

پیشینه پیدایش و تکوین سماع صوفیانه و تثبیت آن

محمد شیرانی^۱

ناصر جدیدی^۲

فیض الله بوشاسب گوشه^۳

چکیده:

سماع یکی از بارزترین جلوه های تصوف ایرانی است که نظریه های متفاوتی در مورد آن اظهار شده و در رد یا اثبات آن قرن‌ها میان متشرعین و متصوفه اختلاف نظر و کشمکش وجود داشته است. از یک سو گروهی با تمسک به آیات قرآنی و استشهاد به روایات پیامبر (ص) و ائمه علیهم السلام سعی در اثبات حرمت آن داشته و از دیگر سو عده ای با استفاده از همان ابزار و اسناد سعی در تلطیف اظهارات مخالفان نموده و قائل به مباح بودن آن شده اند. بالاخره با تلاش موافقان، خصوصاً ابوسعید ابوالخیر، این مراسم توانست برای خود جایگاهی مقبول در بین صوفیان و مردم بدست آورد، هرچند در آثار افرادی چون غزالی برای آن شرایط و محدودیت‌هایی در نظر گرفته شد.

سماع از جمله مراسم ویژه‌ی بسیاری از گروه‌های متصوفه‌ی ایرانی می باشد که همواره بر سر اجرا یا عدم اجرای آن اختلاف نظرهایی بین متصوفه و متشرعین وجود داشته است ولی همواره بنا به وضعیت موجود جامعه و با تلاش‌هایی برخی افراد به حیات خود ادامه داده است. این تحقیق بر آن است چگونگی، دلایل شکل‌گیری و تکوین سماع را بررسی و تلاش موافقان و مخالفان آن برای تأیید نظر خود و نتایج پدید آمده را مورد بررسی اجمالی قرار دهد.

در تدوین این تحقیق از روش کتابخانه‌ای و استناد به منابع مخالفان و موافقان سماع استفاده شده است تا با بررسی و نقد دیدگاه‌ها و نظرات گوناگون و مقایسه آنها با مستندات، روند پیشرفت این رسم صوفیانه به تصویر کشیده شود.

واژگان کلیدی: تصوف، سماع، وجد، ابوسعید ابوالخیر.

^۱ - دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران (pardisoroosh@yahoo.com)

^۲ - دانشیار گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران (نویسنده‌ی مسئول) (Jadidi_naser@yahoo.com)

^۳ - دانشیار گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران (f.boushasb@yahoo.com)

مقدمه

از جمله کتب و رسالاتی که به سماع پرداخته اند می توان به کتاب اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابوسعید نوشته محمد منور و تصحیح والتین ژوکوفسکی اشاره کرد که در آن به بسیاری از ویژگی های مکتب تصوف خراسان از جمله مباحثی مانند سماع ، فتوت ، آداب و مراسم خانقاهی پرداخته است.

از ابو حامد محمد غزالی اثری به نام وجد و سماع ، جزو هشتم از ربع معاملات از کتاب احیای علوم دین ، کیمیای سعادت ، به کوشش حسین خدیو جم ، سال ۱۳۵۹ چاپ خواجه منتشر شده که مجموعه ای از نظرات و استنادات غزالی در مورد چگونگی برگزاری سماع مباح و عوامل حرام کننده سماع را بر مبنای بعضی آثار او گرد آوری نموده است.

الهدایه السعديه فی معان الوجدیه یا رساله ای به فارسی در سماع و فتوت اثر احمد بن محمد طوسی ، به اهتمام احمد مجاهد ، سال ۱۳۶۰ ، انتشارات منوچهری تهران اثر دیگری است که با استناد به آیات ، احادیث ، سیره نبوی و نظرات فقهی بزرگان اهل سنت شواهدی را جهت مباح بودن سماع و برگزاری مجالس آن ارائه داده و با اینکه همه مطالب خود در مورد سماع را کلمه به کلمه از کتب امام محمد غزالی برداشت نموده هیچ اشاره ای به منبع سند خود ننموده است.

بجز منابع ذکر شده در کتبی مانند ، التعرف لمذهب التصوف ، اثر ابو ابراهیم بخاری ، رساله قشیری اثر ابوالقاسم قشیری ، عوارف المعارف سهروردی ، کتاب اللمع ابو نصر سراج ، قوت القلوب شیخ ابوطالب مکی نیز مطالبی در مورد سماع آورده شده است .

هر یک از منابع به صورت کلی یا خیلی مختصر، هوا دارانه، مقرضانه و گاه محافظه کارانه سعی کرده اند از دیدگاه مورد قبول و اعتقادات و دیدگاه خود به تایید، رد یا آشتی بین نظرات مختلف در مورد سماع پرداخته که در بیشتر موارد هم اسیر تعصبات و توهمات شخصی شده اند . این تحقیق بر آنست که با توجه به منابع سیر تاریخی پدید آمدن سماع و روند ورود آن به حلقه های گروه صوفیه را پی گرفته و چگونگی ادامه حیات این رسم با وجود افت و خیز ها و مخالفت های گاه و بیگاه با آن را به صورت خلاصه بررسی نماید.

سماع یکی از جنجالی ترین مراسم صوفیان است که برسر مباح یا حرام بودن آن نظرات گوناگونی ارائه شده است. موافقان و مخالفان آن هر کدام سعی نموده اند بر مبنای آیات و احادیث، سیره پیامبر و امثال آن نظر خود را اثبات نمایند.

یکی از جنبه های اختصاصی تصوف ایرانی سماع و رقص صوفیانه و دست افشانی است که در میان سایر گروه های متصوفه متداول نبوده و برخی فرق صوفیه رأی به عدم مباح بودن آن داده اند (نفیسی، ۱۳۷۱: ۱۰۴). نفیسی معتقد است "در میان متصوفه عراق و جزیره پیش از تکوین تصوف ایرانی اشاره ای به سماع نیست و تصوف مغرب نیز به جز فرقی که از ایران به آنجا رفته اند بقیه

منکر سماع و معتقد به حرمت آن بوده اند". (نفیسی، ۱۳۷۱: ۱۲۷-۱۲۶) همپای رشد و رونق سماع در تصوف ایرانی آن نوع اشعاری که هماهنگ با حرکات سماع عارفانه بود هم رواج یافت، البته این مهم به آسانی انجام نپذیرفت و نیاز به تلاش های پی گیر افرادی همچون ابوسعید ابوالخیر داشت که هم به شعر و هم به سماع توجهی ویژه داشتند.

زرین کوب، سماع را تلاشی جهت رهایی انسان از بار هیجان های درونی و راه یابی به بیرون از زندگی روزانه و تکراری می داند. (زرین کوب، ۱۳۸۸: ۲۵) وی هم چنین آن را تقلیدی از مجالس لهو و لعب عوام که در تمامی شهرها و بین طبقات مردم رواج داشته تلقی و ورود اشعار و غزلیات صوفیانه را نیز تقلیدی از غزل های عامیانه در مجالس رقص عوام دانسته و نتیجه می گیرد علت مخالفت فقها و متشرعین با سماع هم همین مسئله است. (زرین کوب، ۱۳۸۸: ۳۱) مایل هروی سماع را موردی از جهان بینی بنیادی عارفان صوفی و صوفیان عارف می داند که تشبیه آن به مجالس لهو و لعب را دور از تعمق می داند. (مایل هروی، ۱۳۷۲: ۴)

ارتباط اجتماعی سماع صوفیانه با مردم کوی و برزن را می توان در لفافه عملی و اعتقادی برخاسته از هیجانان ناشی از کشف و شهود و پرداختن به نیازی هیجانی جهت تخلیه نیروهای درونی از سوی صوفیه پنداشت که تا حد زیادی نیز مورد توجه عوام قرار گرفت و در ایجاد ارتباط با مردم موثر بود. اما زمانی که از حد اعتدال خارج و به اغراق کشیده شد و به افراط رسید حتی برخی از خود مشایخ صوفی مانند شیخ احمد جام با آن به مخالفت برخاستند. (جام (ژنده پیل)، ۱۳۴۷: ۱۶۲)

این در حالی بود که ابوسعید ابوالخیر برای مجالس سماع بیشتر تأثیری تربیتی قائل بود. ابوسعید اعتقاد داشت با کمک سماع می توان همه هواهای درونی جوانان را تخلیه و آتش نفس آنان را خاموش کرد. (محمد بن منور، ج ۱، ۱۳۶۶: ۲۰۷) این مطالب بیانگر تلاش ابوسعید برای تهذیب جامعه از فساد اخلاقی با رویکردی عمل گرایانه از طریق وارد کردن سماع در طریقت صوفیه و اهتمام بدان می باشد. سهروردی نیز در "عوارف المعارف" خود، سماع را از دریچه آیات قرآنی نگریسته و آیاتی را برای استناد، مثال می آورد. (سهروردی، ۱۳۶۴: ۹۰) در این بین نقش امام محمد غزالی در آشتی بین سماع و شرع بسیار چشمگیر است. احمد بن محمد طوسی سماع را تحت شرایطی برای اهل معرفت واجب و حتی اسنادی نیز ع مربوط به شرکت پیامبر در آن را ارائه می دهد. (طوسی، ۱۳۶۰: ۸، ۷، ۱) پرسش های مورد نظر در این پژوهش ناظر بر این موضوع است که بداند سماع چگونه در خانقاه ها راه یافت؟ و نظر صوفیه و علمای دینی در مورد سماع چیست؟ سماع چگونه توانست جایگاه خود را تثبیت نموده و به حیات خود ادامه دهد؟ و برای این پرسش ها، پاسخ های مستند تاریخی بیابد.

تعریف سماع :

سماع به فتح شنیدن و به معنی رقص و سرور و وجد مجاز است. (غیاث اللغات، جلد ۱، بی تا: ۵۶۷) اسماعیل حاکمی مینویسد "سماع در اصل عربی از ریشه سمع مأخوذ است که سَمِع و سَمِع بصورت

مصدر و اسم می آید و معنای شنیدن، شنواندن، گوش دادن سخن که شنیده می شود و مجازاً به معنای رقص، نغمه، وجد، حال، مجلس انس است. (حاکمی، ۱۳۶۷: ۱۴۲) در یکی از قدیمی ترین منابع لغت شناسی، سماع را به معنای غنا (آواز طرب انگیز) شناخته اند. (فراهیدی، ۱۳۸۴: ذیل سماع) سماع به فتح اول به معنای شنیدن و به معنای رقص و سرور و وجد مجاز آورده شده است و به کسر اول سروده و نغمه را می گویند. سماع آوازی است که حال شنونده را منقلب گرداند و همان صوت یا ترجیع است. (سجادی، ۱۳۸۳: ۲۲۵) در فرهنگ پارسی معین سماع با فتح سین چنین تعریف شده: " وجد و سرور و پایکوبی و دست افشانی صوفیان منفرداً یا جمعاً با آداب و تشریفات خاص". (معین، ج ۲، ۱۳۵۷: واژه سماع) با اینکه سماع در لغت به معنی شنیدن است، اما شنیدن نغمه خوش، به منظور صفای دل را بیشتر مد نظر دارد و از نظر صوفیان، آواز خوش و آهنگ دل انگیز روح نواز قول و غزل که در زبان امروزی به آن موسیقی گفته میشود منظور می باشد. (سلیم، ۱۳۸۶: ۱۸۷ - ۱۸۱) ترکان ترکیه "سماع" را "سِما"، با کسر سین و بدون "ع" آخر می خوانند و می نویسند. در هندوستان و پاکستان این رسم را "قوالی" می نامند. (سلیم، ۱۳۸۶: ۱۸۷ - ۱۸۱)

تاریخچه پدید آمدن سماع

در باره زمان و چگونگی پیدایش مجالس سماع اطلاع دقیقی در دست نیست و احتمالاً سابقه آن به پرستش گاه های ادیان و مذاهب کهن باز می گردد که در آن عبادت گاه ها سعی می شد با کمک موسیقی و حرکات موزون به شنوندگان رقت قلب بدهند. (حیدر خانی، ۱۳۷۴: ۲۷ - ۲۶) صفا معتقد است: "سماع باقی مانده بی از ستایش خدایان در میان ایرانیان است. ستایشی که همراه با موسیقی و رقص بوده و امروزه هم در معابد هندوان با شکوه هر چه تمامتر برگزار می شود و با استناد به همین مطالب نتیجه می گیرد این نوع ستایش از عناصر بازمانده آریایی است که در تصوف اسلامی ایران وارد و در آغاز امر با تردید قبول شد. (صفا، ۱۳۷۱: ۳۱ - ۳۰) گروهی هم معتقدند اصل سماع از آن جاست که حق تعالی گفت: "الست بریکم" اول خطابی که شنیدند این شنیدند و خوش ترین سماع آن است که از دوست شنوی و در لذت آن سماع همه واله گشتند و "بلی" جواب دادند. (مایل هروی، ۱۳۷۲: ۱۲)

در صدر اسلام مجالس سماع به شکلی که بعدها صوفیان برگزار می کردند وجود نداشت در ابتدا، مجلس سماع عبارت بود از یک محفل شعر خوانی که بوسیله قوال (کسی که هنگام سماع صوفیانه آواز و شعر می خواند) یا گروهی از خوانندگان خوش آواز اجرا می شد. صوفیان با حالت و زمینه ای که داشتند تحت تأثیر صوت خوش و معنی کلام قرار می گرفتند و حالی پیدا می کردند و به پایکوبی می پرداختند. پس از مدتی برای تأثیر و تحریک بیشتر از دف و نی نیز استفاده شد. (حیدر خانی، ۱۳۷۴: ۲۶ - ۲۷) با آزاد شدن "ذوالنون مصری" (م ۲۴۶ ه.ق) از زندان متوکل در سال ۲۴۵ هجری در گرد

همایی صوفیان به گرد او در محل جامع بغداد، در باره برپایی مجالس سماع از او کسب اجازه نمودند و قوالت شعری خواند و ذوالنون هم ابراز شادی کرد. (قشیری، ۱۳۷۴: ۶۰۹)

علی تنوخی از یاران سری سقطی (م ۲۵۱ یا ۲۵۳ ه.ق) نخستین حلقه سماع را در سال ۲۵۳ ه.ق در بغداد بر پا کرد. (حیدر خانی، ۱۳۷۴: ۲۷ - ۲۶) بنابر این احتمالاً از قرن سوم هجری بتدریج مجالس سماع سازمانی نسبی یافت و تشکیل حلقه سماع در میان صوفیه مرسوم گردید از سماع در مجالس صوفیان برای راحتی و رفع گرفتگی استفاده میشد، و یا وسیله ای بود جهت نیل به مدارج بالا تر روحانی، یا برای هر دو حالت. (مایر، ۱۳۷۸: ۲۴۳) از اواخر قرن سوم هجری با برگزاری مراسم خاص سماع به دور از هر حرمتی به نحوی با یک نوع همناواری و هماهنگی روحانی مواجه هستیم که صوفیان دور هم جمع شده و با صدای موسیقی به دست افشانی می پرداختند. (حیدر خانی، ۱۳۷۴: ۴۵)

در قرون چهارم و پنجم بازار سماع داغ و پر مشتری گردید و مبدل به یکی از نشانه های ویژه صوفیان گردید.

دلایل اهمیت سماع برای صوفیه :

استفاده عملی از موسیقی بدلیل تأثیر بسیار زیادی که بر روان آدمی دارد دارای اهمیت است "تدبیر سماع" و به عبارت دیگر توجه به موسیقی به عنوان ابزاری جهت حفظ و ارتقای سلامت و نیز درمان بعضی از بیماری ها دو موضوعی است که در آثار تعدادی از اطباء و حکمای طب سنتی ایران بدان اشاره شده است (علی جانیها، ۱۳۹۲: ۱۶۵) و کسانی چون فارابی (م ۳۳۳ ه.ق) در کتاب موسیقی کبیر و هم در رساله العقل خود در مورد اثرات درمانی موسیقی بر روح و روان انسان بحث می کند و ابن سینا (م ۴۱۶ ه.ق) نیز در نمط نهم از کتاب اشارات و تنبیهات که به مقامات العارفين اختصاص دارد به تأثیر درمانی موسیقی پرداخته است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۸: ۱۵۸ تا ۱۷۰) و از این دیدگاه به موسیقی نگاه می کرده است، هم چنین گروهی از دانشمندان مسلمان در قرون سوم و چهارم که به اخوان الصفا معروفند در رساله چهارم خود که در علم موسیقی است تأثیرات شگرفی برای آن ذکر می کنند "و گوئیم هر قومی را نوعی هست از موسیقی، زنان را جدا و مردان را جدا چون ترنم، کودکان را و نوحه زنان را و ویله، دیلمیان را و دست بند عراقیان را و نواخت جماران را و ... و در ادامه رابطه میان انواع اصوات موسیقی با طبایع و اخلاط را بیان کرده و میگویند اگر طبیعی با اشراف بر این دانسته ها از موسیقی مناسب استفاده کند می تواند بدون نیاز به دارو تمام علت را بخصوص نوع نفسانی و به عبارت دیگر تمام بیماری ها بویژه آن ها یی که منشأ روانی دارند را درمان کند. (تیبیش، ۱۳۷۱: ۴۸) بنا بر نظر فیثاغورث و افلاطون موسیقی از آن جهت در انسان تأثیر دارد که یادگار خوش موزون حرکات انسان را که در عالم ذر و قبل از تولد می شنیدیم در روح ما بر می انگیزد. غزالی (م ۵۰۵ ه.ق) معتقد است: " نفس ناطقه را به استماع آواز خوش از جهت تناسبی که در آن است میل فراوان باشد. زیرا حقیقت انسان را با عالم قدس مناسبتی است." (غزالی، ۱۳۵۹: ۸ - ۷ مقدمه)

سهروردی (شیخ اشراق) هم سماع را صورتی از سوی سرزمین اصلی انسان دور افتاده می داند که مایه پرورش درون است و رقص را نیز رمز پرواز جان به سوی اصل هستی می داند. (سهروردی، ۱۳۸۶: ۸۷-۸۶)

تا اواخر قرن سوم هجری مراسم سماع در همه جا برگزار می شد ولی چون در مراسم صوفیان جامه می دریدند و از خود بی خود می شدند نه تنها پیروان شریعت بلکه دسته های میانه رو تر صوفیان نیز به مخالفت با آن پرداختند و این باعث بدنام شدن این رسم صوفیانه شد. (شیمل، ۱۳۸۶: ۲۱)

یکی از مهمترین تأثیرات سماع برای صوفیان "وجد" بود که در لغت به معنای خوشی و شادی بسیار است. اما در اصطلاح عرفا عبارت از حالتی است که عارف با شنیدن یک نغمه موزون یا صوت خوش یا شعر زیبا بی اختیار و بدون آنکه خود خواسته باشد به هیجان آمده گریه می کند، فریاد می کشد، سر می جنباند، دستها را به سوی آسمان می برد و پای بر زمین می کوبد و به حدی تأثیر آن زیاد بود که خواجه عبدالله انصاری (م ۴۸۱ه.ق) در مورد وجد معتقد است: "وجد پس از عالم وصول و فراغ است، وجد علم بیداری مشتاقان است، وجد حدیقه دل دوستان است. وجد سبب جان یافتن است و بهانه خان و مان بر انداختن، آتش محبت جان عاشق میسوزد اما به بهانه وجد می افروزد. (تفضلی، ۱۳۷۰: ۳۶-۳۷) غزالی در مورد وجد و سماع آورده است: "بدان که سماع اول کار است و آن در دل حالتی پدیدآرد که آن را وجد گویند و از وجد تحریک اطراف (اعضا) زاید اما به حرکتی ناموزون که آن را اضطراب گویند. (غزالی، ۱۳۶۶: ۶۵۹)

شاید به دلیل تعالیم و برنامه های سخت و طاقت فرسای خانقاه ها که جهت تربیت و تزکیه مریدان انجام می پذیرفت، تعداد زیادی از مریدان توان یا میل ادامه مسیر را از دست می دادند و همین امر می توانست مجوزی باشد برای اجرای مراسم سماع که در این مورد آورده شده است: "اجرای چنین برنامه صعبی در خانقاه ها ملال انگیز بود و سالک اگر چه با اشتیاق فراوان در کار می ایستاد، بعید نبود که در نیمه راه شانه خالی کند و یا کارش به مالیخولیا و جنون کشد. مشایخ به این حقایق واقف بودند و با ترتیب دادن زیارت قبور اولیاء و مجالس وعظ و محافل در خانقاه و مخصوصاً مجالس سماع مشکل مذکور را از پیش پای طالب سالک بر می داشتند. (صفا، ۱۳۷۱: ۳۰)

و به وسیله سماع به مدارج بالاتری از تحمل و تمرکز دست می یافتند. (مایر، ۱۳۷۸: ۲۴۳)

سماع به حدی برای اهل سلوک اهمیت داشت، که از آن برای نیل به هدف اصلی استفاده می نمودند. مولانا (م ۵۶۷۳ق) در مورد علت برگزاری جلسات سماع می گوید: "چون مشاهده کردیم که مردمان به هیچ نوعی بطرف حق مایل نبودند و از اسرار الهی محروم می ماندند بطریق لطافت سماع و شعر موزون که طبایع مردم را موافقت افتاده است آن معانی را در خورد ایشان دادیم. (حیدر خانی، ۱۳۷۴: ۴۵)

به نظر صوفیه از طریق سماع ایشان به حالاتی دست می یابند و در آن حالات مکشوفاتی می یابند که در حالت عادی و حتی در ریاضت های طولانی هم بدان نایل نمی شوند. بنا بر این سماع می توانست عملاً در دو شیوه مختلف و با دو هدف متفاوت ایجاد تنوع نماید.

۱ - سالک را از راهی دیگر و نه از طریق خلوت و مجاهدت مشابه به خداوند نزدیک کند که آن را سماع سفید می نامند. ۲ - به صوفی رخصت می داد تا از غرایز طبیعی و احساسات سرشتی خود لحظه ای ترویجی یافته و تجدید قوا کند که آن را سماع سیاه می نامیدند. تشخیص و تمایز این دو نوع سماع از یکدیگر بسیار سخت بود. (مایر، ۱۳۷۸: ۲۴۴)

اماکن برگزاری سماع :

برای برگزاری مراسم سماع ابتدا از مساجد که مکانی برای سکونت و اعتکاف و وعظ بود استفاده می شد. ولی از زمانی که علما در رفتار، کردار و گفتار صوفیان حرکاتی خلاف موازین شرع مشاهده نمودند و از سویی مناظرات توأم با درگیری میان علما و صوفیان ایجاد شد برگزاری سماع در مساجد منع شد و ابتدا تا مدتی سماع در منازل صوفیان برپا می شد و بعد صوفیان برای گرد هم آیی در محل "شونیزیه" بغداد مسجدی ساختند که پس از مدتی آن جا هم محل زندگی بعضی صوفیان و هم گورستان آن ها شد. (حیدرخانی، ۱۳۷۴: ۳۰) با پدید آمدن مراکزی برای اجتماع صوفیه که با نامهایی مانند خانقاه، زاویه، رباط، دویره و لنگر معروف بودند، از قرن چهارم هجری به بعد در بیشتر این مراکز سماع خانه هایی پدید آمد که به مرور زمان نواقص آن ها بر طرف شد. البته باز هم در مکان های دیگر مانند منزل افراد، حجره های در بسته ویا بازار مراسم سماع به اجرا در می آمد. (حیدر خانی، ۱۳۷۴: ۳۴)

موافقان و مخالفان مجالس سماع :

بدیهی است "آیین سماع" با توجه به آداب و حرکات و وسایل موسیقی که در هنگام برپایی محافل و مجالس سماع بکار گرفته میشده نمی توانست از طعن و لعن گروه های اجتماعی پر نفوذی چون متشرعین و فقها در ادوار مختلف تاریخی دور مانده و سر بسلامت به در ببرد. بنا بر این در رد و انکار یا اثبات و اصرار بر آن نظرات متفاوت و مختلفی ابراز گردیده است که در یک جمع بندی کلی می توان آن ها را به دو دسته موافق و مخالف تقسیم بندی نمود. مخالفان نیز خود به دو گروه عمده تقسیم میشوند طیف وسیعی از مخالفین را متشرعین اهل سنت و تشیع تشکیل می دادند و بطور کلی موضعی انکاری در مورد "آیین سماع" داشته و دارند. گروه دوم از میان خود متصوفه می باشند که ایشان نیز به دو دسته تقسیم میشوند گروهی مطلق آیین سماع را منکرند و دسته که با نگاهی توأم با اغماض و مشروط بدان نگریسته اند.

در بین موافقان مجالس سماع نیز همه در یک جبهه واحد قرار نگرفته اند. در یک سو بزرگان چون ابوسعید ابوالخیر قرار دارند که مریدان را گفته بود اگر صدای موذن بشنوند هم از سماع خویش

باز نایستند. (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۶۸) و در دیگر سو بزرگانی چون محمد غزالی قرار گرفته اند که جواز سماع را مشروط به شروطی می داند که هرگونه احتمال لهو و فسق را از آن دور می سازد. (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۹۷) عطار در تذکره الاولیای خود از بزرگان و مشایخ صوفیه چون ذوالنون مصری و سهل تَستری به عنوان کسانی که سماع را مجاز می دانستند اشاره نموده است. (عطار، ۱۳۸۶: ۱۵۸) با وجود آنکه برخی اقوال مبتنی بر تجویز سماع به شرط معارضه نداشتن با احکام شرع مبین اسلام بوده و آنرا دواى سخت ترین امراض یعنی افسردگی می دانستند معهدا برخی از مشایخ صوفیه با احتیاط از کنار آن رد شده و از دریچه انکار بدان نگریسته اند از جمله ابوالحسن خرقانی که در باب رقص و سماع تأمل و تا حدی از آن اجتناب داشته و با کراهیت بدان ها رخصت می داد خواجه عبدالله انصاری (متوفی ۴۸۱هـ) با وجود اینکه در ابتدا در یک مجلس سماع شرکت کرد. پس از آن به دلیل رویایی که می بیند منکر آن شد و در عبارتی آورده: «در رقص برافشانند آستین، و از صد یکی نه راستین، شجره خبیثی خورند، قوم لوط و امت محمدند، چون زاهدی دیدند صوفیاند و چون شاهدی بینند لوطیانند» (باستانی پاریزی، ۱۳۸۴: ۵۴) و این در حالیست که خود خواجه عبدالله در جای دیگری در تایید سماع گفته: "بنده سماع همی کند تا وقت وی خوش گردد. جان وی فرا سماع آید، دل وی فرا نشاط آید، سر وی فرا کار آید از تن زبان ماند و بس، جان در وجد واله شود، دل در شهود مستهلک شود." (تفضلی، ۱۳۷۰: ۳۰) که شاید بتوان این مسئله را دلیلی دانست که او سماع را برای همگان تأیید نمی کرده نه افراد خاص.

ابو عمرو زجاجی نیشابوری (م ۳۴۸هـ.ق) سماع را از ضعف حال دانسته است. (حیدر خانی، ۱۳۷۴: ۴۱) حتی بعضی از متشرعه سماع را باعث زوال عدالت و شهادت فردی می دانند که در مراسم آن شرکت کرده و معتقد بودند شهادت کسی را که تن به رقص سماع داده نباید پذیرفت. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۴۸ مقدمه) در مقابل علاقه مندان به سماع نیز به اینگونه افراد ایراد گرفته اند. (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۲۸۸)

افرادی چون ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۵هـ) معتقد بود: "سماع وارد حق است که دل ها بدو برانگیزد و بر طلب وی حریص کند. هر که آن را به حق شنود به حق راه یابد و هر که بنفس شنود اندر زندقه افتد." (تفضلی، ۱۳۷۰: ۳۱، ۳۰) سری سقطی (م ۲۵۱ یا ۲۵۳هـ.ق) در مورد سماع گفته: "قلوب اهل محبت را به طرب می آورد و آتش قلوب مشتاقان در زبانه زدن می آورد." (صفا، ۱۳۷۱: ۳۳- ۳۴) ابوسعید ابوالخیر (م ۴۴۰هـ.ق) در مورد علت برگزاری مجالس سماع برای جوانان گفته است: "جوان را نفس از هوا خالی نبود و از آن بیرون نیست که ایشان را هوای باشد غالب و هوا بر همه اعضا غلبه کند، اگر دستی به هم زنند هوای دست بریزد و اگر پای بردارند هوای پایش کم شود. چون بدین طریق هوا از اعضای ایشان نقصان گیرد از دیگر کبایر خویشتن نگاه توانند داشت...." (محمدبن منور، ۱۳۸۱: ۲۰۸- ۲۰۷) دوانی معتقد بود: "سالک از طریق پاره ای حرکات

مشخص و از پیش تعیین شده در حین سماع به حالات و تجربیات خاصی در خود دست می یابد و بر اساس همین تجربیات نیز به حرکات شدید تری روی می کند که به نوبه خود بار دیگر او را به حالات جدید تری می برند. و در همین هدف است که سماع از طریق آواز و رقص روح را به تجربیات هر چه بالا تر و والاتر سوق می دهد. (مایر، ۱۳۷۸: ۲۴۴) شیخ شهاب الدین سهروردی (م ۵۸۷ ه.ق) در باره سماع آورده است: "تصوف بر صدق و راستی و خلوص نیت و آداب پسندیده و وقار بنا شده و هرچه در آن هست باید به جد گرفته شود، نه به هزل از جمله حضور در مجلس سماع باید توأم با پاکی نیت و صفای ضمیر و راستی و وقار باشد و از هزل و هوای نفس برکنار باشد. (حیدر خانی، ۱۳۷۴: ۳۷)

صاحب قابوس نامه نیز معتقد است رقص و سماع توسط صوفیان جهت جلو گیری از غرق شدن صوفیان در دامن تفکر است زیرا تفکر را آتشی می داند که اگر برجان صوفی اُفتد او را خواهد سوخت. "دل از تفکر توحید خالی ندارد ولکن اندر اندیشه لختی آهستگی کند تا در آتش تفکر سوخته نگردد که خداوندان این طریقت تفکر را آتشی دیدند که آب او تسلی باشد. پس عشرت و رقص سماع را دام تسلی ساختند و اگر درویشی در سماع و قول راغب نبود مادام از آتش تفکر سوخته بود و آن را که به تفکر توحید نه بود سماع قول کردن محال بود...." (وشمگیر، ۱۳۱۲: ۱۸۵)

ابو علی دقاق (م ۴۰۵ یا ۴۱۲ ه.ق) می نویسد: "سماع عوام را حرام است و خواص را حلال و خواص خواص را که محققانند واجب." و بعد می افزاید: "کسی را که عادت شود و اسیر صورت بود وی را از سماع بهره شرک بود و کسی را که به ارادت شنود و مقبول صفت باشد وی را بهره ای از سماع لذت باشد. و کسی که به حقیقت شنود و قدمگاه محبت دارد حاصل وی از سماع توحید و معرفت باشد و هرکه را حقیقت سماع وقوف افتاد وقت ذوق او موقوف عادات و عبادات نباشد، بلکه همیشه مستغرق حقیقت باشد." (سنجی عبادی مروزی، ۱۳۶۲: ۱۴۵) نویسنده کتاب مناقب الصوفیه آورده است: "اهل طریقت را سماع لابد است از آن که مدد روح و طراوت وقت و جمعیت خاطر و فراغت دل در سماع توان یافت و برهان کمال حیات و نشان اقبال وقت ادراک لذت سماع است. و هرکس از وی بهره ندارد حواس باطن او مختل است و هرکه را خلل به حواس راه یافت میان او و بهایم فرق نماند. (سنجی عبادی مروزی، ۱۳۶۲: ۱۴۴)

چنانکه گفته آمد امام محمد غزالی نظرات متفاوتی در مورد سماع عنوان نموده است که از حرمت تا مستحب بودن آن را در نظر می گیرد. (غزالی، ۱۳۵۹: ۵۴ - ۴۷) او به بیان وضعیت سماع در نزد اهل سنت پرداخته و نظر هر یک از روسای چهارگانه اهل سنت در این مورد را هم آورده و با استناد به بعضی احادیثی که منتسب به پیامبر (ص) و یا نقل قول بعضی از اصحاب ایشان است، سعی در اثبات مجاز دانستن سماع در اسلام نموده و به عنوان نتیجه می نویسد: "رقص و آنچه در منزلت آن باشد از مباحات است و مباحات عوام سیئات ابرار است و حساب ابرار سیئات مقربان. ولیکن این از روی التفات است به منصب ها و اما چون در نقش او نگریسته شود واجب باشد که حکم کرده آید که در

نقش او تحریمی نیست. واز تفصیل سابق بیرون آمد که سماع حرام محض است و مباح است و مستحسن است و مکروه است." (غزالی، ۱۳۶۶: ۶۶۰-۶۵۹) او معتقد است سماع برای بیشتر مردم حرام است چون شهوت دنیا بر آن ها غلبه دارد. و برای کسانی که آن را برای لپه و از روی عادت انجام می دهد مکروه می داند. ولی انجام آن را برای بروز احساسات انسانی در فرد و نزدیکیش با خدا مباح دانسته است.

نظر شمس تبریزی (م ۵۶۴۵.ق) در مورد سماع را اینگونه نقل کرده اند: "این تجلی و رویت خدا، مردان خدا را بیشتر باشد. ایشان از عالم هستی خود بیرون آمده اند، از عالم های دیگر برون آردشان سماع و به لقای حق پیوندند." و در جای دیگر هم او میگوید: "رقص مردان خدا لطیف باشد و سبک ، گویی برگ است که بر روی آب می رود. اندرون کوه و صد هزار کوه و برون چون کاه." (تفضلی، ۱۳۷۰: ۳۱-۳۰) قشیری (م ۵۴۶۵.ق) سعی کرده در این مورد نظر بینابینی ارائه دهد و اعتقاد دارد سماع (شنیدن اشعار یا آواز خوش) به شرط اینکه شنونده به منظور حرام به آن گوش نکند مباح است و در این مورد میگوید: "و بدانک سماع اشعار یا آواز خوش چون مستمع را اعتقاد حرامی نباشد و سماع نکند بر چیزی که اندر شرع نکوهیده است و لگام بدست هوای خویش ندهد و بر سیل لپه نبود اندر جمله مباح است و هیچ خلاف نیست که پیش پیغامبر(ص) شعرها برخوانده اند و انکار نکرد برایشان اندر خواندن اشعار..... و بدان که سلف [گذشتگان] بیتها سماع کرده اند و به الحان و آن که سماع مباح دارد از پیشینگان یکی مالک بن انس است و اهل حجاز همه شعر به نغمه مجاز دانند.(قشیری، ۱۳۶۷: ۵۹۳)

گروهی چون نقش بندیه به طور کلی منکر سماع بوده و ذکر جلی را نیز منکر و با هر گونه قیل و قال مخالفند. (جامی، نورالدین عبدالرحمن، ۱۳۷۵: ۳۹۱) برخلاف این گروه مشایخ قادریه ، بکتاشیه، و مولویه سماع را صیقل روح و گاه آن را بر عبادت ترجیح می دادند.(صبور، ۱۳۸۰: ۱۳۸)

احمدبن محمد طوسی در قالب رساله ای به نام "سماع و فتوت" شرعی بودن حکم سماع را با استناد به آیات و روایات و احادیث که برخی از آن ها قبلاً توسط افرادی چون سهروردی آورده شده بود به اثبات برساند. او در مورد هدف از نوشتن این رساله آورده است: "خواستم تا هدیه ای جان پرور و تحفه ای که از جمله دنیا در معانی سماع و اشارات آن و شمه ای از مقام فتوت و شرط آن بنویسم و بیان کنم، به قران و حدیث، و هر که به تحریم سماع قایل باشد کافر شود. و بهترین حال آدمی بعد از فرایض سماع است.(طوسی، ۱۳۶۰: ۱)

طوسی در بخش هایی از کتاب خود به نقل احادیثی از پیامبر اکرم (ص) که توسط افرادی چون عایشه روایت شده می پردازد و می نویسد: "ابوبکر به خانه آمد و پیش من دختران بودند و دف و نی می زدند و سرود می گفتند. ابوبکر ایشان را نهی کرد. پیغامبر فرمود رها کن ایشان را به حال خود که امروز روز عید است." و از این مطلب چنین نتیجه می گیرد: " چون سماع دف و غنا در ایام منا

که زمان عبادت است روا باشد در غیر مینا بطریق اولی. پس هر که گوید که سماع دف و غنا حرام است هم چنان باشد که پیغامبر (ع) حرام شنود و حرام مقرر داشت و هرکس گوید که پیغامبر حرام شنود و حرام مقرر کرد کافرست. " (طوسی، ۱۳۶۰: ۴) و در نهایت معتقد است: "سماع مباح است عوام را و مباح تر است مریدان را و واجب است در حق اولیاءالله زیرا که ایشان خطاب حق تعالی می شنوند بواسطه موجودات." (طوسی، ۱۳۶۰: ۹)

پس از ذکر نظر موافقان سماع جا دارد به نام برخی از معروفترین صوفیانی که در مجالس سماع شرکت می کردند اشاره شود که از آن جمله می توانیم به، عمروبن عثمان مکی، ذوالنون مصری، سری سقطی، جنید بغدادی، ممشاد دینوری و یحیی بن معاذ رازی از صوفیان قرن سوم، ابو عبدالله خفیف شیرازی، ابوسعید ابوالخیر و ابوعلی رودباری در قرن چهارم هجری، ابو اسحاق کازرونی و احمد غزالی در قرن پنجم و اسماعیل قصری و عین القضاة همدانی در قرن ششم و نجم الدین کبری، حجة الدین بغدادی و روزبهان بغلی شیرازی از جمله معروفترین صوفیان برگزار کننده سماع در قرون مختلف بودند. (حیدر خانی، ۱۳۷۴: ۴۱)

نظر فقهای فرق اسلامی در مورد سماع:

مشرعین نیز با استناد به آیات و احادیث و ادله و براهین عقلی و کلاً انکاری به سماع نگریسته اند. سماع به طور کلی در نزد متشرعان و فقها مذموم است و گناه شمرده می شود. جلال الدین همایی در پاورقی مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه می نویسد: وجد و سماع میان همه طوایف صوفیه کم و بیش رسمی متداول بوده اما اکثر فقهای متشرع در مذهب شیعه سماع را به عنوان غنا حرام می دانند و بعضی به کراهت و برخی به اباحه و جواز بدون کراهت فتوی داده اند. اما فقهای اهل سنت فرقه شافعیه بطوری که در کتاب شهادات شرح منهاج الطالبین تصریح شده مشهور غنا را حرام نمی دانند و صریحاً فتوی می دهند که تغنی به اشعار مباح است مگر در مواردی که مشتمل بر فحش و هجو باشد. دف زدن در عروسی را نیز جایز می دانند از غنا بالاتر رقص را نیز حرام نمی دانند. اما مالک بن انس بر خلاف اهل مدینه که غنا را مباح می دانستند آن را از اعمال فاسقان خوانده. ابوحنیفه نیز غنا را از گناهان شمرده احمد بن حنبل نیز از غنا کراهت داشت و آن را باعث رویش نفاق در دل می دانست. بدین ترتیب عقیده اهل تسنن در این باره مختلف و از تحریم تا اباح و رخصت متغیر است.

علیرضا صدر حسینی معتقد است اگر چه حرمت غنا مورد اتفاق علمای شیعه قرار گرفته اما هیچ دلیل قابل اعتنایی برای آن آورده نشده زیرا هیچ آیه ای در قران کریم صراحتاً به تحریم آن نپرداخته است هم چنین این احتمال که اجماع کنندگان به دلیل قطع آوری که رأی معصوم (ع) برای آن ها روشن کرده باشد دسترسی داشته اند بسیار بعید می نماید. برای حرمت غنا به دلیل عقلی هم نمی توان استناد کرد زیرا حکم مستقلی از ناحیه عقل عملی بر مذمومیت غنا جز در مواردی که به

فسادهای بزرگ اجتماعی بینجامد و یا موجب تعطیل امور زندگی مردم و اختلال در نظم عمومی شود وجود ندارد. (صدر حسینی، ۱۳۸۷: ۴)

تلفیق ذکر و سماع نیز غالباً در فرق مختلف و در محدوده یک فرقه معین نیز زمان به زمان و مکان به مکان متفاوت است. (سلیم، ۱۳۸۶: ۱۸۹ - ۱۸۲) بعضی افراد نیز برای سماع تقسیم بندی سه گانه ای را در نظر گرفته اند. قسمی عام را که به طبیعت شنونده و مفلسی است، قسمی خواص را که به دل شنوند و آن طالبی است. و قسمی خواص الخواص که بجان شنوند و آن محبتی است. (بقلی شیرازی، ۱۳۸۱: ۶۱) و در کتاب بحر الفوائد برای برگزاری سماع پنج شرط را لازم دانسته است و گرنه آن را حرام می داند. از جمله این شروط آن است که:

۱ - قوال نباید زن و کودک باشد تا مبادا باعث بیداری حس شهوت در شرکت کنندگان مجلس سماع شوند.

۲ - هنگام خواندن اشعار از آلات موسیقی نهی شده مانند رباب، چنگ، بربط و نی عراقی استفاده نشود.

۳ - در اشعار و مطالب مورد استفاده در مجلس سماع از فحاشی، طعنه زدن و سخن در مورد زنان مشهور بپرهیزند.

۴ - نباید در مجلس سماع جوانانی که شهوت برشان غالب است شرکت کنند چون احتمال دارد حتی اشعار عرفانی آن ها را تحریک کند.

۵ - مردم عادی نباید برای لذت و عشرت در مجالس سماع شرکت کنند و کوچکترین خللی در این پنج شرط را عامل و باعث حرام شدن سماع می داند. (بحرالفوائد، ۱۳۴۵: ۲۴۳، ۲۴۲) در مورد دوم اشاره به سازهای حرام شده است که در این مورد اختلاف نظر وجود دارد. برخی از صوفیان بر مبنای اجماع فقیهان و بر مبنای اخبار نواختن نی عراقی و انواع تارها را حرام می دانستند. برخی از صوفیان نیز که در بین مردم عنوان محدث داشتند نیز معتقد بودند که در تحریم تارها و مزامیر سند موثقی موجود نیست. در این مورد غزالی اینگونه تحلیل می کند که استفاده از آلات موسیقی که شرابخواران در مجالس خود آن ها را به کار می برند باعث حرام شدن سماع می شود چون باعث منسوب شدن آنان به شراب خواران می شود. (غزالی، ۱۳۵۹: ۳۹-۱۴ و غزالی، ج ۱، ۱۳۸۰: ۴۸۳)

لازم به ذکر است با وجود اختلاف نظر بزرگان صوفیه در مورد استفاده از موسیقی و نظر علما در این مورد، صوفیان طرفدار سماع سعی کردند با دو روش: ۱- نوشتن کتب و رسالات در این مورد و ۲ - ایجاد نمونه هایی از موسیقی که مخالفت با آن آسان نبود و با وارد کردن آن ها در برخی حلقه های مجالس صوفیه و همراه کردن آن با ذکر برای استفاده از موسیقی در این مجالس زمینه مشروعیت اجتماعی را برای آن فراهم آورده و برخی از اهل طریقت را با جوانب موسیقی مرتبط می کردند. دانش نامه بزرگ اسلامی، ج ۱۵، بی تا: ۵۹۵۷) بدین ترتیب موسیقی جنبه ای فرعی و مهم از شعر

صوفیه ایرانی شد و شبکه سازمان یافته خانقاه های صوفیان ایرانی در بیشتر مناطق جهان اسلام حامی هنر موسیقی شدند و توانستند چار چوب روحانی کار آمدی را پدید آورند که موسیقی اصیل ایرانی در متن آن به رشد و شکوفایی رسیده و از دستبرد حوادث به دور باشد. و جالب این است که تا زمان صفویه بزرگترین نوازندگان این نوع موسیقی صوفیان بودند. (لویزون، ۱۳۸۴: ۴۲)

شرایط برگزاری مجالس سماع و آداب آن :

شاید به خاطر دلایل و وضعیتی که ذکر آن رفت و همچنین توجه بیش از حد عوام به سماع که باعث ناراحتی سالکان شده بود و به چنین دلایلی، شرایطی را برای برپایی مجالس سماع و شرکت در آن وضع نمودند که بعضی از این شرایط عبارتند از:

- ۱- محل اجرای سماع باید از عوام خالی باشد. (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۴۵-۲۴۸) ۲- عوام الناس و مردم ناچنس در سماع شرکت نکنند. (حیدر خانی، ۱۳۷۴: ۲۷)
- ۳- کسی که جزء مسلک طریقت نیست نباید در مجلس سماع شرکت کند. (عزالدین کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۹۵)
- ۴- کسب اجازه برای سماع. (قشیری، ۱۳۶۷: ۶۲۰) ۵- سماع برای کسی حلال است که نفس او مرده باشد. (قشیری، ۱۳۶۷: ۶۰۲) ۶- اهلیت داشتن سماع کنندگان. (حیدر خانی، ۱۳۷۴: ۲۸) ۷- ورود مبتدیان به مجلس ممنوع. (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۱۲۱) ۸- تا حال سماع نیاید نکنید و یا آن را عادت نسازید و دیر به دیر کنید تا تعظیم آن از دل نرود. (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۴۵-۲۴۸)

نجم الدین کبری در مورد آداب سماع آورده که نباید سماع به صورت تکلف آمیز باشد و اگر کسی از سماع کننده یاری خواست باید با او موافقت کند و برای برپایی مجالس سماع سه مورد را بایستی رعایت می کردند: "و در سماع سه چیز نگه دارد، زمان و مکان و اخوان. اما مکان که باید فراخ باشد و گشاده و از نظر اغیار پوشیده. اما زمان که وقت سماع باشد و از روی ظاهر هر شب پسندیده تر است [بهتر است شب باشد] تا عوام را از آن خبر نباشد، و صاحب حال از قال پدید آید، صاحب حال سماع بر خواب اختیار کند، صاحب درد را خواب نبرد و حقیقت زمان حقیقت وقت است و چون وقت آمد شب و روز یکسان شود. اما اخوان چنین است که همه یک رنگ باشند و بی جنس نباشند که سماع در نگیرد و صحبت ناچنسان و رای همه عذاب هاست." (حقیقت، ۱۳۸۵: ۳۹۵)

نقش ابو سعید در گسترش و تثبیت سماع:

قبل از ابوسعید در اماکن تجمع درویشان مراسم رقص و سماع و موسیقی رواج داشته و خود او در دوران خرد سالی شاهد برگزاری چنین مجالسی توسط پدرش و دوستان او بود که چون چیزی می خوردند و از نماز و اوراد خارج می شدند به سماع می پرداختند. (مایر، ۱۳۷۸: ۲۴۹) با این حال او را عامل رواج دادن سماع در محیط خانقاه می دانند. شاید علت آن علاقه زیاد او به سماع بوده چون با پدید آمدن کمترین حس و حال در خودش به رقص و پایکوبی می پرداخته و از قوال می خواسته که

اشعاری را بسراید و چنین رفتاری در کردار هیچ یک از پیشینیان تصوف مشاهده نشده است. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۴۸) و هم او سماعی را راستین می دانست که در حین آن نفس مرده و قلب زنده باشد و سالک در شاهراه حقیقت گام نهد. (مایر، ۱۳۷۸: ۲۴۶)

ابو سعید به سماع نگرش مثبتی داشت و آن را راهی برای خالی کردن غرایز نفسانی و تزکیه نفس می دانسته است. (مایر، ۱۳۷۸: ۲۴۵) همچنین در خانقاه ابو سعید توجه ویژه ای به جوانان میشد به حدی که برخی را خوش نمی آمد و به او اعتراض می کردند او اینگونه جواب می داد: "اما حدیث خُردان و بزرگان، هیچ کس از ایشان در چشم ما خورد نیست. [در جای دیگر می گوید] که آنچه به هفتاد سال به ما داده اند روا بود که به روزی بدو دهند. چون اعتقاد چنین باشد هیچ کس در چشم خرد ننماید." (باستانی پاریزی، ۱۳۸۴: ۴۵، ۴۴)

ابو سعید در مقام یک شیخ هرگاه صلاح می دانست مجالس سماع را برگزار می کرد و همین مسئله باعث شد ائمه فرق مختلف در نیشابور با وی به مخالفت پردازند. او تا حدی به سماع علاقه داشت که بقول ابو محمد جوینی خودش را تا حد جان کندن وقف سماع می کرد و معمولاً این مجالس را در یکی از خانقاه ها به شرط پیدا شدن بانیانی برای پرداخت هزینه یا منزل خصوصی افرادی که از او برای اجرای مراسم دعوت می کردند بر گزار می کرد. (مایر، ۱۳۷۸: ۲۴۹) علاقه او به سماع به حدی بود که حتی هنگام نماز به مریدانش دستور می داد دست از سماع بردارند و به کارشان ادامه دهند حتی با وجود تذکر برخی از افراد به او در مورد فرا رسیدن وقت نماز. (محمد بن منور، ج ۱، ۱۳۶۶: ۲۳۷-۲۲۶)

این در حالی بود که به مریدانش توصیه کرده بود به جای رفتن به سفر حج چند بار مزار ابوالفضل حسن سرخسی را طواف نمایند. (منور، ج ۱، ۱۳۶۶: ۵۳) بجز این موارد او هم به سماع عشق می ورزید و هم مؤسس استفاده از اشعار عرفانی به خصوص رباعیات که بیشتر آن را که حدود سی هزار بیت بود در دوران قیل و قال مدرسه آموخته بود هرچند تعداد بسیار محدودی از آن ها را نیز خود سروده بود. (منور، ج ۱، ۱۳۶۶: ۱۰۶) و هم این اشعار را بر سر منابر با روشی استادانه و تأثیر گذار می خواند که باعث جذب بسیاری از جوانان به او و خرده گیری علمای شهر و شکایت به دربار غزنوی شد که: " اینجا مردی آمده است از میهنه که ادعای صوفی می کند و مجلس می گوید و بر سر منبر بیت می گوید و تفسیر و اخبار نمی گوید." (منور، ج ۱، ۱۳۶۶: ۱۶۹)

با تمام این احوال ابو سعید به کار خود ادامه داد و بعدها با تلاش افرادی مانند امام محمد غزالی بتدریج سماع توانست تثبیت و به حیات خود ادامه دهد. هر چند دامنه این اختلاف نظرها بر سر سماع تا قرن ها بعد دیده می شود به طوری که به عنوان نمونه در قرن دهم هجری، مصلح الدین لاری شافعی، نواختن نی را مباح دانست و این فتوای خود را با استناد به مطالب غزالی اعلام نمود به شرطی که در مجالس سماع از استماع اشعار معصیت بار و ارتکاب اعمال حرام خود داری

شود. (مایر، ۱۳۷۸: ۲۴۳) و این مطلب و اجرای سماع نشان می دهد صوفیان بالاخره توانستند با وجود همه مخالفت ها نظر خود را هرچند با شرط و شروط تثبیت نمایند.

مایل هروی سماع را سمبولیسم عاشقانه خانقاهی تصوف خراسانی می داند که از نیمه دوم سده چهارم هجری و با ابوسعید ابوالخیر نطفه اش بسته شد و با تلاش احمد غزالی و عین القضاة همدانی شکلی منظم یافت و با عطار نیشابوری قانونمند شد و با فخر الدین عراقی نظاممند و در طول دویست سال یعنی از هفتصد تا نهصد قمری - توضیح و تبیین و تعریف شد. و این همه، مرهون مجالس سماع پیر میهنه ابوسعید ابوالخیر بود. (مایل هروی، ۱۳۷۲: ۴)

نتیجه :

با توجه به آنچه گفته شد و با بررسی های منابع فقهی متشرعین و فقهای اهل سنت و شیعه و با اذعان به تصوف نظری که در رابطه با برگزاری مجالس سماع میان مشایخ متصوفه وجود دارد می توان چنین پنداشت که بحث سماع در میان متشرعه اعم از اهل سنت و شیعه و اهل تصوف بیش از آنکه ناظر بر ادله علمی، روایی و عقلی باشد بیشتر برخاسته از موضع انکاری یا تأیید فردی بوده و در این رابطه هر دو گروه مخالف و موافق سعی در توجیه عمل با استناد به آیات قرآنی و یا گفتار برخی از معصومین نموده اند این در حالیست که هیچ استناد قرآنی در رابطه با حرمت سماع (غنا) بنا بر ادله فقهی موجود وجود نداشته و موضع گیری های انکاری یا تأییدی گروه ها مذکور بیشتر ناشی از اختلاف سلیقه های فردی است نه اعتقادی. هم چنین بحث تحریم سماع که توسط فقهای اهل تسنن و تشیع مطرح گردیده از دیدگاه تاریخی نیز قابل بررسی بوده و با توجه به شدت و ضعف قدرت های حاکم و اینکه در چه مقطع تاریخی کدام حاکمیت طرفدار کدام مکتب فقهی و پیرو کدام مذهب (تسنن یا تشیع) بوده، فقهای مزبور نیز رأی به اباحت یا حلیت یا تحریم مجالس سماع صوفیه داده و در برخی از مقاطع حضور شخصیت های پر نفوذی چون ابوسعید ابوالخیر و کفه قدرت را به سمت موافقان سماع از گروه متصوفه سنگین تر نموده و صوفیان آزادانه تر به آن پرداخته اند.

ماحصل بحث آنکه موضع گیری مخالفان مجالس سماع صوفیه در هر دو مذهب تسنن و تشیع بدلیل اظهار نظرهای تحریمی، تقبیهی، تجویزی و تأییدی که خود بیانگر عدم اتفاق و اجماع در دسترس به ادله قاطع فقهی و تشریحی می باشد بیانگر اینست که احکام مزبور بیشتر از اینکه دلیلی تشریحی داشته باشند انکاری است و برخاسته از رأی و نظر شخصی و موضع گیری های فردی می باشد.

- افلاکی العارفی، شمس الدین احمد(۱۳۶۲)، **مناقب العارفين**، چاپ دوم، تهران: دنیای کتاب.
- ابن جوزی، **تلبیس ابلیس** (۱۳۸۶)، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- باستانی پاریزی، محمد ابراهیم (۱۳۸۴)، **بارگاه خانقاه در کویر هفت کاسه**، تهران: چاپ گلرنگ یکتا.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۸۱)، **رساله القدس و رساله غلطات المساکین**، به سعی دکتر جواد نور بخش، چاپ ستاره سبز.
- بحرالفوائد(۱۳۴۵)، **دائرة المعارف**، از متون فارسی نیمه نخستین سده ۵۶ق، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران.
- بینش، تقی(۱۳۷۱)، **سه رساله فارسی در موسیقی**، تهران: مرکز نشر دانشگاه.
- تفضلی، ابوالقاسم(۱۳۷۰)، **سماع درویشان در تربت مولانا**، چاپ اول، تهران: ناشر مؤلف.
- جام، شیخ احمد(ژنده پیل)(۱۳۴۷)، **مفتاح النجات**، مقدمه و تصحیح و تحشیه، علی فاضل، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- جام نامقی، شیخ الاسلام ابونصر احمد(۱۳۵۵)، **روضه المومنین و جنه المشتاقین**، مقابله و تصحیح و مقدمه و توضیح دکتر علی فاضلی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن(۱۳۷۵)، **نفحات الانس من حضرات القدس**، مقدمه تصحیح و تعلیق دکتر محمود عابدی، چاپ سوم، تهران: موسسه اطلاعات.
- حاکمی، اسماعیل(۱۳۶۷)، **سماع در تصوف**، تهران: موسسه انتشارات و نشر دانشگاه تهران.
- حسن زاده آملی، حسن(۱۳۸۸)، **دروس شرح اشارات و تنبیهاات ابن سینا**، نمط نهم، مقامات العارفين، قم: انتشارات آیت اشراق.

حقیقت، عبدالرفیع (۱۳۸۵)، ستاره بزرگ عرفان شیخ نجم الدین کبری، تهران: چاپ اول، انتشارات بهجت.

حیدرخانی، حسین (مشتاق علی) (۱۳۷۴)، سماع عارفان (بحثی کامل و فراگیر پیرامون سماع)، چاپ اول، تهران: چاپ احمدی.

رامپوری، غیاث الدین محمد بن جلال الدین بن شرف الدین (۱۳۷۵)، غیاث اللغات، به کوشش منصور ثروت، تهران: امیر کبیر .

زرین کوب، عبدالحسین، «عارف و عامی در رقص و سماع»، پژوهشی نامه فرهنگ و ادب، شماره ۹، دوره پنجم، پاییز ۱۳۸۸.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲)، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیر کبیر.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹)، جستجو در تصوف ایرانی، چاپ ششم، تهران: امیر کبیر.

سجادی، جعفر (۱۳۸۳)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ هفتم، تهران: انتشارات طهوری.

سراج طوسی، ابو نصر (۱۳۸۲)، اللمع فی التصوف، تصحیح و تحشیه رینولد ان نیکلسن، ترجمه دکتر مهدی محبتی، ویرایش عبدالمحمد روح بخش، تهران: چاپ دنیا.

سلیم، غلامرضا (۱۳۸۶)، سیر طریقت، تا شکوفایی مولوی و حافظ، چاپ اول، تهران: انتشارات روزنه.

سنجی عبادی مروزی، قطب الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر (۱۳۶۲)، مناقب الصوفیه (از نوشته های قرن ششم هجری) ، به کوشش محمد تقی دانش پژوه و ایرج افشار، تهران: انتشارات منوچهری.

سهروردی، شیخ شهاب الدین (۱۳۶۴)، عوارف المعارف، ترجمه ابومنصور عبدالمومن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۶)، **رسالات فارسی شیخ اشراق**، چاپ سوم، تهران: نشر سبکباران.

شفیعی کدگنی، محمد رضا (۱۳۸۵)، **چشیدن طعم وقت**، تهران: انتشارات علمی.

شیمیل، آنه ماری (۱۳۸۶)، **شکوه شمس**، مترجم حسن لاهوتی، تهران: چاپ پنجم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

صیور، داریوش (۱۳۸۰)، **ذره و خورشید: عشق و عرفان و جلوه های آن در ادب فارسی**، تهران: چاپ زوار.

صدر حسینی، سید علیرضا (۱۳۸۷)، **نگاهی نو به بحث غنا در فقه شیعه**، کتاب الکترونیکی، قم، موسسه فرهنگی تبیان.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۱)، **مقدمه ای بر تصوف**، چاپ اول، تهران: گُر نشر.

طوسی، احمد بن محمد (۱۳۶۰)، **الهدایه السعديه فی معان الوجدیه یا رساله ای به فارسی در سماع و فتوت**، به اهتمام احمد مجاهد، تهران: انتشارات منوچهری.

علی جانیها، فاطمه، «تدبیر سماع در طب سنتی ایران با تأکید بر دیدگاه ابو یزید بلخی»، **فصل نامه تاریخ پزشکی**، سال پنجم، شماره ۱۴، بهار ۱۳۹۲.

عطار، فریدالدین (۱۳۸۶)، **تذکره الاولیاء**، چاپ چهارم، تهران: نشر پیمان.

غزالی، امام محمد (۱۳۵۹)، **وجد و سماع**، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، بکوشش سید حسین خدیو جم، چاپ خواجه.

-----، (۱۳۸۰)، **کیمیای سعادت**، ۲ جلدی، جلد ۱، چاپ نهم، تهران: چاپ و نشر علمی و فرهنگی کتبی.

-----، (۱۳۶۶)، **احیاء علوم دین ربیع عادات**، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۳۸۴)، **کتاب العین**، تهران: سازمان حج و اوقاف.

قابوس و شمگیر زیاری، عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر (۱۳۱۲)، **قابوس نامه**، با مقدمه سعید نفیسی، تهران: مطبعه مجلس.

قشیری، عبدالکریم (۱۳۶۷)، **ترجمه رساله قشیری**، با تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

قشیری، ابوالقاسم (۱۳۷۴)، **رساله قشیری**، به تصحیح و استدرکات بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

کاشانی، عزالدین محمودبن علی (۱۳۶۷)، **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**، تصحیح جلال الدین همایی، تهران: نشر هما.

کاشانی، عزالدین محمودبن علی (۱۳۸۸)، **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**، تصحیح جلال الدین همایی، تهران: نشر هما.

لویزن، لئونارد (۱۳۸۴)، **میراث تصوف**، ترجمه دکتر مجد الدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.

مایر، فریتس (۱۳۷۸)، **ابوسعید ابوالخیر حقیقت و افسانه**، مترجم مهر آفاق بایوردی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

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

محمدبن منور، الف (۱۳۶۶)، **اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید ابوالخیر**، به تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، ۲ جلدی، ج ۱، تهران: انتشارات آگه.

----- ، ب (۱۳۸۱)، **اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید**، مقدمه تصحیح و تعلیقات، محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران: نشر آگه.

معین ، محمد (۱۳۵۷)، **لغت نامه**، ج ۲، چاپ سوم ، تهران: انتشارات سپهر.

نفیسی، سعید (۱۳۷۱)، **سرچشمه های تصوف در ایران**، چاپ هشتم، تهران: انتشارات فروغی.

واعظ کاشفی، مولانا فخر الدین (۲۵۳۶)، **رشحات عین الحیاء**، با مقدمه دکتر علی اصغر معینیان،
۲جلدی، ج اول، بی جا: بی نا.

هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳)، **کشف المحجوب**، مقدمه و تصحیح دکتر محمود عابدی، تهران:

سروش.

The History of the Emergence and Development of Sufi's "Sama" and its Establishment

"Sama" is one of the most obvious manifestations of Iranian Sufism, about which different theories have been expressed and there has been a difference between the legislators and the mystics for centuries in refuting or proving it. On the one hand, a group has tried to prove its sanctity by relying on Quranic verses and quoting the narrations of the Prophet (PBUH) and the Imams (AS), and on the other hand, some people have tried to soften the statements of the opponents by using the same tools and documents. Have been it. Eventually, with the efforts of the proponents, especially Abu Sa'id Abu al-Khair, the ceremony was able to gain a prominent place among Sufis and the people, although in the works of people like Ghazali, conditions and restrictions were considered for it.

This study intends to examine the reasons for the formation and development of "Sama" and to examine the efforts of its proponents and opponents to confirm their views and the results that have emerged.

Key words: Sufism, Sama, ecstasy, Abu Saeed Abu al-Khair