

جایگاه سماع در امتهات متون عرفانی تا قرن پنجم (هـ.ق)

مصطفی ملک پائین^۱، سید مهدی رحیمی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۳/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۳۰

چکیده

سماع، اصطلاحی است که از زمان رشد عرفان در ایران در آثار صوفیانه درباره آن سخن گفته شده است. بسیاری از عارفان متشرع یا علاقه چندانی به سماع نشان نداده‌اند و یا برای آن شرایط سختی قایل شده‌اند. در مقابل، بسیاری از عارفان نیز سماع را وسیله‌ای برای جذب واردات قلبی از جانب محبوب دانسته و شرایط آن را ذکر کرده‌اند. از آغاز تا قرن پنجم (ه.ق) تفکر و رفتار صوفیانه در ذهنیت جامعه ایرانی در حال شکل‌گیری و نمو بود؛ از این رو دیدگاه نویسندگان کتاب‌های تئوریک صوفیانه در این دوره بر عرفان دوره‌های بعد تأثیر فراوان گذاشت. در این مقاله نظر نویسندگان مهم این دوره درباره سماع و شرایط آن در تصوف بررسی شد تا روشن شود انجام سماع در آن دوره چگونه و با چه شرایط و اعتقاداتی در تصوف رواج داشت. به این منظور پس از ذکر مقدماتی در زمینه سماع، بررسی و تحلیل بحث سماع تا قرن پنجم (ه.ق) انجام شد. اساس این پژوهش بر نظر نویسندگانی است که چارچوب متصوفه به کتابهای نظری آنها وابسته بوده است. در پایان روشن شد تا قرن پنجم هنوز پایکوبی در مجالس سماع چندان جایگاهی نداشته و تا آن زمان منظور متصوفه از سماع تنها گوش دادن به آواز و شعر و خرقه کردن جامه و بیخود شدن و فریاد زدن و نوعی حرکت بوده است نه بیش‌تر از آن.

واژه‌های کلیدی: اللمع، رساله قشیریه، سماع، شرح تعرف، کشف‌المحجوب، کیمیای

سعادت، متون عرفانی.

^۱ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند؛ m_malekp@yahoo.com

^۲ استادیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند؛ smahdirahimi@gmail.com

مقدمه

پیشینه تحقیق در موضوع سماع به منابع تعلیمی عرفانی قرون چهارم تا دوازدهم (هـ ق) مانند مصباح‌الهدایه برمی‌گردد؛ ولی در دوره معاصر هم پژوهش‌های فراوانی در این زمینه انجام شده است؛ زرین کوب در کتاب‌های «جستجو در تصوّف»، «دنباله جستجو در تصوّف» و مقاله «عارف و عامی در رقص و سماع» و حاکمی در کتاب «سماع در تصوّف» و حیدرخانی در کتاب «سماع عارفان» و داداشی در پایان‌نامه‌ای با عنوان «سماع صوفیانه» و... به شایستگی این موضوع را بررسی کرده‌اند؛ اما میان تفسیرهای مؤلفان موضوعات عرفانی در مورد سماع تفاوت فراوان است و هم برخی از این پژوهش‌ها به‌طور ویژه به موضوع سماع در دوره شکل‌گیری عرفان تا قرن پنجم (هـ ق) پرداخته‌اند؛ بنابراین چه بسا بسیاری از ناگفته‌ها در این زمینه وجود داشته باشد. به همین سبب بایسته است که این مقوله از دیدگاه نخستین نویسندگان کتاب‌های نظری صوفیانه تا قرن پنجم (هـ ق) بررسی شود. روشن است عارفان بزرگی همچون بایزید بسطامی، ابوسعید ابوالخیر و ابوالحسن خرقانی نیز در شکل‌گیری تصوّف در آن دوره نقش مهمی داشته‌اند؛ اما به سبب این که کتاب‌های آن‌ها دارای چهارچوب نظری پیوسته‌ای نیست و نوعی عرفان عملی است، در حوزه این پژوهش قرار نمی‌گیرند. مستملی بخاری و ابونصر سراج و هجویری و قشیری و محمد غزالی در این دوره به سبب نوشتن کتاب‌هایی که شامل مباحث نظری در حوزه تصوّف هستند، در آثار صوفیانه دوره‌های بعد تأثیر فراوانی گذاشتند و اهمیت بسیاری دارند؛ به همین سبب این پژوهش به ادوار نخستین عرفان پس از اسلام در ایران (تا قرن پنجم هـ ق) اختصاص دارد و کوشش می‌شود پس از ذکر مقدماتی درباره سماع و آداب و شرایط و همچنین کیفیت اسطوره‌ای آن، این موضوع در میان نویسندگان دارای نظریه عرفانی از آغاز تا قرن پنجم (هـ ق) بررسی و به این پرسش‌ها پاسخ داده شود: مفهوم سماع از زمان آغاز تا قرن پنجم (هـ ق) چه بوده است؟ شرایط و آداب آن چگونه بوده است؟ چه کسانی اجازه سماع داشتند و چگونه سماع می‌کردند؟ سماع با چه هدفی در آن دوره مجاز بوده است؟

«سماع» در لغت و اصطلاح

«سماع» در فرهنگ معین به صورت «سماع» آورده شده و معنی آن چنین آمده است: «شنیدن، شنودن، شنوایی، آواز، سرود، وجد و سرور و پایکوبی و دست‌افشانی صوفیان منفرداً یا جمعیاً با آداب و تشریفات خاص» (معین، ۱۳۹۰: ذیل «سماع»). اصل این واژه، عربی و از ریشه

«سَمَع» است و در ترجمه فرهنگ المنجد ذیل «السَّماع» این گونه آمده است: «آوازه، شهرت، آوازخوانی، سماع» (المنجد، بی تا: ذیل «سَمَع»).

در مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوّف آمده است: سماع مصدر است و به معنی شنیدن؛ اما مجازاً به معنی وجد و حال و رقص و سرور و آواز خوش است که اصطلاح صوفیه است و آن با غنا به معنی سرود و آواز خوش که طرب انگیزد و آواز خوش طرب انگیز مترادف است (سجّادی، ۱۳۸۴: ۲۵۷).

در غیث اللغات معنای سماع چنین ذکر شده: «سَماع به فتح [اول] شنیدن و به معنی رقص و سرور و وجد مجاز است (از لطایف و بهار عجم) و در منتخب و صراح به فتح [اول] به معنی شنودن؛ و در مدار به فتح [اول] شنیدن و سرودن؛ و در سروری به فتح به معنی سرود آمده است. صاحب کشف نیز نوشته که به فتح [اول] مطلق شنیدن و به کسر [اول] در فارسی به معنی خاص سرود شنیدن و مجازاً به معنی وجد و حالت مشایخ» (به نقل از: داداشی، ۱۳۵۵: ۸). در فرهنگ اصطلاحات عرفانی آمده است: «سَماع: شنیدن، سرور و پایکوبی و دست افشانی صوفیان» (سجّادی، ۱۳۸۱: ذیل «سَماع»).

بنا بر آنچه ذکر شد، سماع که از ریشه عربی سمع است در اصل به معنی شنودن است و به نظر می‌رسد در فرآیند دگرگونی زبانی، مجازی که به علاقه سبیه بوده، سبب آن شده است که سماع در معنای پایکوبی به کار برده شود؛ زیرا از لوازم پایکوبی و رقص، شنیدن آواز بوده است و آرام آرام رنگ مجازی خود را از دست داده و در معنایی خودکار یا لغت‌نامه‌ای ثبت شده و به اصطلاحی گفته شده است که صوفیان گاهی مبادرت به آن می‌کردند.

صوفیه آواز خوش را آواز خدایی می‌شمردند که در همه جا و همه چیز طنین‌انداز است و شنیدن آن در انسان، حال و وجد و شوق و جذبه ایجاد می‌کند. این آواز خوش ممکن است بانگ مؤذن باشد یا آوای تلاوت قرآن یا نغمه چنگ یا وزش باد^۱ (سجّادی، ۱۳۸۴: ۲۵۷).

کیفیت نمادین و اساطیری رقص و سماع

اگرچه برخی، سماع عرفانی بعد از اسلام را با توجیهاتی به طور کامل با تعالیم اسلامی همسان و همخوان دانسته‌اند؛ ولی تطبیق آن با رقص در آیین‌های مردمان نخستین و پیش از اسلام و جنبه رازگونه آن در بین جوامع مختلف بشری بر پژوهشگر باریک‌بین روشن می‌کند که این‌ها گویی همه اصلی اسطوره‌ای برای نیایش داشته‌اند. افزون بر این، کسانی مانند اسماعیل پور وجوه تطبیق عرفان ایرانی با ادیان و مسلک‌های پیش از اسلام همچون دین گنوسی

و نگرش عرفانی مانوی را به خوبی نشان داده‌اند (اسماعیل پور، ۱۳۸۱: ۱۳-۲۵). به هر روی آشنایی با ادیان، کیش‌ها و عرفان در گذشته اسطوره‌ای بشر و نیز کشور ایران، راهنمای مناسبی برای درک واقعیت سماع عرفانی پس از اسلام است. همچنان که نفیسی در کتاب سرچشمه تصوّف در ایران گفته است: به احتمال قوی سماع به صورت سازمان یافته آن در قرون اولیه اسلام و در بین متصوّف شکل گرفته است و به احتمال بسیار، عرفای ایرانی بوده‌اند که نخست بار سماع را در مجامع خود پدید آورده‌اند؛ زیرا در میان متصوّف عراق و جزیره، پیش از تکوین تصوّف ایران، اشاره‌ای به سماع نیست و در تصوّف مغرب نیز به جز فرقی که از ایران به آنجا رفته‌اند، بقیه منکر سماع و معتقد به حرمت آن بوده‌اند (نفیسی، [بی تا]: ۱۲۶-۱۲۷). همچنین گزارش‌هایی از آداب و تشریفات مذهبی سرّی مهرپرستان در دست است که حلقه‌ای تشکیل می‌دادند و پس از شادخواری، با حرکاتی به خلسه می‌رفتند و در حالت ناهوشیاری میترا را می‌پرستیدند (ابومحبوب، ۱۳۸۶: ۲۰۰). امیری نیز می‌نویسد: انسان‌های ابتدایی هنگامی که به رقص برمی‌خاستند، تنها قصدشان خوشگذرانی نبود؛ بلکه می‌خواستند به طبیعت و خدایان، چیزهای مفید بیاموزند یا تلقین کنند و به وسیله رقص، طبیعت را به خواب مغناطیس درآوردند و به زمین دستور دهند تا حاصل خوبی به بار آورد (امیری، ۱۳۷۹: ۲۳۹). در فرهنگ نمادها آمده است: «رقص جشن تقدیس است. رقص، گفتار است، گفتاری و رای کلمه... جایی که کلام کفایت نکند، رقص برپا می‌شود... رقص بُروزی اغلب انفجار آمیز است که از غریزه زندگی برمی‌خیزد و اشتیاق دارد تمامی دوگانگی‌های روزانه را به دور اندازد و با جهشی، وحدت آغازین را بازیابد. جایی که جسم و روح، خالق و مخلوق، مرئی و نامرئی بازیافته و بیرون از زمان و در حال خلسه‌ای یکتا و یگانه به هم پیوند می‌شوند. رقص، همذاتی با لایزال را فریاد می‌زند و جشن می‌گیرد. رقص داود در مقابل تابوت عهد و آنچه مولانا، بنیان‌گذار مکتب درویشان چرخان را به شوق می‌آورد، از همین جمله است. این‌ها همه، رقص‌های آیینی هستند؛ رقص‌هایی که قدسی خوانده می‌شوند. با این همه تمامی رقص‌ها، چه عامیانه و چه فرهنگی، چه پرداخت شده و چه بداهه ساخته، چه تک‌نفره و چه جمعی، کمابیش در زندگی حثی ملحدانه نیز خلسه‌ای را نشان می‌دهند که به دنبال نوعی رهایی است» (شوالیه و دیگران، ۱۳۸۸: ۳۳۹/۴-۳۴۱). با اندک تأملی در این کیفیت نمادین رقص، به روشنی وجوه شباهت‌های فراوان رقص اسطوره‌ای و سماع پیدا است. زرّین کوب هم معتقد است: نشانه‌های سماع و پایکوبی در جای جای فرهنگ بازمانده ایران پیش از اسلام مشهود است (زرّین کوب، ۱۳۸۸: ۲۲)، به سبب

این که این پژوهش بیش تر مبتنی بر گفتمان درون صوفیه نظریه پرداز تا قرن پنجم (هـ ق) است، بیش تر از این مجال نیست تا دربارهٔ ویژگی اساطیری سماع سخن گفته شود.^۲

زمان پیدایش مجلس سماع و شکل اولیهٔ آن

نویسندهٔ کتاب *سماع عارفان* به نقل از *تاریخ خانقاه در ایران* این گونه آورده است: دربارهٔ زمان پیدایش مجلس سماع اطلاع دقیقی در دست نیست؛ لکن سماع سابقه‌ای مذهبی غیراسلامی داشته و از زمان‌های بسیار دور در پرستش‌های مذهبی و پرستشگاه‌ها برپا می‌شده و به شنوندگان، رقت قلب می‌بخشیده است. ولی آنچه مسلم است در صدر اسلام سماع به آن صورت که در مجالس صوفیه بر گزار شده، وجود نداشته است؛ تا اینکه در سال ۲۴۵ هجری که ذوالنون مصری از زندان متوکل آزاد گردید، صوفیان در جامع بغداد به دور او گرد آمده و دربارهٔ سماع از او اجازه گرفتند؛ قوال شعری خواند و ذوالنون هم ابراز شادی کرد. در سال ۲۵۳ هجری نخستین حلقهٔ سماع را علی تنوخی یکی از یاران سری سقطی (متوفی ۲۵۳) در بغداد برپا کرد. از این زمان به بعد مجالس سماع، شکل به خود گرفت و تشکیل حلقهٔ سماع مرسوم گردید و گروهی به نظارهٔ آن پرداختند؛ جاذبهٔ موسیقی همراه با یک سلسله سخنان عرفانی و محرک، افراد پرشور و حساس را به نوعی روحانیت و معنویت دعوت می‌کرد و عده‌ای از اشخاص متفرقه نیز همراه صوفیان به سماع می‌پرداختند. نویسندهٔ کتاب *سماع عارفان* همچنین آورده است: در روزهای نخستین، مجلس سماع عبارت بود از یک محفل شعرخوانی که به وسیلهٔ خواننده یا گروه جمعی خوانندگان خوش آواز اجرا می‌شد و صوفیان با حالت و زمینه‌ای که داشتند تحت تأثیر صوت خوش و معنی کلام قرار می‌گرفتند و حالی پیدا می‌کردند و به پایکوبی می‌پرداختند؛ پس از آن رفته‌رفته برای تحریک و تأثیر بیش تر از نی و دف استفاده کردند (حیدر خانی، ۱۳۷۶: ۲۶-۲۷).

دیدگاه متصوفه و مشرّعان در مورد سماع

عزالدین محمود کاشانی آورده است: از جملهٔ مستحسنات متصوفه که محلّ انکار بعضی از علمای ظاهر است، یکی اجتماع ایشانست از برای سماع، غنا و الحان و استحضار قوال از بهر آن و وجه انکارشان آنکه این رسم بدعت است؛ چه در عهد رسالت و زمان صحابه و تابعین و علما و مشایخ سلف معهود نبوده است و بعضی از مشایخ متأخر آن را وضع کرده‌اند و مستحسن داشته. جواب آن است که هر چند بدعت است، ولکن مزاحم سستی نیست پس مذموم نبود.

خصوصاً که مشتمل باشد بر فواید (کاشانی، ۱۳۸۸: ۱۷۹). سماع به طور کلی در نظر متشرعان و فقها مذموم است و گناه شمرده می‌شود و نزد اکثر بزرگان صوفیه از راه‌های مهم وصول به حالت وجد شمرده می‌شود؛ به این معنی که گفته‌اند سماع حالتی در قلب ایجاد می‌کند که «وجد» نامیده می‌شود و این وجد حرکات بدنی به وجود می‌آورد که اگر حرکات غیر موزونی باشد «اضطراب» و اگر حرکات موزونی باشد، کف‌زدن و رقص است. همان‌طور که عارف از راه چشم به جلال و عظمت خدا پی می‌برد و از راه جمع کردن فکر و ذکر دائم به خدا انس می‌گیرد، از راه گوش نیز ممکن است به طوری مجذوب خدا شود که در همه، نغمه موزون حمد و ثنای الهی را بشنود (غنی، ۱۳۴۰، ۳۹۲/۲). جلال‌الدین همایی در پاورقی مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه عقیده خود را این‌گونه بیان می‌کند:

وجد و سماع میان همه طوایف صوفیه کم‌وبیش رسمی متدوال بوده و اکنون هم یکی از موارد اختلاف شدید بین صوفی و متشرع است. اکثر فقهای متشرع در مذهب شیعه، سماع را به عنوان غنا حرام می‌دانند و بعضی به کراهت و برخی به اباحه و جواز بدون کراهت فتوی داده‌اند. اما فقهای اهل سنت فرقه شافعیه به طوری که در کتاب *شهادات شرح منهاج الطالبین* که از کتب معتبر این فرقه است، تصریح شده مشهور غنا را حرام نمی‌دانند. (ولیس بحرام علی المشهور) و صریحاً فتوی می‌دهند که تغنی به اشعار مباح است، مگر در مواردی که مشتمل بر فحش و هجو باشد؛ دف زدن در عروسی را نیز جایز می‌دانند. از غنا بالاتر رقص را نیز حرام نمی‌دانند... اما ابن جوزی سماع صوفیان را از نظر شرعی حرام می‌داند. *مالک بن انس* بر خلاف اهل مدینه که غنا را مباح می‌دانستند، در بعضی روایات آن را از اعمال فاسقان خوانده است. *ابوحنیفه* نیز غنا را از گناهان شمرده است. خلاصه عقیده فقهای اهل سنت مختلف است؛ جمعی به تحریم و برخی به کراهت و گروهی به اباحه و رخصت و بعضی به تفصیل میان مورد حرمت و رخصت رأی داده‌اند (کاشانی، ۱۳۸۸: ۱۷۹ - ۱۸۰).

در میان محققان معاصر نیز کسانی در مورد این موضوع مطالبی را آورده‌اند؛ از جمله حاکمی می‌نویسد: سماع مجموعه‌ای از ساز و آواز است و اگر بهره مستمع از آن بی‌بهرگی و از روی کار و عادت باشد حرام است. لیکن اگر به منظور شنیدن صوت زیبا باشد و از روی عشق به زیبایی و وجد و سرور روحانی و پی‌بردن به جمال حق باشد، مباح است^۳ (حاکمی، ۱۳۷۳: ۳۱).

شرایط و آداب مجلس سماع

اقبال و توجه افراد متفرقه به سماع موجب ناراحتی سالکان گردید، به همین لحاظ می‌بایستی از ورود عده‌ای به مجالس سماع جلوگیری به عمل می‌آمد؛ وضع مقررات و شرایط و آداب بهترین تدبیری بود که از نخستین لحظات شکل گرفتن مجالس سماع توانست از ورود اشخاص متفرقه به سماع جلوگیری کند. مثلاً قانون‌هایی برای آن وضع کردند: محل اجرای سماع باید از عوام خالی باشد (هجویری، ۱۳۸۶: ۶۰۹). عزالدین محمود کاشانی نیز آورده است: «شرط آنست که چون شخصی حاضر مجلس سماع شد به ادب بنشیند و سکون و وقار، شعار و دثار ظاهر و باطن خود گرداند و اطراف بدن را از زواید حرکات و فضول افعال و اقوال مجموع و مضبوط دارد» (کاشانی، ۱۳۸۸: ۱۹۵). در عین حال اهلیت داشتن سماع‌کنندگان نیز در حد مقدور مورد نظر بود (افلاکی، ۱۳۸۵: ۲۸۲). از طرفی صاحب‌نظرانی چون ابونصر سراج برای جلوگیری از خطرات احتمالی، ورود مبتدیان را به سماع منع کردند (سراج، ۱۳۸۶: ۲۷۷). در ترجمه‌اللمع نیز آمده است:

سماع به سه چیز نیاز دارد و گرنه ترکش بهتر است: برادران، زمان و مکان... و قیام و مطایبه بدون تداهب و تساکن به آن، برای فقرای مجرد جائز است؛ هر چند ترک آن برای ایشان نیز بهتر است و مداخله و مزاحمت با اهل سماع به هنگام سماع نیز از ادب نیست؛ بلکه سکون و حضور قلب و وقوف بر مقاصد و معانی برای مستمعین بهتر است از مداخله از روی تظاهر با اهل سماع (همان، ۱۹۳-۱۹۴).

سماع و وجد

وجد در لغت عربی بر چهار معنی است: یافتن گمشده، توانگر شدن و غمناک گردیدن از کار بزرگ، و هر اندوهی که با آن سوزش و آلم باشد، عرب آن را وجد گوید. در اصطلاح، وجد آن است که به دل رسد و دل از او آگاهی یابد، از بیم یا غم یا دیدن چیزی از احوال آن جهان که بر سر او گشاده شود یا حالتی که میان خدا گشاده گردد و گاه از بیم عذاب است و گاه از درد فراق و گاه از سوزش شوق و حب و اغلب از خوف یا از فراق باشد (خیرآبادی، ۱۳۸۵: ۵۹).

میان سماع و وجد ارتباطی بسیار نزدیک وجود دارد و به نوعی می‌توان وجد را یکی از حالات سماع دانست؛ با این حال برخی از متصوفان آن‌ها را جدای از هم آورده و بررسی و تبیین کرده‌اند؛ مانند خواجه عبدالله انصاری که در «میدان هشتاد و نه» از کتاب صد میدان، وجد

را بر سه وجه تقسیم می‌کند: ۱. وجدی است نفس را؛ ۲. وجدی است دل را؛ ۳. وجدی است جان را (انصاری، ۱۳۸۸: ۲۷۵)؛ وی وجد نفس را خاصاً «واجد مفتون» می‌داند که در آن وجد، نفس بر عقل واجد فشار می‌آورد؛ در نتیجه شکیبایی و تحمل خود را از دست می‌دهد؛ بنابراین راز پوشیده و باطن امور واجد و آشکار می‌گردد. انصاری «وجد دل» را خاصاً «واجد مغلوب» می‌داند که در آن وجد، واجد، طاقت از دست داده، حرکت می‌کند و فریاد می‌زند و آواز بلند سر می‌دهد و جامه می‌درد و «واجد جان» را خاصاً «واجد منظور» می‌داند که به سبب گسستن دل از مخلوقات، بهره و نصیب وی از حق حاضر و مهیا می‌گردد و بی‌خویشتن نیت و قصد پاره کردن و قطع رشته حیات در راه حق و معشوق را در سر می‌پروراند و این واجد منظور است که مقبول حق و پسندافتاده وی است؛ زیرا نفس وی در حقیقت غرق و حظّ وی از حق مهیاست؛ پس با این شرایط دیگر جای آشکار کردن نهان و بانگ و جامه دریدنی برای وی نمی‌ماند (انصاری، ۱۳۸۸: ۲۷۵-۲۷۸). با توجه به معنی وجد از نظر هجویری، گویی واجد مورد نظر خواجه عبدالله، همان کامل در سماع از دیدگاه هجویری است و واجد مفتون و مغلوب همانا اهل سماع مبتدی و متوسط هستند (موسوی سیرجانی، ۱۳۸۶: ۱۱۷).

فواید سماع

عده‌ای سماع را «سفر حق» دانسته‌اند و بعضی از آن به عنوان «نماز عشاق» و «نماز اولیا» یاد کرده‌اند (فرهمند، ۱۳۸۸: ۱۵).

از جمله فواید سماع یکی آن است که اصحاب ریاضات و ارباب مجاهدات را از کثرت معاملات، گاه‌گاه اتفاق افتد که ملالتی و کلالتی در قلوب و نفوس حادث شود و قبضی و یأسی که موجب فتور اعمال و قصور احوال بود طاری گردد، پس مشایخ متأخر از بهر رفع این عارضه و دفع این حادثه، ترکیبی روحانی از سماع اصوات طیبه و الحان متناسبه و اشعار مهیجه مشوقه بر وجهی که مشروع بود نموده‌اند و ایشان را بر تناول آن به وقت حاجت تحریض فرموده تا بدان واسطه کلال و ملالت از ایشان مرتفع شود و دیگرباره از سر شدت شوق و حدت شغف روی به معاملات آرند. فایده دوم آن که سالکان را در اثنای سیر و سلوک به سبب ظهور و استیلای صفات نفوس، وقفات و حجات، بسیار افتد که بدان سبب مدّتی طریق مزید احوال برایشان مسدود گردد و به طول فراق، سورت اشتیاق نقصان پذیرد. پس ممکن بود که مستمع را در سماع الحان لذیذ یا غزلی که وصف الحال او بود، حالی غریب که تحریک دواعی شوق و تهییج نوازع محبت روی نماید و آن وقفه یا حجه از پیش برخیزد و باب مزید

مفتوح شود. فایدهٔ سوّم آن که اهل سلوک را که حال ایشان هنوز از سیر به طیر، و از سلوک به جذب و محبّی به محبوبی نینجامده باشد، در اثناى سماع ممکن بود که سمع روح مفتوح گردد و لذّت خطاب ازل و عهد اوّل یاد آید و طایر روح به یک نهضه و نفضه غبار هستی و ندورات حدوث از خود بیفشانند و از غواشی قلب و نفس و جملهٔ اکوان مجرد گردد... و آن گاه در فضای قرب ذات در طیران آید و سیر سالک به طیر مبدل شود و سلوکش به جذب و محبّی به محبوبی و یک لحظه چندان راه قطع کند که سالها به سیر و سلوک در غیر سماع نتواند کرد (کاشانی، ۱۳۸۸: ۱۸۰-۱۸۷).

به هر روی همان طور که زرّین کوب گفته است: مجلس سماع محلّی است که مردان خدا در آنجا تجلّی و رؤیت خدا را تجربه می کنند و گویی سماع، آن ها را از عالم های دیگر بیرون می آورد و به لقای حق واصل می کند (زرّین کوب، ۱۳۶۶، ج ۲: ۶۹۶).

۱- سماع در شرح تعرّف مستملی و خلاصهٔ آن

«خلاصهٔ شرح تعرّف» را تلخیص کننده ای ناشناس که پارسی و تازی نیکو می دانسته و از اصول تصوّف آگاهی داشته در سال ۷۱۰ (هـ ق) نوشته است ([بی نام]، ۱۳۸۶: ۵). اما «شرح تعرّف» تألیف ابوالبراهیم اسمعیل بن محمد بن عبدالله مستملی بخاری است که در سال ۴۳۴ (هـ ق) در گذشته است... شرح تعرّف عبارات فارسی استوار دارد و از کتب معتبر صوفیان است... این کتاب چنان که از نامش پیداست، ترجمهٔ فارسی و شرح کتاب «التعرّف لمذهب اهل التصوّف» است که این متن اصلی به زبان تازی نوشته شده و مؤلف آن بنا بر آنچه شارح می نویسد و تحت عنوان شیخ از او یاد می کند، ابوبکر بن ابی اسحاق محمد کلاباذی ملقب به تاج الاسلام از مردم بخارا است و در سال ۳۸۰ (هـ ق) در گذشته است. التعرّف کتابی است اندک حجم و پرفایده و تا آنجا شهرت داشته است که گفته اند: لولا التعرّف لمّا عرف التصوّف (همان، ۶-۷).

باب شصت و هشتم شرح تعرّف مستملی و باب هفتاد و پنجم خلاصهٔ شرح تعرّف در موضوع سماع و وجد است. مطالب کتاب با کمی تفاوت زبان، خلاصه شدهٔ همان است که در شرح تعرّف در مورد سماع گفته شده است. در این کتاب ابتدا در مورد اصل سماع مطالبی آمده است که در بیش تر کتب عرفانی آن دوره تکرار شده اند (که در بخش اصل سماع گفته شد). در شرح تعرّف و خلاصهٔ آن آمده است:

گروهی از بزرگان گفته اند که اصل سماع از آنجا است که حق تعالی گفت: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» اندر لذت آن سماع همه واله گشتند و بلی جواب دادند... و گروهی گفتند که اصل سماع از آن جاست که گفت: «هُؤَلَاءِ فِي الْجَنَّةِ وَلَا ابَالِي وَهُؤَلَاءِ فِي النَّارِ وَلَا ابَالِي»؛ گروهی از شادی متحیر گشتند که فی الجنة نصیب ایشان بود اما خبر نداشتند و گروهی که فی النار نصیب ایشان بود از غم متحیر گشتند و خبر نداشتند... و گروهی گفتند که اصل سماع از لذت خطاب «کُن» پدید آمد و این نیکوتر است و آن خطاب آن است که عالم را گفت: «بِإِشَاءِ»، بود. اول لذتی که به چیزها رسید لذت این خطاب رسید... و گروهی گفتند که اصل سماع از آنجا است که ارواح علوی اند و با تسبیح ملایکه الفت گرفته بودند... و گروهی گفتند: اصل سماع از آنجاست که حق تعالی چون جان به کالبد آدم فرود آورد، عطسه ای داد آدم را علیه السلام خطاب آمد که: «بِرَحْمِكِ رَبِّكَ يَا أَدَمَ»، جان بر لذت آن ذکر خطاب قرار گرفت؛ اکنون چون سماع پدید آید، او را لذت سماع آن ذکر یاد آید اضطراب و وجد پدید آید... و گروهی گفته اند اصل سماع از لذت خطاب تکوین است (مستملی، ۱۳۶۶: ۱۸۰۷؛ [بی نام]، ۱۳۸۶: ۵۳۶-۵۳۸).

سپس به سماع تسبیح «داود»، ماری که به امر خدا در چاه مر «یوسف» را به آوازی خوش تسبیح می کرد، عصای «موسی» که هنگام متوحش شدن موسی از چیزی، خداوند را تسبیح می کرد؛ و تسبیح ماهی، خداوند را برای دلگیر نشدن «یونس» و مرغان بالای سر «سلیمان» که خداوند را تسبیح می کردند و... اشاره شده است (همان، ۱۸۰۷ و ۱۸۰۸؛ نیز [بی نام]، ۱۳۸۶: ۵۳۸). به هر روی برای سماع حجت‌هایی از کردار و رفتار پیامبران که بیش تر جنبه‌ای اسطوره‌ای دارد و همچنین حجت‌هایی نیز از اعمال بشر برای توجیه سماع و لذت حاصل از آن آورده است؛ همچون آواز مادر برای خواباندن گریه کودک، آواز برای علاج دیوانگان و آواز برای تند راه پیمودن شتر. در ادامه نیز مطالبی در مورد لذت سماع در دوزخ و بهشت آمده است که حتی گاهی این لذت مر اعدا را نیز باشد (همان، ۱۸۰۸؛ [بی نام]، ۱۳۸۶: ۵۳۹). با همین مقدمه می توان سیر تحوّل سماع را از معنای نخستین یعنی آواز و گوش دادن به آن تا سماع صوفیانه که معنی مجازی سماع در واژه جایگیر و به معنایی حقیقی تبدیل شده است، دریافت. مستملی از قول کلاباذی می گوید:

سماع بر سه گونه است: آسودن است از رنج وقت و نفس زدن است مر خداوندان احوال را و سر حاضر گردانیدن است خداوندان شغل‌ها را؛ یعنی دلیل است که جز بر این سه معنی سماع کردن روا نیست... پس چون سماع لهو و لعب باشد، آن خود حرام است (همان، ۱۸۰۹-۱۸۱۲)؛

نیز [بی نام]، ۱۳۸۶: ۵۴۰). خداوندان کشف و مشاهدت مستغنی باشند از سماع... (همان، ۱۸۱۳؛ نیز [بی نام]، ۱۳۸۶: ۵۴۳).

۲- سماع در اللمع فی التصوف

«عبدالله بن علی بن محمد بن یحیی» کنیه اش «ابونصر» و مشهور به «سراج» و ملقب به «طاووس الفقراء» از مشاهیر علما و محدثان و فقها و عرفای قرن چهارم هجری است... و مراد او شیخ ابو محمد عبدالله بن محمد مرتعش نیشابوری بوده است. (سراج، ۱۳۸۶، مقدمه: ۱۵) کتاب «اللمع فی التصوف» او همزمان با «التعرف لمذهب اهل التصوف» ابوبکر کلاباذی نوشته شده است و به تطبیق عرفان با مبانی شریعت بسیار توجه دارد (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۶۷-۶۸).

بخش دهم اللمع کتابی است در سماع و دوازده باب دارد که در آن ابونصر سراج به شرح اعتقادات خود، مراد خود و پیشینیان درباره سماع پرداخته است. نویسنده در باب نخست آن با عنوان صدای خوش و سماع و تفاوت شنوندگان، آیات و سنت و احادیثی برای توجیه و گزینش صدای خوش در اسلام آورده است؛ همچون این احادیث از پیامبر اسلام (ص): «ما بَعَثَ اللهُ نَبِيًّا اِلَّا حَسَنَ الصَّوْتِ» یا «لَقَدْ اَعْطِيَ اِبُوْمُوسَى مِزْمَارًا مِنْ مِزَامِيرِ آلِ دَاوُدَ لِمَا اَعْطَى مِنْ حُسْنِ الصَّوْتِ» و... (سراج، ۱۳۸۶: ۲۷۵). البته بیش تر آیات و احادیث و سنتی که در این بخش آمده مربوط به صدای خوش در خواندن قرآن است. در همین باب سراج سخنانی از ذوالنون و دیگر پیران صوفیه نیز در تأیید صوت نیکو آورده است و سپس با دلایل تجربی همچون تأثیر صوت نیکو در آرامش گریه کودک و درمان مرض سودا و خواندن خُدی برای شتران، حکایت غلام در بند که صوت نیکویش سبب شد شتران تند برونند و هلاک شوند و... کوشش می کند صوت نیکو را توجیه عقلی کند (سراج، ۱۳۸۶: ۲۷۶-۲۷۷). سراج در باب سماع و اختلاف نظر عرفا در معنای آن اقوالی از عرفا ذکر کرده است که به طور کلی سماع را وقتی جایز می دانند که به حق به آن گوش سپارند نه به نفس.

دارانی نقل کرده است که نزد او آواز دو نفر با هم خوش تر است از یک نفر. ابوالحسین دراج اعتقاد داشت سماع او را به یکی از میدان های نور برد و در وجود حق به وقت عطا موجود ساخت... شبلی هم اعتقاد داشت هر کس زبان اشاره بفهمد برایش حلال است و هر کس نفهمد به فتنه دچار شود... جنید هم اعتقاد داشت که گوش دهنده به سماع به زمان و مکان و یاران نیاز دارد و در این سماع رحمت بر بر فقرا نازل می شود... سراج از ابوعلی رودباری نیز نقل کرده است: ای کاش کلاً از سماع رها می شدیم... (همان، ۲۷۸-۲۷۹).

سراج بابی را به وصف سماع عامّه اختصاص داده و در آن باز هم از قول شیخ (مرادش) چند آیه و تفسیر ذوقی در حلال بودن سماع آورده است. سنتی را نیز نقل کرده که پیامبر در خانه همسرش عایشه شد و دو کنیز را دید که آواز می‌خوانند و دف می‌زنند، ولی آنها را از این کار بازداشت. سراج چند فصل نیز در مباح بودن سماع برای عوام در صورتی که موارد نهی رسول خدا نباشد، آورده است (همان، ۲۷۹-۲۸۳). او در باب «وصف سماع خواص و تفاوت آنان در سماع» سه گونه مریدان و مبتدیان و صدیقان و عارفان اهل استقامت را در سماع طبقه-بندی می‌کند. همچنین نوعی طبقه‌بندی بر اساس سکون و حرکت از ابویعقوب نهرجوری ذکر کرده و از بندار بن حسین نقل می‌کند که گفته:

سماع بر سه قسم است: بعضی از آنان با طبع، و برخی با حال و گروهی دیگر با حق، سماع می‌کنند. سراج مانند شیخ (مرادش)، شنیدن با «طبع» را ویژگی مشترک خاص و عام و هر جانداری که صوت نیکو را خوش داشته باشد، می‌داند و هر که با «حال» گوش دهد در وقت گوش دادن تأمل می‌کند و هر کس را «به حق و از حق» سماع کند از کسانی می‌داند که به اخلاص محض رسیده‌اند (سراج، ۱۳۸۶: ۲۸۳-۲۸۵).

سراج در باب ذکر طبقات شنوندگان سماع، طبقه‌ای را نام می‌برد که تنها سماع قرآن را قبول دارند و غیر آن را قبول ندارند و استناد آنان را به آیات و احادیث می‌آورد. خود نیز در تأیید صوت خوش قرآن مطالبی از پیران صوفیه نقل می‌کند، اما در سماع غیر از قرآن چیزی نمی‌گوید (سراج، ۱۳۸۶: ۲۸۵-۲۸۸). ولی در باب بعد از کسانی نام می‌برد که سماع قضاید و اشعار را اختیار کرده‌اند و این سخن پیامبر اسلام (ص): «إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ حِكْمَةً» را حجت این کار می‌داند. سراج اعتقاد دارد هر کس سماع اشعار را بر قرآن ترجیح دهد، به خاطر رعایت احترام قرآن و تعظیم قدر و منزلت آن است... (همان، ۲۸۸-۲۸۹). او در یکی از باب‌ها، سماع مریدان و مبتدیان و در باب دیگر، سماع مشایخ (عارفان متوسط) و در بابی خاص‌الخاص را وصف و در آن اقوالی از شیخ خود و پیران صوفیه نقل می‌کند. او به نقل از شیخ می‌گوید:

سماع برای مرید درست نمی‌آید مگر آن که اسما و صفات خدای تعالی را بشناسد... آنچه او را بر عبادت و مجاهده و امی دارد، بشنود... تکلف نکند... به منظور خوش آمدن و کسب لذت نشود... اگر مبتدی است باید به نزد یکی از مشایخ آگاه رود... سراج هم چنین می‌نویسد: پس دانستیم که مقصود این طایفه از گوش دادن به هر سمعی، آن است که آنچه از سماع

می شنوند با وجدها و ذکرهایی که در دل‌هایشان است، سنخیت وجود دارد؛ لذا وجد و سرور آنان قوت گیرد (همان، ۲۹۰-۲۹۸).

سراج باب آخر سماع را به نظرهای کسانی اختصاص داده است که سماع را مکروه می‌دانند؛ نظر آن‌ها را تنها ذکر می‌کند و در ردّ و قبول آن‌ها سخنی نمی‌گوید.

۳- سماع در کشف‌المحجوب

کشف‌المحجوب ابوالحسن علی بن عثمان هجویری از جهات گوناگون از باارزش‌ترین متون صوفیانه فارسی است: از نخستین آثاری است که در تصوف اسلامی پدید آمده است و تنها شرح‌تعارف مستملی بخاری (م: ۴۳۴) بر آن مقدم است... از آثار مهم و ارجمند قرن پنجم (هـ.ق) است... در گزارش فریق صوفیه و کشف حقایق بعضی از احکام و آداب دینی و آیین‌های صوفیان، فصولی دارد که در نوع خود بی‌سابقه و در میان منابع اصلی تصوف بی‌مانند است. هجویری در اواخر قرن چهارم یا اوایل قرن پنجم (هـ.ق) زاده شد (هجویری، ۱۳۸۶: مقدمه). کتاب یاد شده به احتمال، آخرین اثر اوست که پیش از سال ۴۶۵ هجری تألیف و پس از سال ۴۶۹ هجری در آن تجدید نظرهایی شده است (غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۱۰۰).

هجویری، کشف‌الحجاب یازدهم از کتاب کشف‌المحجوب خویش را در سماع و بیان انواع آن نگاشت؛ این بخش شامل یازده باب می‌شود و قبل از بیان یازده باب مذکور مقدمه‌ای دارد که در آن به این موضوع که «سبب حصول علم، حواس خمس است» می‌پردازد و در ادامه به این نکته اشاره می‌کند که همان‌طور که حواس دیگر از چیزهای خوش لذت می‌برند و این لذت روا باشد، سمع نیز مانند آن‌ها است و در پایان این مقدمه نیز سمع را بر بصر برتری می‌دهد و بعد از ذکر صغرا و کبرایی نتیجه می‌گیرد: «پس سمع فاضل‌تر آمد از بصر». در «باب سماع القرآن و ما يتعلق به» بیش‌ترین توصیه هجویری بر خواندن متن قرآن و انس با آن است: «اولی‌تر مسموعات مر دل را به فواید و سرّ را به زواید و گوش را به لذات، کلام ایزد، عزّ اسمه است»؛ برای تأکید این نکته، قول‌هایی از پیران و شیوخ در این باب می‌آورد. همچنین چند سخن از پیران برای تأکید شیرینی لفظ قرآن ذکر می‌کند؛ مانند: حکایت ایمان آوردن عمر به اسلام (هجویری، ۱۳۸۶: ۵۷۴) و داستانی که از قول یکی از مشایخ نقل می‌کند که وقتی کلام خدای می‌خواند، چهار تن از پیران از هیبت آن آیه مردند (همان، ۵۷۵). به برخی از نکته‌های ریز نیز در این باب تأکید شده است؛ مانند: همه اهل اسلام از مطیع و عاصی به استماع قرآن مأمورند و نکوهیدن آن کسانی که قرآن بشنوند و از گوش بر دل راه ندهند و مستمع، کامل‌حالت از قاری

بود (همان، ۵۷۵-۵۷۷). در «باب سماع الشعر و ما يتعلق به» محور اصلی بحث هجویری و هدف او از آوردن قول‌های دیگران بیش‌تر برای تأکید این نکته است که «در جمله شنیدن شعر مباح است» (همان، ۵۸۰) و این که اگر خوب باشد و برای اهداف دینی باشد، منعی ندارد. آن‌چنان که پیامبر فرمود: سخنی است، نیکوی آن نیکو بود و زشت آن زشت (همان، ۵۸۱). در «باب سماع الاصوات والالحن» چند روایت در توصیه پیامبر اسلام بر خواندن قرآن به اصوات خوش و سپس قول‌هایی را در تأیید صوت خوش می‌آورد؛ مانند: حکایت معروفی که در ادبیات کلاسیک ما زیاد دیده می‌شود. (حکایت غلامی که حدای وی شتران را تحت تأثیر قرار می‌داد و راه سه شبه را به یک شب می‌رفتند و بعد هلاک می‌شدند) (همان، ۵۸۳). این حکایت با کمی تغییر در رساله قشیریه و کیمیای سعادت هم آمده است. سخن اصلی باب این است: «اصوات را تأثیر از آن ظاهرتر است به نزدیک عقلا که به اظهار برهان وی حاجت آید» (همان، ۵۸۵). در «باب احکام السَّماع» آمده است:

«بدان که سماع را اندر طبایع حکمهای مختلف است، همچنان که ارادت اندر دلها مختلف است، و ستم باشد که کسی مر آن را بر یک حکم قطع کند. و جمله مستمعان بر دو گونه‌اند: یکی آن که معنی شنوند، و دیگر آن که صوت. و اندر این هر دو اصل فواید بسیار است و آفات بسیار؛ از آن‌چه شنیدن اصوات خوش غلیان معنی ای باشد که اندر مردم مرکب بود. اگر حق بود حق و اگر باطل بود باطل. کسی را که مایل به طبع فساد بود آن‌چه شنود همه فساد باشد» (هجویری، ۱۳۸۶: ۵۸۷).

«حکایت صوت داوود و مزامیر ابلیس» که هر کس طبعش بد بود به مزامیر ابلیس مشتاق شد و... رادر این قسمت و در تأیید اختلاف مستمع که - در ابتدا آورده بود- نقل کرده است. پس از آن نکته‌ای را اضافه می‌کند: «آنان که اندر مزامیر مفتون شوند و به هوی و لهو مقرون شوند، از آن است که می‌به خلاف بشنوند که هست. اگر بر موافقت حکم آن سماع کنند، از همه آفات آن برهندی» (همان، ۵۸۸-۵۸۹). سپس چند مثال در تأیید آن از قرآن کریم نقل می‌کند و در ادامه فصلی را می‌آورد و در آن نظر برخی متصوفه را در تأیید مطلبی که بیان کرده، نقل می‌کند. گاهی از سخنان آن‌ها نتیجه‌ای را به دست می‌دهد؛ مانند: «پس مراد ذی‌النون-رضی الله عنه- از این، آن بوده است که اهل تحقیق در سماع محقق شوند و اهل هوی مؤول» (هجویری، ۱۳۸۶: ۵۹۰).

در مجموع در این باب اگر بخواهیم از نوشته‌های هجویری و همچنین نظرهایی که از دیگران نقل می‌کند، خلاصه گونه‌ای ارائه کنیم به چند مطلب می‌توان اشاره کرد: سماع در

انسان‌های با طبع‌های مختلف تأثیر گوناگون و حتی متناقض دارد. هر کسی با نفس، سماع بشنود به زندقه افتد و هر که با دلی سرشار از حق به آن گوش دهد به حق راه یابد؛ هر که را کلیت دل او مستغرق حق نیست، سماع بلای وی بود و هر کسی که اهل اشارت است، سماعش حلال و به اصطلاح هجویری سماع عبرت است بر خلاف سماع فتنه. سماع، پیدا کردن و نمودار شدن غایبات است تا بدان پیوسته حاضر باشد به حق. سماع وسیلهٔ کسانی است که هنوز به حق نرسیده‌اند و اگر برسند دیگر به آن نیازی ندارند. هجویری در «باب اختلافهم فی السماع» گفته است: «سماع آلت غیبت است یا آلت حضور؟!» او ابتدا نظر طرفداران هر کدام از این دو را می‌آورد و دلایل آن‌ها را ذکر می‌کند. البته به نظر می‌رسد دیدگاه خود او به این نزدیک تر است که سماع آلت حضور است؛ زیرا در ادامه، مطالبی که از قول دیگران نقل می‌کند، بیش تر در حمایت از این نظریه است که سماع آلت حضور است؛ البته اگر این چنین نباشد بحث در مورد طبع بد و خوش که در باب پیشین ذکر کرد و اینکه سماع برای اهل طبع پاک حلال است نه برای اهل طبع بد، نقض می‌شود؛ زیرا اگر سماع را آلت غیبت بدانیم، پس هر کسی که از حق غایب باشد باید با شنیدن سماع به حق نزدیک شود که هجویری به نوعی سماع اهل دل‌های خالی از خدا را منع کرده بود. تا جایی که آورده بود: «آن را که کلیت دلش مستغرق حدیث حق نیست، سماع بلای وی است» (همان). هجویری در «باب مراتبهم فی السماع» برای هر کس در سماع مرتبه‌ای تعیین می‌کند و بر این عقیده است که هر کس در هر مرتبه‌ای که هست شرایط و خصوصیات خاص خود را دارد که با فرد دیگر در مرتبهٔ دیگر که او هم به سماع می‌پردازد فرق می‌کند؛ او سه نوع مرتبه برای آن‌ها معین می‌کند: «یکی مبتدیان، دیگری متوسطان و سدیگر کاملان» (همان، ۵۹۳-۵۹۴). و در ادامه فصلی برای مشخص کردن این مراتب می‌آورد و در آن حکایات و قول‌های دیگران را برای روشن شدن بیان می‌کند؛ ولی به‌طور مشخص هر یک از این مراتب را به روشنی شرح و توضیح نمی‌دهد؛ خواننده با آن حکایات و قول‌های دیگران در مجموع مطالبی متوجه می‌شود؛ مانند: «به هیچ حال طبع مبتدی قابل حدیث حق نباشد... گروهی اندر سماع بیهوش شوند و گروهی هلاک گردند»؛ برخی از این اقوال نشانگر طبع مرتبهٔ مبتدیان است. در ادامه به مطلبی اشاره می‌کنیم بر این که مرید نباید در سماع فاسقان حضور یابد. بعد از آن فصلی می‌آورد و در آن نظر برخی از مشایخ و روایت‌هایی را در تحریم غناکردن و سماع بیان می‌کند. هجویری در «باب الوجد والوجود و التواجد و مراتبه» ابتدا واژهٔ وجد و وجود را بررسی می‌کند و در ادامه نیز اصطلاح آن را در سماع توضیح می‌دهد: «مراد این طایفه از وجد و وجود، اثبات دو حال باشد که مرایشان را

پدیدار آید اندر سماع: یکی مقرون اندوه باشد و دیگر موصول یافت مراد.» و بیان می‌کند: «کیفیت وجد اندر تحت عبارت نیاید، از آنچه آن الم است اندر مغایه و الم را به قلم بیان نتوان کرد. پس وجد سرّی باشد میان طالب و مطلوب که بیان آن اندر کشف آن غیبت بود و به کیفیت وجود بیان اشارت درست نیاید؛ از آنچه آن طرب است اندر مشاهده تو طرب را به طلب اندر نتوان یافت. پس وجود فضلی باشد از محبوب به محب، اشارت از حقیقت آن معزول بود» (هجویری، ۱۳۸۶: ۶۰۲). و سپس وجد و وجود را از دیدگاه خویش شرح می‌دهد و وجد را الم و دردی بر دل سالک می‌داند و وجود را ازاله غمی از دل و مصادفت مراد آن می‌داند (همان، ۶۰۳). او در «باب الرقص» آورده است: «بدان که اندر شریعت و طریقت مرقص را هیچ اصلی نیست» (همان، ۶۰۵). «در جمله پای بازی شرعاً و عقلاً زشت باشد از اجهل مردمان و محال بود که افضل مردمان آن کنند» (همان، ۶۰۶). همچنین هجویری نظر در احداث و صحبت با آنان را حرام دانسته و مرتکب آن را کافر شناخته است. او در «باب الخرق» گفته است: «بدان که خرقه کردن جامه اندر میان این طایفه معتاد است و اندر مجمعه‌های بزرگ که مشایخ رضی الله عنهم حاضر بودند، این کرده اند» (همان) و معتقد است در سماع در حالت صحت یعنی وقتی هوشیاری برای مسمع وجود دارد، خرقه کردن جامه روا نیست و اشاره می‌کند که جامه خرقه کردن به سه طریق است: یا درویش، خود جامه‌اش را خرقه کند یا دیگران به سبب مقتدایی وی یا اندر حال استغفار از گناهی یا سُکر از جدی از سوی درویش، جامه‌اش را خرقه کنند. در «باب آداب سماع» برخی از آداب سماع را که عارف باید رعایت کند ذکر می‌کند: سماع تا نیاید نکنی، مر آن را عادت نسازی، دیر به دیر کنی، در حضور پیر باشد، در جایی باشد از عوام خالی، قوال را بحرمت داری، دلت از اشغال خالی، طبعت از لهو نفور باشد، تکلف نکنی، تابع وقت باشی بدانچه اقتضا کند، باید بتوانی فرق قائل بشوی میان قوت طبع و حرقت وجد و... در پایان هم می‌نویسد: «من که علی بن عثمان الجلابی ام، آن دوست تر دارم که مبتدیان را به سماع‌ها نگذارند تا طبع ایشان بشولیده نشود؛ که اندر آن خطرهای عظیم است» (همان، ۶۰۹-۶۱۰).

۴- سماع در رساله قشیره

زین الاسلام ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن بن عبدالملک قشیری از عالمان و کاتبان و شاعران و متصوفه قرن پنجم است که به سال ۳۸۶ هـ. ق. در استوا (قوچان کنونی) دیده به جهان گشود (قشیری، ۱۳۶۱، مقدمه مصحح: ۱۴). و در نیشابور علم آموخت و همان‌جا زیست (همان،

(۲۲) و به سال ۴۶۵ در گذشت (همان، ۴۸). یکی از آثار او کتابی است به عربی معروف به *الرسالة القشیریة* که آغاز تألیف آن سال ۴۳۷ و پایان آن ۴۳۸ هـ ق. بوده است (همان، ۶۸).

باب پنجاه و دوم ترجمه رساله قشیریة «در سماع» است و قشیری این باب را با آیه‌ای از کتاب الهی آغاز می‌کند و در ادامه عقیده خویش را این‌گونه بیان می‌کند: «و بدانک سماع اشعار به آواز خوش چون مستمع را اعتقاد حرامی نباشد و سماع نکند و چیزی که اندر شرع نکوهیده است و لگام به دست هوای خویش ندهد و بر سیل لهُو نبود، اندر جمله مباح است و هیچ خلاف نیست که پیش پیغامبر صلی الله علیه و سلم اشعرا بر خوانده‌اند و انکار نکرد بر ایشان اندر خواندن اشعار چون سماع اشعار روا بود بی آواز خوش، حکم آن بنگردد به آنکه آواز خوش کنند» (قشیری، ۱۳۶۱: ۵۹۲). باقی مطالب باب، نقل قول‌هایی است از مشایخ متصوفه که قشیری از آن‌ها در روشن شدن مفهوم سماع و درستی و نادرستی آن و جزئیات مسائل مربوط به آن استفاده می‌کند؛ در اینجا به نکات برجسته آن اشاره می‌شود:

امام شافعی سماع را برای عوام مکروه داشته است. آواز ویل نزدیک مصیبت و آواز نای نزدیک نعمت را پیامبر حرام دانست، مفهوم این خطاب این است که هر چه جز این است مباح است. آواز خوش را دوست داشتن و بدو راحت یافتن، کس این را منکر نتواند بود. سماع حرام است بر عام زیرا که ایشان را نفس ماندست و زاهدان را مباح است از بهر این که ایشان مجاهدت کرده باشند و مستحب است اصحاب ما را (متصوفه) از برای زندگی دل ایشان. هر که به حق سماع کند متحقق گردد و هر که به نفس سماع کند زندیق گردد. ظاهر سماع، فتنه است و باطن آن عبرت. هر که اشارت داند سماع عبرت او را حلال بود و اگر به خلاف این بود خویشتن را اندر بلا و فتنه افکنده باشد. سماع حلال نیست مگر کسی را که نفس وی مرده بود و دلش زنده. سماع غذای ارواح اهل معرفت است. سماعی بود به شرط علم و صحو، شرط مستمع آن است که اسماء و صفات داند و اگر نداند اندر کفر محض افتد و سماعی بود به شرط حال که خداوند او باید که از احوال بشریت فانی گشته باشد. سماع به سه روی بود، سماع مریدان و مبتدیان و ایشان احوال را استدعا کنند بدان و برایشان از فتنه و ریا نباید ترسیدن؛ از آن دیگر سماع صادقان بود، بدان اندر آن احوال خویش زیادت جویند و سماع بر موافقت وقت شنوند. سدیگر سماع اهل استقامت بود از عارفان این گروه اختیار نبود بر خدای بر آنچه حال، برایشان در آید از حرکت و سکون. سماع علمی است که حق تعالی مخصوص کند بدان آنکس را که خواهد و آن علم کس نداند مگر او (همان، ۵۹۲-۶۰۳).

۵- سماع در کیمیای سعادت

امام محمد غزالی پس از تألیف کتاب مهم و مفصل *احیاء علوم الدین*، *کیمیای سعادت* را در آخرین سال‌های قرن پنجم به تقاضای پارسیگویان به زبان پارسی برای استفاده عوام مردمتألیف کرده است (غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۱۰۷). غزالی اصل هشتم رکن دوم (در معاملات) *کیمیای سعادت* را به «آداب سماع و وجد» اختصاص داده و این مبحث را به چهار باب تقسیم کرده است. در باب نخست با موضوع «اباحت سماع و بیان آنچه از وی حلالست و آنچه حرام»، اوبه شیوه متکلمان برای وارد شدن به بحث به اصولی می‌پردازد؛ همچون: عالم علوی عالم حسن و جمال است، و اصل حسن و جمال تناسب است، و هر چه متناسب است نمودگاری است از جمال آن عالم، چه هر جمال و حسن و تناسب که درین عالم محسوس است، همه ثمره جمال و حسن آن عالم است: پس آواز خوش موزون متناسب هم شبهتی دارد از عجایب آن عالم، بدان سبب آگاهی در دل پیدا آید و حرکت و شوقی پدید آید (غزالی، ۱۳۵۲: ۳۷۰). غزالی ابتدا صورت مسئله را مطرح می‌کند و اختلاف علما را درباره حلال یا حرام بودن سماع بیان می‌کند (همان، ۳۷۰). غزالی حکم سماع را از دل می‌داند: که سماع هیچ چیز در دل نیارد که نباشد، بل آنرا که در دل باشد بجنباند. وی سماع را بر سه گونه تقسیم می‌کند:

قسم اول: آن که به غفلت شنود و بر طریق بازی، این کار اهل اهل غفلت بود، و دنیا همه لهو و بازی است؛ و این نیز از آن بود. روا نباشد که سماع حرام باشد بدان سبب که خوش است، که خوشیها حرام نیست... قسم دوم: آن که در دل صفتی مذموم بود، چنان که کسی را در دل دوستی زنی بود یا کودکی بود، سماع کند در حضور وی تالذت زیادت شود، یا در غیبت وی بر امید وصال تا شوق زیادت شود، یا سرودی شنود که در وی حدیث زلف و خال و جمال باشد و در اندیشه خویش بر وی فرو آورد: این حرام است و بیشتر جوانان از این جمله باشند... قسم سیم: آن که در دل صفتی محمود باشد که سماع آن را قوت دهد، و این از چهار نوع بود: نوع اول: سرود و اشعار حاجیان بود در صفت کعبه و بادیه، که آتش شوق خانه خدایرا در دل بجنباند و از این سماع مزد بود کسی را که روا بود که به حج شود... نوع دوم: سرود نوحه گر بود که به گریستن آرد و اندوه زیادت کند، و اندرین نیز مزد بود... نوع سوم: آن که در دل شادی باشد، و خواهد که آن زیادت کند به سماع، و این نیز مباح بود چون شادی به چیزی باشد که روا باشد که بر آن شاد شود... نوع چهارم: و اصل آن که دوستی حق تعالی بر دل غالب شده باشد و بحد عشق رسیده، سماع ویرا مهم باشد (همان، ۳۷۱-۳۷۴).

غزالی در پایان این فصل انکار سماع را از کوتاه‌بینی می‌داند (همان، ۳۷۵).

غزالی فصلی را با عنوان «سماع در کجا حرام بود» می‌آورد و موارد حرمت آن را بیان می‌کند: آن که از زنی یا از کودکی که در محل شهوت بود، شنود؛ آن که با سرود، رباب، چنگ، بربط و رود و... همراه باشد؛ آن که در سرود فحش یا هجا باشد، یا طعن بود در اهل دین؛ آن که شنونده جوان باشد و شهوت بر وی غالب، و دوستی حق تعالی را نشناسد؛ آن که عوام سماع به عادت کنند بر طریق عشرت و بازی و آن را همیشه انجام دهد (غزالی، ۱۳۵۲: ۳۷۶-۳۸۱). غزالی «در آثار سماع و آداب آن» سماع را دارای سه مقام می‌داند:

مقام اول فهم: اما کسی که سماع به طبع و غفلت شنود، یا بر اندیشه مخلوق کند، خسیس تر از آن بود که در فهم و حال وی سخن گویند، اما آن که غالب بر وی اندیشه دین باشد و حب حق تعالی بود، این بر دو وجه باشد: درجه اول: درجه مرید باشد، که ویرا در طلب خویش و سلوک راه خویش احوال مختلف باشد... اگر قاعده علم و اعتقاد او محکم نبود، باشد که اندیشه‌ها افتد ویرا در سماع که آن کفر باشد... درجه دوم: آن باشد که از درجه مریدان در گذشته باشد، و احوال مقامات بازپس کرده باشد، و به نهایت آن حال رسیده بود که آنرا فنا گویند و نیستی... و باید که این نیستی را انکار نکنی...

مقام دوم وجد: وجد یافتن بود، و معنی آن بود که حالتی یافت که پیش ازین نبود و دو جنس باشد: یکی از جنس احوال بود و یکی مکاشفات... و بدان که وجد باشد که بتکلف بود، و آن عین نفاق بود، مگر آن که به تکلف اسباب آن به دل می‌آرد تا باشد که حقیقت وجد پدید آید... سبب آن که بدل مقری، قوال نشانند، و بدل قرآن سرود گویند پنج است: اول: آیات قرآن همه با حال عاشقان مناسب ندارد. دوم: آن که قرآن بیشتر یاد دارند و بسیار خوانند و هر چه بسیار شنیده آید آگاهی به دل ندهد در بیشتر احوال. سیم: بیشتر دلها حرکت نکند اگر وی را به وزنی و الحانی نجیبانی. چهارم: آن که الحان را نیز مدد باید داد به آوازهای دیگر تا اثر بیشتر کند، چون قصب و طبل و دف و شاهین، و این صورت هزل دارد، و قرآن عین جدست. سبب پنجم: آن که هر کسی را حالتی باشد که حریص بود بر آن که بیتی شنود موافق حال خویش، چون موافق نبود آنرا کاره باشد.

مقام سیم رقص و جامه دریدن: و هر چه در آن مغلوب باشد و بی‌اختیار بود بدان مأخوذ نبود، و هر چه به اختیار کند تا به مردم نماید که وی صاحب حالتست و نباشد، این حرام بود، و این عین نفاق بود (همان، ۳۸۱-۳۸۷).

غزالی جامه دریدن به اختیار خود را شایسته نمی‌داند، ولی معتقد است اگر برای مقصود پیاره کنند رواست (همان، ۳۸۷). او در فصل «آداب سماع» رعایت سه چیز را در سماع لازم می‌داند، زمان و مکان و اخوان: **زمان**: که هر وقت دل مشغولی باشد، یا وقت نماز بود، یا وقت طعام خوردن بود، یا وقتی بود که دل‌ها بیشتر پراکنده بود و مشغول باشد، سماع بی‌فایده بود. **مکان**: چون راه‌گذری باشد، یا جایی ناخوش و تاریک بود، یا به خانه ظالمی بود همه وقت شوریده بود. **اخوان**: اما اخوان آن بود که باید که هر که حاضر بود اهل سماع بود. دیگر شرایطی که ذکر می‌کند: ادب آن است که همه سر در پیش افکنند و به یکدیگر ننگرند و دست و سر نجانبانند و به تکلف هیچ حرکت نکنند... چون کسی به سبب غلبات وجد برخیزد باوی همراهی کنند، اگر دستار کسی افتاد، دستارها بنهند و می‌نویسد: این همه اگر چه بدعت است و از صحابه و تابعین نقل نکرده‌اند، لیکن نه هر چه بدعت بود نشاید، که بسیار بدعت نیکو باشد (غزالی، ۱۳۵۲: ۳۸۸-۳۸۹).

نتیجه‌گیری

- این نتایج در مورد سماع در امّات متون عرفانی بررسی شده به دست آمد:
- مشابهت‌های ساختاری در تبیین سماع در آثار بررسی شده وجود داشت. ابتدا با تمسک به آیه و حدیث، سپس سخنان پیران مشایخ و دلایل عقلی در مورد تأثیر سماع (مانند حکایت غلامی که حدی خواندن او شتران را تحت تأثیر قرار می‌داد) وارد مبحث شده و سپس انواع آن و شرایط سماع‌کنندگان را ذکر کرده‌اند. برخی از حکایت‌ها را نیز آورده‌اند که بیش‌تر آن‌ها جنبه اسطوره‌ای دارد. (مانند برخی مطالب که مستملی در مورد سماع موسی و داود و یوسف و... آورده است) این حکایات اسطوره‌ای پیوند سماع را با مسائلی فراتر از دلایل عقلی و نقلی اسلامی روشن می‌سازد.
 - هنوز تا قرن پنجم (هـ. ق) اصل اسلامی سماع در میان عارفان چندان توجیه شده نبوده است و به همین سبب نویسندگان کتاب‌های یادشده، برای اصل اسلامی سماع آیه و احادیثی آورده‌اند که روشن است در برابر انکار گروهی نوشته شده است؛ اگرچه بیش‌تر این شواهد در تأیید حلال بودن صوت خوش است.
 - تا قرن پنجم (هـ. ق) سماع (اگر از حق و به حق باشد) در میان بیش‌تر متصوّفه معجاز بوده و به آن سفارش هم شده است؛ اما رقص به‌طور کامل قبیح بوده است. سماع برای برخی که

اهلیتش را داشته باشند مباح و حتی پرمفعت و برای برخی که اهلیتش را نداشته باشند، مضر و حتی کفر دانسته شده است.

- وجود قوانین جزئی فراوان نویسندگان آن دوره برای محدود ساختن مسمّع، نشانگر این است که انسان‌های نااهل در میان سماع‌کنندگان نفوذ می‌کردند. این‌گونه بود که سماع مانند بسیاری دیگر از اعمال عارفان و ویژه محرمان بود.

- در میان این نویسندگان، قشیری از همه بیش تر مطالب مربوط به سماع را از مشایخ نقل قول می‌کند و دیگران نظرهای مجتهدانه بیش تری با تمسک به اقوال شیوخ دیگر از خود دارند. غزالی مطالب خود را در توجیه سماع به صورت منطقی بیان می‌کند و البته عجیب نیست که وی چندین سال در نظامیه بغداد مشغول تدریس بوده است. او ابتدا کلیاتی را بیان می‌کند و سپس آن‌چنان که ذهنیت ساختارمند کلامی‌اش با آن خو گرفته به صورت استدلالی وارد موضوع می‌شود و آن را می‌شکافد. نکته عجیب در مورد غزالی که فردی بسیار متشّرع بوده است، قبول سماع و حتی مفید دانستنش برای سالکان است که نشان از تغییر ذهنی فراوان او در سال‌های کتابت کیمیای سعادت دارد.

- در مجموع می‌توان نتیجه گرفت تا قرن پنجم (ه ق) سماع تنها شامل شنیدن شعر و قول بوده است و همچنین برخی آداب مانند خرقة دریدن و از خود بی‌خود شدن نیز در آن دوره رواج داشته است؛ ولی در مورد پایکوبی و چرخیدن متصوّفه در آن دوره خبری موجود نیست؛ فقط هجویری آن را کاملاً قبیح دانسته است. به نظر می‌رسد هنوز پایکوبی تا قرن پنجم در مجالس سماع چندان جایگاهی ندارد و منظور متصوّفه از سماع تنها گوش دادن به آواز و شعر و خرقة کردن جامه و بیخود شدن و فریاد زدن و نوعی حرکت بوده است نه بیشتر از آن.

^۱ برای تعریف‌ها و توضیح اصطلاح سماع در فرهنگ‌ها ر. ک. حاکمی، اسماعیل. (۱۳۷۳). سماع در تصوّف؛ سجادی، جعفر. (۱۳۸۱). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی؛ حیدر خانی، حسین. (۱۳۷۶). سماع عارفان؛ داداشی، داداش. (۱۳۵۵). سماع صوفیانه.

^۲ برای اطلاع بیشتر درباره رقص در اسطوره و تاریخچه آن ر. ک. ذکاء، یحیی. (۱۳۵۷ و ۱۳۵۸) «تاریخ رقص در ایران ۱ تا ۴». مجله هنر و مردم، شماره ۱۸۸ تا ۱۹۳؛ ابومحبوب، احمد. (۱۳۸۶). «پیشینه و بررسی تطبیقی سماع مولانا با رقص‌های باستانی و اقوام بدوی». مجله هنر، شماره ۷۳؛ امیری، داود. (۱۳۷۹). «پیشینه رقص». چیستا. آبان و آذر. شماره ۱۷۲ و ۱۷۳؛ شوالیه، ژان و دیگران. (۱۳۸۸). فرهنگ نمادها. ترجمه سودابه فضایی؛ نفیسی، سعید. (بی‌تا). سرچشمه تصوّف در ایران؛ بی‌نام. (۱۳۵۷). «رقص در فرهنگ‌های بدوی». هنر و مردم، فروردین ماه، شماره ۱۸۶؛ جاوید. هوشنگ. (۱۳۷۹). «سماع سیری در حرکت آیینی مذهبی در اویش». مقام موسیقایی. پاییز ماه، شماره ۸؛ نصر اشرفی، جهانگیر. (۱۳۷۹). «نگاهی به تاریخچه رقص در ایران». مقام موسیقایی. پاییز ماه، شماره ۸.

^۳ درباره نظر صوفیه و متشّرعان در مورد سماع و سخنان موافق و مخالف در باره آن ر. ک. فرهنگ اشعار حافظ از احمد علی رجایی؛ مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه تصحیح همایی؛ اوراد الاحباب و فصوص الآداب ابوالمفاخر باخرزی؛ تذکرة الاولیای عطار نیشابوری.

منابع

- ابو محبوب، احمد. (۱۳۸۶). «پیشینه و بررسی تطبیقی سماع مولانا با رقص های باستانی و اقوام بدوی». مجله هنر. شماره ۷۳.
- ابونصر سراج، عبدالله بن علی. (۱۳۸۶). *اللمع فی التصوف*. به تصحیح رنولد آلن نیکلسون. مترجمان: قدرت الله خیاطیان و محمود خورسندی. انتشارات دانشگاه سمنان. سمنان.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۱). *اسطوره آفرینش در آیین مانیا گفتاری در عرفان مانوی*. ویرایش ۲. کاروان. تهران.
- افلاکی العارفی، شمس الدین احمد. (۱۳۸۵). *مناقب العارفین*. با تصحیحات و حواشی و تعلیقات تحسین یازجی. جلد یک. چاپ چهارم. دنیای کتاب. تهران.
- امیری، داود. (۱۳۷۹). «پیشینه رقص». چیستا. آبان و آذر. شماره ۱۷۲ و ۱۷۳.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۸۸). *صد میدان*. بررسی، تصحیح متن توضیحات و فهرست ها از سهیلا موسوی سیرجانی. چاپ سوم. زوآر. تهران.
- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی. (۱۳۴۵). *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*. به کوشش ایرج افشار. انتشارات دانشگاه تهران. تهران.
- بندر ریگی، محمد. [بی تا]. *فرهنگ عربی به فارسی المنجد*. انتشارات ایران. تهران.
- [بی نام]. (۱۳۸۶). *خلاصه شرح تعرف*. تصحیح احمدعلی رجایی. ج ۲. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. تهران.
- حاکمی، اسماعیل. (۱۳۷۳). *سماع در تصوف*. چاپ پنجم. انتشارات دانشگاه تهران. تهران.
- حیدرخانی، حسین. (۱۳۷۶). *سماع عارفان*. چاپ اول. انتشارات سنائی. تهران.
- خیرآبادی، عباس. (۱۳۸۵). «*پرواز از برج معنی سماع*». مجله ادبیات فارسی (دانشگاه آزاد مشهد). بهار. شماره ۹.
- داداشی، داداش. (۱۳۵۵). *سماع صوفیانه*. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه شهید بهشتی. تهران.
- دانشور کیان، علی. (۱۳۸۳). «*آداب و مراسم سماع*». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. صص ۷۵-۹۰.
- رجایی، احمدعلی. (۱۳۴۰). *فرهنگ اشعار حافظ*. زوآر. تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). *جستجو در تصوف ایران*. ج ۴. امیرکبیر. تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۶). *سرّ نی*. نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی. ج ۲. چ ۲. علمی. تهران.

-
- _____ (۱۳۸۸). «عارف و عامی در رقص و سماع». پژوهشنامه فرهنگ و ادب. همایش بین‌المللی اندیشه‌های جهانی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی. صص ۲۱ - ۳۹.
- سجادی، جعفر. (۱۳۸۱). *فرهنگ اصطلاحات و تعبيرات عرفانی*. چاپ ششم. طهوری. تهران.
- سجادی، ضیاء‌الدین. (۱۳۸۴). *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف*. چاپ یازدهم. سمت. تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۴). *عوارف المعارف*. ترجمه ابو منصور بن عبدالمؤمن اصفهانی. چ ۲. علمی و فرهنگی. تهران.
- شریعت‌زاده، حسین. (۱۳۷۹). «سخنی در سماع». مقام موسیقایی. شماره ۸.
- شوالیه، ژان و دیگران. (۱۳۸۸). *فرهنگ نمادها*. ترجمه سودابه فضایی. ج ۳. چ ۲. جیحون. تهران.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۸). *تاریخ ادبیات در ایران*. جلد سوم. بخش اول. چ دوازدهم. فردوس. تهران.
- عطار، فریدالدین محمد. (۱۳۴۶). *تذکرة الاولیاء*. تصحیح محمد استعلامی. زوآر. تهران.
- غزالی طوسی، ابوحامد محمد. (۱۳۵۲). *کیمیای سعادت*. تصحیح احمد آرام. چ ۴. کتابخانه مرکزی. تهران.
- غلامرضایی، محمد. (۱۳۸۸). *سبک‌شناسی نثرهای صوفیانه*. دانشگاه شهید بهشتی. تهران.
- غنی، قاسم. (۱۳۴۰). *تاریخ تصوف در اسلام*. زوآر. تهران.
- فرهمند، محمد. (۱۳۸۸). «*سماع مولوی و قاعده حرکت در آن*». فصلنامه تخصصی عرفان. سال پنجم. شماره ۱۹. صص ۱۳ - ۳۶.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۶۱). *رساله قشیریہ*. مترجم: نامعلوم. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۲. علمی و فرهنگی. تهران.
- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۸۸). *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*. تصحیح جلال‌الدین همایی. چ ۹. هما. تهران.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۶). *شرح تعرف لمذهب اهل التصوف*. با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن. رُبِع چهارم. چ اول. اساطیر. تهران.
- معین، محمد. (۱۳۹۰). *فرهنگ فارسی*. چهار جلدی. چ سوم. دبیر و بهزاد. تهران.
- موسوی سیرجانی، سهیلا. (۱۳۸۶). «*از سماع تا وجد*». مجله زبان و ادبیات فارسی. سال سوم. شماره هفت.
- نفیسی، سعید. (بی‌تا). *سرچشمه تصوف در ایران*. چ چهارم. کتاب‌فروشی فروغی. تهران.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۶). *کشف‌المحجوب*. تصحیح دکتر محمود عابدی. چ ۳. سروش. تهران.