

تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)

دوره ۱۶، شماره ۶۱، پاییز ۱۴۰۳، صص

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۵/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۷/۱۹

(مقاله پژوهشی)

DOI:

پیوندهای طیفی سماع و وجد در ادب تعلیمی صوفیان

شعله سبزواری^۱، دکتر فاطمه حیدری^۲، دکتر نسترن صفاری^۳

چکیده

تصوف اسلامی، جریانی نظام‌مند است که از عناصر به هم پیوسته متعددی تشکیل می‌شود. عناصری که از سویی با خود و از سوی دیگر با نظام عرفانی ارتباط دارند. یکی از مؤلفه‌های پر اهمیت و بحث‌برانگیز این جریان، سماع است. سماع موسیقی تعلیمی صوفیان و ابزاری مؤثر برای تصفیة دل و دگرگونی حال و رقت قلب به شمار می‌آید که خود را در قالب وجد نشان می‌دهد. وجد زمینه‌ساز درک اشراقی هستی است. توجه صوفیان به سماع سبب می‌شود که طیفی از مفاهیم عرفانی که با احوال رقصنده و واجد از یک جنس است، در گرد آن به چرخش درآید. اصطلاحات و مفاهیمی چون تواجد، وجد، وجود، وقت، سکر، بسط، شطح و طامات و نظایر آن‌ها زاده سماع‌اند. در این پژوهش کتابخانه‌ای با روش کیفی و تحلیلی به بخشی از این طیف گسترده نگریسته شده است. هدف نویسندگان بازنمود بخشی از تأثیر سماع بر نظام تصوف است. نتایج حاصل نشان می‌دهد که سماع به‌رغم مناقشات لفظی و بعضاً منازعات خشونت‌بار مخالفان صوفیه، در میان اهل تصوف ادامه داشته و از اسباب مهم دگرگونی سالک و آماده کردن او برای محقق ساختن جهان‌بینی اشراقی بوده است.

کلمات کلیدی: تصوف، سماع، وجد، وقت، اشراق.

^۱ دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران.

sholeh_sabzevari@yahoo.com

^۲ استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران. (نویسنده مسؤل)

fateme_heydari10@yahoo.com

^۳ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران.

safarinastaran@yahoo.com

مقدمه

عرفان و تصوف، ساختاری پیچیده و دشوار دارد. این پیچیدگی هم به دلیل نوع روابط ساختاری اجزای سازنده آن با هم است و هم به دلیل روابطی که هر یک از عناصر ساختاری آن با کلیت نظام عرفانی پیدا می‌کند. تصوف از زمانی که از زهد محض فاصله گرفت و با عشق پیوند یافت، طیف معنایی نشانه‌هایی را که هر یک بار معنایی خاصی را به دوش می‌کشند، گسترش داد. اما به دلیل تقابل صوفیان با اهل شریعت و بعضاً حکومت‌ها، زبان‌شان از قراردادهای فاصله گرفت و به عرف خاص تبدیل و مرموز و نمادین شد. از آن رو که بررسی موضوعات تصوف از طریق زبان آن ممکن است و زبان عاطفی این نظام هم‌زبانی غیر قطعی و نمادین است، کار هر محققى که قدم در این راه می‌گذارد، همواره دشوار خواهد بود. سماع که جزوی از نظام تصوف است به عنوان مرکز یک «رمزگان» با طیف‌های مختلف محسوب می‌شود. سماع به مثابه مرکز یک دایره نسبتاً وسیع که نشانه‌های بسیاری با آن در پیوند است، عناصری را در گرد خود به حرکت درمی‌آورد و به عنوان یک رمزگان با ابعاد مختلف تبدیل می‌گردد.

هدف این پژوهش نشان دادن جایگاه سماع در تصوف، در دوران طلایی آن؛ یعنی قرن‌های چهارم و پنجم و نیز تأثیر آن در شکل دادن به اصطلاحات و عناصر دیگر تصوف و بررسی رابطه آن با طیف معنایی وجد است، دو مقوله‌ای که در عین ارتباط با هم با مسایل دیگر نظام تصوف هم روابط گوناگون دیگری پیدا می‌کنند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد به‌رغم مناقشات شدیدی که میان اهل شریعت و طریقت بر سر مسأله سماع وجود داشته، صوفیان همچنان بر اثربخشی سماع بر معرفت عرفانی اصرار ورزیده و یکی از عناصر اصلی روش عرفانی خود دانسته‌اند.

پیشینه تحقیق

در باب سماع و وجد مطالب بسیاری در متون عرفانی یافت می‌گردد، اما در میان پژوهش‌های معاصر کتاب یا مقاله‌ای با عنوان نوشته حاضر دیده نمی‌شود. با وصف این آثار زیر را می‌توان سابقه‌ی برای این مقاله به‌شمار آورد:

۱. سماع در تصوف، اسماعیل حاکمی، به‌ویژه سی صفحه اول. ۲. ترجمه رساله قشیریه، باب پنجاه دوم، در سماع. ۳. کشف‌المحجوب هجویری، کشف‌الحجاب الحادی عشر، فی السماع و انواعه. ۴. اندر غزل خویش نمان خواهم گشتن، سماع‌نامه‌های فارسی به اهتمام نجیب مایل

هروی، ۵. از سماع تا وجد، سهیلا موسوی سیرجانی، مجله عرفانی و اسطوره شناختی، شماره ۷، سال ۱۳۸۶. نویسنده ضمن تأیید رابطه سماع و وجد، در صدد یافتن راز و رمزهای پوشیده‌تر این رابطه است و می‌خواهد آن را با توجه به مخاطبان سماع نشان دهد. ۶. تکوین سماع صوفیانه و تثبیت آن، ناصر جدیدی، مجله پژوهشنامه، شماره ۶۴، سال ۱۴۰۰، نویسنده اسناد مربوط به موافقان و مخالفان سماع را در تقابل با هم سنجیده است، اما تکیه کارش بر حرف-های بوسعید است که خود از موافقان سماع و اهل وجد بوده است. ۷. ناروایی‌های شرعی یا عرفی در سماع صوفیانه، سید نعمت‌الله تقوی بهبهانی، نشریه ادبیات فارسی (دانشگاه آزاد مشهد) تابستان ۱۳۸۹، شماره ۲۶. نویسنده، سماع را یکی از مسایل مورد مناقشه، تحلیل‌گران آثار صوفیان دانسته و با استناد به آثار تعلیمی صوفیه، نظیر رساله قشیریه و کشف‌المحجوب هجویری و گلشن راز شبستری و به‌ویژه با بهره‌گیری از تلبیس ابلیس این جوزی، موارد اباحه و حرمت آن را ذکر کرده است. ۸. سماع عارفانه و طواف عابدانه در ادب فارسی، ملیحه جعفری لنگرودی، مجله عرفان اسلامی زنجان ۱۳۹۵، شماره ۴۸. نویسنده در این مقاله، ضمن اشاره به مقبولیت و مردودیت سماع، بر آن است تا سماع حقیقی را یکی از ابزارهای مؤثر در نمایش دریافت‌های عاطفی انسان در پیوند و وجد ناشی از آن، در رابطه دوسویه انسان و خدا، معرفی نماید.

روش و سوال تحقیق

اطلاعات مربوط به این موضوع با بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای فراهم آمده و پس از مقوله-بندی و قرار گرفتن در طرح کلی مقاله با روش تحلیلی توصیف شده‌اند.

مبانی نظری

سماع مصدر عربی و در لغت به معنی مطلق شنیدن است، شنیدن صداهای طبیعت، مثل صدای غرش طوفان، صدای وزش ملایم نسیم، الحان پرنندگان و موسیقی سازها؛ ولی در اصطلاح اهل تصوف بر نوعی از شنیدن خاص دلالت دارد که «وقت» صوفی را خوش کند و سبب تحول حال او گردد؛ بنابراین هر صدایی که این دگرگونی را در کسی و از جمله صوفی به وجود آورد، نوعی از سماع به شمار می‌آید، اما صوفیان سماع را در مفهومی خاص‌تر و مشخص‌تر به کار می‌برند. مفهومی که آن را به یکی از مهمترین و بحث‌برانگیزترین مسایل تصوف اسلامی تبدیل کرده است. به بیان دیگر، سماع «عبارت است از آواز خوش و آهنگ دل-

انگیز روح نواز و به طور مطلق قول و غزل و آن چه ما امروز از آن به موسیقی تعبیر میکنیم که به قصد صفای دل و حضور قلب و توجه به حق، شنیده شود.» (رجایی بخارایی ۱۳۶۴: ۲۶۷)

سماع پای کوبی و رقصی است که در نتیجه حالتی روحانی که در حکم «وارد قلبی» است پیدا می‌شود و برخی صوفیان، عمل به آن را برای تصفیة باطن و رسیدن به کشف و شهود لازم و چه بسا تنها راه آن می‌دانند. از روزگاری که عشق در مسیر عرفان قدم گذاشت و به جریان‌ی خاص مبدل شد، سماع درسخن صوفیان ظاهر گشت و پیش از آن که انسجام یابد و به تدوین نظریه‌ای بینجامد، به گونه‌ی پراکنده، مثل آن‌چه در زیر آمده، در سخن آنان منعکس گشت:

«جنید در وجد بود و اصحاب بر گرد او رقص می‌کردند.» (عطار ۱۳۹۸: ۴۴۰) نقل است که اگر «سهل سماعی شنیدی، او را وجدی پدید آمدی که بیست و پنج روز بماندی که طعام نخوردی.» (همان: ۳۱۲) از ابوعلی رودباری درباره سماع پرسیدند، گفت: «مکاشفه اسرار است در مشاهده محبوب.» (همان: ۸۲۵)

سماع و وجد در جهان‌بینی صوفیانه

جهان‌بینی اصطلاحاً به مجموعه‌ای از باورها و ارزش‌نهادن‌ها و به‌طور کلی به طرز تلقی کسی از جهان یا بخشی از جهان اطلاق می‌گردد؛ به سخن دیگر جهان‌بینی به «معنای تصویری کلی از جهان و مقام و موضع انسان در درون آن» است. جهان‌بینی «تفسیر و دیدی خاص را نسبت به عالم و حیات می‌رساند.» (بیرو ۱۳۷: ۴۵۱) صوفی به گونه‌ای خاص به هستی و دین می‌نگرد و طرز تلقی خاصی از آن‌ها را مطرح می‌کند، جهان‌بینی صوفیانه برآیند صوفی و سالک راه حق شدن است که خود مبتنی بر نوعی خاص از معرفت و خداشناسی و نگاهی جمال‌شناسانه به دین است.

غزالی در نگاهی زیبایی‌شناسانه و آمیخته به فلسفه میان سماع با حسن و جمال الهی رابطه برقرار می‌کند: «عالم علوی، عالم حُسن وصال است و اصل حُسن و جمال هم تناسب است و هرچه متناسب است نمودگاری است از جمال آن عالم. چه هر جمال و حسن و تناسب که در این عالم محسوس است، همه ثمره حُسن و جمال و تناسب آن عالم است. پس آواز خوش موزون متناسب هم شبهتی دارد از عجایب آن عالم، بدان سبب که آگاهی در دل پدید آورد و حرکتی و شوقی پدید آورد که باشد که آدمی خود نداند که آن چیست.» (غزالی ۱۳۶۱: ۴-۴۷۳) به نظر وی رازی که آدمی از آن آگاهی ندارد، فقط «در دلی بود که آن ساده بود و از

عشقی و شوقی که راه بدان برَد خالی بود.» (همان: ۴۷۴) پس اگر دل ساده نباشد و به چیزی جز همان راز پنهان مشغول گردد، سماع، اگر بر او تأثیر گذارد، همان دل مشغولی او را به جنبش درمی آورد. بنابراین سماع‌بازاری ضروری برای به جنبش درآوردن دل و محتوای آن است، به سخن دیگر «سماع هیچ چیز در دل نیاورد که نباشد، بلکه آن را که در دل باشد فراجنباند.» (همان: ۵-۴۷۴) غزالی معتقد است که همین تأثیر دوگانه سماع بر دل سالک، اساس بحث حلیت و حرمت سماع است. وی در سخن گفتن از راز دل به این نکته هم اشاره کرده که «در دل فضیلتی شریف است که بیرون آوردن آن به لفظ یا با قوت نطق متعذر بود. پس نفس آن را به سخن‌ها بیرون آورد.» (مایل هروی ۱۳۷۲: ۶۲) او به این باور عام که موسیقی و سماع از گفتن و حتی سرودن مؤثرتر است، اشاره کرده است، چنان که سماع آن‌چنان تأثیری بر دل می‌نهد که آن را از حال افسردگی و خاموشی به نشاط و روشنی می‌رساند و در آن حرکت ایجاد می‌کند و راز رفتن به جانب حق را آشکار می‌سازد.

صوفیان سماع را سبب تنزل فکر در دل دانسته‌اند، اگر سماع سبب بروز شهوات و خواهش‌های نفسانی گردد، آن را شیطانی و برعکس هرگاه سبب ایجاد حال‌های شریف و آماده کردن سالک برای دریافت حقایق گردد، نردبان و معراج صوفی به بام توحید پنداشته‌اند. نه تنها فقها که صوفیان نیز سماع شهوت‌زا را حرام و سماع معرفت‌انگیز را روا دانسته‌اند، اما مناقشه پایان‌ناپذیر حلت و حرمت سماعتداوم داشته‌است؛ زیرا به هر حال سخن برخی از عارفان مانند ابوسعید ابوالخیر که آشکارا می‌گفته برای خدا می‌رقصد و «سماع برای او نوعی عبادت تلقی می‌شده و گاه آن را بر نماز ترجیح می‌داده.» (محمدبن منور ۱۳۷۱: صد و دو) به مذاق برخی خوش نمی‌آمده و مخالفان عرفان را می‌آزرده‌است. در همان حال که فقها به رد سماع حکم می‌دادند، عارفان اهل سماع به دفاع از آن می‌پرداخته و با استدلال‌های تمثیلی و ذوقی خود به تداوم آن یاری می‌رسانده‌اند، چنان که به استدلال شاعرانه و عارفانه سعدی در باب سوم بوستان با عنوان «در عشق و مستی و شور» برای برحق دانستن سماع و وجد و تأکید بر نیاز انسان به حال خوش ناشی از آن می‌توان اشاره کرد:

مکن عیب درویش مدهوش مست	که غرق است از آن می‌زند پا و دست
نگویم سماع ای برادر که چیست	مگر مستمع را بدانم که کیست
گر از برج معنی پرد طیر او	فرشته فروماند از سیر او

وگر مرد لهو است و بازی و لاغ
قوی تر شود دیوش اندر دماغ
(سعدی ۱۳۸۵: ۳۹۶)

ابوحامد غزالی نیز سماع را نه تنها عنصری لازم و تأثیرگذار بلکه از هر ریاضتی برای تصفیه دل کارسازتر می‌داند: «آتش سماع کدورت نقره دل را که به ریاضت بسیار زدوده نشود، بزاید و صافی کند.» (غزالی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۴۸۰) غزالی «خواندن اشعار عاشقانه‌ای را که در آن‌ها سخن از زلف و خال و جمال رود، برای زنان نامحرم، روا نمی‌داند، اما آن را برای صوفیان که این الفاظ را بر معنای نمادین حمل می‌کنند، مثلاً از زلف، طلعت کفر را اراده می‌کنند، مضر نمی‌شمارد (همان: ۴۸۴) به هر حال «آن دسته از صوفیان هوادار سماع، برای این عمل شرایط واحوالی قایل‌اند و به صورت مطلق آن را روا نمی‌دارند و همه‌ی آن‌ها هم‌اوازند که باید سماع زاینده هیچ نابه‌کاری و مفسده‌ای نباشد.» (تقوی بهبهانی، ۱۳۸۹: ۵۵)

از سوی دیگر به گفته او سماع، سرّی است متناسب که «روح آدمی را با عالم ارواح فراجنباند تا او را به کلیت از این عالم بستاند.» (همان) در این حالت سالک از چنان لطفی برخوردار می‌شود که به «مکاشفه» نایل می‌آید.

وجد

وجد در لغت یافتن، ادراک، خشم گرفتن، مستغنی شدن، دوست داشتن، اندوهگین شدن، هست گردیدن، شیفتگی، آشفتگی، ذوق و شوق، شور و حالت، طاقت، توانایی و قدرت است (دهخدا ۱۳۷۷: ذیل واژه). در اصطلاح صوفیه عبارت است از آنچه بر قلب بدون تصنع و تکلف وارد شود و گویند: برق‌هایی است که می‌درخشد و سپس به زودی خاموش می‌گردد: «الوجد ما یصادف القلب و یرد علیه بلا تکلف و تصنع و قیل هو بروق تلمع ثم تحمد سریعاً.» (جرجانی بی تا: ۱۰۹)

وجد واردی است از حق تعالی بر قلب که سبب شادی یا اندوه گردد و «باطن را از هیأت خود بگرداند، به احداث وصفی غالب، چون حزن یا فرح.» (سجادی ۱۳۶۳: ۴۸۰) وجد به - تنهایی می‌تواند بستر لازم برای کشف و شهود را فراهم آورد؛ بلکه یکی از ابزارهای مؤثر برای پرورش سالک است، از آن‌رو که سبب انقطاع اوصاف ناپسند می‌گردد. در قواعدالعرفا گویند: «وجد، تمام آرزو و دوستی یافتن حق تعالی را گویند، از آن جهت که مستحق دوستی است از

جميع وجود. بدان که حصول وجد از بسط است و حصول بسط از پرتو جمال. اعلم الوجد
ضد الفقد و هو من اثر الجلال.» (ترینی قندهاری ۱۳۷۴: ۱۹۱)

بحث

ذهن اشراق‌گرای صوفیان در بیان مسایل و کارکرد وسیع و عمیق تخیل در نزد آنان، به بیان روایت‌هایی منجر شده که با روایات اساطیری سنجدنی است. یکی از موارد مشترک، استفاده از زمان نامعین است. در اسطوره، زمان بسیار گسترده است. «به طوری که هر مدتی که بخواهیم بدان نسبت بدهیم، باید آن را هم چون لحظه‌ای به حساب آوریم و آغاز زمان عین انجامش است.» (شایگان ۱۳۷۱: ۱۴۰) زمان برای صوفیان نیز نظیر زمان اساطیری است، زیرا صوفیان آغازگاه سماع را به ازل بازمی‌گردانند. به زمانی که خداوند انسان را به صورت خود آفرید و اسماء را به وی آموخت و او را آینه تمام‌نمای جمال خود و هستی قرار داد. صوفیان با تأویل داستان آفرینش می‌گویند که «اصل سماع از آن جاست که حق سبحانه، گفت: اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟» (حاکمی ۱۳۶۷: ۹) آنان با این طرز تلقی از هستی و آفرینش، مفهوم باطن سماع و وجد؛ یعنی شادی و اندوه را به اسطوره آفرینش پیوند می‌زنند و درباره دو عاطفه فوق و این که اندوه در انسان بیش از شادی است، آغازی تدارک می‌بینند. به پندار ایشان، وقتی گل وجود آدم، سرشته می‌شد، «خدای تعالی بر خاک آدم علیه‌السلام، چهل روز باران اندوهان بارانید تا آغشته گشت، آن‌گاه یک ساعت باران شادی بر آن بارانید و آن شادی یک ساعقه، آن است که به در مرگ، به گوش بنده می‌گویند که لَا تَحْزَنَ وَلَا تَحْزَنَ.» (عتیق نیشابوری ۱۳۴۷: ۵) سماع با وجد، در هر دو معنی شادی و اندوه، ارتباطی ناگسستنی دارد، بنابراین در بررسی سماع در تصوف نمی‌توان از حضور و همراهی وجد با آن غفلت ورزید.

این وجد موجد حرکاتی است که صوفیان تأویل‌گرا برای هر کدام از آن‌ها معانی نمادینی در نظر می‌گرفته‌اند. مثلاً «حرکات دست و چشم و پا در سماع، یادآور حرکت دست و پا و چشم در توجه به خانه خداست و ذکرهای بیان شده در حال سماع بیانگر ذکرهای در حال طواف مسلمانان است و حتی حرکت پر از وجد و شور و حال زن و مرد در سماع، یادآور محرم شدن زن و مرد در حال طواف، به دور خانه خداست.» (جعفری لنگروردی، ۱۳۹۵: ۱۶۷)

یادآوری این نکته ضرورت دارد که سماع، در تصوف اسلامی، یکی از محسنات صوفیان دانسته شده که از همان آغاز شکل‌گیری تصوف به آن افزوده شده و با استقبال بسیار

گرداینندگان به تصوف، روبه‌رو گردیده است. تصوف اسلامی از درون دیانت اسلام سر برآورده، همواره همراه با رشد و تعالی اسلام گام برداشته و تعالی یافته است. اسلام در ایران، پس از فروکش کردن سیاست‌های سلطه‌جویانه اعراب و کوشش ایرانیان برای رسیدن به استقلال در قرون سوم و چهارم به دوران تازه‌ای که آن را رنسانس اسلامی دانسته‌اند، گام نهاد. در شکل دادن به این حیات علمی و فرهنگی، دو عامل مدرسه و مجلس سماع از عوامل دیگر مؤثرتر بوده‌اند، زیرا اگر بر آن باشیم بنیاد تمامی قلمرو فرهنگی هر سرزمینی به دو مقوله اصلی علم و هنر، وابسته است، می‌توان بر آن بود که مدرسه و مجالس سماع صوفیانه در تکوین اسلام و تصوف، نقشی اساسی داشته است. اگر مدارس پایگاه علوم مختلف اسلامی اعم از نقلی و عقلی بود، مجالس سماع صوفیانه خاستگاه دو هنر اصیل: موسیقی و شعر به شمار آمد. «سماع صوفیانه و بحث‌هایی که از طرف مخالفان و موافقان در خصوص آن پدید آمد، نظریه فلسفی عمیقی را درباره ذوق هنری و تجربی و احساس درونی نسبت به یک اثر هنری در میان صوفیه و به طور کلی متفکران اهل معنی پیش کشید و همین نظریه راه را برای ظهور معانی عرفانی و تأسیس حکمت ذوقی در شعر پارسی بازکرد.» (پورجوادی ۱۳۸۷: ۳-۱۳۱) از آن‌رو که «عرفان، نگاه هنری و جمال‌شناسانه، نسبت به الاهیات و دین است.» (شفیعی کدکنی ۱۳۹۲: ۳۸) مجالس سماع صوفیانه با تکیه بر این طرز تلقی و به‌وسیله اهل سماع، در عمل به اجرا درمی‌آمد و آنان با حکمت ذوقی خود، هنر موسیقی را در قول و غزل و نواختن در خانقاه‌ها تجربه کردند و سپس آن را به میان مردم بردند، این هنر که در حقیقت پل ارتباطی عارف با دنیای مثالی و کارش زدودن عادات از طریق خلاف عادت‌هاست، دریافت صوفیان و مردم را از کهنه-گرایی و ایستایی دور کرد. اشاره به این نکته، در پیوند موضوع مقاله حاضر اهمیت دارد که تجربه‌هایی عرفانی محصول «تجلی» و به همین دلیل «شهودی» است، بنابراین، تجربه‌ها، در هنگام وقوع، «با مجموعه‌ای از خصایص همراه بوده‌است که آن خصایص قابل بازگشت نیستند و در این رودخانه بیش از یک بار نمی‌توان شنا کرد و از چشم‌اندازی دیگر باید گفت: «لانکر از فی التجلی.» (همان: ۳۵) این لحظه خوش، برق‌آسا و تکرارناپذیر تجلی، جلوه‌ای عام و همیشگی دارد، بی‌تردید تنها دل‌های پاک و ضمائر اشراق طلب را مجلای خود می‌سازد، اما به هر حال نمی‌توان تأثیرآمیزه‌ای از عوامل بیرونی و درونی را در آن نادیده گرفت.

بی‌تردید عوامل درونی و حالات روحی صوفی او را به رقص می‌آورد و سرخوشی ناشی از رقص درپچه‌های ناخودآگاه ذهن او را به روی حقایق ناشناخته، می‌گشاید. در سماع هشیاری سالک که سد راه بروز عاطفه و احساس است زایل می‌گردد. سماع صوفی بر روند علم‌آموزی صوفیانه هم اثر می‌گذارد، چنان که خواجه عبدالله انصاری علم یقین را محصول سماع می‌داند: «علم یقین از «سماع» روید و عین یقین از «الهام» روید و حق یقین از «عیان» روید.» (انصاری ۱۳۷۷: ۳۷۱) او به رابطه علم و سماع و تلویحاً به رابطه وجد و دانش صوفیانه، اشاره می‌کند. پیوند سماع و وجد زمینه‌ساز شکل‌گیری روابط تازه‌تری میان این دو با عناصر عرفانی دیگر است که در این جا به برخی از مهم‌ترین آن‌ها، اشاره می‌شود.

۱. سماع، وجد و جمال و جلال

«ابوحامد غزالی» سماع را با تناسب و موزونیت که از عناصر جمال‌اند، می‌سنجد و «ترینی-قندهاری» هم در بحث از سماع، وجد را که مقدمه سماع است، از مقوله‌های وابسته به جمال و جلال معرفی می‌کند و با تجلی مرتبط می‌داند. نگاهی به مفهوم «تجلی» که پس از تخیلی و تحلی یا پاکی و صفای آینه دل دست می‌دهد، یادآور مفهوم وجد است که آن هم به گفته غزالی پس از سادگی و صفای دل حاصل می‌گردد. در نگاه صوفی زدودن کدورت وجود ماسوی الله از آینه دل که بالقوه می‌تواند دل را «مشروقه آفتاب جمال حضرت» حق گرداند، سبب درک «سعادت تجلی» نیست بلکه در این میان خواست خدا نقشی تعیین‌کننده دارد، «ذالک فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ» (نجم رازی ۱۳۷۱: ۳۱۸)، اما به هر حال گفته شده است: «نه هر که بدوید گور گرفت، اما گور آن گرفت که بدوید.» (همان)

۲. صورت و معنی سماع

صورت، بخش بیرونی و ظاهری پدیده و معنی، محتوا و باطن آن است؛ بنابراین هرچه در جهان هست، صورتی و معنایی دارد و به همین دلیل صورت و معنی یکی از تقابل‌ها یا به تعبیری دیگر یکی از دوگانگی‌های اصلی ذهن بشر در تمام جوامع بوده‌است. صوفیان نیز جهان‌بینی خود را بر اموری متقابل مانند حق و خلق یا صورت و معنی بنا کرده‌اند. در حالی که همگان برآنند که هیچ یک از دو عنصر صورت و معنا، بدون دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد، همواره تاریخ با دو گروه متقابل صورت‌گرا و معنی‌گرا مواجه بوده‌است. در جهان‌بینی صوفیانه که بر پایه باطن‌گرایی شکل گرفته، همواره معنی بر صورت ترجیح داشته و صوفیان معنی را اصل

و صورت را جزء فرعی این تقابل به‌شمار آورده و عبور از پل صورت را برای رسیدن به جهان بی‌کران معنی به مخاطبان خویش توصیه کرده‌اند:

گر ز صورت بگذرید ای دوستان!
جنت است و گلستان در گلستان

(مولوی ۱۳۸۲/۳/۳۶۴)

ریشه این معنی‌گرایی را باید در تلقی اهل شریعت و طریقت با قرآن مجید دانست. صوفیان که اندیشه‌های خویش را بر بنیاد دریافته‌هایشان از قرآن مجید بنا نهاده‌اند، در پیوند با صورت و معنای قرآن، صورت آن را به‌رغم آن‌که کلام خدا در اوج فصاحت و بلاغت است، پلی برای رسیدن به‌دریای بی‌کران معناهای سخن خداوند می‌دانند و آشکارا می‌گویند «مراد از نزول قرآن، تحصیل سیرت خوب است، نه ترتیل سورت مکتوب.» (سعدی ۱۳۸۵: ۲۹۱) باتوجه به این دریافت، صوفیان برای سماع هم صورت و معنایی قائل‌اند و مخاطبان خویش را به فهم معنای آن که ابزار راه بردن به ساحت قدس الهی است ترغیب می‌کنند: «اهل سماع سه مرداند: یکی آن است که حظّ وی از سماع، صورت است و نغمت آن. دیگری آن‌که حظّ وی از سماع، معنی است و حاصل آن سه دیگری آن است که حظّ وی از سماع، لطیفه‌ای است میان صورت و معنی و آثار آن.» (انصاری ۱۳۷۷: ۳۲۴)

خواجه عبدالله سومین گروه را که چیزی فراتر از معنی به دست می‌آورند، بهترین مخاطبان سماع می‌داند؛ زیرا به گفته او اینان در شرایطی که «با نفس مرد، دل تشنه و نفس سوخته به سراغ سماع رفته و نسیم انس، یادگار ازلی و شادی جاودان به‌دست آورده‌اند» (همان: ۳۲۵)، قادر به تماشای صورت سماع نبوده‌اند.

سماع و حرکت

اساس تداوم هستی بر حرکت و جنبش است. قدیم‌ترین کسی که درباره حرکت هستی سخن گفته، یکی از حکمای هفتگانه یونان، هراکلیتوس است که بی‌قراری و بی‌ثباتی و ناپایداری در امور را اصل هر چیز دانسته «عالم را به رودی تشبیه می‌کند که همواره روان است و یک دم مانند دم دیگر نیست.» (فروغی ۱۳۱۷: ۴)

بسیاری از عارفان که از اندیشه‌های یونانی متأثرند، به حرکت به عنوان اصلی برای تداوم هستی توجه داشته‌اند. از میان آنان بی‌تردید مولانا این اندیشه را بهتر از دیگران پرورده است: «این جهان جنگ است کُلّ، چون بنگری.» (مولوی ۱۳۸۲: ۹۱۶) در جهان‌بینی وی حرکت نتیجه

تضاد بین پدیده‌هاست. آنچه در جهان خارج در قالب تضاد دیده می‌شود، جلوه‌ای از تضادهای درونی عالم است که عشق آن‌ها را به حرکت درآورده است:

دور گردون‌ها ز موج عشق دان گر نبودى عشق بفسردى جهان
(همان ۸۹۳/۵)

در نگاه او صورت سماع هم ناشی از اضطراب و وجد سالک است، به همین دلیل سماع را که ابزار حرکت انسان است و جزئی از حرکت کلی هستی است، به چنان جایگاهی می‌رساند که نگاه جهانیان را به خود معطوف دارد.

عارفان در فلسفه اجرای سماع به سه مسأله اشاره کرده‌اند: «اول فهم، آن‌گاه وجد و آن‌گاه حرکت.» (حاکمی ۱۳۶۷: ۲۴) آنان بر این باور بوده‌اند که حرکت ظاهری بدن یا رقص جلوه‌ای از بی‌تابی‌های روح سالک است و همین حرکت در سماع حقیقی سالک را برای اتصال به حرکت کلی در سیر عالم آماده می‌کند. به بیان دیگر سماع زاینده حرکت و حرکت اصل جمله کمالات است و سکون سبب نقصان. «نیینی که چون آب بایستد بگنجد و چون روان شود متغیر نشود. هم‌چنین چون آدمی جاهل بماند و از قوت به فعل نیاید، ناقص باشد و اگر در حرکات آید، از نقصان به کمال انتقال کند.» (طوسی، بی‌تا: ۲) احمد بن محمد بن طوسی، هفت‌گونه حرکت را شناسایی می‌کند که پنجمین آن‌ها حرکت سماع است و «حرکت روح از خلق به حق و از کثرت به وحدت با سماع حاصل شود.» (همان)

۳. وقت سماع

وقت به معنی زمان، فرصت، هنگام است و صوفیان وقت را در معنای زمان حال که واقعی‌ترین زمان است، به کار می‌برند و به همین دلیل خود را «ابن‌الوقت» می‌خوانند. قشیری می‌گوید: «از ابوعلی دقاق شنیدم، رحمه الله، گفت: وقت آن است که تو آن جایی. اگر به دنیایی وقت تو دنیاست و اگر به عقبایی وقت تو عقبی است و اگر شادی است، وقت تو شادی است و اگر به اندوهی است وقت تو به اندوهی است.» (قشیری ۱۳۶۱: ۸۸)

وقت در اجرای سماع هم مؤثر است. می‌گویند در سماع سه چیز لازم است: زمان، مکان و اخوان. گذشته از شناختن مکان و اخوان، «مرید باید که وقت سماع شناسد.» (نجم رازی ۱۳۶۳: ۳۶) نجم رازی می‌افزاید که صوفی باید «وقت خود را با حق تعالی نگه دارد و به تکلف بجنبد که برکت از وقت او برود و بدان نرسد» (همان: ۳۵)؛ صوفیان قبض و بسط را هم محصول

اوقات دانسته و گفته‌اند که قبض «بسته شدن وقت» و بسط «گشوده شدن وقت» است؛ بنابراین اگر وقت، مناسب سماع باشد صوفی را سرخوش می‌کند؛ اما این وقت که مثل برق جهنده است و «چنان بود که درآید و غالب شود» (جام ژنده پیل ۱۳۶۸: ۲۰۲)، شامل «تجربه روحانی عارف است در لحظه، به گونه‌ای که از آینده و گذشته، به کلی خود را تجربه کند و جز به اکنونی که در آن است نیندیشد.» (عطار ۱۳۸۳: ۴۹۳ تعلیقات) وقت در این معنا معادل حال است و حال از نظر صوفی واقعی‌ترین زمان است و صوفی خود را «پسر وقت» می‌داند. (قشیری ۱۳۶۱: ۸۹) صوفی باید این فرصت‌های به‌دست آمده را غنیمت شمرد، زیرا تنها در این اوقات مناسب است که آدمی از خود غایب و به حق نزدیک می‌شود: «وقت مرد، ساعت غیبت مرد است از خود و هرکه آن را بر مرد بیوشاند یا ببرد، دشمن‌تر است وی را از قاتل وی و هرکه آن را بر وی تقویت کند، گرامی‌تر است از زاینده وی، وقت بر خداوند وقت گرامی‌تر است از دو جهان.» (انصاری ۱۳۷۷: ۳۰۱)

به باور اهل تصوف، سماع مرهون اوقاتی است که بر صوفی وارد و بر او غالب می‌شود. وقتی مریدی از «ابوبکر رازی بجلی» درباره سماع پرسید، گفت: «بس فتنه‌آمیز است و طرب‌انگیز. خویشتن را از فتنه گوشه می‌دار! گفت: نه مشایخ آن کرده‌اند؟ گفت: دوست پدر! آن وقت که وقت تو چون وقت ایشان شود، تو هم چنان کن!» (جامی ۱۳۶۶: ۲۳۱)، بنابراین اولاً باید وقت سماع مناسب سماع باشد و ثانیاً باید دانست که این مناسبت امری قطعی نیست؛ بلکه وقت هر کس برای سماع مناسب با حال و روحيات اوست و با وقت دیگران فرق دارد: «سماع هر کس رنگ روزگار وی دارد. کس باشد که بر دنیایی شنود، کس باشد که بر هوایی شنود، کس باشد که بر دوستی شنود. کس باشد که بر فراق و وصال شنود. این همه وبال و مظلمت آن کس باشد، چون روزگار با ظلمت بود. کس باشد که در معرفتی شنود. هرکس در مقام خویش سماع شنود. سماع آن، درست بود که از حق شنود و آن کسانی را باشد که خداوند ایشان را به لطف-های خویش مخصوص کرده باشد.» (محمد بن منور ۱۳۷۶: ۲۶۴) خوش شدن وقت صوفی برای به سماع برخاستن به عوامل بسیاری مربوط است، از قول جعفر خلدی آمده که «جنید بغدادی» با مشاهده طور سینا محل تجلی خداوند بر موسی، وقت خویش را خوش احساس می‌کند: «شاه طریقت جنید بغدادی با جماعتی از مشایخ قصد زیارت طور سینا کرد، چون به مناجات‌گاه موسی رسیدند، جنید را وقت خوش گشت و در وجد آمد.» (سجادی ۱۳۶۲: ۱۳۷)

۴. مواجید و تواجد

مواجید به معنی «حالت‌ها، رقص‌ها که به استماع نغمه، صوفیان را می‌باشد و این جمع وجد است، خلاف القیاس.» (محمدپادشاه ۱۳۶۳: ۱۷۵) به طور کلی مواجید هر آن چیزی است که اهل ذوق و عرفان آن را از رهگذر وجد و وجدان درک می‌کنند، اما تواجد مصدر باب تفاعل و در لغت به معنی شور نمودن و تظاهر به وجد است. تواجد علی‌الظاهر به معنی وجد دروغین است. قشیری هم تواجد را وجد آوردن به تکلف دانسته است، (قشیری ۱۳۶۱: ۹۸-۹۹) اما در نگاه برخی از صوفیان، تواجد می‌تواند به وجد واقعی تبدیل گردد، چنان که هجویری در بحث از سماع از قول کسی که با ابراهیم خواص همراه بوده، نقل می‌کند که طربی در دلم پدید آمد و دو بیتی خواندم: «مرا گفت: بازگوی این بیت را. بازگفتم. وی به حکم تواجد قدمی چند بر زمین زد. چون نگاه کردم، آن اقدام وی، چون موم به سنگ فرومی‌رفت آن‌گاه بی‌هوش بیفتاد. چون به هوش آمد، مرا گفت: اندر روضه بهشت بودم.» (هجویری ۱۳۸۷: ۵۹۸) صوفیه با تأمل بر احوال روحی سالک، حالات روحانی او را دارای سه مرحله تواجد، وجد و وجود دانسته‌اند. به این اعتبار وجد میانه تواجد و وجود قرار می‌گیرد. «تواجد مبتدیان را بود و وجود منتهیان را و وجد واسطه بود میان نهایت و بدایت.» (قشیری ۱۳۶۲: ۱۰۱)

از متون صوفیه برمی‌آید که اینان نشانه‌های زبانی را به تجربه دریافته و تجارب شخصی را به-سختی و با زبان «اشارت» گزارش کرده‌اند. با تواجد استیعاب، از خود برکنده شدن و استیصال و با وجد استغراق و با وجود، استهلاک، طلب نیستی کردن و فنا را به تجربه یافته، حال خود را در خلال این تجارب به حال کسی مانند می‌کنند که اول «دریایی را مشاهده می‌کند و بعد وارد آن می‌شود و سپس غرق در آن می‌شود.» (سجادی ۱۳۶۳: ۱۳۸) گاه تواجد، تا لقاءالله هنگام دیدار معشوق و مرگ در صوفی باقی می‌ماند. جنید را گفتند که «بوسعید خراز را به وقت مرگ، تواجد بسیار بود، گفت عجب نبود اگر شوق او برپیدی!» (عطار ۱۳۹۸: ۴۴۳)

۵. وجد و سماع

صوفی از تواجد به وجد و از آن به سماع می‌رسد. وجد به معنی «شیفتگی و آشفتگی و اندوهگین شدن و در عرف، حالت ذوق و شوق است، که صوفیان سماع‌پسند را» (محمدپادشاه ۱۳۶۳: ۴۷۵) دست می‌دهد. رابطه سماع و وجد در ابیات زیر قابل توجه است:

گهی اندر سماع شوق جانان شده بی‌پا و سر چون چرخ گردان

به ره نغمه که از مطرب شنیده
سماع جان نه آخر صوت و حرف است
بدو وجدی از آن عالم رسیده
که در هر پرده‌ای سری شگرف است
(شبستری، پ ۱۳۶۸: ۱۰۲)

به گفته شبستری نغمه مطرب، عارف را به عوالم غیبی می‌برد و به هر نغمه‌ای که از آن مطرب شنیده «بدو وجدی و حالتی و یافتِ خاص، که مقتضای تجلی و ظهور «کُلُّ یومٍ هُوَ فِی شَأْنٍ» است، رسیده است و جلوه جمال محبوب به نوعی دیگر نموده» (لاهیجی ۱۳۸۳: ۵۳۱)، زیرا سماع فقط صورت و حرف و صوت نیست؛ بلکه «در هر پرده آهنگی سری از اسرار و حالی از احوال نهفته و پنهان است و آن ابکار اسرار، جز برای محرمان خاص، پرده از رخ بر نمی‌اندازد و خود را به هر نااهل نمی‌نماید.» (همان: ۵۳۲)

وجد پس از سماع به وجود می‌آید اما اگر سماع تن، به گفته خواجه عبدالله، به «سماع جان» (سجادی، ۲۷۲۱۳۶۲) تبدیل گردد، وجد را تشدید می‌کند به همین جهت میان سماع و وجد رابطه معناداری وجود دارد. اگر وجد را به معنی «یافتن» در نظر گیریم، بازم بر حالتی که در دل نبوده و اینک به وجود آمده، دلالت دارد. این حالت همان وجدی است که در اثر استماع سماع در درون سالک پیدا می‌شود، زیرا یکی از نتایج سماع آن است که آن سری را که روح آدمی با عالم ارواح دارد و اینک مغفول مانده به حرکت درآورده چنانش منقلب می‌کند که دیگر در اختیار خود نیست و در این بی‌خودی به دیدار یار و کشف اسرار ملکوت توفیق می‌یابد، زیرا «وجد سری است در دل» (عطار ۱۳۹۸: ۱۵۳) و این سرّ محصول رقت قلب سالک است: «وجد از رقت قلب خیزد و غذای درویش است» (هجویری ۱۳۸۷: ۱۶۸۰) و آنچه سبب کشف این راز می‌شود وجد ناشی از سماع است.

ابوعلی رودباری می‌گوید: سماع «مکاشفه اسرار است به مشاهده محبوب» (عطار، ۱۳۹۸: ۸۲۵) و به لحاظ تربیتی «جمله اوصاف واجد منقطع گردد، در حالی که ذات او به سرور موسوم است.» (شمس‌الدین آملی ۱۳۸۹: ۳۵/۱) در اغلب مواردی که سماع موضوع بحث بوده، به رابطه آن با وجد اشاره شده است. تا جایی که گفته‌اند «هر که را در سیر وجدی پنهان نباشد، سماع بر او حرام باشد و اگر سماع کند یا فاسق گردد یا مشرک یا زندیق.» (مستملی بخاری ۱۳۶۳: ۱۴۵۰) ابوبکر کتانی هم گفته «صاحب سماع آن باشد که وجد و شوق، محرّض و مهیج او

باشد و واردات غیبی بر او غالب باشد که وی را حرکتی و سکیتی بنماید.» (سهروردی ۱۳۹۲:

۹۵)

۶. جمع اضداد در سماع و وجد

باتوجه به باور ازلی بودن سماع در اندیشه صوفیان، سماع، پیش از آن که در مفهوم اصطلاحی به کار رود، به دلیل آن که در هنگام آفرینشو شنیدن پیمان است، در اعماق وجود انسان تعبیه شده است، در هر فرصتی از عمق به سطح می آید و خود را نشان می دهد. دلیل این آفتابی شدن سماع را باید در اندیشه و باورهای عارفان که با باورهای اساطیری از یک جنس است، جست و جو کرد. صوفی با استغراق در این باورها در فضای بی کرانه میان ازل و ابد به جولاندر می آید و آغاز و انجام هستی را در یک نقطه و در کنار هم می بیند و این مساله را که در منطق باورناپذیر است، به وجهی اساطیری باورپذیر می کند. هم چنان که پیمان آلت را از ازل تا ابد با خود دارد. مستملی بخاری به وجهی اسطوره ای میان سماع با این خطاب الهی رابطه برقرار می کند و می گوید سماع، آیینی است که یادآور اولین خطاب خداوند به انسان یعنی آلت بر بکم است. «لکن از حیرت آن وقت، کس خبر نمی دارد که مرا خطاب بر چه وجه بود. اکنون که سماع می شنود تواجد ایشان از ذوق و لذت آن سماع اول است. چنان که کسی نیکویی دیده باشد از جایی، همیشه گوش او مستمع باشد تا چیزی شنود که نشان آن دارد و چشم او نگران باشد تا چیزی ببیند که اثر آن دارد» (مستملی بخاری ۱۳۶۳: ۱۸۰۵)؛ بدین ترتیب تضاد میان ازل و ابد، در نگاه او از بین می رود.

این جمع اضداد در میان شادی و اندوه ناشی از سماع صوفیانه نیز دیده می شود: زیرا صوفی در هنگام سماع نه شادی خود را باز می شناسد و نه اندوهش را. گویی این دو با هم آشتی می کنند. صوفی در سماع گاه می خندد و گاه می گرید و این گریه و خنده که با ساختار روانی او رابطه ای مستقیم دارد، ناشی از وجد است، همچنان که در سخن ابوبکر کتانی، سه امر ناساز، عشق و تلخی و بیماری در وجد با هم سازگار می شوند: او به تجربه دریافته است که: «اول وجد هواست، میانش مُرّ و آخر سُقم.» (عطار ۱۳۹۸: ۶۱۸) به همین دلیل گاه صوفیان اهل سماع، رفتاری متناقض از خود نشان دهند و در حالی که باید سرمست از شادی باشند، می گریند و لحظه ای بعد شادی می کنند و دستار به هوا پرتاب می کنند و خرقه می درند و بینندگان را متعجب و مسحور می کنند. این جمع اضداد محصول بروز حال وجد در آنان است که بی اختیار

صوفی از جانب حق تعالی به قلب او می‌رسد و او را منقلب می‌گرداند. این دگرگونی گاه موجب حرکتی منظم می‌شود که به آن رقص گویند و هرگاه این امر سبب حرکتی نامنظم شود، آن حرکت را اضطراب خوانند. (معین ۱۳۶: ۴۹۸۱)

گاه حرکت متقابل صوفی در وجد ناشی از سماع، در تقابل ظاهر و باطن نمایان می‌گردد: ظاهر سالک در سماع ساکن ولی درون او منقلب است و «با دل خونین لب خندان» می‌آورد. هم‌چنان که به گفته جُریری، جنید هنگام سماع درویشان از جای نمی‌جنبند و وقتی جُریری از او می‌پرسد که آیا سماع در تو تأثیری ندارد؟ با استفاده از تاویلی آیه‌ای از قرآن مجید توجه او را به تقابل سکون و حرکت در سماع جلب می‌کند: «تَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَازِلَةً وَهِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ». (قشیری ۱۳۶۳: ۹۹) سماع بدان دلیل نزد صوفیان «برترین نعمت‌هاست» که زمینه بیان نقیضین و جمع اضداد را فراهم می‌آورد و در آن «خداوندان آندُهان را به سماع تسلی می‌افتد». (مستملی بخارایی ۱۳۶۳: ۱۱۷۱)

به عقیده صوفیان اهل سماع، «رقص نشان نهایت درجه وجد است که چون صوفی به وجد آید، شوق و شور بر اعضا و جوارح او اثر کند و پاکوبان و دست‌افشان در محبت حق غرق و از خود بی‌خود گردند» (رجایی بخارایی ۱۳۶۴: ۲۳۷) و در این حال است که نمی‌توان مرز شادی و اندوه را در او بازشناخت. به نظر صوفیان این تأثیرپذیری انسان از سماع با توجه به تأثیرپذیری حیوانات و کودکان از موسیقی و دگرگونی حال آنان و نشان دادن رفتارهای متناقض امری طبیعی است، هم‌چنان که رقص شتر به شعر عرب بدیهی به نظر می‌رسد:

اشتر به شعر عرب در حالت است و طرب گر ذوق نیست تو را کز طبع جانوری
(سعدی ۱۳۸۵: ۸۷۰)

وجد، سکر، بسط، شطح و طامات

از آن‌رو که وجد حال سرمستی و بی‌خودی است، غالباً با سکر که از نظر عارفان یکی از واردات است همراه می‌گردد: «سکر به نزدیک این طایفه عبارت است از حالی که بر بنده پدید آید که از تمییز چیزها چنان غایب گردد که خیر از شر جدا نداند کردن و منفعت از مضرت باز نتواند شناختن». (مستملی بخاری ۱۳۶۳: ۱۴۸۸) بی‌تردید در این حالات بی‌خودی ترکی تمییزهاست که رؤیت حق میسر می‌گردد. به همین دلیل سکر یون معتقدند که رسیدن به بارگاه الهی جز با شور و شوق و وجد که در سکر دست می‌دهد، ممکن نیست. آنان هشیاری یا صحو

را که مقابل سکر است، از موانع وصال دیدار می‌دانند و برآنند که سکر راه اهل طریقت یا به گفته سهروردی، «مقام واجدان» است (سهروردی ۱۳۹۲: ۱۹۳) و صحو راه اهل شریعت است که امر به التزام بندگی شده‌اند (قشیری ۱۳۶۱: ۱۲۷) و بندگی با سکر سازگار نیست.

«بسط» هم که مقابل قبض است، با وجد تناسب دارد. زیرا «بسط آن را گویند که بنده را از خودی خویش رهانیده به خدا متوجه سازد.» (ترینی قندهاری ۱۳۷۴: ۷۶) این از خود رهایی حالتی است که میان احوال وجد و بسط، مشترک است. خداوند، سالک را در حال بسط به سوی خود می‌کشد. عبدالرزاق کاشانی می‌گوید: «بسط در مقام ستر و پوشش الهی عبارت است از این که خداوند جهت بخشایش خلق، بنده را ظاهراً با خلق و باطناً به سوی خود بسط دهد.» (۱۳۸۹: ۵۸) اگر سخن ابوحامد غزالی را که میان سماع و جمال رابطه‌ای معنادار یافته، بپذیریم، روشن می‌شود که وجد محصول بسط و بسط برخاسته از پرتو جمال الهی است. در این طرز تلقی، سرچشمه یا نقطه مشترک میان سماع و وجد، حُسن و جمال است.

وجد، با شطح هم نسبتی دارد. زیرا شطح کلامی نقیضی و یا به تعبیری دیگر پارادوکسی عرفانی است که در حرکت و بی‌قراری دل، هنگام غلبه وجد (رجایی بخارایی ۱۳۶۴: ۳۶۷)، بر زبان صوفی جاری می‌گردد. بنابراین شطحیات، یعنی «چیزهایی مخالف ظاهر شرع گفتن و کلمات خلاف شریعت بر زبان آوردن» (محمدپادشاه ۱۳۶۳: ۲۶۲۶) باتوجه به باور صوفی، فقط می‌تواند در حال وجد و سکر از زبان او بترآود.

طامات هم به طور کلی به معنی لاف و گزاف‌هایی است که با ادعای کرامت بر زبان صوفی جاری می‌گردد، از نتایج عدم تسلط بر خود و بی‌خودی هم از حالاتی است که معمولاً صوفی پس از فخر ناشی از سماع، از خود بروز می‌دهد. باتوجه به نزدیکی مفهوم شطح با طامات می‌توان میان وجد و طامات هم رابطه یافت. طامات گذشته از معنای لغوی یعنی گفتار بیهوده و «لاف و گزاف صوفیان در باب اظهار کشف و کرامات خود» (دهخدا ۱۳۷۷: ۱۵۲۷۴)، به معارفی هم «که در اوان سلوک بر زبان سالک گذر کند» و «در ظاهر گزافه به نظر آید» (معین ۱۳۶۰: ۲۲۰۳) دلالت دارد. از این توصیف‌ها برمی‌آید که این معارف در حال بی‌خودی بر زبان صوفی جاری می‌شود و یکی از عوامل بی‌خودی که در تصوف به معنی از خود رها شدن و از خود رستگاری است (انوری ۱۳۸۱: ۱۱۲۳)، وجد است و طامات در حال وجد بر زبان سالک گذر می‌کند.

نتیجه گیری

بررسی ساختاری سماع و وجد و عناصر مرتبط با آن درهم تنیدگی مفاهیم و اصطلاحات عرفانی را نشان می دهد. نتیجه این یافت بیانگر آن است که:

- سماع جزء جدایی ناپذیر جهان بینی عرفانی است که خود طیفی گسترده از اصطلاحات صوفیان را در بر می گیرد.

- سماع محل التقای عناصری که گرد مرکز دایره سماع می چرخند، به طور کلی مواجید نامیده می شوند.

- حالت ها و رقص هایی که در پی تواجد حاصل می شود منجر به وجد می شود.

- وجد به عنوان تجربه ای شخصی ریشه های روان شناختی دارد که بر پایه لطف ناشی از قلب رقیق بنا می شود.

با وجود آن که سماع جزئی از نظام عرفانی و عرفان زاده اسلام و قرآن و جزء مستحسنان صوفیانه است و از سوی فقها حرام اعلام می گردد، اما صوفیان بدون توجه به این رای، هم نظراً برای حلال بودن سماع به استدلال پرداخته و هم عملاً آن را تداوم بخشیده اند.

منابع

کتاب ها

قرآن مجید.

قرآن کریم. ۱۳۷۶. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. چ سوم. تهران: انتشارات جامی.

آملی، شمس الدین محمد. ۱۳۸۹. *نفایس الغنون و عرایس العیون*، تصحیح ابوالحسن شعرانی. چ دوم. تهران: انتشارات اسلامیه.

انصاری، خواجه عبدالله. ۱۳۷۷. *مجموعه رسایل فارسی*. تصحیح محمد سرور مولایی. چ دوم. تهران: توس.

بیرو، آلن. ۱۳۷۰. *فرهنگ علوم اجتماعی*. ترجمه باقر ساروخانی. چ دوم. تهران: انتشارات کیهان.

پادشاه، محمد. ۱۳۶۳. *آندراج*. چ دوم. تهران: کتابفروشی خیام.

پورجوادی، نصرالله. ۱۳۸۷. *باده عشق*. چ اول. تهران: نشر کارنامه.

ترینی قندهاری، نظام‌الدین. ۱۳۷۴. قواعد العرفا و آداب الشعرا. به کوشش احمد مجاهد. چ اول، تهران: سروش.

تقوی بهبهانی، سیدنعمت اله. ۱۳۸۹. «ناروایی‌های شرعی یا عرفی در سماع صوفیانه»، ادبیات فارسی (دانشگاه آزاد مشهد)، دوره ۶، شماره ۲۶، صص ۵۲-۷۳.

جام زنده پیل، احمد. ۱۳۶۸. انس‌التائیین. تصحیح علی فاضل. چ اول. تهران: توس.
جامی، عبدالرحمن. ۱۳۶۶. نفحات‌الانس. تصحیح مهدی توحیدی‌پور. چ سوم. تهران: انتشارات سعدی.

جرجانی، علی بن محمد. بی‌تا. التعریفات. تهران: ناصرخسرو.
جعفری لنگرودی، ملیحه. ۱۳۹۵. «سماع عارفانه و طواف عابدانه در ادب فارسی»، عرفان اسلامی، دوره ۱۲، شماره ۴۸، صص ۱۶۳-۱۷۹.

حاکمی، اسماعیل. ۱۳۶۷. سماع در تصوف. بی‌چا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
دهخدا، علی اکبر. ۱۳۷۷. لغت‌نامه. چ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
رازی، نجم‌الدین. ۱۳۷۱. مرصاد‌العباد. به اهتمام محمدامین ریاحی. چ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.

رجایی بخارایی، احمدعلی. ۱۳۶۴. فرهنگ اشعار حافظ. چ دوم. تهران: انتشارات علمی.
سعدی، مصلح‌الدین. ۱۳۸۵. کلیات. چ اول. تهران: انتشارات هرمس.
سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۹۲. عوارف‌المعارف. ترجمه ابومنصور بین عبدالؤمن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. چ پنجم. تهران: علمی و فرهنگی.

شبستری، شیخ محمود. ۱۳۶۱. گلشن راز. تصحیح صمد موحد. چ اول. تهران: طهوری.
شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۹۲. زبان شعر در نثر صوفیه. چ اول. تهران: سخن.
طوسی، احمد بن محمد. بی‌تا. سماع و فتوت. تصحیح احمد مجاهد. بی‌چا. تهران: منوچهری.

عتیق نیشابوری، ابوبکر. ۱۳۴۷. قصص قرآن مجید. بی‌چا. تهران: دانشگاه تهران.
عطار، فریدالدین محمد. ۱۳۹۸. تذکره الاولیاء. تصحیح شفیع کدکنی. چ اول. تهران: سخن.
عطار، فریدالدین. ۱۳۸۳. منطق‌الطیر. تصحیح شفیع کدکنی. چ اول. تهران: سخن.

غزالی، ابوحامد محمد. ۱۳۶۱. *کیمیای سعادت*. ج ۱. بی‌جا. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

فروغی، محمدعلی. ۱۳۱۷. *سیر حکمت در اروپا*. چ سوم. تهران: صفی‌علیشاه.

قشیری، ابوالقاسم. ۱۳۶۱. *ترجمه رساله قشریه*. چ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.

کاشانی، عبدالرزاق. ۱۳۸۹. *اصطلاحات الصوفیه*. مترجم محمدعلی مودودلاری. تصحیح گل

بابا سعیدی. چ اول. تهران: زوآر.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۳. *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. تصحیح محمدرضا

برزگر خالقی و عفت کرباسی. چ پنجم. تهران: زوآر.

مایل هروی، نجیب. ۱۳۷۲. *اندر غزل خویش نهان خواهم گشتن*. چ اول. تهران: نشر نی.

محمدبن منور. ۱۳۷۱. *اسرارالتوحید*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چ چهارم. تهران:

آگاه.

مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. ۱۳۶۳. *شرح التعرف لمذهب التصوف*. تصحیح محمد

روشن. چ اول. تهران: اساطیر.

معین، محمد. ۱۳۶۰. *فرهنگ فارسی*. چ چهارم. تهران: امیرکبیر.

مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۸۲. *مثنوی*. به تصحیح نیکلسون. چ اول. تهران: هرمس.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. ۱۳۸۷. *کشف‌المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. چ

چهارم. تهران: سروش.

References

Books

The Holy Quran. [In Persian]

Amoli, Shams al-Din Muhammad. (2010/1389). *Nafāyes al-Fonūn wa 'Arāyis al-'Oyun (Precious Arts and Heavenly Brides)*, Ed. by Abolhasan Sha'rani. 2nd ed. Tehran: Eslamiye Publications.

Ansari, Khaje Abdullah. (1998/1377). *Majmu'eye Rasāyele Fārsi (Collection of Persian Epistles)*, Ed. by Mohammad Sarvar Molayi. 2nd ed. Tehran: Toos.

Atiq Nishapuri, Abu Bakr. (1968/1347). *Qasas al-Qur'ān al-Majid (The Stories of the Holy Koran)*. Tehran: Tehran University Press.

Attar, Farid al-Din Mohammad. (2019/1398). *Tazkirat al-'Awliyā' (The Biographies of the Saints)*. Ed. by Shafie Kadkani. 1st ed. Tehran: Sokhan.

Attar, Farid al-Din. (2004/1383). *Mantiq ut-Tayr (The Conference of the Birds)*. Ed. by Shafie Kadkani. 1st ed. Tehran: Sokhan.

Birou, Allen. (1991/1370). *Farhange 'Olūme 'Ejtemā'i (A Dictionary of Social Sciences)*, Tr. by Bagher Sarukhani. 2nd ed. Tehran: Keyhan.

Dehkhoda, Ali Akbar. (1998/1377). *Loqatnāme (The Wordbook)*. 2nd ed. Tehran: Tehran University Press.

Forughi, Mohammad Ali. (1938/1317). *Seyre Hekmat dar 'Orūpā (The Evolution of Philosophy in Europe)*. 3rd ed. Tehran: Safi Ali Shah.

Ghazali, Abu Hamed Mohammad. (1982/1361). *Kīmiyāye Sa'ādat (The Elixir of Happiness)*. 1st Vol. Tehran: Elmifarhangi.

Hakemi, Ismail. (1988/1367). *Samā' dar Tasavvof (Sama' in Sufism)*. Tehran: Tehran University Press.

Hujwiri, Ali ibn Uthman. (2008/1387). *Kašf al-Mahjub (Unveiling the Veiled)*. Ed. by Mahmoud Abidi. 4th ed. Tehran: Saroush Publishing.

Jafari Langroudi, Malihe. (2016/1395). "The Gnostic Sama and the Worshipful Circumambulation and Persian Literature", *Islamic Mysticism*, Volume 12, No. 48, pp. 163-179.

Jam Zhendeh Pil, Ahmad. (1989/1368). *'Ons al-Ta'ibīn (The Intimacy of the Repentant)*, Ed. by Ali Fazil. 1st ed. Tehran: Toos.

Jami, Abdol Rahman. (1987/1366). *Nafahāt ol-'Uns (Breaths of Intimacy)*, Ed. by Mehdi Towhidi Pour. 3rd ed. Tehran: Sa'di Publications.

Jurjani, Ali bin Muhammad. n.d. *Al-Ta'rīfāt (The Definitions)*. Tehran: Naser Khosrow.

Kashani, Abdul Razaq. (2011/1389). *'Estelāhāt al-Sūfiye (Sufi Terminology)*, Tr. by Mohammad Ali Mowdoodlari, Ed. by Gol Baba Saeedi. 1st ed. Tehran: Zovvar.

Lahiji, Shams al-Din Mohammad. (2004/1383). *Mafātih al-I'jaz fi Šarh-e Gulšan-e Rāz (The Keys to Miracles: An Exposition and Commentary on the Garden of Secrets)*. Ed. by Mohammad Reza Barzegar Khaleqi and Effat Karbasi. 5th ed. Tehran: Zovvar.

Mastamli Bukhari, Ismail bin Mohammad. (1984/1363). *Šarh et-Ta'arruf li Mazhab et-Tasawwuf (The Doctrine of the Sufis)*. Ed. by Mohammad Rowshan. 1st ed. Tehran: Asatir.

Mayel Heravi, Najib. (1993/1372). *'Andar Qazal-e Xiš Nahān Xāham Gaštan (In the Sonnet of Mine I Want to Get Lost)*. 1st ed. Tehran: Nashr-e Ney.

Mohammad bin Monavvar. (1992/1371). *Asrār al-Tawhid (The Secrets of Unity)*, Ed. by Mohammad Reza Shafiei Kadkani. 4th ed. Tehran: Agah.

Moin, Mohammad. (1981/1360). *Farhange Fārsi (Moin Persian Dictionary)*. 4th ed. Tehran: Amir Kabir.

Mowlavi, Jalal al-Din Muhammad. (2003/1382). *Masnavi-e [Ma'navi] (Spiritual Couplets)*. Ed. by Nicholson. 1st ed. Tehran: Hermes.

Padshah, Mohammad. (1984/1363). *'Ānandrāj*. 2nd ed. Tehran: Khayyam Bookstore.

Pourjavadi, Nasrollah. (2008/1387). *Bādeye 'Ešq (The Wine of Love)*. 1st ed. Tehran: Nashre Karname.

Qor'āne Karīm (Koran Karim). (1997/1376). Tr. by Bahauddin Khorramshahi. 3rd ed. Tehran: Jami Publications.

Qushayri, Abu al-Qasim. (1982/1361). *Tarjomeye Resāleye Qushayriye (Translation of Qushayri's Epistle)*. 2nd ed. Tehran: Elmifarhangi.

Rajayi Bokharayi, Ahmad Ali. (1985/1364). *Farhange 'Aš'āre Hāfez (Glossary of Hafez's Poetry)*. 2nd ed. Tehran: Elmi Publications.

Razi, Najm al-Din. (1992/1371). *Mersād ol- 'Ibād (The Stages of Servitude)*, With the Effort of Mohammad Amin Riahi. 4th ed. Tehran: ElmiFarhangi.

Saadi, Moslih od-Din. (2006/1385). *Kolliyāt (The Complete Works of Sa'di)*. 1st ed. Tehran: Hermes Publications.

Shabestari, Sheikh Mahmoud. (1982/1361). *Golšane Rāz (The Garden of Secrets)*. Ed. by Samad Movahhed. 1st ed. Tehran: Tahoori.

Shafiei Kadkani, Mohammad Reza. (2013/1392). *Zabāne Še'r dar Nasre Sūfiye (The Language of Poetry in Sufi Prose)*. 1st ed. Tehran: Sokhan.

Sohrawardi, Shahab ed-Din. (2013/1392). *'Awārif al-Ma'ārif (The Subtleties of Wisdom)*, Tr. Abu Mansur bin Abdul Mo'men Isfahani, With the Effort of Qasem Ansari. 5th ed. Tehran: Elmifarhangi.

Taqavi Behbahani, Seyyed Nemat Allah. (2010/1389). "Shari'i or Customary Irregularities in Sufi Rituals", *Persian Literature (Mashhad Azad University)*, Volume 6, Number 26, pp. 52-73.

Teraini Qandehari, Nezam al-Din. (1995/1374). *Qavā'ed al-'orafā wa 'Ādāb aš-Šo'arā (Rules for Mystics and Etiquette of Poets)*, Ed. by Ahmad Mojahed. 1st ed. Tehran: Soroosh.

Tusi, Ahmad bin Mohammad. (n.d). *Samā' va Futuwwat (Sama' and Ethical Conduct)*, Ed. by Ahmad Mojahed. n.d. Tehran: Manouchehri]

The spectral links of Sama' and Ecstasy in the didactic literature of Sufis

Sholeh Sabzevari¹, Dr. Fateme Heidari², Dr. Nastern Safari³

Abstract

Islamic Mysticism, or Sufism, is a systematic movement comprised of numerous interconnected elements. Elements are connected both to themselves and to the whole system. One of the most important, and controversial components of this system is Sama', a form of didactic music performed Sufis, which is used as an effective tool for purifying the heart and bringing about a change in the state and tenderness of the heart, and in turn manifests itself in the form of Ecstasy (Wajd). This Ecstasy is the foundation for understanding the illuminative nature of existence. Sufis' attention to Sama' causes a variety of mystical concepts related to the ecstatic states of the dancer and the possessor (Wajid) to revolve around it. Terms and concepts such as Presence, Ecstasy, Existence, Time, Intoxication, Expansion, Ecstatic Rapture, and similar themes are born out of Sama'. In this library research, a qualitative and analytical approach has been taken to examine this broad spectrum to some extent. The authors' aim has been to reveal some of the effects of Sama' on the Sufi system. The results show that despite verbal disputes, sometimes violent opposition from dissenters of Sufis, Sama' continued to exist among Sufis and was an important means for transforming the Seeker' and preparing them for achieving an illuminative worldview.

Keywords: Sufism, Sama', Ecstasy (Waid), Time, Illumination (Ishraq).



¹ . PhD student, Department of Persian Language and Literature, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran. sholeh_sabzevari@yahoo.com

² . Professor of the Department of Persian Language and Literature, Karaj branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran. (Corresponding author) fateme_heydari10@yahoo.com.

³ . Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran. safarinastaran@yahoo.com