

Critical Analysis and Evaluation of Shaykh Ḥurr al-‘Āmilī’s Critical Approach toward Sufism

Somayeh Rezaei zاده zangiabadi ¹  | Amir Jahadi Hosseini ²  | Hamid reza Kharazmi ³ 

1. Ph.D. Candidate, Department of Persian language and literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran.. E-mail: s.rezaeizadeh@ens.uk.ac.ir
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Persian language and literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran. E-mail: jahadi@uk.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Persian language and literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran. E-mail: hamidrezakharazmi@uk.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 14 November 2025

Received in revised form:

17 December 2025

Accepted: 5 January 2025

Published online: 26 March 2025

Keywords:

Sufism,
Islamic mysticism,
Sheikh Hurr Ameli,
living in a hut

ABSTRACT

Introduction

A group of jurists, in opposition to the Sufis and with the aim of enlightening the public and preventing intellectual deviations among Muslims, undertook the writing of several books. In these works, they warned against the errors of the Sufis, their improper interpretations, and allegorical readings of the Qur’an and traditions, as well as the spread of Sufi terminology and modes of thought. One of these scholars was Shaykh Ḥurr al-‘Āmilī, who, in his Arabic treatise *al-Ithnā ‘Ashariyya fī al-Radd ‘alā al-Ṣūfiyya*, composed twelve chapters entitled as follows: the invalidity and condemnation of Sufism, the falsity of the Sufi path, the refutation of belief in incarnation (ḥulūl), union (ittiḥād), and the oneness of being (waḥdat al-wujūd), the invalidity of mystical unveiling (*kashf*), the claim of attainment of unveiling and the abrogation of obligations, forty-day retreat (*chella-nishīnī*), Sufis and the notion of supreme worship, dancing and ecstasy, earning a livelihood (the Sufi belief in abstaining from professions and advocating reliance upon God and abandonment of work), the prohibition of *ghinā’* (singing or music), vocal and silent remembrance (*dhikr jalī* and *khafī*), and the impermissibility of befriending the enemies of God.

From among these twelve chapters, we have selected and analyzed in this article the chapters on forty-day retreat, earning a livelihood, the prohibition of *ghinā’*, and vocal and silent *dhikr*, presenting the author’s arguments in opposition to the Sufis.

Cite this article: Rezaei zاده zangiabadi, S., Jahadi Hosseini, A., & Kharazmi, H.R . (2025). Critical Analysis and Evaluation of Shaykh Ḥurr al-‘Āmilī’s Critical Approach toward Sufism .*Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (1), 195-229. DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2025.50759.1244>



© The Author(s).Rezaei zاده zangiabadi, Somayeh., Jahadi Hosseini, Amir., Kharazmi, Hamid reza

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2025.50759.1244>

The reason for choosing these particular chapters lies in examining and evaluating the social dimension of Sufism from the perspective of Shaykh Ḥurr al-‘Āmilī, whose critical focus was primarily directed toward this social stratum.

The authors of this article seek to answer the following questions:

- What is Shaykh Ḥurr al-‘Āmilī’s view regarding certain Sufi practices and customs, including *dhikr*, *ghinā*, forty-day retreat, and earning a livelihood? The authors have attempted to address and evaluate this question from a critical standpoint using a descriptive-analytical approach.
- What is the general stance of jurists regarding these issues, and in what ways does it differ from the approach of Ḥurr al-‘Āmilī?

Research Methodology

This study was conducted using qualitative content analysis and description, based primarily on the work of Ḥurr al-‘Āmilī, and adopts a critical approach to the issues under discussion.

Discussion

One of the important works of Shaykh Ḥurr al-‘Āmilī in refutation of Sufism is *al-Ithnā ‘Ashariyya fī al-Radd ‘alā al-Ṣūfiyya*. This treatise presents valuable discussions in opposition to and critique of Sufism. According to the author, his motivation for writing this work was to invalidate the delusions and impossible notions established by the Sufi sect and to save the Shi‘ites from falling into the traps of these innovators in religion (‘Āmilī, 2007: 16).

The summary of Shaykh Ḥurr al-‘Āmilī’s arguments in the sixth chapter regarding the invalidation of the Sufis’ forty-day retreat (*chella-nishini*) is as follows:

1. There is no conclusive proof confirming the authenticity or legitimacy of this ascetic practice as they claim.
2. This asceticism constitutes an innovation (*bid‘a*) and an unauthorized addition to religion.
3. In the traditions transmitted concerning the pillars and principles of faith and the number of obligatory acts of worship, not only is there no mention of such a practice, but it has, in fact, been explicitly objected to.
4. The Sufis have regarded ascetic discipline as a means and prelude to mystical unveiling (*kashf*) and the abrogation of religious obligations—both of which are invalid.
5. Certain Qur’anic verses indicate the rejection of such asceticism, such as verse 87 of Sūrat al-Mā’ida.
6. Some traditions explicitly negate Sufism and its rituals and customs, for instance: “There is no monasticism in Islam (*lā rahbāniyyata fī al-Islām*).”

The author’s reasons for rejecting the Sufis’ abandonment of livelihood are summarized as follows:

1. Drawing upon Qur’anic verses, he reminds that God created His blessings for human beings to benefit from them.
2. ‘Āmilī, based on traditions and narrations, argues that the infallible Imams themselves worked to earn their livelihood (‘Āmilī, 2007: 170).
3. He further refers to the biographies of the Imams (peace be upon them).
4. He cites several traditions and narrations emphasizing the necessity of striving to earn one’s living and enjoying the lawful beauties of this world.
5. Ḥurr al-‘Āmilī considers the views of Shi‘i scholars as supportive of this stance and regards only the Sufis as opposing gainful work. Finally, he deems the Sufi justification—that earning a livelihood risks mingling lawful and unlawful income—unfounded.

The summary of his arguments against *ghinā* (singing or musical performance) is as follows:

1. There is no valid legal (*shar‘ī*) proof permitting *ghinā*.
2. Evidence for the prohibition of *ghinā*, both in general and specific terms, exists in Islam; within Shi‘ism, it is deemed an innovation, and those who approve of it are described as enemies of the Imams.
3. He substantiates the prohibition of *ghinā* with narrations from Imam al-Ṣādiq (‘Āmilī, 2007: 177).

4. The author implicitly classifies the Sufis into two groups—Shi‘i and Sunni—regarding *ghinā’*: he considers Sunni Sufis as approving of it, and argues that since “the enemies are in agreement,” Shi‘ites, according to certain narrations, should oppose it; thus, he considers *ghinā’* an act of the enemies of God.
5. He regards *ghinā’* as a sign of atheism, impiety, and hypocrisy, and interprets the Qur’anic terms “zūr” (falsehood) and “ṣawt al-ḥamīr” (the voice of donkeys) in some verses as referring to *ghinā’*.
6. By citing hadiths from the Prophet and subsequently narrations from the Infallibles, he continues to refute *ghinā’* (Ḥurr al-‘Āmilī, 2007: 175–205).

Conclusion

The principal reasons advanced by Ḥurr al-‘Āmilī in opposition to *chilla-nishīnī* (spiritual retreat) are as follows: first, there is no conclusive evidence confirming the validity and legitimacy of this form of ascetic discipline; second, it constitutes a religious innovation (*bid‘a*); third, the hadiths that set forth the pillars and essentials of religion, as well as the number of obligatory duties and acts of worship, make no mention of such a practice and, in fact, object to it; and fourth, the Sufis, by adhering to ascetic discipline, have made it a means toward mystical unveiling (*kashf*) and the abrogation of religious obligations—both of which are invalid. Furthermore, certain Qur’anic verses indicate the rejection of such asceticism. Ḥurr al-‘Āmilī also cites examples from the conduct of the Imams, such as moderation in worship and the recommendation of lingering at the table during meals, to argue against seclusion and prolonged retreat.

It should be noted that, in genuine mystical thought, *chilla-nishīnī* represents a particular form of solitary retreat and is regarded among the Sufis as one of the praiseworthy spiritual disciplines. Within the Sufi tradition, the number forty is believed to possess special properties and blessings, commanding respect and sanctity. The Sufis also stipulate certain conditions for the legitimacy of *chilla*, such as the permission and supervision of a spiritual master (shaykh), maintaining physical purity, and remaining in a state of ritual ablution (*wuḍū’*).

Regarding earning a livelihood (*kasb al-rizq*), Ḥurr al-‘Āmilī, while expressing criticism and opposition, maintains that God has created worldly blessings for the benefit of humankind. Drawing on Qur’anic verses and hadiths, he emphasizes that the infallible Imams themselves labored to earn their livelihood. He further refers to traditions that commend enjoyment of the world and its beauty, concluding from the collective opinions of Shi‘i scholars that only the Sufis oppose working for sustenance.

It should be emphasized, however, that the recommendations of the mystics and Sufis do not contradict the principle of earning one’s livelihood. What the mystics forbid is not labor itself but attachment to material possessions and worldly dependencies. Wealth and property, in themselves, are not condemned in Islam; rather, what the Sufi masters have cautioned against is emotional attachment to material goods and the distractions they create.

In his discussion of the prohibition of singing (*ghinā’*), Ḥurr al-‘Āmilī asserts that there is no legitimate scriptural basis for the permissibility of *ghinā’*, and that it constitutes a form of *bid‘a* within the Shi‘i school. To substantiate his views, he appeals to the traditions of the Prophet (peace be upon him) and the Imams, and even regards *ghinā’* as a sign of impiety, unbelief, and hypocrisy.

From the perspective of Sufi mysticism, however, the origin of music lies in the human nature rooted in the primordial covenant—“Am I not your Lord?” (*alastu bi-rabbikum*). The mystics, adopting a symbolic and spiritual approach, view the essence of music as deriving from the order of existence itself and assign to it a divine nature. They consider it beneficial for the spiritual seeker (*sālik*) and not contrary to their principles or aims. The jurists’ criticism, therefore, more properly applies to the misinterpretation and misuse of music and dance by superficial Sufis and their followers, who sought sensual gratification in gatherings of *samā’* and *ghinā’* and thereby caused moral deviation.

Concerning silent and vocal remembrance (*dhikr khafī* and *jalī*), Ḥurr al-‘Āmilī’s first reason for opposition is the Sufis’ innovative tendency to prescribe special manners and conditions for performing *dhikr*. He argues that such practices contradict the customs of the Shi‘a and the example of the Prophet. Citing Qur’anic verses that discourage

loudness in worship, he condemns *dhikr jalī* as practiced by the Sufis, and, based on narrations from Imam al-Ṣādiq (peace be upon him), the Commander of the Faithful (‘Alī), and the Prophet (peace be upon him), he emphasizes the superiority of secret remembrance.

In authentic mystical insight, however, *dhikr*—the remembrance of God—is among the most essential acts of worship derived from Islamic law and plays a vital role in the spiritual perfection of the human being. For this reason, this religious practice occupies a central and revered place in Islamic mysticism and Sufism, forming the foundation of the spiritual path (*sulūk*). *Dhikr* performs a fundamental function in the seeker’s journey: without remembrance of God, no inner transformation occurs, and the attainment of mystical states and stations becomes impossible. The mystics do not regard *dhikr* as a practice separate from religion; rather, with a spiritual outlook, they attribute to it an inner essence referred to as heartfelt or secret remembrance (*dhikr qalbī* or *khafī*).

تحلیل و ارزیابی رویکرد انتقادی شیخ حرّ عاملی در مواجهه با برخی آداب و رسوم صوفیه

سمیه رضائی زاده زنگی آبادی^۱ | سید امیر جهادی حسینی^۲ | حمیدرضا خوارزمی^۳

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران. رایانامه: s.rezaeizadeh@ens.uk.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران. رایانامه: jahadi@uk.ac.ir
۳. دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران. رایانامه: hamidrezakharazmi@uk.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	موضوع گیری فقها و علما در مورد عرفان و تصوف موجب خلق آثار ارزشمند فراوانی چون رساله الاثنی عشریه فی الرد علی الصوفیه شده است. شیخ حرّ عاملی (۱۱۰۴ق) فقیه وعالم عظیم الشان دوره صفویه در این کتاب از دید انتقادی که متأثر از رویکرد فقهی ایشان است به آداب و مستحسنات صوفیه نگرسته و با آوردن دلایلی آنها را رد کرده است. برخی از آنها چون چله نشینی، کسب روزی با تکیه به توکل و عدم اشتغال، غنا و ذکر در این مقاله بررسی شده و به اهمیت آنها نزد عرفا و متصوفه اشاره شده است. ما در این مقاله که به روش توصیفی-تحلیلی نگاشته شده، در صدیم تا به این سؤال پاسخ دهیم که شیخ حرّ عاملی چه دلایلی در ردّ و انکار تصوف و مباحث مطروحه آورده است و اعمال و آداب عرفا و متصوفه که ردّ یا انکار برخی فقها را در پی داشته کدامند؟ و به این نتیجه می‌رسیم که نظر نویسنده کتاب درباره مفاهیم مورد اقبال عرفا چون چله نشینی و کسب روزی نسبتاً افراطی می‌نماید؛ به گونه‌ای که رویکرد شیخ عاملی در این باب جنبه سلبی به خود گرفته است. حال آنکه در بسیاری از مکاتب و طریقت‌های معتدلانه، عرفا و متصوفه چله نشینی را راهی برای خلوت با خدا و عزلت از گناه دانسته، برای کسب روزی تلاش کرده‌اند و دل نبستن به دنیا را سرلوحه خود قرار داده و ذکر خدواند را راهی برای رسیدن آرامش دانسته‌اند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۸/۲۳	
تاریخ ویرایش: ۱۴۰۴/۹/۲۶	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۵	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۱/۶	
واژه‌های کلیدی:	
تصوف، عرفان اسلامی، شیخ حرّ عاملی، چله نشینی، کسب روزی، غنا، ذکر.	

استناد: رضائی زاده زنگی آبادی، سمیه؛ جهادی حسینی، سید امیر؛ و خوارزمی، حمیدرضا (۱۴۰۵). تحلیل و ارزیابی رویکرد انتقادی شیخ حرّ عاملی در مواجهه با برخی آداب و رسوم صوفیه. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۱)، ۱۹۵-۲۲۹.

DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2025.50759.1244>



ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان © نویسندگان. رضائی زاده زنگی آبادی، سمیه؛ جهادی حسینی، سید امیر؛ و خوارزمی، حمیدرضا

مقدمه

هدف انسانها همیشه این بوده است که از هر طریقی معرفت‌الله را کسب کنند و از راهی نزدیکتر و آرامش بخش‌تر به معبود خود نزدیک شوند. برای اینکه در پیمودن این مسیر دچار خطا و اشتباه نشوند و خلاف این مقصود قدم برندارند، پیامبران و پیشوایان الهی به یاریشان شتافته، راه شناخت عرفان واقعی را به آنها نشان داده‌اند. میل به تفکرات باطنی و عمیق در شناخت عالم هستی، خالق آن و انسان یکی از ویژگی‌های ادیان و مکاتب عقیدتی و فکری است و می‌توان گفت یکی از خصوصیات عمومی ادیان، همین عرفان و توجه به امور معنوی است. عرفان در زمینه اجتماعی خویش به تصوف بدل می‌شود، رویه‌ای که جذب‌کنندهٔ مریدان و عامهٔ مردم است. صوفیان در این جنبه در طول تاریخ به جای آنکه بتوانند خود را هم‌رنگ اسلام کنند سعی داشته‌اند اسلام را پیرو خود سازند. بدین ترتیب به تصوف خود، رنگ اسلامی داده و همین باعث شده تا عرفان اسلامی در نزد فقهای شیعی که گاهی با نگرشی افراطی همراه بوده است، این گروه اصالت و ارزش خود را از دست داده، با تصوف آمیخته گردد.

صوفیگری یا به تعبیر دیگر، رویهٔ اجتماعی عرفان است که از صبغهٔ مردمی برخوردار است و با عرفان و پرورش عرفانی تفاوت دارد. برخی از عالمان دینی عارف بوده‌اند و پرورش عرفانی داشته‌اند ولی صوفی و درویش نبوده‌اند. افرادی مانند فقها که در زمرهٔ مخالفان متصوفه بوده‌اند، شیوهٔ بازاری یا به تعبیر مذکور در بالا همان جنبهٔ اجتماعی تصوف- را که مشتمل بر آداب و رسوم این فرقه است- مد نظر داشته‌اند و کسانی که آن را راهی برای رسیدن به مقصود و حقیقت دانسته‌اند، از آن به عرفان تعبیر کرده‌اند؛ چنان که در مورد مجلسی آورده‌اند که «او مخالف تصوف بازاری بود» (جعفریان، ۱۳۸۸: ۱، ص. ۸۱۵).

شایان توجه است که حتی برخی از عرفا از رویهٔ اجتماعی تصوف براءت جسته و متوجه مذموم بودن این جنبه در نزد گروه‌هایی چون فقها هستند؛ چرا که این برداشت ظاهراً از تصوف دستمایهٔ عوام و رنود و قلندران قرار گرفته و تبعاتی چون بدنای را برای صوفیان به همراه آورده است. از همین زمره می‌توان به قطب‌الدین نیریزی اشاره کرد که «ضمن مباحث عرفانی خود، گاه به گاه به رفع اتهام از خود و اهل طریقت پرداخته است. او به هیچ روی اتهام تصوف را بر خویش نمی‌تابد؛ این می‌تواند علاوه بر تکرار آنچه عرفا در این زمینه گفته‌اند و خود را از تصوف جدا ساخته‌اند و

حتی از آن بدگویی کرده‌اند نشانگر تلقی بدی باشد که در اواخر عصر صفوی از کلمه صوفیه وجود داشته و منشأ تفاوتی باشد که پس از آن میان عرفان و تصوف مطرح شد» (جعفریان، ۱۳۸۹: ۳، ص. ۱۳۷۱). در مورد عرفان و تصوف باید گفت مسئله‌ای که وجود دارد این است که برداشتها از واژه عرفان، لفظی مشترک است که هم به معنای تصوف عامیانه و هم به معنای عرفان اسلامی به کار رفته است. فقهای مخالف همچون علامه مجلسی، مخالفتشان ناظر به معنای تصوف عامیانه است و فقهای موافق همچون امام خمینی، موافقتشان ناظر به معنای عرفان اسلامی مبتنی بر قرآن و روایات است که طبق این مبنا حتی خود مجلسی را هم می‌توان یک عارف به حساب آورد؛ «مجلسی خود اهل ریاضت بود و همانند صوفیه به چله‌نشینی، خلوت، ذکر و دعا علاقه داشت» (آقا جری، ۱۳۸۸، ص. ۵۱۱).

بیان مسئله

گروهی از فقها در مخالفت با متصوفه به قصد روشننگری و برای جلوگیری از انحرافات فکری مسلمانان به نوشتن کتاب‌هایی اقدام کردند و لغزش‌های متصوفه و تفسیرها و تأویل‌های نابه‌جای آنها از قرآن و روایات و رواج اصطلاحات و شیوه فکری متصوفه را گوشزد کردند. یکی از این افراد شیخ حرّ عاملی است که در رساله خود به نام *اللائنی عشریه فی الرد علی الصوفیه* به زبان عربی دوازده باب به نام‌های: بطلان و نکوهش صوفیگری، بطلان مسلک تصوف، خط بطلان در اعتقاد به حلول و اتحاد و وحدت وجود، بطلان کشف، حصول کشف و اسقاط تکلیف، چله‌نشینی، صوفیان و برترین عبادت، رقص و پایکوبی، کسب روزی (عدم اعتقاد صوفیان به عهده داری مشاغل جهت امرار معاش و توصیه به توکل و ترک اشتغال)، تحریم غنا، ذکر جلی و خفی، عدم جواز دوستی با دشمنان خدا را آورده است. ما از میان این دوازده باب ابواب چله‌نشینی، کسب روزی، تحریم غنا و ذکر خفی و جلی را در این مقاله تحلیل کرده و دلایل نویسنده را در مخالفت با متصوفه آورده‌ایم و در ادامه این موارد را از نظر دیگر علما بررسی نموده و دلایل آنها را نیز متذکر شده‌ایم. علت گزینش این ابواب بررسی و ارزیابی رویکرد اجتماعی تصوف از منظر شیخ حرّ عاملی است که در حقیقت نوک تیز انتقادات وی متوجه این طبقه اجتماعی است. نگارندگان در این مقاله کوشیده‌اند با

رویکردی بی‌طرفانه و به دور از جانبداری و صرفاً با نگاهی علمی به طرح، ارائه و تحلیل مقولات مورد نظر بپردازند.

نویسندگان در این مقاله درصددند به این سؤالات پاسخ دهند که:

- شیخ حر عاملی چه دیدگاهی نسبت به بعضی از آداب و رسوم صوفیه اعم از ذکر، غنا، چله‌نشینی و کسب روزی دارد؟ نگارندگان کوشیده‌اند تا این پرسش را از منظر انتقادی و با رویکردی توصیفی-تحلیلی نگریسته، ارزیابی کنند.
- دیدگاه فقها نسبت به مباحث مطروحه چیست؟ و چه تفاوتی با رویکرد حر عاملی دارد؟

پیشینه پژوهش

آثاری چون نقد صوفی اثر محمد کاظم یوسف‌پور یا بازشناسی و نقد تصوف از ذکاوتی به صورت کلی به نقد تصوف پرداخته‌اند. همچنین یکی از فصل‌های کتاب صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست یا مقاله «تحلیل گفتمانی رساله‌های ردیه بر تصوف در عصر صفوی» به صورت خاص درباره نقد‌های دوره صفویه نگاشته شده است. امینی و پازوکی (۱۳۹۸) در مقاله «تصوف در صورت‌بندی گفتمانی رساله ردّ صوفیه» به موضوع رساله ردّ صوفیه از ملا محمد طاهر قمی پرداخته‌اند. «این مقاله با رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی و با بهره‌جستن از الگوی تحلیل لاکلاو موفه در پی واکاوی گزاره‌های زبانی و آشکارسازی ساخت‌های گفتمان مدار یکی از این متون جنجال برانگیز یعنی رساله ردّ صوفیه برآمده است» (همان). در ارتباط با آثار شیخ حر عاملی نیز ام‌البین خالقیان و محمد غفوری‌نژاد (۱۳۹۵) مقاله «روش شناسی شیخ حر عاملی در تبیین، تنظیم و اثبات عقاید» را نگاشته‌اند؛ «در این پژوهش با مرور تمام آثار کلامی وی روش‌هایی را که او در این سه مقام استفاده کرده استخراج و استقصا کرده ایم. حر عاملی در مقام تبیین از روش‌هایی همچون تعریف مفردات، ذکر مبانی، ذکر احتمالات و ذکر مثال و تشبیه استفاده کرده است. وی از روش ذکر تاریخچه سود نبرده است که شاید این نکته معلول کم‌توجهی وی به منابع کلامی رایج و دیدگاه‌های فرق و مکاتب کلامی مخالف باشد» (همان). در مورد هر یک از مباحث مورد بحث نیز؛ زهرا نامداری (۱۳۹۱) پایان‌نامه خود را با عنوان «غنا و موسیقی از دیدگاه فقه امامیه» نوشته و کوشیده است که «با بررسی ادله فتاوا و بیان نمونه‌هایی از فتاوا و نظرات فقها، مرتبه‌ای ما فوق اباحت صرف را برای موسیقی اثبات نماید» (همان). مرضیه کاظمی (۱۳۸۹) نیز پایان‌نامه ارشد خود را در مورد

«ذکر و نقش آن در تکامل انسان از دیدگاه عرفان و تصوف در متون نظم و نثر فارسی» نگاشته است. در این پایان‌نامه «در این رساله، با مطالعه کتب عرفانی موجود تا پایان قرن هفتم هجری و همچنین آثار سه شاعر عارف این دوره یعنی سنایی، عطار و مولوی، تحلیل جامعی از این عمل عبادی و جایگاه آن در عرفان اسلامی و در نهایت نقش آن در تکامل انسان ارائه شده است» (همان). اما اثری که منحصراً در مورد ارزیابی دلایل شیخ حرّ عاملی در کتاب نقدی جامع بر تصوف باشد، انجام نشده است. در مقاله حاضر با عنایت به پژوهش‌های صورت گرفته، کوشیده‌ایم با توجه به یکی از آثار مهم انتقادی که در باب متصوفه نوشته شده است، رویکرد فقهی مخالفت با تصوف را تحلیل و ارزیابی کنیم.

۱. شیخ حرّ عاملی

شیخ محمد بن حسن حرّ عاملی معروف به شیخ حرّ عاملی (۱۰۳۳ قمری در روستای «مشغره» از توابع جبع در لبنان - ۲۱ رمضان ۱۱۰۴ قمری) از علما و فقهای شیعه در قرن ۱۱ هجری و مؤلف کتاب *وسائل‌الشیعه* است. او در سن ۷۱ سالگی در گذشت و در صحن انقلاب حرم علی بن موسی الرضا علیه السلام به خاک سپرده شد (نقل با تلخیص از مدرس تبریزی، ۱۳۹۴: ۱، ص ۵۰۷-۵۱۰).

یکی از کتب مهم شیخ حرّ عاملی در ردّ تصوف، *رساله الاثنی عشریه فی الرد علی الصوفیه* است که با عنوان نقدی جامع بر تصوف توسط آقای عباس جلالی از عربی به فارسی ترجمه شده است. این کتاب مباحث ارزشمندی را در رد و نقد تصوف بیان می‌کند. به گفته مؤلف انگیزه ایشان از نوشتن این کتاب کشیدن خط بطلان بر خیال‌بافی‌ها و امور محالی است که فرقه صوفیه بنا نهاده‌اند و همچنین نجات شیعیان از افتادن در دام این بدعت‌گذاران در دین بوده است: «دوستان درخواست نمودند در این زمینه به تألیف رساله‌ای بپردازم تا از بیشتر این خیال‌بافی‌ها پرده بردارد و بر امور محالی که ساخته و پرداخته‌اند، خط بطلان بکشد، هر چند به سبب علاقه سرشار نامبردگان به این گونه بدعت‌ها، امیدی به دست برداشتن بیشتر آنها نیست...» (عاملی، ۱۳۸۶: ۱۶).

این کتاب شامل یادداشتی از مترجم و مقدمه‌ای از مؤلف است که هدف از مباحث این کتاب را یادآور شده است. مؤلف در مقدمه کتاب بیان می‌دارد «که از آنجا که تقدم دلایل عقلی بر نقلی میان

متأخرین معروف است، من نیز همین شیوه را برگزیدم، زیرا بحث و مناقشه با این قبیل دلایل در حقیقت بر ضد مخالفان و با کسانی که در اعتقادات زشت ناپسند خود با دشواری به دستورهای معصومین (ع) تن درمی دهند و به مراتب بدتر از مخالفانند صورت می پذیرد» (عاملی، ۱۳۸۶، ص. ۱۸). همان گونه که در نقل قول نیز ملحوظ است، مصنف کوشیده است با تمسک به دلایل عقلی به تبیین اسباب مخالفت خویش با متصوفه بپردازد و حتی الامکان از استناد به ادله نقلی و روایات اجتناب کند. این کتاب یکی از منظم ترین دسته بندی ها را در مباحث صوفیه دارا است به گونه ای که ابواب کتاب بر مبنای عدد دوازده تنظیم گردیده است و مؤلف پایبندی به عدد دوازده را از روی تیمن و تبرک دانسته، برای این کار هم دوازده دلیل ذکر کرده است. مباحث مطروح ذیل بابها نیز با ارائه دوازده دلیل عقلی و دوازده دلیل نقلی به تحریر در آمده است. چون نویسنده خود را ملزم دانسته برای هر مورد دوازده دلیل بیاورد، گاهی مطالب شبیه به هم را آورده و گاهی هم مطالب فشرده ای را در ذیل یک عنوان آورده است؛ مانند باب دوازدهم که مباحث گسترده ای را در این باب گنجانده است.

۲.۲ بحث

چنانکه گفته شد در کتاب نقدی جامع بر تصوف دوازده باب در ردّ تصوف نگاشته شده است که ما درصددیم برخی از این بابها را مورد بررسی قرار داده، به این سؤال اصلی پاسخ دهیم که آیا عرفا و متصوفه برای مفاهیمی که شیخ حرّ عاملی به نقد آنها پرداخته دلایلی برای دفاع از خود دارند؟ بدین منظور ابواب ششم (چله نشینی)، نهم (کسب روزی)، باب دهم (تحریم غنا) و باب یازدهم (ذکر خفی و جلی) به دلیل اهمیت موضوعهای مطرح شده در سطح اجتماعی تصوف از کتاب مذکور انتخاب و بررسی شده است. آنچه که در این باب حائز ذکر است که مخالفان متصوفه از جمله فقها بیشتر بر همین محورهای رویه اجتماعی تصوف در نقد آن متمرکز شده اند و کوشیده اند که با نقد ظاهر تصوف در درجه اول انحرافات راه یافته را در نظر عموم جامعه برجسته کنند. هر چند که نقد ایدئولوژی و اندیشه های صوفیان نیز در آثار مخالفان مشهود است و باید گفت که این جنبه نوعاً متوجه مخاطبان خاص است که انحرافات فکری را در می یابند.

۱-۲. چله نشینی

با اینکه بعضی از علمای شیعه به عبادت اربعین اهمیت داده، خود بدان عمل کرده‌اند، اما فقها به این دلیل که چله‌نشینی بدعت است و نباید به وسیله‌ای برای انزوای طلبی و جدا شدن از جامعه تبدیل شود، به آن تاخته‌اند. «خلوت‌گزینی به معنای ترجیح خلوت بر جلوت و معاشرت با مردم از جمله اصول اعتقادی برخی مشایخ تصوف است که بیشتر مرتبط با جنبه‌های سیاسی است که هم فقها و هم برخی مشایخ به آن تاخته‌اند. وقتی به گوش پیامبر رسید برخی از مسلمین به سان رهبانان مسیحی، زن و زندگی خود را رها کرده و معتکف غارها شده‌اند واکنش تندی نشان داد. پیامبر رهبانیت امت خود را جهاد ذکر نمود، نه زندگی منفک از اجتماع. از نگاه پیامبر آرمان زهد در شرکت فعالانه در امور اجتماع چون شرکت در جمعه و جماعات و امر به معروف و نهی از منکر و بالاخره در جهاد متبلور می‌شود. رهبانیت و عزلت‌گزینی در کوه‌ها و غارها باعث می‌شد آنها از شرکت در اجتماعات دینی و مخالفت با اهل علم بازداشته شوند» (احمدوند، ۱۳۹۹، ص. ۲۱۶). شهید مطهری نیز ضمن تبیین برداشت صحیح از عرفان، رسم چله نشستن را نکوهیده، می‌نویسد: «پس این‌طور نیست که بگوییم آیا قرآن عرفان را قبول دارد یا نه؟ آیا احساس عرفان را قبول دارد یا قبول ندارد، و وقتی از قرآن بپرسیم عرفان یعنی چه، بگوید عرفان یعنی اینکه انسان از جامعه‌اش کنار بکشد، برود در دامنه کوه، چله بنشیند و به کار مردم کاری نداشته باشد. قرآن این را نمی‌گوید. آن چیزی که قرآن آن را «عرفان» می‌نامد همان چیزی است که علی (ع) داشت» (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۳، ص. ۳۷۸).

شیخ حرّ عاملی در باب ششم درباره ابطال چله‌نشینی زمستانی صوفیان^۱ و ریاضت‌ها و نخوردن گوشت و دیگر اختراعات صوفیان پرداخته و دوازده دلیل بر بطلان این موضوع آورده است که خلاصه آنها به شرح زیر است:

- ۱- دلیل قطعی بر صحت و مشروعیت این ریاضت آن‌گونه که آن‌ها مدعی‌اند وجود ندارد.
- ۲- این ریاضت بدعت و وارد کردن چیزی در دین است که قبل از این هیچ یک از پیامبر، ائمه و حتی هیچ یک از شیعیان در عصر ائمه به چنین کاری دست نزدند.
- ۳- در احادیثی که در مورد ارکان و اصول دین و تعداد واجبات و عبادات نقل شده، به این موضوع نه تنها اشاره نشده بلکه مورد اعتراض هم قرار گرفته است. چنانکه در مورد پنجم

آورده است: «با تحقیق و بررسی پیرامون شیوه و رفتار پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) روشن می‌شود که آن بزرگواران هیچ‌گاه دست به انجام چنین اموری نزده بلکه آن را فوق العاده مورد اعتراض قرار می‌داده‌اند» (عاملی، ۱۳۸۶، ص. ۱۴۰) و بعد از آن با بیان روایاتی چون احتجاج امیر مومنان با عاصم بن زیاد که ترک دنیا کرده بود در تبیین این موارد می‌کوشد.

۴- صوفیان ریاضت کشیدن را مقدمه و وسیله کشف و ساقط شدن تکالیف قرار داده‌اند که هر دو باطل است پس چون نتیجه باطل است، به طریق اولی مقدمه نیز باطل است. اهم دلایل عاملی را درباره مخالفت با کشف می‌توان چنین دسته‌بندی کرد: نداشتن دلیل قطعی بر اثبات کشف و مشروعیت آن و یقین آور نبودن آن؛ لازمه حصول و صحت کشف این است که عرفا دارای مقام عصمت باشند. لازمه قائل شدن به کشف، دسترسی به علم غیب و شناخت بسیاری از امور غیبی است که در صورت اعتقاد به آن، مقام صاحب کشف از مقام انبیا بالاتر خواهد بود. ادعای داشتن کرامات و در صورت اعتقاد به آن، بر بسیاری از معجزات پیامبران و کرامات ائمه خط بطلان کشیده خواهد شد و مطرح شدن شائبه امکان مساوات و برابری با پیامبران. (ن.ک عاملی، ۱۳۸۶، ص. ۱۲۶-۱۱۹)

۵- برخی آیات قرآن بر نفی چنین ریاضتی دلالت دارند: نظیر آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (مائده/۸۷)؛ ای ایمان آوردندگان چیزهای پاکیزه‌ای را که خدا برایتان حلال کرده‌است حرام نکنید و از حد و مرز پافراتر ننهید زیرا خداوند متجاوزان را دوست ندارد. در تفاسیر قرآنی ضمن بحث مفصل در باب آیه یادشده، به گفتار و سیره پیامبر گرامی اسلام (ص) اشاره شده و اینکه ایشان مسلمانان را از زهد افراطی برحذر داشته‌اند. (ن.ک تفسیر المیزان، ۶/۱۵۶ و تفسیر نمونه، ۵/۱۵۹) و آیه «وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا» (مائده/۸۸)؛ از نعمت‌های حلال و پاکیزه‌ای که خدا به شما روزی داده‌است تناول کنید و آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ» (تحریم/۱)، «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (اعراف/۳۲)؛ بگو چه کسی زینت‌های الهی را که برای بندگان خود آفریده و روزی‌های پاکیزه را حرام کرده‌است.

۶- برخی از روایات صریحاً به نفی صوفی‌گری و آداب و رسوم آنها اشاره کرده‌است: طبرسی در تفسیر سوره حدید صفحه ۲۴۲ از پیامبر روایت کرده است: «لَا رَهْبَانِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ»؛ در آیین اسلام گوشه نشینی و ترک دنیا وجود ندارد. همان گونه که دیده می‌شود، حرّ عاملی از این آیه برداشت جزئی‌تری به یکی از مصادیق رهبانیت، که چله نشینی و کناره‌گیری از خلق است، داشته است.

از دیگر دلایل، الزام ائمه^(ع) به میانه‌روی در عبادت، استحباب بر سر سفره نشستن طولانی، نقل روایتی از برخورد حضرت علی(ع) با عاصم و نهی کردن از ترک دنیا، هستند که نویسندگان برای رد چله‌نشینی آورده‌است(عاملی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۹-۱۴۱). در ادامه به بیان روایتی از مقدّس اردبیلی در نکوهش صوفی‌گری پرداخته شده است: «از علی بن محمد روایت شده که فرمود: يَتَجَوَّعُونَ عُمراً حَتَّى يُدِيحُوا لِلْإِكْفِ حُمراً وَ لَا يُقَلِّلُونَ الْغِذَاءَ إِلَّا لِمَلَأَ الْعُسَّاسُ: یک عمر به خود گرسنگی می‌دهند تا عده ای الاغ (افراد نادان) را به دام اندازند و استفاده از غذای اندک فقط برای پر کردن ظرف‌های بزرگشان صورت می‌گیرد تا اینکه فرمود: صوفیان همه با ما مخالفند و شیوه آنان مخالف با روش ماست، آنان نصارا یا یهود امتند» (عاملی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۳-۱۴۴). نویسندگان با بیان روایتی از پیامبر در نهی کردن عثمان بن مظعون از گوشه نشینی و انزوا، معتقد است بر این گونه ریاضت مفاصد زیادی مترتب است و آنها را در دوازده مورد برشمرده‌است(همان: ۱۴۷) و در پایان این قسمت به ارزش فرآورده‌های غذایی در احادیث اشاره کرده و روایت «مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ يَوْماً أَثَبَّتَ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فِي قَلْبِهِ وَ أَنْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ» را به روایت از سفیان ثوری دانسته، سند آن را ضعیف می‌داند(عاملی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۶-۱۵۷). ملامحمد طاهر قمی(۱۰۹۸ هـ. ق) مشهور به محقق قمی شیخ الاسلام روزگار صوفیان که از جمله مخالفان صوفیه است در کتاب خود *تحفة‌الاخيار* در مبحثی در ردّ چله نشینی آورده‌است: پرهیز کن از چله‌نشینی کاین قوم پنهان شده در کمین ایمان توأند

(قمی، ۱۳۶۹: ۲۲۸)

نویسندگان *فضایح‌الصوفیه* نیز معتقد است که صوفیان چله‌نشینی را در برابر اعتکاف وضع کرده‌اند: «و این جماعت - مانند بیشتر طوایف صوفیه- مریدان را کلاه و خرقه دهند، و ایشان را چهل روز در

خلوت نشاند و آن خلوت‌نشینی را چله نام کنند و این دشمنان دین این امر را در برابر اعتکاف وضع کرده‌اند.» (کرمانشاهی، ۱۴۱۳هـ.ق: ۱۰۵). باید خاطر نشان کرد که اعتکاف سنتی است که مستمسک قرآنی و روایی دارد و ایام آن نیز در قیاس با رسم چهل روزه چله نشستن، معدود و مختصر است و آداب آن نیز به دشواری زهدآمیز چله‌های صوفیانه نیست.

در ادامه نوشتار اندیشه عرفا در باب رسم چله‌نشینی تبیین می‌شود. چله‌نشینی نوع خاصی از خلوت نشینی و از جمله مستحسنات متصوفه محسوب می‌شود. اهل تصوف بر این عقیده‌اند که عدد چهل دارای خواص و برکاتی است و به همین دلیل احترام و تقدس خاصی برای این عدد قائل هستند. این اعتقاد ریشه در احادیث قدسی و نبوی و برخی از آیات دارد. در قرآن کریم آمده است که وعده خداوند با حضرت موسی (ع) ابتدا سی شبانه‌روز بود و سپس ده روز دیگر به آن اضافه شد: «وَأَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً»؛ پس میعادگاه پروردگارش به چهل شب پایان گرفت (اعراف/۱۴۲). اشاره به عدد چهل از نص صریح آیه بر می‌آید و عرفا نیز بدان متمسک شده‌اند؛ در حدیث قدسی آمده است: «خَمَرْتُ طَيِّبَةَ آدَمَ بَيْدَى أَرْبَعِينَ صَبَاحاً» نیز در کافی روایت شده: «هَذَا الْأِسْنَادُ عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ عَنِ السَّنْدِيِّ عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: مَا أَخْلَصَ الْعَبْدُ الْإِيْمَانَ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَرْبَعِينَ يَوْمًا أَوْ قَالَ مَا أَجْمَلَ عَبْدٌ ذَكَرَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَرْبَعِينَ يَوْمًا إِلَّا زَهَّدَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الدُّنْيَا وَبَصَّرَهُ دَاءَهَا وَدَوَّأَهَا فَأُثْبِتَ الْحِكْمَةَ فِي قَلْبِهِ وَانْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ»؛ از امام باقر روایت است که فرمود: هیچ بنده‌ای چهل روز ایمان به خدا را خالص نگردانید یا فرمود: هیچ بنده‌ای چهل روز یاد خدا را نیکو نگردانید مگر آنکه خدا او را زاهد و بی‌رغبت در دنیا گردانید و او را به درد دنیا و دواى آن بینا کرد و حکمت را در دلش ثابت کرد و زبانش را با آن گویا فرمود (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۶/۲). در حقیقت عاملی نیز متوجه تقدس عدد چهل و پیشینه روایی و قرآنی آن هست، اما آنچه که سبب انتقاد وی بر رسم صوفیانه چله نشستن شده است، افراط در زهد و کناره‌گیری از خلق و پرهیز از امور جلالی است که خداوند آنها را برای بندگانش مجاز شمرده است، این رویکرد زهدپیشه سبب خروج از منهج قویم و مستقیم اسلام گشته و مورد تأیید اولیای دین نیز نیست. همچنین سیوطی در جامع الصغیر از پیامبر (ص) روایت کرده است: «مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ظَهَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ»؛ هر کس چهل روز به اخلاص برای خدا باشد خداوند چشمه‌های حکمت را از دلش بر زبانش جاری گرداند» (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۵۶۰).

صوفیان برای تأیید چله‌نشینی شرایطی را نیز برمی‌شمرند از آن جمله: اجازه و نظارت شیخ، دوام چله‌نشین بر طهارت بدن و دوام وضو، انتخاب مکان مناسب و نشستن در حجره‌ای تاریک و بی‌روزن، سکوت و خاموشی، روزه‌داری یا کم کردن خوراک، مداومت بر ذکر و حضور قلب، انتخاب زمان مناسب، خلوص نیت، نفی خواطر و... چنانکه نسفی در فصل بیان شرایط چله دوازده شرط را برمی‌شمرد: «شرط اول در چله، شیخ است. دوم، هر روز تجدید ایمان است. سیوم، هر روز تجدید توبه است. چهارم، هر وقت نمازی وضو تازه کردن است. پنجم، خصمان خشنود کردن است. ششم، لقمه حلال است. هفتم جای لایق است. یعنی جای خالی و تاریک و از میان خلق دور... هشتم، ذکر دایم است. نهم، روزه داشتن است. دهم، اغلب شب را بیدار داشتن است، یازدهم تقلیل غذاست، شرط دوازدهم، نفی خواطر است...» (نسفی، ۱۳۹۱، ص. ۱۹۱-۱۹۳). معروف‌ترین گونه چله‌نشینی در میان صوفیه، اربعین موسوی است که یادآور اقامت چهل روزه حضرت موسی در کوه طور بود. این چله از اول ذیقعدۀ آغاز و در دهم ذیحجه پایان می‌پذیرد. شایان ذکر است که رسم اربعین نشستن همراه با افراطی‌گری در آداب زهدآمیز از منظر فقها و به‌ویژه عاملی نکوهیده و غیرقابل قبول است. «گاهی خود صوفیان چله‌نشینی را بدعت دانسته و بر آن بوده‌اند که این رسوم اعتباری ندارد» (نسفی، ۱۳۵۹، ص. ۱۳۵).

حرکت در مسیر اعتدال و دوری از کوتاهی و زیاده‌روی در امور، توصیه دین مقدس اسلام و اولیای آن است؛ مبانی تصوف و عرفان اسلامی در جهت نظری با قرآن مجید و احادیث نبوی و اقوال پیشوایان دین و مشایخ، و در جنبه عملی با سیرت رسول الله (ص) و اصحاب و یاران و رفتار امامان (ع) و بزرگان دین منطبق است.

از نظر اسلام مقصود از عزلت، ترک دنیا و رهبانیت به روش هندوها و پیروان کلیسا و یا چله‌نشینی و عزلت صوفیان و اصحاب خانقاه نیست «چه اینکه خود پیامبر ماه‌ها در تنهایی و عزلت معتکف در غار حرا می‌شد و اینکه در احادیث ایشان چله‌نشینی واجد برکات روحی فراوانی است. ولی هشدار پیامبر این است که مبدا عزلت‌گزینی اولاً به یک شیوه مستمر در زندگی تبدیل شود و دوم اینکه در جامعه سرایت پیدا کند که نتیجه‌ای جز ضعف و زبونی برای جامعه مسلمانان نخواهد داشت» (احمدوند، ۱۳۹۹، ص. ۲۱۶). گوشه‌گیری، تمرین و وادار کردن نفس است به کارهای خیر و اعمال صالح و آداب و دستوره‌های آن نیز مأخوذ از قرآن و روایات می‌باشد.

از آنجا که عزلت و گوشه‌گیری به عنوان عامل مهم در سعادت انسان مطرح است؛ لذا منظور از عزلت در قرآن و روایات و معارف الهیه، عزلت و گوشه‌گیری از عامل خطر و اموراتی است که برای سعادت اخروی انسان ضرر دارد. عرفا حقیقت واقعی عزلت را خلوت گرفتن از غیر و بخصوص از خویش برای یافتن مقصود واقعی می‌دانند، این خلوت گرفتن منافات با از منزل بیرون رفتن و کسب کار و معاشرت با مردم در حد لزوم ندارد، این خلوت در حقیقت خلوت دل است از تعلقات و وابستگی‌های به غیر. نویسنده مصباح‌الهدایه آورده است: «هر چند خلوت در عهد رسالت سنت نبوده‌است و لکن پیش از آن رسول صلوات الله علیه به جهت غلبه محبت الهی و صدق اشتیاق به حق، خلوت دوست داشتی و گاه به غار حرا رفتی و آنجا به ذکر و تعبد شبها گذاشتی تا غایتی که قریش در حق او گفتند: انّ محمداً عشق ربّه» (کاشانی، ۱۳۸۹، ص. ۳۱۳ - ۳۱۴). در این باره باید خاطر نشان ساخت که نظر کاشانی ناظر به بُعد معنوی و حقیقت غایی خلوت‌نشینی است که دافع تشویش‌های دنیوی و روحی سالک است و از این باب است که رویکردی ایجابی و توأم با پذیرش در مواجهه با این رسم را برگزیده است.

در خاصیت اربعین در ظهور استعدادات قرآن مجید می‌فرماید که: «حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً» (احقاف/۱۵)؛ تا زمانی که به رشد و نیرومندی خود و به چهل سالگی برسد. بنابراین نهایت قدرت عقل در چهل سالگی است. در اصول کافی آمده است که: «اگر کسی شرب خمر کند نماز تا چهل روز حساب نمی‌شود» (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۶، ص. ۴۰۲). در کتاب نور علی نور، علامه حسن زاده آملی آمده است که: «هر عمل و ذکری که کمتر از اربعین باشد چندان اثر بارزی ندارد و خاصیت اربعین در ظهور فعلیت، بروز استعداد و قوه و حصول ملکه امری مصرح به، در آیات و اخبار است» (حسن زاده آملی، ۱۳۹۶، ص. ۶۲).

۲-۲. کسب روزی

دلایل نویسنده در رد کسب نکردن روزی توسط صوفیان در موارد زیر خلاصه می‌شود:

- ۱- با استناد به آیات ۱۰ سوره جمعه، ۲۹ سوره بقره، ۷۷ سوره قصص، ۳۲ اعراف، و ۱۵ ملک یادآور می‌شود که خداوند نعمت‌ها را برای بهره بردن انسان آفریده‌است. در آیات مذکور توصیه ایزد متعال به کوشش انسان در حیات دنیوی و اخروی و بهره برداشتن از حظوظ و تمتعات

حلال و مجاز دنیوی مورد تأکید قرار گرفته است، البته همراه با میانه‌روی و دوری از افراط و تفریط.

۲- عاملی با استناد با احادیث و روایات بیان می‌کند که امامان معصوم، خود برای کسب روزی تلاش کرده‌اند و دوازده مورد را برمی‌شمرد چنانکه در مورد دوم کلینی و شیخ صدوق و شیخ طوسی از امام رضا^(ع) روایت کرده‌اند که حضرت در مزرعه خویش به گونه‌ای کار و تلاش می‌کرد که پاهای مبارکش پر از عرق می‌شد. بدو عرض شد: فدایت شوم کارگران شما کجايند؟ حضرت فرمود: آنان که از من و پدرم برتر بودند در مزرعه خود به کار و تلاش می‌پرداختند. بدو عرض شد: منظور شما چه کسانی‌اند؟ فرمود: رسول خدا^(ص) و امیرمؤمنان^(ع) و همه پدرانم با دسترنج خویش امرار معاش می‌کردند و این عمل، کار پیامبران و رسولان و شایسته‌گان است» (عاملی، ۱۳۸۶، ص. ۱۷۰). حضرت داوود نیز بعد از اینکه به او وحی شد که تو بنده خوبی هستی ولی از بیت‌المال گذران زندگی می‌کنی، گریه کرد و خدا آهن را برای او نرم ساخت و از آن پس زره می‌ساخت و از مصرف بیت‌المال بی‌نیاز شد.

۳- مورد سوم هم استناد به زندگی ائمه^(ع) دارد.

۴- ذکر برخی از احادیث و روایات که بر لزوم تلاش برای کسب روزی و تمتع از دنیا و زیبایی‌های آن دلالت دارد مانند روایت امام صادق^(ع) که می‌فرمایند: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْإِغْتِرَابَ فِي طَلَبِ الرِّزْقِ خَدَاوَنَدِ دَوْرِي أَوْ زَوْجِي لِرِزْقِي وَرُزْقِي» که می‌فرماید: دوست دارد که تو نیز در روایتی از امام باقر^(ع) آمده است: «أَلْكَادُ عَلَى عِيَالِهِ كَالْمَجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»؛ آن کس که برای گذران زندگی خانواده‌اش می‌کوشد مانند کسی است که در راه خدا جهاد می‌کند (عاملی، ۱۳۸۶، ص. ۱۷۲).

۵- حرّ عاملی آراء علمای شیعه را دالّ بر این موضوع می‌داند و فقط صوفیان را مخالف کسب روزی برمی‌شمرد و در آخر دلیل صوفیان را برای کسب روزی به علت آمیخته شدن حلال و حرام را غیر موجه می‌داند و روایتی از امام صادق ذکر می‌کند: «هر چیز آمیخته به حلال و حرام همواره بر تو حلال است تا زمانی که دقیقاً به بخش حرام آن پی ببری که در این صورت باید از آن صرف نظر کنی» و در پایان این باب می‌گوید: «هر چیز که موجب عسر و حرج و ضرر و زیان گردد مردود است» (عاملی، ۱۳۸۶، ص. ۱۶۹-۱۷۴).

۱-۲-۲. نظر اهل عرفان و تصوف درباره کسب روزی

توصیه‌های اهل عرفان و تصوف با کسب روزی منافاتی ندارد و آنچه مردم را از آن نهی می‌کنند دل بستن به مادیات و تعلقات دنیوی است. داشتن مال و ثروت در اسلام نکوهیده نیست؛ اما آنچه مسلمانان را از آن نهی کرده‌اند داشتن دل بستگی به مال و اموال دنیوی و مادیات است.

عده‌ای از عرفای راستین تلاش برای کسب روزی را امری مهم می‌دانسته‌اند و در عین حال که از انجام عبادات غافل نبوده‌اند هرگز از کسب و کار و طلب روزی حلال رویگردان نبوده‌اند. همچنین عارف حقیقی را کسی دانسته‌اند که با وجود زیستن میان خلق و داد و ستد با آنها از خدای خود غافل نباشد؛ این موضوع نشانگر تمایز میان جنبه باطنی و حقیقی عرفان با رویه سطحی و ظاهری آن یعنی تصوّف است که عده‌ای از باورمندان به آن از هر کوششی در راه کسب معاش تن زده‌اند: «مرد آن بود که در میان خلق نشیند و برخیزد و بخسید و بخورد و در میان بازار میان خلق، داد و ستد کند و با خلق بیامیزد و یک لحظه به دل از خدای غافل نباشد» (محمد بن منور، ۱۳۶۷، ص. ۱۹۹) بدین ترتیب صوفیان در طلب کسب روزی حلال می‌کوشیدند و توجه به این مهم، آن‌ها را از تلاش برای معاد غافل نمی‌ساخت و صوفی حقیقی در نظر آنان کسی است که: «این اوقات فراغت ایشان به سر کار بود یا علم آموختن یا به وردی مشغول بودن یا به کسبی» (محمد بن منور، ۱۳۶۷، ص. ۱۹۹).

دین مبین اسلام در مورد کسب و کار تأکید فراوانی دارد و همچنین زندگی پیامبران الهی نظیر داوود و زکریا (ع) که برای امرار معاش خود کار می‌کردند و مهم‌تر از همه احادیث زیادی که از پیشوایان دینی نقل شده است، از جمله الگوهای اهل عرفان برای تلاش و کسب روزی بوده است. غزالی از پیامبر (ص) روایتی می‌آورد که می‌فرماید: «هر که از دنیا حلال طلب کند تا از خلق بی‌نیاز شود، روز قیامت می‌آید و روی وی چون ماه شب چهارده باشد» و «بازرگان راستگوی روز قیامت با صدیقان و شهیدان به هم خیزد» (غزالی: ۱۳۷۶، ص. ۳۲۵).

کلابادی هدف و انگیزه اصلی عرفا و متصوفه از کسب و کار را آن می‌داند که صوفی از نظر مادی مستقل گردد و بتواند به دیگری فایده برساند: «و این کسب و کار نزدیک ایشان که نباید کردن از بهر معاونت باشد بر چیزها؛ یعنی چون دانند که از ایشان چیزی بخواهد رفتن از بهر دست تنگی کسب کنند تحصیل خیر را نه تحصیل مراد نفس را یا از بهر آن تا مسلمانی را بر خیر یاری

کنند نه مفاخرت و مراثت را» (مستملی، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۰۶). با این حال کسانی چون جنید کسب را واجب نمی‌دانند، بلکه در نظر آنان کسب، عبادتی است که وسیله تقرّب به درگاه الهی است و ترک آن برای سالک ضرری ندارد (مستملی، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۱۰).

نجم‌الدین رازی، مصنف مرصادالعباد در بیان اهمیت کسب و کار می‌نویسد: «اهل دنیا که عمله خانقاه جهانند، اگر در آن حرفت و صنعت خویش هر یک نیت چنان کند که این شغل از برای بندگان خدای می‌کنم که بدین حرفت محتاج باشند تا قضای مسلمانی برآید و مطیعی به فراغت به حق مشغول شود، حضرت خداوندی از هر درجه و مقام که به خاضعان و مقربان و محبوبان خویش دهد از انبیا و اولیا علیهم السلام نصیبی از آن به این جماعت دهد که خدمتکاران و محبان ایشان بوده‌اند و فردا ایشان را با این بزرگان حشر کند» (نجم رازی، ۱۳۵۲، ص. ۵۴۰) و نیز آورده‌است: «از مال دنیا نصیبی تو آن است که در راه خدا صرف کنی نه آنچه به هوا خرج کنی و بنهی که مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ [نحل/۹۶]، و باید که صاحب مال و جاه اگر از مشغولی بدین مقامات و درجات نتوانست رسید، باری به مال و جاه خویش طایفه‌ای را که اهل سلوک این مقاماتند مدد و معاونت و تربیت فرماید و اسباب جمعیت و فراغت ایشان ساخته کند تا هر درجه که ایشان به مدد او حاصل کنند، ثواب آن در دیوان او نویسند» (نجم رازی، ۱۳۵۲، ص. ۵۱۷).

نجم رازی از جمله فواید مال را فراغت می‌داند که: «فراغت آن است که مال و ملک در دست دارد نه در دل و دل را خاص به ذکر حق مشغول دارد تا بدان از حق باز نماند» (نجم رازی، ۱۳۵۲، ص. ۵۱۷).

۲-۳. تحریم غنا

صاحب رساله الاثنی عشریه ضمن بحثی صفحات ۱۷۵ تا ۲۰۵ را به تحریم غنا اختصاص داده‌است. خلاصه دلایل رد بر غنا عبارتند از:

- ۱- دلیل شرعی بر جواز غنا وجود ندارد.
- ۲- دلیل تحریم غنا عموماً و خصوصاً در اسلام وجود دارد و در مذهب شیعه بدعت تلقی شده و موافقان با آن دشمن ائمه معرفی شده‌اند.
- ۳- تحریم غنا را با روایاتی از امام صادق مستند می‌کند: «کلینی از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود: الْغِنَاءُ عَشْرُ النَّفَاقِ؛ غنا یک دهم نفاق و دورویی است و نیز از امام صادق روایت شده که

فرمود: اسْتِمَاعُ الْغِنَاءِ وَاللَّهُوُ يُنْبِتُ النَّفَاقَ فِي الْقَلْبِ كَمَا يُنْبِتُ الْمَاءُ الْبَقْلَ شَنِيدَن لِهَوٍ وَ سَازٍ وَ آوَاژ به گونه‌ای که آب گیاه را می‌رویاند، در قلب انسان نفاق ایجاد می‌کند» (عاملی، ۱۳۸۶، ص. ۱۷۷).

۴- نویسنده صوفیان را به طور ضمنی به دو گروه شیعی و سنی تقسیم کرده؛ صوفیان سنی را موافق غنا می‌داند و دلیل می‌آورد که چون سنی‌ها موافقت با استناد به بعضی از روایات مبنی بر اینکه چون دشمن شما موافق است شما مخالفت کنید - شیعه را ترغیب به مخالفت می‌کند و آن را کار دشمنان خدا می‌داند و اولین نوازنده‌ها را شیطان و قابیل معرفی می‌کند: «در روایت آمده است که این عمل همان راه و رسم سرسخت‌ترین دشمنان خدا، ابلیس و قابیل است که این دو ریشه همه تبهکاری‌ها و جور و ستم‌ها و کفر به شمار می‌روند.

۵- غنا را نشان‌الحاد و بی‌دینی و نفاق می‌داند و در بعضی از آیات منظور قرآن از کلمه «زور» و «صوت حمیر» را غنا می‌داند. نظیر همین برداشت را نیز می‌توان در آثار شیخ انصاری ذکر کرد: «هر صدایی که لهو و از آواز اهل فسق و معصیت باشد حرام است، هر چند فرض شود که غنا نیست، و هر چیزی که لهو نباشد حرام نیست، هر چند بر فرض (غیرمحقق) بر آن غنا صدق کند ... دلیلی بر حرمت غنا نیست مگر از جهت باطل، لهو، لغو و زوربودن» (انصاری، ۱۴۱۱: ص. ۲۹۶).

۶- با بیان احادیثی از پیامبر و در ادامه با روایاتی از معصومین به رد غنا پرداخته است: «امام صادق (ع) می‌فرماید: الْغِنَاءُ يُنْبِتُ النَّفَاقَ وَ يُوْرُثُ الْفَقْرَ؛ ساز و آواز و غنا موجب نفاق می‌شود و فقر و تنگدستی به بار می‌آورد.» (حرّ عاملی، ۱۳۸۶، ص. ۱۷۵ - ۲۰۵).

ابوالفرج ابن جوزی در کتاب تلبیس ابلیس بخشی را به طور کامل به مبحث غنا، سماع و وجد صوفیه پرداخته و آداب صوفیان و تمامی حرکاتی را که در سماع انجام می‌دهند به جد رد نموده است و از نظر شرعی حرام اعلام کرده و دو دلیل برای مردود دانستن غنا ارائه کرده است. نخست آنکه غنا را نوعی سرگرمی می‌داند که شنیدن غنا انسان را از تدبّر در آیات و عظمت الهی باز می‌دارد و دلیل دوم این که غنا انسان را به سوی بهره‌برداری از لذایذ مادی و احساسات زودگذر می‌کشد و موجب ارتکاب اعمال حرام می‌گردد. ابن جوزی وجد حاصل از سماع را رد کرده و اعتقاد دارد صوفیه از قرآن و احادیث در این زمینه برداشت غلطی نموده‌اند. معتقد است صوفیه با این اعمال اعتدال و

متانت خود را از دست می‌دهند. (ر. ک تلبیس ابلیس، ص ص. ۱۷۱ و ۱۸۷ - ۱۸۸) به نقل از (آقا قلیزاده، ۱۴۰۰، ص. ۷۳).

غنا در لغت به معنی آواز خوانی، آواز خوش طرب‌انگیز، سرود، نغمه و نوایی است از موسیقی (معین، ۱۳۷۶، ص. ۲۴۴۲). ملا محمد طاهر قمی در بحثی در مورد غنا می‌نویسد: «اگر پرسند که غنا چیست در جواب گوئیم که غنا چنانچه فقها گفته‌اند تحریر و برگردانیدن آواز است در حنجره» (طاهر قمی، ۱۳۶۹، ص. ۲۹۹). مؤلف سلوة/الشیعه نیز به نقل از مجلسی آورده است: «غنا فسق است و فاعل آن عاصی است و طاعت شمردن او فسق دیگر است» (سبزواری اصفهانی، بی تا، ص. ۱۰۳).

نویسنده خیر/تیه آورده: «و از جمله محرمات است - به اجماع شیعیان - به طریق غنا و سرود آواز برکشیدن و نغمه‌سرائیدن و صدا را بر وجه اطراب، یا آخر آن ترجیع دادن و در گلو گردانیدن، خواه غنا قرین آلتی از آلات لهو باشد، مانند نی و چنگ و تار یا نباشد مانند خنیاگری و نغمه‌سرائی به الحان فسّاق و فجّار، هر چند به خواندن قرآن باشد یا اشعار» (کرمانشاهی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص. ۱۶۳). «وارد است در چندین روایت از ائمه اطهار (ع) که مراد از لهو حدیث در آیه کریمه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» [لقمان/۶] غناست و همچنین مراد از قول زور در آیه «وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» [حج/۳۰] و «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ» [فرقان/۷۲] و مراد از لغو در آیه «وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا» [فرقان/۷۲] نیز غناست و نهی از حضور و نزدیکی مجلس غنا فرموده‌اند و از حضرت صادق (ع) مروی است که «خانه غنا و سرود از نزول مصیبتی دردناک در آن ایمن نتوان بود و دعا در آن خانه به اجابت نرسد و فرشته داخل آن خانه نشود و چنانکه حرام است غنا کردن، حرام است غنا شنیدن و مروی است که استماع غنا و لهو سبب رستن نفاق گردد در دل چنانکه آب سبب رستن گیاه شود از گل» (همان: ۱۶۷ و ۱۶۸). محمدباقر مجلسی لمعه نهم از کتاب عین/الحیات را به بیان احادیث و روایات در مورد حرمت غنا اختصاص داده (مجلسی، ۱۳۸۶، ص. ۲۹۷) و محمد علی کرمانشاهی نویسنده خیر/تیه نیز فصلی مشبع در این مورد آورده (کرمانشاهی، ج ۱، ۱۳۷۱، ص. ۱۶۳) و همچنین فرزندش در کتاب فضایح/الصوفیه نیز به این موضوع پرداخته است.

مصنف رساله قشیریه به نام تعدادی از اهل سنت که سماع را جایز دانسته و این عمل را مباح می‌دانند به صورت مستقیم اشاره کرده‌است؛ از جمله مالک بن انس، ابن جریر، امام شافعی، عمر بن خطاب و عبدالله بن جعفر بن ابی طالب هستند که سماع را با شرایطی مجاز دانسته‌اند که برخی از آن شرایط عبارتند از: مکروه دانستن سماع عوام، سوء نیت نداشتن در سماع و عدم انجام سماع لہوی (قشیری، ۱۳۶۱، ص ۶۰۹-۶۱۰).

در نظر اهل تصوف، منشأ پیدایش موسیقی فطرت انسانی مبتنی بر «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» [اعراف/۱۷۲] است. بر اساس این عقیده روح انسان تشنه شنیدن ندای میثاق الهی است و موسیقی عرفانی یا «سماع» صوفیان می‌تواند پاسخی باشد به این ندای الهی و لیبکی از انسان به این خطاب (حیدرخانی، ۱۳۷۴، ص. ۲۴). باید توجه داشت که عرفا با رویکردی معناگرانه گنه و ماهیت موسیقی را نشأت گرفته از عالم هستی می‌دانند و برای آن سررشتی الهی قائل می‌شوند و آن را برخاسته و جلوه گرفته از موسیقی عالم هستی می‌دانند و از این روست که آن را مفید به حال سالک دانسته، نافی مرام و مقصودشان نمی‌دانند. انتقاد فقها ناظر بر سوء برداشت و سوء استفاده متصوفه قشری و پیروان آنهاست که از مجالس رقص و سماع و غنا اراده تمتعات نفسانی کرده و موجبات گمراهی را فراهم می‌آورند. بر اساس ادعای بعضی منابع موسیقی عرفانی در عالم اسلام به صورت رسمی در قالب «سماع» و مجالس خاص عرفانی برای اولین بار مشاهده شد. مولوی در دفتر چهارم در این مورد چنین سروده است:

از دوار چرخ بگرفتیم ما	پس حکیمان گفته‌اند این لحنها
می‌سرایندش به تنبور و به حلق	بانگ گردش‌های چرخ است اینکه خلق
نغز گردانید هر آواز زشت	مؤمنان گویند که آثار بهشت
در بهشت آن لحن‌ها بشنوده‌ایم	ما همه اجزای آدم بوده‌ایم

(مثنوی/۴/ ۷۳۳-۷۳۶)

نگرش صوفیه به مقوله سماع، رویکردی خاص و معناگرانه است. «سماع را می‌باید به عنوان موردی از جهان‌بینی بنیادی عارفان صوفی و صوفیان عارفی محسوب داشت که از آنان در تاریخ تمدن و فرهنگ ما به «مستان یزدان» عبارت شده است، مستانی که از عهد الست پیمانۀ «بلی» را

آشامیده‌اند و رشته استوار الهی را «عشق» دانسته‌اند» (مایل هروی، ۱۳۷۲، ص. ۴). صوفیان قائل به جواز سماع برای این مهم ریشه‌ای تاریخی و دینی برشمرده‌اند و در قرآن و حدیث بدین منظور شواهدی جسته و آنها را در موضع استشهاد کار بسته‌اند. در شرح التعرف لمذهب التصوف چنین آورده شده است که: «و گروهی گفته‌اند که اصل سماع از آنجاست که حق تعالی چون جان آدم را به کالبد آدم علیه السلام فرآورد آدم عطسه داد. خطاب آمد: یرحمک ربک، تا جان آدم بر لذت آن ذکر قرار گرفت. اکنون چون سماع پدید آید لذت سماع آن ذکر یادآید اضطراب و وجد پدید آید» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۴، ص. ۱۸۰۷).

در کتاب موسیقی و تفریح در اسلام که در آن دو گفتار درباره جایگاه موسیقی از نظر شهید بهشتی نگاشته شده است؛ دکتر بهشتی در پاسخ جایگاه موسیقی در اسلام بیان می‌دارد که: «کلمه «موسیقی» یا «موزیک» در آیات قرآن کریم و در روایات مشاهده نمی‌شود. معمولاً فقها برای طرح مسئله موسیقی و حکم آن در اسلام از لفظ «غنا» و همچنین حکم «آلات لهو» استفاده نموده‌اند. در اکثر کتاب‌های فقهی آنجا که مسئله غنا مطرح می‌شود بحث درباره آلات لهو در کنار آن مطرح می‌شود؛ در آیاتی چند در قرآن کریم کلمه لهو مشاهده می‌شود و فقها با توجه به این آیات به این نتیجه رسیده‌اند که «آوازه خوانی و هر نوع نوازندگی حرام نبوده و آن نوع از آوازه‌خوانی و نوازندگی که شنونده یا حاضران در یک مجلس را به گناه می‌کشاند و اهتمام آنها را به رعایت قوانین پاکی و تقوی ضعیف می‌کند و اراده آنها را برای گناه نکردن و به گناه آلوده نشدن سست می‌کند و آنها را برای شرکت در فساد و گناه تشویق می‌کند، این نوع از موسیقی حرام است ولی اگر آوازه خوانی و یا حتی موسیقی هست که این اثر را ندارد حرام نیست.» (بهشتی، ۱۳۹۰، ص. ۱۵). این نظر بسیاری از فقهاست که روایات مربوط به موسیقی را اینطور برداشت نموده‌اند. در نتیجه درباره موسیقی در اسلام می‌توان گفت: «که هر نوع موسیقی و آوازه خوانی که شنونده را به شهوترانی و مخصوصاً به بی‌پروایی در گنه‌کاری می‌کشاند و شنونده را برای ارتکاب فسق و فجور و کارهای خلاف عصمت و پاکی و تقوی بی‌پروا می‌کند و انگیزه‌های شهوت را در او چنان برمی‌انگیزد تا در ارتکاب گناه خدا، قانون خدا، تعالیم پیغمبران، رعایت پاکی و تقوی و رعایت ارزش‌های عالی انسانی را ولو موقتاً فراموش کند در اسلام حرام است. این قدر مسلم است؛ اما نمی‌شود گفت که آوازه‌خوانی‌ها و موسیقی‌های دیگر به طور مسلم در اسلام حرام شده است.» (بهشتی، ۱۳۹۰، ص. ۱۶).

۱-۳-۲. ادله جواز غنا در متون اسلامی

طبق برخی روایات غنا و نوعی از آن جایز است و همین روایات دلیل فقهایی مانند فیض کاشانی و علامه سبزواری برای اعلام حکم عدم حرمت شده است و اعلام داشته‌اند که حرمت غنا زمانی است که با گناه دیگری مانند میگساری و اختلاط همراه گردد ولی غنا به خودی خود حرام نیست.

با در نظر گرفتن تعاریف مختلف از غنا از تعاریف لغوی و اصطلاحی غنا گرفته تا نظرات فقها و متن روایات در این زمین به طور کلی می‌توان گفت زمانی که یک موسیقی آواز یا محتوای گفتاری آن از امور لهو و لغو و باطل ضد ارزش باشد یا با آهنگ لهوی و مناسب مجالس فسق و گناه همراه گردد و یا با یکی از معصیت‌ها توأم باشد و یا آن آواز حالت طرب انگیزی داشته باشد که موجب تعطیلی عقل گردد، مصداق آشکار غنا می‌باشد: «عده‌ای از فقها غنا را فی‌نفسه حلال می‌دانند اما افرادی چون فیض کاشانی و محقق سبزواری معتقدند غنا در صورتی حرام است که یا با عمل حرام دیگری همراه باشد یا به صورت لهو و به شیوه اهل فسق باشد» (نامداری، ۱۳۹۱، ص. ۱۸۵). بر این اساس آوازهایی با محتوای اخلاقی که موجب رشد روحیه مقاومت و مبارزه با دشمنان دین و وطن گردیده و فاقد آهنگ لهوی باشند در این صورت منعی نخواهند داشت.

«مولانا در بخشی از دفتر چهارم اشاره به موسیقی افلاک و ارتباط گردش سماع کنندگان با چرخش افلاک دارد و این که آدم پیش از هبوط به زمین، زمانی که در بهشت مقیم بود لحن‌ها و آهنگ‌هایی را که در این دنیا در جانش طنین‌انداز می‌شود در بهشت شنیده‌است و الان اگر آن‌ها را فراموش کرده‌است به خاطر آمیخته شدن روح با مادیات است. او در ادامه همین بخش از سماع به عنوان «غذای عاشقان» یاد کرده‌است و معتقد است که سالک به هنگام سماع در اندیشه پیوستن و مجموع شدن با خداست و نوا و موسیقی در تقویت این اندیشه بسیار مؤثرند.

پس غذای عاشقان آمد سماع	که در او باشد خیال اجتماع
قوتی گیرد خیالات ضمیر	بلکه صورت گردد از بانگ و صفر
آتش عشق از نواها گشت تیز	آنچنان که آتش آن جوز ریز

(مثنوی/۴/ ۷۴۲ تا ۷۴۴)

با نظر به اینکه عرفا قداست خاصی برای موسیقی قائل بودند بنابراین رقص سماع با انگیزه شهوانی و دنیوی نبوده و برای آن حالت روحانی و معنوی قائل بودند با وجود این که استفاده از انواع آلات موسیقی از رباب و دف و نی در سماع رایج بود با این نگرش این آلات و صدای آنها و استفاده از آنها نزد صوفیان از ارزش بسیاری برخوردار بود (ستایشگر، ۱۳۸۴، ص. ۸۴۱).^۳

۴-۲. ذکر خفی و جلی

شیخ حرّ عاملی در بحث کوتاهی که در مورد ذکر خفی و جلی متذکر شده است، طبق روال خود دوازده دلیل بر ردّ ذکر صوفیه آورده است. بعد از مقدمه‌ای که نویسنده در مورد ناپسند بودن افراط و تفریط آورده، یادآور شده است که اعتدال و میانه روی از دیدگاه شرع و عقل پسندیده بلکه واجب است. اکنون به بررسی خلاصه موارد مذکور در اثر عاملی پرداخته می‌شود:

- ۱- اثبات عبادت بدون دلیل بدعت است و محکوم به بطلان است،
- ۲- انجام چنین کارهایی مخالف اعمال شیعه و مخالف شیوه پیامبر است
- ۳- با استناد به آیاتی از قرآن در خصوص زیاده روی در بلند کردن صدا، دلالت بر نهی آن دارد و روایاتی از امام صادق و امیرمؤمنان و پیامبر بر ذکر نهانی آورده است: «ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ؛ پروردگار خود را با تضرع و زاری و در پنهانی بخوانید به راستی او متجاوزان را دوست ندارد.» (اعراف/۵۵)
- ۴- به روایتی از پیامبر استناد کرده است که ترجمه آن چنین است: «قبل از رستاخیز جمعی از امت که صوفی نامیده می‌شوند، ظاهر گردند، آنان برای گفتن ذکر حلقه می‌زنند و صدایشان را برای ذکر و ورد بلند می‌کنند و می‌پندارند از نیکان‌اند در صورتی که گمراه‌تر از کفار و اهل دوزخ‌اند و فریادشان به فریاد الاغ می‌ماند» و آنچه را که صوفیان به ذکر خفی از آن یاد می‌کنند نه مصداق ذکر نهان است و نه ذکر نفس و درون و این حرکات بدعت است. (عاملی، ۱۳۸۶، ص. ۲۰۷-۲۱۲)

همان‌گونه که از آراء عاملی بر می‌آید، مخالفت با قرآن و روایات اصلی‌ترین دلیل انتقاد بر شیوه ذکرگویی صوفیانه است که البته این رسم صوفیانه به دور از میانه‌روی است. عاملی هم‌چنین اعتقاد دارد برای هر یک از اعمال عبادی باید مستندی شرعی اقامه کرد، در غیر این صورت، آن عمل مصداق بدعت است. نکته برجسته دیگر در انتقاد عاملی به بلندی آواز صوفیه در ذکر است که نوعاً

هم سبب آزار دیگران است و هم نمایانگر رفتاری ریائی و برخاسته از رعونت نفس. حال آنکه در شریعت اسلامی اخلاص عمل با مخفی نگاه داشتن کار خیر از انظار خلق رابطه ستقیم دارد. ذکر در عرفان و تصوف به سه نوع تقسیم می‌شود: ۱- ذکر زبان یا ذکر ظاهر؛ ۲- ذکر دل یا ذکر خفی؛ ۳- ذکر سرّ یا ذکر حقیقی و بر همین اساس نیز رتبه‌بندی می‌شود، به این معنا که ذکر زبانی پایین‌ترین مرتبه و ذکر سرّ، بالاترین مرتبه ذکر است. این تقسیم بندی را در بسیاری از آثار و متون عرفانی می‌توان مشاهده کرد، به عنوان مثال در مناقب/الصوفیه آمده‌است: «ذکر بر سه نوع است: ذکر زبان، ذکر دل و ذکر سرّ. (عبادی، ۱۳۶۳، ص. ۵۱) در رساله قشیریه آمده‌است: «ذکر رکنی قویست اندر طریق حق سبحانه و تعالی و هیچ کس بخدای تعالی نرسد مگر به دوام ذکر و ذکر دو گونه باشد، ذکر زبان و ذکر دل، بنده بدان به استدامت ذکر دل رسد [و تأثیر ذکر دل را بود و] چون بنده به دل و زبان ذاکر باشد او کامل بود در وصف خویش در حال سلوک» (قشیری، ۱۳۶۱، ص. ۳۴۷). عرفا ذکر را عبادتی جدای از دین نمی‌دانند و با رویکردی معنوی برای ذکر، حقیقت و باطنی را متصوراند که از آن به ذکر قلبی یا خفی تعبیر می‌کنند. توصیه آنها نیز به ذاکر بودن قلب و دل سالک است و دوام حضور او در پیشگاه حق. در واقع ایشان ذکر بر دوام را سبب حضور و نافی غیبت به شمار می‌آورند. لازم به ذکر است که انتقاد مخالفان بیشتر به آداب صوفیه در هنگام ذکر معطوف است.

درست است که بعضی از متصوفه آداب خاصی برای ذکر گفتن ابداع کرده‌اند، اما عرفا نقش ویژه‌ای برای ذکر در سیر و سلوک عرفانی خود قائل هستند. «وجه تمایز صوفیه از دیگر مسلمانان به جهتی است که ذکر خدا را به شکل بیان اسماء او - که از سوی شیوخ تعلیم داده می‌شود - اجباری می‌دانند و نه فقط در حد توصیه. همان‌ها پیوسته به ما خاطر نشان می‌کنند که جوهر و روح تمام اعمال عبادی ذکر خداست» (چیتیک، ۱۳۸۲، ص. ۱۰۴).

میرلوحی سبزواری در سلوة/الشیعه با استناد به آیه «وَأذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ» (اعراف/۲۰۵)، ذکر جلی را بدعت دانسته و آن را نفی می‌کند.

جمعی که به خانقاه شوری دارند	وز فعل بد خویش سروری دارند
فریاد کنان خدای را می‌طلبند	این قوم مگر خدای دوری دارند

(سبزواری، بی تا: ۷۰)

ملا محمد طاهر قمی نیز علاوه بر استناد به آیه یادشده، به آیه دیگری نیز استناد می‌جوید: «دَعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (اعراف/۵۵)؛ در ادامه به روایتی از امام محمد باقر اشاره می‌کند: «و از حضرت امام محمدباقر(ع) روایت شده که حضرت موسی مناجات کرد و گفت: پروردگارا! تو، به من نزدیکی تا آهسته بخوانم تو را یا دوری تا به آواز بلند بخوانم ترا؟ پس وحی شد به موسی، که ای موسی: انا جلیس من ذکرنی؛ یعنی من همنشین کسی‌ام که مرا یاد کند. [یعنی فریاد در کار نیست]

ای طالب صدر مجلس قرب خدا از یاد خدا مباش یک لحظه جدا
فریاد کنان خدای خود را مطلب زیرا که جلیس است اهل ذکر است خدا

مخفی نماند که غرض حضرت موسی از این سؤال این بود که بدانند خدای عزوجل ذکر جلی را دوست می‌دارد یا ذکر خفی را و سؤالش نه بنابراین بود که نمی‌دانسته که الله تعالی به همه چیز و همه کس نزدیک است» (قمی، ۱۳۶۹، ص ۲۹۹-۳۰۰) و (مجلسی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۴).

علامه حسن‌زاده آملی در کتاب ذکر، ذکر و مذکور در فصل سوم چنین نگاشته است: «خداوند در هر چیز به کم اکتفا کرده و حدّ برای آن معین فرموده‌است؛ مثلاً نماز پنج مرتبه، روزه یک ماه، زکات از نصاب مقدار معینی؛ ولی برای ذکر حدّی معین نفرموده‌است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۶، ص ۵۱). «عدم حدّ برای ذکر برای این است که انسان باید جزئیات کار خود را موافق با حکم الهی قرار دهد و همواره با حفظ مراقبت و حضور به یاد حق سبحانه باشد. در آخر توصیه می‌کند: «و چون به سرایت ذکر در جمیع عبد آگاهی یافتی بر آن باش که یک پارچه ذکر باشی و به ذکرت ذاکر. شرط بسیار مهم تأثیر اذکار، ادعیه، اوراد و نظائرها، طهارت انسان است که صرف لقلقه لسان سودی نبخشد، بلکه مبدا موجب قساوت و بُعد هم بشود؛ زیرا ذکر عاری از فکر است؛ یعنی قلب بی حضور است و قلب بی حضور چراغ بی نور است، و شخص بی نور از ادراک حقائق دور است. و مثل ذکر بی حضور مثل کوری است که در دست او مشعل نور است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۶، ص ۵۲-۹۱). ذکر و یاد خداوند به عنوان یکی از مهمترین عبادات اسلامی نقش مهمی در تکامل انسان به عهده دارد و به همین دلیل است که این آموزه دینی در عرفان و تصوف اسلامی بازتاب وسیعی

یافته و پایه و اساس سیر تکاملی محسوب می‌شود. ذکر نقش اساسی در سیر و سلوک بر عهده دارد، آن چنان که بدون ذکر و یاد خداوند هیچ گونه تغییر و تحولی در درون سالک به وجود نمی‌آید و پدید آمدن حالات و مقامات عرفانی بدون آن ناممکن است. عزیزالدین نسفی در کتاب *کشف‌الحقایق* به تأثیر ذکر در تکامل معنوی بشر اشاره می‌کند: «بدان که ذکر را اثر قوی و خاصیتی تمام است در تصفیل دل و تنویر دل سالکان و چنانکه قالب بی شیر امکان ندارد که پرورده شود و به کمال رسد قلب نیز امکان ندارد که بی ذکر پرورده گردد و به کمال رسد (نسفی، ۱۳۵۹: ۱۶۴). نجم رازی نیز خلوت و مداومت ذکر را دو عامل مهم برای تصفیه دل از کدورت حواس ظاهر و آفت وسوس شیطانی بیان می‌کند و می‌گوید: «مرید در تصفیه دل اقبال بر ملازمت و مداومت ذکر کند تا به خلوت، حواس ظاهر از کار معزول شود و مدد آفات محسوسات از دل منقطع گردد چه بیشتر کدورت و حجاب دل را از تصرف حواس در محسوسات پدید آمده است.

دل را همه آفت از نظر می‌خیزد چون دیده بدید دل درو آویزد

چون آفت حواس منقطع شد آفت وسوس شیطانی و هواجس نفسانی بماند که دل بدان مکدر و مشوش باشد، راه آن به ملازمت ذکر و نفی خاطر بر توان بستن» (نجم رازی، ۱۳۶۵: ۲۰۳). در سلسله‌های مختلف تصوف ذکر آداب خاصی دارد؛ شاید منظور شیخ حر عاملی از بدعت خواندن ذکر، همین روش‌های متصوفه برای ادای ذکر است؛ مثلاً «آداب خاصی در ترتیب ذکر در طریقت رفاعیه وجود دارد که با بی‌خودی و حرکات بدنی توأم، و غالباً شگفت‌آور و وحشت‌انگیز است. در حلقه‌های سماع آنها ذکر جلی اجرا می‌گردد و در حین ذکر، چنان از خود بی‌خود می‌شوند که ضربه‌های چوب و آهن در آنها کارساز نیست؛ بر زمین می‌افتند و در پیش درویشان دیگر و حاضران لگدکوب می‌شوند. با وجود این، آنها این‌الگو را موهبتی عظیم می‌دانند. نیز به سبب صداهای غریبی که در جلسات ذکر خود درمی‌آورند، آنان را دراویش زوزه‌کش می‌خوانند» (جهانشاهی، ۱۳۹۰، ص. ۱۱۸).

با عنایت به اینکه ذکر در سلسله نعمت‌اللهمیه از اصول اساسی سلوک است، برای اجرای آن نیز آدابی قابل توجه وجود دارد. شیوه ذکر در این طریقت، ذکر خفی می‌باشد. ذاکر ابتدا به آنچه بتواند صدقه می‌دهد و وضو می‌گیرد و رو به قبله می‌نشیند. بعد از اذن مرشد و تلقین

کلمه استغفار، بعد از حمد و صلوات متوجه به ارواح اولیا به وسیله مکمل مرشد می‌شود، دست راست بر زانوی چپ می‌نهد و کلمه لا اله الا الله را در دل می‌گذراند و ذکر را شروع می‌کند. از جانب قلب که سمت چپ است به سمت راست حمایلی و الا اله را گفته سر به زیر می‌آورد به جانب چپ تا محاذات قلب الا الله گفته می‌شود (جهانشاهی، ۱۳۹۰، ص. ۱۴۴).

ذکر در سیر تاریخی خود و به موازات رشد سلسله‌های صوفیه کم‌کم از صورت ساده و ابتدایی خود خارج شد؛ اگرچه در آغاز ابزاری جهت کمال معنوی سالک و انصراف او از عالم کثرت تلقی و خارج از هرگونه آداب و قید و بندی ترسیم می‌شد، به تدریج پیچیده گشت و در قید و بند آدابی چون: نحوه بیان خاص توأم با انجام حرکات مشخص در حلقه‌ها، رعایت ترتیب و تقدم و تأخر در نوع اذکار در کنار حفظ شماره خاص برای هر ذکر، اجرای مراسم دسته‌جمعی توأم با سماع و موسیقی، تلقین ذکر در مراسم تشرّف نومردان، تجسم صورت مرشد به هنگام ذکر و... درآمد؛ حتی صحت تحقق ذکر و قبولی آن منوط و مشروط به رعایت این رسومات شد. مراسم ذکر در برخی طریقت‌ها ساده‌تر و به دور از تشریفات خاص برگزار شده، شمول چندانی نیز ندارد همچون قلندریه، ملامتیه، سهروردیه، کبرویه (جهانشاهی، ۱۳۹۰، ص. ۱۵۷) و در برخی فرقه‌ها با آداب خاصی برگزار می‌شود.

نتیجه‌گیری

نتایج برگرفته از پژوهش (با رویکردی انتقادی و قیاسی)

اهم دلایل حرّ عاملی در مخالفت با چله‌نشینی این است که اولاً دلیل قطعی بر صحت و مشروعیت این ریاضت وجود ندارد، ثانیاً از مقوله بدعت است، ثالثاً در احادیثی که در مورد ارکان و اصول دین و تعداد واجبات و عبادات نقل شده به این موضوع اشاره نشده، بلکه مورد اعتراض هم قرار گرفته است و رابعاً صوفیان با تمسک به ریاضت کشیدن، آن را مقدمه و وسیله ساقط شدن تکالیف قرار داده‌اند و حتی برخی آیات قرآن بر نفی چنین ریاضتی دلالت دارند. عاملی هم‌چنین به ذکر مواردی در سیره ائمه اطهار^(ع) مانند میانه‌روی در عبادت، استجاب بر سر سفره نشستن طولانی و ... در مخالفت با چله‌نشینی استناد جسته است. لازم به توضیح است که در رویکرد حقیقی عرفان، چله‌نشینی نوع خاصی از خلوت‌نشینی و از مستحسنان متصوفه به شمار می‌آید. در

نزد اهل تصوف نیز عدد چهل دارای خواص و برکاتی است و برای آن احترام و تقدس خاصی قائل هستند. صوفیان هم‌چنین برای تأیید چله‌نشینی شرایطی را مانند اجازه و نظارت شیخ، دوام چله‌نشین بر طهارت بدن و دوام وضو و ... برمی‌شمرند.

در مقوله کسب روزی عاملی در ضمن انتقاد و مخالفت بیان می‌کند که خداوند نعمت‌ها را برای بهره بردن انسان آفریده‌است، وی با استناد با احادیث و روایات بیان می‌کند که امامان معصوم^(ع)، خود برای کسب روزی تلاش کرده‌اند. عاملی ذکر برخی از روایات بر تمتع از دنیا و زیبایی‌های آن تأکید می‌ورزد و از مجموع آراء علمای شیعه نتیجه می‌گیرد که فقط صوفیان مخالف کسب روزی هستند. شایان ذکر است که توصیه‌های اهل عرفان و تصوف با کسب روزی منافاتی ندارد و آنچه که عرفا مردم را از آن نهی می‌کنند، دل بستن به مادیات و تعلقات دنیوی است. داشتن مال و ثروت در اسلام نکوهیده نیست؛ اما آنچه که صوفیان و عرفان، مسلمانان را از آن نهی کرده‌اند، دلبستگی داشتن به مال و اموال دنیوی و مادیات است.

در بحث تحریم غنا، عاملی معتقد است که دلیل شرعی بر جواز غنا وجود ندارد و غنا یکی از مصادیق بدعت در مذهب تشیع محسوب می‌شود. وی برای تأکید و مستند ساختن آراء و اندیشه‌هایش به روایات پیامبر^(ص) و ائمه^(ع) متوسل شده و حتی غنا را نشان الحاد و بی‌دینی و نفاق می‌داند. در نظر اهل تصوف، منشأ پیدایش موسیقی، فطرت انسانی مبتنی بر «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» است. عرفا با رویکردی معانگرنه، سرشت و ماهیت موسیقی را نشأت گرفته از عالم هستی می‌دانند و برای آن سرشتی الهی قائل می‌شوند و آن را مفید به حال سالک دانسته، نافی مرام و مقصودشان نمی‌دانند. انتقاد فقها ناظر بر سوءبرداشت و سوءاسفاده متصوفه قشری و پیروان آنهاست که از مجالس رقص و سماع و غنا، اراده تمتعات نفسانی کرده، موجبات گمراهی را فراهم می‌آورند.

در مورد ذکر خفی و جلی نیز عاملی اولین دلیل مخالفتش را رویکرد بدعت‌گونه صوفیه در وضع آداب و شرایط خاص برای آداب ذکر می‌داند. هم‌چنین ابراز می‌دارد که انجام چنین کارهایی مخالف اعمال شیعه و سیره پیامبر است. وی با استناد به آیاتی از قرآن در خصوص زیاده‌روی در بلند کردن صدا، دلالت بر نهی ذکر جلی را در رسوم صوفیانه نکوهش کرده است و مطابق با روایاتی از امام صادق^(ع) و امیرمؤمنان^(ع) و پیامبر^(ص) بر ذکر نهانی تأکید کرده است. در بینش عرفانی اصیل، ذکر و یاد خداوند به عنوان یکی از مهم‌ترین عبادات نشأت گرفته از شریعت اسلامی است که نقش مهمی

در تکامل انسان به عهده دارد و به همین دلیل است که این آموزه دینی در عرفان و تصوف اسلامی بازتاب وسیع و حائز ارزشی یافته و پایه و اساس سیر تکاملی محسوب می‌شود. ذکر نقش اساسی در سیر و سلوک بر عهده دارد، آن چنان که بدون ذکر و یاد خداوند هیچ گونه تغییر و تحولی در درون سالک به وجود نمی‌آید و پدید آمدن حالات و مقامات عرفانی بدون آن ناممکن است. عرفا ذکر را عبادتی جدای از دین نمی‌دانند و با رویکردی معنوی برای ذکر، حقیقت و باطنی را متصوراند که از آن به ذکر قلبی یا خفی تعبیر می‌کنند.

یادداشت‌ها:

- ۱- شروع به چله‌نشینی در آغاز حلول خورشید در برج جدی در اول زمستان تأکید شده است. (عبدالقادر گیلانی، بی تا: ۵۲-۵۱).
- ۲- برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به علل و انگیزه‌های مشارکت اجتماعی صوفیان، مهدی رضائی، حیدر علی میمنه، ریحانه السادات داربوی، پژوهش‌های ادب عرفانی، ۱۳۹۳.
- ۳- برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به جایگاه غنا و موسیقی در میان عارفان مسلمان، منیره آقا قلیزاده، ۱۴۰۰.
- ۴- برای مطالعه بیشتر ذکر طریقه‌ها و سلسله‌های مختلف رجوع کنید به ذکر در تصوف، نجمه جهانشاهی، ۱۳۹۰.

منابع

- آقاجری، سید هاشم. (۱۳۸۸). *مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی*. تهران: طرح نو.
- آقا قلیزاده معز، منیره، سعادت‌ی خمسه، اسماعیل و میکائیلی، اشرف. (۱۴۰۰). «جایگاه غنا و موسیقی در میان عارفان مسلمان» پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه محقق اردبیلی.
- احمدوند، ولی محمد. (۱۳۹۹). *تصوف و قدرت سیاسی: بررسی رابطه تصوف و قدرت سیاسی در عصر ایلیخانان*. تهران: نشر تاریخ ایران.

ابن جوزی، ابوالفرج. (۱۳۶۸). *تلبیس ابلیس*. ترجمه علیرضا ذکاوتی. چاپ اول. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

امینی، ایمان و پازوکی، شهرام. (۱۳۹۸). «تصوف در صورت‌بندی گفتمانی رساله رد صوفیه»، *مجله تاریخ و تمدن اسلامی*، شماره پیاپی ۲۹، صص ۱۶۷-۲۰۳. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۱ ق). *کتاب المکاسب*. قم: دارالذخائر.

بهشتی، محمدحسین. (۱۳۹۰). *موسیقی و تفریح در اسلام*. تهران: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید آیت الله دکتر بهشتی.

جعفریان، رسول. (۱۳۸۹). *صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. جعفریان، رسول. (۱۳۸۸). *سیاست و فرهنگ روزگار صفوی*. ج ۱. تهران: نشر علمی. جهانشاهی، نجمه و قدرت الهی، احسان. (۱۳۹۰). «ذکر در تصوف». پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه کاشان.

چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۲). *درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی*. مترجم جلیل پروین. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۹۶). *نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور*. قم: نشر الف لام میم. حیدر خانی، حسین. (۱۳۷۴). *سماع عارفان*. تهران: نشر سنایی.

خالقیان، ام البنین و غفوری‌نژاد، محمد. (۱۳۹۵). «روش‌شناسی شیخ حر عاملی در تبیین، تنظیم و اثبات عقاید»، *مجله پژوهشنامه مذاهب اسلامی*، شماره ۵، صص ۳۱ تا ۴۸.

رضائی زاده، مهدی، میمنه، حیدر علی و داربوی، ریحانه السادات. (۱۳۹۳). «علل و انگیزه‌های مشارکت اجتماعی صوفیان بر اساس متون نثر عرفانی فارسی سده پنجم و ششم». *مجله پژوهش‌های عرفانی*. دوره ۸، شماره ۱، صص ۷۹-۱۱۰.

سبزواری، میر لوحی. (بی‌تا). *سلوة الشیعه و قوه الشریعه*. تحقیق علی رضا دوستی. بی‌جا.

ستایشگر، مهدی. (۱۳۸۴). *رباب رومی: گشتی در رفتار و آثار موسیقایی جمال آفرین جلال‌الدین محمد بلخی*. تهران: شرکت تعاونی کار آفرینان فرهنگ و هنر.

سهروردی، ابونجیب عبدالقاهر. (۱۳۶۳). *آداب المریدین*. ترجمه عمر بن محمد بن احمد شیرکان. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: نشر مولی.

- سیوطی، جلال الدین. (بی تا). *جامع الصغیر*. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- شرف خوانی خویی، احمد. (۱۳۸۰). *انسان، غنا، موسیقی*. قم: انتشارات مشهور.
- شهبازی کهن، راضیه. (۱۳۹۲). «بررسی سماع در متون تصوف از آغاز تا قرن هشتم». پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی.
- عاملی، شیخ حر. (۱۳۸۶). *نقدی جامع بر تصوف*. ترجمه رساله الاثنی عشریه فی الرد علی الصوفیه. ترجمه عباس جلالی. چاپ دوم، قم: انتشارات انصاریان.
- عبادی، مظفر به اردشیر. (۱۳۶۳). *مناقب الصوفیه*. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: نشر مولی.
- عبدالقادر گیلانی. (بی تا). *الفیوضات الربانیة*. مترجم باسم بن علی آل مدرس حسینی. بی جا.
- عزالدین کاشانی، محمد بن علی. (۱۳۸۹). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. به تصحیح جلال الدین همایی. تهران: انتشارات زوار.
- عطار، شیخ فریدالدین. (۱۳۸۴). *تذکره الاولیا*. به کوشش رینولد آل نیکلسون. تهران: انتشارات علم.
- غزالی، محمد. (۱۳۷۶). *احیاء علوم الدین*. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۶۱). *رساله قشیریه*. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- قمی، ملا محمد طاهر. (۱۳۶۹). *تحفة الاخیار: بحثی در پیرامون آراء و عقاید صوفیه*. با مقدمه و تحقیق و تصحیح داود الهامی. ناشر مدرسه الامام المؤمنین قم: مطبوعاتی هدف.
- کاظمی، مرضیه. (۱۳۸۹). «ذکر و نقش آن در تکامل انسان از دیدگاه عرفان و تصوف در متون نظم و نثر فارسی (تا پایان قرن هفتم هجری)». پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه اصفهان.
- کرمانشاهی، محمدجعفر بن آقا محمد علی. (ه. ق. ۱۴۱۳). *فضایح الصوفیه*. تحقیق مؤسسه علامه مجدد وحید بهبهانی. چاپ اول. قم: انتشارات انصاریان.
- کرمانشاهی، محمد علی. (۱۳۷۱). *خیراتیه در ابطال صوفیه*. قم: موسسه انصاریان.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ ه. ق.). *کافی*. تهران: نشر اسلامیه.

مایل هروی، نجیب. (۱۳۷۲). *اندروزل خویش نهان خواهم گشتن: سماع نامه‌های فارسی*. تهران: نشر نی.

محمد بن منور. (۱۳۶۷). *اسرار التوحید*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات آگاه.

مجلسی، محمدباقر. (۱۳۸۶). *عین الحیات*. اصفهان: نقش نگین.

مدرس تبریزی، محمدعلی. (۱۳۹۴). *ریحانه‌الادب*. زیر نظر علیرضا سبحانی. قم: مؤسسه امام

صادق (ع).

مستملی، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. تصحیح محمدروشن. تهران:

انتشارات اساطیر.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری (مسئله شناخت)*. جلد ۱۳. تهران:

صدرا.

معین، محمد. (۱۳۷۶). *فرهنگ فارسی*. چاپ یازدهم. تهران: انتشارات امیرکبیر.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۹). *مثنوی معنوی*. چاپ پانزدهم. تهران: انتشارات بهزاد.

نامداری، زهرا. (۱۳۹۱). «غنا و موسیقی از دیدگاه فقه امامیه» پایان‌نامه کارشناسی ارشد، اهواز:

دانشگاه شهیدچمران.

نجم رازی. (۱۳۵۲). *مرصادالعباد*. به اهتمام محمد امین ریاحی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

نسفی، عزیز بن محمد. (۱۳۵۹). *کشف الحقایق*. به اهتمام احمد مهدوی دامغانی. تهران: بنگاه ترجمه

و نشر کتاب.

نسفی، عزیز بن محمد. (۱۳۹۱). *کشف الحقایق*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: سید علی اصغر میرباقری

فرد، تهران: انتشارات سخن.

نعمایی، ایرج، صفوی، سید سلمان. (۱۳۹۶). *موسیقی و عرفان*. لندن: آکادمی مطالعات ایرانی.