بوستان کتاب

قول سدید در غنا و موسیقی

تقریر دروس آیت‌الله سیداحمد مددی‌موسوی



به کوشش کاظم دلیری

بسم الله الرحمن الرحيم



مددی، سیداحمد، ۱۳۳۰ ـ .
قول سدید در غنا و موسیقی: تقریر دروس آیت‌الله سیداحمد مددی موسوی/کاظم دلیری. ـ قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۴۰۴.
۴۹۶ ص . ـ (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۲۸۳۷) (فقه و حقوق. احکام)
ISBN 978- 964 - 09 - 2469 - 3
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتاب حاضر تقریر مسائل غنا و موسیقی است که سیداحمد مددی موسوی در خلال درس خارج فقه مکاسب محرمه ایراد کرده‌اند.
کتاب‌نامه: ص. [۴۸۵] - ۴۹۶؛ همچنین به صورت زیرنویس.
۱. مددی، سیداحمد، ۱۳۳۰ ـ ـ وعظ. ۲. مددی، سیداحمد، ۱۳۳۰ ـ ـ دیدگاه درباره موسیقی.
۳. موسیقی (فقه). ۴. اسلام و موسیقی. الف. دلیری، کاظم، ۱۳۵۶ـ ب. مؤسسه بوستان کتاب. ج.عنوان:
تقریر دروس آیت‌الله سیداحمد مددی موسوی. د. عنوان.
BP ۱۰ / ۵ ۲۹۷ / ۰۸
۱۴۰۴ شماره کتاب‌شناسی ملی: ۸۹۸۱۸۴۵

■ موضوع: احکام (فقه و حقوق)

■ گروه مخاطب: تخصصی

نشانی انتشارات (چاپ اول): ۲۸۷۲
[illegible]

قول سدید
در غنا و موسیقی

تقریر دروس آیت‌الله سیداحمد مددی موسوی

کاظم دلیری

قول سدید در غنا و موسیقی

تقریر دروس آیت‌الله سیداحمد مددی موسوی

● **نویسنده:** کاظم دلیری

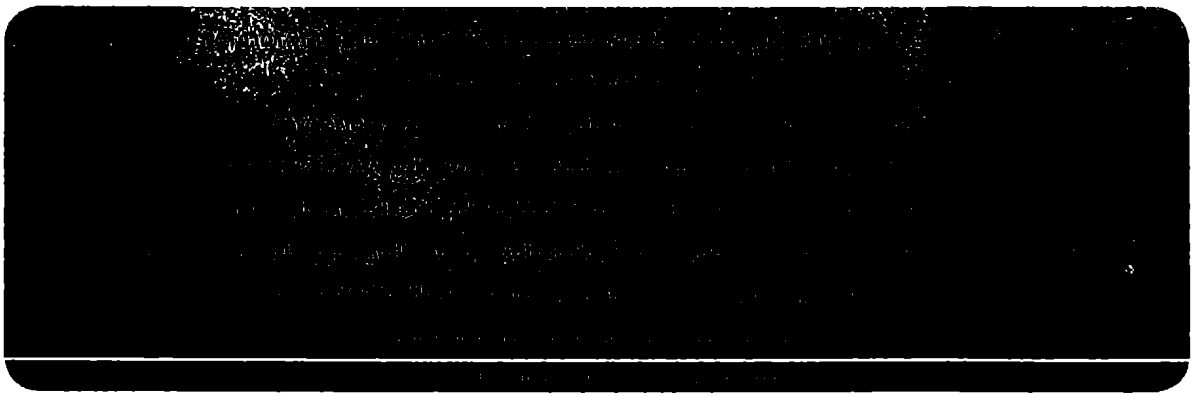
● **ناشر: مؤسسه بوستان کتاب**

● **لیتوگرافی، چاپ و صحافی:** چاپخانه مؤسسه بوستان کتاب

● **نوبت چاپ:** اول / ۱۴۰۴ ● **شمارگان:** ۳۰۰ ● **بها:** وب‌سایت رسمی مؤسسه بوستان کتاب

تمامی حقوق نشر مکتوب و الکترونیک اثر متعلق به مؤسسه بوستان کتاب است

printed in the Islamic Republic of Iran



با قدردانی از همکارانی که در تولید این اثر نقش داشته‌اند:

● اعضای شورای بررسی آثار ● سرویراستار: محمدرضا منصفی سروندانی ● ویراستار: محمد زارعی ● اصلاحات حروف‌نگاری: منا جمیل‌پور

● صفحه‌آرایی: احمد مؤتمنی و حسین محمدی ● نمونه‌خوانی: جواد عروجی و سیدعلی‌اصغر هاشمی‌نسب ● طراح جلد: امیرعباس رجبی

● اداره آماده‌سازی: حمیدرضا تیموری ● اداره چاپخانه: محمد فرامرزی و سایر همکاران لیتوگرافی، چاپ و صحافی ● مدیر تولید: عبدالهادی اشرفی

رئیس مؤسسه

محمدباقر انصاری

فهرست مطالب

پیش‌گفتار ۲۵

چکیده‌ای از دیدگاه‌های استاد در مسائل غنا و موسیقی ۳۱

مقدمه‌ای در گسترهٔ اجتهاد و شیوهٔ استنباط فقهی ۳۵

الف) گسترهٔ اجتهاد در فقه اسلامی ۳۵

۱. بیان سنن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ۳۵

۲. بحث از مصادر تشریع (حجت ثبوتی) ۳۵

۳. بحث از طرق اثبات (حجت اثباتی) ۳۷

۴. کشف قواعد فقهی ۳۸

۵. کشف ملازمات جزئی ۳۸

۶. اخذ به عمومات کتاب و سنت ۳۹

ب) بهسازی شیوهٔ استنباط فقهی ۴۰

۱. تصویر فضای اسلامی مسئله ۴۰

۲. تتبع در روایات اهل بیت علیهم السلام ۴۲

۳. بررسی مرحلهٔ فقه منصوص و فقه تفریعی ۴۳

۴. تطبیق مراحل گذشته بر مسئله «رؤیت هلال» ۴۴

۵. ناکارآمدی برخی مباحث اصولی در فقه و لزوم نگاه‌های موردی و فقهی ۴۷

ج) فریضه و سنت ۴۸

۱. مثال‌هایی برای تفاوت فریضه و سنت ۴۹

مثال اول: ربای حرام به فریضه و ربای حرام به سنت ۴۹

مثال دوم: نماز فریضه و نماز سنت و تفاوت آن‌ها ۴۹

مثال سوم: تحریم شراب به کتاب و تحریم هر مُسکر به سنت ۵۰
۲. بازگشت اختلافات فقهی به سنن ۵۱
۳. شئون اهل بیت علیهم‌السلام در تبیین سنن رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله ۵۱

بخش اول: مسئله غنا

فصل اول: نقد و بررسی عبارات شیخ انصاری و کلام محقق اردبیلی ۵۵
الف) عبارات شیخ انصاری در مورد حکم غنا ۵۵
۱. حرمت غنا و ادلهٔ آن ۵۵
۲. شبهه در حرمت ذاتی غنا ۵۶
۳. شبهه در حرمت برخی افراد موضوع ۵۹
۴. استثناهای مشهور غنا ۶۱
ب) مناقشهٔ محقق اردبیلی در صحت روایات غنا و نقد آن ۶۲
۱. تقدم وصول به واقع بر وصول به حجیت در مسائل فقهی ۶۳
۲. انتشار غنا در دنیای اسلام ۶۳
۳. اختلاف اهل سنت در مورد مسئله غنا ۶۶
۴. رد غنا در سیرهٔ عملی اهل بیت علیهم‌السلام ۶۷
۵. فتواهای فقها بر حرمت غنا در طول تاریخ ۶۹
فصل دوم: موضوع‌شناسی غنا ۷۱
الف) مباحث مختلف در باب غنا و جایگاه آن در فقه و حدیث ۷۱
ب) نقد و بررسی کلمات شیخ انصاری در باب حقیقت و مفهوم غنا ۷۴
۱. استدلال به روایات ۷۵
۲. استناد به اقوال لغویان و فقها ۷۸
معنای قید «طرب» ۸۰
دیدگاه مفتاح‌الکرامه در تفکیک مفهوم «اطراب» و «طرب» ۸۱
اشکال اول شیخ انصاری و نقد آن ۸۳
اشکال دوم شیخ انصاری ۸۴
۳. نظر نهایی شیخ انصاری ۸۵
ج) مشکلات تشخیص موضوعی غنا ۸۶

۱. اشکالات مباحث لغوی در کتاب‌های فقهی و لغوی ۸۶
عدم رعایت تسلسل طبیعی مباحث ۸۷
ابهام‌ها و خطاها ۸۷
تعبد به قول لغوی ۸۷
تأثر اهل لغت به مذاهب فکری ۹۰
۲. مشکل تحدید برخی مفاهیم عرفی ۹۲
۳. مشکل رواج غنا در مدینه ۹۵
نتیجهٔ لغوی و فقهی ۹۵
د) تفاوت موسیقی یونانی با غنای رایج در صدر اسلام ۹۷
هـ) احتمال آمیختگی غنا با جهات شهوانی ۹۹
فصل سوم: ادلهٔ تفسیری حرمت غنا ۱۰۱
الف) آیه «وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» ۱۰۲
۱. صحیحهٔ زید شحام از امام صادق علیه‌السلام ۱۰۳
۲. روایت ابن‌ابی‌عمیر از امام صادق علیه‌السلام ۱۰۳
متن کافی ۱۰۳
متن تفسیر قمی ۱۰۴
۳. روایت عبدالاعلی از امام صادق علیه‌السلام ۱۰۴
سند حدیث ۱۰۵
نکته‌ای دربارهٔ نقل ابن‌ابی‌عمیر از علی‌بن‌ابی‌حمزه ۱۰۵
وجه تطبیق «اوثان» بر شطرنج و «قول زور» بر غنا ۱۰۶
غنا هم‌ردیف شرک ۱۰۷
۴. روایت ابوبصیر از امام صادق علیه‌السلام ۱۰۸
۵. روایت محمدبن‌عمروبن‌حزم از امام صادق علیه‌السلام ۱۰۸
۶. صحیحهٔ حماد از امام صادق علیه‌السلام ۱۰۹
۷. خبر زید نرسی از امام صادق علیه‌السلام ۱۱۰
۸. عبارت عوالی ۱۱۱
ب) آیه «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ» ۱۱۱
۱. روایت ابوالصباح از امام صادق علیه‌السلام ۱۱۲

۲. روایت دعائم ۱۱۳
۳. روایت ابوایوب خزاز ۱۱۳
۴. روایت محمدبن‌ابی‌عباد ۱۱۴
ج) آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ» ۱۱۵
۱. روایت محمدبن‌مسلم از امام باقر علیه‌السلام ۱۱۵
متن کافی ۱۱۵
متن دعائم ۱۱۶
۲. روایت وشّاء ۱۱۶
۳. روایات ابن‌ابی‌عمیر از مهران‌بن‌محمد ۱۱۷
متن اول ۱۱۷
متن دوم ۱۱۸
متن سوم ۱۱۸
۴. روایت عبدالاعلی از امام صادق علیه‌السلام ۱۱۹
۵. روایت ابوبصیر ۱۱۹
۶. عبارات المقنع و مجمع‌البیان ۱۲۰
کبیره‌بودن غنا ۱۲۱
دلالت آیهٔ «لهوالحدیث» و روایات وارده در تفسیر آن ۱۲۲
د) آیه «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ» ۱۲۴
۱. صحیحهٔ عبدالاعلی ۱۲۵
۲. روایت دعائم ۱۲۶
هـ) آیه «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً» ۱۲۶
۱. روایت مسعدةبن‌صدقه ۱۲۶
۲. مرسلهٔ عیاشی ۱۲۷
۳. حدیث دعائم ۱۲۸
و) آیه «وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ» ۱۲۸
۱. روایت سماعه دربارهٔ منشأ «معازف» و «ملاهی» ۱۲۸
۲. روایت دعائم از امام صادق علیه‌السلام ۱۲۹
۳. مرسلهٔ عیاشی از جابربن‌عبدالله ۱۳۰

۴. روایت حسن‌بن‌علی‌بن‌یقطین ۱۳۰
۵. روایت جامع‌الاخبار دربارهٔ رابطهٔ شیطان و خواندن غنا ۱۳۱
ز) آیهٔ «وَأَنتُمْ سَامِدُونَ» ۱۳۱
خلاصهٔ بحث از آیات غنا ۱۳۳
فصل چهارم: ادلهٔ غیرتفسیری حرمت غنا ۱۳۵
الف) روایات باب «تحریم‌الغنا» ۱۳۵
دستهٔ اول: روایات بیانگر جلوگیری غنا از نزول رحمت ۱۳۵
۱. روایت زید شحام از امام صادق علیه‌السلام ۱۳۵
۲. روایت جهم‌بن‌حمید ۱۳۶
۳. روایت دعائم ۱۳۷
متن اول ۱۳۷
متن دوم ۱۳۷
۴. مرسلهٔ ابراهیم‌بن‌محمد مدینی ۱۳۸
۵. روایت لبّ‌اللباب ۱۳۸
۶. روایت سکونی ۱۳۸
دستهٔ دوم: روایات بیانگر تأثیر غنا در رویش نفاق ۱۳۹
۱. روایت عنبسه از امام صادق علیه‌السلام ۱۳۹
۲. روایت کلیب صیداوی از امام صادق علیه‌السلام ۱۴۰
۳. روایت عوالی از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله ۱۴۰
۴. روایت دعائم از امام باقر علیه‌السلام ۱۴۱
۵. روایت زید شحام از امام صادق علیه‌السلام ۱۴۱
شرح رابطهٔ غنا و رویاندن نفاق در دل ۱۴۱
نکتهٔ اول: سرّ اختلاف تعابیر روایات ۱۴۱
نکتهٔ دوم: انطباق حدیث بر غنای مدینه ۱۴۲
دستهٔ سوم: روایات بیانگر باطل‌بودن و زشتی غنا ۱۴۳
۱. روایت علی‌بن‌ریان و ریان‌بن‌صلت ۱۴۳
شرح معنای روایت ۱۴۵
۱. حق و باطل به لحاظ صورت ۱۴۵

۲. حق و باطل به لحاظ ماده ۱۴۶
۳. حق و باطل به لحاظ مقارنات وجودی ۱۴۶
۲. روایت بیانگر فهم عرف از زشتی غنا ۱۴۷
دستهٔ چهارم: غنا در روایات ملاحم و فتن ۱۴۸
۱. حدیث صحیفة‌الرضا علیه‌السلام ۱۴۹
۲. روایت ابن‌عباس ۱۵۰
۳. روایات ارشادالقلوب ۱۵۰
۴. حدیث نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله در ارشادالقلوب ۱۵۱
۵. روایت جعفریات ۱۵۱
دستهٔ پنجم: روایات پراکندهٔ دیگر ۱۵۱
۱. روایت علی‌بن‌جعفر در مورد ترک هم‌نشینی با مُتعمِّد غنا ۱۵۱
۲. روایت جامع‌الأخبار در مورد رابطهٔ غنا و فحشا ۱۵۲
ب) روایات باب «تحریم استماع‌الغناء و الملاهی» ۱۵۲
۱. شنیدن صدای بهشتی، پاداش ترک استماع غنا ۱۵۲
۲. حمد و ثنای خدا بر تارک غنا ۱۵۳
۳. تأثیر استماع موسیقی در قساوت قلب در «وصیة‌النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله لعلی علیه‌السلام» ۱۵۳
ج) روایات باب «تحریم بیع مغنّیه» ۱۵۴
۱. حدیث سعدبن‌محمد طاطری از امام صادق علیه‌السلام ۱۵۴
روایت مشابه دعائم ۱۵۵
۲. توقیع مبارک «أما الحوادث الواقعة» ۱۵۵
۳. روایات راوندی و عوالی از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله ۱۵۶
۴. روایت ابراهیم‌بن‌ابی‌البلاد از امام کاظم علیه‌السلام ۱۵۶
صحیحهٔ قرب‌الإسناد ۱۵۶
متن کلینی ۱۵۷
نکته‌ای دربارهٔ جایگاه غنا در باب «سحت» از جوامع حدیثی ۱۵۷
۵. حدیث وشّاء از امام رضا علیه‌السلام ۱۵۸
د) روایات باب «تحریم کسب المغنّیه و المغنّی» ۱۵۹
۱. روایت نصربن‌قابوس ۱۶۰

متن کافی ۱۶۰
متن خصال ۱۶۰
۲. عبارت مقنع، هدایه و فقه‌الرضا ۱۶۲
۳. مرسلهٔ شیخ صدوق در فقیه ۱۶۲
فصل پنجم: روایات تجویز غنا ۱۶۵
الف) روایت سماعه در مورد «کسب مغنّیه» ۱۶۵
ب) روایت ابوبصیر در مورد «کسب مغنّیات» ۱۶۸
۱. متون مختلف روایت ابوبصیر ۱۶۸
متن علی‌بن‌ابی‌حمزه ۱۶۸
چند نکته دربارهٔ روایت ابوبصیر ۱۷۰
متن ایوب‌بن‌حر ۱۷۰
متن حَکَم خیاط ۱۷۲
۲. روایت مطلق ابوبصیر در مورد حرمت غنا ۱۷۳
۳. مقایسهٔ متون مختلف روایت ابوبصیر ۱۷۳
۴. معنای روایت بر حسب متون مختلف آن ۱۷۴
۵. تلازم «اباحهٔ کسب» و «اباحهٔ فعل» ۱۷۵
۶. برخورد قدمای اصحاب با روایت ابوبصیر ۱۷۶
۷. خلاصهٔ بحث از روایت ابوبصیر ۱۷۸
ج) مرسلهٔ دعائم در مورد «کسب مغنّیه در عرس» و اشباه آن ۱۷۹
د) مرسلهٔ عوالی در مورد «کسب مغنّیه در صورت اعراس و حداء» ۱۷۹
هـ) روایت عبدالله دینوری در مورد تجویز بیع مغنّیه ۱۸۰
و) مرسلهٔ فقیه در مورد جواز شرای جاریهٔ خوش‌صدا ۱۸۱
ز) روایت علی‌بن‌جعفر علیه‌السلام دربارهٔ جواز غنا در عیدین و فرح ۱۸۲
توجیه معنایی روایت علی‌بن‌جعفر ۱۸۴
نگاهی به استثنای «اعراس» و «اعیاد» ۱۸۶
خلاصهٔ آماری مباحث روایی ۱۸۸
۱. نمودار روایات غنا به لحاظ مصدر و اعتبار ۱۸۹
۲. نتیجهٔ بررسی روایات غنا به‌حسب ترتیب ائمه علیهم‌السلام ۱۹۶

۳. نتیجهٔ بررسی روایات تحریم و جواز برحسب مجموع روایات ۱۹۷
۴. نمودار مقایسهٔ آماری روایات غنا به ترتیب معصومین علیهم‌السلام و درجهٔ اعتبار روایات ۱۹۸
۵. نتیجهٔ بررسی روایات برحسب مصادر اولیه، متوسط و متأخر ۱۹۸
فصل ششم: دیدگاه اهل سنت درمورد مسئله ۲۰۰
الف) دیدگاه تحریم غنا و ادلهٔ آن ۲۰۰
۱. عبارات سیوطی ۲۰۰
روایات و اقوال تفسیری ۲۰۰
تفسیر «لهوالحدیث» به «باطل‌الحدیث» ۲۰۱
قول قتاده و تفسیر «شرا» به استحباب ۲۰۲
تفسیر «اشتراء لهوالحدیث» به «خرید مغنّیه» و «لهوالحدیث» به «غنا» ۲۰۳
روایات و اقوال غیرتفسیری ۲۰۵
غنا و رویش نفاق ۲۰۵
نامهٔ عمربن‌عبدالعزیز به مربی فرزندانش ۲۰۶
غنا و شیطان ۲۰۷
غنا از باطل ۲۰۷
لعنت مغنّی و مغنّیٌ‌له ۲۰۷
غنا جادوی زنا ۲۰۷
عدم نظر خدا به مغنّیه ۲۰۸
روایت امام سجاد علیه‌السلام بین اهل سنت ۲۰۸
صوتین احمقین فاجرین ۲۰۹
کسب زماره ۲۰۹
نافع و ابن‌عمر ۲۰۹
۲. عبارات قرطبی ۲۱۰
روایات و اقوال تفسیری ۲۱۰
حدیث ابوامامه ۲۱۰
مناقشهٔ ترمذی در سند حدیث ابوامامه ۲۱۰
تفسیر «لهوالحدیث» به غنا در کلمات صحابه، تابعین و فقها ۲۱۱
تفسیر ابن‌مسعود ۲۱۱

تفسیر «لهوالحدیث» به کفر و شرک ۲۱۲
تأویل «لهوالحدیث» به احادیث ملهوّ به اهل باطل ۲۱۲
مراد از «شرا» ۲۱۳
قول مختار قرطبی ۲۱۳
روایات غیرتفسیری ۲۱۳
شیطان، هم‌نشین مغنّی! ۲۱۳
دو صدای ملعون! ۲۱۴
روایت امام صادق علیه‌السلام دربارهٔ تنافی هدف بعثت با «مزامیر» ۲۱۴
متن ابن‌عباس ۲۱۴
حدیث نبوی در مورد ملاحم و فتن ۲۱۴
کیفر و پاداش اُخروی استماع غنا و ترک آن ۲۱۴
پاداش ترک غنا ۲۱۴
کیفر استماع غنا ۲۱۵
نهی از نماز بر اهل غنا ۲۱۵
دیدگاه‌های فقهی قرطبی ۲۱۵
تفسیر موضوعی غنا ۲۱۵
در سقوط عدالت با غنا ۲۱۷
دیدگاه تجویز سماع غنای جاریهٔ خود ۲۱۸
ب) دیدگاه تجویز غنا و ادلهٔ آن ۲۱۸
۱. عبارات شوکانی ۲۱۹
مناقشهٔ ابن‌حزم در روایات تحریم ۲۱۹
فهرست قائلان به جواز غنا با آلات ملاهی ۲۲۱
فهرست قائلان به جواز غنا بدون آلت ۲۲۴
ادلهٔ مجوزان و مانعان ۲۲۵
نظر نهایی شوکانی ۲۲۶
۲. عبارات ابن‌حزم ۲۲۶
الف) روایات مانعه از رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله ۲۲۷
روایت ابوامامه ۲۲۷

متن اول ۲۲۷
متن دوم ۲۲۸
متن سوم ۲۲۸
روایت اول عایشه ۲۲۸
روایت دوم عایشه ۲۲۹
روایت انس و وجه دلالت آن ۲۳۰
روایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام ۲۳۰
روایت ابوهریره ۲۳۱
ب) اقوال صحابه و تابعین در مورد تحریم غنا ۲۳۱
ج) روایات جواز غنا میان اهل سنت ۲۳۲
روایات عایشه ۲۳۲
متن اول ۲۳۲
متن دوم ۲۳۳
متن سوم ۲۳۳
روایت ابن‌عمر ۲۳۴
۳. نقد و بررسی شواهد جواز غنا میان اهل سنت ۲۳۴
روایت عایشه ۲۳۴
متن اول روایت ۲۳۴
متن دوم ۲۳۶
تفاوت اسناد اشتقاقی و حدثی و معانی محتمل در روایت با توجه به آن‌ها ۲۳۷
معانی محتمل در روایت ۲۴۰
شعر «جیناکم جیناکم» ۲۴۱
شعرخواندن دختران بنی‌النجار در حضور پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله ۲۴۱
ج) جمع‌بندی و بررسی سه دیدگاه اساسی در تفسیر آیه «لهوالحدیث» ۲۴۲
۱. دیدگاه انطباق آیه بر «غنا» و «شراء مغنّیه» ۲۴۳
تطبیق آیه بر «شراء مغنّیات» در روایت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله ۲۴۳
تطبیق آیه بر «اجر و بیع مغنّیه» در عهد صحابه و تابعین ۲۴۴
تناسب بیشتر ظاهر آیه با مسئله «اجر مغنّیه» ۲۴۴

۲. دیدگاه عدم انطباق آیه بر غنا ۲۴۵
وجه اول: شبهه در تناسب تحریم غنا با مدینه، نه مکه ۲۴۵
وجه دوم: حمل اشترا بر مفهوم معنوی ۲۴۶
وجه سوم: استهزای به آیات، ملاک حرمت در آیه ۲۴۶
احتمال اول در معنای آیه ۲۴۷
احتمال دوم در معنای آیه ۲۴۸
تفاوت این دو معنا ۲۴۸
وجه چهارم: ادعای اختصاص آیه به مشرکان مکه و نقد آن ۲۴۹
رواج «خمر» در مکه و «نبیذ» در مدینه ۲۴۹
رواج فجور در طائف و مکه ۲۵۰
مقابله با آیات در غنای مکه ۲۵۱
غنای مدینه در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله ۲۵۲
غنای مدینه پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و تفاوت آن با غنای مکه ۲۵۴
روایات رسول‌الله صلی الله علیه و آله در مورد حرمت غنای مدینه ۲۵۴
اختلاف صحابه در مورد حرمت غنای مدینه ۲۵۵
۳. دیدگاه عمومیت و شمول آیه و نقد آن ۲۵۶
د) جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از تعارض روایات و اقوال ۲۵۷
۱. نبود شاهدی بر جواز بیع مغنّیه در سیرهٔ رسول خدا صلی الله علیه و آله ۲۵۷
۲. تأیید نبوی در روایات اهل بیت علیهم السلام ۲۵۸
۳. تعمیم آیه «لهو الحدیث» به سنت ۲۵۸
نتیجهٔ نهایی ۲۵۹

بخش دوم: بیع و کسب مغنّیه

فصل اول: روایات مانعه ۲۶۳
الف) روایت محمد طاطری از امام صادق علیه السلام ۲۶۴
۱. بررسی سندی و مصدری حدیث ۲۶۵
اختلاف کتاب‌های روایی در ضبط نام «طاطری» ۲۶۵
مصدر اصلی روایت، کتاب ابن‌فضّال ۲۶۵

چگونگی انتقال حدیث به شیخ کلینی و شیخ طوسی ۲۶۶
پالایش حدیث به وسیلهٔ احمد اشعری ۲۶۷
تأکید کلینی بر ثبوت روایت در کتاب ابن‌فضّال ۲۶۸
منحنی تاریخی روایت ۲۶۸
۲. شواهد ایجابی و سلبی متن روایت ۲۶۹
۳. حجیت روایت ۲۷۰
ب) روایت دعائم‌الاسلام ۲۷۰
ج) روایت نصربن‌قابوس ۲۷۰
۱. متن و سند کافی ۲۷۱
حسن‌بن‌علی کوفی ۲۷۱
نصربن‌قابوس ۲۷۱
اسحاق‌بن‌ابراهیم ۲۷۲
۲. متن خصال ۲۷۳
د) روایت ابراهیم‌بن‌ابی‌البلاد از حضرت موسی‌بن‌جعفر علیه‌السلام ۲۷۳
۱. متن کافی ۲۷۳
۲. متن قرب‌الإسناد ۲۷۴
هـ) روایت وشّاء از امام رضا علیه‌السلام ۲۷۵
و) روایت مَعمربن‌خلّاد از امام رضا علیه‌السلام ۲۷۶
ز) توقیع مبارک «أما الحوادث الواقعه» ۲۷۷
فصل دوم: روایات مجوّزه ۲۷۹
الف) روایت امام سجاد علیه‌السلام ۲۷۹
ب) روایت امام صادق علیه‌السلام ۲۸۰
ج) روایت عبدالله‌بن‌حسن دینوری در مورد جواز بیع مغنّیه ۲۸۱
خلاصه و نتیجهٔ بررسی روایات بیع مغنّیه ۲۸۴
فصل سوم: برخورد فقهای شیعه با روایات و مسئله «بیع مغنّیه» ۲۸۶
الف) حذف روایات ثمن مغنّیه میان قدمای اصحاب ۲۸۶
ب) دیدگاه حرمت مطلق بیع مغنّیه ۲۸۸

ج) دیدگاه‌های شیخ طوسی در تهذیب، خلاف و مبسوط ۲۹۱
د) دیدگاه‌های علامه حلی ۲۹۳
۱. عبارت تذکره ۲۹۳
۲. عبارت مختلف ۲۹۴
۳. عبارت منتهی ۲۹۵
۴. در نهایةالإحکام ۲۹۵
پذیرش دیدگاه علامه در مختلف میان متأخران ۲۹۶
ه) دیدگاه جواز بیع برای طلب رزق و اعتبار در حرمت بیع به فعلیت تغنی ۲۹۷
و) دیدگاه بطلان بیع در صورت اعانه بر اثم ۲۹۹
ز) دیدگاه اعتبار در بطلان به علم ۳۰۱
ح) دیدگاه جواز بیع در صورت عدم امر به غنا ۳۰۲
فصل چهارم: بحث قاعده‌ای در مسئله بیع و کسب مغنّیه ۳۰۳
الف) کلام آقای خونی ۳۰۴
ب) انواع ادله در فرآیند اجتهاد: عام فوقانی، متوسط و خاص ۳۰۷
ج) تخصیصی بر تقریب آقای خونی ۳۰۸
فصل پنجم: جمع‌بندی و نتیجه‌گیری ۳۱۲
الف) عبارات شیخ انصاری در مسئله بیع و کسب مغنیّه ۳۱۲
ب) جمع‌بندی به مقتضای قواعد عامه و متوسط ۳۱۴
ج) جمع‌بندی به مقتضای ادلهٔ خاصه ۳۱۵
۱. بطلان بیع در صورت بذل پول به ازای صفت غنا ۳۱۵
۲. بطلان بیع در صورت قصد غنا ۳۱۶
د) برخی فروع مسئله «بیع مغنّیه» ۳۱۶
۱. مصالحه بر مغنّیه ۳۱۶
۲. جعل تغنّی به عنوان مهر زن ۳۱۷
ه) کسب مغنّیه ۳۱۹
۱. مروری بر ادلهٔ کسب مغنّیه ۳۱۹
۲. فوارق فقهی دو بحث اجر و ثمن مغنّیه ۳۲۱

بخش سوم: آلات لهو

فصل اول: موضوع‌شناسی آلات لهو ۳۲۵
الف) تفاوت مسئله «آلات لهو» با دو مسئله «هیاکل عبادت» و «آلات قمار» ۳۲۵
ب) تفاوت دو عنوان «لهو» و «آلات لهو» در کلام آقای خونی ۳۲۶
ج) اقسام آلات غنا و موسیقی ۳۲۷
د) محل بحث در آلات غنا، حکم وضعی یا تکلیفی؟ ۳۲۸
فصل دوم: ادلهٔ تحریم استعمال و بیع آلات لهو ۳۲۹
الف) روایت تحف‌العقول ۳۲۹
۱. شاهد بخش تجارات ۳۲۹
۲. شاهد بخش اجارات ۳۳۰
۳. شاهد بخش صناعات ۳۳۱
ب) روایت عمران زعفرانی در مورد پیوند آلات موسیقی و کفران نعمت ۳۳۲
ج) روایت موسی‌بن‌حبیب دربارهٔ تنافی آلات غنا با قداست امت ۳۳۳
د) روایت نوف دربارهٔ رد دعای صاحب طبل و طنبور ۳۳۴
هـ) روایت اسحاق‌بن‌جریر در مورد تأثیر آلات غنا در بی‌غیرتی ۳۳۵
و) روایت ابوداود مسترِق در مورد حیازدایی آلات غنا از انسان ۳۳۶
ز) روایت سماعه دربارهٔ منشأ پیدایش آلات موسیقی ۳۳۶
ح) روایت ابن‌عباس ۳۳۷
۱. شواهد روایت ابن‌عباس در روایات اهل سنت ۳۳۸
۲. شواهد روایت ابن‌عباس در روایات شیعه ۳۴۱
ط) روایت صحیفة‌الرضا دربارهٔ قول حمام راعبیه ۳۴۲
ی) روایت سکونی در نهی از آلات موسیقی ۳۴۳
۱. متن کافی ۳۴۳
۲. متن جعفریات ۳۴۴
۳. متن دعائم‌الاسلام ۳۴۵
ک) روایت عوالی دربارهٔ جواز دف در عروسی بکر ۳۴۶
ل) مرفوعهٔ سیّاری دربارهٔ سفیه‌خواندن مطربان ۳۴۷

م) روایت جامع‌الأخبار دربارهٔ تجسم اعمال مطربان ۳۴۸
ن) روایت لب‌اللباب دربارهٔ حرمت آلات موسیقی ۳۴۸
س) روایت نبوی در نهی از «صوتین احمقین فاجرین» ۳۴۹
ع) عبارت مقنع دربارهٔ اجتناب از ملاهی ۳۵۰
ف) روایت علی‌بن‌جعفر دربارهٔ لعب ۳۵۱
ص) روایت صحیفة‌الرضا در مورد «میسر» نامیدن هر لهو ۳۵۱
ق) روایت لب‌اللباب دربارهٔ نهی از «صفیر بالحمام» ۳۵۲
ر) روایت ابن‌عباس و ابن‌عمرو در باب آلات لهو ۳۵۲
فصل سوم: ادلهٔ حرمت نگه‌داری و بیع آلات لهو ۳۵۴
الف) امحای آلات لهو از اهداف رسالت و امامت ۳۵۴
۱. روایت ابوالربیع شامی از امام صادق علیه‌السلام ۳۵۴
۲. روایت ابوامامه ۳۵۵
۳. روایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام ۳۵۶
ب) الغای مالیت آلات لهو ۳۵۶
۱. روایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام ۳۵۶
۲. روایت دعائم از امام باقر علیه‌السلام ۳۵۸
۳. روایت صدرالدین دشتکی از امام رضا و امیرالمؤمنین علیهماالسلام ۳۵۸
ج) پی‌آمدهای اُخروی نگه‌داری آلات لهو ۳۵۹
د) پی‌آمدهای معنوی نگه‌داری آلات لهو ۳۵۹
نتیجه ۳۶۰
فصل چهارم: ادلهٔ «بیت‌الغناء» و «مجلس‌الغناء» ۳۶۲
الف) بیت‌الغنا ۳۶۲
ب) مجلس‌الغنا ۳۶۳

بخش چهارم: دو مسئله لهو و رقص

فصل اول: عبارات شیخ انصاری در مسئله لهو ۳۶۷
الف) استناد به لزوم اتمام در سفر برای صید لهوی و نقد آن ۳۶۷
ب) استناد به حرمت مطلق یا مقید لعب ۳۶۹

ج) استناد به روایات لهو ۳۷۱
د) عنوان «لعب» و «لغو» ۳۷۳
فصل دوم: بررسی روایات لهو ۳۷۴
الف) روایات ناظر به غنا و آلات غنا ۳۷۴
۱. روایت تحف‌العقول ۳۷۴
۲. دو روایت رسالهٔ اعمش و عیون ۳۷۵
۳. روایت امام رضا علیه‌السلام در مورد لهودانستن سماع ۳۷۷
۴. حدیث عنبسه در مورد نفاق‌زایی غنا و لهو ۳۷۸
۵. روایت سماعه ۳۷۹
۶. روایت فقه‌الرضا ۳۸۰
۷. برخی روایات ملاحم و فتن ۳۸۰
۸. روایت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله ۳۸۱
۹. روایات غرر ۳۸۱
ب) روایات ناظر به باطل‌دانستن لهو ۳۸۲
۱. روایت عبدالاعلی آل سام از امام صادق علیه‌السلام ۳۸۲
بحث سندی ۳۸۳
بحث دلالی ۳۸۴
تفسیر «لهو» به زوجه ۳۸۴
تفسیر سیاق آیات مبارکه ۳۸۵
وجه تفسیر آیه به لهو و غنا ۳۸۸
نکتهٔ اول: شرط تمسک به آیات در فقه ۳۸۸
نکتهٔ دوم: اثبات جنبهٔ ملاکی آیه ۳۸۹
نکتهٔ سوم: عبدالاعلی، راوی منفرد قاعدهٔ نفی حرج ۳۸۹
نتیجه: اشکال در اثبات حرمت لهو از آیه ۳۹۱
۲. روایت «کل لهو المؤمن باطل إلّا فی ثلاث» ۳۹۳
مصادر روایت ۳۹۳
نکته درباره انواع ارسال ۳۹۴
بررسی سند روایت کافی و تهذیب ۳۹۴

بررسی مصدری روایت جعفریات و دعائم ۳۹۶
بررسی متنی ۳۹۷
بررسی دلالی ۳۹۷
۳. روایت علی‌بن‌جعفر ۳۹۹
ج) روایت ناظر به آلات قمار ۳۹۹
د) روایت ناظر به صید لهوی ۴۰۰
چکیده و نتیجه ۴۰۱
فصل سوم: مسئله رقص ۴۰۳
الف) روایت سکونی ۴۰۳
۱. متن کافی ۴۰۳
۲. متن جعفریات ۴۰۴
۳. متن دعائم‌الاسلام ۴۰۵
۴. مدلول حدیث ۴۰۵
۵. نموداری از وضع فرهنگی ـ تاریخی حدیث سکونی ۴۰۶
۶. ریشه‌یابی حدیث سکونی در کتاب‌های اهل سنت ۴۰۷
ب) روایت عوالی ۴۱۰
ج) روایات اهل سنت ۴۱۰
۱. روایت هانی‌بن‌هانی ۴۱۰
۲. روایت عایشه ۴۱۲
نتیجه ۴۱۲

بخش پنجم: فواید رجالی ـ فهرستی و حدیثی

مقدمهٔ مقرر ۴۱۵
فصل اول: کلیات ۴۱۷
الف) دو محور مباحث فهرستی و رجالی در میراث‌های حدیثی شیعه ۴۱۷
ب) مکتب‌های حدیثی شیعه و مکتب حدیثی قم ۴۱۸
ج) انفرادات شیخ طوسی ۴۲۱
د) تأثیر علامهٔ حلی بر حدیث و فقه شیعه ۴۲۳

۱. علامه حلی، مبدأ عمل گسترده به حجیت خبر ۴۲۳
۲. مبدأ مناقشات نوین رجالی در فقه شیعه ۴۲۳
۳. تأثیر علامه بر متأخران خود، همچون صاحب مدارک و محقق اردبیلی ۴۲۵
فصل دوم: کتاب‌شناسی ۴۲۶
الف) نسخه‌های کتاب مسائل علی‌بن‌جعفر ۴۲۶
۱. دو نسخهٔ متفاوت از کتاب علی‌بن‌جعفر در قرب‌الإسناد ۴۲۶
۲. نسخهٔ مسائل علی‌بن‌جعفر در بحار و وسائل ۴۲۷
۳. نسخه‌های دیگر کتاب علی‌بن‌جعفر و نسبت میان مجموع آن‌ها ۴۳۰
۴. اختلاف شمارهٔ احادیث نسخه‌های مختلف کتاب مسائل علی‌بن‌جعفر ۴۳۱
ب) معنای «قرب‌الإسناد» و میزان اعتبار آن ۴۳۳
ج) رساله‌های علل‌الشرایع، محض‌الاسلام و شرایع‌الدین ۴۳۴
د) مشکلات کتاب عوالی‌اللئالی ۴۳۶
۱. عدم وجود مؤلف در سلسلهٔ اجازات اصحاب ۴۳۷
۲. سند مجهول به کلینی ۴۳۷
۳. سندهای مجهول به صحیفةالرضا ۴۳۸
۴. سند خراب به علامه ۴۳۸
۵. تجلیل برخی بزرگان از وی و نقد آن ۴۳۹
نتیجه ۴۳۹
ه) کتاب سکونی و کتاب جعفریات ۴۴۰
۱. سند روایات سکونی ۴۴۰
۲. تاریخچه‌ای از برخورد اصحاب با روایات و کتاب سکونی ۴۴۱
۳. کلام شیخ طوسی در بیان سرّ عمل اصحاب به روایات سکونی ۴۴۲
۴. خلاصهٔ اقوال دربارهٔ سکونی و روایات وی ۴۴۵
۴. ادبیات خاص روایات سکونی ۴۴۵
۵. کتاب جعفریات ۴۴۶
و) روش حدیثی صاحب دعائم‌الاسلام ۴۴۷
ز) مستثنیات نوادرالحکمه ۴۴۸
ح) ارزش کتاب فقه‌الرضا ۴۴۹

ط) ریشه‌های برخی فتواهای فقهی در تحف‌العقول ۴۵۰
ی) مشکل اصل زید نرسی ۴۵۱
ک) مشکل فهرستی میراث احمدبن‌زیاد ۴۵۲
فصل سوم: رجال ۴۵۳
الف) سعدبن‌محمد طاطری و پدرش ۴۵۳
۱. تمییز مشترکات سعدبن‌محمد طاطری ۴۵۴
عنوان اول: سعدبن‌محمد طاطری ۴۵۴
عنوان دوم: سعیدبن‌محمد کوفی ۴۵۵
عنوان سوم: سعیدبن‌محمد طاطری و سعیدبن‌محمد طاهری ۴۵۶
عنوان چهارم: سعدبن‌محمد در تفسیر قمی ۴۵۶
عنوان پنجم: سعیدبن‌محمد در تفسیر قمی ۴۵۷
۲. بررسی راه‌های توثیق سعدبن‌محمد طاطری ۴۵۸
توثیق طاطری به توثیق عام خاندان ۴۵۸
توثیق طاطری به روایت علی‌بن‌حسن از وی ۴۵۹
تجلیل سعد طاطری به روایت ابن‌فضّال ۴۶۱
ب) نصربن‌قابوس در کتاب نجاشی ۴۶۲
ج) اسحاق‌بن‌ابراهیم‌بن‌هاشم در معجم آقای خونی ۴۶۴
د) علی‌بن‌اسماعیل اشعری و علی‌بن‌اسماعیل میثمی ۴۶۴
ه) سهل‌بن‌زیاد و نسبت کذب به او ۴۶۶
فصل چهارم: حدیث‌شناسی ۴۶۷
الف) اعتبار توقیع مبارک «أما الحوادث الواقعة» ۴۶۷
۱. مرور بخش‌هایی از توقیع ۴۶۷
۲. بررسی سندی روایت ۴۶۸
۳. شواهد قبول روایت ۴۷۰
۴. توضیحی دربارهٔ معنای دو عبارت: «أما الخمس» و «الحوادث الواقعة» ۴۷۱
ب) تأملی در عبارت «خذوا بما رَوَوْا و ذَرُوا ما رَأَوْا» ۴۷۲
۱. مشکل اعتبار حدیث ۴۷۲
۲. مشکل تفسیر «ما»ی موصوله در عبارت ۴۷۳

۳. مشکل تفسیر معنای عبارت ۴۷۳
ج) تفاوت «رَوَی» و «رُوِیَ عنه» در کتاب فقیه ۴۷۴
۱. دیدگاه یکسان‌انگاری این دو تعبیر ۴۷۴
۲. دیدگاه دلالت «رُوِی» بر ضعف ۴۷۵
۳. دیدگاه حجیت مجموع روایات باب ۴۷۶
۴. دیدگاه نقل از مصدر نامشهور در عین حجیت آن ۴۷۷
د) رهنمودهایی برای بازسازی و بهسازی کتاب‌های حدیثی ۴۷۸
۱. بازسازی احادیث تقطیع‌شده در مصادر اولیه و متأخر شیعه ۴۷۸
۲. بازسازی اسناد و متون آسیب‌دیدهٔ اهل سنت در میراث شیعه ۴۷۹
۳. بهسازی تبویب و چینش کتاب‌های حدیثی ۴۸۰
آوردن آیات در ابتدای ابواب حدیثی ۴۸۰
چینش بهتر روایات در ابواب حدیثی ۴۸۱
ریزکردن ابواب، رمز توفیق وسائل ۴۸۲
نحوهٔ شماره‌گذاری و ارجاعات موسوعه‌های حدیثی ۴۸۲
ه) دقت شیخ طوسی در نقل متون روایات ۴۸۳

کتاب‌نامه ۴۸۵

پیش‌گفتار

حمد و ثنای بی‌کران، پروردگار بی‌همتا را که سید رسولان را جهت کافهٔ بشر و جمیع جهانیان، برای هدایت و رحمت فرستاد و کتاب و شریعتش را مهیمن بر کتاب‌ها و شرایع گذشته و اهل بیتش را هادیان امت و مایهٔ کمال دین و تمام نعمت قرار داد.

مسئله غنا و موسیقی از دیرباز تاکنون مورد ابتلای دنیای اسلام بوده است و از همان سده‌های آغازین اسلام تاکنون، فقهای اسلام ده‌ها کتاب و رساله در مورد آن تألیف نموده و دیدگاه‌های فقهی خود را در آن‌ها ابراز کرده‌اند.[1] در زمان ما به موازات گسترش بی‌رویهٔ وسایل ارتباطی همچون تلویزیون، رادیو، ضبط صوت و اینترنت، غنا و موسیقی نیز گسترش بی‌رویه‌ای یافته و جزء لاینفک زندگی بسیاری از مردم شده است. روشن است رواج یا عدم رواج هر پدیده نمی‌تواند حکم فقهی آن را تغییر دهد و تبیین دقیق دیدگاه اسلام در باب غنا و موسیقی و حدود آن و تبلیغ آن در میان عامه، از ضروریات انکارناپذیر دنیای امروز است.

این مجموعه، تقریر مسائل غنا و موسیقی است که استاد معظّم، حضرت آیت‌الله‌العظمی سیداحمد مددی الموسوی (دامت برکاته) در خلال درس خارج فقه مکاسب محرمه ایراد کرده‌اند و شامل مسائل زیر است:

۱. مسئله «غنا» که ذیل نوع چهارم از انواع مکاسب محرّمه و در قالب ۲۱ جلسه از ابتدای سال تحصیلی ۱۳۹۲ـ ۱۳۹۳ ایراد شده است.

۲. مسئله «بیع مغنّیه» که در قالب نوزده جلسه در بهمن و اسفندماه سال ۱۳۸۸ مطرح شده است.

---

۱. حجج اسلام والمسلمین، رضا مختاری و محسن صادقی در مجموعهٔ چهارجلدی غنا و موسیقی (چاپ بوستان کتاب) بسیاری از رساله‌های کهن و جدید در باب غنا و موسیقی را جمع‌آوری کرده‌اند.

۳. مسئله «بیع آلات لهو» که در اواخر اردیبهشت و اوایل خردادماه سال ۱۳۸۹ در قالب هفت جلسه ایراد شده و در ضمن آن، مسئله «رقص» هم آمده است.

۴. مسئله «لهو» که در سال تحصیلی ۹۳ ـ ۱۳۹۴ (اواخر دی و اوایل بهمن‌ماه) در قالب هفت جلسه مطرح شده است.

پس از پیاده‌سازی جلسات درس برای بهینه‌سازی این مجموعه، اقدامات متعددی صورت گرفت؛ همچون ویرایش ادبی متن و تبدیل حالت گفتاری به نوشتاری، تلخیص و حذف برخی مطالب مکرر، تنظیم ساختار مباحث با تنظیم عناوین اصلی و فرعی و تقدیم‌وتأخیرهای فراوان در مطالب کتاب، تنظیم ارجاعات کتاب با یافتن مصادر آیات، روایات و نقل‌قول‌ها، تنظیم کتاب‌نامه و فهرست کتاب، تفکیک فواید گوناگون حدیثی اعم از رجالی، فهرستی و حدیث‌شناسی از خلال مباحث فقهی و آوردن آن‌ها در بخش جداگانه در پایان کتاب و ارجاع به آن در خلال مطالب کتاب، تفکیک مباحث کلی مربوط به فقه و روش استنباط فقهی از خلال مباحث و آوردن آن در ابتدا، تکمیل پاره‌ای مباحث لغوی، حدیثی، فقهی با صلاح‌دید و نظر استاد در پاورقی و موارد متعدد دیگر.

در کتاب‌های مکاسب محرّمهٔ متداول، همچون مکاسب شیخ انصاری، چهار مسئله اصلی دربارهٔ غنا و موسیقی آمده است: بیع مغنّیه، بیع آلات لهو، غنا و مسئله لهو، ولی هر یک از این مسائل، فروعی نیز دارد که درمجموع، مهم‌ترین مباحث اصلی و فرعی مطرح در باب غنا و موسیقی را می‌توان چنین دسته‌بندی کرد:

۱. پیشینهٔ تاریخی غنا و موسیقی؛

۲. موضوع‌شناسی غنا و موسیقی؛

۳. مسئله غنا (شامل بررسی ادلهٔ تحریم و تجویز غنا و حل تعارض آن‌ها و دیدگاه فقهای شیعه و اهل سنت درخصوص بحث غنا)؛

۴. استثنائات غنا همچون اعراس، اعیاد، فرح و حداء؛

۵. اقامهٔ مجالس غنا و نوازندگی؛

۶. حکم بیت‌الغنا (مکان برگزاری غنا)؛

۷. تشویق و ترویج غنا؛

۸. مسئله استماع غنا شامل استماع و سماع غنا و حضور در مجلس غنا؛

۹ و ۱۰. دو مسئله کسب و اجر مغنّیه و کسب و اجر مغنّی؛

۱۱ و ۱۲. دو مسئله بیع مغنّیه و بیع مغنّی؛

۱۳. مسائل آلات لهو و موسیقی شامل بیع و اجاره، استعمال، امساک و استماع آلات لهو؛

۱۴. مسئله لهو؛

۱۵. مسئله رقص.

حضرت استاد در خلال چهار مسئله اصلی پیش‌گفته، کم‌وبیش متعرض همهٔ مباحث فوق شده، هرچند برخی مباحث، همچون مسئلهٔ غنا و بیع مغنّیه، پررنگ‌تر و گسترده‌تر و برخی مباحث، همچون آلات لهو و موضوع‌شناسی غنا کم‌رنگ‌تر است و ایشان به تناسب فرصت و حوصلهٔ کلاس و بحث «مکاسب محرّمه» به آن پرداخته است. با وجود این، روشن است این مباحث هنوز جای کارهای بیشتری دارد و درهرحال، ایشان نسبت‌به پیشینیان، هر یک از بحث‌های فوق را تا حدی توسعه داده و پروندهٔ برخی مباحث جدید همچون «بیت‌الغنا» و «مجلس‌الغنا» را نیز گشوده است. ازاین‌رو در تنظیم ساختار این کتاب با لحاظ‌کردن این نکته‌ها، مسائل اصلی و فرعی مرتبط به غنا را در قالب بخش‌ها و فصول متعدد تنظیم کردیم و کوشیدیم مباحث اصلی و فرعی از یکدیگر به‌خوبی تفکیک و مشخص گردند؛ برای مثال، مسئله رقص را که استاد در ضمن مسئله «آلات لهو» مطرح کرده بودند، به جهت اهمیت به صورت مسئله مستقلی آوردیم.

روش استاد در بحث «مکاسب محرّمه» معمولاً چنین است که در ابتدا متعرض عبارات شیخ انصاری می‌شود و نحوهٔ ورود و خروج ایشان را در بحث گوشزد می‌کند و با ایشان وارد برخی مناقشات علمی می‌شود. سپس همهٔ روایات شیعه در مسئله را کم‌وبیش می‌خواند و آن‌ها را یک‌به‌یک از نظر سندی، مصدری و دلالی بررسی می‌کند. افزون بر آن، روایات را از جهات مختلف همچون ترتیب زمانی ائمه علیهم‌السلام، اعتبار روایات، تعارض روایات، موضوع فرعی روایات و گاه به لحاظ تک‌تک اصحاب ائمه علیهم‌السلام دسته‌بندی می‌کند. حضرت استاد به مباحث صدوری و مصدری حدیث عنایت ویژه‌ای دارد و گاه در خلال مباحث فقهی و به مناسبتِ بررسی روایات، جلسات متعددی را به مباحث رجالی و فهرستی دربارهٔ یک سند و راوی اختصاص می‌دهد. ایشان در ضمن هر مسئله، آیات مرتبط به آن را نیز مطرح می‌کند و دراین‌میان، گاه به بیان نظریات تفسیری خویش می‌پردازد که با تأمل و تفکر در آیات و روایات و نظریات مفسران به دست آمده است.

سپس اشاره‌ای به روایات اهل سنت و اقوال فقهای آنان می‌کند و پس از آن، نظریات فقهای شیعه را در مورد مسئله بررسی می‌کند و در این کار، بیشتر به نظریات بزرگان شیعه از اوایل سدهٔ چهارم هجری تا وفات شیخ طوسی رحمه‌الله اهتمام ویژه دارد، به‌خصوص که منابع فقه منصوص همچون فقه‌الرضا، مقنع و هدایه شیخ صدوق، مقنعه شیخ مفید و نهایه شیخ طوسی در این دوره قرار دارد که از آن به «دورهٔ انتقال از نصوص به فتاوا» یاد می‌کند. پس از آن نیز به آرای مثل محقق حلی در شرایع و علامه در کتاب‌هایش و سپس به نظریات مثل شیخ انصاری و در میان معاصران نیز به آرای آیة‌الله خوئی رحمه‌الله اهتمام بیشتر دارد و معمولاً به شرح و نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازد و درنهایت، نتیجه‌گیری می‌نماید و دیدگاه خویش را ابراز می‌کند.

حضرت استاد، پیش‌تر کتاب وسائل را محور بررسی روایات قرار داده بودند، ولی در چند سال اخیر، کتاب جامع احادیث الشیعه را محور بررسی روایات قرار داده است و این امر دلایل متعددی دارد؛ همچون اشتمال بهتر بر احادیث هر باب، دقت بیشتر آن در نقل متون روایات و اشاره به آیات مرتبط به عنوان باب و پرهیز از تقطیع مخل به مقصود حدیث و برخی نکته‌های دیگر. ازاین‌رو ایشان در مسئله غنا ابتدا روایات را از وسائل خوانده بود، ولی بعد از مدتی برای تکمیل بحث، روایاتی را که فقط در جامع الاحادیث آمده بود بر آن افزود و باز در پایان بحث، کل روایات کتاب جامع الاحادیث را مرور و ارزیابی اجمالی کرد. ازاین‌رو برای یکسان‌سازی مباحث روایی در این کتاب با صلاح‌دید استاد، روایات را بر محور کتاب جامع الاحادیث تنظیم کردیم و برای سهولت مراجعه، آدرس احادیث را از کتاب وسائل نیز بر آن افزودیم.

با توجه به تشکیک مقدس اردبیلی در سند یا دلالت همهٔ روایات غنا حضرت استاد اصرار داشت روایات غنا یک‌به‌یک خوانده و بررسی سندی و دلالی شود. ازاین‌رو با آوردن همهٔ روایاتِ پنج باب از ابواب مرتبط به غنا از جامع الاحادیث و بررسی سندی و دلالی آن‌ها، اثبات شده است که مدعای فوق صحت ندارد و سند و دلالت چندین روایت غنا تمام است و در مورد حرمت غنا در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام جای هیچ شکی نیست.

حضرت استاد در خلال مباحث فقهی، برخی فواید رجالی و فهرستی را نیز بیان کرده بودند که در نتیجهٔ مسائل فقهی، ازجمله در مسائل غنا و موسیقی تأثیرگذار است. ما

ضمن تفکیک آن‌ها از مباحث دیگر، آن‌ها را به بخشی مستقل در انتهای کتاب منتقل کردیم تا در مسائل غنا و نیز مباحث دیگر، سهل‌الوصول باشد و از ذکر خلاصهٔ آن‌ها در این‌جا خودداری می‌کنیم. نکتهٔ دیگر این‌که اصل در این کتاب بر آن است که مطالب پاورقی‌ها ـ جز برخی ارجاعات ـ از خود استاد باشد و در حواشی دیگر در پایان مطلب به نام «مقرر» تصریح شده است.

آیت‌الله مددی (دام بقائه) همواره بر این مطلب تأکید دارند که کاروان فقه تاکنون تنها بخشی از مسیر خود را پیموده و در این مسیر، مزایا و معایب فراوانی داشته است که باید آن‌ها را بشناسیم و با پرهیز از برخی خطاهای گذشتگان، این کاروان را تا حد توان به سر منزل مقصود برسانیم. ایشان در اجتناب از تعصب و تکبر و شتاب‌زدگی در مباحث علمی سعی بلیغ دارند و نام بزرگان را به نیکی می‌برند و تلاش‌های آنان را نادیده نمی‌انگارند، هرچند آمیخته با خطاها و کاستی‌هایی باشد. از ویژگی‌های شخصیتی ایشان، وجود تکرار در مباحث است که گاه برخی طلاب از آن رنجیده‌خاطر می‌شوند و ضمن اعتراف به مزایای فراوان درس ایشان، پس از مدتی آن را رها می‌کنند، درحالی‌که امیرالمؤمنین علیه‌السلام در بیان حق عالِم فرمود:

وَلَاتَضْجَرْ بِطُولِ صُحْبَتِهِ فَإِنَّمَا مَثَلُ الْعَالِمِ مَثَلُ النَّخْلَةِ تَنْتَظِرُهَا حَتَّى يَسْقُطَ عَلَيْكَ مِنْهَا شَيْءٌ؛[1]

از هم‌نشینی طولانی با عالِم، آزرده‌خاطر مشو که مثَل عالِم مثَل نخلی است که منتظرش می‌مانی تا چیزی از آن بر تو فروافتد.

تکرار در کلمات استاد از سر عمد و التفات و برای ایجاد ارتکازات فقهی و اصولی و رجالی در شاگردان و نیز آموزش و فراگیری تازه‌واردان به درس است.

پس از تدوین این اثر، نسخهٔ کامل آن در اختیار حضرت استاد قرار گرفت و نظر معظم‌له بر این بود که نشست‌هایی برای تکمیل و اصلاح مطالب آن، به‌ویژه برای تکمیل مبحث موضوع‌شناسی غنا برگزار شود که متأسفانه به دلیل کسالت استاد یا کثرت مشاغل ایشان و پس از چندین ماه انتظار، چنین امری تحقق نیافت و از چنین فیضی محروم ماندیم. چون تأخیر دوساله در چاپ این کتاب سبب محرومیت جامعهٔ علمی از فواید آن شده بود، تأخیر بیش از آن را صلاح ندانستیم و با نظر دوستان و فضلا تصمیم

---

۱. شیخ کلینی، الکافي، ج۱، ص۳۷، باب حق العالم، ح۱.

به چاپ و انتشار آن گرفتیم که بدین سبب از حضرت استاد صمیمانه پوزش می‌طلبم و مسئولیت کاستی‌ها و اشکالات احتمالی آن را به عهده می‌گیرم.

گفتنی است پس از تدوین این اثر، عالم فاضل و دوست عزیز، جناب آقای سیدمحمدحسن موسوی‌آبادانی (دامت توفیقاته) ـ از شاگردان و ارادت‌مندان دیرین استاد ـ مطالب آن را در طی دو مرحله از نظر گذراندند و ضمن اشراف علمی بر آن، نکته‌های اصلاحی متعددی را گوشزد کردند و تذکرات سودمند و راه‌گشایی دادند که از ایشان کمال تشکر و امتنان را دارم و سلامت و عزت و دوام توفیق‌شان را در خدمت به علوم اهل بیت علیهم‌السلام از خداوند منان خواهانم. هم‌چنین محقق فرهیخته و پرتلاش، جناب حجةالاسلام والمسلمین، آقای رضا مختاری (دامت توفیقاته) مسئول محترم مؤسسه کتاب‌شناسی شیعه، در طول این مسیر مشوق بنده بود و برای به‌ثمررسیدن این پروژه همکاری کرد که بر خود لازم می‌دانم از ایشان تقدیر و تشکر نمایم و طول عمر و دوام توفیقات‌شان را در خدمت به میراث گران‌سنگ شیعه و شناسایی بزرگان شیعه از خداوند متعال بخواهم. همچنین از زحمات و تلاش‌های وافر همه عزیزانی که در مؤسسه بوستان کتاب قم در راه نشر این اثر نقش ایفا کردند به‌ویژه از مدیریت محترم بوستان کتاب جناب آقای محمدباقر انصاری و ویراستار محترم جناب آقای منصفی سپاسگزاری می‌کنم و زحماتشان را به دیدهٔ منت می‌نهم.

امید است این اثر، مورد نظر حضرت ولیّ عصر، حجةبن‌الحسن‌العسکری (روحی و ارواح العالمین له الفداء) قرار گیرد و افق‌های نوین را در تحقیق و ترویج علوم نورانی اهل بیت علیهم‌السلام و حل برخی گره‌های ناگشودهٔ فقهی بگشاید و زمینه را برای استفاده هرچه بیشتر از برکات وجودی علمای راستین، همچون حضرت آیت‌الله سیداحمد مددی‌موسوی (دام بقاه) فراهم نماید که به‌حق، ایشان نمونه‌ای از سلف صالح و میراث‌دار آنان و جلوه‌ای نوین و پرطراوت از حوزهٔ کهن نجف اشرف است.

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین

کاظم دلیری

حوزهٔ علمیهٔ قم

چکیده‌ای از دیدگاه‌های استاد در مسائل غنا و موسیقی

با توجه به گستردگی نسبی مباحث این کتاب، مناسب دیدیم شمه‌ای از دیدگاه‌های استاد در مورد دو مسئله غنا و موسیقی و مسائل مرتبط به آن را در این جا از نظر بگذرانیم.

۱. در بحث موضوع‌شناسی غنا، وجود چند پدیده، تشخیصِ دقیقِ موضوع «غنای محرّم» را مشکل کرده است:

الف) اشکالات مباحث لغویِ موجود در کتاب‌های فقهی و لغوی؛ همچون عدم رعایت تسلسل تاریخی مباحث، وجود ابهام‌ها و خطاها، تعبد به اقوال لغویان و تأثر اهل لغت به مذاهب فکری پدیدآمده در قرن اول و دوم.

ب) مشکل تحدید برخی مفاهیم عرفی مثل «غنا» و «حجاب» ازاین جهت که اولاً: طبیعت مفاهیم عرفی اختلاف‌برانگیز است؛ ثانیاً: تشخیص موضوعات الحاقی مفاهیم عرفی گاه دشوار است؛ ثالثاً: برخی مفاهیم عرفی تابع فرهنگ‌های مختلف قرار گرفته و تشخیص آن‌ها را دشوار کرده است. از یک‌سو لغت عرب، گستردگی داشته و از یَمَن تا شامات را شامل می‌شده است و از سوی دیگر در زمان بنی‌عباس، فرهنگ‌های دیگر نیز وارد دنیای اسلام شد. ازاین‌رو در نوشته‌های تاریخی، «غنا» در معانی گسترده‌ای استعمال شده و این اختلاف صرفاً از لغوی‌ها نیست.

ج) مشکل رواج غنا در عصر ائمه علیهم‌السلام به‌ویژه در شهر مدینه.

۲. اگر مضمون «خوانندگی» باطل و زشت نباشد، ولی کیفیتش مهیج باشد، بعید نیست غنای محرّم بر آن صدق کند و حرام باشد. پس غنای محرّم، کیفیتی است در صوت که شامل تحسین و مد صوت است و طرب‌آور و لهوی نیز هست. پس حتی اگر

آیه‌ای از قرآن با کیفیت لهوی و مهیج خوانده شود، بعید نیست که حرام باشد (ایشان قید مناسبت با مجالس لهو را در این موضوع شرط نمی‌دانند).

۳. محقق سبزواری در کفایة‌الاحکام و فیض کاشانی در وافی به این رأی تمایل دارند که غنا فی‌نفسه حرام نیست، بلکه حرمت آن به سبب لوازمش؛ همچون «دخول رجال» و «آلات لهو» و «خواندن اباطیل» و امثال آن است، ولی نظر حضرت استاد بر حرمت ذاتی غناست.

۴. چون محقق اردبیلی در اعتبار یا دلالت همهٔ ادلهٔ غنا تشکیک می‌کند و برای اثبات حرمت غنا به اجماع روی می‌آورد، حضرت استاد، تمام ادلهٔ غنا را یک‌به‌یک می‌آورد و بررسی می‌کند. ادلهٔ تحریم غنا را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ادلهٔ تفسیری و ادلهٔ غیرتفسیری. مراد از ادلهٔ تفسیری، روایات و اخباری است که در تفسیر برخی آیات قرآن وارد شده است.

۵. در روایات اهل بیت علیهم‌السلام و نیز کلمات اهل سنت به بعضی آیات در مورد مسئله غنا تمسک شده است:

الف) آیه لهوالحدیث: «**مِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ**» که در سورهٔ لقمان و مکی است و اصلی‌ترین آیه‌ای است که در کتاب‌های اهل سنت در باب غنا و در بعضی روایات ما نیز به آن تمسک شده است. البته برخی اهل سنت در تفسیر این آیه با تفکیک غنای مکه از مدینه، قائل شده‌اند که آیهٔ کریمه بر حرمت غنای مکه دلالت می‌کند، نه غنای مدینه که حضرت استاد با نقد تفصیلیِ این دیدگاه بیان کرد که از روایات، حرمت غنای مدینه نیز به دست می‌آید.

ب) آیهٔ: «**وَأَنتُمْ سَامِدُونَ**» در سورهٔ نجم که در روایات ما نیامده، ولی در برخی اقوال اهل سنت بدان تمسک شده است.

ج) آیه: «**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ**»[1] که در روایات متعدد و صحیحهٔ اهل بیت علیهم‌السلام بدان تمسک شده، ولی در روایات اهل سنت بدان تمسک نشده است.

د) آیه: «**وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا**»[2] که در بعضی روایات ما بدان تمسک شده است و در روایات اهل سنت نیز برخی آن را آورده و به‌ویژه، «لغو» را به مجالس غنا تفسیر کرده‌اند، ولی میان اهل سنت این دیدگاه مشهور نیست.

---

۱. حج، آیه ۳۰.

۲. فرقان، آیه ۷۲.

هـ) آیـهٔ: «وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ» در سـورهٔ اسـراء که خطـاب خداوند متعال بـه شـیطان اسـت. این آیـه در روایات مـا نیامده، ولی در روایات اهل سـنت شـواهدی هسـت کـه نشـان می‌دهد در ارتکازشـان، غنـا و خوانندگی به آن شـکل خـاص را «صوت شـیطان» یا «مزمـار شـیطان» می‌دانسـته‌اند. احتمـال انطبـاق این آیـه بر غنا قوی اسـت.

۶. ادلـهٔ غیرتفسـیری حرمـت غنا نیز در ابـواب مختلفـی ازجمله «تحریم‌الغنـا»، «تحریم استماع‌الغنا»، «تحریـم بیع‌المغنّیـه» و «تحریم کسـب‌المغنّیه» آمده اسـت.

۷. مجموعـه روایـات مـا در کتـاب جامع‌الاحادیث ـ اعم از روایاتی که اصل شـیعی یا سـنی دارنـد ـ حـدود ۱۲۳ روایـت اسـت که در میـان آن‌ها ۲۱ روایـت طبق مبانی آیة‌الله مـددی، معتبر و پذیرفتنـی اسـت و افـزون بـر آن، اکثـر روایـات، ناظـر بـه حرمت غناسـت؛ چه روایات مفسـر آیـات و چـه روایـات غیرتفسـیری و از مجموعهٔ ایـن روایات نیز حرمت غنا اسـتفاده می‌شـود.

۸ . روایـات انگشت‌شـماری در ابـواب گوناگـون غنـا هسـت کـه شـاید به‌حسـب ظاهـر، مخالـف حرمت غنا باشـد. شـیخ انصـاری برای تأیید عبـارات صاحب کفایه و فیـض، بعضی از آن‌هـا را آورده بـود، ولـی حضـرت اسـتاد (دام بقاه) همـهٔ آن روایـات را ـ که جمعـاً هفت روایت اسـت ـ اسـتقصا کـرد و آن‌هـا را از نظـر سـندی، متنـی و دلالی، نقد و بررسـی نمـود و درنهایت بیـان کـرد کـه ایـن روایـات در برابـر آن روایـات کثیـره، به‌هیچ‌وجـه تـاب مقاومـت نـدارد. پس روایـات فـراوان تفسـیری و غیرتفسـیری در بـاب غنـا پذیرفتنی اسـت و جای بحـث ندارد.

۹. حضـرت اسـتاد در قسـمتی از بحث «روایات مجـوزه» به توجیه معنایـی روایت ابوبصیر در تجویـز غنـای مغنّیـه در عروسـی‌ها و روایت علی‌بن‌جعفـر در تجویز غنا در اعیـاد و مجالس شـادی پرداخـت و فرمـود: بحـث تجویز غنـا در «اعراس» یا اسـتثنای اعـراس با قیود گفته‌شـده اسـتثنا نیسـت. اسـتثنای اعیاد هم اسـتثنا هسـت، ولی ثابت نیسـت و به فرض ثبوت، می‌توان آن را بـر مثـل روایـت ابوبصیـر حمل کرد کـه به نوعی خـروج موضوعی از غناسـت. «حُـداء» برای حرکت شـتران نیز اسـتثنا و تخصیص نیسـت، چون غنا شـمرده نمی‌شـود.

۱۰. در مـورد مسـئله «بیـع مغنّیـه» نیـز حضرت اسـتاد روایات ایـن مسـئله را در دو بخش روایـات مانعـه و مجـوزه بررسـی کـرد. روایـات مانعـه، هفـت روایـت بود کـه برخـی از آن‌ها بیـش از یـک طریـق و متن داشـت و درمجموع، سـه روایـت از آن روایـات طبق مبانی اسـتاد، معتبـر بـود. مجمـوع معارض‌هـای ایـن بـاب نیـز تنهـا سـه روایت بـود کـه هیچ‌کـدام از آن‌ها صلاحیـت معارضـهٔ سـندی یـا دلالی بـا روایات مانعـه را نداشـت. نکتهٔ عجیب این اسـت که

با وجود کثرت روایات بیع مغنّیه و صراحت آن‌ها در تحریم شدید، فتوا به حرمت بیع مغنّیه در فتواهای اصحاب، کم‌رنگ است که استاد در بخشی از بحث خود به ریشه‌یابی این موضوع پرداخت و کتاب فقه‌الرضا را از عوامل حذف این فتوا در میان قدما دانست.

۱۱. حضرت استاد پس از بحث روایی در مورد مسئله «بیع مغنّیه»، وارد بحث قاعده‌ای در آن نیز شد و درنهایت، برخی فروع فقهی جدید را هم به این مسئله افزود. پس از «بیع مغنّیه» نیز به مسئله «کسب مغنّیه» پرداخت و صراحت روایات و فتواهای قدما در حرمت کسب مغنّیه را صریح‌تر از بیع مغنّیه دانست. از نکته‌های زیبایی که استاد در مورد مسئله بیع و کسب مغنّیه خاطرنشان کردند این بود که جز یک روایت مرسل از شیخ صدوق، در همهٔ روایات بیع و کسب مغنّیه، عنوان «مغنّیه» آمده است، نه عنوان «مغنّی» و این نشان می‌دهد که جنسیت نیز در مسئله غنا و بیع مغنّیه دخل دارد.

۱۲. حضرت استاد درخصوص مسئله آلات لهو و موسیقی با بررسی تفصیلی ادلهٔ آن و به لحاظ مجموع روایات صحیحه و ضعیفه، قائل به حرمت استعمال، استماع، خریدوفروش و نگه‌داری این آلات شد و ازاین‌رو حتی مالیت و ضمان این آلات را هم نپذیرفت؛ البته مثل طبل جنگی و زورخانه‌ای را ظاهراً به نحو موضوعی از این حکم خارج دانست. هم‌چنین ایشان برای نخستین‌بار، دو عنوان «بیت‌الغنا» و «مجلس‌الغنا» را نیز که در روایات آمده است، از جهت موضوعی و حکمی بررسی و تبیین کرد.

۱۳. حضرت استاد در مورد مسئله «لهو» نیز ادله‌ای را که برای اثبات حرمت مطلق لهو بدان‌ها تمسک شده، نقد کرده است و حرمت مطلق لهو را از آیات و روایات، ثابت نمی‌داند.

۱۴. حضرت آیت‌الله مددی در ضمن بحث «آلات لهو»، وارد مسئله «رقص» نیز شد و ادلهٔ آن را بررسی کرد که آن را از بحث «آلات لهو» جدا کردیم و در کنار مسئله «لهو» نهادیم. ایشان مهم‌ترین دلیل قائلان به حرمت رقص را روایت سکونی دانستند که بر حرمت مطلق رقص دلالت می‌کند، اما طبق مبنای ایشان ـ که در جای خود مفصّل بیان شده و اجمال آن در انتهای این کتاب آمده است ـ اسماعیل‌بن‌ابی‌زیاد سکونی ضعیف و روایاتش غالباً منفرد است و تا شاهدی بر آن‌ها اقامه نشود پذیرفتنی نیست که در مورد «رقص» نیز چنین است. پس دلیلی بر حرمت مطلق رقص نداریم.

مقدمه‌ای در گسترهٔ اجتهاد و شیوهٔ استنباط فقهی

الف) گسترهٔ اجتهاد در فقه اسلامی

فقه در زمرهٔ نخستین معارف اسلامی است که از زمان صحابه آغاز شد و به لحاظ تاریخی بر اصول و عقاید و دیگر علوم اسلامی مقدّم است. دو بخش از معارف اسلامی بر بخش‌های دیگر تقدم تاریخی دارد: یکی فقه که در زندگی عمومی مردم بود و دیگری تفسیر که چون با قرآن انس داشتند، نقل‌های فراوانی از صحابه و تابعین در تفسیر قرآن هست. عمل اجتهاد نزد اهل سنت گستردگی داشت که شامل موارد زیر می‌شد:

۱. بیان سنن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

مراد از «سنن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله» تشریعات آن حضرت است و کار فقها در درجهٔ نخست، کشف سنن است. دراین‌باره در قسمت بعد سخن خواهیم گفت.

۲. بحث از مصادر تشریع (حجت ثبوتی)

بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نخستین و مهم‌ترین مباحث اصولی بر مصادر تشریع بود؛ برای مثال، از حجیت ظواهر یا حجیت خبر واحد که از طرق اثبات است، چندان بحث نمی‌کردند، اما از حجیت اجماع یا استحسان[1] و یا شورا به عنوان مصادر تشریع بحث می‌کردند.

---

۱. استحسان این است که عملی در جامعهٔ اسلامی جا اُفتد و مسلمانان نیز آن را بپذیرند و انجام دهند، ولی با ضوابط شرعی منسجم نباشد؛ مثلاً امروزه بانک‌داری در کشورهای اسلامی؛ مثل کشورهای عربی و ایران و پاکستان جا افتاده است، ولی با ضوابط شرعی مثل ربا نمی‌سازد یا مثل قدیم، استحسان اجرت حمامی بود. می‌گفتند حمام‌رفتن اگر اجاره است، زمان و مقدار مصرف آبش معیّن نیست؛ پس با ضوابط اجاره نمی‌سازد. ازاین‌رو می‌گفتند بالاخره مسلمانان حمام می‌روند و پول نیز می‌دهند و این رویه جا افتاده است و همین برای مشروعیتش کافی است. ←

هدف اصلی فقه، به‌ویژه از زمان خلیفهٔ دوم که گرفتاری‌های کمتر و فتوحات فراوان داشتند این بود که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حکم برخی موضوعات را بیان نکرده است و باید حکم آن‌ها را از راه اجتهاد و قیاس به دست آورد. ازاین‌رو اگر دربارهٔ برخی موضوعات می‌توانستند قاعدهٔ عامی جاری کنند، دنبال آن قاعده می‌رفتند که در اواخر قرن دوم، این قواعد عام، علم اصول را تشکیل داد؛ مثلاً در مورد موضوعی که حکم نداشت و حالت سابقه داشت، گفتند: آیا استصحاب جاری می‌شود یا خیر برای مثال وجوب اعتزال در آیه: «فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ»[1] ظاهرش ایام حیض است. حال «بعد از انقطاع دم و پیش از غسل»، موضوعی بود که حکم نداشت و قائلان به استصحاب می‌گفتند: استصحاب حرمت سابق جاری می‌شود و وطی زن پیش از غسل کردن حرام است، اما مخالفان استصحاب، برائت جاری می‌کردند و وطی زن در آن حال را جایز می‌دانستند. هم‌چنین اگر خون در آب کُر ریخت و رنگ آن برگشت و پس از مدتی دوباره خودبه‌خود به حالت عادی برگشت، در این‌جا هم قائلان به استصحاب می‌گفتند: قبلاً نجس بود، الآن هم نجس است. مخالفان استصحاب می‌گفتند: قبلاً قرمز بود و الآن نیست؛ پس پاک است؛ یعنی یک راه این بود که سر عنوان رفتند و آن هم این‌که حالت سابقه داشته است و الآن نیز همان حالت را دارد. این مسئله بعدها در اصول آمد که آیا استصحاب در احکام، حجت است یا خیر؟

«قیاس» هم از اصولی بود که برخی احکام را از راه آن به دست می‌آوردند. در روایات ما هست که «إِنَّ السُّنَّةَ إِذَا قِيسَتْ مُحِقَ الدِّين»؛[2] سنت رسول‌الله صلی الله علیه و آله را نمی‌توان از راه

مرجع استحسان به زمان صحابه است و طرح آن به ابن‌مسعود برمی‌گردد. از زمان صحابه، این باب را باز کردند تا بخشی از مشکلات نوظهور جامعهٔ اسلامی را با آن حل کنند. مجموعه راه‌هایی که اهل سنت رفتند، عبارت بودند از: اجماع، قیاس، استحسان، مصالح مرسله، سدالذرایع و حتی شورا؛ مثلاً عده‌ای می‌گفتند اگر مسلمانان مجلس شورایی تشکیل بدهند و اکثریت‌شان چیزی را تصویب کنند، این مصدر تشریع است و حکم‌الله با آن اثبات می‌شود. هدف از تشکیل مجلس شورا در زمان مشروطه در ایران نیز همین بود. آیه: «أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (شوری، آیه ۳۸) را بعدها در شورای اول مطرح کردند تا بگویند امر مسلمانان به نحو شورا تعیین می‌شود. امروزه هم در ایران می‌گویند مجلس شورا یا پارلمان باید قانون‌گذاری کند و فقط مجلس مشورتی نباشد. این تفکر، اندیشهٔ اهل سنت نیز هست. البته در کتاب‌های اصولیِ متداول در حوزهٔ ما اجماع و قیاس را آورده‌اند، اما از استحسان، سد ذرائع، مصالح مرسله و شورا بحث نمی‌کنند، ولی امثال ابن‌حزم، شورا را در بحث مصادر تشریع نیز آورده‌اند.

۱. بقره، آیه ۲۲۲.

۲. شیخ کلینی، الکافي، ج۱، ص۵۷، باب البدع و الرأی و المقاییس، ح۱۵ و ج۷، ص۳۰۰، باب الرجل یقتل المرأة...، ح۶.

قیاس و احکام عقلی درآورد، بلکه باید از رسول الله ﷺ و اهل بیت ایشان تلقی کرد. «مُحِق‌الدین» یعنی درحقیقت، این دین نیست، بلکه برداشت شما از دین است. البته برخی اهل سنت نیز با قیاس مخالف بودند.

پس بیشترین قسمت آنچه در زمان صحابه و تابعین رخ داد و زیربنای کار فقها شد، «مصادر تشریع» بود. در این قسمت، روایات رسول الله ﷺ، اجماع، اجماع اهل مدینه (که از مالک نقل شده است)، مصالح مرسله، استحسان، شورا و رجوع به اصول عملیه (مثل استصحاب و قیاس) هم بود.

۳. بحث از طرق اثبات (حجت اثباتی)

چنان‌که گفتیم، بعد از پیامبر اکرم ﷺ بیشترین مباحث حجت دربارهٔ مصادر تشریع بود، ولی رفته‌رفته مهم‌ترین مباحث حجت به سوی طرق اثبات کشیده شد و افزایش یافت؛ مثل این‌که آیا خبر: «عدل عن عدل عن رسول الله ﷺ» حجت است یا مثلاً صیغهٔ «افعَل»، ظهور در وجوب دارد؟

در حدود سال‌های ۱۰۰ تا ۱۲۰ق اصول، بیشتر در قالب فروع فقهی ظاهر می‌شد؛ مثلاً بحث نماز در لباس غصبی در فقه مطرح می‌شد و فقط می‌گفتند این نماز باطل است یا خیر، ولی در اواخر قرن دوم در اصول و در بحث «اجتماع امر و نهی» مطرح شد.

از قرن چهارم به بعد نیز این دو بحث منقّح شدند؛ حجت به معنای مصادر تشریع و حجت به معنای طرق اثبات. بنابراین، کتاب‌های اصول اهل سنت به طور کلی در محور حجیت است، ولی دو نوع حجت قائل‌اند: ۱. نوعی از حجت به معنای مصادر تشریع؛ مثلاً می‌گوییم کتاب یا سنت، حجت است؛ یعنی از مصادر تشریع است. ۲. نوع دیگر حجت به معنای طرق و رسیدن به مصادر تشریع است که ما به آن، امارات و ادله و حجج می‌گوییم. حجت به معنای مصادر تشریع، اصطلاح خاص اصول است و حجت به این معنا در منطق نیست؛ در منطق به برهان، حجت می‌گویند. مصادر تشریع و طرق اثبات، بحث اصول در اهل سنت است و ما می‌توانیم مصادر تشریع را حجت ثبوتی و طرق اثبات را حجت اثباتی بنامیم.

البته در کتاب‌های اصولی شیعه همچون کفایه، معالم و تقریرات نائینی یا مرحوم استاد ازاین‌جهت انسجام علمی چندانی نیست و این از مشکلات کتاب‌های اصولی ماست. انسجامش به این است که مصادر تشریع و طرق اثبات، جدا از هم بیاید، جز

مسائل دیگر که آن‌ها هم باید جدا شود و فعلاً وارد بحث آن نمی‌شویم و بحث‌های مفصّل آن در محل خودش ذکر شده است.

۴. کشف قواعد فقهی

صورتی دیگر از قواعد کلی، جزئی‌تر بود که آن‌ها را بعدها در «قواعد فقهیه» قرار دادند؛ مثلاً می‌گفتند ما روایت داریم که شرب خمر حرام است و روایت هم داریم که خریدوفروش خمر حرام است. سؤال این بود که حکم فروش انگور به کارخانهٔ شراب چیست؟ اسم این را «اعانه بر اثم» گذاشتند و گفتند: اعانه بر اثم هم حرام است یا اگر دلیل آمد که «**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**»[1] «حرمت علیکم» به معنای حرمت اکل است. سؤال این بود که اگر اکل میته حرام شد، آیا بیعش نیز حرام است و آیا نجاست میته و مانعیت نماز و حرمت انتفاعات دیگر جز اکل نیز با آن ثابت می‌شود؟ یعنی کوشیدند به شکل نظام‌مند و قاعده‌مند، مواردی را بیابند که این قاعده در آن‌ها جاری می‌شود.

۵. کشف ملازمات جزئی

افزون بر قواعد کلی، قواعد جزئی دیگری نیز بود؛ مثلاً این آیهٔ مبارکه نازل شد: «**وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ**».[2] یعنی زنِ قاعده (پیرزن) اشکالی ندارد لباسش را کنار بگذارد (گفته‌اند مراد از «ثیاب» در این جا چادرِ تنهاست یا بعضی چارقد را هم به آن افزوده‌اند که از مجموع ادله، شاید چادر تنها درآید). متعارف خارجی این بود که اگر زنی چادرش را می‌گذاشت و سرش را با چارقد می‌پوشاند، نصف ساق دستش پیدا می‌شد، چون نصف دست با چارقد و نصف دیگرش با چادر پوشیده می‌شد. سؤال این بود: حال که زن می‌تواند نصف ساق دستش را بیرون بگذارد، آیا مرد هم می‌تواند به آن نگاه کند؟ در این جا موضوع عوض شد. یک موضوع، جواز کشف ساق دست پیرزن بود و موضوع دیگر، جواز نگاه مرد به آن بود. یا مثلاً روایت می‌گوید: زن حق دارد وجه و کفّینش را نپوشاند. حال آیا مرد اجنبی هم می‌تواند به وجه و کفّینش بنگرد؟ یعنی آیا در این جا میان جواز کشف ساق دست یا وجه و کفّین و جواز نظر به آن‌ها ملازمه‌ای

---

۱. مائده، آیه ۳.

۲. نور، آیه ۶۰.

هست؟ این هم نحوه‌ای از کار فقهی شد که موضوعی داریم و حکمی و موضوعی دیگر که با آن نوعی تلازم عرفی و نه قطعی دارد؛ مثلاً مشکلی ندارد بگوییم کشف کفّین زن جایز است، ولی مرد نباید به آن نگاه کند، اما عادتاً اگر دست زن بیرون باشد، نگاه مرد هم به آن می‌اُفتد.

۶. اخذ به عمومات کتاب و سنت

نوعی از اجتهاد که گاهی منشأ اختلاف بود، اخذ به عمومات کتاب و سنت بود؛ مثلاً برخی موارد خاص در قرآن ذکر نشده بود؛ مثل این‌که اهل سنت به اقتضای عموم کتاب می‌گویند هر چه هست، میان ورثه تقسیم می‌شود و زن از زمین هم ارث می‌برد یا عده‌ای از آنان معتقدند «حبوه» که در فقه شیعه هست، باطل است؛ پس چرا برخی چیزها به پسر بزرگ‌تر داده شود؟ یا مثلاً عده‌ای با تمسک به عمومات شرط می‌گفتند هر شرطی که در عقد نکاح بکنند، درست است و عده‌ای دیگر می‌گفتند نمی‌شود در عقد نکاح به عمومات شرط تمسک کرد که صحیحش نیز همین است و نکتهٔ فنی‌اش را در محل خودش بیان کرده‌ایم.

۷. ترجیح در هنگام اختلاف و ابهام در سنت

نوعی از اجتهاد نیز ترجیح یکی از اقوال در جایی بود که جعل سنت روشن نبود؛ برای مثال، زنی بود به نام فاطمه بنت قیس که شوهرش او را طلاق خلع داده بود. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به او فرمود: تو حق مسکن نداری؛ از خانهٔ شوهر درآی. از همان عهد صحابه در این مسئله اختلاف شد. نقل شده است وقتی آن زن این قضیه را نقل کرد، عمر و عایشه با او مخالفت کردند و عمر گفت: تو بی‌جهت می‌گویی و زن مطلقه در ایام عده باید در خانهٔ شوهر بماند و نفقه‌اش با اوست. آنان معتقد بودند شاید این زن خطا کرده است و می‌گفتند: «لَا نَدَعُ كِتَابَ رَبِّنَا وَ سُنَّةَ نَبِيِّنَا صلی الله علیه و آله بِقَوْلِ امْرَأَةٍ لَا نَدْرِي لَعَلَّهَا حَفِظَتْ أَمْ نَسِيَتْ».[1]

---

۱. مسند إسحاق‌بن‌راهویه، ج۵، ص۲۲۴. گفتنی است در متون حدیثی اهل سنت در کنار اسم مبارک پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، عبارت «صلی الله علیه و سلم» آمده است و قاعدهٔ امانت در نقل اقتضا می‌کرد ما آن را به همان صورت نقل کنیم، ولی برخلاف قاعده، آن را اختصار کردیم و به جای آن، حرف «صاد» را گذاشتیم، چون طبق روایتی از امام صادق علیه السلام صلوات اهل سنت، ابتر و ظلم در حق اهل بیت علیهم السلام است، چون آن حضرت فرمود: «سَمِعَ أَبِي رَجُلًا مُتَعَلِّقاً بِالْبَيْتِ وَ هُوَ يَقُولُ: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ. فَقَالَ لَهُ أَبِي: يَا عَبْدَ اللهِ لَا تَبْتُرْهَا لَا تَظْلِمْنَا حَقَّنَا قُلِ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ»، (شیخ کلینی، الکافي، ج۲، ص۴۹۵، باب الصلاة على النبي محمد و أهل بيته علیهم السلام، ح۲۱). بنابراین، خوانندهٔ شیعی می‌تواند با دیدن رمز مذکور، خود صلوات کامل را ادا کند (مقرر).

در طبقات بعدی مثل ابن‌حزم اصرار داشت که حق با فاطمه بنت قیس است، با این‌که خودش اعتراض عایشه و عمر را نقل کرده است. پس نحوه‌ای از اجتهاد هم این بود که در مسائل اختلافی بتواند اختیار کند؛ یا قول عمر را اختیار می‌کرد که نفقه دارد یا قول آن زن را اختیار می‌کرد که مثلاً نفقه ندارد.

ب) بهسازی شیوهٔ استنباط فقهی

برای بهسازی شیوهٔ استنباط فقهی باید سه مرحله به‌ترتیب پیموده شود که در این‌جا ابتدا آن‌ها را توضیح می‌دهیم و سپس آن را بر مسئله فقهی «رؤیت هلال» تطبیق می‌کنیم و در پایان، نکته‌ای در مورد میزان کاربرد مباحث اصولی در فقه بیان می‌کنیم.

۱. تصویر فضای اسلامی مسئله

به نظر می‌رسد در مباحثی مانند «غنا» می‌توان ابتدا از محیط اسلامی آن، یعنی از زوایای دینی و مطرح‌شده میان عامهٔ مسلمانان وارد شد و در این زاویه، ما از عهد صحابه آغاز می‌کنیم (چون اختلاف در زمان رسول‌الله ﷺ کم است و بیشترِ اختلافات به بعد ایشان برمی‌گردد)؛ یعنی می‌کوشیم خودمان را در زمان صحابه و تابعین و فقها بگذاریم و منشأ اختلاف را بفهمیم و این‌که چرا عده‌ای از صحابه یا تابعین یا فقها چنین گفته‌اند و عده‌ای از آنان چنان. طبعاً در این مسائل، ما به مقدار علم خودمان، یعنی به مقدار داده‌های موجود در کتاب‌ها سخن می‌گوییم؛ مثلاً ممکن است مسئله‌ای از عهد صحابه شروع شده، ولی به ما نرسیده باشد.

روش بحث ما در کل مباحث فقهی چنین است که نخست، مسئله را از منظر اسلامی و بحث صحابه و تابعین و فقها مطرح می‌کنیم و می‌کوشیم در آن‌جا به نتیجه‌ای برسیم. به‌نتیجه‌رسیدن ما هم در این بخش، بیشتر از جنبهٔ تصور است، نه تصدیق؛ یعنی نمی‌خواهیم وارد این مباحث شویم که مثلاً فلان صحابی چنین گفت و این ثابت است یا نه و فلان تابعی چنین گفت و استدلالش این بود، چون این‌ها لوازم دیگری دارد که از محل بحث ما خارج است. پس هدف ما در این‌جا بیشتر جنبه‌های تصوری بحث و ریشه‌های آن است.

در دنیای معاصر به فقهی که متعرض اقوال دیگران (مثل آرای شافعی و حنبلی)

می‌شود، اصطلاحاً «فقه مقارِن» می‌گویند که درست آن «مقارَن» است و در فارسی به آن «فقه تطبیقی» می‌گویند و در گذشته هم به آن «فقه‌الخلاف» می‌گفتند. روش فقه‌الخلاف، همواره یک‌سان نیست، بلکه دو گونه یا بیشتر است. در کتاب کشف‌الظنون حاجی خلیفه، دو یا سه گونه از فقه‌الخلاف نقل شده است.[1] به طور کلی فقه‌الخلاف چنین تقسیم می‌شود:

۱. فقط متعرض اقوال دیگران شوند؛

۲. متعرض ادله‌ای شوند که شافعی یا ابوحنیفه و یا دیگران برای آرای خودشان آورده‌اند و در آن‌ها مناقشه کنند؛ مثلاً چهار یا پنج قول در مورد مسئله میان فقهای مختلف اسلام مطرح می‌کنند، ادلهٔ هر قول اعم از آیه، روایت، اجماع، قیاس یا مانند آن را می‌آورند و در مورد همهٔ آن‌ها مناقشه می‌کنند؛ مثلاً جایی که روایت است، مناقشهٔ سندی، متنی و دلالی می‌کنند و درنهایت، یک قول را برمی‌گزینند.

پس نحوه‌ای از فقه خلاف، فقط تعرض به آرای دیگران است و نظر ما در این بحث‌ها نیز به این حد از فقه خلاف است.[2] البته تا حد ممکن می‌کوشیم نکته‌های فنی و ریزه‌کاری‌های کلمات صحابه و تابعین را هم بیابیم، ولی در آن‌جا به دنبال تصدیق نیستیم و ازاین‌رو در مناقشات حدیثی و رجالی آنان وارد نمی‌شویم.

در اصطلاح اهل سنت مثل ابوحنیفه و شافعی را که در مراحل اولیه، کار تصدیقی می‌کنند، «مجتهد در دین» می‌دانند و به بعدی‌ها که بر مثل کلمات ابوحنیفه و شافعی و تفریعات آن کار می‌کنند، گرچه شاید درجه‌ای از اجتهاد را هم داشته باشند، «مجتهد در مذهب» می‌گویند.

در زبان ما و در کتاب‌های متأخر شیعه معروف است که می‌گویند شیعه برخلاف عامه، قائل به انفتاح باب اجتهاد است. البته این حرف، امروزه کمتر شده است، ولی قبلاً بسیار بیشتر بود. سنی‌ها این مطلب را نمی‌پذیرند و می‌گویند شما هم مثل ما قائل به انسداد باب اجتهادید. آن‌ها این را که فقیه حنفی بر آرای ابوحنیفه مانور بدهد، انفتاح باب علم نمی‌دانند، بلکه اجتهاد در مذهب می‌دانند. اجتهاد در دین را به این می‌دانند که کسی سراغ کتاب و سنت و اقوال صحابه و تابعین برود و ادلهٔ آن‌ها را یک‌به‌یک بررسی

---

۱. ر.ک: حاجی خلیفه، کشف‌الظنون، ج۱، ص۷۲۱.

۲. البته ممکن است مطالعات شخصی ما چنین نباشد.

کنـد و مسـتقیم از آن‌هـا اسـتخراج نمایـد. آن‌هـا می‌گویند مـا بـه آرای ابوحنیفـه بر می‌گردیم و شـما هـم بـه کلمـات امـام باقر یـا امام صـادق علیهما السلام. پس شـما هم مسـتقیم بـه کتاب و سـنت برنمی‌گردیـد، بلکـه در مذهـب، اجتهـاد می‌کنیـد و ازایـن‌رو مثل ما انسـدادی هسـتید.[1]

امـروزه عـدهٔ اندکـی از اهـل سـنت می‌کوشـند انفتاح بـاب اجتهـاد را عملاً انجـام دهند و مسـتقیم، خودشـان اسـتنباط کننـد بی‌آن‌که به یکـی از مذاهب معـروف پای‌بند باشـند. کار ما در تعـرض بـه کلمات اهل سـنت، تصـوری اسـت؛ یعنـی می‌خواهیـم مجموعه‌برخوردهایی را ببینیـم کـه از زمـان صحابـه و تابعیـن و فقهـا تاکنون با سـنت رسـول‌الله صلی الله علیه و آله با مسـائل فقهی مثـل مسـئله غنـا کرده‌انـد و ایـن کار اگـر تصدیقی باشـد، همان انفتـاح باب اجتهاد اسـت.

۲. تتبع در روایات اهل بیت علیهم السلام

پـس از تصویـر فضـای اسـلامی مسـئله، وارد روایـات اهـل بیت علیهم السلام می‌شـویم تـا ببینیم جـز نـزاع میـان مسـلمانان، اهـل بیـت علیهم السلام در مـورد آن مسـئله چـه کرده‌انـد. بنابرایـن ممکن اسـت شـما در بحـث اسـلامی بـه نتیجـه‌ای برسـید، ولـی پـس از مراجعـه بـه روایـات اهـل بیـت علیهم السلام بگوییـد مـراد آن بزرگـواران این اسـت. وظیفـهٔ حوزه‌هـای علمیه ما طبـق نص کتاب و سـنت قطعیـه، بازگشـت بـه اهـل بیت علیهم السلام اسـت و ما در ایـن مرحلـه از راه فقه عام اسـلامی وارد نمی‌شـویم، چنان‌کـه ابان‌بن‌تغلـب می‌گویـد:

> شـیعه کسـی اسـت کـه چـون مـردم در نقـل از رسـول‌الله صلی الله علیه و آله اختـلاف کردنـد، بـه قـول علی‌بن‌ابی‌طالـب علیه السلام برگـردد و اگـر در نقـل از علی‌بن‌ابی‌طالـب علیه السلام اختـلاف داشـتند، بـه قول جعفربن‌محمـد علیه السلام برگـردد،[2] نـه بـه افـرادی کـه در کوفـه از علـی علیه السلام نقـل می‌کننـد.[3]

---

۱. البتـه رجـوع اهـل سـنت بـه مثـل ابوحنیفـه و شـافعی از بـاب حجیت فتـوای مجتهد اسـت کـه مسـئله‌ای اصولی اسـت و رجـوع مـا بـه اهـل بیـت علیهم السلام از بـاب عصمت ائمه اسـت که مسـئله‌ای کلامی اسـت و ایـن دو با هـم فـرق دارد. البته آن‌ها می‌گوینـد شـما هـم مثـل مـا هسـتید، ولـی این درسـت نیسـت و هر چنـد در ظاهـر مثل هـم هسـتیم، آن‌ها از یـک وادی وارد شـده‌اند و مـا از وادی دیگـر.

۲. رجـال النجاشـي، ص۱۲: «عـن علي‌بن‌الحسـن‌بن‌فضال، عـن محمدبن‌عبدالله‌بـن‌زرارة، عـن محمدبن‌أبي‌عمیـر، عـن عبدالرحمن‌بن‌الحجـاج عـن أبان‌بن‌تغلـب: ...الشـیعة الذیـن إذا اختلـف النـاس عـن رسـول‌الله صلی الله علیه و آله أخـذوا بقـول علـي علیه السلام، و إذا اختلـف النـاس عـن علـي أخـذوا بقـول جعفربن‌محمـد علیه السلام».

۳. ابـان، سـاکن کوفـه بـود و در قـرن دوم، سـنی‌ها مثـل ابوحنیفه هـم حتـی از امیرالمؤمنین علیه السلام نقـل می‌کردنـد. در مدینه فقه علی‌بن‌ابی‌طالـب علیه السلام مطـرح نبـود، بلکـه فقـه عمـر و عبدالله‌بن‌عمـر بـود، ولـی فقـه کوفـه بـه اصطـلاح خودشـان، فقـه ابن‌مسـعود و علی‌بن‌ابی‌طالـب علیه السلام بـود.

ما بالفعل نیز در روایات، مواردی را داریم که می‌گوید از علی علیه‌السلام چنین نقل می‌کنند و امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید که بر امیرالمؤمنین علیه‌السلام دروغ بسته‌اند.

طبعاً در بحث اهل بیت علیهم‌السلام هم ما عادتاً از امیرالمؤمنین علیه‌السلام شروع می‌کنیم و در این بخش، وارد بحث تصدیقی می‌شویم؛ یعنی مجموعه‌ای که ما از امیرالمؤمنین علیه‌السلام داریم، چیست و از این مجموعه، کدام‌یک قابل اعتماد است؟ آن‌گاه از مجموعه‌ای بحث می‌کنیم که از ائمه بعدیِ ما تا امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف رسیده است؛ برای مثال، در مورد مسئله غنا در توقیع معروف: «أما الحوادث الواقعة»، یکی از فروع غنا، یعنی مسئله «بیع مغنّیه» آمده است.

البته حدیث شیعه نیز همچون فقه آن، خصایصی دارد؛ برای مثال در حدیث شیعه نیز سه مرحله داریم:

۱. مرحلهٔ اولیه که دورهٔ ثبت و ضبط روایات است؛

۲. مرحلهٔ متوسط که در آن، امثال حسین‌بن‌سعید و حسن‌بن‌محبوب، روایات را دسته‌بندی کرده‌اند و مثلاً «روایات صلاة» را در یک‌جا آورده‌اند؛

۳. مرحلهٔ متأخر مثل کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی.

ما در خلال بحث غنا، تطبیقات این بحث را نیز بیان خواهیم کرد تا به‌خوبی روشن شود. در مسئله غنا می‌توانیم ابتدا مجموعهٔ آیات و روایات رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله و اقوال صحابه و برداشت‌های آنان و تابعین و فقهایشان را بررسی کنیم و ببینیم آیا در فقه اسلامیِ عام می‌توان از مجموعهٔ شواهد، حرمت غنا را درآورد یا خیر؟ این بخش اول کار ماست. ما این بخش را در فقه آوردیم و افزودیم که خودمان را در زمان صحابه یا تابعین و فقها فرض می‌کنیم. اساس کار ما این است که پس از روشن‌شدن اختلاف صحابه و تابعین و فقها، نظر اهل بیت علیهم‌السلام را در مورد مسئله به دست آوریم. پس بخش اول را نه به عنوان فقه خلاف، بلکه به عنوان تصور مسئله می‌گوییم و بخش دومِ کار ما تصدیقی است.

۳. بررسی مرحلهٔ فقه منصوص و فقه تفریعی

پس از روایات و توقیعات نیز عادتاً وارد مرحلهٔ انتقال نصوص به فتواها یا فقه منصوص می‌شویم که از خصایص فقه شیعه است و برای سال‌های ۲۵۰ ـ ۳۵۰ق؛ یعنی حدود صد و اندی سال است. بعدها در همین مرحله، فقه تفریعی ما (یعنی فقهی

که در روایات نبوده است) توسط شیخ طوسی آغاز می‌شود، ولی فقه منصوص نیز هنوز صلابت خودش را داشت تا مثل صاحب شرایع که میان فقه منصوص و فقه تفریعی جمع کرد. البته چون شیخ، کتاب خلاف را هم نوشته بود، دراین‌میان مقداری از آرای اهل سنت هم به فقه افزوده شد. بعدها در تفریعات ما محقق اول و بیش از آن، خواهرزاده‌اش علامه حلی، نقش بزرگی داشته‌اند، به‌ویژه آن‌که در کتاب تذکرهٔ علامه، فقه اهل سنت (فقه‌الخلاف) نیز هست. علامه، کتاب‌های فقهی متنوعی دارد و زیربناهای فقهی‌اش را هم در اصول بیان کرده است و مبانی حدیثی و رجالی نیز دارد. کارهای علامه در بعدی‌ها بیشتر انعکاس یافت. ایشان این کار را شروع کرد و بعدی‌ها بیشتر بر صغرا کار می‌کردند؛ مثلاً می‌گفتند خبر صحیح را قبول می‌کنیم و این خبر به این دلیل صحیح نیست و علامه گفته که صحیح است.

۴. تطبیق مراحل گذشته بر مسئله «رؤیت هلال»

مثلاً از این روایت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله که فرمود: «فَصُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ»[1] چنین می‌فهمیم که رؤیت اعتبار دارد، چون تولدِ ماه را نشان می‌دهد و ما راهی از محاسبات برای تولد هلال نداریم، ولی اگر راهی از محاسبات برای تولد هلال پیدا شد، به محاسبات برمی‌گردیم؛ یعنی کاری که هم‌اکنون سنی‌ها می‌کنند، چون این روایت، صدری دارد که در مصادر ما نیست و در مصادر اهل سنت هست که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: إنا أُمةٌ اميةٌ؛ ما مردمان بی‌سوادی هستیم. لانکتب؛ نوشتن بلد نیستیم. ولانحسُب؛ علم نجوم هم بلد نیستیم و محاسبات نداریم.

حساب در آن زمان به معنای علم نجوم بود، چنان‌که در قرآن کریم می‌فرماید: «لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ».[2] «تنجیم» نیز در آن زمان به معنای طلسمات و سحر و جادو بود، چنان‌که در برخی اخبار ما نیز مثلاً «من صدق کاهنا أو منجما»[3] آمده که همین معنا مراد است، ولی بعدها با آمدن علوم یونانی به دنیای اسلام، اصطلاح عوض

---

۱. شیخ طوسی، التهذیب، ج۴، ص۱۶۱، باب علامة أول شهر رمضان و آخره و دلیل دخوله، ح۲۶ و ص۱۶۶، ح۴۶.

۲. یونس، آیه ۵ و اسراء، آیه ۱۲.

۳. محقق حلی، المعتبر في شرح المختصر، ج۲، ص۶۸۸ و شیخ حر عاملی، الوسائل، ج۱۰، ص۲۹۷. ادامهٔ روایت: «فهو کافر بما انزل علی محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله».

شد و «نجوم» جزو علوم ریاضی قرار داده شد. پیامبر اکرمﷺ می‌فرماید: «ما محاسبات نداریم، علم نجوم نداریم؛[۱] پس هر وقت ماه را دیدید، روزه بگیرید و باز دفعهٔ دوم که دیدید (فاصلهٔ میان دو هلال) افطار کنید».[۲] از این عبارت شاید بتوانیم درآوریم که اگر محاسبات بود، به رؤیت مراجعه نمی‌کنیم.

یک بحث این است که اگر ما باشیم و برخورد صحابه و تابعین و فقها و فهم خودمان از حدیث، شاید بفهمیم رجوع به رؤیت در جایی است که محاسبات نباشد، ولی اگر محاسبات بود و با محاسبه دانستیم مثلاً الآن ماه از تحت شعاع یا از محاق (با اختلاف مبنا) خارج شده، گرچه نیم ساعت به غروب مانده باشد، پس امشب شب اول ماه است با این‌که قطعاً امکان رؤیت ندارد و باید بیست و چند ساعت بگذرد تا ماه قابلیت رؤیت پیدا کند، بگوییم ما به محاسبات مراجعه می‌کنیم، چون اعتبار رؤیت به علت عدم امکان محاسبات بوده است. این تفکری است که هم‌اکنون سنی‌ها نیز دارند. تفکر دیگر که برخی سنی‌ها دارند این است که اعتبار فقط به رؤیت است و به محاسبات برنمی‌گردیم که قدمای اهل سنت بیشتر بر این تفکر دوم‌اند.

بحث دوم این است که ما جز روایت پیامبر اکرمﷺ و برخورد اهل سنت ببینیم اهل

---

۱. این کلام پیامبر اکرمﷺ درست است، چون حدود ۳۵۰۰ سال قبل از اسلام، چین محاسبات نجومی داشته است و دقیقاً بیان می‌کردند کی ماه وارد محاق می‌شود، چقدر در محاق است، چقدر در تحت‌الشعاع است و کی از تحت‌الشعاع خارج می‌شود یا در مورد خسوف و کسوف، چند ماه قبل اعلام می‌کردند چند ماه بعد، فلان روز و فلان ساعت کسوف می‌شود، ولی در دنیای عرب، محاسبات نجومی نبود. کتاب نفیسی است به نام تاریخ نجوم اسلامی که فواید فراوانی در این زمینه دارد. نویسندهٔ آن از مستشرقان منصف است و بسیار زحمت کشیده و قبل از انقلاب قاهره و در زمان پادشاهی مصر در دانشگاه قاهره سخنرانی کرده است.

۲. ظاهر عبارت استاد این است که عبارت «إنا أُمة امية» و عبارت «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته» در یک حدیث و به دنبال هم آمده‌اند، درحالی‌که چنین نیست و در کتاب‌های اهل سنت، هر یک از این دو عبارت در یک حدیث مستقل آمده است، مثلاً در صحیح بخاری از ابن‌عمر چنین نقل می‌کند: «"إنا أمة أمية لانكتب ولانحسب الشهر هكذا هكذا" يعني مرة تسعة وعشرين ومرة ثلاثين». (صحیح البخاری، ج ۲، ص ۶۷۵). در صحیح مسلم نیز مشابه آن را چنین نقل می‌کند: «إنا أمة أمية لانكتب ولانحسب الشهر هكذا وهكذا وهكذا وعقد الإبهام في الثالثة والشهر هكذا وهكذا وهكذا يعني تمام ثلاثين» (صحیح مسلم، ج ۲، ص ۷۵۹). در صحیح مسلم پس از آن حدیثی را از ابوهریره از پیامبر اکرمﷺ نقل می‌کند که متن اول چنین است: «إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا فإن غم عليكم فصوموا ثلاثين يوما». متن دوم نیز چنین است: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غمي عليكم فأكملوا العدد» (همان، ص ۷۶۲). بنابراین ضمن احترام به نظر استاد و پذیرش اصل بحث ایشان می‌گوییم در این جا گویا بحث کمی صورت فرضی به خود گرفته است (مقرر).

بیت علیهم‌السلام در ۲۵۰ سال بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله چه فرموده‌اند؟ ممکن است کسی در روایت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله مناقشه کند و بگوید محاسبات اعتبار دارد.[1] بسیاری از اهل سنت نیز همچون علمای ما قائل به رؤیت‌اند و تصور نکنید که بحث محاسبات تازگی دارد و امروزه به سبب پیشرفت‌های علمی فراوان، مطرح شده، بلکه در زمان خود ائمه علیهم‌السلام نیز مطرح بوده است؛ چنان‌که در روایتی داریم که به امام هادی علیه‌السلام نوشتم که ما شب چهارشنبه در بغداد، ماه را ندیدیم. «ویقولُ قومٌ منَ الحُسّاب قِبَلَنا» که امشب در مصر و آفریقا و اندلس دیده می‌شود.[2]

پس سؤال این است که اولاً: از روایت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله چه می‌فهمیم که این، مرحلهٔ تصوری مسئله است؛ ثانیاً: از مجموعهٔ روایات اهل بیت علیهم‌السلام چه می‌فهمیم؟ مجموعه روایات اهل بیت علیهم‌السلام بی‌شک بر رؤیت است و قطعاً روی محاسبات نیست که این مرحلهٔ تصدیق ماست و این دو بحث نباید با هم خلط شود، چون ممکن است برخی آقایان در مواجهه با اهل سنت خلط کنند. پس ما در بحث با اهل سنت و شواهد کتاب ممکن است بگوییم طبق این مرحله، محاسبات نجومی می‌کنیم که وقتی ماه از محاق درآید، اول ماه می‌شود، گرچه قطعاً و جزماً هم دیده نشود، بلکه با خروج از محاق، قسمت مستنیرش به سبب شعاعی که دارد، با تلسکوپ نیز قابل رؤیت نیست، مگر این‌که بتوانیم جِرم ماه را ببینیم. دوم این است که از مجموعهٔ روایات اهل بیت علیهم‌السلام چه درمی‌آوریم؟ البته علمای معاصر ما مثل آقای خوئی و حکیم و حتی فقهای سدهٔ سیزدهم و چهاردهم، مثل صاحب جواهر و آقارضا همدانی، عمدهٔ بحثشان فقط متمرکز در جهت دوم است و وارد بحث نخست نشده‌اند یا در حد نقل اقوال وارد شده‌اند.

ما شواهد این مطلب را مفصّل آوردیم که شاید در بحث عام اسلامی بشود محاسبات را پذیرفت، ولی در روایات اهل بیت علیهم‌السلام قطعاً اعتبار بر رؤیت است؛ یعنی روایات و

---

۱. امروزه چیزی به عنوان تلسکوپ هم مطرح شده است که اساس علمی ندارد، چون تلسکوپ منهای محاسبات بی‌ارزش است. در باب هلال، بحث بر سر این است که اعتبار به رؤیت است یا محاسبه.

۲. شیخ طوسی، التهذیب، ج۴، ص۱۵۹، باب علامة أول شهر رمضان...، ح۱۸: «وَعَنْهُ [= محمدبن‌الحسن الصفار] عَنْ مُحَمَّدِبْنِ عِيسَى قَالَ: كَتَبَ إِلَيْهِ أَبُوعَمْرٍو أَخْبِرْنِي يَا مَوْلَايَ أَنَّهُ رُبَّمَا أَشْكَلَ عَلَيْنَا هِلَالُ شَهْرِ رَمَضَانَ فَلَا نَرَاهُ وَنَرَى السَّمَاءَ لَيْسَتْ فِيهَا عِلَّةٌ فَيُفْطِرُ النَّاسُ وَنُفْطِرُ مَعَهُمْ وَيَقُولُ قَوْمٌ مِنَ الْحُسَّابِ قِبَلَنَا إِنَّهُ يُرَى فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ بِعَيْنِهَا بِمِصْرَ وَإِفْرِيقِيَةَ وَالْأَنْدُلُسِ فَهَلْ يَجُوزُ يَا مَوْلَايَ مَا قَالَ الْحُسَّابُ فِي هَذَا الْبَابِ حَتَّى يَخْتَلِفَ الْفَرْضُ عَلَى أَهْلِ الْأَمْصَارِ فَيَكُونَ صَوْمُهُمْ خِلَافَ صَوْمِنَا وَفِطْرُهُمْ خِلَافَ فِطْرِنَا فَوَقَّعَ عليه‌السلام لَا تَصُومَنَّ الشَّكَّ أَفْطِرْ لِرُؤْيَتِهِ وَصُمْ لِرُؤْيَتِهِ».

تطبیقات و تعابیر آن‌قدر فراوان است که انسان کم‌وبیش قطع پیدا می‌کند که اعتبار به رؤیت است و احتمال محاسبات نیست. پس هنگام محاجه با اهل سنت وقتی بر فقه اسلامی عام بروید، ممکن است محاسبات را بپذیرید، ولی این پذیرفتن، تصدیقی نیست، بلکه تصوری است که بگوییم این وجهی دارد و آن هم وجهی و قول هم دو تا بیشتر نیست: رؤیت و محاسبات و اقوال دیگر از اصول فنی خارج شده‌اند. راه دیگر هم این است که وارد بحث علمی شویم و نتیجه‌گیری کنیم که این بحث دیگری است و این کار به فقه شیعه ضربه می‌زند. امتیاز فقه شیعه به همین است که در مسائل اختلافی همچون دوران امر میان محاسبات و رؤیت به سخنان ائمه علیهم‌السلام رجوع می‌کنند.[۱]

۵. ناکارآمدی برخی مباحث اصولی در فقه و لزوم نگاه‌های موردی و فقهی

در بحث «نهی در عبادت»، نکته‌ای را گفتیم که بعدها دیدیم کمی از آن را آقاضیا هم دارد که جمله‌ای از بحث‌های اصول ما چندان کاربرد ندارد، چون موارد استعمال در شریعت، مختلف است؛ مثلاً می‌گوییم نهی در معامله، مثل «لاتَبِع» یا «لاتَشتَرِ» مقتضی فساد است، ولی در لسان آیات و روایات، همواره چنین نیست و تعابیر شرعی یک‌نواخت نیست و تعابیری همچون: «**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ**»،[۲] «**وَلاَ تَعْزِمُواْ عُقْدَةَ النِّكَاحِ**»،[۳] «**وَلاَ تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاء**»[۴] و «**وَذَرُوا الْبَيْعَ**»[۵] نیز داریم. به اعتقاد ما اگر لسان

---

۱. البته این تصور که امروزه عده‌ای از اهل سنت و حتی بعضی از شیعه به آن تمایل پیدا کرده‌اند که راهی برای وحدت هلال بیابیم تا کشورهای اسلامی متحد شوند، نادرست و موهوم است، چون اگر معیار به رؤیت باشد، قطعی است که در زمان واحد ممکن است در حجاز یا یمن ماه رؤیت شود و در ایران رؤیت نشود و یا در ایران دیده شود، ولی در پاکستان دیده نشود. ازاین‌رو در دنیای اسلام هم که بعدها به سبب دستگاه خلافت و گسترش دنیای اسلام تا کرمانشاه و کرمان را هم به بغداد ملحق می‌کردند، حتی قانلان به وحدت هم مثل خراسان و مصر را به بغداد ملحق نمی‌کردند. پس جعل افق واحد برای کشورهای اسلامی در بحث رؤیت قطعاً محال است و حتی در فرض پذیرش محاسبات نیز باز ممکن نیست، چون واضح است که ممکن است در یک شب، ماه در افق پاکستان یک ساعت بعد از غروب از محاق درآید، ولی در عراق یک ساعت قبل از غروب از محاق درآید که دراین‌صورت برای پاکستان اول ماه نیست، اما برای عراق اول ماه است. این هم مثل روز و شب است که ممکن نیست همهٔ کرهٔ زمین روز یا شب باشد با آن‌که آن امر تکوینی است در آن مسئله خاص تعبدی نیست.

۲. نساء، آیه ۲۳.

۳. بقره، آیه ۲۳۵.

۴. نساء، آیه ۲۲.

۵. جمعه، آیه ۹.

عوض شد، همهٔ این‌ها موردی و فقهی می‌شود. متأسفانه آقایان در اصول کلیاتی آورده و بعد آن‌ها را در فقه پیاده کرده‌اند، درحالی‌که در چهل پنجاه درصد موارد، صلاحیت پیاده‌شدن ندارد و بحث‌ها موردی و فقهی است؛ برای مثال در مورد «**وَذَرُوا الْبَيْعَ**» به ارتکازات عقلایی و فهم عرفی می‌فهمیم که نکتهٔ منع، بر بیع و عقد نیست، بلکه بر اشتغال به بیع است و هدف این است که مشغول نماز جمعه شوید و آن‌چنان مشغول خریدوفروش نشوید که نماز جمعه را رها کنید. پس اگر کسی صدای نماز جمعه را شنید و به سوی نماز راه افتاد و در راه، خانه‌ای را به دوستش فروخت، این بیع باطل نیست، ولی اگر به گونه‌ای معامله کرد که به ترک نماز جمعه انجامید، آن بیع حرام و باطل است. التزام به این مطلب مشکلی ندارد، هر چند فقهای ما نگفته باشند و در این‌جا نیازی به عنوان دیگر مثل «اعانه» هم نداریم، چون «**ذَرُوا الْبَيْعَ**» خودش عنوان دارد.

البته ممکن است برخی در این جهت افراط کنند و بگویند همهٔ موارد نهی از عبادات و معاملات، موردی و فقهی است و هیچ‌کدام اصولی نیست که دراین‌صورت، اصول کارآیی ندارد، چون هر گاه در بیش از یک مورد جریان یابد، اصولی است و اگر موردی باشد، فقهی می‌شود، زیرا لسان ادله، مختلف است؛ مثلاً در مورد «**لَاتَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم**» گفته‌اند حرمت دارد، ولی در مورد «**لَاتَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ**» گفته‌اند اگر در ایام عده، عقد بست، حرمت ابدی می‌آورد. نکته‌اش این است که نهی در این‌جا به عزم خورده است؛ یعنی عزیمت شما را در مقام اعتبار برمی‌دارد. پس در صورت مخالفت، بعداً هم نمی‌توانید عزم کنید و این به معنای حرمت ابدی است و این است سرّ این‌که حتی عده‌ای از اهل سنت نیز حتی در صورت جهل و عدم دخول، حرمت ابدی را فهمیده‌اند.

ج) فریضه و سنت

از مباحث مهم اصولی که کمتر بدان پرداخته شده، مبحث فریضه و سنت است. تبیین حقیقت فریضه و سنت و حدودوثغور هر یک از آن‌ها و تفاوت‌هایشان با یکدیگر می‌تواند در برخی استنتاجات فقهی بسیار تأثیرگذار باشد. ما در این‌جا ابتدا چند مثال برای تفاوت فریضه و سنت در فقه بیان می‌نماییم و سپس به بازگشت اختلافات فقهی به سنن رسول خدا صلی الله علیه و آله اشاره می‌کنیم و در پایان، شئون گوناگون اهل بیت علیهم السلام را در تبیین سنن رسول خدا صلی الله علیه و آله برمی‌شماریم.

۱. مثال‌هایی برای تفاوت فریضه و سنت

برخی واجبات و محرّمات و به تعبیر دیگر، فرایض را خداوند متعال قرار داده است که بعد، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دایرهٔ آن‌ها را توسعه داد و «سنت» نامیده می‌شود. این مطلب را در قالب چند مثال توضیح می‌دهیم.

مثال اول: ربای حرام به فریضه و ربای حرام به سنت

ربا در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به شکل ربای قرضی میان یهود مدینه و برخی مشرکان مکه رایج بود. در مکه، دو نفر به ربا معروف بودند: یکی عباس عموی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و دیگری ولیدبن‌مغیره (پدر خالدبن‌ولید) که گفته‌اند شریک تجاری عباس بوده است. خداوند متعال در قرآن کریم، ربای قرضی را حرام کرد، ولی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ربای نقد در مِکیل و موزون را نیز حرام کرد؛ مثل فروش ده کیلو برنج به دوازده کیلو، ولی در معدودات مثل تخم مرغ حرام نکرد. این حرمت را «حرمت ربا به سنت» نامیدند. مقداری از اختلافات از ناحیه صحابه و بعد از آنان نیز بر سر سنن است، نه فرایض، مثلاً در کتاب‌های اهل سنت نوشته‌اند که صحابه جز ابن‌عباس، ربای نقد را حرام می‌دانستند و البته نوشته‌اند ابن‌عباس هم بعدها از این نظرش برگشت و قائل به حرمت شد.

مثال دوم: نماز فریضه و نماز سنت و تفاوت آن‌ها

کیفیت و موارد جعل سنت در واجبات و محرّمات و مستحبات و مکروهات و آثار آن‌ها در روایات ما وارد شده است؛ برای مثال در باب «واجبات نماز» هم ما روایت صحیحه داریم و نیز اهل سنت روایت دارند که نمازهای فریضه در ابتدا دورکعتی بود و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در سال دوم هجرت یک رکعت به نماز مغرب و دو رکعت به سه نماز دیگر افزود. از آثارش در روایات ما هم این است که اگر در رکعت اول و دوم نمازهای چهاررکعتی یا در نماز صبح شک کردید، نماز باطل است؛ یعنی فریضهٔ الهی باید سالم بماند و در آن شک راه ندارد و شک در سنت نبوی است. ازاین‌رو شک در سه و چهار راه دارد.[1]

---

۱. البته نماز مغرب هم چون یک رکعتش سنت است، قاعدتاً باید بگوییم اگر در رکعت سوم شک کند، نباید باطل باشد، ولی این‌جا به‌خصوصه خارج شده که به هر نحوی شک کند، نماز باطل است.

مثال سوم: تحریم شراب به کتاب و تحریم هر مُسکر به سنت

در شریعت اسلام، دو نحوهٔ تحریم شراب هست: نحوه‌ای از تحریم که فریضهٔ الهی است و آن، تحریم شراب انگوری است و در حرمت آن جای بحث نیست و در روایات آمده که خمر نزد تمام انبیای الهی حرام بوده است.[۱] نحوه‌ای دیگر از تحریم شراب به سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله ثابت است و آن، حرمت شراب خرمایی و هر مسکر دیگر است. این دو مطلب را اهل سنت و برخی از شیعه، خلط کرده‌اند. در مدینه به سبب بُعد راه تا طائف و وضع خاصی که حاکم بود، شرابشان خرمایی بود. در روایات ما آمده و حتی در روایات اهل سنت نیز دقیقاً بیان شده است که وقتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دستور داد شراب‌های خرمایی را بریزند و همهٔ اسقیه[۲] را پاره کردند و ریختند، در همهٔ خیک‌ها شراب خرمایی بود، جز یک خیک که آن هم نصفش خرمایی و نصفش انگوری بود. این هم که سنی‌ها از عمر نقل کرده‌اند که سه بار آیه نازل شد، همه برای شراب خرمایی است.[۳] بعدها به تدریج به سبب ارتباطاتی که با دنیا پیدا کردند، شراب‌های دیگری مثل شراب جو، برنج (مِرز) و ذرت هم به آن افزوده شد و الآن هم شراب‌هایی هست که مواد اولیه‌اش صنعتی است.

به‌هرحال بحث فریضه و سنت، سنگین است و میان اهل سنت نیز هست و این سنت به معنای مستحب نیست، بلکه به معنای «ما سَنَّهُ النبی» و اعم از واجب و حرام و مستحب و مکروه است. فقها از قرن دوم، حتی در مقام تعبیر هم میان آنچه با کتاب ممنوع شده و فریضه است و آنچه با سنت ممنوع شده فرق می‌گذاشتند و برای ممنوع به سنت، لفظ «مکروه» و برای ممنوع به کتاب، لفظ «حرام» را به کار می‌بردند؛ مثلاً می‌گفتند شراب انگوری، حرام و شراب غیرانگوری، مکروه است، نه مکروه به اصطلاح ما که در برابر مستحب است. ما در شرح روایت سماعه در باب اجر مغنّیه، این معنا را توضیح داده و توضیحات مفصّلش را نیز در جای دیگر بیان کرده‌ایم.

---

۱. شیخ کلینی، الکافي، ج۱، ص۱۴۸، باب البداء، ح۱۵؛ شیخ صدوق، التوحید، ص۳۳۴ «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الرَّيَّانِ بْنِ الصَّلْتِ قَالَ سَمِعْتُ الرِّضَا عليه السلام يَقُولُ: مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيّاً قَطُّ إِلَّا بِتَحْرِيمِ الْخَمْرِ الحديث». نیز منسوب به علی‌بن‌ابراهیم، تفسیر القمی، ج۱، ص۱۹۴.

۲. اسقیه جمع «سقاء» به معنای خیک است که از پوست بز و گوسفند ساخته می‌شود.

۳. ر.ک: طبری، جامع البیان، ج۷، ص۲۲.

۲. بازگشت اختلافات فقهی به سنن

اختلافاتی که بعدها میان مسلمانان پیدا شد، در همین سنن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بود. یک تحریم الهی مبنی بر حرمت خمر بود و یک تحریم نبوی مبنی بر حرمت هر مسکر و سنی‌ها هم از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند که «کُل مسکر حرام». از اختلافاتی که بعدها بر سر مسکر پیدا شد این بود که ابوحنیفه و عده‌ای دیگر در کوفه قائل شدند شراب انگوری حتی یک قطره‌اش نیز حرام است، ولی شراب غیرانگوری به مقدار اسکار حرام است؛ مثلاً اگر کسی سه پیاله خورد و مست نشد، پیالهٔ چهارمی که مستش می‌کند حرام است. ازاین‌رو در روایات ما آمده است: «مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَام».[1] که این ردّ بر آن مبناست و آن را اهل سنت نیز از رسول‌الله صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند،[2] ولی در مورد سند آن مناقشه می‌کنند. ازاین‌رو از عده‌ای از کوفیان نقل کرده‌اند که «نبیذ» را تا کمتر از حد اسکار، جایز می‌دانستند و می‌خوردند و حتی برخی از امثال هارون‌الرشید چنین دفاع کرده‌اند که او به فتوای علمای کوفه نبیذ می‌خورد.[3]

۳. شئون اهل بیت علیهم السلام در تبیین سنن رسول‌الله صلی الله علیه و آله

با توجه به پیدایش اختلاف شدید در سنن رسول خدا صلی الله علیه و آله پس از ایشان، اهل بیت علیهم السلام برای تبیین سنت، سه شأن داشتند:

۱. بیان ثبوت یا عدم ثبوت سنت از رسول‌الله صلی الله علیه و آله؛ مثلاً احادیث «رفع»، «المؤمنون عند شروطهم» و «لاضرر» میان اهل سنت اختلافی بود و عده‌ای آن‌ها را پذیرفته و برخی نپذیرفته‌اند؛ برای مثال، بخاری و مسلم آن‌ها را نپذیرفته‌اند و حدیث «لاضرر» را به استثنای موطأ مالک، بقیه ندارند. حال وقتی ائمه علیهم السلام حدیث «لاضرر» را از رسول‌الله صلی الله علیه و آله نقل می‌کنند، به معنای ثبوت این سنت از رسول‌الله صلی الله علیه و آله است.

۲. بیان نحوهٔ حکم در سنت از الزامی یا غیرالزامی‌بودن.

---

۱. ر.ک: شیخ کلینی، الکافي، ج۶، ص۴۰۸ و ۴۰۹.

۲. ر.ک: سنن الترمذی، ج۴، ص۲۹۱ و سنن النسائی، ج۳، ص۲۱۶. البته برخی مثل البانی این احادیث را تصحیح کرده‌اند (مقرر).

۳. برای مثال ر.ک: تاریخ ابن خلدون، ج۱، ص۲۶: «و حال ابن أكثم والمأمون في ذلك من حال الرشيد و شرابهم إنّما كان النبيذ و لم يكن محظوراً عندهم».

۳. بیان حدود و ثغور سنت؛ مثل این‌که شأن «لاضرر» فقط رفع حکم است یا وضع را هم اثبات می‌کند یا این‌که «لاضرر» فقط در کل عمل جاری می‌شود و یا در جزء آن نیز جاری می‌شود؛ مثلاً اگر وضو برای بدن ضرری نباشد، ولی برای دست راست ضرری باشد، آیا «لاضرر» کل وضو را برمی‌دارد و تبدیل به تیمم یا جبیره می‌کند یا می‌گوید وضو بگیر و دست راستت را نشوی؟

این‌ها مباحثی است که از همان ابتدا در فقه اسلامی مطرح شد و شیعه همواره بر این عقیده بود که بعد از رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله برای اصل ثبوت سنت و تفسیر آن و حدودوثغورش و معارضات و ملابسات و مزاحماتش باید به امیرالمؤمنین علیه‌السلام و ائمه اهل بیت علیهم‌السلام برگردیم و همهٔ خصوصیاتش را از آنان بگیریم؛ برای مثال از رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله و در زمان صحابه و حتی در زمان رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله و بعد تابعین و فقهای اهل سنت و در دنیای اسلام مطرح شد که ما مطالبی را در قرآن و سنت داریم که شاید محدودیت داشته باشد. آیا می‌توان با قیاس و رأی و استحسان، آن‌ها را توسعه داد یا خیر و اگر بنابه توسعه باشد، تنها باید از رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله بگیریم؟ مثلاً در آیهٔ «**أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ**»[1] حق مسکن یا نفقهٔ مسکن را در ایام عدهٔ طلاق رجعی بر زوج تکلیف کرده، ولی مثلاً عمر گفته است حتی در ایام عدّهٔ طلاق بائن هم باید نفقهٔ زن را داد. اعتقاد اهل بیت علیهم‌السلام این بود که برای تعمیم کتاب باید به رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله بازگردیم؛ مثلاً در روایات ما ائمه علیهم‌السلام این آیه را فقط به طلاق رجعی زده و از آن فقط به مورد زوجه تعدی کرده‌اند.

---

۱. طلاق، آیه ۶.

بخش اول

مسئله غنا

[redacted]

فصل اول

نقد و بررسی عبارات شیخ انصاری و کلام محقق اردبیلی

الف) عبارات شیخ انصاری در مورد حکم غنا

ما در بحث مکاسب، کتابِ مکاسب شیخ انصاری را محور قرار دادیم و بیشتر به نحوهٔ ورود و خروج در بحث و کیفیت تلقی بحث نزد او و نیز سهولت مراجعه نظر داریم، نه شرح عبارات مکاسب. ازاین‌رو فقط بخشی از عبارات آن را می‌آوریم و درباره‌اش کمی توضیح می‌دهیم و توضیح نهایی را در ادامهٔ مباحث می‌آوریم.

۱. حرمت غنا و ادلهٔ آن

شیخ انصاری در مورد مسئله غنا می‌گوید:

[المسألة] الثالثةعشر الغناء، لا خلاف في حرمته في الجملة، و الأخبار بها مستفيضة، و ادعى في الإيضاح تواترها.

منها: ما ورد مستفيضاً في تفسير «قول الزور» في قوله تعالى: «وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ»[1] ففي صحيحة الشحام و مرسلة ابن‌أبي‌عمير و موثقة أبي‌بصير المرويات عن الكافي، و رواية عبدالأعلى المحكيّة عن معاني الأخبار و حسنة هشام المحكيّة عن تفسير القمي رحمه‌الله: تفسير «قول الزور» بالغناء.

و منها: ما ورد مستفيضاً في تفسير «لهوالحديث» كما في صحيحة ابن‌مسلم و رواية مهران‌بن‌محمد و رواية الوشاء و رواية الحسن‌ابن‌هارون و رواية عبدالأعلى السابقة.

---

۱. شیخ انصاری، المکاسب، ج۱، ص۲۸۵.

و منها: ما ورد في تفسير «الزور» في قوله تعالى: «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ» كما في صحيحة ابن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام تارة بلا واسطة وأُخرى بواسطة أبي الصباح الكناني.[1]

شیخ ابتدا اشاره‌ای اجمالی به روایات کرده و حتی اشارهٔ گذرا هم به سند آن‌ها نکرده است.[2] پس قسمی از ادلهٔ حرمت غنا روایاتی است که در تفسیر «قول زور» وارد شده است. مراد از «لهوالحدیث» نیز آیهٔ ششم سورهٔ لقمان: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ» است، بنابر این‌که غنا از لهوالحدیث باشد. هم‌چنین چون در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مکه خانه‌هایی بود که کنیزان خوش‌صدا را در آن‌جا جمع می‌کردند و می‌زدند و می‌خواندند که قرآن کریم، آن مجالس غنا را «مشاهد زور» می‌خوانَد و می‌گوید: «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ». ما در مباحث روایی به بررسی روایات خواهیم پرداخت.

۲. شبهه در حرمت ذاتی غنا

بحث دوم شیخ در مورد مسئله غنا دربارهٔ حقیقت و مفهوم غناست که درخصوص آن مطالبی ذکر می‌کند[3] و آن‌گاه می‌گوید: «در زمان ما گاهی در اصل حرمت غنا شبهه می‌شود که آیا حرام است یا خیر و گاهی از جهت موضوع که موضوعش چیست و سوم از جهت برخی موضوعات که گفته‌اند غنا اِشکال ندارد». سپس وارد بحث اول، یعنی شبهه در حرمت غنا می‌شود و حکم به حرمت آن می‌کند. دلیل عمدهٔ شیخ هم یکی اجماع و دیگر، مجموعهٔ روایات است. البته مسلک شیخ، مشهوری است و چندان دنبال بحث‌های سندی نیست.[4]

---

۱. شیخ انصاری، المکاسب، ج۱، ص۲۸۵ـ۲۸۶.

۲. این هم در آن زمان رسم بوده است. نراقی، استاد شیخ هم کتابی به نام مستندالشیعه دارد که در آن روایات را به نحو اشاره آورده است، برخلاف استاد دیگر شیخ، صاحب جواهر که در هر مسئله‌ای تا حد ممکن، روایات را استیعاب می‌نماید و گاهی بیست تا سی روایت ذکر می‌کند و البته جواهر ازاین‌جهت ممتاز و مفید است.

۳. حضرت استاد در این جا به شکل نسبتاً مفصّل وارد بحث موضوع‌شناسی غنا شدند و از بحث شرح عبارت مکاسب خارج شدند. ازاین‌رو مناسب دیدیم آن را به فصل جداگانه‌ای با عنوان «موضوع‌شناسی غنا» منتقل کنیم و در آن‌جا برخی مباحث دیگر دربارهٔ موضوع‌شناسی غنا را نیز که استاد در خلال مباحث متعرض شده بودند، بیاوریم (مقرر).

۴. به شیخ رساله‌ای هم در رجال نسبت داده شده است که آن رساله فوق‌العاده نیست؛ مختصری از رجال و چند فایدهٔ مختصر رجالی دارد و چند نفر را هم بررسی کرده است (گفتنی است تقریرات مباحث رجالی شیخ انصاری در رساله‌ای به نام اساس المطالب توسط شاگرد ایشان، محمدبن فرج‌اللّه هاشمی دزفولی بروجردی تدوین شده است (مقرر).

شیخ در بحث اول، یعنی حرمت غنا از محدث کاشانی در کتاب وافی و فاضل سبزواری[۱] صاحب کتاب کفایه نقل می‌کند که غنا را فی‌نفسه حرام نمی‌دانند، بلکه غنای محرّم را مختص جایی می‌دانند که مشتمل بر محرّمی از خارج باشد؛ مثل استعمال آلات لهو و دخول رجال و سخنان باطل. عبارت شیخ چنین است: «فلأنه حكي عن المحدث الكاشاني أنّه خصّ الحرام منه بما اشتمل على محرّم من خارج مثل اللعب بآلات اللهو و دخول الرجال و الكلام بالباطل و إلّا فهو في نفسه غير محرّم».[۲] شیخ پس از چند سطر می‌گوید: «و نسب القول المذكور إلى صاحب الكفاية أيضاً»[۳] و بعد، عبارت صاحب کفایه را به صورت مجمل و مختصر آورده است[۴] که در شرح شهیدی می‌گوید: این

---

۱. ما در فقهای متأخر شیعه چند نفر داریم که تا حدی از متعارف خارج شده‌اند و نوعی استقلال فکری و زیربنایی پیدا کرده‌اند که یکی از آن‌ها محقق سبزواری است. کتاب ذخیره او بزرگ‌تر از کفایه است و نکته‌های لطیفی دارد، هر چند شاید نشود با بسیاری از آن‌ها موافقت کرد. وی در این جهت کمی شبیه استادمان آقای خوئی ﷺ است که از متعارف خارج شده است. البته فاضل معاصر سبزواری در کتاب درّ المنثور به ایشان اهانت‌هایی می‌کند که انصافاً ظلم و خلاف واقع و از شأن سبزواری بسیار دور است. البته چون سبزواری به دنبال نوآوری است، خواه‌ناخواه با مشکلاتی هم روبه‌روست، ولی نه در آن حد که او نوشته است، اما محدث کاشانی مباحث را چندان به هم نمی‌ریزد و از متعارف خارج نمی‌شود.

۲. شیخ انصاری، المکاسب، ج۱، ص۲۹۸. اصل عبارت فیض کاشانی چنین است: «و الذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة فيه [- في الغناء] اختصاص حرمة الغناء، و ما يتعلق به من الأجر و التعليم و الاستماع و البيع و الشراء، كلها بما كان على النحو المعهود المتعارف في زمن بني أمية و بني العباس من دخول الرجال عليهن و تكلمهن بالأباطيل و لعبهن بالملاهي من العيدان و القضيب و غيرها دون ما سوى ذلك كما يشعر به قوله ﷺ ليست بالتي يدخل عليها الرجال». (فیض کاشانی، الوافي، ج۱۷، ص۲۱۸). سپس فیض کاشانی کلام شیخ طوسی در استبصار را ذیل حدیث علی‌بن ابی حمزه نقل می‌کند و پس از آن می‌گوید: «و يستفاد من كلامه أن تحريم الغناء إنما هو لاشتماله على أفعال محرمة فإن لم يتضمن شيئا من ذلك جاز و حينئذ فلا وجه لتخصيص الجواز بزف العرائس و لاسيما و قد ورد الرخصة به في غيره إلّا أن يقال إن بعض الأفعال لا يليق بذوي المروات و إن كان مباحاً فالميزان فيه حديث من أصغى إلى ناطق فقد عبده. و قول أبي جعفر ﷺ إذا ميز الله بين الحق و الباطل فأين يكون الغناء. و على هذا فلا بأس بسماع التغني بالأشعار المتضمنة ذكر الجنة و النار و التشويق إلى دار القرار و وصف نعم الله الملك الجبار و ذكر العبادات و الترغيب في الخيرات و الزهد في الفانيات و نحو ذلك كما أشير اليه في حديث الفقيه بقوله ﷺ فذكرتك الجنة و ذلك لأن هذه كلها ذكر الله تعالى و ربما «تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللهِ» و بالجملة لا يخفى على ذوي الحجى بعد سماع هذه الأخبار تمييز حق الغناء من باطله و أن أكثر ما يتغنى به المتصوفة في محافلهم من قبيل الباطل» (همان، ج۱۷، ص۲۲۰ ـ ۲۲۳) (مقرر).

۳. شیخ انصاری، المکاسب، ج۱، ص۳۰۰.

۴. عبارت سبزواری چنین است: «و حينئذ نقول: يمكن الجمع بين هذه الأخبار و الأخبار الكثيرة الدالّة على تحريم الغناء بوجهين: أحدهما: تخصيص تلك الأخبار بما عدا القرآن، و حمل ما يدل على ذمّ التغني بالقرآن على قراءة تكون على سبيل اللهو كما يصنعه الفساق في غنائهم. و يؤيده رواية عبدالله بن سنان... و ثانيهما: أن يقال: المذكور في تلك الأخبار «الغناء»، و المفرد المعرّف باللام لا يدل على العموم لغةً، و عمومه إنما يستنبط من حيث إنّه لا قرينة على إرادة الخاص، و إرادة بعض الأفراد ←

عبارت، ناقص و به‌هم‌ریخته است.[1] این بحث‌ها که این آقا چه گفته و آن آقا چه گفته است، وقتتان را می‌گیرد و نتیجهٔ روشنی هم ندارد. ما معتقدیم در چاپ کتاب‌ها به جای این بحث‌ها اگر اصل عبارت کتاب را در حاشیه بیاورند بهتر است.

شیخ می‌گوید: محدث کاشانی و سبزواری این مطلب را از مجموعه‌ای از روایات استفاده کرده‌اند که یکی از آن‌ها روایت ابوبصیر است که شیخ به آن اشاره کرده و فیض کاشانی هم عمدتاً به همین روایت تمسک نموده است و در آینده آن را بررسی خواهیم کرد. یکی هم روایت علی‌بن جعفر است که شیخ آن را می‌آورد و درباره‌اش می‌گوید:

منها: ما عن الحميري بسند لم يُبعَد في الكفاية إلحاقه بالصحاح[2] عن علي بن جعفر عن أخيه عليه‌السلام قال: «سألته عن الغناء في الفطر والأضحى والفرح، قال: لا بأس ما لم يُعص به».[3]

→

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 الجواري المغنّيات وغيرهنّ في مجالس الفجور والخمور والعمل بالملاهي والتكلّم بالباطل وإسماعهنّ الرجال وغيرها. فحمل المفرد على تلك الأفراد الشائعة في ذلك الزمان غير بعيد. ويؤيّده ما رواه الحميري في قرب الإسناد عن عليّ بن جعفر بإسناد لا يبعد إلحاقه بالصحاح عن أخيه عليه‌السلام قال: سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح؟ قال: لا بأس ما لم يعص به. وفي كتاب عليّ بن جعفر، قال: سألته عن الغناء، هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح يكون؟ قال: لا بأس ما لم يؤمر به. ويؤيّده أيضاً رواية أبي بصير في الصحيح قال: قال أبوعبدالله عليه‌السلام: أجر المغنّية الّتي تزفّ العرائس ليس به بأس ليست بالّتي يدخل عليها الرجال إذ فيه دلالة على أنّ منشأ المنع دخول الرجال عليها. ففيه إشعارٌ بأنّ منشأ المنع في الغناء هو بعض الأُمور المحرّمة المقترن به كالالتهاء، وغيره. وروى أبوبصير أيضاً قال: سألت أباجعفر عليه‌السلام عن كسب المغنّيات؟ فقال: الّتي يدخل عليها الرجال حرام. والّتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس. ويؤيّده أيضاً رواية عبدالله بن سنان المذكورة. فإنّ في صدر الخبر الأمر بقراءة القرآن بألحان العرب ثمّ المنع من القراءة بلحون أهل الفسق. ثمّ ذمّ من يرجّع فيها ترجيع الغناء، ويؤيّده أيضاً قوله عليه‌السلام في رواية أبي بصير: إنّ الله عزّوجلّ يحبّ الصوت الحسن. وفي عدّة من تلك الأخبار إشعار بكونه لهواً باطلاً وصدق ذلك في القرآن والدعوات والأذكار المقروءة بالأصوات الطيّبة المذكّرة للآخرة المهيّجة للأشواق إلى العالم الأعلى محلّ تأمّل. على أنّ التعارض وقع بين أخبار الغناء، والأخبار الكثيرة المتواترة الدالّة على فضل قراءة القرآن والأدعية والأذكار، مع عمومها لغةً وكثرتها وموافقتها للأصل. والنسبة بين الموضوعين عموم من وجه. فإذن لا ريب في تحريم الغناء على سبيل اللهو والاقتران بالملاهي ونحوهما. ثمّ إن ثبت إجماع في غيره كان متّبعاً، وإلّا بقي حكمه على أصل الإباحة، وطريق الاحتياط واضح». (محقق سبزواری، کفایة‌الاحکام، ج۱، ص۴۳۲ـ۴۳۴).

۱. عبارت شهیدی: «أقول: ينبغي نقل عبارة الكفاية بعين ألفاظها كي ترى أنّ المصنف كيف غيّر في النّقل فحصل من جهته ما تراه من الإغلاق والاضطراب حتّى لا تغترّ في المنقول بعظم شأن النّاقل بل تراجع إلى الكتاب المنقول منه كما أوصى بذلك كاشف اللّثام في وصاياه ولعمري إنّه أجاد فيما أوصاه». (میرفتاح، شهیدی، هدایة‌الطالب، ج۱، ص۷۱).

۲. در حاشیه کتاب مکاسب چاپ کنگره نوشته است: عبارت «بسند لم يبعد في الكفاية الحاقه بالصحاح» در کفایة‌الاحکام محقق سبزواری نیست، ولی این مطلب درست نیست و عین همین عبارت در کفایه آمده است (ر.ک: محقق سبزواری، کفایة‌الاحکام، ج۱، ص۴۳۳).

۳. شیخ انصاری، کتاب المکاسب، ج۱، ص۳۰۴.

مراد از «حمیری» در این‌جا عبدالله‌بن‌جعفر حمیری، صاحب کتاب قرب‌الإسناد است (این روایت در قرب‌الإسناد هست). این روایت، نسخه‌ای از کتاب علی‌بن‌جعفر است که آن را نوه‌اش عبدالله‌بن‌حسن نقل کرده است. عبدالله‌بن‌حسن توثیق صریح ندارد. پس این‌که سبزواری می‌گوید «لم یُتقد الحاقه بالصحاح»، شاید از مجموعهٔ قرائن بوده است. مثل این‌که عبدالله‌بن‌حسن، نوهٔ پسری امام صادق علیه‌السلام بوده و کتاب جدش را از مدینه به قم آورده و نقل کرده و شخصیت بزرگواری مثل حمیری از او نقل کرده است.

در این‌جا دارد: «سألته عن الغنا في الفطر والأضحى والفرح فقال علیه‌السلام: لا بأس ما لم يُعص به». پس معلوم می‌شود غنا فی‌نفسه حرام نیست، مگر این‌که با آن عصیان شود. سپس شیخ می‌گوید: «والمراد به ظاهراً ما لم يصر الغناء سبباً للمعصية ولا مقدّمة للمعاصي المقارنة له. وفي كتاب علي بن جعفر، عن أخيه، قال: سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح؟ قال: لا بأس ما لم يُزمَر به».

«ما لم يزمر به» یعنی با آلات موسیقی و ساز و طرب نباشد. کتاب مسائل علی‌بن‌جعفر که اخیراً چاپ شده، همان نسخهٔ بحار است که جداگانه چاپ شده و نسخهٔ مستقلی نیست. کتاب علی‌بن‌جعفر نسخه‌هایی داشته که از جملهٔ آن‌ها این نسخه است. ما الآن سه نسخه از کتاب علی‌بن‌جعفر داریم: نسخهٔ بسیار قدیم که در اختیار حمیری بوده و در آن، «ما لم یعص به» آمده است. دیگر، نسخه‌ای که بعدها در قرن یازدهم در اختیار مجلسی و شیخ حرّ بوده و در نسخه بحار، متن «ما لم یزمر به» و در نسخه وسائل، «ما لم یؤمر به» آمده است. پس این‌که شیخ نوشته «در کتاب علی‌بن‌جعفر چنین و در کتاب حمیری چنان است»، واقعی نیست و این‌ها همه نسخه‌های متعدد کتاب علی‌بن‌جعفر است. دربارهٔ کتاب علی‌بن‌جعفر و نسخه‌هایش در آینده به‌تفصیل سخن خواهیم گفت.

پس فیض و سبزواری به استناد برخی روایات گفته‌اند: غنا فی‌ذاته حرام نیست. جواب علمی‌اش این است که باید آن روایات را بررسی کنیم تا ببینیم این مطلب درست است یا خیر که در بخش‌های آینده متعرض بررسی روایات خواهیم شد.

۳. شبهه در حرمت برخی افراد موضوع

بحث دیگری که شیخ آورده این است که برخی گفته‌اند: غنا در مراثی اشکال ندارد.

بحثی کبروی که اختصاص به این‌جا ندارد این است که مثلاً اگر حدیثی دربارهٔ قضایای روز عاشورا باشد که سندش هم ضعیف، بلکه مجعول است و در سندش کذاب هست، گفته‌اند ادلهٔ استحباب گریه بر امام حسین علیه‌السلام اقتضا می‌کند روایت را بخوانیم تا مردم گریه کنند یا روایات «من بلغ» شامل روایات ضعیفی شود که دربارهٔ حوادث کربلاست، چون منشأ گریه می‌شود و گریه ثواب دارد.

این سخن، دو سه جواب علمی دارد که به یک جواب شیخ بسنده می‌کنیم. شیخ می‌گوید: ادلهٔ مستحبات با ادلهٔ الزام جمع نمی‌شود؛ مثلاً ثواب‌داشتن گریه بر سیدالشهدا بدین معنا نیست که دروغ بگوییم تا مردم بگریند. ادلهٔ مستحبات با ادلهٔ الزامیات تنافی ندارد. این تعبیری است که آن را به تعبیر دیگر هم می‌توانید بیان کنید و بگویید ادلهٔ ترخیصی، مُشرِّع نیستند؛ مثلاً نمی‌توان گفت کذب حرام به سبب ابکا حلال می‌شود یا غنای حرام در مرثیه سیدالشهدا علیه‌السلام که سبب ابکا می‌شود، حلال است. البته شیخ این تعبیر را ندارد، ولی می‌توانید این تعبیر را هم به آن بیفزایید و مراد شیخ نیز ظاهراً این است که ادلهٔ مستحبات، مشرِّع نیستند؛ یعنی حرام را حلال نمی‌کنند، ادلهٔ مستحبات و ترخیصیات با ادلهٔ الزامیات تنافی ندارند و جای اجتماع امر و نهی هم نیست. پس جواز غنا در مرثیهٔ سیدالشهدا علیه‌السلام روشن نیست.[1] البته نکتهٔ دیگری هم دارد که متعرض آن نمی‌شویم.[2]

---

۱. این مطلب گاهی برای برخی بزرگان نیز منشأ شبهه شده است؛ برای مثال در جلد هشتم اسفار فصلی دربارهٔ «عشق ظرفاء و فتیان به زیبارویان» دارد (ر.ک: ملاصدرا، الحکمة‌المتعالیة، ج۷، ص۱۷۱ـ۱۷۹، فصل ۲۰ في ذکر عشق الظرفاء و الفتیان للأوجه الحسان) که واقعاً مناسب نبود آن بحث را بیاورد. البته اصل این بحث در رسائل اخوان‌الصفا آمده است (ر.ک: رسائل اخوان‌الصفاء، ج۳، ص۲۷۷ و ۲۷۸ و بحث مذکور با این عبارت آغاز می‌شود: «فصل: ثم اعلم أن الأطفال و الصبیان. إذا استغنوا عن تربیة الآباء و الأمهات...») و ملاصدرا متأسفانه با کمی تغییر و بدون ذکر مصدر آن را آورده است. عجیب‌تر این‌که حاجی سبزواری در حاشیه بر اسفار نیز می‌گوید: روایتی را که می‌گوید: «افراد را تأدیب کنید» با روایتی که می‌گوید «نظر به ملاح‌الوجوه حرام است» چگونه جمع کنیم؟ می‌گوید: شاید از باب اجتماع امر و نهی باشد: از یک جهت مبغوض است و از یک جهت مطلوب است و آن را بر اجتماع حمل می‌کنیم! (ملاصدرا، الحکمة‌المتعالیة، ج۷، ص۱۷۳). آن مطلب از ملاصدرا عجیب است و حاشیه حاجی، اعجب از آن است. شیخ می‌گوید: ادلهٔ مستحبات (ادلهٔ تأدیب) به‌هیچ‌وجه با ادلهٔ محرّمات جمع نمی‌شود و بحث اجتماع امر و نهی در ترخیصیات و الزامیات نمی‌آید.

۲. غنا در مراثی را از نظر لغوی، غنا نمی‌نامند، بلکه «نوح» یا «نیاحه» می‌نامند و حکم آن باید در مسئله «نوح» مطرح شود. البته از مباحث قابل طرح در مورد نوح یا غنا این است که اگر خوانندگی در مراثی همچون برخی نوحه‌خوانی‌های تأسف‌برانگیز امروزی از حالت نوح خارج شود و شبههٔ غنابودن پیدا کند، چه حکمی دارد؟ (نگارنده).

۴. استثناهای مشهور غنا

شیخ سپس می‌گوید: «بقی الکلام فیما استثناه المشهور من الغناء»[۱] و می‌گوید: مشهور دو مورد را از غنا استثنا کرده‌اند: یکی «حُداء» یا «حِداء» است که اهل سنت در مورد آن روایت نبوی دارند.[۲] دیگری غنای مغنّیه در اعراس است. استثنای سوم هم غنا در عیدین و فرح (شادی) است که در روایت علی‌بن جعفر آمده و شیخ آن را در این جا نیاورده است.

اکنون یادآوری دو نکته لازم است:

۱. شیخ در صفحهٔ ۳۰۵ می‌گوید: «و روایة ابی‌بصیر» و آن را نقل می‌کند و بلافاصله می‌گوید: «عن ابی‌بصیر عن أبی‌عبدالله علیه‌السلام». ما توضیح خواهیم داد که این دو روایت ابوبصیر یک روایت است که نسخه‌های آن مختلف می‌باشد، ولی شیخ آن‌ها را دو روایت مستقل پنداشته است. روایت ابوبصیر متن سومی هم دارد که در آینده متعرض آن خواهیم شد.

۲. شیخ معمولاً مباحث رجالی ندارد، ولی گاهی متعرض می‌شود و در اواخر این بحث نیز می‌گوید:

> لکن في سند الروايات أبوبصير و هو غير صحيح و الشهرة على وجه توجب الانجبار غير ثابتة؛ لأنّ المحكي عن المفيد رحمه‌الله و القاضي و ظاهر الحلبي و صريح الحلي و التذكرة و الإيضاح، بل كل من لم يذكر الاستثناء بعد التعميم: المنع. لكن الإنصاف، أنّ سند الروايات و إن انتهت إلى أبي بصير إلّا أنّه لا يخلو من وثوق، فالعمل بها تبعاً للأكثر غير بعيد، و إن كان الأحوط كما في الدروس الترك. و الله العالم.[۳]

این کلام که ابوبصیر قابل اعتماد نیست، از شیخ بسیار عجیب است! کلمات شیخ شاید ناظر به برخی مطالب دیگران باشد و شاید مرادش این است که ابوبصیر اشتراک شدیدی دارد و نمی‌توانیم آن‌ها را بشناسیم، ولی حق این است که این مطلب شیخ

---

۱. شیخ انصاری، المکاسب، ج۱، ص۳۱۳.

۲. برای مثال ر.ک: مسلم‌بن‌حجاج، صحیح مسلم، ج۴، ص۱۷۶۷؛ بیهقی، السنن الکبری، ج۱۰، ص۲۲۶ و بخاری، الادب‌المفرد، ص۴۳۲.

۳. شیخ انصاری، المکاسب، ج۱، ص۳۱۴. مراد از «حلی»، ابن‌ادریس است. ایضاح هم از پسر علامه است.

درست نیست و ما بیش از دو نفر به اسم «ابوبصیر» نداریم که هر دو، ثقه و از بزرگان‌اند و دراین‌باره در ضمن بحث از روایات ابوبصیر بیشتر سخن خواهیم گفت. به‌هرحال خواهیم گفت که استثنای «اعراس» علاوه بر روایت ابوبصیر، در کتاب علی‌بن‌جعفر نیز آمده است، ولی در دو نسخهٔ علی‌بن‌جعفر که مشایخ ثلاثه (شیخ کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی) هیچ‌کدام آن را نقل نکرده‌اند. استثنای «حِدا» و «اعراس» و «اعیاد» در کلمات اهل سنت نیز آمده است.

ب) مناقشهٔ محقق اردبیلی در صحت روایات غنا و نقد آن

تا آن‌جا که می‌دانیم، نخستین کسی که در فقه ما در سند و دلالت روایات غنا خدشه وارد کرده، محقق اردبیلی است. شیخ هم در جایی این مطلب را با اشارهٔ اجمالی از ایشان چنین نقل می‌کند:

لما ذكره المحقق الأردبيلي رحمه الله، حيث إنّه بعد ما وجّه استثناء المراثي وغيرها من الغناء، بأنّه ما ثبت الإجماع إلا في غيرها، والأخبار ليست بصحيحة صريحة في التحريم مطلقاً.[1]

یعنی محقق اردبیلی پس از استثنای مراثی و جز آن از غنا چنین می‌گوید. البته عبارت محقق اردبیلی این نیست که شیخ نوشته است. ایشان در مجمع الفائدة و البرهان می‌گوید: «ما رأيت رواية صريحة صحيحة في تحريم الغناء»[2] و این اشکال ایشان است. می‌دانید وقتی مناقشه شروع شد، دنباله دارد. عجیب است برخی علمای اهل سنت مثل ابن‌حزم در تمام روایات تحریم غنا خدشه وارد کرده و می‌گویند: «و لا يصح في هذا الباب شيء أبدا»[3] و در دو مذهب شیعه و ظاهری، توارد خاطرین شده است! اکنون با بیان اموری به نقد مناقشهٔ اردبیلی می‌پردازیم.

---

۱. شیخ انصاری، المکاسب، ص۳۱۱.

۲. مقدس اردبیلی پس از نقل برخی روایات غنا می‌گوید: «ولكن ما رأيت رواية صحيحة صريحة في التحريم، ولعل الشهرة تكفي، مع الأخبار الكثيرة. بل الإجماع على تحريم الغناء، والتخصيص يحتاج إلى دليل، ويمكن أن يقال: الأخبار ليست بحجّة، وإنّما الإجماع والشهرة مع القيدين، فلا حجّة على غيره، والأصل دليل قوي، والاحتياط واضح». (اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج۸، ص۵۹). مراد از «قیدین»، دو قید ترجیع و طرب است (مقرر).

۳. ابن‌حزم، المحلی، ج۹، ص۵۹.

۱. تقدم وصول به واقع بر وصول به حجیت در مسائل فقهی

به طور کلی در مسائل فقهی، اصل اولی را بر این می‌گذاریم که تا حد ممکن، شواهد اقامه کنیم و به واقع برسیم؛ یعنی قائل به انسداد باب علم نشویم. ما می‌توانیم شواهد عرفی اطمینان‌آور اقامه کنیم تا به واقع برسیم، نه این‌که بگوییم چهار حدیث هست و سندشان ضعیف است و به «أصالة‌البرائة» برگردیم. حتی‌المقدور در درجهٔ اول، هدف، وصول به واقع و در درجات بعد، وصول به حجیت است؛ یعنی مسئله حجیت، مرحلهٔ بعدی است، نه اولی و ما می‌توانیم در مواردی بدون صحت سند با مجموعهٔ شواهد موجود به واقع برسیم.

۲. انتشار غنا در دنیای اسلام

اختلاف در مسائل فقهی چه در دنیای اسلام و چه در عالم تشیع، گاهی در مثل خریدوفروش خون است که مسئله نادری است، چون کسی خون نمی‌خورد و گاه در مسائل محل ابتلا مثل مسئله کر است. در دنیای اسلام، برخی محرّمات به‌خلاف برخی دیگر، رواج شدیدی پیدا کرد و به‌ویژه آن‌ها که به دستگاه خلافت و حاکم و پادشاه مرتبط می‌شد، مشکل‌سازتر بود؛[1] مثلاً با این‌که خون حرام بود، نقل نشده است که خون بخورند یا رغبتی به این کار داشته باشند، اما در مورد شراب به‌عکس بود و حتی خلفایشان نیز علنی شراب می‌خوردند و گاهی در این جهت افراط می‌کردند. به‌علاوه، گاهی در مثل بغداد، شراب‌فروشی علنی بود و در

---

۱. این اختصاص به غنا ندارد و نمونه‌های آن را در تاریخ می‌یابیم؛ مثلاً در مورد مسئله غدیر، علامه امینی ۱۱۴ نفر از صحابه را در جلد اول الغدیر برمی‌شمرد که حدیث غدیر را صحیحاً و سقیماً نقل کرده‌اند، اما وقتی به تابعین می‌رسد، مثلاً حدود هشتاد نفر می‌شود؛ یعنی به جای افزایش، کاهش می‌یابد و هم‌چنین وقتی به تابعی‌التابعین می‌رسد، پنجاه نفر می‌شود. چون حدیث غدیر ضد دستگاه خلافت بوده، در عهد صحابه روایاتش فراوان است، ولی هر چه پیش‌تر می‌آییم، کمتر می‌شود یا مثلاً طلاق مکره را در روایات و فتواهای اصحاب ما باطل می‌دانند و شاید در اقوال صحابه هم قول به بطلان بیشتر باشد، اما هر چه پیش‌تر می‌آییم، تابعین و فقها صحیح می‌دانند، چون عده‌ای از خلفا و امرا اگر می‌فهمیدند کسی زن زیبایی دارد، او را بر طلاق وامی‌داشتند و این‌ها از بیم دستگاه خلافت یا تطمیع آن گفتند: این طلاق درست است. این مسئله فقهی منجر به این شد که مسئله اصولی هم از آن بسازند که نهی در معاملات، مقتضی بطلان نیست؛ یعنی به فرض ثبوت نهی از طلاق مکره، این نهی مقتضی بطلان نیست و طلاق درست است.

شهرهای اسلامی، کوفه به خوردن نبیذ معروف شد.[۱] هم‌چنین با وجود این‌همه تأکید در باب ربا، رباخواری شایع بود و در بسیاری از روایات ظهور و انتشار ربا یکی از علائم آخرالزمان شناسانده شده است.

غنا از محرّمات دیگری بود که متأسفانه همچون شراب و ربا رواج یافت و حتی دستگاه خلافت و خلیفه نیز به‌شدت اهل غنا بودند و خریدوفروش مغنّیه در جامعهٔ اسلامی رایج بود. البته مسئله مغنّیه‌ها از مسائل مبتلابه در زمان پیامبر اکرمﷺ در مکه نیز بود و در آن زمان، عده‌ای، جز خدمت در خانه ـ که متعارف بود ـ از کنیزان برای فحشا و غنا و خنیاگری هم استفاده می‌کردند که مورد اول به‌صراحت در قرآن کریم آمده است که می‌فرماید: «**وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**».[۲]

مدینه را در اصطلاح اهل سنت، «دارالهجرة» یا «دارالسنة» می‌گویند (در مقابل کوفه که به آن «مدرسة‌الرأی» می‌گویند). عجیب است در شهری که باید سنن پیامبر اکرمﷺ رایج باشد، در زمان امام حسن، امام حسین و امام سجاد علیهم‌السلام ـ که عصر بنی‌امیه بود ـ غنا رسماً بسیار رواج یافت و در دنیای اسلام هیچ شهری شهرت مدینه را در غنا نداشت و در فتره‌ای از زمان مدینة‌النبی مهم‌ترین مرکز غنا در دنیای اسلام بود و مهم‌ترین مغنّیه‌ها در آن بودند و با این‌که برخی از بنی‌امیه کارهای بسیار زشتی مرتکب می‌شدند، در مدینه غنا رایج بود؛ برای مثال نقل کرده‌اند مغنّی مشهوری در عراق بوده که او را به مدینه دعوت کردند و شروع به خواندن نمود و مردم آن‌چنان برای استماع غنایش جمع شدند که خانه و حیاطش پُر شد و عده‌ای از ازدحام بر پشت‌بام رفتند و سقف فروریخت و آن مغنّی بدبخت زیر سقف مرد![۳]

در آن روزگار، چنین اشتیاق و ازدحامی برای شنیدن احادیث رسول‌اللهﷺ

---

۱. ازاین‌رو در تاریخ بغداد می‌گوید: «گاهی حنابله (که مثل وهابی‌های زمان ما بودند) جمع می‌شدند، خمره‌ها را می‌ریختند و ظرف‌ها را می‌شکستند و به این شیوه، امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر می‌کردند.

۲. نور، آیه ۳۳.

۳. نام آن مغنّی، حُنَین‌بن‌بلوع حیری بود که شاعر غزل‌سرا و از چهار مغنّی بزرگ آن روزگار بود که در عراق می‌خواند و با عود می‌زد. وقتی شهرتش زیاد شد، بنابه دعوت سه مغنّی بزرگ مدینه در سال ۱۱۰ ق به آن‌جا آمد و در آن مجلس شروع به خواندن کرد که این اتفاق رخ داد و همه، جان سالم به در بردند، جز این مغنّی که زیر آوار جان داد (ر.ک: زرکلی، الاعلام، ج۲، ص۲۸۸) (مقرر).

یا سخنان امام حسین و امام سجاد علیهما السلام در مدینه نبود! دربارهٔ ابراهیم‌بن‌سعدبن ابراهیم‌بن‌عبدالرحمن‌بن‌عوف ـ نوهٔ عبد الرحمن‌بن‌عوفِ معروف که از بزرگان حدیث اهل سنت و از ائمه شأن و کثیرالحدیث و از مشایخ بخاری و مسلم بود ـ نوشته‌اند: مولَع به غنا بود و هنگامی که در زمان هارون به بغداد آمد، شرط کرد که بدون غنا تحدیث نکند.[1]

بعدها به‌تدریج به سبب کارهای زشت بسیار بنی‌امیه، غنا بیشتر به شام رفت و سپس در زمان بنی‌عباس، بغداد مرکز مغنّی‌های بزرگ بود. وقتی مأمون از عراق به طرف خراسان آمد، چون حضرت رضا علیه السلام را ولی‌عهد خود قرار داد و رنگ لباس بنی‌عباس را از سیاه به سبز تغییر داد، بنی‌عباس در بغداد، مأمون را عزل نمودند و عمویش ابراهیم را مدتی خلیفه کردند. این ابراهیم، خودش مغنّی بود؛ یعنی بحث غنا میان این‌ها از این حد گذشت که در برابر خلیفه غنا بخوانند و شراب بخورند، بلکه خود خلیفه نیز مغنّی بود! مغنّی‌های معروف در دستگاه بنی‌عباس و در بغداد فراوان بوده‌اند و ۲۵ جلد کتاب الاغانی فقط انواع اغانی است که این‌ها می‌خوانده‌اند.[2]

---

۱. خطیب بغدادی می‌گوید: «قدم إبراهيم بن سعد الزهري العراق سنة أربع وثمانين ومائة، فأكرمه الرشيد، وأظهر بره، وسنل عَنِ الغناء، فافتي بتحليله، وأتاه بعض أصحاب الحَدِيث ليسمع منه أحاديث الزهري، فسمعه يتغنى، فَقَال: لقد كنت حريصاً عَلَى أن أسمع منك، فأما الآن فلا سمعت منك حَدِيثاً أبداً، فَقَال: إذا لا أفقد إلّا شخصك، عَلَيَّ وعَلَيَّ إن حدثت ببغداد ما أقمت حَدِيثاً حتى أغني قبله! وشاعت هذه عنه ببغداد، فبلغت الرشيد، فدعا بِهِ، فسأله عَن حَدِيث المخزومية التي قطعها النَّبِيّ صلى الله عليه وآله فِي سرقة الحلى، فدعا بعود... ودعا له الرشيد بعود، فغناه: 'يا أم طلحة...'. فَقَال له الرشيد: من كَانَ من فقهائكم يكره السماع؟ قَال: من ربطه الله، قَال: فهل بلغك عَن مالك بْن أنس فِي هذا شيء؟ قَال: لا وَالله إلا أن أَبِي أَخْبَرَنِي أنهم اجتمعوا فِي مدعاة كَانَت فِي بني يربوع، وهم يومئذ جلة ومالك أقلهم من فقهه وقدره، ومعهم دفوف ومعازف وعيدان يغنون ويلعبون، ومع مالك دف مربع وَهُوَ يغنيهم: 'سليمى أجمعت بينا...'. فضحك الرشيد، ووصله بمال عظيم». (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۶، ص ۶۰۱) (مقرر).

۲. از انواع شعرهای رایج در آن زمان، اشعار عُمر بن ابی ربیعه، غزل‌سرای معروف در قرن اول بود. وی آدم فاسدی بود که معشوقهٔ معیّنی داشت و دربارهٔ زنان دیگر هم شعرهای فراوانی سروده است. بخش مهمی از جلد اول کتاب اغانی دربارهٔ این شخص است. بعدها میان فقهای اسلام مسئله «تشبیب»، یعنی غزل‌سرایی در مورد اوصاف زن مطرح شد. غزل‌های عمر بن ابی ربیعه از مهم‌ترین تشبیب‌های زبان عربی است که هم به لحاظ معنا بسیار رقیق و لطیف است و نیز به لحاظ گزینش الفاظ فوق‌العاده است، اما انصافاً فسادانگیز و مهیج و از مصادیق «شیاع فاحشه» است. اغانی کتاب خوبی نیست، چون برخی شعرهایش، به‌ویژه یک جلدش که ابتدا چاپ نکرده بودند و بعد چاپ کردند، بسیار مزخرف است. معروف است که اگر کتاب اغانی در کتاب‌خانه‌ای باشد، فقر می‌آورد، چون خود غنا فقر می‌آورد. یک غزل در طول تاریخ ممکن است به بیست نوع آواز خوانده شده باشد که کتاب اغانی همه را یک‌به‌یک آورده است و می‌گوید فلان مغنّی این‌گونه و فلانی به این دستگاه خوانده است. این کتاب شیوهٔ غناهای آن زمان و تأثیرهایشان را کاملاً واضح بیان می‌کند.

صاحب اغانی (م۳۵۶ق) تا زمان خودش را نوشته که میانهٔ دولت بنی‌عباس است (بقیه چه اوضاعی داشته‌اند، خدا می‌داند!) در کتاب اغانی و فجرالاسلام احمد امین، عجایبی دربارهٔ غنا در عالم اسلام آمده است که جای شرحش نیست.

با بررسی این مسئله در کتاب‌های شیعه و اهل سنت و شواهد قطعی دنیای عرب و غیرعرب، به این نتیجه می‌رسیم که غنا سابقهٔ طولانی در تاریخ بشر دارد و چنین نیست که آوازه‌خوانی یا ملاهی و لهوولعب چیزی باشد که فقط در خلال چند صفحه کتاب آن را ببینیم. هم‌چنین انواع آداب‌ورسوم تمدن‌ها و فرهنگ‌های گوناگون دربارهٔ مسئله غنا بوده است؛ برای مثال، قوم ثمود پیش از اسلام در سرزمین حجاز زندگی می‌کرده‌اند و در گِل‌نوشته‌های برجای‌مانده از آنان، مشخص شده است که مجالس رقص و لهوولعب داشته‌اند. در مکه نیز انواع غنا بوده و در مدینه در زمان پیامبر اکرمﷺ کمتر بوده است.

۳. اختلاف اهل سنت در مسئله غنا

ما پیش از ورود در هر مسئله و مباحث استدلالی در زمینهٔ آیات و روایات، سعی می‌کنیم حتی‌الامکان حالت گزارش‌گونه ـ و به تعبیر امروزی، طریقهٔ دایرةالمعارفی ـ نیز از مسئله داشته باشیم که از کجا پیدا شد و عوامل شدت اختلاف چیست؛ برای مثال در جهان اسلام با این‌که مسئله «وضو» کثیرالابتلا بوده است، ما مسح بر پاها می‌کنیم و اهل سنت پاهایشان را می‌شویند یا مثلاً در دنیای شیعه، مسئله کُر محل ابتلای مردم بوده و روایات ما این اندازه با هم متعارض است که مقدار آن را ۲۷، ۳۴، ۳۶ و ۴۳ وجب ذکر کرده‌اند.

از علل اساسی اشتباه حکم غنا میان اهل سنت، جعل‌های اشتباه و نسبت‌های ناروایی است که به رسول‌اللهﷺ داده‌اند، به‌ویژه نقل‌هایی که از عایشه دراین‌باره ذکر شده است. شاید اهل مدینه برای ترویج [و مشروعیت‌بخشی به] فعل خودشان این مطلب را به زبان‌های مختلف به رسول خداﷺ نسبت داده‌اند. این حدیث که برخی جاریه‌ها نزد رسول خداﷺ دف زده‌اند، در میان اهل سنت با متون مختلفی آمده و در کتاب الغدیر در جلد هفتم به مناسبت چند متن آن را از مصادر اهل سنت نقل کرده

است.[۱] البته گویا آلات غنا مثل مزمار، عود و بربط در آن زمان چندان عمومی نبوده، ولی برای رقاصی، خانه‌هایی مثل «کاباره» در اصطلاح امروز بوده است که در آن‌جا این آلات را استعمال می‌کرده‌اند، ولی «دف» ظاهراً عمومیتی داشته و مقداری از نسبت نادرست غنا در حضور رسول‌الله ﷺ نیز همین بخش است.

بحث غنا میان اهل سنت بحثی قوی و ریشه‌دار است. عده‌ای از آن‌ها مثل ابن‌حزم آن را جایز می‌دانند و بر آن اصرار می‌ورزند و البته اهل بیت علیهم‌السلام و عده‌ای از صحابه و فقها در برابر این جریان انحرافی ایستاده بودند؛ برای مثال در کتاب تفسیر قرطبی از شخصی نقل می‌کند که «سألت مالك‌بن‌أنس عما يرخص فيه أهل المدينة من الغناء فقال: إنما يفعله عندنا الفساق»؛[۲] یعنی با آن کثرت غنا در مدینه، آن را خروج از طاعت خدا می‌دانسته و اهل آن را جز فساق نمی‌دانسته، ولی این جوّ عام بالأخره مؤثر بوده است.

۴. رد غنا در سیرهٔ عملی اهل بیت علیهم‌السلام

ما این طرح را در جاهای دیگر نیز داده‌ایم که گاهی در سنت قولی تعارض هست، ولی از راه‌های مناسب برای فهم سنت پس از رفع ید از سنت قولی، رجوع به سنت فعلی است، چون برخی سنن فعلی ائمه علیهم‌السلام در خلال ۲۵۰ سال اتخاذ شده است و می‌تواند کاشف و کارگشا باشد؛ برای مثال در مسئله «بیع مغنّیه» بیشتر روایات می‌گویند بیع مغنّیه جایز نیست و اندکی روایات دیگر می‌گویند جایز است. در چنین مواردی شاید سنت قولی را متعارض ببینیم، ولی سنت فعلی، متعارض نیست؛ بدین بیان که از هیچ‌یک از ائمه علیهم‌السلام یا همسران یا فرزندان و یا حتی کنیزان آنان نقل نشده است که در مجلس غنایی حاضر شده

---

۱. حتی در متنی دارد که جاریه‌ای به رسول خدا ﷺ رسید و گفت: «یا رسول‌الله! نذر کرده‌ام اگر خدا تو را سالم برگرداند، در مقابلت دف بزنم! پیامبر گفت: اگر نذر کرده‌ای انجام بده!». البته این حدیث، پنج شش متن دارد و یک متنش که منفرد می‌باشد این است: «إن كنت نذرت فاضربي وإلّا فلا». بعد آن جاریه شروع به دف‌زدن در مقابل رسول‌الله ﷺ کرد. (ترمذی، سنن الترمذی، ج۵، ص۶۲۰). «عن بريدة: خرج رسول‌الله ﷺ في بعض مغازيه فلما انصرف جاءت جارية سوداء فقالت يا رسول‌الله! إني كنت نذرت إن ردك الله صالحا أن أضرب بين يديك بالدف وأتغنى. فقال لها رسول‌الله ﷺ إن كنت نذرت فاضربي وإلّا فلا فجعلت تضرب فدخل أبوبكر وهي تضرب ثم دخل علي وهي تضرب ثم دخل عثمان وهي تضرب ثم دخل عمر فألقت الدف تحت استها ثم قعدت عليه فقال رسول‌الله ﷺ: إن الشيطان ليخاف منك يا عمر الحديث. قال أبوعيسى هذا حديث حسن صحيح غريب من حديث بريدة و في الباب عن عمر و سعدبن أبي وقاص و عائشة. قال الشيخ الألباني: صحيح».

۲. قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج۱۴، ص۵۵.

یـا کنیـز مغنّیه‌ای خریده باشـند؛ مثـلاً امام صـادق علیه‌السلام فردی را به بازار بفرسـتد کـه برایش جاریهٔ مغنّیـه‌ای بخـرد، حتـی بـه این قصد کـه برایش اشـعار زهد یا قـرآن بخوانـد و از هیچ‌یـک از ائمه مـا، چـه در کودکـی و چـه در جوانی، چنین چیزی نقل نشـده اسـت.

اهـل سـنت بـرای ترویـج امـر سـعی کرده‌انـد بـه صحابـه و تابعیـن و فقهـا و حتـی بـه رسـول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله سـماع غنـا را نسـبت دهنـد و شـواهد آورده‌انـد و به عدهٔ زیـادی، قول بـه حلیت غنـا را نسـبت داده‌انـد تـا بگوینـد غنا فی‌نفسـه اشـکال نـدارد، ولی هیچ‌کس از سـنی یا شـیعه ننوشـته کـه امیرالمؤمنیـن یـا امـام حسـن و یـا امـام حسـین علیهماالسلام در مجلـس غنایـی حاضـر شـده‌اند.[1] آری، دربـارهٔ عبدالله‌بن‌جعفـر در کتاب‌هـای اهـل سـنت نوشـته‌اند کـه مجلـس لهـو و سـماع داشـت و در یـک نقلشـان گفته‌انـد: «أمـا عبـدالله فَصاحـبُ لهـو»[2] کـه ایـن هم محـل تردیـد اسـت، ولـی دیگـر جـز ایـن نداریـم؛ بـرای مثـال از امـام باقـر، امـام صـادق و موسـی‌بن‌جعفر علیهم‌السلام نقـل نکرده‌انـد یـا حتـی بـرای امـام رضا علیه‌السلام بـا این‌کـه ولی‌عهد دسـتگاه مأمـون شـد یـا امام جواد علیه‌السلام کـه داماد مأمون شـد، هیچ‌کس چنیـن چیزی نقل نکرده اسـت.[3]

---

۱. بـرای مثـال، درحالی‌که جواز متعه در شـیعه از مسـلّمات اسـت در بخاری حدیثـی را از حسـن‌بن‌محمدبن‌حنفیه و برادرش عبدالله نقـل می‌کند کـه امیرالمؤمنیـن علیه‌السلام فرمود: «نَهَى رَسُولُ اللهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله عَنِ الْمُتْعَةِ عَامَ خَيْبَرَ». (بخـاری، صحیح البخاری، ج۹، ص۶۹ و همان، ج۸، ص۱۴۸).

۲. نقلـی کـه اسـتاد بـه آن اشـاره کرده‌انـد نیـز در اصـل از مصـادر شـیعه نیسـت، بلکـه از مصـادر اهـل سـنت اسـت، چـون ابن‌ابی‌الحدیـد معتزلـی در شـرح نهج‌البلاغـه ایـن نقـل را در دو جـا و بـا اندکی اختـلاف در متـن آورده اسـت. در یک‌جا در ترجمـهٔ امام حسـن مجتبـی علیه‌السلام چنین نقـل می‌کنـد: «روى أبوجعفر محمدبن حبيب عن المسيب بن نجبة قال: سمعت أميرالمؤمنين عليه‌السلام يقول: أنا أحدثكم عني و عن أهل بيتي أما عبدالله ابن أخي فصاحب لهو و سماع و أما الحسن فصاحب جفنة و خوان فتى من فتيان قريش و لو قد التقت حلقتا البطان لم يغن عنكم شيئا في الحرب و أما أنا و حسين فنحن منكم و أنتم منا». (شـرح نهج‌البلاغـه، ج۱۶، ص۱۱). باز در قسـمت حکم منسـوبه چنیـن نقل می‌کنـد: «ألاأخبركم بذات نفسي أما الحسن ففتى من الفتيان و صاحب جفنة و خوان و لو التقت حلقتا البطان لم يغن عنكم في الحرب غناء عصفور و أما عبدالله بن جعفر فصاحب لهو و ظل باطل و أما أنا و الحسين فنحن منكم و أنتم منا». (همـان، ج۲۰، ص۲۸۴، ش۲۴۹). پـس نسـبت لهـو و غنـا بـه عبدالله‌بن‌جعفر در مصـادر شـیعه نیامده و ثابت نیسـت، بلکـه در مصادر شـیعه بیشـتر از جود و سـخاوت او سـخن بـه میـان آمـده اسـت (بـرای مثـال ر.ک: ورام‌بن‌ابی‌فـراس، مجموعـه ورام، ج۱، ص۱۷۳؛ دیلمـی، ارشـادالقلوب، ج۱، ص۱۳۷ و شـیخ صـدوق، الخصـال، ج۱، ص۱۳۵) (مقـرر).

۳. ابن‌ابی‌الحدیـد معتزلـی عبارتـی دراین‌بـاره دارد کـه نقلـش در این‌جـا خالـی از لطـف نیسـت. وی می‌گویـد: «وقد رُوي عن جماعة من الصحابة و التابعين اللعب بالنرد و الشطرنج و منهم من روي عنهم شرب النبيذ و سماع الغناء المطرب. فأما أميرالمؤمنين علي عليه‌السلام فإذا نظرت إلى كتب الحديث و السِيَر لم تجد أحدا من خلق الله عدواً و لا صديقاً رُوِي عنه شيئاً من هذا الفن لا قولاً و لا فعلاً و لم يكن جد أعظم من جده و لا وقار أتم من وقاره و ما هزل قط و لا لعب و لا فارق الحق و الناموس الديني سراً و لا جهراً...». (ابن‌ابی‌الحدیـد، شـرح نهج‌البلاغـة، ج۶، ص۳۳۶) (مقـرر).

ابوفراس هَمدانی قصیدهٔ بسیار زیبایی در مدح اهل بیت علیهم‌السلام و غدیر دارد که می‌گویند از افراد خودش چهل‌هزار نفر شمشیر کشیدند تا آن را بخواند. در آن‌جا می‌گوید: «و کان لکمْ شیخُ المغنّین إبراهیمُ أم لَهُمُ»؛[1] یعنی این مغنّیه‌ها از بنی‌عباس بودند یا از ائمه؟ یکی از امتیازات را این گرفته است که ائمه علیهم‌السلام اهل این عوالم نبوده‌اند. در فقه اسلامی به طور کلی اولاً: ظواهر برخی آیات از این کار جلوگیری می‌کند؛ ثانیاً: سیرهٔ عملی رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز چنین است، چون پادشاهان و عده‌ای از رؤسای عشایر و شیوخ بزرگ مکه، مغنّیه داشتند یا مغنّیه‌ها در مقال آن‌ها می‌خواندند، ولی قطعاً پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله این کار را نکرده است و فقط در میراث‌های اهل سنت ـ و نه در میراث اهل بیت علیهم‌السلام ـ یکی دوبار سماع [و نه استماع] غنا را به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نسبت داده‌اند که به نظر ما آن‌ها نیز ناروا و نادرست است. این‌ها نشان می‌دهد که در مکتب اهل بیت عصمت علیهم‌السلام غنا به طور مطلق نفی شده است و با آن وضع اجتماعی و با آن اشتهار غنا در مدینه، این‌که روایات اهل بیت علیهم‌السلام آن طرف را گرفته‌اند، نشان می‌دهد که به‌شدت با این مسئله مخالف بوده‌اند؛ شبیه مسئله «متعه» که شهید ثانی در شرح لمعه دربارهٔ آن می‌گوید: «با وجود این‌همه روایات متعارض در مسائل فقهی، ما در مسئله متعه روایت دال بر حرمت نداریم و همهٔ روایات دال بر جواز است».[2]

۵. فتواهای فقها بر حرمت غنا در طول تاریخ

از سوی روایات اهل بیت علیهم‌السلام مصادر فقهی اهل سنت و فتواهای اصحاب ما تا قرن

---

۱. «پیشکسوت آوازه‌خوانان ابراهیم، از بنی‌عباس بود یا از اهل بیت علیهم‌السلام؟!» (علامه امینی، الغدیر، ج۳، ص۵۴۸ ـ ۵۴۹). بخشی از این قصیدهٔ غرا:

أبلغ لديك بني العبّاس مألُكةً * لا يدّعوا ملكَها ملّاكُها العجمُ / أيّ المفاخرِ أمسكَ في منازلِكُمْ * و غيرُكُمْ آمرٌ فيها و محتكِمُ / أنّى يَزيدُكمُ في مفخرٍ عَلَمٌ * و في الخلافِ عليكمْ يخفِقُ العَلَمُ / يا باعةَ الخمرِ كُفّوا عن مفاخركمْ * لمعشرٍ بَيعُهمْ يومَ الهياجِ دَمُ / خلّوا الفَخارَ لعلّامينَ إن سُئلوا * يومَ السؤالِ و عَمّالين إن عَلِموا / لا يغضبونَ لغيرِ الله إن غضبوا * و لا يُضيعُونَ حُكمَ الله إن حَكموا / تُنشى التلاوةُ في أبياتِهم سَحَراً * و في بيوتكُمُ الأوتارُ و النغَمُ / منكمْ عُليّةُ أم منهم و كان لكمْ * شيخُ المغنّين إبراهيمُ أم لَهُمُ / إذا تلوا سورةً غنّى إمامُكمْ * قف بالطلولِ التي لم يعفها القِدمُ / ما في بيوتِهمُ للخمرِ مُعتصَرٌ * و لا بيوتكمْ للسوءِ مُعتَصَمُ / و لا تبيت لهم خُنثى تنادمهمْ * و لا يُرى لهمْ قِردٌ و لا خَشَمُ / الركن و البيتُ و الأستارُ منزلُهمْ * و زمزمٌ و الصفا و الحِجرُ و الحَرَمُ / و ليس من قَسَمٍ في الذِكرِ نعرفهُ * إلّا و هم غيرُ شكٍّ ذلكَ القَسَمُ.

«مألكه» به معنای نامه است.

۲. البته در کتاب تهذیب روایتی هست که ایشان ملتفت نشده، اما از مسند زید است و تأیید نشده است.

یازدهم بر حرمت است. به نظر می‌رسد اگر بنا باشد در جایی کسی بگوید ما در این جا به حجیت برنمی‌گردیم و به واقع‌گرایی برمی‌گردیم، مسئله غناست. حتی خود مقدس اردبیلی با این‌که می‌گوید: «دلیلی نیافتم»، قائل به حرمت می‌شود که نشانِ اهمیت مسئله است. در کتاب نیل الاوطار از اهل سنت نیز با این‌که اقوال قائلان به جواز غنا را در چند صفحه به‌تفصیل نقل می‌کند، در انتها می‌گوید: «احتیاط در ترک غنا و حضور در مجالس غناست».

پس در مسئله غنا با قطع نظر از حجیت می‌توانیم به واقع برسیم. برای ورود در فقه شیعه باید سیرهٔ اهل بیت و روش فقهی و فقهای اهل بیت علیهم‌السلام و ارتکازات آنان را نیز در نظر گرفت. گاه در مسائل، روایات فراوانی داریم و روایاتش نیز به تعبیر آقایان ضعیف است، ولی با ملاحظهٔ شواهد، رجوع به اصل اباحه بسیار مشکل است. ما بیش از صد روایت در حرمت غنا داریم، چه روایات مفسر آیات و چه روایات غیرتفسیری که به فرض ضعف سند، حکم به رجوع به اصل اباحه مشکل است. این نوعی کم‌لطفی است که امروزه نیز عده‌ای به آن مبتلایند و می‌پندارند باید در هر مسئله‌ای روایات آن باب را ببینند و اگر ضعیف بود به «أصالة‌الإباحة» برگردند. به‌علاوه، در مجموعهٔ کتاب‌های اربعه و غیر اربعه، روایات صحیحه و معتبر متعددی در حرمت غنا داریم و برخی روایات دیگر نیز مثل روایت سکونی طبق برخی مبانی، معتبر شمرده می‌شود که شرح آن در فصل‌های بعدی خواهد آمد.

فصل دوم

موضوع‌شناسی غنا

الف) مباحث مختلف در باب غنا و جایگاه آن در فقه و حدیث

گاهی مسئله‌ای زوایای مختلفی از بحث را دارد و مهم، بیان نکته‌ای است که محل کلام و نفی و اثبات است. در مورد بعضی محرّمات، اضافه بر خود آن عنوان محرّم، عناوین دیگری هم داریم؛ مثلاً در باب غنا اضافه بر خود عنوان «غنا»، عنوان «استعمال و خریدوفروش آلات غنا» مثل «مزمار» و «بربط» و دو عنوان «بیع و کسب جاریهٔ مغنّیه» و در بعضی روایات «اجر مغنّی» را نیز داریم. شیخ انصاری بدون اشاره به وجود مسائل مختلف در باب غنا، بحث «بیع جاریهٔ مغنّیه» و «آلات غنا» (لهو) را در نوع دوم از مکاسب محرّمه در بحث «معامله بر اشیایی که متعاملان قصد منفعت محرّمه از آن می‌کنند» آورده و در نوع چهارم از مکاسب محرّمه[1] نیز متعرض خود غنا شده و مسئله سیزدهم را به‌حسب ترتیب‌بندیِ حروف هجایی، در غنا و مابین «غیبت» و «غش» قرار داده است.

در کتاب‌های حدیثی نیز شیخ کلینی مقداری از روایات غنا را در جلد پنجم از کتاب کافی تحت عنوان «باب کسب المغنّیة و شرائها» آورده و سپس در جلد ششم در انتهای باب اشربه، «باب‌الغنا» را آورده است. شیخ‌حر نیز با فرق‌گذاشتن میان این عناوین، در جلد هفده کتاب وسائل روایات غنا را در پنج باب مختلف از ابواب «ما یکتسب

---

۱. صاحب شرایع، مبدع ترتیب‌بندی انواع مکاسب است و مکاسب محرّمه را پنج نوع کرده که نوع چهارم، اعمالی است که چون خودش حرام است، کسب به آن نیز حرام می‌باشد. البته محقق به این تفصیل نیاورده و ازاین‌رو شیخ این‌ها را برای تسهیل امر طبق حروف هجایی مرتب کرده است.

به» آورده است که دو باب آن در یک‌جا و سه باب دیگر نیز با مقداری فاصله از دو باب نخست در کنار هم واقع شده‌اند.

۱. باب ۱۵ دربارهٔ «کسب‌المغنّیه» و عنوان باب چنین است: «بَابُ تَحْرِیمِ کَسْبِ الْمُغَنِّیَةِ إِلَّا لِزَفِّ الْعَرَائِسِ إِذَا لَمْ یَدْخُلْ عَلَیْهَا الرِّجَال».[1] در این باب، پنج حدیث آورده است.

۲. باب ۱۶ در مورد «بیع مغنّیه» است با عنوان «بَابُ تَحْرِیمِ بَیْعِ الْمُغَنِّیَةِ وَ شِرَائِهَا وَ سَمَاعِهَا وَ تَعْلِیمِهَا وَ جَوَازِ بَیْعِهَا وَ شِرَائِهَا لِمَنْ لَا یَأْمُرُهَا بِالْغِنَاءِ بَلْ یَمْنَعُهَا مِنْهُ». در این باب، هفت حدیث آورده است.[2]

۳. باب ۹۹ دربارهٔ حرمت غناست با عنوان «باب تحریم الغناء حتی فی القرآن و تعلیمه وأجرته». ایشان عمدهٔ روایات غنا را که شامل ۳۲ حدیث می‌باشد، در این باب آورده است.

۴. باب ۱۰۰ دربارهٔ «استعمال ملاهی» است با عنوان «باب تحریم استعمال الملاهی بجمیع اصنافها و بیعها و شرانها» و در آن پانزده حدیث نقل کرده است.

۵. باب ۱۰۱ نیز دربارهٔ شنیدن غناست با عنوان «باب تحریم سماع الغناء و الملاهی» که در آن پنج حدیث آورده است.

باب ۱۷ از ابواب «ما یکتسب به» وسائل هم دربارهٔ «نانحه» است که در برخی روایات، «غنا» و «نوح» با هم مقرون شده‌اند. به‌حسب شماره‌گذاریِ صاحب وسائل، در این پنج باب مربوط به غنا جمعاً ۶۲ حدیث آمده که برخی تکراری است. البته این تنظیم صاحب وسائل برای مراجعه چندان مقبول نیست، چون هر بحثی در طرفی واقع شده است و مقبول‌تر این بود که عنوانی جامع مثل «ابواب‌الغناء» قرار دهد و آن‌گاه ذیل آن، عناوین فرعی زیر را قرار دهد: ۱. باب فی حرمة الغناء؛ ۲. باب فی آلات الغناء؛ ۳. باب فی بیع المغنّیة؛ ۴. باب فی کسب المغنّیة و... چنان‌که در کتاب جامع الاحادیث ابواب مربوط به غنا به صورت چهار باب پشت سر هم آمده است:

۱. باب ۱۹ جامع الاحادیث «باب تحریم الغناء حتی في القرآن و تعلیمه و اجرته»[3] است

---

۱. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۰.

۲. اما این دو باب در وسائل الشیعه در جلد دوازدهم از چاپ ربانی و جلد هفدهم از چاپ آل‌البیت آمده است. البته در مصباح‌الفقاهة، باب ۴۴ نوشته که باب ۴۴ نیست و همان باب ۱۶ است.

۳. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۳۸۶.

که متناظر باب ۹۹ وسائل (بَابُ تَحْرِيمِ الْغِنَاءِ حَتَّى فِي الْقُرْآنِ وَتَعْلِيمِهِ وَأُجْرَتِهِ...) است که با لحاظ «ما تقدم» و «ما یأتی» ۵۲ روایت است.

۲. باب ۲۰ با عنوان «باب تحریم کسب المغنیة عدا ما استثنی و تحریم تعلیمها و بیعها و شرائها إلّا لمن لا یأمرها بالغناء بل یمنعها عنه»[۱] شامل نوزده روایت است.

۳. باب ۲۱ با عنوان «باب تحریم استعمال الملاهی بجمیع أصنافها و تحریم بیعها و شرائها»[۲] شامل ۴۱ روایت است.

۴. باب ۲۲ با عنوان «باب تحریم استماع الغناء و الملاهی»[۳] شامل یازده حدیث است.

جامع الاحادیث در این چهار باب با عدم لحاظ مکررات، ۱۲۲ روایت آورده و روایات مربوط به اهل سنت را نیز استخراج کامل نکرده است.

گفتنی است در باب غنا یک بحث، «بیع المغنّیه» است و آن جایی است که مغنّیه کنیز باشد، چون زن آزاد خریدوفروش نمی‌شود. بحث دیگر؛ «کسب المغنّیه» یا «اجر المغنّیه» است؛ یعنی درآمدی که مغنّیه از راه غنا به دست می‌آورد و این اعم از آن است که مغنّیه، کنیز یا زنِ آزاد باشد؛ مثلاً کسی کنیزکی داشته باشد که آوازخوانی کند و برای مولایش پول آوَرَد. در این جا این بحث مطرح می‌شود که آیا مولایش مالک آن پول می‌شود یا خیر؟ و این دو بحث نباید با هم خلط شود. در وسائل، بحث «بیع مغنّیه» را از «کسب مغنّیه» جدا کرده، ولی در جامع الاحادیث چندان دقت نکرده و هر دو را با هم آورده است. شیخ انصاری نیز در مکاسب، بحث «ثمن مغنّیه» را آورده، ولی «اجر مغنّیه» را نیاورده است.

اهل سنت نیز «بیع مغنّیه» و «آلات غنا» را در دو باب آورده‌اند، ولی خود غنا را غالباً در کتاب شهادات آورده‌اند، به این عنوان که شهادت مغنّیه قبول می‌شود یا خیر؟ در آن‌جا هم عده‌ای معتقدند غنا حرام نیست، ولی چون خلاف مروت، یعنی مردانگی است، شهادتش ازاین‌جهت رد می‌شود، اما ابن حزم در زمینهٔ «احکام بیوع» در مسئله ۱۵۶۵ می‌گوید: «و بیع الشطرنج، و المزامیر، و العیدان، و المعازف، و الطنابیر: حلال کله، و من کسر شیئاً من ذلك ضمنه».[۴] وی قائل به حلیت است و در آن‌جا همهٔ مباحث مرتبط به

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۰۴.

۲. همان، ص ۴۱۰.

۳. همان، ص ۴۲۴.

۴. ابن حزم، المحلی، ج ۹، ص ۵۵.

غنـا را آورده، ولـی در کتاب‌هـای فقهـی مـا مثـل مکاسـب شـیخ، این سـه مسـئله از هـم جدا شـده است.

سـؤالی کـه در این‌جـا می‌مانـد این اسـت که آیـا طرح مسـئله غنـا در ابواب مختلـف فقه، نکتـهٔ فقهـی خاصـی هـم دارد و آیـا می‌توانیـم میان احـکام مختلف غنـا تفکیک قائل شـویم؟ ایـن بحـث فقهـی لطیف اسـت و در جاهـای دیگر هـم کاربـرد دارد؛ مثـلاً آیا می‌شـود از یک طـرف قائـل بـه حرمـت غنـا یا حرمـت بیـع آلات غنا شـد، ولـی ثمـن مغنیه یـا اجـر مغنّیه را حـرام ندانسـت یـا باید همـه را حلال یـا حـرام بدانیم؟

پاسـخش این اسـت که اگر همه را یک‌جا بیاوریم بهتر اسـت، ولی شـاید این تقسـیم‌بندی مسـائل نیـز نکتـهٔ فنـی داشـته و از سـر بی‌توجهی نبـوده و ظرافـت فقهـی‌اش این بوده کـه میان مسـائل مختلـف غنـا اعـم از غنـا و اجـرت و ثمـن مغنّیـه و اقتنـای آن فـرق گذارنـد و برخی را حـرام و بعضـی را جایـز بدانند، چنان‌کـه در مورد مسـئله «تصویر» نیـز گفتیم علمـای ما بنابر مشـهور، کشـیدن صـورت را حـرام می‌داننـد، ولـی نگـه‌داری و اقتنـای آن را حـرام نمی‌داننـد. هم‌چنیـن در بحـث «بیـع کلـب» گفتیـم عـدهٔ بسـیاری از فقهـا از معاصـران همچـون آقـای خونـی و دیگـران می‌گوینـد اقتنـا و انتفـاع به سـگ صیـد جایز اسـت، ولـی خریدوفروش‌اش جایـز نیسـت. فقهـای اهـل سـنت یـا شـیعه، نوعـی تفکیـک قائل شـده و هـر یـک را جداگانه حسـاب کرده‌انـد؛ مثـلاً اگـر در روایـت آمـد کـه می‌شـود سـگ صیـد داشـته باشـید، گفته‌اند اصـل اقتنـا و انتفـاع و نگه‌داری سـگ صید جایز اسـت و چـون در روایات داریم که فرشـتگان وارد خانـه‌ای نمی‌شـوند کـه سـگ در آن اسـت، در مـورد نگـه‌داری سـگ داخـل منـزل، قائل بـه کراهـت شـده و گفته‌انـد آن را بیـرون نگـه داریـد، ولـی در مـورد خریدوفـروش آن گفته‌اند ثمنـش جایـز نیسـت و چنیـن میان ادلـه جمـع کرده‌اند.

ب) نقد و بررسی کلمات شیخ انصاری در باب حقیقت و مفهوم غنا

شـیخ انصـاری پس از اشـاره به آیـات و روایـات دال بر حرمـت غنا، وارد بحـث «حقیقت غنـا» می‌شـود و ایـن بحـث را پیـش می‌کشـد کـه «اعتبـار در غنـا بـه کیفیـت صوت اسـت یا مضمـون؟»؛ یعنـی حرف‌هـای زشـت، تحریک‌آمیز و شـهوانی. البتـه عبارت شـیخ در این‌جا کمـی ابهـام دارد و خـوب بـود ابتـدا عبارات لغویـان و سـپس عبارات فقهـا را مـی‌آورد و آن‌گاه نتیجه‌گیـری می‌کـرد. شـیخ در بـاب حقیقـت غنـا در دو بخـش، ابتـدا بـه روایـات و سـپس به

قول لغویان استدلال می‌کند و پس از آن وارد بحثی با مفتاح‌الکرامه می‌شود و درنهایت نتیجه‌گیری می‌کند که در این جا به نقد و بررسی آن می‌پردازیم.

۱. استدلال به روایات

شیخ در ابتدا به روایات استدلال می‌کند و می‌گوید:

و قد يخدش في الاستدلال بهذه الروايات بظهور الطائفة الاولى بل الثانية في أنّ الغناء من مقولة الكلام لتفسير قول الزور به؛ ويؤيده ما في بعض الأخبار من أنّ من قول الزور أن تقول للذي يغنّي: أحسنت.[1]

این بحثی است که تا زمان ما هم مطرح است که آیا اعتبار در غنا به کیفیت صداست یا به مضمون کلام و یا به هر دو؟ شیخ می‌گوید: مراد از غنا نحوهٔ صدا نیست، بلکه مضمون است. مضمون گرچه با صدای مطرب نباشد و الفاظ زشتی در آن باشد، غناست،[2] چون در روایتی چنین آمده است: «سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ الزُّورِ قَالَ مِنْهُ قَوْلُ الرَّجُلِ لِلَّذِي يُغَنِّي: أَحْسَنْتَ».[3] قول زور، یعنی کلام باشد با این‌که احسنت‌گفتن غنا نیست. شیخ می‌گوید: از این معلوم می‌شود که غنا از مقولهٔ قول است. چنان‌که گفتیم، مراد از «قول زور»، سخن کج است و به مثل کذب هم تفسیر شده است[4] و شاید مراد این باشد که کلامی با کیفیتی از صدا القا شود که خلاف فطرت و کج‌راهه است. سپس شیخ به مرسلهٔ فقیه استشهاد می‌کند:

ويشهد له قول علي بن الحسين عليهما السلام في مرسلة الفقيه الآتية في الجارية التي لها صوت: «لا بأس لو اشتريتها فذكّرتك الجنة، يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء»، ولو جعل التفسير من الصدوق دلّ على الاستعمال أيضاً.

یعنی آن صدا غنا نیست و مضمون، غناست. ازاین‌رو اگر مضمونش آیات قرآن باشد و با آن صدا بخواند، اشکال ندارد و شعری که می‌خواند، اشکال دارد. البته این درست است که به احتمال قوی، تفسیر از صدوق است، ولی چنان‌که خواهیم گفت، قبول این

---

۱. شیخ انصاری، المکاسب، ج۱، ص۲۸۶ و ۲۸۷.

۲. چنان‌که ارسطو شعر را از صناعات خمس قرار داد و دراین‌باره گفته‌اند مراد از شعر، مضمون شعری است و هرچند ممکن است نثر باشد، مراد نحوهٔ استدلال است که استدلال شعری می‌باشد.

۳. شیخ صدوق، معاني الاخبار، ص۳۴۹.

۴. طبرسی، مجمع البیان، ج۷، ص۱۳۱ و طبری، جامع البیان، ج۱۷، ص۱۱۲.

خبر واحد مشکل است و حتی اگر متذکر بهشت هم بشود، جایز نیست. بعد شیخ چنین ادامه می‌دهد:

وكذا «لهو الحديث» بناءً على أنّه من إضافة الصفة إلى الموصوف، فيختص الغناء المحرّم بما كان مشتملاً على الكلام الباطل، فلا تدلّ على حرمة نفس الكيفية ولو لم يكن في كلامٍ باطل.

اگر «لهوالحدیث» اضافهٔ صفت به موصوف باشد، یعنی مراد، حدیث لهو است. اگر کلمات شیخ را تا این جا جمع کنیم، شاید بتوان گفت در کلمات شیخ، غنا دو تاست: یکی این‌که مضمون، درست نباشد و دیگر این‌که کیفیت، درست نباشد. سپس ایشان این مطلب را بیان می‌کند:

فالإنصاف، أنّها لا تدلّ على حرمة نفس الكيفية إلّا من حيث إشعار «لَهوَ الحديثِ» بكون اللهو على إطلاقه مبغوضاً لله تعالى. وكذا الزور بمعنى الباطل، وإن تحقّقا في كيفية الكلام، لا في نفسه، كما إذا تغنّي في كلام حق، من قرآن أو دعاء أو مرثية. وبالجملة، فكل صوت يُعدّ في نفسه مع قطع النظر عن الكلام المتصوّت به لهواً وباطلاً فهو حرام.[1]

شیخ از ابتدا تمایل پیدا کرد به این‌که غنا با قطع نظر از کیفیت، شامل کلام باطل هم می‌شود، ولی باز برگشت به این‌که غنا کیفیت است و اگر به جایی که کلام باطل است، غنا گفته می‌شود، وصف به حال متعلق است؛ یعنی به خاطر آن‌که موجب لهو است وگرنه به کلام، غنا گفته نمی‌شود. ازاین‌رو می‌گوید: اعتبار در حرمت غنا لهو و باطل‌بودنش است. بعد روایتی از عبدالأعلی می‌آورد که اشاره‌ای به سند آن هم می‌کند.

ومما يدلّ على حرمة الغناء من حيث كونه لهواً وباطلًا ولغواً: رواية عبدالأعلى وفيها ابن فضّال قال: «سألت أباعبدالله عليه السلام عن الغناء، وقلت: إنّهم يزعمون: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله رخّص في أن يقال: جئناكم جئناكم، حيّونا حيّونا نحيّكم، فقال: كذبوا، إنّ الله تعالى يقول: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ». ثم قال: ويل لفلان مما يصف! رجل لم يحضر المجلس الخبر». فإنّ الكلام المذكور المرخَّص فيه بزعمهم ليس بالباطل و

۱. شیخ انصاری، المکاسب، ج۱، ص۲۸۷ و ۲۸۸.

اللهو اللذَين يكذّب الإمام عليه السلام رخصة النبي صلى الله عليه وآله فيه، فليس الإنكار الشديد المذكور وجعل ما زعموا الرخصة فيه من اللهو و الباطل إلّا من جهة التغنّي به.[۱]

در بخش روایات، جداگانه متعرض سند و متن و شواهد تاریخی این روایت خواهیم شد. با این‌که «جئناکم جئناکم»، کلام باطلی نیست، امام می‌فرماید که غناست. پس نکتهٔ اساسی، کیفیت است و اگر کلام باطل هم باشد باید به کیفیت برگردد. باز شیخ می‌گوید:

و رواية يونس، قال: «سألت الخراساني عليه السلام عن الغناء، و قلت: إنّ العباسي زعم أنّك ترخّص في الغناء، فقال: كذب الزنديق![۲] ما هكذا قلت له، سألني عن الغناء، فقلت له: إنّ رجلًا أتى أباجعفر عليه السلام فسأله عن الغناء فقال له: إذا ميّز الله بين الحق و الباطل فأين يكون الغناء؟ قال: مع الباطل، فقال: قد حكمت». و رواية محمدبن أبي عباد وكان مستهتراً بالسماع، و يشرب النبيذ قال: «سألت الرضا عليه السلام عن السماع، قال: لأهل الحجاز فيه رأي، و هو في حيز الباطل و اللّهو، أما سمعت الله عزّوجلّ يقول: "وَ إِذا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِراماً"».[۳]

مراد از «اهل حجاز» در این جا خصوص اهل مدینه است، نه مطلق اهل حجاز. در بخش آیات، متعرض این آیه خواهیم شد. در این روایت، سؤال از سماع بوده است. سپس شیخ می‌گوید:

و الغِناء من السماع، كما نص عليه في الصحاح و قال أيضاً جارية مُسمَعة[۴]، أي مغنّية. و في رواية الأعمش الواردة في تَعداد الكبائر قوله: «و الملاهي التي تصدّ عن ذكر الله كالغناء و ضرب الأوتار. و قوله عليه السلام و قد سئل عن الجارية المغنّية: «قد يكون للرجل جارية تُلهيه، و ما ثمنها إلّا كثمن الكلب».[۵]

نکتهٔ کلمهٔ «ایضاً» این است که صحاح، مطلب اول را در مادهٔ «غنی» و مطلب دوم را

---

۱. شیخ انصاری، المکاسب، ج۱، ص۲۸۹.

۲. به عبارت «کذب‌الزندیق» در این حدیث تمسک می‌شود به این‌که اگر مصلحت دینی باشد که فردی مردم را به شرک می‌کشاند و بخواهیم از او متابعت نکنند، مانعی ندارد که الفاظ سب را به کار بریم.

۳. شیخ انصاری، المکاسب، ج۱، ص۲۸۹.

۴. در سفری که در شام بودیم، رانندهٔ تاکسی که حالت درویشی داشت، گفت: «سَمِّعنا یا شیخ!» در اصطلاح فارسی، صوفیه و دراویش به رقص عارفانه، «سماع» می‌گویند.

۵. شیخ انصاری، المکاسب، ج۱، ص۲۹۰.

در مادهٔ «سماع» گفته است. ما چند روایت در باب تعیین کبائر داریم که مقداری از آن‌ها مشترک و مقداری مختلف است. تا جایی که می‌دانیم، فقط در این روایت و در یک روایت دیگر، غنا را از کبائر گرفته است[1] که این روایت معلوم نیست روایت باشد و توضیحاتش را خواهیم داد. عنوان عام را «ملهی» گرفته است (والملاهی) «ضرب‌الأوتار»، تارزدن است، گرچه چیزی با آن نخواند. در سؤال از امام، «جاریهٔ مغنّیه» آمده است و در پاسخ، امام به جای «مغنّیه» می‌گوید: او را «لهو» می‌دهد. بعد شیخ نتیجه‌گیری می‌کند:

و ظاهر هذه الأخبار بأسرها حرمة الغناء من حيث اللّهو و الباطل، فالغناء و هي من مقولة الكيفية للأصوات، كما سيجيء، إن كان مساوياً للصوت اللّهوي و الباطل كما هو الأقوى، و سيجيء فهو، و إن كان أعم وجب تقييده بما كان من هذا العنوان. و بالجملة، فالمحرّم هو ما كان من لحون أهل الفسوق و المعاصي التي ورد النهي عن قراءة القرآن بها سواء كان مساوياً للغناء أو أعم أو أخص.

«لحون أهل الفسوق و المعاصی» یعنی لحن‌های مناسب اهل فسوق و معاصی. شیخ تا این جا کل روایات را به یک معنا ارجاع می‌دهد و معیار را لهو و باطل بودن صوت می‌گیرد و صوت و کیفیت کلام را از هم جدا نمی‌کند و می‌گوید: امام ازاین جهت از غنا نهی کرده است که انسان خودش را سرگرم نکند. البته ایشان ظاهراً تا این جا می‌خواسته موضوع غنا را مشخص کند که مفهوم غنا چیست؟

۲. استناد به اقوال لغویان و فقها

شیخ سپس وارد بحث لغویان می‌شود و می‌گوید:

اختلفت فيه عبارات الفقهاء و اللغويين: فعن المصباح: أنّ الغناء الصوت. و عن آخر: أنّه مدّ الصوت، و عن النهاية عن الشافعي: أنّه تحسين الصوت و ترقيقه[2] و عنها أيضاً: أنّ كل من رفع صوتاً و والاه فصوته عند العرب غناء.

---

۱. ر.ک: ابن‌شعبه، تحف‌العقول، ص۴۲۳، در رسالهٔ امام رضا به مأمون در جوامع شریعت.

۲. شافعی در شرح معنای حدیث «ما أذن الله لشي، كإذنه لنبي يَتَغنّى بالقرآن يجهر به» می‌گوید: «معناه تحسين القراءة و ترقيقها». (ابن‌اثیر، النهایه، ج۳، ص۳۹۱)؛ یعنی شافعی در شرح تعبیر تغنی به قرآن، غنای تجویزشده در این روایت را چنین معنا می‌کند. بنابراین از این مطلب نتیجه گرفته نمی‌شود که شافعی مطلق غنا را به این معنا گرفته است و مثلاً غنای حرام را نیز این می‌داند، بلکه حداکثر از کلام شافعی استفاده می‌شود که غنا در معنای «تحسین الصوت و ترقیقه» نیز استعمال شده است (مقرر).

مراد از «مصباح»، المصباح‌المنیر[۱] و مراد از «نهایه»، نهایه ابن‌اثیر است. «والاه» یعنی پشت سر هم بیاورد و به اصطلاح فارسی، چهچهه بزند. ایشان می‌خواهد بگوید غنای واردشده در روایات را نیز چنین تفسیر کنیم. سپس می‌گوید:

وکلّ هذه المفاهیم مما یعلم عدم حرمتها و عدم صدق الغناء علیها، فکلها إشارة إلی المفهوم المعین عرفاً.

این هم راهی است که عده‌ای رفته‌اند که مراد همهٔ لغویان یکی است؛ آن که می‌گوید غنا «مدّالصوت» است و آن که می‌گوید «ترجیع‌الصوت» یا مطرب‌بودن است و آن که هر سه را آورده، همه مرادشان یکی است و تعابیرشان متعدد است. راه دیگر نیز آن است که در مثل کتاب‌های متأخر ما آمده است که این‌ها از قبیل «شرح‌الاسم»اند. دقت در این‌که این لغوی چه گفت و دیگری چه، چندان لازم نیست، چون در خود آن‌ها دقت چندانی نشده است که جامع و مانع باشند. به نظر ما هر دو فرض نادرست است؛ یعنی هم شرح‌الإسم‌بودن و نیز واحدبودن‌اش.

شیخ می‌گوید: «والأحسن من الکل ما تقدم من الصحاح» که مراد، عبارت «الغِناء من السماع» است که شیخ در صفحهٔ ۲۸۹ مکاسب، آن را آورده و صحاح، غنا را به سماع تفسیر کرده بود. شیخ انصاری کمی پس از آن نیز دوباره می‌گوید:

ولقد أجاد في الصحاح حیث فسّر الغناء بالسماع، وهو المعروف عند أهل العرف.[۲]

نمی‌دانیم چرا شیخ، عبارت صحاح را خوب و «احسن مِنَ الکل» می‌داند؟! این‌که غنا از مقولهٔ سماع است، نکته‌ای ندارد، چون جوهری تصریح می‌کند که «غِنا» به مد، از مقولهٔ مسموعات (شنیدنی‌ها) است در برابر «غِنی مقصوراً» که از مقولهٔ یَسار (مال‌داری) است.[۳] پس مراد از «سماع» در عبارت جوهری مسموعات است، نه سماع اصطلاحی که گاه به معنای غنا به کار می‌رود. هم‌چنین شیخ می‌گوید:

---

۱. مصباح‌المنیر شبیه شرح اصطلاحات فقهی در زمان ماست. این کتاب از فیومی و شرح کتاب کبیر رافعی در فقه است. البته در خلال بحث فقهی گاهی بحث لغویِ صرف هم می‌شود. ازاین‌رو مصباح‌المنیر آمیزه‌ای از فقه و لغت است.

۲. شیخ انصاری، المکاسب، ج۱، ص۹۶.

۳. جوهری، الصحاح، ج۶، ص۲۴۴۹ و ۲۴۵۰: «والغِنَاءُ بالکسر من السماع والغِنَى مقصورٌ: الیسار تقول منه: غَنِیَ فهو غَنِیٌ».

و يقرب منه المحكي عن المشهور بين الفقهاء من أنّه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب.

معنای «یقرب منه» را هم نفهمیدیم.

معنای قید «طرب»

بعد شیخ به‌تدریج قیود غنا را شرح می‌دهد:

و الطرَب على ما في الصحاح: خفّة تعتري الإنسان لشدّة حزن أو سرور و عن الأساس للزمخشري: خفّة لسرور أو همّ. و هذا القيد هو المدخِل للصوت في أفراد اللهو، و هو الذي أراده الشاعر بقوله: «أطَرَباً و أنت قِنّسريّ» أي شيخ كبير، و إلّا فمجرّد السرور أو الحزن لا يبعد عن الشيخ الكبير.[1]

مراد از «هذا القید»، قید طرب است. «أطَرَباً» و «أنت قِنّسريّ» یعنی آیا تو که پیر مرد فرسوده‌ای هستی، طرب می‌کنی؟ طرب، حالت شادی و نشاطی است که همراه آن، حرکاتی مثل «برجستن» از انسان سر می‌زند.

و بالجملة، فمجرد مدّ الصوت لا مع الترجيع [المطرب، أو و لو مع الترجيع] لا يوجب كونه لهواً.[2] و من اكتفى بذكر الترجيع كالقواعد أراد به المقتضي للإطراب. قال في جامع المقاصد في الشرح: ليس مجرد مدّ الصوت محرماً و إن مالت إليه النفوس ما لم ينته إلى حدّ يكون مطرباً بالترجيع المقتضي للإطراب، انتهى.

مراد از «قواعد»، قواعد علامه است. اشکال ما بر شیخ این است که چرا وقتی علامه

---

۱. شیخ انصاری، المکاسب، ج۱، ص۲۹۱ و ۲۹۲.

۲. همان. اشکالی که شهیدی در حاشیه در این جا کرده، وارد نیست. شهیدی می‌گوید: «قوله: و بالجملة فمجرّد الصوت لا مع التّرجيع لا يوجب كونه لهوا. أقول: بين هذا و بين ما أفاده أوّلا من أنّ المدخل للصوت في أفراد اللّهو كونه موجباً للخفّة تناقض ظاهر حيث إنّ هذا من جهة بيان التّجرّد بقوله لا مع التّرجيع صريح في أنّ تحقّق اللّهو يتوقّف على التّرجيع و الأوّل من جهة إتيانه بضمير الفصل المفيد للحصر يدلّ على أنّ المدخل للصوت في اللّهو منحصر في إيجابه للخفّة و لا مدخليّة لغيره فيه و منه المدّ و التّرجيع و لا مجال لأن يقال بأنّ المراد من التّرجيع هو الطّرب أعني الخفّة للملازمة بينهما إذ فيه مضافا إلى منع الملازمة و كون النّسبة بينهما عموماً من وجه إذ الطّرب و الخفّة قد يحصل بالصوت الخالي عن التّرجيع كما يحصل بكثير من الأمور غير الصوت ألا ترى أنّ أكثر التّصانيف الّتي هي أمّ الملهيات بل لا يطرب غيرها من الأصوات إلّا قليلا خال عن التّرجيعيات بل لو اشتملت عليها تبدّلت الحسنات بالسّيئات و الطّيّبات بالخبيثات و المطربات الملذّات بالمنافرات المؤذيات و هكذا الحال في الامتداد إنّه مستلزم للغويّة التّرجيع في تعريف الفقهاء فتأمل» (شهیدی، هدایة الطالب، ج۱، ص۶۸).

می‌گوید غنا مد صوت مشتمل بر ترجیع است، می‌گویید مرادش ترجیع مطرب است؟ این طبق ذهنیت یک‌سان‌انگاری این دو است، درحالی‌که این یک مطلب است و آن، مطلب دیگر. شاید در نظر علامه در غنا ترجیع محض کافی باشد، ولی آن‌ها گفته‌اند ترجیع کافی نیست و باید حالت طرب نیز پیدا شود.

شیخ برای این مطلب از شرح قواعد محقق کرکی هم شاهد آورده و می‌خواهد بگوید جامع‌المقاصد نیز همین را فهمیده است که باید «اطراب» باشد. اشکال ما به شیخ این است که جامع‌المقاصد مراد علامه را بازگو نمی‌کند، بلکه مبنای خودش را بیان می‌کند. ممکن است کسی «مدالصوت» را غنا بداند که این، رأی جامع‌المقاصد است، نه علامه. شاید نظر علامه این باشد که خود ترجیع، غناست؛ مطرب باشد یا نباشد. پس مطلبی که شیخ در این‌جا آورده و پس از او هم برخی کوشیده‌اند این‌ها را یکی بگیرند، انصافاً درست نیست.

دیدگاه مفتاح‌الکرامه **در تفکیک مفهوم «اطراب» و «طرب»**

بعد شیخ با عبارت «ثم إن المراد بالمطرب...» وارد بحثی با صاحب مفتاح‌الکرامه شده است. البته شیخ در این‌جا عبارت مفتاح‌الکرامه را ناقص نقل کرده است که فقط نکتهٔ فنی‌اش را می‌گوییم. ایشان می‌گوید: مراد از «مطرب» در «الترجیع‌المطرب»، لفظی است که در انسان حالت طرب ایجاد کند، اما این احتمال نیز داده شده است که مطرب در خود خواننده هم ایجاد طرب کند؛ مثلاً خواننده با طرب و رقاصی بخواند. این احتمال را شیخ از صاحب مفتاح‌الکرامه چنین نقل می‌کند:

> ولعل هذا أيضاً دعا صاحب مفتاح‌الكرامه إلى زعم أنّ «الإطراب» في تعريف الغناء غير «الطرب» المفسر في الصحاح بخفّة لشدة سرور أو حزن وإن توهّمه صاحب مجمع‌البحرين وغيره من أصحابنا واستشهد على ذلك بما في الصحاح من أنّ التطريب في الصوت: مدّه وتحسينه. وما عن المصباح من أنّ طرّب في صوته: مدّه ورجّعه. وفي القاموس: الغِناء ككِساء من الصوت ما طُرِّب به، وأنّ التطريب: الإطراب، كالتطرب والتغني. فتحصل من ذلك أنّ المراد بالتطريب والإطراب غير الطرب بمعنى الخفة لشدة حزن أو سرور كما توهمه صاحب مجمع‌البحرين وغيره من أصحابنا فكأنّه قال في القاموس: الغناء من الصوت ما مُدّ وحُسّن ورُجّع،

فانطبق علی المشهور؛ إذ الترجیع تقارب ضروب حرکات الصوت و النفَس، فکان لازماً للإطراب و التطریب، انتهی کلامه رحمه الله.[۱]

مفتاح الکرامه می‌گوید: اطراب، صفت خود صوت است، نه شنونده که حالت طرب برایش پیدا می‌شود یا حتی خواننده که با طرب می‌خواند، چون در صحاح می‌گوید: «التَّطریب في الصوت: مدُّهُ و تحسینه»[۲] و در مصباح المنیر هم دارد: «طَرَّبَ فِي صَوْتِهِ رَجَّعَهُ وَمَدَّهُ»؛[۳] یعنی طرب را صفتی در صوت گرفته است.

این بحث که «اطراب غیر از طرب باشد»، نظایر هم دارد؛ مثلاً در زمینهٔ صفات الهی می‌گویند خداوند متکلم است، ولی «تکلم»، صفت برای خود شخص نیست و صفت، امواج فضاست. متکلم درحقیقت یعنی کسی که کلام را در فضا ایجاد می‌کند. ازاین‌رو مراد از تکلم حضرت موسی علیه‌السلام با خداوند نیز این است که ایجاد صوت نمود، نه این‌که با زبان تکلم کرد. این‌جا می‌خواهد بگوید اطراب صفتی نیست که به دیگران برسد و برای خود صوت و غیر از طرب است.

در شرح شهیدی گفته است: در مجمع البحرین مطلب فوق نیست و مفتاح الکرامه اشتباه نقل کرده است.[۴] متأسفانه گاهی شیخ و دیگران مطالبی را نقل می‌کنند که با مصدر اصلی به هم نمی‌خورد. این از مشکلات کتاب‌های ماست که باید روی آن کار شود. در مکاسب، جواهر، مفتاح الکرامه و کتاب‌های دیگر هست که دقت‌های کافی در نقل نشده است. ظاهراً مرجع ضمیر توهمه نیز به ضمیر وهمی برمی‌گردد؛ یعنی کما توهم الإتحاد. ایشان می‌گوید: ترجیع، صفت صوت است و طرب هم برای صوت است.

---

۱. شیخ انصاری، المکاسب، ج۱، ص۲۹۳ و۲۹۴. بخشی از عبارت مفتاح الکرامة: «فقد تحصّل هنا أنّ المراد بالإطراب و التطریب غیر الطرب بمعنی الخفّة لشدّة حزن أو سرور کما توهّمه صاحب مجمع البحرین و غیره من أصحابنا کما ستعرف. فکأنّه قال في القاموس: الغناء من الصوت ما مدّ و حسن و رجّع فانطبق علی المشهور، إذ الترجیع تقارب ضروب حرکات الصوت و النفس فکان الترجیع لازماً للإطراب و التطریب. و من هنا صحّ للمصنّف أن یفسّره في شهادات الکتاب بترجیع الصوت و مدّه. و في الإرشاد و التحریر بذلك مع زیادة التطریب» (عاملی، مفتاح الکرامة، ج۱۲، ص۱۶۸). همان، ص ۱۷۰: «و أمّا ما في مجمع البحرین فقد استظهرنا أنّه تبع فیه الشهید الثاني. و أنه و المولی الأردبیلي و الخراساني توهّموا أنّ المراد من الطرب المستفاد من التطریب و الإطراب في التعریف الخفّة لشدّة سرور أو حزن...» (همان، ص ۱۷۰).

۲. جوهری، الصحاح، ج۱، ص۱۷۲.

۳. فیومی، المصباح المنیر، ج۲، ص۳۷۰.

۴. شهیدی، هدایة الطالب، ج۱، ص۶۸. نیز ر.ک: طریحی، مجمع البحرین، ج۲، ص۱۰۹.

اشکال اول شیخ انصاری و نقد آن

شیخ به این کلام مفتاح‌الکرامه اشکال وارد می‌کند و می‌گوید:

و فيه: أنّ الطرب إذا كان معناه على ما تقدم من الجوهري و الزمخشري هو ما يحصل للإنسان من الخفّة، لا جرم يكون المراد بالإطراب و التطريب إيجاد هذه الحالة، و إلّا لزم الاشتراك اللفظي، مع أنّهم لم يذكروا للطرب معنى آخر ليشتق منه لفظ «التطريب» و «الإطراب».

شیخ می‌گوید: اطراب، صفت صوت نیست، بلکه حالتی است که برای سامع پیدا می‌شود. ازاین‌رو مراد از «اطراب»، ایجاد حالت طرب در سامع است، نه ایجاد حالت در صدا؛ یعنی آوازه‌خوان به گونه‌ای بخواند که شنونده طرب پیدا کند و اگر طرب به دو معنا باشد، یکی کیفیتی در صدا و دیگری حالتی در سامع، اشتراک لفظی لازم می‌آید.

در نقد این عبارت شیخ می‌گوییم ایشان کم‌لطفی کرده و چنین نیست که می‌گوید. در لغت عرب این مطلب ثابت و مسلّم است که در برخی جاها معنای مادهٔ معیّن در صور اشتقاقی‌اش عوض می‌شود؛ مثلاً «کبَّ» متعدی است و «کبَّه علی وجهه» یعنی «او را به روی افکند»، ولی «أکبَّ» لازم است و «أکبَّ علی وجهه» یعنی «به روی افتاد»، نه این‌که دیگری را انداخت. در این‌جا فعل ثلاثی مجرد متعدی و باب افعالش لازم است و وارونه استعمال شده است.[1] هم‌چنین، «سَفَر» به معنای «کنارزدن پرده» و «کشف امر پنهان» است و «سافَرَ» به معنای «مسافرت» است؛ یعنی در باب افعال، معنایش عوض شده و در لغت، «سَفَر» به معنای «مسافرت» نیست (البته در بعضی کتاب‌های لغت گفته شده، ولی ثابت نیست). در بحث «لا ضرر» نیز گفتیم «ضرَّ» معنایی مثل «**لاَيَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ**» دارد،[2] ولی وقتی به باب مفاعله برود، معنای دیگری می‌یابد؛ مثل «**أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ**»[3] و «وإنَّكَ رَجُلٌ مُضارّ».[4]

---

۱. ازاین‌رو حدیثی است که می‌گوید: «من سمع واعيتنا أهل البيت ثم لم يجبنا كبه الله على وجهه في نار جهنم» (شیخ صدوق، الأمالي، ص۱۵۴). این از غلط‌های مشهور است که حتی بعضی خطبیان عرب آن را «أکبَّه‌الله» می‌خوانند، درحالی‌که صحیحش «کَبَّهُ‌الله» است (ر.ک: جوهری، الصحاح، ج۱، ص۲۰۷).

۲. مائده، آیه ۱۰۵.

۳. نساء، آیه ۱۲.

۴. شیخ کلینی، الکافي، ج۲، ص۲۹۴.

با تغییر صیغه یا هیئت، قاعدتاً ماده تغییر نمی‌یابد، ولی در لغت عرب گاهی با تغییر ابواب، معنا دگرگون می‌شود و این مشکلی ندارد[1] و چنین نیست که از این کار اشتراک لفظی لازم آید. پس کلام شیخ از نظر لغوی دقیق نیست و مطلب مفتاح‌الکرامه مشکل فنی ندارد که «طرب» به معنای خفّتی (سبکی) باشد که به شخص دست می‌دهد، اما در مورد صوت مثل «أطرَب المغنّی» یا «طرَّب المغنّی»، یعنی خود صدا حالت خاصی داشته باشد و اشتراک لفظی هم لازم نمی‌آید.

اشکال دوم شیخ انصاری

اشکال دوم شیخ نیز چنین است:

مضافاً إلى أنّ ما ذكر في معنى التطريب من الصحاح و المصباح إنّما هو للفعل القائم بذي الصوت، لا الإطراب القائم بالصوت، و هو المأخوذ في تعريف الغناء عند المشهور، دون فعل الشخص، فيمكن أن يكون معنى «تطريب الشخص في صوته»: إيجاد سبب الطرب بمعنى الخفّة بمدّ الصوت و تحسينه و ترجيعه، كما أنّ تفريح الشخص: إيجاد سبب الفرح بفعل ما يوجبه، فلا ينافي ذلك ما ذكر في معنى الطرب.

شیخ می‌گوید: درست است که در صحاح، تطریب در صوت را به معنای مد و تحسین آن می‌داند، ولی مرادش این است که تطریب به‌گونه‌ای است که سبب طرب در سامع می‌شود، نه این‌که صفت طرب برای صوت باشد. این اشکال شیخ وارد است و مفتاح‌الکرامه عبارت صحاح را بد فهمیده است. اگر گفتیم «طرَّب فی صوته أی مدَّه أی حسَّنه أی رجَّع فیه»، معنایش این نیست که نظرش فقط به مد و تحسین صوت باشد، بلکه از آن‌روست که مد و تحسین صوت موجب طرب در سامع می‌شود. بعد اشکال سومی وارد کرده است که چون به شرح مکاسب مربوط می‌شود، بدان‌جا مراجعه کنید.

---

۱. مثال دیگر: در ابتدای کتب طهارت در فقه آمده که لفظ «طاهر» لازم و «طَهور» صیغهٔ مبالغه از آن است. آن‌گاه طبق قاعده، صیغهٔ مبالغه همان معنای اسم فاعل را افزایش می‌دهد. «طاهر» یعنی پاک، ولی «طهور» یعنی بسیار پاک، ولی برخی ادعا کرده‌اند در شواهد لغت گاهی صیغهٔ مبالغه فقط همان معنا را مبالغه نمی‌کند، بلکه معنای جدیدی درست می‌کند؛ مثلاً گفته‌اند در این جا برخلاف قاعده، «طهور» به معنای «مُطهِّر لغیره» است و این اشتراکِ معنا درست نمی‌کند. البته این مطلب درست نیست و «طهور» ممکن است صیغهٔ مبالغه نباشد، بلکه اسم آلت باشد؛ یعنی «ما یُطهَّر به»، که وارد بحث آن نمی‌شویم.

باز در این‌جا می‌گوید: «لقد أجاد في الصحاح حيث فسر الغنا بالسماع» که گفتیم این مطلب شیخ درست نیست و ایشان تفسیر نکرده است.

۳. نظر نهایی شیخ انصاری

سپس ایشان چنین خلاصه می‌کند و موضوع را بر عنوان «الصوت المُرَجَّع فيه على سبيل اللهو» می‌برد و می‌گوید:

وكيف كان، فالمحصَّل من الأدلّة المتقدمة حرمة الصوت المُرَجَّع فيه على سبيل اللهو؛ فإنّ اللهو كما يكون بآلة من غير صوت كضرب الأوتار ونحوه وبالصوت في الآلة كالمزمار والقصَب ونحوهما فقد يكون بالصوت المجرّد.

«لهو به ضرب الأوتار» درست است، ولی شواهد ما نشان نمی‌دهد که در زمان نزول آیه یا حتی تا زمان امام صادق علیه‌السلام مجالسی تشکیل بدهند که در آن فقط بزنند و نخوانند. در عرب یا خواندنِ تنها بوده است یا خواندن با موسیقی و یا با رقص. البته امروزه فقط می‌زنند و ممکن است مناسب مجالس لهوولعب و اهل فسوق باشد که این نیز حرام است.

پس شیخ در اقسام غنا سه قسم را بیان کرد: ۱. فقط به آلت باشد و صوتی همراهش نباشد؛ ۲. صوت با آلت باشد؛ ۳. مجرد صوت باشد. مراد شیخ از قسم دوم این است که با صدا در نی بخوانیم، چون در نی هم به نحوی خوانده می‌شود. قسم چهارم نیز که محل کلام واقع می‌شود، این است که خواندن همراه با آلت باشد (نه در آلت) که شیخ آن را ننوشته است. پس در مجموع، چهار قسم می‌شود و خلاصهٔ نظر شیخ چنین است:

فكل صوت يكون لهواً بكيفيته ومعدوداً من ألحان أهل الفسوق والمعاصي فهو حرام، وإن فرض أنّه ليس بغناء. وكل ما لا يُعدّ لهواً فليس بحرام، وإن فرض صدق الغناء عليه، فرضاً غير محقق؛ لعدم الدليل على حرمة الغناء إلّا من حيث كونه باطلًا ولهواً ولغواً وزوراً.

چنان‌که خواهیم گفت، شاید اقوال لغویان و شواهد استعمال تاریخی متعدد باشد، ولی برای استنباط نهایی از ادله، مراجعه به قول لغویان حتمی نیست؛ مثلاً با توجه به این‌که در بعضی روایات، آیات کتابی مثل «لهوالحدیث» یا «قول زور» به غنا تفسیر شده، ممکن است بگوییم قدر متیقن این است که مجرد مدالصوت یا تحسین الصوت

حرام نیست، بلکه لهوالحدیثی که «یُضِلَّ عَن سَبِیلِ اللهِ» یا جایی که قول زور است، حرام می‌باشد.

این مسئله به این‌جا اختصاص ندارد. ممکن است از نظر لغوی یا تاریخی و یا اجتماعی بگوییم لفظی معانی متعددی دارد، ولی این به استنتاج فقهی ضرری نمی‌زند، چون استنباط فقهی متوقف بر قول لغوی نیست و ممکن است با موارد استعمال متعدد، به‌ویژه در جایی که آیه تطبیق داده شود، معنای آن را درآوریم. پس مطلب شیخ درست است و هر چند قسمت اولش در روایات نیامده، ولی ممکن است حکم غنا را بیابد.

ایشان پس از پذیرش این‌که غنا کیفیت لهوی در صوت است و پذیرش این‌که تفاوتی نیست در این‌که انسان قرآن یا غیرقرآن را نیز با آن کیفیت لهوی بخواند، متعرض این مطلب می‌شود که در زمان ما بسیاری از افراد برای گرفتاری‌هایشان روضه‌ای با صدایی خاص می‌خوانند که دنبال گرفتاری‌های خودشانند، نه دنبال روضه که این مطلب تازگی ندارد و در همهٔ زمان‌ها ازجمله در زمان ما نیز هست و لزومی ندارد متعرض عبارت آن بشویم.

ج) مشکلات تشخیص موضوعی غنا

به نظر می‌رسد مشکل کار در مورد مسئله غنا تنها بر سر جواز یا حرمت آن نیست، بلکه بیشتر بر سر تشخیص موضوعی غنا و تشخیص «غنای محرّم» است؛ مثلاً آیا غنای محرّم این است که کنیزکی اشعار عاشقانه بخواند و برَقصد یا اگر این کار را در برابر نامحرم انجام دهد، غنای محرّم است و اگر در برابر مالکش باشد، حرام نیست؟ شبیه سخن فیض کاشانی که می‌گوید غنا به‌نفسه حرام نیست و لوازمش حرام است. خواهد آمد که عده‌ای معتقدند غنا و خواندن شعر با آن خصوصیات حرام است، گرچه نزد شوهرش باشد. مشکل تشخیص غنای محرّم ریشه‌هایی دارد که در این‌جا به بیان آن‌ها می‌پردازیم.

۱. اشکالات مباحث لغوی در کتاب‌های فقهی و لغوی

عده‌ای از فقهای ما همچون شیخ انصاری یا صاحب جواهر، بخشی از مباحث خود را به کلمات لغویان اختصاص داده‌اند و این اجمالاً خوب است، ولی اشکالاتی دارد که در این‌جا بیان می‌کنیم.

عدم رعایت تسلسل طبیعی مباحث

در مباحث لغوی، باید تسلسل طبیعی مباحث رعایت شود؛ مثلاً بگوییم لغوی اول چنین، لغوی دوم چنین و لغوی سوم چنین گفته است. متأسفانه این جهت در کلمات شیخ مراعات نشده و مثلاً در مورد مسئله غنا، نقلی از مصباح، نقلی از نهایه و شافعی و نقلی از صحاح آورده است.

ابهام‌ها و خطاها

از مشکلات ما در فقه، نقل‌های مبهم و ناقص و گاه نادرست است که کتاب‌های اصحاب باید ازاین‌جهت تصحیح شود. این مشکل در کتاب جواهر کمتر و در مکاسب شیخ انصاری بیشتر است، چون مصادر در اختیارش نبوده[1] و غالباً به نحو محکی نقل می‌کند؛ برای مثال مطلبی از شیخ انصاری ذکر شد که «والأحسن من الکل ما تقدم عن الصحاح». ایروانی هم بر شیخ اشکال وارد می‌کند که عبارت صحاح هیچ احسنیتی ندارد. حال آیا در محکی شیخ غلط بوده است؟ چیزی که شیخ از صحاح نقل کرده این است: «الغناء من السماع» که این عبارت هیچ معنای روشنی ندارد، ولی با مراجعه به کتاب صحاح می‌بینیم نوشته است: «الْغِنَاءُ بالکسر من السماع والْغِنَى مقصورٌ: الیسار».[2] «غنی»، مقصوراً به معنای مال‌داری است و ممدوداً از سماع، یعنی از مقولهٔ شنیدنی‌ها (مسموعات) است. پس ربطی به مطلب شیخ انصاری ندارد.

تعبد به قول لغوی

نکتهٔ مهم‌تر از قبلی این است که در کتاب‌های فقهی متعرض تنظیم تاریخی و سیر تاریخی بحث نمی‌شوند تا معنای لغت را با آن کشف کنند. متأسفانه در حوزه‌های ما

---

۱. شیخ انصاری در کتاب صوم به مناسبتی می‌گوید: از کتب حدیثی، فقط کتاب استبصار پیش من است: «وکیف کان. فلم أعثر علی إجماع أو دلیل یدل بإطلاقه أو عمومه علی وجوب قضاء الصوم علی کل من لم یصم لعذر أو لغیره. لکن علیك بالتتبع لعلّك تجد ذلك. ولا اعتبار بعدم عثوري لقلّة الکتب عندي، ولیس عندي من کتب الأخبار إلّا الإستبصار» (شیخ انصاری، کتاب‌الصوم، ص۱۹۵)؛ یعنی حتی مصادر اولیه هم در اختیار شیخ نبوده است چه رسد به کتاب‌های دیگر. حال یا زاهدانه زندگی می‌کرده و کتاب نمی‌خریده و یا علت دیگری داشته است.

۲. جوهری، الصحاح، ج۶، ص۲۴۴۹.

چنین رسم شده است که کلام لغوی را به عنوان تعبد می‌آورند و آن را می‌پذیرند؛ سرّش هم این است که در ذهنیت آن‌ها حجیت تعبدی قول لغوی بوده، چنان‌که شیخ در رسالهٔ حجیة المظنة که به اسم رسائل معروف شده است،[1] پس از پذیرش عدم حجیت ظن، پنج مورد را به عنوان «مما خرج بالدلیل» استثنا می‌کند که یکی از آن‌ها حجیت ظواهر و دیگری حجیت قول لغوی است. این حجیت بدین معناست که ما در مقابل لغوی دست‌بسته باشیم و حرف او را تعبدی بپذیریم.

زبان عربی، لغت بزرگ و سابقه‌داری است که با توجه به تحقیقات فراوانی که در ریشه‌ها، مصادر و اشتقاقات آن، تاریخ عرب، تدوین لغت، کیفیت نزول و کتابت قرآن، فرهنگ اهل مکه و مدینه و تأثر عربی از عبری و ثمود[2] شده است، دیگر آن تفکر قدیم باید برداشته شود و حجیت قول لغوی دیگر معنا ندارد.[3] ما می‌توانیم بحث‌های لغوی را بسیار زیبا و روشن از مرحلهٔ تعبد خارج کنیم و به مرحلهٔ تعقل[4]

---

۱. شیخ انصاری چهار رسالهٔ جداگانه نوشته است که عبارتند از: حجیة المظنة، برائت و اشتغال، استصحاب و تعادل و تراجیح. بعداً این‌ها را به هم چسبانده‌اند و اسم آن را رسائل گذاشته‌اند. ایشان بحث قطع را در حجیة المظنة به عنوان مقدمه دارد و «المقصد الأول فی القطع» را بعدها به آن افزوده‌اند و این تحریفی است که در رسائل پیدا شده است. دربارهٔ نسخهٔ اصلی رسائل شیخ در بحث اصول عملیه شرحی داده‌ایم که می‌توانید به آن‌جا مراجعه کنید.

۲. مثلاً عرب مدینه به لغت عبری متأثرند و اعراب کلاً به لهجه‌های یمنی متأثر هستند.

۳. حجیت در این‌جا مثل این است که کتاب و گل‌دانی در دست شماست و می‌خواهید آن‌ها را در اتاقی تاریک بگذارید؛ اگر کسی دستتان را بگیرد و بگوید: این را این‌جا بگذار و آن را آن‌جا، این اسمش حجیت است؛ یعنی شما در فضای تاریک حرکت می‌کنید، اما گاهی چراغ روشن می‌کند و می‌گوید هر کدام را سر جایش بگذار. این مرحلهٔ تعقل است.

۴. البته مراد از تعقل، بحث فلسفی نیست، بلکه مراد این است که با شواهد تاریخی می‌توانیم معنای لفظ را بفهمیم؛ مثلاً می‌دانیم این لفظ برای کوفه است و چون در کوفه، ایرانی‌ها فراوان بودند، بسیاری از الفاظ فارسی هست؛ مثلاً بخاری در باب «ابغض الأسماء إلی الله» حدیثی را چنین نقل می‌کند: «أخنی الأسماء، یوم القیامة عند الله رجل تسمی ملك الأملاك». بعد می‌گوید: «قال سفیان یقول غیره تفسیره شاهان شاه» (صحیح البخاری، ج۵، ص۲۲۹۲، ح۵۸۵۳). سفیان ثوری چون اهل کوفه است، «ملک الاملاک» را به «شاهان‌شاه» ترجمه کرده است. اهل مدینه نمی‌فهمیدند «ملک الاملاک» یعنی شاهنشاه، ولی ما می‌توانیم سیر تاریخی آن را بفهمیم، چون پیامبر اکرم ﷺ و مسلمانان با ایران، یعنی با تیسفون یا مدائن سابق که پایتخت ساسانیان بود، ارتباط نداشت و رابطه‌شان با شام و یمن بود. ازاین‌رو باید دنبال فرهنگ شام و یمن و تأثیر این دو فرهنگ بر فرهنگ حجاز بیفتیم. بین شیعه نیز چنین است؛ مثلاً روایات ما به لحاظ لفظی در مدینه صادر شده که در اصطلاح اهل سنت، فقه مدینه را فقه عمر می‌دانند و در کوفه تدوین شده است که در اصطلاح اهل سنت، فقه کوفه را فقه ابن مسعود و علی بن ابی طالب می‌دانند، ازاین‌رو باید این دو شهر مدینه و کوفه را در نظر بگیریم، ولی مثلاً افکار جدید شافعی برای مصر است و شیعه با مصر ارتباطی ندارد؛ مثلاً برخی می‌گویند این بخش از روایت، تقیه است، چون مطابق مذهب شافعی است، اما این ربطی به مذهب مصر ندارد و مصر یا مثل بصره هیچ تأثیری در روایات ما ندارد و نکته‌ای ندارد که تأثیر کند.

برسانیم. این بحث کبروی است که ما در اصول متعرض آن شده‌ایم و مطالب فراوانی در این‌جا هست.

ما به لغوی به دید انسانی محدود با زیربنای محدود، در مرحلهٔ تاریخی خاص و با کار معیّن می‌نگریم و در تنظیم تاریخی می‌توانیم به‌خوبی هر یک از لغویان مثل خلیل‌بن‌احمد، ابن‌اثیر و طریحی را در جای خودشان بنشانیم و ناظر به احوالشان حکم کنیم که کارشان درست بوده یا خیر و قوی بوده است یا ضعیف؟ مثلاً در کتاب سیبویه می‌گوید: «سمعت العرب یقولون» یا «سمعت رجلاً من أهل البادیة قال»،[1] ولی لغویان مختلف‌اند و همهٔ آن‌ها چنین نیستند، بلکه عده‌ای از آن‌ها از دیگران نقل کرده‌اند و حتی در نقل‌هایشان اشتباه نیز هست؛ برای مثال، گاهی در لسان‌العرب از نهایهٔ ابن‌اثیر نقل می‌کند، ولی با مراجعه به نهایه می‌بینیم با لسان‌العرب تفاوت لفظی دارد که در حاشیه‌اش هم گاهی به این اختلافات اشاره کرده‌اند. سخن ما این است که شخصیت لغویان تحلیل‌پذیر است و کتاب‌های لغت، درجات و طبقات دارند و روششان فرق می‌کند و تعبد نیست و یکی از مذهب خاصی متأثر است و دیگری در اصطلاحات چندان دقیق نیست؛ مثلاً راغب اصفهانی در تحلیل لغوی قرآن بسیار دقیق است، ولی این‌طور نیست که او اول و آخر باشد.

از طرف دیگر، «لغت» پدیده‌ای است اجتماعی و اگر مثلاً فیومی بگوید غنا این معنا را دارد و دیگری بگوید معنایش این است، برای لغت‌بودن کافی نیست. لغت، پدیده‌ای اجتماعی است؛ یعنی در آن، تفهیم و تفهّم نهفته است، به این معنا که اگر من ارادهٔ مایع خاص کردم، بگویم «آب» و بدانم که شما هم از این «آب» همان معنایی را که من تفهیم کرده‌ام می‌فهمید وگرنه چنانچه گفتم «آب» و شما چیز دیگری فهمیدید، این لغت نیست. بالعکس، شما هم که مطلبی را گفتید و تفهیم کردید، من هم آن را بفهمم و بدانم قصد این معنا را کرده‌اید.

اساس لغت به تفهیم و تفهم اجتماعی است؛[2] مثلاً وقتی در مصباح می‌گوید غنا به

---

۱. ر.ک: سیبویه، الکتاب، ج۲، ص۴۲۰ و ج۴، ص۱۴۰.

۲. لذا مثل استادمان آقای خونی و شیخ‌محمدحسین اصفهانی، شیخ‌عبدالکریم حائری و محقق نهاوندی صاحب تشریع‌الاصول که قائل به مکتب تعهدند، و الآن هم شاید غربی‌ها که قائل به هرمنوتیک‌اند، در اصل قائل به تعهد باشند و اساس مکتب تعهد این است که پنداشته‌اند علقه‌ای میان وضع و معنا نیست درحالی‌که اساس تفهیم و تفهّم این است.

این معناست، باید انسان عربی همان معنایی را که در مصباح آمده، بفهمد وگرنه آن لفظِ عربی نیست و غایتش یک استعمال است. ما شاید لفظی را حتی تحلیل تاریخی کنیم، ولی پس از تحلیل باید دوباره آن را به دست عرف بدهیم و عرف نیز آن را بفهمد وگرنه آن تحلیل ارزشی نخواهد داشت. این، سنت جاری در فقه بوده است که ابتدا قول لغوی را می‌گفتند که این لغوی چنین گفت و آن لغوی چنان. ما باید این راه را عوض کنیم چون راه درستی برای شناخت الفاظ قرآن و سنت و حدیث نیست و جواب نمی‌دهد و باید به مرحلهٔ تفهیم و تفهّم برسد.

در زمان ما نیز در دنیای عرب به ارکستر، اغنیه می‌گویند. در اغنیه، مجموعه‌ای از خواندن و آلات موسیقی هست، ولی اگر کسی صدایش را بلند کند، به آن اغنیه نمی‌گویند. این‌که مصباح به صوت یا مدالصوت، غنا می‌گوید، الان عرب‌ها به مجرد رفع‌الصوت یا مدالصوت، غنا نمی‌گویند و اگر هم بگویند، نوعی تسامح است. پس این‌که کتاب لغت را بیاوریم و نقل کنیم، نوعی تعبد صرف می‌باشد و در جایی نافع است که بدانیم معنای واحدی بوده است؛ مثلاً گیاه معیّنی با خصوصیات معیّن بوده است؛ این شخص چیزی گفته و آن آقا چیز دیگر، ولی در مورد لفظ «غنا» که عرف، خود در آن تسامح دارد، جواب نمی‌دهد و احادیث شیعه و سنت و متون تاریخی فراوانی در برابر ماست که کلمهٔ «غنا» و مشتقاتش در آن به معانی مختلفی به کار رفته است و از آن‌ها می‌توانیم در کشف معنای لغوی استفاده کنیم.

تأثر اهل لغت به مذاهب فکری

تدوین لغت عرب در دنیای اسلام صورت گرفت و از نظر مکانی، اساس تدوین لغت هم مابین بصره و کوفه بود، درحالی‌که بخشی از قرآن در مکه و بخش بزرگ‌تری از آن در مدینه نازل شده بود. از نظر زمانی نیز متأسفانه لغت، به‌ویژه از قرن دوم، یعنی پس از انقسامات مذهبی و اختلافات فکری در اسلام ـ که منشأ جنگ‌ها و قتال‌ها شده بود ـ و پس از انقسامات فقهی همچون معتزلی، اشعری، حنبلی، حنفی و شافعی تدوین شد.[1]

---

۱. در معارف اسلامی، تفسیر و فقه از نظر زمانی بر معارف دیگر مقدم است. اگر مسلمانان از همان ابتدا به دنبال حدیث می‌رفتند، وضع معارف اسلامی بسیار متفاوت بود، ولی متأسفانه ابتدا به دنبال فقه و تفسیر رفتند و در نیمهٔ قرن دوم به فکر رجال افتادند و تنظیم نهایی حدیث هم در حدود سال دویست صورت گرفت که مثلاً این حدیث، صحیح و آن، حسن یا ضعیف است یا این حدیث، شواهد و مقارنات دارد و آن ندارد.

بنابراین، برخی کتاب‌های ما مثل مصباح‌المنیر یا مجمع‌البحرین، خواه‌ناخواه، اجمالاً یا تفصیلاً متأثر از جوّ فقهی‌اند و رجوع به قول لغوی‌ها در این‌جا چندان چاره‌ساز نیست و ما را به جایی نمی‌رساند؛ مثلاً در مورد «اُدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ»[۱] چون ابن‌هشام اشعری‌مسلک است و قائل به مقابله و وعد و وعید و استحقاق ثواب در مقابل عمل نیست، در کتاب مغنّی می‌گوید: «باء» در این‌جا برای مقابله است و به معنای سببیت نیست؛[۲] یعنی مذهب فکری خودش را در لغت و معنای آیه آورده است.

لذا با این لغت مدون، فهم قرآن و روایات رسول‌الله ﷺ بسیار مشکل است و این لغت برای آن کار کافی نیست و باید به شواهد دیگر مراجعه کرد؛ برای مثال، ممکن است فیومی شافعی در مصباح‌المنیر، مطلق «رفع‌الصوت» را غنا و حرام بداند، ولی دیگری «رفع‌الصوت مع‌الترجیع» را غنا و حرام بداند. در کتاب‌های فقهی این مشکل کاملاً مشهود است که مبنای فقهی به شکل غیرمحسوس در معنای لغوی می‌آید. متأسفانه در کتاب‌های ما وقتی در مورد مفهوم غنا به کتاب‌های لغت مراجعه می‌کنند، مثلاً کلامی را از شافعی نقل می‌کنند، درحالی‌که شافعی خودش فقیه است و شاید غنای محرّم نزد او دو قید داشته و نزد دیگری سه قید داشته باشد یا به‌فرض می‌گویند در لسان‌العرب چنین نوشته است، درحالی‌که لسان‌العرب جز در موارد نادری از خودش نظر ندارد و بیشتر آن‌ها از دیگران می‌باشد که از پنج مصدر لغوی گرفته است. بله این هست که برخی از آن‌ها کوشیده‌اند متأثر به اصطلاح نشوند و به صُلب لغت برگردند که مثال بارزش در این‌جا عبارتی است که شیخ می‌گوید: «و الطرب علی ما فی الصحاح».[۳] ما معتقدیم

---

۱. نحل، آیه ۳۲.

۲. ابن‌هشام در بیان معنای هشتم از معانی «باء مفرده» می‌گوید: «الثامن المقابلة وهي الداخلة على الأعواض نحو اشتريته بألف وكافأتُ إحسانه بضِعف وقولهم هذا بذاك ومنه: "اُدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ" (نحل، آیه ۳۲) وإنما لم نقدرها باء السببية كما قالت المعتزلة وكما قال الجميع في لن يدخل أحدكم الجنة بعمله لأن المعطي بعوض قد يعطي مجانا و أما المسبب فلا يوجد بدون السبب وقد تبين أنه لا تعارض بين الحديث والآية لاختلاف محملي الباء بين جمعا بين الأدلة» (ابن‌هشام، مغنی اللبیب، ص۱۴۱)؛ یعنی ابن‌هشام، باء را در آیهٔ ۳۲ سورهٔ نحل به معنای سببیت نگرفته و به سبب مذهب فکری اشعری که داشته است، مبنی بر این‌که کسی به سبب عمل خودش وارد بهشت نمی‌شود، یعنی کسی به سبب استحقاق بهشت، وارد آن نمی‌شود، بلکه خداوند بهشت را مجاناً می‌بخشد (مقرر).

۳. صحاح جوهری کتاب خوبی است، اما اساس البلاغة زمخشری از آن بهتر است که از کتاب‌های کم‌نظیر در دنیای لغت می‌باشد و شاید تنها کتابی باشد که معانی حقیقی و مجازی الفاظ را از یکدیگر جدا کرده و این کار در کتاب‌های دیگر مثل نهایه ابن‌اثیر نیامده است.

باید مطالب لغویان را تحلیل و تبیین کرد که مثلاً چرا در مصباح و نهایه چنین گفته‌اند و چرا شافعی چنان گفته است؟ ولی متأسفانه این کار را در مورد کلمات شیخ و دیگران انجام نداده‌اند.

۲. مشکل تحدید برخی مفاهیم عرفی

طبیعت مفاهیم عرفی چنین است که ابهام دارد. ازاین‌رو تحدید برخی از آن‌ها بسیار مشکل است، به‌گونه‌ای که نمی‌توانیم مفهوم واضحی از آن را بگیریم و عوامل متعددی هم در آن دخالت دارد. چون اعتماد عرف بر لغت است و اعتماد لغت بر اعتبار است، یعنی تا اعتبار نشود و آن اعتبار در جامعه ردوبدل نگردد و تفهیم و تفهّم نشود، لغت درست نمی‌شود و چون تفهیم و تفهّم در جوامع، مختلف و با سطح فکرها و با ظواهر گوناگون است، خواه‌ناخواه اختلاف ایجاد می‌شود؛ برای مثال، مصطلحات علمی و فنی یا پیشرفت‌های صنعتی، مشکل‌آفرین نیستند؛ مثلاً پشت «آسپرین» می‌نویسد باید در آن یک‌هزارم گرم از فلان ماده و پنج‌هزارم گرم از فلان ماده و نیم گرم از فلان ماده باشد. این بسیار آسان است. مجموعه‌ای را جمع می‌کند و اسم‌ها و درجاتش را می‌نویسد و نامش را آسپرین می‌نهد. حال اگر نسبت‌هایش عوض شود، داروی دیگری با نام دیگر می‌شود، ولی مفاهیم عرفی چنین وضع نشده است؛ مثلاً «آب» برخی مصادیق بارز دارد که اگر نمک یا خاک زیاد در آن بریزید، دیگر به آن، آب نمی‌گویند. برخی مصادیق، وسط هم دارد؛ مثلاً نان برنجی شبیه شیرینی است، اما به آن هم نان می‌گویند. شاید کسی بگوید این نان نیست و بی‌جهت به آن نان گفته‌اند. ازاین‌رو در فقه، بحثی با عنوان موضوعات الحاقی مطرح شده که این موضوعات، همواره در فقه شیعه و اهل سنت مشکل‌آفرین بوده است؛ مثلاً گندم یا جُو یا برنج شکل معیّنی داشتند، اما پس از سفرهای مسلمانان به ایران یا هند و یا پاکستان، شکل‌های جدیدی از آن‌ها را یافتند. این بحث در مورد غنا هم قابل طرح است؛ مثلاً قدر متیقن از غنا در ذهن مسلمانان، غنایی بود که در ابتدای بعثت در مکه وجود نداشت، ولی آیا غنای مدینه هم غنا بوده یا مثلاً «حُداء» هم غناست؟ چون بعضی گفته‌اند غناست، با این‌که هیچ حالت غنایی در آن نیست.

مشکلی که در برخی موارد همواره در فقه بوده و هست و حل نهایی‌اش ظاهراً به دست حضرت بقیة‌الله عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف می‌باشد این است که برخی مفاهیم دینی تابع فرهنگ‌های مختلف

گشته و منشأ پیدایش مشکلات فراوانی شده است، به‌ویژه که لغت عرب گستردگی دارد و به سبب آمدن فرهنگ‌های دیگر، به‌خصوص در زمان بنی‌عباس، برخی الفاظ جابه‌جا شده و گاهی لفظی به سبب ورود فرهنگ‌های دیگر، معنایش را از دست داده است؛ مثل لفظ «منجم» که در روایات به معنای ساحر و جادوگر است، ولی بعدها به معنای دانشمند علم نجوم شده یا مثلاً مفهوم «حجاب» در زمان ما پدیدهٔ عجیبی است. در پاکستان، افغانستان، ایران و خلیج و کشورهای عربی تا مسلمانان اروپا و آمریکا، هر کدام حجاب را به گونه‌ای گرفته‌اند؛ یعنی اصل حجاب و عفاف در اسلام، مسلّم است و جای بحث ندارد، ولی تمدن‌ها و فرهنگ‌ها بر آن تأثیر گذاشته‌اند.

غنا هم چیزی شبیه حجاب است؛ یعنی از الفاظی است که تمدن‌ها و فرهنگ‌های مختلف بر آن تأثیر گذاشته و خلط موضوعی شدیدی در مورد مفهوم غنا حاصل شده و تحدید آن را برای فقها مشکل کرده است. غنا و موسیقی در هند و چین به‌گونه‌ای، در مالزی به‌گونه‌ای و میان سرخ‌پوستان آمریکا یا سیاهان آفریقا نیز هر یک به‌گونه‌ای است؛ مثلاً گاهی در فیلم‌ها نشان می‌دهند سیاهان آفریقا به نحو خاصی می‌رقصند و می‌خوانند و چوب می‌زنند. در ایران نیز مثلاً لرها و بلوچ‌ها و اقوام دیگر، هر یک موسیقی‌هایی برای خودشان دارند و اسم همهٔ این‌ها را غنا گذاشته‌اند، درحالی‌که شاید از برخی از آن‌ها هیچ حالت طرب پیدا نکنید، بلکه متأثر و محزون شوید. در صدر اسلام نیز شاید عده‌ای از سیاهان آفریقایی به مدینه آمده و موسیقی و طبل‌های خاص خودشان را داشته‌اند و رقصشان پایکوبی به زمین بوده و شاید در آن، جنبه‌های شهوانی کمتر بوده است. مهم‌ترین نکتهٔ رقص، تهییج شهوانی است که این نکته در رقص سیاهان کمتر بوده است؛ مثلاً زمانی در ایران می‌گفتند رقص سرخ‌پوست‌ها که در آن فقط پایکوبی می‌کنند، ما این را غنای ملهی نمی‌دانیم، چون حالتی ایجاد نمی‌کند؛ حداکثر می‌گوییم موسیقی محلی است یا مثلاً برخی قبایل در ایران، چوب‌های خاصی به هم می‌زنند که هیچ جنبهٔ شهوانی ندارد. پس بعید نیست که سیاهان نوعی غنا و رقص داشته‌اند که با رقص مجالس شهوانی متفاوت بوده است و آن غنا را «سمود» و آن رقص را «زَفْن» می‌گفته‌اند، چنان‌که در روایات عامه آمده است که عایشه آن را تماشا می‌کرد. این را نمی‌توان با رقص زن جوان یا آلات موسیقی که امروزه از عرب می‌آورند مقایسه کرد، هر چند در عرف به هر دو، رقص و موسیقی می‌گویند. ازاین‌رو در مورد غنا و موسیقی و

رقص یک مشکل واقعی هست که حدود آن چیست آیا زدن به طبل جزو استعمال آلات غناست؟[1] ممکن است چیزی غنا حساب شود، ولی کسی حالش از آن بد شود. پس این‌ها بر محور واحد نبوده است که در انسان ایجاد شوق کند[2] و این در مورد همهٔ غناها صادق نیست.

مشکل اساسی این است که تدوین لغت در دنیای عرب در نیمهٔ اول قرن دوم اتفاق افتاد و در آن زمان، لغت عراق و یمن و شام هریک به‌گونه‌ای بود و جز لهجه‌ها، الفاظ تفاوت داشت و بدین سبب به فکر جمع‌آوری افتادند. ازاین‌رو ممکن بود در منطقهٔ حجاز کسی تحسین صوت را غنا گوید و در عراق آن را غنا نگویند یا بالعکس. برخی الفاظ واقعاً در عرف، یعنی در لغت مردم، مختلف است. این واقعیتی دارد، نه این‌که اختلاف میان لغویان باشد؛ مثلاً در بعضی متون تاریخی آمده است شخص همین‌که صدایش را بلند می‌کرد و شاید ملهی هم نبود و تار و تنبور هم نبود، می‌گفتند «غَنّی»؛ برای مثال، در الغدیر از چیزهایی که دربارهٔ عمر نوشته این است: «أن عمر کان فی مسیر فتَغَنّی».[3] این غنا، غنای مصطلح نیست، بلکه به معنای بلندکردن صداست وگرنه تصویری که از عمر در تاریخ نقل شده، اصلاً با غنای ملهی نمی‌سازد![4] ازاین‌رو برخی لغویان گفتند «الغناء مد الصوت». این درست است و استعمالاتش هست و انصافاً دلیل شرعی یا عقلی بر حرمت مجرد رفع صوت یا رفع صوت حسن و یا رفع صوتی که رقت قلب بیاورد، نداریم. بنابراین برخی مفاهیم فی‌نفسه مشکل دارد؛ مثلاً اگر کسی صدایش را بلند کند و بگوییم این غناست، اگر صدا را در گلویش بچرخاند (ترجیع) این غناست یا خیر؟ این‌که شیخ می‌گوید فلانی گفته غنا مدالصوت و فلانی گفته غنا ترجیع مطرب است، این‌ها واقعیت دارد و اختلاف لغوی‌ها نیست، چون مشکل کلی عرف این است

---

۱. شیخ انصاری روایت رقص (زفن) را در این‌جا نیاورده است. اشتقاقات «زَفْن» در روایات اهل سنت مثل «یزفنون» هست. (صحیح مسلم، ج۲، ص۶۰۷). در روایات ما فقط در روایت سکونی هست (أنهاکم عن الزفن) که اگر این حدیث قبول شود، معنایش این است که رقص هم مثل غنا به‌عنوانه حرام است.

۲. می‌گویند: «فارابی زنگ شتران کاروان را به‌گونه‌ای می‌بسته که در حال حرکت کاروان، همهٔ اهل کاروان خوابشان می‌برده است یا به‌گونه‌ای تنظیم می‌کرده که همه می‌دویده‌اند».

۳. علامه امینی، الغدیر، ج۸، ص۱۱۹. در آن‌جا موارد دیگری از تغنی و سماع غنا را هم به عمر نسبت داده است که به مورد مذکور شباهت دارد (مقرر).

۴. بلکه خنده هم به چهرهٔ او نمی‌خورده است، چه رسد به غنای ملهی! (مقرر).

که مدوِّن لغت در عرف، شخص واحدی نیست. لغت به مثابهٔ جریان رودخانه است که همهٔ افراد در آن تأثیر می‌گذارند و ازاین‌رو واقعاً مختلف است و ما نوعی تسامح عرفی داریم. بلندکردن صدا را نمی‌شود غنا نامید. ما هم گاهی در خانه صدایمان را بلند می‌کنیم، ولی این استعمال شده است. حال اگر شأن لغوی، ملاحظهٔ استعمال باشد و به ملاحظهٔ آن، غنا را رفع‌الصوت بدانند، ما نیز می‌توانیم استعمال را ببینیم و نیازی به تعبد به کلام لغوی نیست. هم‌چنین خواهیم گفت که شیخ و علمای ما «حِداءالابل» را از غنا استثنا کرده‌اند که شتربانان به گونهٔ خاصی برای شتران می‌خواندند که در سلسلهٔ عصبی آن‌ها تأثیر می‌گذاشت و به وجد می‌آمدند و تندتر می‌رفتند و به آن «حُداء» یا «حِداء» و به کسی که این کار را انجام می‌داد، «حادی» می‌گفتند.[1] این حداء لازم نیست برای انسان شوق‌آور باشد، ولی آن را هم غنا نامیده‌اند و در کتاب مکاسب، حُداء را از غنا استثنا کرده، درحالی‌که حُداء، غنا نیست. پس جامعه یک مشکل دارد و از همین‌جا روایاتی که می‌گوید غنا حرام است یا قول‌الزور، غناست، با مشکل روبه‌رو می‌شود.

۳. مشکل رواج غنا در مدینه

چنان‌که پیش‌تر گفتیم، در مدینه با وجود صحابه و پس از صحابه، نوعی از غنا رواج داشته که ظاهراً از زمان معاویه و یزید شروع شده است. اسامی مغنّی‌ها، شعرهایی که می‌خوانده‌اند و حتی کیفیت خواندن‌شان در کتاب اغانی ضبط شده و این هم از عواملی است که تشخیص دقیق موضوع غنای حرام را مشکل می‌کند.

نتیجهٔ لغوی و فقهی

پس به نظر می‌رسد اولاً: ارجاع اختلافات موجود درخصوص معنای غنا به معنای

---

۱. در میان عرب، عبدالله‌بن‌رواحه معروف، حادی بسیار موفقی بوده و صدایش به‌گونه‌ای بوده که بر اثر آن، شتر به‌سرعت می‌رفته است. بعضی از حدی‌خوان‌ها را در تاریخ نوشته‌اند که آن‌قدر مؤثر می‌خوانده‌اند که شتر چنان به رقص می‌آمد و آن‌قدر تند می‌رفت که وقتی به مقصد می‌رسید و بارش را می‌گذاشت، همان‌جا می‌مرد! من سابقاً گاهی رادیو حجاز را که باز می‌کردم، در ساعت‌هایی از شب حُدا با لهجهٔ بدوی داشت. در ایران ما حُدا نبوده، چون شتر نبوده است. ابن‌فارض، شعری دارد که مطلعش چنین است: «خفِّفِ السَّیْرَواتَّئِدْ یا حادی»؛ یعنی ای کسی که حُدا می‌خوانی، آهسته برو و آرام باش. سعدی، حادی را به ساربان و این شعر را به «ای ساربان آهسته ران» ترجمه کرده، اما حادی، ساربان نیست، بلکه ساربان، شتربان است که شترها را می‌کشانده است.

واحد، درست نیست و دلیلی ندارد، بلکه تفکرات مختلف در مورد معنای لفظ است، نه معنای واحد؛ ثانیاً: این‌ها شرح‌الاسم هم نیستند و حقایق مختلفی‌اند؛ مثلاً حُداء را در زبان عرب، غنا می‌دانستند، ولی ممکن است اگر بشنوید، هیچ احساسی به شما دست ندهد و لطافتی نداشته باشد یا منشأ ذوقی برای انسان نشود. پس دلیلی ندارد آن‌ها را به معنای واحد ارجاع دهیم یا از قبیل شرح‌الاسم بگیریم.

با این اشاره روشن شد که غنا در دنیای اسلام نیز به لحاظ موضوعی مشکل اساسی داشته و در طی دو سه قرن، تحولاتی در آن پیدا شده است. این مسئله با مجموعه عوامل مذکور، تشخیص دقیق «غنای محرّم» را که در روایات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام وارد شده با مشکل روبه‌رو می‌کند و تحقیق موضوع غنا در مجموعهٔ روایات مشکل است، نه فقط برای این‌که کلمات لغویان مشکل است، بلکه به نظر ما اختلاف کلمات لغویان از وجود مشکلِ واقعیِ عرفی در اجتماع حکایت می‌کند. پیش از رجوع به اهل لغت، متون تاریخی فراوانی داریم که در آن‌ها کلمهٔ «غنا» و «یُغنّی» به استعمالات مختلف آمده و حتی میان اهل سنت حدیث معروفی از رسول‌الله صلی الله علیه و آله است که می‌گوید: «لیس منا من لم یتغن بالقرآن»[1] و از این فهمیده‌اند که غنا در مورد قرآن نه‌تنها جایز، بلکه واجب است.

با توجه به مطالب پیش‌گفته، اگر در فقه با شواهد تاریخی و لغوی به نتیجه‌ای واضح برسیم، این است که «غنا» اطلاقات مختلف دارد. پس اگر در روایات، «غنا» آمد، از نظر فقهی به همان اصطلاح برمی‌گردیم وگرنه وقتی اضطراب پیدا شد، افراد مختلف، عبارات گوناگونی مانند «الغناء مدالصوت»، «تحسینه»، «ترقیقه» و «مطرب باشد» به کار می‌برند، چون تفکرات مختلف در مورد معنای غنا وجود دارد و ما قدر متیقن را در مقام فقهی می‌گیریم. قدر متیقن مثلاً آن است که همهٔ این صفات را با هم داشته باشد، مگر این‌که شواهد روایی داشته باشیم و شواهد روایی نشان می‌دهد حتی در جایی که مضمون باطل نباشد، غنا صدق می‌کند؛ مثلاً از امام صادق علیه السلام در مورد غنا سؤال می‌شود و این‌که آیا درست است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اجازه داده است بخوانند «جئناکم جئناکم فحیانا و حیاکم» و امام صادق علیه السلام این مطلب را تکذیب می‌کند با این‌که در آن هیچ مضمون باطلی نیست.[2] ازاین‌رو این احتمال هست که غنا درحقیقت کیفیتی در

---

۱. صحیح البخاری، ج ۶، ص ۳۷۲۷.

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۳۹۸.

صوت باشد با قطع نظر از مضمون. بنابراین ـ نستجیربالله ـ ممکن است آیه‌ای از قرآن با کیفیت لهوی و مهیج خوانده شود. البته ممکن است بگوییم قدر متیقن از غنا آن است که مضمون نیز باطل باشد ـ مثل اشعار عمربن‌ابی‌ربیعه ـ که شیخ هم ابتدا این احتمال را داد، ولی سپس از آن برگشت و به نظر ما حق با جناب شیخ است؛ یعنی به نظر می‌رسد با قطع نظر از مضمون، اگر کیفیت مهیج و لهوی و طرب‌انگیز باشد، گرچه مضمون هم باطل نباشد، بر آن نیز غنا صدق می‌کند.

البته مرحوم استاد وعده‌ای قید «مناسب‌بودن با مجالس لهو» را هم به آن افزوده‌اند و ما نیز سابقاً آن را می‌گفتیم، ولی با مراجعهٔ اخیر نتوانستیم آن را اثبات کنیم و اثبات آن خالی از اشکال نیست و چه مناسب مجالس لهو باشد و چه نباشد، اشکال دارد و روایات در مورد این قید، مطلق است. البته مراد از «لهو» در این‌جا غیر از لهوی است که شیخ در حرف «لام» و در مورد مسئله لهو می‌آورد. این لهوی‌بودن، ظاهراً به معنای مهیج‌بودن، محرک‌بودن و به‌طرب‌آوردن است، ولی نه در برابر امری واقعی، بلکه در برابر امری خیالی، مثل امر ذهنی صرف است. ممکن است عبارتی در فضایی تأثیر گذارد و در فضای دیگر تأثیر نگذارد.

د) تفاوت موسیقی یونانی با غنای رایج در صدر اسلام

پیش از ظهور اسلام حدود بیش از نُه‌صد سال، غنا در یونان بیشتر به موسیقی و روابط میان اصوات مرتبط بود و از فروع علم ریاضی شمرده می‌شد و به صورت علم مدون بود. آن‌ها انواع صداها را شش نوع می‌کردند و رابطهٔ میان آن‌ها (زیر و بم و...) را مشخص می‌کردند و از ترکیب صداها، فرح یا حزن ایجاد می‌نمودند و اسمش را «علم موسیقی» می‌گذاشتند؛ همان موسیقی که در شفای بوعلی هم آمده است و الآن به آن «سمفونی» می‌گویند. آن موسیقی، آواز نبود و در جزیرةالعرب هم نیامده بود. ترجمهٔ آثار یونانی در قرن اول و دوم، بیشتر در زمینهٔ شیمی، فیزیک و طب بود و بخش‌های دیگری مثل موسیقی، ترجمه نشد[1] یا لااقل به دست ما نرسیده است. باز مثلاً لفظ «تراژدیات» به

---

۱. ترجمه و انتقال علوم به دنیای اسلام بنابر نقل معروف از زمان مأمون است (دراین‌باره قصه‌ای هم جعل کرده‌اند که مأمون، ارسطو را در خواب دید و دستور داد کتاب‌هایش را ترجمه کنند)، اما در زمان خلفای بنی‌امیه هم بخش‌هایی از علوم ترجمه شد و به‌ویژه نوهٔ معاویه، خالد بن معاویة بن یزید بن معاویه (پسر معاویةبن‌یزید که خودش را از خلافت خلع کرد) در این جهت نقش داشت. خالد به سبب ارتباط شام با یونان با غرب ارتباط داشت و بخش‌هایی از فیزیک و طبیعی و طب و کیمیا (شیمی) را به عربی ترجمه کرد. هم‌اکنون حدود چهارصد تا پانصد رساله در کتاب‌خانه‌های ←

معنای موسیقی‌های حزن‌آور پیش عرب‌ها اصلاً نبود و در مثل کتاب شیخ‌الرئیس و دیگر فلاسفهٔ اسلامی که کتاب‌های فلاسفهٔ غرب را ترجمه کردند، فقط بخشی از موسیقی را ترجمه نمودند و تراژدی را اصلاً ترجمه نکردند.

پس آنچه به عنوان علم موسیقی مطرح بوده با آنچه در روایات به عنوان غنا آمده است، تفاوت دارد و موسیقی یونانی از آن خارج است. غنای رایج نزد عرب، نحوه‌ای از صدا و کیفیت صدا بود و متعارف در آن زمان این بود که فرد خوش‌آوازی می‌خواند و گاهی با رقص نیز همراه می‌شد، چنان‌که در دنیای عرب از کنیزان برای فحشا و غنا استفادهٔ تجاری می‌بردند.[1] بعدها به‌تدریج به سبب آمدن انواع آلات موسیقی، صوت با دف یا با بربط و عود همراه شد. البته گاهی هم فقط تار یا تنبور یا بربط و یا عود می‌زده‌اند که این دیگر فقط صوت بوده و آواز و خواندن در آن نبوده است. در جزیرةالعرب و حتی در شام که بعد از مدینه مرکز غنا شد، بیشتر همین غنا رایج بود. مقدار زیادی از آن آلات پس از فتح ایران به آن‌جا رفت وگرنه اساساً غنای عرب، صوتی بوده است؛ یعنی دقیقاً در مقابل موسیقی که هم‌اکنون در غرب است و گاهی اصلاً خواندن در آن نیست و مجموعه اصواتی است مثل زیروبم و سمفونی‌هایی که کسی در آن صحبت نمی‌کند؛ مانند طوفان یا جنگ که وقتی کسی به آن‌ها گوش می‌کند، می‌پندارد جنگ است. این

→

دنیا هست که برخی قدیم و برخی جدید است و بیشتر به جابربن‌حیان منسوب است. عده‌ای احتمال می‌دهند جابربن‌حیان نامی تخیلی و مراد، خالد بن معاویة بن یزید است که مجموعه رسائلی را از یونانی به عربی ترجمه کرده است. از همان ابتدا شام به سبب نزدیکی به غرب و نزدیکی با یهودیان و مسیحیان با زبان لاتین و متون یونان قدیم آشنا بودند. شاید اولین مترجم، خالدبن‌معاویة باشد که از سیاست دور شد و در کارهای علمی و ترجمهٔ کتاب‌های غربی به عربی افتاد. در مورد این قسمت بحث‌هایی هست. البته بخش‌هایی از کتاب‌های ارسطو به عربی ترجمه نشد و وارد بحث اسلامیین نگشت. عبدالرحمان بدوی، معاصر مصری، مجموعه کتاب‌هایی در مورد فلسفهٔ ارسطو دارد و شرح‌های خوبی از کتاب‌های ارسطو داده است که به عربی ترجمه نشد. وی مدعی است بعضی مباحث مربوط به موسیقی مثل تراژدی‌ها (تئاترهای حزن‌آلود یا خود تئاتر) از ارسطو به عربی ترجمه نشد. البته بحث دیگری هم هست که این ترجمه‌ها تا چه حد دقیق است و الفاظ اصلی چه بوده، چون این‌ها به صورت لاتین بوده و بعد به فرانسوی و غیره ترجمه شده است؛ مثلاً لفظ «هرمنوسی» یا «هرمنوتیک» را شیخ‌الرئیس به «القول‌الشارح» ترجمه کرده است. این بحث‌ها در حوزه‌های ما کمتر مطرح شده، اما در حوزهٔ علوم غربی کاملاً مطرح است.

۱. در بحث بیع مغنّیه این بحث پیش می‌آید که گاهی به سبب صفت غنا قیمت‌های نجومی برای مغنّیه‌ها می‌گذاشتند. نوشته‌اند در برخی جنگ‌ها کنیزی سه درهم بود که از گوسفند هم ارزان‌تر بود، درحالی‌که در برخی موارد دیگر گاهی از قیمت مغنّیه‌ها از سی هزار درهم هم بالاتر بود. غالباً هم امیدوار بودند که از راه غنای آن کنیز مبالغ سنگینی به دست آورند.

موسیقی از زمان شیخ‌الرئیس دنیای عرب آمد. پس موسیقیِ امروزی در روایات ما نیست و این را اشتباه نگیرید؛ آنچه در روایات آمده، یا غنای صوتیِ صرف و یا غنای صوتی است که با وسایل همراه بوده است.

شواهد ما حاکی از آن است که در زمان صدور روایات، یعنی در زمان رسول‌الله ﷺ و پس از آن در مدینه و سپس در شام، در دنیای اسلام از آلات موسیقی، یکی دف بیشتر بوده و عود و مزمار (نوعی نی) نیز بوده و طبعاً در زمان پیامبر اکرم ﷺ کمتر بوده و با گذشت زمان بیشتر شده است. بعدها در بغداد، غنا آمیخته‌ای از آوازخوانی و عود و بربط و انواع آلات موسیقی بوده است، تا جایی که دو تن از مغنّیان معروف دنیای اسلام، ابراهیم موصلی و پسرش اسحاق که «شیخ‌المغنّیین» بوده‌اند، در دربار خلافت بنی‌عباس بوده‌اند. پس در میان عرب، اولاً: مسلماً غنای صوتی بوده است (مثلاً زنی یا مردی می‌خوانده یا همراه آن دست هم می‌زده‌اند)؛ ثانیاً: همراه خواندن، بربط و دف و امثال این‌ها بوده است. این دو با شواهد تاریخی مسلّم است، ولی اگر فقط آلات را بزنند بر این مسئله، هیچ شاهد تاریخی دلالت نمی‌کند و شاید حتی در زمان امام صادق علیه‌السلام هم نبینیم.

البته حتی در زمان جاهلیت و قبل از اسلام همراه با رقص هم بوده است؛ یعنی همراه اعمال بدنی نیز بوده است. به عبارت دیگر، کنیز و جواری علاوه بر خواندن، رقاصی هم می‌کرده‌اند، ولی به استثنای رقص که خودش عنوان مستقلی است، آن مقداری که ما می‌فهمیم این است. این‌که شیخ می‌گوید ضرب اوتار هم غناست، در آن زمان نبوده است و شاید بعدها اسمش را غنا گذاشته‌اند. در این‌جا دیگر به لغت برنمی‌گردیم و شواهد تاریخی برای اثبات مطلب کافی است.

ه) احتمال آمیختگی غنا با جهات شهوانی

بحث دیگری هست که مثلاً دلیل لفظی داریم که تهییج شهوانی از غیرکنیز و زوجه به هیچ نحوی جایز نیست. ازاین‌رو مشکل مغنّیه بسیار بیش از مغنّی و تهییجش بسیار بیشتر است و در همهٔ روایات عامه و خاصه، اعم از صحیح و سقیم دربارهٔ ثمن و اجر، عنوان «مغنّیه» آمده است. این مطلب را می‌توان شاهد بر این مطلب قرار داد که شاید مغنّیه فقط مجرد خوش‌صدایی نبوده، بلکه چیزهای دیگری همچون اعمال زشت و منافی عفت هم با آن بوده است وگرنه چنانچه مجرد آواز مراد باشد، در مورد مغنّی هم

این بحث می‌آید و ممکن است عبدی صدای زیبایی داشته باشد و حتی رقاصی هم بکند.[۱] پس هدف این‌ها بیشتر جنبه‌های دیگری بوده و این‌همه اصرار بر کلمهٔ «مغنّیه» به سبب جنبه‌های شهوانی و جنسی در زن است که همهٔ مصب نظر در مورد مغنّیه است وگرنه در اجر و ثمن تفاوتی میان زن و مرد نیست. پس احتمالاً جهات جنسیتی هم مطرح بوده است وگرنه این‌همه بر کلمهٔ «مغنّیه» تأکید نمی‌شد.

شواهد دیگری که ما در این جهت داریم، روایتی است از عایشه که در کتاب‌های اهل سنت نقل شده و در آن می‌گوید: «وعندي جاريتين... تغنيان... وليستا بمغنّيتين»؛ یعنی آوازخوانی بلد بودند، ولی مغنّیه نبودند. ندیده‌ام کسی متعرض فرق میان «تغنّی» و «مغنّیه» شده باشد. شاید «جاریهٔ مغنّیه» افزون بر خوانندگی، صفات و لوازمی مثل فحشا هم داشته است. پس تأکید روایت به عنوان «مغنّیه» شاید فقط بر مجرد غنا نباشد و بر لوازم آن هم باشد. آیا تفاوت «مغنّیه» و «غنّت» را فرق آماتور و حرفه‌ای بگذاریم یا مغنّیه، جاریه‌ای بوده که علاوه بر آوازخوانی، از بیگانگان هم تمکین می‌کرده و فحشا نیز داشته است؟ مثلاً در کتاب تفسیر قرطبی از مالک‌بن‌انس چنین نقل می‌کند: «إذا اشترى جارية ووجدها مغنّية كان له ردها بالعيب».[۲] از این عبارت معلوم می‌شود «مغنّیه» صفتی مثل فحشا یا بی‌حیایی هم داشته است که عیب شمرده می‌شده، وگرنه مجرد خوش‌آوازی عیب نیست. بنابراین، این‌که مثلاً شیخ گفته اگر فقط صدایش خوب است، بیعش اشکال ندارد» روایت ما هم دارد که بیع مغنّیه اشکال دارد. عده‌ای از آقایان متحیر شده‌اند که چرا شیخ چنین با روایات برخورد کرده است.

پس عنوان «مغنّیه» غیر از «جاریة لها صوت» است. مغنّیه با چیزهای دیگر همراه بوده است و مجرد صدا را هم غنا می‌گفتند. ما فقط اشارهٔ اجمالی و طرح مسئله کردیم و دو سه شاهد یافتیم. شاید شما با جست‌وجوهای بیشتر، شواهد بیشتری بیابید و در مطالعات تاریخی، این مطلب را مد نظر داشته باشید.

---

۱. البته باید لطافت و نازکی صدای جنس زن را هم نسبت‌به جنس مرد در این بحث دخیل دانست که سبب برانگیختن شهوت مردان می‌شود، چنان‌که در قرآن مجید می‌فرماید: «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» (احزاب، آیه ۳۲) (مقرر).

۲. قرطبی، الجامع الأحکام القرآن، ج ۱۴، ص ۵۵.

فصل سوم

ادلهٔ تفسیری حرمت غنا

آیاتی که در جامع الاحادیث برای اثبات حرمت غنا به آن‌ها تمسک شده، عبارت است از:[1]

۱. «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ».[2]

۲. «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا».[3]

۳. «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ».[4]

۴. «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولًا».[5]

۵. «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ».[6]

ذیل هر یک از آیات فوق، برخی روایات تفسیری وارد شده است که به شرح آن‌ها می‌پردازیم.

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۳۸۶. گفتنی است ترتیب آیات را با توجه به اهمیت آن‌ها در بحث غنا مقداری تغییر داده‌ایم (مقرر).

۲. حج، آیه ۳۰.

۳. فرقان، آیه ۷۲.

۴. لقمان، آیه ۶.

۵. اسراء، آیه ۳۶.

۶. انبیاء، آیات ۱۶ـ۱۸.

الف) آیه: «وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ»

از آیات دال بر حرمت غنا که در روایات صحیحهٔ ما آمده و میان اهل سنت نیامده، در سورهٔ حج و در ضمن آیات حج و کیفیت آن است که می‌فرماید:

«وَأُحِلَّتْ لَكُمُ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ * حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ».[1]

سیاق این آیات به آیات مدنی هم می‌خورد، ولی گفته شده سورهٔ حج، مکی است.[2] ازاین‌رو شاید چون اعمال حج مشرکان، شرک‌آلود بود، این آیه در مکه آمد تا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به مردم بگوید که اعمال حج را شرک‌آلود انجام ندهید.

اصل کلمه «زُور» از «زَوْر» است. به دنده‌های پهلو که کجی دارد، زور می‌گویند. «زوراء» هم یعنی اعوجاج و علت اطلاق آن به شهر بغداد هم این است که آن را بر پیچ دجله ساخته‌اند.[3] در اشتقاقات «زُور»، کجی است و راه کج و مایل را «زور» می‌گویند. ازاین‌رو به برخی امور مثل دروغ و غیبت و غنا و همهٔ سخنان محرّمه نیز «قول زور» گفته شده است[4] و بر همه صدق می‌کند، چون این‌ها از طبیعت و فطرت الهی کج هستند.[5]

---

۱. حج، آیات ۳۰ و ۳۱.

۲. در مورد مکی یا مدنی بودن سورهٔ حج میان دانشمندان علوم قرآن اختلاف است. سیوطی در الإتقان پس از نقل اختلاف آرا در مورد این مسئله، قولی را نقل می‌کند مبنی بر اختلاط این سوره از آیات مکی و مدنی و انتساب این قول به جمهور و سپس تأییدی برایش ذکر می‌کند. (ر.ک: سیوطی، الإتقان، ج۱، ص۶۴ و ۶۵) (مقرر).

۳. از کتاب‌های لغت به دست می‌آید که «زوراء» هم به بخشی از دجله اطلاق شده که در شهر بغداد قرار داشته و نیز به شهر بغداد یا بخشی از آن که توسط منصور عباسی در کنار دجله تأسیس شده است؛ مثلاً جوهری می‌گوید: «ودِجْلَةُ بغداد تسمى: الزَّوْراءَ» (جوهری، الصحاح، ج۲، ص۶۷۳). در معجم البلدان می‌گوید: «فأما الزوراء: فمدينة المنصور خاصة» (یاقوت حموی، معجم البلدان، ج۱، ص۴۵۶). باز در جای دیگر می‌گوید: «والازورار عن الشيء: العدول عنه والانحراف. ومنه سميت القوس الزوراء لميلها. وبه سميت دجلة بغداد الزوراء» (همان، ج۳، ص۱۵۵). زبیدی نیز می‌گوید: «والزَّوْراءُ بَغْدَادُ أو مَدينةٌ أُخْرَى بها في الجانِب الشَّرقِيّ: لأَنَّ أبوابَها الدَّاخِلَةَ جُعِلَتْ مُزْوَرّة. أي مائلةً عن الأبواب الخارجةِ وقيل لازْوِرارِ قِبْلَتِها» (مرتضی زبیدی، تاج العروس، ج۶، ص۴۸۰).

۴. در تفسیرها «قول زور» را به کذب تفسیر کرده‌اند، ولی اطلاق آن بر مطلق اقوال محرّمه را نیافتیم (مقرر).

۵. در کتاب‌های لغت، «زور» را چنین معنا کرده‌اند: «الزَّوْرُ: وسط الصدر. والزَّوْرُ: ميل في وسط الصدر. والزور: قول الكذب، وشهادة الباطل». (فراهیدی، کتاب العین، ج۷، ص۳۷۹ و ۳۸۰). «الزاء والواو والراء أصلٌ واحد يدلُّ على اطِّيل والعدول. من ذلك الزُّور: الكذب: لأنه مائلٌ عن طريقةِ الحق» (ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج۳، ص۳۶). «الزَّوْرُ: أعلى الصدر، والزَّوَرُ: ميل في الزَّوْر، وقوله: "تَّزَاوَرُ عَن كَهْفِهِمْ" (کهف، آیه۱۷)، أي: تميل، وقيل لِلْكَذِبِ: زُورٌ، لكونه مائلا عن جهته. قال: "ظُلْمًا وَزُورًا" (فرقان، آیه۴)، و "قَوْلَ الزُّورِ" (حج، آیه۳۰)، [وإنهم ليقولون منكراً] "مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا" (مجادله، آیه۲)، "لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ" (فرقان، آیه۷۲)». (راغب اصفهانی، المفردات، ص۳۸۶ و۳۸۷) (مقرر).

جمله‌ای از روایات در تفسیر این آیه وارد شده است که در این‌جا به تبیین آن‌ها می‌پردازیم.

۱. صحیحهٔ زید شحام از امام صادق علیه‌السلام

کافی ۶/ ۴۳۵: محمدبن‌یحیی عن أحمدبن‌محمد عن محمدبن‌خالد و الحسین‌بن‌سعید جمیعاً عن النضربن‌سوید عن درست عن زیدالشحّام قال: سَأَلْتُ أَبَاعَبْدِاللهِ علیه‌السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَ: «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» فَقَالَ الرِّجْسُ مِنَ الْأَوْثَانِ (هو کا۴۳۶) الشَّطْرَنْجُ وَ قَوْلُ الزُّورِ الْغِنَاءُ. فقیه۴/ ۴۱: وسئل الصادق علیه‌السلام عن قول الله عزّوجل فَاجْتَنِبُوا (و ذکر مثله). الدعائم ۲/ ۲۱۰: عن جعفربن‌محمد علیه‌السلام: انّه سئل عن قول الله عزّوجل (و ذکر مثله).[۱]

مراد از محمدبن‌خالد در این‌جا برقیِ پدر است. درست‌بن‌ابی‌منصور، واسطی است. «دُرُست» فارسیِ معرّب است و شاید درست، ایرانی‌الاصل بوده است. سند کلینی به زید شحام به نظر ما معتبر است. درست شاید واقفی باشد،[۲] ولی پذیرفتنی است.

در کتاب وسائل، روایت دعائم را ندارد و از این‌که صاحب دعائم این روایت را آورده و این روایت در کتاب حسین‌بن‌سعید و ابن‌ابی‌عمیر - چنان‌که در روایت بعدی خواهد آمد - بوده، روشن می‌شود که احتمالاً کتاب‌های ابن‌ابی‌عمیر و حسین‌بن‌سعید در اختیارش بوده است.[۳]

۲. روایت ابن‌ابی‌عمیر از امام صادق علیه‌السلام

متن کافی

کافی ۶/ ۴۳۶: علي‌بن‌إبراهيم عن أبيه عن ابن‌أبي‌عمير عن بعض أصحابه عن أبي‌عبدالله علیه‌السلام: في قول الله تبارك و تعالى: «فَاجْتَنِبُوا (و ذکر مثله) [الرِّجْسَ مِنَ

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، باب ۱۹، ص۳۸۶ـ۳۸۸، ح۱ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۳۱۸، باب ۱۰۲، ح۱. گفتنی است صاحب وسائل، متن کامل این حدیث را در باب ۱۰۲ (ح۱) آورده، ولی در باب ۹۹ (ح۲) آن را تقطیع کرده و فقط بخش مربوط به غنای آن را آورده است. همان، ص۳۰۳ و۳۰۴، باب ۹۹، ح۲: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام عَنْ قَوْلِهِ عَزَّوَجَلَ: 'وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ' قَالَ: قَوْلُ الزُّورِ الْغِنَاءُ» (مقرر).

۲. ر.ک: رجال الطوسي، ص۳۳۶ و رجال الکشي، ص۵۵۶.

۳. حضرت استاد (دام بقاه) در این‌جا توضیحاتی دربارهٔ کتاب دعائم‌الاسلام دادند که به بخش «فواید رجالی - فهرستی» منتقل شد (مقرر).

الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ». قَالَ الرِّجْسُ مِنَ الْأَوْثَانِ هُوَ الشَّطْرَنْجُ وَ قَوْلُ الزُّورِ الْغِنَاءُ].[۱]

روایت مرسل است، ولی گفته شده مراسیل ابن‌ابی‌عمیر قبول می‌شود.

متن تفسیر قمی

تفسیرعلي بن إبراهيم ۸۴/۲: حدثني أبي عن ابن أبي عميرعن هشام عن أبي عبدالله علیه‌السلام قال: الرّجس من الأوثان الشطرنج و قول الزور الغناء.[۲]

دربارهٔ این تفسیر مفصّل صحبت کرده‌ایم. این تفسیر موجود، قطعاً از علی‌بن‌ابراهیم نیست، ولی مقدار فراوانی از آن از تفسیر علی‌بن‌ابراهیم است، منتها مشکلش این است که سند واضحی میان علی‌بن‌ابراهیم و مؤلف کتاب (نه میان ما و این کتاب) نیست، چون مؤلف کتاب، شاگرد علی‌بن‌ابراهیم نیست و نسخهٔ شاذ و ناشناخته‌ای را از تفسیر علی‌بن‌ابراهیم داشته است. اگر این روایت از تفسیر علی‌بن‌ابراهیم باشد، سند صحیح است، ولی اشکال بر سر مصدر آن است.[۳]

۳. روایت عبدالاعلی از امام صادق علیه‌السلام

المعاني ۳۴۹: حدثنا المظفر بن جعفر بن المظفر العلوی رحمه الله عن جعفر بن محمد بن مسعود عن أبيه عن الحسين بن اشكيب عن محمد بن السريّ عن الحسين بن سعيد عن أبي أحمد محمد بن أبي عمير عن علي ابن أبي حمزة عن

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۳۸۶ ـ ۳۸۸، باب ۱۹، ذیل ح۱؛ شیخ حر عاملی، وسائل الشعه، ج۱۷، ص۳۱۸ـ۳۱۹، باب ۱۰۲، ح۳ و همان، ص۳۰۵، باب ۹۹، ح۸. چنان‌که گفتیم، صاحب وسائل در باب ۱۰۲ حدیث را کامل آورده، اما در باب ۹۹ آن را تقطیع کرده است (مقرر).

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۳۸۸، باب ۱۹، ح۷ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۳۱۰، باب ۹۹، ح۲۶.

۳. اما این حدیث با سند و متن مشابه در کتاب کافی هم نقل شده که در حدیث شمارهٔ ۱ (حدیث پیشین) از همین باب جامع الاحادیث نیز به آن اشاره کرده است (شیخ کلینی، الکافي، ج۶، ص۴۳۶، باب النرد و الشطرنج، ح۷) با این تفاوت که در سند کافی، «ابن ابی عمیر عن بعض اصحابه» آمده و در این جا به جای «بعض اصحابه»، «هشام» آمده است و مشکل ارسال روایت کافی را می‌توان با آن حل کرد، هر چند مراسیل ابن ابی عمیر هم بنابر مشهور، معتبر است. ثانیاً: در متن کافی، خود آیه هم آمده بود، ولی در این جا آیه نیامده است که البته این مطلب خللی به متن تفسیر قمی وارد نمی‌کند. با این توضیح، مشکل سندی حدیث کافی و مشکل مصدری حدیث تفسیر قمی تقریباً حل می‌شود (مقرر).

عبدالأعلى قال: سَأَلْتُ جَعْفَرَبْنَ محمد عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللهِ عَزَّوَجَلَّ «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ». قَالَ الرِّجْسُ مِنَ الْأَوْثَانِ الشَّطْرَنْجُ وَ قَوْلُ الزُّورِ الْغِنَاءُ قُلْتُ قَوْلُهُ عَزَّوَجَلَ «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ» قَالَ مِنْهُ الْغِنَاءُ.[1]

سند حدیث

مظفربن جعفر علوی قزوینی توثیق واضحی ندارد، ولی اجمالاً خوب است. جعفربن محمدبن مسعود، پسر عیاشی است که از پدرش نقل می‌کند وی آثار پدرش را از سمرقند و کشّ (یعنی آخر خراسان) به ایران و عراق آورده است. حسین‌بن اشکیب توثیق شده، ولی ابهاماتی دربارهٔ او داریم.[2] عبدالاعلی به نظر ما برادر زراره است. عجیب است که روایت حسین‌بن سعید این‌قدر دور زده و به آخرِ خراسان رفته و به قم آمده است.

نکته‌ای دربارهٔ نقل ابن‌ابی‌عمیر از علی‌بن‌ابی‌حمزه

ابواحمد، در روایات ما «محمدبن‌ابی‌عمیرِ» معروف است و در بعضی جاها با عنوان «محمدبن‌زیاد» آمده است. ابن‌ابی‌عمیر جز این مورد، موارد دیگری هم از علی‌بن‌ابی‌حمزه نقل کرده است. ازاین‌رو با توجه به قاعدهٔ معروف «لا یروی إلّا عن ثقة» گفته‌اند در این موارد چه کنیم؟ مثلاً برخی گفته‌اند این قاعده در این‌جا تخصیص خورده یا مثلاً آقای خوئی این را شاهد گرفته است بر این‌که ابن‌ابی‌عمیر از ضعفا هم

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، باب ۱۹، ص ۳۸۸، ح ۵ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۰۸، باب ۹۹، ح ۲۰.

۲. نجاشی، حسین‌بن اشکیب را توثیق کرده و شیخ نیز از او تجلیل کرده است. نجاشی می‌گوید: «الحسین بن إشکیب شیخ لنا خراساني ثقة مقدم، ذکرَه أبوعمرو في کتابه (کتاب) الرجال في أصحاب أبي الحسن صاحب العسکر عليه السلام روی عنه العیاشي و أکثر (فأکثر) و اعتمد حدیثه ثقة ثقة ثبت. قال الکشي: هو القمي خادم القبر قال شیخنا: قال لنا أبوالقاسم جعفربن محمد: کتاب الرد علی من زعم أن النبي صلی الله علیه و آله کان علی دین قومه و الرد علی الزیدیة للحسین بن إشکیب حدثني بهما محمدبن الوارث عنه و بهذا الإسناد کتابه النوادر. قال الکشي في رجال أبي محمد: الحسین بن إشکیب المروزي المقیم بسمرقند وکشن عالم متکلم مؤلف للکتب». (رجال النجاشي، ص ۴۴، ش ۸۸). شیخ طوسی نیز در یک جا او را در عداد اصحاب ابی‌الحسن امام هادی عليه السلام می‌آورد و می‌گوید: «الحسین بن إشکیب القمي خادم القبر». (رجال الطوسی، ص ۳۸۶، ش ۵۶۸۱). باز در عداد اصحاب ابومحمد امام حسن عسکری عليه السلام از او یاد می‌کند و می‌گوید: «الحسین بن إشکیب المروزي المقیم بسمرقند وکشن عالم متکلم مصنف الکتب» (همان، ص ۳۹۸، ش ۵۸۳۸). باز در باب «ذکر أسماء من لم یرو عن واحد من الأئمة» از او یاد می‌کند و می‌گوید: «الحسین بن إشکیب المروزي فاضل جلیل متکلم فقیه مناظر صاحب تصانیف لطیف الکلام جید النظر» (همان، ص ۴۲۰، ش ۶۰۷۲) (مقرر).

نقل می‌کند، اما این شاهد نیست، چون شاید ابن‌ابی‌عمیر او را در نقل، ثقه می‌دانسته، هرچند شخص ملعونی بوده است.

البته به ابن‌فضال نسبت داده‌اند که او را کذاب می‌دانسته است،[1] ولی اشکالی ندارد که ابن‌ابی‌عمیر او را کذاب نداند و همواره اختلاف هست و نیازی به بحث‌های مفصل ندارد. نتیجه این‌که تضعیف ابن‌فضال با توثیق ابن‌ابی‌عمیر تعارض پیدا می‌کند یا تضعیف را علی‌المبنا مقدّم می‌کنیم یا می‌گوییم مجهول است. ما که دنبال وثاقت به معنای مصطلح نیستیم، می‌گوییم چون بزرگ خط وقف است، شاید روایاتش پیش واقفی‌ها مقبول بوده، ولی ما به عنوان امامیه در روایاتش تأمّلی می‌کنیم.[2]

وجه تطبیق «اوثان» بر شطرنج و «قول زور» بر غنا

شطرنج در اصل لغت، احتمالاً شش‌رنگ بوده است، چون شش نوع مهره دارد و صفحه‌ای هشت‌درهشت که ۶۴ خانه دارد و نصفش سیاه و نصفش سفید است. شانزده بازیگر، یک طرف و شانزده بازیگر در طرف دیگر دارد که این شانزده تا به شش قسم تقسیم می‌شوند: شاه، وزیر، فیل، اسب، رخ و سرباز. ازاین‌رو به آن شطرنج گفته می‌شود.[3]

اصل شطرنج در هند بود و بعد به ایران آمد و احتمالاً میان اعیان و سلطنتی‌ها و بزرگان ارتش این بازی رایج بوده است. مسلمانان ظاهراً در زمان عمر و پس از فتح ایران، با این بازی آشنا شدند و از همان زمان در حرمت یا جواز آن اختلاف کردند؛ حتی به عمر، هم جواز و هم عدم جواز را نسبت داده‌اند. شکل مهره‌های شطرنج، به‌ویژه شاه و وزیرش

---

۱. این مطلب را کشّی در دو جای رجال خود از استادش عیاشی نقل کرده است: «قال ابن‌مسعود قال أبوالحسن علي‌بن‌الحسن‌بن‌فضّال: علي‌بن‌أبي‌حمزة كذاب متهم» (رجال الكشي، ص۴۰۳). «قال ابن‌مسعود سمعت علي‌بن‌الحسن: ابن‌أبي‌حمزة كذاب ملعون قد رويت عنه أحاديث كثيرة وكتبت تفسير القرآن كله من أوله إلى آخره إلّا أني لا أستحل أن أروي عنه حديثا واحدا» (همان، ص۴۰۴).

۲. نجاشی در ترجمهٔ علی‌بن‌ابی‌حمزه بطائنی می‌گوید: «علي‌بن‌أبي‌حمزة البطائني روى عن أبي‌الحسن موسى عليه‌السلام و روى عن أبي‌عبدالله عليه‌السلام ثم وقف و هو أحد عمد الواقفة» (رجال‌النجاشي، ص۲۴۹، ش۶۵۶). عبارت نجاشی صریح در این است که روایات علی‌بن‌ابی‌حمزه به قبل از وقفش برمی‌گردد و دربارهٔ بعد از وقفش چیزی نمی‌گوید که روایت کرده است یا خیر؟ ازهمین‌رو علاوه بر ابن‌ابی‌عمیر، بسیاری از بزرگان اصحاب همچون حسن‌بن‌علی وشّاء، حسن‌بن‌محبوب، حسین‌بن‌سعید، احمدبن‌محمدبن‌ابی‌نصر بزنطی، اسماعیل‌بن‌مهران، حمادبن‌عیسی، صفوان‌بن‌یحیی، عبدالله‌بن‌جبله، عثمان‌بن‌عیسی، علی‌بن‌حکم انباری و یونس‌بن‌عبدالرحمن روایات فراوانی از او نقل کرده‌اند (مقرر).

۳. سیدعلی‌خان مدنی می‌گوید: «شِطرنج» فارسی‌معرب «شِتْرَنگ» است (سیدعلی‌خان کبیر، الطرازالاول، ج۴، ص۱۴۰) (مقرر).

به برخی بت‌های موجود در هند شبیه است. ازاین‌رو شیعه و اهل سنت نقل کرده‌اند که امیرالمؤمنین علیه‌السلام بر گروهی گذر کرد که با شطرنج بازی می‌کردند. پس فرمود: «مَا هَـذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ؟»[1] تفسیر «اوثان» به شطرنج و «قول زور» به غنا در این روایات ـ به تعبیر آقای طباطبائی در موارد فراوان از تفسیر المیزان ـ ظاهراً از باب جری و تطبیق است، چون «رجس من الأوثان» بت‌پرستی است و شطرنج پس از نزول قرآن میان مسلمانان رایج شد. گویا امام می‌خواهد بگوید آن بتی که در قرآن آمده و اجتناب از آن لازم است، در زمان ما شامل شطرنج نیز می‌شود و آن قول زوری که در قرآن است، در زمان ما شامل غنا هم می‌شود.[2]

غنا هم‌ردیف شرک

نکتهٔ دیگر این‌که در روایات مفسر «قول زور» به غنا، صدر آیه، یعنی عبارت: «**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ**» نیز آمده و در کتاب‌های اهل سنت نیز ذکر شده که خداوند، قول زور را هم‌تراز بت‌پرستی قرار داده است.[3] شاید مراد این است که در این آیهٔ مبارکه، غنا

---

۱. شیخ طبرسی، مجمع البیان، ج۷، ص۸۳: «روى العياشي بإسناده عن الأصبغ بن نباتة أن عليا عليه‌السلام مر بقوم يلعبون الشطرنج فقال: ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون لقد عصيتم الله ورسوله» (نیز ر.ک: متقی هندی، کنزالعمال، ج۱۵، ص۲۲۵).

۲. در تکمیل فرمایش استاد می‌گوییم معنای آیه این نیست که شطرنج سبب شرک و خروج از اسلام می‌شود، بلکه آیه، امر مطلق به اجتناب از اوثان کرده است که شامل هر نوع اجتناب از اوثان می‌شود و از جملهٔ آن‌ها اجتناب از بازی با اوثان در قالب شطرنج است. به عبارت دیگر، هر چیزی که صورت بت دارد، نجس و پلید است و باید همچون نجاسات دیگر از زندگی انسان دور شود، گرچه در قالب عبادت بت نباشد. شاهد این مدعا سخن شیخ طوسی در تبیان و به تبع ایشان شیخ طبرسی در مجمع البیان است که در تفسیر «رجس من الأوثان» می‌گویند: «روى أصحابنا أن اللعب بالشطرنج والنرد وسائر أنواع القمار من ذلك». پس از آن نیز در تفسیر «قول زور» می‌گویند: «يعني الكذب... وروى أصحابنا أنه يدخل فيه الغناء وسائر الأقوال الملهية» (شیخ طوسی، التبیان، ج۷، ص۳۱۲ و طبرسی، مجمع البیان، ج۷، ص۱۳۱)؛ یعنی از روایات پیشین که می‌گوید «رجس من الأوثان»، شطرنج است، چنین فهمیده‌اند که بازی با شطرنج من ذلک است، نه مصداق انحصاری آن و هم‌چنین است در تفسیر «قول زور» (مقرر).

۳. در کتاب‌های اهل سنت، تفسیر «قول زور» به کذب از مجاهد، تفسیر «قول زور» به «افترا» بر خدا و تکذیب او از ابن‌عباس و ابن‌جریج، تفسیر آن به شهادت زور (باطل) از ابن‌مسعود و وائل‌بن‌ربیعه و تفسیر آن به شرک زبانی از مقاتل نقل شده و از مثل ابن‌مسعود نیز نقل شده که شهادت زور عِدل شرک به خداست (ر.ک: طبری، جامع البیان، ج۱۷، ص۱۱۳ و سیوطی، الدرالمنثور، ج۴، ص۳۵۹). هم‌چنین در تفسیر «قول زور» چند روایت زیر را از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل کرده‌اند:

الف) أخرج أحمد والترمذي وابن جرير وابن المنذر وابن مردويه عن أيمن بن خريم قال: قام رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله خطيباً فقال: يا أيها الناس! عدلت شهادة الزور أشراكا بالله ثلاثا ثم قرأها «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ».

ب) وأخرج أحمد وعبد بن حميد وابو داود وابن ماجة وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والطبراني وابن مردويه والبيهقي ←

مرادف شرک است، چنان‌که در آیه: «وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا»،[1] در ناحیهٔ امر، احسان به والدین را هم‌ردیف توحید الهی قرار داده و در ناحیهٔ نهی نیز غنا را هم‌ردیف شرک قرار داده است. این‌که در روایت، آیه را کامل آورده و فقط «اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» را نیاورده، شاید برای بیان این نکتهٔ لطیف است. ازاین‌رو اگر استظهار به آیه، تام باشد، دانسته می‌شود که امر غنا بسیار عظیم است، چون «رجس من الأوثان» شرک است و بعد از آن هم «قول زور» یعنی سخن کج، غناست. گویا از ناحیهٔ کلامی، قول کج، هم‌ردیف عبادت اوثان است و چنان‌که در ناحیهٔ عقیدتی، «رجس من الأوثان» پلید است، در مقام گفتار نیز «قول زور» پلید است که غنا از مصادیق آن می‌باشد.

۴. روایت ابوبصیر از امام صادق علیه‌السلام

کافی ۴۳۱/۶: عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن يحيى بن المبارك عن عبدالله بن جبلة عن سماعة بن مهران عن أبي بصير قال: سألت أباعبدالله علیه‌السلام عن قول الله عزّوجلّ: «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» قال الغناء.[2]

سهل بن زیاد مشکل دارد، یحیی بن مبارک را نمی‌شناسیم، عبدالله بن جبله، واقفی، ولی ثقه و فقیه است و سماعة بن مهران و ابوبصیر هم ثقه‌اند. در بحث روایات تجویز غنا به مناسبت به این روایت اشاره خواهیم کرد.

۵. روایت محمدبن‌عمروبن‌حزم از امام صادق علیه‌السلام

روایت بعد در امالی شیخ طوسی چنین آمده است:

محمدبن‌الحسن في [المجالس و الأخبار] عن أحمد بن محمد بن الصلت عن أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة عن جعفربن عبدالله العلوى عن القاسم

→ في الشعب عن خريم بن فاتك الأسدي قال: صلى رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله صلاة الصبح فلما انصرف قائما قال عدلت شهادة الزور الاشراك بالله ثلاثا ثم تلا هذه الآية: «وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ * حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ».

ج) وأخرج أحمد والبخاري ومسلم والترمذي عن أبي بكرة قال: قال رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله: ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قلنا: بلى يا رسول الله. قال الاشراك بالله و عقوق الوالدين وكان متكئا فجلس. فقال: ألا و قول الزور ألا و شهادة الزور فما زال يكررها حتى قلنا ليته سكت». (همان). البته شاید مراد از «شهادة الزور» در روایت اخیر، حضور در زور باشد که آن را از آیهٔ کریمهٔ «لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ» گرفته باشد. (مقرر).

۱. اسراء، آیه ۲۳.

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۳۸۸، باب ۱۹، ح ۲.

بن جعفر بن عبدالله عن عبدالله بن محمد بن علی العلوی عن أبیه عن عبدالله بن أبي بکر عن محمد بن عمرو بن حزم في حدیث قال: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِاللهِ علیه‌السلام فَقَالَ الْغِنَاءَ اجْتَنِبُوا الْغِنَاءَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ فَمَا زَالَ يَقُولُ اجْتَنِبُوا الْغِنَاءَ اجْتَنِبُوا فَضَاقَ بِيَ الْمَجْلِسُ وَ عَلِمْتُ أَنَّهُ يَعْنِينِي.[1]

احمدبن محمد بن صلت، توثیق واضحی ندارد، ولی چون استاد شیخ طوسی و نجاشی و واسطهٔ شیخ و ابن‌عقده است و شیخ می‌گوید من اجازهٔ ابن‌عقده به خط خودش را به این شخص دیده‌ام،[2] می‌توان به او اعتماد کرد. سند این روایت مقداری ابهام دارد، ولی از کتاب ابن‌عقده است. جعفربن‌عبدالله علوی و قاسم‌بن جعفر و عبدالله‌بن محمد از مشایخ کوفه‌اند.

احتمالاً محمدبن‌عمرو بن حزم در مدینه تمایل عملی به غنا داشته است که امام چند بار به او می‌گوید: «اجْتَنِبُوا الْغِنَاءَ».[3]

۶. صحیحهٔ حماد از امام صادق علیه‌السلام

المعاني ۳۴۹: عن أبیه عن سعدبن‌عبدالله عن أحمد بن محمد بن عیسی عن

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، باب ۱۹، ح ۴، ص ۳۸۸ (عن وسائل الشیعه)؛ شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۰۹، باب ۹۹، ح ۲۴ و شیخ طوسی، الامالی، ص ۷۲۰.

۲. ر.ک: شیخ طوسی، الفهرست، ص ۶۸ و همو، رجال الطوسي، ۴۰۹.

۳. تمایل و ابتلای محمدبن‌عمرو به غنا در متن اصلی حدیث آمده و به سبب تقطیع و تلخیص وسائل، این نکته از آن افتاده است. به‌علاوه، برخی افتادگی‌های دیگر هم در متن صاحب وسائل هست. متن کامل حدیث در امالی چنین است: «بإسناده عن عبدالله بن أبي بکر قال: [قمت إلى] متوضأ لي. فسمعت جارية لجار لي تغني و تضرب. فبقيت ساعة أسمع. قال ثم خرجت. فلما أن كان الليل دخلت على أبي عبدالله علیه‌السلام فحين استقبلني قال الغناء، اجتنبوا. الغناء، اجتنبوا. الغناء، اجتنبوا. اجتنبوا قول الزور. قال فما زال يقول الغناء، اجتنبوا. الغناء، اجتنبوا. قال فضاق بي المجلس و علمت أنه يعنيني. فلما أن خرجت قلت لمولاه معتب والله ما عنى غيري» (شیخ طوسی، الامالي، ص ۷۲۰، ح ۱۵۱۹). چنان‌که می‌بینیم، صاحب وسائل با تلخیص حدیث، معنای آن را کمی مبهم کرده است. علاوه بر آن، مراد از «بإسناده» در کتاب امالی نیز تعلیق بر سندی است که در صفحه ۷۰۹ آن کتاب آمده که چنین است: «عن أحمد بن محمد بن الصلت الأهوازي عن أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة، عن جعفربن عبدالله العلوي، عن عمه القاسم بن جعفر بن عبدالله بن جعفر بن محمد بن علي بن أبي طالب عن عبدالله بن محمد بن عبدالله بن علي بن الحسين، عن أبيه عن عبدالله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، عن أبيه، عن جده». درست است که در امالی سند شیخ طوسی به محمدبن‌عمرو، جد عبدالله‌بن ابی‌بکر می‌رسد، ولی در این جا راوی، خود عبدالله‌بن‌بکر است، نه جدش محمد بن عمرو بن حزم و عجیب است که صاحب وسائل، سند را به او تعلیق کرده است. پس صاحب وسائل هم سند و نیز متن را کمی خراب کرده است. نکتهٔ دیگر آن‌که این روایت شاهد است بر این‌که «اجتناب از قول زور» که در آیهٔ شریفه آمده، تغنی و نیز استماع غنا را شامل می‌شود (مقرر).

محمد بن یحیی الخزّاز عن حمّاد بن عثمان عن أبي عبدالله علیه السلام قال: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ الزُّورِ قَالَ مِنْهُ قَوْلُ الرَّجُلِ لِلَّذِي يُغَنِّي أَحْسَنْتَ.[۱]

سند این حدیث، صحیح است و هیچ مشکلی ندارد. اگر این مقدار از تحسین، قول زور باشد، خود غنا به طریق اولی قول زور است.[۲]

۷. خبر زید نرسی از امام صادق علیه السلام

مستدرك ۱۳/ ۲۱۴: زيدالنرسي في أصله عن أبي عبدالله علیه السلام: «وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» الغناء وانّ المؤمن عن جميع ذلك لفي شغل الخبر.[۳]

تعبیر «زیدالنرسی فی اصله» را جامع الاحادیث از مستدرک الوسائل گرفته است. مجموعه‌ای از اصول، ازجمله اصل زید نرسی در اختیار محدث نوری بوده که همهٔ آن‌ها به نحو وجاده است. اشکال دیگر هم در مورد خود زید نرسی است که وجود خارجی داشته یا خیر و چون در نتیجهٔ بحث ما تأثیری ندارد، وارد آن نمی‌شویم.[۴]

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، باب ۱۹، ح ۳۵ ص ۳۹۸ و وسائل الشیعه، ج ۱۷، باب ۹۹، ح ۲۱، ص ۳۰۹.

۲. از این روایت چند نکته می‌توان استفاده کرد:

الف) وجه استدلال به آیه این است که در آن امر مطلق به اجتناب از قول زور شده است که طبق روایات دیگر غنا از بارزترین مصادیق آن است و این اجتناب از قول زور مطلق است که شامل همهٔ انواع اجتناب از قول زور همچون اجتناب از تغنی و استماع غنا و برگزاری مجالس غنا و حتی شامل مثل تشویق قول زور با تحسین و تشویق هم می‌شود. اگر گفته بود: «لاتقولوا قول الزور» یا «لاتقولوا الزور» فقط شامل غنا می‌شد، ولی چون می‌گوید: «اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ»، شامل همهٔ انواع اجتناب می‌شود.

ب) از این روایت، مطلبی که حضرت استاد (دام بقاه) در تفسیر قول زور به آن اشاره کردند، تقویت می‌شود که «قول زور» به معنای سخن باطل است و اختصاص به غنا ندارد، بلکه انواع دیگری از قول را هم شامل می‌شود که کلام تشویق‌آمیز در مورد مغنّی نیز از مصادیق آن است.

ج) در این روایت می‌گوید: «قول الرجل للذی یغنی»؛ یعنی مردی که مرد مغنّی را تشویق کند و نمی‌گوید: «قول الرجل للتی تغنی» و از این عبارت روشن می‌شود که حرمت غنا اختصاص به غنای زن برای مرد ندارد و غنای مرد برای مرد نیز حرام است و در قول زور داخل است، هر چند شدت حرمت در غنای مغنّیه برای مرد بیشتر است، چون افزون بر حرمت استماع غنا، حرمت شنیدن آواز لهویِ زن اجنبیه برای مرد نیز به آن افزوده می‌شود.

د) در این نکته باید دقت کرد که غنا به ظاهر زیباست، اما قرآن و روایات، آن را کج می‌دانند و تعبیر «زور» دربارهٔ آن به کار رفته است؛ همچون ربا که برخی می‌گفتند: «إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا» (بقره، آیه ۲۷۵)، اما باطنش نابودکنندهٔ اقتصاد فرد و جامعه است «يَمْحَقُ اللهُ الرِّبَا» (بقره، آیه ۲۷۶) (مقرر).

۳. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، باب ۱۹، ص ۳۸۸، ح ۳. این روایت در وسائل الشیعه نیست.

۴. برای تفصیل بیشتر دراین‌باره به بخش فواید رجالی ـ فهرستی مراجعه کنید (مقرر).

۸. عبارت عوالی

العوالی ۱/ ۲۴۴: روی ابن عباس و ابن مسعود: في تفسیر قوله تعالی «وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» و قوله «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ» انّه الغناء.[۱]

تفسیر غنا به «لهوالحدیث» از ابن‌عباس و ابن‌مسعود، ثابت است، ولی تفسیر «قول زور» به غنا، نه از ابن‌عباس نقل شده است و نه ابن‌مسعود.[۲]

ب) آیه «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ»

از آیات دیگر که در بحث غنا به آن تمسک شده، آیهٔ ۷۲ سورهٔ مبارکه فرقان است که می‌فرماید: «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا».

این آیه همچون دیگر آیات غنا مکی است. چنان‌که گفتیم، «زور» به معنای انحراف و کجی است و شامل دروغ، غیبت و انحرافات و کژی‌های دیگر نیز می‌شود و در روایات ما به غنا تصریح شده است. البته در برخی اخبار اهل سنت گفته شده که «زور» در این‌جا نام بتی در مدینه بوده است که اطراف آن جمع می‌شدند و بازی می‌کردند.[۳] کلمهٔ «یشهدون» را نیز برخی، از شهود گرفته‌اند، ولی در روایتی از اهل سنت، شهادت زور به شهادت دروغ معنا شده است.[۴]

---

۱. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۳۸۸، باب ۱۹، ح۶.

۲. ر.ک: تفسیر درالمنثور و جامع البیان، ذیل «آیهٔ لهوالحدیث». این نمونه‌ای است از خلط در نسبت اقوال به غیر صاحبان آن‌ها در کتاب عوالی که از نشانه‌های ضعف این کتاب است و حضرت استاد در موارد دیگر به آن اشاره کرده است (مقرر).

۳. سیوطی، الدرالمنثور، ج۵، ص۸۰: «أخرج ابن مردویه عن ابن عباس في قوله: 'وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ' قال: ان الزور کان صنما بالمدینة یلعبون حوله کل سبعة أیام وکان أصحاب رسول الله ﷺ إذا مروا به مَرُّوا کِراماً لا ینظرون الیه». این شأن نزول با مکی‌بودن سورهٔ فرقان تنافی دارد و به فرض این‌که در مدینه نازل شده باشد، پذیرفتنی نیست، چون پس از هجرت پیامبر اکرم ﷺ دیگر بتی در مدینه نبود (مقرر).

۴. در زبان عربی، مادهٔ «شهِد یشهَد» اگر با حروف جارهٔ «باء» یا «علی» به کار رود، مثل «شهد علیه بکذا» یا «شهد له بکذا» یا «شهد بحق فلان»، به معنای شهادت، یعنی گواهی‌دادن است (برای مثال ر.ک: فراهیدی، کتاب‌العین، ج۳، ص۳۹۸ و صاحب‌بن‌عباد، المحیط في اللغة، ج۳، ص۳۸۸)، ولی اگر بدون این حروف جر به کار رود، به معنای حضور (شهود) است (ر.ک: راغب‌اصفهانی، المفردات، ص۴۶۶ و جوهری، الصحاح، ج۲، ص۴۹۴)؛ برای مثال، صحاح چنین می‌گوید: «شَهِدَهُ شُهوداً، أی حَضَرَه. فهو شاهدٌ... و شَهِد له بکذا شَهادةً، أی أدّی ما عنده من الشهادة. فهو شَاهِدٌ». در این‌جا هم چون «لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ» بدون حرف جر به کار رفته، به معنای حضور است، نه شهادت‌دادن وگرنه می‌گفت «لا یشهدون بالزور»، چنان‌که در جای دیگر قرآن می‌گوید: «إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ» (زخرف، آیه۸۶) (مقرر).

۱. روایت ابوالصباح از امام صادق علیه‌السلام

کافی ۴۳۱/۶: أبوعلي الأشعري عن محمدبن عبدالجبار عن صفوان عن أبي أيوب الخزّاز عن محمدبن مسلم عن أبي الصباح عن أبي عبدالله علیه‌السلام قال: فِي قَوْلِهِ عَزَّوَجَلَ: «لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ» قَالَ (هو ـ كا ۴۳۳) الْغِنَاءُ.

کافی ۴۳۳/۶: علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن أبي أيوب عن محمدبن مسلم و أبي الصباح الكناني عن أبي عبدالله علیه‌السلام مثله.[1]

ابوعلی اشعری، احمدبن ادریس است. محمدبن عبدالجبار اهل کوفه بوده است. سند «ابوعلی الاشعری عن محمدبن عبدالجبار عن صفوان» در کافی فراوان آمده و ازاین‌رو به احتمال قوی، طریق کلینی به کتاب صفوان است. این طریق بسیار صحیح و خوب است، اما به نظر می‌رسد این نسخه، یک خرابی دارد و باید «و ابی الصباح» باشد، چون ابوالصباح ثقه است، ولی جلالت قدر محمدبن مسلم بیش از اوست. بنابراین بسیار بعید است محمدبن مسلم از او نقل کند. این مطلب به‌حسب قواعد است و شاهدش هم طریق دیگری است که کلینی به همین حدیث دارد و در آن می‌گوید: «عن ابي ايوب عن محمدبن مسلم و ابی الصباح الكناني» و همان نسخه درست است.

طریق دوم این حدیث از کتاب ابن ابی عمیر است. ابراهیم‌بن هاشم در ابتدا ساکن کوفه بود و در اوایل قرن سوم به قم آمد و آثار کوفه و بغداد را به آن‌جا آورد و از همان زمان، مکتب قم شکل گرفت. از آثاری که ایشان به قم آورد، کتاب ابن ابی عمیر بود. چون برای ابراهیم‌بن هاشم جلالت شأن چندانی ننوشته‌اند، به احتمال قوی کارش گزینشی نبوده، بلکه هر چه بوده، آورده است. برخلاف مثل احمد اشعری آورده است؛ برای مثال اگر کتابی دویست حدیث داشت و صد حدیثش را قبول داشتند، همان صد حدیث را تحدیث می‌کردند و حتی بعضی در اجازه هم اجازه نمی‌دادند؛ مثلاً می‌گفت من اجازه می‌دهم احادیث فلان کتاب را نقل کنی، جز فلان احادیث را. در این‌جا مقارنه میان دو نسخه است: نسخهٔ صفوان و نسخهٔ ابن ابی عمیر و هر دو در اختیار کلینی بوده و صحیح است.

در زمان جاهلیت در مکه و به‌ویژه در طائف، بسیار متعارف بود که خانه‌هایی را

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، باب ۱۹، ص ۳۹۰، ح ۸ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۰۴، باب ۹۹، ح ۳ و ۵.

می‌گرفتند و کنیزکانی در آن‌ها قرار می‌دادند که مطربی و رقاصی کنند و بزنند و بخوانند و مردم به آن‌جا می‌رفتند و گوش می‌دادند. حضرت می‌فرماید «لَایَشْهَدُونَ الزُّورَ» شامل مجالس غنا هم می‌شود؛ یعنی در مجلس غنا که مجلس زور است، حاضر نمی‌شوند.[۱]

۲. روایت دعائم

الدعائم ۲/ ۲۰۸: عن جعفربن محمد علیه‌السلام: انّه سئل عن قول اللّه عزّوجلّ: «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا» قال: من ذلك الغناء والشطرنج.[۲]

تفسیر «زور» به غنا در روایات ما هست، ولی تفسیر آن به شطرنج نیست. شواهد ما حاکی از آن است که کتاب‌های مشهور اصحاب، مثل کتاب‌های حسین‌بن‌سعید و ابن‌ابی‌عمیر در اختیار صاحب دعائم بوده و مصادر دیگری نیز داشته است که ما نداریم، یا حتی اسمش را هم نداریم.[۳]

۳. روایت ابوایوب خزاز

کافی ۶/ ۴۳۲: (عدّة من أصحابنا عن ـ معلّق) سهل بن زیاد عن سعید بن جناح عن حمّاد عن أبي أيّوب الخزّاز قال: نزلنا المدينة فأتينا أباعبدالله علیه‌السلام فقال لنا أين نزلتم

---

۱. دربارهٔ این آیه می‌توان گفت: «لَایَشْهَدُونَ الزُّورَ» در سورهٔ فرقان در شمار اوصاف عبادالرحمن و پس از عبارت «وَالَّذِينَ لَايَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ» در آیهٔ ۶۸ بیان شده و از جهت رتبهٔ ذکری، «شهود زور» پس از ترک شرک و قتل نفس محرّم و زنا قرار گرفته و این نشان‌دهندهٔ اهمیت اجتناب از مجلس غناست، چنان‌که استاد در تفسیر آیهٔ ۳۰ سورهٔ حج «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» این نکته را استفاده کرده‌اند که رتبهٔ غنا از ناحیهٔ عملی، پس از شرک از ناحیهٔ اعتقادی است. نکتهٔ دیگر این‌که در تفسیر قمی در تفسیر «وَالَّذِينَ لَايَشْهَدُونَ الزُّورَ» از علی‌بن‌ابراهیم چنین نقل می‌کند: «قال: الغناء ومجالس اللهو» (منسوب به علی‌بن‌ابراهیم قمی، تفسیرالقمي، ج۲، ص۱۱۶) که این تفسیر ظاهراً مستند به همین روایت امام صادق علیه‌السلام است که در یک طریق آن، خود علی‌بن‌ابراهیم هم واقع شده است. هم‌چنین در تفاسیر اهل سنت، تفسیر «لایشهدون الزور» به مجالس غنا از مجاهد و تفسیر آن به غنا از حسن بصری، ابوجحاف و محمدبن‌حنفیه نقل شده است (ر.ک: طبری، جامع‌البیان، ج۱۹، ص۳۱ و سیوطی، الدرالمنثور، ج۵، ص۱۸۰) (مقرر).

۲. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۰، باب ۱۹، ح۹ و قاضی نعمان، دعائم‌الاسلام، ج۲، ص۲۰۸، ح۷۶۳.

۳. احتمال دیگر این است که صاحب دعائم، روایات تفسیری وارده در شأن آیه «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» را که به شطرنج و غنا تفسیر شده، با روایت وارده در تفسیر آیه «وَالَّذِينَ لَايَشْهَدُونَ الزُّورَ» خلط کرده وگرنه در روایات دیگر ما مجلس شطرنج به «زور» یا «لغو» تفسیر نشده، بلکه مصداق اجتناب از اوثان قرار گرفته و احتمالاً منشأ خلط صاحب دعائم، تکیه به حافظهٔ خود بوده و بنابراین بعید است در این جا صاحب دعائم، روایتی را از مصادر ما نقل کند که به ما نرسیده باشد (مقرر).

فقلنا علی فلان صاحب القیان فقال کونوا کراماً فوالله ما علمنا ما أراد به و ظننا انّه یقول تفضّلوا علیه فعدنا إلیه فقلنا انّا لا ندری ما أردت بقولك کونوا کراماً فقال اما سمعتم قول اللّٰه عزّوجلّ في کتابه: «وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا کِرَامًا».[۱]

«قیان» جمع «قینه» به معنای کنیزان مغنّیه است. «کونوا کراماً» یعنی بزرگوار باشید؛ یعنی دست‌کم وقتی رد می‌شوید، گوش نکنید. «تفضلوا علیه» یعنی به این مرد، خوبی کنید؛ مثلاً به او هدیه بدهید. «إِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا کِرَامًا» یعنی در خانه‌ای که هستید و صاحب‌خانه جاریه‌ای دارد که غنا می‌خواند، شما گوش ندهید.[۲]

مشابه این روایت را در شمارهٔ ۴ از باب ۲۲ نیز از دعائم نقل کرده است:

الدعائم ۲/ ۲۰۹: عن جعفربن محمد: انّه بلغه قدوم قوم قدموا من الکوفة فنزلوا في دار مغنٍّ فقال لهم کیف فعلتم هذا قالوا ما وجدنا غیرها یا ابن رسول الله و ما علمنا إلّا بعد أن نزلنا فقال أمّا إذا کان ذلك فکونوا کراماً فإنّ اللّٰه یقول: «وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا کِرَامًا».[۳]

۴. روایت محمدبن ابی‌عباد

العیون ۲/ ۱۲۸: حدثنا الحاکم أبوعلي الحسین بن أحمد البیهقي عن محمدبن یحیی الصولی عن عون بن محمد الکندي قال حدثني أبوالحسین محمدبن أبي عباد و کان مشتهراً[۴] بالسماع و بشرب النبیذ قال: سَأَلْتُ الرِّضَا علیه‌السلام عَنِ السَّمَاعِ قَالَ لِأَهْلِ الْحِجَازِ رَأْیٌ فِیهِ وَ هُوَ فِي حَیِّزِ الْبَاطِلِ وَ اللَّهْوِ أَمَا سَمِعْتَ اللّٰهَ تَعَالَى یَقُولُ: «وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا کِرَامًا».[۵]

حسین بن احمد بیهقی و دیگر رجال سند از اهل سنت‌اند. مجموعهٔ روایاتی است که شیخ صدوق در عیون اخبارالرضا از بعضی علمای اهل سنت نقل کرده است. این روایت

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۲۴، باب ۲۲، ح ۳ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۱۶، باب ۱۰۱، ح ۲.

۲. پس غنا با کرامت انسانی ناسازگار است و بندگان کریم خدا به سویش نمی‌روند و اگر به گوششان خورد، به سمت آن کشیده نمی‌شوند (مقرر).

۳. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۲۶، باب ۲۲، ح ۴.

۴. مستهتراً - نل خ.

۵. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۰۰، باب ۱۹، ح ۳۹ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۰۸، باب ۹۹، ح ۱۹.

هم از شخصی به نام محمدبن ابی‌عباد نقل شده است.[۱] سند روایت، نقی نیست، ولی مؤید مطلب است، چنان‌که عبارت «لأهل الحجاز فیه رأیٌ» درست است و مراد از اهل حجاز، اهل مدینه‌اند که قائل به جواز سماع بودند.

ج) آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ»

از آیات دیگری که در روایات تفسیری شیعه در باب حرمت غنا بدان تمسک شده، آیه ششم سورهٔ لقمان است که می‌فرماید:

«وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ».

در روایات و تفاسیر اهل سنت، محوری‌ترین آیه در باب غنا همین آیه است که به‌اختصار آن را «آیهٔ لهوالحدیث» می‌نامیم. برخی از اهل سنت، این آیه را دلیل بر حرمت غنا دانسته و عده‌ای دیگر با استناد به سیاق آیات یا خدشه واردکردن در روایات، در دلالت آن‌ها بر حرمت غنا مناقشه کرده‌اند. ما در بررسی دیدگاه اهل سنت در مسئله، به‌تفصیل متعرض روایات و کلمات اهل سنت در تفسیر این آیه خواهیم شد و دیدگاه‌های موافقان و مخالفان استدلال به آیه را واکاوی و دیدگاه مستفاد از سیاق آیات را بیان خواهیم کرد. با این توضیح به بررسی روایات شیعه در تفسیر این آیه می‌پردازیم.

۱. روایت محمدبن‌مسلم از امام باقر علیه‌السلام

متن کافی

کافی ۶/ ۴۳۱: علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن علي بن إسماعيل عن ابن مسكان عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر علیه‌السلام قال سمعته يقول: الغِناء ممّا وعد الله عزّوجلّ عليه النار و تلا هذه الآية «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ». فقه‌الرضا ۲۸۱: واعلم أنّ الغناء ممّا قد وعد الله عزّوجلّ (و ذكر نحوه).[۲]

---

۱. محمدبن‌عبیدبن‌میمون، معروف به محمدبن ابی‌عباد از رجال اهل سنت است که صحیح بخاری و سنن ابن ماجه از او روایت کرده‌اند. ابوحاتم رازی نیز او را شیخ دانسته و ابن‌حبان در ثقات او را ذکر کرده و گفته است: «گاهی خطا می‌کند» (مزی، تهذیب‌الکمال، ج۲۶، ص۷۲ و رجال صحیح‌البخاري، ج۲، ص۶۶۶) (مقرر).

۲. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۰، باب ۱۹، ح۱۰ و شیخ‌حر عاملی، الوسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۰۴، باب ۹۹، ح۶.

این روایت از کتاب ابن‌ابی‌عمیر است. علی‌بن‌اسماعیل را در این‌جا درست نمی‌شناسیم. اسحاق‌بن‌عمار برادری به نام اسماعیل دارد که شاید این علی، برادرزاده‌اش باشد و در جای دیگر هم به عنوان «علی‌بن‌اسماعیل» و «علی‌بن‌اسماعیل‌بن‌عمار» روایت دارد که[1] اگر او باشد، ثقه است. به‌هرحال، این‌که ابن‌ابی‌عمیر نقل کرده، خودش مؤید قوی است. این حدیث هم به نظر ما معتبر و از کتاب ابن‌ابی‌عمیر است که به لحاظ زمان تدوین از مصادر متوسط ماست. «مما وعد الله علیه النار» یعنی جزو کبائر است.

متن دعائم

الدعائم ۲/ ۲۰۷: عن جعفربن‌محمد علیه‌السلام: انّه سئل عن قول الله عزّوجلّ: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ» الآية. قال: قال أبوجعفر علیه‌السلام هو الغناء لقد تواعد الله عزّوجلّ علیه النّار.[2]

این مطلب را از امام صادق علیه‌السلام و هم با این تعبیر از امام باقر علیه‌السلام داشتیم: «الْغِنَاءُ مِمَّا وَعَدَ اللهُ عَلَيْهِ النَّارَ وَتَلَا هَذِهِ الْآيَةَ ومن الناس...».[3]

۲. روایت وشاء

کافی ۶/ ۴۳۲: عدة من أصحابنا عن سهل‌بن‌زياد عن الوشاء قال: سمعت أباالحسن الرضا علیه‌السلام يقول: سئل أبوعبدالله علیه‌السلام عن الغناء فقال هو قول الله عزّوجلّ «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ».[4]

در بحث «بیع مغنّیه» خواهیم گفت که روایت دیگری نیز به همین سند داریم؛ در باب شانزده از ابواب «ما یکتسب به وسائل»، حدیث ششم: «عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ‌بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ‌بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ قَالَ: سُئِلَ أَبُوالْحَسَنِ الرِّضَا علیه‌السلام عَنْ شِرَاءِ الْمُغَنِّيَةِ...».[5]

---

۱. برای مثال ر.ک: شیخ کلینی، الکافي، ج۵، ص۲۸۸ و شیخ طوسی، تهذیب‌الاحکام، ج۵، ص۳۰۶.

۲. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۰، باب ۱۹، ح۱۲.

۳. شیخ‌حر عاملی، الوسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۰۴، باب ۹۹، ح۶.

۴. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، باب ۱۹، ص۳۹۰، ح۱۳ و شیخ‌حر عاملی، الوسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۰۶، باب ۹۹، ح۱۱.

۵. شیخ‌حر عاملی، الوسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۱۲۴ و معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۴۰۸، باب ۲۰، ح۱۱.

بـه احتمال بسـیار قـوی، روایتِ محل بحـث و این روایت، یکی بـوده و غنا و شـراء مغنّیه در آن بـوده و تقطیع شـده اسـت. منشـأ تقطیع را هم تشـخیص نمی‌دهیـم. باز احتمـال دادیم حدیث دوم از بـاب چهـارده از ابـواب «مـا یکتسـب بـه» وسـائل نیـز چنیـن باشـد: «وَعَـنْ عِـدَّةٍ مِـنْ أَصْحَابِنَـا عَـنْ سَهْلِ‌بْنِ‌زِيَـادٍ عَـنِ الْحَسَـنِ‌بْنِ عَلِيٍّ الْقَاسَـانِيِّ عَـنِ الرِّضَـا عليه‌السلام فِـي حَدِيثٍ قَـالَ: وَثَمَنُ الْكَلْبِ سُحْتٌ».[1] حسـن‌بن‌علی القاسـانی، اشـتباه و درسـتش، حسـن‌بن‌علی الوشـاء اسـت. در این‌جـا حضـرت می‌فرمایـد: غنـا مصـداق «مـن النـاس مـن یشـتری لهـو الحدیـث» است.

۳. روایات ابن‌ابی‌عمیر از مهران‌بن‌محمد

این حدیث از کتاب ابن‌ابی‌عمیر است که چند متن دارد:

متن اول

کافی ۴۳۱/۶: (علي‌بن‌إبراهيم عن أبيه ـ معلّق) عن ابن‌أبي‌عمير عن مهران‌بن‌محمد عـن أبي‌عبدالله عليه‌السلام قال سـمعته يقـول: الغناء ممّا قـال الله (عزّوجلّ): «**وَمِـنَ النَّاسِ مَن يَشْـتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ**».[2]

مهران‌بن‌محمـد، پـدر اسـماعیل‌بن‌مهران‌بن‌محمدبن‌ابی‌نصر السـکونی اسـت. پسـرش توثیـق شـده، ولـی خـودش توثیـق نـدارد. گفتـه شـده اسـت مهران‌بن‌محمـد کتابـی دارد کـه ابن‌ابی‌عمیـر آن را روایـت می‌کنـد. بنابرایـن از قبـول ابن‌ابی‌عمیـر بایـد بـه او اعتمـاد کنیـم.[3]

کـراراً گفته‌ایـم کـه در روایـات ابن‌ابی‌عمیـر بایـد بیشـتر دقـت کـرد، چـون بـا جلالـت قـدرش، روایاتـش گاهـی سـقط دارد کـه اصحـاب هـم در مراسـیلش تأمـل کرده‌انـد و گاهی علتـش را نمی‌فهمیـم؛ مثـلاً در این‌جـا می‌گویـد: «الغنـاء ممّا قـال الله عزّوجـلّ: "**وَمِـنَ النَّاسِ مَـن يَشْـتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِـلَّ عَـن سَـبِيلِ اللهِ**..."» ولی در همان باب وسـائل و جامع الاحادیث بـاز کلینـی از ابن‌ابی‌عمیـر چنیـن نقـل می‌کنـد:

---

۱. شیخ‌حر عاملی، الوسائل الشیعه، ج۱۷، ص۱۱۸.

۲. معـزی، جامع الاحادیـث، ج۲۲، ص۳۹۲، بـاب۱۹، ح۱۴ و شـیخ‌حر عاملی، الوسائل الشـیعه، ج۱۷، ص۳۰۵، باب۹۹، ح۷.

۳. رجال‌النجاشـی، ص۴۲۳، ش۱۱۳۵: «مهران‌بن‌محمدبن‌أبي‌نصر السكوني لـه كتاب. قال ابن‌بطة: حدثنا الصفار عن أحمدبن‌محمدبن‌عيسى عن محمـد بن أبي‌عمير عن مهران‌بن‌محمـد بكتابه».

متن دوم

کافی ۶/۴۳۳: علي‌بن‌ابراهيم عن أبيه عن ابن‌أبي‌عمير عن مهران‌بن‌محمد عن الحسن‌بن‌هارون قال سمعت أباعبدالله عليه‌السلام يقول: الغناء مجلس لاينظر الله إلى أهله و هو ممّا قال الله عزّوجلّ: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ».[1]

سند این روایت با روایت سابق یکی است، با این تفاوت که در آن‌جا «مهران‌بن‌محمد عن أبی‌عبدالله» است و در این‌جا «مهران‌بن‌محمد عن الحسن‌بن‌هارون» و ظاهراً حسن‌بن‌هارون در آن‌جا سقط شده یا دو نسخه از کتاب ابن‌ابی‌عمیر هست و یا در دو جای کتاب او بوده است. مؤید این مطلب، حدیث ۲۵ همین باب است که شیخ صدوق در کتاب خصال از پدرش چنین نقل می‌کند:

متن سوم

الخصال ۲۴: حدثنا أبي عن سعدبن‌عبدالله عن يعقوب‌بن‌يزيد عن محمدبن‌أبي‌عمير عن مهران‌بن‌محمد عن الحسن‌بن‌هارون قال: سمعت أباعبدالله عليه‌السلام يقول: الْغِنَاءُ يُورِثُ النِّفَاقَ وَ يُعْقِبُ الْفَقْرَ.[2]

یعقوب‌بن‌یزید از بزرگان اصحاب و از روات معروف کتاب ابن‌ابی‌عمیر است. واضح است که روایت از کتاب ابن‌ابی‌عمیر می‌باشد، چون غالباً یعقوب‌بن‌یزید از آن نقل می‌کند. پس دو نسخه از کتاب ابن‌ابی‌عمیر ذکر شد: نسخهٔ ابراهیم‌بن‌هاشم و نسخهٔ یعقوب‌بن‌یزید. این‌جا هم دارد: مهران‌بن‌محمد عن الحسن‌بن‌هارون. البته این متن دیگری است که احتمالاً تقطیع شده است. کلینی با جلالت شأنش، ظاهراً امانت را رعایت کرده و به تعبیر کتاب‌شناسیِ امروز، تصحیح قیاسی نکرده است؛ در یک‌جا «مهران‌بن‌محمد» بوده و در جای دیگر، «مهران‌بن‌محمد عن الحسن‌بن‌هارون» و در هر دو جا به آیه مبارکه تمسک شده و کلینی هر دو را به همان نحو نقل کرده است.

---

۱. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۲، باب ۱۹، ح۱۶ و شیخ‌حر عاملی، الوسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۰۷، باب ۹۹، ح۱۶.

۲. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۴، باب ۱۹، ح۲۵ و شیخ‌حر عاملی، الوسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۰۹، باب ۹۹، ح۲۳.

۴. روایت عبدالاعلی از امام صادق علیه‌السلام

المعاني ۳۴۹: حدثنا المظفر بن جعفر بن المظفر العلوی رحمه‌الله عن جعفر بن محمدبن‌مسعود عن أبیه عن الحسین‌بن‌اشکیب عن محمدبن‌السریّ عن الحسین‌بن‌سعید عن أبي‌أحمد محمدبن‌أبي‌عمیر عن علي‌ابن‌أبي‌حمزة عن عبدالأعلی قال: سَأَلْتُ جَعْفَرَبْنَ محمد علیه‌السلام عَنْ قَوْلِ اللهِ عَزَّوَجَلَّ: «**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ**». قَالَ: الرِّجْسُ مِنَ الْأَوْثَانِ الشَّطْرَنْجُ وَقَوْلُ الزُّورِ الْغِنَاءُ قُلْتُ: قَوْلُهُ عَزَّوَجَلَّ: «**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ**». قَالَ: مِنْهُ الْغِنَاءُ.[1]

تفسیر «لهوالحدیث» به غنا در مصادر اهل سنت نیز هست و فقط بحثشان در مورد این است که آیا این کلام رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله است یا عبدالله‌بن مسعود. به عبارت دیگر، آیا این حدیث، مرفوع است یا موقوف؛ مثلاً وقتی می‌گویند: «رَوی علی‌بن‌ابی‌طالب مرفوعاً قال» یعنی «قال: قال رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله» یا «رُوی عن علی‌بن‌ابی‌طالب موقوفا» یعنی کلام خود امیرالمؤمنین علیه‌السلام است.

تا این جا روشن شد که روایات متعدد ابن‌ابی‌عمیر در باب غنا، همه در حرمت آن است و او بر حرمت غنا اصرار داشته است.

۵. روایت ابوبصیر

از روایات دیگری که در آن به آیهٔ لهوالحدیث تمسک شده، روایت زیر از ابوبصیر است:

كافي ۵/ ۱۱۹: عدة من أصحابنا عن أحمدبن محمد عن تهذیب ۶/ ۳۵۸، استبصار ۳/ ۶۲: الحسین‌بن‌سعید عن علي‌بن‌أبي‌حمزة عن أبي‌بصیر قال: سَأَلْتُ أباجعفر [أباعبدالله ـ خ] عَنْ كَسْبِ الْمُغَنِّيَاتِ فَقَالَ: الَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرِّجَالُ حَرَامٌ وَالَّتِي تُدْعَى إِلَى الْأَعْرَاسِ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ وَهُوَ قَوْلُ اللهِ عَزَّوَجَلَّ: «**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ**».[2]

---

۱. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۳۸۸، باب ۱۹، ح۵ و شیخ حر عاملی، الوسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۰۸، باب ۹۹، ح۲۰. این روایت در تفسیر «قول زور» آمد و بررسی شد.

۲. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۴۰۴، باب ۲۰، ح۱ و شیخ حر عاملی، الوسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۱۲۰، باب ۱۵، ح۱.

حدیث ابو بصیر در باب استثنای «اعراس» به سه طریق و سه متن مختلف در کتاب کافی آمده که این یکی از آن‌هاست و دربارهٔ اسناد و متون گوناگون این حدیث و دلالت آن در بخش «ادلهٔ تجویز غنا» به‌تفصیل بحث خواهیم کرد. اکنون نکته‌ای را متذکر می‌شویم که عبارت «وهو قول الله...» فقط ذیل این متن آمده و در دو متن دیگر نیامده ازاین‌رو نمی‌دانیم آیا این عبارت واقعاً ذیل حدیث بوده است یا خیر. اگر این آیهٔ مبارکه ذیل حدیث باشد، از آن تلازم حرمت غنا و حرمت تکسّب به آن فهمیده می‌شود، چون آیهٔ مبارکه، ناظر به خود غنا و شراء مغنّیات است، مگر این‌که مراد امام از کلمهٔ «یشتری» در آیه، این باشد که «یشتری لهو الحدیث» شامل کسب مغنّیه هم می‌شود.

۶. عبارات المقنع **و** مجمع البیان

از عباراتی که جامع الاحادیث استخراج کرده، این عبارت شیخ صدوق است:

المقنع ۱۵۴: وإیّاك والغناء فإنّ الله عزّوجلّ توعّد علیه النار والصادق علیه السلام یقول: شرّ الأصوات الغناء. وقال الله: «وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» وهو الغناء وقال «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ» ولهو الحدیث في التفسیر هو الغناء.[1]

مجمع البیان ۴/ ۳۱۳: (في قوله تعالى: «مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ») أكثر المفسّرين على أن المراد بلهو الحديث الغناء وهو قول ابن عباس وابن مسعود وغيرهما وهو المروى عن أبي جعفر وأبي عبدالله وأبي الحسن الرضا علیهم السلام قالوا: منه الغناء.[2]

آقای بروجردی معتقد بود کتاب مقنع شیخ صدوق متون روایات است. ازاین‌رو می‌گفت: فتواهای شیخ صدوق را نیز استخراج می‌کنیم و این کار درست و خوبی است. وسائل فقط جاهایی را نقل می‌کند که در مقنع می‌گوید: «وروی عن أبی عبدالله علیه السلام»، اما آقای بروجردی تمام عبارت مقنع را نقل می‌کند که این از تفاوت‌های جامع الاحادیث و وسائل و از نوآوری‌های جامع الاحادیث است.

حدیث «شر الاصوات الغناء» به ما نرسیده و ظاهراً در مصادر ما بوده و حذف شده است. نقل‌های شیخ طبرسی از ابن‌عباس، ابن‌مسعود و ائمه علیهم السلام نیز درست است.

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص ۳۹۰، باب ۱۹، ح۱۱.

۲. همان، ص ۳۹۲، باب ۱۹، ح۱۵.

کبیره‌بودن غنا

مطلب دیگری که از این بحث خارج است، ولی برای تکمیل آن بیان می‌کنیم، کبیره یا صغیره‌بودن غناست؛ بحثی است در شمارش کبائر که گاهی غنا را جزو کبائر شمرده‌اند که دراین‌باره مقداری توضیح می‌دهیم.

در قرآن کریم، سیئات در برابر «کبائر» قرار گرفته است. می‌فرماید: «**إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ**».[1] ازاین‌رو بعدها سیئات را صغائر گفتند و میان علمای اسلام، چه شیعه و چه سنی، بحث‌های طولانی درگرفت. یک بحث این بود که آیا کبیره و صغیره داریم یا خیر و کبیره و صغیره نسبی‌اند؛ یعنی گناهی نسبت‌به گناهان دیگر، صغیره است، چنان‌که آقای خوئی قائل به صغیره و کبیره نیست و می‌گوید همهٔ گناهان کبیره‌اند.[2]

ما در جای خودش توضیح دادیم که اعتبار عقلایی با ثبوت کبائر و صغائر مساعد است؛ به این معنا که در اعتبار عقلایی، محورهای گوناگونی داریم که در هر محور، گناهی از گناهان دیگر بزرگ‌تر است؛ مثلاً در محور جنگ، بدترین گناه، فرار از جنگ است، ولی مثلاً اگر در اثنای جنگ، انگشتر قیمتی کشتهٔ دشمن را برای خود بردارد، گناه است، اما این غیر از مسئله فرار از جنگ است. هم‌چنین در محور خانواده، نظر به اجنبیه و لمس و بوسه و کارهای دیگر حرام است، ولی گناهی که اساس خانواده را از هم می‌پاشد، زناست. در محور رابطه با والدین نیز یک‌بار اُف‌گفتن به والدین، حرام است، ولی گناه اساسی، عقوق است. ازاین‌رو مراد از کبائر، گناهانی‌اند که به منزلهٔ عمود و ستون فقرات‌اند و گناهان صغیره، متفرقات یا به تعبیر قرآن، سیئات‌اند.

البته در قرآن کریم، اساس تمام عقاید و اعمال درست و شایسته، توحید و اساس همهٔ بینش‌های باطل و گناهان و اعمال زشت نیز شرک است؛ یعنی در بینش قرآنی، کسی که دروغ می‌گوید، نوعی شرک خفی دارد؛ مثلاً پول را می‌پرستد که برای آن دروغ می‌گوید یا کسی که ـ نستجیر بالله ـ زنا می‌کند، نوعی شرک دارد و شهوتش را می‌پرستد. شرک، اساس

---

۱. نساء، آیه۳۱.

۲. ر.ک: سیدابوالقاسم خوئی؛ مصباح‌الفقاهة (المکاسب)، ج۱، ص۳۲۰ و ۳۲۱.

و همچون نخاع است که همهٔ عصب‌های اصلی از آن جدا می‌شود و باز از آن عصب‌های اصلی در دست و پا و اعضا پخش می‌شود. پس شرک، ریشهٔ تمام گناهان کبیره است.

میان فقها بحثی است که توبه از گناهان، واجب است. آن‌گاه بنابر نظر معروف، توبه از کبائر واجب است و به همین آیه تمسک کرده‌اند: «**إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ..**». ظاهر آیهٔ مبارکه که حتی به آن فتوا داده‌اند این است که صغائر نیازی به توبه ندارد. ازاین‌رو در کتاب‌های کلامی چنین تعبیر کرده‌اند که سیئات و صغائر، مُکَفَّرات‌اند؛ یعنی نیاز به توبه ندارند. صغائر به مثابهٔ زخم کوچک سر انگشت است که چند قطره خون از آن می‌آید و می‌ایستد، اما کبائر مثل زدن شاهرگ است که باید جلوی آن را گرفت وگرنه انسان می‌میرد. البته اگر از کبائر اجتناب نکرد، صغائر هم مکفرات نیستند.

دلالت آیهٔ «لهوالحدیث» و روایات وارده در تفسیر آن

از ادله‌ای که بر کبیره‌بودن غنا دلالت می‌کند، آیهٔ لهوالحدیث است، چون یک بار در آن می‌گوید: «**أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ**» و باز در آیهٔ بعد می‌گوید: «**فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ**». می‌گویند هر جا عذاب مهین یا الیم توعید شده، آن‌جا از کبائر است[1] و در این جا نیز چنین

---

۱. تفسیر گناهان کبیره به آنچه وعدهٔ آتش بر آن داده شده، در روایات فراوان به شکل صریح یا ضمنی آمده است که برخی از آن‌ها را در این جا ذکر می‌کنیم:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَبْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِاللهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللهِ عَزَّوَجَلَّ: «إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلاً كَرِيمًا» قَالَ: الْكَبَائِرُ الَّتِي أَوْجَبَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ عَلَيْهَا النَّارَ».

«عَنْهُ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ قَالَ: كَتَبَ مَعِي بَعْضُ أَصْحَابِنَا إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام يَسْأَلُهُ عَنِ الْكَبَائِرِ كَمْ هِيَ وَمَا هِيَ؟ فَكَتَبَ الْكَبَائِرُ مَنِ اجْتَنَبَ مَا وَعَدَ اللهُ عَلَيْهِ النَّارَ كَفَّرَ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ إِذَا كَانَ مُؤْمِناً ـ الحديث ـ».

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِبْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِاللهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدِبْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِاللهِ عليه السلام قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: الْكَبَائِرُ سَبْعٌ: قَتْلُ الْمُؤْمِنِ مُتَعَمَّداً وَقَذْفُ الْمُحْصَنَةِ وَالْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ وَالتَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهِجْرَةِ وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ظُلْماً وَأَكْلُ الرِّبَا بَعْدَ الْبَيِّنَةِ وَكُلُّ مَا أَوْجَبَ اللهُ عَلَيْهِ النَّارَ» (شیخ کلینی، الکافی، ج۲، ص۲۷۶، باب الکبائر، ح۱و۲و۳).

«يُونُسُ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِاللهِ عليه السلام قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: "وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا" قَالَ: مَعْرِفَةُ الْإِمَامِ وَاجْتِنَابُ الْكَبَائِرِ الَّتِي أَوْجَبَ اللهُ عَلَيْهَا النَّارَ» (همان، ص۲۸۴، باب الکبائر، ح۲۰).

«رَوَى أَحْمَدُبْنُ النَّضْرِ عَنْ عَبَّادٍ عَنْ كَثِيرٍ النَّوَّاءِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الْكَبَائِرِ فَقَالَ: كُلُّ مَا أَوْعَدَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ عَلَيْهِ النَّارَ» (شیخ صدوق، الفقیه، ج۳، ص۵۶۹، باب معرفة الکبائر التي أوعد الله عزوجل علیها النار، ح۴۹۴۴. نیز عیاشی، کتاب‌التفسیر، ج۱، ص۲۳۹).

در روایت عبدالله‌بن ابی‌یعفور از امام صادق عليه السلام نیز می‌گوید: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِاللهِ عليه السلام بِمَ تُعْرَفُ عَدَالَةُ الرَّجُلِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى تُقْبَلَ شَهَادَتُهُ لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ فَقَالَ أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسَّتْرِ وَالْعَفَافِ وَكَفِّ الْبَطْنِ وَالْفَرْجِ وَالْيَدِ وَاللِّسَانِ وَتُعْرَفَ بِاجْتِنَابِ الْكَبَائِرِ الَّتِي أَوْعَدَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ عَلَيْهَا النَّارَ مِنْ شُرْبِ الْخُمُورِ وَالزِّنَا وَالرِّبَا وَعُقُوقِ الْوَالِدَيْنِ وَالْفِرَارِ مِنَ الزَّحْفِ وَغَيْرِ ←

است. به‌علاوه در روایتی از امام باقر علیه‌السلام چنین آمده است:

علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن علي بن إسماعيل عن ابن مسكان عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر علیه‌السلام قال: سمعته يقول: الغِناء ممّا وعد الله عزّوجلّ عليه النار و تلا هذه الآية: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ...».[1]

متن این روایت، کم‌وبیش در فقه‌الرضا نیز آمده است:

واعلم أن الغناء مما قد وعد الله عليه النار في قوله: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ...».[2]

تشخیص علی‌بن‌اسماعیل در این سند مشکل است، ولی بقیهٔ سند مشکلی ندارد. البته چون ابن‌ابی‌عمیر از علی‌بن‌اسماعیل نقل می‌کند، احتمال دارد این علی‌بن‌اسماعیل، برادرزادهٔ اسحاق‌بن‌عمار صیرفی باشد که از بزرگان اصحاب است. این‌ها خاندانی‌اند که سید بحرالعلوم در جلد اول فوایدرجالیه، عده‌ای از افرادشان را استخراج کرده که یکی از آن‌ها علی‌بن‌اسماعیل است و ابن‌ابی‌عمیر هم راوی کتاب اوست. پس اگر علی‌بن‌اسماعیل این شخص باشد، ثقه است. مؤید مهمش نیز این است که در فقه‌الرضا آمده است. پس این حدیث ابن‌ابی‌عمیر پذیرفتنی است.

ذَلِكَ» (شیخ صدوق، الفقیه، ج۳، ص۳۸، باب العدالة، ش ۳۲۸۰ و شیخ طوسی، التهذیب، ج۶، ص۲۴۱، باب البینات، ح۱).

«مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ مُوسَى بْنِ أُكَيْلٍ النُّمَيْرِيِّ عَنِ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عن أبي بصير قال: سمعت أباجعفر علیه‌السلام يقول: «وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» قال: معرفة الإمام واجتناب الكبائر التي أوجب الله عليها النار» (عیاشی، کتاب التفسیر، ج۱، ص۱۵۱).

«عن سليمان الجعفري قال: قلت لأبي الحسن الرضا ما تقول في أعمال السلطان؟ فقال: يا سليمان، الدخول في أعمالهم و العون لهم والسعي في حوائجهم عديل الكفر، والنظر إليهم على العمد من الكبائر التي يستحق به النار» (همان، ص۲۳۸).

«عن محمد بن الفضيل عن أبي الحسن علیه‌السلام في قول الله: 'إِن تَجْتَنِبُوا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ' قال: من اجتنب ما وعد الله عليه النار إذا كان مؤمنا كفر الله عنه سيئاته» (همان).

در کتاب فقه‌الرضا نیز در یک جا می‌گوید: «اعْلَمْ يَرْحَمُكَ اللهُ أَنَّ الرِّبَا حَرَامٌ سُحْتٌ مِنَ الْكَبَائِرِ وَ مِمَّا قَدْ وَعَدَ اللهُ عَلَيْهِ النَّارَ فَنَعُوذُ بِاللهِ مِنْهَا» (مؤلف مجهول، فقه‌الرضا، ص۲۵۶). در جای دیگر می‌گوید: «وَ رُوِيَ أَنَّ أَكْلَ مَالِ الْيَتِيمِ مِنَ الْكَبَائِرِ الَّتِي وَعَدَ اللهُ عَلَيْهَا النَّارَ...» (همان، ص۳۳۲) (مقرر).

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۰، باب ۱۹، ح۱۰؛ شیخ حر عاملی، الوسائل الشیعه، ج۱۷، ص۳۰۴، باب ۹۹، ح۶ و شیخ کلینی، الکافي، ج۶، ص۴۳۱.

۲. مؤلف مجهول، فقه‌الرضا، ص۲۸۰.

در کتاب دعائم هم دارد:

الدعائم ۲/ ۲۰۷: عن جعفربن‌محمد علیه‌السلام أنّه سئل عن قول الله عزّوجل: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ» ـ الآية ـ قال: قال أبوجعفر علیه‌السلام: هو الغناء لقد تواعد الله عزّوجل عليه النار.[1]

در این روایت، امام صادق علیه‌السلام از امام باقر علیه‌السلام نقل می‌کند و در روایات موجود ما از امام صادق علیه‌السلام این روایت نیست، مگر این‌که در جای دیگر باشد، اما به هر تقدیر، با توجه به روایت مذکور و مانند آن که ذیل آیهٔ شریفهٔ لهوالحدیث آمده است، غنا باید از کبائر باشد.

جز آیه و روایت فوق، به لحاظ روایی چند روایت دربارهٔ تعداد کبائر داریم که یکی از آن‌ها از عبدالعظیم حسنی است و غنا در آن‌ها نیامده است. دیگری روایتی است که به «حدیث شرایع‌الدین» معروف است؛ رساله‌ای چهار پنج‌صفحه‌ای است که شیخ صدوق از اعمش نقل می‌کند؛ نه صحت سندی دارد و نه پذیرفتنش ممکن است. شیخ صدوق، این رساله را منفرداً نقل می‌کند و نجاشی یا شیخ، اشاره‌ای به آن نمی‌کنند. این رساله اصلاً از اعمش نیست و ظاهراً عده‌ای از ورّاقین (مثل انتشاراتی‌های امروز) آن را به اعمش نسبت داده‌اند. سلیمان‌بن‌مهران کوفی معروف به اعمش، از اهل سنت است؛ نه او اهل این حرف‌هاست و نه از امام صادق علیه‌السلام و نمی‌دانیم چرا شیخ صدوق آن را پذیرفته است. آثار جعل بر آن نیز واضح است و هیئت ترکیبی‌اش مجعول می‌باشد. در حدیث شرایع‌الدین، کبائر را بیست تا می‌داند که غنا را هم از جملهٔ آن‌ها دانسته است.

د) آیه: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ»

آیهٔ دیگری که در جامع‌الاحادیث در باب غنا آورده این است:

«وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ».[2]

در روایتی به این آیات در باب غنا تمسک شده است، اما شاید وضوح چندانی

---

۱. معزی، جامع‌الاحادیث، ج ۲۲، ص ۳۹۰، باب ۱۹، ح ۱۲.

۲. انبیاء، آیات ۱۶ـ۱۸.

در مورد غنا نداشته باشد ـ و به تعبیر علامهٔ طباطبائی در جاهای دیگر ـ از باب جری و تطبیق باشد، نه این‌که موضوع آن غنا باشد. ما در مسئله «لهو» به مناسبت ذکر کلمهٔ «لهو» در این آیه و انکار آن در نظام آفرینش و نیز در بحث «آلات لهو» به‌تفصیل متعرض تفسیر این آیه خواهیم شد و در این‌جا به‌اجمال، روایات وارده در تفسیر آن را می‌آوریم.

۱. صحیحهٔ عبدالاعلی

کافی ۶/ ۴۳۳: محمدبن یحیی عن أحمدبن محمد عن ابن فضّال عن یونس بن یعقوب عن عبدالأعلی قال: سألت أباعبدالله علیه‌السلام عن الغناء و قلت إنهم یزعمون أنّ رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله رخّص في أن یقال جئناکم جئناکم حیّونا حیّونا نحیّکم. فقال: کذبوا انّ الله عزّوجلّ یقول: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ» ثمّ قال: ویل لفلان ممّا یصف رجل لم یحضر المجلس.[1]

احمدبن محمد، اشعری است. مراد از ابن‌فضّال در این‌جا ابن‌فضّال پدر، حسن بن علی است که بسیار جلیل‌القدر می‌باشد و کتاب‌هایش بسیار خوب و مراسیلش نیز خوب است. یونس بن یعقوب، ثقه و جلیل‌القدر است. عبدالاعلی به احتمال قوی، برادر زراره باشد که همو عبدالاعلی مولی آل سام نیز هست، هر چند علمای ما این مطلب را ننوشته‌اند. البته اثبات این مطلب نیاز به بحث‌های رجالی طولانی دارد که اکنون جایش نیست. ازاین‌رو به نظر ما این حدیث معتبر است.

در روایت علی بن جعفر داشت که در فطر و اضحی و فَرَح، غنا اشکال ندارد. احتمالاً مراد از فرح، این‌ها باشد و مراد از «ما لم یعص به» خواندن مثل این اشعار باشد، اما این روایت می‌گوید نسبتی که به‌ویژه اهل مدینه به رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله داده‌اند، دروغ است و پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله حتی این مقدار را هم اجازه نداده است. سپس امام از شخصی نام می‌برد که راوی اسمش را ذکر نمی‌کند و می‌گوید: وای بر او که در اثبات حلیت غنا از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله چنین داستانی نقل می‌کند. شاید مراد از «فلان مما یصف» چیزی شبیه نوهٔ

---

۱. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۸، باب ۱۹، ح۳۸ و شیخ‌حر عاملی، الوسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۰۷، باب۹۹، ح۱۵.

عبدالرحمن‌بن‌عوف مدنی، یعنی ابراهیم‌بن‌سعدبن‌ابراهیم باشد که از علمای اهل سنت است و در بخاری و مسلم نیز حدیث دارد و اعتقاد شدید به غنا داشته است و حتی در برخی نقل‌ها دارد که عهد کرد تا نخواند، تحدیث نکند!

۲. روایت دعائم

الدعائم ۲/ ۲۰۶: روینا عن جعفربن‌محمد علیه‌السلام: انّه سئل عن اللّهو في غير النكاح فأنكره و تلا عليه قول اللّه عزّوجلّ: «**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ**».[1]

این روایت ظاهراً نقل به مضمون است و فعلاً چنین متنی با عنوان «لهو در غیر نکاح» نداریم.

ه) آیه: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً»

از آیات دیگری که در باب غنا به آن تمسک شده، آیه ۳۶ سورهٔ اسراء است که می‌فرماید: «**إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً**». در بعضی روایات غنا به این آیه تمسک شده است که به شرح آن می‌پردازیم.

۱. روایت مسعدةبن‌صدقه

کافی ۶/ ۴۳۲: علي‌بن‌إبراهيم عن هارون‌بن‌مسلم عن مسعدةبن‌زياد قال: كنت عند أبي عبدالله علیه‌السلام فقال له رجل: بأبي أنت و أمّي انّي أدخل كنيفاً لي ولي جيران عندهم جوار يتغنّين و يضربن بالعود فربمّا أطلت الجلوس استماعاً مني لهنّ. فقال علیه‌السلام: لاتفعل. فقال الرجل: و الله ما آتيهنّ إنّما هو سماع اسمعه باذني. فقال علیه‌السلام لله أنت أما سمعت الله عزّوجلّ يقول: «**إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً**» فقال: [بلى و اللّه ـ كا] لكأنّي لم أسمع بهذه الآية من كتاب الله من أعجمي و لا عربي لا جرم انّي (لاأعود ان شاء [انّي قد تركتها ـ يب ـ فقيه] الله) و انّي أستغفر الله. فقال له: قم، فاغتسل و صلّ [وسل ـ كا] ما

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۴۱۴، باب ۲۱، ح۹.

بدالك (فإنّك[فلقد ـ يب ـ فقيه]) كنت مقيماً على أمر عظيم ماكان أسوأ حالك لو مِتَّ على ذلك (أحمد الله [استغفر الله ـ يب ـ فقيه]) و سله التوبة من كلّ ما يكره فإنّه لا يكره إلّا (كلّ قبيح[القبيح ـ يب]) و القبيح دعه لأهله فإنّ لِكُلٍّ أهلًا.

تفسير العياشي ۲/ ۲۹۲: عن أبي جعفر قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فقال له رجل: بأبي أنت (و ذكر نحوه).

تهذيب ۱/ ۱۱۶: روى عن أبي عبدالله عليه السلام: انّ رجلًا جاء إليه فقال له: انّ لي جيراناً و لهم جوارٍ يتغنّين و يضربن بالعود فربّما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعاً منّي لهنّ. فقال له عليه السلام: لا تفعل. فقال: والله ما هو شيء آتيه برجلي إنّما هو سماع أسمعه باذني فقال الصادق عليه السلام: تالله أنت: (و ذكر مثله).

فقيه ۱/ ۴۵: و قال رجل للصادق عليه السلام: انّ لي جيراناً (و ذكر مثل ما في يب).

فقه الرضا ۲۸۱: و قد نروي عن أبي عبدالله عليه السلام: انّه سأله بعض أصحابه فقال: جعلت فداك، انّ لي جيراناً و لهم جوارٍ مغنّيات [قينات ـ خ] يتغنّين و يضربن بالعود (و ذكر نحوه).[1]

در این روایت می‌گوید: هنگامی که به مستراح می‌رفتم، همسایه‌ام مغنّیه‌هایی داشت که صدایشان را می‌شنیدم و برای گوش‌دادن، بیشتر می‌ماندم. امام علیه السلام آن آیه را تلاوت کرد. این آیه ذیل برخی روایات غنا ذکر شده، ولی به عنوان غنا و موسیقی اختصاص ندارد و دروغ و غیبت نیز چنین است. پس در این روایت، آیه بر غنا تطبیق داده شده است، نه این‌که موضوعش غنا باشد.

۲. مرسلهٔ عیاشی

تفسير العياشي ۲/ ۲۹۲: عن الحسن قال: كُنْتُ أُطِيلُ الْقُعُودَ فِي الْمَخْرَجِ لِأَسْمَعَ غِنَاءَ بَعْضِ الْجِيرَانِ قَالَ: فَدَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِاللهِ عليه السلام فَقَالَ لِي: يَا حَسَنُ، «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً»: السَّمْعُ وَ مَا وَعَى وَ الْبَصَرُ وَ مَا رَأَى وَ الْفُؤَادُ وَ مَا عُقِدَ عَلَيْهِ.[2]

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۲۶، باب ۲۲، ح ۶.

۲. همان، ج ۲۲، ص ۴۲۸، باب ۲۲، ح ۷، و شیخ حر عاملی، الوسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۱۱، باب ۹۹، ح ۲۹.

این حسن را در کتاب عیاشی نمی‌شناسیم. صاحب وسائل، این روایت را در باب «تحریم‌الغنا» آورده، ولی ارتباطش با باب «تحریم استماع‌الغنا» بیشتر است.

۳. حدیث دعائم

الدعائم ۲/ ۲۱۰: عن جعفربن‌محمّد: انّ رجلًا سأل عن سماع الغناء فنهاه عنه و تلا قول الله عزّوجلّ: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً» ثمّ قال: يَسئَل السمع عمّا سمع و الفؤاد عمّا عقد و البصر عمّا أبصر.[۱]

و) آیه: «وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ»

از آیات دیگری که میان اهل سنت به آن تمسک شده و می‌توان با شواهدی آن را پذیرفت، در سورهٔ مبارکه اسراء یا بنی‌اسرائیل است که پس از داستان سجدهٔ فرشتگان بر آدم و ابای شیطان، خداوند خطاب به شیطان می‌فرماید:

«وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ».[۲]

عده‌ای از اهل سنت به این آیه تمسک و تصریح کرده‌اند که مراد از استفزاز شیطان به صدایش، غناست.[۳] در حدیثی از اهل سنت آمده: «أمزمارة الشيطان عند رسول‌الله».[۴]

۱. روایت سماعه دربارهٔ منشأ معازف و ملاهی

کافی ۶/ ۴۳۱: (عدّة من أصحابنا ـ معلّق) عن سهل‌بن‌زياد عن سليمان‌بن‌سماعة

---

۱. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۴۲۶، باب ۲۲، ح۵. دعائم ظاهراً روایت عیاشی را نقل به مضمون کرده است (مقرر).

۲. اسراء، آیه۶۴.

۳. در روایتی از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله از صدای غنا و آلات لهو به «مزامیرالشیطان» تعبیر شده است. متن روایت چنین است: «إنما نهيتُ عن النوح عن صوتين أحمقين فاجرين: صوت عند نغمة [نعمة] لهو و لعب و مزامير شيطان، و صوت عند مصيبة خمش وجوه، شق جيوب ورنة شيطان» (متقی‌هندی، کنزالعمال، ج۱۵، ص۶۱۵، ح۴۲۴۴۹ و ابن‌سعد، بیهقی عن جابر. و روی ترمذی عن جابر بعضه و حسّنه عن عبدالرحمن‌بن‌عوف). تعبیر «مزامیرالشیطان» بعدها در کلمات دیگران هم آمده است. بین مفسران اهل سنت نیز مجاهد «بصوتک» را در آیه به غنا و لهو تفسیر کرده است و ابن‌عباس و قتاده آن را به دعوت شیطان به طاعت خود و معصیت خدا تفسیر کرده‌اند (طبری، جامع‌البیان؛ ج۱۵، ص۸۱. نیز ر.ک: شیخ‌طبرسی، مجمع‌البیان، ج۶، ص۶۵۷ـ۶۵۸) (مقرر).

۴. در برخی روایات اهل بیت علیهم‌السلام شیطان را منشأ غنا و آلات ملاهی می‌دانند و ازاین‌جهت شاید بتوان این روایات را مفسر آیهٔ استفزاز شیطان با صوت خود دانست که به بیان آن‌ها می‌پردازیم.

عن عبدالله‌بن‌القاسم عن سماعة قال: قال أبوعبدالله علیه‌السلام: لما مات آدم علیه‌السلام و شمت به إبليس و قابيل فاجتمعا في الأرض فجعل إبليس و قابيل المعازف و الملاهي شماتة بآدم علیه‌السلام فكلّ ماكان في الأرض من هذا الضرب الذي يتلذّذ به الناس فإنّما هو من ذاك.[۱]

سند روایت ابهام دارد. شاید در آن «وضّاع» هم باشد[۲] که احتیاج به بحث‌های طولانی دارد که وارد آن نمی‌شویم. شماتت به معنای مسخره‌کردن و اهانت است.[۳] «هو من ذاک» یعنی دنبالهٔ آن است و به تعبیر امروزی، قابیلی است.

۲. روایت دعائم از امام صادق علیه‌السلام

الدعائم ۲/ ۲۰۹: عن جعفربن‌محمد علیه‌السلام انّه قال: مرّ بي أبي ـ رضوان الله عليه ـ و أنا غلام صغير و قد وقفت على زمّارين و طبّالين و لعّابين استمع فأخذ بيدي و قال لي: مر لعلّك ممّن شمت بآدم. فقلت: و ما ذاك يا أبت؟ فقال: هذا الذي تراه كلّه من اللّهو و اللّعب و الغناء إنّما صنعه إبليس شماتة بآدم حين أخرج من الجنة.[۴]

این حدیث، اکنون در مصادر ما نیست و نمی‌توان آن را پذیرفت، چون اهل بیت علیهم‌السلام از همان خردسالی اهل لهوولعب نبودند.[۵] مضمون شماتت به آدم (به سبب مرگ آدم یا به سبب هبوط او از بهشت) در روایات دیگر ما نیز هست، ولی این مضمون نیست که امام چنین کرده باشد.

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۱۸، باب ۲۱، ح ۲۰ و شیخ حر عاملی، الوسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۱، باب ۱۰۰.

۲. مراد، عبدالله‌بن‌القاسم است که نجاشی درباره‌اش می‌گوید: «عبدالله‌بن‌القاسم الحضرمي المعروف بالبطل كذاب غال يروي عن الغلاة لا خير فيه و لا يعتد بروايته. له كتاب يرويه عنه جماعة...» (رجال النجاشي، ص ۲۲۶، ش ۵۹۴).

۳. «شماتت» به معنای شادی دشمن است از بلیه‌ای که نازل می‌شود بر کسی که او را دشمن می‌دارد: «الشَّماتة: فرح العدو ببلية تنزل بمُعادِيه. و قد شَمِتَ به شَماتة» (فراهیدی، کتاب العین، ج ۶، ص ۲۴۷ و راغب اصفهانی، المفردات، ص ۴۶۳)؛ یعنی شیطان به سبب شادی از مرگ آدم، معازف و ملاهی را قرار داد (مقرر).

۴. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۱۸، باب ۲۱، ح ۲۱.

۵. چنان‌که در روایت معاویة‌بن‌وهب چنین آمده است: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ علیه‌السلام مَا عَلَامَةُ الْإِمَامِ؟ الَّذِي بَعْدَ الْإِمَامِ فَقَالَ: طَهَارَةُ الْوِلَادَةِ وَ حُسْنُ الْمَنْشَإِ وَ لَا يَلْهُو وَ لَا يَلْعَبُ» (شیخ کلینی، الکافي، ج ۱، ص ۲۸۴ ـ ۲۸۵، باب الأمور التی توجب حجة الإمام، ح ۴). مُحَمَّدُ‌بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ‌بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَلِيِّ‌بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُعَاوِيَةَ‌بْنِ وَهْبٍ قَالَ:... و در روایت صفوان جمال نیز چنین آمده است: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ‌اللهِ علیه‌السلام عَنْ صَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ فَقَالَ: إِنَّ صَاحِبَ هَذَا الْأَمْرِ لَا يَلْهُو وَ لَا يَلْعَبُ وَ أَقْبَلَ أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى وَ هُوَ صَغِيرٌ وَ مَعَهُ عَنَاقٌ مَكِّيَّةٌ وَ هُوَ يَقُولُ لَهَا اسْجُدِي لِرَبِّكِ فَأَخَذَهُ أَبُو عَبْدِ‌اللهِ علیه‌السلام وَ ضَمَّهُ إِلَيْهِ وَ قَالَ: بِأَبِي وَ أُمِّي مَنْ لَا يَلْهُو وَ لَا يَلْعَبُ» (همان، ص ۳۱۱، باب الإشارة و النص على أبي الحسن موسى علیه‌السلام، ح ۱۵). الْحُسَيْنُ‌بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى‌بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ عَلِيِّ‌بْنِ الْحَسَنِ عَنْ صَفْوَانَ الْجَمَّالِ قَالَ...).

۳. مرسلهٔ عیاشی از جابربن‌عبدالله

تفسیر العیاشي ۱/ ۴۰: عن جابربن عبدالله عن النبيّ ﷺ قال: كان إبليس اوّل من تغنّى وأوّل من ناح وأوّل من حَدَا لمّا أكل [آدم] من الشجرة تغنّى فلمّا هبط [أهبط] حَدَا [به] فلما استتر [استقر] على الأرض ناح لذكره [يذكره] ما في الجنّة.[۱]

جابربن‌عبدالله از پیامبر اکرم ﷺ در مورد غنا حدیث دارد. به فرض صحت این روایت، سابقهٔ قدیم و جنبهٔ باطنی غنا و حُدا و نوح را بیان می‌کند و منشأ آن‌ها را از شیطان می‌داند.

۴. روایت حسن‌بن‌علی‌بن‌یقطین

كافي ۶/ ۴۳۴: الحسين بن محمد عن معلّى بن محمد عن أحمد بن محمد بن إبراهيم الأرمنيّ عن الحسن بن علي بن يقطين عن أبي جعفر عليه السلام قال: مَنْ أَصْغَى إِلَى نَاطِقٍ فَقَدْ عَبَدَهُ فَإِنْ كَانَ النَّاطِقُ يُؤَدِّي عَنِ اللهِ عَزَّوَجَلَّ فَقَدْ عَبَدَ اللهَ وَإِنْ كَانَ النَّاطِقُ يُؤَدِّي [يروى ـ ط ق] عَنِ الشَّيْطَانِ فَقَدْ عَبَدَ الشَّيْطَانَ.[۲]

در وسائل، حسین‌بن‌علی‌بن‌یقطین است که باید حسن‌بن‌علی‌بن‌یقطین باشد، چنان‌که در این جا و در مصدر اصلی چنین است. حسن‌بن‌علی ثقه است،[۳] ولی سند قبلِ او به معلّی‌بن‌محمد و احمدبن‌محمد ارمنی اشکال دارد.

این روایت، عام است و اختصاص به غنا ندارد، بلکه هر که سخنی بگوید و انسان به آن گوش فرادهد، او را عبادت کرده است.[۴] افزون بر آن، این روایت به فکر و مکتب فکری مرتبط است؛ یعنی اگر فرضاً به حرف کمونیست‌ها گوش کنی، خدا را عصیان کرده‌ای و اگر به آیات قرآن گوش دهی، خدا را عبادت کرده‌ای.

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۳۹۶، باب ۱۹، ح ۳۲؛ شیخ حر عاملی، الوسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۱۱، باب ۹۹، ح ۲۸؛ عیاشی، کتاب التفسیر، ج ۱، ص ۴۰، ح ۲۳ و همان، ج ۱، ص ۲۷۶، ح ۲۷۷.

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۲۸، باب ۲۲، ح ۱۱ و شیخ حر عاملی، الوسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۱۷، باب ۱۰۱، ح ۵.

۳. ر.ک: شیخ طوسی، رجال الطوسی، ص ۳۵۴. نیز رجال النجاشي، ص ۴۵.

۴. کلینی این روایت را در باب الغناء آورده است و به همین مناسبت وسائل و جامع الاحادیث هم در باب غنا آورده‌اند ازاین‌رو هم شامل غنا و هم شامل مکتب فکری می‌شود (مقرر).

۵. روایت جامع‌الاخبار دربارهٔ رابطهٔ شیطان و خواندن غنا

جامع‌الاخبار ۴۳۳: روی أبوامامة عن النبيّ ﷺ أنّه قال: ما رفع أحد صوته بغناء إلّا بعث الله شيطانين على منكبيه يضربان بأعقابهما على صدره حتّى يمسك.[۱]

این حدیث در مصادر اهل سنت از ابوامامه نقل شده است.[۲] «حتی یمسک» یعنی تا دست نگه دارد.

ز) آیهٔ: «وَأَنتُمْ سَامِدُونَ»

دیگر که البته در روایات ما نیامده، آیات ۵۹ تا ۶۱ سورهٔ نجم (یک آیه مانده به آیهٔ سجده) است و می‌فرماید:

«أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ * وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ * وَأَنتُمْ سَامِدُونَ».

سورهٔ نجم، مکی است و سیاق آیاتش هم این مطلب را نشان می‌دهد. لفظ «سامد» و «سمود» احتمالاً در اصل، عربی نبوده است. از مشتقات این ماده، «سَماد» به معنای کود و «تسمیدالارض» به معنای کوددادن به زمین است.[۳] عکرمه از ابن‌عباس در تفسیر «سامدون» نقل کرده که مراد از «سمود»، غناست. می‌گوید: در لغت حمیر، «سمود» به معنای غناست و عرب می‌گفته است: «اسمدی لنا»؛ یعنی «غنّی لنا». در تفسیر مجمع‌البیان نیز می‌گوید: «سامِدُونَ أي غافلون لاهون معرضون عن ابن‌عباس و مجاهد و قيل هو الغناء كانوا إذا سمعوا القرآن عارضوه بالغناء ليشغلوا الناس عن استماعه عن عكرمة».[۴] البته برخی نوشته‌اند: «سامدون» به معنای

---

۱. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۶، باب ۱۹، ح۳۱. صاحب وسائل این روایت را نیاورده است، چون جامع‌الاخبار از کتب مشهوره اصحاب نیست.

۲. ر.ک: سیوطی، الدرالمنثور، ج۵، ص۱۵۹: «عن أبي امامة أن رسول‌الله ﷺ قال: ما رفع أحد صوته بغناء إلا بعث الله اليه شيطانين يجلسان على منكبيه يضربان بأعقابهما على صدره حتى يمسك».

۳. جوهری می‌گوید: «تَسمِيدُ الأرض: أن يُجعل فيها السَّمادُ، و هو سِرْجِينٌ و رماد» (الصحاح، ج۲، ص۴۸۹) فیومی هم می‌گوید: «السَّمادُ: وِزانُ سَلَامٍ مَا يصْلُحُ بِهِ الزَّرْعُ مِنْ تُرَابٍ و سِرْجِينٍ و سَمَدْتُ الْأَرْضَ تَسْمِيداً: أَصْلَحْتُهَا بِالسَّمادِ» (المصباح‌المنیر، ج۲، ص۲۸۸).

۴. شیخ طبرسی، مجمع‌البیان، ج۹، ص۲۷۸.

«تلهی» است. کسانی که قول ابن‌عباس را نپذیرفته‌اند، «سامدون» را به قرینهٔ مقام به معنای «لاعبون» گرفته‌اند؛ یعنی مشغول لهوولعب هستید.[۱]

مراد از «هذا الحدیث» هم ظاهراً قرآن است؛ یعنی آیا در برابر این قرآن تعجب می‌کنید و می‌خندید و به غنا رومی‌آورید؟ ظاهراً این آیات، تعبیر دیگری از آیات مشابهش در ابتدای سورهٔ لقمان است که در آن‌جا خرید لهوالحدیث با اعراض از آیات و انکار آن‌ها همراه شده است. هر دو آیه هم مکی‌اند. معلوم می‌شود جز شکل خاص غنا در مکه، این غنا در مقابل آیات کتاب هم بوده است و مغنّیه‌ها در مقابل قرآن بوده‌اند، همچون زمان ما که کاباره‌ها در مقابل مراکز فرهنگی‌اند. منشأ این‌که برخی اهل سنت نیز گفته‌اند این آیات با غنا نمی‌سازد، همان ذهنیت تقابل آن با قرآن است، چون غنای مکه با مدینه بسیار متفاوت بوده است. ازاین‌رو اشکال عمدهٔ ابن‌حزم در استدلال به این آیه مبارکه آن است که چون در آیه «**یَتَّخِذَهَا هُزُوًا**» آمده است، از آن درنمی‌آید که «شراء لهوالحدیث» باطل است، بلکه «اتخاذ آیات‌الله هزوا» و «اضلال عن سبیل‌الله» حرام است. بنابراین اگر نماز بخواند و آیات‌الله را استهزا کند، حرام است و لازم نیست حتماً «اشتراء لهوالحدیث» باشد. ازاین‌رو وی شراء مغنّیه را جایز می‌داند. در تفسیر طبری هم از شخصی نقل می‌کند که آیه برای مشرکان مکه است و برای مسلمانان نیست.[۲] معلوم

---

۱. در تفاسیر مأثور، معانی مختلفی برای «سامدون» از قبیل مغنّون، غافلون، لاهون، شامخون (متکبرون) گفته‌اند. در بیشتر نقل‌های موجود از عکرمه از ابن‌عباس، «سامدون» را به غنا تفسیر کرده و آن را لغت اهل یمن و در اندکی از نقل‌ها لغت حِمیر دانسته است. در یک نقل هم آمده است: «هوالغناء، کانوا إذا سمعوا القرآن تغنوا و لعبوا» (ر.ک: جامع البیان، ج۲۷، ص۴۸ و ۴۹. نیز ر.ک: سیوطی، الدرالمنثور، ج۶، ص۱۳۱ و ۱۳۲). گفتنی است از ابوخالد والبی نیز چنین نقل شده است: «خرج علینا علي رضي الله عنه و نحن قیام. فقال: مالي أراکم سامدین» (جامع البیان، ج۲۷، ص۴۹). ابن‌جریر طبری ضمن لفظی دانستن اختلاف اهل تأویل (تفسیر) در معنای «سامدون»، با لحاظ کردن سیاق آیات و اقوال فوق، آیات را چنین معنا می‌کند: «یقول تعالی ذکره لمشرکي قریش: أفمن هذا القرآن أیها الناس تعجبون أن نزل علی محمد ﷺ، و تضحکون منه استهزاء به، و لا تبکون مما فیه من الوعید لأهل معاصي الله، و أنتم من أهل معاصیه وَأَنْتُمْ سامِدُونَ یقول: و أنتم لاهون عما فیه من العبر و الذکر، معرضون عن آیاته: یقال للرجل: دع عنا سمودك، یراد به: دع عنا لهوك» (جامع البیان، ج۲۷، ص۴۹). این معنای ابن‌جریر پذیرفتنی است، چراکه «أنتم سامدون»، حال از «تضحکون و لاتبکون» قرار گرفته است؛ یعنی برخورد تعجب و خندیدن و گریه‌نکردن در برابر آیات در حال سمود از آنان سر می‌زند که همان حالت لهو است و غنا نیز از مصادیق لهو است. پس آیه شامل غنا هم می‌شود (مقرر).

۲. طبری از ضحاک نقل می‌کند که مراد از «لهوالحدیث» شرک است و از ابن‌زید هم نقل می‌کند که مراد از آیه به قرینهٔ آیات بعدی، اهل کفر هستند (ر.ک: جامع البیان، ج۲۱، ص۴۱) (مقرر).

می‌شود در ذهنیت مکه این بوده که مراکز غنا و مغنّیه‌ها در قبال قرآنند. در بخش‌های بعدی در تحلیل و نقد این استدلال سخن خواهیم گفت.

خلاصهٔ بحث از آیات غنا

در روایات اهل بیت علیهم‌السلام و کلمات اهل سنت در مسئله غنا به بعضی از آیات تمسک شده است:

۱. آیهٔ لهوالحدیث در سورهٔ لقمان که مکی است و عمده آیه‌ای است که در کتاب‌های اهل سنت در باب غنا به آن تمسک شده و برخی روایات ما نیز آن را به غنا تفسیر کرده‌اند. در این آیه، «لهوالحدیث» که به غنا تفسیر شده، در برابر آیات الهی قرار گرفته است، به‌ویژه اگر ضمیر «یتخذها» را به «آیات» بزنیم نه به «سبیل‌الله».

۲. آیهٔ: «**وَأَنتُمْ سَامِدُونَ**» در سورهٔ نجم، پس از دو آیهٔ: «**أَفَمِنْ هَـٰذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ * وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ**»، بنابر این‌که «سامدون» به معنای غنا باشد که از ابن‌عباس هم نقل شده و در لغت حمیر، «سامد» به معنای مغنّی است، ولی در روایات ما این آیه نیامده است. در این جا «هذالحدیث» یعنی قرآن در مقابل غنا قرار داده شده است. ازاین‌رو در این آیه و آیهٔ لهوالحدیث، نوعی مقابله میان غنا و قرآن بیان شده است هم‌چنان‌که گفتیم طبق نقل طبری، برخی اهل سنت (مثل ضحاک و ابن‌زید) گفته‌اند آیهٔ لهوالحدیث به مشرکان یا کافران مرتبط است، نه مسلمانان.

۳. آیه: «**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ**»[1] که در روایات متعدد و صحیحهٔ ما به آن تمسک شده است و در روایات اهل سنت ندیده‌ایم به آن تمسک شده باشد.

۴. آیه: «**وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا**»[2] که در بعضی روایات ما به آن هم تمسک شده است و در روایات اهل سنت نیز برخی آن را آورده‌اند، به‌ویژه «**إِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا**» را به مجالس غنا تفسیر کرده‌اند،[3] ولی میان اهل سنت مشهور نیست.

۵. آیهٔ دیگری که آن هم مکی است، در سورهٔ اسراء است که خداوند متعال خطاب به

---

۱. حج، آیه ۳۰.

۲. فرقان، آیه ۷۲.

۳. ر.ک: طبری، جامع‌البیان، ج۱۹، ص۳۱.

شیطان مطالبی را می‌گوید و ازجمله می‌فرماید: «**وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ**»؛[1] با صدایت کسانی از بنی‌آدم را که می‌توانی تهییج کن. وجه استدلال به آیه این است که بگوییم در ارتکاز آن زمان، غنا صوت‌الشیطان بوده است. این آیه هم در روایات ما نیامده، ولی در روایات اهل سنت شواهدی هست که نشان می‌دهد در ارتکازشان، غنا و خوانندگی به آن شکل خاص را صوت‌شیطان یا مزمارالشیطان (یا مُزمورالشیطان) می‌دانسته‌اند، ولی برخلاف دو آیهٔ قبلی، در این‌جا استفزاز شیطان در برابر قرآن قرار نگرفته است. احتمال انطباق این آیه بر غنا قوی است و ارتباطش به غنا بیش از دو آیهٔ دیگر است که در کتاب جامع الاحادیث دراین‌باره آمده و یکی از آن‌ها اعم از غنا و دیگری دربارهٔ نفی لهو در تکوین است.

در مجموعهٔ آیات فوق، آیه لهوالحدیث از همه روشن‌تر است و آیه: «**أَنْتُمْ سَامِدُونَ**» نیز اگر ثابت شود که «سامد» به معنای مغنّی است، زیباست و مفهوم این دو آیه به هم نزدیک‌اند. آیهٔ: «**وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ**» با مجموعهٔ شواهد اقامه‌شده خوب است. تفسیر «قول زور» یا «زور» به غنا نیز میان اهل سنت رواج ندارد و در روایات صحیحه اهل بیت علیهم‌السلام داریم و در این‌جا پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در مکه از دو عامل اساسی نهی کردند: یکی پرستش اوثان یا بت‌ها و دیگری «قول زور»؛ یعنی حضور در مجالس غنای آن زمان.

---

۱. اسراء، آیه ۶۴.

فصل چهارم

ادلهٔ غیرتفسیری حرمت غنا

پس از بررسی آیات و روایات تفسیری حرمت غنا در این بخش به بررسی روایات غیرتفسیری می‌پردازیم و روایات فوق را به ترتیب ابواب مختلف غنا می‌آوریم و بررسی می‌کنیم. هدف ما بیان اجمالی روایات و مصادرش و صحت‌وسقم آن‌هاست.

الف) روایات باب «تحریم‌الغنا»

دستهٔ اول: روایات بیانگر جلوگیری غنا از نزول رحمت

۱. روایت زید شحام از امام صادق علیه‌السلام

کافی ۶/ ۴۳۳: محمدبن‌یحیی عن أحمدبن‌محمد عن الحسین‌بن‌سعید عن إبراهیم‌بن‌أبي البلاد عن زید الشحام قال: قال أبوعبدالله علیه‌السلام: بَیْتُ الْغِنَاءِ لَاتُؤْمَنُ فِیهِ الْفَجِیعَةُ وَ لَا تُجَابُ فِیهِ الدَّعْوَةُ وَ لَا یَدْخُلُهُ الْمَلَكُ.

الدعائم ۲/ ۲۰۸: عن جعفربن‌محمد علیه‌السلام: نحوه.[۱]

محمدبن‌یحیی استاد کلینی است. احمدبن‌محمد، اشعری است. زید شحام ثقه است. در باب غنا چند روایت از زید شحام داریم که این یکی از آن‌هاست. این حدیث، صحیح است و ظاهر آن نیز حرمت است. این‌که مقدس اردبیلی می‌گوید «حدیث صحیحِ صریح در حرمت غنا نداریم» شاید مرادش این است که این‌ها با کراهت هم می‌سازد.[۲]

---

۱. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۴، باب۱۹، ح۲۱ و شیخ‌حر عاملی، الوسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۰۳، باب ۹۹، ح۱.

۲. حکم «بیت‌الغناء» در این روایت ظاهراً شامل هر کسی می‌شود که در بیت‌الغناء حضور دارد؛ اعم از مغنّی و مغنّیه و مستمع (مقرر).

۲. روایت جهم‌بن‌حمید

کافي ۶/ ۴۳۴: محمدبن‌يحيى عن أحمدبن‌محمد عن محمدبن‌سنان عن جهم[عاصم-خ]بن حميد قال: قال لي أبوعبدالله عليه‌السلام: أنّي كُنْت فَظَنَنْتُ انّه قد عرف الموضع. فقلت: جعلت فداك، إنّي كنتُ مررت بفلان فاحتبسني فدخلت إلى داره و نظرت إلى جواريه. فقال لي: ذلك مجلس لاينظر الله عزّوجلّ إلى أهله أمِنْتَ اللهَ عَلى أهلك ومالك.

الدعائم ۲/ ۲۰۸: عن جعفربن‌محمد انّه قال لرجل من أصحابه: أيْنَ كُنْتَ (وذكر نحوه) إلّاأنّ فيه مررت بفلان فتعلّق بي وأدخلني داره وأخرج إليّ جارية له فغنّت إلخ.[1]

سند روایت، خوب است، جز محمدبن‌سنان، ولی چون احمدبن‌محمدبن‌عیسی آن را نقل کرده که فوق‌العاده جلیل‌القدر است و آثار کوفه را به قم آورده، احتمالاً شواهد صدقی در حدیث یافته و کلینی هم بعداً آورده است.

«عرف‌الموضع» یعنی حضرت فهمیده بود که من کجا بودم. ظاهراً کلمه‌ای مثل «المغنّیات» در عبارت «نظرت الی جواریه» حذف شده است، چون در آن زمان، کنیزان سرباز بوده‌اند و نظر به موهایشان متعارف بوده است و به‌فرض هم که نگاه با شهوت کرده باشد که حرام است، ولی نباید این معنا مراد باشد، چون کلینی این حدیث را در باب غنا آورده است. گاهی کلینی حدیثی را در یک باب می‌آورد، ولی معنای حدیث با عنوان باب تناسب ندارد. ازاین‌رو باید در عناوین ابواب کافی بسیار دقت کنید، زیرا گاهی انسان بدون عنوان باب، معنای حدیث را نمی‌فهمد و بهتر بود کلینی این کار را نمی‌کرد؛ مثلاً می‌گوید باب فلان و بعد می‌گوید «سألت أباعبدالله عليه‌السلام عنها» که معنا ندارد و «عنها» یعنی از آنچه در عنوان باب آمده یا مثلاً حدیث فوق در باب‌الغناءست، ولی می‌گوید «نظرت الی جواریه». بنابراین چیزی حذف شده و اصل عبارت چیزی مثل «نظرت الی جواریه المغنّیات» بوده است؛ یعنی «به کنیزهایش نگاه کردم درحالی‌که ترانه می‌خواندند»، چنان‌که در متن دعائم، کلمهٔ «فغنّت» آمده یا شاید کلینی مثل لفظ

---

۱. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۴۲۸، باب ۲۲، ح۹ و شیخ‌حر عاملی، الوسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۱۷، باب ۱۰۱، ح۴.

«مجلس» در کلام امام علیه‌السلام را قرینه گرفته که نظر به جواری در حال غنا بوده است. پس این حدیث به لحاظ متن خود، ربطی به غنا ندارد، ولی به این لحاظ که کلینی آن را در باب غنا آورده، باید مربوط به غنا باشد.

«أَمِنْتَ اللهَ عَلَى أَهْلِكَ وَمَالِكَ» یعنی آیا مطمئن بودی که خداوند اهل و مالت را حفظ می‌کند؟! مجالس لهو، سبب زوال اهل و مال است و نزول عذاب در آن متوقع است و اگر عذاب بیاید، تو را هم شامل شود، چه دقت داشته باشی و چه نداشته باشی.

۳. روایت دعائم

روایت دعائم با دو متن نقل شده است:

متن اول

الدعائم ۲/ ۲۰۷ـ۲۰۸، ح۷۵۹: عن جعفربن‌محمد: انّه سأل رجلاً ممن يتصل به عن حاله فقال: جعلت فداك، مرّبي فلان أمس فأخذ بيدي فأدخلني منزله و عنده جارية تضرب و تغنّي فكنت عنده حتى أمسينا. فقال علیه‌السلام: ويحك أما خفت أمر الله أن يأتيك وأنت على تلك الحال انّه مجلس لا ينظر الله إلى أهله. الغناء أخبث ما خلق اللّه عزّوجل[1] و الغناء أشرّما خلق اللّه الغناء يورث الفقر و النّفاق.[2]

ظاهراً مراد از «امرالله»، مرگ است.[3]

متن دوم

جامع الاحادیث در باب «تحریم استماع غنا» نیز حدیث دیگری از دعائم آورده که با بخش دوم حدیث فوق مشابه است و در خود کتاب دعائم نیز به صورت مستقل آمده است.

الدعائم ۲/ ۲۰۷، ح۷۵۶: عن جعفربن‌محمد أنه قال: مجلس الغناء مجلس لا ينظر الله عزّوجلّ الى أهله و الغناء أخبث ما خلق الله تعالى و الغناء يورث النّفاق و يعقب الفقر.[4]

---

۱. اخبث‌بودن غنا را شاید بتوان از آیه: «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» نیز درآورد که گویا کنارهم‌نهادن «اوثان» و «قول زور»، اشاره به پلیدی و خباثت قول زور نیز هست (مقرر).

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۴۲۸، باب ۲۲، ح۱۰. ظاهراً داستانی که دعائم نقل می‌کند، همان داستان جهم‌بن‌حمید است (مقرر).

۳. ظاهراً مراد از «امرالله» اعم از مرگ است و شامل عذاب خدا نیز می‌شود، چنان‌که تأثیر غنا بر نزول عذاب در روایت قبل آمده است (مقرر).

۴. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۲، باب ۱۹، ح۱۷.

به نظر می‌رسد این روایت چند روایت است که پشت سر هم آورده و برخی قطعات آن را در روایات دیگر نیز داریم. ازاین‌رو خوب بود از نظر فنی برای هر قطعه از این روایت شمارهٔ مستقل می‌زد و در چاپ دعائم و جامع الاحادیث جداگانه چاپ می‌شد. شبیه این کار را شیخ صدوق نیز کرده و شبیه این خطا در چاپ فقیه هم رخ داده است.

۴. مرسلهٔ ابراهیم‌بن‌محمد مدینی

کافی ۶/ ۴۳۴: (عدّة من أصحابنا ـ معلّق) عن سهل عن إبراهيم بن محمد المديني [الهمداني ـ ط ق ـ المدنيّ ـ ئل خ] عمّن ذكره عن أبي عبدالله علیه‌السلام قال: سئل عن الغناء وأنا حاضر. فقال: لاتدخلوا بيوتاً الله معرض عن أهلها.[۱]

روایت از نظر سندی، ارسال و خرابی دارد. «معرض عن أهلها» یعنی خداوند به آنان نمی‌نگرد.[۲]

۵. روایت لبّ‌اللباب

مستدرک ۱۳/ ۲۱۳: القطب الراوندي في لب اللباب عن النبيّ صلی‌الله‌علیه‌وآله: انّه قال خمسة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة الى أن قال والمغنّي.[۳]

۶. روایت سکونی

الجعفریات ۱۶۹: بإسناده عن علي بن أبي طالب علیه‌السلام قال: طرق طائفة من بني إسرائيل ليلاً عذاب فأصبحوا لقد [و قد ـ خ ل] فقدوا أربعة أصناف الطبّالين و المغنّين و المحتكرين الطعام والصيارفة آكلة الربا منهم.[۴]

جامع الاحادیث ۹۶: حدثنا القاسم بن علي العلوى عن محمد بن أبي عبدالله عن سهل بن زياد عن النوفليّ عن السكونى عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه علیهم‌السلام قال: قال رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله: طرق طائفة (و ذكر مثله). الدعائم ۲/ ۳۵: و قال علي علیه‌السلام: طرق طائفة و ذكر نحوه إلّا أنّ فيه (الكيّالين) بدل (الطبّالين).

شخصی است به نام جعفر بن احمد قمی که معاصر شیخ صدوق است و کتاب‌هایی

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۳۹۲، باب ۱۹، ح ۲۰ و شیخ حر عاملی، الوسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۰۶، باب ۹۹، ح ۱۲.

۲. این همان مفهوم «الغناء مجلس لا ينظر اللّه الى أهله» است که در روایات دیگر آمده است (نگارنده).

۳. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۳۹۲، باب ۱۹، ح ۱۸.

۴. همان، ح ۱۹. «طَرْق» به معنای آمدن در شب است.

همچون المسلسلات، الغایات، العروس و جامع‌الاحادیث دارد که این حدیث از جامع‌الاحادیث اوست. قاسم‌بن‌علی علوی را نمی‌شناسیم؛ احتمالاً از سادات قم بوده است. محمدبن‌ابی‌عبدالله، محمدبن‌جعفر اسدی‌رازی است که ثقه است.[۱]

ما نسخه‌ای از کتاب سکونی داریم که آن را سهل‌بن‌زیاد از نوفلی نقل می‌کند، چون نوفلی اواخر عمر به ری آمده بود و اصحاب ما آن را حذف کرده‌اند و دلیلش هم برای ما واضح نیست؛ یعنی کمی قبل از کلینی مثل صفار و پس از آن از زمان شیخ کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی روایات سکونی میان اصحاب موجود بوده است، ولی مقداری از کتاب را حذف کرده‌اند؛ مثلاً این روایت نیز الآن در کتاب‌های اصحاب ما نیست. در کتاب دعائم نیز مثل این روایت را با تعبیر «و قال علی علیه‌السلام» دارد. چون کتاب جعفریات و نیز کتاب سکونی در اختیار صاحب دعائم بوده، ظاهراً از یکی از این دو مصدر نقل کرده است.

دستهٔ دوم: روایات بیانگر تأثیر غنا در رویش نفاق

۱. روایت عنبسه از امام صادق علیه‌السلام

کافي ۶/ ۴۳۴: علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن محبوب عن عنبسة عن أبي عبدالله علیه‌السلام قال: استماع الغناء واللّهو ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء الزرع.[۲]

عنبسه، اجمالاً خوب است.[۳] این روایت به لحاظ مصدر بسیار خوب است و مصدر متوسطش کتاب ابن‌محبوب می‌باشد.

---

۱. رجال‌النجاشی، ص ۳۷۳، ش ۱۰۲۰: «محمدبن جعفربن محمدبن عون الأسدي أبوالحسين الكوفي ساكن الري. يقال له محمدبن أبي عبدالله كان ثقة صحيح الحديث إلّا أنه روى عن الضعفاء. وكان يقول بالجبر والتشبيه».

۲. معزی، جامع‌الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۲۴، باب ۲۲، ح ۱ و شیخ حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۱۶، باب ۱۰۱، ح ۱.

۳. نجاشی دربارهٔ عنبسه می‌گوید: «عنبسة بن بجاد العابد مولى بني أسد كان قاضيا ثقة روى عن أبي عبدالله علیه‌السلام. له كتاب». سپس طریق خودش را به کتاب او ذکر می‌کند (رجال‌النجاشي، ص ۳۰۲). شیخ طوسی نیز در فهرست می‌گوید: «عنبسة بن نجاد العابد. له كتاب» و طریق خودش را به کتاب عنبسه ذکر می‌کند (الفهرست، ص ۳۴۵).
شیخ در رجال نیز یک بار «عنبسة بن بجاد» را ذیل اصحاب ابوجعفر علیه‌السلام و یک‌بار «عنبسة بن بجاد العابد» را ذیل اصحاب أبی‌عبدالله علیه‌السلام ذکر می‌کند (رجال‌الطوسی، ص ۱۴۱، همان، ص ۲۶۱). کشّی نیز دربارهٔ او چنین نقل می‌کند: «حمدويه قال: سمعت أشياخي يقولون عنبسة بن بجاد كان خيرا فاضلاً» (رجال‌الكشي، ج ۱، ص ۳۷۲). برقی نیز او را ذیل اصحاب أبی‌عبدالله علیه‌السلام ذکر می‌کند و می‌گوید: «عنبسة بن بجاد العابد كوفي» (رجال‌البرقي، ص ۴۰). پس عنبسه در رجال ما هم توثیق شده و نیز مدح دارد و قابل اعتماد است (مقرر).

۲. روایت کلیب صیداوی از امام صادق علیه‌السلام

کافی ۶/ ۴۳۴: (عدّة من أصحابنا ـ معلّق) عن سهل‌بن‌زیاد عن علي‌بن‌معبد عن الحسن‌بن‌علي الخزّاز عن علي‌بن‌عبدالرّحمن عن کلیب‌الصیداوی قال: سمعت أباعبدالله علیه‌السلام یقول: ضَرْبُ الْعِیدَانِ یُنْبِتُ النِّفَاقَ فِي الْقَلْبِ کَمَا یُنْبِتُ الْمَاءُ الْخُضْرَةَ.[1]

سند روایت، خالی از اشکال نیست، ولی این حدیث به سندهای دیگر نیز آمده و به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله منسوب است.[2]

۳. روایت عوالی از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله

شبیه این روایت در عوالی از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله هم نقل شده است:

العوالی ۱/ ۲۴۴: و قال صلی‌الله‌علیه‌وآله: الغناء ینبت النفاق في القلب کما ینبت الماء البقل.[3]

همین متن در مصادر اهل سنت از ابن‌مسعود از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده است.[4] دربارهٔ رابطهٔ غنا و نفاق در مصادر اهل سنت، موقوفاً و مرفوعاً از ابن‌مسعود و موقوفاً از ابراهیم نخعی نقل شده است.[5] البته از نظر شواهد تاریخی، نامه‌ای است از عمربن‌عبدالعزیز به مربی فرزندانش که در آن‌جا می‌گوید: اولین کاری که با این‌ها بکنی این باشد که جلو غنا را بگیری، چون ریشهٔ همهٔ مفاسد است. بعد در توضیحش می‌گوید: «بلغني عن الثقات من حملة العلم أن حضور المعازف و استماع الاغاني واللهج بهما ینبت النفاق في القلب کما ینبت الماء العشب». این تعبیر را به حَمَلهٔ علم نسبت می‌دهد نه به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و با این تعبیر اشاره می‌کند که این مطلب، حدیث رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله نیست.

---

۱. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۴۱۶، باب ۲۱، ح۱۶ و شیخ‌حر عاملی، الوسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۱۳، باب ۱۰۰، ح۳. این روایت مرتبط به آلات لهو است، هر چند در آن زمان، ضرب عیدان ملازم با غنا بود.

۲. ظاهراً این تأثیر موسیقی بیشتر ناظر به تأثیر آن در نوازنده است، هر چند شنونده را نیز می‌تواند شامل شود، چنان‌که در روایت عنبسه آمده است (مقرر).

۳. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۴، باب ۱۹، ح۲۳. «بقل» یعنی سبزی.

۴. ر.ک: سیوطی، الدرالمنثور، ج۵، ص۱۵۹: «و أخرج ابن‌أبی‌الدنیا و البیهقي في سننه عن ابن‌مسعود (رض) قال: قال رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله: الغناء ینبت النفاق في القلب کما ینبت الماء البقل».

۵. ر.ک: همان.

۴. روایت دعائم از امام باقر علیه‌السلام

الدعائم ۲/ ۲۰۸: عن أبي جعفر محمدبن علي علیه‌السلام انّه قال: الغناء يُنبت النفاق في القلب كما ينبت النخل الطلع.[۱]

«طلع» به معنای شکوفهٔ خرماست؛ یعنی چنان‌که نخل، شکوفه می‌دهد، غنا هم نفاق را در دل شکوفا می‌کند.

۵. روایت زید شحام از امام صادق علیه‌السلام

کافی ۶/ ۴۳۱: (عدّة من أصحابنا ـ معلّق) عن سهل‌بن‌زياد عن محمدبن‌علي [سليمان ـ خ ل ئل] عن أبي جميلة عن أبي اسامة عن أبي عبدالله علیه‌السلام قال: الغناء عُشّ[۲] النّفاق.[۳]

ظاهراً «محمدبن‌علی» درست باشد که همان ابوسمینه صیرفی و ضعیف است. ابوجمیله هم تضعیف شده است. ابواسامه، زید شحام است که در روایات دیگر هم آمده بود. ظاهراً روایت تقطیع شده است.

شرح رابطهٔ غنا و رویاندن نفاق در دل

دربارهٔ رابطهٔ غنا و نفاق که در روایات پیش گفته آمده است، از جهات مختلف توضیحاتی می‌دهیم.

نکتهٔ اول) سرّ اختلاف تعابیر روایات

در این روایات، سه نوع تعبیر دربارهٔ رابطهٔ غنا و نفاق به کار رفته است: تعبیر اول، تأثیر غنا در رویاندن نفاق در دل است که در آن ذیلی ندارد.[۴] تعبیر دوم، تشبیه به نخل و رویش شکوفه بر آن است که پس از مدتی میوه‌اش به بار می‌نشیند. تعبیر سوم، تشبیه به آب و

---

۱. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۴، باب ۱۹، ح۲۲.

۲. در وسائل‌الشیعه «غُش» چاپ شده که غلط است و صحیحش «عُشّ» به معنای آشیانه است.

۳. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۴، باب ۱۹، ح۲۴ و شیخ حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۰۵، باب ۹۹، ح۱۰. گفتنی است افزون بر تعابیر فوق، در روایت ابن‌ابی‌عمیر از مهران‌بن‌محمد نیز آمده بود: «الغناء یورث النفاق» (معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۴) (مقرر).

۴. البته در تعبیر انبات یا رویاندن، نوعی تشبیه معقول به محسوس نهفته و رشد نفاق در دل را به روییدن گیاه تشبیه کرده است (مقرر).

رویاندن گیاهان در زمین است. به نظر می‌رسد در این تعابیر گوناگون، دو نکتهٔ متفاوت لحاظ شده است:

۱. ظاهراً در یک تشبیه می‌خواهد بگوید گوش‌کردن به غنا همچون بذری است که در زمین کاشته می‌شود. این غنا در مغز شما می‌رود؛ مثلاً گاهی شعری را می‌شنوید، ولی تکرار نمی‌کنید، اما اگر همان شعر را با آهنگ خاص بشنوید، در هر حالتی که هستید آن را زمزمه می‌کنید. پس آن شعر و آهنگ همچون بذری در نفس یا دل شما می‌رود و به‌تدریج در اعضا و جوارح‌تان مثل رشد گیاه، ظهور پیدا می‌کند. ظهورش به این است که به‌تدریج که غنا را می‌شنود، کارهای زشت برایش آسان می‌شود، به‌ویژه اگر غنا مضمون باطل و مهیجی داشته باشد. این شخص گرچه مسلمان مقیدی باشد، به‌تدریج به‌گونه‌ای می‌شود که نوعی دوگانگی میان اعضا و جوارحش پدید می‌آید که همان «نفاق» است و زمینه‌هایی برای میل به گناه در او ایجاد می‌کند؛ شبیه همان حرفی که عمربن‌عبدالعزیز زد.

۲. کسانی که با کوه و بیابان آشنایند، می‌دانند در زمین همیشه تخم انواع گیاهان هست که با آمدن باران، سبز می‌شود. این حدیث شاید اشاره به این نکته است که درون انسان، همواره میل به انحراف هست «**إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ**»[1] و غنا آن بذرها و هسته‌های تمایل به گناه را در وجود انسان رشد می‌دهد، به‌ویژه - چنان‌که محقق ایروانی هم می‌گوید که باید مضمون را هم ملاحظه کرد - اگر انسان مضمون فاسدی در قالب غنا گوش کند، این قالب غنایی با طبیعت او سازگارتر است، درحالی‌که اگر همان شعر را بدون غنا بخوانند، آن‌قدر انسان را تهییج نمی‌کند. تشبیه «کما ینبت الماء البقل» ناظر به این است که این صدا با این کیفیت و تهییج، آن بدی‌های نفس را زنده می‌کند و رشد می‌دهد.

نکتهٔ دوم) انطباق حدیث بر غنای مدینه

ظاهراً مراد از غنا در این جا غنایی است که در عصر صحابه و تابعین در مدینه رایج بود، نه غنایی که در زمان ظهور اسلام در مکه رواج داشت، چون ظاهراً در غنای مکه - که در آیه مبارکهٔ لهوالحدیث آمده - کفر است، نه نفاق، ولی غنای محل کلام ما که اسمش را «غنای مدینه» می‌گذاریم، غنایی است که نفاق را می‌رویاند. نکتهٔ لطیفی که در این جا به کار برده شده و شاید منشأ خفای حرمت گشته این است که در غنای مکه، امر اختیاری ذکر شده که همان «اضلال عن سبیل‌الله بغیر علم» و «استهزای سبیل‌الله»

---

۱. یوسف، آیه ۵۳.

است، ولی در غنای مدینه، امر غیراختیاری و تأثیر تکوینی ذکر شده است؛ همچون دانهٔ گندمی که از دستتان می‌اُفتد و خودش در زمین سبز می‌شود؛ یعنی این غنا که عده‌ای از شما آن را جایز می‌دانند و انجام می‌دهند، ناخودآگاه در روانشان تأثیر می‌گذارد.

دستهٔ سوم) روایات بیانگر باطل‌بودن و زشتی غنا

۱. روایت علی‌بن‌ریان و ریان‌بن‌صلت

کافی ۶/ ۴۳۵: عدة من أصحابنا عن سهل‌بن‌زیاد عن علي‌بن‌الریان عن یونس قال: سَأَلْتُ الْخُرَاسَانِيَّ عليه‌السلام وَ قُلْتُ: إِنَّ الْعَبَّاسِيَّ ذَكَرَ أَنَّكَ تُرَخِّصُ فِي الْغِنَاءِ: فَقَالَ: كَذَبَ الزَّنْدِيقُ مَا هَكَذَا. قُلْتُ لَهُ: سَأَلَنِي عَنِ الْغِنَاءِ. فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ رَجُلًا أَتَى أَبَاجَعْفَرٍ عليه‌السلام فَسَأَلَهُ عَنِ الْغِنَاءِ. فَقَالَ: يَا فُلَانُ! إِذَا مَيَّزَ اللهُ بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ فَأَنَّى يَكُونُ الْغِنَاءُ. فَقَالَ: مَعَ الْبَاطِلِ. فَقَالَ: قَدْ حَكَمْتَ.[1]

مراد از خراسانی در این روایت، حضرت رضا علیه‌السلام است. بنای اصحاب ما بر توثیق احمدبن‌زیاد است، ولی ما از جهت فهرستی در او تأملی داریم.[2] یونس را هم گفته‌اند یونس‌بن‌عبدالرحمن است، ولی تشخیصش مشکل است. علی‌بن‌ریان هم در سند ذکر شده، ولی روشن نیست که او باشد، چون مشابه این حدیث در عیون‌الاخبار چنین آمده است: «العیون ۲/ ۱۴: حدثنا أحمد بن زیاد بن جعفر الهمداني رحمه‌الله عن علي بن إبراهیم بن هاشم عن الریّان بن الصلت قال: سألت الرضا علیه‌السلام یوماً بخراسان...».[3] ازاین‌رو نمی‌دانیم در اصل، «علی‌بن‌ریان عن یونس» است یا «ریان‌بن‌صلت عن الرضا علیه‌السلام». ریان‌بن‌صلت از اشاعرهٔ قم و قابل اعتماد است.[4] در رجال کشی نیز مشابه همین سند و متن از

---

۱. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۴ ـ ۳۹۶، باب ۱۹، ح۲۷ و شیخ‌حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۰۶، باب ۹۹، ح۱۳.

۲. شرح این مطلب به بخش فواید رجالی ـ فهرستی منتقل شده است (مقرر).

۳. شیخ‌حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۰۶، باب ۹۹، ح۱۴.

۴. درهرحال، ریان‌بن‌صلت و فرزندش علی‌بن‌ریان هر دو ثقه‌اند و مشکلی ازاین جهت نیست، چنان‌که نجاشی دربارهٔ ریان‌بن‌صلت می‌گوید: «[ال]ریان‌بن‌الصلت الأشعري القمي أبوعلي روى عن الرضا علیه‌السلام کان ثقة صدوقا» (رجال‌النجاشي، ص۱۶۵، ش۴۳۷) شیخ طوسی نیز یک‌جا او را ذیل اصحاب ابوالحسن الرضا علیه‌السلام نوشته است و می‌گوید: «الریان‌بن‌الصلت البغدادي [بغدادي] ثقة خراساني» (رجال‌الطوسی، ص۳۵۷). باز در جای دیگر، او را ذیل اصحاب ابوالحسن الهادی علیه‌السلام نوشته است و می‌گوید: «الریان‌بن‌الصلت البغدادي (البغدادي) ثقة» (همان، ص۳۸۶). نجاشی در مورد «علی‌بن‌ریان» هم می‌گوید: «علي بن الریان بن‌الصلت الأشعري القمي ثقة له عن أبي الحسن الثالث [علیه‌السلام] نسخة...» (رجال‌النجاشي، ص۲۷۸، ش۷۳۱).

ریان‌بن‌صلت[1] نقل شده است: «رجال‌الکشی ۵۰۱: محمدبن‌الحسن قال: حدّثني علي بن إبراهيم بن هاشم عن الريّان‌بن‌الصلت قال: قلت لأبي‌الحسن علیه‌السلام: انّ هشام‌بن‌إبراهيم العبّاسي زعم... (و ذكر نحوه)». در قرب‌الإسناد نیز می‌گوید: «قرب‌الإسناد ۳۴۲: حدّثني الريّان‌بن‌الصلت قال: قلت للرّضا علیه‌السلام... [نحوه]».

ظاهراً شخصی است به نام هشام‌بن‌ابراهیم عباسی یا هشام‌الاحمر و یا هشام مشرقی که اصلش از سمرقند و خُطا (خُطَّلی) بوده و با بنی‌عباس ارتباط تنگاتنگ داشته و جاسوس آن‌ها بوده است. وی به شرح‌های مفصّل تاریخی و رجالی و فهرستی نیاز دارد و از جاهایی است که بسیار ابهام دارد و به نظر می‌رسد عبارت نجاشی هم در این‌جا درست نیست و اشکالات دارد البته وی شأنی در روایات ندارد که بخواهیم متعرضش شویم و بحث رجالی صرف است و در این‌جا محل بحث ما نیست.

به‌هرحال بعضی قسمت‌های این مجموعه سندها مشکلاتی دارد؛ مثلاً سند کلینی مشکل «سهل» را دارد و مراد از «یونس» هم روشن نیست و بهترین سند در میان سندهای مذکور، همان سند حمیری در قرب‌الإسناد است. در متن این حدیث نیز تشویه دارد. در حاشیه ربانی بر وسائل نوشته است: «و فيه اختلافات لفظيةٌ».

در کتاب دعائم نیز مشابه روایت فوق چنین آمده است:

الدعائم ۲/ ۲۰۷: عن جعفربن‌محمد علیه‌السلام أنّه سئل عن الغناء. فقال للسائل: ويحك إذا فرّق الله بين الحقّ و الباطل أين ترى الغناء يكون. قال: مع الباطل و الله جعلت فداك! فقال: ففي هذا ما يكفيك.[2]

در متن پیشین، این را از امام رضا علیه‌السلام داشتیم که از امام باقر علیه‌السلام حکایت می‌کرد،

---

۱. البته یک «ریان‌بن‌شبیب» هم داریم که از دستگاه خلافت عباسی است و با ریان‌بن‌صلت ارتباطی ندارد. در بعضی جاها دارد که ریان‌بن‌شبیب، دایی مأمون بوده است، اما شواهد بیشتر می‌خورد که دایی معتصم، برادر پدریِ مأمون است. مادران معتصم و مأمون هر دو کنیز بوده‌اند، اما نسبتی با هم نداشته‌اند. هنگامی که مأمون در خراسان بود، معتصم ساکن بغداد بود و خلیفه نبود و وی دایی‌اش را به همراه امام رضا علیه‌السلام به خراسان برد. این ریان‌بن‌شبیب قضایایی را هم نقل می‌کند؛ مثلاً حدیث معروف «یا ابن‌شبیب إن کنت باکیاً لشیء، فابک للحسین بن علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام» (شیخ صدوق، عیون اخبارالرضا، ج۱، ص۲۹۹) برای اوست. پس این ریان نباید با ریان‌بن‌صلت اشتباه شود. متأسفانه در برخی روایات ما «ریان‌بن‌صلت» آمده است که مراد ریان‌بن‌شبیب است.

۲. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۶، باب ۱۹، ح۲۸.

ولی در این جا مستقیم از امام صادق علیه السلام نقل می کند که شاید چون این حدیث از امام رضا علیه السلام بوده، آن را از حضرت صادق علیه السلام مستقیم نقل کرده است.[۱]

شرح معنای روایت[۲]

ما در مجموع، سه روایت با ادبیات «إذا میّزالله بین الحق و الباطل» داریم: روایت محل بحث از امام باقر علیه السلام و موردش در غناست و حضرت رضا علیه السلام آن را نقل کرده است. این روایت در کتب اربعه، فقط در کتاب کافی آمده و شیخ صدوق هم آن را به مناسبتی در کتاب عیون اخبارالرضا آورده است. دو روایت دیگر هم دربارهٔ شطرنج و نرد و اربعةعشر است که سند یکی از آن‌ها معتبر است و سند دیگری خالی از اشکال نیست.[۳] این دو روایت نیز فقط در کافی آمده‌اند و در بقیهٔ کتب اربعه و در مصادر دیگر نیامده‌اند.

آن‌گاه می‌توان نرد و شطرنج و غنا را از سه زاویه بررسی کرد: ۱. به لحاظ ماده؛ ۲. به لحاظ صورت؛ ۳. به لحاظ مقارنات وجودی؛ یعنی چیزهایی که همراه این‌هایند. شاید نظر امام در این روایات، اشاره به این نکته باشد که ممکن است چیزی به لحاظ صورت یا ماده و یا مقارنات وجودی‌اش باطل باشد. این بحث نیاز به شرحی دارد که به تشریح آن می‌پردازیم.

۱. حق و باطل به لحاظ صورت

مثلاً نرد، صورتی دارد که مسابقه‌ای است میان دو نفر و یکی می‌خواهد بر دیگری غلبه پیدا کند. حالت غلبه و رقابت در انسان به‌تنهایی خوب است؛ یعنی حق است؛ مثل مسابقهٔ وزنه‌برداری یا نامه‌نویسی و یا نوشتن کتاب. البته در این‌جا هم ممکن است کسی بگوید چرا انسان این کار را بکند؟ بلکه باید هر کس خود و کمالات خودش را در نظر گیرد و داعیه‌ای ندارد که بگوید من به کجا رسیدم و تو به کجا رسیدی؛ مثلاً بگوید من می‌توانم این سنگ را بردارم و تو نمی‌توانی. این نکتهٔ مثبتی نیست که ما خودمان را

---

۱. به عبارت دیگر، چون صاحب دعائم، اسماعیلی بوده و از ذکر نام امام رضا علیه السلام ابا داشته، روایت امام رضا علیه السلام را به امام صادق علیه السلام نسبت داده است (مقرر).

۲. حضرت استاد این بحث را به شکل مفصّل در بحث «آلات قمار» مطرح کرده بود که خلاصه‌ای از آن را در این جا آوردیم (مقرر).

۳. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۳۱۹ و ۳۲۴ و شیخ کلینی، الکافي، ج۶، ص۴۳۶.

با دیگران در نظر بگیریم. غنا نیز صورتی دارد که خواندن و نواختن و مطربی و آن حالات است. ممکن است غنا به لحاظ صورت، یعنی آوازه‌خوانی، طبیعی و حق باشد و ممکن است باطل باشد؛ یعنی زننده و مهیج و شهوت‌انگیز باشد و خودش انسان را در حرام اندازد، چون در اصطلاح قدیم می‌گفتند با تنظیم نغمات می‌توان کاری کرد که افراد به مثلِ شراب‌خوردن واداشته شوند.

۲. حق و باطل به لحاظ ماده

در مثل شطرنج و نرد، مادهٔ رقابت نیز بر بخت و احتمال است. شخصی تاس می‌اندازد و ممکن است شش یا چهار و یا سه درآید. پس، اصل رقابت حق است و مادهٔ تاس انداختن بر آن تطبیق داده شده است که این ماده، حق نیست؛ یعنی بخت و اتفاق و شانس و احتمال در زندگی انسان حق نیست و افراد نباید زندگی‌شان را بر شانس و احتمال بنا کنند. غنا نیز ماده‌ای دارد که آن، شعر و مضمونی است که خوانده می‌شود و ممکن است مضمونش به تعبیر امروزی خنثا باشد؛ مثلاً وصف بهار و طبیعت و گل و بلبل باشد و ممکن است حتی شعرش مدح خدا و زهد و قیامت باشد یا ممکن است مضمونش باطل باشد؛ مثلاً معانی فاسده و مروج فساد در جامعه، مثل تشبیب به زن مسلمان باشد یا ـ نستجیر بالله ـ استهزای قرآن و هجو رسول‌الله ﷺ باشد، چنان‌که در صدر اسلام، برخی «جاریهٔ مغنّیه» داشتند و شعرهایی در هجو رسول‌الله ﷺ به آن‌ها می‌دادند.

۳. حق و باطل به لحاظ مقارنات وجودی

سوم به لحاظ مقارنات وجودی است؛ مثلاً امروزه وقتی در کشورهای غربی مسابقات فوتبال برگزار می‌شود، ممکن است در آن می‌گساری و زن‌بازی کنند و بر سر آن، مراهنه و قماربازی کنند، ولی در کشورهای شرقی این کار را نکنند. گاهی ممکن است چیزی خودش حرام نباشد، ولی مقارنات عرفی داشته باشد که آن‌ها حرام باشد. در مورد غنا نیز به لحاظ مقارنات وجودی ممکن است توسط کنیز انسان برای انسان خوانده شود یا توسط زنان بیگانه باشد و اختلاط زن و مرد باشد. از فیض کاشانی نقل شده که حرمت غنا به سبب مقارناتش است، چون غالباً مجالس غنا مجالسی بود که مردان و زنان بر هم وارد می‌شدند و زنان و مردان بیگانه در آن مختلط بودند و زنان قسمت‌هایی از بدنشان را به مردان اجنبی نشان می‌دادند و در حضورشان رقاصی می‌کردند. در مقابل، عده‌ای می‌گویند حرمت غنا برای صداست و با ماده کار ندارد. نحوهٔ صدای لهوی مناسب

نیست، گرچه با آن مفاهیمی مثل زهد و تقوا و قیامت را بخوانند. عده‌ای نیز حرمت غنا را بر مضمون و ماده برده‌اند که اگر آن مضمون و ماده باطل باشد، آن غناست. مراد امام از حدیث «إذا میّز الله» این است که در معیار کلی‌تان، ماده، هیئت و مقارنات وجودی را در نظر گیرید و باطل در این سه چیز راه می‌یابد.

گفتنی است ابن‌حزم در کتاب مُحلّی بر حلیت غنا اصرار می‌ورزد تا جایی که نزدیک است قائل به استحبابش شود. سپس می‌گوید: برخی احتجاج کرده‌اند به این‌که غنا از حق است یا باطل و راه سومی نیست و خداوند می‌فرماید: «فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ»[1] ابن‌حزم از این استدلال چنین پاسخ می‌دهد که حق یا باطل‌بودن آن به نیت انسان بستگی دارد.[2]

۲. روایت بیانگر فهم عرف از زشتی غنا

کافی ۶/ ۴۷۸: محمدبن‌یحیی عن أحمدبن‌محمد عن معمّربن‌خلّاد عن أبي‌الحسن‌الرضا علیه‌السلام قال: خرجت و أنا ارید داود بن عیسی بن علی وکان ینزل بئر میمون و عَلَيَّ ثوبان غلیظان فرأیتُ امرأةً عجوزاً و معها جاریتان. فقلت: یا عجوز! أتباع هاتان الجاریتان. فقالت: نعم ولکن لایشتریهما مثلك. قلت: ولِمْ. قالت: لأنّ إحداهما مغنّیة والاخری زامرة. فدخلت علی داودبن‌عیسی فرفعنی وأجلسنی في مجلسي فلمّا خرجت من عنده. قال لأصحابه: تعلمون من هذا. هذا علي‌بن‌موسی الذي یزعم أهل العراق أنّه مفروض الطاعة.[3]

---

۱. یونس، آیه ۳۲.

۲. ر.ک: ابن‌حزم، المحلی، ج۹، ص ۶۰. ابن‌حزم می‌گوید: «واحتجوا فقالوا: من الحق الغناء أم من غیر الحق و لا سبیل إلی قسم ثالث فقالوا: وقد قال الله عزوجل: "فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ" فجوابنا و بالله تعالی التوفیق: أن رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله قال: 'إنما الأعمال بالنیات ولکل امرئ ما نوی' فمن نوی باستماع الغناء عوناً علی معصیة الله تعالی فهو فاسق. وکذلك کل شيء غیر الغناء. ومن نوی به ترویح نفسه لیقوی بذلك علی طاعة الله. عزوجل. وینشط نفسه بذلك علی البر فهو مطیع محسن. وفعله هذا من الحق. ومن لم ینو طاعة. ولا معصیة فهو لغو معفو عنه کخروج الإنسان إلی بستانه متنزها. وقعوده علی باب داره متفرجا وصباغه ثوبه لازوردیا أو أخضر أو غیر ذلك. ومد ساقه وقبضها و سائر أفعاله فبطل کل ما شغبوا به بطلاناً متیقناً ولله تعالی الحمد. وما نعلم لهم شبهة غیر ما ذکرنا». از این استدلال ابن‌حزم می‌توان چنین پاسخ داد که نیت یا حسن فاعلی به‌تنهایی در اتصاف یک عمل به صلاح کافی نیست، بلکه افزون بر آن، حسن فعلی هم نیاز است. اگر شارع مقدس، فعلی را تحریم کرد، با حسن فاعلی هم متصف به حُسن نمی‌شود (مقرر).

۳. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۸، باب ۱۹، ح۳۷ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۳۰۴، باب ۹۹، ح۴ و صاحب وسائل الشیعه داستان ورود امام بر داودبن‌عیسی را حذف کرده است، با این‌که طولانی نیست.

سند روایت، معتبر و معمر نیز ثقه است. مَعْمَر و مِعمَر بدون تشدید است و مُعمَّر درست نیست. داودبن‌عیسی از بنی‌عباس و والی مدینه بوده است. مراد از ثوب غلیظ (لباس کلفت)، فقط لباس خشن نیست، بلکه ظاهراً نحوهٔ لباس، لباس عالمان و زاهدان بوده است؛ مثل این‌که کسی بگوید: با عبا و عمامه آمدم. حال ممکن است گاهی بدون عبا و عمامه نیز بیاید. «أ تباع» یعنی آیا فروشی هستند؟ آن زن، چون زیّ امام را دید، گفت: «لایشتریهما مثلك»؛ مثل تو این‌ها را نمی‌خرد. گویا در ذهنشان بوده است که علما و فقها، جاریهٔ مغنّیه (خواننده) و زامره (نوازنده) نمی‌خرند. یکی آواز می‌خواند و دیگری وسایل طرب می‌زده است. این نشان می‌دهد که عرف عام نیز همین بوده است. امام این ذهنیت مردم را تأیید می‌کند؛ استماع غنا و آلات لهو در شأن اهل این لباس نیست، بلکه فقط افراد فاسد، فاسق و لاابالی این کار را می‌کنند.[1]

دستهٔ چهارم: غنا در روایات ملاحم و فتن

مجموعه روایاتی است که به آن‌ها «روایات ملاحم و فتن» می‌گویند که مثلاً آخرالزمان چه علایمی دارد و چه مشکل‌ها و فتنه‌هایی رخ خواهد داد. مسئله فتنه و فتن، ریشهٔ قرآنی هم دارد؛ مثل: «**وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً**»[2] یا مثل: «**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**».[3] بنابراین از همان صدر اسلام روی این مسئله کار شده و کتاب‌های فراوانی با موضوع «الملاحم و الفتن» میان شیعه و اهل سنت نوشته شده است؛ برای مثال، میان شیعه، سیدبن‌طاووس کتابی با نام التشریف بالمنن در مورد ملاحم و فتن دارد و صحیح بخاری هم بابی با عنوان «ملاحم و فتن» دارد. بعضی روایات غنا نیز ناظر به ملاحم و فتن است. میان زیدیه نیز این سنخ روایات وجود دارد که دین چنین‌وچنان شده است و مثلاً به غیر ما أنزل الله حکم می‌کنند. در مورد روایات ملاحم و فتن در کتاب الأحکام یحیی‌بن‌الحسین با این‌که

---

۱. شاید بیش از آن‌که آن پیرزن از لباس و زیّ ظاهری امام این مطلب را حدس بزند، از سیمای پرفروغ ایشان این مطلب را فهمیده باشد (هذا الذی تعرف البطحاء وطأته) و درهرحال، روایت مؤید فهم عرف از زشتی غناست که حضرت استاد بیان کرده‌اند (مقرر).

۲. انفال، آیه۲۵.

۳. نور، آیه۶۳.

از تعطیلی بسیاری از احکام الهی سخن می‌گوید، از رواج غنا در جامعه سخنی به میان نمی‌آورد.[۱]

۱. حدیث صحیفة‌الرضا علیه‌السلام

العیون ۲/ ۴۲: بإسناده المتقدّم في باب «۲۲» حرمة الزكاة المفروضة على من انتسب إلى هاشم بأبيه من أبواب من يستحقّ الزكاة ج ۹ عن داودبن‌سليمان الفرّاء عن عليّ‌بن‌موسى‌الرضا عن آبائه عن عليّ‌بن‌أبي‌طالب علیهم‌السلام قال: سمعت رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله يقول: إنّي أَخَافُ عَلَيْكُمُ اسْتِخْفَافاً بِالدِّينِ وَ بَيْعَ الْحُكْمِ[۲] وَ قَطِيعَةَ الرَّحِمِ وَ أَنْ تَتَّخِذُوا الْقُرْآنَ مَزَامِيرَ تُقَدِّمُونَ أَحَدَكُمْ وَ لَيْسَ بِأَفْضَلِكُمْ فِي الدِّينِ.[۳]

در وسائل می‌گوید: «بأسانيده السابقه فی اسباغ الوضوء». سندهای فراوانی است که همه به کتاب صحیفة‌الرضا برمی‌گردد. صاحب وسائل، چون یک بار این سندها را در باب «اسباغ‌الوضوء» آورده، در جاهای دیگر به آن‌جا ارجاع داده، ولی نسخه‌ها متعدد است و جمعاً حدود هفتاد ـ هشتاد سند است که برخی احادیثش مشترک می‌باشد و این هم از مشترکات نسخه‌هاست.

---

۱. زید، نخستین کسی است که پس از امام حسین علیه‌السلام با استناد به انحرافات بنی‌امیه قیام کرد. در زمان سفاح، نخستین خلیفهٔ بنی‌عباس، قیامی نداریم و مهم‌ترین قیام‌های علویان از زمان منصور دوانیقی به بعد رخ داد. یحیی‌بن‌حسین حسنی هم از کسانی است که ضد دستگاه خلافت عباسی قیام مسلحانه کرد و یمن را زیدی نمود. هم‌اکنون نیز زیدی‌های هادویِ یمن، اتباع اویند و فتواهایش را نقل می‌کنند و به او لقب «الامام‌الهادی» می‌دهند. البته وی فردی خبیث بود و به امام هادی و امام عسکری علیهماالسلام هتاکی می‌کرد.

۲. مراد از «بیع‌الحُکم» (فروختن حکومت) روشن نیست. آیا مراد این است که پول بدهند که یکی حاکم و دیگری قاضی شود؟

۳. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۶، باب ۱۹، ح۲۹ و شیخ‌حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۰۷، باب ۹۹، ح۱۸. در کتاب مستدرک، روایت مشابهی از کتاب‌الغیبة فضل‌بن‌شاذان با سند خودش به ابن‌عباس نقل می‌کند که خلاصه‌ای از آن چنین است: «أَبُومُحَمَّدٍ الْفَضْلُ‌بْنُ‌شَاذَانَ فِي كِتَابِ‌الْغَيْبَةِ حَدَّثَنَا عَبْدُالرَّحْمَنِ‌بْنُ‌أَبِي‌نَجْرَانَ (رض) قَالَ حَدَّثَنَا عَاصِمُ‌بْنُ‌حُمَيْدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُوحَمْزَةَ الثُّمَالِيُّ عَنْ سَعِيدِبْنِ جُبَيْرٍ عَنْ عَبْدِاللهِ‌بْنِ‌الْعَبَّاسِ قَالَ... قَالَ [رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله]: مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ إِضَاعَةُ الصَّلَوَاتِ وَ اتِّبَاعُ الشَّهَوَاتِ وَ الْمَيْلُ مَعَ الْأَهْوَاءِ وَ تَعْظِيمُ الْمَالِ وَ بَيْعُ الدِّينِ بِالدُّنْيَا... وَ تَظْهَرُ الْكُوبَةُ وَ الْقَيْنَاتُ وَ الْمَعَازِفُ وَ الْمَيْلُ إِلَى أَصْحَابِ الطَّنَابِيرِ وَ الدُّفُوفِ وَ الْمَزَامِيرِ وَ سَائِرِ آلَاتِ اللَّهْوِ... وَ يَسْتَحْسِنُونَ أَصْحَابَ الْمَلَاهِي وَ الزَّانِيَاتِ... فَعِنْدَهَا يَكُونُ أُقْوَامٌ يَتَعَلَّمُونَ الْقُرْآنَ لِغَيْرِاللهِ فَيَتَّخِذُونَهُ مَزَامِيرَ... وَ يَتَغَنَّوْنَ بِالْقُرْآنِ فَعَلَيْهِمْ مِنْ أُمَّتِي لَعْنَةُ اللهِ... فَأُولَئِكَ يُدْعَوْنَ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ الْأَرْجَاسَ وَ الْأَنْجَاسَ» (میرزاحسین نوری، مستدرک‌الوسائل، ج۱۱، ص۳۷۲، ح۱۱ (نگارنده).

۲. روایت ابن‌عباس

از تفسیر قمی:

[علی‌بن‌ابراهیم] عَنْ أَبِيهِ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ مُسْلِمٍ الْخَشَّابِ عَنْ عَبْدِاللهِ بْنِ جَرِيحٍ الْمَكِّيِّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رِبَاحٍ عَنْ عَبْدِاللهِ بْنِ عَبَّاسٍ عَنْ رسول‌الله ﷺ فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِنَّ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ إِضَاعَةَ الصَّلَوَاتِ وَاتِّبَاعَ الشَّهَوَاتِ وَالْمَيْلَ إِلَى الْأَهْوَاءِ إِلَى أَنْ قَالَ: فَعِنْدَهَا يَكُونُ أَقْوَامٌ يَتَعَلَّمُونَ الْقُرْآنَ لِغَيْرِ اللهِ وَيَتَّخِذُونَهُ مَزَامِيرَ وَيَكُونُ أَقْوَامٌ يَتَفَقَّهُونَ لِغَيْرِ اللهِ وَتَكْثُرُ أَوْلَادُ الزِّنَا وَيَتَغَنَّوْنَ بِالْقُرْآنِ إِلَى أَنْ قَالَ وَيَسْتَحْسِنُونَ الْكُوبَةَ وَالْمَعَازِفَ وَيُنْكِرُونَ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ، إِلَى أَنْ قَالَ: فَأُولَئِكَ يُدْعَوْنَ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ الْأَرْجَاسَ الْأَنْجَاسَ.[1]

حدیث «اشراط الساعه» طولانی است و به السنهٔ مختلف در کتاب‌های گوناگون آمده است. در این روایت، چند مطلب دربارهٔ غنا آمده است: «یتخذونه مزامیر»، «یتغنون بالقرآن» و «یستحسنون الکوبة». «کوبه» در روایات تکرار شده و چندان واضح نیست که به معنای مطلق طبل است یا طبل مخصوص مجالس غنا. «ملکوت السماوات» به معنای باطن اعمال است که برای مثل ملائکه آسمان‌ها جلوه می‌کند و از آنان به عنوان «ارجاس انجاس» یاد می‌کنند.

۳. روایات ارشادالقلوب

از روایات ملاحم و فتن، روایت زیر است که دیلمی آن را مرسلاً نقل می‌کند.

إرشادالقلوب للدیلمی ۳۸: قال رسول‌الله ﷺ: يَظْهَرُ فِي أُمَّتِي الخَسْفُ وَالقَذْفُ. قالُوا: مَتَى يَكون ذلك يا رسول‌الله؟ قالَ: إذا ظَهَرتِ المَعازِفُ والقَيناتُ وشُرب الخَمرِ و اللهِ لَيَبيتَنَّ أناسٌ مِن أُمَّتي على أشَرٍ وبَطَرٍ ولَعِبٍ يصبحونَ قِرَدةً وخَنازيرَ لِاستِحلالِهِمُ الحَرامَ واتِّخاذِهِمُ القَيناتِ وشُرب الخُمُورِ وأكلِهِمُ الرِّبا ولُبسِهِمُ الحَريرَ.[2]

«معازف» به معنای آلات نوازندگی و «اتخاذالقینات» به معنای خریدوفروش و استخدام

---

۱. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۳۱۰، باب ۹۹، ح۲۷ و منسوب به علی‌بن‌ابراهیم قمی، تفسیر القمي، ج۲، ص۳۰۶.

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۶، باب ۱۹، ح۳۰ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۳۱۱، باب ۹۹، ح۳۰.

کنیزان مغنّیه است.[۱] تعبیر: «إِذَا ظَهَرَتِ الْمَعَازِفُ وَالْقَيْنَاتُ وَشُرِبَتِ الْخُمُور» بدین معناست که رفته‌رفته، جامعهٔ بشری چنان می‌شود که خمور و فجور و محرّمات علنی می‌گردد.

۴. حدیث نبوی ﷺ در ارشادالقلوب

در حدیث دیگر، ارشادالقلوب از پیامبر اکرم ﷺ چنین نقل می‌کند:

قَالَ ﷺ: إِذَا عَمِلَتْ أُمَّتِي خَمْسَ عَشْرَةَ خَصْلَةً حَلَّ بِهِمُ الْبَلَاءُ إِذَا كَانَ الْفَيْءُ دُوَلًا وَ الْأَمَانَةُ مَغْنَماً وَالصَّدَقَةُ مَغْرَماً وَأَطَاعَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ وَعَصَى أُمَّهُ وَبَرَّ صَدِيقَهُ، إلى أن قال: وَاتَّخَذُوا الْقَيْنَاتِ وَالْمَعَازِفَ وَشَرِبُوا الْخُمُورَ ـ الخ ـ.[۲]

۵. روایت جعفریات

الجعفریات ۱۴۶: بإسناده عن علي ؑ قال: تَقُومُ الساعَةُ عَلَى قَومٍ يَشْهَدُونَ مِنْ غَيرِ أَنْ يُسْتَشْهَدُوا وَعَلَى الَّذينَ يَعْمَلُونَ عَمَلَ قَوْمِ لُوطٍ وَعَلَى قَومٍ يَضْرِبُونَ بِالدَّفُوفِ وَالْمَعَازِفِ.[۳]

این مضمونی است که به سندهای متعدد دربارهٔ «اشراط الساعه» داریم. «یشهدون من غیر أن یستشهدوا»؛ یعنی دخالت بی‌جا می‌کنند و بی‌آن‌که از آن‌ها بخواهند، شهادت می‌دهند.

این هم مجموعه روایاتی است در باب حرمت غنا که جزو علامات آخرالزمان است و ما آن‌ها را یک‌جا آوردیم و هیچ‌کدام از آن‌ها سند درستی نداشت.

دستهٔ پنجم: روایات پراکندهٔ دیگر

۱. روایت علی‌بن‌جعفر درمورد ترک هم‌نشینی با مُتعمِّد غنا

عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ؑ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَتَعَمَّدُ الْغِنَاءَ يُجْلَسُ إِلَيْهِ، قَالَ: لَا.[۴]

---

۱. «اتخاذ قینات» ظاهراً با خرید و فروش آن‌ها تفاوت دارد. به عبارت دیگر، مراد از اتخاذ قینات، تجارت با مغنّیات نیست، بلکه مراد از آن، به‌کارگیری کنیزان مغنّیه و ترویج غناست (مقرر).

۲. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۳۱۱، باب ۹۹، ح۳۱ و دیلمی، ارشادالقلوب، ج۱، ص۷۱. نیز ر.ک: شیخ صدوق، الخصال، ج۲، ص۵۰۰ و ۵۰۱ و ابن‌شعبه حرانی، تحف‌العقول، ص۵۳. در کتاب خصال، مشابه این متن با سند متصل به امیرالمؤمنین ؑ از رسول‌الله ﷺ نقل شده است (مقرر).

۳. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۴۱۸، باب ۲۱، ح۱۸.

۴. همان، ص۳۹۸، باب ۱۹، ح۳۳؛ شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه ج۱۷، ص۳۱۲، باب ۹۹، ح۳۲ و مسائل علی‌بن‌جعفر و مستدرکاتها، ص۱۴۸، ح۱۸۶.

سند این روایت اشکال دارد و دربارهٔ کتاب علی‌بن‌جعفر شرح دادیم. البته از علی‌بن‌جعفر جواز غنا در فرح و اضحی و فطر به قید «ما لم یعص به» نقل شده بود. احتمالاً «یتعمدالغناء» کنایه از مغنّی‌بودن و «یُجلَس الیه» نیز به معنای مجالست است؛ یعنی آیا با کسی که شغلش آوازه‌خوانی است رفیق شوم؟ می‌فرماید: خیر، با چنین کسانی هم‌نشینی نکن.[۱]

۲. روایت جامع‌الأخبار در مورد رابطهٔ غنا و فحشا

جامع‌الأخبار ۴۳۳: قال النبي ﷺ: الغناء رقية الزّنا.[۲]

«رُقیَه» چیزی است که برای دفع چشم‌زخم می‌بستند؛ یعنی غنا ـ نستجیر بالله ـ انسان را جادو و برای زنا آماده می‌کند.

ب) روایات باب «تحریم استماع‌الغناء و الملاهی»

باب ۲۲ از ابواب «ما یکتسب به» جامع‌الاحادیث، باب «تحریم استماع الغناء و الملاهی» و نیز باب ۱۰۲ وسائل در «تحریم سماع الغناء و الملاهی» است.[۳]

۱. شنیدن صدای بهشتی، پاداش ترک استماع غنا

کافي ۶/ ۴۳۴: (عدّة من أصحابنا ـ معلّق) عن سهل عن یاسرالخادم عن

---

۱. خلیل می‌گوید: «عَمَدتُ فلاناً وتَعَمَّدتُهُ: أی قَصَدتُهُ والعَمد نقیض الخطأ» (فراهیدی، کتاب‌العین، ج۲، ص۵۷). بنابراین، «یتعمدالغناء» یعنی کسی که غنا را قصد می‌کند و به‌عمد و با انگیزه سراغ آن می‌رود. با توجه به این‌که در روایت، «یتعمد» به صیغهٔ مضارع آمده است که دلالت بر استمرار می‌کند، مراد از «یتعمدالغناء» کسی است که قصد غنا از او تکرار می‌شود، برخلاف کسی که ممکن است یک بار به‌خطا به طرف غنا کشیده شده باشد. پس می‌توان گفت «تعمدالغناء» یا «قصدالغناء» عام است و اختصاص به مغنّی یا مغنّیه ندارد، بلکه به معنای اهل غناست و شامل خواننده، مستمع و برگزارکنندهٔ مجلس غنا می‌شود و باید از هم‌نشینی با همهٔ آنان پرهیز کرد، چون طبق روایات دیگر، نفاق در دل آنان رشد کرده است و هم‌نشینی با منافق، انسان را به نفاق می‌کشاند (مقرر).

۲. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۴، باب ۱۹، ح۲۶. بین اهل سنت تصریح کرده‌اند که چنین تعبیری از رسول‌الله ﷺ ثابت نیست، بلکه در صحیح مسلم آن را از امثال مشهوره دانسته (ج۲، ص۶۰۷) و در درالمنثور هم آن را از فضیل‌بن‌عیاض نقل کرده است. (ر.ک: سیوطی، الدرالمنثور، ج۵، ص۱۵۹. نیز ر.ک: ابن‌ابی‌الدنیا، ذم‌الملاهی، ص۵۵). البته این عبارت را به غیر فضیل‌بن‌عیاض مثل سلیمان‌بن‌عبدالملک و حطینه نیز نسبت داده‌اند (مقرر).

۳. بخشی از روایات این باب در ضمن روایات تفسیری گذشت و بخشی از آن را هم به مناسبت به ابواب دیگر منتقل کردیم (مقرر).

أبي الحسن عليه‌السلام قال: مَن نَزَّهَ نَفْسَهُ عن الغناء فانّ في الجنّةِ شَجرةً يأمُرُ اللهُ (عزّوجلّ) الرّياحَ أنْ تُحَرِّكَها فَيَسمَعُ لها صَوتاً لَمْ يَسمَعْ بمثلِهِ و مَن لَمْ يَتَنَزَّهْ عَنهُ لَمْ يَسْمَعْهُ.[1]

مراد از ابوالحسن، امام رضا عليه‌السلام است. «یسمع» در «لم یسمع مثله» را می‌توان به صیغهٔ معلوم یا مجهول خواند، ولی مجهول بهتر است. در سند روایت، سهل‌بن‌زیاد است، ولی مضمون بسیار لطیفی دارد و می‌گوید کسی که در دنیا غنا گوش بدهد، صدای بهشتی را نمی‌شنود؛ یعنی خداوند در عوضِ ترک غنا در دنیا، غنای واقعی را که هیچ بدی در آن نیست به گوشش می‌رساند، چنان‌که اگر کسی در دنیا از خمر اجتناب کند، در آخرت از خمر بهشتی به او می‌نوشاند.

درمجموع، روایاتی که در همهٔ ابواب داریم، گاهی ملاک‌ها یا ریشه‌های مطلب را می‌گویند؛ مثل این‌که غنا به ابلیس برمی‌گردد و گاهی آثار اخروی یا برزخی و یا دنیوی آن ذکر می‌شود. غنا هم آثار دنیوی، برزخی و اُخروی دارد؛ مثلاً آثار دنیوی‌اش «یعقب‌الفقر»، «ینبت‌النفاق» و سلب غیرت است. در این روایت نیز آثار اُخروی است که تجسم عمل در روز قیامت است.

۲. حمد و ثنای خدا بر تارک غنا

مستدرك ۱۳/ ۲۱۴: القطب الراوندي في لبّ‌اللباب في الخبر: إنّ اللهَ يَقولُ يومَ القيامةِ مَلائِكتي مَنْ حَفظ سمعه و لسانه عن الغناء فاَسمِعوه حمدي و الثناء عليّ.[2]

این روایت برای تجسم اعمال و آثار اُخروی ترک غناست که مضمون آن با روایت سابق شباهت‌هایی دارد. سُنی‌ها هم دراین‌باب روایتی دارند که خواهیم خواند.

۳. تأثیر استماع موسیقی در قساوت قلب در «وصیة‌النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله لعلی عليه‌السلام»

فقیه ۴/ ۲۶۵؛ الخصال ۱۲۶: بإسناده المتقدم في حديث وصيّة النبي صلی‌الله‌علیه‌وآله لعلي عليه‌السلام: يا علي! ثلاثة يقسينَ القَلْبَ: استماعُ اللّهوِ و طَلَبُ الصّيد و إتيانُ بابِ السُّلطانِ.[3]

---

۱. معزی، جامع‌الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۲۸، باب ۲۲، ح ۸ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۱۷، باب ۱۰۱، ح ۳.

۲. معزی، جامع‌الاحادیث، ج ۲۲، ص ۳۹۸، باب ۱۹، ح ۳۴.

۳. همان، باب ۲۲، ص ۴۲۴، ح ۲ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۱۴، باب ۱۰۰، ح ۸.

ما مجموعه‌ای از «وصایاء النبی صلی الله علیه و آله لعلی علیه السلام» داریم. سند این حدیث چنین است:

محمد بْنُ علي بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَمْرٍو وَ أَنَسِ بْنِ محمد عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ محمد عَنْ آبَائِهِ عليهم السلام فِي وَصِيَّةِ النَّبِيِّ صلی الله علیه و آله لِعَلِيٍّ علیه السلام قَالَ.

این دو سند است: یکی به «حمادبن‌عمر عن ابی‌عبدالله علیه السلام» منتهی می‌شود و دیگری به «انس‌بن‌محمد عن ابیه عن ابی‌عبدالله علیه السلام» و صدوق، آن دو را جمع کرده است. معظم این سند از مجاهیل هستند و برخی از آن‌ها نیز از اهل سنت‌اند. البته گرچه سندش درست نیست، مضمون آن صحیح است.[1]

ج) روایات باب «تحریم بیع مغنّیه»

۱. حدیث سعدبن‌محمد طاطری از امام صادق علیه السلام

کافی ۵/ ۱۲۰: عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد و علي بن إبراهيم عن أبيه جميعاً عن ابن فضّال.

تهذیب ۶/ ۳۵۶، استبصار ۳/ ۶۱: محمدبن يعقوب عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن ابن فضّال عن سعيد[2] بن محمد الطاطري[3] عن أبيه عن أبي عبدالله علیه السلام قال: سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنْ بَيْعِ الْجَوَارِي الْمُغَنِّيَاتِ. فَقَالَ: شِرَاؤُهُنَّ وَ بَيْعُهُنَّ حَرَامٌ وَ تَعْلِيمُهُنَّ كُفْرٌ وَ اسْتِمَاعُهُنَّ نِفَاقٌ.[4]

ابتدای سند درست است. سهل‌بن‌زیاد از ابن‌فضالِ پدر نقل می‌کند. در این‌جا نوشته است: «عن سعیدبن محمد الطاطری». در برخی از نسخه‌ها «طاهری» چاپ شده که ظاهراً غلط است و همان «طاطری» درست است. ما شخصی به نام سعدبن‌محمد طاطری داریم که کنیه‌اش «ابوالقاسم» است، ولی توثیق نشده و می‌توان راه‌هایی برای توثیقش گفت. وی عموی علی‌بن‌حسن طاطری است که شیخ، توثیقش کرده است.

---

۱. از دیگر روایاتی که متعلق به باب استماع غناست و در جامع الاحادیث و وسائل الشیعه نیامده، روایتی است که در دعائم آمده و مناسب است در این جا ذکر شود: «وَ عَنْهُ [ـ عن جعفربن محمد:] علیه السلام أَنَّهُ ذُكِرَ عِنْدَهُ الْغِنَاءُ فَقَالَ: وَاللهِ مَا سَمِعَتْهُ أُذُنَايَ قَطُّ» (قاضی نعمان، دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۲۰۹، ح ۷۶۸) (مقرر).

۲. سعد ـ صا.

۳. الطّاهري ـ خ کا.

۴. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۰۸، باب ۲۰، ح ۱۲ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۴، باب ۱۶، ح ۷.

روایت مشابه دعائم

الدعائم ۲/ ۲۰۹: عن جعفربن محمد أنّه قال: لایَحلُّ بَیعَ الغناءِ و لاشراؤُه و استماعُه نفاقٌ و تعلیمهُ کُفرٌ.[۱]

این مجموعه در روایت قبل هم بود و به احتمال قوی، همان روایت طاطری است، زیرا هر دو روایت از امام صادق علیه‌السلام و سیاقشان نیز واحد و الفاظشان بسیار به هم نزدیک است.

۲. توقیع مبارک «أما الحوادث الواقعة»

حدیث معروف «أما الحوادث الواقعة» روایت زیبایی است که فواید حدیثی خوبی دارد و ما آن را معتبر می‌دانیم. این حدیث از اسحاق‌بن‌یعقوب است. متن حدیث در جامع الاحادیث و وسائل چنین است:

کمال‌الدین ۴۸۵: حدثنا محمد بن محمد بن عصام الکلینی رضی‌الله‌عنه عن الاحتجاج ۲/ ۲۸۳: محمدبن‌یعقوب الکلینی عن إسحاق‌بن‌یعقوب قال: سألت محمدبن‌عثمان العمری رضی‌الله‌عنه أن یوصل لي کتاباً قد سألت فیه عن مسائل أشکلت علي فورد التوقیع بخط مولانا صاحب‌الزمان أمّا ما سألت عنه (إلی أن قال) و ثمن المغنّیة حرام.

غیبة‌الطوسي ۱۷۷: أخبرنی جماعة عن جعفربن محمد بن قولویه و أبی غالب الزراري و غیرهما عن محمدبن‌یعقوب الکلیني عن إسحاق‌بن‌یعقوب [قال]: سألت محمدبن‌عثمان العمری (و ذکر مثله).[۲]

متن کامل‌تر توقیع مبارک در کمال‌الدین چنین است:

سَأَلْتُ محمدبْنَ عُثْمَانَ الْعَمْرِيَّ (رَض) أَنْ يُوصِلَ لِي كِتَاباً قَدْ سَأَلْتُ فِيهِ عَنْ مَسَائِلَ أَشْكَلَتْ علي فَوَرَدَتْ فِي التَّوْقِيعِ بِخَطِّ مَوْلَانَا صَاحِبِ الزَّمَانِ علیه‌السلام أَمَّا مَا

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۰۰، باب ۱۹، ح ۴۰. از عناوینی که در این روایات آمده و به صورت مستقل نیز می‌توان مطرح کرد، عنوان «تعلیم‌الغناء» است (مقرر).

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۰۶، باب ۲۰، ح ۹ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۳، باب ۱۶، ح ۳.

سَأَلْتَ عَنْهُ أَرْشَدَكَ اللهُ وَ ثَبَّتَكَ مِنْ أَمْرِ الْمُنْكِرِينَ لِي مِنْ أَهْلِ بَيْتِنَا وَ بَنِي عَمِّنَا فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَيْسَ بَيْنَ اللهِ (عَزَّوَجَلَّ) وَ بَيْنَ أَحَدٍ قَرَابَةٌ وَ مَنْ أَنْكَرَنِي فَلَيْسَ مِنِّي وَ سَبِيلُهُ سَبِيلُ ابْنِ نُوحٍ عليه السلام... أَمَّا الْفُقَّاعُ فَشُرْبُهُ حَرَامٌ... وَ أَمَّا ظُهُورُ الْفَرَجِ فَإِنَّهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ وَ كَذَبَ الْوَقَّاتُونَ وَ أَمَّا قَوْلُ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْحُسَيْنَ عليه السلام لَمْ يُقْتَلْ فَكُفْرٌ وَ تَكْذِيبٌ وَ ضَلَالٌ وَ أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ... وَ أَمَّا مَا وَصَلْتَنَا بِهِ فَلَا قَبُولَ عِنْدَنَا إِلَّا طِابَ وَ طَهُرَ وَ ثَمَنُ الْمُغَنِّيَةِ حَرَامٌ.[1]

آیا از این بهتر که امام به صورت مطلق تصریح می‌کند «ثمن مغنّیه» حرام است؟ ازاین‌رو به نظر ما این‌که صاحب وسائل می‌گوید اگر قصدش این باشد که غنا انجام ندهد و مغنّیه را به قیمت مغنّیه بخرد، بیع باطل نیست، صحیح نمی‌باشد و فرقی میان قصد و عدم قصد نیست.

۳. روایات راوندی و عوالی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

از روایاتی که در جامع الاحادیث دارد، از قطب راوندی است.

مستدرك ۱۳/ ۹۲: القطب الراوندي في لبّ اللباب عن النبي صلی الله علیه و آله أنه قال: لا يحلّ بيع المغنّيات و لا شرائهن و ثمنهن حرام.[2]

این را اهل سنت «عن رسول الله صلی الله علیه و آله» دارند که معروفش از ابوامامه است. این مطلب اجمالاً درست است. از روایات دیگری که دارد این است:

العوالي ۱/ ۲۴۴: و نهى صلی الله علیه و آله عن بيع المغنّيات و شرائهنّ و التجارة فيهنّ و أكل ثمنهنّ.[3]

عوالی ارزش درستی ندارد.

۴. روایت ابراهیم‌بن‌ابی‌البلاد از امام کاظم علیه السلام

صحیحهٔ قرب‌الإسناد

قرب‌الإسناد ۳۰۵: محمدبن‌الحسين عن إبراهيم‌بن‌أبي‌البلاد قال: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ عليه السلام: جُعِلْتُ فِدَاكَ! إِنَّ رَجُلًا مِنْ مَوَالِيكَ عِنْدَهُ جَوَارٍ مُغَنِّيَاتٌ قِيمَتُهُنَّ

---

۱. شیخ صدوق، کمال‌الدین، ج۲، ص۴۸۳ و ۴۸۴.

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۴۰۸، باب ۲۰، ح۱۳.

۳. همان، ح۱۴.

أَرْبَعَةَ عَشَرَ أَلْفَ دِينَارٍ وَقَدْ جَعَلَ لَكَ ثُلُثَهَا. فَقَالَ: لَا حَاجَةَ لِي فِيهَا إِنَّ ثَمَنَ الْكَلْبِ وَالْمُغَنِّيَةِ سُحْتٌ.[۱]

محمدبن حسین، ابن ابی الخطاب کوفی و ثقه و جلیل القدر است. ابراهیم بن ابی البلاد هم ثقه و سند حدیث، صحیح است.

دربارهٔ «ثمن المغنّیة»، سه تعبیر داریم: یکی «سُحت» که در روایت فوق آمده، دیگری تعبیر «حرامٌ» است که در توقیع اسحاق بن یعقوب آمده و سوم، تعبیر «ملعون من اکل من کسبها» است که در روایت نصر بن قابوس آمده است. به طور متعارف، هر دینار معادل ده درهم بوده و ازاین رو چهارده هزار دینار، معادل ۱۴۰ هزار درهم بوده است. دست برداشتن از این حدیث و حکم به جواز شراء مغنّیه به مجرد این که انسان نیت این را داشته باشد که آن زن غنا انجام ندهد، بسیار مشکل است.[۲]

متن کلینی

کلینی هم حدیث ابن ابی البلاد را نقل کرده که طولانی است و ظاهراً همان داستان روایت قبل است و فقط در این جا قیمت جواری را سی صد هزار درهم نوشته است.

تهذیب ۶/ ۳۵۷ [و] استبصار ۳/ ۶۱: محمدبن یعقوب عن کافی ۵/ ۱۲۰: محمدبن یحیی عن بعض أصحابه عن محمدبن إسماعیل عن إبراهیم بن أبي البلاد قال: أوصی إسحاق بن عمر عند وفاته بجوار له مغنّیات أن نبیعهن و نحمل [أن یبعن و یحمل ـ یب صا] ثمنهنّ الی أبي الحسن علیه السلام. قال إبراهیم: فبعت الجواري بثلاثمائة ألف درهم و حملت الثمن إلیه. فقلت له: إنّ مولی لك. یقال له إسحاق بن عمر (قد ـ کا): أوصی عند موته [عند وفاته ـ یب صا] ببیع جوار له مغنّیات و حمل الثمن إلیك و قد بعتهن و هذا الثمن ثلاثمائة ألف درهم. فقال: لا حاجة لي فیه انّ هذا سحت و تعلیمهنّ کفر و الاستماع منهنّ نفاق و ثمنهنّ سحت.[۳]

تعبیر این روایت نیز بسیار شدید است.

نکته‌ای دربارهٔ جایگاه غنا در باب «سُحت» از جوامع حدیثی

از تفاوت‌های وسائل و جامع الاحادیث این است که در کتاب جامع الاحادیث، بابی را

---

۱. همان، ص ۴۰۶، ح ۱۰ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۳، باب ۱۶، ح ۴.

۲. کنارهم نهادن «کلب» و «مغنّیه» در این روایات، ظاهراً برای بیان پلیدی مغنّیه و غناست و این احتمالاً مستفاد از آیه کریمهٔ «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» (حج، آیه ۳۰) باشد (مقرر).

۳. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۰۶، باب ۲۰، ح ۸ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۳ و ۱۲۴، باب ۱۶، ح ۵.

به عنوان «ما ورد فی انواع السحت» قرار داده است،[۱] ولی صاحب وسائل این باب را ندارد. باب سحت، چند روایت کلیدی دارد: اول، روایت عماربن مروان، دوم، روایت سماعه که متون مختلف دارد و سوم، روایت سکونی که در هیچ کدام از آن‌ها «ثمن المغنّیة» نیامده است. در کتاب فقیه نیز مجموعه روایاتی هست که مثلاً می‌گوید: «قال الصادق علیه السلام: أجر الزانیة سحتٌ» و در آن جا هم «مغنّیه» نیامده است. پس از آن در فقیه نقل می‌کند: «و روی أن أجر المغنّی و المغنّیة سحت».[۲] جامع الاحادیث این روایت را در باب سحت آورده است. روایت شمارهٔ دوازده، طولانی‌ترین روایت در تفسیر سحت و از کتاب جعفریات است که در آن، حتی اجر مؤذن، امام جماعت و قاری قرآن که «لایقرأ القرآن إلّا بأجر» را هم آورده، ولی «مغنّیه» را نیاورده است. از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز در تفسیر سحت روایت داریم که در روایات اهل سنت در باب سحت، «اجر المغنّیة» و «ثمن المغنّیة» نیامده است. در مجموعه روایاتی که شیعه و اهل سنت در باب سحت آورده‌اند، اجر و ثمن مغنّیه را نیاورده‌اند و جامع الاحادیث حتی در «تقدم» و «یأتی‌ها» نیز بدان اشاره نکرده است، با این که آقای معزی رحمه الله می‌گوید: «و یأتی فی روایة الدعائم و کثیر من أحادیث باب ۱۵»، درحالی که در برخی روایات تصریح داشتیم که «تعلیمهن سحت» و «ثمنهن سحت». ازاین‌رو می‌توانید در حاشیهٔ نسخهٔ جامع الاحادیث به این روایات اشاره کنید.

۵. حدیث وشّاء از امام رضا علیه السلام

روایت دیگر در مورد ثمن مغنّیه را در بحث «بیع مغنّیه» هم آورده‌ایم که از امام رضا علیه السلام نقل شده است:

کافی ۵/ ۱۲۰: عدة من أصحابنا عن تهذیب ۶/ ۳۵۷ [و] استبصار ۳/ ۶۱: سهل بن زیاد عن الحسن بن علي الوشاء قال: سُئِلَ أَبُوالْحَسَنِ الرِّضَا علیه السلام عَنْ شِرَاءِ الْمُغَنِّيَةِ. فَقَالَ: قَدْ تَكُونُ لِلرَّجُلِ الْجَارِيَةُ تُلْهِيهِ وَمَا ثَمَنُهَا إِلَّا ثَمَنُ كَلْبٍ وَثَمَنُ الْكَلْبِ سُحْتٌ وَالسُّحْتُ فِي النَّارِ[۳]

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، باب ۱۰ از ابواب ما یکتسب به، ص۳۵۸.

۲. همان، ص۳۶۰، ح۹.

۳. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، باب ۲۰، ص۴۰۸، ح۱۱ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۱۲۴، باب ۱۶، ح۶. ممکن است برخی شبهه کنند که مطلق التذاذ مرد از کنیز یا همسرش جایز است؛ پس استماع غنای او هم باید جایز باشد. مثل این روایت رد بر آنان است، چون از عبارت «قد تکون للرجل جاریة تلهیه» فهمیده می‌شود که در حرمت غنا تفاوتی میان این نیست که کنیز یا همسر خود انسان برایش غنا بخواند یا کنیز دیگری و یا زن اجنبیه (مقرر).

این حدیث از طریق سهل‌بن‌زیاد به وشّاء رسیده است. در شمارهٔ دو از باب چهارده وسائل نیز این حدیث را دارد: «وَعَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ‌بْنِ‌زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ‌بْنِ‌عَلِيٍّ الْقَاسَانِيِّ عَنِ الرِّضَا عليه‌السلام فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَثَمَنُ الْكَلْبِ سُحْتٌ».[1] الحسن‌بن‌علی القاسانی در این‌جا نادرست است و چنان‌که در مصدر اصلی نیز آمده، حسن‌بن‌علی الوشّاء است.[2] در حدیث شماره ۱۱ از باب ۹۹ وسائل (باب تحریم‌الغناء) نیز از همین سند داریم: «وَعَنْهُمْ [عدة من اصحابنا] عَنْ سَهْلٍ عَنِ الْوَشَّاءِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَاالْحَسَنِ الرِّضَا عليه‌السلام يُسْئَلُ عَنِ الْغِنَاءِ. فَقَالَ: هُوَ قَوْلُ اللهِ (عَزَّوَجَلَ): «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ»».[3] ازاین‌رو احتمالاً مقداری از این حدیث را ایشان تقطیع کرده باشد.

کلمهٔ «تلهیه» هر چند در حدیث وشّاء به نحو اسناد حدثی است، احتمالاً اسناد حدثی استقبالی است و مراد از «جاریة تلهیه» این است که این مغنّیه‌ای است که فقط یک بار غنا انجام نمی‌دهد، بلکه در گذر زمان او را به غنا سرگرم می‌کند.

لازمهٔ روایاتی که می‌گوید ثمن جاریهٔ مغنّیه جایز نیست، این است که غنا جایز نیست. شیخ انصاری، افزون بر این مطلب در این‌جا می‌گوید: غنا در این حدیث به معنای لهو است، پس کلام باطل نیست و کلامی است که مناسب لهوولعب باشد؛ مثلاً حرف‌های بیهوده بزنند و کارهای بیهوده کنند که جنبهٔ لهوش مراد است.

د) روایات باب «تحریم کسب المغنّیه و المغنّی»

باب ۲۰ از ابواب «ما یکتسب به». جامع احادیث الشیعة (ج۲۲، ص۴۰۴)، «باب تحریم کسب المغنّیة عدا ما استثنی و تحریم تعلیمها و بیعها و شرائها إلّا لمن لا یأمرها بالغناء بل یمنعها عنه» است و باب ۱۵ از ابواب «ما یکتسب به» وسائل (ج۱۷، ص۱۲۰)، «باب تحریم کسب المغنّیة إلّا لزف العرائس إذا لم یدخل علیها الرجال» است.

---

۱. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ص۱۱۸.

۲. شیخ کلینی، الکافي، ج۵، ص۱۲۰، ح۴.

۳. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۳۰۶. در مصدر اصلی متن حدیث چنین است: «سَمِعْتُ أَبَاالْحَسَنِ الرِّضَا عليه‌السلام يَقُولُ: سُئِلَ أَبُوعَبْدِاللهِ عليه‌السلام عَنِ الْغِنَاءِ فَقَالَ: الحدیث» (ر.ک: شیخ کلینی، الکافي، ج۶، ص۴۳۲، باب‌الغناء، ح۸).

۱. روایت نصربن‌قابوس

متن کافی

تهذیب ۶/ ۳۵۷ [و] استبصار ۳/ ۶۱: محمدبن یعقوب عن کافی ۵/ ۱۲۰: أبي علي الأشعري عن الحسن بن علي عن إسحاق بن إبراهيم عن نصربن قابوس قال: سمعت أباعبدالله علیه‌السلام يقول: اَلْغَنِّيَةُ مَلْعُونَةٌ مَلْعُونٌ مَنْ أَكَلَ (مِنْ. يب) كَسْبَهَا.[1]

ابوعلی اشعری، احمدبن‌ادریس است که استاد کلینی و بسیار بزرگوار است. حسن‌بن‌علی، نوهٔ عبدالله‌بن‌مغیره است که در برخی روایات، حسن‌بن‌علی کوفی آمده است. حسن‌بن‌علی‌بن‌عبدالله‌بن‌مغیره کوفی، خودش و جدش از بزرگانند، ولی ما در مورد هر دو، اشکالات و نقاط ابهام خاصی داریم که بین رجالیان، نه درباره عبدالله‌بن‌مغیره بحثی شده است، نه درباره حسن‌بن‌علی.

متن خصال

روایت فوق را شیخ صدوق چنین نقل کرده است:

الخصال ۲۹۷: عن محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد عن محمدبن الحسن الصفار عن الحسن بن علي الكوفي عن إسحاق بن إبراهيم عن نصربن قابوس قال: سمعت أباعبدالله علیه‌السلام يقول: اَلْمُنَجِّمُ مَلْعُونٌ وَالْكَاهِنُ مَلْعُونٌ وَالسَّاحِرُ مَلْعُونٌ وَ اَلْغَنِّيَةُ مَلْعُونَةٌ وَمَنْ آوَاهَا مَلْعُونٌ وَأَكَلَ كَسْبِهَا مَلْعُونٌ الحديث.[2]

سند شیخ صدوق و شیخ کلینی از حسن‌بن‌علی کوفی یکی می‌شود که همان حسن بن علی بن عبدالله بن مغیره است. پس دو نفر از کتاب حسن‌بن‌علی نقل کرده‌اند: صفار و ابوعلی اشعری و به دو مصدر از مصادرمان نیز راه یافته و به ما رسیده است. در این جا هم «عن اسحاق‌بن‌ابراهیم» است. اسحاق‌بن‌ابراهیم را در این طبقه نمی‌شناسیم، به‌ویژه که مثل حسن‌بن‌علی از او نقل کرده است، ولی به‌حسب ذوق رجالی حدس

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، باب ۲۰، ح ۵، ص ۴۰۴ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۱، باب ۱۵، ح ۴.

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۰۶، باب ۲۰، ح ۶ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۴۳، باب ۲۴، ح ۷.

می‌زنیم او اسحاق‌بن‌ابراهیم، معروف به «ابن‌راهویه»[۱] باشد که از بزرگان حدیث و فقه اهل سنت است و تا مدت‌ها آرای فقهی‌اش ذکر می‌شد. وی اصلش از خراسان بود و درنهایت نیز در خراسان ساکن شد، ولی رحلت‌های علمی متعددی به عراق، حجاز، شام و یمن داشت. چون نصربن‌قابوس لخمی بوده و لخمی‌ها در کوفه منزلت اجتماعی داشتند، چنان‌که به گفتهٔ نجاشی، نصربن‌قابوس نزد ائمه علیهم‌السلام نیز منزلت داشت،[۲] به احتمال قوی، اسحاق‌بن‌ابراهیم به جهت شخصیت اجتماعی‌اش از او نقل کرده است، نه به جهت شیعه‌بودنش. اگر اسحاق‌بن‌ابراهیم را بپذیریم، سند کلینی و صدوق هر دو معتبر است.

اگر سؤال شود که آیا می‌توان به نقل ابن‌راهویه اعتماد کرد؟ در پاسخ می‌گوییم: بزرگان فقهای اهل سنت که شهرتشان آفاق را گرفته بود، بسیار بعید بود رسماً دروغ بگویند، چون محدودیت داشتند. اگر ابن‌راهویه از نصربن‌قابوس از امام صادق علیه‌السلام مطلب غیرواقعی نقل می‌کرد، امام صادق علیه‌السلام یا فرزندش امام موسی‌بن‌جعفر علیه‌السلام در مدینه یا نصربن‌قابوس در کوفه می‌گفتند دروغ است و ما چنین چیزی را نگفته‌ایم. نصربن‌قابوس هم چهره‌ای اجتماعی بود و اسحاق‌بن‌ابراهیم نمی‌توانست از او دروغ نقل کند. این‌ها به این معنا دروغ نمی‌گویند، بلکه اختیارات باطل دارند؛ مثلاً در دوران امر میان حدیث امیرالمؤمنین علیه‌السلام و ابوهریره، حدیث ابوهریره را انتخاب می‌کنند. چون مبنای ما وثوق است، شواهد عقلایی ما دلالت نمی‌کند که او بتواند دروغ بگوید، زیرا دراین‌صورت، منزلت اجتماعی‌اش پایین می‌آید و سقوط می‌کند.

چون سه بخش اول حدیث ربطی به باب نداشته، کلینی آن‌ها را حذف کرده است. «و

---

۱. اسحاق‌بن‌ابراهیم‌بن‌مخلد حنظلی تمیمی مروزی، ابویعقوب ابن‌راهویه (۱۶۱ـ۲۳۸ق) از علمای خراسان در عصر خود بود که به گفتهٔ زرکلی، حدیث و فقه و حفظ و صدق و ورع و زهد را در خود جمع کرد. وی در طلب علم به عراق و حجاز و شام و یمن کوچ کرد و درنهایت در نیشابور اقامت گزید و در آن‌جا بدرود حیات گفت. وی از مشایخ ابن‌حنبل، بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی و دیگران بود. گفته‌اند چون پدر ابن‌راهویه در راه مکه متولد شد، اهل مرو او را «راهویه» (= راهی، منسوب به راه) یعنی راه‌زاده خواندند وگرنه او را از سر راه پیدا نکرده‌اند (ر.ک: زرکلی، الاعلام، ج۱، ص۲۹۲) (مقرر).

۲. رجال‌النجاشی، ص۴۲۷: «نصربن‌قابوس اللخمي القابوسي. روى عن أبي عبدالله و أبي‌إبراهيم و أبي‌الحسن‌الرضا علیهم‌السلام. و كان ذامنزلة عندهم. له‌كتاب». شیخ طوسی در کتاب غیبت نقل می‌کند که وی به مدت بیست سال از وکلای سرّی امام صادق علیه‌السلام بود و نیز خیّر و فاضل بود: «نصربن‌قابوس اللخمي فروي أنه كان وكيلا لأبي‌عبدالله عشرين سنة و لم يعلم أنه وكيل وكان خيراً فاضلاً» (شیخ طوسی، کتاب‌الغیبة، ص۳۴۸).

المغنّیة ملعونة» مثل متن کلینی است و فقط در این جا عبارت «من آواها» را اضافه دارد که ظاهراً یعنی: «او را در خانه‌اش بگذارد تا برای مردم بخواند».

۲. عبارت مقنع، هدایه و فقه‌الرضا

المقنع ۱۲۲: واعلم أنّ کسب المغنّیة حرام.

الهدایة ۸۰؛ فقه‌الرضا ۲۵۲: نحوه.[۱]

هدایه شیخ صدوق و فقه‌الرضا همین را دارد. در مقنع شیخ صدوق نیز چنین آمده است:

واعلم أن کسب المغنّیة حرام وأجر الزانیة وثمن الکلب (الذي لیس بکلب صید) سحت.[۲]

ظاهر این عبارت آن است که غنا مطلقاً حرام است و استثنا برنمی‌دارد.

۳. مرسلهٔ شیخ صدوق در فقیه

از روایاتی که شیخ صدوق در بحث «کسب مغنّیه» آورده، روایت زیر است:

فقیه ۳/ ۱۰۵: رُوِيَ أَنَّ أَجْرَ الْمُغَنِّي وَ الْمُغَنِّيَةِ سُحْتٌ.[۳]

کاش جامع الاحادیث این حدیث را در باب ۲۰ و صاحب وسائل نیز آن را در باب ۱۵ از ابواب «ما یکتسب به» می‌آوردند، چون در بحث «اجر مغنّیه» است. این‌که این روایت بی‌سند بوده باشد، بسیار بعید است و احتمالاً در مصدر نامشهوری بوده که مشایخ قم آن را نپذیرفته‌اند، ولی صدوق آن را پذیرفته و ازاین‌رو به «رُوِی» تعبیر کرده است، چنان‌که در کتاب معروف به امالی احمدبن‌عیسی[۴] روایت مشابهی را چنین نقل می‌کند:

قال: حدثنا محمد، قال: حدثنا عباد، عن موسی‌بن‌عمیر، عن جعفر، عن أبیه،

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۴۰۶، باب ۲۰، ح۷.

۲. شیخ صدوق، المقنع، ص۳۶۲.

۳. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۸، باب ۱۹، ح۳۶ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۳۰۷، باب ۹۹، ح۱۷.

۴. احمدبن‌عیسی‌بن‌زید، نوهٔ پسری زید بن علی بن الحسین علیه‌السلام است که از انقلابیون نیز هست و ازهمین‌رو در حال استتار بوده و در همان حال از دنیا رفت. وی شاگردی به نام محمدبن‌منصور المرادی دارد که کتابش را بر او املا کرده است، ولی محمدبن‌منصور علاوه بر آنچه از احمدبن‌عیسی شنیده، خودش هم احادیثی را به کتاب افزوده است. ازاین‌رو همهٔ کتاب به احمدبن‌عیسی اختصاص ندارد.

عن جده، عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «بعثت بكسر المعزاف والمزمار، وأقسم ربي لا يشرب عبد في الدنيا خمراً إلا سقاه يوم القيامة حميماً». ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «كسب المغنّية سحت، وكسب المغني سحت، وكسب الزانية سحت، و حقاً [حق] على الله أن لا يدخل الجنة لحماً نبت من سحت».[1]

مراد از «محمد» در «حدثنا محمد»، محمدبن‌منصور، شاگرد احمدبن‌عیسی است که بسیاری از روایات او را نقل کرده است. محمدبن‌منصور از خودش هم اضافات دارد، چنان‌که در این حدیث می‌گوید: «قال حدثنا محمد» که مراد، صاحب کتاب است. مراد از «عباد» در این‌جا، عبادبن‌یعقوب رواجنی است که از روات است و در روایات نیز هست و نزد ما شأنی دارد. ما عبادهای دیگر هم داریم که از سنی‌ها هستند. موسی‌بن‌عمیر در این‌جا موسی‌بن‌عمیر هذلی است که از عامه و از قبیلهٔ هذیل است و در کتاب نجاشی هم اسمش آمده و از امام صادق عليه السلام روایت کرده است و کتابی دارد[2] که سندش به «عبادبن‌یعقوب عن موسی‌بن‌عمیر هذلی» می‌رسد. البته این مطلب از منفردات نجاشی است و شیخ طوسی در فهرست، نامش را نبرده و ما نیز در مصادر فعلی‌مان از موسی‌بن‌عمیر روایت نداریم. پس این مصدر موجود بوده، ولی ظاهراً مورد تأیید قمی‌ها نبوده است.

بنابراین از نظر تاریخی، این حدیث شیخ صدوق از کتاب موسی‌بن‌عمیر یا عباد است یا احتمالاً از امالی احمدبن‌عیسی است که به ما نیز رسیده و یا از مصدر دیگری که به ما نرسیده است. در همهٔ روایات ما نیز «مغنّیه» به صیغهٔ مؤنث آمده و سابقاً اشکال می‌کردیم که روایتی که اجر مغنّی در آن آمده، انفراد صدوق و به صیغهٔ «رُوی» است، ولی احتمالاً مصدرش همین است، چون تنها روایتی که در مصادر عامه پیدا کردیم که مغنّی را به صیغهٔ مذکر دارد همین است و احتمالاً نظر صدوق بر اعتبار آن بوده است. البته تعبیر روایت، «اجر» نیست، بلکه «کسب» است و این با آن متن متقارب است. ازاین‌رو شاید صدوق نقل به معنا کرده است (روی أن أجر المغنّی و المغنّیة سحت). البته شاید روایت به عین آن متن هم باشد. هم‌چنین در این متن، «کسب مغنّی» و «کسب

---

۱. راب الصدع (أمالي أحمدبن عيسى)، ج۳، ص۱۵۸۵، ح۲۶۵۴.

۲. «موسى بن عمير الهذلي عامي روى عن أبي عبدالله عليه السلام و عن الرجال. له كتاب. أخبرنا الحسين قال: حدثنا أبوالحسين محمدبن الفضل بن تمام قال: حدثنا محمدبن القاسم بن زكريا عن عباد عنه» (رجال النجاشي، ص۴۰۹، ش۱۰۸۷).

مغنّیه» را از یکدیگر جدا کرده، ولی در متن صدوق هر دو را با هم جمع کرده است.

پس فقط در کتاب فقیه یک حدیث مرسل داریم که حتی در کتاب‌های دیگر صدوق که به دست ما رسیده، نیامده است و فعلاً راهی برای شناخت آن نداریم و تعبیر «اجرالمغنّی» را در جای دیگر نیافتیم.[1] تعبیر «ثمن‌المغنّی» را نیز هیچ‌جا صحیحاً یا ضعیفاً نداریم، چه میان اهل سنت یا شیعه و یا زیدیه. ازاین‌رو مؤید این مطلب می‌شود که بخشی از حرمت غنا و بیع مغنّیه به سبب مسائل جنسیتی است.

افزون بر مورد فوق، در کتاب‌های اهل سنت دیده‌ام که از رسول‌الله صلی الله علیه و آله نقل می‌کنند: «کسب المغنّیة والمغنّی حرام».[2] این‌که صدوق با تعبیر «رُوِیَ» آن را می‌آورد و به کتاب‌های امامیه و به ائمه علیهم السلام نسبت نمی‌دهد، شاید اشاره به این حدیث نبوی صلی الله علیه و آله باشد.

این حدیث صریح در مورد اجر مغنّیه است و به بهترین شکل بر مانحن‌فیه دلالت می‌کند، زیرا ـ چنان‌که شیخ انصاری و آقای خوئی گفته‌اند ـ اگر حرمت غنا ثابت شود، اجر آن نیز حرام است و این ملازمه درست می‌باشد، بلکه ما قاعده‌ای کلی گذاشتیم که هر عملی حرام باشد، اخذ اُجرت در برابر آن نیز حرام است و از حرمت اُجرت در برابر عمل نیز حرمت آن عمل فهمیده می‌شود. صاحب وسائل هم در باب ۹۹ از ابواب «ما یکتسب به»، باب غنا، این حدیث را از همین جهت آورده است که اگر اُجرت حرام شد، خود عمل نیز حرام است.[3]

---

۱. روایت عبادبن‌یعقوب دربارهٔ کسب مغنّیه و مغنّی را که احمدبن‌عیسی نقل کرده در کتاب‌های اهل سنت هم با اندکی اختلاف از عبادبن‌یعقوب با همان سند چنین نقل شده است: «حَدَّثَنَا أَبُومُحَمَّدٍ عَبْدُاللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ نَاجِيَةَ حَدَّثَنَا عَبَّادُبْنُ يَعْقُوبَ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُمَيْرٍ عَنْ جَعْفَرِبْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (رض) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و آله: "بُعِثْتُ بِكَسْرِ الْمَزَامِيرِ وَالْمَعَازِفِ وَأَقْسَمَ رَبِّي عَزَّوَجَلَّ لَايَشْرَبُ عَبْدٌ فِي الدُّنْيَا خَمْرًا إِلَّا سَقَاهُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَمِيمًا مُعَذَّبًا أَوْ مَغْفُورًا لَهُ" ثُمَّ قَالَ رسول الله صلی الله علیه و آله: كَسْبُ الْمُغَنِّيَةِ وَالْمُغَنِّي حَرَامٌ وَكَسْبُ الزَّانِيَةِ سُحْتٌ وَحَقٌّ عَلَى اللهِ عَزَّوَجَلَّ أَلَّا يَدْخُلَ الْجَنَّةَ لَحْمٌ نَبَتَ مِنْ سُحْتٍ» (آجری بغدادی، تحریم النرد و الشطرنج و الملاهی، ص۱۹۴، ح۵۹. نیز: محمدبن‌عبدالله شافعی، کتاب‌الفوائد، ص۱۲۹، ح۸۴). محمدبن‌الحسین‌بن‌عبدالله آجُرّی بغدادی (م۳۶۰ق) و محمدبن‌عبدالله بن ابراهیم شافعی (م۳۵۴ق) است. گفتنی است در متن اهل سنت دربارهٔ کسب مغنّیه و مغنّی به جای تعبیر «سحت»، تعبیر «حرام» آمده است (مقرر).

۲. آنچه در کتاب‌های اهل سنت دربارهٔ اجر مغنّیه و مغنّی آمده، همان روایت احمدبن‌عیسی است که با اندکی اختلاف در برخی مصادر اهل سنت هم آمده است و در بحث بیع مغنّیه آن را آورده‌ایم (مقرر)

۳. مشابه این مطلب را دربارهٔ حرمت ثمن مغنّیه و حرمت عمل او نیز می‌توان گفت (مقرر).

فصل پنجم

روایات تجویز غنا

تـا این‌جـا ادلهٔ تحریـم غنا را آوردیـم. در مقابل آن، برخی روایات هسـت که شـاید از آن‌ها جـواز غنـا فهمیده شـود و در این بخـش، آن‌ها را می‌آوریـم و نقد و بررسـی می‌کنیم.

الف) روایت سماعه در مورد «کسب مغنّیه»

از روایاتـی کـه ممکـن اسـت برخـی آن را دال بر جواز غنا بگیرند، روایتی اسـت از سـماعه کـه در بـاب ۴۸ از ابـواب «ما یکتسـب بـه» جامع الاحادیث (باب حکم کسب النائحة) و در بـاب ۱۷ از ابـواب «ما یکتسـب به» وسـائل (باب جواز کسب النائحة) آمده اسـت.

تهذیـب ۶/ ۳۵۹ [و] اسـتبصار ۳/ ۶۰: الحسین بن سعید عـن عثمان بن عیسی[1] عـن سماعة قال: سألته عن کسب المغنّیة و النائحة فکرهه.[2]

عثمان بن عیسـی، واقفـی اسـت. سـماعه را هـم شـیخ صـدوق و شـیخ طوسـی واقفـی می‌داننـد،[3] ولـی ظاهـر عبـارت نجاشـی، عدم وقف وی اسـت[4] و همین نیز درسـت می‌باشـد و سـرّ اشـتهارش بـه وقف، شـاید کثرت نقـل واقفیه از او باشـد. ایـن روایت با این‌کـه از کتاب حسین بن سـعید اسـت، از انفـرادات شـیخ طوسـی اسـت.

---

۱. در حاشـیهٔ نسـخه‌ای از وسائل الشـیعه و هم‌چنین در تهذیب، «عثمان بن سـعید» اسـت، ولی در اسـتبصار، «عثمان بن عیسی» است.

۲. معـزی، جامع الاحادیـث، ج ۲۲، ص ۷۰۶، ح ۷. نیـز ر. ک: همـان، بـاب ۲۰، ص ۴۱۰ و شـیخ حر عاملی، وسائل الشـیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۸، ح ۸.

۳. ر. ک: شیخ صدوق، الفقیه، ج ۲، ص ۱۲۱ و ۱۳۸ و رجال الطوسی، ص ۳۳۷.

۴. نجاشی دربارهٔ وی می‌گوید: «ثقةٌ ثقة» و اشاره‌ای به وقف وی هم نمی‌کند (رجال النجاشي، ص ۱۹۳ و ۱۹۴).

ممکن است گفته شود «کراهت» در این روایت به معنای کراهت مصطلح است، ولی این مطلب درست نیست و اصل اولی در روایات اهل بیت علیهم‌السلام حمل لفظ «کراهت» بر حرمت است، مگر این‌که قرینه‌ای برخلاف آن باشد. این مطلب نیاز به شرحی دارد که بیان می‌کنیم.

از حدود سدهٔ دوم هجری در اصطلاح علمای اهل سنت، «کراهت» به دو معنا آمد:

۱. کراهت به معنای حرام به سنت: به این بیان که می‌گفتند آنچه به سنت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله ثابت شود، با آنچه به قرآن ثابت شود، تفاوت دارد. ازاین‌رو در تعبیر نیز میان آن‌ها فرق می‌گذاشتند و لفظ «حرام» را برای حرام با کتاب به کار می‌بردند و لفظ «مکروه» را برای حرام به سنت؛ مثلاً در مورد خمر که شرب آن با قرآن و خریدوفروش آن با سنت تحریم شده است، می‌گفتند: شرب خمر، حرام و خریدوفروش آن مکروه است.

۲. کراهت به معنای حرام به تفریع اجتهادی: لفظ «کراهت» را در اصطلاح دوم در جایی به کار می‌بردند که منصوص نبود و جزو تفریعات بود؛ مثلاً اگر حرمت چیزی به سنت (تشریع) نبوی بود، آن مورد را می‌گفتند حرام است، ولی اگر می‌خواستند چیزی از لوازم یا به تعبیر بهتر، تفریعات آن را حرام اعلام کنند، به جای آن‌که بگویند حرام است، می‌گفتند مکروه است. پس این لفظ «مکروه» به معنای کراهت اصطلاحی نیست، بلکه اصطلاحاً به معنای حرمتی است که فقیه به‌حسب قواعد، استنباط کرده است؛ مثلاً در مورد همین مسئله غنا از شَعبی و حسن بصری و ابراهیم نخعی نقل شده است: «أنه کره أجر المغنّیة»[1] یعنی عین روایت سماعه از او نقل شده است. در باب «نوح و غنا» نیز حدیث معروفی است از جابربن‌عبدالله انصاری که می‌گوید: «نَهَیتُ عن صوتین احمقین فاجرین» که یکی صدای نوح و جزع‌وفزع هنگام مصیبت است و دیگر صدای غنا هنگام نعمت.[2] حکم «صوتین احمقین فاجرین» در سنت رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله آمده و اخذ

---

۱. ابن‌ابی‌شیبه، المصنَّف، ج۵، ص۲۵۵. مشابه این تعبیر را شعبی از قاسم‌بن‌محمد نیز نقل کرده است: «وأخرج ابن أبي الدنيا والبيهقي عن الشعبي عن القاسم بن محمد أنه سئل عن الغناء، فقال: أنهاك عنه وأكرهه لك. قال السائل: أ حرام هو؟ قال: انظر يا ابن أخي! إذا ميز الله الحق من الباطل في أيهما يجعل الغناء؟» (سیوطی، الدرالمنثور، ج۵، ص۱۵۹). در این‌جا هم کراهت را ظاهراً به معنای حرمت گرفته است (مقرر).

۲. متن حدیث بین اهل سنت: «نَهَيتُ عَنْ صَوْتَيْنِ أَحْمَقَيْنِ فَاجِرَيْنِ، صَوْتٍ عِنْدَ نغمةٍ [نعمة] لَهْوٍ وَلَعِبٍ وَمَزَامِيرِ الشَّيْطَانِ، وَصَوْتٍ عِنْدَ مُصِيبَةٍ لَطْمِ وجُوهٍ وَشَقِّ جُيُوبٍ» (حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ج۴، ص۴۳) (عَنْ جَابِرٍ عَنْ عَبْدِالرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ). نیز: بیهقی، السنن الکبری، ج۲، ص۴۰۷. ترمذی هم بخشی از حدیث را آورده و آن را حَسَن دانسته. (سنن الترمذي، ج۳، ص۳۲۸). نکتهٔ جالب توجه این است که اصل تعبیر «مزامیر الشیطان» که بعدها در کلمات صحابه و تابعین به چشم می‌خورد، از خود رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله است و این بر آیه «وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ» نیز انطباق‌پذیر است (مقرر).

اجرت بر آن تفریعش است. آن‌گاه اگر می‌خواستند بگویند این مبغوض است و پذیرفتنی نیست، چون جنبهٔ تفریعی داشت، از آن تعبیر به «کراهت» می‌کردند.

پس این روایت امام صادق علیه‌السلام را باید در این فضا معنا کرد. این‌که می‌گوید «سألته عن کسب المغنّیة والنائحة فکرهه» سؤال از خود غنا و نوح نیست؛ یعنی سؤال از ثبوت یا عدم ثبوت آن روایت از رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله نیست، بلکه سؤال از فرع آن است که آیا نهی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله به معنای حرمت کسب و اخذ اُجرت در قبال آن نیز هست؟ گویا امام می‌فرماید: چون پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله چنین فرموده است، ما هم آن را دوست نداریم. چون «اجر» در کلام پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نیامده است، نحوه‌ای استنباط می‌نمودند و از آن تعبیر به «کراهت» می‌کردند که مرادشان حرمت بود. پس این روایت نه‌تنها دلیل بر جواز نیست، بلکه از آن، حرمت غنا و کسب مغنّیه درمی‌آید.

البته اصحاب ما گفته‌اند کسب نائحه، مکروه و کسب مغنّیه، حرام است. صاحب وسائل هم در شرح حدیث سماعه می‌گوید: «أَقُولُ: الْکَرَاهَةُ فِي کَسْبِ الْمُغَنِّيَةِ بِمَعْنَى التَّحْرِيمِ بِمَا تَقَدَّمَ»؛ یعنی یکی از آن‌ها مکروه به معنای مصطلح است و یکی حرام. این مطلب دو اشکال دارد:

اولاً: مراد از «کراهت» در روایت سماعه، یا حرمت است که باید هر دو حرام باشند و یا کراهت اصطلاحی است که باید هر دو مکروه باشند.

ثانیاً: این مطلب با شواهد خارجی نمی‌سازد؛ مثلاً در مورد نوح، نوح در آن زمان متعارف بوده و در نوح، موسیقی و طرب و «لهو عن ذکرالله» نیست. نهی از نوح، بیشتر بدین‌سبب بود که وقتی میان عرب جاهلی نوحه می‌خواندند، آباواجداد و عشیره‌شان و افراد فاسدی را ذکر می‌کردند که غالباً نامربوط بود. مشکل نوحه چیزی بود و مشکل غنا چیز دیگر. مشکل غنا، لهوولعب، رقاصی، مطربی و خوانندگی بود و «صوتین احمقین فاجرین» بر دو جهت مختلف‌اند. چون در اسلام آمد که اسم «جاهلیین» را نبرید،[1] خواه‌ناخواه در مورد «نوح» بیشتر جنبهٔ کراهت مطرح شد یا جواز با شروطی که دارد،

---

۱. مشکل اصلی «نوح» طبق ظاهر برخی احادیث در درجهٔ اول، جزع‌وفزع و بیان سخنان کفرآمیز و ناسپاسی است که خشم خداوند را برمی‌انگیزد و در درجهٔ دوم، دروغ‌ها و مبالغه‌هایی بود که بعضی از آنان در مدح میت می‌گفتند، چنان‌که در روایت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله هم می‌فرماید: «صوت عند مصیبة لطم وجوه وشق جیوب». نوح با این تعریف، بی‌شک حرام است و اخذ اجرت بر آن نیز حرام می‌باشد. پس کراهت در هر دو بخش روایت سماعه می‌تواند به معنای حرمت باشد (مقرر).

مثل این‌که مشارطه نکند و جز آن از مطالبی که هست. ازاین‌رو می‌توان این حدیث را پذیرفت و نگویید چرا تکه‌ای از این حدیث چنین است و تکه‌ای از آن، چنان؟

پس به نظر ما کراهت در روایت سماعه به معنای حرمت است و این روایت، دلالت بر جواز غنا نمی‌کند. البته روایت سماعه منحصر به کتاب شیخ طوسی است و کلینی و شیخ صدوق آن را نیاورده‌اند. خود شیخ هم اجر مغنّیه را حرام می‌داند، مگر در اعراس با قیودی.

بحث دیگر این است که آیا میان حرمت فعل و حرمت اُجرت، تلازم هست یا خیر؟ حق این است که اگر عمل، محرّم بود، اُجرت بر آن نیز حرام است و بالعکس اگر اُجرت، حرام باشد، آن عمل محرّم است. دراین‌باره در آینده بیشتر بحث خواهیم کرد.

ب) روایت ابوبصیر در مورد کسب مغنّیات

روایت ابوبصیر در مورد کسب مغنّیات، سه متن دارد که آن‌ها را در این‌جا می‌آوریم و از جهات متعدد بررسی می‌کنیم.

۱. متون مختلف روایت ابوبصیر

متن علی‌بن‌ابی‌حمزه

کافي ۵/ ۱۱۹: عدة من أصحابنا عن أحمدبن محمد عن تهذیب ۶/ ۳۵۸ [و] استبصار ۳/ ۶۲: الحسین بن سعید عن علي ابن أبي حمزة عن أبي بصیر قال: سَأَلْتُ أباجعفر عَنْ كَسْبِ الْمُغَنِّيَاتِ فَقَالَ الَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرِّجَالُ حَرَامٌ وَالَّتِي تُدْعَى إِلَى الْأَعْرَاسِ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ وَهُوَ قَوْلُ اللهِ (عَزَّوَجَلَّ) «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ».[1]

ظاهراً احمدبن محمد در سند کلینی، احمدبن محمدبن عیسی اشعری قمی است و روایت از کتاب حسین‌بن‌سعید است. چون حسین‌بن‌سعید در اصل ساکن اهواز بود و در اواخر عمرش به قم آمد و در همان‌جا وفات کرد، قمی‌ها مقداری از کتاب‌هایش را از خودش گرفته‌اند.

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۰۴، باب ۲۰، ح ۱ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۰، باب ۱۵، ح ۱.

این روایت در کافی، تهذیب و استبصار آمده و در هر سه مصدر «سألت أباجعفر» است و در حاشیهٔ نسخهٔ آقای ربانی هم که نسخهٔ درستی است به این مطلب اشاره کرده، ولی عجیب است که در وسائل، «سألت اباعبدالله علیه‌السلام» است. علت این اختلاف نسخهٔ وسائل با مصادر موجود را نمی‌دانیم.

بحث رجالی مفصّلی دربارهٔ عدد ابوبصیرها و توثیق آن‌ها هست. عبارت شیخ انصاری را آوردیم که در ابوبصیر توقف کرد و گفت: حالش معلوم نیست. در رسالهٔ عدیمة النظیر فی أحوال ابی‌بصیر،[1] از دوازده ابوبصیر نام می‌برد که آن‌ها واقعیت ندارند. آقای خوئی هم سه ابوبصیر را قبول دارد: لیث، یحیی و عبدالله‌بن‌محمد اسدی،[2] ولی ثابت نیست که شخصی به نام عبدالله‌بن‌محمد اسدی هم ابوبصیر باشد و چنان‌که صاحب قاموس اثبات کرده، این مطلب، موهوم و از انفرادات و اشتباهات کتاب کشّی است. صاحب قاموس، رساله‌ای در مورد ابوبصیر دارد و همان راهی که ایشان رفته، درست است. ابوبصیر فقط دو نفرند: لیث‌بن‌البختری و یحیی‌بن‌قاسم یا یحیی‌بن‌ابی‌القاسم. (در بعضی مصادر، یحیی‌بن‌قاسم است و در بعضی مصادر، یحیی‌بن‌ابی‌القاسم. ترجیح قاسم یا ابوالقاسم برای ما مشکل است. حتی تصریح کرده‌اند که نام پدرش اسحاق است). قاعده‌ای گذاشته‌اند که اگر «علی‌بن‌ابی‌حمزه عن أبی‌بصیر» باشد، ابوبصیر، یحیی است، چون یحیی نابینا بوده و علی‌بن‌ابی‌حمزه دستش را می‌گرفته و قائدش بوده است. این حرف بدی نیست. ظاهراً لیث هم نابینا بوده است. آقای خوئی بر این مطلب چندان پافشاری نمی‌کند، ولی عده‌ای دیگر اصرار دارند که کنیهٔ لیث، ابوبصیر بوده، ولی کور نبوده است. به نظر می‌رسد حق با قاموس است که هر دو کور بوده‌اند.

ما معتقدیم راویان شیعه را باید در سه محور بررسی کرد: ۱. محور روایات؛ ۲. محور رجال؛ ۳. محور فهارس.[3] با ملاحظهٔ این سه محور، ابوبصیر به لحاظ تاریخی و طبقه، بسیار ابهام دارد، ولی چون میان دو نفر مردد است و هر دو ثقه‌اند، بلکه در مورد هر دو ادعا شده است که از اصحاب اجماع‌اند، احادیث ابوبصیر پذیرفتنی است. اصحاب نیز شاید چون دیده‌اند لیث و یحیی هر دو ثقه‌اند، چندان دقت نکرده‌اند، ولی واقعیت این

---

۱. از مهدی‌بن‌حسن موسوی‌خوانساری (م۱۲۴۶ق).

۲. ر.ک: سیدابوالقاسم خوئی، معجم رجال‌الحدیث، ج ۲۰، ص۷۵.

۳. «محور فهارس» اصطلاح بنده است. اهل سنت این محور را ندارند؛ آنان فقط دو محور رجال و روایات را دارند. مراد از علم فهرست، کتاب‌شناسی از منظر حجیت است.

است که مشکل دارد و عبارات با هم نمی‌سازد و ابهام‌هایی دارد و مشکلات فقط برای بحث‌های رجالی نیست، بلکه حتی بزرگان ما مثل صدوق هم به نظرم در این جا مشکل دارند و این نیاز به بحث‌های طولانی دارد که باید در جای خود بیان شود و نیز جهات ظریف آن بیان گردد.

روایت بنابر مشهور، ضعیف است، چون علی‌بن‌ابی‌حمزه بطائنی تضعیف گشته، بلکه در رجال کشّی تکذیب شده است. البته رجال کشّی در این‌جا هم مثل جاهای دیگر، مقداری اغلاط دارد که نمی‌دانیم اصل عبارت چیست و دست‌کم این است که او توثیق ندارد. به‌علاوه، روایت در لعن او از امام رضا علیه السلام صادر شده در مورد مذهب و واقفیه‌بودن‌اش و این‌که بعد مرگ، قبرش پر از آتش شده است.[1] البته بعضی اخیراً به فکر توثیق او افتاده‌اند و این‌که او واقفی هم نیست و بر این مطلب اصرار دارند که باید گفت این حرف خنده‌دار و مثل این است که کسی بگوید شیخ طوسی شیعه نیست! علی‌بن‌ابی‌حمزه اصل‌الوقف است[2] و اگر او واقفی نباشد باید بگوییم حرکتی به نام «وقف» نبوده است.

چند نکته دربارهٔ روایت ابوبصیر

۱. گاهی واقع خارجی منشأ تقیید می‌شود. در آن زمان، متعارف خارجی این بوده است که اکثر مغنّیات کنیز بوده‌اند. یک بحث این است که آیا مراد از مغنّیات در این‌جا خصوص کنیزانند یا شامل زنان حرّه هم می‌شود؟

۲. برای ما روشن نیست عبارت: «وهو قول الله...» ذیل این حدیث بوده است یا خیر، چون همین روایت ابوبصیر با دو متن دیگر نیز آمده که در آن‌ها این آیه را ندارد.[3]

۳. این متن ابوبصیر به سخن سبزواری می‌خورد که غنا فی‌نفسه حرام نباشد.

متن ایوب‌بن‌حر

متن دوم، روایت ابوبصیر از ایوب‌بن‌حر چنین نقل شده است:

---

۱. ر.ک: رجال‌الکشي، ج۱، ص۴۰۳ـ۴۰۵ و۴۴۴.

۲. نجاشی دربارهٔ علی‌بن‌ابی‌حمزه می‌گوید: «هو أحد عمد الواقفة» (رجال‌النجاشي، ص۲۴۹) ابن‌غضائری هم درباره‌اش می‌گوید: «علي بن أبي حمزة لعنه الله أصل الوقف وأشد الخلق عداوة للولي من بعد أبي إبراهيم علیه السلام» (رجال ابن‌الغضائری، ص۸۳).

۳. در روایات دیگر به این آیه در حرمت غنا تمسک شده است. پس شاهد دارد (مقرر).

کافي ۵/ ۱۲۰: (عدة من أصحابنا عن ـ معلّق) أحمدبن محمد عن تهذیب ۶/ ۳۵۷ [و] استبصار ۳/ ۶۲: الحسین بن سعید عن النضربن سوید عن یحیی الحلبي عن أیوب بن الحر عن أبي بصیر قال: قال أبوعبدالله علیه السلام: أَجْرُ الْمُغَنِّيَةِ الَّتِي تَزُفُّ الْعَرَائِسَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ لَيْسَتْ بِالَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرِّجَالُ.[۱]

این سند، صحیح است و هیچ مشکلی ندارد. نضربن سوید،[۲] یحیی الحلبی[۳] و ایوب بن حر[۴] همه ثقه‌اند. شیخ طوسی روایت دیگری با همین سند در باب «اجر نائحه» نقل کرده که در شمارهٔ ۶ از باب ۴۸ جامع الاحادیث و شمارهٔ ۷ از باب ۱۷ وسائل چنین آمده است:

محمدبْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ الْحُرِّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قَالَ أَبُوعَبْدِاللهِ علیه السلام لَا بَأْسَ بِأَجْرِ النَّائِحَةِ الَّتِي تَنُوحُ عَلَى الْمَيِّتِ.[۵]

در این جا «عن الحلبی» دارد که با مقایسهٔ آن با روایت سابق، معلوم می‌شود مراد از «حلبی» در این جا یحیی است. در کتاب فقیه نیز چنین آمده است:

فقیه ۳/ ۹۸: روی أیوب بن الحر عن أبي بصیر عن أبي عبدالله عن أبیه قال: لا بأس بأجر النائحة الّتي تنوح علی المیّت وأجر المغنیة الَّتِي تَزُفُّ الْعَرَائِسَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ و لَيْسَتْ بِالَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرِّجَالُ.[۶]

در کتاب فقیه از سه متن روایت ابوبصیر فقط همین متن را آورده و در این جا عبارت «و لیست بالتی» آمده، درحالی که در کافی، تهذیب و استبصار «لیست بالتی» ذکر شده است. سند شیخ صدوق به ایوب بن حر نیز همین سند است. در روایت ایوب بن حر از ابوبصیر هم «نائحه» و هم «المغنیة التی تزف العرائس» آمده، ولی نمی‌دانیم چرا شیخ کلینی بخش نائحه را حذف کرده و در باب نائحه نیز آن بخش را نیاورده است.

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۰۴، باب ۲۰، ح ۲ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۱، باب ۱۵، ح ۳.

۲. ر.ک: رجال النجاشي، ج ۱، ص ۴۲۷ و شیخ طوسی، رجال الطوسی، ص ۳۴۵.

۳. یحیی بن عمران الحلبی ر.ک: رجال النجاشي، ص ۲۳۰ و ۴۴۴.

۴. رجال النجاشي، ص ۱۰۳ و شیخ طوسی، الفهرست، ص ۴۳.

۵. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۷ و شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۳۵۹.

۶. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۰۴، باب ۲۰، ح ۳.

متن حَکَم خیاط

متن دومِ روایت ابوبصیر را حَکَم خیاط نقل کرده است.

کافی ۵/ ۱۲۰: (عدة من أصحابنا ـ معلق) عن أحمدبن محمد عن حَکَم‌الحناط؛ تهذیب ۶/ ۳۵۷ [و] استبصار ۳/ ۶۲: الحسین‌بن‌سعید عن الحکم الحنّاط عن أبي‌بصیر عن أبي‌عبدالله علیه‌السلام قال: الْمُغَنِّيَةُ الَّتِي تَزُفُّ الْعَرَائِسَ[1] لَا بَأْسَ بِكَسْبِهَا.[2]

در کافی، سند حدیث اول ابوبصیر را چنین آورده است: «عدة من اصحابنا عن احمد عن الحسین». سپس این حدیث را با این عبارت به آن عطف کرده است: «عنه عن الحکم‌الخیاط». اصطلاحاً می‌گویند این سند، تعلیق بر حدیث سابق است. در وسائل در این‌جا نوشته است: «عنهم عن أحمد» و در جامع الاحادیث هم نوشته است: «عدة من أصحابنا عن أحمد»؛ یعنی صاحب وسائل (و جامع الأحادیث) عبارت کافی را چنین معنا کرده‌اند: «عدة من اصحابنا عن احمد عن الحکم»؛ یعنی ضمیر «عنه» را به «احمد» برگردانده‌اند، ولی با ملاحظهٔ شواهد به نظر می‌رسد ایشان درست ارجاعِ ضمیر نکرده است و ضمیر «عنه» به «حسین» برمی‌گردد، نه به «احمد» و این مسلّم است که «احمد» از «حَکَم خیاط» نقل نمی‌کند. این‌که در بعضی نسخه‌های وسائل «عن‌الحسین» نوشته، نکته‌اش این است. ازاین‌رو باید چنین باشد: «عنهم عن احمد عن الحسین عن حکم‌الخیاط». صاحب وسائل (و جامع الاحادیث) گاهی از این کارها می‌کند که ای‌کاش نمی‌کرد، بلکه عین عبارت را می‌آورْد و در حاشیه توضیح می‌داد.

در کافی و تهذیب، «حکم‌الحناط» و در وسائل، «حکم‌الخیاط» است. نسخه‌ها مختلف است و چون در برخی شواهد خارجی دارد: «إنی أتقبل الثوب بدرهم»،[3] احتمالاً «خیاط» بوده است. اسمش «حکم‌بن‌ایمن» و قابل اعتماد می‌باشد. پس این سند نیز معتبر است.

---

۱. «عرائس» جمع «عروس» است و این جمع فقط برای جنس مؤنث به کار می‌رود، هر چند مفرد آن برای مذکر و مؤنث به کار می‌رود (ر.ک: جوهری، الصحاح، ج۳، ص۹۴۷) (مقرر).

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۴۰۴، باب ۲۰، ح۴ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۱۲۱، باب ۱۵، ح۲.

۳. شیخ کلینی، الکافی، ج۵، ص۲۷۴: «أَبُوعَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِبْنِ عَبْدِالْجَبَّارِعَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْحَكَمِ الْخَيَّاطِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِاللَّهِ علیه‌السلام إِنِّي أَتَقَبَّلُ الثَّوْبَ بِدِرْهَمٍ وَأُسَلِّمُهُ بِأَكْثَرَمِنْ ذَلِكَ لَاأُرِيدُ عَلَى أَنْ أَشُقَّهُ ـ الحدیث ـ».

۲. روایت مطلق ابوبصیر در مورد حرمت غنا

افزون بر متون یادشده که از ابوبصیر در جواز کسب مغنّیه نقل شده، روایت دیگری از وی در مورد حرمت غنا چنین نقل شده است:

محمدبن‌یعقوب عن عدة مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ‌بْنِ‌زِيَادٍ عَنْ يَحْيَى‌بْنِ‌الْمُبَارَكِ عَنْ عَبْدِاللَّهِ‌بْنِ‌جَبَلَةَ عَنْ سَمَاعَةَ‌بْنِ‌مِهْرَانَ عَنْ أَبِي‌بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَاعَبْدِاللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ قَالَ الْغِنَاءُ».[1]

سهل‌بن‌زیاد مشکل دارد و یحیی‌بن‌مبارک را نمی‌شناسیم. عبدالله‌بن‌جبله از بزرگان و فقهای واقفه است.[2] سماعة‌بن‌مهران و ابوبصیر هم ثقه‌اند. روایت مشکل سندی دارد، ولی برخی روایات دیگر نیز در تفسیر «قول زور» به غنا وارد شده است.

با ضمیمهٔ این روایت به روایت سابق، احتمال می‌رود چون ابوبصیر یک روایت مطلق داشته که غنا حرام است و جواز غنا در اعراس را نیز نقل کرده، کوفی‌ها تأکید کرده‌اند که ابوبصیر این مطلب را گفته یا نگفته است. ازاین‌رو اگر روایت مطلق ابوبصیر در مورد حرمت غنا را بپذیریم، با این شاهد، صحیح همین است که «زفّ‌العرائس» استثناست.

۳. مقایسهٔ متون مختلف روایت ابوبصیر

این مطلب را چند نفر از ابوبصیر نقل کرده‌اند: علی‌بن‌ابی‌حمزه، حکم خیاط و ایوب‌بن‌حر، درحالی‌که روایات ابوبصیر را عادتاً یک نفر نقل می‌کند، به‌ویژه اگر ابوبصیر، یحیی باشد و علی‌بن‌ابی‌حمزه، شاگرد معروفش از او نقل کند. هم‌چنین شیخ کلینی سه متن را آورده است:

۱. متن طولانی‌تر: «سَأَلْتُ أبا جعفر عَنْ كَسْبِ الْمُغَنِّيَاتِ فَقَالَ: الَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرِّجَالُ حَرَامٌ وَالَّتِي تُدْعَى إِلَى الْأَعْرَاسِ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ وَهُوَ قَوْلُ اللهِ (عَزَّوَجَلَّ): "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ"». در این متن، آیه را هم دارد.

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۳۸۸، باب ۱۹، ح۲؛ شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۳۰۵، باب ۹۹، ح۹ و شیخ کلینی، الکافي، ج۶، ص۴۳۱، باب الغناء، ح۱.

۲. ر.ک: همان، ص۲۱۶.

۲. متن متوسط: «أَجْرُ الْمُغَنِّيَةِ الَّتِي تَزُفُّ الْعَرَائِسَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ لَيْسَتْ بِالَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرِّجَالُ» که دو بخش است.

۳. متن کوتاه‌تر: «الْمُغَنِّيَةُ الَّتِي تَزُفُّ الْعَرَائِسَ لَا بَأْسَ بِكَسْبِهَا» است و ذیلی برای آن نقل نکرده است.

کلینی عادتاً یک متن را می‌آورد، ولی در این جا هر سه متن را آورده است. واضح نیست متن اساسی روایت ابوبصیر چیست؟ بی‌اشکال‌ترین متن، متن سوم است که نه آیه دارد، نه قسم دوم. فیض و سبزواری به متن دوم (ولیست بالتی یدخل علیها الرجال) تمسک کرده و آن متن را ننگریسته‌اند که فقط در آن «المغنّیة التی تزف العرائس» است. با این اضطراب موجود در متن نمی‌توان در مورد ترجیح یکی از این متون بر دیگری تصمیم گرفت. به‌علاوه، این دو متن را ابوبصیر از ابی‌عبدالله علیه السلام نقل کرده، ولی متن اول شبهه دارد که از ابی‌جعفر علیه السلام نقل کرده است یا ابی‌عبدالله علیه السلام. شاید ابوبصیر ابتدا از امام باقر علیه السلام مطلبی را شنیده و در کوفه نقل کرده است و اهل کوفه از تقسیم غنا به دو قسم، تعجب کرده‌اند و ازاین‌رو دوباره خدمت امام صادق علیه السلام رسیده و امام فقط قسم «تزف العرائس» را استثنا کرده است؛ یعنی تعدد امام، اشتباهِ کتابتی نیست، بلکه واقعی است.

۴. معنای روایت به‌حسب متون مختلف آن

ظاهر عبارات صاحب وافی و کفایه این است که «واو» را عاطفه یا استینافیه گرفته و چنین فهمیده‌اند: «التی یدخل علیها الرجال». حرام است، آن هم به سبب دخول رجال و «التی تزف العرائس لا بأس به». پس خود غنا «لا بأس به»، ولی صاحب وسائل، «لیست بالتی یدخل علیها الرجال» را حال گرفته و شبیه این معنا را آقای خوئی نیز فهمیده است و چنین معنا کرده‌اند: «أجر المغنّیة التی تزف العرائس لیس به بأس لیست بالتی (یعنی لیست فی حال) یدخل علیها الرجال»؛ یعنی درحالی‌که آن‌جا مردها نباشند. ازاین‌رو عنوان باب صاحب وسائل این است: «باب تحریم کسب المغنّیة الّا لزفّ العرائس إذا لم یدخل علیها الرجال»؛ یعنی کسب مغنّیه در مجالس عروسی جایز است، به شرطی که در مجلس عروسی، مرد نباشد.

پس میان فیض کاشانی و فاضل سبزواری با مثل شیخ حر و مرحوم استاد در معنای

این عبارت اختلاف است که آیا غنا دو قسم است؟ «التی تزفت العرائس» که لا بأس به و «التی یدخل علیها الرجال» که فیه بأس که این معنای صاحب کفایه بود یا یک قسم است؟ «التی تزفت العرائس» به شرط این‌که رجال نباشند، حلال است که این معنای صاحب وسائل است. احتمالاً وجود یا عدم وجود «واو» در این اختلاف، مؤثر بوده است و البته می‌شود «واو» را حالیه گرفت، ولی به نظر می‌رسد به لحاظ عربیت، «لیست بالتی یدخل علیها الرجال» یعنی «فی حال لایدخل علیها الرجال» واضح‌تر است؛ یعنی کسب المغنّیة حرام است، جز در «زفّ العرائس»، به این شرط که مرد گوش ندهد و زن و مرد مختلط نباشند وگرنه اشکال دارد. در این جا حکم استثنا شده است. سرّ این‌که صاحب وسائل چنین می‌گوید، روایاتی است که می‌گوید اجر مغنّیه، مطلقاً حرام و سحت است.

۵. تلازم «اباحهٔ کسب» و «اباحهٔ فعل»

روایت ابوبصیر از روایات مهمی است که فیض و سبزواری در نفی حرمت ذاتی غنا آورده‌اند، ولی در این روایت، سؤال از کسب المغنّیات است، نه غنا. ازاین‌رو وجه استدلال، تلازم مابین کسب و خود فعل است که اگر کسب حرام شد، فعلش نیز حرام است و بالعکس، چنان‌که شیخ در اواخر مسئله غنا می‌گوید: «وإباحة الأجر لازمة لإباحة الفعل».[1] در روایت علی‌بن ابی‌حمزه از کسب المغنّیات سؤال می‌کند و امام می‌گوید: «التی یدخل علیها الرجال حرام والتی تدعی إلی الأعراس لیس به بأس». فیض گفته است این‌که می‌گوید «التی یدخل علیها الرجال حرامٌ»، یعنی خود غنا فی‌نفسه حرام نیست، بلکه اگر با فعل حرامی چون دخول مردان بر آن همراه شود و مردان به غنایش گوش دهند، کسب زن حرام است و اگر کسب حرام شد، یعنی این غنا حرام است. استدلال فیض و سبزواری به تلازم مابین کسب و فعل است.

بحثی است که شاید گفته شود اُجرت مغنّیه و مغنّی حرام است، ولی درخصوص عروسی جایز است؛ یعنی بگوییم این روایات ناظر به مسئله «اخذ اُجرت» است و ناظر به اصل غنا نیست. ازاین‌رو شیخ طوسی در نهایه در بحث غنا، عروسی را استثنا نکرده است و می‌گوید: «وکسب المغنّیات وتعلّم الغناء حرام»،[2] ولی پس از دو صفحه نوشته

---

۱. شیخ انصاری، المکاسب، ج۱، ص۳۱۴.

۲. شیخ طوسی، النهایة، ص۳۶۵.

است: «و لا بأس بأجر المغنّية في الأعراس، إذا لم يغنّين بالأباطيل و لا يدخلن على الرجال و لا يدخل الرجال عليهنّ»[1] و احتمالاً تفکیک قائل شده است. صاحب وسائل نیز این تلازم را نمی‌پذیرد، زیرا در باب «کسب مغنّیه» می‌گوید: «بَابُ تَحْرِيمِ كَسْبِ الْمُغَنِّيَةِ إِلَّا لِزَفِّ الْعَرَائِسِ إِذَا لَمْ يَدْخُلْ عَلَيْهَا الرِّجَال»،[2] ولی در باب تحریم الغنا (باب ۹۹) دیگر قید نمی‌زند و نمی‌گوید «باب تحریم الغناء الا فی زفّ العرائس». پس آن استثنا را فقط به کسب مغنّیه زده است و می‌گوید روایت استثنای زفّ العرائس در کسب مغنّیه است، ولی روایات تحریم غنا مطلق است و در آن قید ندارد. پس حتی غنا در اعراس نیز حرام است،[3] ولی چنان‌که فیض فهمیده و فهم عرفی نیز چنین می‌باشد، حق این است که اگر عملی محرّم بود، اخذ اُجرت بر آن نیز حرام است و بالعکس، اگر اخذ اُجرت بر عملی حرام بود، آن عمل نیز محرّم است و اگر مراد صاحب وسائل نفی تلازم باشد، انصافاً مشکل است.

هم‌چنین اگر عبارت: «و هو قول الله: "وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ"» ذیل حدیث ابوبصیر باشد که در متن علی‌بن‌ابی‌حمزه آمده، برای اثبات تلازم گفته‌شده خوب است، چون آیهٔ مبارکه، ناظر به حرمت خود غناست، مگر این‌که بگوییم امام کلمهٔ «يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ» را شامل کسب مغنّیه هم دانسته‌اند؛ به این معنا که «اشتراء لهو الحدیث» به معنای خرید مغنّیات است.

۶. برخورد قدمای اصحاب با روایت ابوبصیر

چنان‌که گفتیم، در اوایل قرن چهارم، کلینی هر سه متن را آورده و علت این کارش برای ما روشن نیست. سپس شیخ صدوق تنها یکی از این سه متن را آورده است که در آن «و لیست بالتی» را دارد و شاید مراد صدوق این باشد که در مجلس عروسی به شرط آن‌که عمل محرّمی مثل دخول رجال با آن نباشد، اشکال ندارد. ظاهر روایت ابوبصیر، استثنای اعراس است، ولی با وجود صحت سند و وجودش در کافی، فقیه و تهذیب، اصحاب ما به آن فتوا نداده‌اند. پس از شیخ کلینی و شیخ صدوق به شیخ مفید می‌رسیم

---

۱. شیخ طوسی، نهایة، ص ۳۶۷.

۲. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۰.

۳. از ویژگی‌های اخباری‌ها این است که تلاش می‌کنند از متون روایت به‌هیچ‌وجه خارج نشوند و به همان الفاظ روایت فتوا دهند. در این بحث نیز این نکته مشهود است.

که استثنا نکرده است.[۱] شیخ طوسی نیز در کتاب استبصار، ابتدا روایات دال بر حرمت اجر مغنّیه را می‌آورد و سپس سه متن مختلف از روایت ابوبصیر را به عنوان معارض ذکر می‌کند و در جمع میان آن‌ها می‌گوید:

فَالْوَجْهُ فِي هَذِهِ الْأَخْبَارِ الرُّخْصَةُ فِيمَنْ لَا تَتَكَلَّمُ بِالْأَبَاطِيلِ وَ لَا تَلْعَبُ بِالْمَلَاهِي مِنَ الْعِيدَانِ وَ أَشْبَاهِهَا وَ لَا بِالْقَصَبِ وَ غَيْرِهِ بَلْ يَكُونُ مِمَّنْ تَرُفُّ الْعَرُوسَ وَ تَتَكَلَّمُ عِنْدَهَا بِإِنْشَادِ الشِّعْرِ وَ الْقَوْلِ الْبَعِيدِ مِنَ الْفُحْشِ وَ الْأَبَاطِيلِ فَأَمَّا مَنْ عَدَا هَؤُلَاءِ مِمَّنْ يَتَغَنَّيْنَ بِسَائِرِ أَنْوَاعِ الْمَلَاهِي فَلَا يَجُوزُ عَلَى حَالٍ سَوَاءٌ كَانَ فِي الْعَرَائِسِ أَوْ غَيْرِهَا.[۲]

یعنی در اعراس هم باید اباطیل و حرف‌های مزخرف و اشعار عاشقانهٔ تحریک‌آمیز نباشد؛ مثلاً شعر دربارهٔ بهار و طبیعت و شعرهای کلیِ مناسب فرح باشد، نه مناسب لهوولعب و به‌علاوه، با ملاهی مثل عود و نی و تار و تنبور هم نزنند و فقط شعر بخوانند و در غیر این صورت به‌هیچ‌وجه جایز نیست، چه در عروسی و چه در غیرعروسی.[۳]

از شیخ مفید به بعد، اتجاه کلی بغدادی‌ها این شد که غنا مطلقاً جایز نیست و استثنا هم نکردند؛[۴] یعنی این استثنا میان اصحاب ما جا نیفتاد، با این‌که ظاهر روایت ابوبصیر

---

۱. شیخ مفید، المقنعة، ص۵۸۸: «وكسب المغنّيات حرام و تعلم ذلك و تعليمه محظور في شرع الإسلام».

۲. شیخ طوسی، الاستبصار، ج۳، ص۶۲. تعجب است که صاحب وسائل این عبارت را نیاورده و خوب بود آقایان در چاپ وسائل آن را می‌آوردند.

۳. در کتاب‌های اهل سنت چند شعر نقل شده است که در شب زفاف حضرت زهرا علیها السلام زنان انصار چه می‌گفتند و عایشه و حفصه چه می‌گفتند و متأسفانه در بعضی مصادر ما هم آمده و انصافاً حق با ابن جوزی است که چون خانهٔ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به خانهٔ علی علیه السلام چسبیده بود، نه شتری بوده است و راه‌بردنی و نه این همه شعرخوانی و این حدیث از مجعولات و موضوعات است.

۴. شیخ طوسی در یک جای کتاب نهایه می‌گوید: «وكسب المغنّيات وتعلّم الغناء حرام» (ص۳۶۵) و در جای دیگر می‌گوید: «و لا بأس بأجر المغنّية في الأعراس. إذا لم يغنّين بالأباطيل و لا يدخلن على الرجال و لا يدخل الرجال عليهنّ» (ص۳۶۷) که ظاهر ایشان استثنای اعراس است. ایشان در کتاب خلاف نیز در مسئله ۵۴ می‌گوید: «الغناء محرّم. يفسق فاعله. و ترد شهادته. دليلنا: إجماع الفرقة و أخبارهم» (ج۶، ص۳۰۵ و ۳۰۶) و در مسئله بعدی آن نیز می‌گوید: «الغناء محرّم. سواء كان صوت المغنّي. أو بالقصب. أو بالأوتار مثل العيدان و الطنابير و النايات و المعازف و غير ذلك و أما الضرب بالدف في الأعراس و الختان فإنه مكروه. دليلنا: إجماع الفرقة و أخبارهم ذلك فإنها عامة في سائر أنواع الغناء» (همان، ص۳۰۷ و ۳۰۸). ایشان در کتاب مبسوط هم می‌گوید: «الغناء عندنا محرم يفسق فاعله. و ترد شهادته. فأما ثمن المغنّيات فليس بحرام إجماعا لأنها تصلح لغير الغناء، من الاستمتاع بها و خدمتها» (ج۸، ص۲۲۳). البته به گفتهٔ استاد، شیخ متن اصلی مبسوط و خلاف را از اهل سنت گرفته و آن را بر مذهب امامیه تطبیق کرده است که در موارد متعددی در این کار موفق نبوده ازاین‌رو دیدگاه شیخ در مبسوط را نباید الزاماً دیدگاه قطعی و نهایی ایشان شمرد، بلکه اعتبار بیشتر به نهایه ایشان است (مقرر).

بود. تا جایی که ما بررسی کردیم، ریشهٔ عدم قول به استثنا با وجود روایت، به فقه‌الرضا برمی‌گردد؛ یعنی این کتاب برای نخستین‌بار، روایت استثنا را حذف کرده است. در فقه‌الرضا چنین دارد: «وکسب المغنّیة حرام».[1] این کتاب قبل از کلینی است و احتمالاً در حدود ۳۰۵ـ۳۱۰ق این فتوا را از آن می‌گیرد. کتاب فقه‌الرضا را پدر شیخ صدوق به قم می‌آورَد و شیخ صدوق هم از آن نقل می‌کند؛ مثلاً در این‌جا همان عبارت فقه‌الرضا در مقنع و هدایه شیخ صدوق نیز آمده[2] و استثنا را نقل نکرده است، اما در فقیه دارد: «وَرُوِيَ أَنَّ أَجْرَ الْمُغَنِّي وَالْمُغَنِّيَةِ سُحْتٌ»،[3] ولی بااین حال، روایت استثنا را نقل و بدان عمل می‌کند.

۷. خلاصهٔ بحث از روایت ابوبصیر

روایت ابوبصیر سه متن دارد که مصدر متوسطش در هر سه نقل، منحصر به کتاب حسین‌بن‌سعید است. یک متن آن شاید مشعّر به این باشد که غنا فی‌نفسه جایز است که این متن در کافی هست و در سندش از واقفه هستند. دو متن دیگر نیز مختلف است. یک متن که شیخ انصاری هم ظاهراً آن را پذیرفته، چنین است: «أَجْرُ الْمُغَنِّيَةِ الَّتِي تَزُفُّ الْعَرَائِسَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ لَيْسَتْ بِالَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرِّجَالُ» که اگر این «لیست بالتی» تقیید باشد، بد نیست و می‌توانیم تقیید را توسعه دهیم و بگوییم: «دخول‌الرجال» کنایه از اعمال محرّم است و اعمال محرّم دیگر مثل آلات موسیقی هم نباید همراه آن باشد. به‌هرحال، تنها روایتی که می‌شود جواز غنا را از آن درآورد، روایت ابوبصیر در باب اعراس است و نظیر ندارد و منحصربه‌فرد است. بله به لحاظ مصدر، این روایت در مصادر متعدد کافی، فقیه و تهذیب آمده و سندش نیز پذیرفتنی است، ولی روشن نیست اصحاب ما به آن عمل کرده باشند و به فرض عمل‌کردن، تخصیص درخصوص اعراس است و مفاد روایت، جواز مطلق غنا نیست.

---

۱. فقه‌الرضا، ص ۲۵۰. فقه‌الرضا در ادامه نیز می‌گوید: «ولا بأس بکسب النائحة إذا قالت صدقاً». فقه‌الرضا در دوران غیبت صغرا برای ایجاد نوعی اتفاق نظر میان دو مکتب قم و بغداد نوشته شده است. این کتاب حجیت ندارد، ولی نویسندهٔ آن به نظر ما فقیه نبیهی بوده است. شواهد ما نشان می‌دهد برخی فتواهای این کتاب، زمینه‌ساز اجماعات بعدی است، چون برخی موارد که سید مرتضی و دیگران ادعای اجماع می‌کنند در فقه‌الرضا هست. ازاین‌رو این کتاب در فقه شیعه و تدوین آن دست‌کم در مکتب دوم بغداد بسیار مؤثر بوده است.

۲. شیخ صدوق، الهدایة، ج۱، ص۳۱۵ و همو، المقنع، ص۳۶۲: «وکسب المغنّیة حرام ولا بأس بکسب النائحة إذا قالت صدقا». عبارت شیخ صدوق چه در مورد مغنّیه و چه نائحه، همان عبارت فقه‌الرضاست.

۳. شیخ صدوق، الفقیه، ج۳، ص۷۲، ح۳۶۴۹.

ج) مرسلهٔ دعائم درمورد «کسب مغنّیه در عرس» و اشباه آن

الدعائم ۲/ ۲۰۵: عن أبي جعفر محمدبن علي: إنّ رجلًا من شيعته أتاه فقال: يا ابن رسول الله! وردت المدينة فنزلت على رجل أعرفه و لا أعرفه بشيء من اللّهو فإذا جميع الملاهي عنده و قد وقعت في أمرٍ ما وقعت في مثله. فقال له: أحسن جوار القوم حتى تخرج من عندهم. فقال: يا ابن رسول الله! فما ترى في هذا الشأن. قال: امّا القَيْنَةَ الّتي تتّخذ لهذا فحرام و أمّا ما كان في العِرس و أشباهه فلا بأس به.[1]

«لا اعرفه بشيء من اللهو» یعنی لهوی از او سراغ نداشتم و گمان نمی‌کردم اهل لهو باشد. این از احادیثی است که به آن برای جواز شراء مغنّیه تمسک شده درصورتی‌که آن را برای حرام به کار نبرد. این حدیث، ضعیف است و از طریق امامیه به ما نرسیده و طبق قاعده و مجموع روایات، آن بیع باطل است، چون اغراض و مقاصد انسان در صحت بیع تأثیر ندارد؛ برای مثال، خرید شراب برای اعدام آن، باطل است. اگر مراد از شراء مغنّیه این است که به ازای صفت غنا پول بدهد، آن بیع باطل است، گرچه بخواهد منعش کند و تنها اگر آن را به عنوان «امة ساذِجه» یعنی کنیز ساده و عادی با صرف نظر از صفت غنا بخرد، جایز است.

د) مرسلهٔ عوالی در مورد «کسب مغنّیه در صورت اعراس و حداء»

العوالی ۲۶۱: و في الحديث عنه ﷺ: انّه نهى عن الغناء و عن شراء المغنّيات و قال: إن اجورهنّ من السحت و لم يجوّز الغناء إلا في النياحة إذا لم تقل باطلاً و في حِداء الرَّمَل و في الأعراس إذا لم يسمعها الرّجال الأجانب و لم تغنّ بباطل.[2]

عوالی هم مؤلِّف و هم مؤلَّفش بسیار ضعیف‌اند و نمی‌دانیم این را از چه کتابی گرفته است.[3] عوالی این مطلب را از پیامبر اکرم ﷺ نقل می‌کند، ولی تعبیر «اجورهن

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۰۰، باب ۱۹، ح ۴۳. احتمالاً دعائم الاسلام دو سه حدیث را با هم تلفیق نموده و آن‌ها را نقل به مضمون کرده که یکی از آن‌ها روایت ابوایوب خزاز است که شباهتی با صدر حدیث فوق دارد و در آن‌جا از استماع غنا نهی شده است (ر.ک: همان، باب ۲۲، ص ۴۲۴، ح ۳ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۱۶، باب ۱۰۱، ح ۲). یکی هم روایات ابوبصیر در استثنای اعراس است (مقرر).

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۰۰، باب ۱۹، ح ۴۱.

۳. عوالی این را در فصل دهم (في أحاديث تتضمن شيئا من الآداب الدينية) آورده و دربارهٔ مصدر خود توضیحی نداده است (مقرر).

من السحت» در روایات اهل سنت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیامده است.[۱] در این حدیث، ظاهراً میان مضمون چند روایت جمع کرده[۲] و به فرض قبول آن، نهی از شراء مغنّیات در مصادر اهل سنت از ابوامامه آمده است. چیز دیگری که در این جا اضافه دارد این است که سه مورد را استثنا کرده است: نیاحه، حِدا و عُرس. ابتدا می گوید: «و لم یجوز الغناء إلّا فی النیاحة إذا لم تقل باطلاً» که «نیاحه» غنا نیست، بلکه مجرد صدای خوب است. بعد می گوید: «و فی حداء الزمل». «زمل» به کسر «یاء» فتح «زاء» به معنای شتران باربر است.[۳] سپس می گوید: «و فی الأعراس إذا لم یسمعها الرجال الأجانب» که این مطلب ربطی به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ندارد، بلکه شبیه آن از امام صادق علیه السلام نقل شده است. عبارت «و لم تغن بالباطل» هم در روایات ما نیامده، بلکه در فتواهای اصحاب آمده است. ازاین رو این حدیث بسیار ضعیف است.

ه) روایت عبدالله دینوری در تجویز بیع مغنّیه

تهذیب ۶/ ۳۸۷: أحمدبن محمد عن البرقي عن عبدالله بن الحسن الدينوري قال: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ علیه السلام: جُعِلْتُ فِدَاكَ! مَا تَقُولُ فِي النَّصْرَانِيَّةِ أَشْتَرِيهَا وَ أَبِيعُهَا مِنَ النَّصْرَانِيِّ. فَقَالَ: اشْتَرِ وَ بِعْ. قُلْتُ: فَأَنْكِحُ فَسَكَتَ عَنْ ذَلِكَ قَلِيلًا. ثُمَّ نَظَرَ إِلَيَّ وَ قَالَ: شِبْهَ الْإِخْفَاءِ هِيَ لَكَ حَلَالٌ. قَالَ قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ! فَأَشْتَرِي الْمُغَنِّيَةَ أَوِ الْجَارِيَةَ تُحْسِنُ أَنْ تُغَنِّيَ أُرِيدُ بِهَا الرِّزْقَ لَا سِوَى ذَلِكَ. قَالَ: اشْتَرِ وَ بِعْ.[۴]

مراد از احمد، احمد اشعری و مراد از برقی، برقیِ پدر است. احمد اشعری از برقی پدر نقل می کند. عبدالله بن حسن دینوری را نمی شناسیم؛ شاید شخصی عادی و به احتمال قوی، کارش برده فروشی (نخاسی) بوده و خدمت حضرت رسیده و از حضرت پرسیده و

---

۱. تعبیر «من السحت... اجر المغنیة» در کتاب های اهل سنت در روایت موقوفه ای از ابن عباس آمده است (بیهقی، السنن الکبری، ج۶، ص۱۲) (مقرر).

۲. روشن است قائل «لم یُجوِّز» در عبارت عوالی، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیست و ظاهراً مؤلف کتاب است. پس عبارت بعد از آن، تتمهٔ روایت نبوی سابق نیست، بلکه از یک یا چند روایت نقل به مضمون کرده و به منزلهٔ فتوای صاحب عوالی است (مقرر).

۳. زمخشری، الفائق، ج۲، ص۹۴: «الزّاملة: البعیرُ الذي یُحمَل علیه الطعام و المتاعُ. کأنها الحاملة. من الزَّمْلِ [أی الحمل]».

۴. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۴۰۸، باب ۲۰، ح۱۶ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۱۲۲، باب ۱۶، ح۱.

برقی نیز آورده و نقل کرده است. مراد از ابوالحسن، موسی‌بن‌جعفر علیه‌السلام است. سند این روایت ضعیف است و از انفرادات شیخ طوسی در تهذیب می‌باشد، ولی نمی‌دانیم چرا صاحب وسائل آن را در صدر باب ۱۶ قرار داده است.

دربارهٔ «نکاح نصرانیه» محل کلام بوده است که در باب زناشویی، چه به نحو زوجیت و چه ملک یمین، باید هر دو مسلمان باشند. شاید از روی تقیه به او گفته است: «اشتر و بع» وگرنه خریدوفروشش جایز نیست. به‌هرحال، چنین روایت ضعیفی را نمی‌شود «حجت بیننا و بین‌الله» قرار داد، گرچه در کتاب شیخ طوسی آمده است.[1]

و) مرسلهٔ فقیه در جواز شرای جاریهٔ خوش‌صدا

فقیه ۴/ ۴۲: سَأَلَ رَجُلٌ علي بْنَ الْحُسَيْنِ علیه‌السلام عَنْ شِرَاءِ جَارِيَةٍ لَهَا صَوْتٌ. فَقَالَ: مَا عَلَيْكَ لَوِ اشْتَرَيْتَهَا فَذَكَّرَتْكَ الْجَنَّةَ.[2]

بعد از این حدیث، در فقیه چنین آمده است: «يَعْنِي بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَ الزُّهْدِ وَ الْفَضَائِلِ الَّتِي لَيْسَتْ بِغِنَاءٍ[3] فَأَمَّا الْغِنَاءُ فَمَحْظُورٌ» این ذیل را صاحب وسائل و جامع الاحادیث به عنوان کلام امام آورده‌اند که درست نیست و ظاهرش کلام خود صدوق است.

روایت فوق ضعیف و مرسل است و سندی ندارد و در مصادر دیگر ما هم نیامده و فقط صدوق آن را در کتاب فقیه آورده است. البته صدوق خودش آن را قبول دارد و به آن فتوا می‌داده است. این‌که گاهی صدوق مطلبی را با تعبیر «رُوِی» یا «سأَلَ رجلٌ» می‌گوید، شاید معنایش این باشد که من آن را پذیرفته‌ام، گرچه از کتاب‌های مشهور نباشد؛ مثلاً از زیدیه یا مخالفان بوده است.

موضوع این روایت، «شراء جاریة لها صوت» است، نه شراء مغنّیه. ازاین‌رو صاحب وسائل ذیل این حدیث می‌گوید: «أَقُولُ: ظَاهِرُ أَنَّ الْمُرَادَ لَا بَأْسَ بِحُسْنِ الصَّوْتِ الَّذِي لَا يَصِلُ إِلَى حَدِّ الْغِنَاءِ فَإِنَّهُ أَعَمُّ مِنْهُ»؛ یعنی از این حدیث، جواز بیع مغنّیه درنمی‌آید و در صورت حمل روایت بر جاریهٔ مغنّیه، پذیرفتنش بسیار مشکل است، چون مثلاً قیمت

---

۱. دربارهٔ این روایت در بحث بیع مغنّیه مفصّل‌تر بحث شده است.

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۴۰۸، باب ۲۰، ح۱۵ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۱۲۲، باب ۱۶، ح۲.

۳. یعنی تذکردادن به بهشت با قرائت قرآن و زهد و فضایل.

آن جاریه، صد درهم بود، ولی به سبب صفت «غنا» آن را هزار درهم می‌فروختند. این روایت می‌گوید اشکال ندارد؛ بخر و بگو برایت روایت و قرآن بخوانند یا به قول امروزی‌ها مثنویِ معنوی بخوانند! مقتضای قاعده آن است که این معامله باطل باشد، چه قرآن بخوانند و چه شعر، چون شما بخشی از پول را به ازای صفت محرَّم، یعنی قدرت بر آوازخوانی قرار داده‌اید. در بحث‌های گذشته نیز ذکر شد که مثلاً اگر صلیب زیبایی را از طلا درست کرده‌اند که قیمت طلای آن مثلاً ده هزار تومان است، ولی به سبب زیبایی صلیب، دو میلیون تومان شده، اگر بذل مال به ازای صفت محرّم باشد، معامله باطل است. در این جا هم نمی‌شود امام بگوید: «لو اشتریتها فذکرتك الجنة»، چون اصل این خرید مشکل دارد.

ز) روایت علی‌بن‌جعفر علیه‌السلام دربارهٔ جواز غنا در عیدین و فرح

قرب الإسناد ۲۹۴: عبدالله‌بن‌الحسن عن جدّه علي‌بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر قال: سَأَلْتُهُ عَنِ الْغِنَاءِ هَلْ يَصْلُحُ فِي الْفِطْرِ وَالْأَضْحَى وَالْفَرَحِ: قَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ مَا لَمْ يُعْصَ بِهِ.

وسائل ۱۷/ ۱۲۲: و رواه علي بن جعفر في كتابه إلّا انّه قال: ما لم يُؤمر به.[1]

اسم عبدالله‌بن‌حسن به مناسبت‌هایی در تاریخ قم[2] آمده و با شواهد این کتاب روشن می‌شود که وی از سادات مدینه است که به قم آمده و در آن‌جا ساکن شده است. ما شناختی از او نداریم، جز این‌که کتاب جدش (مسائل علی‌بن‌جعفر) را برای قمی‌ها نقل کرده و حمیری هم از او گرفته است. پس این‌که در کفایه سبزواری دربارهٔ روایت می‌گوید: «لایبعد تصحیح السند»، صحیح نیست و تصحیح روایت از نظر رجالی مشکل است.

کتاب علی‌بن‌جعفر یک نسخهٔ مبوّب و یک نسخهٔ غیر مبوّب داشته است که نسخهٔ

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۰۰، باب ۱۹، ح ۴۲ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۲، باب ۱۵، ح ۵.

۲. نویسندهٔ کتاب تاریخ قم تقریباً معاصر شیخ صدوق بوده است. این کتاب معلومات بسیار نفیسی دربارهٔ قم دارد، ولی متأسفانه به صورت بسیار ناقص به دست ما رسیده است. در آن‌جا می‌گوید: «در یکی از باب‌ها (باب ۱۶) متعرض علمای قم می‌شوم که این فصل کتاب هم به ما نرسیده است وگرنه معلومات ما از عبدالله‌بن‌حسن کامل‌تر می‌شد».

مبوّب، اشکال سندی دارد. حمیری هر دو نسخهٔ مبوّب و غیر مبوّب را از عبدالله‌بن حسن نقل کرده است، اما نسخهٔ غیر مبوّب را با تعبیر «حدثنا» نقل کرده و در نسخهٔ مبوّب، این تعبیر را ندارد. روایت محل بحث نیز در قسمت دوم کتاب، یعنی قسمت مبوّب نسخهٔ علی‌بن جعفر است؛ یعنی در قسمتی که ظاهراً به نحو وجاده بوده و خود حمیری هم در آن اشکال داشته است، نه در بخش غیر مبوّب.[1]

این روایت، علاوه بر قرب‌الإسناد در نسخهٔ مجلسی نیز هست، ولی نه شیخ کلینی آن را آورده است و نه شیخ صدوق و شیخ طوسی. این بدان معناست که بزرگان اصحاب ما و نقادان روایات، این روایت را نپذیرفته‌اند یا در نسخهٔ آنان نبوده است. در کتاب‌های مشهور نیز به این روایت تمسک نکرده‌اند و مثل علامه و دیگران هم نیاورده‌اند، چون در مثل کتب اربعه نبوده است. کتاب علی‌بن جعفر هم که بعدها در قرن یازده و دوازده پیدا شده از آن نقل می‌شده، ولی چندان متداول نبوده است. پس روایت علی‌بن جعفر به هیچ‌یک از طرق اصحاب ما ثابت نیست و اشکال دارد.

نسخه‌های روایت علی‌بن جعفر به لحاظ متن نیز مختلف است و این حدیث با سه متن آمده که نمی‌توانیم متن درست را تشخیص دهیم.

۱. در کتاب علی‌بن جعفر و بحار، متن «ما لم یُزمَرْ به» آمده است. ایروانی نوشته است: «ما لم یزمر به یعني لم یتغنّ في جوف المزمار»،[2] ولی این معنا بعید است و ظاهراً مراد از «زمر» در این‌جا تمام آلات موسیقی است، نه خصوص مزمار؛ یعنی غنا فی‌نفسه اشکال ندارد و با آلات اشکال دارد. عبارات اهل سنت را نیز خواهیم خواند که عده‌ای از آن‌ها گفته‌اند غنا فی‌نفسه اشکال ندارد و با آلات اشکال دارد.

۲. در نسخهٔ صاحب وسائل، «ما لم یؤمر به» است که معنای آن را نمی‌فهمیم، چون این‌که مراد، امر یا دستور باشد و دستور بدهد، تأثیری در حرمت ندارد. ازاین‌رو با توجه به این‌که در قدیم نقطه نمی‌گذاشته‌اند، احتمال تحریف «یُزمَر» به «یُؤمَر» قوی است.

۳. متن قرب‌الإسناد هم «ما لم یُعصَ به» است.

شاید مراد از فرح در این حدیث، همان عروسی باشد و گفتیم فاضل سبزواری،

---

۱. حضرت استاد (دام بقاه) در این‌جا توضیحات مهم و مفصّلی دربارهٔ دو کتاب قرب‌الإسناد و مسائل علی‌بن جعفر دادند که به بخش فواید رجالی ـ فهرستی منتقل شد (مقرر).

۲. ایروانی، حاشیة‌المکاسب، ج۱، ص۳۱.

صاحب کفایه برای اثبات حلیت غنا فی‌نفسه به این حدیث تمسک کرده، ولی این مطلب روشن نیست و در روایات ما فقط همین یک روایت آمده که کمی پذیرفتنی‌تر است و در آن، عید و فرح استثنا شده و فرح را ممکن است به عروسی بزنیم یا مطلق بگیریم. ازاین‌رو طبق نظر صاحب جواهر، غنا فقط در عروسی جایز است و در مراسمی مثل ختنه‌سوران یا جشن تولد جایز نیست، ولی در این عبارت، «فطر»، «اضحی» و «فرح» آمده و در روایات ما عنوان «عید» و «فرح» آمده که منحصر به همین روایت است. بله، در روایات دیگر «اعراس» را هم داریم، ولی عنوان «عید» منحصر به این است.

این روایت، سند و مصدرش ضعیف است و ما توضیح دادیم که سند روایت قرب‌الإسناد مشکل دارد و گرچه آقایان صحیح دانسته‌اند، ولی جز ضعف سند به جهالت عبدالله‌بن‌حسن، بخش دوم قرب‌الإسناد مشکل دارد و سند بحار و وسائل نیز مشکل دارد؛ یعنی جزو اضعف روایاتی است که ما فعلاً از علی‌بن‌جعفر داریم و اصحاب ما هم آن را نقل نکرده‌اند. در کتاب‌های اهل سنت نیز استثنای «اعراس» در سنن ابن‌ماجه آمده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به انصار گفتند در عروسی چنین بخوانید و سند روشن ندارد. دربارهٔ عید نیز در روایت عایشه و روایت دیگر آمده است. پس استثنای «عید» و «فرح» در روایات ما منحصر به این روایت است و در کتاب‌های اهل سنت، استثنای «عید» و «عُرس» در دو روایت آمده است.

توجیه معنایی روایت علی‌بن‌جعفر

متن «ما لم یعص به» که در قرب‌الإسناد آمده، اجمالاً خوب است؛ یعنی غنا فی‌نفسه اشکال ندارد، مگر این‌که کار حرامی با آن باشد. البته مورد حدیث در عید فطر و قربان و فرح است و مراد از غنای جایز در آن‌ها نیز آواز خوب بدون جهات محرّم است. همین سخن را می‌توانیم دربارهٔ استثنای عروسی در روایت ابوبصیر نیز بگوییم که مراد از «لیست بالتی یدخل علیها الرجال» خصوص دخول رجال نیست، بلکه «دخول رجال» از عناوین محرّم است و آلات موسیقی هم نباید باشد. ازاین‌رو «ما لم یعص به» را می‌توانیم عام بگیریم. قبلاً نیز گفتیم کاربردهای عرفی غنا مختلف می‌باشد و ممکن است به مطلق آواز خوش نیز غنا گویند. شاید

مراد روایت علی‌بن‌جعفر این است که اگر فقط آواز خوش باشد، اشکال ندارد، درصورتی‌که اگر با وسایل معصیت مثل دخول‌الرجال و مزمار و بقیهٔ آلات موسیقی و کارهایی مثل رقص همراه نباشد، اشکال ندارد.[۱]

پس احتمالاً این روایت ناظر به حدیث ابی‌بصیر بوده است که از امام می‌پرسد: «سألته عن الغناء هل یصلح فی الفطر و الأضحی و الفرح»، چون ابوبصیر نقل کرده است: «لا بأس بکسب المغنیة التی تزف العرائس». امام فرموده است: «لابأس به ما لم یعص به»؛ یعنی از آن زمان این مطلب مطرح بوده است که اگر در آن، گناه و عصیان نباشد، اشکال ندارد. مراد از عصیان را هم تفسیر نکرده‌اند.[۲]

البته این روایت در مصادر مشهور ما نیامده، ولی امثال آن سبب شده است که بعدها در فقه شیعه به‌تدریج جا اُفتد که غنای اعراس هم استثنا نشده، بلکه غنای اعراسی تجویز شده است که در آن مطربی نباشد، چنان‌که شیخ طوسی ذیل حدیث ابوبصیر می‌گوید: «فَالْوَجْهُ فِي هَذِهِ الْأَخْبَارِ الرُّخْصَةُ فِيمَنْ لَا تَتَكَلَّمُ بِالْأَبَاطِيلِ وَ لَا تَلْعَبُ بِالْمَلَاهِي مِنَ الْعِيدَانِ وَ أَشْبَاهِهَا وَ لَا بِالْقَصَبِ وَ غَيْرِهِ بَلْ يَكُونُ مِمَّنْ تَزُفُّ الْعَرُوسَ وَ تَتَكَلَّمُ عِنْدَهَا بِإِنْشَادِ الشِّعْرِ وَ الْقَوْلِ الْبَعِيدِ مِنَ الْفُحْشِ وَ الْأَبَاطِيلِ».[۳] علمای ما هم اکنون می‌گویند این توجیه شیخ، جمع تبرعی است، ولی شاید چنین نباشد و شیخ مثل عبارت: «لا بأس به ما لم‌یعص به» را توضیح داده باشد؛ یعنی مراد از جواز اجر مغنّیه‌ای که زفّ‌العرائس می‌کند در روایت ابوبصیر، مغنّیه‌ای است که شعر می‌خواند و آلات موسیقی و لهوولعب و کلمات زشت و رکیک در آن نیست و این استثنا نیست، بلکه تفسیر است. شیخ طوسی در ادامه می‌گوید: «فَأَمَّا مَنْ عَدَا هَؤُلَاءِ مِمَّنْ يَتَغَنَّيْنَ بِسَائِرِ أَنْوَاعِ الْمَلَاهِي فَلَا يَجُوزُ عَلَى حَالٍ سَوَاءٌ كَانَ فِي الْعَرَائِسِ أَوْ غَيْرِهَا». ازاین‌رو شیخ انصاری با تعجب می‌گوید: من استثنای «عرائس» را در کلمات قدما مثل شیخ مفید ندیده‌ام.

منشأ عدم استثنا در کلمات اصحاب این بود که از یک سو از امام صادق علیه‌السلام

---

۱. البته باید کیفیت خواندن را نیز لحاظ کرد که مناسب مجالس لهو و لعب نباشد، چون خوش‌آوازی نیز دو قسم است (مقرر).

۲. تفسیر عصیان را به ادلهٔ دیگر وانهاده‌اند. این، مؤید نظر فیض است که حرمت غنا ذاتی نیست، بلکه عرضی است (مقرر).

۳. شیخ طوسی، الاستبصار، ج۳، ص۶۲.

نقل می‌کردند: «اَلْغَنَّیَةُ الَّتِي تَزُفُّ الْعَرَائِسَ لَابَأْسَ بِكَسْبِهَا» از سوی دیگر از حضرت موسی‌بن‌جعفر علیه‌السلام نقل شده است: «لَابَأْسَ بِهِ مَالَمْ يُعْصَ بِهِ». ازاین‌رو به‌تدریج میان علمای شیعه رایج شد که گفتند غنایی که در آن عصیان نباشد، در عروسی و غیرعروسی جایز است. ازاین‌رو شیخ گفت: در آن‌جا که باطل نیست و فرقی میان عروسی و غیرعروسی نیست. بنابراین استثنای «عرائس» در عبارات قدما نیامد. پس می‌توان گفت این نوعی تبنّی یا برداشت شخصی شیخ نیست، بلکه روایت ابوبصیر در کلام امام متأخر توجیه شده که مراد از «لا بأس به» جایی است که همراه محرّمات نباشد و مراد از «لیست بالتی یدخل علیها الرجال» نیز این است که دخول رجال سبب حرمت است، نه همهٔ آن و «ما لم یعص به» عام است و تمام اسباب حرمت را در بر می‌گیرد. پس عبارت شیخ طوسی شارح معنای روایت و این روایت توجیه‌پذیر است و مشکل ندارد.

نگاهی به استثنای «اعراس» و «اعیاد»

استثنای «اعراس» و «اعیاد» در کلمات عامه هم آمده و استثنای «اعیاد» نزد ما روایت واحده‌ای است که در آن هم «فرح» و نیز «عید» را دارد و شاید «فرح» را به معنای اعراس بگیریم، ولی روایت به لحاظ مصدری و سندی مشکل دارد و اعتماد بر آن با توجه به روایت مطلقه از خود حضرت موسی‌بن‌جعفر علیه‌السلام در حرمت غنا مشکل است.[1]

دو روایت دیگر نیز در باب اجر مغنّیه بود: روایت ابوبصیر و روایت سماعه که در روایت سماعه، تعبیر «کَرِهَه» را دارد که اگر کراهت را به معنای مصطلح بگیریم، استثناست، ولی این معنا خلاف ظاهر است و احتمالاً کراهت در روایت به معنای حرمت باشد. پس دلیل واضح و روشنی بر استثنا نداریم. میان اهل سنت به سبب روایت عایشه (جنناکم جنناکم) این فکر سوم متولد شد که غنا مطلقاً حرام است، مگر در اعراس و اعیاد.

بعید نیست خروج اعراس به نحو تخصص بوده و نیاز به استثنا نداشته است؛ یعنی شاید اعراس هم مثل حُداء، ذاتاً خارج باشد و نه غنای مکه بر آن صدق

---

۱. البته استاد در بررسی نهایی روایت، آن را توجیه معنایی کرده‌اند (مقرر).

می‌کرده است، نه غنای مدینه، چون غنای مکه لهوالحدیث بود و از مورد عروسی خارج بود، زیرا مفروض این بود که در عروسی، زن‌ها برای زن‌ها می‌خواندند و شعر هم مضمون باطل و مشکل خاصی نداشت. به طور کلی، غنای مکه و حتی غنای مدینه نیز منصرف است و خودبه‌خود مثل عروسی را دربرنمی‌گیرد و احتیاج به تخصیص نداریم.

به‌ویژه سیره‌ای بین بشر بوده و هست که مسائل مهم اجتماعی را ابراز کنند؛ مثلاً وقتی یک کیلو گوشت می‌خرید، سروصدا نمی‌کنید و سند نمی‌نویسید، ولی وقتی خانه‌ای می‌خرید، سند می‌نویسید. ازدواج نیز از رخدادهای اجتماعی است که آثار فراوان همچون زوجیت، نکاح، نفقه، میراث، فرزندان و انساب و روابط اجتماعی مبتنی بر آن است. ازاین‌رو همیشه در طول تاریخ بشر، ازدواج با نوعی اعلان و سرور و شعرخوانی همراه بوده است.

آنچه در روایات ما آمده و در فتواهای بعد منعکس شده این است: ۱. زنان با زنان باشند؛ ۲. شعرهایی بخواند که در آن، اباطیل و جنبه‌های شهوانی و تحریک نباشد. خروج این‌ها از غنا و زمینه‌ای که بوده، درحقیقت خروج تخصصی است؛ مثل حُداء شتر که تهییجی برای انسان ندارد و عنوان غنا بر آن صدق نمی‌کند، نه این‌که غناست و خروج آن به تخصیص باشد. ازاین‌رو ممکن است خروج اعیاد و اعراس تخصصی باشد، وگرنه اگر دنبال دلیل تخصیص بگردیم، در روایات ما دلیل واضحی بر تخصیص نیست، با این‌که می‌شود گفت میان مسلمانان، اجمالاً در مورد حُداء سیره‌ای جاری بوده است. این‌ها خیال کرده‌اند غنا یعنی مطلقِ صوتِ خوب، ولی این تصور درست نیست. آنچه از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده، آن است که مردان برای مردان یا زنان برای زنان بخوانند و اشعار مهیج و شهوت‌آلود نباشد؛ مثل همان شعری که به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نسبت داده‌اند (جنناکم جنناکم) و امام رضا علیه‌السلام آن را تکذیب کرد و ظاهر فتوای شیخ طوسی در کتاب استبصار این است. بله، اگر بخواهیم قائل به تخصیص شویم، خصوص اعیاد است، ولی بعید نیست مسئله اعراس با قیودی که گفته شده است از غنای متعارف خارج باشد و حسن صوت باشد.

بنابراین با مجموعهٔ شواهد، انصافاً در فقه شیعه و مجموعهٔ روایات، مسئله حرمت غنا کاملاً واضح است و استثنای «اعراس» با قیود گفته‌شده، استثنا نیست. استثنای «اعیاد»

هم استثناست، ولی ثابت نیست. حُداء نیز استثنا و تخصیص نیست، چون غنا شمرده نمی‌شود.[۱]

جواز دف‌زدن نیز در روایات و فتواهای ما نیست، ولی در روایات اهل سنت هست؛ مثلاً در الشرح الکبیر ابن‌قدامه حنبلی می‌گوید: «ویستحب إعلان النکاح والضرب علیه بالدف». سپس از احمدبن‌حنبل نقل می‌کند: «و قال أحمد: یستحب أن یظهر النکاح ویضرب علیه بالدف حتی یشتهر ویُعرف».[۲] پس آنچه از روایات و فتواهای ما در مورد اعراس درمی‌آید، فقط صوت حسن است و آوازخواندن بدون آلات موسیقی. در روایات اهل سنت در مورد دف، تسامح بیشتری شده و در برخی کتاب‌های نامشهور و درجهٔ چندم ما مثل جعفریات نیز جواز دف در اعراس آمده است، ولی در مجموعهٔ کتاب‌ها حرمت آلات مثل بربط و عود در روایات فراوانی هست و روایات مطلق دف را نیز دربر می‌گیرد.

خلاصهٔ آماری مباحث روایی

تاکنون به‌تفصیل روایات غنا را از ابواب گوناگون بررسی کردیم و اینک برای جمع‌بندی و نتیجه‌گیری نهایی، در این قسمت نگاهی دوباره بر روایات غنا در ابواب متعدد جامع الاحادیث می‌افکنیم و سیر تاریخی روایات را از ابتدا تا انتها و به‌حسب تسلسل تاریخی ائمه علیهم‌السلام با ارزیابی اجمالی از نظر اعتبار و دلالت بر حرمت یا جواز بیان می‌نماییم و درنهایت، نتیجه‌گیری می‌کنیم. ما در این ارزیابی سه باب از ابواب مرتبط به غنا را بررسی می‌کنیم: باب ۱۹ (باب تحریم الغناء... و تعلیمه و اجرته)، باب ۲۰ (باب تحریم کسب المغنّیة) و باب ۲۱ (باب تحریم استعمال الملاهی بجمیع اصنافها). باب ۲۲ نیز دربارهٔ استماع غناست، ولی چون طولانی و بیشترِ اسنادش تکراری است، دیگر متعرض آن نمی‌شویم.[۳]

---

۱. البته این مطلب را به صورت مطلق نمی‌توان گفت و ممکن است «حداء» نیز دست‌کم در برخی موارد از مصادیق غنای محرّم باشد و آن در صورتی است که قیود غنای محرّم بر آن صدق کند که حتی اگر برای شتران باشد، حداقل برای خواننده حرام باشد (مقرر).

۲. ابن‌قدامه، الشرح الکبیر، ج۸، ص ۱۲۰.

۳. گفتنی است برای فراهم‌آوردن امکان مقایسه و بررسی آسان‌تر، دیدگاه‌های استاد را در قالب جدولی با هفت خانهٔ اصلی تنظیم کرده‌ایم که اینک تقدیم می‌کنیم (مقرر).

۱. نمودار روایات غنا به لحاظ مصدر و اعتبار

شمارهٔ باب	شمارهٔ حدیث	مصدر روایت	قائل روایت	راوی اخیر	وضع سند	موضوع و مدلول
۹۹	۱	کافی	امام صادق علیه‌السلام	زید شحام	معتبر	تفسیر «قول زور» و دال بر حرمت غنا
=	=	=	=	ابن ابی عمیر	مرسله و قابل اعتبار به ابن ابی عمیر	=
=	=	دعائم	=	مرسل	مرسل و ضعیف	=
=	۲	کافی	=	سماعه و ابوبصیر	دارای مشکل سندی	=
=	۳	مستدرک از اصل زید نرسی	=	-	دارای مشکلات فراوان	=
=	۴	امالی شیخ صدوق	=	محمدبن عمرو بن حزم	دارای مشکل سندی، ولی مضمون بسیار خوب	=
=	۵	معانی الأخبار	=	علی بن ابی حمزه	ضعیف به سبب علی بن ابی حمزه	=
=	۶	عوالی	موقوفاً	ابن عباس و ابن مسعود	بسیار ضعیف از نظر مصدری و سندی	=
=	۷	تفسیر قمی	امام صادق علیه‌السلام	هشام	صحیح و پذیرفتنی	=
=	۸	کافی	=	ابوالصباح	هر دو سند کلینی صحیح	تفسیر «لا یشهدون الزور»
=	۹	دعائم	=	مرسل	ضعیف	=

=	۱۰	کافی	امام باقر علیه‌السلام	محمدبن‌مسلم	صحیح و پذیرفتنی	در تفسیر «لهوالحدیث»
=	=	فقه‌الرضا	-	-	مرسل	=
=	۱۱	مقنع	امام صادق علیه‌السلام	-	مرسل	= + فتوا + اشاره به آیه + حدیث
=	۱۲	دعائم	=	-	مرسل	تفسیر «لهوالحدیث»
=	۱۳	کافی	امام رضا علیه‌السلام	وشّاء	ضعیف به سهل‌بن‌زیاد	= + دال بر حرمت غنا
=	۱۴	کافی	امام صادق علیه‌السلام	مهران‌بن‌محمد	پذیرفتنی به سبب روایت ابن‌ابی‌عمیر از مهران‌بن‌محمد	=
=	۱۵	مجمع‌البیان	امام باقر، امام صادق و امام رضا علیهم‌السلام	-	-	= + جمع‌بندی دقیق از روایات دیگر
=	۱۶	کافی	امام صادق علیه‌السلام	حسن‌بن‌هارون	دارای برخی مشکلات سندی و پذیرفتنی به ابن‌ابی‌عمیر	= شبیه حدیث ۱۴
=	۱۷	دعائم	=	-	مرسل	
=	۱۸	لب‌اللباب	رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله	-	مرسل	ظاهراً مأخوذ از مصادر اهل سنت، ولی فاقد شاهد در روایات اهل سنت
=	۱۹	جعفریات (اشعثیات)	امیرالمؤمنین علیه‌السلام	امام حسین علیه‌السلام	ضعیف	اولین حدیث باب از امیرالمؤمنین علیه‌السلام
=	=	جامع‌الاحادیث	رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله	امام حسین علیه‌السلام	دارای اشکال	همان حدیث جعفریات است از رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله

=	دعائم	امیرالمؤمنین علیه‌السلام	-	مرسل	
۲۰	کافی	امام صادق علیه‌السلام	-	مرسل	
۲۱	=	=	زید شحام	قابل اعتماد	دال بر حرمت غنا و بیان آثار آن
=	دعائم	=	-	مرسل	مانند حدیث۲۱ از کافی
۲۲	=	امام باقر علیه‌السلام	-	مرسل	دربارهٔ رابطهٔ غنا و نفاق
۲۳	عوالی	رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله	-	مرسل	=
۲۴	کافی	امام صادق علیه‌السلام	زید شحام	دارای اشکال	=
۲۵	خصال	=	حسن‌بن‌هارون	قابل تصحیح/ همان سند ۱۶ و دارای حکم همان	=
۲۶	جامع‌الأخبار	رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله	-	غیرواضح	
۲۷	کافی	امام رضا علیه‌السلام	یونس	غیرواضح به سهل‌بن‌زیاد	
=	عیون اخبارالرضا	=	ریان‌بن‌صلت	به‌ظاهر صحیح	
=	رجال کشّی	=	=		
=	قرب‌الإسناد	=	=	صحیح	
۲۸	دعائم	-	-	مرسل	
۲۹	عیون اخبارالرضا	رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله	امیرالمؤمنین علیه‌السلام	ناواضح	دربارهٔ علائم آخرالزمان
۳۰	ارشادالقلوب	=	-	مرسل	دربارهٔ علائم آخرالزمان
۳۱	جامع‌الأخبار	=	ابوامامه	مرسل	

=	۳۲	تفسیر عیاشی	=	جابربن‌عبدالله	ضعیف	روایت موجود در مصادر اهل سنت با سند بسیار ضعیف
=	۳۳	کتاب علی‌بن‌جعفر	موسی‌بن جعفر علیه‌السلام	علی‌بن‌جعفر		اولین حدیث از موسی‌بن‌جعفر علیه‌السلام در مورد تحریم غنا
=۱۹	۳۴	لب‌اللباب	ظاهراً از رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله	-	مرسل	حدیث قدسی
=	۳۵	معانی‌الأخبار	امام صادق علیه‌السلام	حمادبن‌عثمان	معتبر	در تفسیر «قول زور»
=	۳۶	فقیه	-	-	مرسله و ضعیف	در مصادر دیگر از رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده است.
=	۳۷	کافی	امام رضا علیه‌السلام	معمربن‌خلاد	خوب	
=	۳۸	=	امام صادق علیه‌السلام	عبدالأعلی	پذیرفتنی	عبدالأعلی، برادر زراره
=۱۹	۳۹	عیون اخبارالرضا	امام رضا علیه‌السلام	محمدبن‌ابی‌عباد	غیرواضح	
=	۴۰	دعائم	امام صادق علیه‌السلام	-	مرسله	
=	۴۱	عوالی	پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله	-	بسیار ضعیف	بیان استثنای نیاحه، حداء و عرس/ ظاهراً جمع میان مضمون چند روایت است.
=	۴۲	قرب‌الإسناد	موسی‌بن جعفر علیه‌السلام	علی‌بن‌جعفر علیه‌السلام	دارای اشکال و انفراد موجود در بخش ضعیف‌السند قرب‌الإسناد	دربارهٔ غنا در فطر، اضحی و فرح

=	۴۳	دعائم	امام باقر علیه‌السلام	-	ضعیف	دارای روایت مشابه در روایات ما از امام صادق علیه‌السلام با تعبیر «کونوا کراماً»
۲۰	۱	کافی، تهذیب و استبصار	امام باقر علیه‌السلام (ولی به احتمال قوی از امام صادق علیه‌السلام)	ابوبصیر	دارای اشکال به خاطر علی‌بن‌ابی‌حمزه	متن روایت، متضارب/ دال بر عدم حرمت غنا فی‌نفسه و حرمت آن به ملازمات خارجی
=	۲	=	امام صادق علیه‌السلام	ابوبصیر	صحیح	دال بر جواز غنا در اعراس به شرط عدم دخول رجال
=	۳	فقیه	=	ابوبصیر	صحیح	=
=	۴	کافی و استبصار	=	ابوبصیر	به‌زحمت قابل تصحیح	
=	۵	کافی، تهذیب و استبصار	=	نصربن‌قابوس	قابل تصحیح با قرائن	
=	۶	خصال	=	=	=	عین حدیث ۵
=	۷	مقنع، هدایه و فقه‌الرضا	فتوای شیخ صدوق و فقه‌الرضا	-	-	متعلق به عهد انتقال از نصوص به فتاوا/ بیان حرمت ثمن مغنّیه
=	۸	کافی، تهذیب و استبصار	موسی‌بن جعفر علیه‌السلام	ابراهیم‌بن‌ابی‌البلاد	خوب و معتبر	بیان حرمت شدید ثمن مغنّیه
=	۹	کمال‌الدین، احتجاج و الغیبه	امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف	اسحاق‌بن‌یعقوب	جهالت اسحاق‌بن‌یعقوب در رجال، ولی وجود شواهد قبول وی	توقیع معروف «أما الحوادث الواقعه»/ آخرین حدیث از انمه در مورد غنا

	۱۰	قرب الإسناد	موسی بن جعفر علیه‌السلام	ابراهیم بن ابی البلاد	معتبر	بیان حرمت شدید/ متحد با حدیث شمارهٔ ۸
=	۱۱	کافی، تهذیب و استبصار	امام رضا علیه‌السلام	وشّاء	مشکل سندی به سهل بن زیاد	سند سابقاً ذکر شد.
=	۱۲	=	امام صادق علیه‌السلام	سعد بن محمد طاطری	امکان قبول سند به قرائن	بیان حرمت شدید بیع مغنّیه و تعلیم غنا و استماع آن
=	۱۳	مستدرک از لب اللباب	رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله	ابوامامه باهلی	مرسل	از احادیث عامه
=	۱۴	عوالی	=	-	مرسل	
=	۱۵	فقیه	امام سجاد علیه‌السلام	-	ارسال و انفراد شیخ صدوق	عدم دلالت بر جواز بیع مغنّیه و دال بر جواز بیع جاریهٔ خوش‌صدا
=	۱۶	تهذیب	موسی بن جعفر علیه‌السلام	عبدالله بن حسن دینوری	ضعیف به سبب جهالت دینوری	دلالت بر جواز بیع مغنّیه
باب ۲۱	۱	کافی	رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله		ضعیف به سبب سکونی	تکراری
=	۲	جعفریات	=		مشکل سندی	اتحاد جعفریات با کتاب سکونی
=	۳	دعائم	=	-	مرسل	متحد با روایت سکونی
=	۴	عوالی	=	-	فوق‌العاده ضعیف	
=	۵	مستدرک از لب اللباب	=	-	مرسل	اصلش از مصادر اهل سنت/ دلالت بر تحریم آلات موسیقی
=	۶	عوالی	رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله	جابر	ضعیف	وجود حدیث بعینه در مصادر اهل سنت
=	۷	تفسیر ابوالفتوح	رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله	ابوامامه	ضعیف	حدیث معروف میان اهل سنت

۸	خصال	امیرالمؤمنین علیه‌السلام	نوف	ناروشن	مضمونش اجمالاً بد نیست.
۹	دعائم	امام صادق علیه‌السلام	-	مرسل و منفرد	عدم وجود این مضمون در روایات امام صادق علیه‌السلام
۱۰	جامع الأخبار	رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله	-	مرسل	عدم وجود این مضمون در روایات دیگر ما
۱۱	کافی	امام صادق علیه‌السلام	اسحاق بن جریر	اجمالاً پذیرفتنی طبق برخی مبانی	
۱۲	=	موقوف و ظاهراً از امام صادق علیه‌السلام	ابوداود مسترق	ضعف سند به سهل بن زیاد	شبیه حدیث سابق
=	دعائم	امام صادق علیه‌السلام	-	مرسل	مثل حدیث ۱۲
۱۳	کافی	امام سجاد علیه‌السلام	موسی بن حبیب	مشکل دار	اشاره به روایت نبوی «نهیت عن صوتین احمقین»
۱۴	جعفریات و نیز دعائم مرسلاً	امیرالمؤمنین علیه‌السلام	امام حسین علیه‌السلام	ضعیف	دارای شواهد قبول/ دال بر عدم امضای مالیت آلات لهو
۱۵	مستدرک	امام رضا علیه‌السلام و امیرالمؤمنین علیه‌السلام	-	بسیار ضعیف و بی‌ارزش	
۱۶	کافی	امام صادق علیه‌السلام	کلیب صیداوی	مشکل دار	
۱۷	فقه‌الرضا	-	-	مرسل	دربارهٔ آلات قمار و شطرنج و موسیقی
۱۸	جعفریات	امیرالمؤمنین علیه‌السلام	امام حسین علیه‌السلام	سند واحد و مشترک در کل کتاب	دربارهٔ منشأ شیطانی آلات موسیقی

=	۱۹	مقنع	شیخ صدوق	-	-	فتوای شیخ صدوق و تطابق آن با روایت
=	۲۰	کافی	امام صادق علیه‌السلام	سماعه	دارای اشکال	قبول مضمونش مشکل است
=	۲۱	دعائم	=	-	مرسله	
=	۲۲	عیون	امام حسین علیه‌السلام	امام سجاد علیه‌السلام	دارای اشکال	از صحیفة‌الرضا
=	۲۳	خصال	امام صادق علیه‌السلام	-	مرفوعه و بسیار ضعیف به سیاری	
=	۲۴	-	-	-	-	دربارهٔ لعب به چهارده و غیر مرتبط غنا
=	۲۵	اصل زید نرسی	امام صادق علیه‌السلام	=	دارای مشکلات فراوان مصدری	
=	۲۶	غررالحکم	امیرالمؤمنین علیه‌السلام	-	مرسل و فاقد وضع روشن	
=	۲۷	=	=	-	مرسل	
=	۲۸	مجموعهٔ ورّام	-	-	مرسل	نقل این مطلب در عوالی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله
=	=	عوالی	رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله	-	مرسل	
=	۲۹	امالی ابن‌الشیخ	امیرالمؤمنین علیه‌السلام	امام حسین علیه‌السلام	دارای مشکل سندی	از صحیفة‌الرضا علیه‌السلام
=	۳۰	مستدرک از لب‌اللباب	رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله	-	مرسل	حدیث غیر مرتبط به غنا

۲. نتیجهٔ بررسی روایات غنا به‌حسب ترتیب ائمه علیهم‌السلام

از بررسی اجمالی روایات غنا روشن شد که در جعفریات از رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله روایت داشتیم که همان روایت سکونی است و از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز در آن هست و برخی دیگر از روایات عامه از رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله به مصادر ما راه یافته است.

از امام حسن علیه‌السلام روایت نداشتیم، از امام حسین علیه‌السلام اگر در روایت سکونی، سند به امام حسین علیه‌السلام بخورد، ایشان هم دارد، چون روایت سکونی، جعفربن‌محمد عن ابیه عن آبائه عن علی علیه‌السلام است که «عن آبائه» یعنی «عن السجاد عن الحسین عن علی علیهم‌السلام». قاعدهٔ رجالی و استاندارد اهل سنت این است که روایت به هر راوی که اسمش در سند آمده نیز نسبت داده می‌شود، چنان‌که سند مسند زید هم «زید عن ابیه السجاد عن ابیه الحسین عن ابیه امیرالمؤمنین علیهم‌السلام است. در صحیفةالرضا علیه‌السلام نیز دارد که در آن‌جا هم اسم امام حسین علیه‌السلام هست که در کتاب عیون آمده است.

از امام سجاد علیه‌السلام نیز داریم که معارض هم دارد. از امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام هم داریم و بیشترین حدیث ما از امام صادق علیه‌السلام است. نیز از موسی‌بن‌جعفر علیه‌السلام بیش از یک روایت در مورد عدم جواز داریم و از ایشان روایت معارض نیز هست. از امام رضا علیه‌السلام هم در حرمت است. از امام جواد، امام هادی و امام عسکری علیهم‌السلام هم نداریم و از بقیةالله عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف در توقیع مبارک داریم. پس بین ائمه ما از زمان امام رضا علیه‌السلام کاملاً واضح است که نفی شده و مصادر اصحاب نیز تقریباً از زمان امام رضا علیه‌السلام است.

۳. نتیجهٔ بررسی روایات تحریم و جواز برحسب مجموع روایات

مجموعهٔ روایات ما در کتاب جامع‌الاحادیث که حدود ۱۲۳ روایت است،[۱] بالاتفاق ناظر به حرمت غناست، چه روایات مفسر آیات و چه روایات غیرتفسیری. این‌ها انصافاً پذیرفتنی است و جای بحث ندارند و به نظر ما مطلب کاملاً واضح و روشن است که از مجموعهٔ این روایات، حرمت غنا به همان معنایی که در مدینه محل کلام بوده، استفاده می‌شود.

روایات انگشت‌شماری نیز هست که شاید به‌حسب ظاهر، مخالف حرمت باشد. این روایات در ابواب مختلف است: در غنا، سماع‌الغنا، اجر المغنّی و المغنّیه و بیع‌وشراء آلات غنا. شیخ انصاری برای تأیید عبارات صاحب کفایه و فیض، آن‌ها را آورده بود. ما بیش از شیخ روایات را استقصا کردیم و همهٔ روایاتی را که می‌شد در حلیت غنا به آن‌ها

---

۱. البته بسیاری از آن‌ها روایات اصحاب ما نیست و از اهل سنت است؛ مثل روایات قطب راوندی در لب‌اللباب و برخی روایات عوالی.

تمسک نمود جمع کردیم و از نظر سندی، متنی و دلالی نقد و بررسی نمودیم و گفتیم انصافاً این روایات در مقابل آن روایات کثیره به‌هیچ‌وجه تاب مقاومت ندارد. پس روایات فراوانی که در مورد حرمت غنا آمده، چه در تفسیر آیات و چه غیرتفسیری‌ها، انصافاً پذیرفتنی است و بحث تمام است.

۴. نمودار مقایسهٔ آماری روایات غنا به ترتیب معصومین علیهم‌السلام و درجهٔ اعتبار روایات

نام معصوم	مجموع روایات	تعداد روایات صحیحهٔ السند دال بر تحریم	تعداد روایات غیرصحیحه معارض دال بر جواز یا استثنا	تعداد روایات صحیحه دال بر جواز یا استثنا
رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله	۱۴	-	۱	-
امیرالمؤمنین علیه‌السلام	۸	-	-	-
امام حسین علیه‌السلام	۲	-	-	-
امام سجاد علیه‌السلام	۳	-	۱	-
امام باقر علیه‌السلام	۴	۱	۱	-
امام صادق علیه‌السلام	۳۲	۱۵	۴	۳
امام کاظم علیه‌السلام	۵	۲	۲	-
امام رضا علیه‌السلام	۶	۲	-	-
امام زمان علیه‌السلام	۱	۱	-	-
جمع کل	۷۵	۲۱	۸	۳

توضیح: متون تکراری روایات و نیز سندهای متعدد یک روایت در این آمار ملاحظه نشده‌اند.

۵. نتیجهٔ بررسی روایات برحسب مصادر اولیه، متوسط و متأخر

بر اساس کتاب‌های حدیث شیعه و نقل میراث، برخی مصادر اولیه داریم که از خود

انمه گرفته شده است. در بعضی مصادر اولیه، روایات غنا را داریم، ولی در مصادر اولیهٔ بسیار مشهور، مثل کتاب حریز، معارض نداریم و فقط در کتاب علی‌بن‌جعفر، «ما یشعر بالمعارض» هست.

در مصادر ثانویه یا متوسط ما که متعلق به حدود سال ۲۰۰ق و عهد امامت است، مثل کتاب‌های حسین‌بن‌سعید یا نوادرالحکمه یا محمدبن‌سنان و یا ابن‌ابی‌عمیر، فقط دو سه روایت هست که ظاهراً معارض است و فقط در آثار حسین‌بن‌سعید آمده است.

در مصادر متأخر، مثل کافی و فقیه، بالاتفاق حرمت است، جز یک روایت که کلینی با سه متن و صدوق با یک متن آورده و به استثنای آن، همهٔ روایات مصادر متأخر بر حرمت است. جمله‌ای از مصادر متأخر ما نیز فقهی است که اصطلاحاً گاهی به آن «فقه منصوص» می‌گویند و ما از آن به «مرحلهٔ انتقال از نصوص به فتاوا» تعبیر می‌کنیم. در این مرحله نیز مثل مقنع یا هدایه شیخ صدوق و یا فقه‌الرضا حرمت را اختیار کرده‌اند.

فقط در این دوره در برخی مصادر آمده که «حُداء»، غنا نیست و استثنای «اعراس» هم آمده است، ولی در کتاب‌های مشهور و کتب اربعه، حتی یک روایت صریح مبنی بر استثنای اعراس نداریم. بله، در عوالی و دعائم هست که این‌ها ارزش علمی ندارند. در کلمات اصحاب ما نیز برخی فقها خصوص «اعراس» یا «حُداء» را خارج کرده‌اند، ولی در یک روایت، استثنای «عید» و «فرح» را هم داریم. اهل سنت نیز «عید» را در روایتی از عایشه دارند.

فصل ششم

دیدگاه اهل سنت درمورد مسئله

چون مسئله غنا محل کلام بوده و به‌ویژه در مدینه رایج بوده است، برای بررسی اصل این مطلب، متعرض روایات عامه نیز می‌شویم. البته از نظر ما به لحاظ روایات شیعه، مطلب تمام است.

الف) دیدگاه تحریم غنا و ادلهٔ آن

۱. عبارات سیوطی

روایات و اقوال تفسیری

اهل سنت بیشترین بحث دربارهٔ غنا را ذیل آیه «لهوالحدیث» آورده‌اند که در اوایل سورهٔ لقمان و جزو آیات مکیه است. عبارت آیه چنین است:

«وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ».[1]

برای آشنایی با روایات اهل سنت در تفسیر این آیه، ابتدا روایات‌شان را از درّالمنثور از نظر می‌گذرانیم[2] و سپس مقداری از روایات تفسیر قرطبی را مرور می‌کنیم و آن‌گاه جمع‌بندی و نتیجه‌گیری می‌نماییم. سیوطی در تفسیر لهوالحدیث، دو دسته از روایات را آورده که دستهٔ اول، روایاتی است که «لهو» را به «باطل» تفسیر می‌کند. عبارت سیوطی چنین است:

---

۱. لقمان، آیه ۶.

۲. گفتنی است برای انسجام بیشتر بحث، جابه‌جایی‌هایی در عبارات سیوطی صورت گرفت و روایات وارده در تفسیر «شراء» بر روایات غیرتفسیری مقدّم شد (مقرر).

تفسیر «لهوالحدیث» به «باطل‌الحدیث»

أخرج البيهقي في شعب الايمان عن ابن عباس في قوله: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ»؛ يعني باطل‌الحديث و هو النضر بن الحارث بن علقمة اشترى أحاديث العجم و صنيعهم في دهرهم وكان يكتب الكتب من الحيرة والشام و يكذب بالقرآن فأعرض عنه فلم يؤمن به.[1]

نزول این آیه را در شأن نضربن حارث بن علقمة بن کلده گفته‌اند که پسرخالهٔ پیامبر اکرمﷺ بود. حیره، همان کوفه است که در آن زمان جزء ایران و در جنوب مدائن بود. برخلاف عرب جاهلی (مکه و مدینه) که به طور متعارف با ایران ارتباط نداشتند و ارتباطشان با یمن و شام بود، ظاهراً نضر با ایران ارتباط داشته و مقداری از کتاب‌های ایرانی، مثل کتاب‌های رستم و اسفندیار را نیز به آن‌جا می‌برده که در این‌جا از آن به «احادیث‌العجم» تعبیر شده و در تفسیر قرطبی به اسم رستم و اسفندیار تصریح شده است. نضر از سرشناس‌ترین چهره‌های معارض با پیامبر اکرمﷺ بوده است و مثلاً می‌گفت قرآن را رها کنید؛ داستان‌های من از مطالب او بسیار بهتر است! هم‌چنین از کارهایش این بود که مغنّیه‌هایی را خریده بود و اگر کسی می‌خواست مسلمان شود، او را نزد مغنّیه‌ای می‌برد تا برایش آواز بخواند و به آن شخص می‌گفت: این بهتر از نماز و روزه و جنگی است که محمدﷺ تو را به سوی آن فرامی‌خواند![2] شاید به این جهت در آیه به «لهوالحدیث» تعبیر شده است که هم شامل کتاب‌های باطل شود و نیز خوانندگی و نوازندگی. نضر در جنگ بدر به دست مقداد اسیر شد و به دستور پیامبر اکرمﷺ و به دست امیرالمؤمنینؑ به هلاکت رسید.

البته داستان نضربن حارث، بحث‌های تاریخی لطیف و مشکلاتی دارد که وارد آن

---

۱. سیوطی، الدرالمنثور، ج۵، ص۱۵۸. تفسیر آیهٔ لهوالحدیث به نضربن حارث در روایت ابوالجارود از امام باقرؑ در تفسیر قمی نیز وارد شده است. در آن‌جا می‌گوید: «وَ فِي رِوَايَةِ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍؑ فِي قَوْلِهِ: 'وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ...' فَهُوَ النَّضْرُ بْنُ الْحَارِثِ بْنِ عَلْقَمَةَ بْنِ كَلَدَةَ مِنْ بَنِي عَبْدِ الدَّارِ بْنِ قُصَيٍّ وَكَانَ النَّضْرُ رَاوِياً لِأَحَادِيثِ النَّاسِ وَأَشْعَارِهِمْ» (منسوب به علی‌بن ابراهیم قمی، تفسیر القمي، ج۲، ص۱۶۱) (مقرر).

۲. برای مثال، بلاذری می‌گوید: «كان النضر بن الحارث بن علقمة بن كلدة بن عبد مناف بن عبد الدار يكنى أبا فائد. وكان أشد قريش مباداة للنبي ﷺ بالتكذيب والأذى. وكان صاحب أحاديث. ونظر في كتب الفرس. ومخالطة النصارى واليهود... وكان يحدث. ثم يقول: أينا أحسن حديثا. أنا أم محمد؟ وكان النضر قدم الحيرة. فتعلم ضرب البربط. وغنى غناء أهل الحيرة. وعلّم ذلك قوما من أهل مكة. وكان غناؤهم قبل ذلك النصب. واشترى قينتين. فنزلت فيه: 'وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ'». (بلاذری، أنساب الأشراف، ج۱، ص۱۳۹ و ۱۴۰) (مقرر).

نمی‌شویم. برخی اساتید دانشگاه تهران در گذشته در اصل این قصه تشکیک کرده‌اند. به‌هرحال بخش‌های مهمی در سیره هست که نیاز به بررسی دارد.

اگر «لهوالحدیث» را به «باطل‌الحدیث» تفسیر کنیم، دیگر آیه ربطی به غنا و خوانندگی ندارد و به معنای مطالب باطل است. این درحقیقت، سخن کسانی است که در بحث غنا به آیه استدلال نکرده‌اند. از ابن‌عمر هم در تفسیر آیه چنین نقل شده است:

عن عبدالله‌بن‌عمر أنه سمع النبي ﷺ قال: في هذه الآية: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ» إنما ذلك شراء الرجل اللعب والباطل».[1]

قول قتاده و تفسیر «شراء» به استحباب

بین اهل سنت این سؤال مطرح شد که مراد از «اشتراء» در آیه کریمه چیست؟ عده‌ای گفتند مراد، خریدوفروش حقیقی است و منظور، اشتراء کتب لهوالحدیث یا اشتراء جاریهٔ مغنّیه است. در مقابل، عده‌ای گفتند مراد از «اشتراء» خریدوفروش نیست، بلکه میل و علاقه به لهوالحدیث است، چنان‌که از قتاده چنین نقل شده است:

وعن قتادة في قوله: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ». قال: شراؤه استحبابه وبحسب المرء من الضلالة أن يختار حديث الباطل على حديث الحق وفي قوله و يتخذها هزوا قال: يستهزىء بها ويكذبها.[2]

«باء» در «بحسب‌المرء»، زائده است؛ یعنی «یکفی للمرء». «ذال» در «یتخذها» به رفع و نصب قرائت شده، ولی قرائت نصب مشهور است. احتمال دارد مراد قتاده این باشد که «حدیث» در «لهوالحدیث»، ناظر به حدیث و کلام باطل است، نه غنا.

عن مجاهد في قوله: «ويتخذها هزوا». قال: سبيل الله، يتخذ السبيل هزوا.

چون برخی گفته‌اند: ضمیر «یتخذها» به «آیات» در «تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ» برمی‌گردد، مجاهد می‌گوید: ضمیر به «سبیل» برمی‌گردد و مراد، «یتخذ سبیل‌الله» است که انصافاً این قول درست‌تر است.

---

۱. سیوطی، الدرالمنثور، ج۵، ص ۱۶۰.

۲. همان، ص۱۵۸.

تفسیر «اشتراء لهوالحدیث» به «خرید مغنّیه» و «لهوالحدیث» به «غنا»

با قطع نظر از سند ابن‌عباس نقل می‌کند:

عن ابن‌عباس في قوله: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ» قال: باطل الحديث و هو الغناء و نحوه و ليضل عن سبيل الله. قال: قرائة القرآن و ذكر الله نزلت في رجل من قريش اشترى جارية مغنّية.

«قرائة القرآن» به جر خوانده می‌شود که بدل از «سبیل الله» باشد یا به رفع.[1] می‌گوید «سبیل الله» یعنی قرآن و «ذکرالله» و «اضلال عن سبیل الله» یعنی به جای روآوردن انسان به قرآن و ذکرالله، به غنا رو آورد. بعد، قصهٔ نضربن حارث را از ابن‌عباس نقل می‌کند که بدان اشاره کردیم.

و عن ابن‌عباس في قوله: «وَ مِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ». قال: أنزلت في النضربن الحارث اشترى قينة فكان لا يسمع بأحد يريد الإسلام إلّا انطلق به إلى قينته فيقول: أطعميه و اسقيه و غنيه هذا خير مما يدعوك اليه محمد من الصلاة والصيام و ان تقاتل بين يديه فنزلت.

دو روایت دیگر نیز از ابن‌عباس چنین نقل شده است:

«وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ». قال: هو الغناء و أشباهه. عن ابن عباس: «وَ مِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ». قال: هو شراء المغنّية. عن مكحول في قوله: «وَ مِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ» قال: الجواري الضاربات.[2]

اهل سنت این را اصطلاحاً «موقوف» می‌نامند؛ یعنی کلام و اجتهادات خود ابن‌عباس است. مکحول هم از تابعین است. «ضاربات» یعنی دف‌زن‌ها. سپس حدیثی را از ابوامامه نقل می‌کند:

و أخرج سعيدبن منصور و أحمد و الترمذي و ابن‌ماجه و ابن‌أبي الدنيا في ذم الملاهي و ابن جرير و ابن المنذر و ابن‌أبي حاتم و الطبراني و ابن‌مردويه و البيهقي عن أبي امامة عن رسول الله ﷺ قال: لا تبيعوا القينات و لا تشتروهن و لا تعلموهن و لا خير في تجارة فيهن و ثمنهن حرام في مثل هذا أنزلت هذه الآية: «وَ مِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ» إلى آخر الآية.

---

۱. مبنی بر این‌که خبر برای مبتدای مقدر باشد (مقرر).

۲. سیوطی، الدرالمنثور، ج۵، ص۱۵۹.

این شاهد است بر این‌که مراد از «اشتراء» در «یشتری لهوالحدیث». همین بیع و شراست. بهترین حدیث در این‌جا از ابوامامه است. این حدیث اسناد متعدد دارد که البته در مورد آن‌ها مناقشه کرده‌اند. اشکال اهل سنت این است که در تمسک به آیه در باب غنا «حدیث عن رسول‌الله ﷺ» ثابت نیست و آنچه ثابت است، از صحابه و تابعین می‌باشد. سرّش این بود که بعد از رسول‌الله ﷺ در زمان تابعین، چون غنا در مدینه رواج یافت، به احتمال قوی این مطلب از زمان صحابه ـ به تعبیر آقای طباطبایی ـ جری و تطبیق شد؛ یعنی اگر ثابت نشود که حدیث از رسول‌الله ﷺ است، صحابه و تابعین گفتند این «لهوالحدیث» شامل غنای رایج در زمان ما نیز می‌شود.

بخش پایانی حدیث (فی مثل هذا أنزلت) بسیار لطیف است، که در روایات دیگر نیز مشابه این تعبیر آمده و پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «این آیه‌ای که در مکه بود، شامل این غنا هم می‌شود». متن دیگری هم دارد که پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «وقد نزل تصدیق ذلك في كتاب الله "وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ"...».[1] به نظر، این متن لطیف‌تر است، چون پیامبر در مدینه می‌فرماید: «آن آیهٔ مکه با این مورد هم انطباق دارد». بعد سیوطی این روایت را نقل می‌کند:

عن عائشة قالت: قال رسول‌الله ﷺ: ان الله حرم القَينة وبيعها وثمنها وتعليمها والاستماع اليها. ثم قرأ «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ».

ذیل این روایت می‌خواهد بگوید آیه، عموم دارد و شامل این موارد نیز می‌شود. از ابن‌مسعود هم چنین نقل شده است:

عن ابن‌مسعود في قوله: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ». قال: هو رجل يشتري جارية تغنّيه ليلاً أو نهاراً.[2]

عبارت «جاریة تغنّیه» شبیه تعبیر «جاریة تُلهیه» است که در برخی روایات ما آمده است.[3] هم‌چنین از ابن‌مسعود چنین نقل شده است:

سألت عبدالله بن مسعود عن قوله تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ». قال: هو والله الغناء.

---

۱. طبری، جامع البیان، ج۲۱، ص۳۹.

۲. سیوطی، الدرالمنثور، ج۵، ص۱۶۰.

۳. در این روایت تصریح شده است که حتی اگر مغنّیه برای صاحب خود غنا بخواند، مصداق آیه است (مقرر).

اهل سنت قبول دارند که از ابن‌مسعود به طریق صحیح نقل شده که آیهٔ لهوالحدیث در مورد غناست، ولی در انتساب این مطلب به رسول‌الله ﷺ اشکال دارند. عجیب است که حتی نگفته «منه الغناء»، بلکه گفته «هو الغناء». باز می‌گوید:

سألت عكرمة عن لهو الحديث قال: هو الغناء. عن مجاهد «وَ مِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ» قال: هو الغناء وكل لعب لهو. عن مجاهد في قوله: «وَ مِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ». قال: هو اشتراؤه المغني و المغنية بالمال الكثير و الاستماع اليه و إلى مثله من الباطل. عن إبراهيم «وَ مِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ» قال: هو الغناء و قال مجاهد: هو لهو الحديث. عن عطاء الخراساني «وَ مِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ» قال: الغناء و الباطل. عن الحسن قال: نزلت هذه الآية: «وَ مِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ» في الغناء والمزامير.

عکرمه از تابعین و شاگرد ابن‌عباس است. ابراهیم نخعی از طبقهٔ فقهاست و از تابعین نیز محسوب می‌شود. عطا از تابعین است و مراد از حسن نیز حسن بصری است. این‌که می‌گوید «نزلت»، شاید استظهار خودش باشد.

روایات و اقوال غیرتفسیری

سیوطی ضمن اخبار و آثار وارده در تفسیر آیهٔ لهوالحدیث، برخی دیگر از روایات وارده در تحریم غنا را هم آورده بود که آن‌ها را در این‌جا می‌آوریم.

غنا و رویش نفاق

عن ابن‌مسعود قال: الغناء ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء الزرع، والذكر ينبت الايمان في القلب كما ينبت الماء الزرع. عن ابن‌مسعود قال: قال رسول‌الله ﷺ: الغناء ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء البقل عن إبراهيم قال: كانوا يقولون: الغناء ينبت النفاق في القلب.[1]

این مطلب از طریق ابن‌مسعود به رسول‌الله ﷺ هم نسبت داده شده، ولی مقدار ثابتش از صحابه است، چنان‌که از ابراهیم نخعی نیز چنین نقل شده است. این‌که می‌گوید «کانوا یقولون»، یعنی صحابه این مطلب را از پیامبر اکرم ﷺ نقل نکرده‌اند.

---

۱. سیوطی، الدرالمنثور، ج۵، ص۱۵۹.

نامهٔ عمربن‌عبدالعزیز به مربی فرزندانش

نامهٔ عمربن‌عبدالعزیز[۱] به مربی فرزندانش از عیون نامه‌هایی است که سیزده قرن پیش نوشته شده و بسیار عجیب و عبرت‌آمیز است و بخشی از آن دربارهٔ نهی از غناست و در آن‌جا چنین می‌گوید:

ولیکن أول ما یعتقدون من أدبك بغض الملاهي التي بذؤها من الشیطان و عاقبتها سخط الرحمن، فانه بلغني عن الثقات من حملة العلم ان حضور المعازف و استماع الاغاني واللهج بهما ینبت النفاق في القلب کما ینبت الماء العشب ولعمري ولتوقي ذلك بترك حضور تلك المواطن أیسر علی ذوي الذهن من الثبوت علی النفاق في قلبهن و هو حین یفارقها لا یعتقد مما سمعت أذناه علی شيء ینتفع به.[۲]

می‌گوید: اولین چیزی که باید به این‌ها یاد بدهی، بَغض ملاهی است. «حضور

---

۱. عمربن‌عبدالعزیز بین آل‌مروان مردی فوق‌العاده بود. میان اهل سنت، او را از خلفای راشدین می‌دانند و حتی به سنتش عمل می‌کنند. گفته‌اند حتی خوارج تسلیم او شدند. نامه‌ای به رئیس خوارج نوشت که چرا با ما می‌جنگید؟ بیا تا با هم مذاکره کنیم. رئیس خوارج نزدش رفت. عمر گفت: هم شما و نیز ما می‌گوییم کتاب و سنت. پس این حرکت مسلحانه چیست؟ شش ماه آن‌جا بود و حرکت مسلحانه با او را کنار نهادند. نوشته‌اند زنش هم با او همراهی کرد و زیورهای قصر را برداشت و پرده‌هایش را فروخت. سید رضی، قصیده‌ای در رثای او دارد و در آن‌جا می‌گوید: «یاابن عبدالعزیز لو بکت العین فتی من أمیة لبکیتك. أنت نزهتنا عن السب و القذف فلو أمکن الجزاء جزیتك» (ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، ج۴، ص۶۰).

۲. سیوطی، الدرالمنثور، ج۵، ص۱۶۰. صدر نامه چنین است: «کتب عمربن عبدالعزیز إلی مؤدب ولده: من عبدالله عمر أمیرالمؤمنین إلی سهل مولاه: أما بعد فإني اخترتك علی علم مني لتأدیب وُلدي و صرفتُهم الیك عن غیرك من موالي و ذوي الخاصة بي. فخذهم بالجفاء فهو أمکن لاقدامهم و ترك الصحبة فان عادتها تکسب الغفلة و کثرة الضحك فان کثرته تمیت القلب». «مؤدِب» به معنای استاد ادبیات است، ولی در این جا ظاهراً به معنای مربی اخلاقی است از ادب‌الفعل در برابر ادب‌القول. «صرفتهم إلیک عن غیرک» یعنی نگذاشتم دیگری حتی از نزدیکان خودم معلمشان باشد. «فخذهم بالجفاء» یعنی با بچه‌هایم سخت‌گیری کن. ادامهٔ نامه نیز چنین است: «ولیفتح کل غلام منهم بجزئه من القرآن یثبت في قراءته فاذا فرغ منه تناول قوسه و کنانته و خرج إلی الغرض حافیا فرمی سبعة ارشاق ثم انصرف إلی القائلة فان ابن مسعود (رض) کان یقول: یا بني قیلوا فان الشیاطین لاتقیل والسلام». بعد می‌گوید: اگر می‌خواهی ادبشان کنی، ابتدا با قرآن آغاز کن. یک جزء از قرآن را یاد بده تا کامل یاد بگیرد (یُثَبَّت یا یَثبُت). پس از فراغت از یادگیری قرآن، دنبال تیراندازی برود. «و خرج إلی الغرض حافیا فرمی سبعة ارشاق ثم انصرف إلی القائلة»؛ هفت تیر بزند، بعد استراحت کند. «غرض» به معنای هدف و به اصطلاح امروزی، گل و «قائلة» همان قیلوله، یعنی خواب پیش‌ازظهر است. «قیلوا فإن الشیاطین لاتقیل» یعنی شیاطین در این ساعت نمی‌خوابند و بیدارند (منه، دام بقاه.) (شاید مراد از این عبارت آن است که انسان نیاز به استراحت دارد تا آرامش پیدا کند وگرنه مثل شیاطین می‌شود که چون استراحت نمی‌کنند، آرامش ندارند و پیوسته دنبال وسوسه و فتنه در دنیایند) (مقرر).

المعازف و استماع الاغاني واللهج بهما» یعنی حضور در مجالس نوازندگی و آوازه‌خوانی و حرص و ولع و شیفتگی و خوگرفتن با آن. «ولتوقي ذلك بترك حضور تلك المواطن»؛ یعنی خودداری از آن با ترک حضور در مواطن غنا. «وهو حين يفارقها لايعتقد مما سمعت أذناه على شيء ينتفع به»؛ یعنی نمی‌شود گوش بدهد و عادت کند و بعد او را نهی کنی؛ باید پیش‌گیری کرد و اگر گوش داد و در دستگاه بنی‌امیه که موسیقی رواج دارد، عادت کرد بعداً جلوگیری از آن سخت است.[1]

غنا و شیطان

عن أبي امامة أن رسول الله ﷺ قال: ما رفع أحد صوته بغناء إلابعث الله اليه شيطانين يجلسان على منكبيه يضربان باعقابهما على صدره حتى يمسك.[2]

این را ما هم در جامع الأخبار داریم که مصدرش از اهل سنت است.

غنا از باطل

عن القاسم‌بن‌محمد أنه سئل عن الغناء فقال: أنهاك عنه و أكرهه لك. قال السائل: أ حرام هو؟ قال: انظر يابن‌أخي اذا ميز الله الحق من الباطل في أيهما يُجعل الغناء.

این مطلب در روایات ما به امام باقر علیه‌السلام نسبت داده شده است. امام باقر علیه‌السلام داماد قاسم‌بن‌محمدبن‌ابی‌بکر است و قاسم‌بن‌محمد، جد مادری امام صادق علیه‌السلام و از فقهای سبعهٔ مدینه است که در خط سیاسی نبود.

لعنت مغنّی و مغنّیٰ له

عن الشعبي قال: لُعن المغني و المغنّى له.

غنا جادوی زنا

عن فضيل‌بن‌عياض قال: الغناء رقية الزنا.

یعنی شنیدن موسیقی، راه و وسیله‌ای برای زنا می‌شود. این از آثار غناست. این

---

۱. ظاهراً حضرت استاد عبارت «وهو حين يفارقها لايعتقد مما سمعت أذناه على شيء ينتفع به» را به‌خوبی معنا نکرده است. این عبارت ظاهراً ناظر به بی‌فایده‌بودن غنا و ملاهی است و مطلبی وجدانی را بیان می‌کند که انسان پس از آن‌که غنا و ملاهی را گوش کرد و از آن جدا شد، اگر دقت کند، حس می‌کند سودی نکرده است؛ نه بر علمش افزوده شده و نه از جهت کمالات اخلاقی و معنوی رشدی کرده است. به عبارت دیگر، کار لغوی انجام داده است و انسان عاقل و مؤمن از لغو پرهیز می‌کند (مقرر).

۲. سیوطی، الدرالمنثور، ج۵، ص۱۵۹.

در برخی مصادر ما هم آمده و عجیب است که بسیاری‌شان میان اهل سنت نیز سابقه دارد.

قال يزيدبن الوليد الناقص: يا بني أمية أياكم والغناء فانه ينقص الحياء ويزيد في الشهوة ويهدم المروءة وانه لينوب عن الخمر ويفعل ما يفعل السكر فان كنتم لابد فاعلين فجنبوه النساء فان الغناء داعية الزنا.

میان بنی امیه به یزیدبن ولید، «ناقص» و به عمربن عبدالعزیز «اشج» می گفتند، چنان‌که در کتاب سیوطی بود: «الناقص و الأشج أعدلا بنی مروان». در زمان یزیدبن ولید، شراب‌خواری بنی امیه و کارهای زشتشان علنی بوده است.

عدم نظر خدا به مغنّیه

عن رافع بن حفص المدني قال: أربع لاينظر الله اليهن يوم القيامة: الساحرة والنائحة والمغنّية والمرأة مع المرأة وقال: من أدرك ذلك الزمان فأولى به طول الحزن.[1]

این را ما هم به عنوان «خمسة لاينظر الله إليهم» در لب‌اللباب راوندی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله داریم[2] که سندش معتبر نیست و از همین مصادر اهل سنت است. «المرأة مع المرأة» ـ نستجیر بالله ـ همین هم‌جنس‌بازی است که امروز برای زنان و مردان هست.

روایت امام سجاد علیه السلام میان اهل سنت

از روایاتی که در این‌جا دارند، حدیث زیر از امام سجاد علیه السلام است:

وأخرج ابن أبي الدنيا عن علي بن الحسين (رضی الله عنه) قال: ما قدست أمة فيها البربط.

متن کامل‌تر این حدیث در مصادر ما نیز از امام سجاد علیه السلام آمده است.[3] بحثی است که اگر بناست جامع الاحادیثی نوشته شود، معیارِ آوردن حدیث در آن چیست؟ از معیارهای قطعی‌اش این است که حدیث اگر منتهی به اهل بیت علیهم السلام شود، در آن بیاید، گرچه منتهی به خوارج شود. این حدیث هم از جملهٔ آن‌هاست که خوب بود در جامع الاحادیث می‌آورد.

---

۱. سیوطی، الدرالمنثور، ج۵، ص۱۶۰.

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۲، باب ۱۹، ح۱۸. البته در مستدرک، حدیث را تلخیص کرده و فقط «مغنّی» را آورده است.

۳. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۴۱۶، باب ۲۱، ح۱۳؛ شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۳۱۳، باب ۱۰۰، ح۴ و شیخ کلینی، الکافي، ج۶، ص۴۳۴، باب الغناء، ح۲۱.

صوتین احمقین فاجرین

عن عبدالرحمن‌بن‌عوف ان رسول‌الله ﷺ قال: إنما نهيت عن صوتين أحمقين فاجرين صوت عند نغمة (نعمة) لهو ولعب و مزامير شيطان و صوت عند مصيبة الحديث. عن الحسن قال: صوتان ملعونان: مزمار عند نغمة [نعمة] و رنة عند مصيبة.

حدیث نبوی معروفی است که در برخی مصادر ما نیز آن را از مصادر اهل سنت نقل کرده‌اند. چنان‌که پیش‌تر گفتیم، ابراهیم‌بن‌سعدبن‌ابراهیم، نوهٔ عبدالرحمن‌بن‌عوف از علمای مدینه بود که علاقهٔ وافری به غنا داشت. مشابه حدیث نبوی از حسن بصری نیز نقل شده است.[۱]

کسب زماره

و أخرج ابن أبي الدنيا عن أنس بن مالك قال: أخبث الكسب كسب الزمّارة.[۲]

بیشتر احادیث غنا را ابن‌ابی‌الدنیا نقل کرده است.[۳]

نافع و ابن‌عمر

عن نافع قال: كنت أسير مع عبدالله بن عمر في طريق فسمع زمارة راع فوضع أصبعيه في أذنيه ثم عدل عن الطريق فلم يزل يقول: يا نافع أتسمع؟ حتى قلت: لا فأخرج أصبعيه من أذنيه وقال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ صنع.

نافع، غلام ابن‌عمر است و روایات فراوانی از او دارد.[۴] این روایت را بیشتر اهل سنت

---

۱. حسن بصری میان اهل سنت، شخصیت معروفی است. وی مراسیل فراوان دارد و عده‌ای، مراسیلش را بر مسانید دیگران ترجیح می‌دهند.

۲. اهل لغت گفته‌اند: هر چند «زماره» قیاساً به معنای مغنّیه است، ولی سماعاً فقط به معنای زانیه آمده است. پس در این‌جا هم به همان معناست و «زامره» به معنای مغنّیه است. پس این خبر ربطی به غنا ندارد (ر.ک: فراهیدی، کتاب‌العین، ج۷، ص۳۶۵؛ جوهری، الصحاح، ج۲، ص۶۷۱ و سیدعلی‌خان کبیر، الطراز‌الاول، ج۸، ص۴۸) (مقرر).

۳. این ابن‌ابی‌الدنیا (عبدالله‌بن‌محمد، م۲۸۱) از علمای اهل سنت و صاحب تصانیف متعدد از جمله کتاب ذم‌الملاهی است که نیمی از آن دربارهٔ غنا و آلات آن است. بین اهل سنت، یک ابوالدنیا (عثمان‌بن‌خطاب، م۳۲۷ق) نیز هست که مُعمَّر مغربی است و کذاب و دجال بوده و ادعا می‌کرده است که از اصحاب امیرالمؤمنین ﷺ هستم. (ر.ک: ذهبی، تاریخ‌الاسلام، ج۲۴، ص۲۱۰ و۲۱۱ و همو، میزان‌الاعتدال، ج۳، ص۳۳). این دو نباید با هم اشتباه شوند.

۴. آثار معروف عبدالله‌بن‌عمر را بین اهل سنت دو نفر نقل کرده‌اند: سالم پسرش و نافع غلامش. بعضی از اهل سنت سندی را که در آن، نافع و مالک و ابن‌عمر باشد، اصح اسانید می‌دانند، ولی در روایات ما نافع مناظره‌ای با امام باقر ﷺ که امام در آن جا به او می‌فرماید: «كَذِبْتَ وَاللهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَى ابْنِ عُمَرَ» (ر.ک: شیخ کلینی، الکافي، ج۶، ص۶۱، ح۱۸).

برای حرمت غنا نقل کرده‌اند، ولی ابن‌حزم آن را دال بر جواز گرفته است و می‌گوید: گرچه ابن‌عمر گوشش را گرفت، ولی نافع گوش می‌کرده است یا گرچه پیامبر اکرم ﷺ گوشش را گرفت، ولی ابن‌عمر گوش می‌کرده است و اگر حرام بود، پیامبر اکرم ﷺ باید هم آن چوپان را از نوازندگی و نیز ابن‌عمر را از گوش‌دادن به آن منع می‌کرد، نهاین‌که فقط دست در گوشش بگذارد. پس معلوم می‌شود که جایز است. باز در مقابل، جواب داده‌اند که شاید ابن‌عمر و نافع در آن زمان نابالغ بوده‌اند و این‌که عدم منع رسول‌الله ﷺ شاید در اوایل ورود آن حضرت به مدینه بوده که هنوز زمینهٔ اجرای برخی احکام نبوده است.[1]

۲. عبارات قرطبی

روایات و اقوال تفسیری

ما روایات حرمت غنا را از درّالمنثور آوردیم و اینک برای تتمیم استدلال به آیه و آشنایی بیشتر با طرز تفکرات اهل سنت، از تفسیر قرطبی[2] نیز می‌آوریم. قرطبی چنین آغاز می‌کند:

حدیث ابوامامه

وروى الترمذي عن أبي أمامة عن رسول‌الله ﷺ قال: لاتبيعوا القينات ولا تشتروهن ولا تعلموهن ولا خير في تجارة فيهن وثمنهن حرام، في مثل هذا أنزلت هذه الآية: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ» إلى آخر الآية.[3]

چنان‌که گفتیم، مهم‌ترین حدیث اهل سنت در مورد حرمت غنا همین حدیث ترمذی است. آیه در مکه نازل شده است، ولی این حدیث باید در مدینه باشد. این حدیث به سه چهار شکل در کتاب‌های مختلف آمده است. در این‌جا «فی مثل هذا أنزلت» دارد؛ یعنی عنوان عام است، ولی شامل بیع‌المغنّیات نیز می‌شود.

مناقشهٔ ترمذی در سند حدیث ابوامامه

قال أبوعيسى: هذا حديث غريب، إنما يروى من حديث القاسم عن أبي أمامة، والقاسم ثقة وعلي‌بن‌يزيد يضعَّف في الحديث؛ قاله محمدبن‌إسماعيل.

---

۱. البته باید دقت کرد که نی‌زدن چوپان معمولاً از جنس غم‌انگیز است نه طرب‌آور (مقرر).

۲. تفسیر قرطبی فقط تفسیر نیست، بلکه کتاب فقهی بسیار خوبی نیز هست. قرطبیِ مالکی، مرد ملایی است و از اسپانیا (اروپا) یا به‌اصطلاح از مغاربه بوده است.

۳. قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ج۱۴، ص۵۱.

از مزایای کتاب ترمذی، آن است که ذیل حدیث، استخراجات دیگر آن را هم دارد؛ مثلاً می‌گوید این حدیث از فلان و فلان هم نقل شده است یا در سند حدیث مناقشه می‌کند و برخی مناقشات استادش بخاری را نیز با عنوان «محمدبن اسماعیل» نقل می‌کند که مواردش فراوان نیست. قاسم را هم بعضی تضعیف کرده‌اند. البته علی‌بن‌یزید را بسیاری از اهل سنت تضعیف کرده‌اند و عدهٔ کمی او را توثیق نموده‌اند. ما وارد بحث‌های رجالی اهل سنت نمی‌شویم، چون ربطی به این جا ندارد.

سپس قرطبی می‌گوید:

تفسیر «لهوالحدیث» به غنا در کلمات صحابه، تابعین و فقها

قال ابن‌عطیة: و بهذا فسَّر ابن‌مسعود و ابن‌عباس و جابربن‌عبدالله و مجاهد، و ذکره أبوالفرج الجوزي عن الحسن و سعیدبن جبیر و قتادة و النخعي.

«بهذا» یعنی مراد از آیهٔ غناست. سه نفر اول از صحابه‌اند و مجاهد از تابعین است. مراد از حسن، حسن‌بن‌یسار بصری (معروف به حسن بصری) شاگرد ابن‌عباس است. سعیدبن‌جبیر هم شاگرد ابن‌عباس است. مراد از نخعی نیز ابراهیم نخعی است. بعد قرطبی می‌گوید:

تفسیر ابن‌مسعود

قلت: هذا أعلی ما قیل في هذه الآیة، و حلف علی ذلك ابن‌مسعود بالله الذي لا إله إلا هو ثلاث مرات إنه الغناء. روی سعیدبن جبیر عن أبي الصهباء البکري قال: سئل عبدالله‌بن‌مسعود عن قوله تعالی: «وَمِنَ النَّاسِ مَن یَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِیثِ». فقال: الغناء والله الذي لاإله إلا هو؛ یردّدها ثلاث مرات. و عن ابن‌عمر أنه الغناء؛ و کذلك قال عکرمة و میمون‌بن‌مهران و مکحول.[1]

ابن‌مسعود نگفت «منه‌الغنا»، بلکه گفت «الغناء»؛ یعنی این آیه در مورد غناست. در روایات ما از امام صادق علیه‌السلام در تفسیر این آیه «منه‌الغناء» ذکر شد.[2] عکرمه از تابعین و شاگرد ابن‌عباس است.

و روی شعبة و سفیان عن الحکَم و حماد عن إبراهیم قال: قال عبدالله‌بن‌مسعود:

---

۱. قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۴، ص ۵۲.

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۳۸۸، باب ۱۹، ح ۵ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۰۸، باب ۹۹، ح ۲۰.

الغناء ينبت النفاق في القلب؛ و قاله مجاهد، و زاد: إن لهو الحديث في الآية الاستماع إلى الغناء و إلى مثله من الباطل. و قال الحسن: لهو الحديث المعازف و الغناء. و قال القاسم‌بن‌محمد: الغناء باطل والباطل في النار.

شعبه، شعبةبن حجاج است که او و سفیان از فقهایند. مراد از ابراهیم نیز ابراهیم نخعی و مراد از حسن، حسن بصری است. قاسم‌بن‌محمد از بزرگان فقهای مدینه و از فقهای سبعه و نیز نوهٔ ابوبکر و پدرزن امام باقر علیه‌السلام است. معلوم می‌شود عده‌ای از بزرگان مدینه در برابر انتشار غنا در مدینه اصرار داشتند که این غنا حرام است. عبارت «لهوالحدیث المعازف» یعنی زدن آلات به‌تنهایی لهوالحدیث است.

و قال ابن‌القاسم سألت مالكاً عنه فقال: قال الله تعالى: «**فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ**». أفحق هو؟!

ابن‌القاسم از شاگردان مالک است. این مطلب از چند نفر نقل شده است. تا این‌جا اقوالی بود که این آیه به معنای غناست و از این پس اقوالی است که «لهو» به معنای «باطل» است.

تفسیر «لهوالحدیث» به کفر و شرک

و عن الحسن أيضا: هو الكفر والشرك. و تأوله قوم على الأحاديث التي يتلهى بها أهل الباطل واللعب.

یعنی ربطی به باب غنا ندارد. این مشابه اشکال شیخ است که ظاهراً غنا، خود کلام باطل است، نه کیفیت.

تأویل «لهوالحدیث» به احادیث مَلهوّ به اهل باطل

و قيل: نزلت في النضربن الحارث؛ لأنه اشترى كتب الأعاجم: رستم و اسفنديار؛ فكان يجلس بمكة، فإذا قالت قريش إن محمداً قال كذا ضحك منه، و حدثهم بأحاديث ملوك الفرس و يقول: حديثي هذا أحسن من حديث محمد؛ حكاه الفراء والكلبي و غيرهما. و قيل: كان يشتري المغنّيات فلا يظفر بأحد يريد الإسلام إلّا انطلق به إلى قينته فيقول: أطعميه و اسقيه و غنيه؛ و يقول: هذا خير مما يدعوك إليه محمد من الصلاة والصيام و أن تقاتل بين يديه.

در این‌جا به اسم رستم و اسفندیار تصریح شده است. به نظر می‌رسد این «أن تقاتل بين يديه» اشتباه شده، چون در مکه ـ که ایام نزول این آیه است ـ جنگی نبود. نخستین

جنگ مدینه نیز بدر بود که نضر در آن کشته شد. پس این مطلب با شواهد تاریخی نمی‌سازد. البته روزه‌اش هم روشن نیست، چون وجوب روزه هم در مدینه تشریع شد.

مراد از «شراء»

بعد وارد این بحث می‌شود که مراد از «شراء» در این جا خریدوفروش حقیقی است یا ترک ما یجب فعله؟ ایشان می‌گوید:

و هذا القول والأول ظاهر في الشراء. و قالت طائفة: الشراء في هذه الآية مستعار، وإنما نزلت الآية في أحاديث قريش و تلهيهم بأمر الإسلام و خوضهم في الباطل. قال ابن عطية: فكان ترك ما يجب فعله و امتثال هذه المنكرات شراء لها على حد قوله تعالى: أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى اشتروا الكفر بالإيمان أي استبدلوه منه واختاروه عليه و قال مطرف: شراء لهو الحديث استحبابه.[1]

قول مختار قرطبی

خود قرطبی می‌گوید:

قلت: القول الأول أولى ما قيل به في هذا الباب للحديث المرفوع فيه و قول الصحابة والتابعين فيه.[2]

حديث مرفوع، يعنى حديث عن «رسول الله صلی الله علیه و آله».

روایات غیرتفسیری

برخی روایات و عبارات تفسیر قرطبی را ذیل آیهٔ لهوالحدیث آوردیم که ادامهٔ آن‌ها را در این جا می‌آوریم.

شیطان، هم‌نشین مغنّی!

و قد زاد الثعلبي و الواحدي في حديث أبي أمامة: و ما من أحد يرفع صوته بالغناء إلّا بعث الله عليه شيطانين أحدهما على هذا المنكب والآخر على هذا المنكب فلا يزالان يضربان بأرجلهما حتى يكون هو الذي يسكت.[3]

گفتیم حدیث ابوامامهٔ باهلی میان اهل سنت مشهور است و این ذیل را برخی برای آن نقل کرده‌اند و در برخی مصادر ما نیز مشابه آن آمده است.

---

۱. قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ج۱۴، ص۵۲ و ۵۳.

۲. همان، ص۴۷.

۳. همان.

دو صدای ملعون!

و روى الترمذي و غيره من حديث أنس و غيره عن النبي صلی الله علیه و آله أنه قال: صَوتانِ مَلعونانِ فَاجران أَنهَى عنهما: صَوتُ مِزمَارورِنَّةُ شَيطان عِندَ نَغمةٍ و مَرَح وَرِنَّةٌ عندَ مُصيبةٍ لطم خُدود و شَق جُيُوب.

این را با متن و طریق دیگر از درّالمنثور نیز آوردیم.

روایت امام صادق علیه السلام دربارهٔ تنافی هدف بعثت با مزامیر

و روى جعفربن محمد عن أبيه عن جده عن علي علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: بُعِثْتُ بِكَسرِ المَزامير، خرجه أبوطالب الغيلاني.[1]

متن ابن عباس

و خرج ابن بشران عن عكرمة عن ابن عباس أن النبي صلی الله علیه و آله قال: بعثت بهدم المزامير والطبل.

حدیث نبوی در مورد ملاحم و فتن

و روى الترمذي من حديث علي (ضی الله عنه) قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: إذا فعلت أمتي خمس عشرة خصلة حل بها البلاء. فذكر منها: إذا اتخذت القينات والمعازف.[2]

و في حديث أبي هريرة: و ظهرت القيان والمعازف.

کیفر و پاداش اخروی استماع غنا و ترک آن

و روى ابن المبارك عن مالك بن أنس عن محمد بن المنكدر عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: من جلس إلى قينة يسمع منها صب في أذنه الآنك يوم القيامة.

سند این روایت بد نیست. «آنک» به معنای سُرب است.

پاداش ترک غنا

و عن محمد بن المنكدر قال: بلغنا أن الله تعالى يقول يوم القيامة: أين عبادي الذين كانوا ينزهون أنفسهم و أسماعهم عن اللهو و مزامير الشيطان أحلوهم رياض المسك و أخبروهم أني قد أحللت عليهم رضواني.

---

۱. شبیه این را ما هم از امام صادق علیه السلام از رسول الله صلی الله علیه و آله داریم (ر.ک: شیخ کلینی، الکافي، ج۶، ص۳۹۶، باب شارب الخمر، ح۱) (نگارنده).

۲. این را شیخ صدوق هم در کتاب خصال از طریق اهل سنت از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده است (ر.ک: شیخ صدوق، الخصال، ج۲، ص۵۰۰) (مقرر).

وعن محمدبن المنكدر مثله وزاد بعد قوله: المسك: ثم يقول للملائكة أسمعوهم حمدي وشكري وثنائي وأخبروهم ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون.

شبیه این حدیث زیبا در مصادر ما نیز در لب‌اللباب راوندی بود.[1]

کیفر استماع غنا

وقد روي مرفوعاً هذا المعنى من حديث أبي موسى الأشعري أنه قال: قال رسول الله ﷺ: من استمع إلى صوت غناء لم يؤذن له أن يسمع الروحانيين فقيل: ومن الروحانيين يا رسول الله؟ قال قراء أهل الجنة. وكل ذلك صحيح المعنى على ما بيناه هناك.

ابوموسی اشعری خوش‌صدا بوده و قرآن را زیبا می‌خوانده و حتی نزد پیامبر اکرم ﷺ نیز قرائت کرده است.[2]

نهی از نماز بر اهل غنا

ومن رواية مكحول عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: من مات وعنده جارية مغنّية فلا تصلوا عليه.

دیدگاه‌های فقهی قرطبی

تفسیر موضوعی غنا

قرطبی پس از نقل روایات و اخبار اهل سنت در تفسیر آیهٔ لهوالحدیث و جز آن، ضمن نسبت‌دادن قول تحریم غنا به علما، تفسیر موضوعی آن را چنین بیان می‌کند:

ولهذا الآثار وغيرها قال العلماء بتحريم الغناء وهي المسألة الثانية وهو الغناء المعتاد عند المشتهرين به الذي يحرك النفوس ويبعثها على الهوى والغزل والمجون الذي يحرك الساكن ويبعث الكامن فهذا النوع إذا كان في شعر يُشبَّب فيه بذكر النساء ووصف محاسنهن وذكر الخمور والمحرمات لا يختلف في تحريمه لأنه اللهو والغناء المذموم بالاتفاق. فأما ما سلم من ذلك فيجوز القليل منه في أوقات الفرح كالعرس والعيد وعند التنشيط على الأعمال الشاقة كما كان في حفر الخندق وحَدو أنجشة وسلمة بن الأكوع.

ایشان اجماع اهل سنت را بر تحریم قسمی از غنا نقل می‌کند. از عبارت

---

۱. ر.ک: معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، باب ۱۹، ح۳۴، ص۳۹۸.

۲. ر.ک: ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ج۳، ص۳۳۶. شاید ازهمین‌رو ابوموسی این حدیث را نقل کرده است تا معرّف خودش هم باشد (نگارنده).

فوق معلوم می‌شود قرطبی و دیگران که سخنان‌شان را نقل کرده است، معنا و محتوا را نیز در غنا مؤثر می‌دانند و غنا فقط کیفیت صدا نیست. عجیب است مشابه این نکته را که «اگر غنا خالی از کذا و کذا باشد، جایز است» و برای نخستین‌بار در کلمات شیخ طوسی و سپس در فتواهای علمای دیگر ما بود، اهل سنت هم با مثل عبارت «ما سلم من ذلک» گفته‌اند؛ یعنی بی‌آن‌که ترابط فکری میان آنان باشد، نتیجه‌ای مشابه هم گرفته‌اند. انجشه و سلمة‌بن‌اکوع خوب حداء می‌خوانده‌اند. بعد می‌گوید:

فأما ما ابتدعته الصوفية اليوم من الإدمان على سماع المغاني بالآلات المطربة من الشبّابات[1] والطار[2] والمعازف والأوتار فحرام. قال ابن‌العربي:[3] فأما طبل الحرب فلا حرج فيه لأنه يقيم النفوس و يرهب العدو و في اليراعة[4] تردد والدف مباح (الجوهري: و ربما سموا قصبة الراعي التي يزمر بها هيرعة و يراعة).

قال القشيري: ضرب بين يدي النبي ﷺ يوم دخل المدينة فهم أبوبكر بالزجر فقال رسول الله ﷺ: دعهن يا أبابكر حتى تعلم اليهود أن ديننا فسيح. فكن يضربن و يقلن: نحن بنات النجار، حبذا محمد من جار. و قد قيل: إن الطبل في النكاح كالدف، وكذلك الآلات المشهرة للنكاح يجوز استعمالها فيه بما يحسن من الكلام و لم يكن فيه رفث.

این بسیار عجیب است که ابوبکر آن‌ها را نهی کند و پیامبر اکرم ﷺ ابوبکر را منع کند. هم‌چنین اگر جایز است، چه ربطی به یهود دارد و اگر جایز نیست، چرا پیامبر اکرم ﷺ برای جلب نظر یهود، فعل منکر را اجازه دهد؟ در سنن ابن ماجه دارد که دختران بنی‌نجار با دف می‌زدند و می‌خواندند. شعر «نحن بنات النجار...» را هم در این جا ناقص نقل کرده و در سنن ابن ماجه چنین آمده است: «نحن جوارمن بني‌النجار ـ يا حبذا محمد من جار».[5]

---

۱. شبابه به معنای قَصَب (نی یا قره‌نی) است که در آن می‌نواخته‌اند (خفاجی، شفاء‌الغلیل، ج۱، ص۱۸۴ و سیدعلی‌خان مدنی، الطراز‌الاول، ج۲، ص۱۴۹) (مقرر).

۲. «طار» همان تار فارسی است.

۳. ابن‌العربی (با الف و لام) فقیه مالکی اندلسی و صاحب أحکام‌القرآن است اما ابن‌عربی (بدون الف و لام) همان عارف معروف است.

۴. «یَراعه» به معنای سُرناست (زمخشری، مقدمة‌الأدب، ص۵۴) (مقرر).

۵. ابن‌ماجه، سنن ابن‌ماجه، ج۱، ص۶۱۲. در سنن ابن ماجه اشاره‌ای به زمان وقوع این حادثه نشده است، بلکه می‌گوید: «أن النبي ﷺ مر ببعض المدينة فإذا هو بجواريضربن بدفهن و يتغنين و يقلن: 'نحن جوارمن بني النجار ° يا حبذا محمد من جار' فقال النبي ﷺ الله يعلم إني لأحبكن» (مقرر).

سقوط عدالت با غنا

قرطبی سپس وارد مسئله سوم می‌شود و می‌گوید:

الثالثة: الاشتغال بالغناء على الدوام سفهٌ تُرد به الشهادة فإن لم يَدُم لم تُردّ و ذكر إسحاق بن عيسى الطباع قال: سألت مالك بن أنس عما يرخص فيه أهل المدينة من الغناء فقال: إنما يفعله عندنا الفساق. و ذكر أبوالطيب طاهر بن عبدالله الطبري قال: أما مالك بن أنس فإنه نهى عن الغناء و عن استماعه و قال: إذا اشترى جارية و وجدها مغنّية كان له ردها بالعيب و هو مذهب سائر أهل المدينة إلّا إبراهيم بن سعد فإنه حكى عنه زكريا الساجي أنه كان لا يرى به بأسا و قال ابن خويز منداد: فأما مالك فيقال عنه: إنه كان عالماً بالصناعة و كان مذهبه تحريمها.

قرطبی مالکی از مالک بن انس نقل می‌کند که درست است اهل مدینه غنا را انجام می‌دهند، ولی فساق اهل این کارند.[1] مراد از ابراهیم بن سعد، ابراهیم بن سعد بن ابراهیم بن عبدالرحمن بن عوف، معروف به ابراهیم بن سعد زهری است. عبدالرحمن بن عوف از بنی زهره است که بطنی از قریش می‌باشد. بعد داستانی را نقل می‌کند که مالک می‌گوید: من در نوجوانی دنبال فراگیری غنا رفتم که مادرم گفت: تو به درد این کار نمی‌خوری... برو دنبال علوم دینی! ازاین‌رو من دنبال ربیعه رفتم.[2]

قال أبوالطيب الطبري: و أما مذهب أبي حنيفة فإنه يكره الغناء مع إباحته شرب النبيذ و يجعل سماع الغناء من الذنوب و كذلك مذهب سائر أهل الكوفة: إبراهيم و الشعبي و حماد و الثوري و غيرهم لا اختلاف بينهم في ذلك و كذلك لا يعرف بين أهل البصرة خلاف في كراهية ذلك و المنع منه إلّا ما روي عن عبيدالله بن الحسن العنبري أنه كان لا يرى به بأساً. و أما مذهب الشافعي فقال: الغناء مكروه يشبه الباطل و من استكثر منه فهو سفيه ترد شهادته. و ذكر أبوالفرج الجوزي عن إمامه

---

۱. یعنی مالک، استماع غنا را فراتر از خلاف مروت و صغیره، بلکه گناه کبیره و عین فسق می‌دانسته است (مقرر).

۲. عبارت موجود در کتاب چنین است: «و روی عنه أنه قال: تعلمت هذه الصناعة و أنا غلام شاب فقالت لي أمي: أي بني! إن هذه الصناعة يصلح لها من كان صبيح الوجه و لست كذلك فاطلب العلوم الدينية فصحبت ربيعة فجعل الله في ذلك خيرا». ربیعة بن ابی عبدالرحمن فَرّوخ تمیمی، معروف به ربیعة الرأی، امام اهل رأی و مروج مکتب رأی و قیاس در اسلام است.

أحمدبن حنبل ثلاث روايات قال: وقد ذكر أصحابنا عن أبي بكر الخلال وصاحبه عبدالعزيز إباحة الغناء وإنما أشاروا إلى ماكان في زمانهما من القصائد الزهديات قال: وعلى هذا يحمل ما لم يكرهه أحمد.

«كراهيةَ ذلك» يعنى اين به سنت پيامبر اكرمﷺ ثابت است و به معناى كراهت مصطلح نيست. «وعلى هذا يحمل ما لم يكرهه أحمد» يعنى مرادِ احمد از غناى غير مكروه اين است كه اشعار زهدى را با صداى خوب بخوانند، شبيه كلام منسوب به امام سجادعليه‌السلام كه در فقيه نقل كرده بود.

ويدل عليه أنه سئل عن رجل مات وخلف ولداً وجارية مغنّية فاحتاج الصبي إلى بيعها فقال: تباع على أنها ساذجة تساوي عشرين ألفا؟ فقيل له: إنها تساوي ثلاثين ألفا، ولعلها إن بيعت ساذجة تساوي عشرين ألفاً؟ فقال: لاتباع إلّا على أنها ساذجة.[1] قال أبوالفرج: وإنما قال أحمد هذا لأن هذه الجارية المغنّية لاتغني بقصائد الزهد بل بالأشعار المطربة المثيرة إلى العشق. وهذا دليل على أن الغناء محظور.

ديدگاه تجويز سماع غناى جاريهٔ خود

بعد قرطبى مسئله چهارم را مطرح مى‌كند:

الرابعة: قال القاضي أبوبكربن العربي: وأما سماع القينات فيجوز للرجل أن يسمع غناء جاريته؛ إذ ليس شيء منها عليه حراما لا من ظاهرها ولا من باطنها، فكيف يمنع من التلذذ بصوتها. أما أنه لايجوز انكشاف النساء للرجال ولا هتك الأستار ولا سماع الرفث، فإذا خرج ذلك إلى ما لايحل ولا يجوز منع من أوله واجتث من أصله.[2]

ب) ديدگاه تجويز غنا و ادلهٔ آن

در بخش‌هاى گذشته، عبارات درّالمنثور و تفسير قرطبى را دربارهٔ تحريم غنا آورديم. قرطبى بيشتر دنبال اثبات اجماع بر حرمت غنا به آيات و روايات بود و ازاين‌رو اقوال را از فقه‌هاى گوناگون اهل سنت آورد.

---

۱. «ساذجه» يعنى ساده.

۲. قرطبى، الجامع لأحكام القرآن، ج۱۴، ص۵۵.

۱. عبارات شوکانی

در مقابل، عده‌ای مثل شوکانی[۱] از سویی اصرار دارند که بگویند اجماعی نیست و بلکه ادعای شهرت کرده‌اند که غنا جایز بوده است. راه ما انصاف در قضیه است و چنین نیست که فقط کلام قائلان به منع را بخوانیم، بلکه کلام قائلان به جواز را نیز می‌آوریم. پس در این جا عبارات شوکانی را می‌آوریم.

مناقشهٔ ابن‌حزم در روایات تحریم

شوکانی در بخش اولِ عبارات خود، احادیث را آورده است که برخی از آن‌ها را از درالمنثور آوردیم و تکرار نمی‌کنیم. وی احادیث را با اسناد و متون متعددش نقل می‌کند که وارد این بحث نمی‌شویم و فقط مقداری از عبارات‌شان را می‌خوانیم که به بحث ما ارتباط دارد. از احادیثی که شوکانی آورده، این حدیث است:

حدثني أبوعامر سمع النبي ﷺ[۲] يقول: ليكونن من امتي يستحلون الخز والحرير و الخمر و المعازف. اخرجه البخاري.

کلمه «خز» گونهٔ دیگری هم ضبط شده است. وی دراین‌خصوص توضیحاتی داده است که باید مراجعه کنید. از روایاتی که می‌آورد، روایت ابن‌مسعود است که سندش را صحیح می‌داند. بعد می‌گوید:

و في الباب أحاديث كثيرة و قد وضع جماعة من أهل العلم في ذلك مصنَّفات

---

۱. شوکانی رساله‌ای در باب غنا نوشته که مختصری از آن را در نیل الاوطار آورده است. این کتاب، شرح منتقی الأخبار است که بسیار زیبا نوشته است. شوکانی مرد ملایی است، تتبعش خوب است و در بعضی جاها در استیعاب اقوال و بیان خصوصیات، خوب پیش رفته است. نیل الأوطار، هم جهات فقهی، هم جهات حدیثی و نیز جهات رجالی‌اش خوب است و زحمت فراوانی کشیده است. وی کتاب تفسیری هم دارد. نیل الأوطار گاهی از کتاب‌های زیدیه شمرده می‌شود، چون شوکانی، قاضی القضات صنعا در دولت زیدیه بوده است، اما من هم در مصادر زیدیه دیده‌ام و نیز با آن‌ها صحبت کرده‌ام و زیدیه او را سنی می‌دانند و زیدی نمی‌دانند. شوکانی در برخورد با روایات نیز حتی در بسیاری جاها متعرض آرای عترت نمی‌شود و همان رویهٔ اهل سنت را پیش می‌گیرد. ما عباراتش را به اعتبار فقاهت و تتبع خودش می‌خوانیم، نه به اعتبار مذهب او. در جلد هشتم این کتاب، متعرض بحث آلت لهو شده است. طبق قاعدهٔ کتاب، ایشان ابتدا متن کتاب را آورده که احادیث است و احیاناً در آن مناقشاتی کرده و بعد از آن هم شرح‌های مفصّلی داده است.

۲. در کشور زیدی که کتاب را چاپ کرده‌اند، کلمهٔ «آلِه» را اضافه نموده‌اند، وگرنه در صحیح بخاری آن را ندارد.

ولكنه ضعفها جميعا بعض أهل العلم حتى قال ابن حزم: أنه لا يصح في الباب حديث أبداً وكل ما فيه فموضوع.[۱]

بعضی گفته‌اند روایات دال بر حرمت غنا همه ضعیف است. بسیار عجیب است مشابه کلامی را که ابن‌حزم در قرن پنجم بین اهل سنت دارد، محقق اردبیلی در قرن دهم میان شیعه گفته است که «ما رأیت روایة صریحةً صحیحةً فی التحریم».[۲] البته تفاوت آن‌ها چند قرن است، چون اصحاب ما چند قرن بحث‌های سندی نمی‌کرده‌اند. این کلام ابن‌حزم درست نیست که «کل ما فیه فموضوع»، بلکه از صحابه ثابت است، چنان‌که سخن محقق اردبیلی بین شیعه درست نیست و روایات صحیحهٔ صریحه در مورد تحریم داریم. کمی قبل، حدیثی از بخاری ذکر شد که «یستحلون الخز... والمعازف». با این‌که این حدیث در صحیح بخاری است، باز ابن‌حزم می‌گوید: صحیح نیست. شوکانی اشکال ابن‌حزم را چنین باز می‌گوید:

وزعم أن حديث أبي عامر أو أبي مالك الأشعري المذكور في أول الباب منقطع فيما بين البخاري و هشام و قد وافقه على تضعيف أحاديث الباب من سيأتي قريباً.

البته معنای این سخن، پذیرش حرف ابن‌حزم نیست، بلکه وی در آخر بحث به نقل از ابن‌حجر عسقلانی در شرح معروف فتح‌الباری جواب می‌دهد که حق با بخاری است، نه ابن‌حزم و حدیث صحیح است و می‌گوید:

قال الحافظ في الفتح و أخطأ في ذلك يعني في دعوى الإنقطاع من وجوه والحديث الصحيح معروف الاتصال بشرط الصحيح و البخاری قد يفعل ذلك لكونه قد ذكر الحديث في موضع آخر من كتابه و اطال الكلام على ذلك.

ابن‌حجر، سخن ابن‌حزم را تخطئه می‌کند و وارد بحث علمی مفصّلی با او می‌شود که ظاهر حدیث میان بخاری و آن شخص، انقطاع دارد، ولی این را بخاری در جای دیگر با اتصال نقل کرده است و گاهی این کار را می‌کند. شوکانی خلاصهٔ کلام ابن‌حجر را آورده است. بعد می‌گوید:

قوله: «الكبارات» جمع كبار. قال في القاموس في مادة «ك ب ر» [كُبّار][۳] و الطبل

---

۱. شوکانی، نیل الاوطار، ج۸، ص۱۱۳. نیز ر.ک: ابن‌حزم، المحلی، ج۹، ص۵۹.

۲. اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج۸، ص۵۹.

۳. آن را از مصدر اضافه کردیم. ر.ک: فیروزآبادی، القاموس المحیط، ج۲، ص۲۱۱ (مقرر).

الجمع كِبارٌ أو أَكْبار انتهى. والبربط العود قال في القاموس: البربط كجعفر معرب بَرِبَط أي صدر الأوز بأنه[1] يشبهه انتهى.

«کبّارات»، «کَبَرات» و «کنّارات» هم آمده است که شاید بیشتر، «کنّارات» ضبط شده باشد و لفظ فارسی است. «صدرالأوز» یعنی سینهٔ مرغابی. «بَر» به معنای سینه و «بَط» به معنای مرغابی و «بَربَط» لفظ معرّب و به معنای سینهٔ مرغابی است؛ چون این آلت شبیه سینهٔ مرغابی بوده به این اسم معروف شده است.

فهرست قائلان به جواز غنا با آلات ملاهی

بعد ایشان در دو فصل وارد اقوال اهل سنت در مورد مسئله می‌شود که در این جا مقداری از اقوالشان را می‌خوانیم. ایشان بحث را دو قسم کرده است: «غنا با آلات» و «غنا بدون آلات» و به جمهور تحریم هر دو قسم را نسبت داده است. وی می‌گوید:

و قد اختلف في الغناء مع آلة من آلات الملاهي و بدونها فذهب الجمهور إلى التحريم مستدلين بما سلف و ذهب أهل المدينة و من وافقهم من علماء الظاهر[2] و جماعة من الصوفية إلى الترخيص في السماع و لو مع العود و اليراع.[3]

گفتیم مشکل غنا در خصوص مدینه این بود که حتی در زمان امام حسین و امام سجاد علیهما السلام کاملاً رایج بود. بعد شروع به شمارش کسانی می‌کند که قسم اول، یعنی «غنا مع الآلات» را جایز می‌دانستند و فهرستی از آنان ارائه می‌دهد و با زحمت بسیار از همهٔ شارد و وارد و از هر جای ممکن، شواهدی را بر سماع غنا جمع می‌کند. وی می‌گوید:

و قد حكى الأستاذ أبومنصور البغدادي الشافعي في مؤلَّفه في السماع أن عبدالله بن جعفر كان لا يرى بالغناء بأساً و يصوغ الألحان لجواريه و يسمعها منهن على أوتاره وكان ذلك في زمن أمير المؤمنين علي (رضي الله عنه). و حكى الاستاذ المذكور مثل ذلك أيضا عن القاضي شريح و سعيد بن المسيب و عطاء بن أبي رباح والزهري والشعبي.

---

۱. در مصدر اصلی «لأنه» است که همان درست می‌باشد (مقرر).

۲. در سال‌های ۲۲۰ ـ ۲۳۰ق مذهبی به نام «ظاهریه» شکل گرفت که اخباری‌مسلک بودند. مؤسس آن، داودبن علی اصفهانی است. ظاهریه، مجموعه‌تألیفاتی دارند که کتاب ابن‌حزم از کتاب‌های بسیار خوبشان است.

۳. شوکانی، نیل الأوطار، ج۸، ص۱۱۳.

اهل سنت این مطلب را نقل کرده و مقداری بر آن مانور داده‌اند که عبدالله‌بن جعفر، داماد امیرالمؤمنین علیه‌السلام غنا با آلات را گوش می‌کرده و خودش هم داشته است که ابهامی دربارهٔ این قسمت هست و گمان نمی‌کنم این دو مطلب، درست و تا این حد بوده باشد، چنان‌که در این جا نیز آمده است شاید کنیزان خودش برایش می‌خوانده‌اند،[1] ولی روشن نیست که اوتار داشته است. «و یصوغ الألحان لجواریه» یعنی به کنیزانش می‌گفت با این آهنگ و در این دستگاه بخوان.

در کتاب درالمنثور و نیز تفسیر قرطبی چند روایت از عطا در مورد منع غنا هست. نمی‌دانیم چگونه هر دو طرف جواز و منع را به وی نسبت داده‌اند؟ مراد از شعبی هم عامربن‌شراحیل شعبی است.

و قال امام‌الحرمین في النهایة و ابن‌أبي الدم نقل الأثبات المؤرخین ان عبدالله بن الزبیر کان له جوار عوّادات و إن ابن عمر دخل علیه و إلي جنبه عود فقال: ما هذا یا صاحب رسول الله فناوله إیاه فتأمله ابن عمر فقال: هذا میزانٌ شامي قال: ابن الزبیر یوزن به العقول.

مراد از امام‌الحرمین، رازی است. بعد دوباره قصه‌ای دربارهٔ عبدالله‌بن جعفر نقل می‌کند:

و روی صاحب العقد العلامة الأدیب أبوعمر الأندلسي أن عبدالله بن عمر دخل علی أبي جعفر فوجد عنده جاریة في حجرها عود ثم قال لإبن عمر هل تری بذلك بأسا قال لا بأس بهذا. و حکی الماوردي عن معاویة و عمروبن العاص أنهما سمعا العود عند ابن جعفر.

مراد از عقد، العِقدالفرید است. ابوجعفر را در این جا نشناختیم. احتمالاً ابن جعفر باشد،[2] چنان‌که در نقل ماوردی هم آمده است.

و روی أبوالفرج الأصبهاني أن حسان بن ثابت سمع من عزة المیلاء الغناء بالمِزهَر بشعر من شعره. و ذکر أبوالعباس المبرد نحو ذلك والمزهر عند أهل اللغة العود و ذکر الأدفَوي أن عمربن عبدالعزیز کان یسمع جواریه قبل الخلافة.

---

۱. البته حضرت استاد در مورد حرمت غنا تفکیکی میان غنای مغنّیهٔ خود انسان و مغنّیهٔ دیگری قائل نیستند و آنچه در این جا آورده‌اند، شاید اشاره به این نکته است که برخی غنای جاریهٔ خود شخص را برای او جایز می‌دانسته‌اند و شاید عبدالله‌بن جعفر هم از آن دسته بوده است (مقرر).

۲. این احتمال استاد درست می‌باشد و در مصدر اصلی ابن جعفر است که همان عبدالله‌بن جعفر می‌باشد، نه ابوجعفر. ر.ک: ابن‌عبدربه، العقدالفرید، ج۷، ص۱۳ (مقرر).

ابوالفرج ۲۵ جلد کتاب در زمینهٔ اغانی نوشته و معلوم است وضعش باید چگونه باشد! «مزهر» به معنای عود و نوعی آلت موسیقی است. این با نقل درالمنثور مخالف است و نامهٔ عمربن‌عبدالعزیز را به مربی فرزندانش آوردیم که بسیار شدید بود و در آن‌جا نوشته بود: اولین کارَت برای فرزندانم این باشد که بغض ملاهی را در آن‌ها ایجاد کنی. در «یسمع جواریه» آلات موسیقی ندارد. شاید نظرش این بوده که غنا فی‌نفسه حلال و با لوازم دیگرش حرام است؛ مثل این‌که جاریهٔ مغنّیه مِلک انسان نباشد.

و نقل ابن‌السمعاني الترخيص عن طاوس و نقله ابن‌قتيبة و صاحب الأمتاع عن قاضي المدينة سعد بن إبراهيم بن عبد الرحمن الزهري من التابعين و نقله أبويعلى الخليلي في الارشاد عن عبدالعزيزبن‌سلمة الماجِشون مفتي المدينة و حكى الروياني عن القَفّال أن مذهب مالك‌بن‌أنس أباحة الغناء بالمعازف.

طاووس از علمای تابعین در بصره است و صاحب الإمتاع، ادفوی است. قفال، شافعی است و این را به مالک نسبت می‌دهد، ولی در کتاب قرطبی نقل کرد که شخصی در مورد غنایی که اهل مدینه تجویز می‌کنند از مالک پرسید و او گفت: «إنما يفعله عندنا الفساق».[1] پس گاهی در مورد مسئله‌ای اقوال مختلفی را به شخصی نسبت داده‌اند. در این‌جا شخص شافعی مسلکی، اباحه را از مالک نقل کرده، ولی قرطبیِ مالکی، تحریم غنا را نقل نموده است.

و حكي الأستاذ أبومنصور الفوراني عن مالك جواز العود و ذكر أبوطالب المكي في قوت‌القلوب[2] عن شعبة أنه سمع طنبورا في بيت المنهال بن عمر المحدث المشهور. و حكي أبوالفضل بن طاهر في مؤلفه في السماع أنه لا خلاف بين أهل المدينة في إباحة العود.

البته عده‌ای از صوفیه، متهم به غنا هستند. انصاف قضیه این است که در مجموعهٔ نقل‌ها به اهل مدینه، تجویز غنا را نسبت داده‌اند و در مصادر ما در روایت امام رضا علیه‌السلام به آن اشاره شده است (لأهل الحجاز فيه رأيٌ). در بخشی دیگر از عبارات شوکانی آمده است:

---

۱. قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ج۱۴، ص۵۵.

۲. ابوطالب مکی کتابی به نام قوت‌القلوب دارد که از کتاب‌های معروف عرفان و تصوف است و بسیار لطیف می‌باشد. از خصایص او این است که نسبت به ائمه ما نیز ملایم است و برخی کلمات ایشان را هم نقل می‌کند. البته ثبوت یا عدم ثبوت آن‌ها بحث دیگری است.

و حكى الماوردي أباحة العود عن بعض الشافعية و حكاه أبوالفضل بن طاهر عن أبي إسحاق الشيرازي[1] و حكاه الأسنوي في المهمات عن الروياني والماوردي و رواه ابن النحوي عن الأستاذ أبي منصور و حكاه ابن الملقن في العمدة عن ابن طاهر. و حكاه الأدفوي عن الشيخ عزالدين بن عبدالسلام و حكاه صاحب الأمتاع عن أبي بكر بن العربي و جزم بالأباحة الأدفوي. هؤلاء جميعاً قالوا بتحليل السماع مع آلة من الآلات المعروفة.[2]

رویانی از بزرگان و مشاهیر شافعیه است که گاهی به او «شهید رویانی» هم می‌گویند. شوکانی همهٔ شارد و وارد را دربارهٔ قائلان به اباحه جمع کرده است.

فهرست قائلان به جواز غنا بدون آلت

بعد می‌گوید:

وأما مجرد الغناء من غير آلة فقال الأِدفوي في الإمتاع أن الغزالي في بعض تآليفه الفقهية نقل الأتفاق على حله و نقل ابن طاهر إجماع الصحابة والتابعين عليه و نقل التاج الفزاري و ابن قتيبة إجماع أهل الحرمين عليه و نقل ابن طاهر و ابن قتيبة أيضا إجماع أهل المدينة عليه و قال الماوردي: لم يزل أهل الحجاز يرخصون فيه في أفضل أيام السنة المأمور فيه بالعبادة والذكر.

بعد فهرستی از صحابه ارائه می‌کند که جواز غنا از آنان نقل شده است که مصادرش را حذف می‌کنیم.

قال ابن النحوي في العمدة و قد روى الغناء و سماعه عن جماعة من الصحابة والتابعين؛ فمن الصحابة عمر و عثمان والرافعي و عبدالرحمن بن عوف و أبوعبيدة بن الجراح و سعد بن أبي وقاص و أبومسعود الأنصاري و بلال و عبدالله بن الأرقم و أسامة بن زيد و حمزة

---

۱. ابواسحاق شیرازی (ابراهیم بن علی بن یوسف فیروزآبادی) از فقهای بزرگ شافعی است. وی کتابی به نام مهذب دارد که متنش به لحاظ فقهی نیز از نظر استدلالات، بسیار معروف است. ابواسحاق در دستگاه خلافت بوده و احتمالاً قول به اباحهٔ عود او تأثیر نان خلافتی بوده است. فقیه معروف شافعی، نووی، شرح مفصّلی بر کتاب مهذب به نام المجموع دارد که بسیار نافع است، اما حیف که نووی خودش کتاب را تکمیل نکرد و بعدها آن را تکمیل کردند. نووی هشتاد سال مجرد زیست و عمرش را در راه علم گذراند. کتاب‌های بسیار علمی، دقیق و نافعی دارد؛ مثل شرح صحیح مسلم و کتاب اذکار که مثل مفاتیح الجنان ماست. اگر خودش را شافعی نمی‌دانست، حق این بود که او را فقیه مستقلی در برابر شافعی به حساب آوریم. کتاب ابواسحاق بین شافعی‌ها به‌ویژه به لحاظ شرح نووی بر آن بسیار معروف است.

۲. شوکانی، نیل الأوطار، ج۸، ص۱۱۴.

و ابن‌عمر و البراء بن مالك و عبدالله بن جعفر و عبدالله بن الزبير و حسان و عبدالله بن عمرو و قرظة بن كعب و خوات بن جبير و رباح المعترف و المغيرة بن شعبة و عمرو بن العاص و عائشة والرُبَيِّع و غيره.

بعد، از تابعین و فقها و از ائمه اربعه‌شان نیز جواز را نقل کرده‌اند که باید مراجعه کنید. این در مورد اجمال اقوالی که دارند.

ادلهٔ مجوزان و مانعان

بعد می‌گوید:

واختلف هؤلاء المجوزون فمنهم من قال بكراهته و منهم من قال باستحبابه قالوا لكونه يرق القلب و يهيِّج الأحزان و الشوق إلى الله. و قال المجوزون أنه ليس في كتاب الله و لا في سنة رسوله و لا في معقولهما من القياس والاستدلال ما يقتضي تحريم مجرد سماع الأصوات الطيبة الموزونة مع آلة من الآلات. و أما المانعون من ذلك فاستدلوا بأدلة منها حديث أبي مالك و أبي عامر المذكور في أول الباب.

سپس شروع به بیان جواب‌های مجوزان و مناقشات سندی و دلالی پرداخته است که وارد این بحث نمی‌شویم، چون این کار نحوهٔ دیگری از فقه تطبیقی است که انسان ادلهٔ یک طرف را بیاورد و در آن‌ها مناقشه کند، ولی ما فعلاً در این راه وارد نمی‌شویم.

از بحث‌های شوکانی این است که آیا مراد، با آلت بودن است یا مجرد صوت ایشان می‌گوید: خیر، برخی شواهد هست که مجرد صوت است و وارد این بحث می‌شود که شبیه آن را شیخ انصاری در مکاسب داشت و چون طولانی است، نمی‌خوانیم. بعد می‌گوید:

قال ابن طاهر: لم يصح من الروايات حرفٌ؛ والمراد رواية مرفوع وإلّا حديث ابن مسعود في تفسير قوله تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي». قد تقدم أنه صحيحٌ.

مراد از روایت مرفوع، یعنی «عن رسول الله صلی الله علیه و آله». ابن حزم با این که دیده این نقل از ابن مسعود صحیح است، می‌گوید: «لا حجة في قول أحد دون قول الله و قول رسوله» و آن را نمی‌پذیرد و ازاین‌رو به این جهت اشکال وارد می‌کند. بعد شوکانی می‌گوید:

و استدل ابن رشد بقوله تعالى: و إذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه.

سپس شوکانی اشکالاتی وارد می‌کند و بعد روایت «کل لهو المؤمن باطل» را می‌آورد و بحث‌های طولانی دربارهٔ لهو دارد.

نظر نهایی شوکانی

شوکانی با این‌که رساله‌ای در باب غنا نوشته و چند صفحه اقوال صحابه و تابعین را در مورد جواز نقل کرده است، باز در آخر، حکم به احتیاط می‌کند و می‌گوید:

و إذا تقرر جميع ما حررناه من حجج الفريقين فلايخفى على الناظر أن محل النزاع إذا خرج عن دائرة الحرام لم يخرج عن دائرة الاشتباه والمؤمنون وقافون عند الشبهات كما صرح به الحديث الصحيح و من تركها فقد استبرأ لعرضه و دينه و من حال [جال] حول الحمى يوشك أن يقع فيه و لاسيّما إذا كان مشتملاً على ذكر القدود والخدود والجمال والدلال والهجر والوصال و معاقرة العقار و خلع العذار والوقار فإن سامع ماكان كذلك لايخلو عن بلية وإن كان مِن تصلب في ذات الله على حد يقصر عنه الوصف وكم لهذه الوسيلة الشيطانية من قتيل دمه مطلول و أسير بهمومِ غَرامه و هيامه مكبول نسئل الله السداد والثبات.[1]

شوکانی می‌گوید: محل نزاع اگر حرام نباشد، شبهه دارد؛ یعنی اگر به‌زحمت بگوییم ادلهٔ حرمت کافی نیست، دست‌کم شبهه و به اصطلاح احتیاط دارد. ایشان در عبارت «و لاسيّما إذا كان مشتملاً على ذكر القدود والخدود والجمال والدلال» مضمون را هم در نظر می‌گیرد که شیخ نیز بیان کرده بود. «وإن كان مِن تصلب في ذات الله على حد يقصر عنه الوصف» یعنی حتی اگر مؤمن و متقی و متصلب در ذات‌الله باشد، اگر در این راه وارد شود، از بلیه در امان نیست.

۲. عبارات ابن‌حزم

ابن‌حزم در مسئله ۱۵۶۵ از المحلی، بحث شطرنج، مزامیر، عیدان، معازف، طنبور و خریدوفروش مغنّیات را با هم آورده و نظرش بر حلیت آن‌هاست.[2] وی برای اثبات حلیت در ابتدا به این آیات تمسک می‌کند: «**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً**»،[3] «**أَحَلَّ اللهُ**

---

۱. شوکانی، نیل الأوطار، ج۸، ص۱۱۸.

۲. گفتنی است حضرت استاد (دام بقاه) عبارات ابن‌حزم را در مورد مسئله بیع مغنّیه مطرح کردند، اما چون بحث ابن‌حزم اعم از غنا و بیع مغنّیه بود و به جهت انسجام‌بخشی بیشتر به مباحث مربوط اهل سنت، کل عبارات ابن‌حزم را به این جا منتقل کردیم و پس از آن نیز در ادامه، نقد و بررسی دیدگاه او را خواهیم آورد. طبیعی است در مسئله بیع مغنّیه باید به این بحث نیز رجوع شود (مقرر).

۳. بقره، آیه ۲۹.

الْبَيْعَ»[۱] و «وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ»[۲] و می‌گوید: نصّی بر تحریم بیع هیچ‌یک از این‌ها نیامده است.[۳] البته می‌دانیم اهل سنت بیش‌از اندازه به آیات تمسک می‌کنند.

بعد طایفه‌ای از آثار را در باب لهو نقل می‌کند و این‌که آیا دلیلی بر باطل‌بودن هر لهو داریم و آیا حدیث: «کل لهو باطل إلّا ثلاث أو أربع» درست است یا خیر؟ چون شیخ انصاری بحث لهو را به صورت مستقل آورده است، ما نیز در محل خودش متعرض این مسئله خواهیم شد.

الف) روایات مانعه از رسول‌الله ﷺ

سپس ابن‌حزم روایات بیع مغنّیه را آورده است که در میان احادیث عامه در این مسئله به نظر می‌رسد دو حدیث نسبتاً مشهور است: حدیث عایشه که در ادامه خواهیم خواند و حدیث ابوامامهٔ باهلی که متون متعدد دارد و ابن‌حزم نیز از طریق خودش آن‌ها را نقل می‌کند که در این‌جا آن‌ها را نقل می‌کنیم.

روایت ابوامامه

متن اول

عَنْ أَبِي أُمَامَةَ سَمِعْت رسول‌الله ﷺ يَقُولُ: لَا يَحِلُّ بَيْعُ الْمُغَنِّيَاتِ، وَ لَا شِرَاؤُهُنَّ وَ ثَمَنُهُنَّ حَرَامٌ وَ قَدْ نَزَلَ تَصْدِيقُ ذَلِكَ فِي كِتَابِ اللهِ: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ» الآيَةَ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا رَفَعَ رَجُلٌ قَطُّ عَقِيرَةَ صَوْتِهِ بِغِنَاءٍ إِلَّا ارْتَدَفَهُ شَيْطَانَانِ يَضْرِبَانِهِ عَلَى صَدْرِهِ وَ ظَهْرِهِ حَتَّى يَسْكُتَ.[۴]

«عقیرة صوته» یعنی نالهٔ صدایش و فریادی که از حنجره‌اش بلند می‌شود. «ارتدفه شیطانان» یعنی دو شیطان پشت سرش قرار می‌گیرند و با او همراهی می‌کنند. ارتداف شیطان، مرحلهٔ غیب و ملکوت اعمال و تمثلاتش است.[۵] البته ابن‌حزم این حدیث را نیز تضعیف کرده است.

گفتنی است؛ مقداری از روایات عامه در مصادر بعدی ما همچون لب‌اللباب قطب

---

۱. همان، آیه ۲۷۵.

۲. انعام، آیه ۱۱۹.

۳. ابن‌حزم، المحلی، ج۹، ص۵۵.

۴. همان.

۵. شاید این روایت، مصداق آیهٔ کریمهٔ «وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ» (اسرا، آیه ۶۴) است و استفزاز شیطان به این است که دل انسان را با صدای غنا می‌لرزانند (مقرر).

راوندی آمده است؛ مثلاً در آن‌جا چنین نقل می‌کند: «عن النبی أنه قال: لا یحل بیع المغنّیات و لا شراؤهن و ثمنهن حرام»[1] که ظاهراً از همان روایت اهل سنت گرفته است.

متن دوم

باز ابن‌حزم از ابی‌امامه چنین نقل می‌کند:

عَنْ أَبِي أُمَامَةَ الْبَاهِلِيِّ سَمِعْت رسول‌الله ﷺ يَقُولُ: لاَ يَحِلُّ تَعْلِيمُ الْمُغَنِّيَاتِ، وَ لاَ شِرَاؤُهُنَّ، وَ لاَ بَيْعُهُنَّ، وَ لاَ اتِّخَاذُهُنَّ، وَ ثَمَنُهُنَّ حَرَامٌ وَ قَدْ أَنْزَلَ اللهُ ذَلِكَ فِي كِتَابِهِ: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ». وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا رَفَعَ رَجُلٌ عَقِيرَتَهُ بِالْغِنَاءِ إِلاَّ ارْتَدَفَهُ شَيْطَانَانِ يَضْرِبَانِ بِأَرْجُلِهِمَا صَدْرَهُ وَ ظَهْرَهُ حَتَّى يَسْكُتَ.[2]

ظاهراً معنای «اتخاذ» این است که او را به عنوان مغنّیه قرار بدهد؛ مثلاً کنیزی دارد که به او غنا یاد می‌دهد یا در جایی به عنوان مغنّیه نگه می‌دارند. بنابراین لازم نیست دائماً در مغنّیه، شراء باشد و ممکن است کسی از امه‌اش دختری نصیبش شود که او را از همان ابتدا مغنّیه بار آورد. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: هم بیع‌وشراء مغنّیه حرام است و نیز این‌که کنیزی را که نزد اوست، مغنّیه بار آورد.[3]

متن سوم

متن سوم ابوامامه نیز چنین است:

عَنْ أَبِي أُمَامَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: إِنَّ اللهَ حَرَّمَ تَعْلِيمَ الْمُغَنِّيَاتِ وَ شِرَاءَهُنَّ، وَ بَيْعَهُنَّ، وَ أَكْلَ أَثْمَانِهِنَّ.

«اکل اثمان» نشان می‌دهد حرمت در این‌جا وضعی نیز هست؛ یعنی اگر آن را به دیگری بفروشد، ملکش نمی‌شود و خوردن ثمنش حرام است.

روایت اول عایشه

عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: إِنَّ اللهَ حَرَّمَ الْمُغَنِّيَةَ وَ بَيْعَهَا وَ ثَمَنَهَا وَ تَعْلِيمَهَا وَ الْأَسْتِمَاعَ إِلَيْهَا.[4]

---

۱. محدث نوری، مستدرک‌الوسائل، ج۱۳، ص۹۲.

۲. ابن‌حزم، المحلی، ج۹، ص۵۸.

۳. ظاهراً مراد از «اتخاذ مغنّیات»، استعمال آنان در غناست وگرنه مغنّیه بارآوردن کنیز همان «تعلیمهن» است (مقرر).

۴. ابن‌حزم، المحلی، ج۹، ص۵۶.

در این روایت، تحریم را به خدا نسبت داده است، چنان‌که در ذهنیت عده‌ای از صحابه بود که آیهٔ لهوالحدیث را به مغنّیه تفسیر کرده‌اند. تعبیر این روایت همچون «**حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمُغَنَّاةَ**»[1] است؛ یعنی تمام جهاتش را شامل می‌شود.

در روایتی از امام صادق علیه‌السلام ذکر شد که تعلیم مغنّیات را کفر بیان کرد. اهل سنت این تعبیر را ندارند، ولی حرمت تعلیم مغنّیه را دارند. البته ابن‌حزم از ائمه شأن اهل سنت است و بر این روایات، اشکالات سندی می‌کند که وارد آن بحث‌ها نمی‌شویم.

روایت دوم عایشه

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله: مَنْ مَاتَ وَ عِنْدَهُ جَارِيَةٌ مُغَنِّيَةٌ فَلاَ تُصَلُّوا عَلَيْهِ.[2]

از این روایت، حرمت بیع درنمی‌آید، مگر طبق قاعده‌ای که در بحث مکاسب گفتیم که اگر شارع مقدس، تمکن و مالکیت انسان را از چیزی نفی کند، به ملازمه و تسانخ قانونی، بیعش نیز باطل است، چنان‌که اگر تملک آن و تمکن از آن را اجازه داد، به مقتضای قاعده، بیعش هم جایز است؛ مثلاً فقهای ما فتوا داده‌اند که عمل تصویر جایز نیست، ولی نگهداری عکس جایز است و اگر نگهداری‌اش جایز شد، به ملازمهٔ قانونی، خریدوفروش آن نیز اشکال ندارد، چون خریدوفروش به تملک انسان منجر می‌شود و بالعکس، اگر تملک و تمکن نفی شد، خریدوفروش هم نفی می‌شود. این‌که می‌گوید: «وعنده جارية مغنّية فلا تصلوا عليه»؛ یعنی نگهداری جاریهٔ مغنّیه، فسق است و بنابراین، خریدوفروش آن هم جایز نیست.

این اصطلاحی است در فقه اسلامی که اگر جایی دلیل آمد که نگهداری چیزی حرام است، به ملازمهٔ عرفیِ قانونی، بیع آن نیز حرام است، چون باید همواره میان قوانین، نوعی سنخیت باشد؛ مثلاً اگر قانون گفت معامله با فلان شرکت اسرائیلی یا آمریکایی ممنوع است، قاعدتاً چنین معامله‌ای باید باطل باشد. در اصول این را گاهی به اسم «ملازمه» آورده‌اند و چون گفته‌اند در اعتباریات، تلازم نیست، اسمش را «تسانخ قانونی» می‌گذاریم. فقه برای این درست شد. بعضی می‌گفتند باید دلیل بر بیع بیاید و این دلیل بر بیع نیست، بلکه بر موضوع دیگری است. در مقابل، عده‌ای معتقد بودند برخی

---

۱. بقره، آیه ۱۷۳ و نحل، آیه ۱۱۵.

۲. ابن‌حزم، المحلی، ج۹، ص۵۷.

عناوین را از برخی دیگر درمی‌آوریم؛ مثلاً وقتی دلیل آمد که نگه‌داری جاریهٔ مغنّیه فسق است، پس خریدوفروش آن نیز جایز نیست. امثال این مورد را فراوان داریم.

روایت انس و وجه دلالت آن

در روایت دیگر از انس‌بن‌مالک می‌گوید:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: مَنْ جَلَسَ إِلَى قَيْنَةٍ فَسَمِعَ مِنْهَا صَبَّ اللهُ فِي أُذُنَيْهِ الآنُكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.[1]

یعنی اگر کسی کنار جاریهٔ مغنّیه نشست و از او شنید، خداوند در دو گوشش سُرب داغ می‌ریزد. سؤال این است که آیا از این روایت نیز حرمت بیع یا شراء درمی‌آید؟

پاسخ این است که حرمت بیع درنمی‌آید، چون تحریم شنیدن با تحریم بیع، ملازم نیست. این به‌خلاف روایت سابق است و در این‌جا گرچه ملکش نباشد، این اثر را دارد؛ مثلاً در سالن تئاتر نشسته است و به مغنّیه گوش می‌دهد یا از تلویزیون می‌شنود. ازاین‌رو از این‌جا ملازمه درنمی‌آید، چون بر عنوان سماع رفته و حرمت سماع با حرمت بیع، ملازم یا مسانخ نیست، ولی آن دلیل بر عنوان تملک رفته بود و اگر تملک ممنوع شد، خریدوفروش آن نیز حرام است. آری، این روایت به سبب ذکر عذاب اخروی با حرمت غنا تناسب دارد، نه با بیع یا کسب مغنّیه. حرمت غنا، حرمت خریدوفروش و حرمت کسب مغنّیه، هر کدام عنوان خودش را دارد. البته بخشی از این تسانخ‌ها شبیه قیاس و رأی باطل است چون نمی‌توانیم از آنچه شارع فرموده، تعدی کنیم، ولی این به نظر ما فهم عرفی است و قیاس نیست.

روایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام

روایت دیگری که ابن‌حزم نقل می‌کند، از محمدبن‌الحنفیه معروف از پدرش امیرالمؤمنین علیه‌السلام است.

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحَنَفِيَّةِ، عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: إِذَا عَمِلَتْ أُمَّتِي خَمْسَ عَشْرَةَ خَصْلَةً حَلَّ بِهَا الْبَلاَءُ فَذَكَرَ مِنْهُنَّ: وَاتَّخَذُوا الْقَيْنَاتِ، وَالْمَعَازِفَ فَلْيَتَوَقَّعُوا عِنْدَ ذَلِكَ رِيحًا حَمْرَاءَ، وَمَسْخًا وَخَسْفًا.[2]

این روایت به سندهای دیگر هم آمده است. «معازف» به معنای آلات غناست.

---

۱. ابن‌حزم؛ المحلی، ج۹، ص۵۷.

۲. همان، ص۵۶.

در ایـن روایـت، بطـلان بیـع مغنّیـه را اثبـات نمی‌کنـد، بلکـه اتخـاذ مغنّیـات را حـرام می‌دانـد.

روایت ابوهریره

روایت دیگری از ابوهریره در این باب چنین نقل شده است:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: يُمْسَخُ قَوْمٌ مِنْ أُمَّتِي فِي آخِرِ الزَّمَانِ قِرَدَةً وَ خَنَازِيرَ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ يَشْهَدُونَ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ قَالَ: نَعَمْ، وَ يُصَلُّونَ، وَ يَصُومُونَ، وَ يَحُجُّونَ قَالُوا: فَمَا بَالُهُمْ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: اتَّخَذُوا الْمَعَازِفَ وَالْقَيْنَاتِ، وَالدُّفُوف، وَ يَشْرَبُونَ هَذِهِ الأَشْرِبَةَ فَبَاتُوا عَلَى لَهْوِهِمْ، وَ شَرَابِهِمْ، فَأَصْبَحُوا قِرَدَةً وَ خَنَازِيرَ.[1]

البته از این آیه، حرمت بیع‌وشراء درنمی‌آید، ولی حرمت آلات غنا درمی‌آید.

ب) اقوال صحابه و تابعین در مورد تحریم غنا

ابن‌حـزم پـس از آوردن احادیـث و اشـکال کـردن در آن‌هـا، بحثـی دربـارهٔ صحابـه دارد و پـس از نقـل اقـوال آنـان می‌گویـد: «لاَ حُجَّةَ فِي هَذَا كُلِّهِ لِوُجُوهٍ: أَحَدُهَا أَنَّهُ لاَ حُجَّةَ لأَحَدٍ دُونَ رَسُولِ اللهِ ﷺ».[2] گویـا قبـول داشـته کـه فتـوای صحابـه بر حرمت اسـت، ولـی می‌گوید فتوایشـان حجـت نیسـت کـه ایـن هـم عجیـب اسـت، چـون ابن‌حـزم، اجمـاع صحابـه را حجـت می‌دانـد. ازایـن‌رو گاهی درمـورد مسـئله‌ای می‌گوید: «قد نُقل من الصحابة في هذه المسأله من علی‌بن‌ابی‌طالب و ابن‌عباس کذا و لم یعرف من أحد من الصحابة مخالف فحصل الإجماع». در مـورد مسـئله غنـا نیـز می‌توانسـت ادعـای اجمـاع کنـد. از افـرادی کـه از او نقل می‌کنـد، ابن‌مسـعود اسـت کـه قسـم یـاد می‌کنـد آیـه در مـورد غناسـت.

عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ فِي قَوْلِ اللهِ تَعَالَى: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ» الآيَةَ، فَقَالَ: الْغِنَاءُ، وَالَّذِي لاَ إِلَهَ غَيْرُهُ.[3]

هم‌چنیـن از ابن‌عبـاس نقـل می‌کنـد که آیـه را به غنا و شـراء مغنّیه تفسـیر کرده اسـت و نیز از او حرمـت آلات موسـیقی را نقل می‌کند.

عَنْ سَعِيدِبْنِ جُبَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي هَذِهِ الآيَةِ، قَالَ: الْغِنَاءُ، [كالغناء] وَ نَحْوُهُ.

---

۱. ابن‌حزم، المحلی، ص۵۸.

۲. همان، ص۶۰.

۳. همان، ص۵۹.

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي هَذِهِ الآيَةِ، قَالَ: الْغِنَاءُ، وَ شِرَاءُ الْمُغَنِّيَةِ. عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: الدُّفُّ حَرَامٌ، وَ الْمَعَازِفُ حَرَامٌ وَ الْمِزْمَارُ حَرَامٌ، وَ الْكُوبَةُ حَرَام.[1]

از برخی تابعین مثل ابراهیم نخعی، مجاهد، حبیب‌بن‌ابی‌ثابت و عکرمه، شاگرد ابن‌عباس، نیز اخباری را دربارهٔ غنا چنین نقل می‌کند:

عَنْ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: الْغِنَاءُ يُنْبِتُ النِّفَاقَ فِي الْقَلْبِ. عَنْ مُجَاهِدٍ فِي قَوْلِ اللهِ تَعَالَى: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ» قَالَ: الْغِنَاءُ وَ هُوَ أَيْضًا قَوْلُ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ. عَنْ عِكْرِمَةَ فِي هَذِهِ الآيَةِ، قَالَ: هُوَ الْغِنَاءُ.

این بخشی از مجموعه روایات و اخبار اهل سنت است. معلوم شد که تفسیر آیه از رسول‌الله ﷺ صریح و روشن نقل شده و از صحابه نیز قسمت فراوانی است. ابن‌حزم از روایات جواب می‌دهد و در آخر می‌گوید:

فلما لم يأت عن الله تعالى ولا عن رسوله ﷺ تفصيل بتحريم شيء مما ذكرنا صح أنه كله حلال مطلق.[2]

البته ما در اصول، میان مطلق و حلال فرق می‌گذاریم.

ج) روایات جواز غنا میان اهل سنت

روایات عایشه

ابن‌حزم در ادامه، ادله‌ای برای جواز غنا ذکر می‌کند و ازجمله با سند خود به مسلم، روایاتی را از عایشه چنین نقل می‌کند:

متن اول

عن عائشة: أن أبابكر دخل عليها وعندها جاريتان تغنيان وتضربان ورسول الله ﷺ مُسجى بثوبه فانتهرهما أبوبكر فكشف رسول الله ﷺ وجهه وقال: دعهما يا أبابكر فانها أيام عيد.[3]

به سبب این روایت، برخی تفاصیل میان اهل سنت هست که غنا در عید و اعراس اشکال ندارد.

---

۱. ابن‌حزم: المحلی، ج۹، ص۵۹ و ۶۰.

۲. همان، ص۶۱.

۳. همان.

متن دوم

هم‌چنین از عایشه دارد:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: دَخَلَ عَلَيَّ رسول‌الله ﷺ وَ عِنْدِي جَارِيَتَانِ تُغَنِّيَانِ بِغِنَاءِ بُعَاثٍ فَاضْطَجَعَ عَلَى الْفِرَاشِ وَ حَوَّلَ وَجْهَهُ فَدَخَلَ أَبُوبَكْرٍ فَانْتَهَرَنِي وَ قَالَ لِي: أَمِزْمَارُ الشَّيْطَانِ عِنْدَ رسول‌الله ﷺ؟ فَقَالَ لَهُ رسول الله ﷺ: دَعْهُمَا.[1]

«غنای بعاث» به لحاظ ماده است. «بُعاث» نام یکی از جنگ‌های معروف است که در دوران جاهلیت میان اوس و خزرج درگرفت.[2] «أَمِزْمَارُ الشَّيْطَانِ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ ﷺ». عجیب است که ابوبکر دلش برای رسول‌الله می‌سوزد! این بحث چون به عایشه برمی‌گردد، بحث دلالی هم دربارهٔ آن مطرح است. ازاین‌رو ابن‌حزم می‌گوید: این روایت در طریق دیگر چنین آمده است:

فإن قيل: قَدْ رَوَيْتُمْ هَذَا الْخَبَرَ.. عَنْ عَائِشَةَ وَ قَالَ فِيهِ: وَ لَيْسَتَا بِمُغَنِّيَتَيْنِ؛ قلنا: نَعَمْ، وَلَكِنَّهَا قَدْ قَالَتْ: إِنَّهُمَا كَانَتَا تُغَنِّيَانِ فَالْغِنَاءُ مِنْهُمَا قَدْ صَحَّ، وَ قَوْلُهَا لَيْسَتَا بِمُغَنِّيَتَيْنِ أَيْ لَيْسَتَا بِمُحسِنَتَيْن.

می‌گوید: «لیستا بمغنّیتین» یعنی «لیستا بمحسنتین» (با تشدید یا بدون تشدید)؛ یعنی زیبا نمی‌خواندند. این سخن، عجیب است و به نظر می‌رسد مراد حدیث این است که آن‌ها صدایشان بلند بود، ولی کارهای مغنّیه‌ها را نمی‌کردند که پیامبر اکرم ﷺ ناراحت شود، چون مغنّیه، کیفیت و آرایش و خصوصیاتی داشت. مراد از «لیستا بمغنّیتن» این نیست که خوب آواز نمی‌خواندند. «تغنیان» یعنی صدایشان را بلند کرده بودند و می‌خواندند، ولی این‌ها جاریهٔ عادی بودند، چنان‌که دختر یا زن انسان می‌خواند یا خود انسان در تنهایی مثل اشعار حافظ را می‌خواند و امری طبیعی است.

متن سوم

باز ابن‌حزم از طریق مسلم از عایشه چنین نقل می‌کند:

وَ مِنْ طَرِيقِ مُسْلِمٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: جَاءَ حَبَشٌ يَزْفِنُونَ فِي يَوْمِ عِيدٍ فِي الْمَسْجِدِ فَدَعَانِي النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى وَضَعْتُ رَأْسِي عَلَى مَنْكِبِهِ فَجَعَلْتُ أَنْظُرُ إِلَى لَعِبِهِمْ حَتَّى كُنْتُ أَنَا الَّتِي انْصَرَفْتُ عَنِ النَّظَرِ[3]

---

۱. ابن‌حزم؛ المحلی، ج۹، ص۶۱.

۲. ابن‌اثیر، النهایة، ج۱، ص۱۳۹.

۳. ابن‌حزم، المحلی، ج۹، ص۶۲.

«حبش» به معنای سیاهان و «زفن» به معنای رقص است. «رقص» معنای وسیعی دارد که گاهی در آن، مسائل جنسی مطرح است و گاه نیست. با این روایات می‌خواهند بگویند رقص در مسجد جایز است!

روایت ابن‌عمر

از مطالبی که از نافع مولی ابن‌عمر نقل کرده‌اند، حکایت زیر است:

عَنْ نَافِعٍ مَوْلَى ابْنِ عُمَرَ قَالَ: سَمِعَ ابْنُ عُمَرَ مِزْمَارًا فَوَضَعَ أُصْبعَيْهِ فِي أُذُنَيْهِ، وَنَأَى عَنِ الطَّرِيقِ وَقَالَ لِي: يَا نَافِعُ هَلْ تَسْمَعُ شَيْئًا؟ قُلْتُ: لاَ، فَرَفَعَ أُصْبُعَيْهِ مِنْ أُذُنَيْهِ وَ قَالَ: كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَسَمِعَ مِثْلَ هَذَا وَصَنَعَ مِثْلَ هَذَا.

با این تأکید موجود در روایت، باز ابن‌حزم می‌گوید: ابن‌عمر نگفته است که آن را بشکنید؛ پس دلالت بر جواز می‌کند، درحالی‌که به‌عکس، دلالت بر عدم جواز می‌کند و این‌که نگفته، شاید قدرت نداشته است.

این بحثی بود دربارهٔ اهل سنت. تا این‌جا روشن شد ابن حزم حلیت غنا را اختیار کرده است، ولی بسیاری از اهل سنت، حرمت را اختیار کرده‌اند و این دو سه حدیثی را که در جواز از فعل و تقریر پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است، مانند همان نکته‌هایی که توضیح دادیم، توضیح داده‌اند.

۳. نقد و بررسی شواهد جواز غنا میان اهل سنت

روایت عایشه

در مصادر درجه اول اهل سنت، مثل صحیح بخاری و مسلم، روایتی را از عایشه نقل کرده‌اند که از مؤثرترین احادیث در تجویز غنا بوده است. این حدیث دو بخش دارد و عایشه دو ماجرا را حکایت کرده است.

متن اول روایت

در بخش اول می‌گوید: رسول‌الله ﷺ بر من وارد شد، درحالی‌که دو دختر نزد من بودند و غنای ایام بُعاث (جنگ‌های اوس و خزرج در ایام جاهلی) را می‌خواندند. پیامبر اکرم ﷺ در بستر خوابید و رویش را از آن‌ها برگرداند. ابوبکر وارد شد و مرا نهی کرد و گفت: مزمار شیطان نزد پیامبر ﷺ؟! پیامبر به او رو کرد و گفت: رهایشان کن.

در بخش دوم روایت نیز عایشه داستان دیگری نقل کرده است که سیاهان آمدند و با سپر و آلت جنگی نمایش انجام دادند. می‌گوید: پیش پیامبر نشستم و آن‌ها را نگاه کردم تا خسته شدم. متن حدیث چنین است:

بإسناده عن عروة عن عائشة قالت: دخل علي رسول الله ﷺ و عندي جاريتان تغنيان بغناء بعاث فاضطجع على الفراش و حول وجهه و دخل أبوبكر فانتهرني و قال: مزمارة الشيطان عند النبي ﷺ؟ فأقبل عليه رسول الله فقال: دعهما. فلما غفل غمزتهما فخرجتا. و كان يوم عيد يلعب السودان بالدرق والحراب[1] فإما سألت النبي ﷺ وإما قال: تشتهين تنظرين. فقلت: نعم فأقامني وراءه خدي على خده و هو يقول دونكم يا بني أرفدة. حتى إذا مللت قال: حسبك. قلت: نعم. قال: فاذهبي.[2]

ابن‌حجر می‌گوید: «و استدل جماعة من الصوفية بحديث الباب على إباحة الغناء و سماعه بآلة و بغير آلة».[3] صوفیه برای حلیت غنا به حدیث عایشه تمسک کرده‌اند.

این حدیث، ابهام‌ها و اشکال‌های فراوانی دارد و اهل سنت نیز با نوعی تعبد و چشم‌وگوش‌بسته، آن را پذیرفته‌اند؛ مثلاً در مورد این‌که ابوبکر دید آن دو دختر غنا می‌خواندند و آن‌ها را نهی کرد و بعد پیامبر فرمود: «دعهما»؛ یعنی اشکال ندارد، در فتح‌الباری از قول برخی اهل سنت نقل کرده است که نهی ابوبکر شاید برای این بود که ترسید پیامبر با صدایشان از خواب بیدار شود. این توجیه بسیار عجیب است، چون ابوبکر به «مزمارة الشيطان عند النبي» تصریح دارد! یا مثلاً ذیل یکی دارد که حواس ابوبکر کمی پرت شد و من به دو جاریه با چشم اشاره‌ای کردم (غمزتهما) و از خانه بیرون رفتند. بعد ابن‌حجر می‌گوید: اگر فعل جایز بود و پیامبر اجازه داده بود، اشارة

---

۱. «دَرَق» جمع «دَرَقَة» به معنای سپری است که از جنس پوست باشد (ازهری، تهذیب‌اللغة، ج۹، ص۴۵) و «حِراب» جمع «حَرْبَة» هم به معنای نیزهٔ کوتاه است (همان، ج۵، ص۱۷) (نگارنده).

۲. صحیح‌البخاري، ج۱، ص۳۲۳، «باب الحراب و الدرق يوم العيد» و صحيح مسلم، ج۲، ص۶۰۷، «باب الرخصة في اللعب الذي لا معصية فيه»، ح۸۲۹.

۳. ابن‌حجر، فتح‌الباري، ج۲، ص۴۴۲. کتاب فتح‌الباری فواید تاریخی، فقهی و حدیثی فراوان دارد و پر از معلومات است، کاش شبیه این کار در مورد شرح کافی یا وسائل ما انجام داده می‌شد. جلد اول آن که برایش شمارهٔ صفر زده‌اند و قطور است، در جوابِ اشکالات سندی، متنی و جز آن است که بر صحیح بخاری گرفته شده و برای آشنایی با اصطلاحات و کارهای حدیثی بسیار مفید است.

عایشه و خروج آن‌ها چه معنایی داشت؟ نوشته است: بله، به احترام پدرش بودتا او ناراحت نشود![1]

انصافاً بعد از ورود روایات در کتاب‌های اهل سنت، عده‌ای تعبد صرف را می‌پذیرفتند ولو بلغ ما بلغ[2] و در مقابل، عده‌ای می‌گفتند: خیر، چون مثلاً اگر این را بپذیریم، لوازمی دارد که نمی‌شود به آن‌ها التزام داد. این‌ها برای خبر، طریقیت صرف قائل بودند و به شواهد تاریخی نیز مراجعه می‌کردند؛ مثلاً در همین حدیث عایشه، لوازمی دارد که سعی کرده‌اند آن را توجیه کنند که به مشکلات جدید برخورده‌اند.

متن دوم

بخاری در باب دیگری از کتاب الصلاة نیز حکایت اول عایشه را با مقداری اختلاف در سند و متن آورده که متن آن چنین است:

بإسناده عن عائشة قالت: دخل أبوبكر وعندي جاريتين من جواري الأنصار تغنيان بما تقاولت الأنصار يوم بعاث قالت: و ليستا بمغنّيتين: فقال أبوبكر: أمزامير الشيطان في بيت رسول الله ﷺ؟ و ذلك في يوم عيد. فقال رسول الله ﷺ: يا أبابكر، إن لكل قوم عيدا و هذا عيدنا.[3]

عجیب است که مثل ابوبکر می‌گوید: «أمزامير الشيطان في بيت رسول الله ﷺ»، و پیامبر می‌گوید: «يا أبابكر، إنّ لكل قوم عيداً و هذا عيدنا». بالاخره این کار یا جایز است یا حرام که اگر جایز باشد، روز عید و غیرعید فرقی ندارد و اگر حرام باشد، روز عید، حلال نمی‌شود و ارزش عید به آن است که در آن معصیت نشود، چنان‌که امیرالمؤمنین علیه‌السلام

---

۱. متن عبارت ابن حجر: «ويحتمل أن يكون أبوبكر ظن أن النبي ﷺ نام فخشي أن يستيقظ فيغضب على ابنته فبادر إلى سد هذه الذريعة... وفي قول عائشة في آخر هذا الحديث فلما غفل غمزتهما فخرجتا دلالة على أنها مع ترخيص النبي ﷺ لها في ذلك راعت خاطر أبيها و خشيت غضبه عليها فاخرجتهما» ابن حجر، فتح الباری، ج ۲، ص ۴۴۳.

۲. برای مثال در صحیح بخاری هم دارد: شخصی بود به نام مسروق که حدیثی را از مادر عایشه، ام‌رومان در بارهٔ آیهٔ افک نقل می‌کند (صحیح البخاری، ج ۳، ص ۱۲۳۹ و سیوطی، الدرالمنثور، ج ۵، ص ۲۷) اما در کتاب‌های سیره نوشته‌اند که آمدن مسروق به مدینه بعد از مرگ ام‌رومان بود (ر.ک: ابن حجر، الاصابة، ج ۸، ص ۳۹۲ و ۳۹۳). خود سنی‌ها هم بحث دارند که از یک طرف بخاری نقل کرده و از طرف دیگر خلاف واقع است. عده‌ای از آن‌ها می‌گفتند گرچه مسروق، ام‌رومان را درک نکرده، چون بخاری نقل کرده است، تعبداً می‌پذیریم.

۳. صحیح البخاري، ج ۱، ص ۳۲۴، باب سنة العيدين في الاسلام، ح ۹۰۹.

فرمود: «كُلُّ يَوْمٍ لَايُعْصَى اللَّهُ فِيهِ فَهُوَ عِيدٌ».[۱] پس تعلیل مذکور معنای درستی ندارد. ذیل متن دیگری از حدیث عایشه نیز چنین آمده است:

قَالَ رسول الله ﷺ: يَوْمَئِذٍ لِتَعْلَمَ يَهُودُ أَنَّ فِي دِينِنَا فُسْحَةً إِنِّي أُرْسِلْتُ بِحَنِيفِيَّةٍ سَمْحَةٍ.[۲]

در این حدیث، مجموعهٔ امور حیرت‌آوری آمده و به‌علاوه، روشن نیست چرا از میان همسران متعدد پیامبر اکرم ﷺ فقط عایشه چنین قضایایی را نقل می‌کند؟[۳] ظاهراً اهل سنت این مسائل را مبتنی بر آن کرده‌اند و منشأ مشکلات شده است.

تفاوت اسناد اشتقاقی و حدثی و معانی محتمل در روایت با توجه به آن

در این متن، عایشه می‌گوید: «و عندي جاريتين... تغنيان... و ليستا بمغنّيتين». این نکته را اهل سنت اجمالاً توضیح داده‌اند و ما بیشتر توضیح می‌دهیم. بحث بر سر تفاوت اسناد حدثی با اشتقاقی است؛ یعنی ممکن است بگوییم «هذا يُغني ولكن ليس بمغنّي»، چنان‌که در یکی از روایات ما چنین آمده بود: «أَشْتَرِي الْمُغَنِّيَةَ أَوِ الْجَارِيَةَ تُحْسِنُ أَنْ تُغَنِّيَ»؛ یعنی «جارية مغنّية» عنوانی دارد و «تحسن أن تغني» عنوان دیگر است؛ یعنی مغنّیه نیست، ولی صدای خوبی دارد که اگر تربیت شود، مغنّیه می‌شود. در زبان فارسی نیز مثلاً می‌گوییم قفل را با چاقو باز کرد، ولی نمی‌گوییم چاقو کلید است یا می‌گوییم فلان چیز را نوشت، ولی نویسنده نیست (كتب الكتاب ولكنه ليس بكاتب). در تفسیر المیزان علامه طباطبائی هم فرق میان اسناد اشتقاقی با حدثی و فعلی بسیار تکرار می‌شود.

تحلیل لغوی روایت عایشه این است که در باب مشتقات، مصب نظر بر حدث نیست، بلکه بر ذات است؛ «المشتق ذاتٌ يُسند اليه حدثٌ ما»، نه «حدثٌ يُسند الى ذاتٍ ما». در باب مشتقات، چه در زبان فارسی و چه عربی مثل ضارب و زننده، ابتدا ذات لحاظ می‌شود سپس چیزی را به آن نسبت می‌دهد، ولی در باب فعل، ابتدا حدث لحاظ می‌شود و به «ذاتٍ مایی» اسناد داده می‌شود، به نحو حرکت سیلانی از عدم به وجود؛

---

۱. شریف رضی، نهج‌البلاغة، ص۵۵۱، حکمت۴۲۸.

۲. مسند أحمد، ج۴۱، ص۳۴۹.

۳. در روایتی از امام صادق ﷺ چنین آمده است: «ثلاثة كانوا يكذبون على رسول الله [ﷺ]: أبو هريرة و أنس بن مالك و امرأة» (شیخ صدوق، الخصال، ج۱، ص۱۹۰).

یعنی آن حدث را به این نحو که نبود و شد، لحاظ می‌کنیم. «قام زیدٌ» یعنی قیام را به شخصی نسبت می‌دهد، به این نحو که نبود و شد. حال این حرکت سیال از عدم به وجود را اگر قبل از زمان اخبار در نظر گیرید، ماضی و اگر به لحاظ زمان اِخبار در نظر گیرید، مضارع و اگر بعد از آن باشد، مستقبل است. معیارش زمان اخبار است.

پس چون شما در فعل، حدث را می‌بینید، دیگر حالت جدیدی در ذات نمی‌بینید و صفتی در ذات پیدا نمی‌شود؛ مثلاً اگر شخصی با چاقو در را باز کند، در چاقو حالت و صفت جدیدی پیدا نمی‌شود و آنچه پیدا شده، «فتح الباب بالسکین است و محط نظر، بازکردن در است. این معنای فعل است و با این، بازکردن را به شخص نسبت می‌دهد، بی آن‌که در او صفت جدیدی پیدا شود، ولی «مفتاح»، قطعه‌آهنی است که باید دارای شکل خاصی شود که در را باز کند. «مفتاح» را وقتی می‌گوییم که ذات را در نظر می‌گیریم و این ذات به صفت «فتح‌الباب» تلبس پیدا می‌کند و چون می‌خواهد ذات به این صفت تلبس پیدا کند، خواه‌ناخواه باید در ذات تغییری حاصل شود. قطعهٔ آهن را «مفتاح» نمی‌گویند و این قطعهٔ آهن باید دارای شکل خاصی شود تا به آن «مفتاح» بگویند؛ مثلاً «طبیب» کسی است که بتواند علاج کند و باید در شخص صفتی پیدا شود که براساس آن بتواند معالجه کند؛ یعنی اعادهٔ صحت کند. ازاین‌رو ممکن است بگوییم فلانی حال فلانی را خوب کرد، ولی طبیب نیست. نکته‌اش این است که اسناد حدثی یا فعلی با اسناد اشتقاقی یک فرق اساسی دارد و آن هم این‌که در اسناد اشتقاقی، این تصور که مثلاً می‌گویند ضارب، ضربی است که به شخص نسبت داده می‌شود، نادرست است. در مورد فاعل، ابتدائاً ذات را در نظر می‌گیرد و چیزی را به او نسبت می‌دهد که اَنحای این نسبت مختلف است؛ مثل حرفه و صنعت و انحای دیگر تلبس. بنابراین در اسناد اشتقاقی باید در ذات تغییری حاصل شود و اگر چنین شد، آن‌وقت اسناد اشتقاقی صحیح است، ولی در اسناد فعلی آن تغییر لازم نیست، چون در اسناد فعلی، مصب نظر بر خود حدث است.

مراد از «ذات» هم یعنی «شیءٌ ما». حتی می‌تواند بگوید «الصلاة واجبةٌ»، مثلاً به «صلاة» بخورد و حتی ممکن است به اعتباریات باشد و نیز لازم نیست حتماً مثل آهن و سنگ وجود حقیقی داشته باشد. باید ذاتی را تصور کنید و انحای وجود را می‌شود برای آن تصور کرد؛ مثل عرض و وجود حقیقی، اعتباری، قانونی، عاطفی، لفظی و ذهنی.

مهم این است که ما ذاتی را تصور می‌کنیم و آن‌گاه به این ذات به نحوی از انحای تلبس، امری را نسبت می‌دهیم و برای اسناد این امر به آن ذات باید تغییری در آن پیدا شود؛ مثلاً «قائم» یعنی کسی که این صفت خاص را دارد و جالس و نائم نیست؛ یعنی باید در او حالتی پیدا شود. در مورد «ضارب» باید فعلی از او صادر شود تا بگویند ضارب یا «مضروب» کسی است که باید ضرب بر او واقع شود، ولی اگر خواست به کسی بزند و به او نخورد، به او مضروب نمی‌گوییم. در مورد مضروب باید خصوصیتی در ذات پیدا شود و به لحاظ حدوث آن خصوصیت، شما مشتقات را به کار می‌برید مثل (اسم فاعل، اسم زمان و اسم مکان)؛ مثلاً وقتی به مکانی «مَدْرَس» می‌گویید که در آن صفتی باشد تا مَدْرَس شود.[1]

---

۱. ازاین‌رو فقها می‌گویند: مسجدیت مکان به دو نحو است: یا باید وقف لفظی باشد؛ مثلاً بگوید «جعلته مسجداً»، یا باید وقف عملی باشد، مثل بیع معاطاتی؛ مثلاً اگر جایی را به نیت مسجد ساخت و در آن نماز خواندند، مسجد می‌شود. ازاین‌رو در بحث مسجد ضرار تصور شده است که مثلاً با عناوین حکومتی می‌شود مسجدی را از میان برد، ولی ظاهراً در آن‌جا دقت نشده است، چون آن‌جا مسجد نبود، بلکه منافقان آن‌جا را مرکزی برای نفاق و حتی پایگاه جاسوسی برای روم قرار داده بودند. ازاین‌رو در قرآن دارد: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا» (توبه، آیه ۱۰۷)، «اتخذوا» یعنی این‌ها جعل کردند؛ چادیواری بوده است و عده‌ای منافق در آن‌جا نماز خوانده و گفته‌اند مسجد است، اما این مسجد نمی‌شود و صدق عرفی مسجد را هم ندارد و خداوند نیز آن را مسجد نمی‌داند، نه این‌که مسجد می‌دانسته و دستور تخریب آن را داده است. این‌ها دو بحث است؛ یعنی برای تحقق وصف مسجدیت، آن تغییری که باید در ذات پیدا شود، در این‌جا نیامده است. مسجد تنها چادیواری نیست، بلکه چادیواری با صفت مسجدیت است که این مسجدیت، یا با نیت واقف درست می‌شود که می‌گوید «جعلته مسجداً» یا با عمل مؤمنین و یا با عمل خود بانی. هم‌چنین مثلاً مقبره جایی است که انسان آن را وقف کند یا جایی که مسلمانان بالفعل امواتشان را در آن‌جا دفن کنند. پس آن قطعه زمین، صفت مقبره پیدا می‌کند. در روایات اهل سنت از رسول‌الله ﷺ هست که «لاتُصلّ فی المقبرة». در روایات ما نیز هست که در یکی از روایات، عمار ساباطی می‌گوید: «لاتصل بین القبور» و احتمال می‌دهیم ایشان به‌عمد این کار را کرده و به جای مقبره، «بین‌القبور» آورده است. ازاین‌رو برخی اصحاب ما فتوا داده‌اند که هم نماز در مقبره مکروه است و بین قبور. «صلاة بین القبور» فقط در روایت عمار ساباطی است. مراد پیامبر از «لاتصل فی المقبرة» جایی است که بالفعل، قبور باشد و اموات دفن شده باشند و عمار ساباطی خواسته است با ظرافتی این نکته را بگوید که اگر وقف کرد، ولی کسی در آنجا دفن نشد کراهت ندارد. البته این را هیچ‌یک از فقهای ما ننوشته‌اند و عناوین را دو تا گرفته‌اند و چنین فتوا داده‌اند، اما به نظر می‌رسد چنین نیست که عمار ساباطی معنای آن حدیث را نفهمیده باشد (چنان‌که بعضی نوشته‌اند او از ساباط بود و عربی را نمی‌فهمید). شاید مراد عمار ساباطی این بوده که در «نهی النبی عن الصلاة فی المقبرة»، مراد از مقبره، عنوان مقبره نیست، بلکه مقبرة بالفعل است و آن‌جایی که اموات در آن دفن می‌شوند. پس اگر مقبره وقف شد و کسی در آن دفن نشد، نماز در آن کراهت ندارد، چون مقبره عنوان اشتقاقی است. عمار، مبدأ اشتقاق را «دفن الاموات» می‌داند، نه مجرد جعل عنوان. ازاین‌رو ایشان «لاتصل بین القبور» دارد که بگوییم «بین‌القبور» در عبارت او یعنی مقبره وگرنه ←

معانی محتمل در روایت

پس این‌که می‌گوید: «عندی جاریتان تغنیان... و لیستا بمغنّیتین»، اِسناد حدثی می‌دهد، نه اشتقاقی. شاید مراد از «مغنّیه»، جاریه‌هایی بوده‌اند که شغلشان این بوده و این دو جاریه، شغلشان این نبوده، ولی صدایشان خوب بوده است و با صدای خوش می‌خوانده‌اند. احتمال دیگر این است که مغنّیه‌ها در آن زمان صفات دیگری جز غنا نیز داشته‌اند؛ مثلاً غنایشان همراه انواع آلات غنا و رقص بوده که دراین‌صورت، «تغنیان و لیستا بمغنّتین» یعنی فقط صدا بوده و چیزهای دیگر نبوده است.

احتمال دیگر این است که مراد از «جاریه» در این روایت، دختربچه باشد، چون در لغت عرب به دختربچه نیز جاریه می‌گویند. ازاین‌رو شاید مراد آن است که این‌ها دختربچه‌های انصار بوده‌اند، نه کنیز مغنّیه و چنان‌که در روزهای عید، گاهی دختربچه‌ها اشعاری می‌خوانده‌اند، این‌ها اشعاری دربارهٔ بُعاث[1] می‌خوانده‌اند که افتخار به کشتگان و شجاعت و امثال آن باشد و این‌که پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «دعهما یا ابابکر فإنها یوم عید»، یعنی بچه‌ها در این روزها این‌ها را می‌خوانند.

البته ما اصل این داستان را قبول نداریم و خود اهل سنت هم در مورد آن حرف دارند،

→ در حدیث رسول‌الله ﷺ و روایات «ما لا تصل فی المقبره» است. علمای ما دو عنوان گرفته و نوشته‌اند نماز در مقبره، مکروه است و بین‌القبور هم مکروه است یا برای مثال در بعضی فتواهای اهل سنت دارد که اگر از خانه به عنوان سفر درآمد ولو در شهر باشد، نمازش را قصر بخواند. این جز این‌که فتواست، ظرافتی دارد. در زمان سابق، مسافر اصلاً هینتش عوض می‌شد؛ مثلاً دم اسبی را که با آن بیرون می‌آمد، می‌بست که آویزان نباشد و به پای اسب بخورد و آن را مجروح کند یا به اسب لباس خاصی می‌پوشاند و اگر جایی می‌رفت که احتمال باران بود، لباس خاص زره‌مانندی بر تن اسب می‌کرد و یا شخص مسافر با کفش عادی نمی‌آمد و خُف لباس سفر می‌پوشید. این‌که می‌گویند اگر مسافر از خانه درآمد، در مسیر، نماز قصر بخواند، این ذهنیت اجتماعی خودشان بوده است؛ یعنی تا از خانه درمی‌آمد، قیافه مشخص می‌کرد که می‌خواهد به سفر برود. این‌ها خیال می‌کردند تا قیافه، قیافهٔ مسافر شد، باید نماز را قصر بخواند. ازاین‌رو مثلاً اگر می‌خواست تا سه فرسخی برود، مثلاً سوار اسب درمی‌آمد و می‌خواست از قم به جمکران برود، دیگر دم اسبش را نمی‌بست و لباس مخصوص نمی‌پوشید، ولی مثلاً اگر می‌خواست از قم به کهک برود، باید با خودش خیمه می‌برد که شب آن‌جا استراحت کند. هینتش جوری بود که می‌گفتند مسافر است. این‌ها می‌گفتند حال که مسافر است، پیامبر اکرم ﷺ هم گفته است مسافر، قصر بخواند. ما می‌گوییم صدق سفر به انفصال انسان از شهر است و همین‌که پایش را از دیوار شهر بیرون گذاشت، مسافر است. (سابق شهرها دیوار داشت)، اما این‌ها می‌پنداشتند مسافر یعنی کسی که هینت مسافر دارد. پس معنای آن فتوا با این ذهنیت فهمیده می‌شود.

۱. یا بغاث، بیشتر با عین ضبط کرده‌اند. قبل از اسلام جنگی به نام «یوم بُعاث» میان اوس و خزرج بوده است.

ولی به فرض قبول روایت، اگر آن را چنین معنا کنیم، مشکل کار کمتر می‌شود و ربطی به تجویز غنا ندارند که برخی اهل سنت فهمیده‌اند، چنان‌که اهل سنت، حدیث معروفی دارند: «لیس منا من لم یتغن بالقرآن»، این یعنی قرآن را با صدای خوب بخواند، نه غنای مصطلح. بعضی هم گفته‌اند تغنی به قرآن، جایز است و غنا با آن جایز نیست، بلکه گفته‌اند تغنی به قرآن، استحباب دارد.[۱]

شعر «جئناکم جئناکم»

از دیگر ادلهٔ تجویز غنا میان اهل سنت، حکایتی است که با اندکی اختلاف از ابن‌عباس در سنن ابن‌ماجه و از جابر در سنن نسائی نقل شده و متن ابن‌ماجه چنین است:

عن ابن عباس قال: أنکحت عائشة ذات قرابة لها من الأنصار فجاء رسول الله ﷺ فقال: أهديتم الفتاة؟ قالوا: نعم. قال: أرسلتم معها من يغني؟ قالت: لا. فقال رسول الله ﷺ: إن الأنصار قوم فيهم غزل فلو بعثتم معها من يقول أتيناكم أتيناكم فحيانا و حياكم.[۲]

در روایت واحده‌ای از ما نیز که سند معتبر دارد، همین مقدار آمده است که آیا پیامبر اکرم ﷺ اجازه داده‌اند این شعر خوانده شود و امام ﷺ آن را تکذیب کرده است.[۳] البته ضبط شعر در روایت ما کمی مشوّه است و به صورت «جئناکم جئناکم حیّونا حیّونا نحیّکم» آمده، ولی متن ابن‌ماجه «أتیناکم أتیناکم فحیانا و حیاکم» است که احتمالاً همین متن درست باشد و می‌توانید در حاشیهٔ کتاب حدیثی ضبط درست شعر را بنویسید. «فحیانا» هم به قرینهٔ مقام، یعنی «الله حیّانا».

شعرخواندن دختران بنی‌نجار در حضور پیامبر ﷺ

از احادیث اهل سنت در سنن ابن‌ماجه است که چنین نقل می‌کند:

عن أنس بن مالك: أن النبي ﷺ مرّ ببعض المدينة فإذا هو بجواري يضربن بدفهن و

---

۱. البته عده‌ای از بزرگان اهل سنت هم «من لم یتغن» را در این جا به معنای «من لم یستغنِ» گرفته‌اند؛ یعنی کسی که با قرآن بی‌نیاز نشود که بعضی در رد آن گفته‌اند بحث در غنا (ممدوداً) است، نه غنا (مقصوراً) به معنای بی‌نیازی. «یستغن» غیر از «یتغن» است و انصافاً این‌ها با هم فرق دارند (ر.ک: ابن‌الجوزی، کشف‌المشکل، ج۳، ص۳۷۳؛ ابن‌منیر، المتواری، ص۳۹۰ و نووی، المنهاج، ج۶، ص۷۸ و ۷۹.)

۲. سنن ابن‌ماجه، ج۱، ص۶۱۲ و نیز ر.ک: سنن النسائي، ج۳، ص۳۳۲.

۳. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۸، باب ۱۹، ح۳۸: «عن عبدالأعلی قال: سألت أباعبدالله ؑ عن الغناء و قلت انهم یزعمون انّ رسول الله ﷺ رخّص في أن یقال: جئناکم جئناکم حیّونا حیّونا نحیّکم. فقال: کذبوا ان الله عزوجل یقول... ویل لفلان رجل لم یحضر المجلس».

یتغنین ویقلن: نحن جوارمن بني النجار* یا حبذا محمد من جار. فقال النبي ﷺ: الله یعلم إني لأحبکن.[۱]

«جواری» در لغت عرب، هم به کنیزان اطلاق می‌شود و هم به دختربچه‌ها.[۲] عجیب است که در این متن حدیث می‌گوید پیامبر اکرم ﷺ به آن‌ها گفت: «اللهُ یَعْلَمُ أَنّی لَأُحِبُّکُنَّ». اهل سنت برای حلیت غنا کار را به جاهای باریکی کشانده و چیزهایی نقل کرده‌اند که از شأن انسان عادی هم خارج است، چه رسد به شأن پیامبر اکرم ﷺ.[۳]

درمجموع، روایت عایشه، عمده روایتی است که به قول اهل سنت، صحیح است و بقیه روایات، سند روشن ندارد، ولی به‌هرحال با مجموعه‌روایاتی که اهل سنت از صحابه نقل کرده‌اند، ابن‌حزم می‌پذیرد که صحابه قائل به حرمت بوده‌اند، ولی می‌گوید قولشان حجیت ندارد و تنها قرآن و روایات حجیت دارد. ظاهر برخی این است که صحت استناد به صحابه را هم نمی‌پذیرند، ولی در نیل‌الأوطار می‌گوید: سند به ابن‌مسعود صحیح می‌باشد که آیه را نیز تفسیر کرده است.

ج) جمع‌بندی و بررسی سه دیدگاه اساسی در تفسیر آیه «لهوالحدیث»

پس از بررسی روایات و اقوال تفسیری در مورد آیهٔ لهوالحدیث، اینک به جمع‌بندی و نقد و بررسی این اقوال می‌پردازیم. در تفسیر آیهٔ لهوالحدیث، درمجموع سه دیدگاه اساسی میان اهل سنت هست:

۱. دیدگاهی که «لهوالحدیث» را به غنا و «اشتراء لهوالحدیث» را به خرید مغنّیه تفسیر می‌کند. این قول میان اهل سنت مشهور است و از رسول خدا ﷺ در روایت ابوامامه و در تفاسیر عده‌ای از صحابه مثل ابن‌عباس، عایشه و ابن‌مسعود و برخی تابعین همچون عکرمه، مجاهد، ابراهیم نخعی، حسن بصری و عطاء خراسانی وارد شده است.

---

۱. سنن ابن‌ماجه، ج۱، ص۶۱۲.

۲. ر.ک: مطرزی، المغرب، ج۱، ص۱۴۱. علت اطلاق جاریه به دختربچه را نیز سبُکی و پرتحرکی او گفته‌اند: «منه [یعنی از مادهٔ جری است] الجاریة. لأنثی الغلام لخفها و جریانها بخلاف العجوز». در این حدیث نیز مراد از «جواری»، دختربچه‌هاست، نه کنیزان جوان، چون تصریح می‌کنند که «نحن جوارمن بنی‌النجار»؛ یعنی ما دختران طایفهٔ بنی‌النجاریم (مقرر).

۳. به فرض صحت روایت و فرض این‌که مراد از «جواری»، دختربچه‌ها باشد، این قسمت از داستان مشکلی ندارد که پیامبر اکرم ﷺ در پاسخ کلام محبت‌آمیزشان که می‌گفتند «یا حبذا محمد من جار»، بگوید من شما بچه‌ها را دوست دارم، هر چند دف‌زدن و تغنی آنان در حضور پیامبر مشکل دارد و پذیرفتنی نیست (مقرر).

۲. آیه ربطی به غنا ندارد. این قول، تقریرهای مختلفی دارد که از ابن‌حزم و برخی دیگر در تفسیر آیه وارد شده است.

۳. دیدگاهی که «لهوالحدیث» را به «باطل‌الحدیث» تفسیر می‌کند و تصریح یا اشاره‌ای به تفسیر آن بر غنا نمی‌کند. این قول میان صحابه از ابن‌عباس و بین تابعین از قتاده و ابن‌عمر نقل شده است. طبق این دیدگاه، آیه عمومیت دارد و هر چیز باطل مثل شرک، کفر، غنا و احادیث باطله را دربر می‌گیرد، همچون آیهٔ «وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» که هر سخن کجی را شامل می‌شود.

با این مقدمهٔ اجمالی به بررسی و نقد این اقوال می‌پردازیم.

۱. دیدگاه انطباق آیه بر «غنا» و «شراء مغنّیه»

قائلان این قول به استناد اخبار وارده در شأن نزول و تفسیر این آیه، آن را بر شراء مغنّیات تطبیق داده‌اند که اینک به بررسی آن‌ها می‌پردازیم. در بحث روایات تفسیری ذکر شد که در برخی اخبار، نزول این آیه را در شأن نضر بن حارث بن علقمة بن کلده، پسرخالهٔ پیامبر اکرمﷺ گفته‌اند که با افسانه‌های عجم و با مغنّیه‌ها مردم را از ایمان به پیامبر اکرمﷺ بازمی‌داشت که البته از تکرار آن‌ها در این‌جا خودداری می‌کنیم. به‌علاوه، روایات و اقوال متعددی دربارهٔ تطبیق این آیه بر «شراء مغنّیات» و «غنا» وارد شده است که در این‌جا به بیان آن‌ها می‌پردازیم.

تطبیق آیه بر «شراء مغنّیات» در روایت نبویﷺ

در برخی روایات اهل سنت از رسول‌اللهﷺ آیه را بر «شراء مغنّیات» تطبیق داده‌اند، چنان‌که در سنن ترمذی چنین آمده است:

عن علي‌بن‌يزيد عن القاسم عن أبي‌أمامة عن رسول‌اللهﷺ قال: لا تبيعوا القينات و لا تشتروهن و لا تعلموهن و لا خير في تجارة فيهن و ثمنهن حرام في مثل هذا أنزلت هذه الآية: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ» إلى آخر الآية.[1]

ترمذی پس از نقل این حدیث می‌گوید: برخی اهل علم در مورد علی‌بن‌یزید سخن گفته و او را تضعیف کرده‌اند، ولی البانی ـ حدیث‌پژوه معاصر اهل سنت ـ آن را حَسَن

---

۱. سنن الترمذي، ج۳، ص۵۷۹.

دانسته است.[۱] «فی مثل هذا أنزلت» یعنی تفسیر این حدیث به غنا از خود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز نقل شده و ظاهر این حدیث آن است که آیه، تمام مراتب غنا و بذل پول به ازای غنا و آلات غنا و مغنّیه‌ها را در بر می‌گیرد و همهٔ آن‌ها حرام است.

تطبیق آیه بر «اجر و بیع مغنّیه» در عهد صحابه و تابعین

از سوی دیگر، این بحث از عهد صحابه نیز مطرح بوده است که برخی از آنان می‌گفتند این آیه مربوط به غناست و مراد از «اشترا»، بذل مال در برابر غناست، چه به عنوان اجرت باشد و چه ثمن المغنّیه، چون لفظ «اشتراء»، ظاهر در بذل مال است. ازاین‌رو مثل عبدالله‌بن مسعود از صحابه قسم می‌خورد که «هو والله الغناء». از ابن‌عباس هم نقل شده که این آیه در مورد غناست (در بخش روایات اهل سنت، متعرض اقوال آنان خواهیم شد). البته در مقابل، مثل ابراهیم‌بن سعد زهری از محدثان بزرگ اهل سنت، به حلیت غنا اعتقاد داشته است.

تناسب بیشتر ظاهر آیه با مسئله «اجر مغنّیه»

البته ظاهر آیه لهوالحدیث با بحث «اجر مغنّیه» بیشتر می‌سازد تا «خرید مغنّیه»، چون دو لفظ «شراء» و «لهوالحدیث» در آن آمده است و در مورد اجر مغنّیه نیز پول به ازای خوانندگی می‌دهد و به عبارتی، حدیث لهو را می‌خرد که «یشتری» در این‌جا به معنای عامش است. ازاین‌رو برخی اهل سنت ذیل آیه گفته‌اند: «یشتری ذات لهو»، و چیزی در تقدیر گرفته‌اند.

بحث اجر مغنّیه و کسب مغنّیه جز این‌که روایت دارد، قدما نیز آن را آورده‌اند، چون شاید آن را با ظاهر آیهٔ لهوالحدیث سازگارتر دیده‌اند، ولی اگر کسی خود مغنّیه را بخرد، می‌گویند «اشتری ذات لهو»، و نمی‌گویند: «اشتری لهوالحدیث»، مگر از باب «زید عدلٌ».[۲] در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز چند روایت از امام باقر، امام صادق و امام رضا علیهم السلام

---

۱. ر.ک: سنن الترمذی، ج۳، ص۵۷۹.

۲. در روایتی از ابوبصیر نیز این آیه را بر کسب المغنّیات تطبیق کرده است (ر.ک: معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، باب ۲۰، ص۴۰۴، ح۱ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۱۲۰، باب ۱۵، ح۱). البته می‌توان گفت: اشتراء لهو الحدیث، هم شامل شراء مغنّیه و هم کسب مغنّیه می‌شود، چون در شراء مغنّیه، شراء در برابر ذات مغنّیه با صرف نظر از صفت غنا نیست، بلکه در برابر صفت غنا و به عبارتی، لهوالحدیثی است که از او صادر می‌شود (مقرر).

داریم که این آیه را به غنا تفسیر کرده‌اند که در بحث روایی مسئله غنا متعرض آن روایات شده‌ایم.

۲. دیدگاه عدم انطباق آیه بر غنا

قول دوم دربارهٔ آیه لهوالحدیث این است که آیه ناظر به غنا نیست. بر این قول، سه وجه اقامه شده یا می‌توان اقامه کرد:

وجه اول) شبهه در تناسب تحریم غنا با مدینه، نه مکه

با توجه به این‌که تشریعات اسلامی غالباً در مدینه بوده، نه مکه، ممکن است این شبهه به ذهن آید که تشریع حرمت غنا نیز با مدینه متناسب است. پس چگونه حرمت آن در آیات مکی آمده است؟

در پاسخ این شبهه می‌توان دو وجه را بیان کرد:

اول این‌که روایات ما در تطبیق آیه لهوالحدیث بر باب غنا ـ بحمدالله ـ کم نیست و شواهد اهل سنت نیز کم نیست و ازجمله در روایت ابوامامهٔ باهلی می‌گوید: «وفیها نزلت علی ومن الناس من یشتری لهو الحدیث»؛ یعنی پیامبر اکرمﷺ در مدینه این مطلب را بر آیه‌ای مکی تطبیق داده است.

دوم این‌که برخی احکام الهی همچون تحریم خمر و زنا خصلتی دارند که در همهٔ شرایع گذشته نیز بوده‌اند، چنان‌که در روایت داریم: «مَا بَعَثَ اللهُ نَبِیّاً قَطُّ إِلَّا بِتَحْرِیمِ الْخَمْرِ».[1] ازاین‌رو ممکن است بگوییم غنا هم آن‌قدر مبغوض بوده که از همان ابتدا تحریم شده است، چنان‌که از برخی روایات عامه ـ که ذیل مسئله غنا آورده‌ایم ـ می‌توان چنین استظهار کرد که در ارتکاز مسلمانان صدر اسلام، غنا و آلات غنا را با شأن رسالت‌های آسمانی و الهی سازگار نمی‌دیده‌اند و ازاین‌رو تعابیری همچون «مزمارالشیطان» را دربارهٔ آن به کار برده‌اند و بعید نیست که این ارتکاز از همان مکه در ذهن آنان بوده یا با توجه به این‌که در مکه، احکام الزامی کمتر بوده است، دست‌کم بگوییم حرمت غنا در مکه تبیین نشده، ولی زمینه‌اش به عنوان ملاک بوده و آیه لهوالحدیث اشاره به آن است؛ یعنی آیه درصدد بیان این نکته است که کارهای مناسبِ مجالس لهوولعب از لهوالحدیث است و بذل پول به ازایش درست نیست.

---

۱. شیخ کلینی، الکافي، ج۱، ص۱۴۸، باب البداء، ح۱۵ (عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الرَّيَّانِ بْنِ الصَّلْتِ عن الرضاؑ).

وجه دوم) حمل اشترا بر مفهوم معنوی

وجه اول این است که لفظ «شراء» در قرآن کریم همواره به معنای خریدوفروش ظاهری نیست، بلکه به مفاهیم معنوی نیز به کار رفته است؛ مثل: «**اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى**».[1] پس بعید است که آن را بر غنا حمل کنیم.[2]

وجه سوم) استهزای به آیات، ملاک حرمت در آیه

وجه دوم نیز اشکالی است که ابن حزم بر دلالت آیه دارد. بین اهل سنت از زمان صحابه، این بحث مطرح شده که آیهٔ لهوالحدیث دربارهٔ غناست و شامل بیع مغنّیه، اجر مغنّیه و آلات غنا می‌شود، ولی ابن حزم با رد این دیدگاه، آن را ناظر به غنا نمی‌داند و می‌گوید:

وَالثَّالِثُ: أَنَّ نَصَّ الآيَةِ يُبْطِلُ احْتِجَاجَهُمْ بِهَا، لأَنَّ فِيهَا «**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ**» وَهَذِهِ صِفَةُ مَنْ فَعَلَهَا كَانَ كَافِرًا، بِلاَ خِلاَفٍ، إِذَا اتَّخَذَ سَبِيلَ اللهِ تَعَالَى هُزُوًا. وَلَوْ أَنَّ امْرَأً اشْتَرَى مُصْحَفًا لِيُضِلَّ بِهِ، عَنْ سَبِيلِ اللهِ وَيَتَّخِذُهَا هُزُوًا لَكَانَ كَافِرًا، فَهَذَا هُوَ الَّذِي ذَمَّ اللهُ تَعَالَى، وَمَا ذَمَّ قَطُّ عَزَّوَجَلَّ مَنْ اشْتَرَى لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيَلْتَهِيَ بِهِ وَيُرَوِّحَ نَفْسَهُ، لاَ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ تَعَالَى، فَبَطَلَ تَعَلُّقُهُمْ بِقَوْلِ كُلِّ مَنْ ذَكَرْنَا. وَكَذَلِكَ مَنْ اشْتَغَلَ عَامِدًا عَنِ الصَّلاَةِ بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ، أَوْ بِقِرَاءَةِ السُّنَنِ، أَوْ بِحَدِيثٍ يَتَحَدَّثُ بِهِ أَوْ يَنْظُرُ فِي مَالِهِ، أَوْ بِغِنَاءٍ، أَوْ بِغَيْرِ ذَلِكَ، فَهُوَ فَاسِقٌ عَاصٍ لِلهِ تَعَالَى، وَمَنْ لَمْ يُضَيِّعْ شَيْئًا مِنَ الْفَرَائِضِ اشْتِغَالاً بِمَا ذَكَرْنَا فَهُوَ مُحْسِنٌ.[3]

ابن حزم می‌گوید: آیهٔ کریمه به قرینهٔ ذیل آن، ناظر به باب غنا نیست، چون مراد از استهزا به سبیل‌الله، کفر است. پس ربطی به غنا ندارد، زیرا پس از آن چنین دارد: «**لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا**»، در نسخهٔ متداول قرآن کریم در دنیای اسلام، قرائت

---

۱. بقره، آیه ۱۶.

۲. حضرت استاد در این جا تنها این وجه را نقل کرده و آن را نقد نکرده است. ازاین‌رو در نقد آن می‌توان چنین گفت که اصل بر این است که هر لفظی بر معنای ظاهری‌اش حمل شود، مگر این‌که قرینه‌ای برخلاف آن باشد و در این جا هم قرینه‌ای نیست که مراد از اشترا معنای معنوی‌اش باشد (مقرر).

۳. ابن‌حزم، المحلی، ج۹، ص۶۰.

«یتخذَها» به نصب آمده که قرائت کوفه است و عطف به «یضل» شده، ولی «یتخذُها» ـ به رفع ـ هم قرائت شده و ادعا گشته که این قرائتِ اهل مدینه است و حتی ادعا شده که هر دو قرائت، مشهورند که اگر «یتخذها» به رفع باشد، عطف بر «یشتری» است. در ادامهٔ آن هم می‌گوید: «**أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ * وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّى مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ**».[1] در این دو آیه، به‌ویژه با قرینهٔ آیه دوم، ابن‌حزم اشکال وارد کرد که در آیه لهوالحدیث، مراد از «حدیث»، کلمات شرک و کفر است، نه غنا و اصولاً این آیه دربارهٔ مسلمانان نیست، چون غنا فسق است، نه کفر. در تفسیر طبری نیز از شخصی نقل می‌کند که این آیه در مورد مشرکان است.[2] با توجه به این‌که در موارد متعددی از قرآن کریم، کلمهٔ «ناس» در برابر «الذین آمنوا» به کار رفته است و شامل مشرکان نیز می‌شود، شاید گفته شود تعبیر «و من الناس» در آیه نیز مؤید این وجه است.

گفتنی است بخاری هم در اواخر کتاب الاستئذان، بابی دارد با عنوان «باب کل لهو باطل إذا شغله عن طاعة الله و من قال لصاحبه تعال أقامرك و قوله تعالى: "**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ**"».[3] بخاری در عناوین ابوابش بسیار دقیق است؛ مثلاً شاید عناوین ده‌ها باب او در رد بر ابوحنیفه است، چون اخباریان اهل سنت با مدرسهٔ رأی (قیاس) به‌شدت مخالف‌اند. در این‌جا هم بخاری با لطافتی می‌خواسته مثل ابن‌حزم بگوید آیه مبارکه ناظر به حرمت خود لهوالحدیث نیست.

چون در روایت صحیحهٔ ما و در روایت اهل سنت، لهوالحدیث به غنا تفسیر شده، مجموعهٔ شواهد در این جهت کافی است که آیه را دربارهٔ غنا بدانیم؛ فقط اشکال ابن‌حزم این است که «اضلال عن سبیل‌الله» و استهزای به آن به غنا نمی‌خورد. در پاسخ این اشکال می‌توانیم آیه را به دو گونه معنا کنیم:

احتمال اول در معنای آیه

بگوییم: «**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ**» گرچه غنا می‌آورد، ولی هدف بالاتری دارد؛ برای مثال یک‌بار می‌گوییم غربی‌ها مواد مخدر و فیلم‌های سکسی می‌آورند تا مغزها را علیل

---

۱. لقمان، آیات ۶ و ۷.

۲. ر.ک: طبری، جامع‌البیان، ج۲۱، ص۴۱.

۳. صحیح‌البخاري، ج۵، ص۲۳۲۰.

کنند و بار دیگر می‌گوییم هدفشان فقط تخدیر جوانان و سکس نیست، بلکه هدف بالاتری دارند که همان استعمار منطقه است. این «اضلال عن سبیل‌الله» را نیز می‌توان چنین معنا کرد که غنا فقط این نیست که کنیزی شراب بخورد و بخواند و برقصد، بلکه هدف اساسی آن، مبارزه با وحی است. اگر این شد، دیگر بذل پول برای غنا علت «یشتری لهوالحدیث» نیست، بلکه جهتِ بالا را مطرح کرده و بذل پول به انگیزهٔ اضلال است و این مفسده مترتب بر خود غنا نیست، بلکه مترتب بر حالتی است که از غنا پیدا می‌شود که مثلاً دشمنان دین همچون نضربن‌حارث در قلوب مردم، محبوبیت پیدا می‌کنند و سپس افکارشان را که مبتنی بر مبارزه با رسول‌الله ﷺ است، مطرح می‌کنند.

احتمال دوم در معنای آیه

احتمال دوم این است که مراد از «سبیل‌الله» آن هدایت الهی و فطرت سلیم است؛ یعنی خداوند متعال هر چه آفریده، فطرت سلیمی برایش قرار داده است که تمام این‌ها باید در مسیر هدایت الهی باشد؛ یعنی در زندگی بشر به لحاظ‌های گوناگون همچون مأکولات، مشروبات، مسموعات و منکوحات، فطرت الهی و از طرف دیگر، گمراهی وجود دارد؛ برای مثال، کاربرد کنیزک یا زن خوش‌صدا برای کارهای زشت، «اضلال عن سبیل‌الله» است، ولی اگر همین صدای زیبا را برای قرآن و زهد و پیشرفت به کار ببرد، هدایت است یا مثلاً شهوت جنسی انسان راهی طبیعی دارد که همان هدایت است و راهی انحرافی که همان ضلالت است و یا مثلاً انگور مسیر هدایت طبیعی‌ای دارد، مثل این‌که به صورت طبیعی مصرف شود یا از آن شیره و سرکه بگیرند و ضلالتی دارد که از آن شراب درست کنند. پس این «لیضل عن سبیل‌الله» علت برای «یشتری لهوالحدیث» است؛ یعنی در «شراء لهوالحدیث» از راه فطرت سلیم الهی دور می‌شوید و در مقابل آیات الهی، یعنی آن راه صحیح قرار می‌گیرید و مثلاً می‌گویید چرا قرآن بخوانیم و گوش کنیم؟! موسیقی گوش می‌دهیم و مطربی می‌کنیم! «یتخذها هزواً» این است که از آن راه‌های درست جدا می‌شوید و استهزا می‌کنید. پس آیه را می‌توان دو گونه معنا کرد.

تفاوت این دو معنا

حال فرق این دو معنا به لحاظ قانونی چیست؟ فرقشان این است که در معنای دوم، «شراء لهوالحدیث» به منزلهٔ تقیید می‌شود؛ یعنی شراء به عنوان انحراف، درست نیست، ولی در معنای اول تقیید نمی‌شود، چون مقصد علیا را در نظر گرفته و «شراء لهوالحدیث» از مقدمات آن است.

پس اگر تعلیل به خود «شراء لهوالحدیث» برگردد، علت می‌شود و نتیجه‌اش محدودیت است وگرنه علت نمی‌شود و آن جنبه را پیدا نمی‌کند. طبق این تصور، آیه مبارکه، خاص فردی مشرک می‌شود که مبغض و «أشد الناس عداوة لرسول الله صلی الله علیه و آله» بوده است، ولی بنای فقها در طول تاریخ اسلام بر این بوده که مثلاً به آیات کتابی تمسک کنند، به این شیوه که آن را توسعه دهند؛ مثلاً در زمان ما می‌گوییم فیلم‌های هالیوودی برای انحراف مردم است و آن‌گاه بگوییم اگر همان فیلم را در ایران نیز بسازند، تفاوتی ندارد، چون نکته، انحراف است. این در مورد آیه بود، ولی درخصوص روایت باید عنوان را هم حفظ کنیم، زیرا در روایت، عنوان «ثمن مغنّیه» آمده و بر آن تأکید شده است.

وجه چهارم: ادعای اختصاص آیه به مشرکان مکه و نقد آن

در تفسیر طبری ذیل آیه از برخی فقها یا تابعین نقل می‌کند که با توجه به آیهٔ بعد و شواهد، آیه دربارهٔ مشرکان است و اصلاً در مورد مسلمانان نیست،[1] چون در ادامهٔ آن، سخن از برخورد مستکبرانه در برابر آیات قرآن است. روشن است این اشکال با اشکال ابن‌حزم متفاوت است که می‌گفت لهوالحدیث به عنوان استهزا به قرآن، حرام است، نه مطلق لهوالحدیث و آن را می‌توان وجهی مستقل تلقی کرد. در پاسخ این اشکال باید نکته‌هایی را توضیح دهیم تا بسیاری از روایات هم در پرتو آن روشن شود.

رواج «خمر» در مکه و «نبیذ» در مدینه

از نظر جغرافیایی، شهر مکه نزدیک طائف بود و میان مکه و طائف به اصطلاح قدیم، یک روز و نیم فاصله بود.[2] طائف همواره منطقهٔ سرسبز و حاصل‌خیزی بوده است. در آن زمان از طائف بیشتر انگور می‌آوردند، چون نگهداری‌اش آسان بود و آن را خشک و تبدیل به کشمش می‌کردند، ولی نگهداری مثل سیب و انار مشکل بود و باید سریع مصرف می‌شد.

---

۱. ر.ک: طبری، جامع‌البیان، ج۲۱، ص۴۱.

۲. در اصطلاح متعارف قدیم، مسافت‌ها را به روز بیان می‌نمودند و روز را به مسافرت با شتر حساب می‌کردند؛ مثلاً می‌گفتند از این جا تا فلان جا سه یا چهار روز راه است و یک روز را با شتر، ۴۵ یا ۴۶ کیلومتر حساب می‌کردند. با شتر از صبح تا ظهر چهار فرسخ و از ظهر تا شب هم چهار فرسخ می‌رفتند که جمعاً ۴۵ کیلومتر می‌شد. بعد از فتح ایران، مسافت روز را با اسب نیز حساب می‌کردند که هر سه روز مسافرت با شتر، یک روز مسافرت با اسب بود. پس این‌که می‌گفتند از فلان شهر تا فلان شهر پنج روز راه است، یعنی ۵×۴۵ کیلومتر فاصله است؛ برای مثال مسافت قم تا تهران ۱۳۵ کیلومتر است که با اسب یک روز و با شتر سه روز بود. مسافت مکه تا طائف را یک روز و نیم نوشته‌اند که هفتادواندی کیلومتر است و مسافت مدینه تا مکه را ده روز نوشته‌اند که حدود ۴۵۰ کیلومتر است. طائف نزدیک مکه بود با شتر یک روز و نیم بود و با اسب تقریباً نصف روز بود.

ازاین‌رو در مناطق خوش‌آب‌وهوا مثل طائف، انگور می‌کاشتند و اگر خوش‌آب‌وهوا نبود، خرما می‌کاشتند که آن را خشک نیز می‌کردند. همراه کشت انگور، گرفتن شراب از آن نیز رواج یافت و بنابراین، لذا طائف مرکزی برای شرب خمر بود. شرابی هم که به مکه می‌آمد و در آن‌جا متعارف بود، شراب انگوری بود که از طائف می‌آمد.

در مدینه به سبب بُعد مسافت و دردسترس‌بودن خرما، از خرما شراب می‌گرفتند. پس این‌که گاهی در گفتارها و نوشتارها می‌گویند شراب انگوری در مدینه حرام شد، درست نیست، چون پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مدینه شراب خرمایی را منع کرد و خمر پیش از آن حرام شده بود و در روایات ما نیز هست که خمر در تمام شرایع الهی تحریم شده که مراد از «خمر» در این‌جا شراب انگوری است.

پیش‌تر گفتیم که در شریعت، دو نحوه تحریم شراب داریم: یک تحریم که «فریضةٌ من‌الله» است و آن شراب انگوری است و حرمت آن جای بحث ندارد. یک شراب که به سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله حرام است و گفتیم احکامی را خداوند متعال می‌نهاد و بعد پیامبر، دایرهٔ آن‌ها را توسعه می‌داد و مقداری از اختلافات زمان صحابه و پس از آن بر سنن است، نه بر فرایض و دربارهٔ سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دو نوع تصور شد:

۱. کل مسکرٍ حرام؛ یعنی جز شراب انگوری، هر مسکری به سنت حرام است.

۲. از برخی کوفیان نقل کرده‌اند که نبیذ را جایز می‌دانستند و می‌خوردند.

در روایات ما آمده است که این دو هیچ فرقی با هم ندارند و اگر مثلاً حد اسکار نبیذ، پنج پیاله باشد، یک قطره از آن نیز حرام است.

به نظر می‌رسد ظاهراً شبیه داستان شراب بر غنا هم واقع شده است؛ یعنی غنایی در مکه بوده که طبق این آیات، حرمت آن واضح بوده و در مدینه شکل آن عوض شده است که در ادامه دراین‌باره بیشتر توضیح خواهیم داد.

رواج فجور در طائف و مکه

در طائف به سبب رواج شراب، فحشا هم رواج داشت و این شهر محل خمور و فجور و به اصطلاح امروز، شهر مخصوص فساد بود. ازاین‌رو هنگامی که در سال هفتم از طائف آمدند تا اسلام آورند، رئیس طائف به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله گفت: ما به چند شرط مسلمان می‌شویم: اول این‌که نماز نخوانیم! دیگر این‌که خمور و فجور را از آن‌جا برنداریم، چون اقتصاد طائف، قائم به این دو است و اگر این‌ها را برداریم، وضع اقتصادی‌مان به هم می‌خورد!

شبیه این قصه به دلیل نزدیکی به طائف، در مکه هم بود[1] و از جهات استفاده از کنیزان، همین مسئله فحشا بود که آیهٔ قرآن هم آمد: «**وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**».[2] مراد از «فتیات»، در این جا کنیزکان است؛ یعنی کنیزکانتان را به فحشا وادارید، اگر خودشان خواهان تحصن باشند. البته در این جا گفته‌اند «إن» مفهوم ندارد که وارد بحثش نمی‌شویم. به‌هرحال از منابع درآمد اهل مکه، استخدام کنیزکان در فحشا بود. ازاین‌رو در مکه و طائف، عده‌ای از ثروت‌مندان، خانه‌هایی را می‌گرفتند و بر در آن‌ها پرچم‌هایی می‌گذاشتند و در آن‌جا فحشا و شراب و غنا و موسیقی و رقص، یعنی مجموعه عواملی با هم بود و عده‌ای از کنیزکان جزو «ذوات‌الرایات» بودند و چنین مراکزی در جاهای معیّنی بود و مثل کاباره‌های امروزی عنوان رسمی داشت.

مقابله با آیات در غنای مکه

نوشته‌اند کسانی مثل نضربن‌حارث که در برابر پیامبر اکرمﷺ می‌ایستادند، از این راه وارد می‌شدند و از این مجموعه عوامل استفاده می‌کردند، چنان‌که می‌فرماید: «**أَفَمِنْ هَـٰذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ * وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ * وَأَنتُمْ سَامِدُونَ**» یا می‌فرماید: «**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ**»، این لهوالحدیث با فجور و خمور و رقص همراه بود و در جاهای معیّنی هم بود. نکتهٔ لطیفی که از آیه مبارکهٔ لهوالحدیث درمی‌آید این است که در محیط مکه، «سماع‌الغناء» و «لهوالحدیث» در مقابل «سماع‌الآیات» بوده و از راه‌های مبارزه با قرآن در مکه، ترویج لهوالحدیث بوده است؛ یعنی برخی از اهل مکه به‌عمد این کار را برای مقابله با رسول‌اللهﷺ رواج می‌داده‌اند؛ یعنی افزون بر این‌که خودش همراهِ بعضی اعمال محرّم بوده، هدف محرّمی نیز همراهش بوده است. ازاین‌رو در آیهٔ مبارکه: «**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ**»، لام آورده که لام عاقبت یا غایت است که هدف این‌ها «اضلال عن سبیل‌الله» است و در آیهٔ مبارکه، لازم هم نبوده که این اضلال به غنا باشد، چون نگفته است: «لیضل عن سبیل‌الله به»، زیرا مجموعه فضایی بوده که در آن، اضلال عن سبیل‌الله و استهزا به آن صورت می‌گرفته است.

امر دوم این است که ظاهراً اضلال در مورد دیگران صورت می‌گیرد؛ یعنی زمینه‌های

---

۱. مثلاً در قصهٔ معروف زیاد فرزند سمیه، چهار تن از بزرگان قریش با زنی جمع شده بودند که سمیه، زیاد را به یکی از آنان ملحق کرد و بعدها معاویه، زیاد را به ابوسفیان ملحق کرد و او را برادر خودش خواند!

۲. نور، آیه ۳۳.

اضلال دیگران را فراهم می‌کند و احتمالاً این اضلال به خود غنا نسبت داده شود که این حالت را ایجاد می‌کند. «وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا» چنان‌که گفتیم که عده‌ای از اهل سنت گفته‌اند آیه برای مشرکان است، ولی چون «لام» آمده، نمی‌شود گفت آیه اختصاص به مشرکان دارد. آیه بعد «وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا...» نیز «واو» دارد که اگر «واو» نبود، «وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا» صفت برای «مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ» بود، ولی ظاهراً آمدن «واو» برای ذکر نکتهٔ سوم می‌باشد که عطف بر اضلال و استهزا شده است؛ یعنی اگر آیاتمان بر این شخص خوانده شود، «مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا».

هم‌چنین در آیات پایانی سورهٔ نجم می‌گوید: «أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ * وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ * وَأَنتُمْ سَامِدُونَ». مراد از این «حدیث»، آیات مبارکه و کلام‌الله است؛ یعنی آیا شما از آیات تعجب می‌کنید و به غنا رومی‌آورید؟! این آیه نیز مشعّر به آن است که جز توأم‌بودن غنا با برخی محرّمات، نکتهٔ اساسی‌اش مقابلهٔ آن با قرآن بوده است. این وضع غنای مکه بود.

غنای مدینه در زمان پیامبر ﷺ

در زمان پیامبر اکرم ﷺ درمجموع نوعی از غنا در مدینه بوده است. مقداری زن‌ها و بیشتر کنیزک‌ها می‌خوانده‌اند، چون برای کنیز، حرمت و احترام زیادی قائل نبودند. البته شواهد تاریخی در این‌جا مضطرب است؛ مثلاً گفته شده است: زنی بعد از یکی از غزوات پیامبر اکرم ﷺ به ایشان گفت: من نذر کرده‌ام اگر خدا تو را از جنگ سالم برگرداند، نزدتان دف بزنم و بخوانم. پیامبر اکرم ﷺ گفت: اگر نذر کرده‌ای، اشکال ندارد. زن شروع به دف‌زدن کرد و ابوبکر آمد و هنوز دف می‌زد، ولی عمر که آمد، دف را پنهان کرد. پس پیامبر اکرم ﷺ گفت: شیطان از عمر فرار می‌کند![1]

این‌ها عبارات عجیبی است که با نقل آن‌ها از طرفی می‌خواهند بگویند غنا باطل است و از طرف دیگر بگویند پیامبر اکرم ﷺ ـ نستجیر بالله ـ آن را گوش کرده است.

پس دربارهٔ مدینه مقداری اختلاف است؛ هم دربارهٔ نحوهٔ آن و نیز این‌که پیامبر اکرم ﷺ اجازهٔ خواندن در عروسی‌ها داده باشند. حتی در روایتی، ابن‌ماجه دارد که

---

۱. سنن الترمذي، ج۵، ص ۶۲۰، ح ۳۶۹۰: «عن بريدة: خرج رسول الله ﷺ في بعض مغازيه فلما انصرف جاءت جارية سوداء فقالت يا رسول الله إني كنت نذرت إن ردك الله صالحاً أن أضرب بين يديك بالدف وأتغنى فقال لها رسول الله ﷺ: إن كنت نذرت فاضربي وإلا فلا فجعلت تضرب فدخل أبوبكر وهي تضرب ثم دخل علي وهي تضرب ثم دخل عثمان وهي تضرب ثم دخل عمر فألقت الدف تحت استها ثم قعدت عليه فقال رسول الله ﷺ: إن الشيطان ليخاف منك يا عمر الحديث. قال أبوعيسى: هذا حديث حسن صحيح غريب من حديث بريدة» نیز ر.ک: مسند أحمد، ج۳۸، ص ۱۱۷.

می‌رفتند عروس را از خانهٔ انصار ببرند و پیامبر اکرمﷺ گفت: انصار اهل شعر و غزل‌اند! آن‌گاه شعری را برای پیامبر اکرمﷺ ذکر کرده‌اند که «جئناکم جئناکم فحیانا و حیاکم». البته این شعر هیچ جنبهٔ شهوانی ندارد، چون «حیّا» دعا برای حیات و طول عمر است؛ یعنی خدا ما و شما را زنده بدارد، ولی بااین حال در برخی روایات ما آمده که این مطلب دروغ است و پیامبر اکرمﷺ چنین چیزی نفرموده است.[1]

شاهد دیگر هم قصهٔ عایشه است که دربارهٔ عید می‌باشد و در صحیح بخاری و مسلم آمده است که می‌خواندند و ابوبکر خواست جلوگیری کند که پیامبر فرمود: «إن لکل قوم عیداً و هذا عیدنا». یکی «فرح» و دیگری «عرس». البته آن‌ها بچه بوده‌اند، چون می‌گوید «جاریتان تغنیان».

هم‌چنین دارد که «غنای بُعاث» را می‌خواندند که «بعاث» از جنگ‌های جاهلی میان اوس و خزرج بوده است. طبیعتاً اشعار جنگ، بیشتر مفاخره است و این‌که ما چه قهرمانانی داشتیم و دفاع کردند و در خون خودشان غلطیدند. ازاین‌رو در آن، مفاهیم شهوانی ندارد.

در مدینه گاهی سیاهان حبشی رقص‌های خاص محلی داشتند که مابین رقص و خواندن بوده و البته جنبه‌های تهییجی در آن نبوده است. غنای دیگری هم که در مدینه بوده، خواندن به صدای مخصوص لطیفی برای تهییج شتر بوده است که به آن «حُداء» یا «حِداء» می‌گفته‌اند.

هم‌چنین از زمان رسول‌اللهﷺ برخی نقل‌ها هست مبنی بر این‌که از غنا به «مِزمارالشیطان» یا «مُزمورالشیطان» (به فتح و ضم اول) تعبیر کرده‌اند که معنای آن‌ها یکی است. این نشان می‌دهد که در ارتکازشان، عبارت: «**وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ**»[2] که خداوند به شیطان می‌گوید، شامل غنا می‌شود. «استفزاز» در لغت به معنای انگیزاندن، برانگیختن و به‌شوق‌آوردن است؛ یعنی با صدای شیطانی‌ات بندگان را به هیجان آور و برانگیز. این تعبیر قرآنی در مکه بوده و معلوم است که در اصطلاح مسلمانان این را «مزمارالشیطان» و «صوت‌الشیطان» می‌دانستند.

---

۱. از شواهد کذب داستان فوق این است که هیچ دلیل و شاهد محکمی نداریم مبنی بر این‌که در زمان حیات پیامبر اکرمﷺ شعری از دهان مبارک ایشان صادر شده باشد، چنان‌که قرآن کریم نیز می‌فرماید: «وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ» (حاقه، آیه ۴۱) که اشعار به نفی شاعر بودن پیامبر اکرمﷺ نیز هست و در آیات دیگر نیز اطلاق «شاعر» بر آن حضرت را تهمتی ناروا بر ایشان می‌داند (مقرر).

۲. اسراء، آیه ۶۴.

غنای مدینه پس از پیامبر اکرمﷺ و تفاوت آن با غنای مکه

آنچه بعد از پیامبر اکرمﷺ به عنوان غنا در مدینه رواج یافت، مغنّیانی بودند که بیشترشان مرد بودند و بعدها برخی از آنان مثل خوانندگان امروزی قطعاً عبد نبوده‌اند. آنچه از مجموعهٔ آثارشان داریم، فقط شعرهایی است که برخی عاشقانه و بعضی مهیج است که کتاب اغانی بسیاری از آن‌ها را جمع و ضبط کرده و گاهی نیز با بربط و آلات موسیقی بوده است. بین آلات موسیقی متعارف در حجاز آن زمان، دف نسبتاً رایج‌تر بوده و بربط و عود، رواج کمتری داشته است. حتی عده‌ای از علمای اهل سنت گفته‌اند دف در عروسی مستحب است. پس آنچه بعدها در مدینه بود، صدای لهوی و خوانندگی به ترتیب خاصی بود که مثلاً در کتاب اغانی گاهی یک غزل را بیست‌گونه نوشته است که فلانی چنین و فلانی چنان خواند.

پس در مکه، غنا بیشتر بر مغنّیه‌ها و زنان بوده است، درحالی‌که در غنای مدینه، بیشتر مرد بوده‌اند و بعضی در غنا حالات عجیبی داشته و جلسه‌ای تشکیل می‌داده و مردم برای استماع آن جمع می‌شده‌اند.[1] در مدینه، «ذوات‌الرایات» نبودند و این نبود که مثلاً کنیز باشد و با آن فجور و خمور باشد. در مدینه، مردان شعرهایی را با آواز می‌خواندند که برخی از آن اشعار عاشقانه بود و بعضی شعرهای عادی و برخی مربوط به کاروان و شتر. ازاین‌رو در بسیاری از تعبیرات تاریخی به آن «سماع» می‌گفتند؛ به این معنا که به آن‌جا می‌رفتند و گوش می‌کردند.[2] تفاوت غنای مدینه با مکه، مثل تفاوت خواندنِ خواننده در خانه یا کاباره بود و در مکه حالت مجموعی بود.

روایات رسول‌اللهﷺ در مورد حرمت غنای مدینه

تا جایی که من دیده‌ام، روایت از رسول‌اللهﷺ از ابوامامهٔ باهلی در سنن ترمذی آمده و تعابیرش مختلف است. پیامبر وقتی غنا را نهی می‌کند، می‌فرماید: «**في مثل هذا أنزلت هذه الآية: "وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ..."**»؛[3] یعنی آن آیه هم ناظر به این موضوع است. به‌علاوه، دربارهٔ آلات غنا در مسند احمد از ابوامامه از پیامبر اکرمﷺ

---

۱. در مدینه، اوس و خزرج دنبال این‌ها نبودند و یهود هم که سیطرهٔ نهایی در مدینه با آنان بود، دنبال این حرف‌ها نبودند.

۲. البته در مدینه و دیگر شهرهای دنیای اسلام، غنا اختصاص به مردان نداشت و بازار مغنّیه‌ها نیز داغ بود. ازاین‌رو در روایات ما این‌همه تشدید در مورد بیع مغنّیه وارد شده است (مقرر).

۳. سنن الترمذي، ج۳، ص۵۷۹.

چنین نقل می‌کند: «إِنَّ اللهَ بَعَثَنِي رَحمَةً وَ هُدًى لِلعَالَمِينَ وَ أَمَرَنِي أَن أَمحَقَ المَزَامِيرَ وَ الكَنَارَاتِ، يَعنِي البَرَابِطَ وَ المَعَازِفَ»؛[1] یعنی سرّ بعثت من و وظیفه‌ام برداشتن این‌ها است. در ادامهٔ همان روایت از پیامبر ﷺ چنین نقل می‌کند: «وَ لاَ يَحِلُّ بَيْعُهُنَّ وَ لاَ شِرَاؤُهُنَّ وَ لاَ تَعلِيمُهُنَّ وَ لاَ تِجَارَةٌ فِيهِنَّ وَ أَثْمَانُهُنَّ حَرَامٌ لِلْمُغَنِّيَاتِ»؛ یعنی از ابوامامهٔ باهلی، هم در مورد تطبیق آیه و نیز در مورد دو سه فرع غنا حدیث نقل شده است. البته بزرگانِ حدیثشان مثل بخاری و ترمذی به لحاظ سندی در این‌ها اشکال داشته‌اند و ابن‌حزم اصرار دارد که حدیث ابوامامه ثابت نیست. احادیث دیگری هم از پیامبر اکرم ﷺ به اسناد و متون دیگر نقل شده، ولی حدیث ابوامامه از همه روشن‌تر و واضح‌تر است.

اختلاف صحابه در مورد حرمت غنای مدینه

پس از رسول خدا ﷺ صحابه در مورد حرمت غنای مدینه اختلاف داشتند. عده‌ای از آنان معتقد بودند غنای مدینه، آن نیست که در آیات مکی حرام شده است، چون مغنّی به‌حسب ظاهر، مسلمان بود و در آن غنا شراب و فجور و دعوت به شرک و اضلال عن سبیل‌الله و استهزا به آیات نبود. بنابراین اگر می‌خواستند اثبات حرمت کنند، در اصطلاحشان این مسئله بر سنت آمد، نه فریضه؛ یعنی غنایی که مسلّماً حرام بود، همراه اعمال محرّم و هدف از آن نیز «اضلال عن سبیل‌الله» بود. ازاین‌رو امثال ابن‌حزم اصرار داشتند آیات مبارکه ناظر به کسانی است که «اضلال عن سبیل‌الله» و استهزای به آیات می‌کنند و گفتیم برخی اصرار دارند که آیهٔ مبارکه دربارهٔ مشرکان است، درحالی‌که مغنّی‌های مدینه به‌ظاهر مسلمان بودند و چیزهایی که در مکه همراهش بود، در آن‌جا نبود و بنابراین، نکته‌ای برای حرمت آن نیست.

سر اختلاف میان صحابه و فی‌مابعد آن بود که این‌ها مثلاً می‌گفتند این‌که عایشه می‌گوید «عندی جاریتان تغنیان و لیستا بمغنّیتین»، یعنی فقط می‌خواندند و مغنّیه نبودند و آن صفتی که در مکه بود، در این‌جا نیست. از سوی دیگر، عده‌ای از صحابه، به‌ویژه امثال عبدالله‌بن‌مسعود که در مکه نیز با رسول‌الله ﷺ بودند،[2] معتقد بودند غنای مدینه، همان لهوالحدیث است و به سند صحیح از ابن‌مسعود در تفسیر «لهوالحدیث» نقل شده است که گفت: «هو والله الغناء»

---

۱. مسند أحمد، ج۳۶، ص۵۵۱.

۲. چون از ابن‌عباس هم نقل شده، ولی ابن‌عباس دوران مکه را درک نکرده است. می‌گویند در سال هجرت به دنیا آمد و بنابراین، بعد برایش نقل کرده‌اند.

که «هو» به «لهوالحدیث» برمی‌گردد و «الف و لام» غنا احتمالاً برای عهد حضوری و خارجی است؛ یعنی غنای موجود در مدینه، همان لهوالحدیث است که در آیه مکیه آمده است. درست است که در غنای مکه، اضلال عن سبیل‌الله و استهزای به آیات و خمور و فجور بود، ولی عنوان بر خمر و فجور نرفته، بلکه بر لهوالحدیث رفته است. از آن مجموعه اعمال، آیه مبارکه روی عنوان «لهوالحدیث»اش رفته است و خمور و فجور ذکر نشد. پس نکته، لهوالحدیث است که در غنای مدینه نیز هست. از ابن‌عباس و صحابهٔ دیگر و از تابعین و فقها نیز در تفسیر آیه، همین مطلب فراوان نقل شده است. در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز این مطلب آمده که سماع حرام است و حکمش همان حکم «لهوالحدیث» مکه می‌باشد.

۳. دیدگاه عمومیت و شمول آیه و نقد آن

قول سوم در مورد آیه لهوالحدیث، دیدگاه طبری است که می‌گوید آیه عمومیت دارد و شرک و کفر را دربرمی‌گیرد و نیز غنا و احادیث باطله همچون اساطیر تاریخی مانند قصهٔ رستم و اسفندیار را که در خبر اهل سنت آمده است؛ مثل: «**وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ**»[1] که «قول زور» به معنای سخن کج است و به غنا تفسیر شده، درحالی‌که دروغ و غیبت و هر سخنی که برخلاف دستورهای شریعت باشد، از فطرت انسانیِ کج است.

این تفسیر طبری، جامع نیست و قول سومی است که احداث کرده، چون مثلاً از ابن‌مسعود در تفسیر آیه نقل شده است: «هو والله الغناء» و در عبارات اهل سنت و بعضی عبارات ما نیز «الغناء» و در بعضی «منه‌الغناء» دارد[2] که اگر «منه‌الغناء» باشد، یعنی آیه عام و شامل غنا و غیر غناست. باوجود این، در مجموعهٔ تفسیرها نیز عده‌ای آیه را به کافران و عده‌ای به‌خصوص غنای رایج میان مسلمانان زده‌اند و این‌که آیهٔ بعدی «**وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا**» آمده است و چنان‌که گفتیم، احتمالاً کاری بوده که نضربن‌حارث می‌کرده است که برای مخالفت با رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله مغنّیات را نیز گرد می‌آورد. ازاین‌رو شاید مراد آیه مبارکه این باشد که نضر، اضافه بر کار زشت غنا، در برابر آیات الهی هم می‌ایستد، نه این‌که در لهوالحدیث تصرف کنیم، چون ما روایات و اخبار فراوان از ائمه علیهم‌السلام و صحابه و غیر صحابه در تفسیر لهوالحدیث به غنا داریم. بنابراین می‌توان همین

---

۱. حج، آیه ۳۰.

۲. ر.ک: معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، باب ۱۹، ص۳۸۸، ح۵ و شیخ حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۰۸، باب ۹۹، ح۲۰.

تفسیر را پذیرفت، گرچه برخلاف قاعده پنداشته شود. درحقیقت، پیامبر اکرمﷺ با این روایت، آیه را شرح می‌دهد که مراد از این شراء، فقط بذل پول در برابر صدا نیست، بلکه بذل پول در برابر صدا و همهٔ لوازمش همچون آلات و مغنّیه است.

د) جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از تعارض روایات و اقوال

روایات بیع مغنّیه بین عامه نسبتاً فراوان است و گفتیم برخی علمای عامه مع‌ذلک قائل به جواز بیع آن شده‌اند. این بحث میان عامه در مسئله جواز یا حرمت اصل غنا نیز مطرح است و گفتیم عمده دلیلشان بر جواز، روایات عایشه است که در یکی دو مورد، استماع غنا را به رسول‌اللهﷺ نسبت داده و عمده دلیل قائلان به نهی نیز اطلاقات قولی است. حال این‌که روایات جواز را بپذیریم یا خیر و از قبیل تعارض است یا اختلاف موضوع، محل بحث است. برخی برای حل تعارض از این راه وارد شده‌اند که آن غنا، غنای مصطلح نبوده است، بلکه به قرینهٔ «عندی جاریتان تغنیان و لیستا بمغنّیتین»، یعنی فقط آوازی می‌خوانده و خصلت‌های مغنّیه را نداشته‌اند یا مثلاً در قصهٔ غنای حبش، واضح است که در رقص سیاه‌پوست‌ها و غنای آنان که گاهی در تلویزیون هم نشان می‌دهد، هیچ مفهوم شهوانی نیست و مفاهیم قبیله‌ای و شجاعت و غیرت است و ظاهراً مرد بوده‌اند و رقص اگر فقط نوعی تکان‌دادن بدن باشد که مثیر شهوت نباشد، حرام نیست.

۱. نبود شاهدی بر جواز بیع مغنّیه در سیرهٔ رسول خداﷺ

از یک طرف امثال ابن‌حزم اعتقاد دارند که غنا خوب و حق و ترویح روح و به تعبیر امروزی، غذای روح است، ولی او با اصالة‌البرائة، حداکثر می‌تواند عدم ثبوت حرمت را اثبات کند و زیاده‌ای را که او می‌گوید، ثابت نیست، چون به‌فرض اگر تعارضی در آن جهت باشد، هنگامی که انسان در زندگی پیامبر اکرمﷺ تأمل می‌کند، در هیچ‌جا اهل سنت و شیعه ندارند که مثلاً پیامبر اکرمﷺ پول داده باشد تا مغنّیه‌ای برایش بخرند یا مثلاً جاریه‌ای برایش قرآن یا اشعار زهد خوانده باشد و یا در گفتار ایشان تمجید و تحسین غنا آمده باشد، بلکه فقط دو سه فعل خارجی نقل شده که آوازی بوده و به گوش پیامبر اکرمﷺ خورده است و حقیقت آن غنا نیز واضح نیست.

پس انصافاً روایات اهل سنت در مورد حلیت و جواز غنا واضح نیست و اگر باشد، تشخیص

موضوعی، یعنی موردی است و نمی‌توانیم از آن حکم کلی درآوریم. مشهور اهل سنت نیز ملتزم به حرمت بیع مغنّیه شده‌اند، هر چند عملاً در بازار، خریدوفروش می‌شده است.

۲. تأیید سنت نبوی در روایات اهل بیت علیهم‌السلام

با توجه به این‌که حرمت بیع مغنّیه از رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله و صحابه و به‌ویژه در تفسیر آیه لهوالحدیث وارد شده است، مجموعهٔ شواهد نشان می‌دهد روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز جنبهٔ تأیید سنت را دارند، چون بیان ثبوت یا عدم ثبوت سنن رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله و الزامی یا غیرالزامی‌بودن آن و بیان حدودوثغورش از شئون اهل بیت علیهم‌السلام است. پس روایاتی مثل «ثمن المغنّیة سحت» یا «ثمن المغنّیة حرام» درحقیقت بیان نوعی از سنت رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله است و چون در روایات شیعه وارد شده، یعنی شیعه این مطلب را پذیرفته است.

۳. تعمیم آیه لهوالحدیث به سنت

این نکته که ظاهر آیه مبارکهٔ «**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ**» ممکن است با کسب یا اجر مغنّیه باشد، «اشتراء لهوالحدیث» یعنی پول‌دادن در برابر «الحدیث‌اللهو». آن‌که در مقابل لهوالحدیث پول می‌دهد، اجاره است، ولی به خرید خواننده، «اشتراء لهو الحدیث» نمی‌گویند. ازاین‌رو برخی اهل سنت گفته‌اند: «مراد ذا لهو» یا «ذات لهو» است، ولی نکته این نیست که آن‌ها گفته‌اند، بلکه این نوعی توسعه با سنت است[1] و درحقیقت، مسئله سنت این بوده که ظاهر آیه، نوعی محدودیت است و سنت به نوعی آن را توسعه می‌دهد؛ مثلاً اگر آیه را ناظر به اجرت غنا بدانیم، ظاهر در اجرت غنا، یعنی بذل پول در مقابل شنیدن صدای غناست، ولی اگر رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود خریدوفروش آلات غنا، یعنی بذل پول به ازای آلات غنا هم درست نیست، این نوعی توسعه است؛ این لهوالحدیث نیست، این خود تار و تنبور است و معنای تعمیم با سنت می‌باشد؛ یعنی وقتی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرماید این کار را نکنید، معنایش این است که لهوالحدیث در سنت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله تعمیم پیدا کرد، چه خود لهوالحدیث و چه آلاتی که با آن هستند و چه مغنّیه‌ای که آن را به کار می‌برد. این نکته‌ای است که در صدر اول در ارتکاز فقها بوده است. ما هم‌اکنون در فقه شیعه بیشتر با روایات اهل بیت علیهم‌السلام حالت تعبد گرفته‌ایم،

---

۱. حضرت استاد (دام بقاه) در این جا نکته‌هایی را دربارهٔ توسعهٔ سنت بیان کردند که به جهت کلیت آن به مقدمه منتقل شد (مقرر).

ولی منهج این است. پس ظاهر آیه لهوالحدیث، اجرت مغنّیه است، ولی به تعمیم سنت، شامل بذل پول در برابر آلات غنا و مغنّیه یا مغنّی هم می‌شود.

آن‌گاه در روایات عامه، دلیل بر این مطلب، روایتی است از ابوامامه که مصادر متعددی همچون مسند احمد، معجم کبیر و مسند طیالسی دارد. در آن، پیامبر اکرمﷺ می‌فرماید:

إن الله عزوجل بعثني رحمة للعالمين و هدى للعالمين و أمرني ربي بمحق المعازف و المزامير و الأوثان و الصلب و أمر الجاهلية... و لا يحل بيع المغنّيات و لا شراؤهن و لا التجارة فيهن و إنما هن حرام.[1]

در این روایت، هم آلات و نیز زنان مغنّیه را آورده و به‌علاوه، آن را به خداوند متعال نسبت داده است. در روایت ابوامامه از رسول‌اللهﷺ پس از ذکر بیع و تجارت آن‌ها دو نوع تعبیر دارد که در یک تعبیر، پس از نهی از بیع و تجارت مغنّیات می‌فرماید: «و فيهن أنزل الله على هذه الآية "وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ"»؛[2] یعنی پیامبر اکرمﷺ تفسیر می‌کند که «شراء لهو الحدیث» شامل شراء خود لهوالحدیث، آلات لهوالحدیث و شراء مغنّیه می‌شود.

چنان‌که گفتیم، عده‌ای از علمای اهل سنت قائل‌اند این آیه در مورد غناست و برخی از آن‌ها ازجمله ابن‌حزم قائل‌اند این آیه به قرینهٔ آیهٔ دوم در مورد غنا نیست و حتی در تفسیر طبری از ابن‌زید نقل می‌کند که این آیه در مورد غیرمسلمانان و مشرکان است،[3] ولی در مجموعهٔ تفسیرها، عده‌ای آیه را به کافران و برخی به خصوصِ غنای رایج میان مسلمانان زده‌اند. ما روایات فراوان از صحابه و غیر صحابه و ائمه اهل بیتعليهم‌السلام داریم که در آیه مبارکه، لهوالحدیث را به غنا تفسیر کرده‌اند. ازاین‌رو به نظر می‌رسد همین تفسیر را بپذیریم، گرچه آن را برخلاف قاعده می‌پنداریم. درحقیقت، پیامبر اکرمﷺ با این روایت، آیه را شرح می‌دهد که مراد از این شراء یا بذل پول در مقابل مجرد صدا نیست، بلکه در برابر صدا و تمام لوازمش همچون آلات غنا و مغنّیه است. پس این مشکل که ظاهر آیه در مورد کسب است و شامل مغنّیه نمی‌شود، واقعیت ندارد.

نتیجهٔ نهایی

از مباحث گذشته، اختلاف شدید اهل سنت در این مسئله روشن شد و در روایات ما ـ

---

۱. طبرانی، المعجم الکبیر، ج۸، ص۱۹۶.

۲. طبری، جامع البیان، ج۲۱، ص۳۹.

۳. ر.ک: همان، ص۴۱.

بحمدالله ـ اختلافات در این حد نیست. این اختلاف، معلول عواملی همچون شیوع غنا در دنیای اسلام، روایات مجوز غنا، مشکل تشخیص موضوعی غنا و ادعای اختصاص آیه لهوالحدیث به مشرکان است که دربارهٔ هر کدام از عوامل فوق در جای خودش بحث کردیم.

آنچه میان اهل سنت مطرح شد، عبارت بودند از: ۱. روایات منسوب به رسول خدا صلی الله علیه و آله؛ ۲. اقوال منسوب به صحابه؛ ۳. اقوال منسوب به تابعین و فقها که برخی از آن‌ها متضارب است و از سوی دیگر، غنا در مدینه رایج بود و از سویی ادعای اجماع بر حرمت آن مطرح شد؛ مثلاً مالک می‌گفت: «إنما یفعله عندنا الفساق». طبیعتاً فی‌مابعد، عده‌ای می‌گفتند روایات رسول‌الله صلی الله علیه و آله فراوان است و گرچه ضعیف باشد، برخی، بعضی را تقویت می‌کند و عده‌ای می‌گفتند به‌فرض اگر زمان رسول‌الله صلی الله علیه و آله ثابت نباشد، قسمت صحابه ثابت است و اقوال آنان در این قسمت، حجیت دارد.

نتیجه این‌که عده‌ای از علمای اهل سنت همهٔ روایات را تضعیف کرده و قائل به حلیت غنا شده‌اند، به‌ویژه براساس یکی دو روایت که از عایشه و دیگران نقل شده است یا کل روایات را اجمالاً پذیرفته‌اند. هم‌چنین برخی، اقوال صحابه را پذیرفته‌اند یا روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را که می‌فرماید: «عده‌ای بعد از من برخی محرّمات را انجام می‌دهند و اسمش را عوض می‌کنند». این روایت سندش نزد آنان صحیح است. بعضی هم مثل شوکانی سعی کرده‌اند تا جایی که می‌توانند اقوال کسانی را بیاورند که قائل به حلیت غنا بوده‌اند، ولی بااین‌حال، در آخر بحث می‌گویند: اجتناب از غنا احوط است.

گرچه در این بحث، متعرض اقوال اهل سنت و زیربناهای آن از منظر تصوری شدیم، درنهایت اگر بخواهیم بدون جهات دیگر، مجموع روایات و اقوال صحابه و تابعین و فقها را با هم بررسی کنیم و جنبهٔ تصدیقی آن را نیز بیان نماییم، انصافاً درمجموع، حرمت، اقوا به نظر می‌رسد تا حلیت (که مثل ابن‌حزم به آن قائل شده است)؛ یعنی رأی مشهور که حتی ادعای اجماع بر آن شده، اقواست و اگر فرضاً به سبب اشکالات سندی، اقوابودن را نپذیریم، قطعاً حرمت، احوط وجوباً است؛ یعنی همان نتیجه‌ای که درنهایت، شوکانی گرفته بود، با این‌که افراد بسیاری را به عنوان اباحه ذکر کرده بود که البته آن بحث‌های ایشان نیز روشن نبود.

بخش دوم

بیع و کسب مغنّیه

فصل اول

روایات مانعه

مسئله دومی که شیخ در قسم دوم از نوع دوم مکاسب محرّمه دارد،[1] معاوضه بر جاریهٔ مغنّیه است؛ مثلاً قیمت عادی کنیزی ده‌هزار است، ولی به دلیل صفت غنا قیمتش به پانصدهزار می‌رسد. شیخ می‌گوید این عقد به سبب قرارگرفتن مقداری از مال در برابر صفت حرام، باطل است. دربارهٔ فروش مغنّیه به طور کلی، دو نوع بحث داریم: بحث روایی و قاعده‌ای. شیخ انصاری ابتدا بحث قاعده‌ای را مطرح کرده و بعد متعرض بحث روایات شده است، ولی ما به‌عکس ایشان، ابتدا بحث روایی را مطرح می‌کنیم تا بعد به بحث قاعده‌ای برسیم.

علاوه بر آن، در مورد هر مسئله‌ای ابتدا آیات قرآن و بعد مجموعه روایات را به ترتیب از رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله و به ترتیب ائمه علیهم‌السلام در نظر گیرید. بررسی روایات رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله و بعد، برخوردهای صحابه، تابعین و فقها با مسئله، در فقه اسلامی به شما کمک می‌کند و می‌تواند بسیار ره‌گشا باشد؛ مثلاً در مورد بحث غنا، آیاتی که به غنا تفسیر شده، یکی آیه: «**وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ**»[2] است که متناسب حرمت غنا، یعنی متناسب باب ۹۹ وسائل است. دیگری آیهٔ: «**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ**»[3] است که در آن، لفظ «شراء» آمده و در بعضی روایات ما و اهل سنت و تفسیرهای صحابه، آن را به اجر یا کسب و بیع مغنّیه

---

۱. گفتنی است شیخ انصاری «مکاسب محرّمه» را بر پنج نوع تقسیم کرده که نوع دوم آن، «ما یحرم لتحریم ما یقصد به» است (ر.ک: شیخ انصاری، کتاب‌المکاسب، ج۱، ص۱۰۹). نوع دوم را نیز به سه قسم تقسیم کرده که قسم دوم آن «ما یقصد منه المتعاملان المنفعة المحرّمة» است (ر.ک: همان، ص۱۲۱). ایشان در این قسم دوم، سه مسئله بیان کرده که «بیع العنب»، مسئله اول و «معاوضه بر جاریهٔ مغنّیه» مسئله دوم است (مقرر).

۲. حج، آیه ۳۰.

۳. لقمان، آیه ۶.

زده‌اند. چون در مورد مسئله غنا در بررسی روایات شیعه و اهل سنت به‌تفصیل متعرض بررسی آیه و روایات و اقوال وارده در تفسیر آن شدیم، خوانندگان گرامی را به آن‌جا ارجاع می‌دهیم و از تکرار مطالب در این‌جا خودداری می‌کنیم.

هم‌چنین اهل سنت، روایاتی را از رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله در مورد «جاریهٔ مغنّیه» دارند که از ائمه ما دراین‌باره چیزی از رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل نشده است. البته در مصادر بعدی ما همچون کتاب‌های قطب راوندی، علامه و دیگران از روایات اهل سنت آورده‌اند و باید میان این دو فرق بگذاریم؛ یعنی حدیث رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله که از طریق امام صادق علیه‌السلام به ما می‌رسد و حدیث رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله که از طرق اهل سنت است و مثل شیخ طوسی آن را در برخی کتاب‌هایش همچون خلاف نقل کرده که ارزش طریق ما را ندارد.

در بحث روایی، نخست روایات مصادر شیعه و سپس روایات مصادر اهل سنت را می‌آوریم که برخی از آن‌ها به مصادر ما نیز راه یافته است. گفتنی است بحث «بیع مغنّیه» از معدود مواردی است که دربارهٔ آن از امام صادق علیه‌السلام تا حضرت بقیةالله عجل‌الله‌تعالی‌فرجه روایت داریم و ادله نیز دو قسم است: ظاهر برخی از آن‌ها حرمت بیع مغنّیه و ظاهر برخی دیگر، جواز آن است که ابتدا ادلهٔ حرمت را می‌آوریم.

الف) روایت محمد طاطری از امام صادق علیه‌السلام

در بررسی روایات مانعه از بیع مغنّیه به ترتیب ائمه علیهم‌السلام آن‌ها را بررسی می‌کنیم. از روایات وارده در این باب، روایتی است از امام صادق علیه‌السلام که کلینی نقل کرده و در حدیث شمارهٔ ۱۲ از باب ۲۰ جامع الاحادیث و حدیث ۷ از باب ۱۶ از ابواب «ما یکتسب به» وسائل آمده است:

کافی ۵/ ۱۲۰: عدة من أصحابنا عن سهل‌بن‌زیاد و علي‌بن‌إبراهیم عن أبیه جمیعاً عن ابن‌فضّال (تهذیب ۶/ ۳۵۶ [و] استبصار ۳/ ۶۱): محمدبن‌یعقوب عن عدة من أصحابنا عن سهل‌بن‌زیاد عن ابن‌فضّال عن سعید[سعد- استبصار]بن‌محمد الطاطري [الطاهري - خ کافی] عن أبیه عن أبي‌عبدالله علیه‌السلام قال: سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنْ بَیْعِ الْجَوَارِي الْمُغَنِّیَاتِ. فَقَالَ: شِرَاؤُهُنَّ وَ بَیْعُهُنَّ حَرَامٌ وَ تَعْلِیمُهُنَّ کُفْرٌ وَ اسْتِمَاعُهُنَّ نِفَاقٌ.[1]

تعبیر این روایت بسیار شدید است. حمل حرمت بر مجرد حرمت تکلیفی بعید می‌باشد و ظاهراً حرمت وضعی هم مراد است.

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۴۰۸ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۱۲۴.

۱. بررسی سندی و مصدری حدیث

این حدیث را شیخ کلینی با دو سند نقل کرده است: یکی «عن عدة من اصحابنا عن سهل» و دیگری «عن علی بن ابراهیم عن ابیه». جمیعاً یعنی «ابراهیم بن هاشم و سهل عن ابن فضال».

گفتنی است برخی در احادیث کافی همان تعبیر «حیلوله» را آورده‌اند و مثلاً می‌گویند در این جا حیلوله دارد و این دو نفر را با سند قبلی، حیلوله کرده است. این اصطلاح در کتاب‌های رجالی اهل سنت هست، ولی آنچه در حدیث ماست، حیلوله نیست، بلکه نسخه‌شناسی است و نباید اصطلاحات خاص رجال را در کارهای فهرستی بیاوریم.[۱]

اختلاف کتاب‌های روایی در ضبط نام «طاطری»

این حدیث در کافی، تهذیب و استبصار آمده و شیخ هم از کلینی گرفته، ولی هم نسخه‌های کافی مختلف است و هم استبصار و هم‌چنین تهذیب با این‌که از یک مصدر است. در بعضی «سعدبن‌محمد» و در برخی «سعیدبن‌محمد» است. در بعضی «طاهری» و در برخی «طاطری» است. در بعضی «عن ابیه» است و در برخی نیست.

مرحوم استاد نوشته است: «سعیدبن‌محمد طاطری» جهالت دارد، ولی به نظر می‌رسد نسخهٔ صحیح، «سعدبن‌محمد طاطری» است، نه سعیدبن‌محمد و این تصحیح نیز قیاسی و فنی است. «طاطری» نوعی لباس‌های لطیف مثل تترون در زمان ما بوده است؛ مثل «سابری» که معرّب «شاپوری» است. «عن أبیه» نیز باید در سند باشد، چون سعدبن‌محمد از اصحاب ابی‌عبدالله علیه‌السلام نیست. ازاین‌رو احتمال دارد سقط «عن ابیه» از نساخ باشد.

مصدر اصلی روایت، کتاب ابن‌فضّال

مراد از «ابن‌فضّال» در کتاب کلینی، ابن‌فضّالِ پدر، یعنی حسن بن علی بن فضّال است، ولی اگر در کتاب شیخ طوسی، ابن‌فضّال در ابتدای سند بیاید، مراد از آن، ابن‌فضّالِ پسر است که علی‌بن‌حسن می‌باشد. واضح است مصدر اصلی این حدیث، کتاب ابن‌فضّال است.

---

۱. برای توضیح بیشتر این بحث به بخش فواید رجالی ـ فهرستی مراجعه کنید (مقرر).

از سعدبن‌محمد طاطری توثیق روشنی در دست نیست.[۱] ازاین‌رو این روایت به سبب جهالت سعدبن‌محمد طاطری و پدرش در مصادر بعدی ما تضعیف شده است، ولی به نظر می‌رسد سعدبن‌محمد قابل اعتماد باشد، هرچند با پدرش محمد طاطری آشنایی درستی نداریم. بنابراین، روایت به سبب جهالت محمد، خالی از اشکال نیست، ولی نکتهٔ فنی آن، وجودش در کتاب حسن بن علی بن فضّال است که معاصر حضرت رضا و حضرت جواد علیهما السلام بوده و این از مواردی است که می‌گویند اگر ابن‌فضّال (پدر یا پسر) نقل کرده باشد، روایت را می‌پذیریم. ابن‌فضّالِ پدر به این جهت مزیت بزرگی دارد. به نظر ما کتاب‌های او حتی از کتاب‌های پسرش هم دقیق‌تر و متین‌تر است. این تابع همان عبارت معروف «خُذُوا بِمَا رَوَوْا وَ ذَرُوا مَا رَأَوْا»[۲] می‌شود که در جای دیگر، آن را شرح داده‌ایم. پس نکتهٔ امتیاز این روایت، وجود آن در کتاب ابن‌فضّال است.

چگونگی انتقال حدیث به شیخ کلینی و شیخ طوسی

روایت ابن‌فضّال چگونه در قم به دست کلینی یا در بغداد به دست شیخ طوسی رسیده است؟ جواب این است که اولاً: شیخ طوسی از شیخ کلینی گرفته است. پس این کتاب ابتدا در کوفه بوده و سپس به قم آمده و از قم به بغداد رفته است.

ثانیاً: آنچه کلینی آورده از دو نسخه است: نسخهٔ ابراهیم‌بن‌هاشم و سهل‌بن‌زیاد. نسخهٔ ابراهیم‌بن‌هاشم پذیرفتنی است و جای بحث ندارد و کراراً گفته‌ایم انتقال کتاب از شهری به شهر دیگر به دو نحو است: یا از شهر مبدأ به شهر مقصد برده‌اند و یا شخصی از شهر مقصد به شهر مبدأ رفته و کتاب را آورده است. شرح حال این دو نسخه چنین است که ابراهیم‌بن‌هاشم در کوفه بوده و کتاب را به قم برده است، درحالی‌که سهل‌بن‌زیاد خودش در قم بوده و به کوفه رفته و کتاب را به قم آورده است. پس نسخهٔ ابن‌فضّال از دو طریق به ما رسیده است.

یکی از آقایان نوشته است: «چون عده‌ای از آقایان از سهل نقل کرده‌اند، پس او ثقه است»، ولی این نیست و «این عدّه»، اشاره به نسخه‌های کتاب سهل است، چون سهل‌بن‌زیاد کتاب‌هایی را به قم آورد و شاگردانش آن‌ها را نقل کرده‌اند و برخی مطالب را

---

۱. استاد در این جا بحث رجالی ـ فهرستی مفصّلی دربارهٔ سعدبن‌محمد طاطری داشتند که به بخش فواید رجالی ـ فهرستی منتقل شد (مقرر).

۲. شیخ طوسی، کتاب‌الغیبة، ص ۳۹۰.

یکی از شاگردانش از او نقل کرده و بعضی دیگر را عده‌ای از شاگردانش نقل کرده‌اند؛ برای مثال در همین «عدّة عن سهل»، «علی‌بن‌محمد» است که گاهی کلینی فقط می‌گوید: «علی‌بن‌محمد عن سهل»؛ یعنی فقط در یک نسخه کتاب سهل موجود است و گاهی می‌گوید: «عدة من اصحابنا عن سهل‌بن‌زیاد»؛ یعنی در نسخه‌های متعدد سهل‌بن‌زیاد آمده است؛ مثل این‌که امروزه می‌گوییم این مطلب در همهٔ چاپ‌های کتاب و تمام نسخه‌های قم، بیروت و غیره موجود است. این‌ها مطالب کتاب‌شناسی و نسخه‌شناسی است. نسبت کذب به سهل‌بن‌زیاد هم نیاز به شرح دارد.[1]

پالایش حدیث به وسیلهٔ احمد اشعری

احمدبن‌محمد بن‌عیسی اشعری، شخصیت اجتماعی معروفی بوده که سلطهٔ سیاسی قم با وی بوده و در غایت وثاقت و جلالت نیز بوده و تمام شرایط تحمل حدیث و ظرافت‌هایش را به‌دقت مراعات می‌کرده و نسخه‌اش، اصحّ نسخه‌هاست. این مطلب نیز وجدانی است و به تعبد نیست. مطلب مهم‌تر این‌که احمد اشعری خودش نیز صاحب‌نظر و از کسانی است که پس از تحمل حدیث اگر معارض داشت، ممکن بود آن را نپذیرند که آن را «پالایش حدیث» می‌نامیم. پس روایت کتاب و قبول روایت دو چیز است. در آن زمان اگر کتاب سهل را قبول نداشتند، می‌گفتند روایت نکرد، درحالی‌که امروزه اصطلاح روایت‌کردن عوض شده و روایت، همان حکایت است. احتمالاً احمد اشعری در قم این حدیث را نپذیرفته، با این‌که آن را در کتاب ابن‌فضّال دیده است.

پیش‌تر هم تأکید کردیم که صدوق، روایات مانعه را نیاورده، ولی پیش از او نیز مثل احمد اشعری در قم این روایت را تنقیح کرده و نپذیرفته است، چون در هیچ‌یک از روایات مانعه اسم احمد نیست، بلکه بالعکس، احمد روایت ضعیفی را که دال بر جواز است نقل کرده است و در حدیث شمارهٔ یک از باب شانزده وسائل می‌گوید: «شیخ طوسی باسناده عن أحمدبن‌محمد». البته احتمال دارد «احمدبن‌محمد» در سند، احمدبن‌محمد برقی باشد، ولی چون می‌گوید: «احمدبن‌محمد عن البرقی»، مراد، احمد اشعری است، وگرنه می‌گفت «احمدبن‌محمد عن أبیه».[2] کلینی هم با این‌که در ری بوده و با یک واسطه از

---

۱. استاد در این‌جا توضیحی دربارهٔ نسبت کذب به سهل‌بن‌زیاد دادند که به بخش فواید رجالی ـ فهرستی منتقل شد (مقرر).

۲. این روایت در بخش ادلهٔ مجوزه بررسی خواهد شد.

احمد اشعری نقل می‌کند، این حدیث را نقل نکرده و احمد اشعری نیز حدیث ابن‌فضّال را نقل نکرده است. پس به احتمال قوی، پالایش قم از زمان احمد شروع شده وگرنه شگفت‌آور است که با وجود روایات مانعهٔ متعدد، شیخ صدوق از همه اعراض کرده است.

تأکید کلینی بر ثبوت روایت در کتاب ابن‌فضّال

مهم‌ترین نسخهٔ کتاب ابن‌فضّال در قم، نسخهٔ احمد اشعری است که در اختیار کلینی هم بوده است، چون ده‌ها روایت در کافی «عن محمدبن‌یحیی عن احمد عن ابن‌فضّال» داریم. این حدیث در کتاب ابن‌فضّال بوده و احمد اشعری چون آن را نپذیرفته، نیاورده است. به نظر ما شیخ کلینی برای حل این مشکل، تأکید می‌کند که این روایت در کتاب ابن‌فضّال ثابت است، احمد پذیرفته یا نپذیرفته باشد. ازاین‌رو دو طریق برای آن ذکر می‌کند: نسخهٔ سهل و نسخهٔ ابراهیم‌بن‌هاشم. ابراهیم‌بن‌هاشم، بسیاری از میراث‌های حدیثی را همراه خودش به قم آورده و به تعبیر نجاشی، «أولُ من نَشَر حدیث الکوفیین بقم»[1] است. البته آقای خوئی در این‌جا نوشته است: «ضَعیفةٌ بسهل‌بن‌زیاد»[2] که ظاهراً اشتباه شده است، چون این روایت دو طریق دارد و ایشان طریق ابراهیم‌بن‌هاشم را می‌پذیرد. پس شواهد برای اثبات وجود این حدیث در کتاب ابن‌فضّال کافی است.

منحنی تاریخی روایت

از راه‌های پذیرش و تأیید روایت، بررسی چگونگی انعکاس آن در مصادر بعدی، یعنی بررسی سیر تاریخی آن است. این سیر تاریخی می‌توان از دو منظر نگریست: زاویهٔ وقوع خارجی، و زاویهٔ تأثیر در حجیت که این زاویه به فقه و اصول بازمی‌گردد.

برای ترسیم منحنی تاریخی روایت، به فرض صحت آن، در اوایل قرن دوم، کلامی شفاهی از امام صادق علیه‌السلام صادر شده و چون در فهارس و اجازات ما برای محمد طاطری و پسرش سعد کتابی نقل نشده، پس در دو طبقه بعد از امام صادق علیه‌السلام نیز روایت شفاهی بوده است. طبعاً هر چه طبقات شفاهی بیشتر شود، احتمال خلل و سقط در روایت نیز بیشتر می‌شود، ولی در طبقهٔ بعد از آن در اوایل قرن سوم توسط ابن‌فضّالِ پدر نوشته شده

---

۱. رجال النجاشي، ص ۱۶: «وأصحابنا یقولون: أول من نشر حدیث الکوفیین بقم هو».

۲. سیدابوالقاسم خوئی، مصباح الفقاهة (المکاسب)، ج ۱، ص ۱۶۸: «ضعیفة للطاهري و سهل و غیرهما».

و در اوایل قرن چهارم نیز توسط کلینی در کافی ثبت شده است. البته ابراهیم‌بن‌هاشم و علی‌بن‌ابراهیم نیز کتاب داشته‌اند، ولی این‌که کلینی دو طریق را به ابن‌فضّال رسانده، شاهد بر این است که روایت به کتاب ابن‌فضّال برمی‌گشته است.

از کتاب‌هایی که از جهت ثبت حدیث بسیار ارزشمند و پیش از کافی است، کتاب فقه‌الرضاست که این حدیث یا فتوا به آن در آن‌جا هم نیامده است. پس از کافی که تألیفش در قم یا ری و انتشارش در بغداد است، این روایت در قم تأیید نشده، چون شیخ صدوق آن را نیاورده است. سپس به بغداد رفته و در اوایل قرن پنجم در کتاب تهذیب و استبصار آمده است، ولی در کتاب‌های فقهی بعدی انعکاس تام ندارد.

۲. شواهد ایجابی و سلبی متن روایت

از نظر متنی، روایتی است که به دو طریق از ابراهیم‌بن‌ابی‌البلاد نقل شده و یک متن آن مقداری به این متن می‌خورد و از بهترین مؤیدات صدور این متن است و در ادامه، آن را خواهیم آورد. در آن متن نیز آمده است: «إن هذا سحت و تعلیمَهن کفر و الإستماعَ منهن نفاق و ثمنهن سحت».

دربارهٔ تأثیر استماع غنا در پیدایش نفاق نیز بعضی روایات و اخبار از عامه و خاصه داریم که در مسئله غنا متعرض آن‌ها شده‌ایم؛ مثلاً یکی از آن‌ها در حدیث اولِ باب ۱۰۱ از ابواب «ما یکتسب به» وسائل است که سندش نیز قابل اعتماد است و می‌گوید: «استماع اللهو و الغنا ینبت النفاق کما ینبت الماء الزرع». تعبیر بسیار زیبایی است؛ یعنی تقریباً حالت تکوینی دارد و اختیاری نیست، چنان‌که با ریزش باران، سبزی می‌روید، با گوش فرادادن به غنا و لهو، نفاق در دل انسان می‌روید.

در متن این روایت «و تعلیمهن کفر» را نیز دارد که این تعبیر را در روایات خاصه و عامه ندیده‌ایم، جز در روایت ابراهیم‌بن‌ابی‌البلاد از ابی‌الحسن علیه‌السلام و باید به‌گونه‌ای معنا شود که چرا «تعلیمهن» کفر است و فقط فسق نیست.[1] طبیعت این احکام را جز از راه تعبد نمی‌توانیم درست کنیم.

---

۱. امروزه علمای ما شواهد کتاب و سنت را در باب تعارض و ترجیح به کار می‌برند و می‌گویند یکی از مرجحات، موافقت کتاب است، ولی حق این است که عده‌ای از قدمای ما همچون یونس‌بن‌عبدالرحمان، شواهد کتاب و سنت را مقوّم حجیت می‌دانسته‌اند، نه مرجّح عندالتعارض و خبر را وقتی حجت می‌دانستند که شواهد کتاب و سنت داشته باشد؛ مثلاً می‌گفتند اگر «تعلیمهن کفر» در روایات دیگر، به‌ویژه از رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله حتی سندش هم چندان نقی نباشد، شواهدی از کتاب و سنت باید بر آن باشد.

۳. حجیت روایت

چنان‌که گفتیم، دو بحث را از هم تفکیک کنید: بحث وقوع خارجی و حجیت؛ مثلاً اگر دانستیم حذف روایت طاطری به انتخاب فقه‌الرضا یا احمد اشعری برمی‌گردد، آیا این انتخاب برای ما نیز حجت است یا خیر؟

ما معتقدیم نظر کلینی به حجیت این روایت بوده و به‌حسب قواعد، حق با ایشان است،[1] گرچه مثل شیخ صدوق نیز با آن موافقت نکرده است؛ مثلاً مهم‌ترین مصدر این روایت، کتاب ابن‌فضّالِ پدر است و شواهد قطعی نشان می‌دهد کتاب بسیار خوبی بوده است. ما با مراجعه به روایات کلینی و بقیهٔ روایات، معتقدیم مناقشه در حجیت روایت، درست نیست، البته این‌که بگوییم به سبب وجود معارض، از آن رفع ید شده، بحث دیگری است.

ب) روایت دعائم‌الاسلام

در کتاب دعائم نیز چنین نقل کرده است:

الدعائم ۲/ ۲۰۹: عن جعفربن محمد أنّه قال: لایحلّ بیع الغناء و لا شراؤه و استماعه نفاق و تعلیمه کفر.[2]

صاحب دعائم (م۳۶۳ق) میان شیخ کلینی (م۳۲۹ق) و شیخ صدوق (م۳۸۱ق) است و کتاب‌های اصحاب در مصر نزدش بوده و این احتمال هست که کتاب ابن‌فضّال نیز مستقیم یا با واسطه در اختیارش بوده است. به احتمال قوی، این روایت دعائم نیز همان روایت طاطری است، زیرا هر دو روایت از امام صادق علیه‌السلام و سیاق هر دو، واحد و الفاظشان نیز بسیار به هم نزدیک‌اند و فقط در روایت طاطری، حرمت بیع‌وشراء مغنّیات و در این‌جا عدم حلیت بیع‌وشراء غنا آمده است؛ یعنی روایت دعائم، همه احکام را به خود غنا برگرداند، نه به مغنّیه و تعلیم غنا را کفر دانست، چه مغنّیه باشد و چه نباشد.

ج) روایت نصربن‌قابوس

حدیث نصربن‌قابوس را شیخ کلینی نقل کرده، شیخ طوسی در تهذیب و

---

۱. کلینی فوق‌العاده دقیق است. نجاشی دربارهٔ کلینی می‌گوید: «کان أوثق الناس فی الحدیث و اثبتهم» (رجال‌النجاشی، ص۳۷۷). انصافاً نیز چنین است.

۲. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۴۰۰، باب ۱۹، ح۴۰.

استبصار از ایشان نقل نموده و شیخ صدوق هم در کتاب خصال، متن کامل‌ترش را آورده است.

۱. متن و سند کافی

متن کافی چنین است:

أبوعلي الأشعري عن الحسن‌بن‌علي عن إسحاق‌بن‌إبراهيم عن نصربن‌قابوس قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: المغنّية ملعونة ملعون من اكَلَ (مِنْ ـ يب) كسبها.[1]

این روایت را شیخ کلینی از استادش ابوعلی اشعری قمی نقل می‌کند که از اشاعرهٔ قم و معروف به احمدبن‌ادریس و از بزرگان اصحاب است.

حسن‌بن‌علی کوفی

در این‌جا «حسن‌بن‌علی» و در حدیث خصال، «حسن‌بن‌علی الکوفی» آمده است. حسن بن علی بن عبدالله بن مغیره از بزرگان اصحاب است که روایات فراوانی در کتب اربعه و غیر اربعه دارد.[2] وی نوهٔ عبدالله‌بن‌مغیره کوفی معروف است که از اصحاب اجماع می‌باشد. البته کلینی گاهی از حسن بن علی بن فضّال، یعنی ابن‌فضّالِ پدر نیز با عنوان «حسن‌بن‌علی» نقل می‌کند، با این تفاوت که در آن‌جا با دو واسطه و در این‌جا با یک واسطه است. پس این حدیث در قم توسط ابوعلی اشعری و اصل حدیث توسط نوهٔ عبدالله‌بن‌مغیره نقل شده است.

نصربن‌قابوس

این سند در نسخهٔ وسائل، «نضربن‌قابوس» است که قطعاً نادرست می‌باشد و «نصر» درست است، چون اگر «الف و لام» داشته باشد، باید «نضر» بخوانیم وگرنه باید «نصر»

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۴۰۴، باب ۲۰، باب تحریم کسب‌المغنّیة، ح۵؛ شیخ طوسی، التهذیب، ج۶، ص۳۵۷؛ همو، الاستبصار، ج۳، ص۶۱؛ شیخ کلینی، کافی ج۵، ص۱۲۰ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ابواب ما یکتسب، باب ۱۵، باب تحریم کسب‌المغنّیة، ح۴.

۲. نجاشی دربارهٔ حسن‌بن‌علی می‌گوید: «الحسن بن علي بن عبدالله بن المغيرة البجلي مولى جندب بن عبدالله أبومحمد من أصحابنا الكوفيين ثقة ثقة له كتاب نوادر. أخبرنا محمدبن محمد و غيره عن الحسن بن حمزة عن ابن بطة عن البرقي عنه به» (رجال النجاشي، ص۶۲).

بخوانیم و در این جا هم «نصر» بدون «الف و لام» آمده است.[۱] عبارت نجاشی، ظاهر در وثاقت و جلالت اوست، چون می‌گوید: نصربن‌قابوس از امام صادق و امام موسی‌بن‌جعفر و امام رضا علیهم‌السلام روایت کرده و نزد آنان منزلت داشته است.[۲] البته احادیث او در کتب اربعه کم است.[۳]

اسحاق‌بن‌ابراهیم

در برخی عبارات آمده که این حدیث معتبر است، ولی اعتبارش به سبب اسحاق‌بن‌ابراهیم که در وسط سند آمده، چندان روشن نیست. در این جا چند نفر داریم که طبقهٔ اسحاق‌بن‌ابراهیم با آن‌ها می‌سازد، ولی شناخت‌شان مشکل است و وثاقت‌شان نیز روشن نیست، اما با درنظرگرفتن بزرگانی چون حسن‌بن‌علی کوفی و نصربن‌قابوس و نقل این مطلب از امام صادق علیه‌السلام و این‌که این متن در هیچ‌یک از روایات دیگر ما و اهل سنت نیامده و منحصر به این روایت است، حدس می‌زنیم این اسحاق‌بن‌ابراهیم از علمای معروف اهل سنت باشد که اصلش از خراسان و کوفی هم بوده است. وی در میان اهل سنت به «اسحاق‌بن‌راهویه» معروف است. نام پدرش راهویه، ابراهیم است و اسحاق‌بن‌ابراهیم حنظلی خراسانی در عداد فقهای کوفه شمرده می‌شود و از او تجلیل می‌کنند. بعدها به خراسان رفت و فقیه معروف خراسان شد. در کتاب‌های اهل سنت، بیشتر به او «اسحاق‌بن‌راهویه» می‌گویند و به «ابن‌راهویه» نیز معروف است.[۴] طبقهٔ او به نصربن‌قابوس می‌خورد، چون نصربن‌قابوس تا زمان امام رضا علیه‌السلام بوده است.[۵]

با شواهد تاریخی و ملاحظهٔ سندها و بزرگانی که در دو طرف قصه‌اند، شاید یک خط

---

۱. چنان‌که تستری نوشته است: در املای قدیم، «نصر» را بدون الف و لام می‌نوشتند و «نضر» را با الف و لام؛ مثل «النضربن‌سوید» و «النضربن‌شعیب» یا مثلاً برای تمییز حرب و حارث، حرب را بدون الف و لام و حارث را با الف و لام می‌نوشتند.

۲. ر.ک: همان، ص۴۲۷.

۳. در این جا استاد متعرض حال نصربن‌قابوس در کتاب نجاشی شدند که آن را به بخش فواید رجالی ـ فهرستی منتقل کردیم (مقرر).

۴. به تعبیر یکی از علما، نحویون، راهَوَیه و علمای انساب، راهُویه می‌خوانند. می‌گویند حاکم خراسان از او پرسید: چرا تو را ابن‌راهویه می‌نامند؟ گفت: پدرم ابراهیم در راه به دنیا آمد. ازاین‌رو اسمش را راهویه گذاشتند. «ویه» در فارسی قدیم مثل یای نسبت است؛ مثلاً منسوب به سیب را ما می‌گوییم سیبی، اما در آن زمان می‌گفتند سیبویه. به جای یای مشدد در عربی، «اویه» در فارسی بود. راهویه یعنی بچهٔ راه.

۵. در این جا استاد بحثی را دربارهٔ عنوان اسحاق بن ابراهیم بن هاشم در معجم آقای خوئی بیان کردند که آن را به بخش فواید رجالی ـ فهرستی منتقل کردیم (مقرر).

سنّی در حدیث وارد شده است. به‌هرحال، حدیث به لحاظ سندی مشکل دارد و ازاین‌رو اصحاب ما احتمالاً با آن معاملهٔ نوعی فتوا را کرده‌اند.

۲. متن خصال

شیخ صدوق در کتاب خصال چنین دارد:

الخصال ۲۹۷: حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد (رض) قال: حدثنا محمدبن‌الحسن الصفار عن الحسن‌بن‌علي الكوفي عن إسحاق‌بن‌إبراهيم عن نصربن‌قابوس قال: سمعت أباعبدالله عليه‌السلام يقول: المنجم ملعون والكاهن ملعون والساحر ملعون والمغنّية ملعونة ومن آواها وأكل كسبها ملعون. وقال عليه‌السلام: المنجم كالكاهن والكاهن كالساحر والساحر كالكافر والكافر في النار.[1]

مراد از: «وأكل كسبها» این است کسی کنیزکی بخرد که از راه آن، معاش خود را تأمین کند. در نسخهٔ صدوق دربارهٔ مغنّیه، عبارت «و من آواها» را هم اضافه دارد که ظاهراً یعنی کسی که به او پناه دهد، هر کس که در خانه‌اش مغنّیه داشته باشد. بخش اخیر روایت (المنجم كالكاهن... في النار) در کتاب خصال است که در کتاب کافی نیامده است.

د) روایت ابراهیم‌بن‌ابی‌البلاد از حضرت موسی‌بن‌جعفر علیه‌السلام

از دیگر روایات مانعه از بیع مغنّیه، روایت ابراهیم‌بن‌ابی‌البلاد است که با دو متن در دست می‌باشد و متن اول چنین است:

۱. متن کافی

تهذيب ۶/ ۳۵۷ [و] استبصار ۳/ ۶۱: محمدبن‌يعقوب عن كافي ۵/ ۱۲۰: محمدبن‌يحيى عن بعض أصحابه عن محمدبن‌إسماعيل عن إبراهيم‌بن‌أبي‌البلاد قال: أوصى إسحاق بن عمر عند وفاته بجوار له مغنّيات إن نبيعهن [أن يبعن ـ يب صا] ونحمل

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۰۶، باب تحریم کسب المغنّیة، ح ۶ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۴۳، باب عدم جواز تعلم النجوم، ح ۷. گفتنی است در کتاب جامع الاحادیث برای دو حدیث کافی و خصال دو شماره زده است که بهتر بود یک شماره بزنند و کنار هم بیاورد، چون این‌ها در حقیقت یک حدیث است، با این تفاوت که شیخ کلینی آن را خلاصه کرده و تنها محل حاجت را نقل کرده و شیخ صدوق متن کامل آن را نقل نموده است.

[ویحمل ـ یب صا] ثمنهن الی أبی الحسن علیه السلام قال إبراهیم: فبعت الجواري بثلاثمائة ألف درهم و حملت الثمن إلیه فقلت له: إن مولی لك. یقال له إسحاق بن عمر (قد ـ کا): أوصی عند موته [عند وفاته ـ یب صا] ببیع جوار له مغنّیات و حمل الثمن إلیك و قد بعتهن و هذا الثمن ثلاثمائة ألف درهم. فقال: لا حاجة لي فیه إن هذا سحت و تعلیمهن[1] کفر و الاستماع منهن نفاق و ثمنهن سحت.[2]

این روایت را کلینی از محمدبن‌یحیی نقل کرده که از مشایخ قم و استاد ایشان است. «عن بعض اصحابه عن محمدبن‌اسماعیل» که ابن‌بزیع است و احتمال می‌دهیم مراد از «بعض اصحابه»، احمد اشعری باشد و احمد نقل کرده، ولی به عهده نگرفته باشد. ازاین‌رو می‌گوید: «عن بعض اصحابه»، چون غالباً روایات ابن‌بزیع را احمد اشعری نقل می‌کند. ابراهیم‌بن‌ابی‌البلاد نیز ثقه است و از حضرت موسی‌بن‌جعفر و حضرت رضا علیهما السلام نقل می‌کند، ولی در روایت دیگر ابن‌ابی‌البلاد ـ که در ادامه خواهیم آورد ـ به «ابوالحسن‌الأول علیه السلام» یعنی حضرت موسی‌بن‌جعفر علیه السلام تصریح شده است. اسحاق‌بن‌عمر را نمی‌شناسیم.

عبارت «قال إبراهیم فبعت الجواري بثلاثمائة ألف درهم و حملت الثمن إلیه» نشان می‌دهد ابراهیم برای خودش شخصیتی بوده است. از بالابودن قیمت کنیزها نیز معلوم می‌شود مغنّیه‌های خاصی بوده‌اند. تعبیر «سحتٌ» در روایت تکرار شده است. عجیب است دو قسمت «تعلیمهن کفر و الاستماع منهن نفاق» در این روایت، عین تعبیر موجود در روایت طاطری از امام صادق علیه السلام است. برخلاف ذهنیت آقایان، این از بهترین مؤیدات روایت طاطری است. گفتیم تعبیر «تعلیمهن کفر» فقط در روایت طاطری و این روایت آمده است و در روایات اهل سنت هم نیست. به‌حسب ظاهر در مورد «تعلیمهن کفر» ـ مثل کلاس‌های آموزش موسیقی و رقص که امروزه برگزار می‌شود ـ نمی‌توانیم نکته‌ای جز تعبد بگوییم و فهم آن مشکل است، چون اثبات کفر، ساده نیست.

۲. متن قرب‌الإسناد

متن دوم روایت ابراهیم‌بن‌ابی‌البلاد را عبدالله‌بن‌جعفر حمیری در قرب‌الإسناد از امام کاظم علیه السلام آورده و به نام ایشان تصریح کرده است. متن روایت چنین است:

---

۱. «تعلیمَهن» را می‌توان به نصب خواند، بنابر آن‌که عطف بر اسم «إن» باشد و به رفع، بنابر آن که واو استینافی باشد.

۲. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، باب ۲۰، ص۴۰۶، ح۸ و شیخ حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۱۲۳ـ۱۲۴، باب ۱۶، ح۵.

قرب‌الإسناد ۳۰۵: محمدبن‌الحسین عن إبراهیم‌بن‌أبي‌البلاد قال: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ علیه‌السلام: جُعِلْتُ فِدَاكَ! إِنَّ رَجُلاً مِنْ مَوَالِيكَ عِنْدَهُ جَوَارٍ مُغَنِّيَاتٌ قِيمَتُهُنَّ أَرْبَعَةَ عَشَرَ أَلْفَ دِينَارٍ وَقَدْ جَعَلَ لَكَ ثُلُثَهَا: فَقَالَ: لَا حَاجَةَ لِي فِيهَا إِنَّ ثَمَنَ الْكَلْبِ وَالْمُغَنِّيَةِ سُحْتٌ.[1]

مراد از محمدبن‌حسین (کوفی)، ابن‌ابی‌الخطاب است. احتمالاً حمیری به کوفه رفته و حدیث را به قم آورده است. سند این روایت صحیح است. در متن کلینی، اسم آن شخص، اسحاق‌بن‌عمر ذکر شده، ولی در این متن اسم نبرده است و فقط می‌گوید: «رجلاً من موالیک». قیمت آن‌ها نیز در این‌جا ۱۴۰۰۰ دینار و در آن‌جا ۳۰۰ هزار درهم است.

عبارت «إن ثمن الکلب و المغنّیة سحت» با متن طاطری شباهتی دارد و تفاوت‌هایی نیز دارد؛ مثلاً تعبیر «تعلیمهن کفر» در این متن نیامده است. به‌هرحال بعد از امام صادق علیه‌السلام، یک روایت صحیح و صریح از امام کاظم علیه‌السلام داریم و متن دیگری که ظاهراً از آن حضرت است.

ه) روایت وشّاء از امام رضا علیه‌السلام

از دیگر روایات مانعه از بیع مغنّیه، روایت وشّاء از امام رضا علیه‌السلام است. روایت چنین است:

کافی ۱۲۰/۵: عدة من أصحابنا عن تهذیب ۳۵۷/۶ [و] استبصار ۶۱/۳: سهل‌بن‌زیاد عن الحسن‌بن‌علي الوشّاء قال: سُئِلَ أَبُوالْحَسَنِ الرِّضَا علیه‌السلام عَنْ شِرَاءِ الْمُغَنِّيَةِ. فَقَالَ: قَدْ تَكُونُ لِلرَّجُلِ الْجَارِيَةُ تُلْهِيهِ وَمَا ثَمَنُهَا إِلَّا ثَمَنُ كَلْبٍ وَثَمَنُ الْكَلْبِ سُحْتٌ وَالسُّحْتُ فِي النَّارِ[2]

کلینی این حدیث را از نسخهٔ سهل‌بن‌زیاد و او هم از کتاب وشّاء نقل می‌کند. وشّاء کتابی به نام مسائل الرضا دارد[3] که در آن، سؤال‌هایی را که خودش یا دیگری از حضرت رضا علیه‌السلام پرسیده، گردآورده است. در این‌جا نیز دارد: «سئل عن الرضا علیه‌السلام». ازاین‌رو احتمالاً از همان کتاب باشد.

تولید این حدیث در کوفه است، چون وشّاء اهل کوفه می‌باشد و توسط سهل به قم آمده است. این‌که گفته‌اند سهل متهم به کذب است، به جهت اشکال احمد اشعری بر سهل بود که سهل در نقل حدیث، دقیق نیست. شاید احمد چون این حکم را نپذیرفته،

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، باب ۲۰، ص۴۰۶، ح۱۰ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۱۲۳، باب ۱۶، ح۴.

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، باب ۲۰، ص۴۰۸، ح۱۱ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۱۲۴، باب ۱۶، ح۶.

۳. رجال النجاشي، ص۴۰.

این نسخه را نیز نقل نکرده است، زیرا احمد هم به کوفه آمده و از وشّاء حدیث نقل کرده، ولی کلینی آن را پذیرفته است.

در مسئله غنا هم گفتیم این روایت را شیخ حر در جای دیگر وسائل تقطیع کرده است.[۱] و در تفسیر عیاشی نیز حدیثی را از وشّاء چنین نقل می‌کند: «عن الحسن بن علي الوشاء عن الرضا علیه السلام قال: سمعته يقول: ثمن الكلب سحت و السحت في النار»[۲] که این هم نسخهٔ دیگری از کتاب وشّاء است که به طریق عیاشی به وشاء تصریح نشده است. این سه حدیث (حدیث کافی که در دو جای وسائل آمده و حدیث عیاشی) یکی است و این نسخه از حضرت رضا علیه السلام که در سمرقند است، مؤید نسخهٔ کلینی است. البته در آن‌جا «سئل ابوالحسن الرضا علیه السلام» داشت، ولی در این‌جا می‌گوید: «سمعته يقول» که معلوم می‌شود خودش پرسیده است. «ثمن المغنّية سُحت» هم در این نسخه نیست. پس نسخهٔ عیاشی از این حدیث نیز با نسخهٔ سهل اختلاف دارد. ظاهراً عیاشی حدیث را تقطیع کرده و شاید در حرمت بیع مغنّیه نظر داشته ازاین‌رو آن را حذف کرده است.[۳] پس نسخه‌های روایت امام رضا علیه السلام متفاوت‌اند: نسخهٔ اصل که هم‌اکنون داریم و به نحو وجدانی به ما رسیده، از کتاب کافی است. کافی هم به شواهد موجود از کتاب وشّاء است، ولی اشکال در این است که آن در نسخهٔ سهل هست و در نسخهٔ احمد نیست. پس جز امام صادق علیه السلام و حضرت موسی‌بن‌جعفر علیه السلام، از حضرت رضا علیه السلام نیز روایت واحدهٔ بدون معارضی داریم که ثمن مغنّیه، سُحت است.

در این‌جا عنوان «تلهیه» آمده و چون سؤال از مغنّیه است، باید بگوییم مراد از «لهو» در این‌جا کارهای زشتی است که مغنّیه‌ها می‌کرده‌اند وگرنه چنان‌که در مسئله لهو خواهیم گفت، دلیلی بر حرمت مطلق لهو نداریم.

و) روایت مَعمربن خلّاد از امام رضا علیه السلام

حدیث دیگر از امام رضا علیه السلام:

کافی ۶/ ۴۷۸: محمدبن‌يحيى عن أحمدبن‌محمد عن معمربن‌خلّاد عن

---

۱. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۱۱۸، باب ۱۴، ح۲.

۲. همان، ص۱۲۰، باب۱۴، باب تحریم بیع الکلاب، ح۸ و عیاشی، کتاب‌التفسیر، ج۱، ص۳۲۱.

۳. آقایان بحثی دارند که گاهی شیخ صدوق دو سطرِ یک روایت را حذف می‌کند که این اختصاص به ایشان هم ندارد. عده‌ای دیگر نیز وقتی بخشی از روایت را قبول نداشتند، آن را حذف می‌کردند که ما امروز به آن «تَبَعُّض در حجیت» می‌گوییم.

أبي‌الحسن‌الرضا عليه‌السلام قال: خرجت و أنا اريد داود بن عيسى بن علي و كان ينزل بئرميمون و علي ثوبان غليظان فرأيت امرأة عجوزاً و معها جاريتان. فقلت: يا عجوز أتباع هاتان الجاريتان. فقالت: نعم ولكن لا يشتريهما مثلك. قلت: و لِمَ؟ قالت: لأنّ إحداهما مغنّية و الاخرى زامرة. فدخلت على داودبن‌عيسى فرفعني و أجلسني في مجلسي فلما خرجت من عنده قال لأصحابه: تعلمون من هذا؟ هذا علي‌بن‌موسى الذي يزعم أهل العراق أنه مفروض الطاعة.[1]

سند روایت، صحیح و معتبر است. مراد از احمدبن‌محمد، احمد اشعری است و مَعمربن‌خلّاد نیز جلیل‌القدر است. داود بن عیسی بن علی از خاندان بنی‌عباس است که ظاهراً در آن زمان، امیر مدینه بوده است.[2] «بئر میمون» نام محله‌ای در مدینه است و چون آب‌رسانی تمام مدینه با چاه است و رودخانه یا چشمه‌ای ندارد، محلات مدینه نیز با نام چاه‌هایش شناخته می‌شود. «ثوبان غلیظان» به معنای دو لباس کلفت است که ظاهراً در این‌جا کنایه از لباس افراد محترم و باوقار است. گویا در عرف آن زمان، جوانان سبک‌سر، لباس‌های نازک و مردان بزرگ و محترم، لباس‌های کلفت می‌پوشیده‌اند؛ مثل این‌که بگویید فلان‌جا با لباس طلبگی رفتم و فلان‌جا آن را کنده بودم. «أتباع هاتان الجاريتان» یعنی آیا این دو کنیز، فروشی‌اند؟ عبارت «لايشتريهما مثلك» یعنی مثل تو مشتری من نیست و قرینه‌ای است بر معنایی که برای «ثوبان غليظان» گفتیم. «زامره» از «مزمار» و به معنای نی است که با دمیدن هوا در آن و دست‌نهادن بر سوراخ‌هایش ظف موسیقی تولید می‌شود. می‌گوید: یکی از آن کنیزکان، آوازه‌خوان و دیگری نی‌زن است.[3]

ز) توقیع مبارک «أما الحوادث الواقعه»

آخرین امامی که از ایشان در مورد بحث غنا و بیع مغنّیه روایت داریم، حضرت

---

۱. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، باب ۱۹، ص۳۹۸، ح۳۷ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۳۰۴، باب ۹۹، ح۴.

۲. ذهبی، تاریخ‌الاسلام، ج۱۴، ص۱۴۷، ش۱۴۴: «داود بن عيسى بن علي العباسي: أمير الكوفة للرشيد... و قد وُلّي إمرة الحرمين و أقام الموسم سنة إحدى و مائتين».

۳. «إحديهما مغنّية و الأخرى زامرة» یعنی یکی خواننده و دیگری نوازنده است، چنان‌که امروزه هم در مجالس لهو متعارف است یکی می‌خواند و یک یا چند نفر دیگر برایش می‌نوازند و این دو معمولاً باهم‌اند. به عبارت دیگر، در گذشته نیز همچون امروزه غنا لوازمی مثل نوازندگی و مسائل جنسیتی و شهوانی (همچون نواختن و خواندن زن برای مرد) داشته که فی‌نفسه حرمت دارد و حتی اگر غنا فی‌نفسه حرام نباشد، لوازمش حرام است و در برخی صور آن نیز خود غنا حرام است (مقرر).

مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف است که توقیع مبارک ایشان در حدیث شمارهٔ سه از «باب تحریم بیع المغنّیة» از کمال‌الدین صدوق چنین نقل شده است:

حدثنا محمد بن محمد بن عصام الكليني (رض) قال: حدثنا محمد بن يعقوب الكليني عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري (رض) أن يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علي فوردت في التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف أما... إلى أن قال: وأما ما وصلتنا به فلا قبول عندنا إلّا لما طاب وطهر وثمن المغنّية حرام.[1]

شاید مغنّیه‌ای فروخته و پولش را برای حضرت فرستاده و حضرت در جواب می‌فرماید: ما فقط پول پاک را می‌پذیریم و ثمن مغنّیه حرام است. محمد بن محمد بن عصام کلینی، احتمالاً هم‌شهری کلینی در ری بوده و طریق صدوق به کتاب کافی غالباً همین شخص است. این روایت با طریق کمال‌الدین مشکل دارد، چون محمد بن محمد بن عصام کلینی را نمی‌شناسیم جز این‌که راوی کتابِ کلینی است، ولی این روایت را شیخ طوسی با همان طول و تفصیل در کتاب «غیبت» با سند صحیح از شیخ مفید از ابن‌قولویه از کلینی آورده است. ازاین‌رو اشکال سندی منتفی است.

آنچه می‌ماند، اسحاق‌بن‌یعقوب است که مدار مکاتبه بر اوست. اسحاق‌بن‌یعقوب را هم نمی‌شناسیم و ادعا شده که برادر کلینی است، ولی دلیلی بر آن نیست، جز تشابه اسمی پدر کلینی و اسحاق. پس به لحاظ راوی، شواهد چندانی بر وثاقت اسحاق‌بن‌یعقوب نداریم، ولی این توقیع، شواهد قبول متعددی دارد و به نظر ما معتبر است.[2] پس اگر روایات انمه متقدم را متعارض فرض کنیم، روایت حضرت مهدی قطعاً تعارض ندارد. شیخ صدوق این متن را در فقیه نیاورده، با این‌که متن کامل آن را در کمال‌الدین آورده است. شیخ کلینی نیز هر چند این متن را در کتاب کافی نیاورده، روایات سُحت را آورده و بنابراین، راهی که کلینی رفته است، بسیار روشن‌تر به نظر می‌رسد.

---

۱. شیخ صدوق، کمال‌الدین، ج۲، ص۴۸۳.

۲. حضرت استاد در این جا توضیحات مفصّلی دربارهٔ متن و سند و شواهد قبول این توقیع و دلالت آن دادند که به بخش فواید رجالی ـ فهرستی منتقل شد (مقرر).

فصل دوم

روایات مجوّزه

الف) روایت امام سجاد علیه‌السلام

از امام سجاد علیه‌السلام روایت واحده‌ای چنین نقل شده است:

فقیه ۴/ ۴۲: سَأَلَ رَجُلٌ علي‌بن‌الْحُسَيْنِ علیه‌السلام عَنْ شِرَاءِ جَارِيَةٍ لَهَا صَوْتٌ. فَقَالَ: مَا عَلَيْكَ لَوِ اشْتَرَيْتَهَا فَذَكَّرَتْكَ الْجَنَّةَ يَعْنِي بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَ الزُّهْدِ وَ الْفَضَائِلِ الَّتِي لَيْسَتْ بِغِنَاءٍ فَأَمَّا الْغِنَاءُ فَمَحْظُورٌ.[1]

«یعنی بقرائة القرآن» کلام خود شیخ صدوق است. گاهی مثل این‌جا عبارتی در کتاب فقیه هست که برخی آن را کلام خود صدوق گرفته و برخی تتمهٔ روایت دانسته‌اند.

اضافه بر مشکل ارسال این روایت و انفراد شیخ صدوق به آن و روشن‌نبودن اصلش، معلوم نیست روایت در مورد بیع مغنّیه به معنای مصطلح باشد، هر چند صاحب وسائل آن را در باب بیع مغنّیه آورده است، چون عنوان سؤال، «جاریة لها صوتٌ» یعنی کنیز خوش‌صداست، نه جاریهٔ مغنّیه و این‌ها دو عنوان متفاوت‌اند و کسی نگفته فروش دختر یا مرد خوش‌صدا حرام است و این‌که به سبب خوش‌صدابودن قیمتش بالا رود، مضر به بیع نیست. برخی با تمسک به این حدیث، پنداشته‌اند اگر انسان، جاریهٔ مغنّیه را بگیرد و از آن در غنا استفاده نکند و مثلاً در قرائت قرآن استفاده کند، اشکال ندارد، ولی این حدیث ربطی با باب غنا ندارد و چنان‌که جاریه به لحاظ قدوقیافه و رنگ و خصوصیات

---

۱. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، باب ۲۰، ح۱۵، ص۴۰۸ و شیخ حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۱۲۲، باب ۱۶، ح۲.

چهره، ممکن است قیمتش بالا رود، طبیعی است به لحاظ حسن صوت هم قیمتش بالا رود و آنچه مشکل دارد این است که به لحاظ مغنّیه‌بودن، گران‌تر شود. البته گاهی در کاربردهای لغوی به «صوت حَسَن» نیز غنا گفته شده است، چنان‌که در شرح عبارت شوکانی نیز گفتیم که عده‌ای از اهل سنت، غنا را جایز دانسته‌اند و مرادشان از غنا، صوت حَسَن است و دلیلی بر حرمت صوت حَسَن نداریم. به‌علاوه در این‌جا می‌گوید: «سأل رجل علی‌بن‌الحسین علیه‌السلام» که شاید آن مرد از اهل سنت بوده و روایت، شائبه تقیه داشته باشد، چون در بازارشان پُر بود یا برخی اهل سنت جایز می‌دانسته‌اند. پس این روایت به جهات دیگر نیز مشکل دارد و بر جواز بیع مغنّیه دلالت نمی‌کند و با روایات حرمت بیع مغنّیه معارض نیست.

ب) روایت امام صادق علیه‌السلام

در ابواب غنای کتاب‌های وسائل یا جامع الاحادیث از امام صادق علیه‌السلام روایت معارضی نداریم، ولی روایتی است که در کتاب جامع الاحادیث در جلد ۱۲ چاپ جدید، باب ۲۲۰ آمده است. بحثی است که از ائمه پرسیده‌اند اگر کسی مالی را برای کعبه قرار داد، با آن چه کند؟ آل شیبه در زمان ظهور اسلام، کلیددار مسجدالحرام بودند و از زمان رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز هم‌چنان این منصب در اختیارشان بود. این‌ها به‌تدریج به فساد کشیده شدند و وقتی کسی نذری برای کعبه می‌کرد، برای خودشان می‌گرفتند. ائمه علیهم‌السلام بر این مسئله بسیار حساس بودند و می‌گفتند این‌ها دزدان بیت‌الله هستند. ازاین‌رو اصرار داشتند که نذورات حرم را به این‌ها ندهید. چند روایت به این مضمون از امام صادق و امام کاظم صلی‌الله‌علیه‌وآله هست که به امام می‌گوید: «من یا دیگری، کنیزی را برای کعبه نذر کرده‌ایم و امام به او می‌فرماید: چون کعبه، اکل و شرب ندارد، آن را بفروش و در کنار حجر بایست و صدا بزن: کیست که مشکل مالی دارد؟! کیست که نفقه‌اش را تمام کرده است؟! و آن پول را به آن‌ها بده». در یکی از آن روایات، تعبیر «جاریه مغنّیة فارهة» دارد که «فارهه» به معنای شاداب و بانشاط است و در بقیه، فقط لفظ «جاریه» است. متن روایت چنین است:

عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ مِصْرَ، قَالَ: أَوْصى إِلَيَّ أَخِي بِجَارِيَةٍ كَانَتْ لَهُ مُغَنِّيَةٍ فَارِهَةٍ، وَ جَعَلَهَا هَدْياً لِبَيْتِ اللهِ الْحَرَامِ، فَقَدِمْتُ مَكَّةَ، فَسَأَلْتُ، فَقِيلَ: ادْفَعْهَا إِلى بَنِي شَيْبَةَ،

وَ قِيلَ لِي غَيْرُ ذٰلِكَ مِنَ الْقَوْلِ، فَاخْتُلِفَ عَلَيَّ فِيهِ، فَقَالَ لِي رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْمَسْجِدِ: أَلَا أُرْشِدُكَ إِلَى مَنْ يُرْشِدُكَ فِي هٰذَا إِلَى الْحَقِّ؟ قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: فَأَشَارَ إِلَى شَيْخٍ جَالِسٍ فِي الْمَسْجِدِ، فَقَالَ: هٰذَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عليه السلام، فَسَلْهُ. قَالَ: فَأَتَيْتُهُ عليه السلام، فَسَأَلْتُهُ، وَ قَصَصْتُ عَلَيْهِ الْقِصَّةَ. فَقَالَ: إِنَّ الْكَعْبَةَ لَا تَأْكُلُ وَ لَا تَشْرَبُ، وَ مَا أُهْدِيَ لَهَا فَهُوَ لِزُوَّارِهَا، بِعِ الْجَارِيَةَ، وَ قُمْ عَلَى الْحِجْرِ، فَنَادِ: هَلْ مِنْ مُنْقَطَعٍ بِهِ؟ وَ هَلْ مِنْ مُحْتَاجٍ مِنْ زُوَّارِهَا؟ فَإِذَا أَتَوْكَ فَسَلْ عَنْهُمْ، وَ أَعْطِهِمْ، وَ اقْسِمْ فِيهِمْ ثَمَنَهَا. قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ بَعْضَ مَنْ سَأَلْتُهُ أَمَرَنِي بِدَفْعِهَا إِلَى بَنِي شَيْبَةَ؟ فَقَالَ: أَمَا إِنَّ قَائِمَنَا لَوْ قَدْ قَامَ لَأَخَذَ هُمْ، وَ قَطَعَ أَيْدِيَهُمْ، وَ طَافَ بِهِمْ، وَ قَالَ: هٰؤُلَاءِ سُرَّاقُ اللّٰهِ.[1]

در سند روایت، «عن رجل من أهل مصر» است که ارسال دارد و بعید است این شخص شیعه باشد، چون ظاهراً امام را نمی‌شناخته و شخصی او را به ایشان راهنمایی کرده است. این روایت معارض عملی است؛ یعنی امام به فرد مصری مجهول اجازه داده است آن کنیز مغنّیه را بفروشد، درحالی‌که روایات مانعهٔ امام صادق علیه السلام قولی است و طبیعتاً آن معارض عملی قابل حمل بر تقیه است و چندان قوی نیست، به‌ویژه با توجه به این‌که خریدوفروش جاریهٔ مغنّیه در خارج، متعارف بوده است.[2]

ج) روایت عبدالله‌بن‌حسن دینوری در مورد جواز بیع مغنّیه

از امام موسی‌بن‌جعفر علیه السلام دو روایت در باب بیع مغنّیه داریم:

تهذیب ۶/ ۳۸۷: أحمدبن‌محمد عن البرقي عن عبدالله‌بن‌الحسن الدينوري قال: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ علیه السلام: جُعِلْتُ فِدَاكَ! مَا تَقُولُ فِي النَّصْرَانِيَّةِ أَشْتَرِيهَا وَ أَبِيعُهَا مِنَ

---

۱. شیخ کلینی، الکافي؛ ج۸، ص۱۵۴ و ۱۵۵، باب ما یهدی إلی الکعبة، ح۴ و شیخ صدوق، علل الشرائع، ج۲، ص۴۱۰، ح۵: «عن أبیه عن سَعْدُ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ الْمِيثَمِيِّ عَنْ أَخَوَيْهِ مُحَمَّدٍ وَ أَحْمَدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَعْقُوبَ الْهَاشِمِيِّ عَنْ مَرْوَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ عُمَرَ الْجُعْفِيِّ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ مِصْرَ» شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج۹، ص۲۱۳، ح۸۴۲: «عن علی‌بن‌الحسن الفضّال عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَعْقُوبَ الْهَاشِمِيِّ عَنْ مَرْوَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ عُمَرَ الْجُعْفِيِّ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ مِصْرَ قَالَ» (با اختلاف اندک).

۲. حمل روایت بر تقیه، ظاهراً دلیلی ندارد، با توجه به این‌که آن شخص، فرد عادی بوده و دنبال فتوایی برای مقام عملش می‌گشته است. به‌علاوه، فتوای اهل سنت با آنچه در خارج رواج داشته، مطابقت نداشته است که امام بخواهد از آنان تقیه کند به فرض پذیرش روایت می‌توان آن را بر قدر متیقن، یعنی جواز بیع به عنوان جاریهٔ ساذجه حمل کرد (مقرر).

النَّصرَانِيَّ؟ فَقَالَ: اشْتَرِ وَبِعْ. قُلْتُ: فَأَنْكِحُ فَسَكَتَ عَنْ ذَلِكَ قَلِيلًا ثُمَّ نَظَرَ إِلَيَّ وَقَالَ شِبْهَ الْإِخْفَاءِ هِيَ لَكَ حَلَالٌ قَالَ قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ! فَأَشْتَرِي الْمُغَنِّيَةَ أَوِ الْجَارِيَةَ تُحْسِنُ أَنْ تُغَنِّيَ أُرِيدُ بِهَا الرِّزْقَ لَا سِوَى ذَلِكَ. قَالَ: اشْتَرِ وَبِعْ.[1]

شیخ طوسی این روایت را منفرداً از احمد اشعری از برقی نقل کرده است، چون اگر بگوید: «احمدبن‌محمد عن أبیه»، احتمال دارد برقیِ پسر از پدرش باشد، ولی اگر مثل این‌جا گفت: «احمدبن‌محمد از برقی»، مراد احمد اشعری از برقیِ پدر است.

عبدالله‌بن‌حسن دینوری را نمی‌شناسیم. «دینور» به اصطلاح آن روز، منطقه‌ای در عراق عجم بوده است که آن را امروزه از اطراف کرمانشاه حساب می‌کنند، ولی در جغرافیای قدیم، آن را جزء همدان می‌شمردند.[2] ما عده‌ای از روات را بالکل نمی‌شناسیم؛ یعنی مجهولِ مطلق‌اند و حتی ضبط اسمشان را نیز نمی‌دانیم. بخشی از علتش هم این است که این‌ها از روات و علما نبودند و از عوام شیعه یا غیرشیعه بودند که خدمت ائمه علیهم‌السلام می‌رسیدند و سؤالی می‌پرسیدند و جواب می‌گرفتند. این شخص نیز [به فرض صدق راوی] استفتایی از امام کرده و آن را برای برقی نقل نموده و برقی آن را نوشته است. دینوری، نخّاس بوده و این بحث هست که برخی صاحبان مشاغل در مورد همان حرفهٔ خودشان روایات عجیب‌وغریب نقل می‌کنند؛ مثلاً شخصی روغن‌فروش بوده است و می‌گوید: موش در روغن افتاده است. امام می‌گوید: اشکال ندارد یا مثلاً این‌همه روایت است که می‌گوید: «ثمن المغنّیة سحتٌ یا حرامٌ»، ولی در این روایت می‌گوید: کار من تجارت است؛ مغنّیه می‌خرم و می‌فروشم و امام به او می‌گوید: اشکال ندارد. در استفتای شفاهی، مشکل تقیه نیز هست. البته در این روایت به امام می‌گوید: «جعلت فداک» که این تعبیر را غالباً شیعه می‌گویند.

«ما تقول فی النصرانیة اشتریها وأبیعها من النصرانی»: این در میان ما و اهل سنت هست که خرید و فروشش مشکل ندارد. مراد از نکاح در «قلت فأنکح» وطی است. از عبارت «فسکت عن ذلک قلیلاً ثم نظر إلی و قال شبه الإخفاء هی لک حلال» درمی‌آید که این

---

۱. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، باب ۲۰، ح۱۶، ص۴۰۸ و شیخ حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۱۲۲، باب ۱۶، ح۱.

۲. به علت نزدیکی دینور به کرمانشاه در تقسیمات کشوری کنونی، آن را جزء کرمانشاه قرار داده‌اند، ولی در جغرافیای قدیم به سبب شهرت بیشتر همدان، آن را جزو همدان قرار داده بودند (مقرر).

دینوری، شیعهٔ خالص نبوده و اضافه بر برده‌فروشی، مشکل دیگری هم داشته است. البته بین شیعه و اهل سنت این دو بحث مطرح است که آیا عقد بر اهل کتاب (نصرانیه و یهودیه) و نیز وطی اهل کتاب به ملک جایز است یا خیر؟ برخی گفته‌اند به ملک جایز است و به عقد نمی‌شود و بعضی گفته‌اند در هر دو جایز نیست و عده‌ای نیز گفته‌اند در هر دو جایز است. اشکال اهل سنت، بیشتر در مورد مجوسیه است. ما در محل خودش بحث را از زاویهٔ دیگری مطرح کردیم که از مجموعهٔ روایات معلوم می‌شود در رابطهٔ جنسی میان زن و مرد، چه در عقد دائم و چه در عقد منقطع و نیز در ملک یمین، اسلام شرط است. به‌هرحال این‌که امام ابتدا سکوت کند و بعد شبه اخفا نظر کند و بعد بگوید «هی حلال» و نگوید «هی لک حلال»، نشان می‌دهد در این‌جا نکته‌ای یا مشکلی بوده است که ما از آن خبر نداریم.

طبق عبارت «اشتری المغنّیة أو الجاریة تحسن أن تغنی»، مغنّیه با آوازخواندن یا خوش‌آوازی فرق می‌کرده است. «تحسن أن تغنی» یعنی مغنّیه نیست، ولی صدای خوبی دارد که اگر تربیت شود، مغنّیهٔ خوبی می‌شود.

در عبارت «أرید بها الرزق لاسوی ذلک. فقال: اشتروبع» می‌گوید: کار من تجارت است و دنبال آوازه‌خوانی و رقاصی و به‌کارانداختن مغنّیه نیستم و امام می‌فرماید: اشکال ندارد. اگر معلوم شود دینوری مشکلی داشته است، این جواب هم خالی از اشکال نخواهد بود. عبارت «هی لک حلال»، این «اشترو بع» بعدی را نیز خراب می‌کند. ازاین‌رو چون معنای درست آن را نمی‌فهمیم، می‌گوییم: «یردّ علمها إلی أهلها».

با آن‌که احمد اشعری با آن جلالت شأنش این حدیث را نقل کرده، شیخ کلینی و شیخ صدوق نقل نکرده‌اند، بلکه در هیچ‌یک از مصنفات روایی یا کتاب‌های فتوایی اصحاب جز در تهذیب شیخ طوسی نیامده است. به احتمال قوی، منشأ تصور احمد اشعری نیز همین روایت است؛ یعنی در ذهنش بوده است که خریدوفروش مغنّیه برای راه‌انداختن دایرهٔ غنا و رقاصی جایز نیست، ولی به لحاظ تجاری مشکل ندارد؛ مثل این‌که برخی علما گفته‌اند: غنا فی‌نفسه حرام نیست و با لوازمش حرام است و همین منشأ شد که بعدها در فقه‌الرضا و مدرسهٔ بغداد و مدرسهٔ قم در مورد خریدوفروش مغنّیه اشکال وارد نکنند، اما کلینی تحت تأثیر احمد واقع نشده است.

چنان‌که در برخی روایات ما نیز به آن اشاره شده است،[1] بیع مغنّیه در جامعهٔ آن روز شایع و رایج بود. تأثیر این شیوع خارجی در حدیث ما این است که وقتی گفت بیع مغنّیه جایز است، فقهای ما آن را حمل بر تقیه می‌کنند. چون طبق شواهد تاریخی، فروش مغنّیه حتی از مثل خمر نیز علنی‌تر و رایج‌تر بوده و در مدینه که مرکز سنن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده است، جمعیت انبوه برای استماع آن جمع می‌شده‌اند؛ چون کفر از کعبه برخیزد، کجا ماند مسلمانی؟! ازاین‌رو اگر امام بگوید اشکال ندارد، می‌گویند شاید ناظر به جوّ عمومی بوده است.

خلاصه و نتیجهٔ بررسی روایات بیع مغنّیه

در بررسی روایات بیع مغنّیه به‌حسب تسلسل تاریخی، اجمالاً به این نتیجه رسیدیم که روایت مرسلی از حضرت سجاد علیه السلام ذکر شده که از منفردات صدوق است و در هیچ مصدری آن را نداریم. به‌علاوه در آن روایت، سؤال از خرید مغنّیه نیست، بلکه از خرید «جاریةٍ لها صوتٌ»، یعنی کنیز خوش‌صداست.

در روایت امام صادق علیه السلام نیز از «ثمن مغنّیه» به سُحت و از «تعلیمهن» به کفر تعبیر شده است. در این روایت، سعدبن‌محمد طاطری و پدرش مجهول‌اند، ولی از کتاب ابن‌فضّالِ پدر است و دو راوی اخیر از طاطریون هستند و گفته شده است که طاطریون، ثقات‌اند. حال اگر این توثیق عام را نپذیریم، سعدبن‌محمد را می‌توان توثیق کرد، ولی پدرش چندان واضح نیست و درهرحال، این روایت امام صادق علیه السلام را می‌شود تصحیح کرد. از امام صادق علیه السلام هم‌چنین قولی نقل شده است دربارهٔ مردی مصری که جاریهٔ مغنّیه‌ای داشت و می‌خواست آن را برای خانهٔ خدا قرار دهد. امام صادق علیه السلام فرمود: آن را بفروش و برای حجاج بیت‌الله که مبتلایند، صرف کن. این شخص، امام صادق علیه السلام را نمی‌شناخته است و به او گفته‌اند این شخص، جعفربن‌محمد است، از وی بپرس، ولی این روایت ضعیف است و بلااشکال در این جا روایت ابن‌فضّال به لحاظ سند و دلالت ترجیح دارد.

---

۱. چنان‌که در روایتی از امام رضا علیه السلام آمد که فرمود: «من درحالی‌که دو لباس کُلُفت بر تن داشتم، از خانه خارج شدم و در راه به پیرزنی برخوردم که دو کنیز می‌فروخت و گفت: یکی از آن‌ها مغنّیه و یکی نوازنده است» این نشان می‌دهد که این‌ها در جامعه رایج بود.

از امام کاظم علیه‌السلام روایتی از ابراهیم‌بن‌ابی‌البلاد داریم که سندش صحیح و معتبر است و در آن فرمود: «ثمنهن سُحت». متن دیگری هم از ابی‌الحسن علیه‌السلام شبیه این قصه هست که در سندش ارسال است. از حضرت موسی‌بن‌جعفر علیه‌السلام روایت دیگری هم داریم که دینوری می‌گوید: کار من خریدوفروش کنیز است و مغنّیه‌ها را فقط برای خریدوفروش می‌خواهم. امام می‌فرماید: «بع و اشتر». این روایت امام موسی‌بن‌جعفر علیه‌السلام معارض است، ولی ضعیف می‌باشد، چون از انفردات شیخ طوسی در بغداد است. کلینی با این‌که این حدیث در قم بوده، آن را نقل نکرده است. دینوری را هم نمی‌شناسیم. از آن طرف، در روایت دربارهٔ نکاح نصرانیه می‌گوید: «هی لک حلال»، که احتمال دادیم این شخص از اهل سنت و کارش برده‌فروشی بوده است. یکی از این دو روایت، عملی است که حضرت اجازه داده و یکی کلام حضرت است که اجازه نداده و انصافاً کلام حضرت قوی‌تر است، چون آن روایت عملی، شائبه تقیه یا شکل دیگر دارد و با شواهد موجود نمی‌توانیم آن را در برابر احادیث دیگر معارض بگذاریم.

روایت حضرت رضا علیه‌السلام که «ثمن جاریه» را به «ثمن کلب» تشبیه می‌کند و «ثمن کلب» را «سُحت» می‌داند از کتاب مسائل الرضا وشّاء به نسخهٔ سعد است که ظاهراً مورد اعتماد کلینی بوده و این روایت امام رضا علیه‌السلام نیز که «**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ**» غناست، از همان نسخه است؛ یعنی «کلینی عن عدة من اصحابنا عن سهل عن الوشّاء»، ولی مشکل این روایت آن است که اولاً: نسخهٔ مسائل سهل‌بن‌زیاد است که در اختیار کلینی بوده و اگر به شواهد بسنده کنیم، می‌توان پذیرفت کار سهل، خالی از اشکال نیست؛ ثانیاً: در نسخه عیاشی نیامده است که علتش را نمی‌دانیم.

آخرین امامی که از ایشان در مورد بیع مغنّیه روایت داریم، حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف است که فرمود: «ثمن المغنّية حرام». و گفتیم شواهد بر قبول این توقیع مبارک هست و ما آن را معتبر و مهم‌تر از همهٔ این‌ها می‌دانیم. پس مجموع معارض‌های ما در این باب، سه روایت است که هیچ‌کدام از آن‌ها صلاحیت معارضه با روایات مانعه را ندارد.

فصل سوم

برخورد فقهای شیعه با روایات و مسئله «بیع مغنّیه»

الف) حذف روایات ثمن مغنّیه میان قدمای اصحاب

در بحث روایات «ثمن مغنّیه» بین شیعه، متون ما در این جهت خوب است و سیرهٔ عملی ائمه علیهم‌السلام نیز در این جهت بسیار روشن است و ما حتی یک معارض روشن و درست نداریم، ولی عجیب است که احمد اشعری، بزرگ اصحاب قم، نخستین کسی است که در نیمه‌های قرن سوم این روایات را حذف کرده است. ایشان ظاهراً فقط همان روایت معارض ضعیف دینوری را نقل کرده است و علتش هم روشن نیست. پس از ایشان، عیاشی در تفسیرش روایت ثمن مغنّیه را نیاورده است. سپس شیخ صدوق بحث «اجر مغنّیه» را در فقیه آورده و روایت «ثمن المغنّیة حرام» از توقیع مبارک را در کمال‌الدین نقل کرده، اما در فقیه نه این روایت را آورده است و نه هیچ‌یک از روایات دیگر دال بر حرمت ثمن مغنّیه را.[1] شیخ صدوق در فقیه فقط روایت دال بر جواز بیع جاریهٔ خوش‌صدا را مرسلاً و منفرداً آورده است که این روایت، صریح در معارضه هم نیست. ایشان به جای این‌ها در کتاب فقیه «رُوی أن أجر المغنّی والمغنّیة سحت»[2] را آورده است که این را اکنون در مصادر امامیه نداریم و از انفرادات ایشان است. ازاین‌رو «رُوِی» به معنای نقل از مصدر غیرمشهور و حجت در نظر ایشان است. شیخ صدوق، حرمت اجر را می‌پذیرد و در مورد

---

۱. البته این دقت شیخ صدوق است که حدیثی را در کمال‌الدین می‌آورد، اما در فقیه نمی‌آورد. حال با ایشان موافق هستیم یا خیر، بحث دیگری است. این بحث اختصاص به ما ندارد. اهل سنت نیز گاهی می‌گفتند حدیثی صلاحیت نقل دارد، اما به آن اعتماد نمی‌کنیم و گاهی حتی صلاحیت نقل هم برای آن نمی‌دیدند.

۲. شیخ صدوق، الفقیه، ج۳، ص۱۷۲.

اجر هم فرقی میان حر و عبد یا زن و مرد نمی‌گذارد. ایشان در دو کتاب مقنع و هدایه نیز می‌گوید: «کسب المغنّیة حرام»،[۱] ولی بیع مغنّیه را در هیچ‌یک از کتاب‌های فقیه یا مقنع و یا هدایه نیاورده است.[۲]

عجیب است خط اخباری ما مثل عیاشی و شیخ صدوق و احمد اشعری این روایات را حذف کرده‌اند و اگر خط اصولی ما مثلاً روی قواعد آن‌ها را حذف می‌کرد، معقول‌تر بود؛ مثلاً می‌گفتند این جاریه را خریدوفروش کند، ولی غنا انجام ندهد. از قدمای اصحاب که فتواهایشان عین نصوص است ـ مثل شیخ مفید در مقنعه و شیخ طوسی در نهایه ـ هم متعرض مباحث غنا، آلات غنا و کسب مغنّیه شده، ولی متعرض بیع مغنّیه نشده‌اند. صاحب شرایع نیز غنا و آلات غنا را آورده، ولی بیع مغنّیه را نیاورده، با این‌که شرایع، مرحلهٔ پیشرفتهٔ فقه تفریعی ماست؛[۳] یعنی از اواسط قرن سوم توسط احمد که به طرف حدیث جواز رفته است، در فقه شیعه حالتی نامتعارف پیش می‌آید که در مسئله‌ای روایات متکثر، به‌ویژه توقیع مبارک از بقیة‌الله عجل‌الله‌تعالی‌فرجه وارد شده و بااین‌حال این مسئله در فقه شیعه نیامده است و این وضعیت تا زمان علامه در قرن هفتم ادامه می‌یابد.

پس اجمالاً روشن شد که اصحاب ما در مورد این مسئله چندان نقی وارد نشده‌اند و از قرن سوم، عده‌ای این روایت را حذف کرده و حتی حداقل از این راه وارد نشده‌اند که روایت را بیاورند و آن را توجیه یا تفسیر کنند.

تا جایی که ما پی‌گیری کردیم، نخستین کسی که در دورهٔ انتقال نصوص به فتاوا روایات ثمن مغنّیه را حذف کرده، کتاب فقه‌الرضا در حدود سال‌های ۳۰۰ ـ ۳۱۰ ق است. در فقه‌الرضا می‌گوید: «وکسب المغنّیة حرامٌ»،[۴] ولی بیع مغنّیه را اصلاً نیاورده است. فقه‌الرضا بر شیخ مفید و شیخ صدوق، یعنی بر دو مکتب قم و بغداد تأثیر گذاشته،

---

۱. شیخ صدوق، المقنع، ص۳۶۲ و همو، الهدایة، ص۳۱۴.

۲. البته مرجع عدم نقل صدوق در مثل روایت طاطری شاید به این باشد که طاطری از فرقه‌های انحرافی شیعه است و صدوق به نقل از فرقه‌های شیعه تمایلی ندارد. پس این طبق مبنای صدوق در مورد حجیت خبر است و نباید شاهد سلبی برای بحث ثمن مغنّیه تلقی شود (مقرر).

۳. شرایع، مرحله‌ای است که میان فقه مأثور (یعنی فقهی که در روایات است) و بخشی از مهم‌ترین تفریعات که شیخ طوسی در مبسوط آورده، جمع می‌کند. شروع فقه تفریعی ما توسط شیخ طوسی در مبسوط است. البته آغاز فقه تفریعی ما توسط ابن‌جنید و ابن‌ابی‌عقیل است، ولی آنچه پیش ما ماند و بر آن حساب شد، مبسوط شیخ طوسی بود.

۴. مؤلف مجهول، فقه‌الرضا، ص۲۵۲.

هر چند شیخ کلینی بیشترین روایات را آورده است. به‌هر حال به نظر ما نکتهٔ اساسی که مثل شیخ مفید و شیخ طوسی در نهایه سلباً و ایجاباً متعرض این مسئله نشده‌اند، همین است که در فقه‌الرضا این مسئله حذف شده، هر چند به جواز آن نیز تصریح نشده است؛[1] یعنی این جمع فقه‌الرضا عملاً پذیرفته شد و خلاصه‌اش این بود که مجرد خریدوفروش جایز است و تنها استعمالش در غنا حرام است؛ مثل جام شرابی که برای زیبایی در خانه نگه دارند و قصد شراب‌خواری با آن نداشته باشند. پس روایات بیع مغنّیه حدود سه چهار قرن از فتواهای اصحاب ما دور اُفتاد و مثل شیخ مفید و شیخ طوسی به آن فتوا ندادند. علامه نیز در جمله‌ای از کتاب‌هایش از این راه نیامده است.

اما بالاخره پس از این اضطرابِ پدیدآمده در عمل به این روایات، این روایات حجت‌اند یا خیر؟ به نظر ما حق با کلینی است و شواهد کتاب و سنت، مؤید این روایات است، چنان‌که بعدها نیز مثل علامه و بعد از او نیز مثل آقای خونی گفته‌اند روایات متعدد است، «لکن فی المعتبر منها غنی وکفایة».[2] پس حق در مقام این است که روایات ثمن‌المغنّیه را بپذیریم.

ب) دیدگاه حرمت مطلق بیع مغنّیه

از انواع برخوردها با روایات بیع مغنّیه این است که بگوییم پول‌دادن در برابر مغنّیه به هر نحوی، حتی به عنوان جاریهٔ ساده و عادی، حرام است، چون عنوان «مغنّیه» در روایات، مطلق آمده است. پس خرید مغنّیه، «ما دامت مغنّیةً» حرام است، مگر این‌که به سببی مثل توبه از آن صفت درآید. البته قول به بطلان مطلق را ندیده‌ایم، مگر از مثل کلینی که فقط روایات منع را آورده است و اگر دقت کنیم، این دو طایفه متکافی نیستند. روایات مانعه از روایات جواز، هم بیشترند و نیز کلینی و شیخ طوسی آن‌ها را آورده‌اند. این روایات در قم بوده و از نظر تاریخی، تولد بیشتر

---

۱. مرحلهٔ انتقال از نصوص به فتاوا از مراحل مهم و از خصایص فقه ماست که اهل سنت آن را ندارند و رابطهٔ انتقال هم کتاب فقه‌الرضاست. فقه‌الرضا تأثیری کلی بر فقه شیعه دارد و حتی برخی که دربارهٔ این کتاب مطالبی نوشته‌اند، به این نکته توجه نکرده‌اند. فقه‌الرضا بنابر آن‌که کتاب‌التکلیف باشد و به تأیید حسین‌بن‌روح نوبختی و علمای قم و بغداد رسیده باشد، زمینه‌ساز برخی اجماعات ادعاشده در بغداد بوده است. برای توضیح بیشتر دربارهٔ کتاب فقه‌الرضا به بخش فواید رجالی ـ فهرستی رجوع شود (مقرر).

۲. سیدابوالقاسم خونی، مصباح‌الفقاهة، ج۱، ص۱۶۸.

آن‌ها در کوفه و انتشارش در قم است و بعد هم در بغداد شیخ طوسی نقل کرده است، به‌خلاف روایات جواز.

این قول چنین تحلیل می‌شود که شارع مقدس، مغنّیه را به‌هیچ‌نحو نمی‌خواهد و بذل پول به ازای آن را هم نمی‌خواهد، گرچه به عنوان کنیز ساده باشد. استفادهٔ این حکم که حتی نگهداری و بودن چیزی هم درست نیست، دو راه دارد: یک راه قانونی که میزان ضرر چیزی را برای فرد و جامعه می‌سنجند که این راه قانونی و ملاکات است.[1] راه دوم این است که مدلول الفاظ و ادله را می‌نگرند؛ مثل این‌که برخی گفته‌اند: لفظ «تحریم» در قرآن به معنای محرومیت مطلق است، اما در سنت به این معنا نیست؛ مثلاً «**حَرَّمَ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةَ**»[2] یعنی شارع، میته را به‌هیچ‌نحو نمی‌خواهد، حتی وجودش را و این هم چیز عجیب و تازه‌ای نیست، چون در دنیای امروز نیز تشکیلاتی برای اعدام و سوزاندن اشیای پلید و نجس، مثل وسایل بیمارستانی هست. ما در جای خودش توضیح دادیم که از «**ثمن المیتة سُحت**» اعدام درنمی‌آید، ولی در مورد «**حَرَّمَ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةَ**»، شاید کسی قائل به آن شود ـ البته نه این‌که فتوایمان این باشد ـ چون «حرَّم» در اصل لغوی به معنای محرومیت است و شاید گفته شود این محرومیت، شامل بقای آن نیز می‌شود. ازاین‌رو به‌ویژه ذیل حدیث تحف‌العقول توضیح دادیم که آقای خوئی یکی از نقاط ضعف حدیث تحف را این می‌گیرد که امساک محرّمات را نیز حرام می‌داند و می‌گوید: اتفاقی است که نابودکردن میته لازم نیست. البته حرمت امساک را در جای دیگر نداریم و فقها نیز به آن فتوا نداده‌اند، ولی به نظر ما از نقاط قوّت حدیث تحف‌العقول این است که با اصول عقلاییِ مقبول در زمان ما نیز مطابق است که می‌گویند چیزهای نجس و پلید و پلشت نباید در زندگی انسان باشد.[3]

هم‌چنین مثلاً متعارف این است که وقتی دلیل آمد که چیزی اصلاً نباشد، یعنی شارع به‌هیچ‌نحو ـ گرچه به عنوان ماده ـ آن را نمی‌خواهد؛ مثلاً دربارهٔ آلات موسیقی، این روایت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله به السنهٔ گوناگون بین شیعه و اهل سنت وارد شده است که فرمود:

---

۱. البته روشن است معرفت ملاکات احکام بر ما بسته است و به فرض بازبودن این راه، کشف حکم شرعی از ملاکات مشکل است (مقرر).

۲. نحل، آیه۱۱۵.

۳. از دیگر نقاط قوت این حدیث نیز آن است که منابع درآمد را چهار و منابع مصرف را ۲۵ منبع کرده است. ما هیچ حدیث مشابه آن نداریم که چنین تقسیم کرده باشد.

إِنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ بَعَثَنِي رَحْمَةً لِلْعالَمِينَ وَ لِأَمْحَقَ المَعازِفَ وَالمَزامِيرَ وَأُمُورَ الجَاهِلِيَّةِ وَ الأَوْثَانَ.[1]

پس این بحث مطرح شد که اگر بتی از جنس طلا باشد، گرچه به قیمت طلا، آن هیکل را نیز شارع نمی‌خواهد و اگر هم بخواهی به عنوان طلا بفروشی، باید ابتدا آن را بکوبی و بعد بفروشی یا مثلاً اگر تار یا تنبوری را که از جنس طلا یا جواهرات گران‌قیمت است، فقط به عنوان طلا و به وزن طلایش بفروشید، ممکن است کسی در این جا بگوید این معامله باطل است، چون شارع مقدس این هیئت را نمی‌خواهد، گرچه ماده‌اش را در نظر بگیرید. پس باید آن را بشکنید تا از آن هیئت درآید و بعد آن را به عنوان طلا بفروشید.

هم‌چنین مثلاً یک دفعه می‌گوید سگان را خریدوفروش نکنید و بار دیگر ـ اگر این نقل درست باشد ـ می‌گوید: سگان را بُکُشید؛ یعنی این وجود را شارع نمی‌خواهد یا مثلاً پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نبیذ را در مدینه تحریم کرد و گفت هر چه هست، بریزید. ما در آن‌جا استفاده کردیم که از ریختن، معلوم می‌شود بیعش باطل است، گرچه شراب را به قصد تبدیل آن به سرکه بخرد. این همان نکته‌ای است که طی ۱۴۰۰ سال، فقهای اسلام هم آن را استظهار کرده‌اند؛ یعنی گفته‌اند لسان ادله فرق می‌کند؛ مثلاً لسان «ثمن المغنّیة سُحت» به‌گونه‌ای و «أمرنی بمحو المعازف» به گونهٔ دیگر است. ما در مورد مغنّیه، قتل و محو و اعدام نداریم و آنچه داریم، «ثمن المغنّیة سُحت» است.[2] از این دلیل نمی‌توان اثبات کرد که مغنّیه باید نابود شود، مگر این‌که قرینهٔ خارجی باشد.[3]

آیهٔ لهوالحدیث هم دلالت نمی‌کند که مغنّیه باید از بین برود. ازاین‌رو ممکن است ما این قید را بیاوریم که بگوییم طبق تصور این شخص، اشتراء جاریهٔ مغنّیه دائماً حرام

---

۱. شیخ کلینی، الکافی، ج۶، ص۳۹۶، باب شارب‌الخمر، ح۱.

۲. سؤال: «اجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» این معنا را نمی‌رساند؟ جواب: «اجتنبوا» یعنی شما این کار را نکنید، ولی نمی‌رساند که این نباشد؛ مثلاً اگر گفت از چای اجتناب کنید، یعنی چای نخورید، نه این‌که چای نباشد.

۳. در این جا باید دو مسئله را از هم تفکیک کرد: ۱. این‌که آیا اطلاقی در خصوص محو و نابودکردن مغنّیه داریم؟ ۲. آیا اطلاقی در مورد بیع مغنّیه داریم؟ ما در خصوص مغنّیه اطلاق نداریم که اصلاً نباشد، ولی ادلهٔ بیع آن مطلق است و آنچه ما در این مقام با آن کار داریم، همین اطلاق نوع دوم است و همین اطلاق برای ما بس است، مگر این‌که قرینه‌ای بر تقیید اقامه شود و نیازی به اطلاق اول هم نداریم تا بخواهیم جواز اعدام و قتل مغنّیه و به تبع آن، عدم جواز بیع را از آن استفاده کنیم. آیه لهوالحدیث هم اشد انواع غنا را حرام کرده و این منافات ندارد که مطلق بیع مغنّیه نیز حرام باشد (مقرر).

نباشد، چون باید روایات مغنّیه بیشتر در پرتو آیه معنا شود و روایات بر آیه تطبیق داده شده است. آن‌گاه این بحث مطرح می‌شود که آیا آیهٔ لهوالحدیث، مطلق شراء لهوالحدیث را باطل می‌داند یا شراء لهوالحدیث به قید «اضلال عن سبیل‌الله» را تا اگر جاریه را به عنوان جاریهٔ عادی بخرد و قصدش این نباشد که با آن کسب‌وکار کند، آیه از شمول آن قصور داشته باشد. پس ممکن است روایات «ثمن المغنّیة سُحت» را با لحاظ آیه معنا کنیم و دراین‌صورت:

۱. اگر آن جاریهٔ مغنّیه را به قیمت جاریهٔ عادی خرید و قصدش نیز حرام نبود، درست است؛

۲. اگر جاریهٔ مغنّیه را به قیمت جاریهٔ مغنّیه خرید، ولی قصدش حرام نبود ـ مثلاً هدفش این بود که نخواند یا در عروسی‌ها بخواند ـ معامله درست است، چون نکته، «اضلال عن سبیل‌الله» است. قول اول فقط بر ثمن‌المغنّیه می‌رود و می‌گوید اطلاق دارد و شما به هر قیمتی بخرید، باطل است، ولی قول دیگر، ثمن‌المغنّیه را با آیه جمع می‌کند.

ج) دیدگاه‌های شیخ طوسی در تهذیب، خلاف و مبسوط

شیخ طوسی در تهذیب، بیشتر روایات مانعه را آورده و البته یک روایت مجوزه را نیز ذکر کرده که سندش بسیار ضعیف است و جهات ضعف دیگری هم دارد که توضیحش گذشت. شیخ طوسی در کتاب خلاف ـ که از فقه اهل سنت متأثر است ـ بحث بیع مغنّیه را نیاورده است، ولی در مسئله ۱۹۰ از «کتاب بیوع» چنین دارد:

إذا اشتری جاریة فوجدها مغنّیة لم یکن له الخیار. و به قال الشافعي. و قال مالك: له الخیار. دلیلنا: ما قلناه من أن إثبات ذلك عیباً یرد به یحتاج إلی دلیل. و أیضا فإن العلم بالغناء لیس بمحرّم، و انما صنعته و استعماله حرام، فلا یثبت بالعلم الرد.[1]

«اثبات ذلك أی عیباً یرد به یحتاج إلی دلیل» یعنی عیب هست، ولی روشن نیست عیبی باشد که سبب رد است. «فإن العلم بالغناء لیس بمحرّم»: علم به غنا در این جا یعنی توانایی غنا.

شیخ طوسی با این‌که در تهذیب، روایت «ثمن‌المغنّیة سُحت» را آورده است، در این جا می‌گوید: «لم یکن له الخیار» و این عجیب است. احتمال دارد که این فتوای

۱. شیخ طوسی، کتاب‌الخلاف، ج۳، ص۱۱۴.

شیخ، منشأ پیدایش تقیید دویست ساله در حدیث شیعه شده باشد که حتی بعدها نیز خالی از این تأثیر نمی‌ماند.

شیخ در «کتاب شهادات»[1] مبسوط نیز می‌گوید:

الغناء من الصوت ممدود، و من المال مقصور. کما أن الهواء من الجو ممدود و من النفس مقصور. فإذا ثبت هذا، فالغناء عندنا محرّم یفسق فاعله، و ترد شهادته، و قال بعضهم هو مکروه. فأما ثمن المغنّیات فلیس بحرام إجماعاً لأنها تصلح لغیر الغناء من الاستمتاع بها و خدمتها.[2]

«الغناء من الصوت ممدود و من المال مقصور»؛ یعنی اگر خواندن مراد باشد، «غناء» به مد می‌گویند و اگر از مال مراد باشد، «غِنی» با الف مقصور می‌گویند. مراد از «بعضهم» در عبارت «قال بعضهم» احتمالاً اهل سنت باشند، چون این کتاب حاشیه بر کتاب یک سنی است.

بسیار تعجب‌آور است که شیخ طوسی با وجود این همه روایات حرمت و سُحت‌بودن ثمن مغنّیه، در کتاب مبسوط ادعای اجماع بر جواز بیع می‌کند! احتمالاً اصل کتاب مبسوط برای برخی قدمای شافعیه بوده و شیخ آن را گرفته و بر مذهب شیعه تفریع کرده است و بعضی مطالب آن مثل عبارت: «فأما ثمن المغنّیات فلیس بحرام إجماعاً» احتمالاً از دست شیخ دررفته است. گفتنی است ابن‌ادریس هم در سرائر به پیروی از شیخ در مبسوط، همان عبارت ایشان را آورده و آن را تعبداً پذیرفته است.[3] ایشان نیز می‌گوید:

الغناء من الصوت ممدود، و من المال مقصور، فإذا ثبت هذا، فالغناء عندنا محرّم، یفسق فاعله، و ترد شهادته، فأما ثمن المغنّیات، فلیس بحرام إجماعاً، لأنها تصلح لغیر الغناء.[4]

---

۱. برخی مباحث ما در کتاب‌های فقهی در جاهای مختلف آمده است؛ مثلاً عده‌ای از علمای ما مقداری از بحث کبائر و صغائر و فسق و عدالت را در بحث شهادات آورده‌اند، اما مثلاً در کتاب عروه، بحث کبائر را در اجتهاد و تقلید آورده است یا مثلاً شرایط بلوغ و تکلیف را عده‌ای در صوم و برخی در کفارات آورده‌اند. شیخ هم بحث غنا را در شهادات آورده است.

۲. شیخ طوسی، المبسوط، ج۸، ص۲۲۳.

۳. میان ما معروف است که ابن‌ادریس سخنان شیخ را رد می‌کند، ولی این سخن واقعیت ندارد، چون در بسیاری جاها مثل این‌جا، عبارت سرائر عین عبارت مبسوط است و سرائر، مقدار فراوانی از تفریعات مهم مبسوط را عیناً آورده است. چون ابن‌ادریس معتقد به حجیت خبر نیست، چندان به فقه منصوص هم مقید نیست. البته او بزرگوار و بسیار خوش‌استعداد است، اما به سبب عمر کوتاهش هنوز تثبیت علمی پیدا نکرده و کتابش نیاز به تحلیل دارد.

۴. ابن‌ادریس، السرائر، ج۲، ص۱۲۰.

د) دیدگاه‌های علامه حلی

کلمات علامه در کتاب‌هایش مختلف است و سه چهار قول از ایشان نقل شده، به گونه‌ای که نمی‌توانیم قول واحدی را به‌قطع به ایشان نسبت دهیم. اینک به بیان اقوال ایشان می‌پردازیم.

۱. عبارت تذکره

علامه در تذکره می‌گوید:

أما الجارية المغنّية إذا بيعت بأكثر مما يرغب فيها لو لا الغناء: فالوجه التحريم و به قال أحمد و الشافعي في أحد الوجوه لقول النبي صلی الله علیه و آله: لا يجوز بيع المغنّيات و لا أثمانهن و لا كسبهن. و سئل الصادق علیه السلام عن بيع جواري [الجواری] المغنّيات، فقال: شراؤهن و بيعهن حرام، و تعليمهن كفر، و استماعهن نفاق. و لأنه بذل للمعصية. و الثاني: يبطل إن قصد الغناء، و إلّا فلا. و الثالث و هو القياس: يصح. و لو بيعت على أنها ساذجة، صح.[1]

وجه اول که حاصل جمع میان روایات و قواعد می‌باشد، این است که اگر به ازای صفت «تغنی» پول داد، یعنی به سبب صفت غنا گران‌تر شود، باطل است؛ مثلاً بدون غنا هزار درهم و با غنا ده‌هزار درهم است و اگر هزار درهم خرید، اشکال ندارد. علاوه بر علامه، عده‌ای از فقهای ما نیز این رأی را گرفته‌اند. علامه در این‌جا روایت طاطری را اجمالاً می‌پذیرد و بیع مغنّیه را حرام می‌داند. عبارت: «و به قال احمد و الشافعی فی احد الوجوه» نشان می‌دهد خود آن‌ها نیز اختلاف دارند که نظر شافعی چه بوده است. قول دوم نیز بر قصد رفته و احتمالاً فتوای آقای خوئی نیز همین است که اگر به قصد غنا بگیرد، باطل است و إلّا فلا.

تعبیر به قیاس در وجه سوم، عجیب و مبهم است، چون ابتدا روایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام صادق علیه السلام را آورده است و بعد می‌گوید «و هو القیاس». شاید می‌خواهد بگوید مقتضای قواعد عامه این است که درست باشد، ولی روایت خاصه هست که درست نیست وگرنه مسلّم است که علامه قائل به قیاس نیست. در این قول سوم می‌گوید

---

۱. علامه حلی، تذکرة‌الفقهاء، ج ۱۰، ص ۳۷.

درست است، گرچه ثمن بیشتر باشد. درنهایت هم می‌گوید اگر به عنوان کنیز عادی بفروشد، صحیح است که ظاهراً تکرار باشد، چون ظاهراً در قول اول نیز همین مطلب را گفت که اگر بیش از ثمن جاریهٔ ساذجه بدهد، باطل است.

۲. عبارت مختلف

عبارت تذکره، نوعی تردید و اضطراب داشت، ولی در کتاب مختلف در بحث اجر مغنّیه می‌گوید:

مسئلة: قال الشيخ في النهاية: لا بأس بأجر المغنّية في الأعراس إذا لم يغنّين بالأباطيل، و لا يدخلن على الرجال، و لا يدخل الرجال عليهن. و جعله ابن البراج مكروها. و قال أبو الصلاح: يحرّم الغناء كله. و قال المفيد: كسب المغنّيات حرام، و تعلم ذلك و تعليمه حرام في شرع الإسلام، و أطلق و لم يفصّل. و كذا قال سلار و قال ابن إدريس: و لا بأس بأجر المغنّيات في الأعراس إذا لم يغنّين بالأباطيل على ما روي، و الأظهر أن الغناء محرّم ممن كان.[1]

پس از آن، علامه دیدگاه خود را چنین ابراز می‌کند:

و الأقرب عندي ما اختاره الشيخ في النهاية. لنا: الأصل، و ما رواه أبو بصير في الصحيح... .

در این‌جا سه متن روایت ابو بصیر را می‌آورد و سپس می‌گوید:

احتج الآخرون بما رواه سعيد بن محمد الطاطري، عن أبيه، عن الصادق عليه السلام قال: سأله رجل عن بيع جواري المغنّيات... .

در این مقام نیز روایت طاطری، وشّاء، نصر بن قابوس و ابراهیم بن ابی البلاد را ذکر می‌کند که در بخش روایات مانعه آن‌ها را آوردیم. سپس می‌گوید:

و الجواب: هذه الأحاديث و إن دلت على التحريم دلالة ظاهرة لا قاطعة إلّا أنها مطلقة، و ما تلوناه نحن من الأحاديث مقيّدة، فيُعمل بها في صورة التقييد و يبقى الإطلاق في الباقي، لئلا تتنافى الأدلة.[2]

«دلالة ظاهرة لا قاطعة» به تعبیر امروزی، یعنی دلالتش ظنی است. مراد از صورت

---

۱. علامه حلی، مختلف الشیعة، ج۵، ص۱۸ـ۱۹.

۲. همان، ص۲۰ـ۲۱.

تقییـد، مغنّیه‌هایـی هسـتند کـه در اعراس‌انـد و مـراد از باقـی در غیـر عروسـی اسـت؛ یعنـی کسـب آن مغنّیـه حـرام اسـت و فقـط در عروسـی جایز اسـت.

علامـه، بحـث ثمـن را بـه صـورت مسـتقل نـدارد و بـه آن تصریـح نکـرده، ولـی روایاتش را آورده اسـت. پـس اگـر مـا باشـیم و مقتضـای قاعـده، بایـد عبـارت علامـه را چنیـن بفهمیم کـه ثمـن مغنّیـه مطلقـاً حـرام اسـت، چـون تقییـد نـدارد و کسـب مغنّیـه اگـر بـرای مجالـس عروسـی باشـد، اشـکال نـدارد و در غیـر آن حـرام اسـت، زیـرا روایتـی کـه در تقییـد اعـراس می‌باشـد، درخصـوص کسـب اسـت، ولـی در مـورد ثمـن تقییـد معنـا نـدارد. پـس می‌تـوان گفـت درحقیقـت، علامه نخسـتین کسـی اسـت کـه در مختلـف با اعتمـاد به روایـات، بحث حرمـت ثمـن مغنّیـه را آورده اسـت.

۳. عبارت منتهی

علامه در منتهی می‌گوید:

> مسئلة: الغناء عندنا حرام، و أجر المغنّية حرام. روى الجمهور عن أبي أمامة، عن النبي ﷺ أنه قال: لايجوز بيع المغنّيات، و لا أثمانهن، و لا كسبهن. و هذا يحمل على بيعهن للغناء. و أما ماليتهن الحاصلة بغير الغناء فلا تبطل، كما أن العصير لا يحرّم بيعه لغير الخمر؛ لصلاحية الخمر. و من طريق الخاصة: ما رواه الشيخ رحمه الله عن سعيد بن محمد الطاطري رحمه الله.[1]

«أما ماليتهن الخاصة لغير الغناء فلا تبطل» یعنـی جـز عنوان غنـا، آن مالیت‌شـان از بین نمـی‌رود. طبـق ایـن عبـارت، بایـد میان جایـی که به قیمـت جاریـه بخرد یا بـه قیمـت مغنّیه، تفصیـل دهیـم. ایـن همـان ذهنیتی اسـت کـه ابتدا شـیخ در مبسـوط و سـپس ابن‌ادریس حلی در سـرائر آورده اسـت کـه علامـه و محقـق هم شـاگرد مدرسـهٔ حله‌اند.

۴. عبارت نهایة‌الإحکام

باز علامه در نهایة‌الإحکام چنین می‌گوید:

> و يجوز بيع الجارية المغنّية و إن كان الغناء أكثر منافعها، إذ لا يخرج بهذه الصفة[2] عن

---

۱. علامه حلی، منتهی‌المطلب، ج۱۵، ص۳۷۱.

۲. در مصدر «الصنعة» آمده که ظاهراً نادرست است و «الصفة» درست است. پس آن را تصحیح کردیم (مقرر).

المالیة. ولوکانت تساوي ألفاً وباعتبار الغناء تساوي ألفین، فاشتراها بألفین ولولا الغناء لم تطلب إلّا بألف، فالوجه الصحة. أما لواشتراها بشرط الغناء المحرّم بطل.[1]

گویا علامه میان صورت اشتراط و عدم اشتراط فرق می‌گذارد که اگر شرط کند، حرام و باطل است وگرنه درست است. به عبارت دیگر، بذل پول به مجرد صفت، سبب بطلان نمی‌شود، بلکه اگر مغنّیه‌بودنش را شرط کرد، باطل می‌شود. این تفصیل را اکنون در جایی دیگر نداریم و شاید علامه از راه قاعدهٔ عامه وارد شده باشد که اگر بذل ثمن را به ازای صفت محرّم شرط کند، باطل است، ولی اگر آن صفت محرّم داعی باشد، درست است؛ ولی در مختلف به روایات مراجعه کرده است.[2]

هم‌چنین شاید دلیل علامه، قاعدهٔ اعانه بر اثم و عدوان باشد، چون در موارد مشابه نیز به این قاعده تمسک شده است؛ یعنی این‌که می‌گوید اگر شرط کرد، باطل است، چون اعانه بر اثم حرام است و با شرط، اعانه بر اثم می‌شود، پس نکتهٔ افزودن شرط در عبارت علامه این است.

پذیرش دیدگاه علامه در مختلف میانمتأخران

درهرحال، علامه در مختلف، بطلان بیع را پذیرفته و ظاهرش رجوع به روایات است. پس درحقیقت، اولین کسی که در قرن هشتم باز به روایات مراجعه کرده و به آن فتوا داده، علامه است. در فقه شیعه، تقریباً از سال‌های ۲۴۰ ـ ۲۵۰ق روایات «ثمن‌المغنّیة سُحت» کنار می‌رود تا حدود سال‌های ۷۰۰ق که علامه باز آن‌ها را می‌آورد و چون قائل به حجیت تعبدیِ خبر و ملتزم به آن است، می‌گوید: روایات فراوان است و اشکال سندی نمی‌کند و به آن‌ها فتوا می‌دهد و این منشأ می‌شود که پس از ایشان، این باب باز شود که به لحاظ کثرت روایات به آن‌ها اعتماد کنید، گرچه برخی سندهایش چندان نقی نباشد. طبعاً از زمان علامه، این دیدگاه به سبب وجود روایات تقویت می‌شود و عده‌ای از علمای ما کلمات قدما مثل کلمات شیخ طوسی و حتی تا شرایع را نمی‌بینند و از علامه به بعد را می‌بینند و این مسئله آن‌قدر جا می‌اُفتد و به آن اعتماد می‌شود که حتی مثلاً تعبیر مرحوم استاد چنین است:

---

۱. علامه حلی، نهایة‌الإحکام، ج۲، ص۴۶۷.

۲. این مطلب را بعضی بزرگان شنیده‌ام که فخرالمحققین در ایضاح‌الفواید در شرحش بر خطبهٔ کتاب پدرش می‌گوید: «اختلاف آرا و فتواهای پدرم به سبب اختلاف زوایای نگاه اوست؛ برای مثال، کتابی را طبق فقه روایی و کتاب دیگر را طبق فقه قاعده‌ای نوشته است». این نکتهٔ ظریفی است، ولی در کتاب‌های علامه چنین چیزی را حس نمی‌کنیم.

و أما الجهة الثانية فقد استفاضت الروايات من الشيعة و السنة على حرمة بيع الجوار المغنّيات، وكون ثمنهن سحتاً كثمن الكلب، و أكثر هذه الروايات و إن كان ضعيف السند، ولكن في المعتبر منها غنى وكفاية.[۱]

مراد از معتبر در عبارت «فی المعتبر منها غنی و کفایة»، فقط روایت ابراهیم‌بن ابی البلاد در قرب‌الإسناد است، چون به نظر ایشان، روایت امام صادق علیه‌السلام در کافی از طاطری است که توثیق نشده است و روایت موسی‌بن جعفر علیه‌السلام در کافی نیز «عن بعض اصحابه» دارد که مرسل است و در روایت حضرت رضا علیه‌السلام نیز سهل‌بن‌زیاد می‌باشد که توثیق نشده است. توقیع مبارک را هم به سبب جهالت اسحاق‌بن‌یعقوب نپذیرفتند.

ه) دیدگاه جواز بیع برای طلب رزق و اعتبار در حرمت بیع به فعلیت تغنی

مرحوم استاد، معارضهٔ روایات را گرفته و از آن جواب داده است و از جمله دربارهٔ روایت عبدالله‌بن حسن دینوری می‌گوید:

و أما رواية الدينوري فهي راجعة إلى البيع و الشراء لطلب الرزق و تحصيله فقط لا سوى ذلك، فلايكون حراماً على أن المحرّم إنما هو التغني الخارجي، و أما مجرد القدرة عليه فليس بحرام جزما.[۲]

به نظر ایشان، روایت دینوری مطلق نیست، بلکه مقید به طلب رزق است. پس خریدوفروش برای طلب رزق، اشکال ندارد و برای جهات دیگر اشکال دارد؛ یعنی در این روایت، قائل به نوعی جمع و تفصیل شده است. باوجوداین چنان‌که گفتیم، سند این روایت، ضعیف و از منفردات شیخ طوسی است و گرچه ظاهراً از کتاب احمد اشعری نقل می‌کند، در هیچ مصدر دیگر ما نیامده است. هم‌چنین احتمال دارد این شخص سنی باشد و امام این مطلب را از روی تقیه به او فرموده باشد.[۳]

---

۱. سیدابوالقاسم خونی، مصباح الفقاهة (المکاسب)؛ ج۱، ص۱۶۷ و ۱۶۸.

۲. همان.

۳. حضرت استاد ضمن بررسی روایت، به احتمال دیگری هم اشاره کردند که دینوری دروغ گفته و یکی دو حکم را به نفع شغل برده‌فروشی خود به امام کاظم علیه‌السلام نسبت داده باشد تا برخی کارهایش را موجه جلوه دهد. به نظر می‌رسد این احتمال از احتمال تقیه قوی‌تر باشد، چون جوّ فقهی اهل سنت، بیشتر ضد غنا و مغنّیات بوده است. به‌علاوه این شخص اگر از اهل سنت باشد، از عوامشان است و دلیلی بر تقیهٔ امام صادق علیه‌السلام از او نیست. هم‌چنین در کلام دینوری «جعلت فداک» در مورد امام آمده که با تشیع او سازگارتر است (نگارنده).

به‌فرض پذیرش این روایت، باید آن را مطلق بپذیریم چون بیع برای «طلب‌الرزق» و غیر آن فرقی نمی‌کند «طلب‌الرزق» قید نیست، نه این‌که یک مطلق داریم و یک مقید و میان آن‌ها جمع می‌شود و اصلاً در بازار فروش جاریه مغنّیه برای طلب رزق بود نه برای این که برایش بخواند به‌علاوه، ایشان طلب رزق را قید برای حکم گرفته‌اند، درحالی‌که از مسلمات است که قیدی که در سؤال راوی می‌آید، حکم را تقیید نمی‌زند، بلکه اگر در جواب امام آمد، تقیید می‌زند. در این جا هم «اریدبها الرزق» در سؤال است. جواب امام نیز مطلق است و می‌گوید: «بع واشتر».

سپس ایشان می‌گوید:

ثم الظاهر من الأخبار المانعة هو أن الحرام إنما هو بيع الجواري المغنّية المعدة للتلهي و التغني كالمطربات اللاتي يتخذن الرقص حرفة لهن، و يدخلن على الرجال، إذ من الواضح جداً ان القدرة على التغني كالقدرة على بقية المحرّمات ليست بمبغوضة ما لم يصدر الحرام في الخارج كما عرفت. على أن نفعها لاينحصر بالتغني لجواز الانتفاع بها بالخدمة و غيرها.

و مع الإغضاء عن جميع ذلك أن بيعها بقصد الجهة المحرّمة لايكون سببا لوقوع الحرام، لبقاء المشتري بعد على اختياره في أن ينتفع بها بالمنافع المحرّمة إن شاء أو بالمنافع المحللة، و عليه فلا موجب لحرمة البيع إلّا من جهة الإعانة على الإثم، و هي بنفسها لاتصلح للمانعية.

«ان القدرة على التغني كالقدرة على بقية المحرّمات»: مثلاً اگر برده‌ای در دزدی، حرفه‌ای است، آیا نمی‌شود او را خریدوفروش کرد؟ آقای خوئی چون قائل به حرمت اعانه بر اثم نیست، می‌گوید: «و هي بنفسها لاتصلح للمانعية».

عبارت استاد چندان واضح نیست و نمی‌شود مطلب روشنی را به ایشان نسبت داد. ایشان در ابتدا می‌گوید: جهت محرّمه موجب بطلان بیع نمی‌شود و آنچه من ابتداناً از عبارت فوق می‌فهمم این است که ایشان خریدوفروش جاریهٔ مغنّیه را گرچه با قیمت بیشتر از جاریهٔ عادی، جایز می‌داند و اگر قصد حرام نداشته باشد و به عنوان مغنّیه و کاروکسب‌های حرام نباشد ـ مثلاً قصدش این باشد که جاریه را بگیرد تا برای زنان، مولودی بخواند یا در خانه خدمت کند ـ اشکال ندارد؛ یعنی ظاهراً استاد میان این دو طایفه از روایات چنین جمع کرده‌اند که اگر غرض، فقط خریدوفروش باشد، اشکال

ندارد، ولی اگر مقاصد محرّمه داشته باشد ـ مثل غنا و کارهای حرام ـ اشکال دارد. البته این تفسیر با آخر عبارت ایشان نمی‌سازد که می‌گوید: قصد حرام تأثیر ندارد؛ پس حتی اگر به قصد جهت محرّم نیز بگیرد، اشکال ندارد.

درهرحال، پذیرش این جمع استاد که اگر غرض فقط طلب رزق باشد، انصافاً مشکل است، چون آنچه از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام نقل کرده‌اند که «ثمن المغنّیة حرام»، این حرام‌بودن ثمن به این عنوان است که این جاریه دارای صفت محرّمی است که وجود آن صفت، منشأ حرمت خریدوفروش او شده است، چه قصد طلب‌الرزق باشد و چه نباشد. به لحاظ ارتکاز فقهی، «طلب‌الرزق» قید نیست و اگر بنا باشد «طلب‌الرزق» را قید بگیریم، باید مسئله را به مسئله تعاون بر اثم و عدوان ببریم و آن را از این باب، حرام بگیریم، ولی روایات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام می‌گوید «ثمنهن سُحت» یا «بیعهن و شراؤهن حرام»، ناظر به اصل خریدوفروش است و کاری به صفاتش ندارد؛ مثل این‌که شما برای غنا بخواهید یا نخواهید.[1]

و) دیدگاه بطلان بیع در صورت اعانه بر اثم

شیخ انصاری و آقای خونی و دیگر بزرگان می‌گویند حرمت اعانه بر اثم، مستلزم بطلان بیع نیست، چون دو عنوانند و به هم سرایت نمی‌کنند. به لحاظ بحث‌های اصولی چنان است که گفته‌اند، ولی ما مطلب دیگری را به آن افزودیم که لسان برخی ادله مثل امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر، لسان مقام امتثال و خارج است. اعانه بر اثم نیز از احکام کلی مثل ترک شراب و اقامهٔ نماز نیست، بلکه از سنخ ضمانت‌های اجرایی احکام است؛ همچون امربه‌معروف و آیهٔ «**تَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَ لاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**».[2] بزرگ‌ترین ضمانت اجرایی در اسلام، امامت و پس از آن، امربه‌معروف است. در آیات کتاب، دو سه جا امربه‌معروف آمده، ازآن‌جا که سورهٔ مائده «آخر ما نزل علی رسول‌الله صلی الله علیه و آله» است، احتمالاً تعاون بر برّ و تقوا و عدم تعاون بر اثم و عدوان صورت متکامل امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر است. یعنی آن مادهٔ نهایی قانونی اوسع از امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر است. درخصوص تعاون بَر بِرّ و تقوا و عدم تعاون بر اثم،

---

۱. آقای خونی اعتبار را به تلبس فعلی به غنا داده است، نه به قصد (مقرر).

۲. مائده، آیه ۲.

«عدم تعاون»، با ارتکازات قانونی به نظر می‌رسد، مراد جدی از عدم تعاون بطلان بیع است، وگرنه، اثم و عدوان واقع می‌شود و وقتی می‌گوید: «لا تعاونوا»، یعنی نباید شما عون شوید. در مورد اعانه یا تعاون، بحث این است که فعل من مقدمهٔ ارتکاب فعل حرام از دیگری است، نه ارتکاب حرام از خودم تا مقدمهٔ حرام شود. من اگر این جاریهٔ مغنّیه را بخرم و ملک من شود، فرض کنید برادرم آن را برمی‌دارد و در حرام به کار می‌برد. اگر گفتیم اعانه حرام است، ولی بیع درست است، غرض شارع محقق نمی‌شود.

بحث آقایان در جایی درست است که از قبیل ضمانات اجرایی نباشد وگرنه، طبیعت این سنخ از احکام این است که در آن‌ها دیگر دنبال آن بحث‌های اصولی نگردیم که بگوییم عنوانش با بیع دوتاست، پس درست است. بله، عنوانش با بیع دوتاست، ولی چون این ضمانت اجرایی است، می‌گوید ای انسانِ مکلف، کاری نکن که فعل تو کمک برای ارتکاب حرام از دیگری شود و این مستلزم بطلان بیع است، چون اگر بیع درست باشد و جاریه ملک من شود؛ برای مثال برادرم آن را در حرام مصرف می‌کند و غرض شارع نقض می‌گردد.

«**لاَتَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**» امر قانونی همچون «لاتشرب الخمر» نیست. در «لاتشرب الخمر» اگر عنوان دیگری بود، تلازم ندارد، ولی «لاتعاونوا» عنوانش این است که فعل شما را در طول وقوع فعل حرام از دیگری حساب کرده و این معیارِ عون و اعانه است. اگر من جاریهٔ مغنّیه‌ای را خریدم و این فعل من سبب شد برادرم او را در راه حرام به کار ببرد من کمک او بوده‌ام، نه این‌که خودم حرام را انجام داده‌ام. بحث این است که این عون به لحاظ قانونی و فهم قانونی حرام می‌شود.

این فهم قانونی از کجاست؟ چون طبیعت این سنخ احکام، ضمانت اجرایی است، در دنیای متمدن امروز این مطلب هست که پس از تدوین قانون، ضمانت‌های اجرایی‌اش را نگاه می‌کنند که اگر لوازم یا معانداتی دارد، جلوی تمام آن‌ها را بگیرند. گاهی در جامعهٔ ما می‌گویند این قانون خوبی است، به شرط این‌که درست اجرا شود و چنین اثری را دارد! ولی در لغت قانون، هیچ‌گاه چنین حرفی نمی‌زنند، بلکه مقنن باید لوازم خارجی و پی‌آمدهای قانون، جامعه و عرف مردم را ببیند و به همهٔ لوازمش التزام دهد؛ مثلاً اگر می‌خواهند بنزین را گران کنند، باید بدانند در رده‌های مختلف مثل کرایه‌ها و مواد غذایی چه میزان تورم

ایجاد می‌کند و چه رده‌هایی از جامعه به آن مبتلا می‌شوند و چه رده‌هایی مبتلا نمی‌شوند. این‌ها را محاسبه می‌کنند و طبق آن محاسبات برنامه‌ریزی می‌نمایند.

ما معتقدیم در شریعت مقدس نیز چنین است؛ مثلاً حدیث نبوی «لاضرر و لاضرار» درواقع نوعی ضمانت اجرایی است و ضمانت‌های اجرایی، لغت خاص خودش را دارد. به اعتقاد ما بحث اصولی‌ها که این عنوان غیر از آن عنوان است، در ضمانت‌های اجرایی نمی‌آید. وقتی شارع می‌گوید: «**تَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**»، می‌خواهد راه را نشان دهد. افراد مکلف غیر از این‌که فعل خودشان را محاسبه می‌کنند، باید اثر فعل‌شان بر دیگران را نیز محاسبه کنند؛ مثلاً من جاریهٔ مغنّیه را می‌خرم و نمی‌خواهم آن را در راه حرام به کار گیرم، ولی مثلاً قطع دارم که پسرم آن را در حرام به کار می‌برد؛ این اعانه بر اثم است و اگر اعانه بر اثم شد، چون حکم اجرایی یا به تعبیر ما چون ناظر به مقام امتثال و کیفیت اجرا در خارج است، نه مقام جعل، خواه‌ناخواه باید مناسب این باشد و مناسب آن باید بگوییم این بیع باطل است وگرنه نقض غرض می‌شود. هدف از «لاتعاونوا» ریشه‌کن‌شدن اثم است، نه این‌که فقط خود فرد، گناه نکند، بلکه شما هم نباید مقدماتش را انجام دهید و اگر بگوید این معامله درست است، ریشه‌کن نمی‌شود.

ازاین‌رو ما اولاً: پذیرفتیم اعانه بر اثم، حرام است؛ ثانیاً: چون حکمی اجرایی و ناظر به مقام امتثال و اجراست، به نظر می‌رسد معامله باطل است و اهل سنت نیز چنین فهمیده‌اند و باطل دانسته‌اند. البته اهل سنت، بحث اجرایی را ننوشته‌اند، بلکه نوشته‌اند چون اعانه حساب می‌شود، بیع باطل است. شیخ نیز می‌گوید: اعانه یک عنوان است و بیع، عنوان دیگر. ما معتقدیم در قوانین باید همیشه این نکته‌ها در نظر گرفته شود. طبیعت قسمت‌های اجرایی چنین است و غیر از قسمت‌های تشریعی است و مثل اعانه، نه به لحاظ تعدد عنوان، بلکه به لحاظ نکتهٔ اجرایی مبطل بیع است.

ز) دیدگاه اعتبار در بطلان به علم

در مجمع الفائده محقق اردبیلی ﷺ چنین جمع کرده است:

ثم إن الظاهر أن المنع من بيع المغنية للتغني مع العلم، ويمكن المنع مع الظن

الغالب المتاخم للعلم كذلك، لامطلقاً، فإن لها منافع غير الغناء، ويؤيده جواز بيع العنب لمن يعمل خمراً، كما تقدم، والاجتناب مطلقاً أولى وأحوط.[1]

ایشان به جای شرط، علم را آورده است. عنوان «محرّم» گاهی در مقابل پول قرار می‌گیرد، گاه به عنوان شرط در متن عقد می‌شود، گاه به عنوان قصد و داعی می‌شود و گاه به صورت علم می‌شود که این علم از همه اضعف است؛ یعنی فقط چون من علم دارم، حرام است. بعد می‌گوید: اگر ظن قوی هم داشت، حرام است نه این‌که مطلقاً حرام است. درنهایت در این جا حکم به احتیاط وجوبی کرده است.

ح) دیدگاه جواز بیع در صورت عدم امر به غنا

کیفیت جمعی که صاحب وسائل میان روایات مجوزه و مانعه انجام داده است، از عنوان بابش فهمیده می‌شود. عنوان باب ۱۶ از ابواب «ما یکتسب به» وسائل چنین است: «بَابُ تَحْرِيمِ بَيْعِ الْمُغَنِّيَةِ وَ شِرَائِهَا وَ سَمَاعِهَا وَ تَعْلِيمِهَا وَ جَوَازِ بَيْعِهَا وَ شِرَائِهَا لِمَنْ لَا يَأْمُرُهَا بِالْغِنَاءِ بَلْ يَمْنَعُهَا مِنْه».[2] باب ۲۰ از ابواب «ما یکتسب به» جامع الاحادیث (ج ۲۲، ص ۴۰۴) نیز «باب تحریم کسب المغنیة عدا ما استثنی و تحریم تعلیمها و بیعها و شرائها إلا لمن لا یأمرها بالغناء بل یمنعها عنه» شبیه عنوان وسائل است و فقط در این جا کسب و بیع و شراء مغنّیه را با هم آورده و در وسائل از هم جدا کرده است. صاحب وسائل در عنوان بابش چند حکم آورده است: ۱. تحریم بیع المغنّیه؛ ۲. تحریم شرائها؛ ۳. تحریم سماعها؛ ۴. تحریم تعلیمها؛ ۵. جواز بیعها و شرائها لمن لم یأمرها بالغناء بل یمنعها منه. پس ایشان میان دو طایفه از روایات چنین جمع کرده که اگر مغنّیه را بخرد که از غنا منعش کند یا امرش نکند، جایز است و این نظر را از روایت دینوری گرفته است که آن را آوردیم و بررسی کردیم. البته پذیرش این جمع، دلیلی قوی همچون روایت مفصّله یا سیره‌ای می‌خواهد که در مقام موجود نیست و طبق ظواهر روایات، بیع مغنّیه مطلقاً جایز نیست، حتی برای کسی که او را به غنا امر نکند. قاعده‌اش هم این است، مگر این‌که او را به عنوان جاریهٔ ساده و عادی بفروشد.

---

۱. اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۸، ص ۶۳.

۲. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۲.

فصل چهارم

بحث قاعده‌ای در بیع و کسب مغنیه مسئله

در بحث بیع مغنّیه، علمای ما و اهل سنت جز بحث روایی، بحث قاعده‌ای نیز کرده‌اند که در این‌جا متعرض آن می‌شویم. هر چند مشهور اهل سنت، قائل به حرمت بیع مغنّیه‌اند، عده‌ای مثل ابن‌حزم و دیگران، روایات را نپذیرفته و در حرمت آن شبهه وارد کرده‌اند، با این استدلال که اولاً: اگر مغنّیه‌ای را به این قصد بگیریم که غنا انجام ندهد و او را به غنا وانداریم، این فعل چرا حرام و ثمنش سُحت باشد؟ ثانیاً: اگر جاریهٔ مغنّیه را به قیمت جاریهٔ عادی بخریم، چرا حرام باشد و «ثمن المغنّیة سحت» شاملش شود؟ ثالثاً: مغنّیه را حتی اگر به قیمت مغنّیه بخریم، بذل پول به ازای صفت محرّم سبب بطلان عقد نمی‌شود و حداکثر، استعمالش در غنا جایز نیست، ولی ثمنش چه مشکلی دارد؟ مثل این‌که فرشی را که قیمتش ده‌هزار درهم است به صدهزار درهم بخریم؛ رابعاً: اگر کسی جاریهٔ مغنّیه را بخرد که برای خودش بخواند، چه اشکالی دارد؟ چون استمتاعاتِ بالاتر از آن برای مالک جایز است.

به‌تدریج میان علمای ما نیز همراه بحث روایی، بحث قاعده‌ای نیز پیش آمد و عده‌ای گفتند مطلقاً درست است، گرچه زیاده بدهد ـ که ظاهر عبارت شیخ است ـ و عده‌ای گفتند اگر زیاده ندهد، درست است و نیز برخی گفتند فرق است میان این‌که شرط کند یا نکند و وصف باشد یا داعی که اگر داعی باشد، درست است. بعضی هم به سبب تعبد به روایات، ملتزم شده‌اند که حتی به قیمت جاریه عادی نیز باطل است، چون در روایت بر عنوان مغنّیه رفته است و ازاین‌رو در صورتی حلال می‌شود که از مغنّیه‌بودن خارج شود.

الف) کلام آقای خوئی

آقای خوئی نیز با طرح مسئله بیع مغنّیه از دو زاویهٔ قواعد و روایات می‌گوید:

أقول: تحقيق المسألة في جهتين؛ الاولى: من حيث القواعد، و الثانية: من حيث الروايات. أما الجهة الأولى: فالقاعدة تقتضي صحة المعاوضة في جميع الوجوه المذكورة لوجهين.[1]

بحث قاعده‌ای، مقتضی صحت معاوضه در تمام وجوه مذکوره است. وجوه مذکوره را نیز در ابتدای تحقیق موضوعی آورده‌اند که بیان کردیم. ما در این جا سه سنخ دلیل داریم: عام فوقانی، عام وسطانی و دلیل خاص. این‌که آقای خوئی می‌گوید طبق قاعده صحیح است، مرادش دلیل عام فوقانی است. در جایی هم گفت: «إلّاأن يحرّم بعنوان الإعانة على الإثم» که دلیل متوسط است. «ثمن المغنّية سحت» نیز دلیل خاص است. بنابراین مثلاً حتی اگر جاریهٔ مغنّیه را به قیمت کمتر بخرد، ممکن است بگوییم ادلهٔ ثمن‌المغنّیه شاملش نمی‌شود، ولی به لحاظ غنا و رقاصی و کارهای زشت، دلیل وسطانیِ تعاون بر اثم شاملش می‌شود. برخی مثل صاحب جواهر و آقای خوئی، اعانه بر اثم را حرام نمی‌دانند و برخی مثل شیخ حرام می‌دانند، ولی سبب بطلان بیع نمی‌دانند و می‌گویند اطلاقات بیع به حال خودش محفوظ است. ایشان به دو وجه ادعا می‌کند که به مقتضای قاعده، باید حکم به صحت معامله کنیم و حق نیز با ایشان است. وی در وجه اول می‌گوید:

الوجه الأول: أن بعض الأعمال كالخياطة و نحوها و إن صح أن تقع عليه المعاوضة و أن يقابل بالمال إذا لوحظ على نحو الاستقلال، إلاأنه إذا لوحظ وصفاً في ضمن المعاوضة فإنه لايقابَل بشيء من الثمن، و إن كان بذل المال بملاحظة وجودها. و عليه فحرمة الصفة لاتستلزم حرمة المعاوضة في الموصوف، و إنما هي كالشروط الفاسدة لاتوجب إلّاالخيار.

استاد می‌گوید: طبق قاعده، در هر صورتِ مفروض، حتی اگر صفت تغنی محرّم را نیز در نظر بگیرد، ولی بگوید این جاریه را به ده‌هزار درهم خریدم، این بیع درست است. ایشان اعانه بر اثم را حرام نمی‌داند و به فرض حرمت، به بیع سرایت نمی‌دهد. پس طبق دلیل عام فوقانی، این بیع صحیح است. وجه دوم نیز چنین است:

---

۱. سیدابوالقاسم خوئی، مصباح‌الفقاهة (المکاسب)، ج۱، ص۱۶۷.

الوجه الثاني: لو سلمنا أن الأوصاف تقابل بجزء من الثمن فان ذلك لا يستلزم بطلان المعاملة، إذ الحرام إنما هي الأفعال الخارجية من التغني و القمار و الزنا دون القدرة عليها التي هي خارجة عن اختيار البشر.

بنای علما بر این است که صفات و اجزا و شرایط، گرچه در رغبات و قیمت تأثیر می‌گذارند، ثمن و قیمت بر آن‌ها توزیع نمی‌شود؛ مثلاً اگر قیمت خانه‌ای به سبب رنگش یک میلیون افزایش یابد و پس از خرید خانه معلوم شود که آن رنگ، قلّابی بوده است، چیزی از ثمن به سبب آن پول کم نمی‌شود و باید معامله را قبول یا رد کند. ازاین‌رو تمام خیارات، ثُنایی‌اند و حق ردّ یا قبول دارد، جز وصف صحت در خیار عیب که ثلاثی است و می‌تواند مابه‌التفاوت یا ارش بگیرد و این ارش برخلاف قاعده و به تعبد است.

البته برخی معتقدند گرفتن ارش در خیار عیب نیز طبق قاعده است، چون ارتکازی و به مثابهٔ مخصص عقلی است که همیشه همراه معاملات می‌باشد که هر چیزی می‌خرید، صحیحش را می‌خرید و ظهور این ارتکاز چنان قوی است که به منزلهٔ ابراز است. پس این وصف به‌خلاف بقیهٔ اوصاف مضمون است؛ یعنی مابه‌ازا یا بدل دارد و یا ثمن بر آن تقسیط می‌شود. درصورتی‌که در معامله تصریح کند مقداری از ثمن به ازای وصف تغنی است، جزو اعانه بر اثم نیز هست و درعین‌حال، عام فوقانی هم آن را می‌گیرد، چون دلیل «أحل الله البيع» در جایی است که حرام نباشد.

نکتهٔ فنی که اختصاص به این‌جا ندارد این است که در باب اعتبارات، اعتبار به مقدار ابراز است، نه به مقدار واقع؛ مثلاً اگر گفت: خانه به ده میلیون، دیگر نمی‌گوید آجر و گچ و در و پنجره‌ها و این‌قدر؛ اگر می‌خواست، از ابتدا می‌گفت، ولی وقتی گفت خانه این‌قدر، گرچه واقعِ این خانه همین اجزاست و تفاوت اجزا در ازدیاد قیمت تأثیر دارند، چون ابراز نکرده است، ثمن بر آن تقسیط نمی‌شود. ازاین‌رو اگر گفت این عبد را به شما فروختم به ده هزار درهم و صفت خیاطتش هزار درهم، در این‌جا تبعیض می‌شود. البته استاد این‌جا را تعبد گرفته، ولی این تعبد نیست، بلکه بنای عقلاست و وصف و شرط و جزء ثمن به ازای آن تقسیط نمی‌شود؛ مثلاً می‌گوید این کتاب را به تو فروختم به ده هزار به شرط این‌که نامه‌ای برای من بنویسی. این معامله درست است و اگر نامه را ننوشت، اولاً: کار حرام کرده است، چون از «المؤمنون عند شروطهم» حکم تکلیفی وجوب وفا به شرط را هم درآورده‌اند. ثانیاً: طرف مقابل، خیار نسخ دارد؛ یعنی اگر او به شرطش عمل

نکرد و این نامه را ننوشت، طرف مقابل حق فسخ دارد و نمی‌تواند بگوید در نظر عرف، قیمت نامه این‌قدر است و من به سبب نوشتن، این‌قدر کم کردم و تو این معامله را امضا کن و این‌قدر بده. این الزام ندارد و تخلف شرط، خیار می‌آورد ولی تفاوت قیمت نمی‌آورد. خیار هم ثنایی است و می‌گویند قبول یا رد کن. فقط خیار عیب ثلاثی است.

آقای خمینی رحمه‌الله می‌گوید:

إنّ العقلاء لا ینظرون إلی ألفاظ المعاملات بل عمدة نظرهم إلی واقعها، و في اللبّ تکون المقابلة بین العین مع لحاظ الشرط، و مع عدم حصول الشرط له یکون ما بلحاظه بلا عوض واقعاً، و هذا من أکل المال بالباطل. لا یقال: یأتي ما ذکر في الشروط الصحیحة أیضاً في صورة تخلّفها، کما لو شرط عربیّة فرس خارجي فبان عدمها، مع أنّ في تخلّفه الخیار بلا إشکال. فإنّه یقال: لو قام دلیل من إجماع أو غیره علی الصحّة في موارد تخلّف الشرط و الوصف، نقول بمقتضاهما في موردهما علی خلاف القواعد دون غیره، فمورد النقض نظیر ما نحن فیه.[1]

«في اللب...» یعنی صفت «تغنی» حتی اگر به نحو داعی باشد، چون تأثیر دارد، نگاه می‌شود؛ یعنی این‌که دلیل آمده شرط سبب خیار است، برخلاف قاعده است. به نظر می‌رسد به‌عکس است و در باب اعتبارات، بلکه مطلق انشائیات، نظر عقلا به واقع نیست و به الفاظ است و ترتیب آثار به مقدار ابراز می‌باشد و آن لب را که قصد ماست، نگاه نمی‌کنند به آن کاری ندارند. وقتی گفت خانه را فروختم، به‌حسب فهم عقلایی، این یک معامله انجام داده است نه چند معامله. ازاین‌رو اگر بعد معلوم شد که مثلاً یک قسمتش ملک این آقا نیست، چنین نیست که بگویند این مقدار درست است و آن مقدار، باطل. ازاین‌رو گفتیم وقتی عینی فروخته می‌شود، سه چیز دارد: اجزا، اوصاف و شروط، بلکه ما این بحث را تعمیم دادیم و دایره‌اش را به اصول نیز کشیدیم و گفتیم در اعتبارات قانونی، گرچه درواقع نوعی تقسیط است، ولی تابع لفظ می‌باشد و اگر در لفظ تقسیط نشده است، آن واقع تقسیطی تأثیر ندارد؛ مثلاً «أقم الصلاة»، بدین معنا نیست که رکوع کن، حمد بخوان یا ذکر رکوع بخوان. ازاین‌رو در مورد این بحث که آیا اجزا حکمی دارند، عده‌ای گفته‌اند وجوب مقدّمی دارند و اسمش را «مقدمهٔ داخلیه» گذاشته‌اند.

---

۱. سیدروح‌الله خمینی، المکاسب المحرمة، ج۱، ص۱۸۳.

عده‌ای مثل آقاضیا «وجوب نفسی عینی» می‌دانند و بعضی «وجوب نفسی ضمنی». برخی هم «وجوب نفسی تهیّونی» می‌دانند و انواع احتمالاتی که آن‌جا داده‌اند. ما در آن‌جا گفتیم برای اجزا هیچ وجوبی نیست، نه نفسی و نه غیری و اصلاً اجزا مغفول‌اند و آن کل فقط واجب است. اجزا در تشکل کل تأثیرگذارند ولی به‌عنوانه تکلیف ندارند و خود رکوع به‌عنوان تکلیف ندارد. بله، چون اجزا تشکیل‌دهندهٔ کل‌اند، می‌توانیم به نحو مجاز در اسناد، همچون «جری‌المیزاب»، قائل به نوعی وجوب مجازی شویم، نه این‌که وجوب نفسی و قانونی داشته باشد و نکتهٔ اساسی‌اش این است که در اعتبارات قانونی به مقدار ابراز معامله می‌شود، نه به مقدار واقع.

ب) انواع ادله در فرآیند اجتهاد: عام فوقانی، متوسط و خاص

نحوه‌ای از اجتهاد در زمان ما متعارف شده است؛ مثلاً در مورد «ثمن مغنّیه» گاهی می‌گوییم طبق روایت این‌گونه است و گاه می‌گوییم طبق قاعده چنین است. این ترتیبی دارد که آقای خوئی یا سید یزدی﵀ یا آقایان بعدی طبق ارتکاز فقهی عمل کرده‌اند، ولی آن را ننوشته‌اند که ما ترتیب بحث را باز می‌کنیم، چون در تمام ابواب فقه برایتان نافع است.

ما در مورد هر مسئله‌ای مثل این، گاهی به دلیل عام رجوع می‌کنیم که بسیار عمومیت دارد و گاهی از آن به «قاعده» تعبیر می‌کنیم و می‌توان از آن به «دلیل عام فوقانی» تعبیر کرد. البته این اصطلاح است و لا مشاحة فی الإصطلاح. گاهی پس از این دلیل عام، باز دلیل متوسطی داریم و گاهی پس از این دلیل وسط، دلیل خاص نیز داریم؛ یعنی در اجتهاد در مورد مسائل، گاهی هر سه دلیل ملاحظه می‌شوند. البته گاهی فقط دلیل عام فوقانی داریم و دلیل خاص و وسط نداریم و چنین نیست که همیشه وسط باشد. این کیفیت اجتهاد باید در ذهنتان حالت ارتکاز پیدا کند.

حال اگر این را بر مسئله «ثمن‌المغنّیه» تطبیق دهیم، دلیل عام یا مقتضای قواعد اولی در باب بیع، صحت بیع است. اطلاقات بیع مثل: «**أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**» و «**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**» اقتضا می‌کند این بیع جز در موارد خاص، صحیح باشد. این‌که آقای خوئی در این‌جا می‌گوید درست است، ناظر به دلیل عام فوقانی است. در ما نحن فیه، دلیل متوسط هم داریم که تعاون بر اثم و عدوان است؛ یعنی ممکن است بگوییم بیع جاریه، گرچه به

عنوانه حرام نیست، چون تعاون بر گناه می‌باشد، حرام است. ازاین‌رو مثلاً اگر جاریهٔ مغنّیه را کمتر هم بخرد، ولی به لحاظ غنا و رقاصی و کارهای زشت، ممکن است بگوییم ادلهٔ ثمن‌المغنّیه شاملش نشود، اما دلیل وسطانی شاملش می‌شود که تعاون بر اثم است. فرق این دلیل با قبلی این است که اولاً: به آن عمومیت نیست؛ ثانیاً: به لحاظ خود مغنّیه باز اعم است، چون تعاون بر اثم، اختصاص به بیع مغنّیه ندارد و حرام‌های دیگر را نیز شامل می‌شود که از این به «دلیل متوسط» تعبیر می‌کنیم. البته بعضی مثل صاحب جواهر و آقای خوئی، اعانه بر اثم را حرام نمی‌دانند و برخی مثل شیخ حرام می‌دانند، ولی می‌گویند که سبب بطلان بیع نمی‌شود و اطلاقات بیع به حال خودش محفوظ است. در مقابل دلیل متوسط، دلیل خاص قرار دارد که در این‌جا مثل روایات «ثمن‌المغنّیة سُحت» است.

در هر مسئله‌ای باید این سه نوع ادله را یک‌به‌یک تنقیح کنید؛ مثلاً آیا «ثمن‌المغنّیة سُحت» پذیرفتنی است؟ آیا اعانه بر اثم، حرام است و به فرض حرمت، به بیع نیز سرایت می‌کند و سبب بطلان آن می‌شود؟ به نظر ما اقوا این است که چنین باشد و در بحث «بیع عنب» بیشتر اهل سنت همین راه را رفته و از راه اعانه بر اثم، آن را حرام گرفته‌اند. البته عده‌ای از آن‌ها چون درخصوص خمر، روایت از رسول‌الله ﷺ نقل شده است، بقیهٔ ابواب حرام را نیز به خمر قیاس کرده‌اند. فایدهٔ این دسته‌بندی آن است که اگر در جایی دلیل خاص، دلیل لبّی مثل اجماع یا سیره بود، در غیر قدر متیقن می‌گویند به عام فوقانی برمی‌گردیم. اگر عام متوسط بود به آن برمی‌گردند و اگر آن هم اجماع یا قدر متیقن بود، به عام فوقانی برمی‌گردند و می‌گویند اشکال ندارد. گاهی آن عام فوقانی نیز اصل عملی است، مراد از عام فوقانی، حتماً دلیل لفظی عام نیست؛ بلکه به معنای مرجع فوقانی است. البته این‌جا مراد، اصول عملیه نیست، بلکه اطلاقات بیع است. ازاین‌رو عده‌ای از اهل سنت مثل ابن‌حزم در مورد «ثمن‌المغنّیه» به «**أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**» تمسک کرده‌اند.

ج) تخصیصی بر تقریب آقای خوئی

طبق دلیل عام یا فوقانی، حق با استاد است؛ یعنی طبق آن قاعدهٔ فوقانی، حتی اگر صفت محرّم را نیز قصد کند، ولی ابراز نکند، حق با ایشان است که معامله درست

می‌باشد. آری، در برخی صورش دلیل متوسط می‌آید و در جایی که قصد تغنی و مقدمات، حرام باشد، این اعانه بر اثم است. پس طبق دلیل عام فوقانی، مطلقاً صحیح است و طبق دلیل متوسط، در برخی صور صحیح است و در جاهایی که مقدمهٔ حرام باشد و باطل است. دلیل خاص نیز که «ثمن المغنّیة سُحت» است.

ما بر این تقریب آقای خوئی تخصیصی می‌زنیم که اگر در مقام انشا در مقابل آن صفت حرام، آن به‌عینه آمد، در آن‌جا نیز طبق قاعده (عام فوقانی) معامله باطل است؛ مثلاً اگر گفت این جاریه، خودش هزار درهم و به سبب غنایش ده هزار درهم و مشتری پذیرفت، یعنی در مقام انشا، آن را تقسیط کرد و این طبق عام فوقانی هم باطل است و نیاز به دلیل اعانه ندارد، چون اعتبار در انشا به ابراز است و او در مقام ابراز، ثمن تغنی و ثمن جاریه را از هم جدا کرده و کل معامله باطل است.

این نکتهٔ بسیار ظریف و محل ابتلا و سؤال نیز هست؛ مثلاً جوان مسلمانی می‌خواهد در رستوران‌های خارجی استخدام شود و یک بار مثلاً به او می‌گویند تو را استخدام می‌کنیم برای این‌که شراب را سر میز افراد ببری. این معامله باطل است، ولی بار دیگر می‌گویند استخدامت می‌کنیم تا نوشیدنی‌ها را بر سر میزها ببری که گاهی در آن‌ها شراب نیز هست. طبق قاعده، این بیع صحیح است. هم‌چنین اگر حرام در ضمن معامله ذکر شد، بیع باطل است؛ مثلاً می‌گوید استخدامت می‌کنم که هم آب و هم شراب را سر میزها ببری.

از این‌جا نکتهٔ فنی دیگری روشن می‌شود که اگر همین مطلب ابرازی را به نحو شرط بگوید (مثلاً بگوید من این جاریه را ده هزار می‌خرم به شرط این‌که مغنّیه باشد که اگر خرید و بعد دید مغنّیه نیست، نُه هزار را برگرداند)، در این فرض با عام فوقانی باطل نمی‌شود، ولی اگر آن صفت محرّم را جزء مبیّع قرار دهد و بذل مال به ازای آن شود، به عام فوقانی باطل است، چون عقد اعتباری است که دو نفر میان دو چیز ارتباط ایجاد می‌کنند. ازاین‌رو در عقود باید ببینید: ۱. بر این عقد چه اثری مترتب می‌شود؛ ۲. در باب عقود، چون از انشائیات است، مقام ابرازش نیز باید مناسبِ اثر عقد باشد؛ مثلاً در باب بیع، اثرش انتقال عین است، در باب اجاره، اثرش انتقال منافع است و در باب عقد نکاح، اثرش مبادلهٔ زن به مهر نیست، بلکه ایجاد علقهٔ زوجیت است و ازاین‌رو اگر زن گفت من خودم را به تو فروختم به یک میلیون، این عقد باطل است، چون در مقام

ابـراز هـم بایـد لفظی باشـد کـه متناسـب آن اثـر باشـد. این‌کـه بعضـی گفته‌اند لفـظ «تمتع» در عقـد دائـم اشـکال دارد به همین سـبب اسـت، چـون تمتعات غیـر از علقهٔ زوجیت اسـت. در عقـد دائـم، صریح‌تریـن لفـظ، «زوَّجـتُ» اسـت و ایـن در کل عقـود هسـت. پـس اگر در عقـد موقـت گفـت: «آجرتک نفسی فی المدة المعلومة بکذا» درسـت نیسـت، چـون باید علقهٔ زوجیـتِ موقـت را ایجـاد کنـد، نـه این‌کـه منافـع خـودش را به آن طـرف منتقـل نماید.

پـس: هـر عقدی، قرارداد اسـت و در وعـاء خودش واقع اعتبـاری دارد؛ شـبیه این‌که امروزه می‌گوینـد شـخصیت حقیقـی و حقوقـی. البتـه عـده‌ای معتقدنـد خـود قراردادهـا وجـود پیدا نمی‌کننـد، بلکـه تابـع معتبِـر اسـت، ولـی در مقابـل، عـده‌ای می‌گوینـد قـرارداد نوعـی وقوع نفسـی دارد کـه کاری بـه طرفیـن نیـز نـدارد. ازایـن‌رو کتـاب را دو بـدل برایـش ذکـر می‌کنند: بـدل حقیقـی کـه قیمتـش در بـازار، مثـلاً هزار اسـت و بدل جعلـی که شـما دو هزار یـا پانصد می‌خریـد. ایـن بـدل جعلـی وقتـی ثابت می‌شـود کـه قـرارداد در وعـاء اعتبـار، ثابت شـد. آن ظرافتـی کـه در بحـث فضولی اسـت، این‌جاسـت. اگـر گفتیـد قـرارداد (پروتکل) یـا معاهده، وجـودی اعتبـاری در وعـاء اعتبـار دارد کـه قابـل ایجـاد و انشـاء اسـت، گرچـه آن معتبِـر، صلاحیـت تنفیذ و اجرا نداشـته باشـد،[1] اگـر گفتیم قرارداد یـک وقوع نفس‌الامـری دارد، آن‌گاه ایـن قـرارداد پیـدا می‌شـود و مالـک آن را اجـازه می‌دهـد. نکتـهٔ عقد فضولـی این اسـت، ولی اگـر گفتیـم قـرارداد، خـود شـخصیتی نـدارد، بلکـه شـعاع شـخصیت معتبِـر اسـت، اگـر من مالـک نباشـم و بگویـم «بعـتُ»، ایـن قـرارداد اصـلاً واقـع نمی‌شـود و مثل بیـع دیوانه یـا فرد خـواب اسـت. این‌کـه فقهـا یـا مثـلاً قوانیـن غربـی، عقـد فضولـی را درسـت می‌داننـد، بایـد روی ایـن نکتـه بیاینـد. پـس قـرارداد، خـودش یـک وقـوع نفسـانی در وعـاء اعتبـار دارد که از ظرافت‌هـای اساسـی در تمـام ابـواب معامـلات اسـت و به‌سـادگی کشـف نمی‌شـود.

طبیعـت شـرط این اسـت که قـرارداد را خـراب نمی‌کند، بلکـه آن را محـدود می‌کند؛ مثلاً وقتـی می‌گویـد ایـن کتـاب را فروختم به شـرط این‌که برایـم نامه‌ای بنویسـی، بیع کتـاب واقع شـده اسـت، چـه شـرط باشـد و چه نباشـد. اگـر گفتیـم بیع کتـاب در ضمـن نامه‌نوشـتن واقع شـده اسـت کـه اگر نامه‌نوشـتن نبـود، بیع نیسـت، دیگر آن قـرارداد، وقـوع اعتباری نـدارد و آن

---

۱. صلاحیـت دو گونـه اسـت: یـک بـار اصـلاً صلاحیـت ایجـاد قـرارداد را نـدارد کـه آن قـرارداد، باطـل اسـت؛ مثـل معاملهٔ دیوانـه. بـار دیگـر، صلاحیـت ایجـاد دارد و در وعـاء اعتبـار پیـدا می‌شـود، ولـی صلاحیـت تنفیذ و اجـرا نـدارد؛ مثل بیع فضولی.

قرارداد واقع نیست. این‌که برخی قائل‌اند شرط فاسد، مفسد است، نکته‌اش این است که میان شرط و مشروط ارتباطی دیده‌اند که اگر این شرط مشکل پیدا کرد، آن مشروط که عقد است، فاسد می‌شود. تصور دوم این است که شرط، التزام دیگری است که در تنفیذ عقد مؤثر است، نه در وقوع عقد. آری، گاهی شرط فاسد کاری می‌کند که اصل اعتبار اول نیز مخدوش می‌شود. این در میان فقهای ما به «شرط مخالف با مقتضای عقد» معروف است و تحلیل حقوقی‌اش این است که چون خود عقد، قرارداد است و شرط نیز قرارداد می‌باشد، گاهی دو قرارداد متناقض می‌شود که امکان‌پذیر نیست؛ مثلاً می‌گویم این کتاب را به تو فروختم به این شرط که نزد خودم باشد و تو هرگز در آن هیچ تصرفی نکنی و حتی به بچه‌هایت به ارث نرسد. دراین‌صورت، گویا نفروخته است و عقلا چنین اعتباری نمی‌کنند. پس اگر این شرط را کرد، آن قرارداد اول در وعاء اعتبار پیدا نمی‌شود، اما اگر قرارداد اول در وعاء اعتبار آمد، کار قرارداد دوم این است که مانع تنفیذ قرارداد اول می‌شود؛ مثلاً می‌گویند این کتاب را به تو فروختم به صد تومان به این شرط که جام شرابی هم بخوری و او شراب را نخورد. در این‌جا تخلف شرط دارد؛ یعنی نه بیع تمام است و نه باطل، بلکه شرط حرامی کرده است که آن عقد را متزلزل می‌کند، ولی باطل نه و درنهایت همچون عقد فضولی خیار می‌آورد که خیارِ تخلف شرط است. خیار تخلف شرط هم ثنایی است و می‌تواند امضا یا رد کند و حق ندارد به ازای تخلف شرط مابه‌التفاوت بگیرد و اصطلاحاً تحقق شرط مضمون نیست یا ثمن بر آن تقسیط نمی‌شود. پس اگر در شرط گفتیم درست است، در داعی به طریق اولی درست است و فقط طبق قاعده در جایی که به ازای صفت «تغنی»، مقداری از مال را قرار دهد، حرام است.

فصل پنجم

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

الف) عبارات شیخ انصاری در مسئله بیع و کسب مغنّیه

پس از مباحث روایی و قاعده‌ای در مسئله بیع مغنیه، عبارات شیخ انصاری را دراین‌خصوص می‌آوریم و نکته‌های فنی‌اش را بررسی می‌کنیم. ایشان می‌گوید:

> المسألة الثانية يحرم المعاوضة على الجارية المغنّية، وكلّ عين مشتملة على صفة يُقصد منها الحرام إذا قُصِد منها ذلك، وقصد اعتبارها في البيع على وجه يكون دخيلاً في زيادة الثمن كالعبد الماهر في القمار أو اللهو و السرقة، إذا لوحظ فيه هذه الصفة و بُذل بإزائها شيء من الثمن لا ماكان على وجه الداعي.[1]

«إذا قُصِد منها ذلك» را به صورت قصد زده است. این‌که آقای خونی می‌گوید با قصد هم اشکال ندارد، می‌خواهد با شیخ مخالفت کند. پس: ۱. إذا قُصِد منها ذلك؛ ۲. و قصد اعتبارها في البيع على وجه يكون دخيلاً في زيادة الثمن. این را با «واو» آورده است که اگر با «أو» هم آورده بود، کافی بود. شرط دوم، یعنی برای صفت «مغنّیه‌بودن» گران‌تر شود. اگر ما باشیم و مقتضای قواعد اولیه، حق با آقای خونی است که حتی دراین‌صورت معامله درست است، چون مهم این است که از این جاریه در حرام استفاده نشود و در معامله تأثیر ندارد و فقط چیزی که هست، این صورت‌های قصد، به اعانه به اثم منتهی می‌شود، چون ایشان اعانه بر اثم را حرام نمی‌داند و به فرض حرمت، آن را مبطل بیع نمی‌داند. به عبارت دیگر، آقای خونی ادلهٔ وسطانی را نپذیرفته است. ما گفتیم قصد حرام نمی‌خواهد و همین‌که گفت قیمت این جاریه، هزار درهم است و به سبب

---

۱. شیخ انصاری، المکاسب، ج۱، ص۱۲۷.

صفت غناده هزار درهم و من بذل پول به ازای غنا کردم، این معامله به دلیل خاص مثل «ثمن المغنّیة سُحت» باطل است. بعد شیخ می‌گوید:

کالعبد الماهر في القمار أو اللهو و السرقة، إذ الوحظ فيه هذه الصفة و بُذل بإزائها شيء من الثمن لا ماكان على وجه الداعي.

حق در مقام این است که لحاظ این صفت تا زمانی که بیع بر عین واقع شده، موثر نیست. نکتهٔ اساسی در اعتبارات قانونی، ابراز است و وقتی حرام می‌شود که در عقد بگویی به ازای غنا این‌قدر. داعی و شرط و قصد به لحاظ دلیل فوقانی فرق نمی‌کند و برخی صورش به سبب دلیل خاص، باطل است. اهل سنت بیشتر از راه اطلاقات وارد شده‌اند. شیخ در ادامه می‌گوید:

و يدلّ عليه أنّ بذل شيء من الثمن بملاحظة الصفة المحرّمة أكل للمال بالباطل.

اولاً: شیخ در مکاسب، مکرر به این آیه تمسک کرده و «باء» را در «بالباطل» به معنای مقابله گرفته است؛ یعنی جزئی از ثمن به ازای باطل قرار گیرد، ولی این اشکال میان اعلام، ازجمله استاد آقای خوئی‌ﷺ معروف است که «باء» در «بالباطل» برای مقابله نیست، بلکه به قرینهٔ «**تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ**»، برای سببیت است؛ یعنی به اسباب باطل نباشد، نه مال باطل.

ثانیاً: معیار در اکل مال به باطل، حتی به این معنای شیخ، جایی است که در متن عقد قرار گیرد، نه این‌که داعی قلبی باشد و ازاین‌رو لبّ و واقع را در نظر نمی‌گیریم. پس اگر واقعاً و لبّاً در مقابل آن بود، ولی لفظاً نبود، آن‌جا از مصادیق اکل مال به باطل نیست. پس این «یدل علیه» درست نیست.

و التفكيك بين القيد و المقيّد بصحّة العقد في المقيّد و بطلانه في القيد بما قابله من الثمن غير معروف عرفاً.

همهٔ اعتبارات قانونی اعم از انشائات، اوامر و عقود، خصلتی دارند که در آن‌ها تفکیک درست نیست، گرچه در واقع هم باشد. برخی علمای ما چندگونه تصویر کرده‌اند که امر به کل، به امر به اجزا منحل می‌شود؛ مثلاً آقاضیا می‌گوید امر به اجزا، امر نفسیِ عینی است، ولی به نظر ما هیچ‌کدام از این‌ها درست نیست و در مثل امر به نماز، امر به ذات نماز می‌خورد و به اجزا منحل نمی‌شود. اجزا در ماهیت ترکیب اعتباری مؤثرند، ولی این ربطی به امر ندارد و امر به آن‌ها نمی‌خورد و اعتبار به مقداری می‌خورد که ابراز شده است. پس این مطلب شیخ که می‌گوید «غیر معروف عرفاً»، درست است.

لأنّ القيد أمرٌ معنويٌ لا يوزّع عليه شيء من المال و إن كان يبذل المال بملاحظة وجوده. و غير واقع شرعاً، على ما اشتهر من أنّ الثمن لا يوزّع على الشروط، فتعيّن بطلان العقد رأساً.

قید و جزء و شرط، همه خارج‌اند و حتی اوصاف بیع بر ثمن تقسیط نمی‌شود، جز وصف صحت. این جا هم تفکیک میان «جاریه» و «مغنّیه» درست نیست. اجزا در زیادهٔ ثمن تأثیر دارند، ولی در توزیع ثمن، نه.

و قد ورد النصّ بأنّ: «ثمن الجارية المغنّية سحت» و أنّه: «قد يكون للرجل الجارية تُلهيه؛ و ما ثمنها إلّا كثمن الكلب».[1]

ما این نصوص را از هم جدا کردیم و گفتیم در سند روایت اخیر از امام رضا علیه السلام سهل‌بن‌زیاد است و در تفسیر عیاشی نیز این قسمت نیامده است.

نعم، لو لم تلاحظ الصفة أصلًا في كمّيّة الثمن، فلا إشكال في الصحة. و لو لوحظت من حيث إنّها صفة كمال قد تصرف إلى المحلَّل فيزيد لأجلها الثمن، فإن كانت المنفعة المحلّلة لتلك الصفة ممّا يعتدّ بها، فلا إشكال في الجواز.

و إن كانت نادرة بالنسبة إلى المنفعة المحرّمة، ففي إلحاقها بالعين في عدم جواز بذل المال إلّا لما اشتمل على منفعة محلّلة غير نادرة بالنسبة إلى المحرّمة، و عدمه لأنّ المقابل بالمبذول هو الموصوف، و لا ضير في زيادة ثمنه بملاحظة منفعة نادرة وجهان: أقواهما: الثاني، إذ لا يُعدّ أكلًا للمال بالباطل، و النصّ بأنّ «ثمن المغنّية سحت» مبنيٌ على الغالب.

«منفعت محلله» مثل این است که جاریه را برای خدمت بگیرد. «مبنی بر غالب» به ازای صفت حرام است و جهات دیگر دارد. این تفصیل شیخ چندان فنی نیست و به نظر ما در مجموع، شیخ با مسئله چندان فنی برخورد نکرده است.

ب) جمع‌بندی به مقتضای قواعد عامه و متوسط

ما در بحث بیع مغنّیه به مقتضای قواعد، پنج صورت درست کردیم که شیخ و دیگران این تقسیم‌بندی را ننوشته‌اند.

۱. این‌که جزئی از ثمن به ازای صفت غنای حرام واقع شود و در متن عقد بدان

---

۱. شیخ انصاری، کتاب‌المکاسب، ج۱، ص۱۲۸.

تصریح گردد؛ مثلاً بگوید این جاریه را به تو می‌فروشم به ده هزار؛ هزار برای خودش و نُه هزار برای مغنّیه‌بودن‌اش. به حیثی که در مقابل او پول قرار دهد، مقتضای قاعده دراین‌صورت بطلان است، چون تفکیک این دو از هم در خارج نمی‌شود و بذل پول به ازای جاریهٔ مغنّیه، حرام است. شاید آیه لهوالحدیث نیز شاملش شود. اطلاقات هم این‌جا را نمی‌گیرد و برخلاف ظاهر کلام استاد، این بیع به مقتضای قاعدهٔ عامه هم باطل است، به‌علاوه آن‌که اعانه بر اثم نیز هست.

۲. این‌که در متن عقد شرط کند که برای تغنی به کار برده شود، به لحاظ قاعدهٔ عامه (دلیل فوقانی) بیع درست است، ولی به لحاظ دلیل وسطانی، یعنی قاعدهٔ اعانه بر اثم، باطل است.

۳. این‌که شرط نکند، ولی قصدش این باشد که در تغنّی به کار ببرد. این صورت نیز مثل صورت قبل به مقتضای قاعدهٔ عامه، صحیح است، ولی به لحاظ اعانه درست نیست.

۴. این‌که قصد ندارد جاریه را در کار حرام به کار ببرد، ولی علم دارد که مثلاً یکی از بستگانش آن را در امر حرام به کار می‌برد. این صورت علم مشکوک است، ولی به احتمال قوی آن هم اعانه باشد.

۵. قصد و علم ندارد و شرط حرام نیز نمی‌کند، ولی بالفعل در خارج پس از خرید مغنّیه، بستگانش او را در امر حرام به کار می‌برند. این صورت اخیر که وقوع است، قطعاً از عنوان اعانه خارج است.

البته آقای خوئی اعانه بر اثم را حرام نمی‌دانند و به فرض حرمت نیز باعث بطلان نمی‌دانند و ازاین‌رو صورت دوم تا چهارم را هم به مقتضای قاعده، صحیح می‌دانند.

ج) جمع‌بندی به مقتضای ادلهٔ خاصه

عبارت آقای خوئی کمی ابهام دارد که ایشان با دلیل خاص چه کرده‌اند، چون اگر بگوییم به‌حسب قاعده، بیع درست است، گرچه به ازای غنا هم پول بدهیم، دراین‌صورت باید روایات و حتی آیه لهوالحدیث را طرح کنیم که بسیار مشکل است. بنابراین با جمع میان آیات و روایات به نظر می‌رسد که قائل به تفصیل زیر شویم.

۱. بطلان بیع در صورت بذل پول به ازای صفت غنا

اگر به ازای صفت غنا پول بیشتری دهد، این بیع باطل است، قصد غنا داشته

باشد یا نه، چون در این جا تعبد داریم و آیهٔ لهوالحدیث و روایات ثمن‌المغنّیه را پذیرفتیم. مورد بارزش این است که انسان به ازای صفت غنا پول بیشتری بدهد و این قدر متیقن، از خود آیه است؛ یعنی از خود معلَّل واضح است، نه از تعلیل، چون مراد از «شراء لهوالحدیث» بذل پول به ازای لهوالحدیث است و مورد لهوالحدیث ابتداناً ظاهر در اجرت مغنّیه است، ولی به برکت روایت، ما توسعه می‌دهیم، زیرا روایات، آیه را بر «ثمن‌المغنّیة» تطبیق داده است و ازاین‌رو ثمن مغنّیه را نیز شامل می‌شود؛ یعنی اگر به ازای صفت تغنّی حرام، بیش از ثمن جاریهٔ عادی را بدهد، شراء لهوالحدیث صدق می‌کند و بذل پول به ازای لهوالحدیث می‌شود. پس مراد از «شراء»، مطلق بذل پول است، گرچه در مقابل عین.

هر چند در جای دیگر ممکن است قائل به حرمت و بطلان معامله به سبب بذل ثمن به ازای صفت حرام نشویم (مثلاً عبدی در دزدی مهارت دارد و برای آن مهارت، ثمن بیشتری می‌دهد، ولی او را در کار دزدی به کار نمی‌برد و در خدمت خانه استفاده می‌کند)، در این جا ممکن است قائل به حرمت نشویم یا قائل به تبعض صفقه شویم، ولی در مورد غنا همین که بذل پول به ازای صفت محرّم شد، برای بطلان معامله کافی است، گرچه شرط نکند.

۲. بطلان بیع در صورت قصد غنا

مورد حرام دوم این است که به مقدار جاریهٔ عادی پول دهد، ولی قصد واقعی‌اش این باشد که آن را در راه حرام به کار گیرد، این مورد هم به تعبد، یعنی به آیهٔ مبارکه، حرام است. این قید را از علت، یعنی از «**لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ**» در آیه می‌گیریم؛ یعنی هر جا بیع مغنّیه سبب اضلال شد، حرام است و در این هم قصد و داعی به‌تنهایی کافی است و لازم نیست شرط کند. به‌علاوه، ادلهٔ تعاون بر اثم نیز این جا را شامل می‌شود و ما برخلاف استاد، اعانه بر اثم را نیز حرام دانستیم و علت این جا را هم دربر می‌گیرد و اطلاق روایت نیز مانعی ندارد.

د) برخی فروع مسئله «بیع مغنّیه»

مسئله بیع مغنیه فروع متعددی نیز دارد که در این جا متعرض آن‌ها می‌شویم.

۱. مصالحه بر مغنّیه

بحث دیگری که در این جا پیش می‌آید، مصالحه بر مغنّیه است. البته صلح، بحث

خاص خودش را دارد و میان فقها بحث معروفی است که آیا صلح، معاملهٔ مستقل است یا تابع اثری است که بر آن مترتب می‌شود؛ پس اگر بر عین مصالحه کرد، بیع است، اگر بر منافع مصالحه کرد، اجاره است و اگر بر انتفاع مصالحه کرد، عاریه است. چنانچه صلح را معاملهٔ مستقل دانستیم، طبق قاعده، از باب اعانه بر اثم، حرام است، ولی اگر تابع اثر مترتب بر آن شد، همان احکام بیع و اجاره و عاریه را نیز دارد. صلح را شیخ و آقای خوئی ندارند.

۲. جعل تغنّی به عنوان مهر زن

بحث دیگری که در این‌جا قابل طرح است و آقایان ندارند، این است که اگر صفت «تغنّی» را مهر زن آزاد یا کنیز قرار دهد و به سبب آن، مهرش را افزایش دهد (مثلاً زنی با آن خصوصیات، مهرش ده میلیون است، ولی برای صفت خوانندگی، مهرش دویست میلیون شده است و با آن خانم به مهر دویست میلیون ازدواج کند)، آیا اولاً: این بذل مهر حرام است؟ ثانیاً: خود این عقد باطل است؟

اصولاً عقد نکاح، خریدوفروش نیست و ازاین‌رو نمی‌توانیم به طرفین، یعنی به زن در مقابل مهر عوض و معوض بگوییم. البته عده‌ای از علمای اهل سنت به استناد ظاهر آیهٔ مبارکه: «**وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ**»[1] گفته‌اند «وهبت» یعنی اگر مهر باشد، هبه نیست. از مقابله فهمیده‌اند عقد نوعی معاوضه و مهر نوعی عوض است. چون هبه بدون عوض و مجانی است. این تفکر در برخی مصادر اهل سنت هست و برای نخستین‌بار توسط شیخ طوسی در مبسوط به فقه ما راه یافته است و پس از آن، مثلاً این تفکر که عقد نکاح، عوض یا کالعوض است، در کلمات صاحب جواهر به‌وفور یافت می‌شود.[2]

در روایات ما در باب مهر، «**إنما یشتریها بأغلی الثمن**»[3] آمده، نه آیهٔ مبارکه: «**إن امرأة وهبت**» که شاید شیخ از این روایت چنین استفاده کرده است، ولی فکر نمی‌کنیم مراد

---

۱. احزاب، آیه ۵۰.

۲. برای مثال ر.ک: نجفی، جواهرالکلام، ج۲۳، ص۱۳۷؛ ج۳۰، ص۶۲ و ج۳۱، ص۲۷.

۳. شیخ کلینی، الکافی، ج۵، ص۳۶۵، باب النظر لمن أراد التزویج، ح۱: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يُرِيدُ أَنْ يَتَزَوَّجَ الْمَرْأَةَ أَيَنْظُرُ إِلَيْهَا قَالَ: نَعَمْ إِنَّمَا يَشْتَرِيهَا بِأَغْلَى الثَّمَنِ».

از «أغلی‌الثمن»، مهر باشد، چون مقدار مهر محدودیتی ندارد و گاهی بسیار اندک است. پس ظاهراً آنچه به ذهن بسیاری ازجمله استاد ما آقای بجنوردی رسیده، مراد از «اغلی‌الثمن»، عمر است؛ یعنی می‌خواهد عمری با او زندگی کند.[1]

این بحث باید ابتدا روشن شود که آیا عقد نکاح، معاوضه است و ماهیت مهر چیست و عوض بضع است یا خیر؟ ما گفتیم عقد نکاح امری است اعتباری که ثمره‌اش ایجاد علقهٔ زوجیت در وعاء اعتبار است، در مقابل زوجیت تکوینی که در عالم طبیعت هست. در علقهٔ زوجیت، دو نفر ملتزم می‌شوند که یکی زن و دیگری شوهر باشد. پس مهر اصلاً عوض نیست، چون معاوضه‌ای در میان نیست، بلکه نوعی ارتباط، یعنی علقه میان دو طرف است. در روایات ما در باب عقد منقطع ـ نه در عقد دائم ـ از مهر به «شرط» تعبیر شده است.[2] ازاین‌رو شاید نظر ائمه، بیان این نکته باشد که مهر به لحاظ حقوقی و قانونی، حکم شرط را دارد (المؤمنون عند شروطهم). پس مهر رکن عقد نیست و فتوا بر این است که اگر مهر در ضمن عقد نکاح ذکر نشد، عقد درست است. بنابراین، مهر از ارکان عقد نیست و رکن عقد، زوجین‌اند.

حال اگر در ضمن عقد نکاح، زن شرط کرد که پولی به شوهر بدهد، وفا به این شرط واجب است، ولی این مهر نیست. ازاین‌رو اگر قبل از دخول، او را طلاق داد، باید همهٔ آن پول را به شوهر بدهد. هم‌چنین اگر گفت: «زوجتک نفسی» به شرط این‌که فلانی این مقدار پول به من بدهد، این هم مهر نیست و اگر آن طرف پذیرفت و این شرط قبول شد، چنانچه قبل از دخول طلاقش داد، باید این پول را کامل بدهد؛ مثلاً خانه‌ای را به او فروخت و گفت خانه را به تو می‌فروشم به این مبلغ، به این شرط که اگر زنت شدم این مقدار به من بدهی و بعد هم عقد بست و در عقد نیز مهر را ذکر نکردند. این پول چون

---

۱. بجنوردی، القواعدالفقهیة، ج۵، ص۲۸: «أنّ المرأة لیست عوضاً عن المهر و لا المهر عوض منها. و قوله ﷺ: إنّما یشتریها بأغلی الثمن من باب التشبیه بالبیع. و إلّا فذات المرأة حرّة لا أمة لیتقدّر بمال و البضع من منافعها. و لیست عیناکي یصحّ بیعه. و بعبارة أخری: النکاح لیس من العقود المعاوضیّة. بل لزوم المهر فیه حکم شرعي. و لذلك لو عقد علی امرأة و لم یذکر المهر أصلاً لا یبطل العقد. و لکن یرجع إلی مهر المثل تعبّدا؛ لأنّ البضع لا تستباح مجّانا». در عبارت بجنوردی تصریح شده است که زن، عوض از مهر یا مهر، عوض از زن نیست، ولی این‌که مراد از «اغلی‌الثمن» عمر باشد، در کلام ایشان نیامده و ظاهراً تفسیر حضرت استاد است یا حضرت استاد به نحو شفاهی از ایشان شنیده است. بله، مثل شهید مطهری در شرح معنای این حدیث می‌گوید: «یعنی آنچه انسان در زندگی زناشویی مایه می‌گذارد، از هر چیز گران‌بهاتر است. واضح است که مراد، مهریّه نیست، زیرا ارزش پولی مهریّه، گران‌بهاترین قیمت نیست؛ بلکه مقصود این است که می‌خواهد با او زندگی کند و عمر خویش را با او به سر برد» (مرتضی مطهری، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۱۹، ص۵۳۴) (مقرر).

۲. ر.ک: شیخ کلینی، الکافی، ج۵، ص۴۰۲.

شرط در ضمن عقد بیع می‌باشد، واجب است به او بدهد و اگر قبل از دخول هم او را طلاق داد، نصف نمی‌شود، چون مهر شرطی است که در متن عقد نکاح ذکر می‌شود، نه عقد دیگر و آن پول را باید شوهر به زن بدهد، نه شوهر به پدرِزن یا خواهرزن (به اصطلاح امروز، شیربها). پس مهر به لحاظ قانونی شرط است و این شرط هم فقط در جایی نصف می‌شود که تعبد شرعی باشد وگرنه باید کامل می‌داد.

پس اطلاقات اجر مغنّیه و آیهٔ لهوالحدیث شامل مهر نمی‌شود و گرچه مهر را معادل مهر مغنّیه قرار داد، این دیگر حرام نیست. بله، اگر قصدش این باشد که وقتی همسرش شد، او را به غنا وادارد، عقد نکاح درست است، ولی از باب تعاون بر اثم، مهر باطل و مثل جایی است که زن مهرش را چیزهای محرّم همچون خمر و خنزیر قرار دهد. این بنابر تصویری است که ما طرح کردیم، ولی طبق تصویری که آقای خوئی و شیخ انصاری داشتند، اعانه‌اش یا تعاون بر آن، حرام است، ولی مهر باطل نمی‌شود و با جعل خمر و خنزیر به عنوان مهر فرق می‌کند.

ه) کسب مغنّیه

آقای خوئی ﷺ علاوه بر بحث غنا و آلات غنا و بیع مغنّیه، بحث کسب مغنّیه را نیز بدان افزوده است و می‌گوید: شیخ انصاری ﷺ در این جا بحث کسب مغنّیه را مطرح نکرده، ولی خوب است این بحث نیز مطرح شود و روایات را هم آورده است. این که شیخ در این جا این بحث را نیاورده شاید به این جهت است که در این جا بحث بیع بوده و کسب، اجاره است و با کتاب اجاره مرتبط و مناسب می‌باشد.

مراد از «کسب مغنّیه» یا «کسب مغنّی» این است که انسان کنیز یا غلامی داشته باشد که کارش خوانندگی باشد و پولش را بگیرد؛ یا زن یا مرد آزاد به ازای خوانندگی پول بگیرد؛ مثل زنان و مردانی که در شبکه‌های تلویزیونی و رادیویی دنیا می‌خوانند. حق هم با آقای خوئی است که کسب مغنّیه را حرام می‌داند.

۱. مروری بر ادلهٔ کسب مغنّیه

آنچه در قرآن دربارهٔ کسب مغنّیه داریم، آیهٔ «**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ**» است که از آیات مکی است و در مسئله غنا به‌تفصیل درباره‌اش سخن گفتیم. اگر ما باشیم و ظاهر آیه، مورد

آیه کسب مغنّیه است و گفتیم از مطالب پذیرفته در قانون‌گذاری و فقه اسلامی از همان ابتدا این بود که گاهی آیات مبارکه موردی‌اند و خصوصیت دارند و سنت، آن‌ها را تعمیم می‌دهد؛ مثلاً می‌گفتند ظاهر آیه در مورد اجر مغنّیه است، ولی ثمن مغنّیه در آن نیست. آن‌گاه اگر در روایات ما ثمن مغنّیه هم بر آیه تطبیق داده شده ازاین‌باب است که سنت شارح کتاب می‌باشد. پس آنچه در کتاب داریم، پول به ازای لهوالحدیث، یعنی خوانندگی است که با کسب مناسب است، ولی بنای فقها بر این است که آلات لهوالحدیث نیز حرام و خریدوفروش مغنّیه و مغنّی هم باطل شود. این‌ها تعمیمی است که از راه سنت داده شده است.

تا جایی که دیده‌ایم، در مصادر ما و اهل سنت، بیشترین روایات در مورد کسب و اجر مغنّیه است و برخی سندهای روایات نیز صحیح است. توضیحات کافی و وافی داده شد که جز ظاهر آیهٔ مبارکه، روایات ما و اهل سنت و در مورد کسب و اجر مغنّیه فراوان است و شیخ هم قطعاً حرام می‌داند. امثال شیخ صدوق و حتی فقه‌الرضا «اجر مغنّیه» را آورده‌اند، ولی «ثمن مغنّیه» را نیاورده‌اند و حتی در شرایع، اجر مغنّیه را در همین باب مکاسب آورده است. شاید چون آیهٔ مبارکهٔ «**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي**» بوده، لفظ «بیع‌وشراء» بوده است و به این مناسبت لفظ «اجر» را در این‌جا آورده‌اند وگرنه در کتاب صدوق و بسیاری کتاب‌ها، «اجر» هست، ولی لفظ «ثمن» در برخی نیست که ذکر شد؛ مثلاً شیخ طوسی در نهایه یا شیخ مفید در مقنعه، «اجر» یا «کسب» را دارند، ولی «ثمن» را ندارند. باب ۱۵ از ابواب «ما یکتسب به» وسائل نیز در مورد «اجر مغنّیه» و باب ۱۶ آن در مورد «ثمن مغنّیه» است. در باب ۱۵ در روایت ابوبصیر می‌گوید: «سألت أباعبدالله عن کسب المغنّیات»، که از روایات بسیار مهم در این مسئله است. هم‌چنین در روایت نصربن‌قابوس می‌گوید: «المغنّیة ملعونة، ملعون من أکل من کسبها». شیخ صدوق نیز علاوه بر غنا، اجر آن را نیز حرام می‌داند. روایتی است از شیخ صدوق که صاحب وسائل در بحث ثمن‌المغنّیه نیاورده، ولی در باب تحریم غنا آورده است و در آن‌جا می‌گوید:

فقیه ۳/ ۱۰۵: رُوِيَ أَنَّ أَجْرَ الْمُغَنِّي وَ الْمُغَنِّيَةِ سُحْتٌ.[1]

گفتیم به شکل طبیعی از احمدبن‌محمد بن‌عیسی به بعد که حدود سال‌های ۲۵۰ق است تا زمان محقق، روایات ثمن را حذف کرده‌اند، ولی «اجر» را آورده‌اند

---

۱. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، باب ۱۹، ص۳۹۸، ح۳۶ و شیخ‌حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۰۷، باب ۹۹، ح۱۷.

و این مطلب آقای خونی درست است که کسب مغنّیه مطلقاً حرام است، چه حرّ و چه برده باشد. روایات و اجماع اصحاب نیز بر آن است و در آن هیچ شبهه‌ای نیست. چون در مورد مسئله غنا روایات «باب تحریم کسب‌المغنّیة و المغنّی» را به‌تفصیل بررسی کردیم، خوانندگان محترم را به آن‌جا ارجاع می‌دهیم و در این‌جا به همین اجمال بسنده می‌کنیم.

۲. فوارق فقهی دو بحث اجر و ثمن مغنّیه

از فوارق اجر و کسب مغنّیه یا مغنّی این است که در اجاره باید عمل معیّن باشد. ازاین‌رو در باب ثمن ممکن است جاریه را «ساذجه» یعنی عادی به هزار درهم بفروشد. این بیع مشکلی ندارد، ولی اگر همین مغنّیه را «ساذجةً» اجاره کند که هم کارهای خانه را انجام دهد و نیز برایش تغنّی کند، نمی‌تواند بگوید «آجرتها بألف»، چون در اجاره باید عمل معیّن شود. پس در این‌جا نتیجه‌گیری‌تان با آن‌جا فرق کرد. نکتهٔ دیگر این‌که اگر عقد اجاره به عنوان تغنّی بسته شد، گرچه کمترین قیمت را بدهد، باز عقد اجاره باطل است، چون عقد اجاره در برابر عمل محرّم، صحیح نیست.

نکتهٔ دیگر: اگر خواننده‌ای را مثلاً به عنوان منشی ساده استخدام کند و آن خواننده به عنوان خوانندگی، ماهی دو میلیون می‌گیرد، ولی مثلاً دست‌مزد منشی ساده سیصد هزار است و عقد اجاره را به عنوان منشی بر دو میلیون ببندد، این عقد ظاهراً باطل نیست، چون اجر مغنّی بر آن صدق نمی‌کند. بله، اگر او را به عنوان منشی و خوانندگی اجاره کرد، این عقد باطل است. هم‌چنین اگر اجاره کرد که منشی‌اش باشد و در عقد اجاره نیز فقط منشی‌بودنش را ذکر کرد، ولی قصدش این بود که برایش خوانندگی هم بکند، در این‌جا اعانه بر اثم صدق می‌کند و ازاین‌جهت حرام است، هر چند صدق «اجرالمغنّی» مشکل است.

به طور کلی «إنما الأعمال بالنیات».[1] نیت در عبادات مؤثر است، ولی در معاملات مؤثر نیست. اگر عبادتی انجام دادید که در آن، خدا را قصد نکردید، عمل شما باطل است (أَنَا خَيْرُ شَرِيكٍ فَمَنْ عَمِلَ لِي وَلِغَيْرِي فَهُوَ لِمَنْ عَمِلَهُ غَيْرِي)،[2] ولی اگر معامله‌ای نمودید و

---

۱. شیخ طوسی، الامالی، ص۶۱۸.

۲. برقی، المحاسن، ج۱، ص۲۵۲: «عَنْهُ [البرقی] عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِاللهِ ﷺ قَالَ: يَقُولُ اللهُ (عَزَّوَجَلَّ)» نیز ر.ک: عیاشی، کتاب‌التفسیر، ج۲، ص۳۵۳ و شیخ کلینی، الکافي، ج۲، ص۲۹۵، باب‌الریاء، ح۹.

قصدی کردید که محقق نشد، آن معامله باطل نمی‌شود. عبارت مشهور «العقود تابعة للقصود» هم مطلب دیگری را بیان می‌کند. نیت شما نمی‌تواند معامله را تقیید بزند؛ مثلاً اگر به داروخانه رفتید و گفتید این دارو را از شما می‌خرم به این شرط که اگر پسرم احتیاج داشت استفاده کنم وگرنه برگردانم، این شرط درست است، ولی اگر قصدش این بود و در معامله شرط نکرد و پسرش خوب شد، نمی‌تواند برگرداند. این نحوه قصد نمی‌تواند معاملات را تقیید بزند. خصلت معاملات این است که چون از انشائیات‌اند، به مقدار ابراز است. «انما الأعمال بالنیات» این نوع از قصدها را در برنمی‌گیرد. بله، اگر قصدش این بود که به عنوان منشی استخدام نماید؛ و گه‌گاهی برایش خوانندگی کند و درآمدی بیاورد، این از باب اعانه بر اثم، حرام است؛ یعنی با اجاره‌کردن او گامی برای تحقق گناه در خارج برداشته است.

پس این‌که می‌گویند مسئله «اجر مغنّیه» یا «مغنّی» سُحت یا کسبش حرام است، طبق قاعده، صورتی است که اجاره بر خود تغنّی بسته شود یا تماماً و بالاستقلال و یا به نحو شرکت و اشتراک، ولی اگر اجاره بر مغنّی به عنوان غنا نشد (مثلاً گفت بیا نویسنده شو و این شخص با این خصوصیات، مثلاً ماهی پانصد هزار می‌گیرد، ولی حال که شخصیت ـ کاذبی ـ شده است و خوانندگی و کارهای زشت می‌کند، اجاره‌اش پنج میلیون است و او را برای نویسندگی به پنج میلیون اجاره می‌کند) این اجاره باطل نیست و این‌جا با باب بیع فرق دارد. تفاوت اجاره و بیع در این است که در بیع می‌تواند ذات را در نظر گیرد، ولی در اجاره، چون عمل را ذکر می‌کند، تا زمانی که عمل محلل است، عقد اجاره درست است و گرچه گاهی این کار را کرد، به صحت اجاره ربطی ندارد. پولی که شخص به عنوان خوانندگی می‌گیرد، حرام است، ولی به اجارهٔ او ربطی ندارد و اجاره‌اش درست است و آن دلیل این‌جا را در برنمی‌گیرد. پس اجرالمغنّی سُحت یا حرام، هم روایات دارد و نیز فتواهای اصحاب ما بر آن است و در کتاب‌های اصحاب ما بحث «اجر مغنّیه» بیش از «ثمن مغنّی» آمده است، جز این‌که مثل مرحوم استاد، تفریعاتش را بیان نکرده‌اند که ما برخی از آن‌ها را بیان کردیم.

بخش سوم

آلات لهو

فصل اول

موضوع‌شناسی آلات لهو

الف) تفاوت مسئله «آلات لهو» با دو مسئله «هیاکل عبادت» و «آلات قمار»

شیخ پس از دو مسئله «هیاکل عبادت» و «آلات قمار» در مسئله سوم متعرض «آلات لهو» شده[1] و دلیل مسئله را اجماع و غیر اجماع و اخباری گرفته است که در مسئله سابق بود. دربارهٔ آلات لهو و آلات غنا چون در اصل حکمش تقریباً ادعای اجماع‌های مکرر و قوی شده، کم‌وبیش مطلب واضح است و در خلال تعرض ما بر روایات نیز روشن می‌شود. مسئله «آلات لهو» با «هیاکل عبادت» تفاوت دارد، چون هیاکل عبادت، بیشتر جنبهٔ اعتقادی دارد و به اصول دین بازمی‌گردد و ازاین‌رو از فقه خارج است.

هم‌چنین وضع مسئله «آلات لهو» به لحاظ ادلهٔ شرعی و نیز از نظر موضوع خارجی با آلات قمار بسیار متفاوت است؛

اولاً: بحث آلات قمار را به‌عنوانه در روایات نداریم و باید آن را از راه دیگری اثبات کنیم، ولی آلات لهو را به‌عنوانه داریم؛ مثلاً حدیث تحف‌العقول «آلات لهو» را دارد و در روایات، عناوین «مزامیر»، «معازف» و «بربط» را داریم. حتی روایات متعرض جانب وضعی هم شده است که مثلاً اگر کسی آلات غنا را شکست، آیا ضامن است؟ اما در مورد ضمان یا عدم ضمان شکستن آلات قمار هیچ روایتی نداریم. مرحوم استاد و برخی معاصران نیز روایات را که حدود بیست روایت است با

---

۱. در کتاب مکاسب شیخ انصاری بحث آلات لهو قبل از بحث غنا آمده است و استاد نیز به‌مناسبت، این بحث را قبل از مسئله غنا مطرح کردند، ولی چنان‌که خود استاد نیز در درس تذکر دادند، این برخلاف قاعده است، چون جایگاه بحث آلات غنا یا لهو بعد از دو مسئله غنا است. براین‌اساس در چینش مباحث کتاب، آن را پس از دو مسئله غنا و بیع مغنّیه نهادیم (مقرر).

حذف اسناد آورده‌اند تا بگویند تواتر اجمالی است؛ یعنی از مجموع روایات، اطمینان پیدا می‌شود، جز دعاوی اجماع مکرر که در کلمات شیعه و اهل سنت آمده است.

ثانیاً: در خارج، آلاتی هست که جز موسیقی، کار دیگری از آن برنمی‌آید؛ مثلاً نی غیر از موسیقی، فایده‌ای ندارد، ولی مثلاً شطرنج را ادعا می‌کنند که بازی فکری است و غیر از بردوباخت و قمار عنوانی دارد، ولی مثلاً انواع پیانو یا مزمار و یا دایره به لحاظ موضوعی فایدهٔ دیگری ندارند. پس این را نمی‌توان با مسئله قبلی قیاس کرد.

ب) تفاوت دو عنوان «لهو» و «آلات لهو» در کلام آقای خوئی

مرحوم استاد ذیل «آلات» لهو عبارتی دارند که آن را در این‌جا توضیح می‌دهیم. ایشان می‌گوید:

لایخفی: أن موضوع الحرمة هنا هي آلة اللهو، و قد حقق في محله أن المضاف اليه خارج عن حدود المضاف، فلايعد جزء له، إلّاأنه داخل فيه بنحو الاشتراط و التقييد، و حيث إن معرفة الحكم فرع معرفة الموضوع بقيوده و شؤونه فلا بد هنا من العلم بحقيقة اللهو، و سيأتي التعرض له في محله، و من أوضح مصاديقه ما هو مرسوم اليوم من تغني أهل الفسوق و لهوهم بالراديوات و غيرها من آلات الملاهي.[1]

عبارت «المضاف اليه خارج عن حدود المضاف» یعنی مضاف غیر از مضافٌ‌الیه است؛ مثلاً در مورد کتاب زید، کتاب یک چیز است و زید چیز دیگر؛ پس آلت یک چیز است و لهو چیز دیگر. طبق عبارت «فلا يُعد جزءً له» اگر گفتیم آلات لهو، حرام می‌باشد، نه به این عنوان است که لهو حرام می‌باشد، بلکه لهو یک چیز است و آلت لهو چیز دیگر؛ یعنی ادلهٔ لهو شامل آلات آن نمی‌شود. اگر به‌فرض دلیل داشتیم که لهو حرام است، با آن دلیل نمی‌توان گفت آلات لهو نیز حرام است. شیخ هم می‌گوید باید ببینیم معنای «لهو» چیست تا بگوییم آلات لهو، حرام‌اند. «إلّاأنه داخل فيه بنحو الإشتراط و التقييد» یعنی به این نحو که شرط کند، وگرنه لهو غیر از آلات آن است.

در نقد و بررسی کلام آقای خوئی می‌گوییم به لحاظ عقلی چنین است که مضاف

---

۱. سیدابوالقاسم خوئی، مصباح‌الفقاهة (المکاسب)؛ ج۱، ص۱۵۶.

غیر از مضافٌ‌الیه است؛ مثلاً در مورد کتاب زید، کتاب، غیر از زید است، ولی به لحاظ عرفی بر اثر کثرت استعمال و تقارن، گاهی مضاف عین مضافٌ‌الیه می‌شود و این تابع عرف است؛ مثلاً در مجلس عروسی ممکن است با تشت بزنند، ولی هیچ انسانی نمی‌گوید تشت، آلت لهو و موسیقی است، چون تشت تعریف و فواید خودش را دارد. ازاین‌رو عرف رابطه ایجاد نمی‌کند، ولی از مثل دف (یا دایره) بربط، سه‌تار، تنبور و پیانو چیزی جز لهو در ذهن نمی‌آید. نکتهٔ این، اندماج است؛ یعنی بر اثر اندماج از بربط، جز غنا و موسیقی فایدهٔ دیگری به ذهن نمی‌آید و مثلاً اگر کسی مقداری نخود در دایره‌ای بریزد و بفروشد، عقلا آن را منفعت مُعتدٌبه نمی‌شمرند. ازاین‌رو در باب شطرنج نیز می‌توان گفت نرد یا شطرنج با بردوباخت، از آلات قمار است و بدون آن، آلت لهو است، ولی آلات لهو همچون دایره از ابتدا تا انتها لهو است و حالت دیگری ندارد؛ یعنی برای خوانندگی و نوازندگی است و کاربرد دیگری ندارد؛ مثلاً کسی آن را به عنوان متّکا نمی‌شناسد، هر چند ممکن است کسی دایره‌ای را زیر سرش بگذارد و بر آن بخوابد. پس این به‌گونه‌ای است که هر گاه اسمش بیاید، جز غنا در اذهان نمی‌آید، چون فایدهٔ دیگری ندارد. ممکن است در مورد آلات قمار بگویید باطل است و تبدیل به آلات دیگر می‌شود، ولی در مورد آلات لهو تبدیل به چیز دیگر نمی‌شود. ازاین‌رو آلات لهو با آلات قمار حتی به لحاظ روایات، بسیار فرق می‌کند.

ج) اقسام آلات غنا و موسیقی

آلات غنا و موسیقی سه قسم است:

۱. آلات مناسب لهو و مجالس لهو؛ مثل دایره که هنوز جنبهٔ غنایی‌اش محفوظ است و در مثل مجلس سوگواری یا جای دیگر به کار نمی‌رود.[۱]

۲. آلات مشترک مثل طبل که در رزم و بزم به کار می‌رفته است و حتی امروزه نیز مثل طبل و شیپور و سنج و نی در مجالس سوگواری به کار می‌رود.

۳. در نوع دیگری از آلات موسیقی، دیگر غنای صوتی و کلامی نیست، بلکه فقط تنظیم تارها و نغمات و نواختن است. طبعاً با آمدن فن موسیقی از دنیای غرب و ترجمهٔ

---

۱. سؤال: در خانقاه هم دایره می‌زنند؟ جواب: آن‌ها نیز محل اشکال است، بلکه کل سماع و رقص عرفانی محل اشکال است.

مباحث موسیقی که شاخه‌ای از ریاضیات بود و بعدها در مثل کتاب شفای بوعلی مفصّل ذکر شده است. این بحث نیز مطرح شد.

د) محل بحث در آلات غنا، حکم وضعی یا تکلیفی؟

اگر در مسئله غنا و بیع مغنّیه یا آلات لهو و غنا قائل به حرمت شدیم، این حرمت دو نوع است: حرمت تکلیفی و وضعی؛ مثلاً شنیدن خود غنا و نیز پول‌دادن برای آن حرام است، بلکه آن پول باطل است و مالک پول نمی‌شود؛ مثلاً خرید مغنّیه حرام است و ثمن آن هم منتقل نمی‌شود. پس محل بحث، آلات غنا یا لهو به لحاظ حرمت تکلیفی و وضعی است و این‌که آیا ادله‌ای بر این قسمت داریم. در این‌جا با عنوان «غنا» هم کار نداریم.

فصل دوم

ادلهٔ تحریم استعمال و بیع آلات لهو

باب ۲۱ از ابواب «ما یکتسب به» جامع الاحادیث دربارهٔ حکم آلات لهو است. عنوان باب چنین است: «باب تحریم استعمال الملاهی بجمیع أصنافها و تحریم بیعها و شرائها».[۱] ما در این بخش، روایات این باب و برخی روایات دیگر دربارهٔ آلات لهو را که در ابواب دیگر آمده است، بررسی می‌کنیم.

الف) روایت تحف‌العقول

از روایات اساسی در باب بیع آلات لهو، روایت تحف‌العقول است که از همه زیباتر است، ولی متأسفانه سند ندارد. البته آقای خوئی می‌گوید سنداً و دلالتاً ضعیف است که مرادش از ضعف دلالت این است که از آن، فقط حرمت تکلیفی درمی‌آید و حکم وضعی همچون بطلان معامله درنمی‌آید، ولی به نظر ما چنین نیست و هر دو جهت از آن درمی‌آید.[۲]

۱. شاهد بخش تجارات

در این روایت ـ که شیخ هم آن را ناقص آورده ـ بخش درآمد را چهار قسم کرده است: قسم اول آن، ولایت و به تعبیر امروزی، کارمندی دولت است که در این بخش موسیقی را ندارد. قسم دوم، تجارات است که در ابتدای آن، ضابطه‌ای کلی برای وجوه حلال از تجارات ارائه می‌دهد و سپس در جهت حرام از تجارات می‌گوید:

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۱۰.

۲. استاد در این جا توضیحی دربارهٔ روایت تحف‌العقول دادند که به بخش فواید رجالی ـ فهرستی منتقل شد (مقرر).

وأما وجوه الحرام من البيع والشراء فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهى عنه من جهة أكله و شربه أو كسبه [لبسه خ] أو نكاحه أو ملكه أو إمساكه أو هبته أو عاريته أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد نظير البيع بالربا لما في ذلك من الفساد أو البيع للميتة... فهذا كله حرام و محرم لأن ذلك كله منهى عن أكله و شربه و... وكذلك كل بيع ملهوّ به... فهو حرام محرم حرام بيعه و شراؤه و إمساكه و ملكه وهبته وعاريته وجميع التقلب فيه إلا في حال تدعو الضرورة فيه إلى ذلك.[1]

در وجوه فساد، ابتدا فساد را آورده است که در بحث‌های اصولی از آن به «ملاکات» تعبیر می‌کنیم. بعد «مما هو منهی عنه» را آورده است که اصطلاحاً به آن «تشریع» می‌گوییم؛ یعنی فساد، بخش عقلی و نهی، بخش شرعی و تعبدی است و فساد سبب نهی از آن است.

در این جا کل بیع ملهوّ به را هم آورده که این احتمال نیز هست که کل مبیع، ملهوّ به باشد که اگر مبیع باشد، به آلات لهو می‌خورد. ما این بحث را ذیل آلات قمار هم آوردیم به این مناسبت که شطرنج، آلات قمار نباشد و آلات لهو باشد. پس این عنوان «کل بیع ملهوّ به»، یا «کل مبیع ملهوّ به»، در بخش تجارات این روایت آمده است.

۲. شاهد بخش اجارات

قسم سوم از وجوه درآمد در روایت تحف، بخش اجارات است. در این بخش نیز قاعدهٔ کلی برای جهت حلال می‌دهد. می‌گوید:

وأما وجوه الحرام من وجوه الإجارة نظير أن يؤاجر نفسه على حمل ما يحرم عليه أكله أو شربه أو لبسه أو يؤاجر نفسه في صنعة ذلك الشيء أو حفظه أو لبسه أو يؤاجر نفسه في هدم المساجد ضراراً أو قتل النفس بغير حل أو حمل التصاوير و الأصنام و المزامير و البرابط و الخمر و الخنازير و الميتة و الدم أو شيء من وجوه الفساد الذي كان محرّماً عليه من غير جهة الاجارة فيه.[2]

البته امروزه اجاره را به «کارگری» تفسیر می‌کنند و کارگری و کارمندی را در برابر خدمات می‌گذارند؛ مثلاً اجارهٔ خود برای حمل چیز حرام، خدماتی و اجارهٔ خود برای

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۳۲۲ و ابن‌شعبه حرانی، تحف‌العقول، ص ۳۳۳.

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۳۲۲ ـ ۳۲۴ و ابن‌شعبه حرانی، تحف‌العقول، ص ۳۲۴.

ساخت چیز حرام، کارگری است، ولی در این روایت، کارگری و خدمات را یکی گرفته، بلکه بخشی از کارگری را در بخش چهارم (صناعات) آورده است. مراد از «حمل التصاویر» نیز شاید حمل تصاویر مجسمه باشد و بسیار بعید است که عکس آن مراد باشد، چون حمل تصاویر را پس از کفر و هدم مساجد آورده است.

ما در این بحث به دنبال دلیلی هستیم که آلت لهو به‌عنوانه ذکر شده باشد، چنان‌که در این روایت، مزامیر و برابط به‌عنوانه ذکر شده است. آن‌گاه اگر این دلیل تام باشد، نتیجه‌اش این می‌شود که مزامیر و برابط، مطلقاً حرام است، آلت لهو بر آن صدق کند یا خیر و در عزا از آن استفاده شود یا در عروسی.

«التی کان محرّماً علیه من غیر جهة الإجارة فیه» یعنی غیر از مزدگرفتن، آن کار فی‌نفسه برای او حرام است و به سبب آن، اخذ اجرت بر آن نیز حرام است.

۳. شاهد بخش صناعات

قسم چهارم روایت تحف، صناعات است. در آن‌جا نیز می‌گوید:

و أما تفسیر الصناعات فکل ما یتعلم العباد أو یعلّمون غیرهم من صنوف الصناعات مثل الکتابة و الحساب و التجارة و الصیاغة و السراجة و البناء و الحیاکة و القصارة و الخیاطة[1] و صنعة صنوف التصاویر ما لم یکن مثل الروحانی... و ذلک إن ما حرّم الله الصناعة التی حرام هي کلها التی یجيء منها الفساد محضاً نظیر البرابط و المزامیر و الشطرنج و کل ملهوّ به و الصلبان و الأصنام.[2]

مثلاً در مورد چاقو، ایشان می‌گوید چون چاقو در زندگی، ضروری است و منافع حلال و ساختنش اشکال ندارد، گرچه ممکن است آن را در کارهایی مثل آدم‌کشی نیز به کار ببرند.

---

۱. «سراجه» به معنای زین‌سازی، «حیاکت» به معنای پارچه‌بافی، «قصارة» به معنای لباس‌شویی و «خیاطه» به معنای دوزندگی است.

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۳۲۴ـ۳۲۶ و ابن‌شعبه حرانی، تحف‌العقول، ص ۳۳۵. جالب است شبیه این عبارت در باب الصناعات از کتاب فقه‌الرضا چنین آمده است: «اعْلَمْ يَرْحَمُكَ اللهُ أَنَّ كُلَّ مَا يَتَعَلَّمُهُ الْعِبَادُ مِنْ أَصْنَافِ الصَّنَائِعِ مِثْلُ الْكِتَابِ وَ الْحِسَابِ و... وَ أَبْوَابِ صُنُوفِ الْآلَاتِ الَّتِي يَحْتَاجُ إِلَيْهَا مِمَّا فِيهِ مَنَافِعُ وَ قِوَامُ الْمَعَايِشِ وَ طَلَبُ الْكَسْبِ فَحَلَالٌ كُلُّهُ تَعْلِيمُهُ وَ الْعَمَلُ بِهِ وَ أَخْذُ الْأُجْرَةِ عَلَيْهِ... اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ صِنَاعَةً مُحَرَّمَةً أَوْ مَنْهِيّاً عَنْهَا مِثْلُ الْغِنَاءِ وَ صَنْعَةِ الْأَمَةِ وَ بِنَاءِ الْبِيعَةِ وَ الْكَنَائِسِ وَ بَيْتِ النَّارِ وَ تَصَاوِيرِ ذَوِي الْأَرْوَاحِ عَلَى مِثَالِ الْحَيَوَانِ أَوِ الرُّوحَانِيِّ وَ مِثْلِ صَنْعَةِ الدَّفِّ وَ الْعُودِ وَ أَشْبَاهِهِ وَ عَمَلِ الْخَمْرِ وَ الْمُسْكِرِ وَ الْآلَاتِ الَّتِي لَا تَصْلُحُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْمَحَلَّلَاتِ فَحَرَامٌ عَمَلُهُ وَ تَعْلِيمُهُ وَ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ وَ بِاللهِ التَّوْفِيقُ» (فقه‌الرضا، ص ۳۰۱). مراد از «صنعة‌الأمة» شاید به‌کارگیری کنیز در غنا باشد (مقرر).

ایـن صناعـت حـرام نیسـت، بلکه خداونـد صناعتی را حـرام کرده که متمحض در فسـاد اسـت؛ یعنـی همـان نکتـهٔ اندماجی را بیـان می‌کند که گفتیـم. آن‌گاه برای فسـاد محض و «حـرام کلها» برابـط و مزامیـر را مثـال می‌زنـد و بعـد، «کل ملهوٌبـه» را می‌گویـد. اگـر «کل ملهوٌبـه» درسـت باشـد، فایـدهٔ مهمـی دارد، چـون ممکن اسـت بگوییـم ادلهٔ غنا منصـرف به غنای کلامی اسـت و آلاتـی کـه بـرای غنای کلامی اسـت، دیگر شـامل آلاتی نمی‌شـود کـه برای موسـیقی ریاضی اسـت، امـا ایـن «کل ملهوٌبـه» شـامل آن می‌شـود؛ یعنی هر چیـزی که عنـوان لهوی پیـدا کند، موسـیقی کلامـی باشـد یا نباشـد. ایـن نیز منحصر بـه این کتاب اسـت.

شـیخ انصـاری در کتاب مکاسـب، ابتدا اصنام، بعـد آلات قمار و سـپس آلات لهو را آورد و گفـت: «والدلیـل مـا تقـدم». نمی‌دانیـم آیـا نظـر شـیخ بـه همین روایـت تحف‌العقـول بوده اسـت، چـون تنهـا در ایـن روایـت، این سـه چیـز را از یـک باب گرفته و پشـت سـر هـم آورده اسـت و می‌گویـد: «نظیر البرابط والمزامیر والشطرنج وکل ملهوبه والصلبان والأصنام». اهل سـنت نیز اصنـام را بـا «خمر و میتـه» دارند.

پـس در سـه قسـم از این چهار قسـم روایـت تحف‌العقـول، عنـوان «برابط و مزامیـر» آمده اسـت؛ دو بـار بـه عنـوان «برابـط و مزامیـر» در صناعـات و اجـارات، یـک بـار هم بـه عنوان «کل بیع ملهوٌبه» در بخـش تجـارات. اگـر با ایـن روایت برخـورد فقهی کنیـم، می‌گوییم نی و بربـط، مطلقـاً حرام اسـت، چـه در مجالس لهو و غنـا و چه در مجالـس عزاداری. بلـه، در این روایـت عنـوان «و کل ملهـوٌبـه» را نیـز دارد که اگر بر این عنـوان رفتیم، مراد از آن، آلاتی اسـت کـه بـرای لهـو مهیاسـت، ولی اگر بـر عنوان «مزمـار و برابـط» برویـم، مطلقاً حرام اسـت، چه معـدّ برای لهو باشـد و چه نباشـد.

ب) روایت عمران زعفرانی در مورد پیوند آلات موسیقی و کفران نعمت

محمدبن یعقوب عَنْ محمدبْنِ یَحْیَی عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ محمد عَنْ عِمْرَانَ الزَّعْفَرَانِیِّ عَنْ أَبِي عَبْدِاللَّهِ علیه‌السلام قَالَ: مَنْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَیْهِ بِنِعْمَةٍ فَجَاءَ عِنْدَ تِلْكَ النِّعْمَةِ بِمِزْمَارٍ فَقَدْ كَفَرَهَا الْحَدِیثَ [= وَمَنْ أُصِیبَ بِمُصِیبَةٍ فَجَاءَ عِنْدَ تِلْكَ الْمُصِیبَةِ بِنَائِحَةٍ فَقَدْ كَفَرَهَا].[1]

---

۱. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۳۱۴، بـاب ۱۰۰، ح۷؛ معـزی، جامع الاحادیـث، ج۲۲، ص۴۲۲، بـاب ۲۱، ارجاعـات و شـیخ کلینـی، الکافي، ج۶، ص۴۳۲. مضمـون ایـن روایت بـا روایت نبویِ نهـی از صوتین احمقین تناسـب دارد و روشـن اسـت مزمـار خصوصیتـی نـدارد و همهٔ آلات موسـیقی را در بر می‌گیـرد (مقرر).

سلمةبن‌خطاب در سند حدیث، تضعیف شده است.[۱] «فقد کفَرها» یعنی کفران نعمت کرده است.

ج) روایت موسی‌بن‌حبیب دربارهٔ تنافی آلات غنا با قداست امت

روایتی است از امام سجاد علیه‌السلام که می‌فرماید:

کافی ۶/ ۴۳۴: (عدة من أصحابنا ـ معلّق) عن سهل عن[۲] أحمد بن يوسف بن عقيل عن أبيه عن موسى‌بن‌حبيب عن علي‌بن‌الحسين قال: لا يقدّس الله أمّة فيها بربط يقعقع و تايه [نَايَةٌ] تفجّع.[۳]

این روایت را شیخ کلینی منفرداً نقل کرده است. یوسف‌بن‌عقیل ثقه است،[۴] ولی فرزندش احمدبن‌یوسف و موسی‌بن‌حبیب را نمی‌شناسیم.

تاء «يَقَعقَع» افتاده و در اصل، «يتقعقع» بوده است؛ یعنی صدا می‌کند.[۵] هم‌چنین ضبط درست روایت، «نايةٌ» است نه «تايةٌ» یا «فايةٌ» یا تعبیرات دیگر. «نايةٌ»، نیز همان نی در زبان فارسی است. هم‌چنین «تَفَجَّع» درست است؛ یعنی «تتفجّع».[۶] «نايةٌ تفجع»

---

۱. ر.ک: رجال‌النجاشي، ص۱۸۷ و رجال ابن‌غضائری، ص۶۶.

۲. در جامع‌الاحادیث «سهل‌بن‌احمد» آمده که اشتباه است و چنان‌که در مصدر اصلی آمده، «سهل عن احمد» است (مقرر).

۳. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۴۱۶، باب ۲۱، ح۱۳؛ شیخ‌حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۱۳، باب ۱۰۰، ح۴ و شیخ کلینی، الکافی، ج۶، ص۴۳۴، باب‌الغناء، ح۲۱.

۴. رجال‌النجاشی، ص۴۵۲: «يوسف‌بن‌عقيل البجلي كوفي ثقة قليل الحديث يقول القميون إن له كتاباً و عندي أن الكتاب لمحمدبن‌قيس. أخبرنا أبوالحسن‌بن‌الجندي قال: حدثنا محمدبن‌همام قال: حدثنا علي‌بن‌الحسين الهمداني قال: حدثنا محمدبن‌خالد البرقي عن يوسف».

۵. مطرزی، المغرب، ج۲، ص۱۸۹: «تَقَعْقَع أي تُصوِّت». ابن‌اثیر، النهایة، ج۴، ص۸۸: «القَعْقَعة: حكاية حركة الشيء يسمع له صوت». زمخشری، مقدمة‌الادب، ص۲۸۱: «قَعْقَعَتِ الأَسلِحَةُ: بانگ (بانگ) کردند سلاح‌ها». همان، ص۲۸۴: «تَقَعْقَعَ: تحرّك». در مجموع، «قعقع» به معنای صدایی است که از حرکت مکرر چیزی مثل سلاح یا مفاصل انسان یا حیوان و یا تار و تنبور پدید می‌آید. ازاین‌رو معنا نیز همچون لفظ «قعقع» مکرر و آهنگین است. چنان‌که در لسان‌العرب نیز می‌گوید: «وكل شيء يُسمع عند دقّه صوت واحد فإنك لا تقول تَقَعْقَع» (ابن‌منظور، لسان‌العرب؛ ج۸، ص۲۸۷) (مقرر).

۶. «تفجع» از مادهٔ «فجع» است؛ یعنی به درد می‌آورد؛ یعنی نایِ نی، انسان را به یاد مصائب و ناگواری‌های زندگی‌اش می‌اندازد و دلش را به درد می‌آورد و همین حالت روانی چه‌بسا انسان را به یأس می‌کشاند که هر دو مقدمهٔ کفر یا کفران نعمت است (مقرر).

به معنای آواز حزن‌انگیز نیست. بربط نیز همان تنبور است و مراد از «بربط یقعقع» صدای نشاط‌آور آلات موسیقی است. پس در این روایت، دو آلت از آلات موسیقی ذکر شده که یکی برای غنا و شادی و دیگری برای نوح و عزاست.[1] این روایت نیز شبیه روایت «انما نهیت عن صوتین احمقین» میان اهل سنت است و بیشتر ناظر به جهت تکلیفی است.

د) روایت نوف دربارهٔ رد دعای صاحب طبل و طنبور

حدیث دیگر دربارهٔ آلات غنا، روایت مفصّلی است که امیرالمؤمنین علیه‌السلام در آن می‌فرماید در وقت سحر، همه گناهان‌شان بخشیده می‌شود، مگر گناهان فلان و فلان. حدیث چنین است:

الخصال ۳۳۷: حدثنا أبي رض عن سعد بن عبدالله عن أيوب بن نوح عن الربيع بن محمد المسلي عن عبدالأعلى عن نوف [عن أميرالمومنين علیه‌السلام] قال: ... يَا نَوْفُ! إِيَّاكَ أَنْ تَكُونَ عَشَّاراً أَوْ شَاعِراً أَوْ شُرْطِيّاً أَوْ عَرِيفاً أَوْ صَاحِبَ عَرْطَبَةٍ وَ هِيَ الطُّنْبُورُ أَوْ صَاحِبَ كُوبَةٍ وَ هُوَ الطَّبْلُ فَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله خَرَجَ ذَاتَ لَيْلَةٍ فَنَظَرَ إِلَى السَّمَاءِ فَقَالَ إِنَّهَا السَّاعَةُ الَّتِي لَا تُرَدُّ فِيهَا دَعْوَةٌ إِلَّا دَعْوَةُ عَرِيفٍ أَوْ دَعْوَةُ شَاعِرٍ أَوْ دَعْوَةُ عَاشِرٍ أَوْ شُرْطِيٍّ أَوْ صَاحِبِ عَرْطَبَةٍ أَوْ صَاحِبِ كُوبَةٍ.[2]

این روایت از نظر سندی خالی از اشکال نیست و ظاهراً ارسال نیز دارد.

کار عریف این بود که به دولت اعلام می‌کرد که مثلاً میان بنی‌تمیم این ماه چند نفر

---

۱. از این‌که امام علیه‌السلام استعمال آلات موسیقی را مانع قداست امت (نه فقط مانع قداست فردِ استعمال‌کننده) معرفی کرده است، فهمیده می‌شود وجود این آلات و استعمال آن‌ها در جامعه، گرچه در سطح محدود، به زیان کل جامعه است و گویا وجود این آلات همچون بیماری مسری است که به‌تدریج دامن کل جامعه را می‌گیرد و مانع رشد آن می‌شود. بنابراین باید با امر به معروف و نهی از منکر با آن برخورد کرد و آن را ریشه‌کن نمود. این تعبیر امام شاید ناظر به جامعهٔ آن روز مدینه نیز هست که برخی آلات موسیقی مثل تنبور و نی در آن رواج و شیوع داشته است. گفتنی است ابن‌ابی‌الدنیا فقط بخش اول این روایت را از امام سجاد علیه‌السلام چنین نقل کرده است: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُاللهِ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَزْهَرُ بْنُ مَرْوَانَ، قَالَ: حَدَّثَنَا مَرْوَانُ بْنُ مُعَاوِيَةَ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُويَزِيدَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ قَالَ: مَا قُدِّسَتْ أُمَّةٌ فِيهَا الْبَرْبَطُ» (ابن‌ابی‌الدنیا، ذم‌الملاهی، ص۵۵، ح۵۸) (مقرر).

۲. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۴۱۲ ـ ۴۱۴، باب۲۱، ح۸ و شیخ‌حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۱۵، باب ۱۰۰، ح۱۲. در برخی آثار اهل سنت نیز چنین آمده است: «إن الله يغفر لكل مُذْنب إلا لصاحب عَرْطبة أوكُوبة» (ر.ک: زمخشری، الفائق، ج۲، ص۴۱۲) (مقرر).

مُرده یا متولد شده‌اند تا مالیاتی را که به دولت می‌دادند، طبق آن حساب کنند. عریف‌ها نیز دنبال کارهای زشت می‌رفتند. مراد از «نبی‌الله» در روایت دیگر، حضرت داود علیه‌السلام بیان شده است. مراد از «عاشر»، گمرک‌چی است.

در این روایت، تقریباً چیزی بیان شده است که میان آثار دنیوی و برزخی و اخروی است؛ دعایشان مستجاب نمی‌شود، چون استجابت دعا هم آثار دنیوی و هم آثار برزخی و اخروی دارد. این روایت اشاره به این است که هرکس دنبال آلات موسیقی باشد، دیگر دعا و اعمالش بالا نمی‌رود شبیه (أخلد إلی الأرض). لفظ «کوبه» را در روایات دیگر نیز داریم و کلمات‌شان در ضبط آن خالی از اشکال نیست و معلوم نیست مراد از آن، مطلق طبل باشد.

ه) روایت اسحاق‌بن‌جریر در مورد تأثیر آلات غنا در بی‌غیرتی

کافی ۵/ ۵۳۶: علي‌بن‌إبراهيم عن أبيه عن حمّادبن‌عيسى عن إسحاق‌بن‌جرير كافی ۶/ ۴۳۳: عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن عثمان‌بن‌عيسى عن إسحاق‌بن‌جرير قال: سمعت أباعبدالله علیه‌السلام يقول: انّ شيطاناً يقال له القفندر إذا ضرب في منزل رجل أربعين يوماً [صباحاً ـ کا ج۵] بالبربط و دخل عليه الرجال وضع ذلك الشيطان كلّ عضو منه على مثله من صاحب البيت ثم نفخ فيه نفخة فلايغار بعدها [بعد هذا ـ کا ج۵] حتّى تؤتى نساؤه فلايغار.[1]

اسحاق‌بن‌جریر را باید با شواهد پذیرفت.[2] «یغار» به فتح و ضم است. ضبط «قفندر» را نیز نمی‌دانم.[3]

---

۱. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۴۱۶، باب۲۱، ح۱۱ و شیخ حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۱۲، باب۱۰۰، ح۱. نیز ر.ک: شیخ کلینی، الکافي، ج۵، ص۵۳۶، باب‌الغیرة، ح۳ (مقرر).

۲. اسحاق بن جریر بن یزید بجلی را نجاشی توثیق کرده (رک: رجال‌النجاشي، ص۷۱) و شیخ در رجال، او را واقفی دانسته است (رجال‌الطوسی، ص۳۲۲) (مقرر).

۳. ابن‌فارس این واژه را به صورت «قَفَنْدَر» ضبط کرده و دو معنا برای آن گفته است: معنای اول، «الشیخ» و معنای دوم، «اللئیم‌الفاحش» است. عبارت ابن‌فارس چنین است: «باب ما جاء من کلام العرب علی أکثرمن ثلاثة أحرف أوله قاف ومنه ماله أدنی قیاس. ومنه ما وضع وضعاً. من ذلك [أی ماله أدنی قیاس] القَفَنْدر: الشَّیخ. والقَفَنْدَر: اللَّئیم الفاحش. وهذا مما زیدت فیه النون. ثم یکون منحوتا من القَفْد والقَفْر: الخلاء من الأرض. والقَفْد من قَفَدْتُه. کأنّه ذلیل مَهین» (معجم مقاییس اللغة، ج۵، ص۱۱۶). ظاهراً در این حدیث نیز معنای دوم «قفندر»، یعنی «اللئیم الفاحش» (پستِ زشت‌کار) مراد است از باب مطابقت اسم و مسما (مقرر).

در این جا تنها وجود بربط در خانه نیست، بلکه زدن و استعمال آن مطرح است. مطلب لطیفی است که اگر انسان پیوسته به موسیقی گوش کند، خصلت‌های نیکش به‌تدریج از میان می‌رود. شاهد مثالش نیز غربی‌هایند که گوش می‌دهند و بی‌غیرت‌اند.[1]

و) روایت ابوداود مسترِق در مورد حیازدایی آلات غنا از انسان

مضمون روایت قبل در برخی روایات دیگر نیز آمده است؛ مثل این حدیث:

کافی ۶/ ۴۳۴: (عدّة من أصحابنا ـ معلّق) عن سهل بن زیاد عن محمد بن عیسی أو غیره عن أبي داود المسترق قال: من ضرب في بیته بربط أربعین یوماً سلّط الله علیه شیطاناً یقال له القفندر فلا یبقی عضواً من أعضائه إلّا قعد علیه فإذا کان کذلك نزع منه الحیاء و لم یبال ما قال و لا ما قیل فیه. الدعائم ۲/ ۲۰۸: عن جعفر بن محمد: (نحوه).[2]

محمد بن عیسی، یقطینی است. ابوداود مسترق، توثیق واضح ندارد، ولی اجمالاً بد نیست. مسترق در آن زمان، شبیه مداح در اصطلاح امروز بوده است. مسترِق، یعنی «الذی یسترق القلوب»؛ کسی که دل‌ها را نرم می‌کند؛ مثلاً موعظه می‌کرده و افراد را می‌گریانده است. این مطلب درست است که موسیقی از منظر روانی سبب بی‌حیایی و گستاخی انسان می‌شود.

ز) روایت سماعه دربارهٔ منشأ پیدایش آلات موسیقی

کافی ۶/ ۴۳۱: (عدّة من أصحابنا ـ معلّق) عن سهل بن زیاد عن سلیمان بن سماعة

---

۱. البته شاید بتوان گفت از عبارت «دخل علیه الرجال» در این حدیث و نیز حدیث سوم باب الغیرة کافی که مضمونش شبیه مضمون حدیث فوق است و بحث بی‌غیرتی را واضح‌تر گفته، این نکته به دست آید که آنچه غیرت یا به تعبیر روایات دیگر، روح ایمان یا حیا را از انسان می‌زداید، غیرت‌نورزیدن است؛ یعنی سلب غیرت یا روح ایمان یا حیا از انسان، اثر مستقیم غنا و موسیقی نیست، بلکه اثر با واسطهٔ آن است؛ یعنی در خانه‌ای که غنا و آلات موسیقی در آن باشد، عملاً انسان غیرت نمی‌ورزد و این عمل چنان از او تکرار می‌شود که خداوند، غیرت یا روح ایمان یا حیا را از او می‌گیرد. نکتهٔ دیگر این‌که متأسفانه امروزه در جوامع اسلامی نیز شواهد صدق این حدیث کم نیستند! (مقرر).

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۱۶، باب ۲۱، ح ۱۲ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۱۳، باب ۱۰۰، ح ۲.

عن عبدالله‌بن‌القاسم عن سماعة قال: قال أبوعبدالله علیه‌السلام: لما مات آدم علیه‌السلام و شمت به إبليس و قابيل فاجتمعا في الأرض فجعل إبليس و قابيل المعازف و الملاهي شماتة بآدم علیه‌السلام فكل ما كان في الأرض من هذا الضرب الذي يتلذذ به الناس فإنّما هو من ذاك.[1]

سند روایت مشکل دارد.[2] در این روایت، نوعی از ملاکات دنیوی بیان شده است و تاریخچهٔ آلات موسیقی را به شیطان و قابیل برمی‌گرداند و قابیلیان را اهل آن می‌داند.

ح) روایت ابن‌عباس

حدیث دیگر در این باب از روایات ملاحم و فتن می‌باشد و از ابن‌عباس چنین نقل شده است:

[علی‌بن‌ابراهیم] عَنْ أَبِيهِ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ مُسْلِمٍ الْخَشَّابِ عَنْ عَبْدِاللهِ بْنِ جَرِيحٍ الْمَكِّيِّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رِيَاحٍ عَنْ عَبْدِاللهِ بْنِ عَبَّاسٍ عَنْ رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِنَّ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ إِضَاعَةَ الصَّلَوَاتِ وَ اتِّبَاعَ الشَّهَوَاتِ وَ الْمَيْلَ إِلَى الْأَهْوَاءِ إِلَى أَنْ قَالَ فَعِنْدَهَا يَكُونُ أَقْوَامٌ يَتَعَلَّمُونَ الْقُرْآنَ لِغَيْرِ اللهِ وَ يَتَّخِذُونَهُ مَزَامِيرَ وَ يَكُونُ أَقْوَامٌ يَتَفَقَّهُونَ لِغَيْرِ اللهِ وَ تَكْثُرُ أَوْلَادُ الزِّنَا وَ يَتَغَنَّوْنَ بِالْقُرْآنِ إِلَى أَنْ قَالَ وَ يَسْتَحْسِنُونَ الْكُوبَةَ وَ الْمَعَازِفَ وَ يُنْكِرُونَ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ إِلَى أَنْ قَالَ: فَأُولَئِكَ يُدْعَوْنَ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ الْأَرْجَاسَ الْأَنْجَاسَ.[3]

کتاب تفسیر قمی از علی‌بن‌ابراهیم نیست، ولی در آن از تفسیر علی‌بن‌ابراهیم فراوان نقل کرده است. مشکل این کتاب در سند مؤلف به تفسیر علی‌بن‌ابراهیم است.

سلیمان‌بن‌مسلم خشاب به احتمال قوی از سنی‌های کوفه بوده، چون ابراهیم‌بن‌هاشم

---

۱. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۴۱۸، باب ۲۱، ح ۲۰ و شیخ حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج۱۷، باب ۱۰۰، ص۳۱.

۲. سهل‌بن‌زیاد را حضرت استاد ـ دام بقاه ـ ضعیف می‌دانند. سلیمان‌بن‌سماعه نیز در رجال نجاشی توثیق شده است (ص۱۸۴)، ولی عبدالله بن قاسم بن حارث حضرمی از غلاتی است که تضعیف شده است (همان، ص۲۲۶) (مقرر).

۳. شیخ حر عاملی، الوسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۱۰، باب ۹۹، ح۲۷ و منسوب به علی‌بن‌ابراهیم قمی، تفسیرالقمي، ج۲، ص۳۰۶. در کتاب مستدرک، روایت مفصّلی از کتاب‌الغیبة فضل‌بن‌شاذان با سند دیگری از طریق عبدالرحمان‌بن‌ابی‌نجران به ابن‌عباس نقل کرده که شبیه روایت فوق است و در جای دیگر، آن را آوردیم (ر.ک: محدث نوری، مستدرک‌الوسائل، ج۱۱، ص۳۷۲) (مقرر).

قاعدتاً از او نقل کرده است.[۱] اسم عبدالله‌بن جریح مکی نیز تصحیف شده و ضبط درست نامش عبدالملک بن عبدالعزیز بن جُرَیج مکی، معروف به ابن جریج است که از فقهای بزرگ مکه می‌باشد.[۲] عطاءبن ابی‌ریاح نیز خطای چاپی است و درستش عطاءبن ابی‌رباح است که او هم از تابعین و بزرگان مکه است و ابن‌جریج هفده سال شاگردش بوده است. پس سند این روایت از بعد ابن‌جریج از بزرگان اهل سنت‌اند و تنها مشکلش در سلیمان‌بن‌مسلم خشاب است. کوبه و معازف نیز از آلاتی است که در این روایت آمده و «معازف» به معنای آلات نوازندگی است و تفسیر «کوبه» هم خواهد آمد.

۱. شواهد روایت ابن‌عباس در روایات اهل سنت

در موضوع ملاحم و فتن، چه بین شیعه و چه اهل سنت، روایات فراوان، بلکه تألیفات مستقل داریم. روایات ملاحم و فتن، بحث‌های خاص خودش را دارد که اگر کسی دربارهٔ آن کار مستقلی انجام دهد، کار بسیار خوب و سنگینی است. در کنزالعمال نیز ذیل حرف «قاف» تحت عنوان «قیامت»، بحث ملاحم و فتن را آورده است، به عنوان اموری که پیش از قیامت واقع می‌شود و برخی از آن‌ها در روایات شیعه نیز وارد شده که روایات تکان‌دهنده‌ای است. در آن روایات، از «اشراط‌الساعه» یا نشانه‌های قیامت، وجود حرام در جامعه بیان شده است. آن‌گاه در روایات، حرام‌های گوناگونی همچون گسترش ربا، حکم به ناحق، شهادت زور، زنا، عقوق والدین، إمارةالصبیان و کثرت جُهّال ذکر شده است. این روایات، السنه و تعابیر و سندهای مختلف دارد که طبعاً در این جا محل بحث

---

۱. سلیمان‌بن مسلم الخشاب ابوالمُعلّی از روات اهل سنت است که در کوفی یا بصری‌بودن او تردید است و مثل ابوحاتم رازی می‌گوید کوفی‌الاصل بود، ولی منزلش در بصره بود و ابن‌عدی به کوفی‌بودن او بیشتر تمایل دارد. در مجموع وی بین اهل سنت روایت کم دارد و تضعیف شده است (ر.ک: ابن‌عدی، الکامل في ضعفاء الرجال، ج۴، ص۲۸۶؛ ابن‌حجر، لسان‌المیزان، ج۴، ۱۷۶ و ۱۷۷ و قاسم‌بن‌قطلوبغا، الثقات، ج۵، ص۱۲۸ و ۱۲۹) (مقرر).

۲. در آن زمان متعارف بود که مثلاً می‌گفتند مالک، فقیه مدینه است و ابن جریج، فقیه بزرگ مکه. ابن‌جریج معاصر مالک نیز هست و از او نقل می‌کند و تقریباً هم‌عصر و هم‌سن امام صادق علیه‌السلام بوده است. این‌که می‌گویند اهل مکه، متعه را جایز می‌دانستند، به فتوای اوست و نوشته‌اند ابن‌جریج بالفعل نیز هفتاد زن را متعه کرده بود. در یکی از روایات ما امام صادق علیه‌السلام به اسماعیل‌بن‌فضل هاشمی فرمود: «دربارهٔ متعه پیش ابن‌جریج در مکه برو و هر چه می‌گوید بنویس». آن شخص رفت و آن‌ها را نوشت و خدمت امام آورد آن حضرت فرمود: «راست گفت». (ر.ک: شیخ کلینی، الکافي، ج۵، ص۴۵۱) این از موارد نادری است که ائمهٔ ما برای جدل در مسئله متعه به فقیه معاصر خودشان ارجاع داده‌اند.

ما نیست، ولی روح روایات، یک نکته است و آن، انتشار حرام در جامعه می‌باشد که با واقع خارجی نیز می‌سازد. آن‌گاه در برخی احادیثِ اشراط‌الساعه، معازف و مزامیر و مغنّیات نیز در عداد محرّمات ذکر شده است؛ مثلاً در روایتی از اهل سنت چنین دارد:

في هذه الأمة خسف و مسخ و قذف، قيل: يا رسول‌الله! و متى ذلك؟ قال: إذا ظهرت القينات والمعازف و شربت الخمور.[1]

«خسف» به معنای فرورفتن در زمین و «مسخ» به معنای تغییر صورت انسان به حیوان است، چنان‌که در بعضی روایات دارد و برخی واقعاً در اواخر حیاتشان مثل حیوان می‌شوند! مراد از «قذف» نیز احتمالاً عذاب‌های آسمانی مثل سنگ‌های آسمانی باشد. چون این روایت اشاره به امور تکوینی است و خسف و مسخ، تکوینی‌اند، قذف هم باید تکوینی باشد، نه قذف اصطلاحی، یعنی اوضاع تکوین به هم می‌خورد و شاید مثل کوه‌های آتشفشانی باشد که گاهی در رسانه‌ها نشان می‌دهند و بسیار وحشت‌آور است یا قذف به سنگ است. ظاهراً این سه چیز (ظهرت القينات والمعازف و شربت الخمور) که محقق شود، خسف و مسخ و قذف نیز واقع می‌گردد.

تمام احکام شرعی اعم از واجب و حرام و مستحب و مکروه آثاری دارد که می‌توان از این آثار به ترتب دنیوی، تمثل برزخی و تحقق اخروی تعبیر کرد. ازاین رو در لسان روایات، گاهی ترتب دنیوی‌اش می‌آید، گاه تمثل برزخی‌اش و گاهی تحقق اخروی‌اش که مثلاً اگر این کار را کردی، در روز قیامت در بهشت در جوار رسول‌الله ﷺ خواهی بود. این اصطلاحی است در دنیای اسلام که وقتی می‌خواهند حکمی را بیان کنند، با این ترتب می‌گویند و گاه احکام خمسه را از راه ترتب آثار می‌فهمیم و این لسان در آیات و روایات مبارکه هست که برای بیان حکم جزا و کیفرش می‌آید و باید از کیفر، اثبات حکم کنیم، چنان‌که دربارهٔ روایت «من بلغ» (مَنْ بَلَغَهُ ثَوَابٌ مِنَ اللهِ عَلَى عَمَلٍ فَعَمِلَ ذَلِكَ الْعَمَلَ الْتِمَاسَ ذَلِكَ الثَّوَابِ أُوتِيَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْحَدِيثُ كَمَا بَلَغَهُ)[2] صاحب کفایه می‌گوید: چرا گفته است «ذلک الثواب»؟ اگر مراد، اطاعت و انقیاد باشد، ثواب انقیاد را به او می‌دهد، نه همان ثواب را و اگر همان ثواب به او داده شود، معنایش استحباب عمل است.[3]

---

۱. متقی هندی، کنزالعمال، ج۱۴، ص۲۸۰، ح۳۸۷۲۹.

۲. شیخ کلینی، الکافی، ج۲، ص۸۷، باب من بلغه ثواب من الله علی عمل، ح۲.

۳. ر.ک: آخوند خراسانی، کفایةالاصول، ج۳، ص۷۱ و ۷۴.

آقای خونی آن را به عنوان انقیاد گرفته است، چون به روایت ضعیف عمل کرده‌ایم.[۱] ایشان می‌گوید انقیاد یک عنوان است، درحالی‌که این روایت می‌گوید: «کان له ذلک الثواب»؛ مثلاً اگر در روایت گفت «اگر یک روز رجب را روزه گرفتی، فلان ثواب را به تو می‌دهند و اگر دو روز را روزه گرفتی، فلان ثواب را»،[۲] ظاهرش این است که همان ثواب داده می‌شود، گرچه در انقیاد، هر دو یکی هستند، چون این ثواب هست و از ثواب، کشف استحباب می‌کنند. این راه به این جا اختصاص ندارد و راهی است که علمای اسلام پیوسته طی می‌کنند؛ مثلاً اگر گفت فلان عمل به شکل صورتی در قبر برای انسان ظاهر می‌شود و از او می‌پرسد «تو کیستی؟» و می‌گوید «فلان عمل»، کنایه از استحباب است. هم‌چنین اگر گفت یک زیارت حضرت سیدالشهداعلیه‌السلام به منزلهٔ هشتاد حج است،[۳] چه ترابطی میان آن‌هاست؟ یا فرض کنید در جایی آمده است که روایت امام رضاعلیه‌السلام هفتصد «حِجة» است.[۴] آن‌جا هشتاد آمده و این‌جا هفتصد است و همان را به فرد می‌دهند. آن‌ها که می‌گویند استحباب، می‌گویند: این غیر از انقیاد است، چون ثبوت خود ثواب می‌باشد.

این روایت نیز از قبیل بیان ترتیب دنیوی است و در آن می‌گوید: «فی هذه الأمة خسف و مسخ و قذف». سه اثر در دنیا دارد. این ترتب دنیوی قطعاً کاشف از حرمت است و مثلاً نمی‌توان گفت مکروه است. در این روایت مبارکه، دو چیز مرتبط به غنا ذکر شده است: «معازف» به معنای آلات لهو و «قینات» به معنای مغنّیه‌ها.

روایت دیگری را طبرانی از سهل‌بن‌سعد نقل کرده است که می‌گوید:

سیکون في آخر الزمان خسف و مسخ و قذف إذا ظهرت المعازف و القینات و استحلت الخمر.[۵]

---

۱. ر.ک: سیدابوالقاسم خونی، مصباح‌الأصول، ج۱، ص۳۶۸ و ۳۶۹.

۲. ر.ک: شیخ صدوق، ثواب‌الاعمال، ثواب صوم رجب، ص۵۳ـ۵۸؛ مثلاً در روایتی می‌گوید: «وَمَنْ صَامَ مِنْ رَجَبٍ أَرْبَعَةَ عَشَرَ يَوْماً أَعْطَاهُ اللهُ مِنَ الثَّوَابِ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَ لَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَ لَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ مِنْ قُصُورِ الْجِنَانِ الَّتِي بُنِيَتْ بِالدُّرِّ وَ الْيَاقُوتِ... وَمَنْ صَامَ مِنْ رَجَبٍ تِسْعَةَ عَشَرَ يَوْماً بَنَى اللهُ لَهُ قَصْراً مِنْ لُؤْلُؤٍ رَطْبٍ بِجِذَاءِ قَصْرِ آدَمَ وَ إِبْرَاهِيمَ عليهما‌السلام فِي جَنَّةِ عَدْنٍ وَ يُسَلِّمُ عَلَيْهِمَا وَ يُسَلِّمَانِ عَلَيْهِ تَكْرِمَةً لَهُ وَ إِيجَاباً لِحَقِّهِ وَ كَتَبَ اللهُ لَهُ بِكُلِّ يَوْمٍ يَصُومُ مِنْهَا كَصِيَامِ أَلْفِ عَامٍ وَ مَنْ صَامَ مِنْ رَجَبٍ عِشْرِينَ يَوْماً فَكَأَنَّمَا عَبَدَ اللهَ عِشْرِينَ أَلْفَ عَامٍ» (همان، ص۵۶)

۳. ابن‌قولویه، کامل‌الزیارات، ص۱۶۲.

۴. ر.ک: همان، ص۳۰۷ و ۳۰۸. نیز: شیخ کلینی، الکافی، ج۴، ص۵۸۵.

۵. متقی‌هندی، کنزالعمال، ج۱۴، ص۲۷۸، ح۳۸۷۲۰.

همان مضمون است با این تفاوت که در این متن، «استحلت الخمر» است و در آن، «شربت الخمور».

از روایات دیگر روایتی است که در مستدرک از ابی هریره آورده و آن را صحیح دانسته، ولی ذهبی در میزان، آن را ضعیف دانسته است.

والذي بعثني بالحق لاتنقضي هذه الدنيا حتى يقع بهم الخسف والمسخ والقذف، قالوا: ومتى ذلك يا نبي الله؟ قال: إذا رأيتم النساء قد ركبن السروج، وكثرت القينات، وشهد شهادات الزور، وشرب الخمر لايستخفى بها، وشرب المصلون في آنية أهل الشرك من الذهب والفضة، واستغنى الرجال بالرجال والنساء بالنساء، فاستغفوا واستعدوا واتقوا القذف من السماء.[1]

«استغفاء» به معنای بستن کمر است. در این روایت، «قذف» را به بلاهای آسمانی معنا می‌کند که شاهدی برای روایات دیگر نیز می‌باشد. باز در آن جا دارد:

لابد من خسف ومسخ ورجف! قالوا: يا رسول الله! في هذه الأمة؟ قال: نعم، إذا اتخذوا القيان، واستحلوا الزنا، وأكلوا الربا، واستحلوا الصيد في الحرم، ولبسوا الحرير، واكتفى الرجال بالرجال والنساء بالنساء.[2]

«رجف» به معنای زمین‌لرزه‌های شدید است. در این جا «اتخذوا القیان» را دارد، ولی آلات غنا در آن نیامده است.

۲. شواهد روایت ابن‌عباس در روایات شیعه

در مصادر شیعه نیز جز روایت ابن‌عباس، روایتی در ارشادالقلوب آمده و در بخش اول آن، «خسف» و «قذف» و در بخش دومش مسخ ذکر شده است:

قَالَ رسول الله ﷺ: يَظْهَرُ فِي أُمَّتِي الْخَسْفُ وَ الْقَذْفُ. قَالُوا: مَتَى ذَلِكَ؟ قَالَ: إِذَا ظَهَرَتِ الْمَعَازِفُ وَ الْقَيْنَاتُ وَ شُرِبَتِ الْخُمُورُ وَ اللهِ لَيَبِيتَنَّ أُنَاسٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى أَشَرٍ وَ بَطَرٍ وَ لَعِبٍ فَيُصْبِحُونَ قِرَدَةً وَ خَنَازِيرَ لِاسْتِحْلَالِهِمُ الْحَرَامَ وَ اتِّخَاذِهِمُ الْقَيْنَاتِ وَ شُرْبِهِمُ الْخُمُورَ وَ أَكْلِهِمُ الرِّبَا وَ لُبْسِهِمُ الْحَرِيرَ.[3]

---

۱. متقی‌هندی، کنزالعمال، ص ۲۸۰، ح ۳۸۷۳۰، ک و تعقب، عد هب و ضعفه ـ عن أبی هریرة.

۲. همان، ص ۲۸۰ و ۲۸۱، ح ۳۸۷۳۱ (ابن النجار عن ابن عمر).

۳. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۱۱، باب ۹۹، ح ۳۰؛ معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۳۹۶، باب ۱۹، ح ۳۰ و دیلمی، ارشادالقلوب، ج ۱، ص ۳۸ و ۳۹.

البته این متن را در این جا از رسول‌الله صلی الله علیه و آله نقل کرده که خواه‌ناخواه از مصادر اهل سنت است و از طریق اصحاب ما نقل نشده است.[1] دیلمی، طبرسی و ابوالفتوح رازی این روایات را با اختلاف الفاظشان از اهل سنت گرفته‌اند.

باز در ارشادالقلوب از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین نقل می‌کند:

إِذَا عَمِلَتْ أُمَّتِي خَمْسَ عَشْرَةَ خَصْلَةً حَلَّ بِهِمُ الْبَلَاءُ إِذَا كَانَ الْفَيْءُ دُوَلًا وَ الْأَمَانَةُ مَغْنَماً وَ الصَّدَقَةُ مَغْرَماً وَ أَطَاعَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ وَ عَصَى أُمَّهُ وَ بَرَّ صَدِيقَهُ وَ جَفَا أَبَاهُ وَ ارْتَفَعَتِ الْأَصْوَاتُ فِي الْمَسَاجِدِ وَ أُكْرِمَ الرَّجُلُ مَخَافَةَ شَرِّهِ وَ كَانَ زَعِيمُ الْقَوْمِ أَرْذَلَهُمْ وَ لَبِسُوا الْحَرِيرَ وَ اتَّخَذُوا الْقَيْنَاتِ وَ الْمَعَازِفَ وَ شَرِبُوا الْخُمُورَ وَ كَثُرَ الزِّنَا فَارْتَقِبُوا عِنْدَ ذَلِكَ رِيحاً حَمْرَاءَ وَ خَسْفاً أَوْ مَسْخاً وَ ظُهُورَ الْعَدُوِّ عَلَيْكُمْ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ.[2]

«کان الفیء دولا» یعنی بیت‌المال را میان خودشان تقسیم و چپاول می‌کنند. دو عنوان از عناوین مرتبط به غنا در این جا آمده، ولی به احتمال قوی، حتی عنوان «خسف» و «قذف» نیز که در این روایت ذکر شده، بیشتر ناظر به حرمت تکلیفی است.

پس روایت ابن‌عباس هر چند از نظر سندی مخدوش است، در روایات اهل سنت و شیعه شواهد دارد.

ط) روایت صحیفة‌الرضا دربارهٔ قول حمام راعبیه

العیون ۲۴۶: حدثنا أبوالحسن محمد بن عمرو بن علي عبدالله البصري عن أبوعبدالله محمد بن عبدالله بن أحمد بن جبلة الواعظ عن أبي‌القاسم عبدالله بن أحمد بن عامر الطائي عن أبيه عن علي بن موسى‌الرضا علیه السلام عن أبيه موسى بن جعفر عن أبيه

---

۱. متن فوق در مصادر اهل سنت به صورت دو حدیث مستقل آمده است. حدیث اول چنین است: «في هذه الأمة خسف و مسخ و قذف إذا ظهرت القينات والمعازف و شربت الخمور (ت. عن عمران بن حصين)» (متقی هندی، کنزالعمال، ج۱۴، ص۲۷۷، ح۳۸۷۱۹). حدیث دوم چنین است: «والذي نفسي بيده! ليبيتن أناس على أمتي على أشر و بطر و لعب و لهو فيصبحون قردة و خنازير باستحلالهم المحارم، و اتخاذهم القينات، و شربهم الخمر، و بأكلهم الربا، و لبسهم الحرير. عم في زوائد الزهد. عن عبادة بن الصامت. و عن عبدالرحمن بن غنم، وعن أبي أمامة وعن ابن عباس» (همان، ج۱۶، ص۸۲، ح۴۴۰۱۷).

۲. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۳۱۱، باب۹۹، ح۳۱ و دیلمی، ارشادالقلوب، ج۱، ص۷۱ و ۷۲. شبیه این متن را ترمذی از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده است: «إذا فعلت أمتي خمس عشرة خصلة حل بها البلاء. إذا كان المغنم دولا، و الأمانة مغنما، والزكاة مغرما، و أطاع الرجل زوجته و عق أمه، و بر صديقه و جفا أباه، و ارتفعت الأصوات في المساجد، وكان زعيم القوم أرذلهم، و أكرم الرجل مخافة شره، و شربت الخمور، و لبس الحرير، واتخذت القينات والمعازف، و لعن آخر هذه الأمة أولها، فليرتقبوا عند ذلك ريحا حمراء أو خسفا أو مسخاً» (ت [ترمذی] عن علی) (متقی هندی، کنزالعمال، ج۱۱، ص۱۲۲، ح۳۰۸۶۶).

جعفربن‌محمد قال: حدثنا أبي محمدبن‌علي قال: حدثنا أبي علي‌بن‌الحسين قال: حدثنا أبي الحسين‌بن‌علي عليهم‌السلام قال: كان علي‌بن‌أبي‌طالب عليه‌السلام بالكوفة في الجامع إذ قام إليه رجل من أهل الشام فقال: يا أميرالمؤمنين! انّي أسئلك عن أشياء. فقال: سل تفقّهاً (إلى أن قال) و سأله عن معنى هدير[1] الحمام الراعبيّة. فقال: تدعو على أهل المعازف و القيان [القين ـ خ ل] و المزامير و العيدان ـ الخبر ـ.[2]

این حدیث در عیون اخبار الرضا آمده و به مشهورترین نسخهٔ صحیفة‌الرضا برمی‌گردد.

«حمام راعبیه» نوعی کبوتر است که پاهایش پَر دارد. دعا بر اهل معازف و جز آن، شاید جهت باطن معنا باشد، چون آن‌ها نیز صدایی دارند و این صدا ضد آن‌هاست.

ی) روایت سکونی در نهی از آلات موسیقی

۱. متن کافی

کافی ۶/ ۴۳۲: علي‌بن‌إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبدالله عليه‌السلام قال: قال رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله: أَنْهَاكُمْ عَنِ الزَّفْنِ وَالْمِزْمَارِ وَعَنِ الْكُوبَاتِ وَالْكَبَرَاتِ.[3]

این روایت در طرق ما منحصراً از کتاب سکونی است، البته از نسخهٔ مشهورش. این روایت، منفرداً در کتاب کافی آمده و در تهذیب، استبصار و فقیه نیامده است.

«زَفن» به معنای رقص است و از این ماده، صیغه‌های «یزفن» و «یزفُنون» نیز استعمال شده است. اگر سند و دلالت حدیث تمام شود، بدین‌معنا خواهد بود که رقص به‌عنوانه حرام است، خواه رقص مرد برای مرد یا رقص زن برای زن و یا رقص زن برای شوهر، چنان‌که عده‌ای با پذیرش آن گفته‌اند رقص فی‌نفسه حرام است. ما در مسئله رقص، متعرض این بحث خواهیم شد و بیان خواهیم کرد که این مطلب، شواهد کافی ندارد و اثبات‌پذیر نیست. ما تنها همین روایت را دربارهٔ نهی از رقص داریم که از سکونی است. میان علمای ما عده‌ای روایات سکونی را نپذیرفته‌اند و برخی همچون آقای خوئی آن را پذیرفته‌اند و سندش را معتبر می‌دانند. ما نیز حدیث سکونی را قبول نداریم و بارها

---

۱. أی تردّد صوته.

۲. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۴۱۸، باب ۲۱، ح۲۲ و شیخ‌حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۱۴، باب ۱۰۰، ح۱۰.

۳. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۴۱۰، باب ۲۱، ح۱ و شیخ‌حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۱۳، باب ۱۰۰، ح۶.

گفته‌ایم شواهد، هیچ مؤید روایات سکونی نیست و مفصّل دراین‌باره بحث کرده‌ایم.[۱] به‌علاوه، همین روایت در کتاب جعفریات که از کتاب‌های نامشهور است، آمده و در آن به جای «زفن»، «زمر» ذکر شده که به معنای نواختن در نی است و نمی‌دانیم در نسخهٔ اصلی، «زفن» بوده است یا «زمر».

ممکن است بگویید عنوان «آلات غنا» در این روایت، موضوعیت ندارد و اشاره به خود غناست. ما هم‌اکنون دنبال این بحثیم که آیا این عناوین که در روایات آمده است موضوعیت دارد یا مثلاً وقتی می‌گوید «أنهاکم عن المزمار»، مراد خود عمل، یعنی نواختن در مزمار است، نه نهی از خود مزمار؟ اگر ما باشیم و ظاهر لفظ، این الفاظ موضوعیت است و خودش مراد می‌باشد و این‌که بگوییم مراد، نواختن در آلات است، نه خود آن‌ها، به قرینه و دلیل نیاز دارد.

مزمار و کوبات و کبرات نیز هر سه جزو آلات لهوند. مزمار همان نای و نی است که در آن می‌دمند. به احتمال بسیار قوی، دو لفظ «کوبه» و «کنارات» فارسی باشد (کوبه از کوبیدن باشد). «کوبه» را به تنبور و بربط تفسیر کرده‌اند و چیزهایی که انسان که بر آن‌ها می‌کوبد و از آن‌ها صدا درمی‌آید. گفته شده است کوبه نوعی طبل مخصوص مجالس لهوولعب است، نه طبل جنگ.[۲] ضبط کلمهٔ «کبرات» نیز مختلف است و به صورت «کَبَرات»، «کبارات»، «کَنّارات» و «کَرانات» ضبط شده است. «کبرات» نیز محل کلام می‌باشد و نوعی آلت موسیقی بوده است.

۲. متن جعفریات

حدیث سکونی، متون دیگری هم دارد که به نظر ما چندان روشن نیست؛ همچون حدیث شمارهٔ دو همین باب.

الجعفریات ۱۵۸: بإسناده عن علي بن أبي طالب علیه‌السلام قال: قال رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله: أنهى أمّتي عن الزمر و المزمار و الكبريات و الكبوبات.[۳]

---

۱. برای تفصیل بیشتر دربارهٔ سکونی و کتاب و روایات وی به بخش فواید رجالی ـ فهرستی رجوع کنید. هم‌چنین مجموعه‌ای از مباحث استاد دربارهٔ سکونی تدوین و تنظیم شده است که به خواست خدا در آیندهٔ نزدیک در مجموعه‌ای از مباحث رجالی و فهرستی استاد منتشر خواهد شد (مقرر).

۲. ر.ک: راغب اصفهانی، المفردات، ص۷۲۸ و ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ج۵، ص۱۴۵.

۳. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۴۱۰، باب ۲۱، باب تحریم استعمال الملاهی...، ح۲.

جعفریات یا همان کتاب سکونی است که با سند واحد از موسی‌بن‌جعفر علیه‌السلام نقل شده و در میراث مصری ما آمده است یا بسیار نزدیک به آن است.[۱]

چنان‌که گفتیم، در این متن جعفریات به جای «زفن»، «زَمْر» دارد که معلوم می‌شود نسخه اختلاف داشته است. ممکن است «زمر» به معنای آوازی باشد که انسان زیر لب می‌خواند. البته چون الف متوسط را در خط کوفی نمی‌نوشته‌اند، احتمال دارد این لفظ، «زِمار» و به معنای سازهایی باشد که با دهان می‌زنند. هم‌چنین در این‌جا به جای «کبرات»، «کبریات» آمده و «الکوبات» به صورت «الکبوبات» یا «کیوبات» ذکر شده است.[۲] پس این متن هم نسخهٔ دیگری از روایت سکونی است که در ضبط برخی کلماتش با متن کافی اختلاف دارد.

۳. متن دعائم‌الاسلام

نسخه‌ای دیگر از روایت سکونی در کتاب دعائم آمده که متن آن چنین است:

الدعائم ۲۰۷/۲: عن رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله انّه قال: أنهی أمّتي عن الزفن و المزمار و عن الکوبات [الکوبت و الکبارات ـ ك] و الکنارات.[۳]

صاحب دعائم به لحاظ طبقه، مابین کلینی و شیخ صدوق می‌باشد و قاضی‌القضات اسماعیلیه در مصر بوده است. بسیاری از مصادر اسماعیلی‌ها همان مصادر ماست و حتی کتاب سکونی و کتاب جعفریات نیز در اختیارش بوده است. در متن دعائم، «أنهی امتی» دارد که به متن جعفریات بیشتر می‌خورد، چون در کتاب سکونی، «أنهاکم» آمده بود. برخی معاصران پنداشته‌اند روایت سکونی، جعفریات و دعائم‌الإسلام سه روایت مستقل است و سند جعفریات معتبر می‌باشد، ولی روایت دعائم مرسل است. با توضیحات ما کاملاً روشن شد این‌ها یک روایت است، نه چند روایت و همه از همان کتاب سکونی است.

در نسخهٔ دعائم که خود اسماعیلیه چاپ کرده‌اند، «زفن» آمده که به معنای رقص

---

۱. در بخش فواید رجالی ـ فهرستی توضیحات بیشتری دربارهٔ کتاب جعفریات آمده است (مقرر).

۲. علت اختلاف و ابهام در ضبط درست این واژگان آن است که اولاً: این‌ها از الفاظ دخیله بوده؛ ثانیاً: این الفاظ به مرور زمان مهجور شده است (مقرر).

۳. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۴۱۰، باب ۲۱، ح۳.

است، ولی در حاشیه‌اش نوشته که در چاپ سنگی این کتاب، «زفر» بوده است. ظاهراً «زفن» درست باشد و معلوم نیست «زمر» یا «زفر» درست باشد. «و الکبارات» نیز احتمالاً به معنای «کبرات» باشد. در کتاب‌های موجود این لفظ «کبرات» و «کبارات» آمده است. این حدیث به استثنای لفظ «مزمار»، به لحاظ ضبط کلمه، هر چهار لفظش محل کلام است.

ک) روایت عوالی دربارهٔ جواز دف در عروسی بکر

العوالی ۲۶۰: وفي الحديث: إن رسول الله ﷺ نهى عن الضرب بالدف والرقص وعن اللعب كله وعن حضوره وعن الاستماع إليه ولم يُجز ضرب الدف إلّا في الإملاك و الدخول بشرط أن تكون في البكر ولا تدخل الرجال عليهن.[1]

«إملاک»، باب افعال از ریشهٔ «ملک» است و «أملَکَه» یعنی او را به عقد کسی درآورد. الان نیز عرب‌های عراق «إملاک» می‌گویند. پس «إملاک» به معنای عقد ازدواج و «دخول» نیز به معنای زفاف و عروسی است. «ضرب الدف»، خود فعل است و «رقص» نیز فعل می‌باشد.

خصوص «دف» در کلمات اهل سنت و شاید در قرائن خارجی با بقیهٔ ابزار غنا فرق می‌کرده است و در روایات ما تا جایی که من دیده‌ام ـ و البته استقرایم کامل نیست ـ «دف» یکی در این جا صریحاً آمده است و دوم در لب‌اللباب قطب راوندی که می‌گوید: «إن الله حرم الدف و الكوبة والمزامير وما يلعب به».[2] سوم در جامع الأخبار (يحشر صاحب الطنبور... وصاحب الدف مثل ذلک)[3] و چهارم نیز در کتاب جعفریات آمده است که می‌گوید: «فَرْقُ مَا بَيْنَ السَّفَاحِ وَ النِّكَاحِ ضَرْبُ الدَّفِ».[4] پس در روایات ما جواز ضرب به دف، وضع روشنی ندارد.

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۴۱۲، باب ۲۱، ح۴ و ابن‌ابی‌جمهور احسائی، عوالی اللئالی، ج۱، ص۲۶۰، الفصل العاشر في أحاديث تتضمن شيئاً من الآداب الدينية، ح۴۱.

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۴۱۲ و محدث نوری، مستدرک الوسائل، ج۱۳، ص۲۱۸.

۳. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۴۱۴ و شعیری، جامع الأخبار، ص۱۵۴.

۴. ابن‌اشعث، الجعفریات، ص۱۵۸، باب الرخصة في الملاهي. نیز همان، ص۱۱۰، باب ضرب الدف. نیز قاضی نعمان، دعائم الاسلام، ج۲، ص۲۰۵. علاوه بر این موارد در کتاب فقه الرضا نیز می‌گوید: «اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ صِنَاعَةً مُحَرَّمَةً أَوْ مَنْهِيّاً عَنْهَا مِثْلُ الْغِنَاءِ وَصَنْعَةِ الْأَمَةِ وَ... وَمِثْلِ صَنْعَةِ الدَّفِ وَالْعُودِ وَأَشْبَاهِهِ وَعَمَلِ الْخَمْرِ وَالْمُسْكِرِ وَالْآلَاتِ الَّتِي لَا تَصْلُحُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْمَحَلَّلَاتِ فَحَرَامٌ عَمَلُهُ وَتَعْلِيمُهُ وَلَا يَجُوزُ ذَلِكَ» (مؤلف مجهول، فقه الرضا، ص۳۰۱). از موارد زدن دف که در مصادر ما آمده است، به ورود پیامبر اکرم ﷺ به مدینه باز می‌گردد که در الهدایة الکبری، ص۱۱۵ آمده ←

حضور در مجلس موسیقی هم عنوان جدیدی است که در این روایت آمده است، چنان‌که مثلاً می‌گوییم در مورد خمر، ده عنوان داریم. دربارهٔ استثنای غنا در اعراس و نهی از رقص نیز که در این روایت آمده است، ذیل مسئله غنا و رقص سخن گفته‌ایم.

در این حدیث، جواز دایره‌زدن را مقید به ازدواج دختر بکر کرده است که این قید را جز در کتاب عوالی در جای دیگری نمی‌بینیم. قطعاً این روایت نقل به مضمون است و چند حدیث را به هم ریخته و کم‌وزیاد کرده و تفسیرهایی از خود به آن افزوده است. عوالی از نظر علمی بسیار ضعیف است و در جای دیگر دراین‌باره مفصّل بحث کرده‌ایم.[1]

ل) مرفوعهٔ سیّاری دربارهٔ سفیه‌خواندن مطربان

الخصال ۶۲: عن محمدبن‌علي ماجيلويه عن محمدبن‌يحيى العطار عن محمدبن‌أحمد عن السيّاري بإسناده يرفعه الى أبي‌عبدالله عليه السلام: أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ السَّفِلَةِ فَقَالَ: مَنْ يَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ يَضْرِبُ بِالطُّنْبُورِ.[2]

است و در آن جا می‌گوید: «وَارْتَفَعَ فِي دُورِ الْأَنْصَارِ نَقْرُ الدُّفُوفِ مِنْ مَشَارِفِ رَسُولِ اللهِ» ولی سند این روایت ضعیف است و در آن، محمدبن‌علی ابوسمینه واقع شده که به‌شدت تکذیب گشته است (ر.ک: رجال النجاشي، ص ۳۳۲) و بقیهٔ رجال سند نیز مجهول‌اند. روایت دیگر در باب ضرب به دف در مورد ازدواج امیرالمؤمنین علیه السلام با حضرت زهرا علیها السلام نقل شده که در کتاب دعائم الاسلام آمده و متن روایت چنین است: «وَعَنْ جَعْفَرِبْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: لَمَّا كَانَتِ اللَّيْلَةُ الَّتِي بَنَى فِيهَا عَلِيٌّ عليه السلام بِفَاطِمَةَ سَمِعَ رسول الله صلى الله عليه وآله ضَرْبَ الدَّفِ فَقَالَ: مَا هَذَا قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ يَا رَسُولَ اللهِ هَذِهِ أَسْمَاءُ بِنْتُ عُمَيْسٍ تَضْرِبُ بِالدَّفِّ أَرَادَتْ فِيهِ فَرَحَ فَاطِمَةَ عليها السلام لِئَلَّا تَرَى أَنَّهُ طَالَ مَاتَتْ أُمُّهَا لَمْ تَجِدْ مَنْ يَقُومُ لَهَا فَرَفَعَ رَسُولُ اللهِ يَدَهُ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ أَدْخِلْ عَلَى أَسْمَاءَ ابْنَةِ عُمَيْسٍ السُّرُورَ كَمَا أَفْرَحَتْ ابْنَتِي ثُمَّ دَعَا بِهَا فَقَالَ: يَا أَسْمَاءُ مَا تَقُولُونَ إِذَا نَقَرْتُمْ بِالدَّفِّ. فَقَالَتْ: مَا نَدْرِي مَا نَقُولُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فِي ذَلِكَ وَإِنَّمَا أَرَدْتُ فَرَحَهَا. قَالَ: فَلَا تَقُولُوا هُجْراً» (قاضی نعمان، دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۲۰۶، ح ۷۵۲) مضمون روایت این است که پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله ابتدا از دف‌زنی تعجب کرد، ولی چون هدف ام‌سلمه شادکردن فاطمه بود، به آن راضی شد! این مطلب بسیار عجیب و شبیه روایت تجویز ضرب به دف با نذر است. روایت دیگر دراین‌باب نیز در مناقب آمده و در بخشی از متن آن می‌گوید: «...ثُمَّ أَمَرَ النَّبِيُّ بِطَبَقِ بُسْرٍ وَأَمَرَ بِنَهْبِهِ وَدَخَلَ حُجْرَةَ النِّسَاءِ وَأَمَرَ بِضَرْبِ الدَّفِ.» (ابن‌شهرآشوب، مناقب آل ابی طالب عليهم السلام، ج ۳، ص ۳۵۱)، ولی این دو روایت، مرسل و ضعیف است و با عمومات نهی از آلات لهو نمی‌تواند معارضه کند. به‌علاوه، لسان ادلهٔ نهی از آلات لهو به‌گونه‌ای است که حتی در مثل عروسی نیز تخصیص‌بردار نیست. بنابراین هیچ روایت معتبری نداریم که دال بر جواز ضرب به دف حتی درخصوص اعراس باشد (مقرر).

۱. به بخش فواید رجالی ـ فهرستی مراجعه شود (مقرر).

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، باب ۲۱، ح ۲۳، ص ۴۲۰؛ شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۱۴ و ۳۱۵، باب ۱۰۰، ح ۱۱ و شیخ صدوق، الخصال، ج ۱، ۶۲، ح ۸۹.

مصدر روایت، کتاب نوادرالحکمه است. سیّاری ضعیف است[۱] و به‌علاوه، سند روایت ارسال دارد، ولی مطلبش درست است که انسان‌های پست، اهل خمر و تنبورند. شاید مراد از حدیث، بحثی باشد که بعدها اهل سنت مطرح کرده‌اند که برخی انواع غنا حرام نیست، ولی خلاف مروت است و شهادت انسان را از اعتبار می‌اندازد.

م) روایت جامع‌الأخبار دربارهٔ تجسم اعمال مطربان

جامع‌الأخبار ۴۳۳: قال رسول‌الله ﷺ: یحشر صاحب الطنبور یوم القیامة و هو أسود الوجه و بیده طنبور من نار و فوق رأسه سبعون ألف ملك بید کلّ ملك مقمعة یضربون رأسه و وجهه و یحشر صاحب الغناء من قبره أعمی و أخرس و أبکم و یحشر الزانی مثل ذلك و صاحب المزمار مثل ذلك و صاحب الدّف مثل ذلك.[۲]

روایات متعددی در مورد تجسم اعمال دربارهٔ دف و طنبور داریم، به‌حدی که می‌توان وثوق نسبی به آن پیدا کرد، ولی این روایت در مصادر شیعه و روایات معروف اهل سنت نیست.

ن) روایت لب‌اللباب دربارهٔ حرمت آلات موسیقی

مستدرك ۱۳/ ۲۱۸: القطب الراوندي في لب‌اللباب عن النبي ﷺ أنه قال: إن الله حرّم الدف و الکوبة و المزامیر و ما یلعب به.[۳]

بعضی آلات غنا که در روایات ذکر شده است، مثل عود و تنبور، معیّن‌اند و برخی دیگر از عناوین مثل «معازف»، عام است که برای بحث ما نافع‌تر می‌باشد، البته

---

۱. رک: رجال‌النجاشي، ص ۸۰: «أحمد بن محمد بن سیار أبوعبدالله الکاتب بصري کان من کتّاب آل طاهر في زمن أبي محمد ﷺ. و یعرف بالسیاري ضعیف الحدیث فاسد المذهب ذکر ذلك لنا الحسین‌بن‌عبیدالله. مجفو الروایة کثیر المراسیل. له کتب وقع إلینا منها: کتاب ثواب القرآن کتاب الطب کتاب القراءات کتاب النوادر کتاب الغارات أخبرنا الحسین‌بن‌عبیدالله قال: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی و أخبرنا أبوعبدالله القزویني قال: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی عن أبیه قال: حدثنا السیاري إلّا ماکان من غلوّ و تخلیط». نیز رک: شیخ طوسی، الفهرست، ص ۷۵. منشأ ارسال روایت نیز شاید خود سیاری باشد که در عبارت نجاشی به «کثیر المراسیل» توصیف شده است (مقرر).

۲. معزی، جامع‌الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۱۴، باب ۲۱، ح ۱۰.

۳. همان، ج ۲۲، ص ۴۱۲، باب ۲۱، ح ۵.

منافات ندارد مراد از عناوین معیّن نیز عنوان عام باشد. ما سه راه برای فهم بطلان بیع از ادله گفتیم که یکی این بود که خداوند چیزی را در قرآن تحریم کرده باشد و بگوییم از حرمت، بطلان بیع را می‌فهمیم. البته این روایت در لب‌اللباب آمده است و مصدر روشنی ندارد و نه در مصادر عامه و نه شیعه، آن را نداریم. در مصادر عامه نیز «کوبه» با «خمر» و «میسر» ذکر شده است که احتمالاً مراد از «کوبه» در آن‌جا نرد باشد. معنایش هم مشکل دارد، چون «إن الله حرَّم» یعنی در قرآن آمده و کوبه به معنای طبل کوچک در قرآن نیامده است.[1]

س) روایت نبوی در نهی از «صوتین احمقین فاجرین»

در کتاب مستدرک از لب‌اللباب چنین نقل می‌کند:

مستدرك ۱۳/ ۲۱۸: وعن النبي ﷺ انه قال: نهينا عن صوتين أحمقين فاجرين صوت عند المصيبة مع خمش الوجوه و شق الجيوب و صوت عند النعمة باللّهو و اللعب بالمزامير و أنهما مزامير الشيطان.[2]

حدیث فوق در کتاب عوالی چنین آمده است:

العوالی ۱۲۲: روى أبوعوانة عن أبي ليلى عن عطاء بن أبي رباح عن جابر بن عبدالله الأنصاری قال: انطلق رسول الله ﷺ و جماعة (الی أن قال) فقال ﷺ: إنّما نهيت عن صوتين (و ذكر نحوه إلّا أنّ فيه عند نغمة لهو و لعب).

حدیث عوالی با همین سند در مصادر عامه هست،[3] و نزد اهل سنت از جابر بن عبدالله از رسول‌الله ﷺ معروف است.[4]

نکتهٔ ظریف حدیث‌شناختی این است که گاه حدیثی بین اهل سنت هست که ما آن را نداریم، ولی آن حدیث لازمه یا به تعبیر دیگر، فرعی دارد که ما آن را داریم. حال آیا

---

۱. به‌علاوه در این متن، تحریم عنوان «ما یلعب به» آمده است؛ یعنی خداوند هر وسیلهٔ بازی را حرام کرده و در مسئله لهو، حضرت استاد بیان کرده‌اند که هیچ دلیل روشنی بر حرمت مطلق لعب یا لهو نداریم. پس اهل سنت حدیثی از ابن‌عباس از پیامبر اکرم ﷺ چنین نقل شده است: «إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْخَمْرَ وَالْمَيْسِرَ وَالْكُوبَةَ (وَهُوَ الطَّبْلُ) وَقَالَ: كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ» (بیهقی، السنن الکبری، ج ۲، ص ۲۱۲) که احتمال دارد حدیث لب‌اللباب تحریف‌شدهٔ این حدیث باشد (مقرر).

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۱۲، باب ۲۱، ح ۶.

۳. ر.ک: بیهقی، الآداب، ج ۱، ص ۳۰۵.

۴. ر.ک: سنن الترمذي، ج ۳، ص ۳۲۸ و حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ج ۴، ص ۴۳.

از وجود فرع در روایات ما اثبات می‌شود که اصل مطلب، مفروغٌ‌عنه بوده است؟ برای مثال، در حدیث «نهیت عن صوتین احمقین فاجرین»، که یک تعبیرش این است: «صوت عند نعمة و صوت عند مصیبة»، آن دو صدا یکی نوح است که ناله می‌کند و دیگری غناست. ما این حدیث را از طریق اهل بیت علیهم‌السلام نداریم، ولی این حدیث فرعی دارد که اگر زنی نوحه خواند و پول گرفت، پولش حلال است یا خیر؟ ما از طریق شیخ طوسی منفرداً و به سند معتبر از حسین‌بن‌سعید از عثمان‌بن‌عیسی از سماعه داریم که «سألته عن کسب المغنّیة و النائحة فکرهه». این نائحه و مغنّیه، همان صوتین احمقین است و با ثبوت نهی از صوتین، مناسب است.[1] این بحث اختصاص به این‌جا ندارد و موارد دیگری هم در فقه هست که کمتر بدان‌ها توجه شده است.[2] معلوم می‌شود این حدیث بوده است که صوت نائحه و صوت مغنّیه جایز نیست و سؤال از اجر، فرع بر آن است، زیرا اگر فعل جایز می‌بود، سؤال از اجر نیز بی‌معنا بود.[3]

ع) عبارت مقنع دربارهٔ اجتناب از ملاهی

متن دیگر از مقنع شیخ صدوق می‌باشد که فتوای اوست و می‌گوید:

المقنع ۱۵۵: و اجتنب الملاهی کلّها و اللعب بالخواتیم و الأربعة عشر و کلّ قمار فانّ الصادقین علیهما‌السلام قد نهوا عن ذلک اجمع.[4]

«اربعة عشر» نوعی بازی شبیه نرد بوده است. «صادقین» به تثنیه یا جمع خوانده می‌شود. احتمال دارد مراد از «ملاهی» در این‌جا چیزهایی باشد که از جنس قمار است، نه موسیقی و غنا.

---

۱. البته بحث ملازمه و نتیجه و این‌که کراهت در روایت سماعه به معنای کراهت مصطلح است یا حرمت، بحث دیگری است که در این‌جا به آن جهاتش کاری نداریم.

۲. البته این بحث با کلام معروف آقای بروجردی رحمه‌الله متفاوت است که حدیث ما را حاشیه بر احادیث اهل سنت می‌گرفت و می‌گفت: چون در این‌جا تفریع است.

۳. باید دقت کرد در متون متعدد حدیث شریف نبوی از «نوح» نهی نشده، بلکه از جزع‌وفزع و بی‌تابی و خراشیدن چهره و پاره‌کردن گریبان نهی شده که مظهر ناسپاسی به درگاه خدا و بی‌صبری است و این با «نوح» فرق دارد. البته «نوح» می‌تواند به‌گونه‌ای باشد که مصداق جزع‌وفزع قرار گیرد، ولی مطلق «نوح» چنین نیست. بنابراین، تطبیق قاعدهٔ فوق بر روایت سماعه محل تأمل است (مقرر).

۴. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، باب ۲۱، ص۴۱۸، ح۱۹ و شیخ‌حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۱۴، باب ۱۰۰، ح۹.

ف) روایت علی‌بن‌جعفر دربارهٔ لعب

حدیث دیگری که صاحب وسائل و جامع‌الاحادیث در باب «تحریم استعمال الملاهی» آورده‌اند، حدیث زیر است:

وسائل: علي‌بن‌جعفر في كتابه عن أخيه موسى‌بن‌جعفر عليه‌السلام قال: سَأَلْتُهُ عَنِ اللَّعِبِ بِأَرْبَعَةَ عَشَرَ وَ شِبْهِهَا قَالَ لَا يستحبّ [في المصدر: نَسْتَحِبُّ] شَيْئاً مِنَ اللَّعِبِ غَيْرَ الرِّهَانِ وَ الرَّمْيِ.[1]

«رهان» و «رمی» به معنای تیراندازی و اسب‌سواری است. این حدیث ربطی به آلات لهو ندارد، هر چند آن را در این ابواب آورده‌اند.

ص) روایت صحیفة‌الرضا در مورد «میسر» نامیدن هر لهو

حدیث دیگری که جامع‌الاحادیث و وسائل در باب «تحریم استعمال الملاهی» آورده‌اند، این است:

أمالی ابن‌الشیخ ۳۳۶: الشيخ المفيد أبوعلي الحسن بن محمد بن الحسن الطوسيّ عن أبيه عن ابن‌الصّلت عن ابن‌عقدة عن علي بن محمد بن علي أبوالحسن الحسيني عن جعفر بن محمد بن عيسى عن عبدالله‌بن‌علی عن علي‌بن‌موسى عن أبيه عن جدّه عن آبائه عن علي عليهم‌السلام قال: كُلُّمَا [أَلْهَى] عَنْ ذِكْرِ اللهِ فَهُوَ مِنَ الْمَيْسِرِ.[2]

حسن‌بن‌محمد، ابوعلی پسر شیخ طوسی، معروف به مفید ثانی است و مجالسش با مجالس پدرش تقریباً یکی است. ابن‌صلت از مشایخ بغداد بوده است و احتمال دارد سنی بوده باشد. علی‌بن‌محمد در این جا حسینی است و در نسخهٔ دیگر، حلبی. «عن عبدالله‌بن‌علی»: این نیز نسخهٔ دیگری از صحیفة‌الرضا است که وضع سندی روشنی ندارد. گفتیم شیخ کلینی از مجموعهٔ صحیفة‌الرضا هیچ حدیثی نیاورده است.[3] به‌علاوه در این حدیث به آلات لهو تصریح نشده و اعم از آن است.

---

۱. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، باب ۲۱، ص ۴۲۰، ح۲۴ و شیخ حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج۱۷، باب ۱۰۰، ح۱۴، ص۳۱۵.

۲. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص ۴۲۰، باب ۲۱، ح۲۹ و شیخ حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۱۵ و ۳۱۶، باب ۱۰۰، ح۱۵.

۳. مقصود روایت آن است که ملاک حرمت «مَیْسِر» بازداشتن انسان از یاد خدا و نماز است، چون در قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ» (مائده، آیه ۹۱) پس هر چیزی که انسان را از یاد خدا و نماز بازدارد، نوعی قمار است (مقرر).

ق) روایت لب‌اللباب دربارهٔ نهی از «صفیر بالحمام»

روایت دیگر از لب‌اللباب نقل شده است.

مستدرک ۱۳/ ۲۱۸: القطب الراوندي في لب‌اللباب عن النبي ﷺ انه قال: اللعب بالكعاب و الصفير بالحمام و أكل الربا سواء.[۱]

روایت بد نیست، ولی شواهدی بر آن نداریم. «کعاب» مناسب قماربازی است.

صفیر بالحمام به معنای سوت‌زدن با لب و دهان است و متناسب با بحث غنا است.

ر) روایت ابن‌عباس و ابن‌عمرو در باب آلات لهو

ما مقداری از روایات اهل سنت دربارهٔ آلات لهو را از سنن بیهقی می‌خوانیم. بیهقی بابی با عنوان « مَا جَاءَ فِي ذَمِّ الْمَلاَهِي مِنَ الْمَعَازِفِ وَالْمَزَامِيرِ وَ نَحْوِهَا»[۲] دارد که برخی روایات آن شبیه روایاتی است که ذکر شد و دیگر آن‌ها را تکرار نمی‌کنیم. از روایاتی که در این جهت در آن‌جا آمده، روایتی است از ابن‌عباس که می‌گوید:

عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْخَمْرَ وَالْمَيْسِرَ وَالْكُوبَةَ (وَ هُوَ الطَّبْلُ) وَ قَالَ: كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ.[۳]

چنان‌که گفتیم، تعبیر «إنّ الله حرّم علیکم» باید ناظر به قرآن باشد و ظاهراً ناظر به آیهٔ «**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**»[۴] است، ولی عجیب این است که در آن روایت، «کوبه» هم آمده و به طبل تفسیر شده است که در قرآن، آن را نداریم، مگر این‌که با استفاده از برخی روایات بگوییم «میسر» دو نوع است: میسر قمار و میسر لهو وگرنه در سیاق آن‌ها آمده است.

باز روایت فوق را از طریق دیگر از ابن‌عباس نقل می‌کند و پس از آن می‌گوید:

وَ قَالَ سُفْيَانُ قُلْتُ لِعَلِيِّ علی‌بن‌بذیمه: مَا الْكُوبَةُ؟ قَالَ: الطَّبْلُ. رَوَاهُ أَبُودَاوُدَ فِي السُّنَنِ عَنْ مُحَمَّدِبْنِ بَشَّارٍ عَنْ أَبِي أَحْمَدَ الزُّبَيْرِيِّ.

---

۱. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۴۲۲، باب ۲۱، ح۳۰.

۲. بیهقی، السنن‌الکبری، ج۱۰، ص۲۲۱.

۳. همان.

۴. مائده، آیه ۹۰.

باز از عبدالله‌بن‌عمرو چنین نقل می‌کند:

أَنَّ رسول‌الله ﷺ نَهَى عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَالْكُوبَةِ وَ الْغُبَيْرَاءِ وَ قَالَ: كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ.[1]

«غبیراء» امروزه در اصطلاح کتاب‌های علمی، همان سنجد فارسی است، ولی در این‌جا مراد از آن، نوعی شراب است. کوبه در این روایات به طبل کوچک تفسیر شده و اشاره دارد به طبل‌هایی که مناسب مجالس لهو است؛ یعنی دو نوع طبل هست: نوعی که برای رزم و نوع دیگری که برای بزم بوده، ولی معلوم نیست «کوبه» به معنای طبل باشد، چون در برخی از آن‌ها دارد که سفیان گفته است: «و هو الطبل»؛ یعنی در حدیث نبوده و به‌اصطلاح، حدیث مُدرَج است؛ یعنی کلام راوی در حدیث درج شده است. در جایی هم «کوبه» را به نرد تفسیر کرده است که به نظر می‌رسد همان درست باشد، چون «کوبه» از کوبیدن است و نرد را به زمین می‌زدند؛ اگر «کوبه» به معنای نرد باشد، آن‌گاه حدیث چنین معنا می‌یابد: «إن الله حرّم الخمر و الميسر و الكوبة»، که اگر نرد باشد، جزو افراد میسر باشد. پس بعید نیست تفسیر «کوبه» به طبل‌های کوچک که در مجالس غنا می‌زده‌اند، درست نباشد و سرّ اشتباه در ترجمه نیز این است که روایات در دههٔ اول هجرت و در مدینه صادر شده، ولی این ترجمه‌ها و تفسیرها مثل ترجمهٔ «کوبه» به طبل در قرن دوم در عراق بوده و اشتباهاً این ترجمه به متن حدیث راه یافته وگرنه بسیار بعید است حرمت «کوبه» به معنای طبل را از قرآن درآوریم. به‌هرحال این نیز طایفه‌ای از روایات بود و روشن شد این عناوین در کتاب‌های اهل سنت نیز به سندهای فراوان آمده است.

---

۱. بیهقی، السنن الکبری، ج ۱۰، ص ۲۲۱.

فصل سوم

ادلهٔ حرمت نگه‌داری و بیع آلات لهو

در مجموعهٔ روایات اهل بیت علیهم‌السلام دربارهٔ غنا و لهو، علاوه بر عنوان «غنا»، «بیع مغنّیه» و «آلات لهو» که از اسباب آن مثل مزامیر و معازف نام برده‌اند، یکی دو عنوان دیگر نیز هست که شیخ متعرض آن‌ها نشده است، ولی ضمن خواندن روایات، آن‌ها را بیان می‌کنیم که آیا از نظر دلالت کافی‌اند؛ نخستین مسئله این است که آیا لهو ـ گرچه با آن نواخته نشود ـ حرام است؟ در این باره روایاتی در دست است که آن‌ها را آورده بررسی می‌کنیم.

الف) امحای آلات لهو از اهداف رسالت و امامت

۱. روایت ابوالربیع شامی از امام صادق علیه‌السلام

از روایات بسیار نافع در این بحث، روایتی است که در وسائل و جامع الاحادیث در ابواب غنا و در باب آلات ملاهی نیامده، ولی به جهت اهمیتش آن را در صدر روایات باب قرار می‌دهیم.

عَلِيُّ بن إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ الشَّامِيِّ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللهِ علیه‌السلام عَنِ الْخَمْرِ فَقَالَ: قَالَ رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله: إِنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ بَعَثَنِي رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ وَ لِأَمْحَقَ الْمَعَازِفَ وَ الْمَزَامِيرَ وَ أُمُورَ الْجَاهِلِيَّةِ وَ الْأَوْثَانَ الحديث.[1]

---

۱. شیخ کلینی، الکافی، ج۶، ص۳۹۶، باب شارب‌الخمر، ح۱. گفتنی است چون این روایت در ابواب غنا و موسیقی نبود، حضرت استاد ـ دام بقاه ـ آن را در درس مطرح نکردند. پس آن را داخل کروشه قرار دادیم. هم‌چنین اهل سنت نیز مشابه این متن را «عن جعفربن‌محمد عن ابیه عن آبائه عن رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله» نقل کرده‌اند (ر.ک: آجری بغدادی، تحریم النرد والشطرنج والملاهی، ص۱۹۴، ح۵۹. نیز: محمدبن‌عبدالله شافعی، کتاب‌الفوائد، ص۱۲۹، ح۸۴) (مقرر).

سند روایت، قابل اعتماد است، جز این‌که ابوالربیع شامی توثیق صریح ندارد. «مزامیر» جمع «مزمار» و به معنای نی است.[۱]

۲. روایت ابوامامه

مستدرک ۱۳/ ۲۱۹: الشیخ أبوالفتوح في تفسیره عن أبي امامة عن رسول الله ﷺ أنه قال: إن الله تعالی بعثني هدی و رحمةً للعالمین و أمرنی أن أمحو المزامیر و المعازف و الأوتار و الأوثان و امور الجاهلیة، الی أن قال: إن آلات المزامیر شراؤها و بیعها و ثمنها و التجارة بها حرام ـ الخبر ـ.[۲]

شیخ ابوالفتوح، بسیاری از روایات اهل سنت را در کتابش آورده و این نیز از روایات مهم آنان در باب آلات غناست که سندهای متعدد دارد و قابل اعتماد است و از جمله در مسند احمدبن حنبل هم آمده است.[۳] اگر این روایت ثابت شود، از همهٔ روایات دیگر تقریباً بهتر است. مضمون آن در روایات دیگر نیز اجمالاً هست؛ مثلاً جابر و ابن‌عباس نقل کرده‌اند که «إن الله حرم الخمر و المیسر و الکوبة و الأوثان»، ولی تأکید در حدیث مذکور شدید است.

طبق این حدیث، بحث دیگری در کتاب‌های اهل سنت و در کتاب‌های ما هست که اگر کسی آلات غنا را شکست، آیا ضامن است؟ از ابوحنیفه نقل کرده‌اند که ضامن است.[۴] عده‌ای دیگر هم با تمسک به این حدیث و احادیث دیگر گفته‌اند ضامن نیست و گفتیم اگر در لسان دلیل، دستور اعدام چیزی را داده باشند، مناسب است خریدوفروش آن نیز باطل باشد. بله، اگر مثلاً گفت در إناء فضه آب نخور، معنایش این نیست که بیع‌وشرای إناء فضه حرام است. اگر نهی از فعل خاص باشد، ملازمه با بطلان بیع ندارد، ولی اگر نهی به این معنا باشد که این چیز کلاً نباشد، مثل «أمرنی أن امحو»، یعنی مالیت ندارد و بیعش نیز باطل است و این تسانخ می‌باشد. ازاین‌رو در این جا بلافاصله فرمود: «إن آلات المزامیر شراؤها و بیعها و ثمنها و التجارة بها حرام». به‌علاوه، این مطلب بسیار مهم

---

۱. این نکته جالب توجه است که در این حدیث نیز همچون آیه اجتناب از قول زور که به غنا تفسیر شده، معازف و مزامیر را در کنار اوثان نهاده است. نکتهٔ دیگر این‌که هدف رسالت، امحای این آلات است و حتی وجود آن‌ها در جامعه مطلوب نیست، چه رسد به استعمال یا خریدوفروش آن‌ها.

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۱۲، باب ۲۱، ح ۷.

۳. مسند أحمد، ج ۳۶، ص ۶۴۶.

۴. ابن‌حزم، المحلی، ج ۹، ص ۵۵.

است که «مزامیر» در این جا در رتبهٔ «اوثان» آمده و اشاره به این نکته است که شارع، وجودش را نمی‌خواهد و اگر چنین شد، دلالتش بر بطلان بیع، بسیار روشن است. لفظ «تجارت» در این حدیث که در کنار بیع‌وشراء آمده، شاید به معنای تجارت کلی باشد در برابر «بیع‌وشراء» که جزئی است.

۳. روایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام

در برخی مصادر اهل سنت نیز حدیثی را از امیرالمؤمنین علیه‌السلام چنین نقل کرده‌اند:

أُمِرنا بکَسر الکوبة و الکنّارة و الشَّیَاع.[۱]

مضمون این حدیث در راستای دو حدیث سابق است.

ب) الغای مالیت آلات لهو

افزون بر روایات پیشین روایات دیگری نیز در دست است که به شکل خاص بر الغای مالیت آلات لهو دلالت می‌کند و در این جا سه نمونه از آن‌ها را بررسی می‌کنیم.

۱. روایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام

روایتی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل شده که در دو کتاب کافی و جعفریات با یک متن و دو سند آمده و دعائم نیز با اندکی تفاوت آن را نقل کرده است (البته روایت کافی را وسائل و جامع الاحادیث در ابواب «تحریم الملاهی» نیاورده‌اند. حدیث کافی چنین است:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ‌بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شَمُّونٍ عَنْ عَبْدِاللهِ بْنِ عَبْدِالرَّحْمَنِ عَنْ مِسْمَعٍ عَنْ أَبِي عَبْدِاللهِ علیه‌السلام فی حدیث: أَنَّ أَمِيرَالْمُؤْمِنِينَ علیه‌السلام رُفِعَ إِلَيْهِ رَجُلٌ كَسَرَ بَرْبَطاً فَأَبْطَلَهُ.[۲]

---

۱. ابن‌اثیر، النهایة، ج۲، ص۵۲۰، ذیل مادهٔ «شیع» و مرتضی زبیدی، تاج‌العروس، ج۲، ص۳۹۰، ذیل ماده «کوب». این حدیث را نیز حضرت استاد در درس مطرح نکرده‌اند، ولی به جهت تناسبش با بحث، ترجیح دادیم همچون حدیث سابق در متن اصلی بیاوریم (مقرر).

۲. شیخ کلینی، الکافی، ج۷، ص۳۶۸، باب فیما یصاب من البهائم، ح۴ و شیخ طوسی، التهذیب، ج۱۰، ص۳۰۹، باب الجنایات علی الحیوان، ح۵. البته سند روایت ضعیف است به محمد بن حسن بن شمون و عبدالله‌بن‌عبدالرحمان الأصم که هر دو متهم به غلوّ هستند، ولی چون این روایات ربطی به بحث غلوّ ندارد، شاید بتوان با شواهد پذیرفت. گفتنی است حضرت استاد در درس، متن جعفریات و دعائم را آوردند و بررسی کردند، ولی متن کافی را نیاوردند. ازاین‌رو با کمی تصرف در عبارت اصلی، حدیث کافی را به آن افزودیم و در صدر احادیث این بحث قرار دادیم (مقرر).

حدیث جعفریات نیز چنین است:

الجعفریات ۱۵۸: بإسناده عن علي بن أبي طالب عليه السلام: أنه رفع إليه رجل كسر بربطاً فأبطله.

الدعائم ۲/ ۲۰۷: عن علي عليه السلام: (نحوه و زاد) و لم يوجب على الرجل شيئاً.[۱]

«فأبطله» یعنی مالیت آن‌ها را اعتبار نکرد و ضمان را از او برداشت. این روایت، اشاره به عدم ضمان است و بیان می‌کند مالیت این‌ها امضا نشده است، بلکه از این روایت جز ضمان نیز فهمیده می‌شود که آلات غنا وسایلی‌اند که شارع، وجود آن‌ها را نمی‌خواهد و وجودشان منفور و مردود است. اقتضای قاعده این است که هر چیزی اعدامش درست باشد و اصل وجودش منفور، تمام آثار مترتب بر آن نیز باطل باشد. چون ما بیع آلات غنا را به‌عنوانه در روایات نداریم و روایاتی که از معازف و مثل مزمار و تنبور و بربط نهی می‌کند، بیشتر جنبه‌های تکلیفی حکم آن را بیان می‌کند، از این روایت می‌توانیم جنبه‌های وضعی آن را هم درآوریم که عدم ضمان و مبغوضیت وجود آن‌ها و بطلان بیع آن‌هاست. این روایت به لحاظ حکم اولش بسیار به درد باب بیع می‌خورد و نیز به لحاظ حکم دومش، چون اگر شارع چیزی را تضمین نکرد، یعنی مالیت ندارد و اگر مالیت نداشت، بیعش باطل است، زیرا بیع «مبادلةُ مالٍ بمال» است. پس این دو ملازم‌اند.

راه دیگر این است که اگر گفت این آلات حرام‌اند، همین حرمت بر بطلان معامله دلالت می‌کند. پس سه راه برای بطلان بیع آلات غنا و حرمت آن هست:

۱. از راه تضمین و ملازمه؛

۲. از راه کشف مبغوضیت وجود آن‌ها نزد شارع و لزوم اعدام آن‌ها؛

۳. از راه ادلهٔ بیانگر حرمت آن‌ها و بیان آثار دنیوی مترتب بر آن‌ها همچون مسخ و قذف.

جعفریات، همان کتاب سکونی است،[۲] ولی این قسمت‌ها از طریق سکونی به ما نرسیده است.[۳] جعفریات و دعائم هر دو میراث مصری‌اند. مثل آقای خوئی سند

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۱۶، باب ۲۱، ح ۱۴.

۲. استاد در این جا دربارهٔ نسخه‌های کتاب جعفریات توضیحاتی دادند که به بخش رجالی ـ فهرستی منتقل شد (مقرر).

۳. ظاهراً سکونی همان روایت کافی را بدون تغییر در متن و با تغییر در سند نقل کرده است (مقرر).

جعفریات را ابتدا قبول داشت، ولی بعد مقداری از آن را باطل کردند که نمی‌دانیم آن مقدار شامل این حدیث هم می‌شود یا خیر. روایت جعفریات اجمالاً بد نیست و شواهد قبول دارد و شاهدی است بر روایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرمود: باید اصل وجود این‌ها از میان برداشته شود. دعائم نیز آن را با زیاده‌ای نقل کرده که در جعفریات و نیز کافی نیست و هر دو، مصدرشان یکی است. طبعاً در چنین مواردی دو احتمال هست:

۱. این‌که این تفسیر از خود صاحب دعائم و برداشت آزاد او باشد؛

۲. نسخ کتاب سکونی مختلف بوده و صاحب دعائم از یک نسخه و جعفریات از نسخهٔ دیگر نقل کرده است به لحاظ تاریخی متعارف در رجال این احتمال دوم را بیشتر ترجیح می‌دهند.

۲. روایت دعائم از امام باقر علیه السلام

دعائم روایت دیگری دربارهٔ بطلان مالیت آلات ملاهی نقل کرده که جامع الاحادیث آن را در ابواب «تحریم الملاهی» از قلم انداخته است. متن روایت چنین است:

عن أبي جعفر محمدبن علي علیه السلام أنه قال: من كسر بربطاً أو لعبةً من اللعب أو بعض الملاهي أو خرق زق مسكر أو خمر فقد أحسن و لا غرم عليه.[1]

البته این روایت نیز مثل بقیهٔ روایات دعائم مرسل است و صاحب دعائم آن را با عطف بر حدیث سابق و حدیث سابقش را با عبارت «رُوِّينا» آورده است.[2]

۳. روایت صدرالدین دشتکی از امام رضا و امیرالمؤمنین علیهما السلام

مستدرك ۱۳/ ۲۲۰: السيد الفاضل المعاصر في الروضات عن رسالة قبائح الخمر للسيد الجليل الأمير صدرالدين الدشتكي عن الرضا علیه السلام: استماع الأوتار من الكبائر، و نقل انه سمع أميرالمؤمنين علیه السلام رجلاً يطرب بالطنبور فمنعه و كسر طنبوره ثمّ استتابه فتاب....[3]

این روایت، مرسل است. «استماع الاوتار» غیر از استماع غنا و به معنای گوش دادن به

---

۱. قاضی نعمان، دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۴۸۶، ح ۱۷۳۸.

۲. این روایت را استاد در درس مطرح نکردند، ولی به جهت ارتباط آن با این بحث به متن اصلی افزودیم (مقرر).

۳. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ح ۱۵، ص ۴۱۶، باب ۲۱.

موسیقی است. «یطرب بالطنبور» ظاهراً «یضرب بالطنبور» بوده است. ذیل این روایت چیزی می‌گوید که نقل نمی‌کنیم نامفهوم است و خودتان به آن مراجعه کنید.

ج) پی‌آمدهای اُخروی نگه‌داری آلات لهو

ازجمله روایات دراین‌زمینه در فقه‌الرضاست:

فقه‌الرضا۲۸۲: و نروی: أنّه من أبقی في بیته طنبوراًأو عوداًأو شیئاً من الملاهی من المعزفة و الشطرنج و أشباهه أربعین یوماً فقد باء بغضب مِن الله فان مات في أربعین مات فاجراًفاسقاً مأواه النّار و بئس المصیر.[1]

این روایت در مورد آلات، دلالت بر حرمت مؤکد می‌کند و اگر اطلاقش را بگیریم، دلالت می‌کند که حتی اگر یک چله در خانهٔ کسی باشد و نزَد، این آثار را دارد. البته این روایت را در روایاتی که در اختیارمان هست، نداریم. فقه‌الرضا ارزش حدیثی به معنای مصطلح ندارد، ولی به لحاظ اعتماد بر مصادر اولیه ارزشمند است و نخستین کتاب برای انتقال از عهد نصوص به فتاواست.[2]

د) پی‌آمدهای معنوی نگه‌داری آلات لهو

حدیث دیگری که در وسائل از مجموعهٔ ورام به طور مرسل نقل کرده، این حدیث است:

وسائل: ورّام بن أبي فراس في کتابه قال: قال علیه‌السلام: لَاتَدْخُلُ الْمَلَائِکَةُ بَیْتاً فِیهِ خَمْرٌأَوْ دَفٌّ أَوْ طُنْبُورٌأَوْ نَرْدٌ وَلَایُسْتَجَابُ دُعَاؤُهُمْ وَتُرْفَعُ عَنْهُمُ الْبَرَکَةُ.

العوالی ۲۶۱: و قال صلی‌الله‌علیه‌وآله: لاتدخل (و ذکر مثله).[3]

این متن در عوالی نیز مرسلاً نقل شده که ضعیف است.[4] این متن اگر ثابت شود،

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۴۱۸، باب ۲۱، ح۱۷. مجموعهٔ ورام، مراسیل و متفرقات است و تحف‌العقول از آن قوی‌تر است، با این‌که مؤلف آن از محیط‌های علمی شیعه دور بوده است.

۲. کاش کارهای علمی دقیقی روی این کتاب انجام داده می‌شد.

۳. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۴۲۰، باب ۲۱، ح۲۸ و شیخ‌حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۳۱۵، باب ۱۰۰، ح۱۳. در تنبیه‌الخواطر (مجموعهٔ ورام) موجود این حدیث را نیافتیم. بله، این حدیث در ارشادالقلوب آمده است (ر.ک: دیلمی، ارشادالقلوب، ج۱، ص۱۷۴ـ۱۷۵). ازاین‌رو ظاهراً صاحب وسائل در این‌جا اشتباه کرده و مستدرک نیز همین متن را از ارشاد نقل کرده است (مقرر).

۴. ابن‌ابی‌جمهور، عوالی اللئالی، ج۱، ص۲۶۱، الفصل العاشر فی أحادیث تتضمن شیئاً من الآداب الدینیة، ح۴۴.

از همه اوسع است؛ یعنی حتی اگر در خانهٔ یکی از اولیاءالله نیز تنبوری باشد و حتی از وجودش خبر نداشته باشد، وجودش، مانع دخول ملائکه است. البته شبیه این مطلب را در حدیث معروفی داریم که می‌گوید: «إِنَّا لَانَدْخُلُ بَيْتاً فِيهِ صُورَةُ إِنْسَانٍ وَلَا بَيْتاً يُبَالُ فِيهِ وَلَا بَيْتاً فِيهِ كَلْبٌ».[1] این روایت متون فراوان دارد، ولی در آن، دف و بربط و تنبور نیست. این‌که «اگر در خانه‌ای دف و بربط و تنبور باشد، ملائکه به آن خانه وارد نمی‌شوند»، منحصر به این متن است.

نتیجه

در مورد آلات، به‌ویژه آلات منصوص مثل بربط و عود، روایاتش فراوان و به‌نفسه محرّم است. پس آن‌ها که به عنوان آلات غنا متعارف بوده، حرام است، چه غنا همراهش باشد و چه نباشد، چون آلات، عنوان خودش را دارد. ازاین‌رو امثال شیخ انصاری و صاحب وسائل و بحار و جامع الاحادیث، بحث آلات را از غنا و بیع مغنّیه جدا کرده‌اند و اگر همهٔ روایات فراوان صحیح و ضعیف در بحث آلات غنا را گرد آوریم، می‌توان در مجموع هم حرمت تکلیفی و مبغوضیت و هم جهات وضعی همچون حرمت خریدوفروش و محو معازف و آلات غنا را ثابت کرد.

آن‌گاه می‌توانیم سیرهٔ عملی ۲۵۰ سالهٔ اهل بیت علیهم‌السلام را نیز بدان بیفزاییم که اصلاً در خط غنا و آلات آن نبوده‌اند و در سیرهٔ آنان هیچ مرخصی نداریم تا مثلاً بگوییم یک قسم آن حرام و قسمت دیگرش حلال است (مثل جایی که در آن، موعظه و نصیحت یا وصف بهار باشد)؛ برای مثال، سنی‌ها ـ نستجیر بالله ـ نقل کرده‌اند که در حضور پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌زدند و آن حضرت گوش می‌کرد. در بحث غنا نیز آمده است که خودشان دو گروه‌اند: عده‌ای غنا را جایز می‌دانند و عدهٔ بیشتری آن را جایز نمی‌دانند. ولی در مورد آلات، عناوین خاص، مثل مزمار و تنبور و بربط و عنوان عام، مثل معازف آمده که ظاهراً مراد از آن، هر چیزی است که در عرف برایش مهیا شده و همه حرام است.

---

۱. شیخ کلینی، الکافی، ج۳، ص۳۹۳، باب الصلاة فی الکعبة... و المواضع التي تکره الصلاة فیها، ح۲۶: «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ أَبَانٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ الدِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه‌السلام قَالَ: قَالَ جَبْرَئِيلُ علیه‌السلام: يَا رَسُولَ اللهِ...».
مراد از «بیتاً یبال فیه» این است که مثلاً کاسه یا چیز دیگری کنار اتاق می‌گذاشتند و در آن بول می‌کردند. توالت‌هایی که امروزه در آپارتمان‌ها هست شبهه دارد که داخل در این حکم باشد.

آن‌گاه اگر آلات مشترک را آلاتی مثل طبل فرض کردیم که هم در جنگ و هم در مراسم عزاداری به کار می‌آید یا از جمع میان ادله، ملتزم می‌شویم که این‌ها جایز است یا می‌گوییم دو نوع طبل هست (طبل رزمی که جایز است و طبل بزمی که جایز نیست) و یا می‌گوییم مراد از طبلی که در روایات آمده، طبل بزمی است و طبیعت‌اش با طبل رزمی تفاوت دارد. با وجوداین، امروزه در برخی دسته‌های عزاداری نی می‌زنند و گاهی تنبور هم می‌آورند که حرام است و ربطی به جواز طبل رزمی ندارد. به عبارت دیگر باید بگوییم اصلاً آلات مشترک نداریم و طبق قاعده، اگر مشترک داشتیم تا صدق عنوان آلات غنا و آلات لهو و معازف نکند، معلوم نیست حرمت بیاید. اگر شک هم کردیم، اصل برائت جاری می‌شود.

آنچه هنوز در این‌جا محل اشکال است، آلاتی است که به عنوان آلات موسیقی است، ولی آلات غنا نیست؛ یعنی صداهای معیّنی از آن درمی‌آید که ربطی به آلات غنا ندارد؛ مثل موسیقی‌ها و سمفونی‌های خاص که جزو آلات خوانندگی و لهو نیست و باید در محل خودش بررسی شود.

فصل چهارم

ادلهٔ بیت‌الغناء و مجلس‌الغناء

دربارهٔ محل برگزاری غنا نیز دو عنوان در روایات آمده که شیخ انصاری متعرض آن‌ها نشده است و در این جا روایاتش را می‌خوانیم و بررسی می‌کنیم.

الف) بیت الغناء

از عناوینی که در روایات غنا آمده، عنوان «بیت‌الغنا» است. در این باره دو روایت در دست است که روایت اول چنین می‌باشد:

کافی ۶/ ۴۳۳: محمدبن‌یحیی عن أحمدبن‌محمد عن الحسین‌بن‌سعید عن إبراهیم‌بن‌أبي البلاد عن زیدالشحام قال: قال أبوعبدالله علیه‌السلام: بَیْتُ الْغِنَاءِ لَاتُؤْمَنُ فِیهِ الْفَجِیعَةُ وَ لَاتُجَابُ فِیهِ الدَّعْوَةُ وَ لَایَدْخُلُهُ الْمَلَكُ.

الدعائم ۲/ ۲۰۸: عن جعفربن‌محمد علیه‌السلام: نحوه.[1]

سند این روایت، صحیح است. در حدیث دیگر نیز چنین آمده است:

کافی ۶/ ۴۳۴: (عدّة من أصحابنا ـ معلّق) عن سهل عن إبراهیم‌بن‌محمد المدیني [الهمداني ـ ط ق ـ المدنيّ ـ ئل خ] عمّن ذکره عن أبي عبدالله علیه‌السلام قال: سئل عن الغناء وأنا حاضر فقال: لاتدخلوا بیوتاً الله معرض عن أهلها.[2]

---

۱. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۴، باب۱۹، ح۲۱ و شیخ حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۰۳، باب ۹۹، ح۱.

۲. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۲، باب ۱۹، ح۲۰ و شیخ حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۰۶، باب ۹۹، ح۱۲.

سند روایت، روشن نیست و ارسال دارد، ولی به‌هرحال عنوان «بیت الغناء» ثابت است و سند روایت سابق درست است. در این جا احتمالاً مراد، همان معنای گفته‌شده در حدیث سابق باشد.

اما مراد از «بیت‌الغناء» چیست؟ مثلاً اگر در رادیو یا تلویزیون غنا و موسیقی هست، «بیت‌الغناء» بر آن صدق می‌کند یا مراد از آن، خانه‌هایی مثل کاباره در زمان ما است که در آن زمان برخی برای غنا قرار می‌داده و کنیزان خواننده را در آن جا می‌نهاده‌اند و افراد به آن جا می‌رفته و با پرداخت هزینه‌ای، آن غنا و موسیقی را گوش می‌کرده‌اند؟ اگر ما باشیم و مقتضای قاعده، مراد از «بیت‌الغناء» خانه‌ای است که برای این کار آماده شده و غنا در آن برگزار می‌شود و به مجرد آن‌که تنبوری در خانه‌ای بگذارند، «بیت‌الغناء» صدق نمی‌کند. هم‌چنین معلوم نیست خانه‌ای که گاهی در آن غنا می‌خوانند و غالباً خبری در آن نیست، بیت‌الغناء باشد و ظاهراً معیار در تشخیص «بیت‌الغناء» مراجعه به عرف است.

حال اگر بیت‌الغنایی است که صاحبش می‌خواهد آن را بفروشد و کسی آن را بخرد و در آن جا بنای خیری بسازند، مشکل است که بگوییم بیع آن باطل است، چون مراد از «بیت‌الغنا» در حدیث، ظاهراً فعلیت است و شأنیت، کافی نیست. پس اگر به این نیّت بخرد که از آن در راه غنا استفاده نکند، بعید است این روایت برای اثبات بطلان بیع کافی باشد.

ب) مجلس‌الغناء

از عناوین دیگری که در روایات تعابیر مختلف آمده، عنوان «مجلس‌الغناء» است که و برخی از آن‌ها را در این جا ذکر می‌کنیم.

کافی ۶/ ۴۳۳: علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن مهران بن محمد عن الحسن بن هارون قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: الغناء مجلس لا ينظر الله الى أهله و هو مما قال الله (عزوجل): «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ».[1]

این روایت را شیخ کلینی منفرداً نقل کرده است. مهران‌بن‌محمد توثیق ندارد، ولی

---

۱. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۲، باب ۱۹، ح۱۶ و شیخ‌حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۰۷، باب ۹۹، ح۱۶.

استاد ابن‌ابی‌عمیر است. حسن‌بن‌هارون نیز توثیق ندارد، ولی بعضی شواهد بر قبولش هست. مضمون حدیث، این نیست که خانه برای غنا آماده شده باشد، بلکه یعنی در حال خواندن و زدن، خدا به آن مجلس نظر نمی‌کند و خود غنا چنین مجلسی است.

در حدیث جهم‌بن‌حُمید نیز قصه‌ای را چنین نقل می‌کند:

کافي ۶/ ۴۳۴: محمدبن‌یحیی عن أحمدبن‌محمد عن محمدبن‌سنان عن جهم [عاصم ـ خ]بن‌حمید قال: قال لي أبوعبدالله علیه‌السلام: أنّی کُنْتَ فَظَنَنْتُ انّه قد عرف الموضع. فقلت: جعلت فداك! إنّي کنتُ مررت بفلان فاحتبسني فدخلت إلی داره و نظرت إلی جواریه. فقال لي: ذلك مجلس لاینظر الله (عزّوجلّ) إلی أهله أمِنْتَ اللّهَ عَلی أهلك و مالك.

الدعائم ۲/ ۲۰۸: عن جعفربن‌محمد انّه قال لرجل من أصحابه: أیْنَ کُنْتَ (و ذکر نحوه) إلّاأنّ فیه مررت بفلان فتعلّق بي و أدخلني داره و أخرج إليّ جاریة له فغنّت إلخ.[1]

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۴۲۸، باب ۲۲، ح۹ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۳۱۷، باب ۱۰۱، ح۴.

بخش چهارم

دو مسئله لهو و رقص

فصل اول

عبارات شیخ انصاری در مسئله لهو

شیخ انصاری در مکاسب محرّمه ذیل اعمالی که فی‌نفسه حرام‌اند و اخذ اجرت بر آن‌ها حرام است، مسئله بیستم را در مورد «لهو» قرار داده است. ایشان حکم به حرمت لهو می‌کند و برای اثبات آن، ابتدا به کلمات علما درخصوص دو مسئله فقهی «صید لهوی» و «لعب به حمام» و جز آن تمسک می‌کند و سپس برخی روایات لهو را برای اثبات مدعایش می‌آورد. ما نیز براین‌اساس این مسئله را در سه محور اصلی دنبال می‌کنیم و عبارات شیخ را نیز می‌آوریم.

الف) استناد به لزوم اتمام در سفر برای صید لهوی و نقد آن

شیخ می‌گوید:

[المسألة] العشرون اللّهو حرام، على ما يظهر من المبسوط و السرائر و المعتبر و القواعد و الذكرى و الجعفرية و غيرها؛ حيث علّلوا لزوم الإتمام في سفر الصيد بكونه محرّماً من حيث اللّهو.[1]

این مصادر، همه متأخر است. شیخ چون بحث لهو را در کلام قمی‌ها پیدا نکرده، بیشتر سراغ عبارات دیگران رفته است. البته اگر مراد، عنوان «ملاهی و لهو» باشد، در کتاب فقیه نیز هست[2] و لازم نیست از عبارات متأخران شروع شود. شیخ می‌گوید: در سفر صیدی ازاین‌جهت که لهو حرام است، باید نماز را تمام

---

۱. شیخ انصاری، المکاسب، ج۲، ص۴۱. کتاب جعفریه از محقق کرکی است.

۲. ر.ک: شیخ صدوق، الفقیه، ج۴، ص۵۵.

بخوانـد. آقـای خونـی بـر ایـن مطلـب اشـکال وارد می‌کنـد کـه از روایـات، حرمـت لهـو درنمی‌آیـد، بلکـه حرمـت صیـد لهـوی درمی‌آیـد؛[1] یعنـی صیـد حیـوان بـرای تأمیـن معیشـت، مطلـوب اسـت، ولـی اگـر حیوانـی را بی‌دلیـل و لهـواً و بطـراً (از روی سـرگرمی و خوش‌گذرانـی) بزنیـد و رهـا کنیـد، ایـن صیـد، حـرام اسـت؛ شـبیه قوانیـن امـروز کـه منطقـهٔ ممنوعـه و قوانینـی بـرای حفـظ محیـط زیسـت می‌گذارنـد. پـس اگـر کسـی بـرای صیـد لهـوی از شـهرش خـارج شـد، سـفرش نیـز معصیـت اسـت و بایـد در آن سـفر، نمازهایـش را تمـام بخوانـد.

شـیخ انصـاری پـس از اشـارهٔ اجمالی به ظهـور عبـارات عـده‌ای از علما در حرمـت لهو، برخـی از آن‌هـا را نقـل می‌کنـد. البتـه آوردن عبـارات فقهـا خـوب اسـت و میـان علمـای مـا علامـه در مختلـف بـرای اولین‌بـار ایـن راه را رفته اسـت، ولـی ایـن راه ضوابط خـودش را دارد و بـه نظـر می‌رسـد بهتـر اسـت در آن، هـم سـیر تاریخـی مسـئله باشـد و هـم نکته‌هـای فنـی کلمـات علمـا. شـیخ می‌گویـد:

قـال في المبسـوط: السـفر علـى أربعة أقسـام و ذكر الواجب و النـدب، و المباح، ثـمّ قال: الرابع سـفر المعصيـة، و عَـدّ مـن أمثلتها مَن طلـب الصيد للّهـو و البطر، و نحـوه بعينه عبـارة السرائر.

مبسـوط، فقـه تفریعـی شـیخ اسـت کـه در آن، متأثـر از اهل سـنت اسـت و نوعـی اجتهاد در آن هسـت. به‌عـلاوه، عبـارت مبسـوط ظهـوری در حرمـت لهو نـدارد، بلکـه حرمت طلب صیـد بـرای لهـو و بطر اسـت. سـرائر نیـز از عبـارات شـیخ فـراوان گرفته و بـه دنبـال اخبار هم نیست.

و قـال فـي المعتبـر: قـال علماؤنـا: اللاهـي بسـفره كالمتنزّه بصيـده بطـراً، لايُترخّـص؛ لنـا أنّ اللهـو حـرام فالسـفر لـه معصيـة، انتهـى. و قـال فـي القواعـد: الخامـس مـن

---

۱. البتـه اشـکال آقـای خونـی بـا اشـکالی که حضرت اسـتاد تقریـر کرده‌انـد، متفاوت اسـت. آقای خونـی دربـارهٔ روایات دال بـر وجـوب اتمام در سـفر لهوی می‌گویـد: «غاية مـا يستفاد مـن هـذه الأخبار أن السـفر للصيد اللهوي لا يوجب القصر، فلا دلالـة فيها عـلى كون السـفر معصية، إذ لا ملازمـة بين وجوب الإتمام في السـفر و بين كونه معصية، بل هو أعـم من ذلك. و إلى هـذا ذهـب المحقـق البغـدادي ﷺ» (سیدابوالقاسـم خونی، مصباح الفقاهـة، ج۱، ص۴۲۱). پـس آقای خونی در صدق سـفر معصیـت بـر سـفر بـرای صیـد لهـوی تشـکیک می‌کند کـه ایـن تفکیک ایشـان درسـت نیسـت و همـان اشـکال حضرت اسـتاد وارد اسـت کـه می‌گویـد صیـد لهـوی حـرام اسـت، ولـی از حرمـت صیـد لهـوی، حرمـت مطلـق لهـو اسـتفاده نمی‌شـود، چـون حرمـت صید لهـوی منـاط خـاص خـودش را دارد (مقرر).

شروط القصر: إباحة السفر، فلا يرخّص العاصي بسفره كتابع الجائر و المتصيّد لهواً، انتهى.[۱]

این مطلب معتبر درست است که در سفر برای صید لهوی، ترخیص نیست. اصطلاحاً می‌گفتند قصر، رخصتی است که خداوند به مسافر داده و این رخصت برای کسی که در سفر، معصیت می‌کند، نیست، ولی حرمت صید لهوی به معنای حرمت هر لهوی نیست.

ب) استناد به حرمت مطلق یا مقید لعب

و قال في المختلف في كتاب المتاجر: حرّم الحلبي الرمي عن قوس الجلاهق[۲]، قال: و هذا الإطلاق ليس بجيد، بل ينبغي تقييده باللّهو و البطر.

«جُلاهق» را به ضم خوانده‌اند، ولی باید «جَلاهق» باشد. «قوس الجلاهق»، کمان‌سنگ است که سنگ در آن می‌گذارند و پرتاب می‌کنند و مشهدی‌ها به آن «پَلَخمون» می‌گویند. علامه می‌گوید اگر این کار به عنوان لهو باشد، حرام است. در روایتی هست که این کار از اعمال قوم لوط است که شاید نظر حلبی به آن روایت باشد.[۳]

شیخ در ادامه می‌گوید:

و قد صرح الحلّي في مسئلة اللعب بالحمام بغير رهان بحرمته، و قال: إنّ اللعب بجميع الأشياء قبيح. و ردّه بعض: بمنع حرمة مطلق اللعب. و انتصر في الرياض للحلّي بأنّ ما دلّ على قبح اللعب، و ورد بذمّة من الآيات و الروايات، أظهر من أن

---

۱. شیخ انصاری، المکاسب، ج۲، ص۴۱ و ۴۲.

۲. حلبی، الکافی فی الفقه، ص۲۸۲: «(یحرم) الرمی عن قوس الجلاهق».

۳. گویا نظر استاد به روایتی است که در آن می‌گوید: «الخذف بالحصى... من عمل قوم لوط» (شیخ صدوق، الفقیه، ج۱، ص۲۶۰، ح۷۹۹) «الخذف وضع الحصاة بين السبابتين و رميها، أو وضعها على الإبهام و دفعها بظفر السبابة»؛ یعنی گذاشتن سنگ‌ریزه میان دو انگشت سبابه و پرتاب آن یا نهادن آن بر انگشت ابهام و پرتاب آن با ناخن انگشت سبابه، از اعمال قوم لوط است که روشن است «خذف بالحصی» با «رمی عن الجلاهق» تفاوت دارد. ازاین‌رو شاید نظر حلبی به این روایت بوده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِاللهِ عليه‌السلام أَنَّهُ كَرِهَ الْجُلَاهِقَ» (شیخ کلینی، الکافي، ج۶، ص۲۱۳، باب ما يقتل الحجر و البندق، ح۶) (مُحَمَّدُبْنُ يَحْيى، عَنْ أَحْمَدَبْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِبْنِ يَحْيى، عَنْ غِيَاثِ‌بْنِ‌إِبْرَاهِيمَ). هم‌چنین شاید نظر حلبی به خبری از عامه باشد که می‌گوید: «عن حكيم بن عباد بن حنيف قال: أول منكر ظهر بالمدينة حين فاضت الدنيا و انتهى سمن الناس: طيران الحمام، و الرمي في الجلاهق، فاستعمل عليها عثمان رجلاً من بني ليث يقصها و يكسر الجلاهق» (متقی هندی، کنزالعمال، ج۱۵، ص۲۲۲، ح۴۰۶۷۵) (مقرر).

یخفی، فإذا ثبت القبح ثبت النهي، ثم قال: و لو لا شذوذه بحیث کاد[1] أن یکون مخالفاً للإجماع لکان المصیر إلی قوله لیس بذلك البعید، انتهی.

مراد از «حلی» در این جا ابن ادریس است. «الحمام بغیر رهان» یعنی کفتربازی بدون شرط پول. ظاهراً شهید ثانی در مسالک گفته است دلیلی بر حرمت مطلق بازی نداریم. در ریاض نیز می‌گوید قول به حرمت مطلق لعب، شاذ است. بعد شیخ می‌گوید:

و لا یبعد أن یکون القول بجواز خصوص هذا اللعب، و شذوذ القول بحرمته مع دعوی کثرة الروایات، بل الآیات علی حرمة مطلق اللهو؛ لأجل النص علی الجواز فیه في قوله علیه السلام: لا بأس بشهادة من یلعب بالحمام.[2]

نمی‌دانیم چرا شیخ این عبارت را قطعی آورده است. روایتی است از امام صادق علیه السلام که می‌گوید: «لَا بَأْسَ بِشَهَادَةِ الَّذِي یَلْعَبُ بِالْحَمَامِ وَ لَا بَأْسَ بِشَهَادَةِ الْمُرَاهِنِ عَلَیْهِ[3] فَإِنَّ رسول الله صلی الله علیه و آله قَدْ أَجْرَی الْخَیْلَ وَ سَابَقَ الحدیث».[4] این روایت از منفردات شیخ طوسی است و از محمد بن احمد بن یحیی نقل می‌کند (البته در وسائل اشتباهاً به احمد بن محمد بن عیسی نسبت داده است) و سندش روشن نیست و مشکلات فراوان دارد؛ ازجمله این‌که پس از آن دارد: «و لا بشهادة المراهن علیه» که مراهنه قطعاً حرام است و خود شیخ نیز آن را نمی‌پذیرد. معروف است جواز پول‌دادن برای کبوتر از جعلیاتی بود که برای مهدی عباسی ساختند. صاحب وسائل ذیل این حدیث می‌گوید: «قَالَ بَعْضُ فُضَلَائِنَا: الْحَمَامُ فِي عُرْفِ أَهْلِ مَکَّةَ وَ الْمَدِینَةِ یُطْلَقُ عَلَی الْخَیْلِ فَلَعَلَّهُ الْمُرَادُ مِنَ الْحَدِیثِ بِدَلَالَةِ اسْتِدْلَالِهِ علیه السلام بِحَدِیثِ الْخَیْلِ».[5]

شیخ در ادامه می‌گوید:

و استدل في الریاض أیضاً تبعاً للمهذّب علی حرمة المسابقة بغیر المنصوص علی جوازه بغیر عوض، بما دل علی تحریم اللهو و اللعب، قال: لکونها منه بلا تأمل، انتهی.

---

۱. «کاد» سلبش ایجاب است و ایجابش سلب. «کاد»؛ نزدیک نبود و «لم یکد»؛ نزدیک بود.

۲. شیخ انصاری، المکاسب، ج۲، ص۴۲ و ۴۳.

۳. در تهذیب: «صَاحِبِ السَّبَاقِ الْمُرَاهِنِ عَلَیْهِ».

۴. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۹، ص۲۵۳ و شیخ طوسی، التهذیب، ج۶، ص۲۸۴.

۵. شیخ حر عاملی، الوسائل الشیعه، ج۱۹، ص۲۵۳.

در حاشیهٔ مکاسب می‌گوید: این عبارت در مهذب قاضی براج نیست، ولی در مهذب‌البارع حلی آمده است.[۱]

ج) استناد به روایات لهو

شیخ انصاری پس از نقل عبارات عده‌ای از علما که کلمات‌شان چندان در حرمت لهو واضح نیست، می‌گوید: «والأخبار الظاهرة في حرمة اللّهو كثيرة جداً». از این جا برای اثبات حرمت لهو به بعضی اخبار تمسک می‌کند که آن‌ها را در بخش اخبار بررسی خواهیم کرد. شیخ انصاری پس از ذکر روایت علی‌بن‌جعفر برای اثبات حرمت لهو می‌گوید:

و يؤيده أنّ حرمة اللعب بآلات اللهو الظاهر أنّه من حيث اللهو، لا من حيث خصوص الآلة. ففي رواية سماعة: «قال أبوعبدالله عليه السلام: لما مات آدم شمت به إبليس وقابيل، فاجتمعا في الأرض فجعل إبليس وقابيل المعازف والملاهي شماتة بآدم عليه السلام، فكلّ ما كان في الأرض من هذا الضرب الذي يتلذّذ به الناس فإنّما هو من ذلك». فإنّ فيه إشارة إلى أنّ المناط هو مطلق التلهّي والتلذّذ. ويؤيده ما تقدم من أنّ المشهور حرمة المسابقة على ما عدا المنصوص بغير عوض؛ فإنّ الظاهر أنّه لا وجه له عدا كونه لهواً وإن لم يصرّحوا بذلك عدا القليل منهم، كما تقدّم.

در نقد این مطلب شیخ می‌گوییم اولاً: عنوان «لعب» با «لهو» فرق دارد و لعب، بازی است (مثل فوتبال)؛ ثانیاً: معلوم نیست حرمت لعب به آلات لهو از جهت لهو باشد، بلکه شاید از جهت دیگری حرام باشد.[۲] سپس شیخ روایت مرگ آدم و شماتت ابلیس و قابیل را نقل می‌کند و

---

۱. باید دقت کرد که در مهذب ابن‌براج و المهذب البارع حلی، مسابقه بر غیر منصوص را جایز نمی‌دانند، ولی هیچ‌یک از آن‌ها به روایات دال بر حرمت لهو استناد نمی‌کنند، بلکه به خود روایات مسابقه استناد می‌نمایند؛ مثلاً ابن‌براج پس از بحث دربارهٔ مسابقه بر اِبِل، فیل، خیل، بغال و حمیر و حکم به جواز مسابقه در مورد آن‌ها می‌گوید: «فاما ما عدا ما يتناوله الخبر فلا يجوز عندنا المسابقة عليه، لان الخبر تضمن نفي ذلك فيما لا يتناوله» (ابن‌براج، المهذب، ج۱، ص۳۳۰ و۳۳۱) شبیه این بحث را حلی نیز در کتاب «سبق و رمایه» دارد و پس از آن می‌گوید: «ولا يجوز في غيرها سواء كان بعوض أو خلت عنه، عملاً بعموم النهي عن الرهان في غير الثلاثة، ولأنها لهو وقداح إلّا ما خرج النص، وهي الثلاثة المذكورة، ولا يجوز فيما عداها» (ابن‌فهد حلی، المهذب‌البارع، ج۳، ص۸۲) شاید از کلمهٔ «لهو» که در این جا آمده است، فهمیده‌اند که وی به روایات دال بر حرمت لهو استناد می‌کند، ولی ظاهراً مراد از «لهو» در این جا مطلق لهو نیست، بلکه مراد از لهو و قداح، قمار است (مقرر).

۲. اگر از حیث لهو هم باشد، نوع خاصی از لهو است، نه مطلق آن؛ یعنی لهوی که از آلات خاص لهو برمی‌خیزد، حرام است، نه مطلق لهو یا لهوی که از غیر آلات لهو تولید می‌شود؛ مثل تیله‌بازی (مقرر).

این‌که ابلیس و قابیل، آلات موسیقی را ساختند (دربارهٔ این روایت سابقاً بحث کردیم). در قصهٔ شماتت ابلیس به مرگ آدم، شاید حرمت برای خود آلات باشد، نه برای لهوبودنش. هم‌چنین این بحث در مسئله قمار ذکر شد که حرمت مسابقه بدون پول بر انگشتربازی ثابت نیست و هیچ عنوان محرّمی بر آن صدق نمی‌کند. بعد شیخ می‌گوید:

نعم، صرّح العلّامة في التذكرة بحرمة المسابقة على جميع الملاعب كما تقدّم نقل كلامه في مسئلة القمار. هذا، ولكن الإشكال في معنى اللّهو. فإنّه إن أُريد به مطلق اللعب كما يظهر من الصحاح و القاموس؛ فالظاهر أنّ القول بحرمته شاذّ مخالف للمشهور والسيرة؛ فإنّ اللعب هي الحركة لالغرض عقلائي لاخلاف ظاهراً في عدم حرمته على الإطلاق.

اشکال در اصل حرمت لهو است، نه در معنای آن. لهو به معنای سرگرمی و لعب به معنای بازی است و این دو عنوان با هم تفاوت دارند و امروزه نیز میان آن‌ها فرق می‌گذارند. لهو یعنی انسان خودش را با کاری مشغول کند؛ مثلاً از روی بی‌کاری به صحرا می‌رود و حیوانی را می‌کشد و برمی‌گردد و لعب مثل فوتبال است. این معنا درست نیست که لعب برای غرض عقلایی نیست و می‌شود لعب به غرض عقلایی باشد. بله، برخی بازی‌ها مثل فوتبال هست که جنبه‌های احساسی و عاطفی‌اش بر جنبه‌های واقعی‌اش غالب است.

نعم، لو خُصَّ اللّهو بما يكون عن بَطَرٍ وفسر بشدّة الفرح كان الأقوى تحريمه. و يدخل في ذلك الرقص والتصفيق، والضرب بالطشت بدل الدفّ، وكلّ ما يفيد فائدة آلات اللهو.

«بطر» به معنای خوش‌حالی و خوش‌گذرانی و به تعبیر امروزی، مرفهی بی‌درد است. استاد اشکال می‌کند که حرمت لهوی که از بطر باشد، ثابت نیست[1] و حق با ایشان است. اقوابودن تحریم آن ثابت نیست؛ مثل این‌که بازی فوتبال برای خوش‌گذرانی حرام باشد.

از سوی دیگر در روایات ما تنها یک روایت سکونی دربارهٔ رقص هست که در آن عنوان «زفن» آمده است. بعضی رقص را مطلقاً حرام می‌دانند، ولی خواهیم گفت که آن روایت روشن نیست و رقص، حالات و مراتب دارد و یک‌نواخت نیست و ازاین‌رو حرمت مطلق رقص روشن نیست. حرمت مطلق کف‌زدن هم ثابت نمی‌باشد و دلیلی بر آن

---

۱. سیدابوالقاسم خونی، مصباح الفقاهة، ج۱، ص۴۲۳: «والحاصل: أنه لا دليل على حرمة اللهو على وجه الإطلاق. ومما ذكرناه ظهر أيضاً أنا لانعرف وجهاً صحيحاً لما ذكره المصنف ﷺ من تقوية حرمة الفرح الشديد».

نیست.[۱] حرمتِ زدن به تشت نیز ثابت نیست، چون تشت جزو آلات غنا نمی‌باشد. پس هر چهار عنوان رقص، تصفیق، ضرب به تشت و «ضرب بکل ما یفید فائدة آلات اللهو» که شیخ در این‌جا گفته، به عنوان حرام نیست، مگر این‌که به عناوین دیگر حرام باشد، چون اطلاقی در این جهت نداریم. بعد شیخ می‌گوید:

ولو جُعل مطلق الحركات التي لا يتعلق بها غرض عقلائي مع انبعاثها عن القوى الشهوية، ففي حرمته تردد.

یعنی «لو جعل اللهو»، مطلق، مفعول دوم «جُعل» است و مفعول اولش نایب فاعل قرار گرفته است. این معنای لهو که غرض عقلایی نباشد و منبعث از قوای شهوی باشد، بی‌شک حرام نیست و به‌هیچ‌وجه نمی‌توان حرمتش را اثبات کرد، مگر این‌که از راه عناوین دیگر وارد شود.

د) عنوان «لعب» و «لغو»

شیخ پس از لهو، متعرض لعب و لغو نیز شده است و می‌گوید: «و اعلم أنّ هنا عنوانین آخرین: اللعب و اللّغو».[۲] ایشان برای اثبات اتحاد عنوان لعب و لهو، برخی آیات و روایات را آورده، ولی چنین نیست و به لحاظ مفهومی، لهو به معنای سرگرمی و خوش‌گذرانی و لعب به معنای بازی، و لغو نیز کارهایی است که غرض عقلایی ندارد؛ مثل تکان‌دادن تسبیح. البته این سه معنا گاهی با هم انطباق می‌یابند و شاید عمل واحد، مصداق لهو و لعب و لغو باشد، ولی سه مفهوم جداگانه‌اند. ظاهر آیه شریفه نیز همین است: «**إِنَّمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ**».[۳] چون در بحث لهو گفتیم دلیلی بر حرمت مطلق لهو نداریم، در مثل لعب و لغو هم چنین می‌گوییم. کلمات شیخ را نیز در این‌جا نمی‌آوریم، زیرا نیازی به بحث ندارد.

---

۱. در قرآن کریم، آیه‌ای است که به کف‌زدن در مسجدالحرام تفسیر شده است. می‌فرماید: «وَمَا كَانَ صَلاَتُهُمْ عِندَ الْبَيْتِ إِلاَّ مُكَاءً وَتَصْدِيَةً فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ» (انفال، آیه ۳۵) شیخ صدوق روایتی را چنین نقل می‌کند: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ ﷺ قَالَ: حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ الْيَمَانِيِّ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِاللهِ ﷺ فِي قَوْلِ اللهِ (عَزَّوَجَلَّ) "وَمَا كَانَ صَلاَتُهُمْ عِندَ الْبَيْتِ إِلاَّ مُكَاءً وَتَصْدِيَةً" قَالَ التَّصْفِيرُ وَ التَّصْفِيقُ» (شیخ صدوق، معانی الاخبار، ص۲۹۷ و عیاشی، کتاب‌التفسیر، ج۲، ص۵۵)؛ یعنی مشرکان به جای نماز، سوت و کف می‌زدند که متأسفانه در جامعهٔ ما نیز در بسیاری از مجالس رسمی، کف‌زدن جای صلوات را گرفته است. نکتهٔ مهم در این آیه، تهدید به عذاب در انتهای آن است که اوج زشتی این عمل را می‌رساند (مقرر).

۲. شیخ انصاری، کتاب المکاسب، ج۲، ص۴۷.

۳. محمد، آیه۳۶.

فصل دوم

بررسی روایات لهو

ما در این بخش هم اخباری را که شیخ به آن‌ها تمسک کرده است می‌آوریم و هم اخبار دیگری را که در آن‌ها عنوان «لهو» یا مشتقاتش آمده است و شاید برخی برای اثبات حرمت «لهو» به آن تمسک کنند. عنوان لهو بیشتر در باب غنا و موسیقی آمده است. البته در باب قمار هم روایات لهو را داریم و به‌علاوه، عنوان «صیداللهو» نیز هست.

در دو کتاب وسائل و جامع الاحادیث، بابی دربارهٔ استعمال ملاهی دارد و دربارهٔ لهو نیز در ابواب مختلف، احادیث متعدد آمده است. مجموعهٔ آیات و روایات این مسئله یکی در باب ۲۰ از ابواب «ما یکتسب به» جامع الاحادیث آمده است؛ مثل آیهٔ «**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ**» که کلمهٔ «لهو» را دارد. مجموعه روایاتی که در آن‌ها عنوان «ملاهی» هست، در باب ۲۱ آمده که سی روایت در صلب باب و یازده روایت نیز در تقدم و یأتی‌ها آورده که مجموعاً ۴۱ روایت است. در این باب هم‌چنین آیهٔ شریفهٔ «**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ**» را آورده، چون در روایتی امام بدان تمسک نموده است. آن‌گاه طایفه‌ای از روایات را آورده که «ملاهی» در آن‌ها به معنای آلات لهو آمده است. چنان‌که گفتیم، در برخی روایات این ابواب تعبیر «لهو» یا مشتقاتش را ندارد. ازاین‌رو ما نیز در بررسی روایات متعرض آن‌ها نخواهیم شد. با این توضیح به نقد و بررسی روایات یادشده می‌پردازیم.

الف) روایات ناظر به غنا و آلات غنا

۱. روایت تحف‌العقول

از روایاتی که شیخ برای اثبات حرمت لهو به آن تمسک کرده، روایت تحف‌العقول است. شیخ می‌گوید:

منها: ما تقدم من قوله في رواية تحف‌العقول: و ما يكون منه و فيه الفساد محضاً، و لا يكون منه و لا فيه شيء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه و تعلّمه و العمل به و أخذ الأُجرة عليه.

شیخ در این جا عبارت تحف‌العقول را ناقص نقل کرده و گویا از قلم انداخته، چون در آنچه شیخ نقل کرده، عنوان «لهو» یا مشتقاتش نیامده است.[۱]

۲. دو روایت رسالهٔ اعمش و عیون

از دیگر روایاتی که شیخ برای اثبات حرمت لهو بدان تمسک کرده، روایت اعمش است. شیخ می‌گوید:

و منها: ما تقدم من رواية الأعمش، حيث عدّ في الكبائر الاشتغال بالملاهي التي تصدّ عن ذكر الله كالغناء و ضرب الأوتار؛ فإنّ الملاهي جمع «المَلهى» مصدراً، أو «المُلهِي» وصفاً، لا «المِلهاة» آلةً؛ لأنّه لا يناسب التمثيل بالغناء.[۲]

شیخ می‌گوید: مراد از «ملاهی»، آلات غنا نیست، ولی «ملاهی» اصطلاحاً به معنای آلات غناست و آنچه بدان مربوط می‌شود. پس این‌که شیخ «ملاهی» را جمع «مَلهی» یا «مُلهی» گرفته، خلاف ظاهر است.

نکتهٔ دیگر این‌که در روایت اعمش عنوان «ملاهی» آمده است، نه «اشتغال به

---

۱. این حدس استاد صانب است و متن کامل عبارت تحف‌العقول که آن را در مسئله بیع آلات لهو نیز آوردیم، چنین است: «إنما حرم الله الصناعة التي حرام هي كلها التي يجيء منها الفساد محضا نظير البرابط و المزامير و الشطرنج و كل ملهو به و الصلبان و الأصنام و ما أشبهه ذلك من صناعات الأشربة الحرام و ما يكون منه و فيه الفساد محضا و لا يكون فيه و لا منه شيء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجر عليه و جميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها» (ابن‌شعبه، تحف‌العقول، ص۳۳۵). چنان‌که می‌بینیم، شیخ ذیل عبارت تحف‌العقول را نقل کرده و صدر عبارت را که مصبّ نظر ایشان بوده و در آن عبارت «كل ملهو به» آمده انداخته است. در تعبیر «كل ملهو به» دو احتمال هست: ۱. این تعبیر به عموم لفظی‌اش شامل هر نوع آلت لهو می‌شود و به تبع آن، حرمت مطلق لهو از آن فهمیده شود؛ ۲. هر چند «كل ملهو» به عام است و به عمومش شامل هر نوع آلت لهو می‌شود، می‌توانیم به قرینهٔ سیاقی، مراد از آن را خصوص مثل آلات غنا و شطرنج بگیریم، چون اولاً: محل کلام در روایت، چیزهایی است که فساد محض از آن تولید می‌شود و در آن هیچ جهت صلاحی نیست؛ ثانیاً: در روایت، فقط انواع آلات موسیقی و شطرنج به عنوان «مَلهوّ به» ذکر شده است. بنابراین مراد از «ملهو»، اصطلاحاً آلاتی است که مختص لهو و گناه است. پس نمی‌توان از آن، حرمت مطلق لهو را نتیجه گرفت. به نظر می‌رسد این وجه دوم قوی‌تر است (مقرر).

۲. شیخ انصاری، المکاسب، ج۲، ص۴۳ و ۴۴.

ملاهی». عبارت روایت اعمش چنین است: «وَالْمَلَاهِي الَّتِي تَصُدُّ عَنْ ذِكْرِ اللهِ (عَزَّوَجَلَّ) مَكْرُوهَةٌ كَالْغِنَاءِ وَ ضَرْبِ الْأَوْتَارِ وَ الْإِصْرَارُ عَلَى صَغَائِرِ الذُّنُوبِ».

هم‌چنین در عبارت اعمش، لفظ «مکروهةٌ» آمده است که مناسب این مقام نیست، چون روایت درصدد شمارش کبائر است و ناگهان در وسط آن می‌گوید: «والملاهی... مکروهةٌ کالغناء... والإصرار علی...»؛ مثل عبارت «الصلاة خیرمن النوم» است که به فصول اذان نمی‌خورد. نمی‌دانیم «مکروهةٌ» را حال بخوانیم یا تمیز وگرنه اصرار بر صغائر نیز از کبائر است. ازاین‌رو صاحب وسائل نوشته است: کراهت در این‌جا حمل بر تحریم یا تقیه می‌شود.[1] به‌حسب ظاهر، «مکروهةٌ» باید زاید باشد، چنان‌که این روایت را با اختلاف قابل توجه در تحف‌العقول نیز آورده است، ولی در آن‌جا کلمهٔ «مکروهةٌ» را ندارد و اصرار بر صغائر را عطف بر ملاهی کرده است. شیخ در ادامه می‌گوید:

ونحوها في عدّ الاشتغال بالملاهي من الكبائر رواية العيون الواردة في الكبائر، وهي حسنة كالصحيحة بل صحيحة.

در این متن، «الإشتغال بالملاهی» هست، ولی عبارت «تصد عن ذکرالله» که در روایت اعمش بود در این‌جا نیست. رسالهٔ اعمش، روایتی است که شیخ صدوق منفرداً به عنوان «رسالهٔ امام صادق علیه‌السلام فی شرایع الدین» آورده است؛ حدود پنج شش صفحه و مجملی است از برخی عقاید و فروع و نماز و بعضی متفرقات. این رساله جعلی است و جزواتی بوده که یکی از ورّاق‌ها هیئت ترکیبی آن را جعل کرده است. در رسالهٔ شرایع‌الدین، بحث شمارش کبائر را دارد و گفتیم تا جایی که شواهد ما نشان می‌دهد، احادیث صحیح در شمارش کبائر داریم، ولی در آن‌ها، غنا نیست و تصریح به کبیره‌بودن غنا تنها در این روایت اعمش است.

رسالهٔ دیگری نیز هست که شباهت‌هایی با این رسالهٔ شرایع‌الدین دارد و شیخ صدوق در عیون اخبار الرضا آورده است. شیخ صدوق دو طریق برای این رساله نقل می‌کند: ابتدا با عنوان «باب ماکتبه الرضا علیه‌السلام للمأمون في محض الإسلام و شرائع الدين» یک طریق نقل می‌کند[2] و پس از اتمام رساله، طریق دیگری هم برای آن نقل می‌کند و می‌گوید: در طریق دوم ذکر نشده که آن را به مأمون نوشته است.[3] این هم رساله‌ای است که تا حدی

---

۱. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۵، ص۳۳۱.

۲. ر.ک: شیخ صدوق، عیون أخبار الرضا، ج۲، ص۱۲۱.

۳. ر.ک: همان، ص۱۲۷.

با رسالهٔ اعمش مشابه است و می‌شود آن را شماره‌گذاری و چاپ کرد و نقاط اشتراک و افتراقش را با روایت اعمش یافت.

شیخ انصاری دربارهٔ روایت عیون می‌گوید: «هی حسنة کالصحیحة بل صحیحة» که این شاید روی مبانی رجالی ایشان باشد وگرنه روایت عیون، روایت نیست که بگوییم حسنه است یا صحیحه و کاملاً واضح است کراسیّ (جزوات) منسوب و مجعول است.[۱]

۳. روایت امام رضا علیه‌السلام در مورد لهودانستن سماع

از روایات دیگری که شیخ برای اثبات حرمت لهو به آن تمسک کرده، روایتی از امام رضا علیه‌السلام است. عبارت شیخ چنین است:

و منها: ما تقدّم في روایة الغناء في حدیث الرضا علیه‌السلام في جواب من سأله عن السماع، فقال: إنّ لأهل الحجاز فیه رأیاً و هو في حیّز اللهو.[۲]

سند این حدیث، ضعیف است. امروزه سماع را در رقص عارفانه و صوفیانه به کار می‌برند، ولی مراد از سماع در این جا شنیدن غناست. این که می‌گوید «إن لأهل الحجاز فیه رأیاً» درست و مراد از حجاز، مدینه است که در زمان حضرت سجاد و حضرت باقر علیهماالسلام به غنا معروف بود.

شیخ می‌خواهد از عبارت «و هو فی حیزاللهو» استفاده کند که نکتهٔ اساسی در حرمت غنا، لهو است، ولی چنین نیست و حضرت رضا علیه‌السلام احتمالاً می‌خواسته به آیهٔ «**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ**» اشاره کند؛ یعنی این غنا مصداق آیه است و احادیث متعدد در تطبیق «لهوالحدیث» بر غنا را نقل کردیم.[۳] «هو فی حیّزاللهو» یعنی این مشمول آیهٔ لهوالحدیث می‌شود، نه این که این لهو است و لهو مطلقاً حرام می‌باشد و بنابراین غنا حرام است.

از عبارات اهل سنت آوردیم که با وجود رواج غنا در مدینه و تجویز آن، عده‌ای از همان اوایل با آن مخالفت کردند و برای مثال مالک‌بن‌انس: «إنما یفعله عندنا الفساق»؛[۴]

---

۱. برای تفصیل بیشتر دربارهٔ رسالهٔ اعمش و روایت عیون به بخش فواید رجالی ـ فهرستی مراجعه کنید (مقرر).

۲. شیخ انصاری، المکاسب، ج۲، ص۴۴.

۳. این احتمال نیز هست که کلام امام رضا اشاره به آیات مبارکه: «**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا...**» (انبیاء، آیات ۱۶ـ۱۸) باشد (مقرر).

۴. قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ج۱۴، ص۵۵.

یعنی در مدینه، فساق این کار را انجام می‌دهند، نه صحابه و تابعین. بعدها این مخالفت میان علمای اهل سنت تشدید یافت؛ مثلاً ابوبکر خلّال از علمای بغداد (م۳۱۱ق) کتابی به نام «امر به‌معروف و نهی از منکر» دارد و در آن بابی برای انکار غنا گذاشته است و در آن‌جا چنین نقل می‌کند: «لَوْأَنَّ رَجُلاً، عَمِلَ بِكُلِّ رُخْصَةٍ: بِقَوْلِ أَهْلِ الْكُوفَةِ فِي النَّبِيذِ، وَأَهْلِ الْمَدِينَةِ فِي السَّمَاعِ -يَعْنِي الْغِنَاءَ- وَأَهْلِ مَكَّةَ فِي الْمُتْعَةِ، أَوْكَمَا قَالَ: لَكَانَ بِهِ فَاسِقًا».[1]

۴. حدیث عنبسه در مورد نفاق‌زایی غنا و لهو

از روایاتی که در باب موسیقی و غنا داریم و در آن، عنوان «لهو» آمده، روایت زیر است.

> کافي ۶/ ۴۳۴: علي‌بن‌إبراهيم عن أبيه عن ابن‌محبوب عن عنبسة عن أبي‌عبدالله عليه‌السلام قال: استماع الغناء واللّهو ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء الزرع.[2]

سند این حدیث، اجمالاً خوب است. ذیل مسئله غنا دربارهٔ این روایت توضیح دادیم. این حدیث در مصادر ماست و در مصادر اهل سنت نیز از رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله هست و مفاد عجیبی دارد. گویا در دل انسان بذر نفاقی است که غنا و لهو آن را رشد می‌دهد؛ مثل سال پُرباران که همهٔ تخم علف‌ها را می‌رویاند. البته ذیل مسئله غنا نامه‌ای عجیب از عمربن‌عبدالعزیز به معلم بچه‌هایش نقل کردیم که سیوطی در درالمنثور ذیل آیهٔ

---

۱. خلال، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص۶۵، «عن عَبْدُاللهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، عن أَبِيه عن مُحَمَّدَبْنَ يَحْيَى الْقَطَّانِ، يَقُولُ» مشابه این را از برخی دیگر از علمای اهل سنت هم نقل می‌کند: (ر.ک: همان، ص۶۶). بحثی بود که انسان نمی‌تواند در تقلید، رخصت‌ها را از مذاهب مختلف بگیرد. این بحث الآن نیز هست و عده‌ای از اهل سنت این کار را می‌کنند. شخصی می‌گفت هم‌اکنون در مصر، اخذ به رخص می‌کنند؛ یعنی به فتوای راحت‌تر عمل می‌کنند. این بحث از قدیم نیز مطرح بوده است که اخذ به رخص، حدی دارد و اگر کسی فتواهای شاذ علما را جمع کند و در هر مسئله‌ای به آن‌ها عمل کند. از اسلام خارج می‌شود. سه فتوای شاذ در آن زمان، حلیت غنا در مدینه، حلیت متعه در مکه به فتوای ابن‌جریج و حلیت نبیذ در کوفه به فتوای ابوحنیفه بوده است. ابوحنیفه معتقد بوده خوردن نبیذ اشکال ندارد و شراب غیرانگوری هم در کمتر از حد اسکار اشکال ندارد و کأس اخیر که با آن مست می‌شود، حرام است (چنان‌که در انجیل نیز هست که مست نشود). طبعاً این فتوا شاذ است. در نصب‌الرایه این بحث را مفصّل آورده است. ما هم داریم که «ما أسكر كثيره فقليله حرام» (شیخ کلینی، الکافی، ج۶، ص۴۰۸) که این رد بر ابوحنیفه است.

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۴۲۴، باب ۲۲، باب تحریم استماع الغناء و الملاهی، ح۱.

لهوالحدیث آورده بود و در آن‌جا عمر می‌گوید: «اولین کار تو این باشد که آن‌ها را از غنا جدا کنی و هر روز مقداری قرآن به آن‌ها بیاموزی». در آن‌جا این تعبیر را دارد: «فإنه بلغني عن الثقات من حملة العلم ان حضور المعازف واستماع الاغاني واللهج بهما ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء العشب».[1] اگر کلام او را معیار قرار دهیم، شاید در حدود سال صد، این مطلب به عنوان حدیث رسول‌الله ﷺ مسلّم نبوده و کلام صحابه یا تابعین بوده است. البته ما پیرو عمربن‌عبدالعزیز نیستیم و این‌که چنین می‌گوید، یا به او نرسیده یا اعتقاد نداشته که کلام رسول‌الله ﷺ است.[2]

۵. روایت سماعه

(۲۰) کافی ۴۳۱/۶: (عدة من أصحابنا ـ معلّق) عن سهل بن زياد عن سليمان بن سماعة عن عبدالله بن القاسم عن سماعة قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: لما مات آدم عليه السلام وشمت به إبليس وقابيل فاجتمعا في الأرض فجعل إبليس وقابيل المعازف والملاهي شماتة بآدم عليه السلام فكل ما كان في الأرض من هذا الضرب الذي يتلذذ به الناس فإنما هو من ذاك.

سند این روایت، صحیح نیست. این روایت ناظر به آلات موسیقی است. به‌علاوه، آنچه در این روایت ذکر شده، شبیه ملاکات غیبی است که این لهو، کار شیطانی است. مشکلی که ما در استظهار داریم این است که کتاب‌های قوانین، متن و مواد قانونی را می‌آورند، ولی قرآن و روایات، همواره به شکل متون قانونی نمی‌آید؛ گاهی ملاکات و گاه حب و بغض و گاهی اراده و کراهت آمده است، به‌ویژه این‌که از اراده و کراهت یا حب و بغض، حکم الزامی یا غیرالزامی درمی‌آید.

در این روایت نیز ملاک آمده است. در بحث ملاکات، اولاً: فهم ملاکات از روایات است (لا تُعرف الملاكات إلّا بالروايات) و قیاس و استحسان را قبول نداریم؛ ثانیاً: اگر ملاک در روایت بود، بحث الزامی یا غیرالزامی از آن درمی‌آید. این قسمت مشکل دارد. از جعل ابلیس، حرمت درمی‌آید یا کراهت. در مورد آلات لهو، چون روایاتش فراوان

---

۱. سیوطی، الدرالمنثور، ج۵، ص۱۶۰.

۲. درهرحال، مراد از «لهو» در روایت عنبسه به این قرینه که در روایت، سخن از استماع‌اللهو است، ظاهراً همان غنا و آلات موسیقی است، نه مطلق لهو (مقرر).

است، حرمت را پذیرفتیم و چنان‌که اصل ملاکات را باید از اهل بیت علیهم‌السلام گرفت، حکم را نیز باید از آنان اخذ کرد.

در کتاب دعائم نیز روایتی مشابه روایت کافی چنین آمده است:

(۲۱) الدعائم ۲/ ۲۰۹: عن جعفربن‌محمد علیه‌السلام أنه قال: مرّ بی أبی (رضوان الله علیه) وأنا غلام صغیر وقد وقفت علی زمّارین وطبّالین ولعّابین استمع فأخذ بیدی و قال لي: مرّ لعلك ممن شمت بآدم. فقلت: وما ذاك یا أبت؟ فقال: هذا الذي تراه کلّه من اللّهو واللّعب والغناء إنما صنعه إبلیس شماتة بآدم حین أخرج من الجنة.

قبول این روایت از جهت نسبت استماع غنا به ائمه علیهم‌السلام (حتی در سنین کودکی) بسیار مشکل و ناممکن است.

۶. روایت فقه‌الرضا

از روایاتی که در آن، عنوان «لهو» دارد، در فقه‌الرضا آمده است.

فقه‌الرضا ۲۸۲: ونروی أنّه من أبقی في بیته طنبوراً أو عوداً أو شیئاً من الملاهی من المعزفة والشطرنج وأشباهه أربعین یوماً فقد باء بغضب مِن الله فان مات في أربعین مات فاجراً فاسقاً مأواه النار وبئس المصیر.[1]

این روایت ذیل بحث آلات لهو نیز ذکر شد. آنچه از مجموعهٔ روایات ملاهی درمی‌آید این است که مراد از «ملاهی»، آلات لهو یا غناست. از مجموعهٔ روایات معلوم می‌شود آلات لهو عناوین و احکام متعددی دارد و حتی در برخی روایات، عنوان «ظهور آلات غنا» را دارد و مثلاً می‌گوید: «إذا ظهرت المعازف». یعنی این‌که در جامعه علناً آن را بخرند و بفروشند، منکر است.

۷. برخی روایات ملاحم و فتن

در کتاب جامع الاحادیث در انتهای باب ۲۱ در بیان ما تقدم و یأتی به یازده روایت اشاره کرده که در ابواب دیگر آمده و بخشی از آن‌ها دربارهٔ لهو است. از میان آن‌ها، عنوان «لهو» یا مشتقاتش فقط در بعضی از آن‌ها آمده است و برخی از

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۱۸، باب ۲۱، ح ۱۷.

آن‌ها مثل روایت اعمش را در بررسی روایات آوردیم. بعضی دیگر از آن‌ها مثل دو روایت زیر است:

وتقدم في رواية ابن عباس (۱۲) من باب (۱۲) جملة من الخصال المحرّمة نقلاً عن المستدرك قوله ﷺ: وتظهر الكوبة والقينات والمعازف والميل إلى أصحاب الطنابير والدفوف والمزامير وسائر آلات اللّهو.... وفي رواية حمران (۳۳) قوله ﷺ: ورأيت الملاهي قد ظهرت يمرّ بها لايمنعها أحد أحداً ولايجتري أحد على منعها.[۱]

بسیاری از روایات ملاحم و فتن، مشکل دارد. مراد از «ملاهی» و «آلات لهو» نیز آلات موسیقی است.

۸. روایت نبوی ﷺ

مستدرك ۱۳/ ۲۱۸: وعن النبي ﷺ أنه قال: نهينا عن صوتين أحمقين فاجرين صوت عند المصيبة مع خمش الوجوه وشق الجيوب وصوت عند النعمة باللّهو واللّعب بالمزامير وانّهما مزامير الشيطان.

العوالي ۱۲۲: روى أبوعوانة عن أبي ليلى عن عطاء بن أبي رباح عن جابر بن عبدالله الأنصاري قال: انطلق رسول الله ﷺ وجماعة (الى أن قال) فقال ﷺ: إنّما نهيت عن صوتين (وذكر نحوه إلاّ أنّ فيه عند نغمة لهو ولعب).[۲]

این حدیث از مصادر اهل سنت است.

۹. روایات غرر

الغرر ۵۶: المؤمن يَعافُ[۳] اللَّهْوَ ويألف الجدّ.

این روایت، سند ندارد و احتمالاً در مقام استحباب باشد.

الغرر ۶۰۲: لم يعقل مَنْ وَلِهَ باللَّعِبِ وَاسْتَهَتَرَ[۴] بِاللّهو والطَّرَبِ.[۵]

«لم يعقل» یعنی عاقل نیست. این روایت نیز شاید ناظر به موسیقی باشد.

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۲۲.

۲. همان، ص ۴۱۲، باب ۲۱، ح ۶.

۳. أی یدعه و یترکه.

۴. «الاستهتار باللهو والطرب»: یعنی ولع به آن (زمخشری، الفائق، ج ۳، ص ۱۶) (مقرر).

۵. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۲۰، باب ۲۱، ح ۲۶ و ۲۷.

ب) روایات ناظر به باطل‌دانستن لهو

۱. روایت عبدالاعلی آل سام از امام صادق علیه‌السلام

از روایاتی که شیخ انصاری برای اثبات حرمت مطلق لهو به آن تمسک کرده، روایتی است از عبدالأعلی از امام صادق علیه‌السلام که در کتاب کافی آمده و دعائم نیز مرسلاً آن را نقل کرده است. ایشان می‌گوید:

و قوله علیه‌السلام في ردّ من زعم أنّ النبي صلی‌الله‌علیه‌وآله رخّص في أن يقال: جئناكم جئناكم... إلخ: كذبوا، إنّ الله يقول «لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا...» إلى آخر الآيتين».[1]

متن کامل روایت چنین است:

كافي ۶/ ۴۳۳: محمّدبن‌يحيى عن أحمدبن‌محمد عن ابن‌فضّال عن يونس‌بن‌يعقوب عن عبدالأعلى قال: سألت أباعبدالله علیه‌السلام عن الغناء و قلت: انهم يزعمون أنّ رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله رخّص في أن يقال جئناكم جئناكم حيّونا حيّونا نحيّكم. فقال: كذبوا انّ الله (عزوجل) يقول: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ». ثم قال: ويل لفلان ممّا يصف، رجل لم يحضر المجلس.[2]

مشابه این روایت در کتاب دعائم چنین آمده است:

الدعائم ۲/ ۲۰۶: روينا عن جعفربن‌محمد علیه‌السلام: أنّه سئل عن اللّهو في غير النكاح فأنكره و تلا عليه قول الله (عزوجل): «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ».[3]

شیخ انصاری در این‌جا فقط یک قسمت از آیه را آورده است، ولی در هر دو روایت، امام به این سه آیه تمسک کرده که در سورهٔ انبیا و پشت سر هم آمده است. چنان‌که گفتیم در آیات کتابی بیشتر به آیهٔ لهوالحدیث تمسک شده و تمسک به این آیه فقط در همین دو مورد است.

---

۱. شیخ انصاری، کتاب المکاسب، ج۲، ص۴۵.

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۸، باب ۱۹، ح۳۸.

۳. همان، ص۴۱۴، باب۲۱، باب تحریم استعمال الملاهی بجمیع أصنافها و تحریم بیعها و شرائها، ح۹.

بحث سندی

روایت دعائم مرسل است، در سند کافی نیز اشکال در عبدالاعلی است که کیست و ثقه است یا خیر، چون یک عبدالاعلی آل سام نیز داریم که در روایات آمده است. به نظر می‌رسد عبدالاعلی آل سام همان برادر زراره است، چون خاندان زراره از بلاد روم بودند و از عشایر عرب نبودند. وقتی اعین به دنیای اسلام آمد، خودش را با ولای آل شیبان پیوند داد، ولی ظاهراً بعدها به سبب برخی قضایای خارجی همچون شهرت فوق‌العادهٔ زراره، عده‌ای از این خاندان خودشان را با عشایر دیگر ولا داده‌اند که از جملهٔ آن‌ها عبدالاعلی مولی آل سام است. البته خود سام نیز مشکل دارد که به کدام نسب است، چون ما عنوان سامی داریم، ولی آل سام نداریم و این‌که «مولی آل سام» به چه معناست، بحث‌هایی دارد، اما احتمال بیشتر می‌دهیم که این عبدالاعلی برادر زراره می‌باشد که ولایش را عوض کرده است. در مورد محمدبن‌حمران نیز گفتیم که او هم برادرزاد زراره است و حتی نجاشی فکر کرده وی نهدی است، ولی شیبانی بوده و ولایش را عوض کرده و به بنی‌نهد چسبانده است. این مطلب را از روی حدس و به‌حسب قواعد تاریخی می‌گفتیم تا این‌که آن را در مستدرک رسالهٔ ابوغالب زراری دیدیم. ابوغالب در رتبهٔ مشایخ شیخ مفید و از بزرگان بغداد است و اجازه‌ای به نوه‌اش محمدبن‌محمد که دو ساله بوده، داده است. ایشان از خاندان بکیر، برادر زراره است. در رسالهٔ ابوغالب می‌گوید: همهٔ خاندان زراره را به احترام زراره، زراری می‌گویند. بعدها شاگرد ایشان، حسین‌بن‌عبیدالله غضائری (ابن‌غضائری پدر) مستدرکی بر آن نوشت که در آن‌جا می‌گوید: حَجاج که به عراق آمد و بر شیعه و خاندان‌های شیعی فشار آورد، عده‌ای از خاندان زراره برای فرار از شر او و ردگم‌کردن نسبشان، ولاها و لقب‌ها و محله‌ها را عوض کردند.

این روایت از کتاب ابن‌فضّال پدر است. البته گرچه این قاعده را نپذیرفتیم که هر چه ابن‌فضّال روایت کرده، صحیح است یا از هر که روایت کرده، ثقه است، ولی انصافاً وی از چهره‌های علمی بسیار دقیق ماست و شاید بتوان گفت از جهت علمی حتی بر مثل ابن‌ابی‌عمیر و صفوان نیز مقدّم است. از جهات عملی هم چیزهای عجیبی برایش نقل کرده‌اند که مثلاً وقتی نماز می‌خواند، حیوانات و وحوش گردش جمع می‌شدند یا اگر جایی بود، حتی دزدان و راهزنان از هیبتش می‌گریختند. این شخص هم از نظر تکوین

و هم از لحاظ تشریع، تأثیرگذار بوده و فوق‌العاده است و کتاب‌هایش هم بسیار خوب و نافع بوده است. روایت امام حسن عسکری علیه‌السلام نیز برای او و خانواده‌اش است: «خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا».[۱]

روایت محل بحث نیز چون به ابن‌فضّال برمی‌گردد و از طرف دیگر به نظر می‌رسد عبدالاعلی برادر زراره و قابل اعتماد باشد پس معتبر است.

بحث دلالی

تفسیر «لهو» به زوجه

در تفسیر مجمع‌البیان از برخی نقل کرده است که «لهو» در «لَوْأَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا» به معنای جماع است و گفته‌اند لهو در اصل لغت به معنای جماع است و به شعری از امرءالقیس نیز استشهاد کرده‌اند، ولی اگر این مطلب درست باشد آن شعر قطعاً کنایه است. در قرآن کریم، مجموعهٔ تعابیری که کنایه از آمیزش آمده، مثل مس، افضاء و ملامسه است و لهو به این معنا نیامده است.[۲] هم‌چنین در آن‌جا نقل می‌کند که برخی مفسران، «لهو» را در آیه به معنای زن و فرزند گرفته و گفته‌اند مراد از «من لدنا» از ملائکه است؛ یعنی اگر بناست زن و فرزند بگیریم، از اهل آسمان می‌گیریم و این رد بر نصاراست.[۳]

این سخن بسیار غیرطبیعی به نظر می‌رسد و پذیرفتنش بسیار مشکل است. علامه طباطبائی نیز بر آن اشکال وارد می‌کند که این برخلاف سیاق آیات است.[۴]

---

۱. شیخ طوسی، کتاب الغیبة، ص ۳۹۰.

۲. شیخ طبرسی در شرح «لَوْأَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا» می‌گوید: «اللهو المرأة عن الحسن و مجاهد و قیل هو الولد عن ابن عباس و قیل معناه اللهو الذي هو داعي الهوى و نازع الشهوة و المعنى لو اتخذنا نساء أو ولداً لاتخذناه من أهل السماء و لم نتخذه من أهل الأرض يريد لو كان ذلك جائزا عليه لم يتخذه بحيث يظهر لهم و يسر ذلك حتى لا يطلعوا عليه و قد أحسن ابن قتيبة في شرح اللهو هنا فقال التفسيران في اللهو متقاربان لأن امرأة الرجل لهوه و ولده لهوه و لذلك يقال امرأة الرجل و ولده ريحانتاه و أصل اللهو الجماع كنى عنه باللهو كما كنى عنه بالسر ثم قيل للمرأة لهو لأنها تجامع قال امرؤالقيس: ألا زعمت بسباسة اليوم أنني .كبرت و أن لا يحسن اللهو أمثالي. و تأويل الآية أن النصارى لما قالت في المسيح و أمه ما قالت قال الله (عزوجل): "لَوْأَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ" صاحبة و ولداً كما تقولون لاتخذنا ذلك من عندنا و لم نتخذ من عندكم لأنكم تعلمون أن ولد الرجل و زوجته يكونان عنده لا عند غيره "إِن كُنَّا فَاعِلِينَ" أي ما كنا فاعلين عن قتادة و مجاهد و ابن جريج و قيل معناه إن كنا فاعلين ذلك لاتخذناه من عندنا بحيث لا يصل علمه إليكم عن الجبائي» (شیخ طبرسی، مجمع البیان، ج ۷، ص ۶۷ و ۶۸).

۳. ر.ک: همان.

۴. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱۴، ص ۲۶۱.

شواهد نیز نشان نمی‌دهد پیامبر اکرمﷺ در مکه، مناظراتی با مسیحیان داشته باشد، بلکه آن مناظرات و آیات، ناظر به مشرکان است و در اصطلاح آن زمان، مشرک را در قبال اهل کتاب می‌دانستند، چنان‌که در سورهٔ مبارکه بینه می‌فرماید: «**لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ**».[1] «کافر» عام است و مشرک و اهل کتاب را شامل می‌شود. مشرکان به خدا ایمان داشتند، ولی برایش شریک قائل می‌شدند. ریشه‌های آنان به حضرت ابراهیمؑ برمی‌گشت و ازاین‌رو در میان اهل مکه، به افرادی همچون عبدالمطلب و ابوطالب حضور داشتند که بر دین حضرت ابراهیمؑ بودند «حنیف» می‌گفتند. در مکه هیچ جوّ مسیحی نداشته‌ایم و فقط نقل شده است که ورقةبن‌نوفل مسیحی بوده است. جوّ غالب مکه با مشرکان بوده و ازاین‌رو مناقشات آیات مکی با مشرکان است. از سوی دیگر، جوّ غالب در مدینه، یهود بوده و بنابراین، مناقشات قرآن در مدینه با آنان است و در آن‌جا مسیحی نیز نداریم. بله، در قصهٔ مباهله در سال دهم داریم که از منطقهٔ نجران آمدند. آیاتی هم در مدینه در مقابل آن‌هاست و شاید به سبب سفرها بوده، چون ارتباط مکه با شام و یمن بود و در شام مسیحی فراوان بود و در راه یمن نیز در نجران مسیحی بودند و اگر آیاتی دربارهٔ آن‌ها در مدینه هست، بیشتر ناظر به آنان است. یعنی هیچ شاهد سیاقی یا تاریخی نداریم که دلالت کند اتخاذ لهو به معنای گرفتن زن و بچه و در مقابل قول مسیحیت است که قائل به تثلیث بوده‌اند. از سوی دیگر، ظاهر آیهٔ مبارکه این است که لعب و لهو را یکی گرفته، چون ابتدا عنوان «لاعبین» را آورده است و بعد می‌گوید: «**لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ**».

تفسیر سیاق آیات مبارکه

چنان‌که گفتیم، علامه طباطبائیؒ در تفسیر آیه، روی سیاق آیات رفته و این‌که آیات درصدد اثبات معاد و قیامت است و «لهو» یعنی وجود سرنوشتی نداشته باشد. ایشان لهو را به مسئله‌ای اعتقادی زده است که معاد و قیامت باشد؛ یعنی چنین نیست که زمین و آسمان را به بازی آفریده باشیم؛ خیر، این عالم، سرنوشت و معادی دارد که باید به آن برسد. پس سؤال این است که به این آیهٔ مبارکه در آن مسئله عقایدی تمسک شود یا در این مسئله فقهی؟

---

۱. بینه، آیه۱.

آیهٔ «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ»[1] دربارهٔ اصل خلقت است و این‌که بشر عادی نمی‌تواند به اصل خلقت برسد، ولی آیات و روایات حتی می‌تواند روز آفرینش آسمان‌ها و زمین را ببیند. در «لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ» هم «لو» آورده است و هم «إن». در بعضی تفسیرها مثل مجمع آمده که «إن» در «إن کنا فاعلین»، نافیه است.[2] علامه طباطبائی در این‌جا می‌گوید ظاهر «إن» شرط است، نه نفی و شرحی داده است که چندان واضح نیست و نمی‌دانیم چرا این روایت را در بحث روایی نیاورده است؟ شاید در تفسیر برهان نبوده و بدین سبب نیاورده است. این‌که «إن» در این‌جا نافیه باشد، بسیار بعید است و ظاهراً شرطیه است. «لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا» با «لو» آمده که مرحلهٔ اراده است و آنچه شرط شده، اراده است. عبارت «لاتخذناه من لدنا» هم جواب شرط است و جواب «إن کنا فاعلین» نیز همان «لاتخذناه من لدنا» است. اول، مقام اراده است و بعد مقام فعل. انسان اول اراده می‌کند و بعد تحریک عضلات اتفاق می‌افتد که آن را فعل می‌گوید؛ یعنی خدا دو نکته را به نحو تعلیق گفته است: ۱. ما اراده‌ای داریم یا نداریم؟ ۲. اگر به‌فرض اراده‌ای باشد، عمل می‌شود یا خیر؟ به نظر می‌رسد این معنا بسیار لطیف است که اراده را با «لو» آورده است؛ یعنی این به مرحلهٔ اراده نمی‌رسد، ولی فعل را با «إن» آورده است. جواب «إن کنا فاعلین»، «لاتخذنا من لدنا» است و شبیه باب تنازع در یک جزاست، چون گاهی امری بر دو چیز مترتب است؛ مثلاً در قرآن دارد: «حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ»،[3] یعنی: ۱. بالغ شوند؛ ۲. رشید باشند و تصرفات مالی‌شان درست باشد. در این‌جا نیز یک مرحله، اراده و یک مرحله، فعل است؛ ابتدا روی اراده رفته و تعبیر مشعر به استحالهٔ اراده را آورده است.

«إن کنا فاعلین» یعنی اگر اراده آمد و بنا شد آن را انجام دهیم، «لاتخذناه من لدنا». این‌که «لاتخذناه» را به نحو اسناد حدثی و فعلی آورده، ولی در مرحلهٔ آخرش «إن کنا فاعلین» را به نحو اسناد اشتقاقی ذکر کرده و «أردنا» هم به صیغهٔ ماضی آمده است که ظرافت‌هایی دارد. عبارت «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ» ظاهراً ناظر به اصل خلقت آسمان و زمین است و ازاین‌رو «لاعبین» را به صیغهٔ اشتقاقی آورده است؛ یعنی این

---

۱. انبیاء، آیه ۱۶.

۲. شیخ طبرسی، مجمع‌البیان، ج ۷، ص ۶۷.

۳. نساء، آیه ۶.

خلقت آسمان و زمین بازیچه نبوده است. «لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا» را به نحو اسناد حدثی آورده که در آن، وجود بعدالعدم به نحو حرکت سیلانی از عدم به وجود لحاظ شده است، ولی در اسناد اشتقاقی این لحاظ نشده است. در آن‌جا می‌گوید اصل خلقت آسمان و زمین براساس لعب و بازیچه نبوده است.

البته شاید کسی بگوید ممکن است در اصل خلقت، لعب نبوده، ولی در مقام استمرار، لعب بوده است. ازاین‌رو می‌فرماید اگر چنین باشد، درست است و در آینده می‌باشد، ولی بازگشتش به ماضی است. اگر چیزی بخواهد در آینده اتفاق افتد، «إن کنا فاعلین». باز اسناد اشتقاقی آورده است؛ یعنی این درواقع به ذات حق برمی‌گردد، چنان‌که در اصل خلقت، لعب نبوده در استمرارش نیز لهو نیست. «لاعبین» به ذات برمی‌گردد. «لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا» یعنی باید این قابلیت در ذات حق باشد و چنین قابلیتی در این ذات مقدس نیست؛ یعنی اگر خدا می‌خواست، از ذات مقدسش لهو اتخاذ می‌کرد، نه از فرشتگان و در این ذات، لهو نیست؛ یعنی چنان‌که در ابتدای همهٔ مراحل غیب و شهود، لعبی نبوده، در مابعد و استمرار و نهایتش نیز لهوی نیست؛ یعنی در کل نظام تکوین، لعب و لهو نیست.

بلکه فراتر از آن می‌گوید: «بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ»؛ یعنی اصلاً در این نظام، باطلی مطرح نیست و اگر باطلی بود و مثلاً شیطانی، جنی یا انسی باطلی را ایجاد کرد، نظام حق الهی به‌گونه‌ای است که ریشهٔ باطل، اعم از حکومت یا فکر باطل را می‌زند و وجودش را از میان برمی‌دارد. در این‌جا همه را به تعبیر فعلی آورده است؛ مثل «نقذف» و «یدمغ». در عبارت «فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ» باز به اسناد اشتقاقی بازگشته که گویا اصلاً باطل وجود ندارد، نه این‌که وجود بعدالعدم است.

پس چنان‌که علامه طباطبائی فرموده است، این آیه با سیاق آیات قبل که در مورد معاد است، بسیار لطیف و از راه‌های اثبات معاد است. «إنما الکلام» در این‌که جز سیاق آیات، آیا این آیه برای بحث لهو و غنا هم مفید است؟ به این بیان که بگوییم طبق این آیهٔ مبارکه، لهو و غنا نیز از بین می‌روند. اگر بنا باشد برای آن بحث نیز مفید باشد، باید بگوییم آیه، مقام ملاکات است یا بالاتر از آن، امور تکوینی است. تفاوت امور تکوینی و ملاکات این است که ملاکات، زمینه‌ساز تشریع است، ولی امور تکوینی، ذاتی است. در این‌جا چون می‌گوید: «لاتخذناه من لدنا» با نظام تکوین می‌سازد که در ذات الهی،

لهو نیست و به مقام بالاتری می‌خورد، چون قبل از آن نیز کل وجود را می‌گوید «لاعبین» نیست. درکل این وجود در آینده نیز لهوی نیست، چون گفته است: «**مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ**»، ظاهر همهٔ این سیاق، تکوین است و اگر آیه را چنین معنا کردیم، دیگر ربطی به بحث فقهی مسئله لهو ندارد.

وجه تفسیر آیه به لهو و غنا

آن‌گاه این آیه را امام چگونه به لهو و غنا تفسیر کرده، به‌ویژه آن‌که احتمالاً روایت مبارکه ناظر به نکتهٔ دیگر نیز باشد؟

نکتهٔ اول: شرط تمسک به آیات در فقه

در فقه اهل سنت بیش‌ازحد به آیات تمسک کرده‌اند، چون مدارک روایی‌شان کم بوده است؛ مثلاً ابن‌حزم به آیهٔ: «**أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا**»[1] تمسک می‌کند برای اثبات این‌که کافر دیه ندارد، زیرا مؤمن و فاسق مساوی نیستند! این چه ربطی به مسئله دیه دارد؟! در روایات ما تمسک به آیات، تقییداتی خورده و حساب‌وکتابی دارد. البته اصحاب بغدادی ما به آیات در مواردش تمسک می‌کردند، ولی در فقه قم، تمسک به آیات کمتر بود. در قرن یازدهم اخباری‌ها گفتند حتی در مورد آیات احکام نمی‌شود به قرآن تمسک کرد. به هرحال در این زمینه افراط و تفریط شده است. به نظر می رسد آیات قرآن (حتی آیات احکام) همچون قانون اساسی است که برای فضاسازی خوب است، ولی جز در موارد خاص نمی‌شود به اطلاقش تمسک کرد. می‌توان آیات را دسته‌بندی کرد. بعضی آیات که در فقه می‌آید، آیاتی است که ناظر به تکوین می‌باشد و عادتاً تمسک به آن‌ها مشکل است؛ مثل: «**أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا**». برخی آیات دیگر ناظر به تکوین‌اند، ولی به عنوان ملاک. فارق این دو آن است که اگر امر تکوینی را تمهیداً یا ترتیباً برای اعتبار قانونی ذکر کرده باشد. این آیات اجمالاً خوب است، ولی چون ملاکات، حدود معیّن ندارد، نمی‌شود به اطلاق لفظی‌شان تمسک کرد؛ مثلاً بعد از عبارت «**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ**» دارد: «**بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**».[2] این تفضیل، امری تکوینی است، ولی زیربنای تشریع است. پس اگر امر تکوینی مطلق باشد، قاعدتاً ربطی به باب فقه ندارد و اگر امر تکوینی زیربنای فقه باشد، ناظر به مقام ملاکات

---

۱. سجده، آیه۱۸.

۲. نساء، آیه۳۴.

است و بد نیست و اجمالاً تأثیرگذار است، ولی مشکل این است که نمی‌شود به اطلاق لفظی‌اش تمسک کرد، چون برای انجام‌دادن این کار باید لسان دلیل کاملاً حد داشته باشد؛ مثلاً در عبارت «أکرم‌العلماء»، الف و لام جمع محلی به الف و لام مفید عموم و وجوب است، ولی در ملاکات، مثلاً اگر گفت «یُکرم العالم لعلمه»، در بعضی جاها وجوباً و در برخی جاها استحباباً است و دلیل ناظر به ملاک، حدودی قانونی ندارد که بشود به آن تمسک کرد و اجمالاً ثابت است.

نکتهٔ دوم: اثبات جنبهٔ ملاکی آیه

ممکن است بگوییم امام جز این نکته که آیه دربارهٔ معاد و تکوین است، می‌خواهد بفرماید جنبهٔ ملاکی نیز دارد. پس این آیه چنان‌که برای اثبات معاد خوب است، به لحاظ تأثیر در فقه و این‌که بگوید در زندگی لهوولعب نباشد نیز خوب است. ظاهر روایت این است و مشکلی ندارد. ما ابتدا از آیه، امر تکوینی فهمیدیم، ولی به ضمیمهٔ تفسیر، ملاک فهمیدیم. البته قاعدتاً چون چنین مطلبی کمی نامتعارف است، عادتاً به یک روایت بسنده نمی‌کنیم؛ مثلاً باید دو سه روایت باشد تا بفهمیم آیه در مقام ملاک است، ولی این روایت خوبی است و مشکلی ندارد، برخلاف ظاهر آیه که ابتدا فهمیدیم و گفتیم علامه طباطبائی این معنا را احتمال نداده است، ولی این باید شرح داده می‌شد که طبق این روایت، ائمه علیهم‌السلام آیه را جز معاد و امر تکوینی، زیربنای تشریع هم گرفته‌اند.[1]

نکتهٔ سوم: عبدالاعلی، راوی منفرد قاعدهٔ نفی حرج

نکتهٔ دیگر این‌که عبدالاعلی آل سام، تنها کسی است که به آیه: «**مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**»[2] برای اثبات قاعدهٔ نفی حرج تمسک کرده است. اگر ما باشیم و ظاهر آیهٔ مبارکه، این آیه ربطی به قاعدهٔ نفی حرج ندارد. هم‌اکنون میان فقهای ما معروف شده است که به این آیه تمسک می‌کنند برای اثبات این‌که هر حکمی مثل وضوگرفتن، اگر به حد حرج برسد، برداشته می‌شود.[3] در روایات، «لا ضرر»، داریم، ولی «لا حرج»

---

۱. با وجود احترامی که برای علامه طباطبائی قائلیم، از اشکالات وارد بر ایشان آن است که در برخی آیات که تفسیر از اهل بیت علیهم‌السلام رسیده است، وارد بحث نشده یا اگر شده، گاهی بیش‌از حد آن را به جری و تطبیق معنا کرده است.

۲. حج، آیه۷۸.

۳. «حرج» به معنای «ضرر» نیست، بلکه به معنای ضیق نفس و به تعبیر امروزی، در فشار روحی و روانی قرارگرفتن است. مثلاً طریق حرجی، یعنی راهی که مسافر می‌رود و دائماً احتمال می‌دهد دزدی یا درنده‌ای پیدا شود. این نوعی ضیق نفس است، اما اگر رفت و حیوانی جلویش آمد، این ضرر است و ضرر به معنای نقص است.

منحصر به همین روایت است؛ به این معنا که ۱. اگر تکلیفی به حد حرجی رسید، برداشته می‌شود؛ ۲. چیز دیگری به جای آن تکلیف قرار داده می‌شود. ما فقط یک روایت از عبدالاعلی داریم و نمی‌دانیم چرا امام با او چنین سخن گفته است. می‌گوید: «عَثَرْتُ فَانْقَطَعَ ظُفُرِي فَجَعَلْتُ عَلَى إِصْبَعِي مَرَارَةً فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ»؛ به زمین خوردم و ناخنم افتاد و بر آن، مراره، یعنی صفرا گذاشتم (چون برخی داروها از کیسهٔ صفرای گاو و گوسفند درست می‌شد)؛ برای وضو چه کنم؟ امام می‌فرماید: «يُعْرَفُ هَذَا وَأَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللهِ (عَزَّوَجَلَّ): "مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ"»؛[1] یعنی امام با تمسک به ظاهر آیه می‌گوید بر مراره مسح کن. این را ما الآن می‌گوییم که با اجتهاد از آیه فهمیده می‌شود که آیهٔ نفی حرج، بر قاعدهٔ حرج دلالت می‌کند یا خیر[2] و بالاتر از این، امام می‌فرماید بر مراره مسح کن. یعنی غسل، به مسّ بر مَراره و به اصطلاح ما بر جبیره[3] تبدیل می‌شود. امام فرمود: «یعرف هذا و أشباهه من کتاب الله»، اگر ما باشیم و مقتضای قاعده می‌گوییم: غسل مقدور نیست یا بقیهٔ بدن را بشوید و یا وضو برداشته می‌شود اگر ما باشیم و ظاهر آیهٔ مبارکه، چون کلمهٔ «دین» آمده است، می‌فهمیم دین یعنی کلیهٔ احکام شریعت بر مبنای حرج نیست، بلکه بر مبنای سعه است. از آیهٔ مبارکه، قاعدهٔ حرج به این معنا که اگر در موردی تکلیف به حد حرج برسد، برداشته می‌شود و به جای آن چیز دیگری جعل می‌گردد که نمی‌فهمیم. اگر روایت عبدالاعلی را بپذیریم، بسیار شبیه فهم اهل سنت است.

در این روایت نیز به امام صادق علیه‌السلام می‌گوید: از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل کرده‌اند که ایشان در عروسی این غنا را اجازه داده است و امام می‌فرماید: خیر «إن الله تعالی یقول...». این ناظر به همان مبنای کلی است که برای شناخت روایات و صحت‌وسقم آن‌ها به

---

۱. شیخ کلینی، الکافی، ج۳، ص۳۳، باب الجبائر و القروح و الجراحات، ح۴؛ شیخ طوسی، التهذیب، ج۱، ص۳۶۳، باب صفة الوضوء و الفرض منه، ح۲۷ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱، ص۴۶۴، باب إجزاء المسح علی الجبائر فی الوضوء: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَبْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ رِبَاطٍ عَنْ عَبْدِالْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِاللهِ علیه‌السلام: عَثَرْتُ فَانْقَطَعَ ظُفُرِي فَجَعَلْتُ عَلَى إِصْبَعِي مَرَارَةً فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ؟ قَالَ: يُعْرَفُ هَذَا وَأَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللهِ (عَزَّوَجَلَّ) مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ امْسَحْ عَلَيْهِ».

۲. البته در این روایت، احتمال ضرر نیز هست و ممکن است آب‌رسیدن به ناخن سبب ضرر شود، مگر این‌که بگوییم حرج به معنای خوف است؛ یعنی من خوف دارم.

۳. «جبیره» در لغت عرب، فقط برای شکستگی است و برای زخم نیست.

شواهد کتاب بازگردید. این حدیث از آن روایت عبدالاعلی مهم‌تر است و می‌گوید برای اثبات حجیت یک حدیث به سراغ شواهد کتاب برویم و یعنی آن را رد کنیم، چون در قرآن، می‌فرماید: «لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا...». پس آیه دلالت می‌کند که خدا امر به لهو نمی‌کند، نتیجه‌اش این است که رسول خدا صلی الله علیه و آله لهو انجام نمی‌دهد، پس آن حدیث درست نیست. بنابراین روایت فوق دو مشکل دارد: ۱. حمل آیه بر مقام ملاک؛ ۲. رد فعل نقل‌شده از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به علت مخالفت با آیه. این روایت شبیه روایت نفی حرج است. شاید امام صادق علیه السلام با ادبیات مقبول میان اهل سنت سخن گفته وگرنه چنین چیزی میان اصحاب ما متعارف نیست. به‌هرحال مهم‌ترین شاهد صدور این حدیث، وجود آن در کتاب ابن‌فضّال پدر به نسخهٔ احمد اشعری است که کلینی نقل می‌کند.

نتیجه: اشکال در اثبات حرمت لهو از آیه

پس از تمام این مقدمات، کلام در مورد این است که آیا از این ملاک، حرمت درمی‌آید یا مواردش فرق می‌کند؟ چون در جای دیگر دارد: «إِنَّمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ».[1] شاید آیه می‌خواهد بگوید در زندگی بشر، لهو و لعب هست و تمام آن‌ها حرام نیست، بلکه در آن‌ها مکروه و مباح نیز دارد، چنان‌که در آن روایت آمده است: «کل لهو المؤمن باطل إلّا فی ثلاث»، ولی آن روایت هم شواهد قبول نزد ما ندارد. بعد «اللتیا» و «التی» باید به چیزی شبیه تعبد قائل شویم وگرنه وقتی این روایت را تأویل معنوی می‌کنیم، شبهه دارد که به مقام تکوین یا ملاکات برگردد و فضای روایت، تقیه‌ای باشد و این را فقط در روایت عبدالاعلی داریم. روایتی نداریم که در آن عنوان «لهو» باشد، جز این دو روایت و در آن‌ها نداریم که لهو حرام است، بلکه در یکی باطل‌بودن لهو است و از روایت فوق نیز حرمت لهو درنمی‌آید، چون در آیهٔ دیگر دارد: «إِنَّمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ».

توضیح بیشتر این‌که از مجموع ادله درمی‌آید که آیات و روایات، گاهی ناظر به مقام ملاکات است؛ مثل «لَوْ لَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ»[2] یا «لَوْ لَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَخَّرْتُ الْعِشَاءَ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ».[3] پس ملاک هست، ولی جعل صورت

---

۱. محمد، آیه ۳۶.

۲. شیخ کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۲۲، باب السواک، ح ۱.

۳. همان، ص ۲۸۱، باب وقت المغرب و العشاء الآخرة، ح ۱۳.

نگرفته است. گاهی ناظر به مقام حب و بغض است؛ مثل: «**إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ**».[1] گاهی نیز ناظر به مقام اراده است؛ مثل: «**يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**».[2] از سوی دیگر در آیات و روایات، گاه آثار عمل ذکر شده که این آثار امور اُخروی یا برزخی و یا دنیوی است؛ مثل این‌که اگر کسی دستش را پیش از غذاخوردن بشوید، روزی‌اش زیاد می‌شود.

سؤال: آیا از مقام ملاکات یا امور تکوینی یا مقام حب و بغض و یا مقام اراده و کراهت می‌توان حکم یا مقام جعل را درآورد؟ چنان‌که بسیاری از اهل سنت گفته‌اند نماز اول وقت، مستحب است، جز نماز عشا که تأخیرش تا ثلث شب مستحب است یا می‌شود گفت شستن دست قبل از غذا مستحب است و یا مثلاً این‌که خداوند در عالم تکوین، لهو قرار نداده است تا زمینه‌ساز این شود که در عالم تشریع نیز لهو نباشد، چنان‌که فرمود: «**وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ**».[3] «وضع المیزان» یعنی خداوند در عالم، توازنی را قرار داد، چنان‌که «**وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ**»؛[4] در گیاهان توازنی قرار داد؛ یعنی در عالم، حسابی هست که آسمان و زمین توازن دارد؛ پس شما نیز در میزان طغیان نکنید. هم‌چنین مثلاً آیهٔ «**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ**» جعل است که عبارت: «**بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**» پس از آن، ناظر به مقام ملاکات می‌باشد و زیربنای تشریع را بیان می‌کند و عبارت: «**وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**» پس از آن، امری تعبدی است. تقریب روایت عبدالاعلی نیز چنین است که آفرینش عالم، لهوی نیست و اگر بنا بود چنین باشد، در همان نشئه بالا می‌بود که چنین نیست. چنان‌که خداوند در عالم طبیعت، لهوولعب قرار نداده است، شما هم در زندگی‌تان لهوولعب نباشد. مشکل این استنباط آن است که ظاهر آیه مبارکه در مقام واقع و تکوین است و آیاتی که ناظر به امور واقعی و تکوینی است، جهت تشریعی در آن نیست و ازاین‌رو نمی‌شود در فقه بدان استدلال کرد و از آن، حکم الزامی حرمت کل لهو را درآورد. تمسک به آیاتی که امور واقعی یا زیربنای تشریع را بیان می‌کند، در فقه مشکل است و این نوع نگاه به فقه، بسیاری از شبهات مربوط به جعل را حل می‌کند.

هم‌چنین در قرآن کریم می‌فرماید: «**وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا**».[5] این «لهو»

---

۱. بقره، آیه۲۲۲.

۲. همان، آیه۱۸۵.

۳. الرحمن، آیات۷ و ۸.

۴. حجر، آیه۱۹.

۵. جمعه، آیه۱۱.

عبارت از این بود که عده‌ای وارد مدینه می‌شدند و طبل می‌زدند و سروصدا می‌کردند و مردم نماز جمعه را رها کردند و دنبال آن رفتند.[۱] بله، این لهو بوده، ولی از آن اثبات نمی‌شود که هر لهوی حرام است.

۲. روایت «کل لهو المؤمن باطل إلّا فی ثلاث»

عمده روایتی که اصحاب آورده‌اند و شیخ نیز در این جا ذکر کرده، روایت «کل لهو المؤمن باطل إلّا فی ثلاث» است که آن را جامع الاحادیث در کتاب «سبق و رمایه» از چند مصدر نقل کرده است و در این جا آن‌ها را بررسی می‌کنیم.

مصادر روایت

نخستین مصدر روایت، کتاب کافی است که در آن‌جا چنین آمده است:

کافی ۵/ ۵۰: محمدبن‌یحیی عن محمدبن‌أحمد عن علی‌بن‌إسماعیل رفعه قال: قال رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله: ارکبوا و ارموا و أن ترموا أحبّ إلیّ من أن ترکبوا. ثم قال: کلّ لهو المؤمن (أمر للمؤمن ـ یب) باطل إلّا فی ثلاث: فی تأدیبه الفرس و رمیه عن قوسه و ملاعبته امرأته فإنهنّ حق (ألاـ کا) إن الله عزوجل لیدخل بالسهم (فی السهم ـ کا) الواحد الثلاثة الجنة: عامل الخشبة والمقوّی به فی سبیل الله والرامی به فی سبیل الله.[۲]

کلینی این حدیث را از نوادرالحکمه محمد بن احمد بن یحیی گرفته که از مشایخ معروف قم و از اشاعره است. کلینی با یک واسطه و غالباً توسط محمدبن‌یحیی از او نقل می‌کند. این روایت از مستثنیات نوادرالحکمه هم نیست که ابن‌ولید در قم مشخص کرد و اجمالاً بغدادی‌ها و قمی‌ها آن بحث را پذیرفتند.[۳]

---

۱. ر.ک: سیوطی، الدرالمنثور، ج۶، ص ۲۲۰ و ۲۲۱.

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۴، ص ۳۳۲ و ۳۳۴، باب استحباب اجراء الخیل و تأدیبها و الإستباق، ح۷. گفتنی است در وسائل روایتی را از عبد الله بن مغیره از کافی چنین نقل می‌کند: «وَ عَنْ مُحَمَّدِبْنِ یَحْیَی عَنْ عِمْرَانَ بْنِ مُوسَی عَنِ الْحَسَنِ بْنِ ظَرِیفٍ عَنْ عَبْدِاللهِ بْنِ الْمُغِیرَةِ رَفَعَهُ قَالَ: قَالَ رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله فِي حَدِیثٍ: کُلُّ لَهْوِ الْمُؤْمِنِ بَاطِلٌ إِلَّا فِي ثَلَاثٍ فِي تَأْدِیبِهِ الْفَرَسَ وَ رَمْیِهِ عَنْ قَوْسِهِ وَ مُلَاعَبَتِهِ امْرَأَتَهُ فَإِنَّهُنَّ حَقٌّ» (شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۲۵۰، باب استحباب إجراء الخیل و تأدیبه). چنین متنی با چنین سندی در کافی نیست و ظاهراً همان حدیث علی‌بن اسماعیل است که صاحب وسائل سند آن را جابه‌جا کرده است (مقرر).

۳. حضرت استاد ـ دام ظله ـ در این جا توضیحاتی دربارهٔ مستثنیات نوادرالحکمه و سرّ نقل کلینی از آن دادند که به بخش فواید رجالی ـ فهرستی منتقل شد (مقرر).

کلینی این حدیث را به تعبیر «رفعه» از علی‌بن‌اسماعیل نقل می‌کند، ولی همین حدیث را شیخ طوسی در باب نوادر از کتاب جهاد تهذیب از کتاب نوادرالحکمه با سند متصل چنین نقل می‌کند:

تهذیب ۶/ ۱۷۵: محمد بن أحمد بن یحیی عن علی بن إسماعیل عن عبدالله بن الصّلت عن أبی ضمرة عن ابن عجلان عن عبدالله بن عبدالرحمن عن أبی الحسن أن رسول الله ﷺ قال: ارکبوا (و ذکر مثله).

فقط در تهذیب «کل أمر للمؤمن» است که باطل بودن هر امر معنا ندارد و بعید است و همان کلمهٔ «لهو» مناسب‌تر است.

نکته درباره انواع ارسال

ارسال، گاهی اصلی است و گاه عارضی. ارسال اصلی مثل این‌که علی‌بن‌اسماعیل مرسل نقل کند و ارسال عارضی مثل این‌که اسم راوی در کتاب باشد، ولی کلینی نتواند آن را بخواند و ازاین‌رو با تعبیر «رفعه» آورده است. این‌که تهذیب از همین مصدر نوادر الحکمه و با سند متصل نقل کرده، معلوم می‌شود ارسال در روایت کلینی، عارضی است و در نسخهٔ او چند احتمال هست: یا اسم‌ها پاک شده بوده یا کلینی نتوانسته است آن‌ها را بخواند یا شاید نظر کلینی این بوده که سند، مشوّه است و ما آن را قبول نداریم. ازاین‌رو به صورت «رفعه» آورده است؛ یعنی با قطع نظر از اسناد، حدیث را نقل کرده است.

علاوه بر کافی و تهذیب، در کتاب‌های جعفریات و دعائم نیز این روایت آمده است:

الجعفریات ۸۷: بإسناده عن علی علیه‌السلام قال: قال رسول الله ﷺ: کلّ لهو باطل إلّا ما کان من (ثلاثة خ) رمیك عن قوسك، و تأدیبك فرسك، و ملاعبتك أهلك فإنّه من السنّة.

الدعائم ۱/ ۳۴۵: عن علی علیه‌السلام: أنّ رسول الله ﷺ قال: کل لهو فی الدنیا فهو باطل (و ذکر مثله).[1]

بررسی سند روایت کافی و تهذیب

علی‌بن‌اسماعیل از اشاعرهٔ قم است که او و برادرش محمدبن‌اسماعیل در انتقال میراث از عراق به قم نقش داشته‌اند و این دو برادر به «علی‌بن‌سندی» و «محمدبن‌سندی»

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۴، ص ۳۳۴، باب استحباب إجراء الخیل و تأدیبها و الإستباق، ح ۸.

هم نامیده می‌شوند.[۱] عبدالله‌بن‌صلت نیز از اشاعرهٔ قم است. احتمال می‌دهیم «و عبدالله‌بن‌الصلت» باشد.

ابوضمره در این‌جا انس‌بن‌عیاض مدنی، از علما و بزرگان اهل سنت است که برخی تضعیفش کرده‌اند، ولی مشهور توثیقش نموده‌اند و صحاح سته از او نقل کرده‌اند. ابوضمره تا سال ۲۰۰ق یعنی حدود زمان امام رضا علیه‌السلام زنده بوده است. شاید عبدالله‌بن‌صلت در سفری که به مدینه رفته، این روایت را از او شنیده است. ابوضمره از جعفربن‌محمد علیه‌السلام نیز حدیث دارد و اسمش در کتاب نجاشی و فهرست و رجال شیخ هم آمده است و نجاشی و شیخ توثیقش کرده‌اند.[۲] ابن‌عجلان در این‌جا نیز محمدبن‌عجلان از علمای مدینه می‌باشد که توثیق شده است.[۳]

«عن أبی‌الحسن» هم در این‌جا اشتباه است و مراد از «ابوالحسن»، امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیست، بلکه صحیحش چنان‌که در کتاب‌های اهل سنت آمده، «عن عبدالله بن عبدالرحمن بن ابی‌الحسین» است که در رجال اهل سنت توثیق شده است.

این حدیث با اندکی اختلاف در کتاب‌های اهل سنت با متون متعدد آمده که زیلعی در نصب‌الرایه چند سند و متن آن را آورده است. یکی از اسنادش از سویدبن‌عبدالعزیز از محمدبن‌عجلان از سعید المقبری از أبی‌هریره از رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله است که حاکم نیشابوری آن را در مستدرک نقل کرده و گفته است: «صحیحٌ علی شرط مسلم»، ولی ذهبی با رد آن می‌گوید سویدبن‌عبدالعزیز در آن می‌باشد که متروک است. ابن‌ابی‌حاتم رازی نیز دربارهٔ سند حدیث می‌گوید: من از پدرم و ابوزرعه دربارهٔ این حدیث پرسیدم. گفتند: «سوید» اشتباه کرده و درستش «ابن‌عجلان عن عبدالله بن عبدالرحمن بن ابی‌الحسین قال بلغنی أن رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله» است.[۴] پس اصل این سند از اهل سنت است و نزد آنان نیز ارسال دارد.

اسناد شیخ طوسی نزد اهل سنت شواهد دارد، ولی چنین اسنادی در کتاب تهذیب متعارف نیست، چون عبدالله‌بن‌صلت از اشاعره و بزرگان قم و از اصحاب امام رضا علیه‌السلام

---

۱. در این‌جا حضرت استاد توضیحاتی دربارهٔ اشاعرهٔ قم و نقش آنان در تولید و تنقیح حدیث و نیز دربارهٔ علی‌بن‌اسماعیل اشعری و برادرش و علی‌بن‌اسماعیل میثمی دادند که هر دو بحث به بخش فواید رجالی ـ فهرستی منتقل شد (مقرر).

۲. رجال‌النجاشي، ص۱۰۶؛ شیخ طوسی، الفهرست، ص۹۱ و همو، رجال‌الطوسی، ص۱۶۵.

۳. ر.ک: ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ج۱۱، ص۳۸۷ـ۳۹۲.

۴. ر.ک: زیلعی، نصب‌الرایة، ج۴، ص۲۷۳ و ۲۷۴.

است و اشاعره‌ای در این رتبه، عادتاً از شیعیان نقل می‌کنند، ولی نمی‌دانیم چرا در این‌جا از اهل سنت نقل کرده است.

باید دقت شود که در این‌جا دو بحث داریم: ۱. این حدیث در کتاب نوادر بوده یا نبوده است؟ ۲. قمی‌ها با آن چه کرده‌اند؟ پس یکی از مصادر حدیث، کتاب نوادرالحکمه می‌باشد که نسخه‌هایش مختلف است: نسخهٔ کلینی که سندش خرابی داشته و کلینی در آن توقف کرده و ازاین‌رو «رفعه» گفته و نسخهٔ شیخ که سند را ذکر کرده است، ولی مشکل دیگر دارد و اهل سنت در آنند.

بررسی مصدری روایت جعفریات و دعائم

مصدر دیگر حدیث، کتاب جعفریات است که به نظر ما همان کتاب سکونی است و اصحاب ما در قم، مقداری از کتاب سکونی را حذف کرده‌اند،[1] ولی در کتاب اشعثیات یا دعائم، بخش‌هایی از محذوفات اصحاب آمده و این روایت نیز به احتمال قوی از حذفیات بوده است. کتاب جعفریات برای نیمهٔ قرن چهارم و دعائم‌الاسلام نیز برای قبل از سال ۳۶۱ق و مابین کلینی و صدوق است و هر دو از میراث‌های مصری ضعیف ما هستند. پس به فرض وجود این روایت در کوفه، در قم و بغداد مشهور نشده و از مصر به ما رسیده است و این دو مصدر در کتاب‌های روایی و فقهی اصحاب ما مطرح نبوده است و تقریباً از زمان حاجی نوری، یعنی قرن چهاردهم مطرح شده است. ایشان دعائم‌الاسلام و جعفریات را یافت و از آن نقل کرد. البته جعفریات از قرن ششم و هفتم پیش ما بوده، ولی مطرح نبوده و از آن‌ها نقل نشده است.

پس درمجموع، حدیث «کل لهو المؤمن باطل إلّا فی ثلاث» در مصادر ما مشکل دارد و اثبات حجیت روایت مشکل است و ازهمین‌رو اصحاب ما به آن فتوا نداده‌اند. حال اگر اجمالاً بگوییم چون اهل سنت نیز سندهای متعدد دارند و همه را جمع کنیم، شاید وثوق پیدا شود، بحث دیگری است. حدیث «کل لهو المؤمن باطل» در مصادر اهل سنت نیز هست و مصادر متعددی دارد. ابن‌ماجه، نسائی، ابن‌داود و دیگران آن را دارند، ولی برخی در تمام سندهایش مناقشه کرده‌اند، اما مبنایشان در مناقشه چندان واضح نیست؛ مثلاً

---

۱. حضرت استاد در این‌جا توضیحاتی دربارهٔ کتاب سکونی دادند که به بخش فواید رجالی ـ فهرستی منتقل شد (مقرر).

ابن‌حزم به مناسبتی در اواخر کتاب بیع، قائل به جواز بیع آلات موسیقی و شطرنج و جواز موسیقی و شطرنج شده است و در اسناد روایات‌شان مناقشه می‌کند. این مبنای ابن‌حزم که باید روایت صحیح باشد تا بپذیرند، میان اهل سنت چندان متعارف نیست، بلکه اگر روایت، شواهد و مقوّیات نیز داشته باشد، می‌پذیرند و چون سندهای متعدد دارد و برخی افرادش توثیق شده‌اند، شاید نزدشان مقبول باشد.

بررسی متنی

در متن کافی و در متون اهل سنت، «کل لهو المؤمن باطل» آمده، ولی در تهذیب شیخ «کل امر للمؤمن» ذکر شده که روشن نیست آیا از قلم شیخ افتاده یا اختلاف نسخه و سهوی است که از نساخ سر زده وگرنه باید «کل لهو» باشد، چون متن «لهو المؤمن باطل» معروف است و نمی‌توان متن «کل امر للمؤمن» را پذیرفت.

بررسی دلالی

بحث چهارم نیز دلالی است.[1] شیخ ظاهراً «باطل» را به معنای حرام گرفته است، ولی این معنا درست نیست و بطلان غیر از حرمت است. جز این، بحثی است که برخی کلمات رسول‌الله ﷺ ناظر به قرآن است و برخی را مستقلاً فرموده است و این دو بسیار فرق می‌کند. روایتی از کتاب دعائم آوردیم که چنین بود:

الدعائم ۲/ ۲۰۶: روینا عن جعفربن‌محمد علیه‌السلام: أنه سئل عن اللّهو في غير النكاح فأنكره وتلا عليه قول الله (عزوجل): «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ».[2]

مشابه این حدیث در حدیث دیگری چنین آمده بود:

کافی ۶/ ۴۳۳: محمدبن‌یحیی عن أحمدبن‌محمد عن ابن‌فضّال عن یونس‌بن‌یعقوب عن عبدالأعلی قال: سألت أباعبدالله علیه‌السلام عن الغناء وقلت انهم یزعمون إنّ رسول‌الله ﷺ

---

۱. حضرت استاد در این جا از زاویهٔ دیگری به آیات مبارکه می‌نگرد که می‌توان میان این بحث و آنچه پیش‌تر در تفسیر آیات مبارکه بیان کردند، ارتباط ایجاد نمود (مقرر).

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۱۴، باب ۲۱، باب تحریم استعمال الملاهی بجمیع أصنافها و تحریم بیعها و شرائها، ح ۹.

رخّص في أن يقال جئناكم جئناكم حيّونا حيّونا نحيّكم. فقال: كذبوا إن الله عزوجل يقول: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ». ثم قال: ويل لفلان ممّا يصف رجل لم يحضر المجلس.[1]

احتمال دارد حدیث نبوی «کل لهو المؤمن باطل» اشاره به آیه: «بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ» باشد؛ یعنی ما حق را بر باطل پرتاب می‌کنیم و باطل را ریشه‌کن می‌نماییم؛ یعنی لهوهایی که در زندگی‌تان هست، همه باطل‌اند؛ مثلاً اگر هرچند لهواً تسبیحتان را تکان دهید یا برای بازی و شادی و طرب و وقت‌گذرانی انگشتربازی کنید، این چیزی در شما ایجاد نمی‌کند؛ مثلاً قوهٔ حدستان قوی نمی‌شود و به این معنا باطل است، ولی مثلاً اگر دو ساعت با شمشیر وَر بروید، این حق است، چون بالاخره فن شمشیربازی را یاد می‌گیرید و در جهاد به کارتان می‌آید یا اگر مدتی را با اسب برای خوش‌گذرانی گشتید، لهو است، ولی غرض عقلایی دارد و در سوارکاری ماهر می‌شوید و ازاین‌رو حق است. حق در این‌جا یعنی ریشه‌داشتن در متن واقع و لهو یعنی سرگرمی و خوش‌گذرانی. می‌گوید لهوهای شما در متن واقع ریشه ندارد؛ مثلاً اگر تیله‌بازی یا فوتبال بازی کردید و مثلاً بر فوتبال مسلط شدید، این کار نیروی بدنی برایتان نمی‌آورد، چون فوتبال معمولاً بازی احساسی است، نه واقعی، ولی اگر همین تفریح را بر تیراندازی یا شنا ببرید، بدنتان قوی می‌شود. پس باطل در این‌جا به معنای حرام نیست، بلکه بدین معناست که انسان را به جایی نمی‌رساند و هدف درستی ندارد؛ مثلاً اگر فرش خانه را پهن کنید و ببندید، این کار چیزی در شما ایجاد نمی‌کند، ولی اگر همین نیم‌ساعت را با اسب‌سواری یا ماشین‌سواری یا تیراندازی و یا شنا بگذرانید، این‌ها لهو هستند، اما باطل نیستند، چون با متن واقع ارتباط دارند. پس شاید آن حدیث، ناظر به آیه باشد و مقصود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بیان این نکته است که جز آن سه لهو، هیچ‌کدام از لهوهای شما درواقع برایتان تأثیری ندارد، اما هر چه با اسلحه وَر بروید، هم استراحت و تفریح و سرگرمی است و نیز به شما قدرت دفاعی می‌دهد.

پس به فرض صحت این حدیث، دلالت بر حرمت لهو نمی‌کند و باطل‌بودن اعم از حرمت است. شبیه این اشکال دلالی در المحلی نیز هست که می‌گوید باطل‌بودن به معنای بطلان بیع نیست.

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۳۹۸، باب ۱۹، ح ۳۸.

۳. روایت علی‌بن‌جعفر

شیخ انصاری برای اثبات حرمت مطلق لهو به روایت زیر نیز تمسک می‌کند.

وسائل: علي‌بن‌جعفر في كتابه عن أخيه موسى‌بن‌جعفر عليه السلام قال: سألته عن اللعب بأربعة عشر وشبهها قال: لا نستحب[1] شيئاً من اللعب غير الرهان والرمي.[2]

آقای خوئی سند این روایت را صحیح می‌دانست، ولی سند فوق اشکال دارد، چون طریق صاحب وسائل به کتاب علی‌بن‌جعفر به نحو وجاده است و به احتمال قوی، نسخه‌ای از مسائل علی‌بن‌جعفر بوده که زیدیه و اسماعیلیه نقل کرده‌اند و در آن نسخه، «علی‌بن‌جعفر عن أخیه قال سألت أبی» است و ازاین‌رو پذیرفتنش بسیار مشکل است.

بازی «اربعةعشر» الآن نیز هست که چهارده خانه است و تاس می‌اندازند. «اربعةعشر» شاید از آلات رسمی قمار نبوده است. مراد از «رهان» در این‌جا مسابقات اسب‌دوانی و مراد از «رمی»، تیراندازی است. ظاهراً مراد این است که مسئله بدون پول باشد، گرچه مراهنه باشد؛ یعنی از میان بازی‌ها جز اسب‌سواری و تیراندازی را دوست نداریم. مشکل این روایت آن است که اولاً: لا نستحب و شبهه الزامی یا غیرالزامی‌بودن دارد و شاید الزام فهمیده نشود؛ ثانیاً: چون عدم استحباب را به اهل بیت علیهم السلام نسبت داده‌اند، شاید این امر از شئون امامت باشد؛ یعنی شأن امامت با این امور مناسبت ندارد و ازاین‌رو استفادهٔ حکم در حق دیگران مشکل است.

ج) روایت ناظر به آلات قمار

روایت دیگری که از مشتقات «لهو» در آن آمده، روایت امالی ابن‌الشیخ است که آن را گاهی به خود شیخ نیز نسبت می‌دهند. شیخ طوسی از طریق ابن‌عقده با سندش به امیرالمؤمنین علیه السلام چنین نقل می‌کند:

كلّما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر.[3]

---

۱. در نسخهٔ مسائل علی‌بن‌جعفر و وسائل، «لا نَستَحبُّ» و در بحار و یک موضع از جامع‌الاحادیث «لا نُستحب» و در دو جای دیگر جامع‌الاحادیث «لا یُستحَب» آمده است و به نظر می‌رسد همان نسخهٔ «لا نستحب» بهتر است (مقرر).

۲. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، باب ۲۱، ص ۴۲۰، ح۲۴ و شیخ حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج۱۷، باب ۱۰۰، ح۱۴، ص۳۱۵.

۳. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص ۴۲۰، باب ۲۱، ح۲۹ و شیخ حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۱۵ ـ ۳۱۶، باب ۱۰۰، ح۱۵.

«کلّما» باید منفصل و به صورت «کلُّ ما» نوشته شود. به فرض قبول روایت، مراد از «لهو» در آن به‌ویژه به این قرینه که مراد از «میسر»، وسایل قمار است، این است که انسان را به خود مشغول نماید و با مسابقه با پول و این‌ها یاد خدا را از ذهنش دور کند. پس مطلق لهو نیست.

د) روایت ناظر به صید لهوی

از روایاتی که عنوان «ملاهی» در آن آمده، روایت زیر است:

مستدرك ۱۳/ ۲۱۶: زیدالنرسی في أصله عن أبي عبدالله علیه السلام أنه قال في حدیث: فیمن طلب الصید لاهیاً وانّ المؤمن لفی شغل عن ذلك شغله طلب الآخرة عن الملاهی الی أن قال: وإن المؤمن عن جمیع ذلك لفی شغل مالَه وللملاهی فانّ الملاهی تورث قساوة القلب و تورث النفاق و أمّا ضربك بالصوالج فإنّ الشیطان معك یرکض و الملائکة تنفر عنك و إن أصابك شيء لم توجر و من عثر به دابّته فمات دخل النّار.[1]

مفاد این حدیث، حرمت هر لهو است، ولی اولاً: این روایت قابل اعتماد نیست، چون به لحاظ فهرستی، بسیار مشکل دارد و اصل «زید نرسی» ثابت نیست و نسخهٔ حاجی نوری هم به نحو وجاده است آنچه در اصول ستة عشر به صورت مستقل نیز چاپ شده، همان نسخهٔ محدث نوری است.[2]

ثانیاً: در صدر این حدیث، مطلبی است که اطلاق ذیل آن را مشکل می‌کند، چون در صدر حدیث می‌گوید: «فیمن طلب الصید لاهیاً وانّ المؤمن لفی شغل عن ذلك شغله طلب الآخرة عن الملاهی». چون در این جا «صید» آمده، بعید نیست «ملاهی» خاصی مراد باشد، نه مطلق لهو که شیخ گرفته است و مراد از «لهو»، کارهایی مثل قطع‌کردن بی‌دلیل درختان و کشتن حیوانات از سر هوس‌رانی و بی‌هدف باشد، نه به قصد تأمین معاش که این کارها فی‌نفسه اشکال دارد و ربطی به عنوان «لهو» ندارد و امروزه نیز محیط زیست به این کارها اشکال می‌گیرد و برای آن حبس و جریمه می‌کنند.[3]

«صولجان» به معنای چوگان و «ضرب بالصوالج» به معنای چوگان‌بازی است که از بازی‌های معروف قدیم و مثل فوتبال زمان ما بوده و الآن نیز در بعضی جاها هست.

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۲۰، باب ۲۱، ح ۲۵.

۲. برای توضیحات بیشتر دراین‌باره به بخش فواید رجالی ـ فهرستی مراجعه کنید (مقرر).

۳. به عبارت دیگر، صید لهوی که از اضافهٔ صید به لهو به دست می‌آید، خودش عنوان مستقلی دارد و نوع خاصی از لهو است که حرام شده و این با جواز صید فی‌نفسه و جواز لهو فی‌نفسه منافات ندارد (مقرر).

روایت مفصّلی دربارهٔ لهو داریم که قطعه‌قطعه و کم‌وزیاد شده است؛ مثلاً بخشی از آن دربارهٔ «صولجان» است که ملائکه از او متنفر می‌شوند و اگر به زمین خورد، داخل آتش می‌شود و در این‌جا از زید نرسی نقل شده است. بخشی از آن دربارهٔ شطرنج است که در سرائر آمده و به جامع بزنطی نسبت می‌دهد و گفتیم نزد ما آن نسخه ثابت نیست و در حدیث شمارهٔ ۳۴ باب ۲۳ آمده است و مثلاً در آن‌جا می‌گوید: «...وایاک و مجالسة اللاهی المغرور بلعبها...».[۱] قطعاتی از آن به مناسبت در فقه‌الرضا نیز آمده که در حدیث شمارهٔ ۴۱ باب ۲۳ نقل شده است و مثلاً در آن دربارهٔ شطرنج می‌گوید: «فإن اتخاذها کفر بالله العظیم... والسلام علی اللاهی بها کفر».[۲] تکه‌هایی از آن را نیز در حدیث شمارهٔ ۴۲ همان باب از فقیه آورده است:

> و لا یجوز اللّعب بالخواتیم و الأربعة عشر و کلّ ذلك و أشباهه قمار حتی لعب الصبیان بالجوز هو القمار و إیّاك و الضرب بالصوانج فإنّ الشیطان یرکض معك و الملائکة تنفر عنك و من بقي في بیته طنبور أربعین صباحاً فقد باء بغضب من الله عزوجل.[۳]

این‌جا «صوانج» نوشته که درستش «صوالج» است. در کتاب مقنع صدوق نیز تکه‌هایی از آن آمده است که در آن‌جا چنین دارد:

> المقنع ۱۵۵: واجتنب الملاهی کلّها و اللعب بالخواتیم و الأربعة عشر و کلّ قمار فإن الصادقین علیهما السلام قد نهوا عن ذلك اجمع.[۴]

در این چند متن پیشین، تعبیر «الملاهی کلها» را ندارد. پس اجمالاً عنوان «ملاهی» آمده است، ولی شواهدی را اقامه خواهیم کرد که مراد از آن، همان آلات غناست، نه کل لهو، به‌ویژه این‌که قطعاً مواردی مثل بازی انسان با انگشترش را دربرنمی‌گیرد.

چکیده و نتیجه

شیخ در مسئله لهو برخی از کلمات اصحاب و روایات را برای اثبات حرمت آن آورد. خلاصهٔ کلام شیخ این بود که ما روایات عامه داریم و به مقتضای قاعده باید بگوییم لهو

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۴۰.
۲. همان، ص ۴۴۲.
۳. همان.
۴. همان، ص ۴۱۸، باب ۲۱، ح ۱۹.

مطلقاً حرام است، ولی به سبب وجود اجماع و سیرهٔ مسلمانان نمی‌توان چنین گفت. بحث این بود که آیا اطلاقاتی در حرمت لهو داریم یا خیر؟ چنان‌که صاحب جواهر در بحث قرعه شبیه این حرف را دارد که اطلاقات داریم، اما در جایی به آن‌ها عمل می‌شود که اجماع بر عمل به آن باشد، ولی گفتیم اصلاً در بحث قرعه، اطلاقی نداریم.

گفتیم در باب صید، عنوان «صید لهوی» را داریم که در آن‌جا عده‌ای فتوا به لزوم اتمام در سفر برای آن داده‌اند، ولی مفاد این روایات، حرمت لهو بما هو لهو نیست و شاید روی جهات خاص صید است. مفاد آن روایات این است که اگر صید به قصد عقلایی باشد، حلال است، ولی به قصد ایذای حیوان، حرام است و این نتیجه نمی‌دهد که هر لهوی حرام است.

در برخی روایات نیز بعضی انواع قمار مثل شطرنج و خود قمار نیز به عنوان لهو آمده، ولی در بیشتر روایاتِ قمار، عنوان «لعب» با شطرنج آمده که معادل کلمهٔ «بازی» است و با مفهوم «لهو» که کم‌وبیش به معنای خوش‌گذرانی است، تفاوت دارد. در بعضی روایات لهو نیز مصادیق آن مثل مزمار و بربط ذکر شده و بیشترین عنوان «لهو» و «ملاهی» در آلات موسیقی وارد شده است و از مجموع روایات لهو درمی‌آید که مراد از «ملاهی»، همان موسیقی و مشابهات آن است، ولی از آن‌ها حرمت مطلق لهو درنمی‌آید.

قسم آخر نیز روایاتی است که خود عنوان «لهو» در آن‌ها آمده است؛ مثل حدیث «کل لهو المؤمن باطل إلّا...» که این مناسب بحث ماست و شیخ می‌گوید مفاد آن‌ها حرمت لهو است، ولی اصحاب به آن فتوا نداده‌اند. البته در کتاب جامع احادیث الشیعه، ابتدا آیه: «**لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا**» را ذکر کرده که کلمهٔ «لهو» در آن هست؛ یعنی اگر بنا بود لهوی اتخاذ می‌کردیم، از جانب خودمان بود. البته آیه به حسب ظاهر، ارتباطی با محل بحث ندارد، ولی در روایتی از امام صادق علیه‌السلام به آن تمسک شده و ازاین‌رو در این باب آورده است و گفتیم این آیه از آیات مکی است که ناظر به مقام جعل و تشریع نیست، بلکه ناظر به مقام ملاکات است و از آن، حرمت لهو درنمی‌آید و حتی اگر از آیه، حکم تشریعی مبنی بر باطل‌بودن لهو درآوریم، این بطلان به معنای حرمت نیست، بلکه اعم از آن است.

فصل سوم

مسئله رقص

عمده ادله‌ای که ممکن است برای اثبات حرمت رقص به آن‌ها تمسک شود، دو حدیث است که در این‌جا به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم و به تناسب آن، متعرض برخی روایات اهل سنت نیز می‌شویم.

الف) روایت سکونی

روایت اول رقص از سکونی است که با اندکی اختلاف در سه مصدر از مصادر حدیثی شیعه آمده و در این‌جا به بررسی آن می‌پردازیم.

۱. متن کافی

کافی ۶/ ۴۳۲: علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبدالله علیه‌السلام قال: قال رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله: أَنْهَاكُمْ عَنِ الزَّفْنِ وَ الْمِزْمَارِ وَ عَنِ الْكُوبَاتِ وَ الْكَبَرَاتِ.[1]

این روایت، کلیدی‌ترین روایت در باب رقص است که در طرق ما منحصر به کتاب سکونی و از نسخهٔ مشهور آن است. از سوی دیگر این روایت تنها در کتاب کافی نقل شده و در تهذیب، استبصار و فقیه نیامده است. کلینی این روایت را با این سند نقل کرده است: «علی‌بن‌ابراهیم عن ابیه عن نوفلی عن السکونی عن ابی‌عبدالله علیه‌السلام قال: قال رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله». که گفتیم تمام روایات سکونی یک سند دارد و سندهایش نزد ما

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۱۰، باب ۲۱، ح ۱ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۱۳، باب ۱۰۰، ح ۶.

کوتاه شده است. این سند درحقیقت چنین است: «عن ابی‌عبدالله عن ابیه عن آبائه عن علی علیه‌السلام قال: قال رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله»، مگر در جایی که مثلاً سکونی می‌گوید: «دخلت علی أبی‌عبدالله علیه‌السلام فقلت له... فقال لی». میان علمای ما عده‌ای روایات سکونی را نپذیرفته‌اند. برخی هم مثل آقای خوئی آن‌ها را پذیرفته‌اند و این سند را معتبر می‌دانند، ولی ما روایات سکونی را نپذیرفتیم و بارها گفته‌ایم شواهد، مؤید روایات سکونی نیست و مفصّل دراین‌باره بحث کرده‌ایم.[1]

«زَفن» به معنای رقص است و به صورت «یزفُنون» و «یزفن» نیز استعمال شده است. مزمار و کوبات و کبرات هم هر سه جزو آلات لهوند. مزمار، همان نای و نی است که در آن می‌نوازند. «کوبات» جمع «کوبه» است. کوبه را به تنبور و بربط تفسیر کرده‌اند و آلاتی که انسان بر آن‌ها می‌کوبد و از آن‌ها صدا درمی‌آید. «کبرات» هم طبل است. این لفظ به صورت «کبارات» هم آمده است.

۲. متن جعفریات

مصدر دیگر این حدیث، کتاب جعفریات است که در آن‌جا چنین نقل می‌کند:

بإسناده عن علي‌بن‌أبي‌طالب علیه‌السلام قال: قال رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله: أنهی أمتي عن الزمر و المزمار و الکبریات و الکبوبات.[2]

به نظر ما جعفریات همان کتاب سکونی است البته در نسخهٔ کتاب سکونی که ما داریم، از امام صادق علیه‌السلام است، ولی در جعفریات، «عن موسی‌بن‌جعفر عن ابیه» به همان سند است. ظهور کتاب جعفریات در مصر است و بعدها به بغداد می‌آید، ولی در بغداد و در حوزه‌های علمی ما جا نمی‌اُفتد. رویانیِ شافعی نیز نسخه‌ای از آن را با همین اسناد نقل کرده که این نسخه در اختیار سیدابوالرضا راوندی بوده و چندی قبل به نام النوادر چاپ شده است.

در این متنِ جعفریات به جای «زفن»، «زَمْر» دارد. «مزمار» به معنای نی است و شاید مراد از «زمر»، مطلق سازهای دهانی باشد و «الکبوبات» و «الکوبات» و یا «کیوبات» آمده است.

---

۱. استاد بحث مفصّلی دربارهٔ سکونی داشتند که به بخش فواید رجالی ـ فهرستی منتقل شد. البته در خلال بحث‌های گذشته نیز بحث‌های فشرده‌ای دربارهٔ سکونی و کتاب جعفریات داشتند (مقرر).

۲. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۴۱۰، باب ۲۱، باب تحریم استعمال الملاهی...، ح۲ و ابن‌اشعث، الجعفریات، ص۱۵۸.

۳. متن دعائم‌الاسلام

مصدر سوم این حدیث نیز کتاب دعائم می‌باشد که در آن‌جا چنین آمده است:

عن رسول‌الله ﷺ أنه قال: أنهى أمتي عن الزفن و المزمار و عن الكوبات و الكنارات.[۱]

چنان‌که گفتیم، صاحب دعائم به لحاظ طبقه، مابین کلینی و شیخ صدوق است و قاضی‌القضات اسماعیلی‌ها در مصر بوده. بسیاری از مصادر اسماعیلی‌ها همان مصادر امامیه است و حتی کتاب سکونی و جعفریات نزد وی بوده است. در متن دعائم، تعبیر «أنهى امتي» دارد که با متن جعفریات مطابقت دارد، ولی در نسخهٔ کلینی از کتاب سکونی، «أنهاكم» آمده بود و معلوم می‌شود از جعفریات گرفته است. در نسخهٔ دعائم که خود اسماعیلیه چاپ کرده‌اند، «زفن» آمده است که به معنای رقص می‌باشد، ولی در حاشیه‌اش نوشته که در چاپ سنگی این کتاب، «زفر» بوده است.[۲] ظاهراً «زفن» درست باشد و معلوم نیست «زمر» یا «زفر» درست باشد. « الكبارات» نیز احتمالاً به معنای «كبرات» باشد. در این حدیث به استثنای لفظ «مزمار» در هر سه لفظ دیگرش به لحاظ ضبط کلمه اختلاف است.

برخی معاصران پنداشته‌اند روایت سکونی، جعفریات و دعائم‌الاسلام سه روایت مستقل است و سند کتاب جعفریات، معتبر است و روایت دعائم، مرسل می‌باشد، ولی با توضیحات گذشته روشن شد که این‌ها یک روایت است، نه چند روایت و همه از همان کتاب سکونی است، اما این کتاب در مصر به نام جعفریات پخش شد و دعائم‌الاسلام نیز گاهی از این کتاب سکونی و گاه از جعفریات نقل می‌کند.

۴. مدلول حدیث

به فرض تمامیت سند و دلالت این حدیث، معنایش آن است که رقص به‌عنوانه حرام است و ازاین‌رو همهٔ صور آن حرام می‌باشد، چه رقص مرد برای مرد، چه رقص زن برای زن یا رقص زن برای شوهر و بالعکس. این روایت ازاین‌جهت منحصر به‌فرد است.

---

۱. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۴۱۰، باب ۲۱، ح۳ و دعائم‌الاسلام، ج۲، ص۲۰۷.

۲. «زفر» به معنای حبس نفس در سینه و آزادکردن آن هنگام غم است (ر.ک: فراهیدی، کتاب‌العین، ج۷، ص۳۶۰)، چنان‌که قرآن کریم دربارهٔ جهنمیان می‌فرماید: «لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ» (انبیاء، آیه ۱۰۰) که این معنا ارتباطی با این روایت ندارد و در این‌جا بی‌معنااست (مقرر).

ازاین‌رو برخی معاصران نیز احتیاط وجوبی کرده‌اند که حتی زن برای شوهرش نرقصد، چه رسد به رقص زن برای زن.

یک بحث دربارهٔ مفهوم «رقص» این است که مجرد تکان‌دادن دست‌وپا و بدن نیست، بلکه مجموعه اعمالی است که هیجان شَهَوی دارد. ازاین‌رو ممکن است بگوییم میان زن و شوهر جایز است، چون مجموعه اعمال شهوانی میان زن و شوهر جایز است یا مثلاً بگوییم رقص سرخ‌پوست‌ها که حالت رزمی دارد و حالت بزمی ندارد و یا مثلاً رقصی که در سماع صوفیانه هست و جنبهٔ تحریک شهوانی هم ندارد، جایز است ولی اگر این روایت تمام شد، مادهٔ نهی در حدیث دال بر حرمت است و بدین‌معناست که رقص به‌عنوانه حرام است. آیا این حدیث را با شواهد موجود می‌توان پذیرفت؟

۵. نموداری از وضع فرهنگی ـ تاریخی حدیث سکونی

کراراً گفته‌ایم اگر حدیثی حتی اشکال سندی داشته باشد، برای این‌که ببینید پذیرفتنی است یا نه، همیشه سیر تاریخی‌اش را ببینید که آن را «نمودار فرهنگی ـ تاریخی» می‌نامیم. این نحوه‌ای خاص از بررسی حدیث است که غیر از بررسی‌هایی سندی است که تاکنون شنیده‌اید؛ مثلاً ۱. جعفریات از کتاب‌هایی است که در مصر بوده و فرض را بر این می‌گذاریم که این کتاب قابل اعتماد باشد؛ ۲. دعائم‌الاسلام که این حدیث را مرسل نقل کرده و مؤلف آن نیز همچون مؤلف جعفریات در مصر و معاصر او بوده است. پس فرض را بر این می‌گذاریم که حدیث نبوی «أنهاکم عن الزفن» از امیرالمؤمنین علیه‌السلام ثابت باشد. ما از امیرالمؤمنین علیه‌السلام چیزی به نام «کتاب علی علیه‌السلام» داریم. بهترین فرضش این است که در کتاب علی علیه‌السلام باشد که آن را ائمه علیهم‌السلام به برخی اصحاب نشان داده‌اند، ولی این نه از کتاب علی علیه‌السلام نقل شده است و نه در هیچ‌جای دیگر؛ یعنی مابین زمان امیرالمؤمنین علیه‌السلام ـ که سال ۴۰ هجری است ـ با زمان انتشار این حدیث در مصر در نیمه‌های قرن چهارم، فراق تاریخی داریم. هر دو مصدر نیز در مصر است که از حوزه‌های علمی ما بسیار دور بودند و خلفای فاطمی بر آن حکومت می‌کردند.

در مورد روایت کافی ظاهر روایت سکونی را می‌گیریم که سکونی (م۱۸۰ق) در میانه‌های قرن دوم از امام صادق علیه‌السلام (م۱۴۸ق) نقل کرده و این را تنها کلینی در مصادر اصحاب ما آورده

است. نسخه‌شناسی‌اش هم آسان است. نسخه‌ای معروف کتاب سکونی در حدود سال‌های ۲۲۰ ـ ۲۳۰ق، یعنی حدود یک قرن پس از صدور توسط ابراهیم‌بن‌هاشم به قم رفته و در قم جز فرزندش کسی آن را نقل نکرده و از علی‌بن‌ابراهیم نیز جز کلینی نقل ننموده است. البته در این نسخهٔ سکونی، نوفلی نیز هست که ظاهراً نقل نوفلی در این‌جا ارزش چندانی ندارد و حکم انتشاراتی‌های زمان ما را دارد که چندان دنبال وثاقت‌شان نیستند؛ یعنی این حدیث در اوایل قرن دوم (حدود ۱۳۰ـ۱۴۰ق) صادر شده و صد سال بعد (حدود ۲۲۰ق) به قم رسیده و صد سال پس از آن (حدود ۳۲۰ق) کلینی آن را نوشته و بعد میان اصحاب ما حذف شده است. پس ما کتابی داریم که چندان حسابی نیست و کتابی است که تا قرن سوم، مقداری از آن و پس از آن، کامل حذف شده است.

این روایت، بحث‌های فقهی نیز دارد، به‌ویژه با لحاظ کردن این نکته که از مسائل مبتلابه است و مثل رقص زن برای شوهر، شاذ نیست، اما در بخش‌های فقهی ما فتوایش نیامده و اگر آمده، بیشتر برای قرن‌های متأخر است که شأنشان برای ما واضح است و از باب احتیاط به روایت عمل کرده‌اند و نکتهٔ خاصی نداشته است و ازاین‌رو نمی‌تواند چندان کارگشا باشد. پس به نظر می‌رسد وثوق به این روایت با این وضع بسیار مشکل است.

۶. ریشه‌یابی حدیث سکونی در کتاب‌های اهل سنت

در سنن بیهقی از کتب عامه، به دو طریق از عبدالله‌بن‌عمروعاص چنین نقل می‌کند:

عَنْ عَبْدِاللهِ‌بْنِ عَمْرٍو قَالَ فِي هَذِهِ الآيَةِ فِي الْقُرْآنِ: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ».[1]

قَالَ: هِيَ فِي التَّوْرَاةِ: «إِنَّ اللهَ أَنْزَلَ الْحَقَّ لِيُذْهِبَ بِهِ الْبَاطِلَ وَيُبْطِلَ بِهِ اللَّعِبَ وَالزَّفْنَ وَالزَّمَّارَاتِ وَالْمَزَاهِرَ وَالْكِنَّارَاتِ».[2]

در نقلی از این حدیث هم زیاده‌ای در ذیل آن چنین آمده است:

وَالتَّصَاوِيرَ وَالشِّعْرَ وَالْخَمْرَ فَمَنْ طَعِمَهَا أَقْسَمَ بِيَمِينِهِ وَعِزَّتِهِ لَمَنْ شَرِبَهَا بَعْدَ مَا حَرَّمْتُهَا لأُعْطِشَنَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَنْ تَرَكَهَا بَعْدَ مَا حَرَّمْتُهَا سَقَيْتُهُ إِيَّاهَا مِنْ حَظِيرَةِ الْقُدْسِ.

حدیث عبدالله‌بن‌عمرو پیش از بیهقی در تفسیر ابن‌ابی حاتم (م۳۲۷ق) و معجم‌الکبیر

---

۱. مائده، آیه ۹۰.

۲. بیهقی، السنن‌الکبری، ج ۱۰، ص ۲۲۲، ح ۲۱۵۳۰.

طبرانی (م ۳۶۰ق) نیز آمده است.[۱] این روایت به تعبیر اهل سنت، «عن عبدالله‌بن‌عمرو» موقوفاً نقل شده است؛ یعنی کلام خود عبدالله است و ظاهراً مقایسه‌ای میان تورات و قرآن کرده و مرادش این است که نظیر آیهٔ «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» در قرآن، با عبارت «إِنَّ اللهَ أَنْزَلَ الْحَقَّ... الْكِنَّارَاتِ» در تورات نیز آمده است و ظاهراً عبارت فوق را از تورات نقل می‌کند. البته در قرآن، «خمر»، «میسر»، «انصاب» و «ازلام» آمده و در تورات، «لعب»، «زفن» (رقص) و «کنارات» هم آمده است.[۲] شاهد این سخن آن است که بیهقی پس از آن به سند دیگری از عطاءبن‌یسار از کعب‌الاحبار ـ عالم یهودی که [به‌ظاهر] اسلام آورد ـ چنین نقل کرده است:

إِنَّ فِيمَا أَنْزَلَ اللهُ (عَزَّوَجَلَّ) عَلَى مُوسَى إِنَّا أَنْزَلْنَا الْحَقَّ لِنُبْطِلَ بِهِ الْبَاطِلَ وَ نُبْطِلَ بِهِ اللَّعِبَ وَ الْمَزَامِيرَ وَ الْكِنَّارَاتِ وَ الشَّعْرَ وَ الْخَمْرَ فَأَقْسَمَ رَبِّي عَزَّوَجَلَّ لَا يَتْرُكُهَا عَبْدٌ خَشْيَةً مِنِّي إِلَّا سَقَيْتُهُ مِنْ حِيَاضِ الْقُدْسِ.[۳]

این نقل نیز شاهد بر آن است که آنچه از عبدالله‌بن‌عمرو نقل شده، کلام خودش است، نه حدیث رسول‌الله ﷺ. البته متن کعب‌الاحبار با متن عبدالله‌بن‌عمرو مقداری تفاوت دارد و به نقل دومِ خبر عبدالله‌بن‌عمرو که در آن زیاده‌ای داشت، شبیه‌تر است و درهرحال در این متن، «رقص» و «مزاهر» را ندارد. مشابه تعبیر: «لَا يَتْرُكُهَا عَبْدٌ خَشْيَةً مِنِّي إِلَّا سَقَيْتُهُ مِنْ حِيَاضِ الْقُدْسِ» در روایات اسلامی نیز آمده است.[۴]

---

۱. ابن‌ابی‌حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ج۴، ص۱۱۹۶و طبراني، المعجم‌الکبیر، ج۸، ص۱۹۶. نیز ر.ک: سیوطی، الدرالمنثور، ج۲، ص۳۱۷.

۲. یکی از تحقیقات لطیف این است که مقارنه‌ای میان احکام قرآن و احکام تورات شود، چون بعضی احکام در تورات هست که عین آن در قرآن نیز آمده، با این تفاوت که تعابیر توراتی بسیار عادی و بازاری است و تعابیر قرآنی استحکام و عظمت و متانت عجیبی دارد. خوب است از ابتدای تورات این قسمت‌ها جمع‌آوری و با احکام قرآن مقایسه شود. بنده گاهی در اوقات فراغت، پنج تا ده صفحه از تورات را می‌بینم. البته تورات تحریفی دارد که قبل از پیامبر اکرم ﷺ رخ داده، اما باز نسخهٔ غیرمحرف تورات نزد احبار یهود مدینه موجود بوده است، چنان‌که در خود قرآن می‌فرماید: «قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ». (آل عمران، آیه۹۳). در تفسیر هم دارد که وقتی صحبت از رجم شد، یهود بر پیامبر اکرم ﷺ اشکال کردند و ایشان فرمود تورات را بیاورید. تورات را آوردند. پیامبر اکرم ﷺ تورات را ورق زد و بر آیهٔ رجم دست گذاشت (ر.ک: طبرسی، مجمع‌البیان، ج۲، ص۷۲۲ و ۷۲۳ و سیوطی، الدرالمنثور، ج۲، ص۲۸۲). تحریف دیگر تورات بعد از پیامبر اکرم ﷺ واقع شده است که یهود به آن اذعان دارند و این تورات فعلی است، اما درهرحال مقداری از تورات از تحریف، سالم مانده است.

۳. بیهقي، السنن‌الکبری، ج۱۰، ص۲۲۲، ح۲۱۵۳۰.

۴. ر.ک: شعیری، جامع‌الأخبار، ص۱۵۰.

مراد از «لعب»، بازی‌های سفیهانه است. در این متن به جای «مزمار»، «زمارات» آورده است؛ یعنی هر چیزی که با دهان نواخته می‌شود. «مزاهر» جمع «مِزهر» به معنای خصوص عود و بربط است. وسایلی که برای آوازخوانی است، مختلف‌اند. یک نوعش سه‌تار است که چوبی بود که وسط آن سیم می‌کشیدند. قسم دیگر که انتهای آن مثل کدو بزرگ است، نوعی تار است و از آن به «مزهر» تعبیر شده که این عنوان در روایات ما نیامده است. در این روایت، تمام آلات لهو ذکر شده است.

در این‌جا «کنارات» آمده است و در روایت دعائم نیز آمده بود. اصل روایت هم احتمالاً این است و احتمال می‌دهیم صحیح‌ترش «کرانات» باشد. البته نوشته‌اند «کنار» لفظ فارسی است و احتمال داده‌اند «کران» به کسر کاف باشد. در لغت‌نامه‌های فارسی مثل لغت‌نامهٔ دهخدا نیز «کران» را به عنوان آلت موسیقی مثل تار گرفته‌اند، ولی به احتمال قوی این «کِنار» یا «کِران» مصحَّف «کَرنا» باشد. «کَر» در این‌جا تبدیل‌شدهٔ کلمهٔ «خر» به معنای بزرگ باشد و «نا» نیز همان نی است؛ یعنی نای بزرگ، چنان‌که در فارسی می‌گویند بوق‌وکرنا. پس احتمالاً اصل کلمه، «خَرنا» بوده است. این مثل لغت فارسی «شلوار» است که در عربی آن را «سروال» می‌گویند و لام و راء را جابه‌جا می‌کنند، احتمالاً در «کنار» هم جابه‌جایی ایجاد شده وگرنه خود «کُنار» در لغت ما به معنای درخت سدر است. احتمالاً ضبط صحیح‌ترش همان «کنارات» باشد که فعلاً در نسخهٔ چاپی دعائم آمده است. پس «کبرات»، «کبارات» و «کنارات» آمده و در کتاب‌های اهل سنت نیز به «کنارات» تصریح شده است و آن را جمع «کنار» گرفته‌اند و «کنار» و «کران» را به معنای آلت موسیقی دانسته‌اند. به‌هرحال بعید است لفظ «کنارات»، عربی باشد و صحیحش همان «کران» از آلات موسیقی است و احتمالاً مصحح چاپ جدید دعائم نیز مصلحت را در نقل این نسخه دیده است (والعلم عندالله). در مصادر ما این نسخه نیامده و حتی در مستدرک که از دعائم نقل کرده، «کبارات» نقل نموده است. این احتمال هست که «کنارات» باشد، چنان‌که الآن در مصادر اهل سنت است.[1]

---

۱. زمخشری در معنای مفردات حدیث عبدالله‌بن‌عمرو می‌گوید: «زفن الزَّفْن: الرَّقص وأصله الدَّفع الشدید و الرّکل بالرجل. الزَّمارَة: ما یُزمَّرُ به. المِزْهَر: المعزف من الازدهار و هو الجَذَل لأنه آلة الطرب والفرح. الکنّارة: العودة و قیل: الطنبور و قیل: الدُّف. الکِبارات: جمع کِبار جمع کَبَر کجمل و جِمال و جِمالات و هو الطبَل. وقیل هو الطّبلُ الذی له وَجْهٌ واحد. و یجوزُ أن یکون الکنّارة من الکَرانِ علی القلب و هو العود والکَرِینة: المغنیّة» (زمخشری، الفائق، ج ۲، ص ۱۱۲). «من الکران علی القلب»؛ یعنی «کران» مقلوب شده و به «کنار» تبدیل گشته است (مقرر).

اگر این مطلب روشن شود، اصل روایت سکونی درحقیقت به روایت عبدالله‌بن‌عمروعاص می‌رسد و خدا نکند وضع سکونی آن‌قدر خراب باشد که این حدیث عجیب‌وغریب را با این سند از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل کرده باشد. ما جز روایت عبدالله‌بن‌عمروعاص، تعبیر «زفن» را در کتاب‌های اهل سنت در جای دیگر نیافتیم که او نیز درحقیقت مقایسه‌ای میان قرآن و تورات کرده است. نکتهٔ دیگر این‌که مضمون این روایت، هم‌چنین شبیه روایت «إذا میزالله الحق والباطل» از امام باقر علیه‌السلام است.[1]

به‌هرحال روایت سکونی روایت واحده در باب رقص است که با توجه به مطالب گذشته حصول وثوق به آن بسیار مشکل است.

ب) روایت عوالی

روایت دیگر رقص در کتاب عوالی چنین نقل شده است:

العوالی ۲۶۰: وفي الحديث: إنّ رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله نهی عن الضرب بالدّف والرقص وعن اللعب كلّه وعن حضوره وعن الاستماع إليه ولم يُجز ضرب الدّف إلّا في الإملاك و الدخول بشرط أن تكون في البكر ولا تدخل الرّجال عليهن.[2]

چون عوالی از نظر علمی بسیار ضعیف است،[3] شاید او همان روایت سکونی و چند روایت دیگر را به هم ریخته باشد. ضرب به دف و رقص خود فعل است و حضور در مجلس موسیقی نیز عنوانی است که در این روایت آمده است. «املاک» باب افعال از ریشهٔ «مِلک» و به معنای به عقد ازدواج درآوردن است و امروزه نیز در عراق این صیغه کاربرد دارد. «دخول» هم به معنای زفاف و عروسی است. بحث استثنای غنا در اعراس را ذیل بحث غنا مطرح کردیم.

ج) روایات اهل سنت

۱. روایت هانی‌بن‌هانی

در کتاب سنن بیهقی، بابی با عنوان «باب مَنْ رَخَّصَ فِي الرَّقْصِ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ تَكَسُّرٌ وَتَخَنُّثٌ»[4]

---

۱. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۳۹۴ـ۳۹۶، باب ۱۹، ح۲۷ و شیخ‌حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج۱۷، ص۳۰۶، باب ۹۹، ح۱۳.

۲. معزی، جامع‌الاحادیث، ج۲۲، ص۴۱۲، باب ۲۱، ح۴.

۳. برای آشنایی بیشتر با کتاب عوالی به بخش فواید رجالی ـ فهرستی رجوع کنید (مقرر).

۴. بیهقی، السنن‌الکبری، ج۱۰، ص۲۲۶.

دارد. «تکسر» به معنای شکستن و در این جا به معنای قروناز کردن است. «تخنث» نیز حالت شهوانی مرد برای مرد است و «مخنث» به مردی می گویند که حرکات زنانه می کند. مفهوم باب بیهقی این است که اگر رقص با آن ناز و تهییج شهوانی نباشد، اشکال ندارد. ظاهراً بیهقی پنداشته رقص، مطلق حرکت دادن دست و پاست و انسان اگر جستنی هم بکند، اسمش رقص است یا مثلاً برخی نرمش های صبحگاهی که امروزه انجام می دهند، رقص است. در آن جا هانی بن هانی خواهرزادهٔ امیرالمؤمنین علیه السلام چنین نقل می کند:

عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: أَتَيْنَا رسول الله صلی الله علیه و آله أَنَا وَجَعْفَرٌ وَزَيْدٌ فَقَالَ لِزَيْدٍ: «أَنْتَ أَخُونَا وَمَوْلانَا». فَحَجَلَ وَقَالَ لِجَعْفَرٍ: «أَشْبَهْتَ خَلْقِي وَخُلُقِي». فَحَجَلَ وَرَاءَ حَجَلِ زَيْدٍ ثُمَّ قَالَ لِي: «أَنْتَ مِنِّي وَأَنَا مِنْكَ». فَحَجَلْتُ وَرَاءَ حَجَلِ جَعْفَرٍ[1]

در این روایت، مقارنه‌ای میان امیرالمؤمنین علیه السلام و جعفر و زیدبن حارثهٔ[2] معروف فرزندخواندهٔ رسول الله صلی الله علیه و آله ایجاد شده است. این روایت، متن دیگر هم دارد و منحصر به این متن نیست. در عبارت: «فقال لزید أنت اخونا و مولانا»، «مولا» شاید به معنای برده باشد؛ یعنی تو برده‌ای، ولی با ما برادری. «فحجل» یعنی از این که حضرت چنین تعریفی از او کرد، خوش حال شد و جستی زد. عبارت «و قال لجعفر أشبهت خَلقی و خُلقی» بدین جهت است که جعفر بسیار شبیه رسول الله صلی الله علیه و آله بود. سپس بیهقی می گوید:

---

۱. بیهقی، السنن الکبری، ج ۱۰، ص ۲۲۶.

۲. زید پیش از اسلام در جنگی اسیر و برده شد، با این که پدرش امیر غسان (منطقه‌ای میان شام و عراق) بود. ابتدا کسی او را خریده بود، سپس پیامبر از او خرید و غلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شد. پدرش شنید که زید اسیر شده است. پولی آورد که آزادش کند. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: پول نمی خواهد. اگر خودش می خواهد، بیاید، اما زید نپذیرفت و گفت: می خواهم با محمد صلی الله علیه و آله باشم. این جا بود که پدرش در کنار کعبه اعلام کرد: این پسر من نیست! پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همان جا برخاست و فرمود: زید پسر من است. ازاین رو به زیدبن محمد معروف شد تا زمانی که آیه آمد: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ» (احزاب، آیه ۴۰) که دیگر پس از آن به او زید یا زیدبن حارثه می گفتند. این زید بسیار زیبا بود و موهای بوری داشت و بسیار شجاع هم بود. بعد دخترعمهٔ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله زینب، بنت جحش را به او دادند و آخرش هم او را طلاق داد و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله او را گرفت. ازجمله زید، ام ایمن را گرفت که زنی سیاه‌پوست و حبشی و قدکوتاه بود. حدیث معروف که «ام ایمن زنی از بهشت است» دربارهٔ همو است (برای مثال ر. ک: شیخ کلینی، الکافي، ج ۲، ص ۴۰۵). زید از ام ایمن صاحب اسامه شد که اسامه شبیه مادرش بود و قیافهٔ آفریقایی داشت و آن بوری را نداشت. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به اسامه علاقه داشت و سنی ها بر اسامةبن زید بسیار مانور می دهند که اسامه «حِب» یعنی محبوب (مثل ذبح به معنای مذبوح) رسول الله صلی الله علیه و آله بود. اسامه هنگام وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هجده ساله بود و قصهٔ جیش اسامه نیز برای اوست. از عجایب ابتلائات امیرالمؤمنین علیه السلام نیز این بود که اسامه هم از متخلفان از بیعت با ایشان بود.

وَ فِي هَذَا إِنْ صَحَّ دَلَالَةٌ عَلَى جَوَازِ الْحَجْلِ وَ هُوَ أَنْ يَرْفَعَ رِجْلاً وَ يَقْفِزَ عَلَى الْأُخْرَى مِنَ الْفَرَحِ فَالرَّقْصُ الَّذِي يَكُونُ عَلَى مِثَالِهِ يَكُونُ مِثْلَهُ فِي الْجَوَازِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

«حَجْل» یعنی یک پا را بالا ببرد و بر پای دیگر بپرد. مثل «حجل» عنوان رقص ندارد، چون جنبه‌های تهییجی ندارد، نه آن‌که این‌ها رقصی است که جایز است.

۲. روایت عایشه

از ادلهٔ دیگر جواز رقص میان اهل سنت، عبارتی است از عایشه که گفت: نزد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بودم که سیاهان حبشی آمده بودند و با حرکات خاص خودشان می‌رقصیدند. در عبارت: «کانوا یزفنون»،[1] هم‌چنین در ادلهٔ مجوزان، کلمهٔ «رقص» را در معنای مطلق حرکاتی به کار برده‌اند که افراد انجام می‌دهند، گرچه به داعیِ شهوت نباشد. به نظر می‌رسد این رقص، رقص ملهی و سبب تهییج شهوانی نبوده است. این را که عده‌ای از مردان سیاه‌پوست چوب دستشان بگیرند و قدم بزنند و جلو و عقب روند و اعمال خاصی انجام دهند، نباید رقص مصطلح حساب کرد. آن رقصی که امروزه هست، قطعاً ملهی است و جای بحث ندارد، اما این‌که شاید شما هم در فیلم‌ها دیده باشید، سیاه‌پوست و با آن حالت مثلاً چهارچوب‌زن بوده‌اند، قطعاً حالت شهوانی نداشته و مهیج شهوانی نبوده است. بله، آن رقصی که آن‌ها می‌کردند نیز لهو، یعنی بی‌فایده بود، ولی حرمت مطلق لهو اثبات نشد.

نتیجه

ادلهٔ ما در مورد رقص، یکی روایت سکونی است که در آن، عنوان «زفن» آمده و شرح آن ذکر شد. دیگری روایت عوالی است که در آن، عنوان «رقص» هست و به‌مراتب، وضعش از روایت سکونی بدتر است. این کل ادلهٔ ما در مورد حرمت رقص است که با این مقدار، اثبات حرمت مطلق رقص بسیار مشکل است. پس ادلهٔ رقص، واضح نیست، ولی می‌توان گفت به فرض ثبوت آن روایت، انصراف رقص به جایی است که تهییج جنسی باشد و به قول بیهقی در آن تکسر و تخنث باشد.

---

۱. صحیح مسلم، ج ۲، ص ۶۰۷: «حدثنا زهیر بن حرب حدثنا جریر عن هشام عن أبیه عن عائشة قالت: جاء حبش یزفنون في یوم عید في المسجد فدعاني النبي صلی الله علیه و آله فوضعت رأسي علی منکبه فجعلت أنظر إلی لعبهم حتی کنت أنا التي أنصرف عن النظر إلیهم».

بخش پنجم

فواید رجالی ـ فهرستی و حدیثی

مقدمهٔ مقرر

آشنایان با سیرهٔ علمی و عملی استاد معظّم، حضرت آیت‌الله مددی (دام ظله) می‌دانند که دأب استاد همواره بر آن بوده است که بسیاری از فواید خُرد و کلان رجالی و فهرستی (کتاب‌شناسی) و حدیثی را ضمن مباحث فقهی و اصولی و در بررسی سندی روایات مربوطه مطرح کند و در تحلیل مسائل فقهی از بررسی جوانب گوناگون مسئله ـ که از جملهٔ آن‌ها مباحث رجالی و فهرستی است ـ فروگذار نکند. به‌علاوه، ایشان چند سال پیش نیز در نشست‌های مستقل فهرستی ـ رجالی که در شب‌های پنج‌شنبه در منزلشان برگزار می‌شد، مباحث بسیار مبسوطی را مطرح کردند که بسیار مغتنم و ارزشمند بود، ولی متأسفانه تداوم نیافت.

با توجه به خلأ مباحث رجالی و فهرستی در حوزه‌های علمیه شیعه و با توجه به عمق تتبع و تحقیق حضرت استاد در مورد مسائل فوق، این مباحث بسیار مغتنم و سودمند و راه‌گشاست. از مباحث مفصّل ایشان، بحث‌هایی در مورد تدوین حدیث، نوشتارهای امیرالمؤمنین علیه‌السلام و اصحاب ایشان، کتاب سلیم‌بن‌قیس، اسماعیل‌بن‌ابی‌زیاد سکونی و کتاب وی، کتاب جعفریات، محمدبن‌قیس بجلی، محمدبن‌حمران، محمدبن‌سنان، ابو یحیی واسطی و جابربن‌یزید جعفی است که مباحث فوق به لطف خدا استخراج و تدوین شده است و امیدواریم به خواست خدا در آینده‌ای نزدیک منتشر شود. بی‌شک اگر مباحث رجالی ـ فهرستی و نیز حدیث‌شناسی استاد که در طول بیش از دو دهه درس خارج فقه و اصول ایشان ایراد شده است، گردآوری و تدوین شود، حجم آن به بیش از ده جلد خواهد رسید.

استاد در خلال مباحث یادشده در این کتاب نیز برخی فواید مجمل رجالی و فهرستی

را ارائه کرده‌اند که به جهت عمومیت و شمول آن‌ها از یک سو و تسهیل دست‌رسی و مراجعه به آن‌ها از سوی دیگر، آن‌ها را از مسائل فقهی تفکیک کردیم و در این بخش به صورت جداگانه، آن‌ها را تقدیم خوانندگان می‌کنیم. البته برخی از این مباحث، همچون مبحث سکونی و کتاب جعفریات به شکل مفصّل در سلسله‌مباحث مفصّل رجالی و فهرستی استاد خواهد آمد، اما با توجه به تأثیر این مباحث در نتیجه‌گیری در مورد مسئله غنا و مسائل مرتبط با آن، گزیدهٔ دیدگاه استاد درخصوص این مسائل در این‌جا نیز آمده است. البته مباحث کوتاه را که در حد یک جمله یا یک بند کوتاه بود، به این بخش منتقل نکردیم و به خواست خدا با تنظیم نمایه کتاب، امکان دست‌رسی آسان به آن‌ها نیز فراهم خواهد شد.

فصل اول

کلیات

الف) دو محور مباحث فهرستی و رجالی در میراث‌های حدیثی شیعه

در مجموعه میراث‌های حدیثی و سندی شیعه با تقسیم کلی می‌توان گفت یک محور روایات داریم؛ مثلاً کتاب کافی، تهذیب و استبصار که در کل فقه و تفسیر و حدیث و جز آن هست و این محور حتی روایات کتاب کشّی را نیز شامل می‌شود. یک محور فهارس داریم که این نیز سند دارد، ولی ضوابط خاص خودش را داراست. اهل سنت، محور روایات را دارند، ولی محور فهارس را ندارند. بنابراین نباید مباحث روایی اهل سنت را با مباحث فهرستی، شیعه خلط کنیم. در محور فهرستی مباحثی همچون نام کتاب و مؤلف آن، ثبوت کتاب برای مؤلف، ارزیابی کتاب و شهرت یا عدم شهرت نسخه، تعیین نسخه‌ای که از آن نقل شده است و صحت یا عدم صحت نسخه بررسی می‌شود؛ برای مثال، شیخ طوسی کتاب‌های ابن‌فضّالِ پسر را از این طریق نقل می‌کند: «عن احمدبن‌عبدون عن علی‌بن‌محمد بن‌الزبیر القرشی عن ابن‌فضّال»؛[1] یعنی در محور فهرستی از بغداد به کوفه رفته است. کتاب ابن‌فضّال در کوفه نوشته شده است. او شاید تا بغداد آمده باشد، ولی نه خودش و نه هیچ‌کدام از پسرانش به قم نیامده‌اند. حال اگر در قم از کتاب ابن‌فضّال نقل شد، این سؤال پیش می‌آید که در آن زمان با توجه به مشکلات شیعه و قلّت ارتباطات، این اثر چگونه به قم رسیده است؟ یا مثلاً در فهارس، کتابی در زمینهٔ بیع‌وشرا از ابن‌فضّال نقل نشده است؛ پس اگر روایتی در مورد بیع‌وشرا از او آمد، این سؤال مطرح می‌شود که این روایت از کدام‌یک از کتاب‌های اوست؟

---

۱. شیخ طوسی، الفهرست، ص۲۷۳.

بنابراین، مباحث فهرستی و رجالی تفاوت‌هایی دارد که باید همواره آن‌ها را مد نظر قرار داد و حتی اصطلاحات رجالی را نباید با اصطلاحات فهرستی خلط نکرد؛ برای مثال در کتاب‌های اهل سنت وقتی مثلاً سندی را به محقق حلی می‌رسانند و باز سند دیگری دارند که به محقق حلی می‌رسد، در این جا «حاء» درشت می‌نویسند و روی آن خطی مثل کلاه می‌کشند (ح)؛ مثلاً می‌نویسد: «أخبرنی فلان عن فلان عن المحقق الحلی ح». این حرف، مخفف کلمهٔ «حیلوله» یا «تحویل» است. در کتاب معالم نیز که چند حدیث در مورد فضیلت علم دارد، سند خودش را که می‌آورد، یک‌جا حاء درشتی می‌آورد و می‌گوید: «و أخبرنی»؛ یعنی سند را عوض می‌کند و به همان طرف می‌رساند. این، حیلوله یا تحویل سند است و غالباً حیلوله می‌خوانند. عده‌ای در احادیث کافی نیز همان تعبیر حیلوله را آورده‌اند؛ برای مثال وقتی در کافی می‌گوید: «عدة من اصحابنا عن سهل و عن علی‌بن‌ابراهیم عن ابیه و جمیعاً عن ابن‌فضّال». در این جا دو سند است: «شیخ کلینی عن عدة من اصحابنا عن سهل» و «عن علی‌بن‌ابراهیم عن ابیه» و «جمیعاً» یعنی پدرش و سهل. می‌گویند در این جا حیلوله دارد و این دو نفر را با سند قبلی حیلوله کرده است.

به نظر می‌رسد نباید اصطلاحات رجالی را در کارهای فهرستی بیاوریم. بحث حیلوله نیز در رجال مطرح است و این اصطلاح در کتاب‌های اهل سنت هست، ولی آنچه در حدیث ماست، حیلوله نیست، نسخه‌شناسی است و سنخ این دو بحث با هم متفاوت است. این اشتباهی است که پیش آمده و عده‌ای از آقایان ما همان اصطلاحات آن‌ها را به میان شیعه کشیده‌اند. این‌که کلینی می‌گوید: «عدة من اصحابنا عن سهل» و بعد می‌گوید: «علی‌بن‌ابراهیم عن ابیه جمیعاً عن ابن‌فضّال»، اشاره به دو نسخه از کتاب ابن‌فضّال است: یکی نسخهٔ ابراهیم‌بن‌هاشم و دیگری نسخهٔ سهل‌بن‌زیاد. در اصطلاح حدیث اهل سنت چون رجالی است، تعبیر به حیلوله می‌کنند. برای ما در این جا تعبیر به حیلوله چندان روشن نیست و ازاین‌رو تعبیر به «تعدد نُسخ» می‌کنیم.

ب) مکتب‌های حدیثی شیعه و مکتب حدیثی قم

میراث‌های حدیثی ما در کوفه از سال‌های ۸۰ ـ ۹۰ق تا سال ۱۵۰ق تولید شده و این عمده میراث ماست. از سال ۱۵۰ق این میراث‌ها به بغداد رفته و تا حدود سال‌های

۲۸۰ـ۳۰۰ق ادامه داشته است که این مکتب اول بغداد است. به موازات مکتب اول بغداد از حدود سال ۲۰۰ مکتب قم نیز با آمدن ابراهیم‌بن‌هاشم و امثال او به قم آغاز می‌شود که تا حدود سال‌های ۳۸۰ق، یعنی هنگام وفات شیخ صدوق ادامه می‌یابد. باز دوباره از سال ۳۲۰ق میراث‌های حدیثی شیعه به بغداد می‌رود و مکتب دوم بغداد تشکیل داده می‌شود که تا سال ۴۵۰ق ادامه می‌یابد. بیشتر آنچه هم‌اکنون در معارف شیعه اعم از فقه، اصول، روایات، فهارس، رجال و تفسیر داریم برای مکتب دوم بغداد است و مثل شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، قاضی سَلّار، قاضی ابن‌بَرّاج که همه برای مکتب دوم بغدادند. مکتب قم و مکتب اول و دوم بغداد در مرحلهٔ تنقیح یا پالایش میراث‌های ما تأثیرهای اساسی داشتند.

اشاعرهٔ قم به این دلیل «اشعری» نامیده شدند که نسبشان به «اشعر» می‌رسید، نه این‌که از نظر کلامی، اشعری باشند. جدشان «سائب» وقتی به دنیا آمد، بدنش پُرمو بود و ازاین‌رو به او «اشعر» گفتند. اشاعره در اصل، اهل یمن بودند و بعدها سائب‌بن‌مالک از بزرگان آنان به مکه آمد و ایمان آورد.[1] بنابراین از نخستین کسانی‌اند که ایمان آوردند. از افراد این قبیله، عبدالله‌بن‌قیس، معروف به ابوموسی اشعری بود که صدای خوشی داشت و در مدینه در خدمت رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله بود و جریانات تاریخی خاص خودش را دارد. سرسبزی کوفه برای اهل مکه و مدینه یا یمن بسیار جذاب بود. ازاین‌رو بسیاری از عشایر و حتی از قریش پس از فتح عراق به کوفه آمدند و در آن‌جا نیز همان حالت عشایری‌شان را حفظ کردند و هر کدام مثل کنده، بَجْله و جز آن در محله‌ای بودند و بزرگی داشتند؛ مثلاً بزرگ مِذحج، هانی‌بن‌عروه بود. در زمان امام سجاد علیه‌السلام و پس از به‌قدرت‌رسیدن حجاج در کوفه در سال ۸۰ق، اشاعره به قم آمدند و آن‌جا را پسندیدند و بقیه نیز به آنان ملحق شدند. این‌ها رفته‌رفته در قم عنوان پیدا کردند و از عوامل تولید و تنقیح و نشر حدیث اهل بیت علیهم‌السلام در قم بودند که تسلطشان بر زبان عربی به این امر کمک شایانی می‌کرد.

قم پیش از آن به صورت کومه، یعنی خیمه‌خیمه بود. از کارهای مهم اشاعره در قم این بود که آن را تبدیل به شهر کردند و هفت منطقه با حساب‌های خاص خودش ساختند و ازاین‌رو قدرت سیاسی قم نیز کم‌وبیش در دست آنان بود. این‌که معروف است اشاعره، غلات را از قم بیرون می‌کردند، درست نیست، بلکه احمد اشعری چون قدرت سیاسی

---

۱. رجال‌النجاشی، ص۸۱.

داشت، عده‌ای را (به اتهام کذب یا تسامح در نقل حدیث) از قم بیرون کرد؛ مثلاً احمد برقی را اخراج کرد و دوباره برگرداند و سهل‌بن‌زیاد را بیرون کرد و دیگر بازنگرداند.

جدّ اشاعره، عیسی‌بن‌عبدالله قمی معلوم نیست شیعهٔ اصطلاحی بوده باشد و شاید از سنی‌های خوش‌بین به اهل بیت علیهم‌السلام بوده، چون نقل شده است که امام صادق علیه‌السلام به عیسی گفت: «نماز ضحی را بخوان»[1] که مشهور اهل سنت آن را می‌خوانند و بنابر معروف، نزد ما بدعت است.[2] عیسی روایات کمی دارد و پسرش محمد، روایات بیشتری دارد و به احتمال قوی شیعه باشد و فرزندش احمدبن‌محمد بیش از او روایت دارد. در دوران امامت امام رضا علیه‌السلام عده‌ای از بزرگان ما به قم آمدند و احادیثی را از عراق آوردند و آن‌ها را تنقیح و تصحیح کردند که اشاعره در این جهت بسیار موفق و تأثیرگذار بودند و در تولید علم نیز اجمالاً مؤثر بودند. عده‌ای از قمی‌ها خدمت حضرت رضا علیه‌السلام رسیده‌اند که احمد اشعری از آنان نقل می‌کند و برخی از آنان خدمت امام جواد و ائمه دیگر رسیده‌اند؛ مثلاً صفار، استفتاناتی از امام عسکری علیه‌السلام دارد. اگر در مورد شناخت اشاعره کارهای مستقلی انجام داده شود، خوب است.

مکتب قم از حدود سال ۲۰۰ق شروع شد و تا هنگام رحلت صدوق ادامه یافت و پس از ایشان در مکتب قم کسی را در این حد نداریم. نخستین تولید علمی قم ظاهراً از زمان امام باقر علیه‌السلام است و پس از آن، عیسی که خدمت امام صادق علیه‌السلام رسید. آخرین تولید علمی قم نیز توقیعات محمدبن‌عبدالله حمیری، استاد کلینی است که محمد و پدرش عبدالله، هر دو از بزرگان طایفه‌اند. توقیعات حمیری چند صفحه و بسیار مفصّل بوده که سؤالاتی پرسیده و جواب‌های امام میان سطور بوده است. این توقیعات در حدود سال ۳۱۰ق صادر شده و تا حدود سال‌های ۴۱۰ـ۴۲۰ق موجود بوده است، چون ابن‌غضائریِ پسر می‌گوید من این توقیعات را به خط اصلی دیدم.[3]

در قم یک مرحلهٔ تنقیح روایات داریم؛ برای مثال، احمد اشعری به کوفه و انبار رفته

---

۱. رجال الکشي، ص ۳۳۴ و شیخ مفید، الاختصاص، ۱۹۵: «... فَإِذَا كَانَتِ الشَّمْسُ مِنْ هَاهُنَا مِقْدَارُهَا مِنْ هَاهُنَا مِنَ الْعَصْرِ فَصَلِّ سِتَّ رَكَعَاتٍ».

۲. نماز ضحی شش رکعت نماز مستحبی است که هنگام چاشت خوانده می‌شود. اگر وقت نماز عصر را از وقت ظهر کم کنید، وقت صلات ضحی می‌شود.

۳. رجال النجاشي، ص ۳۵۴: «محمد بن عبدالله بن جعفر... كاتب صاحب الأمر علیه‌السلام وسأله مسائل في أبواب الشريعة قال لنا أحمد بن الحسين: وقعت هذه المسائل إلي في أصلها و التوقيعات بين السطور».

و از آن‌ها نقل نموده و ظاهراً تنقیح و تصحیح نیز کرده است. عده‌ای هم فقط می‌رفتند کتاب‌ها را می‌شنیدند و می‌آوردند. صفار نیز منقح است و هم‌چنین تولید علم دارد. شیخ صدوق می‌گوید که توقیعات صفار به خط امام عسکری علیه‌السلام نزد من موجود است.[1] وی هم خودش پرسیده و جواب گرفته و نیز توقیعات دیگران را که از ایران پرسیده بودند، گردآورده است. عده‌ای از اشاعرهٔ قم مثل احمد اشعری بسیار مشهورند و برخی چندان شهرت ندارند؛ مثلاً احمد، برادری به نام عبدالله دارد که ناقل آثار عراقی‌هاست، ولی شهرت احمد را ندارد. البته اطلاع ما از مشایخ قم و خراسان (کشّ و سمرقند) کم است و اخیراً به این نتیجه رسیدیم که در مورد مشایخ قم مشکل داریم و این‌که مرتب می‌گوییم فلانی و فلانی مجهول‌اند، به سبب جهل ماست وگرنه بسیاری از آنان از بزرگان قم هستند.

ج) انفرادات شیخ طوسی

شیخ طوسی در سال ۴۰۸ق وارد بغداد شد و در اواخر سال ۴۴۹ق از بغداد خارج شد. شیخ طوسی در این ۴۱ سال اقامتش در بغداد، در مجموعهٔ اندیشهٔ شیعه، فوق‌العاده مؤثر بوده است؛ یعنی فقه تفریعی ایشان که بیشترش در مبسوط است و مقداری از آن در خلاف می‌باشد، فقه مأثور او که در نهایه است، بخش حدیثی ایشان که در تهذیب و استبصار است، بخش‌های اصولی او که در عُده است و نیز بخش‌های رجالی و فهرستی ایشان. البته شیخ در تمام محورهای فوق اعم از رجال، فهرست، اصول، فقه و به‌ویژه در حدیث، انفرادات فراوان دارد که باید روی آن‌ها کار شود.

هم‌اکنون حدود هزار سال از زمان شیخ می‌گذرد. این‌که معروف شده است سیدبن‌طاووس از ورام‌بن‌ابی‌فراس نقل می‌کند که علمای شیعه تا دویست سال مقلد شیخ بوده‌اند، تا حدی درست است و تا حدی هم درست نیست، چون علمای شیعه تا امروز مقلد شیخ بوده‌اند و هزار سال است که در افکارش سیر نموده و آن را قبول و یا شبه قبول کرده‌اند. شیخ نیز انصافاً عظمتی دارد. بزرگی از آقای خونی نقل می‌کند که اگر مذهب شیعه را مذهب شیخ طوسی بدانیم، بعید نیست. راست است و هنوز هم بسیاری از جمع‌های شیخ طوسی در تهذیب در فتواهای اصحاب ما مثل منهاج یا

---

۱. شیخ صدوق، الفقیه، ج ۲، ص ۱۵۴: «وَ هٰذَا التَّوْقِيعُ عِنْدِي مَعَ تَوْقِيعَاتِهِ إِلَى مُحَمَّدِبْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ بِخَطِّهِ عليه‌السلام».

تحریرالوسیله منعکس شده که جای شرحش نیست. برای این‌که عقد نکاح، کالمعاوضه است، در کلمات صاحب جواهر فراوان آمده که اصل این تصور بین اصحاب ما از شیخ و از انفرادات اوست یا مثلاً «الزموهم بما الزموا انفسهم»[1] را شیخ طوسی برای نخستین‌بار آورده و پس از آن نیز ادعای اجماع بر آن شده است. این مطلبی است که اصل ندارد، بلکه شیخ صدوق مخالف آن است و شیخ کلینی هم به گونهٔ دیگر مخالف آن است. شیخ، انفرادات رجالی فراوان دارد؛ مثلاً نجاشی کتابی در موضوع استطاعت و جبر را منسوب به زراره می‌داند، ولی شیخ می‌گوید کتاب الاستطاعة و الجبر برای اوست.[2] البته نجاشی و شیخ صدوق نیز انفراد دارند، ولی در مباحث فهرستی، فقهی و حدیثی، حدود هفتاد درصد انفرادها برای شیخ طوسی، حدود بیست درصد برای شیخ صدوق و پنج تا ده درصد برای شیخ کلینی است. البته شیخ در ابتدای مشیخهٔ تهذیب نوشته است که من تمام احادیث را به آن افزودم تا مستوفا باشد.[3] این سخن نسبی است و شاید می‌خواسته استقصا کند، ولی عملاً استقصا نکرده، چون هم‌اکنون موارد کمی هست که در کافی وجود دارد، ولی در تهذیب شیخ نیست و موارد فراوانی هست که در فقیه وجود دارد، ولی در تهذیب و استبصار نیست. ازاین‌رو شیخ بیشتر آثار کلینی را دارد، نه صدوق را.

بعضی احادیث معارض هست که اگر شیخ طوسی آن‌ها را نقل نکرده بود، ما از وجودشان هم خبر نداشتیم، چون کار شیخ طوسی در تهذیب و استبصار گزینشی نیست. با طرح حکومت شیعهٔ آل‌بویه در بغداد، این سؤال پیش آمد و این اشکال برای شیعه مطرح شد که چرا روایات‌تان این‌قدر متعارض است؟ مثل زمان ما که وهابی‌ها آن‌قدر به مصادر ما مراجعه نموده که چیزی را فروگذار نکرده‌اند ولی پیش‌تر از مصادر ما

---

۱. شیخ طوسی، تهذیب‌الأحکام، ج۸، ص۵۸ و ۵۹ و ج۹، ص۳۲۲.

۲. عبارت نجاشی چنین است: «قال أبوجعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه ﷺ: رأيت له كتاباً في الاستطاعة والجبر ثم قال: أخبرني أبي و محمدبن الحسن عن سعد و عبدالله بن جعفر عن أحمدبن أبي عبدالله البرقي عن أبيه عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن زرارة» (رجال النجاشي، ص۱۷۵). عبارت شیخ طوسی نیز چنین است: «و لزرارة مصنفات منها: كتاب الإستطاعة و الجبر. أخبرنا ابن أبي جيد عن محمد بن الحسن بن الوليد عن سعدبن عبدالله و الحميري عن أحمدبن أبي عبد الله البرقي عن أبيه عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن زرارة». یعنی نجاشی کلام شیخ صدوق را فقط نقل می‌کند و دربارهٔ صحت‌وسقم آن چیزی نمی‌گوید، ولی شیخ طوسی کتاب را به شکل قطعی به زراره نسبت می‌دهد (مقرر).

۳. شیخ طوسی، تهذیب‌الأحکام، المشیخة، ص۴: «ثم رأينا بعد ذلك أن استيفاء ما يتعلق بهذا المنهاج أولى من الاطناب في غيره فرجعنا و أوردنا من الزيادات ما كنا أخللنا به».

اطلاع نداشتند، ولی برای مثال می‌گفتند اگر کتب حسین‌بن‌سعید معتبر است، همه‌اش معتبر است و اگر معتبر نیست، همه‌اش نامعتبر است. ازاین‌رو شیخ طوسی ناچار شد احادیث متعارض را بیاورد و با جمع میان آن‌ها به تعارض‌شان جواب دهد.

شیخ کلینی در کافی و شیخ صدوق در فقیه مسلک دیگری دارند و روایات را اختیار و گزینش می‌کنند و روایاتی را که قبول ندارند، حذف می‌کنند و نمی‌آورند. البته احتمالاً اولین اختیارات از احمدبن‌محمد بن‌عیسی اشعری باشد و ایشان گزینشی برخورد کرده و شیخ کلینی از ایشان متابعت نموده، ولی شیخ صدوق از احمد متابعت نکرده است. البته این مطالب نوشته و گفته نشده و این بحث‌ها در کلمات اصحاب نیامده و فهمش برای ما با آن بُعد زمانی تقریباً شبیه مکاشفه است!

د) تأثیر علامهٔ حلی بر حدیث و فقه شیعه

۱. علامه حلی، مبدأ عمل گسترده به حجیت خبر

کیفیت میراث‌های حدیثی و فقه شیعه و تلقی آن نیاز به شرحی طولانی دارد که اجمالاً می‌توان گفت اساس فقه شیعه بر حجیت خبر موثوقٌ‌به بود؛ یعنی خبری که شواهد بر آن اقامه شود و بحث حجیت خبر واحد مطرح نبود. شیخ طوسی نخستین کسی بود که حجیت خبر واحد را در حدود سال‌های ۴۱۰ ـ ۴۲۰ق مطرح کرد و بر آن اصرار ورزید. چون بغداد در آن زمان مرکز دنیای علم بود و نیز به سبب وجود علمای اهل سنت و کارهایی که کرده بودند، حجیت خبر واحد در آن‌جا کم‌وبیش جا اُفتاده بود و جز افراد نادری، کسی در آن تردید نمی‌کرد. البته شیخ در مقام عمل و در نوشتارهای فقهی‌اش تا حدودی مسلک بغدادی‌ها را رعایت کرده است و عملاً از بحث حجیت خبر فاصله دارد، ولی علامه در قرن هشتم عملاً به حجیت تعبدی خبر ملتزم شد و نتیجهٔ آن به‌وضوح در کتاب‌هایش مشهود است.

۲. مبدأ مناقشات نوین رجالی در فقه شیعه

علامه حلی برای نخستین‌بار از آن طریقهٔ متعارف تا حدی خارج شد. کاری را هم که علامه آغاز کرد، بیشتر کار حدیثی و رجالی بود. البته ایشان در زیربنا تغییراتی داد، ولی شاید تأثیر علنی چندانی نکرد، اما این بحث را شروع کرد و حدیث را به چهار قسم تقسیم نمود: صحیح، ضعیف، حسن و موثق که این تقسیم قبل از علامه نبود. البته لفظ «صحیح» را

در عبارات صدوق نیز داریم که مثلاً پس از آوردن روایتی می‌گوید: «هذاالخبر صحیحٌ»،[۱] ولی مرادش از صحیح، چیزی غیر از مصطلح علامه است و نباید این دو با هم اشتباه شود. هم‌چنین در روایات دربارهٔ برخی کتاب‌ها داریم: «صحیحٌ فاعمَلوابه»[۲] که «صحیح» در این‌جا نیز غیر از مصطلح علامه است. از مشکلاتی که ما در معارف دینی‌مان با اهل سنت داریم این است که مقداری میان اصحاب ما خلط شده است. اهل سنت از سال ۱۵۰ق به مناقشات سندی پرداختند و از سال‌های ۱۸۰ـ۱۹۰ق شروع به جداسازی روایات صحیح و سقیم از هم کردند، ولی اصحاب ما از سال ۷۰۰ق این کار را شروع کردند؛ یعنی پانصد سال با هم فاصله داریم! نخستین کسی که احادیث را به صحیح و سقیم تقسیم کرد، علامه رحمه‌الله (م۷۲۶ق) بود. اگر اشتهار کتاب‌های علامه را در سال ۷۰۰ق بدانیم، ابتدای قرن هشتم است. نخستین کسی که طرق شیخ صدوق را در کتاب فقیه بررسی کرد، علامه در آخر خلاصه بود؛ مثلاً می‌گوید: «طریق الصدوق إلی فلان صحیحٌ وإلی فلان ضعیفٌ». کتاب فقیه در قرن چهارم نوشته شده، ولی علامه در قرن هشتم آن را تقییم کرده که فاصلهٔ طولانی است. نخستین کسی هم که روایات کلینی و شیخ طوسی را به صحت و ضعف توصیف کرد، علامه بود؛ مثلاً گفت: «روی الشیخ فی الصحیح یا روی الشیخ فی الحسن». پس علامه برای نخستین‌بار هم در رجال این دسته‌بندی را انجام داد و هم در فقه، در کتاب مختلَف آن را تطبیق داد درحالی‌که بین اهل سنت، مثلاً اولین مؤلف مشهور یعنی بخاری (م۲۵۶ق) در نیمهٔ اول قرن سوم؛ الجامع الصحیح را نوشت.

چون علامه، انبوهی از روایات را که در فتواهای اصحاب آمده و به آن عمل شده بود، تضعیف کرد، پس از او این مشکل پیدا شد که با آن‌ها چه کنیم؟ ازاین‌رو از زمان شهید اول و شهید ثانی مسئله «انجبار» مطرح شد و گفتند خبر صحیح نیست، ولی به آن عمل کرده‌اند. پس مسئله جابریت یا عدم جابریت شهرت در فقه شیعه و در آثار قدما همچون شیخ طوسی نبود و از قرن هشتم به بعد پیدا شد و ازاین‌رو از منفردات شیعه است و هیچ‌یک از مذاهب اهل سنت آن را ندارند و در مقام مناقشه با اهل سنت باید مراقب باشیم مبانی‌مان با آن‌ها خلط نشود. البته شهرت روایی در برابر شاذ بوده است؛ مثلاً

---

۱. شیخ صدوق، علل الشرایع، ج۲، ص۳۸۰ و ص۵۲۵.

۲. ر.ک: سیدبن‌طاووس، فلاح‌السائل، ص۱۸۳: «بإسناده عَنْ سَعِيدِ [سعد]بنِ عَبْدِاللهِ الْأَشْعَرِيِّ قَالَ: عَرَضَ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِاللهِ بْنِ خَانِبَةَ كِتَابَهُ عَلَى مَوْلَانَا أَبِي مُحَمَّدٍ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ صَاحِبِ الْعَسْكَرِيِّ الْآخَرُ فَقَرَأَهُ وَقَالَ: صَحِيحٌ فَاعْمَلُوا بِهِ».

در کلام امام صادق علیه‌السلام آمده است: «يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ»،[۱] اما جابریت شهرت به معنای شهرت عملی طبق روایت است.

۳. تأثیر علامه بر متأخران خود، همچون صاحب مدارک و محقق اردبیلی

بعدها به تدریج بابی که علامه گشود، منشأ بازشدن نسبی زمینه‌های فکری شد؛ مثلاً صاحب جامع‌المقاصد از کسانی است که در این جهت تأثیر دارد و مقداری آزاداندیشی دارد و در مورد برخی مطالب بسیار مشهور تا آن زمان مناقشه می‌کند، ولی بیشترین مناقشات در مجموعه آثار گذشتگان از مقدس اردبیلی است. ایشان چه در مورد اجماع و چه صحت و دلالت روایات، مناقشات فراوانی کرد و می‌توان گفت در فقه شیعه، موج بزرگی پدید آورد که شاید هنوز به اندازهٔ حجمش ناشناخته است. این مناقشات در دو شاگرد ایشان، یعنی صاحب معالم و صاحب مدارک متجلی شده و در صاحب مدارک بیشتر است، ولی مشکل مدارک این است که متأسفانه کتابش ناقص می‌باشد و تا کتاب «الحج» را دارد.[۲] البته نمی‌خواهم بگویم همه حرف‌هایش درست است، چون مدارک، مقداری از مبانی علامه را با دقت و ظرافت و با حالت تعصب در فقه جاری کرده و طبعاً مبانی فقهی‌اش بسیار خاص درآمده و شذوذ در افکارش فراوان است، برخلاف مناقشه‌های مقدس اردبیلی چندان شذوذ نمی‌یابد. به‌هرحال کتاب‌های مقدس اردبیلی مثل کتاب مجمع الفائدة و البرهان و آیات‌الأحکام ازاین‌جهت بسیار قابل استفاده است.[۳] محقق اردبیلی نخستین کسی است که در سند روایات غنا نیز خدشه وارد می‌کند که در مباحث گذشته به‌تفصیل آن را نقد کردیم.

---

۱. شیخ کلینی، الکافی، ج۱، ص۶۸.

۲. البته در کتاب‌های استدلالی مثل حدائق و دیگران از آثار صاحب مدارک در غیر این موارد هم نقل می‌شود. وی حاشیهٔ کاملی بر مختصرالنافع دارد با نام نهایةالمرام که چاپ شده است (انتشارات جامعهٔ مدرسین، ۱۴۱۱ق) و مجموعه مطالب آن به اندازهٔ توضیحات مدارک نیست و مدارک واضح‌تر است.

۳. محقق اردبیلی بسیار بدعبارت است. البته صاحب جواهر نیز بدعبارت است، ولی مقدس اردبیلی به‌مراتب بدعبارت‌تر و عباراتش غامض و پیچیده است، با این‌که می‌گویند این کتابش را دو شاگرد لبنانی‌اش صاحب مدارک و صاحب معالم تصحیح کرده‌اند و به این صورت درآمده است! برخلاف مدارک و به‌ویژه معالم که عبارات‌شان بسیار روشن و واضح است.

فصل دوم

کتاب‌شناسی

الف) نسخه‌های کتاب مسائل علی‌بن‌جعفر

۱. دو نسخهٔ متفاوت از کتاب علی‌بن‌جعفر در قرب‌الإسناد

در قرب‌الإسناد، مجموعه روایاتی هست که حمیری از عبدالله‌بن‌حسن از جدش علی‌بن‌جعفر نقل می‌کند. ما پیش‌تر می‌پنداشتیم در نسخهٔ قرب‌الإسناد از علی‌بن‌جعفر تنها حدود دویست حدیث است، ولی با مراجعهٔ جدید و دقت بیشتر در این کتاب، روشن شد که ایشان دو نسخه از کتاب علی‌بن‌جعفر را نقل می‌کند. در ابتدا حدود همان دویست روایت[1] را با این سند از علی‌بن‌جعفر نقل کرده است: «حدثنا عبدالله بن الحسن العلوي عن جده علي بن جعفر قال: سألت أخي موسى بن جعفر علیه‌السلام». این احادیث مثل احادیث بحار، متفرق و نامبوّب‌اند. پس از اتمام این بخش، بخش مبوّب کتاب علی‌بن‌جعفر شروع می‌شود که این‌بار می‌گوید: «عبدالله‌بن‌الحسن العلوي عن جده علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر علیه‌السلام قال: سألته» که این قسمت حدود سی باب و ۳۲۰ روایت است.

نجاشی می‌گوید کتاب علی‌بن‌جعفر دو نسخه دارد: نسخهٔ مبوّب و نسخهٔ نامبوّب و نسخهٔ نامبوّب را از طریق حمیری از عبدالله‌بن‌حسن نقل می‌کند.[2] تصور ما این بود که نجاشی در این‌جا اشتباه کرده و در کتاب مسائل علی‌بن‌جعفر هم که اخیراً چاپ شده، نوشته که نجاشی در این‌جا اشتباه کرده است، ولی معلوم شد ما اشتباه می‌کردیم و در این‌جا حق با نجاشی است. نکتهٔ بسیار ظریف این است که در ابتدای نسخهٔ نامبوّب

---

۱. حدود ۱۸۵ روایت است (مقرر).

۲. ر.ک: رجال النجاشي، ص۲۵۱.

می‌گوید: «حدثنی عبدالله‌بن‌حسن»؛ یعنی تصریح به تحدیث می‌کند، اما چون شروع به ذکر احادیث مبوّب می‌کند، در همان باب نخست و هم‌چنین در ابتدای بعضی ابواب بعدی که سند را ذکر می‌کند، حتی یک بار هم لفظ «حدثنا» را به کار نمی‌برد و در غالبش چنین است: «بابُ فلان: عبدالله‌بن‌الحسن عن جده علی‌بن‌جعفر». این بدان‌معناست که این نسخه به نحو وجاده است که چیز غریبی است و علتش را نمی‌دانیم.[۱]

پس عبدالله‌بن‌حسن دو نسخه از کتاب جدش علی‌بن‌جعفر را به قم آورده است: نسخهٔ نامبوّب که حمیری آن را از او شنیده است. ازاین‌رو می‌گوید: «حدثنا عبدالله‌بن‌الحسن» و نسخهٔ مبوّب که حمیری در مورد آن اشکال دارد و ازاین‌رو تعبیر «حدثنا» را به کار نمی‌برد. این احتمالاً دقت نجاشی را نیز نشان می‌دهد، چون او کتاب نامبوّب را از طریق عبدالله‌بن‌حسن و با تعبیر «حدثنا» نقل می‌کند، ولی نسخهٔ مبوب را از طریق ابن‌عقدهٔ زیدی نقل می‌کند؛ مثلاً در بحث تجویز غنا روایتی است که می‌گوید: «لابأس به ما لم یعص به». این روایت در قسمت دوم، یعنی بخش مبوَّب نسخهٔ علی‌بن‌جعفر است؛ یعنی در قسمتی که به نحو وجاده می‌باشد و خود حمیری هم در آن اشکال داشته است.

به‌علاوه، مشکل دیگر نسخهٔ حمیری این است که نسخهٔ عبدالله‌بن‌حسن از کتاب علی‌بن‌جعفر در قم جا نمی‌اُفتد و از این نسخه، تنها حمیری نقل کرده است.[۲] پس قمی‌ها این دو نسخه را تلقی به قبول نکرده‌اند؛ برای مثال، کلینی که رتبه‌اش پس از حمیری است و صدوق نیز که با یک واسطه پس از کلینی است، از آن نقل نکرده‌اند و علتش را هم نمی‌دانیم. بنابراین، اشکال ما بر روایت علی‌بن‌جعفر در بحث تجویز غنا بیشتر از جنبهٔ فهرستی است.

۲. نسخهٔ مسائل علی‌بن‌جعفر در بحار و وسائل

کتاب مسائل علی‌بن‌جعفر که اخیراً چاپ شده، همان نسخهٔ بحار است که جداگانه چاپ کرده‌اند. کتاب علی‌بن‌جعفر چند نسخه داشته که این نسخه از جملهٔ آن‌هاست. این نسخه حدود چهارصد روایت دارد و در اختیار قدمای اصحاب نبوده است و آنان به‌ندرت یک یا دو حدیث از آن نقل کرده‌اند. این نسخه احتمالاً در اختیار اسماعیلیه و زیدیه بوده تا قرن دوازدهم که مجلسی آن را به صورت یک‌جا در بحار آورده و سپس به اسم مسائل

---

۱. من یکی دو بار کتاب را نگاه کرده‌ام. البته دقت نهایی هم می‌خواهد که احادیث مکررش را درآوریم.

۲. رک: مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۰، ص ۲۴۹ و ابن‌قولویه قمی، کامل الزیارات، ص ۱۶ و ۱۹.

علی‌بن جعفر چاپ شده است. این نسخه در اختیار شیخ حرّ نیز بوده است. در وسائل چنین آمده است: «رواه علی‌بن جعفر فی کتابه». به لحاظ ارزیابی، نسخه‌های حمیری، بحار و وسائل همه مشکل دارند، ولی نسخهٔ بحار و وسائل مشکلش بیشتر است.

آقای خوئی رحمه‌الله، از قدیم معتقد بود طریق عبدالله‌بن جعفر حمیری به کتاب علی‌بن جعفر در قرب‌الإسناد به سبب جهالت عبدالله‌بن حسن، ضعیف است، ولی طریق صاحب وسائل به کتاب علی‌بن جعفر در جاهایی که می‌گوید «و رواه علی‌بن جعفر فی کتابه»، در کل وسائل صحیح است، چون ایشان طریق عام صحیحی به آثار و روایات شیخ طوسی دارد که در خاتمهٔ وسائل آمده است.[1] از سوی دیگر، شیخ طوسی نیز طریق صحیح به کتاب علی‌بن جعفر دارد و پس طریق صاحب وسائل به کتاب علی‌بن جعفر صحیح است. البته ایشان در کتاب مصباح‌الفقاهه فقط می‌نویسد که طریق صاحب وسائل صحیح است و نکته‌اش را نمی‌گوید، ولی این مطلب را در درس از ایشان مکرر می‌شنیدیم و تا آخر نیز همین راه را می‌رفت. باید گفت لازمهٔ مدعای فوق این است که ایشان مثلاً در قرن یازدهم کتابی به اسم علی‌بن جعفر پیدا کرده‌اند که این اجازهٔ عام برای آن کتاب، نافع باشد، درحالی‌که چنین نیست و از اجازهٔ عام ایشان اثبات نمی‌شود که آن کتاب خارجی و نسخهٔ وجاده‌ای که در اختیارش بوده است، برای علی‌بن جعفر و همان نسخهٔ شیخ طوسی باشد.

به‌علاوه، صاحب وسائل در خاتمهٔ کتابش به سبب دقت نسبی که دارد و درست نیز هست، طرقش را به کتاب‌های اصحاب آورده است. ایشان اجازهٔ عامش را به کتاب‌های اصحاب توسط شیخ طوسی نوشته است و بعد مثلاً می‌گوید من با همین اجازه، کتاب‌های حسین‌بن سعید را که نزد شیخ طوسی بوده است، از او نقل می‌کنم. ازاین‌رو فهرستی از کسانی ارائه می‌دهد که کتاب‌هایشان در ضمن کافی، استبصار، تهذیب و فقیه آمده است و می‌گوید طریق من تا شیخ طوسی صحیح است؛ پس آن جاهایی که شیخ طوسی از کتاب‌های حسین‌بن سعید نقل می‌کند، این طریق من به کتاب‌های حسین‌بن سعید می‌شود. ازاین‌رو ایشان کتاب‌هایی را که در اختیار شیخ طوسی بوده است، مثل کتاب‌های ابن‌فضّال پسر، حسین‌بن سعید و ابن‌محبوب و کتاب علی‌بن جعفر می‌آورد و می‌گوید من این کتاب‌ها را به همین طریق عام نقل می‌کنم.[2]

---

۱. صاحب وسائل در جلد بیستم از چاپ قدیم و جلد سی‌ام از چاپ جدید، اجازاتش را آورده است.

۲. صاحب وسائل کتاب علی‌بن جعفر را در این جا در شمارهٔ ۲۵ قرار داده است (شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۳۰، ص ۱۵۵).

در یکی دو مورد نیز تصریح می‌کند که من جز این طریق عام، نسخه‌ای از فلان کتاب را هم دارم که یکی از آن‌ها کتاب علی‌بن‌جعفر است و در مورد این کتاب پس از نقل طریق عام می‌گوید: «کتاب علي‌بن‌جعفر و هذا غير الكتاب الذي وصل إلينا، و نقلناه منه بغير واسطة»؛[1] یعنی این غیر از طریق عام من به کتاب علی‌بن‌جعفر از طریق شیخ طوسی است و این وجاده‌ها نباید با آن طریق عام اشتباه شود.[2] پس ایشان طریق عام و صحیحی به کتاب علی‌بن‌جعفر دارد که همان طریق شیخ طوسی است و از نظر فنی، اگر مثلاً صاحب وسائل در جایی حدیثی را از طریق شیخ از کتاب علی‌بن‌جعفر نقل کرده است، می‌توانید بگویید: «رَوی الشيخُ الحر في الوسائل بإسناد صحيح عن علي‌بن‌جعفر»، ولی جایی که از کتاب علی‌بن‌جعفر نقل می‌کند، نمی‌توانید اسناد دهید، چون به نحو وجاده بوده است و باید بگوییم: «أورد الشيخ الحر في الوسائل عن كتاب علي‌بن‌جعفر الذي وَجدَه» و میان این دو فرق بگذاریم.[3]

البته صاحب وسائل همین مقدار می‌گوید: «كتاب علي‌بن‌جعفر و هذا غير الكتاب

---

۱. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۳۰، ص ۱۶۲. صاحب وسائل، کتاب علی‌بن‌جعفر را در این جا در شمارهٔ ۲۶ ذکر می‌کند.

۲. برای مثال، نسخه‌ای به نام نوادر در اختیار ایشان بوده که این نسخه هم‌اکنون موجود است و آقای سیدمحمدباقر ابطحی آن را در قم چاپ کرده است. تاریخ کتابت این نسخه ۱۰۸۰ق است و پشت آن تملک صاحب وسائل در سال ۱۰۸۷ق ثبت شده و صاحب وسائل بر آن نوشته است: «هذا ما وجدناه من كتاب نوادر أحمدبن‌محمد بن‌عيسى ﷺ في نسخة معتبرة جداً». هم‌چنین صاحب وسائل در حاشیه‌اش نیز شرحی از این نسخه داده است (ر.ک: اشعری، النوادر، ص ۱۱ و ۱۲) اما با مطالعهٔ آن نسخه، ضعف و بی‌ارزش‌بودن آن نسخه نیز کاملاً آشکار می‌شود، چون این نسخه، هفت سال قبل از تملک شیخ‌حر استنساخ شده است. به‌علاوه این نسخه ناقص بوده است، چون صاحب وسائل در انتهای وسائل که مصادر خود را ذکر می‌کند، می‌گوید: «كتاب نوادر أحمدبن‌محمد بن‌عيسى و ليس بتام» (شیخ‌حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۳۰، ص ۱۵۹). صاحب وسائل تصور کرده این کتاب برای احمدبن‌محمد بن‌عیسی است و مجلسی پنداشته که این کتاب برای حسین‌بن‌سعید است. از سوی دیگر در زمان مجلسی اول کتابی از مکه آوردند که به فقه‌الرضا معروف شد و همین کتاب ذیل فقه‌الرضا نیز هست. از این کتاب واحد به سه نحو اسم برده‌اند.

۳. توضیح این‌که صاحب وسائل در فایدهٔ چهارم از خاتمه می‌گوید: «في ذكر الكتب المعتمدة التي نقلت منها أحاديث هذا الكتاب...» و در آن‌جا مصادر کتابش را برمی‌شمرد و در شمارهٔ ۲۵ می‌گوید: «كتاب علي‌بن‌جعفر بن محمد ﷺ» (وسائل الشیعه، ج ۳۰، ص ۱۵۵). پس از اتمام این قسمت می‌گوید: «وأما الكتب المعتمدة التي نقلنا منها بالواسطة، و لم تصل إلينا و لكن نقل منها الصدوق، و الشيخ، و المحقق، و ابن إدريس، و الشهيد، و العلامة، و ابن طاوس، و علي‌بن‌عيسى، و غيرهم من أصحاب الكتب السابقة فهي كثيرة جدا، و نحن نذكرها جملة مما صرحوا باسمه عند النقل منه، و نقلنا نحن عنهم عنه فمن ذلك» که در این‌جا شروع به برشمردن کتاب‌هایی می‌کند و از جمله در شمارهٔ ۲۶ می‌گوید: «كتاب علي‌بن‌جعفر، و هذا غير الكتاب الذي وصل إلينا، و نقلناه منه بغير واسطة» (شیخ‌حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۳۰، ص ۱۶۲) (مقرر).

الذي وصل إلينا، و نقلناه منه بغير واسطة» و دربارهٔ آن توضیح نمی‌دهد، ولی چون ایشان معاصر مجلسی بوده و به‌اصطلاح، اجازهٔ مُدَبَّجه[1] از مجلسی دارد و مجلسی نسخه را کامل آورده و هر چه را مجلسی از کتاب علی‌بن‌جعفر در بحار ذکر کرده، شیخ حر نیز در وسائل ذکر کرده است، نسخه‌ای که به ایشان رسیده، ظاهراً همان نسخهٔ مجلسی است و آن نسخه نیز قطعاً به نحو وجاده است. در چاپ وسائل مرحوم ربانی هم هر جا می‌گوید: «و رواه علی‌بن‌جعفر فی کتابه»، آدرس آن را از بحار می‌دهد که کار درستی است، چون نسخهٔ صاحب وسائل و صاحب بحار، واحد است.[2] پس برخلاف تصور استاد، طریق صاحب وسائل به کتاب علی‌بن‌جعفر نه‌تنها صحیح نیست، بلکه اضعف طرق کتاب است. هم‌چنین این نسخه با سایر نسخه‌ها این تفاوت را دارد که در تمام نسخه‌های موجود، «قال سألت أخی» است و در این نسخه «قال سألت أبی» است.

۳. نسخه‌های دیگر کتاب علی‌بن‌جعفر و نسبت میان مجموع آن‌ها

مجموع نسخه‌های کتاب علی‌بن‌جعفر چندتاست: ۱. نسخهٔ موسی‌بن‌قاسم بجلی؛ ۲. نسخهٔ عمرکی‌بن‌علی بوفکی نیشابوری (این دو نسخه در اختیار مشایخ ثلاثه بوده است)؛ ۳. نسخهٔ حمیری که جز در موارد نادر، کسی از آن نقل نکرده است؛ ۴. نسخه‌ای که بعدها در اختیار صاحب بحار بوده و کامل‌الزیارات یکی دو حدیث از آن نقل کرده است.[3]

---

۱. «اجازهٔ مدبّجه» یعنی دو نفر به یکدیگر اجازه دهند.

۲. در این‌جا به این مقدار بسنده می‌کنیم و بحث مفصّل‌تر باید در جای دیگر مطرح شود و روایات را یک‌به‌یک بخوانیم که بحث به درازا می‌کشد و بحث‌های رجالی و فهرستیِ صرف می‌شود.

۳. علامه مجلسی سند این نسخه را چنین نقل می‌کند: «ما وصل إلينا من أخبار علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام بغير رواية الحميري...: ۱. أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي الْعَبَّاسِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرِ بْنُ يَزِيدَ بْنِ النَّضْرِ الْخُزَاسَانِيُّ مِنْ كِتَابِهِ فِي جُمَادَى الْآخِرَةِ سَنَةَ إِحْدَى وَ ثَمَانِينَ وَ مِائَتَيْنِ قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ عُمَرَ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُ أَبِي. جعفربن محمد» (علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۰، ص ۲۴۹). بعد همهٔ روایات آن نسخه را به صورت یک‌جا نقل می‌کند. ابن‌قولویه هم در یک جا می‌گوید: «حَدَّثَنِي أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيُّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ عُمَرَ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عليه السلام قَالَ: كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه السلام يَقِفُ عَلَى قَبْرِ النَّبِيِّ صلى الله عليه و آله...» (ابن‌قولویه، کامل الزیارات، ص ۱۶). در جای دیگر می‌گوید: «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ الْعَلَوِيِّ بْنِ عَلِيِّ بْنِ عُمَرَ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ: كَانَ أَبِي عَلِيُّ بْنُ الحسين عليه السلام يقف على قبر النبي صلى الله عليه و آله...» (همان، ص ۱۹).

نسبت میان این نسخه‌ها عموم و خصوص من وجه است. روایاتی هست که در نسخهٔ قرب‌الإسناد هست و در نسخه‌های دیگر نیست یا روایتی را شیخ طوسی نقل کرده، ولی کلینی نقل نکرده است و یا گاهی کلینی روایتی را آورده که نه در نسخهٔ بحار هست، نه در نسخهٔ حمیری. مجموعه‌ای که کلینی نقل کرده است، شاید به صد حدیث نرسد؛ برای مثال، یکی از روایات کلیدی در بحث تجویز غنا در نسخهٔ قرب‌الإسناد و نسخهٔ مجلسی در بحار هست، ولی نه شیخ کلینی آن را آورده است و نه شیخ صدوق و شیخ طوسی؛ یعنی بزرگان اصحاب ما و نقادان روایات، آن را نپذیرفته‌اند یا در نسخه‌شان نبوده است. در کتاب‌های مشهور نیز به این روایت تمسک نکرده و مثل علامه و دیگران هم نیاورده‌اند، چون در مثل کتب اربعه نبوده است. کتاب علی‌بن جعفر نیز که بعدها در قرن یازده و دوازده پیدا شده، از آن نقل می‌شده، ولی چندان متداول نبوده است.

۴. اختلاف شمارهٔ احادیث نسخه‌های مختلف کتاب مسائل علی‌بن‌جعفر

نکته‌ای که کمتر به آن توجه شده این است که چرا نسخهٔ بحار حدود چهارصد روایت دارد و نسخهٔ نامبوّب قرب‌الإسناد حدود دویست روایت؟

احتمالاً اصل نسخهٔ مجلسی برای زیدیه است و همین نسخه در اختیار اسماعیلیه نیز بوده است. در کتاب ایضاح، صاحب دعائم این مطلب را نقل می‌کند و سند نسخهٔ دعائم با سند بحار یکی است.[1] از سوی دیگر، در نسخه زیدیه و اسماعیلیه که در دعائم نیز آمده، چنین بوده است: «عن علی‌بن جعفر عن أخیه قال سألت أبی» و نسخهٔ بحار نیز «سألتُ أبی» است؛ یعنی این سؤالات را حضرت موسی‌بن جعفر علیه‌السلام از پدرش امام صادق علیه‌السلام پرسیده، ولی در قرب‌الإسناد، کافی، فقیه و تهذیب، «علی‌بن جعفر عن أخیه قال: سألت أخی» است. البته در ابتدای جلد دهم بحار نوشته است: «سألت أبی» و داخل پرانتز، «سألت أخی» را نیز آورده، ولی درستش این است که در نسخهٔ بحار، «سألت أبی» و در نسخه‌های دیگر «سألت أخی» است.[2] احتمالی که ما می‌دهیم این است:

---

۱. برای مثال ر.ک: قاضی نعمان، الإیضاح، ج۱، ص۱۵۳: «وفي كتاب المسائل رواية أبي عبدالله الحسين بن علي بن حسن بن علي بن عمر بن علي بن الحسين بن ابي طالب، عن أبيه، عن علي بن جعفر بن محمد، عن أخيه موسى بن جعفر أنه سأل أباه جعفر بن محمد (صلوات الله عليه) عن الرجل يقوم في صلاته هل يصلح أن يقدم رجلاً ويؤخر أخرى من غير مرض ولا علة؟ قال: لا بأس». صاحب دعائم در موارد متعددی از کتاب ایضاح مشابه این سند و تعابیر را آورده است.

۲. البته در چاپ دار إحیاء التراث بحار این اشکال را برطرف کرده‌اند و «سألت أخی» ندارد (مقرر).

۱. نجاشی در ترجمهٔ محمدبن مسلم دارد: «له کتاب یسمی الأربعمائة مسئلة في أبواب الحلال والحرام».[۱] ظاهراً محمدبن مسلم کتابی داشته که چهارصد پرسش و پاسخ از امام باقر علیه السلام بوده است. ما شواهد فراوانی از این کتاب نداریم.

۲. در برخی کتاب‌های غیرامامیه مثل ایضاح قاضی نعمان نیز کتابی به نام مسائل الحلبی دیدیم[۲] که البته در فهرست نجاشی، کتاب حلبی آمده، ولی این کتاب نیامده است. شاید مسائل حلبی همان مسائل محمدبن مسلم باشد که بر امام صادق علیه السلام عرضه شده است.

۳. تا جایی که بنده گشته‌ام و البته تتبعم ناقص است، پنج شش روایت پیدا کردم که هم در سؤالات محمدبن مسلم هست و نیز در روایات حلبی و هم‌چنین در این نسخهٔ علی‌بن جعفر بحار. ازاین‌رو برای نخستین‌بار احتمال دادیم این نسخهٔ علی‌بن جعفر، همان مسائل محمدبن مسلم یا حلبی باشد که بر امام صادق علیه السلام عرضه شده، چون عدد روایات این نسخه نیز حدود چهارصد است.[۳] اگر این احتمال درست باشد، شاید بعدها خود علی‌بن جعفر که از برادرشان پرسیده یا کتاب را بر آن حضرت عرضه کرده، امام همهٔ آن را اجازه نداده، بلکه حدود دویست حدیث از آن را اجازه داده است.[۴]

---

۱. رجال النجاشی، ص ۳۲۳. در کلام نجاشی نیامده که این چهارصد مسئله از امام باقر علیه السلام بوده است. ازاین‌رو احتمال دارد هم از امام باقر و نیز امام صادق علیه السلام بوده باشد (مقرر).

۲. در کتاب ایضاح در موارد متعددی از کتاب مسائل حلبی نام برده است (مقرر).

۳. ما ۳۸۷ سؤال و جواب در این نسخه شمردیم که البته بعضی سؤالات، خود شامل سؤالات فرعی‌تر نیز می‌شود (مقرر).

۴. با توجه به نکته‌های استاد دربارهٔ کتاب علی‌بن جعفر آیا نمی‌توان گفت اگر مجموع نسخهٔ مبوّب و غیرمبوّب قرب‌الإسناد را یک کتاب فرض کنیم (با توجه به این‌که بخش مبوّب و غیرمبوّب دنبال هم آمده است و بخش غیرمبوّب تا صلاة مریض را دارد و بخش مبوّب از صلاة مریض تا پایان کتاب است)، می‌توان تصور کرد همهٔ این کتاب بر امام کاظم علیه السلام عرضه شده و امام بیشترِ آن را اجازه داده است و در این فرض نیازی نیست که بگوییم خود موسی‌بن جعفر علیه السلام آن را بر پدر بزرگوارش عرضه کرده باشد. علامهٔ مجلسی پس از آوردن کتاب علی‌بن جعفر دربارهٔ عبارت «سألت أبی» که در ابتدای این نسخه واقع شده است، می‌گوید: «بیان قوله قال سألت أبي یدل علی أن السائل في تلك المسئولات الکاظم علیه السلام و المسئول أبوه علیه السلام و في قرب الإسناد و سائر کتب الحدیث السائل علي بن جعفر و المسئول أخوه الکاظم و هو الصواب و لعله اشتبه علی النساخ أو الرواة و یدل علیه التصریح بسؤال علي عن أخیه في أثناء الخبر مراراً» (علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۰، ص ۲۹۱). پس این احتمال که این کتاب را امام موسی‌بن جعفر علیه السلام بر پدرش عرضه کرده باشد، بسیار بعید است و با شأن اصحاب انمه علیهم السلام سازگارتر است تا خود انمه علیهم السلام، پس حق همان است که اگر کتاب عرضه شده باشد، یک بار توسط علی‌بن جعفر بر امام کاظم علیه السلام عرضه شده است. هم‌چنین معنا ندارد کتاب چهارصد مسئله‌ای یک بار توسط امام موسی‌بن جعفر علیه السلام بر امام صادق علیه السلام عرضه شود و حضرت همهٔ آن را اجازه دهد و پس از مدتی دوباره همان کتاب را علی‌بن جعفر که از بزرگان اصحاب است، بر خود موسی‌بن جعفر علیه السلام عرضه کند و حضرت بیش از دویست مورد آن را اجازه ندهد (مقرر).

ب) معنای «قرب‌الإسناد» و میزان اعتبار آن

برخی مشایخ در اواخر عمرشان کتاب‌هایی به نام «قرب‌الإسناد» می‌نوشتند؛ مثلاً فردی پانزده‌ساله از استاد پیرمردی، حدیثی یا کتابی شنیده بود و آن را در سن هشتادسالگی برای دیگری نقل می‌کرد و از این رهگذر، فاصلهٔ ۱۵۰ساله با دو واسطه طی می‌شد. این‌ها را «قرب‌الإسناد» می‌گفتند و بین شیعه و اهل سنت هست؛ مثلاً بخاری «قرب اسناد» دارد و کلینی هم دارد ثلاثیات کلینی معروف است که به سه واسطه از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند. عبدالله‌بن‌جعفر حمیری (م حدود ۲۹۷ق) هم در اواخر عمرش قرب‌الإسناد نوشته است. قرب اسناد حمیری با دو واسطه از امام کاظم علیه‌السلام (م۱۸۳ق) نقل شده است که یک واسطهٔ آن، استادش عبدالله‌بن‌حسن، نوهٔ علی‌بن‌جعفر است و دیگری علی‌بن‌جعفر. عبدالله‌بن‌حسن بن‌علی‌بن‌جعفر عن جده علی‌بن‌جعفر عن أخیه موسی‌بن‌جعفر علیه‌السلام. بدین‌سان فاصلهٔ حدود یک قرن را با دو واسطه طی می‌کند. قرب‌الإسناد از کتاب‌های مهم و مشهور است که در قم و در اختیار شیخ صدوق بوده و برای حمیریِ پدر، یعنی عبدالله‌بن‌جعفر است. پسرش، محمدبن‌عبدالله است و هر دو بزرگوار و از بزرگانند و توقیعات معروف حمیری برای پسر ایشان، محمدبن‌عبدالله بن جعفر است که استاد کلینی است و در کافی مواردی را داریم که از محمدبن‌عبدالله نقل می‌کند و مرادش حمیریِ پسر است و این دو نباید با هم اشتباه شوند.

کتاب‌هایی که در اصطلاح علمای حدیث «مصنَّف»اند، عادتاً دنبال صحت‌وسقم روایات نیستند و همه آن‌ها را می‌آورند چنان‌که شیخ صدوق در ابتدای فقیه می‌گوید: «وَلَمْ أَقْصِدْ فِيهِ قَصْدَ الْمُصَنِّفِينَ فِي إِيرَادِ جَمِيعِ مَا رُوُوهُ»؛ یعنی در فکر تصنیف نبودم که هر روایتی را بیاورم. «بَلْ قَصَدْتُ إِلَى إِيرَادِ مَا أُفْتِي بِهِ وَأَحْكُمُ بِصِحَّتِهِ وَأَعْتَقِدُ فِيهِ أَنَّهُ حُجَّةٌ فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَ رَبِّي»؛[1] در فقیه، اختیار یا گزینش کرده و روایاتی را آورده‌ام که بدان‌ها فتوا می‌دهم و صحیح و میان خود و خدایم حجت می‌دانم. به‌عکس کتاب فقیه، شیخ صدوق در کتاب خصال دنبال صحت سند نیست، بلکه دنبال روایات عددی است؛ برای مثال در باب واحد، هر حدیثی را که در آن لفظ «واحد» است، می‌آورد و نیز در باب ثلاث، هر حدیثی را که لفظ «ثلاث» است و هم‌چنین است در باب «اربع»، باب

---

۱. شیخ صدوق، الفقیه، ج۱، ص۱.

«خمس»، و جز در موارد نادر دیگر به صحت و سقم سند نمی‌نگرد. این نکته از همان قدیم بوده و مطلب تازه‌ای نیست که می‌گفتند این کتاب، مصنَّف است و اصطلاحاً امروزه به آن موسوعه یا دایرةالمعارف می‌گویند.

کار حمیری در قرب‌الإسناد نیز معلوم نیست براساس صحت سند و گزینشی باشد. «قُرب‌الإسناد» یعنی مجموعه روایاتی که واسطه‌اش کم است. ایشان در فکر واسطهٔ کم میان خود و امام صادق علیه‌السلام یا امام کاظم علیه‌السلام و ائمه دیگر بوده است. اسم این مصنَّف است و طبیعت کار مصنَّف چنین است. پس آمدن روایت در کتاب حمیری نباید نشانهٔ تصحیح ایشان تلقی شود.

ج) رساله‌های علل‌الشرایع، محض‌الاسلام و شرایع‌الدین

فضل‌بن‌شاذان رحمه‌الله شخصیت بزرگی است که چه به لحاظ علمی و تحقیقی و چه از نظر آشنایی با اصطلاحات محدثان و کلمات اهل سنت و روش آنان فوق‌العاده است. فضل چنان از حدیث اهل سنت اطلاع داشته است که می‌توان او را در عداد امثال بخاری شمرد. وی مردی با استعداد و قابلیت بوده و نزد علمای اهل سنت و حتی نزد مشایخ بخاری رفته است، چون فضل (م ۲۶۰ق) با بخاری (م۲۵۶ق) هم‌دوره‌اند. به‌علاوه در استانداردهای علمی آن زمان، چه به لحاظ معقول و چه منقول، فوق‌العاده بوده است. وی برای شیعه نیز فوق‌العاده است؛ برای مثال از شاگردان خوب ابن‌فضّال پدر، ابن‌ابی‌عمیر و صفوان است و در سفر به عراق، مصادر خوب و صحیح و نقی را تلقی کرده و یکی از راه‌های بسیار خوب ما به مصادر بغداد در آن زمان، همین فضل‌بن‌شاذان است.

البته نمی‌دانیم چرا قمی‌ها به میراث‌های فضل چندان اعتنا نکرده‌اند، چون در رتبهٔ مشایخ کلینی، بسیاری از بزرگان اصحاب از اشاعره و غیر اشاعره، معاصر فضل بوده‌اند؛ مثل احمدبن‌ادریس ابوعلی اشعری، علی‌بن‌ابراهیم و حتی مثل سعدبن‌عبدالله، ولی تا نیشابور نرفته‌اند تا فضل را درک کنند و میراث‌های علمی بسیار دقیق اصحاب را از او بگیرند و این شخصیت بزرگ علمی به لحاظ نشر افکارش چنین مظلوم واقع شده است. شاید اشتغال وی به حدیث اهل سنت و مباحث معقول سبب این امر شده است؛ مثلاً کلینی میراث‌های فضل را با یک واسطه و از شخصی به نام محمدبن‌اسماعیل نقل می‌کند که او را نمی‌شناسیم و نمی‌دانیم میراث‌ها چگونه به او رسیده است. آیا به قم آمده یا کلینی به نیشابور رفته است؟ کشّی غالباً

توسط ابوالحسن علی بن محمد بن قتیبه از او نقل می‌کند که او را هم درست نمی‌شناسیم و شیخ در رجال، فقط او را به «فاضل» توصیف کرده است.[۱] شیخ صدوق تصریح می‌کند در سال ۳۵۲ق به نیشابور رفته است[۲] و مقداری از میراث‌های فضل همچون رسالهٔ امام رضاعليه‌السلام به مأمون در محض‌الاسلام و رسالهٔ علل‌الشرایع را از طریق عبدالواحد بن محمد بن عبدوس عطار نیشابوری (با تعبیر «رضی‌الله عنه») از علی بن محمد بن قتیبه از فضل نقل می‌کند که کاش آن‌ها را نقل نمی‌کرد؛ مثلاً شیخ صدوق رسالهٔ علل‌الشرایع را در دو کتاب علل‌الشرایع و عیون اخبار الرضا و قسمت‌هایی از آن را هم در فقیه آورده است.[۳] این رساله حدود هفده صفحه است و البته صدوق علاوه بر طریق عطار دو طریق دیگر نیز به آن افزوده است که آنان را هم نمی‌شناسیم و از وجود خارجی‌شان نیز خبر نداریم و این‌که نقل می‌کنند فضل با مأمون مناظره کرده است، ثابت نیست و این‌که امام رضاعليه‌السلام نامه‌ای برای مأمون نوشته باشد، هیچ راهی برای اثباتش نیست. واضح است که هیئت ترکیبی این رساله، جعلی است و رساله از خود فضل است و به امام نسبت داده‌اند، بلکه از خود فضل هم نیست و مشکلات دیگر دارد.

هم‌چنین شیخ صدوق رساله‌ای را در عیون اخبار الرضا آورده و دو طریق برایش نقل می‌کند: ابتدا به عنوان «باب ماكتبه الرضاعليه‌السلام للمأمون في محض‌الاسلام و شرائع‌الدين» یک طریق نقل می‌کند[۴] و پس از اتمام رساله، طریق دیگری هم برایش ذکر می‌کند که می‌گوید در طریق دوم، «كتبه الرضاعليه‌السلام إلى المأمون» ندارد.[۵] از سوی دیگر، روایتی است که شیخ صدوق به عنوان «رسالة امام صادقعليه‌السلام في شرايع‌الدين» در کتاب خصال از اعمش آورده[۶] که مجملی است از برخی عقاید و فروع و نماز و بعضی متفرقات هم دارد. این رساله حدود پنج شش صفحه است و شیخ صدوق آن را هم منفرداً آورده است. گفتنی است برخی منفردات صدوق مثل: «ماكتبه الرضاعليه‌السلام للمأمون في محض‌الاسلام» در کتاب

---

۱. رجال‌الطوسی، ۴۲۹: «تلميذ الفضل‌بن‌شاذان نيسابوری فاضل». نجاشی هم دربارهٔ او می‌گوید: «علي بن محمد بن قتيبة النيشابوري (النيسابوري) عليه اعتمد أبوعمرو الكشي في كتاب الرجال. أبوالحسن صاحب الفضل‌بن‌شاذان و رواية [راوية] كتبه» (رجال النجاشي، ص۲۵۹).

۲. در موارد متعددی از اسناد کتاب عیون شیخ صدوق تصریح می‌کند که در سال ۳۵۲ از عبدالواحدبن محمد شنیده است؛ برای مثال ر.ک: شیخ صدوق، عیون اخبارالرضا، ج۱، ص۹۹ و ۱۱۸.

۳. شیخ صدوق، عیون اخبارالرضا، ج۲، ص۹۹ و ۱۲۱ و علل‌الشرایع، ج۱، ص۲۵۱ـ۲۷۵.

۴. ر.ک: همو، عیون اخبارالرضا، ج۲، ص۱۲۱.

۵. همان، ص۱۲۷.

۶. همو، الخصال، ج۲، ص۶۰۳. شیخ صدوق با عنوان «خصال من شرايع‌الدين» این رساله را نقل کرده است.

تحف‌العقول نیز آمده است[1] و نمی‌دانیم آیا واقعاً روایت اعمش نزد او بوده یا خیر که خوب است روی این مسئله کار شود. رسالهٔ اعمش و رسالهٔ محض‌الاسلام بسیار شبیه به هم‌اند و می‌توان آن‌ها را شماره‌گذاری و چاپ کرد و نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها را یافت. واضح است که هر دو رساله، جعلی‌اند و هیچ‌کدام از آن‌ها ثابت نیست و در اصل، جزواتی بوده که یکی از ورّاق‌ها به صورت مجموعه‌ای درآورده است.

در مورد روایت عیون در محض‌الاسلام عده‌ای گفته‌اند ضعیف است، چون عبدالواحد توثیق نشده است و عده‌ای آن را حسنه گرفته‌اند، زیرا استاد صدوق در نیشابور بوده و او درباره‌اش گفته است (رضی‌الله‌عنه). مشکل ابن‌قتیبه را نیز چنین حل کرده‌اند که گفته‌اند چون مدح شده، این روایت حسنه است. برخی دیگر شبیه این اسناد را مصححه گرفته‌اند. مصححه، در اصطلاح یعنی به نظر ما صحیح است. شیخ نیز در مورد مسئله لهو، ابتدا آن را «حسنة کالصحیحة» گرفته است؛ یعنی از درجهٔ حسنه بالاتر است، ولی به حد صحیحه نرسیده، اما بلافاصله می‌گوید: «بل صحیحةٌ».[2] البته این شاید مبانی رجالی خودشان باشد، ولی به نظر ما این روایت، روایت نیست که بگوییم حسنه یا صحیحه است و کاملاً واضح است که جزواتی است منسوب و مجعول.

د) مشکلات کتاب عوالی‌اللئالی

برخی آقایان نوشته‌اند که تمام کتاب عوالی، مرسل است، ولی چنین نیست و این را باید حمل بر این کنیم که آنان کتاب را ندیده‌اند و حدیث‌شناس نیستند و نمی‌دانند صاحب عوالی چه کرده است؟ کتاب عوالی یک مقدمه و دو باب دارد که هر کدام از آن‌ها نیز فصول و ابوابی دارد. این مجموعهٔ روایی، یک‌نواخت نیست، بلکه برخی روایات عوالی اصل دارند و از مصادر معروف نقل شده‌اند؛ مثلاً در آخر کتاب، احادیث بسیاری را مرسلاً از کتاب تهذیب نقل کرده و به مصدر آن تصریح نموده است. پس درحقیقت، آن‌ها مرسل نیستند، چون تهذیب نقل کرده و سندش در تهذیب هست. البته عده‌ای از آن‌ها را هم که از تهذیب نقل کرده، متن‌هایش را کم‌وزیاد نموده که آن نیز مصیبتی است. در چاپ جدید کتاب، برخی از آن‌ها را در حاشیه توضیح داده و بعضی را هم توضیح نداده

---

۱. ابن‌شعبه حرانی، تحف‌العقول، ص۴۱۵.

۲. شیخ انصاری، المکاسب، ج۲، ص۴۴.

است. برخی احادیث عوالی نیز به‌ویژه احادیثی که در مقدمه‌اش آمده، مسند است، ولی از مرسل بدتر است که در این‌جا این مطلب را با مثال‌هایی توضیح می‌دهیم.

۱. عدم وجود مؤلف در سلسلهٔ اجازات اصحاب

ابن‌ابی‌جمهور اهل اَحسا بود. وی سالی یک‌بار به مشهد می‌آمد و به خانهٔ متولی حرم به نام سیدمحسن رضوی وارد می‌شد. ابن‌ابی‌جمهور به احدی از علمای عصر خودش اجازهٔ حدیث نداده، جز به این شخص که متولی حرم و از اعیان و اشراف بوده است. آن شخص هم نه از کس دیگری اجازه دارد و نه به کسی اجازه داده است و اصلاً در عالم علم نیست، بلکه شخص محترمی بوده که ابن‌ابی‌جمهور اجازهٔ تبرکی به او داده است. کتاب عوالی را هم کسی اجازه نگرفته است. ابن‌ابی‌جمهور نیز از کسی اجازه ندارد، جز از ابوالحسن علی‌بن‌هلال جزایری که ساکن لبنان بوده و یک ماه در سفر حج نزدش بوده است. ایشان در قرن یازدهم، هفت استاد برای خودش نام می‌برد که روایاتش را از طریق علامه و اصحاب از آن‌ها نقل می‌کند که به استثنای علی‌بن‌هلال، هیچ‌کدام از آن‌ها در کتاب‌های ما عنوان ندارند و حتی اسم‌های آنان را نیز در جایی ندیده‌ایم. یکی از آن هفت نفر پدرش است که پدرش را هم از این راه می‌شناسیم که گفته است: «أجازنی والدی» وگرنه هیچ‌جای دیگر اسمش نیست. این، کاشف از آن است که این شخص در زمان خودش هم چندان عنوانی نداشته است.

۲. سند مجهول به کلینی

مثلاً عوالی سند متصلی به کلینی نقل می‌کند که آنان را نمی‌شناسیم و حتی اسمشان در کتاب‌های ما نیامده است. ایشان در قرن نهم، سلسله سندی را تا قرن چهارم می‌دهد که همه از این قبیل‌اند؛ مثلاً می‌گوید: «عن الشیخ محمدبن‌یعقوب الکلینی عن محمد بن محمد بن محبوب»[1] که اسم محمدبن‌محمد بن‌محبوب را در هیچ کتاب رجالی نداریم و نمی‌شود از کلینی چیزی در اختیار داشته باشد که هیچ‌کس پیش از او ندیده باشد. کتاب کلینی و مشایخش معیّن‌اند. البته کلینی چهار پنج استاد مجهول مثل احمدبن‌مهران و ابوداود دارد، ولی این‌ها غیر از محمدبن‌محمد بن‌محبوب هستند. وی

---

۱. ابن‌ابی‌جمهور، عوالی اللئالی، ج۱، ص۱۲ و ص۲۲ ـ ۲۴.

چیزهایی را از کلینی نقل کرده که در هیچ کتابی از کلینی و غیر کلینی، آن سند و متن نیامده است؛ یعنی بحث ارسال نیست، بلکه سند کاملاً خراب است.

۳. سندهای مجهول به صحیفة‌الرضا

ایشان ده سند از زمان خودش تا صحیفة‌الرضا دارد که همهٔ آن‌ها به استثنای یکی دو راوی اخیر همین حالت را دارند؛ مثلاً اگر هر سندی هجده نفر باشند، همهٔ آنان مجهول مطلق‌اند که در هیچ کتابی اسمشان نیامده است؛ یعنی روایتش مسند است، ولی به‌مراتب از مرسل بدتر است.

۴. سند خراب به علامه

ابن‌ابی‌جمهور هفت استاد ذکر کرده است که روایاتش را از طریق علامه و اصحاب از آنان نقل می‌کند. آن‌گاه از علامه به این سندها احادیثی را نقل می‌کند که در هیچ‌یک از کتاب‌های علامه نیست و هیچ‌کس دیگر هم از وی نقل نکرده است؛ مثلاً با سند از علامه از زراره از ابی‌جعفر علیه‌السلام حدیثی در تعارض نقل می‌کند که شبیه مقبولهٔ عمربن‌حنظله است، درحالی‌که در هیچ مصدری از مصادر اصحاب ما پیش از علامه و پس از او «عن زراره عن ابی جعفر علیه‌السلام» در تعارض نصف یا ربع آن حدیث را هم نداریم[1] یا مثلاً حدیث «الناس مسلطون علی أموالهم»[2] و یا: «ما لا یُدرک کُلّه لا یُترک کُلّه»[3] را از رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل کرده که در هیچ مصدری نیست و همه‌اش برای قرن یازدهم است.

هم‌چنین وی از احتجاج نقل کرده و آن را به امین‌الاسلام طبرسی، صاحب مجمع‌البیان نسبت داده،[4] درحالی‌که این کتاب از احمدبن‌علی طبرسی است و ربطی به امین‌الاسلام

---

۱. همان، ج۴، ص۱۳۳: «وَ رَوَى الْعَلَّامَةُ قُدِّسَتْ نَفْسُهُ مَرْفُوعاً إِلَى زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: سَأَلْتُ الْبَاقِرَ علیه‌السلام فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ يَأْتِي عَنْكُمُ الْخَبَرَانِ أَوِ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبِأَيِّهِمَا آخُذُ؟ فَقَالَ: يَا زُرَارَةُ...».

۲. متن فوق را عوالی چهار بار آورده که بار نخست، آن را به «بعض‌الاصحاب» نسبت داده (ابن‌ابی‌جمهور، عوالی اللئالي، ج۱، ص۱۹۵)، بار دوم به شهید اول (همان، ج۱، ص۴۵۷)، بار سوم به فاضل مقداد (همان، ج۲، ص۱۳۸) و دفعهٔ چهارم به ابن‌فهد (همان، ج۳، ص۲۰۸) نسبت داده است (مقرر).

۳. حدیث فوق را صاحب عوالی در خاتمهٔ کتابش در احادیث متفرقه ذکر کرده است (مقرر).

۴. ابن‌ابی‌جمهور، عوالي اللئالي، ج۱، ص۱۶: «قَالَ الشَّيْخُ أَبُوالْفَضَائِلِ الطَّبْرِسِيُّ الْمُفَسِّرُ بِإِسْنَادِهِ... عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ الْأَسْتَرْآبَادِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُويَعْقُوبَ يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ وَأَبُوالْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَيَّارٍ عَنِ الْإِمَامِ الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ علیه‌السلام قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ آبَائِهِ علیهم‌السلام عَنْ رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله قَالَ: أَشَدُّ مِنْ يُتْمِ الْيَتِيمِ...».

ندارد. آقابزرگ نیز ظاهراً نوشته که بر صاحب عوالی مشتبه شده و به امین‌الاسلام نسبت داده است، ولی بحث اشتباه نیست، بلکه تخصص نداشته و اصلاً کتاب‌ها را نمی‌شناخته و ازاین‌رو کتاب را به دیگری نسبت داده است.

۵. تجلیل برخی بزرگان از وی و نقد آن

در نخستین چاپ این نسخه، آقای مرعشی مقدمه‌ای بر آن نوشت و در آن‌جا با اوصافی مثل: «الجليل الحبر النبيل، المحدث المتكلم، العارف المتألّه، الزاهد الورع التقي...» از او تجلیل نمود و سپس از او دفاع کرد،[1] ولی ایشان آن مطالب را از روی حسن ظن و خوش‌قلبی گفته است وگرنه کتاب، ارزش علمی، ندارد و اگر ما باشیم و مقتضای بحث علمی، این روایات بالمره ساقط‌اند، و بحث مرسل و مسندبودن آن‌ها نیست که برخی پنداشته‌اند. حاجی نوری هم پس از زحمات فراوان اصرار دارد که این کتاب را بپذیرد، ولی اذعان می‌کند که مقدمهٔ کتاب بسیار خراب است.[2] صاحب روضات نیز پس از آن‌که در ابتدای ترجمهٔ وی با عناوینی مثل: «الشيخ الفاضل المحقّق، والحبر الكامل المدقّق...» از او تجلیل می‌کند، درنهایت می‌گوید وثاقت و مؤلفات او محل کلام است که حاجی نوری از این دو کلام صاحب روضات تعجب کرده است.[3] شاید این دو مطلب را در دو زمان نوشته است.

نتیجه

به‌هرحال می‌توان گفت احادیث وی سنداً منفرد است و در هیچ مصدری از مصادر

---

۱. ر.ک: ابن‌ابی‌جمهور، عوالي اللئالي، ج۱، (رسالة الردود)، ص۲ ـ ۱۵.

۲. محدث نوری، مستدرک‌الوسائل، الخاتمة، ج۱، ص۳۴۰: «إنّ العوالي مشتمل على مقدّمة وبابين وخاتمة. وذكر في المقدّمة فصولاً، ذكر فيها طرقه، وجملة من الأخبار النبويّة في فنون الآداب والأحكام، واختلط هنا الغثّ بالسمين كما قالوا».

۳. همان، ص۳۳۴ و ۳۳۵: «فمن الغريب بعد ذلك ما ذكره السيّد الأيّد المعاصر في الروضات، في ترجمته بعد ذكر طرقه السبعة حيث قال: وأمّا نحن فقد قدّمنا ذكر شيخه الأجل الأعظم علي بن هلال الجزائري، الذي هو من جملة مشايخ المحقّق الشيخ علي الكركي، وبقي سائر مشايخه السبعة ـ المذكورين هنا، وفي مقدّمة كتابه العوالي على سبيل التفصيل ـ عند هذا العبد، وسائر أصحاب التراجم والإجازات، من جملة علمائنا المجاهيل، بل الكلام في توثيق نفس الرجل، والتعويل على رواياته ومؤلّفاته، وخصوصاً بعد ما عرفت له من التأليف في إثبات العمل بمطلق الأخبار، الواردة في كتب أصحابنا الأخيار، وما وقع في أواخر وسائل الشيعة، من كون كتابي حديثه خارجين عن درجة الاعتماد والاعتبار، مع أنّ صاحب الوسائل من جملة مشاهير الأخباريّة، والأخباريّة لا يعتنون بشيء من التصحيحات الاجتهاديّة، والتنويعات الاصطلاحيّة، انتهى».

سنی و شیعه به شکل ضعیف و سقیم هم نیامده است. اگر ما باشیم و مقتضای قاعده، رجالیان اهل سنت چنین کتاب‌هایی را جعل می‌گویند که ارزش نام‌بردن هم ندارد، با تخصصی که در تاریخ و رجال و حدیث داریم، اعتقادمان آن است که این‌ها را ایشان جعل کرده است.[1] ولی با توجه به این‌که نسبت جعل سنگین است و به‌آسانی نمی‌شود به کسی این نسبت را داد، معتقدیم ایشان در اَحسا در روستایی بوده و حدیث‌شناس نبوده و ازاین‌رو مشتی اوراق خطی بی‌سروتَه واحادیث متفرقه را برداشته و آن‌ها را با سندهایی کلی که داشته، ترکیب کرده و به این صورت درآورده است. از نظر ما احادیث عوالی آن‌قدر ضعیف است که حتی ارزش طرح و صرف وقت گران‌بها را نیز ندارد. این کتاب، کشکولی عجیب‌وغریب است که انسان نه از مسانیدش سر درمی‌آورد و نه از مراسیلش. صاحب حدائق که احادیث ضعیف فراوانی را پذیرفته، این کتاب را مؤلَّفا و مؤلَّفا نپذیرفته است.[2]

از سوی دیگر اسم کتابش را هم عوالی اللئالی گذاشته است که اصحاب اسمش را به «غوالی اللئالی» تغییر داده‌اند، چون لؤلؤ به غالی توصیف می‌شود، نه عالی. نسخهٔ خطی اصل کتاب در مشهد در کتاب‌خانهٔ آستان قدس رضوی موجود است و نام کتاب چنین ضبط شده و چنین نیست که بگوییم اشتباه نسبت داده‌اند.

ه) کتاب سکونی و کتاب جعفریات

دربارهٔ اسماعیل‌بن‌ابی‌زیاد سکونی یا اسماعیل‌بن‌مسلم مباحث فراوانی قابل طرح است که خلاصه‌ای از آن‌ها را در این‌جا می‌آوریم.

۱. سند روایات سکونی

روایات سکونی توسط امام صادق علیه‌السلام به امیرالمؤمنین علیه‌السلام و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نسبت داده شده و البته برخی روایاتش به خود امام صادق علیه‌السلام منسوب است. سند درست و دقیق روایات سکونی چنین است: «سکونی عن جعفر عن أبیه عن آبائه عن علی علیه‌السلام قال»

---

۱. اگر گفته شود نهایتاً این‌ها مجاهیل‌اند، می‌گوییم مجهول بر دو قسم است: مجهول نسبی و مجهول مطلق. مجاهیل نسبی در کتاب‌های دیگر و در کتاب‌های رجال نامشان هست؛ مثلاً مامقانی هفده هزار اسم جمع کرده که آنان نیز مجهول‌اند ولی مشکل این است که مجاهیل عوالی حتی نامشان در هیچ جای دیگر نیامده است.

۲. ر.ک: بحرانی، الحدائق الناظرة، ج۱، ص۹۹.

یـا: «عـن عـلی علیه‌السلام قـال: قال رسـول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله»؛ یعنـی در برخی جاهـا کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام و در بعضـی جاهـا کلام رسـول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله اسـت و اگر در بعضـی جاها «عـن جعفـرعـن أبیه قـال: قال رسـول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله» آمـده، بخشـی از سـندش حذف شـده اسـت.

وفـات سـکونی و شـغل او در مصـادر مـا نیامـده، ولـی در کتاب‌هـای اهـل سـنت هسـت کـه او قاضـی موصـل بـوده و متوفـای ۱۸۰ق اسـت کـه بنابرایـن تـا اواخـر حیـات حضـرت موسـی‌بن‌جعفر علیه‌السلام (م۱۸۳ق) زنـده بـوده اسـت و شـاید یکـی دو روایـت از ایشـان داشـته باشـد.[1] اگـر تاریـخ وفاتـش درسـت باشـد، بایـد در سـن جوانـی مثـلاً حـدود سـی سـال قبلِ وفاتـش از امـام صـادق علیه‌السلام شـنیده باشـد.

۲. تاریخچه‌ای از برخورد اصحاب با روایات و کتاب سکونی

سـکونی در زمـان خودش نوشـتاری را از امـام صادق علیه‌السلام نقل کرد کـه در کوفه کس دیگری از او نقـل نکـرد. در طبقهٔ بعـدی بزرگان اصحاب در مدرسـهٔ اول بغداد، مثـل ابن‌ابی‌عمیر و صفوان و بزنطـی کـه بزرگ‌ترین پالاینـدگان حدیث بوده‌انـد، هیچ‌کدام از سـکونی نقل نکرده‌انـد و برای مثـال حتـی یـک روایـت هـم از ابن‌ابی‌عمیـر از سـکونی نداریـم. فقـط عبدالله‌بن‌مغیـره تعـداد معتنابهـی از روایاتـش را نقـل کـرده و یکـی دو نفـر دیگر تعداد بسـیار اندکـی از روایاتـش را نقل کرده‌انـد. بیشـترین راوی از سـکونی، نوفلـی اسـت کـه نسـخهٔ کتـاب را نقـل کـرده اسـت. پس از نوفلـی نیـز ابراهیم‌بن‌هاشـم تنهـا کسـی اسـت کـه ایـن نسـخه را نقـل کـرده اسـت، امـا پس از او ایـن کتـاب در قـم مشـهور شـد. پـس روایـات سـکونی تا دو سـه نسـل شـاذ بـوده و پس از ابراهیم‌بن‌هاشـم عـدهٔ قابـل توجهـی در قـم آن را نقـل کرده‌اند. شـاگردان ابراهیم‌بن‌هاشـم، مثل محمدبن‌احمـد از او نقـل کرده‌انـد، ولـی بیشـترین نقـل از طریـق پسـر او و توسـط کلینـی به ما رسـیده اسـت. شـیخ صـدوق هـم دارد که نسـخهٔ ایشـان نیز همین نسـخه اسـت. همین نسـخهٔ قـم در مکتـب دوم بغداد مقبول اُفتاد و نسـخهٔ نجاشـی و شـیخ طوسـی نیز هم‌ین نسـخه اسـت، درحالی‌کـه می‌توانسـتند خودشـان بـه طریـق مسـتقل از کوفـه نقـل کنند.

بایـد دانسـت کـه نحوهٔ نقـل مکتب قم و مکتـب دوم بغداد از کتاب سـکونی گزینشـی بوده و بـه دیـدهٔ حجـت تام به آن نـگاه نکرده‌اند. ازاین‌رو شـیخ کلینـی مقـداری از آن را نقل کرده که

---

۱. بـا جسـت‌وجو جوامـع حدیثـی حتـی یک روایـت هم از سـکونی از حضـرت موسـی‌بن‌جعفر علیه‌السلام در کتاب وسـائل و دیگر کتاب‌هـای حدیثی نیافتیـم (مقرر).

شیخ صدوق نقل نکرده است و بالعکس یا هر دو مقداری را نقل کرده‌اند که شیخ طوسی نقل نمی‌کند و بالعکس و میان نقل‌هایشان نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار است. قدر متقین این است که مقداری از کتاب سکونی حذف شده است؛ یعنی اصحاب آن را نپذیرفته‌اند. نکتهٔ فنی قبول قمی‌ها و عدم قبول بغداد اول در مورد روایات سکونی هم روشن نیست، هر چند می‌شود احتمالاتی داد؛ مثل این‌که قمی‌ها اخباری‌مسلک بودند و قم دورتر از مدینه بود و دست‌رسی چندانی به ائمه علیهم‌السلام نداشتند و ضرورت زمان و مکان اقتضا می‌کرد به تعبد روآورند، ولی بغدادی‌ها چون آسان‌تر به حج و عمره می‌رفتند و احکام را از منبع اصلی می‌گرفتند، سراغ آن نرفتند.

۳. کلام شیخ طوسی در بیان سرّ عمل اصحاب به روایات سکونی

شیخ طوسی نخستین کسی بود که در کتاب عُدّه به سرّ پذیرش روایات سکونی تصریح کرد. وی گفت: ما به همهٔ روایات سکونی عمل نمی‌کنیم، بلکه تنها در مسائلی می‌پذیریم که از طریق شیعه روایت نداشته باشیم، آن هم به سبب روایتی از امام صادق علیه‌السلام که می‌گوید: اگر بر شما حادثه‌ای فرود آمد که حکمش را در روایات ما نمی‌یابید، به آنچه از علی علیه‌السلام روایت می‌کنند، عمل کنید. شیخ طوسی خود سکونی را هم توثیق نمی‌کند، هر چند عده‌ای از اصحاب مذاهب فاسده مثل واقفیه و فطحیه را توثیق کرده است. عمل به روایات سکونی از اوایل قرن سوم و حدود سال‌های ۲۴۰ و ۲۵۰ق است و این عبارت شیخ طوسی در حدود سال ۴۲۰ق است؛ یعنی چیزی حدود دویست سال میان آنان فاصله است. توجیه فنی عبارت شیخ، اثبات نوعی حجیت تعبدی برای روایات سکونی است؛ یعنی امام، ما را به پذیرش آن متعبد کرده است، درحالی‌که اگر مسئله را بر وثاقت سکونی می‌برد، به حجیت عقلایی می‌خورد. مراد از کسانی که از علی علیه‌السلام نقل می‌کنند نیز احتمالاً سنی‌های کوفه‌اند.

البته این روایت از منفردات شیخ طوسی در کتاب عُدّه است و آن را حتی در کتاب‌های دیگر شیخ نداریم و با یک روایت مجهولِ مرسل این مطلب مهم ثابت نمی‌شود و وثوق به این روایت ممکن نیست. به‌علاوه در بیشتر روایات سکونی می‌گوید: «عن علی علیه‌السلام قال: قال رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله»، یعنی از رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله است، نه از علی علیه‌السلام. پس عمل به منفردات سکونی مشکل است.

بنابر روایت شیخ، ارزش روایات سکونی در حد اصل عملی است، نه حجت، چون می‌گوید اگر شیعه روایت نداشت، به آن‌ها برگردیم. شیعه در اوایل، دنبال اصول عملیه نبود و در پی حدیث بود و هنوز علما جرئت طرح روایات و رجوع به اصل عملی را نداشتند. ازاین‌رو روایت سکونی در مکتب قم جای‌گزین اصل عملی شد، ولی بعدها که مثل ابن‌ادریس به خبر واحد حمله کرد و در مثل زمان شهید ثانی، صاحب مدارک و صاحب معالم که عمل به اصل میان شیعه رواج یافت، روایات سکونی را به‌راحتی طرح می‌کردند و به اصول عملیه بازمی‌گشتند.

متأسفانه بعد از شیخ طوسی به فاصلهٔ حدود دویست سال، محقق حلی در مسائل عِزّیه عبارت شیخ را چنین معنا کرد: «اصحاب به سبب وثاقت سکونی به روایاتش عمل کرده‌اند». پس از محقق نیز این مطلب میان اصحاب مشهور شد و به‌تدریج به علم رجال نیز سرایت کرد و معروف شد که شیخ او را در عُده توثیق کرده است تا این‌که برای نخستین‌بار تُستری در قاموس اشکال وارد کرد که از عبارت عُدّه، توثیق سکونی درنمی‌آید و حق نیز با اوست، ولی منشأ اشکال را ننوشت که محقق حلی است و عبارت شیخ را نیز توضیح نداد.

ما در محل خودش عبارت شیخ را مفصّل توضیح داده و گفته‌ایم شیخ از راه توثیق سکونی وارد نشده، بلکه مدعی است اصحاب به روایات سکونی عمل کرده‌اند، چون از امام صادق علیه‌السلام روایت داریم که اگر حکم مسئله‌ای را در روایات ما نیافتید، «فانظروا إلی ما رووه عن علی علیه‌السلام»، که ظاهراً «ما رووه» یعنی «رواه العامه». این روایت مرسل است و آن را در جای دیگر نمی‌یابیم و به فرض صدور آن از امام صادق علیه‌السلام شاید این حدیث برای اوایل امر آن حضرت بوده است؛ یعنی هنگامی که فقه شیعه هنوز کاملاً مدون نشده بود و مخاطب حضرت نیز در این جمله، شیعیان کوفه‌اند؛ یعنی توقف نکنید و به آنچه علما و محدثان کوفه از علی علیه‌السلام روایت می‌کنند، عمل کنید، چون در اصطلاح اهل سنت، فقه کوفه را فقه علی‌بن‌ابی‌طالب علیه‌السلام و عبدالله‌بن‌مسعود می‌دانند. اگر این مطلب را بپذیریم، مورد این روایت، بازهٔ زمانی خاص است و بعدها که روایات از اهل بیت علیهم‌السلام آمد و محدثان نزد آنان رفتند و ائمه علیهم‌السلام مسائل را به‌تفصیل بیان کردند و کتاب‌ها نوشته شد، دیگر نوبت به روایات عامه از علی علیه‌السلام نمی‌رسید. بنابراین به صورت طبیعی این حدیث با گذشت زمان منسوخ و متروک شد.

برای ما روشن نیست چرا شیخ به این روایت تمسک کرده است و پس از نقل آن می‌گوید: «و لأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص‌بن‌غیاث، و غیاث‌بن‌کلوب، و نوح‌بن‌دراج، و السکوني، و غیرهم من العامة عن أئمتنا علیهم»،[1] چون روایات سکونی «عن جعفر عن آبائه عن علی علیه‌السلام» یعنی روایات ائمه علیهم‌السلام است، درحالی‌که مورد آن روایت جایی است که اهل سنت از علی علیه‌السلام نقل می‌کنند.

نتیجه این‌که در کتاب‌های رجال از عُدّه شیخ طوسی نقل شده است که اصحاب ما به سبب وثاقت سکونی به روایاتش عمل کرده‌اند. درحالی‌که این مطلب در عُدّه نیست و محقق در مسائل عزّیه، عبارت عُدّه را بد فهمیده است و شاید علتش این باشد که شیخ با فاصلهٔ دو سه صفحه متعرض اهل سنت و فرقه‌های فطحیه و واقفه می‌شود و دربارهٔ آن‌ها می‌گوید: ما به روایات مثل عماربن‌موسی و عده‌ای از واقفه عمل می‌کنیم، چون ثقات‌اند. در آن‌جا که اسم واقفه آمده و صحبت از وثاقت است، اسم سکونی نیست و در جایی که از سکونی نام برده، صحبت از وثاقت نیست. به احتمال قوی، محقق این دو را با هم اشتباه گرفته یا این‌جا را با آن‌جا قیاس کرده است که این قیاس درست نیست.

پس، از اواخر قرن چهارم کتاب سکونی به نسخهٔ ابراهیم‌بن‌هاشم میان قمی‌ها مشهور شد و بعد نیز همین نسخه به بغداد آمد و مشهور شد و کلینی، صفار، محمدبن‌یحیی و عده‌ای دیگر از آن نقل کرده‌اند. شیخ در قرن پنجم می‌گوید نکته‌اش روایت امام صادق علیه‌السلام است و محقق در قرن هفتم می‌گوید نکته‌اش وثاقت است و این دیدگاه محقق بعدها در رجال شهرت یافت. از حدود سال‌های ۱۱۰۰ق به بعد و مثل زمان صاحب جواهر نیز همان شبههٔ معروف مطرح شد که روایت ضعیف است، ولی با عمل اصحاب، منجبر می‌شود. در قرن چهاردهم نیز تستری متنبه شد که عبارت شیخ به معنای توثیق سکونی نیست، ولی تحلیل یا شرحی از آن نداد. ما نیز در قرن پانزدهم سیر تاریخی‌اش را بیان کردیم.[2] این اجمال تاریخِ عمل قدمای ما تا این زمان به روایات سکونی است.

---

۱. شیخ طوسی، العُدّة، ج۱، ص۱۴۹.

۲. استاد بزرگوار در مسئله سحر و به مناسبت بحث حد ساحر، بحث رجالی ـ فهرستی مفصّلی دربارهٔ سکونی داشتند که بحث‌های ایشان تدوین شده و به خواست خدا در آیندهٔ نزدیک در مجموعه‌مباحث فهرستی ـ رجالی ایشان منتشر خواهد شد (مقرر).

۴. خلاصهٔ اقوال دربارهٔ سکونی و روایات وی

مجموعاً به لحاظ رجالی، سه قول عمده دربارهٔ سکونی هست:

۱. روایاتش را می‌پذیریم و به آن عمل می‌کنیم. قائلان این قول چند دسته‌اند: برخی به سبب عبارت شیخ در عُده، روایات سکونی را پذیرفته‌اند که توضیح دادیم. عده‌ای دیگر می‌گویند به فرض عدم اثبات وثاقت سکونی، عمل قدمای اصحاب به روایاتش ثابت است. برخی دیگر هم گفته‌اند عملاً هر روایتی را که اصحاب مثل کلینی از سکونی آورده‌اند، قبول کنیم. مبنای آقای خوئی نیز بر توثیق سکونی به کامل الزیارات و تفسیر قمی است، چون در هر دو کتاب هست و ازاین‌رو به نظر ایشان، روایات سکونی چه از طریق نوفلی و چه عبدالله‌بن‌مغیره، معتبر است.

۲. به روایاتش عمل نمی‌کنیم، چون سکونی توثیق نشده و مجهول است.

۳. به فرض اثبات وثاقت سکونی، وثاقت حسین‌بن‌یزید نوفلی، راوی کتاب او ثابت نیست، بلکه تضعیفی دارد. ازاین‌رو روایت سکونی از غیر طریق نوفلی مثل طریق عبدالله‌بن‌مغیره پذیرفته می‌شود. اگر مجموعه روایات سکونی جمع شود، کتابی شامل حدود ۲۵۰۰ تا سه هزار حدیث می‌شود که بیش از نود درصد این مجموعه توسط نوفلی نقل شده و کمتر از ده درصد آن توسط عبدالله‌بن‌مغیره که از اصحاب اجماع است. کسانی که سکونی را قبول کرده‌اند، گفته‌اند اگر عبارت شیخ را مبنی بر عمل طایفه به روایات سکونی بپذیریم، نوفلی را هم دربر می‌گیرد و او نیز ثقه است، چون اخبار سکونی بیشتر از طریق وی به ما رسیده است.

مبنای ما نیز اجمالاً روشن است. ما این مباحث رجالی را کمتر مطرح می‌نماییم، بلکه ابتدا خود کتاب را بررسی می‌کنیم تا بعد به مؤلفش برسیم و درمجموع به منفردات سکونی عمل نمی‌کنیم.

۴. ادبیات خاص روایات سکونی

با قطع نظر از جهات تاریخی و شخصیت سکونی و وثاقت یا عدم وثاقتش، روایات او ادبیات یا صیغه‌های تعبیری خاصی دارد که در جای دیگر نیامده است. این نکتهٔ قابل توجهی است که او از امام صادق علیه‌السلام چنین روایاتی را شنیده باشد؛ مثلاً در مورد نماز مسافر می‌گوید:

«سبعةٌ یا ستةٌ ـ بنابر اختلاف نسخه‌ها ـ لا یقصرون الصلاة»[۱] که عدد «سبعه» یا «سته» منحصر به این کتاب است و مثلاً زراره دارد: «أَرْبَعَةٌ قَدْ یَجِبُ عَلَیْهِمُ التَّمَامُ فِي السَّفَرِ کَانُوا أَوِ الْحَضَرِ».[۲] هم‌چنین روایت «أَنْهَاکُمْ عَنِ الزَّفْنِ»[۳] از منفردات سکونی است؛ یعنی امام علیه السلام این تعبیر را فقط با سکونی داشته و با کس دیگر نداشته و بسیار بعید است که امام ابتداناً مطالب را فقط به او فرموده باشد. البته مشابه بسیاری از روایات سکونی در روایات عامه موجود است. اهل سنت، سکونی را بالاتفاق کذاب می‌دانند و در صحاح سته، تنها یک روایت از او در سنن ابن ماجه آمده است. پس اگر ما نیز مثل اهل سنت بگوییم سکونی دروغ گفته است، مؤونهٔ بحث و تحقیق از دوش ما برداشته می‌شود، ولی به فرض صداقت سکونی، شاید وی مجموعه‌ای از روایات عامه را بر امام صادق علیه السلام عرضه کرده و امام نیز اجمالاً آن‌ها را تأیید نموده است.

۵. کتاب جعفریات

ظهور کتاب جعفریات و انتشار آن برای نیمهٔ قرن چهارم و در مصر است. به اعتقاد ما جعفریات همان کتاب سکونی است که با سند واحد از موسی بن جعفر علیه السلام نقل شده و در میراث مصری ما آمده است. اصحاب ما در قم مقداری از کتاب سکونی را حذف کردند، ولی در کتاب اشعثیات یا دعائم بخش‌هایی از محذوفات اصحاب آمده است.

به شکل غیررسمی، اولین‌بار سیدابوالرضا فضل‌الله راوندی (م۵۷۰ق) کتاب جعفریات را با عنوان النوادر در دنیای شیعه وارد کرد. این کتاب همان جعفریات به نسخهٔ شهید رویانی است. عبدالواحدبن اسماعیل رویانی[۴] از علمای اهل سنت است که به

---

۱. شیخ طوسی، تهذیب‌الأحکام، ج۳، ص۲۱۴ و ج۴، ص۲۱۸؛ شیخ صدوق، الفقیه، ج۱، ص۴۴۱؛ همو، الخصال، ج۲، ص۴۰۳ و منسوب به علی‌بن‌ابراهیم قمی، تفسیرالقمی، ج۱، ص۱۴۹. متن «ستةٌ» فقط در تفسیر قمی آمده و در بقیهٔ مصادر، «سبعةٌ» آمده است.

۲. شیخ کلینی، الکافي، ج۳، ص۴۳۶، باب صلاة الملاحین...، ح۱: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قَالَ أَبُوجَعْفَرٍ علیه السلام: أَرْبَعَةٌ قَدْ يَجِبُ عَلَيْهِمُ التَّمَامُ فِي السَّفَرِ كَانُوا أَوِ الْحَضَرِ الْمُكَارِي وَالْكَرِيُّ وَالرَّاعِي وَالْأُشْتَقَانُ لِأَنَّهُ عَمَلُهُمْ».

۳. معزی، جامع الاحادیث، ج۲۲، ص۴۱۰، باب ۲۱، ح۱و۲؛ شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۱۷، ص۳۱۳، باب ۱۰۰، ح۶ و ابن اشعث، الجعفریات، ص۱۵۸. «زفن» به معنای رقص است.

۴. زرکلی، الاعلام، ج۴، ص۱۷۵: «عبدالواحد الروياني (۴۱۵-۵۰۲ ق) عبدالواحد بن إسماعيل بن أحمد. ابوالمحاسن الروياني: فقيه شافعي. من أهل رويان (بنواحي طبرستان) رحل إلى بخارى و غزنة و نيسابور. و بنى بآمل طبرستان مدرسة. و انتقل إلى الري ثم إلى أصبهان. و عاد إلى آمل. فتعصب عليه جماعة فقتلوه فيها. و كانت له حظوه عند الملوك. و بلغ من تمكنه في الفقه أن قال: لو احترقت كتب الشافعي لامليتها من حفظي له تصانيف».

دست اسماعیلیه (که آن‌ها را ملاحده خواند) ترور شد. این کتاب در حوزه‌های علمی ما چندان مشهور نشد و وضع بهتری از آن نسخهٔ جعفریات نداشت و امثال علامه، شهید ثانی، شهید اول و صاحب مدارک از آن در کتاب‌هایشان نیاوردند.

در قرن سیزدهم، نسخه‌ای از کتاب جعفریات را از هند آوردند که محدث نوری در مستدرک از آن نقل کرد و برای نخستین‌بار این کتاب به کتاب‌های حدیثی ما راه یافت و پس از آن به‌تدریج در کتاب‌های فقهی ما نیز از آن نقل شد؛ برای مثال در کتاب جواهر نیز از جعفریات نقل می‌کند.[1] آقای بروجردی ﷺ هم آن را برای اولین‌بار چاپ کرد و بدین‌ترتیب این کتاب رسماً وارد دنیای امامیه شد و پس از آن رسماً در جامع الاحادیث و کتاب‌های دیگر آمد. آقای خوئی ﷺ هم از آن نقل کرده که از مستدرک گرفته است. ایشان ابتدا سند جعفریات را قبول داشت، ولی بعد مقداری از آن را باطل کرد. برخی از معاصران نیز پنداشته‌اند سند کتاب جعفریات معتبر است، ولی چنین نیست.[2]

و) روش حدیثی صاحب دعائم‌الاسلام

کتاب دعائم، فقه اسماعیلی است و اسماعیلی‌ها هنوز کتاب فقهی‌شان همین است. صاحب دعائم (م۳۶۳ق) به لحاظ طبقه، مابین شیخ کلینی (م۳۲۹ق) و شیخ صدوق (م۳۸۱ق) است؛ یعنی حدود سی سال بعد از کلینی و بیست سال قبل از صدوق و نیز صد سال قبل از شیخ طوسی است و ازاین‌رو برای ما مفید است. مؤلف آن در مصر بوده و قطعاً با حوزه‌های ما ارتباطی نداشته است، چون چیزی نقل نشده که از مشایخ ما حدیث نقل کرده باشد. ما برای نخستین‌بار احتمال دادیم صاحب دعائم به قواعد تحدیث مقید نبوده است، چون شواهد ما نشان می‌دهد وی در مصر، معاصری به نام محمدبن‌اشعث داشته است که قاعدتاً باید از او تحدیث کند، ولی حتی دربارهٔ او می‌گوید: «فی الکتب الجعفریة من روایة ابی‌علی محمد بن محمد بن الأشعث الکوفی»[3] مصادر اصحاب ما قطعاً در اختیار صاحب دعائم بوده، ولی به احتمال بسیار قوی، همهٔ آن‌ها به نحو وجاده بوده

---

۱. برای مثال ر.ک: نجفی، جواهرالکلام، ج۱۵، ص۲۹۰ و ج۱۱، ص۱۵۸. صاحب جواهر در کل کتاب فقط سه چهار مورد از جعفریات نقل کرده و بنابراین، موارد نقل ایشان بسیار اندک است (مقرر).

۲. حضرت استاد (دام ظله) در جای دیگر، مباحث مفصّلی در مورد کتاب جعفریات داشته‌اند که به خواست خدا در مجموعه مباحث فهرستی و رجالی ایشان منتشر خواهد شد (مقرر).

۳. برای مثال ر.ک: قاضی نعمان، الایضاح، ج۱، ص۱۵۶.

است؛ یعنی در خط تحدیث و قواعد آن نبوده و همان راهی را که ما هم‌اکنون می‌پماییم، وی در هزار سال قبل پیموده است.

نکتهٔ بسیار مهم دیگر این‌که چنان‌که شیخ طوسی کتابی به نام استبصار در زمینهٔ جمع میان اخبار متعارض دارد، شبیه آن را صاحب دعائم نیز در رساله‌ای به نام ایضاح دارد که البته این رساله بسیار ناقص است. صاحب دعائم نزدیک صد سال پیش از شیخ طوسی همان مسلک «الجمع مهما أمکن» را پیش گرفته است. پس دعائم ازاین‌جهت بسیار ارزشمند است و ارزش‌های دیگری هم دارد که در جای خودش بدان‌ها اشاره کرده‌ایم.

ز) مستثنیات نوادرالحکمه

کتاب نوادرالحکمه به لحاظ صحت و اعتبار، درجه دو و سه است و مشکل دارد، ولی چرا مثل کلینی از آن نقل کرده است؟ این فایدهٔ مباحث فهرستی است و در بسیاری جاها مؤثر است. نوادرالحکمه کتاب بزرگی بوده که شاید حدود ۲۵۰۰ تا ۳۰۰۰ حدیث داشته و بسیار هم خلط داشته است. نویسندهٔ کتاب فی‌نفسه ثقه است، جز این‌که «لایبالی عمن أخذ».[1] ازاین‌رو برخی قمی‌ها تنقیحی برای این کتاب انجام داده‌اند که بعدها به مستثنیات نوادرالحکمه معروف شد. یکی از ائمهٔ شأن در این جهت، ابن‌ولید (م۳۴۳ق) است که تقریباً معاصر کلینی (م۳۲۹ یا ۳۲۸ق) بوده و همچون کلینی، در حدیث فوق‌العاده و تأثیرگذار و موفق بوده است و در حدیث، مکتب فکری معیّن دارد. از ایشان آثار بسیار کمی به ما رسیده است، ولی همین اندک از جلالت شأن و عظمت وی حکایت می‌کند. نجاشی هم از وی تجلیل می‌کند و درباره‌اش می‌گوید: «محمد بن الحسن بن أحمد بن الولید أبوجعفر شیخ القمیین و فقیههم و متقدمهم و وجههم... ثقة ثقة عین مسکون إلیه».[2] شیخ صدوق، شاگرد ابن‌ولید می‌باشد و بسیار از او متأثر است، برخلاف کلینی که از او متأثر نیست. ابن‌ولید کتاب نوادر را تنقیح کرد و گفت این کتاب خوب است، جز این روایات؛ یعنی ایشان همهٔ سند را بررسی نکرد، بلکه فقط مشایخ

---

۱. رجال النجاشی، ص۳۴۸، ش۹۳۹: «محمد بن أحمد بن یحیی... کان ثقة في الحدیث إلّا أن أصحابنا قالوا: کان یروي عن الضعفاء، ویعتمد المراسیل ولا یبالي عمن أخذ وما علیه في نفسه مطعن في شيء».

۲. همان، ص۳۸۳، ش۱۰۴۲.

مؤلف را از ابتدای سند بررسی نمود و حدود ۲۱ ـ ۲۲ مورد را استثنا کرد (چون در مورد این مسئله میان شیخ و نجاشی اندکی اختلاف است)؛[1] مثل احادیثی که از سهل‌بن‌زیاد یا وهب‌بن‌منبه یا محمدبن‌علی صیرفی ابوسمینه و یا سیاری نقل می‌کند و این‌ها به مستثنیات نوادر معروف شد. نجاشی می‌گوید: «این استثنا در بغداد نزد ابن‌نوح مطرح شد و او کار ابن‌ولید را پسندید، جز در مورد محمدبن‌عیسی بن‌عبید که با او اختلاف داشت»[2] و انصافاً نیز چنین است. پس نظر ابن‌ولید به همهٔ سند نیست، چه بقیهٔ سند مرفوعه باشد (مثل این نسخهٔ کلینی) یا مثل سند تهذیب، متصل باشد. استثنای ابن‌ولید به نحو قضیهٔ خارجیه است، نه قضیهٔ حقیقیه و گویا برخی اسناد کتاب را خط زده است.

در کتاب کافی، روایات متعددی از نوادرالحکمه داریم که سندش ضعیف است و اصحاب ما متحیر شده‌اند که چگونه کلینی غفلت کرده و آن سند ضعیف را آورده است، درحالی‌که ظواهر امر نشان می‌دهد حجیت خبر نزد قمی‌ها به تلقی از مشایخ و امثال آن بوده و حجیت تعبدی نبوده است و از این عبارت معلوم می‌شود بقیهٔ روایات کتاب که استثنا نشده، اجمالاً پذیرفتنی بوده است. استثنای ابن‌ولید به معنای توثیق رجال سند یا تضعیف‌شان نیست، بلکه استثنای روایت است و فقط به مشایخ می‌خورد.

این بحث، فواید فراوان دارد و بسیاری از گره‌های حدیثی را به‌ویژه در مورد امثال کلینی باز می‌کند و نکته‌ای است که حتی اعلام فن رجال به آن توجه نکرده‌اند؛ برای مثال، روایات علی‌بن‌اسماعیل جزء این استثنا نیست. پس سرّ پذیرش کلینی طبق مبنای ابن‌ولید در قم بوده است.[3] در مورد صدوق نیز قطعی است که پذیرش او به سبب عدم استثنای استادش است و از بغدادی‌ها نیز خریط این صناعت، یعنی ابن‌نوح سخن ابن‌ولید را پذیرفته است.

ح) ارزش کتاب فقه‌الرضا

دورهٔ انتقال از عهد نصوص به فتاوا از خصایص فقه ماست که نه بین احناف هست،

---

۱. رجال‌النجاشی، ص۳۴۸.

۲. ر.ک: همان و شیخ طوسی، الفهرست، ص۴۰۸.

۳. با توجه به این‌که وفات ابن‌ولید حدود پانزده سال بعد از کلینی است، مشکل است بپذیریم کلینی به همان مبنای ابن‌ولید عمل کرده و شاید بهتر باشد بگوییم کلینی خودش در حدیث، صاحب مبنا بوده و در مواردی مبنای او و ابن‌ولید تطابق داشته است (مقرر).

نـه شـوافع و نـه حنابلـه. آقـای بروجـردی اسـم ایـن مرحلـه را «اصـول متلقـاة» گذاشـتند. فقه‌الرضـا اولیـن کتابـی اسـت کـه عهـده‌دار انتقـال از نصوص بـه فتاواسـت. این کتـاب قطعاً در زمـان غیبـت نوشـته شـده و ازاین‌جهت بسـیار ارزشـمند اسـت و نویسـندهٔ آن هر کـه بوده، مـرد ملایـی اسـت. در روایـات مـا اوایـل دوران غیبـت را بـه «دوران حیـرت» تعبیـر کرده‌انـد و ایـن کتـاب از عوامـل ایجـاد وحـدت میـان شـیعه و حیرت‌زدایـی بـود. نظـر حسـین‌بن‌روح نوبختـی بـه تدویـن کتابـی بـود کـه میـان دو مکتب قـم و بغـداد کـه مقـداری متضـاد بودند، نوعـی وحـدت ایجـاد کنـد و قطعاً این کتـاب برای فقه شـیعه در آن زمـان مفید بود. شـلمغانی بـا این‌کـه منحـرف شـد و ادعای الوهیـت کـرد و در سـال ۳۲۲ق در بغداد اعدام شـد، عجیب اسـت کـه کتـاب التکلیـف او (کـه ظاهـراً همیـن فقه‌الرضاسـت) حتـی پـس از اعدامـش در قـم توسـط پـدر صـدوق (م حـدود ۳۲۹ق) و خـود شـیخ صـدوق نقـل شـد و آن را از اجازات نینداختنـد، چنان‌کـه شـیخ طوسـی در فهرسـت از طریـق شـیخ صـدوق از پـدرش آن را نقـل می‌کنـد.[1] البتـه مؤلـف کتاب قطعـاً آن را در حال اسـتقامت‌اش نوشـته اسـت، اما وقتی کسـی این‌قـدر بدنـام شـد، عادتـاً او را حـذف می‌کننـد. بـه احتمـال قـوی، کتـاب فقه‌الرضـا هـم در انعقـاد اجمـاع در بغـداد و نیـز در اختیـار و ترجیـح طایفـه‌ای از روایـات بر طایفـه‌ای دیگر در قـم مؤثـر بوده اسـت و شـواهد متعـددی بـرای ایـن مطلـب یافته‌ایم.

ط) ریشه‌های برخی فتواهای فقهی در تحف‌العقول

درخصـوص این‌کـه روایـت تحف‌العقـول در بـاب انـواع مکاسـب در دسـت مـا نبـوده، جای شـک نیسـت، ولـی برای قدمای ما بسـیار اثر داشـته اسـت و فتواهای متعـددی داریم که مصـدرش منحصـر بـه روایت تحف اسـت؛ مثـلاً در حرمـت مطلق بیـع نجس، هیـچ روایتی جـز ایـن روایـت نداریـم[2] و شـیخ مفیـد و شـیخ طوسـی نیز بـه آن فتـوا داده‌انـد.[3] سـنی‌ها هم

---

۱. رجال‌النجاشی، ۴۱۴: «محمدبن علي الشلمغاني... له من الكتب (التي عملها حال) الاستقامة كتاب التكليف وأخبرنا به جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن أبيه عن محمد بن علي الشلمغاني إلّا حديثاً (واحداً) منه في باب الشهادات...».

۲. ابن‌شـعبه حرانـی، تحف‌العقـول، ص ۳۳۳: «وَأَمَّا وُجُوهُ الْحَرَامِ مِنَ الْبَيْعِ وَ الشِّرَاءِ... [كذا وكذا] أَوْ شَيْءٍ مِنْ وُجُوهِ النَّجِسِ فَهَذَا كُلُّهُ حَرَامٌ وَ مُحَرَّمٌ».

۳. شـیخ مفیـد، المقنعـة، ص ۵۸۹: «(بيع) كل محرم من الأشياء، ونجس من الأعيان حرام وأكل ثمنه حرام». شـیخ طوسـی، النهایـة، ص ۳۶۴: «و جميع النّجاسات محرّم التّصرّف فيها والتّكسّب بها على اختلاف أجناسها. من سائر أنواع العذرة و الأبوال و غيرهما».

این بحث را دارند، ولی تصریح کرده‌اند که پیامبر اکرمﷺ برخی نجاسات را گفت و بقیه را به آن‌ها قیاس می‌کنیم، اما شیعه که قیاس نمی‌کند؛ پس حتماً نصی بوده است، اما هم‌اکنون نصی جز روایت تحف نداریم. پس این متن، موجود بوده، چون فتواهایی از قدما طبق آن است. حال چون صاحب تحف به طرف شام رفته و میان علوی‌های شام می‌زیسته، این کتاب نیز از حوزه‌های علمیه ما بیرون بوده و در سال ۹۰۰ بازگشته است.

البته حجیت روایت، بحث دیگری است، چون ما دو بحث داریم: بحث تاریخی و بحث حجیت. هدف ما بیان این نکته است که اجماعات ما ریشه دارد و این روایت، اصلی داشته است. البته این احتمال که هیئت ترکیبی این روایت، موضوع باشد نیز شاهد می‌خواهد؛ یعنی باید تکه‌تکه در جای دیگر باشد. تحف‌العقول در آمد را چهار قسم و هزینه را ۲۵ قسم می‌کند که متأسفانه این قسم را به صورت پراکنده هم در جایی نداریم.[۱]

ی) مشکل اصل زید نرسی

کتابی است به نام اصل زید نرسی که صاحب مستدرک در اختیار داشته و بعدها در اصول ستة عشر چاپ شده است. دربارهٔ این کتاب، بحث فراوان است و اصلاً محل کلام است که شخصی به نام «زید نرسی» یا «زید زراد» داشته‌ایم یا خیر و به فرض وجود، یک نفر است یا دو نفرند؟ با مجموعهٔ شواهدی که داریم، احراز وجودشان نیز مشکل است. عده‌ای کوشیده‌اند وجوهی اقامه کنند و از میان معاصران، شیخ‌الشریعه رساله‌ای در باب «عصیر عنبی» دارد که در آن‌جا به مناسبتِ روایتی از زید نرسی، کوشیده است آن کتاب را اثبات کند.[۲] معاصران ما همچون آقای خوئیؒ و آقای حکیمؒ نیز در بحث طهارت در بخش عصیر عنبی، غالباً متعرض زید نرسی شده‌اند. به‌هرحال هم کتاب به نحو وجاده به ما رسیده و اصل آن روشن نیست و هم تحقق خارجی زید نرسی واضح نیست و مشکلات کتاب ایشان بیش از یکی دو مورد است.

---

۱. البته حضرت استاد در ابتدای بحث مکاسب محرّمه، بحث مفصّلی دربارهٔ روایت تحف‌العقول داشتند که فایل‌های صوتی آن موجود است (مقرر).

۲. ر.ک: شیخ‌الشریعه اصفهانی، إفاضة‌القدیر، ص۲۵ ـ ۲۸.

ک) مشکل فهرستی میراث احمدبن‌زیاد

احمدبن‌زیاد ساکن همدان بوده و شیخ صدوق در بازگشت از سفر حج به او برخورده و از وی نقل کرده است و او را چنین می‌ستاید: «وکان رجلاً ثقة دیناً فاضلاً».[1] بنای اصحاب ما نیز بر توثیق احمدبن‌زیاد است و منشأ توثیق او نیز فقط به شیخ صدوق برمی‌گردد و آشنایی بیشتری با وی نداریم. مشکلی که هست و تاکنون گفته نشده، این است که بیشتر روایات او (حدود ۹۵ درصد) از علی‌بن‌ابراهیم است. از طرف دیگر شیخ صدوق، قمی است و می‌توانسته میراث علی‌بن‌ابراهیم قمی را با یک یا دو واسطه از او نقل کند. صدوق با یک واسطه از پدرش از علی‌بن‌ابراهیم یا با دو واسطه (عن محمد بن محمد بن عصام عن الکلینی) آثار علی‌بن‌ابراهیم را نقل می‌کند. پس این‌که در همدان احمدبن‌زیاد احادیثی را از علی‌بن‌ابراهیم نقل می‌کند که صدوق از آن‌ها بی‌خبر است، به اصطلاح ما مشکل فهرستی دارد. احادیثی هم که نقل می‌کند، انفرادات صدوق است.

---

۱. شیخ صدوق، کمال‌الدین، ج ۲، ص ۳۶۹: «قال مصنف هذا الکتاب (رضي الله عنه) لم أسمع هذا الحدیث إلا من أحمد بن زیاد بن جعفر الهمدانی (رضي الله عنه) بهمدان عند منصرفي من حج بیت الله الحرام وکان رجلاً ثقةً دیناً فاضلاً (رحمة الله علیه و رضوانه)».

فصل سوم

رجال

الف) سعدبن‌محمد طاطری و پدرش

از روایات مهمی که در بحث غنا و بیع مغنّیه داریم، روایتی است که در کافی، تهذیب و استبصار چنین آمده است:

کافی ۵/ ۱۲۰: عدة من أصحابنا عن سهل بن زیاد و علي بن إبراهیم عن أبیه جمیعاً عن ابن فضّال.

تهذیب ۶/ ۳۵۶ [و] استبصار ۳/ ۶۱: محمدبن یعقوب عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن ابن فضّال عن سعید[سعد ـ صا]بن محمد الطاطري [الطاهري ـ خ کا] عن أبیه عن أبي عبدالله علیه السلام قال: سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنْ بَیْعِ الْجَوَارِي الْمُغَنِّیَاتِ. فَقَالَ: شِرَاؤُهُنَّ وَ بَیْعُهُنَّ حَرَامٌ وَ تَعْلِیمُهُنَّ کُفْرٌ وَ اسْتِمَاعُهُنَّ نِفَاقٌ.[1]

این روایت در سه کتاب آمده و نسخه‌های آن‌ها مختلف است و به علاوه، نسخه‌های خود کافی هم به ترتیب زیر مختلف است:

۱. در برخی نسخه‌ها «سعید» است و در بعضی «سعد».

۲. در برخی نسخه‌ها «طاهری» است و در بعضی «طاطری».

۳. در برخی نسخه‌ها «عن أبیه» هست و در بعضی نیست.

دربارهٔ طاطری و پدرش و سند این روایت، مباحث متعدد رجالی قابل طرح است که در این جا آن‌ها را بیان می‌کنیم.

---

۱. معزی، جامع الاحادیث، ج ۲۲، ص ۴۰۸، باب ۲۰، ح ۱۲ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۴، باب ۱۶، ح ۷.

۱. تمییز مشترکات سعدبن‌محمد طاطری

عنوان اول: سعدبن‌محمد طاطری

مرحوم استاد در کتاب معجم در شمارهٔ ۵۰۶۲ متعرض عنوان «سعدبن‌محمد» شده است و می‌گوید: عنوان «سعدبن‌محمد طاطری» را نجاشی در فهرست ذکر کرده است.[۱] نجاشی در ترجمهٔ دُرُسْت‌بن‌ابی‌منصور واسطی می‌گوید: درست کتابی دارد که جماعتی از اصحاب آن را نقل می‌کنند که سعدبن‌محمد طاطری از جملهٔ آن‌هاست. بعد طریق خودش را به کتابِ درست نقل می‌کند که در طریقش «علی‌بن‌حسن طاطری عن عمه سعدبن‌محمد ابوالقاسم» آمده است.[۲] علی‌بن‌حسن طاطری عمویش سعد را با کنیه یاد می‌نماید که از جلالت شأن وی حکایت می‌کند.

در محورهای روایی ما در کتب اربعه به عنوان: «سعدبن‌محمد طاطری» نیامده است، جز در نسخهٔ استبصار از روایت کلینی، ولی شواهد نشان می‌دهد همان است که نجاشی آورده و هم ابن‌فضال فطحی و نیز برادرزاده‌اش علی‌بن‌حسن طاطری ـ که از واقفیه است ـ از او نقل می‌کنند. پدر سعد، محمد را نمی‌شناسیم و در این فهارس و کتب اربعه که دیده‌ایم، راهی برای شناختش نداریم، مگر این‌که به عنوان دیگری شناختش ممکن باشد.

در کتاب تهذیب یک جای دیگر هم عنوان: «سعدبن‌محمد» را داریم، ولی چنان‌که آقای خوئی نوشته، در آن‌جا نادرست است و «احمدبن‌محمد» صحیح می‌باشد که متعرض آن نمی‌شویم.[۳]

---

۱. سیدابوالقاسم خوئی، معجم رجال‌الحدیث، ج۸، ص۸۸.

۲. نجاشی در ترجمهٔ درست‌بن‌ابی‌منصور می‌گوید: «له کتاب یرویه جماعة منهم سعدبن‌محمد الطاطري عم علي‌بن‌الحسن الطاطري و منهم محمدبن‌أبي‌عمير أخبرنا الحسين‌بن‌عبيدالله قال: حدثنا أحمدبن‌جعفر قال: حدثنا حميدبن‌زياد قال: حدثنا محمدبن‌غالب الصيرفي قال: حدثنا علي‌بن‌الحسن الطاطري قال: حدثنا عمي سعدبن‌محمد أبوالقاسم قال: حدثنا درست بكتابه» (رجال‌النجاشي، ص۱۶۲، ش۴۳۰). این‌که نجاشی از میان جماعتی که کتاب درست‌بن‌ابی‌منصور را روایت کرده‌اند، تنها دو نفر را نام برده و اولین آن‌ها سعدبن‌محمد طاطری و سپس ابن‌ابی‌عمیر است نیز اشاره به جلالت شأن وی است (مقرر).

۳. «روی عن الحسين‌بن‌سعيد (شیخ طوسی، التهذیب، الجزء ۳، باب صلاة المسافر، الحديث ۵۸۹) كذا في الطبعة القديمة أيضا ولكن الظاهر وقوع التحريف فيه والصحيح أحمدبن‌محمد بدل سعدبن‌محمد كما في الوافي و الوسائل» (سیدابوالقاسم خوئی، معجم رجال‌الحدیث، ج۸، ص۹۰).

عنوان دوم: سعیدبن‌محمد کوفی

مرحوم استاد در شمارهٔ ۵۱۷۴ ذیل عنوان «سعیدبن‌محمد الکوفی» نیز نوشته است:

أبوالقاسم، روی عن محمدبن‌أبي حمزة عن أبي عبدالله علیه‌السلام و روی عنه علي‌بن‌محمد. التهذیب: الجزء ۱، باب تلقین المحتضرین من الزیادات، الحدیث ۱۳۸۷، و الإستبصار: الجزء ۱، باب الرجل یموت و هو جنب، الحدیث/ ۶۸۳.[۱]

مراد از محمدبن‌ابی‌حمزه، فرزند ابوحمزهٔ ثمالی معروف است که همچون پدرش جلیل‌القدر می‌باشد. این روایت نیز فقط در تهذیب و استبصار شیخ است؛ یعنی در کل کتب اربعه یک حدیث به عنوان: «ابوالقاسم، سعیدبن‌محمد الکوفی» داریم که استاد برای آن هم شمارهٔ مستقل زده است؛ یعنی مثلاً شخص مستقل است، ولی این شخص نیز سعدبن‌محمد کوفی و همان سعدبن‌محمد طاطری محل بحث ماست.

در کتاب نجاشی، «علی‌بن‌حسن الطاطری عن عمه سعدبن‌محمد ابوالقاسم» آمده بود و در این‌جا نیز کنیه‌اش ابوالقاسم است. عجیب است این روایت واحده را شیخ طوسی چنین گفته است: «روی علی‌بن‌محمد عن ابی‌القاسم سعیدبن‌محمد». ما در این طبقه، شخصی به نام علی‌بن‌محمد نمی‌شناسیم، چون شیخ اگر ابتدا به اسم کسی کرد، قاعدتاً از کتاب اوست، ولی شیخ در مشیخهٔ تهذیب و در فهرست ندارد که «ما کان فیه عن علی‌بن‌محمد». ازاین‌رو به نظر می‌رسد باید آن سند را چنین بخوانیم: «و روی علی بن حسن بن محمد» به تعبیر آقایان از قبیل نسبت به جد است، نه به والد و این علی‌بن‌محمد، علی‌بن‌حسن بن‌محمد طاطری، برادرزادهٔ سعدبن‌محمد است که کتاب‌های طاطری‌ها در اختیارش بوده است و هر دو کوفی‌اند. البته در کتاب‌های قدیم، قاعده‌ای املایی بود که اگر اسم منسوب به جد بود، همزهٔ «ابن» را می‌گذاشتند و اگر منسوب به پدر بود، همزه را می‌انداختند. هم‌چنین اگر گاهی نسبت به مادر بود (مثل محمدابن‌الحنفیه)، در آن‌جا نیز همزه می‌آمد. در این‌جا هم علی‌القاعده باید علی‌ابن‌محمد باشد، چون اسناد به جد است، اما در کتاب علی‌بن‌محمد چاپ شده که احتمالاً از نساخ سقط شده است. پس وضع این سند نیز روشن شد. آقای خوئی نتوانسته‌اند آن را حل کنند و فقط نوشته‌اند: «روی عنه علی‌بن‌محمد».

---

۱. رجال‌النجاشی، ص۱۳۱، ش۵۱۷۴.

عنوان سوم: سعیدبن‌محمد طاطری و سعیدبن‌محمد طاهری

مرحوم استاد باز در شمارهٔ ۵۱۷۲ متعرض عنوان «سعیدبن محمد الطاطری» شده و به این روایت چنین اشاره کرده است: «روی عن أبی‌عبدالله و روی عنه ابن‌فضّال».[۱] در کلِ کتب اربعه، همین روایت واحده از سعیدبن‌محمد طاطری آمده که در کافی، تهذیب و استبصار هست، ولی در فقیه نیست.[۲] ایشان این روایت را به عنوان «روی عن أبی‌عبدالله» استخراج کرده است. یک نسخه بدل نیز نوشته است: «و فیه سعدبن‌محمد الطاطری». در کافی هم نوشته است: «سعیدبن‌محمد الطاهری». باز در شمارهٔ ۵۱۷۳ آقای خوئی عنوان «سعیدبن‌محمد الطاهری» را زده است و می‌گوید با شمارهٔ قبلی متحد است.

پس شماره‌های ۵۱۷۲، ۵۱۷۳ و ۵۱۷۴ همه‌شان یک نفرند و آن، سعدبن‌محمد طاطری است، چنان‌که صحیح، وجود واسطهٔ عن أبیه است، چون سعد از اصحاب امام صادق علیه‌السلام نیست؛ یعنی طبق قاعده، نسخهٔ صحیح همان است که در آن «عن أبیه» هست. اگر این احتمال درست باشد که سعیدبن‌محمد کوفی همین شخص است، پس وی در کتب اربعه جز این حدیث، حدیث دیگر هم دارد که برادرزاده‌اش از او نقل کرده است. پس الآن هم در فهارس از طاطری از عمویش حدیث داریم و نیز در کتاب‌های روایات.

عنوان چهارم: سعدبن‌محمد در تفسیر قمی

در کتاب علی‌بن ابراهیم روایتی است با عنوان «حدثنی محمدبن‌همام عن سعدبن‌محمد عن عبادبن‌یعقوب» که آقای خوئی آن را در ضمن عنوان «سعدبن‌محمد طاطری» در شمارهٔ ۵۰۶۲ آورده و این را هم از راه‌های توثیق سعد دانسته است.[۳] در نقد این مطلب می‌توان گفت:

---

۱. رجال‌النجاشی، ص ۱۳۰.

۲. کتاب فقیه از مصادر غیرامامی مثل واقفیه بسیار کم نقل کرده است؛ مثلاً روایات حمید را فقیه بسیار کم نقل کرده و بیشترین نقل از فطحیه و واقفیه در کتاب‌های شیخ طوسی است و پس از آن، شیخ کلینی هم به میزان کمتری از آنان نقل کرده است. این بحث آثار مهمی دارد.

۳. رجال‌النجاشي، ص۸۹، ش۵۰۶۲. روایت تفسیر قمی چنین است: «حدثني محمدبن‌همام قال: حدثني سعدبن‌محمد عن عبادبن‌يعقوب عن عبدالله‌بن‌الهيثم عن صلت‌بن‌الحرة قال: كنت جالساً مع زيدبن‌علي علیه‌السلام فقرأ وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم...» (منسوب به علی‌بن ابراهیم قمی، تفسیرالقمي، ج۲، ص۲۸۰).

۱. محمدبن‌همام یا ابوعلی بغدادی (م۳۳۶ق) یعنی پنج سال بعد از کلینی است.[۱] سعدبن‌محمد، استاد ابن‌فضّالِ پدر است که معاصر حضرت رضا و حضرت جواد علیهما‌السلام بوده و قاعدتاً استادِ او باید در زمان موسی‌بن‌جعفر علیه‌السلام بوده باشد. پس به لحاظ طبقه، محال است محمدبن‌همام از سعدبن‌محمد نقل کند. البته استاد هر که را در اسناد تفسیر علی‌بن‌ابراهیم بود، ثقه می‌دانست، ولی به احتمال قوی، این کلام از خود استاد نباشد و از لجنه‌شان باشد.[۲]

۲. استاد چون تصور کرده این کتاب از علی‌بن‌ابراهیم است، پس هر چه در ابتدای سند می‌گوید «حدثنی فلان»، از علی‌بن‌ابراهیم است، اما این کتاب از علی‌بن‌ابراهیم نیست و از کسی است که بعد از او به یک طبقه یا بیشتر درگذشته و به احتمال قوی از علی‌بن‌حاتم قزوینی (م۳۵۰ق) است. البته محمدبن‌همام بیشتر در جلد دوم تفسیر آمده است. محمدبن‌همام (م۳۳۶ق) یک طبقه بعد از علی‌بن‌ابراهیم (م حدود ۳۰۶ـ ۳۰۸ق) است (چون در اصطلاح رجالی‌ها هر سی سال یک طبقه است). پس امکان نقل علی‌بن‌ابراهیم از محمدبن‌همام نیست. بنابراین سعدبن‌محمد در این‌جا یا مجهول است و یا احتمالاً سعدبن‌محمد اشتباه باشد و درستش سعدبن‌عبدالله اشعری (م۳۰۱ق) باشد که ربطی به سعدبن‌محمد طاطری ندارد.

عنوان پنجم: سعیدبن‌محمد در تفسیر قمی

در بخش «سعید» هم آقای خوئی در شماره ۵۱۶۹ یک عنوان «سعیدبن‌محمد» داده و نوشته است: «سعیدبن‌محمد: روی عن بکربن‌سهل و روی عنه علي‌بن‌إبراهيم. تفسیرالقمي. سورة ص في تفسیرقوله تعالى: "مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ"».[۳] این هم اشتباه

---

۱. ر.ک: علامه حلی، خلاصة‌الأقوال، ص۱۴۵.

۲. استاد لجنه‌ای رجالی داشت که احادیث و استخراجاتش را می‌نوشتند، به این نحو که دو نسخه از هر کتاب چاپی را گرفته بودند و کتاب‌ها را ورق‌ورق می‌کردند و مباحث مربوط به هر عنوان را می‌بریدند و کنار هم می‌چسباندند. ازاین‌رو جاهایی که می‌گوید «قال النجاشی» یا «قال الکشی» یا «قال الشیخ» را ایشان ننوشته‌اند یا این عبارت‌ها که «روی عن فلان و فلان» و «روی عنه فلان و فلان» هم برای لجنه است. من نسخهٔ استاد را دیده بودم. آنچه ایشان به عنوان: «أقول» تا «والله العالم» دارد، خط خود ایشان بود که آن را در حاشیه می‌نوشت و بقیه‌اش برای آن لجنه است.

۳. سیدابوالقاسم خوئی، معجم رجال‌الحدیث، ج۸، ص۱۳۰.

است، چون در آن تفسیر چنین آمده است: «حدثنا سعیدبن محمد» که در تفسیر برهان، «سعدبن محمد» است[۱] و گفتیم قائل «حدثنی»، علی‌بن ابراهیم نیست، بلکه به احتمال قوی، علی‌بن حاتم قزوینی است و سعیدبن محمد و بقیهٔ رجال مذکور در این طریق از اهل سنت‌اند. از خوبی‌های این تفسیر آن است که مصادرش را به‌زیبایی بیان کرده و از مصادرش، تفسیر ابن‌عباس است که به‌ویژه در اواخر جلد دوم، فراوان از آن نقل می‌کند و ناقل نیز مؤلف کتاب است، نه علی‌بن ابراهیم. تفسیر ابن‌عباس چون میان اهل سنت مشهور شد، نسخه‌های متعدد به آن نیز هست که سیوطی در اتقان، سندهایش را آورده، اما «سعیدبن محمد» در آن‌جا نیامده است.[۲]

۲. بررسی راه‌های توثیق سعدبن‌محمد طاطری

از راه‌های توثیق سعدبن محمد را مرحوم استاد منوط به تفسیر قمی دانسته بود که پیش‌تر آوردیم و نقد کردیم. برای توثیق وی، راه‌های دیگری هم گفته شده یا می‌توان گفت که در این‌جا بررسی می‌کنیم.

توثیق طاطری به توثیق عام خاندان

توثیقات عامه مختلف است. گاهی به لحاظ راوی است؛ مثل این‌که می‌گویند هر که ابن‌ابی‌عمیر از او نقل کرده، ثقه است. از توثیقات عامهٔ دیگر به لحاظ خاندان است، چون برخی رجال افزون بر توثیق فردی، توثیق خاندان را هم دارند. سید بحرالعلوم در فواید رجالیه‌اش فصلی را برای آنان قرار داده است[۳] و برخی از آنان را نجاشی دارد؛ مثلاً می‌گوید: «آل ابی‌الجهم بیت کبیر فی الکوفه» و «آل ابی‌شعبة بالکوفة بیت مذکور من أصحابنا».[۴] بعضی از آنان را هم شیخ دارد که نجاشی ندارد؛ مثلاً طاطریون را نجاشی ندارد، ولی شیخ در کتاب

---

۱. منسوب به علی‌بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، ج۲، ص۲۴۵: «حَدَّثَنَا سَعِيدُبْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ بَكْرِبْنِ سَهْلٍ عَنْ عَبْدِالْغَنِيِّ عَنْ مُوسَى بْنِ عَبْدِالرَّحْمَنِ عَنِ ابْنِ جَرِيجٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ: قُلْ يَا مُحَمَّدُ ما أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ أَيْ عَلَى مَا أَدْعُوكُمْ إِلَيْهِ من مال تعطونيه...».

۲. ابن‌حجر می‌گوید: «سعید بن محمد بن سعید الجرمي الکوفي صدوق رمي بالتشیع من کبار الحادیة عشرة خ م د ق». باز در شمارهٔ بعد از آن می‌گوید: «سعیدبن محمد الوراق الثقفي أبوالحسن الکوفي نزیل بغداد ضعیف من صغار الثامنة ت ق». (ابن‌حجر، تقریب‌التهذیب، ص۲۴۰، شمارهٔ ۲۳۸۶).

۳. سیدمهدی بحرالعلوم، الفوائدالرجالیة، ج۱، ص۲۰۳.

۴. ر.ک: رجال‌النجاشی، ج۱، ص۱۸۰ و همان، ص۲۳۱.

عُدّه دارد در آن جا که می گوید علمای شیعه به سبب وثاقت، به روایات برخی فرقه‌ها عمل کرده‌اند. بیان شیخ چنین است: «ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحية مثل... والواقفة مثل... ومن بعد هؤلاء بما رواه بنوفضال، وبنوسماعة، والطاطريون».[۱]

این بحثی است که آیا هر کس از طاطری‌ها باشد، به این جهت توثیقش کنیم؟ الان از خاندان طاطری‌ها این دو نفر را داریم: علی‌بن‌حسن که معروف است و توثیق صریح دارد و سعدبن‌محمد طاطری که در فهرست نجاشی آمده است. آن‌گاه گفته‌اند اگر بخواهیم فرد دیگری را به علی‌بن‌حسن بیفزاییم (چون اقل‌الجمع دو نفر است) سعدبن‌محمد، عموی ایشان است و حتی احتمالاً پدرش هم شخصیتی بوده است.

توثیق طاطری به روایت علی‌بن‌حسن از وی

آیا می‌توانیم میان محور فهرستی و روایی به صورت کلی و در این بحث رابطه‌ای بیابیم؟ البته آقای خوئی به این مطلب اشاره نموده، اما ظرافتش را بیان نکرده است. ایشان در ترجمهٔ سعدبن‌محمد می‌گوید: «قال الوحيد: سعدبن‌محمد الطاطري أبوالقاسم: عم علي‌بن‌الحسن الطاطري، روى عنه وفيه إشعار بكونه ثقة لما سيجيء في ترجمته وفي عدة الشيخ الطوسي ﷺ أن الطائفة عملت بما رواه الطاطريون، فتأمل».[۲] وحید بهبهانی عده‌ای را از این راه توثیق می‌کند و یکی از توثیقات عامه را نقل طاطری‌ها از کسی می‌داند. سپس آقای خوئی در شرح آن می‌گوید:

أقول: يريد بما ذكره من الإشعار الإشارة إلى ما ذكره الشيخ في الفهرست في ترجمة علي‌بن‌الحسن الطاطري من أن له كتباً في الفقه، رواها عن الرجال الموثوق بهم و برواياتهم[۳] فإن في هذا الكلام دلالة على أن ما يرويه إنما يرويه عن الثقات وحيث إنه روى عن عمه سعدبن‌محمد الطاطري فيحكم بأنه ثقة، على أنه وقع في أسناد تفسير القمي على ما يأتي.[۴]

سپس چنین اشکال وارد می‌کند:

ولكن يرد ذلك، أن كلام الشيخ لا يدل إلا على وثاقة من روى عنه علي‌بن‌الحسن في كتابه، ولا دلالة فيه على وثاقة كل من روى عنه ولو في غير كتابه.

---

۱. شیخ طوسی، العُدّة، ج۱، ص۱۵۰.

۲. ر.ک: سیدابوالقاسم خوئی، معجم رجال‌الحدیث، ج۸، ص۸۹.

۳. شیخ طوسی، الفهرست، ص۲۷۲.

۴. سیدابوالقاسم خوئی، معجم رجال‌الحدیث، ج۸، ص۸۹.

تقریب اشکال آقای خوئی این است که عبارت شیخ طوسی به نحو قضیهٔ خارجیه است، نه قضیهٔ حقیقیه، چون شیخ می‌گوید این شخص کتاب‌هایی در زمینهٔ فقه دارد و در آن‌ها جز از رجال موثوقٌ‌بهم نقل نکرده است. پس مراد شیخ کسانی هستند که در طریق کتاب‌ها واقع شده‌اند، نه هر که این شخص از او نقل کند.

ما از راه دیگری بر آن مطلب اشکال وارد می‌کنیم. اشکال ما این است که آنچه روایت از سعدبن‌محمد داریم، در فهارس، یعنی کتاب‌هاست و عبارت شیخ در کتاب‌های فقه است. شیخ می‌گوید: «له کتب فی الفقه رواها»؛ یعنی کلام شیخ در محور روایت است و باید بگوییم توثیق شیخ به محور روایات برمی‌گردد، نه محور فهارس. روایتی هم که داریم در محور روایت است، ولی راوی پسربرادرش نیست، بلکه ابن‌فضّال است. آنچه از نجاشی داریم در محور فهرست است. حال باید این مسئله را حل کنیم که آیا رابطه‌ای میان محور فهرست با محور روایت هست؟ پس ممکن است جز اشکال آقای خوئی بگوییم که نمی‌شود از محور فهارس به محور روایات عدول کرد و آنچه در کافی داریم، در محور روایت است، نه محور فهرست.

ما در کتاب‌های رجالی و فهرستیِ اوایل، اسم «سعد» را به صورت مستقل نداریم. بله، در فهرست نجاشی در ترجمهٔ دُرُست، وقتی می‌خواهد کتابِش را نقل کند، توسط طاطری از عمویش است و علی‌بن‌حسن طاطری توثیق شده، ولی عمویش توثیق صریح ندارد. البته خاندان طاطری‌ها از واقفه‌اند و این مطلب استاد درست است که شیخ طوسی می‌گوید اصحاب به سبب وثاقت این‌ها به روایات‌شان عمل کرده‌اند و این کلام شامل سعد می‌شود. إنما الکلام که آیا شامل پدرش هم می‌شود یا نه؟ چون در حدیثی که داریم، محمد طاطری نیز هست.[1]

از مشکلات و نقاط مجهول ما این است که نمی‌دانیم آن طاطری اول که بزازی کرده و این شغل را برای خودش برگزیده و طاطری نامیده شده، آیا محمد بوده استتا هم

---

۱. شیخ در فهرست در ترجمهٔ علی‌بن‌حسن طاطری می‌گوید: «له کتب کثیرة في نصرة مذهبه وله کتب في الفقه رواها عن الرجال الموثوق بهم و بروایاتهم فلأجل ذلك ذکرناها» (شیخ طوسی، الفهرست، ص۲۷۲، ش۳۹۱). از سوی دیگر، نجاشی در ترجمهٔ درست‌بن‌ابی‌منصور می‌گوید: «درست بن أبي منصور محمد الواسطي... له کتاب یرویه جماعة منهم سعدبن‌محمد الطاطري عم علي بن الحسن الطاطري و منهم محمدبن أبي عمیر أخبرنا الحسین بن عبیدالله قال: حدثنا أحمدبن جعفر قال: حدثنا حمیدبن زیاد قال: حدثنا محمدبن غالب الصیرفي قال: حدثنا علي بن الحسن الطاطري قال: حدثنا عمي سعدبن محمدأبوالقاسم قال: حدثنا درست بکتابه» (رجال النجاشي، ص۱۶۲، ش۴۳۰). اگر این دو مطلب را کنار هم بگذاریم، اولاً: علی‌بن‌حسن کتاب‌هایی را از رجال «موثوقٌ بهم و بروایاتهم» روایت کرده است؛ ثانیاً: علی‌بن‌حسن کتاب درست‌بن‌ابی‌منصور را از طریق عمویش سعدبن‌محمد روایت کرده است. پس شیخ طوسی هم خود سعدبن‌محمد طاطری را ثقه می‌دانسته و نیز روایاتش را موثوقٌ‌به می‌دانسته است (نگارنده).

پسرش سعد را به جهت پدرش، طاطری گفته‌اند و هم نوه‌اش علی را؟[1] البته در زمان قدیم متعارف بود که اگر جد یا پدرجد کسی معروف بود، نوه‌اش را هم به او منتهی می‌کردند و دیگر بعدش را نمی‌گفتند؛ مثلاً می‌گفتند علی بن حسن بن محمد الطاطری، چون محمد معروف بود، ولی اگر پدر معروف بود و جد معروف نبود، فقط اسم پدر را می‌بردند و اگر خود پسر معروف بود، حتی اسم پدرش را هم نمی‌آوردند؛ مثلاً می‌گفتند «قال زراره». این امری عرفی است و ما هم داریم و مثلاً می‌گوییم آقای خونی گفت یا «قال السید الخونی» یا «قال السید الگلپایگانی». چون این‌ها خودشان معروف‌اند، لازم نیست بگوییم فلان‌بن‌فلان و بر اثر شهرت و کثرت استعمال چنین می‌شود. ازاین‌رو احتمال دارد محمد، جد آن‌ها معروف بوده است، اما نمی‌توانیم اطمینان پیدا کنیم محمد، پدر سعد از طاطری‌ها و کسانی باشد که مشمول عبارت شیخ طوسی شود.

تجلیل سعد طاطری به روایت ابن‌فضّال

حدیث «بیع مغنّیات» را ابن‌فضّال از سعدبن محمد طاطری نقل کرده است که نقل ابن‌فضّال اگر نشانهٔ توثیق مصطلح نباشد، دست‌کم نشانهٔ تجلیل اوست، چون ابن‌فضّالِ پدر هم حدیث‌شناس و محدث بزرگی بوده و هم اهل زهد و تقوا و به اصطلاح امروز، اهل عرفان و سیر و سلوک بوده است. گفته‌اند آن‌قدر عظمت و مهابت داشت که وقتی به بیابان می‌رفت تا نماز بخواند، وحوش دورش جمع می‌شدند و قطاع‌الطریق تا او را در حال نماز می‌دیدند، می‌گریختند.[2] البته پس از وفات ابن‌فضّال سروصدایی درست شد و عده‌ای گفتند هنگام مرگش امامت عبدالله افطح را انکار کرد و احمد، پسرش گفت دروغ می‌گویید، تحریف کردید، برنگشته است.[3] چون دعوا بعد از مرگش

---

۱. با توجه به این‌که علی‌بن‌حسن و عمویش سعدبن‌محمد هر دو «طاطری» خوانده شده‌اند و شیخ، طاطریون را خاندانی می‌داند که به این اسم نامیده می‌شده‌اند، پس اگر لقب «طاطری» از سعد شروع شده باشد، علی‌القاعده برادرزاده‌اش علی‌بن‌حسن دیگر نباید «طاطری» خوانده می‌شد و اگر لقب «طاطری» از پدر علی، یعنی حسن شروع شده بود، دیگر نباید علی‌القاعده به برادرش سعد که در عرض اوست، نه در طولش، منتقل شود. بنابراین، لقب «طاطْری» باید دست‌کم از جدّ هر دو، یعنی محمد شروع شده باشد تا هر دو به این وصف خوانده شوند. نجاشی در ترجمهٔ علی‌بن‌حسن طاطری می‌گوید: «علي بن الحسن بن محمد الطائي الجرمي المعروف بالطاطري وإنما سمي بذلك لبيعه ثياباً يقال لها الطاطرية» (همان، ص ۲۵۴، ش ۶۶۷). احتمال دارد عبارت «المعروف بالطاطری...» وصف جدّ علی، یعنی محمد باشد، نه وصف علی که اگر چنین باشد، شاهدی بر مدعای ماست (مقرر).

۲. ر.ک: رجال النجاشي، ص ۳۴.

۳. ر.ک: همان، ص ۳۵ و ۳۶.

است، دقیقاً نمی‌دانیم برگشته است یا خیر، اما به‌هرحال به لحاظ حدیث‌شناسی فوق‌العاده است. عده‌ای قائل‌اند او از هر که نقل کرده، ثقه است و این روایت ابن‌فضّال هم مؤید این است که سعد شخصیت بزرگی است. این را هم به تعبد نمی‌گوییم، بلکه با مراجعه به روایاتش می‌گوییم؛ مثلاً شاید بهترین سند در مورد مصرف خمس، روایت ابن‌فضّال است که با وجود ارسالش در مجموعهٔ روایاتی که صاحب وسائل آورده، از همه بهتر است.[1] بعضی بزرگان اهل سیروسلوک را دیدم که می‌گفتند در زمان غیبت باید خمس را فقط به سادات داد و دیگر سهم امام نداریم که روایت منحصرش همین روایت ابن‌فضّال است و در آن‌جا می‌گوید: «فَلَا يُخْرَجُ مِنْهُمْ إِلَى غَيْرِهِم» و صاحب حدائق و عده‌ای از بزرگان نیز فتوایشان این است.[2] برخی هم اخیراً این طرف را گفته‌اند که همه‌اش سهم امام است و سهم سادات نداریم. وجود روایت محل بحث از سعدبن‌محمد در کتاب ابن‌فضّال، نیز خودش قرینه‌ای قوی است.

ب) نصربن‌قابوس در کتاب نجاشی

در کتاب‌های رجال ما متعرض نصربن‌قابوس شده‌اند. در رجال نجاشی دربارهٔ او می‌گوید:

> نصربن‌قابوس اللخمي القابوسي روى عن أبي‌عبدالله و أبي‌إبراهيم و أبي‌الحسن الرضا عليهم‌السلام. وكان ذا منزلة عندهم. له كتاب. أخبرنا محمدبن جعفر عن أحمد بن محمد بن سعيد قال: حدثنا محمد بن مفضّل بن إبراهيم بن مفضّل بن قيس بن رمانة الأشعري قال: حدثنا أبي قال: حدثنا نصربن‌قابوس بكتابه. الحسن‌بن‌نصر روى عن أبيه. محمد بن علي بن نصر روى عن أبيه عن أبي‌عبدالله عليه‌السلام.[3]

محمدبن‌جعفر از مشایخ بغداد نجاشی است. محمدبن‌مفضل ثقه است،[4] اما پدرش را نمی‌شناسیم. وفات ابن‌عقده در سال ۳۳۳ق است. پس این‌که بتواند به دو واسطه از اصحاب امام صادق علیه‌السلام نقل کند، قرب اسناد دارد و ظاهراً سرّش عمر طولانی نصر است. نجاشی بلافاصله پس از ذکر طریقش به کتاب نصر می‌گوید: «الحسن‌بن‌نصر روى عن أبيه محمد بن علي بن نصر روى عن أبيه عن ابي‌عبدالله عليه‌السلام». آقای خوئی و صاحب

---

۱. شیخ طوسی، تهذیب‌الأحکام، ج۴، ص۱۲۵ و شیخ حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج۹، ص۵۱۰.

۲. ر.ک: بحرانی، الحدائق‌الناظرة، ج۱۲، ص۴۵۱. البته حدائق در این‌جا احتیاط می‌کند که غالباً به سادات مستحق داده شود (مقرر).

۳. رجال‌النجاشی، ص۴۲۷، ش۱۱۴۶.

۴. نجاشی می‌گوید: «ثقة من أصحابنا الكوفيين ذكره أبوالعباس» (همان، ص۳۴۰).

قاموس نوشته‌اند برای جملهٔ اخیر معنای محصلی نفهمیدیم.[۱] البته در کتاب آقای خونی این دو عبارت را متصل چاپ کرده، اما در چاپ جامعهٔ مدرسین آن‌ها را از هم جدا نموده و در دو سطر آورده که از ابهام عبارت کاسته است.

چنان‌که می‌دانیم، کتاب نجاشی فهرست است و مباحث فهرستی همچون ثبوت کتاب برای شخص، ارزش کتاب و طریق نجاشی به کتاب در آن می‌آید و مباحث رجالی همچون بحث طبقات و راوی و مروی‌عنه را ندارد، ولی گاهی مثل این‌جا مباحث رجالی را استطراداً آورده است. نجاشی چون در برخی اسنادِ روایات، «الحسن‌بن‌نصرعن أبیه» را دیده، آن را به عنوان نکتهٔ رجالی ذیل ترجمهٔ نصر آورده است تا بگوید حسن‌بن‌نصر در برخی اسناد از پدرش نقل می‌کند. البته این احتمال نیز هست که این عبارت در حاشیه بوده و بعد در متن داخل شده یا عبارت را آورده و می‌خواسته آن را بعداً توضیح دهد که موفق به انجام‌دادن این کار نشده است. عبارت: «محمد بن علی بن نصر روی عن أبیه عن أبی عبدالله علیه‌السلام» نیز مثل آن است. به فرض صحت عبارت نجاشی، این محمد بن علی‌بن‌نصر، نوهٔ نصر است و نجاشی می‌خواسته بگوید نصربن‌قابوس در زمان امام صادق علیه‌السلام آن‌قدر بزرگ بوده که پسرش هم از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده است. این هیچ ابهامی ندارد، چون نصر طویل‌العمر بوده و زمان امام صادق تا امام رضا علیه‌السلام را درک کرده است. پس عبارت نجاشی ابهام ندارد.

این را که آیا دو نکتهٔ نجاشی درست است یا خیر، نمی‌دانیم، چون این دو روایت را فعلاً نداریم. در یکی از کتب اربعهٔ ما و در کتاب‌های اهل سنت «الحسین‌بن‌نصر عن أبیه» هست که اگر نجاشی آن را دیده باشد، ظاهراً اشتباه کرده، چون آن شخص، حسین‌بن‌نصر بن‌مزاحم منقری است که پدرش صاحب کتاب وقعهٔ صفین و از زیدیه است.[۲] «محمدبن‌علی بن‌نصرعن أبیه عن أبی‌عبدالله علیه‌السلام» را اصلاً نیافتیم و تعبد ما فعلاً فقط به کلام نجاشی است، مگر این‌که بعداً مصدرش پیدا شود.

---

۱. سیدابوالقاسم خونی، معجم رجال‌الحدیث، ج۱۹، ص۱۴۱.

۲. برای مثال ر.ک: شیخ مفید، الأمالی، ص۲۱۴ و ۸۸۷؛ شیخ طوسی، تهذیب‌الأحکام، ج۴، ص۶۲ و حسکانی، شواهدالتنزیل، ج۲، ص۲۱۵. البته در کتاب تهذیب روایتی است از «علی بن الحسن بن فضّال عن الحسن‌بن‌نصر عن أبیه عن أبی‌خالد الواسطی عن أبی‌جعفر علیه‌السلام» (شیخ طوسی، تهذیب‌الأحکام، ج۴، ص۱۶۱، باب علامة اول شهر رمضان) و در رسالهٔ جوابات أهل‌الموصل شیخ مفید نیز سند و متن فوق آمده است (ص۳۶) که شاید مراد نجاشی از «حسن‌بن‌نصر» مثل این سند باشد (مقرر).

ج) اسحاق‌بن‌ابراهیم‌بن‌هاشم در معجم آقای خوئی

در کتاب معجم، مرحوم استاد پس از ذکر عنوان «اسحاق‌بن‌ابراهیم بن‌هاشم القمی» چند حدیث نقل می‌کند که حدیث اسحاق‌بن‌ابراهیم از نصربن‌قابوس نیز از زمرهٔ آن‌هاست،[1] اما این مورد اشتباه است و در آن روایت عنوان «اسحاق‌بن‌ابراهیم» است، نه «اسحاق بن ابراهیم بن هاشم». خود آقای خوئی نیز بعد می‌گوید: «أقول: اسحاق‌بن‌ابراهیم هذا مشترک و التمییز إنما هو بالراوی و المروی عنه». پس اگر عنوان «اسحاق بن ابراهیم بن هاشم» باشد که دیگر مشترک نیست وگرنه طبقهٔ اسحاق‌بن‌ابراهیم در روایت نصربن‌قابوس با برادر علی‌بن‌ابراهیم نمی‌سازد و نمی‌تواند از اصحاب امام صادق علیه‌السلام نقل کند. آری، فقط دو روایت در کافی از اسحاق بن ابراهیم بن هاشم داریم که برادر علی‌بن‌ابراهیم است و در آن‌ها عنوان «اسحاق‌بن‌ابراهیم» آمده و تصریح شده است: «علی‌بن‌ابراهیم عن أخیه اسحاق‌بن‌ابراهیم» که یکی از آن‌ها را شیخ در تهذیب آورده و یکی را نیاورده است،[2] ولی عنوان «اسحاق‌بن‌ابراهیم بن‌هاشم قمی» را نه در فهارس داشته‌ایم و نه در کتاب‌های رجال[3] تا این‌که حدود سی‌صدواندی سال قبل، محمدبن‌علی اردبیلی صاحب جامع الرواة، رجال را از روایات استخراج کرد و او را هم استخراج نمود. هم‌چنین در کتاب‌های روایی، موارد نسبتاً فراوانی داریم که از ابواسحاق نقل می‌کند؛ مثلاً می‌گوید «صفار عن أبی اسحاق» که مراد از «ابی اسحاق» ابراهیم‌بن‌هاشم است، چون ابراهیم‌بن‌هاشم مُکنّا به ابواسحاق است و احتمالاً اسحاق بزرگ‌تر از علی بوده، چون کنیه بیشتر به پسر بزرگ‌تر است، ولی در کتاب‌های رجال و فهارس و روایات، عنوان «اسحاق‌بن‌ابراهیم بن‌هاشم قمی» را نداریم، اما وجود خارجی داشته است و البته او را نمی‌شناسیم و توثیق ندارد.

د) علی‌بن‌اسماعیل اشعری و علی‌بن‌اسماعیل میثمی

دو برادر به نام‌های علی‌بن‌اسماعیل و محمدبن‌اسماعیل اشعری هستند که در انتقال

---

۱. سیدابوالقاسم خوئی، معجم رجال‌الحدیث؛ ج۳، ص۳۲ و ۳۳.

۲. ر.ک: شیخ کلینی، الکافي، ج۳، ص۲۸ و ج۳، ص۴۱۶ و شیخ طوسی، تهذیب‌الأحکام، ج۱، ص۷۶.

۳. این را کراراً توضیح داده‌ام که کتاب‌های رجالی ما مثل رجال برقی و رجال شیخ و بعد رجال علامه است. رجال علامه، همهٔ رجال برقی و شیخ را نیاورده است و در مورد رجال شیخ اختصار دارد.

میراث ما از عراق نقش داشته‌اند. البته نمی‌دانیم آیا جز نقل میراث، تنقیح و تصحیح نیز کرده‌اند یا خیر؟ احمد اشعری هم از علی‌بن‌اسماعیل نقل می‌کند که به نظرم پسرعموی او نیز باشد و جدش عیسی است. این دو برادر، متأسفانه نام‌هایشان جابه‌جا شده است. کشّی از نصربن‌صباح نقل می‌کند که علی‌بن‌سِندی همان علی‌بن‌اسماعیل است،[1] اما آقای خوئی می‌گوید که ما به سخنش اعتماد نمی‌کنیم،[2] ولی کلام نصربن‌صباح انصافاً درست است و آقای خوئی هر چند در این جا بسیار بحث کرده و مشایخ علی‌بن‌اسماعیل را با علی‌بن‌سِندی مقایسه نموده است، بحث‌هایش درست نیست. اسماعیل، پدر علی‌بن‌اسماعیل و محمدبن‌اسماعیل، ملقب به «سِندی» بوده است و ازاین‌رو به پسرانش هم علی‌بن‌سِندی و محمدبن‌سِندی گفته‌اند. به برخی که مثل هندی‌ها خیلی سبزه بوده‌اند، سِندی می‌گفته‌اند و ما جز این دو مورد هم داریم که سِندی اطلاق شده است؛ مثلاً ابان‌بن‌محمد بجلی داریم که از بزرگان و صاحب کتاب است و به او هم سِندی‌بن‌محمد گفته‌اند. احتمالاً اسماعیل پدر ایشان نیز چون سبزه بوده است، به او سِندی می‌گفتند و «سِندی» ظاهراً لقب بوده و اسم نبوده و ازاین‌رو در بسیاری از روایات، «علی‌بن‌سِندی» آمده است.

البته علی‌بن‌اسماعیل میثمی نیز داریم که از احفاد و خاندان مِیثم‌بن‌یحیی التمار است و در این طبقه نیست و به احتمال قوی بغدادی بوده است. وی از متکلمان اصحاب ما و بسیار جلیل‌القدر است و کتابی در زمینهٔ امامت و نیز در زمینهٔ نکاح دارد که کتاب نکاحش در اختیار شیخ بوده و شیخ منفرد به نقل آن است. شیخ حدود بیست روایت از علی‌بن‌اسماعیل نقل می‌کند که از علی‌بن‌اسماعیل میثمی است. مهم‌ترین روایت معروف که در ازدواج دختر باکره، اذن پدر شرط نیست، از همین کتاب است[3] و در محل خودش توضیح داده‌ایم که نجاشی کتاب نکاح را به ایشان نسبت می‌دهد، ولی طریق به آن ندارد و سرّش این است که گاهی کتابی معروف بوده، اما در اجازات اصحاب نیامده است. ازاین‌رو نجاشی طریق به آن ندارد؛ یعنی خود مؤلف به کسی اجازه نداده

---

۱. ر.ک: رجال‌الکشی، ص۵۹۸.

۲. سیدابوالقاسم خوئی، معجم رجال‌الحدیث، ج۱۱، ص۲۷۷.

۳. شیخ طوسی، التهذیب، ج۷، ص۳۷۸، باب عقد المرأة علی نفسها النکاح، ح۶: «عَلِيُّ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْمِيثَمِيُّ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: إِذَا كَانَتِ الْمَرْأَةُ مَالِكَةً أَمْرَهَا تَبِيعُ وَ تَشْتَرِي وَ تُعْتِقُ وَ تُشْهِدُ وَ تُعْطِي مِنْ مَالِهَا مَا شَاءَتْ فَإِنَّ أَمْرَهَا جَائِزٌ تَزَوَّجُ إِنْ شَاءَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ فَلَا يَجُوزُ تَزْوِيجُهَا إِلَّا بِأَمْرِ وَلِيِّهَا».

است تا به نجاشی برسد، ولی در بازار بوده است. پس آنچه در تهذیب و استبصار از علی‌بن‌اسماعیل میثمی آمده است، طریق به آن ندارد. الآن در کتاب‌های ما مطالب به گونهٔ دیگری آمده است. اگر اصل مطلب روشن شود، نقاط اشتباه و خرابی نیز روشن می‌شود و طبعاً حجیت کتاب نیز مشکل می‌گردد.

ه) سهل‌بن‌زیاد و نسبت کذب به او

دربارهٔ سهل‌بن‌زیاد بسیار مناقشه شده است؛ مثلاً نجاشی دربارهٔ وی گفته است: «کان أحمدبن‌محمد بن‌عیسی یشهد علیه بالغلو و الکذب و أخرجه من قم».[1] ما این عبارت را برای نخستین‌بار شرح دادیم که مراد از این کذب، کذب اصطلاحی نیست، بلکه بدین‌معناست که مثلاً سهل‌بن‌زیاد به کوفه رفته و کتاب‌های ابن‌فضّال یا وشّاء را از بازار خریده و به نحو وجاده نقل کرده است. البته این مسئله اختلافی بوده است. عده‌ای معتقد بودند اگر شخص و کتابش مشهور باشند، می‌توانیم به طریق عن عنه از او نقل کنیم و بگوییم «عن ابن‌فضّال» و از سوی دیگر، عده‌ای می‌گفتند تا زمانی که از ابن‌فضّال نشنیده‌ای، باید بگویی «وجدتُ فی کتاب ابن‌فضال». نجاشی می‌گوید: «سهل‌بن‌زیاد أبوسعید الآدمي الرازي کان ضعیفاً في الحدیث غیرمعتمد فیه»؛ یعنی در حدیث، ضعیف است و معتمد نیست. عقیدهٔ ما نیز همین است؛ مثلاً اگر از ابن‌فضّال نشنیده است، نباید بگوید «عن ابن‌فضّال». بعد نجاشی می‌گوید: «وکان أحمدبن‌محمد بن‌عیسی یشهد علیه بالغلو والکذب وأخرجه من قم إلی الري»؛ یعنی با این‌که خودش کلام احمد را نقل کرده، باز می‌گوید: «کان ضعیفاً فی الحدیث». نجاشی می‌خواهد بگوید این مطلبِ احمدبن‌محمد بن‌عیسی درست نیست و این کذب نیست، بلکه ضعف در حدیث است، چون هم سهل و هم معاصرش احمد از قم به کوفه رفته‌اند، اما احمد دقیق بوده و سماع کرده است و می‌خواسته اشکال کند که آنچه سهل از وشّاء یا ابن‌فضّال نقل می‌کند، مشکل دارد؛ مثلاً نسخه‌اش با نسخه‌ای که او از آن‌ها شنیده است، اختلاف دارد.

---

۱. رجال‌النجاشی، ص۱۸۵.

فصل چهارم

حدیث‌شناسی

الف) اعتبار توقیع مبارک «أما الحوادث الواقعة»

از توقیعات معروفی که از امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه صادر شده، توقیع شریف «أما الحوادث الواقعة» است که بسیار ارزشمند می‌باشد. این توقیع ـ برخلاف توقیعات حمیری که سؤالات متعدد از اشخاص مختلف و جواب‌های گوناگون امام است ـ توقیع واحد طولانی است که جواب‌های متعددی در آن آمده است. این توقیع در کمال‌الدین صدوق و کتاب‌الغیبة شیخ طوسی آمده است. ابتدا بخش‌هایی از این توقیع را از کمال‌الدین می‌خوانیم و آن‌گاه دربارهٔ میزان اعتبار و نیز مفاد برخی فرازهای آن توضیح می‌دهیم.[1]

۱. مرور بخش‌هایی از توقیع

حدثنا محمدبن محمد بن عصام الكليني (رضي الله عنه) قال: حدثنا محمدبن يعقوب الكليني عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمدبن عثمان العمري رضي الله عنه أن يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علي فوردت في التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه:

أما ما سألت عنه أرشدك الله و ثبتك من أمر المنكرين لي من أهل بيتنا و بني عمنا فاعلم أنه ليس بين الله عزوجل و بين أحد قرابة و من أنكرني فليس مني و سبيله سبيل ابن نوح عليه‌السلام أما سبيل عمي جعفر و ولده فسبيل إخوة يوسف عليه‌السلام. أما الفقاع فشربه حرام و لا بأس بالشلماب. و أما أموالكم فلا نقبلها إلا لتطهروا فمن

---

۱. متن توقیع مفصّل است و استاد در این‌جا نیمی از آن را شرح داده‌اند (مقرر).

شاء فليصل ومن شاء فليقطع فما آتاني الله خير مما آتاكم. وأما ظهور الفرج فإنه إلى الله تعالى ذكره وكذب الوقاتون. وأما قول من زعم أن الحسين عليه السلام لم يقتل فكفر وتكذيب وضلال وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم وأما محمدبن عثمان العمري (رضي الله عنه) وعن أبيه من قبل فإنه ثقتي وكتابه كتابي وأما محمدبن علي بن مهزيار الأهوازي فسيصلح الله له قلبه ويزيل عنه شكه وأما ما وصلتنا به فلا قبول عندنا إلّا لما طاب وطهر وثمن المغنّية حرام....[1]

مراد از «بنی‌عمنا» برخی سادات حسنی‌اند. «شلماب» نوعی نوشیدنی بوده که نوعی تخدیر داشته است. بعضی غلات عقیده داشتند امام حسین علیه السلام کشته نشده و کفرشان از جهت اعتقاد به الوهیت امام حسین علیه السلام بوده است. «فلا قبول عندنا إلّا لما طاب وطهر» یعنی ما فقط پول پاک را می‌پذیریم. شاید اسحاق، مغنّیه‌ای داشته که آن را فروخته و پولش را برای حضرت فرستاده است و حضرت می‌فرماید: «ثمن المغنّية حرام».

۲. بررسی سندی روایت

سند روایت کمال‌الدین چنین است: «حدثنا محمدبن محمدبن عصام الكليني (رض) قال: حدثنا محمدبن يعقوب الكليني عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمدبن عثمان العمري (رض)». محمدبن محمد بن عصام کلینی را نمی‌شناسیم. احتمالاً از اهالی کلین و هم‌شهری کلینی بوده است. طریق صدوق به کتاب کافی، غالباً همین طریق است که مشکل دارد، چون محمد بن محمد بن عصام کلینی را نمی‌شناسیم، ولی همین روایت را شیخ طوسی با همین طول و تفصیل در کتاب غیبت با سند صحیح از شیخ مفید از ابن‌قولویه از کلینی آورده است.[2] پس اشکال سند به محمدبن عصام منتفی است.

البته این توقیع در کافی نیامده است و برخی این را طعن بر کتاب کافی گرفته‌اند، اما چنین نیست. در اصول کافی، متعرض حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف شده، اما توقیعات را در آن‌جا نیاورده، چون شیخ کلینی کتابی با نام رسائل الأئمه نیز داشته و به احتمال قوی، توقیعات را در آن‌جا آورده است. کتاب رسائل الأئمه تا قرن‌های هفتم و هشتم موجود بوده، اما

---

۱. شیخ طوسی، کمال‌الدین، ج۲، ص۴۸۳ و ۴۸۴.

۲. همو، کتاب الغیبة، ص۲۹۰ و ۲۹۲.

متأسفانه مفقود شده است و به خواست خدا در آینده با پیداشدن این کتاب، صحت این مدعا اثبات خواهد شد.

بخش مهم دیگر، «اسحاق‌بن‌یعقوب» است که مدار مکاتبه بر اوست. ما با مراجعه به کتاب‌ها فقط دو روایت دیگر را یافتیم که در آن‌ها اسحاق‌بن‌یعقوب آمده است: یکی در کمال‌الدین صدوق از طریق سعدبن‌عبدالله از اسحاق‌بن‌یعقوب نقل شده[۱] و دیگری در الخرائج و الجرائح راوندی مرسلاً از ایشان آمده است.[۲] از سوی دیگر، گفته شده اسحاق‌بن‌یعقوب برادر کلینی است، اما دلیلی بر آن نیست و نکته فقط تشابه اسم پدران‌شان است و اگر چنین بود، علی‌القاعده باید می‌گفت: «عن أخی اسحاق‌بن‌یعقوب». عده‌ای از معاصران گفته‌اند اسحاق‌بن‌یعقوب شخصیتی داشته است با این استدلال که گرچه اسمش در کتاب‌های ما نیامده، ولی در لسان‌المیزان از ابن‌ابی‌طی نقل می‌کند که اسحاق‌بن‌یعقوب نامه‌ای به حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف نوشته و حضرت به او جواب داده است. پس این شخص معروف بوده که ابن‌حجر در کتابش از او اسم برده است!

مشکل اصلی این است که عده‌ای چنان دنبال تعبدند که گاه امر وجدانی را رها می‌کنند و به تعبد برمی‌گردند. لسان‌المیزان ابن‌حجر، استدراک بر میزان‌الاعتدال ذهبی است و از جنبه‌های استدراکش این است که رجال شیعه را نیز به آن افزوده و در این کار از منابع شیعه بهره گرفته است. ابن‌ابی‌طی هم از علمای شیعه در حلب بوده که کتابی در زمینهٔ رجال داشته و ابن‌حجر در لسان‌المیزان، موارد نسبتاً فراوانی را از او نقل کرده است. برخی همهٔ نقل‌های ابن‌ابی‌طی را جمع کرده‌اند. ایشان از رجالیان ماست که معلوماتش بد نیست، ولی کتابش به ما نرسیده است. در کلام ابن‌ابی‌طی دربارهٔ اسحاق‌بن‌یعقوب نیز هیچ نکتهٔ تعبدی نیست و نهایتش این است که کتاب کمال‌الدین یا غیبت شیخ طوسی نزدش بوده است. ما نیز بالوجدان می‌بینیم که وی توقیعی از امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف دارد و آنچه ابن‌حجر نقل کرده است، نسبت‌به آنچه ما می‌بینیم، ارزش افزوده‌ای ندارد، اما عجیب است که بعضی آن را نشانهٔ شهرت اسحاق گرفته‌اند.

---

۱. ر.ک: شیخ طوسی، کمال‌الدین، ج۲، ص۴۸۶. گفتنی است حدیث مذکور در دلائل‌الامامة طبری، ص۵۲۵ نیز از محمدبن‌یعقوب کلینی از اسحاق‌بن‌یعقوب آمده است.

۲. ر.ک: راوندی، الخرائج و الجرائح، ج۱، ص۴۴۳.

۳. شواهد قبول روایت

یک بحث این است که آیا اسحاق‌بن‌یعقوب شخصیت معروفی است یا خیر و ثقه است یا خیر که شواهد ما در این جهت اندک است و به لحاظ راوی نمی‌توانیم شواهد وثوق چندانی بیابیم چون او را نمی‌شناسیم. بحث دیگر این است که این توقیع را بپذیریم یا خیر که انصافاً این روایت، شواهد قبول متعددی دارد که در این‌جا به بیان آن‌ها می‌پردازیم.

۱. پذیرفتن این توقیعات که از افرادی می‌آید که ما آن‌ها را نمی‌شناسیم، چندان مشکل نیست، چنان‌که در زمان ما نیز اصناف مختلف مردم از مراجع استفتا می‌کنند که آن‌ها را نمی‌شناسیم. این شخص هم نامه‌ای تحت عنوان «مسائل أشکلت علیّ» خدمت امام نوشته است. اگر او را به این اندازه نشناسیم، مشکلی ایجاد نمی‌کند، چون کلینی او را می‌شناخته و سند ما به کلینی صحیح است.

۲. این نکتهٔ مهمی است که در متن توقیع می‌گوید: «فوردت في التوقيع بخط مولانا صاحب‌الزمان علیه‌السلام» و بسیار بعید است کلینی که خود در دوران غیبت صغرا بوده، به مجرد نقل شفاهی بسنده کند و خط امام را نبیند، چون طلبهٔ عادی نیز چنین کاری نمی‌کند، چه برسد به شیخ کلینی که «أوثق الناس في الحديث وأثبتهم» است. اگر این باشد، کلینی خط امام را دیده و بر آن شهادت داده است.

۳. این‌که ما از معاصران دوران غیبت صغرا اطلاعات چندانی نداشته باشیم، برحسب قاعده است، چون آن‌ها مشکل ارتباطی با امام داشتند و اگر دستگاه خلافت از ارتباط کسی خبردار می‌شد، قطعاً او را می‌گرفت. ازاین‌رو بسیاری از اسامی که در کافی در اسناد باب «تسمية من رآه» آمده، مجهول‌اند، به این معنا که ما آن‌ها را نمی‌شناسیم، نه این‌که ضعیف باشند. ازاین‌رو به نظر می‌رسد شاید برخی از آن‌ها ـ به اصطلاح امروز ـ اسم مستعار باشند؛ مثلاً اگر کلینی می‌گوید «عبدالله‌بن‌حسن»، اسمش را عبدالله گذاشته وگرنه ناسمش چیز دیگری بوده و وضعیت زمانه چنین اقتضا می‌کرده است، چون اگر کلینی اسم واقعی‌شان را می‌نوشت، شناسایی و دستگیری‌شان برای نظام سلطه آسان بود. ازاین‌رو اسحاق‌بن‌یعقوب هم شاید اسم رمزی باشد.

۴. تعبیر «مسائل أشكلت عليّ» نشان می‌دهد وی چهره‌ای علمی بوده است. این بسیار مهم است که کلینی از او نقل می‌کند که مسائلی بر من مشکل شد و برای امام نوشتم.

جواب هم به خط امام آمد؛ یعنی اگر به‌فرض، اسحاق‌بن‌یعقوب فردی عادی بود که هیچ شأن علمی نداشت و چنین می‌گفت کلینی می‌گفت: تو چه‌کاره‌ای که مسائل بر تو مشکل شده است و بسیار بعید می‌دانیم که این مطلب از دست کلینی دررفته باشد؛ مثلاً «أما ما وصلتنا به» یعنی پولی که برای ما فرستادی، مربوط به مغنّیه است؛ کلینی می‌داند که این آقا ارتباط داشته و پولی را برای حضرت فرستاده است و حضرت در جوابش می‌فرماید: «فلا قبول عندنا إلّا ما طاب وطهر وثمن المغنّية حرام». عبارات این توقیع نیز سنگین و بسیار نورانی است؛ مثل: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا.... أما الخمس فقد أبيح لشيعتنا، أما سبيل عمي جعفر وولده فسبيل إخوة يوسف عليه السلام». انصافاً همهٔ مطالب توقیع، مهم و به تعبیر امروزی، راهبردی یا استراتژیک می‌باشد و مناسب است مخاطب امام از خواص شیعه باشد.

با توجه به نکته‌های پیش‌گفته ـ چنان‌که در بحث ولایت فقیه نیز گفتیم ـ به نظر ما این روایت، معتبر و شواهد قبولش فراوان است، هر چند صدوق در کمال‌الدین آن را کامل آورده و در فقیه نیاورده است، ولی ما مقلد صدوق نیستیم و اگر ما باشیم و مقتضای قاعده، این توقیع مبارک از امام عصر (صلوات‌الله و سلامه علیه و أرواحنا له الفداء) از نظر سندی معتبر است.

۴. توضیحی دربارهٔ معنای دو عبارت: «أما الخمس» و «الحوادث الواقعة»

عبارات آن توقیع نیز مشکلی ندارد و تنها از عبارت: «أما الخمس فقد أبيح لشيعتنا» برخی اباحهٔ خمس در زمان غیبت را فهمیده‌اند، اما معنای عبارت این نیست و ظاهراً مراد روایت این است که لازم نیست شیعه خمس را به ما برساند، بلکه می‌توانند خودشان مصرف کنند. ازاین‌رو برای اولین‌بار معتقد شدیم امام شاید با عبارتی رمزگونه، کیفیت مصرف خمس را در عصر غیبت کبرا هم بیان کرده است. البته تمسک به این حدیث در این جهت میان فقهای ما مشهور نبوده است، اما این‌که می‌فرماید: «أما الحوادث الواقعة» و پس از چند سطر می‌فرماید: «أما الخمس فقد أبيح لشيعتنا»، از جمع این دو با هم نتیجه گرفته می‌شود که شیعیان خمس را میان خودشان مصرف کنند، در مقابل کسانی که آن را دفن می‌کردند یا به دریا می‌ریختند؛ یعنی خمس نیز از حوادث واقعه است که باید زیر نظر فقها به شیعه داده شود.

هم‌چنین عده‌ای این توقیع را فقط به مقام فتوا زده‌اند و برخی به‌زحمت به قضاوت هم زده‌اند، اما در جای خودش شرح دادیم که به نظر ما «حوادث واقعه» هر سه منصب فتوا، قضاوت و ولایت را دربر می‌گیرد و این کلام بقیة‌الله عجل‌الله‌تعالی‌فرجه شبیه کلام امام صادق علیه‌السلام در روایت عمربن‌حنظله و به نوعی امضای آن است که برای همهٔ نسل‌های آینده صادر شده و ما در آن‌جا نیز از آن، سه منصب فتوا، قضاوت و ولایت در امور اجتماعی را فهمیدیم.

ب) تأملی در عبارت «خذوا بما رَوَوْا و ذَرُوا ما رَأَوْا»

در مورد عبارت «خُذُوا بِمَا رَوَوْا وَ ذَرُوا مَا رَأَوْا» که در خصوص کتاب‌های بنی‌فضّال وارد شده است، توضیحی می‌دهیم. این عبارت را شیخ طوسی در کتاب غیبت آورده است و می‌گوید:

وَ قَالَ أَبُوالْحُسَيْنِ‌بْنُ‌تَمَّامٍ: حَدَّثَنِي عَبْدُاللهِ الْكُوفِيُّ خَادِمُ الشَّيْخِ الْحُسَيْنِ‌بْنِ رَوْحٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) قَالَ: سُئِلَ الشَّيْخُ يَعْنِي أَبَاالْقَاسِمِ (رَضِيَ اللهُ) عَنْهُ عَنْ كُتُبِ ابْنِ‌أَبِي‌الْعَزَاقِرِ بَعْدَ مَا ذُمَّ وَ خَرَجَتْ فِيهِ اللَّعْنَةُ. فَقِيلَ لَهُ: فَكَيْفَ نَعْمَلُ بِكُتُبِهِ وَ بُيُوتُنَا مِنْهَا مِلَاءٌ. فَقَالَ: أَقُولُ فِيهَا مَا قَالَهُ أَبُومُحَمَّدٍ الْحَسَنُ‌بْنُ عَلِيٍّ وَ قَدْ سُئِلَ عَنْ كُتُبِ بَنِي فَضَّالٍ. فَقَالُوا: كَيْفَ نَعْمَلُ بِكُتُبِهِمْ وَ بُيُوتُنَا مِنْهَا مِلَاءٌ؟ فَقَالَ: خُذُوا بِمَا رَوَوْا وَ ذَرُوا مَا رَأَوْا.[1]

این عبارت از منفردات شیخ طوسی در کتاب غیبت است و در رجال و فهرست، آن را نیاورده است. این را به مناسبت شرح حال شلمغانی معروف آورده که ادعای حلول و خدایی کرد و عده‌ای دورش جمع شدند و بعد در سال ۳۲۲ یا ۳۲۳ق او را مقابل خلیفه آوردند و خودش منکر شد، اما شاگرش گفت: «أنت رب السماوات والأرض». هر دو را به امر خلیفه اعدام کردند. در آن‌جا دارد که از حسین‌بن‌روح پرسیدند ما با کتاب‌های شلمغانی چه کنیم، درحالی‌که خانه‌هایمان پر از آن است و امام عسکری علیه‌السلام چنین پاسخ داد.

۱. مشکل اعتبار حدیث

آقای خوئی در سند این حدیث اشکال وارد کرده است و برخی علما نیز آن را ارسال مسلّمات گرفته‌اند. البته این هست که چون سند به عبدالله کوفی، خادم حسین‌بن‌روح

۱. شیخ طوسی، کتاب الغیبة، ص۳۸۹ و ۳۹۰.

برمی‌گردد، ارزش ندارد. ما بحث سندی صِرف مطرح نمی‌کنیم؛ مثلاً نجاشی هیچ اشاره‌ای به این عبارت ندارد و خود شیخ طوسی هم در خلال تهذیب یا کتاب‌های فقهی‌اش نمی‌گوید این روایت از بنی‌فضّال است و به سبب روایت امام عسکری علیه‌السلام بدان عمل می‌کنیم.

۲. مشکل تفسیر «ما»ی موصوله در عبارت

یک مشکل این عبارت آن است که اگر «ما»ی موصوله در هر دو جمله، ظاهر در قضیهٔ حقیقیه باشد، یعنی به روایات‌شان عمل کنید و به آرایشان عمل نکنید و می‌دانیم در آن زمان، اصحاب ما اهل روایت بودند، نه اهل رأی و نه برای بنی‌فضّال و نه برای کمتر از آنان، رسم نبود که در فقه، رأی داشته باشند و بالفعل هم ندارند؛ مثلاً در آثار ابن‌فضّال بگوید این رأی من است. ازاین‌رو شاید مراد از رأی در این‌جا خصوص مذهب و عقیدهٔ فطحی باشد. همه این‌گونه معنا می‌کنند، ولی اگر چنین باشد، باید قائل به تفکیک در سیاق شویم؛ یعنی مای اول را قضیهٔ حقیقیه و مای دوم را قضیهٔ خارجیه بگیریم. البته تفکیک سیاق، امر منکر و نامعقولی نیست، ولی خلاف ظاهر است.

۳. مشکل تفسیر معنای عبارت

مشکل دیگر این است که شلمغانی ابتدا از ما بود و کتاب‌هایی مثل التکلیف یا التأدیب را نوشت و کتاب‌هایش در خانه‌های شیعیان پُر شد، اما بعد منحرف شد. ازاین‌رو از حسین‌بن‌روح پرسیدند با کتاب‌هایش چه کنیم؟ حسین‌بن‌روح می‌گوید روایتش را بگیرید و رأی فاسدش را که الوهیت و حلول است، نگیرید. این معنای معقولی است و مشکلی ندارد، اما بنی‌فضّال پیش از امام عسکری علیه‌السلام فطحی بودند[1] و کتاب‌هایشان در اختیار شیعه بود و اگر در زمان امام عسکری علیه‌السلام به ایشان عرض شده است که «بیوتنا منها ملاء»، قطعاً شیعه به کتاب‌های بنی‌فضال

---

۱. ابن‌فضال پدر حدود هفت تا ده سال قبل از تولد امام عسکری علیه‌السلام از دنیا رفته است. چون تولد امام عسکری علیه‌السلام بنابر معروف در ۲۳۱ق است، وفات ایشان مسلماً در سال ۲۶۰ق است و در وقت شهادت هم ۲۹ سال داشتند. ازاین‌رو تولد ایشان در سال ۲۳۱ق بوده است. وفات ابن‌فضال بنابر نوشتهٔ نجاشی، ۲۲۴ق، البته ۲۲۲ هم گفته شده است و چون عبارت نجاشی تهافت دارد، وارد بحث وفات ایشان نمی‌شویم.

به عنوان مذهب فطحی نگاه نمی‌کردند، بلکه به روایاتش عمل می‌کردند. پس برای چه این سؤال را می‌پرسد، چون شیعه نیز همین کار را می‌کرد و این واضح بوده و نیازی به سؤال نداشته است و این شبهه پیش می‌آید که اگر این کلام از امام عسکری علیه‌السلام باشد، چرا حسین‌بن‌روح آن را بر شلمغانی تطبیق کرده است، زیرا این دو با هم نمی‌سازند. می‌گوید شما به روایاتش عمل کنید، نه به مذهبش. پس این عبارت در مورد شلمغانی معنا دارد، ولی در مورد فطحیه معنا ندارد، چون شیعه به کتاب‌های فطحیه به عنوان فطحی نگاه نمی‌کردند. عبدالله افطح هفتاد روز پس از شهادت امام صادق علیه‌السلام ادعای امامت کرد و سپس از مدتی هم منقرض شدند.[1]

ج) تفاوت «رَوَی» و «رُوِیَ عنه» در کتاب فقیه

چنان‌که می‌دانیم، شیخ صدوق در کتاب فقیه در نقل روایات، تعابیر گوناگونی به کار می‌برد؛ مثلاً گاهی می‌گوید: «فقد رَوی زرارة عن الصادق علیه‌السلام» و گاهی می‌گوید: «فقد رُوِیَ عن الصادق علیه‌السلام». میان علمای ما دیدگاه‌های متفاوتی دربارهٔ نسبت این دو تعبیر ابراز شده است که در این جا به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

۱. دیدگاه یکسان‌انگاری این دو تعبیر

نخستین بحثی که دراین‌باره میان اصحاب ما پیش آمد و آن را ارسال مسلّمات گرفتند، در فرق «رَوی زرارة» و «رُوِیَ عن زرارة» بود. علامهٔ حلی، نخستین کسی بود که طرق کتاب فقیه در مشیخه را ارزیابی کرد و گفت فلان طریق، صحیح و فلان طریق، ضعیف است و در کتاب‌های فقهی‌اش نیز آن را تطبیق کرد؛ مثلاً گفت: «روی ابن‌بابویه فی الصحیح» یا «روی فی‌الحسن». علامه، تفاوتی میان «رَوی» و «رُوی عن» قائل نشد و در مثل: «رُوی عن زراره» و «رَوی زراره» هر دو را صحیح دانست. بعدها نیز مثلاً مجلسیِ اول در روضة‌المتقین و شیخ حر در وسائل، فرقی میان این دو تعبیر نگذاشته‌اند. معاصران ما ازجمله آقای خوئی نیز فرقی میان این دو تعبیر نگذاشته‌اند و ما این مطلب را در درس، مکرر از ایشان شنیدیم و در کتاب‌هایشان نیز منعکس است. آقای سیستانی (حفظه الله) از مشایخ ما نیز در رسالهٔ لاضررشان

---

۱. شاید سؤال برای تأکید و حصول اطمینان قلب باشد (مقرر).

نوشته‌اند این تفنن در عبارت است و هیچ فرقی نمی‌کند[۱] که البته تفنن در عبارت از فقیه و محدث نیز بعید است.

۲. دیدگاه دلالت «رُوِی» بر ضعف

در مقابل دیدگاه پیشین عده‌ای از معاصران و غیر معاصران گفته‌اند اگر گفت «رَوی زرارة»، توثیق است و اگر گفت «رُوی عن زرارة»، تضعیف است. اما این مطلب واقعیت ندارد، چون صدوق در دیباچهٔ فقیه می‌گوید:

وَلَمْ أَقْصِدْ فِيهِ قَصْدَ الْمُصَنِّفِينَ فِي إِيرَادِ جَمِيعِ مَا رُوُوهُ بَلْ قَصَدْتُ إِلَى إِيرَادِ مَا أُفْتِي بِهِ وَأَحْكُمُ بِصِحَّتِهِ وَأَعْتَقِدُ فِيهِ أَنَّهُ حُجَّةٌ فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَ رَبِّي تَقَدَّسَ ذِكْرُهُ وَتَعَالَتْ قُدْرَتُهُ وَجَمِيعُ مَا فِيهِ مُسْتَخْرَجٌ مِنْ كُتُبٍ مَشْهُورَةٍ عَلَيْهَا الْمُعَوَّلُ وَإِلَيْهَا الْمَرْجِعُ.[۲]

این عنوان دیباچه از قبیل عام است، نه مطلق و ناظر به تک‌تک روایات فقیه می‌باشد. بله، برخی آقایان اشکال وارد کرده‌اند که صدوق در فقیه، بعضی احادیث را نپذیرفته است؛ پس عبارت دیباچه، همهٔ روایات فقیه را شامل نمی‌شود. این اشکال وارد نیست، هر چند اصل این مطلب درست است و در فقیه مواردی هست که شیخ صدوق روایتی را نقل می‌کند و سپس آن را نمی‌پذیرد؛ مثلاً صدوق روایتی از کلینی در ابواب وصیت نقل کرده است و پس از آن می‌گوید:

لَسْتُ أُفْتِي بِهَذَا الْحَدِيثِ بَلْ أُفْتِي بِمَا عِنْدِي بِخَطِّ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عليه‌السلام وَلَوْ صَحَّ الْخَبَرَانِ جَمِيعاً لَكَانَ الْوَاجِبُ الْأَخْذَ بِقَوْلِ الْأَخِيرِ كَمَا أَمَرَ بِهِ الصادق عليه‌السلام وَذَلِكَ أَنَّ الْأَخْبَارَ لَهَا وُجُوهٌ وَمَعَانٍ وَكُلُّ إِمَامٍ أَعْلَمُ بِزَمَانِهِ وَأَحْكَامِهِ مِنْ غَيْرِهِ مِنَ النَّاسِ.[۳]

در مکاتبهٔ صفار ـ که از بزرگان قم است ـ با امام هادی عليه‌السلام همان سؤالی که کلینی نقل کرده، آمده و با آن معارض است و صدوق به آن اخذ می‌کند. گفتنی است شیخ صدوق میان فقهای ما از اشخاص نادری است که اخذ به احدث می‌کند و در این جا نیز روایت

---

۱. سیستانی، قاعدة لا ضرر و لا ضرار، ص۸۷: «... فتفريقه بين الروايات في التعبير، حيث يعبر تارة بالرواية، وأخرى بالقول، وثالثة بالسؤال، أو يستعمل صيغة المعلوم تارة، و صيغة المجهول أخرى.... ليس إلا ضربا من التفنن في التعبير، حذرا من التكرار المملّ...».

۲. شیخ صدوق، الفقیه، ج۱، ص۱ و ۲.

۳. همان، ج۴، ص۲۰۳.

صفار از امام هادی علیه‌السلام را بر روایت کلینی از امام صادق علیه‌السلام ترجیح می‌دهد یا مثلاً شیخ صدوق در جای دیگر، روایتی را از وهب‌بن‌وهب از امام صادق علیه‌السلام می‌آورد و می‌گوید:

جَاءَ هَذَا الْحَدِيثُ هَكَذَا فِي رِوَايَةِ وَهْبِ‌بْنِ‌وَهْبٍ وَ هُوَ ضَعِيفٌ وَ الَّذِي أُفْتِي بِهِ وَ أَعْتَمِدُهُ فِي هَذَا الْمُغْنَى. مَا رَوَاهُ الْحَسَنُ‌بْنُ‌مَحْبُوبٍ... .[1]

مقتضای قاعده این است که شیخ صدوق هر حدیثی را در فقیه بیاورد، به آن فتوا می‌دهد، مگر مواردی را که تصریح به خلاف می‌کند و این تصریح به خلاف ظهور کلام صدر کتاب را از حجیت نمی‌اندازد و از قبیل همان بحث معروف است که عام بعد از تخصیص در مابقی حجت است. وقتی می‌گوید جمیع آنچه در این کتاب است، از کتاب‌های مشهور می‌باشد و قصدم در این کتاب، آن است که چیزی را بیاورم که میان خود و خدایم حجت است، شامل همهٔ روایات می‌شود. حال چند موردی را که خودش تصریح کرده است که به آن فتوا نمی‌دهد، از آن عموم خارج می‌شود و عموم در ما بقی به حال خودش محفوظ است و ظاهراً حجت می‌باشد.

۳. دیدگاه حجیت مجموع روایات باب

شیخ عبدالکریم حائری رحمه‌الله راه دیگری را رفته که خلاصهٔ سخنش این است: اگر در برخی ابواب صدوق تعابیری مثل «رُوی» هست، یا از مجاهیل و یا ضعفا نقل کرده است و اشکال ندارد و آن‌ها حجت نیستند، چون مراد صدوق از این‌که می‌گوید «آنچه میان خودم و خدایم حجت است، در این کتاب می‌آورم...» آن است که در هر باب، روایات صحیح هست، گرچه در آن باب، روایت ضعیف نیز باشد؛ یعنی حجیت به لحاظ مجموع روایات باب است، نه تک‌تک آن‌ها؛ مثلاً در باب «المعایش و المکاسب» هم روایت ایوب‌بن‌حر را آورده که ثقه و صحیح است[2] و ذیل آن می‌گوید: «أجر المغنیة التی تزف العرائس لیس به بأس» و نیز در آن باب، این حدیث مرسل و ضعیف را آورده است که می‌گوید: «و روی أن أجر المغنیة و المغنی سحت»،[3] چون در مجموع روایات باب آن حدیث حجت نیز هست. پس در هر باب، روایت حجت هست، نه این‌که هر روایت باب

---

۱. شیخ صدوق، الفقیه، ج۴، ص۳۵.
۲. همان، ج۳، ص۱۶۱.
۳. همان، ص۱۷۲.

حجت است و بنابراین اگر بابی باشد که همهٔ روایاتش ضعیف باشد، اشکال بر ایشان هست.[۱]

البته شیخ عبدالکریم، حدیث‌شناس و اهل فن نبودند و نمی‌دانیم این معنا چطور به ذهنشان خطور کرده است، چون نه تتبع خارجی در کتاب فقیه این مطلب را تأیید می‌کند و نه ظاهر عبارت صدوق در دیباچه این است؛ مثلاً برخی ابواب فقیه، همهٔ روایاتش ضعیف است؛ برای مثال در آن فقط یک روایت از سکونی هست که صدوق او را ضعیف می‌داند. ازاین‌رو مراد از «جمیع ما فیه»، ابواب نیست، بلکه همهٔ روایاتی است که آورده و ازاین‌رو خود صدوق در ابتدای کتاب می‌گوید: «لم أقصد فیه قصد المصنّفین فی ایراد جمیع ما رووه». همهٔ کتاب فقیه، کتاب فقهی ـ روایی است؛ یعنی کتاب روایی محض نیست. ازاین‌رو شیخ صدوق بعضی روایات فقهی را در کتاب‌های دیگرش آورده که در فقیه نیاورده، چون آن‌ها را حجت نمی‌دانسته است؛ مثلاً روایت منع از جمع میان دو زن سیده را شیخ صدوق در علل الشرایع آورده،[۲] اما در فقیه نیاورده است و موارد فراوانی هست که در علل الشرایع، امالی و عیون آورده، اما در فقیه نیاورده است. پُرواضح است که صدوق می‌خواهد بگوید قصد من در فقیه، تصنیف، یعنی کتاب‌های مبوّب و مرتب مثل کتاب‌های رسمی که ما می‌نویسیم، نیست یا کتاب‌هایی که در مورد یک موضوع‌اند، مثلاً علل الشرایع شامل هر حدیثی است که در آن «لأنّ» باشد. ازاین‌رو طبیعت این کتاب‌ها اعم از صحیح و سقیم است. شیخ صدوق می‌گوید: من دو نوع کتاب دارم: یک نوع مصنَّفات مثل علل الشرایع و نوع دیگر مثل کتاب فقیه که به عنوان حجت است و روایاتی است که اختیار کرده و پذیرفته‌ام.

۴. دیدگاه نقل از مصدر نامشهور در عین حجیت آن

انصاف قصه این است که از محدث جلیل‌القدری مثل شیخ صدوق نمی‌توان

---

۱. بنده ندیده‌ام این مطلب در کتاب‌های ایشان منعکس شده باشد؛ در تقریرات صلاة ـ که معظمش را دیده‌ام ـ و تقریرات نکاح ـ که همه‌اش را دیده‌ام ـ ندیده‌ام، اما فرزند ایشان شیخ مرتضی حائری از پدرشان چنین نقل می‌کرد.

۲. شیخ صدوق، علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۹۰، باب نوادر العلل، ح ۳۸: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلَوَيْهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ حَمَّادٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام يَقُولُ: لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ مِنْ وُلْدِ فَاطِمَةَ عليها السلام إِنَّ ذَلِكَ يَبْلُغُهَا فَيَشُقُّ عَلَيْهَا. قَالَ: قُلْتُ يَبْلُغُهَا قَالَ: إِي وَاللهِ».

توقع داشت که میان «رَوی» و «رُوی» هیچ فرقی نگذارد. بله، به لحاظ حجیت میان آن‌ها فرق نگذاشته است و این دو مسئله نباید با هم خلط شود. ازاین‌رو می‌توانیم بگوییم جایی که می‌گوید «قال الصادق علیه السلام» در کتاب‌های مشهور مثل کتاب‌های حسین‌بن‌سعید و حریز بوده است، اما در جایی که می‌گوید «رُوی عن الصادق علیه السلام» در کتاب مشهور نبوده، اما ایشان آن را حجت می‌دانسته است. اگر این تفکیک را قائل شویم، آن فرق ظاهری را نیز مراعات کرده‌ایم و مشکل ندارد. پس شیخ صدوق می‌خواهد بگوید من از کتاب غیر مشهور گرفته‌ام،[1] ولی درعین‌حال برای من حجت است، چون حجیت نزد عده‌ای از قدما به مجموعهٔ شواهد است و فقط به سند نیست؛ مثلاً از شواهدش این است که متنش در بقیهٔ روایات باشد. پس نظر شیخ صدوق به این است که این به لحاظ حجیت، حجت است، گرچه از نظر مصدر، مشکل فنی دارد، ولی من آن را قبول دارم و نکته‌های دیگری که جای شرح آن‌ها نیست.

د) رهنمودهایی برای بازسازی و بهسازی کتاب‌های حدیثی

برای بازسازی و بهسازی کتاب‌های حدیثی اقدامات متعددی باید صورت گیرد که چند نمونه از آن‌ها را در این‌جا ذکر می‌کنیم.

۱. بازسازی احادیث تقطیع‌شده در مصادر اولیه و متأخر شیعه

از مشکلات حدیث در بحث تعارض، تقطیع حدیث است. تقطیع حدیث هم‌اکنون در مثل کتاب‌های وسائل و بحار هست و مشکلی ندارد، چون می‌توانیم به مصادر اولیهٔ آن‌ها برگردیم و مشکل را حل کنیم. مشکل تقطیع حدیث، بیشتر در مصادر اولیه ماست؛ مثلاً ممکن است تقطیع کار حسین‌بن‌سعید یا کلینی و یا شیخ صدوق باشد؛ برای مثال، حدیث سوم از باب ۱۵ از ابواب «ما یکتسب به» وسائل از شیخ کلینی از أبی‌بصیر چنین نقل می‌کند: «قال: قال ابوعبدالله علیه السلام:

---

۱. این مطلب حضرت استاد که می‌گوید «رُوی» به این معناست که از کتاب غیر مشهور گرفته است و با تصریح شیخ صدوق در دیباچه نمی‌سازد که می‌گوید: «وَ جَمِيعُ مَا فِيهِ مُسْتَخْرَجٌ مِنْ كُتُبٍ مَشْهُورَةٍ عَلَيْهَا الْمُعَوَّلُ وَإِلَيْهَا الْمَرْجِعُ». بنابراین باید چاره‌ای بهتر برای این مشکل اندیشید (مقرر).

اجر المغنّیة التی تزف العرائس لیس به بأس و لیست (خ ل لیست) بالتی یدخل علیها الرجال». صاحب وسائل پس از نقل آن از کلینی می‌گوید: «و رواه الصدوق بإسناده عن أیوب‌بن‌حر». اسند کتاب فقیه، عین سند کلینی، یعنی از کتاب حسین‌بن‌سعید است.

در حدیث هفتم از باب ۱۷ وسائل می‌گوید: «محمدبن‌الحسن بإسناده عن الحسین‌بن‌سعید إلی أن یقول: قال أبوعبدالله علیه‌السلام: لا بأس بأجر النائحة التی تنوح علی المیت و رواه الصدوق بإسناده عن أیوب‌بن‌الحر». پس صاحب وسائل هم در این‌جا و نیز در آن‌جا نوشته است «رواه الصدوق»، ولی در کتاب صدوق هر دو را در یک حدیث آورده است؛ یعنی صدر حدیث «لا بأس بأجر النائحة» است و ذیل آن «و اجر المغنّیة التی تزف العرائس لا بأس به»؛ یعنی این حدیث سه فقره دارد که در این‌جا یک تقطیع از کلینی واقع شده است، چون مصدر شیخ صدوق، شیخ کلینی و شیخ طوسی هر سه یکی و در کتاب‌های شیخ صدوق و شیخ طوسی هر سه فقره آمده است: «اجر النائحة» و «اجر المغنّیة التی تزف العرائس» و «لیست بالتی یدخل علیها الرجال»، اما در کتاب کافی دو فقره از آن آمده و صدر حدیث، یعنی «اجر نائحه» افتاده است. تقطیع دیگر نیز متأسفانه از صاحب وسائل رخ داده است که ذهن را مشوّه می‌کند و آن تقطیع حدیث فقیه است، چون در فقیه هر سه فقره آمده و صاحب وسائل، حدیث فقیه را مثل حدیث کافی دانسته، درحالی‌که حدیث فقیه مفصّل‌تر است. تقطیع احادیث از کارهایی است که در وسائل فراوان واقع شده و باید تصحیح و بازسازی شود که مقداری از آن را آقای ربانی توضیح داده‌اند، اما بخش زیادی مانده است.

۲. بازسازی اسناد و متون آسیب‌دیدهٔ اهل سنت در میراث شیعه

ما در غیر کتب اربعه، روایات فراوانی از کتاب‌های اهل سنت و حتی گاهی از کتاب‌های مشهورشان مثل صحیح بخاری و صحیح مسلم داریم که همان اَسناد بخاری یا مسلم است، ولی اسامی سند، مبهم است و در سند یا متنِ بسیاری از این روایات، تصحیف یا تحریف وجود دارد. عکس این مطلب نیز هست؛ یعنی در کتاب‌های اهل سنت یا زیدیه مقداری از روایات ما با سندهایمان هست؛ برای

مثال در کتاب تیسیر المطالب فی ترتیب أمالی ابوطالب[1] ـ که از ائمه زیدیه ایران است ـ روایات فراوانی از سعدبن‌عبدالله یا برقی نقل می‌کند که عیناً از مصادر ماست، ولی اسامی در آن‌جا غلط آمده است و روایاتی از کتاب برقی نقل می‌کند که هم‌اکنون در کل کتاب‌هایمان نداریم. ما مقداری از این‌ها را در محل خودش استخراج کرده‌ایم.

پس ما از اهل سنت روایاتی داریم که خرابش کرده‌ایم و آن‌ها نیز از ما روایاتی دارند که خرابش کرده‌اند. البته روایات اهل سنت از ما در صحاح سته درست است، جز در موارد نادر و غالباً خرابی در کتاب‌های درجهٔ دو و سه آنان است؛ مثلاً در کتاب شواهدالتنزیل حاکم حسکانی که آیاتی از قرآن را که به اهل بیت علیهم‌السلام تفسیر شده، نقل می‌کند، بسیاری از روایاتش سندهای ماست و در آن‌جا زیاد خلط کرده است.

ظاهراً علت اساسی این مشکل در همهٔ فرهنگ‌ها، ناآشنایی با فرهنگ‌های یکدیگر است. مشایخ اوایل ما با مشایخ اهل سنت آشنا نبوده و آن‌ها نیز با مشایخ ما آشنا نبوده‌اند. نسّاخ و کُتّاب هم که اصلاً آشنایی نداشته‌اند و ازاین‌رو اسامی جابه‌جا شده است. در کتاب تصحیح تراثنا الرجالی[2] کوشیده این‌ها را مقداری تصحیح کند، اما موفق نبوده است. ایشان اهل تتبع هست، اما اهل تحقیق نیست.

۳. بهسازی تبویب و چینش کتاب‌های حدیثی

برای بهسازی تبویب و نحوهٔ چینش کتاب‌های حدیثی باید اقدامات زیر صورت گیرد.

آوردن آیات در ابتدای ابواب حدیثی

در جوامع حدیثی اولیه ما همچون کافی، فقیه، تهذیب و استبصار آیات را نیاورده‌اند. میان اهل سنت در صحیح بخاری در جمله‌ای از ابواب، آیات را دارد، اما در کتاب‌های ما این امر متعارف نیست. در مجامع روایی متأخر ما در بحارالانوار

---

۱. ابوطالب نزد زیدیه کم‌وبیش نقطهٔ عطف زیدیهٔ ایران است. بروز زیدیه اساساً در شمال ایران از سال ۲۰۵ق است که ابومحمد حسن‌بن‌زید مدعی امامت می‌شود و بعد از او هم اطروش کبیر، ولی بعد از ابوطالب، تقریباً زیدیه در ایران از بین می‌روند. قبرشان هم در شمال است و بعضی از یمنی‌ها به زیارت قبور ائمه‌شان می‌آیند.

۲. محمدعلی نجار.

آیات را دارد، اما در وسائل ندارد. صاحب وسائل در تنظیم ابواب حدیثی، آیات مناسب را جداگانه در ابتدای ابواب نیاورده است. بله، اگر در باب روایتی باشد که در آن، آیه ذکر شده باشد، ایشان آورده است. از اشکالات آقای بروجردی طاب ثراه بر وسائل این بود و نظرشان این بود که در احکام، قبل از روایات، آیات را بیاوریم و ازاین‌رو در جامع الاحادیث شبیه بحار عمل کرده‌اند. البته در بحار پس از آوردن آیات، غالباً مقدار معتنابهی تفسیر را نیز از کتاب‌های غیرشیعه می‌آورد و به‌ویژه از تفسیر بیضاوی فراوان نقل می‌کند[1] و گاهی از تفسیر فخر رازی نقل می‌کند که بیانات بحار گاهی بسیار طولانی است و اگر بنا باشد بحار متمحض در آیات و روایات شود، حجمش بسیار کمتر می‌شود و اگر بحار به همین سبکی که دارد با مقداری کم‌وزیادی تنظیم شود، بسیار خوب است.

چینش بهتر روایات در ابواب حدیثی

از بحث‌های لطیف این است که تقسیم‌بندی روایات یک باب چگونه باشد؟ صاحب وسائل به لحاظ الأصح فالأصح دسته‌بندی کرده است. آقای بروجردی در جامع الاحادیث به لحاظ دسته‌بندی مضمونی پیش رفته است؛ مثلاً روایات جواز را کنار هم و روایات عدم جواز را نیز کنار هم آورده است. عده‌ای مثل صاحب عوالم به حسب ترتیب معصومین علیهم‌السلام آورده‌اند که شاید این ترتیب بهتر باشد، به‌ویژه با تحولاتی که گاهی در احکام می‌آید و بعضی از احکام و حتی غیر احکام در بُعد تاریخی وقتی به آن‌ها می‌نگریم، با حالت خاصی روبه‌روست؛ مثلاً در مورد حدیث غدیر در کتاب‌های اهل سنت، حدود ۱۲۰ صحابی به طریق صحیح و ضعیف اسم برده شده‌اند که این حدیث را نقل کرده‌اند، اما وقتی به عهد تابعین می‌رسیم، این تعداد کمتر می‌شود؛ مثلاً هشتاد نفر می‌شود، درحالی‌که قاعدتاً باید بیشتر شود. به عهد بعدی که می‌آییم، به سبب خوف از دستگاه سلطنتی باز کمتر می‌شود! در مورد احکام نیز چنین است؛ مثلاً بیشتر صحابه، طلاق مکره را باطل می‌دانند، اما هر چه جلوتر می‌آییم، در میان تابعین و فقها بیشتر قائل به صحتش می‌شوند. این نکته‌ای تاریخی دارد که عده‌ای از سلاطین و خلفای جور، کارشان این بود که اشخاص را به طلاق زنانشان وامی‌داشتند و فقها می‌ماندند که

---

۱. تفسیر بیضاوی بسیار فشرده و عالمانه نوشته شده و تفسیر بسیار خوبی است.

چگونه فتوا بدهند؟ این ظاهراً نشان می‌دهد که به‌تدریج، فشار دستگاه خلافت بر فقه چربیده است. به نظر ما ترتیب ائمه بسیار جالب است و باید روی آن حساب کنیم و ما نیز در مباحث، ازجمله مسائل غنا، روایات را به‌حسب تاریخی و به ترتیب ائمه علیهم‌السلام نیز دسته‌بندی کرده‌ایم.

ریزکردن ابواب، رمز توفیق وسائل

صاحب وسائل، روایات ابواب حدیثی را کوتاه کرده است؛ یعنی تعداد ابواب را افزایش داده و تعداد روایات هر باب را کاهش داده است؛ مثلاً در وافی ممکن است کل روایات غنا و کسب مغنّیه و خریدوفروش مغنّیه را یک‌جا آورده باشد، ولی صاحب وسائل هر کدام را در جایی آورده است. از اسرار رواج کتاب وسائل در حوزه‌های فقهی ما نیز ظرافت تبویبش است و این کار باید در حوزه‌های ما صورت پذیرد و ما نیز برای تبویب حدیث، راه‌های بهتری بیندیشیم.

نحوهٔ شماره‌گذاری و ارجاعات موسوعه‌های حدیثی

در خود کتاب وسائل برای احادیث شماره نزده، بلکه در کتاب دیگری شماره زده که مانند فهرست بر وسائل است و آن کتاب را می‌توان راهنمای وسائل نامید.[1] در چاپ مرحوم ربانی آن کتاب را تقطیع کرده و به عنوان فهرست وسائل آورده است. در آن‌جا صاحب وسائل عدد روایات هر باب را آورده است؛ مثلاً می‌گوید: «باب فلان فیه ثمانیة أحادیث» که آن شماره را مرحوم ربانی در ابواب اعمال کرده است، اما متأسفانه در چاپ جدید وسائل آن را برداشته‌اند، چون گفته‌اند کتاب دیگری است و خودشان فهرست اجمالی برایش نوشته‌اند. البته وسائل روایات را در هر باب آورده و بعد مرادش از «و تقدَّم»، احادیثی است که تکه‌ای از آن‌ها بر ما نحن فیه دلالت می‌کند و برای آن‌ها شماره نزده است؛ مثلاً در باب، هشت روایت هست و خود صاحب وسائل نوشته «فیه ۸ روایت». ما معتقدیم بهتر بود آن کتاب گرچه مستقل است، با همان وسائل چاپ می‌شد و مؤسسهٔ آل‌البیت علیهم‌السلام نیز همان راه آقای ربانی را می‌رفت، چون خود مؤلف آن را نوشته و راهنمای کتاب است و خوب بود آن را تکه‌تکه کنند و تذکر دهند که ما چنین کرده‌ایم. در

---

۱. نام این کتاب من لا یحضره الامام است.

وسائل «تقدم و یأتی ما یدل علیه» را در شمارش روایات باب حساب نکرده، اما در کتاب جامع الاحادیث در خود کتاب برای روایات شماره زده و در فهرست کتاب جامع الاحادیث نیز شماره‌ای داخل پرانتز زده است که تعداد روایات هر باب را بیان می‌کند؛ مثلاً در بابی می‌گوید: در این باب، ۴۱ حدیث است. البته وقتی نگاه می‌کنیم، می‌بینیم شماره‌ای که برای روایات باب زده، بیش از شمارهٔ ۳۰ نیست چون در جامع الاحادیث، تقدم و یأتی‌ها را نیز در شماره‌گذاری حساب کرده است.

مراد از «تقدم و یأتی» اصطلاحاً روایاتی است که یک قطعه‌اش به ما نحن فیه می‌خورد؛ مثلاً روایتی همه‌اش به باب بیع می‌خورد جز یک تکه‌اش که به ملاهی می‌خورد؛ پس آن را در باب استحاضه می‌آورد و در باب ملاهی در ما تقدم می‌آورد. آقای بروجردی تأکید داشت که این تقدم و یأتی‌های وسائل روشن شود، چون تقدم و یأتی‌ها را کسی به‌تنهایی استفاده نمی‌کند، زیرا گاهی در جلد ۱۷ می‌گوید: «تقدم ما یدل علیه» و روایت متقدم آن در جلد دوم است. شیخ عبدالصاحب رحمه‌الله (م۱۳۵۳ق) نوادهٔ صاحب جواهر رحمه‌الله دراین‌باره کتابی نوشته است به نام الاشارات والدلائل فیما تقدم و یاتی من الوسائل و در آن‌جا بسیار زحمت کشیده و مراد از تقدم و یأتی‌های وسائل را توضیح داده است. شما به جای تقدم و یأتی می‌توانید بنویسید: «وانظر فی ذلک فلان» و آن قسمت حدیث را بیاورید یا بگویید: «البرقی بإسناده» و بعد آن قسمت را بدون ذکر سند بیاورید.

ه) دقت شیخ طوسی در نقل متون روایات

شیخ طوسی دقیق بوده و متن حدیث را همان‌گونه که بوده، نقل می‌کرده و حتی اگر غلط بوده، در آن تصرف نمی‌کرده است. برخی علمای ما در بحث‌های اصولی و فقهی، اعتمادشان بر تهذیب بوده است؛ مثلاً علامه در معتبر فقط از تهذیب و فقیه نقل می‌کند، ولی از کافی نقل نمی‌کند. تا جایی که ما می‌دانیم، شهید ثانی در درایه نخستین کسی بود که پس از پنج قرن با مقارنه میان متون کافی و تهذیب متنبه شد که گاهی در یک حدیث، متن کافی با تهذیب تفاوت دارد. پس از شهید ثانی نیز فرزندش در منتقی الجمان، متون و اسناد تهذیب را با کافی مقارنه کرده است و می‌گوید نسخهٔ تهذیب به خط شیخ را دارم. این منشأ شد که اصحاب روی این مسئله کار کنند و مثل صاحب حدائق، تعابیر بسیار تندی در مورد شیخ دارد و ازجمله نوشته است: «لایخفی علی من له أنس بملاحظة

کتاب التهذیب و تدبره ما وقع للشیخ في اخباره متنا و سندا من التغییر و التبدیل و التحریف و التصحیف و قلما یخلو خبر من شيء من ذلك».[1] این مطلب صاحب حدائق درست نیست و نباید از ایشان صادر می‌شد، چون ممکن است دست‌آویز مخالفان برای طعن بر شیعه قرار گیرد. ما به‌عکس صاحب حدائق، دقت شیخ را می‌فهمیم. به نظر می‌رسد ایشان در روایات دست‌کاری نکرده و تصحیح قیاسی ننموده، بلکه متن نسخه‌ها را به دقت نقل کرده است و نزد ما ثابت نیست که همواره ترجیح با متن کلینی باشد.

۱. بحرانی، الحدائق الناضرة، ج۷، ص۱۲۰.

کتاب‌نامه

* **قرآن کریم.**

۱. آجُرِّي بغدادي، محمدبن‌الحسين، **تحريم النرد و الشطرنج و الملاهي**، تحقيق و تعليق: محمد سعيد عمر ادريس، چاپ اول: رئاسة ادارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد، السعودية ۱۴۰۲ق.

۲. آخوندخراسانی، محمدکاظم، **کفایةالاصول**، تعلیق: علی زارعی سبزواری، چاپ ششم: موسسة النشر الاسلامی، قم ۱۴۳۰ق.

۳. ابن‌ابی‌شیبه، عبدالله‌بن‌محمد، **المصنف فی الأحادیث والآثار**، تحقیق: کمال یوسف الحوت، چاپ اول: مکتبةالرشد، ریاض ۱۴۰۹ق.

۴. ابن‌ابی‌الحدید معتزلی، عبدالحمیدبن‌هبةالله، **شرح نهج‌البلاغة**، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ اول: کتاب‌خانهٔ آیةالله مرعشی‌نجفی، قم ۱۴۰۴ق.

۵. ابن‌ابی‌الدنیا، عبدالله‌بن‌محمد بغدادی، **ذم‌الملاهي**، تحقیق ودراسة: عمرو عبدالمنعم سلیم، چاپ اول: مکتبة ابن‌تیمیه ـ مکتبةالعلم، قاهره ـ جده ۱۴۱۶ق.

۶. ابن‌ابی‌جمهور احسانی، محمدبن‌زین‌الدین، **عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية**، تحقیق و تصحیح: مجتبی عراقی، انتشارات سیدالشهداء، قم ۱۴۰۵ق.

۷. ابن‌ابی‌حاتم رازی، عبدالرحمن‌بن‌محمد، **تفسیر القرآن العظیم**، تحقیق: أسعد محمد الطیب، چاپ سوم: مکتبة نزار مصطفی الباز، سعودی ۱۴۱۹ق.

۸. ابن‌اثیر جزری، مبارک‌بن‌محمد، **النهایة فی غریب الحدیث والأثر**، تحقیق: طاهر احمد زاوی ـ محمود محمد طناحی، چاپ چهارم: مؤسسهٔ مطبوعاتی اسماعیلیان، قم ۱۳۶۷ش.

۹. ابن‌ادریس حلی، محمدبن‌منصور، **السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی**، چاپ دوم: دفتر انتشارات اسلامی، قم ۱۴۱۰ق.

۱۰. ابن‌اشعث، محمدبن‌محمد، **الجعفریات (الاشعثیات)**، چاپ اول: مکتبة النینوی الحدیثه، تهران [بی‌تا].

۱۱. ابن‌الجوزی ابوالفرج، عبدالرحمان بن علی بن محمد، **کشف المشکل من حدیث الصحیحین**، تحقیق: علي حسین البواب، دارالوطن، ریاض ۱۴۱۸ق.

۱۲. ابن‌براج طرابلسی، قاضی عبدالعزیز، **المهذب**، تحقیق: جمعی از محققان، چاپ اول: دفتر انتشارات اسلامی، قم ۱۴۰۶ق.

۱۳. ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن‌علی، **الإصابة فی تمییز الصحابة**، تحقیق: عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، چاپ اول: دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۱۵ق.

۱۴. ــــــــــــــ، **تقریب التهذیب**، تحقیق: محمد عوامه، چاپ اول: دارالرشید، سوریه ۱۴۰۶ق.

۱۵. ــــــــــــــ، **لسان‌المیزان**، تحقیق: عبدالفتاح ابوغده، چاپ اول: دارالبشائر الاسلامیه، بیروت ۲۰۰۲م.

۱۶. ــــــــــــــ، **فتح الباری شرح صحیح البخاری**، دارالمعرفه، بیروت ۱۳۷۹ق.

۱۷. ابن‌حزم، اندلسی علی‌بن‌احمد، **المحلی**، دارالفکر، بیروت [بی‌تا].

۱۸. ابن‌حنبل، احمدبن‌محمد، **مسند أحمد**، شعیب ارنؤوط و دیگران، چاپ اول: مؤسسةالرساله، بیروت ۱۴۲۱ق.

۱۹. ابن‌خلدون، عبدالرحمان‌بن‌محمد، **تاریخ ابن‌خلدون (دیوان المبتدأ و الخبر...)**، تحقیق: خلیل شحادة، چاپ دوم: دارالفکر، بیروت ۱۴۰۸ق.

۲۰. ابن‌راهویه الحنظلی، اسحاق بن ابراهیم بن مخلد، **مسند اسحاق‌بن‌راهویه**، چاپ اول: تحقیق: عبدالغفوربن‌عبدالحق البلوشی، مکتبةالایمان، مدینهٔ منوره ۱۴۱۲ق.

۲۱. ابن‌شعبه حرانی، حسن، **تحف‌العقول**، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، چاپ دوم: انتشارات جامعه مدرسین، قم ۱۴۰۴ق.

۲۲. ابن‌شهرآشوب مازندرانی، محمدبن‌علی، **مناقب آل ابی‌طالب**ﷺ، چاپ اول: انتشارات علامه، قم ۱۳۷۹ق.

۲۳. ابن‌طاووس، سیدعلی‌بن‌موسی، **فلاح‌السائل و نجاح‌المسائل**، چاپ اول: انتشارات بوستان کتاب، قم ۱۴۰۶ق.

۲۴. ابن‌عبدربه اندلسی، أحمدبن‌محمد، **العقدالفرید**، تحقیق و تصحیح: مفید محمد قمیحه، چاپ اول: دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۰۴ق.

۲۵. ابن‌عدی الجرجانی، ابواحمد، **الکامل فی ضعفاء الرجال**، تحقیق: عادل احمد عبدالموجود و علي محمد معوض، چاپ اول: دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۱۸ق.

۲۶. ابن‌فارس‌بن‌زکریا، احمد، **معجم مقاییس اللغة**، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، چاپ اول: مکتبة الإعلام الإسلامی، قم ۱۴۲۳ق.

۲۷. ابن‌فهد حلی، جمال‌الدین احمدبن محمد، **المهذب البارع في شرح المختصر النافع**، تحقیق: مجتبی عراقی، چاپ اول: دفتر انتشارات اسلامی، قم ۱۴۰۷ق.

۲۸. ابن‌قدامه مقدسی، عبدالرحمن‌بن‌محمد بن‌احمد، **الشرح الکبیر علی متن المقنع**، دارالکتاب العربي، بیروت ۱۳۴۷ق.

۲۹. ابن‌قولویه قمی، جعفربن‌محمد، **کامل‌الزیارات**، تحقیق: عبدالحسین امینی، چاپ اول: دارالمرتضویه، نجف اشرف ۱۳۹۸ق.

۳۰. ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم، **لسان‌العرب**، چاپ سوم، دارصادر، بیروت ۱۴۱۴ق.

۳۱. ابن‌منیر، احمد بن محمد بن منصور، **المتواری علی تراجم أبواب البخاری**، تحقیق: صلاح‌الدین مقبول احمد، مکتبة‌المعلا، کویت [بی‌تا].

۳۲. ابن‌هشام، عبدالله‌بن‌یوسف، **مغنّي اللبیب عن کتب الأعاریب**، تحقیق: مازن المبارک ـ محمدعلي حمدالله، چاپ ششم: دارالفکر، دمشق ۱۹۸۵م.

۳۳. اخوان‌الصفا، **رسائل اخوان‌الصفاء و خلّان‌الوفاء**، دارالاسلامیه، چاپ اول: بیروت ۱۴۱۲ق.

۳۴. إربلی، علی‌بن‌عیسی، **کشف الغمة في معرفة الائمة**، تحقیق: سیدهاشم رسولی‌محلاتی، چاپ اول: انتشارات بنی‌هاشمی، تبریز ۱۳۸۱ق.

۳۵. اردبیلی، احمدبن‌محمد، **مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الاذهان**، تحقیق و تصحیح: آقا مجتبی عراقی و دیگران، چاپ اول: دفتر انتشارات اسلامی، قم ۱۴۰۳ق.

۳۶. ازهری، محمدبن‌احمد، **تهذیب‌اللغة**، تحقیق: محمد عوض مرعب، چاپ اول: داراحیاء التراث العربي، بیروت ۲۰۰۱م.

۳۷. اشعری‌قمی، احمدبن‌محمد بن‌عیسی، **النوادر**، تحقیق و تصحیح: مدرسه امام مهدی علیه‌السلام، چاپ اول: مدرسة الإمام المهدی عجل‌الله‌فرجه، قم ۱۴۰۸ق.

۳۸. ایروانی‌نجفی، علی‌بن‌عبدالحسین، **حاشیة‌المکاسب**، چاپ اول: وزارت فرهنگ و ارشاد، تهران ۱۴۰۶ق.

۳۹. بجنوردی‌موسوی، سیدحسن‌بن‌آقابزرگ، **القواعدالفقهیة**، تحقیق: مهدی مهریزی و محمدحسن درایتی، چاپ اول: نشر الهادی، قم ۱۴۱۹ق.

۴۰. بحرالعلوم طباطبائی، سیدمهدی، **الفوائدالرجالیة**، تحقیق: محمدصادق بحرالعلوم و حسین بحرالعلوم، چاپ اول: مکتبة الصادق، تهران ۱۴۰۵ق.

۴۱. بحرانی آل‌عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، **الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة**، تحقیق: محمدتقی ایروانی ـ عبدالرزاق مقرم، چاپ اول: دفتر انتشارات اسلامی، قم ۱۴۰۵ق.

۴۲. بخاری کلاباذی، احمدبن‌محمد، **رجال صحیح البخاری (الهدایة والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد)**، تحقیق: عبدالله لیثي، چاپ اول: دارالمعرفه، بیروت ۱۴۰۷ق.

۴۳. بخاری، محمدبن‌اسماعیل، **الأدب‌المفرد**، تحقیق: محمدفؤاد عبدالباقي، چاپ سوم: دارالبشائر الاسلامیه، بیروت ۱۴۰۹ق.

۴۴. ــــــــــــ، **صحیح البخاری (الجامع الصحیح المختصر)**، تحقیق و تعلیق: مصطفی دیب‌البغا، چاپ سوم: دار ابن‌کثیر، الیمامة ـ بیروت ۱۴۰۷ق.

۴۵. برقی، احمدبن‌محمد بن‌خالد، **المحاسن**، تحقیق: جلال‌الدین محدث، چاپ دوم: دارالکتب الاسلامیه، قم ۱۳۷۱ق.

۴۶. بلاذری، احمدبن‌یحیی بن‌جابر، **أنساب‌الأشراف**، تحقیق: سهیل زکار و ریاض زرکلی، چاپ اول: دارالفکر، بیروت ۱۴۱۷ق.

۴۷. بیهقی، احمد بن حسین بن علی، **السنن‌الکبری**، چاپ اول: مجلس دائرةالمعارف النظامیة، حیدر آباد هند ۱۳۴۴ق.

۴۸. ــــــــــــ، **الآداب**، تعلیق: سعید مندوه، چاپ اول: مؤسسة الکتب الثقافیه، بیروت ۱۴۰۸ق.

۴۹. تاج‌الدین شعیری، محمدبن‌محمد، **جامع‌الأخبار**، چاپ اول: مطبعة حیدریة، نجف ۱۳۸۵ق.

۵۰. ترمذی، محمدبن‌عیسی (ابوعیسی)، **سنن‌الترمذی (الجامع الصحیح سنن الترمذی)**، تحقیق: احمد محمد شاکر و دیگران، الحدیث، قاهره ۱۴۱۹ق.

۵۱. جوهری، اسماعیل‌بن‌حماد، **الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)**، تحقیق و تصحیح: احمد عبدالغفور عطار، چاپ اول: دارالعلم للملایین، بیروت ۱۴۱۰ق.

۵۲. حاجی خلیفه، مصطفی‌بن‌عبدالله، **کشف الظنون عن أسامي الکتب و الفنون**، مقدمه: شهاب‌الدین مرعشی، چاپ اول: دار إحیاء التراث العربي، افست از روی چاپ مطبعة المعارف، بیروت ۱۹۴۱م.

۵۳. حاکم نیشابوری، محمدبن‌عبدالله، **المستدرك علی الصحیحین**، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، چاپ اول: دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۱۱ق.

۵۴. حسکانی، عبیدالله‌بن‌احمد، **شواهد التنزیل لقواعد التفضیل**، تحقیق: محمدباقر محمودی، چاپ اول: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران ۱۴۱۱ق.

۵۵. حلی، ورام‌ابن‌ابی‌فراس، **مجموعه ورام**، چاپ اول: انتشارات مکتبة الفقیه، قم ۱۴۱۰ق.

۵۶. حموی، یاقوت‌بن‌عبدالله، **معجم‌البلدان**، چاپ دوم: دار صادر، بیروت ۱۹۹۵م.

۵۷. حمیری قمی، عبدالله‌بن‌جعفر، **قرب‌الإسناد**، تحقیق: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام، چاپ اول: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام، قم ۱۴۱۳ق.

۵۸. خطیب بغدادی، احمدبن‌علی بن‌ثابت، **تاریخ بغداد**، تحقیق: بشار عواد معروف، چاپ اول: دار الغرب الاسلامي، بیروت ۱۴۲۲ق.

۵۹. خفاجی، احمدبن‌محمد، **شفاءالغلیل**، تحقیق و تصحیح: محمد کشاش، چاپ اول: دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۹۹۷م.

۶۰. خلّال بغدادی، احمد بن محمد بن هارون، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقیق: یحیی مراد، چاپ اول: دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۲۴ق.

۶۱. خمینی‌موسوی، سیدروح‌اللّه، **المکاسب‌المحرمة**، تحقیق: گروه پژوهش مؤسسه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس‌سره، قم ۱۴۱۵ق.

۶۲. خونی‌موسوی، سیدابوالقاسم، **مصباح‌الاصول**، تقریر: محمد سرور واعظ حسینی‌بهسودی، چاپ اول: موسسة احیاء آثار الامام الخوني، قم ۱۴۲۲ق.

۶۳. ـــــــــــــ، **مصباح‌الفقاهة (المکاسب)**، مقرر: محمد علی توحیدی، انتشارات انصاریان، قم ۱۴۱۷ق.

۶۴. ـــــــــــــ، **معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة**، مرکز نشر آثار شیعه، قم ۱۴۱۰ق.

۶۵. دیلمی، حسن‌بن‌ابی‌الحسن، **إرشادالقلوب**، چاپ اول: شریف رضی، قم ۱۴۱۲ق.

۶۶. ذهبی، شمس‌الدین محمدبن‌احمد، **سیر أعلام النبلاء**، تحقیق: شعیب الأرنؤوط و دیگران، چاپ نهم: مؤسسةالرسالة، بیروت ۱۴۱۳ق.

۶۷. ـــــــــــــ، **میزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقیق: علی محمد البجاوی، چاپ اول: دارالمعرفة للطباعة والنشر، بیروت ۱۳۸۲ق.

۶۸. ـــــــــــــ، **تاریخ‌الاسلام**، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، چاپ دوم: دارالکتاب العربی، بیروت ۱۴۱۳ق.

۶۹. راغب‌اصفهانی، حسین‌بن‌محمد، **مفردات ألفاظ القرآن (المفردات فی غریب القرآن)**، تحقیق: صفوان عدنان داودی، چاپ اول: دارالقلم ـ الدارالشامیه، بیروت ـ دمشق ۱۴۱۲ق.

۷۰. زبیدی، مرتضی، محمدبن‌محمد، **تاج‌العروس**، تحقیق: علی شیری، چاپ اول: دارالفکر، بیروت ۱۴۱۴ق.

۷۱. زرکلی دمشقي، خیرالدین‌بن‌محمود، **الأعلام**، چاپ پانزدهم: دارالعلم للملایین، بیروت ۲۰۰۲م.

۷۲. زمخشری، محمودبن‌عمر، **مقدمة‌الأدب**، چاپ اول: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، تهران ۱۳۸۶ش.

۷۳. ــــــــــــــ، **الفائق فی غریب الحدیث**، چاپ اول: دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۱۷ق.

۷۴. زیلعی، عبدالله بن یوسف بن محمد، **نصب الرایة لأحادیث الهدایة**، تصحیح و تعلیق: عبدالعزیز الدیوبندی الفنجاني و محمدیوسف الکامل فوری، تحقیق: محمد عوامة، چاپ اول: مؤسسة الریان ـ دارالقبله، بیروت ـ جده ۱۴۱۸ق.

۷۵. سبزواری، محمدباقربن‌محمدمؤمن، **کفایة‌الأحکام**، چاپ اول: دفتر انتشارات اسلامی، قم ۱۴۲۳ق.

۷۶. سیبویه حارثی، عمروبن‌عثمان بن‌قنبر، **الکتاب**، چاپ سوم: تحقیق: عبدالسلام محمدهارون، مکتبة خانجي، قاهره ۱۴۰۸ق.

۷۷. سیدعلی‌خان مدنی، **الطراز‌الأول**، موسسة آل‌البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، چاپ اول: مشهد مقدس، ۱۳۸۴ش.

۷۸. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمان، **الإتقان في علوم القرآن**، چاپ دوم: دارالکتاب العربی، بیروت ۱۴۲۱ق.

۷۹. ــــــــــــــ، **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**، چاپ اول: کتاب‌خانه آیة‌الله مرعشی، قم ۱۴۰۴ق.

۸۰. سیستانی‌حسینی، سیدعلی، **قاعدة لا ضرر و لا ضرار**، چاپ اول: دفتر آیة‌الله سیستانی، قم ۱۴۱۴ق.

۸۱. الشافعی، محمد بن عبدالله بن ابراهیم، **کتاب الفوائد (الغیلانیات)**، تحقیق: حلمي کامل أسعد عبدالهادی، دار ابن‌الجوزی، ریاض ۱۴۱۷ق.

۸۲. شریف رضی، محمدبن‌حسین، **نهج‌البلاغه**، تحقیق: صبحی صالح، چاپ اول: هجرت، قم ۱۴۱۴ق.

۸۳. شوکانی، محمدبن‌علي بن‌محمد، **نیل الأوطار من أحادیث سید الأخیار شرح منتقی الأخبار**، تحقیق: عصام‌الدین صبابطي، چاپ اول: دارالحدیث، مصر ۱۴۱۳ق.

۸۴. شهیدی‌تبریزی، میرزافتاح، **هدایة الطالب إلي أسرار المکاسب**، چاپ اول: چاپخانه اطلاعات، تبریز ۱۳۷۵ق.

۸۵. شیخ انصاری‌دزفولی، مرتضی‌بن‌محمدامین، **کتاب الصوم (تراث الشیخ الأعظم**، ج۱۲) تحقیق: گروه پژوهش در کنگره، چاپ اول: کنگرهٔ جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم ۱۴۱۳ق.

۸۶. ــــــــــــ، **کتاب المکاسب**، چاپ اول: کنگره شیخ اعظم انصاری، قم ۱۴۱۵ق.

۸۷. شیخ‌حر عاملی، محمدبن‌حسن، **الوسائل (وسائل‌الشیعة)**، تحقیق: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام، چاپ اول: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام، قم ۱۴۰۹ق.

۸۸. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، **التوحید**، تحقیق: هاشم حسینی، چاپ اول: جامعه مدرسین، قم ۱۳۹۸ق.

۸۹. ــــــــــــ، **الخصال**، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، انتشارات جامعه مدرسین، قم ۱۴۰۳ق.

۹۰. شیخ صدوق، محمدبن‌علی بن‌بابویه قمی، **المقنع**، چاپ اول: مؤسسة امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، قم ۱۴۱۵ق.

۹۱. ــــــــــــ، **الهدایة فی الاصول و الفروع**، چاپ اول: مؤسسه امام هادی علیه‌السلام، قم ۱۴۱۸ق.

۹۲. ــــــــــــ، **ثواب الأعمال**، چاپ دوم: شریف رضی، قم ۱۴۰۶ق.

۹۳. ــــــــــــ، **علل الشرائع**، چاپ اول: کتاب‌فروشی داوری، قم ۱۳۸۵ش.

۹۴. ــــــــــــ، **عیون أخبار الرضا** علیه‌السلام، تحقیق: مهدی لاجوردی، چاپ اول: نشر جهان، تهران ۱۳۷۸ق.

۹۵. ــــــــــــ، **کمال‌الدین**، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، چاپ دوم: دارالکتب الإسلامیه، قم ۱۳۹۵ق.

۹۶. ــــــــــــ، **معانی‌الأخبار**، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، چاپ اول: انتشارات جامعه مدرسین قم ۱۴۰۳ق.

۹۷. ــــــــــــ، **من لایحضره الفقیه (الفقیه)**، چاپ دوم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم ۱۴۱۳ق.

۹۸. ــــــــــــ، **الأمالی**، چاپ ششم: کتابچی، تهران ۱۳۷۶ش.

۹۹. شیخ طوسی، ابوجعفر محمدبن‌حسن، **الاستبصار**، تحقیق: حسن الموسوی خرسان، چاپ اول: دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۹۰ق.

۱۰۰. ـــــــــــــ ، **الأمالی**، تحقیق: مؤسسة البعثه، چاپ اول: دارالثقافه، قم ۱۴۱۴ق.

۱۰۱. ـــــــــــــ ، **التبیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: احمد قصیر عاملی، چاپ اول: داراحیاء التراث العربی، بیروت ۱۳۷۶ق.

۱۰۲. ـــــــــــــ ، **العُدة فی اصول الفقه**، چاپ اول: نشر محمدتقی علاقبندیان، قم ۱۴۱۷ق.

۱۰۳. ـــــــــــــ ، **المبسوط فی فقه الإمامیة**، تحقیق: سیدمحمدتقی کشفی، چاپ سوم: المکتبة المرتضویه، تهران ۱۳۸۷ق.

۱۰۴. ـــــــــــــ ، **النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی**، چاپ دوم: دارالکتاب العربی، بیروت ۱۴۰۰ق.

۱۰۵. ـــــــــــــ ، **تهذیب‌الأحکام (التهذیب)**، تحقیق: حسن الموسوی خرسان، چاپ چهارم: دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۴۰۷ق.

۱۰۶. ـــــــــــــ ، **رجال الشیخ الطوسی**، انتشارات حیدریه، نجف ۱۳۸۱ق.

۱۰۷. ـــــــــــــ ، **کتاب‌الخلاف**، تحقیق: علی خراسانی و دیگران، چاپ اول: دفتر انتشارات اسلامی، قم ۱۴۰۷ق.

۱۰۸. ـــــــــــــ ، **کتاب الغیبة للحجة**، تحقیق: عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، چاپ اول: دارالمعارف الاسلامیة، قم ۱۴۱۱ق.

۱۰۹. ـــــــــــــ ، **الفهرست**، تحقیق: سیدمحمدصادق آل‌بحرالعلوم، چاپ اول: المکتبة المرتضویة، نجف [بی‌تا].

۱۱۰. شیخ کلینی، محمدبن‌یعقوب، **الکافی**، تحقیق: علی‌اکبر غفاری ـ محمد آخوندی، چاپ چهارم: دارالکتب الاسلامیة، تهران ۱۴۰۷ق.

۱۱۱. شیخ مفید، محمدبن‌محمد بن‌نعمان ، **الأمالی**، تحقیق: حسین استادولی ـ علی‌اکبر غفاری، چاپ اول: کنگره جهانی شیخ مفید، قم ۱۴۱۳ق.

۱۱۲. ـــــــــــــ ، **المقنعة**، چاپ اول: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، قم ۱۴۱۳ق.

۱۱۳. ـــــــــــــ ، **جوابات أهل الموصل فی العدد و الرؤیة (الرد علی أصحاب العدد)**، تحقیق: مهدی نجف، چاپ اول: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، قم ۱۴۱۳ق.

۱۱۴. ـــــــــــــ ، **الإختصاص**، تحقیق و تصحیح: علی‌اکبر غفاری ـ محمود محرمی‌زرندی، چاپ اول: کنگره جهانی شیخ مفید، قم ۱۴۱۳ق.

۱۱۵. شیخ‌الشریعهٔ اصفهانی‌نمازی، فتح‌اللّه‌بن‌محمدجواد، **إفاضة القدیر في أحکام العصیر**، تحقیق: یحیی ابوطالبی عراقی چاپ اول: دفتر انتشارات اسلامی، قم ۱۴۱۰ق.

۱۱۶. صاحب‌بن‌عباد، **المحیط فی اللغة**، تحقیق: محمدحسن آل‌یاسین، چاپ اول: عالم الکتاب، بیروت ۱۴۱۴ق.

۱۱۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، چاپ سوم: دار احیاء التراث، بیروت ۱۹۸۱م.

۱۱۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، چاپ پنجم: دفتر انتشارات اسلامی، قم ۱۴۱۷ق.

۱۱۹. طبرانی، سلیمان بن احمد بن ایوب، **المعجم‌الکبیر**، تحقیق: حمدی‌بن‌عبدالمجید السلفی، چاپ دوم: مکتبة العلوم والحکم، موصل ۱۴۰۴ق.

۱۲۰. طبرسی، فضل‌بن‌حسن، **مجمع‌البیان**، چاپ سوم: انتشارات ناصر خسرو، تهران ۱۳۷۲.

۱۲۱. طبری، محمدبن‌جریر، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، چاپ اول: دارالمعرفه، بیروت ۱۴۱۲ق.

۱۲۲. طریحی، فخرالدین‌بن‌محمد، **مجمع‌البحرین**، تحقیق: سیداحمد حسینی‌اشکوری، چاپ سوم: کتاب‌فروشی مرتضوی، تهران ۱۴۱۶ق.

۱۲۳. عاملی‌حسینی، سیدجوادبن‌محمد، **مفتاح الکرامة في شرح قواعد العلامة**، تحقیق: محمدباقر خالصی، چاپ اول: دفتر انتشارات اسلامی، قم ۱۴۱۹ق.

۱۲۴. عریضی، علی‌بن‌جعفر، **مسائل علي‌بن‌جعفر و مستدرکاتها**، تحقیق: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام، چاپ اول: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، قم ۱۴۰۹ق.

۱۲۵. علامه امینی، عبدالحسین، **الغدیر فی الکتاب و السنة و الأدب**، چاپ اول: مرکز الغدیر، قم ۱۴۱۶ق.

۱۲۶. علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف بن‌مطهر، **تذکرة‌الفقهاء**، تحقیق: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام، چاپ اول: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، قم ۱۴۱۴ق.

۱۲۷. ــــــــــــ، **مختلف الشیعة في أحکام الشریعة**، تحقیق: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم: دفتر انتشارات اسلامی، قم ۱۴۱۳ق.

۱۲۸. ــــــــــــ، **منتهی المطلب في تحقیق المذهب**، تحقیق و تصحیح: بخش فقه جامعهٔ پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول: مجمع البحوث الاسلامیه، مشهد ۱۴۱۲ق.

۱۲۹. ــــــــــــ، **نهایة الإحکام فی معرفة الأحکام**، تحقیق: سیدمهدی رجایی، چاپ اول: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، قم ۱۴۱۹ق.

۱۳۰. ـــــــــــــــ، **خلاصة الأقوال فی معرفة أحوال الرجال**، چاپ دوم: مطبعة حیدریه، نجف ۱۳۸۱ق.

۱۳۱. عیاشی، محمدبن‌مسعود، **تفسیرالعیّاشی (کتاب‌التفسیر)**، تحقیق: سیدهاشم رسولی‌محلاتی، چاپ اول: چاپ‌خانهٔ علمیه، تهران ۱۳۸۰ق.

۱۳۲. غضائری، احمد بن حسین بن عبیدالله، **رجال ابن‌الغضائری** (کتاب‌الضعفاء)، مؤسسه اسماعیلیان، قم ۱۳۶۴ق.

۱۳۳. فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد، **کتاب‌العین**، چاپ دوم: انتشارات هجرت، قم ۱۴۱۰ق.

۱۳۴. فیروزآبادی، محمدبن‌یعقوب، **القاموس‌المحیط**، چاپ اول: دارالکتب العلمیة، بیروت ۱۴۱۵ق.

۱۳۵. فیض‌کاشانی، محمدمحسن‌بن‌شاه‌مرتضی، **الوافی**، چاپ اول: کتاب‌خانهٔ امام امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام، اصفهان ۱۴۰۶ق.

۱۳۶. فیومی، احمدبن‌محمد، **المصباح‌المنیر**، چاپ اول: دارالهجرة، قم ۱۴۰۵.

۱۳۷. قاسم‌بن‌قُطلُوبَغا سُودُوني، **الثقات ممن لم یقع في الکتب الستة**، بررسی و تحقیق: شادي‌بن‌محمد بن سالم، چاپ اول: مرکز النعمان، صنعاء ۱۴۳۲ق.

۱۳۸. قاضی نعمان (نعمان‌بن‌محمد مغربی)، **الإیضاح**، تقدیم و اعداد: محمدکاظم رحمتی، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت ۱۴۲۸ق.

۱۳۹. ـــــــــــــــ، **دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام**، تحقیق: فیضی، آصف، چاپ دوم: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام، قم ۱۳۸۵ق.

۱۴۰. قرطبی، محمدبن‌احمد، **الجامع لأحکام القرآن**، چاپ اول: انتشارات ناصرخسرو، تهران ۱۳۶۴ش.

۱۴۱. قشیری‌نیشابوری، مسلم‌بن‌حجاج، **صحیح مسلم**، تحقیق و تعلیق: محمد فؤاد عبدالباقی، دارإحیاء التراث العربی، بیروت ۱۳۷۴ق.

۱۴۲. قطب‌الدین راوندی، **الخرائج و الجرائح**، تحقیق: مؤسسة امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، چاپ اول: مؤسسه امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، قم ۱۴۰۹ق.

۱۴۳. قمی، علی‌بن‌ابراهیم، **تفسیرالقمی**، تحقیق: سیدطیب موسوی جزایری، جلد۳، دارالکتاب، قم ۱۴۰۴ق.

۱۴۴. کشّی، ابوعمرو محمدبن‌عمر، **رجال‌الکشّی (اختیار معرفة الرجال)**، تلخیص: شیخ طوسی، محمدبن‌حسن، تحقیق و تصحیح: حسن مصطفوی، انتشارات دانشگاه مشهد، مشهد ۱۴۹۰ق.

۱۴۵. متقی‌هندی، علی‌بن‌حسام‌الدین، **کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال**، مؤسسة‌الرساله، بیروت ۱۹۸۹م.

۱۴۶. مجلسی، محمدباقر، **بحارالانوار**، تحقیق: جمعی از محققان، چاپ دوم: دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۰۳ق.

۱۴۷. محقق حلّی، نجم‌الدین جعفربن‌حسن، **المعتبر فی شرح المختصر**، چاپ اول: تحقیق: محمدعلی حیدری و دیگران، مؤسسه سیدالشهداءعليه‌السلام، قم ۱۴۰۷ق.

۱۴۸. مرادی، محمدبن‌منصور، **رأب‌الصدع (أمالي أحمدبن‌عیسی بن‌زید)**، تحقیق: علی‌بن‌اسماعیل مؤیدصنعانی، دارالمحجة البیضاء، بیروت ۱۴۲۸ق.

۱۴۹. مرکز تحقیقات علوم اسلامی، **نرم‌افزارهای علوم اسلامی نور**، (جامع‌الاحادیث ۳/۵؛ جامع‌التفاسیر ۲/۵؛ قاموس‌النور ۲؛ جامع فقه ۲؛ درایةالنور ۱/۲؛ جامع اصول فقه ۲؛ تراث ۲ و تراجم ۲).

۱۵۰. مَزّی، یوسف‌بن‌الزکی عبدالرحمان أبوالحجاج، **تهذیب‌الکمال**، تحقیق: بشار عواد معروف، چاپ اول: مؤسسة الرساله، بیروت ۱۴۰۰ق.

۱۵۱. مطرزی، ناصربن‌عبدالسید، **المغرب فی ترتیب المعرب**، تحقیق و تصحیح: محمود فاخوری و عبدالحمید مختار، چاپ اول: مکتبه اسامه بن زید، حلب ۱۹۷۹م.

۱۵۲. مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری**، جلد ۱۹، انتشارات صدرا، تهران ۱۳۹۰.

۱۵۳. مُعزّی ملایری، اسماعیل و سیدحسین طباطبائی‌بروجردی، **جامع أحادیث الشیعة (جامع‌الأحادیث)**، تحقیق و تصحیح: جمعی از محققان، چاپ اول: انتشارات فرهنگ سبز، تهران ۱۳۸۶ش.

۱۵۴. مؤلف مجهول (منسوب به امام رضاعليه‌السلام)، **فقه‌الرضا**، چاپ اول: مؤسسة آل‌البیت‌عليهم‌السلام، مشهد ۱۴۰۶ق.

۱۵۵. نجاشی، ابوالحسن احمدبن‌علی، **رجال النجاشی (فهرست أسماء مصنفی الشیعة)**، تحقیق و تصحیح: سیدموسی شبیری‌زنجانی، انتشارات جامعهٔ مدرسین، قم ۱۴۰۷ق.

۱۵۶. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، تحقیق: عباس قوچانی و علی آخوندی، چاپ هفتم: دار إحیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۰۴ق.

۱۵۷. نسائی، احمدبن‌شعیب ابوعبدالرحمان، **سنن النسائی الکبری**، تحقیق: عبدالغفار سلیمان بنداری و سید کسروی حسن، چاپ اول: دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۱۱ق.

۱۵۸. نوری، میرزاحسین، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، تحقیق: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام، چاپ اول: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام، قم ۱۴۰۸ق.

۱۵۹. نووی، محیی‌الدین یحیی‌بن‌شرف، **المنهاج شرح صحیح مسلم‌بن‌الحجاج**، چاپ دوم: دار إحیاء التراث العربي، بیروت ۱۳۹۲ق.