

پژوهشنامه عرفان

دوفصلنامه علمی، سال یازدهم،

شماره بیست و دوم،

بهار و تابستان ۱۳۹۹،

صفحات ۲۴۲-۲۱۷

از سماع تا رؤیت (سماع قرآن از نگاه عارفان)

محسن محمدی فشارکی* مریم شیرانی**

چکیده: سماع در اصطلاح به شنیدن، سرور، دست‌افشانی و بایکوبی صوفیان گفته می‌شود. این حالات در ظاهر به غنا نزدیک است و به همین دلیل، موضوع سماع موجب اختلاف نظر فقها و اهل حدیث با عارفان شده است. علما، بر پایه دسته‌ای از احادیث، سماع را حرام دانسته‌اند و عارفان با استناد به قرآن آن را جایز شمرده‌اند. عارفان، اساس سماع را بر احوال درونی مستمع نهاده‌اند. از نگاه آنان، کامل‌ترین گونه سماع، سماع قرآن است. این مقاله بر آن است با بررسی متون تعلیمی عرفانی؛ اول، مفهوم عرفانی سماع، مراتب و اقسام آن را تحلیل کند و براساس حکایات صوفیه، تأثیرات سماع قرآن را بر افراد مختلف تبیین کند. بررسی حکایات صوفیه نشان می‌دهد که مستمع قرآن طبق مرتبه معرفتی و حال درونی خود ممکن است با شنیدن یک آیه متنبه شود، دچار غلبه حزن و خوف شود یا به حال وجد و دریافت فرو رود. نتیجه تنبّه از سماع قرآن توبه است و حالات عارض بر مستمعان در حزن و وجد مشابه و براساس شدت و ضعف احوال آنان متفاوت است.

کلیدواژه‌ها: سماع، اباحت، مراتب، آواز خوش، شعر، قرآن

e-mail: Fesharaki311@yahoo.com

* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

e-mail: MaryamOshirani@yahoo.com

** دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، پژوهشگر پسادکتری

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۶/۶؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۷/۳

این مقاله از نتایج طرح پسادکتری خانم مریم شیرانی (نویسنده مسئول) است که با حمایت «صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور Iran national science foundation: INSF» و «دانشگاه اصفهان University of Esfahan» به انجام رسیده است.

مقدمه:

یکی از مستحسنان یا آداب مرسوم صوفیه «سماع» است. سماع در اصطلاح تصوف، به حالات خوشی گفته می‌شود که بر اثر شنیدن اصوات در جسم و روح مستمع بروز می‌یابد. این حالات خوش که واسطی با اصطلاح «بروق» به گذرا بودن آن اشاره کرده است، لحظاتی به دل مستمع وارد می‌شود و بر اساس احوال درونی و قوت و ضعف او موجب واکنش‌هایی در جسم او می‌گردد و سپس پنهان می‌شود (رک: خرگوشی، ۱۴۲۷: ۳۰۲). عارفان همه اعضای بدن را در سماع سهیم می‌دانند:

آنچه بر چشم افتد بگریانند و آنچه بر زبان آید بانگ دارد و آنکه بر دست آید جامه
 بدرد و لطمه بر سر و روی زدن گیرد و آنچه بر پای آید به رقص آرد (قشیری، ۱۳۹۶:
 ۵۲۷).

بنابراین به‌طور کلی می‌توان گفت: سماع یعنی شنیدن، سرور و دست‌افشانی و پایکوبی صوفیان (سجادی، ۱۳۷۹: ذیل واژه سماع).

سماع از شنیدن شروع می‌شود؛ خواه استماع قرآن باشد، خواه استماع شعر و قول یا اشکال دیگر موسیقایی. به اعتقاد عارفان اصل شریعت بر سماع مبتنی است و سماع بر همه حواس، حتی بر بصر، برتری دارد؛ زیرا پیامبران ابتدا پیام الهی را به گوش مردم می‌رساندند و بعد به نشان دادن معجزات روی می‌آوردند (رک: هجویری، ۱۳۸۶: ۵۷۳-۵۷۲).

بیشتر عارفان سماع را از آداب پسندیده و مستحسن دانسته‌اند. نخستین بار عبدالرحمن سلمی رساله مستقلی به نام کتاب السماع درباره سماع و جواز آن نوشت. در دیگر متون تعلیمی صوفیه از جمله اللمع، التعرف و تهذیب الاسرار (که نویسندگانشان از هم‌عصران سلمی بودند)، شرح التعرف، الرساله قشیریه، کشف المحجوب، کیمیای سعادت، عوارف المعارف و... نیز ابواب یا فصولی به موضوع سماع، آداب، فواید و مراتب آن اختصاص یافته و حکایات و اقوال بسیاری درباره سماع صوفیان گردآوری شده است. اینهمه پافشاری برای اثبات اباحت سماع از آنجا نشئت می‌گیرد که بیشتر متشرعان و اهل حدیث استماع هرگونه موسیقی را غنا و در نتیجه حرام دانسته‌اند. عارفان با به کاربرد اصطلاح سماع به جای غنا، اولین گام را برای جداکردن غنای اهل طرب و عوام از آنچه مراد صوفیان است، برداشتند (رک: سلمی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۵). گام بعدی، استفاده از روش

اهل حدیث (روش نقلی) در اثبات اباحت سماع بود که عارفانی همچون سلمی به خوبی از پس آن برآمدند. در واقع، عارفان با توسل به روش مخالفان سماع، اباحت آن را اثبات کردند؛ از این رو، در متون عرفانی برای جواز سماع معمولاً به آیات، اخبار و احادیث پیامبر^(ص) و سخن صحابه و علمای دین استناد شده است. البته عارفان در پس روش نقلی که مدخل بیشتر مباحثشان است، شهود را روش اصلی و دل را یگانه ابزار ادراک مفاهیم عرفانی می‌دانند. در موضوع سماع هم پس از آنکه مستندات نقلی ارائه می‌شود، سماع به دل و ادراک باطنی پیوند می‌خورد و حتی حکم حلال و حرام آن نیز از دل گرفته می‌شود.

شماری از پژوهشگران معاصر کوشیده‌اند با تکیه بر متون یادشده، مفهوم سماع و آداب و اقسام آن را تبیین کنند. اسماعیل حاکمی در کتاب *سماع در تصوف با تکیه بر متون صوفیه*، مفهوم سماع، تاریخچه پیدایش، احکام و آداب آن را توضیح داده و بعد سماع را در نظم و نثر فارسی و نیز مکاتب مختلف صوفیه، به ویژه مولویه، بررسی کرده است. کتاب *سماع درویشان در تربت مولانا* نوشته ابوالقاسم تفضلی، همان طور که از عنوانش پیداست، بیشتر به کیفیت سماع و آداب آن نزد فرقه مولویه اختصاص دارد. در کتاب *اندر غزل خویش نهان خواهم گشتن نویسنده* کوشیده سماع‌نامه‌های موجود را از سده چهارم تا هشتم جمع‌آوری کند. منظور مایل هروی از این سماع‌نامه‌ها، ابواب یا بخش‌هایی از کتب تعلیمی صوفیه است که موضوع آن‌ها سماع است. اولین سماع‌نامه در این کتاب، باب سماع شرح التعرف اثر اسماعیل مستملی بخاری و آخرین آن، سخنان مسعودبک بخاری در این باره است. کتاب *سماع عارفان* نوشته حسین حیدرخانی نیز پژوهش فراگیری درباره سماع است. نویسنده پس از آنکه سماع و مباحث مربوط به آن را براساس متون عرفانی تحلیل کرده، درباره درجات شنیدن سماع، آیین و نحوه سماع، سماع شیخ، حالات غیبی و الطاف حاصل از سماع و آفت شهرت‌طلبی سخن گفته است. منابع یادشده، مهم‌ترین پژوهش‌های معاصر درباره سماع هستند، اما در هیچ یک از این منابع درباره تأثیر سماع به ویژه سماع قرآن سخن نرفته است. این مقاله بر آن است موضوع سماع و جواز آن را از دیدگاه عارفان تبیین و انواع و مراتب آن را تحلیل کند و سپس، با توجه به حکایات صوفیان، تأثیر سماع آیات قرآن را بر مستمعان بررسی کند.

۱. مخالفان سماع

موضوع عرفانی سماع با مسئله فقهی غنا نزدیک است و گاهی با آن درمی آمیزد و یکی می شود؛ به همین دلیل، همواره مخالفان عرفان و تصوف، سماع را دستاویزی برای تحقیر و انکار صوفیه قرار داده اند (برای نمونه رک: ابن جوزی، ۱۳۸۹: ۱۹۲ - ۱۷۱). به طور کلی می توان مخالفان سماع را به دو گروه غیرعارف و عارف دسته بندی کرد. منظور از غیرعارفان، مشرکان، اهل حدیث، فقیهان و عالمان دینی است که سماع را گونه ای غنا و حرام می دانند. درباره این دسته در مبحث جواز سماع سخن خواهیم گفت، اما دسته دوم شماری از عارفان هستند که بنابر دلایلی سماع را به دیده انکار نگریسته اند. شماری از این دلایل عبارت است از:

- بعضی از عارفان با پیروی از ائمه متقدم، علما و تابعین، به استناد روایاتی، سماع را مکروه دانسته اند.
- شماری دیگر با تمسک به حدیث پیامبر (ص) که فرمود: «مِنْ حُسْنِ إِسْلَامِ الْمَرْءِ تَرْكُهُ مَا لَا يَعْيْبُهُ» معتقدند سماع و موسیقی ثمری برای آدمی ندارد، در آخرت موجب رستگاری او نمی شود و اسلام ما را به آن توصیه نکرده است؛ پس، باید از سماع پرهیز کرد.
- عده ای از عرفا برای پیشگیری از گمراه شدن عوام و از دست ندادن وقت از سماع دوری می کنند.
- سماع برای مبتدیان و مریدان محل لغزش و موجب غلبه شهوات است. از این رو، بعضی از عارفان کلاً سماع را مکروه شمرده اند تا مریدان از گمراهی در امان باشند.
- گروهی نیز معتقدند سماع از آن دو دسته است: اهل دنیا (لاهی) و عارفان کامل (الهی). این گروه خود را از دسته دوم یعنی کاملان نمی دانند و برای آنکه از دسته اول شمرده نشوند، سماع را مکروه می دانند و ترجیح می دهند به عبادت مشغول شوند.
- عارفان کامل و اهل معرفت حالشان خوش و وقتشان صافی است و به سماع و اظهار وجد محتاج نیستند؛ به عبارتی، عارف واصل به «عیان» رسیده و سماع که از مقوله «خبر» است، در این مقام اعتبار ندارد. پس، این گروه نیز گرد سماع نمی گردند. «قوله موصلی» درباره بی نیازی خود از سماع چنین گفته است:

أنا أجل من أن يستعظني [به روایتی: يستعظفني] شخص أو ينفذ في قول، أنا ردم كله (کلابادی، ۱۳۷۱: ۱۶۱؛ درباره دلایل مخالفان سماع رک: سراج، ۱۹۱۴م: ۳۰۰ - ۲۹۸؛ هجویری، ۱۳۸۶: ۶۰۰ - ۵۹۹).

۱.۱. جواز سماع (با استناد به روش نقلی)

موضوع سماع یکی از موارد اختلاف شدید میان صوفی و متشرع شمرده می‌شود. بیشتر علمای شیعه، سماع را غنا و حرام، و شماری مانند ملا محسن فیض کاشانی و ملا محمدباقر سبزواری آن را مباح دانسته‌اند. فتوای فقهای اهل سنت نیز درباره این موضوع متفاوت است. علامه همایی در حاشیه مصباح الهدایه، مبحث سماع و آرای مختلف را به تفصیل بیان کرده است (رک: کاشانی، ۱۳۸۱، ۱۸۶-۱۷۹). به نظر علامه، اختلاف فقها در موضوع سماع از اختلاف روایاتی که در این باره به دست شیعه و سنی رسیده، نشئت گرفته است. هر دسته از فقها با استناد به شماری از این روایات، سماع را مباح یا حرام اعلام کرده‌اند و عده‌ای نیز با در نظر گرفتن مجموعه روایات کوشیده‌اند این دو نظر را جمع کنند.

به گفته علامه همایی، آیاتی که مخالفان سماع به آن استناد کرده‌اند، مانند «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ» (لقمان: ۶)، «وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» (حج: ۳۰)، «لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ» (فرقان: ۷۲)، «وَ اسْتَنْزَرُوا مِنْهُمْ لِيُؤْتُوا نَسِيحَتَهُمْ» (اسرا: ۲۴) و «وَ أَنْتُمْ سَامِدُونَ» (نجم: ۶۱)، «هیچ کدام صریح در تحریم سماع و غنای مطلق نیست» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۸۴). همچنین به اعتقاد او:

اخبار غنا اصلاً متعارض نیستند بلکه در یک مورد مخصوص که اقتران به محرّمات باشد، صریحاً تحریم شده و در موردی که مقترن به محرّمات نباشد، حکم به جواز داده است. پس هر کدام از دو دسته روایات ناظر به موردی خاص است و از این جهت تعارض نخواهد داشت (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۸۵-۱۸۴).

بنابراین علامه همایی نیز مانند کسانی که سماع را مباح دانسته و رخصت داده‌اند، معتقد است: تحریم از جنبه لهو و لغو و باطل است نه راجع به کیفیت تغنی و سماع. چیزی که هست بعضی از مدار و مناط حکم علیت فهمیده و گفته‌اند که تحریم شارع برای این است که غنا را از افراد لهو و لعب و لغو و باطل قرار داده و در حقیقت، کبرای قیاس را

ذکر کرده؛ نه اینکه مقصودش این باشد که حرمت دایر مدار لهُو و لعب است و اگر از غنا مقصود لهُو نباشد، حرمت نخواهد داشت. هرچه گو باش، فرض تحریم به واسطه لهُو و لعب است نه به واسطه اصل موضوع (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۸۴).

عارفان همواره کوشیده‌اند آرا و مبانی مکتب خود را به قرآن و احادیث مستند کنند و با تأویل آیات قرآن، اندیشه و سلوک خود را مبتنی بر شرع جلوه دهند. این اصل درباره سماع نیز صادق است؛ مخصوصاً اینکه علمای دین با تمسک به آیات یادشده، سماع را همچون غنا حرام می‌شمردند. عارفان برای مقابله با آنان به روش نقلی که روش خود آن‌ها بود، متوسل شدند. آنان سند جواز سماع را از همه آیاتی که متضمن معنی شنیدن است و نیز از آیه: «فَهْمُ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ» (روم: ۱۵) استنباط کرده‌اند. به اعتقاد آن‌ها مراد از «يُحْبَرُونَ» سماع است. مجاهد - از مفسران مشهور، د: ۱۰۵ق - در تفسیر این آیه، معتقد است:

آن سماع است از حورالعین به آوازهای خوش. می‌گویند: ما جاوید زنده‌ایم که هرگز نمیریم، ما متعنائیم که هرگز درویش نشویم (قشیری، ۱۳۹۶: ۵۱۹).

افزون بر تفسیر این آیه، پیامبر^(ص) نیز در رفتار و گفتار خود سماع اشعار را تأیید کرده است. اگر کسی در حضور پیامبر شعری می‌خواند، ایشان وی را نهی نمی‌کرد؛ برای مثال، انصار هنگام کندن خندق این بیت را می‌خواندند:

نحن الذين بايعوا محمداً
على الجهاد ما بقينا ابدأ

پیامبر نه تنها آنان را از خواندن نهی نکرد بلکه به ایشان چنین جواب داد:

اللهم لاعيش الاعميش الآخرة
فأكرم الانصار و المهاجرة

(رک: قشیری، ۱۳۹۶: ۵۱۲)

روایت دیگری درباره انصار است و نشان می‌دهد شعرخوانی نزد این گروه از یاران پیامبر^(ص) رواج داشته است، یکی از خویشاوندان پیامبر^(ص) را به ازدواج یکی از انصار درآوردند. پیامبر^(ص) از همسر خویش پرسید: آیا کسی را فرستادی تا چیزی بخواند؟ عایشه گفت: نه. پیامبر^(ص) فرمود:

انصار در میان ایشان غزل گویند اگر فرستادی که گفتی: أُنْتِنَاكُم أُنْتِنَاكُم / فحیانا و

حیَاکُم (قشیری، ۱۳۹۶: ۵۱۳).

همچنین، هنگامی که عمر کنیزان خانه عایشه را از بیت‌خوانی نهی کرد و صدای آن‌ها را «مزمار شیطان در خانه رسول» خواند، پیامبر^(ص) فرمود: یا عمر، آن‌ها را رها کن که هر قومی را عیدی است (سراج، ۱۹۱۴: ۲۷۴).

انس مالک از پیامبر^(ص) روایت می‌کند که فرمود: دو آواز ملعون است: آواز ویل در مصیبت و آواز مزمار در نعمت.

قشیری از این روایت نتیجه گرفته که «هرچه جز این بود، مباح است» (قشیری، ۱۳۹۶: ۵۱۴). روایت دیگری که بیانگر جواز سماع شعر نزد پیامبر^(ص) است، این است که در حضور ایشان این ابیات خوانده شد:

أقبلت	فلاح	لها	عارضان	کالسبج
أدبرت	فقلت	لها	والفؤاد	فی وهج
هل	علیّ	و	یحکما	هل
			علیّ	ویحکما

(قشیری، ۱۳۹۶: ۵۱۴)

و پیامبر^(ص) در پاسخ فرمود: لا (قشیری، ۱۳۹۶: ۵۱۴). بنابراین، هنگامی که در حضور پیامبر اشعاری خوانده می‌شد، ایشان می‌شنیدند و حتی به مقتضای معنی شعر پاسخ می‌دادند. عارفان براساس این روایات و روایاتی از این دست، سماع را جایز دانسته و به منزله یکی از مستحسنان برای آن آداب، مراتب و فواید برشمرده‌اند.

دیگر پشتوانه صوفیان برای جایز شمردن سماع، سخنان و حکایات نقل شده از صحابه و بزرگان دین در این باره است. سلمی، در مبحث اثبات اباحه سماع، از میان صحابه «عمر» را انتخاب کرده:

و این انتخاب نیز از روی آگاهی انجام گرفته است. اوّلاً عمرین خطاب یکی از صحابه است و قول و فعل او برای مخاطبان سلمی (که اهل تسنن بودند) حجت است. ثانیاً سلمی به صلابت عمر و سخت‌گیری او اشاره می‌کند و تلویحاً اظهار می‌کند که متشرع‌تر و سخت‌گیرتر از عمر نباید بود. اگر سماع، چنان‌که آن عالم سنی پنداشته است، مطلقاً حرام است، پس چرا عمرین خطاب آن را جایز دانسته است و عمر، از نظر او، کسی نبود که حرام محمد^(ص) را حلال کند (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۱۰).

همچنین، چون مهم‌ترین مخالفان صوفیه -مخصوصاً در مسئلهٔ سماع- اهل حدیث و فقها بوده‌اند، صوفیان با تکیه بر سخنان بزرگان و فقیهانی که سماع را جایز شمرده‌اند، از اباحت سماع دفاع کرده‌اند. برای مثال، از «ابن عمر» و «عبدالله بن جعفر بن ابی طالب» سخنانی در جواز سماع نقل شده و «ابن جریر»، یکی از محدثان و فقیهان مکی، در سماع رخصت داده است، «مالک بن انس» سماع را روا شمرده (رک: سراج، ۱۹۱۴: ۲۷۶) و «امام شافعی» سماع را «حرام ندارد ولیکن عوام را مکروه دارد تا پیشه نگیرند» (قشیری، ۱۳۹۶: ۵۱۲).

از میان عارفانی که دربارهٔ سماع سخن گفته‌اند، هجویری نه‌تنها اصراری بر اثبات اباحت سماع ندارد، بلکه با کسانی چون سلمی که در این باره نظر قطعی داده‌اند، کاملاً مخالف است و «اباحت طلبیدن» را کار عوام خوانده است. مباحثهٔ او با یکی از ائمهٔ اهل حدیث که در اباحت سماع کتابی نوشته بود، خود گویاست:

وقتی من به مرو بودم. یکی از ائمهٔ اهل حدیث - آن که معروف‌ترین بود - مرا گفت: من اندر اباحت سماع کتابی کرده‌ام. گفتم: بزرگ مصیبتی که اندر دین پدیدار آمد که خواجهٔ امام لهوی را که اصل همهٔ فسق‌ها است حلال کرد. مرا گفت: تو اگر حلال نمی‌داری، چرا می‌کنی؟ گفتم: حکم این بر وجوه است. بر یک چیز قطع نتوان کرد. اگر تأثیر اندر دل حلال بود، سماع حلال بود و اگر حرام حرام و اگر مباح مباح. چیزی را که حکم ظاهرش فسق است و اندر باطن حالش بر وجوه است، اطلاق آن به یک چیز محال بود (هجویری، ۱۳۸۶: ۵۸۷-۵۸۶).

۲. شروط سماع و درجات مستمعان

از نظر امام شافعی سماع برای عوام مکروه است؛ زیرا عوام از روی لهو به سماع مشغول می‌شوند. به فتوای شافعی گواهی‌دادن کسانی که «دوام به سماع مشغول گردند بر سبیل لهو» مردود است (قشیری، ۱۳۹۶: ۵۱۳). عارفان نیز با این نظر فقهی موافق بوده‌اند و معتقدند یکی از شروط مباح بودن سماع این است که مستمع موازین شرعی را در نظر داشته باشد و لگام به دست هوای خویش ندهد. شافعی سماع را برای عوام مکروه دانسته، اما ابوعلی دقاق با نگاهی سختگیرانه‌تر، سماع را برای عوام حرام دانسته و با تکیه بر اصل تقابل نفس و دل معتقد است:

سماع حرام است بر عوام؛ زیرا که ایشان را نفس مانده است، زاهدان را مباح است از بهر آنکه ایشان مجاهدت‌ها کشیده باشند و صوفیان را مستحب است از زندگی دل ایشان (قشیری، ۱۳۹۶: ۵۱۶).

این تقابل نفس و دل در عبارات گوناگون عارفان جلوه گر است؛ برای مثال به گفته اباعمر و نجید:

أَنَا يَحِلُّ السَّمَاعُ لِمَنْ كَانَ قَلْبُهُ حَيًّا وَ نَفْسُهُ مَيِّتًا، فَأَمَّا مَنْ كَانَ قَلْبُهُ مَيِّتًا وَ نَفْسُهُ حَيًّا، فَلَا يَحِلُّ [له] السَّمَاعُ (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۱۶).

آنچه عارف زنده دل می‌شنود با صدایی که گوش عوام می‌شنود تفاوت دارد؛ از این رو، به گفته ذوالنون مصری:

سماع وارد حقّ است که دل‌ها بدو برانگیزد و بر طلب وی حریص کند. هر که آن را به حقّ شنود، به حقّ راه یابد و هر که به نفس شنود، اندر زندگانه افتد (هجوی، ۱۳۸۶: ۵۸۹).

امام محمد غزالی که از علمای برجسته زمان خود به‌شمار می‌رود، علمای مخالف سماع را «اهل ظاهر» خوانده و معتقد است حکم سماع را باید از دل گرفت؛ بدین معنی که سماع چیزی را به دل نمی‌آورد، بلکه آنچه را که در دل وجود دارد به جنبش درمی‌آورد (رک: خوارزمی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۴۷۵). پس، مقصود اهل تصوف از سماع نیرو بخشیدن به قوای نهفته درونی است. بدین منظور آنان مسموع را به گونه‌ای می‌شنوند که از آن مفاهیمی را دریافت می‌کنند که به ذهن و دل شاعر یا قاری خطور نکرده است. در اصل، مستمع مفاهیمی هم‌سو و متناسب با احوال درونی خود درمی‌یابد. بنابراین، در سماع صوفیه، ادراک و دریافت‌های مستمع بر مسموع پیشی می‌گیرد؛ گویا مسموع راهی است به سوی عالمی فراتر از خود. سلمی درباره دو سویه اصلی سماع، یعنی مسموع و احوال مستمع، مبحث دقیقی را با عنوان: «ان الشئ الواحد قد یکون زیادة لقوم و نقصانا لآخرین» مطرح کرده است؛ او با استناد به آیه: «هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ الْبُرُقَ خَوْفًا وَ طَمَعًا» (رعد: ۱۲) معتقد است همان‌گونه که برق (به منزله شیء واحد) برای مقیم، طمع در پی دارد و برای مسافر مایه خوف است و همان‌گونه که نور خورشید موجب خشک شدن بعضی گیاهان می‌شود و به بعضی دیگر شادابی می‌دهد،

سماع نیز برای گروهی مایه لهو و لعب و گناه و برای گروهی دیگر عامل دوری از نفس و قرب حق است (رک: سلمی، ۱۳۶۹: ۱۵). بهترین بیان این تمثیل‌ها را سعدی چنین به‌نظم درآورده است:

باران که در لطافت طبعش خلاف نیست در باغ لاله روید و در شوره‌زار خس

(سعدی، ۱۳۸۳: ۴۲)

بنابراین، مسموع در سماع عارفان اهمیت چندانی ندارد و این احوال، تجربه درونی و واکنش مستمع است که حلال یا حرام بودن مسموع و سماع را معلوم می‌کند. مراد از واکنش مستمع این نیست که مستمع عارف ملزم به سکون و خویش‌داری باشد، بلکه منظور تمایز وجد و بی‌خودی اهل حقیقت از سرخوشی اهل لهو و طرب یا خودنمایی و ریاکاری صوفی‌نمایان است. ممکن است این دو حال در ظاهر یکسان باشند، به همین دلیل عارفان بر پاکی دل و راستی احوال مستمع تأکید کرده‌اند. شباهت حال اهل طرب و ریا و اهل حقیقت با قوت و مرتبه عارفان پیوند دارد:

فالسَّماعُ إذا قرع الأسماع أثار كوامن أسرارها، فمن بين مضطرب لعجز الصفة عن حمل

الوارد، و من بين متمكن بقوة الحال (کلابادی، ۱۳۷۱: ۱۶۰).

معمولاً مریدان و مبتدیان در سماع به‌وجد و حرکت درمی‌آیند، اما عارفانی که به مرتبه کمال و تمکین رسیده‌اند، در مجالس سماع - دست‌کم - سکون و آرامش ظاهری را حفظ می‌کنند. این تفاوت در حکایات صوفیه آشکارتر است؛ یکی از مریدان جنید هرگاه ذکر می‌شنید، نعره می‌کشید. روزی جنید به او گفت: اگر بار دیگر چنین کنی، از همراهی من محروم خواهی شد. از آن به بعد جوان خویش‌داری پیشه کرد، اما با شنیدن ذکر حق، چهره‌اش متغیر می‌شد و از هر موی بدن او قطرات آب می‌چکید. به گفته راوی، این جوان روزی فریادی برآورد و جان داد (رک: سراج، ۱۹۱۴: ۲۸۵).

در این حکایت تفاوت درجه مرید و مراد در مواجهه با سماع آشکار است؛ مرید نماینده احوال مبتدیان و جنید نماینده احوال کاملان است.

در حکایت دیگری، از جنید پرسیده می‌شود دلیل اینکه پیش از این در مجالس سماع به دست‌افشانی و پایکوبی می‌پرداخته و اکنون ساکن و آرام است، چیست؟ جنید در جواب، آیه: «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَمَادًا وَهِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ» (نمل: ۸) را خواند (رک: سراج، ۱۹۱۴: ۲۹۴). بنابراین، سکون کاملان از سر بی‌وجدی نیست بلکه از قوت حال و تسلط بر خویش‌داری است. سراج

در بیان احوال کاملان از سهل بن عبدالله تستری نیز سخن گفته است. سهل بن عبدالله در روزگار پیری با شنیدن آیه‌ای چنان مضطرب شد که نزدیک بود قالب تهی کند؛ درحالی که پیش از آن هنگام سماع ذکر و قرآن هیچ تغییری در او دیده نمی‌شد. هنگامی که دلیل را از او پرسیدند، گفت: «قد ضعفْتُ» و وقتی پرسیدند اگر ضعیف نبودی چه می‌کردی؟ پاسخ داد:

چیزی وارد نمی‌شود مگر اینکه دل با توانایی خویش آن را در برمی‌گیرد و از خود می‌سازد به همین دلیل واردهای قلبی او را دچار دگرگونی نمی‌سازند اگرچه بسی نیرومند باشند (سراج، ۱۹۱۴: ۲۹۳).

آنچه از مقایسه دو حکایت بالا معلوم می‌شود این است که ضعف و قوت حال الزاماً به جوان یا پیر بودن مستمع مربوط نیست؛ جنید در زمان پیری قوی‌حال بود درحالی که سهل در اواخر عمر این قوت را از دست داده بود.

۳. مراتب سماع

بر اساس سخنان عرفا می‌توان سماع را به دو قسم اصلی دسته‌بندی کرد: سماع عوام که مبتنی بر نفس و از روی لهو و هوی است و به همین دلیل مکروه و حتی حرام است؛ سماع خواص که مبتنی بر زنده‌دلی است و به همین دلیل مباح و حتی مستحب است. اگر عوام از دایره سماع خارج شوند، سماع خواص (صوفیان) خود سه مرتبه دارد که در عبارات عارفان با بیان مختلف از این مراتب یاد شده است. به گفته ابو عثمان حیری:

سماع بر سه وجه است: سماع تائب که هرگاه ذکری را بشنود، یاد حق به دلش خطور می‌کند. پس آن را ابراز می‌کند تا همگان بدانند او توبه کرده و به سوی حق بازگشته است؛ و دوم سماع صادق است. صادق به کمک سماع، احوال خویش را قوت و افزونی می‌دهد و چیزی را می‌شنود که موافق احوال اوست؛ سوم سماع عارف مستقیم (اهل استقامت) است. هرگاه برهانی از خدا بر دلشان وارد شود، گویی از حق به حق می‌نگرند (خرگوشی، ۱۴۲۷ق: ۳۰۱).

با رجوع به سخنان عارفان بهتر می‌توان احوال این سه گروه را تبیین کرد:

سمع تائب: سراج سخن حیری را با اندکی تفاوت نقل کرده و قشیری به پیروی از او، گروه اول را «مردان و مبتدیان» خوانده است و نوشته: ایشان احوال را استدعا کنند و بر ایشان از مرآت و فتنه ترسند (قشیری، ۱۳۹۶: ۵۲۰-۵۱۹؛ رک: سراج: ۱۹۱۴م: ۲۷۷).

سمع تائبان و مبتدیان محل خطر است و به نظر جنید: «إذا رأیت المرید یحب السماع اعلم ان فیہ بقیه من البطالت» (خرگوشی، ۱۴۲۷ق: ۳۰۴).

آنچه حیری درباره سماع مریدان گفته تقریباً با نظر عارفان درباره سماع عوام یکی است. این مرتبه از سماع در دسته بندی بنداربن الحسین روشن تر بیان شده است:

سماع بر سه وجه است: گروهی به طبع شنوند و گروهی به حال و گروهی به حق. آنکه به طبع شنوند، خاص و عام در آن یکسان باشند که سرشت و جبلت آدمی بر آن است که آواز خوش دوست دارند... (قشیری، ۱۳۹۶: ۵۲۰).

بوسهل صعلو کی معتقد است:

مستمع میان استتار و تجلی است؛ استتار سوزش آرد و تجلی آسایش. و استتار، حرکت مریدان از وی تولد کند و آن محل عجز و ضعف است (قشیری، ۱۳۹۶: ۵۱۹).

بنابراین، مریدان و مبتدیان همچنان در مرتبه طبع خود مانده اند و هنوز از سوزش استتار به آسایش و تمکین حاصل از تجلی دست نیافته اند.

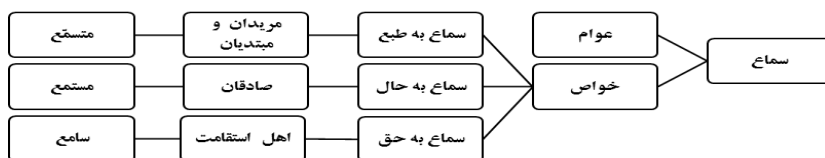
سمع صادق: منظور از صادق کسی است که براساس احوال خود می شنود. چنین کسی بیش از آنکه به صدا و آواز خوش توجه داشته باشد، متناسب با حال درونی خود سماع می کند.

تأمل می کند و می نگرد آنچه بر وی می رود از ذکر عتاب یا خطاب یا وصل یا هجر یا نزدیکی یا دوری یا تأسف بر چیزی که از وی در گذشته باشد یا تشنگی فرا آن چیز که خواهد یا وفا به عهدی یا وعده ای به جای آوردن یا شکستگی عهدی یا بی آرامی یا آرزومندی یا خوف فراقی یا فرح وصالی و آنچه بدین مانده (قشیری، ۱۳۹۶: ۵۲۰).

سمع مستقیم: مرتبه سوم سماع از آن اهل استقامت است که به حق می شنوند. به گفته صعلو کی، این گروه به مرتبه تجلی، و سکون و تمکین حاصل از آن دست یافته اند که آن صفت حضرت حق است. عارفی که به حق سماع می کند از قید صوت و معنی و احوال بشری رها شده و به مقام توحید رسیده است. او:

به خدا شنود و خدای را شنود و بدین احوال متصف نبود که با حظوظ بشریت آمیخته باشد. ایشان از آنجا شنوند که صفای توحید است، سماع بود به حق نه به حظ (قشیری، ۱۳۹۶: ۵۲۰).

ابوعلی دقاق از این سه گروه با سه اصطلاح «متسمّع، مستمع و سامع» یاد کرده است (قشیری، ۱۳۹۶: ۵۲۸). می‌توان این مراتب را چنین ترسیم کرد:



آنچه درباره سماع و شروط و مراتب آن گفته شد، به جنبه درونی و احوال باطنی عارفان نظر دارد، درحالی که سماع از جنبه بیرونی نیز باید سه شرط مهم را داشته باشد تا موجب تعالی روح مستمع شود. جنید این سه شرط را چنین برشمرده است: اخوان، زمان و مکان (خرگوشی، ۱۴۲۷: ۳۰۳). بنابراین، سماع حقیقی هنگامی ممکن می‌شود که شروط بیرونی و درونی سماع مهیا باشد.

۱.۳. اهل سماع

شماری از عارفان فقط درباره سماع به حق (سماع اهل استقامت یا سامعان) سخن گفته‌اند؛ برای مثال، تعریف بویعقوب نهرجوری از سماع که گفته: «حال یبدي الرجوع الی الأسرار من حیث الاحتراق». یا سخن کسانی که معتقدند:

السماع لطف غذا الارواح لأهل المعرفة لأنه وصف يدقّ و یرقّ عن سایر الاعمال و یدرک برقة الطبع لرقته و یدرک بصفاً السراً لصفآ به و لطفه عند اهله (سراج، ۱۹۱۴: ۲۷۱).

مسلماً به سماع اهل استقامت اشاره دارد. اهمیت سماع حقیقی نزد عارفان به اندازه‌ای است که ابوالحسین نوری «صوفی» را با کیفیت سماع او می‌سنجد:

[صوفی کسی است که] سماع شنود و اسباب اثار کند (قشیری، ۱۳۹۶: ۵۱۸).

و جنید بر این باور است:

بر درویشان در وقت سماع رحمت فرو آید که ایشان سماع نکنند مگر به حق و برنخیزند مگر به وجد (قشیری، ۱۳۹۶: ۵۱۷).

البته سامعان یا اهل سماع حقیقی نیز خود بر سه طبقه‌اند: اهل حقیقت که در سماع از حق خطاب می‌شنوند؛ کسانی که در سماع به اوقات و احوال دل خویش نظر دارند؛ گروه سوم درویشان مجردند که از علایق دنیا بریده‌اند. اینان کمتر از دو گروه دیگر در معرض خطا و لغزش قرار دارند (رک: سراج، ۱۹۱۴: ۲۷۹).

۴. آواز خوش

سماع به معنی شنیدن است، اما اینکه مراد عارفان شنیدن چه صدایی است و در سماع صوت اهمیت دارد یا مفهوم، موضوع مهمی است. تأثیر موسیقی و صدای خوش (اعم از آواز خوش انسان، پرندگان و...) بر روان آدمی، حقیقتی انکارناپذیر و بدیهی است. می‌توان گفت قدمت احساس تلذذی که از شنیدن آواهای خوش به آدمی دست می‌دهد به آغاز خلقت بشر می‌رسد. جنید ازلی بودن این لذت را چنین بیان کرده است:

آنکه که خدای تعالی ذریت آدم را از پشت آدم^(ع) بیرون آورد بر منقال ذره‌ای و با ایشان خطاب کرد، خوشی سماع سخن خویش بر ارواح ایشان ریخت. چون سماع کنند، آن یاد کنند، در حرکت آیند (قشیری، ۱۳۹۶: ۵۱۶).

ابومحمد رویم نیز بر آن است که سماع یادآوری ندای ازلی: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» است که در سرّ انسان‌ها نهان است (کلابادی، ۱۳۷۱: ۴۸۹). شارح‌التعرف در تبیین این سخن، وجوه دیگری را نیز برای ازلی بودن اصل سماع برشمرده است (رک: مستملی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۸۰۵).

پیش از آنکه عارفان درباره سماع و تأثیر آن سخن بگویند، ساربانان عرب با «حدی خوانی» حمل بار و طی مسافت‌های دراز را بر شتران خود آسان می‌کردند. در این باره حکایت غلام حدی‌خوان که در متون مختلف نقل شده، مشهور است. آنچه در حدی‌خوانی مهم است، صوت خوش است و آنچه بر شتر تأثیر می‌گذارد، صدا است نه معنی. حکایتی که درباره اصل حدی‌خوانی و نخستین حدی‌خوان نقل شده نیز نشان می‌دهد که آواز ساربانان بیشتر بر صوت خوش مبتنی است تا شعر یا مضامین بلند:

پیدایش حدی در عرب پیش از موسیقی بود. مضرِبَن نزارِبَن معد که یکی از خوش‌صداترین مردم بود، در یکی از سفرهایش از شتر افتاد و دستش شکست و پیوسته می‌گفت: یا یداه، یا یداه. شتران به صدای او نظم گرفتند و رفتشان آسان‌تر شد. عرب حدی را به وزن رجز شعر گرفتند و سخن او را سرآغاز حدی کردند که حدی‌خوان چنین آغاز می‌کند: یا هادیا یا هادیا یا هادیا و یا یداه یا یداه یا یداه. بدین‌سان، حدی نخستین گام از سماع و آهنگ عرب بود (شوشتری، ۱۳۹۲: ۴۰۲-۴۰۱).

عارفان برای بیان تأثیر سماع صداهای خوش و هماهنگی آن با روح آدمی به موضوع حدی و تأثیر آن بر شتر اشاره کرده‌اند و معتقدند کسی که تأثیر سماع را انکار می‌کند، از کودک یا حیوانی چون شتر کمتر است؛ زیرا

اطفال به آواز خوش آرام گیرند و شتران سختی‌ها و بارهای گران در بادیۀ دراز و تشنگی و گرما نکشند الا به آوازهای خوش و به حدای کردن عرب (قشیری، ۱۳۹۶: ۵۱۴-۵۱۵ و ۵۲۷).

بنابراین، تأثیر پذیرفتن از صدای خوش بدون توجه به معنی، پایین‌ترین مرتبه سماع است، اما گاهی حال درونی عارف چنان است که همین صدا هم موجب وجد او می‌شود. برای مثال، ابوعثمان مغربی از صدای بکره (چرخ چاه)، آوای «الله الله» را می‌شنید (قشیری، ۱۳۹۶: ۵۲۶) و معتقد بود:

هرکه سماع، دعوی کند و از آواز مرغان و جزیدن درها و جستن باد سماع نکند، مفتر و مدعی است (قشیری، ۱۳۹۶: ۵۱۸).

حال اگر این آواز خوش با مفهومی بلند همراه شود، تأثیر آن بر مستمع دوچندان خواهد بود. گاهی تأثیر معنی در سماع صوفیه بر اهمیت خوش‌صدایی پیشی می‌گیرد؛ شبلی با شنیدن صدای فروشنده‌ای که کالای خود را با عبارت: «الخیار عشرة بدائق» عرضه می‌کرد، گفت: «إذا كان الخیار عشرة بدائق، کیف تكون الأشرار؟» یا شبلی (و به روایتی: ابوخلمان دمشقی) هنگامی که صدای دوره‌گردی را شنید که می‌گفت: «یا سعتر بری»، از هوش رفت. وقتی به هوش آمد، گفت: پنداشتم می‌گوید: «الساعة [إسع] تر بری» (خرگوشی، ۱۴۲۷: ۳۱۲).

۵. سماع شعر

جنبه موسیقایی سماع و توجه به مفهوم آن موجب شد خواندن اشعار با صدای خوش به رکن اصلی مجالس سماع تبدیل شود؛ به عبارت دیگر صوت و معنی به کار گرفته شد تا بهترین حالات وجد در سماع صوفیان حاصل شود. در متون عرفانی، حکایات زیادی دربارهٔ وجد و تحول عارفان بر اثر سماع شعر نقل شده است؛ برای نمونه در سبب توبهٔ داوود طایی چند نقل وجود دارد که براساس یکی از این نقل‌ها، او با شنیدن صدای نوحه گری که این بیت را می‌خواند توبه کرد:

بَأَى خَدَّيْكَ تَبَدَّى الْبَلَى وَأَى عَيْنَيْكَ إِذَا سَلَا

(کلابادی، ۱۳۷۱: ۲۷)

در حکایت دیگری آمده است: «دقی شبی تا بامداد می‌بنشست و می‌برخاست بدین بیت و مردمان ایستاده می‌گریستند.

بِاللَّهِ فَرَدُّدٌ فُوَادَ مُكْتَتِبٍ لَيْسَ لَهُ مِنْ حَبِيبِهِ خَلْفٌ»

(قشیری، ۱۳۹۶: ۵۲۵)

ابوالحسین نوری به مجلس سماعی وارد شد که در آن این بیت خوانده می‌شد:

مازلت أنزل من وداك منزلا تتحير الألباب عند نزول

(سراج، ۱۹۱۴: ۲۹۰)

نوری به وجد و دست‌افشانی برخاست و با صورت به زمین افتاد. سپس برخاست و هنگام رفتن از نیزاری گذشت که نی‌های آن بریده شده بود. یکی از این نی‌ها چون شمشیری در پای نوری فرورفت. نوری بی‌توجه به آن به راه خود ادامه داد و تا فردا از پایش خون جاری بود. سپس پایش ورم کرد و مدت کوتاهی پس از این اتفاق جان سپرد (سراج، ۱۹۱۴: ۲۹۰).

همچنین، در این متون حکایاتی دربارهٔ افراد ناشناسی روایت شده که با شنیدن شعری از زبان کنیزک یا قوالی جان سپرده‌اند؛ برای مثال، جوانی با شنیدن این شعر از زبان کنیزکی جان داد:

كَبْرَتُ هِمَّةُ عَيْنِ طَمَعَتِ فِى أَنْ تَرَكَ
أَوْ مَا حَسْبُ لِعَيْنِي أَنْ تَرَى مَنْ قَدْ يَرَكَ

(قشیری، ۱۳۹۶: ۵۲۹)

تصویر این جوانان در متون صوفیه بارها ترسیم شده اما دربارهٔ هویت و احوال آن‌ها سخنی به میان نیامده است؛ البته گاهی راوی با دادن مشخصات ظاهری به صوفی بودن جوان اشاره کرده است: «جوانی را دیدم زیر آن منظره، مرقعی پوشیده و رکوه به دست، سماع می‌کرد» (قشیری، ۱۳۹۶: ۵۲۵).

آنچه از این حکایات برمی‌آید این است که اگر این افراد در کسوت مریدان و اهل خانقاه نبوده‌اند، مسلماً اهل اشارت بوده‌اند.

۶. سماع قرآن

اگر اشعاری که سرایندهٔ آن‌ها بشر است می‌تواند چنین وجد و خلجان و انقلابی در باطن مستمع پدید آورد، مسلماً کلام خدا تأثیری صدچندان بر عارفان داشته است. یکی از وجوه اعجاز قرآن این است که طبع آدمی از خواندن و شنیدن آن ملول نمی‌شود؛ به همین دلیل، کفار هنگام قرآن خواندن پیامبر^(ص) برای شنیدن آن مخفیانه در اطراف خانهٔ ایشان جمع می‌شدند و از آنچه می‌شنیدند اظهار شگفتی می‌کردند. آن‌گونه که از تاریخ صدر اسلام برمی‌آید، شنیدن آیات قرآن در ایمان آوردن افراد، از جمله عمر بن خطاب، نقش اساسی داشته است. شماری از کسانی که این‌گونه به دین اسلام درآمدند، اصلاً زبان عربی نمی‌دانستند اما شنیدن صوتی که این معجزهٔ الهی را تلاوت می‌کرد، در جان و دل آن‌ها نفوذ می‌کرد و خود را در برابر کلامی فرابشری می‌یافتند.

به‌هم آمیختن صوت خوش و معانی بلند اشعار چنان تأثیری بر اهل سماع داشته که گاهی حتی با شنیدن آن قالب تهی کرده‌اند؛ حال اگر کلام الهی با صدایی خوش همراه شود و شنوندهٔ آن نیز از قلبی مستعد و روحی متعالی بهره‌مند باشد، سماع عرفانی به دهلیزی برای وصال حق تبدیل می‌شود. پیش از ورود به مبحث سماع قرآن، باید به این پرسش پاسخ داد که چرا اهل طریقت با آنکه از اهمیت و ارزش سماع قرآن آگاه بودند، گاهی به سماع شعر روی می‌آوردند؟

به اعتقاد ابونصر سراج، قرآن صفت حق است و مفاهیم سنگین آن در همه حال برای انسان در بند نفس لذت‌بخش نیست؛ در عوض، شعر و موسیقی صفت انسان است و انسان تا وقتی طبیعت دنیوی دارد، به‌سوی شعر و صداهای خوش رغبت دارد. همچنین سماع قرآن بر انسان تکلیف شده است و سماع شعر و موسیقی برای التذاذ است؛ بنابراین، اگر کسی سماع شعر را بر سماع قرآن

برمی‌گزینند، بدان دلیل است که می‌خواهد قرآن را بزرگ بدارد و از لغزشی که ممکن است با آهنگین خواندن قرآن به آن دچار شود، پرهیز کند (رک: سراج، ۱۹۱۴: ۲۸۴). از خواص پرسیدند: چرا مردم با سماع قول به حرکت درمی‌آیند و با سماع قرآن نه؟ گفت:

زیرا که سماع قرآن / را / فراگرفتنی بود که در آن حرکت ممکن نبود از هول و قوت و غلبه آن (قشیری، ۱۳۹۶: ۵۲۱).

شماری از عارفان گاهی سال‌ها در تکرار یک آیه یا بخشی از قرآن متوقف بودند و خوف و وجل آیات بر آن‌ها مستولی می‌شد (رک: هجویری، ۱۳۸۶: ۵۷۶ - ۵۷۵). به‌طور کلی می‌توان گفت گاهی عظمت و هیبت قرآن عارفان را از سماع بازمی‌دارد، اما شعر هرچه هم لطیف و تأثیرگذار باشد، این‌گونه جان‌ها را غارت نمی‌کند. غزالی، افزون‌بر هیبت قرآن چند دلیل دیگر نیز برای اجتناب عارفان از سماع قرآن آورده است: همه آیات قرآن با حال مستمعان عاشق تناسب ندارد (آیات فقهی)؛ عرفا آیات را بسیار می‌خوانند و به حافظه می‌سپارند و آنچه زیاد شنیده شود معمولاً موجب جنبش دل نمی‌شود؛ بیشتر دل‌ها با الحان و کلام موزون به‌وجد می‌آیند و شایسته نیست قرآن با لحن و آلات موسیقی خوانده شود؛ مستمع دوست دارد آنچه می‌شنود با احوالش موافق باشد و اگر چنین نباشد، از قوال می‌خواهد چیز دیگری بخواند اما اگر آیه‌ای با حال او موافق نباشد، شایسته نیست چنین بخواند (رک: خوارزمی، ۱۳۸۳، ج: ۱، ۴۹۳).

افزون‌بر جنبه اعجازی قرآن، صوت خوش قاری (موسیقی) نیز در تأثیرگذاری آن بر شنوندگان بسیار اهمیت داشته است. در حکایت‌هایی که درباره جنبه موسیقایی قرآن و زیبایی صدای قاری نقل شده است، چهره قاری مشهوری به نام «صالح مرّی» خودنمایی می‌کند. صالح مرّی تلاوت قرآن را با عبارت «الحمد لله» آغاز می‌کرد و بسیاری از مردم هنگام شنیدن این عبارت از زبان او می‌گریستند (ابونعیم، بی‌تا، ج: ۶، ۱۶۸). ابوجهیر ضریر یکی از بزرگان تابعین بود که آرزویش شنیدن صوت خوش این قاری بود و عاقبت با شنیدن تلاوت او جان داد (سراج، ۱۹۱۴: ۲۸۱؛ عباسی و پورا کر، ۱۳۹۰: ۲۲۲-۲۲۲ و ۹۷-۹۳).

آواز خوش نعمتی است که خداوند به شماری از بندگانش چون حضرت داوود و صالح مرّی عطا کرده است. عارفان عبارت: «إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ» (لقمان: ۱۹) را نکوهش آواز منکر از سوی خداوند دانسته و معتقدند مراد از عبارت: «يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ» در آغاز سوره

فاطر، آواز خوش است. حدیث نبوی: «زَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ» نیز بر صوت خوش قاری تأکید دارد. اما در مرتبه‌ای بالاتر و فراتر از جنبه بیرونی که همان صوت خوش قاری است، معانی آیات قرآن خود عامل اصلی وجد و بی‌خودی در اهل سماع است. حکایاتی که درباره تحول عارفان و حتی غیرعارفان هنگام شنیدن آیات قرآن نقل شده بیانگر آن است که تأثیر مفهوم آیات بسیار بیشتر از تأثیر صوت قاری است. گاهی سماع یک آیه موجب تحول درونی و توبه شده و در موارد بسیاری مستمع به حال حزن یا بی‌هوشی افتاده و حتی جان داده است.

۶.۱. آیات تأثیرگذار بر مستمعان (در حکایات صوفیه)

از حکایات منقول در متون صوفیه چنین برمی‌آید که تأثیرپذیری عارفان از قرآن همچون مستمعان اولیه قرآن بیشتر از روی خوف و حزن بوده است. برای آنکه کیفیت این تأثیرپذیری آشکار شود، شماری از حکایات مربوط به حالات اهل حقیقت هنگام سماع قرآن در جدولی بررسی می‌شود. گفتنی است در این حکایت‌ها، افراد از معنی آیه متأثر شده‌اند نه از صوت قاری.

براساس حکایت‌های صوفیه، آیاتی که بر مستمعان تأثیر داشته، بیشتر آیاتی است که در وصف جهنم یا عذاب اخروی نازل شده‌اند. مفهوم بعضی از این آیات نیز بیانگر آن است که خداوند بر اعمال و احوال بندگانش آگاه است و آن‌ها را در همه حال می‌بیند. شمار اندکی از این آیات هم به وصال حق و شوق دیدار اشاره دارد. انبوه حکایات صوفیه نشان می‌دهد که آیات قرآن بر مستمعان سه تأثیر عمده داشته است: تنبه، خوف و حزن، وجد.

تنبه و بیداری از خواب غفلت، دستاورد مستمعانی است که بیشتر آن‌ها نه تنها عارف و زاهد نیستند، بلکه در روزگار خود به گناه و فساد مشهورند. فضیلت عیاض و شعوانه از این دسته‌اند. این افراد با شنیدن یک آیه به خود می‌آیند، متحول می‌شوند و پس از توبه، زندگی تازه‌ای را آغاز می‌کنند. فضیلت عیاض در این بیداری به درجات والای معرفت دست یافت؛ به گونه‌ای که در همه متون صوفیه نام او در زمره اکابر مشایخ یاد شده است.

حال خوف و حزن بیشتر به کسانی دست می‌دهد که به درجاتی از معرفت الهی رسیده‌اند. این درجات از پیامبر^(ص) تا صحابه و اهل طریقت متغیر است؛ به همین دلیل تأثیر آیات متضمن معنی خوف بر افراد متفاوت است. خوف و رهبتی که این مستمعان را فرامی‌گیرد موجب تحولاتی در

وجود آنان می‌شود که عبارت‌اند از: گریه، شهقه و نعره، اضطراب و لرزش، بی‌هوشی، بیماری و مرگ. حالات پیامبر^(ص)، بزرگان و بیشتر عارفانی که قرآن را سماع کرده‌اند، چنین است. پسر فضیل عیاض که گفته‌اند: «از خائفان بود»، نمونه بارز این افراد است. درباره چگونگی مرگ او دو حکایت نقل شده که در یکی علی بن فضیل با شنیدن تلاوت مردی نیک آوازه (صالح مرّی) جان داد و در دیگری با شنیدن آیه‌ای از زبان پدر خویش درگذشت (عباسی و پوراکبر، ۱۳۹۰: ۲۰۸-۲۰۷). آنچه مهم است این است علی بن فضیل همچون پدر خود دلی بیدار و خائف داشت و سرانجام با سماع آیه‌ای جان سپرد.

گروه سوم کسانی هستند که قرآن را از سر شوق و وجد می‌شنوند و از آیات آن وصال‌گوینده اصلی را طلب می‌کنند. هجویری با توجه به احوال چنین مستمعانی، برای سماع دوگونه «به واسطه (آنچه از قاری شنود)» و «بی‌واسطه (آنچه از باری شنود)» قائل است (هجویری، ۱۳۸۶: ۵۹۳). شمار حکایات درباره احوال این دسته از مستمعان بسیار اندک است. احوال امام صادق^(ع) نمونه‌ای از حال این مستمعان کامل است:

در نماز وی را حالی روی داد که بی‌هوش افتاد و چون به هوش باز آمد، وی را از آن حال پرسیدند. گفت: همواره آیت را بر دل خود تکرار می‌کردم تا آن را از متکلم بشنیدم و جسم مرا در معاینه قدرت وی طاقت ثبات نماند (غزالی، ۱۳۸۶، ج: ۱، ۶۲۳).

همچنین، حکایتی که درباره صوفی ناشناسی (رک: جدول) آمده، بیانگر شوق این صوفی برای وصال حق است. حالات عارض بر این دسته شبیه به حالات دسته دوم است با این تفاوت که اینان از سر وجد به مستی و بی‌هوشی می‌افتند و با شوق دیدار قالب تهی می‌کنند. به نظر می‌رسد از اینجا است که سمع در سخن ابوطالب مکی به واژه «رؤیت» نزدیک می‌شود:

قرائت حقیقی و پذیرفته قرآن فقط از آن مؤمن حقیقی است؛ زیرا خداوند به میزانی که ایمان صادقانه به بنده عطا می‌کند به همان اندازه نیز حقیقت نظر موهبت می‌کند تا آنجا که تلاوت قرآن شاخه‌ای از رویت خداوند به‌شمار می‌رود (به نقل از عباسی و پوراکبر، ۱۳۹۰: ۶۸).

آیه	مستمع	تأثیر پذیری	منبع حکایت
إِنَّ لَدَيْنَا أَنْكَالًا وَ جَحِيمًا. وَ طَعَامًا ذَا غُصَّةٍ وَ عَذَابًا أَلِيمًا (مزمّل: ۱۳-۱۲)	حضرت رسول (ص)	وی بی‌هوش بیفتاد.	تهذیب الاسرار: ۳۰۶؛ مجموعه آثار السلمی: ج ۳: ۱۳۹؛ کشف المحجوب: ۵۷۴؛ ترجمه احیاء: ۶۴۱/۲
إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ. مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ (طور: ۸-۷)	عمر بن خطاب	نعره‌ای بزد و بی‌هوش بیفتاد... تا یک هفته پیوسته بیمار بود از وجل و ترس خداوند.	تهذیب الاسرار: ۳۰۶؛ کشف المحجوب: ۵۷۴؛ ترجمه احیاء، ج ۲: ۶۴۲
لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَ مِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ (اعراف: ۴۱)	عبدالله بن حنظله	گریستن بر وی گرفت تا جایی که گوید من پنداشتم که جان از وی جدا شد، آن‌گاه برخاست. گفتند: بنشین ای استاد، گفت: هیبت این آیت مرا می‌بازدارد.	تهذیب الاسرار: ۳۰۸؛ کشف المحجوب: ۵۷۵.
لَا يَنْطِقُونَ. وَ لَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ (مرسلات: ۳۶-۳۵)	امام شافعی	گونه‌ او بگشت و پوستش بر فراشید و اضطرابی عظیم کرد و بی‌هوش بیفتاد.	ترجمه احیاء العلوم، ج ۱: ۷۱
وَ أَنْذَرَهُمْ يَوْمَ الَّازِفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاطْمِينٍ (غافر: ۱۸)	بکر بن معاذ	پس مضطرب شد و به آواز بلند گفت: بیخشی بر کسی که او را بیم کردی و او روی به تو نیاورد. پس بی‌هوش شد.	تهذیب الاسرار: ۳۰۷

<p>الوصایا: ۳۷۲؛ تهذیب الاسرار: ۳۰۷؛ ترجمه احیاء: ج ۲: ۶۴۳</p>	<p>مفاصل او مضطرب شدی و اندام وی لرزیدی.</p>	<p>ابراهیم ادهم</p>	<p>إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ (انشقاق: ۱)</p>
<p>سماع قرآن و کشته های آن (نقل از منتخب رونق المجالس): ۱۵۵-۱۵۴</p>	<p>دست اندر کوره کرد، آهن تافته را بی کلبتان بیرون کشید، بر سندان نهاد.</p>	<p>ابوحفص حداد</p>	<p>وَبَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ (زمر: ۴۷)</p>
<p>جواهر التصوف: ۳۵؛ کشف المحجوب: ۱۵۰؛ ترجمه رساله قشیریه: ۲۶؛ رسائل فارسی خواجه عبدالله، ج ۱: ۵۲</p>	<p>وی را رقتی اندر دل پدید آمد و عنایت ازلی سلطان الطاف خود بر جان وی ظاهر گردانید، از آن شغل (راهزنی) توبه کرد.</p>	<p>فضیل بن عیاض</p>	<p>أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ (حدید: ۱۶)</p>
<p>سماع قرآن و کشته های آن: ۲۰۸-۲۰۶</p>	<p>از خوف دوزخ بی هوش شد، بیفتاد.</p>	<p>علی بن فضیل عیاض</p>	<p>هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ. يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ حَمِيمٍ آن (الرحمن: ۴۳ - ۴۴)</p>
<p>اللمع: ۲۸۲؛ تهذیب الاسرار: ۳۱۱؛ ترجمه احیاء: ۶۴۲</p>	<p>بانگی کرد، گفتم جان از وی جدا شد و بلرزید و می گفت با دوستان چنین خطاب کنند.</p>	<p>شبللی</p>	<p>وَلَيْنُ شِئْنَا لَنُدْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ (اسرا: ۸۶)</p>
<p>ترجمه احیاء العلوم، ج ۴: ۱۹۹</p>	<p>گفت: چند گویم او را که باز گرد و او باز نمی گردد. پس وجدی ظاهر گردانید و نعره ای بزد و جانش بیرون آمد.</p>	<p>صوفی ای</p>	<p>يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً (فجر: ۲۷ - ۲۷)</p>

<p>هزار حکایت صوفیان: ۱۲۴-۱۲۵</p>	<p>شهبه بزد و بیفتاد و بی هوش شد. [جوان و مادرش با شنیدن دوباره آیه از هیبت خدا جان دادند].</p>	<p>جوانی</p>	<p>خُدُوهُ فَعَلُوهُ (الحاقه: ۳۰)</p>
<p>تهذیب الاسرار: ۳۰۹؛ ترجمه احیاء، ج ۲: ۶۴۴</p>	<p>چندان اضطراب کرد که غرق شد و به آخرت انتقال کرد.</p>	<p>مردی</p>	<p>وَ اَمْتَارُوا الْيَوْمَ اُيُّهَا الْمُجْرِمُونَ (یس: ۵۹)</p>
<p>هزار حکایت صوفیان: ۱۴۰</p>	<p>بلرزید و نعره‌ای بزد و بی هوش افتاد [از گناه خود توبه کرد].</p>	<p>جوانی که زنی پارسا را به گناه دعوت می کرد.</p>	<p>أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى (علق: ۱۴)</p>
<p>نخستین زنان صوفی: ۲۲۵؛ هزار حکایت صوفیان: ۱۵۶</p>	<p>نعره‌ای بزد و گفت: ... اگر مفلسان را قبول کند، توبه کردم که نیز آزار او نجویم.</p>	<p>شعوانه (زنی نایحه و مطربه)</p>	<p>إِذَا رَأَتْهُمْ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَ زَفِيرًا (فرقان: ۱۲)</p>

نتیجه:

سماع در اصطلاح عرفانی به حالاتی گفته می‌شود که بر اثر شنیدن اصوات، برای لحظاتی، در روح و جسم مستمع بروز می‌یابد و بر اساس احوال درونی موجب واکنش‌هایی از سوی او می‌شود. بدان دلیل که سماع با مسئله فقهی غنا نزدیکی دارد، همواره یکی از مباحث بحث‌انگیز عرفانی بوده است؛ به عبارت دیگر، سماع یکی از موارد اختلاف شدید میان عارفان و متشرعان به‌شمار می‌رود. فقها و دیگر مخالفان سماع را نوعی غنا می‌دانند و با استناد به شماری از احادیث و اخبار، بر کراهت یا حرمت سماع شعر و موسیقی رأی داده‌اند. عارفان نیز برای مخالفت با این آراء، به روش نقلی تمسک جسته و کوشیده‌اند اباحت سماع را با تکیه بر قرآن و اخبار اثبات کنند؛ از این‌رو، در متون تعلیمی تصوف، اخبار زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد پیامبر (ص)، صحابه و بزرگان دین سماع شعر را جایز می‌شمردند. البته سماع موردنظر عارفان خود شروط و حدودی دارد. مهم‌ترین شرط

در سماع حقیقی - یا به قول مولانا «سماع راست» - این است که سماع از روی لُهو و هوای نفس نباشد، بلکه عارف با قصد وجد و دریافت مفاهیمی فراتر از مسموع به سماع پردازد. بنابراین، احوال درونی مستمع است که حلال یا حرام بودن سماع را معلوم می‌کند.

در متون عرفانی سماع برای عوام که برای طرب و از روی لُهو، اشعار یا موسیقی را می‌شنوند، مکروه یا حرام است. اما سماع خواص خود سه مرتبه دارد. این مراتب براساس احوال درونی مستمع (یعنی تائب، صادق و اهل استقامت) است و بالاترین درجه آن سماع اهل استقامت است که به تمکین و مقام توحید دست یافته‌اند. این گروه در سماع، از حق خطاب می‌شنوند و مستمعان دیگر نیز می‌کوشند به چنین درجه‌ای برسند؛ زیرا، عارفان منشأ سماع را ازلی و یادآور سماع ندای «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» می‌دانند. به اعتقاد آن‌ها صدای خوش بر کودکان و حیوانات تأثیر دارد و کسی که این تأثیر شگفت‌آور را انکار می‌کند، از شترانی که هنگام حدی‌خوانی به وجد و شور می‌آیند کمتر است. این صدای خوش طیفی از صداها را از صدای حدی، آوای چرخ چاه و فریاد دوره‌گردها تا زمزمه اشعار و صوت قرآن دربرمی‌گیرد.

قرآن والاترین گونه مسموع است که لفظ و معنی آن، چه با صوت خوش قاری و چه بدون آن، موجب وجد و خلجان در باطن شنونده عارف می‌شود. حکایاتی که درباره تحول درونی عارفان و حتی غیرعارفان هنگام شنیدن آیات نقل شده بیانگر آن است که تأثیر مفهوم آیات بسیار بیشتر از تأثیر صوت قاری است. گاهی سماع یک آیه موجب توبه شنونده شده و در موارد بسیاری مستمع به حال حزن یا بی‌هوشی افتاده و حتی جان داده است. بررسی حکایات صوفیه - چند نمونه آن در این مقاله آمده است - نشان داد آیاتی که بر مستمعان تأثیر داشته، بیشتر آیاتی است که در وصف جهنم یا عذاب اخروی نازل شده‌اند. مفهوم بعضی از این آیات نیز بیانگر آن است که خداوند بر اعمال و احوال بندگانش آگاه است و آن‌ها را در همه حال می‌بیند. شمار اندکی از این آیات هم به وصال حق و شوق دیدار اشاره دارد. بدین ترتیب، آیات قرآن بر مستمعان سه گونه تأثیر عمده داشته است: تنبّه، خوف و حزن، وجد. این سه گونه تأثیر به ترتیب با درجات مستمعان یعنی تائب، صادق و مستقیم کاملاً مطابقت دارد.

کتاب‌نامه:

- ابن جوزی، ابوالفرج. (۱۳۸۹)، تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. (بی تا)، حلیة الاولیا و طبقات الصوفیه، قاهره: دار ام‌القرآن للطباعة و النشر.
- خرگوشی، ابوسعید عبدالملک بن محمد. (۱۴۲۷ق)، تهذیب الاسرار، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- خوارزمی، مؤیدالدین. (۱۳۸۳)، ترجمه احیاء علوم‌الدین، تصحیح حسین خدیو‌جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سجادی، جعفر. (۱۳۷۹)، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعابیر عرفانی، چاپ پنجم، تهران: طهوری.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۹۱۴م)، اللمع فی التصوف، تصحیح نیکلسون، لیدن: مطبعة بریل.
- سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۸۳)، کلیات سعدی، چاپ سیزدهم، تهران: امیرکبیر.
- سلمی، ابو‌عبدالرحمن. (۱۳۶۹)، مجموعه آثار السلمی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شوشتری، محمدتقی. (۱۳۹۲)، کتاب نخستین‌ها (کتاب الاوائل)، ترجمه محمدرضا مروارید، مشهد: نور معرفت.
- عباسی، حبیب‌الله، پورا کبر کسمایی، صدیقه. (۱۳۹۰)، سماع قرآن و کشته‌های آن (به انضمام کتاب قتلی القرآن ثعلبی)، تهران: سخن.
- غزالی، ابو‌حامد محمد. (۱۳۸۶)، کیمیای سعادت، تصحیح حسین خدیو‌جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- قرآن کریم.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۹۶)، ترجمه رساله قشیریه، ترجمه ابو‌علی عثمانی، تصحیح مریم روضاتیان و علی‌اصغر میرباقری‌فرد، تهران: سخن.
- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۸۱)، مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: هما.
- کلابادی، ابوبکر. (۱۳۷۱)، کتاب‌التعرف، تهران: اساطیر.

- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳)، شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- بی‌نا. (۱۳۸۹)، هزار حکایت صوفیان، تصحیح حامد خاتمی‌پور، تهران: سخن.
- هجویری، ابوالحسن علی. (۱۳۸۶)، کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.