعار، دون الدثار، تصفه بالقرب والمودة. وأشعر فلان قلبي همّاً أي ألبسه بالهمّ حتى جعله شعاراً للقلب. وشعرت بكذا، أشعُر، شعراً، لا يريدون به الشعر المبيّت، إنما معناه فطنت له، وعلمت به. ومنه: ليت شعري، أي علمي؛ وما يُشعرك، أي ما يدريك... وشعائر الله مناسك الحج، أي علاماته^(٥). وقال ابن دريد في «ترتيب جمهرة اللغة»: وشعائر الله المناسك، وهي أنصاب

الحرم، وأحدثها شعيرة^(٦).

وقال في موضع آخر: أنصاب الحرم حجارة تنصب ليعرف حدوده بها^(٧).
وقال ابن فارس في «معجم مقاييس اللغة»: ومشاعر الحج مواضع المناسك، سميت بذلك لأنها معالم الحج، والشعيرة واحدة الشعائر، وهي أعلام الحج وأعماله^(٨). والمتحصل من هذه الكلمات أن الشعيرة كالشعار، فكما أن الشعار يدل على تحديد الجيش وتعيينه فكذلك الشعيرة هي علامة تدل على شيء ما، نحو: شعائر الحج، التي تدل على مواضع الحج وأحكامه، وكشعائر المسلمين في المساجد والمقابر ونحوها، فكلُّ يشير إلى شيء ما، من حكم أو سلوك أو اتجاه. وعليه فالشعائر هي العلامات الدالة على شيء ما.

٢- ما هي الشعائر في كلمات المفسرين والفقهاء؟

قال الشيخ الطوسي في «التيان»: الشعيرة العلامة التي تشعر بها لما جعلت له. وأشعرت البدن إذا علمتها بما يُشعر أنها هدي. وقال أيضاً: إن الشعائر علامات مناسك الحج كلّها، منها: رمي الجمار، والسعي بين الصفا والمروة، وغير ذلك... وقال مجاهد: هي البدن... وقيل: شعائر الله دين الله^(٩).

وقال الطبري في «جامع البيان»: فالشعائر المعالم من ذلك. وإذا كان ذلك كذلك كان معنى الكلام لا تستحلّوا أيها الذين آمنوا معالم الله، فيدخل في ذلك معالم الله كلّها في مناسك الحج، من تحريم ما حرم الله إصابته فيها على المحرم، وتضييع ما نهى عن تضييعه فيها، وفي ما حرم من استحلال حرّات حرمه، وغير ذلك من حدوده، وفرائضه، وحلاله، وحرامه؛ لأن كلّ ذلك من معالمه وشعائره، التي جعلها أمارات بين الحق والباطل، يعلم بها حلاله وحرامه، وأمره ونهيّه...؛ لأن الله نهى عن استحلال شعائره، ومعالم حدوده، وإحلالها، نهياً عاماً من غير اختصاص شيء من ذلك دون شيء، فلم يُجزَّ لأحد أن يوجه معنى ذلك إلى الخصوص، إلا بحجة يجب التسليم لها. ولا حجة بذلك كذلك^(١٠).

وقال القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن»: وقال الحسن: دين الله كلّ؛ لقوله ذلك: ﴿وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾، أي دين الله. قلت: وهذا القول

هو الراجح، الذي يقدم على غيره؛ لعمومه^(١١).
وقال المراغي في «العناوين الفقهية»: إن الظاهر مما ذكره أهل اللغة والتفسير أن الشعائر محتملة لمعانٍ أربعة: أحدها: أن يراد علامات دين الله وطاعته عموماً، فيشمل سائر المحترقات. وهذا على كونه جمع الشعائر، وهو العلامة، بالإضافة إلى الله يكتفى فيها بأدنى مناسبة. ثانيها: أن يراد به البدن خاصة. ثالثها: أن يراد مناسك الحج وأعماله جميعاً. رابعها: أن يراد به مواضع مناسكه ومعامله^(١٢).
هذه لمحة عن الآراء المتعددة في تفسير هذا اللفظ. وسوف يأتي ذكر الرأي الصحيح، مع بيان الدليل.

٣- الأدلة على وجوب تعظيم الشعائر أو حرمة هتكها

الأول: وهو الاستناد إلى القرآن الكريم. وفيه عدة آيات:
أ. ﴿وَمَنْ يُعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ...﴾ (الحج: ٣٠).
والاستدلال هنا يتوقف على عدة أمور، منها: بيان معنى حرمة الله. وفيها عدة أقوال:
١. أحكامه، وما لا يحل هتكه.
٢. أعمال ومناسك الحج، يضاف إليها الكعبة، والحرمة المكي، كما مال إلى هذا صاحب (الأمثل).
٣. كل ما حرّم الله تعالى (دائرة المحرّقات).
٤. الأحكام الإلزامية، مع الأماكن المقدسة؛ لأن تعظيم هذه الحرمات يمثل تعظيماً لله تعالى، كما ذهب إليه السيد فضل الله في تفسيره^(١٣).
٥. الحرمات، المشعر الحرام، والبيت الحرام، والمسجد الحرام، والبلد الحرام، كما ذكره الطبري^(١٤).
هذا ما ذكره علماء التفسير. أما أرباب اللغة فقد قال الخليل في العين: الحرمة ما لا يحل لك انتهاكه^(١٥).
وقال ابن دريد: وعظمت الرجل تعظيماً إذا بجلته وأكرمته^(١٦).
وبعد هذا نقول: إن الآية وإن تلت آيات تتحدث حول أحكام الحج، إلا أنه لا

يمكن بقرينة ذلك الادعاء أن الحرمات هي أعمال الحج، دون غيرها، بل الصحيح أنه ما لم تكن هناك دلالة على الحصر بأعمال وأماكن الحج فالعبرة بعموم اللفظ. وعليه فالحرمات هي ما لا يحل انتهاكه، من تكليف، أو هتك حرمة مكان مقدس. فالآية تريد القول: مَنْ يحترم ويجلّ الحرمات الإلهية فهذا خيرٌ له عند الله. وهذا صيغة استحباب، لا وجوب. وعليه فمع القول بعدم الواسطة بين الإهانة والتعظيم تثبت حرمة الإهانة، وبالتالي وجوب التعظيم؛ ومع القول بوجود واسطة بينهما تثبت حرمة الإهانة، مع عدم القول بوجوب التعظيم. وهذه قضية عرفية سيأتي مزيد من بيانها في نقاط لاحقة.

ب - ﴿وَمَنْ يُعْظِمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ (الحج: ٣٢).

وقد اختلف في المراد من شعائر الله على أقوال: ١. معالم الدين؛ ٢. مناسك الحج؛ ٣. البدن إذا أشعرت؛ ٤. علامات مناسك الحج كلّها؛ ٥. علامات الله وأدلتها، وهي تضم الأحكام والتعاليم العامة، وأوّل ما يلفت النظر مناسك الحج، التي تذكر بالله. وعليه فالشعائر تشمل جميع الأعمال الدينية التي تذكر الإنسان بالله تعالى.

وما لم توجد قرينة على إرادة المعاني الخاصة التي ذكرت فالصحيح الأخذ بالمعنى العام لها، وهو الأخير. وهذا هو المراد منها لغةً. ثم إن الآية لا تحمل لسان الوجوب، بل الاستحباب. نعم، إذا دل دليل خاص على وجوب تعظيم أمرٍ ما فهو المتَّبِع.

ج - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَجْلُوْا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا أُمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا...﴾ (المائدة: ٢).

وقد وقع الخلاف هنا في معنى شعائر الله تعالى، كما مرّ سابقاً، فلا نعيد. إلا أن الصحيح القول بالمعنى العام الشامل لكل ما يدلّ على الله تعالى. هذا وقد ذكرت الآية عدة أحكام، وهي:

١. النهي عن هتك جملة من الأمور، وهي:

أ. شعائر الله، وهي كل ما يدلّ على الله، ومنه: مناسك الحج، فلا يجوز هتكها.

ب. الشهر الحرام، فلا يجوز هتكه بالقتال فيه.

ج - الهدى، وهو ما يساق في الحج من الغنم والبقر والإبل.
د - القلائد، وهي الهدى المقلد بنعل ونحوه، علامة على أنه هدى للحج، لكي لا يُعَرَّضَ له.

هـ - كل مَنْ أَمَّ البيت الحرام.

٢. إن الاصطياد بعد الإحلال جائز؛ فإن الأمر عقيب الحظر يدل على الجواز، لا الوجوب.

وهناك آيات أخرى ذكرت لفظ الشعائر إلا أنها لا تفيدنا في مقام الاستدلال على وجوب التعظيم أو حرمة الهتك. وعليه فلا يوجد دليل قرآني يدل على وجوب تعظيم الشعائر، إلا مع القول بالملازمة بين حرمة الهتك وجوب التعظيم. وسوف يأتي بيان هذا الأمر.

الثاني: السنة. ولم نجد فيها رواية معتبرة تدل على حرمة إهانة المحترقات في الدين بالعنوان العام، كعنوان الشعائر. نعم، وردت روايات كثيرة تدل على حرمة إهانة بعض صغريات القاعدة، نحو: حرمة إهانة المؤمن. إلا أنه ورد في الوسائل خبر معاوية، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ثم اشتر هديك إن كان من البدن أو من البقر، وإلا فاجعله كبشاً سميناً فحلاً، فإن لم تجد كبشاً فحلاً فموجاً من الضأن، فإن لم تجد فتيساً، فإن لم تجد فما تيسر عليك، وعظم شعائر الله ^(١٧).

وهذا الحديث موثق. وهو يدل على وجوب التعظيم، إلا أنه يمكن القول: إننا لا نحرز في المقام انعقاد الإطلاق لغير الهدى.

وإن أبى أحد هذا القول، وذهب إلى الإطلاق لكافة الشعائر، فهو لا يدل على أزيد من التعظيم المقابل لعدم الإهانة، كما في غيره من الخطابات الشرعية، نحو: زُرْ أرحامك، أي تجب الزيارة بحد لا يصدق معه عنوان القطيعة، وهكذا في المقام، فالتعظيم واجب بما لا يصل معه عدمه إلى حد الإهانة.

الثالث: ويشمل الإجماع، وسيرة المشرعة، وحكم العقل. وقد قامت هذه الأدلة على حرمة الهتك، دون وجوب التعظيم.

والمتحصّل من مجموع الأدلة أنه لم تدل على وجوب التعظيم لمطلق الشعائر. وهذه النتيجة قد ذكرها كل من: السيد الخوئي، والسيد الشهيد الصدر، في

أبحاثهما الفقهية^(١٨).

وخلاصة القول في هذه النقطة: إن التعظيم على قسمين: أحدهما: هو التعظيم بنحو يؤدي إلى مراعاة مقتضى الحال عرفاً أو شرعاً؛ وثانيهما: المراعاة الزائدة عن الحد المتعارف.

وترك الأول يعتبر إهانة، حيث لا واسطة بينهما، دون ترك الثاني، حيث توجد بين التعظيم فيه والإهانة واسطة، وهي التعظيم بالمستوى الأول. فالحرمة تثبت لترك الأول، دون الثاني. وهذا التفصيل هو المنسجم مع الفهم العرفي لهذين المفهومين (التعظيم والإهانة)، وعلى العرف يدور حكمهما. وهذا الكلام وجدناه في «العناوين الفقهية»، للمراغي^(١٩).

إن كل ما تقدّم كان في مقام الحديث عن الأدلة حول تعظيم مطلق الشعائر.

عـ أدلة إحياء أمر أهل البيت عليه السلام

وهي جملة من الأحاديث ورد فيها الحث على إحياء أمرهم وتذاكر علومهم عليه السلام. وتمثّل القسم الأول.

الحديث الأول: عن الإمام الصادق عليه السلام قال: تجلسون وتتحدّثون؟ قلت: نعم، قال: تلك المجالس أحبّها، فأحيوا أمرنا، رحم الله من أحيا أمرنا. يا فضيل، مَنْ دُكِّرنا أو دُكِّرنا عنده فخرج من عينيه مثل جناح الذباب غفر الله له ذنوبه ولو كانت أكثر من زبد البحر^(٢٠).

الحديث الثاني: عن أبي جعفر عليه السلام قال: رحم الله عبداً أحيا ذكرنا، قلت: ما إحياء ذكركم؟ قال: التلاقي والتذاكر عند أهل الثبات^(٢١).

الحديث الثالث: خبر خيثمة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: أبلغ موالينا السلام، وأوصيهم بتقوى الله العظيم، وأن يعود غنيهم على فقيرهم، وقويهم على ضعيفهم، وأن يشهد حيّهم جنازة ميّتهم، وأن يتلاقوا في بيوتهم؛ فإن في لقاء بعضهم بعضاً حياة لأمرنا، ثم قال: رحم الله عبداً أحيا أمرنا^(٢٢).

الحديث الرابع: خبر شعيب العرقوفي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لأصحابه: اتقوا الله، وكونوا إخوة بررة، متحابين في الله، متواصلين، متراحمين،

تزاوروا، وتلاقوا، وتذاكروا أمرنا، وأحيوه^(٢٣).

الحديث الخامس: عن أبي جعفر^(عليه السلام) قال: اجتمعوا، وتذاكروا، تحفُّ بكم الملائكة، رحم الله من أحيأ أمرنا^(٢٤).

وهذه الأحاديث وإن كانت ضعيفة السند، إلا أنها تفيد الوثوق بالصدور، وهي في مقام الحث على إحياء أمر أهل البيت^(عليهم السلام)، ومنهم: الحسين وثورته.

القسم الثاني: وهو حديث عمارة قبور الأئمة^(عليهم السلام)، ففي خبر واعظ أهل الحجاز، قال: أتيت أبا عبد الله^(عليه السلام)، فقلتُ له: ما لمن زار قبره - يعني أمير المؤمنين^(عليه السلام) - وعمر تربته؟ فقال: يا أبا عامر، حدثني أبي، عن أبيه، عن جده، الحسين بن علي، عن علي^(عليه السلام)، أن النبي^(صلى الله عليه وآله) قال له: والله، لتقتلن بأرض العراق، وتدفن بها، قلتُ: يا رسول الله، ما لمن زار قبورنا، وعمرها، وتعاهدنا؟ فقال لي: يا أبا الحسن، إن الله جعل قبرك وقبور ولدك بقاعاً من بقاع الجنة، وعرصه من عرصاتنا، وإن الله جعل قلوب نجباء من خلقه، وصفوة من عباده، تحنُّ إليكم، وتحتمل المذلة والأذى فيكم، فيعمرون قبوركم، ويكثرُونَ زيارتها؛ تقرُّباً منهم إلى الله، ومودةً منهم لرسوله، أولئك يا علي المخصوصون بشفاعتي، والواردون حوضي، وهم زوَّاري غداً في الجنة. يا علي، من عمَّر قبوركم وتعاهدنا فكأنما أعان سليمان بن داود على بناء بيت المقدس، ومن زار قبوركم عدل ذلك له ثواب سبعين حجة بعد حجة الإسلام، وخرج من ذنوبه حتَّى يرجع من زيارتكم كيوم ولدته أمه...^(٢٥).

وهذا الحديث وإن دلَّ على عمران القبور وزيارتها، إلا أنه لا خصوصية لما ذكر، بل هو في مقام الحث على إحياء أمرهم. وبالتالي يدلُّ على استحباب إحياء شعائرهم^(عليهم السلام). ولكنه ضعيف السند لا يركن إليه.

والمتحصِّل أن الأدلة التي دلت على استحباب تعظيم مطلق الشعائر، مع هذه الأدلة التي تحث على إحياء أمر أهل البيت، كافية للحكم باستحباب إحياء شعائر الإمام الحسين؛ فإنه مصداق بارز وظاهر لهذا العنوان.

٥- هل الشعائر توقيفية أو لا؟

إن توقيفية الشعائر بشكل مطلق، سواء كانت مرتبطة بعاشوراء أم لا، تعني

أن أمر تحديد وتعيين العناوين وطرق وأساليب الإحياء إنما هي بيد المولى، ولا علاقة للعبد بها، بل وظيفته الالتزام والتطبيق لا أكثر.
وقد طرحت العديد من الإشكالات في المقام لإثبات القول بالتوقيفية.
ونختصرها بما يلي:

الأول: إذا كانت الشعائر تشمل الأحكام الشرعية - تبعاً لما ذكرنا سابقاً - فلا بد أن يكون أمرها بيد المولى، ولا يُعقل إيكال تشريعها إلى الناس.
الثاني: قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ...﴾ (البقرة: ١٥٨). وهذا يدل على أن الجعل بيد الله، لا الناس.
الثالث: لو كانت الشعائر بيد العرف لانتسج الباب، ويلزم من ذلك إنشاء دين جديد، وفقاً لرغبات الناس وسلوكياتهم وأعرافهم.
الرابع: يلزم من ذلك أيضاً تحليل الحرام، حيث قد يتخذ البعض ما هو محرّم من ضمن الشعائر.

والجواب عن كلّ ما ذكر باختصار:
أما الإشكال الأول فإنه لم يدعُ أحدٌ أن تصبح التشريعات بيد الناس، بل إن الذين رفضوا مقولة التوقيفية قالوا: إن التشريع بيد المولى، إلا أن المولى حين يذكر الأحكام والتشريعات فإنه يبيّن بطريقتين:
الأولى: أن يبيّن التشريع، ويذكر لنا بشكل تفصيلي طريقة امتثاله وتطبيقه، مثل: تشريع الصلاة، والصوم، والحج، والخمس، والزكاة، وغيرها. وهنا لا يمكن للعبد القول بإمكان الصلاة تبعاً لما يريد من الأجزاء والشرائط، بل لا بد من الالتزام بما حدّده المولى. نعم، له أن يصلي كما يشاء ضمن الحدود الشرعية، فيصلّي مثلاً في بيته، أو على السطح، أو في المسجد، جماعةً أو فرادى، وما شاكل هذا من أنحاء التطبيق، من دون التدخل في أصل الأجزاء والشرائط المرتبطة بالواجب.

الثانية: أن يحدّد المولى تكليفاً، من دون بيان طريقة تطبيقه. فهنا يوكل المولى أمر التطبيق إلى المكلف، وهو من أبناء العرف، فعندها يعتمد المكلف إلى تطبيق الأمر الرباني تبعاً لما يفهمه العرف. فإذا قال المولى: أكرم العلماء فإنّ المكلف هو الذي يحدّد كيفية الإكرام مثلاً، وهكذا. وهذا ما يسمّى بالموضوعات العرفية، في

مقابل الموضوعات الاستنباطية، التي يكون أمرها بيد المشرع.
وأما الإشكال الثاني فإن الآية وإن دلت على أن الله حدّد بعضاً من الشعائر، إلا أنه من الواضح أنها ليست في مقام الحصر.
وأما الإشكال الثالث فما هي المشكلة في اتّساع الشعائر؟! فإن أمرها يدور بين حالتين: إما أن تكون موافقة للشرعية؛ أو مخالفة. فإن كانت مخالفة فهي ليست من الشعائر؛ وإن كانت موافقة فهذا هو المطلوب، وهو الإكثار من عناوين القرب من الله، ودلالة الناس على خالقهم، وهذا شيء مطلوب.
وأما الإشكال الرابع فلا يلزم من كون بعض الشعائر بيد المكلفين تحليل الحرام؛ لأن المكلف لا يدخل في الشعائر ما هو محرّم؛ ولأن ما هو بيد المكلف إنما هو الموضوعات العرفية، دون الاستنباطية، وإلا لو سلّمنا بهذا الإشكال لعمّ إلى غيرها من الموارد، ولسُدَّ باب الالتزام بالموضوعات العرفية التي جعلها المولى بيد المكلف. وهذا ما لا يلتزم به أحد.
وعليه فلا إشكال في كون بعض الشعائر بيد المكلفين، ومنها: الشعائر الحسينية.

٦- الموانع الطارئة على القاعدة

ينبغي التعرّض لهذا الموضوع؛ لأنه يحدّد لنا الدائرة التي يمكن من خلالها تفعيل الشعائر الحسينية في المجتمع تبعاً لكل زمان، بما فيه من الأعراف والأساليب والمناهج المستحدثة. وعليه نقول: إن هناك عدة عناوين ينبغي ملاحظتها في تعيين أمر ما أو ظاهرة معينة في كونها من الشعائر أو لا.

الأول: يجب أن لا يكون العمل المطلوب وسمه بعنوان الشعيرة حراماً؛ لأنه لا يمكن التقرب إلى الله تعالى بما هو محرّم. وقد ذكر السيد الأمين في رسالته العديد من الأمور التي قام بها البعض مع انطباق عنوان الحرام عليها، فلا يمكن أن تكون هذه الأمور من الشعائر، كالكذب، والغناء، واستعمال الآلات المحرّمة. نعم، يكفي أن تكون مباحة بالعنوان الأعمّ، أي أن لا تكون محرّمة. ولا بأس لو كانت من العناوين المكروهة بذاتها، وهذا على وزان: لا تصلّ في الحمام.

الثاني: لزوم الضرر والإضرار. إن هذا العنوان قد وقع محلاً للنقاش بين العلماء على مستوى المقدار المحرّم من الإضرار بالنفس، وهل هو مطلق الضرر أو الضرر المعتد به؟ ونحن لا نبحث هذا العنوان هنا، بل نؤجّله إلى ما سيأتي من أبحاث، ولكن نقول: إن انطبق عنوان الضرر والإضرار - تبعاً لكلّ من الرأيين - في أمرٍ ما فلا يمكن الحكم بشعيرته.

الثالث: لزوم عنوان الهتك والاستهزاء بالمسلمين، أو بالمذهب، أو بعظمة الإمام الحسين وثورته. وعليه فهذا العنوان يعود أمره إلى العرف. ولذا قد يختلف من زمان لآخر، ومن مجتمع لآخر. وهذا العنوان سوف يأتي بحثه ضمن ما يسمّى بضرب الرؤوس. ومع انطباق هذا العنوان لا مجال للحكم بكون الموضوع المنطبق عليه من الشعائر.

وتبعاً لكل ما ذكر فالشعيرة هي العناوين التي جاء تحديدها في الروايات، كالبكاء، والزيارة، وذكر فضائلهم، ومناقبتهم، أو ضرورة كون الشعيرة المستحدثة ممّا ينطبق عليها عنوان إحياء أمرهم، مع عدم تعنونها بمانع من الموانع التي ذكرت.

الشعيرة الأولى: البكاء

وفيها مطالب:

١- في جواز البكاء على الميت

وفيه نقاط:

١-١- المصادر الإمامية التي تعرضت لجواز البكاء على الميت

ذكر الحرّ العاملي في الوسائل، الجزء ٣، باب جواز النوح والبكاء على الميت، ثلاثة أحاديث، وفيها ما يدل على الجواز. وكذلك ذكر في الجزء نفسه، باب ٨٧، وهو جواز البكاء على الميت، والمصيبة، واستحبابه عند زيادة الحزن، وفيه ما يدلّ على الجواز بشكل لا لبس فيه، بل يدلّ بعضها على الاستحباب. وكذلك ذكر

في الباب الذي يليه، وهو الباب ٨٨، في استحباب البكاء لموت المؤمن، ثلاثة أحاديث، وفيها ما يدل على عنوان الباب.
أما النوري في المستدرک فذكر في الجزء الثاني، باب ٥٨، وباب ٧٤، ما يدل على جواز البكاء على الميت، بل واستحبابه عند زيادة الحزن.

١-٢- إطلالة على كلمات علماء الشيعة في هذا الموضوع

١. قال المحقق الحلي في المعتبر: البكاء جائز قبل الموت وبعده^(٢٦).
٢. وقال العلامة الحلي في تذكرة الفقهاء: البكاء جائز إجماعاً، وليس بمكروه قبل خروج الروح، ولا بعدها، عندنا^(٢٧).
٣. وقال الشيخ البحراني في الحدائق: الظاهر أنه لا خلاف نصاً وفتوى في جواز البكاء على الميت، قبل الدفن وبعده. ويدل على ذلك الأخبار المستفيضة^(٢٨).
٤. وقال النراقي في مستند الشيعة: جواز البكاء على الميت مجمع عليه، والنصوص به مستفيضة، وفي بعضها الأمر به عند شدة الوجد^(٢٩).
٥. وقال السيد اليزدي في العروة: يجوز البكاء على الميت، ولو كان مع رفع الصوت، وقد يكون راجعاً، كما إذا كان مسكناً للحزن وحرقة القلب، بشرط أن لا يكون منافياً للرضا بقضاء الله، ولا فرق بين الرحم وغيره^(٣٠).
٦. وقال السيد الخوئي في موسوعته - ونعم ما قال -: جواز البكاء على الميت. والوجه في ذلك أمور:
أ. الأصل. فإن كل ما لم يقم دليل على حرمة في الشريعة المقدسة فهو محكوم بالحلية. ولم يدلنا دليل على حرمة البكاء على الميت.
ب. السيرة المستمرة المتصلة بزمان المعصومين عليهم السلام، ولم يردعوا عنها بوجه، فلو كان البكاء على الميت محرماً لانتشرت حرمة، ووصلت إلينا متواترة. والخبر الذي يُنقل من أن الميت يعدب ببكاء أهله ضعيف منافي لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الإسراء: ١٥).

ج. الأخبار الواردة في أن النبي صلى الله عليه وآله بكى على إبراهيم، وقال: تدمع العين، ويحزن القلب، ولا نقول ما يسخط الرب. وبكى أيضاً على جعفر بن أبي طالب، وزيد

بن حارثة. وكذلك بكت الصديقة الزهراء على رقية بنت رسول الله، وعلى أبيها. وبكى علي بن الحسين على شهداء الطفّ مدة مديدة^(٣١).
ونقول في المقام:

١. نحن نوافق تماماً على الأدلة التي ذكرها السيد الخوئي، إلّا أننا نضيف: إنه مع المراجعة والتتبع للمصادر التاريخية يظهر لنا أن النبي ﷺ قد بكى على الأموات في حياته في محطات كثيرة؛ فقد بكى على أبي طالب، والحمزة، وجعفر بن أبي طالب، وزيد بن حارثة، وعبد الله بن رواحة، ويوم موت ولده إبراهيم، وكذلك يوم زيارة قبر أمّه آمنه^(٣٢).

٢. لقد أشار علماؤنا إلى الروايات الواردة في جواز البكاء على الميت، كما أشرنا، ولكن الموسوعات الفقهية للقدمات أشارت إلى الموضوع بشكل مختصر جداً، مما يدل على أن الحكم في هذه المسألة كان من الواضحات في تلك الفترة الزمنية، كما أشار إليه الشيخ الطوسي في المبسوط^(٣٣)، وكذلك فعل ابن إدريس في السرائر^(٣٤).

١-٣- كلمات علماء السنة

وفي المقام أمران:

١. الأحاديث التي ذكرها السنة في الموسوعات الحديثية حول موضوع البكاء على الميت، ونذكر منها ما يلي:

أ. ورد في مسند أحمد: عن النبي ﷺ قال: يعدّب الميت ببكاء أهله عليه^(٣٥).

ب. ورد في مسند أحمد: ...فقال (عمر): لا تبكوا علينا، مَنْ كان باكياً فليخرج، أَلَمْ تسمعوا ما قال رسول الله ﷺ؟! قال: يعدّب الميت ببكاء أهله عليه. فمن أجل ذلك كان عبد الله لا يقرُّ أن يبكي عنده على هالك، من ولده ولا غيرهم^(٣٦).

ج. ورد في موطأ مالك: ...فقالت عائشة: يغفر الله لأبي عبد الرحمن، أما إنه لم يكذب، ولكنّه نسي أو أخطأ، إنما مرّ رسول الله ﷺ بيهودية يبكي عليها أهلها فقال: إنكم لتبكون عليها، وإنها لتعدّب في قبرها^(٣٧).

د. ورد في الدر المنثور: ...فسمع ابن عمر بكاءً، فقال: ألا تنهى هؤلاء عن

البكاء؛ فإن رسول الله ﷺ قال: إن الميت يعدَّب ببكاء الحي عليه، فأُتيت عائشة، فذكرت ذلك لها، فقالت: والله، إنك لتخبرني عن غير كاذب ولا متهم، ولكن السمع يخطئ، وفي القرآن ما يكفيكم: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾^(٣٨). هـ - جاء في صحيح البخاري: ...أن النبي ﷺ قال: إن الميت ليعدَّب ببكاء الحي^(٣٩).

وهناك العديد من المصادر الأخرى التي ذكرت هذا المضمون من الروايات، مثل: صحيح مسلم، ومصنّف ابن أبي شيبة، والسنن الكبرى للبيهقي، وصحيح ابن حبان، وغيرها.

٢. أما الفتوى عندهم في هذا الموضوع فقد ورد: يحرم البكاء على الميت برفع الصوت والصياح، عند المالكية، والحنفية. وقال الشافعية والحنابلة: إنه مباح^(٤٠). وجاء في المغني: أما البكاء بمجرده فلا يكره في حال. وقال الشافعي: يباح إلى أن تخرج الروح، ويكره بعد ذلك^(٤١). ويمكن لنا التعليق بما يلي:

أولاً: لا يمكن تصديق الخبر الوارد في مصادر أهل السنة؛ وذلك لأن النقل متعارض بين ما ذكرته عائشة وما جاء على لسان ابن عمر. ثانياً: لا ينبغي النظر في المقام إلى السند؛ إذ حتى لو كان الطريق معتبراً فمن المفروض ملاحظة متن الرواية.

ثالثاً: إنه لا مجال لإعمال قواعد الجمع العرفي بين هذه الروايات، بل هي متعارضة فيما بينها. كما أنها لا تتسجم مع الدليل العقلي القائم على عدالة الله، وكذا الدليل القرآني القطعي، من أن الإنسان لا يتحمل وزر الآخرين، سواء في حياته أو بعد موته، فقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الإسراء: ١٥).

رابعاً: إن دليل السنة في قول المعصوم وفعله وتقريره فيه غنى وكفاية لإفادة التواتر في جواز وشرعية البكاء على الأموات، فقد ثبت من خلال القول والفعل والتقرير جواز ذلك، من خلال ما قاله وفعله النبي، ومن خلال قول وفعل أئمتنا^(عليه السلام) في هذا المجال. وعليه فلا يُصغى إلى بعض الروايات المتعارضة التي ذكرت في مصادر أهل السنة.

٢- في استحباب البكاء على الإمام الحسين بن علي وأهل بيته عليهم السلام

وفيه نقاط:

٢-١- في لمحة عن المصادر التي ذكرت استحباب البكاء لقتل الحسين عليه السلام

أ. ذكر ابن قولويه في «كامل الزيارات» العديد من الأبواب التي تتعلق بالبكاء على الإمام الحسين عليه السلام، نحو: بكاء جميع ما خلق الله على الحسين؛ بكاء الملائكة عليه؛ بكاء السماء والأرض عليه؛ ثواب مَنْ بكى عليه؛ بكاء علي بن الحسين على أبيه؛ الحسين قتيل العبرة لا يذكره مؤمن إلا بكى؛ ثواب مَنْ قال في الحسين شعراً فبكى وأبكى. وقد ذكر ذلك في الباب ٢٦ إلى الباب ٣٦ من كتابه. وهو من أقدم المصنفات في هذا الموضوع^(٤٢).

ب. ذكر الحرّ العاملي في «الوسائل» باباً حول استحباب البكاء لقتل الحسين عليه السلام، وقد ذكر فيه عشرين حديثاً. كما يمكن مراجعة المصادر التي اعتمد عليها، وهي: كامل الزيارات؛ المحاسن؛ قرب الإسناد؛ ثواب الأعمال؛ تفسير القمي؛ أمالي الصدوق؛ عيون أخبار الرضا؛ علل الشرائع؛ الكافي؛ مصباح المتجّد^(٤٣).

ج. ذكر المجلسي في «البحار» باباً حول ثواب البكاء على مصيبيته ومصائب سائر الأئمة عليهم السلام، وقد ذكر فيه ٣٨ حديثاً^(٤٤).

د. ذكر صاحب المستدرک باباً حول استحباب البكاء لقتل الحسين وما أصاب أهل البيت، خصوصاً يوم عاشوراء، وذكر فيه ١٣ حديثاً^(٤٥).

٢-٢- نظرية الاستحباب المطلق مع تحصيل الثواب المذكور في الروايات للبكاء على الإمام الحسين عليه السلام

وهذه النظرية لا تحدّد الثواب المذكور في الروايات في إطار زمنيّ أو مكانيّ خاصّ، بل تشمل كافة الأزمنة والأمكنة، وأن مطلق البكاء على الإمام الحسين يرتّب الحصول على هذا الثواب المذكور.

وبناء على هذا نقول: لقد ورد في البكاء على الحسين عليه السلام أخبار كثيرة، ادّعى البعض أنها تفيد التواتر. ولا يبعد ذلك مع ملاحظة كافة الأخبار الواردة على لسان

النبي والأئمة عليهم السلام في هذا الموضوع. وعليه فقد يقال: يكفيها النظر إلى مدلول الروايات، ولا حاجة لنا في البحث عن الأسانيد.

ولكن يمكن الجواب: إن التواتر القائم إنما يفيدنا في المعنى الجامع، وهو ما يسمى بالمدلول العام والجامع المستفاد من هذا التواتر. أما إذا أردنا ملاحظة المداليل الخاصة في كلّ طائفة من هذه الروايات فلا بدّ لنا من ملاحظة السند، وهل يمكن الاعتماد عليه أو لا؟ ولا يمكن التمسك بالتواتر لإثبات المداليل الخاصة الموجودة في كل طائفة من الروايات؛ لأن التواتر إنما يثبت المعنى الجامع، لا المداليل الخاصة. وعليه فالأخبار على طوائف:

الطائفة الأولى: وهي ما ورد فيها أن البكاء على الحسين أو سائر الأئمة عليهم السلام يوجب غفران الذنوب، وهي:

١- رواية فضيل بن يسار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: مَنْ ذكّرنا عنده ففاضت عيناه، ولو مثل جناح الذباب، غفر الله ذنوبه، ولو كانت مثل زبد البحر^(٤٦). وهذا الحديث صحيح سنداً. ودلالته على عنوان هذه الطائفة واضحة.

٢- رواية الريان بن شبيب، عن الرضا عليه السلام، أنه قال له: «يا بن شبيب، إن كنت باكياً لشيء فأبكِ للحسين بن علي عليه السلام؛ فإنه ذبح كما يذبح الكبش، وقتل معه من أهل بيته ثمانية عشر رجلاً، ما لهم في الأرض شبيهون، ولقد بكّت السماوات السبع والأرضون لقتله، إلى أن قال: يا بن شبيب، إن بكيت على الحسين عليه السلام حتى تصير دموعك على خديك غفر الله لك كلّ ذنب أذنبته، صغيراً كان أو كبيراً، قليلاً كان أو كثيراً...»^(٤٧).

وقد وقع الكلام في وثاقة محمد بن علي بن ماجيلويه؛ فقد وثّقه البعض، اعتماداً على أن الشيخ الصدوق قد ترضى عليه، بعد البناء على أن الترضي على الراوي يفيد التوثيق، أو اعتماداً على حكم العلامة بصحة طريق الصدوق إلى إسماعيل بن رباح، وهو فيه^(٤٨).

إلا أنه بعد البناء على عدم كون الترضي من طرق التوثيق، وعدم الاعتماد على توثيقات العلامة، لا مجال لتوثيقه. وأما دلالة الرواية ففي غاية الوضوح.

الطائفة الثانية: ما يفيد أن البكاء على الحسين عليه السلام يوجب غفران الذنوب

العظام:

١- رواية إبراهيم بن أبي محمود، قال: قال الرضا عليه السلام - في حديث -: فعلى مثل الحسين فليبك الباكون؛ فإن البكاء عليه يحطّ الذنوب العظام ^(٤٩).

وهي صحيحة سنداً. ودلالاتها على المراد إثباته لا غبار عليها.

الطائفة الثالثة: ما ورد من أن البكاء على الأئمة عليهم السلام يمنع الباكي من دخول

النار:

١- رواية فضل وفضالة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: مَنْ دُكرنا عنده ففاضت عيناه حرّم الله وجهه على النار ^(٥٠).

ويمكن توثيق حكيم بن داود؛ بلحاظ كونه من مشايخ ابن قولويه في «كامل الزيارات» بلا واسطة. أما مسلمة، وهو سلمة بن الخطاب، فلا مجال لتوثيقه بعد البناء على عدم وثاقة المشايخ غير المباشرين في كامل الزيارات. وعليه فالرواية غير معتبرة، إلا أن دلالتها واضحة.

الطائفة الرابعة: ما ورد فيها أن البكاء عليه يوجب دخول الجنة:

١- رواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: كان علي بن الحسين يقول: «أيّما مؤمن دمعت عيناه لقتل الحسين، حتى تسيل على خديه، بوّاه الله بها غرقاً يسكنها أحقاباً؛ وأيّما مؤمن دمعت عيناه، حتى تسيل على خده، في ما مسّنا من الأذى من عدوّنا في الدنيا بوّاه الله ميوّاً صدق...» ^(٥١).

والرواية صحيحة سنداً؛ وواضحة دلالة.

٢- رواية محمد بن أبي عمارة، عن جعفر بن محمد عليه السلام، قال: «مَنْ دمعت عيناه فينا دمعة؛ لدم سفك لنا، أو حق لنا نقصناه، أو عرض انتهك لنا، أو لأحد من شيعتنا، بوّاه الله تعالى بها في الجنة حقاً» ^(٥٢).

إلا أن هذا الحديث ضعيف السند؛ لجهالة أربعة من رواته. أما دلالته على المطلوب فواضحة.

٣- رواية أبي هارون المكفوف، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام - في حديث -: «ومَنْ ذكر الحسين عنده فخرج من عينه الدموع مقدار جناح ذباب كان ثوابه على الله، ولم يرض له بدون الجنة» ^(٥٣).

وهذا الحديث ضعيف؛ لجهالة أبي هارون المكفوف. كما أن هناك نقاشاً في صالح بن عقبة، فإن من وثقه اعتمد على أنه ورد في تفسير القمي وكامل الزيارات، لكن لا بالمباشرة. يضاف إلى ما ذكر أن الأصحاب عملوا برواياته، وكتابه معتمد، كما عن الصدوق. ولكن يقال: إن كل ما ذكر لا يفيد التوثيق. وهو الصحيح؛ لأننا لا نقول بوثاقة كل من ورد في تفسير القمي أو كامل الزيارات، بل نقول: إن تفسير القمي غير معتمد؛ لعدم الوثوق بالنسخة الواصلة إلينا. مع توثيق خصوص المشايخ المباشرين في كامل الزيارات. كما أن عمل الأصحاب، واعتماد الصدوق على رواياته، لا يكفي، وإلا فالمفروض العمل بكل روايات الصدوق أو غيره التي قالوا عنها: إنها معتمدة. وهذا ما لا يمكن المصير إليه، فإننا أبناء الدليل والحجة، ولسنا أبناء التبعية في هذا الأمر.

الطائفة الخامسة: ما ورد من أن البكاء عليهم يوجب حضور الأئمة عليهم السلام عند

موت الباكي:

١- رواية مسمع بن عبد الملك، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام - في حديث -: «أما تذكر ما صنع به - يعني الحسين عليه السلام ؟ قلت: بلى، قال: أتجزع؟ قلت: إي واللّه، وأستعبر بذلك، حتى يرى أهلي أثر ذلك عليّ، فأمتنع عن الطعام، حتى يستبين ذلك في وجهي، فقال: رحم الله دمعك، أما إنك من الذين يعدّون من أهل الجزع لنا، والذين يفرحون لفرحنا، ويحزنون لحزننا، أما إنك ستري عند موتك حضور آبائي لك، ووصيتهم ملك الموت بك، وما يلقونك به من البشارة أفضل، وملك الموت أرقّ عليك وأشدّ رحمة لك من الأم الشفيقة على ولدها» ^(٥٤).

ولكن هذا الحديث غير معتمد سنداً؛ لضعف الأصم، وجهالة الثلاثة السابقين عليه. إلا أن دلالة واضحة.

الطائفة السادسة: ما ورد من أن البكاء عليه يُسعد فاطمة سيدة نساء

العالمين عليها السلام:

١- رواية أبي بصير، قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام أحدثه، فدخل عليه ابنه، فقال له: مرحباً، وضمّه، وقبله، وقال: «حقّر الله من حقركم، وانتقم ممن وتركم، وخذل الله من خذلكم، ولعن الله من قتلکم...» وقال: يا أبا بصير، إذا نظرت إلى ولد

الحسين أتاني ما لا أملكه بما أتى إلى أبيهم وإليهم. يا أبا بصير، إن فاطمة لتبكيه وتشهق... يا أبا بصير، أما تحب أن تكون في مَنْ يسعد فاطمة عليها السلام...»^(٥٥).

إلا أن هذا الحديث ضعيف؛ بعبد الله بن عبد الرحمن الأصم، حيث قال عنه النجاشي: ضعيفٌ غالي، ليس بشيء.

والمتحصّل من هذه الروايات المتواترة في الجامع المشترك بينها هو استحباب البكاء على الإمام الحسين عليه السلام. إلا أن المعتمد عليه من هذه الطوائف هو الأولى والثانية والرابعة، دون الثالثة والخامسة والسادسة. نعم، إذا آمنّا بنظرية التسامح في أدلة السنن، التي قد تستفاد من أحاديث «مَنْ بلغ»، أمكن الاعتماد على الثلاثة الأخيرة. والنقاش في هذه النقطة واسع لا مجال لطرحه في هذا البحث.

وعليه فنحن نعتقد أن ما ثبت من هذه الطوائف وآثارها غير مقيّد بزمن أو حالة معينة، بل هو مطلق لكل زمان ومكان. والدليل هو نفس المدلول في هذه الطوائف. وسيأتي مزيد تحقيق لهذه النقطة في ما يأتي.

وقفة أخيرة في النظرية الأولى: بكاء النبي صلى الله عليه وآله على الحسين في روايات أهل السنة

جاء في المستدرك على الصحيحين للحاكم، مسنداً عن أم الفضل بنت الحارث، أنها دخلت على رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت: يا رسول الله، إني رأيت حلماً منكراً الليلة، قال: ما هو؟ قالت: إنه شديد، قال: ما هو؟ قالت: رأيت كأن قطعة من جسدك قطعت، ووضعت في حجري، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: رأيت خيراً، تلد فاطمة إن شاء الله غلاماً فيكون في حجرك، فولدت فاطمة الحسين، فكان في حجري، كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله، فدخلت يوماً إلى رسول الله، فوضعت في حجره، ثم حانت منّي التفاتة فإذا رسول الله صلى الله عليه وآله تهريقان من الدموع، قلت: يا نبي الله، بأبي أنت وأمي ما لك؟ قال: أتاني جبرائيل عليه السلام فأخبرني أن أمتي ستقتل ابني هذا، فقلت: هذا؟ فقال: نعم، وأتاني بترية من تربته حمراء.

ثم قال معقّباً: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه^(٥٦).

٢-٣- نظرية الدكتور البهبودي

وهي: عدم الإطلاق الأحوالي لبعض روايات البكاء على الحسين عليه السلام.

ونذكر في المقام أمرين:

الأمر الأول: قال اليهودي في حاشيته على البحار: توهم الجهال أن لهذه الأحاديث إطلاقاً يشمل كل ظرف وزمان؛ فأنكرها بعض أشد الإنكار، وقال: لو صحّت هذه الأحاديث لأتى على بنيان المذهب وقواعده، ولأدى إلى تعطيل الفرائض والأحكام، وترك الصلاة والصيام، كما نرى الفساق والفجار يتكلمون في ارتكاب السيئات والافتحام في جرائمهم الشنيعة على ولاء الحسين عليه السلام ومحبه والبكاء عليه، من دون أن ينتهوا عن ظلمهم وغيهم واعتسافهم. فليست هذه الأحاديث إلا موضوعة من قبل الغلاة، ودسّهم في أخبار أهل البيت عليهم السلام؛ ترويحاً لمرامهم الفاسد ومسلكتهم في أن ولاء أهل البيت إنما هو محبتهم، لا الدخول تحت سلطانهم وأمرهم ونهيهم، على ما هو الصحيح من معنى الولاية؛ وبعضهم الآخر، الذين يروون الحديث ولا يعقلون فيه ولا يتدبرون، أخذ بالإطلاق، وادّعى أن مَنْ بكى على الحسين أو أبكى أو تباكى فله الجنة، حتى في زماننا هذا وعصرنا.

والحق أن هذه الأحاديث، بين صحاح وحسان وضعاف، مستفيضة، بل متواترة لا تتطرق إليها يد الجرح والتأويل، ولكنها صدرت حينما كان ذكر الحسين عليه السلام والبكاء عليه وزيارته وراثه وإنشاد الشعر فيه إنكاراً للمنكر، ومجاهدة في ذات الله، ومحاربة مع أعداء الله. فمن كان يبكي على الحسين، أو يرثيه، أو يزوره، في ذلك الظرف لم يكن فعله ذلك حسرة وعزاء وتسلية فقط، بل محاربة لأعداء الدين وجهاداً في سبيل الله. وأما في زمان لا محاربة بين أهل البيت وأعدائهم، كزماننا هذا، فلا يصدق على ذكر الحسين والبكاء عليه عنوان الجهاد^(٥٧).

الأمر الثاني: يرد على ما قاله اليهودي: أ. إن محط نظر اليهودي هو أمثال الرواية الواردة في تفسير علي بن إبراهيم القمي: عن الإمام الصادق عليه السلام قال: مَنْ ذكرنا أو ذكرنا عنده فخرج من عينيه دمع مثل جناح البعوضة غفر الله له ذنوبه ولو كانت مثل زبد البحر، أو كصحيحة محمد بن مسلم، عن الإمام الباقر عليه السلام، قال: كان علي بن الحسين يقول: أيّما مؤمن دمعت عيناه لقتل الحسين حتى تسيل على خديه بؤاه الله بها غرماً يسكنها أحقاباً؛ وأيّما مؤمن دمعت عيناه حتى تسيل على خده في ما مسّنا من الأذى من عدونا في الدنيا بؤاه الله ميوّاً صدق...

ب - اعتبر البهبودي أن هذه الروايات وأمثالها ، التي تبين الثواب الكبير ، تشير إلى زمان خاص ، وهو الزمن الذي يكون فيه ذكر الحسين والبكاء عليه جهاداً في سبيل الله ، ومواجهة للأعداء ، وليس كهذا الزمن ، حيث إن ذكره والبكاء عليه لا ينطبق عليه عنوان المواجهة مع الأعداء والظالمين .

ج - من المعروف تاريخياً أنّ هذه الروايات قد صدرت في زمن الدولة الأموية ، ثم العباسية ، تبعاً لكل إمام ، ولكن لا يمكن المصير إلى التفسير الذي ذكره البهبودي ما لم يُبرز تفسيراً واضحاً للمستند الذي دعاه إلى تبني هذا الرأي ، فإن علماء التفسير القرآني والأصول في الفقه الإسلامي ذكروا أن المورد لا يخصّص الوارد . وهذا شيء واضح . نعم ، إن وجدت قرائن معيّنة وأدلة واضحة في المراد من الحديث فنحن مع تلك القرائن ، وإلا فالمحكم هو هذه القاعدة الأصولية .

د - لا بدّ من الرجوع إلى روايات البكاء لنرى هل تحمل في ألسنتها ما يدل على نظرية البهبودي أو أن لسانها آبي عن ذلك؟ وبعد الرجوع إليها وجدنا أنها مطلقة أولاً بلحاظ الزمان ، وهي ترتّب الثواب على دمع العين والبكاء عليه وما شاكل ، وليس فيها أية إشارة إلى ما ذكره .

هـ - بما أن الروايات لا تحمل في متنها ما يدلّ على تفسير ورأي البهبودي نحتمل أن الذي دعاه إلى التمسك بهذا التفسير لهذا القسم من الروايات هو عدم تعقّل هذا المستوى من الثواب لهذا الفعل البسيط ، الذي لا يحتاج إلى جهد وبذل ونشاط .

و - لا ملازمة بين البكاء على الحسين في زمن بني أمية أو بني العباس وبين المواجهة معهم؛ لأن الكثير من الذين كانوا يبيكون الحسين إنما كانوا يبيكونه سراً ، أو في أماكن خاصّة بأبناء الطائفة ، بل إن أغلبهم لم يفعل ذلك أمام السلطان وأتباعه .

ز - إن النظرية التي أفادها البهبودي يمكن اللجوء إليها لو وجدنا في بعض النصوص أن الإمام يقول فيها لأتباعه مثلاً : - اخرج إلى السوق أو إلى أي تجمع عام ، وابلّك الحسين عليه السلام ، ليراك الناس أو أتباع السلطان ، ولك بكل دمة أو كلمة أو بيت من الشعر قصراً في الجنة ، أو يغفر الله لك بكل بيت من الشعر جميع ذنوبك . فلو كان لسان بعض الروايات على هذا النحو لقلنا بالنظرية التي أفادها . ولكن لا يوجد

أمثال هذه التعابير.

ح - إن الثواب الإلهي المقدم للعباد إما أن يكون في باب التفضل؛ أو من باب الاستحقاق، على الخلاف في المسألة. فإن كان من باب التفضل فهو أمر بيد المولى يحدده كماً وكيفاً، وهو القادر الكريم المتفضل؛ وإن كان من باب الاستحقاق فكلنا يعلم أن لا مطابقة أبداً بين الواجبات والمستحبات وبين ثوابها، بل إن الثواب على أي عمل يزيد دائماً عن قيمة نفس العمل. والخلود في الجنة هو أكبر شاهد على ما نقول. بل لو فرضنا أن شاباً بلغ اليوم، وذهب غداً إلى ساحة الجهاد، فقاتل، وأبلى بلاءً حسناً، ثم استشهد، فأدخله الله الجنة، وأعطاه من ثوابها، وخلّده فيها، فهل يوجد تناسب بين العمل وبين الثواب أم أن اليهودي لا يدعن لهذا المثل أيضاً، ولا أظنه يفعل ذلك.

ط - إن القيام بعملية استقراء - ولو ناقصة - لثواب بعض الأعمال يدلنا بوضوح على أن الله تعالى قد يثيب العبد بهذا المستوى المذكور في روايات البكاء على الحسين عليه السلام على أعمال قد تكون بسيطة. وسوف يأتي معنا في نقاش النظرية الثالثة مزيد تحقيق وبيان حول هذه الفكرة.

ي - إن ما ذكره النبي صلى الله عليه وآله لأمر المؤمنين عليهم السلام بعد معركة الخندق، من أن ضربته تعادل عمل الثقلين إلى يوم القيامة، لأكبر دليل على أن الموازين الإلهية في الإثابة تختلف عما هو سائد بين الناس، مع اعترافنا بعظمة الفعل، وخصوصية الأمر. ولا مجال لقياس العطاء الرياني على أفعال وصفات البشر.

٢- نظرية السيد هاشم معروف الحسني

وهي التي تعتبر بعض هذه الروايات موضوعة ومدسوسة. وهنا أمران:
الأمر الأول: وهو في بيان كلام السيد الحسني المذكور في كتابه (الموضوعات في الآثار والأخبار).

قال عليه السلام: أقول ذلك في حين أني لا أستبعد بعض مرويات القصاصين والوعاظ وغير الموثوقين وإن لم تكن مستوفية للشروط المطلوبة في الراوي للرواية؛ إذ ليس كل ما يرويه غير الموثوق في دينه مكذوباً؛ لجواز أن يصدق الكاذب أحياناً، ولكن الذي

أدّعيه أنّ الأخذ بجميع مروياتهم، واعتبارها في مستوى الصحيح، ولو من حيث ترتيب الآثار عليها، كما هو المستفاد من أخبار «مَنْ بلغه»، مع العلم بأن أكثرها مكذوبة عليه، أو مبالغ فيها بنحو لا يستسيغه العقل، ولا يقرّه منطق الشرائع والأديان، جعلها في هذا المستوى الذي يشجع الكذبة والمرزقة من الوعّاظ على المتاجرة بالدين واستغلال المستضعفين، وفي الوقت ذاته ربما يحدّر السامع عن العمل، ويبعث في نفسه روح الاتّكال على الثواب الموعود به، عندما يسمع أن الدمعة التي لا تزيد عن جناح بعوضة إذا خرجت من عينه حزناً على ما أصاب أهل البيت عليهم السلام يغفر الله له بسببها جميع ذنوبه، ولو كانت مثل زيد البحر، كما جاء في رواية علي بن إبراهيم، عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام...

لقد ألمحت بعض الآيات والنصوص عن الرسول والأئمة إلى أن الله سبحانه يضاعف الجزاء على الأعمال الصالحات، ولكن لم يرد في آية من آيات الكتاب، ولا في حديث صحيح عن الرسول والأئمة عليهم السلام، أن عملاً واحداً من أعمال الخير - مهما كان نوعه - يغفر الذنوب جميعها، ولو كانت كزيد البحر وعدد الرمل والحصى، كما جاء في أحاديث القصّاصين والوعّاظ التي نسبوها إلى الرسول والأئمة الهداة الميامين. وهل يجوز على الرسول العظيم صلى الله عليه وآله أن يقول لابنته فاطمة سيدة النساء: اعلمي يا فاطمة، فلن أغني عنك من الله شيئاً، ويقول في الوقت ذاته لمن حضر معه وقعة بدر من المسلمين: اعملوا ما شئتم، فإنّ الله قد غفر لكم؟ وهل يجوز ذلك على مَنْ قال: إن الحديث إذا لم يوافق العقل والكتاب فليس من أحاديثنا، وهو مدسوسٌ علينا...؟

إن الإسلام بعيدٌ عن السخف والخرافات بُعد الخير عن الشرّ، والحق عن الباطل ^(٥٨).

الأمر الثاني: ذكر السيد الحسني عدة أدلة في مقام بيان نظريته، التي رفض فيها أن تكون هذه الروايات صادرة من المعصوم عليه السلام، بل هي من فعل القصّاصين والكاذبين. ويمكن لنا التعليق على كلامه بما يلي:

أ. إن قول النبي صلى الله عليه وآله لفاطمة عليها السلام لا يتناقض مع الروايات التي تدلّ على العديد من الأعمال الموجبة لغفران الذنوب، أو الموجبة لعودة العبد كمن لا ذنب له، أو لعودته

كيوم ولدته أمّه، وغيرها من التعابير، وإنما يتحقق التناقض لو كان الاتكال على البكاء وغيره من الأعمال البسيطة قد أخذ مساحة أوسع وأشمل من مساحة الأعمال والقيم الأساسية في الشريعة الإسلامية.

ب - نحن نوافقه تماماً على أن الإسلام بعيدٌ كلّ البعد عن الخرافات والسفائف، ولكن قد نختلف معه في كون بعض المصاديق من صغريات هذه الكبرى أم لا.

ج - يرد عليه العديد من الإشكالات التي ذكرناها على نظرية البهودي، فلا نعيد.

د - إن زعمه عدم وجود حديث عن النبي أو الإمام يدلّ على غفران الذنوب بعمل واحد غير دقيق، بل بمراجعة الروايات نجد أنها ذكرت أن بعض الأعمال توجب غفران الذنوب، أو خروج العبد من الذنوب كيوم ولدته أمه. ونحن نذكر العديد من الأحاديث في هذا المجال:

١ - عن حمران بن أعين قال: زرتُ قبر الحسين بن علي عليه السلام فلما قدمت جاءني أبو جعفر عليه السلام، فقال: أبشر يا حمران، فمن زار قبور شهداء آل محمد، يريد الله بذلك وصلة نبيه، خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه^(٥٩).

وهذا الحديث ضعيف السند؛ لجهالة عدد من رجاله، وهم الأربعة الأواخر قبل حمران بن أعين. إلا أن دلالته تنفع في المقام.

٢ - عن بكر بن محمد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: مَنْ قال حين يأخذ مضجعه ثلاث مرات: الحمد لله الذي علا فقهر، والحمد لله الذي بطن فخبّر، والحمد لله الذي ملك فقدر، والحمد لله الذي يحيي الموتى ويميت الأحياء وهو على كل شيء قدير، خرج من الذنوب كهيئة يوم ولدته أمه^(٦٠).

وهذا الحديث صحيح سنداً. ودلالته لا غبار عليها على ما ندّعي.

٣ - عن هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: الحاجّ على ثلاثة أصناف: صنف يُعتق من النار؛ وصنف يخرج من ذنوبه كهيئة يوم ولدته أمه؛ وصنف يُحفظ في أهله وماله، وهو أدنى ما يرجع به الحاج^(٦١).

وهذا الحديث صحيح السند. ودلالته على المطلوب واضحة.

٤ - روى صاحب الكشّاف والثعلبي، في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ

عَلَيْهِ أَجْرًا»، بإسناده إلى جرير بن عبد الله البجلي، قال: قال رسول الله ﷺ: مَنْ مات على حب آل محمد مات شهيداً، ألا ومن مات على حب آل محمد مات مغفوراً له...، ألا ومن مات على حب آل محمد بشره ملك الموت بالجنة^(٦٢).

٥. قال الصادق: من غسل ميتاً فستر وكرم خرج من الذنوب كيوم ولدته أمه^(٦٣).

٦. قال أبو جعفر عليه السلام لجابر: يا جابر، مَنْ دخل عليه شهر رمضان، فصام نهاره، وقام ورداً من ليله، وحفظ فرجه ولسانه، وغضّ بصره، وكفّ أذاه، خرج من الذنوب كيوم ولدته أمه. قال جابر: قلتُ له: جعلت فداك، ما أحسن هذا من حديث، قال: ما أشدّ هذا من شرط^(٦٤).

٧. قال رسول الله ﷺ: شهر رمضان شهر فرض الله عز وجل صيامه، فمَنْ صامه إيماناً واحتساباً خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه^(٦٥).

٨. قال رسول الله ﷺ: ومن فطر فيه مؤمناً كان له بذلك عند الله عز وجل عتق رقبة، ومغفرة لذنوبه في ما مضى^(٦٦).

٩. قال رسول الله ﷺ: ...وَمَنْ زَارَ قَبْرَكُمْ عَدَلَ ذَلِكَ ثَوَابَ سَبْعِينَ حِجَّةً بَعْدَ حِجَّةِ الْإِسْلَامِ، وَخَرَجَ مِنْ ذَنْبِهِ حَتَّى يَرْجِعَ مِنْ زِيَارَتِكُمْ كَيَوْمَ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ، فَأَبْشِرْ يَا عَلِيُّ، وَبَشِّرْ أَوْلِيَاءَكَ وَمُحِبِّكَ مِنَ النَّعِيمِ بِمَا لَا عَيْنَ رَأَتْ، وَلَا أَذْنَ سَمِعَتْ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبٍ بَشَرٌ...^(٦٧).

هذا ما ذكرناه على عَجالة. ولستُ مبالغاً إذا قلتُ لقد وجدتُ العشرات، بل المئات، من الأحاديث التي تفرّع ثواباً عظيماً على بعض الأعمال، وفيها من التعابير مثل: عاد كيوم ولدته أمه؛ تساقطت عنه الذنوب كيوم ولدته أمه؛ أما ذنوبك فقد غفرت لك، فاستأنف العمل؛ كان كيوم ولدته أمه صفراً من الذنوب، ولو اقترفها كبائر؛ محصت عنه ذنوبه كما يحصى الثوب في الماء، فلا يبقى عليه دنس؛ أو التائب من الذنب كمن لا ذنب له.

نقطة أخيرة

ينبغي الالتفات إلى أن الحسني والبهبودي لا يقولان: إن البكاء على الإمام

الحسين لا ثواب عليه، أو ليس مستحباً، بل يؤمن الحسنى بعدم صدور هذا النوع من الروايات، وهو القسم الذي نفى صدوره. ونفى اليهودي أن يكون لهذه الروايات إطلاقاً أحوالي لحالة اطمئنان الشيعة، وعدم كون البكاء على الحسين مواجهة للظالم.

كما أن هناك نظرية عند بعض العرفاء، حيث يقول: إن عاشوراء هي محطة للفرح والسرور، وليست للحزن والبكاء؛ لأن فيها أعظم ملاحم الحب والعشق مع الله تعالى^(٦٨).

ونعلق باختصار: إنه إذا قصد معنى خاصاً ينسجم مع ما تقدم من استحباب البكاء على الحسين عليه السلام فلا مشكلة معه؛ وإن قصد هذا المعنى العرفي الذي يتبادر من الكلام فالحديث المتقدم كافٍ لردّ هذا الاتجاه. على أن النقاش مع العرفاء أمر بحاجة إلى دقة في فهم مقاصدهم ومرادهم. وقد تحسّل ممّا تقدم أن الصحيح هو النظرية الأولى في هذه الشعيرة.

الشعيرة الثانية: التباكي

وفيها مطالب:

١- ما هو المراد من لفظ (تباكى)؟

هناك عدة احتمالات في المقام:

أ. هو أن يُبكي المؤمنون بعضهم بعضاً، كما يفعل بعض الأولاد حين موت أبيهم أو أمهم^(٦٩).

ولكن يردّ عليه: إن هذا المعنى وإن صحّ في بعض المواد اللغوية، مثل: التعاون والتنافس والتضارب، بحيث يكون الإسناد إلى أكثر من طرف واحد، إلا أنه لا يصحّ في حال إسناد الفعل لطرف واحد، كما يظهر من ألسنة الروايات التي ذكرت التباكي، نحو: مَنْ أنشد في الحسين شعراً فتباكى فله الجنة.

ب. التظاهر بالبكاء أو إظهاره، باستشعار الحزن في القلب، ليظهر أثر ذلك على الوجه، لا على نحو الرياء. وأحتمل أن هذا المعنى هو المناسب، حيث إن مَنْ لم يستطع البكاء فبإمكانه الانتقال إلى أمر آخر، وهو التباكي. وهذا ليس أمراً

غريباً، بلحاظ أن لبس السواد - مثلاً - هو لإظهار حالة الحزن عند الشخص والمجتمع. والتباكي من هذا القبيل.

ج - ذكر البعض احتمالات أخرى في المقام، وليس من داعٍ لذكرها؛ لأنها بعيدة عن المتبادر العرفي من هذه الكلمة^(٧٠).

٢- في كلام العلامة النوري في (اللؤلؤ والمرجان)

قال النوري: إن بعض قرّاء العزاء؛ ومن أجل رواج بضاعته، لم يشترط في هذه العبادة الإخلاص، بل جوّز فيها الرياء، وجعل ذلك من مختصات سيد الشهداء، معتبراً أن الرياء يفسد كل طاعة إلا هذه... ومستنده في ذلك توهم ساذج أو تخيل أن الإذن بالتباكي... يدل على ذلك، وإنّ تظاهر المرء بالبكاء والحزن على الحسين وإيهام الناس أنه يبكي كافٍ في الحصول على أجر البكاء. إنّ مَنْ يتصور ذلك أحقق وعديم الفهم، بل هو مفترٍ على الله ورسوله^(٧١).

ويمكن القول: يحتمل استناد الذين ذهبوا إلى هذا القول إلى أن التباكي في اللغة على وزن التفاعل، وهو في الغالب لا يكون إلا لإظهار صفة ليست موجودة، مثل: التجاهل، والتغافل، التمارض، التناسي.

ولكن يمكن الردّ على هؤلاء بالقول: لا يمكن المصير إلى هذا القول؛ لأنه يخالف ويتناقض مع بديهيات الدين الإسلامي. وآيات القرآن ونصوص السنة طافحة بما يكفي لردّ هؤلاء الجهلة، فإن الرياء قسمٌ من الشرك، فكيف يمكن أن يقع مقرباً إلى الله تعالى؟! كما أن البكاء أو التباكي هو من المستحبات. وعلى هذا سيكون أهمّ من كل الواجبات التعبدية التي يشترط فيها قصد القرية، كالصلاة والصوم والحج. كما أن لفظ التباكي لا يدلّ على ما ذكره، بل المعنى الصحيح هو ما ذكرناه، من التظاهر بالبكاء بداعي الوصول إليه بنية القرية، لا بنية الرياء.

٣- روايات التباكي

١- رواية أبي عمارة المنشد، عن أبي عبد الله^{عليه السلام}، قال: قال لي: يا أبا عمارة، أنشدني في الحسين^{عليه السلام}، قال: فأنشدته، فبكى، ثم أنشدته، فبكى، ثم أنشدته، فبكى، قال: فو الله ما زلت أنشده ويبكي حتى سمعت البكاء من الدار، فقال لي:

يا أبا عمار، مَنْ أنشد في الحسين عليه السلام شعراً فأبكى خمسين فله الجنة، وَمَنْ أنشد في الحسين شعراً فأبكى أربعين فله الجنة، وَمَنْ أنشد في الحسين شعراً فأبكى ثلاثين فله الجنة، وَمَنْ أنشد في الحسين شعراً فأبكى عشرين فله الجنة، وَمَنْ أنشد في الحسين شعراً فأبكى عشرة فله الجنة، وَمَنْ أنشد في الحسين عليه السلام شعراً فأبكى واحداً فله الجنة، وَمَنْ أنشد في الحسين عليه السلام شعراً فبكى فله الجنة، وَمَنْ أنشد في الحسين شعراً فتباكى فله الجنة^(٧٢).

والمناقشة هنا سنديّة؛ ودلالية.

أما سنداً فإن الحسن بن علي بن أبي عثمان ضعيف، قال عنه النجاشي: إن أصحابنا ضعفوه؛ وقال عنه الطوسي: إنه غال؛ وقال عنه ابن الغضائري: إنه ضعيف؛ وروى الكشي عن نصر بن الصباح ما دلّ على كفره^(٧٣).

ولا يركن إلى كونه وقع في أسانيد تفسير القمي، ولو قلنا به، فالتضعيف مقدّم عليه. مضافاً إلى أن أبا عمار لا توثيق له في كتب الرجال. وعليه فالحديث ضعيف سنداً.

وأما دلالة فإن الإمام فرّع في كل فقرات الرواية الإبكاء والبكاء والتباكى على الإنشاد، لا مطلقاً. وعليه فهي محصورة بمنّ قال في الحسين شعراً.

٢- رواية صالح بن عقبة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: مَنْ أنشد في الحسين بيت شعر فبكى وأبكى عشرة فله ولهم الجنة، وَمَنْ أنشد في الحسين بيتاً فبكى وأبكى تسعة فله الجنة، فلم يزلّ حتى قال مَنْ أنشد في الحسين بيتاً فبكى، وأظنّه قال: أو تباكى، فله الجنة^(٧٤).

وفي المقام نقاش سندي؛ ودلالي؛ ومتني.

أما سنداً فقد وقع كلام في صالح بن عقبة بين كونه ثقة أو ضعيفاً أو مجهولاً، فإن ابن الغضائري قال فيه: غالٍ كذاب، لا يلتفت إليه. إلا أن البعض ناقشه بأن الأخبار التي رواها ليس فيها ما يدلّ على الغلو، وإنما تدلّ على علو وجلالة قدر أئمة أهل البيت عليهم السلام^(٧٥).

نعم، قد ورد في تفسير القمي وكامل الزيارات. وعلى هذا يدور القبول وعدمه. وحيث لا نبني على وثاقة رجال تفسير القمي أبداً، ولو بنحو الموجبة الجزئية، كما أنه

ليس من الرواة المباشرين في كامل الزيارات، فلا مجال لاعتماد روايات صالح بن عقبة؛ فإنه مجهول فيما لو لم نأخذ بكلام ابن الغضائري، وإلا فهو ضعيف. وأما دلالة فإن الإمام فرّع الإبكاء والبكاء والتباكى على الإنشاد، لا مطلقاً. وأما متناً فإن الراوي يقول: وأظنه قال: أو تباكى، فله الجنة. وعليه فهو لم يجزم بأن الإمام قال هذه الفقرة، فلا مجال لاعتمادها. والمتحصّل في المقام: إنه مع البناء على حجية خبر الثقة لا مجال لاعتماد هذين الخبرين. ولم نجد غيرهما. نعم، هناك خبر ثالث يقع في طريقه صالح بن عقبة. وقد اتّضح أمره ممّا تقدّم. نعم، إذا كنا نبني على حجية الخبر الموثوق فإن أفادت هذه الأخبار الثلاثة الوثوق فلا بأس، وإلا فلا مجال للركون إليها. نعم، هذه الأخبار تدخل تحت قاعدة التسامح في أدلة السنن؛ لحديث «مَنْ بلغه ثوابٌ». فمع القول بهذه القاعدة يمكن اعتمادها من هذا الباب.

- يتبع -

الهوامش

- (١) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٣: ٢٣٠، باب ٦٠، ح ٢.
- (٢) الوسائل ١٢: باب ١٠، ح ١ - ٢١.
- (٣) الوسائل ١٢: ٢٢، ح ٩.
- (٤) الوسائل ١٤: ٥٨٧، ح ٢.
- (٥) الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين: ٤٨٢ - ٤٨٣، دار إحياء التراث العربي.
- (٦) ابن دريد، جمهرة اللغة ٢: ٢٩٣.
- (٧) المصدر نفسه ٣: ٤٣٤.
- (٨) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: ٥٠٧، دار إحياء التراث العربي.
- (٩) الطوسي، التبيان ٧: ٣١٣.
- (١٠) الطبري، جامع البيان ٦: ٣٦ - ٣٧.
- (١١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٦: ٣٧ - ٣٨.

- (١٢) المراغي، العناوين الفقهية ١: ٥٥٨ - ٥٥٩.
- (١٣) فضل الله، من وحي القرآن ١٦: ٥٩.
- (١٤) الطبري، جامع البيان ١٧: ١١٢.
- (١٥) الخليل، العين: ١٨٤.
- (١٦) ابن دريد ٢: ٥٦٧.
- (١٧) الوسائل ١٤: ٩٥، باب ٨، ح ١.
- (١٨) الخوئي، الموسوعة الفقهية ٣: ٢٩٠؛ الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٤: ٣١٤.
- (١٩) المراغي، العناوين الفقهية ١: ٥٥٨.
- (٢٠) الوسائل ١٢: ٢٠ - ٢٢، باب ١٠، ح ١ - ٣ - ٦ - ٨ - ٩.
- (٢١) المصدر السابق.
- (٢٢) المصدر السابق.
- (٢٣) المصدر السابق.
- (٢٤) المصدر السابق.
- (٢٥) الوسائل ١٤: ٣٨٣، باب ٢٦، ح ١.
- (٢٦) المحقق الحلي، المعتبر في شرح المختصر ١: ٣٤٣.
- (٢٧) العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ٢: ١١٨.
- (٢٨) البحراني، الحقائق الناضرة ٤: ١٦٣.
- (٢٩) النراقي، مستند الشيعة ٣: ٣١٨.
- (٣٠) اليزدي، العروة الوثقى ١: ٤٤٧ - ٤٤٨.
- (٣١) الخوئي، الموسوعة الفقهية ٩: ٣٤١ - ٣٤٢؛ وكذلك يمكن مراجعة: الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٤: ٢٢٦.
- (٣٢) تاريخ الطبري ٣: ٣٧، والعديد من المصادر الأخرى.
- (٣٣) الطوسي، المبسوط ١: ١٨٩.
- (٣٤) ابن إدريس، السرائر ١: ١٧٣.
- (٣٥) مسند أحمد ١: ٢٨٢.
- (٣٦) مسند أحمد ١: ٢٨٤.
- (٣٧) موطأ مالك ٢: ٢١٦.
- (٣٨) الدر المنثور ٤: ١٨٥؛ باب ١٦٤.
- (٣٩) صحيح البخاري ٥: ٣٥.
- (٤٠) الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت ١: ٦٨٣.
- (٤١) المغني ٢: ٤١٠.
- (٤٢) ابن قولويه، كامل الزيارات، باب ٢٦ - ٣٦.
- (٤٣) الوسائل ١٤: ٦٦.
- (٤٤) المجلسي، بحار الأنوار ٤٤: ٣٤ (ثواب البكاء على مصيبيته).
- (٤٥) النوري، مستدرک الوسائل ١٠: ٤٩.

- (٤٦) الوسائل ١٤: ٥٠١، باب ٦٦، ح ١.
- (٤٧) الوسائل ١٤: ٥٠٢، باب ٦٦، ح ١.
- (٤٨) السبحاني، الموسوعة الرجالية الميسرة: ٤٢٧.
- (٤٩) الوسائل ١٤: ٥٠٤، باب ٦٦، ح ٨.
- (٥٠) الوسائل ١٤: ٥٠٩، باب ٦٦، ح ٨.
- (٥١) الوسائل ١٤: ٥٠١، باب ٦٦، ح ٣.
- (٥٢) الوسائل ١٤: ٥٠٦، باب ٦٦، ح ١١.
- (٥٣) الوسائل ١٤: ٥٠٧، باب ٦٦، ح ١٤.
- (٥٤) الوسائل ١٤: ٥٠٨، باب ٦٦، ح ١٧.
- (٥٥) البروجردي، جامع أحاديث الشيعة ١٥: ٤٣٤، باب ٨٣.
- (٥٦) المستدرک على الصحيحين ١١: ١٣٥.
- (٥٧) الهبيدي، هامش بحار الأنوار ٤٤: ٢٩٣.
- (٥٨) هاشم معروف الحسني، الموضوعات في الآثار والأخبار: ١٧٣ - ١٧٦.
- (٥٩) الوسائل ١٤: ٣٣١، باب ٢، ح ٢٢.
- (٦٠) الكليني، الكافي ٢: ٥٣٥، باب الدعاء عند النوم، ح ١.
- (٦١) الكليني، الكافي ٤: ٢٦٢، ح ٤٠.
- (٦٢) بحار الأنوار ٢٣: ٢٣٣.
- (٦٣) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ١: ١٣١، باب غسل الميت.
- (٦٤) من لا يحضره الفقيه ٢: ٩٨.
- (٦٥) الطوسي، تهذيب الأحكام ٤: ١٥٢.
- (٦٦) المصدر نفسه ٤: ١٥٣.
- (٦٧) المصدر نفسه ٦: ١٠٨.
- (٦٨) الطهراني، روح مجرد: ٨٤.
- (٦٩) النوري، اللؤلؤ والمرجان: ٦٦.
- (٧٠) مجلة نصوص معاصرة، العدد ٨: ٧٧ - ٧٨.
- (٧١) اللؤلؤ والمرجان: ٦٦.
- (٧٢) كامل الزيارات: ١٠٥.
- (٧٣) الموسوعة الرجالية: ١٣٤ - ١٣٥.
- (٧٤) كامل الزيارات: ١٠٥.
- (٧٥) الموسوعة الرجالية: ٢٣٦.

زراعة الأعضاء

تحليل الأصول الاجتهادية لفتاوى السيد الخامني

القسم الثاني.

د. الشيخ محمد رحمانى^(*)

ترجمة: الشيخ كاظم خلف العزاوي

الدليل الثاني: تغيير الخلقة الإلهية

من جملة الأدلة على حرمة قطع عضو غير رئيس من شخص حيّ هو تغيير الخلقة والهيئة التي خلقها الله سبحانه في البشر. وقد ذكر في القرآن الكريم أن مثل هذا العمل مما يبغضه الشارع ويرغب به الشيطان: ﴿وَلَا ضِلَّيْنَهُمْ وَلَا مَنِّينَهُمْ وَلَا مُرْتَبِنَهُمْ فَلْيَبْتَئِكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مُرْتَبِنَهُمْ فَلْيُغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا﴾ (النساء: ١١٩).

عبرت الآية عن أن تغيير خلقة الله مطلب للشيطان، وبما أنه مطلب ورغبة للشيطان فإنه مورد نهي ومبغوض لدى الشارع. وبناءً على ذلك فإن تغيير خلقة وهيئة المخلوق الإلهي يعتبر مبغوضاً ومورد نهي من الشارع، وفي النتيجة يصبح حراماً.

نقد وتحقيق

الاستدلال بهذه الآية غير تام؛ وذلك أنه ليس المقصود من تغيير الشيطان للخلقة تغيير الشكل والهيئة الظاهرية، بل المقصود تغيير الفطرة التي هي أساس وجوهر

(*) أستاذ في الحوزة العلمية، وعضو الهيئة العلمية في جامعة طهران، وعضو هيئة تحرير مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام).

البشر؛ حيث إنه إذا كان المقصود تغيير الشكل والهيئة الظاهرية يجب أن نقول: أي تغيير وتبديل في المخلوقات الإلهية يكون حراماً، فهل هناك مَنْ يتقبل كون التغيير والتبديل في الطبيعة، كالفجوات، أو معالجة البشر بحيث يغير الشكل و... حراماً؟! والشاهد على هذا المدعى ما عبر عنه كثير من المفسرين الشيعة والسنة، ومن جملتهم: العلامة الطباطبائي، حيث كتب يقول: وليس بعيداً أن يكون المراد بتغيير خلق الله الخروج عن حكم الفطرة وترك الدين الحنيف، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(١).

وكتب وهبة الزحيلي في ذيل هذه الآية يقول: قال بعض المفسرين: تغيير الخلقة عبارة عن تغيير دين الله؛ لذلك يقول الله: ﴿فَأَقِمْ﴾. وكذلك جاء في الرواية الصحيحة: كل إنسان يولد على فطرة التوحيد، إلا أن أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه^(٢).

وقد صرح كثير من المفسرين الآخرين بهذا المعنى. إذاً تغيير الخلقة التي يريد أن يغيرها وأمر بتغييرها الشيطان هي تغيير الدين والفطرة التي خلق الله سبحانه عليها الإنسان، لا تغيير الشكل الظاهري للبشر. و بناءً على ذلك فإن الدليل الثاني الذي أقيم على حرمة قطع العضو الذي يوجب هلاك الإنسان وموته ليس له دلالة على ذلك.

الدليل الثالث: حرمة هتك وإهانة المؤمن

لبعض الآيات والروايات دلالة على كرامة الإنسان واحترامه في حال حياته، وبعد مماته، وقطع عضو من بدنه يعتبر مستوجباً لهتكه وعدم احترامه. والروايات المتعلقة بهذا المدعى كثيرة، ومن جملتها:

١. قال أبو عبد الله عليه السلام: «أبى الله بالمؤمن إلا أن يظنّ خيراً، وكسرك عظامه حياً وميتاً سواء»^(٣).

٢. عن أبي عبد الله عليه السلام، في رجل قطع رأس الميت، قال: «عليه الدية؛ لأن حرمة ميتاً كحرمة وهو حي»^(٤).

هاتان الروايتان وأمثالهما من الروايات قد وردت في أبواب متعددة في الفقه، وعلى الخصوص أبواب دية الأعضاء، وتدل على أن المسلمين يجب أن يكون لهم احترام، ويكونوا موضع تكريم، وهذا الاحترام يثبت لهم حتى بعد الممات أيضاً. في الفقه الإسلامي هناك أحكام خاصة تتحدث عن احترام المسلمين، ومن جملتها: عدم احترامه يعتبر حراماً، من الناحية التكليفية؛ ومن الناحية الوضعية إذا كان يصاحبه قطع عضو يجب دفع دية.

وهاتان الروايتان تامتان ومعتبرتان من ناحية السند. وبالإضافة إليهما هناك أحاديث تدل على أنه لا يحق للمسلمين أن يقوموا بأعمال تعود عليهم بالذلة والتحقير، كما أنه لا يحق للآخرين أن يلحقوا بهم ذلك. ومن جملة هذه الأحاديث:

١. عن المعلى بن خنيس، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: قال الله عز وجل: «إني لحرب لمن استذلّ عبدي المؤمن»^(٥).

٢. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن الله تبارك وتعالى فوّض إلى المؤمن كلّ شيء إلا إذلال نفسه»^(٦).

٣. قال أبو عبد الله عليه السلام: «إن الله عز وجل فوّض إلى المؤمن أموره كلّها، ولم يفوّض إليه أن يذل نفسه»^(٧).

يستفاد من تلك الروايات حرمة عدم احترام المؤمن وهتك حرمة، وقطع عضو من أعضائه يسبب هتك حرمة، فتكون النتيجة أنه حرام. أما من حيث السند فإنها مستفيضة المعنى، بالإضافة إلى أنه لا يوجد فيه أي إشكال.

نقد وتحقيق

تدل هذه الروايات على احترام وكرامة الإنسان، وحرمة هتك كرامته. ولكن الإشكال يكمن في صغرى الاستدلال، لذلك فإن بتر عضو من بدن بملء إرادة ورضا صاحبه؛ وبقصده وغمض عقلاني، وربما من أجل نجاة حياة مؤمن آخر، لا يستوجب هتكه وعدم احترامه، أو على أقل تقدير يكون أمراً مريباً. والشاهد على هذا المدعى العقلاء والمتدينون الذين رأوا أن ذلك ليس هدراً لعزة وكرامة الإنسان، بل من الجائز أن يعتبر هذا بالنسبة إليهم تضحية وإيثاراً يقدمهما للآخرين.

وهذا المدعى لا يصدق فقط على الإنسان الحي، بل يشمل كذلك الإنسان الذي يوصي أنه بعد مماته إذا كان عضو من أعضاء بدنه فيه نجاة لمؤمن آخر فلا إشكال في بتره وزراعته في بدن ذلك المؤمن. طبعاً سوف يأتي بعد ذلك هل أن الشارع أجاز مثل هذه الوصية أم لا؟

ومن ناحية أخرى بالإمكان القول: إن لهذه الروايات صبغة أخلاقية تحاول أن تظهرها، حيث إن للمؤمن عزة وكرامة، ويجب عليه أن يبتعد عن الأعمال غير الأخلاقية، ومن جملتها: الذنوب التي تضعف من شخصيته.

الدليل الرابع: حرمة المثلة

نهت الروايات عن المثلة بشخص المسلم نهياً قاطعاً، واعتبرت قطع عضو من أعضاء البدن، وعلى الخصوص إذا كان هذا القطع يطال أكثر من عضو، نوعاً من المثلة في شخص الإنسان المسلم. والروايات على حرمة المثلة كثيرة، ومن جملتها:

١- رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أراد أن يبعث سرية دعاهم، فأجلسهم بين يديه، ثم يقول: سيروا باسم الله، وبالله، وفي سبيل الله، وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وآله... لا تمثّلوا...»^(٨).

٢- وفي وصية أمير المؤمنين عليه السلام إلى الإمامين الحسن والحسين عليهما السلام بعد أن تلقى ضربته التي استشهد بها: «انظروا إذا أنا متُّ من ضربته هذه فاضربوه ضربةً بضربة، ولا تمثّلوا بالرجل؛ فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إياكم والمثلة ولو بالكلب العقور»^(٩).

سند الرواية الأولى ليس عليه أي إشكال، والرواية الثانية (وصية الإمام عليه السلام) قد جاءت في كتاب معتبر.

ولتقريب دلالة هذا النوع من الاستدلال نقول: إن التمثيل غير جائز ولو بغير الإنسان، كالكلب، فما بالك إذا كان إنساناً مسلماً معتقداً بالله تعالى. وبناء على هذا فإن المثلة حرام، وبتر الأعضاء من المثلة، وفي هذه الحالة سوف تكون حراماً أيضاً.

نقد وتحقيق

إن الروايات تدل على حرمة المثلة، وهي بالنسبة إلى المسلمين الأبرياء غير قابلة

للإنكار. ولكن البحث يدور حول المصدق، لذلك:

أولاً: بالإمكان القول: قطع عضو من جسم الإنسان - وإن كان عدة أعضاء - لا يُعتبر مثلة؛ لأن المثلة إنما هي تقطيع الأعضاء قطعاً صغيرة. يقول ابن الأثير: إنه نهى عن المثلة.... إذا قطعت أطرافه وشوّهت به^(١٠).

وعلى هذا فإن قطع عضو واحد أو عدة أعضاء لا يصدق عليه مثلة.

ثانياً: على فرض صدق المثلة فإنه بالإمكان القول: تطلق المثلة في الوقت الذي يتم قطع عضو أو أكثر بواسطة عدوّ، أو الإكراه بالقوة على القبول، ولكن إن تم ذلك عن طريق الإيثار، مع الرضا من صاحب العضو، فإنه لا يكون مصداقاً للمثلة. وبناءً على هذا إذا كان قطع العضو يتم عن رضا واختيار، ويكون عن طريق حافز عقلائي وإيثار، فبدون أدنى شك أو مناقشة لا يصدق عليه مثلة. إذاً الدليل الرابع لا يدلّ على حرمة قطع عضو إنسان سالم.

الدليل الخامس: قطع العضو أحد مصاديق الظلم

الدليل الآخر الذي يمكن إقامته على حرمة قطع عضو غير رئيس من بدن إنسان حيّ وسالم هو أن مثل هذا العمل يعتبر ظلماً، والظلم طبق أحكام الآيات والروايات والعقل حرام. وبناءً على ذلك فإن مثل هذا العمل سوف يكون حراماً. والآيات والروايات التي تحدثت عن هذا الموضوع كثيرة جداً، وليس هناك من حاجة لاستعراضها.

نقد وتحقيق

بلا شك أن الظلم حرام، سواء كان هذا الظلم يقع على الآخرين أم يوقعه الإنسان على نفسه، ولكن قطع عضو من بدن إنسان برضاه، أو بقصد الإيثار والإحسان، ومع وجود غرض عقلائي، ليس مصداقاً للظلم كي يقال عنه: إنه حرام.

خلاصة

إلى هنا تمّ ذكر خمسة أدلة على حرمة قطع أعضاء غير رئيسة من بدن إنسان حيّ سالم. وجميع تلك الأدلة تمّ بحثها ونقدها، ولم تثبت دلالة أيّ منها بصورة مطلقة؛

لأن بعض تلك الأدلة قد أشكل عليها من ناحية الصغرى والكبرى، والبعض الآخر من ناحية الصغرى.

قطع عضو الميت الدماغي

الشخص الذي قد أصيب بموت دماغي، ويعيش حياة نباتية - أي كالنبات، ليس به أي حراك، وإنما يتنفس فقط بواسطة الأجهزة التي تديم حياته، هل تنطبق عليه أحكام الأحياء أم أحكام الأموات؟ وهذا البحث له نتائج فقهية كثيرة. ومع ملاحظة الأدلة والقواعد بالإمكان القول: إن الموت الدماغي يقع في ثلاث صور، ويجب دراسة كل واحدة على حدة:

أ. توقف الدماغ عن العمل، ولكن القلب ما زال ينبض نبضاً طبيعياً، ويعيش صاحبه حياة نباتية. وفي هذه الصورة يقول الأطباء: إن هذا الشخص يعتبر ميتاً من الناحية الطبية، إلا أنه من الناحية الشرعية يعتبر حياً، وتنطبق عليه جميع الأحكام، مثل: الملكية، والزوجية، والطهارة. وفصل القلب عنه - طبق هذه الأدلة التي أوردناها بالنسبة إلى الإنسان الحي - حرام.

ب. توقف الدماغ عن العمل، ولكن القلب يعمل بمساعدة جهاز خاص للتنفّس يعمل على إطالة الحياة لذلك الشخص، ولكن مع هذا لا يوجد له أي أمل في الرجوع إلى الحياة الطبيعية.

وحكم هذه الصورة مثل الصورة التي قبلها، وقطع العضو الموجب لوفاة الإنسان، أو الإسراع في ذلك، يعتبر حراماً، إلا أن يتوقف على هذا العمل نجا حياة محترمة. في هذه الصورة من الجائز أن يقال، من باب التراحم: إنه يجوز قطع عضو رئيس من ذلك الإنسان، وذلك أن نكون على علم بأن الذي يموت دماغياً سوف يموت قريباً، سواء قطع منه ذلك العضو الرئيس أو لم يقطع، ومن ناحية أخرى فإنه بقطع عضوه الرئيس سوف تحفظ حياة شخص محترم آخر. إذا الأدلة التي أقيمت على حفظ النفس لها دلالة على جواز قطع العضو الرئيس، ومن ناحية أخرى بما أن قطع العضو يسرع في موت ذلك الإنسان فلا يجوز في هذه الحالة. وبناء على المسألة الداخلة في باب التراحم؛ ولأن هناك علم بالموت الحتمي لصاحب الموت الدماغي، فمن الممكن أن

يكون القطع جائزاً. وبهذا الوصف يشكل القبول بوجهة النظر هذه.

ج - الدماغ متوقف عن العمل، والقلب أيضاً لا يبدي أي نشاط، ولكن جهاز القلب هو الذي يقوم بإطالة الحياة النباتية لذلك الإنسان، بالصورة التي تتسبب إطالة الحياة إلى الجهاز كلياً، لا إلى القلب.

ويمكن أن يقال في هذه الصورة: إنه يوجد شك في صدق مفهوم الحياة على هذا الإنسان، ومع وجود ذلك الشك لا تجري عليه أحكام الشخص الحي. **قد يقال:** مع الشك في صدق الحياة تستصحب إدامة الحياة، ويكون من جملة آثارها حرمة قطع الأعضاء الرئيسية.

والجواب: منشأ الشك هو الشبهة المفهومية. ولأن الأمور الخارجية واضحة لنا، والإبهام يقع في صدق مفهوم الحياة، ففي مثل هذه الحالة وفي الشبهات المفهومية لا يجري الاستصحاب.

وقد يقال: قد لا يجري الاستصحاب على حياة ذلك الشخص، ولكن يجري استصحاب على الأحكام وآثار الحياة، مثل: الملكية، والزوجية، وحرمة قطع العضو، وفي النتيجة تثبت حرمة قطع العضو الرئيس.

والجواب: أولاً: لا يجري الاستصحاب في الشبهات الحكمية. **ثانياً:** إذا اعتبرنا الاستصحاب جارياً في الشبهات الحكمية فلا يبعد أن نقول: إن وحدة القضية المشكوكة والمتيقنة غير محرزة؛ وذلك أن المرجع في تشخيص الوحدة هو العرف، والعرف لا يعتبر الإنسان الذي توقف دماغه وقلبه عن العمل، وتستمر حياته النباتية فقط بمساعدة الجهاز، والإنسان الذي قلبه ودماغه أو أحدهما يعمل شخصاً واحداً في الحكم.

الحكم الفقهي لقطع عضو الميت

البحوث المتعلقة بهذا العنوان يتم بحثها في ثلاثة أقسام:

أ- أدلة حرمة قطع أعضاء الموتى

بالإمكان إبراز الأدلة التي تدل على حرمة قطع أعضاء بدن الميت، وهي الدليل

الثاني والثالث والرابع من الأدلة المتقدمة لحرمة قطع عضو الحي. وتلك الأدلة قد خضعت للنقد والتحليل، وقلنا: إنه لم يثبت أيُّ واحد منها في مسألة الأحياء، فمن باب أولى أنها سوف لن تثبت في الميت. من هنا يتبين أنه ليس من حاجة إلى إعادتها مرة أخرى. فقط هناك دليل خاص بالنسبة إلى قطع العضو من بدن الميت، وهو أنه سوف يستوجب تأخير الدفن، ويتنافى مع وجوب الإسراع في دفن الميت؛ حيث إن هناك روايات كثيرة تدل على وجوب الإسراع في دفن الميت المسلم، ومن جملتها:

١. عن العيص، عن أبي عبد الله، عن أبيه عليه السلام، قال: «إذا مات الميت فخذ في جهازه، وعجله»^(١١).

و سند هذه الرواية مرفوع.

٢. عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: إذا مات الميت أول النهار فلا يقبل إلا في قبره»^(١٢).

نقد وتحقيق

تشير هذه الروايات إلى السرعة في تجهيز ودفن الميت. ولا إشكال في تأخير الدفن؛ فإن هذه الروايات لا تدل على وجوب التعجيل؛ وذلك:

أولاً: أسناد الروايات التي تدل على وجوب التعجيل بتجهيز الميت غير تامة.

ثانياً: لم يستعمل المحدثون هذه الروايات إلا في الاستحباب، ومن جملتهم: الشيخ الحر العاملي، الذي عنون باباً في «استحباب تعجيل تجهيز الميت ودفنه، ليلاً مات أو نهاراً، مع عدم اشتباه الموت»^(١٣). وقد حمل الفقهاء أيضاً هذه الروايات على الاستحباب، ولم يصدرُوا فتوى بالوجوب. كتب السيد الخوئي في معرض إحصائه للمستحبات بعد الموت يقول: الثامن: التعجيل في دفنه، فلا ينتظرون الليل إن مات في النهار، والنهار إن مات في الليل، إلا إذا شك في موته، فينظر حتى يتيقن^(١٤).

وقد يقال: يتنافى قطع العضو من الميت أو الحي مع وجوب الدفن؛ وذلك لأن الاتصال يكون سبباً في دفن عضو الميت.

والجواب: بعد زراعة العضو من الميت لا يعتبر ذلك العضو ميتاً كي يصبح دفنه واجباً. وبعبارة أخرى: إن زراعة العضو يمحو موضوع وجوب الدفن، ويجوز إعدام

ب - مَنْ له حق إعطاء الإذن لقطع أعضاء الميت؟

بعد إثبات جواز القطع هناك سؤال يطرح نفسه، وهو: بعد الموت مَنْ له الحق في إعطاء الإذن بقطع عضو من بدن الميت؟ لأن هذا بدون أدنى شكّ تصرف ببدن الميت، لفقدان القبول من صاحب الحق، وعدم وجود مجوّز شرعي، كما لو كان هذا التصرف ببدن الإنسان الحي.

١- الوصية بقطع العضو

من المسلم به أن الإنسان له الحق في أن يطبّق عليه بعد الموت ما قد كتب في وصيته. وقد أكدت الآيات والروايات على ذلك. ولكن هل بإمكان الإنسان أن يوصي بالتبرع بأحد أعضائه بعد موته؛ في سبيل أن ينجي إنساناً آخر أو يستفاد منه في غرض عقلائي آخر؟

بعد أن ثبت أن الإنسان الحيّ يحقّ له أن يتبرّع بأحد أعضائه بغرض عقلائي فإن ذلك الحقّ سوف يلزمه في وصيته بعد مماته؛ وذلك أن الإنسان في حال حياته له الحقّ في اتخاذ القرارات، ويجوز له أن يتصرّف كيف يشاء، وبإمكانه أن يكتب وصيته بما يحلو له، إلا في بعض الموارد التي لها دليل خاص، مثل: تنفيذ الوصية التمليلية في الأكثر من الثلث. لذا فإن إطلاق أدلة الوصية تشمل كل عمل باستطاعة الإنسان أن يؤديه في حياته، ومن جملتها: الوصية للاستفادة من بدنه بعد الموت؛ وذلك لنجاة إنسان آخر. عقد الشيخ الحر العاملي باباً بعنوان «باب وجوب الوصية على مَنْ عليه حقّ أو له، واستحبابها لغيره»، وقد أورد ثمان روايات تنص على ذلك، ومن جملتها: عن محمد بن مسلم قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «الوصية حقّ، وقد أوصى رسول الله ﷺ، فينبغي للمسلم أن يوصي»^(١٥).

هذه الرواية تتحدث بإطلاق عن جميع أعمال الخير، ما عدا بعض الموارد التي قام فيها دليل على الخلاف. وحيث إنه يجوز قطع عضو إنسان حيّ فإنه بعد الموت يجوز أيضاً، ويشتمل إطلاق هذه الرواية على الوصايا الشرعية بعد الموت، وسبق أن تمّ

إثبات جواز قطع الأعضاء في الجملة.

وقد يقال: إنّ الوصية بقطع العضو بعد الموت تعتبر باطلة؛ لأن العمل بهذه الوصية يعتبر هتكاً لحرمة الميت، وبدن الميت له حرمة كحرمة بدن الإنسان الحي، ويعدّ هتكه حراماً.

والجواب: لا شك أن بدن الميت له نفس حرمة بدن الحي، ولا يجوز هتك حرمة. وهناك كثير من الروايات الدالة على هذا المدعى^(١٦). ولكن الاحترام والهتك من العناوين العرفية، والإنسان الذي يوصي بتبرّعه - في سبيل عمل خيري - بعضو من أعضائه بعد مماته لإنسان مسلم هل يعد عمله هذا هتكاً لاحترامه أم أنه يعتبر عزّة واقتخاراً، حيث تبرّع بعضو منه في سبيل إنقاذ إنسان من الموت؟

قيل: إن هناك فرقاً بين قطع عضو من بدن إنسان حيّ وقطع عضو من بدن ميت، وعليه لا يجوز قطع أعضاء بدن الإنسان الحيّ التي تتسبب في هلاكه، ولكن بالإمكان قطع كلّ عضو من أعضاء الميت، حتى الأعضاء الرئيسة. لذلك فإن قطع الأعضاء الرئيسة من بدن الإنسان الحي يصدق عليه عنوان الإلقاء في التهلكة، ولكن هذا العنوان لا يصدق على الميت. وإذا وجد شك في إطلاق الأدلة اللفظية للوصية بالنسبة إلى ما بعد الموت تصل النوبة إلى الأصل العملي.

وفي هذه الحالة لنا أن نقول: نستصحب جواز قطع الأعضاء بعد الموت؛ وذلك أنه عندما يكون الإنسان حيّاً يجوز قطع عضو من أعضائه، ونشكّ بعد الموت هل يجوز ذلك؟ فنجري عليه استصحاب الجواز.

وقد يقال: يوجد هنا اختلاف في المستصحب، حيث إن بدن الإنسان الحيّ وبدن الميت شيئان مختلفان.

الجواب: مع أن الحيّ والميت شيئان مختلفان فإن عدم الروح في البدن يسمح بطريق أولى لأن يحكم بجواز قطع الأعضاء، وعلى الأقل فإن هاتين الحالتين متساويتان في الحكم؛ لأننا نقطع أن البدن الحيّ ليس من مقومات الحكم بجواز القطع.

يعتبر بعض الفقهاء مثل هذه الوصية نافذة. وقد كتب السيد الخوئي، في جواب عن سؤال: هل بإمكان الإنسان أن يوصي بتبرّعه بعد وفاته بعضو من بدنه،

ويضعه تحت تصرف المستشفيات أو أحد الأشخاص الذين هم في حاجة إليه؟: الوصية المذكورة صحيحة، ويجب إنفاذها، كما هو مذكور في مستحدثات المسائل، والله أعلم^(١٧).

وقد يقال: الإشكال الآخر الذي يمكن أن يرد على إنفاذ الوصية هو أن هناك منافاة بين جواز القطع ووجوب تعجيل دفن الميت.

وقد مرّ الجواب عن هذا الإشكال في بحث أدلة قطع أعضاء الميت.

٢- إجازة الولي الشرعي

يمكن أن يقال: إن إجازة قطع أعضاء الميت تتم بأخذ موافقة وليه الشرعي؛ لأن جميع المسائل الشخصية بعد الموت تنتقل إلى ولي الأمر، ما عدا بعض الموارد التي قد أوصى بها، ومن جملتها: التبرع بأعضاء بدنه. ومع أن مثل هذا العمل فيه صلاح ونفع الميت إلا أن للولي الحق في أن يجيز ذلك.

نقد وتحقيق

إن أصل هذا الأمر، الذي هو انتقال بعض الأمور المرتبطة بالميت إلى عهدة وليه الشرعي بعد الموت، ليس محلاً للشك، مثل: زمان ومكان مراسم الدفن، والكفن، وتعيين إمام الجماعة، وحقّ العفو أو القصاص أو أخذ الدية إن كان الميت مقتولاً، وأمثال ذلك، ممّا نصت عليه الروايات، أما في غير هذه الموارد، والذي له دليل، مثل: مورد البحث، يتمّ العمل بذاك الدليل إذا كان خاصاً، ويدلّ على إطلاق وعموم امتلاكه ذلك الحق، وإذا لم يوجد دليل لا يثبت الأصل العملي مثل هذا الحق. فممنذ أن كان حياً ليس لأحد أن يتصرف في عضو من أعضائه بدون موافقته، ويستصحب نفس الحكم بعد مماته. نعم، إذا كانت هناك مصلحة ففي هذه الحالة؛ من باب التزام، ورعاية جانب الواجب الأهم، يتمّ قطع أعضاء الميت بموافقة وليه، وإن كان لم يوص. والشاهد على ذلك الروايات التي تحدثت عن شقّ بطن المرأة الميتة الحامل بطفل حيّ، وبالعكس^(١٨).

٣- موافقة الولي الفقيه

الإجازة الأخرى التي يتم على إثرها قطع أعضاء الميت هي موافقة الولي الفقيه؛

لأن الولي الفقيه لديه تفويض من قبل الشارع للبت في أمور أهم من المسألة المبحوثة، بالنسبة إلى أرواح وأموال الناس، وسوف يكون من باب أولى تفويضه بالموافقة على قطع عضو من أعضاء الميت في حالة وجود مصلحة تقتضي ذلك.

نقد وتحقيق

في حال لم يكن للميت ولي، ولكن المصلحة تقتضي نجاة حياة إنسان من الموت بقطع عضو من أعضاء ذلك الميت، فلا شك في ثبوت مثل هذا الحق للولي الفقيه. وكذلك إذا كان للميت ولي يجهل أهمية زراعة الأعضاء فلا يستبعد القول: إنه من باب التزام مراعاة المصلحة الأهم يجوز أخذ موافقة الولي الفقيه في قطع العضو. أما في غير هذه الحالة فيجب مراعاة مباني ولاية الفقيه وحدود سلطته. ولا شك أن هناك بعض المباني، ومن جملتها: مباني الإمام الخميني في ولاية الفقيه، تثبت له هذا الحق، وعلى ضوء بعض المباني الأخرى، مثل: الذي يعتبر حدود سلطة ولي الفقيه في مجال الأمور الحسبية فقط، لا يثبت هذا الحق. وقد بُحث هذا الموضوع في مبحث ولاية الفقيه.

ج - دية قطع أعضاء الميت

من جملة البحوث المطروحة في حكم زراعة الأعضاء دية قطع أعضاء الميت. إن لقطع عضو من الميت عدة صور، ولكل واحدة منها حكمها الخاص بها:

الأولى: يتم قبول هذا العمل طبق وصية الميت، وعند الوصية يكون القصد منه دون مقابل.

وفي هذه الصورة تسقط الدية؛ إذ كما أن للإنسان سلطة على أمواله فإن له سلطته على أعضاء بدنه أيضاً، ومن لوازم هذه السلطة صحة إجازة الإيثار على النفس، والهدية المقدمة برضا النفس، في الوقت الذي لم ينه الشارع عن ذلك.

الثانية: يتم قبول هذا العمل طبق وصية الميت، ولكن عندما كتبت الوصية لم يكن القصد منها أن تكون بالمجان ومن دون مقابل.

وفي هذه الصورة يكون إطلاق أدلة ثبوت الدية والأرش عاماً. ومن جملتها

الرواية التالية: عن إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت: ميت قطع رأسه؟ قال: عليه الدية. قلت: فمن يأخذ الدية؟ قال: الإمام؛ هذا لله، وإن قطعت يمينه أو أي شيء من جوارحه فعليه الأرش للإمام^(١٩).

وسند الرواية تام، بالإضافة إلى أن الصدوق ذكرها بسند صحيح. أما من ناحية الدلالة فلا نستبعد القول: إن إطلاقها يشمل صورة الشخص الذي يوصى بالتبرع بأعضائه، ولكن ليس دون مقابل وبالمجان.

وقد يقال: الوصية تنم عن الرضا، ومع الرضا تسقط الدية.

والجواب: الرضا يرفع الحرمة التكليفية، أما الحكم الوضعي، الذي هو ثبوت الدية، فباق. وبالإضافة إلى هذا فإن مقتضى إطلاق الأدلة هي احترام الميت المسلم، وثبوت الدية والأرش له.

ويمكن القول: لا تثبت الدية في هذه الصورة، لذلك فالرواية منصرفة إلى تصوير الظلم والتعدي، والدية تعتبر عقاباً للظالم، ولكن إذا كان نفس الميت قد أوصى بالتبرع بأعضائه فلا يعد هذا تعدياً وظلماً حتى تجب الدية.

الثالثة: قطع أعضاء الميت من باب ضرورة تستوجب ذلك، ومصلحة أهم تقتضيه. وفي هذه الصورة أيضاً تثبت الدية؛ إذ مع الضرورة ينتفي الحكم التكليفي فقط، ولكن يبقى الحكم الوضعي، كما لو اضطر الإنسان؛ لحفظ حياته، إلى أن يأكل من مال الغير (ثمر شجر أو طعام آخر)^(٢٠)، فإن الاضطرار ينفي الحرمة، ولكن الضمان لا ينتفي، بل يبقى في ذمته.

الرابعة: قطع أعضاء الميت بإجازة من الولي الفقيه.

وتثبت الدية في هذه الصورة أيضاً؛ لأن مقتضى إطلاق أدلة احترام الميت المسلم هو ثبوت الدية.

الخامسة: قطع الأعضاء بدون وصية، ولا تعيين مصلحة وضرورة لذلك الأمر، ولا حتى حكم حاكم. وفي هذه الحالة تثبت الدية بالقدر المتيقن من ثبوتها، وصريح الروايات، ومن جملتها: رواية إسحاق بن عمار التي تدل على ثبوت الدية.

وجه مصرف الدية

بعد أن أنضح حكم قطع أعضاء بدن الميت، وثبتت الدية في أربع صور من

الصور الخمس السابقة، يطرح هذا السؤال: هل تصل الدية إلى الورثة أم لا؟ متعلق الإرث مالي، بحيث يثبت للوارث بمجرد وفاة المورث. وبعبارة أخرى: ما ترك الميت، أما الدية موضوع البحث فإنها تظهر بعد الموت، ولا يملكها الميت. ومن هنا فإن المال المستوفى من الدية يأخذه الإمام أو الحاكم، ويصرفه في وجه من وجوه الخير.

وتوجد روايات على هذا المدعى، ومن جملتها: رواية إسحاق بن عمار التي سبق ذكرها، حيث جاء في هذه الرواية أن هذا المال يرجع إلى الإمام، وهو لله، وهذه كناية عن أنه يُصرف في سبيل الله.

وهناك رواية أخرى، وهي صحيحة الحسين بن خالد عن أبي الحسن الكاظم عليه السلام أنه قال: فلما مثل به بعد موته صارت ديته بتلك المثلة له، لا لغيره، يحج بها عنه، ويفعل بها أبواب الخير والبر، من صدقة وغيرها^(٢١).

خلاصة

١. الأدلة التي تدل على حرمة قطع أعضاء بدن الميت أربعة، وهناك ثلاثة أدلة مشتركة مع مبحث قطع أعضاء بدن الحي، ودليل واحد فقط خاص بقطع عضو من بدن الميت. وقد ثبت أن ليس هناك لأي من الأدلة الأربعة دلالة على الحرمة.

٢. هناك عدة طرق لقطع أعضاء بدن الميت، وهي: وصية صاحب العضو في حياته، إجازة الولي الشرعي، إجازة الولي الفقيه.

وقد أصبح واضحاً أنه ما عدا الطريق الأول هناك طريقتان يمكن الإشكال عليهما، غير أنه يشكل الطريق الثالث وفق بعض المباني المبحوثة في ولاية الفقيه، لا مطلقاً.

٣. الوجوه التي تصرف فيها الدية هي الأمور الخيرية لصاحب العضو، يصاحبها موافقة الحاكم الشرعي.

المحور الثاني: حكم أخذ العوض

بعد أن تم بحث حكم قطع أعضاء بدن الإنسان (الحي، والميت دماغياً،

والميت) يطرح على طاولة البحث هذا الموضوع، وهو: هل أن العضو المقطوع قابلٌ لأن يُباع ويُشتري؟ وهل يجوز أخذ الأموال مقابله؟
ومن أجل الجواب عن مثل هذه الأسئلة يستوفى موضوع البحث في مقامين:

١- أخذ العوض من غير طريق البيع

لا شك أنه يجوز أخذ العوض بغض النظر عن عنوان البيع والشراء؛ وذلك أن العوض يمكن أخذه بطرق مختلفة، ومن جملتها:
أ. يمكن أخذ العوض بعنوان رفع اليد عن الحق؛ لأن صاحب العضو أولى وأحق من الآخرين.

وبما أن العضو لا يعدّ مالاً فإنه من أجل رفع اليد عن الحق يمكن أخذ العوض.
ب. يمكن أخذ العوض قبل القطع مقابل القيام بقطع العضو، فيما لو كان غير مالكٍ لذلك العضو.

ج. يمكن أخذ المال قبل قطع العضو من أجل مقدمات القطع، كالذهاب إلى المستشفى، والمقدمات الأخرى، التي تتقدم على عملية القطع.
د. يمكن أن يقال: إن بإمكان صاحب العضو أن يصالح في الوقت الذي يبادل فيه العضو بالمال.

وقد يقال: إن الطرق التي سبق ذكرها تجيز الاستفادة من العضو الذي قد تم فصله عن البدن، ولكن بما أن ذلك العضو مصداق للميتة، ولا يجوز الانتفاع منها، فإن أي مبلغ يؤخذ مقابله - وبأي عنوان كان - يعدّ أكلاً للمال بالباطل وحراماً.

والجواب: يمكن عرض عدة أجوبة عن هذا الإشكال، ومن جملتها:
أولاً: أخذ الأموال في بعض الطرق السابقة - وعلى سبيل المثال: الطريق الثاني والثالث - ليس له علاقة بجواز وعدم جواز الانتفاع من الميتة. لذلك يحق لصاحب العضو أن يأخذ مالاً مقابل رفع الموانع من أمام القيام بالقطع، أو الذهاب إلى المستشفى، ومقدمات العملية الجراحية التي سيتم إجراؤها.

ثانياً: ثبت في مبحث الانتفاع من الميتة جواز هذا العمل^(٢٢).

وبما أننا نحتاج هذا الموضوع هنا فلا بد أن يبحث، ولو بإجمال، فنقول:

إن أهمّ دليل على الحرمة هو الروايات. وهذه الروايات كثيرة. وعلى سبيل المثال: نذكر موثقة سماعة - التي هي صحيحة من جهة السند والدلالة -: سألته عن جلود السباع، أين تقع بها؟ فقال: إذا رميتَ وسميتَ فانتفع بجلده، وأما الميتة فلا^(٢٣). وهذه الرواية صريحة في حرمة الانتفاع من الميتة. وسندها موثق؛ لوجود سماعة فيه.

والروايات الأخرى تدلّ كذلك على هذا المدعى، مع أنه ليس لها هذا الحدّ من الاعتبار من ناحية السند والدلالة^(٢٤).

وفي مقابل هذه الروايات هناك مجموعة تدلّ على جواز الانتفاع من الميتة، ونكتفي بذكر موثقة البنزطي: سألته عن الرجل تكون له الغنم، يقطع من إلياتها وهي أحياء، أ يصلح له أن ينتفع بما قطع؟ قال: نعم، يذبيها، ويسرج بها، ولا يأكلها، ولا يبيعها^(٢٥).

وتدلّ هذه الرواية دلالة واضحة على جواز الانتفاع من الميتة. والرواية من جهة السند موثقة.

ومن المؤكّد أن هاتين المجموعتين من الروايات متعارضتان، ويجب أن يتمّ علاج ذلك التعارض. اجتاز الفقهاء جميعاً تلك الطرق المختلفة، ومن جملتها:

١- الروايات المجوّزة مختصة بالأجزاء الميتة التي ليس بها حياة، والروايات المانعة مختصة بالأجزاء التي تحلها الحياة.

٢- يقول المحقق الإيرواني: الروايات المانعة محمولة على أنه في حالة مماسّة البدن للميتة يصبح ملوثاً^(٢٦).

٣- قال الإمام الخميني رحمته الله، بعد أن قرّر هاتين المجموعتين من الروايات: الإنصاف أنه لا يوجد تعارض بين هاتين المجموعتين من الروايات؛ لأنه لا يوجد للروايات المجوّزة حكومة على الروايات المانعة. إذاً حمل الروايات المجوّزة على التقية فرع لأن يكون هناك تعارض^(٢٧).

٤- تصرّح الروايات بجواز الانتفاع في غير الموارد التي يشترط فيها التذكية، لكن الروايات المانعة ظاهرة في الحرمة. من هذه الناحية فإن الروايات المانعة مقيدة بالروايات المجوّزة، والروايات المانعة محمولة على الموارد التي يشترط فيها التذكية، أو

تحمل على الكراهة^(٢٨).

والحق أن الجمع الأول والثاني خلاف الظاهر؛ إذ بما أن الأجزاء لا تحلّ بها الروح فليست مصداقاً للميتة، وإنما هي خارجة تخصّصاً، وبذلك لا يكون تلويث البدن بممارسة الميتة حراماً كي نحمل الروايات عليه. ومن هنا فإن الجمع الأخير باقٍ، على أن أيّ واحد منها يكون صحيحاً يثبت المدعى موضع النقاش، وهو جواز الانتفاع من الميتة.

وفي النهاية إذا لم تكتمل الأدلة اللفظية في جواز أخذ العوض مقابل التبرع بالأعضاء تصل النوبة إلى الأصل العملي، ومقتضى الأصل هو الإباحة، واستصحاب عدم الحرمة في أخذ العوض.

٢- أخذ العوض عن طريق البيع

هل يجوز بيع عضوٍ قد تمّ قطعه؟

في هذا المقطع عدة مواضع يجب توضيحها، ويقال: إن هذا البحث يطرح في صورة جواز الانتفاع من الميتة فقط:

أ. هل يلزم كون المبيع مالاً في تحقّق عنوان البيع أم أن الملكية تكفي فيه؟

ب. إذا كانت المالية لازمة في تحقّق البيع فهل أن العضو المقطوع يعدّ مالاً بنظر

العرف أم لا؟

ج. على فرض عدم صدق البيع فهل يصدق عليه عنوان التجارة أم لا؟

د. هل تشمل أدلة حرمة بيع الميتة هذا المورد أم لا؟

البحث المفصّل لكل واحد من هذه المواضع خارجٌ عن طبيعة المقالة. ومن هذه الناحية يمكن الإشارة إليها بصورة إجمالية، مع أن هناك اختلافاً بين أعضاء البدن الميت والبدن الحي، ولكن كي لا يطول الحديث فيها نكتفي بعرض المشتركات: أولاً: هناك وجهات نظر في مسألة ملكية الإنسان لأعضائه: يعتقد البعض أن الإنسان ليس مالكاً تكويناً لأعضاء بدنه وبالذات، لأنه لم يكن خالقاً لها، ولكن بما أنه العلة القريبة لبقائها على قيد الحياة فإن له ملكية تشبه الملكية التكوينية، وهذه الملكية تكون منشأً أيضاً لملكيته الاعتبارية. ومن هنا يصدق عليه عنوان البيع

قبل القطع أو بعده.

ثانياً: من الممكن القول: يصدق على أعضاء البدن بعد قطعها عنوان المال؛ لأن الفقهاء، في تعريفهم للمال واختلافه عن الملك، قالوا: إن المال عبارة عن أشياء نادرة يتعامل بها الإنسان لسدّ احتياجات ينتفع بها، وهو - بحكم العقل - يبذل المال في مقابلها.

ثالثاً: من الممكن القول: لا يلزم أن يتحقق عنوان المال في عنوان البيع، حيث إن كثيراً من العلماء، في تعريفهم للبيع، لم يشترطوا كون المبيع مالاً.

كتب الآخوند الخراساني يقول: فالصواب تعريفه: تمليك العين بالبعوض^(٣٩).
وكتب السيد كاظم اليزدي: والتحقيق أن الأسد والأخضر في تعريف البيع أن يقال: إنه تمليك عين بعوض^(٣٠).

وبعد أن أورد المحقق الإيرواني خمسة إشكالات على الشيخ في تعريفه للبيع كتب يقول: تبديل متعلق سلطان بمتعلق سلطان^(٣١).

وكتب النائيني يقول، بعد الإشكال على تعريف الشيخ للبيع: هو تبديل عين بعوض^(٣٢).

وكتب السيد الخوئي حول أن المالية ليست شرطاً: ليس لدينا دليل على صدق اعتبار المالية في البيع، بل الملاك في صدق البيع عنوان المعاوضة^(٣٣).

يستفاد من مجموع هذه التعاريف أن تحقق قوام البيع ليس بالمال، وعلى الخصوص ما صرح به السيد الخوئي من أن المالية ليست شرطاً في صدق عنوان البيع، بل يكفي صدق المعاوضة عليه فقط.

رابعاً: على فرض أن البيع لا يصدق على بيع الأعضاء فإن المعاملة التي يصدق عليها عنوان التجارة تعتبر صحيحة.

يقول السيد الخوئي في مقام الجواب عن إشكال بطلان بيع بول ما لا يؤكل لحمه: من جملتها: الصفقة المترتبة على بول ما لا يؤكل لحمه؛ بمقتضى آية التجارة، صحيحة، وإن لم يصدق عليها البيع^(٣٤).

خامساً: من الممكن أن يقال: يكفي في صدق عنوان البيع المالية في نظر المتبايعين، ولا يلزم أن يكون كذلك بنظر جميع العقلاء، حيث قال السيد الخوئي:

لو سلّمنا باعتبار المالية في البيع فيكفي أن يكون المبيع مالاً بنظر المبايعين إذا كان عقلائياً، ولا يجب كونه مالاً في نظر جميع العقلاء^(٣٥).

إذاً يجوز بيع الأعضاء التي تم قطعها في هذه الحالة.

وقد يقال: هناك إشكال في بيع العضو الذي تم قطعه من عدة جهات: **أولاً:** النهي عن الميتة وبيعها في الروايات. **وثانياً:** عدم وجود فائدة مرجوة، وأخذ المال مقابلها يعتبر أكلاً للمال بالباطل.

والجواب: من الممكن أن يكون هناك أجوبة مختلفة لهذا الإشكال الأول، حيث اختلف الفقهاء في مسألة بيع الميتة، ويعتقد كثير من المحققين بجواز بيع الميتة على أن يكون بقصد الانتفاع.

يقول الإمام الخميني رحمته الله حول البيع والشراء والانتقالات الأخرى المتعلقة بالميتة، وهل أنها جائزة أم لا؟: هناك نظر قوي على الجواز؛ لأنه لا يوجد دليل على الحرمة، إلا رواية دعائم الإسلام، وهي من حيث السند ضعيفة، ولا يوجد لدينا روايات لها دلالة على أن قيمة الميتة سحت^(٣٦).

ثم ذكر بعد ذلك أربع روايات تتضمن أن قيمة الميتة سحت، وقال في مقام الإجابة عنها: ما عدا رواية أخرى هي (صحيحة البزنطي)، المخصّصة بصحيحة محمد بن عيسى، التي تدلّ على جواز الانتفاع من جلد الميتة وبيعه وشرائه. والظاهر أن العرف مساعد لإلقاء الخصوصية، والجمع بين ما تقدم. وبناءً على هذا فأينما تكون المنفعة حلالاً يكون البيع جائزاً، والمقصود من السحت قيمة الميتة في الموارد التي تتطلب الأكل، ومثل ذلك تباع. ويؤيد هذا الادعاء رواية السراج، التي تدلّ على جواز بيع جلد النمر...^(٣٧).

ويعتقد السيد الخوئي كذلك - مثل كثير من الفقهاء - بأن بيع الميتة جائز، ويقول في مقام الجمع بين الروايات التي لها دلالة على الحرمة والروايات التي تدلّ على الجواز: في أية صورة كانت تحمل الروايات إما على المنع أو على التقية؛ لأن فقهاء أهل السنة لا يجوزون معاملة الميتة، أو يحملونها على الكراهة؛ وذلك أن الروايات المجوّزة صريحة في الجواز، إما أنها مانعة للظهور في الحرمة، أو تحمل على البيع بعنوان

الحياة^(٣٨).

أما الجواب من الناحية الثانية فهو واضح؛ لأن بيع الأعضاء المقطوعة له منافع كثيرة، مثل: الزراعة.

نتائج المحور الثاني

١. يمكن لصاحب العضو أخذ العوض من أجل التبرع بالعضو: وذلك بعنوان رفع يده عن حقه وتسلمته على أعضائه، ويعنوان نفس قطع العضو، ومقدمات القطع، ومصالحة التبرع بالعضو مقابل أخذ المال.

٢. هناك روايات متعارضة في جواز وعدم جواز الانتفاع بالميتة. ويعتقد الإمام الخميني أن الروايات الدالة على جواز الانتفاع حاكمة على الروايات الدالة على حرمة الانتفاع. ويحمل السيد الخوئي الروايات الدالة على الحرمة على التقية.

٣. يجوز بيع العضو الذي قد فصل عن البدن. ومن أجل توضيح هذا المدعى تم طرح خمسة تحاليل علمية تبين ذلك.

٤. إن هناك روايات تدل على حرمة بيع الميتة، ولكن في المقابل يوجد هناك روايات تدل على الجواز. وعلى هذا النحو فالروايات المانعة إما تتخصص بالروايات المجوزة، أو تحمل على التقية، أو الكراهة.

المحور الثالث: زراعة الأعضاء

بعد أن تبين أنه يجوز قطع أعضاء البدن في بعض الموارد، ولا يوجد إشكال في التبرع بها أو بيعها، يطرح هذا السؤال، وهو: هل أن زراعة الأعضاء جائزة أم لا؟ إن المانع من الزراعة أمران: الحكم التكليفي بالحرمة؛ والحكم الوضعي بالنجاسة.

أما المانع الأول فغير مقبول؛ لأنه بعد القطع والتسلط عليه من ناحية الطرف الآخر - إما بالتبرع أو بالشراء - لا توجد أية حرمة من ناحية العلاج، بل وكذلك من الممكن استخدامه في الأمور العقلائية الأخرى، مثل: التزين، وإذا حصل هناك شك فإن باستطاعته إجراء أصل البراءة من الحرمة. وهناك أدلة أخرى أيضاً على الجواز،

ولكن ذكرها سوف يطيل البحث.

أما في مسألة الحكم الوضعي للزراعة فيجب أن يقال: لزراعة العضو صورتان؛ فأحياناً يكون العضو داخل البدن نفسه، كالكلى وغيرها. وفي هذه الحالة لا ضرورة للبحث؛ وأحياناً يكون العضو خارج البدن، مثل: زراعة اليد أو الرجل. ومع تحقق الزراعة سوف يكون ذلك العضو جزءاً من بدن الإنسان، ويخرج عن عنوان كونه ميتة.

توضيح

في الصورة الثانية، وهي زراعة العضو خارج البدن، توجد حالتان:
أ. بعد تمام زراعة العضو بصورة كاملة، ومرور مدة من الزمان، يعتبر عرفاً جزءاً من البدن الجديد. وبلا شك يكون العضو المزروع في هذه الصورة طاهراً، وغير محكوم بأحكام الميتة؛ لعدم صدق موضوع الميتة عليه. وإذا وصلت النوبة إلى الشك يمكن أن يقال: لا تستصحب النجاسة؛ أولاً: لأن وحدة القضية المشكوكة والمتيقنة قد انتهت؛ لأن المرجع في تشخيص التعدد والوحدة هو العرف، ومن المتيقن أن العرف لا يعتبر العضو المزروع بعد مرور مدة من الزمان عليه هو نفسه العضو الذي تم قطعه.

ثانياً: يمكن القول: إن موضوع النجاسة هو العضو المفصول عن حي أو المفصول عن جسد، ولا يصدق هذا العنوان بعد الزراعة ومرور مدة من الزمان عليها، إلا تسامحاً؛ لأن المشتق مجازاً في الموارد التي ينقضي بها التلبس.

ثالثاً: أصبحت القضية واضحة للذين لا يعتبرون الاستصحاب جائزاً في الشبهات الحكمية؛ لأن الاستصحاب لا يجري في النجاسات، وعند الشك بين الطهارة والنجاسة يجري أصل الطهارة.

ب. قبل أن يكون هناك ارتباط كامل بين الجسد والعضو المزروع يكون الحكم بالطهارة مشكلاً، إلا إذا قيل: إن العضو الذي تم فصله عن الحي أو العضو الذي تم فصله عن الجسد، ولم تتم زراعته بشكل كامل، لا يصدق عليه عنوان الميتة، وخاصة مع ملاحظة أن المشتق مجاز في حالة انقضاء التلبس؛ أو نقول: إن الاستصحاب لا يجري في الشبهات الحكمية، وعند الشك بين الطهارة والنجاسة تجري أصالة الطهارة.

الموامش

- (١) تفسير الميزان ٥: ٧٨.
- (٢) وهبة الزحيلي، تفسير المنير ٥ - ٦: ٢٧٧.
- (٣) وسائل الشريعة ١٩: ٢٥١، باب ٢٥ من أبواب ديات الأعضاء، ح ٤ .
- (٤) المصدر السابق: ٢٤٨، باب ٢٤، ح ٤ .
- (٥) المصدر السابق ١٢: ٢٧٢، باب ١٤٧ من أبواب أحكام العشرة، ح ٨.
- (٦) المصدر السابق ١٦: ١٥٧، باب ١٢ من أبواب الأمر والنهي، ح ٣.
- (٧) المصدر السابق، ح ٢ .
- (٨) المصدر السابق ١١: ٤٢، باب ١٥ من أبواب جهاد العدو، ح ٢.
- (٩) نهج البلاغة: ٤٢٢، الخطبة ٤٧.
- (١٠) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر ٤: ٤٩٢.
- (١١) الوسائل ٢: ٦٧٧، باب ٤٧ من أبواب الاحتضار، ح ٦.
- (١٢) المصدر السابق: ٦٧٦.
- (١٣) المصدر السابق: ٦٧٣.
- (١٤) الخوئي، التنقيح ٨: ٣٠.
- (١٥) الوسائل ١٣: ٣٥١، الباب ١ من أبواب كتاب الوصايا؛ المصدر السابق: ٦٧٣، ح ١.
- (١٦) من جملتها صحيحة عبد الله بن سنان وعبد الله بن مسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام، في رجل قطع رأس الميت؟ قال: عليه الدية؛ لأن حرمة ميتاً كحرمة وهو حي... (وسائل الشريعة ١٩: ٢٤٨، باب ٢٤ من ديات الأعضاء، ح ٤ و٦).
- (١٧) الخوئي، المسائل الشرعية ٢: ١٣٣، السؤال ١٢، مؤسسة المنار.
- (١٨) وسائل الشريعة ٢: ٦٧٤، باب ٤٦ من أبواب الاحتضار، ح ٦ و٨.
- (١٩) وسائل الشريعة ١٩: ٢٤٨، باب ٢٤ من أبواب ديات الأعضاء، ح ٣.
- (٢٠) إضافة من المترجم.
- (٢١) وسائل الشريعة ١٩: ٢٤٨، ح ٢.
- (٢٢) طرح الشيخ الأنصاري هذا المبحث في المكاسب المحرمة، وأدلى الفقهاء بشروحاتهم في الحاشية.
- (٢٣) وسائل الشريعة ١٦: ٤٥٣، الباب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة، ح ٤.
- (٢٤) على سبيل المثال: راجع: روايات أبي المغيرة: باب ٣٤، ح ١؛ رواية الجرجاني ٥: باب ٣٣، ح ٧؛ رواية الوشاء ٥: باب ٣٠، ح ٢؛ رواية علي بن جعفر ٥: باب ٣٤، ح ٦؛ مؤتقة سماعة ٥: باب ٣٤، ح ٥.
- (٢٥) وسائل الشريعة ١٦: باب ٣٠ من أبواب الذبائح، ح ٤.
- (٢٦) حاشية المطالب: ٥.
- (٢٧) المكاسب المحرمة ١: ٨٠.

- (٢٨) مصباح الفقاهة ١: ٦٧.
- (٢٩) الخراساني، حاشية الطالب (ضمن محصل الطالب) ١: ٣٥.
- (٣٠) السيد اليزدي، حاشية المكاسب (ضمن محصل الطالب) ١: ٣٦.
- (٣١) المصدر السابق: ٣٧.
- (٣٢) المصدر السابق: ٣٨.
- (٣٣) مصباح الفقاهة ١: ٦٧ .
- (٣٤) المصدر نفسه.
- (٣٥) المصدر نفسه.
- (٣٦) المكاسب المحرمة ١: ٨٤.
- (٣٧) المصدر نفسه.
- (٣٨) مصباح الفقاهة ١: ١٢١. وفي كتاب (منهاج الصالحين) أفتى السيد الخوئي بعدم الجواز.

فقه الأئمة عليهم السلام

جولة استعراضية في كتاب «فقه الإمام علي عليه السلام»

(*) الشيخ صفاء الدين الخزرجي

مقدمة

يقع الجزء الأول من كتاب «فقه الإمام علي عليه السلام» في (٤٧٦) صفحة، وهو من تأليف الشيخ خالد الغفوري، وتصدى لطباعته مركز الدراسات العلمية التابع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. وقد حاز على المرتبة الأولى في مهرجان الشيخ الطوسي لعام ٢٠٠٨م، مضافاً إلى فوزه في مهرجان نهج البلاغة عام ٢٠١٠م. وقد اختصّ ببحث الإرث. وهو يُمثّل باكورة مشروع تدويني كبير لدراسة فقه أئمة أهل البيت عليهم السلام. وفي مقدّمتهم الإمام علي عليه السلام. في مختلف الأبواب ضمن عدّة أجزاء.

أهمية هذا الكتاب وأبعاده

تمثل هذه الدراسة محاولة جادة للإفادة من المصادر التراثية الأولى، قدّم فيها الكاتب أنموذجاً مفصّلاً لكيفية التعامل معها بموضوعية، بعيداً عن الميول القبلية. وعلى الرغم من أنّ تراثنا الإسلامي بشكل عامّ - والفقهي خاصة - يحفل طوال قرون بإنجازات كثيرة ومتنوعة، إلا أنه تبقى للمصادر الأولى قيمتها الفدّة؛ لما لها من دور مؤثّر على حركة الفقه ومساره.

ولقد ترك لنا السابقون من سلفنا الصالح كنوزاً من المعارف والعلوم الشرعية، ويأتي في مقدّمة ذلك ما خلفه لنا الأئمة من أهل البيت عليهم السلام عموماً، والإمام علي عليه السلام خصوصاً.

(*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية، وعضو هيئة تحرير مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام.

خصوصاً، من تراث فقهي ثرّ، سواء على صعيد الكمّ والسعة أم على صعيد الكيف، ولكن هذا التراث ظلّ قابلاً في قلبه التراثي والتقليدي الذي لم يطلّع عليه إلا المتخصّص الخاص، ممّا أدّى إلى انحسار تأثيره ومحدوديته.

ولا ريب في أنّ أحد أهم المصادر التراثية التراث المأثور عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام؛ لما كان يتمنّع به من موقع علمي ممتاز فاق فيه سائر الصحابة، ولما له من مكانة رسالية مرموقة تفرّد بها.

بيد أنّه لم يحظَ تراث الإمام علي عليه السلام في الدراسات الفقهية التحليلية باهتمام يتناسب معه من قبل الباحثين بصورة عامة، والفقهاء بصورة خاصة، ولم يركز عليه في البحوث الاجتهادية بالمستوى اللائق به من قبل علماء المذاهب الإسلامية المختلفة. ومن أجل تيسير الوصول إلى هذا الفقه، وجعله بين يدي الباحث، مهما كان مشربه ومذهبه ومستواه العلمي، كان ينبغي القيام بمحاولة لعرض هذا التراث في قالب فنيّ معاصر سهل وجذاب، ألا وهو الأسلوب المنهجي الحديث.

محاولة اكتشاف المنهج الفقهي للإمام علي عليه السلام

يتجلى للقارئ من عنوان هذا الكتاب أنّ موضوعه ومحوره هو بحث ما ورد في تراث الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام الفقهي من نصوص ونقول في خصوص دائرة أحكام الارث؛ من أجل تقديم منظومة وافية تعكس مواقف الإمام علي عليه السلام الفقهية في باب الارث؛ فإنّ أحكام الارث من الأمور التي اختلفت فيها الرؤى والأنظار منذ الصدر الإسلامي الأول.

ومن هنا لم يكن مناصاً من الخوض في البحث التفصيلي في المسائل المهمة التي تقاطعت فيها الآراء، نظير: مسألة العول، والتعصيب، والردّ، وإرث أولي الأرحام، وسهم الجدّ والجدّة.

وهذا ما يثبت لنا حقيقة علمية في منتهي الأهمية، ألا وهي أنّ الإمام علياً عليه السلام كان يمتلك رؤية متينة ومتكاملة ومنسجمة ومبتنية على منهج خاصّ، وهو المنهج النصوصي اليقيني، ولم يكن يعتمد الطرق الظنّية للوصول إلى الأحكام، مضافاً إلى ما كان يفرّد به عليه السلام من نظريات في بعض المسائل، كمسألة توريث الخنثى، وتوريث

مَنْ لَا يُعْرِفُ اتِّحَادَهُ أَوْ تَعَدُّدَهُ مِنَ الْوَرَاثِ، كَمَنْ كَانَ لَهُ رَأْسَانِ عَلَى حَقِّهِ وَاحِدٍ.
إِذَا فَهَذِهِ الدِّرَاسَةُ اسْتَهْدَفَتْ بَيَانَ الْآرَاءِ وَالْمَنْهَجِ الْفَقْهِيِّ الَّذِي كَانَ يَنْتَهِجُهُ الْإِمَامُ
عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

كيفية العرض وتبويب البحوث

على الرغم من عدم طراوة أبحاث الإرث ومسائله إلا أنَّ الكاتب كان موفقاً في
كيفية عرضها وتبويبها تبويماً فنياً منظماً. وهذا العرض المنهجي للنصوص المروية عن
الإمام علي عليه السلام في باب الإرث قد شمل المحاور الرئيسة، وكذا البحوث الفرعية:
أ. أمَّا المحاور الرئيسة فقد أُسِّقَتْ ضمن هيكلية محكمة جديدة تتفاوت مع
النسق التقليدي المتعارف، الذي جرت عليه المصنَّفات الحديثية والمدونات الفقهية، وإنَّ
كانت بالضرورة لا تتقاطع معها روحاً ولباً. وقد ترتبت كما يلي:
الفصل الأول الذي حمل عنوان: (بحوث تمهيدية)، التي توفّرت على عرض
تصورات مقدّمية أولية للورود في المحاور المركزية في هذه الدراسة، نظير: بيان المراد
بالفروض، ومقاديرها، ومَنْ هم أصحاب الفروض. وأيضاً تسليط الضوء على ما يُعرف
بكتاب الإمام علي عليه السلام، وصحيفة الفرائض، وبيان خصائص الصحيفة، وبيان اتِّحاد
الكتاب والصحيفة.

وأما الفصل الثاني فقد حمل عنواناً جديداً وهو: (أركان الإرث وشروطه).
وشروط الإرث ثلاثة، هي: الموروث (التركة)، والمورث (الميت)، والوارث.
وقد تعرّض الكاتب لدراسة دائرة التركة وما يدخل فيها، وبحث بشكل
مسهب ومفصّل شروط كلّ من المورث والوارث، وكذلك طرح التطبيقات المتعلقة
بهذه الشروط حسب ما توفّر من نصوص ونقول عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

وأما الفصل الثالث فقد حمل عنوان: (طبقات الإرث النسبية)، وهو ليس عنواناً
غريباً عن العرف الفقهي والروائي؛ حيث بحثنا فيه: الطبقة الأولى، التي تشتمل على
صنفين، وهما: الأبوان؛ والأولاد؛ والطبقة الثانية، وتشتمل على صنفين: الإخوة؛
والأجداد؛ والطبقة الثالثة، وهي: الأعمام؛ والأخوال.

وأما الفصل الرابع فقد حمل عنواناً جديداً وهو: (قسمة الإرث)، وأدرج فيه

المؤلف خمسة بحوث: النسبة بين التركة والسهام، وبين صور هذه النسبة؛ الردّ وحالاته وتحليل الضابطة فيه؛ التعصيب؛ العول وتحليل الموقف في عدم العول؛ أحكام القسمة.

ب. وأمّا البحوث الفرعية فهي الأخرى قد انتظمت بدورها وفق تسلسل طريف، نظير: بحث شروط الوارث، حيث فصلناها كالتالي:

الشرط الأول: الحياة.

الشرط الثاني: تحقق موجب الإرث.

الشرط الثالث: انتفاء المانع.

الشرط الرابع: عدم الحاجب.

الشرط الخامس: تعيين الوارث.

وسعى الكاتب أن يضع كلّ فرع في مكانه المناسب، ولم يرتضِ حالة التناثر والتبعثر للأحكام، أساسية كانت أم فرعية، ولم يختَر أسلوب السرد وطريقة الاسترسال في بيان النصوص والإلحاقات. ومن الواضح أنّ طريقة العرض ومنهجيته لهما بالغ الأثر في تجلية القيمة العلمية للتراث النصوصي الفقهي. وبذلك يكون الكاتب قد قدّم نموذجاً مقترحاً لكيفية عرض التراث الفقهي للإمام علي عليه السلام يمكن أن يعمّم على سائر الأبواب الفقهية الأخرى.

منهجية البحث المعتمدة في هذا الكتاب

من أجل بيان المنهجية المعتمدة في البحث لابدّ أولاً من لحاظ الأسس البنيوية لهذه الدراسة، والمنطلقات التي حدّدت دائرة الحركة البحثية فيه. إنّ منهجية البحث التي اعتُمدت في تدوين هذه الدراسة قد وُضعت في ضوء حزمة من الأسس واللاحظات، وهي:

١. لحاظ المنهج الفقهي الإسلامي - بجناحيه السنّي والإمامي - التقليدي، الذي درجت عليه المدوّنات والبحوث الفقهية السائدة.
٢. لحاظ التراث النصوصي المأثور عن علي عليه السلام في نفسه، ومع قطع النظر عن طريقة تعامل الآخرين معه.

٣. لحاظ ما انتهى إليه الكاتب من نتائج في ضوء فهمه وقراءته لهذا التراث. وقد خرج الكتاب بمنهجية جديدة، ربما تلتقي في بعض مفاصلها مع المنهج الحديث أو مع التقليدي، وربما لا تلتقي معهما في شيء من مفاصلها، ولهذا لا يصح أن نعتبرها منهجية تلفيقية بالمعنى الشائع عن التلفيق، ففرق بين اللّم والتجميع لما هو موجود وبين الموازنة والإفادة منه، ولحافظه وتطويره، والإضافة عليه وتكميله. إذاً يمكن القول: إنّ هذه الدراسة الفقهية التراثية موسومة بأنها دراسة تراثية، فقهية، مستوعبة، تحليلية، مقارنة، دلالية، نقدية، منهجية. وهذه الخصائص المذكورة تحدّد لنا المدى البحثي الذي تحرّكت فيه هذه الدراسة، وتعيّن طبيعته؛ فإنّه بحث أخباري تقرير، لكن لا بما يطابق المسلك الأخباري المقيد، بل هو ذو طابع حرّ يتحرّك في فضاء الأدلة طرّاً، من كتاب وسنة وعقل وإجماع، وإن كان التركيز فيها على الدليلين الأوّلين، دون الآخرين.

المعالم والخصائص

الخاصّة الأولى: استقصاء كلّ ما هو منقول عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في مجال الإرث في التراث الفقهي الإسلامي، الشامل للمصادر الشيعية والسنية، والسعي للإفادة من كلّ النصوص التي جمعها الكاتب، وتوظيف أقصى ما فيها من طاقة دلالية، سواء كانت مبيّنة لحكم أم موضحة لنص قرآني أم شارحة لحديث نبوي. وبهذا استطاع أن يُقدّم مجموعة وافية في هذا الشأن، تصلح أن تكون منظومة كاملة حول الإرث.

ثمّ إنّ الاستقصاء الذي توفّرت عليه هذه الدراسة امتدّ في بُعدين:

الأول: الأحكام الفقهية والمسائل الأساسية، وكذلك الأحكام الفرعية، والأقضية، والتطبيقات، المروية عن الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام. ونظراً لحصول المؤلّف على كمٍّ وفير نسبياً انفتحت أمامه فرصة التوفيق لتقديم منظومة فقهية مفصّلة في باب الإرث، تقوم على أساس بيانات الإمام علي عليه السلام وسيرته وقضائه.

الثاني: تعدّد النقول والنصوص حتى في الحكم الواحد، لكن على اختلاف في الحالات:

١. فأحياناً تتحدّ أو تتقارب النصوص المروية عن علي عليه السلام في ألفاظها وتراكيبها الصياغية.

٢. وأخرى تكون متفاوتة في اللفظ، إلا أنها متحدة أو متقاربة معنى ومضموناً.

٣. وربما تكون متفاوتة في المضمون، لكن لا يصل هذا التفاوت إلى حدّ التناقض والتكاذب الدلالي؛ وذلك لإمكان الجمع والتوفيق بين مداليلها بدوياً أو بعد التأمل والتدقيق.

٤. بل قد يبلغ التفاوت المضموني بين تلك النقول والمرويات عن الإمام علي عليه السلام في بعض الحالات إلى حدّ لا يمكن الجمع والتوفيق بينها؛ بسبب استحكام التناقض والتعارض الدلالي، وحينئذٍ ينبغي إمعان النظر في سبيل الوصول إلى طريقٍ لحلّ هذه المعضلة، والبحث عن مخرج علمي ومنطقي.

الخاصة الثانية: تحليل تلك المنقولات، والتصدي لتقييمها، وعدم الاكتفاء بالعرض السريع أو المجمل، وعدم الاقتصار على التجميع التراكمي للنصوص، بل تصدّي الكاتب لتشرحها وتفصيل عناصرها. وعملية التحليل تتمثّل بما يلي:

١. تفسير الألفاظ والمفردات الواردة في النصوص المنقولة على أساس المعنى اللغوي والمتعارف حين صدور النص، وعدم جعل الأساس ما اعتُبر لها من معانٍ اصطلاحية مستحدثة بعد زمان النص؛ فإنّ عدم الالتفات سبّب عدم الدقّة في فهم آراء الإمام علي عليه السلام، وأوقع الكثير في الاشتباه في نسبة بعض الآراء إليه.

٢. الإفادة من بعض القرائن الداخلية والخارجية المساعدة في فهم النص، والتي تُلقي ضوءاً على المفاد النهائي للنص.

٣. عدم الانخداع بظاهرة تقطيع النص الواحد ضمن سياقات متعدّدة، أو تجميع النصوص المتعدّدة ضمن سياق واحد، والتي قد تُفوّت فرص الفهم الصحيح للنص.

٤. التمييز في طريقة التعامل بين الأحاديث المنقولة حرفياً وبالنص وبين الأحاديث المنقولة بالمضمون والمعنى، التي غالباً ما تعبّر عن ذهنية الناقل، لا المنقول عنه.

٥. إكمالاً للعمل التحقيقي والبياني قام المؤلّف بإضافة بعض التوضيحات؛ رفعاً

للإبهامات التي تكتنف قسماً من النصوص الواردة في البحث، وذلك من خلال فتح بعض الضمائر، أو بيان معاني المفردات الغامضة، أو ذكر تعليقات وإفادات مناسبة. وقد أدرج ذلك في الهامش.

الخاصة الثالثة: الموضوعية في التعامل مع هذه النصوص، وعدم الدخول في بحثها بقناعات قبلية مسبقة، بل حاول المؤلف استنطاق هذه النصوص والنقول في نفسها، وتحليلها، ودراستها، بمعزل عن الرؤى الخاصة، وبعيداً عن المرتكزات المذهبية الضيقة.

وقد رفض الكاتب بعض التفسيرات المذهبية، وقبل بعضها، واحتمل بعضها الآخر، وكذلك توخى تقديمها وعرضها في ضوء المعايير الأصولية العامة المقبولة لدى مختلف المذاهب الإسلامية، وأيضاً في ضوء المعايير المختصة بطبيعة البحث، ومنها:

١. تقويمها من خلال عرضها على الكتاب العزيز.

٢. تقويمها من خلال عرضها على الثابت من السنة النبوية الشريفة.

٣. تقويمها في ضوء القضايا المسلمة فقهياً والتي لا نقاش فيها. ولم يُعَوَّل كثيراً على دعاوى الإجماع لعدة أسباب، منها: صعوبة إثبات صحة ودقة مثل هذه الدعاوى في كثير من الأحيان.

ومنها: انعقاد بعض هذه الإجماعات في زمان متأخر عن زمان صدور النصوص المبحوث عنها.

ومنها: وجود تعارض في بعضها، فلكلّ مذهب منطلقاته، ووسائل إثبات يعتمد عليها هو دون المذاهب الأخرى.

٤. تقويمها في ضوء المباني القطعية والمسلمة في منهج الإمام علي عليه السلام الفقهي، ولا سيما في باب الإرث، من قبيل: بعض القواعد الثابتة كتاباً وسنة، والثابتة عن الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، نحو: قاعدة الأقربى وتقديم الأقرب من الورثة علي الأبعد؛ فقد جعلت هذه القاعدة أحد المعايير في تحديد الموقف تجاه النصوص المروية عن علي عليه السلام، رداً أو ترجيحاً أو تفسيراً.

٥. ومن جملة المعايير التي اعتمدها المؤلف في تقويم بعض النصوص هو ورود المضمون ذاته عن أبناء علي عليه السلام، حيث إنهم أدري من غيرهم برؤى أبيهم، وأشدّ

تمسكاً بمنهجه.

الخاصة الرابعة: لقد حاول المؤلف المقارنة بين النقول عند تعارضها، والانتهاه في أغلب الأحيان إلى ترجيح بعضها على بعض. وتستند عمليات المقارنة على الضوابط العامة والمختصة:

أما الضوابط العامة فهي: المرجحات الأصولية التي يبتني على أساسها تقديم بعض النقول على غيرها، نظير: تقديم الخاص على العام، والمقيّد على المطلق، والمبين على المجمل.

وربما يتعدّر الترجيح في بعض الحالات، فيُحكم بتساقطها، والرجوع إلى غيرها من الأدلة والقواعد العامة، كما هو مفصّل في بحث التعارض من علم أصول الفقه.

وأما الضوابط الخاصة فهي:

١. مدى انسجام تلك النقول مع المباني القطعية والمسلمة في منهج الإمام علي عليه السلام الفقهي، نحو: قاعدة الأقربى وتقديم الأقرب من الورثة على الأبعد؛ فإننا قد جعلنا هذه القاعدة أحد المرجحات عند تعارض النصوص المروية عن علي عليه السلام.
٢. وفي حالة ورود المضمون ذاته عن أبناء علي عليه السلام فإننا نعتد ذلك مرجحاً للنقل المتضمن له.

٣. لحاظ ورود النص في صحيفة أو كتاب علي عليه السلام؛ فإن ذلك يعدّ امتيازاً للنص يمتاز به عن النص الوارد في غيرهما.

٤. لحاظ جهة الصدور في الرواية المنقولة، فإن بعض الروايات قد نُقل لنا في ظروف غير اعتيادية، نظير: ما نُقل عن الشعبي عندما أتى به موثقاً بين يدي الحجاج بن يوسف، وهنا نقدّم من النصوص ما كان منقولاً في الظروف الاعتيادية.

٥. وثمة حالات - وإن كانت قليلة ونادرة - استحكم التناهي فيها بين النقول، إلا أنّ الكاتب اكتفى بعرض تلك النصوص المتعارضة دون أن يُقدّم بعضاً على بعض؛ بسبب مقبوليتها ومعقوليتها فتوائياً بحسب المباني التي عرفناها عن علي عليه السلام ومنهجه الفقهي، باعتبار أنّ مسؤولية البحث لا تُملي علينا أكثر من ذلك، فليس دورنا في هذه الدراسة التصديّ للإفتاء واستنباط الأحكام، بل هو محاولة تحصيل مجموعة

نصوصية فقهية علوية في باب الإرث.

وهذا الغرض يؤمنه الجزم والاطمئنان بصحة نسبة تلك النصوص إليه عليه السلام، أو على الأقل إمكان النسبة واحتمالها ومقبوليتها في ضوء الاتجاهات العامة لمنهج علي عليه السلام الفقهي.

ومن ذلك يتجلى المسلك البحثي للمؤلف؛ فإنه مسلك أخباري نقلي وتقريري تحليلي، وليس بحثاً وصفيّاً صرفاً، ولا تجميعياً محضاً، وليس بحثاً أخبارياً بالمعنى المصطلح أيضاً، بل ولا اجتهادياً إفتائياً.

الخاصة الخامسة: لم يُركّز الباحث في البحث المقارن على البحث السندي إلا في موارد نادرة، وألقى بكلّ ثقله على البحث الدلالي؛ لا بسبب ترجيح مسلك أهل الحديث وأهل الأخبار، بل كان ذلك لأسباب دعتة إلى عدم التركيز على البحث السندي، وهي:

١. اختلاف المصادر المأخوذ منها النصّ المنقول من ناحية الاعتبار والقيمة المصادرية لها، فإنّ بعض المصادر تعدّ في منتهى الاعتبار لدى طائفة في حين لا تكون كذلك لدى أخرى، وهذا ما يسبّب إحراجات في كيفية انتخاب المصادر.
٢. اختلاف الجرح والتعديل من مذهب إلى آخر إلى حدّ التناقض، ممّا يؤدي إلى اضطراب البحث وفوضويته؛ لندرة - أو انعدام - موارد الاتفاق على تقييم أسانيد النصوص المنقولة صحّةً وضعفاً؛ بسبب الاختلاف في توثيق الرواة وتضعيفهم؛ إمّا لاختلاف القواعد العامة في الجرح والتعديل والتوثيق والتضعيف؛ وإمّا لاختلاف المستندات الخاصة.

٣. إنّ الخوض في البحوث السنديّة لا يكون مقنعاً ما لم يدخل الباحث في التفاصيل، والتي تنتهي عادةً إلى تضخّم هذه البحوث من ناحية الحجم، ممّا يؤدي إلى الملل وتشعب محاور البحث. والشاهد على ذلك هو ما ورد في ثنايا هذه الدراسة من نماذج للبحوث السنديّة، حيث اضطرّ إلى الولوج في التفاصيل؛ من أجل الوصول إلى نتيجة جزمية ومقنعة ومتناسبة مع مسؤولية هذه الدراسة.

والحقّ أنّ هذا المنهج لا يختصّ برسم كيفية التعامل مع تراث علي عليه السلام النصوصي فحسب، بل يمكن إسراؤه في الجملة إلى مختلف مساحات التراث الحديثي

بعمامة.

وفي خاتمة البحث عرض الكاتب مجموعة من المقترحات الحريّة بالتأمل، والتي تستحقّ أن يُتوقّف عندها الباحثون، وهي:

أولاً: انطلاقاً من أهمية دراسة التراث الفقهي لسلفنا الصالح لابدّ من الاستفادة من كافة المصادر التراثية، ولاسيما تراث أهل البيت عليه السلام، وبالأخصّ التراث الفقهي للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، والتعامل الجادّ معه بما يتناسب مع أهميته. ومما لا يخفى على الخبير أنّ تهमيش هذا التراث سيفقد المكتبة الإسلامية عموماً، والفقهيّة خصوصاً، ثروة لا تعوّض، بل ينبغي أن نعطيّه الأولوية، ونجعله في الصدارة؛ نظراً إلى عوامل عديدة، منها: المرجعية العلمية لأهل البيت عليه السلام، ونبوغهم من بين الأقران وتفوقهم العلمي، وغنى التراث المأثور عنهم.

ثانياً: ضرورة الانفتاح في البحث التراثي على جميع المصادر الحديثية والفقهيّة، الحاملة لهذا التراث، والمساعدة في دراسته وفهمه، والحذر من الانكفاء على الذات؛ فإنّ مسؤولية البحث تقتضي التتبّع الدقيق لكافة المعلومات، وفي مختلف المصادر، فإنّ المعلومة هي ضالة الباحث، يتقصّها ويطلبها أينما كانت، فلا يصحّ له أن يطوي عن بعض المصادر كشحاً.

ثالثاً: حين يتصدّى الباحث لدراسة التراث الفقهي ينبغي استحضار كلّ الوسائل المؤثرة في فهمه فهماً صحيحاً، ولا يسوغ له أن يفكر بذهنية الآخرين، مهما بلغوا من البراعة في صناعة الاجتهاد، ومهما أجادوا مهارة الاستنباط الفقهي، بل يتوجّب على الباحث أن يحاول استنطاق تلك النصوص التراثية في ضوء المعطى اللغوي والعرفي المقارن لزمان النصّ، وليس على الارتكازات اللاحقة بعد زمانه.

رابعاً: كما أنّ المنطق الأخلاقي يملي علينا الوفاء لتراثنا الفقهي على صعيد التحقيق والبحث والتمحيص كذلك يملي علينا السعي في سبيل إحيائه بكلّ ما أوتينا من مهارة على صعيد العرض، فلا بدّ من صبه ضمن قوالب منهاجية حيّة جاذبة للأجيال.

ما حقّقه هذا الكتاب من منجزات بحثية

يستطيع القارئ أن يلمس في هذا الكتاب كيفية التعامل مع التراث العلمي

بكل جدية وموضوعية، بعيداً عن الحالات الشعاعية والعاطفية، وذلك من خلال بعض المؤشرات:

أولها: الاستقصاء الواسع والتتبع الدقيق لكل أنواع النصوص الفقهية الماثورة عن الإمام علي عليه السلام في جميع المصادر الحديثية والفقهية عند مختلف المذاهب الإسلامية، وقد استهدفنا ذلك بسبب تناثر هذه النصوص في عدة مصادر، وفي أبواب متفرقة.

ومن الواضح أنّ هذا النمط من الدراسات يتطلب التتبع للمصادر الناقلة لهذه النصوص، ثم تحليلها، ثم تبويبها.

وقد يبدو لأوّل وهلة أنّ ذلك من البحوث السهلة التي لا تتطلب من الباحث أكثر من عملية تتبع المصادر التراثية الناقلة لفقه الإمام علي عليه السلام ليس إلا، بل واستقصاء ذلك على أقصى التقادير، بيد أنّ هذا الأمر يواجه عدة مشاكل وعقبات، منها:

١- إنّ بعض المصادر مبتلاة بالرؤية المذهبية الضيقة التي تحدّد كمية النصوص المنقولة عن الإمام علي عليه السلام، وكيفيةها، ومساحتها.

٢- إنّ بعض مَنْ تعامل مع هذه النصوص انطلق من فهم وتفسير شخصي أو مذهبي خاص، وهذا يحول دون إمكانية الفهم الصحيح والموضوعي لها.

٣- إنّ هذا التراث - بالرغم من غزارته وعمقه - موجود مبثوثاً ومبعثراً في المصادر الحديثية والفقهية الأولى، بل إن ما كان منها ميوّباً فإنّه ميوّب طبقاً للأسلوب القديم الشائع آنذاك، ممّا يعرقل عملية التتبع واستقصاء مفردات التراث.

ثانيها: تقديم منهج جديد لكيفية دراسة التراث الفقهي للإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وكذلك تنظيم هذا التراث وترتيبه وعرضه في قالب جديد، من خلال تقديم نموذج في باب الإرث.

ثالثها: معالجة نقاط الخلل التي تورط بها بعض الكتّاب، كالاستاذ الدكتور محمد رواس قلعه جي، مؤلف موسوعة «فقه علي بن أبي طالب»، ومن سبقه، ومن ذلك: عدم الدقة في نسبة بعض الآراء إلى الإمام علي عليه السلام. وبما أنّ هذا مشروع ضخم وكبير، ويتطلّب جهوداً علمية هائلة، فقد اكتفينا بتقديم نموذج في هذا السبيل، وهو بحث الإرث.

رابعها: السعي لإحياء التراث الفقهي المغيّب لأهل البيت عليه السلام، وبالأخص الإمام علي عليه السلام، والدفاع عنه، فقد أحيط الكثير من آراء ونظريات هذه المدرسة الفقهية بضبابية قاتمة، ونُسبت إليها بعض الآراء والنظريات الفقهية غير الدقيقة.

خامسها: محاولة تقديم منهج إسلامي عامّ في كيفية فهم النص التراثي، ولاسيما الفقهي. وهذا المنهج مكوّن من عدد من العناصر، وهي إجمالاً:

١. الموضوعية في التعامل مع هذه النصوص، وعدم الدخول في بحثها بقناعات قبلية، بل لابدّ من استتطاق هذه النصوص في نفسها، ودراستها بمعزل عن الرؤى الخاصة أو المذهبية.

٢. اعتماد الضوابط المتعارفة فقهيّاً وأصوليّاً، ودراسة النص على ضوء المعايير العامة والمقبولة لدى مختلف المذاهب الإسلامية، كعرض النصّ على كتاب الله العزيز، وعلى ما هو الثابت من السنّة النبوية الشريفة.

٣. اعتماد جملة من الضوابط المستتبطة في ضوء المعايير والمبادئ المعتمدة في المنهج البحثي، ومنها: التعامل مع النصوص والنقول على ضوء المباني القطعية والمسلّمة في منهج الشخصية المبحوث عنها، والتي يُراد جمع وعرض تراثها الفقهي.

قسمة الاشتراك

مجلة الاجتهاد والتجديد

☐ أفراد	☐ مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
الهاتف:.....فاكس:	
مدة الاشتراك:..... ابتداء من:	
المبلغ:.....عدد النسخ:	
نقدا 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 2012 – 1433 6st Year – No. 22

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