

تفاوت رویکرد مؤلفان صوفی به سماع در منتخبی از رساله‌های منثور تعلیمی و کتب سیر مشایخ از سدهٔ چهارم تا هشتم هجری قمری

سلمان ساکت*

زینب درویشی**

چکیده

رساله‌های تعلیمی صوفیانه رساله‌های جامعی هستند که در آن‌ها آداب تصوف به صوفیان آموزش داده شده است؛ در حالی که کتب سیر با هدف ذکر احوال مشایخ و نشان دادن برتری آن‌ها بر اقران و مریدان نوشته شده‌اند. هریک از این دو دسته از آثار، رویکردهای متفاوتی به اعمال و آداب رایج در تصوف از جمله سماع که یکی از رایج‌ترین و مناقشه‌برانگیزترین اعمال در تصوف بوده است، داشته‌اند. مؤلفان رساله‌های تعلیمی به صورت نسبتاً یکسان از سماع بحث کرده‌اند؛ در این آثار، تفاوت رویکرد به موضوع‌های مربوط به سماع وجود ندارد یا تفاوت‌ها بسیار اندک است. صوفیان در این آثار با تأکید بر فهم شخصی مستمعان و اقسام و جایگاه آنان، به تعریف‌های انتزاعی از سماع و تجربهٔ فردی مشایخ و مریدان صوفی دربارهٔ سماع، توجه و تأکید داشته‌اند. حال آنکه در کتب سیر، سماع جنبه اجتماعی یافته و در آن، قدرت مشایخ با ظهور اعمال خارق‌العاده در مجالس سماع بر دیگران آشکار شده است. همچنین در کتب سیر، به اعمال متنوع‌تری در مجالس سماع اشاره و به صورت آزادانه‌تری دربارهٔ برخی از اعمال مخالف با شریعت در این مجالس، حکایت‌پردازی شده است؛ هرچند که مؤلفان، دیدگاه‌های متفاوتی به این اعمال در مقایسه با یکدیگر اتخاذ کرده‌اند. توجه به برگزاری مجالس سماع مناسبتی و توجیه سماع به طریقی متفاوت با رساله‌های تعلیمی، از دیگر تفاوت‌های کتب سیر با رساله‌های تعلیمی دربارهٔ سماع است. این تفاوت‌ها ذیل عناوینی مستخرج از این دو دسته از آثار بررسی شده‌اند که عبارت‌اند از: سماع نظری / سماع عملی، اعمال مجالس سماع، سماع بی‌اختیار / سماع مناسبتی و توجیه سماع.

◀ کلیدواژه‌ها: سماع، تصوف، رساله‌های تعلیمی، کتب سیر مشایخ.

* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، نویسنده مسئول، saket@um.ac.ir

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران،

zeinab.darvishi@alumni.um.ac.ir

تاریخ تصویب: ۱۴۰۴/۱۱/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۹

۱. مقدمه

سماع، رسمی صوفیانه است که برداشت معنوی از موسیقی را در اسلام بازتاب می‌دهد. این رسم صوفیانه جایگاهی ویژه در تصوف دارد و به دلیل ماهیت آن، مخالفت‌های بسیاری از فقها و زاهدان را برانگیخته است؛ اصولاً یکی از دستاویزهای علمای قشری برای مخالفت با تصوف، سماع بوده است. از این رو، در مهم‌ترین رساله‌های تعلیمی صوفیانه فصلی به سماع و توجیه و تبیین آداب آن اختصاص یافته است. مؤلفان صوفی در این فصل‌ها، به بیان مسائل متنوعی درباره مسائل نظری و عملی آن پرداخته‌اند. برای مثال براساس سنت رایجی که در آثار صوفیان وجود دارد در آیات قرآن، احادیث، حکایت‌های پیامبران و حضرت محمد(ص)، صحابه، تابعین و... پیشینه‌هایی درباره اعمال مجالس سماع مانند شنیدن شعر و موسیقی و آواز، وجد و تواجد، بخشیدن خرقة، رقص و ... گردآوری کرده‌اند (رک: سراج، ۱۹۱۴: ۲۷۴-۲۷۶ و ۲۸۰-۲۸۱؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۵۹۵؛ غزالی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۶۵۷). از دیگر مباحثی که در این دسته از آثار به آن‌ها پرداخته شده، حکایات و اقوال صوفیان با موضوع سماع، دیدگاه شرع به سماع و موسیقی، تقسیم‌بندی انواع سماع و اقسام مستمعان، آثار و آداب سماع و معانی الفاظ اشعار است، تا آنجاکه در آغاز سده ششم، غزالی با نگارش کتاب *احیاء علوم الدین* سماع را به صورت جامع تبیین و از آن دفاع کرده است. با این همه، سماع و مسائل آن حتی میان مشایخ صوفیه نیز همچنان مناقشه‌برانگیز باقی ماند؛ چراکه این مجالس همواره در هر سده‌ای، عرصه‌ای بوده برای ظهور و بروز عقاید و آداب و اعمال مختلفی که دست‌کم در ظاهر مخالف با شریعت بود. از این رو، در این مقاله، سماع در منتخبی از رساله‌های تعلیمی و کتب سیر با توجه به هدف نگارش مؤلفان از این دو دسته از آثار و تفاوت رویکرد آنان به سماع بررسی شده و به این پرسش پاسخ داده شده است که چه تفاوتی بین رویکرد مؤلفان به دو دسته از آثار (رساله‌های تعلیمی و کتب سیر) وجود دارد. در این پژوهش، روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و روش پژوهش، تحلیل محتوایی است.

سرچشمه این دسته‌بندی به مقاله پورنامداریان در مقاله «ادبیات عرفانی» در *دانشنامه زبان و ادب فارسی* و پورجوادی در مقاله «ادبیات تصوف» در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی* بازمی‌گردد. پورنامداریان در اثر خود آثار صوفیانه را براساس زبان به سه دسته تقسیم کرده است:

۱. آثاری که زبان در آن‌ها برای بیان و شرح و توضیح معنی یا موضوعی به‌منظور انتقال آن به مخاطب به کار می‌رود و تشخیص زبان ناشی از بلاغت گوینده و مهارت او در نوشتن است؛ ۲. آثاری که زبان در آن‌ها برای بیان معنایی به کار می‌رود که با حساسیت‌های عاطفی گوینده یا نویسنده پیوند دارد و تأثیر این حساسیت عاطفی به زبان تشخیص می‌بخشد و گاهی غلبه حساسیت‌های عاطفی سبب می‌شود که بیان معنی تحت تأثیر آن بسیار کم‌رنگ شود؛ ۳. آثاری که در آن‌ها زبان در خدمت بیان تجارب روحی خاص و فردی درمی‌آید که به سبب بیگانگی با تجارب مشترک و عام، نمی‌توان مصداقی قابل فهم، برای آنچه زبان در نظام نخستین معنی‌شناسی خود بر آن دلالت دارد، پیدا کرد (ر.ک: پورنامداریان، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۹۲). او در ادامه برای هریک از دسته‌بندی‌ها مثال‌هایی آورده است که شامل مهم‌ترین آثار صوفیانه می‌شود.

پورجوادی نیز متون صوفیانه را به هفت بخش تقسیم کرده است که عبارت‌اند از:

۱. دستینه‌ها که صوفیان برای بیان مسائل اعتقادی و دستورات عملی خود آنان را تألیف کرده‌اند، که ما در این مقاله از این دسته با عنوان رساله‌های تعلیمی مشور یاد کرده‌ایم؛ ۲. آثار کوتاه در احوال و مقامات و آداب؛ ۳. زندگی‌نامه مشایخ و اولیا که شامل کتاب‌های تذکره و طبقات و کتب سیر می‌شود. بنا بر آنچه در مقاله آمده، تعدادی از این مجموعه در شرح احوال مشایخ متعدد هستند مانند *تذکره الاولیای عطار* و تعدادی دیگر زندگی‌نامه یک شیخ را در بر می‌گیرند. در این مقاله منظور از کتب سیر، کتاب‌هایی است که احوال و مقامات یک شیخ و خاندان و نوادگان او پرداخته است. دیگر دسته‌ها شامل مجلس‌گویی و مجلس‌نویسی، داستان‌های تمثیلی، عشق‌نامه‌ها، و حکمت صوفیانه و مثنوی‌های تعلیمی می‌شود (ر.ک: پورجوادی، ۱۳۸۷، ج ۱۵: ادبیات تصوف ذیل

«تصوف».

ما با توجه به آنکه بین آثار صوفیانه با وجود هم‌پوشانی می‌توان تفاوت‌هایی یافت که آن‌ها را در دسته‌های جداگانه‌ای قرار داد - مانند آنچه به آن اشاره شد - در این مقاله دو دسته از آثار، یعنی رساله‌های مثنوی تعلیمی و کتب سیر را برای بررسی تفاوت رویکرد مؤلفان آن‌ها به سماع برگزیده شده است. بدیهی است آثار بسیار بیشتری را می‌توان به منابع مقاله افزود، اما از آنجاکه این آثار مشابه با یکدیگر تألیف شده‌اند یا در زمره منابع *احیاء علوم الدین* بوده‌اند، در پیکره منابع بوده اما در مقاله بررسی نشده‌اند، مانند *قوت القلوب و عوارف المعارف*.

۱-۱. پیشینه پژوهش

در سده اخیر، پژوهش‌های متعددی درباره سماع در قالب کتاب، مقاله و مدخل فرهنگ‌های تصوف منتشر شده است که به برخی از مهم‌ترین آن‌ها در ادامه اشاره می‌شود. در میان آثار معاصران، یکی از کهن‌ترین پژوهش‌ها درباره سماع، کتاب *بخشی در آثار و احوال حافظ* از قاسم غنی است که در دهه بیستم خورشیدی منتشر شده است و بخشی از آن کتاب درباره سماع از جمله تعریف آن نزد صوفیان، دیدگاه افلاکی فیثاغورث و افلاطون به موسیقی و تأثیر آن بر دیدگاه صوفیان به سماع، مخالفت فقها و متشرعین با سماع، برخی از اعمال مانند خرقة دریدن در مجالس سماع و بحث شاهد و عشق است (ر.ک: غنی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۹۴۶-۹۶۳). پژوهشگران دیگری نیز مانند نفیسی و زرین کوب در آثار خود به شباهت مجالس موسیقی در میان اقوام و ادیان رایج در ایران و مناطق دیگر، توصیف مجالس سماع ابوسعید ابوالخیر و مولوی، نقش ابوحامد غزالی در دفاع از سماع صوفیانه و سماع میان طریقت‌های تصوف نظر داشته‌اند (ر.ک: نفیسی، ۱۳۴۳: ۵۲-۵۳، ۱۰۲-۱۰۴؛ زرین کوب، ۱۳۴۳: ۱۷-۱۹، ۸۳-۸۴، ۱۱۵-۱۱۹، ۱۲۱، ۲۱۴، ۲۳۲، ۹۹ (پی‌نوشت)؛ همو، ۱۳۷۰: ۲۶۱-۲۶۵، ۲۷۰؛ همو، ۱۳۷۹: ۱۵، ۶۰، ۳۰۴، ۳۳۷؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۱۶-۲۱۷).

پورجوادی افزون بر نگارش مطالبی درباره سماع در کتاب‌ها و مقالات خود، مدخل

«سماع» را در مجلد بیست و چهارم *دانشنامه جهان اسلام* نوشته است و با نظری جامع به پژوهش‌های پیشین درباره سماع، مباحث مختلفی را درباره آن از جمله تأثیر ادیان و اقوام مختلف بر مجالس سماع صوفیانه مانند پیروان مانی، زرتشت، مزدک، بابک خرمدین و گروه‌های ظرفا و زندیق در سده‌های نخستین اسلامی و همچنین خلفای عباسی که به تقلید از ساسانیان مجالس بزم برپا می‌کردند؛ دیدگاه خاص صوفیان به شعر و موسیقی که همانا شعر و موسیقی را به خودی خود حلال یا حرام نمی‌دانستند، بلکه شرایط مستمع را برای حلال و حرام بودن آن در نظر می‌گرفتند؛ قائل شدن به اصلی آسمانی برای سماع و دیدگاه افلاطونی به آن از جانب صوفیان، مطرح شدن مقوله عشق به جای محبت الهی در تصوف و تأثیر پذیرفتن سماع از این دیدگاه، تعارض بین شنیدن تلاوت قرآن و اشعار عاشقانه میان اهل تصوف و بعضی از اعمال و آدابی را که در مجالس سماع انجام می‌شده، بررسی کرده است (ر.ک: پورجوادی، ۱۳۹۶، ج ۲۴). از دیگر پژوهش‌های متأخر می‌توان به مقاله «جایگاه سماع در امهات متون عرفانی تا قرن پنجم هجری قمری» اشاره کرد که در آن سماع در *اللمع*، *رساله قشیریه*، *شرح تعرف*، *کشف المحجوب* و *کیمیای سعادت* بررسی شده است (ر.ک: ملک‌پایین و رحیمی، ۱۳۹۱).

گفتنی است پژوهش‌های اندکی نیز با هدف مقایسه سماع میان دو اثر یا دو صوفی انجام شده است که البته به لحاظ رویکرد و آثار بررسی شده با مقاله پیش رو متفاوت هستند؛ برای مثال راضیه حجتی‌زاده (۱۳۹۵) در مقاله‌ای به مقایسه مفهوم سماع در آثار سلمی و احمد غزالی بر مبنای الگوی پیش‌انگاشت‌های زبانی پرداخته است یا آیانو ساساکی (۱۳۸۷) در مقاله‌ای با عنوان «تحول اصطلاحات عرفانی» سماع را به صورت توصیفی در *شرح تعرف* و *کشف المحجوب* بررسی کرده است.

چنان‌که اشاره شد، آثار پژوهشی‌ای که تاکنون درباره سماع تألیف شده، ابعاد گوناگون آن را با توجه به متون مختلف بررسی کرده‌اند. بسیاری از این پژوهش‌ها به بررسی ابعاد مختلف سماع با توجه به آثار صوفیانه، مخالفان آن‌ها و سرچشمه‌های سماع در ادیان و اقوام مختلف پرداخته، اما به مقایسه سماع در آثار مختلف صوفیانه

نپرداخته‌اند. در این پژوهش، سماع در دو دسته از آثار صوفیانه (رساله‌های منثور تعلیمی و کتب سیر) با هدف شناخت رویکرد مؤلفان در این دو دسته از آثار نسبت به آن و ارائه مقایسه‌ای از رویکرد آنان به سماع بررسی شده که تاکنون پژوهشی با این هدف و رویکرد انجام نشده است.

۲. سماع در رساله‌های تعلیمی و کتب سیر مشایخ

در این مقاله کوشش شده است با توجه به دو دسته از آثار صوفیانه، تفاوت رویکرد و هدف متفاوت مؤلفان از نگارش درباره سماع بررسی شود. کهن‌ترین رساله‌های تعلیمی برجای مانده از صوفیان که در آن فصلی را نیز به سماع اختصاص داده‌اند، در سده چهارم تألیف شده‌اند. در این رساله‌ها، مباحث مهم تصوف از جمله سماع به مریدان صوفی آموزش داده شده و مؤلفان به‌ویژه در سده‌های نخست کوشیده‌اند این مباحث را به نحوی با قرآن و حدیث توجیه کنند. در حالی که در کتب سیر صوفیانه، موضوع اصلی، توجیه و آموزش اعمال و مباحث تصوف نیست، بلکه آشکار کردن قدرت مشایخ و برتری آنان بر مریدان و صوفیان دیگر و در واقع توجیه قدرت و اعمال آنان بوده است. این موضوع سبب شده است که رویکرد مؤلفان به مباحث تصوف از جمله سماع در رساله‌های تعلیمی با کتب سیر متفاوت باشد. افزون بر این، در کتب سیر نیز تفاوت‌هایی در رویکردهای مؤلفانشان نسبت به سماع دیده می‌شود. در این مقاله، تفاوت رویکردها به سماع استخراج و بررسی شده‌اند. به این منظور منتخبی از رساله‌های تعلیمی از سده چهارم تا هشتم که از سویی مفصلاً به سماع پرداخته‌اند و از سوی دیگر از مهم‌ترین رساله‌های تعلیمی صوفیانه به شمار می‌روند، بررسی شده و عبارت‌اند از: *اللمع فی التصوف*، رساله قشیری (ترجمه)، *کشف المحجوب*، *احیاء علوم الدین* (ترجمه)، *مصباح الهدایه و اوراد الأحاب* و کتب سیری که در این پژوهش از آن‌ها بهره برده شده است، عبارت‌اند از: *اسرار التوحید*، *فردوس المرشدیه*، *صفوة الصفا*، *مناقب العارفين* و *مناقب اوحالدین کرمانی*.

تفاوت رویکرد مؤلفان را در این دو دسته از آثار را می‌توان ذیل چهار عنوان بررسی

کرد. در ادامه به تبیین هریک از این عناوین پرداخته شده است.

۳. سماع نظری / سماع عملی

در بیشتر رساله‌های تعلیمی صوفیانه، معمولاً بخش مفصلی به سماع اختصاص یافته است. مؤلفان در این بخش به صورت نظری درباره سماع بحث کرده‌اند؛ یعنی به بیان ماهیت سماع و چستی آن و اینکه چگونه باید برگزار شود، پرداخته‌اند. گزاره‌های آنان در این فصل از کتاب درباره سماع، جنبه‌ای انتزاعی دارد. آنان سماع را به امری معنوی که تعلق به جهانی دیگر دارد توصیف کرده‌اند. برای مثال در سخن مشهور و مکرری از ذوالنون مصری، سماع مخاطبات و اشاراتی دانسته شده که خداوند در مردان و زنان به ودیعت گذاشته است (سراج، ۱۹۱۴: ۲۶۹؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۶۰۱؛ کاشانی، ۱۳۹۲: ۱۹۰). هنگام نقل پیشینه سماع نیز، اصل آن را خطاب حق با ذریات آدم دانسته‌اند که مشهورترین آن‌ها خطاب «ألس» و خطاب «کن» است (ر.ک: قشیری، ۱۳۷۴: ۶۰۰؛ کاشانی، ۱۳۹۲: ۱۸۹-۱۹۰). یکی دیگر از ابعاد ماورایی سماع در گفتار صوفیان، بهشتی دانستن این عمل است. آنان در آثار خود مجالس سماعی را توصیف کرده‌اند که در بهشت برگزار می‌شده است (برای مثال ر.ک: هجویری، ۱۳۹۶: ۵۸۳).

این رویکرد صوفیان به سماع در رساله‌های تعلیمی سبب تأکید صوفیان بر تجربه شخصی مستمع از سماع شده است؛ یعنی مؤلفان صوفی در این دسته از آثار بر آن بوده‌اند که میزان و چگونگی غلبه سماع را بر مستمع و در نتیجه شیوه سماع درست را بر مخاطبان آثار خود بنمایانند. از این رو، غالب حکایت‌های سماع در این دسته از آثار از الگوی مکرری پیروی می‌کند که در آن صوفی با شنیدن سماع که امری آن جهانی و برای رسیدن به معنویات و کمال است و محتوای آن می‌تواند شامل قرآن، بیتی شعر یا عبارتی عادی و روزمره باشد، جان باخته یا به وجد آمده و اعمال و جدآمیز انجام داده است؛ برای مثال در حکایتی مکرر که در *اللمع* و *رساله قشیریه* آمده، جوانی با شنیدن آوای کنیزکی جان باخته است:

- ابوعلی رودباری گوید به کوشکی بگذشتم، جوانی دیدم نیکوروی افتاده، گروهی از گرد وی ایستاده، پرسیدم از حال او، گفتند: او به زیر کوشک بگذشت [و] کنیزکی این بیت همی گفت: کَبْرَتْ هَمَّةُ عَبْدِ طَمِعَتْ فِي أَنْ تَرَكَهَا / أَوْ مَا حَسَبُ لِعَيْنِي / أَنْ تَرَى مَنْ قَدْ يَرَاكَ. بانگی بکرد و [اندر وقت] بمرد (قشیری، ۱۳۷۴: ۵۳۲-۵۳۳ و ۶۲۱؛ نیز سراج، ۱۹۱۴: ۲۱۰ و ۲۸۶-۲۸۷).^۱

درمقابل، مؤلفان کتب سیر به دنبال بحث از سماع به لحاظ نظری و بیان تجربه‌های فردی مستمعان نیستند؛ در این دسته از آثار سماع از جنبه فردی و نظری خود خارج شده و آن مباحث انتزاعی کم‌رنگ شده است. در کتب سیر غالباً سماع در جمع صوفیان و در مجالس سماع توصیف می‌شود. حکایت‌های تجربه مرگ بر اثر سماع بسیار اندک است و غالباً وجد شیخ به همراه انجام اعمال خارق العاده از جمله خبر دادن از ضمیر توصیف شده است؛ چراکه در این دسته از آثار هدف از سماع نشان دادن برتری و قدرت شیخ بر اقران و مریدان است و اصولاً در بسیاری از حکایات، سماع آنان سبب جذب مرید می‌شود. برای مثال در حکایتی که در ادامه آمده است ویژگی‌های برشمرده شده و تفاوت آن با غالب حکایت‌های سماع در رساله‌های تعلیمی پررنگ است:

- چون شیخ ما آنجا [دیه ریکا] رسید او را بر آن کوشک [کوشکی از آن ابوالعباس ریکایی و برادرش] فرو آوردند و حالی تکلفی کردند. چون چیزی به کار بردند، شیخ گفت: بیتی برگوید. شیخ بوالعباس گفت: ما را معهود نبودست در سماع نشستن. شیخ ما گفت قوال را که: بیار بیتی بگو. مقریان شیخ بیتی بگفتند. و ایشان را مجال هیچ سخن نبود. شیخ ما را حالتی بود و وقتی خوش پدید آمد. برخاست و رقص می‌کرد و جمع به یکبار با شیخ موافقت کردند. شیخ بوالعباس را در اندرون انکاری می‌بود. شیخ ما دست او بگرفت و فراخویشتن کشید، تا او نیز در رقص موافقت کند. او خویشتن کشیده می‌داشت. شیخ ما گفت: بنگر. شیخ بوالعباس به صحرا بیرون نگرست. جمله درختان و کوه‌ها و بناها را دید که در موافقت شیخ رقص می‌کردند. شیخ

بوالعباس نیز بی‌خویشتن در رقص آمد و دست برادر بگرفت و گفت: بیا ای برادر رقص کن که ما را به بیل این مرد گل نیست. هر دو برادر در رقص آمدند و آن انکارشان برخاست و بعد از آن بر سماع انکار نکردند و پیوسته سماع خواستندی. و اکنون آن کوشک برجای است و مردمان که آنجا رسند آن را زیارت کنند که قدم شیخ ما بدانجا رسیده است و در آنجا نشسته است و بیاسوده (محمد بن منور، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۲۷-۲۲۸).^۲

همان‌طور که بیان شد، غلبه رویکرد تعلیمی در رساله‌های تعلیمی سبب شده است که مؤلفان به مباحث نظری سماع و اعمال و آداب آن توجهی ویژه داشته باشند؛ حال آنکه در کتب سیر به نتایج عملی آن و ظهور و بروز اجتماعی آن تأکید شده است. البته گفتنی است هرچه به سده‌های هفتم و هشتم نزدیک می‌شویم علاقه‌مندی مؤلفان رساله‌های تعلیمی به ذکر اعمال خارق‌العاده برای مشایخ در سماع فزونی گرفته و ممکن است بخشی از آن متأثر از کتب سیر باشد. برای مثال باخرزی در *اوراد الاحباب* که حکایاتی را نیز از *اسرار التوحید* در فصل سماع نقل کرده (همان، ج ۱: ۷۶-۷۷؛ باخرزی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۰۹-۲۱۰)، به ذکر حکایاتی از اعمال خارق‌العاده مشایخ نیز پرداخته که در دیگر رساله‌های تعلیمی بررسی شده بی‌سابقه یا حداقل کم‌سابقه است (باخرزی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۹۳).^۳

۴. اعمال مجالس سماع

صوفیان در مجالس سماع اعمال متنوعی را انجام می‌داده‌اند که برخی از آن‌ها در تضاد با شریعت نیستند یا اگر مخالفت علمای ظاهری را برمی‌انگیخته‌اند در همان سده‌های نخست در رساله‌های تعلیمی توجیه شده‌اند. برای مثال آنان بحث‌های مفصلی درباره آنکه مجاز به شنیدن چه محتوای شعری هستند ارائه داده و در نهایت افزون بر شنیدن قرآن و اشعار حکمت‌آمیز، اشعار عاشقانه را نیز برای مستمعانی که به درجات بالای فهم دست یافته، مباح دانسته‌اند (ر.ک: سراج، ۱۹۱۴: ۲۶۷؛ باخرزی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۹۱-۱۹۲؛ پورجوادی، ۱۳۶۷: ۱۰). در کتب سیر نیز اشاره‌های بسیاری به شنیدن دوبیتی‌های عامیانه

و فلهویات شده است که مشایخ با آن‌ها به وجد می‌آمده‌اند؛ برای مثال ضبط دوبیتی‌های کازرونی در حکایت‌های سماع ابواسحاق کازرونی در *فردوس المرشدیه* شاهی است که نشان می‌دهد مشایخ و مؤلفان به‌ویژه در کتب سیر به این دسته از اشعار توجه داشته‌اند (ر.ک: محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۳۶۷ و ۳۶۹-۳۷۰). برخی از مظاهر وجد مانند حرکت و سکون در سماع، رقص، خرق جامه و بخشیدن آن به قوال یا حاضران و همراهی با صوفی متواجد در سماع از دیگر اعمالی است که در رساله‌های تعلیمی به آن‌ها اشاره شده و محظوریتی نیز برای آن‌ها بیان نشده است (ر.ک: سراج، ۱۹۱۴: ۳۰۸-۳۰۹؛ هجویری، ۱۳۹۶: ۶۰۵-۶۰۶ و ۶۰۸؛ غزالی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۶۵۵ و ۶۵۹؛ کاشانی، ۱۳۹۲: ۱۹۸).

حکایت‌های کتب سیر نشان می‌دهد که صوفیان در مجالس سماع، به شکل‌های متنوع‌تری به وجد پرداخته‌اند و چون مؤلفان کتب تعلیمی بعضی از این اعمال را قبول نداشته‌اند، حکایت‌های مرتبط با آن‌ها را در کتب خود نیاورده‌اند. همان‌طور که اشاره شد، صوفیان با شنیدن قرآن، بیت و حتی آوایی عادی به وجد می‌آمده و وجد آنان در رساله‌های تعلیمی غالباً با اعمالی مانند بیهوشی، بانگ، گریستن و آمدوشد توصیف شده است. در کتب سیر به‌ویژه در *مناقب العارفين* اعمال وجدآمیز متنوع‌تر هستند؛ برهنه شدن (ر.ک: افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۶۰۲-۶۰۳)، خود را به حوض افکندن (ر.ک: همان، ج ۲: ۶۴۷-۶۵۰)، خلوت کردن و سماع پس از حمام (ر.ک: همان، ج ۱: ۲۹۲-۲۹۴)، سرایش غزل (ر.ک: همان، ج ۱: ۱۷۹-۱۸۲)، سماع طولانی مدت به مدت سه تا چهل شبانه‌روز (ر.ک: همان، ج ۱: ۲۹۲-۲۹۴)، بستن مرید به درخت برای جلوگیری از وجد او در سماع (ر.ک: ابن بزّاز، ۱۳۷۳: ۱۵۶) و سماع و وجد کردن بر اسب (ر.ک: ابن بزّاز، ۱۳۷۳: ۸۱۸-۸۱۹ و ۱۱۱۰-۱۱۱۳) از این اعمال هستند.

همچنین به اعمال متنوع‌تری در این دسته از آثار اشاره شده است که برخی از مشهورترین آن‌ها عبارت‌اند از: واداشتن مریدان به نذر و وقف کردن برای مجالس سماع (ر.ک: محمد بن منور، ۱۳۸۹، ج ۱: ۹۵-۹۶؛ محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۴۵۶-۴۵۷؛

ابن بزّاز، ۱۳۷۳: ۱۲۲ و ۶۷۶؛ احرام حج گرفتن در سماع (ر.ک: محمد بن منور، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۳۷-۱۳۵)؛ گرفتن هزینه مجالس سماع از مخالف (همان، ج ۱: ۲۷۰-۲۷۱)؛ فصد پیش یا پس از سماع (ر.ک: افلاکی، ۱۳۶۲: ۱۲۴-۱۲۵ و ۴۰۷)؛ فریاد هی زدن در سماع (ر.ک: همان: ۴۱۷-۴۱۸)؛ صلوات دادن در سماع (ر.ک: همان، ج ۱: ۴۱۲)؛ ابن بزّاز، ۱۳۷۳: ۱۱۷۸-۱۱۷۹)؛ مغمّزی (= دلاکی) پس از سماع (ر.ک: افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۴۷۱)، بخشیدن کلاه خود به یکی از حاضران در سماع به نشانه تأیید (ر.ک: همان، ج ۲: ۸۶۲ و ۸۹۴-۸۹۵)؛ سماع با آوای کدو (ر.ک: همان، ج ۲: ۹۱۵)؛ شفاعت کردن از مرید (ر.ک: ابن بزّاز، ۱۳۷۳: ۲۲۵-۲۲۹).

صوفیان هنگام غلبه وجد باید حدودی را نیز رعایت می‌کرده‌اند. برای مثال، یکی از اعمالی که انجام آن در کهن‌ترین رساله‌های تعلیمی نهی شده، اظهار وجد در حضور شیخ و برآشفتن وقت مریدان دیگر است که انجام آن تذکر و عتاب شیخ و اطرافیان را در پی داشت. در حکایتی مشهور و مکرر در رساله‌های تعلیمی، جنید به مریدی که در مجالس سماع او اظهار وجد و بانگ می‌کرد، تذکر داده و او در ادامه حکایت بیهوش شده یا جان باخته است (ر.ک: سرّاج، ۱۹۱۴: ۲۸۵؛ نیز قشیری، ۱۳۷۴: ۶۱۰-۶۱۱؛ هجویری، ۱۳۹۶: ۵۹۵؛ غزّالی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۶۵۴؛ کاشانی، ۱۳۹۲: ۱۹۸؛ باخرزی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۰۰) و هجویری نمونه‌های متنوع و مشابه با این حکایت را در فصل سماع اثر خود نقل کرده است (ر.ک: هجویری، ۱۳۹۶: ۵۹۵-۵۹۶). همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، هدف مؤلفان در کتب سیر اثبات قدرت و برتری مشایخ خود بر دیگر صوفیان و اقران آنان است، از این‌رو در حکایت‌های سماع در این کتاب‌ها، بر شدت واکنش مشایخ نسبت به این عمل افزوده شده است. شواهد حکایت‌هایی که در *فردوس المرشدیه*، *مناقب العارفین* و *صفوة الصفا* درباره وجد مریدان و صوفیان در حضور مشایخ آورده شده، نشان می‌دهد که شیخ برخوردار قهرآمیز با صوفی متواجد داشته و او را نفرین کرده است. در پایان این دسته از حکایت‌ها در کتب سیر، عاقبت صوفی متواجد اغلب با ادبار و سوء قضا و مرگ توصیف شده است. برای مثال حکایتی در *مناقب العارفین* نشان

می‌دهد که چگونه ایجاد مزاحمت قلندر برای شمس در میدان سماع، سبب مرگ او شده است (ر.ک: افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۶۳۱)، یا عتاب ابن بزّاز در مجلس سماعی، سبب خشک شدن پای قلندر تا پایان عمر او شد (ر.ک: ابن بزّاز، ۱۳۷۳: ۳۹۱).^۵

۴-۱. اعمال شریعت‌گرایان در مجالس سماع

برخی از اعمال مجالس سماع، افزون بر برانگیختن مخالفت علمای قشری، گاه مخالفت صوفیان را نیز در پی داشته است. در ادامه به این اعمال مناقشه‌برانگیز و رویکرد مؤلفان رساله‌های تعلیمی و کتب سیر به آن‌ها پرداخته شده است. گفتنی است در کتب سیر برخلاف رساله‌های تعلیمی به این اعمال اشارات بیشتری شده و درباره آن‌ها حکایت نقل شده است. مشایخ در کتب سیر رویکرد موافق یا مخالف خود را با این اعمال ابراز کرده‌اند؛ حال آنکه در رساله‌های تعلیمی مؤلفان فقط به گزاره‌هایی در رد این اعمال اشاره کرده و از آوردن حکایت درباره آن‌ها خودداری کرده‌اند.

۴-۱-۱. شنیدن موسیقی

در *اللمع* از آلات موسیقی نام برده شده که اهل باطل به آن‌ها گوش می‌سپرده‌اند، در حالی که شنیدن آن در شرع روا نبوده است؛ این آلات شامل «الأوتار و المزامیر و المعازف و الکوبه و الطبل» هستند (ر.ک: سراج، ۱۹۱۴: ۲۷۷). در *احیاء علوم الدین* به پیروی از سراج، از آلات موسیقی که یادآور مجالس شراب‌خواران باشد مانند دهل مختّان، نای عراقی، چنگ، رباب و بریط نهی شده است. غزّالی در ادامه از آلاتی یاد کرده که شنیدن آن در اسلام مباح است و عبارت‌اند از: شاهین شبانان و حاجیان و طَبّالان، طبل و قُضیب که یادآور مجالس اهل لَهو و شراب‌خواران نیست (ر.ک: غزّالی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۵۹۱). با این همه، گزارش‌های افلاکی نشان می‌دهد که در مجالس سماع مولانا و پیروان او در آسیای صغیر، سماع چنگ و رباب مرسوم بوده و همواره حساسیت فقها و مخالفت آنان را شاید به پیروی از فتوای غزّالی که در سده‌های پیشین سماع آلات زهی را به دلیل تشابه به مجالس شراب‌خواران حرام اعلام کرده بود، برمی‌انگیخته است (برای مثال ر.ک: افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۶۵-۱۶۸).

۴-۱-۲. نوشیدن خمر

صوفیان همواره مریدان خود را از شبیه شدن مجالس آنان به مجالس اهل لهو که در مجالس خود خمر می‌نوشیده‌اند، بر حذر می‌داشته‌اند (ر.ک: غزالی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۵۹۱).
باین حال حکایت‌هایی نقل شده است که قوالان مست به مجالس سماع صوفیان دعوت می‌شده‌اند و البته حضور آنان در این مجالس، به توبه ایشان می‌انجامیده است (ر.ک: قشیری، ۱۳۷۴: ۳۶۵؛ محمد بن منور، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۳۱-۲۳۲).

در کتب سیر نوشیدن خمر به پیروان مشایخ نسبت داده شده است. برای مثال محمد بن منور در *اسرار التوحید* هنگام نقل حکایتی درباره گفت‌وگویی میان دو دوست، به نوشیدن شراب و برتری آن بر مجالس سماع اشاره کرده و از این طریق به نحوی به اثبات اباحت آن یا دست‌کم اتخاذ موضعی بی‌طرفانه به آن نظر داشته است:

- اگر تو مرا از این شراب دو قده بدهی مرا هیچ سماعگر نباید. من خود هزار تن را سماع کنم. هرگه که از این شراب بچشیدم، هفت اندام من گوش گردد و همه سماع شنوم (محمد بن منور، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۵۷).

همچنین افلاکی موضعی سهل‌گیرانه به نوشیدن شراب در مجالس سماع اتخاذ کرده است. عارف چلبی، جانشین سلطان ولد، آشکارا در مجالس سماع، کباب می‌خورد و شراب ناب می‌نوشید؛ اما خود را مست از شراب آیت *عِنْدَ رَبِّي* می‌دانست (ر.ک: افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۸۷۲-۸۷۷).

گفتنی است هر دو مؤلف، محمد بن منور و افلاکی، نوشیدن شراب را به مریدان مشایخ خود و نه خود مشایخ نسبت داده و حکایاتی در این باره نقل کرده‌اند. هرچند افلاکی تا حدودی فراتر رفته و در حکایتی از مولانا نقل کرده است که چگونه او با شنیدن آوای رباب، از شرابخانه‌ای، بر در آن توقف کرد و به رقص و سماع مشغول شد (ر.ک: همان، ج ۱: ۴۸۹).

شواهدی مبنی بر تأیید این عمل در دیگر کتب سیری که در این مقاله بررسی شده است، دیده نشد. حکایتی در *صفوة الصفا* نشان می‌دهد که ابن بزّاز نیز رویکردی سخت‌گیرانه به این عمل داشته است (ر.ک: ابن بزّاز، ۱۳۷۳: ۳۶۷-۳۶۸).

۴-۱-۳. نظربازی

در رساله‌های تعلیمی حکایتی با مضمون نظربازی در سماع نیامده است، اما سخن مشهور و مکرر حارث محاسبی درباره «سماع و نظر»، توجه صوفیان را به زیارویان در مجالس سماع آشکار می‌کند (ر.ک: سراج، ۱۹۱۴: ۱۸۶، ۲۶۹؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۶۰۱؛ غزالی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۵۸۵). همچنین صوفیان به لزوم خوب‌رویی قوال در رساله‌های تعلیمی اشاره کرده‌اند (ر.ک: باخرزی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۰۷).

حکایت‌های با موضوع نظربازی بیشتر در کتب سیر مشایخ نقل شده است؛ هرچند در این دسته از آثار نیز رویکردهای متفاوتی به آن دیده می‌شود. برای مثال در حکایتی از *اسرار التوحید*، ابوسعید ابوالخیر به یکی از مریدانش که مرتکب این عمل در مجلس سماع شده و امام قشیری به او خشم گرفته بود، با تساهل و تسامح برخورد کرده است (ر.ک: محمد بن منور، ۱۳۸۹، ج ۱: ۸۱-۸۳)، حال آنکه در *مناقب العارفین*، حکایتی از برخورد قهرآمیز مولانا با یکی از مریدان خود در این باره آمده است (ر.ک: افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۰۲۹-۱۰۳۰). در *مناقب اوحالدین کرمانی* نیز از آنجاکه او از مشایخ جمال‌پرست صوفیه به شمار می‌آمده، در حکایت‌هایی به توصیف جمال‌پرستی پرداخته شده است (ر.ک: *مناقب اوحالدین کرمانی*، ۱۳۴۷: ۱۹۳ و ۲۱۲-۲۱۴).

۴-۱-۴. حضور زنان

در رساله‌های تعلیمی به منع حضور زنان در مجالس سماع اشاره شده است؛ برای مثال در *احیاء العلوم* بیان شده که زنان نباید در مجالس سماع حضور یابند یا بر محلی مشرف بر مردان، آنان را نظاره کنند، چراکه حضور آنان سبب ریای مریدان در اظهار وجد و حال می‌شود (ر.ک: غزالی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۷۳۲). اما در همین دسته از آثار حکایت‌هایی نشان می‌دهد که مشایخ صوفیه با شنیدن اشعار کنیزکان به وجد آمده‌اند (برای مثال ر.ک: قشیری، ۱۳۷۴: ۶۲۱)؛ که نشان می‌دهد منع حضور زنان بیشتر ناظر بر همراهی آنان در مجالس سماع با مردان بوده است. در کتب سیر نیز مانند رساله‌های تعلیمی حضور زنان در مجالس سماع نهی شده است. در *صفوة الصفا*، مخالفت شیخ صفی‌الدین اردبیلی با

حضور زنان در مجالس سماع در جریان حکایتی که شیخ دانست زنی از دهلیز مسجد به نظاره او آمده و او بلافاصله از سماع دست کشید، نشان داده شده است (ر.ک: ابن‌بزاز، ۱۳۷۳: ۶۴۳-۶۴۴)؛ همچنین در این اثر، اشاره شده است که شیخ صفی‌الدین اردبیلی در جریان سفر خود به سراو و گرمرود و هشتروند، مردان و زنانی را دید که در مجالس خود با یکدیگر می‌رقصیده و بر هم سجده می‌کرده‌اند و شیخ به هدایت و توبه دادن آنان پرداخت (ر.ک: ابن‌بزاز، ۱۳۷۳: ۵۰۷). در مناقب *اوحداالدین* نیز، شیخ *اوحداالدین* با سماع زنان مخالفت ورزیده است (ر.ک: مناقب *اوحداالدین*، ۱۳۴۷: ۱۸۴-۱۸۵). با این حال حکایتی در مناقب *العارفین* نقل شده که نشان می‌دهد مولانا در مجلس سماع زنان دعوت می‌شده و در آن حضور می‌یافته (ر.ک: افلاکی، ۱۳۶۲: ۴۹۰-۴۹۱)، همچنین شواهدی از حضور عارف چلبی در مجالس سماع زنان در این اثر آمده است (ر.ک: همان، ج ۲: ۸۴۶-۸۴۸ و ۸۹۱-۸۹۲)؛ اما در هیچ‌یک از حکایات این اثر، زنان در مجالس سماع مردانه راه نیافته‌اند و این نکته بیانگر آن است که رویکرد مؤلفان درباره حضور زنان در این دسته از آثار تقریباً مشابه با رساله‌های تعلیمی است.

در این بخش، اعمال شریعت‌گریز در سماع در قالب عنوان‌های شنیدن موسیقی (برخی از آلات موسیقی خاص)، نوشیدن خمر، نظربازی و حضور زنان بررسی شد. شاید به دلیل جلوگیری از رواج این اعمال و دیدگاه‌های سخت‌گیرانه به آن‌ها در رساله‌های تعلیمی، در این کتاب‌ها حکایتی درباره این گونه اعمال نیامده است. مؤلفان رساله‌های تعلیمی در این دسته از آثار کوشیده‌اند با بیان گزاره‌هایی، مریدان را از انجام این اعمال شریعت‌گریز برحذر دارند؛ حال آنکه مؤلفان در کتب سیر به این اعمال، نگرش‌های متنوعی داشته‌اند. محمد بن منور و به‌ویژه افلاکی حکایت‌های گوناگونی را برای نوشیدن خمر بیان کرده‌اند. در مناقب *العارفین*، سماع اغلب با شنیدن رباب وصف شده است. حکایت‌ها با موضوع نظربازی در *اسرار التوحید* و مناقب *اوحداالدین* نشان‌دهنده رویکرد مثبت این دو مؤلف به این عمل است. افلاکی با این عمل مخالف بوده و یک حکایت در رد آن آورده است؛ در *فردوس المرشدیه* اشاره‌ای به اعمال

شریعت‌گریز در سماع نشده و ابن‌بزاز نیز رویکردی سخت‌گیرانه به این اعمال داشته است. درباره‌ی جلوگیری از حضور زنان در مجالس سماع، مؤلفان کتب سیر متفق‌القول هستند. آنان بر این باورند که زنان نباید به مجالس سماع راه یابند و وقت مردان را در سماع آشفته کنند. با وجود این، افلاکی در مناقب العارفين به حضور مولانا و اعقاب او مانند عارف‌چلپی در مجالس سماع زنان اشاراتی کرده است.

۵. سماع بی‌اختیار / سماع مناسبی

در متون صوفیه به لزوم ترک حرکت اختیاری در سماع و تمایز نهادن میان حرکتی که از وجد برخاسته یا حرکتی که از روی طبع و هواست، تأکید شده است (ر.ک: قشیری، ۱۳۷۴: ۵۵۱؛ هجویری، ۱۳۹۶: ۶۰۹؛ غزالی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۶۵۳-۶۵۵). در بیشتر متون صوفیه، حالات صوفیان در سماع نیز دارای مراتبی است. نازل‌ترین مرتبه «تواجد» است و آن زمانی است که صوفی به تکلف وجد بنماید، یعنی برای ریا و یا با اختیار، بانگ کند، بگرید یا بیهوش شود. مشایخ همواره مریدان خود را از انجام این اعمال برحذر داشته و درصدد آشکار کردن صدق و کذب آنان هنگام انجام این اعمال بوده‌اند و حکایت‌هایی را نیز از پیامبر(ص) و یاران او در این باره نقل کرده‌اند (ر.ک: سرآج، ۱۹۱۴: ۳۰۵-۳۰۶؛ باخرزی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۰۰، ۲۲۹-۲۳۰).

یکی دیگر از جلوه‌های بی‌اختیاری سماع که در رساله‌های تعلیمی به آن تأکید شده، تجربه‌ی فردی و درونی صوفی است که سبب حالت وجد در او می‌شود که ذیل «سماع نظری و سماع عملی» در مقاله حاضر به آن اشاره شد؛ از این رو، از برگزار کردن مجالس سماع به مناسبت یا در حضور بزرگان حکومتی یا تعیین زمان برای این مجالس در رساله‌های تعلیمی نهی شده است. در *اوراد الاحباب* آشکارا به این موضوع پرداخته شده است. باخرزی، طلبیدن و خوردن غذا در مجالس سماع یا تعیین زمان برای این مجالس را نوعی دکان‌داری مشایخ برای جذب مرید خوانده است (ر.ک: باخرزی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۰۲-۲۰۳، ۲۰۷ و ۲۲۸)، اما شواهد موجود در مناقب العارفين و *صفوة الصفا* نشان می‌دهد که این مجالس به مناسبت‌های مختلفی مانند بازگشت حاجیان از حج (ر.ک:

افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۶۸-۱۶۹؛ انتصاب به مقامی خاص (ر.ک: همان، ج ۱: ۴۸۸-۴۸۹)؛
 ختنه (ر.ک: همان، ج ۱: ۲۷۳-۲۷۴)؛ اظهار مریدی (ر.ک: همان، ج ۲: ۹۰۱)؛ عروسی
 (ر.ک: همان، ج ۲: ۷۱۹-۷۲۰؛ ابن‌بزاز، ۱۳۷۳: ۱۷۰-۱۷۲)؛ تولد فرزند (ر.ک: افلاکی،
 ۱۳۶۲، ج ۱: ۴۸۸-۴۸۹ و ج ۲: ۸۲۷-۸۲۸)؛ شفا از بیماری (ر.ک: همان، ج ۱: ۴۲۶-۴۲۷)؛
 رفع کدورت (ر.ک: همان، ج ۲: ۹۵۵-۹۵۷) و... در زمان‌های خاص مثلاً دوشنبه،
 پنجشنبه یا جمعه (همان، ج ۱: ۳۹۴، ۴۹۰-۴۹۱) برگزار می‌شده است. همچنین از برخی
 از گزارش‌های صوفیان در کتب سیر دریافته می‌شود که آنان گاه برای این مجالس هزینه
 بسیار می‌کرده‌اند. هزینه‌برپایی این مجالس با قرض کردن از مریدان یا نذورات آنان،
 حتی قرض کردن از مخالفان انجام می‌شده است (ر.ک: محمد بن منور، ۱۳۸۹، ج ۱: ۹۵-
 ۹۶ و ۲۷۰-۲۷۱؛ ابن‌بزاز، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۲۲). در این مجالس عود و شمع بسیار
 می‌سوزانده‌اند (ر.ک: محمد بن منور، ۱۳۸۹، ج ۱: ۸۱-۸۳)؛ گاه غذاهای متکلفانه نیز
 صرف می‌شده است؛ بره‌بریان، مرغ مسمن، کباب و سایر خوراکی‌های دیگر مانند آش و
 مویزوا، خطاب، لوزینه، حلوی بشکر، قلیه گزر و حلوی فانید مزعفر نیز در این مجالس
 توزیع می‌شده است (ر.ک: همان، ج ۱: ۸۱-۸۳، ۱۲۵ و ۱۵۱-۱۵۳؛ افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱:
 ۱۲۲ و ج ۲: ۸۷۲-۸۷۷). در این مجالس نوشیدنی‌هایی نیز مانند نبید و شربت‌های
 تهیه‌شده از آبلوح، نبات و جلاب شکری فراهم می‌شده است (ر.ک: افلاکی، ۱۳۶۲:
 ۱۷۹-۱۸۲). افزون بر آن، بسیاری از حکایت‌های سماع در حضور بزرگان حکومتی
 روایت شده است (برای مثال ر.ک: همان، ج ۱: ۱۴۵-۱۴۶؛ ابن‌بزاز، ۱۳۷۳: ۱۴۹-۱۵۱).

۶. توجه سماع

در رساله‌های تعلیمی صوفیان کوشیده‌اند با آوردن شواهدی از قرآن و حدیث به سماع
 مشروعیت ببخشند؛ ذکر نمونه‌هایی از پیشینه سماع در قرآن، اعمال پیامبر(ص) و صحابه
 و ذکر احادیثی در این باره از کوشش‌های آنان است. برای مثال حدیثی مکرر نقل شده
 است که در آن پیامبر(ص) همهٔ رسولان را خوش‌آواز معرفی کرده است:

- ما بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا أَلَّا حَسَنَ الصَّوْتِ؛ أَي، حق تعالی هیچ پیغامبری نفرستاده مگر خوش آواز (سراج، ۱۹۱۴: ۲۶۷؛ غزالی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۵۸۸)

همچنین حکایت‌های بسیاری در این رساله‌ها از پیامبر(ص) نقل شده که با شنیدن قرآن گریسته است (ر.ک: سراج، ۱۹۱۴: ۲۸۰-۲۸۱؛ هجویری، ۱۳۹۶: ۵۷۷؛ غزالی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۶۴۱؛ باخرزی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۸۰ و ۲۳۸).

در کتب سیر مؤلفان لزومی به توجیه سماع از راه اشاره به قرآن و سنت نمی‌دیده‌اند؛ چراکه این موضوع در زمان آنان پذیرفته شده بود. باین حال آنان از دو منظر دیگر مجالس را توجیه کرده‌اند: اول آنکه در این آثار مؤلفان گاه سماع و نماز را مشابه دانسته‌اند؛ ضمن آنکه در بسیاری از حکایت‌ها اشاره شده است که مشایخ پیش از سماع یا بعد از آن نماز گزارده‌اند (برای مثال ر.ک: مناقب اوحیدالدین، ۱۳۴۷: ۳۱ و ۹۶).

همچنین در حکایت‌هایی از اسرار التوحید و مناقب العارفین، هرچند نماز واجب شرعی است، به یکسان بودن نماز و سماع تأکید شده است. برای مثال در حکایتی از اسرار التوحید، ابوسعید خود را هنگام رقص، در حال نماز توصیف کرده است:

- [امام محمد قاینی] ... بیشتر اوقات در خدمت شیخ بودی. و به هر دعوت که شیخ را بردندی، او از جهت موافقت شیخ، حاضر آمدی و به سماع بنشستی. روزی در دعوتی سماع می‌کردند و شیخ ما را حالتی پدید آمده بود و جمله جمع در حالت بودند و وقتی خوش پدید آمده. مؤذن بانگ نماز پیشین گفت؛ و شیخ همچنان در حالت بود، و جمع در وجد بودند، و رقص می‌کردند، و نعره می‌زدند. در میان آن حالت امام محمد قاینی گفت: نماز! نماز! شیخ ما گفت: ما در نمازیم. و همچنان در رقص می‌گشت. امام محمد ایشان را بگذاشت و به نماز شد. چون شیخ از آن حالت باز آمد، گفت: از آنجاکه آفتاب برآید تا بدانجا که فرو شود بر هیچ آدمی نیفتد بزرگوارتر و فاضل‌تر ازین مرد. یعنی امام محمد قاینی؛ ولیکن سر مویی بازین حدیث کاری ندارد (محمد بن منور، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۲۶).

همچنین نقل قول‌های مولانا در مناقب العارفين درباره سماع حاکی از تشابه‌جویی مؤلف بین نماز و سماع و در نتیجه توجیه آن است (ر.ک: افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۸۴-۱۸۵ و ۳۹۵). در حکایتی از صفوة الصفا نیز نماز خواندن و سماع کردن هم‌ردیف یکدیگر قرار گرفته و از دلایل بهبود شیخ صفی پس از بیماری به شمار آمده است (ر.ک: ابن‌بزاز، ۱۳۷۳: ۹۲۲-۹۲۳).

روش دیگری که صاحبان کتب سیر برای توجیه و دفاع از سماع اتخاذ کرده‌اند، واکنش شدید و گاه ضرب و شتم مخالفان بوده است. برای مثال در مناقب العارفين حکایت‌های بسیاری نقل شده است که در آن مولانا و جانشینان او مخالفان را با این روش سرکوب کرده‌اند.

- قاضی عزالدین در اوایل حال به‌غایت منکر سماع درویشان بود؛ روزی حضرت مولانا شور عظیم کرده، سماع‌کنان از مدرسه خود بیرون آمده، به سروقت قاضی عزالدین درآمد و بانگی بر وی زد و از گریبان قاضی را بگرفت و فرمود که برخیز! به بزم خدا بیا! کشان‌کشان تا مجمع عاشقان بیاوردش و نمودش آنچه لایق حوصله او بود؛ همانا که جامه‌ها را چاک زده، به سماع درآمد و چرخ‌ها می‌زد و فریادها می‌کرد؛ عاقبة الامر ارادت آورده به صدق تمام مرید شد (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۰۴).

- شبی حضرت سلطان ولد را بزرگی به سماع دعوت کرده بود و اصحاب در آن سماع مبالغه‌ها کردند؛ مگر اخی مصطفی از سر اعجاب و ملال گفته باشد که از این پس مولویان را به سماع ما نمی‌باید خواندن که هیچ‌کسی را مجال جولان نمی‌دهند ... حضرت چلیپی عارف از حد بیرون رنجش نموده، روز دوشنبه از سماع تربه مبارک بیرون آمده با گویندگان و خلق انبوه سماع‌کنان روانه شد و خلائق شهر در پی او می‌دویدند ... اول بار که از در درآمد لوله چشمه‌اش را بگرفت، دوم بار قالیچه اخی را که بر صدر صفة انداخته بودند، سرنگون انداخته روغن قندیل را فروریخت و تمامت رنود خون‌خواره ایستاده بودند و

خشک گشته و کسی را زهره آن نبود که نطق زند و اخی مصطفی پنهان گشته، از دور افعال چلبی را مشاهده می کرد؛ همچنان سماع‌ها کرده، این رباعی را فرمود: آن‌ها که از آن جناب برخوردارند/ بس تندرو و شیردل و عیارند/ زنهار مزن پنجه بدیشان کیشان/ صد همچو تو را خورده و برده دارند. و فرمود که مولویان را بعد از این در این خانه کاری نیست و به‌زودی بیرون آمد و تا مدرسه مبارک رقص کتان می رفت و در مدرسه مولانا تا نماز شام سماع بود و همچنان از آن روز تا غایت در خانه اخی مصطفی جمعیت و سماع نشد و جماعتی که بودند بعضی را کشتند و بعضی متفرق گشتند و بعد از چهارم روز یخشی خان ولد قرمان به شهر قونیه درآمده، اخی مصطفی را با زندان گربز به قتل آورده، همگان را سر و تن برهنه در دروازه سلطان سرنگون بینداختند، ... عاقبة الامر هم حضرت عارف برخاست و پیش یخشی خان رفته، شفاعت کرد تا ایشان را برگیرند؛ به شفاعت او بزرگ برگرفته بر در آستانه‌اش دفن کردند ... و آن‌گاه بر جنازه هریک نماز کرده، آخر الامر عفو فرموده، مرحمت نمود. ... همچنان تمامت وفود رنود از آن هیئت تایب گشته و فرجی‌ها پوشیده، مرید مخلص گشتند (همان، ج ۲: ۸۴۰-۸۴۲).

همان‌گونه که حکایت‌های نقل شده آشکار کرده است توجیه سماع در کتاب‌های سیر شکلی دیگرگون یافته است. مؤلفان در این دسته از آثار سماع و نماز را برابر دانسته‌اند و به ضرب و شتم مخالفان پرداخته‌اند.

۷. نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشش شده است تفاوت رویکرد مؤلفان صوفی به سماع در رساله‌های تعلیمی و کتب سیر مشایخ ذیل عناوینی مستخرج از این آثار بررسی شود. دربرگرفتن مباحث نظری در رساله‌های تعلیمی و دیدگاه به سماع به‌لحاظ عملی بودن سماع در کتب سیر، یکی از این تفاوت‌هاست. اشارات مؤلفان صوفی در رساله‌های تعلیمی با توجه به حکایت‌هایی که نقل کرده‌اند و پیشینه‌هایی که برای سماع گردآورده‌اند، نشان

می‌دهد که آنان به اصل فردی و انتزاعی بودن مجالس سماع تأکید داشته‌اند و از این طریق خواسته‌اند شیوه سماع درست را به مریدان خود با الهام از تجربه مشایخ و مریدان در سماع آموزش دهند و به اهداف تعلیمی خود دست یابند؛ حال آنکه در کتب سیر، مجالس سماع در اجتماعات صوفیان و غالباً با هدف نشان دادن قدرت و برتری مشایخ بر اقران خود توصیف شده و اعمالی که در مجالس سماع نیز انجام می‌شده در کتب سیر متنوع‌تر شده است. همچنین با توجه به هدف نگارش کتب سیر، تذکر مشایخ در کتب سیر به اظهار وجد صوفیان سخت‌گیرانه‌تر شده است. در مقاله به اعمال شریعت‌گريزانه در سماع نیز پرداخته شد. آنچه در این باره اهمیت دارد، آن است که در کتب تعلیمی غالباً حکایتی درباره این اعمال نیامده است و در کتب سیر نیز تفاوت دیدگاه نسبت به این اعمال وجود دارد. برای مثال محمد بن منور با تساهل و تسامح به نظربازی و نوشیدن خمر نگریسته است، اما در مناقب العارفين این تساهل و تسامح به نظربازی وجود ندارد. همچنین دیدگاه مؤلفان کتب سیر درباره حضور زنان در مجالس سماع با رساله‌های تعلیمی یکسان است؛ با این حال در مناقب العارفين به حضور یافتن شیخ در مجالس سماع زنان اشاره‌ای شده است. از سوی دیگر، از حکایت‌های نظربازی در مناقب اوحدالدین بسیار استقبال شده است.

یکی دیگر از تفاوت‌های دیدگاه مؤلفان صوفی به مجالس سماع در رساله‌های تعلیمی و کتب سیر، انجام سماع بی‌اختیار یا سماع مناسبتی است. در رساله‌های تعلیمی از انجام سماع به مناسبت‌های مختلف نهی شده است و غالب حکایت‌ها در این آثار، به سماعی اختصاص یافته است که بی‌اختیار بوده و زمان و مکان آن‌ها نیز مشخص نیست؛ برعکس در اثری مانند مناقب العارفين، اشاره به برگزاری مجالس سماع در مناسبت‌های مختلف شده است. تفاوت دیگر رویکرد مؤلفان صوفی به سماع، نوع توجیه سماع است. در رساله‌های تعلیمی سماع با آوردن شواهدی از قرآن و حدیث توجیه شده است. در کتب سیر، جایگاه سماع با نماز برابر دانسته شده است. همچنین مشایخ، مخالفان سماع را مورد ضرب و شتم قرار داده‌اند تا سماع را توجیه کرده و با اعمال قدرت آنان را تنبیه و برتری خود را بر آنان اثبات کنند.

پی‌نوشت‌ها

۱. نمونه این حکایت‌ها در متون بسیار است. در اینجا به ذکر کلیدواژه‌های تعدادی از آن‌ها و شماره صفحه بسنده شده است:
۱. درگذشت ابوجهیر (سراج، ۱۹۱۴: ۲۸۱؛ هجویری، ۱۳۹۶: ۵۷۹؛ غزالی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۶۴۲).
۲. درگذشت درویش (سراج، ۱۹۱۴: ۲۸۵؛ هجویری، ۱۳۹۶: ۵۹۶).
۳. وجد نوری (سراج، ۱۹۱۴: ۳۰۴-۳۰۵؛ غزالی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۶۴۶).
۴. درگذشت پیرزن (هجویری، ۱۳۹۶: ۵۷۹-۵۸۰).
۵. درگذشت درویش (هجویری، ۱۳۹۶: ۵۹۷-۵۹۸).
۶. دریافت دیگر شبلی از عبارتی عادی (سراج، ۱۹۱۴: ۲۸۹؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۶۱۴؛ غزالی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۶۱۰؛ کاشانی، ۱۳۹۲: ۱۹۳).
۲. برای تعدادی از موارد فراوان نمونه‌های مشابه (حکایت‌های وجد شیخ در جمع مریدان که گاه همراه با انجام عملی خارق‌العاده از جمله خبر از ضمیر بوده است). ر.ک:
 ۱. مخالفت قشیری با سماع ابوسعید (محمد بن منور، ۱۳۸۹، ج ۱: ۷۶).
 ۲. حضور بوعلی فارمدی در مجلس سماع ابوسعید (همان، ج ۱: ۱۱۸-۱۲۰).
 ۳. وجد شیخ مرشد در جمع مریدان (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۳۶۵-۳۶۶ و ۳۷۲).
 ۴. وجد مولانا در جمع مریدان (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۶).
 ۵. وجد مولانا در سرای معین‌الدین پروانه (همان، ج ۱: ۹۹-۱۰۰).
 ۶. وجد مولانا در مجلس یکی از مریدان خود (همان، ج ۱: ۱۲۷-۱۲۸).
 ۷. وجد شیخ صفی‌الدین بر بالین بیمار (ابن‌بزاز، ۱۳۷۳: ۱۴۷-۱۴۹).
 ۸. وجد شیخ صفی و نریختن روغن قندیل در سماع (همان: ۶۴۴).
 ۹. وجد شیخ صفی‌الدین (همان: ۶۵۲).
 ۱۰. وجد اوحدالدین در بغداد (مناقب اوحدالدین کرمانی، ۱۳۴۷: ۴۲).
۳. برای مثال به این دو حکایت درباره وجد صوفیان همراه با عمل الخارق‌العاده که در *اوراد الاحباب* آمده، در *قوت القلوب* و به تأثیر از آن، *عوارف المعارف* نیز اشاره شده است (مکی، ۲۰۰۹، ج ۲: ۱۰۹۶-۱۰۹۷؛ سهروردی، ۱۹۶۶: ۱۸۴).
۴. بسیاری از اعمال مانند سرایش غزل یا سماع طولانی‌مدت در *مناقب العارفین* نمونه‌های فراوانی دارد که برای شاهد به یک نمونه از آن‌ها در این مقاله ارجاع داده شده است.

۵. برای نمونه‌های بیشتر ر.ک:

۱. شیخ مرشد (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۴۴۹).
۲. سید جمال‌الدین، شیخ زاهد (ابن بزّاز، ۱۳۷۳: ۱۸۷-۱۸۸) [در این حکایت به دلیل سربرنگرداندن مرید از درگاه شیخ، مرید عاقبت خیر یافته است].
۳. سماع شیخ در دیه کندوان (ابن بزّاز، ۱۳۷۳: ۳۶۷-۳۶۸).
۴. شیخ و پیره علی (ابن بزّاز، ۱۳۷۳: ۳۸۰-۳۸۱).
۵. مجلس سماع شیخ (ابن بزّاز، ۱۳۷۳: ۳۹۸).

منابع

- ابن بزّاز اردبیلی. (۱۳۷۳). *صفوة الصّفا در ترجمه احوال و اقوال و کرامات شیخ صفی‌الدین اسحاق اردبیلی*. با مقدمه و تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد. تهران: زریاب.
- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی. (۱۳۸۳). *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*. به کوشش ایرج افشار. چ ۲. تهران: دانشگاه تهران.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۲). *مناقب العارفین*. با تصحیحات و حواشی و تعلیقات به کوشش تحسین یازجی. تهران: دنیای کتاب.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۹۶). *سماع، در دانشنامه جهان اسلام*. تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۷). *ادبیات تصوف ذیل «تصوف» در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۶۷). *دو اثر کهن در سماع (از ابو عبدالرحمن سلمی و ابو منصور اصفهانی)*. معارف، ۵ (۳)، ۳-۷۸.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۴). *ادبیات عرفانی، در دانشنامه زبان و ادب فارسی*. زیر نظر اسماعیل سعادت. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- حجتی‌زاده، راضیه. (۱۳۹۵). *مقایسه مفهوم سماع در آثار سلمی و احمد غزالی بر مبنای الگوی پیش‌انگاشت‌های زبانی*. فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ۱۲ (۴۴)، ۱۲۷-۱۶۵.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۴۳). *ارزش میراث صوفیه*. تهران: آریا.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۰). *عارف و عامی در رقص و سماع*. *ایران‌شناسی*، شماره ۱۰، ۲۶۱-۲۷۷.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹). *جست‌وجو در تصوف ایران*. تهران: امیرکبیر.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۷). *دنباله جست‌وجو در تصوف ایران*. چ ۷. تهران: امیرکبیر.

- ساساکی، آیانو. (۱۳۸۷). تحول اصطلاحات عرفانی: مقایسه شرح تعرف لمذهب التصوف با کشف الاسرار و عدة الابرار. آینه میراث، ۶ (۲)، ۴۱، ۱۲۱-۱۳۲.
- سراج طوسی، ابی نصر عبدالله بن علی. (۱۹۱۴). *اللمع فی التصوف*. قد اعتنی بنسخه و تصحیحه رونولد الن نیکلسون. تهران: انتشارات جهان [افست از روی چاپ لیدن، بریل].
- سهروردی، عبدالقاهر بن عبدالله. (۱۹۶۶). *عوارف المعارف*. لبنان: دارالکتب العربی.
- غزالی، ابوحامد. (۱۳۷۳). *احیاء علوم الدین*. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیو جم. چ ۳. تهران: علمی و فرهنگی.
- غنی، قاسم. (۱۳۸۶). بحث در آثار و احوال و افکار حافظ. چ ۲. تهران: هرمس.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم. (۱۳۷۴). ترجمه رساله قشیری. ترجمه ابوعلی احمد بن حسن عثمانی، با تصحیحات و ادراکات بدیع الزمان فروزانفر. چ ۴. تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. (۱۳۹۲). *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*. با تصحیح و مقدمه و تعلیقات جلال الدین همایی. چ ۱۳. تهران: هما.
- محمد بن منور. (۱۳۸۹). *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۹. تهران: آگاه.
- محمود بن عثمان. (۱۳۵۸). *فردوس المرشدیة فی اسرار الصمدیة به انضمام روایت ملخص آن موسوم به انوار المرشدیة فی اسرار الصمدیة*. به کوشش ایرج افشار. تهران: انجمن آثار ملی، شرکت افست.
- مکی، ابوطالب. (۲۰۰۱). *قوت القلوب فی معامله المحبوب*. محمود ابراهیم محمد الرضوانی. قاهره: مکتبه دارالتراث.
- ملک‌پایین، مصطفی و رحیمی، سید مهدی. (۱۳۹۱). جایگاه سماع در امهات متون عرفانی تا قرن پنجم هجری قمری. دو فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه الزهراء، ۴ (۷)، ۱۱۱-۱۳۳.
- مناب اوحادالدین حامد بن ابی الفخر کرمانی. (۱۳۴۷). با تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- نقیسی، سعید. (۱۳۴۳). *سرچشمه تصوف در ایران*. تهران: کتاب فروشی فروغی.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۹۶). *کشف المحجوب*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. چ ۱۰. تهران: سروش.

The Difference in Sufi Authors' Approach to Sama' in a Selection of Didactic Prose Treatises and hagiography books from the Fourth to the Eighth Century A.H.

Salman Saket

Associate Professor, Department of Persian Language & Literature, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding Author); Email: saket@um.ac.ir

Zeinab Darvishi

M. A. in Persian language & literature, Department of Persian Language & Literature, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran; Email: zeinab.darvishi@alumni.um.ac.ir

Received: 10/07/2025

Accepted: 09/02/2026

Introduction

Sama', as a Sufi ritual reflecting the spiritual interpretation of music in Islam, holds a special place in Sufism; nevertheless, it has always elicited opposition from many jurists and ascetics. Among Sufi works, despite certain overlaps, noticeable differences exist that allow them to be categorized into separate groups. Moreover, Pournamdariyan and Pourjavadi have also classified Sufi texts into several types in their articles. This study, considering these differences and classifications, examines the practice of Sama' in a selection of Sufi instructional treatises, including *al-Luma' fi al-Tasawwuf*, the *Risālah Qushayriyah* (translation), *Kashf al-Mahjūb, Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (translation), *Misbah al-Hidāyah*, and *Awrad al-Aḥbāb*, as well as in Sufi hagiographical works, including *Asrār al-Tawhīd*, *Firdaws al-Murshidiyah*, *Ṣafwah al-Ṣafā*, *Manaqib al-'Arifīn*, and *Manaqib-i Awḥad al-Dīn Kirmānī*, with attention to the authors' differing approaches to Sama' in these two categories of texts. The data collection method is library-based, and the research method is content analysis.

Research Findings

This study attempts to examine, based on these two categories of Sufi works, the differences in approach and the distinct objectives of the authors when writing about Sama'. It should be noted that no research has previously addressed this specific aim. These differences have been analyzed under the following headings: theoretical Sama' / practical Sama', practices in Sama' gatherings, involuntary Sama' / situational Sama', and the justification of Sama'. The earliest extant instructional treatises by Sufis, which devote a chapter to Sama', were composed in the fourth century AH. These treatises instructed disciples in key Sufi topics, including Sama', with the authors—especially in the early centuries—endeavoring to justify these practices through references to the *Qur'an* and Hadith. In contrast, Sufi hagiographical texts (*siyar*) do not primarily aim to justify or teach Sufi practices and doctrines; rather, they aim to display the power of the masters (*shuyūkh*) and their

superiority over other disciples and Sufis, essentially legitimizing their authority and actions. This distinction explains why the approach of authors to Sufi topics, including Sama‘, in instructional treatises differs from that in siyar. Furthermore, differences are also observed among the approaches of the siyar authors themselves.

Conclusion

The primary difference in the approach of Sufi authors to Sama‘ in instructional treatises versus siyar texts is that authors of instructional treatises focus on the theoretical aspects of Sama‘, whereas siyar texts emphasize its practical aspects. Sufi authors in instructional treatises stress the individual and abstract nature of Sama‘ gatherings, using this framework to teach disciples the correct method of Sama‘. In siyar texts, however, Sama‘ gatherings are described within the social context of Sufi communities, highlighting the superiority of masters over their peers, and the activities performed during these gatherings are more varied. These texts also show that the masters often responded more strictly to the ecstatic expressions (wajd) of the Sufis. Another notable difference is the attention to unorthodox practices within Sama‘ in siyar texts. A further distinction concerns involuntary or situational Sama‘: in instructional treatises, Sama‘ performed on specific occasions is generally prohibited, and most narratives refer to involuntary Sama‘ whose time and place are unspecified. Conversely, in works such as *Manaqib al-‘Ārifīn*, there are references to the performance of Sama‘ at various occasions. The final difference pertains to the justification of Sama‘. In instructional treatises, authors justify Sama‘ by citing evidence from the Qur’an and Hadith, whereas in siyar texts, Sama‘ is equated with prayer, or masters justify it through coercive acts against opponents, asserting their superiority in the practice of Sama‘.

Keywords: Sama‘, Tasawuf, Didactic Treatises, hagiography books, approach.