

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## دو اثر کهن در سماع

(از ابو عبد الرحمن سُلَمی و ابو منصور اصفهانی)

با تصحیح و مقدمه نصرالله پورجوادی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

مقدمه

۱

دو اثری که در اینجا عرضه شده است از قدیمترین آثاری است که درباره سماع صوفیه به زبان عربی نوشته شده است. اثر نخستین رساله مستقلی است از ابو عبد الرحمن سُلَمی نیشابوری (متوفی ۴۱۲هـ) و اثر دوم بابتی است از کتاب ادب الملوك به قلم ابو منصور معمر اصفهانی (متوفی ۴۱۸هـ). این اولین باری است که این دو اثر به چاپ می‌رسد، و در واقع اولین بار است که اثری از هر يك از این دو نویسنده ایرانی در ایران به طبع می‌رسد، و لذا جا دارد که در این مقدمه هم مؤلفان و هم این دو اثر را معرفی کنیم.

دربارهٔ سماع آثار متعددی در دست است که بسیاری از آنها به چاپ رسیده است. ولی هنوز چند اثر دیگر هست که فقط به صورت نسخه‌های خطی در کتابخانه‌ها موجود است.<sup>۱</sup> اهمیت دو اثری که در اینجا تصحیح و چاپ کرده‌ایم، بیش از هر چیز در اصالت و قدمت آنهاست و برای اینکه موضوع آنها تا حدودی روشن شود و جایگاه آنها در میان آثار دیگر معلوم گردد، لازم است به‌طور کلی نگاهی به آثار سماع به عنوان يك پدیدار (فنومن) در فرهنگ اسلامی- ایرانی بیفکنیم و مسائل اصلی سماع را اجمالاً مرور کنیم.

### حقیقت سماع و مسائل آن

سماع در لغت به معنای شنیدن و شنودن است و در تصوّف به معنای تجربهٔ خاصی است که شنونده از شنیدن تلاوت قرآن و آواز خوش و سرود و موسیقی پیدا می‌کند. بنا بر این، سماع در تصوّف صرفاً به معنای شنیدن آواز و سرود و موسیقی نیست، بلکه ادراک و حال و وجدی است که شنونده بر اثر آنها پیدا می‌کند. برای درک منظور صوفیه از سماع بهتر است به سخن ایشان در این خصوص رجوع کنیم. یکی از بهترین و شیواترین تعریفهایی که از سماع در تصوّف شده است سخن ابو حامد غزالی است که در کیمیای سعادت آمده است. غزالی بحث سماع را در این کتاب با این جملات آغاز می‌کند:

بدان که ایزد تعالی را سرّی است در دل آدمی که آن در وی همچنان پوشیده است که آتش در آهن. و چنانکه به زخم سنگ بر آهن آن سرّ آتش آشکار گردد و به صحرا افتد، همچنین سماع خوش و آواز موزون آن گوهر دل را بجنابند و در وی چیزی پیدا آورد، بی آنکه آدمی را اندر آن اختیاری باشد.<sup>۲</sup>

ابو حامد در اینجا به يك حقیقت بسیار مهم در روانشناسی انسان اشاره کرده است. به نظر او، و به نظر عموم مشایخ صوفیه و عرفا، در درون آدمی، در دل او، سرّی نهفته است، و این سرّ از راه شنیدن در دل آدمی آشکار می‌گردد. تشبیهی که غزالی به کار برده است بسیار گویاست. این سرّ در درون دل، مطابق نظریهٔ قدما دربارهٔ آتش و آهن، همانند آتشی است که در درون آهن نهفته و بر اثر اصابت آن با سنگ آشکار می‌گردد. حقیقت سماع نیز همان آتش نهفته است که بر اثر شنیدن آواز موزون یا موسیقی در دل شنونده آشکار می‌شود. پس شنیدن آواز و سرود و موسیقی شرط سماع است نه حقیقت آن. بسا کسانی که زیباترین و موزون‌ترین الحان و آوازه‌ها را بشنوند ولی گوهر دل ایشان به جنبش در نیاید و آن آتش

درونی شعله‌ور نشود و لذا سماع نکنند.

شنیدن آواز موزون و الحان خوش شرط سماع است، یکی از شرایط آن. برای اینکه سماع متحقق شود شرایط دیگری نیز باید احراز گردد. بعضی از این شرایط مربوط به حالات و خصوصیات مستمع است. بحثهایی که صوفیه در آثار خود در بارهٔ مسموعات کرده‌اند متنوع است. بعضی از آنها جنبهٔ فلسفی و هنری دارد، و این هنگامی است که ایشان در بارهٔ ماهیت صوت حَسَن و موزون، ماهیت شعر و شاعری، و ماهیت موسیقی بحث کرده‌اند. این قبیل بحثها در واقع بخشی از فلسفهٔ هنر در تاریخ فرهنگ اسلامی بخصوص در ایران است. بعضی نیز جنبهٔ دینی و شرعی دارد، و این هنگامی است که ایشان مثلاً دربارهٔ نسبت شعر با شرع و حرام و حلال بودن آن و همچنین حرام و حلال بودن موسیقی و آلات موسیقی سخن گفته‌اند. و اما آنچه مربوط به شرایط مستمع می‌شود مسائلی است که روانشناسی انسان و ادراك هنری (استتیک) او را در بر می‌گیرد. در اینجا سعی خواهیم کرد این مسائل را از لحاظ تاریخی اجمالاً مطالعه کنیم.

## ۲

### اقسام مسموعات و حلال و حرام بودن آنها

آوازا و الحانی که در بحث سماع در نظر گرفته می‌شود آوازا و الحانی است که باعث وجد و حال و حرکت درونی شنونده می‌شود. بنابراین، هر چیزی که به عنوان عامل بیرونی سماع در نظر گرفته شود باید از لحاظ نسبتی که با شنونده دارد و تأثیری که در او می‌کند ملحوظ گردد. این عوامل یا آهنگ موسیقی است یا آواز حیوانات و پرندگان یا آواز انسان. مسأله‌ای که دربارهٔ هر يك از این مسموعات مطرح شده است مسألهٔ حلال و حرام بودن آنهاست. در ضمن همین مسألهٔ اصلی است که متفکران و نویسندگان مختلف به نکات عمیقی دربارهٔ هنر و فلسفهٔ آن اشاره کرده‌اند.

مثلاً اولین مسألهٔ این است که چه چیز موجب می‌شود که يك اثر هنری، مانند موسیقی، حرام یا حلال گردد. غزالی این سؤال را مطرح کرده و از روی ذوق و آزاداندیشی به آن پاسخ داده است. يك اثر هنری مسموع، نغمهٔ موسیقی یا آواز موزون یا حتی صوت پرندگان، موجب خوشی و لذت انسان می‌شود. غزالی معتقد است که سماع در شرایطی حرام است، اما چیزی که سماع را حرام می‌سازد این نیست که صوت یا موسیقی باعث لذت و خوشی انسان می‌شود. آنچه موجب می‌شود که سماع حرام گردد ضرر و فساد است که از آن ناشی می‌شود.

روا نباشد که سماع حرام بود بدان سبب که خوش است، که خوشیها حرام نیست. و آنچه از خوشیها حرام است نه از آن حرام است که خوش است، بلکه از آن حرام است که در وی ضرری باشد و فساد، چه آواز مرغان خوش است و حرام نیست، و سبزه و آب روان و نظاره در شکوفه گل خوش است و حرام نیست. پس آواز خوش در حق گوش همچون سبزه و آب روان و شکوفه است در حق چشم و همچون بوی مشک است در حق بینی، و همچون طعم خوش است در حق ذوق، و همچون حکمت‌های نیکو در حق عقل. و هر یکی را از این حواس به نوعی لذت است، چرا باید که حرام باشد؟<sup>۲</sup>

پس زیبایی و حسنی که در مسموعات است و مایه خوشی مستمع است به خودی خود حرام نیست، خواه آواز پرندگان باشد و خواه صوت انسان و خواه نغمه موسیقی. چیزی که سبب حرام بودن اینها می شود زیان و فساد است که از آنها ناشی می شود. غزالی در اینجا فقط از آواز مرغان یاد کرده است و علت آن این است که از بابت آن ضرر و فساد متوجه شنونده نمی شود. ضرر و فساد از ناحیه دو چیز پدید می آید، یکی نغمات موسیقی و دیگر آواز و صوت انسانی؛ اولی فاقد لفظ است و دومی واجد لفظ و معنی. بحثی هم که علما و فقها و صوفیه درباره حرام و حلال بودن سماع کرده اند مربوط به همین مسموعات بوده است، یکی موسیقی و دیگر آواز و سرود.

در بحثی که درباره حلال و حرام بودن آواز و صوت آدمی پیش کشیده شده است دو مسأله مطرح شده است، یکی مسأله حلال و حرام بودن خود صوت، بدون در نظر گرفتن الفاظ و معانی، و دیگر مسأله حلال و حرام بودن آن از این حیث که این صوت صوت آدمی است و در آن الفاظی به کار رفته و معانیی افاده شده است. حکمی که درباره خود صوت، به عنوان يك چیز زیبا، شده است این است که سماع صوت حسن حلال است. از صوت زیبا، به خودی خود، هیچ ضرر و فساد بر نمی خیزد. این دلیل عقلی است. اما صوفیه در این مورد، و همچنین در موارد دیگر، سعی کرده اند به دلایل نقلی متوسل شوند، و برای این منظور به سنت پیامبر (ص) رجوع کرده اند. از قول آن حضرت نقل کرده اند که فرمود: «ما بعث الله نبیا الا حسن الصوت»، پس نه تنها حضرت داود (ع) صاحب صوت زیبا بود، بلکه پیامبران دیگر نیز از این موهبت برخوردار بودند. علاوه بر این، اذان و قرآنی که با صوت خوش خوانده شود نه تنها در شرع عیبی ندارد، بلکه مورد ستایش همه کس قرار گرفته است.<sup>۳</sup>

ضرر و فساد در صوت آدمی هنگامی پدید می آید که الفاظ ناشایست در آن استعمال شود. بحث حلال و حرام بودن صوت آدمی از حیث الفاظ و معانی اظهار شده به دو بخش تقسیم

می‌شود: یکی تلاوت قرآن و دیگر خواندن شعر. صوفیه بخصوص از این دو چیز یاد کرده‌اند، به دلیل اینکه در مجالس سماع ایشان با قرآن می‌خواندند یا شعر. نویسندگان و مشایخ صوفیه برای اینکه عمل خود را توجیه کنند و اتهام بدعت را از خود دور کنند سعی می‌کردند که ثابت کنند خواندن شعر به صدای خوش در مجالس سماع ایشان حلال است نه حرام. تلاوت قرآن اگرچه موجب اعتراض متشرعان از اهل حدیث نبود، ولیکن صوفیه از قدیم بحث سماع قرآن را پیش کشیده‌اند. در واقع طرح این مسأله نه به این جهت بود که می‌خواستند ثابت کنند سماع قرآن به صوت خوش حرام نیست، بلکه بیشتر به این جهت بود که می‌خواستند بگویند صوت خوش مطلقاً نمی‌تواند حرام باشد. یکی از قدیمترین نویسندگانی که این موضوع را پیش کشیده است حکیم الترمذی (متوفی ۲۸۵هـ) است که خود یکی از صوفیان بود. ترمذی در مورد قرآن خواندن به صوت خوش لفظ «غنا» را به کار می‌برد و بدین وسیله حتی از قبیح این لفظ می‌کاهد. حدیثی که وی بدان استناد می‌کند این است که: «تَغْنُوا بِالْقُرْآنِ وَ لَیْسَ مِنْهُ لَمْ یَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ»<sup>۵</sup>

قرآن خواندن به صدای خوش از نخستین رسومی بود که در مجالس سماع صوفیه رایج شد و بعدها نیز ادامه پیدا کرد.<sup>۶</sup> به دنبال این رسم، صوفیه به تدریج دو چیز دیگر را به کار بردند، یکی خواندن شعر بود و دیگر استفاده از آلات موسیقی. و همین دو کار بود که باعث اعتراض فقها و اهل حدیث و همچنین بعضی از مشایخ صوفیه گردید. دلالی که نویسندگان مختلف به منظور اثبات اباحت سماع شعر و موسیقی اقامه کرده و بحثهایی که مطرح کرده‌اند در واقع بخش اصلی مباحث ایشان در باب سماع است.

خواندن شعر به صدای خوش، به اصطلاح قوالی، کاری بود که از ابتدا باعث اعتراض مخالفان، بخصوص اهل حدیث، گردید. محدثان و فقها این کار را بدعت می‌دانستند. صوفیه در پاسخ، مسأله را به دو جزء تحلیل می‌کردند، یکی سماع شعر به عنوان صوت زیبا، و دیگر سماع آن به عنوان سخنی که در آن معانی خاصی به کار رفته است. حلال بودن سماع قرآن به آواز خوش بخش اول مسأله را پاسخ می‌داد. قوالی به عنوان صوت خوش نمی‌توانست حرام باشد. ضرر و فساد از آن ناشی نمی‌شد. چیزی که آن را حرام می‌کرد یکی صورت منظوم سخن بود و دیگر الفاظ و معانی که در آن به کار می‌رفت.

مشایخ و نویسندگان صوفیه برای موجه نمودن شعر و خواندن آن در مجالس سماع دو روش را در پیش گرفتند، یکی روش نقلی و دیگر روش عقلی. استفاده از روش عقلی و بحثهای نظری درباره شعر و شاعری از قرن پنجم به بعد متداول شد. پیش از آن برای توجیه

شعر و اثبات حلال بودن آن از روش نقلی استفاده کردند. صوفیه ابتدا سعی کردند ثابت کنند که شعر به عنوان سخن منظوم، صرف نظر از الفاظ و معانی آن، حرام نیست. در این مورد استناد ایشان به سنت پیامبر (ص) بود. پیامبر اکرم (ص) خود شعر را ستوده بود، و مثلاً از حسان خواسته بود که شعر بگوید. بدیهی است که اگر شعر حرام بود پیغمبر مبادرت به چنین عملی نمی کرد.

پیامبر (ص) شعر و شاعری را جایز دانسته بود، اما نه هر شعری را. شعری که از نظر پیامبر اسلام (ص) جایز و حلال بود شعری بود دینی و به سود اسلام، شعری که در آن حکمت نهفته بود. در اینجا است که مسأله ارزش شعر با توجه به الفاظ و معانی آن پیش می آید. صوفیه بر اساس آیات قرآن شعر را به دودسته مذموم و محمود، یا حرام و حلال، تقسیم می کردند.<sup>۷</sup> شعر محمود و حلال شعری بود که با شرع نسبت داشت و گاهی آن را شعر حکمت می خواندند. حدیث معروف «إن من الشعر لحكمة» در بسیاری از آثار صوفیه درباره سماع نقل شده و منظور از آن داوری درباره شعر با توجه به الفاظ و معانی آن است.<sup>۸</sup> صوفیه مدعی بودند که اشعاری که در مجالس سماع می خواندند از همین نوع بود، یعنی اشعاری بود که در آنها حکمت عملی و پند و موعظه نهفته بود.

پس از اینکه صوفیه ثابت کردند که شعر حکمت آمیز و سماع آن حلال است، يك کار دیگر باید انجام می دادند و آن دلیل ترجیح سماع شعر بر سماع قرآن بود. چرا باید در حالی که کلام الله در دست است صوفیان در مجالس سماع به جای آن اشعار شعر را بخوانند؟ پاسخ به این سؤال یکی از موضوعات دقیق و عمیقی است که مشایخی چون جنید و نویسندگانی چون ابونصر سراج و ابوحامد غزالی مطرح کرده اند.

یکی از دلایل انتخاب شعر به جای آیات قرآن این بود که مستمعان با سماع اشعار می توانستند به وجد و سرور و رقص و پایکوبی پردازند، در حالی که سماع قرآن چنین مجالی را به ایشان نمی داد. این معنی در یکی از سخنان جنید بیان شده است. سلمی در کتاب نسیم الارواح خود که در شرح اشارات صوفیه، بخصوص درباره سماع، نوشته است می نویسد: «وسئل الجنید ما بال اصحابك اذا سمعوا القرآن لا يتواجدون ولا يتحركون؟» (چرا اصحاب تو هنگام سماع قرآن به تواجد و حرکت نمی پردازند؟) جنید در جواب می گوید: «القرآن كلام الله و هو صعب الادراك» (قرآن کلام خدا و ادراك آن دشوار است). باز از او می پرسند: «فما بالهم يتواجدون و يتحركون اذا سمعوا الرباعيات؟» (چرا در هنگام سماع اشعار، رباعیات، به تواجد و تحرك روی می آورند؟) و جنید پاسخ می دهد: «لان ذلك من كلام

المحبّین» (زیرا که اشعار سخن عاشقان است).<sup>۹</sup> بنا بر این، از نظر جنید علت اینکه صوفیه در مواردی به جای قرآن، شعر می‌خواندند و با آن سماع می‌کردند این بود که اشعار مزبور اشعار عاشقانه بود و معانی آنها موجب تواجد و حرکت و رقص می‌شد. آیات قرآن پرهیبت تر از آن بود که مستمعان در مجالس سماع با شنیدن آنها به تواجد و رقص و پایکوبی بپردازند. ابونصر سرّاج در ضمن دلایلی که برای خواندن اشعار به جای قرآن ذکر می‌کند، تقریباً همین مضمون را به صورتی دیگر بیان کرده، می‌گوید علت اینکه کسانی شنیدن قصاید و اشعار عاشقانه را به جای شنیدن قرآن اختیار می‌کردند حفظ حرمت قرآن بود.<sup>۱۰</sup>

بחי که ابونصر در این باره پیش کشیده است نسبتاً مبسوط است، و از آن مبسوط‌تر بحث ابو حامد محمد غزالی است که با استفاده از مطالب اللّمع، پنج سبب برای اختیار سماع اشعار ذکر کرده است. اول آنکه آیات قرآن همگی با حال عاشقان اللّهِ مناسبیت ندارد و مثلاً آیاتی که در باره ارث است آتش عشق را در مستمع شعله‌ور نمی‌گرداند. دوم آنکه با تکرار آیات قرآن تازگی آنها از دست می‌رود. سوم آنکه آنچه باعث جنبش درونی در مستمع می‌شود سخنی است که «موزون بود و به الحان بود» و این خاصیت در شعر هست ولی «قرآن را شاید که در الحان افکنند و بر دستان راست کنند و در وی تصرف کنند»، چهارم آنکه شعر را که «صورت هزل دارد» می‌توان با موسیقی خواند و بر تأثیر آن افزود، ولی «قرآن عین جد است»، و بالاخره سبب پنجم آن است که اشعار شعرا را می‌توان عوض کرد تا با حال مستمع متناسب گردد، یا شنونده می‌تواند مطابق فهم خود از آن برداشت کند و با آن حال کند، ولی «قرآن را نباید که تنزیل کنی بر اندیشه خویش و آن معنی قرآن بگردانی»<sup>۱۱</sup>

در دلایلی که این نویسندگان برای اختیار سماع شعر به جای قرآن ذکر کرده اند همه به يك نکته مهم اشاره کرده اند و آن این است که اشعاری که می‌خوانند اشعار عاشقانه بود. در دلایلی که صوفیه برای اباحه شعر ذکر می‌کردند، چنانکه دیدیم، همگی بر این معنی تأکید داشتند که در شعر حکمت است، یعنی پند و اندرز و موعظه‌ای است که مستمع را از لحاظ اخلاقی و دینی تعلیم می‌دهد. اما وقتی به مسأله اختیار سماع شعر به جای آیات قرآن می‌پرداختند شعری که در نظر می‌گرفتند شعر تعلیمی و حکمت نبود، شعر عشقی و قصاید و غزل بود. این معنی خود به يك تحوّل تاریخی اشاره می‌کند. به نظر می‌رسد که اشعاری که صوفیه ابتدا در مجالس سماع می‌خواندند اشعاری بود که جنبه تعلیمی و اخلاقی داشت یا در نعت پیامبر(ص) و توحید باری تعالی سروده شده بود. اما پس از آن یا شاید همزمان با آن به تدریج اشعار دیگری که جنبه عاطفی و وجدآور داشت، یعنی اشعار عاشقانه، نیز وارد

مجالس سماع شد. در قولی که از جنید نقل کردیم دقیقاً به همین نوع شعر (کلام المحبین) تصریح شده است. اما گسترش این قبیل ابیات ظاهراً در قرن پنجم، بخصوص در خراسان، صورت گرفت.

يك تحوّل دیگر نیز در اشعاری که در مجالس سماع در خراسان خوانده می شد صورت گرفت و آن تحوّل بود در زبان این اشعار. به نظر می رسد که اشعار عاشقانه ای که صوفیه در قرن پنجم در خراسان و شهرهای دیگر ایران می خواندند اشعار عربی بوده است. بعضی از نویسندگان نمونه هایی از این ابیات را نقل کرده اند. اما از اوایل قرن پنجم، ظاهراً در خراسان، ابیات عاشقانه فارسی به تدریج جای ابیات عربی را گرفت و بدین ترتیب تحوّل در تاریخ شعر فارسی پدید آمد.<sup>۱۲</sup> با همین تحوّل بود که بحث دیگری در رسائل و کتب سماع آغاز گردید، و آن بحث الفاظی بود که به اعضای بدن معشوق و همچنین الفاظ می و میخانه و خرابات و نظایر آنها مربوط می شد.

بحثی که در باره اشعار عاشقانه، اعم از عربی و فارسی، و پس از آن الفاظ خاصی که در آنها استعمال می شد مطرح گردید در درجه اول بحث حرام یا حلال بودن آنها بود. در این بحث در واقع دو مسأله مطرح می شد، یکی مسأله حلال و حرام بودن اشعار عشقی و دیگر مسأله الفاظ و معانی آنها.

همان طور که مشایخ و نویسندگان از قبل از سلمی موفق شدند که سماع شعر را به عنوان شعر حکمت آمیز حل نمایند، در عصر سلمی و بعد از آن نیز خوشبختانه توانستند سماع اشعار عاشقانه و خراباتی را حل کنند. البته راهی که این بار اختیار کردند اساساً راه عقلی بود نه نقلی، و نویسندگان در این بحث بیشتر به تحلیل روانشناسی سماع و تأثیر اشعار در دل مستمع پرداختند. یکی از عمیق ترین بحثهایی که در این زمینه مطرح شده است از ابومنصور اصفهانی (متوفی ۴۱۸هـ) است، نویسنده ای که یکی از آثار او را در اینجا چاپ کرده ایم. ابومنصور اصفهانی کتابی دارد به نام شرح الازکار، که یکی از ابواب آن «باب تجرید الاشارة فی خفی الذکر» نامیده شده است.<sup>۱۳</sup> در این باب، نویسنده از اشارات صوفیه و اشعار ایشان و سماع آنها بحث کرده است. وی از دو جنبه سماع سخن می گوید، یکی سماع بیرونی و دیگر سماع درونی. سماع الفاظ و عبارات و اشعار سماع بیرونی است. در ورای این سماع، ادراک درونی و قلبی است و کسانی که صاحب دل شده اند در ورای الفاظ و عبارات معنایی ادراک می کنند که ممکن است با معانی ظاهری الفاظ و عبارات مطابقت نداشته باشد. ابومنصور در اینجا دو حکایت نقل می کند. حکایت اول حکایت باقلا فروشی



است که فریاد می‌زد «یا باقلی» و عارفی شنید «یا باقی لی». حکایت دوم، حکایت معروفی است که بسیاری از نویسندگان، از جمله سلمی در رساله سماع، آن را نقل کرده‌اند. مردی فریاد می‌زد «یا سعت بری» و عارفی شنید «الساعة تری بری». از این دو حکایت، ابومنصور می‌خواهد نتیجه بگیرد که شنیدن سخن باقلی فروش و سعت بری فروش سمع خارجی است، و برداشت عارف از آن الفاظ معانی باطنی است که دل عارف ادراک کرده است، و این معانی خود حقیقت ذکر است.<sup>۱۴</sup> کسی که صاحب دل شده باشد و بتواند با شنیدن هر کلامی و نطقی ذاکر حق شود، برای او فرق نمی‌کند که از خارج چه چیزی بشنود. ابومنصور در اینجا می‌خواهد تلویحاً بگوید که سماع اشعاری هم که درباره عشق و عاشقی سروده شده است جایز است، مشروط بر اینکه مستمع صاحب دل باشد.<sup>۱۵</sup> یا به اصطلاح متأخرین خود به مرتبه عشق رسیده و عاشق شده باشد.<sup>۱۶</sup>

مسئله دیگر مربوط به الفاظی بود که در شعرهای عاشقانه، بخصوص ابیات فارسی، به کار برده می‌شد. نخستین کسی که در باره این مسئله نسبتاً به تفصیل بحث کرده است هجویری است و او در واقع به جای اینکه از استعمال این الفاظ دفاع کند، آنها را تحریم کرده است. پس از هجویری، غزالی اولین نویسنده و متفکری بود که سعی کرد نشان دهد که الفاظی چون زلف و چشم و خد و خال و می و مستی و خرابات غیردینی است ولی معانی آنها دینی و معنوی (sacred) است. نویسندگان بعدی نیز این راه را دنبال کردند، و اگر چه استدلال غزالی برای بعضی از متشرعین، حتی مشایخ صوفیه، و در رأس آنان شیخ احمد جام (متوفی ۵۳۶هـ) قانع کننده نبود.<sup>۱۷</sup> ولیکن در نهایت غزالی و غزالیها در این مبارزه پیروز شدند.<sup>۱۸</sup> گسترش شعر عاشقانه و خراباتی در زبان فارسی و پیدایش غزل صوفیانه از زمان سنائی به بعد و تکامل آن در اشعار عطار نتیجه همین پیروزی بود. بنابراین، تاریخ تکوین شعر عاشقانه و صوفیانه فارسی، غزلیات عطار و مولوی و عراقی و سعدی و حافظ، را باید در همین آثاری که در باره سماع نوشته شده و بحثهایی که در نقد معانی شعر در آنها مطرح شده است جستجو کرد. البته دامنه این نوع شعر و شاعری از قرن ششم به بعد از حدود بحثهای مربوط به سماع و قوالی تجاوز کرد و حیثیت مستقلی پیدا کرد. همان طور که اشاره کردیم، آغاز این بحث در باب سماع در کشف المحجوب هجویری و احیاء و کیمیای غزالی بود.<sup>۱۹</sup> ولی بعداً احمد غزالی همین بحث را اجمالاً در سوانح پیش کشید.<sup>۲۰</sup> و در آنجا دیگر بحث قوالی و سماع مطرح نبود. البته، تا مدتها بعد، بحث معانی رمزی این الفاظ در ضمن بحث سماع مطرح می‌شد، چنانکه مثلاً یحیی باخرزی در قرن هفتم معانی رمزی می و خرابات و زلف و شاهد را

در کتاب اوراد الاحباب در فصل مربوط به سماع به عنوان الفاظی که قوالان در اشعار به کار می‌برند مطرح کرده است.<sup>۲۱</sup> اما، به‌طور کلی، از قرن هفتم به بعد این موضوع نیز حیثیت مستقلی پیدا کرد و نویسندگان برای شرح این الفاظ رسائل خاصی تألیف کردند.<sup>۲۲</sup>

و اما مسأله موسیقی و حرام و حلال بودن سماع آن. در اثبات حلال بودن صوت خوش، چنانکه دیدیم، صوفیه مشکلی نداشتند. نویسندگان حتی توانستند اشعار عاشقانه و خراباتی را نیز توجیه کنند و در این راه نیز موفق بودند. اما مسأله موسیقی با تلاوت قرآن و قوالی فرق داشت، و با همه کوششی که نویسندگان و مشایخ اهل ذوق در راه اثبات اباحت موسیقی صرف کرده‌اند باز کاملاً موفق نشده‌اند. يك دليل اين عدم توفيق احتمالاً وضعی است که موسیقی از لحاظ اجتماعی در تمدن اسلامی داشته است. موسیقی هنری بود که بیشتر در خدمت طبقه خاصی از مردم، سلاطین و خلفا و امرا و حکام بود، و استفاده‌ای که این طبقه از موسیقی می‌کردند نفسانی بود. به عبارت دیگر، موسیقی وسیله طرب و عیش و عشرت بود و جنبه غیر دینی و غیر معنوی (profane) داشت. کاری که صوفیه کردند این بود که موسیقی را از انحصار این طبقه خارج کردند و آن را به میان مردمی آوردند که به خلاف خلفا و امرا و سلاطین، اهل تقوی و دیانت بودند. کسانی که می‌خواستند این وسیله را به میان مردم بیاورند می‌بایست جنبه دیگری به آن بدهند، می‌بایست آن را از جنبه غیر دینی و غیر معنوی خارج کنند و جنبه‌ای دینی و معنوی (sacred) بدان بدهند. و این کار را هم کردند.<sup>۲۳</sup>

مسأله اباحت سماع موسیقی را صوفیه عمدتاً به دو بخش تقسیم کردند، یکی از لحاظ کلی، بدون در نظر گرفتن آلات خاص، و دیگر با در نظر گرفتن این آلات. در بخش اول سعی کردند ثابت کنند که موسیقی به‌طور مطلق حرام نیست. برای این منظور مطابق معمول ابتدا به روش نقلی عمل کردند، و نشان دادند که سماع موسیقی خلاف سنت نیست.<sup>۲۴</sup> معروفترین حدیثی که بیشتر بدان استناد کرده‌اند، حدیثی است از قول عایشه که سلمی نیز آن را نقل کرده است. مطابق این حدیث پیغمبر اکرم (ص) اجازه داده است که همسر او و دیگران در ایام عید یا عروسی به آلات موسیقی گوش دهند.

حدیث عایشه شنیدن موسیقی را برای عامه مردم در ایام خاصی موجه می‌نمود. در واقع به موجب همین حدیث و احادیث مشابه بود که بعضی از علما به عامه رخصت می‌دادند که نه تنها در این ایام بلکه در مواقع دیگر نیز خوشگذرانی کنند.<sup>۲۵</sup> اما مجالس سماع صوفیه با جشن عید و عروسی فرق داشت و قصد ایشان خوشگذرانی نبود. دعوی ایشان دعوی بزرگی بود. ایشان ادعا می‌کردند که از راه سماع موسیقی می‌خواهند به قرب حق برسند. موسیقی از

نظر آن دسته از مشایخی که از آن استفاده می کردند، يك شیوهٔ عملی بود، همانند ذکر.<sup>۲۶</sup> به همین دلیل بسیاری از مشایخ سماع موسیقی را حتی در ایام عید و عروسی به منظور خوشگذرانی جایز نمی دانستند. سماعی که از روی هوای نفس و طبع بود در نظر ایشان جایز نبود. لذا برای اینکه سماع موسیقی را برای صوفیه، و فقط صوفیه، جایز بدانند، سعی کردند به دلایل عقلی و روانشناسی متوسل شوند و در ضمن آن به بحث در بارهٔ ماهیت موسیقی و جنبهٔ روانشناسی و مابعدطبیعی آن بپردازند.<sup>۲۷</sup> و بعضی حتی تا جایی پیش رفتند که آلتی چون دف و نی را حاوی معانی رمزی و اشاراتی دانستند که از سنخیت ظاهر آن با بدن آدمی و نغمهٔ آن با روح و جان او حکایت می کرد.<sup>۲۸</sup>

بحث دربارهٔ آلات موسیقی و حلال و حرام بودن آنها در واقع بخش دوم مسألهٔ سماع موسیقی بود. در این باره هم مخالفان سماع و هم مدافعان آن به سنت و حدیث استناد می کردند. از نخستین کسانی که همهٔ آلات موسیقی را با استناد به حدیث و اخبار تحریم کرده است ابن ابی الدنیا (۲۸۱-۲۰۸هـ) است. وی در کتاب *ذم الملامی، غنا و موسیقی* را یکی از ملامی دانسته و احادیثی را جمع آوری کرده که بنا بر آنها استفاده از آلات طرب (المعازف) از جمله آلات موسیقی و همچنین دختران آوازخوان (القینات) جزو حوادث آخر الزمان معرفی شده است.<sup>۲۹</sup> صوفیه نیز به نوبهٔ خود در دفاع از موسیقی به احادیث و همچنین رأی فقها و ائمهٔ مذاهب اربعه استناد می کردند. در حدیث عایشه به سماع دف و مزممار اشاره شده است. پس مطابق سنت این دو آلت حرام نیست. به طور کلی استفاده از آلات موسیقی در طریقه‌های صوفیه بستگی به مذهب فقهی ایشان داشت. طریقه‌هایی که پیر و مذهب ابوحنیفه و احمد بن حنبل بودند سخت گیرتر بودند و شافعیان آزاداندیش تر. مالک را نیز جزو کسانی معرفی می کردند که غنا و شعرخوانی را مباح دانسته بود.<sup>۳۰</sup> صوفیان شافعی مذهب از آلتی چون طبل و دف (باجلاجل) و گاهی نی استفاده می کردند، ولیکن حنبلیان و حنفیان از استعمال آلات موسیقی امتناع می ورزیدند.<sup>۳۱</sup> یکی از مخالفان سرسخت آلات موسیقی شیخ احمد جام است که به مذهب حنبلی بود و عقیدهٔ خود را به غلط به مشایخ دیگر نیز نسبت می داد و می گفت: «دف زدن و بالش زدن و نای زدن... این را هیچ کس از ارباب طریقت مسلم نداشته‌اند.»<sup>۳۲</sup> اما، به خلاف سخنی که شیخ جام در اینجا گفته است، بسیاری از ارباب طریقت سماع این آلات را جایز می دانستند و بعدها نیز در مجالس سماع از آنها استفاده کردند. علت اینکه استفاده از آلات موسیقی (دف و نی) در مجالس سماع رایج شد، پیروزی نسبی صوفیان شافعی خراسان از قرن پنجم به بعد بر سایر مذاهب بود.<sup>۳۳</sup>

بحث حلال و حرام بودن به رسوم دیگری که در سماع متداول شد کشیده شد، از قبیل رقص و پایکوبی و چرخ زدن و دستار از سر برداشتن و جامه از تن بیرون کردن و امثال آنها. اما این بحث مربوط به مسموعات نیست، بلکه مربوط به تأثیری است که سماع در شنونده می‌کند و واکنشی است که او از خود نشان می‌دهد. در دوره نخستین، این بحثها تحت عنوان سکون و حرکت در حین سماع مطرح می‌شود، چنانکه در رساله سلمی نیز همین تعبیر به کار رفته است. بحث مفصل در باره این نوع حرکات در دوره‌های بعد پدید آمد، زمانی که نویسندگان به آداب سماع توجه بیشتری از خود نشان دادند.

### اقسام مستمعان و حکم سماع در حق ایشان

مسئله اصلی دیگری که در آثار مربوط به سماع مطرح شده است اقسام مستمع و تأثیر سماع در ایشان است، و این بحثی است درباره روانشناسی سماع. بحث سماع در آثار صوفیه الحقی یکی از بحثهای مهم روانشناسی عرفانی است، و ما عمیقترین نکات را درباره احساس آدمی («استتیک» به معنای اصلی لفظ) و بخصوص احساس قلبی در همین آثار می‌توانیم بیابیم. در واقع شناخت حقیقت سماع از نظر صوفیه بستگی به همین جنبه‌های روانشناسی دارد و ما تا کیفیت تأثیر سماع را در مستمع نشناسیم، نمی‌توانیم منظور صوفیه را از سماع به درستی دریابیم. سخن ابو حامد درباره حقیقت سماع به عنوان گوهری که در دل آدمی همچون آتش در سنگ نهفته است در واقع بیان حقیقت سماع از راه تأثیری است که در شنونده دارد، و این خود بحثی است مربوط به روانشناسی. نویسندگان دیگر نیز مطالب عمیقی از راه بیان روانشناختی سماع درباره حقیقت سماع اظهار کرده‌اند.

یکی از این نویسندگان قطب الدین منصور عبادی (متوفی ۵۴۷هـ) است که می‌گوید سماع ولذتی که انسان از آن می‌برد نشانه کمال آدمی است، و هر کس که از سماع لذت نبرد از این کمال محروم است. سماع موجب می‌شود که در روح آدمی لطافتی پدید آید و دل او از اثقال طبیعت فراغت یابد و جمعیت خاطر پیدا کند.

واهل طریقت را سماع لابد است از آن که مدد روح و طراوت وقت و جمعیت خاطر و فراغت دل در سماع توان یافت، و برهان کمال حیات و نشان اقبال وقت ادراک لذت سماع است و هر کس که از وی بهره ندارد حواس باطن او مختل است، و هر که را خلل به حواس راه یافت میان او و بهایم فرق نماند.<sup>۳۴</sup>

یکی دیگر مجدالدین بغدادی (متوفی ۶۰۶هـ) است که سعی کرده است حقیقت ادراک باطنی را در سماع روشن نماید. وی به دو نوع سماع یا دو نوع ادراک حسی قائل شده است، یکی سماع ظاهری و دیگر سماع باطنی. سماع ظاهری شنیدن اصوات و آهنگها و نغمه‌ها با گوش است، گوش سر، و سماع باطنی ادراکی است قلبی که به دنبال سماع ظاهری پدید می‌آید، و سماع زمانی تحقق می‌یابد که دل مستمع به این ادراک و احساس برسد. بنابراین، چه بسا کسانی که اصوات و نغمه‌های زیبایی به گوش سر بشنوند ولی در حقیقت سماع نکنند، چه قلب ایشان به آن تجربه معنوی نایل نیامده است. مجدالدین می‌گوید حتی ممکن است مستمع بدون سماع ظاهری، و اصلاً بدون اینکه اصوات و نغمه‌هایی در خارج باشد، به آن تجربه معنوی و سماع باطنی برسد و سماع کند.<sup>۳۵</sup>

یکی دیگر از این نکات عمیق روانشناختی مطلبی است که نوه شیخ احمد جام، ابوالفتح محمدبن مطهر بن احمد، درباره «سماع چشم» گفته است. سماع در لغت به معنای شنیدن است و آلت چنین ادراکی گوش است. حتی کسانی که از سماع باطنی سخن گفته‌اند، به گوش دل یا سماع قلب اشاره کرده‌اند. ولی ابوالفتح محمدبن مطهر می‌گوید اصل سماع سماع چشم است، و «هر کس سماع چشم نیست او را سماع گوش مسلم نیست. چون در سماع چشم هر چه بیند عبرت بیند، گوش هر چه شنود حکمت شنود.»<sup>۳۶</sup> ظاهراً مراد نویسنده این نیست که مستمع می‌تواند مسموعات را به چشم بشنود. او به کار چشم چیزی نمی‌افزاید، بلکه معنای «سماع» را توسعه می‌دهد، و لفظ سماع را به تجربه‌ای که چشم پیدا می‌کند، یعنی به تجربه‌ای معنوی و قلبی، اطلاق می‌کند.

بجتهایی که به‌طور کلی درباره روانشناسی سماع شده است، از جمله همین مطالبی که نوه شیخ احمد و بخصوص مجدالدین بغدادی گفته‌اند، یعنی تقسیم سماع به سماع ظاهری و باطنی، مبتنی بر وجود دو کانون اصلی ادراک در وجود آدمی است، یکی نفس و دیگری قلب. این دو نوع ادراک یا دو نوع سماع در سخن مشهوری که از جد ابو عبدالرحمن سلمی، یعنی ابو عمرو نجید، نقل کرده‌اند آمده است. سلمی خود، در رساله‌ای که در اینجا به چاپ رسیده است، این سخن را نقل کرده است. می‌گوید: «أَمَّا يَجَلُّ السَّمَاعُ لِمَنْ كَانَ قَلْبُهُ حَيًّا وَ نَفْسُهُ مَيِّتًا، وَأَمَّا مَنْ كَانَ قَلْبُهُ مَيِّتًا وَ نَفْسُهُ حَيًّا، فَلَا يَجَلُّ لَهُ السَّمَاعُ.» در اینجا از دو کانون ادراک (یا به قول مشائیان دو قوه) سخن به میان آمده است، یکی قلب و دیگر نفس. اگر نفس زنده باشد قلب مرده است، و اگر نفس بمیرد قلب زنده می‌شود. در هر يك از این حالات سماعی است. سماع حقیقی که صوفیه از آن بحث کرده‌اند سماعی است که از پرتو قلب زنده دست می‌دهد

و این سماع است که حلال است نه سماعی که با نفس زنده شنیده می شود. این نُجید در اینجا به دو نوع سماع قائل شده است، یکی سماعی که در آن نفس زنده است و دل مرده، و دیگر سماعی که در آن دل زنده است و نفس مرده. بنابراین، مستمعان بر دو قسم (یا دو ضرب) اند: (۱) کسی که سماعش از روی نفس یا طبع است، (۲) کسی که سماعش از روی قلب یا حال است. علاوه بر این دو قسم، بسیاری از نویسندگان به قسم سوّمی هم قائل شده اند، و آن مستمعی است که سماعش «بالحق» یا «برب» است.

تقسیم سه گانه ای که بدان اشاره شد يك تقسیم اصلی است. بعضی از نویسندگان همین تقسیم را توسعه داده اند.<sup>۳۷</sup> بعضی دیگر به اعتبارهای دیگر تقسیمات دیگری از مستمعان کرده اند.<sup>۳۸</sup> بحثی که درباره حلال و حرام بودن سماع از حیث مستمعان کرده اند مبتنی بر همان تقسیم سه گانه ای است که ما شرح دادیم. عموم مشایخ صوفیه سماع اهل حقایق و عارفان را حلال و بعضی حتی واجب دانسته اند. سماع مریدان را نیز در صورتی که در وقت مناسب و مطابق آداب و در حضور پیر انجام گیرد حلال دانسته اند، گرچه بعضی مانند هجویری ترجیح داده اند که حتی مریدان هم از سماع پرهیز کنند.<sup>۳۹</sup> اما در مورد سماع عوام رأی مشایخ و نویسندگان یکسان نبوده است. بعضی آن را حرام دانسته اند، مانند ابوعلی دقاق<sup>۴۰</sup> و از نویسندگان قدیم ابوطالب مکی<sup>۴۱</sup> و ابو عبدالرحمن سلمی، و بعضی آن را تحت شرایطی مباح دانسته اند، مانند ابو حامد غزالی.

بحث دیگری که به تأثیر سماع مربوط می شود و جنبه روانشناسی دارد بحث وجد و وجود<sup>۴۲</sup> و تواجد است. این بحث را بعضی از نویسندگان، مانند هجویری، در ضمن بحث سماع مطرح کرده اند، و لیکن بسیاری دیگر از مشایخ و نویسندگان، مانند ابونصر سراج، آن را به صورت جداگانه، مطرح کرده اند.<sup>۴۳</sup>

### حرکت و سکون و آداب سماع

درباره تأثیر سماع و همچنین آثاری که از مستمعان در حین سماع ظاهر می شده است بحثهای دیگری نیز مطرح شده است. یکی از آنها که از قدیم مطرح بوده است گریه کردن است. سابقه این موضوع را حتی به صدر اسلام، به زمانی که صحابه از شنیدن قرآن متأثر می شدند و به گریه می افتادند، برده اند. درباره آثار و حرکات دیگری هم که از مستمعان ظاهر می شده است، از قبیل رقصیدن و چرخیدن و جامه دریدن، نیز همان طور که قبلاً اشاره شد بحثهایی پیش کشیده شده است. در آثار قدیمتر، مانند رساله سلمی، درباره این مراسم بحث

مفصلی پیش کشیده نشده است. سلمی وقتی درباره حرکت و سکون بحث می کند در واقع اشاره به همین حرکات می کند. اما از قرن پنجم به بعد، بعضی از نویسندگان صریحاً درباره این مراسم و حلال و حرام بودن آنها بحث کرده اند. یکی از قدیمترین و مهمترین منابع در این خصوص کشف المحجوب هجویری است که مسائلی چون رقص و «پای بازی» و نظاره کردن اندراحدات (نوجوانان) و جامه دریدن (الخرق) را تحت ابواب جداگانه مطرح کرده است و با همه تعصبی که هجویری نسبت به آداب شرع داشته است همه این مراسم را، غیر از نظر کردن به نوجوانان، تحت شرایطی جایز دانسته است.<sup>۴۴</sup> ظاهراً این گونه مراسم از خانقاههای خراسان سرچشمه گرفته و بعداً به جاهای دیگر سرایت کرده است. اگر قول محمدبن منور را در اسرارالتوحید باور کنیم، یکی از مشایخی که این قبیل مراسم را مجاز می دانسته است ابوسعید ابی الخیر است.<sup>۴۵</sup> بیشتر نویسندگانی هم که درباره این نوع حرکات بحث کرده اند یا خراسانی اند یا تحت تأثیر خراسانیان.

آخرین موضوعی که در آثار سماع مورد بحث واقع شده است آداب آن است. همه مشایخ معتقد بوده اند که سماع باید تحت شرایط و با رعایت آدابی انجام گیرد، و این آداب بخصوص در حق سماع مریدان باید رعایت شود. به همین دلیل، معمولاً بسیاری از نویسندگان بحث سماع را با شرح آداب سماع ختم کرده اند. این بحث در آثار قدیمتر مجمل است و به تدریج با مشروعیت و رواجی که مجالس سماع پیدا می کند مفصلتر می شود.

این بود رئوس مطالبی که کم و بیش در آثار مربوط به سماع مطرح شده است. البته نویسندگان مختلف با همه این مطالب و مسائل یکسان برخورد نکرده اند. بعضی از نویسندگان درباره اکثر قریب به اتفاق این مسائل به تفصیل سخن گفته اند، مانند ابو حامد محمد غزالی در احیاء علوم الدین، و بعضی فقط درباره بعضی از آنها سخن گفته اند. بعضی از مسائل در بعضی از آثار به اجمال برگزار شده است و در بعضی دیگر به تفصیل. پاره ای از نویسندگان از مسأله حلال و حرام بودن سماع بیشتر سخن گفته اند، و پاره ای دیگر بیشتر به آداب سماع و جنبه های عملی آن توجه کرده اند. این اختلافات هم به نویسندگان بستگی دارد و هم به زمانه او و مخاطبانش.<sup>۴۶</sup> خصوصیات هر نویسنده و تحلیل آثار او موضوعی است که مستقلاً باید مورد مطالعه قرار گیرد. اما در اینجا، برای اینکه اختلاف این آثار را از حیث زمانه مؤلف بشناسیم، و از این طریق جایگاه دو اثری که در اینجا معرفی و چاپ کرده ایم بهتر درک کنیم، نگاهی کلی به آثار مربوط به سماع می افکنیم و سعی می کنیم از راه یک تقسیم بندی

مقدماتی به اختلافات کلی آنها اشاره کنیم.

## ۳

## کتاب سماع و تقسیم آنها

پیدایش آثاری که به عنوان سماع در تصوف نوشته شده است، همان طور که قبلاً اشاره کردیم، مربوط به نیمه دوم قرن چهارم است. البته، سابقه این بحث به مخالفت اهل حدیث و مسأله غنا در علم فقه برمی گردد و تا جایی که می دانیم اولین کسی که از میان اهل حدیث در تحریم موسیقی و آواز و سرود سخن گفته و احادیث و اخباری را برای این منظور جمع آوری کرده است ابن ابی الدنیا صاحب کتاب *ذم الملامی* است.

خود صوفیه نیز این بحث را ابتدا تحت عنوان غنا مطرح کردند، و قدیمترین نویسنده ای که در تصوف از مسائل سماع تحت عنوان غنا بحث کرده است حکیم الترمذی (متوفی ۲۸۵هـ) است که دقیقاً معاصر ابن ابی الدنیا بوده است. ترمذی در کتاب *المنهیات* هم از شنیدن قرآن سخن می گوید و هم از شنیدن شعر و آلات موسیقی و هم حتی از رقص و گریستن در حین شنیدن قرآن. وی اگرچه غنا را به طور کلی نهی می کند، غنای قرآن را حلال می داند. درباره شعر نیز وی از نخستین کسانی است که آن را به دو قسم تقسیم کرده، یکی حسن و دیگر قبیح، که اولی پسندیده است و دومی مذموم. شعر پسندیده و حسن را ترمذی همان شعری می داند که در آن حکمت است. ترمذی نه تنها شنیدن شعر حکمت را، بلکه خدایه و رجز را نیز جایز می داند. اما شنیدن آلات موسیقی از قبیل مزمار و دف، و همچنین رقصیدن، از نظر ترمذی جزو منهیات است. بدین ترتیب بسیاری از رنوس مطالبی که نویسندگان صوفی بعداً تحت عنوان سماع مطرح کرده اند در قرن سوم در کتاب ترمذی مطرح شده است. ولی همان طور که گفتیم عنوان این بحث غناست نه سماع، و این ظاهراً به دلیل آن است که مجالس سماع صوفیه هنوز در عصر ترمذی و در مکانی که وی به سر می برد متداول نشده بوده و بالنتیجه دعوی میان صوفیه و علما و فقها و محدثان درباره سماع و حرام بودن آن ظاهر نشده بوده است. البته، سماع حدوداً در همین عصر، در مجالسی که مشایخ بغداد، بخصوص جنید برگزار می کردند، به تدریج رواج می یافت. ولی هنوز بازتاب اجتماعی پیدا نکرده بود.

بازتاب اجتماعی سماع از قرن چهارم آغاز شد، نه تنها در بغداد، بلکه در شهرهای خراسان و همچنین در اصفهان و شیراز، و این مجالس نیز ظاهراً سوغاتی بود که شاگردان و



پیروان ایرانی جنید، مانند اسماعیل بن نجید جد سلمی، و همچنین ابوالحسین نوری و مشایخ دیگر، با خود به ایران آوردند. بنابراین، رواج و گسترش مجالس سماع صوفیه در شهرهای ایران، بخصوص خراسان و پیدایش بازتابهای اجتماعی آن از اوایل قرن چهارم آغاز شده است. ظهور کتابهای سماع که از نیمه این قرن آغاز شد نتیجه همین بازتاب بود. کتب و رسائل سماع صوفیه وقتی ظاهر شد که در نتیجه بازتاب اجتماعی مجالس سماع صوفیه مورد حمله و انتقاد فقها و اهل حدیث قرار گرفتند. در واقع کتب و رسائل سماع در توجیه و دفاع از این مجالس نوشته شده است. دفاع از آداب و رسوم تصوف نیز پدیده‌ای است متعلق به قرن چهارم، قرنی که با شهادت حلاج آغاز شده بود. اصلاً کتابهای جامعی چون اللمع و التعرف نوعی دفاعیه است، و سراج و کلاباذی سعی کرده‌اند ثابت کنند که مذهب تصوف جزو بدنه دین اسلام و مذهب رسمی («ارتدکسی») است و عقاید و عبادات و معاملات و آداب و رسوم آن همه با کتاب و سنت مطابقت دارد.

سماع یکی از این رسوم بود، و نویسندگان صوفیه نیز که از حادثه قتل حلاج تکان خورده بودند در درجه اول می‌خواستند مشروعیت این رسم را ثابت کنند. اگر ترمذی مسأله را تحت عنوان سماع مطرح نکرده و در دفاع از آن به عنوان رسمی در تصوف سخن نگفته است به دلیل آن است که اولاً این رسم هنوز متداول نشده و ثانیاً وی صوفیه را در معرض اتهام و خطر مرگ نمی‌دیده است. در قرن چهارم بود که هم این رسم در خراسان و شهرهای دیگر متداول شد و هم اینکه صوفیه به دلیل عقایدی که ابراز می‌کردند و آداب و رسومی که یافته بودند مورد انتقاد قرار گرفتند. مجالس سماع در تصوف رسمی بود خطرناک که در مرز بدعت قرار داشت و کتابهای سماع دقیقاً به منظور رفع این اتهام پدید آمد و به همین دلیل حالت تدافعی شدیدی به خود گرفتند، حالتی که هیچ‌گاه کتب سماع را بکلی ترك نگفت.

اولین نویسنده‌ای که سعی کرد قدم به میدان گذارد و به مخالفان سماع پاسخ گوید ابوطالب مکی (متوفی ۳۸۶هـ) بود. مکی در قوت القلوب در ضمن «ذکر مخاوف المحبتین و مقاماتهم فی الخوف» دقیقاً از سماع صوفیه یاد کرده و از آن دفاع کرده است. وی بخصوص به مجالس سماع که توسط جنید و سری سقطی و ذوالنون مصری برگزار می‌شده است اشاره کرده است. مکی مطابق معمول مستمعان را به سه دسته تقسیم می‌کند، یکی کسانی که سماعشان از روی نفس است، یکی مریدان، و دیگر اهل صفا. برای دسته اول سماع را حرام می‌داند، برای مریدان صلاح نمی‌داند، ولی برای اهل صفا حلال می‌داند. درباره شعر نیز بحث کرده است. غزل و اشعار عاشقانه را (که درباره زنان است) حرام می‌داند، ولی شعری

را که در آن ذکر خدا باشد و شوق دل را به خدا زیاد کند و باعث تقویت ایمان گردد حلال می‌داند.<sup>۴۸</sup> مکی همچنین اولین بار سخنان بعضی از مشایخ صوفیه (بخصوص جنید) را نقل و به آنها استناد می‌کند. در همه این مباحث ابوطالب سعی کرده است دامن صوفیه را، تا جایی که به مجالس سماع مربوط می‌شود، از بدعت میرا نماید. مطالب او کاملاً تدافعی است. ولی به هر حال، سخنانی که وی درباره سماع گفته است در عین مجمل بودن، از قدیمترین مطالبی است که در یک اثر صوفیانه آمده است. اثر ابوطالب مکی تنها اثر کلاسیکی است که توسط یک نویسنده صوفی غیر ایرانی درباره سماع نوشته شده است.

پس از مکی یا حدوداً همزمان با او چندین اثر مهم توسط نویسندگان ایرانی، بیشتر خراسانی، نوشته شده است. مهمترین آنها «کتاب السماع» ابونصر سراج طوسی (متوفی ۳۷۸هـ) است که خود بخشی است از کتاب جامع اللمع. ابونصر همه مسائل سماع را به تفصیل مورد بحث قرار داده و اثر او در واقع نه تنها یکی از قدیمترین بلکه یکی از جامعترین و دقیقترین و بهترین آثاری است که درباره سماع در تصوف نوشته شده است.

همزمان با ابونصر، در نیمه دوم قرن چهارم، چندین اثر دیگر درباره سماع پدید آمده است. یکی از آنها باب سماع در کتاب التّعرف ابوبکر کلاباذی (متوفی ۳۸۰ یا ۳۹۰هـ) است. این اثر به مراتب کوتاهتر از اثر ابونصر است و بیشتر جمع‌آوری سخنان مشایخ صوفیه درباره سماع است. نظیر این اثر، باب سماع در کتاب تهذیب الاسرار ابوسعید زاهد خرگوشی نیشابوری (متوفی ۴۰۶هـ) است.<sup>۴۹</sup> فایده آثار کلاباذی و ابوسعید زاهد بیشتر از حیث معرفی آراء و نقل سخنان مشایخ صوفیه است، کسانی که خود پایه‌گذار مجالس سماع در تصوف بوده‌اند. در واقع، همین سخنان است که بعدها مورد استناد نویسندگان متأخر واقع می‌شود. ابونصر سراج نیز بسیاری از سخنان مشایخ را نقل کرده، ولی وی همچنین سعی کرده است مسائل مختلف سماع را به‌طور مبسوط مورد بحث قرار دهد.

و بالأخره، دو اثر دیگر که متعلق به همین دوره است یکی رساله یا کتاب السماع ابوعبدالرحمن سلمی (متوفی ۴۱۲هـ) است و دیگر باب سماع در کتاب ادب الملوك ابومنصور اصفهانی (متوفی ۴۱۸هـ). درباره این دو اثر و خصوصیات آنها بعداً سخن خواهیم گفت.

باری، آثاری که در اینجا ذکر کردیم (از ابوطالب مکی و سراج و کلاباذی و ابوسعید زاهد و سلمی و اصفهانی) اولین دسته از آثار صوفیه درباره سماع است، و آنها را می‌توان آثار اصیل و کلاسیک و دست اول به شمار آورد، چه در همه آنها نویسندگان اصالتاً دست به تألیف زده‌اند.

البته، ایشان، به غیر از احادیث و آثار و اخبار، از سخنان مشایخ صوفیه، مشایخ قرن سوم و نیمه اول قرن چهارم، استفاده کرده‌اند، ولیکن از آثار مکتوب دیگران در باب سماع استفاده نکرده‌اند، و اگر هم بعضی از آنها از مطالب کتاب *قوت القلوب*، باخبر بوده باشند، تأثیر آن مطالب مشهود نیست، و از اصالت آثار ایشان نمی‌کاهد.

دومین دسته از آثار سماع آثاری است که در قرن پنجم نوشته شده است، آثاری که همگی با توجه به آثار دسته اول نوشته شده است. شرح *تعرف ابو ابراهیم اسماعیل مستملی بخاری* که اواسط قرن پنجم نوشته شده است چیزی جز ترجمه و شرح مطالب *تعرف نیست*. رساله قشیری (متوفی ۴۶۵ هـ) نیز که مانند *تعرف و تهذیب الاسرار* بیشتر جمع آوری سخنان مشایخ است، مبتنی بر آثار سلمی و همچنین *اللمع سراج* است. هجویری نیز با وجود اینکه مطالب بسیار بکری، بخصوص از لحاظ اجتماعی، در کتاب خود آورده است، یقیناً آثار دسته اول را دیده و خود تصریح کرده است که کتاب سماع سلمی را خوانده است. و بالأخره *احیاء علوم الدین* و *کیمیای سعادت* ابو حامد محمد غزالی (متوفی ۵۰۵ هـ) نه تنها بر اساس آثار دسته اول، بخصوص *قوت القلوب و اللمع* نوشته شده، بلکه غزالی رساله قشیری و احیاناً *کشف المحجوب* هجویری را نیز مطالعه کرده است. این آثار اگر چه از حیث اصالت در درجه دوم قرار دارد، ولیکن بعضی از آنها از بعضی از آثار دسته اول اهمیت بیشتری دارد، چه بعضی از این نویسندگان نیز خود مطالبی به بحث سماع افزوده‌اند. از همه این آثار مهمتر *احیاء علوم الدین* غزالی است که در واقع مفصلترین اثر در این زمینه است و اگر خواننده‌ای بخواهد فقط دو اثر را درباره سماع بخواند، یکی *اللمع سراج* است و دیگری *احیاء غزالی*.

و بالأخره، دسته سوم آثاری است که از قرن ششم به بعد نوشته شده است، از قبیل آثار احمد جام و روزبهان بقلی و ابوالنجیب سهروردی و نجم الدین کبری و مجدالدین بغدادی و محمد بن مطهر بن احمد جام، سهروردی صاحب *عوارف المعارف*، سعدالدین فرغانی، یحیی باخرزی، احمد بن محمد طوسی، محمود کاشانی صاحب *مصباح الهدایه* (آثار این نویسندگان را در فهرست مراجع معرفی کرده‌ایم).<sup>۵۰</sup> این آثار نه تنها با استفاده از مطالب آثار دسته اول، بلکه همچنین آثار دسته دوم، بخصوص آثار ابو حامد غزالی نوشته شده است.<sup>۵۱</sup> با این حال، این آثار نیز خالی از مطالب بکر و اصیل نیست، بخصوص تا جایی که به جنبه‌های اجتماعی و آداب سماع مربوط می‌شود.

این سه دسته آثار را ما از حیث تاریخی تقسیم کردیم، ولی از حیث محتوا نیز، همان طور که اشاره کردیم، هر دسته دارای خصوصیات است که تا حدودی آنها را از آثار دسته دیگر

متمایز می‌سازد. در اینجا ما به يك خصوصیت مهم اشاره می‌کنیم.

آثار دسته اول اصولاً جنبه دفاعی دارند. کوشش نویسندگان قرن چهارم در درجه اول این است که ثابت کنند رسم سماع بدعت نیست، بلکه با حدیث و سنت مطابقت دارد. در آثار دسته دوم، این حالت دفاعی هنوز هست، ولی نویسندگان این دوره اعتماد به نفس بیشتری پیدا کرده‌اند و می‌توان گفت که از تهدید فقها و اهل حدیث دیگر نمی‌ترسند، بلکه توانسته‌اند به نوعی با آنها کنار بیایند. آثار دسته اول کار خود را کرده بود و بسیاری از مخالفان را خاموش نموده بود.<sup>۵۲</sup> از این گذشته، اهل حدیث دیگر آن قدرت و نفوذ اجتماعی و سیاسی را نداشتند. وقتی ابو حامد کتاب احیاء علوم الدین را می‌نوشت در واقع ختم دوره دفاعیه نویسی در تصوف را اعلان می‌کرد. غزالی معمولاً به عنوان شخصیتی شناخته شده است که توانسته است تصوف را با شریعت کاملاً پیوند دهد و به اصطلاح آن را مشروع (ارتدکس) جلوه‌گر نماید. ولی در حقیقت باید گفت که غزالی در دوره‌ای زندگی می‌کرد و درباره تصوف کتاب می‌نوشت که صوفیه با فقها و اهل حدیث از در سازش درآمده بودند. قدرت اجتماعی و حتی سیاسی صوفیه به جایی رسیده بود که غزالی می‌توانست آزادانه از تصوف این گونه سخن گوید. پس از غزالی، مسأله دفاعیه نویسی در تصوف و توجیه رسوم صوفیه از جمله سماع مسأله‌ای بود متعلق به تاریخ. صوفیه دیگر نگران آن نبودند که ثابت کنند سماع با سنت و حدیث و آثار و اخبار مطابقت دارد. به همین دلیل، در آثار دسته سوم، اگر نویسندگان، تحت تأثیر آثار دسته اول و دوم، سخنی در این باب گفته‌اند بسیار مجمل است. مسائلی که پس از غزالی، یعنی در آثار دسته سوم، مطرح شده است عمدتاً یا بحثهای نظری و عقلی است یا مسائل مربوط به آداب سماع، و یا مسأله الفاظ و معانی رمزی آنها که در شعر قوالان به کار می‌رود.

نظر کلی خود را به محتوای آثار سماع و اقسام سه‌گانه آنها در همین جا خاتمه می‌دهیم، و حال می‌پردازیم به بررسی دو اثری که در اینجا چاپ کرده‌ایم. این دو اثر را ما «کهن» خوانده‌ایم، به دلیل اینکه جزو دسته اول به شمار می‌روند. بررسی این دو اثر به ما کمک خواهد کرد تا خصوصیات دسته اول را بهتر و دقیقتر بشناسیم.

نویسندگان کثیر التالیف خراسان است و شهرت او نیز تا حدود زیادی مرهون اثر مهم او طبقات الصوفیه است که در آن یکصد و پنج تن از مشایخ صوفیه معرفی شده‌اند و اقوال ایشان نقل گردیده است.<sup>۵۳</sup> اثر بزرگ دیگر سلمی تفسیری است که وی تألیف کرده و در آن تفاسیر حضرت امام صادق (ع) و چند تن از مشایخ قدیم از جمله حلاج و ابوالحسین نوری و ابن عطاء الادمی را جمع کرده است.<sup>۵۴</sup> علاوه بر این سلمی دهها اثر کوتاه دیگر در تصوف تألیف کرده است.<sup>۵۵</sup> یکی از این آثار «رساله در سماع» است که ما آن را در اینجا به چاپ رسانده‌ایم. رساله سماع سلمی در واقع قدیمترین اثر مستقلی است که در این باره تألیف شده است. معاصران سلمی در خراسان، ابونصر سراج و ابو بکر کلابادی و ابوسعید واعظ، هر سه درباره این موضوع آثاری تألیف کرده‌اند. اما آثاری که آنان درباره سماع نوشته‌اند در واقع بخشی از کتابهای جامع<sup>۵۶</sup> ایشان، به ترتیب اللمع، التعرف، و تهذیب الاسرار است. اما سلمی کتاب جامعی در تصوف تألیف نکرده است.<sup>۵۷</sup> آثار او، به استثنای طبقات الصوفیه و حقائق التفسیر و تاریخ تصوف، همه رسائل کوتاهی است که یک موضوع خاص در هر یک از آنها مطرح شده است. یکی درباره ادب النفس، دیگری درباره ملامتیه، دیگری دربارۀ فتوت و دیگری درباره معاملات. سماع هم یکی از همین موضوعات است که در این رساله مستقلاً مورد بحث قرار گرفته است.

مطالبی که سلمی درباره سماع نوشته است منحصر به «رساله سماع»، یا چنانکه احتمالاً خود او آن را خوانده است: «کتاب السماع» نیست. سلمی در این باره مطالب دیگری نیز در آثار دیگر خود نوشته است. در همین اثر، در فصل اول نیز پس از اینکه به اقسام مستمعان و سماع اهل حقایق و مقامات ایشان اشاره می‌کند، می‌نویسد: «ولکل واحد من هذه المقامات شرح و بسط، ذکرناه مشبعاً فی مسألة السماع» و همچنین در فصل آخر وقتی که عبارات مشایخ صوفیه را درباره سماع نقل می‌کند، می‌نویسد: «ولکل واحد من هذه العبارات شرح تطول ذکره، بیناه فی کتاب شرح الاحوال». بنابراین، ظاهراً در دو اثر دیگر که یکی از آنها «شرح الاحوال» نامیده شده و متأسفانه تاکنون پیدا نشده است، درباره مقامات اهل حقایق و احوال و مواجید ایشان در سماع سخن گفته شده است. در یک رساله دیگر به نام «کتاب نسیم الارواح» (یا «صفة العارفين») که یک نسخه از آن خوشبختانه در دست است، بابی در سماع آمده است.<sup>۵۸</sup> علاوه بر اینها، سلمی بعضی از اقوال مشایخ صوفیه را نیز درباره سماع در بعضی از آثار خود (از جمله درجات المعاملات، رساله ملامتیه، ادب النفس، رساله فتوت) نقل کرده است که ما در حواشی خود در «کتاب سماع» به آنها اشاره کرده‌ایم. روی هم رفته،

می توان گفت که مهمترین و کاملترین اثری که سلمی درباره سماع نوشته است همین رساله حاضر است.

این رساله را ما به شش فصل تقسیم کرده ایم. پیش از اینکه درباره این فصول توضیح دهیم، لازم است به خصوصیات کلی این اثر در اینجا اشاره کنیم.

کاتب نسخه در صفحه عنوان و همچنین در پایان نسخه (کولوفون) آن را «جزوفی السماع» نامیده است و لفظ «جزو» اصطلاحی است در میان علمای حدیث که به آثار کوتاهی اطلاق می شده است که درباره يك موضوع خاص بوده و احادیث مربوط بدان نقل شده است. در واقع اثر سلمی نیز تا حدود زیادی دارای همین خصوصیت است، یعنی این اثر به شیوه کتب اهل حدیث نوشته شده است. کاری که مؤلف می خواهد بکند اثبات اباحت سماع است. سماع چیزی است که نزد متشرعین، فقها و اهل حدیث، حلال و مباح نبود، مگر در موارد استثنایی. در واقع این علما وقتی که به این موضوع توجه می کردند، آن را به عنوان غنا تلقی می کردند و غنا نیز به طور کلی حرام بود. از لحاظ اجتماعی نیز موسیقی، صرف نظر از استفاده ای که حکما و اطبا از آن می کردند، یا وسیله ای بود برای اهل طرب در دربار امرا و سلاطین، و یا وسیله ای بود برای لهو در نزد بعضی از عوام. در هر صورت، موسیقی، بخصوص تا جایی که در باریان از آن استفاده می کردند، جنبه غیر معنوی و غیر دینی (profane) داشت و متشرعین، بخصوص اهل حدیث، با نظر انتقادی به آن می نگریستند. صوفیه، همان طور که قبلاً اشاره کردیم، اولین کسانی بودند که سعی کردند از قرن سوم به بعد موسیقی (و همچنین از لحاظی هنر شاعری) را به میان مردم آورند، مردمی که به شرع و شریعت مقید بودند. برای این کار، می بایست دو قدم برداشته شود، یکی اینکه اثبات کنند که سماع مطلقاً حرام نیست، بلکه در شرایطی می تواند مباح باشد، و دیگر اینکه در شرایطی می تواند مستحب و حتی واجب باشد، و این گامی بود بسیار مهم و حتی جسورانه. به عبارت دیگر، صوفیه می خواستند نشان دهند که موسیقی و سماع می تواند، مانند ذکر، شیوه ای باشد برای ترقی معنوی و روحی. اطلاق عنوان «سماع»، به جای «غنا» خود گامی بود در این راه.

تا زمانی که در فرهنگ دینی از موسیقی و سرود و آواز خوش به عنوان غنا یاد می کردند مسأله جنبه فقهی و شرعی محض داشت و عموماً حرام و در موارد استثنایی مباح تلقی می شد. حتی حکیم ترمذی نیز، با اینکه خود اهل تصوف بود، از لفظ غنا استفاده می کرد، و موضوع را از دیدگاه شرعی در نظر می گرفت. اما وقتی که صوفیه از موسیقی و سرود و آواز در مجالس خود استفاده کردند و آن را مباح و حتی مستحب به شمار آوردند، آن را سماع خواندند نه غنا.

سلمی مسلماً اولین کسی نبوده است که حکم به اباحهٔ سماع کرده باشد. هنگامی که سلمی این اثر را می‌نوشت، سماع يك سنت صد ساله (و شاید اندکی بیشتر) را پشت سر گذاشته بود. ولی جامعهٔ شرعی هنوز آن را مشروع نمی‌دانست. به همین دلیل است که سلمی سعی می‌کند اباحهٔ آن را اثبات کند، و دیگران نیز بعد از او همین کار را دنبال کردند. اثبات اباحهٔ سماع از دوراه انجام می‌گرفت، یکی از راه عقلی و دیگر از راه نقلی. مسألهٔ سماع اساساً مسأله‌ای بود فقهی و مانند همهٔ احکام فقهی باید مستندی از کتاب و سنت داشته باشد. از این رو، تقریباً همهٔ نویسندگان سعی داشتند برای اباحهٔ سماع به کتاب و سنت استناد کنند، یعنی از روش نقلی استفاده کنند. اما در عین حال، بعضی از نویسندگان به دلایل عقلی نیز متوسل می‌شدند. میزان استفادهٔ هر نویسنده از این دلایل تا حدود زیادی به مذاق او و مخاطبانش و به طور کلی اوضاع زمانه بستگی داشت. سلمی و مخاطبان او عمدتاً اهل حدیث بودند و به دلایل عقلی کمتر اهمیت می‌دادند. و لذا این رساله عمدتاً مبتنی بر احادیث و اخبار و سخنان صحابه و علمای دین، و فقها و اهل حدیث، است. در قرنهاي بعد، نویسندگان دیگر وقتی که خواستند در اثبات اباحهٔ سماع سخن گویند علاوه بر دلایل نقلی، به دلایل عقلی نیز متوسل شدند (مانند ابو حامد غزالی)، و از این گذشته، به سخنان مشایخ صوفیه نیز استناد کردند. ولی سلمی این کار را نمی‌کند. در واقع او می‌خواهد ثابت کند که عمل همین مشایخ، یعنی جنید و نوری و جد او اسماعیل بن نجید و شیخ ابوسهل صلوکی، مطابق سنت است.

تحلیل فصول. اولین فصل رساله در واقع دیباچهٔ اثر است. سلمی در این دیباچه ابتدا انگیزهٔ خود را برای نوشتن این اثر بیان می‌کند. رساله ظاهراً خطاب به یکی از اصحاب اوست که در ناحیه‌ای دیگر زندگی می‌کرده است. این شخص به سلمی گفته است که بعضی از اهل علم (یعنی اهل حدیث) در ناحیه‌ای که او در آن به سر می‌برده است منکر سماع صوفیه شده‌اند. سماع را لهو پنداشته و توبه از آن را واجب. سؤال کردن این شخص از سلمی مقام و منزلت سلمی را در عصر او نشان می‌دهد. وی صرفاً يك نویسنده و مؤلف نیست. شیخی است صاحب نظر در تصوف که رأی برای پیروان حجّت است. نویسندگان بعدی، بخصوص شاگرد سلمی، ابوالقاسم قشیری، که در مسائل تصوف، از جمله در مسألهٔ سماع، بارها به اقوال او استناد کرده‌اند این مقام و منزلت و مرجعیت را تأیید کرده‌اند.

باری، سلمی، چنانکه در دیباچهٔ خود می‌گوید، درصدد برمی‌آید که با استفاده از علمی که ملاک و میزان حلال و حرام در دین است، یعنی علم حدیث، این اتهام را ردّ کند.

سلمی در این دیباچه يك مطلب مهمّ دیگر را ذکر می کند. وی قبل از اینکه به نقل حدیث بپردازد، مستمعان را به سه دسته تقسیم می کند. این مطلب ظاهرأ ما را وارد متن بحث سماع می کند. بحث دربارهٔ اقسام مستمعان یکی از بحثهایی است که بسیاری از نویسندگان دیگر در آثار خود مطرح کرده اند، آن هم در هنگامی که می خواهند از روانشناسی سماع بحث کنند. اما ذکر این تقسیم سه گانه در اینجا با بحث نویسندگان دیگر تا حدودی فرق دارد. این بحث در اینجا جنبهٔ مقدماتی دارد و در واقع نویسنده می خواهد حدود بحث خود را روشن کند. مستمعان بر سه دسته اند: عوام، مریدان، و اهل حقایق. دستهٔ اول صوفی نیستند، یعنی اهل مجاهده و زهد و تصفیة باطن نیستند. اهل هوا و تابع طبع اند و سلمی سماع را برای ایشان حرام و گاهی مکروه می داند.<sup>۵۹</sup> در این رساله وی نمی خواهد دربارهٔ سماع این دسته از مردم سخن بگوید. سماع که موضوع سخن اوست سماع مریدان و تائبان و زاهدان (یعنی دستهٔ دوّم) و اهل حقایق و معارف (یعنی دستهٔ سوّم) است. بنابراین، ذکر این تقسیم بندی برای این است که معلوم شود که نویسنده می خواهد دربارهٔ سماع چه کسانی سخن گوید. بحث او منحصر است به سماع صوفیه، بخصوص کسانی که وی ایشان را اهل حقایق می نامد.

مسائلی را که در بحث اباحهٔ سماع مطرح می شود می توان به دو دسته تقسیم کرد: یکی مسائلی که مربوط به مسموعات است و دیگر مسائلی که مربوط به دریافت و حال شنونده است. مثلاً وقتی حکم می شود که فلان آلت موسیقی حرام است این بحث مربوط به صوت و آهنگی است که جنبهٔ خارجی دارد، ولی وقتی از حظّ مستمع در هنگام سماع سخن به میان می آید و دربارهٔ حرام بودن یا اباحهٔ آن حکم می شود، مسألهٔ مربوط به دریافت و حال شنونده است. فقها غالباً مسائل دستهٔ اول را در بحث غنا مطرح می کنند. بعضی از نویسندگان صوفی، از جمله غزالی، نیز به این نوع مسائل توجه کرده اند. ولی چیزی که برای صوفیه در درجهٔ اول اهمّیت است مسائل دستهٔ دوّم است. در تصوّف بیش از هر چیز احوال و مواجید اهمّیت دارد، و لذا در آثار مربوط به سماع مسائل دستهٔ دوّم (که جنبهٔ سو بژکتیو دارد) مطرح می شود. این معنی را در فصل دوّم رسالهٔ سلمی به خوبی می توان ملاحظه کرد.

سلمی در دیباچهٔ خود اجمالاً تصریح می کند که اباحهٔ سماع به مستمع بستگی دارد نه به چیزی که شنیده می شود. وی در فصل دوّم سعی می کند که این مطلب را بشکافد. چیزی که در سماع باید در نظر گرفت صوت و آهنگ و خلاصه مسموعات نیست، بلکه وضع روحی و معنوی مستمع است و ملاک داورى ما دربارهٔ سماع نیز تأثیری است که صوت و آهنگ و سرود و آواز در شنونده می کند نه خود آنها. در واقع چیزی که شنیده می شود به خودی خود نه



حلال است و نه حرام. حلال بودن و حرام بودن بستگی به واکنش شنونده دارد. سلمی در اینجا مسأله را از دیدگاهی کلی بررسی می‌کند و می‌گوید که يك شیء واحد ممکن است آثار مختلف در اشخاص داشته باشد. وقتی برقی در آسمان ظاهر می‌شود در بعضی موجب طمع می‌شود و در بعضی موجب خوف، مسموعات نیز همین حالت را دارند. سلمی برای توضیح این مطلب سخنی از جنید نقل می‌کند، بدین مضمون که سماع بستگی به مستمع دارد. مدار بحث سلمی اگرچه بر تجربه شنونده است، ولیکن برای نشان دادن واکنشهای مختلف شنونده در برابر يك چیز واحد مثالی می‌آورد. اولین مثال قرآن است. شنیدن آیات در اشخاص مختلف تأثیرات مختلف دارد. برای بعضی می‌تواند مایه هدایت و بیداری باشد، و برای بعضی دیگر حکمت آموز. مثال دیگری که می‌آورد شعر است. شعر البته با قرآن فرق دارد. تأثیر کلام الهی در مؤمنان همیشه مثبت است<sup>۶۰</sup>، هر چند که در اشخاص مختلف فرق دارد. ولی تأثیر شعر می‌تواند گاه مثبت باشد و گاه منفی.

بחיثی که سلمی در اینجا درباره شعر مطرح می‌کند نقد شعر از لحاظ معنایی نیست. او نمی‌خواهد فعلاً به بررسی شعر و ماهیت آن بپردازد. شعر را صرفاً به عنوان يك مثال ذکر کرده است و قصد او این است که بگوید سماع شعر و حلال و حرام بودن آن بستگی به خود شعر ندارد. شعر مانند هر چیز دیگری که شنیده می‌شود به خودی خود نه حرام است نه حلال. چیزی که شعر را حرام یا حلال می‌کند واکنش شنونده است. این حکم به طور کلی درباره هر سخنی صادق است. هر صوتی و هر کلامی، اگر تأثیر مثبت داشته باشد و سبب بیداری و هدایت و وجد و حال شنونده گردد حلال است. حتی ممکن است مراد شاعر و گوینده سخن با آنچه مستمع درک کرده است کاملاً متفاوت باشد. در اینجا سلمی داستان مردی را که معتزبری می‌فروخت نقل کرده است، داستانی که ما قبلاً بدان اشاره کرده ایم.<sup>۶۱</sup> این داستان ظاهراً در بغداد رخ داده و در کتابهای عربی زبان نقل شده است. داستان مشابه برای فارسی زبانان را غزالی در کیمیا و احیاء نقل کرده است<sup>۶۲</sup>، و سپس به استفاده شعرای فارسی زبان از الفاظی چون بت و خال و خد و خرابات اشاره کرده، و این در واقع آغاز نقد معنایی شعر صوفیانه و عاشقانه فارسی و پیدایش الفاظ رمزی (سمبلیک) در این نوع شعر است. زمانی که غزالی بحث شعر و الفاظ عشقی و خراباتی را مطرح می‌کرد شعر عاشقانه فارسی در تصوف پدید آمده بود و ظاهراً بعضی از صوفیه نیز این قبیل اشعار را از زبان قوالان در مجالس سماع می‌شنیدند. اما در عصر سلمی، در اواخر قرن چهارم، هنوز از این قبیل اشعار استفاده نمی‌شد، و اگر قوالان شعری می‌خواندند ظاهراً به عربی بود.

باری، سلمی پس از اینکه نشان می‌دهد که يك چیز ممکن است در اشخاص تأثیرهای گوناگون داشته باشد، به موضوع اصلی بحث خود یعنی مسأله اباحهٔ سماع برمی‌گردد و می‌گوید که سماع برای کسی جایز است که از راه مجاهدهٔ باطن از آلودگی هوای نفس پاک گشته و حضور قلب پیدا کرده باشد. سلمی در اینجا مطلبی را از جدّ مادری خود نقل می‌کند که گفته بود مستمعان بر دو دسته‌اند، يك دسته کسانی که نفس امارهٔ ایشان مرده و دلشان زنده گشته است، و دستهٔ دیگر کسانی که دلشان هنوز زنده نشده و اسیر هوای نفس‌اند. با استفاده از این تقسیم‌بندی می‌گوید سماع برای زنده‌دلان حلال است و برای نفس‌پرستان حرام. سخنان ابو عثمان مغربی و ابوسهل صلوکی نیز در تأیید همین مطلب است. سلمی با نقل سخن ابوسهل، به تقسیم سه‌گانهٔ مستمعان که در دیباچه ذکر کرده بود برمی‌گردد، و بار دیگر تأکید می‌کند که سماع از برای عوام و کسانی که اهل هوای نفس و طبع‌اند و به منظور حفظ نفس و طرب سماع می‌کنند مکروه است، و برای مریدان و زاهدان و اهل ورع و خلاصه کسانی که وارد طریقت شده و به سیر و سلوک پرداخته‌اند مباح، و برای صاحب‌دلان و اهل حقایق و عارفان مستحب.

بحث سلمی در این فصل با نقل خبری از ابو بکر ادامه می‌یابد. کاری که وی می‌خواهد در دنبالهٔ این فصل انجام دهد توضیح و شرح بیشتر دربارهٔ تأثیر قرآن و شعر در حالات مختلف است. داستانی که وی دربارهٔ ابو بکر نقل می‌کند از لحاظ روانشناسی دینی بسیار مهم است. عده‌ای از یمن به مدینه آمده بودند. وقتی که آیاتی از قرآن را برایشان تلاوت می‌کردند به گریه می‌افتادند. ابو بکر یا دیدن این صحنه حسرت می‌خورد و به یاد روزها و سالهای اول تشرّف خود به اسلام می‌افتاد، هنگامی که او نیز با شنیدن آیات قرآن سخت تحت تأثیر قرار می‌گرفت و اشک می‌ریخت. ولی اکنون دیگر از آن حال خبری نبود. به مردم یمن می‌گوید: «ما نیز مثل شما بودیم، ولی بعد ده‌های ما سخت شد». بنابراین، آیات قرآن در اوقات مختلف در شخص واحد تأثیر گوناگونی به جا می‌گذارد. این تأثیر فقط بستگی به حال و وقت و معرفت و محبت و انس شنونده دارد.

در فصل دوم، چنانکه ملاحظه کردیم، سلمی برای تبیین نظر خود به نقل اقوال می‌پردازد، و سخنانی را از قول جنید و مشایخ دیگر صوفیه نقل می‌کند. ولی مطلبی که وی می‌خواهد توضیح دهد يك نظریه است و بحث او نیز، با وجود استناد به اقوال دیگران، جنبهٔ نظری و عقلی دارد. وی هنوز به عنوان يك محدّث وارد صحنه نشده است. ورود او به صحنهٔ حدیث و استفاده از منقولات در فصل بعد صورت می‌گیرد.

در واقع بحث اصلی رساله نیز از فصل سوّم آغاز می‌شود. همان‌طور که گفتیم، سلمی می‌خواهد ثابت کند که سخن آن عالمی که گفته بود سماع برای اهل حقایق از منکرات است درست نیست. در اینجا است که وی مستقیماً به سراغ سنت پیامبر (ص) می‌رود و سعی می‌کند ثابت کند که سماع لهو و باطل نیست. سلمی اگرچه سعی می‌کند برای اثبات مدّعی خود، مانند علمای اهل حدیث و فقه، به نقل احادیث و اخبار بپردازد، ولی در عین حال وی به برهان متوسّل می‌شود. منقولات در تأیید و تحکیم مقدمه برهان اوست. استدلال سلمی را در این فصل می‌توان بدین صورت خلاصه کرد:

۱. پیامبر (ص) عمل لهو و باطل را مباح نکرده است (یا هر چه را پیامبر (ص) مباح دانسته باشد لهو و باطل نیست).
  ۲. پیامبر (ص) اجازه داده است که اّمّت او به سماع مبادرت ورزند (یعنی سماع را مباح دانسته است).
- پس: سماع لهو و باطل نیست (یعنی مباح است).

سلمی برای تبیین مقدمه اوّل و دوّم به احادیث متوسّل می‌شود. در تبیین و تحکیم مقدمه اوّل می‌گوید که پیغمبر (ص) بنا بر حدیث معروف «کلّ هو الدّنيا باطل الاثلاث» هر عمل لهو دنیایی را باطل خوانده است مگر سه چیز را (تیر اندازی، تربیت اسب و اسب سواری، ملاعبت با همسر). هر عمل لهو دیگری باطل است. در مورد مقدمه دوّم، سلمی دو حدیث را از قول عایشه نقل می‌کند که نشان می‌دهد که پیامبر (ص) نه تنها مانع سماع موسیقی (مزمار) نشده بلکه به ادامه آن دستور فرموده است. نه تنها سماع موسیقی (مزمار)، بلکه سماع سر را نیز جایز دانسته است. و اما سماع موسیقی (غنا) و شعر جزو آن سه لهوی که پیامبر سنتی نموده است نیست. پس سماع موسیقی و شعر نمی‌تواند مطلقاً لهو و باطل باشد. در فصل سوّم، سلمی فقط به سنت توجّه می‌کند. اما در فصل بعد وی برای توضیح و تأکید سخن خود به اعمال صحابه و نقل سخنان ایشان می‌پردازد. تنها کسی که وی از میان صحابه انتخاب می‌کند عمر است، و این انتخاب نیز از روی آگاهی انجام گرفته است. اولاً عمر بن خطّاب یکی از صحابه است و قول و فعل او برای مخاطبان سلمی (که اهل تسنن بودند) حجّت است. ثانیاً سلمی به صلابت عمر و سخت‌گیری او اشاره می‌کند و تلویحاً اظهار می‌کند که متشرّعت و سخت‌گیرتر از عمر نباید بود. اگر سماع، چنانکه آن عالم سنی

پنداشته است، مطلقاً حرام است، پس چرا عمر بن خطاب آن را جایز دانسته است، و عمر، از نظر او، کسی نبود که حرام محمد (ص) را حلال کند.

فصل چهارم کوتاهترین فصل رساله است. سلمی می‌توانست به ذکر آثار اصحاب دیگر پیغمبر (ص) در این مورد بپردازد، و بعضی از نویسندگان نیز این کار را کرده‌اند. ولی روش عمر، به دلیل سخت‌گیر بودنش در امور شرعی، برای او کافی است.

در فصل پنجم، به سخنان بزرگان و علمای دین پس از صحابه و برخورد ایشان با مسأله سماع استناد شده و سلمی سعی کرده است نشان دهد که ایشان نیز سماع را در همه شرایط حرام ندانسته‌اند. سلمی در همین فصل به بیان رأی امام شافعی می‌پردازد. این نشان می‌دهد که وی در فروع پیر و مذهب شافعی بوده است. نویسندگان دیگر وقتی خواسته‌اند رأی علما، و فقهای دیگر اهل تسنن را ذکر کنند، به نقل سخنان احمد بن حنبل و ابوحنیفه نیز پرداخته‌اند.<sup>۶۳</sup>

در فصل ششم، سلمی به سخنان عارفان استناد می‌کند. در اینجا دیگر مسأله از لحاظ فقهی و شرعی در نظر گرفته نشده است. اهل حقایق و عارفان، که سماع برایشان مستحب بوده است، به ماهیت سماع پرداخته‌اند. بنا بر قول یکی، سماع حقایقی است میان خدای تعالی و بنده. بنا بر قول استاد و شیخ سلمی، یعنی ابوسهل صعلوکی، سماع مستمع را در میان استتار و تجلی قرار می‌دهد. جنید نیز سماع را بیانی برای مسلمانان و کشفی برای مؤمنان و تلویحی برای متقیان، و نیز همتی برای عارفان معرفی کرده است. سلمی در این فصل به آداب سماع و شرایطی که سماع حلال دارد، اشاره کرده است. این فصل برای آن است که به عالمی که منکر سماع اهل حقایق شده است تذکر داده شود که سماع اهل حقایق موجب قرب مستمع به حق تعالی می‌گردد و چیزی نیست که مایه طرب و حظ نفس ایشان گردد. به عبارت دیگر، سلمی می‌خواهد به او تذکر دهد که سماع صوفیه با خوشگذرانی و عیاشی و طرب درباریان و حتی عامه مردم که در ایام عید یا در جشن عروسی بدان می‌پرداختند کاملاً فرق دارد.

## ۵

### ابومنصور اصفهانی و اثر او

ابومنصور معمر بن احمد بن محمد بن زیاد اصفهانی، به خلاف سلمی، یکی از مشایخ و نویسندگان نسبتاً ناشناخته تصوف است. وی معاصر سلمی و تقریباً با او همسن بوده است.

تاریخ تولد او حدوداً میان ۳۳۵ و ۳۴۰ هـ و تاریخ فوت او رمضان ۴۱۸ هـ است. علت ناشناخته ماندن او یکی این است که وی اصفهانی بوده است. مرکز تصوف ایران در قرون چهارم و پنجم خراسان بود و اکثر نویسندگان صوفی نیز خراسانی بودند و بالطبع مشایخ خراسان و آراء ایشان را معرفی کرده‌اند. تنها نویسنده طراز اول غیر خراسانی که اثری در معرفی مشایخ نوشته است ابو نعیم اصفهانی است. ابو نعیم معاصر ابو منصور بوده و حتی او را می‌شناخته است. هر دو نویسنده نزد محدثان اصفهان می‌رفته و استماع حدیث می‌کرده‌اند و هر دو به تصوف علاقه‌مند بوده و یک طریقه را دنبال می‌کردند، طریقه ابن معدان (محمد بن یوسف البنا الصوفی) که جد مادری پدر ابو نعیم بوده، و علی بن سهل اصفهانی را. ولی به دلیل اختلافی که میان ابو نعیم و ابو عبدالله محمد بن اسحق معروف به ابن منده پیش آمده است، رابطه ابو نعیم و ابو منصور که پیر و ابن منده بوده است به هم می‌خورد و لذا ابو نعیم در آثار خود ذکری از همشاگردی قدیم خود ابو منصور نمی‌کند.<sup>۶۴</sup>

علت دیگر ناشناخته ماندن ابو منصور احتمالاً این است که وی از طرفداران سرسخت احمد بن حنبل بوده است. تصوفی که از قرن پنجم به بعد در ایران رایج شد عمدتاً تصوف خراسانیان بود، و مشایخ و نویسندگان بزرگ خراسان، از قبیل سلمی و قشیری و محمد غزالی شافعی بودند و عده‌ای هم حنفی بودند. حنبلیها پس از قرن پنجم و به دلیل نفوذ مشایخ و نویسندگان شافعی در اقلیت ماندند. تنها صوفی مهم حنبلی در خراسان در اواسط قرن پنجم خواجه عبدالله انصاری بود.<sup>۶۵</sup> و در واقع تنها نویسنده‌ای هم که بیش از هر کس درباره ابو منصور نوشته است خواجه است. خواجه عبدالله خودش ابو منصور را ندیده بوده ولی آوازه او را در اصفهان شنیده بوده است.<sup>۶۶</sup>

در عصر حاضر تنها کسی که درباره ابو منصور تحقیق کرده است محقق فرانسوی سرژ دو بورگتی (de Beaurecueil) است. دو بورگتی در سال ۱۹۶۲ یکی از آثار ابو منصور به نام کتاب نهج الخاص را از روی یک نسخه خطی تصحیح و همراه مقدمه‌ای فرانسوی درباره مؤلف و عقاید او چاپ کرده است.<sup>۶۷</sup>

مطالبی که دو بورگتی در مقدمه خود آورده است مبتنی بر سخنان خواجه عبدالله و مطالب کتاب نهج الخاص است. این مطالب، به دلیل ضعف منابع دو بورگتی، بسیار مقدماتی و اندک است. خوشبختانه با پیداشدن مجموعه‌ای خطی در شیراز مشتمل بر بسیاری از آثار ابو منصور اطلاعات ما درباره این شخص که مهم‌ترین نویسنده صوفی اصفهانی در قرن چهارم است تا حد زیادی افزایش یافته است. در این مجموعه علاوه بر نسخه‌ای دیگر از

نهج‌الخاص آثار دیگری درباره عقاید صوفیانه ابومنصور و وابستگی شدید او به علم حدیث و مذهب حنبلی آمده است.

یکی از آثاری که در همین مجموعه آمده است کتاب شرح الازکار است که قبلاً مطالبی از آن را درباره سماع صوفیه و نظر ابومنصور درباره سماع شعر نقل کردیم. یکی دیگر کتابی است به نام ادب الملوك. این اثر در تصوف است<sup>۶۸</sup>، و می‌توان آن را به عنوان يك «کتاب جامع» در تصوف به شمار آورد، مانند کتاب اللمع، التعرف، رساله قشیری. گرچه صورت و محتوای آن با کتابهای جامع نویسندگان خراسانی فرق دارد. مثلاً کتابهای جامع خراسانیان با شرح عقاید و مسائل کلامی آغاز می‌شود، ولی ادب الملوك با بحث مقامات و منازل، مانند توبه و زهد و ورع و غیره آغاز می‌گردد.

مسئله‌ای که در خصوص این اثر مطرح است هویت مؤلف آن است، که تاکنون هیچ‌کس درباره آن اظهار نظری نکرده است و فهرست نویسان مؤلف آن را ناشناخته انگاشته‌اند. علت این امر این است که هیچ‌کس تاکنون این اثر را مطالعه و بررسی نکرده است، در حالی که حتی يك مطالعه مقدماتی هم کافی است که نشان دهد مؤلف این اثر همان ابومنصور معمر اصفهانی است. ابومنصور، چنانکه آثار دیگر او گواهی می‌دهد، پیر و تصوف بغداد است و غالباً از مشایخ بغداد، از جمله جنید و ابوسعید خراز و ابوالحسین نوری نام می‌برد. در ادب الملوك نیز غالباً سخنان همین مشایخ و مشایخ دیگر بغداد نقل شده است. مؤلف این اثر از هیچ يك از مشایخ خراسان در قرن چهارم یاد نمی‌کند. زمان تألیف این اثر با زمانه ابومنصور کاملاً وفق می‌دهد. از این گذشته، بسیاری از تعاریف و تقسیمات این کتاب از منازل با مطالب آثار ابومنصور، مانند نهج‌الخاص و کتاب المنهاج بشاهد السنة و نهج الصوفیه و کتاب المناهج مطابقت دارد. مثلاً، آنچه در کتاب نهج‌الخاص درباره زهد و مقامات سه‌گانه آن آمده است، یا مطالبی که درباره توکل و انواع آن، یا سماع و اقسام سامعون آمده است در ادب الملوك نیز دیده می‌شود. همچنین بسیاری از مفاهیم و اصطلاحات و تعبیرات ادب الملوك در آثار دیگر ابومنصور آمده است. این موارد را نگارنده استخراج کرده و ان شاء الله در مقاله‌ای جداگانه شرح خواهد داد.

مسئله دیگری که در مورد این اثر و به طور کلی آثار ابومنصور به ذهن می‌آید علت ناشناخته ماندن این اثر و آثار دیگر ابومنصور اصفهانی است. نویسندگان و محققان و مشایخ تصوف توجهی به ابومنصور و آثار او نکرده‌اند، چرا؟ به نظر نگارنده علت این امر این است که تصوفی که در ایران رواج پیدا کرد تصوف خراسان بود. تصوف شهرهای دیگر عموماً در

تاریخ منقطع شده اند. نمونه بارز مشایخ و نویسندگان غیر خراسانی روزبهران بقلی است که با وجود اینکه از شهرت نسبی برخوردار بوده است ولیکن عقاید و آراء و آثار او تداوم نیافته است، حتی در شیراز. تصوف شیراز از قرن هفتم به بعد خراسانی است. تصوف اصفهان نیز که آخرین سخنگوی آن ابومنصور اصفهانی است در تاریخ منقطع شده است. و لذا نه از آثار او نسخه‌های زیادی تهیه شده است و نه عقاید و سخنان او در اخلاف او تأثیر گذاشته است. آثار مشایخ و نویسندگان قدیم (کلاسیک) خراسانی، مانند ابونصر سراج و ابوبکر کلاباذی و ابوعبدالرحمن سلمی و ابوالقاسم قشیری از لحاظ تاریخی از دو جهت برای ما اهمیت دارد، یکی از جهت شناخت سابقه تصوف و دیگر از جهت شناخت تأثیری که این آثار در نویسندگان و مشایخ بعدی داشته است. ولی در مورد مکاتب منقطع این اهمیت فقط یا لااقل عمدتاً از یک جهت است و آن از جهت شناخت سابقه تصوف و تاریخ آراء و عقاید صوفیانه تا زمان مؤلف و اندکی بعد از آن است. آثار ابومنصور اصفهانی مشمول همین حکم کلی است. ما از راه این آثار می‌توانیم با آراء صوفیانه، بخصوص مکتب تصوف بغداد و جبال، تا قرن پنجم آشنا شویم. اهمیت مطالب «باب سماع» در ادب الملوك از همین جهت است.

### باب سماع در ادب الملوك، و مقایسه آن با اثر سلمی

باب سماع در کتاب ادب الملوك یکی از قدیمترین و اصیلترین آثاری است که درباره سماع صوفیه نوشته شده است. قبل از تحلیل مطالب اثر ابومنصور، به بعضی از وجوه اشتراك و افتراق آن با اثر سلمی اشاره می‌کنیم.

این اثر، به خلاف رساله سماع سلمی، جنبه دفاعی ندارد. قصد سلمی ردآتهام و دفاع از سماع صوفیه است، و همان طور که دیدیم وی به عنوان يك محدث و ناقل حدیث و اخبار و آثار و آراء مشایخ صوفیه قلم به دست گرفته است. ابومنصور نیز يك محدث است، و حتی این جنبه در بعضی از آثار او به مراتب قویتر از سلمی است. تربیت و تعلیمات او تربیت و تعلیمات يك نفر اهل حدیث بوده است، و دفاعی هم که در آثاری چون المنهاج و المناهج از تصوف می‌کند باروش و از دیدگاه اهل حدیث است. به طور کلی، روحیه او روحیه يك محدث و عالم حنبلی است، و مرتب در آثار خود به حدیث و سنت استناد می‌کند. ولی در آثاری چون کتاب نهج الخاص و ادب الملوك این روحیه مشاهده نمی‌شود. مطالبی که وی درباره سماع در این اثر گفته است جنبه عقلی و نظری دارد نه نقلی. او نمی‌خواهد رسم سماع را توجیه کند. رسومی که در تصوف رایج است، تصوفی که او مدافع آن است، رسومی است که از سنت

اقتباس شده است. این مطلب را در ابتدای کتاب و در آثار دیگر خود ذکر کرده است. در ابوابی که وی به رسوم مختلف و آداب صوفیه، از جمله سماع، پرداخته است قصد او شرح و تبیین این آداب و رسوم است.

اثر ابومنصور اگرچه جنبه نظری دارد و از این حیث با اثر سلمی فرق دارد، از یک لحاظ دیگر مشابه آن است و آن از لحاظ موضوع اثر است. همان طور که گفتیم، سلمی در «کتاب سماع» فقط درباره سماع صوفیه، آن هم بیشتر سماع اهل حقایق و معارف سخن گفته است نه سماع عوام. همه نویسندگان صوفی این شیوه را اتخاذ نکرده اند. مثلاً ابو حامد غزالی در احیاء و کیمیا درباره سماع همه اشخاص، اعم از صوفیه و عوام، بحث کرده است. ابومنصور نیز در این اثر روش سلمی را اتخاذ کرده و فقط از سماع صوفیه بحث کرده است.

موضوع کتاب او به طور کلی ادب ملوک، یعنی صوفیه است. این مطلب را نویسنده در ابتدای سخن خود تصریح کرده می گوید که سماع مخصوص صوفی است و صوفی از نظر او کسی است که راه زهد را طی کرده و از دنیا دست کشیده باشد. ابومنصور در این اثر، مانند سلمی، مستمعان را به سه دسته تقسیم کرده است. این تقسیم را وی بر حسب مراتب ادراک در سماع کرده است و می گوید سماع یا قلبی است یا روحی یا نفسی. سماع قلبی سماعی است که قوت مستمع آن از عالم غیب است. سماع روحی سماعی است که قوت مستمع آن از عالم ملکوت است. و بالأخره سماع نفسی سماعی است که قوت مستمع آن از عالم دنیاست. سماع عوام همین سماع نفسی است که دنیایی است و ابومنصور با آن کاری ندارد.

تحلیل فصول. اثر ابومنصور را ما در اینجا مانند اثر سلمی به فصولی تقسیم کرده ایم. در فصل اول مؤلف حدود بحث خود را روشن می کند. موضوع سخن او سماع صوفیه است. و این کار به منزله یک شیوه عملی است و ابومنصور آن را از نوافل می داند. این شیوه مانند ذکر است و با استفاده از آن چشم دل سالک باز می شود و به معرفت می رسد.

در فصل دوم، ابومنصور سماع را اصلی از اصول صوفیه می خواند، و آن را از حیث چیزی که شنیده می شود (مسموعات) به سه دسته تقسیم می کند: (۱) سماع اهل توحید (دعوت به اسلام و ذکر کلمه توحید و هدایت یافتن از طریق آن)، (۲) سماع اوامر و نواهی و مواظب الهی (به منظور ارشاد)، و (۳) سماع قرآن. مؤلف این سه سماع را جنبه ظاهری سماع می خواند و اضافه می کند که در هر ظاهری باطنی است و در هر باطنی حقیقتی. در دنباله این فصل مؤلف به این جنبه های باطنی اشاره می کند. چنانکه ملاحظه می شود، ابومنصور در اینجا در هنگام برشمردن مسموعات ذکر از موسیقی و آواز و سرود نمی کند. از شعر هم



سخنی نمی گوید، ولی دربارهٔ اباحهٔ شعر، چنانکه دیدیم، در شرح الاذکار بحث کرده است. در فصل سوّم، ابومنصور به موضوعی می پردازد که در عموم آثار سماع، از جمله اثر سلمی، مطرح شده است: و آن تقسیم مستمعان است، تقسیم سه گانه. این تقسیم با تقسیمی که قبلاً شرح دادیم فرق دارد. سامعون در اینجا به سه دستهٔ زیر تقسیم شده اند، سامع برّیه، سامع بحاله، سامع بعلمه. این تقسیم، همان طور که قبلاً گفتیم، در اثر دیگر ابومنصور یعنی نهج الخاص ذکر شده است و در آنجا به جای «ربّ»، نام «حقّ» آمده است. در اینجا نیز مؤلف وقتی از اقسام سه گانهٔ «سامع برّیه» یاد می کند به اسم «حقّ» برمی گردد. اقسام مستمعان و سماعهای ایشان را در این فصل می توان بدین صورت نمایش داد:



این تقسیم بدین صورت در آثار نویسندگان خراسانی نیامده است. ولی تا حدودی می توان با مثلاً مطالب رسالهٔ سلمی مقایسه کرد. دستهٔ اوّل، سامعونی که سمع ایشان «برّیه» است، مطابق است با دستهٔ سوّم مستمعان در تقسیم سه گانهٔ سلمی، یعنی اهل حقایق. و سامعونی که سمع ایشان «بحاله» است همان مریدان و تائبان اند.

در فصل چهارم، تقسیم دیگری از اقسام مستمعان شده است، و این تقسیم از لحاظ مراتب ادراک است. ابومنصور مراتب ادراک را سه مرتبه می داند: نفس، قلب، روح. به هر يك از این مراتب سماع خاصی تعلق می گیرد، و لذا می گوید سماع یا قلبی است یا روحی یا نفسی.

مرتبه نفس مرتبه دنیاست و سماع آن از راه حسّ ظاهری یعنی گوش سر است. این سماع از نظر ابومنصور مذموم است و سماع صوفیانه نیست. سماع صوفیانه سماع قلبی و روحی است.

در فصل پنجم ابومنصور درباره سماع خاصّ صوفیه سخن می گوید، و در اینجا او از اصطلاح «اهل الحقایق» استفاده می کند، همان اصطلاحی که سلمی برای عارفان و کاملان به کار برده است. ولی معنایی که ابومنصور از آن اراده می کند با معنایی که سلمی اراده کرده است فرق دارد. ابومنصور هم مریدان و هم عارفان کامل را «اهل الحقایق» می خواند. ابومنصور برای سماع اهل حقایق شرایطی ذکر می کند: در وهله اول از دو شرط سخن می گوید: یکی متقدم و دیگر متأخر. علاوه بر این دو شرط، که یکی مربوط به مریدان است و دیگری مربوط به عارفان و کاملان، شرایط کلی دیگری از برای سماع ذکر می کند. اولین شرط کلی بغض دنیاست. لازمه سماع صوفیانه، همان طور که در ابتدای این اثر ذکر شده است، زهد است. ابومنصور در اینجا داستانی را درباره سماع جنید نقل می کند که در رساله نسیم الارواح سلمی نیز آمده است. بحث شرایط کلی به نظر ناتمام می رسد.

در فصل ششم که خاتمه این باب است، ابومنصور به نکته مهمی اشاره می کند و آن این است که سماع اختیاری نیست. انسان ممکن است که در صد سماع قرآن یا سرود و شعر برآید، ولی این شنیدن سماع حقیقی نیست. حال و وقت از سماع بر نمی خیزد، بلکه سماع است که از وقت بر می خیزد.<sup>۷۰</sup> بنابراین، سماع به حقیقت بیرون از اختیار سامع است. «الله عزوجل یسمع من یشاء».

ابومنصور همچنین به يك مطلب مهم دیگر نیز اشاره می کند، و آن کتاب مفردی است که در سماع تألیف کرده است. این اثر متأسفانه به دست ما نرسیده است.

اثر ابومنصور در سماع، چنانکه ملاحظه کردیم، حاوی نکاتی است که نه در رساله سلمی آمده است و نه در آثار دیگر خراسانیان. این اثر بیشتر ما را با سابقه سماع در تصوف، بخصوص در بغداد و اصفهان، آشنا می سازد. مؤلف در اینجا بیشتر به مباحث نظری و بخصوص روانشناسی سماع پرداخته و از آداب و رسومی که در مجالس سماع رایج بوده است جز اشاره کوتاهی که در داستان جنید آمده است، چیزی نگفته است. در این داستان مؤلف همچنین به واکنشهای مستمعان، که جنبه روانشناسی سماع است، و به حرکت و تواجد صوفیان در حین سماع اشاره کوتاهی کرده است. (این داستان را سلمی نیز در کتاب نسیم الارواح آورده است و جالب اینجاست که در روایت سلمی به رقص مریدان جنید تصریح شده

ولی در روایت ابو منصور فقط از حرکت و جنبش و تواجد ایشان یاد شده است). تنها مطلبی که در نوشته ابو منصور درباره خصوصیات مجالس سماع آمده است وجود قوال است. از موسیقی و حلال و حرام بودن آن نیز در اینجا هیچ سخنی به میان نیامده است. اما در کتاب شرح الاذکار آن را فقط برای اهل قلوب جایز دانسته است.<sup>۷۱</sup> از رقصیدن هم نه در این اثر و نه در آثار دیگر سخنی به میان نیامده است و این ظاهراً بدین دلیل است که رقص باروحیه حنبلی مؤلف سازگار نبوده است.

۶

نسخه‌های خطی و چگونگی تصحیح

۱. رساله سلمی. متن رساله سلمی از روی يك نسخه خطی تصحیح و چاپ شده است. این نسخه تا جایی که می‌دانیم منحصر به فرد است. خوشبختانه این نسخه یکی از بهترین و اصیلترین و قدیمترین نسخه‌های خطی آثار سلمی است. متن رساله کامل است و ظاهراً هیچ افتادگی ندارد. تاریخ کتابت و کاتب آن معلوم است. کاتب در انتهای رساله خود را معرفی کرده است. نام او محمد بن ابی المحاسن بن ابی الفتح بن ابی شجاع کرمانی است و کنیه او ابو العلاست. کتابت این نسخه در ظهر روز دوشنبه، پنجم جمادی الاولی سال ۵۶۳ انجام گرفته است.

در اینکه این رساله از آن سلمی است جای تردید نیست. در صفحه‌ای که پیش از آغاز رساله آمده است، کاتب علاوه بر اینکه خود را معرفی کرده است، نام رساله و مصنف آن را نیز بدین گونه ذکر کرده است: «جزوفی السماع من کلام الشیخ الامام ابی عبدالرحمن السلمی رحمه الله علیه و نور ضریحه». مصنف اگرچه نام خود را در متن رساله ذکر نکرده است، ولیکن از يك راه دیگر خود را معرفی کرده و آن ذکر نام جد مادری او ابو عمر و اسماعیل بن نجید است. علاوه بر این، کسانی که مصنف از ایشان حدیث و سخنان مشایخ را نقل کرده است همه از معاصران سلمی بوده‌اند، بخصوص ابو سهل صلوکی که شیخ و مرشد او در تصوف بوده است. هجویری این رساله را دیده بوده است، و ظاهراً به همین اثر اشاره می‌کند وقتی می‌گوید «شیخ ابو عبدالرحمن سلمی آن جمله را جمع کرده است اندر کتاب سماع و اباحت آن قطع کرده».<sup>۷۲</sup> ابو نجیب سهروردی نیز آن را دیده و حتی يك بخش کوچک از آن را در کتاب آداب المریدین خود نقل کرده است.<sup>۷۳</sup> ابو القاسم قشیری نیز اگرچه نام این اثر را ذکر نکرده ولیکن بی شک آن را در دست داشته و در نوشتن باب سماع در رساله خود از آن استفاده

کرده است. قشیری چندین بار از سلمی در باب سماع یاد کرده و از قول او مطالبی نقل کرده است.

نسخه خطی ما در مجموعه‌ای است که در کوپریلی، به شماره ۱۶۳۱، نگهداری می‌شود. این رساله هفتمین اثر در مجموعه مزبور است، از صفحات ۱۳۱ الف تا ۱۳۸ الف. این مجموعه را من ندیده‌ام و فقط از میکروفیلم صفحات مزبور استفاده کرده‌ام. خط این نسخه نسبتاً خواناست و در تصحیح آن با مشکلات زیادی روبه‌رو نبوده‌ام. البته، بعضی از کلمات را به کمک منابع دیگر خوانده‌ام. در مورد بعضی از کلمات و اسامی هم تردید داشته‌ام. این موارد را با علامت سؤالی که پس از کلمات مزبور در داخل پرانتز گذاشته‌ام مشخص کرده‌ام. به هر حال، به رغم قدمت و اصالت نسخه و پاکیزگی و صحت و سلامت نسبی آن، چون این متن از روی یک نسخه خطی تصحیح شده است، بدون شك نواقصی در آن هست که با کمک نسخه یا نسخه‌های دیگر می‌توان برطرف کرد، گرچه گمان نمی‌کنم که بتوانیم نسخه‌ای بهتر و قدیمتر از نسخه موجود پیدا کنیم.

۲. اثر ابو منصور. اثر ابو منصور در باره سماع بابی است از کتاب *ادب الملوك* (باب بیست و هفتم) که پس از باب «انبساط الصوفیه» و قبل از باب «وجد الصوفیه» از صفحه ۶۹ تا ۷۳ درج شده است (صفحات در عکسی که از روی میکروفیلم نسخه تهیه شده است به طور مسلسل شماره گذاری شده است). *ادب الملوك* در مجموعه خطی نفیسی است که در کتابخانه خانقاه احمدیه شیراز (شماره ۸۷) نگهداری می‌شود. این نسخه به خط نسخ و به قطع وزیری و بر روی کاغذ نخودی رنگ کلفت نوشته شده است و مشتمل بر آثار دیگر ابو منصور اصفهانی و همچنین دو رساله از ابو عبد الرحمن سلمی است. همه آثار به زبان عربی است و فقط در یکی از آنها دو سه جمله و شعر فارسی نقل شده است.<sup>۲۴</sup> این مجموعه را اولین بار آقای ایرج افشار در سال ۱۳۴۲ در مجله یفا (سال ۱۸، ش ۵، ص ۴-۲۵۱) اجمالاً معرفی کرده و در ضمن، عکسهایی از صفحات آن را چاپ کرده است.

مرحوم مجتبی مینوی میکروفیلمی از این مجموعه تهیه کرده و در اختیار کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نهاده است. آقای دانش پژوه نیز فهرست آثار مندرج در این مجموعه را در فهرست میکروفیلمهای موجود در کتابخانه مرکزی آورده است. عکسی از این مجموعه را آقای جمال شیرازیان در اختیار بنده نهاده است. مرکز انتشار نسخ خطی در نظر دارد که این مجموعه را به صورت عکسی (فاکسیمیل) چاپ کند و بنده نیز در مقدمه‌ای که بر آن خواهم نوشت درباره آثار این مجموعه توضیح خواهم داد.

تاریخ کتابت این نسخه و کاتب آن معلوم نیست. آقای دانش پژوه آن را متعلق به قرن هشتم دانسته‌اند. شاید هم متعلق به قرن هفتم باشد. از ادب الملوك هیچ نسخه دیگری در دست نیست.

\*

### سپاسگزاری

در تهیه نسخه‌های خطی و تصحیح این دواثر از یاری و لطف دوستانی چند برخوردار شده‌ام. میکروفیلم نسخه «کتاب سماع» سلمی را همکار و دوست ارجمند جناب آقای دکتر توفیق سبحانی بنابه خواهش بنده، از کتابخانه سلیمانیه در ترکیه تهیه کرده‌اند. عکس مجموعه خطی کتابخانه احمدیه را که از روی میکروفیلم آن در دانشگاه تهران تهیه شده است آقای شیرازیان در اختیارم نهادند. در تصحیح این متن نیز از فضل و لطف بی‌شائبه دودوست فاضل و محقق جناب آقای علیرضا ذکاوتی قرآگزلو و جناب آقای دکتر احمد طاهری عراقی بهره‌مند شده‌ام. جناب آقای دکتر طاهری متن «باب سماع» از کتاب تهذیب الاسرار را نیز سخاوتمندانه در اختیار بنده نهادند. از همه این دوستان تشکر می‌کنم. والحمدلله رب العالمین، والصلوة والسلام علی نبینا محمد و آله اجمعین.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

### یادداشتها

۱. بعضی از این آثار که در این تحقیق از نسخه‌های خطی آنها استفاده کرده‌ام عبارتند از: ابواب و فصول سماع در تهذیب الاسرار ابوسعید زاهد خرگوشی، تحفة البررة مجدالدین بغدادی، مناهج العباد سعدالدین فرغانی. (برای اطلاع از ابوسعید خرگوشی و اثر او، بنگرید به مقاله «ابوسعید نیشابوری و شرف النبی»، نوشته دکتر احمد طاهری عراقی، نشر دانش، سال ۵، ش ۲، بهمن و اسفند ۱۳۶۱، ص ۴۸-۵۴).
۲. کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۴۷۳.
۳. همان، ص ۴۷۵.
۴. بنگرید به اللمع، ص ۲۶۷-۸. ابونصر باب خاصی به موضوع «حُسن الصوت و السَّماع» اختصاص داده و در این باره به تفصیل سخن گفته است.
۵. بنگرید به المنهات، حکیم ترمذی، ص ۵۵. این حدیث در صحیح بخاری (ج ۹، ص ۱۸۸) و مسند احمد بن حنبل (ج ۱، ص ۱۷۲ و ۱۷۵ و ۱۷۹) نیز آمده است.
۶. مجالس سماع را با قرائت قرآن آغاز و ختم می‌کردند، چنانکه سهروردی در آداب المریدین (ترجمه فارسی،

- ص ۱۴۷ و ۲۷۸) می نویسد: «و چون مجلس سماع اتفاق افتد، ابتدا به قرآن باید کرد و ختم نیز بدان». احمد جام نیز می نویسد: «اول به قرآن خواندن ابتدا کنند و به آخر ختم به قرآن کنند و از اشعار و ابیات چیزی خوانند» (مفتاح النجات، ص ۱۹۶).
۷. این آیات در سورة الشعراء، شماره ۶-۲۲۴ است. برای اطلاع از این بحث بنگرید به مقاله نگارنده: «شعر حکمت»، معارف، دوره پنجم، شماره ۲، مرداد-آبان ۱۳۶۷، ص ۳ به بعد. این بحث را ابو منصور معمر اصفهانی نیز در شرح الازکار مطرح کرده است
۸. مسأله حلال بودن شعر حتی پیش از اینکه مسأله سماع و قوالی مطرح شود در تصوف عنوان شده است. حکیم ترمذی، که خود یکی از مشایخ صوفیان است، در المنهيات در ضمن بحث غنا این موضوع را پیش کشیده و شعر حکمت آمیز را با استناد به حدیث «ان من الشعر لحکمه» حلال دانسته است. (بنگرید به: المنهيات، ص ۶۰).
۹. رجوع کنید به نسیم الارواح، مجموعه خطی خانقاه احمدیه شیراز (شماره ۸۷) ص ۱۰۰.
۱۰. اللمع، ص ۲۸۴.
۱۱. کیمیا، ج ۱، ص ۴۹۳-۴. همچنین بنگرید به احیاء، ج ۲، ص ۲۹۶-۷.
۱۲. یکی از تحقیقاتی که درباره مسأله شعر و قوالی در تاریخ سماع در تصوف باید انجام داد جمع آوری اشعار پراکنده ای است که نویسندگان مختلف نقل کرده اند. ابیاتی که قوالان در مجالس سماع در بغداد (مثلاً در مجالس جنید) می خواندند بالطبع همه عربی بود. در ایران نیز تا اواخر قرن چهارم ظاهراً قوالان اشعار عربی می خواندند. بعضی از این ابیات را ابو نصر در اللمع (ص ۹۲-۲۸۹) و سلمی در «رساله سماع» آورده اند. در سیره ابن خفیف (ص ۱۰۴ و ۱۵۷) و کشف المحجوب هجویری (ص ۵-۱۷۴) نیز در ضمن بعضی از داستانها ابیاتی که قوالان می خواندند نقل شده است. اینکه ازکی و در مجالس و حلقه های چه مشایخی ابیات فارسی به جای ابیات عربی خوانده شد سؤال قابل توجهی است که پاسخ آن دقیقاً روشن نیست. ظاهراً در مجالس سماع ابو سعید ابی الخیر، در نیمه اول قرن پنجم اشعار فارسی می خواندند. در اسرار التوحید حتی داستانی آمده است که بنا بر آن در مجلسی که پدر ابو سعید حضور داشت قوال دوبیت فارسی خوانده است. (اسرار التوحید، ص ۱۶). هنگام وقوع این واقعه نیمه دوم قرن چهارم و در دوران نوجوانی ابو سعید است. ولی اصولاً به گزارشهای تاریخی محمد بن منور در این کتاب نمی توان اعتماد کرد.
۱۳. این کتاب در مجموعه خطی خانقاه احمدیه شیراز درج شده است و مطالبی که ما نقل خواهیم کرد از همین مجموعه از ص ۱۸۱ تا ۱۸۴ است.
۱۴. «لما كان قلوب العارفين معدن التقوى والذكر وموضع عزيز، انظر من الله عزوجل و خزانة نور التوحيد، كانت احوالها و غلباتها اذكار معلقة بكل حركة و نطق ظاهر خارج، موجد لكل خطرة، و هم داخل باطن، فالسمع من الخارج: الداخلة على شاهد غلبات القلوب. الا ترى ان بعض العارفين سمع متادياً ينادى على الباطني ويقول: «يا باطني». فقال: «نعم، يا باطني لي» وسمع من ينادي على السعتر البري (كذا) و يقول: «يا سعتر البري». فقال: «نعم، الساعة ترى بري». «و على هذا المعنى الظاهر الخارج من السمع، والذكر الذي بودى الي القلب حقيقة ما فيه غالب.» (شرح الازكار، معمر اصفهانی، نسخه خطی، ص ۱۸۲) برای داستانهای مشابه، بنگرید به احیاء، ج ۲، ص ۲۸۲؛ و برای منابع دیگر در مورد داستان دوم رجوع کنید به «کتاب السماع» سلمی، ص ۵۸.
۱۵. «انما خص المتصوفه بالسماع و خفي الذكر و دقيق الاشارة لانهم اهل القلوب المجردة والاسرار المفردة و الازكار الخفية. ولهذا المعنى اللطيف و عزيز المعرفة و دقيق الفهم و ثاقب السر، يستخرجون من جميع نطق الناطقين و كلام المتكلمين و صياح الصانحين و حركات المتحركين حقائق التوحيد و دواعي حق التفريد بتجريد خالص الذكر المفرد و السر المجرد. و قد قال الله عزوجل دامال للشعر: «الم تر انهم في كل واد يهيمون و انهم

يقولون ما لا يفعلون». ثم افرد، واستثنى منهم الذين آمنوا، فقال الله عزوجل: «الا الذين آمنوا و عملوا الصالحات و ذكروا الله كثيرا». (شرح الاذكار، ص ۱۸۳).

۱۶. حتی شیخ احمد جام نیز، با همه تصصی که در این مورد داشت، مانند ابو منصور معتقد بود که سماع فقط برای کسی جایز است که به مرتبه عشق رسیده باشد. (مفتاح النجات، ص ۳-۱۹۲).

۱۷. احمد جام در مفتاح النجات سخت ترین حملات را به صوفیانی که اشعار عاشقانه را سماع می کردند اظهار کرده است. از نظر وی شنیدن قرآن و اخبار و حکمت حکما و وعظ و اعظان جایز است، اما شنیدن اشعاری که در آنها به زلف و رخ و خال جانان اشاره شده است کاری است احمقانه.

چرا [از] قرآن و اخبار و حکمت حکما و وعظ و اعظان دست بپاید داشت، و سرود رخ و زلف و خال جانان باید گفت، که ما را از این راه می گشاید (مفتاح النجات، ص ۱۶۷).

شیخ احمد سماع این قبیل اشعار را به هیچ وجه جایز نمی داند (مفتاح النجات، ص ۱۹۲). از نظر وی این اشعار نشانه دشمنی با خداست، چه مضمون آنها کفر و نشانه تشبیه است. شیخ در واقع قبول می کند که این الفاظ در مورد خدا به کار برده شده است، ولی همین کار را درست نمی داند.

پس ای ناجوان مردان بی دیانت، زلف و خال و سیم بر و بادام چشم و لاله رخ بر راه خدای چه ماند؟ هر که این و مانند این بر خدای عزوجل سماع کند برخی کفر است و برخی تشبیه کردن؛ از کفر گفتن و تشبیه کردن می راه خدایابی؟ (مفتاح النجات، ص ۱۷۰).

شیخ احمد در جای دیگر علت حرام بودن این قبیل اشعار را بدعت می داند، و می گوید که پیامبر (ص) و صحابه این قبیل اشعار را سماع نکردند، و «هر چه رسول علیه السلام و صحابه او رضوان الله علیهم اجمعین آن را نکرده اند نباید کرد». (مفتاح النجات ص ۱۹۲).

از خلال سخنان احمد جام این واقعیت را هم می توان دریافت که در زمان او، یعنی اوایل قرن ششم، خواندن این قبیل اشعار در بسیاری از طریقه ها رایج شده بوده است. جملات زیر در این خصوص بسیار گویاست:

کس هست که هزار بیت بر زلف و خال و قدوبالا و رخ و موی و خط مشکین بر گوید و دعوی آن می کند که این همه را سماع توانم کرد و اگر فراوی گویی که در دور کعت نماز فریضه چیست و سنت و فضایل چیست؟ گوید: ای مرد، افتادی به سر من! بر وای فقیه، به خدای بخش ما را که من سر این ندارم (مفتاح النجات، ص ۱۴۰).

۱۸. بعضیها ظاهراً حساب مریدان و کاملان را از هم جدا می کردند. چنانکه مثلاً ابونجیب سهروردی می نویسد: «کراهیت است مرید را که سماع غزل کند و اوصاف خد و زلف و خال، که آن بعید الغور است» (آداب المریدین، ترجمه فارسی، ص ۱۴۸). آیا منظور سهروردی این است که کاملان و اهل حقایق می توانند سماع غزل کنند و اوصاف خد و زلف و خال را بشنوند؟

۱۹. رجوع کنید به مقاله نگارنده: «شعر حرام شعر حلال»، نشر دانش، سال ۶، شماره ۵، مرداد-شهر یور ۱۳۶۵، ص ۶-۱۶.

۲۰. بنگرید به: سوانح. به تصحیح نصرالله بورجوادی. تهران، ۱۳۵۹، ص ۳۱؛ و نیز به «عالم خیال از نظر احمد غزالی»، نصرالله بورجوادی، معارف، دوره سوم، شماره ۲، مرداد-آبان ۱۳۶۵، ص ۳-۵۴.

۲۱. اوراد الاحباب، ص ۲۳۹ به بعد.

۲۲. یکی از آخرین آثاری که در این باره تألیف شده است رساله مشواقی از ملامحسن فیض کاشانی است. این اثر متعلق به قرن یازدهم است، و این زمانی است که دوره رسائل سماع در تاریخ تصوف به سر آمده است. برای توضیح بیشتر درباره آثاری که در شرح الفاظ عاشقانه و خراباتی نوشته شده است، رجوع کنید به مقاله نگارنده:

«رساله مشواق: حلقه‌ای از یک زنجیر ادبی و عرفانی». معارف، دوره چهارم، شماره ۱، فروردین - تیر ۱۳۶۶، ص ۲۲-۳.

۲۲. یکی از دلایل اجتماعی حرمت موسیقی رسوم نکوهیده دیگری بود که در مجالس طرب (چه در دربارها و چه در خراباتها) جاری بود، مانند میگساز و ترک و اجبات شرعی و غیره، و لذا یکی از کارهایی که مدافعان سماع در پیش گرفتند این بود که نشان دهند این رسوم نکوهیده از لوازم موسیقی و سماع نیست. سلمی در رساله خود همین کار را انجام داده است، وقتی از قول الشعبي می‌گوید: «لاباس به مالم یکن معه شراب و مالاخمر فیه» (ص ۶۳). یکی دیگر از این رسوم ناپسند که در قرن پنجم متداول شد اختلاط زن و مرد در مجالس سماع بود. شیخ احمد جام به این رسم اشاره کرده و از آن انتقاد کرده است. (مفتاح النجات، ص ۱۹۴).

۲۴. تکیه مشایخ و نویسندگان برای اثبات اباحت موسیقی و سماع آن بیشتر بر احادیث و اخبار است. ولی بعضی هم سعی کرده‌اند از آیات قرآن استفاده کنند، مانند قشیری. البته آیاتی که قشیری و دیگران برای این منظور بدانها استناد کرده‌اند صریح نیست و لذا کسانی که از این راه رفته‌اند ناچار شده‌اند که آیات مزبور را تفسیر کنند (بنگرید به مقدمه جیمز رابسون، در *Tracts on Listening to Music*، ص ۲). از سوی دیگر مخالفان سماع نیز سعی کرده‌اند با استناد به آیات دیگری از قرآن حکم به حرمت آن بکنند. این آیات را التوری (متوفی ۷۳۲ هـ) در *نهاية الارباب*، ج ۴، ص ۱۳۳ جمع‌آوری کرده است (بنگرید به مقدمه رابسون، ص ۱ و ۲). خود سلمی نیز در کتاب *نسیم الارواح*، باب اصول المشایخ فی المسامع، (نسخه خطی، ص ۹۹) برای اثبات صحیح بودن سماع به قرآن استناد کرده می‌گوید: «واعلم، وفق الله للضواب، ان السماع صحیح و نطق الكتاب بذلك و وردت السنة. قال الله تعالى: قشیر عباده. الذين يستمعون القول فيستمعون احسنه (الزمر، ۱۸). وقال: فهم فی روضة يحبرون (الروم، ۱۵)».

۲۵. استدلالی که برای تعمیم دادن این حکم به همه ایام به کار می‌بردند این بود که: «در این حدیث لفظ خاص است ولی حکم عام است» (سماع و فتوت، ص ۴).

۲۶. بعضی، مانند ابومنصور اصفهانی، آن را عین ذکر می‌دانستند (بنگرید به یادداشت شماره ۷۰).  
 ۲۷. بنگرید به سلطان طریقت (سوانح زندگی و شرح آثار احمد غزالی)، تألیف نصرالله بورجادی، تهران، ۱۳۵۸، ص ۲۳۷ به بعد. این کتاب را نگارنده در حدود دوازده سال پیش نوشته است و با توجه به تحقیقات جدید باید درباره‌ای از مطالب آن به خصوص مطالب مربوط به سماع (فصل نهم) تجدید نظر شود. مطالب فصل سماع در این کتاب بر اساس بوارق الالماع است که تا چند سال پیش مطابق با جایی که جیمز رابسون از آن کرده بود و آن را از آن احمد غزالی دانسته بود، همه می‌پنداشتند که حقیقتاً از احمد غزالی است. تا اینکه در سال ۱۳۴۰ آقای احمد مجاهد در مقدمه‌ای که به کتاب سماع و فتوت اثر احمد بن محمد بن محمد الطوسی نوشتند ثابت کردند که این اثر از احمد غزالی نیست، بلکه از نویسنده سماع و فتوت است.

۲۸. نمونه این قبیل بحثها مطالبی است که احمد بن محمد طوسی از برای آلاتی که حلال می‌دانست، یعنی دف و نی، ذکر کرده است. درباره دف می‌نویسد: «دایره دف اشارت است به دایره اکوان و پوستی که بر دف مرکب است اشارت است به وجود مطلق، و ضربی که بر دف وارد می‌شود اشارت است به ورود واردات الهی که از باطن بطون بوجود مطلق وارد می‌شود». و درباره نی می‌نویسد: «نی اشارت است به ذات انسانی که حیات حق تعالی در باطن نی انسانی نافذ می‌شود». (سماع و فتوت، ص ۹ و ۱۰، و نیز بوارق الالماع، ص ۸-۱۵۷).

۲۹. بنگرید به *دم الملهی*، در *Tracts on Listening to Music*، ص ۷-۴۱.

۳۰. بنگرید به رساله قشیری، ص ۶۳۸.

۳۱. در مورد رأی ائمه چهارگانه و پیر و نشان درباره موسیقی، بنگرید به مقدمه جیمز رابسون، ص ۲ و ۳؛ احیاء، ج ۲.



- ص ۲۶۹. مرحوم جلال همایی نیز در حواشی خود به مصباح الهدایة (ص ۲۰۲-۱۷۹) بحث مبسوطی دربارهٔ رأی فقهای مذاهب اربعه و شیعه دربارهٔ سماع پیش کشیده است.
۳۲. مفتاح النجات، ص ۱۹۳. دربارهٔ حنبلی بودن احمد جام، بنگرید به یادداشت شماره ۶۵.
۳۳. مؤثرترین نویسنده‌ای که باعث پذیرفته شدن و رواج آلات موسیقی شد، ابو حامد است که در احیاء (ج ۲، ص ۲۷۲ و ۲۷۸) و کیمیای سعادت (ج ۱، ص ۴۸۳) نظر خود را صریحاً اظهار کرده است. پس از غزالی و بیشتر تحت تأثیر اوست که نویسندگان بعدی، مانند نجم الدین کبری (آداب الصوفیه، ص ۳۷) احمد طوسی (سماع و فتوت، ص ۸، بوارق الالمام، ص ۳۴-۱۲۷) در این باره به طور مثبت سخن گفته‌اند.
۳۴. مناقب الصوفیه، ص ۹۹. عبادی در جای دیگر (ص ۱۰۲) لذت سماع را «لذت کامل» می‌داند و می‌گوید: «یکی از بزرگان این گوید که لذت کامل در هیچ حالت نتوان یافت الا در حالت سماع.»
۳۵. بنگرید به: تحفة البررة، فصل آخر دربارهٔ سماع. همچنین رجوع کنید به: حدیقة الحقیقة، ابو الفتح جام، ص ۸۸. ابومنصور اصفهانی نیز همین عقیده را در شرح الاذکار ابراز کرده است.
۳۶. حدیقة الحقیقة، تألیف ابو الفتح جام، ص ۹۲.
۳۷. مثلاً سهروردی در عوارف المعارف (ص ۱۹۶) از قول ابو بکر الکتانی دسته سوم را به سه گروه تقسیم کرده است، اولیاء و عارفان و اهل الحقیقة، و بدین ترتیب به پنج قسم مستمع قائل شده است که دسته اول عوامند، دسته دوم مردان، دسته سوم اولیاء، دسته چهارم عارفان، دسته پنجم اهل الحقیقة.
۳۸. یکی از این تقسیمات سه‌گانه، چنانکه بعداً خواهیم دید، از ابومنصور معاصر اصفهانی است که مستمعان را به اعتباری دیگر به کسانی که سماع ایشان به علم و حال و رب است تقسیم کرده، ولی رایجترین تقسیم همان است که سلمی در اینجا بدان اشاره کرده است. اصل این تقسیم از جنید بغدادی است و از میان مشایخ قدیم بندار بن الحسین شیرازی (متوفی ۳۵۳ هـ) نیز آن را با تعبیری دیگر به کار برده است. جنید از الفاظ نفس و قلب و رب استفاده کرده و بندار از الفاظ طبع و حال و حق، و سلمی از الفاظ طبع یا نفس برای دسته اول، حال یا وقت برای دسته دوم، و برای دسته سوم لفظ خاصی به کار نبرده است. سلمی دسته اول را عوام، دسته دوم را مردان و ثانیان و زاهدان، و دسته سوم را اهل الحقایق نامیده است. اما ابومنصور اصفهانی، اگرچه به تقسیمی سه‌گانه قائل شده است، ولیکن مستمعان او هر سه از صوفیانیند. برای اطلاع از تقسیم دیگری از مستمعان و طبقات سه‌گانه ایشان، بنگرید به اللمع (ص ۳۸)، و رسالهٔ قشیری (ص ۶۴۹). ابن عربی نیز سماع را (از نظر اهل الله) به مطلق و مقید تقسیم کرده است. سماع مطلق سماع اهل الله است و سماع مقید سماعی است که به الحان خوش (موسیقی) مقید شده باشد و باعث جنبش و حرکت طبع می‌شود. آنچه معمولاً از سماع اراده می‌شود، از نظر محی الدین، همین سماع مقید است نه مطلق. وی همچنین سماع را به سه قسم تقسیم می‌کند: الهی و روحانی و طبیعی. (فتوحات، ج ۲، ص ۳۶۷).
۳۹. «من که علی بن عثمان الجلابی ام آن دوست تردادم که مبتدیان را به سماعها نگذارند» (کشف المحجوب، ص ۵۴۶).
۴۰. قشیری می‌گوید: «از استاد ابو علی دقاق شنیدم که می‌گفت سماع از برای عوام حرام است چون نفس ایشان هنوز زنده یا باقی است و برای زهاد مباح است چون ایشان را در حصول مجاهداتشان کمک می‌کند و برای اصحاب ما (یعنی اهل حقایق) مستحب است چون دلشان زنده است (رساله، ص ۶۴۴).
۴۱. قوت القلوب، ج ۲، ص ۶۱ «من سمعه بنفس بمشاهدة هوی و شهوة فهو حرام».
۴۲. مراد از «وجود» در اصطلاح صوفیه «یافتن» است. برای توضیح دربارهٔ معنی وجد و وجود و تواجده فارسی رجوع کنید به کشف المحجوب (ص ۴۰-۵۳۸).

۴۳. قدیمترین اثری که دربارهٔ وجد در تصوف تصنیف شده «کتاب الوجد» سعید بن الاعرابی است که ابونصر سراج خلاصهٔ مطالب آن را در *اللمع* (ص ۱۴-۳۱۰) نقل کرده است.
۴۴. کشف المحجوب، ص ۴-۵۴۱.
۴۵. محمد بن منور تصاویر زنده‌ای از رقص و جامه دریدن و حتی نظر کردن به نوجوانان در مجالس ابوسعید ابی‌الخیر ترسیم کرده است، ولیکن با توجه به اینکه این گزارشها يك قرن و نیم پس از تاریخ وقوع احتمالی آنها نوشته شده است معلوم نیست تا چه حد بیانگر وضع مجالس سماع در قرن پنجم باشد. به طور کلی تصویری که محمد بن منور از جدّ اعلاى خود ابوسعید ترسیم می‌کند معلوم نیست تا چه حد با واقعیت مطابقت داشته باشد.
۴۶. از جمله زنده‌ترین گزارشهایی که دربارهٔ مجالس سماع صوفیه در قرن پنجم در دست است گزارش هجویری در *کشف المحجوب* است. از گزارش هجویری می‌توان به بسیاری از جنبه‌های اجتماعی و مسائل جامعه‌شناسی زمانهٔ او پی برد. دربارهٔ وضع این مجالس در قرون بعد منابع بیشتری در دست است. مثلاً متعی که در آن اطلاعات فراوانی دربارهٔ سماع و آداب و رسوم آن در نزد مولانا جلال‌الدین درج است *مناقب العارفين* شمس‌الدین افلاکی است (رک. *مناقب العارفين*، ج ۲، فهرست، ص ۳۱-۱۱۳).
۴۷. سعید نفیسی بدون اینکه وضع تاریخی سماع و آثار مربوط به آن را به دقت بررسی کرده باشد اظهار کرده است: «سماع از جنبه‌های خاص تصوف ایران است، زیرا که از يك سو در آثار صوفیهٔ عراق و جزیرهٔ ذکری از آن نیست و از سوی دیگر در تصوف مغرب نه تنها آن را روا ندانسته‌اند بلکه به حرمت آن حکم کرده‌اند» (سرچشمهٔ تصوف ایران، ص ۱۱۸). در حکمی که نفیسی کرده است حقیقتی نهفته است، ولیکن دلایل او به هیچ وجه کافی و دقیق نیست. آثار سماع اگرچه نزدیک به همهٔ آنها توسط ایرانیان نوشته شده است، ولی مجالس سماع در میان صوفیان غرب هم رایج بوده است، چنانکه مثلاً سهروردی در *آداب المریدین* (چاپ قدس، ص ۶۸) در ضمن رسم خرقه دریدن در حین سماع می‌گوید: «قال اهل الشام: الفقير أولى بخرقته»
۴۸. *قوت القلوب*، ج ۲، ص ۲-۶۱.
۴۹. تهذیب الاسرار تاکنون چاپ نشده است، و من از دست خط دوست عزیز آقای دکتر احمد طاهری عراقی که از روی نسخهٔ خطی برلین تهیه کرده‌اند استفاده کرده‌ام.
۵۰. آثار دستهٔ سوم به حدود قرن هشتم ختم می‌شود. چه نوشتن این نوع آثار در ایران که جایگاه اصلی آنهاست به همین عهد خاتمه می‌یابد. البته در هندوستان این سنت ادامه پیدا می‌کند. دربارهٔ آثاری که نویسندگان هندی دربارهٔ سماع تألیف کرده‌اند، آثاری که محققاً به تقلید از آثار ایرانیان نوشته شده است، باید جداگانه تحقیق کرد. سعید نفیسی در *سرچشمهٔ تصوف در ایران* (ص ۱۲۶) از کتابی نام می‌برد به نام «ازالۃ‌الغناء عن وجوه السماع» معروف به «نغمهٔ عشاقی» که به قلم محمدنورالدین بن محمد مقیم عبدالغفوری چشتی است که در سال ۱۲۴۴ نوشته شده است. اصولاً نوشتن کتاب یا رساله دربارهٔ سماع با برگزاری این مجالس ملازمت داشته است، و علت اینکه هندیان دست از نوشتن آثار سماع برداشتند این بود که سنت قولی را حفظ کردند.
۵۱. روزبهان بقلی را باید مستثنی کرد. وی متأثر از *اللمع* و سنت سماع در شیراز بوده است.
۵۲. نویسندگان دستهٔ اول ظاهراً توانسته بودند عده‌ای، اگر نگویم بسیاری، از علما و اهل حدیث را با استدلالهای خود قانع کنند. هجویری در این زمینه داستانی را نقل می‌کند که قابل تأمل است. می‌گوید «وقتی من به مرو بودم یکی از ائمهٔ اهل حدیث، آنکه معروفترین بود، مرا گفت من اندر اباحت سماع کتابی کرده‌ام. گفتم بزرگ مصیبتی که اندر دین پدیدار آمد که خواجه امام لهوی را که اصل همهٔ فسقهاست حلال کرد» (*کشف المحجوب*، ص ۵۲۴). اینکه يك نفر اهل حدیث در اباحت سماع کتابی بنویسد عجیب است، ولی از آن عجیب‌تر اینکه يك صوفی او را به خاطر آن ملامت کند. همین واقعه برای شان دادن تغییر وضعی که در قرن پنجم پیدا شده بود کافی است.

۵۳. طبقات الصوفیه سلمی دوبار تصحیح و چاپ شده است. یکی توسط نورالدین شریب در مصر (قاهره، چاپ اول، ۱۹۵۳؛ چاپ دوم، ۱۹۶۹) و دیگر توسط یوهانس پدرس در لیدن (۱۹۶۰). در اینجا ما از طبع اخیر استفاده کرده‌ایم. همین اثر است که مأخذ طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری قرار گرفته است.
۵۴. تاجایی که نگارنده اطلاع دارد تفسیر سلمی که حقائق التفسیر نام دارد تماماً به چاپ نرسیده است ولی تفسیر حلاج را ماسینیون و تفاسیر ابوالحسن نوری و امام صادق (ع) و ابن عطا الادمی را پل نویا (Paul Nwyia) استخراج و چاپ کرده‌اند.
۵۵. تعداد آثار سلمی را بعضی متجاوز از صد اثر دانسته‌اند (تاریخ نیشابور، المنتخب من السیاق، ص ۹). بسیاری از آثار او از جمله رساله «شرح الاحوال» که ظاهراً درباره سماع است و همچنین تاریخی که درباره اهل صفه و مناقب و فضایل ایشان نوشته است (کشف المحجوب، ص ۹۸-۹) تاکنون به دست نیامده است. تعداد ۱۲ رساله کوتاه او نیز در خارج از ایران به چاپ رسیده است که نگارنده آنها را جمع آوری کرده و در آینده نزدیک در یک مجلد تجدید چاپ خواهد کرد. مشخصات بعضی از این آثار در فهرست مراجع آمده است.
۵۶. «کتاب جامع» اصطلاحی است که نگارنده برای آثاری چون اللمع و تعرف و تهذیب الاسرار و رساله قشیری و کشف المحجوب و عوارف المعارف و مصباح الهدایه به کار برده است. این کتابها نوعی کتاب مرجع و به اصطلاح فرنگی manuel یا hand-book است که در آن همه مسائلی که یک سالک بدان احتیاج دارد مطرح شده است. نوشتن این نوع کتابها را مشایخ و نویسندگان خراسان باب کرده‌اند. یکی از کتابهای جامع کلاسیک که به قلم نویسنده‌ای غیر خراسانی نوشته شده است ادب الملوك ابو منصور معمر اصفهانی است که در همین مقاله درباره آن سخن خواهیم گفت.
۵۷. سلمی با وجود اینکه «کتاب جامع» تألیف نکرده است، در رسائل مفرد خود تقریباً به بسیاری از مسائل صوفیه پرداخته است. اهمیت سلمی را می‌توان از خلال اظهار نظرهایی که نویسندگان قدیم درباره او کرده‌اند دریافت. مثلاً هجویری که یک نسل پس از وی می‌زیسته است، او را «نقال طریقت و کلام مشایخ» (کشف المحجوب، ص ۹۹) خوانده، و ابوالعزیز اسفراینی (متوفی ۴۷۱ هـ.ق) نیز وقتی از علم تصوف سخن می‌گوید از آنها نویسنده صوفی که یاد می‌کند سلمی است. (التبصیر فی الدین، به کوشش کمال یوسف الحوت، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ص ۱۹۲).
۵۸. نسخه کتاب «نسیم الارواح» در مجموعه خطی کتابخانه احمدیه شیراز همراه با آثار ابومنصور اصفهانی و همچنین رساله دیگری از سلمی درباره سخنان شافعی در تصوف درج شده است. گمان می‌کنم کتاب «نسیم الارواح» همان رساله «شرح الاحوال» باشد که سلمی در انتهای رساله سماع بدان اشاره کرده است، چه مطالب آن تقریباً کلاً درباره احوال و سخنان مشایخ صوفیه در خصوص سماع وجود و حال ایشان است. دور رساله سلمی «نسیم الارواح» و «سخنان شافعی» را دوست دانشمند جناب آقای دکتر احمد طاهری عراقی تصحیح خواهند کرد. وان شاء الله در مجموعه آثار سلمی چاپ خواهد شد.
۵۹. سلمی در مورد سماع عوام کاملاً سخت گیر است، به خلاف مشایخ و نویسندگان متأخر مانند ابو حامد غزالی. غزالی نسبت به سلمی بسیار آزاد اندیش تر است، چه وی حتی سماع عوام را نیز در شرایطی جایز می‌داند. اصولاً ابو حامد نسبت به اسلاف خود یکی از نویسندگان آزاد اندیش و با تسامح است (بنگرید به مقاله «شعر حرام شعر حلال»).
۶۰. در مورد مؤمنان نه گمراهان. آیات قرآن از برای گمراهان می‌تواند مایه ضلالت باشد، چنانکه هجویری می‌نویسد: «ندیدی که اهل ضلالت کلام خدای تعالی بشنیدند و ضلالتشان بر ضلالت زیادت شد، چنانکه نصر بن الحارث گفت: هذا اساطیر الأولین» (کشف المحجوب، ص ۵۲۶).

۶۱. رجوع کنید به صفحه ۸ و ۹ در همین مقاله و یادداشت شماره ۱۴.
۶۲. کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۴۸۵؛ و نیز احیاء علوم الدین، ج ۲، ص ۲۸۲.
۶۳. مثلاً رجوع کنید به احیاء علوم الدین، ج ۲، ص ۲۶۹؛ رساله قشیریه، ص ۶۳۸؛ عوارف المعارف، ص ۱۷۵ و ۱۸۸.
۶۴. دربارهٔ ابومنصور و استادان او و ارتباطش با ابونعیم اصفهانی نگارنده تحقیقاتی کرده است که ان شاء الله در مقاله‌ای دیگر در شماره آینده همین نشریه عرضه خواهد کرد.
۶۵. پس از خواجه عبدالله، صوفی حنبلی دیگر در خراسان شیخ احمدجام (۵۳۶-۴۴۱هـ) بود. دربارهٔ مذهب شیخ جام، که تاکنون نامعلوم بوده است، نگارنده تحقیقی کرده و نشان داده است که وی حنبلی بوده است. بنگرید به مقاله نگارنده، «ابومنصور اصفهانی»، بخش اول، در معارف، دوره ششم، شماره‌های ۱ و ۲، زیر چاپ.
۶۶. طبقات الصوفیه، عبدالله انصاری، به تصحیح عبدالحی حبیبی، ص ۷-۵۳۶. مطالبی که جامی در نفعات الانس (تهران، ۱۳۳۷، ص ۲۸۳) آورده است از روی طبقات انصاری است. خواجه عبدالله در باب معرفت (طبقات الصوفیه، ص ۵۴۳) سخن دیگری از قول ابومنصور نقل کرده است («ابومنصور معمر اصفهانی گوید که: معرفت سه است: معرفت فطرت و معرفت زیادت و معرفت خصوصیت...»).
۶۷. در *Melanges Taha Hussein*، از صفحه ۴۵ تا ۷۵. رساله نهج الخاص را نگارنده از روی دو نسخه تصحیح کرده و مستقلاً به چاپ خواهد رساند.
۶۸. وجه تسمیه این کتاب در مقدمه توضیح داده شده است. مراد از ملوک صوفیه‌اند، چه صوفیه زاهدانند و کسانی که زاهد باشند ملوک الدنیا هستند (ص ۹) و هر که نسبت به آخرت زاهد باشد ملک است (ص ۹).
۶۹. این تقسیم سه‌گانه از مستمعی که سمع او «بر به» است ظاهراً مطابقت دارد با یکی از تقسیمات سه‌گانه سلمی: مستمع یسمع به، مستمع یسمع له، مستمع یسمع منه (ر.ک. متن رساله سلمی، ص ۵۹).
۷۰. این نکته‌ای است که بسیاری از نویسندگان بر آن تأکید کرده‌اند. مثلاً رجوع کنید به حدیقه الحقیقه، ابوالفتح جام، ص ۹۳ («سماع از وقت برخیزد نه وقت از سماع»).
۷۱. درجایی که می‌نویسد سماع مختص متصوفه است: «لأنهم يأخذون من کل ناطق حقاً بذکر مفرد ویسمعون فی الکلام معنی بذکر مجدد خصوصاً بها عمایسمعه سائر الناس، قالفنا و النوح و الحدا و الزجر و کل صوت مضطرب او محزون یسمعونه تجدد فهم فی القلب ذکراً مجرداً علی حکم من حلاوة و مرارة و سرور و حزن...» (ص ۱۸۲).
۷۲. کشف المحجوب، ص ۴-۵۲۳.
۷۳. بنگرید به متن رساله ص ۵۷ و یادداشت شماره ۲، ص ۶۷.
۷۴. در کتاب ریاض الانس، از ابوسعیدحسن بن علی واعظ (از صفحه ۱۳۱ تا ۱۴۰) جملات فارسی در صفحه ۱۳۴ و ۱۳۷ و دو بیت شعر در صفحه ۱۳۹ است.

### مراجع

ابرفوهی، شمس‌الدین ابراهیم. مجمع‌البحرین، به‌اهتمام نجیب‌مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴. (ادب ۲۳ و ۲۴: سماع، ص ۲۹۷ تا ۳۰۰).

ابن ابی‌الدنیا. ذم الملاحی، به تصحیح جیمز رابسون، در:

*Tracts on Listening to Music*, London, 1938.

ابن‌الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمن. تلبیس ابلیس (نقدالعلم و العلماء) ادارة الطباعة المنيرية، قاهره، ۱۳۶۸ق. (ذکر تلبیس ابلیس علی الصوفیه فی السماع و الرقص و الوجد، از صفحه ۲۱۵ تا ۲۲۳ با بحث مسوطی درباره رأی ائمه مذاهب اربعه در غنا، ذکر الادله علی کراهیه الغنا و النوح و المنع منهما، ص ۲۲۳ تا ۲۲۹، ذکر الشبهه التي تعلق بها من اجاز سماع الغنا، ص ۲۲۹ تا ۲۴۲).

ابن عربی، محیی‌الدین. التجلیات الالهیه، به تصحیح عثمان یحیی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۸. (درباره قلب به منزله مکان سماع، ص ۱۱-۵۱).

— فتوحات‌المکیه، در چهار مجلد، چاپ بیروت، [بی تا]. (ج ۲، باب ۱۸۲ در معرفت مقام سماع و باب ۱۸۳ در معرفت مقام ترک سماع، ص ۹-۳۶۶).

ابن عطا‌الادمی. «تفسیر قرآن»، از کتاب حقائق التفسیر سلمی، مندرج در نصوص صوفیه غیر منشوره. به کوشش بولس نویا الیسوعی، بیروت، ۱۹۷۳.

ابن قیم‌الجوزیه. مدارج السالکین، به تصحیح محمد حامد الفقی، جزء اول، بیروت، ۱۳۹۲. (منزله السماع، ص ۵۰۵-۴۸۱).

ابوالفتح محمدین مطهر جام. حدیقه الحقیقه، به‌اهتمام محمدعلی موحد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۳. (باب ششم فی السماع، ص ۱۰۲-۸۷).

ابوطالب مکی. قوت القلوب، قاهره، ۱۳۱۰. («ذکر مخاوف المحبّین و مقاماتهم فی الخوف»، ج ۲، ص ۲-۶۱).

ابومنصور اصفهانی. نهج‌الخاص، به تصحیح سرژ دوپورکی، در ملانزطه حسین، قاهره ۱۹۶۲. افلاکی، شمس‌الدین. مناقب العارفين، به تصحیح تحسین یازجی، ج ۱ و ۲، آنقره، ۱۹۶۱.

انصاری، عبدالله. طبقات الصوفیه، به تصحیح عبدالحی حبیبی، افغانستان، ۱۳۴۱.

— منازل السائرین. تصحیح دوپورکی. قاهره، ۱۹۶۲. (باب السماع، ص ۱۸).

باخرزی، یحیی. اوراد الاحباب و فصوص الآداب، ج ۲، به کوشش ایرج افشار، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۵. (فص آداب السماع، ص ۲۵۳-۱۸۰).

بحر الحقیقه، منسوب به احمد غزالی، به‌اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۵۶. (سماع عارف،

ص ۳-۲۲).

پورجوادی، نصرالله. سلطان طریقت (سوانح زندگی و شرح آثار احمد غزالی)، انتشارات آگاه. تهران، ۱۳۴۸.

ترمذی، حکیم ابو عبدالله محمد بن علی. المنہیات، تحقیق ابوہاجر محمدالسعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵. (النہی عن الفنا و النہی عن الشعر، ص ۶۰-۵۴).  
جام، احمد. مفتاح النجات، به تصحیح علی فاضل، تهران، ۱۳۴۷. (دربارہ الفاضلی کہ در شعر عاشقانه به کار برده می شود، ص ۴۱-۱۴۰، آداب سماع و مسأله اشعار و الفاظ و آلات موسیقی و جامہ دیدن، ص ۹-۱۹۱).

خرگوشی نیشابوری، ابوسعید. تہذیب الاسرار، نسخہ خطی (باب فی ذکر السماع).  
دیلمی، ابو الحسن. سیرت شیخ کبیر ابو عبدالله ابن خفیف شیرازی، ترجمہ فارسی از رکن الدین یحیی بن جنید شیرازی، به تصحیح ا. شیمل- طاری، چاپ افست، با ترجمہ فارسی مقدمہ مصحح به قلم توفیق سبحانی، تهران، ۱۳۶۳. (مشمول بر داستانہایی چند از مجالس سماع صوفیہ).

روزبہان بقلی. رسالۃ القدس و رسالہ غلطات السالکین، به سعی دکتر جواد نوربخش، تهران، ۱۳۵۱. (فصل ہفتم رسالۃ القدس «فی بیان السماع»، ص ۵۴-۵۰).

— کتاب مشرب الارواح، به تصحیح نظیف محرم خواجہ، استانبول، ۱۹۷۳. (باب پنجم، در مقامات محبین، فصول دوم تا پانزدہم، در وجد و تواجد و طرب و نشاط و سماع و حال و رقص و تصفیق و ہیجان و ہیمن و غلبہ و سرور و فزع و تخریق الثیاب، از ص ۸۲ تا ۸۹).  
سراج طوسی، ابونصر. کتاب اللمع فی التصوف، به تصحیح رنولد آلن نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴. («کتاب السماع» از ص ۲۶۷ تا ۳۰۰).

سلمی، ابو عبدالرحمن. کتاب الاربعین فی التصوف، حیدرآباد، ۱۳۶۹/۱۹۵۰.

— جوامع آداب الصوفیہ و عیوب النفس و مداوتہا، تصحیح ایقان کولبرغ، القدس، ۱۹۷۶.

— درجات المعاملات، به تصحیح احمد ظاہری عراقی، زیر چاپ. (فصل ۱۹، دربارہ سماع).

— طبقات الصوفیہ، به تصحیح یوہانس پدرسون، انتشارات بریل، لیدن، ۱۹۶۰.

— کتاب الفتوۃ، به تصحیح سلیمان آتش، انقرہ (آنکارا)، ۱۳۹۷/۱۹۷۷.

— «مسئله صفات الذاکرین و المتفکرین»، به تصحیح ابو محفوظ الکریم معصومی، در مجلہ

المجمع العلمی الہندی، رمضان ۱۴۰۴ / ژوئن ۱۹۸۴. (ص ۲۱۶-۱۹۷).

— المقدمة فی التصوف و حقیقتہ، به تصحیح حسین امین، بغداد، ۱۴۰۳/۱۹۸۳.

- «رساله ملامتیه»، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، قاهره، ۱۳۶۴/۱۹۴۵.
- نسیم الارواح، نسخه خطی در مجموعه کتابخانه احمدیه شیراز، شماره ۸۷.
- کلام الشافعی فی التصوف، نسخه خطی در مجموعه خطی کتابخانه احمدیه شیراز، شماره ۸۷.
- سمنانی، علاء الدوله. «سرّ سماع»، به اهتمام نجیب مایل هروی، دانش (فصلنامه رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، اسلام آباد)، دوره اول، شماره ۳، پاییز ۱۳۶۴. (ص ۱۶-۹).
- سهروردی، ابوالنجیب. آداب المریدین، به تصحیح مناحم میلسون، قدس، ۱۹۷۷. (آداب سماع، ص ۸-۶۱).
- آداب المریدین. متن عربی همراه با ترجمه فارسی عمر بن محمد شیرکان، به کوشش نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۳. (در ذکر ادب ایشان در سماع، ص ۵۵-۱۴۳، قیام و حرکت در سماع، ص ۱۸۱، در رخصت دادن به مواسات شاعران، ص ۱۹۵).
- سهروردی، عبدالقاهر بن عبدالله. عوارف المعارف، بیروت، ۱۹۶۶. (بابهای ۱۲ تا ۱۵، ص ۲۰۵-۱۷۳).
- طوسی، احمد بن محمد. سماع و فتوت، به اهتمام احمد مجاهد، تهران، ۱۳۶۰.
- عبادی مروزی، منصور بن اردشیر. مناقب الصوفیه، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲. (فصل پنجم در سماع، ص ۹۸ تا ۱۰۳).
- عبدالقادر گیلانی حسنی. الغنیه لطالبی طریق الحق، ج ۱ و ۲، دارالعلم للجمع، مصر، [بی تا]. (کتاب آداب المریدین، باب «فی صحبة الاخوان...»، فصل «فی آدابهم فی السماع»، ج ۲، ص ۸۲-۱۷۹).
- غزالی، احمد. بوارق الالماع، همراه با ذم الملاحی ابن ابی الدنيا، مندرج در: *Tracts on Listening to Music*. Ed. & Trans., James Robson, London, 1938.
- (بوارق الالماع از احمد غزالی نیست، بلکه احتمالاً به قلم احمد بن محمد طوسی صاحب اثر فارسی سماع و فتوت است).
- غزالی، محمد. احیاء علوم الدین، دارالمعرفة، بیروت، [بی تا]. (کتاب آداب السماع و الوجد، ص ۳۰۱-۲۶۸).
- فرغانی، سعدالدین. مناهج العباد الی المعاد. نسخه خطی کتابخانه سلطنتی در تهران. (قاعده دوم، رکن ۵، باب ۲، فصل ۹، درباره سماع).
- قشیری نیشابوری، ابوالقاسم. الرسالة القشیریه، به تصحیح عبدالحلیم محمود و محمود بن الشریف، ج ۱ و ۲، قاهره، ۱۹۷۴. (باب سماع، ج ۲، ص ۶۳۷ تا ۶۵۹، ادب المرید فی السماع،

ص ۸-۷۴۶).

کاشانی، عزالدین محمود. مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، با تصحیح و مقدمه و تعلیقات جلال همایی، تهران، ۱۳۲۵. (فصل نهم در سماع، از ص ۱۷۹ تا ۲۰۲، با یادداشتهای مصحح).  
 کلاباذی، ابوبکر محمد. التعرف لمذهب اهل التصوف، به تصحیح عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، قاهره، ۱۳۸۰. (باب ۷۵ «فی السماع»، ص ۶۱-۱۶۰).  
 مجدالدین بغدادی، تحفة البررة فی اصول العشره، نسخه خطی کتابخانه مجلس، شماره ۱۴۸ (فصل آخر در سماع).

مجموعه خطی کتابخانه احمدیه شیراز، شماره ۷۸، مشتمل بر آثار ابومنصور اصفهانی (ادب الملوک، نهج الخاص، المنهاج، المناهج، ...) رساله «نسیم الارواح» و رساله «کلمات شافعی» از سلمی، و رسائل دیگر. (میکرو فیلم این مجموعه در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، به شماره ۲۹۱۹، موجود است. رک. فهرست میکرو فیلمها، دانش پژوه، ص ۲-۷۴۱).

محمدین منور. اسرار التوحید، به تصحیح ذبیح الله صفا، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۸.  
 مستملی بخاری، اسماعیل. شرح التعرف، به کوشش محمد روشن در ۵ جلد، انتشارات اساطیر، تهران، ۶۶-۱۳۶۳.

نامه دانشوران ناصری، چاپ دوم، تهران، ۱۳۳۹. (در جلد هشتم، از ص ۴۶ تا ۶۶ در ضمن شرح حال ابوبکر طرطوسی بحث مبسوطی است درباره سماع و مطالب آن عمدتاً از عوارف المعارف سهروردی اقتباس شده است).

نجم الدین دایه (رازی). مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ اول، تهران، ۱۳۵۲. («آداب سماع» در ضمن فصل یازدهم از باب سیم، ص ۲۶۳).  
 نجم الدین کبری. آداب الصوفیه، به اهتمام مسعود قاسمی، کتابفروشی زوار، تهران، ۱۳۶۳. (آداب ششم در سماع شنیدن، ص ۷-۳۵).

— فوائح الجمال و فوائح الجلال، به تصحیح فریتز مایر، ویسبادن، ۱۹۵۷. (درباره رقص، ص ۴۵).

نفیسی، سعید. سرچشمه تصوف در ایران، کتابفروشی فروغی، تهران، ۱۳۴۳. («سماع در تصوف ایران»، ص ۱۱۸ تا ۱۳۰).

هجویری، علی بن عثمان. کشف المحجوب، به تصحیح والتین ژوکوفسکی، افست امیرکبیر، با ترجمه فارسی مقدمه به قلم محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶. («کشف الحجاب الحادی عشر فی السماع و بیان انواعه»، ص ۵۰۸ تا ۵۴۶).



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ جَوْنًا لَطِيفًا  
قَالَ الشَّيْخُ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ السَّلْمِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ بَلَعْنِي  
الرَّحْمَةُ اللَّهُ بِمَرْضَاتِهِ أَنْ يَعْضَ أَهْلًا لَعَلَّ الْعِلْمَ نَاحِيَتُهُمْ أَنْ تَكُونَ  
عَلَى أَهْلِ الْحَقِيقَةِ السَّمَاعِ وَقَالَ إِنْ أَحْسَنَ مَا فَعَلْنَا  
يَجْرُهُ إِذْ نَسَانُ لَهَا تَمَّ يَتَوَبُّ مِنْهُ وَلَوْ رَاجِعَ هَذَا الْكَلِمَةَ  
عَقْلُهُ وَنَظَرُهُ سَنَى النَّبِيَّ وَأَثَرُ الْحَبَابَةِ وَالْأَلْمَةَ تَجِدُ  
وَسَيَّرَ الْمَالِحِينَ مِنَ الْأُمَّةِ الْعِلْمَ خَطَا مَا أَطْلَقَهُ هَذَا  
الْقَوْلُ إِذَا السَّمَاعُ عَلَى ضَرْبٍ وَالْمَسْتَمْعُونَ عَلَى حَالٍ تَب  
فَسَاعِ الْعَوَامِ عَلَى جَدِّ اللَّهْوِ وَطَرِبَ وَمَتَابَعَةُ تَهْوَى  
النَّفْسِ وَهُوَ مَذْمُومٌ وَهُوَ الَّذِي لَجِبَ مِنْهُ التَّوْبَةُ وَمَعَ  
الْمُرِيدِينَ وَالْمَابِسِينَ وَالزَّاهِرِينَ مَوْعِظَةً وَأَتَقَاظَ  
بِاسْتِمْعَانِ مِلِّ السَّمَاعِ وَزَجْرٍ وَتَنْبِيهِ وَتَصْفِيهِ  
الْحُدُودَاتِ الَّتِي تَقِيَتْ عَلَيْهِمْ فِي بَعَائِنِ الْخَالِقَاتِ  
فَجَاهِمُ السَّمَاعِ عَلَى الْخَوْفِ وَالرَّجَا وَالِاسْتِغْفَارِ  
وَالزَّهْدِ وَالصَّبْرِ وَالرِّضَا وَلَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَنْدَلِمُوا  
السَّمَاعَ وَبِالْهَمِّ أَنْ يَسْمَعُوا فِي الْوَقْتِ بَعْدَ الْوَقْتِ  
إِذَا رَأَوْهُ فِي طَوْلِهِمْ قَسْوَةً وَمَلَ فَنَسَمُ فَرَةً فَيَرْقُ ذَلِكَ  
قُلُوبَهُمْ وَنَشْطَابِهِ إِلَى الطَّاعَةِ تَهْوَسُهُمْ وَسَمَاعِ  
أَهْلِ الْحَقَائِقِ وَالْمَعَارِفِ هُوَ اسْتِزْجَارُ الْجَاهِلِمْ إِذَا  
اسْتَنْدَ عَلَيْهِمْ أَحْوَالُهُمْ وَغَلَبَ عَلَيْهِمْ أَوْقَاتُهُمْ وَخَافُوا

عنه الناظر اذا ساعده التوفيق والكرم الحق و  
 التحقيق والدرتعالى ولي بلوغنا الى محل  
 المتقين والاحوال منه وسعة رحمة في  
 اخرجوا السماع وقد تم بحمد الله من حسن توفيق  
 وفتح من وقت الفجر يوم الاثنين الخامس من حادي  
 الاولي من سنة ثمان وستين وخمس مائة  
 كهذه المراسل من الفتح والى مجمع  
 المكتبة في العلا  
 الحمد لله الطاهر وضلوة علي بن محمد والجمع

صفحة آخر از کتاب السماع سلمی، نسخه خطی کتابخانه کوپریلی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 پرتال جامع علوم انسانی

الممجد واجتهدوا بعد الترابض في التواضع فتح الله عز وجل عين قلوبهم فنظروا بصفاة  
 الهمة وسمعوا بثابت الفهم وما حولهم الله عز وجل من سائر المعرنة فتحقق لهم  
 السماع واخذوا الاشارة من معاني الغيب وانبعثوا الاحسن من القرآن من حقيقته  
 ما سبق الى اسرارهم من حفايا المحبة والاشواق وما اودع الحق في اسرارهم  
 من عزيز لطايفه وعجيب مواهبه ومر الهداية التي شهد الله بها لاهل الاسماع  
 قال الله عز وجل فبشر عبادي الذين يستمعون القول فينبعون احسنه ثم قال  
 اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب فالسمع اصل من اصول  
 الصوفية يتعلق بها معاني كثيرة فاول ذلك ما قاله تعالى ولو علم الله بغيرهم  
 خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لثولوا وهذا ما تعلق بما تقدم من الهداية في الاصل  
 وهو سماع اهل التوحيد ثم سماع الذكر من الحق المنقول بالامر والنهي والمواعظ  
 قال الله عز وجل وانصتوا لله واسمعوا ثم سماع ما اقتضاه عز وجل من سماعه وهو  
 كلام الله عز وجل قال الله تعالى واذا قرى القرآن فاستمعوا له وانصتوا فهذا معاني  
 رسوم السماع في اصل ظاهره ويتعلق بكل سماع باطن وبكل باطن حقيقة فاما  
 بواطن السماع ووجوه صروفه واحكام ودروده وذوق وجون وحفايق  
 شهون فيعرفه اهله وهم العارفين بالصوفية الذين اشاروا الى حفايا الحقايق  
 والى غير الحقيقة ووجود اهل الحالة والسمع اصل محمد واسم جامع فمعه رسم  
 ومنه سر ومنه حقيقته لم يقع الاسم في الجملة على كل ذلك فمن السماع ما هو الفهم  
 عن الله ومنه ما هو ذات المعنى المشار اليه في الحال ومنه ما هو نفس القول  
 ومنه ما هو جامع في الاشارة والاسماعون فيه على ثلاث سامع سمع بربيه عز وجل



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پښتونستان ګاونډي علوم او مطالعات فرانسې  
پرتال جامع علوم انساني

کتاب السماع

لابي عبدالرحمن السلمي

---

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بعونك يا لطيف

١

قال الشيخ ابو عبد الرحمن السُّلَمي - رحمة الله عليه: بلغني - اكرمكم الله بمرضاته - أن بعض أهل العلم بناحتكم أنكر على اهل التحقيق في السماع، وقال إن أحسن ما فيه أن يُعَدَّ الإنسان لهواً، ثم يتوب منه. ولو راجع هذا القايل عقله ونظر في سنن النبي وآثار الصحابة والائمة بعدهم وسير الصالحين من الائمة العلم خطأ ما اطلقه من هذا القول؛ اذا السماع على ضروب والمستمعون على مراتب<sup>[١]</sup>: فسماع العوام على جدّ اللهو والطرب<sup>٢</sup> ومتابعة هوى النفس وهو مذموم. وهو الذي يجب منه التوبة. وسماع المريدين والتائبين والزاهدين موعظة وَاَتَعَاظُ بِمَا يَسْتَمْعُونَ من السماع، وزجر وتنبيه، وتصفية من الكدورات التي بقيت عليهم من بواقى المخالفات، فحملهم السماع على الخوف والرجاء والاشفاق والزهد والصبر والرضا. وليس لهم أن يديبوا السماع، وإيمانهم أن يسمعوا في الوقت بعد الوقت اذا رأوا<sup>٣</sup> في قلوبهم قسوة ومن أنفسهم فترة، فيرق بذلك قلوبهم وينشط به إلى الطاعة نفوسهم. وسماع اهل الحقايق والعارف هو استرواح لهم اذا اشتد عليهم احوالهم و غلب عليهم اوقاتهم وخافوا\* العجز عن حمل ما يرد عليهم استروحوا الى حال السماع. فربما خفف عنهم ما هم فيه، وربما زادهم جدّاً ووجوداً. فاذا خفف عنهم استروحوا وسكنوا، واذا زادهم جدّاً صاحوا وانزعجوا. ولا يعرف ذلك الا اهلها، ومن بلغه الله مبلغهم و اتاح له مقامهم و مرتبتهم لأن الله تعالى يقول: أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا. <sup>٤</sup> وَقَالَ عَزَّوَجَلَّ: قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ. <sup>٥</sup> و

١. العلم: كذا در اصل، ظ: لعلم. ٢. در اصل: طرب. ٣. در اصل: رأو. ٤. الرعد، ١٧.

٥. البقرة، ٦٠.

لكل واحد من هذه المقامات شرح و بسط، ذكرناه مشبعاً في مسألة السماع، و  
سنذكرها هنا ما لا بد منه.

٢

واعلموا - علمكم الله الخير - أن الشيء الواحد<sup>[٢]</sup> قد يكون زيادةً لقوم و نقصاناً  
لآخرين، كما قال الله تعالى: هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَ طَمَعًا. ٤ والبرق واحد  
يطمع فيه قوم و يخاف منه قوم - كما قيل في التفسير<sup>[٣]</sup>: طمعاً للمقيم و خوفاً للمسافر.  
فالشئ الواحد أخبر الله تعالى عنه أنه يُطعم من وجه<sup>٥</sup> و يخيف من وجه. كذلك  
السماع صوت واحد يتلهى به قوم و يتعظ به قوم. و كذلك الشمس اذا طلعت على  
النبات احرقت بعضها<sup>٦</sup> بحرّها و زينت<sup>٧</sup> بعضها. و الشمس واحدة و حرّها واحد،  
لكنها تؤثر في كل شئ على ما يليق بهامن حاله و صفته.

كذلك السماع اذا ورد على الاسرار ربّما<sup>٨</sup> تودّ نفوساً\* الى حظوظها من متابعة [٣]  
هواها و رجوعها الى ما يليق بطبايعها، و ربّما تحمل نفوساً على الاتعاظ به و رؤية  
الزيادة فيه، و ربّما يغنى نفوساً عن حظوظها و يردها الى حَظْر الحق فيها، لأنّ السماع  
شئ واحد و التلوين في المستمعين، كما سمعت محمد بن الحسن المخرمي<sup>[٤]</sup> يقول  
سمعت جعفر الخالدي<sup>[٥]</sup> يقول سمعت الجنيد<sup>[٦]</sup> يقول: السماع من حيث المستمع  
و ذلك إن أحل ما يسمع المستمع القرآن لانه شفاء و رحمة و هدى و بيان و ادون  
ما يسمعه الشعر، فقد يكون سماع القرآن عمى على مستمعه و ان كان هو شفاء و  
رحمة، و يكون الشعر حكمة في قلب مستمعه و ان هو لغواً<sup>[٧]</sup> في نفسه. ألا ترى الله  
تعالى يقول: وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقُرْ وَ هُوَ عَلَيْهِمْ عَمَى. ١٢ و قال النبي  
صلى الله عليه و سلم: إن من الشعر حكمة<sup>[٧]</sup>! فعلمت بهذا صحة ما قاله الجنيد.

٦. المرعد، ١٢.

٧. در اصل: «من خوف وجه». پیش از کلمه خوف و پس از آن سه نقطه گذاشته شده، و در مقابل این سطر در حاشیه نیز سه نقطه آمده و این نشان می‌دهد که کاتب خواسته است بدون اینکه روی این کلمه خط بکشد بگوید که زاید است.

٨. در اصل: بعضه. ٩. در اصل: زنت. ١٠. در اصل: و ربّما. ١١. در اصل: هو القوا. ١٢. فصلت، ٣٤.

وإنَّ المتحقِّق في السَّماع يَسْمع من الباطل حقاً و غير المتحقِّق فيه يسمع من الحقِّ باطلاً، كما ذُكر عن بعض السَّلف أنَّه سمع قائلاً يقول: «يا سَعْتَرى البرِّى»، فغشى عليه. فقيل له في ذلك، فقال: كُنْتُ حاضر القلب فسمعت كأنه يقول: «السَّاعة ترى برِّى».<sup>[١٨]</sup>

[١٤] و إنما يُطلَق السَّماع و يُباح\* لاهله و لمن أدب ظاهره قبل ذلك بالرياضات<sup>١٣</sup> و المجاهدات و باطنه بالمرعاة و عمَّر اوقاته بالتأدب بآداب السنن و لم يبق له في نفسه حظٌّ و لا عليه مطالبة من الكون و ما فيها، كما سمعتُ جدِّى ابا عمر و اسمعيل بن نُجَيْد<sup>[١٩]</sup> رحمة الله عليه، يقول: «أنا يحلُّ السَّماع لمن كان قلبه حياً و نفسه ميتاً، فأما من كان قلبه ميتاً و نفسه حيّاً، فلا يحلُّ [له] السَّماع».<sup>[٢٠]</sup>

و سمعت ابا عثمان المغربي<sup>[٢١]</sup> يقول: لا يحلُّ السَّماع و الخلوة إلا لعالم ربَّانى. و سألتُ الامام ابا سهل محمد بن سليمان<sup>[٢٢]</sup> رضى الله عنه عن السَّماع. فقال: يستحب ذلك لاهل الحقايق و يباح ذلك لاهل الورع و النسك و يكره ذلك لمن سمعه تطرِّبا. و اصل هذا كَلِمَة قول الله تعالى: إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ.<sup>[٢٤]</sup> فحقيقة القلب لمن لا نفس له مخالفة في احواله، و حقيقة القاء السَّمع لمن اصمَّ نفسه عن جميع المخالقات. فاسمع السَّماع سمع لحق عن حق، كما نشاهد.<sup>١٥</sup>

فمن سمع من الخائفين آية من كتاب الله او بيت شعر فزعجته و لم يؤثر في غيره من الحاضرين و المستمعين، و الصوت واحد و القوم حضور ذلك<sup>١٦</sup> إنما ازعجته زيادة [٥] حال كامن فيه فقداه الاخرون، كما قال الصديق\* الاكبر، رضى الله عنه: لوفد اليمن، ممَّا اخبرناه عبدالله بن محمد بن على، قال ثنا محمد بن اسحق الثقفى، قال ثنا محمد بن الحرب، قال ثنا يعقوب بن اسحق الحضرمى، قال ثنا شعبة<sup>[٢٣]</sup>، قال حدثنى عمرو بن مرة، قال: قدم ناس من اليمن على ابى بكر الصديق<sup>[٢٤]</sup>، رضى الله

١٣. در اصل: بالدنا ضاق. ١٤. ق. ٣٧. ١٥. در اصل: لشاهد. ١٦. در اصل: ولك.



عنه، فقال: اقرؤا عليهم القرآن فجعلوا يقرؤن عليهم القرآن وهم يبكون، فقال ابو بكر: «هكذا كنا<sup>١٧</sup> حتى قَسَتِ الْقُلُوبُ». ولم يكن ما اخبر الصديق عن نفسه قسوة قلبه وان كان اخرجه بلفظ القسوة موهناً لنفسه ومُصغراً<sup>١٨</sup> لحاله.<sup>[١٥]</sup> وَاَمَّا ذَلِكَ حَال تَمَكِينٍ وَاسْتِقَامَةٍ لِأَنَّهُ كَانَ اَعْلَامُهُمْ حَالاً وَوَقْتاً. وَالْقَوْمُ اَثَرُ فِیهِمُ السَّمَاعِ لَضَعْفِ اَحْوَالِهِمْ عَنِ حَمْلِ مَوَارِدِ السَّمَاعِ فَهَمَّ كَانُوا مُرِيدِينَ، وَالصَّدِيقُ كَانَ مُرَاداً. وَكُلُّ اِنْسَانٍ یُؤَثِّرُ فِیهِ السَّمَاعُ بِقَدْرِ حَالِهِ وَوَقْتِهِ وَمَعْرِفَتِهِ وَمَحَبَّتِهِ وَشَوْقِهِ وَأَنَسِهِ. أَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالَ كَثِیرٌ عَزَّةَ [١٦٤] فِی شِعْرِهِ:

لویسمعون كما سمعت حديثها خروا لعزة ركعاً و سجودا

فقال: لویسمعون كما سمعت، ای لو كان لهم بها من الوجد ما بی لیسمعوا مثل سماعی و لوجدوا بها وجدی، ولوسمعوا كذلك خروا لعزة ركعاً و سجودا. و لما اختص هو منها بحالٍ اختص بسماع. كذلك من كان له مع الله حال، يسمع من السماع خلاف ما يسمع الفارغ \* اللآهی.

[١٦]

والمستمعون على ضرب: مستمع يسمع بحظه و طبعه، و مستمع يسمع بحاله و وقته؛ و مستمع يسمع بوجده و وجوده و تواجده<sup>[١٧]</sup>؛ و مستمع يسمع به و مستمع يسمع له و مستمع يسمع منه<sup>[١٨]</sup>، على اختلاف الاحوال و الفوائد و الزوائد، «والله يختص برحمته من يشاء»<sup>١٩</sup>.

### ٣

ثم مع هذا محال أن يقال أباح النبي صلى الله عليه وسلم اللهو و الباطل بعد أن قال النبي صلى الله عليه وسلم: كلُّ هو الدنيا باطل الآثلث، الحديث<sup>[١٩]</sup>. و محال أن يقال أنه سمع هوأ و أمر باتخاذ اللهو. و قد جاء في الاثر الصحيح عن النبي صلى الله

١٧. در اصل: لنا. ١٨. در اصل: مصفراً. ١٩. البقرة، ١٠٥.

عليه وسلم: اباحة سماع الشعر والغنا وليس ذلك عندي، والله أعلم، لأنه علم أن في أمته من يسمع منه حكمة ويكون له في ذلك السماع زيادة برهان.

فمن ذلك ما حدثناه محمد بن يعقوب الاصم، قال ثنا محمود بن عوف الطائي، قال

ثنا ابوالمغيرة عن الإوزاعي<sup>[٢٠]</sup> عن الزهري<sup>[٢١]</sup> عن عروة<sup>[٢٢]</sup>؛ و أخبرنا

ابوعمر و بن مطر<sup>[٢٣]</sup> - واللفظ له - قال الحباب بن محمد التستري، قال ثنا

أبو الأشعث، قال ثنا محمد بن بكر البرساني<sup>٢</sup>، قال ثنا شعبة<sup>[٢٤]</sup> عن هشام بن عروة

عن ابيه عن عائشه: أن أبابكر الصديق رضی الله عنه دخل عليها و عندها

رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم فطر أو اضحى، و عندها قينتان تغنيان مما

تقاذفت به الأنصار يوم بُعث \* فقال ابوبكر: «مزمار الشيطان» - مرتين - «في

بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم!» فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «دعنا يا

ابابكر، فإن لكل قوم عيداً<sup>٢٢</sup> و عيدنا هذا اليوم.»<sup>[٢٥]</sup> و هذا حديث صحيح عن

النبي صلى الله عليه وسلم و تهيه<sup>٢٥</sup> ابابكر عن زجر من دليل<sup>٢٣</sup> على اباحته ذلك.

و عن ذلك أيضاً ما حدثناه محمد بن محمد بن يعقوب الحافظ، قال أخبرنا<sup>٢٤</sup> محمد بن

عبدالله بن يوسف الهروي<sup>[٢٦]</sup>، قال ثنا سعيد بن محمد بن رزيق الراسعني، قال ثنا

الايوسي عبدالعزيز<sup>[٢٧]</sup>، قال ثنا ابراهيم بن سعد<sup>[٢٨]</sup> عن محمد بن اسحق<sup>[٢٩]</sup> عن

عثمان بن عروة عن ابيه عن عائشه رضی الله عنها، قالت: دخل علي رسول الله

صلى الله عليه وسلم في ايام التشريق و عندي جاريتان لعبدالله بن سلام، تضربان<sup>٢٥</sup>

بدفين لهما و تغنيان<sup>٢٦</sup>. فلما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم امسكنا ففتنحي

٢٠. در اصل: البرماني (نام البرساني از روی رساله قشيره، ص ٦٣٩، تصحيح شده است).

٢١. در منابع ديگر: دعهما. ٢٢. در اصل: عيد. ٢٣. ظ: هو دليل.

٢٤. اين كلمه در نسخه خطي نيست و به جای آن «انا» (بدون نقطه) نوشته شده است که مخفف «اخبارنا» (يا انبانا) است.

در موارد ديگر، كاتب وقتي خواسته است كلمه «حدثنا» را بنويسد آن را به صورت «نا» يا «ثنا» (بدون نقطه و شبيه يك ويرگول بزرگ نوشته است. ما برای رفع ابهام در اینجا لفظ «اخبارنا» و در موارد ديگر «ثنا» را که مخفف

«حدثنا» است به کار برده ايم.

٢٥. در اصل: يضر بان. ٢٦. در اصل: يعنيان.

رسول الله صلى الله عليه وسلم الى سرير في البيت فاضطجع وسجى بثوبه، قالت فقلت: لَتُحَلَّنَ اليوم الغناء او ليحرّمَنَّهُ. قالت فاشرت اليهما أن خُذَا. قالت: فأخذنا فوالله ما لبثنا أن دخل ابو بكر وهو يقول: أ مزامير الشيطان في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فكشف رسول الله صلى الله عليه وسلم رأسه، وقال يا ابا بكر، لكل قوم عيداً<sup>٢٧</sup> وهذا ايام عيدنا.<sup>[٣٠]</sup> \* وهذا ايضاً صحيح جيداً المخرج وفي قول [٨] عايشه «لَتُحَلَّنَ اليوم الغناء او ليحرّمَنَّهُ» وترك النبي صلى الله عليه وسلم نهيبها عن ضرب الدف والغنا دليل واضح على تحليله و اباحته.

ومن ذلك ايضاً ما اخبرناه احمد بن علي بن الحسن الرازي<sup>[٣١]</sup>، قال ثنا محمد بن يوسف الكندي<sup>[٣٢]</sup>، قال ثنا محمد بن عبيد القيسي، قال ثنا أبي عن المسيّب بن شريك عن عبدالله بن عبدالوهاب بن عبدالله بن ابي بكره عن ابيه عن ابي بكره، قال: دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده اعرابي يُنشد الشعر. فقلت: «يا رسول الله، أقرآنٌ وشعر؟» فقال: «يا ابا بكره، في هذا مرّة وفي هذا مرّة».<sup>[٣٣]</sup> وفي هذا دليل واضح على اباحة سماع الشعر.

ومن ذلك ما اخبرناه محمد بن محمد بن محمد بن داود، قال ثنا سفيان<sup>[٣٤]</sup> عن ابراهيم بن ميسرة عن عمرو بن الشريد عن ابيه، قال: اردفتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لي: هل معك من شعر أمية بن أبي الصلت. قلت نعم. قال: «هيه». فانشدته فلم يزل يقول: «هيه»، حتى أنشدته مائة بيت.<sup>[٣٥]</sup> وفي هذا الحديث دليل على اباحة اختيار المستمع والاقتراح على القوال والاقضاء منه إلى أن يقضى من ذلك وطره. ومن ذلك ما وجدت في كتاب جدّي احمد بن يوسف السلمي<sup>[٣٦]</sup> بخطه: أن

عمر بن عبدالله بن رزين \* حدّثهم، قال ثنا محمد بن اسحق عن محمد بن ابراهيم عن [٩] اسحق بن سهل بن ابي خيثمة عن ابيه<sup>[٣٧]</sup> عن ابيه عن عائشه رضی الله عنها قالت: كانت عندي جارية من الانصار في حجرتي فزوجتها فدخل رسول الله صلى الله

عليه وسلم فلم يسمع غنا. فقال: «يا عائشه، الاتغنون عليها؟ فان هذا الحى من الانصار يجيئون الغنا.»<sup>[٣٨]</sup> وفي هذا الحديث دليل واضح على اباحة السمع لقول النبي صلى الله عليه وسلم «الاتغنون عليها؟» وهذا حث لها على ذلك. وقد استقصيت في هذا الباب في مسئلة السماع و اخرجت نيفاً وثلثين حديثاً مسنداً عن النبي صلى الله عليه وسلم في اباحة سماع الشعر والغنا. وذكرت في هذه الفصول منها ما فيه كفاية لمن نظر اليه بعين الحق.

## ٤

ثم بعد هذا، فقد علم الكل صلابة امير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه و قلة اغضائه على باطل؛ وهو مع هذا كله، أمر رباح بن المعتمر أن يغنى له و لاصحابه، مما اخبرنا عنه ابو الحسين محمد بن محمد بن يعقوب الحافظ، قال ثنا عبد الله عتاب الذقنى، قال ثنا هشام بن عمار، قال ثنا سعيد بن يحيى، قال ثنا محمد بن عمرو عن يحيى بن عبد الرحمن، قال: خرجنا مع عمر بن الخطاب في الحج الاكبر حتى اذا كنا بالروحاء كلم القوم رباح بن المعتمر، وكان حسن الصوت، بغنا الاعراب. فقالوا [١٠] **أَسْمِعْنَا\* وَقَصِّرْ ٢٨** عنا الطريق، فقال إني أفرق من عمر. فكلم القوم عمر: انا كلمنا رباحاً لِيَسْمِعَنَا وَيَقْصِرَ عَنَا الْمَسِيرَ فَإِنِ الْآنَ تَأْذِنُ لَهُ. فقال: يا رباح اسمعهم و قصر عنهم المسير، فاذا اسحرت فارفع. وخذ لهم في شعر ضرار بن الخطاب. فرفع عقيرته فَنَغِّنَا ٢٩. وهم محرّمون.<sup>[٣٩]</sup>

## ٥

ثم بعد هذا، قد اباحه الائمة و صدور<sup>٣</sup> الامة و علماءها. فمن ذلك ما اخبرناه محمد بن جعفر بن محمد بن مطر، قال ثنا محمد بن احمد بن الحسن بن سلام الدينورى،

٢٨. در اصل: سمعنا و نصر. ٢٩. در اصل: تنغنا. ٣٠. در اصل: صدر.

قال ثنا احمد بن منصور الرمّادي<sup>[٤٠]</sup>، قال ثنا يحيى بن بكير<sup>[٤١]</sup>، قال اخبرني عبدالرحمن بن القيم(?)، قال: اتينا معاوية بن صالح<sup>[٤٢]</sup> لنسأله، فسمعنا صوت القيان من منزله و الغنا. قال، فقلنا له. فقال: جوار<sup>٣</sup> اشتر يتهنّ لعبدالرحمن بن معاوية أعلمهن.

ومنها ما اخبرنيه شافع بن محمد بن ابي عوانة، قال ثنا جدى ابو عوانة، قال ثنا محمد بن سليمان المصري، قال ثنا ابراهيم بن حميد عن جرير عن مغيرة، قال: كان المنهال بن عمرو حسن الصوت وكان له لحن يقال له وزن سبعة.

واخبرنا محمد بن العباس الضبي<sup>[٤٣]</sup>، قال ثنا احمد بن محمد بن محمد بن ياسين، قال ثنا احمد بن محمد بن الحسين بن ابي حمزه، قال ثنا جعفر الطيالسي<sup>[٤٤]</sup>، قال ثنا يحيى بن معين<sup>[٤٥]</sup> قال ثنا الفضل بن حبيب السراج<sup>[٤٦]</sup>، قال ثنا يحيى بن اسمعيل

بن سالمه، قال: قدم بجزارية من هراة صنّاجة وكان يزور ابي، فدعا \* جاريتيه وكانت [١١] تُصنّج وتُغنى ومع الشعبي<sup>[٤٧]</sup> قضيب، فجعل يقول معها ويضرب به ويقول

شعر

و شاهدنا الجلل و الياسمين  
و المستمعات باصواتها

فقال له ابي: هل ترى بهذا بأساً؟ قال الشعبي: اطّلع ابن عمر على قوم عندهم غنا، فسألوه عن ذلك، فقال: لا بأس به ما لم يكن معه شراب وما لا خمر فيه.

وسمعت الامام أباسهل محمد بن سليمان<sup>[٤٨]</sup>، يقول سمعت أبا محمد الدرستوي يقول بلغني عن مصعب بن عبدالله الزبيري<sup>[٤٩]</sup>، قال: حضرت مجلس مالك بن أنس<sup>[٥٠]</sup> وسأله ابن مصعب عن السماع. فقال مالك: «أدرکت اهل العلم ببلدتنا هذه لا ينكرون ذلك ولا يقعدون عنه وما قعد عنه ولا أنكره الاغبى او جاهل او ناسك عراقي غليظ الطبع.» وسمعت الامام أباسهل يقول سمعنا أبا محمد

الدُّرُسْتُوبِي يَقُولُ: وَيَذْكَرُ عَنِ مَصْعَبِ الزُّبَيْرِيِّ، قَالَ: بَلَغَنِي أَنَّ مَالِكَ بْنَ أَنَسٍ سَمِعَ رَجُلًا فِي الْهَاجِرَةِ [مَجْتَازًا بِبَابِ دَارِهِ] وَهُوَ يَغْنَى وَيَقُولُ

شعر  
مَا بَالُ قَوْمِكَ يَا رَبَّابُ خُزْرًا كَانَهُمْ غِيَابٌ [٥١]

فَقَالَ لَهُ مَالِكٌ: لَقَدْ أَسَاتَ الْإِدَاءَ وَمَنْعَتَ الْقَائِلَةَ. قَالَ: فَسَأَلَهُ الرَّجُلُ عَنِ طَرِيقَتِهِ، فَقَالَ [لَهُ] تَرِيدُ أَنْ تَقُولَ أَخَذْتُهَا مِنْ مَالِكَ بْنِ أَنَسٍ؟ وَقَعْدُ وَعَلَّمَهُ وَقَالَ لَوْلَا الشُّغْلُ بِالْفِقْهِ لَوْ سَعَيْتُمْ مِنْهُ عَلِمًا.

[١١٢] سمعت [٥٢] عبدالله بن محمد بن \* علي [بن زياد] يقول سمعت محمد بن اسحق

بن خزيمة يقول سمعت يونس بن عبدالاعلى [٥٣] يقول سألت الشافعي [٥٤] عن اباحة اهل المدينة السماع. فقال الشافعي: «ولأعلم احداً من علماء الحجاز كره السماع الآمن<sup>٣٢</sup> كان منه في الاوصاف. فأما الحداء وذكر الاطلاع<sup>٣٣</sup> والرابع وتحسين الاصوات بالحنان الشعر<sup>٣٤</sup> فمباح.» [٥٥]

فهذا طَرْفٌ مِمَّا قَالَهُ الْإِئِمَّةُ فِيهِ بَعْدَ أَنْ اسْتَقْصِيَتْ ذَلِكَ فِي مَسْئَلَةِ السَّمَاعِ. وَفِي هَذَا كِفَايَةً فِي هَذَا الْمَوْضِعِ.

ژویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع ٦٠م انسانی

ثُمَّ نَذْكَرُ بَعْدَ هَذَا مَاقَالَ فِيهِ إِئِمَّةُ الْعَارِفِينَ الْمُتَحَقِّقِينَ، وَالْعَارِفِينَ بِمَوَارِدِ الْأُمُورِ وَمَصَادِرِهَا. فَمَنْ ذَلِكَ مَا سَمِعْتَ عَبْدِ الْوَاحِدِ بْنِ بَكْرٍ [٥٦] يَقُولُ سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ أَحْمَدَ الزُّبَيْرِيَّ يَقُولُ: السَّمَاعُ حَقَائِقُ بَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى وَبَيْنَ الْعَبْدِ. فَإِذَا وَرَدَ فِي السَّمَاعِ وَارِدٌ يُشَاكِلُ<sup>٣٥</sup> حَالَهُ تَحَرَّكَتِ الْحَقَائِقُ الَّتِي بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ، فَوَرَدَتْ مَعَ تَحْرِيكِهَا الْوُجُودَ وَ

٣٢. نسخة احمدية: ما. (دربارة ابن نسخه رجوع كنيد به یادداشت ٥٢ در صفحه ٧١).

٣٣. نسخة احمدية: اوطان (اطلال به معنای ویرانه‌ها و خرابه‌هاست. مرابع نیز به معنای منزلگاهها و محلها می‌است (متروك) كه مسافران و كاروان در آنها منزل می‌كنند). ٣٤. نسخة احمدية: الاشعار. ٣٥. دراصل: شياكل.

هو ذوق القلب من ذلك النوع الذي العبد مراد به ومخصوص.

سمعت الامام ابا سهل محمد بن سليمان<sup>[٥٧]</sup> رحمه الله، وسئل عن السماع. فقال المستمع بين استتار<sup>٣٦</sup> وتجل<sup>٣٧</sup>، فالاستتار يورث التلهيب والتجلى يورث التبريد<sup>٣٨</sup>، والاستتار يتولد منه حركات المريدين وهو محل الضعف والعجز، والتجلى يتولد منه سكون الواصلين، وهو محل الاستقامة والتمكين، \* فكذلك محل<sup>٣٩</sup> الحضرة ليس فيها<sup>[١٣]</sup> الا الذبول تحت موارد الهيبة. قال الله تعالى: «فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا»<sup>٤٠</sup> وسمعت عبد الواحد بن علي<sup>[٥٨]</sup> يقول: في السماع فناظر واخطاراً<sup>٤١</sup> لا يجوزها الا العلماء الربانيون الفانون عن نفوسهم وحظوظهم الراسخون في علم الغيوب المشاهدون حقايق الاقدار لمجارها على الاكوان لها وعليها فناء وبقاء وقبضاً وبسطاً وجمعاً وتفرقة.

سمعت ابا بكر محمد بن عبد الله الرازي<sup>[٥٩]</sup> يقول سمعت ابا محمد الجريري<sup>[٦٠]</sup> يقول سمعت الجنيد يقول: «السماع بيان للمسلم وكشف للمؤمن وتلويح للمتيقن ونزهة للعارف وكل له مكانه.»

سمعت ابا عثمان المغربي<sup>٤٢</sup> يقول<sup>[٦١]</sup>: اذا تحقق العبد بالله غار عليه الحق فلا يسمع الا منه<sup>٤٣</sup>، واسقط عنه وبال الفصل بهيم<sup>٤٤</sup> الوصل و إن كان لا وصل ولا فصل في الحقيقة.

فهذه اطراف مما قالت الحكماء فيه من وصف السماع والمستمع، وسنذكر بعد هذا ما السماع وما يجب على المستمع من آدابه.

٣٦. دراصل: (در اینجا و در دو مورد دیگر): الاستتار ٣٧. دراصل: تجلی.

٣٨. تفسیری: الترویح؛ عوارف؛ المرید. ٣٩. تفسیری: صفة. ٤٠. الاحقاف، ٢٩. ٤١. دراصل: اخطار.

٤٢. دراصل: المضری؛ و ظاهراً ابو عثمان سعید بن سلام المغربي است که به نیشابور آمده و در سال ٣٧٣ فوت شده است (طبقات الصوفیه، ص ٥٠٥ به بعد).

٤٣. در اصل: للامیة (ر.ک. یادداشت ٦١). ٤٤. دراصل: بآل (؟) لفضل بهیم.

## ٧

فمن ذلك ما قيل: إن السَّماع فرع الاسرار الصّافية لما يرد عليها من فوائد الحق وزوائده. وقيل: السَّماع لتجارب المرّيين وبيان المتحقّقين وتهييج شوق المحيين و [١١٤] تسلية افئدة \* الصّادقين وهتك استار المُبطلين. وقيل: السَّماع ميزان الرّجال ومراة الابطال. وقيل: السَّماع ماتقهرك<sup>[٦٢]</sup> بديهته لاماتربطه على نفسك بالعلل. وقيل: السَّماع فطلب مفقود او تحقّق موجود. وقيل: ما سمعت فهو فتنة وما أُسمِعْتُ فهو بركة.

ومن آداب السَّماع أن لاتقعّد على السَّماع الآمع اهله، ومن يكون ذلك زيادة في مجالسته. وترك الانكار على من تحرّك في المجلس او تواجد، عرفت مقصوده في حركته ووجوده أم لا. وترك الاقتراح على القوال. وترك التقليد في السَّماع. وأكيس المستمعين من تميّز بين وجده ووجوده وتواجده، ولا تجرى فيه مجرى العادات والطّباع. ومن العارفين بالسَّماع من قدّم حال من يؤثّر فيه السَّماع و تحركه. ومنهم من قدم حال الساكنين والتمكّنين. ومنهم من قال إن من الواردات ما يوجب السّكون،<sup>[٦٣]</sup> فالسّكون فيه افضل. ومنها ما يوجب الحركة، فالحركة فيه اتم.<sup>[٦٤]</sup> ومنهم من قدّم صاحب المَكَان على المتمكّن. ومنهم من قدم المتمكّن على صاحب المكان. ولكل واحد من هذه العبارات شرح يطول ذكره، بيّناه في كتاب «شرح الاحوال».

## ٨

وقد ذكرت في هذه الفصول ما فيه \* غنية للناظر اذا ساعده التوفيق وأكرمه [١٥] الحق والتحقيق. والله تعالى وليّ بلوغنا الى محلّ المتحقّقين في الاحوال بمنّه وسعة رحمته.

آخر جزو السماع. وقد تمّ بحمد الله ومنّه وحسن توفيقه. وفرغ منه



وقت الضحیٰ يوم الاثنين الخامس من جمادى الاولى من سنة ثلث وستين و  
خمس مائة. کتبه محمد بن ابی المحاسن بن ابی الفتح بن ابی شجاع  
الکرمانی المکتبی بابی العلاء. الحمد لله رب العالمین و صلواته علی نبیّه  
محمد و آله اجمعین.

### یادداشتها

۱. ضروب سه گانه مستمعان در اینجا بر اساس قول جنید بغدادی و بندار بن الحسین شیرازی است. جنید گفته است: «السماع علی ثلاثة اوجه: مستمع بقلبه و مستمع بنفسه و مستمع بر به» (تهذیب الاسرار، ابوسعید زاهد خرگوشی، «باب فی ذکر السماع»: آداب المریدین، چاپ قدس، ص ۶۲، چاپ تهران، ص ۲۷۶). و بندار بن الحسین گفته است: «السماع علی ثلاثة اوجه: فمنهم من یسمع بالطبع، و منهم من یسمع بالحال، و منهم من یسمع بالحق» (اللمع، ص ۲۷۸ و رساله تفسیری، ص ۶۴۹). همچنین مقایسه کنید با سخنان ابوعلی دقاق (رساله تفسیری، ص ۶۵۷) و ابوبکر الکتانی (عوارف المعارف، ص ۱۹۶). سلمی در «درجات المعاملات» (فصل ۱۹) به چهار ضرب قائل شده است، بدین شرح: سماع مریدان، اهل معرفت، واصلان، و عوام.
۲. ابونجیب سهروردی در آداب المریدین (چاپ تهران، ص ۲۸۰) این فقره را بدین صورت نقل کرده است: «وقال الشيخ ابو عبد الرحمن السلمی: الوجد قد یكون زیادة لقوم و نقصاناً للآخرین (قال الله تعالی: یریکم البرق خوفاً و طمعا. و قبل فی التفسیر خوفاً للمسافر و طمعا للمقیم و كذلك السماع یتلهی به قوم و یتحقق به قوم) و هو كالسلاح یصلح للجهاد فی سبیل الله و لقتل اولیاء الله، و كذلك الشمس تصلع شیئاً و تفسد شیئاً آخر (فالشمس واحدة و حرها واحد و لكنها تؤثر فی كل شیء علی ما یلیق به من حاله و صفته)». لفظ «الوجد» در اینجا البته غلط است و اساساً متن سهروردی مشوش است، و لیکن عبارت «و هو كالسلاح یصلح... اولیاء الله» قابل توجه است. هجویری نیز در کشف المحجوب (ص ۵۳۰) ظاهراً از روی همین رساله است که می نویسد: «و مثال اصل سماع همچون آفتاب است که بر همه چیزها برافند و هر چیزی را به مقدار مراتب آن چیز از ذوق و مشرب- یکی را می سوزد و یکی را می فروزد و یکی را می نوازد و یکی را می گدازد.»
۳. ظاهراً مراد مؤلف تفسیر ابن عطاء الادمی است که در حقایق التفسیر نقل شده است. در آنجا خوف مسافر مقدم بر طمع مقیم آمده است، مطابق با ترتیب کلمات در قرآن. در نسخه ای هم که نویسنده آداب المریدین از آن استفاده کرده است خوف مسافر مقدم بر طمع مقیم است. (رک. نصوص صوفیه غیر منشوره (تفسیر ابن عطا)، تصحیح پل نوین، بیروت، ۱۹۸۶، ص ۶۷).
۴. محمد بن الحسن بن سعید بن الخشاب، ابو العباس المخرمی البغدادی یکی از محدثان و صوفیان بغداد است. سفری به نیشابور کرده و دو سال در آنجا مانده، و سلمی در همین مدّت از او روایات و اخبار فراوانی شنیده که بسیاری از آنها را در طبقات الصوفیه نقل کرده است. ابن الخشاب سپس به حج رفت و در مکه مجاور شد و در همان جا در سال ۳۶۱ از دنیا رفت (تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۲۰۹).
۵. جعفر بن محمد بن نصیر بن ابوالقاسم، ابو محمد الخواص معروف به الخلدی (که در بعضی از منابع، از جمله در همین رساله، الخلدی ضبط شده است) یکی از محدثان و مشایخ صوفیه بغداد است. در سال ۲۵۲ یا ۲۵۳ متولد شد.

- سفرهای زیادی کرد و شصت بار به حج رفت. سرانجام در بغداد متوطن شد و در همان جا در سال ۳۴۸ از دنیا رفت. گفته‌اند که عجایب بغداد سه چیز بود: اشارات شبلی و نکته‌های مرتعش و حکایات خلدی (تاریخ بغداد، ج ۷، ص ۳۱-۲۲؛ طبقات الصوفیه سلمی، ص ۶۱-۴۵۴؛ تذکره‌الاولیاء عطار، ص ۴-۷۵۲).
۶. ابوالقاسم جنید بن محمد البغدادی (متوفی ۲۹۷هـ) که سلمی ذکر او را در طبقات الصوفیه (ص ۵۰-۱۴۱) آورده است. از جنید حکایات و سخنانی درباره سماع نقل شده است و سلمی در همین رساله بعضی از آنها را نقل کرده است.
۷. این حدیث مشهور که معمولاً به صورت «إن من الشعر لحکمة» روایت شده در بسیاری از منابع آمده است و با استناد بدان است که صوفیه سماع شعر را جایز دانسته‌اند (بنگرید به: سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۲۳۵؛ مسند احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۳۱۳ و ج ۵، ص ۱۲۵؛ المتهیات ترمذی، ص ۶۰؛ اللمع، ص ۳۷۶؛ احیاء علوم الدین، ص ۲۷۱ و ۲۷۳، کشف‌المحجوب، ص ۵۱۷؛ تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۴۴۳).
۸. این حکایت را از معاصران سلمی، هم ابونصر سراج و هم ابومنصور معمر اصفهانی به روایتهای مختلف نقل کرده‌اند. ابونصر (در اللمع، ص ۲۸۹) می‌نویسد: «وسمعت یحیی بن الرضا العلوی ببغداد یقول و کتب لی هذه الحکایة بخطه قال سمع ابوخلمان الصوفی رجلاً یطوف وینادی یا سَعْتَرُ اَبْرِی فسقط و غشی علیه فلما افاق سئل عن ذلك و قال سمعته اَسْعُ تَرِّی بِرِّی.» و ابومنصور اصفهانی (در شرح‌الاذکار، نسخه خطی، ص ۱۸۲) آن را بدین صورت آورده است: «و سمع من ینادی علی السعتر البری و یقول یا سعتر البری. فقال: نعم، الساعة تری بری» (رجوع کنید به مقدمه، یادداشت ۱۴). قشیری و ابوحامد محمدغزالی نیز در رساله (ص ۶۵۴) و احیاء (ج ۲، ص ۲۸۲) آن را نقل کرده‌اند و سپس بسیاری از متأخران آن را تکرار کرده‌اند (از جمله ابوالنجیب سهروردی در آداب المریدین، چاپ تهران، ص ۲۸۰؛ چاپ قدس، ص ۶۶؛ مجدالدین بغدادی در تحفة البرره، فصل سماع؛ کاشانی در مصباح‌الهدایة، ص ۱۹۳).
۹. ابوعمر و اسماعیل بن نجیدین احمد بن یوسف بن سالم بن خالد السلمی (متوفی ۳۶۶هـ) جد مادری مؤلف و یکی از مشایخ صوفیه است که نامش و اقوالش در طبقات الصوفیه سلمی (ص ۴۷۶ تا ۴۸۰) ذکر شده است (همچنین بنگرید به: طبقات الصوفیه انصاری، ص ۲۰۱-۲۰۰؛ الانساب سمعانی، ج ۷، ص ۳-۱۸۲).
۱۰. این سخن را سهروردی در عوارف المعارف (ص ۷-۱۷۶) بدین گونه نقل کرده است: «قال الشیخ ابو عبدالرحمن السلمی: سمعت جدی یقول: المستمع ینبغی ان یسمع بقلب و نفس مینته، و من کان قلبه مینتاً و نفسه حیة لایحل له السماع.» سعدالدین فرغانی (متوفی حدود ۷۰۰هـ) در مناهج العباد بدین صورت آورده است: «جد ابوعبدالرحمن سلمی فرمود: المستمع ینبغی ان یسمع بقلب حی و نفس مینته و من کان قلبه مینته و نفسه حیاً فلا یحل له السماع.» ماخذ فرغانی ظاهراً کتاب عوارف المعارف است و احتمالاً سهروردی نیز آن را از روی رساله سلمی نقل کرده است. محمد بن منور در اسرار التوحید (ص ۳۱۸) همین مضمون را در دهان ابوسعید گذاشته است. وقتی می‌گوید: «از شیخ ما سؤال کردند از سماع: شیخ ما گفت: السماع قلب حی و نفس میت» (همچنین بنگرید به: رساله قشیری، ص ۶۴۵؛ تهذیب الاسرار ابوسعید زاهد، باب سماع؛ آداب المریدین، چاپ تهران، ص ۲۷۶، چاپ قدس، ص ۶۲؛ اوراد الاحباب، ص ۱۸۲، ص ۵؛ مصباح‌الهدایة، ص ۱۹۰).
۱۱. ابوعثمان سعید بن سلام المغربی اصلاً از ناحیه قیروان بود که به نیشابور آمد و در سال ۳۷۳ در آنجا فوت شد. رجوع کنید به طبقات الصوفیه سلمی، ص ۱۰-۵۰۵. سخن ابوعثمان را سلمی در کتاب دیگر خود جوامع آداب الصوفیه (ص ۶۵) بدین صورت نقل کرده است: «سمعت اباعثمان المغربی یقول: لاتصلح الخلوة و السماع إلا للعالم ربانی.
۱۲. ابوسهل محمد بن سلیمان الصعلوکی در سال ۲۹۶ در اصفهان متولد شد و در ۳۳۷ به نیشابور رفت و در ۳۶۹ در

- همان‌جا فوت شد. خواجه عبدالله نام او را در طبقات الصوفیه (۹-۴۹۸) ذکر کرده و همین سخن را نیز درباره سماع از قول سلمی نقل کرده است: «...سمعت ابا عبدالرحمن السلمی يقول سمعت ابا سهل الصعلوکی، و سئل عن السماع، فقال: يستحب لاهل الحقایق و بیاح لاهل العلم و یکره لاهل الفسق و الفجور».
۱۳. شعبه بن الحجاج بن الورد، ابویسظام العتکی (متوفی ۱۶۰هـ). از محدثان معروف قرن دوم، واسطی الاصل و ساکن بصره. (بنگرید به: حلیة الاولیاء، ج ۷، ص ۲۰۶-۱۴۴؛ تاریخ بغداد، ج ۹، ص ۶۶-۲۵۵).
۱۴. ابن واقعه را ابو حامد غزالی در احیاء علوم الدین (ج ۲، ص ۲۹۹) و کیمیای سعادت (ج ۱، ص ۴۹۵) نقل کرده است. سخن ابوبکر در این دو اثر چنین است: «کناکما کنتم و لکن قست قلوبنا». اما ابونصر سراج در اللمع (ص ۲۹۳) قول ابوبکر را مانند سلمی آورده است (و نیز بنگرید به: عوارف المعارف، ص ۱۹۶).
۱۵. از جمله کسانی که با گریستن در هنگام سماع مخالف بودند ملائطیه بودند که سلمی درباره ایشان می گوید: «و من اصولهم ترک البكاء عند السماع...» (رساله ملائطیه، ص ۱۱۷).
۱۶. کثیر بن عبدالرحمن بن الاسود (متوفی ۱۰۵هـ) از شعرای عرب، اهل مدینه و شیعی مذهب. بنگرید به: الاغانی، ج ۹، ص ۳ به بعد (در باره انتساب او به عزه، همان، ص ۲۴) و نیز به اعلام زرکلی، (ج ۵، ص ۲۱۹) و مراجع دیگری که در آنجا آمده است.
۱۷. به نظر می رسد که تقسیم سه گانه «مستمع یسمع بوجده و وجوده و تواجده» تقسیم سه گانه مستقلی است و گویا بعد از «مستمع یسمع بحاله و وقته» عبارتی ساقط شده است. ظاهراً اصل این جمله چنین بوده است: «مستمع یسمع بحظه و طبعه، و مستمع یسمع بحاله و وقته، و مستمع یسمع بر به؛ و مستمع یسمع بوجده...».
۱۸. اقسام سه گانه مستمع یسمع به و یسمع له و یسمع منه هر سه از اقسام مستمع بر به یا مستمع بالحق است.
۱۹. ظاهراً اشاره است به حدیث «كُلُّ مَا يَلْبَهُ بِهَ الْمَرْءُ الْمُسْلِمُ بَاطِلٌ، الْأَرْمِيَّةُ بِقَوْسِهِ، وَ تَادِيَةُ فَرَسِهِ وَ مَلَاعِبَتُهُ أَمْرًا تَهُ». فَبُنْهَنْ مِنَ الْحَقِّ» (سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۹۴۰، مسند احمد بن حنبل، ج ۴، ص ۱۴۴، ۱۴۸).
۲۰. الاوزاعي، ابو عمر عبدالرحمن بن عمرو، یکی از نمایندگان اصلسی مکتب فقهی شام، در سال ۱۵۷ در سن ۷۰ سالگی در بیروت مرد. نام کتابهای او را این ندیم در فهرست آورده است. (دایرة المعارف اسلام، تحریر دوم، ج ۱، ص ۳ - ۷۲۲).
۲۱. الزهری، محمد بن مسلم بن عبدالله بن شهاب متولد حدود ۵۰ یا ۵۱ و متوفی ۱۲۴. الزهری کسی است که علم حدیث را از مدینه به دمشق برد. احادیث فراوانی از او نقل شده است و گویند یکی از نخستین کسانی است که حدیث را به کتابت درآورد، البته به اجبار، استادان او عروة بن زبیر و سعید بن مسیب بودند. در تاریخ و سیره نیز دست داشت و ابن اسحاق، صاحب سیره، شاگرد او بود. (دایرة المعارف اسلام، تحریر اول، ج ۸، ص ۴۶ - ۱۲۴۰، سیرت رسول الله، ترجمه رفیع الدین اسحق، مقدمه مهدوی، ج ۱، ص ۱ - یا).
۲۲. عروة بن زبیر یکی از مشهورترین و نخستین محدثان مدینه است. در حدود سالهای ۲۳ و ۲۹ متولد و حدود سالهای ۹۱ و ۹۹ فوت شد. پدرش زبیر بن العوام از نخستین کسانی بود که در نوجوانی اسلام آورد. حضرت خدیجه عمه او بود. زبیر در جنگ جمل در سال ۳۰ کشته شد. عبدالله بن زبیر برادر عروة بود. مادرشان اسماء دختر ابوبکر بود، و لذا عایشه خاله ایشان بود. عروه احادیث فراوانی از پدر و مادر و خاله خود عایشه و همچنین علی بن ابی طالب (ع) و ابوهریره روایت کرده است. از جمله کسانی که از عروه حدیث روایت کرده اند پسران او محمد، عثمان، عبدالله، یحیی و هشام اند (بنگرید به: دایرة المعارف اسلام، تحریر اول، ج ۸، ص ۱۴۰۷ و منابعی که در آنجا ذکر شده است؛ همچنین به سیرت رسول الله، ترجمه رفیع الدین اسحق، مقدمه مهدوی، ج ۱، تهران، ۱۳۶۰، ص ح - ط).
- چنانکه ملاحظه می شود سندی در اینجا ذکر شده ولی متن حدیث نیامده است. متن حدیثی که با این سند در موضوع مورد بحث در مسند احمد بن حنبل آمده چنین است: «حدثنا عبدالله حدثني أبي ثنا ابوالمغيرة ثنا

الاوزاعی قال حدثني الزهري عن عروة بن الزبير عن عائشة: «أن ابا بكر دخل عليها و عندها جاريثان في ايام منى تضر بان يدين رسول الله صلى الله عليه وسلم مسجى عليه بثوبه فاتهرهما فكشف رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه، فقال: دعهن يا ابا بكر، فانها ايام عيد؛ وقالت عائشة: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسترنى بردائه وأنا انظر إلى الحبشه في المسجد حتى أكون أنا أسأم فاقعد فاقدروا قدر الجارية الحديثه السن الحريرة على اللهب» (مسند احمد بن حنبل، ج ٦، ص ٨٤). این متن ظاهراً مربوط به دو حدیث است. حدیث اول به سخن پیامبر (ص) که می فرماید: «دعهن یا ابا بکر فانها ايام عيد» ختم می شود و همین حدیث در ج ٦، ص ٩٩ نیز آمده است. پس از آن (از «وقالت عائشة» به بعد) حدیث دیگری است که جداگانه در صفحه ٨٥ روایت شده است. متن این احادیث درباره جاریثان و دف زدن آنها و وارد شدن ابو بکر و اظهار تعجب وی و پاسخ پیامبر (ص) نه تنها در این رساله بلکه در کتابهای حدیث نیز تا حدودی تداخل پیدا کرده و این وضع کم و بیش به کتابهای صوفیه نیز راه یافته است.

٢٣. سلمی از این راوی حدیثی در اربعین (ص ١٤) روایت کرده است.

٢٤. رجوع کنید به یادداشت ١٣ در فوق.

٢٥. این حدیث به روایتهای مختلف در کتب حدیث و کتابهای صوفیه آمده است. سلمی آن را در اربعین (ص ١٥) با همین سند روایت کرده است. ابن ماجه (ج ١، ص ٦١٢) نیز با همین سند و بدین صورت آورده است: «دخل علی ابو بکر و عندی جاریثان من جوارى الانصار، تغنیان بما تقاولت به الانصار فی یوم بعثت...» و قشیری (رساله، ص ٦٣٩) با همین سند و از قول سلمی و کم و بیش با همین الفاظ روایت کرده است (همچنین بنگرید به: صحیح بخاری، باب عیدین، ج ٢، ص ٢١؛ مسند احمد بن حنبل، ج ٦، ص ٣٣؛ تحفة البررة، فصل سماع؛ سماع و قوت، ص ٣؛ بوارق الالمام، ج ١٣٢؛ اوراد الاحیاء، ص ١٨٩). این جوزی این دلیل را که اکثر صوفیه به کار برده اندرده کرده است (تلبیس ابلیس، ص ٢٢٩).

٢٦. شاید محمدین [...] یوسف (بن...) الهروی دمشقی باشد که در الانساب (ج ١٣، ص ٩-٤٠٨) معرفی شده است.

٢٧. عبدالعزیز بن عبدالله الأویسی.

٢٨. ابراهیم بن سعد بن ابراهیم بن عبدالرحمن بن عوف، ابواسحق الزهری (١٨٤-١٠٨هـ) در تاریخ بغداد (ج ٦، ص ٨٤) آمده است که وی در سال ١٨٤ به عراق آمد و هارون الرشید او را گرامی داشت و از او درباره غنا فتوا خواست و او آن را حلال دانست (وستل عن الغنا فافتی بتحلیله). در همین جاداستانی هم از قول او درباره مالک بن انس و غنا کردن او آمده است.

٢٩. محمد بن اسحق بن یسار.

٣٠. مقایسه کنید با احواء علوم الدین، ج ٢، ص ٢٧٨؛ عوارف المعارف (به نقل از قوت القلوب ابوطالب مکی)، ص ٥-١٧٤؛ اللع، ص ٢٧٤.

٣١. احمد بن علی بن الحسن ابوبکر الرازی الفقیه (٣٧٠-٣٠٥هـ) (تاریخ بغداد، ج ٤، ص ٣١٤).

٣٢. در باره نسبت «الکدیمی» رجوع کنید به الانساب سمعانی، ج ١١، ص ٥٥-٥٤.

٣٣. این حدیث در عوارف المعارف (ص ١٧٨) بدین صورت روایت شده است: دخل رجل علی رسول الله صلى الله علیه وسلم و عنده قوم یقرؤون القرآن و قوم ینشدون الشعر، فقال: یا رسول الله، قرآن و شعر؟ فقال: من هذامرة و من هذامرة. (و نیز بنگرید به: اوراد الاحیاء، ص ١٨٩).

٣٤. سفیان بن عیینة بن ابی عمران (متوفی ١٩٨هـ).

٣٥. ابن ماجه (ج ٢، ص ١٢٣٦) آورده است: حدثنا ابو بکر بن ابی شیبہ، ثنا عیسی بن یونس عن عبدالله بن عبدالرحمن بن یعلی، عن عمرو بن الشرید، عن أبیه، قال: انشدت رسول الله (ص) مائة قافية من شعر أمیة بن أبی

- الصلت. يقول بين كل قافية «هيه» وقال: كاد ان يسلم: (در حاشیه در توضیح لفظ «هیه» آمده است: أي زِدْ، یعنی باز هم). همچنین رك مسند احمد بن حنبل، ج ۴، ص ۲۸۸؛ احیاء علوم الدین، ج ۲، ص ۲۷۴. هجویری نیز در كشف المحجوب (ص ۵۱۸) این حدیث را نقل کرده و آن را بدین صورت ترجمه کرده است. «... صد بیت روایت کردم و اندر آخر هر بیته کی گفتمی میگفتی هیه یعنی دیگری بگویی»
۳۶. احمد بن یوسف بن سالم بن خالد السلمی جدّ ابو عمر و اسماعیل بن نجید است (بنگرید به: یادداشت ۹ در فوق: و الانساب، ج ۷، ص ۱۸۲).
۳۷. ابوخیثمه السنائی، زهیر بن حرب بن شداد (۲۳۴-۱۷۰ هـ)؛ (بنگرید به: تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۴۸۲-۴).
۳۸. بنگرید به: ابن ماجه، ج ۱، ص ۳-۶۱۲؛ رساله قشیری، ص ۶۴۰.
۳۹. این داستان را مجدالدین بغدادی در تحفة البررة (ص ۱۰۷ الف) بدین صورت نقل کرده است: «روی عن الزهری ایضاً وقال: قال السائب بن زید: بینا نحن مع عبدالرحمن بن عوف فی طریق الحج ونحن نأمن مکه، اعتزل عبدالرحمن الطريق. ثم قال رباع بن المعرف غنينا یا باحسان - وكان یحسن بالنصب. فبینا رباع یغنیهم أدرکهم عمر بن خطاب فی خلافته، فقال: ما هذا؟ فقال عبدالرحمن: لا بأس بهذا، نلهو، و تقصّر عنّا، فقال عمر. فان كنت أخذاً فعلیک بشمر ضرار بن الخطاب، و ضرار رجل من بنی محارب بن فهر، و النصب ضرب من اغانی الاعراب.»
۴۰. احمد بن منصور بن سیار بن معارک، ابو بکر الرمادی (متوفی ۲۶۵ هـ) (تاریخ بغداد، ج ۵، ص ۱۵۱-۳).
۴۱. از کسانی است که خطیب بغدادی می گوید از احمد بن منصور الرمادی استماع حدیث کرده است (تاریخ بغداد، ج ۵، ص ۱۵۱).
۴۲. معاویه بن صالح بن حُدیر الحضرمی (متوفی ۱۵۸ هـ) از محدثان قرن دوم، در حصص بزرگ شد و در سال ۱۲۵ به اندلس رفت و در خدمت ملک عبدالرحمن الداض درآمد و از جانب او سفری هم به شام رفت (بنگرید به: اعلام زرکلی، ج ۷، ص ۲۶۱).
۴۳. محمد بن العباس (بن احمد بن محمد بن عصم ابوعبدالله الضبی) العُصمی (۳۷۸-۲۹۴ هـ) (رك. طبقات الصوفیه سلمی، مقدمه مصحح، ص ۸۳).
۴۴. جعفر بن محمد بن ابی عثمان، ابو الفضل الطیالسی. (رك. تاریخ بغداد، ج ۷، ص ۱۸۸-۹).
۴۵. یحیی بن معین بن عون بن زیاد (۲۳۳-۱۵۸ هـ). یکی از ائمه حدیث در بغداد و معاصر احمد بن حنبل بود (بنگرید به: اعلام زرکلی، ج ۸، ص ۱۷۲-۳).
۴۶. الفضل بن حبیب المدائنی السراج (بنگرید به: تاریخ بغداد، ج ۱۲، ص ۳۳۹).
۴۷. عامر بن سراحیل بن عمر و الشعیبی ابو عمر و (متوفی ۱۱۰ هـ) (بنگرید به: حلیة الاولیاء، ج ۴، ص ۳۱۰).
۴۸. ابوسهل محمد بن سلیمان الصعلوکی، (رك. یادداشت ۱۲ در فوق).
۴۹. مصعب بن عبدالله بن مصعب بن ثابت بن عبدالله، ابو عبدالله الزبیری المدینی (متوفی ۲۳۶ هـ) (تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۴-۱۱۲؛ الانساب سمعانی، ج ۶، ص ۲۶۵-۶).
۵۰. ابو عبدالله مالک بن انس بن مالک بن ابی عامر، صاحب کتاب الموطأ در سال ۹۳ یا ۹۴ متولد شد و در سال ۱۷۹ در گذشت. وی یکی از علمای مشهور حدیث و فقه است و مذهب مالکی منسوب به اوست. گفته اند که وی در نوجوانی با آواز و موسیقی آشنایی داشته است.
۵۱. این حکایت را ابونصر سراج در المجمع (ص ۲۷۶) عیناً یا همین بیت نقل کرده است، و این شاهدهی است بر مدعای او که جماعتی از ائمه علما و فقها اجازه سماع داده اند.
۵۲. این روایت را سلمی در رساله «کلام شافعی در مجاهدات و آداب معاملات» نقل کرده است و ما متن حاضر را با نسخه کتابخانه خانقاه احمدیه شیراز (ص ۱۵۱) مقابله کرده ایم، و اختلافات را ذکر کرده ایم. یادداشت‌های ۳۲ تا

- ۳۴ در ذیل و اضافات در داخل دو قلاب از روی نسخه خطی خانقاه احمدیه شیراز است.
۵۳. أبو موسی یونس بن عبدالأعلى بن موسى بن مسرة. (بنگريده به: طبقات الفقهاء الشافعية، ص ۱۸).
۵۴. محمد بن ادریس الشافعی، فقيه مشهور (متوفی ۲۰۴ هـ).
۵۵. قشیری در رساله خود مطلبی که سلمی به شافعی نسبت داده به مالک بن انس نسبت داده از قول او می گوید: «واهل الحجاز کلهم یبیحون الغنا و أما الحداء فاجماع منهم علی اجازته.» (رساله، ص ۶۳۸). احتمالاً قشیری در انتساب این مطلب به مالک بن انس مرتکب اشتباه شده است.
۵۶. عبدالواحد بن بکر، ابوالفرج الورتانی (متوفی ۳۷۲ هـ).
۵۷. اباسهل الصعلوکی (رک. یادداشت ۱۲). این قول را قشیری در رساله (ص ۶۴۸) و سهروردی در عوارف المعارف، (ص ۱۷۶) و نیز رک. ابوالنجیب سهروردی، آداب المریدین، ترجمه فارسی، (ص ۱۴۷) نقل کرده اند.
۵۸. عبدالواحد بن علی السیاری النیشابوری (متوفی ۳۴۲ هـ). (رک. طبقات الصوفیه سلمی، یادداشت مصحح، ص ۷۷).
۵۹. ابوبکر محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالعزیز بن شاذان الرازی (متوفی ۳۷۶ هـ). در تاریخ بغداد (ج ۵، ص ۴۶۴-۵) ذکر او آمده و گفته شده است که سلمی حکایات زیادی از او شنیده است. وفات وی در نیشابور اتفاق افتاد.
۶۰. ابومحمد احمد بن الحسین الجریری (متوفی ۳۱۱ هـ). (رک. طبقات الصوفیه سلمی، (ص ۹-۲۵۳).
۶۱. این مطلب را خواجه عبدالله انصاری در طبقات الصوفیه (ص ۳-۲۲۲) بدین صورت به فارسی آورده است: «بوعثمان مغربی گوید: مرد محقق شود در طریق الله تعالی برورشک برد که او از هیچ کس نشنود مگر از او و کس از او نشنود مگر او، و او را چنان کند، هر سخن که گویند از او شنوند.»
۶۲. مقایسه کنید با اصول ملامتیه در سماع. از قول علی بن هارون الحصری می گوید: «السماع الحقيقي اذا صادف مكاناً من قلب متحقق زينه بانواع الكرامات، أوله تبدو هيئته على الحاضرین حتى لا يتحرك بحضرة أحد، ولا يصيح ولا يتزعج لتمام هيئته. و حقيقة مصاحبة السماع منه أن يغلب وقته أوقات الحاضرین و يقهرهم، فهم تحت قهره وأمره» (رساله الملامتیه، ص ۳-۱۱۲). همچنین رجوع کنید به درجات المعاملات، فصل ۲۰.
۶۳. مقایسه کنید با نظر ابوبکر الکتانی که گفته است: «المستمع يجب أن يكون في سماعه غير مستروح اليه يهيج منه السماع وجداً او شوقاً او غلبه او وارداً، و الوارد عليه يفنيه عن كل حركة و سکون» (عوارف المعارف، ص ۱۹۹).
۶۴. درباره حرکت و سکون در سماع، ابوحامد در احیاء علوم الدین (ج ۲، ص ۳۰۳) به تفصیل سخن گفته است. نظر مشایخ درباره حرکت و سکون، همان طور که سلمی اشاره کرده است، مختلف است. جنید از کسانی است که به سکون معتقد بود و داستانی هم در این خصوص درباره وی نقل کرده اند، ولی ابتدا نظر او چیز دیگری بود. «فقد كان الجنيد يتحرك في السماع في بدايته ثم صار لا يتحرك» (احیاء، ج ۲، ص ۳۰۳). ملامتیه نیز می گفتند: «... السماع إذا عمل فيمن يتحقق فيه، أن هيئته تمنع الحركة و الصياح لتمام هيئته عليهم» (رساله ملامتیه، ص ۱۱۲).



پښتونستان ښار علمي او مطالعاتي مرکز  
پرتال جامع علوم انساني

باب سماع الصوفية  
من كتاب ادب الملوك  
لابي منصور مَعْمَرِ الاصفهاني

---

## باب

### سماع الصوفية

١

وأما سماع الصوفية: - فإن الصوفية مخصوصة بذلك، فانهم لما زهدوا في الدار  
الفانية و اختاروا الفقر و بذلوا الله عزوجل المهج و اجتهدوا بعد الفرياض  
في النوافل، فتح الله عزوجل اعين قلوبهم فنظروا بصفاء الهمة و سمعوا بثاقب  
الفهم و ماخوهم الله عزوجل من سابق المعرفة فتحقق لهم السماع و اخذوا الاشارة  
من معاني الغيب و اتبعوا الاحسن من القرآن من حقيقة ما سبق الى اسرارهم من  
حقائق المحبة و الاشواق، و ما اودع الحق في اسرارهم من عزيز لطايفه و عجيب  
مواهبه و من الهداية التي شهد الله بها لاهل الاستماع. قال الله عزوجل: فبشر عباد.  
الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه. ثم قال: اولئك الذين هديهم الله و اولئك هم  
اولوا الالباب.<sup>١</sup>

شؤون شكاة علوم انساني ٢ طالعات فرنگي

فالسماع اصل من اصول الصوفية، تتعلق<sup>٢</sup> بها معاني<sup>٣</sup> كثيرة. فأول ذلك ما قال  
الله تعالى: و لو علم الله فيهم خيراً لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا.<sup>٤</sup> و هذا ما تعلق  
بما تقدم من الهداية في الاصل و هو سماع اهل التوحيد. ثم سماع الذكر من الحق  
المتعلق بالامر و النهي و المواعظ. قال الله عزوجل: و اتقوا الله و اسمعوا.<sup>٥</sup> ثم سماع  
ما افترض الله عزوجل استماعه، و هو كلام الله عزوجل. قال الله تعالى: و اذا قرى  
القرآن فاستمعوا له و انصتوا.<sup>٦</sup> فهذا معاني رسوم السماع في اصل ظاهره.

١. الزمر، ١٨. ٢. در اصل: يتعلق. ٣. در اصل: معاني. ٤. انفال، ٢٣. ٥. مائده، ١٠٧. ٦. اعراف، ٢٠٣.



ويتعلّق بكلّ سماعٍ باطنٌ و بكلّ باطنٍ حقيقة. فأمّا بواطن السّماع و وُجوهُ صُروفه و احكام و رُوده و ذوق وجوده و حقايق شهوده: فيعرفه اهله و هم العارفون من الصوفية الذين اشاروا إلى حقايق المعارف و إلى عين الحقيقة و وجود اهل الخالصة.

وللسّماع اصلٌ مُجَمَّلٌ و اسم جامعٌ، فَمِنْهُ رَسْمٌ و مِنْهُ سِرٌّ و مِنْهُ حَقِيقَةٌ لَمْ يَقَعِ الْاسْمُ فِي الْجُمْلَةِ عَلَى كُلِّ ذَلِكَ. فَمَنْ السَّمَاعُ مَا هُوَ الْفَهْمُ عَنِ اللَّهِ و مِنْهُ مَا هُوَ ذَاتُ الْمَعْنَى الْمَشَارَالِيهِ فِي الْحَالِ و مِنْهُ مَا هُوَ نَفْسُ الْقَوْلِ و مِنْهُ مَا هُوَ جَامِعٌ فِي الْإِشَارَةِ.

### ۳

وَالسَّمَاعُونَ فِيهِ عَلَى ثَلَاثٍ: سَامِعٌ سَمِعَ بِرَبِّهِ عَزَّوَجَلَّ \* و سَامِعٌ يَسْمَعُ بِحَالِهِ و [۷۱] سَامِعٌ يَسْمَعُ بَعْلِمِهِ. <sup>۱۱</sup> فَالَّذِي يَسْمَعُ بِرَبِّهِ عَزَّوَجَلَّ فَعَلِيٌّ ثَلَاثَةٌ مَعَانٍ <sup>۷</sup>: سَمَاعٌ بِالْحَقِّ و سَمَاعٌ لِلْحَقِّ و سَمَاعٌ مِنَ الْحَقِّ. وَالَّذِي يَسْمَعُ بِحَالِهِ فَعَلِيٌّ ثَلَاثَةٌ مَعَانٍ <sup>۸</sup>: سَمَاعٌ بِالْحَالِ مِنْ غَلْبَةِ الْحَالِ و سَمَاعٌ فِي الْحَالِ بِصِحَّةِ وُجُودِ الْحَالِ و سَمَاعٌ بِفَنَاءِ الْحَالِ و شَاهِدٌ مَعُولٌ فِي الْحَالِ. وَالَّذِي يَسْمَعُ بَعْلِمِهِ فَعَلِيٌّ ثَلَاثَةٌ مَعَانٍ <sup>۹</sup>: سَمَاعٌ بِالْعِلْمِ الْمَتَقَدِّمِ قَبْلَ السَّمَاعِ، و سَمَاعٌ فِي الْعِلْمِ بِحَقَائِقِ السَّمَاعِ و سَمَاعٌ بِخَالِصِ عِلْمِ السَّمَاعِ. ثُمَّ لِكُلِّ سَمَاعٍ مِنْ ذَلِكَ مَوَارِيثٌ و وُجُودٌ يَعْرِفُهَا الْأَكْيَاسُ مِنَ الصُّوفِيَةِ و قَدْ أَمْسَكْتُ عَنْ شَرْحِ ذَلِكَ لِإِطَالَةِ الْكِتَابِ.

### ۴

فَأَمَّا وَقُوعُ السَّمَاعِ فِي حَضُورِ اسْبَابِهِ و وُجُودِ حُرَقَاتِهِ فِي أَصْلِ مَا تَقَدَّمَ وَصَفَهُ، فَثَلَاثٌ: سَمَاعٌ قَلْبِيٌّ و سَمَاعٌ رُوحِيٌّ و سَمَاعٌ نَفْسِيٌّ. فَأَمَّا السَّمَاعُ الْقَلْبِيُّ فَيَدْعُو <sup>۱۱</sup> إِلَى التَّلَفِّ بِصَفَاءِ الْوُجُودِ. وَأَمَّا السَّمَاعُ الرُّوحِيُّ فَيَدْعُو <sup>۱۲</sup> إِلَى الْجَهْدِ بِصَفَاءِ الْعِلْمِ. و

۷-۹. در اصل: معانی. ۱۰. در اصل: سماع. ۱۱. در اصل: فیدعوا. ۱۲. در اصل: سماع. ۱۳. در اصل: فیدعوا.

أما السَّماع<sup>١٤</sup> النَّفسى فيدعو<sup>١٥</sup> إلى الهوى بمراد النفس.  
 فالخالص من السَّماع ما يدعو<sup>١٦</sup> إلى التلف والفتناء عن حظِّ الدارين لتجريد  
 الإشارة إلى التَّوحيد. وذلك لاهل التجريد الذين اتَّصل هُومهم بالغيب، فمن  
 الغيب سماعهم ومن الغيب شربهم.  
 والثاني من السَّماع ماهو للروح يدعو<sup>١٧</sup> إلى معدن الارواح إلى الملكوت، و  
 يدعو<sup>١٨</sup> من الجهل إلى العلم ومن الغفلة إلى الذِّكر. وذلك لاهل التَّوحيد الذين  
 صفت ارواحهم، فالحقيقة قصدهم ومن الملكوت شربهم.  
 والثالث من السَّماع ماهو للنفس يدعو<sup>١٩</sup> إلى الحاضر من الدنيا والى الهوى و  
 حظِّ الدَّار الفانية فَتَهَيِّج النفس به. وذلك لاهل التخليط الذين هاجت نفوسهم،  
 فالطَّيبة قصدهم ومن الدُّنيا شربهم.

## ٥

والسَّماع مخصوصٌ باهل الحقايق من الصوفية بشرائطه وحقائقه تقدّمت أم  
 تأخّرت. فالمقدم شرطه وطلبه بالاخلاص بصفاء همّه ونقاء سرّه وشرح قلبه.  
 [٧٢] هو الذى \* نفاعن ظاهره علايق الدُّنيا ففرّقها بجمع همّه حتى فنى عن عوائق  
 ماتحويها الجوارح. ثم اخرج محبة الزائد عن ظاهره من القلب ففنى عن رؤية ما فرّقه  
 وزهد فيه. ثم فى حاله فنا الثالثة - فنى عن رؤيته لتركه، فجرد همّه لمصادفة وارد  
 الغيب. فحينئذ قدم شرط السَّماع وهذه حالة المرید القاصد.  
 ثم المتأخّر شرطه، فالذى جرّده الحق عن الاغيار وافرده همّه من الاذكار وغرّبه  
 فى حاضر الدَّار، فافناه عن حظّه ثم افناه عن رؤية فنائه لحظّه ثم غيّبه عن الشواهد  
 الرّسميّات، فاوجده فى خالص ماله فيه، فقام السَّماع داعياً إليه بتفاوت الاحكام  
 الجارية من الحقّ عليه وصار مقصود الحقّ ومراده ثم الذى لم يُغيّره وجدّه ولم يُحرّكه

١٤. در اصل: سماع. ١٥. در اصل: فيدعوا. ١٦ - ١٩. در اصل: يدعوا.

سماعه بالطاعات ولم يزجره عن حظوظ النفوس في الدار. فالسماع عليه لآله،  
لأنه زائد له في هواه و عطبه.

وأول شرط السماع بغض الدنيا. وسئل النوري، أبو الحسين النوري رحمة الله  
عليه، عن التصوف. فقال: بغض الدنيا وحب السماع. وحكى لي عن الجنيد إنه  
كان بطور سينا مع جماعة من اصحابه و قوال معهم يقول، و هم يتحركون و  
يضطربون و يتواجدون. فإذا بديراني ينادى من صومعته بالله عليكم اجيبوني. قال:  
فلما فرغوا و سكتوا، قال بعض اصحاب الجنيد: يا استاذ، إن ديرانيا يقسم علينا و  
يدعونا. قال: فاتاه الجنيد و اصحابه، و هو في اعلا صومعته. فلما وردوا الصومعة، قال  
الديراني: أيامنكم استاذ؟ فاشاروا الى الجنيد. فقال: يا استاذ، هذا الذي كنتم  
تعلمون مخصوص في دينكم أم معموم؟ فقال له الجنيد: لابل مخصوص بشرط الزهد  
في الدنيا. فقال الديراني: هكذا وجدت في انجيل عيسى عليه السلام: أن خواصاً من  
أمة محمد صلى الله عليه و سلم يسمعون و يتحركون و هم الزاهدون في الدنيا<sup>[٢]</sup>. \* [٧٣]  
ثم ذكر لباسهم و بعض احوالهم. فالسماع بشرط الزهد في الدنيا. و هذا من حيث  
شرايط العلم و رسوم التفرقة.

شوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

ثم الله عزوجل يسمع من يشاء ولكن لا يدرك أسمعه الحق في باطنه دون أن يبعته  
بالطاعات في ظاهره و يمنعه عن المعاصي بعزير غيرته.  
وللسماع لنا كتاب مفرد، ولكن هذا موضع التلخيص و هو مجمل، ولكن يعرفه  
اهله و يشهد بذلك و جده، ثم يشهد بوجده حقيقته و يشهد بحقيقته علمه و يشهد  
بعلمه سداد ظاهره.

## یادداشتها

۱. مقایسه کنید با سخن ابومنصور در کتاب نهج الخاص که می گوید: «والسمع على ثلاث مقامات: سماع بالعلم، وسماع بالحال، و سماع بالحق.» (نهج الخاص، به تصحیح دیوبوری، ص ۵۴).
۲. این داستان را سلمی نیز در نسیم الارواح (ص ۱۰۱-۱۰۰) آورده است:
- وحكى عن بعض اصحاب الجنيد، قال: كنا مع الجنيد في جبل طور سينا وكان معنا قَوْل يقول، فتواجد اصحابنا حول الجنيد ورقصوا. فاذا هوراهب ينادي وهو يقول: بالله عليكم اجيبوني. قال: فلَمْ يَلْتَفِتُوا اليه من طيب الوقت و ممّا كانوا فيه. فلَمَّا افاقوا، قيل للجنيد: ان راهبا كان ينادينا و يُقَسِّمُ علينا بدين الحنيفيه، ان اجيبوني. قال: فمضى الجنيد إلى عند الراهب، فنزل الراهب من صومعته. فقال ايّما منكم استاذ؟ فاشاروا إلى الجنيد. فقال الراهب: ماهذا المذهب، وما الذي كنتم فيه من الحركات و الرقص و التوجد و السماع، أ هوشىء مخصوص في دينكم او معموم؟ فقال الجنيد: بل هو مخصوص بشرط الزهد في دار الدنيا. فقال الراهب: مديك يا بالقسم جنيد، فانا أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له و أشهد أن محمداً عبده و رسوله، هكذا وجدت في الانجيل مكتوباً أن خواصاً من أمة محمد صلى الله عليه و سلم يتحرّكون عند السماع بشرط الزهد في دار الدنيا، لباسهم الصوف و قد رضوا من الدنيا بكسرة و خرقة، اولئك خواص أمة محمد صلى الله عليه و سلم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی