



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال پانزدهم، شماره ۳۳، تابستان ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۳۷-۹

اباحت سماع به روایت ابن قیسرانی و غزالی^۱

حبیب‌الله عباسی^۲، زهرا نمازی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۱

«جرات دانستن داشته باش (sapere aude)» [۱] کانت

«یجب ان تكون لدنیا الجرأة علی ان تعرف حتی الأشياء التي نشعر مسبقاً أننا لن نُحبها» [۲] أدونیس

چکیده

جستار پیش‌رو بر آن است که نقش ابن قیسرانی را در دفاع از تصوف و تثبیت جایگاه آن از رهگذر سماع تبیین کند. با استفاده از روش تحلیلی-توصیفی ابتدا گزارشی مختصر از دو روایت ابن قیسرانی در *صفوة التصوف* و *کتاب السماع*، ارائه، سپس اسلوب وی در اثبات اباحت سماع تبیین شده است. در ادامه، نگاه غزالی به سماع در *احیای علوم دین* بررسی گردیده و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن با دیدگاه ابن قیسرانی نشان داده شده است. اهمیت این بحث در آن است که هر دو، از علمای برجسته دین و از بزرگان حدیث بودند که برای فتاوی خود در قرآن و سنت، ریشه‌ای می‌جستند و برای تمام حرکات و سکنات صوفیان در نظام خانقاهی، راهی به سنت رسول و صحابه می‌یافتند. اینان با آگاهی بر دو علم اصول و فروع یا همان علم کلام و فقه و نیز کتاب و سنت، برخلاف صوفیان محافظه‌کار با استفاده از شگردهای محدثان و فقها و با تکیه بر آیات و احادیث و روایات، حکم به اباحت سماع دادند.

واژه‌های کلیدی: سماع، تصوف، حدیث، ابن قیسرانی، غزالی.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.43194.2448

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1402.15.33.1.3

۲. استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). h.abbasi@khu.ac.ir

۳. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد رودهن، تهران، ایران.

namazi11@yahoo.com

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

نقطه عزیمت ما در این جستار، گزارش گفت‌وگویی است میان ابن قیسرانی و هجویری که شرح آن در کشف‌المحجوب چنین آمده است: «وقتی من به مرو بودم، یکی از ائمه اهل حدیث که آن معروف‌ترین بود، مرا گفت: من اندر اباحت سماع، کتابی کرده‌ام. گفتم: بزرگ مصیبتی که اندر این پدیدار آمد که خواجه امام، لهوی را که اصل همه فسق‌هاست، حلال کرد! مرا گفت: تو اگر حلال نمی‌داری چرا می‌کنی؟ گفتم: حکم این بر وجوه است. بر یک چیز قطع نتوان کرد. اگر تأثیر اندر دل حلال بود، سماع حلال بود، و اگر حرام، حرام و اگر مباح، مباح. چیزی را که حکم ظاهرش فسق است و اندر باطن حالش بر وجوه است، اطلاق آن بر یک چیز محال بود» (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۸۶).

صحت این گفت‌وگو، هم از جهت تاریخی و هم از لحاظ جغرافیایی میان این دو نویسنده متن‌های متمکن صوفیه [۳]، نویسندگان *صفوة التصوف* و *کشف‌المحجوب*، که هر دو دفاعیه‌هایی از تصوف هستند، امری مسلم است. «چون هجویری مدتی از عمر خویش را در شام و محل پرورش ابن قیسرانی گذرانده و با مشایخ تصوف آن دیار، از قبیل ابوالفضل ختلی (مراد وی) آمیزش داشته و هم ابن قیسرانی مدت‌ها در نواحی شرقی ایران که محیط پرورش و زندگی هجویری است می‌زیسته است، صرف اینکه در روزگار تألیف *کشف‌المحجوب* ابن قیسرانی عمری کمتر از سی سال داشته است دلیل آن نمی‌شود که او در آن روزگار با چنان سابقه‌ای که در سماع حدیث و تألیف کتب داشته، نتواند مصداق یکی از ائمه حدیث و بلکه معروف‌ترین بوده باشد، به‌ویژه که *صفوة التصوف* را نیز در سی و دو سالگی خویش یعنی در ۴۸۰ تألیف کرده است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۵۷۸).

در این جستار درصدد هستیم تا نقش ابن قیسرانی (۴۴۸-۵۰۷ق.)، محدث عالی‌قدر را در دفاع از تصوف و تثبیت جایگاه آن تبیین کنیم؛ به‌ویژه از رهگذر دال پرچالش و جنجالی نظام تصوف، یعنی سماع که ابن قیسرانی هم اثر مستقلی در باب آن با عنوان کتاب «السماع» تألیف کرده و هم در کتاب «*صفوة التصوف*» به تفصیل از آن بحث کرده است. اهمیت دفاع دانشمندان و محدثان بزرگی چون ابن قیسرانی از تصوف و به‌ویژه سماع در آن است که او خود از علمای برجسته دین و از بزرگان حدیث است که می‌توانند برای هر

حرکتی از نظامی خانقاهی ریشه‌ای در سنت و گفتار پیامبر بیابند؛ حال، چه بهتر که این مهم به وسیله ابن قیسرانی انجام پذیرد که به تصریح ابن عساکر حافظ‌ترین محدث عصر خود و از رجال سرآمد آن دوره بود (الذهبی، ۲۰۰۴: ۲۰۶/۱۲) و نیز به تصریح ذهبی «صوفی ملامتی» (همان‌جا). او به دلیل گرایش به تصوف و مهارت شگرفش در استدلال و تقریر مطالب، تلاش داشت برای تمام اعمال و اقوال صوفیه، نشانی در سنت رسول و صحابه بیابد.

۱-۲. روش پژوهش و قلمرو آن

روش تحقیقی که در این جستار در پیش گرفته‌ایم روشی توصیفی-تحلیلی است که از داده‌های موجود در دو کتاب: *صفوة التصوف* محمدبن مطهر مقدسی (ابن القیسرانی) به تصحیح غادة المقدم عدرة، چاپ دارالمنتخب العربی، بیروت (۱۹۹۵) و کتاب *السماع لابن القیسرانی*، تصحیح ابوالوفا المراغی، القاهرة (۱۹۹۴) بهره جسته‌ایم.

علاوه بر مقایسه دو روایت از یک نویسنده و طبقه‌بندی داده‌های آن، به روایت غزالی نیز از سماع در کتاب *احیاء علوم‌الدین* نظر داشتیم که هم‌عصر مقدسی و تا حدودی نیز هم‌منزلت بوده است. این همه به این دلیل بوده که سماع از کلان‌دال‌های مهم گفتمان تصوف به شمار می‌آید که ذومعانی و سیال است و گنجینه تفسیری و معرفتی نوینی از واقعیت‌ها را شکل می‌دهد و همچنین این کلان‌دال نقش مهمی در فهم و هدایت پژوهشگران به درک حکمت و روح غالب بر گفتمان تصوف ایفا می‌کند و می‌توانیم پژوهش‌های اندیشه و صداها را از طریق این نشانه تشخیص دهیم و همچنین نقش کارکردی دقیق آن را در میان دال‌های دیگر این گفتمان مشخص کنیم زیرا لا کلاو و موفه معتقدند که «هیچ گفتمانی یک پدیده بسته نیست بلکه به واسطه تماس با سایر گفتمان‌ها دستخوش تغییر می‌شود و هر یک، روش خاصی برای گفتگو در باره جهان اجتماعی و فهم آن در اختیار ما می‌گذارد» (یورگنسن و فیلیس، ۱۳۸۹: ۲۶).

۱-۳. پیشینه تحقیق

درباره سماع و منزلت آن در تصوف، کتاب‌ها و مقالات بسیاری تألیف شده است که بیان همه آنها در اینجا سودمند نیست؛ تنها به چند کتاب و جستار مهم در اینجا اشاره می‌کنیم:

- نجیب مایل هروی (۱۳۷۲) در کتاب «تدر غزل خویش نهران خواهم گشتن»، تنها سماع‌نامه‌های فارسی را معرفی و بررسی کرده است. او به آثار و آرای عارفان نام‌داری چون مستملی بخاری، عبدالکریم قشیری، ابوحامد غزالی، علی هجویری، احمد جام ژنده‌پیل، عبّادی مروزی و ... پرداخته و سخنان ایشان را درباب سماع تحلیل کرده است.
- حیدر حسین‌خانی (۱۳۸۷) در کتاب «سماع عارفان»، ضمن بحثی کامل و فراگیر، سماع را در شانزده بخش بررسی کرده است.
- فاطمه فؤاد (۱۹۹۷) در رسالهٔ دکتریش «السماع عند الصوفیه الاسلام»، به بررسی معانی سماع از جنبه‌های مختلف روحی، قلبی و تأثیر آن در پیشرفت اخلاقی صوفی پرداخته و پیوند سماع با حالات و مقامات صوفیه را واکاویده است.
- عبدالرحمن بن عبدالله القرشی (۱۴۲۱ق.) در رساله‌ای با عنوان «السماع عند الصوفیه» کتاب فاطمه فؤاد را نقد کرده و نوشته او بین انواع سماع‌ها تمایزی قائل نشده است و نتیجه گرفته سماعی که منجر به ریاضت نفس و تطهیر نفس می‌شود قابل اعتماد نیست.
- نجیب مایل هروی در مقاله‌ای مفصل دربارهٔ ابن قیسرانی در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی به صورت خلاصه به سماع از منظر ابن قیسرانی اشاره کرده است اما دربارهٔ موضوع این جستار به مقاله‌ای مستقل برنخوردیم، تنها شفيعی کدکنی در جستاری تحت عنوان «ابن قیسرانی و سماع و موسیقی» گزارشی مختصر از کتاب السماع ابن قیسرانی در کتاب «به یاد ایرج افشار» صص ۴۳۳-۳۳۸ ارائه می‌دهد.

۲. بحث

۲-۱. گفتمان تصوف

گفتمان تصوف در اواخر سدهٔ دوم هجری، در واکنش به زهد افراطی و مبتنی بر صفات جلالی خدا و در آمیختن اکسیر عشق در مس زهد، شکل گرفت و با تکیه بر گفتمان‌های دیگر از جمله شریعت صورت‌بندی شد و در طول حرکت خود از گفتمان‌های دیگر نیز تأثیر پذیرفت و فرجه‌تر از گفتمان‌های رقیب خود شد. بی‌تردید هیچ نظام فکری، فرادستی

نمی‌یابد مگر اینکه گفتمان‌های غالب و جاری در عرصه جامعه، ناکارآمد شوند و از پاسخگویی به نیازهای معنوی و مادی انسان عاجز گردند، در این وضعیت است که قرائت‌های متخاصم موجود در ساحت نظم گفتمان با تبیین نقشه‌راه هدفمندتر، بر دیگر رقیبان خود فایق می‌آیند. بی‌تردید گفتمان تصوف هم از این قاعده مستثنی نبوده است زیرا به تعبیر لوی استروس: «هیچ فرهنگی تنها نیست و هر فرهنگی همیشه در ائتلاف با فرهنگ‌های دیگر به سر می‌برد و هر فرهنگ تا زمانی که تنهاست، هرگز نمی‌تواند برتر باشد» (استروس، ۱۳۵۸: ۵۶).

گفتمان تصوف توانست هم فهم نوینی از جهان عرضه کند و هم بنیاد معرفت‌شناختی جدیدی بنا کند؛ چه، هدف عمده آن، هم فهم پدیده‌های جهان و رویدادهای اجتماعی و هم تفسیر آنهاست؛ آن‌هم از رهگذر دال‌هایی که برخی بزرگان تصوف به اقتضای حالات خود بدان بستند و موجب تکامل و فرادستی آن شدند. آنها مفاهیمی چون رضا، توکل، وجد و محبت را با زهد توأمان ساختند و آن را از حالت خشک ترس از خدا بیرون آوردند (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۱۴۸). این همه موجب شد تا تصوف به یک نهاد اجتماعی تبدیل شد. پس از شکل‌گیری این گفتمان، پاره‌ای از مبانی مجهول و مغفول در عرصه پنهانور دین، کشف و برجسته‌تر شد و نظام معنایی عمیق و تازه‌ای ساختاربندی گشت و سازه‌های بی‌شکل و شناوری مانند سماع پیرامون دال مرکزی «معرفت» مفصل‌بندی شدند و مدلول‌های تازه‌ای را پذیرا شدند؛ چندانکه گفتمان تصوف کم‌کم اسلوبی خاص برای سخن گفتن درباره جهان و فهم آن شد. با این همه می‌توان مدعی شد که تصوف، گنجینه تفسیری است که به پدیده‌های غامض و فاقد معنای فیزیکی، معنا و مفهوم متمایزی بخشید. بی‌تردید، با تکوین تصوف، دین به ساحت دیگری پای نهاد و آموزه‌های دینی اعتلا یافتند و ابعاد زیبایی‌شناختی دین شکوفا شد و شکل هنری به خود گرفت و چون در میان عامه مورد اقبال قرار گرفت، حوزه‌های مغفول دین گسترش یافت و انسان در این مدار فکری، صاحب نگرش آسمانی و کیهانی شد؛ چه، تصوف در بستر دین، صورت‌بندی شد و به قولی منبع و منشأ آن قرآن است و جریان تطورش نیز ناشی از قرآن و تأمل و درنگ در آموزه‌های آن حاصل می‌شود و در طول تاریخ جریان‌های جدیدی مثل فلسفه، کلام، فقه و دانش‌ها و عقاید مختلف دیگری به آن پیوستند و موجب غنای آن شدند و تصوف را به

نظام فکری تناوری بدل ساختند.

با تکوین و تثبیت تصوف، دال‌ها و مفاهیم جدید در میان متصوفه، پدیدار و محملی برای عرضه ایده‌های آسمانی آن می‌شود؛ زیرا در نگرش صوفیه، راه رسیدن سالک به بارگاه حق، به تلاش و عبادت محدود نمی‌شود «بلکه خدای را مردانند که از غایت عظمت و غیرت حق روی نمایند اما طالبان را به مقصودهای خطیر برسانند و هدایت کنند. این چنین شاهان، عظیم نادرند و نازنین. گفتیم: پیش شما بزرگان می‌آیند؟ گفت: ما را پیش نمانده است؛ دیر است که ما را پیش نیست اگر می‌آیند، پیش آن مصور می‌آیند که اعتقاد کرده‌اند. عیسی را علیه‌السلام گفتند به خانه تو می‌آییم، گفت: ما را در عالم خانه کجاست و کی بود» (مولوی، ۱۳۶۹: ۴۱). همین امر سبب جلب و جذب طبقات عامه مردم به آموزه‌ها و مفاهیم این جهان‌بینی شد و «مجالس و عظم و سماع آنها تدریجاً محل تردد طالبان تهذیب و تزکیه و کانون سرّ معارف و حقایق روحانی تلقی گشت» (زرین کوب، ۱۳۶۷: ۱۷۷).

با تأسیس و گسترش تصوف، مدلول و مفهوم انسان در گفتمان تصوف در قیاس با گفتمان شریعت سخت دگرگون شد. این همه موجب افروختگی آتش خشم و نگرانی فقها و عالمان دین شد؛ به‌ویژه آن که افراد بی‌شماری از دسته‌های مختلف، مثل پیشه‌وران و بازرگانان و حتی فقها به حلقه صوفیه پیوستند و در نتیجه حرمت صوفیه افزون شد و بزرگانی از فرق فکری و مکاتب مختلف بدان گرویدند. نقل است که احمد بن حنبل را ملامت کردند که چرا با بشر حافی مؤانست و مجالست دارد. او گفت درست است که من حدیث و سنت را بهتر از او می‌دانم ولی او خود را بهتر از من می‌شناسد (ریتز، ۱۳۷۴: ۴۶۲).

۲-۲. تصوف و اهل حدیث

اگرچه در تأیید سماع و موسیقی در آیات قرآن، نشانه و آیه‌ای نیست ولی نشانه و آیه‌ای هم در نفی و انکار آن وجود ندارد. با این همه باید پذیرفت که این رسم و آیین تنها بر ساخت تصوف نیست بلکه بشر در همه اعصار از کاربست آن التذاذ روحی و معنوی می‌برده‌است. فیثاغورث معتقد بود موسیقی نشانه‌ای از نظام هماهنگ جهانی است و با

نواختن موسیقی می‌توان نظم جهانی را در درون انسان به وجود آورد (حلبی، ۱۳۷۷: ۱۷۶). از همین رو، گفتمان تصوف در روزگار مناقشات بی‌حاصل و خشک فلسفی و کلامی و جزم‌اندیشی برخی فقیهان و افراط زاهدان در زهد و نیز نبردهای خونین حاکمان سیاسی، چاره‌جویی‌ای برای درمان دردها و رهایی از یأس فلسفی و رنج‌های آن بود، البته در حدی که با آموزه‌های دینی مغایرت نداشته باشد. صوفیان با رواج سماع در صدد التیام دردهای هم‌نوعان خود برآمدند و از این رهگذر توانستند جان عاریتی گرفتار غربت را با یادآوری عهد الست و عالم ذر، از قبض محنت و غم اغتراب رها سازند و دین را از حزن و قنوط به بستر طرب و بسط عاشقانه پیش ببرند. آنان سماع را یکی از ابزارهای کسب فیض الهی و رهاورد مینوی از جانب حق به سوی بندگان می‌دانستند. از همین روی، «صوفیه، از همان آغاز، با شدت هرچه تمام‌تر در جستجوی وسایلی بودند که می‌توانست انگیزه پیدایی حال باشد» (برتلس، ۲۵۳۶: ۲۵۲). آنان ضمن کار بست سماع و آلات طرب و آواز، باور داشتند که جهان هستی، مملو از طنین موسیقی است و کائنات در جست‌وخیز و کوه‌ها و کهکشان‌ها در سماع و وجد هستند: «و تَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» (نمل/ ۸۸). آدمی با گوش جان، موسیقی خاموش و نغمه جان‌نواز هستی را می‌شنود و با چشم سر، نظاره‌گر دست‌افشانی تمام ذرات عالم می‌شود. صوفیه برای سنت سماع، آدابی وضع کردند و ارزش و اعتباری به آن بخشیدند، تا جایی که آنها به این مجالس با چشمی نگاه می‌کردند که گویی مجلس عبادت یا محل اجابت تواند بود. گفته‌اند که ابوالوفا فیروزآبادی، از رباطداران صوفیه، «به عبدالوهاب انماطی گفته بود که در وقت سماع تو را دعا خواهیم کرد و انماطی تعجب کرده بود که گویی مرد صوفی، وقت سماع را وقت اجابت می‌داند» (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۱۶۲).

در بدو امر، برخی دین‌داران متعصب با سماع صوفیه، مخالفت و ستیهندگی داشتند اما وقتی برخی فقها و محدثان نام‌آور، مخالفت با سماع را نشانه قشری‌نگری به‌شمار آوردند، این ستیزها کم‌شد؛ به‌ویژه وقتی امام محمد غزالی در *احیاء علوم الدین* در دفاع از سماع نوشت: «ایزد تعالی را سرّی است در دل آدمی که آن در وی پوشیده است. سماع خوش و آواز موزون آن گوهر را بجنابند و هر که حرام بکرده است از اهل ظاهر بوده است» (غزالی، ۱۳۸۷: ۳۷۳-۳۷۴).

در گفتمان تصوف، تقید و التزام به شریعت، شرط ضروری سلوک و رسیدن به حق تعالی است؛ چه، هر سالکی که بخواهد «کحل لطیف لطیفه و جوه یومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» در دیده‌اش کشد باید که گرد سم براق شریعت را در دیده عقل کشد و «پای از قید و دام محمد رسول الله» نکشد (سمعانی، ۱۳۶۸: ۳۲۹). حدیث و سخنان رسول خدا یکی از همین التزامها و قیدهایی است که سالک نباید از مدار آنها خارج شود و باید به نص کریمه «و ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا و اتقوا الله إن الله شدید العقاب» (حشر/۷) عمل کند؛ چنان که ابن قیسرانی، محدث نام آور، این آیه را مقتدا و الگوی خویش قرار داده است. او گرد عالم گشته و راویان حدیث را در چهل شهر جسته و هر کدام را که یافته، اخبار و اقوال و مأثورات پیامبر و اصحاب و تابعین از او سراغ گرفته و هر آنچه را از کردارها و آثار و اعتقادات و اختلافات در روایات شنیده، ثبت و ضبط کرده است. «نام‌ها و کنیه‌ها و فرزندان و تاریخ وفات آنان را تدوین کردند تا آن‌گاه که زمان بندی کردند و باز نمودند که هریک از این راویان چه مایه حدیث و از چه کسانی روایت کرده است. یک حدیث را به نقد کشاندند که چند نفر آن را روایت کرده‌اند و انگیزه آنان در نقل آن روایت چه بوده است، تا اینکه پراکنده‌ها را گرد ساختند و ناصواب را در حدیث و علت اختلاف را شناختند و راویان کم گو و بسیار گو را نگه داشتند» (سراج، ۱۳۸۸: ۶۸-۶۹).

ابن قیسرانی برخلاف این قوم، که تمام همت خود را به داشتن همین اندازه از دین منحصر کرده‌اند و از علم به حقیقت و ماهیتش غافل مانده‌اند و دین و گزاره‌های آن را ابتر کردند، از این چارچوب بسته فراتر رفت و در تکوین و تثبیت گفتمان تصوف که به قولی نگرش هنری به الهیات است، کوشید و به‌ویژه در دفاع از دال مرکزی و پرچالش آن، سماع، جد و جهد کرد. برخی از مؤلفان تصوف، مانند قشیری و هجویری که از قلمرو دانشمندی عبور کرده و به بینشمندی رسیده بودند، در کتاب‌های متمکن تصوف خویش که یادآور رساله‌های عملیه فقها بود، از قرآن و حدیث تأییداتی را در جواز سماع نقل کردند، از جمله اینکه «برای ابن عازب می‌گوید از پیغمبر صلی الله علیه شنیدم که گفت: قرآن را با آواز خوش خوانید که قرآن را نیکویی افزایش. یا این روایت که روزی پیامبر به ابن مسعود فرمود: اقرأ، فقال: أنا أقرأ و علیک أنزل. قال رسول الله، صلی الله علیه و سلم: أنا أحب أن أسمع من غیری» (هجویری، ۱۳۸۹: ۵۷۷). اما آنچه به این صوفیان محافظه کار،

جرات و جسارت لازم را بخشید که در کتاب‌هایشان فصلی در باب سماع آورند، دفاع محدثان و متفکران نام‌آوری چون ابن‌قیسرانی و غزالی است که تصوف را مستند به دو علم کلام و علم فقه می‌دانند؛ علمی که اولی علم اصول است و دومی علم فروع شناخته می‌شود و اینان نیز آگاه به هر دو علم و نیز کتاب و سنت هستند و با استفاده از شگردهای محدثان و فقها، با تکیه بر آیات و احادیث و روایات حکم به اباحت سماع دادند. در ادامه این بحث، ابتدا به معرفی ابن‌قیسرانی و آثارش می‌پردازیم. آن‌گاه به نقد و تحلیل روایت ابن‌قیسرانی از این مهم می‌پردازیم.

۳. مقدسی (ابن‌قیسرانی)

محمد بن طاهر بن احمد، حافظ و محدث، معروف به قیسرانی و مقدسی، به دلیل انتساب به قیسریه، شهری در شام و بیت‌المقدس، در ششم شوال سال ۴۴۸ در بیت‌المقدس به دنیا آمد. اولین سماع حدیث وی در سال ۴۶۰ بود. در سال ۴۶۷ به بغداد سفر کرد و اندکی بعد به بیت‌المقدس بازگشت و سپس روانه حج شد. هنگام بازگشت از آخرین حجش، روز جمعه ربیع‌الاول ۵۰۷ در بغداد درگذشت و در مقبره عتیقه دفن شد (ابن خلکان، د.ت: ۱۸۲). این محدث و نویسنده متصوف به شهرهای مختلف شام، مصر، حجاز، عراق و ایران سفر کرد و مدتی در همدان اقامت گزید (همان‌جا) ابن‌قیسرانی به بیش از ۴۰ شهر در جهان اسلام سفر کرد و بسیاری از محدثان را دید و از آنان حدیث شنید، از جمله در زادگاهش از ابوالفتح نصر بن ابراهیم نابلسی و ابوعثمان ابن ورقاء، در بغداد از ابو محمد صریفینی و دیگران، در مصر از ابواسحاق حبال، در دمشق از ابوالقاسم ابن ابی العلاء فقیه و در حلب از حسن شیزری و در اصفهان از عبدالوهاب منده و در نیشابور از فضل بن محب و ... (الذهبی، ۲۰۰۳: ۹۲/۱۱-۹۳). ذهبی پس از ذکر نام همه شهرها و محدثانی که از آنان حدیث شنیده، از شاگردان و افرادی که از او حدیث شنیدند نام می‌برد مانند محمد بن اصفهانی، ابوالفضل محمد بن هبة الله بروجردی، محمد بن اسماعیل طرسوسی، عبدالوهاب انماطی، ابوجعفر ابن ابوعلی همدانی، ابونصر احمد بن عمر غازی و ابوطاهر احمد بن محمد سلفی (همان‌جا).

اگرچه شخصیت علمی ابن‌قیسرانی کم و بیش مورد ستایش مؤلفانی مانند ابن جوزی قرار گرفته اما گاه به لحاظ گرایش به ادواق و مواجید صوفیانه و گاه به لحاظ میزان دقت

در ضبط و نقل حدیث مورد انتقاد قرار گرفته است. انتقادات شدیدی که بر وی وارد شده، به دلیل گرایش او به تصوف است، به طوری که بعضی او را از صوفیان ملامتی دانسته‌اند. او در مقام یک محدث، نه تنها با تصوف و پسندهای صوفیانه برخوردی صمیمانه داشته است بلکه از روی آگاهی و بصیرت، معارف صوفیه را پذیرفته و در شناساندن آداب و عادات ایشان اهتمام ورزیده است. در واقع همان گونه که گفته‌اند با تألیف *صَفْوَةُ التَّصَوُّفِ*، اهل طریقت را یاری کرده و آرای آنان را با نصوص سنت تطبیق داده است. از نظر مذهب فقهی، ذهبی او را از اهل ظاهر شمرده که مضامین برخی آثار او به ویژه *کتاب السماع* می‌تواند مؤید این مدعا باشد، به هر صورت او در این کتاب به حلیت سماع قائل شده و به استناد احادیث و اخبار و اقوال صحابه و تابعین، به اثبات آن پرداخته است (المقدم عدرة، ۱۹۹۵: ۳۸-۴۰).

مقدسی بر نهج رسول خدا حرکت می‌کرد و همانند غزالی در جنگ‌های باطنیان برای دفاع از تصوف شرکت می‌جست. او تنها عالم حدیث و ناقل آن نبود بلکه در کتاب‌های خود افکار مهمی را مطرح کرد که هم از نظر سیاسی و هم از بعد فکری و دینی قابل تأمل است. او شخصیتی دوبعدی داشت: از بعد فقهی، امام و حافظ بزرگ خوانده می‌شود و از بعد صوفیانه، متفکری دارای وحدت تألیف و انسجام فکری بود (همان: ۳۴). علاوه بر اینکه مقدسی شخصیتی یگانه در فقه و علم کلام و حدیث به‌شمار می‌آید، کتاب‌های او مثل *صفوة التصوف و کتاب السماع*، از لحاظ اعتبار و منزلت، در دنیای تصوف و حقیقت و علم باطن و علم قلوب بسیار حایز اهمیت هستند. تا حدودی این چند اثر نیز از میان آثار متعدد و متکثر چاپی و خطی او ابعاد دوگانه وی را نشان می‌دهد: *اطراف الکتب الستة؛ الانساب المتفکة فی الخط المتماثلة فی الثقط و الضبط؛ تذکرة الموضوعات؛ الجمع بین کتابی ابی نصر الکلاباذی و ابی بکر ابن منجویه فی رجال البخاری و مسلم؛ شروط الائمة الستة* (همان: ۲۲-۲۷) [۴].

۴. روایت مقدسی (ابن قیسرانی) از اباحت سماع

سماع که در لغت به معنای شنیدن است، در اصطلاح اهل تصوف «حالت جذبه و اشراق و از خویشتن جداشدن و فنا به امری غیرارادی است که اختیار عارف، تأثیری در ظهور آن

ندارد. سماع، حالتی در قلب و دل ایجاد می‌کند که وجد نامیده می‌شود و این وجد، حرکات بدنی چندی به وجود می‌آورد که اگر غیرموزون باشد اضطراب نامیده می‌شود و اگر موزون باشد، کف‌زدن و رقص است» (حیدرخانی، ۱۳۷۶: ۴۵) و برخی نیز گفته‌اند «سماع سفیر حق است که البته نشستن گاه آن دل صوفی است و حالتی است پیامبرانه که اهل سماع را از نمود هستی‌شان می‌گیرد و به بود هستی حق، پیوند می‌زند» (مایل هروی، ۱۳۷۲: ۷).

غنا همیشه پدیده‌ای اجتماعی و انسانی بوده است که نزد ملت‌ها و امت‌ها ویژگی خاص خود را دارد. پس از اختلاط عرب و عجم به دنبال فتوحات مسلمانان و گسترش قلمرو اسلام، این مهم در طی تاریخ بالید و شکفت و عاشقان و دوستان آن زیاد شد. فقیهان و عالمان دین از گذشته‌های دور تا امروز در مسئله غنا و سماع اختلاف نظر داشته‌اند. یا به قولی در حرمت و حرمت این دال چالش‌برانگیز تصوف، اتفاق نظری میان‌شان نبوده است. گروهی حکم به تحریم آن (ر.ک: قشیری، ۱۳۴۵: ۳۴) و گروهی (غزالی، ابن قیسرانی) حکم به اباحت آن داده‌اند، برخی نیز تنها با تکیه بر احادیث نبوی وارد در صحاح و اقوال ائمه و فقها، ادوات سماع و آلات موسیقی را حرام کرده‌اند.

در این‌جا، ابتدا گزارشی مختصر از دو روایت ابن قیسرانی در کتاب‌های *صفوة التصوف* و *کتاب السماع* او در باره اباحت سماع ارائه می‌دهیم سپس به تبیین اسلوب وی در اباحت سماع می‌پردازیم و آن‌گاه به اختصار، نگاه غزالی به سماع را بررسی می‌کنیم و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن را با دیدگاه ابن قیسرانی نشان می‌دهیم؛ زیرا امام غزالی و حجة الاسلام مقدسی، علاوه بر تبحر در فقه و علم کلام و علم حدیث، به تصوف نیز گرایش داشتند و مردانی اهل علم و عمل بودند و پیوسته با باطنیان که مخالفان سرسخت تصوف بودند در پیکار بودند. کتاب‌های کلاسیک و مرجع آنان: *احیاء علوم دین* و *صفوة التصوف*، دربرگیرنده اندیشه‌های مهمی است و علاوه بر ارزش‌های دینی و فکری، کارکرد سیاسی مهمی دارد. این دو تن، شخصیتی چند بعدی دارند که دو بعد فقهی و عرفانی آنان در این دو کتاب، بیشتر تبلور یافته است.

۴-۱. مسئله سماع (۲۹۸-۳۳۳) «کتاب المعاشرة» *صفوة التصوف*

مقدسی در کتاب *صفوة التصوف* که در آداب سلوک تصوف تصنیف کرده است، به دفاع

از اهل تصوف می‌پردازد و اثبات می‌کند که طایفه طریقت، افعال خود را از خدا و رسول اخذ کرده‌اند و ارکان این طریقت بر کتاب و سنت و اجماع امت، مشید و استوار شده‌است (ابن قیسرانی، ۱۹۹۵: ۶۳). او در آغاز «کتاب المعاشرة» (از ۲۹۸-۳۴۹) صفوة التصوف می‌نویسد: «این کتاب مشتمل بر مسائلی است که هر کس علمی به سنن ندارد، آنها را منکر می‌شود و آن چهار مسئله است: مسئله سماع، مسئله مزاح، مسئله رقص و مسئله پاره کردن خرقة (همان: ۲۹۸)». البته مقصود وی از کسانی که علمی به سنن ندارند، فقها و محدثانی مانند ابن جوزی است که در نقد او در تلیس/بلیس می‌نویسد: «محمد بن طاهر مقدسی کتاب صفوة التصوف را نوشت و در آن چیزها آورد که خردمند از یاد کرد آن شرم دارد» (ابن جوزی، ۱۳۶۸: ۱۳۷).

مقدسی در ادامه تصریح می‌کند که خداوند محمد (ص) را با آیین راستین آسان به سوی همه مردم مبعوث کرد؛ هم آیه ۱۵۷ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَا أُولَئِكَ إِنَّهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَبَيْنَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۗ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۗ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ: همان کسانی که از این رسول و پیامبر «ناخوانده درس» که او را نزد خود [با همه نشانه‌ها و اوصافش] در تورات و انجیل نگاشته می‌یابند، پیروی می‌کنند؛ پیامبری که آنان را به کارهای شایسته فرمان می‌دهد، و از اعمال زشت بازمی‌دارد و پاکیزه‌ها را بر آنان، حلال و ناپاک‌ها را بر آنان حرام می‌کند و بارهای تکالیف سنگین و زنجیره‌ها [ی جهل، بی‌خبری و بدعت را] که بر دوش عقل و جان آنان است برمی‌دارد؛ پس کسانی که به او ایمان آوردند و او را [در برابر دشمنان] حمایت کردند و یاریش دادند و از نوری که بر او نازل شده است پیروی کردند، فقط آنان رستگاراند». سورة اعراف به این مهم اشاره دارد و هم این روایت عایشه که گفت: «حبشیان می‌آمدند و با جنگ‌افزارهایی که داشتند بازی می‌کردند و من از میان دو گوش پیامبر به آنها نگاه می‌کردم تا وقتی که از تماشا سیر می‌شدم پس پیامبر فرمود فرزندان ارفده (حبشیان) بازیگری می‌کنند و نیز فرمود تا یهود و نصاری بدانند که در آیین ما گشایشی هست». همین روایت را با مقداری اختلاف در سه صفحه بعد و بسیار کوتاه‌تر نقل و مکان آن را در مسجد بیان می‌کند.

وقتی پیامبر به تبلیغ رسالت و تأدیه امانت برخاست و به نصیحت مردم برای همین امر سنت‌گذاری کرد و قانون وضع کرد و امر و نهی کرد. هیچ‌کس پس از او و پس از خلفای راشدین نمی‌تواند هرآنچه را خداوند و رسولش حلال یا حرام کرده‌اند، حرام یا حلال سازد، مگر به دلیل ناطق از آیات محکم یا سنت یا اجماع امت. استدلال به حدیث‌های موضوعه و غرایب و افراد، روا نیست؛ چه، حجت نیست و همچنین به اقوال برخی مفسران به رأی و به روایت‌های ضعیف نباید اعتماد کرد. باید به قول کسی متعهد و ملزم شد که به وحی و تنزیل، تأیید شده و معصوم از تغییر و تبدیل است؛ چه، خداوند تصریح کرده «وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» (نجم/۳). می‌دانیم که رسول خدا امر و نهی نکرد مگر با وحی، و اگر از امری سؤال می‌شد که وحی در آن نازل نبود، باز می‌ایستاد تا وحی نازل می‌شد (ابن قیسرانی، ۱۹۹۵: ۲۹۸-۲۹۹).

از عایشه روایت است که گفت: «ابوبکر بر من وارد شد درحالی که دو کنیزک از کنیزکان انصار نزد من بودند و سرگرم آواز خواندن بودند به آنچه انصار در جنگ بعثت بر زبان می‌آوردند و عایشه گفت این دو کنیزک مغنیه نبودند. ابوبکر وقتی این کار را مشاهده کرد گفت مزار شیطان، آن هم در سرای رسول؟ و این روز روز عیدی بود. پیامبر به ابوبکر فرمود که هر قومی را عیدی است و این هم عید ماست (همان: ۳۰۰). گفتی ست همین روایت را در صفحه بعد با اندکی اختلاف بیان کرده است که آن دو کنیزک در ایام منی، هم آواز می‌خواندند و هم دف می‌زدند.

در روایت دیگری از عایشه نقل است که وقتی یکی از خویشان خویش را به همسری مردی از انصار در آورده بود؛ چون رسول فراز آمد، پرسید: به عروس هدیه ای داده‌ای؟ گفت: آری. دیگر بار پرسید آیا مغنی و آوازخوانی همراه او کردید؟ گفتند: نه. رسول فرمود کاش یکی همراه او کرده بودید چون انصار موسیقی را دوست دارند (همان: ۳۰۳). در ادامه، حدیثی از رسول خدا نقل می‌کند که می‌فرماید: «خدا به صدای مرد خوش آوازی که قرآن را به صوت زیبا می‌خواند بیشتر توجه دارد از مرد صاحب کنیزک خوش آواز که به شنیدن آواز خوش او علاقه نشان می‌دهد» (همان: ۳۰۴).

پس از این، مقدسی مسئله سماع را در «کتاب المعاشرة» صفوة التصوف با ذکر احادیثی از پیامبر و روایاتی از صحابه در موضوعاتی مرتبط با سماع مانند استماع خدا از سوی پیامبر

و ستایش صوت زیبا و مقدم داشتن آن در اذان و شاد کردن دل‌ها با سماع و مقولات دیگری چون قول و غزل و انشاد شعر و مسائلی از این قبیل، طی هفده باب در صفحه ۳۳۰ به پایان می‌برد.

۴-۲. کتاب السماع

ابن قیسرانی در این کتاب به تفصیل از حکم سماع که آن را از ثوابت منظومه تصوف می‌داند، با بیان انواع آن اعم از سماع ترانه‌ها، سماع آلات موسیقی با آواز زنان یا مردان بحث کرده است. نویسنده در سرآغاز کتاب خود تصریح می‌کند: «پرسنده‌ای درباره انواع سماع از من پرسید و خواستار آمد که این مسئله را به تفصیل و همراه دلایل و نیز با اقامه شواهد از برای او بیان دارم» (ابن القیسرانی، ۱۴۱۵: ۲۹). او این کتاب را در پاسخ او، به صورت مستدل و مبتنی بر شواهد، نگاشته است.

او با طلب توفیق از خدا سخن خویش را همانند مطلع مسئله سماع در «کتاب المعاشرة» *صفوة التصوف* آغاز و همان مطالب را که پیش‌تر ذکر شد به عینه نقل می‌کند (ر.ک. همانجا). در ادامه همان روایت عایشه از بازی و طرب حبشبان را عیناً نقل می‌کند و از صفحه سی تا سی‌وسه به نقل و نقد این حدیث و روایت‌های محدثان مختلف می‌پردازد. بعد از این می‌نویسد که موضوع سماع را در دو فصل تبیین می‌کند: فصل اول مشتمل بر جواز استماع سماع با دلایل درست و روشن است و فصل دوم دربرگیرنده احتجاجات کسانی است که به تحریم سماع رأی داده‌اند و بطلان حکم آنان (همان: ۳۳).

در آغاز فصل نخست که در باره غناء است، به نقل همان روایت دو کنیزک انصار و برخورد ابابکر و واکنش پیامبر که پیش‌تر بیان شد می‌پردازد و پس از نقد آن و نقل اقوال مختلف در این زمینه، روایت دیگری از آن را با اندک تفاوتی نقل می‌کند و در ادامه به ذکر روایت دیگری از بازی و طرب حبشبان می‌پردازد که مکان آن مسجد است. پس از آن، همان روایتی را ذکر می‌کند که عایشه یکی از خویشان خویش را به همسری مردی از انصار در آورد با این تفاوت که در اینجا به تفصیل بیشتری آمده است. از جمله این بیت که پیامبر فرموده بود: کاش در جشن او مغنی می‌خواند:

أَتِينَاكُمْ أَتِينَاكُمْ فَحَيَّانَا وَحَيَّاكُمْ

در ادامه، همان حدیث رسول خدا درباره صدای مرد خوش آوازی که قرآن را به صوت زیبا می‌خواند نقل می‌کند (همان: ۳۷-۴۰).

سپس مقدسی احادیث بسیاری از بخاری و مسلم و دیگر محدثان معتبر در اباحت سماع و سپس از صحابه و تابعین روایت‌هایی در باب سماع و غناء، ذکر می‌کند. از عمر که در امر دین بسیار سختگیر بوده روایت است که هم به شعر مترنم بوده و در سفر دستور می‌داد که آواز بخوانند تا سفر کوتاه شود چنان‌که نقل است که غناء را زاد و توشه مسافر می‌دانست (همان: ۴۲).

مقدسی از دو تن از ائمه فرق اهل سنت، شافعی و احمد بن حنبل، با اسناد دقیق روایت می‌کند که وقتی شافعی از جلوی خانه قومی می‌گذشت و کنیزک آنها شعری را به آواز می‌خواند و گفت با من بیاید تا آواز او را بشنویم. از صالح پسر احمد بن حنبل نقل می‌کند ابن‌الخبازه که اهل غنا بوده، شبی در سرای او بوده، اتفاقی متوجه می‌شود که پدرش بر فراز بام آمده، موسیقی ایشان را می‌شنیده و حالتی شبیه رقص داشته‌اشت (همان: ۴۶-۴۷). در بخش بعدی کتاب: «گفتار در نواختن دف و شنیدن آن»، نویسنده این امر را از سنت رسول می‌داند و به نقل احادیث و روایاتی از پیامبر در جواز آن می‌پردازد (همان: ۵۲-۵۵). و در جزء دوم کتاب السماع ابتدا در فصل «گفتار در شنیدن قصب و اوتار» درباره جواز شنیدن این سازها می‌نویسد: «هیچ تفاوتی میان این دو نیست و پیشینیان آن را مباح دانسته‌اند زیرا در شرع سخنی در تحریم آن نیامده است» بنابراین اصل، اباحه است؛ چه آن‌چه درباره تحریم آن از رسول نقل شده به صحت نپیوسته است. سپس به نقل و نقض همه این روایت‌ها بر اساس مذاهب مختلف فقهی پرداخته است (همان: ۶۳-۶۷).

در جستار مستقلی تحت عنوان «گفتار در مزامیر و ملاحی» می‌نویسد احادیث صحیحی در جواز شنیدن آنها وارد شده است. در جواز شنیدن لهُو استدلال می‌کند که در قرآن کریم آمده «وَ إِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا» (الجمعه/۱۱) در این آیه، تجارت و لهُو به هم عطف شده است، پس همان‌گونه که تجارت، امری مباح است لهُو نیز همین حکم را دارد (همان: ۷۱-۷۴).

مقدسی در فصل دوم جزء دوم کتاب به نقل و نقد احادیثی می‌پردازد که قائلان به حرمت لهُو بدان استناد جسته‌اند و آنها را مورد جرح و تعدیل قرار می‌دهد و می‌گوید

کسانی که آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنُ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ» (لقمان/۳۱) را مستند حرمت لهو دانسته‌اند، متوجه نبوده‌اند که این حکم تنها درباره همان شخص صادق است لذا کسی که از این آیه برای حرمت لهو بهره بجوید، امری محال انجام می‌دهد (همان: ۷۶-۸۰).

۴-۳. اسلوب ابن قیسرانی در تبیین اباحت سماع

مقدسی ضمن اهتمام به امور شریعت و احکام دینی، اعم از آداب و عبادات، به تصوف نیز اهتمام وافر می‌ورزید و بر امور باطنی و سلوک و احوال مقتضی مقام‌های آن تأکید داشت و با همان روش سختگیرانه علمای سرآمد حدیث، «آن هم مردانی از طراز او، از تصوف دفاع کرده است» و همچنین از سماع و موسیقی چنان دفاع فنی می‌کند که «در تمدن اسلامی منحصر به فرد است و از قدما و معاصرانش هیچ کس در جایگاه بلندی که او در روایت حدیث دارد چنین دفاعی از موسیقی و سماع نکرده است، دست کم تا عصر او که پایان قرن پنجم و دهه نخستین قرن ششم است» (شفیعی کدکنی، ۱۴۰۰: ۴۳۳).

۴-۳-۱. استناد به نص قرآن

مقدسی همانند غزالی از عقل و نقل در احیای علوم دینی مدد می‌جوید و همچنین برای اثبات حکم سماع. او در هر دو کتاب خویش، پس از بیان علت تألیف هریک از آنها به آیه ۱۵۷ سوره اعراف به‌ویژه جزء آخر این آیه: «و يحل لهم الطيبات» استناد می‌جوید و آن‌گاه با بهره‌گیری از عقل در تعمیم مصادیق آن می‌کوشد و سماع را در شمار طیبات قرار می‌دهد و استدلال خویش را با حدیث «من برای آیین راستین مبعوث شدم» مستند می‌کند. در قسمت‌های دیگر این دو کتاب، از نص آیات بهره جسته است اما این بار برای تأیید حدیثی، به آیات استناد جسته است.

مقدسی پس از احتجاج در این حدیث که خدا صوت زیبای خواننده قرآن را می‌شنود چنان که صاحب زن خوش‌آوازه به آواز خوشش گوش می‌دهد، فرموده رسول خدا را دلیل اثبات سماع می‌داند و این که شنیدنش نمی‌تواند حرام باشد. در ادامه می‌افزاید بعد از ایمان به خدا و وحدانیتش و رسول، بر مسلمانان واجب است که از اوامر و نواهی رسول خدا فرمانبرداری کنند. از همین رو به این آیات استناد می‌جوید:

«وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»

(الحشر/۷)

«فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (نساء/۶۵)

«فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (نور/۶۳).

مقدسی در اینجا توضیح می‌دهد که وقتی خدا در این آیات و غیر اینها در کتاب خود بر ما واجب کرده که هر چه رسول خدا امر و نهی کرده، بپذیریم، تنها راه رسیدن به معرفت امر و نهی او و هر فعل صحیح از رهگذر راویان ثقه و معروف، میسر است. وقتی این شرط را بپذیرفتیم، پس باید هر چه را خدا حلال کرده، حلال بدانیم و هر آن چه را حرام کرده حرام بشماریم و جای هیچ چون و چرایی نیست و این آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلٰىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (حجرات/۶). پیامبر فرمود کسی که از روی عمد به من دروغ ببندد جایگاه او در آتش جهنم است. بدین ترتیب، می‌بینیم که تحریم چیزی یا اباحت چیزی مسلم نمی‌شود مگر با نص خداوند یا به حدیث رسولش.

چنان که پیش‌تر بیان شد مقدسی در فصل «گفتار در مزامیر و ملامی» در جواز شنیدن لهُو با تکیه به دو کریمه (الجمعه/۱۱) و (لقمان/۳۱) استدلال می‌کند که لهُو نیز حکم تجارت را دارد و حکم آیه دوم نیز تنها درباره شخص خاصی صادق است و آن را نباید تسری داد.

۴-۳-۲. استناد به احادیث نبوی

اگرچه مقدسی در ظاهر امر، مسئله سماع را «با نگاه علم الحدیثی و با روشی بسیار سنتی مورد بحث قرار می‌دهد» (شفیعی کدکنی، ۱۴۰۰: ۴۳۳) اما در ضمن همین شیوه سنتی که اختیار کرده خلاقیت و ابتکار ویژه خویش را دارد. توانش این حافظ و روایی سترگ در نقد راویان حدیث و جرح و تعدیل روایت‌ها و نقد شخصیت مخالفان و موافقان غنا و سماع، حیرت‌آور است چندان که کمتر همتایی برای وی می‌توان یافت. او پس از نقل هر حدیث و روایت و ذکر اسناد آن به‌طور دقیق، با طرح مباحث فنی به نقد رجال حدیث اعم از مخالف و موافق سماع می‌پردازد تا از مدافعان سرآمد موسیقی در تمدن اسلامی باشد. او

با تکیه بر احادیث و سیره حضرت رسول و مآثورات سلف، ابتدا جواز شنیدن غنا را اثبات می‌کند و پس از آن به رد احادیثی که در نهی سماع آمده می‌پردازد؛ به‌ویژه کسانی که سماع را به دلیل ضعف اسناد آن رد کرده‌اند. مقدسی به شیوه خودشان با آنان رفتار می‌کند. چنان‌که پیشتر نشان دادیم او این کار را به دلیل اهمیت آن، ابتدا در کتاب *صفوة التصوف* انجام داده و پس از آن، در کتاب *السماع* با طول و عرض بیشتر، از آرای مخالفان و موافقان سخن گفته است؛ به‌ویژه به مسائلی پرداخته که محدثان و فقیهان علیه آن نظر داده‌اند.

اولین حدیثی که مقدسی بدان استناد می‌جوید ضمن روایتی آمده که از همسر پیامبر، عایشه، نقل شده است که به همراه پیامبر، غنای حبشی‌ها و رقص آنان را مشاهده می‌کرد. آن حضرت ضمن تأیید این امر می‌فرماید: «تا یهود و نصاری بدانند که در آیین ما گشایشی هست» (ابن قیسرانی، ۱۹۹۵: ۲۹۸). این روایت با مقداری اختلاف و موجزتر در سه صفحه بعدتر هم در کتاب *صفوة التصوف* و هم در کتاب *السماع* نقل می‌شود. این حدیث را محدثانی که مخالف تصوف‌اند، صحیح می‌دانند، مقدسی بر آن پای می‌فشرد و به این امر افتخار می‌کند که حدیث، صحیح است که همگان بدان اعتراف می‌کنند نه موضوعه و غریب و افراد و در صحیح بخاری و مسلم هم آمده و مورد اجماع همه مسلمانان است و استدلال می‌کند که احادیث مورد احتجاج مخالفان سماع، در این دو صحاح یافت نمی‌شود.

حدیث دیگری که برای اثبات جواز شنیدن سماع بدان استناد می‌جوید در ضمن دو روایتی آمده که از عایشه نقل است در روز عید به آواز دو کنیزک خود گوش می‌داد و پدرش ابوبکر آنها را نهی کرد. پیامبر مداخله کرد و فرمود: «برای هر قومی عیدی است و این عید ماست.» این حدیث افاده اباحت شادی و لهو در روز عید می‌کند. مقدسی تصریح می‌کند پیامبر مسئله انکار غناء و سماع را رد می‌کند و سخن خود را چنین به پایان می‌برد: «در این حدیث که همگی در باب صحت آن متفق هستند حجتی است برای کسی که غنا را می‌شنود و بدان امر می‌کند زیرا رسول خدا آن را شنید و از منع استماع آن نهی کرده است» (همان: ۳۰۲).

حدیث سومی که ابن قیسرانی در اثبات جواز شنیدن سماع بدان استشهد می‌جوید طی

روایتی آمده که پیامبر به عایشه امر می‌کند عروس انصاری را با آواز و موسیقی به همراه همسرش روانه خانه بخت کند؛ چون انصار موسیقی را دوست دارند. این روایت را در هردو کتاب ذکر می‌کند. در ادامه از حدیث «خدا به صدای مرد خوش آوازی که قرآن را به صوت زیبا می‌خواند بیشتر توجه دارد از مرد صاحب کنیزك خوش آواز که به شنیدن آواز خوش او علاقه نشان می‌دهد» که در صحاح بخاری و نیز مسلم آمده است، برای اثبات اباحت سماع سود می‌جوید و می‌نویسد پس از ایمان به خدا و رسول، بر مسلمانان واجب است که از اوامر و نواهی رسول خدا فرمانبرداری کنند (همان: ۳۰۴).

۴-۳-۳. استناد به موافقت صحابه و تابعین

مقدسی پس از ذکر آیات و احادیث در اباحت سماع، روایاتی از برخی صحابه و تابعین در جواز سماع و غنا نقل می‌کند، از جمله روایت یکی از خلفای راشدین: «ان الغناء زاد المسافر» و اینکه برخی از ائمه فرق اهل سنت، مثل شافعی و احمد حنبل، به غنای اصحاب خود گوش می‌کرده‌اند. مقدسی روایتی را از شافعی ذکر کرده است که از جلوی خانه قومی می‌گذشت و کنیزك آنها شعری را به آواز می‌خواند، گفت: درنگ کنیم تا بشنویم (همان: ۳۲۵).

از آنچه گذشت چنین برمی‌آید که مقدسی به‌طور کلی سماع را با استناد به آیات قرآن و احادیث نبوی و مأثورات صحابه و تابعین و ائمه دین که در دو اثر خویش: *صفوة التصوف* و *کتاب السماع* به تفصیل آورده است، مباح می‌داند. گفتنی است که ابن قیسرانی در *کتاب السماع* با مخالفان خود ملایم‌تر و مهربان‌تر از صفوة رفتار می‌کند و بعد از نقل و نقد روایت‌های مختلف معتقد است وقتی رسول خدا سماع را حلال کرده است پس مجالی برای انکار این حلال نمی‌ماند. او تلاش می‌کند غناء و سماع را امری دینی و مطلوب به‌شمار آورد که مسلمانان نباید ترک کنند و آن را باید از سنت رسول بشمارند و از آن تبعیت کنند و در نهایت احادیثی را که در حرمت لهو روایت شده است، مورد جرح و تعدیل قرار می‌دهد و ثابت می‌کند که لهو همانند تجارت در دین ما امری بایسته و مطلوب شمرده شده است.

۵. سماع به روایت غزالی

امام محمد غزالی از مشهورترین کسان است که غناء را مباح کرد و در بسیاری از موضوعات محل اختلاف در روزگار خویش، با ابن قیسرانی اتفاق نظر داشت. غزالی در هشتمین کتاب از «ربع عادات» احیای علوم دین: «وجد و سماع» (۵۸۱/۲-۶۶۰)، در دو باب: «در ذکر اختلاف علما در اباحت سماع» و «در آثار سماع و آداب آن» به تبیین این مهم می‌پردازد و می‌نویسد: «سماع، اول کار است و آن در دل، حالتی پدید آرد که آن را وجد گویند و از وجد، تحریک اطراف زاید اما به حرکتی ناموزون که آن را اضطراب گویند و اما موزون که آن را تصفیق و رقص گویند» (غزالی، ۱۳۶۶: ۵۸۳/۲).

او پس از بیان و نقد اقوال مذاهب مختلف در باب حکم سماع ضمن اشاره به اینکه علما در حلال یا حرام بودن سماع اختلاف نظر دارند، حرام دانندگان سماع را «اهل ظاهر» دانسته و معتقد است که سماع چیزی بیرون از دل انسان بر دل عارض نمی‌کند بلکه هر چه را در دل وجود دارد به جنبش درمی‌آورد (همان: ۵۸۴-۵۸۶) و در ادامه بر مباح بودن سماع استدلال می‌کند زیرا هیچ نص و قیاسی بر تحریم آن دلالت ندارد. او از رهگذر قیاس اثبات می‌کند که در غنا «شنیدن آواز خوش و موزون مفهوم است که دل را جنباند و صفت عام‌تر آن است که آن آواز خوش است ... شنیدن آواز خوش از آن روی که خوش است نباید که حرام بود بل حلال است به نص و قیاس» (همان: ۵۸۷). پس از این با تکیه بر نصوص دینی می‌نویسد: «دلیل بر آن که شنیدن آواز خوش مباح است منت نهادن حق تعالی است بر بندگان بدان چه گفته است: *يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ* (فاطر/۱) و در تفسیر این آیت گفته‌اند که آن آواز خوش است و در حدیث است: *مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا حَسَنَ الصَّوْتِ...*» (همان: ۵۸۸).

سپس انواع سماع را ذکر می‌کند و آن را در سه دسته می‌گنجاند: دسته اول، سماعی که انسان از سر بازی و غفلت می‌شنود و حرام نیست چون خوشی بر انسان حرام نیست. دسته دوم، سماعی که صفتی مذموم را در دل انسان شدت بخشد و حرام است. دسته سوم، سماعی که صفتی محمود را در دل شدت بخشد و مباح است و آن در هفت موضع باشد: سرود حاجیان، سرود غازیان، رجزخوانی، نوحه‌خوانی، سماع شادی، سماع عاشقان و سماع اهل وجد (همان، ۵۹۵-۶۰۳).

در ادامه، غزالی سماع را در صورت وقوع، به پنج سبب حرام می‌شمارد: اگر سماع از زنی یا کودکی شنیده شود که بیم فتنه باشد، آن که سماع با آلات حرام مثل رباب و چنگ و بربط و رودها باشد یا نای عراقی که نهی شده، آن که در آن فحش یا هجا یا طعن اهل دین باشد، شنونده جوان باشد و شهوت بر وی غالب، آنکه شخص از عوام خلق باشد و دوستی خدا بر او غالب نباشد (همان: ۶۰۷-۶۱۱).

غزالی پس از نقل احادیث صحیح در جواز سماع و اباحت مزامیر و ملاحی، برخلاف مقدسی تنها کمانچه و طبل و دف را مجاز می‌داند و ملاحی و اوتار و مزامیر را مستثنا می‌کند، حال آنکه مقدسی سماع را به طور مطلق مباح می‌داند اما در هر زمان و مکانی به تعبیر مقدسی مردمانی هستند که به شک تظاهر می‌کنند و از سر جهل و برای گمراه کردن مردم هر آنچه را خدا و رسولش حلال کرده حرام می‌کنند. از این احادیث چنین برمی‌آید که پیامبر غناء را حرام نمی‌دانست و به نفی آن دعوت نمی‌کرد. آنچه بعد از او در کراهیت غناء شایع شد، امری متأخر است و متأثر از آرای شخصی برخی صحابه و تابعین، مثل عبدالله بن عمرو و ابن مسعود. از دو حدیث عایشه چنین برمی‌آید که ابوبکر، منکر غناء بوده است و شاید همین امر باعث شده که غناء در روزگار او شیوع پیدا نکند (همان: ۶۰۱-۶۰۲).

اهمیت کار غزالی در این است که او نیز مثل ابن قیسرانی، با وجود این که خود به مخالفت مذهبی علمای دین واقف است، شجاعانه بر اندیشه خود پای می‌فشارد و خود را به تمکین از ایشان ملزم نمی‌داند؛ به طوری که از قول ابوطیب طبری نقل می‌کند که شافعی و مالک و ابوحنیفه و سفیان ثوری و جماعتی از علمای مدینه و کوفه، سماع را حرام دانسته‌اند اما او چون اعتقاد دارد که نه قیاسی مبنی بر حرمت سماع وجود دارد و نه نصی، نمی‌توان سماع را حرام دانست (همان: ۵۸۱۳). پای فشاری او بر حرمت سماع او را برانگیخته است که از قول عایشه دو روایت بیاورد که پیامبر (ص) به جواز سماع رأی داده است (همان: ۵۹۳).

غزالی در باب دوم «کتاب وجد و سماع»، به تفصیل از «آثار سماع و آداب آن»، طی سه مقام بحث کرده است. در مقام نخست، از فهم مسموع که اول درجه سماع باشد و «حمل آن بر معنی‌ای که در خاطر مستمع افتد» سخن رانده و تصریح کرده که فهم به

اختلاف احوال شنونده مختلف شود و شنونده را چهار حالت است: نخست شنیدن او به مجرد طبع باشد، ای در سماع او را نصیبی نبود جز آن چه از لحن ها و نغمه ها لذت یابد و این مباح است و از پست ترین مرتبه های سماع است، دیگر آن که بشنود و فهم کند ولیکن بر صورت مخلوق حمل کند و آن سماع جوانان و ارباب شهوت است. سدیگر آن که بر احوال نفس خود حمل کند در معاملات او با خدا و گشتن حال های او که گاهی تیسر باشد و گاهی تعذر و این سماع مریدان مبتدیان است. غزالی این حالت را با شرح و بسط و نقل حکایاتی از صوفیه و مریدان شان تبیین می کند، حالت چهارم سماع کسی است که از احوال و مقدمات گذشته باشد و آن چه جز خدای است از فهم او دور باشد تا به حدی که نفس او و حال ها و معاملات های آن از نفس او دور بود (همان: ۶۱۹-۶۲۹).

مقام دوم در وجد، رهاورد فهم است که صوفیان و حکیمان را در حقیقت آن، سخن بسیار است. غزالی «از قول هایشان لفظها نقل می کند» تا حقیقت آن را روشن گرداند از جمله اینکه «وجد، رفع پرده است و مشاهده رقیب و حضور فهم و ملاحظه غیب و محادثه سر و یافتن مفقود و آن، ثنای تو است از آن جا که تویی»، «وجد عبارت است از حالتی که ثمره سماع است و آن پس از سماع، واردی تازه است که مستمع آن را در نفس خود بیابد و این حالت از دو قسم خالی نباشد؛ قسم اول مکاشفات و مشاهدات که از باب علوم و تنبیهات است. قسم دوم تغیرات و احوال، چون شوق و خوف و اندوه و قلق و شادی و فهم و پشیمانی و بسط و قبض». پس از آن نتیجه می گیرد که وجد دو قسم است: «یکی آنکه اظهارش ممکن است، دوم آن که ممکن نیست» و به اعتباری دیگر نیز وجد را دو قسمت می داند: «یکی آن که ناگاه در آید، دوم آن که شخص متکلف باشد و آن را تواجد خوانند».

در ادامه سرود را برای وجد به هفت وجه از قرآن برانگیزنده تر می داند: نخست «آن که همه آیت های قرآن مناسب حال شنونده نباشد»، دوم «آن که بسیاری از مردمان قرآن را یاد دارند و بر سمع ها و دل هایشان مکرر شده است و هر چه برای اول بار شنیده شود اثر آن عظیم باشد»، سدیگر آن که «وزن سخن را به ذوق شعر در نفس تأثیر است و آواز موزون خوش چون آواز ناموزون نیست و وزن در شعر باشد نه در آیت»، چهارم آن که «تأثیر شعر موزون در نفس به لحن هایی که آن را طرق و دستانات خوانند مختلف شود»، پنجم آن که

«لحن‌های موزون را به ایقاعات و آوازهای دیگر که موزون باشد بیرون آواز حلق بدل کرده شود» چون نای و دف و واجب است «قرآن را از مثل این قراین صیانت کرده شود» و ششم آنکه «معنی گاهی بیتی گوید که موافق حال شنونده نباشد پس آن را کاره بود و وی را از آن بازدارد» و هفتم آن است که «قرآن کلام خدای تعالی و صفت اوست و آن حق است و بشریت طاقت آن ندارد زیرا که غیرمخلوق است و صفت‌های مخلوق را طاقت آن نباشد» (همان: ۶۵۱-۶۲۹).

در مقام سوم «از آداب ظاهر و باطن سماع و آنچه از جمله اسباب و آثار وجد ستوده باشد و آنچه نکوهیده باشد» یاد می‌کند. آداب وجد را پنج ادب می‌داند: اول «رعایت وقت و جای و یاران» زیرا سماع به سه چیز محتاج است و الا نباید شنید: زمان و مکان و اخوان. ادب دوم «نظر حاضران» زیرا در آن میان، مریدانی هستند که سماع، ایشان را زیان دارد و آنان سه قسم هستند: نخست کسی که گرفتار اعمال ظاهری است و ذوق سماع ندارد، دود دیگر آن که ذوق سماع دارد اما هنوز در او حظوظ نفسانی است، سدیگر آن که «شهووت او شکسته شده و دوستی خدا بر دل او غالب آمده اما ظاهر علم به اتقان نیاموخته». ادب سوم آن که «گوش به قول گوینده دارد و دل، حاضر دارد و به جای‌ها ننگرد و ز نگریستن در روی مستمعان و آنچه از احوال وجد بر ایشان ظاهر شود، احتراز کند». ادب چهارم آن که «برنجیزد و به گریه آواز بلند نکند در حالی که ضبط نفس خود تواند ولی اگر رقص کند یا از خود گریه نماید مباح باشد چون قصد ریا ندارد». ادب پنجم «موافقت قوم است در برخاستن، چون یکی از ایشان بی اختیار برخیزد در وجد صادق، بی ریا و تکلف، یا به اختیار برخیزد بی اظهار وجد و مردمان برای او برخیزند، پس چاره نباشد از موافقت و آن از آداب صحبت است» (همان: ۶۶۰-۶۵۱).

۶. فرجام سخن

در این پژوهش که بر کتاب *السماع* و نکات و حقایق مشترک آن با *صفوة التصوف* و هشتمین کتاب «ربع عادات» *احیای علوم دین: «وجد و سماع»* مبتنی است، دریافتیم مقدسی، برخلاف غزالی که در بسیاری از موضوعات محل اختلاف در روزگار آنها با او اتفاق نظر دارد، سماع را به‌طور کلی، امری مباح می‌داند و آرای خود را به آیات قرآنی و احادیث نبوی و صحابه و ائمه مستند می‌کند و نیز معتقد است در هر زمان و مکان

انسان‌هایی هستند که تظاهر به شک می‌کنند و آن‌چه را خدا و رسولش حلال کرده، حرام می‌کنند. اگرچه غزالی سماع را به‌طور مطلق مباح نمی‌داند و در مواردی آن را حرام می‌شمارد اما به تفصیل بیشتری از این کلان دال تصوف بحث کرده و در کنار آن، به‌طور مبسوط از دال وابسته آن؛ وجد سخن به میان آورده است و ضمن نقل و تحلیل روایت‌های بزرگان صوفیه، در قیاس با ابن قیسرانی، بعد صوفیانه‌تری بدان داده است.

همچنین تأثیر ابن قیسرانی، محدث و حافظ مشهور و غزالی در دفاع از تصوف و جایگاه آن و نیز نقش هردو در مباح‌دانستن سماع نشان داده شد. گفتنی است که حجة الاسلام مقدسی و امام غزالی یکی از شرق (طوس) و دیگری از غرب (بیت المقدس) برای تحصیل دانش به غرب و شرق جهان اسلام سفر کردند و به‌نظر می‌رسد که مطالب مربوط به سماع را باید در شرق قلمروی اسلامی تحریر کرده باشند، آن‌هم بعد از آن که در فقه و کلام و حدیث تبحر یافتند و به تصوف گرایش پیدا کردند و کتاب‌های آنان *(احیای علوم دین و صفوة التصوف)* دربرگیرنده اندیشه‌های دینی و فکری مهمی است و نمایانگر شخصیت فقهی و عرفانی آنان می‌باشد.

اهمیت این بحث در این است که ابن قیسرانی و غزالی که از علمای برجسته دین و از بزرگان حدیث‌اند برای فتوای خود از قرآن و سنت، اقامه دلیل می‌کردند و از آیات و احادیث برای اثبات اباحت غناء و سماع بهره می‌جستند. در این جستار همین مهم با تکیه بر دو کتاب ابن قیسرانی و یک کتاب غزالی، تبیین و اشتراکاتشان نشان داده شد. از آنچه در باب سماع و حرمت آن در آثار ابن قیسرانی و غزالی نقل شد چنین برمی‌آید که ثبات رأی قائلان به حرمت سماع، مانع این نبوده است که دانشمندانی نظیر غزالی و ابن قیسرانی به نقد آن آرا نپردازند و مخالفت خود را اعلام نکنند. این رفتار پرجرات و جسارت ابن قیسرانی و غزالی در بیان آرای خویش درباره اباحت سماع، یادآور حقیقت‌گویی سقراط حکیم و کشیش ایتالیایی جوردانو برونو است و نیز جسارت شناخت چیزهایی که پیش‌تر احساس می‌کردند آن‌ها را دوست نمی‌داشته‌اند.

یادداشت‌ها:

- [۱]. به نقل از *افسانه فردگرایی*، پیترو ال کالرو، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر بیدگل، ۱۴۰۱، ۳۲.
- [۲]. باید چندان جرأت و جسارت داشته باشیم که بشناسیم حتی چیزهایی که پیشتر دوست نمی داشتیم، ر.ک. *محیط الاسود*، بیروت دارالساقی، ۲۰۰۵، ۵۴۳.
- [۳]. متن متمکن آن است که «حاوی مفاهیم اجتماعی و برآمده از آگاهی ایدئولوژیک و عقاید گروه صوفیان باشد. آنها وضعیتی را سازمان‌دهی و تثبیت می‌کنند و زبان در آنها نقش تنظیم‌کنندگی دارد». ر.ک: فتوحی، محمود. (۱۳۸۲) «از کلام متمکن تا کلام مغلوب؛ بازشناسی دو گونه نوشتار در نثر صوفیانه»، نقد ادبی، سال سوم، شماره ۱۰: ۳۵-۶۲.
- [۴]. درباره زندگی و آثار ابن قیسرانی ر.ک.: *وفیات الاعیان و انباء انباء الزمان*، ۲۸۷/۴-۲۸۹، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، ۹۲/۱۱-۹۹ سیر اعلام النبلاء، ۲۰۵/۱۲-۲۱۰؛ مقدمه غادة المقدم عدرة بر *صفوة التصوف*، ۱۳-۴۰.

منابع

- ابن جوزی، ابوالفرج. (۱۳۶۸) *تلبیس ابلیس*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران: نشر دانشگاهی.
- ابن خلکان، شمس‌الدین احمد (د.ت.). *وفیات الاعیان و انباء انباء الزمان*، المجلد الرابع حقه احسان عباس، بیروت: دار صادر.
- ابن القیسرانی المقدسی، محمد بن طاهر. (۱۴۱۵). *کتاب السماع*، تحقیق ابوالوفاء المراغی، قاهره.
- ابن القیسرانی المقدسی، محمد بن طاهر. (۱۹۹۵). *صفوة التصوف*، تحقیق غادة المقدم عدرة، بیروت: دارالمنتخب العربی.
- استروس، لوی. (۱۳۵۸). *نژاد و تاریخ*، ترجمه ابوالحسن نجفی، مجموعه مسائل فرهنگ و توسعه برتلس، یورگنی ادوارد ویچ. (۲۵۳۶). *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۷). *مبانی عرفان و احوال عارفان*، تهران: اساطیر.
- حیدرخانی، حسین. (۱۳۷۶). *سماع عارفان*، تهران: سنایی.
- الذهبی، شمس‌الدین محمد. (۲۰۰۳). *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، جلد الحادی عشر، حقه بشار عواد، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- الذهبی، شمس‌الدین محمد. (۲۰۰۴). *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة.

- ریتر، هلموت. (۱۳۷۴). *دریای جان (سیری در آرا و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری)*، ترجمه عباس زریاب خوبی و مهرآفاق بایوردی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۳). *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۷). *تاریخ مردم ایران، کشمکش با قدرت‌ها (۲)*، تهران: امیرکبیر.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۸). *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
- سمعانی، شهاب‌الدین ابوالقاسم احمد بن ابی‌المظفر منصور. (۱۳۶۸). *روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتاح*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۲). «نظام خانقاه در قرن پنجم به روایت ابن قیسرانی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، سال ۲۶، شماره ۳ و ۴ صص ۵۷۳-۶۳۰.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۴۰۰). «ابن قیسرانی و سماع و موسیقی»، در کتاب *به یاد ایرج افشار*، به کوشش جواد بشری، تهران: انتشارات موقوفات محمود افشار: ۴۳۳-۴۳۸.
- عبدالرحمن بن عبدالرحیم بن عبدالله القرشی. (۱۴۲۱ق.). *السماع عند الصوفیه*، رساله لنیل الدرجه الماجیستر فی العقیده، جامعه ام القری.
- غزالی، ابو حامد. (۱۳۸۷). *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ چهاردهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابو حامد. (۱۳۶۶). *احیاء علوم الدین*، ربع عادات، ج ۲، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فؤاد، فاطمه. (۱۹۹۷). *السماع عند الصوفیه الاسلام*، قاهره: هیئة المصریة العامّة للکتاب.
- فتوحی، محمود. (۱۳۸۲). «از کلام متمکن تا کلام مغلوب؛ بازشناسی دو گونه نوشتار در نشر صوفیانه»، نقد ادبی، سال سوم، شماره ۱۰: ۳۵-۶۲.
- قشیری. (۱۳۴۵). *ترجمه رساله قشیری، بدیع الزمان فروزانفر*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۹). *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- مایل هروی، نجیب. (۱۳۷۲). *اندر غزل خویش نهان خواهم گشتن: سماع‌نامه‌های فارسی*، تهران: نشر نی.
- نیکلسون، رینولد. (۱۳۵۷). *پیدایش و سیر تصوف*، ترجمه محمدباقر معین، تهران: توس.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۳). *کشف‌المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.
- یورگنسن، ماریان؛ فیلیس، لوئیز. (۱۳۸۹). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.

References

- Ibn Al- Jawzi, A. (1989) *Talbis Iblis*, translated by Alireza Zakavati Qaragozlu, Tehran: Nashr Daneshgahi. [In Persian]
- Ibn Khallikan, Sh. (D.T.). *Wafayat al-Ayan (The Obituaries of Eminent Men)*, V 4. Edited by Ihsan Abbas, Beirut: Dar Sader.
- Ibn al-Qaysrani al-Maqdisi, M. (1994) *Kitab al-Samaa*, research by Abul Wafa al-Maraghi, Cairo.
- Ibn al-Qaysrani al-Maqdisi, M. (1995). *Safwat Al- Tasawuf (Elite Sufism)*, edited by Ghada Al-Muqaddam Adra, Beirut: Dar Al-Mukhtab Al-Arabi.
- Strauss, L. (1979) *Race and history*, translated by Abolhasan Najafi, collection of culture and development issues.
- Bertels, Y. E.(. .) *Sufism and Sufism literature*, translated by Siros Yazidi, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Halabi, A. A. (1998) *Fundamentals of mysticism and mysticism*, Tehran: Asatir [In Persian]
- Heydarkhani, H. (1997) *Mystics Sama*, Tehran: Sanai. [In Persian]
- Al-Dhahabi, Sh.M. (2003) *Tarikh al-Islam and Wafayat al-Mashir and al-Alam*, Vol. 11, research by Bashar Awad, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- Al-Dhahabi, Sh.M. (2004) *Siyar Alam al-Nabla*, researched by Mustafa Abdul Qadiratta, Beirut: Dar al-Kutb al-Alamiya.
- Ritter, H. (1374) *Daryai Jan(The sea of soul) (a journey through the opinions and circumstances of Sheikh Farid al-Din Attar Neishabouri)*, translated by Abbas Zaryab Khoei and Mehr Afaq Baywardi, Tehran: Al-Huda International Publications. [In Persian]
- Zarinkoob, A. H. (2013) *Searching in Iranian Sufism*, Tehran: Amir Kabir [In Persian]
- Zarinkoob, A. H. (1988) *History of the Iranian People, Struggle with Powers (2)*, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Siraj Tousi, A. N. (2009) *Al-Lomaa fi al-Tasawuf*, revised by Reynolds Nicholson, translated by Mehdi Mohabati, Tehran: Asatir. [In Persian]
- Samaani, M. (۱۹۸۹) *Ruh al-Arawah fi Sharh Asma al-Malek al-Fatah*, edited by Najib Mayel Heravi, Tehran: Elmi va Farhangi.
- Shafi'i Kadkani, M. R (1993) "Monastery system in the fifth century according to the narration of Ibn Qaisrani", Journal of Faculty of Literature and Human Sciences of Ferdowsi University, year 26, number 3 and 4, pp. 573-630. [In Persian]
- Shafi'i Kadkani, M. R (2021) "Ibn Qaysrani and Sama and Music", in the book in memory of Iraj Afshar, by Javad Bushra, Tehran: Mahmoud Afshar Endowment Publications: 433-438. [In Persian]
- al-Qurashi. A. R (1421 A.H.) *Al-Samaa and Sufiyyah*, Thesis for obtaining a master's degree in theology, Umm Al-Qura University.

- Ghazali, A. H. (2008) *Alchemy of happiness*, with the effort of Hossein Khedive Jam, 14th edition, Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Ghazali, A.H. (1988) *Revival of religious sciences*, Vol. 2, translated by Muayed al-Din Mohammad Khwarazmi, with the effort of Hossein Khedive Jam, Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Fouad F. (1997) *Samaa in the eyes of Islamic Sufis*, The Egyptian General Book Authority.
- Fatuhi, M.(2002) "*From powerful words to defeated words; Recognizing two types of writing in Sufi prose*", Naghd Adabi, third year, number 10: 35-62. [In Persian]
- Qoshayri (1966). *translation of Rasala Qashiriyeh*, Badi al-Zaman Forozanfar, Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Maulvi, J. M (1990) *Fihi Ma Fihi*, edited by Badi al-Zaman Forozanfar, Tehran: Amir Kabir.
- Mile Heravi, N. (1993) *I will hide in my poem*: Farsi samanameh, Tehran: Nashr Ney. [In Persian]
- Nicholson, Reynold (1978) *Genesis and the course of Sufism*, translated by Mohammad Bagher Moin, Tehran: Tos. [In Persian]
- Hujwiri, A.O. (2013) *Kashf al-Mahjub*, edited by Mahmoud Abedi, Tehran: Soroush. [In Persian]
- Jorgensen, M and Phillips, L. (2009) *Theory and Method in Discourse Analysis*, translated by Hadi Jalili, Tehran: Nashr Ney [In Persian]



Permissibility of Sama' According to Ibn Qaysarani and Ghazali¹

Habibollah Abbasi²
Zahra Namazi³

Received: 2023/03/18

Accepted: 2023/06/01

Abstract

The present article aims to elucidate the role of Ibn Qaysarani in defending Sufism and solidifying its position from the perspective of Sama'. By using an analytical-descriptive research method, a brief report of Ibn Qaysarani's two narrations in *Safwa al-Tasawuf* and *Kitab al-Sama'* is provided. Then, his method in substantiating the permissibility of Sama' is clarified. Furthermore, Ghazali's view of Sama' in *Ehyaye Olum-e-Din* is examined and its similarities and differences with Ibn Qaysarani's view are shown. The importance of this discussion lies in the fact that both of them were among the prominent scholars of religion and among the elders of hadith, who sought a root for their fatwas in the Qur'an and the Sunnah, and they figured out a way to the Sunnah of the Prophet and the Companions for all the movements and states of the Sufis in the monastic system. With their knowledge both in the field of theology and jurisprudence as well as the Book and Sunnah, unlike the conservative Sufis, they issued verdicts concerning permissibility of Sama', through deploying the methods of scholars and jurists and relying on verses, hadiths, and Sunnah.

Keywords: Sama', Sufism, Hadith, Ibn Qaysarani, Ghazali.

1. DOI: 10.22051/jml.2023.43194.2448

2. Professor of Persian Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran (Corresponding author).

Email: h.abbasi@khu.ac.ir

3. MA in Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Roudehen Branch, Tehran, Iran. namazi11@yahoo.com

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