



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال هفدهم، شماره ۴۱، تابستان ۱۴۰۴

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۷۸-۱۵۱

نسبت سماع صوفیانه با تجارب عرفانی*

میلاذ صلاحی خلخالی^۱، قدرت‌الله طاهری^۲، احمد خاتمی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۵

چکیده

سماع در نگاه بسیاری از عارفان از ارکان اساسی سلوک محسوب می‌شود و قدری عظیم دارد. این مفهوم که دارای شئون مختلفی چون آواز، صدای خوش، الحان، موسیقی و سازها، رقص، خرقة‌دریدن و... است در برساختن هویت عارفان و مکتب عرفانی آنان نقشی اساسی داشته است. از سوی دیگر، تجارب عرفانی که طی آن عارف به انحای مختلف خود را در ارتباط با عالم برین می‌یابد و حال و تجربه‌ای بی‌واسطه کسب می‌کند نیز عنصری حیاتی و گاه غایت قصوای سلوک عارفانه بوده است. فهم ارتباط این دو موضوع مضاف بر این که می‌تواند اهمیت سماع در نگاه عارفان را آشکار سازد، رهیافتی جدید بر گونه‌های متنوع تجربه عرفانی در میان صوفیان است. در نوشتار حاضر، پس از گردآوری داده‌ها از متون منثور این پیوند را در سه شأن دسته‌بندی کرده‌ایم؛ نخست، سماع در جمیع شئون گاه به مثابه برانگیزاننده تجارب معنوی در نظر گرفته شده است، یعنی گاه غرض عارفان از سماع نیل به تجارب عرفانی بوده است. دودیکر، تعاریفی از سماع به

* شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2024.48082.2609

۱. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی گرایش ادبیات عرفانی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی،

دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). m_salahi@sbu.ac.ir

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

gh_taheri@sbu.ac.ir

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

a_khatami@sbu.ac.ir

دست داده شده یا ویژگی‌هایی به آن نسبت داده شده که گویی خود، نوعی تجربه عرفانی برای عارفان شوریده‌حال محسوب می‌شده است. در نهایت، گاهی نیز دست کم در برخی شئون در معنای نتیجه یا پیامد تجربه‌های عرفانی در نظر گرفته شده است؛ در واقع بعد از کسب تجارب عرفانی، برخی بروزها چون رقص و خرقة‌دریدن رخ می‌داده است. این ارتباط که تاکنون در پژوهش‌های عرفانی مغفول مانده است از این سه منظر در گزارش‌ها، سخنان و آرای عارفان در متون منشور عرفانی پی‌جویی شده است.

کلیدواژه‌ها: سماع صوفیانه، تجارب عرفانی، مقدمات تجربه عرفانی، نتایج تجربه عرفانی، متون منشور عرفانی.

مقدمه و بیان مسئله

مجموعه‌ای که در میراث عرفانی ایرانی-اسلامی، سماع نامیده می‌شود، دارای وجوه و کارکردهای بسیار متنوعی بوده است. کمتر کتابی از امهات کتب صوفیه را می‌توان یافت که در آن از سماع و مفاهیمی که حول آن بسط یافته، سخنی به میان نیامده باشد. از سوی دیگر، تجربه عرفانی به‌عنوان رکنی با قدر و قیمت و حتی گاه به‌مثابه‌غایت قصوای عارفان در نظر گرفته شده است. این اشراق‌ها و احوال متعالی و فراعادی (supernatural) و ارتباط بی‌واسطه با امر متعال (the Transcendent) حتی در ادیان و عرفان‌های نخستین نیز دارای اهمیت است (رک. اسپنسر، ۱۴۰۰: ۱۴-۳).

به نظر می‌رسد میان سماع عارفان و تجارب و احوال معنوی آن‌ها ربط و نسبتی وثیق وجود دارد. کشف این ارتباط می‌تواند رهیافتی باشد تا اولاً از سماع و آنچه حول این مفهوم اعم از موسیقی، انواع سازها، رقص و آواز بوده است، شبه‌زدایی شود و در ثانی نشانگر اهمیت، ضرورت و تعالی این مفهوم در نزد عارفان باشد. از آنجا که مفهوم «سماع» در میان مخاطبان متون عرفانی گاه نادرست یا دست کم ناقص فهم شده، نگاهی دوباره به این مفهوم و پیشینه آن خالی از لطف و تازگی نیست. سماع به‌واسطه ابوسعید ابوالخیر اعتباری عظیم یافت و این منزلت با مولانا و شمس تبریزی تثبیت شد و در نزد صوفیان به امری نسبتاً مشروع و فراگیر تبدیل شد.

مولانا درحالی که تا پیش از دیدار با شمس سماع نکرده بود به اشارت شمس تبریزی که گفته بود: «در سماع در آ که آنچه می طلبی در سماع زیاده خواهد شدن» (سپهسالار، ۱۳۸۷: ۵۶) سماع آغاز کرد و سکه آن به نامش زده شد. تحقیقات تاریخی در این باب گویای اهمیت زایدالوصف سماع در میان عارفان است (رک. شیرانی و دیگران، ۱۴۰۰: ۲۵-۱).

جنگ میان حلت و حرمت سماع نیز کمابیش در تمام سماع‌نامه‌ها وارد شده است و بحث در باب ادله تحریم یا رواشمردن سماع و روش‌شناسی صوفیان در این باب خود فرصتی دیگر می‌طلبد. آنچه جای تردید ندارد و پیش از ورود به دعوی اصلی تحقیق باید بدان توجه کرد جایگاه ویژه و اعزاز و اکرام سماع در نزد بسیاری از عارفان است. حتی می‌توان گفت سماع با تمام مفاهیم محوری‌اش جهان‌بینی الهی عارفان را دگرگون کرده و آنان را از اقران خود متمایز ساخته و در تثبیت مفهوم «عشق» کارکرد داشته است (مایل‌هروی، ۱۳۷۲: ۴). ابوسعید آن را چون نماز می‌دانست (رک. منور، ۱۴۰۰: ۲۲۶).

مولانا نیز آن را «نماز باطن» تلقی می‌کرد (افلاکی، ۱۳۶۲: ۳۹۵/۱) و نجم رازی از قولِ قوال «ذوق خطاب الست» می‌شنید (۱۳۹۹: ۳۶۵). به کاربردن چنین تعابیر قدسی از سماع نشان می‌دهد تا چه اندازه در بساخت گفتمان صوفیه، نقش اساسی داشته است. اگر هسته اصلی عرفان و معرفت قدسی عارفان مسلمان را «تجارب عرفانی و معنوی» آن‌ها بدانیم، پرسش اساسی این است که ارتباط بین این تجربه‌ها و «سماع» چیست که آن همه برای عارفان اهمیت داشته. این تحقیق بر آن است تا ارتباط این مفهوم گرانمایه نزد عارفان را با کشف و شهود یا «تجربه عرفانی» به‌مثابه یکی از مهم‌ترین ارکان عرفان واکاوی کند. از آن سو عبارت «تجربه عرفانی» نیز واجد غموض و ابهام است. در پژوهش‌های روزآمد تجربه عرفانی توسعه یافته و سؤالات تازه‌ای در آن شکل گرفته است.

برای پی‌جویی ارتباط این دو مفهوم لازم است ابتدا هر دو موضوع اندکی روشن شود. در این تحقیق ضمن بازاندیشی در باب مفاهیم «سماع» و «تجربه عرفانی» سعی خواهد شد در ابتدا مفاهیم محوری حول هر دو موضوع تبیین شود و در نهایت باتکیه بر متون منشور عرفانی پیوند میان سماع و تجارب عرفانی واکاوی گردد. این رابطه را می‌توان از سه وجه مورد مذاقه قرار داد: سماع به‌مثابه مقدمه و برانگیزاننده تجربه و مکاشفه، سماع در نتیجه یا

از آثار تجربه عرفانی و در نهایت سماع در قامت یک تجربه عرفانی.

این سه وجه نقطه اتصال سماع و تجربه عرفانی است که تاکنون مغفول مانده است. مجموع آنچه سماع نامیده می شود گاه به منظور نیل به لحظات و تجارب عرفانی برپا می شده است. گاهی نیز عارفان سماع را به گونه ای تعریف و تبیین کرده اند که گویی خود، نوعی تجربه عرفانی و مکاشفه است. همچنین سماع و اعمال بدنی آن گاه در نتیجه رسیدن به لحظات شگفت معنوی و اتصال به عالم برین شکل می گرفته. آنچه در شرح الهیاکل جلال الدین دوانی در بیان «معنی سماع مباح» گفته شده است شاید در تأیید این ارتباط چندوجهی تصویری واضح ارائه کند:

«در آن رساله آمده بود که انسان در حرکات عبادی و وضعیت شرعی به انوار قدسی نایل می شود و چه بسا در این حالات صاحبان تجرید و تمکین در نفس خود طربی احساس کرده و به رقص و چرخش و کف زدن و پایکوبی می پردازند. این حرکات شدید باز به نوبه خود به اشراق انوار در قلب منتهی می شود تا این که این حال به دلیلی از دلایل متعدد قطع می شود. این است سر سماع و باعث ابداع آن در تجارب سالکین» (مایر، ۱۳۷۸: ۲۴۴ و ۲۴۳).

پیشینه پژوهش

تا به امروز درباره سماع پژوهش های بسیاری انجام شده که اشاره به تمام آن ها نیازی نیست، همچنین در خلال بحث به برخی از آن ها رجوع خواهد شد. کتاب سماع در تصوف (حاکمی: ۱۳۴۵) و مقاله «جایگاه سماع در امهات متون عرفانی تا قرن پنجم ق» (ملک پایین و رحیمی، ۱۳۹۱) بیشتر نگاهی تاریخی به این مقوله داشته اند. اثر مهم «اندر غزل خویش نهان خواهم گشتن، سماع نامه های فارسی» (مایل هروی: ۱۳۷۲) بخش های مربوط به سماع امهات متون عرفانی را جمع آوری کرده است. اهمیت این اثر البته در مقدمه فاضلانه مؤلف و نیز برخی فصول است که اول بار در این کتاب توسط مؤلف تصحیح و چاپ شده است.

فارغ از این آثار کلی، برخی مقالات نیز در باب مولانا و سماع است که ارتباطی به پژوهش حاضر ندارد، تحقیقاتی همانند «مولانا و سماع» (تفضلی، ۱۳۸۶) و «سماع و مولانا»

(حاکمی‌والا، ۱۳۸۹). دو مقاله دیگر وجود دارد که هرچند روش‌شناسی و سؤالات آن با پژوهش حاضر متفاوت است، با آن بی‌ارتباط نیز نیست. در مقاله «از سماع تا وجد» (موسوی سیرجانی، ۱۳۸۶)

هرچند به ارتباط سماع و وجد و خرجه‌دریدن پرداخته شده، تکیه اصلی تحقیق دسته‌بندی واجدان از نظر پیر هرات است و از متون منظوم برای تکمیل سخن خواجه در تمییز میان صوفیان بهره برده و به متون مدنظر پژوهش حاضر و سؤالات آن اشاره‌ای نداشته است. مقاله دیگر با نام «واکاوی مفهوم زیباشناسانه سر سماع بر پایه متون عرفانی و فلسفی» (پورنامداریان و مژگانی، ۱۴۰۱) به ارتباط مفهوم «سر سماع» نزد صوفیان و اخوان الصفا و «سماع طبیعی» از منظر فیثاغوریان و افلاطونیان پرداخته که حاوی نکات نغزی است.

فریتس مایر ضمن بحث در باب ابوسعید در کتاب *ابوسعید ابوالخیر، حقیقت و افسانه*، بحثی تاریخی-تحلیلی در باب سماع دارد که راه‌گشاست (۱۳۷۸: ۲۳۸ تا ۲۹۸). وی علاوه بر تحلیل پیشینه سماع در برخی نقل‌قول‌ها و اشارات نکاتی ذکر می‌کند که ردپایی از رهیافت این تحقیق نیز در آن پیدا است، اما تاکنون هیچ پژوهشی در باب ارتباط میان سماع و تجارب عرفانی انجام نشده است.

این بررسی می‌تواند افق‌های جدیدی در مطالعات مربوط به این مباحث بگشاید. نظر به این که در باب نظریه سماع نزد مولانا و اهمیت آن نزد او و فرقه مولویه تحقیقاتی صورت گرفته است و متون منشور کمابیش مغفول مانده‌اند، اهتمام اصلی این تحقیق مذاقه در باب ارتباط سماع و تجربه عرفانی در متون نثر خواهد بود.

مبانی نظری

تجربه عرفانی و معنوی

شیوع موضوع «تجربه دینی» و تجربی‌بودن دین و معنویت در میان متفکران غرب سابقه‌ای معرفت‌شناختی دارد. در سال‌های پایانی قرن هجده میلادی بود که دیوید هیوم^۱ با دیدگاهی عقل‌گرایانه نقدهایی به دین وارد کرد و ایمانوئل کانت^۲ با تحویل‌گرایی

1. David Hume
2. Immanuel Kant

(Reductionism)^۱ دین را ذیل مفهوم اخلاق قرار داد. در واقع در این سال‌ها برهان‌های اثبات وجود خداوند توسط هیوم مورد تردید قرار گرفت و همچنین تکیه بر عقل‌گرایی در دین و باورهای مابعدالطبیعی به وسیله کانت نقد شد (اصغری، ۱۳۹۳: ۲۶). در چنین اوضاع و احوالی بود که فردریش شلایرماخر^۲ الهی‌دان و فیلسوف آلمانی با نگاهی انتقادی به این نظرات فضا را برای بسط نگاهی تجربه‌محور به دین و ارتباط با امر مقدس مهیا کرد. شلایرماخر در اوایل قرن نوزدهم نظر دیگری طرح کرد: در نگاه او تجربه دینی، تجربه‌ای عقلی نیست، بلکه تجربه‌ای شهودی است؛ این تجربه حسی-عاطفی است و از حد تمایزات مفهومی فراتر می‌رود (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۱). بعدها متفکران بزرگی چون ویلیام جیمز^۳ و رودولف اتو^۴ این عقیده را پذیرفتند و در شرح و گسترش آن کوشیدند. در نگاه اتو نیز تجربه دینی مجموعه پیچیده‌ای از احساسات است که به اشکال متنوعی درمی‌آید: «ممکن است احساس راز هیبت‌انگیز، گاهی برق‌آسا همچون نسیمی دل‌انگیز وارد شود و روح را از آرامشی برآمده از ژرف‌ترین لایه‌های پرستش سرشار کند... ممکن است به ناگاه به صورت جوششی فوران آسا از ژرفای روح سر بزند و با شور و تکانی شدید همراه باشد یا به هیجانی به‌غایت غریب بینجامد، به شوریدگی بی‌خودانه، به حالتی خلسه‌وار و به از خود شدن» (همان: ۴۱). علاوه بر این با مساعی جیمز در کتاب تنوع تجربه دینی (۱۹۰۲) بود که انبوهی از تأملات، پژوهش‌ها و غوررسی‌ها پیرامون مفهوم تجربه در دین، عرفان و معنویت شکل گرفت که تا به امروز ادامه یافته است. آنچه با نام تجربه دینی یا عرفانی در ادبیات این حوزه رواج دارد در سنت درازدامن تصوف ایرانی-اسلامی با وسعت واژگانی همراه است. این تعدد گاه باعث ابهام یا غموضی می‌شود که برای تدقیق آن باید دقت بیشتری کرد. در متون عرفانی ما واژگان زیادی وجود دارد که باید آن‌ها را ذیل مفهوم تجربه عرفانی شناخت و شناساند. با اندک اغمازی

۱. تحویل‌گرایی عقیده‌ای است که براساس آن یک علم خاص یعنی مفاهیم، قوانین یا نظریه‌های آن، می‌تواند توسط علمی پایه‌ای‌تر توضیح داده شود. برای اطلاع بیشتر رک. (Sarkar & Pfeifer, 2006: 696-702).

2. Friedrich Schleiermacher

3. William James

4. Rudolf Otto

می توان واژه‌ها و اصطلاحاتی چون «کشف، مکاشفه، شهود، رؤیت، وقت، واقعه، تجلی، لوازم، طوابع، لوازم، وقایع» و واژگانی از این دست را نماینده همان چیزی دانست که تجربه دینی یا عرفانی خوانده می‌شود.

۱. توسعه مفهوم

مکاشفات و شهود عارفان در پهنه تاریخ دارای انواع، درجات و اشکال بسیار زیادی بوده است. تجربه عرفانی در معنای اولیه و محدود آن یعنی «ادراک بی واسطه خداوند» یا تجربه «یگانگی موجودات» تنها یکی از تجربه‌هایی است که در تحقیقات مربوط به تجارب عرفانی مورد بررسی قرار می‌گیرد. امروزه تعاریف محدود، کارکرد اندکی دارد و در بسیاری از پژوهش‌ها محققان خود، مواردی از تجربه عرفانی را به میان می‌آورند که شاید در تعریف ابتدایی و کلاسیک آن ننگند، اما آن‌ها بر این که این تجربه نیز باید ذیل تجارب عرفانی تعریف گردد، تأکید دارند.

این امر محققان را به نوعی بازتعریف و توسعه این مفهوم واداشته است. معمولاً این توسعه از سه طریق رخ داده است: یا پژوهشگران تعریفی جدید از تجارب به دست داده‌اند یا با دسته‌بندی و زیر مجموعه‌سازی برای این تجارب، به گونه‌ای به این تجارب وسعت بخشیده‌اند یا با آوردن گزارش‌هایی از تجارب، برخی از تجربه‌ها را که ذیل تعاریف مضیق نمی‌گنجیده، وارد حوزه تجارب عرفانی کرده‌اند.

کتاب ویلیام جیمز که منشأ بسیاری از این تحقیقات شد، از «تنوع» تجربه‌ها سخن می‌گفت و در پی تحلیل این تجارب به مثابه تجربه‌هایی متنوع بود. پروژه تحقیقی یادن-نیوبرگ نیز که در واقع ادامه کار جیمز پس از یک سده و به‌روز شده آن است نیز در باب «تنوع تجارب معنوی» است و تکثر نه‌گانه‌ای به این تجارب بخشیده و تجربه‌ها را وسیع‌تر از پیش کرده است (یادن و نیوبرگ، ۲۰۲۲: ۲۶۹).

همین دسته‌بندی و سؤالات دیگر این کتاب کمک شایانی به دقیق‌تر شدن تنوع تجربه‌های عرفانی در متون و عرفانی می‌کند و نشان می‌دهد اساساً چرا معنای مضیق تجربه عرفانی نمی‌تواند به فهم بهتر کشف‌ها و حالات عرفانی کمکی کند.

سوزان دهاف^۱، دین‌پژوه و روان‌شناس معاصر در کتابی در باب ربط و نسبت

بیماری‌های روانی و این‌گونه تجارب از «تجربه‌های عرفانی-دینی» نام می‌برد (دهاف، ۲۰۱۸: ۱). اسکات‌بری کافمن^۱ پژوهشگر علوم شناختی و روان‌شناس آمریکایی در کتابش *استعلاء* (transcend) (۲۰۲۰) به همین موضوع در زبان انگلیسی نیز اشاره دارد و طیفی از اصطلاحات این حوزه را با عنوان «نام‌های جایگزین برای تجربه استعلاء» تذکار می‌دهد که عبارت‌اند از تجربه اوج، وحدت عرفانی، تجربه دینی، تجربه عرفگی، تجربه مینوی، حتی فنا و چندین واژه دیگر (کافمن، ۲۰۲۲: ۳۰۳) حتی گاه برعکس این موضوع نیز رخ داده است، به این معنا که متفکرانی بزرگ، تجربه عرفانی را ذیل مفهومی دیگر گنجانده‌اند.

مزلو ذیل مفهوم خودتحقق و خودشکوفایی، تجربه عرفانی را راهی به سوی رسیدن به خود واقعی می‌داند (مزلو، ۱۹۹۳: ۴۷). برومر در کتاب *هنگام نیایش چه می‌کنیم* در فصلی با عنوان «تجربه دینی و چشم ایمان» پس از توصیف تجربه‌گرایی ویلیام جیمز دقیقاً به همین توسع توجه می‌دهد و می‌نویسد: «مفهوم تجربه، نزد او موسع‌تر از مفهومی است که میان تجربه‌گرایان بریتانیایی مشترک است» (برومر، ۱۳۹۲: ۲۶۱). بعد از آن وی به سراغ تجارب مختلف از امر الوهی می‌رود و نظر خود را که نگاهی توسع‌آمیز است این‌گونه بیان می‌کند: «بدین ترتیب رؤیاها، ندهاها، خلسات و مواجید عرفانی و... تجربه‌های مستقیم امر الوهی‌اند» (همان).

می‌توان فراوان از این موارد در پژوهش‌های روان‌شناسان، فیلسوفان و دین‌پژوهان غربی سراغ گرفت که طی آن تجربه عرفانی را به وسیع‌ترین شکل خود به کار برده‌اند. رأی به توسع در متون پژوهشی سال‌های اخیر ایرانیان نیز راه یافته است. محسن شعبانی در کتابی با نام *بی‌خویشی و خویشتن‌داری* که به نسبت تجربه عرفانی و اخلاق می‌پردازد به دو مفهوم موسع و مضیق اشاره و تصریح می‌کند که تجارب عرفانی در معنای مضیق آن تنها مفهوم اتحاد را در برمی‌گیرد (شعبانی، ۱۳۹۶، ۱۸). البته او برای کار پژوهشی خود از معنای وسیع بهره برده است. مسعود اسماعیلی نیز در کتابش *ماهیت معرفت عرفانی* به وجود دو معنای خاص و عام برای تجربه عرفانی قائل شده است. وی در بحثی که در باب تجربه عرفانی و اصطلاحات مشابه آن دارد، تجربه دینی را اعم از تجربه عرفانی می‌داند، همین امر نیز نشان‌دهنده نسبت عمیق و گاه یکی‌بودن این اصطلاحات دارد (اسماعیلی، ۱۳۹۶: ۹۶).

1. Scott Barry Kaufman

در متون جدیدتر تعاریف گسترده‌ای وارد شده که کار پژوهش را دقیق‌تر خواهد کرد. در دانشنامه فلسفی استنفورد نیز به این دو‌گونگی تعریف اشاره رفته است و نویسندگان قائل به تنوع معانی تجربه عرفانی شده و هر تعریفی را تا حدی قراردادی (stipulative) می‌دانند و تعریف مضیق (narrow sense) را ناکافی قلمداد کرده، تعریفی فراگیرتر (more inclusive definition) ارائه می‌دهند که عبارت است از: «یک آگاهی ظاهراً غیرحسی یا یک تجربه حسی از پیش تعریف‌نشده یا شکل‌نیافته (nonstructured) که فهمی از واقعیت‌ها یا اوضاع و احوال را به فرد عطا می‌کند که این فهم از طریق ادراک حسی یا درون‌نگری‌های معمول قابل دسترسی نیست» (گیلمن و جونز، ۲۰۲۲).

با عنایت به تمامی موارد می‌توان اذعان داشت که بهتر است در پژوهش‌ها، تجربه عرفانی را در معنای وسیع آن دید و درباب این معنای وسیع تحقیق کرد. براساس نمونه‌های بالا این توجیه از دو منظر قابل اتکاست: معنای وسیع‌تر در تعریف، دقت بیشتری دارد، درحقیقت، با معنای وسیع است که نمونه‌های عملی آنچه عارفان آن را کشف و... نام نهاده‌اند، می‌توان احصا و تفسیر کرد.

با فهم مفهوم تجربه عرفانی گام بعدی بیان سؤالاتی است که در این حوزه شکل گرفته است. فارغ از تحلیل ماهیت و حدود و ثغور خود تجارب و انبوهی از پرسش‌های این‌چینی، به نظر می‌رسد توجه به پیش و پس از این لحظات شگرف، می‌تواند پاسخ‌گوی سؤالات مهمی باشد، به بیان دیگر سؤال از مقدمات و ممدات تجربه عرفانی و همچنین نتایج آن از اهم پرسش‌ها در این باب است.

۲. مقدمات یا خاستگاه‌های تجارب عرفانی

ویلیام جیمز در کتاب مهم تنوع تجربه دینی در کنار ویژگی‌هایی که برای تجربه عرفانی ذکر می‌کند که عبارت‌اند از: بیان‌ناپذیری، کیفیت معرفتی، زودگذری و حالت انفعالی (۱۳۹۱: ۴۲۴) به چند موضوع عمده دیگر نیز اشاره دارد که یکی از آن‌ها بحث تمهیدات این تجارب است. به عقیده جیمز می‌توان با کارهایی در مقام مقدمه، دریافت کشف‌ها و تجربیات را تسریع و تسهیل کرد. این نکته یکی از کاربردی‌ترین موضوعات در پژوهش تجربیات عرفانی است. جیمز می‌نویسد: «واردشدن حالات عرفانی را می‌توان با اعمال ارادی مقدماتی، نظیر متمرکز کردن حواس یا انجام برخی حرکات بدنی یا به شیوه‌های

دیگری که در دستورنامه‌های عرفا آمده است، تسهیل نمود» (همان).

یک‌صد سال پس از اثر جیمز و در کتاب *تنوع تجارب معنوی* (۲۰۲۲) که به گفته نویسندگان به خاستگاه‌های (origins) این نوع از تجارب می‌پردازند. این تجربه‌های شگرف با آن که اغلب دفعی و غیرارادی ظهور می‌یابند، اما گاه دست کم محرک‌هایی برای آن ذکر شده است، به این معنا که می‌توان موقعیت‌ها یا وضع و حال‌هایی را برشمرد که تجربه‌های معنوی -عموماً و نه همیشه- در چنین مواردی رخ می‌نمایند، همانند اوقاتی که فرد در حال دعا و نیایش یا مراقبه است (همان: ۱۶۱).

باتوجه به پژوهش‌ها اهم این محرک‌ها یا عوامل برانگیزاننده (triggers) به این شرح است: دعا و نیایش، دوره‌های گذار (همانند خلوت‌نشینی یا برخی اعمال سلوکی خاص مثل چله‌نشینی)، طبیعت، اندوه و رنج، مراقبه، خدمت‌های دینی، تجربه نزدیک به مرگ (near-death experience)، تنهایی، موسیقی، رقص و... (همان: ۱۶۴). بنابر پژوهش یادان و نیوبرگ علاوه بر این آداب، مراسم و جشن‌هایی که به صورت جمعی برگزار می‌شود نیز می‌تواند احساسات و تجارب معنوی را برانگیزاند.

امیل دورکیم^۱ از وضعیتی می‌گوید که در آن تجمعات و گردهمایی‌های جمعی می‌تواند به یک «جوشش و غلیان جمعی» (collective effervescence) منتهی شود. او این وضع را از ضروریات پیوند اجتماعی می‌داند (همان: ۱۸۵). نکته جیمز نیز حاوی همین موارد بود در جایی که می‌گفت: «گاهی شنیدن کلمات منفرد یا پیوستگی برخی کلمات یا... رایحه و بوهای خوش و شنیدن صدای موسیقی ممکن است حالت فوق‌الذکر را در انسان به وجود بیاورند» (۱۳۹۱: ۴۲۵). در نتیجه بنابر گزارش‌های واجدین تجربه، طیف گسترده‌ای از موضوعات احتمالاً با برانگیختن تجارب عرفانی مرتبط هستند.

۳. نتایج تجربه عرفانی

عموم متفکرین این حوزه راجع به نتایج این کشف‌ها و احوال شگرف سخن رانده‌اند و گاه دسته‌بندی‌هایی نیز ارائه کرده‌اند: برخی این آثار و نتایج را در سه حوزه اخلاقی، روان‌شناختی و کارکردی طبقه‌بندی و تحلیل می‌کنند (رک. ملکیان، ۱۳۸۸: ۷۸ - ۵۵).

جیمز نیز به این خاطر که خود از واضعان مکتب پراگماتیسم^۱ بود بر نتیجه این تجارب تأکید تام داشت (یادن و نیوبرگ، ۲۰۲۲: ۱۶۳).

در نظر وی تجارب می‌توانند آثاری عمیق در جان فرد بگذارند (۱۳۹۱: ۲۳۱). وی حتی در گزارش‌هایش گاه به تغییرات جسمانی که در نتیجه این تجارب شکل می‌گیرد نیز اشاره دارد. در نظر او این احوال با حواس جسمانی ما مرتبطاند و گاه از شدت بسیار زیاد قابل تحمل نیستند یا درد جسمانی فوق‌العاده‌ای به اشخاص وارد می‌کند (همان: ۴۵۶). همچنین در کنار آثاری چون نرم‌دلی از «موهبت اشک» به‌مثابه نتیجه‌ای کارکردی یاد می‌کند (همان: ۳۰). استیس^۲ نیز در کتابش در باب تجارب عرفانی با نام *فلسفه و عرفان* (۱۹۵۲) به این نتایج توجه می‌دهد و آن‌ها را تحول‌آفرین می‌داند (۱۳۸۸: ۵۳). در کتاب *تنوع تجربه‌های معنوی* نیز در فصلی مستوفاً در باب آثار و نتایج این تجارب بحث شده است (یادن و نیوبرگ، ۲۰۲۲: ۱۹۰ - ۱۶۳).

سماع

به نظر یکی از مهم‌ترین ابهام‌زدایی‌ها در باب مقوله سماع در میان عارفان مربوط به تعریف خود این واژه است. با آن که عموماً در افواه سماع در معنای «رقص صوفیان» یا «رقص صوفیانه» شناخته می‌شود، باید توجه داشت؛ چنان که از متون اصیل عارفان برمی‌آید، آنان به یک مجموعه کلی، متصل و عموماً درهم‌پیوسته سماع می‌گفته‌اند و نه فقط مطلق رقص. غنی در بحث خود در باب تاریخ تصوف در اسلام به همین نکته اشاره دارد: «موسیقی و آواز خواندن و رقص که همه آن‌ها تحت عنوان سماع درمی‌آید» (۱۳۹۹: ۹۴۷).

مایل هروی جمیع شئون سماع را این‌گونه برمی‌شمارد: «سرودخواندن، خرقه‌دریدن، تواجد کردن و رقصیدن و آواز اوتار را شنیدن» (۱۳۷۲: ۱۲). سماع در بسیاری موارد به معنای شنیدن، یعنی شنیدن صدای خوش و آواز بوده است که گاه با موسیقی همراه

۱. جیمز روش پراگماتیکی را کوشش برای تفسیر هر مفهوم به کمک ردگیری پیامدهای عملی مربوط به آن می‌داند. وی تفکراتش در باب مکتب اصالت عمل (پراگماتیسم) را در کتابی به همین نام مفصلاً شرح داده است (رک. ویلیام، ۱۳۹۱).

2. Walter Terence Stace

می‌شده. هجویری در *کشف‌المحجوب* در کشف یازدهم در باب سماع از سماع قرآن، شعر و آوازه‌ها سخن می‌گوید و پس از بیان اختلافات و مراتب سماع به سراغ دیگر موضوعات حول آن از جمله، وجد و تواجد، رقص، خرقة دریدن و... می‌رود (هجویری، ۱۳۸۹: ۶۱۰-۵۷۱).

نزاع عمده و درازدامن عارفان و فقیهان حول همه این موضوعات بوده است و نه تنها رقص. ابوحامد غزالی در *احیاء العلوم‌الدین* سعی می‌کند اباحت همه این موارد اعم از «قرائت قرآن با صدای خوش و موزون، لحن خوش، قول و غزل و سرود خواندن، شعر موزون خواندن، دف‌زدن، دست‌زدن، پای‌کوبی یا حرکت جوارح و...» را اثبات کند (۱۳۸۹: ۶۰۷-۵۸۷).

آنچه او بعداً می‌آورد و ناظر است به حرمت سماع، باز همه موارد را در بردارد، مثلاً برخی سازها در نظر او حرام است چون: «نای‌ها و رودها و دهلک‌ها» (همان: ۶۰۹). سماع‌نامه ابن قیسرانی نیز که عموماً بر اثبات حلیت سماع تکیه دارد، بر شنیدن آواز (غنا) و نواختن و شنیدن موسیقی توجه می‌دهد (ابن قیسرانی، ۱۴۰۲: ۱۷۳-۱۳۳). تصویری که ابن بطوطه از یکی از مجالس سماع در خانقاهی در بخارا متعلق به خاندان سیف‌الدین باخرزی به دست می‌دهد نیز نشان از ضیافتی همراه با شعرخوانی و لوازم دیگر است که بی‌شبهت به شب‌های شعر و موسیقی نیست (۱۳۷۶: ۴۴۵/۱). حتی رد و انکار کسانی چون ابن جوزی هم شامل عموم این موارد است و رقص یکی از آنهاست (رک. حاکمی، ۱۳۸۴: ۵۱)؛ بنابراین نکات باید سماع را مفهومی فراگیر برای تمام موارد فوق‌الذکر دانست، چنان‌که رقص تنها یکی از عناصر این مجموعه است.

نسبت سماع با تجربه معنوی

سماع در مقام محرک و برانگیزاننده تجربه

وفق پژوهش‌های معاصر، موسیقی، آواز، تجمعات معنوی و رقص از ممدات تجارب معنوی عارفان عنوان شده و در متون اصیل عرفانی تقریباً به تمام این موارد به‌عنوان عواملی که می‌تواند به مکاشفات و رفع حجب مدد رساند، اشاره شده است. مسئله نخست دوگانه وجد و تواجد در سخنان عارفان در باب سماع است. برخی صوفیان سماع و حرکات بدنی

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۷، شماره ۴۱، تابستان ۱۴۰۴ / ۱۶۳

در آن را به دو دسته ارادی و متکلفانه (تواجد) و غیرارادی و بی خودانه (وجد) تقسیم می کنند.

این دو گانه را در مفهوم «سماع مترسمانه» و «سماع پختگان» نیز می توان ملاحظه کرد. برخی نیز نوع اول را «سماع مریدان» می نامند (قشیری، ۱۳۹۹: ۶۰۶) نکته اینجاست که این نوع سماع اساساً برای دستیابی به مواجید، احوال، آنات و مکاشفات ربانی صورت می گرفته است. هجویری در تعریف تواجد به همین امر اشعار دارد: «اما تواجد تکلف بود اندر اتیان وجد» (۱۳۸۹: ۶۰۵).

ابوعثمان حیری سماع را به سه نوع تقسیم می کند و در باب سماع مریدان می نویسد: «و ایشان احوال را استدعا کنند بدان» (قشیری، ۱۳۹۹: ۶۰۶). غزالی تواجد را به دو دسته تقسیم می کند: یکی که برای اظهار ریاست مذموم است، ولی نوع دوم «که به واسطه آن حال های شریف را کسب کنند» (۱۳۸۹: ۶۳۸/۴) ممدوح و مباح است. عزالدین کاشانی در *مصباح الهدایه* نکاتی در باب فواید سماع آورده است که فایده دوم و سوم کاملاً در باب همین قدرت برانگیزاننده کشف و تجربه معنوی در سماع است.

وی در فایده دوم می نویسد: «ممکن بود که مستمع را در سماع الحان لذیذ یا غزلی که وصف الحال او بود، حالی غریب روی نماید و آن وقفه و حجه از پیش برخیزد و باب مزید مفتوح شود» (۱۳۹۴: ۱۸۶). در فایده سوم گویی کیفیت و مرتبه این انکشاف و تجربه عظیم تر است: «در اثنا سماع ممکن بود که سمع روح مفتوح گردد و لذت خطاب ازل و عهد اول یاد آید و طایر روح به یک نهضه و نفیضه غبار هستی و نداوت حدوث از خود بیفشانند و از غواشی قلب و نفس و جمله اکوان مجرد گردد» (همان: ۱۸۷). در کتب *التصفیه فی احوال المتصوفه* نیز هنگام ذکر فایده سماع به قدرت آن در ایجاد احوال روحانی اشاره شده است: «فایده سماع ادراک انوار غیبی و تنسم نسیم علوی است که ارواح در این منازل غریب اند و انس الا به ادراک معنی و نسیم روح اصلی که از عالم نسبت به ایشان رسد، نیابند» (ابولمظفر العبادی، ۱۳۴۷: ۱۵۱).

موسیقی نیز از جمله لوازم مهم در سماع است که به ایجاد تجارب و احوال عرفانی کمک می کرده و از این نظر واجد اهمیت بوده است. باخرزی در این باره می نویسد: «اگر مستمع، آواز دف و نای شنود بهتر باشد که شرط سماع چنین است و غذای دل باشد... و از

او راحت حیات حقیقی و درجات بلند و مکاشفات غیبی حاصل آید» (۱۳۸۳: ۲۰۹). این برانگیزانندگی و رسیدن به احوال عرفانی گاه با هر صدایی رخ می‌داده است. از «آواز تق‌تق» زرکوبان شهر که «شوری عجب» در مولانا ظاهر کرد (افلاکی، ۱۳۶۲: ۷۰۹/۲) تا «آواز مرغی» که می‌تواند «منکشف اسرار بسیار بدیع عجیب شود» (باخرزی، ۱۳۸۳: ۲۲۵). ابوعثمان مغربی بر این همین اساس می‌گوید: «هر که سماع دعوی کند و از آوازهای مرغان و چریدن دد و آواز درها و باد او را سماع نیفتد، او اندر دعوی خود دروغ‌زن بود» (رساله قشیریه، ۱۳۹۹: ۶۰۳).

نکته بعدی در برانگیزانندگی سماع «جوشش جمعی» برآمده از آن است. در نظر دورکیم انسان در «کنش هماهنگ» می‌تواند به سوی احساسات متعالی برود. طبق پژوهش‌ها گویی در این حرکات متحد فرد احساس می‌کند بخشی از یک کل بزرگ‌تر است و گرایش‌های مقدس می‌یابد و حتی این هماهنگی گاه در آگاهی فرد نیز دگرگونی ایجاد می‌کند (رک. کلتر، ۲۰۲۳: ۱۴۲-۱۳۷). یادن و نیوبرگ سماع جمعی را دقیقاً یکی از این کنش‌های جمعی می‌دانند که می‌تواند منجر به تجربه‌ای معنوی برای افراد شود: «مسلمانانی که گرد کعبه می‌گردند، صوفیانی که با هم سماع می‌کنند، راهبانی که در صومعه همراه هم مراقبه می‌کنند و...» نمونه‌هایی از این تجمعات است که به کسب تجارب یاری می‌رساند (۲۰۲۲: ۱۴۷).

سماع عارفان هرچند گاه به صورت فردی برگزار می‌شده، عموماً هیئت یک مجلس داشته و جمعی از مریدان به همراه پیر خود در آن حضور داشتند. این مجلس در زمانه مولانا و بعد از او در میان اعقابش به صورت آیینی ویژه درمی‌آید که بسیاری در آن سماع و رقص می‌کردند (رک. حاکمی، ۱۳۸۴: ۱۷۴). عزالدین محمود کاشانی نیز «اجتماع عارفان» برای سماع غنا و الحان را از مستحسبات صوفیه برمی‌شمارد (۱۳۹۴: ۱۷۹). حکایات مختلفی که نویسندگان نقل کرده‌اند تصویری روشن از گروهی بودن این مجالس به دست می‌دهد (رک. مناقب العارفین، ۱۳۶۲: ۸۹/۱؛ اسرارالتوحید، ۱۴۰۰: ۲۲۸).

براین اساس باید توجه داشت یکی از اساسی‌ترین دلایل اهمیت سماع نزد عارفان خاصیت برانگیزانندگی تجارب معنوی و روحانی بوده است، به نحوی که آنان سماع را یکی از ممدات مهم کسب کشف‌ها و مشاهدات عرفانی دانسته‌اند. به همین دلیل است که

در متون صوفیه انبوهی از شرایط و آداب برای سماع، توصیه و طرح‌ریزی شده است تا خاصیت برانگیزانندگی آن به بهترین نحو انجام شود. هرچند دسته‌بندی و تحلیل این آداب و شرایط خود نیاز به پژوهشی مستقل دارد، اما برخی از آن‌ها به این قرار است: آنچه تقریباً در تمام متون منثور عرفانی در این باره گفته شده سه گانهٔ زمان، مکان و اخوان است.

در نظر عموم عارفان سماع را به این سه موضوع حاجت است. در رسالهٔ قشیریه این نکته به جنید بغدادی نسبت داده شده (۱۳۹۹: ۶۰۲)، ولی توضیحی در باب کم و کیف آن نیامده است. غزالی در بخش «مقام سوم از سماع» در باب آداب ظاهر و باطن سماع به تفصیل سخن می‌گوید و این سه مورد را نیز تا حدی شرح می‌دهد و آداب دیگری نیز بر آن می‌افزاید، نکاتی چون «نبودن ناجنسی در میان جمع، نگاه‌نکردن به ناظران و...» (رک. ۱۳۹۹: ۶۶۰/۴ - ۶۵۱).

هجویری در باب آدابی که می‌تواند سماع را به مقصد اصیل خود راه‌بری کند می‌نویسد: «باید تا چون سماع کنی پیری آنجا حاضر باشد و جایی از عوام خالی و قوال به حرمت و دل از آشغال خالی و طبع از لهُو نفور» (۱۳۸۹: ۶۰۹). فریدون سپهسالار فارغ از نکات پیش گفته به مورد دیگری نیز اشاره دارد: «در سماع اصحاب ما، خلوص معده شرط است تا تروص و تلطّف زیاده گردد» (۱۳۸۷: ۵۹).

سماع چونان یک تجربهٔ عرفانی

در گزارش‌ها و بیانات عارفان نمونه‌هایی وجود دارد که گویی در نظر آنان سماع خود یک حالت کشف و نوعی تجربهٔ عارفانه به حساب می‌آید. این مفهوم را می‌توان از دو منظر پی‌جویی کرد: در تعریف و در بیان ویژگی‌ها. به بیان دیگر گاه عارفان برای سماع تعاریفی مطرح کرده‌اند که گویی سماع خود، یک تجربهٔ عرفانی یا یک رخداد کشف است. مضافاً گاه برای سماع قائل به ویژگی‌هایی شده‌اند که این خصوصیات همان ویژگی‌هایی است که دربارهٔ تجارب عرفانی مطرح شده است.

۱. در مقام تعریف

تعاریف و مصطلحات در عرفان مانند علوم دیگر نیست. در علوم دیگر معمولاً «اصطلاحات معانی دقیق دارند و اهل هر علمی اصطلاحات خود را با معانی یکسان به کار می‌برند، اما در تصوف این چنین نیست» (پورجوادی، ۱۳۸۲: ۳۲۲). در عرفان گاه یک

تعریف نماینده نگاه و عقیده گوینده و حتی مکتب وی است (رک. همو: ۳۲۸-۳۲۲) پیش از ورود به بحث در باب تعاریف سماع نیز باید به این نکته توجه داشت. فارغ از تعاریف عمومی از سماع، گاه سماع هم‌ردیف یک تجربه عرفانی تعریف و تبیین شده است. گرچه مراد عارفان در این تعاریف، تنها تبیین سماع بوده است، به نحوی ضمنی به ماهیت تجربه عرفانی مندرج در این مفهوم نیز اشاره داشته‌اند.

ذوالنون مصری سماع را واردی از حق می‌داند (هجویری، ۱۳۸۹: ۵۸۹). این جمله البته در بسیاری از متون اصیل دیگر نیز نقل شده (مثلاً بنگرید به: ابونجیب سهروردی، ۱۳۹۲: ۱۴۴). همین تعریف ذوالنون به روشنی نسبت سماع و تجربه عرفانی را تصویر می‌کند. قشیری می‌نویسد: «گویند سماع نداست» (۱۳۹۹: ۶۰۵). کاشانی این نکته را از قول سمون محب آورده است: «السَّمَاعُ نِدَاءٌ مِنَ الْحَقِّ لِالْأَرْوَاحِ» (۱۳۹۴: ۱۹۰). برخی دقیقاً سماع را نوعی کشف و مشاهده قلمداد کرده‌اند: «السماع مکاشفه القلوب الی مشاهده المحبوب» (شمس‌الدین ابرقوهی، ۱۳۶۴: ۴۱۱).

روزبهان بقلی نیز به شباهت و درهم‌تنیدگی سماع و مکاشفه اشاره دارد و می‌نویسد: «سماع مفتاح گنج حقایق است و آن عارفان را مقسوم است. بعضی بر مقامات شنوند و بعضی بر حالات شنوند و بعضی بر مکاشفات شنوند و بعضی بر مشاهدات شنوند... از اول کشف تا به نهایت کشف در سماع نمایش در نمایش است... و همچنین در مشاهدات صدبار صد هزار صفات در آید در وقت سماع که هر یکی از آن هزار لطایف در عارف مهیا کند؛ چون معرفت و حقیقت و طوارقات و بروق لمعات و انوار قدس» (۱۳۸۱: ۵۹). همان‌گونه که پیداست برخی سماع را چنان تعریف کرده‌اند که می‌توان آن را یک تجربه عرفانی به حساب آورد.

غزالی در سخنان دقیقش در *احیاء العلوم* / *الدین* از وجهی دیگر نیز به این ارتباط اشاره دارد: در نظر غزالی گاه سماع منجر به حالاتی می‌شود که در سطوح مختلف تجربه عرفانی جای می‌گیرند. این توصیفات ژرف‌نگرانه غزالی در متون دیگر عرفانی نیامده است. تجارب مذکور غزالی در دسته‌بندی تجارب عرفانی در دو دسته قرار می‌گیرند: یکی تجربه محو خود (Ego-dissolution) و دیگری احساس وحدت (Unity). در کتاب *تنوع تجارب معنوی* که نویسندگان دسته‌بندی نه‌گانه‌ای به تجارب می‌بخشند تجارب محو خود

و وحدت در یک فصل (فصل دوازدهم) شرح شده است. توضیح آن که انسان در وضع و حال و ادراک معمول خود چنین می‌اندیشد که یک «من» وجود دارد و هر چیز و هر کس غیر از این «من» را باید «غیر» یا نه-من» به حساب آورد. به بیان دیگر آدمی در ساحت ادراکات عادی خود یک تباین بین میان خود و غیر خودش احساس می‌کند.

در برخی از تجارب عرفانی البته این احساس مفارقت کم‌رنگ می‌گردد و دوگانه «من-غیرمن» جای خود را به احساس اتصال، پیوستگی و گاه یگانگی و وحدت می‌دهد. در این پیوستار، فهم «خود» در نسبت با «هستی» از ادراک معمول یعنی تباین آغاز می‌شود؛ در اعمالی چون مراقبه یا در برخی تجارب معنوی از فهم این دوگانگی کاسته می‌شود و در تجربه وحدت کاملاً از میان می‌رود. علی‌رغم قرابت میان این دو تجربه برخی تفاوت‌ها باعث تمییز این دو شده است (یادن و نیوبرگ، ۲۰۲۲: ۳۰۵-۲۹۵).

غزالی در فصلی درباره فهم سماع در ربع دوم (عادات) از کتاب *حیا* و در حالت چهارم سماع از کسانی سخن می‌گوید که «نفس او و حال‌های او و معاملات‌های آن از نفس او دور بود و چون مدهوشی باشد در عین شهود غوطه خورده... و از مثل آن صوفیان عبارت کنند که از نفس خود فانی شده» (۱۳۸۹: ۶۲۷/۲). کمال این حالت یا تجربه آن است که فرد «به کلیت از نفس و احوال خود فانی شود؛ ای، آن را فراموش کند و بدان التفات ننماید» (همان: ۶۲۸).

در ادامه غزالی در باب حالات ارباب سماع و وجد، حالتی را ذکر می‌کند که بسیار شبیه به احساس وحدت و اتحاد است. وی برای این حالت از مثال آینه زدوده بهره می‌برد که رنگ چیزی را می‌گیرد که در او حاضر است. این نکته چنان برای خود وی نیز یادآور دعوی اتحاد است که با تأیید مکاشفه‌بودن این احساس می‌آورد: «این مقامی است از مقامات علم‌های مکاشفه که خیال کسی که دعوی حلول و اتحاد کرده است و انال‌حق گفته است از آنجا خاسته است» (همان: ۶۲۹) که البته بعد از آن چندخطی در رد و انکار این دعوی می‌نویسد. به این ترتیب به نظر می‌رسد عارفان گاه در مقام تعریف، سماع را چونان یک تجربه عرفانی یا یک کشف روحانی در نظر گرفته‌اند.

۲. در مقام بیان ویژگی‌ها

ویلیام جیمز با کتاب *تنوع تجربه دینی* مبدأ و منشأ بسیاری از تحقیقات و پژوهش‌ها در باب تجربه‌های عرفانی و معنوی شد. او در بحثی درباره سیر استحاله و تغییر درونی یا ایمان‌آوری (conversion) چند مسیر را شرح می‌دهد که یکی از آن‌ها عبارت است از کسب یک تجربه عرفانی. جیمز در فصل شانزدهم (عرفان) کتابش ویژگی‌هایی برای تجارب عرفانی برمی‌شمارد: او با تأکید بر این که اصل و بنیان تجارب دینی در حالات آگاهی عرفانی مکتوم است (۱۳۹۱: ۴۲۱) می‌نویسد: «چهار علامت یا نشانه را در اینجا مطرح می‌سازم که اگر هر تجربه‌ای دارای این نشانه‌ها باشد می‌توانیم آن را عرفانی بنامیم» (همان: ۴۲۲). دو ویژگی نخست در نظر وی قطعی است و دو ویژگی بعدی البته چندان قطعیتی ندارند (همان: ۴۲۳). این ویژگی‌ها مجماً عبارت‌اند از:

الف. **توصیف ناپذیری:** در نظر جیمز یکی از برجسته‌ترین مختصات این تجارب آن است که «قابل شرح و بیان نیست و گزارشی کامل و مناسب از جزئیات آن را نمی‌توان در قالب کلمات آورد... کیفیت آن را باید مستقیم و بی‌واسطه تجربه کرد» (همان: ۴۲۲)؛

ب. **کیفیت معرفتی:** در نگاه او این تجارب شبیه حالت دستیابی به معرفت هستند. وی می‌نویسد: «آدمی از طریق حالات عرفانی به عمق حقایقی دست می‌یابد که با عقل و استدلال میسر نیست. این حالات اشراق، مکاشفه و الهام سرشار از معنا و اهمیت‌اند» (همان)؛

ج. **زودگذری:** بنابر رأی جیمز این تجارب نمی‌توانند زیاد ادامه یابند؛

د. **حالت انفعالی:** در این تجارب عموماً فرد حس می‌کند اراده‌اش را از کف داده و نیرویی برتر او را به تصرف خویش درآورده است (همان). به نظر می‌آید در برخی از توصیفات عارفان درباره «سماع به‌مثابه تجربه» برخی از این ویژگی‌ها قابل پی‌جویی است. براساس آنچه پیش‌ازاین گفته شد توجه به دو گانه تواجد و وجد در سماع در اینجا می‌تواند راه‌گشا باشد. در نگاه عارفان گاه از سماع (جمع شتون آن) وضع و حالی تولد می‌کند که آن را «وجد» می‌نامند. هجویری آن را حالی برمی‌شمارد که در سماع پدید می‌آید (۱۳۸۹: ۶۰۲/۲) و ابو‌حامد غزالی به تفصیل در باب وجد سخن رانده است. وی می‌نویسد: «سماع اول کار است و آن در دل حالتی پیدا آرد که آن را وجد گویند» (۱۳۸۹: ۵۸۳/۲). بسیاری

از ویژگی‌های منطبق با نظریهٔ جیمز در وجد پیداست:

غزالی در باب ابوالحسین درآج می‌آورد: «ابوالحسین درآج بر سیل اخبار از آنچه در سماع یافت، گفت: وجد عبارت است از آنچه در سماع یافته شود، گفت: سماع مرا در میدان‌های بها جولان فرمود و به وجود حق مرا موجود گردانید در حال کشف غطا و سیراب کرد به کأس صفا» (همان: ۶۳۰) که کیفیات معرفتی این تجربه را بیان می‌کند. در ادامه وی نکته‌ای در کار می‌کند که وجد را واجد بیان‌ناپذیری نیز می‌داند. او از عمروبن عثمان مکی نقل می‌کند که: «بر کیفیت وجد عبارتی واقع نشود؛ زیرا که آن سرّ خدای است نزدیک مؤمنان موقن» (همان) همچنین وی در جای دیگر در باب احوالی که در سماع بر فرد طاری می‌شود می‌نویسد: «در غالب چون برق خاطف باشد که دیر نماند و نپاید» (همان: ۶۲۷). در باب همین ویژگی زودگذری قشیری از قول جریری می‌نویسد: «گروهی پرسیدند از سماع. گفت: برق‌ها بود که بجهد و انوار بود که پدید آید پس پنهان شود. چه خوش بود اگر بپاید یک طرفه‌العین» (۱۳۹۹: ۶۱۸).

علاءالدوله سمنانی نیز سماع حقیقی را دارای کیفیت معرفتی می‌داند و می‌گوید: «به یک دم سالک را چنان ترقی دهد که سال‌ها به مجاهده و ریاضت و طاعت دست ندادی» (۱۳۶۹: ۱۱۳). روزبهان نیز دقیقاً بر وجود کیفیت معرفتی در سماع توجه می‌دهد: «صدبار صدهزار صفات درآید در وقت سماع که هر یکی از آن هزار لطایف در عارف مهیا کند چون معرفت و حقیقت و طوارقات و بروق لمعات و انوار قدس» (۱۳۸۱: ۵۹). می‌توان نمونه‌های دیگری نیز از این ویژگی‌ها گرد آورد که البته به همین موارد اکتفا می‌شود. هدف نشان‌دادن نکاتی بود که براساس آن برخی صوفیان ویژگی‌هایی برای سماع قائل‌اند که با مختصات تجارب عرفانی ربط و نسبتی وثیق دارد.

سماع به‌مثابه نتیجهٔ تجربهٔ عرفانی

در باب سماع و برخی شئون آن در متون عرفانی به نحوی سخن گفته شده که می‌توان آن را به‌مثابه نتایج و پیامدهای تجربه‌های معنوی و مکاشفات عارفان در نظر آورد. یکی از عمیق‌ترین حالات که در سماع ظهور می‌یافته و برای عارفان عنصری حیاتی و ذی‌قیمت بوده «وجد» است که در باب کیفیات آن مختصراً سخن گفته شد. غزالی نتایج روحی و روحانی وجد را توضیح می‌دهد و می‌نویسد: «گوییم آن عبارت است از حالتی که ثمرهٔ

سماع است و آن پس از سماع واردی تازه است که مستمع آن را در نفس خود بیابد و این حالت از دو قسم خالی نباشد: قسم اول مکاشفات و مشاهدات که از باب علوم و تئیهات است؛ قسم دوم: تغیرات و احوال، چون شوق و خوف و اندوه و قلق و شادی و فهم و پشیمانی و بسط و قبض» (۱۳۸۹: ۲/ ۶۳۲).

فارغ از این مورد، نزد برخی صوفیان یکی از مشهورترین بروزها یا نتایج رسیدن به تجربه عرفانی، سماع در معنای رقص و خرقه‌دریدن بوده است. البته عارفان گاه دقیقاً از خود کلمه رقص بهره برده‌اند و برخی اوقات نیز از این موضوع به «حرکت» تعبیر کرده‌اند. محمد غزالی در کتاب *احیاء العلوم‌الدین* نوعی تعریف خطی از سماع به دست داده است که وفق آن حرکت بدنی پیامد رسیدن به تجارب روحانی و معنوی دانسته شده است.

وی درباره «آثار سماع» می‌نویسد: «بدان که اول درجه سماع فهم مسموع باشد و حمل آن بر معنی‌ای که در خاطر مستمع افتد؛ پس فهم وجد بار آرد و وجد حرکت جوارح بار آرد» (همان: ۶۱۹). در بخش نخست و در ذکر نظر عارفان درباره سماعی که ممد تجارب عرفانی بود ذکری از دو گونه سماع نزد ابوالقاسم قشیری رفت. در واقع قشیری با تمییز میان «سماع مریدان و مبتدیان» و «سماع اهل استقامت» نشان‌دهنده تفاوت میان دو سماع نیز است: «سماع برای کسب تجارب و حالات عرفانی» و «سماع از پس تجارب و حالات عرفانی».

وی که سماع مریدان را برای آن می‌دانست که «احوال استدعا کنند بدان»، سماع اهل استقامت را این گونه توصیف می‌کند: «از عارفان این گروه اختیار نبود بر خدای بر آنچه حال، بر ایشان در آید از حرکت و سکون» (۱۳۹۹: ۶۰۶). قریب به همین مضمون را باز غزالی با تفکیک «برخاستن از سر و وجد» و «برخاستن از سر موافقت» شرح می‌دهد (رک. ۱۳۹۹: ۲/ ۶۵۸). هجویری در کتاب *کشف المحجوب* رقص را به گونه‌ای وصف می‌کند که پیداست در نظرش رقص پیامد قهری وجد و تجربه عرفانی است. همچنین با این سخنان وی از عارفانی که رقص یا «پای‌بازی و دست‌افشانی» می‌کردند رفع تهمت می‌کند.

هجویری می‌نویسد: «در جمله پای‌بازی شرعاً و عقلاً زشت باشد و از اجهل مردمان و محال بود که افضل مردمان آن کنند. اما چون خفتی مر دل را پدیدار آید و خفقانی بر سر سلطان شود، وقت قوت گیرد، حال اضطراب خود پیدا کند، ترتیب و رسوم برخیزد. آن

اضطراب که پدید آید نه رقص باشد، نه پای بازی و نه طبع پروردن که جان گداختن بود. ... آن حالت که وارد حق است چیزی است که به نطق بیان نتوان کرد. *مَنْ لَمْ يَدُقْ لَإَيْدِرِي*» (۱۳۸۹: ۶۰۶).

ذکر این نکته در اینجا خالی از لطف نیست که تقریباً در همین اوان ابو حامد غزالی راجع به هر رقصی و حرکتی نظری دیگر داشت. غزالی سعی کرد با ارجاع به روایت‌هایی از پیامبر اکرم (ص) اباحت رقص را شرعاً اثبات کند (۱۳۸۹: ۶۰۳/۲-۶۰۰). وی در بخشی دیگر در جواب سؤالی مقدر این گونه می‌آورد: «چگونه است که طبع‌ها از رقص می‌رمد و در وهم‌ها می‌آید که آن باطل است و لهو و مخالف دین و هیچ صاحب جدی در دین آن را نبیند که نه انکار کند؟ جواب: بدان که جدی زیادت از جد پیغامبر -صلی الله علیه و سلم- نباشد و او حبشیان را دید که در مسجد پای می‌کوفتند و انکار نفرمود... پس همچنین رقص و آنچه در منزلت آن باشد از مباحات است» (۱۳۸۹: ۶۵۹/۲ و ۶۶۰).

باخرزی نیز در کتاب *اوراد الاحباب و فصوص الآداب* در بخش «حکم الرقص و الدف فی السماع» رقص کسی که «وجد بر او چنان غالب آید که وجود او اگر تلف شود او را هیچ اختیار نبود» (۱۳۸۳: ۱۹۶) بی‌اشکال می‌داند و می‌نویسد: «آن‌گاه رقص آن چنان صادق مغلوب مقهور پسندیده و روا باشد (همان).

خرقه‌دریدن را نیز باید همچون رقص در سماع معلول غلبه وجد و به سبب رسیدن به لحظات مکاشفه و تجارب عارفانه دانست. پی‌جویی عباراتی چون: «پاره کردن خرقه»، «خرقه‌دریدن»، «جامه‌دریدن»، «پیرهن‌دریدن»، «پیرهن چاک کردن»، «دورانداختن خرقه»، «خرقه از سر به در آوردن» و... در متون ادبی و عرفانی حکایت از گزارش‌ها و روایت‌هایی دارد که طی آن عارفی بزرگ یا سالکی جوان پس از شور و غلیان شدید احوال و تجربه‌های معنوی خرقه خود را پاره کرده یا از تن در آورده و به سویی انداخته است.

هجویری در *کشف‌المحجوب* و در بخشی با عنوان «باب الخرق»، خرقه‌دریدن را بدون غلبات وجد و حالات جذبه نقد و نفی می‌کند، اما بر چاک کردن خرقه یا انداختن آن در پی احوال و تجارب خرده‌ای نمی‌گیرد. وی در این باب شرح می‌دهد که «اما اگر مستمع را غلبه‌ای پدیدار آید؛ چنان که خطاب از وی برخیزد و بی‌خبر گردد معذور باشد» (۱۳۸۹: ۶۰۶). وی خرقه‌دریدن یا خرقه‌انداختن (خرقه‌کردن و خرقه‌کنندن) برای موافقت با

صاحب تجربه را نیز بی‌عیب می‌داند: «یا چون یکی را چنان افتد اگر جماعتی بر موافقت او خرقه کنند و آن اندر حال سماع بود به حکم غلبه و آن دو گونه است: یکی آن که جماعت و اصحاب به حکم پیری و مقتدایی جامه وی را خرقه کنند یا اندر حال استغفار از جرمی و دیگر اندر حال سکر از وجدی» (همان).

مفهوم «حال سماع» نکته‌ای است که براساس توسع مفاهیم مربوط به تجارب عرفانی باید با امعان نظر بیشتری بدان نگریست و خبر از این حالت و تجربه عارفانه می‌دهد. شهاب‌الدین سهروردی در کتاب *عوارف المعارف* ضمن این که به اباحت خرقه انداختن و خرقه دریدن نظر دارد و خرقه انداختن را سنت رسول (ص) می‌داند (۱۳۶۴: ۹۶) در تعریفی ضمن این که تأیید می‌کند خرقه دریدن نتیجه و پیامد کشف ربانی است به نوعی نمادگرایی نیز اشاره می‌کند: «از غایت شعله آن وجد، صاحب سماع خواهد که قفس بپردازد تا شهباز جان به مرکز اعلائی خود طیران کند، چون از آن عاجز آید، خرقه پاره کند (همان: ۹۷).

نتیجه‌گیری

سماع صوفیانه مفهومی ذو ابعاد است و اهمیتی وافر نزد عارفان دارد. با مداقه بیشتر می‌توان نسبتی عمیق میان این مفهوم و تجربه عرفانی به مثابه یکی از ارکان حیاتی نگاه عرفانی پیدا کرد که تاکنون به آن توجهی نشده است. این مناسبت و هم‌بستگی را می‌توان از سه منظر تشریح و بررسی کرد. از پس این بررسی علاوه بر این که بهتر یکی از دلایل اهمیت و منزلت سماع در میان عارفان مشخص می‌گردد، می‌توان رهیافتی جدید به تنوع تجربه‌های عارفان نیز به دست داد. این ارتباط سه سویه است: سماع گاه به مثابه محرکی قوی برای کسب حالات و تجارب عرفانی کارکرد داشته است و عارفان سماع را -با تمام ابزارش- به منظور نیل به مکاشفات و لحظه‌های شگرف عرفانی انجام می‌دادند. گاهی نیز توصیفاتی از آن به عمل آمده که گویی خود، چونان یک مکاشفه و تجربه عرفانی بوده است، به بیان دیگر عارفان گاه در تبیین و تعریف سماع آن را نوعی کشف و تجربه عرفانی می‌دیدند. همچنین از منظر دیگر برخی از شئون آن همانند رقص و خرقه دریدن نیز در کنار برخی احوال روحی در واقع نتیجه و پیامد تجارب روحانی و حالات عرفانی هستند؛ درحقیقت، در نظر گاه سوم برخی بروزهایی که سماع نامیده می‌شده از پس تجارب عرفانی رخ می‌داده است.

منابع

- ابن بطوطه. (۱۳۷۶). *سفرنامه*. ترجمه محمدعلی موحد. جلد ۱. چاپ ۶. تهران: آگه.
- ابن قیسرانی. (۱۴۰۲). *سماعنامه*. ترجمه زهرا نمازی. تهران: چاپار.
- ابولمظفر العبادی. (۱۳۴۷). *التصفيه فی احوال المتصوفه*. به تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ابونجیب سهروردی. (۱۳۹۲). *آداب المریدین*. ترجمه احمد شیرکان. به تصحیح نجیب مایل هروی. چاپ ۲. تهران: مولی.
- اسپنسر، سیدنی. (۱۴۰۰). *عرفان در ادیان جهان*. ترجمه محمدرضا عدلی. چاپ ۲. تهران: هرمس.
- استیس، والتر ترنس. (۱۳۸۸). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. چاپ ۷. تهران: سروش.
- اسماعیلی، مسعود. (۱۳۹۶). *ماهیت معرفت عرفانی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- افلاکی، شمس الدین. (۱۳۶۲). *مناقب العارفين*. دو جلد. به کوشش تحسین یازجی. چاپ ۲. تهران: دنیای کتاب.
- اصغری، محمدجواد. (۱۳۹۳). *برهان تجربه دینی از دیدگاه ریچارد سویین برن*. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی. (۱۳۸۳). *اورادالاحباب و فصوصالاداب*. به کوشش ایرج افشار. چاپ ۲. تهران: دانشگاه تهران.
- برومر، ونسان. (۱۳۹۱). *هنگام نیایش چه می‌کنیم، در باب نیایش و سرشت ایمان*. ترجمه اشکان بحرانی و مسعود رهبری. تهران: هرمس.
- پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۸۹). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. چاپ ۷. تهران: طرح نو.
- پورنامداریان، تقی و نگین مژگانی. (۱۴۰۱). «واکاوی مفهوم زیبایی‌شناسانه سرّ سماع بر پایه متون عرفانی و فلسفی». *مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان* ۱۸. (۳۶) ۸۸-۶۱.
- جیمز، ویلیام. (۱۳۹۱). *تنوع تجربه دینی*. ترجمه حسین کیانی. تهران: حکمت.
- حاکمی، اسماعیل. (۱۳۸۴). *سماع در تصوف*. چاپ ۶. تهران: دانشگاه تهران.
- روزبهان بقلی شیرازی. (۱۳۸۱). *رساله القدس و رساله غلطات السالکین*. به سعی جواد نوربخش. چاپ ۲. تهران: بلد اقلم.
- شعبانی، محسن. (۱۳۹۶). *بی‌خویشی و خویشتن‌داری، نسبت تجربه عرفانی و اخلاق*. تهران: حکمت سینا.

شمس‌الدین ابرقوهی. (۱۳۶۴) مجمع‌البحرین. به تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
شهاب‌الدین سهروردی. (۱۳۶۴). عوارف‌المعارف. ترجمه ابومنصور اصفهان. تهران: علمی و فرهنگی.

شیرانی، محمد و دیگران. (۱۴۰۰). «پیشینه پیدایش و تکوین سماع صوفیانه و تثبیت آن». تاریخ. ۱۶(۶۴). ۱-۲۵.

عزالدین محمود کاشانی. (۱۳۹۴). مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه. به تصحیح جلال‌الدین همایی. چاپ ۱۲. تهران: سخن.

علاء‌الدوله سمنانی. (۱۳۶۹). مصنفات فارسی. به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: علمی و فرهنگی.
غزالی، محمد. (۱۳۸۹) احیاء علوم‌الدین. به کوشش حسین خدیو‌جم. چاپ ۷. تهران: علمی و فرهنگی.

غنی، قاسم. (۱۳۹۹). تاریخ تصوف در اسلام. چاپ ۲. تهران: هرمس.

فریدون سپهسالار. (۱۳۸۷). رساله. به تصحیح محمدافشین وفاپی. چاپ ۲. تهران: سخن.
قشیری، عبدالکریم. (۱۳۹۹). رساله قشیری. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. چاپ ۱۲. تهران: علمی و فرهنگی.

مایر، فریتس. (۱۳۷۸). ابوسعید ابوالخیر حقیقت و افسانه. ترجمه مهرآفاق بایوردی. تهران: نشر دانشگاهی.

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

ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۸). روش‌شناسی مطالعات مقایسه‌ای در عرفان. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
محمدبن منور. (۱۴۰۰). اسرارالتوحید. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ ۱۳. تهران: آگه.
موسوی سیرجانی، سهیلا. (۱۳۸۶). «از سماع تا وجد». زبان و ادبیات فارسی. ۳(۶). ۱۱۱-۱۲۶.

نجم‌الدین رازی. (۱۳۹۹). مرصاد‌العباد. به اهتمام محمدامین ریاحی. چاپ ۱۶. تهران: علمی و فرهنگی.

هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۹). کشف‌المحجوب. به تصحیح محمود عابدی. چاپ ۶. تهران: سروش.

Yaden, D and Newberg, A. (2022) "The Varieties of Spiritual Experience 21st Century Research and Perspectives" Oxford University Press.

De Hoff, S. (2018). "Psychosis or Mystical Religious Experience?" Palgrave Macmillan.

Jones, R and Gellman, J. (2022) The {Stanford} Encyclopedia of Philosophy, mysticism, Metaphysics Research Lab, Stanford University.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۷، شماره ۴۱، تابستان ۱۴۰۴ / ۱۷۵

Kaufman, S (2020) “Transcend: the new science of self-actualization” Tarcher Perigee, 2020

Keltner, D. (2023). “awe, the new science of everyday wonder and how it can transform your life, New York. Penguin Press.

Maslow, A. H. (1993) “The Farther Reaches of Human Nature” Penguin Books.



References

- Ibn Battuta. (1997) "Travelogue" translated by Mohamad Ali Movahed, Tehran, Agah publications. (in Persian)
- Ibn Qaysarani. (2023) "samā name" translated by Zahra Namazi, Tehran, Chapar publications. (in Persian)
- Al-abbadi, M. (1968) "Al-tasfia fi ahwal Al-mutasavifa" compiled by Gholamhossein Yousefi, Tehran, Iranian Culture Foundation. (in Persian)
- Abu al-Najib Suhrawardi (2013) "A Sufi Rule for Novices" translated by Ahmad Shirkan, compiled by Najib Mayel Heravi, Tehran, Mowla publications. (in Persian)
- Spencer, S. (2020). "Mysticism in world religion", translated by Mohamdreza Adli, Tehran, Hermes publication. (in Persian)
- Stace, W T. (2009). "Mysticism and philosophy", translated by Bahauddin Khoramshahi, Tehran, Soroush Publication. (in Persian)
- Esmaili, M. (2017). "The nature of mystical knowledge," Qom, Research Institute for Islamic Culture and Thought. (in Persian)
- Shamsuddin Aflaki. (1983). "Manaqibul Arifeen" edited by Tahsin Yazıcı, Tehran, Donyaye Ketab Publication. (in Persian)
- Ashgari M. (2014). "The argument of religious experience from the point of view of Richard Swinburne," Qom, University of Religions and Denominations Publications. (in Persian)
- Abu al-Mafakhir Bakharzi. (2004). "Awrād al-ahbab wa Fusus al-adab," edited by Iraj Afshar, Tehran, Tehran University. (in Persian)
- Brümmer V. (2012). "What are We Doing When We Pray?: On Prayer and the Nature of Faith" translated by Ashkan Bahrani and Masoud Rahbari, Tehran, Hermes. (in Persian)
- Peterson, M, et al. (2010) "Reason and Religious Belief", translated by Ahmad Naraghi and Ebrahim Soltani, Tehran, Tarhe Now Publication.(in Persian)
- Pournamdarian, T, and Mozhgani, N. (2022). "Analyzing the aesthetic concept of mystery of samā based on philosophical and mystical texts." Journal of Mystical Studies, Kashan University, No 36, pp 61-88. (in Persian)
- James, W. (2012). "The Varieties of Religious Experience", translated by Hossein Kiani, Hekmat Publication. (in Persian)
- Hakemi, S. (2005). "samā in sufism" Tehran, Tehran university. (in Persian)
- Ruzbihan Baqli. (2002). "Treatise of Sanctum and Treatise of Mystics Mistakes," edited by Javad Nourbakhsh, Tehran, Yalda Ghalam. (in Persian)
- Shaabani, M. (2017) "The relationship between mystical experience and ethics." Tehran, Hekmat e Sina. (in Persian)
- Shamsuddin Abarquhi. (1985). "The Confluence of the Two Seas," compiled by Najib Mayel Heravi, Tehran, Mowla Publications. (in Persian)
- Shihab al-Din al-Suhrawardi. (1985). "Awārif al-Ma'ārif" translated by Abu Mansur Isfahani, edited by Qasem Ansari, Tehran, Elmi va farhangi. (in Persian)
- Shirani, M, et al. (2021) "The background of the emergence of Sama among the Sufis and its establishment" Journal of History Research, No 64, pp 1-25. (in Persian)

- Izzuddin Kashani. (2015) "Misbah ul-Hidaya and Miftah ul-Kifaya" compiled by Jalaluddin Homaei, Tehran, Sokhan. (in Persian)
- Ala' al-Dawla Semnani. (1990) "Persian Manuscripts," edited by Najib Mayel Heravi. (in Persian)
- Al-Ghazali, M. (2010) "The Revival of Religious Sciences (Ihya' Ulum al-Din)" edited by Hosein Khadiv jam, Tehran, Elmi va farhangi. (in Persian)
- Ghani, Gh. (2020) "History of Sufism in Islam," Tehran, Hermes. (in Persian)
- Fereidoon Sepahsalar. (2008) "Treatise" compiled by Mohammad Afshinvafoie, Tehran, Sokhan. (in Persian)
- Qushairi, A. (2020). "Al-Risala al-Qushayriyya, translated by Abu Ali Osmani, Tehran, Elmi va farhangi publication. (in Persian)
- Meier, F. (1999) "Abu Sa'id Abu'l-Khayr Truth and legend" translated by Mehrafagh Bāybordi, Tehran, IUP publication. (in Persian)
- Mayel Heravi, N. (1993) "Persian Manuscripts about samā" Tehran, ney publication. (in Persian)
- Malekian, M. (2009). "Methodology of comparative studies in mysticism," Qom, University of Religions and Denominations publication. (in Persian)
- Mohammad Ibn Monawwar. (2021). "The secrets of Tawhid in Sheikh Abu Saeed's authorities" compiled by Mohammad Reza Shafiei Kadkani, Tehran, Agaah. (in Persian)
- Mousavi Sirjani, S (2007). "From Samā to joy" Journal of Persian Language and Literature, No 6, pp 111-126. (in Persian)
- Najm al-Din Razi. (2020). "Mirsad al-Ebad" edited by Mohammad-Amin Riahi, Tehran, Elmi va farhangi. (in Persian)
- Ali al-Hujwiri. (2010) "Kashf al-mahjūb" compiled by Mahmood Abedi, Tehran, Soroush Publication. (in Persian)
- De Hoff, S. (2018). "Psychosis or Mystical Religious Experience?" Palgrave Macmillan.
- Jones, R. and Gellman, J. (2022). The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Mysticism, Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Kaufman, S (2020). Transcend: the new science of self-actualization. Tarcher Perigee, 2020.
- Keltner, D. (2023). "Awe, the new science of everyday wonder and how it can transform your life, New York. Penguin Press.
- Maslow, A. H. (1993). "The Farther Reaches of Human Nature." Penguin Books.
- Yaden, D. and Newberg, A. (2022) "The Varieties of Spiritual Experience 21st Century Research and Perspectives" Oxford University Press.



The relationship between Sufi Samā and mystical experiences*

Milad Salahi khalkhali¹, GHodratollah Taheri², Ahmad Khatami³

Received: 2024/07/10

Accepted: 2024/10/06

Abstract

Sama, is considered by many mystics to be one of the essential pillars of the spiritual path and is of great importance. This concept, which encompasses various aspects such as singing, beautiful sounds, melodies, music and instruments, dancing, and the tearing of clothes, has played a fundamental role in shaping the identity of mystics and their mystical schools. On the other hand, mystical experiences, through which the mystic is in touch with the divine world and gains an immediate state and experience, have also been a vital element and sometimes the ultimate goal of the mystical path. Understanding the relationship between these two s themes not only reveals the reason for the importance of sama for mystics, but also provides a new approach to the diverse types of mystical experiences among Sufis. In this paper, after collecting data from prose texts, we have categorized this connection into three aspects: First, sama in all its aspects is sometimes considered as an instigator of spiritual experiences, meaning the mystics' purpose in Sama was sometimes to achieve mystic experiences. Secondly, definitions of Sama have been provided or characteristics have been attributed to it as if it were a type of mystical experience for the ecstatic mystics themselves. Finally, it is sometimes considered, at least in some aspects, to be the result or consequence of mystical experiences. In fact, after gaining mystical experiences, certain manifestations dancing and tearing clothes, would occur. This connection, which has so far been neglected in mystical research, has been analysed from these three perspectives in the reports, sayings, and opinions of the mystics in mystical prose.

Keywords: Samā, mystical experiences, Triggers of mystical experiences, Consequences of mystical experiences, Mystical prose texts.

* DOI: 10.22051/jml.2024.48082.2609

1. Ph.D. student of Mystical literature, Department of Persian Language and Literature Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran (Corresponding Author). m_salahi@sbu.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. gh_taheri@sbu.ac.ir

3. Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. a_khatami@sbu.ac.ir

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997