

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال نهم، بهار ۱۳۹۶، شماره مسلسل ۳۱

بررسی قدسی بودن هنر سماع و رقص از منظر آیات و روایات

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۱۴

تاریخ تأیید: ۹۶/۲/۲۴

محمدجواد سعیدی زاده *

ابوالقاسم حسینی ژرفا **

هنر در نزد سنت‌گرایان اهمیت ویژه‌ای دارد؛ آنها هنر را به سه قسم قدسی، سنتی و مذهبی تقسیم می‌کنند و بر این باورند که هنر قدسی از خاستگاه الهی برخوردار است. از نگاه نصر، سماع و رقص هنرهایی قدسی به شمار می‌آیند. ولی پرسش اینجاست که کدام آیه یا روایت بر جواز سماع و رقص دلالت دارد؟ به دیگر سخن، آیا می‌توان از ظاهر آیات و روایات به خاستگاه الهی آنها پی برد؟ از آنجاکه هنر قدسی پیوندی عمیق با طریقت‌های معنوی دارد، سعی شد تا با مراجعه به کتب صوفیه و با روشی توصیفی - تحلیلی به این مسئله پاسخ داده شود. یافته‌های این مقاله گویای آن است که اگرچه صوفیه کوشیده‌اند تا برای جواز سماع و رقص به آیات و روایاتی استناد ورزند و حتی از ایرادات مخالفان نیز پاسخ دهند، اما دلیل نقلی آنها خدشه‌پذیر است، زیرا ظاهر آیات بر جواز سماع و رقص دلالتی ندارد و محتوای روایات نیز با ایرادهای جدی مواجه است.

واژگان کلیدی: سماع، رقص، صوفیه، سنت‌گرایان، سیدحسین نصر.

* دانشجوی دکتری حکمت هنر دینی دانشگاه ادیان و مذاهب.

** عضو هیأت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب.

۱. بیان مسئله

سنت‌گرایی یکی از مهم‌ترین جریان‌های فکری معاصر است که به نقد مدرنیته پرداخته، تنها راه پیش روی تمدن غربی را در بازگشت به سنت و احیای آن جستجو می‌کند. اندیشمندان سنت‌گرا، همچون رنه گنون، آنداکای. کوماراسوامی، فریتیوف شوان، تیتوس بورکهارت و سیدحسین نصر، می‌کوشند تا در عرصه‌های متعددی نظریه‌پردازی نمایند و هنر از جمله موضوعاتی است که در نزد ایشان از جایگاه والایی برخوردار است. سنت‌گرایان هنر را به سه قسم سنتی، مذهبی و قدسی تقسیم می‌کنند و بر این باورند:

هنر سنتی به هنری اطلاق می‌گردد که قبل از رنسانس، در بین تمدن‌ها جریان داشته است و اصول روحانی یک تمدن را - به طور مستقیم یا غیرمستقیم - آشکار می‌سازد. برای مثال، شعر عرفانی فارسی یک هنر سنتی است که وزن و قافیه آن نشانه سبکی روحانی است که آن را با صورت و قالب قرآن کریم پیوند می‌دهد، آنچنان‌که پیام این شعر نیز با پیام قرآن در ارتباط است.

در مقابل، هنر مذهبی هنری است که تنها موضوع آن مذهبی است ولی صورت و شیوه اجرای آن غیرسنتی و الهام‌گرفته از شیوه‌های مدرن است. برای نمونه، می‌توان به شمایل‌های مسیحی مربوط به رنسانس به بعد اشاره کرد.

اما در مورد هنر قدسی، فریتیوف شوان چنین می‌نویسد:

یک اثر هنری برای اینکه قدسی شمرده شود، باید محتوایش رسماً از سوی یک سنت دینی معین شده باشد؛ سنت مذکور حد و حدودی را که هنرمند می‌تواند در آن کار کند مقرر می‌کند و موضوعات و مضامین مناسبی در اختیار او می‌گذارد. هنر قدسی هم مثل متون مقدس - اگرچه «در مرتبه‌ای بس متفاوت - از وحی و انکشاف الهی سرچشمه گرفته» و از «الهام الهی جدایی‌ناپذیر»

است ... (کاستینگز، ۱۳۸۸: ۲۱۹-۲۲۰)

سیدحسین نصر - یکی دیگر از پیروان مکتب «حکمت خالده» - بر این باور است که سماع یکی از مصادیق هنر قدسی به شمار می‌آید. (نصر، ۱۳۷۵: ۸۳)

با توجه به این توضیحات، پرسش این است: اگر خاستگاه هنر قدسی خاستگاهی الهی است و سماع هنری مقدس است، آیا آیه یا روایتی بر جواز آن وجود دارد یا نه؟ به دیگر سخن، آیا از طریق ظاهر آیات و روایات می‌توان بر قدسی بودن سماع استدلال کرد؟ برای دستیابی به پاسخ این پرسش، چاره‌ای جز رجوع به منابع اهل تصوف نیست، زیرا نصر معتقد است که میان هنر قدسی و فرقه‌های صوفی ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد. (همان: ۷۱) و اساساً، سماع به‌عنوان پدیده‌ای صوفیانه با جهان‌بینی اهل تصوف گره خورده است.

اما نکته‌ای که تذکرش الزامی به نظر می‌رسد این است که سیدحسین نصر در بحث از سماع، به‌عنوان هنری قدسی، به رقص نیز توجه دارد؛ وی چنین می‌نویسد:

... سماع نیز، چه در جنبه‌های جادویی آن و چه در رقص خاصی که دارد، هنری مقدس و باطنی است، که انسان به مدد آن می‌تواند وحدت معنوی و اتحاد با آن مرکزیت نهایی را تجربه کند. (همان: ۸۳)

بنابراین، اگر سماع را هنری قدسی در نظر بگیریم و در جستجوی آیات و روایات دالّ بر جواز آن باشیم، می‌بایست این بحث را در رقص نیز پیگیر بود. از این رو، نوشتار حاضر پیرامون بحث از سماع و رقص و بررسی ادله نقلی صوفی بر جواز آن دو نگاشته شده است.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. سماع

سماع - به فتح سین - در لغت، به این معانی آمده است: آنچه به دیگری شنونده می‌شود و به زبان آورده می‌شود، صدای خوشی که گوش از شنیدن آن لذت ببرد، و غنا (بن‌منظور، ۲۰۰۵، ج ۷: ۲۵۷)، اما در اصطلاح، تعاریف متعددی از سماع ارائه شده است.

برخی بر این باورند که سماع به معنای وجد، سرور، رقصیدن و چرخیدن سالک است، که البته با آداب و تشریفات خاصی همراه است. (کیانی، ۱۳۶۹: ۴۲۸) به نظر می‌رسد که در این تعریف، بین سماع و شئون آن خلط شده است، چراکه با مراجعه به کتب صوفیه درمی‌یابیم که آنها وجد را از آثار سماع شمرده‌اند، نه خود سماع و نیز رقص، پایکوبی و دست‌افشانی از آثار وجد است، نه خود سماع. گواه بر این مطلب نوشته غزالی است:

سماع اصل است و ثمره آن حالتی است در قلب، که «وجد» نامیده می‌شود، و ثمره وجد تحریک اندام است. اگر حرکت آن موزون نباشد، «اضطراب» نامیده می‌شود و اگر موزون باشد، «تصفیق [کف زدن] و رقص» نامیده می‌شود. (غزالی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۳۵۴)

به‌منظور تعریف سماع و با جستجو در متون اهل تصوف، می‌توان اذعان داشت که دستیابی به این امر با دشواری‌هایی همراه است:

از یک سو، برخی از بزرگان تصوف در صدد ارائه تعریف ماهوی از سماع برنیامده‌اند بلکه از تمثیل‌هایی چون غذا، دوا، شمشیر و امثال آن استفاده کرده‌اند. مثلاً، در تعریف آن چنین گفته‌اند:

سماع نقاش قلوب است و آن خیر و شری که در قلوب است بیرون می‌آورد،

همچون کسی که بر آب نقش می‌زند و سپس، آن را بیرون می‌آورد؛ اگر آن را صاف ببیند، می‌نوشد، و الا، آن را دور می‌ریزد. (کسنزان حسینی، ۱۴۲۶، ج ۱۱: ۳۱۸) و از سویی دیگر، برای تعریف آن به جنبه‌های عرفانی سماع توجه شده است. برای نمونه، ذوالنون مصری در تعریف آن چنین می‌گوید:

سماع واردی حق است که دل‌ها بدو برانگیزد و بر طلب وی حریص کند. هر که آن را به حق شنود به حق راه یابد، و هر که به نفس شنود اندر زنداقه افتد. (هجویری، ۱۳۸۴: ۵۸۹)

دشواری‌های تعریف به همینجا پایان نمی‌پذیرد، زیرا مهم‌ترین مشکل در این باره آن است که آیا واژه مذکور بر آن صوت خوش اطلاق می‌گردد یا بر استماع آن؟ در این باره دو دیدگاه وجود دارد:

- برخی چون شیخ عزالدین عبدالسلام معتقدند که سماع عبارت است از صداهای خوش و نغمه‌های طرب‌انگیزی که از آنها کلامی موزون و مفهوم به وجود می‌آید (کسنزان حسینی، ۱۴۲۶، ج ۱۱: ۳۱۷)

- در مقابل، برخی همچون غزالی، سماع را به گوش فرادادن به چنین صدایی اطلاق کرده‌اند. (ر.ک. غزالی، ۱۴۱۶: ۶۷)

در جمع‌بندی بحث مفهومی از سماع، باید اذعان داشت که بیشتر موارد کاربرد این واژه در متون صوفیه گوش کردن به چنین صدایی است، چراکه صوفی به تأثیرات شنیدن صداها توجه دارد و پرواضح است که به شنیدن چنین صدای خوش و طرب‌انگیزی، اثر هنری اطلاق نمی‌گردد بلکه آن صداست که می‌تواند به عنوان هنر لحاظ گردد. این همان چیزی است که مد نظر سیدحسین نصر، در کتاب هنر و معنویت اسلامی، است. (ر.ک. نصر، ۱۳۷۵: ۱۵۷)

هرچند در بیشتر منابع اهل تصوف سماع به معنای شنیدن صوت خوش و

طرب‌انگیز به‌کاررفته، از آنجاکه میان صدا و شنیدن آن ارتباط وثیقی وجود دارد، می‌توان گفت: در مواردی که اهل تصوف برای جواز شنیدن چنین صدایی دلیل اقامه نموده‌اند، جواز آن صدا را نیز می‌توان استفاده کرد.

۲-۲. رقص

برخی از اهل لغت بر این باورند که واژه رقص به معنای «الخَبَب»، یعنی یورتمه رفتن، است که تنها در مورد شخص لایع [بازیکن] و شتر به‌کار می‌رود، به گونه‌ای که برای غیر آنها از واژه‌های «یقفز» و «یتقرز» استفاده می‌شود. (رک. ابن‌منظور، ۲۰۰۵، ج ۶: ۲۰۲-۲۰۳). ولی برخی دیگر آن را به لرزیدن و حرکت جسم در برابر نغمه‌های موسیقی یا غنا معنا کرده‌اند (رک. کسنان حسینی، ۱۴۲۶، ج ۱۰: ۳۲) اما در اصطلاح اهل تصوف، تعریف رقص با اختلاف دیدگاه‌هایی همراه است: بعضی معتقدند که نباید حرکات صوفیه را رقص نامید، بلکه اضطراب است. (هجوی، ۱۳۸۴: ۶۰۶) و بعضی دیگر بین اضطراب و رقص تفاوت می‌گذارند بدین بیان که اگر حرکت اندام موزون نباشد، «اضطراب» و اگر موزون باشد، «رقص» نامیده می‌شود. (غزالی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۳۵۴) البته، بسیاری از اهل تصوف معنای رقص را بدیهی شمرده و در صدد تعریف آن برنیامده‌اند.

۳. حکم سماع از دیدگاه اهل تصوف

در رابطه با حکم سماع، بیشتر علمای اهل تصوف از دو جنبه اشتراک نظر دارند: اول آنکه برای سماع حرمت ذاتی قایل نیستند و دوم آنکه به نقد سماع‌های روزگار خویش پرداخته‌اند و آن را مصداق سماع واقعی ندانسته‌اند. (رک. باخرزی، ۱۳۵۸: ۱۹۵؛ غزالی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۴۸۰) اما باید توجه داشت که هریک از آنها دیدگاه‌های متفاوتی درباره حکم سماع ابراز داشته‌اند:

أ. برخی حکم سماع را حسب مخاطب و حالات آن تقسیم نموده‌اند که البته

این گروه خود بر سه قسم‌اند:

- بعضی بر این باورند که اگر سماع با دل شنیده شود، حلال و اگر از روی شهوت و هوای نفس استماع شود، حرام است و چنانچه کسی آن را به گونه‌ای که شرعاً مباح است از مرد یا زن مغنیه‌ای بشنود و معانی آن را بر معقولات ذهنی خود ادراک کند، شبهه ناک است. (باخرزی، ۱۳۵۱: ۱۸۴)

- بعضی مانند ابوعلی دقاق معتقدند که سماع برای عوام حرام، برای زهاد مباح، و برای اهل تصوف مستحب است. (سجادی، ۱۳۷۹: ۴۸۰)

- امام محمد غزالی - یکی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان بحث سماع - تفصیلی متفاوت و دقیق‌تر از دو نظریه پیشین ارائه کرده است. وی بر این باور است: افرادی که سماع می‌کنند بر سه نوع‌اند:

اول. برخی از روی غفلت و بازی می‌شنوند. در این صورت، سماع جایز است.

دوم. برخی صفتی مذمومی در دل دارند، مثل اینکه عاشق زن یا جوانی هستند و به یاد آنها می‌شنوند، که در این صورت، سماع حرام است.

سوم. برخی صفت محمودی در دل دارند و سماع موجب تقویت آن صفت می‌گردد، مثل سماع صوفیان که از جهت عشق به حق سماع می‌کنند.

آنگاه، در مواردی که سماع مباح است، به پنج سبب حرام می‌گردد: اول. سماع از زن یا جوانی که موجب شهوت گردد، دوم. همراه بودن سماع با برخی آلات لهو، همچون رباط، چنگ، رودها و نای عراقی، سوم. همراه شدن سماع با سخنان زشت، هجو، طعن و سخنان شهوت‌انگیز، چهارم. جوان بودن شنونده و غلبه شهوت بر او، پنجم. اگر مردم عوام - که از روی بازی و عشرت سماع

می‌کنند - این کار را از روی عادت و مکرراً انجام دهند، سماع در حق آنها نیز حرام خواهد شد. (ر.ک. غزالی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۴۷۵-۴۸۸)

به دیگر سخن، غزالی معتقد است که سماع در صورتی مباح است که همراه یا منجر به حرام شرعی نگردد.

ب. برخی سماع را مباح دانسته، برای آن شرایط متفاوتی را در نظر می‌گیرند:
- بعضی مانند احمد غزالی و ابن طاهر معتقدند که سماع در صورتی جایز است که این شرایط در آن جمع باشد: زمان، مکان و اخوان سماع. توضیح این دیدگاه آن است که سماع در زمانی صحیح است که قلب از صفا برخوردار باشد و در مکانی نظیر زاویه‌ها، خانقاه‌ها و مساجد برگزار شود و به همراه کسانی انجام شود که نسبت به آداب و اصول تصوف وفادارند. (ر.ک. بی‌نام، ۱۳۱۷: ۶۱-۶۴)

بعضی همچون شیخ احمد رفاعی کبیر بر این باورند که سماعی مباح است که این امور در آن فراهم باشد: شیخ مانعی نبیند، سماع به لحاظ شرعی امر مذمومی به شمار نیاید، شخص دچار هوای نفس نشود و زمام الهی کشیده نشود. (کسزنان حسینی، ۱۴۲۶، ج ۱: ۳۲۳)

ج. برخی، همچون مولانا و ابوسعید، سماع را مباح می‌دانند و نه تنها برای آن هیچ شرطی قایل نمی‌شوند بلکه آن را مختص هیچ طبقه خاصی نمی‌دانند (ر.ک. هروی، ۱۳۷۲: ۱۸-۱۹)

هدف از نقل این دیدگاه‌ها آن بود که روشن گردد میان مشایخ صوفیه درباره دامنه و گستره حلیت سماع وحدت نظر وجود ندارد.

۳-۱. ادله قرآنی صوفیه بر اصل جواز سماع

صوفیه به دو دسته از آیات برای جواز سماع استناد ورزیده‌اند:

ا. آیاتی که به صراحت بر مسئله سماع ناظرند، که خود دو گونه‌اند:
- در برخی از آیات، خداوند اهل سماع را تمجید کرده و ما را به آن سفارش کرده است:

(۱) ... فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ. (زمر: ۱۷-۱۸)

در این آیه، الف و لام در «القول» اقتضای عموم و استغراق را دارد، زیرا آیه شریفه افرادی را مدح می‌کند که از بهترین قول پیروی می‌کنند. (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۶۶) پس، آیه با عمومیتی که دارد شامل اقوال قوالین نیز می‌گردد. (شمس‌الدین رازی، ۱۳۸۱: ۲۳۸) و منظور از «احسن القول» در این آیه هدایت‌بخش‌ترین و ارشادکننده‌ترین قول است. (باخرزی، ۱۳۵۸: ۱۸۰)

(۲) وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ. (مائده: ۸۳)

سماعی که در این آیه مطرح شده است همان سماع حقی است که اهل ایمان در آن اختلاف نظر ندارند و صاحب چنین سماعی دارای هدایت و عقل است. (سهروردی بغدادی، ۱۴۲۶: ۱۰۴)

- در برخی آیات، خداوند از کسانی که سماع نکرده‌اند شکایت نموده و به ما دستور داده است که چنین نباشیم:

(۳) وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ. (انفال: ۲۱)

(۴) وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ. (ملک: ۱۰)

(ر.ک. هجویری، ۱۳۸۴: ۵۷۷)

(۵) ... وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا ... (اعراف: ۱۷۹)

(۶) ... يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ ... (بقره: ۱۹)

(ر.ک. ژنده‌پیل، ۱۳۶۸: ۲۲۱)

ب. آیاتی که به صراحت بر جواز سماع دلالت ندارند اما می‌توان از آنها جواز سماع را استفاده کرد:

(۱) وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ. (ذاریات: ۲۱)

(۲) سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ ... (فصلت: ۵۳)

استدلال به این دو آیه به این بیان است: آنچه خداوند از درون به ما نشان داده است و ما را به آن بینا کرده است حواس پنج‌گانه ای است که به وسیله آنها می‌توانیم شیء را از ضدش تمییز دهیم. مثلاً، با چشم می‌توان امر زیبا را از امر زشت، با بینی بوی خوش را از بوی بد، و با دهان و چشیدن بین شیرینی و تلخی، و با دست و لمس کردن بین نرم و خشن فرق گذاشت. همچنین، با گوش می‌توان صدای طیب و خوش را از صدای غیرطیب و منکر تمییز داد. (ابونصر سراج، ۱۳۸۰: ۳۴۴) پس، چون خداوند به ما نعمت گوش را داده است تا از آن بهره‌مند گردیم، می‌توانیم صدای خوش را سماع کنیم.

(۳) ... يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ ... (فاطر: ۱)

استدلال به آیه از این قرار است: علت اینکه سماع صدای طیب و خوش جایز است این است که خداوند بر بندگانش منت نهاده و به آنها صوت طیب داده است، زیرا در تفسیر این آیه گفته شده است که منظور از زیادت در خلق همان صدای طیب و خوش است (عزالدین کاشانی، ۱۳۷۶: ۱۸۸). پس، وقتی خداوند به ما نعمت صدای خوش داده است، ما نیز باید از طریق سماع از این نعمت الهی سود ببریم.

(۴) ... إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ. (لقمان: ۱۹)

استدلال به آیه چنین است: همین مذمت صداهای زشت، ستایش‌کننده

آوازه‌های زیباست و تمییز بین صدای زشت و زیبا تنها از طریق سماع است و سماع عبارت است از آن توجه و شنیدنی که با حضور قلب و زدودن وهم همراه است. (ابونصر سراج، ۱۳۸۰: ۳۴۴)

(۵) ... فَهَمَّ فِي رَوْضَةٍ يُحْبِرُونَ. (روم: ۱۵)

استدلال به آیه چنین است: صاحب کتاب کشاف در تفسیر این آیه - که در وصف اهل بهشت است - چنین معتقد شده که «یحبرون» به معنای «یسرون» است، یعنی بهشتیان در روضه‌های بهشتی شادمان‌اند به گونه‌ای که اثر شادمانی در آنها ظاهر و آشکار است. سپس، برای علمای تفسیر این پرسش مطرح گردیده است که منظور از شادی که خداوند متعال در این آیه توصیف می‌کند چیست؟ و کعب معتقد است که منظور سماع است و دلیل وی بر این ادعا روایتی است که از پیامبر ﷺ نقل شده است. بر اساس مضمون این روایت، وقتی پیامبر ﷺ بهشت و نعمت‌های آن را بیان می‌کند، مرد عربی که در انتهای جمعیت نشسته بود چنین می‌پرسد: «یا رسول الله! آیا سماع در بهشت وجود دارد؟» پیامبر می‌فرماید: «بله، در بهشت نهی است که در هر طرف آن دوشیزگان سفیدروبی قرار دارند که در نازکی و لطافت همانند برگ درخت خرما هستند. این دختران جوان به صداهایی تغنی می‌کنند که مخلوقات مثل آن را نشنیده‌اند و این بهترین نعمت بهشت است.» (باخرزی، ۱۳۵۱: ۱۱۰-۱۱۱) حال، چگونه سماع در این دنیا حرام است و حال آنکه در بهشت جایز است؟

(۶) أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَىٰ آلِ إِبْرَاهِيمَ كَيْفَ خُلِقَتْ. (غاشیه: ۱۷)

استدلال به آیه به این بیان است: شتران به گونه‌ای خلق شده‌اند که به وسیلهٔ خدای، سختی راه و مشقت حمل بر آنها آسان می‌شود. (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۷) از بسیاری از روایات معلوم می‌شود که شتران می‌تواند برای شترش خدای کند تا

آنها را تحریک نماید. وقتی حداء جایز گردید، دیگران هم می‌توانند به آن گوش فرادهند.

۲-۳. ادله قرآنی بر عدم جواز سماع و جواب از آن

برخی از بزرگان اهل تصوف نه تنها به آیاتی که بر جواز سماع دلالت دارد استناد نموده‌اند بلکه کوشیده‌اند از آیاتی که رایحه عدم جواز سماع از آنها استشمام می‌شود جواب دهند که در ذیل به آنها اشاره می‌گردد:

(۱) وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ ... (لقمان: ۶)

استدلال به آیه: ابن مسعود، حسن بصری و نخعی گفته‌اند که منظور از «لَهْوُ الْحَدِيثِ» در این آیه غنا است.

جواب این استدلال: هر غنایی در ازای دین خریداری نمی‌شود و موجب گمراهی از حق نیست بلکه اگر کسی آیه قرآن بخواند تا مردم را از راه خدا بازدارد، کار حرامی مرتکب شده است، همان‌گونه که در مورد یکی از منافقان چنین حکایت شده است که پیش‌نماز مردم شد و در نمازش فقط سوره عبس را قرائت می‌کرد، زیرا پیامبر ﷺ در این سوره مورد عتاب واقع شده است، تا اینکه غمّ کار او را به سبب اضلال و گمراهی که داشت حرام دید و قصد قتل او را کرد (غزالی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۳۷۶).

(۲) أَقْمِنُ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجِبُونَ وَ تَضْحَكُونَ وَ لَا تَتَّبِعُونَ وَ أَنْتُمْ سَامِدُونَ. (انجم:

۵۹ - ۶۱)

استدلال به آیه: ابن عباس معتقد است که «سمد» در این آیه بر طبق لغت حمیر بوده و به معنای غنا است.

جواب این استدلال: اگر حرمت غنا این‌گونه از آیه استفاده شود، پس، باید بگوییم که «ضحک» و «عدم بکاء» نیز به سبب وحدت سیاق حرام است، زیرا

آیه آنها را نیز شامل می‌شود. اما اگر کسی بگوید که این آیه در مورد کافرانی است که به اسلام آوردن مسلمانان می‌خندیدند، در این صورت، خواهیم گفت که آیه در مورد کفاری است که با اشعار و غنا مسلمانان را مسخره می‌کردند، همان‌طور که منظور خداوند از آیه «وَ الشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ» (شعراء: ۲۲۴) شاعران کافر است. (غزالی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۳۷۶)

(۳) وَ اسْتَفْزِرُ مَنْ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ. (اسراء: ۶۴)

استدلال به آیه: مجاهد گفته است که منظور آیه غنا و مزامیر است. (سهروردی بغدادی، ۱۴۲۶: ۱۱۳)

جواب این استدلال: منظور آیه سماع مفسدان است. (رک. ژنده‌پیل، ۱۳۶۱:

۲۲۳)

۳-۳. ادلة روایی بر جواز سماع

در ادامه، روایاتی که بر جواز سماع غنا دلالت دارند آورده می‌شود:

اول. در صحیح مسلم و بخاری از عایشه روایت شده است که ابوبکر پیش عایشه رفت و حال آنکه ایام منی بود و دو کنیز نزد عایشه بودند که غنا می‌کردند و دف می‌زنند و پیامبر ﷺ جامه‌ای بر سر کشیده بود. ابوبکر آن دو کنیز را ملامت کرد. سپس، پیامبر ﷺ جامه خود را کنار زد و فرمود: «ابابکر آنها را به حال خود رها کن که ایام عید است.»

از این روایت استفاده می‌شود که پیامبر ﷺ ابوبکر را از انتقاد کردن منع نمود و تعلیل به اینکه امروز روز عید است به این معناست که اکنون وقت سرور است و این از اسباب شادی است.

اگر کسی اشکال کند که این روایت اخص از مدعاست، چون جواز این سماع مخصوص به روز عید است و حال آنکه مستدل سماع را به طور مطلق - چه در

روز عید و چه در غیر آن - جایز می‌داند، به این بیان پاسخ داده می‌شود:

لفظ روایت، اگرچه مخصوص به عید است، اختصاصی به آن ندارد، زیرا در بسیاری از موارد دیده شده است که لفظ خاص است ولی حکمی که از آن استفاده می‌شود عام است. مثلاً، اگرچه آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (بقره: ۶) در مورد ابوجهل، ابولهب، عتبه، شیبه و عبدالله بن ابی بن سلول است، ولی حکم آن درباره همه کافران صادق است. (طوسی، ۱۳۶۰: ۴) این حدیث نیز اشاره دارد به اینکه هر حالتی که فرح قلوب و خوشی دل‌ها در آن یافت شود، چه در ایام عید و چه غیر عید، سماع در آن جایز است (بی‌نام، ۱۳۱۷: ۶۶)

دوم. عایشه نقل کرده است که روزی پیامبر ﷺ نزد من آمد در حالی که پیش من دو کنیزی بودند که سرود بُعث می‌خواندند. پیامبر ﷺ بر لحاف به پهلو خوابیده بود و رو به سوی دیگری داشت تا اینکه ابوبکر داخل شد و مرا سرزنش کرد و گفت: «آیا در محضر پیامبر ﷺ مزامیر شیطان قرار دادی؟!» پیامبر ﷺ رو به جانب ابوبکر کرد و فرمود: «آنها را رها کن.» وقتی پدرم غافل شد، من آنها را به چشم اشاره کردم و، سپس، آنها خارج شدند. (غزالی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۳۶۵-۳۶۸)

سوم. عایشه می‌گوید: کنیزی آوازه‌خوان پیش من بود که مشغول آواز بود تا اینکه پیامبر ﷺ داخل شد و آن کنیز همچنان به حال خود باقی بود و سرود می‌گفت. سپس، وقتی عمر داخل خانه شد، آن کنیز گریخت. رسول الله ﷺ خندید و عمر از ایشان پرسید: «یا رسول الله، از چه خندیدی؟» پیامبر ﷺ ماجرای پیش آمده (فرار کنیز به هنگام ورود عمر) را برای او تعریف کرد. عمر گفت: «من از این خانه بیرون نمی‌روم تا هر چه رسول الله می‌شنود من نیز بشنوم.» رسول الله ﷺ امر کرد تا آن کنیز بیاید و چیزی بخواند و عمر شنید.

(باخرزی، ۱۳۵۸: ۱۸۱)

چهارم. روز عیدی بود و جماعتی نزد پیامبر ﷺ آمده بودند و کنیزکان حبشی پیش پیامبر ﷺ دف می‌زدند و پیامبر ﷺ به آنها اجازه بیت خواندن و دف زدن داده بود، تا اینکه ابوبکر از راه رسید و آن هم به استماع موافقت کرد، ولی وقتی عمر وارد شد، آنها دف را در زیر جامه پنهان کردند و عمر فهمید و ایشان را زجر نمود و گفت: «خانه رسول خدا ﷺ و او حاضر! چرا از من احتراز می‌کنید؟ و سزاوارتر است که از رسول خدا ﷺ بترسید.» سید عالم ﷺ به او گفت: «یا عمر، بگذر، که هر قومی را عیدی است و عید ما این است و از تو می‌ترسند چون تو درشت‌تری و گرم‌خشم‌تری!» (مایل هروی، ۱۳۷۲: ۲۱۸)

پنجم. یک زن انصاری نزد پیامبر ﷺ آمد و عرض کرد: «یا رسول الله، من نذر کردم که پیش شما دف بزنم.» و پیامبر ﷺ فرمود: «اگر نذر کردی، بزن.» سپس، آن زن در نزد وی دف زد و چنین خواند:

طلع البدر علینا من ثنیاات الوداع

وجب الشکر علینا ما دعی الله داع

بر اساس این روایت، پیامبر ﷺ صدای زن را که همراه با غنا و دف بود شنید و شکی نیست که نذر به یک امر حرام منعقد نمی‌گردد. (بی‌نام، ۱۳۱۷: ۶۹)

ششم. از عایشه نقل شده است که یکی از خویشاوندانش به ازدواج یکی از انصار درآمد. وقتی که پیامبر ﷺ آمد، به او گفت: «آیا آن زن را به خانه او فرستادی؟» عایشه گفت: «بله.» پیامبر ﷺ فرمود: «آیا کسی را برای غنا فرستادی؟» عایشه جواب داد: «نه.» سپس، پیامبر ﷺ گفت: «در بین انصار [رسم است که] غزل می‌گویند، و کاش کسی را فرستاده بودی که چنین گوید:

«اتیناکم اتیناکم فحیونا نحییکم» (تفسیری، ۱۳۷۴: ۴۶۸)

هفتم. در صحیح مسلم و بخاری از ربیع دختر معوذبن عفرا چنین آمده است که گفت: پیامبر ﷺ آمد و بر تشک من نشست و در نزد من دو کنیزی بودند که دف می‌زدند و برای پدران‌شان، که در روز بدر کشته شدند، سوگواری می‌کردند. یکی از آن دو کنیز چنین گفت: «و فینا نبی یعلم ما فی غد.» سپس، پیامبر ﷺ فرمود: «این سخن را رها کن و آنچه را که قبلاً می‌گفتید بگو.»

۳-۴. ادله‌ی روایی بر عدم جواز غنا و جواب از آن

از برخی روایات چنین استفاده شده است که غنا و گوش دادن به آن جایز نیست که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

اول. از عقبه‌بن عامر نقل شده است که پیامبر ﷺ فرمود: «هر چیزی که مرد با آن بازی کند باطل است، مگر تربیت کردن اسب، تیراندازی، بازی با همسر خود.» (غزالی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۳۷۶)

استدلال به روایت: در این روایت، تنها از سه امر لعب استثنا شده است و غنا و سماع در ذیل هیچ‌کدام از عناوین مستثنا قرار نمی‌گیرند. بنابراین، این دو به حکم مستثنی‌منه حرام و باطل‌اند.

جواب از استدلال: اولاً، در روایت به «باطل» تعبیر شده است و لفظ «باطل» بر حرمت دلالت ندارد، بلکه به معنای «عدم فایده» است. ثانیاً، در روایات متعددی آمده است که حبشی‌ها با نیزه‌های خود در مسجد بازی می‌کردند و پیامبر ﷺ به آنها نگاه می‌کرد. سرگرم شدن به بازی حبشی‌ها داخل در موارد استثنا نیست و، در عین حال، کار حرامی هم شمرده نمی‌شود. بنابراین، باید گفت که این‌گونه از موارد به مستثنی ملحق می‌شوند. (غزالی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۳۷۶-۳۷۷)

از این رو، حصر موجود در روایت عقبه بن عامر برای اهتمام بوده و بر تحریم دلالت نمی‌کند، همچنان که حصر حال پیامبر ﷺ به انذار در «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ» (رعد: ۷) مفید حصر نیست، چون پیامبر مبشر مبلغ هم است، بلکه نشانگر آن است که انذار مختص به پیامبر ﷺ است، چون خاتم النبیین است. (بی‌نام، ۱۳۱۷: ۶۸)

دوم. از پیامبر ﷺ روایت شده است که فرمود: «غنا نفاق را در قلب می‌رویاند» (ژنده پیل، ۱۳۶۸: ۲۲۳)

استدلال به روایت: این سخن به اثر و ثمره غنا ناظر است، یعنی هرکس که به غنا عادت پیدا کرد قلبش دچار نفاق خواهد شد. بنابراین، باید از سماع اجتناب کرد.

جواب از استدلال: اولاً، برخی آن را به طور مرفوع از پیامبر ﷺ نقل کرده‌اند، حال آنکه درست نیست، بلکه این سخن از ابن مسعود است. ثانیاً، منظور ابن مسعود از رویدن نفاق این است که آوازخوان، برای آنکه صدایش را رواج دهد، همواره منافقانه عمل می‌کند، بدین صورت که با مردم از در محبت و دوستی وارد می‌شود تا نسبت به غنای او راغب گردند و این موجب حرمت غنا نمی‌گردد. بنابراین، فقط گناهان موجب رویدن نفاق نمی‌شوند بلکه مباحاتی که محل توجه مردم است در رویدن نفاق بیشتر اثرگذارند. (غزالی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۳۷۷) سوم. رسول الله ﷺ فرمود: «ابلیس اولین کسی بود که نوحه کرد و اولین کسی بود که غنا نمود.»

چهارم. عبدالرحمن بن عوف از پیامبر ﷺ روایت می‌کند که فرمود: «من از صدای دو فاجر نهی شده‌ام یکی صدای [فاجری است که] به هنگام نغمه و آواز

[از خود تولید می‌کند] و دیگری آن صدای [فاجری است که] به هنگام مصیبت [از خود خارج می‌کند]. (باخرزی، ۱۳۵۱: ۲۲۹)

جواب از استدلال به این دو روایت: اگر در متن این دو روایت اندکی تأمل کنیم، درمی‌یابیم که مضامین آنها یکی است، و چنانچه بخواهیم طبق مذاق صوفیه پاسخ دهیم، باید بگوییم: با توجه به وجود لفظ «ابلیس» در روایت اول و لفظ «فاجر» در روایت دوم، بر سماع مفسدان ناظر است نه سماع صوفیه.

۴. حکم رقص از دیدگاه اهل تصوف

در رابطه با حکم رقص نیز دیدگاه‌های متفاوتی از سوی اهل تصوف ابراز شده است که در ذیل به آن می‌پردازیم:

اول. شیخ احمد بن عجبیه بر این باور است که اصل در رقص اباحه است، چون از طرف شرع، نصی بر حرمت آن وارد نشده است، بلکه ظواهر نصوص اقتضای اباحه را دارند. از نگاه وی، رقص بر سه گونه است: رقص حرام و آن رقص عوام است که در حضور زنان و جوانان انجام می‌شود، رقص مباح و آن رقصی است که صالحان بدون وجد و تواجد و، همچنین، بدون حضور زنان و جوانان و به شرط فراهم بودن زمان، مکان و اخوان انجام می‌دهند و هدف آنها از رقص راحتی نفوس و نشاط قلوب‌شان است. اما رقص مطلوب رقص صوفیه اهل ذوق و حال است که از روی وجد یا تواجد به حرکت درمی‌آیند (کسنزان حسینی، ۱۴۲۶، ج ۱۰: ۳۵)

دوم. برخی همچون سعید فرغانی معتقدند که تا زمانی که شخص بی‌اختیار نشود، نباید برقصد. (مایل هروی، ۱۳۷۲: ۲۷۲)

سوم. برخی بر این باورند که اگر شیخ به کسی اشاره کرد که برقصد، در این صورت، رقص جایز است و گرنه، جایز نیست. (بی‌نام، ۱۳۱۷: ۱۱)

چهارم. بعضی مثل ابوسعید ابوالخیر معتقدند که رقص حتی برای جوانان نیز جایز است، زیرا جوانان از شهوت خالی نبوده و هوای نفس بر آنها غلبه دارد؛ هنگامی که دست‌افشانی می‌کنند، شهوت از دست‌های آنها دور می‌گردد و هنگامی که می‌رقصند، شهوت از پای آنها کم می‌گردد و وقتی شهوت از اطراف جوانان کاهش یافت، بر صیانت نفس از کبایر قدرت پیدا می‌کنند. (کسب‌نزار حسینی، ۱۴۲۶، ج ۱۰: ۳۲)

ادله نقلی صوفیه بر اصل جواز رقص

ادله شرعی‌ای که صوفیه برای جواز رقص اقامه کرده‌اند، عبارت‌اند از:

اول. از علمای سلف روایت شده است که خدای تعالی در کتب نازل‌شده پیشین فرموده است: «غنینا فلم تطربوا و زمرنا لکم فترقصوا»، یعنی ما شما را از خود یاد دادیم؛ شما از ذکر ما در خود هیچ طرب نمی‌یابید. و شما را به خود تشویق کردیم؛ شما از شوق به رقص و حرکت در نمی‌آیید.

دوم. در حدیث آمده است که صدیقان چون ذکر خدا می‌شنوند، دل‌های آنها، به سوی آخرت در طرب است. (باخرزی، ۱۳۵۸: ۱۹۷)

سوم. در روایت آمده است که حبشیان در مسجد بازی می‌کردند و می‌رقصیدند و پیامبر ﷺ و عایشه به آنها نگاه می‌کردند.

اگر رقص حرام بود، پیامبر ﷺ و عایشه به آن نگاه نمی‌کردند.

همچنین، در روایت دیگری چنین آمده است که پیامبر ﷺ به عایشه گفت «آیا دوست داری به رقص حبشی‌ها بنگری؟»

براساس این روایت، پیامبر ﷺ دید که حبشی‌ها می‌رقصند ولی آنها را از این کار منع ننمود، چراکه این حادثه در روز عید اتفاق افتاده است و به سبب شادی بوده است و حکم رقص همان حکم شادی است، بدین معنا که اگر شادی به

صورت پسندیده و محمود باشد، رقص نیز پسندیده است و اگر شادی مباح باشد، رقص نیز مباح خواهد بود و اگر شادی مذموم باشد، رقص نیز مذموم خواهد بود. (غزالی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۴۰۱)

اگر کسی اشکال کند که رقص لعب است و لعب حرام است، چون پیامبر ﷺ فرمود: «من از بازی نیستم و بازی از من نیست.»، این گونه جواب داده می شود: در این باره، دو دسته روایت وجود دارد: در برخی از آنها، همچون روایت عایشه، پیامبر ﷺ به حبشی ها نگاه می کند و در برخی دیگر، پیامبر ﷺ از لعب بیزاری می جوید. راه جمع میان آن دو این است که روایات دسته دوم را حمل بر لعب حرام مانند قمار و نرد کنیم. پس، اگر لعب در مسجد و در محضر شارع جایز باشد، در غیر آن، به طریق اولی جایز خواهد بود. (بی نام، ۱۳۱۷: ۶۷)

چهارم. رسول الله ﷺ علی را صدا زد و فرمود: «تو از منی و من از تو.» و او [حضرت علی رضی الله عنه] از شادی رقص کرد و چند بار پای بر زمین زد، همان طور که عادت عرب است که در هنگام نشاط و شادی چنین می کنند. و پیامبر ﷺ به جعفر فرمود: «تو در خَلْق و خُلُق مانند منی.» وی نیز از شادی رقص کرد و به زیدبن حارثه گفت: «تو برادر و مولای مایی.» (غزالی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۴۹۵-۴۹۶)

پنجم. انس بن مالک می گوید: ما در خدمت رسول الله ﷺ بودیم که ناگهان جبرئیل فرود آمد و گفت: «یا رسول الله، به درستی که فقرای امت تو نصف روزی - که خود پانصد سال است - زودتر از اغنیا داخل بهشت می شوند.» پیامبر ﷺ از این خبر خوشحال شد و گفت: «آیا در بین شما کسی هست که شعر انشاد کند؟» یک فرد صحرائشین گفت: «بله.» پیامبر ﷺ به او فرمود: «بیاور.» پس، اعرابی چنین انشاد کرد:

قد لسعت حية الهوى كبدى

فلا طيب لها و لا راقى

الا الحبيب الذى شغفت به

فعدده رقتى و تریاقى.

سپس، پیامبر ﷺ به وجد آمد و اصحاب نیز به همراه او به وجد آمدند تا حدی که رداء پیامبر ﷺ از شانه‌هایش افتاد. وقتی از سماع فارغ شدند و هر کدام از آنها در جای خود قرار گرفتند، معاویه بن ابوسفیان گفت: «چه نیکوست لعب و بازی شما!» پیامبر ﷺ فرمود: «دست نگهدار، ای معاویه! کریم نیست کسی که به هنگام سماع ذکر محبوبش به حرکت و جنبش در نیاید.» سپس، پیامبر ﷺ ردائش را در میان حاضران به چهارصد قطعه تقسیم نمود. (طوسی، ۱۳۶۰: ۵-۶)

۵. بررسی ادله نقلی صوفیه

۱-۵. بررسی ادله قرآنی صوفیه بر اصل جواز سماع

أ. آیاتی که به صراحت به مسئله سماع ناظرند:

(۱) ... فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمْ

اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْأُولَاءُ. (زمر: ۱۷-۱۸)

اگر این آیه با عمومیتی که دارد شامل اقوال قوالین نیز گردد، در این صورت، معنای آن چنین خواهد بود که «بشارت بده به آن بندگانم که سماع قول قوال می‌کنند و، سپس، از هدایت‌بخش‌ترین و ارشادکننده‌ترین قول تبعیت می‌کنند.» نقدی که متوجه این تفسیر از آیه می‌گردد آن است که قوال یا آیه قرآن را یا شعر را برای آوازخوانی انتخاب می‌کند. اما اگر آیه قرآن را با صدای خوش بخواند، در این صورت، تفریع اتباع از هدایت‌بخش‌ترین آن - با صیغه افعال تفضیل - چه

معنایی دارد؟ مگر تمام قرآن هدایتبخش نیست؟ و اگر منظور صوفیه در اینجا آن اشعاری است که قوال می‌خواند، در این صورت، خواهیم پرسید که وقتی اهل تصوف در آدابی که برای معنی قرار داده‌اند چنین شرط کرده‌اند که وی باید اشعاری بخواند که درباره اوصاف اهل محبت و خائفان باشد (ر.ک. باخرزی، ۱۳۵۱: ۱۹۲)، تبعیت کردن شنونده از بهترین اشعار به چه معنا خواهد بود؟ بنابراین، تفریع مذکور در آیه شریفه بی‌معنا خواهد شد.

(۲) وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا
مِنَ الْحَقِّ. (مائده: ۸۳)

اگر - بر فرض که - این آیه همان معنای سماع صوفی را در نظر داشته باشد، اخص از مدعا خواهد بود، زیرا صوفی در صدد اثبات اصل جواز سماع - اعم از قرآن و غیرقرآن - بود، حال آنکه با توجه به «ما أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ»، تنها سماع قرآن استفاده می‌گردد.

(۳) وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ. (انفال: ۲۱)

بر اساس تفسیر صوفیه، این آیه در صدد مذمت کسانی است که سماع نمی‌کنند، یعنی نهی خداوند متوجه کسانی است که می‌گویند سماع کردیم، حال آنکه سماع نمی‌کنند. اما با اندک تأملی در این آیه و آیه قبل از آن، درمی‌یابیم که ظاهر آیه شریفه ناظر به سماع صوفی نیست، زیرا مضمون آیه پیشین این است: «ای مؤمنان، از خدا و رسولش اطاعت نمایید و از سخنان او اعراض نکنید.» سپس، در این آیه به ما سفارش می‌کند که مانند مشرکان نباشیم که می‌گویند شنیدیم و حال آنکه نمی‌شنوند. از این رو، منظور آیه عدم استماع مشرکان به سخنان پیامبر ﷺ است. افزون بر این، مقصود از عدم استماع مشرکان صرف شنیدن یا نشنیدن سخنان پیامبر ﷺ نبوده، بلکه منظور پذیرش و عمل به سخنان

وی است.

(۴) وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ. (ملک: ۱۰)

طبق فهم صوفیه از این آیه، معنای آیه چنین خواهد بود: کسانی که سماع نمی‌کنند می‌گویند اگر سماع یا تعقل می‌کردیم، در میان اهل دوزخ نبودیم. ولی پرسش این است که مگر سماع جزو واجبات الهی است که کسی به دلیل عدم آن در دوزخ قرار گیرد؟ حتی در میان دیدگاه‌هایی که صوفیه برای حکم سماع ارائه کرده‌اند یک تن قایل به وجوب آن نشده است. چگونه ممکن است که کسی به دلیل ترک یک امر مباح یا، در نهایت، مستحب جهنمی شود؟!

(۵) ... وَكَلِمَةُ آذَانٍ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا (اعراف: ۱۷۹)

در این آیه نیز، خداوند از جن و انسی سخن می‌گوید که جایگاه آنها در جهنم است و دارای این اوصاف‌اند: قلبی دارند که با آن نمی‌فهمند، از چشمانی برخوردارند که با آن نمی‌بینند و گوش‌هایی دارند که با آن نمی‌شنوند. بنابراین، برداشت صوفیه درباره این آیه نیز مبتلا به ایرادی است که در آیه پیشین بیان شد.

(۶) ... يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ (بقره: ۱۹)

در این آیه، حق متعال در صدد ترسیم حال منافقان است و وضعیت ایشان را به انسان رهگذری تشبیه می‌کند که در شبی تاریک و بارانی، صدای غرش رعد و برق به گوشش می‌رسد. چنین فردی، از ترس، اول واکنشی که از خود نشان می‌دهد آن است که انگشتانش را در گوش‌هایش فرومی‌کند تا صدای صاعقه را نشنود. با این توضیح، معلوم گردید که آیه مذکور صرفاً در مقام تشبیه است و در مشبّه‌به آن، انسان رهگذر از ترس صدای صاعقه دست بر گوش خود می‌گذارد و مضمون آیه ارتباطی به منکران سماع ندارد.

ب. آیاتی که به‌صراحت بر جواز سماع دلالت ندارند اما می‌توان از آنها جواز

سماع را استفاده کرد:

(۱) وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ. (ذاریات: ۲۱)

(۲) سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ ... (فصلت: ۵۳)

به صرف اینکه خدا به انسان حواس پنج‌گانه ای داده است که با آنها می‌توانیم شیء را از ضدش تمییز دهیم، دلیل بر جواز و اباحه یک چیز نمی‌شود. برای نمونه، آیا چون خدا به انسان نعمت چشم داده که با آن می‌توان امر زیبا را از غیرزیبا تشخیص داد، دلیل بر آن است که می‌توان به نامحرمی که زیباست نگریست؟ یا چون خدا به ما گوش داده است تا از آن بهره‌مند گردیم، می‌توان به صدای غیبت گوش داد؟! بهره‌مندی از یک حواس می‌تواند وسیله‌ای برای آزمایش و تعیین میزان انقیاد انسان در برابر دستورات الهی باشد، نه جواز هر عمل و فعلی.

(۳) ... يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ ... (فاطر: ۱)

در این آیه، از خلقت ملائکه‌ای سخن به میان آمده است که برخی دو بال، برخی سه بال و برخی چهار بال دارند و، سپس، آیه شریفه می‌فرماید: «يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ»، که به حکم وحدت سیاق معنای آن این خواهد بود که برخی از ملائک بیش از چهار بال دارند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۷) به نظر می‌رسد که منشأ این دیدگاه صوفیه روایتی است که ابوهریره از پیامبر ﷺ نقل کرده است. پس، به مضمون آن روایت، زیادت در خلق به زیبایی صورت، صدای خوب و موی زیبا تفسیر شده است. (ر.ک. طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۲۲۶) ولی منکران سماع می‌توانند چنین استدلال کنند: همان‌گونه که چهره زیبا نعمت افزونی به حساب می‌آید که خدا به برخی بندگانش داده است و نمی‌توان هر گونه استفاده‌ای از آن کرد، صوت زیبا نیز این چنین است!

(۴) ... إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ. (لقمان: ۱۹)

در این آیه، دو اندرز از اندرزهای لقمان حکیم نقل شده است که یکی از آنها مربوط به نحوه راه رفتن و دیگری مربوط به آداب سخن گفتن است. وی به فرزندش چنین توصیه می‌کند: به هنگام سخن گفتن، فریاد نزن، زیرا زشت‌ترین صداها صدای خران است. در این آیه، نوعی تشبیه بلیغ صورت گرفته است، بدین معنا که صدای بلند انسان به صدای عرعر الاغ تشبیه شده است و روشن است که به صرف اینکه لقمان صدای الاغ را مذمت کرده است جواز صدای دیگر را نمی‌توان استفاده کرد!

(۵) ... فَهَمْ فِي رَوْضَةٍ يَخْبُرُونَ. (روم: ۱۵)

اباحه سماع در بهشت دلیل بر جواز آن در دنیا نیست. مثلاً، پوشیدن طلا برای مردان در بهشت جایز است، ولی آیا در دنیا هم جایز خواهد بود؟!

(۶) أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ. (غاشیه: ۱۷)

این آیه از چگونگی خلقت شتر سخن به میان می‌آورد که یکی از ویژگی‌های این حیوان آن است که با صدای خوش سریع‌تر حرکت می‌کند. ولی پرسش این است: آیا هر صدای خوشی که ساربان برای شترش می‌خواند و حیوان از آن خوشش می‌آید غناست؟ از نظر بزرگانی چون غزالی، غنا به معنای آن صدای خوشی است که دارای وزن و معنا و مفهوم بوده، قلب را به حرکت وامی‌دارد و واضح است که شتر به چنین صدایی نیاز ندارد بلکه از صدای آهنگین به حرکت درمی‌آید، که این البته غنا نیست!

با توجه به این مطالب درمی‌یابیم که ظواهر آیه‌های فوق دلالتی بر جواز سماع ندارند. از این رو، تنها راهی که پیش روی اهل تصوف وجود دارد این است که آیات فوق را به دلیل وجود ماده (سمع) به تأویل ببرند و از این طریق، جواز

سماع را استفاده کنند.

۲-۵. بررسی ادله روایی صوفیه بر جواز سماع

از آنجاکه برخی از روایاتی که در این مبحث گذشت به نقل از صحیح بخاری و مسلم بوده و مورد استناد علمای صوفی سنی واقع شده است، بدون ورود به بحث از سند، تنها بحث دلالت آنها را دنبال خواهیم کرد:

برخی از اهل سنت از روایات ۱، ۲، ۳ و ۴ — که دارای مضامین مشابهی هستند — این گونه جواب داده‌اند که اگرچه آن دو کنیز غنا می‌کردند، این عمل به هنگامی رخ داده که عایشه و آن دو آوازه‌خوان صغیر بودند و هنوز به حد بلوغ نرسیده بودند. بنابراین، اگر پیامبر ﷺ به آنها اجازه آوازخوانی را داده است تنها بدین جهت بوده که آن دو کنیز غیرمکلف بوده‌اند و مفسده‌ای در کار آنها وجود نداشته است. (ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۱۹، ج ۱: ۳۷۳) گواه ایشان بر این مطلب آن است که پس از بلوغ عایشه، مذمت غنا از وی نقل شده است، همچنان‌که پسر خواهرش، قاسم بن محمد، نیز غنا و سماع آن را مذمت می‌نمود و وی این دیدگاه خود را از عایشه گرفته بود. (ابن جوزی، ۱۴۲۵: ۲۲۸)

اما به نظر می‌رسد که این پاسخ خدشه‌پذیر است، زیرا صغیر بودن آنها با آن نهی و انکار ابوبکر و عمر سازش ندارد. افزون بر این، پیامبر ﷺ برای ساکت کردن این دو صحابی می‌توانست متذکر عدم تکلیف آنها گردد.

با دقت در این روایات، معلوم می‌گردد که محتوای این روایات با ابهامات و پرسش‌هایی همراه‌اند: برای نمونه، اولاً، اگر غنا جایز است، پس، چگونه پیامبر ﷺ با تلقی ابوبکر — که از غنا به مزمار شیطان تعبیر کرد — مخالفتی ننمود و به تعلیل عید بودن استناد نمود؟ ثانیاً، چرا با وجود اینکه پیامبر ﷺ، به‌عنوان شارع، دستور به جواز غنا می‌دهد، عایشه، با اشاره چشم، کنیزکان را از خانه

خارج می‌کند؟ ثالثاً، چرا برای ابوبکر و عمر در مخالفت با غنا نقش محوری در نظر گرفته شده است، به گونه‌ای که عایشه و کنیزکان و زنان آوازه‌خوان از ابوبکر یا عمر بیشتر از پیامبری که شارع است حساب می‌برند؟ البته، نمی‌توان دلیل این امر را فقط در روحیه یا جنبه‌های روانشناختی آن دو صحابی جستجو کرد، زیرا در روایت چهارم - که اهل تصوف آن را ناقص نقل کرده‌اند، چنین آمده است که وقتی آن زن شروع به دف زدن کرد، ابوبکر داخل شد و آن زن همچنان می‌زد. سپس، علی وارد شد و آن زن باز هم به کار خود ادامه داد. بعد، عثمان داخل شد و آن زن همچنان مشغول زدن بود. ولی وقتی عمر از راه می‌رسد، آن زن دف را در زیر خود می‌گذارد و بر روی آن می‌نشیند. سپس، پیامبر ﷺ به عمر می‌فرماید: «ای عمر! شیطان از تو می‌ترسد زیرا من نشسته بودم و این زن مشغول دف زدن بود. ابوبکر داخل شد و این زن می‌زد. بعد، عثمان داخل شد و این زن می‌زد. ولی هنگامی که تو داخل شدی، این زن دف را انداخت.» (رک. ترمذی، ۱۴۲۶: ۱۰۹۳)

اگر پیامبر ﷺ، به‌عنوان شارع، اجازه خواندن و دف زدن را صادر کرده است و کار حلالی شمرده می‌شود پس، چرا هنوز شیطان در آنجا پرسه می‌زد؟ چگونه است که شیطان از عمر می‌ترسد ولی از پیامبر خدا ﷺ نمی‌ترسد؟ آیا این احادیث، با نوعی منزلت‌سازی برای خلیفه اول و دوم، تضعیف‌کننده شخصیت پیامبر نیست؟!

اما از متن روایت ششم - به فرض صحت سندش - و هفتم تنها چیزی که به دست می‌آید جواز غنا در عروسی و مراثی است، که ربطی به مجالس سماع صوفیه ندارد.

۳-۵. بررسی ادله نقلی صوفیه بر اصل جواز رقص

روایت اول. این روایت، به جهت ابهام، قابلیت استناد ندارد، زیرا نه علمای سلف مشخص است و نه کتب پیشین.

روایت دوم. اینکه دل در طرب است نه به معنای رقص است و نه با آن ملازمه‌ای دارد، زیرا طرب به آن خفتی اطلاق می‌گردد که در هنگام شدت شادی یا ناراحتی به انسان دست می‌دهد، حال آنکه رقص یک عمل جوارحی است.

روایت سوم. این روایت در صحیح بخاری و مسلم به گونه‌های متعددی نقل شده است: در بیشتر نقل‌ها چنین آمده است که حبشی‌ها با سلاح‌های خود در مسجد بازی می‌کردند (بخاری، ۱۴۲۷: ۹۵) و در برخی از روایات آمده است که آنها در روز عیدی در مسجد می‌رقصیدند (ربک. مسلم بن حجاج، ۱۴۲۰: ۳۸۰)، که البته بعید نیست که مقصود از رقص در این روایات همان حرکات شمشیربازی باشد که شبیه به رقص بوده است (نووی، ۱۴۰۱، ج ۳: ۱۸۶). ولی بر فرض جواز رقص، نقدی که متوجه این نقل است آن است که انجام آن در مسجد با آداب و احترامی که برای این مکان مقدس - مسجدالنبی - وجود دارد سازگار نیست!

روایت چهارم. در متن این روایت به رقص تعبیر نشده بلکه به (حجل) تعبیر شده است، که به معنای لی لی کردن و روی یک پا جستن است و این راه رفتن کجا و رقص کجا؟! از طرفی، برخی از اهل تصوف متن این روایت را به طور کامل نقل کرده‌اند و محتوای آن به گونه‌ای است که قابل تطبیق با جایگاه و منزلت امیرالمومنین علیه السلام نیست. براساس این نقل، علی بن ابی طالب، برادرش جعفر و زید بن حارثه بر سر خواستن دختر حمزه خصومت و نزاع می‌کنند و پیامبر صلی الله علیه و آله هر یک از این سه شخصیت را صدا می‌زند و به هر کدام از آنها جمله‌ای می‌گوید که موجب رقص و وجد آنها می‌گردد و، در پایان، پیامبر صلی الله علیه و آله حکم

می‌کند که جعفر دختر حمزه را بگیرد. (ربک. باخرزی، ۱۳۵۱: ۱۹۸)

روایت پنجم. برخی از بزرگان تصوف چون کاشانی (ربک. عزالدین کاشانی، ۱۳۷۶: ۲۰۲) و سهرودی (سهرودی بغدادی، ۱۴۲۶: ۱۲۳) صحت سندی این روایت را مورد تردید قرار داده‌اند و معتقدند که متن روایت به گونه‌ای است که با مذاق اجتماعی پیامبر ﷺ در برخورد با صحابه سازگار نیست و قلب از قبول آن ابا دارد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در متن ذکر شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۱. سنت‌گرایان معتقدند که هنر قدسی از یک خاستگاه الهی برخوردار است و با فرقه‌های صوفی ارتباطی مستقیم دارد. برخی از سنت‌گرایان، همچون سیدحسین نصر، بر این باورند که سماع مصداقی از هنر قدسی است.
۲. در رابطه با خاستگاه الهی سماع، اهل طریقت بر این باورند که دو دسته آیات و روایات وجود دارد: برخی از آنها بر جواز و برخی بر عدم جواز دلالت دارند. البته، بزرگان اهل تصوف در آثار خود تنها به ادله جواز سماع بسنده ننمودند بلکه کوشیدند که از آن آیات و روایاتی که رائج عدم جواز سماع استشمام می‌گردد پاسخ دهند.
۳. آیاتی که بر اباحه سماع دلالت داشتند بر دو گونه بودند: آیاتی که به صراحت بر مسئله سماع ناظرند و آیاتی که به صراحت بر جواز سماع ناظر نیستند ولی صوفیه از آنها جواز سماع را استنباط کرده‌اند.
۴. از بررسی متون تصوف روشن گردید که ایشان برای جواز سماع و رقص نیز به روایاتی استناد ورزیده‌اند.
- ۵- اهل تصوف، در مواجهه با ادله جواز و ادله عدم جواز سماع، جانب جواز

را گرفته‌اند. در این نوشتار، سعی شد تا به بررسی دلالت ادله جواز پرداخته شود. از این بررسی روشن گردید که ظاهر آیات بر جواز سماع دلالتی ندارند. از این رو، اهل طریقت با تأویل برخی آیات - به ویژه آیاتی که صرفاً ماده (سمع) در آنها به کار رفته - نهایت استفاده را کرده و جواز سماع را از آنها استنباط نموده‌اند و در بعد روایی، از ادله‌ی برای جواز سماع و رقص یاری گرفته‌اند که با ایرادات محتوایی همراه است، به گونه‌ای که امکان استنادورزی را سلب می‌نمایند.

۵. اگر سماع و رقص هنر قدسی‌اند و هنر قدسی هنری است که از منشأی الهی برخوردار است، نمی‌توان از طریق ظاهر آیات و روایات این ادعا را اثبات نمود، زیرا آیات و روایات دلالتی در این باره ندارند.

کتابنامه

قرآن کریم.

- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۵). تلبیس ابلیس، تحقیق محمد عبدالقادر الفاضلی، بیروت: المكتبة العصرية.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر (۱۴۱۹). مدارج السالکین بین منازل ایاک نعبد و ایاک نستعین، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی و مؤسسة التاریخ العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۲۰۰۵). لسان العرب، بیروت: دارصادر.
- ابونصر سراج، عبدالله بن علی (۱۳۸۰). اللمع، تحقیق و مقدمه و تخریج احادیث عبدالحلیم محمود - طه عبدالباقی سرور، قاهره: دارالکتب الحدیثه.
- باخرزی، یحیی بن احمد (۱۳۵۸). اوراد الاحباب و فصوص الآداب، به کوشش ایرج افشار، تهران: فرهنگ ایران زمین.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۷). صحیح البخاری، مراجعه و ضبط و فهرست محمد علی قطب و هشام البخاری، بیروت: المكتبة العصرية.
- بی نام (۱۳۱۷). مجموعه رسائل اربعه درباره جواز سماع با مزامیر و سرود، کهنوء - هند: جامع محمد تیغ بهادر.
- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۲۶). سنن الترمذی و هو الجامع الصحیح، اعتنی به و راجعه محمد بن بربر، بیروت: المكتبة العصرية.
- زنده پیل، احمد بن ابوالحسن (۱۳۶۸). انس التائبین، تصحیح و توضیح علی فاضلی، تهران: توس.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری.
- سهروردی بغدادی، عمر بن محمد (۱۴۲۶). عوارف المعارف، تصحیح محمد عبدالعزیز خالدی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- شمس الدین رازی، محمد بن ابی بکر (۱۳۸۱). حدائق الحقائق، تحقیق و تقدیم سعید عبدالفتاح،

- قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیرالقرآن*، قم: جامعة مدرسين.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البيان فی تفسیرالقرآن*، با مقدمة محمدجواد بلاغی، تهران: ناصرخسرو.
- طوسی، احمدبن محمد (۱۳۶۰). *الهدية السعدية فی معان الوجدية یا رساله‌ای به فارسی در سماع و فتوت*، به اهتمام احمد مجاهد، تهران: منوچهری.
- عزالدین کاشانی، محمودبن علی (۱۳۷۶). *مصباح الهداية و مفتاح الكفاية*، تصحيح جلال‌الدین همائی، تهران: هما.
- غزالی، محمدبن محمد (۱۴۱۶). *المرشد الامين الى موعظة المومنين من احياء علوم الدين*، بيروت: دارالفکر.
- غزالی، محمدبن محمد (۱۳۶۴). *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی.
- غزالی، محمدبن محمد (۱۴۱۹). *احیاء علوم الدین*، تحقیق و تنقیح عبدالله خالدی، بیروت: شرکت دارالارقم بن ابی الارقم.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۷۴). *الرسالة القشيرية*، تحقیق عبدالحلیم محمود— محمودبن شریف، قم: بیدار.
- کاستینگز، جیمز اس (۱۳۸۸). *تفرج در باغ حکمت: توصیه به جویندگان حقیقی معنا*، ترجمه محمدحسین صالحی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- کسنزان حسینی، محمد (۱۴۲۶). *موسوعة الکسنزان فیما اصطلح علیه اهل التصوف و العرفان*، بیروت: دارآلایه.
- کیانی، محسن (۱۳۶۹). *تاریخ خانقاه در ایران*، تهران: طهوری.
- مایل هروی، نجیب (۱۳۷۲). *اندر غزل خویش نهان خواهم گشتن (سماع‌نامه‌های فارسی)*، تهران: نشر نی.

- مسلم بن حجاج (۱۴۲۰). صحیح مسلم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۷۵). هنر و معنویت/اسلامی، ترجمه رحیم قاسمیان، تهران: دفتر مطالعات دینی هنر.
- نووی، یحیی بن شرف (۱۴۰۱). صحیح مسلم بشرح الامام النووی، بی‌جا: دارالفکر.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۴). کشف المحجوب، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: سروش.

