معنای حقیقی سماع در غزلیّات شمس تبریزی

حیدر قلی‌زاده [۱]
اصغر هادی پور [۲]

چکیده

از جمله کسانی که در باب «سماع» و حقیقت آن نظری خاصّ دارد، و متفاوت از آنچه که تا زمان وی از تعریف و کیفیّت آن گفته‌اند، مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی است. سماع مولانا، نه از نوع سماع‌های زمینی که حرکات چرخشی و موزون بدن اساس و محور آن است و اغلب عامدانه، پر از شائبه و گمراهی است، بلکه سماعی است آسمانی و فیض و کششی است غیبی که او و هر سالکی را که طریق او دارد ، بی اختیار می چرخاند و این چرخش از حیطهٔ اراده و خودآگاهی انسان خارج است و فرصتی است برای رهیدن مرغ جان از قفس تنگ جسم و تن و اتّصال به چشمهٔ حقیقت کون و مکان.

مولانا سماع را فرایندی می‌داند با شرایط، فواید و آثاری خاصّ که این فرایند آغازش جذبات و فیوضات الهی و آسمانی است و پایانش رمیدن از عالم سفلی و رسیدن و اتّصال به عالم علوی. از نظر او نیروی محرّکهٔ چرخیدن و رقصیدن سالک در سماع، منبع فیض الهی و خود خداست نه ارادهٔ بشری و خودآگاهی‌های شخصی؛ و نغمات موسیقایی دریچهٔ ارتباطی سالک با نغمات آسمانی است بر اثر این اتّصال، به قول مولانا سالک ناخواسته در نوعی خاموشی دل‌چسب و حیرانی مطلق فرو می رود و چنین فردی در جهان سماع برون ز هر دو جهان است و متّصل به سرچشمهٔ فیض.

کلید واژه‌ها:

مولانا، سماع، شعرفارسی، غزلیّات شمس.

۱- گروه زبان وادبیّات فارسی، تبریز، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز – ایران.

۲ - دانشجوی دکتری زبان و ادبیّات فارسی دانشگاه شهیدمدنی آذربایجان و عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شبستر.

تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۶/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۰۹/۱۵

Archive of SID

www.SID.ir

مقدّمه

از بدو پیدایش عرفان و تصوّف در ایران، عارفان بسیاری در دو عرصهٔ عرفـان نظـری و عملی با سیر و سلوک به تربیت و تذهیب نفس پرداخته‌اند و هرکـدام از آنـان در محـدوده‌ای از این نحلهٔ فکری شگردها و آدابی را برای تربیت و هدایت سالکان به سمت و سوی قلهٔ مقصود و حقیقت مطلق در پیش گرفته‌اند؛ بزرگانی که هرکدام از آنان مایهٔ زینت شهر، بلکه کشوری بودند و مریدان بی‌شماری را در عرصهٔ تعالیم عرفانی تربیت کردند.

یکی از شیوه‌های این بزرگان برای تربیت سالکان و رهایی از بند این جهـان و راهیـابی به عالم جان جان پرداختن به سماع فردی یا دسته جمعی است کـه از همـان زمـان پیـدایش، از بحث برانگیزترین موضوعات در میان فرق و نحله‌های متنوّع عرفانی است.

دربارهٔ اینکه آیا سماع، قبل از اسلام نیز رواج داشته است یا نه، محقّقان سکوت اختیـار کرده‌اند و به درستی آشکار نیست که برپایی مجالس سـماع ازچـه تـاریخی آغـاز شـده، ولـیکن مُحَقَّق است که سماع سابقهٔ مذهبی غیراسلامی داشـته و در زمـان هـای دور در پرستشـگاه‌هـای مذهبی برگزار می‌شده است. نفیسی در کتاب سرچشمهٔ تصوّف در ایران می‌نویسد:

«به احتمال قوی سماع به صورت سازمان یافتهٔ آن در قرون اوّلیه اسلام و در بین متصوّفه شکل گرفته و به احتمال بسیار، عرفای ایرانی بوده‌اند که نخست بـار سـماع را در مجـامع خـود پدید آورده‌اند؛ زیرا در میان متصوّفهٔ عراق و جزیره، پیش از تکوین تصوّف ایـران، اشـاره‌ای بـه سماع نیست و در تصوّف مغرب نیز بجز فِرَقی که از ایران به آنجا رفته‌اند، بقیّـه منکـر سـماع و معتقد به حرمت آن بوده‌اند.» (نفیسی، [بی‌تا] :۱۲٦-۱۲۷)

با این حال «با تفحّص در تاریخچهٔ سماع و مواردی که در کتب عرفانی قدیمی ذکـر شـده، برنامهٔ سماع از دیرباز در بین حلقه‌های اهل تصوّف و عرفان معمول بوده و نخستین حلقهٔ سماع را علی تنوخی یکی از یاران سری سقطی متوفی ۲۵۳ هجری در بغداد برپا کرد.» (بدوی، [بی‌تا]:۳۲)

Archive of SID

www.SID.ir

مرحوم عبدالحسین زرّین کوب بر این باور است که: «نشانه‌های سماع و پایکوبی در جای جای فرهنگ بازماندهٔ ایرانِ پیش از اسلام مشهود است.» (زرّین کوب، ۲۲:۱۳۸۸) آغاز این مجالس عبارت بود از یک جمع و محفل شعرخوانی آن هم با آواز خوش که به تبع آن صوفیان را حالی خوش دست می داد و در حالت وجد و سرور دست افشانی و پایکوبی می‌کردند و البتّه برای تحریک و تحریض حاضران در این جمع از آلات موسیقی از قبیل دف و نی نیز بهره می‌بردند و این مجالس به سبب استقبال قاطبه صوفیان اغلب تشکیل می‌شد و از شهرت‌گیرایی خاصّی در شهرها وخانقاه‌های مختلف برخوردار شده بود، تا جایی که هجویری در خصوص رونق این محافل می‌نویسد: « من دیدم از عوام، گروهی می‌پنداشتند که مذهب تصوّف جز این نیست.» (هجویری، ٥٤٢:١٣٧٦)

با توجّه به این که از بدو پیدایش عرفان، عارفان بسیاری در حوزهٔ نظری و عملی به بیان و تفسیر نکات و حالات عرفانی پرداخته‌اند، پیشینهٔ تحقیق در موضوع سماع به منابع تعلیمی عرفانی قرون چهارم تا دوازدهم بر می گردد، ولیکن در دوران معاصر محققان بزرگی در این خصوص به تحقیق پرداخته‌اند مانند زرّین کوب در کتاب‌های «جستجو در تصوّف»، «دنبالهٔ جستجو در تصوّف» و مقالهٔ «عارف و عامّی در رقص و سماع» و اسماعیل حاکمی در کتاب «سماع عارفان» و مرحوم همایی در مقدّمه و زیرنویس کتاب «مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه» و آقای کیانی در بخشی از کتاب «تاریخ خانقاه در ایران» و سعید نفیسی در کتاب «سرچشمهٔ تصوّف در ایران» و مقالات عدیده‌ای که در این خصوص به چاپ رسیده‌اند، امّا آنچه در این مقاله در پی بیان آنیم، پرداخت به معنای حقیقی سماع یا حقیقت سماع از نظرگاه مولاناست که قبل از ورود به آن مختصری درباره معنی لغوی، اصطلاحی و شعری سماع می‌آوریم تا این پیش زمینهٔ مدخلی باشد برای اطلاع از نگرش مولانا به سماع و مقایسهٔ آن با سماع غیرحقیقی و زمینی که دیگران در خانقاه‌ها و محافل خویش بدان می‌پرداختند .

Archive of SID

www.SID.ir

سماع در لغت: عدّه‌ای از محقّقان، بیشتر جنبهٔ شنیدن، یعنی؛ معنی لغوی آن را در نظر داشته‌اند و اکثر لغویان نیز به این جنبه از سماع نظرداشته‌اند که در زیر به آن اشاره می‌شود.

اصل واژه سماع، عربی است و از ریشهٔ «سَمَعَ» است و در ترجمهٔ فرهنگ المنجد ذیل «السّماع» چنین آمده است: «آوازه، شهرت، آوازخوانی، سماع» (المنجد، بی‌تا: ذیل سَمِعَ)

در غیاث اللّغات معنای سماع چنین ذکر شده است: «سماع به فتح [اوّل] به معنی شنودن و در مدار به فتح [اوّل] شنیدن و سرودن و در سروری به فتح به معنی سرود آمده است. صاحب کشف نیز نوشته که به فتح [اوّل] مطلق شنیدن و به کسر [اوّل] در فارسی به معنی خاصّ سرود شنیدن و مجازاً به معنی وجد و حالت مشایخ.» علی اکبرخان دهخدا در لغت نامه ذیل واژهٔ سماع می‌نویسد: «شنیدن، شنودن، شنیدن و گوش فرا داشتن سرود. هر آواز که شنیدن آن خوش آید در رقص. دست افشاندن و پای کوفتن مجاز است. وجد و حالت مشایخ، وجد و سرود و پای کوبی و دست افشانی صوفیان منفرداً یا جمعاً با آداب و تشریفاتی خاصّ. (لغتنامه، ذیل واژهٔ سماع) در فرهنگ فارسی معین نیز همین معنی اخیر لغتنامه بعینه نقل شده است.

معنی اصطلاحی سماع: در خصوص معنی اصطلاحی سماع که اهل تصوّف و عرفان نیز بیشتر این جنبه از تعریف سماع را مورد توجّه قرار داده‌اند، باید گفت: «سماع در اصطلاح صوفیان وجد و سرور و رقصیدن و چرخیدن سالک در حالت فردی یا به صورت اجتماع می‌باشد که با آداب و تشریفات خاصّی انجام می گردد.» (کیانی، ۱۳۸۰:۳۲۲)

و براساس همین وجد و سرور عارفانه است که امام محمّدغزالی می‌نویسد: «سماع آوازخوش و موزون آن گوهر دل را بجنباند و در وی چیزی پدید آورد، بی آنکه آدمی را در آن اختیاری باشد و سبب آن مناسبتی است که گوهر دل آدمی را با عالم علوی– که آن را عالم ارواح گویند– هست. عالم علوی عالم حُسن و جمال است و اصل حُسن و جمال تناسب است و هرچه متناسب است نمودگاری است. در جمال آن عالم، هرچه جمال و حسن و تناسب که

Archive of SID

www.SID.ir

دراین عالم محسوس است، ثمره جمال و حسن آن عالم است. پس آواز خوش و موزون متناسب هم شبهتی دارد از عجایب آن عالم. بدان سبب که آگاهی در دل پدید آید و حرکتی و شوقی پدید آورد.» (غزالی،۱۳۸٦، ج۱: ٤٧٤-٤٧٣)

ذوالنون می‌گوید: «**السَّماعُ ، وارِدُ الحَقِّ مُزعَجُ القُلوُبِ اِلی الحَق**» (سجّادی،۱۳۳۹:۲۲۵) و برخی گویند: «**السَّماعُ نِداءٌ مِنَ الحَقِّ الی اِلاَرواحِ وَ الوَجدُ عبارةٌ عَن اِجاباتِ الاَرواح**» (همان:۲۲٦)

برخی نقل قول‌های از صوفیان سده‌های سوم به بعد را دربارهٔ سماع، می‌توان در آثاری نظیر رسالهٔ قشیریّه، کشف المحجوب، تذکرهٔ الاولیاء و ... مشاهده کرد که به علّت تنگی مجال این مقاله به چند نمونه بسنده می‌کنیم:

سری سقطی در باب سماع می فرماید : « قلوب اهل محبّت در وقت سماع در طرب آید و قلوب توبه کاران در خوف به حرکت درآید و آتش قلوب مشتاقان در زبانه زدن آید.» (حاکمی،۷:۱۳۸٤) و جنید با اشارتی کوتاه گوید : « بر درویشان سه وقت رحمت بارد ، به وقت سماع که ایشان سماع نکنند الا از حق و برنخیزند الا از وجد.» (قشیری،۱۳۷۹:٦۰۱)

در این میان، شیخ اشراق، شهاب الدّین یحیی سهروردی معنی سماع را از منظری دیگر اینگونه بیان می‌کند: «شیخ را گفتم که رقص کردن برچه می‌آید؟ شیخ گفت: جان قصد عالم بالا کند همچو مرغی که خواهد خود را از قفس بدر اندازد. قفس تن مانع آید، مرغ جان قوّت کند و قفس تن را از جای برانگیزد. اگر مرغ را قوّت عظیم بود، پس قفس بشکند و اگر آن قوّت ندارد سرگردان شود و قفس را با خود می‌برد.» (سهروردی ،۱۳۷٤:۲٤)

ذوالنّون مصری (۱۵۵-۲٤۵ ه) که در تاریخ عرفان و تصوّف نامی است آشنا و نخستین جواز سماع را نیز او صادر کرده است، در تعریف سماع می‌گوید: «سماع واردی است خدایی که دل‌ها را بدان برانگیزد و بر طلب او حریص کند. هرکه آن را به حقّ شنود، او به حقّ راه یابد و

Archive of SID

www.SID.ir

هرکه به نفس شنود در زندقه افتد.» (نوربخش، ۱۳۷۸ : ۲۳۱)

البتّه ذوالنّون در اواخر تعریفش به نوعی سماع را دو قسم می‌داند، سماع حقیقی و سماع مجازی و صاحب کشف المحجوب نیز نظری شبیه به نظر ذوالنون دارد: «بدانک سماع را اندر طبایع حکمهاء مختلف است، همچنان که ارادت اندر دلها مختلف است؛ ندیدستم که کسی مرآن را بر یک حکم قطع کند و جمله مستمعان بر دو گونه‌اند. یکی آنکه معنی شنوند و دیگر آنکه صوت و اندر این هر دو اصل فواید بسیارست و آفات بسیار.» (هجویری، ۱۳۷٦:٥٢٤)

عزّالدّین محمودبن علی کاشانی، صاحب مصباح‌الهدایهٔ و مفتاح‌الکفایه در فصل نهم از کتاب مذکور ضمن بیان اختلاف اقوال علما در باب سماع، تعریف آن را در کسوت بیان فواید آن چنین آورده است: «از جمله فواید یکی آنست که اصحاب ریاضت و ارباب مجاهدات را از کثرت معادلات گاه گاه اتّفاق افتد که ملالتی و کلالتی در قلوب و نفوس حادث شود و قبض ویأسی که موجب فتور اعمال و قصور احوال بود، طاری گردد. پس مشایخ متأخّر از بهر رفع این عارضه و دفع این حادثه، ترکیبی روحانی از سماع اموات و الحان متناسبه و اشعار مهیّجه بر وجهی که مشروع بود نموده‌اند و ایشان را بر تناول آن بوقت تحریض فرموده تا بدان واسطه کلالت و ملالت از ایشان مرتفع شود و دیگر باره از سرشدّت شوق و حدّت شعف روی به معادلات آورند. فایدهٔ دوم آنکه سالکان را در اثناء سیر و سلوک به سبب ظهور و استیلای صفات نفوس وَقفات و حجبات بسیار افتد که بدان سبب مدّتی طریق مزید احوال بر ایشان مسدود گردد... پس ممکن بود که مستمع را در الحان لذیذ یا غزلی که وصف الحال او بود، حالی غریب که تحریک دواعی شوق و تهییج نوازع محبّت کند روی نماید و آن وقفه یا حجبه از پیش برخیزد. فایدهٔ سوم آنکه اهل سلوک را که حال ایشان هنوز از سیر به طیر و سلوک بجذبه و محبّی بمحبوبی نینجامیده باشد در اثناء سماع ممکن بود که سمع روح مفتوح گردد و لذّت و خطاب ازل و عهد اوّل یاد آید و طایر روح بیک نهضه و نفضه غبار هستی و ندوات حدوث از

Archive of SID

www.SID.ir

خود بیفشاند و از غواشی قلب و نفس و جمله اکوان مجرّد گردد. » (کاشانی، ۱۳۸۸: ۱۸۰-۱۸۷)

حلال یا حرام بودن سماع: آنچه قابل دقّت و تأمل می‌نماید این است که از همان آغاز مجالس سماع، عرفا نگرش‌ها و به تبع آن تعابیر مختلفی از سماع داشته‌اند و این نگرش‌ها اغلب در محدودهٔ صوت، حرکات و شنیدن خلاصه شده است. آنان که از سماع به صوت، بویژه صوت حسن توجّه داشته‌اند، بیشتر ذهن خویش را به الحان ساز و آواز مطربان معطوف و مشغول داشته‌اند و در این محدوده به بحث پرداخته‌اند و عدّه‌ای دیگر بیشتر به حرکات اهل سماع از دید رقص و پایکوبی، حلال یا حرام بودن آن پرداخته‌اند.

سماع از باب حلال یا حرام بودن آن، صرف نظر از اختلاف فرق مختلف با هم، از موضوعات قابل تأمل و توجّه اهل عرفان و تصّوف بود، تا جایی که شادروان احمد علی رجائی می‌نویسد: «سماع مورد اعتنای تمام فرق صوفیّه است (جز یکی دو فرقه از قبیل نقشبندیّه و خرّازیّه) و کتابی در تصوّف نمی‌توان یافت که قسمتی از آن را مبحث سماع وآداب آن و اقوال و احوالات مشایخ در آن نگرفته باشد.» (رجائی، ۱۳٦٦:۱۸۵)

با این پیش زمینه باید گفت، یکی از مشبع‌ترین فصول کتاب‌های عرفانی بحث پیرامون حلال یا حرام بودن سماع است و به نظر ما علّت اصلی مخالفت برخی از متصوّفه و اهل عرفان با سماع، فهم نادرست آنان از حقیقت سماع است، چراکه آنان سماع را صرفاً رقصیدن و چرخیدن افراد، آن هم از روی خودآگاهی تلقّی کرده‌اند، یعنی؛ همان سماع از نوع زمینی یا مجازی، در حالیکه اصل سماع، آسمانی است و چرخش و رقص عارفان و سالکان حقیقی متأثّر از جذبات الهی است و نه از روی خودآگاهی. باید گفت جذبات الهی و کشش ناخودآگاه عارفانی چون مولانا به سمت حق تعالی، اشکال مختلفی دارد که یکی ازآنها در مجال سماع ظهور و بروز می یابد و در این مجال اطلاع از اقوال مشایخ و عرفا در باب حلال و حرام بودن سماع قبل از پرداختن به نظرات مولانا، خالی از فایده نتواند بود.

Archive of SID

www.SID.ir

در کلّ می‌توان گفت که: «عرفا و عرفان شناسان در اثبات حلال بودن سماع، هم استناد نقلی به آیات قرآن مجید و احادیث نبوی می‌کنند و هم استدلال عقلی» (خرّمشاهی،۱۳۸۷:۵۵۷) قشیری به دو آیه از قرآن استناد می‌کند: «... **فَبَشِّرْ عِبَادِالَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ** ...» (زمر/۱۷-۱۸) و «**فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ** » (روم/۱۵) غزّالی در کیمیای سعادت می‌نویسد: «علما را خلاف است در سماع که حلال است یا حرام و هر که حرام بکرده است از اهل ظاهر بوده است که وی را خود صورت نبسته است که دوستی حقّ تعالی به حقیقت در دل آدم فرو آید... و روا نباشد که سماع، حرام شود بدان سبب که خوشی 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 فسادی.» (غزّالی،۱۳۸۲، ج۱، ٤٧٤-٤٧٥)

سماع در شعر شاعران: شاعران پارسی گوی اعم از شاعران صرف و شاعران عرفان گرا یا عارفان شاعر، همانند اهل لغت و فرق تصوّف به دو جنبهٔ لغوی و اصطلاحی سماع متناسب با روحیات شخصی خویش نظر داشته‌اند که قبل از ورود به نقد این تعاریف و پرداختن به حقیقت سماع از منظر مولانا – که دیدگاهش کاملاً متفاوت از آنچه دیگران گفته و پنداشته‌اند، است- نمونه‌ای چند از نظرات شاعران در باب موضوع سماع با توجّه به معانی مختلفش ذکر می شود.

سماع در معنی گوش دادن و شنیدن چنانکه حافظ گوید:

چه نسبت است به رندی صلاح وتقوا را　　سماع وعظ کجا نغمهٔ رباب کجا؟

(حافظ ؛ ۱٦:۱۳۸۵)

سماع در معنی رقص ، چنانکه سعدی گوید:

من رمیده دل آن به که در سماع نیایم　　که گربه پای درآیم به در برند به دوشم

(سعدی ،۵۰۸:۱۳۸۳)

گاهی «واژهٔ سماع در ادبیّات منظوم فارسی، به معنای آوازی که شنیدن آن خوش آید، به کار رفته است. » (دهخدا، ۱۳۳۹، ج۲۷ : ٦۱۸)

چنانکه در نمونه‌های زیر می‌توان این معنی را مشاهده کرد:

Archive of SID

www.SID.ir

بـا سـماعی کـه از حـلاوت بـود مـرغ را پـای دام و دل را دام
(فرخی،۱۳۸۰:۲۳۶)

به سماعی که بدیع است‌کنون گوش بنه به نبیدی که لطیف است کنون دست بیاز
(منوچهری،۱۳۵۹:۱۵۶)

این کلمه گاهی به معنی وجد و حالت مشایخ تصوّف و سرور و پایکوبی و دست افشانی صوفیان به کار رفته است:

در حلقهٔ سماع که دریای حالت است برآتش سماع، دلی بی قرار کو؟
(عطّار،۱۳۸۰:۵۲۸)

کاربرد تعبیر «در سماع آمدن» به معنای رقص و پایکوبی:

بیا ای لعبت ساقی بگوای کودک مطرب که صوفی درسماع آمد دوتایی کرد یکتایی
(سعدی،۱۳۸۳:۶۳۲)

گاهی هم سماع در معنی وجد و رقص بکار رفته است:

پیش از آن کز پرنشاند مرغ صبح آید به رقص بر سماعِ بلبلان عشق جان افشانده‌اند
(خاقانی،۱۳۷۵:۳۲۵)

ماحصل آنچه را که از دقّت در تعاریف و شواهد یاد شده از لغویان، عارفان، متصوّفه و شاعران به دست می‌آید، می‌توان در دو قسمت خلاصه کرد:

الف) سماع که از ریشهٔ عربی «سَمَعَ» حاصل شده، در اصل به معنی شنیدن و شنودن است و به نظر می‌رسد در فرایند دگرگونی زبانی، مجازی که به علاقهٔ سببیّه بوده، سبب آن شده است که این واژه در معنای پایکوبی به کار گرفته شود، چرا که از لوازم پایکوبی و رقص شنیدن آواز است.

ب) چه لغویان، چه عرفا و متصّوفه و چه شاعران در تعاریف و برداشت‌های خویش از سماع، بیشتر به بخشی محدود از حقیقت وسیع و با ارزش سماع، آن هم سماع زمینی و عامدانه که محدود به شنیدن آواز خوش وبه تبع آن پرداختن به رقص و پایکوبی است، توجّه داشته‌اند و تعریف جامع و مانعی از آن به دست نداده‌اند، تعریفی که در برگیرندهٔ همهٔ جوانب سماع و حقیقت آسمانی آن باشدوبه نظر ما می‌توان سماع حقیقی را درتعریف پیشنهادی زیرجستجو کرد:

Archive of SID

www.SID.ir

سماع حقیقی صرف نظر از تعاریف لغوی و اصطلاحی آن، عبارت است از درک نغمات آسمانی از طریق تهذیب نفس و تقویت گیرنده‌های فرا زمینی ذهن از طریق تعطیلی حواسّ خمسه که این امر موجب ایجاد چرخش و تحوّلی عرفانی از درون سالک راه حقیقت و عارف واقعی تحت تأثیر جذبات آسمانی می‌شود که در نهایت چنین سالکی، بی خبر از خویشتن خویش و کاملاً ناخودآگاه به دست افشانی و پایکوبی برمی‌خیزد تا حدّی که از قید زمان و مکان رها می‌شود و به لامکان و عالم جان جان راه می‌یابد و این ره یافتن به هر اندازه از بازهٔ زمانی که باشد برای سالک و عارف، دلنشین و مدخلی به عالم علوی است.

با تکیه بر تعریفی که بیان شد، بر این عقیده‌ایم که از میان عارفان، مولانا است که خود را هم در عرفان نظری و هم در عرفان عملی به این معنی از سماع نزدیک و حقیقت آن را از سویدای دل و جان درک و لمس کرده است.

بحث اصلی

حقیقت سماع از نظرگاه مولانا:

با تمام تعاریف و تعابیری که به شکل مجمل از مشایخ و عرفا در باب سماع نقل شد، باید به این مهمّ اذعان داشت که سماع مولانا به قول بیهقی از لونی دیگر بوده است و او پس از آشنایی با شمس، آن جادوگر باطن وی و پیر الهی، چنان مجذوب جذبات الهی و عرفانی شد که خود از مجذوبان سماع گشت، البتّه «ساده دلان نمی‌خواستند که مردی جادو، مولای آنها را دیوانه کند و در کوی و برزن برقصاند.» (استعلامی، ۱٦:۱۳۸٤)

به عقیدهٔ ما آنچه که مولانای مفتی و واعظ را با آن همه فخر و ناز، پس از دیدار شمس و درک محضر وی، به مجلس سماع کشاند، حرکت است، حرکتی باطنی و از سویدای دل و جان، چنانکه این حرکت باطنی کالبد وی را هم تحت تأثیر قرار داده، به حرکت و جنبشی که از آن با عنوان «سماع» یاد می‌شود، وا می داشت، چرا که «مولانا حرکت را از نشانه های بارز حیات

Archive of SID

www.SID.ir

معنوی و سکوت را آیت مرگ می‌داند و برای جلوگیری از مرگ روان با حضور کالبد، سماع را همچون یک عبادت عاشقانه می پذیرد.» (تجدّد،۱۳۵۲:٦)

صعود انسان از مرتبه ای به مرتبهٔ دیگر در عرفان نشانه‌ای از کمال است و حصول به آن را نردبان‌هایی است و یکی از آن نردبان‌ها که مولانا بیش از دیگران از آن سود جسته و روح خویش را بالاتر و بالاتر کشیده، سماع است، چرا که مولانا که تحت تعالیم شمس و تجربیات و روحیات عرفانی خویش، فارغ از قیل و قال خانقاه و اهل آن بود، سماع را مجال و فرصتی می‌یافت برای بیداری حواس خمسهٔ باطنی و تعطیلی حواس ظاهر و «تعطیلی حواس ظاهرموجب بروز حالت سکر و روشنایی باطنی و محو غفلت ضمیر است و در پی این حال گردیدن‌های دمادم درسماع ، باب بهشت آسایش به روی طالبان حقیقت گشاده خواهد شد.» (همان:۷)

تعریف سماع از نظر مولوی: بی‌شکّ مولانا نیز چون عارفان دیگر برداشتی شخصی از حقیقت سماع داشته است، بهترین راه برای نزدیک شدن به تعریف او، دقّت و تأمل در اشعار و ابیاتی است که درآنها پیرامون کیفیّت سماع و حقیقت آن سخن گفته است و ماحصل آنچه ما از این کاوش به دست آورده ایم ، چنین است:

۱) **وسیله‌ای برای رهایی از دنیا و اتّصال عارف و سالک حقیقت به خداست:** در اکثر تذکره ها و شرح حال هایی که برای مولانا در دست است اغلب به اینکه مولانا در حالت سماع آن هم در مناسبات خاصّ اشعاری طرب انگیز می‌سرود و می‌چرخید که غزلیّات شمس ماحصل آن لحظه‌هاست و نشان از ارادی بودن سماع های وی دارد، ولیکن تعاریفی که خود وی از سماع در غزلیّات ارائه می‌دهد حکایت از اعتقاد وی به خاموشی و حیرانی ذاتی وی در حال سماع از غلبات عرفانی دارد، چرا که نهایت عنایت حضرت حقّ و غایت مجاهدت سالک راه حقیقت، اتّصال به خداست، حتّی اگر این اتّصال برای لحظه‌ای چند و بسیار محدود باشد. از نظر مولانا سماع رشتهٔ اتصال با خداست، اتصالی که درآن، عارف و صاحب

Archive of SID

www.SID.ir

سماع از هرچه غیر خداست و از هر دو جهان، فارغ می‌شود و در چنین اتصالی، عارف در نوعی از خاموشی و حیرانی خاصّی فرو می‌رود که چنین خاموشی و حیرانی از جذبات واسطهٔ فیض، چنان دلنشین است که دل و جان او را از مشغلهٔ هر دو جهان باز می‌دارد، البتّه دو جهان مدّنظر مولانا همان دو جهان نور و ظلمت، خیر و شرّ، خوف و رجاء، دوزخ و بهشت، ثواب و عقاب و در کلّ دو جهان کاملاً متضادّ است:

«سماع شکر تو گوید به صد زبان فصیح — یکی دو نکته بگویم من از زبان سماع
برون زهر دو جهانی چو در سماع آیی — برون زهر دو جهانست این جهان سماع»
(مولانا،۱۳٦۳:٥۰٤)

۲) **نردبان عروج سالک به سوی آسمان حقّ و حقیقت و اتّصال به منشأ هستی است:**
مولانا که در مثنوی معنوی نردبان این جهان را ما و منی می‌داند که سرانجام آن را افتادنی در پی است، دربارهٔ سماع و حقیقت آن سخنی قابل تأملّ دارد و در حقیقت سماع را نردبانی برای صعود به بام عالم جان می‌داند، نردبانی که درست نقطه مقابل نردبان این جهان است و نشان از دیدگاه فرا زمینی و کاملاً متفاوت او به سماع دارد، چنانچه می‌فرماید:

گرچه به بام بلند است بام هفتم چرخ — گذشته است از این بام ، نردبان سماع
(همان : ٥۰٤)

و باز در غزلی دیگر می‌فرماید:

دانی سماع چه بود؟ قول بَلی شنیدن — از خویشتن بریدن با وصل او رسیدن
(همان:٥٤۲)

در بیت فوق مولانا سه مرحله برای سماع – که نردبان عروج روح سالک است – بیان کرده که «قول بلی شنیدن» مربوط به همان اخذ و جذب نغمات و فیوضات رحمانی یا همان عنایات روح القدس از طریق گیرنده های ذهنی فرا زمینی است و مرحلهٔ دوم «از خویشتن بریدن» و ترک تعلّق از جهان مادّی است و شاید حافظ نیز بر همین باور مولانا بود که خود را غلام همّت آن رند عافیت سوزی می داند که آزاد از هر رنگ تعلّق است، آنجا که می‌گوید:

غلام همّت آنم که زیر چرخ کبود — ز هرچه رنگ تعلّق پذیرد آزاد است
(حافظ،۱۳۸٥:۳۲)

Archive of SID

www.SID.ir

سومین و آخرین مرحلهٔ بدست آمده از بیت مورد بحث ما از حضرت مولانا، «به وصل او رسیدن» است و مولانا همین وصال حتّی لحظه‌ای وآنی را به دو جهان نمی‌دهد.

۳) **مایهٔ آرام و قرار دل سالک است:** همچنانکه در مقدّمهٔ مقاله از قول کاشانی و دیگران هم ذکر شد، امثال مولانا با تمسّک به سماع و بهره‌گیری از آن به گونه‌ای از آرامشی درونی دست می‌یابند، آرامشی که به قول مولانا هرکسی را توان درک مفهوم آن نیست. رسیدن به مقام سکون و آرامش به شکلی که هیچ حادثه‌ای اعم از خوش و ناخوش، خاطر حسّاس عارف را از توجّه به مُبدع و اصل هستی باز ندارد، آرزویی است که یکی از راههای حصول آن به نظر مولانا، سماع است:

«سماع آرام جان زندگان است کسی داند که او را جان جان است»

(همان:۱۷۰)

٤) **صلایی است از خیال یار:** از نظرگاه مولانا، سماع « سفیر حقّ » و صلایی است از خیال یار ماندگار و حقیقی که چنین صلایی وجود سالک حقیقت را چون مرغی به جهش وا می‌دارد و صد البتّه چنین چرخش و جهیدنی متفاوت از چرخش و جهیدن‌های سماع‌های زمینی، و ارادی و غیر حقیقی است.

سماع باشد صلایی از لب یار مجاهدوار بر دیدار برجه
صلایی از خیال یار آمد خیالانه تو هم زاسرار برجه

(همان:۸۷۳)

در مثنوی هم ضمن داستان هجرت ابراهیم ادهم از ملک خراسان، از سماع به عنوان صلایی از جانب یار اشاره می‌کند:

« پس غذای عاشقان آمد سماع که در او باشد خیال اجتماع
قوّتی گیرد خیالات ضمیر بلکه صورت گردد از بانگ و صفیر»

(مولانا،۱۳٦۳:٤۲۲)

۵) **مجاهده ای است برای تصرّف ملک عشق:** همچنانکه قهرمانان و پهلوانان، جنگ آوران مجلس و میدان رزم‌اند، عارفان، جنگجویان میدان عشقند و با دیو نفس به رزم که فرجام غلبه بر دیو نفس و عالم شرّ، سُرور حاصل از فتح و تصرّف سرزمین عشق است و مولانا سماع را مجالی برای مجاهدهٔ سالک برای تصرّف ملک عشق می‌داند و صدای طبل سماع

Archive of SID

www.SID.ir

را نشانهٔ آغاز این مجاهده می‌داند، البتّه طبل طبل معمولی و صدا همان صداست، ولیکن شنوندهٔ آن متفاوت از شنوندگان اهل موسیقی است و شنونده‌ای است چون مولانا که خود از مبارزان نفس است و صدای طبل سماع را نشانه‌ای از اعلان آغاز تصرّف ملک عشق می‌داند یا همان واسطهٔ فیض رحمانی است که در بخش ابزارآلات موسیقی در سماع مفصل بحث خواهیم کرد. مولانا که روزگاری با صدای چکّش صلاح‌الدّین زرکوب دست افشانی و پایکوبی می‌کرد و به سماع می‌ایستاد، در نهایت پختگی و تکامل عرفانی و درک و معرفتی از سماع می‌گوید:

«چو مرد جنگ طبل جنگ بشنید — درآن ساعت، هزار اندر هزار است
شنیدی طبل، برکش زود شمشیر — که جان تو غلاف ذوالفقار است
بزن شمشیر و ملک عشق بستان — که ملک عشق ملک پایدار است»
(همان:۱۷۰)

البتّه در دفتر سوم مثنوی هم به این مهم اشاره کرده است:

رقص و جولان بر سر میدان کنند — رقص اندر خون خود مردان کنند
چون رهند از دست خود دستی زنند — چون جهند از نقص خود رقصی کنند
(مولانا،۱۳٦۳،دفترسوم،۹٦-۹۷)

شرایط سماع: همچنان که انجام و تحقق هرکاری ، شرایطی را می طلبد ، بی شک مُحَقَّق شدن سماع اعم از حقیقی (آسمانی) یا مجازی (زمینی) نیز مستلزم شرایطی است، اگرچه برخی براین نظرند که «اساس این شرایط دو چیز است: یکی تناسب حال کسی که سماع می‌کند و دیگری مناسب بودن حال کسان دیگری که در این سماع شرکت دارند» (یثربی،۱۳۸٦:۲۸٤) امّا حقیقت آن است که وضع مقررات و شرایط، بهترین تدبیری بود که از بدو شکل گیری مجالس سماع، توانست از ورود نامحرمان و اشخاص متفرّقه به آن جلوگیری کند که این قوانین را بزرگانی چون کاشانی و هجویری و دیگران در آثار خویش مفصّل بیان کرده‌اند، و لیکن مولانا – که فارغ از جرگه‌های خانقاهی است– در باب سماع و حقیقت آن شرایطی را می‌شمارد که نشان از عدم توجّه و اعتنای او به ظواهر و دقّتش در بواطن این رسم دیرینهٔ عارفان دارد.

۱- **اشتیاق و بیقراری:** شوق که از بدو سیر و سلوک عارفانه همراه و مشوق صوفی و عارف حقیقت جوست، از نظر مولانا از زمرهٔ شرایط اوّلیهٔ سماع نیز محسوب می‌شود و عارف را

Archive of SID

www.SID.ir

از آرامش انتظار به شوق وجد و پایکوبی می‌کشاند و بدون اشتیاق و بی‌قراری، هیچ سماعی رخ نمی‌دهد:

«سماع از بهر جان بی قرار است سبک برجه، چه جای انتظار است...»
(مولانا،۱۳۶۳:۱۷۰)

۲- **پرهیز از یأس و ترس و خطرپذیری همچون پروانه:** همچنانکه در کلیله و دمنه – که کتابی است پر از اندرزهای راهگشا در زندگی بشری – در باب خطر کردن و خطر پذیری آمده است: «هر که از خطر بپرهیزد، خطیر نگردد:

«از خطر خیزد خطر زیرا که سود ده چهل برنبندد گر بترسد از خطر بازارگان»
(منشی،۱۳۸۹:۱۲)

مولانا نیز عارف را پروانه سان در سماع می‌خواهد و برآن است که از شرایط سماع، خطرپذیری پروانه سان عارف است:

« سماع آنجا بکن کانجا عروسی است نه در ماتم که آن جای فغان است
که پروانه نیندیشد ز آتش که جان عشق را اندیشه عار است»
(همان:۱۷۰)

در قرآن کریم نیز خداوند اولیاء الله را فارغ از ترس و حزن معرفی می کند « اَلا اِنَّ اولیاء الله لا خوفٌ علیهم و لاهُم یحزَنون» (یونس:۶۲/۱۰)

۳- **استفاده از عنایت و همّت پیر در سماع:** در عرفان یکی از اساسی‌ترین موضوعات، توجّه به جایگاه رفیع پیر و لزوم بهره‌گیری از همّت و قدرت وی در سیروسلوک است، به بیان خواجه حافظ شیرازی:

«قطع این مرحله بی همرهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی»
(حافظ،۱۳۸۵:۹۷۰)

صوفیان اهل خانقاه در برپایی سماع غیرحقیقی یا همان سماع خودآگاه و عامدانه وجود پیر در مجلس سماع را از ضروریّات دانسته‌اند، چنانکه هجویری گوید: «باید تا چون سماع کنی، پیری آنجا حاضر باشد و جایی از عوام خالی و قوال به حرمت و دل از اشغال خالی و طبع از لهو نفور و تکلّف از میان برداشته.» (هجویری،۱۳۸٤:٦۰۹)

Archive of SID

www.SID.ir

از نظر اهل تصوّف برای مبتدیان سلوک، وجود پیر و خضر راه ضروری است؛ چراکه پیر امکان اتّصال سالک را با منبع فیض فراهم می‌کند و بدون چنین اتّصالی، هیچ سماع و رقصی در وجود سالک امکان ظهور و بروز ندارد، مگر اینکه سالک ، طالب اتّصال نباشد و تنها به رقص و پایکوبی و چرخش مشغول گردد و کاملاً عامدانه دست افشانی کند که در این صورت جز حرکات اختیاری بدن، چیزی به دست نخواهد آورد و به نظرما آنان که سماع را حرام می‌دانند بیش از هرچیز از بدعت های این قبیل عارف نماها در بیم و هراسند، در حالیکه به تعبیر مولانا، سماع از بهر وصل دلستان است.

صاحب مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه در باب غنیمت شمردن حضور پیران واقعی در سماع می‌گوید: « در آن مجمع شیخی یا مقّدمی که حضور او مغتنم بود حاضر باشد ... توفیق چنین صحبتی غنیمت باید شمرد.» (کاشانی،۱۳۸۸:۱۹٤)

« بیا، بیا که تویی جان جان جان سماع — بیا که سرو روانی به بوستان سماع
بیا که‌چون‌تو نبودست و هم‌نخواهد بود — بیا که‌چون تو ندیدست دیدگان سماع
بیا که چشمه خورشید زیر سایه تست — هزار زهره تو داری بر آسمان سماع
(همان:٥٠٤)

٤- خودشناسی شرط درک سماع است : قدم نهادن در وادی سیر و سلوک وسیله ای است برای رسیدن به هدفی والا که همانا خودشناسی است و سرانجام خودشناسی ، خداشناسی است ، همانطور که مولای متّقیان می فرماید :

« مَن عَرَفَ نَفسَه فَقَد عَرَفَ ربَّه » (سیّدرضی،۱۳۵۹: ج ۱، ص ۱٥٦) مولانا نیز خودشناسی سالک را از شرایط سماع و درک حقیقت آن می داند:

«کسی کو جوهر خود را ندیده است — کسی کان ماه از چشمش نهان است
چنین کس را سماع و دف چه باید — سماع از بهر وصل دلستان است»
(مولانا ،۱۳٦۳:۱۷۰)

و باز فرماید:

«درون توست یکی مرکز آسمان خورشید — ندا همی کندش کای منت غلام غلام
ز جیب خویش بجو مر چو موسی عمران — نگر بروزن خویش و بگو سلام سلام»
(همان:٦٥٤)

Archive of SID

www.SID.ir

این موارد، شرایطی است که از زبان مولانا در غزلیّات شمس استخراج شده است و نشان از توجّه او به حقیقت و باطن سماع دارد و کاملاً فارغ از ظواهر آن است، برخلاف دیگران که بیشتر از حقیقت سماع و درک شرایط واقعی آن به ظواهر و شرایط ظاهری آن توجه داشته‌اند، چنانکه صاحب مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه با توجّه به ظاهر سماع شرایط آن را چنین بیان می‌کند: «از جمله آداب سماع اوّل آن است که اخلاص نیّت برحضور مجمع سماع مقدم دارند و بازجویند که باعث برآن چیست... و شرط آن است که چون شخص حاضر مجلس سماع شد به ادب بنشیند و سکون و وقار شعار و دثار ظاهر و باطن خود گرداند و اطراف بدن را از زواید و حرکات و فضول افعال و اقوال مجموع و مضبوط دارد.» (کاشانی،۱۳۸۸: ۱۹۵-۱۹٤)

اندکی تأمل در آنچه کاشانی بیان داشته است و مقایسهٔ آن با نظرات مولانا در باب شرایط سماع، خوانندهٔ صاحب ذوق و فکر را به وجود تفاوت فاحش بین سماع غیرارادی و آسمانی مولانا و شرایط آن با سماعی که امثال کاشانی بیان داشته‌اند و درآن افراد، کاملاً ارادی و خودآگاه حاضر می‌شوند و سراغ باعث و بانی آن می‌گردند، وجود دارد و صد البتّه با چنین مقایسه‌ای سماع حقیقی را از سماع غیر حقیقی و ظاهری باز خواهیم شناخت.

آثار سماع: مولانا برآن است که سماع خالصانه – که ناخودآگاه وجود سالک را به وجد می‌آورد و او را برای لحظاتی هم که شده از زندان تن و دنیا به بوستان عشق و صفا متّصل می‌کند دارای آثار و ویژگی هایی است به قرار زیر:

۱- **کبر و غرور را از وجود سالک می‌زداید:** در دین مبین اسلام و به تبع آن در عرفان و تصوّف اسلامی، غرور به هرشکل و رنگی و در هرحال و شرایطی مذموم و نا شایست است. این امر در سماع نیز صادق است و «تکبّر، غرور و تکلّف، مانع از درک فیض الهی و روحانی است و اگر انسان به دلیل خودخواهی و غرور، اهمّیت سماع را نادیده بگیرد، سرانجام بدی در پیش خواهد داشت.» (یثربی،۱۳۸٦:۲۹۰)

مولانا – که روزگاری، شمس او را از استر غرور پائین کشید و خاکسار درگاه حضرت لم یزل و لا یزالش کرد – کاملاً با غرور آشناست و رهروان طریقت خویش را حتّی در حالت سماع ازآن باز می‌دارد و برآن است که از ویژگی‌ها و آثار سماع کاستن و زدودن غبار غرور و تکبّر از چهره سالکان است.

« نفس شومت را بکش کان دیو توست تا ز جیبت سر برآرد حوریان

Archive of SID

www.SID.ir

چون بکشتی نفس شومت را یقین پای نه بر بام هفتم آسمان ...
پاک باش و خاک این درگاه باش کبر کم کن درسماع عاشقان
گر سماع عاشقان را منکری حشر گردی درقیامت با سگان

او این موضوع را در مثنوی شریف نیز ضمن بیان داستان خورندگان پیل بچّه، به زیبایی و با تفسیر کامل بیان داشته است:

۲- **مجالی است برای فرار از غدر و عالم غدّار:** یکی از دغدغه‌های اصلی عارفان، گریز از غدر و عالم غدّار و رسیدن به وادی ایمنی است که درآن همه چیز رنگ الهی و غیرزمینی دارد و هرکدام دراین خصوص راهکار یا نظری مطابق با اندیشه و دریافت‌های عرفانی خویش دارند، از قبیل ذکر و ورد، چلّه نشینی، مراقبت و امثال اینها، ولیکن مولانا از برای جهیدن و رهیدن از عالم غدّار، سماع را تجویز می‌کند، چراکه در سماع کشش از جانب حضرت حقّ است و اتّصال به منبع فیض چنان دلنشین است که سالک و اصل ناخواسته در کششی آسمانی و چرخشی غیر ارادی پا بر سر هرچه غدر و عالم غدّار است می‌کوبد و مولاناوار مشتاق جرقّهٔ اتصال آسمانی است:

« سماع آمد هلا ای یار برجه مُسابق باش و وقت کار برجه ...
بسی در غدر و حیلت بر جهیدی یکی از عالم غدّار برجه»
(همان : ۸۷۳)

سماع از نظر مولانا مجالی است برای دفع تعلّقات دنیای دنی توسّط سالک تا در اوج بی‌خبری از خویش، برهرچه غیر اوست پای بکوبد :

« بزیر پای بکوبید هرچه غیر وی است سماع از آنِ شما و شما از آنِ سماع»
(همان)

موسیقی و ابزار آن در سماع: چه در سماع نظری و چه در نوع عملی آن، چه سماع زمینی و چه آسمانی، برای سماع کننده اعمّ از عارف واقعی– که مجذوب جذبات آسمانی و ربّانی است – و عارف نما – که به عمد می‌چرخد و می‌رقصد تا برای لحظه‌ای هم که شده از هوشیاری طبیعی به ناهوشیاری برسد – نوای دلنشین موسیقیایی در پیدایش ناخودآگاه وآگاهانهٔ سماع تأثیرگذار است، این موسیقی در سماع عامدانه و غیرحقیقی برخاسته از آلاتی است از

Archive of SID

www.SID.ir

قبیل، ساز و نی، چنگ و دف و هر آنچه که از آن آوازی موزون برای تهییج اهل سماع، ساطع شود و البتّه عرفا در باب صوت حسن و آواز ابزارآلات سماع و علّت بهره مندی از سازهایی چون نی و دف و چنگ و ... تفاسیر مبسوطی بیان داشته‌اند که در کلّ به ارتباط تنگاتنگ روح انسان با نغمه و آواز زیبا مربوط است که به نوعی یادآور دوران بهشت نشینی آدمیان است. در مجلس سماع غیر از این ابزار و آلات، نقش مطرب و قوّال و چنگ نواز و... که مجلس گردانی سماع را برعهده دارند نیز از نقش‌های کلیدی است و مولانا در غزلیّات شمس به این موارد با دقّت خاص خود اشارت داشته است. او در جایی علّت گرایش و ترغیب یارانش را به سماع چنین بیان می‌کند: «چون مشاهده کردیم که به هیچ نوع به طریق حق مایل نبودند و از اسرار الهی محروم می‌ماندند، بر طریق لطافت سماع و شعر موزون که طباع مردم را موافق افتاده است، آن معانی را در خورد ایشان دادیم.» (مولانا، ۱۳۳۰:۲۸۹)

نقش مطرب در سماع انکارناپذیر است و مولانا – که در سماع، آن هم سماع حقیقی صاحب نظر است – از مطرب – که به سبب نغمات موسیقیایی دلنوازش که بر شور و مستی و بی خودی او و اهل سماع می‌افزاید، به نیکی یاد می‌کند، امّا نکتهٔ اصلی اینجاست که مطرب سماع مولانا نه از نوع قوّالان و مطربان زمینی و مواجب بگیر، بلکه روح القدس یا به تعبیر حافظ همان پیر مغان است که واسطهٔ فیض وحلقهٔ اتّصال قلب و ذهن سالک به منبع انرژی و حقیقت مطلق، یعنی حضرت الوهیّت است. در سماع مولانا، گویی مطربان از جنس و لونی فرا زمینی و آسمانی اند که گوش هوش او را از پیغام سروش و نغمات عشق پر می‌کنند و مولانا در کمال رضایت‌مندی از این شورآفرینی مطربان حقیقی، از سویدای دل و جان چنین دعای خیر می‌کند و نغمات آنان را پیکی پیام آور از عالم جان می‌داند:

« خدایا مطربان را انگبین ده — برای ضرب دست آهنین ده
چو دست و پای وقف عشق کردند — تو هَمشان دست و پای راستین ده
چو پر کردند گوش ما ز پیغام — توشان صدچشمِ بختِ شاه بین‌ده
ز مدح و آفرینت هوش‌ها را — چو خوش کردند، هَمشان آفرین ده
جگرها را ز نغمه آب دادند — ز کوثرشان تو هم ماء معین ده
خمش کردم، کریما، حاجتت نیست — که گویندت: «چنین بخش‌و چنین ده»
(مولانا،۱۳٦۳: ۷۸٤-۷۸۳)

Archive of SID

www.SID.ir

در چنین نگرشی به سماع و با چنین کیفیّتی از آن که مولانا بهـره‌منـد از آن اسـت و در مجال‌های بدست آمده از آن مرغ جان را در آسمان جان به جولان در می‌آورد، ابزارآلاتـی چـون نای و رباب رنگ مجازی و زمینی را در می‌بازند و جنس و رنگی آسمانی می‌یابند، تا حدّی کـه نای مورد خطاب مولانا نه فقط حلقهٔ سماع که جهانی را ز پای در مـی‌آورد. نـی مولانـا نـه نـی چوبی، بلکه به قول خودش بوسه جای آن یار شیرین بوسه که همان محبوب ازلی و ابدی اسـت می‌باشد. مولانا درابیاتی که در پی خواهد آمد پس از مخاطب قرار دادن نی، به شور آمـده و لُـبّ مطلب را بیان می‌کند و می‌گوید این نغمات و ... که من از آنان سخن می‌گـویم از جانـب خـود خداست که اهل خدا را تا خویش برمی‌کشد:

«ای در آورده جهـــــانی را ز پـــــای — بانگ نای و بانگ نای و بانـگ نـای
چیست نـی ، آن یـار شـیرین بوسـه را — بوسه جای و بوسه جای و بوسه جـای
آن نی بی دست و پا بسته ز خلـق — دست وپای ودست وپای و دست وپای
نی بهانه است این نه بر پای نی است — نیســت الا بانــگ پــرّ آن همــای
خود خدای است‌این همه‌روپوش‌چیست — مـی‌کشـد اهـل خـدا را تـا خـدای»
(همان :۱۰۷۵)

بنظر می رسد که مولانا ارتباط تنگاتنگ معنوی بین لب ، نی و سماع قائل بود؛ چرا که لـب که این همه نغمات فرحبخش آسمانی از آن ساطع می‌شود لب یار حقیقی، یعنی خـود خداسـت که با نغمات آسمانی و روحانی و با پیغام های فرا زمینی دل سالک را به جنبش و حرکتی وا می دارد که این حرکت و جنبش، دروازهٔ ورود جذبات الهی را به روی سالک بـاز مـی کنـد و روح وی را برای مدّتی هم که شده از عالم سنگی می‌رهاند و به سمت عالم علوی می‌کشـاند و بیـت اخیر نشان از نگرش مولانا به سماع و جذبات الهی آن دارد عبدالباقی گولپینارلی می‌گوید: «مولانا نایی بود و بیشتر از عثمان ربابی به نی آشنایی داشت» نی سماع مولانا از آگاهان اسرار الهی و از مطّلعان پیغام‌های رحمانی است:

«ای نای بس خوش است کزاسـرار آگهـی — کـار او کنـد کـه دارد از کـار آگهـی
ای نـای همچـو بلبـل، نـالان آن گلـی — گردن مخار کز گـل بـی‌خـار آگهـی»
(همان:۱۱۲٦)

نگرش متفاوت مولانا به نغمات موسیقیایی که همه آسمانی و الهی است، نشـأت گرفتـه از سیران روح لطیف او در سماع غیرارادی و کشش درونی او متناسب با ریتم ضرب آهنـگ هـای

Archive of SID

www.SID.ir

رحمانی مطرب به سوی عالم علوی است ، البتّه شیخ محمود شبستری نیز سماع جان را که مولانا آن را به اوج خود رساند ، برتر از حرف و صوت می‌داند:

«گهی اندر سماع شوق جانان شده بی پا و سر چون چرخ گردان
به هر نغمه که از مطرب شنیده بدو وجدی از آن عالم رسیده
سماع جان نه آخر صوت و حرف است که در هر پرده ای سرّی شگرف است»
(شبستری، ۱۳۷۱: ۸۵٤-۸۵۲)

بانگ ربابی که مولانا در غزلیّات از آن سخن به میان می آورد نیز چون بانگ رحمانی و دلنشین نای، برخاسته از ساز دست ساز بشری نیست، بلکه این بانگ برخاسته از روح القدس و واسطهٔ فیض است که غریبان فراق را به سمت حضرت الوهیّت رهنمون است و بانگ وی چون جرسی در کاروان، اهل سماع را به شور و حرکت وا می‌دارد، حرکتی از جنس سماع حقیقی که کششی است به سمت حقیقت هستی، یعنی ذات خدا:

«هیچ می‌دانی چه می‌گوید رباب ز اشک چشم و از جگرهای کباب
پوستی‌ام دور مانده من ز گوشت چون ننالم در فراق و در عذاب
چوب هم گوید بُدم من شاخ سبز زین من‌بشکست و بدرید آن رکاب
ما غریبان فراقیم ای شهان بشنوید از ما الی الله المآب...
بانگ ما همچون جرس در کاروان یا چو رعدی وقت سیران سحاب»
(همان:۱۵۹)

در حقیقت مولانا صدای رباب را نه فقط یک آهنگ موسیقیایی صرف ، بلکه در حقیقت هم نوا با صدای اندرون پرجوش و خروش خود می یابد و علّت اینکه با شنیدن چنین آهنگی آسمانی ناخواسته از خویش بی خویش می شد و ساعت‌ها دست افشانی و پایکوبی می کرد ، همین همنوا شدن او با طنین دلنواز نغمات رحمانی و آسمانی است که شرح حکایت فراق از دیار یار دارند.

Archive of SID

www.SID.ir

نتیجه‌گیری

مولانا که چونان نی، وجودش به تربیت و نفس مسیحایی پیری الهی چون شمس تبریزی، خالی و عاری از زاوید و هواهای نفسانی شده بود، سماع را آن هم سماعی که خالی از تظاهر، ریا، کبر و غرور وعاری از مناهی و ملاهی و ظواهر دنیایی باشد، به جدّ قبول داشت و آن را تنها رقص و پایکوبی ارادی صرف برای رسیدن به مرز مستی و ناهشیاری عمومی نمی‌دانست، بلکه سماع را فرصت و مجالی ناخواسته و غیر ارادی برای اتّصال روح سالک به سرچشمه و منبع فیض آسمانی و حقیقی، یعنی؛ خدا می دانست که البتّه در این نوع سماع، تمام آنچه که سماعیان خانقاهی و مبتدی در محافل تشریفاتی خویش انجام می‌دهند و گوش به نغمات و ابزارآلات دست ساز بشری می‌دهند، رنگ می‌بازد و نغمات نه نغمات ساز و ابزارآلات موسیقی، بلکه دریچه‌ای به سوی نغمات سروش عالم غیب است و شنیدن این نغمات شور و وجدی ناخواسته در وجود سالک به پا می‌کند تا حدّی که مرغ جانش اوج می‌گیرد و درخاموشی حواسّ خمسهٔ ظاهر و در اوج حیرانی در حریم ملکوتی دست افشانی و پایکوبی می‌کند و گوش هوش وی پر از فیوضات ربّانی می‌شود، تا حدّی که در حال سماع فارغ از هر دو جهان و متّصل به منبع فیض الهی می‌شود.

در این فرایند، گویی وجود سالک ذرّه ای است در محاصرهٔ خورشید تابان عشق، که منبع فیض اکمل است و جالب اینکه باز برخلاف آنچه سماعیان زمینی و بی‌خبر از حقیقت آن می‌پندارند، این فرایند نه با زاری و فغان خود ساخته و خودخواسته، که با تمرکز ذهن و تعطیلی و خاموشی زبان آن هم از نوع کاملاً غیر ارادی و آسمانی امکان پذیر می‌شود:

کنار ذرّه چو پر شد زپرتو خورشید — همه به رقص درآیند بی‌فغان سماع
بیا که صورت عشقست شمس تبریزی — که باز ماند ز عشق لبش دهان سماع

(همان: ٥٠٤)

Archive of SID

www.SID.ir

شمس تبریزی، مولانای مفتی را به سماع توصیه کرد و این صورت عشق، یعنی؛ شمس تبریزی، پلی بود فرا روی مولانای عاشق تا به معشوق ازلی و ابدی و حقیقی (خدا) برسد و حلقهٔ سماع این دریچه را برای مولانا گشود و در چنین حالتی است که بی‌اختیار حلقه‌ای از سماعیان حقیقی تشکیل می‌شود، حلقه‌ای که در مرکز آن روی یار حقیقی و غیر زمینی، یعنی خدا است و پیرامونیان همچون الکترونهایی که دور هستهٔ اتم در چرخش‌اند، مستانه و بی‌خبر از خویش می‌چرخند و می رقصند. در چنین فرایندی است که روزن اتّصال روح سالک به منبع فیض الهی گشوده می‌شود و آنچه از یک سماع – که به عقیدهٔ مولانا عبادتی است عاشقانه – باید عاید عارف دل آگاه شود، حاصل می‌شود:

ز جیب‌خویش بجو مه چو موسی عمران نگر به روزن خویش و بگو سلام سلام
سماع گرم کن و خاطر خران کم جو که جان جان سماعی و رونق ایام
(همان:٦٥٤)

Archive of SID

www.SID.ir

منابع و مآخذ

۱- **قرآن کریم**.

۲- استعلامی، محمّد، (۱۳۸٤)، **درس مثنوی**، انتشارات زوّار، چاپ سوم، تهران.

۳- الهامی، داوود، (۱۳۷۲)، **عرفان و تصوّت**، انتشارات مکتب اسلام، چاپ اوّل، تهران.

۴- بدوی، عبدالرّحمن، [بی تا] ، **شهیده العشق الاله**، دربارهٔ رابعهٔ عدویه، چاپ مصر.

۵- بندر ریگی، محمّد، [بی تا]، **فرهنگ عربی به فارسی المنجد**، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.

۶- حاکمی، اسماعیل، (۱۳۸٤)، **سماع در تصوّف**، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.

۷- حافظ، شمس‌الدّین محمّد، (۱۳۸۵)، **تصحیح دکتر رشید عیوضی**، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، تهران.

۸- خاقانی، بدیل بن علی، (۱۳۷۵)، **دیوان خاقانی شروانی دیوان خاقانی شروانی**، جلد دوم: غزل‌ها، قطعه‌ها، چارانه‌ها وسرودهای عربی، به کوشش میرجلال الدین کزّازی، نشر مرکز، تهران.

۹- خرمشّاهی، بهاءالدّین، (۱۳۸۷)، **حافظ نامه**، انتشارات علمی و فرهنگی، (دورهٔ دو جلدی)، جلد اوّل، چاپ نهم، تهران.

۱۰- دهخدا، علی اکبر، (۱۳٤۵)، **لغتنامه**، زیرنظر محمّد معین و سیّدجعفر شهیدی، دانشگاه تهران، سازمان لغت نامه،تهران.

۱۱- رجایی، احمدعلی،(۱۳۸٤)، **فرهنگ اشعار حافظ**، انتشارات علمی، چاپ چهارم، تهران.

۱۲- زرّین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۷)، **ارزش میراث صوفیه**، انتشارات امیرکبیر، چاپ هفتم، تهران.

۱۳- ــــــــــ ، ــــــــ ، (۱۳۸۸)، **جستجو در تصوّف ایران**، انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، تهران.

Archive of SID

www.SID.ir

۱۴- سجادی، سیّدجعفر، (۱۳۸۳)، **فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**، انتشارات طهوری، تهران.

۱۵-سعدی، مصلح بن عبداله، (۱۳۸۳)، **کلیات سعدی**، مصحح بهاء الدّین خرمشاهی، انتشارات دوستان، تهران.

۱۶-سهروردی، شهاب الدّین، (۱۳۷٤)، **فی‌حاله الطفولیه**، انتشارات مولی، تهران.

۱۷- سیدرضی، محمّدحسین، (۱۳۵۹)، **نهج البلاغهٔ امام علی (ع)**، جلد ۱، چاپ اوّل، تهران.

۱۸- شبستری، شیخ محمود، (۱۳۷۱)، **مجموعهٔ آثار**، به اهتمام دکتر صمد موحّد، انتشارات طهوری، تهران.

۱۹- عطّار، محمّد بن ابراهیم، (۱۳۸۰)، **دیوان عطّار**، شیخ فریدالدّین محمّد عطّار نیشابوری، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۰- غزالی، ابوحامد امام محمّد، (۱۳۸۲)، **کیمیای سعادت**، به کوشش حسین خدیوجم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دهم، تهران.

۲۱- فرخی سیستانی، ابوالحسن علی بن جولوغ، (۱۳۸۰)، **دیوان اشعار**، به کوشش محمّد دبیر سیاقی، چاپ ششم، تهران.

۲۲- کاشانی، عزّالدّین محمودبن علی، (۱۳۸۸)، **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**، به تصحیح جلال الدّین همایی، نشرهما، چاپ نهم، تهران.

۲۳- قشیری، عبدالکریم‌بن هوازن، (۱۳۸۱)، **رسالهٔ قشیریه**، [مترجم ابوعلی حسن‌بن احمدعثمانی]؛ با تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزّمان فروزانفر، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم، تهران.

۲۴- منوچهری، ابوالنجم احمدبن قوص بن احمد دامغانی، (۱۳۵۹)، **دیوان اشعار**، به تصحیح محمّدحسین نهاوندی، تهران.

۲۵- مولانا، جلال‌الدّین محمّد مولوی، (۱۳٦۳)، **کلیّات شمس تبریزی**، با تصحیح و حواشی بدیع الزّمان فروزانفر، انشارات امیر کبیر، چاپ دهم، تهران.

Archive of SID

www.SID.ir

۲۶- ـــــــ ،ـــــــ ، (۱۳۷٦)، **مثنوی معنوی**، بر اساس نسخه تصحیح شده رینولد نیکلسون، ققنوس(دورهٔ سه جلدی)، جلد اوّل، چاپ سوم، تهران.

۲۷- نصرالله منشی، ابوالمعالی، (۱۳۸۹)، **کلیله و دمنه**، با تصحیح مجتبی مینوی، انتشارات فرهنگ و هنر، تهران.

۲۸- نفیسی، سعید، [بی تا]، **سرچشمهٔ تصوّف در ایران**، کتاب فروشی فروغی، چاپ چهارم، تهران.

۲۹- نوربخش، جواد، (۲۵۳۵هـ.ش)، **سماع**، انتشارات خانقاه نعمت الهی، تهران.

۳۰- هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۷٦) ، **کشف المحجوب**، با مقدّمه و تصحیح قاسم انصاری، انتشارات طهوری، تهران.

۳۱- یثربی، سیّدیحیی، (۱۳۸٦)، **زبانهٔ شمس و زبان مولوی**، امیر کبیر، چاپ اوّل، تهران.

Archive of SID

www.SID.ir