

مقایسه مفهوم سماع در آثار سلمی و احمد غزالی بر مبنای الگوی پیش‌انگاشت‌های زبانی

راضیه حجتی‌زاده

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

چکیده

پیش‌انگاشت از جمله مباحث زبان‌شناختی است که تفسیر یک متن مورد توجه قرار می‌گیرد. پیش‌انگاشت‌ها در حکم پنداشت‌ها و گمان‌هایی در خصوص دانش زبانی و جهان‌بینی نویسنده هستند که آنها را با خوانندگان احتمالی‌اش به اشتراک می‌گذارد تا اهداف ارتباطی او به خوبی شکل گیرد. ارتباط ما با متونی که در گذشته تولید شده‌اند، براساس بازسازی موقعیت‌های تاریخی و اندیشگانی روزگار تولید متن است. مبحث سماع نیز که از موضوعات پرمناقشه در تاریخ تصوف به‌شمار می‌آید، در معرض ارزیابی‌های متعدد و گاه ضدونقیض است و از این‌رو، درک پیام گویندگان و استنباط معنی ضمنی حاصل از آن منوط به درک پیش‌انگاشت‌های گزاره‌های آنها خواهد بود. هدف ما در این مقاله این است که با استفاده از روش زبان‌شناختی - معنی‌شناختی مفهوم سماع را در آثار سلمی و غزالی مقایسه کنیم و کارکرد پیش‌انگاشت را برای درک کامل‌تر و دقیق‌تر سیر تحول تاریخی این پدیدار عرفانی نشان دهیم. نتایج حاصل از این پژوهش به اجمال چنین است که پیش‌انگاشت دو دوره تکوین و اثبات را در مسیر شکل‌گیری و تحول عرفان و تصوف ترسیم می‌کند. بر این اساس، سلمی با توجه به دیدگاه‌های پدیدارشناختی و کل‌نگرانه خود به دوره نخست و احمد غزالی با توجه به زبان و تفکر استعاره‌ای و نگرش پدیداری-روان‌شناختی خود به دوره دوم تعلق دارد.

کلیدواژه‌ها: پیش‌انگاشت، عرفان، سماع، سلمی، غزالی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۰۳/۰۹

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۰۶/۲۰

Email: phdstudent1363000 @gmail.com

مقدمه

پیش‌انگاشت‌ها از دستاوردهای محوری دانش زبان‌شناسی در فاصله سال‌های ۱۹۶۹ تا ۱۹۷۵ به‌شمار می‌آید. این مبحث با تمامی انواع نظریه‌های زبان‌شناسی زایشی که زبان را به صورت ابزاری انتزاعی جدا از کاربران و نقش‌های آن مطالعه می‌کرد، در تعارض قرارداشت، (لوینسن ۱۹۸۳: ۱۱۳) اما در اغلب موارد، بحث پیرامون پیش‌انگاشت وجهه‌ای معناشناختی به خود می‌گرفت. به تدریج، زمینه برای طرح نظریه‌های کاربردشناختی^۱ نیز فراهم گشت. مطابق با نگاه‌های اخیر، همواره در کاربرد جملات پاره‌ای محدودیت‌های کاربردشناختی وجود دارد. گزاره‌ها تنها زمانی مناسب و بجا هستند که در بافتی که در آن قرار گرفته‌اند، صادق و حقیقی تشخیص داده شوند. اظهار گزاره‌ای که پیش‌انگاشت‌های نادرستی دارد، درست به‌منزله تولید گزاره‌ای نابجا و غیر مقتضی خواهد بود؛ همچنین، پیش‌انگاشت قادر است تا رابطه میان دو قضیه را توضیح دهد. (یول ۱۳۸۷: ۴۲)

اگرچه پیش‌انگاشت در گذشته نسبت به امروز، از جمله محوری‌ترین مباحث در کاربردشناسی به‌شمار می‌آید و رویکردهای جدیدتر علاقه چندانی به بحث تخصصی درباره این پدیده با روش تحلیل منطقی نشان نداده‌اند، تأمل در شماری از این مسائل می‌تواند ما را در تحلیل برخی جنبه‌های ناپیدای معنی‌یاری رساند. معمولاً پیش‌انگاشت را «موضوعی می‌دانند که گوینده فرض می‌کند پیش از ادای پاره‌گفتار حقیقت دارد؛ بنابراین، پیش‌انگاشت به گوینده تعلق دارد و نه به جمله»؛ (همان: ۴۰) برای نمونه، در گزاره «برادر مریم سه رأس اسب خرید»، پیش‌انگاشت‌های عام به‌ترتیب عبارت خواهند بود از:

الف) شخصی به نام مریم وجود دارد؛

ب) مریم برادری دارد.

و پیش‌انگاشت‌های خاص عبارتند از:

الف) مریم تنها یک برادر دارد؛

ب) برادر مریم ثروتمند است.

همه این پیش‌انگاشت‌ها مربوط به گوینده است و ممکن است نادرست باشد. رویکردهای جدیدتر پیش‌انگاشت را در رابطه با «تضمن‌های مکالمه‌ای قراردادی»^۱ مطالعه می‌کنند. بر این اساس، پیش‌انگاشت معرف شرایط اقتضا و تناسب^۲ یک گزاره در محیط و بافتی است که در آن اظهار می‌شود و تضمن‌ها نیز استنتاج‌های کنترل‌شده مخاطب را از این گزاره‌ها که براساس عوامل متعددی شکل می‌گیرد، مطالعه می‌کنند. این تضمن‌های قراردادی همانند تمامی گزاره‌های خبری^۳ در زمره کنش‌های شناختی ایده‌آلی هستند که به شکل قراردادی، با شیوه‌های اظهار عقاید و باورهای گویندگان در موقعیت گفتمانی شخص گره خورده‌اند. این ارتباط و گره‌خوردگی به این دلیل قراردادی است که لزوماً اثربخش و تأثیرگذار^۴ نخواهد بود؛ برای مثال، اگر مخاطب اعتماد یا اعتقادی به کلام گوینده نداشته باشد، دلیلی نمی‌بیند که آن سخن را در حکم بخشی از باورها و معتقدات خود بپذیرد. برعکس، برای آنکه گزاره‌ای معنادار باشد، باید پذیرفت که گوینده، خود را به مثابه کسی که در صدد تبلور اندیشه و کتمان اندیشه‌ای دیگر است، به مخاطب می‌شناساند. با این وصف، کنش‌های شناختی شامل مقاصد و اغراضی از گویندگان است که بر پایه‌ای قراردادی استوار شده باشد.

1. Implicatures conventionnelles
3. Assertion

2. Felicity
4. Effective

نکته مهم دیگر این است که کنش‌های شناختی مندرج در گزاره‌های خبری، پیش‌انگاشت‌ها، و تضمن‌ها به یکدیگر شباهت دارند؛ زیرا از صورت و ساختاری یکسان بهره می‌گیرند، اما از این وجه که شیوه تبلور معنی و غرض در هر یک متمایز است، با هم تفاوت دارند. از این منظر، پیش‌انگاشت‌ها را باید گونه‌ای خاص از تضمن‌های قراردادی دانست که به‌ویژه، از طریق ادات وصل یا فصل‌گفتمانی نظیر حروف ربط (لکن، پس، بنابراین، اما، به‌علاوه و...) بار شناختی گزاره‌ها را به مخاطب منتقل می‌کنند. (جایز ۲۰۱۴: ۳-۴ تارنمای اینترنتی)

متأسفانه در زبان فارسی و در حوزه پژوهش‌های زبان‌شناسی ادبی، تحقیق جدی در این‌باره انجام نگرفته است که شاید یکی از علل آن تلقی پژوهشگران از ماهیت منطقی موضوع است که به‌ظاهر، در تعارض با حوزه ادبیات قرار می‌گیرد؛ در حالی که همان‌طور که به تفصیل بیان خواهد شد، پیش‌انگاشت در وهله اول به حوزه کاربردشناسی زبانی تعلق دارد که می‌تواند متون ادبی و غیر ادبی را به‌گونه‌ای یکسان تحت تأثیر خود قرار دهد.

پیش‌انگاشت‌های کاربردشناختی و پیش‌انگاشت‌های معنی‌شناختی

یکی از دسته‌بندی‌های کلی درخصوص پیش‌انگاشت‌ها تقسیم آنها به دو گروه کاربردشناختی و معنی‌شناختی است. مراد از پیش‌انگاشت‌های کاربردشناختی فعالیت‌های گوینده به‌طور مطلق است؛ به عبارت دیگر، پیش‌انگاشت‌های کاربردشناختی تنها فعالیت‌های کلامی گوینده را شامل می‌شود، در حالی که پیش‌انگاشت‌های معنی‌شناختی به دنبال ابعاد قراردادی معانی خاص واژه‌ها و ساختارهای زبانی است.

۱. **پیش‌انگاشت‌های کاربردشناختی:** استالنکر (۱۹۹۸) به بسط نظریه کاربردشناختی (گوینده‌محور یا غیر قراردادی) پیش‌انگاشت‌ها پرداخت. این قبیل پیش‌انگاشت‌ها متضمن پیش‌زمینه‌هایی به‌منظور شکل‌گیری تعامل‌های زبانی است؛ برای مثال، آگاهی متقابل همه فارسی‌زبانان به هنگام گفت‌گو نسبت به قواعد کلی زبان فارسی. «پیش‌انگاشت‌ها همچنین شامل هنجارهای لازم برای از سرگیری گفت‌وگوی^۱ میان افراد و پاره‌ای اطلاعات خاص‌تر راجع به اهداف ضمن گفت‌وگو است. شفاف‌ترین نمونه‌های این پیش‌انگاشت‌ها شامل مواردی است که نمی‌توان آنها را به سادگی در واژه‌ها یا جمله‌هایی معین ردیابی کرد.» (پوتز، ۲۰۰۷: ۴) در عوض، آنها را می‌توان از درون ویژگی‌های کلی‌تر بافت گفتار و انتظارات متقابل شرکت‌کنندگان در گفت‌وگو استنباط کرد.

۲. **پیش‌انگاشت‌های معنی‌شناختی:** پیش‌انگاشت‌های معنی‌شناختی (قراردادی یا واژگانی^۲) شامل بخشی از معنی واژه‌ها و ساختارهای زبانی است که با قواعد زبانی رمزگذاری می‌شود و به آنها عوامل یا محرک‌های^۳ پیش‌انگاشت‌ساز گویند. کاربرد این اصطلاح را غالباً به فرگه^۴ (۱۸۹۲ - ۱۹۸۰) و استراوسن^۵ (۱۹۵۰) نسبت می‌دهند. چرچیا و مک‌کونل گنیت^۶ (۱۹۹۰) نیز در مقدمه‌ای جامع، گزارشی از این دسته از پیش‌انگاشت‌ها ارائه داده‌اند. عنوان «معنی‌شناختی» در ظاهر، اختلاف آشکاری با «کاربردشناختی» دارد؛ پیش‌انگاشت‌های معنی‌شناختی نیز باید در میدان آگاهی‌های مشترک میان شرکت‌کنندگان در گفت‌وگو ارزیابی شوند و از این حیث، دارای بعدی کاربردشناختی به‌شمار می‌آیند. پیش‌انگاشت‌ها

1. Turn-taking the dialogue

3. Triggers

5. Strawson

2. Indexical

4. Frege

6. Chierchia & McConnell

همواره باید درون بافت‌ها و موقعیت‌هایی معین در نظر گرفته شوند؛ بنابراین، هر فردی لااقل باید از اندوخته دانشی فرد مقابل به عنوان پیش‌زمینه گفت‌وگو آگاه باشد تا بتواند معنی گفته‌های دیگران را به درستی دریابد.

گزارش‌های معنی‌شناختی در پیش‌انگاشت‌ها قابلیت انطباق با گزارش‌های کاربردشناختی را دارند؛ بدین ترتیب که کاربرد عوامل و محرک‌های پیش‌انگاشت‌ساز بهترین روش برای دستیابی به کنش گوینده، برای ساختن و تجسم پیش‌انگاشت گزاره است؛ با این حال، دیدگاه‌های معنی‌شناختی این احتمال را به وجود می‌آورد که پاره‌گفتار گوینده ایجاد گزاره‌ای را (به‌مثابه نوعی قرارداد) فرض می‌گیرد بدون آنکه گوینده آگاهانه آن را قصد کرده باشد؛ (سوامز ۱۹۸۲: ۴۸۶) در حالی که چنین احتمالی براساس گزارش‌هایی که منحصرأ بر اهداف و نیات گوینده مبتنی باشد، ناممکن است.

پیش‌انگاشت‌ها در مجرای ارتباط زبانی اثر می‌گذارند و راه را برای تفاهم متقابل هموار می‌کنند. در ارتباط‌های نوشتاری، نویسنده باید از قابل فهم بودن گزاره‌های خود برای خوانندگان احتمالی‌اش تا حدی یقین حاصل کند؛ زیرا تنها از این طریق است که می‌توان دست به خلق متونی ارتباط‌پذیر^۱ زد. به باور امبرتو اکو، «رمزگشایی از یک متن به هنگام شرح یا تفسیر آن نیازمند دانش خواننده دربارهٔ واژه‌ها، جمله‌ها، ساختارهای به‌کار رفته در جمله، و معنی عبارت‌های زبانی است»، (اکو ۱۹۸۴: ۷) اما شرح و تفسیر یک متن تنها به رمزگشایی از پیام آن وابسته نیست. هر تفسیر یا شرحی نیز به‌نوبه خود، در حکم نوعی تولید یا محصول زبانی است که خواننده را درگیر می‌کند و از آنجاکه هیچ دو نفری را نمی‌توان یافت که تجربه‌های حیاتی کاملاً یکسانی داشته باشند، هیچ دو تفسیری نیز به یکدیگر همانند نیست.

دانش خواننده، تجربه‌ها، و انتظارات او که به واسطه میزان آگاهی‌اش از واژه‌ها شکل می‌گیرد، همه و همه در شرح پیام متن اثر می‌گذارد (براون و یول ۱۹۸۳: ۲۲۱). و بر همین اساس، عواطف، عقاید، و ارزش‌های پذیرفته‌شده از جانب خواننده به همراه تاریخچه زندگی فردی آنان نقش بسزایی در تفسیر متن برجا می‌گذارد. (اسمیت ۱۹۸۷: ۳) اکو الگویی را ارائه می‌دهد که توضیح می‌دهد چگونه پیش‌انگاشت‌ها را در تولید و تفسیر یک متن به کار می‌بریم. این پیش‌انگاشت‌ها در حکم پنداشت‌ها و گمان‌هایی درخصوص دانش زبانی و جهان‌بینی‌ای است که نویسنده احتمالاً آن را با خواننده احتمالی‌اش به اشتراک می‌گذارد تا اهداف ارتباطی او به خوبی شکل گیرد. حال، ارتباط ما با متونی که در گذشته تولید شده است، براساس بازسازی موقعیت‌های تاریخی و اندیشه‌گانی است که آن آثار درون آنها پرورده شده و پدید آمده‌اند. (اکو ۱۹۸۴: ۲۴۲) مبحث سماع نیز که از موضوعات پرمناقشه در تاریخ تصوف است و نه تنها صوفیه، بلکه فقها و اهل کلام نیز درباره آن داد سخن داده‌اند، در معرض ارزیابی‌های متعدد و گاه ضد و نقیض قرار می‌گیرد که درک پیام گویندگان و استنباط معنی ضمنی حاصل از آن را منوط به درک پیش‌انگاشت‌های ما در مقام خوانندگان این آثار از گزاره‌های آنان خواهد کرد. در این راستا، روش این مقاله برای تحلیل زبان عرفا در موضوع سماع، دسته‌بندی اهم متون عرفانی مرتبط با این مبحث بر حسب سیر تاریخی، بررسی اقسام پیش‌انگاشت‌های به کار رفته در هریک از آنها و سرانجام، مقایسه تفاوت‌ها و شباهت‌های میان آنها است.

اقسام و زیرگونه‌های پیش‌انگاشت‌ها

پیش‌انگاشت با کاربرد شمار زیادی از کلمات، عبارات، و ساختارها در پیوند است که از آن میان، به شش گونه پیش‌انگاشت وجودی، واقعیت‌پذیر، واقعیت‌ناپذیر، واژگانی، ساختاری، و خلاف واقع می‌توان اشاره کرد.

۱- پیش‌انگاشت وجودی: این پیش‌انگاشت هم در ساختارهای ملکی (نگارمن) و هم در تمام عبارتهایی که حاوی اسمی معرفه یا ضمائر و صفات اشاره است (پوتز ۲۰۰۷: ۵؛ هایم ۱۹۹۲: ۱۸۴) حضور دارد. این پیش‌انگاشت تعهد گوینده را در برابر موجودیت‌های ذکر شده اعلام می‌دارد.

۲- پیش‌انگاشت واقعیت‌پذیر: این پیش‌انگاشت را می‌توان در کاربرد افعالی نظیر دانستن، فهمیدن، متأسف بودن و نیز در عباراتی که از ترکیب یک صفت با فعل «بودن» ساخته می‌شود (نظیر آگاه، خوشحال، عجیب و... بودن) یافت: الف) نفهمید که او بیمار است = او بیمار بود.

ب) متأسفم که به او گفتم = به او گفتم.
در این پیش‌انگاشت، گوینده صحت اطلاعاتی را که بیان می‌کند، از قبل مفروض می‌داند.

۳- پیش‌انگاشت واژگانی: زمانی که یک واژه براساس معنی بیان‌شده (لفظ) به انتقال معنی بیان‌نشده (پیش‌انگاشت) پردازد. (یول ۱۳۸۷: ۴۲-۴۴) افعال تبدیلی^۱ (ناظر به تبدیل وضعیت) یا وجه‌نما^۲ همچون بازماندن، آغاز کردن، ادامه دادن، از سرگرفتن، خاتمه دادن، یا قیودی نظیر پیوسته، بی‌وقفه، دفعتاً، فی‌الحال و... در این مجموعه قرار می‌گیرند: (ر.ک: کالا و گریک ۲۰۰۷: ۹۲)

الف) آنها شروع به گله کردند = آنها قبلاً گله نمی‌کردند.
ب) شما دوباره دیر آمدید = شما پیشتر نیز دیر می‌آمدید.
در پیش‌انگاشت واژگانی چنین تعبیر می‌شود که گفته حاوی معنی ناگفته (بیان‌نشده) دیگری است.

۴- پیش‌انگاشت ساختاری: هنگامی که ساختارهای به‌کاررفته در گزاره‌ها به نحوی باشد که به شکل متعارف، صحت پاره‌ای از ساختار خود را از قبل مفروض می‌دارد. در این قسم پیش‌انگاشت، فرض بر این است که اطلاعات بیان‌شده صحیح است و جای چون‌وچرایی باقی نمی‌گذارد. بدین ترتیب، شنونده نیز به‌ناگزیر، آن را به عنوان امری صحیح می‌پذیرد. ادات استفهامی نظیر چه زمان (کی)، کجا، چگونه، و چه کسی که با بله - خیر پاسخ داده نمی‌شوند، از این شمارند:

او چه موقع رفت؟ = او رفت.

این‌گونه پیش‌انگاشت‌ها اطلاعات را چنان ظریف عرضه می‌کنند که گویی شنونده چاره‌ای جز باورداشتن آنها ندارد. (یول ۱۳۸۷: ۴۵)

۵- پیش‌انگاشت واقعیت‌ناپذیر: پیش‌انگاشتی که نادرست بودن آن مفروض است و افعالی نظیر خواب دیدن، خیال کردن و وانمود کردن را شامل می‌شود: او وانمود می‌کند که مریض است = او مریض نیست.

۶- پیش‌انگاشت خلاف واقع: این پیش‌انگاشت در ساختار جمله‌های شرطی یافت می‌شود:

اگر دوستم بودی، به من کمک می‌کردی = تو دوستم نیستی.

هریک از اقسام فوق می‌تواند اجزا و عناصر دیگری را از زبان به خدمت بگیرد که از آن میان، قیود (به‌ویژه قیود رفتاری کمی و کیفی)، نقش‌نماهای گفتمان^۱ نظیر همچنین، حتی، تنها، هنوز، اما، نیز، پس، اسامی خاص، ضمائر، و بدل را می‌توان نام برد. (پوتز ۲۰۰۷: ۵؛ بیورز و گیرتز ۲۰۱۲: ۱۲) با توجه به اینکه پیش‌انگاشت‌های واقعیت‌پذیر و واقعیت‌ناپذیر، هر دو به گروه افعال پنداری یا

افعال حالت^۱ تعلق دارند که در هر حال، با ذهنیات و باورهای شخصی گوینده مرتبط است، شاید مناسب‌تر باشد که برای این دو، یک گروه واحد به نام پیش‌انگاشت‌های ذهنی^۲ قرار گیرد. برخی از زبان‌شناسان تمام زیرگونه‌های یادشده را به دو دسته کلی عوامل واژگانی^۳ و عوامل نحوی^۴ تقسیم می‌کنند؛ یعنی عواملی که پیش‌انگاشت‌ها را در یک واژه متمرکز می‌کند و عواملی که استنباط آنها را به یک گزاره کامل وابسته می‌سازد؛ (ر.ک: کالا و گریک ۲۰۰۷: ۹۲؛ کربرا- اورچونی، ۱۹۸۶: ۳۸) البته می‌توان دسته سوم را نیز در نظر گرفت و آن، عوامل بافتی یا گفتمانی است که در سطح یک متن کامل یا زمینه‌های گسترده‌تر زمانی، مکانی، یا عقیدتی خارج از متن گسترش می‌یابد. اهمیت این عوامل شاید به مراتب بیشتر از دو عامل دیگر باشد؛ زیرا گاه یک عامل بافتی می‌تواند بر معنی سایر گزاره‌ها و واژگان متن و بالطبع، پیش‌فرض‌ها و نحوه استنباط معانی ضمنی آن، اثر عمیق و مستقیم برجا گذارد؛ برای مثال، در حوزه دین، اگر زبان دین را نمادین بدانیم (بدین معنی که اصول حاکم بر فهم عرفی در آن رعایت نشده است)، نمی‌توان مراد گوینده را دریافت. (واعظی ۱۳۷۶: ۷۴) در متون نمادین، زبان متن بدون آنکه پاسخی را بر متن تحمیل کند، خود زمینه‌ساز طرح پرسش‌هایی در ذهن خواننده می‌شود. درحقیقت، همین که تصویری از یک شیء یا یک موضوع در ذهن انسان پدید آمد، ساختار ذهن محمولات آن را نیز تصور و بررسی می‌کند. در موضوع سماع نیز همین که موضوع را در زمینه و بافت کلی فقه و از دریچه سنت بررسی کنیم، پرسش‌هایی که در ابتدا، به صورت

1. Attitude Verbs
3. Iexical Supports

2. Subjectif
4. Syntaxique Supports

پیش‌انگاشت در ذهن پدید می‌آید، اثبات یا انکار و حلال یا حرام بودن آن است؛ در حالی که همین پرسش‌ها در بافت‌های دیگری چون بافت عرفانی، هنری، و فلسفی می‌تواند به مراتب متفاوت با پرسش‌های بافت فقهی باشد؛ بنابراین، این پرسش‌ها تنها با درک موقعیت کلی ارتباط، پیش‌انگاشت‌های درست و مناسب را به ذهن متبادر می‌کند.

کاربردهای پیش‌انگاشت در موضوع سماع

دقت در ساختار کاربردشناختی، این مطلب را به ما خاطر نشان می‌سازد که به جای صحبت از صدق و کذب پیش‌انگاشت‌ها، از بجا و نابجا بودن یا مناسب و نامناسب بودن آنها سخن بگوییم. در واقع، آنچه اهمیت این مبحث را روشن می‌کند، توان پیش‌انگاشت‌ها برای ابلاغ پیام اصلی گوینده و غرض یا معنی ضمنی کلام او در حین ارتباط است. همین امر می‌تواند افق دلالت‌ها و معنی‌رسانی یک متن را متناسب با زمینه‌ای که در آن قرار می‌گیرد، گسترش دهد. کما اینکه در خصوص سماع نیز همین پیش‌انگاشت‌ها هستند که هدف غایی عرفا از ورود به این مبحث و فواید و نتایج حاصل از آن را در سنت اول و دوم (سنت عرفانی پیش و پس از سده ۷ هجری) آشکار می‌سازند. صوفیانی که قائل به سماع بودند، برای مشروع نشان دادن این کار، دلایل شرعی مختلفی ارائه می‌کردند، اما دلیل اصلی آنان این بود که سماع را راهی برای برانگیختن یاد خدا در قلب می‌دانستند. «صوفیه می‌پنداشتند در موسیقی چیزی وجود دارد که می‌تواند آدمیان را به عالم غیب، به خاستگاهشان در عدم، و به آن قلمروی که خدا در آنجا کلمهٔ ازلی‌اش را به آنها می‌گوید، منتقل کند.» (چیتیک ۱۳۸۸: ۱۳۰)

ابن عربی پیروان خود را به سماع تشویق نمی‌کند، اما نظریه نهفته در ورای این عمل را توضیح داده است. او می‌گوید «سماع حقیقی صرفاً یادآوری «کن» ازلی

است که هستی (کون) عالم را در آغاز پدید آورد و رقصی که همراه این یادآوری است، انتقال اشیا را از خزاین عالم غیب به جهان نشان می‌دهد. آنچه که اهل سماع در کلام خواننده می‌بینند، کلمه الاهی (کن) است به اشیا پیش از آنکه وجود یابند» (چیتیک ۱۳۸۸: ۱۳۰؛ ر.ک: ابن عربی ۱۹۹۴، ج ۲: ۳۶۶)

«وجود عالم هستی در صفت الاهی کلام ریشه دارد؛ زیرا آگاهی عالم آفرینش از خداوند فقط از راه کلام او است... به سبب همین شنیدن است که حرکت، تکان خوردن، و جابه‌جایی در میان شنوندگان در فطرت آنها قرار دارد؛ زیرا وقتی که آنها کلمه «کن» را می‌شنوند، منتقل می‌شوند و از حالت عدم به حالت وجود حرکت می‌کنند و در نتیجه، هستی می‌یابند. ریشه حرکت اهل سماع که اصحاب وجدان هستند، در همین جا است» (چیتیک ۱۳۸۸: ۱۳۰؛ ر.ک: ابن عربی ۱۹۹۴، ج ۲: ۳۵۲)

کلمه سماع به معنای گوش دادن به موسیقی است و توسعاً به معنی موسیقی نیز به کار می‌رود. در اواخر قرن نهم هجری هم گوش دادن به موسیقی یا سماع به عملی تبدیل شد که برخی صوفیان اغلب همراه با رقص آن را انجام می‌دادند، (چیتیک ۱۳۸۸: ۱۲۹) اما با پیش‌انگاشت‌های اولیه‌ای که سماع بر آن استوار گشته بود، عرفا رویکردی معرفت‌شناختی به این موضوع اتخاذ کردند؛ کما اینکه سازوکار عرفان سنت نخست، یعنی عرفانی که تا پیش از ظهور ابن عربی رواج داشت نیز توجه به فواید عملی و کاربردی آن را در تولید و جذب معرفت بیشتر از مبانی نظری آن مد نظر داشت؛ اما با ظهور عرفان سنت دوم و طرح مباحث نظری، به‌ویژه در هستی‌شناسی عرفانی به دست ابن عربی، پیش‌انگاشت‌های بحث سماع نیز همانند بسیاری دیگر از مباحث کلیدی که تا پیش از آن در عرفان رواج داشت، صبغه‌ای هستی‌شناختی به خود پذیرفت. مبحث سماع در این سنت، عمدتاً بر پایه وجود، وجد، نَفَس‌الرحمن، حبّ، و رحمت شکل گرفته است.

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا دریافت جمال الهی از طریق آیات آفاقی کافی است یا اینکه شنیدن یا سماع مستلزم چیزی بیشتر است؟ خداوند در

قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.» (نحل / ۴۰) بدین سان، هر چیزی در این جهان نتیجه قول خداوند است. این قول همانند هر سخن گفتن دیگری تنها از طریق نَفَس میسر است. در خصوص قول الهی، این نفس همان نفس الرحمن است که خداوند از طریق آن همه اشیا را در رحمت خود غوطه‌ور می‌کند؛^(۱) پس بنابر نظر اصحاب وحدت وجود، «همچنان‌که نفس حروف را به وجود می‌آورد، نفس رحمان نیز صور ممکنات را پدید می‌آورد و از این حیث، ممکنات، کلمات‌الله و حروف عالم‌اند. او خبر داده است که کلماتش پایان‌پذیر نیست؛ در نتیجه، مخلوقات او نیز همواره موجود و او همواره آفریننده است.» (چیتیک ۱۳۸۸: ۱۲۹؛ نیز ر.ک: ابن عربی ۱۹۹۴م، ج ۲: ۴۵۹)

با این مقدمه، ابن عربی سماع را با استماع فرمان «کن» که توسط ممکنات موجود در خزانه علم الهی که مرتبه عدم بی‌صورت‌اند، انجام می‌گیرد و موجب می‌شود حرکتی به سوی وجود در آنها ایجاد شود، یکسان می‌داند. همین حرکت موجبات انتقال آنها را از عدم به صورت فراهم می‌آورد. «از آنجاکه انگیزه چنین حرکتی اراده ذات به شناخته شدن است، از آن به عشق یا حب تعبیر می‌کنند.» (میرباقری‌فرد و حجتی‌زاده ۱۳۹۲: ۲۱۳) به باور ابن عربی، آنچه این حرکت انتقالی را برمی‌انگیزد، نیروی حب الهی است که هم محرک «کن» گفتن خدا در آغاز گردیده است و هم اجابت این فرمان و استماع آن را توسط موجودات فراهم کرده است. فخرالدین عراقی در این باره می‌گوید: «عاشق... هنوز روی معشوق ندیده بود که نغمه «کن» او را از خواب عدم برانگیخت. از سماع آن نغمه، او را وجدی ظاهر گشت. از آن وجد وجودی یافت. ذوق آن نغمه در سرش افتاد و الأذُن تعشقُ قبل العين أحياناً عشق مستولی شد؛» (عراقی ۱۳۶۳: ۱۰۵) بنابراین، ابن عربی عشق را لازمه وجود در همه مراحل و بالاخص، در سرآغاز آفرینش می‌داند و آن را تا آنجا که به قوس نزول، یعنی صدور موجودات از حق به واسطه

فیض و تجلی مربوط می‌شود، عشقی برخاسته از سماع گوش یا روح می‌داند که در مرحله‌ای مقدم بر رؤیت بصر یا رؤیت روح شکل گرفته است. در حالی که در سنت نخست عرفانی، که عمدتاً توصیف‌کننده قوس صعودی و رفتن از صورت به بی‌صورتی است، عشق پدیدآمده از رؤیت جسم یا روح مقدم بر سماع گوش و جان قرار می‌گیرد و همین عشق به‌ویژه در حال رقص و سماع موسیقی در مجالس صوفیه و در خانقاه‌ها، جاذب احوال عرفانی و ابزار وجد قرار می‌گیرد. در ساحت این عالم نیز وجد برای عارف پیوسته نیست و به همان اندازه احوال نیز که «تحت قدم» و «اختیار» او در نمی‌آید، استمراری ندارد و این همان ویژگی معرفت‌شناسیک عرفان در سیر صعودی است که در تقابل با سماع پیوسته و خلق مدام در سیر نزولی قرار می‌گیرد که آیه کریمه «بَلْ هُمْ فِی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِیدٍ» (ق/ ۱۵) نیز آن را تأیید می‌کند. ابن عربی در فص شعیبی در فصوص‌الحکم چنین می‌گوید: «اهل کشف مشاهده می‌کنند که حق تعالی را در هر دم تجلی‌ای است که در آن تکراری نیست؛ زیرا آنچه مایه بقا است، غیر از آن چیزی است که موجب فنا است و در هر آن، بقا و فنا بر عالم حاکم است.» (۱۳۶۶: ۱۲۶) این مسأله در سنت نخست نیز از نگاه عارفانی چون مولوی به دور نمانده است؛ چنان‌که درباره این خلق مدام که نتیجه چیزی جز سماع مدام نمی‌تواند باشد، می‌گوید:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نونو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد
(مولوی بلخی ۱۳۷۶ / ۱ / ۱۱۴۶ - ۱۱۴۷)

از پیش‌انگاشت‌های سماع در ساحت هستی‌شناسیک عرفان وحدت وجود، «حب» است که از بالاترین مراتب وجود تا مراتب پایین‌تر جاری می‌شود؛ زیرا فرض سماع لفظ «کن» بدون پیش‌فرض اولیه حبی که محرک و پدیدآورنده آن

است، امکان‌پذیر نیست؛ از همین روی، حب که از وجهی عاطفی، هیجانی، و فردی در سنت اول به وجهی وجودی تبدیل یافته و بدل به یک مفهوم^۱ بنیادین شده است که نظام مدون وحدت وجود جز از طریق آن، امکان طرح و بیان ندارد، در قالب استعاره «حرکت حییه» بیان می‌شود. این حرکت که خود مستلزم سه حب یا اقتضا است،^(۳) انگیزه و غرض الهی از خلقت است که اگر نمی‌بود، چیزی به واسطه تجلی پدید نمی‌آمد و آن را به قاعده «الحب تابع الحسن»، باید پرتوی از محبت خداوند به زیبایی خود دانست. (ر.ک: رحیمیان ۱۳۸۸: ۲۱۳ - ۲۱۴)

بیان استعاره حرکت حبیه مستلزم تصور سماع به منزله فعلی پایدار به عنوان پیش‌انگاشت است؛ البته استعاره‌های دیگری نیز برای سماع در سنت دوم می‌توان یافت که از متن آثار و تألیفات عرفان وحدت وجودی قابل برداشت است؛ برای مثال، فخرالدین عراقی در *لمعات*، با بیان استعاری خلقت عالم در سیر نزولی، سماع را حاصل سمعی می‌داند که از محبوب برای شنیدن قول و زبان هر کلمه از کلمات الهی به محب اعطا می‌شود. در نهایت، مطابق با مشرب وحدت وجودی، قائل و سامع را یکی می‌داند و می‌گوید: «اسماع طیر سَطِیر من الحق الی الحق» (ر.ک: عراقی ۱۳۶۳: ۱۰۵) استعاره طیر یا پرنده نیز همچون حرکت حبیه با پیش‌انگاشت‌های یکسانی روبه‌رو است و در نهایت، مستلزم همان حرکت بیرونی و جنبش‌های سه‌گانه‌ای است که از مراتب بالا (احدیت) تا مراتب پایین (اعیان ثابت و عالم تجربی) جریان دارد. این امر جز با قرار دادن سماع در مجموع سنت دوم عرفانی به عنوان بافت^۲ کلان میسر نمی‌شود؛ همچنان‌که پیش‌انگاشت سماع در سنت اول عرفانی نیز مقتضی پشت سر گذاشتن مراحل از رشد اخلاقی و معنوی و ترقی مرحله‌به‌مرحله نفس بود. به نظر می‌رسد که مفاهیم وجد، رجوع،

طلب، و مشاهده (معادل عرفانی واژه رؤیت در کلام) را بتوان از پیش‌انگاشت‌های اصلی مبحث سماع در این سنت عرفانی قلمداد کرد که با آیاتی نظیر «یا ایُّها الانسان إنَّک کادحٌ الی ربِّک کدحاً فملاقیه» (انشقاق/۶) و «کلُّ شیءٍ هالکٌ إلا وجهه له الحکم و الیه ترجعون» (قصص/ ۸۸) مناسبت دارد؛ اما زیربنای همه این مفاهیم را مفهوم «نفس» تشکیل می‌دهد. نفس «عبارت است از مجموع حیات و آگاهی که در اثر ملاقات نور و خاک زاییده می‌شود. این نفس است که در جهان غوطه‌ور است و با وجود این، در عرض ذات لایتناهی است.» (رحیمیان ۱۳۸۸: ۱۴۱)

نفس عنصر بسیطی است که مراتب متعددی دارد. این مراتب را فلاسفه به شیوه‌ای متفاوت با عرفا احصا کرده‌اند؛ از نفس ابتدایی که حس مشترک، خیال، و وهم را در بر می‌گیرد و نفس متوسطه که شامل عقل و قلب است تا نفس عالی که جایگاه روح و معرفت روحی است. عرفا برای روح نیز درجاتی از جمله سرّ، خفی، و اخفی قائل شده‌اند و گاهی نیز این سرّ را مرتبه بالاتر روح شمرده‌اند. در هر حال، سماع، نفس را با همه مراتبش تحت تأثیر قرار می‌دهد. وجد یا حالی که در هنگام سماع بر عارف وارد می‌شود و او را متغیر می‌کند، هم‌زمان در هریک از مراتب نفس تأثیر می‌گذارد؛ به‌گونه‌ای که اگر روح که مرتبه بالاتر نفس است، دگرگونی یابد، مراتب پایین‌تر نیز به تبع آن، دگرگون می‌شوند.

نهایت این مراتب در سیر صعودی نفس به سوی کمال، هرچند به فنای تعنیات و بقای خود حقیقی می‌انجامد، فنا و بقا را پیش‌انگاشت سماع در سیر صعودی نفس نمی‌توان دانست، بلکه تحقق سماع در این مرحله پیش از هر چیز، به شناخت نفس (خودشناسی) وابسته است؛ بنابراین، طبیعی است که سماع در کلام صوفیان سنت نخست، تبدیل به استعاره‌ای درونی شود و از آن استعاره وجودی سنت دوم فاصله بگیرد. مولوی نیز ضمن اشاره به سماع افلاک همانند صاحب

مرصادالعباد و مشربالارواح^(۴) معتقد است که رقص صوفیان در قلب و روحشان اتفاق می‌افتد.

چون رهند از دست خود دستی زنند چون جهند از نقص خود رقصی کنند
مطربانشان از درون دف می‌زنند بحرها در شورشان کف می‌زنند
(مولوی بلخی ۱۳۷۶ / ۳ / ۹۶ - ۹۷)

دنباله‌روی مراتب نفسانی به هنگام سماع که اغلب به پیروی از روح و پیشاهنگی او آغاز می‌شود، سماع را به «انقلاب روح در آرامگاه ابدیت» مبدل می‌کند. صاحب مرصادالعباد در این باره می‌گوید:

«چون عارف گوش خود را سوی غیب‌الغیب بگرداند، ... روح او شادان به خدا است و نزدیک است که از کالبد انسانی پرواز کند... به مدارج ملکوت بگراید و در این دنیا صورتش را همراه با دنباله‌هایش با خود بکشد... همه اینها بدین سبب است که به خواستش، یعنی به صفات و القای خاص خطاب‌الاهی راه یافته است... رقص، انقلاب روح در آرامگاه ابدیت است؛ چراکه وجود حق را در کسوت جمال می‌بیند.» (نجم‌الدین رازی ۱۳۶۵: ۳۶۵)

از فحوای کلام رازی می‌توان چنین برداشت کرد که سماع در سیر صعودی نفس، مستلزم عشق است، اما نه عشقی که از شنیدن حاصل شود، بلکه در این مرتبه رؤیت بر شنیدن تقدم دارد. استعاره سماع در این مرحله، شاید تاحدودی به صورت «انقلاب روح» قابل بیان باشد که حرکتی درونی را لازم می‌دارد. این حرکت برخلاف حرکت حبیه سنت دوم که رو به سوی بیرون دارد و از مدارج بالا تا پایین را به ترتیب تقدم و تأخر در برمی‌گیرد، رو به سوی درون دارد و قادر است در یک زمان، تمام مدارج نفسانی را دربرگیرد.

همچنان‌که در پیش‌انگاشت سماع در سنت اول اشاره گردید، طلب نیز از مفاهیمی است که بدون فرض آن، سماع و ملحقات آن را نمی‌توان مطرح کرد. ذوالنون مصری (۸۶۱ م / ۲۴۷ق) می‌گوید: «سماع وردی است خدایی که دل‌ها را

بدان برانگیزد و بر طلب او حریص کند. هرکه آن را به حق شنود، او به حق راه یابد و هرکه به نفس شنود، در زندقه افتد.» (عطار نیشابوری ۱۹۰۵م: ۱۵۳) پیش‌انگاشت اصلی در کلام ذوالنون، نخست نفی سماع از جسم و نسبت دادن آن به نفس است، اما نفسی که از تعینات رهایی یافته و مصداق حقیقی «خلق الله آدم علی صورته» شده باشد؛ دوم اهمیت طلب در مبحث سماع؛ زیرا تنها با هدف دیدار معشوق (لقاءالله) و شرط اولیة طلب است که می‌توان سماع را جایز دانست؛ زیرا سماع به همان اندازه که «مهیج طباع آدمی» است، «محرک اسرار ربانی» است؛ پس «برای بعضی فتنه است؛ چون ناتمام‌اند» و «بعضی را عبرت است؛ چون تمام‌اند.» (روزبهان بقلی شیرازی ۱۹۷۲م: ۵۰) با این وصف، استعاره انقلاب روح در سنت اول عرفانی و استعاره «حرکت حبیه» در سنت دوم، هریک به نوعی، پیش‌انگاشت‌هایی را متناسب با ویژگی‌ها و ابعاد معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی خود به میان می‌آورد.

مراحل تکوین مبحث سماع در میان عرفا و متشرعه

۱- مرحله اثبات: این مرحله که تقریباً از قرن سوم هجری تا قرن ششم هجری به طول انجامیده است، متناسب با فضای جامعه آن دوره که مرز میان محافظه‌کاری و افراط‌گری تنها با کنار کشیدن از تأویلات صوفیانه و به اصطلاح، رنگ شرعی دادن به برخی مسائل پرمناقشه نظیر مسأله سماع مشخص می‌شده است،^(۵) به اثبات سماع از دو طریق عقل و نقل اختصاص دارد؛ البته دلایل نقلی (قرآن و سنت) در این میان پررنگ‌تر از دلایل عقلی است؛ به سبب اینکه سماع در ابتدا ارتباط نزدیکی با «غنا» داشت و شبهه هم‌پوشانی میان این دو مبحث از همان ابتدا از دلایل اصلی مخالفت متشرعه با آن به حساب می‌آمد. همچنان‌که

طرح موضوع غنا در حوزه فقه و حدیث و با تکیه بر دلایل و مستندات نقلی صورت می‌گرفت، سماع نیز مادامی که در اذهان تداعی‌کننده غنا بود، باید در همان بافت فقهی و گفتمان دینی بررسی می‌شد. تعمق صوفیه‌ای همچون ابو‌عبدالرحمن سلمی، ابوالقاسم قشیری، ابوحامد محمد غزالی، هجویری و دیگران در حوزه علوم اسلامی همچون فقه، حدیث، و کلام به برجسته‌سازی پیش‌زمینه‌های فقهی بحث سماع در دوره اثبات و تکوین یاری می‌رساند. تا پیش از آنکه غزالی (م ۵۲۰هـ) سماع را در سه عامل زمان، مکان، و اخوان موقوف بداند (ر.ک: حنفی ۲۰۰۹م، ج ۱: ۵۳۳-۵۳۴) و علاوه بر پدیدارشناسی سماع به روان‌شناسی آن نیز بپردازد و بتواند آن را با ذکر دلایل عقلی چندی به اثبات رساند، سلمی در کتاب *السماع* خود به عامل انسانی اشاره می‌کند. او بدون اشاره مستقیم به روان‌شناسی سماع و سماع‌گزاران، تنها به تفکیک عاملان سماع برحسب پدیدارشناسی مراتب نفس اکتفا می‌کند تا از این رهگذر، با ترسیم مرز میان عین و ذهن در این خصوص، اهمیت عامل ذهن را نیز در اثبات یا رد عامل عین بیان کرده باشد. هرچند قدرتمندترین دلایل را چه به لحاظ عقلی و چه به لحاظ نقلی امام محمد غزالی به میان می‌آورد و با جمع میان نگرش‌های روان‌شناختی و پدیدارشناختی گام مهمی در این راستا برمی‌دارد، به نظر می‌رسد که با غزالی مرحله اثبات و تکوین سماع به پایان نرسیده باشد. تکرار این موضوعات در آثار متأخری همچون *عوارف‌المعارف* سهروردی و *مصباح‌الهدایه* عزالدین محمود کاشانی خود گواهی است بر این مدعا، اما به تدریج، از غلظت مستندات کاسته می‌شود و موضوع سماع با نرمش بیشتر و شاید با نیات و اهداف متفاوتی نسبت به قرون چهارم و پنجم هجری دنبال می‌شود. همین امر راه را برای گذار از مرحله اثبات به مرحله کمال می‌گشاید.

۲- **مرحله کمال:** در این مرحله، با فاصله گرفتن از مباحث نظری، به فواید عملی و کاربردهای زیبایی‌شناسیک سماع پرداخته می‌شود. زبان صوفیه در این دوره، زبانی استعاری است که بیشتر به جانب تأویل متمایل است و از دلالت‌های صریح به سوی دلالت‌های ضمنی میل می‌کند؛ نمونه بارز سماع در مرحله کمال را در آثار مولانا جلال‌الدین بلخی می‌توان یافت. از ویژگی‌های شاخص سماع در این مرحله، مطرح کردن آن نه به‌مثابه موضوعی قابل اثبات یا جایز، بلکه به‌مثابه موضوعی ضروری است که در ردیف ذکر و پایه‌پای آن می‌تواند شیوه‌ای برای ترقی معنوی و روحانی باشد. چه در مرحله اثبات و چه در مرحله کمال، به‌واسطه غلبه روح معرفت‌شناختی در عرفان، وجهه روان‌شناسیک سماع از وجهه پدیدارشناسیک آن نمود بیشتری دارد. در ادامه، پیش‌انگاشت‌های سماع را به‌طور جداگانه، از نظر چهار چهره سرشناس صوفی بررسی می‌کنیم.

پیش‌انگاشت‌های سماع در کتاب *السماع سلمی نیشابوری*

ابوعبدالرحمن محمدبن حسین سلمی یکی از رجال برجسته تصوف در قرن چهارم هجری است. او در ۳۳۰ (متوفی ۴۱۲ هـ / ۱۰۲۱ م) در نیشابور زاده شد. کتاب *السماع* وی یکی از قدیمی‌ترین آثار مستقلی است که درباره کیفیت سماع صوفیه به عربی نگاشته شده است. (ر.ک: سلمی ۱۳۶۹، ج ۲: ۳) «مسائلی را که در بحث اباحه سماع مطرح می‌شود، می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: یکی مسائلی که مربوط به مسموعات است و دیگر مسائلی که مربوط به دریافت حال شنونده است.» (همان: ۷) این مسائل را به ترتیب می‌توان مربوط به مقتضی حال موضوع و مقتضی حال مخاطب از دیدگاه بلاغی دانست؛

«مثلاً وقتی حکم می‌شود که فلان آلت موسیقی حرام است، این بحث مربوط به صوت و آهنگی است که جنبه خارجی دارد... فقها غالباً مسائل دسته اول را در

بحث غنا مطرح می‌کنند، ولی وقتی از حظّ مستمع در هنگام سماع سخن به میان می‌آید و دربارهٔ حرام یا مباح بودن آن حکم می‌شود، مسأله مربوط به دریافت و حال شنونده است. ... چیزی که برای صوفیه در درجه اول اهمیت دارد، مسائل دسته دوم است. در تصوف بیش از هر چیز احوال و مواجید اهمیت دارد و لذا در آثار مربوط به سماع، مسائل دسته دوم (که جنبه سوپژکتیو دارد) مطرح می‌شود. این معنی را در رساله سلمی می‌توان ملاحظه کرد.» (سلمی ۱۳۶۹، ج ۲: ۷)

از جمله عوامل و محرک‌هایی که در ایجاد پیش‌انگاشت‌های کاربردشناختی در این اثر جلب نظر می‌کند، ذکر عنوان «جزو» برای آن است که کاتب نسخه در صفحه عنوان و همچنین در ترقیمه قید کرده و کتاب را «جزو فی السماع» نامیده است. «جزو» اصطلاحی متداول در میان علمای حدیث بوده است. آنها آثار کوتاهی را که دربارهٔ یک موضوع خاص بوده و احادیثی مربوط به آن نقل می‌شده است، بدین عنوان نامیده‌اند؛ (همان: ۵) بنابراین، این پیش‌انگاشت که نویسنده کتاب حاضر نیز در بحث سماع، دلایل نقلی (قرآن و سنت) را بر دلایل عقلی مقدم می‌دارد، قوت می‌گیرد.

سلمی پیش از ورود به بحث اصلی، با توجه به حال مخاطب به تقسیم‌بندی مخاطبان به سه گروه عوام، مریدان و زاهدان، و اهل حقایق و معارف می‌پردازد. موضع او در قبال سماع گروه عوام بسیار سختگیرانه است. مشایخ متأخری چون امام محمد غزالی در این زمینه آزاداندیشانه‌تر عمل کرده‌اند و سماع عوام را نیز در شرایطی جایز می‌دانند. (همان: ۷؛ پورجوادی ۱۳۶۵: ۱۰) سلمی ضمن اینکه با دیدگاهی پدیدارشناسانه، آگاهی به موضوع سماع را از هر خوب و بدی خالی می‌داند، آن را به فاعل این آگاهی، یعنی فاعل سماع نسبت می‌دهد. او معتقد است متعلق آگاهی، یعنی «عین» به خودی خود نه خوب است و نه بد، بلکه «عین» در این دآوری تحت‌تأثیر ذهن قرار می‌گیرد. او سپس به استنتاج حکمی کلی با این مضمون می‌پردازد که «هر صوت و کلامی اگر تأثیر مثبت داشته باشد

و سبب بیداری و هدایت و وجد و حال شنونده گردد، حلال است. حتی ممکن است مراد گوینده با آنچه مستمع درک کرده است، کاملاً متفاوت باشد.» (سلمی ۱۳۶۹، ج ۲: ۸)

اختلاف نگاه سلمی با دیدگاه‌های پدیدارشناسانه از همین جا نشأت می‌گیرد که او آگاهی را خالی و تهی نمی‌شمارد، اما ارزش عین را در گرو نحوه تعلقش به ذهن می‌داند؛ همچنان‌که خود نیز به موضوع سماع نه به‌مثابه ذاتی منفرد در عالم بیرون، بلکه از دریچه ذهن یک محدث می‌نگرد؛ بنابراین، معتقد است که ذهنیات مختلف به متعلق آگاهی صبغه‌ای مثبت یا منفی می‌بخشد و گرنه موضوع علم یا همان متعلق آگاهی از خوب و بد مبراً است و نمی‌توان درباره آن بدون همراهی‌اش با ذهن داوری ارزشی کرد. این امر، ناخودآگاه به نسبی‌گرایی در موضوع سماع به‌طور خاص و در مسائل تصوف به‌طور عام می‌انجامد و به جای نگاه بی‌طرفانه به علم یا عین، دیدگاه‌های سوبژکتیو را جایگزین می‌کند. مع‌الوصف، پیش‌انگاشت اصلی در آثار سلمی، فرض بی‌طرف یا خنثی بودن عین و خنثی نبودن ذهن است. پیش‌انگاشت‌های دیگر همگی براساس این پیش‌انگاشت اولیه مرتب می‌شود؛ برای مثال می‌توان به پیش‌انگاشت‌های زیر اشاره کرد:

الف) پیش‌انگاشت اولیه:

بی‌طرف بودن عین و خنثی نبودن ذهن.

ب) پیش‌انگاشت‌های ثانویه:

۱. سماع، عین است؛

۲. سماع از حیث خوب، بد، درست، یا نادرست بودن خنثی است؛

۳. ذهن نسبت به سماع غیر خنثی است؛

۴. قضاوت در موضوع سماع به ذهن تعلق دارد؛

۵. خوب و بد بودن سماع نسبی است نه مطلق؛

۶. سماع نه مطلقاً حلال است و نه مطلقاً حرام.

شمار این پیش‌انگاشت‌ها را می‌توان با توجه به ابعاد مختلف سماع در زبان سلمی و دیدگاه‌ها و دلایل او در هر قسمت جداگانه گسترش داد، اما آنچه در تمام این دیدگاه‌ها اهمیت دارد، این است که نویسنده هیچ‌گاه خنثی بودن ذهن را در خصوص متعلقات آگاهی نمی‌پذیرد. او معتقد است آنچه موضوعی را از موضوع دیگر پررنگ‌تر، زیباتر، و خوشایندتر می‌کند یا به عبارت دیگر، هرآنچه سبب نسبت دادن ارزش‌های مختلف به حوزه‌های متعددی از یک علم می‌گردد، ارتباطی با نفس آن علم ندارد، بلکه مراتب آگاهی و شناخت در شنوندگان امکان تفسیرها و برداشت‌های متعددی را از یک موضوع واحد بازمی‌گذارد و همین امر، باب روان‌شناسی مخاطب یا نفس‌شناسی را به این مبحث می‌گشاید. نسبی‌گرایی در موضوع سماع بر حسب مراتب نفوس شنوندگان در این عبارت‌ها از رساله کتاب السماع قابل مشاهده است: «از جنید شنیدم که می‌گفت: سماع بیانی است برای مسلمان، کشفی برای مؤمن، اشاره‌ای برای اهل تقوی و گشایشی برای عارف و بهره‌ریک در سماع مطابق با جایگاه او است»؛ (سلمی ۱۳۶۹، ج ۲: ۲۳) «گفته‌اند که سماع میزان مردان و آیینۀ ابطال است و گفته‌اند که برخی از آنچه شنیده می‌شود، فتنه و بلا و برخی از آن برکت است.» (همان: ۲۶)

سلمی در رساله ملامتیه خود از علی بن هارون حصری نقل می‌کند که گفت: «سماع حقیقی آنگاه که در قلب اهل حقیقت (متحقق) برابر گردد، آن را به انواع کرامات زینت می‌دهد. در ابتدا، هیبتش بر حاضران آشکار می‌گردد؛ تا جایی که در حضورش احدی را جنبش نباشد و حقیقت همراهی سماع از جانب اهل حقیقت آن است که وقت او بر اوقات حاضران غالب آید و آنها را قهر کند؛ پس ایشان تحت غلبه و امر او درآیند.» (همان: ۱۱۲-۱۱۳)

عبارت «آینه‌گون بودن سماع» در گزاره‌های فوق، بیش از پیش، پیش‌انگاشت نسبی بودن موضوع عرفان را نزد نویسندگان تأیید می‌کند. او نه تنها به مراتب النفس می‌پردازد و فواید سماع را بر حسب این مراتب و درجات بازگو می‌کند، بلکه معتقد است مستمعان نیز در وقت سماع بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند: «و از آداب سماع آن است که جز با اهل سماع به سماع نپردازی». این امر نه تنها ناظر بر اهمیت عرفان عملی و ابعاد کاربردی عرفان است، بلکه از آن یک زنجیره ارتباطی قوی می‌سازد که در ضمن انتقال معنی صریح پیام در این ارتباط، معنی ضمنی آن نیز از فردی به فرد دیگر انتقال می‌یابد؛ پس در این زنجیره ارتباطی، افراد تنها حامل متن پیام نیستند، بلکه دلالت‌های ضمنی^۱ مترتب بر آن را نیز خواسته یا ناخواسته به یکدیگر منتقل می‌کنند. این موضوع سبب می‌شود که «باب آداب صحبت» در کتاب‌های عرفانی جایگاهی ثابت داشته باشد. بر این اساس، پیش‌انگاشت‌های دیگر را می‌توان بدین صورت بیان کرد:

(الف) سماع در احوال مستمعان اثر می‌گذارد؛

(ب) احوال مستمعان در سماع اثر می‌گذارد؛

(ج) در نتیجه این تأثیر متقابل، میان مستمعان ارتباط پدید می‌آید؛

(د) در هر ارتباطی، افراد بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند؛

(ه) اگر سماع یک ارتباط است، پس در سماع نیز افراد بر هم تأثیر می‌گذارند.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، پیش‌انگاشت‌های فوق خود در حکم اجزای یک استدلال به‌شمار می‌روند؛ بنابراین، پیش‌انگاشت‌های سلمی را می‌توان در حکم استدلال‌هایی دانست که مستقیماً از متن او استخراج شده‌است. در واقع، سلمی جز به‌ندرت، به دلایل عقلی متوسل نمی‌شود. در عوض، با ذکر نقل‌قول‌های

مشایخ تصوف و فقها مسئولیت پیش‌انگاشت‌های کلام خود و نتیجه‌گیری از آنها را به عهده مخاطب می‌گذارد.

گزاره‌های او غالباً با عبارت «سمعت» همراه است و پس از آن، عبارت نقل قول ذکر می‌گردد. این ساختار زبانی وجود پیش‌انگاشت واقعیت‌پذیر را در کلام گوینده ایجاب می‌کند؛ زیرا گوینده فرض کرده است که این گزاره از زبان فردی که از جانب او نقل قول می‌کند، از روی صدق و یقین روایت شده است. تعدد این نقل‌قول‌ها آن هم از زبان صوفیان متعدد، پیش‌انگاشت دیگری را نیز تقویت می‌کند بدین صورت که: «صوفیان بسیاری در این موضوع سخن گفته‌اند.» معنی ضمنی آن نیز چنین خواهد بود که «سماع از مسائل پراهمیت در تاریخ تصوف است.» البته پیش‌انگاشت اخیر را باید پیش‌انگاشت گفتمانی دانست؛ زیرا استنتاج آن نه از یک گزاره، بلکه از مجموع گزاره‌های متن به دست می‌آید و همین امر خود معنی ضمنی دیگری را نیز به ذهن تبادر می‌کند و آن چنین است که گوینده در مجموع، دیدگاهی کل‌نگرانه به این مبحث دارد و کمتر به جزئیات این مباحث وارد می‌شود. او چنان‌که رسم اهل حدیث است، بیشتر به ذکر سند و نقل قول اکتفا می‌کند و کمتر دست به شرح و تحلیل آنها می‌زند. سلمی در زبان خود، بیشتر از دلالت‌ها و ارجاع‌های صریح استفاده می‌کند است و کمتر میل به کاربرد رمز یا تأویل دارد. این صراحت در لفظ را می‌توان از ویژگی‌های دوره تکوین و اثبات دانست که در آثار سایر مؤلفان نیز کمابیش به چشم می‌خورد.

پیش‌انگاشت‌های سماع در *سوانح العشاق* احمد غزالی

پیش‌انگاشت‌های سماع در آثار احمد غزالی، هم رنگ روان‌شناختی دارد و هم رنگ پدیدارشناختی؛ روان‌شناختی از این‌رو که سماع در منظومه فکری او از

اقمار عشق مطلق به‌شمار می‌آید. همان‌طور که جایگاه عشق زمین دل است و «بدایت عشق آن است که تخم جمال از دست مشاهده در زمین خلوت دل افگند»، (غزالی ۲۱:۱۳۶۸) سماع نیز که حاصل وجد یا تواجد است، جز از طریق تربیت روح و حقیقت مشاهده سرّ ازل محقق نمی‌شود. رنگ پدیدارشناختی نیز از این‌رو است که واسطه‌ای است تا دو ادراک مستقل، یکی «روان آگاه معشوقی» و دیگر «ادراک زنده عاشقی» که هریک برای «من»^۱ دیگری در حکم «التفاتی»^۲ آگاهانه است، با هم به وحدت دست یابند. (ر.ک: حجتی‌زاده ۱۳۹۲: ۴۳)

ارتباط سماع با عشق، آن‌گونه که احمد غزالی در *سوانح* بدان می‌پردازد و از آن به عشق مطلق تعبیر می‌کند، از طریق مقایسه‌ای بنیامتنی^۳ میان آرای او با آرا و اقوال مشایخ پیش از او روشن می‌گردد. بدین منظور، ابتدا کلام جنید بغدادی نقل می‌شود که ظاهراً احمد غزالی بیش از همه در این موضوع به وی نظر داشته است:

«از جنید پرسیدند چگونه است حال کسی که آرام است، آنگاه که سماعی شنود، در جنبش آید؟ پس گفت: هنگامی که خداوند تعالی در میثاق نخست، «ذر» را مخاطب قرار داد، به منزل خود که فرمود: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى» (اعراف: ۱۷۲)، عذوبت سماع کلام خدا موجب راحتی و فراغ بال ارواح شد. پس زمانی که سماع می‌شنوند، ذکر سماع آنها را به جنبش وامی‌دارد.» (جنید نهایندی بغدادی ۱۴۲۵ق: ۴۲۹)

جنید در دوره تثبیت و تکوین قرار دارد و مباحث او با غرض تعلیم بیش از تربیت سازگار است. لحن کلام وی استعاری نیست؛ از همین رو، با آنکه واژگانی با معنی ضمنی نظیر «در جنبش آمدن» و «آرام بودن» را به کار می‌برد،

1. Ego
2. Intentionality
3. Intertextual

درنهایت، بدون آنکه ضرورتی برای تفکر استعاری در مخاطب ایجاد کند، با نتایج معرفت‌شناختی کلام را به پایان می‌رساند. در این مرحله، طبق مقدماتی که قبلاً گفته شد، تأکید مشایخ بر تمییز سماع و غنا و طرح آثار آن هم‌پایه آثار مترتب بر ذکر است؛ از سوی دیگر، پیوند وجد و سماع برای تبیین ضرورت وجهه معرفت‌شناختی سماع تحت تأثیر شواهدی از «نص» بود که سمع را لازمه مرتبه‌ای از یقین (علم‌الیقین) می‌دانستند؛ پس در پیوند میان وجد و سماع، آنجا که فی‌المثل جنید گوید: «سوم جایگاهی که رحمت بر فقیر نازل می‌شود، در وقت سماع است که او جز در هنگام وجد سماع نمی‌کند»، (کلابادی ۱۹۳۳م: ۱۲۷) پیش‌انگاشت گزاره‌ای چه اینجا و چه در سایر سخنان مشابه، مطابق با ارتباط بنیامتنی استواری که میان آثار متصوفه و متن قرآن و حدیث وجود دارد، چنین است:

- سماع لازمه معرفت خود از آثار آن است.

این پیش‌انگاشت خود در زمره پیش‌انگاشت‌های ایدئولوژیکی محسوب می‌گردد، اما به تدریج، دوگانه‌های^۱ سماع تغییر می‌کند و همراه با آن، پیش‌انگاشت‌های تازه‌ای مطرح می‌گردد. تحولات زبان‌شناختی درنهایت، به ورود به مرحله دوم، یعنی مرحله کمال یاری می‌رساند. از دوگانه‌های اولیه در این مبحث می‌توان به دوگانه‌های «سماع و غنا»، «سماع و ذکر»، و «سماع و استماع» اشاره کرد. درخصوص دوگانه اخیر، مؤلف کشف‌الاسرار و عدّه‌الأبرار چنین می‌گوید: «در ذوق حقیقت، شنیدن دیگر است و سماع دیگر. ابوجهل می‌شنید، اما سماع ابوبکر را افتاد. ابوجهل و امثال وی را گفت «و کانوا لایستطیعون سمعاً» ابوبکر و اتباع

1. Binary

وی را گفت: «و إذا سَمِعُوا ما أَنْزَلَ الی الرسول» (میبیدی ۱۳۷۱، ج ۱، نوبه ثلثه: ۳۱۶-۳۱۷)

پیش‌انگاشت‌های سماع تا پیش از احمد غزالی عمدتاً بر محور دوگانه‌هایی است که نگاهشان به سماع نگاهی ابزاری است؛ همچنان‌که برای نمونه رُویم نیز بعضی از آثار سماع را مشاهده معانی، بهره‌مندی جان‌ها از فرح، قطع حجاب، و بازگشت فرح به حال بکاء می‌داند؛ (قشیری ۱۳۷۴: ۴۷۴) بنابراین، از میان گونه‌های متعددی که از سماع در سخن صوفیه در دست است، یک موضوع مشترک را می‌توان تشخیص داد و آن، نگاه ابزاری و واسطه‌ای به سماع است. حال چه سماع با طبع باشد و چه سماع با حال، یا سماع با حق؛^(۶) زیرا در همه این انواع، اصالت و محوریت با خود سماع نیست، بلکه با احوال یا نتایج آمیخته با آن است. در این میان، شاید بتوان سماع با حق را تا حدودی متمایز کرد؛ زیرا «آن کس که به حق سماع می‌کند، به خدا و برای خدا سماع کرده است و سماع او با لذت‌های بشری آمیخته نمی‌شود؛ زیرا سماع او از حیث صفا توحید است به حق و نه به حظ.» (همان: ۴۷۵) اگر مواردی از این دست را استثنا کنیم، در بحث سماع در مرحله تکوین و اثبات می‌توان کاربرد آن را کاربردی مجازی و از نوع علاقه لازم و ملزوم دانست؛ چراکه سماع لازمه معرفت، وجد، یا احوالی است که از آن نشأت می‌گیرد و پیش‌انگاشت کلیدی و کاربردشناختی تمام این مباحث را می‌توان در دو عبارت زیر به صورت فشرده چنین بیان کرد:

الف) سماع در مرحله تکوین و اثبات لازم و آثار سماع ملزوم آن است؛

ب) آنچه در این علاقه لازمی اصل قرار می‌گیرد، نه سماع، بلکه آثار آن است.

در مرحله کمال، کارکرد سماع از حالت ابزاری به حالت غیر ابزاری درمی‌آید و خود اصالت می‌یابد. در اینجا سماع به اسماع نزدیک می‌شود و دوگانه «سماع و اسماع» همراه با خود، پیش‌انگاشت‌های جدیدی را به بیان می‌آورد. این دوگانه را

شاهد دیگری از نقل تأیید می‌کند؛ آیه «و نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ و لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ.» (انفال/۲۳) پیش‌زمینه إسماع عشق است؛ همان عشقی که از خطاب الست و مخاطبه حق و خلق سرچشمه می‌گیرد. تفاوت آن با مبحث عشق در دوره قبل این است که تا پیش از احمد، عشق نه حقیقتی مطلق، بلکه تنها واسطه شناخت سایر پدیدارها تلقی می‌شد، اما در این مرحله، عشق پدیده‌ای که به واسطه سماع یا به بهانه وجد از بیرون به درون جاری شود، نیست، بلکه خود ذاتی است که در مسیر صعودی روح به سوی مبدأ، راهبری روح را به عهده دارد و روح در این مسیر قائم به او است. این گونه برداشت از عشق در حکم پدیده یا ذاتی قائم به نفس و مستقل که هستی‌اش بدون تعلق به وجود دیگری نیز اثبات‌پذیر است، سبب می‌شود که جایگاهی در مراتب هستی‌شناسی صوفیانه بیابد. به دنبال آن، سایر مفاهیم عرفانی و از جمله سماع نیز از پیش‌انگاشت‌ها و پیش‌زمینه‌های معرفت‌شناختی خود در مرحله تکوین و اثبات فاصله می‌گیرد و بالطبع، هم‌زمان از ساختارهای مجازی (با علاقه لازمی) با تأکید در محور هم‌نشینی به سوی ساختارهای استعاری (با علاقه شباهت و با فرض یکسان‌انگاری) و با تأکید در محور جانشینی پیش می‌رود. در اینجا زمینه برای اتخاذ آثار تربیتی از سماع نیز فراهم می‌گردد؛ به همین دلیل، در شرح زندگی احمد غزالی این مطلب را نقل می‌کنند که «او از سماع به عنوان وسیله‌ای مؤثر در ارتقای روح و تجرد آن از عالم جسمانی استفاده می‌کرده و خود نیز نه تنها در مجلس سماع به عنوان یک مستمع حضور داشته، بلکه عملاً در مراسم رقص صوفیان نیز شرکت می‌جسته است.» (حاکمی ۱۳۶۷: ۱۶۸؛ غزالی ۱۳۵۸: ۴۶-۴۷ حواشی مجاهد)

پیش‌انگاشت اصلی سماع در دیدگاه احمد غزالی تا بدینجا چنین خواهد بود:

- ارزش سماع با ظهور فواید و آثاری که بر آن مترتب است، از بین نمی‌رود.

و این فرض، به واسطه ساختار استعاری سماع است که جایگزین ساختار مجازی پیشین شده است؛ زیرا در مجاز یک طرف علاقه (= رابطه) به نفع دیگری کنار گذاشته می‌شود، ولی در استعاره، هر دو طرف علاقه، یعنی مستعارمنه و مستعارله هم‌زمان حضور دارند و هیچ‌یک را نمی‌توان بدون دیگری در تصور کرد. دیگر آنکه سماع واجد مرتبه‌ای هستی‌شناختی شده است که در تمام مراتب آگاهی حضور دارد؛ بنابراین، سماع خود حالت یا کیفیتی از آگاهی عارف است که برای درک پدیدارهای متعدد، متناسب با مرتبه وجودی خود سالک، او را همراهی می‌کند و همان‌گونه که آگاهی از متعلق خود جدا نیست، وجود شناخت و آگاهی بدون سماع - چه سماع ظاهر و چه سماع باطن - میسر نخواهد بود؛ بنابراین، پیش‌انگاشت دیگری به میان می‌آید و آن اینکه:

- سماع تنها نقش ابزاری برای جلب احوال یا مواجید را ایفا نمی‌کند.

پیش از این بیان شد که همه تعلیمات و ریاضت‌های اولیه‌ای که شیخ به مرید می‌داد، برای رسیدن مرید به مرحله شکوفایی تفکر بود. «شیخ بر آن بود تا طرز فکر مرید را به تفکری استعاره‌آمیز و نمادین تبدیل کند.» (برتلس ۱۳۸۲: ۴۷) برای پی بردن به چگونگی تحول فکر از طریق تحول زبان کافی است میان سخن احمد غزالی از سماع با سخن جنید، که پیشتر عنوان شد، مقایسه‌ای صورت گیرد.

احمد در رساله بوارق الألماع فی الرد علی من یحرم السماع می‌نویسد: «جنبش ایشان (صوفیان) در سماع اشاره است به تذکار مرغ حقیقت انسانی در مقام خطاب ازلی، یعنی خطاب «ألستُ برّکم» و اضطراب روح برای شکستن قفس تن و بازگشت او به وطن حقیقی.» (حاکمی ۱۳۶۷: ۱۶۹) در ادامه می‌گوید: «سین و

میم سماع اشاره است به سَم؛ یعنی سر سماع مانند سم است و شخص را از متعلقاتی که به اغیار داد، می میراند و به مقامات غیبی می رساند. عین و میم سماع اشاره است به «مع»؛ یعنی سماع شخص را به معیت ذات الهی می برد. پیامبر فرمود: «لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب و لا نبی مرسل.» سین و میم و الف سماع اشاره است به «سما»؛ یعنی سماع شخص را علوی و آسمانی می کند... عین و میم سماع اشاره است به «عم» (فراگیری)؛ یعنی سماع کننده با روحانیت خود علویات و با حیات قلب خود انسانیت و با نور نفس پاک خود جسمانیت و احوال دیگر را فرامی گیرد.» (حاکمی ۱۳۶۷: ۱۷۰)

زبان احمد غزّالی، زبانی تصویری و الهام گرفته از «التفات خیالی» او است؛ یعنی التفاتی که از قوه خیال^(۷) سرچشمه می گیرد. زبان از تفکر سرچشمه می گیرد و تفکر نیز متقابلاً از زبان تأثیر می پذیرد. در اینجا، کارکرد زبان اثبات بود و نبود یا ضرورت سماع نیست، بلکه سماع واسطه تفکر و خود در نقش شناختی است که در مراتب متعدد به قدر فهم عارف بر او ظاهر می شود؛ به طوری که اگر زبان استعاری احمد غزّالی را با زبان غیر تصویری و علمی جنید جایگزین کنیم، دیگر نمی توانیم همانند او بیندیشیم. تصور چنین دستگاه فکری و تربیتی جز با استفاده از زبان خاص آن امکان پذیر نیست.^(۸) حال اگر سماع نیز در شکل درجات مختلف آگاهی ظاهر شود، فی نفسه نه مردود است و نه مقبول، بلکه آن معرفتی که از طریق آن جلب می شود، صفاتی از قبیل مقبول یا مردود خواهد داشت. همین امر نقطه اشتراک مبحث سماع در آثار احمد غزّالی با آرای متقدمان صوفیه است که سماع را در حکم آینه یا ترازو برای سنجش علم و عمل افراد می پنداشتند. این مطلب را می توان با آنچه ابن خفیف درباره ماهیت تصوف نقل کرده است، قیاس کرد: «تصوف نه به علم است و نه به عمل، بلکه صفتی است که ذات صوفی بدان تجلی می کند و برای آن [= ذات صوفی] هم علم است و

هم عمل و آن [= تصوف] میزان علم و عمل است.» (حکیم ترمذی ۱۴۲۲ق: ۶۲)
اگر این سخن ابن خفیف در میان صوفیه مقبولیت عام داشته باشد، می‌توان
پیش‌انگاشت‌های ذیل را در بحث سماع بر پیش‌انگاشتی کلی‌تر در بحث از
ماهیت تصوف مبتنی دانست:

الف) تصوف را نمی‌توان فی‌نفسه طرد یا اثبات کرد؛ زیرا نه در علم می‌گنجد و
نه در عمل؛

ب) سماع نیز که در حکم جزء است، قابل طرد یا اثبات نیست؛ زیرا نه در علم
می‌گنجد و نه در عمل.

پیش‌انگاشت دوم دقیقاً همان است که احمد غزالی از آن استفاده کرده است تا
سماع را در منظومه فکری خود در حکم خود آگاهی و نه محتوای آن درآورد و
به آن هرچه بیشتر، رنگ‌وبویی هستی‌شناختی ببخشد. این پیش‌انگاشت البته در
دوره اثبات و تکوین، هنوز کاملاً تثبیت نشده بود؛ چه اینکه نه تفکر، تفکری
استعاری بود و نه فواید تربیتی سماع بر فواید تعلیمی و شروح تئوری‌اش فائق
آمده بود؛ پس در مقام بحث و نظر لازم بود تا همچنان با ادله نقلی و عقلی و
البته با پیش‌انگاشت‌هایی متفاوت اثبات یا انکار گردد.

نتیجه

توجه به پیش‌انگاشت‌های زبانی امکان مقایسه دقیق‌تری را در خصوص
گشتارهای مفهومی به‌ظاهر مشترک نزد نویسندگان و اندیشه‌ورزان حوزه‌های
مختلف دانش و معرفت فراهم می‌آورد. در این مقاله، نگارنده مفهوم سماع را در
آرای سلمی و احمد غزالی با این روش بررسی کرد. نتایج این تحقیق نشان
می‌دهد که سلمی با رویکردی پدیدارشناسانه به این مفهوم نگریسته است. او

خشتی بودن ذهن را درخصوص متعلقات آگاهی نمی‌پذیرد و معتقد است هرآنچه سبب نسبت دادن ارزش‌های مختلف به مفهومی واحد می‌گردد، ارتباطی با نفس آن علم ندارد، بلکه مراتب آگاهی و شناخت در مخاطبان امکان تفسیرها و برداشت‌های متعدد را از یک موضوع واحد بازمی‌گذارد. همین امر نیز به بروز نسبی‌گرایی در زبان عرفان می‌انجامد. او نه تنها فواید سماع را بر حسب مراتب‌النفس بازگو می‌کند، بلکه معتقد است سماع‌گزاران نیز در وقت سماع بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. وی در مجموع، دیدگاهی کل‌نگرانه به این مبحث دارد. او چنان‌که رسم اهل حدیث است، بیشتر به ذکر سند و نقل قول اکتفا می‌کند و کمتر دست به شرح و تحلیل آنها می‌زند. سلمی در زبان خود بیشتر از دلالت‌ها و ارجاع‌های صریح استفاده می‌کند و کمتر میل به کاربرد رمز یا تأویل دارد. این صراحت در لفظ را می‌توان از ویژگی‌های دوره تکوین و اثبات دانست که در آثار سایر مؤلفان نیز کمابیش به چشم می‌خورد.

پیش‌انگاشت‌های سماع در آثار احمد غزالی هم رنگ روان‌شناختی دارد و هم رنگ پدیدارشناختی. تحولات زبان‌شناختی و لزوم تفکر استعاری در زبان عرفان به ورود به مرحله دوم، یعنی مرحله کمال یاری می‌رساند. از دوگانه‌های اولیه در این مبحث می‌توان به دوگانه‌های «سماع و غنا»، «سماع و ذکر»، و «سماع و استماع» اشاره کرد. پیش‌انگاشت‌های سماع تا پیش از احمد غزالی عمدتاً بر محور چنین دوگانه‌هایی است که نگاهی ابزاری به سماع دارند. در اینجا، کارکرد زبان اثبات بود و نبود یا ضرورت سماع نیست، بلکه سماع واسطه تفکر و خود در نقش شناختی است که در مراتب متعدد به قدر فهم عارف بر او ظاهر می‌شود؛ به طوری که اگر زبان استعاری احمد غزالی را با زبان غیرتصویری و علمی عارفانی مانند جنید جایگزین کنیم، دیگر نمی‌توانیم همانند او بیندیشیم. تصور چنین دستگاه فکری و تربیتی جز با استفاده از زبان خاص آن امکان‌پذیر

نیست. حال اگر سماع نیز در شکل درجات مختلف آگاهی ظاهر شود، فی‌نفسه نه مردود است و نه مقبول، بلکه آن معرفتی را که از طریق آن جلب می‌شود، مقبول یا مردود باید دانست؛ بنابراین، در مرحله کمال، کارکرد سماع از حالت ابزاری به حالت غیر ابزاری درمی‌آید و خود اصالت می‌یابد. در اینجا سماع به اسماع نزدیک می‌شود و دوگانه «سماع و استماع» همراه با خود پیش‌انگاشت‌های جدیدی را به میان می‌آورد.

پی‌نوشت

- (۱) رحمتی وسعت کلّ شی. (اعراف/ ۱۵۶)
- (۲) ثمّ سَوَّیْهِ وَ نَفَّخَ فِیْهِ مِنْ رُوحِهِ. (سجده/ ۹)
- (۳) این سه حب به ترتیب عبارتند از: ۱- حب حق نسبت به شناخته شدن، ۲- حب اسماء نسبت به ظهور لوازم آن (اعیان ثابته)، ۳- حب اعیان ثابته نسبت به عالم خارج. (رحیمیان ۱۳۸۸: ۲۱۳)
- (۴) برای تفصیل بیشتر ر.ک: رازی ۱۳۶۵: ۳۶۴-۳۶۵؛ روزبهان بقلی شیرازی ۱۴۲۶ق: ۸۶-۸۷؛ روزبهان بقلی شیرازی ۱۹۷۲م.
- (۵) برای تفصیل بیشتر ر.ک: رساله‌های آداب‌الصحبه و حسن‌العشره در سلمی ۱۳۶۹، ج ۲: ۳۴-۳۵.
- (۶) برای تفصیل بیشتر ر.ک: قشیری ۱۳۷۴: ۴۷۵ و نیز قول ابوعثمان حیری از همان منبع.
- (۷) خیال به قوه‌ای از قوای نفس اطلاق می‌شود که جامع میان محسوسات دارای شکل و صورت و معقولاتی است که شکل و صورت چندانی ندارند. (چیتیک ۱۳۸۴: ۸۹)
- (۸) پیامدها و آثار این شیوه تربیتی را می‌توان در آثار شاگرد احمد غزالی، یعنی عین‌القضات همدانی مشاهده کرد. ساختار متناقض‌نمای زبان عین‌القضات و رمزگونه‌گی آن، شیوه استاد را به‌ویژه در سوانح به یاد می‌آورد. این نکته نشان می‌دهد که تفکر یک عارف جز از طریق ساختاری مشابه با زبان، امکان انتقال یافتن در فرایند ارتباطی میان مرید و مراد را ندارد.

کتابنامه

قرآن کریم.

ابن عربی، محی‌الدین. ۱۹۹۴م. *الفتوحات المکیه (اربع مجلدات)*. بیروت: داراحیاء التراث العربیه.

_____ ۱۳۶۶. *فصوص الحکم*. تصحیح ابوالعلاء عقیفی، بیروت: الزهرا (افست).

برتلس، آندره یوگنی یویچ. ۱۳۸۲. *تصوف و ادبیات تصوف*. ترجمه سیروس ایزدی. چ دوم. تهران: امیرکبیر.

پورجوادی، نصرالله. ۱۳۶۵. «شعر حلال، شعر حرام». *مجله نشر دانش*. س ۶. ش ۵. جنید نهاوندی بغدادی، ابوالقاسم. ۱۴۲۵ق. *رسائل الجنید*. تحقیق و تصحیح جمال رجب سیدی. دمشق: دار اقرأ للطباعه و النشر و التوزیع. چیتیک، ویلیام. ۱۳۸۸. *درآمدی به تصوف*. ترجمه محمدرضا رجبی. تهران: دانشگاه ادیان و مذاهب.

_____ ۱۳۸۴. *عوالم خیال*. ترجمه قاسم کاکائی. تهران: هرمس.

حاکمی، اسماعیل. ۱۳۶۷. *سماع در تصوف*. تهران: دانشگاه تهران.

حجتی‌زاده، راضیه. ۱۳۹۲. «تحلیل سوانح العشاق از دیدگاه من استعلایی پدیدارشناختی؛ رویکردی پدیدارشناختی به قلمرو عرفان». *مجله ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا*. س ۵. ش ۸. حکیم ترمذی. ۱۴۲۲ق. *ختم الاولیاء*. تصحیح عثمان اسماعیل یحیی. بیروت: مهد الآداب الشرقیه.

حنفی، حسن. ۲۰۰۹م/۱۳۸۸ق. *من الفناء الی البقاء، محاوله لاعاده بناء علم التصوف*. بیروت: دارالمدار الاسلامی.

رحیمیان، سعید. ۱۳۸۸. *مبانی عرفان نظری*. ویراست دوم. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب درسی (سمت).

روزبهان بقلی شیرازی. ۱۹۷۲م. *رساله‌القدس*. تصحیح جواد نوربخش. تهران: خانقاه نعمت‌اللهی.

۱۶۲/ فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ راضیه حجتی‌زاده

_____ ۱۴۲۶ق. مشرب‌الارواح. تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی. بیروت: دارالکتب العلمیه.

سلمی، ابو عبدالرحمن. ۱۳۶۹. مجموعه آثار. تصحیح نصرالله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

عراقی، فخرالدین. ۱۳۶۳. لمعات. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مولا.

عطار نیشابوری، فریدالدین. ۱۹۰۵م. تذکرةالاولیاء. تصحیح رینولد ا. نیکلسون. لندن: لیدن.

غزالی، احمد. ۱۳۶۸. سوانح‌العشاق. تصحیح هلموت ریتز. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

_____ ۱۳۵۸. مجموعه آثار فارسی. تصحیح احمد مجاهد. تهران: دانشگاه تهران.

قشیری، ابوالقاسم. ۱۳۷۴. ترجمه رساله قشیریه. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.

کلابادی، ابوبکر محمدبن ابراهیم. ۱۹۳۳م. التعرف لمذهب التصوف. مصر: مطبعة السعادة.

مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۷۶. مثنوی معنوی. تصحیح رینولد ا. نیکلسون. تهران: ققنوس.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. ۱۳۷۱. کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار. تحقیق و تصحیح علی‌اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.

میرباقری فرد، سیدعلی‌اصغر و راضیه حجتی‌زاده. ۱۳۹۲. «جایگاه عشق در مبانی سنت‌های اول و دوم عرفانی». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. ش ۳۰.

نجم‌الدین رازی، عبدالله بن محمد. ۱۳۶۵. مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد. به اهتمام محمدامین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.

واعظی، احمد. ۱۳۷۶. تحول فهم دین. تهران: موسسه فرهنگی اندیشه معاصر.

یول، جورج. ۱۳۸۷. کاربردشناسی زبان. ترجمه محمد عموزاده و منوچهر توانگر. تهران: سمت.

English Sources

Brown, Gillian & George Yule. 1983. Discourse Analysis, CUP: Cambridge.

Beavers, David I & Bart Geurtz. 2012. Presupposition, in Zalta, <http://plato.stanford.edu>.

- Calas, Frédéric, Nathalic Garric. 2007. Introduction à la pragmatique, Hachette: Paris.
- Eco, Umberto. 1984. The Role of the Reader, Bloomington :Indiana UP.
- Heim, Irene.1992. Presupposition Projection & the semantics of the attitude verbs, Journal of semantics 9(2):183-221.
- Jayez, Jacques. 2014. A note on presuppositions, discourse attachment and relevance. In J. Blochowiak, C. Grisot, S. Durrlemann-Tame and C. Laenzlinger (eds.), Collection of papers dedicated to Jacques Moeschler.<http://www.unige.ch/lettres/linguistique/moeschler/Festschrift/Jayez2013.pdf>
- Kebrat-Orecchioni, Catherine. 1986. Implicite, Colin: Paris.
- Levinson, Stephan. 1983. Pragmatics, Cambridge: Cambridge University Press.
- Potts, Christopher. 2007. Conventional Implicatures, a distinguished class of meanings, in Gillian Ramchand & Charles Reiss (eds.), Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Larry. 1987. Discourse Across Cultures, Prentice Hall: London.
- Soames, Scott.1982. How Presuppositions are inherited, Linguistic Inquiry 13(4):483-545.

References

The Holy Quran.

'Arāghī, Fakhr-oddin. (2005/1384SH). *Lama'āt*. Ed. by Mohammad khājavi. Tehrān: Mowlā Publication.

Attār, Farid-oddin Mohammad. (1905/1284SH). *Tazkarat-ol-owliyā'*. Ed. by R. A. Nicholson. London: Leiden.

Bertls, Evgenii Eduardovich. (2003/1382SH). *Tasavvof va adabiyāt-e tasavvof*. Tr. by Sirous Izadi. Tehrān: Amirkabir.

Chittick, William. (2005/1384SH). *'Avālem-e Khiāl-e ibn 'Arabi (Imaginal worlds: Ibn al-Arabi and the problem of religious diversity)*. Tr. by Ghāsem Kākāei. Tehrān: Hermes.

Chittick, William. (2009/1388SH). *Darāmadi be tasavvof (Sufism: A Short introduction)*. Tr. by Mohammad Rezā Rajabi. Tehrān: Dāneshgāh-e Adyān o Mazāheb.

Ghazzālī, Ahmad. (1979/1358SH). *Majmou'e āsār-e Fārsi (Collected Works in Persian)*. Ed. By Ahmad Mojāhed. Tehran: University of Tehran.

Ghazzālī, Ahmad. (1989/1368SH). *Savāneh-ol'oshāgh*. Ed. by Helmut Ritter. Tehrān: Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhi.

Ghosheiri, Abolghāsem. (1995/1374SH). *Resāleh-ye Ghosheiriyeh*. Ed. by Badī'-ozzamān Forouzānfār. Tehrān: 'Elmi o Farhangī.

Hākemi, Esmā'eil. (1988/1367SH). *Samā' dar tasavvof*. Tehrān: Tehrān University.

Hakim Tarmazi. (2001/1422SH). *Khatm-ololiyā'*. Ed. by 'Osmān Esmā'eil Yahyā. Beirut: Mahd-olādāb-olsharghiyah.

Hanafi, Hasan. (2009/1388SH). *Men-alfanā el-albaghā', mohāvelah le-e'ādeh banā'-e 'elm-ottasavvof*. Beirut: Dar-olmadār-oleslāmi.

Hojjati, Rāziyyeh. (2013/1392SH). "tahlil-e savāneh-ol'oshāgh az didgāh-e man-e este'la'i-ye padidār-shenākhti; rouykardi padidār-shenākhti be ghalamrow-e 'erfān". *Mystical Literature Journal of Al-zahrā University*. Year 5. No. 8.

Ibn- e 'Arabi, Mohi-oddin. (1987/1366SH). *Fosous-ol-hekam*. Ed. by Abol-'alā' 'Afifi. Beirut: Al-zahrā.

Ibn- e 'Arabi, Mohi-oddin.(1994/1373SH). *Al-Fotouhāt-ol-makkiyah*. 4 vols. Beirut: Dār-ole'hyā'-ettorāth-elarabi.

Joneid Nahāvandi Baghdādi, Abolghāsem. (2004/1425GH). *Rasā'el-oljoneid*. Research and edition by Jamāl Rajab Seyyedbi. Dameshgh: Dār Aghrā' Leltebā'ah va Alnashr va Altowzi'.

- Kalābādi, Aboubakr Mohammad ben Ebrāhim. (1933/1311SH). *Al-ta'arraf le-mazhab-eltasavvof*. Mesr: Matba'eh Al-sa'ādah.
- Meibodi, Abolfazl Rashid-oddin. (1992/1371SH). *Kashf-ol-asrār va oddat-ol-abrār*. Research and edition by Ali Asghar Hekmat. Tehrān: Amirkabir.
- Mirbāgheri-fard, Seyyed 'Ali Asqar and Rvziyyeh Hojjati-zādeh. (2013/1392SH). "jāyegāh-e 'eshgh dar mabāni-e sonnat-hā-ye avval va dovvom-e 'erfāni". *Āzad University Quarterly Journal of Mytho-mystic Literature* No.
- Mowlavi Balkhi, Jalāl-oddin Mohammad. (1997/1376SH). *Masnavi Ma'navi*. Ed. by Rynold Nicholson. Tehrān: Ghoghnoos.
- Najm-oddin Rāzi, Abdollāh Ebn-e Mohammad. (1986/1365SH). *Mersād-ol-'ebād Menal-mabda' Elal Ma'ād*. With the effort of Mohmmad Amin Riyāhi. Tehrān: 'Elmi o Farhangi
- Pour-javādi, Nasr-ollāh. (1986/1365SH). "she'r-e halāl, she'r-e harām". *Majalleh-ye Nashr-e Dānesh*. Year 6. No. 5.
- Rahimiyān, Sa'eid. (2009/1388SH). *Mabāni-e 'erfān-e nazari*. 2nd ed. Tehrān: SAMT.
- Rouzbahān Baghli Shirāzi. (1972/1351SH). *Resālat-ol-ghods*. Mohammad Javād Nourbakhsh. Tehrān: Khānghāh-e Ne'mat-ollāhi.
- Rouzbahān Baghli-e Shirāzi. (2005/1426GH). *Mashrab-olarvāh*. Ed. by 'Asem Ebrāhim Al-kayyāli Al-hosseini Al-shāzli. Beirut: Dār-olkotob Al-'elmiyyah.
- Sulami, Abou-'abd-olrahmān. (1990/1369SH). *Majmou'eh āsār*. Ed. by Nasr-ollāh Pour-javādi. Tehrān: Nashr-e Dāneshgāhi.
- Vā'ezi, Ahmad. (1997/1376SH). *Tahavvol-e fahm-e din*. Tehrān: Mo'asseseh-ye Farhangi-e Andishe Mo'āser.
- Yule, George. (2008/1387SH). *Kārbord-shenāsi (pragmatics)*. Tr. by Mohammad 'Amou-zādeh and Manoucher Tavāngar. Tehrān: SAMT.