



بررسی مدعاے تأثر فیض کاشانی و محقق سبزواری از متصوف اهل سنت در مسئله غنا

حمید ایمان دار*

احسان علی اکبری بابوکانی**

چکیده

فیض کاشانی و محقق سبزواری با طرح نه‌چندان صریح حلیت نفسی غنا در عصر گسترش تصوف شیعی به‌تأثر از صوفیان سنی و به‌ویژه ابو‌حامد غزالی به طلایه‌داری صوفیة عامی‌مذهب متهم شده‌اند. به باور مخالفان، طرح مسئله حلیت غنا از سوی فیض و محقق، راهبردی زیرکانه در حجیت‌بخشی به وجد و سماع صوفیانه بوده است. با وجود این، با تطبیق نظریات فیض کاشانی، محقق سبزواری و غزالی درمی‌یابیم که هدف نهایی غزالی از طرح مسئله حلیت نفسی غنا، صرفاً تصویب مناسک صوفیانه، از جمله وجد و سماع بوده و برخلاف فقیهان شیعه چندان با محظوریت تعارضات روایی منابع عامه مواجه نبوده است؛ بنابراین، او در طرح این مسئله اساساً رویکردی درجه‌اول و موضوع‌محور اتخاذ نموده و از این رو، به‌شکل گسترده‌ای در پی جویی راهبردهای ایجابی اثبات حلیت غنا کوشیده است؛ در نقطه مقابل، فیض و محقق قرار دارند که مؤلفه‌هایی از نظریه غزالی را در رفع تعارضات و تخصص‌های فراوان روایات شیعی به‌کار گرفته‌اند و به‌سبب ارائه همین رویکرد درجه‌دوم و مسئله‌محور از توجه لازم پذیرش حلیت نفسی غنا، که همان تصویب سماع صوفیانه باشد، امتناع نموده‌اند.

کلیدواژگان: غزالی، فیض کاشانی، محقق سبزواری، غنا، حلیت نفسی، تصوف.

مناقشه فقیهان شیعه در مسئله حلیت نفسی غنا در عصر صفویه به اوج رسید، و فیض کاشانی و محقق سبزواری، به عنوان دو تن از فقیهان شیعه، آماج حملات مخالفان و ردیه نویسان قرار گرفتند. البته، محقق سبزواری افزون بر تبیین نظریه حلیت غنا در کفایة الاحکام، رساله تحریمیه‌ای نیز نگاشته بوده است. گرچه روشن نیست او این رساله را پیش از ارائه نظریه خاص خود نگاشته است یا پس از آن، ولی فشار مخالفان در نوشتن چنین رساله‌ای محتمل است. به هر روی، این دو فقیه به دلایلی و با اتهاماتی چون خرق اجماع فقیهان شیعه و گرایش‌های صوفیانه، نقطه ثقل هجوم مخالفان قرار گرفتند.

شیخ حر عاملی از تأثیرپذیری عالمان شیعه از آثار سنیان سخن گفته و در فصل دهم کتابش تصریح کرده که منظور او نه مخالفت با استفاده علمی از آثار اهل سنت بلکه تأثیرپذیری از این دیدگاه‌هاست. به اعتقاد او، این تأثیرپذیری، به ویژه در جهت تحلیل نوع خاصی از غنا، در شیعیان صوفی مسلک رخ داده است (۱۳۷۶: ص ۱۶۹).

در ادامه خواهیم گفت که پیوند دادن نظریات افرادی چون فیض و محقق سبزواری به گرایش‌های صوفیانه، منصفانه نیست و نوعی تنگ‌نظری و سخت‌گیری به‌شمار می‌آید، زیرا اساساً غایت این افراد در تأیید حلیت نفسی غنا رویکردی درجه دوم و برای رفع تعارض‌های روایات شیعی بوده است. نمونه بارز این مسئله، سیدمجاد بحرانی است که رساله‌ای در حلیت غنا در قرآن با هدف دفاع از تلاوت‌های آهنگین نگاشته و جالب اینکه او گرایش‌های صوفیانه نیز نداشته است (بحرانی، ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۵۱۸)؛ اما این مسئله درباره کسانی چون فیض کاشانی سهل‌تر است، زیرا هدف ایشان از تأیید حلیت غنا، صرفاً دادن پاسخی به تعارض‌ها و مخصص‌های فراوان روایات بوده است. خرده‌گیری‌های مخالفان فیض هم بر لوازم نظریه او قرار گرفته است؛ به گونه‌ای که وی را به سبب طرح حلیت غنا موافق با طرب‌انگیزی، و در نتیجه، سماع صوفیانه جلوه داده‌اند؛ در حالی که خواهیم گفت وی به صراحت از سماع صوفیان برائت جسته است.

در حال، آنچه نوشتار پیش‌رو عهده‌دار بررسی آن است، بررسی مدعای تأثر این دو

فقیه، که برجسته‌ترین نظریه‌پردازان حلیت نفسی غنا هستند، از صوفیان اهل سنت و به‌طور مشخص ابوحامد غزالی است؛ مسئله‌ای که از سوی مخالفان، به‌جد، دستاویزی برای نقد و هجو این دو فقیه شده است.

این تأثیرپذیری، به‌ویژه درباره فیض کاشانی محتمل‌تر است، زیرا وی بخشی از نظریاتش را در مستدرک خود بر احیاء العلوم غزالی با عنوان المحجة البیضاء طرح نموده است؛ این امر گمان تأثر وی از غزالی صوفی مسلک را می‌تواند تقویت نماید. ما در این نوشتار می‌کوشیم اصل مدعای تأثر این دو از غزالی، و کیفیت و میزان این مسئله را بررسی نماییم؛ به عبارت دیگر، پرسش این است که در صورت تسلیم شدن به مدعای تأثر این دو از نظریات غزالی چه نقاط تشابه و افتراقی بین نظریات غزالی و این دو تن وجود دارد؟ آیا اساساً آرای فیض و محقق بازنابی از گرایش‌های عرفانی و صوفیانه این دو و اثبات تأثر عمیقشان از غزالی بوده است یا تلاشی در جمع روایات متعارض درباره غنا و تفسیر مقبول آنها؟ بررسی تطبیقی آرای غزالی و این دو فقیه شیعی و پی‌جویی نقاط تشابه و افتراق آرای آنها روشن خواهد نمود که این تأثر در چه مؤلفه‌هایی صورت پذیرفته و چه اندازه از گرایش‌های عارفانه و صوفیانه متأثر بوده است.

پیش از ورود به اصل بحث، طرح کردن بخشی از کلیات درباره غنا و لهو امری بایسته است.

۱. مفهوم غنا و موضوع‌شناسی آن

یکی از دلایل اجمال مفهوم غنا تعاریف پرشماری است که لغت‌دانان و فقیهان درباره آن ذکر کرده‌اند که به اعتقاد برخی (تویسرکانی، ۱۳۷۶: ج ۲، ص ۹۶۵) به شانزده تعریف می‌رسد. شماری از این تعاریف، تنها شرح‌الاسم و تعیین مراد عرفی مفهوم غناست؛ مانند معنا کردن این واژه به خوانندگی (همان)؛ برخی دیگر، تفسیر باللائم مفهوم غناست؛ مانند تعریف غنا به مفاهیمی چون کشش صوت (همان، ص ۹۶۴)، ترجیع صوت (همان، ص ۹۶۵)، مطلق صوت (شریف کاشانی، ۱۳۷۶: ج ۲، ص ۱۲۲۵) و بالا بردن صدا و پی‌درپی آوردن آن (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷: ج ۳، ص ۳۹۱). به این معنا که هر غنایی از جنس صوت بوده و



دارای ترجیح، کشش، و بالا بردن و توالی اصوات است؛ برخی از معانی غنا، تفسیر به مصادیق است: مانند تعریف غنا به سرود و دوبیتی (تویسرکانی، همان) و یا سماع (جوهری، ۱۴۰۷ق: ص ۲۴۴۹).

تعریف مشهور و مقبول غنا در میان بیشتر صاحب نظران اعم از فقیهان و اهل لغت (شهید ثانی، ۱۴۱۴ق: ج ۳، ص ۱۲۶؛ علامه حلی، ۱۴۰۲ق: ج ۲، ص ۱۵۶؛ انصاری، ۱۳۹۲: ج ۲، ص ۲۱۹) صوت مشتمل بر «ترجیع مطرب» است. گفتنی است برخی محققان (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق: ص ۳۷۴؛ شریف کاشانی، ۱۳۷۶: ج ۲، ص ۱۲۳۶) قید ترجیع را در تعریف ذکر نکرده و غنا را «صوت مطرب» گفته‌اند. باید گفت طرب، مستلزم ترجیع صوت است (نه بالعکس) - همان‌گونه که شریف کاشانی (همان) نیز متذکر شده - و در این صورت، آوردن قید ترجیع بیهوده خواهد بود. اجمالاً، از دید نگارنده، «صوتی که عرفاً طرب‌انگیز باشد» تعریفی جامع افراد و مانع اغیار از غنا است.

۲. حقیقت مدعای فیض کاشانی و محقق سبزواری در انصراف غنا

نخستین بار، فیض کاشانی انصراف مفهوم غنا به نوع معهود آن در عصر امویان و عباسیان را مطرح نمود (فیض کاشانی، ۱۴۰۱ق: ج ۲، ص ۲۱؛ همو، ۱۴۰۶ق: ج ۱۷، ص ۲۰).

پیش از اینکه اصل مدعای وی را نقد کنیم، باید بگوییم بررسی ما نشان می‌دهد کلام وی به‌گونه‌های مختلفی فهمیده شده است: علامه شعرانی معتقد است فیض کاشانی غنای همراه با معاصی را حرام می‌داند و در عین حال، حرمت ذاتی را برای این صوت قائل نیست (شعرانی، ۱۳۷۱: ص ۹۵)؛ بلکه حرمت آن را عرضی و به‌جهت ملازمت آن با معصیت می‌داند. امام خمینی علیه السلام کلام وی را این‌گونه فهمیده است که غنا زمانی حرام خواهد بود که همراه با لوازمی چون رقص، شرب خمر و داخل شدن مردان در مجالس زنان باشد، نه صرف همراهی آن با عنوان کلی معصیت (۱۳۸۱: ج ۱، ص ۳۲۳). او معتقد است سرزنش افراطی فیض کاشانی و محقق سبزواری به‌سبب نظریه‌شان در غنا دور از انصاف است؛ زیرا به بیان وی، کلام این دو در تقسیم غنا به دو نوع حق و باطل صراحت دارد؛ به این معنا که غنای حق همان تغنی به محتوای دینی بوده و غنای باطل نیز به اصوات دارای

محرمات اختصاص می‌یابد. او به این نکته هم اشاره می‌کند که، برخلاف برداشت عالمان، این دو به حرمت ذاتی غنا معتقدند (همان).

شهیدمصطفی خمینی نیز حرمت غنا را تنها منصرف به بیت‌الغنا می‌داند که قاعداً سرچشمه‌اش همین درک ویژه از کلام فیض کاشانی است (مصطفی خمینی، ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۳۸۸). برخی از محققان نیز ظاهراً با تفسیری که از کلام فیض داشته‌اند تنها غنای شهوانی را مشمول روایات حرمت می‌دانند؛ همان‌طور که اشاره کردیم، این بیان دور از صواب است (ر.ک: بحرانی، ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۵۱۶؛ قاضی‌زاده، ۱۳۷۴: ص ۳۵۴).

اما اظهر این است که فیض کاشانی صوتِ همراه با محرمات را حرام می‌دانسته و تعلیل آن نیز معاونت صوت بر اثم در مجالس غنایی است؛ بنابراین، از نگاه فیض، اگر صوتِ همراه با معاصی با همان کیفیت در خارج از مجلس گناه اجرا شود، متصف به عنوان حرمت نیست، زیرا مناط حرمت، کیفیت صوت نیست بلکه معاونت صوت بر انجام محرمات است؛ از این رو، هرچند فیض حرمت را با کیفیات صوتی مرتبط نمی‌داند، ولی مقصودش غایت اجرای آوازِ همراه با گناه یا همان برپایی مجلس لهوی و در نتیجه، معاونت بر اثم است. همچنین، باور به اینکه حرمت غنای لهوی به محرمات مجلس گناه مربوط است نیز صحیح نیست؛ چون محرمات، خود عنوان جداگانه‌ای دارند و صوت غنایی باید به‌گونه‌ای در موضوع شرعی غنا دخیل باشد: حال یا با کیفیت صوت که از نظر فیض پذیرفتنی نیست یا با غایات مترتب بر صوت که مراد و قصد فیض نیز همین بوده است؛ یعنی او مفسد غایت صوت لهوی را که آماده کردن مجلس برای انجام لهویات و محرمات بوده، در نظر گرفته است.

بنابراین، فیض کاشانی غنای فراهم‌سازندهٔ مجالس لهوی را حرام می‌داند و اساساً به کیفیت «صوت بما هو صوت» و میزان طرب‌انگیزی آن توجهی ندارد؛ از این رو، وی صوت را به‌خودی‌خود محل اشکال نمی‌داند، بلکه در نگاه او، زمانی صوت به غنایی بودن متصف می‌شود که با مجلس لهو و تمهید اسباب گناه همراه شود؛ بنابراین، اگر همین صوت در خارج از مجلس گناه اجرا شود، مشکلی ندارد؛ این نگاه برخلاف نظریهٔ غزالی و برخی فقیهان متأخر است که قید تناسب با مجالس لهو را که دقیقاً ناظر بر کیفیت صوت بوده ذکر

نموده‌اند، و صوت ویژه مجالس گناه را در هر جایی اجرا شود، موضوع حرمت می‌دانند.

البته، محقق سبزواری افزون بر صوت ملازم محرمت، صوت لهوی به مفهوم اخیر را نیز موضوع حرمت تلقی نموده و به عبارتی، کیفیات صوتی را در بخشی از موضوع حرمت غنا دخیل دانسته است؛ از این رو، در تفسیر مراد خود از صوت لهوی در تلاوت می‌نویسد: «حمل ما یدل علی ذم التغنی بالقرآن علی قرائة تکون علی سبیل اللہو کما یصنعه الفساق فی غنائهم» (۱۳۷۶: ج ۳، ص ۱۶۳۹).

روشن است که مراد محقق، کیفیت لهوی صوت است و نه همراهی قرائت با امور لهوی. حال، به سخن وی در تعیین مصادیق غنای محرم می‌رسیم که می‌نویسد: «لاریب فی تحریم الغنا علی سبیل اللہو أو إقتران بالملاهی و نحوها» (همان، ص ۱۶۴۱). در این بیان نیز بنابر قرینه یادشده در حکم تلاوت قرآن علی سبیل اللہو، مراد وی از «علی سبیل اللہو» و «اقتران بالملاهی» به ترتیب صوت لهوی و صوت ملازم با محرمت است، نه اینکه وی مانند فیض کاشانی تنها صوت ملازم و مقارن با محرمت را حرام بداند؛ بنابراین، به این جهت سخن محقق سبزواری خواسته یا ناخواسته شبیه بیان غزالی است که هر دو مفهوم غنای همراه با محرمت (صراحتاً) و صوت لهوی (تضمناً) را موضوع حرمت می‌داند.

از این رو، اساس اشکال مخالفان به فیض کاشانی در همین نفی حرمت نفسی غنا - به هر دو مفهوم صوت مطرب و یا صوت لهوی - است. اما بیان شد که محقق سبزواری با دخیل دانستن صوت لهوی در موضوع حرمت از انتقادات مخالفان می‌تواند در امان باشد؛ زیرا او قاعداً افزون بر حرمت صوت همراه با محرمت، قائل به حرمت نفسی صوت نیز هست.

۳. بررسی تطبیقی راهبردهای ایجابی غزالی، فیض و محقق در اثبات حلیت ذاتی غنا

در این بخش می‌کوشیم راهبردهای ایجابی سه فقیه مورد بحث را در اثبات حلیت ذاتی

غنا پی جویی، و با هم قیاس نماییم.

۳-۱. استنادات غزالی در اثبات نظریه حلیت ذاتی غنا

۳-۱-۱. اباحه صوت خوش در عموم محتوای دینی و غیر آن

غزالی معتقد است:

«آیات و روایات، صوت حسن را نیکو شمرده و به آن امر کرده است و این اباحه مختص محتوای دینی چون قرآن نیست؛ زیرا در این صورت، آواز عندلیب نیز باید در زمره آواهای غیرمجاز قرار گیرد» (۱۳۷۶: ج ۳، ص ۲۴۵).

باید گفت قیاس غزالی بین صوت عندلیب و اصوات غنایی مع الفارق است؛ زیرا هیچ‌گاه اصوات حیوانات توانایی ایجاد خفت و طرب‌انگیزی حاصل از غنا را، به‌گونه‌ای که فرد از حالت طبیعی خود خارج گردد، ندارد. ظاهراً غزالی نخواستند وارد نزاع با قائلان به حرمت غنا به مفهوم صوت مطرب شود؛ چون این گروه نسبت بین صوت خوش و غنای مطرب را عموم من وجه می‌دانند و با اباحه صوت خوش غیرغنایی مشکلی ندارند؛ اما غزالی، همچون برخی فقیهان فریقین، خواسته است که اباحه صوت خوش را به‌نفع حلیت غنا مصادره نماید. فارغ از این مسئله، باید گفت غزالی تلاش دارد با طرح اباحه عموم اصوات موزون، مداخلیت کیفیت صوت را در حکم شرعی غنا مردود نماید.

۳-۱-۲. استدلال به مطلوبیت سرور با غنا در اعیاد و عروسی‌ها

غزالی معتقد است جواز سرور در اعیاد و مانند آنها ملازم با مجاز بودن برانگیختن سرور و شادی است، و از آنجایی که غنا هم عهده‌دار همین امر است، پس غنا در اعیاد اشکالی ندارد؛ در اینجا نیز غزالی به‌نوعی از یادآوری اشکالات جدی مخالفان تغافل می‌ورزد و به اشکال تمایز بین غنا به‌مفهوم صوت مطرب، و صوت خوش به‌معنای عام آن اشاره‌ای نمی‌کند (همان، ص ۲۴۶۲). او به‌موجب حجیت قائل شدن برای قیاس شرعی، حکم حلیت غنا در اعیاد را که از روایات عامه استنباط نموده، به تمامی ایام سرور تعمیم داده است.





با وجود این، فیض کاشانی به صورتی دیگر، ضرورتی برای تخصیص غنای عروسی‌ها قائل نیست. او حرمت غنا را دایرمدار مقارنات آن می‌داند و به این واسطه، غنای شادی‌بخش را با تقید به نبود اقتران به محرمات، بلامانع می‌داند و به روایات مشعر بر غنا وقعی نمی‌نهد.

۴. راهبردهای ایجابی غزالی، فیض و محقق در اثبات حلیت ذاتی غنا

روشن شد که غزالی اثبات حلیت ذاتی غنا را از ابتدا وجهه همت خود قرار داده و به واقع، با طرح راهبردهایی ایجابی در صدد اثبات حلیت ذاتی غنا بوده است؛ اما با بررسی مؤلفه‌های فیض و محقق درمی‌یابیم این دو تن اساساً تلاشی برای اقناع مخاطبان از راه ادله عرفی و عقلایی مدنظر غزالی صورت نداده‌اند. به نظر می‌رسد، اساس این راهبرد فیض و محقق به غایت متفاوت این دو و غزالی مرتبط باشد؛ به نحوی که غزالی، با رویکردی درجه اول، خواسته است حلیت غنا را برای تصویب سماع صوفیانه ثابت کند؛ اما با تتبع در مؤلفه‌های فیض و محقق، و آنچه در ادامه درباره شیوه پرداختن این دو به مبحث غنا می‌آید، درمی‌یابیم سبک پرداختن این دو تن به مسئله غنا، تمایزی ماهوی با روش غزالی داشته و نگاهی درجه دوم است؛ از این رو، به نظر می‌رسد این دو فقیه، به واقع، خود را سخت سرگرم رفع تعارض‌های روایات شیعی و کیفیت توجیه تخصص‌های فراوان مطرح‌شده در منابع شیعه نموده‌اند و به طرح کردن ادله تفصیلی برای اثبات حلیت غنا نیازی نمی‌بینند؛ چون، به واقع، خود را در مقام بنای نظریه‌ای جدید ندیده و حتی مدعای خود را با عنوان «حلیت نفسی غنا» مطرح نکرده‌اند؛ بلکه بی‌درنگ و بدون در نظر گرفتن لوازم امر، به حلیت غنا در محتواهای دینی، و انصراف غنای مذموم به غنای مقارن با محرمات فتوا داده‌اند تا از محوریت تعارض‌ها و تخصص‌های روایی رهایی یابند.

بنابراین، می‌توان گفت طرح نه‌چندان صریح و تلویحی مسئله حلیت ذاتی غنا از سوی فیض و محقق به واقع پاسخی طبیعی به حل تعارض‌های روایات شیعی در مسئله غنا بوده و به همین جهت، این دو ضرورت و داعی‌های پرجاذبه‌ای برای طرح راهبردهای ایجابی حلیت نفسی غنا احساس نکرده و به همین سبب، سرفصلی صریح و روشن با عنوان حلیت ذاتی غنا در نوشته‌های این دو وجود ندارد؛ در حالی که غزالی با چنین محظوریتی در روایات عامه روبه‌رو نشده و به علاوه، با اضطرار به حجیت‌بخشی به مسئله سماع، راهبردهای

ایجابی را در این مسئله مدنظر خود قرار داده است.

۵. تحدید مناطق حرمت غنای لهوی در نوشته‌های غزالی، فیض و محقق

در این بخش می‌کوشیم مناطق تحریم غنای لهوی را از نگاه سه محقق مورد بحث بررسی کنیم؛ از این رو، در خلال طرح این بحث از نگاه غزالی، به نقاط افتراق و تشابه احتمالی نظریات وی هم با محقق و فیض اشاره می‌کنیم.

۵-۱. مؤلفه‌های مناطق تحریم غنای لهوی از دید غزالی و قیاس آن با آرای فیض و محقق

۵-۱-۱. تحریم غنای ملازم با محرّمات به حجت سد ذریعه حرام

غزالی سعی دارد حرمت غنای لهوی را از راه قیاس شرعی به حرمت خمر پیوند بزند؛ از این رو، بارها به مقایسه مناطق تحریم خمر و غنا گریز می‌زند. وی حکمت حرمت شرب خمر قلیل غیرسکرآور را اجتناب از دعوت این امر به شرب خمر سکرآور دانسته و تضمناً سد ذریعه از فعل حرام را علت این امر می‌داند (غزالی، ۱۳۷۶: ص ۲۴۵۳). در مقام تطبیق باید گفت استدلال به چنین امری در نوشته‌های فیض و محقق دیده نمی‌شود.

۵-۱-۲. تحریم آلات ویژه لهو به حجت شعار بودن آن برای اهل فسق

غزالی استعمال آلات لهوی را موجب حرمت غنای حاصل از آنها دانسته است، هرچند چنین صوتی موزون نباشند. او حرام شمردن اصوات آلات لهوی به سبب ماهیت غنایی آنها را رد نموده و تلبس به شعار فاسقان و تشبه به آنها را مناطق تحریم اصوات برآمده از آلات لهوی و استعمال آنها می‌داند (همان، ص ۲۴۵۵)؛ در نتیجه، وی اصوات برآمده از آلات ویژه لهو را، هرچند به کیفیت غیرموزون، حرام می‌پندارد (همان، ص ۲۴۵۳). با بررسی نوشته‌های مجمل فیض و محقق در مباحث غنا و صوت لهوی درمی‌یابیم این دو تن به چنین مبنایی در حرمت غنای لهوی عنایت نداشته‌اند.

۵-۱-۳. تحریم غنای یادآور محرمات

به‌باور غزالی، گوش دادن به غنا برای فردی که ازراه آن مجالس لهوی را در ذهن خود تصویر می‌نماید، منهی‌عنه است (همان، ص ۲۴۵۴). استدلال به چنین معیاری در نوشته‌های فیض و محقق دیده نمی‌شود و به‌عبارتی، توسعه مفهومی مناط حرمت غنای لهوی که غزالی طرح کرده، به‌هیچ‌روی خواسته محقق و فیض نبوده است.

۵-۱-۴. تحریم غنای مناسب با مجالس لهوی

غزالی اصوات موزون پخش شده از آلات مشترک موسیقی را تازمانی که آواهای مورد استفاده فاسقان را تولید نکنند، حلال می‌داند (همان، ص ۲۴۵۵). در اینجا به‌نظر می‌رسد غزالی مدخلیت کیفیت صوت را در موضع غنا پذیرفته است؛ زیرا حلیت اصوات آلات مشترک را به لهوی نبودن آنها مقید کرده است و به‌عبارتی، در یک جمله اصوات متناسب با الحان فاسقان را تحریم نموده است؛ علت اضطراب غزالی در تصویب حرمت اصوات این‌چنینی همان تأکید وی بر حرمت تشبیه به فاسقان است؛ به‌همین دلیل، وی استعمال آلات ویژه اهل لهو را حرام نموده است. او در اینجا نیز گریزی از پذیرش حرمت صوت لهوی نداشته، چون این امر نیز مصداق صریح تشبیه به اهل معاصی و ترویج شعار فاسقان است. باید گفت وی در پذیرش این مسئله با محقق سبزواری همخوانی فکری دارد؛ زیرا محقق نیز آواز خواندن به‌شکل لهوی را نخست در قرآن و سپس به‌طور اطلاقی موضوع حرمت دانسته است. البته، مناط حرمت مدنظر سبزواری تشبیه به فاسقان نبوده و ظاهراً وی کیفیت حاکم بر اصوات مجالس لهوی را زمینه شهوت و گناه پنداشته است؛ اما غزالی تلذذ به صوت را موجب نهی ندانسته، بلکه صرفاً همانندی به اهل فسق را ازراه بهره بردن از آواهای ویژه ایشان لحاظ نموده است؛ بنابراین، وجه افتراق این دو تن در این مسئله است که هر دو باوجود پذیرش حرمت صوت لهوی با تصویب تضمینی کیفیت اصوات، به دو علتی که ذکر شد، وجوه مختلف این مسئله را در اثبات حرمت دخالت داده‌اند.

اما فیض کاشانی به‌هیچ‌روی مدخلیت کیفیت صوتی را در حرمت غنا یادآور نشده و به آن عنایتی نداشته است؛ ازاین‌رو، این امر وجه افتراق مهمی بین فیض کاشانی و غزالی

در مناط حرمت غنا به شمار می‌آید؛ گویانکه سبزواری نیز در این مسئله توافق تامی با غزالی ندارد.

۵-۱-۵. شرطیت اغراض شنوندگان در حکم شرعی غنا

غزالی معتقد است در امر مباح، گاه به واسطه عوارضی، حتی نیات و قصد خواننده و شنونده حرام می‌گردد و ظاهر این است که بیان وی ناظر به غنا نیز باشد (همان، ص ۲۴۷۹)؛ اما این مبنای تأکید شده غزالی را در بیانات فیض و محقق شاهد نیستیم.

۵-۱-۶. تحریم غنای دارای خواننده زن یا پسر بچه

غزالی زن بودن خواننده را از اسباب حرمت غنا بر شمرده و حرمت غنا با خوانندگی پسر بچه را نیز مقید به خوف از فتنه معصیت نموده است (همان، ص ۲۴۷۱). چنین مبنایی، به‌واقع، به عارضه‌ای خارج از غنا مرتبط است و قطعاً صوت شهوانی، فارغ از غنا بودن یا نبودن، از دیدگاه همه فقیهان فریقین حرام است.

۵-۱-۷. ذم افزون‌خواهی از مطلق غنا ضمن توصیف آن به لهُو

غزالی لهُو را برای مؤمن مباح می‌داند و حتی آن را برای تدارک امور دینی و دنیوی یاری‌رسان می‌انگارد و معتقد است دوری از همه مصادیق لهُو صرفاً برای انبیا ممکن است؛ به‌همین ترتیب، وی نتیجه می‌گیرد که گوش سپردن به غنا، با عنوان مصداقی از لهُو، برای تحریک قلوب و جوارح مؤمنان و تهییج آنها به انجام دادن واجبات و نوافل لازم است؛ هرچند افراط در گوش دادن یا خواندن غنا را پسندیده ندانسته و آن را با زیاده‌روی در خوردن دارو قیاس می‌کند (همان، ص ۲۴۸۲)؛ همچنین، او مداومت بر غنا را، با عنوان مصداقی از لهُویات، با اصرار بر گناهان صغیره قیاس نموده و آن را تقبیح کرده است؛ افزون‌براین، روایت «الغناء یبیت النفاق» را نیز به مغنیان و افراط‌کنندگان در غنا نسبت می‌دهد (همان، ص ۲۴۸۰).

نوشته‌های اخیر غزالی، به‌واقع، تفسیر و تفصیلی از تأکید وی بر ضرورت اجتناب دینداران و جوانمردان از لهُویاتی چون غناست: امری که فیض کاشانی نیز به‌صراحت به



آن استناد جسته و چپین اموری را شایسته جایگاه و وقار اهل دین ندانسته است، هرچند این امور در زمره مباحات باشند. البته، فیض کاشانی این مسئله را ذیل غنا در محتواهای غیردینی همچون عروسی‌ها تذکر داده، ولی غزالی فی الجمله بر ضرورت نداشتن زیاد گوش دادن به غنا تأکید نموده است. فیض ذیل تبیین غنای غیرملازم با محرمات می‌نویسد: «برخی افعال شایسته واجدین مروت (افراد متدین و باوقار) نیست لذا جز در اموری که غرضی حقی بر آن مترتب است و شارع به آن اذن داده، بلکه به آن امر نموده (آواهای دارای محتواهای دینی و حق)، استعمال غنا (یعنی غنای غیرمقترن با محرمات) جایز نیست» (مختاری و صادقی، ۱۳۷۶: ج ۳، ص ۱۶۵۵).

۵-۱-۸. بررسی تطبیقی مناط تحریم غنای لهوی از منظر غزالی، فیض و محقق

همان‌گونه که در بخش تبیین حقیقتِ باور فیض و محقق در مسئله غنا اشاره نمودیم، این دو تن به‌واقع با طرح نظریه انصراف، مناط تحریم غنا را به مقارنات آن پیوند زده‌اند؛ همچنین بیان نمودیم که محقق کیفیت صوتی را نیز با عنوان صوت لهوی در حرمت غنا دخیل می‌داند. به‌هرروی، نخست، تضییق شدید مناط حرمت از دید این دو فقیه به‌نسبت غزالی روشن است که این مؤیدی بر متأثر نبودن این دو از نوشته‌های غزالی است؛ دوم اینکه، می‌توان گفت این مسئله با اشتراک لفظی غنا در روایات شیعی مرتبط است؛ به‌گونه‌ای که مساعی فیض و محقق را در راستای حل این مسئله می‌توان ارزیابی نمود: امری که با طرح نظریه انصراف، فارغ از صحت و یا عدم استواری آن قابل تحقق بوده است؛ اما درسوی مقابل، غزالی نه با این تنگنا، که با مسئله موضوع محور حجیت بخشی به سماع صوفیانه و در ادامه، ضرورت مرزبندی میان مجلس‌های صوفیانه و محفل‌های فاسقان روبه‌رو بوده است؛ او به‌تبع همین، به تعدد مناط تحریم غنا دچار شده است؛ سوم اینکه، مبانی مطرح‌شده در مناط تحریم غنای لهوی نزد غزالی با معیارهای فقه عامه تناسب زیادی دارد و طرح مسئله سد ذریعه و تشبه به فاسقان در همین راستا صورت پذیرفته است: امری که با اقبال فیض و محقق روبه‌رو نشده است؛ بنابراین، ملاحظه می‌شود این دو تن در سرتاسر مباحث خود در موضوع غنا و صوت لهوی به تأثیر این امر

در حرمت و صوت لَهوی اشاره‌ای ننموده‌اند. درنهایت، باید گفت دیدگاه‌های فیض و محقق در مناط تحریم غنای لَهوی نسبتی با نظریات غزالی در این حوزه ندارد.

۶. موضوع شرعی غنا از منظر غزالی، فیض و محقق

در خلال تنقیح مناط حکم غنا، موضوع شرعی غنای لَهوی نیز از دید غزالی روشن شد؛ به این صورت که او ضمن بیانات خود موضوعات فراوانی را برای حرمت غنا ذکر نموده که از این قرارند: «صوت لَهوی»، «صوت مذکر محرّمات»، «صوت برآمده از آلات لَهوی» و «صوت مشتمل بر محرّمات و اباطیل»، «صوت برانگیزاننده شهوت بنا به مقتضیات طبعی افراد»، «آوای غنایی زن و یا پسر بچه با قید خوف فتنه» و «صوت شنیده شده به غرض باطل».

این فراوانی موضوعات، در نگاه محقق سبزواری به «صوت لَهوی»، «صوت دارای اباطیل» و «صوت ممهد و ملازم معاصی» فرو کاسته شده و فیض نیز تنها دو نوع «آوای ممهد مجالس لَهوی» و «صوت مشتمل بر ماده باطل و حرام» را موضوع شرعی حرمت غنا قرار داده است.

از این چند مورد یادشده در کلمات فیض و محقق، «سخن دارای کلمات مهیج» حرمت نفسی داشته و به غنایی بودن صوت ارتباطی ندارد؛ بنابراین، می‌بینیم که این فراوانی موضوعات حرمت غنای لَهوی در بیان غزالی، به هیچ‌روی در نظریات این دو تن وجود ندارد و از این رو، این مسئله هم مؤید دیگری بر بطلان تأثر عمیق و اکمل فیض و محقق از آراء غزالی است.

۷. بررسی تطبیقی نظریات غزالی، فیض و محقق در باب غنا

پس از توضیحات پیشین، مهمترین وجه افتراقی که میان روش غزالی و دو فقیه یادشده قابل ذکر است، رویکرد و نوع نگاه آنها به مسئله حلیت ذاتی غناست. به عبارت دیگر، بیان شد که فیض و محقق، برخلاف بیان برخی فقیهان، حقیقتاً به حلیت ذاتی غنا معتقدند، ولی رویکرد آنها به این مسئله از نوع نگاه درجه دوم و به نوعی تدافعی است: توضیح اینکه،

نزدیکی رأی این دو تن در بخش‌هایی به مبانی غزالی درجهت حل تعارضات روایات شیعی محدود است؛ به‌گونه‌ای که گویا فیض و محقق از فراوانی تخصیص‌های موجود در روایات شیعی به‌تنگ آمده و در جست‌وجوی چاره، بخشی از بیان امثال غزالی را تطبیق داده‌اند تا به این صورت، عمومیت و اطلاق روایات با تخصیص‌ها و تقییدهای پرشمار در معرض آسیب قرار نگیرد؛ این نکته زمانی تأیید می‌شود که می‌بینیم فیض کاشانی، بلافاصله پس از طرح حلیت غنای مجرد از عوارض حرام می‌نویسد: «وجهی برای تخصیص غنا در عروسی‌ها نیست؛ گویانکه رخصت در امور دیگری نیز وارد شده؛ جزاینکه گفته شود برخی امور مباح هم شایسته اصحاب مروت و اهل تدین نیست (همان، ص ۱۶۵۳).

اینجا فیض به این نکته توجه دارد که فراوانی مخصص‌ها مشکل‌ساز است، و ضمن اینکه همه انواع غنای موجود در مخصص‌ها را با طرح حلیت ذاتی آنها تأیید می‌کند، اشتغال به این امور را شرط عقل، تدین و وقار می‌داند. او در ادامه، اشکال تفسیر روایت «حلیت بیع کنیز خوش‌صوت برای تذکر امور اخروی» را نیز با این طرح خود حل شده می‌داند و معتقد است خواندن محتواهای حق به‌صورت غنایی اشکالی ندارد؛ بنابراین، می‌بینیم که محدث کاشانی به این دیدگاه صرفاً رویکردی درجه‌دوم و تدافعی داشته است.

حال به روش غزالی باز می‌گردیم؛ وی از ابتدا بر آن است با توجیه‌های پرشمار عقلایی و عرفی همه کیفیات «مطلوب» صوتی را از عنوان حرمت خارج نموده و به‌واقع، توجیهی شرعی و عقلی برای تصویب سماع صوفیانه بیابد: توجیهاتی همچون دلالت تلذذ به غنا بر اعتدال مزاج و روحانیت قلبی شنونده، توجه به سماع به اعتبار تأثیر آن در قلب، قیاس وجد و تلذذ سماع با لذات حواس انسان، استدلال به مطلوبیت غنا در عزا با عنوان نوحه محمود، استدلال به مطلوبیت سرور در اعیاد و عروسی‌ها به‌وسیله غنا، و استدلال به حلیت آواهای رجزیات و غزویات. جالب اینکه، عنوان فصل مشتمل بر مباحث غنا در احیاء العلوم غزالی وجد و سماع است که دورنما و افق مدنظر غزالی را در رساله تعیین می‌کند. مسیر غزالی برای اقناع مخاطب به مطلوبیت عموم غناها بسیار هموار به نظر می‌رسد؛ چون روایات معتبر پرشماری در منابع اصیل اهل سنت وجود دارد که مشتمل‌اند

بر تقریر عمل اهل غنا از سوی پیامبر ﷺ (همان، ص ۲۴۶۳): چیزی که در منابع شیعی با آن مواجه نیستیم؛ از این رو، باید گفت غزالی دارای نگاهی درجه اول و رویکردی تهاجمی در جهت اثبات مطلوبیت غنا و در نهایت، تصویب وجد و سماع صوفیانه است؛ مسئله‌ای که به هیچ روی در مکتوبات فیض و محقق نمی‌بینیم؛ به بیان دیگر، این دو تن، برخلاف غزالی، به راهبردهای ایجابی در برگزیده طرح دلایل عقلایی، عرفی و نقلی برای اثبات اباحت غنا روی نیاورده‌اند؛ چون رویکرد مسئله‌محور ایشان برای حل تعارض‌های روایات شیعی تلاشی بیش از این را ایجاب نمی‌کرده است؛ برعکس غزالی که غایتی چون شرعی جلوه دادن وجد و سماع را ورای تقریرات تفصیلی خود در نظر داشته است. محقق سبزواری نیز به روشنی در جهت چاره‌اندیشی برای روایات مدح و ذم تغنی به قرآن و روایات نکوهش غنا، با لحنی بسیار محتاطانه و نه‌چندان جزم‌اندیشانه حلیت ذاتی غنا را احتمالی نه‌چندان بعید می‌داند (همان، ص ۱۶۴۰).

این تمایز در طرح مصداق‌های غنای لهوری نیز کاملاً مشهود است. بیان شد که غزالی چند مصداق برای غنای لهوری بر شمرده است: غنای مشتمل بر محتوای حرام؛ صوت متناسب با مجالس لهوری؛ صوت برآمده از آلات لهوری هر چند به صورت غیر موزون؛ و غنای دارای محرمت و برانگیزاننده شهوات، بسته به حال غالب بر افراد.

اما فیض کاشانی به روشنی صوت همراه با محرمت را فقط تمهید مجلس گناه و معاونت بر اثم حرام می‌داند و توجهی به مصادیق غزالی ندارد (فیض کاشانی، ۱۴۰۱ق: ج ۲، ص ۲۱). محقق سبزواری نیز صوت لهوری و اصوات ملازم مجالس لهوری را موضوع حرمت دانسته و در ذکر صوت لهوری به عنوان یکی از مصادیق حرمت، همانند بسیاری از فقیهان متأخر عمل نموده است (مختاری و صادقی، ۱۳۷۶: ج ۳، ص ۱۴۶۰).

بحث حرمت غنای دارای محتوای مهیج و شهوانی نیز مخالفی بین فریقین ندارد؛ از این رو، غزالی، فیض و محقق بر این مسئله نیز تأکید دارند و آن را وجه اشتراک آنها در مسئله غنا نمی‌توان خواند؛ بنابراین، در اینجا نیز معتقدیم بیانات فیض و محقق در جهت حل مذمت از غنا در روایات است و با تفصیلات غزالی نسبتی ندارد.

نکته مهم‌تر اینکه، مناط حکم غنای لهوی از منظر غزالی به مبانی اهل سنت گره خورده و از این جهت، وی قیاس شرعی، اصل سد ذریعه حرام و مسئله تشبه به فاسقان را علت حرمت غنای لهوی می‌داند (همان، ص ۲۴۵۵)؛ مسئله‌ای که در نوشته‌های فیض و محقق وجود ندارد و این دو تن غنای مقارن با محرّمات را حرام می‌دانند.

مسئله تقسیم غنا به سه نوع مندوب، مباح و مکروه، و بحث مدخلیت حالات روحی افراد در حکم غنا، به‌طور صریح و یا ضمنی، از سوی فیض به آرای غزالی نسبت داده شده (همان، ص ۱۶۵۶) و فیض بدون توجه خاص از آنها عبور کرده است؛ هرچند که طرح این دو راهبرد جزئی، آسیبی به مدعای نگاه درجه‌دوم فیض به مسئله حلیت غنا نمی‌زند.

نکته دیگر اینکه، فیض کاشانی به‌صراحت اعمال صوفیان را در تغنی محکوم نموده (همان، ص ۱۶۵۷) و بنابراین، اگر بنا بود طرح حلیت ذاتی غنا را درجهت تصویب تلذذ به سماع و وجد صوفیانه مطرح کند، باید خود نیز از این‌گونه مناسک به‌نحو ادعایی و یا عملی حمایت می‌نمود.

صاحب روضات نیز به نقل از کتاب مقامات محدث جزیری رأی به برائت فیض کاشانی از گرایش‌های صوفیانه داده است (خوانساری، ۱۳۹۰ق: ج ۶، ص ۹۸). گویا اینکه خود فیض نیز در پاسخ به محمد مقیم مشهدی به‌وضوح از تعبد به مناسک صوفیه برائت جسته است (مختاری و صادقی، ۱۳۷۶: ج ۳، ص ۱۶۵۷).

فیض در موضعی دیگر ضمن تقییح اشتغال به غنا، هرچند به‌فرض اباحه، استعمال آن را در غرض حق بی‌اشکال دانسته و سپس روایات حلیت تغنی به قرآن و یا بیع کنیز برای خواندن محتوای دینی را ذکر می‌کند (همان: ص ۱۶۵۵). این نکته نشان می‌دهد فیض به‌هیچ‌عنوان توسعه‌مصادق‌ای غنا را به شکل وجد و سماع صوفیان در نظر نداشته است. حتی می‌توان گفت برداشت فیض از غنای لهوی و مفهوم طرب چیزی غیر از آواهای رایج بین صوفیان است که در آنها به حالت خلسه و خفت عقلی رسیده و رفتارهایی خلاف شئون اهل تدین از خود بروز می‌دهند؛ این در حالی است که می‌بینیم غزالی استهزای اهل وجد و سماع را به‌واسطه انجام چنین اموری به‌شدت تقییح نموده و آن را حاصل معرفت نداشتن افراد به حقیقت و لذت سماع

دانسته است (غزالی، ۱۳۷۶: ج ۳، ص ۲۴۵۱). این رویکرد فیض را به روشنی در نوشته‌های اجمالی محقق سبزواری نیز می‌بینیم (محقق سبزواری، ۱۳۷۶: ج ۳، ص ۱۶۴۰).

به عبارت دیگر، می‌توان گفت مخالفان فیض و محقق خواسته یا ناخواسته به لوازم مدعیات این دو تن توجه نموده‌اند: به این صورت که از دید ایشان، حلیت ذاتی غنا می‌تواند با تصویب سماع طرب‌انگیز صوفیان و حتی دیگر آواهای مطرب مجالس لاهیوی مساوی باشد اما فیض ضمن پافشاری بر حلیت نفسی غنا اصرار دارد تا مخالفان را به وجوه مثبت این مسئله سوق دهد که همان حل مسئله تعدد مخصص‌ها و تعارض روایات شیعی باشد؛ ضمن اینکه، به نظر می‌رسد از دید فیض، تعنی به اشعار و یا مرآتی هیچ تناسبی با غنای صوفیان ندارد؛ از همین رو است که وی صادقانه سماع صوفیان را محکوم می‌کند.

۱۵۹



نکته دیگر اینکه، وی پس از تعمیم دادن حلیت غنا به تلاوت، عروسی و مانند آنها به مصداق سماع صوفیانه هیچ اشاره‌ای ننموده است (مختاری و صادقی، ۱۳۷۶: ج ۳، ص ۱۶۵۳) و گویا حل مسئله مخصص‌ها وی را از توجه به این مسئله باز داشته است. هرچند وی به وضوح اعمال صوفیان را محکوم می‌کند، اما به نظر می‌رسد عنایت نداشته که بخش مهمی از گناه صوفیان به طرب‌انگیزاندگی آنها باز می‌گردد و نه محرمات ملازم با سماع ایشان. از این رو، باید گفت فیض در عین حل تعارض‌های روایات و جمع آنها، برای پاسخگویی به قائلان حرمت صوت مطرب (و مصداق بارز آن یعنی مسئله سماع) تلاشی ننموده است؛ هرچند نوع مباحث مطرح‌شده از سوی وی، ذهن مخاطب را به حلیت سماع صوفیانه می‌کشاند.

نکته بسیار مهم در این میان، سخن فیض در باب «ذم الغرور» محجة البیضاء است؛ جایی که وی در انتقاد به غزالی در تقسیم صوفیه به دو دسته صادقان و متشبهان می‌نویسد:

«چه فضلی و کرامتی برای صادقین از صوفیه است که بگوییم متشبهین به اینان فضلی داشته‌اند؛ زیرا اکثر صوفیان اهل بدعت‌هایی چون سماع،

رقص و بالا بردن صوت در هنگام دعا هستند» (۱۴۱۷ق: ج ۶، ص ۳۳۸).

روشن است که فیض کاشانی در این مقال پاسخی سنگین به مخالفان خود داده و به صراحت سماع صوفیه را محکوم نموده است: امری که می‌تواند یکی از داعیه‌های وی در حلیت نفسی غنا باشد و مدعای مخالفان وی را در تاختن به او صواب جلوه دهد.

از این رو، می‌توان گفت که فیض طرب‌انگیزی به شکل سماع صوفیانه را نمی‌پذیرد و مراد وی از تصویب تغنی به اشعار نیز توجیه روایت «بیع کنیز آواز خوان» است و هیچ ارتباطی با تمایل وی به طرب‌انگیزی صوفیانه ندارد؛ بنابراین، باز هم تأکید می‌کنیم که تصویب سماع صوفیانه یا همان مصداق بارز صوت مطرب و خفت آور، به درستی یکی از لوازم حلیت نفسی غنا (به مفهوم لغوی آن یعنی صوت مطرب) است؛ با وجود این، هم فیض از روشن نمودن و پاسخ به شبهات در زمینه این مطلب غفلت ورزیده (به جهت کارکرد مثبت پذیرش حلیت غنا در جمع روایات شیعه) و هم مخالفان لازمه قول فیض را مذهب وی در مبحث غنا معرفی نموده و بر وی تاخته‌اند (برای نمونه، ر.ک: حر عاملی، ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۱۲۹). حتی برخی محققان معتقدند حملات شدید به عالمانی چون فیض و محقق آن قدر شدید است که گویی اغراضی سیاسی و مانند آن در پس حملات مخالفان بوده است (جعفریان، ۱۳۷۹: ص ۱۰۲)؛ به‌ویژه اینکه، این دو تن صاحب‌مناصب‌والای سیاسی و دینی در زمانه خود بوده‌اند و رشک و حسد بردن بر چنین افرادی و سعی در سست کردن پایگاه اجتماعی و دینی آنان در همه دوران‌ها امری طبیعی است.

مؤید بسیار مهم دیگر این مسئله این است که فیض در استدراک احیاء العلوم در کتاب المحجة البيضاء، در عملکردی بی‌نظیر، باب وجد و سماع غزالی را حذف نموده است؛ گفتنی است گرچه او از ذکر غالب روایات عامه در المحجة البيضاء ابائی ندارد، عادتش در تهذیب کتاب غزالی، حذف پاره‌ای از روایات یا بیانات غزالی است که همخوانی با مکتب شیعه ندارد. این مسئله گواه دیگری بر مخالفت شدید فیض با وجد و سماع صوفیانه است؛ وگرنه سرتاسر باب وجد و سماع احیاء العلوم همان مدعیاتی است که مخالفان فیض به وی نسبت داده و او را تابع غزالی می‌خوانند (حر عاملی، ۱۳۷۶:

فیض کاشانی به فلسفه حذف باب وجد و سماع احیاء العلوم اشاره کرده و می‌نویسد:
 «من به جای کتاب وجد و سماع، کتاب آداب شیعه و اخلاق امامت را قرار
 دادم؛ زیرا سماع و وجد از مکتب اهل بیت علیهم‌السلام نیست» (۱۴۱۷ق: ج ۱،
 ص ۴).

بنابراین، با صراحت می‌توان گفت نظریه فیض کاشانی همسان نظریات افرادی چون
 دشتکی و مجلسی اول است که در مقدمه بیان شد؛ به گونه‌ای که مراد ایشان از مطلوبیت
 غنا در محتویات دینی، غنایی متمایز از سماع صوفیانه است که طرب‌انگیزی و حالات
 خلسه بر شنوندگانش عارض می‌کند. اما تأکید می‌کنیم که مرزبندی نکردن این دسته از
 فقیهان بین سماع طرب‌انگیز و غنای دینی غیرمطرب، با وجود محکوم نمودن سماع
 صوفیانه، دست مخالفان را برای حمله به ایشان باز گذاشت؛ هرچند که گفتیم با طرح
 کردن حلیت نفسی غنا (به مفهوم لغوی آن یعنی صوت مطرب) از لوازم آن، یعنی حلیت
 سماع طرب‌انگیز صوفیانه گریزی نیست؛ مگر اینکه امثال فیض به این لوازم بیان خود
 توجهی نداشته‌اند.

بنابراین، می‌توان گفت اشکال اول، متوجه مخالفان است که بیش از حد به لوازم تفکر
 فیض و محقق توجه نموده‌اند، و دیگر اینکه به نقطه مثبت بیان وی در حل مسئله
 تعارض‌ها و مخصص‌ها توجه نکرده‌اند؛ اشکال دیگر این است که فیض هم مسئله تمایز
 ماهوی غنای صوفیانه و غنای دربردارنده خوش‌خوانی اشعار و سرودها را بسط و تفصیل
 نداده تا بتواند مخالفان را خاموش کند. این حدس زمانی تقویت می‌شود که می‌بینیم
 محقق هم وقوع لهو در تلاوت قرآن را امری بعید بر می‌شمرد. به عبارت دیگر، اشکال
 بیانات این دو به برداشت غیردقیق از مفهوم طرب باز می‌گردد: به گونه‌ای که این دو تن،
 عرفاً یکسان بودن طرب حاصل از خواندن زیبای اشعار را با آوای صوفیان صاحب
 صناعت موسیقی و طرب بر نتافته‌اند. این دقیقاً همان مسئله‌ای است که ماجد بحرانی را
 به شبهه انداخته است؛ چون وی نیز طرب حاصل از تلاوت را عرفاً ممدوح دانسته

(بحرانی، ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۵۱۸)، ولی به این نکته توجه نکرده که احتمال ایجاد اصوات مطرب همسان با نواهای طرب‌انگیزِ صوفیان در تلاوت نیز وجود دارد؛ چنان که می‌بینیم تلاوت برخی قاریان صاحب‌فن امروزی به این سطح از غنایی بودن رسیده است ولی امثال محقق و فیض با رصد تلاوت‌ها و مرثیه‌های اطراف خود و قیاس آنها با سماع خلسه‌آور و طرب‌آفرین صوفیان، در تبیین و تنقیح مفهوم طرب به‌مشکل برخورد کرده‌اند.

براین اساس، می‌توان این احتمال را داد که طرح حلیت ذاتی غنا از سوی این‌دو از بی‌توجهی به مفهوم طرب و مضرات آن و بعید دانستن مدخلیت آن در حرمت سرچشمه می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که هیچ داعی خاصی برای حرمت تلاوت‌ها، مرثیه‌ها و سرودخوانی‌های مرسوم، به‌جهت کیفیات صوتی متصور نبوده‌اند و لذات اهل تصوف یا لهویات را در التذاذ به محرّمات و ملهیات منحصر می‌دانسته‌اند. به همین جهت است که می‌بینیم فیض و محقق اصلاً درصدد پاسخ‌گویی به مسئله حرمت غنای لغوی به مفهوم صوت مطرب، و خدشه در مدعیات موافقان این مسئله نیستند؛ زیرا اساساً تصور مدخلیت طرب در حرمت‌آفرینی به‌سبب ازاله عقل را محتمل نمی‌دانند.

بنابراین، اکنون به این تعارض می‌توان پاسخ داد که چگونه است که فیض و محقق از حلیت غنا به‌مفهوم کیفیت صوتی حمایت می‌کنند و درعین حال به سماع صوفیانه توجهی نداشته، بلکه آن را محکوم می‌نمایند؟ پاسخ این است که نخست، رویکرد این‌دو به اصل حلیت نفسی غنا، نگاهی واسطه‌ای و درجه‌دوم برای رفع تعارض‌ها و مخصص‌های روایات شیعی است؛ پاسخ دوم اینکه، این دو تن برخلاف برخی فقیهان آشنا به موسیقی یا حالات غالب بر اهل تصوف و لهو، تصویری روشن از مفهوم طرب و طرب‌انگیزی نداشته‌اند (همان‌گونه که محقق وقوع لهو در تلاوت را بعید شمرده است)؛ از این‌رو، می‌بینیم اصلاً به این مباحث وارد نشده و اشکالات مخالفان را بی‌پاسخ گذاشته‌اند؛ مخالفان این دو تن نیز از سکوت ایشان و لوازم فاسد مترتب بر بیان این‌دو استفاده نموده و آنها را به گرایش‌های صوفیانه متهم نموده‌اند.

مسئله دیگر اینکه، لازم است بین فقیهان صوفی مسلک شیعی مانند دارابی، که

به صراحت مدعای نفسی غنا را پلی برای تصویب سماع صوفیانه قرار می‌دهند (دارابی، ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۴۷۷). با امثال فیض، محقق و مجلسی اول تمایز قائل شد؛ چون فقیهان یادشده، اساساً به جهت پاسخ‌گویی به تعارض‌ها و تخصص‌های فراوان روایات شیعی و برای چاره‌جویی، طرح حلیت نفسی غنا را ساده‌ترین راه دانسته و البته به لوازم نظریه خود توجهی نداشته‌اند: با این توضیح که طرح حلیت نفسی غنا می‌تواند دستاویز صوفیان اهل وجد و سماع قرار گیرد.

در پایان باید گفت فیض و محقق برای رفع تعارض‌های روایات و مسئله فراوانی تخصص‌های غنا مسیری ساده یافته‌اند، ولی خود را از لوازم طرح‌شان بری دانسته و تمایل دارند حرمت مجالس لهوی را به محتوای باطل و همراهی آنها با مله‌یات و محرمات پیوند بزنند. در عین حال، روشن است که این فقیهان با صوفیه نیز ارتباط خوبی ندارند و مسئله را به جهت حل موضوع تخصیص تلاوت محتواهای دینی مطرح کرده‌اند؛ برعکس غزالی که، از گام نخست، حلیت نفسی غنا را، همچون مسئله‌ای درجه اول، وجهه همت خود قرار داده است.

نتیجه پژوهش

فیض کاشانی و محقق سبزواری به اتهام تأثر از غزالی و تطبیق مؤلفه‌های نظریه وی به گرایش‌های صوفیانه متهم شده‌اند. با بررسی تطبیق نظریات این سه تن مشخص می‌شود که هدف غزالی از طرح مسئله حلیت نفسی غنا تصویب سماع صوفیانه بوده و اساساً رویکردی درجه اول و تهاجمی محسوب می‌شود؛ در نقطه مقابل، ابن فیض و محقق هستند که از بخش‌هایی از نظریه غزالی برای رفع تعارض‌ها و تخصص‌های فراوان روایات شیعی بهره گرفته‌اند و به‌واقع، هیچ توجهی به لوازم پذیرش حلیت نفسی غنا که همان تصویب سماع صوفیانه باشد، نداشته‌اند؛ مخالفان فیض و محقق نیز لوازم شیوه این دو تن را در حکم اصل مدعایشان قرار داده و با انگیزه‌های گوناگون، به شکل غیرمنصفانه‌ای به این دو تن تاخته‌اند؛ در حالی که غایت ایشان از طرح حلیت نفسی غنا، نوعی رویکرد درجه دوم و تلاشی برای حل مشکلات روایات مربوط به غنا در منابع شیعی

بوده است؛ افزون‌براین، فیض و محقق به‌سان مجلسی اول و سیدماجد بحرانی حلیت غنا را ساده‌ترین راه در حل معضلات روایات دانسته و از این جهت، باید حساب آنها را از امثال دارابی که حلیت غنا را پلی برای تصویب مناسک صوفیان می‌داند، جدا دانست. بی‌توجهی فیض و محقق به امکان وقوع طرب در محتواهای دینی و عنایت نداشتن به ماهیت طرب‌آفرینی سماع صوفیانه یا دور شمردن تأثیر طرب در حرمت کیفیات صوتی می‌توانند عواملی در نارسا بودن نظریات این دو فقیه باشند. نکتهٔ دیگر اینکه، راهبردهای ایجابی غزالی در اثبات حلیت غنا، مناط تحریم غنای لهوی و موضوعات شرعی آن هیچ ارتباط مشخصی با نظریات فیض و محقق ندارد؛ از این رو، مؤیدات زیادی دربارهٔ تمایز ماهوی نظریهٔ غزالی و این دو فقیه وجود دارد که اتهام‌گرایی‌های صوفیانهٔ محقق و فیض، و تأثیر عمیق این دو از مبانی غزالی را ابطال می‌کند. گوا اینکه حملات شدید فیض کاشانی به مناسک متصوفه و حذف باب وجد و سماع احیاء العلوم غزالی در استدراک خود بر این کتاب با عنوان المحجة البيضاء تأییدکنندهٔ مدعای یادشده است.

کتابنامه

۱. ابن اثیر (مبارک بن محمد) (۱۳۶۷)، *النهاية في غريب الحديث و الأثر*، قم، اسماعیلیان.
۲. انصاری، مرتضی (۱۳۹۲)، *المکاسب*، ترجمه محی الدین فاضل هرنندی، قم، بوستان کتاب، چاپ هفتم.
۳. بحرانی، سیدماجد (۱۳۷۶)، *ایقاظ النائین و إیعاظ الجاهلین*، براساس نسخه چاپ شده در: رضا مختاری و محسن صادقی، *غنا، موسیقی، مرکز تحقیق مدرسه ولی عصر*، قم، مرصاد، چاپ نخست.
۴. تویسرکانی، میرزا عبدالغفار (۱۳۷۶)، *رسالة فی الغناء*، براساس نسخه چاپ شده در: رضا مختاری و محسن صادقی، *غنا، موسیقی، مرکز تحقیق مدرسه ولی عصر*، قم، مرصاد، چاپ نخست.
۵. جعفریان، رسول (۱۳۷۹)، «اختلاف نظر فقها در مسئله غناء در عصر صفوی»، پژوهش و حوزه، ش ۳.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق)، *صحاح اللغة*، بیروت، دارالعلم للملایین.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۷۶)، *رسالة فی الغناء*، براساس نسخه چاپ شده در: رضا مختاری و محسن صادقی، *غنا، موسیقی، مرکز تحقیق مدرسه ولی عصر*، قم، مرصاد، چاپ نخست.
۸. خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۱)، *المکاسب المحرمة*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۹. خمینی، مصطفی (۱۳۷۶)، *مستند تحریر الوسیلة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۰. خوانساری، محمدباقر (۱۳۹۰ق)، *روضات الجنات*، قم، اسماعیلیان.
۱۱. دارابی، محمد بن محمد (۱۳۷۶)، *مقامات السالکین*، براساس نسخه چاپ شده در: رضا مختاری و محسن صادقی، *غنا، موسیقی، مرکز تحقیق مدرسه ولی عصر*، قم، مرصاد، چاپ نخست.
۱۲. شریف کاشانی، مولی حبیب الله (۱۳۷۶)، *ذریعة الإنستغناء*، براساس نسخه چاپ شده در: رضا مختاری و محسن صادقی، *غنا، موسیقی، مرکز تحقیق مدرسه ولی عصر*، قم، مرصاد، چاپ نخست.
۱۳. شعرانی، ابوالحسن (۱۳۷۱)، «غناء و موسیقی از نگاه علامه شعرانی»، به کوشش اکبر ایرانی





- قمی، کیهان اندیشه، ش ۴۵.
۱۴. شهید ثانی (زین الدین عاملی جبعی) (۱۴۱۴ق)، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية.
۱۵. علامه حلی (حسن بن یوسف) (۱۴۰۲ق)، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، قم، النشر الإسلامي.
۱۶. غزالی، ابوحامد (۱۳۷۶)، رسالة في الغنا، براساس نسخه چاپ شده در: رضا مختاری و محسن صادقی، غنا، موسیقی، مرکز تحقیق مدرسه ولی عصر علیه السلام، قم، مرصاد، چاپ نخست.
۱۷. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب (۱۴۱۵ق)، القاموس المحيط، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ نخست.
۱۸. فیض کاشانی، مولی محسن (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام.
۱۹. _____ (۱۴۰۱ق)، مفاتیح الشرائع، قم، مجمع الذخائر الإسلامية، چاپ نخست.
۲۰. _____ (۱۴۱۷ق)، محجة البيضاء فی تهذیب الإحياء، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۱. قاضی زاده، کاظم (۱۳۷۴)، «غناء از دیدگاه اسلام»، فقه، ش ۴ و ۵.
۲۲. محقق سبزواری، محمدباقر (۱۳۷۶)، کتاب التجاره و کتاب الشهادات (کفایة الأحكام)، براساس نسخه چاپ شده در: رضا مختاری و محسن صادقی، غنا، موسیقی، مرکز تحقیق مدرسه ولی عصر علیه السلام، قم، مرصاد، چاپ نخست.
۲۳. مختاری، رضا و محسن صادقی (۱۳۷۶)، غنا، موسیقی، مرکز تحقیق مدرسه ولی عصر علیه السلام، ج ۳، قم، مرصاد، چاپ نخست.