

سماع در عرفان عملی و تصوف اسلامی و ارتباط آن با بدعت، غنا، لهو و رقص

حسن رضانی*

چکیده

یکی از مسائل مورد اختلاف در فضای عرفان عملی و آداب صوفیان مقوله سماع است. واژه سماع گرچه در اصل لغت به معنای شنیدن است، ولی در اصطلاح صوفیان گاه بر حرکات موزون پس از سماع نیز اطلاق می‌شود. در این مقاله چستی و حقیقت سماع و نسبت آن با بدعت، غنا، لهو و رقص مورد بررسی قرار گرفته است. طرح این مسئله از این جهت اهمیت دارد که برخی از منتقدان تصوف و عرفان به جهت اعمال و رفتار برخی از جهله صوفیه و تلقی خاص آنان از مجالس سماع صوفیان، حکم به حرمت آن داده و بدین سبب در اصل تربیت و سلوک عرفانی تردید کرده‌اند. نگارنده در این مقاله نتیجه گرفته که اولاً سماع صوفیان از مستحسنان صوفیه بوده و به رغم مخالفانی که حتی در میان خود اهل معرفت و تصوف دارد بدعت ضلالت و مذموم به‌شمار نمی‌آید؛ ثانیاً نسبت مطلق موسیقی که گاهی در مراسم سماع برخی از اقسام آن اجرا می‌شود و غنای محرّم شرعی نسبت عموم و خصوص من وجه بوده و همه اقسام موسیقی شرعاً حرام نمی‌باشد و موسیقی سماع نیز غنای حرام نیست؛ و ثالثاً نسبت حرکات موزون و نمادین و رقصی که در شرع مقدس به عنوان لهو یا لغو حرام است عموم و خصوص مطلق بوده و فقط بخشی از آن حرکات که موجب تنزل انسان از مقام انسانیت به حیوانیت است، مورد اشکال بوده و قطعاً سماع چنین رقصی محسوب نمی‌شود.

کلیدواژه‌ها: سماع، بدعت، غنا، لهو، رقص، عرفان عملی، تصوف.

* استاد عالی حوزه علمیه / هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

(تاریخ دریافت و پذیرش: ۹۹/۱۱/۱۷-۴۰۰/۰۳/۱۸)

مقدمه

یکی از مسائل مهم و البته اختلافی در فضای عرفان عملی و تصوف اسلامی مقوله و مسئله سماع است. سماع در یک معنا یکی از مقامات و منازل عرفان عملی محسوب می‌شود و در استعمالی عام‌تر از جمله مستحسنان صوفیه به‌شمار می‌رود و منظور از آن مراسمات ویژه خانقاهی بوده که صوفیان به جهت منافع و مصالح سالکان وضع کرده‌اند. منتقدان و مخالفان عرفان و تصوف همواره سماع صوفیان و مجالس سماع را به جهت قرار گرفتن تحت عناوین بدعت، غنا یا رقص محرم شرعی مورد تخطئه قرار داده و حکم به حرمت آن کرده‌اند. سوالی که اینجا مطرح می‌شود این است که حقیقت سماع نزد اهل معرفت چیست و آیا سماع صوفیان از مصادیق فعل حرام شرعی محسوب می‌شود یا نه؟

پرداختن به این مسئله از این حیث حائز اهمیت است که منتقدان و مخالفان عرفان اسلامی با حکم به حرمت برخی از آداب و رسوم صوفیان، مخصوصاً اعمالی که از بعضی از جهله صوفیه سر می‌زند، سعی در ابطال اصل سلوک و تربیت و آموزه‌ها و معارف عرفانی داشته و بر التقاطی بودن عرفان اسلامی و خلاف شریعت بودن آن پافشاری می‌کنند. از این رو، این پژوهش به دنبال آن است که اولاً حقیقت سماع در عرفان را تبیین و ثانیاً حکم شرعی آن را با رویکرد نسبت‌سنجی سماع با بدعت، غنا و رقص محرم، تحلیل نماید.

سماع در لغت و اصطلاح

«سماع» از ماده (س. م. ع) در لغت به معنای شنیدن و گوش فرا دادن است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/۱۰۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۲۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸/۱۶۲). برخی از شعرا، لفظ سماع را به معنای آواز خوش و مطلوبی که شنیده می‌شود و شنیدن آن برای انسان خوشایند است نیز به کار برده‌اند. مانند:

تو را که دل نبود عاشقی چه دانی چیست تو را که سمع نباشد، سماع نینوشی

(سعدی، غزل ۵۸۵)

یعنی برای کسی چون تو که از قوه شنوایی محروم هستی، آواز خوش فایده‌ای ندارد و نمی‌توانی آن را بشنوی.

از آن جایی که آواز خوش، برخی اوقات انسان را به هیجان آورده و به جنب و جوش و می‌دارد، برخی از اهل ادب از باب اطلاق اسم سبب بر مسبب سماع را بر رقص نیز اطلاق کرده‌اند. سعدی می‌گوید:

من رمیده دل آن به که در سماع نیامیم که گر به پای درآیم به در برند به دوشم

(سعدی، غزل ۴۰۵)

یعنی بهتر است من نرقصم و گرنه مرا که با پای خود آمده‌ام باید به دوش گیرند و از مجلس بیرون برند.

بر این اساس سماع در لغت به معنای مطلق شنیدن بوده و گاهی در لسان شعرا به معنای آواز خوش و رقص نیز به کار رفته است.

واژه «سماع» در اصطلاح عرفان، معنای ویژه‌ای دارد که بی‌ارتباط با معانی لغوی آن نیست. خواجه عبدالله انصاری در ابتدای باب سماع در کتاب *منازل السائرین* به آیه ۲۳ سوره انفال تمسک جسته و بحث سماع را با این آیه شروع می‌کند؛ «وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ».^۱ سپس می‌گوید: «نکته السماع حقیقة الانتباه» (انصاری، ۱۴۱۷: ۴۶) یعنی نکته‌ای که در سماع نهفته، این است که در سالک، حقیقت به خود آمدن، متوجه و متنبه شدن و التفات به وجود آید و بر اساس این تنبّه و توجه، به هدفی که ساختار

۱. اگر خداوند خیری در آنها می‌دانست، حرف حق را به گوش آنها می‌رساند، آنها را متوجه می‌کرد و متنبه می‌ساخت.

وجودی و استعداد و قابلیت او ایجاب می‌کند، حرکت کند.

عبدالرزاق کاشانی (۷۳۰ق) در تعریف سماع گفته است: «أثر السماع الفهم و التصدیق، و أثر الفهم الإرادة، و أثر الإرادة الطاعة» (کاشانی، ۱۴۲۲: ۱/ ۲۵۲)؛ یعنی اثر و خاصیت سماع، فهم و تصدیق یعنی فهمیدن و پذیرفتن است؛ اثر و خاصیت فهمیدن و پذیرفتن، خواستن و اراده کردن و تصمیم جدی گرفتن است و اثر خواستن و اراده کردن و تصمیم جدی گرفتن، سر به اطاعت گذاشتن و پیروی کردن است. مفاد تعریفی که از بیان خواجه عبدالله و عبدالرزاق استفاده می‌شود، این است که سماع، حقیقتی است که اثر و خاصیت آن، به خود آمدن، فهمیدن و در نهایت اطاعت کردن است.

وی در شرح *منازل السائرین سماع* را اینگونه تعریف کرده است: «السماع حاد یحدو کلّ أحد إلى وطنه أي مقصده الخاصّ به» (کاشانی، ۱۳۸۵: ۲۲۵)، سماع آواز و صدایی است که هر کسی را به جانب وطن اصلی‌اش یعنی مقصد اصلی فرا می‌خواند.

مستملی بخاری (۴۳۴ق) در شرح *التعرف لمذهب التصوف*، عبارتی دارد که از آن می‌توان حقیقت، خاصیت و ضرورت سماع را در عرف عارف استنباط کرد. عبارت او چنین است:

مقدمان نفس را بسیار قهر کردند و چندان ریاضت کردند که بترسیدندی که نباید که از کار فرومانند. و چون دانستندی که حال اینجا رسید چیزی بایستی که نفس به او قوت یافتی تا با آن او را زیر کار در آوردندی و به معاصی تقوی کردن روی نبود. و سماع قوتی است و او را اثری نماند، از هوا بیاید و به هوا باز رود. بیتی چند سماع کردند تا نفس به آن قوت یافتی و به خدمت باز آمدی، و آن بیت که سماع کردند بیتی بایستی موافق حال نه بیتی که در او اشارت معصیت بودی. لکن بیتی در فراق و وصال و قرب و بعد و خوف و رجا و محبت و شوق و آنچه به این ماند که با حال

باطن درست آید، و هرکس که او را در باطن حال درست نبودی سماع همین بیت بر او حرام داشتندی. فاما تلهی و تطرب و رقص و صفق و اجتماع از بهر سماع و استعداد کردن آن شغل را آرام گرفتن است با غیر حق، و این سخن نزدیک ایشان کفر است و شرك. (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۳/ ۱۱۷۱-۱۱۷۲)

از این عبارت چنین استفاده می‌شود که مشایخ عرفان، پیران و مرشدان طریقت و سیر و سلوک، پس از آنکه سالکان راه را در منزل ریاضت، به ریاضت‌های مربوطه تربیت کرده و ریاضت دادند، مجالسی تشکیل می‌دادند و در آن مجالس، سالکان ریاضت کشیده را که در اثر ریاضت، قوای آنها تحلیل رفته و نوعی خستگی و رنج و تعب بر آنها عارض شده بود، جمع می‌کردند و برای اینکه اولاً خستگی آنها از بین رود و قوای تحلیل رفته آنها جبران شود؛ ثانیاً برای ادامه راه تشویق شوند و خستگی ریاضت، آنها را از ادامه سیر باز ندارد؛ ثالثاً برای اینکه بفهمند مقصد کجاست و هدف چیست و چه باید کنند، اشعاری را که مضامین پندآمیز و حکمت‌آموز داشت، با آوازی خوش، توسط یکی از سالکان خوش صدا اجرا می‌کردند. چه بسا این اشعار در برخی موارد، توسط حاضران به صورت زمزمه تکرار می‌شد و افراد دم می‌گرفتند و جواب خواننده را می‌دادند و کم‌کم به وجد می‌آمدند و از خود بی‌خود می‌شدند.

در اینگونه مجالس سماع تنبّه حاصل می‌شد، دل‌ها نرم گشته و سالک جهت ادامه راه نیرو می‌گرفت و تقویت می‌شد و بقیه منازل را با قدرت تمام و دلگرمی بیش از پیش طی می‌کرد. این اصل سماع است.

گاهی مراد برخی از سماع مجلس و حرکاتی است که به هر صورت و کیفیتی و با هر کسی به اسم سماع تشکیل شود و هدف اصلی آن مجالس خوشگذرانی، شکم‌پرستی و به لهو و لعب پرداختن باشد. روشن است که در اینگونه مجالس با این قیود، تنبّه حاصل نمی‌شود، بلکه نوعی غفلت، دور شدن از مقصد و بیگانه شدن با هدف اصلی است و در بسیاری از موارد، نتیجه آن مجالس چیزی جز این نیست که

خیلی از ارزش‌ها با امور باطل مخلوط شده و صورت اولیه خود را از دست داده و به یک ضد ارزش تبدیل شده است. اگر مجلسی چنین باشد قابل دفاع نیست.

پس اصل مجلس سماع طبق آنچه گفته شد، باید سالک خسته و ریاضت کشیده را به وجد و سرور معنوی آورد و او را برای ادامه سیر و سلوک تقویت کند، نه اینکه مجلسی باشد که در آن گناه انجام گیرد و او را از سیر و سلوک دورتر نماید.

به همین جهت منسوب به مولوی است که:

دانی سماع چه بود؟ قبول بلی شنیدن از خویشتن بریدن، با وصل او رسیدن

دانی سماع چه بود؟ بی خود شدن ز هستی اندر فنای مطلق، ذوق بقا چشیدن

و همو نیز بیان داشته است:

بر سماع راست هرکس چیر نیست لقمه هر مرغکی انجیر نیست

(مثنوی، دفتر اول، بخش ۱۳۲)

مراتب سماع

خواجه عبدالله انصاری در کتاب *منازل السائرین* به مراتب سماع پرداخته و می گوید:

هو علی ثلاث درجات: سماع العاقبة ثلاثة أشياء: إجابة زجر الوعيد رغبة، وإجابة دعوة الوعد جهداً، و بلوغ مشاهدة المنة استبصاراً. و سماع الخاصة ثلاثة أشياء: شهود المقصود في كل رمز، و الوقوف على الغاية في كل همس، و الخلاص من التلذذ بالتفرق. و سماع خاصة الخاصة، سماع يغسل العلل عن الكشف، و يصل الأبد بالأزل، و يرد النهايات إلى الأول. (انصاری، ۱۴۱۷، صص ۴۶-۴۷)

وی در این عبارت، به سه مرتبه از مراتب سماع اشاره می کند که عبارتند از: سماع عام، خاص و اخص. سماع عام، به عموم سالکان، سماع خاص به سالکان متوسط الحال و سماع اخص به واصلان مرتبط می شود.

سماع عموم سالکان با سه چیز محقق می شود؛ نخست اینکه سالک إلى الله، وقتی می شنود خداوند یا رسول یا ولی خدا او را از کاری منع و تهدید می کند و برای او خط

و نشان می‌کشد که اگر فلان کار را مرتکب شوی، جزا و کیفر آن، فلان عذاب و شکنجه است، این منع و تهدید را واقعاً می‌شنود و در مقام عمل آن را اثبات می‌کند که آن منع را شنیده و آن تهدید را فهمیده و به آن ترتیب اثر داده است. افزون بر آن، سالک الی الله ترک کردن در مقام عمل و دست برداشتن از کار منهی عنه را با رغبت تمام و اشتیاق کامل انجام می‌دهد؛ نه اینکه کراحت داشته باشد و با بی‌میلی انجام دهد.

رکن دوم سماع عام عبارت است از اینکه وقتی یک نفر سالک الی الله می‌شنود به او می‌گویند فلان کار را باید انجام دهی و یا فلان وظیفه را باید به عهده‌گیری و از او دعوت می‌کنند که فلان عمل را به جا آورد و پاداش او را هم به او اعلام می‌کنند، آن را به جان دل می‌شنود و در مقام عمل، اثبات می‌کند که این دستور، دعوت و پیام را شنیده و به کار گرفته و ترتیب اثر داده است. علاوه بر این، کاری که به عهده‌اش گذاشته‌اند را با جدیت تمام و کوشش بسیار انجام می‌دهد، نه اینکه به زور و با احساس کلفت و مشقت و ناراحتی همراه باشد. رکن سوم این است که شخص سالک در سماع خویش، به درجه‌ای از کمال برسد تا متنی که خداوند بر او نهاده (نعمت آفرینش و نعمت بزرگ بعثت و هدایت و ...)، از روی بصیرت، مشاهده کند.

رکن نخست سماع خاصه این است که سالک، مقصود را در هر اشاره و رمزی ببیند و دریافت کند. در واقع، خداوند تبارک و تعالی و اولیاء او، حقایق را رمزگونه بیان می‌کنند. با اینکه ظاهر گفتار و کلامشان روشن و واضح است و عموم مردم از آنها بهره می‌برند و استفاده می‌کنند، اما بیاناتشان به اموری اشاره دارد که از سطح فهم مردم عادی و معمولی بالاتر است و افراد معمولی آن اشارات و رموز را درک نمی‌کنند و متوجه منظور نمی‌شوند ولی خواص، آن اشارات را که اموری فراتر از ظاهر است، درک کرده و با مشاهده مقصود متوجه منظور می‌شوند.

رکن دوم این است که اگر کسی به خاطر مصالحی نتواند مطلبی را با صدای بلند و

آشکار، بیان کند و ضرورت ایجاب نماید که آن مطلب را با صوت خفی و صدای پنهان یا سربسته بیان کند، سالک باید آن مطلب را تا آخر و تا نهایت آن، متوجه و هدف نهایی را ملتفت شود.

در واقع شخصی که جزء خواص و واقعاً اهل سماع است، اصواتی که می‌شنود، طور دیگری می‌شنود و شنیدن او با شنیدن انسان‌های معمولی فرق می‌کند. به طور مثال زمانی که مردم معمولی صدای پرندگان، صدای آب، صدای وزش باد و صدای رعد و برق را می‌شنوند، این اصوات را فقط و فقط می‌شنوند و دیگر هیچ. این اصوات به غیر از همین کیفیت صوتی که معهود و متعارف است، برای آنها معنای دیگری ندارد. از کنار آن به طور معمول و به نحو متعارف می‌گذرند. ولی کسی که اهل سماع و جزو خواص است، اینگونه نیست. بلکه از همین صدای پرندگان چیزی را می‌شنود که دیگران نمی‌شنوند. از صدای آب مطلبی را می‌فهمد که دیگران نمی‌فهمند.

عزالدین محمود کاشانی (د. ۷۳۵ق) می‌گوید:

هر دل که پیوسته حاضر بود و القاء سمع کند از هر آوازی که بدو رسد خطایی الهی فهم کند پس سماع او موقوف نبود بر نغمات و الحان آدمی چنانکه ابو عثمان مغربی گوید من ادعی السماع و لم یسمع من صوت الطیور و صریر الباب و تصفیق الزیاح فاعلم انّ دعواه افتراء و باطل. بلکه چنان شود که سماع او از اندرون خود بود و محتاج مسمعی خارجی نباشد. (کاشانی، بی تا: ۱۹۲-۱۹۳)

آدمی که اهل سماع است، نیاز ندارد برای او اشعار و ابیات عرفانی بخوانند و یا الحان و نغمه‌های الهی ساز کنند تا به وجد آید. بلکه او از هر آواز و هر صوتی، از هر که و هر چه که باشد، معنای الهی آن را می‌گیرد و به وجد می‌آید. گوش باطن اهل سماع حقیقی، باز شده است. تسبیح موجودات و تسبیح ذرات وجود را با گوش باطن می‌شنود. این مطلب برای او مشهود و مکشوف است که تمام ذرات عالم شعور دارند و هر کدام به زبان خاص خودش، حق تعالی را تسبیح می‌کنند و با اولیاء خدا آشنا

هستند و در برابر آنها خاضع و خاشع‌اند.

رکن سوم سماع خواص این است که خود را از قید لذت بردن از اصوات، الحان و نغمه‌هایی که مربوط به کثرات خلقی و مادی است، برهاند و از درون و باطن خود، صدای ملکوتی و روحانی ملکوتیان و روحانیان عرش نشین و خطاب‌های ربّانی را بشنود، بدون اینکه نیازی به نغمه‌ها، اصوات و الحان عالم ماده داشته باشد. چراکه این عالم دارالغرور است و باید از آن عبور کرد و گذشت.

این اصوات، الحان و نغمه‌ها که در عالم ماده صورت می‌گیرد، فنا پذیر و منقطع است؛ دوام ندارد. این نغمه‌ها و صداها ناقص و محدود است و قطعاً سماعی هم که متوقف بر آنهاست، ناقص و محدود می‌شود. بنابراین سالک عارف، که طی طریق کرده، نباید خود را به این‌ها محدود کند و سماعش را وابسته به آنها قرار دهد. باید به جایی برسد که سماع او از اندرون خود باشد؛ بدون آن که مسمع و سبب خارجی در کار باشد.

ابوالحسن حسری (د. ۳۷۱ق) می‌گوید: «أی شیء اعلم بالسماع ینقطع اذا انقطع من یسمع منه ینبغی ان یکون سماعک متصلاً غیر منقطع» (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۲۷۲) چرا من به دنبال سماعی روم که با انقطاع و پایان یافتن سببش، منقطع می‌شود و پایان می‌یابد؟! تو یا من، باید به دنبال سماعی باشیم که آوازه آن یکسره در گوش است؛ آن هم در گوش دل! نه سماعی که در گوش سر و منقطع است.

همچنین عزالدین محمود کاشانی می‌گوید: «این چنین کس که سماع او متصل باشد پیوسته بدل حاضر غیب بود و گوش باطنش از حدیث النفس خالی. پس گاه خطاب الهی شنود و گاه تسبیح ذرات وجود. و گاه از داخل شنود و گاه از خارج». (کاشانی، بی‌تا: ۱۹۳)

از این نوع عبارات، چنین استفاده می‌شود که سماع و وجدی که توسط اصوات،

الحان، نغمه‌های مادی و موسیقی‌های مجاز عرفانی به دست می‌آید، گرچه برای سالکان مرتاض مبتدی که از ریاضت خسته شده‌اند و قوای آنها تحلیل رفته و به تقویت نیاز دارند و باید آنها را تقویت کنند تا سیر و سلوک را رها نکنند و به ادامه راه تشویق شوند، کمال و قابل دفاع است؛ ولی همین امر، نسبت به کسانی که مراحل اولیه را پشت سر گذاشته، بالا آمده‌اند و با ملکوت انس گرفته‌اند، نقص است. افراد به کمال رسیده باید کم‌کم خودشان را از وابستگی و تعلق به آن خلاص کنند و دنبال سماع برتر و بالاتر باشند. مثل سماع به اصوات و نغمه‌های ظاهری و مادی محسوس، مثل داروست که باید در حد ضرورت و حد نیاز و لزوم از آن استفاده شود. زمانی که ضرورت و نیاز برطرف شد، حتماً باید آن را رها کرد. نه اینکه به آن معتاد شوند و به وابستگی‌ها و تعلقات، آن هم به بهانه عرفان و سیر و سلوک بیفزایند.

سماع نیز برای تقویت مبتدیان و تشویق سالکان مرتاض، آن هم با شرایط و آداب خاص خود، در حد و اندازه‌ای که خستگی را برطرف کند و آنها را به ادامه راه تشویق کند خوب است. اما اگر برای سالکان و عارفان، همیشه و در هر مرحله و منزلی که هستند، ایجاد وابستگی و تعلق کند و به صورت امری اعتیادی درآید، قطعاً انحراف است. لذا بر سالکان لازم است که پیشاپیش از این انحراف آگاه شوند و از عوارض آن اطلاعات لازم کسب کنند تا مبادا به دام آن گرفتار شوند. گرفتاری به این دام، خود یک ریاضت و سیر و سلوک مستقل می‌طلبد تا شخص گرفتار و معتاد، نجات پیدا کند و چه بسا افرادی که گرفتار شدند و نتوانستند خودشان را نجات دهند.

عزالدین محمود کاشانی می‌گوید: «وجد در سماع اگر چه کمال حال مبتدیان است

و لیکن نقصان حال منتهیان است.^۱ چه وجد عبارت است از باز یافتن حال شهود و باز یافتن بعد از گم کردن بود. پس واجد در سماع به حقیقت فاقد بُود.» (همان: ۱۹۱)

کسی که در سماع به وجد می‌آید، نقصی دارد. این امر برای مبتدی که درصدد جبران نقایص خود است، کمال به حساب می‌آید ولی برای کسی که از این نقص مبرا شده و از این مراحل گذشته، برگشت به نقصان سابق است.

خواجه عبدالله انصاری درباره سماع اخص سه خاصیت بیان می‌کند که ریشه در فنای سالک دارند. نخستین نشانه و رکن سماع انسان‌های فانی فی الله آن است که علل را از کشف می‌شوید و زایل می‌کند. کلمه «علل» در عبارت خواجه، دارای دو معناست. در معنای اول، مراد از علل، واسطه‌ها و اسباب است. یعنی واسطه‌ها و اموری که در رساندن علوم، معانی و معارف الهی به انسان نقش دارند که عبارتند از: استدلال‌ها، براهین معمولی و متعارفی که اهل نظر و استدلال از آنها بهره‌مند هستند و با تکیه بر آنها مجهولات خود را حل می‌کنند و به مطالب جدیدی دست می‌یابند. لذا معنای عبارت «یغسل العلل عن الکشف» این می‌شود که سماع انسان‌های در اوج، سماعی است که تمام این واسطه‌ها را از میان برمی‌دارد و کشفی که برای این افراد رخ می‌دهد، کشفی بی‌واسطه، مباشر و زنده خواهد بود.

معنای دوم علل عبارت است از آفت‌ها، مرض‌ها و آسیب‌ها. بنابراین عبارت: «یغسل العلل عن الکشف» این خواهد بود که سماع انسان‌های فانی فی الله سماعی است که تمام آفت‌ها، مرض‌ها، شک‌ها، شبهه‌ها و آسیب‌ها را از ساحت کشف و شهود آنها می‌شوید و از بین می‌برد. به تعبیر دیگر کشف و شهود آنها آمیخته با تخیلات و

۱. این عبارت تداعی کننده روایت یا عبارت نورانی «حسنات الأبرار سیئات المقربین» است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵/۲۰۵)

او هام عاری از حقیقت و واقعیت نیست. اما نشانه و رکن دوم و سوم که به دنبال خاصیت اول حاصل می‌شوند این است که انسان فانی فی الله که تمام واسطه‌ها را پشت سر گذاشته و از همه آفت‌ها و آسیب‌ها مصون شده، ابد و ازل برای او یکی است. بدایت و نهایت، یا آغاز و انجام برای او یکی است. کسی ازل او غیر از ابد و ابد او غیر از ازل او است که در حجاب واسطه‌هاست و در گردونه اسباب، محدود و محصور شده است. اگر واسطه‌ها و اسباب برچیده شدند، ابد به ازل می‌پیوندد و نهایت به بدایت منتقل می‌شود و انجام به آغاز می‌پیوندد؛ برای آنها امروز، دیروز و فردا معنا ندارد.

رابطه سماع عرفانی با بدعت، غنا و رقص

جهت ورود به بحث رابطه سماع با بدعت، غنا و رقص، علاوه بر مطالب گذشته، مناسب است به دو نوع سماع مُلکی و سماع ملکوتی اشاره شود تا مسئله نسبت سنجی، روش‌تر بیان شود. لذا گفته می‌شود سماع دو گونه است: یعنی آنچه که انسان می‌شنود گاهی صوت و نغمه مُلکی و گاهی صوت و نغمه ملکوتی است. اثری که بر این نوع شنیدن مترتب می‌شود، یعنی اهتزاز و جنبش، آن هم به دو قسم تقسیم می‌شود؛ اهتزاز و حرکت مُلکی و اهتزاز و حرکت ملکوتی. اگر انسان نغمه‌ای آسمانی و ملکوتی را با گوش ملکوت و گوش دلش بشنود، قطعاً به این شخص اهتزاز ملکوتی دست خواهد داد، هر چند ممکن است همین اهتزاز ملکوتی منجر به اهتزاز مُلکی هم شود. یعنی تحت تأثیر آن جنبش، حرکتی در بعد مُلک و ظاهرش در او به وجود آید. اگر نغمه از جنس مُلکی، ظاهری و مادی باشد، قطعاً شنیدن و سماع آن امر، مُلکی و نمود تأثیری هم که بر شخص می‌گذارد حرکت و جنبش ظاهری خواهد بود. هر چند در اینجا هم می‌توان گفت اگر نغمه‌های ظاهری پیوندی با معنا و امور ماورایی داشته باشند، در شخص اهتزاز ملکوتی به وجود می‌آورد. در واقع این امر برای آن اهتزاز ملکوتی مقدمه می‌شود، بعد از آن تحت تأثیر این اهتزاز ملکوتی، در شخص اهتزاز

مُلکی نیز صورت می‌گیرد که در فضای عرفان و تصوف، آن خواندن یا شنیدن نغمه، چه مُلکی و چه ملکوتی و چه تأثیراتی که در شخص به وجود می‌آید، چه جنبش مُلکی و چه جنبش ملکوتی، به همه اینها سماع می‌گویند. از این رو سماع دایره وسیعی دارد که از امر ماورایی گرفته تا امور ظاهری و صوری، همه را تحت پوشش خود قرار می‌دهد. اختلافی نیست که سماع ملکوتی مورد تأیید است. چرا مورد تأیید نباشد در حالی که نشانه رشد و کمال بوده و مخالفتی با آیات و روایات اهل بیت علیهم السلام ندارد.

بحث در سماع به معنای شنیدن نغمه‌های مُلکی است که بر اثر آن در شخص اهتزاز صورت می‌گیرد و جنبشی واقع می‌شود و حرکات نمادین و موزون انجام می‌دهد.

حرکت در سماع گاهی اوقات به اختیار شخص نیست تا بگوییم حرکت موزون نکن و جنبش نداشته باش! به بیان دیگر گاهی سماع حالت بی‌قراری است که از غلبه وحدت و وجد بر سالک عارض می‌شود و آرامش را از او می‌گیرد و مثل پروانه که عاشقانه دور شمع می‌چرخد تا به وصال برسد او را ناخواسته به چرخش در می‌آورد، این امر را نمی‌شود رد کرد و مردود دانست و اختیاری هم نیست تا کسی به حرمت یا حلیت آن فتوا بدهد. به بیان دیگر، اگر جنبش، حرکت و سماع عرفانی از تحولی باشد که در شخص به وجود آمده است و به اختیار خودش هم نیست، این حالت حکم تکلیفی ندارد زیرا از اختیار خارج بوده و اختیار در انجام فعل از جمله شروط عام تکلیف است.

اما گاهی اوقات صحنه، صحنه اراده و اختیار است، برنامه‌ای تنظیم شده است و باید طبق آن پیش بروند. اگر نغمه‌ای است، آن را ایجاد و اگر شنیدنی است، مقدمات آن را فراهم کرده‌اند، اگر حرکت و جنبشی است، خودشان با اراده انجام می‌دهند.

بحث مهم اینجاست که طبق طرح و برنامه قبلی یا با فراهم کردن مقدمات اختیاری مجلسی آماده کنند تا سماع صوفیانه در آن انجام گیرد.

در همین جا تذکر می دهیم که گاهی نغمه‌های صوری، ظاهری و مادی را شنیدن و براساس این شنیدن جنبشی به خود دادن، به صورت مبتذل در می آید. مثل اعمال برخی جهله صوفیه که در بعضی خانقاه‌ها صورت می گیرد. اینها را از بحث خارج می دانیم. زیرا در این موارد، تقید به احکام شرع مطرح نیست. اگر در مجلس سماع، رعایت محرم و نامحرم، حرام و حلال، صوت و آواز حلال و حرام نشود، آن مجلس و آن حرکات، عارفانه نخواهد بود گرچه نامش را سماع عرفانی و صوفیانه بگذارند. آنچه مورد بحث ماست، سماع عرفانی مورد تاکید مشایخ عرفان است نه سماع آلوده به محرّمات شرعی که در این صورت از جهت محرّمات شرعی، جایز نخواهد بود نه از جهت اصل.

سماع سالکان و عارفان معمولاً در فضای ریاضت و پس از ریاضت است. یعنی پس از اینکه شخص یک دوره، یک اربعین و یک چله، مکلف و متحمل شده و ریاضت کشیده است، سماع و جلسه سماع مطرح می شود. این سماع مخصوص افرادی بود که دوره و اربعینی را در خانقاه می گذرانند و زیر نظر پیری به دستورالعمل‌هایی که داده شده عمل می کردند. نحوه برگزاری آن هم بدین صورت بوده که در جلسه انسی، شخصی خوش صدا و خوش صوت، می خوانده که در ابتدا استفاده از ادوات موسیقی خیلی مرسوم نبوده و بعداً این امور اضافه شده است و در حال حاضر هم به همین صورت است و استفاده می کنند. در کنار این خواندن و شنیدن یکسری حرکت‌های جنبشی در افراد چه به صورت ناخواسته و غیر اختیاری و چه به صورت خواسته و اختیاری، به وجود می آمده و از آن تحت عنوان سماع یاد می کردند. به همین جهت است که خواجه عبدالله منزل سماع را بعد از ریاضت آورده

است. (انصاری، ۱۴۱۷: ۴۶)

افراد در این فضا مجاز بودند که جهت سه هدف از سماع استفاده کنند؛ هدف اول رفع خستگی و برطرف کردن کسالت؛ هدف دوم این که ممکن است برخی بر اثر ریاضت دل زده شوند، نه این که خسته باشند؛ بلکه برای اینکه دوباره آنها را در مسیر قرار دهند، نیاز به مجالس این چنینی بوده است؛ هدف سوم این است که نه طرف خسته و نه دل زده شده است؛ بلکه در این شنیدن و جنبش، حظ و بهره‌ای معنوی احساس می‌کند و برای رسیدن به آن، این امر صورت می‌گیرد.

مراسم سماع در این اصطلاح خاص با سه مقوله، ارتباط پیدا می‌کند که عبارتند از:

۱. بدعت مُحَرَّم شرعی؛ ۲. غنای مُحَرَّم شرعی؛ ۳. رقص لهوی مُحَرَّم شرعی.

اگر روی هر کدام از اینها تمرکز کنیم و سماع را زیرمجموعه هر کدام از این سه مقوله قرار دهیم، بی‌شک حرمت آن اثبات می‌شود از جهت بدعت یا غنا یا رقص لهوی؛ زیرا بدعت شرعی حرام است (نراقی، ۱۳۷۵: ۱۱۱/۱)، غناء حرام است (نجفی، ۱۴۱۲: ۴۴/۲۲) و رقص لهوی نیز بنابر نظر برخی حرام است. (سیستانی، ۱۴۱۶: ۴۳۷؛ سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵: ۶/۲۲۱)

اما می‌توان بحث را به گونه‌ای دیگر مطرح کرد بدین صورت که به جای بدعت محرم شرعی، عنوان «مستحسَنات صوفیه»، به جای غنای محرم شرعی، «موسیقی» و به جای رقص محرم شرعی و لهوی، حرکات نمادین بگذاریم. این تغییر عنوان صرف ظاهرسازی و صورت‌سازی نیست، بلکه نگاه به سماع از منظر دیگر است یا نگاهی همراه با حسن ظن در برخورد با مسئله سماع است، نه اینکه بخواهیم توجیه‌گر باشیم. در واقع سماع را بدون لحاظ قیود بدعت، غنا و رقص لهوی در نظر می‌گیریم. اگر چنین فضایی آماده شود که در قسمت نخست به سمت استحسان، در قسمت دوم به طرف موسیقی و در قسمت سوم هم به طرف حرکات نمادین برویم، آیا با این تغییر عناوین

و قیود موضوع باز هم سماع صوفیانه حرمت دارد یا نه؟

سماع صوفیانه؛ بدعت هدایت یا ضلالت

در مورد مقوله نخست یعنی قرار گرفتن سماع ذیل عنوان بدعت محرم شرعی، باید گفت: کسی که از نزدیک با مراسم سماع اهل معرفت و مبانی این امر آشناست، قطعاً این مراسم را از مصادیق بدعت حرام نمی‌شمارد. سماع در این معنا یکی از مصادیق «مستحسَنات صوفیه» است. برای تحلیل این نوع از سماع، لازم است پیرامون چیستی و حقیقت «مستحسَنات صوفیه» و علت وضع آن مقدمه‌ای بیان شود.

اهل معرفت در راستای رسیدن به اهداف سلوکی خود، برخی کارها و اموری را که به نوعی بدیع بوده و در تاریخ صدر اسلام و سنت مسلمانان پیشین، سابقه‌ای نداشته، از قبیل پوشیدن «خرقه»، بنای «خانقاه»، «چله‌نشینی» و «سماع» جعل و اختیار کرده و اصطلاح «مُستَحسَنات» را ناظر به این گونه امور وضع نموده‌اند. عزالدین محمود کاشانی در توضیح معنای «استحسان» از دیدگاه اهل معرفت می‌گوید: مراد از استحسان، استحباب امری و اختیار رسمی است که متصوِّفه آن را باجتهاد خود وضع کرده‌اند، از جهت صلاح حال طالبان، بی‌آنک دلیل و واضح و برهانی لایح از سنت بر آن شاهد بود، مانند لباس خرقه و بنای خانقاه و اجتماع از بهر سماع و نشستن در چله و غیر آن، هر چند آن اختیار از تشبُّث و تمسُّک بستنی خالی نبود. (کاشانی، بی‌تا: ۱۴۶)

در این میان مخالفان و ناقدان عرفان، که نوعاً به عرفان و آموزه‌های عرفانی با دیده تردید و انکار می‌نگرند، اعمال و افعال یاد شده را مصداق «بدعت» شمرده و به موجب سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله که فرمود: «كُلُّ بَدْعَةٍ ضَالَّةٌ وَ كُلُّ ضَالَّةٍ فِي النَّارِ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۱۴۴) یعنی هر بدعتی گمراهی و هر گمراهی در آتش است، ارتکاب این اعمال را سبب ورود به جهنم می‌دانند. اینک این پرسش به ذهن خطور می‌کند که آیا واقعاً اهل معرفت در جعل امور مذکور مرتکب «بدعت» شده و از این

بابت کارشان مردود و محکوم است؟ یا نه؛ بلکه ساحت بزرگان آنان از این گونه اتهامات و ایرادات به دور است. هرچند ممکن است در اعتقاد و انجام برخی از این آموزه‌ها توسط برخی از افراد پایین دست و مدعی، سوء استفاده‌هایی صورت گرفته باشد یا صورت بگیرد.

برای پاسخ‌گویی به این سوال، نخست تعریف‌هایی که دانشمندان اسلامی در مورد «بدعت» ارائه کرده‌اند را به طور گذرا بررسی می‌کنیم:

سید مرتضی در رسائل خویش پیرامون معنای بدعت می‌گوید: «البدعة زیادة فی الدین أو نقصان منه من إسناده إلى الدین». (سیدمرتضی، ۱۴۰۵: ۲/۲۶۴) یعنی بدعت، زیادت و یا نقصان در دین با قصد وارد کردن در دین است.

میرزای قمی نیز در تعریف بدعت می‌گوید: «أن البدعة هو إدخال ما ليس من الدین فی الدین بقصد أنه من الدین». (قمی، ۱۳۷۸: ۱/۲۷۷) یعنی بدعت آن است که چیزی را که جزء آموزه‌های دینی نیست به قصد آموزه‌های دین در دین داخل کنند.

همچنین صاحب *جواهر الکلام* بدعت را این‌گونه تعریف می‌کند: «البدعة إدخال ما ليس من الدین فی الدین». (نجفی، ۱۴۱۲: ۲/۲۷۸) یعنی بدعت آن است که چیزی را که جزء آموزه‌های دینی نیست، در دین داخل کنند.

از این عبارات اینطور فهمیده می‌شود که «بدعت باطل و حرام» به معنای مطلق اختراع و ابداع چیزی که نو بوده و هیچ سابقه‌ای ندارد نیست، بلکه «بدعت» خصوصاً ابداع و ایجاد چیز تازه و بی سابقه‌ای است که بدون هیچ مستند شرعی، آن را به عنوان یک امر شرعی و دینی در دین داخل کنند؛ خواه به گونه اثبات باشد یا به گونه نفی.

بنابراین بدعت مذموم و محرم دو رکن اساسی دارد: الف. تصرف در دین؛ یعنی چیزی را نفعیاً یا اثباتاً به نام دین، وارد آموزه‌های دینی کنند؛ ب. نداشتن ریشه در کتاب و سنت؛ یعنی به هیچ وجه، نه به گونه خصوص و نه به گونه عموم نتوان برای آن مستند

شرعی پیدا کرد.

بر این اساس مثلاً اگر کسی نمازهای نافله و مستحبی را که هیچ‌گاه، نه توسط پیامبر و نه هیچ یک از ائمه معصومین به جماعت خوانده نشده، بلکه از آن نهی هم شده، به جماعت بخواند؛ یا مثلاً بر تعداد رکعت‌های نماز مغرب بیافزاید و آن را مانند نماز عشاء چهار رکعت بخواند؛ و یا از عدد رکعت‌های نماز عشاء بکاهد و آن را مانند نماز مغرب سه رکعت بخواند؛ و یا شهادت ثالثه (أَشْهَدُ أَنَّ عَلِيًّا وَلِيُّ اللَّهِ) که در اصل جزء فصول اذان و اقامه نیست، را جزء فصول آن دو قرار داده و این شهادت را به‌همین نیت بگویند، و تمام این کارها را به نام دین و به عنوان امری واجب یا مستحب دینی و شرعی در مجموعه دین وارد کند، بی‌تردید بر همه این موارد عنوان «بدعت» صدق کرده و به‌همین خاطر همه این اعمال مردود و محکوم‌اند. چراکه؛ هر دو رکن یاد شده در تمامی این موارد موجود است. اما اگر کسی یا گروهی بدون آن که قصد تشریح داشته باشد یا بخواهد چیزی را بر مجموعه دین بیافزاید یا کم کند، کار بی‌سابقه‌ای را ابداع و جعل کند که بر حسب برخی اعتبارات و نیازها، مفید فایده نوعی یا شخصی است و همچنین به جهت نوظهور بودن، شریعت نیز نسبت به آن ساکت بوده و به گونه خاص، نه به آن امر کرده و نه از آن نهی نموده، قطعاً در چنین فرضی، عنوان «بدعت» بر عمل مذکور صدق نمی‌کند.

از این رو نمی‌توان آن عمل را به صرف بی‌سابقه بودن از مصادیق «بدعت» شمرده و به بهانه حرام بودن «بدعت» آن را نیز حرام دانسته و مرتکبش را به فسق محکوم کرد. بلکه برعکس با توجه به منافع و مصالحی که بنابر فرض مزبور در آن کار و فعل وجود دارد، می‌توان به اقتضای سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله که فرمود: «مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَ أَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۹/۳۷۲) یعنی هر کس سنتی نیکو را که تاکنون سابقه نداشته، بنیاد نهد، تا روز قیامت پاداش آن سنت

و نیز پاداش هرکسی که پس از شخص مبدع به آن سنت پایبند باشد، از آن اوست، آن کار و فعل را نیز از مصادیق عمل نیک شمرد و از آن قدردانی نمود.

می‌توان نتیجه گرفت که بدعت به دو نوع یعنی بدعت ممدوح و بدعت مذموم یا بدعت هدایت و بدعت گمراهی تقسیم می‌شود. آن بدعتی که در روایت نبوی از آن نهی شده بدعت مذموم یا بدعت گمراهی است، نه بدعت ممدوح یا هدایت. از این رو نمی‌توان هر کار جدید و بی‌سابقه‌ای را به سبب جدید بودن و نداشتن سابقه، «بدعت» خواند و آن را به ضلالت محکوم کرد.

با توجه به آنچه در تعریف و ملاک بدعت مذموم گفته شد، قطعاً اموری که در عرفان و تصوف اصیل اسلامی از آنها با اصطلاح «مستحسَنات» یاد می‌شود، به خودی خود از مصادیق بدعت مذموم نبوده و نمی‌توان آنها را به گونه کلی غیر شرعی دانست. زیرا؛

أولاً هیچ یک از بزرگان اهل معرفت، این اعمال را به قصد تشریح و تصرف (زیاده یا کم کردن چیزی) در دین خدا وضع نکرده‌اند.

ثانیاً در خصوص هیچ یک از این اعمال و افعال، در آیات قرآن و روایات معتبر، نهی شرعی و منع دینی واقع نگشته است.

ثالثاً اگر چه خصوصاً هیچ یک از مستحسَنات در آیات قرآن و روایات معتبر، امر و دستور شرعی واقع نشده، ولی با توجه به منافع و مصالحی که برای هر یک از آنها در نظر گرفته شده، می‌توان این اعمال را در عموم کارهایی که خدا و رسول به آنها فرا خوانده است، داخل کرد. لذا تا وقتی که آفات نفسانی و شیطانی به آنها راه نیابد، از مصادیق عمل صالح محسوب گشته و سزاوار پاداش و ثواب می‌باشند.

آری می‌توان به جهت عوارضی که به برخی «مستحسَنات» روی آورده، مثل آنچه در زمان حال برای مراسم سماع پیش آمده است، و افراط و تفریط‌هایی که در بعضی

موارد رخ داده، مانند آن چه در برخی ریاضت‌ها و چله نشینی‌های غیرقابل دفاع به وجود آمده، این اعمال را همانند هر امر دیگری - حتی امر مشروعی چون بنای مسجد که به پایگاه نفاق تبدیل شود یا عزاداری حسینی که به افراط و اعمال نادرست کشیده شود - محکوم کرد. البته فقط به جهت عروض عوارض و افراط یا تفریط‌های پیش آمده، نه این که از اساس این اعمال در شمار مصادیق «بدعت» مذموم قرار گیرند و نامشروع خوانده شوند. چنان که متأسفانه دیده و یا شنیده شده برخی، بدون آن که قضایا را از هم تفکیک کنند، این گونه عمل می‌نمایند. بلکه صحیح و معقول آن است که اصل مسئله را از مسائل جنبی و حاشیه‌ای جدا ساخته و منصفانه هر کدام را به حکمی مناسب محکوم کنیم. همان گونه که خداوند تبارک و تعالی نظیر این کار را در مقام ارزیابی رهبانیت خود ساخته رهبان مسیحی انجام داده است.

خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «و رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» (حدید/ ۲۷)

با دقت در این آیه چند نکته استفاده می‌شود: اولاً خداوند رهبانیت را بر رهبان مسیحی واجب نساخته بود، بلکه خود آنان بودند که آن را بر خود واجب ساخته بودند. «و رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ» ثانیاً هدف از این رهبانیت خود ساخته، جلب رضایت و خوشنودی خدا بوده است. «إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ». ثالثاً در میان رهبان مسیحی کسانی بودند که حق رهبانیت را آن گونه که باید، ادا نکردند. «فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا». رابعاً خداوند رهبان مؤمنی را که حق رهبانیت را آن گونه که شایسته بود ادا کردند، می‌ستاید و نیز تأکید می‌کند که پاداش آن‌ها را داده است. «فَأَتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ». خامساً خداوند رهبانی را که حق رهبانیت را آن گونه که باید، ادا نکردند، سرزنش کرده و آنان را فاسق می‌خواند. «وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ».

با توجه به برداشت‌های پنج‌گانه از آیه، اگرچه خداوند رهبانیت را بر راهبان مسیحی واجب نساخته بود، ولی این طور هم نبود که به گونه کلی از آن ناخوشنود و ناراضی باشد زیرا؛ اگر چنین بود آنان را برای اصل ابتداع رهبانیت سرزنش می‌کرد، نه برای رعایت نکردن حق آن. و این عدم سرزنش، شاهد خوبی است بر پسندیده بودن اموری مانند «مستحسَنات» عارفان، که گرچه به ایجاب خدا واجب نگشته و در نصوص دینی به گونه خاص از آن‌ها ذکری به میان نیامده است، ولی این چنین نیست که به طور کلی مردود بوده و قابل دفاع نباشند. بلکه مستحسَنات نیز همانند رهبانیت از جمله اموری هستند که مشایخ اهل معرفت آن‌ها را - که هر یک بر اساس حکم و مصالحی شخصی و یا نوعی استوار است - برای جلب رضایت خدا، ابتداع و جعل کرده‌اند. از این رو اگر کسی حق آن‌ها را آن گونه که شایسته است، ادا کرده و به اقتضائاتشان پایبند باشد، قطعاً همه آن‌ها مقبول بوده و قابل دفاع هستند و بر اساس قاعده مورد ستایش حضرت حق واقع می‌شوند و خداوند نیز به آنان پاداش خواهد داد.

جناب عزالدین محمود کاشانی در بیان قصد و منظور اهل معرفت از وضع «مستحسَنات» می‌گوید: نظر ایشان در تقیید ظاهر مریدان و مسترشدان بمراعات آن رسوم و محافظت بر آداب آن همگی بر تحصیل اجتماع بواطن و منع آفات و حفظ اوقات و تأکید رابطه محبت و الفت ایشان مقصور، و تکلف و ریا و طلب شهرت و سمعت و امتیاز و اختصاص از دیگران در این قصد بل در جمله مقاصد از ایشان دور. (کاشانی، بی تا: ۱۴۶)

تأکید می‌شود در مسئله «مستحسَنات صوفیه»، احیاناً از سوی متصوفه منحرف و جاهل، سوء استفاده‌ها یا انحراف‌هایی صورت می‌گیرد که باید با انحراف مبارزه کرد اما صوفیان حقیقی، اصلاً چنین قصد و نیتی ندارند و بر جویای حقیقت لازم است با

در نظر گرفتن این نکته، مدّعی دروغین را از مدّعی راستین جدا کرده و مجاز را از حقیقت، در هر لباس و قامتی، باز شناسد. همچنین آنان ادعا نمی‌کنند که این در سنت اولی بوده یا در آیات و روایات به آن اشاره شده است؛ بلکه می‌گویند که سماع، از مستحسّنات است و به خاطر برخی مصالح شخصی یا نوعی انجام می‌گیرد. بنابراین نباید این مسئله را به فضای بدعت حرام شرعی برد.

سماع صوفیانه؛ موسیقی یا غناء محرم

برای پاسخ به این سوال که سماع صوفیانه چه نسبتی با موسیقی و غنای محرم شرعی دارد، باید ابتدا نسبت میان موسیقی و غنا را بررسی کنیم، آنگاه رابطه آن دو را با سماع بیان نماییم.

موسیقی، نغمه و صدای خوش است و علمی که از احوال نغمه‌ها و لحن‌ها بحث می‌کند علم موسیقی است. این علم دانش سازها و آواها، ترکیب اصوات به صورت گوشنواز، علم الحان و مانند آن است. (دهخدا، ماده موسیقی) ابن سینا می‌نویسد: الموسیقی علم ریاضی یبحث فیه عن أحوال النغم من حیث تأتلف و تتنافر، و أحوال الأزمنة المتخللة بینها، لیعلم کیف یؤلف اللحن. (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۹ / ۱)

موسیقی از مصادیق هنر انسانی است که نغمه‌ها و اصوات و صداها را تحت یک میزان تنظیم می‌کند و نسب عددی به این‌ها می‌دهد و آثار خاص و ویژه‌ای را از این نغمه‌ها تحصیل می‌کند. همان طور که میان اعداد، نسب عددی برقرار است؛ به طور مثال دو نصف چهار، چهار نصف هشت، دو ربع هشت و ثلث شش است؛ اصواتی هم که شخص می‌خواند و یا توسط ابزار می‌نوازد، با هم چنین نسبی دارد و نسب عددی بر این الحان، اصوات و نغمه‌ها عارض و اثر ویژه و خاصی از این‌ها برای شخص حاصل می‌شود. در حقیقت این خاصیت موسیقی است که با همین نسب عددی آثاری ویژه در شخص پدید می‌آورد.

غناء به کسر غین به معنای صدا می باشد. (معجم مقائیس اللغة، ج ۴، ص ۳۹۸)
برخی گفته اند: غناء به معنای بلند کردن و در پی هم آمدن صداست. (لسان العرب،
ج ۱۵، ص ۱۳۶؛ تاج العروس، ج ۲۰، ص ۳۰)

غنا در اصطلاح، تعاریف مختلفی دارد. صاحب جواهر از برخی فقیهان نقل می
کند که آنان به آوردن واژه ترجیع در تعریف غنا اکتفا کرده و گفته اند غنا، ترجیع صدا
و کشیدن آن است. (نجفی، ۱۴۱۲: ۴۶/۲۲) در اینصورت هر ترجیعی غنا و نیز حرام
خواهد بود.

برخی غنا را به صدای طرب آور تعریف کرده اند: (همان: ۴۶) بنابراین هر ترجیع
صوت مطربی غنا و حرام خواهد بود.

مشهور فقیهان نیز در تعریف غنا گفته اند غنا کشیدن صدایی است که مشتمل بر
ترجیع طرب آور باشد. (انه مد الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب) (شیخ
انصاری، ۱۴۱۵: ۱/۲۹۲) برخی نیز در تعریف غنا فهم عرف را ملاک قرار داده و گفته
اند غنا آن چیزی است که در عرف، غنا نامیده می شود. (عاملی، ۱۴۱۳: ۳/۱۲۶) ولی
انصاف این است که نه صرف ترجیع صوت و نه صرف مطرب بودن تا وقتی که گناه
آلود نباشند محقق غنای محرم شرعی نبوده و لذا اشکالی ندارند.

لذا امام خمینی در تحریر الوسیله ضمن بیان نظر مشهور در صدر تعریف خود،
تناسب آواز با مجالس لهو را به تعریف خود ضمیمه کرده و می گوید: هو مده
و ترجیعه بکیفیه خاصة مطربة تناسب مجالس ومحافل الطرب وآلات اللهو والملاهی.
(خمینی، بی تا: ۱/۲۰۲) معنای منطوق بیان امام خمینی این است که هنگامی صدای
دارای ترجیع و طرب آور، غناست که متناسب با مجالس لهو، طرب و براساس آداب
لهو و ملاحی خوانده شود، پس اگر ویژگی متناسب با مجالس و آداب لهو را نداشته
باشد، حرام نخواهد بود.

به نظر این پژوهش، غنا هر صوت، لحن، قول، گفتار و نوشتاری است که انسان‌ها را از اوج انسانیت و ارزش‌های معنوی به عالم حیوانیت و حدود نفسانی می‌رساند و حداقل آن این است که او را به امور لهو، بی‌معنا و بی‌فایده وادار می‌کند. آیاتی هم که برای اثبات حرمت غنا مورد استناد قرار گرفته، مشتمل بر دو عبارت «لهوالحدیث» (نک: لقمان/۶) و «قول زور» (نک: حج/ ۳۰) است (انصاری، المکاسب، ج ۱، ص: ۲۸۵) و این نشان می‌دهد که فقط مخصوص صوت و لحن نیست؛ بلکه معنا و مفاد سخن هم در بحث غنای محرم شرعی وارد و داخل است.

با این بیان روشن می‌شود که غنای محرم شرعی با موسیقی دو مقوله از هم جدا هستند و نسبت میان آن دو عموم و خصوص من وجه است.

حال با توجه به تعریف موسیقی و غنا، وجه اشتراک این دو در برخی از میزان‌هاست که مصداق امور لهوی به‌شمار آمده و انسان را به عالم حیوانیت داخل می‌کند، نه تمام میزان‌ها. (اعم از ساده و ترکیبی) مثل میزان ترکیبی «شش و هشت» در برخی از دستگاه‌ها. به این معنا که نسب عددی حاکم بر نغمه‌ها نسب موجود میان اعداد شش و هشت است و به خاطر نزدیک بودن سیلاب‌ها به هم، باعث ایجاد رقص و جنبش در شخص می‌شود. حتی کودکان وقتی این نوع موسیقی را می‌شنود، ناخودآگاه و ناخواسته شروع به جنبش و حرکت نموده و خود را با این اصوات تنظیم می‌کنند. مانند آن چه خواننده‌های زمان طاغوت، چه مرد و چه زن می‌خواندند. هم از آلات موسیقی، هم از صدای خوش و هم از معانی و مطالب نفسانی استفاده می‌شد و در انسان آثار منفی ایجاد می‌کرد.

اما وجه افتراق از دو جهت است. گاهی موسیقی صدق می‌کند، اما غنا نیست مثل صوت‌هایی که برای ورزش یا هر موضوع دیگری خوانده می‌شود که هم دستگاه و هم غزلیات و ابیات آن مایه عرفانی دارد و در شخص آثار مثبت ایجاد می‌کند و ذهن، دل و

فضا را تلطیف می‌کند. حتی گاهی اشک انسان جاری می‌شود، درست همان طور که کسی مداحی می‌کند و انسان را به گریه وادار می‌کند، آثار مثبتی در او ایجاد می‌شود و فضا را تلطیف و انسان احساس تقرب می‌کند. گاهی هم غنا صدق می‌کند اما موسیقی نیست. مثل رمان‌ها و داستان‌های مبتذل، که بر این امور غنا صدق می‌کند، اما هیچ‌گاه عنوان موسیقی بر آنها صادق نیست.

حال که این نسبت‌ها روشن شد گوییم:

سماعی که محل بحث ماست گرچه ممکن است گاهی همراه موسیقی و نغمه و صوت و صدایی باشد که تحت یک میزان تنظیم می‌شود، ولی غنای محرم شرعی نیست؛ زیرا غنای محرم شرعی صوت، لحن، قول، گفتار و نوشتاری است که انسان‌ها را از اوج انسانیت و ارزش‌های معنوی به عالم حیوانیت و حدود نفسانی می‌کشاند و حداقل آن این است که او را به امور لهو، بی‌معنا و بی‌فایده وادار می‌کند و این امر در سماع قابل دفاع عرفانی نیست.

بنابراین اگر موسیقی‌ها و کلماتی که در مجلس سماع می‌خوانند، لهوی نباشد، از نظر شرعی مشکلی به وجود نخواهد آورد اما اگر در کنار یا ضمن سماع، غنایی صورت بگیرد از جهت حرام خواهد بود نه از جهت سماع.

سماع صوفیانه؛ حرکت نمادین یا رقص

سوال بعدی این است که آیا سماع، رقص محرم است؟

در ابتدا لازم است بیان شود که حرمت رقص در فقه از مسلمات نیست. گرچه برخی رقص را حرام می‌دانند، اما برخی دیگر آن را حرام نمی‌دانند و لا اقل فتوا به حرمت نداده‌اند.

در کتاب صراط النجاة از آیت‌الله سید ابوالقاسم خوئی درباره رقص سوال شده که پاسخ داده‌اند فی نفسه اشکال ندارد. (خوئی، ۱۴۱۶: ۱/۳۷۲) آیت‌الله میرزا جواد

تبریزی نیز نظرش چنین است. (همان: / ۳۸۸)

بر فرض که رقص را حرام بدانیم می‌گوییم: نسبت حرکات نمادین به رقص نسبت عموم و خصوص مطلق است. یعنی همه حرکات‌های نمادین، رقص محرم شرعی به‌شمار نمی‌آید؛ بلکه برخی از آن حرکات که لهو و لعب بوده و انسان را به درجه حیوانیت تنزل می‌دهد از مصادیق رقص محرم شرعی است. حرکات‌های نمادینی هم وجود دارد که رقص حرام به‌شمار نمی‌آیند، مانند ورزش‌ها و نرمش‌هایی که همراه با حرکات بدنی موزون است. اینها حرکات‌هایی هستند که اهل فن براساس منافع و مصالح جعل کرده‌اند.

در فضای عرفان و تصوف نیز حرکات سماع به معنای موزون، حرکات‌های نمادین به‌شمار می‌آید که به جهت مصالح و منافی برای طالبان و سالکان وضع شده است. مثلاً در سماع صوفیان سلسله مولویه که هر ساله در قونیه برپا می‌شود، درویش چرخنده دست راست را به طرف آسمان بلند می‌کند، به این معنا که از آسمان می‌گیرد و دست دیگر را به طرف پایین قرار می‌دهد، به این معنا که به زمینیان افاضه می‌کند، و بعد شروع به چرخیدن می‌کند و در فضا و حال خودش می‌چرخد و می‌چرخد و هر بیننده‌ای را متأثر می‌کند و خودش هم متأثر می‌شود. آیا انصاف است که این حرکات را با رقص مبتذل آقایان و خانم‌ها در مراکز فساد و فحشاء که منشأ نفسانی و شهوانی دارد، یکی بدانیم؟! مقایسه حرکت نمادین با رقص حرام همانند مقایسه غنا و موسیقی است و این دو با هم تفاوت دارند.

توضیح بیشتر اینکه حرکات‌های نمادین که در سماع صورت می‌گیرد، بر چهار نوع است: ۱. حرکات‌های چرخشی؛ ۲. حرکات‌های جهشی به سمت بالا؛ ۳. کوبیدن پا و ۴. زدن کف. هرکدام از این‌ها اشاره به حقیقتی و رمزی بر واقعیتی است. حرکت چرخشی در واقع نمادی از چرخش عالم مُلک و ملکوت بر گرد حضرت حق جل و

علی و مظهر کامل و آئینه تمام نمای صفات و اسماء او، یعنی انسان کامل است. این چرخش در مراسم سماع تقریباً تنظیم کردن خود با همان چرخش مُلک و ملکوت است. اگر واقعاً پیر، مراد و مرشد از قبل آن دراویش چرخنده را آماده و بیان کند که این چرخشی که تو انجام می دهی در این فضاست، آیا می توانیم بگوییم که این حرکت از مصادیق رقص محرم شرعی است؟!

این حرکت نمادین چرخشی اشاره به آیه: «أَيْنَمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره/۱۱۵) است؛ خواه به زبان آورند و یا اینکه دائماً این آیه را در دل حاضر و با این نیت و با این وضع شروع به چرخیدن کنند.

جهش به طرف بالا هم نمادی از سیر صعودی انسان و معراج تحلیل است و اشاره به آیه: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ». (بقره/۱۵۶)

همچنین کوبیدن پا بر زمین اشاره به منکوب کردن تمام کثرات در زیر پاست و از جمله این کثرات، انانیت شخص است. و نیز کف زدن، کنایه از جشن و سروری است که سالک جهت از بین بردن حیوانیت و جنبه حیوانی خود و آزاد شدن حقیقت او از زندان تنگ حیوانیت احساس می کند.

بنابراین سماع حقیقی و راستین با در نظر گرفتن جهاتی که گفته شد، نه مصداق بدعت و نه غنای محرم شرعی و نه رقص لهوی است که بتوان به حرمت آن حکم نمود، بلکه ماهیت و حکم دیگری دارد که نباید از آن غافل بود.

البته این سخن بدان معنا نیست که ما مدعی شویم مقوله سماع مورد قبول همه عارفان و اهل تصوف است و یا بخواهیم ادعا کنیم سماع امری است که در سیره اهل بیت و طهارت علیهم السلام موجود بوده است، بلکه فقط بدین معناست که می خواهیم بگوییم سماع حقیقی از جمله مستحسَنات برخی از اهل معرفت است که به خاطر مصالح و منافع که دارد جعل شده و نمی توان آن را به خاطر برخی از

عناوین مورد اشاره حرام دانست.

البته این هشدار را هم نباید از نظر دور داشت که اجرای سماع حقیقی بدون عارضه منفی و دور از نفسانیات و هواها و اغراض غیر شرعی کاری است بسیار سخت و دشوار و چه بسا برخی در پی یافتن بهانه ای باشند که توسط آن نفسانیات خود را پیاده نمایند و سماع نیز بهانه خوب و موجهی است که می‌تواند در خدمت این دسته افراد مغرض و منحرف قرار گیرد و از ماهیت و حقیقت اصلیش منحرف شود. لذا می‌بایست این عوارض منفی را از آن اصلی که بیان شد، تفکیک کرد.

نتیجه گیری

اصل سماع در اصطلاح عرفان عملی، حقیقتی است که اثر و خاصیت آن، به خود آمدن، فهمیدن و در نهایت اطاعت کردن و به مقصد رسیدن است. مشایخ عرفان پس از آنکه سالکان راه را در منزل ریاضت، به ریاضت‌های مربوطه تربیت کرده و ریاضت دادند، مجالسی تشکیل می‌دادند و در آن مجالس، سالکان ریاضت کشیده را که در اثر ریاضت، قوای آنها تحلیل رفته و نوعی خستگی و رنج و تعب بر آنها عارض شده بود، جمع می‌کردند و به این مجالس، مجالس سماع می‌گفتند.

آنچه از سماع، نغمه، نواختن و همچنین جنبش و حرکت در فضای عرفان عملی مطرح است، به طور عمده پس از طی منزل ریاضت است و افراد در این فضا مجاز بودند که جهت سه هدف از آن استفاده کنند؛ رفع خستگی و برطرف کردن کسالت؛ رفع دل زدگی؛ و احساس حظ و بهره معنوی.

سماع صوفیان از جمله مستحسنان صوفیه بوده که به جهت منافع و مصالحی بدون داشتن قصد تشریح وضع شده و بدعت مذموم به‌شمار نمی‌آید.

با توجه به تعریف موسیقی و غنا، وجه اشتراک این دو در برخی از موارد است که مصداق امور لهوی به‌شمار آمده و انسان را به عالم حیوانیت داخل می‌کند و سماع جزو آن محسوب نمی‌گردد و مصداق آن نیست.

همچنین همه حرکات‌های نمادین و موزون، رقص محرم شرعی به‌شمار نمی‌آید؛ بلکه برخی از آن حرکات که لهو و لعب بوده و انسان را به درجه حیوانیت تنزل می‌دهد از مصداق رقص محرم شرعی است و سماع از چنین حرکاتی به دور است.

منابع

۱. ابن أبی جمهور، محمد بن زین الدین، (۱۴۰۵ق)، **عوالی اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة**، (ج ۴)، تحقیق: مجتبی عراقی، دار سید الشهداء للنشر، قم.
۲. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴)، **معجم مقاییس اللغة**، (ج ۳)، چاپ اول، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵)، **الشفاء**، کتابخانه مرعشی نجفی، قم.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، **لسان العرب**، چاپ سوم، دار صادر، بیروت.
۵. انصاری، خواجه عبدالله، (۱۴۱۷)، **منازل السائرین**، تحقیق علی شیروانی، چاپ اول، دار العلم، قم.
۶. خمینی، روح الله (بی تا)، **تحریر الوسيلة**، مؤسسه دار العلم، قم.
۷. خوبی، ابو القاسم (۱۴۱۶)، **صراط النجاة**، شرح: تبریزی جواد، مکتب نشر المنتخب، قم.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، **مفردات ألفاظ القرآن**، دارالقلم، بیروت.
۹. سراج طوسی، ابونصر، (۱۹۱۴)، **اللمع فی التصوف**، تحقیق: رینولد الین، جهان تهران.
۱۰. سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۰۵)، **رسائل الشریف المرتضی**، دارالقرآن، قم.
۱۱. سیستانی، سید علی (۱۴۱۶)، **الفتاوی المیسره**، مکتب آیه الله السیستانی، قم.
۱۲. سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۲۵) **دلیل تحریر الوسيلة**، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره، قم.
۱۳. شیخ انصاری، مرتضی (۱۴۱۵)، **کتاب المکاسب**، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم.
۱۴. عاملی (شهید ثانی) زین الدین (۱۴۱۳)، **مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام**، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم.
۱۵. قمی، ابوالقاسم (۱۳۸۷)، **غنائم الیام فی مسائل الحلال و الحرام**، مرکز النشر التابع.

١٦. كاشاني، عبدالرزاق (١٣٨٥)، شرح منازل السائرين (القاساني)، تحقيق: محسن بيدارفر، نشر بيدار، قم.
١٧. _____ (١٤٢٢)، تفسير ابن عربي (تأويلات عبد الرزاق)، تحقيق سمير مصطفى رباب، دار احياء التراث العربي، بيروت .
١٨. _____ (١٤٢٦)، اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عاصم ابراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٩. كاشاني، عز الدين محمود بن علي، (بي تا)، مصباح الهداية و مفتاح الكفاية، نشر هما، تهران.
٢٠. كليني، محمد بن يعقوب (١٤٢٩)، كافي، دار الحديث، قم.
٢١. مجلسي، محمد باقر (١٤٠٣)، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٢٢. مستملي بخاري، اسماعيل، (١٣٦٣)، شرح التعرف لمذهب التصوف، تحقيق: محمد روشن، انتشارات اساطير، تهران.
٢٣. نجفي، محمد حسن (١٤١٢)، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار احياء التراث العربي، بيروت.
٢٤. نراقي، مولى احمد بن محمد مهدي (١٣٧٥)، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، بوستان كتاب، قم.