

از سماع تا وجد

دکتر سهیلا موسوی سیرجانی

استادیار دانشکده تربیت معلم دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب

مطرب چه پرده ساخت که در پرده سماع

بر اهل وجد و حال در های و هو بیست

(حافظ 1369 : 21)

چکیده

سماع و وجد از امور پسندیده و رسوم اختیاری در نزد صوفیه است که ایشان آن را به اجتهاد خود وضع کرده‌اند، بنابراین می‌توان انتظار داشت که علاوه بر معنای ظاهری، پوشیدگی‌هایی نیز در این رسم و امر باشد. هدف از تدوین این مقاله، دستیابی به این سرّ و نیک فهمیدن این رسم است.

در نزد این طایفه، سماع درست، شنیدن به‌حق است و شنیدن هر چیز بر پایه حق و حَقانیت آن. این امر بنای آن می‌گردد که اهل سماع با عنایت به بحث وجد در سه طبقه جای گیرند: طبقه اول ابنای حقایق هستند که در سماع، گفت و گوی خود با حق را می‌شنوند. ایشان را «واجدان مفتون» خوانند.

طبقه دیگر اهل مناجات‌اند که به واسطه درک معانی کلام و ابیات، سماع ایشان به گونه خطاب دل ایشان با حق است. ایشان را «واجدان مغلوب» خوانند.

اما طبقه سوم که حَقانیت‌شان در نزد صوفیه محرز است را فقرای مجرد نامیده‌اند زیرا سماع ایشان به دلیل بریدن از جمله تعلقات دنیایی، حقیقی و با صفای باطن است. صوفیه ایشان را «واجدان منظور» می‌نامند.

کلیدواژه‌ها: سماع، وجد، خرّقه، خرّقه سماعی، خرّق کردن.

تاریخ دریافت مقاله: 86/12/2

تاریخ پذیرش مقاله: 86/5/10

Email: pll@azad.ac.ir

مقدمه

«سماع» به فتح میم در لغت به معنای شنیدن، شنودن، گوش داشتن و آواز و سرود است و «سماع در تصوّف» نیز در کتاب‌های لغت، وجد و سرور و پای‌کوبی و دست‌افشانی صوفیان به طور فردی یا جمعی با آداب و تشریفات خاص معنی شده است. (لغت‌نامه دهخدا: ذیل واژه سماع)

آگاهیم که عبارت‌ها و کلماتی در بین اهل هر صنعت و صاحبان هر معاملت برای بیان فن و سرّشان رسم می‌شود که غیر از آنها، دیگری معنی آن را نمی‌داند. صوفیه نیز از این رسم به دور نبوده‌اند. ایشان خداوندگاران معاملتی هستند که کلام و کلمه را با معنی خاص برای بیان اسرار خود به کار گرفته‌اند. هجویری - عارف مشهور قرن پنجم - در کشف‌المحجوب، هدف از وضع این کلمات با معنی خاص را در نزد این طایفه بر پایه دو اصل دانسته است:

- یکی حسن تفهیم و تسهیل غوامض را، تا به فهم مرید نزدیک‌تر باشد.

- دیگر کتمان سرّ را از کسانی که اهل آن علم نباشند. (هجویری 1373: 479)

بنابراین با عنایت به کلام هجویری، وضع این کلمات با معنی خاص، آسان کردن و نیک فهمانیدن پوشیدگی‌های کلام برای درک هرچه بیشتر مریدان و نیز پنهان و نهان داشتن سرّ از نامحرمان است.

سرّ ز نامحرمان نماند
و نه محرم چو بشنود شاید
دوست محرم بود به راز و نیاز
پیش محرم برهنه باید راز

(سنایی 1374: 483)

با توجه به مقدمه‌چینی‌هایی که شد، حال باید دید که عارفان نامی درباره سماع - این رسم متداول در بین این فرقه - بر چه اعتقادی هستند و براساس اعتقاد خود با وضع کلمات و توضیح این رسم و بر پا داشتن جلسات سماع به دنبال چه معنا و مقصودی‌اند.

در این مختصر به تعریف سماع، وجد، ارتباط سماع با وجد، انواع خرقه و خرقه سماعی، خرق کردن و آداب جامه خرقه کردن می‌پردازیم.

شایسته یادآوری است که بحث سماع و پرداختن به وجد در این مقوله از نکات بدیع و تازه‌ای است که مقاله را پربار و غنی‌تر می‌کند.

پرداختن به بحث انواع خرقه با عنایت به خرقه سماعی لازم است همچنان که خرق کردن و آداب آن با عنایت به واجد مغلوب و حالش در سماع - که همانا جامه بر تن دریدن است - لازم به ذکر است.

سماع و وجد

شیخ ابوالحسن هجویری از عارفان نامی است که کتاب کشف‌المحجوب وی از منابع غنی به زبان پارسی برای دست یافتن به اصول اعتقادی عارفان است. وی در باب «کشف الحادی عشر فی سماع و بیان انواعه» از کتاب کشف‌المحجوب در تعریف سماع گوید:

سماح وارد حق است، و تزکیت این جسد از هزل و لهو است؛ و به هیچ حال طبع مبتدی قابل حدیث حق نباشد، و به ورود آن معنی ربانی طبع را زیر و زبری باشد و حرقت و قهر؛ چنانکه گروهی اندر سماح بیهوش شوند، و گروهی هلاک گردند، و هیچ کس نباشد الا که طبع او از حد اعتدال بیرون باشد. (هجویری 1373 : 531)

بنابراین، براساس تعریف هجویری، سماح امری ربانی و معنوی و جدای از هزل و لهو است. آن، معنایی است که باطن و ضمیر آن را درک می‌کند و به سبب آنکه طبیعت و سرشت مبتدی راه حق توان شنیدن کلام حق را ندارد، دچار دگرگونی و آشوب می‌گردد، به گونه‌ای که گروهی در سماح بیهوش می‌شوند و گروهی حتی جان از دست می‌دهند. پس در کل سماح امری است که بر طبع و طبیعت شنونده اثر می‌گذارد و او را از حد اعتدال بیرون می‌آورد.

البته ذوالنون مصری - از عارفان قرن سوم هجری که در سال 245 درگذشته است - نیز پیش از وی در تعریف سماح گفته است:

سماح وارد حق است که دل‌ها بدو برانگیزد و بر طلب وی حریص کند، [آن] که آن را به حق شنود، به حق راه یابد، و هر که به نفس شنود، در زندقه افتد. (عطار 1374 : 132 / هجویری 1373 : 528)

پس از آن هجویری جمله طوایف و طبقات مردم را در حقیقت سماح و رویارویی با آن، در سه مرتبه جایگزین می‌کند: 1- مبتدیان 2- متوسطان 3- کاملان.

او در رابطه با از حد اعتدال خارج شدن طبیعت و طبع رهرو در سماح، اضطراب را به مبتدیان نسبت داده و در باب اضطراب مبتدی در فرود آمدن وارد حق تعالی می‌گوید:

حسّت وی مر آن را مخالف است، چون آن متواتر شود، اندر آن ساکن شود. ندیدی که چون جبرئیل اندر ابتدا بیامد، پیغمبر - عم - طاقت رؤیت وی نداشت، و چون به نهایت رسید، اگر یک نفس دیرتر آمدی، تنگدل شدی. (هجویری 1373 : 530-531)

البته پدیدار گشتن این اضطراب در سماح از نظر هجویری به معنای پیدایی رقص و پای‌بازی و طبع‌پروردن نیست، چون در شریعت و طریقت برای رقص اصلی نیست و هیچ کس از مشایخ آن را نستوده است و شخصی که این اضطراب که به معنای جان‌گذاختن است را رقص خواند، بسیار از حقیقت دور است و دورتر در نزد این طایفه آن کسی است که واردی را که حق بی‌اختیار مبتدی بر وی فرود آورد، بخواهد به واسطه حرکات ابلهانه به خود نسبت دهد.

با در نظر گرفتن این تفاوت آشکار باید گفت که گرچه اضطراب در نزد صوفیه کمال حالی برای مبتدیان است، اما برای متهمیان گویای نقصان حال است زیرا اضطراب در سماح ناشی از یافتن حال شهود است و می‌دانیم که یافتن بعد از گم کردن است. این نکته گویای این مطلب مهم است که مضطرب در سماح هنوز واصل حقیقی نیست و به حقیقت فاقد وجد جان است، پس اضطراب دلیل مبتدی بودن و سکون، برهان منتهی بودن در سماح است. بیان این مطلب، دور کردن پذیرش تصویری است که در جامعه با آمدن نام سماح به ذهن خطور می‌کند، یعنی همیشه سماح،

تصویر رقص و پای‌کوبی و دست‌افشانی را در ذهن نقش می‌بندد، حال آنکه براساس کلامی که پیش‌تر آمد، این نقش و تصور باید به فراموشی سپرده شود و این باور وجود داشته باشد که از حد اعتدال بیرون آمدن به معنای اضطراب، حرکت و غلیان و چرخش نبوده و از حد اعتدال بیرون آمدن سماع‌کننده نیز به معنای مضطرب گشتن و هر گونه رقص و حرکت نیست، بلکه همان‌گونه که در احوال متتهیان بیان شد، سکون خود برهانی بر حال کاملان است و این بارزترین دلیل است بر این که سماع، شنیدن به حق و بر پایه حق و حقانیت است و از نظر هجویری هیچ رابطه‌ای با رقص و پای‌کوبی ندارد.

برای هر چه آشکارتر شدن مطلب، ناگزیر باید کمی به بحث درباره وجد در سماع نیز پردازیم. وجد به فتح اول در لغت به معنی خوشی بسیار و ذوق است. (لغت‌نامه دهخدا: ذیل واژه وجد) هجویری در کشف‌المحجوب در تعریف وجد گوید:

مراد این طایفه از وجد اثبات حال باشد که مر ایشان را پدیدار آید اندر سماع مقرون اندوه. (هجویری 1373: 538) هم‌عصر هجویری، خواجه عبدالله انصاری - که اهمیت او در تاریخ تصوف آشکار است - در میدان 89 از کتاب صد میدان در تعریف وجد می‌گوید:

وجد آتشی است افروخته میان سنگ اختیار و آهن نیاز. (موسوی سیرجانی 1386: 275)

وی، وجد را بر سه وجه تقسیم می‌کند:

1- وجدی است نفس را 2- وجدی است دل را 3- وجدی است جان را (همان)

خواجه عبدالله، «وجدِ نفس» را خاص «واجد مفتون» می‌داند که در آن وجد، نفس بر عقل واجد فشار می‌آورد؛ در نتیجه شکیبایی و تحمل خود را از دست می‌دهد، بنابراین راز پوشیده و باطن امور واجد پیدا و آشکار می‌گردد. «وجدِ دل» را خاص «واجد مغلوب» می‌داند که در آن وجد، واجد طاقت از دست داده، حرکت می‌کند و فریاد می‌زند و آواز بلند سر می‌دهد و جامه می‌درد. و «وجد جان» را خاص «واجد منظور» می‌داند که به سبب گسستن دل از مخلوقات، بهره و نصیب وی از حق حاضر و مهیا می‌گردد و بی‌خویشتن نیت و قصد پاره کردن و قطع رشته حیات در راه حق و معشوق را در سر می‌پروراند و این واجد منظور است که مقبول حق و پسند افتاده وی است. زیرا نفس وی در حقیقت غرق و حظ وی از حق مهیا پس با این شرایط دیگر جای آشکار کردن نهان و بانگ و جامه دریدنی برای وی نمی‌ماند.

نمودار وجد برگرفته از کتاب صد میدان

وَجْد

«آتشی است افروخته میان سنگ اختیار و آهن نیاز»

1- بر عقل زور کند.	آنچه نفس را آفتد:	1- وجد است نفس را
2- صبر هزیمت کند.		(این وجد مفتون است)
3- نهان‌ها آشکار کند.		

1- بر طاقت زور کند تا حرکت کند. 2- و بانگ کند. 3- و جامه بدرد.	آن وَجَد که دل را اُفتد:	2- وَجَد است دل را (این وَجَدِ مغلوب است)	وَجَد بر سه وجه است:
1- حظّ وی از حق نقد کند. 2- نَفْس وی در حقیقت غرق کند. 3- جان وی آهنگِ بریدن کند.	آن وَجَد که جان را اُفتد	3- وَجَد است جان را (این وَجَدِ مغلوب است)	

(موسوی سیرجانی 1386 : 277)

حال باتوجه به معنی وجد از نظر هجویری در کتاب کشف‌المحجوب، گویی واجدِ منظور خواجه عبدالله، همان کامل در سماع از دیدگاه هجویری است و واجد مفتون و مغلوب همانا اهل سماع مبتدی و متوسط هستند که اضطراب بدیشان راه یافته، باطن امور خود را آشکار می‌گردانند و جامه می‌درند و آواز بلند سر می‌دهند. البته اعتقاد خواجه عبدالله انصاری نیز بر آن است که سماع هر چه بر سرزمین بشریت سلطنت دارد را نیرومندتر و غالب‌تر می‌گرداند. پس درباره طایفه‌ای که سرّ ایشان به محبت و ارادت حق سرگرم و وابسته است، سماع، مددکننده و یاری‌کننده بر طلب کمال است و درباره بعضی که ضمیر ایشان پر و آکنده از هواست، موجب هلاک و نابودی. وی همچنین با عنایت به تعریف وجد و سماع، اهل سماع را سه مرد دانسته که در سه گروه مختلف جای می‌گیرند:

گروه اول

بهره‌ایشان از سماع، صوت و آواز خوش و نغمه است. آنها سماع را به گوش سرّ و قوای نفسانی و سرشت و طبع خود درک کرده‌اند، و گویی با توجه به بحث وجد، همان واجدان مفتونی‌اند که سماع ایشان، لذت آسودگی و فراغت از غم و رنج و مشغله‌های دنیایی برایشان به بار می‌آورد.

گروه دوم

در سماع، بهره‌مند از مفهوم کلام و نتایج و ثمر آن می‌گردند. ایشان به استقبال سماع نه به گوش سرّ، بلکه به گوش دل و باریکی نظر و فایده جستن همراه با نیازمندی تمام می‌روند و در دنباله کلامی که در صفحات پیشین درباره وجد و سماع آمد، گویی همان واجدان مغلوب‌اند که بهره ایشان از سماع، راحتی از درد و دیدن هر چیز چنان که آن است، می‌باشد.

گروه سوم

اما گروه خاص، در دسته سوم جای دارند. بهره‌ ایشان از سماع علاوه بر مفهوم کلام، نکات باریک و دقایقی است که در میان اصوات و معانی و یا از طریق اشارت درک می‌کنند. آنها نفس را کشته و در نتیجه با دلی مشتاق و آرزومند - که در مردگی نفس از صفات ذمیمه و زندگی دل به صفات حمیده حاصل شده - آزار کشیده و محنت رسیده به استقبال سماع می‌روند. این مردان، همان واجدان منظوری هستند که مورد قبول و پسند حق واقع شده‌اند و سماع، انس ازلی به حق را برای ایشان به ارمغان آورده و در شادی جاودانی‌شان فرو برده است.

نکته باریکی که در تحلیل و بررسی سخن خواجه نهفته، آن است که در مجالس سماع علاوه بر شنیدن صوت و آواز خوش و بهره‌مند شدن از مفهوم کلام، گویی نکات باریک و دقایقی به رمز و از طریق اشارت بیان می‌شده است که تنها مشتاقان و آرزومندان و محنت‌رسیدگان واقعی به آن پی می‌برده‌اند، بنابراین سماع خود به نوعی جداکننده سره از ناسره در بین شرکت‌کنندگان، با توجه به بروز حال و احوال متفاوت سماع‌کنندگان، بوده است. منظور این است که در مجلس سماع که دعوتی عام بود، همگان شرکت می‌کردند و صاحب مجلس که اهل فن بود، از حالات سماع‌کننده پی به محق بودن یا نبودن او می‌برد. صاحب مجلس با توجه به تعداد خاصان در مجلس، نکات و دقایق خاص خود را در میان اصوات و معانی به رمز و اشارت بیان می‌کرد، بی‌آنکه بیان آن خطری را در پی داشته باشد، زیرا در طول سماع که نااهلان مشغول پرداختن به ظواهر بودند، اهلان به دقایق و رموز در سماع می‌پرداختند و این خود راهی برای بیان افکار و عقاید بدون پیامد شوم بوده است. با عنایت به مطالب گفته شده، علاوه بر پرداختن به معنویت و معنا در این رسم، برای پیر و صاحب مجلس این امکان فراهم می‌شده است که در صورت نیاز به اموراتی که خواهان آن هستند نیز بپردازد.

داستان فروختن بهیمه مسافر به وسیله صوفیان برای سماع و آواز خر برفت و خر برفت ایشان در این حین، و تقلید صوفی از ایشان بی‌درک معنی به واسطه طمع و بر باد رفتن خر وی، می‌تواند شاهدی بر اثبات این کلام باشد. (ر. ک. به: مثنوی معنوی 1379 : 172)

حلال یا تحریم سماع

در صفحات پیشین دیدیم که هجویری سماع را امری ربّانی و معنوی و جدای از هزل و لهو شمرده و جمله مردم را در رابطه با حقیقت سماع و رویارویی با آن در سه مرتبه جایگزین می‌کند. وی از سوی دیگر سماع را به گونه‌ای دیگر نیز تقسیم می‌کند:

1- به واسطه 2- بی‌واسطه

هجویری سماع به واسطه را سماعی دانسته که از قاری شنیده می‌شود که این خود غیبت سماع‌کننده را در حین سماع فراهم می‌آورد و سماع بی‌واسطه از نظر وی سماعی است که از باری تعالی رسد و گویای حضور سماع‌کننده است.

سماع بر دو گونه باشد: یکی به واسطه و دیگری بی‌واسطه. آنچه از قاری شنود آلت غیبت باشد، آنک از باری شود آلت حضور. (موسوی سیرجانی 1382: 172)

بنابراین هجویری با تعریف اینکه سماع وارد حق است و آن که از حق شنود، حاضر است و به حق راه یابد؛ به بحث جایز و حلال دانستن سماع وارد شده و حلال بودن آن را پذیرفته و ترجیح داده است، در نتیجه سماع درست را خاصاً کاملان و مقبولان حق و پسند افتادگان وی دانسته است. وی برای اثبات این مطلب که انکار سماع سبب انکار کل شریعت می‌شود، به دلایل زیر اشاره می‌کند:

1- ما به سمع می‌دانیم که رؤیت خواهد بود اندر بهشت که اندر جواز رؤیت به عقل حجاب از کشف اولی‌تر نباشد. به خبر دانستیم که مؤمنان را مکاشف گرداند و حجاب از اسرار ایشان برگیرد تا خدای را - عزّ و جلّ - ببینند. پس سمع فاضل‌تر آمد از بصر.

2- و نیز جمله احکام شریعت بر سمع مبنی است؛ چه اگر سمع نبودی ثبات آن محال بودی و نیز انبیا - صلوات الله علیهم - که آمدند نخست بگفتند، تا آن که مستمع بودند، پس بگرویدند. آن‌گاه معجزه بنمودند و اندر دید معجزه تأکید آن هم بر سمع بود و بدین دلایل هر که سماع را انکار کند، کلی شریعت را انکار کرده باشد. (هجویری 1384: 572 و 573)

با این حال، هجویری، خود، از اختلاف بین مشایخ و محققان در سماع یاد کرده و ایشان را در دو گروه جای می‌دهد:

گروهی گفتند که: «سماع آلت غیبت است» و دلیل آوردند که: «اندر مشاهدت، سماع محال باشد؛ که دوست اندر محلّ وصل دوست، اندر حال نظر بدو، مستغنی بود از سماع؛ از آنچه سماع خبر را بود و خبر اندر محلّ عیان دوری و حجاب و مشغولی باشد. پس آن آلت مبتدیان باشد تا از پراکندگی‌های غفلت بدان مجتمع شوند. پس لامحاله مجتمع بدان پراکنده شود». و گروهی گفتند: «سماع آلت حضور است؛ از آنچه محبت کلیت خواهد، تا کلّ محبّ به محبوب مستغرق نشود، وی اندر محبت ناقص بود. پس چنانکه دل را اندر محلّ وصل نصیب، محبت است و سرّ را مشاهدت و روح را وصلت و تن را خدمت، باید تا گوش را نیز نصیبی بود؛ چنانکه چشم را رؤیت». سخت نیکو گفت شاعر در محلّ هزل:

أَلَا فَاسْتَقْنِي خَمْرًا وَ قُلْ لِي هِيَ الْخَمْرُ وَ لَا تَسْتَقْنِي سِرًّا إِذَا أُمُكِنَ الْجَهْرُ

یعنی بده ای دوست مرا تا چشم ببیند و دست ببسازد و کام بچشد و بینی ببوید، آنک یک حاست را از آن نصیب نباشد، پس بگوی این خمر است تا گوش نیز نصیب یابد تا همه حواس من اندر بند آن شوند و از آن لذت یابند. (همان: 592 و 593)

پس از آن، هجویری حکم جایز و حلال دانستن سماع اصوات و الحان و شعر را برشمرده و اعتقاد دارد که بر یک چیز حکم نمی‌توان کرد. وی گوید:

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 به یک چیز محال بود. (هجویری 1384 : 586)

کلام هجویری در این باب مطابق با تعریفی است که خواجه عبدالله انصاری در میدان 87 از کتاب صد میدان در باب سماع دارد:

سماع بساطی است که همه کس بر او نشیند، اما تا هر کسی از وی چه بیند، سماع زنده‌کننده آن است. (خواجه عبدالله انصاری 1386 : 268)

منشأ اختلاف اقوال ائمه در حلال کردن یا تحریم سماع از اینجاست.

خرقه سماعی

خرقه سماعی و آداب جامه خرق کردن از دیگر مباحثی است که با وجود واجد مغلوب و وجد دل، لازم است به آن پرداخته شود.

خرقه در لغت به معنی جامه‌ای است که از قطعه‌های گوناگون دوخته می‌شود. در نزد صوفیه، آن، لباس پر وصله درویشان خانقاه بود که مرید از دست مراد خود به تن می‌کرد و علامت سر سپردن مرید به مراد، و در حقیقت نشانه رنج و محنت در دنیا و تسلیم به حق بود. این خرقه را مرید مبتدی به عنوان ارادت از دست مراد می‌پوشید و آن را خرقه ارادت می‌نامید؛ در واقع می‌توان گفت این لباس از نظر روانی، ارتباط معنوی مرید را با مراد حفظ می‌کرد یعنی همیشه مراد را ناظر حرکات ظاهر و حالات باطن خود می‌دانست.

اما خرقه دیگری نیز به نام خرقه ولایت و ارشاد در بین این طایفه مرسوم بود و آن خرقه‌ای بود که بر مریدی که به کمال می‌رسید، می‌پوشانیدند و بدین وسیله شیخی و جانشینی و صلاحیت ارشاد و دستگیری او را تأیید می‌کردند. نقل است که: پیر ابوالفضل، ابوسعید ابوالخیر را پیش ابو عبدالرحمان سلمی فرستاد تا از دست او خرقه پوشید و نزدیک ابوالفضل باز آمد. پیر گفت: «کنون حال تمام شد، با میهنه باید شد تا خلق را به خدا خوانی». (عطار 1374 : 705)

شایان ذکر است که انتساب مریدان به مشایخ طریقت نیز از سه رو بود:

1- خرقه 2- تلقین ذکر 3- صحبت و خدمت و رعایت آداب ایشان

خرقه انتساب مریدان به مشایخ طریقت دو نوع بوده است:

1- خرقه ارادت 2- خرقه تبرک

1- خرقه ارادت: [که ذکر آن در بالا آمد] آن را فقط از دست یک شیخ می‌توانستند بپوشند.

2- خرقه تبرک: خرقه تبرک را که نشانه برکت بود، از مشایخ بسیاری می‌گرفتند.

اما خرّقه دیگری نیز در بین صوفیه متداول بوده است که به آن خرّقه سماعی می‌گفتند. هجویری از مشایخی است که در کتاب کشف‌المحجوب خود از این خرّقه یاد کرده است. بحث خرّقه سماعی در باب خرّق این کتاب ذکر شده است.

خرّق

در جماعت‌های بزرگ از مشایخ این طایفه یعنی در سماع، خرّق کردن یعنی پاره و چاک زدن جامه مرسوم و معهود بوده و دیدگاه‌های گوناگون و نگرش‌های متفاوتی را به دنبال داشته است.

علما بر این اعتقاد بوده‌اند که پاره کردن جامه سالم شایسته نیست، اما گروهی از صوفیه را اعتقاد بر آن بود که همان‌گونه که پارچه سالم را می‌برند و به پنج پاره تقسیم می‌کنند و دوباره می‌دوزند، اگر جامه را به صدپاره کنند و باز بر هم بدوزند نیز فساد و خلافی در میان نخواهد بود. در یک جمع‌بندی باید گفت که جامه خرّق کردن در طریقت بر اصلی استوار نیست مگر در سماع، به شرط آن که سماع‌کننده در حالت صحت و سلامت نباشد. این بدین معناست که اگر غلبه‌ای بر سماع‌کننده در حین سماع پدید آید، به گونه‌ای که از خود بی‌خود گردد (به بحث واجد مغلوب و وجد دل مراجعه کنید)، معذور است و خرّق کردن جامه وی قابل پذیرش و قبول و یا اینکه در غلبه‌ای که بر سماع‌کننده حاکم شده است، همراهان وی در موافقت و همراهی، جامه سماع‌کننده مغلوب را خرّق می‌کنند. دلیل این جامه دریدن یا به واسطه پیر و مراد بودن وی یا برای برگشت وی از گناهی است که در حین غلبه مرتکب شده است.

حال اگر خرّقه در سماع پاره شد، دو شرط را باید رعایت کرد: خرّقه پاره را دوخته و به جماعت حاضر در مجلس سماع و یا درویشی دیگر پس می‌دهند و یا آن خرّقه را برای تبرک پاره پاره و در بین خود قسمت می‌کنند. گاهی نیز سماع‌کننده خرّقه سالم را بی‌آنکه پاره شده باشد، در مجلس افکنده و از خود دور می‌کند. در این مواقع حکم آن است که بررسی می‌کنند که مراد و نیت وی از جامه‌افکندن چه بوده است؟ اگر مراد وی سپردن جامه به قوال بوده است، بنابراین جامه از آن قوال است و اگر مراد وی، جماعت، پس از آن جماعت است، و اگر بی‌هیچ نیت و قصدی جامه را بیفکنند، باید دید که حکم پیر چیست؟ و چه فرمان می‌دهد؟

پس در صورتی که مستمع نیتی در افکندن جامه داشته باشد، سهمی برای جماعت در سپردن جامه نیست؛ اما اگر مستمع نیت و مراد جماعت را بخواهد، موافقت همراهان در سپردن جامه شرط است و چنانچه مستمع نیتی نداشته باشد نیز موافقت همراهان در سپردن جامه شرط است. باید دانست این خرّقه در هر حال چه پاره شود و چه افکنده، خرّقه سماعی است و اینها همه بحث‌هایی است که در رابطه با خرّقه سماعی و واجد مغلوب در بین عرفا طرح شده است.

در اینجا لازم به یادآوری است با عنایت به بحث سماع و وجد که پیش‌تر آمد، همان‌گونه که واجد مغلوب نسبت به واجد منظور به دور از حقانیت است، پس تمام بحث درباره خرقه سماعی و خرق کردن جامه، از بحث‌های حاشیه‌ای در سماع است که ما را به نوعی از حقیقت و اصل سماع دور می‌گرداند.

نتیجه‌گیری

بر سماع راست هر تن چیر نیست

طعمه هر مرغکی انجیر نیست

(مولوی 1368 : 7)

باید گفت که سماع درست، در معنی شنیدن هر چیز چنان که آن چیز در نعت و حکم می‌باشد، است (موسوی سیرجانی 1381 : 172) و اهل سماع نیز با توجه به معنای وجد در نزد این طایفه - که همانا «اثبات حال باشد که مر ایشان را پدیدار آید، اندر سماع، مقرون اندوه» (هجویری 1373 : 538) است - در سه گروه جای گیرند:

1- واجدان مفتون 2- واجدان مغلوب 3- واجدان منظور.

واجدان مفتون گرفتار وجدِ نفس‌اند، بنابراین در وجد خود، شکیبایی - که لازمه سلوک است - از دست داده، تمامی امور باطن و راز پوشیده خود را آشکار می‌سازند.

واجدان مغلوب نیز به واسطه وجد دل - که گویای باقی ماندن رگه‌هایی چند از خودبینی است - طاقت از دست داده و فریاد می‌زنند و آواز بلند سر داده و هم اینان‌اند که جامه بر تن می‌درند.

اما رستگاران همان واجدان منظورند یعنی فقرای مجرد که از تعلقات دنیا و آفات آن دوری جویند و با سماع درست و صفای قلب به وجد جان دست یافته و تمامی دل را مستغرق حدیث حق گردانیده و دست از جان شسته، محبوب و منظور حق واقع گشته‌اند.

در کنار این حقایق، به ذکر خرقه، خرقه سماعی و خرق کردن جامه نیز پرداختیم زیرا چاره‌ای جز آن نبود؛ چه واجدان مفتون و مغلوب را داشتیم که خود این بحث‌ها را در سماع آفریدند و در این رابطه جار و جنجال به راه انداختند تا آنجا که در سماع، بحث رقص و آوازخوانی نیز به میدان آمد، حال آنکه در شریعت و طریقت برای رقص اصلی نیست، اما این بدین معنا نیست که می‌توان اضطراب ناشی از سماع مبتدیان و متوسطان را کتمان کرد و شاید این اضطراب و حرکت همان است که از آن تعبیر به رقص کرده‌اند.

همچنین سماع در معنای غنا و آوازخوانی نیز در طول تاریخ بحث‌های دیگری به راه انداخت که در نتیجه آن، فقیهان به جایز و حلال دانستن یا تحریم آن رأی دادند.

شاید خود صوفیه نیز برای پنهان داشتن و نهان سرّ از بیگانگان این علم، اصراری بر اینکه عوام مردم به اصل سماع پی برند، نداشتند. زیرا قصد ایشان نیک فهمانیدن و آسان گردانیدن پوشیدگی‌های کلام خود به مریدان خالص و واقعی و دور گردانیدن ناآشنایان از سرشان بود.

پی‌نوشت

1- شهود: خواجه عبدالله انصاری در باب مشاهده و شهود گوید: برخاستن عوایق است میان رهی و میان حق. (خواجه عبدالله انصاری 1386 : 306)

کتابنامه

- حافظ شیرازی. 1369. دیوان. از نسخه محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی. چ 3. تهران: محمد.
- خواجه عبدالله انصاری. 1376. صد میدان. به اهتمام قاسم انصاری. چ 5. تهران: طهوری.
- _____ . 1386. صد میدان. دکتر سهیلا موسوی سیرجانی. چ 1. تهران: زوار.
- دهخدا، علی‌اکبر. 1377. لغت‌نامه. چ 2. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- سنایی. 1374. حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة. به تصحیح مدرس رضوی. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- عطار نیشابوری. 1374. تذکرة‌الاولیا. با استفاده از نسخه نیکلسون. با مقدمه مرحوم قزوینی. چ 2. تهران: صفی‌علیشاه.
- _____ . منطق‌الطیر. به اهتمام دکتر احمد رنجبر. چ 3. تهران: اساطیر.
- مولوی. 1368. مثنوی معنوی. با مقدمه و شرح بدیع‌الزمان فروزانفر. چ 6. تهران: جاویدان.
- _____ . 1379. مثنوی معنوی. با مقدمه دکتر عبدالحسین زرین‌کوب. چ 1. تهران: صدای معاصر.
- موسوی سیرجانی، سهیلا. 1381. فرهنگ‌نامه تطبیقی تعریف‌ها و اصطلاحات عرفانی کشف‌المحجوب و مرصادالعباد. چ 1. تهران: زوار.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. کشف‌المحجوب. به تصحیح و ژوکوفسکی. با مقدمه قاسم انصاری. تهران: طهوری.
- _____ . 1384. کشف‌المحجوب. به تصحیح دکتر محمود عابدی. چ 2. تهران: سروش.