

The Influence of the Books *Al-Luma Fi al-Tasawwuf* and *Ghoot ol-Gholoob* Regarding the Subject of Sama on Abu Hamid Muhammad al-Ghazali's *Ihya Ulum al-Din*

Mahdi Maleksabet*
Rasoul Mohammadi**

Abstract

The present study seeks to investigate the influence of Abu Nasr al-Sarraj Tusi's book *Al-Luma Fi al-Tasawwuf* and Abootaleb Makky's *Ghoot ol-Gholoob* regarding the subject of Sama on Abu Hamid Muhammad al-Ghazali's *Ihya Ulum al-Din* (492 AH). The approach in this study is a descriptive-analytical one. Research on *Ihya Ulum al-Din* helps to better understand the culture of Sufism and Persian literature. In this study, samples quoted from *al-Luma* and *Ghoot-ol-gholoob* by al-Ghazali in his *Ihya* are investigated. These include various subjects like Wajd (spiritual ecstasy), Sama, and the views of the Prophet of Islam (PBUH), his companions, and the elders of Sufism. Most of these excerpts are the sayings of Sufis and anecdotes about them. The results of the present study showed that Al-Ghazali uses the materials from *al-Luma* in several ways. Sometimes, he directly quotes the exact language of *al-Luma*, but other times he elaborates on or summarizes the material as he deems it necessary. Another method used by al-Ghazali is that of presenting the material with a different classification and format. The precise statement of the chain of sources of a quote is not very important to al-Ghazali.

Keywords: *Ihya Ulum al-Din*, Effect, Sama, *Al-Luma Fi al-Tasawwuf*, *Ghoot ol-Gholoob*

* Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Language and Literature, Yazd University, Iran, (Corresponding Author Email: mmaleksabet@yazd.ac.ir)

** PhD Candidate of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Language and Literature, Yazd University, Iran

نشریه علمی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

نوع مقاله: پژوهشی

سال چهاردهم، شماره اول، پیاپی ۴۴، بهار و تابستان ۱۳۹۹، صص ۱۹۷-۲۱۰

Doi: 10.22108/jpll.2020.119484.1405

اثرپذیری محمد غزالی در احیاء علوم الدین از اللّمع فی التصوّف و قوت‌القلوب در موضوع سماع

مهدی ملک‌ثابت*

رسول محمدی**

چکیده

نویسندگان در این پژوهش می‌کوشند با تمرکز بر موضوع سماع مشخص کنند ابوحامد محمد بن محمد غزالی در تألیف احیاء علوم الدین (۴۹۲ ق.) چگونه و چقدر از دو کتاب اللّمع فی التصوّف (از ابونصر سراج طوسی) و قوت‌القلوب (از ابوطالب مکی) بهره برده است. رویکرد نویسندگان توصیفی تحلیلی است. تحقیق دربارهٔ احیاء علوم الدین به شناخت بیشتر فرهنگ تصوف و ادبیات فارسی یاری می‌کند. در این پژوهش نمونه‌هایی مطرح و بررسی خواهد شد که غزالی در تألیف احیاء از اللّمع و قوت‌القلوب بهره برده است؛ مانند انواع وجد و سماع و دیدگاه پیامبر اسلام، یاران ایشان و بزرگان تصوف؛ عمدهٔ این برگرفته‌ها گفتار صوفیان و حکایت‌هایی مربوط به آنان است. شیوهٔ استفادهٔ غزالی از مطالب این دو اثر به چند صورت است: نویسنده مطلبی را موبه‌مو نقل می‌کند؛ به‌ضرورت، مطلبی را تفصیل و گسترش می‌دهد؛ چکیده و برگزیدهٔ مطلبی را می‌آورد؛ مطلبی را با طبقه‌بندی و دگرگون‌کردن عرضه می‌کند. گفتنی است نقل دقیق سلسلهٔ راویان در نظر غزالی مهم نیست.

واژه‌های کلیدی

احیاء علوم الدین؛ اثرپذیری؛ سماع؛ اللّمع فی التصوّف؛ قوت‌القلوب

۱- مقدمه

احیاء علوم‌الدین اثری ادبی نیست؛ اما بر آثار برجسته ادبی پس از خود بسیار اثرگذار بوده است. احیاء علوم‌الدین یکی از سرچشمه‌های اصلی ادب فارسی است. درباره تأثیر فراوان آثار و افکار ابوحامد غزالی بر آثار اغلب شاعران فارسی‌زبان و شخصیت‌های ادبی از جمله سنایی، عطار، مولوی، سعدی و غیره سخن بسیار گفته‌اند؛ اما کمتر به اثرپذیری او پرداخته شده است.

آنچه در این پژوهش آمده است، مشخص می‌کند ابوحامد غزالی در تدوین بحث سماع در ساختار و محتوا چقدر و چگونه و در چه دسته از مطالب از *اللمع* و *قوت‌القلوب* اثر پذیرفته است. درباره *قوت‌القلوب* باید بدانیم که غزالی در *المنتقد من الضلال* در صدر آثار صوفیه‌ای که از آن بهره برده است، از *قوت‌القلوب* نام می‌برد. نام‌بردن آشکار از *قوت‌القلوب* در *المنتقد من الضلال*، انگیزه و سببی برای پژوهش بیشتر بر این اثر بوده است. غزالی شانزده بار در احیاء از ابوطالب مکی در جایگاه کسی یاد می‌کند که مطالبش را از او وام می‌گیرد. غزالی در این باره شاید از هیچ‌کس به اندازه ابوطالب مکی یاد نکرده است؛ این درحالی است که غزالی به ذکر منابع و سرچشمه‌هایش عادت ندارد؛ او حتی در ساختار نیز از *قوت‌القلوب* بهره برده است. همچنین ابونصر سراج از جمله کسانی است که در موضوع سماع از اثر او بهره برده است و در ربع عادات، آشکارا از او یاد می‌کند. «ابوحامد محمد غزالی بسیاری از مآخذ افکار صوفیانه خود را از کتاب *اللمع فی التصوف* گرفته است و اصولاً در نوع برخورد با طریقت و تلفیق آن با شریعت و نگاه خوفمدارانه و خشیت‌مآبانانه خویش با مبانی و مبادی خدا و طبیعت و انسان، مستقیم زیر نظر نفوذ ابونصر سراج است. غزالی در واقع چونان معبری است که گفته‌ها و یافته‌های ابونصر را در قالب و جامه‌ای بس فراخ‌تر و بزرگ‌تر و در زبانی فخیم‌تر و پخته‌تر بعلاوه صدها نکته و مطلب تازه در پیکر فرهنگ اسلامی و ایرانی تزریق می‌کند و تحولی عظیم در جهان ایرانی - اسلامی پی می‌اندازد. میوه‌های نگاه غزالی را می‌توان در شیوه‌های برخورد سنایی، مولوی، سعدی و دیگران در زبان فارسی دنبال نمود» (محبتی، ۱۳۸۲: ۳۹-۴۰).

به گمان برخی پژوهشگران «غزالی بیش از پیشینیان خود از کتاب‌های دیگران برگرفته است؛ به مراتب بیش از حدی که در عصر او میان نویسندگان مرسوم بود» (پورجوادی، ۱۳۸۱: ۲۱۷). البته غزالی چندان عادتتی به ذکر مآخذ ندارد؛ برای مثال در کتاب *معارج‌القدس*، بعضی مطالب را از کتاب *نجات* شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا نقل کرده است؛ بدون اینکه از آن کتاب نامی برد (همایی، ۱۳۴۲: ۲۶۵).

به نظر نمی‌رسد چنین اثر گسترده‌ای هیچ نشانی از تألیفات پیشینیان نداشته باشد. ممکن است این پرسش به ذهن آید که غزالی در تألیف احیاء، به کدام آثار نظر و دسترسی داشته است و اگر از آثار پیشین استفاده کرده چگونه این مطالب را به کار برده است. این پژوهش پاسخی به این پرسش است که ابوحامد غزالی درباره سماع از *قوت‌القلوب* در چه بخش‌هایی اثرپذیری داشته است. همچنین کوشش شد آنچه در پژوهش‌های پیشین درباره اثرپذیری غزالی از ابونصر سراج مغفول مانده است، در این پژوهش تکمیل شود. در توضیح فایده این دسته از پژوهش‌ها باید گفت مطالعه میان‌متنی با پدیدارکردن فضای معنایی مشترک میان متن و متن‌های هم‌روزگار خود تبارشناسی متن را ممکن می‌کند.

یادآور می‌شود غزالی سماع و وجد را در دو باب تشریح و تبیین کرده است: باب اول: اختلاف علما در

اباحت سماع؛ باب دوم: آثار سماع و آداب آن؛ البته اگرچه عنوان باب دوم «سماع و آداب آن» است، در واقع درباره «وجد» سخن گفته شده است. دقیقاً همین ترتیب در اللمع، پیش از غزالی همراه با داستان‌ها و گفتارهای عارفان استفاده شده است.^۱

۱-۱ پیشینه پژوهش

نصرت‌الله پورجوادی در کتاب دو مُجَدِّد به برخی از منابع احیاء العلوم و کیمیای سعادت پرداخته است. در باب پانزدهم از کتاب یادشده، مطالب برگرفته از آثار ابوطالب مکی (غیر از موضوع سماع) و ابونصر سراج در مبحث «سماع» (همان: ۲۶۴-۲۷۵) بررسی شده است. آنچه در این مقاله آورده می‌شود، غیر از یافته‌های پورجوادی و در واقع تکمیل پژوهش ایشان در این زمینه است. ضمن آنکه در زمینه تأثیرپذیری غزالی از قوت القلوب در موضوع سماع پژوهشی انجام نشده است.

۲- بحث و بررسی

سماع حالتی است که با شنیدن نغمه‌ای یا سخنی (شعر، آیه و نظایر آن) در دل پیدا آید؛ این حالت را وجد می‌گویند. وجد باعث تحریک اعضا می‌شود. اگر این حرکات ناموزون باشد آن را «اضطراب» گویند و اگر موزون باشد «تصفیق و رقص» گویند (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۵۸۳). به زبان ساده‌تر، وجد نتیجه سماع است. سماع از دیرباز در طول تاریخ عرفان و تصوف از موضوعات بحث‌انگیزی بوده است که بسیاری درباره آن اختلاف نظر داشته‌اند. در نخستین آثار مشهور تصوف از جمله اللمع و قوت القلوب این موضوع مطرح شده است؛ اما ابوحامد غزالی بیش از گذشتگان به تشریح و تبیین این موضوع پرداخته و با ساختاری کامل‌تر از دیگران از این موضوع رفع ابهام کرده است؛ اما بی‌تردید محتوای منابع پیشین در کلام غزالی به کار آمده و از آنها بهره برده است. در این پژوهش، برگرفته‌های غزالی از این دو اثر، ذیل عنوان‌های جواز سماع، دیدگاه پیامبر اسلام و بزرگان تصوف در این باره، عارفان اهل سماع، انواع وجد و غیره بررسی خواهد شد.

۱-۲ جواز سماع

همانگونه که اشاره شد با در نظر گرفتن ماهیت سماع در گذر زمان، سخن بر سر جایز بودن و نبودن سماع بسیار بوده و درباره این موضوع نظریه‌های گوناگونی بیان شده است. در تصوف، کمتر موضوعی مانند سماع اینچنین پرچالش و پُرفراز و نشیب بوده است. چه موافقان سماع و چه مخالفان آن می‌کوشیدند با استناد به قرآن کریم و سنت نبی اکرم (ص) ادعای خود را اثبات کنند. نمونه‌هایی که در این بخش آورده می‌شود، گواهی بر این اختلاف نظر است. در این بخش آنچه درباره این موضوع آمده است، ذکر می‌شود:

– ابوحامد در تبیین مبانی نظری خود و برای روشن کردن جوانب گوناگون سماع، به طرح پرسش می‌پردازد: آیا جایی هست که سماع در آن حرام باشد؟ او پنج عارض را برمی‌شمرد. در توضیح عارض اول و شرایط حضور زنان و کودکان در سماع، سخن به این نکته می‌رسد که «پیر را در حال روزه قبله (بوسه) روا باشد و جوان را نه. و قبله داعی مباشرت است و آن در روز محظور است. و سماع داعی نگرستن و مقاربت است و آن حرام است. پس آن نیز به شخص‌ها مختلف شود» (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۶۰۸). این سخن غزالی برداشتی از حدیث ابن عباس در قوت القلوب است: از ابن عباس و یکی دیگر از صحابه درباره بوسه پرسیده شد. گفت: برای جوان

کراهت دارد؛ ولی برای پیر اشکالی ندارد؛ چون که پیر با بوسه‌ای قانع است؛ اما جوان با بوسه‌ای طمع می‌کند (مکی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۷۹۹).

درواقع ابوحامد، برپایه این حدیث بدون نام گوینده استنتاج کرده است.

- ابوحامد درباره همین موضوع، جایی دیگر می‌گوید: «اهل کوفه و سفیان ثوری و حماد و ابراهیم و شعبی و غیر ایشان همچنین شنیدن سرود را گناه می‌دانستند» (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۵۸۴). او این سخن را از ابوطالب مکی برگرفته؛ اما در نقل مطلب دقت و تفکیک لازم صورت نگرفته است؛ زیرا ابوطالب مکی می‌گوید: «ثوری و دیگران گفته‌اند اگر متکا و جام نبیذ در کار باشد حرام است» (مکی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۷۹۹). همچنین شرط اهل کوفه برای مباح بودن سماع این است که اگر بعد از غذا در مجلس سماع مشغول سرگرمی و مستراح رفتن و نبیذ شوند، حرام است (همان: ۷۹۹). درواقع غزالی «اهل کوفه و سفیان ثوری و حماد و ابراهیم و شعبی» را با هم بر یک عقیده می‌داند و آن اینکه آنان شنیدن سرود را گناه می‌دانستند؛ درحالی که چنین نیست.

- سماع از نگاه برخی مایه نفاق و ناجایز است؛ برای نمونه غزالی در باب اول سماع از قوت القلوب، قول ابن مسعود را می‌آورد: الغناء ینبت النفاق فی القلب: سرود، نفاق رویاند در دل؛ و بعضی در این روایت زیادت کرده‌اند و گفته‌اند: کما ینبت الماء البقل، ای، چنانکه آب تره را رویاند (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۶۱۶).

برای روشن شدن چگونگی استفاده غزالی از نقل قوت القلوب، روایت مکی بیان می‌شود: از حماد ابن ابراهیم برای ما روایت شده «آواز نفاق را در قلب می‌رویاند» و ابن زبیر از جابر به نقل از رسول الله (ص) همین روایت را با این افزوده نقل کرده است: «همچنانکه آب زراعت را می‌رویاند» و مشهور آن است که مسعود راوی اولیه حدیث است (مکی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۷۹۳).

غزالی بین چند راوی در این حدیث، سرانجام «ابن مسعود» را برمی‌گزیند؛ همان کسی که مکی آن را برگزیده است. محتوای حدیث بدون کم‌وکاستی در *احیاء* آورده شده است.

- در زمینه سماع‌های ناجایز، ابوحامد در عارض پنجم (وقتی که شخص از عوام خلق باشد و دوستی خدای تعالی بر دل او غالب نباشد) در قالب پرسش و پاسخ، سخن را ادامه می‌دهد و کاربرد برخی چیزها مانند شطرنج، سماع، غذا خوردن و همانند آن را بسته به گنده و جایگاه آن می‌داند؛ همچنین به مناسبت موضوع، نظر شافعی را مطرح می‌کند؛ با این مضمون که تا وقتی سماع به اسقاط مروت و گذشتن از حدود نینجامیده، شافعی به تحریم سماع حکم نکرده است: «و اما شافعی [...] تحریم سماع اصلاً از مذهب او نیست و گفته: «مردی که آن را پیشه سازد، گواهی او نباید شنید»؛ زیرا که آن لهو است و مکروهی است که باطل را ماند؛ و هر که آن بکند به سفاهت نزدیک باشد و به سقوط مروت منسوب شود؛ اگرچه حرام ظاهر التحريم نیست؛ و اگر نفس خود را به سرود منسوب نکند و برای آن کسی بر او و او بر کسی نرود و جز بدان شناخته نشود که درحال به طرب آید و ترنم کند، گواهی او بدین ساقط نشود؛ و حدیث دو کنیزک را که نزدیک عایشه [...] سرود می‌گفتند، دلیل آورده است» (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۶۱۲).

آنچه *احیاء* با شرح و تفصیل آورده است، *اللمع* کوتاه و فشرده بیان می‌کند: «و قد اجاز الشافعی رحمة الله علیه ایضاً السماع و الترنم بالشعر ما لم یکن فیهِ إسقاط المروءة» (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۲۷۷).

بی تردید با توجه به نقش *احیاء العلوم* و نیت مؤلف، طبیعی است که غزالی این موضوع را نسبت به ابونصر سراج

مفصل‌تر بیان کند. غزالی در سراسر احیاء با بیان نظر شافعی در مسائل گوناگون علاقه خود را به ایشان نشان می‌دهد. غزالی با شناخت به نسبت جامع از امام شافعی، طبیعی است که نکته مختصر سراج را گسترش دهد. - همانگونه که اشاره شد، همواره صاحب‌نظران درباره جایز بودن و نبودن سماع اختلاف داشته‌اند. غزالی در باب اول (اباحت سماع) می‌کوشد با استفاده از نظر و دیدگاه بزرگان عرفان و تصوف و نیز آیات و احادیث، جایز بودن آن را اثبات کند؛ از جمله این شواهد، گفتار ابن جریج است: «از ابن جریج آمده که در سماع رخصت دادی. وی را پرسیدند که (سماع) در روز قیامت در جمله نیکی‌ها باشد یا در جمله بدی‌ها؟ گفت: نه در نیکی‌ها و نه در بدی‌ها؛ زیرا که لغو را ماند، و خدای - عزوجل - در آن گفته است: لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ» (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۵۸۶).

ابونصر سراج در باب سوم از بحث سماع با عنوان «وصف سماع عوام و اباحت آن برای کسانی که با آوازهای خوش از خدا بترسند»، دقیقاً همین مطلب را ذکر می‌کند: «و قد ذکر عن ابن جریج ایضاً أنه کان یرخص فی السماع فقیل له اذا أتى بک یوم القیمة و تؤتی بحسناتک و سیئاتک ففی ایّ الجنبتین یکون سماعک قال ابن جریج لایکون فی الحسنات و لا فی السیئات لأنه شیهة باللغو لایدخل فی الحسنات و لا فی السیئات قال الله تعالی لا یؤاخذکم الله باللغو فی أیمانکم» (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۲۷۷). غزالی بدون تغییر چندانی گفتار ابن جریج را آورده است و با استفاده از همان آیه استدلال می‌کند که سماع از امور لغو است؛ اما لغو در حکم حرام نیست.

- حکایتی درباره ابن مجاهد، ابوالقاسم پسر دختر منیع و ابوبکر داود آمده است که در مجلس سماع حاضر می‌شوند؛ اما مناظره‌ای بین ابن مجاهد و ابوبکر داود بر سر جایز بودن و نبودن سماع روی می‌دهد: ابن مجاهد پسر دختر منیع را تحریض کردن گرفت که ابن داود را بگوی تا استماع کند. ابن داود گفت که پدرم از احمد حنبل روایت کردی که او سماع را کراهیت داشتی، و پدرم نیز کراهیت داشتی، و من بر مذهب پدرم هستم؛ و ابوالقاسم بن بنت منیع گفت که جد من احمد منیع از صالح احمد روایت کرد که پدر او احمد قول ابن‌الخبازه بشنیدی. پس ابن مجاهد ابن داود را گفت که با من روایت پدر در باقی کن؛ و ابن بنت منیع را گفت که تو نیز روایت جد خود را بگذار؛ و تو ای بوبکر، چه می‌گویی در کسی که بیتی روایت کند؟ آیا حرام باشد؟ ابن داود گفت: نه. گفت: اگر خوش‌آواز باشد روایت او حرام شود؟ گفت: نه. گفت: اگر در روایت، آن بیت را دراز بکشد و ممدود را مقصور کند و مقصور را ممدود، حرام شود؟ گفت: من طاق‌یک دیو نداشتم، طاق‌یک دیو چگونه دارم! (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۵۸۵). این حکایت را ابوطالب مکی عیناً در قوت القلوب ذکر کرده است (مکی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۷۹۶-۷۹۷).

- خواب‌های عارفان از دیگر ابزارها و درونمایه‌هایی است که غزالی برای روشن کردن اندیشه‌ها در جایز شمردن سماع استفاده می‌کند. با توجه به خواب‌هایی که عارفان مشهور دیده‌اند و با گفت‌وگویی که با نبی اکرم (ص) یا دیگری داشته‌اند، در حد ممکن از این موضوع ابهام‌زدایی شده است. در این زمینه نیز غزالی از منابع پیشین به خوبی بهره می‌گیرد و به تحکیم مبانی خود می‌پردازد؛ از جمله آنان خواب ممشاد دینوری است که می‌گوید: «پیغامبر - صلی الله علیه و سلم - را به خواب دیدم و گفتم: یا رسول الله، از این سماع هیچ چیز را انکار می‌فرمایی؟ گفت: نمی‌فرمایم، و لیکن بگوی ایشان را که افتتاح آن یا ختم آن به قرآن کنند» (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۵۸۶).

نقل خواب ممشاد در قوت/القلوب آمده است (مکی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۷۹۲)؛ اما غزالی روایت مکی را کامل ذکر نکرده است. در ادامه تعریف ممشاد از به خواب دیدن پیامبر در قوت/القلوب آمده است: گفتم ای رسول خدا آنها بر من اظهار گشاده‌رویی می‌کنند و مرا اذیت می‌نمایند. فرمود: آنها را تحمل کن ای اباعلی، آنها اصحاب تواند (همان). غزالی ادامه تعریف را نیاورده است.

- داستان دیگر حکایت طاهر بلال همدانی وراق است که پیامبر را در خواب می‌بیند. از زبان طاهر این حکایت چنین بیان شده است: در جامع جدّه بر لب دریا معتکف بودم. روزی طایفه‌ای را دیدم که در جانبی از آن قولی می‌گفتند و می‌شنیدند و من آن را به دل انکار کردم. پس پیغامبر را - صلی الله علیه و سلم - آن شب در خواب دیدم که در آن جانب نشسته، و پهلوی او ابوبکر صدیق نشسته بود، و ابوبکر قولی می‌گفت و پیغامبر - صلی الله علیه و سلم - می‌شنید و دست بر سینه خود می‌نهاد؛ چنانکه صاحب وجد نهد و من در نفس خود گفتم: نیاستی که بدان جماعت که سماع می‌شنیدند انکار کردمی، و اینک پیغامبر است - صلی الله علیه و سلم - که استماع می‌فرماید، و بوبکر قول می‌گوید. پیغامبر - صلی الله علیه و سلم - به من نگریست و گفت: هذا حقّ بحقّ، یا گفت: حقّ من حقّ (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۵۸۶).

نقل غزالی از قوت/القلوب با تفاوتی اندک بیان شده است؛ برای نمونه روایت قوت/القلوب یک جمله در پایان افزون دارد. پس از عبارت «هذا حقّ بحقّ، یا گفت: حقّ من حقّ»، مکی می‌گوید: «و من شک داشتم» (مکی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۷۹۲).

در احیاء نمونه‌های بسیاری مانند نمونه اخیر یافت می‌شود که غزالی با تغییری اندک از منابع دیگر نقل می‌کند. البته غزالی انبوه برگرفته‌ها را به کار می‌گیرد؛ اما با طبقه‌بندی و تفکیک ویژه از آنها استفاده خلاقانه می‌کند.

- در حکایتی دیگر جنید ابلیس را به خواب می‌بیند. روایت احیاء از این حکایت: جنید گفت که ابلیس را به خواب دیدم و از او پرسیدم که بر اصحاب ما به چیزی دست یابی؟ گفت: آری، در دو وقت: وقت سماع و وقت نظر؛ که من بدین دو سبب بر ایشان درآیم. پس یکی از مشایخ گفت که اگر من او را بدیدمی گفتمی که حماقت تو بی‌اندازه است؛ زیرا کسی که چون بشنود از او شنود، و چون بنگرد در او نگرد، چگونه بر او دست یابی؟ جنید گفت: راست گفتمی (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۶۵۳).

این داستان اندکی مفصل‌تر در قوت/القلوب آمده است: «از یکی از شیوخ از جنید برای ما نقل شد که گفت: ابلیس را به خواب دیدم، به او گفتم: آیا بر هیچ‌کدام از یاران ما پیروز شده‌ای یا نصیبی از آنها برده‌ای؟ گفت: این کار برای من سخت است و بزرگ‌تر از آن است که من بتوانم؛ به جز در دو وقت. گفتم چه وقت؟ گفت: وقت سماع و وقت نظر. وقت سماع در آنها نفوذ می‌کنم و با آنها می‌شنوم و هنگام دیدن با آن نظر وارد آنها می‌شوم. جنید گفت: این مطلب را به یکی از شیوخ خود گفتم. گفت: اگر ببینمش به او می‌گویم: ای احمق، کسی که وقتی می‌شنود از او می‌شنود و وقتی نظر می‌کند به او نظر می‌کند تو سودی نمی‌بری و بر چیزی از او پیروز نمی‌شوی. جنید گفت: درست است» (مکی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۷۹۴).

غزالی خلاصه‌نویسی کرده است؛ در روایت احیاء پیش از عبارت «پس یکی از مشایخ گفت...» حلقه مفقوده‌ای احساس می‌شود که با خواندن روایت قوت/القلوب این ابهام زوده می‌شود. البته هنر غزالی را نباید

نادیده گرفت؛ در ابتدای حکایت، سماع مطرود به نظر می‌رسد؛ اما در پایان باز هم برای جایزدانستن سماع است.

۲-۲ دیدگاه بزرگان تصوف درباره سماع

غزالی به بیان دیدگاه‌های بزرگان تصوف درباره سماع می‌پردازد: گفتار ابوسلیمان دارانی در این زمینه زبازند است: «سماع در دل حاصل نکند چیزی که در او نباشد، و لیکن بجنابند چیزی را که با او بود» (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۵۹۶). احیاء در این گفتار نیز وامدار قوت القلوب است. سخن ابوسلیمان در اوایل جستار سماع دقیقاً بیان شده است (مکی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۷۹۰). غزالی درباره همین موضوع در اوایل جستار سماع می‌گوید: «و نغمه‌های موزون متناسب، خزینه‌های سینه‌ها را پیدا گرداند و محاسن و مساوی آن را به حد ظهور رساند» (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۵۸۲). این هنر غزالی است که منابع گوناگون را برای تکمیل موضوع سماع در نظر دارد و از هر کدام به تناسب موقعیت استفاده می‌کند؛ گاهی از اللمع و گاهی از قوت القلوب؛ اما سهم خود را در طرح و ترکیبی نو فراموش نمی‌کند. اگر در مقایسه متن احیاء و منابع استفاده‌شده غزالی دقت کنیم می‌بینیم که «غزالی بسیار ماهرانه، مطالب را از کتاب‌های دیگران برداشته و با مطالب کتاب خود پیوند داده است» (پورجوادی، ۱۳۸۱: ۲۱۷).

غزالی در توضیح این نکته که قرآن کلام خدای تعالی و صفت اوست و بشریت طاقت آن ندارد و برای برخی، لحن‌های خوش مناسب طبع‌هاست، داستان اسرافیل را می‌آورد: و آمده است که مردی نزد اسرافیل، استاد ذوالنون مصری، رفت. او را دید که انگشت بر زمین می‌زد و بیتی می‌سرایید. (اسرافیل) وی را گفت: چیزی دانی (می‌توانی آواز بخوانی)؟ گفت: نه. گفت: دل نداری (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۶۵۱).

این داستان، به‌طور ضمنی، تأیید اسرافیل را آورده است. داستان اسرافیل در اللمع ذیل «سماع مشایخ...» آورده شده است. این داستان و چند داستان دیگر در اللمع از برگرفته‌ها و مطالب استفاده‌شده غزالی در احیاء در مقام دوم سماع است.

روایت اللمع از این داستان اینگونه است: «قال الشيخ رحمه الله سمعت الوجیهی يقول سمعت الطیالسی الرازی يقول دخلت علی اسرافیل، استاد ذی‌النون، رحمهما الله و هو جالس ینکت بإصبعة علی الارض و یترنم مع نفسه بشیء فلما رأنی قال اتحسن تقول شیئا قلت لا قال انت بلا قلب» (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۲۸۸).

غزالی به عادت خود سلسله روایان (شیخ، وجیهی و طیالسی رازی) را حذف کرده است. غزالی اینجا به‌طور ضمنی ارزش سماع را بیان می‌کند. در مقایسه دو مطلب بالا مشاهده می‌شود که غزالی مطلب را نقل به مضمون کرده است.

۲-۳ سماع از منظر پیامبر (ص) و صحابه

به قطع و یقین اگر گوشه‌ها و نمونه‌هایی از رفتار و گفتار پیامبر و اصحاب او درباره سماع آورده شود، سخن غزالی ارزش و اعتبار دیگری خواهد یافت. به همین سبب ابوحامد از این موضوع به‌خوبی بهره می‌گیرد.

غزالی بر این باور است که سرودن سخنان مسجع موزون، عادت انسان‌هاست و در هفت موقعیت از سخنان موزون استفاده می‌کنند. در موقعیت پنجم از موضوع یادشده آمده است: اینگونه سخنان برای شادی و افزودن آن است. غزالی از زندگی پیامبر اسلام نمونه‌ای می‌آورد که ایشان شعر و سرودخوانی و توسعاً بازی و شادی را نظاره‌گر بودند؛ او این نکته را دلیلی بر جایزدانستن این کار می‌داند. سرودخواندن دو کنیزک در حضور پیامبر (ص)

یکی از این حکایت‌هاست که از زبان عایشه همسر پیامبر بیان شده است: و عایشه گفت که پیغامبر - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بر من درآمد، و به نزدیک من دو کنیزک بودند که سرود بعثت می‌گفتند (بعثت موضعی است در مدینه که اوس و خزرج آنجا جنگ کرده بودند و در آن شعرها گفته‌اند) پیغامبر - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بر فراش بازغلتید و روی به جانبی دیگر کرد. و بوبکر درآمد و مرا بانگ برزد و گفت: مزار شیطانی نزدیک پیغامبر چه کار! پیغامبر - عَلَيْهِ السَّلَام - روی سوی او کرد و گفت: دَعَهُمَا، ای (یعنی)، بگذار ایشان را. و چون پدرم غافل شد، من ایشان را به چشم اشارت کردم و ایشان رفتند (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۶۰۱). غزالی این روایت را بلافاصله برای عمر هم ذکر می‌کند (همان). ابونصر سراج درباره موضوع اباحت سماع همین واقعه را می‌آورد و اتفاقاً این واقعه را هم برای عمر و هم برای ابوبکر ذکر کرده است (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۲۷۴).

- در پایان بحث «بیان دلیل بر آنکه سماع مباح است»، داستان زیبایی از قول پیامبر اسلام نقل شده است؛ حکایت کودکی که دچار وجد می‌شود: «بوهریره [...] روایت کرد که پیغامبر - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - گفت که در بنی اسرائیل کودکی بود بر فراز کوهی؛ از مادر خود پرسید که آسمان را که آفرید؟ گفت: خدای تعالی. گفت: زمین را که آفرید؟ گفت: خدای تعالی. گفت: کوه‌ها را که آفرید؟ گفت: خدای - عزوجل - گفت ابرها را که آفرید؟ گفت: خدای - عزوجل - گفت: من خدای را کاری عظیم می‌شنوم؛ پس نفس خود را از کوه در انداخت و پاره پاره شد؛ و چنانستی که چیزی که بر جلال حق تعالی و بر کمال قدرت او دلیل می‌کرد بشنید و در طرب آمد، و او را وجدی حاصل شد و از وجد خود را بینداخت» (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۶۰۷). غزالی، هم اصل این داستان و هم توضیح پایانی‌اش (و چنانستی که...) را از قوت‌القلوب (مکی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۸۰۲-۸۰۱) گرفته است.

۲-۴ عارفان اهل سماع

برخی عارفان نامی تنها به اظهار نظری درباره سماع بسنده نکرده‌اند و خود اهل وجد و سماع بوده‌اند. چه بسا ذکر نمونه‌هایی از گرایش و علاقه‌مندی بزرگان به جلوه‌های گوناگون سماع، در جایز شمردن آن مؤثر باشد. در همین باره غزالی مثال‌هایی می‌آورد؛ برای نمونه در جریان نقل قول‌های ابوطالب مکی که گاهی حدود آن دقیق مشخص نشده است، می‌گوید: و ما بومروان قاضی را دریافتیم (دیدیم) و او کنیزکان داشت که مردان را الحان شنوایندندی، و ایشان را برای صوفیان مغنیه گردانیده بود (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۸۵-۵۸۴). خواننده اینطور برداشت می‌کند که خود ابوحامد، مروان قاضی را دیده است؛ در صورتی که طبق آنچه نگارنده در دو منبع دید چنین نیست و این روایت، دقیقاً گفتار مؤلف قوت‌القلوب است (مکی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۷۹۴). این خود ابوطالب مکی بوده که رفتار مروان را مشاهده کرده است. انبوه سخنان و برگرفته‌های غزالی از دیگر منابع، گاهی باعث شده است که او در ذکر دقیق مأخذ دچار سهو شود و خواننده را از این نظر سرگردان کند.

- نمونه دیگر، شیفتگی ابوالحسن عسقلانی به سماع است که در احیاء چنین آمده است: «و بوطالب مکی گفت: ابوالحسن عسقلانی اسود از اولیا بود؛ او سماع بشنیدی و شیفته شدی. و در آن کتابی ساخته است و بر منکران رد کرده؛ و همچنین جماعتی در رد منکران آن تصنیف‌ها کرده‌اند» (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۵۸۵). استاد پورجوادی در کتاب دو مجلد، در بررسی برگرفته‌های غزالی از دیگران در این قسمت می‌گوید: «ابوحامد موقتاً کتاب ابوطالب مکی را کنار می‌گذارد و به سراغ منبع یا منابع دیگری می‌رود و اقوالی از آنها نقل می‌کند. غزالی به علاقه ابوالحسن عسقلانی به سماع اشاره می‌کند و می‌گوید که وی (عسقلانی) کتابی هم درباره سماع

تصنیف کرده و در آن به ردّ نظر منکران پرداخته است. شاید یکی از منابع غزالی همین کتاب بوده است» (پورجوادی، ۱۳۸۱: ۲۶۷)؛ در صورتی که منبع غزالی کتاب عسقلانی نیست. در واقع غزالی همین اشاره به کتاب عسقلانی را دقیقاً از قوت القلوب گرفته است (مکی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۹۸-۷۹۷)؛ حتی در خود/احیاء برای همین موضوع، آشکارا از ابوطالب مکی نام برده شده است. موارد دیگری از این نقل قول‌ها را می‌توان یافت که باعث دشواری تعیین دقیق منابع غزالی می‌شود.

– غزالی در تبیین اباحت سماع از حضور و علاقه شدید «ابن مجاهد» به دعوت‌هایی یاد می‌کند که سماع در آن بود: «ابن مجاهد در دعوتی که سماع نبودی نرفتی...» (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۵۸۵). قوت القلوب از زبان یکی از محدثان به ذکر این نکته پرداخته است: «یکی از محدثان برایم نقل کرد... ابن مجاهد به هیچ مهمانی که در آن سماع نبود، نمی‌رفت و هر کس می‌خواست او را دعوت کند سماع را فراهم می‌آورد» (مکی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۷۹۷). ابوحامد در اینجا نامی از محدث و کتاب قوت القلوب نمی‌آورد؛ شاید این روش مصداق این سخن باشد که گفته‌اند غزالی گاهی سخن دیگران را مثله می‌کند (پورجوادی، ۱۳۸۱: ۲۶۸).

۲-۵ انواع وجد از منظرهای گوناگون

– وجد ستوده و نکوهیده

غزالی سه مقام برای سماع برمی‌شمرد: پس از مقام اول (فهم مسموع)، وجد مقام دوم است. در واقع وجد نتیجه فهم است. غزالی درباره وجد نکات ریز و دقیقی را مطرح می‌کند. در آغاز موضوع وجد چنین می‌گوید: «سخن صوفیان را در موضوع حقیقت «وجد» نقل می‌کنیم؛ سپس حقیقت آن را روشن می‌گردانیم». این سخنان صوفیان که غزالی شمار توجه‌برانگیزی از آن را از اللمع گرفته زمینه‌ای برای استنتاج، استنباط و تحلیل‌های اوست که با نگاهی اجتهادی و موشکافانه از این نقل قول‌ها برای موضوعات منظور بهره می‌برد. غزالی در تبیین و تشریح وجد، آن را به دو نوع متکلفانه و ستوده تقسیم می‌کند: تواجد متکلف، چیزی از آن نکوهیده است، و آن تواجد آن است که بدان قصد ریا کند و اظهار احوال شریفه، با آنکه از آن مفلس (بی بهره) بود. و چیزی از آن ستوده است و آن تواجد آن است که به واسطه آن، حال‌های شریف را کسب کند به حیل. چه کسب را در جلب حال‌ها مدخلی است (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۶۳۸).

این موضوع دقیقاً در اللمع، ذیل عنوان «صفات واجدان» به گونه‌ای فشرده به کار رفته است: «منهم المتکلفون و المتشبهون و أهل الدعابة و من لا وزن له» (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۳۰۳).

ابونصر درباره وجد نکوهیده می‌گوید: «دسته‌ای که با تکلف خود را به وجد می‌زنند و به اهل وجد تشبیه می‌جویند، در آن دستی ندارند و به آن راهی نمی‌یابند و کارشان ارزشی ندارد. در ادامه در تشریح اصحاب وجد پسندیده می‌گوید: «آنان جوایب حال‌های خوب‌اند و از علایق سرگرم‌کننده و اسباب بریده‌اند. تواجد اینها بد نیست؛ اگرچه بهتر است آن را رها کنند. اینان دنیا را پس‌پشت انداخته‌اند و تواجدشان نوعی شوخی و شادی و سرور است؛ زیرا همدم سختی‌هایند و از معلومات رها هستند» (همان: ۳۰۳). غزالی در این باره برداشتی آزادگونه دارد. غزالی چندان عادتتی به ذکر مآخذ ندارد؛ برای مثال در کتاب معارج القدس بعضی مطالب را از کتاب نجات شیخ الرئیس ابوعلی سینا نقل کرده است؛ بدون اینکه از آن کتاب نامی ببرد (همایی، ۱۳۴۲: ۲۶۵).

- وجد آرام و وجد ناآرام

ابونصر در *اللمع*، پرسش و پاسخی را از ابوسعید اعرابی دربارهٔ واجدان آرام و ناآرام مطرح می‌کند؛ غزالی کنار دیگر حکایت‌های *اللمع*، این پرسش و پاسخ را در *احیاء* بدون ذکر منبع، کوتاه و مختصر آورده است. غزالی از تفصیل کلامی که در *اللمع* آمده، گلچین و خلاصه‌ای آورده است:

سؤال: کسی که سماع دل او را بجنباند و در ظاهرش اثر نکند، او فاضل‌تر، یا کسی که بر او اثر آن ظاهر شود؟

جواب: بدان که ظاهرناشدن گاهی از ضعف واردی باشد که ظاهر شود و آن نقصان است؛ و گاهی با آنچه در باطن وجد را قوت بود؛ ولیکن به سبب کمال ضبط جوارح ظاهر نشود و آن کمال است؛ و گاهی چنان باشد که [حال] وجد ملازم و مصاحب او بود در همه احوال؛ پس سماع را مزید تأثیر پیدا نیاید و آن غایت کمال است. چه صاحب وجد را در غالب احوال وجد او دایم نباشد. پس کسی که در وجد دائم باشد، او مرابط حق باشد و ملازم عین شهود. پس این طوارق احوال وی [را] نگرداند (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۶۵۴-۵۵).

روایت سراج (به اختصار) در این باره چنین است: «قال الشيخ رحمه الله قال ابوسعید بن الأعرابی رحمه الله فی کتابه فی الوجد ان سائلا سأل فقال ایما افضل و اتم الحركة فی الوجد ام السكون فيه... قال ابوسعید فالجواب فی ذلك: و الله اعلم ان الواردات من الأذکار منها ما یوجب السكون فالسكون فیها افضل من الحركة و منها ما یوجب الحركة فالحركة فیها اتم اذ حکمها القهر لأهلها فاذا لم یقم بهذا القهر کان الوارد ضعیفا فی وروده و لو ورد بحقیقته لأوجب ضرورة الحركة و الواردات من العلوم و الأذکار الکاين عنها الوجد و الاستهتار علی القلوب فیشاهدھا» (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۳۰۹-۳۰۸).

در اینگونه موارد غزالی، هم در ساختار و هم در محتوا و امداد *اللمع* است. همانگونه که از قوت *القلوب*، اشاره به عسقلانی و کتابش را در بحث سماع گنجانده، در اینجا هم دقیقاً ذکر ابوسعید اعرابی و کتابش را از *اللمع* برگرفته است.

غزالی، هم مفاهیم و اصطلاحات و تعبیرات و جملات را از کتاب‌های دیگران به عاریت گرفته و هم بخش‌هایی کامل از کتاب‌های دیگران را برگرفته و در کتاب خود آورده است؛ بدون آنکه حتی اشاره‌ای به مآخذ خود بکند یا ردپایی به جا بگذارد (پورجوادی، ۱۳۸۱: ۲۱۷).

- در توضیح «ادب چهارم» دربارهٔ وجد غالب در *احیاء*، گفتار سری سقطی دربارهٔ «وجد غالب» مطرح می‌شود: پیش سری سقطی - رحمه الله - حدیث وجدی غالب رفت. گفت: آری باشد که روی او را به شمشیر بزنند و او نداند؛ و در این سخن با وی مراجعت کردند و بعید شمردند که تا این حد برسد. او اصرار نمود که بدین حد برسد (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۶۵۸).

این سخن سری در *اللمع* در باب چهارم وجد «قدرت فرمانروایی سماع بر دل‌ها» به کار رفته است: «قال اخبرنی جعفر بن محمد الخلدی رحمه الله فیما قرأت علیه قال سمعت الجنید رحمه الله یقول قال ذکر یوما عند سری سقطی رحمه الله تعالی المواجه الحادة فی الأذکار القویة و ما جانس هذا ممّا یقوی علی العبد فقال سری رحمه الله و قد سألته فیها فقال نعم یضرب وجهه بالسیف و هو و لا یحسّه قال ابوالقاسم رحمه الله کان عندی فی

ذلک الوقت ان هذا لا يكون فراجعته انا فی ذلك الوقت فقلت له يضرب بالسيف و لا يحسن انكارا منی لذلك فقال نعم يضرب بالسيف و لا يحسن و اقام علی ذلك» (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۳۰۶).

در مقایسه می‌بینیم اللمع این مطلب را با شرح و تبیین بیشتری آورده است. غزالی در این باره ترجیح داده است خلاصه‌ای از گفت‌و شنود انجام‌شده را بیاورد؛ در حدی که مخاطب به مقصود اصلی او پی برد. در روایت غزالی حذف نام راویان (جعفر بن محمد الخلدی و جنید) مانند موارد دیگر مشاهده می‌شود. به تدریج این سخن پژوهشگران اثبات می‌شود: «غزالی نمی‌توانسته بدون استفاده از کتب پیشینیان چنین آثارستری را پدید آورد» (پورجوادی، ۱۳۸۱: ۲۱۷).

۶۲ وجد با قرآن

پیشتر اشاره شد که با سماع برای برخی وجد حاصل می‌شود. به همین روی «وجد و سماع» در احیاء در یک بخش آورده شده است. با معرفتی که پیامبر اسلام و اولیا از قرآن کریم داشته‌اند، طبیعی است که به واسطه برخی آیات وجدی برایشان حاصل شده باشد. از جمله آن، وجد نبی اکرم است:

– پیامبر اکرم با شنیدن آیه «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَ جِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا» (چگونه باشد حال جاهلان و منافقان در روز قیامت چون پیغامبر هر امتی را بیاریم تا بر ایشان و برای ایشان گواهی دهند و تو را بیاریم تا بر این مشرکان و منافقان گواهی دهی بدانچه کرده‌اند؟)، اشک از چشمان وی سرازیر می‌شود (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۶۴۱). ابونصر سراج در «طبقه‌بندی شنوندگان سماع» حکایت یادشده را آورده است.

روایت اللمع: «و أن النبی صلعم مرّ علی عصابة من اهل الصفة یستر بعضهم بعضاً من العری و قاریء یقرأ لهم، و أن النبی صلعم قرأ فکیفَ إذا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ فصعق، و أنه قرأ إن تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ فبکی» (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۸۱-۲۸۰).

موضوع (وجد متکلفانه و...) این حکایت و چند نمونه دیگر در احیاء با ترتیب و ساختاری مشابه اللمع وجود دارد؛ چه در ساختار و چه در محتوا تأثیرپذیری احیاء از اللمع دیده می‌شود.

– به دنبال وجد نبی اکرم با شنیدن آیات قرآن، سخن از گروهی است که خداوند در قرآن به تمجید و ثنای آنان پرداخته است: و حق تعالی جماعتی را که به قرآن وجد آرند ثنا گفته است و فرموده، قوله تعالی: وَ إِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ: چون بشنوند آنچه بر پیغامبر – صلی الله علیه و سلم – فرورستاده شده است، چشم‌های ایشان را بینی که اشک می‌ریزد، از آنچه بشناختند از حق (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۶۴۱).

این آیه نیز همراه با شرح آن در اللمع در «طبقه‌بندی شنوندگان سماع» همانند اللمع پس از گریستن پیامبر اسلام (موضوع پیشین) آورده شده است: «هم الذين وصفهم الله عزوجل فقال «وَ إِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ» الآية فهؤلاء هم الذين سمعوا القرآن لانهم حضروا بقلوبهم عند استماعهم القرآن فمدحهم الله تعالی بذلك و مثل ذلك فی القرآن کثیر» (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۲۸۱). می‌توان نمونه‌هایی از آیات قرآن را در احیاء نشان داد که غزالی آنها را با تفسیرش از دیگران وام گرفته است.

– از یاران پیامبر و تابعین کسانی بوده‌اند که با شنیدن آیه‌ای از قرآن دچار وجد شده‌اند؛ گریسته‌اند؛ بیهوش شده‌اند و گاهی این وجد به درگذشت آنها انجامیده است. «زرارة بن اوفی» از تابعین از جمله این افراد است که

غزالی در مقام دوم سماع از آن بهره برده است: و اما آنچه از صحابه و تابعین [...] آمده است که به قرآن وجد آورده‌اند بسیار است: کسی بوده که بیهوش شده است و کسی بوده که بگریسته و کسی بوده که بر او غشی عارض شده و کسی بوده که در غشی وفات کرده است. و زرارۀ بن ابی‌اوفی که از تابعین بود، در رقه روزی امامت می‌کرد؛ آیتی بخواند پس نعره‌ای زد و بیهوش شد و در محراب وفات کرد (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۶۴۲ و همان، ج ۱: ۳۷۲).

در *اللمع* داستان وفات زرارۀ کوتاه و مختصر آمده است: «و من غشی علیه من الصحابة و التابعین و بعد التابعین الی وقتنا هذا لطلال به الکتاب و خرج عن حدِّ الاختصار إن لو ذکرنا مثل زرارۀ بن أوفی من الصحابة أم بالناس فقراً آية من کتاب الله تعالی فصعق و مات» (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۸۱-۸۱).

غزالی این حکایت را مانند ابونصر سراج به‌طور مختصر ذکر می‌کند و در ردیف نمونه‌های دیگر برای تأیید سماع به کار می‌گیرد.

۷-۲ حکایاتی دیگر

- چند موضوع پراکنده دیگر نیز وجود دارد که از برگرفته‌های غزالی از *اللمع* و *قوت‌القلوب* است؛ غزالی در عارض سوم توضیح می‌دهد: اگر محتوای شعر و آواز، دشنام و دروغ‌بستن بر خدای و پیامبر و یاران او و مواردی از این قبیل باشد، شنیدن آن حرام است. در ادامه سخن می‌گوید: شعرهایی که در وصف زلف و رخ و خوبی قد و قامت زنان باشد، اگر بر دل شنونده، دوستی خدای تعالی غالب باشد با سیاهی زلف درباره ظلمت کفر می‌اندیشد و با روشنی رخسار به نور ایمان. شنونده اهل معرفت به معنی ظاهری اینگونه اشعار توجهی ندارد و آن را بر معنی الهی و عرفانی حمل می‌کند (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۶۰۹). در این زمینه غزالی داستان وجد صوفی را نمونه می‌آورد: و یکی از ایشان (صوفیان) در بازاری رفت، از آدمی شنید که می‌گفت: «آی سَعْتَرِ بَرِّی» (سعتَر: نوعی آویشن دشتی است)؛ وجدی بر او ظاهر گشت. وی را گفتند که وجد از چه پیدا آمد؟ گفت: چنان شنیدم که می‌گفت: «سَعِ تَرِ بَرِّی»، «سعی کن تا نیکویی من بینی» (همان: ۶۱۰). غزالی برای اختصار و به عادت غالب، نام راوی و مکان رویداد را کمتر نقل می‌کند و گاهی هم به گفته خودش در ذکر مطالب از متون دیگر «به حذف اسناد» عمل می‌کند (همان، ج ۱: ۶۱۶).

مؤلف *اللمع* عین این داستان را در «وصف سماع مشایخ» می‌آورد؛ همان مشایخ که از نگاه وی عارفان متوسط‌اند: «سمعت یحیی بن الرضا العلوی ببغداد یقول و کتب لی هذه الحکایة بخطه، قال سمع ابوحلمان الصوفی رجلاً یطوف و ینادی: «یا سع ترا بَرِّی». فسقط و غشی علیه فلما افاق سئل عن ذلك و قال سمعته یقول: «سع تری بَرِّی» (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۲۸۹).

- پس از حکایت مشهور «غلام خدی‌خوان» به نقل از ابوبکر دینوری که شتران با آواز خوش غلام و به هیجان آمدن، بیش از حد توان کار می‌کنند و هلاک می‌شوند، غزالی بیان می‌کند که «تأثیر سماع در دل‌ها محسوس است؛ و هرکه سماع او را نجنباند ناقص باشد و از اعتدال مایل و از روحانیت دور و در کثافت و درشتی طبع، زیادت از آن اشتران و مرغان بود؛ بلکه از دیگر ستوران؛ چه آن همه از نغمه‌های موزون متأثر شوند» (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۵۹۶). این سخن برداشتی از *اللمع* است: «هریک از آدمیان که سماع خوب را خوش

نمی‌دارد حتماً نقصی در او هست و یا سرگرم چیزی دگر است که سماع را از یادش برده است» (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۲۷۲).

غزالی موضوع بالا را مثل برخی موارد عیناً آورده و حتی آن را به صورت مفهومی و گسترده‌تر نقل کرده است؛ براساس این نمونه‌ها می‌توان گفت غزالی همیشه به دنبال نقل لفظ به لفظ نیست.

سعدی دانش آموخته نظامیه بغداد است و احتمالاً تحت تأثیر آموزه‌های غزالی این بیت را سروده است:
اشتر به شعر عرب در حالت است و طرب گر ذوق نیست تو را کژطبع جانوری
(سعدی، ۱۳۷۱: ۶۸۰)

- یکی از موضوعات مطرح شده درباره سماع «خرقه‌دریدن در حین سماع» است. در احیاء چند داستان آمده است؛ از جمله اینک: و آمده است که موسی - صلوات و سلامه علیه - در بنی اسرائیل قصه می‌گفت؛ پس یکی از ایشان جامه خود پاره کرد، حق تعالی به موسی وحی فرستاد که وی را بگوی برای من دل پاره کن نه جامه» (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۶۵۴).

این داستان، در باب یازدهم اللمع از کتاب مراسم و آداب صوفیان آورده شده است، نه بخش سماع (کتاب دهم از اللمع)؛ به همین دلیل در پژوهش‌های پیشین از قلم افتاده است. در این باره در بیان غزالی تغییر چندانی دیده نمی‌شود.

روایت اللمع: «بلغنی ان موسی علیه السلم قصّ فی بنی اسرائیل فمزقّ واحد فمیصه فأوحی الله تعالی الی موسی علیه السلم قل له مزقّ لی قلبک و لا تمزقّ ثیابک» (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۱۸۶).

- از داستان‌های نادری که در احیاء آمده، اختلاف اصحاب پیامبر برای سرپرستی دختر حمزه است: و روایت کرده‌اند که طایفه‌ای از صحابه به سبب شادی‌ای که به ایشان رسیده است، برجسته‌اند. و آن در قصه دختر حمزه است که چون علی بن ابی‌طالب و برادرش جعفر و زید حارثه برای سرپرستی او خصومت نشان دادند و در تربیت و کفایت وی مشاجره کردند، پیغامبر - صلی الله علیه و سلم - فرمود: علی^(ع) را گفت «تو از منی و من از تو». علی از شادی برجست و جعفر را گفت «تو در خلقت و خوی مرا مانی». جعفر بیش از علی برجست و زید را گفت: «تو برادر مایی و دوست مایی». او زیادت از جعفر برجست؛ پس گفت: این دختر جعفر را باشد؛ زیرا که خاله دختر در حکم نکاح اوست و خاله مادر بود (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۶۵۷). در کمتر منبعی از منابع مشهور تصوف این داستان دیده می‌شود. ابوطالب مکی در صفحه پایانی جستار سماع از این داستان استفاده کرده است (مکی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۸۰۲).

غزالی هم در اواخر این بحث از قوت القلوب بهره گرفته و بدون اندک تغییری این داستان را آورده است. آخرین برگرفته غزالی از قوت القلوب در حوزه این پژوهش، همین داستان است.

۳- نتیجه‌گیری

ابوحامد غزالی در تألیف احیاء علوم الدین در زمینه سماع مانند دیگر پدیدآورندگان آثار بزرگ از پیشینیان تأثیرپذیر بوده است. اللمع فی التصوف و قوت القلوب از منابع تأثیرگذار بر احیاء است. تصریح غزالی به نام ابونصر سراج و ابوطالب مکی، شباهت مطالب، دقت در ترتیب و چیدمان و اقرار گواه آن است که احیاء در

ساختار و محتوا از *اللمع* و *قوت القلوب* اثرپذیر بوده است. عمده مطالبی که غزالی از *اللمع* و دیگر منابع عرفانی وام گرفته، شامل گفتار و نظریات عارفان، داستان‌های عارفانه و آیات و احادیثی است که عارفان بدان اشاره کرده‌اند. نمی‌توان انکار کرد که غزالی در موضوع سماع، وامدار دیگران نیست؛ اما تأثیر اندیشه‌های ابونصر سراج و ابوطالب مکی بیشتر نمایان است.

شیوه غزالی در اخذ و اقتباس مطالب از منابع دیگر این است که یا دقیقاً به ذکر مطلب می‌پردازد یا بسته به موقعیت، آن را تفصیل می‌دهد و یا مختصر و کوتاه به بیان سخن می‌پردازد. گاهی هم برگرفته‌های دیگران را در ساختار پرسش و پاسخ و یا استخراج و طبقه‌بندی متفاوت مطرح می‌کند. گاهی نیز در نقل روایت کم‌دقتی دیده می‌شود. آشنایان به آثار ابوحامد غزالی می‌دانند که شیوه استفاده غزالی از منابع پیشین به‌گونه‌ای است که رنگ تقلید به خود نمی‌گیرد و کاربرد بهینه مطالب و گنجاندن آن در بخش‌های گوناگون *احیاء* بر رونق و اعتبار آن افزوده و آن را به‌صورت یک دانش‌نامه ارزشمند دینی درآورده است.

پی‌نوشت

۱. در این پژوهش ارجاعات *احیاء* و *قوت القلوب* و *اللمع* (در صورت نیاز) به ترجمه فارسی آنهاست تا مخاطب فارسی‌زبان امکان استفاده درست و کامل را داشته باشد؛ ضمن آنکه اگر مؤیدالدین خوارزمی در قرن هفتم *احیاء* را ترجمه کرده، بیانگر ضرورت این کار برای مردم زمان بوده است؛ بنابراین لزومی ندارد در اینگونه پژوهش‌ها حتماً از متن عربی استفاده شود. شاید بتوان گفت خود غزالی با تألیف *کیمیا* (که نخستین خلاصه‌نویسی *احیاء* به شمار می‌رود) به فارسی، نخستین کسی بود که پی برد همگان نمی‌توانند متن عربی را استفاده کنند.

منابع

۱. پورجوادی، نصر... (۱۳۸۱). دو مجلد «مآخذ صوفیانه غزالی در کیمیای سعادت»، تهران: نشر دانشگاهی.
۲. سراج طوسی، ابونصر (۱۹۱۴). *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد الین نیکلسون، لیدن: مطبعة بریل.
۳. سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۷۱). *کلیات سعدی*، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: جاویدان.
۴. غزالی، ابوحامد (۱۳۹۲). *ترجمه احیاء علوم الدین* (دوره ۴ جلدی)، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تصحیح حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ ششم.
۵. محبتی، مهدی (۱۳۸۲). *ترجمه اللمع فی التصوف*، تهران: اساطیر.
۶. مکی، ابوطالب (۱۴۱۷ ق). *قوت القلوب فی معامله المحبوب*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. _____ (۱۳۹۴). *ترجمه قوت القلوب*، ترجمه مهدی افتخار، قم: آیت اشراق.
۸. همایی، جلال‌الدین (۱۳۴۲). *غزالی‌نامه*، تهران: فروغی، چاپ دوم.