

بررسی تحلیلی عبارت «مَنْ عَشِقَ فَكْتَمَ وَعَفَّ فَمَاتَ فَهُوَ

شَهِيدٌ»

بر اساس متون عربی و فارسی

دکتر بتول حیدری* - دکتر سید مهدی نوریان - دکتر اسحاق

طغیانی

دانش‌آموخته زبان و ادبیات فارسی، گرایش ادبیات غنایی، دانشگاه اصفهان - استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان - استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

چکیده

در متون ادبی، عرفانی و اخلاقی ادبیات فارسی و عربی، برای تبیین عشق مجازی گاه به عبارت «مَنْ عَشِقَ فَكْتَمَ وَعَفَّ فَمَاتَ فَهُوَ شَهِيدٌ» که با نام «حدیث عشق» نام‌بردار شده است، استناد می‌شود. نخستین بار، ابن داود در الزهره، از این عبارت منسوب به پیامبر در تفسیر عشق غُذری یاد می‌کند، اما از دیرباز، حدیث‌شناسان آن را از احادیث موضوع دانسته‌اند. با وجود این، حدیث عشق به دلیل محتوایش و با وجود مخالفت ناقدان به‌ویژه حنابله و با ورود به ساحت عرفان اسلامی به حیات خود ادامه داد. در این جستار، ضمن بررسی پیشینه و دلیل اصلی روایت حدیث عشق، صحت و سقم آن به عنوان حدیثی منسوب به پیامبر، علت و نحوه کاربرد آن در متون عرفانی، انعکاس آن در متون ادبی عربی و فارسی، ارتباط عشق مجازی با عفت، جهاد با نفس و شهادت و پیوند کتمان با عشق تبیین خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: حدیث عشق، عشق غُذری، صبر، کتمان عشق، شهادت.

تاریخ دریافت مقاله: 1392/09/18

تاریخ پذیرش مقاله: 1393/04/15

*Email: b.heidari^{۶۴}@ltr.ui.ac.ir (نویسنده مسئول)

Email: mehnourian@gmail.com

Email: etoghiani@yahoo.com

مقدمه

عشق گاه به دلیل برخورد با مسائل دینی و اخلاقی محل مناقشه قرار گرفته است و گاه از آنجا که می‌تواند رشته‌ای محکم میان انسان و خدا شود، عرفا از آن به عنوان یکی از مباحث اصلی عرفان سود جستند. ارتباط میان عشق با عفت و کتمان و شهادت از مضامینی است که در عبارت «مَنْ عَشِقَ فَكْتَمَ وَعَفَّ فَمَاتَ فَهُوَ شَهِيدٌ» نمود پیدا کرده است و مباحث متعددی درباره آن شکل گرفته است. تصور عموم آن است که حدیث عشق بر مضامین اسلامی چون عفاف و شهادت تکیه دارد، حال آنکه فلسفه اولیه پیدایش آن، تا حدی از مسائل مذهبی فارغ است.

صورت‌های مختلف حدیث عشق

صورت‌های رایج‌تر این عبارت که گاه در آنها شرط کتمان اضافه یا حذف شده، چنین است:

«مَنْ عَشِقَ فَعَفَّ فَكْتَمَهُ فَمَاتَ فَهُوَ شَهِيدٌ» (ابن‌داود 1406: 117) «مَنْ عَشِقَ فَعَفَّ

فَمَاتَ فَهُوَ شَهِيدٌ» (خرائطی 1426: 51) «مَنْ عَشِقَ فَعَفَّ فَكْتَمَ فَمَاتَ مَاتَ شَهِيداً»

(ابن‌حبان، بی‌تا، ج 1: 352) «مَنْ عَشِقَ فَكْتَمَ وَعَفَّ فَمَاتَ فَهُوَ شَهِيدٌ» و «مَنْ عَشِقَ وَ

کنم و عفو ثم مات مات شهیداً؛» (نعالی، بی تا: 11) «من عشق ففعم ثم مات مات شهیداً؛» (خطیب بغدادی 1417، ج 12: 475) «من عشق فظفر ففعم فمات مات شهیداً؛» (ابن سراج قاری، بی تا، ج 1: 14) «من عشق و قدر و عفو و کنم و مات فهو شهید.» (فتنی، بی تا: 199)

و گاه شرط صبر نیز به آن اضافه شده است: «من عشق فکنم و عفو و صبر فمات مات شهیداً و دخل الجنة.» (ابن ابی الحدید 1967، ج 20: 233) اما گاه در بعضی کتب این حدیث در معنا نیز تفاوت یافته است:

«من عشق و کنم و عفو و صبر غفر الله له و ادخله الجنة؛» (خطیب بغدادی 1417، ج 2: 330) «من عشق ففعم فمات دخل الجنة؛» (ابن سراج قاری، بی تا، ج 1: 103) «من احب فکنم و وصل ففعم و هجر فمات فهو شهید.» (ابن ابی حجه 1984: 257) در چند روایت، شرط مردن حذف شده است و به صرف عفا یا کتمان، شهادت حاصل می شود:

«من عشق ففعم و کنم فهو شهید؛» (ابن جوزی، بی تا: 329) «من تعشق ففعم فهو شهید.» (و شاء 1965: 113) و در صورتی دیگر، صرف مردن در عشق، شهادت خواهد بود: «من عشق فمات فهو شهید.» (ابن جوزی، بی تا: 326)

نخستین یادکردها در متون

اولین کاربرد این عبارت، در الزهره ابن داود⁽¹⁾ (م. 277ق) به روایت از سویدبن سعید هروی (م. 240) است: «قال ابوبکر بن داود و حدثنی ابی، قال حدثنا سوید بن سعید الحدثانی، قال حدثنا علی بن مسهر عن ابی یحیی القتات عن مجاهد عن ابن عباس قال، قال رسول الله من عشق ففعم فکنمه فمات فهو شهید.» (ابن داود 1406: 117)

سپس در الموشی و شاء (م.325) شرط کتمان حذف می‌شود: «حدثنا قاسم الزبیدی باسناد ذکره عن ابن عباس قال: قال رسول الله من تعشق فعفّ فهو شهيد... و لقد كُنّا رُوينا عن سعيد عن قتاده عن سعيد بن المسيّب عن سعد بن عبّاده قال: من مات محبا فله اجر الشهاده.» (و شاء 1965: 113)

خرائطی (م.327) این عبارت را به نقل از ابن عباس و او از پیامبر و با روایت راویانی چون زبیر بن بکّار، یعقوب بن عیسی (م.113)، عبدالله بن عبدالملک الماجشون، عبدالعزيز بن ابی حازم ابن ابی نجیح و مجاهد می‌آورد. (خرائطی 1426: 51-50) پس از او ابن حبان (م.354) (ابن حبان، بی تا، 1: 352) و نعالی (م.413) این عبارت را می‌آورند. راویان نعالی نیز سوید، علی بن مسهر (م.189)، ابی یحیی القتات، مجاهد و ابن عباس از پیامبر هستند. (نعالی، بی تا: 11) سپس خطیب بغدادی (م.463) این عبارت را از روایت ابن عباس از پیامبر، با راویانی چون سوید، ابن مسهر، ابی یحیی قتات و مجاهد و از روایت عایشه از پیامبر با راویانی چون سوید، ابن مسهر و هشام بن عروه (خطیب بغدادی 1417، 11: 295 و ج 12: 475) می‌آورد.

ابن داود شیفته جوانی به نام «محمد بن جامع» بود و در عشق وی عفاف ورزید تا کشته عشق او شد. خطیب حکایت می‌کند که وی در بستر احتضار به دوستی گفت: دوست داشتن کسی که می‌دانی، این حال را برایم به ارمغان آورده است؛ اما نمی‌توانم از این محبت بهره برم؛ زیرا بهره‌مندی از عشق بر دو نوع است: نگاه مباح و لذت حرام. نگاه مباح آنچه می‌بینی به روز من آورد و آنچه مرا از لذت حرام باز داشت، روایت پدرم از سوید و او از پیامبر بود که: من عشق و کتم و عفّ و صبر غفر الله له و ادخله الجنة. (ر.ک. خطیب بغدادی 1417، 2: 330؛ نیز ر.ک. همان، ج 6: 48، ج 13: 185 و ج 5: 364)

جعفر سراج (م. 500) صورت‌های دیگری از این حدیث را می‌آورد و او نیز از روایت سوید، ابن مسهر، ابی‌یحیی قنات، مجاهد و ابن‌عباس بهره می‌برد. (ابن‌سراج قاری، بی‌تا، ج 1: 14) به علاوه در روایتی دیگر، این عبارت را به روایت عکرمه از ابن‌عباس - و نه از پیامبر - می‌آورد. (همان، ج 1: 103)⁽²⁾

فلسفه روایت حدیث عشق (عشق عذری)

بر طبق جست‌وجوها در منابع عربی و فارسی و بر اساس نظر محققانی چون واده، سیکار، زرین‌کوب و ستاری، این عبارت را ابتدا ابن‌داود روایت کرده است و تفسیری است از عشق عذری که عشقی انسانی و مجازی است (ر.ک: واده 1372: 414؛ سیکار 1368: 350-351؛ زرین‌کوب 1382: 252 و ستاری 1354: 49) روایت این حدیث، موجب رونق حب عذری بویژه در قرن سوم می‌شود (ر.ک. ستاری 1354: 73) و بر اساس آن، آرای اخلاقی عشق بسط می‌یابد. بعضی معتقدند عشق عذری منسوب است به قبیله بنو عذره در جنوب عربستان که آرمان آن، پاکدامنی در عشق بدون توقع وصال و مرگ در راه آن بود و با صفاتی چون «عشق منزّه زمینی»، «کمال مطلوب عالیّه عشق غیر روحانی»، «عشق صفا یافته انسانی»، «حب المروه»، «عشق ظرفا»، «عشق پاک» و «عشق محض» توصیف می‌شود. (ماسینیون 1390: 180 و ستاری 1385: 115) در جوامع اسلامی با توجه به اختلاف میان زندگی شهری و روستایی، دو نوع عشق پدید آمد: عشق بدوی که به غزل عذری انجامید و حب حضری. علت اجتماعی پیدایش عشق عذری را بزرگداشت زن دانسته‌اند؛ زیرا زن در برخی طبقات جامعه شهری، بازیچه هوس مرفهان شده بود، اما در عشق عذری، به چنان مقام بی‌نظیری دست یافت که حتی نمی‌شد به ازدواج با او اندیشید. (ستاری 1388: 134، 145، 160-161) این عشق، معادل عشق افلاطونی و مشابه عشق خاکساری تروبادوران و منشأ عشق شیفتگی در غرب دانسته شده

است. (ستاری 1385: 409-410 و 212) به اعتقاد ماسینیون و کربن، ابتدا ابن داود فلسفه عشق افلاطونی را در شرق به شیوه‌ای منظم عرضه کرد و اندیشه‌هایش را درباره عشق افلاطونی در عشق عذری جلوه‌گر ساخت. (ستاری 1354: 106-105) البته این بدان معنی نیست که ابن داود خود از عشاق عذری بود؛ زیرا عشق عذری در ابتدا عشقی طبیعی بود، حال آنکه ابن داود بر مردی عشق می‌ورزید و عشق او گرچه مانند عشق عذری بی‌شائبه تمتع جسمانی بود و به نامرادی و مرگ انجامید، به عشق افلاطونی نزدیک‌تر بود. افلاطون به عشق مذکر نظر داشت و «عشق طبیعی را بی ارزش می‌دانست و آن را کار زناکاران و هرزگان می‌دید.» (مدی 1371: 152)

بررسی صحت و سقم حدیث عشق

از دیرباز، اهل حدیث در صحت حدیث عشق با لحنی انتقادی و خصومت‌آمیز تردید کرده‌اند. (واده 1372: 414) محدثان و فقهای حنبلی چون ابن جوزی (م. 597) و ابن قیم جوزی (م. 751)، در نقل حدیث و انکار آن نقش اساسی داشتند، زیرا با عقاید ابن داود مخالف بودند و شافعیان محتاطانه از کنار آن گذشتند. (همان: 399) و دلایل منتقدان حدیث عشق در بطلان آن به عنوان حدیث نبوی، دو قسمت است: طرق اسناد حدیث که بر صحت روایان انگشت می‌نهد و دلایل محتوایی. دلایل حدیثی در این قسمت و دلایل محتوایی در ضمن بحث‌های دیگر مقاله طرح می‌شود.

بیشتر اصحاب حدیث، این عبارت را از احادیث موضوع⁽³⁾ و مرفوع⁽⁴⁾ دانسته‌اند که در اسناد خود نیز ضعف دارد. در ثقه بودن روایان آن چون سويد، ابن مسهر، ابی یحیی قنات و یعقوب بن عیسی نیز تردید کرده، آنان را به دلیل روایت این حدیث نکوهیده‌اند. ابومحمد رازی (م. 277) درباره سويد می‌گوید:

«راستگو بود، اما تدلیس⁽⁵⁾ می‌کرد.» (رازی، بی‌تا، ج 4: 240) نسائی (م. 303) سوید را ثقه نمی‌داند (نسائی، بی‌تا: 187) و ابن حبان می‌نویسد وی از افراد ثقه، حدیث‌های معضل⁽⁶⁾ نقل می‌کرد. (ر.ک. ابن حبان، بی‌تا، ج 1: 352 - 353)

علمای حدیث حکم به تأدیب کسی داده‌اند که حدیث موضوعی را روایت کند، اما از وضع آن به دیگران آگاهی ندهد. یحیی بن معین (م. 233) از بزرگان حدیث و مورخ رجال حتی سوید را ساقط کذاب و حلال الدم می‌داند و می‌گوید اگر اسب و نیزه داشت، با وی بر سر این حدیث محاربه می‌کرد. (ر.ک. همانجا) ابن عدی (م. 365) نیز سوید را به سرقت حدیث و ضعف معروف می‌داند. (ابن عدی 1409، ج 3: 428) دارقطنی (م. 385) نیز او را ثقه نمی‌داند و می‌گوید سوید ثقه است، اما در پیری چه بسا حدیثی بر او خوانده می‌شد که ناپسندی داشت، اما وی حکم به جواز آن می‌داد. (ر.ک. ابن جوزی 1403: 772/2) ابوعبدالله الحاکم (م. 405) نیز با وجود تساهلی که به قول ابن قیم دارد، این حدیث را رد می‌کند و می‌گوید از آن تعجب می‌کند؛ زیرا کسی جز سوید آن را روایت نکرده است و او و داودبن علی و پسرش از ثقاتند. (ر.ک. ابن قیم 1413: 199 - 198) مسلم نیز هر چند در صحیح خود از سوید روایت نقل کرده است، از این کار پوزش می‌خواهد و می‌گوید از سوید تنها احادیثی را روایت می‌کند که عالی باشد و از آن تبعیت شده باشد. (ر.ک. العینی، بی‌تا، ج 3: 171)

علی بن مسهر را نیز نکوهیده‌اند و اجتناب از روایات کسی که خبری چون «من عشق...» را از وی نقل کند، توصیه شده است. (ر.ک. ابن حبان، بی‌تا، ج 1: 352) ابن جوزی نیز به ضعیف بودن ابی‌یحیی قنات اشاره می‌کند. (ابن جوزی 1403: 772/2) یعقوب بن عیسی نیز مورد تردید واقع شده است. ابن جوزی که به شدت در پی انکار این عبارت است، ضمن موضوع دانستن آن و ذکر تغییر و تبدیل‌های

مختلف آن با 12 اسناد مختلف، از احمد بن حنبل نقل می‌کند که درباره یعقوب بن عیسی گفته است: «یعقوب لیس بشیء!» (همانجا)

ابن حزم (م. 456) و اخلاقی نویسن نامدار عرب درباره این عبارت می‌گوید «و قد جاء فی الآثار» که نشان می‌دهد وی نیز آن را حدیث نمی‌داند. (ر.ک. ابن حزم 1425: 127) ابن‌قیم نیز مفصلاً در باب موضوع بودن این عبارت سخن گفته، ابن‌داود را زیر سوال برده است. وی در *الجواب الکافی بطلان روایات این عبارت* را نشان می‌دهد و معتقد است حدیث عشق از ابن‌عباس است و سدید به نادرستی آن را به پیامبر منسوب کرد، اما او را به دلیل این کار سرزنش کردند و لذا او نام پیامبر را حذف کرد و پس از آن، هرگاه کسی از او سوال می‌کرد، آن را به پیامبر منسوب نمی‌کرد.

وی روایت خطیب از عایشه را نیز مردود می‌داند و معتقد است هشام مانند این حدیث را نزد کسی که اندک بویی از حدیث به مشامش رسیده است، روایت نمی‌کند و نه عروه از عایشه و نه هشام از عروه، این حدیث را روایت نکرده‌اند. درباره حدیث ابن ماجشون از ابن ابی‌حازم نیز می‌گوید نسبت این روایت به ابن ماجشون دروغ است و ابن بکار نیز از او روایت نکرده است، بلکه این عبارت دروغ و جعل و ضاعین است و چگونه ممکن است چنین سند خوبی چنین متنی را روایت کند؟

خرائطی را نیز که دیگران عموماً تقه می‌شناسند، به ضعف مشهور می‌داند و روایت او را رد می‌کند و می‌افزاید حتی ابن‌طاهر که در نقل احادیث تصوف اهل تساهل است، حکم به بطلان این حدیث داده است. (ر.ک. ابن‌قیم 1419: 269) وی معتقد است نباید به این حدیث مجعول فریفته شد و حتی اگر اسناد آن در وضوح چون خورشید باشد، مسلماً باطل است و از پیامبر نیست. (ابن‌قیم 1414، ج 4: 276 نیز

ر.ک. ابن‌قیم (1413: 200-201) ابن‌قیم، حنبلی بود و با آرمان انتزاعی ظاهریه مخالف بود و معتقد بود چون دوست داشتن خارج از چهارچوب ازدواج (که تنها راه تحقق عشق حلال و دست یافتنی است) برخلاف قاعده است و باید سرکوب شود، شهید عشق و عفت در عشق معنایی نخواهد داشت. (ر.ک. سیکار 1368: 351) بی‌دلیل نیست که وی در ابطال حدیث عشق نیز به تفصیل سخن می‌گوید.

بحث بر سر صحت این عبارت تا امروز ادامه داشته، سؤالات بسیاری از محققان و مفتیان جهان عرب در باب صحت آن پرسیده شده است. در بعضی از این فتاوی، در باب عشق به زن شوهردار و اینکه آیا مقام شهادت به چنین عاشقانی نیز می‌رسد، سوال پرسیده شده است. مفتیان عموماً فتوا داده‌اند که این حدیث باطل است و از احادیث ضعیفی است که در اخلاق آثار سوئی دارد و مردم را به عشق تشجیع می‌کند و رذائل را در نفس انسان حلال جلوه می‌دهد. (ر.ک. المنجد، بی‌تا، ج 13: 223، القرنی، بی‌تا، ج 38: 164، ج 14: 180، ج 16: 205، آلبانی، بی‌تا: 587)

با وجود همه ردیه‌ها علیه این عبارت، معدودی نیز آن را پذیرفته‌اند. مغلطای (م. 762) در الواضح المبین⁽⁷⁾ می‌گوید: اسناد این حدیث صحیح است و بعضی فقها چون رافعی به استناد آن، مرده عشق را با ذکر شروطی و یا مطلقاً، از شهدا محسوب کرده‌اند. چنانکه شیخ محیی‌الدین النووی با وجود شدت در دینداری و تساهل نکردن در این امور، شرطی ذکر نکرده است. (ر.ک. ابن‌ابی‌الحجله 1984: 257-258) زرکشی (م. 794) نیز می‌گوید اگر چه ابن‌معین و دیگران روایت سوید را انکار کرده‌اند، روایت ابن‌بکار از عبدالملک بن عبدالعزیز بن الماجشون و ابن‌ابی‌حازم و ابن‌نجیح صحیح است. (ر.ک. زرکشی، بی‌تا: 180) از سید احمد بن صدیق غماری نیز تحقیقی با عنوان «درء الضعف عن حدیث من عشق فعف» به کوشش

ایاد الغوج در اردن به چاپ رسیده است که این حدیث را صحیح و حتی از احادیث متواتر می‌داند. (ر.ک. ارشیف ملتقی اهل الحدیث 4، بی تا، ج 1: 3176)

علت رواج حدیث عشق

حدیث عشق به دلیل محتوایش مورد مذاقه صاحب نظران قرار گرفت و به دو دلیل عمده به حیات خویش ادامه داد: مخالفت ناقدان بویژه حنابله و ورود به ساحت عرفان اسلامی.

عشق ابن داود عشقی ممنوع بود و بی دلیل نبود که وی متناسب نوع عشق خود، نظربازی (نگاه کردن به جوانان و زنان نامحرم) را مباح می‌دانست و بر کتمان راز عشق تأکید می‌کرد، اما عقاید وی «مدتها موجب زحمت و نگرانی علمای اخلاقی اسلام» شد. (ستاری 1389: 279) به همین دلیل، بر معنای این حدیث نیز اشکالاتی وارد شد و عده‌ای از لحاظ محتوا آن را رد کردند.

در مقابل، حدیث عشق برای عده‌ای اهمیت خود را حفظ کرد و اشمال آن بر چهار بحث عشق، عفت (صبر) و کتمان و ارتباط این سه با شهادت، آن را برای بعضی اندیشمندان، به‌ویژه عرفا قابل توجه جلوه داد؛ زیرا محتوای آن از جهاتی قابل تأیید بود؛ چنانکه ابن تیمیه ضمن اشاره به ضعف آن می‌گوید کتاب و سنت بر معنای آن دلالت دارند. (ر.ک. ابن تیمیه 1426، ج 14: 208) ابن جوزی نیز با وجود مخالفتش، آن را حدیثی «حشم» می‌داند؛ یعنی اگر صحیح نیز نباشد، می‌توان آن را به عنوان دستوری اخلاقی پذیرفت. همین عامل نیز باعث حضور این عبارت در کتب مختلف و استناد به آن شده است.

عشق عذری «با ابو حمزه بغدادی (م. 269هـ.ق) که از آن راه و وسیله ریاضت و نفس‌کشی ساخته و احمد غزالی و عین‌القضات همدانی به قلمرو عرفان راه

یافت» (ستاری 1354: 108) و عفاف و مرگ طلبی آن در پرتو حدیث عشق، شکل دیگری به خود گرفت.

در عرفان، خدا جایگزین بانوی بی‌همتا شد و ورع به عنوان ارزشی اسلامی جای عفاف عذری را گرفت و هدف عارف عاشق، مرگ در راه معشوق (= خدا) و موت ارادی شد. به همین دلیل، بارها در کتب عرفانی به حدیث عشق استناد شد و دستمایه مضمون پروری‌های چندی گشت و عرفا بی‌توجه به صحت و سقم آن، از آن برای بیان مضامین خود بهره بردند.⁽⁸⁾ به طور کلی، عرفا از حدیث به عنوان دلیل شرعی و برای تجویز عقیده خود بهره می‌بردند و آنچه در نقل حدیث برای آنان اهمیت داشت، ارشاد مریدان بود و به همین علت، در نقل روایات دقت نمی‌کردند و گاه سخن بزرگان را به عنوان حدیث، ملاک درستی عقیده خود قرار می‌دادند.⁽⁹⁾ از آنجا که عشق مهم‌ترین مضمون کلام عرفا است، آنان حدیث عشق را با مشرب خود سازگار یافتند و به آن صبغه‌ای عرفانی دادند و برای بیان فضایل عشق پاک و ازلی به دلخواه خود از آن بهره جستند.

عرفا به حکم «المجاز قنطرة الحقیقه»، برای اثبات فواید عشق حقیقی و تأثیرش در کمال، ابتدا از عشق مجازی و تأثیر آن در نفوس انسانی بحث می‌کنند، به‌ویژه که عشق مجازی زمینه‌ساز جهاد با نفس است و آنچه از جهاد با نفس حاصل می‌شود، کمال و فنای فی‌الله، مقصد مطلوب نهایی عرفا است. به همین دلیل، مبحث عفاف نیز به عنوان فضیلتی اخلاقی اهمیت می‌یابد؛ زیرا عرفا وظیفه غایی انسان را تکمیل و آراستگی نفس به فضائل می‌دانند.

مبحث کتمان نیز با بحث رازداری در عرفان ارتباط می‌یابد. عرفا تأکید می‌کردند که عارف نباید آنچه را که از اسرار الهی بر او مکشوف می‌شود، بازگو

کند. بدین ترتیب، جمع عشق و عفاف و کتمان و شهادت در حدیث عشق، موجب شد علی رغم بطلان آن، در اذهان عرفا زنده بماند.

البته در عرفان این عبارت به دلیل اشتغال بر مفهوم عشق و مرگ، با حدیث قدسی «من طلبنی وجدنی و من وجدنی عرفنی و من عرفنی احبنی و من احبنی عشقنی و من عشقنی عشقته و من عشقته قتلته و من قتلته فعلی دیته و من علی دیته فانا دیته» (فروزانفر 1385: 80-81) نیز ارتباط می‌یابد و موارد زیادی که در متون منظوم و منثور از شهید عشق یاد شده است، به این حدیث نیز اشاره دارد.

عشق

معروف‌ترین تقسیم بندی از عشق، تقسیم آن به عشق مجازی و حقیقی است. درباره مضرات عشق مجازی در کتب اخلاقی و دینی سخن بسیار گفته‌اند. عشقی نیز که حدیث عشق ابن داود راوی آن است، عشقی عذری و از مقوله عشق‌های مجازی و انسانی است و این مسأله، محملی شده است برای آنکه ناقدان این حدیث بر محتوای آن انگشت بنهند.

یکی از مهم‌ترین مضرات عشق مجازی، کوری از دیدن عیوب محبوب و ناتوانی از درک حقیقت است. امام علی (ع) می‌فرماید: «و من عشق شیئا اعشى (اعمی) بصره و امرض قلبه، فهو ینظر بعین غیر صحیحه و یسمع بأذن غیر سمیع، قد خرقت الشهوات عقله و اماتت الدنيا قلبه.» (نهج البلاغه، خطبه 109)

این نوع عشق، انسان را از پرداختن به محبوب حقیقی باز می‌دارد و نوعی شرک در محبت است. امام صادق (ع) درباره حقیقت عشق می‌فرماید: «قلوب خلت عن ذکر الله فاذا قها الله حب غیره.» (مجلسی 1404، ج 70: 158) مخالفان حدیث عشق نیز این مسأله را از دلایل محتوایی بطلان حدیث می‌دانند و معتقدند

عشق باعث مستی روح می‌شود و آن را از محبت خدا و لذت مناجات و انس با او باز می‌دارد و باعث بندگی قلب برای غیر خدا می‌شود؛ زیرا قلب عاشق بنده معشوق است و عشق لبّ و اساس بندگی است. پس چگونه بندگی قلب برای غیر خدا او را به درجه‌ای چون شهادت می‌رساند؟ (ابن‌قیم 1414، ج 4: 276)

از نظر حنابله، ابن داود نظریازی را مباح می‌داند که با اخلاقیات اسلامی تضاد دارد. (واده 1372: 421) دلیل دیگر رد حدیث عشق این است که ورود در وادی عشق و نظریازی و به سلامت گذشتن از آن تضمین نشده است و حتی اگر فرد به گناه کبیره‌ای مبتلا نشود، به کمتر از آن چون مباشرت و نگاه گرفتار خواهد شد. (ابن‌تیمیه 1426: 198/3) قرآن نیز برای حفظ پاکی، حتی نگاه حرام را نیز منع می‌کند (نور: 30 و احزاب: 53) و در اسلام از هر چه موجب تحریک شهوانی شود و خارج از چهارچوب قانون و شرع باشد، مانند انواع التذاذهای لمسی و بصری پرهیز داده شده است.

توجه به این نکته نیز ضروری است که کلمه عشق در میان اعراب، ابتدا درباره عشق‌های بشری و شهوانی به کار می‌رفت و این مسأله را دلیل ذکر نکردن این کلمه در قرآن و درباره خدا دانسته‌اند و معتقدند عشق از مقوله تصورات و فساد در مخیله است و محبت مفرط زائد بر حد شایسته آن است در حالی که محبت خداوند نهایی ندارد. لفظ عشق غالباً در عرف، به محبت انسان به زن و پسر بچه اطلاق می‌شود و شامل محبت به خانواده و انبیاء و صالحان و... نمی‌شود. این کلمه بر انجام برخی اعمال حرام و خلاف عفت چون نگاه به زن بیگانه و پسر بچه و لمس آنان نیز دلالت دارد. (ابن‌تیمیه 1384: 98) جاحظ و ابن‌حزم و نویسندگانی چون ابن‌دو نیز معتقدند عشق، ترکیب محبت و هوی و مشاکلت طبیعی و روحانی است و اساس آن را شهوت به عنوان میل طبیعی انسان (که الزاماً نکوهیده

نیست) تشکیل می‌دهد. (ر.ک. سیکار 1368: 345-346) در قرآن به جای عشق، از کلماتی چون محبت و مودت که بیشتر جنبه روحانی دارد، استفاده شده است. (ر.ک. روم: 21 آل عمران: 31؛ مائده: 54)

از آنجا که لفظ عشق در احادیث پیامبر نیز جز در موارد بسیار معدودی به کار نرفته است، صحت حدیث عشق از این طریق نیز مورد تردید قرار گرفته است. (ر.ک. ابن‌قیم 1414: 276/4)

در عرفان، حال به گونه‌ای دیگر است و عشق عذری که سلسله‌جنبان حدیث عشق است، پس از آنکه توانست در عرفان راه یابد و نمونه عشق الهی شود، به زعم بعضی حتی منشأ عشق عرفانی نیز شد و صوفیان مطابق الگوی عشق عذری از عشق الهی سخن گفتند: «نوعی همانندی میان انصراف از تملک معشوق و معنوی کردن غریزه جنسی هست. عشق عذری فرجامی نداشت و ستایش بی‌حاصل و لکن جوانمردانه زن بود، اما تصوف به آن هدف داد. عشق عذری مردن از درد عشق است و برای عشق پرهیز از کامگیری، و نزد بسیاری صوفیان، چنین عشق روحانی را سراغ می‌توان کرد.» (ستاری 1388: 261)

برداشت صوفیه از حدیث عشق و عشق عذری، با آنچه ابن داود در پی اثبات آن بود، متفاوت است. عشق عذری در نظر ابن داود، عشقی جسمانی بود که گرچه از شهوات، دور و نوعی ریاضت بود، هدف آن به زمین ختم می‌شد و نمی‌خواست عاشق را به عشق ربانی برساند؛ چرا که ابن داود آن را از عرفان و مذهب مستقل می‌دانست. (واده 1372: 424) هدف این عشق، «جاودانه کردن شوق عشق با از خود گذشتگی و ترک علاقه دو جانبه» بود (ماسینیون 1390: 185) که باید کمال خود را در آغوش مرگ می‌جست و به همین دلیل بود که عشقی بود «بی‌هیچ چشم‌داشت و امید پاداش، درآکنده به لذت بیمارگونه خودداری و بنابراین پوچ و عبث» (ستاری 1389: 276-277)

اما در عرفان، عشق عذری معنایی متعالی گرفت و در خدمت به کمال رساندن انسان با عبور دادن وی از عشق مجازی به عشق الهی درآمد. (ر.ک. ستاری 1385: 514) عشق عذری با مرگ، به بن بست می رسید، اما عشق عرفانی راه وسیع تری می یافت؛ چرا که به ملکوت متصل می شد. عرفا برای عشق انسانی مخنوم به عشق حقیقی فایده ها برشمردند و از فضائل آن سخن گفتند و حتی عشق را فضیلت دانستند. (حافظ شیرازی 1362، ج 1: 618) عین القضاة این نوع عشق را محبت دل می نامد که با محبت نفس متفاوت است. (عین القضاة 1370: 297) قید «من غیر ریه» در حدیث «العشق من غیر ریه کفاره للذنوب»، (دیلمی 1406، ج 3: 94) اشاره به همین حد فاصل میان عشق مجازی عقیف و غیر عقیف است.

فیلسوفی چون ابن سینا عشق مجازی انسانی را در برابر عشق مجازی حیوانی یا شهوانی، عشق عقیف می نامد که مبدأ آن، مشاکلت نفس عاشق و معشوق و اعجاب به ملکات اخلاقی معشوق است. از نظر وی فکر لطیف و عشق عقیف، برای تلطیف باطن در ریاضت و مجاهده عرفانی مفید است و نفس را از دغدغه دنیا می رهاند و هم او را یک هم، توجه به معشوق، می کند و نیرویی را که او در دلبستگی های مختلف و افول کننده تباه می ساخت، متوجه یک غایت می کند. (خواججه نصیرالدین طوسی 1379، ج 3: 383)

از نظر عرفا، عشق مجازی تمرین رسیدن به عشق حقیقی است و سالک را برای پذیرش آن آماده می کند و اگر نباشد، سالک باید با تحمل دشواری های زهد و سلوک به وصال معشوق حقیقی دست یابد. (ر.ک. عین القضاة 1370: 284 و 104-105)

از نظر جامی، عشق الهی به صورت «عشق انسانی به حسن و جمال مقید و شهود عکس جمال حق در آینه مظاهر» (اسکندری 1390: 42) متجلی می شود؛ یعنی زیبایی زن و مرد عاریتی از جمال خدا و تجلی دهنده آن است:

«برای آنکه جمال مجازی همان جمال حقیقی است که در صور مجازی نموده، قتیل عشق آن را به شرط عفت و کتمان قدری بلند نهاده‌اند و مرتبه شهادت داده... هر که محبت وی مر جمال صوری را به حد عشق انجامد و در آن به وای‌های نفس نیارآمد و آن را با اغیار در میان نهد و اندوه آن را از دل بیرون نهد و در آن اندوه از هستی فانی خود بمیرد، از سعادت شهادت بهره گیرد» (جامی 1352: 67)

در مسیر سلوک، عارف باید با تک‌تک رذائل اخلاقی بجننگد، اما عشق، با ریشه رذائل، یعنی خودپرستی مبارزه می‌کند و انسان را به سمت آراستگی اخلاقی سوق می‌دهد. در مقابل، «هر که عاشق نیست، خودبین و پرکین و خودرای» است. (عین‌القضات 1370: 98)

عفاف و صبر

مفهوم عام عفت، خویش‌داری در برابر هر نوع تمایل نفسانی است و مفهوم خاص آن، خویش‌داری در برابر تمایلات و بی‌بندوباری جنسی است. (مکارم شیرازی 1381، ج 2: 283) عفاف از جمله مصادیق جهاد با نفس است که در راه اطاعت از خدا و رسول او صورت می‌گیرد و پاداش آن، طبق وعده الهی هرگز ضایع نخواهد شد. (النازعات: 41-40) ایستادگی در برابر خواسته‌های نفس دشواری فراوان دارد و آن را سخت‌تر از کار کسی دانسته‌اند که به تنهایی مدینه را فتح کند (ر.ک. ابن‌ابی‌الحدید 1967، ج 20: 233) و پیامبر به همین دلیل، آن را در برابر جهاد با کفار، جهاد اکبر می‌نامد (ر.ک. مجلسی 1404، ج 19: 182) و برای کسی که در این راه قدم بردارد، ثواب شهید در نظر گرفته شده است: «هر که برای خدا در مجاهده نفس خود متجرد شود، هر گاه وفات کند شهید باشد.» (غزالی 1386، ج 2: 526)

از میان مشتبهات نفسانی، شهوت فرج و چشم که بنا بر احادیث هیچ چیزی مانند غلبه آن، تقوا و عقل را از بین نمی‌برد، بیشتر پاکی عشق را از بین می‌برند و لذا برای جهاد با آنها عفاف ضروری است. حکمت 474 نهج البلاغه، بر محتوای حدیث عشق و عفاف در برابر نفس چنین صحنه می‌نهد: «ما المجاهد الشهيد فی سبیل الله بأعظم اجراً ممن قدر فجعاً، لكاد العفیف ان یكون ملكاً من الملائكة.»

غزالی نیز می‌گوید بعضی مردم به دلایل مختلف چون عجز، بیم، شرم و حفظ آبرو به سراغ شهوت فرج و چشم نمی‌روند، اما فضل و ثواب واقعی از آن کسی است که با وجود توانایی و در حال غلبه شهوت، از آن پرهیز کند و به همین دلیل: «این درجه صدیقان است. و برای آن پیغامبر - علیه السلام - گفت: من عشق فجعاً فکتتم فمات فهو شهید.» (غزالی 1386، ج 3: 287)

«هر نظر به قصد، حرام بود، اما اگر چشم بی‌اختیار برافتد، بزه نبود ولیکن دومین نظر حرام بود. رسول گفت هر که عاشق شود و خویشتن نگاه دارد و پنهان دارد و از آن رنج بمیرد، شهید بود و خویشتن نگاه داشتن آن بود که چون اول نظر به اتفاق افتاده باشد، دوم نگاه دارد و ننگرد و طلب نکند و آن در دل نگاه می‌دارد.» (غزالی 1371: 469-470)

عفاف با صبر که آن نیز نوعی جهاد با نفس است، پیوندی نزدیک دارد. حقیقت صبر، تحمل سختی‌ها هنگام نزول بلا است و گرچه دشوار است، عاقبتی شیرین دارد و اجر آن با خدا است: «انه من یتق و یصبر فان الله لا یضیع اجر المحسنین» (یوسف: 90) یکی از صفات خداوند نیز صبور است و مقام صابری را که در صبر بمیرد، مقام شهید دانسته‌اند. خداوند به داود (ع) وحی کرد که خلق‌های مرا، از جمله صبوری، فرا گیر. (ر.ک. قشیری 1385: 282) همچنین در حدیث آمده است که «هن ابتلی من المومنین ببلاء فصبر علیه کان له مثل اجر

الف شهید.» (مجلسی 1404، ج 68: 78) این احادیث، تأییدی است بر محتوای حدیث عشق بویژه که در بعضی صورت‌های آن، شرط صبر نیز اضافه شده است: «هر که در عشق صبور باشد و بر اثر این صبوری بمیرد، شهید است و اگر زنده بماند، عزیز.» (ابوعلی عثمانی 1385: 282)

آراستگی به هر فضیلت اخلاقی و حذر از رذایل، نیازمند صبر بر سختی‌های آن است و درباره عفاف که با شهوت قدرتمند آدمی ارتباط دارد، صبر دشوارتر است. یکی از دلایل ناقلان حدیث عشق در توجیه اعطای مقام شهادت به عاشق عفیف کتوم، بر همین سختی جهاد با نفس در عفاف تأکید دارد؛ زیرا نفس به شهوات علاقه‌مند است، اما کتمان و عفاف چنان روح را در رنج می‌اندازد که بر جسم نیز اثر می‌گذارد و گاه به مرگی که آن را در حد شهادت می‌دانند، می‌انجامد. عفیف پا بر سر خود گذاشته است و گذشتن از خود، کار آسانی نیست. این سختی‌ها روح را می‌پالاید، مانند آلامی که به جسم می‌رسد تا اخلاط فاسد آن را بزدايد و بر صحت جسم بیفزاید. بنابراین چنانکه مجاهد با نفس شهید است، عاشقی که با عفاف با نفس خود مقابله کند، مقام او را دارد. وی با تعفف بر این نکته تأکید می‌کند که عشق مجازی، هدف غایی نیست و اصالت با خدا است و لذا حتی اگر مقامی چون شهدا نداشته باشد، از الطاف خاص خدا و از فضل او برخوردار خواهد شد؛ زیرا خداوند خود فرموده است که انسان باحیای بردبار پاکدامن با مناعت را دوست دارد. (ر.ک. مجلسی 1404، ج 2: 112)

وضعیت عفاف در عشق عذری به گونه‌ای دیگر است. اگر عاشق عفاف می‌ورزد، نه به دلایل مذهبی و رعایت احکام الهی و طرد شهوت، بلکه برای بزرگداشت محبوب و حفظ نفس عشق است زیرا وصال و نکاح، قتلگاه عشق است و حرمان و فراق، مایه حیات جاوید آن.

اما از نظر مخالفان ابن داود چون ابن سراج و حنابله، رعایت عفاف بدون تأیید و توفیق الهی ممکن نیست و به همین علت، نزد خدا بی‌اجر نخواهد ماند؛ اما عفاف و کتمان که ابن داود می‌طلبد، بیش از آنکه فضیلت باشد، دردآور، بیهوده و ضد طبیعت است؛ زیرا انسان را به خودکشی سوق می‌دهد و از درک لذت‌های مباح و مشروع باز می‌دارد و لذا شوم و مصیبت‌زا و بی‌بهره از اجر انسانی یا الهی است و حتی به استحاله عشق وی به مفهومی برتر نمی‌انجامد. (واده 1372: 422)

کتمان

از خصوصیات اخلاقی ابن داود و پدرش، خودداری و رازداری بود. آنان معتقد بودند آشکار کردن اعمال نیک، نشان ضعف نفس و بازی ابلیس و ادعا، مایه مسخرگی است. (واده 1372: 385) این اعتقاد ابن داود در حدیث عشق نیز منعکس می‌شود و وی در الزهره می‌گوید: صراحت، معادل خودخواهی است و رازداری، نشان از خود گذشتگی. (ر.ک. همان: 417) «ظاهراً ابن داود آرزومند است که عشق هرگز با شرع سازگار نیاید؛ چون عشق گناه‌آلود اقتضای خاموشی و پرده‌پوشی سخت‌تر دارد و در نتیجه ارزش و اعتبار و فر و رونق بیشتر خواهد یافت.» (ستاری 1354: 59)

باید به خاطر داشت ابن داود به خاطر عشق ورزیدن بر مردی، به ناچار می‌بایست کتمان پیشه کند. حتی برخی گفته‌اند علت تأکید وی بر کتمان، صرفاً اعتقاد به حدیث پیامبر نبود، بلکه ظاهراً وی از افشای عشق خود که شایسته فقیه و متکلمی چون او نبود، احساس شرم می‌کرد. (مدی 1371: 105)

در هر حال، در عشق عذری و روایت ابن داود، کتمان برای رسیدن به آرزو بسیار مهم است. این کار بسیار دشوار است و بر کسی که از شدت عشق، طاقت

تسلط بر خود نداشته باشد، بخشوده‌اند؛ چرا که عشق از ید اختیار عاشق به در می‌رود و چنانکه وی برای عفاف می‌بایست با نفس خود می‌جنگید، برای کتمان نیز باید پا بر سر خود گذارد. وی مؤظف است اسرار عشق را بیوشاند. نه سخنی گوید که بوی عشق دهد، نه در ملاء عام، اشکی ریزد که رسوایش کند و نه شعری در وصف عشق خود بخواند که رازش را فریاد زند تا آنجا که ممکن است در این کار و از این رنج بمیرد. چه این افشای اسرار از سر بیخودی باشد، چه برای تسکین اندوه عشق و چه برای چاره‌جویی از اغیار.

برای لزوم کتمان، دلایلی بر شمرده‌اند. ابن داود معتقد است عاشق می‌تواند با طیب از درد خود سخن گوید، اما باید عشق را از معشوق بپوشد؛ زیرا اگر وی از آن باخبر شود، در پی آزارش بر می‌آید و چه بسا که او را ترک کند. (واده 1372: 416-417) دیگر اینکه عاشق باید راز عشق خود را به احترام محبوب و به علت حیا از او بیوشاند. به علاوه افشای سر محبوب، غیرت او را بر می‌انگیزد؛ چرا که گله از یار پیش اغیار ناروا است. همچنین عاشق با افشای راز خود، فرصتی به دیگران می‌دهد تا بر آبرویش مسلط شوند و وی را در عشق ملامت کنند در حالی که باید حشمت فرد محفوظ بماند. «جوان هر چه کند، معذور باشد، اما یکباره ظاهر عاشق نباید بودن هر چند جوان باشد تا در طریق سیاست و حشمت خلل نیفتد.» (عنصرالمعالی 1382: 84)

افشا باعث می‌شود معشوق نیز در معرض ملامت دیگران قرار گیرد و آبرویش در خطر باشد و در این صورت، عاشق مرتکب ظلم به وی شده است. ابن تیمیه می‌گوید اگر کسی بتواند غمش را پنهان کند، به والاترین درجه کتمان رسیده است و پاداش صبرش با خدا است، اما بیشتر مردم از این کار عاجزند. بنابراین اگر کسی به طبیعی شکایت از درد کرد تا رهایی‌اش را با علاج ایمان

خلاصی جوید، این کار نیکو است و اگر شکایت نزد کسی برد که او را بر انجام گناه یاری کند، شکوه او حرام است و اگر شکوه او نزد غیر خدا، برای تسکین آلام او است، صبر او نقصان دارد؛ اما مرتکب بزهی نشده است. نیز اگر در اظهارات او سوء و فاحشه‌ای باشد، در دل مردم با شنیدن آن، آرزوی گناه برمی‌خیزد؛ چرا که انسان اگر ببیند، بشنود یا خیال کند که کسی آنچه را او آرزو دارد، انجام می‌دهد، به انجام آن برانگیخته می‌شود و نفسش بدان میل پیدا می‌کند؛ زیرا فطرت انسان به دوستداری صورت‌های زیبا سرشته شده است؛ چه آن محبت مذموم باشد و چه محمود. بنابراین کتمان نکردن باعث اشاعه بدی‌ها خواهد شد. (ر.ک. ابن تیمیه 1412، ج 14: 209)

به مسأله کتمان در این حدیث بسیار اعتراض وارد کرده‌اند؛ مثلاً پرسیده‌اند: «چگونه می‌توان رازداری و کتمان را که از روحیه‌ای زیباپسند برمی‌خیزد، با عفاف که تکلیفی اخلاقی است، در یک سطح قرار داد؟» یا «آیا افتخار مرگی شهادت‌آمیز در مورد پاکدامنی و کتمان هر دو یکسان است؟» (واده 1372: 415)

حنابله از جمله ابن سراج سبب کتمان را در نمی‌یابند. آنان معتقدند عشق واقعی پویا است و افشای راز، انسان را به مقام شهادت می‌رساند نه کتمان ساختگی که با پویایی عشق واقعی سازگار نیست. (ر.ک. ستاری 1354: 87) سکوتی که ابن داود عاشق را بدان فرا می‌خواند، لجاجت‌آمیز است و چون شکنجه‌ای درونی است، عده‌ای معتقدند باید راز را نه نزد اغیار، بلکه نزد معشوق بیان کرد تا تدبیری برای رنج عاشق بیندیشد. (واده 1372: 417)⁽¹⁰⁾. در مکتب و شاء و ظرفا و اهل ادب نیز، رازپوشی ضروری نیست و به همین دلیل، در روایت و شاء نیز شرط کتمان حذف شده است.

کتمان حدیث عشق چون دیگر اجزای آن، با ورود به عرفان معنای دیگری یافت. رازداری در عرفان، از نخستین آداب سلوک و نشان حفظ اسرار الهی است

و افشای سر الربوبی کفر است. بر عارف سالک در مسیر سلوک، اسراری فاش می‌شود که باید آنها را از ناهلان که قدرت درک آن ندارند، پنهان کند. عاشق نیز که به علت التزام عفاف، چون سالکان در مسیر جهاد با نفس است، باید رازداری پیشه کند. عزیز نسفی می‌نویسد:

«هر که عشق خود را آشکار گردانید، پلید بماند و پاک نشد؛ از جهت آنکه آن آتش که از راه چشم به دل وی رسیده بود، از راه زبانش بیرون کرد. آن دل نیم‌سوخته در میان راه بماند. از آن دل من بعد هیچ کاری نیاید نه کار دنیوی و نه کار عقبی و نه کار مولی.» (نسفی 1388: 163)

اگر محبت راز محبوب در قلب محب است، افشای آن، افشای راز محبوب و خیانت به او است و این از ادب عاشقی به دور است. همچنین افشای عشق، به دعوی و تظاهر شبیه است و خلوص عشق را به شهرت و خودبزرگبینی آلوده می‌کند، (ر.ک. مکی 1417، 2: 110) اما کتمان، باعث تصفیه قلب می‌شود و نفس را که شیفته اظهار و خودنمایی است، می‌سوزاند.

مستملی دلیل دیگری برای کتمان می‌آورد و می‌نویسد: «در بلا نالیدن راحت آرد و خبر دادن راحت آرد و مراد طلبیدن راحت آرد و این همه محبت را زوال آرد. باز چون مراد طلب نکند و کس را خبر نکند و ننالد... به آخر بکشد.» (مستملی بخاری 1363، ج 4: 1418)

همچنین کتمان در حدیث عشق نشان می‌دهد که محبت، مربوط به خداوند مکتوم و پنهان است، نه به نفس و طبیعت و بنابراین، افشای آن نزد غیر خدا بیهوده است. (جامی 1352: 67)

البته بعضی عرفا نیز افشای راز کرده‌اند. از حلاج نقل شده که است که «بهترین عشق آن است که حدیث از آن سخن چینی کند؛ چنانکه آتش مادام که در سنگ است، سودی ندارد.» (مدی 1371: 104)

این سؤال که در عشق چه چیزی را باید پنهان داشت، پس از مرگ ابن داود موجد بحث‌هایی شد. بعضی راز عشق و نفس آن را منظور داشته‌اند و بعضی کتمان درد و اندوه ناشی از آن و بعضی نماندن نام محبوب را. یا غیرت محبوب بر نمی‌تابد که نامش بر دهان مردم جاری شود یا غیرت عاشق، شنیدن نام یارش را از دیگران تحمل نمی‌کند. سؤال دیگر آن است که عاشق باید رازش را از که بپوشاند؟ از اغیار یا از محبوب؟ (ر.ک. ابن ابی‌الحججه 1984: 257 و جامی 1352: 67)

پنهان داشتن نام معشوق، از فرهنگ و آداب جوامع درباره زنان و پوشیدگی آنان نشأت گرفته است و سپس به صورت یک سنت ادبی وارد ادبیات نیز شده است:

«اما اسمها فهو مکتوم فلیس له منی الیک باذن الله اظهار

نامش را پنهان خواهم داشت و اگر خدا بخواهد هرگز آن را فاش نخواهم کرد.» (واده 1372: 286)

زرین کوب (1382: 180) می‌نویسد: در جامعه اسلامی آن روزگار، اظهار علاقه شاعر به محبوب خود - و نه به همسرش - و ذکر نام او، چنان غریب بود که حتی ابن عربی برای رهایی از بدگمانی دیگران مجبور شد ترجمان‌الاشواق را که اشعار عاشقانه‌ای برای یک زن بود، تأویل‌های عرفانی کند! از قول یکی از فلاسفه یونان نیز نقل شده است که نام یک زن پاکدامن را چون شخص او باید در خانه پنهان داشت. (ر.ک. دورانت 1372، ج 2: 339) در تورات نیز اشعاری که در تمجید از زیبایی زنان سروده شده، ناشایست دانسته شده است. (ر.ک. محمدی آشنانی 1378:

103 و 115) به نظر می‌رسد کتمان سر در جامعه عرب بیشتر لزوم داشته است؛ زیرا آنان به دلیل تعصب و حفظ آبرو، بر زبان آوردن نام زنان و دختران را جرم می‌دانستند، چه رسد به اینکه کسی نام آنها را به عنوان معشوق در شعر بیاورد؛ چرا که «شاعر شاعر در حکم جار زدن و اعلام عمومی است.» (ستاری 1354: 72) در لیلی و مجنون نظامی نیز بزرگ‌ترین گناه مجنون از نظر خانواده لیلی، آوردن نام لیلی در شعر است.

حال اگر عاشقی - چون مجنون - راز عشق را آشکار کرد، چه خواهد شد؟ هیچ کس چون او، نظریات ابن داود را تکذیب نکرده است. (ر.ک. واده 1372: 485) وی نیز چون دیگر عاشقان عذری، از وصال روگردان و خواهان نفس عشق بود؛ اما برخلاف آنان، به اصل کتمان وفادار نماند؛ زیرا آرمان وی بیش از آنکه رازداری باشد، پاکدامنی و ناکامی در عشق تا حد مردن بود. او عذری ضد عذری بود و هدف وی از افشای راز در عوامل اجتماعی و اخلاقی بود؛ اعتراض علیه ازدواج بدون عشق و ناخواسته بود که منجر به تحقیر عشق و خوارداشت زن می‌شد؛ (ر.ک. ستاری 1385: 406-407 و 218، 224) عاملی که باعث شده بود عشاق به کتمان پناه ببرند و از وصل محروم شوند. مجنون افشاگری کرد تا همه به عظمت مقام معشوق که مظهر زنانگی بود پی برند؛ (همان 479) اما وی مکافات پرده‌داری اش را با جنونش دید، به دوری از لیلی گرفتار آمد و بدنامی شد که باید از پیوند او دوری گزید؛ زیرا «نزد عرب رسم بود که چون مردی به عشق زنی شهره می‌شد، آن زن را به او نمی‌دادند.» (همان: 81-82)

جلال ستاری با طرح فرضیه‌ای دیگر می‌نویسد افشای راز برای عاشق عذری منعی ندارد؛ «چنانکه در بعضی روایت‌های حدیث، از لزوم کتمان ذکری نرفته

است... می‌توان پنداشت که علیه پیام ابن داود عکس‌العملی ایجاد شده بود که به دستکاری حدیث و حذف کتمان در آن انجامید.» (همان: 433)

شهادت

در عشق عذری عاشق که عفاف می‌ورزد و از وصال رو برمی‌گرداند، از حیات نیز می‌گذرد؛ چرا که از نظر او عشق کامل، مرگ است و وصال تنها در گور ممکن است. این مرگ برای صاحبان عشق‌های مجازی که از عشق، طالب اهداف متعالی نیستند، دریچه‌ای دیگر نیست. آنها به ظاهر پا بر هوای نفس نهاده‌اند و رنج بی‌شمار می‌برند، اما عشاق جزوند نه عشاق کل. (همان: 237)

اما ابن داود، مرگ در عشق عذری را به مقام شهادت برمی‌کشد. «عشق عذری عشقی جسمانی است که چون به وصال نمی‌کشد، می‌کشد و حدیث عشق مربوط به عشق پاکی است که عاشق را به مرتبه شهادت می‌رساند و این دو مفهوم یکی نیستند؛ اما ابن داود گویی برای برائت ذمه خود، آنها را به هم آمیخته است.» (همان: 400 و 435) ابن داود بیش از آنکه آرزومند شهادت باشد، آرزومند مرگ و رسیدن به قدرت پذیرش مرگ است. این مرگ، اقرار عاشق به رنجی است که کشیده است؛ اما مخالفان ابن داود چون ابن سراج معتقدند شهادت زمانی ارزش دارد که معشوق، خدا باشد و عشق انسانی برای او فدا شود. در حالی که شهادت ابن داود، مرگ بیهوده‌ای است که «فقط موجب رضای خاطر شهید به سائقه خودپسندی است.» (همان: 430)

پیش از بررسی مفهوم شهید عشق در عالم عرفان، لازم است بررسی شود که آیا رسیدن عاشق به مرتبه شهادت، مستند فقهی و روایی نیز دارد و ناقدان حدیث ابن داود، در باب این قسمت حدیث چه نظری داشته‌اند. در فقه اسلامی، دو نوع

شهادت تعریف شده است: شهادت خاص یا شهادت در معرکه جنگ (شهید معرکه) و شهادت عام یا شهادت حُکمیّه. بر این اساس شهدا سه دسته‌اند:

شهید معرکه که در دنیا و آخرت شهید محسوب می‌شود، در دنیا غسل و کفن و نماز ندارد و با لباسش دفن می‌شود. در آخرت، ثواب خاص دارد و کامل الشهاده است؛ شهیدی که فقط در دنیا احکام شهید را دارد و نماز و غسل ندارد؛ نزد شافعیه کسی است که در جنگ با کفار کشته شود، اما در غنایم خیانت ورزد یا در فرار کشته شود یا از سر ریا و برای اغراض دنیوی بجنگد. وی در آخرت ثوابی نخواهد برد؛ شهیدی که فقط در آخرت احکام شهید را دارد: در دنیا احکام خاص شهید را ندارد و نماز و غسل دارد، اما در آخرت، از ثواب شهدا بهره می‌برد. (ر.ک. الزحیلی 1409: 559/2-560)

مبنای شهادت حکمیّه، احادیثی از پیامبر (ص) است که افراد خاصی جز شهدای معرکه را شامل اجر شهادت می‌کند. روایت شده است که پیامبر (ص) فرمود اگر تنها کشته شدگان در راه خدا را شهید بپندارید، شهدای امت من بسیار اندک خواهند بود... کسی که در راه خدا کشته شود یا بمیرد و غریق و کسی که از طاعون یا از بیماری شکم بمیرد شهید است. (ر.ک. مسلم بن حجاج، بی‌تا: 3؛ جزء سادس: 51)

علت این امر را فضل خداوند بر مسلمانان دانسته‌اند که راه‌هایی برای پاک شدن از گناهان و افزونی اجر تا رسیدن به درجات شهدای حقیقی قرار داده، راه رسیدن به مقام عظمای شهدا را نبسته است. (ر.ک. العینی، بی‌تا، ج: 7، 128) درباره مصادیق شهادت حکمی اختلاف نظرهایی وجود دارد. معمولاً این تعداد را پنج یا هفت تن می‌دانند (غریق، مطعون: طاعون گرفته، مبطن: مبتلا به اسهال یا استسقا و...، صاحب الهدم: کسی که در چاه افتاده یا زیر آوار کشته شده است، المرأة

تموت جمعا: زنی که با بیچه در شکمش بمیرد، صاحب ذات الجنب: نوعی بیماری پهلوی و صاحب الحریق) اما این تعداد تا چهل تن نیز می‌رسد. درباره صحت این روایات نیز بحث‌هایی وجود دارد و اسناد برخی از آنها را ضعیف می‌دانند. (11)

بر طبق معارف اسلامی، دو نوع پاداش تعریف شده است: ثواب قراردادی یا استحقاقی و ثواب تفضلی. ثواب استحقاقی میزان معینی دارد و بنا به قرارداد الهی، در برابر اعمال مشخصی به انسان تعلق می‌گیرد مثلاً طبق روایات، خداوند هفت ویژگی به شهید عطا می‌کند؛ از جمله آنکه بدنش با لباس‌های بهشتی پوشیده می‌شود. اما منشأ ثواب تفضلی، فضل بی‌اندازه و بی‌حد خدا در حق اعمال صالحان است. به نظر می‌رسد برای شهدای معرکه، ثواب قراردادی و تفضلی هر دو تعریف شده است، اما شهدای حکمی فقط از ثواب استحقاقی کشته شدن در راه خدا بهره‌مند می‌شوند.

در باب اینکه چگونه ممکن است مردن در عشق، انسان را به مقام رفیعی چون شهادت برساند، ادله‌ای مطرح شده است؛ از جمله می‌گویند آنچه از مصائب در دنیا به مؤمن می‌رسد و او را از زشتی‌ها می‌پیراید، مانند دردی است که به جسم وارد می‌آید و باعث صحت آن می‌شود. اگر بنده در آن صبر پیشه کند و تقوا ورزد و در آن بیماری بمیرد، شهید مرده است. چنانکه پیامبر فرمودند:

«ما یصیب المؤمن من وصب و لا نصب و لا سقم و لا اذی و لا حزن حتی الهم یهمه الا کفر الله بها خطایاه» (مجلسی 1404، ج 78: 188)

در عشق نیز که به زعم بعضی نوعی بیماری نفسانی است، اگر عاشق با وجود شدت علاقه نفس به شهوات، عفت و کتمان پیش گیرد و در این رنج و الم بمیرد، شهید خواهد بود. (ر.ک. ابن تیمیه 1426، ج 10: 147-148) چنانکه مجاهد راه

خدا برای اعتلای کلمه حق جان فدا می‌کند، مجاهد با نفس نیز برای رضای خدا با هوس خود می‌جنگد و عفاف، او را از غرائز پاک می‌کند. آنجا جسم فنا می‌شود، اینجا روح در آتش عفاف و کتمان می‌سوزد؛ اما مسیر هر دو فی سبیل الله است و از جان خود مایه می‌گذارند.

در مقابل، مخالفان حدیث عشق معتقدند تنها پنج دسته جزء شهدای حکمی هستند و شهید عشق جزء آنها نیست. امراضی نیز که پیامبر حکم به شهادت مقتول آنها کرده است، امراض لاعلاجند و از فعل خدا بر بنده ناشی می‌شوند. دلایل ایجاد آنها نیز امور حرام نیست و چنانکه از عشق بر قلب فساد عارض می‌شود، از آنها فساد قلب و بندگی غیر خدا حاصل نمی‌شود و بنابراین، با عشق در یک مرتبه قرار نمی‌گیرند. (ر.ک. ابن‌قیم 1414، ج 4: 275 و همو 1419: 270) به علاوه، صحیح نیست کسی که زنی را از روی حرام دوست دارد، گرچه عفاف ورزد خداوند او را در مقام شهدای بزرگ اسلام قرار دهد؛ (القرنی، بی‌تا، 16: 205) چرا که مقام شهدا تا بدان حد بالا است که در ردیف پیامبران و صدیقان و صالحان قرار دارند. (ر.ک. نساء: 69)

در محبت‌های حلال چون محبت مرد به همسر یا کنیزش نیز امکان خطا هست و ممکن است انسان به خاطر آن، مرتکب فعل حرام شود؛ مثل تن دادن به خواسته‌های نامشروع همسر خود مانند اینکه قدرت و ثروتی به او ببخشد که به واسطه آن از حدود الهی تجاوز کند. وقتی وضع عشق حلال این باشد، عشق به زن بیگانه و امردان انسان را دچار چه فسادهایی که نخواهد کرد! (ر.ک. ابن‌تیمیه 1384: 98) به علاوه، شهادت در جهاد با هدف برقراری عدالت و امنیت جامعه اسلامی صورت می‌گیرد، اما شهادت در عشق، چنین نتیجه اجتماعی به دنبال

ندارد و آثار آن، فردی است تا اجتماعی و بنابراین، مقام این دو قابل مقایسه با یکدیگر نیست.

اما شهادت و مرگ در راه خدا نزد عارف دنیای دیگری دارد. در عرفان دو تعریف از شهادت عرضه شده است: تعریف مشترک که شریعت از شهادت عرضه کرده است و تعریف عارفانه و اختصاصی شهادت که شهدای آن، دو دسته‌اند: گروهی که به دلیل اعتقادات خاص عرفانی، به حکم مخالفان کشته شده‌اند و گروهی که در اثر تصرف عشق و تجلیات معشوق، در سماع یا به علت شوق بیش از حد، به مرحله‌ای از سکر رسیده‌اند که مرده‌اند. (ر.ک. خیراندیش 1386: 43-44) به این تقسیم‌بندی، شهادت در عشق عقیف را نیز باید افزود.

نزد عارف، عشق باری است که در عالم مادی، کس تاب تحمل آن را ندارد و اگرچه جان را به عالم بقا می‌رساند، تن را به عالم فنا باز آرد؛ (ر.ک. سهروردی 1355، 3: 289) اما مرگ در عشق عقیف، به خودی خود مطلوب او نیست، بلکه طلب مرگ برای رسیدن به فنا در خدا و بقا به او است. در عشق جسمانی ممکن است جنون، عاشق را بکشد، اما عاشقان الهی به سبب عشق به خدا نمی‌میرند، بلکه مرگ را برای همین عشق دوست دارند. (مدی 1371: 102) پس دوست داشتن مرگ با مرگ از عشق متفاوت است.

یکی از شروط شهادت، عقل است؛ یعنی آگاهانه بودن انتخاب مسیر شهادت. از نظر عرفا، عفاف در عشق نیز فضیلتی اخلاقی و عملی آگاهانه است و هر دو انسان را به حیات جاوید و تقرب به خدا می‌رسانند. چنانکه شهدا بنا به نص قرآن زنده‌اند (آل عمران: 169) و مرگ آنها زندگی جاوید آنها است؛ شهید عشق نیز به عشق زنده و جاوید شده است. حتی مقام شهید عشق را که زخم باطن خورده است، از مرتبه شهید معرکه والاتر می‌دانند؛ زیرا «آنکه زخم ظاهر خورد قتل

شهیدا و آنکه زخم باطن خورد، اشارت کند مات شهیدا؛ صد فتحش روی دهد.»
(سنایی 1359: 19-20)

غازی به ره شهادت اندر تک و پوست
غافل که شهید عشق فاضل تر ازوست
فردای قیامت این بدان کی ماند
کان کشته دشمن است و این کشته دوست
(بوسعید ابوالخیر⁽¹²⁾: 1350: 16)

و بدین ترتیب محال است که کشته کافران و آب و آتش و... شهید باشد، اما کشته محبت که صانع آن خدا است شهید نباشد. (مستملی بخاری 1363، ج 4: 1418) دیه این شهید نیز مسلماً از مقوله مادیات نیست، بلکه خدا خود دیه او است که: من عشقنی قتلته و من قتلته فانا دیته.

انعکاس حدیث عشق در متون نظم و نثر فارسی و عربی

در ادبیات فارسی، حدیث عشق بیشتر با صبغه عرفانی خود تجلی کرده است و شاید علت آن این باشد که عشق در ادب فارسی بیشتر عارفانه است و اثری که درباره عشق از دید روانشناسی و غیر عرفانی نوشته شده باشد، نداریم؛ (پورجوادی 1368: 110) اما در ادبیات عرب، عشق بیشتر مجازی و طبیعی است. در ادبیات عرب عشق، در بیشتر کتب اخلاقی و عاشقانه، بابتی مجزا به عقیفان در عشق اختصاص یافته است و به حدیث عشق، مستقیماً یا با حل مضمون استناد شده است. البته مضمون شهادت در عشق، پیش از رواج حدیث عشق نیز مطرح بود. در ادب عربی، عشق مرگبار و خودکشی به سبب ناکامی در عشق یا مردن از رنج عشقی ناکام، مضمونی هلنیستی (یونانی) است که نخستین اشعار عرب تحت تأثیر آن قرار گرفت (ر.ک. ستاری 1354: 190-191) و از دو اندیشه قبلی حاصل شد: مفهوم یونانی قربانی عشق و این مفهوم که عاشق، جنگجو و سرباز راه عشق است. سپس

این مفهوم، به شهادت در عشق مبدل شد و حدیث عشق ابن داود نیز بر رونق آن افزود.

اسطوره قربانی و بن‌مایه خدای شهید شونده در اساطیر، سرنوشت جوانی را باز می‌گوید که ایزد بانویی عاشق او می‌شود، اما جوان از پاسخ امتناع می‌ورزد. ایزد بانو او را می‌کشد یا به دنیای زیر زمین می‌فرستد. با رفتن وی، برکت از زمین می‌رود و بازگشت مجدد وی، همراه باروری و حاصلخیزی است. به این دلیل، خدای شهید شونده در واقع، خدای نباتی است که گردش فصول را با مرگ و رستاخیز خود روایت می‌کند. (ر.ک. بهار 1386: 427-430)

حدیث عشق را نیز می‌توان با این مفهوم اساطیری تطبیق داد: جوانی در عشق عفاف می‌ورزد (من عشق و عفت) و به دنیای مردگان و زیر زمین می‌رود (و کم) یا کشته می‌شود (و مات)؛ اما رجعتی نیز دارد که زندگی آفرین است (مات شهیداً). مرگ او شهادت است نه مرگ معمولی و شهید بر طبق تعاریف دینی، زنده و جاوید است و خونس برکت‌بخش و برای او نیز چون دیگر شهیدان عزاداری می‌شود. گویی این حدیث، درباره همه اساطیر مربوط به خدای شهید شونده مصداق می‌یابد، فارغ از اینکه در ملل مختلف، معنای شهید با آنچه در اسلام آمده است، متفاوت است.

نمونه‌هایی از انعکاس حدیث عشق در متون نظم و نثر عربی

- ابوالعلاء المعری، متوفی 449 هـ ق (معری، بی‌تا: قصیده 146):

و لا تُظهِرَنَّ الزَّهْدَ فِيهَا فَكَلْنَا شهید بَأَنَّ القلبَ يَضْمُرُ عشقها

- از ابن جوزی درباره جواز عشق پرسیده شد. وی پاسخ داد:

و عفت فی العشق و لا تبده و اصبر و کاتم غایه الجهد
فان تمت محتسباً صابراً تَقْزُ غداً فی جنه الخلد

(ابن جوزی 1403: 161)

- ابن ابی الحجله، متوفی قرن هشتم (ابن ابی الحجله 1984: 257):

ان المحب اذا توفى صابراً كانت منازلته مع الشهداء

- کوکبانی، متوفی 1010 (کوکبانی، بی تا: قصیده 52):

و مثلی من عشق مات اذا عشق عشقی و له عفا فی

- انطاکی،⁽¹³⁾ قرن 11 (انطاکی 1319: 6):

و ماذا كثيراً للذی مات مغرماً سقیماً علیلاً بالهوی متشاغلاً

- عجلونی متوفی 1162 (عجلونی 1352ق، ج 2: 263):

تعفف اذا ما تخل بالخل عالماً بكون الهی ناظراً و شهیداً

ففی خبر المختار من عف کاتماً هواه اذا ما مات مات شهیداً

فواد بلبل متوفی 1360 هق (فواد بلبل، بی تا قصیده 29):

و نامت و لم یغمض لی الوجد مقله و بانت و فی قلبی أحلت نبالها

و ما هألها أنى شهید غرامها و لكن کمان الحقیقه هألها

در متون نظم و نثر فارسی:

- منسوب به ابوسعید ابوالخیر (ابوسعید ابوالخیر 1350: 42):

یک نیم رخت الست منکم ببعید یک نیم دگر انّ عذابى لشدید

بر گرد رخت نبشته یحیی و یمیت من مات من العشق فقد مات شهید

- خواجه عبدالله انصاری:

«بومحمد راسبی... گفت المحبه اذا ظهرت افتضح فیها المحب و اذا کتمت قتل

المحب کیداً» (انصاری 1380: 479)

- شیخ احمد جام:

«هر کسی بسته گردد به بند عشق و صیانت کند روزگار را و مراعات کند فرمان شرع را و راست باشد در آن بند به حکم تسلیم وقت و انقیاد تصرف حق جل جلاله و متواری دارد راز را از اغیار و در پرده دارد آن درد را از شکایت، اگر در آن بمیرد، شهید باشد.» (جمد جام 1368: 210-211)

- روزبهان بقلی (روزبهان بقلی شیرازی 1383: 25):

«عاشق اگر در عشق بکوبد، از آن شهیدش خوانند که به سیف غیرت در منزل ابتلا کشته شود و به آتش عشق و به احتراق در کمان سوخته شود. گفت علیه السلام من احرق بنار العشق فهو شهید و من قتل فی سبیل الله فهو شهید. چون به عشق شهید شد، با انبیا در حضرت جبروت و میدین ملکوت به مرکب عشق هم عنان شد؛ زیرا که شاهراه عشق مقتل شهداست و مشاهد انبیاست؛ نه هم قرانشان بینی در رسالت و مجد و کبریاء نبی و صدیق و صالح و شهید؟ چون تعفف به امتحان عشق از مهلکه طبیعت است.»

- معمولاً در منظومه‌های عاشقانه، عاشق یا معشوق خود را شهید عشق می‌نامند؛ چنان‌که فرهاد در منظومه امیرخسرو و لیلی در منظومه نظامی و جامی:

خون کن کفنم که من شهیدم تا باشد رنگ روز عیدم
(نظامی 1386: 251)

- فخرالدین عراقی (عراقی 1386: 339):

عاشق از راز خود پوشاند وز ورع شهوتش فرو ماند
به حقیقت مرید عشق بود چون بمیرد شهید عشق بود

- سعدی (سعدی 1385: 646):

وگر هلاک منت درخورست باکی نیست قتل عشق شهیدست و قاتلش غازی

امیرخسرو دهلوی (امیرخسرو دهلوی 1361: 240):

عاشقی را که بکشتند به عشق و شهوت خون او خون شهیدان نه که حیض زن بود

- خواجه‌ی کرمانی (خواجو 1369:667):

کسی که در صف عشق آمد و شهادت بشد به عزم غزا و شهید بازآمد

- عبدالرحمن جامی، از زبان لیلی:

از خلعت عصمتم کفن کن رنگش ز سرشک لعل من کن
زان رنگ ببخش روسفیدیم کانست علامت شهیدیم
(جامی 1366:902)

جامی از درد تو جان داد و نگفت فهو ممن کم العشق فمات
(همو 1341:186)

نتیجه

حدیث «من عشق فکنم و عفو فمات فهو شهید»، حدیثی موضوع شناخته می‌شود؛ اما محتوای آن، هم می‌تواند پذیرفتنی و قابل استناد باشد و هم مردود شناخته شود و این همه، به دید فرد از عشق و آزمونی که در آن پشت سر می‌گذارد، بستگی دارد. بر اساس آموزه‌های مذهبی، اگر کسی در عشق تن به خواسته‌های حرام نفس نداد، از عشقی مجازی تمرینی برای تجربه عشق حقیقی و رسیدن به کمال ساخته است و تلاش او نزد خدا مآجور است؛ اما اگر این حدیث مستمسک آن شود که بی‌توجه به ظرفیت روحی اشخاص، آنها به عشق‌های مجازی ترغیب شوند و وعده داده شود که عفاف و کتمان در عشق، انسان را به مقام شهادت می‌رساند، بی‌گمان باید این نوع کاربرد را مردود و باطل تلقی کرد. گاه این حدیث دستمایه استناد بعضی افراد شده است و بعضی نویسندگان نیز ناآگاهانه آن را نقل می‌کنند و بی‌آنکه مقدمات و مؤخرات و خطرات این راه را یادآور شوند، مشوق مشق عشق شده‌اند.

پی‌نوشت

- (1) محمدبن داودبن علی ظاهری، از عاملان محکومیت حسین حلاج، فرزند پیشوای فقه ظاهریه، از فقها و ادبای زمان. (حموی 1414، ج 6: 2527)
- (2) در کتب احادیث شیعه چندان به این حدیث اشاره نشده است. برای نمونه ر.ک. علاءالدین علی هندی 1399، چاپ بیروت، ج 3: 372-373، ج 4: 420 و 416 و محمدی ریشه‌ری 1379، ج 8: 3788.
- (3) در حدیث موضوع، قول، فعل و تقریری به دروغ به پیامبر و نیز ائمه (نزد شیعیان) نسبت داده می‌شود. حدیث موضوع از بی‌اعتبارترین و زیانبارترین انواع حدیث ضعیف است و وضع عمدی آن، حرام و بهتان بر معصوم محسوب می‌شود. حتی برخی معتقد به کفر واضعند. معمول‌ترین دلیل توجیه جعل حدیث، وضع حکمی است که ثواب و عقابی ندارد، اما در تشویق مردم به طاعت و پرهیز از معصیت مؤثر است (ر.ک. بستانی 1385: 22-29)
- (4) «حدیثی که یک یا بیشتر از یک راوی آن، از میانه یا آخر سند آن افتاده باشد، با تصریح به لفظ رفع. این نوع رفع، مصداق حدیث مرسل است.» (هاشمی شاهرودی 1382، ج 3: 270)
- (5) تدلیس در حدیث یعنی راوی عیب و ضعف سند روایت خود را با ذکر یا حذف نام افرادی که در سلسله سند او قرار دارند بپوشاند تا حدیث خود را بیشتر مورد وثوق جلوه دهد. (ر.ک. معارف 1384: 66)
- (6) حدیث معضل حدیثی است که از اسناد آن دو راوی یا بیشتر افتاده باشد یا در محتوای آن (و نه در سند آن) مشکل وجود داشته باشد. (ر.ک. هاشمی شاهرودی 1382، ج 3: 273-274)
- (7) «این کتاب مشتمل بر تراجم احوال عاشقان شهید بنا به نص این حدیث است.» (ستاری 1385: 412)
- 8- نیز ر.ک. سلمی 1424: 152؛ احمد جام 1389: 179-180؛ مستملی بخاری 1363، ج 4: 358؛ خواجه نصیرالدین طوسی 1377: 344؛ سمعانی 1384: 310 و 141؛ افشار 1385: 93 و 98-99؛ رضی‌الدین نیشابوری 1341: 143؛ شاه نعمت الله ولی 1356، ج 2: 262؛ دقایقی 1345: 20؛ سعدالدین فرغانی 1379: 134، 28-29؛ سلطان محمد گنابادی 1408، ج 2: 355؛ حسیم قائم مقام 1370: 89 و ...
- (9) ر.ک. احمدی بادجانی 1386

(10) در روایات نیز آمده است: «ذا احب احدکم صاحبه او اخاه فلیعلمه: چون یکی از شما برادر مؤمن خود را دوست دارد باید او را آگاه کند (مجلسی 1404، ج 71: 181 و نیز رک. واده 1372: 416، ماجرای ابن قزمان و اسلم بن عبدالعزیز).

(11) مصادیق دیگر: سوخته در آتش، غریبی که در غربت بمیرد؛ مار گزیده؛ کسی که برای دفاع از مال و جان یا خانواده و همسایه و برادرش کشته شود؛ امر به معروف و ناهی از منکر؛ مردی که بر همسرش غیرت ورزد؛ مسلول، کسی که در حج یا در حال طلب علم بمیرد؛ نگهبانان مرزی، علماء، کسی که شب جمعه بمیرد؛ کسی که طعمه حیوانات وحشی شود؛ کسی که سلطان ظالمی او را بکشد، دائم الوضو و ... (نسائی، بی تا، ج 3: 37؛ ابن عساکر 1415، ج 53: 166 و الزحیلی 1409، ج 2: 559) در روایات شیعه نیز این افراد شهیدند: مؤمن در هر حالتی که بمیرد (مجلسی 1404، ج 65: 140)، کسی که بر دوستداری آل محمد یا در زمان غیبت قائم بمیرد (همان، ج 23: 233 و ج 79: 173) و کسی که موقع مرگ با شناخت حق خدا و رسول و اهل بیت او بمیرد. (نهج البلاغه، خطبه 190)

(12) این شعر به سعدی نیز منسوب شده است. (شمیسا 1363: 107)

(13) تزیین الاسواق انطاکی شرح عشاقی است که سرنوشتی مطابق حدیث عشق دارند. (ستاری 1354: 52)

کتابنامه

قرآن کریم

نهج البلاغه. 1386. ترجمه محمد دشتی. مؤسسه فرهنگی - تحقیقاتی امیرالمؤمنین. قم: دلشاد.

ابن ابی الحجله، شهاب الدین احمد. 1984. دیوان الصبابة. بیروت: دار و مکتبه الهلال.

ابن ابی الحدید. 1967. شرح نهج البلاغه. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.

- ابن تیمیه، 1426. *مجموع الفتاوی*. تحقیق انور الباز و عامر الجزار. ج 3. دارالوفاء.
- _____ 1384. *قلب‌های بیمار و مداوای آنها*. تحقیق محمد زینهم. ترجمه علی صارمی. زاهدان: حرمین.
- ابن جوزی، بی تا. *ذم الهوی*. تحقیق مصطفی عبد الواحد. موجود در نرم افزار المكتبه الشامله. موسسه المكتبه الشامله. قم: نور.
- _____ 1403. *العلل المتناهیة فی الاحادیث الواهیة*. تحقیق خلیل المیس. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن حبان، محمد، بی تا. *المجروحین*. موجود در نرم افزار المكتبه الشامله. موسسه المكتبه الشامله. قم: نور.
- ابن حزم، علی 1425. *طوق الحمامه*. تحقیق محمد یوسف الشیخ محمد. بیروت: دارالکتب العربی.
- ابن داود، ابوبکر محمد. 1406. *الزهرة*. تحقیق ابراهیم سامرائی. ج 2. زرقاء اردن: مکتبه المنار.
- ابن سراج قاری، ابومحمد جعفر، بی تا. *مصارع العشاق*. بیروت: دار صادر.
- ابن عدی. 1409. *الکامل فی ضعفاء الرجال*. تحقیق یحیی مختار غزاوی. بیروت: دار الفکر.
- ابن عساکر. 1415. *تاریخ مدینه دمشق*. بیروت: دار الفکر.
- ابن قیم، 1413. *روضه المحبین*. تحقیق عصام فارس الحرستانی. بیروت: دارالجلیل.
- ابن قیم، 1414. *زاد المعاد*. تحقیق شعیب و عبدالقادر الارنؤوط. الطبعة السابعة و العشرون. بیروت.
- ابن قیم، 1419. *الجواب الکافی*. به کوشش احمد الزعبی. بیروت: شرکت دار الارقم بن ابی الارقم.
- ابوسعید ابوالخیر. 1350. *سخنان منظوم ابوسعید*. تصحیح سعید نفیسی. ج 2. تهران: کتابخانه سنایی.
- ابوعلی عثمانی. 1385. *ترجمه رساله قشیریہ*. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. ج 9. تهران: علمی و فرهنگی.
- احمد جام نامقی (زنده پیل). 1368. *انس التائین*. تصحیح علی فاضل. تهران: توس.
- احمد جام نامقی (زنده پیل). 1389. *سراج السائرین*. تصحیح حسن نصیری. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

احمدی بادجانی، محمد. 1386. مقایسه تطبیقی و تحلیلی احادیث در امهات متون نثر فارسی. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات دانشگاه رازی کرمانشاه، به راهنمایی محمد ابراهیم مالمیر.

ارشیف ملتقی اهل الحدیث 4. بی تا. موجود در نرم افزار المکتبه الشامله. مؤسسه المکتبه الشامله. قم: نور.

اسکندری، بهاء الدین. 1390. «جامی و مشکل عشق» فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س 7. ش 24. پاییز. 68-37.

افشار، ایرج. 1385. دو رساله عرفانی در عشق. تصنیف احمد غزالی و سیف باخرزی. تهران: منوچهری.

ألبانی، محمد ناصر الدین. بی تا. السلسله الضعیفه. مکتبه المعارف ریاض. موجود در نرم افزار المکتبه الشامله. مؤسسه المکتبه الشامله. قم: نور.

امیر خسرو دهلوی. 1361. دیوان کامل. به کوشش م‌درویش. چ 2. تهران: سازمان انتشارات جاویدان.

انصاری شافعی، ابویحیی زکریا. بی تا. اسنی المطالب فی شرح روض الطالب. المکتبه الاسلامیه.

انصاری، خواجه عبدالله. 1380. طبقات الصوفیه. به کوشش حسین آهی، چ 2. تهران: فروغی.

انطاکی، داود. 1319. تزیین الاسواق. چ 2. مطبعه الازهریه المصریه.

بستانی، قاسم. 1385. «حکم شرعی وضع حدیث و بررسی دلایل موافقان وضع حدیث» علوم حدیث، س 11. ش 2. صص 34-22.

بهار، مهرداد. 1386. پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: آگاه.

پورجوادی، نصرالله. 1368. «رساله‌ای درباره عشق» معارف، آذر و اسفند، دوره 6. ش 3.

تذکره الموضوعات بی تا. موجود در نرم افزار المکتبه الشامله. مؤسسه المکتبه الشامله. قم: نور.

جامی، عبدالرحمن. 1341. دیوان کامل. ویراسته هاشم رضی. تهران: پیروز.

_____ 1352. اشعه‌اللمعات. تصحیح حامد ربانی. تهران: کتابخانه علمیه حامدی.

_____ 1366. هفت اورنگ. تصحیح مرتضی مدرس گیلانی. چ 2. تهران: انتشارات

سعدی.

- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. 1362. دیوان. تصحیح پرویز ناتل خانلری. چ 2. تهران: خوارزمی.
- حسینی قائم مقام، سید عباس. (1370). «آثار و افکار صدرالدین کاشف دزفولی». کیهان اندیشه. ش 38. مهر و آبان. صص 77-93.
- حموی، یاقوت. 1414. معجم الادباء. بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- خرائطی، محمد. 1426. اعتلال القلوب. تحقیق سمیر رباب و کمال مرعی. صیدا بیروت: المكتبه العصریه.
- خطیب بغدادی. 1417. تاریخ بغداد. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- خواجوی کرمانی. 1369. دیوان اشعار. تصحیح احمد سهیلی خوانساری. تهران: پازنگ.
- خواجہ نصیرالدین طوسی، محمد. 1379. شرح اشارات و تنبیهات. تهران: مطبعه الحیدری.
- _____ 1377. اخلاق محتشمی. تهران: دانشگاه تهران.
- خیراندیش، سید مهدی. 1386. عشق و شهادت در عرفان. تهران: فانوس خیال.
- دقایقی مروزی. 1345. راحة الارواح (بختیار نامه). تهران: دانشگاه تهران.
- دورانت، ویل. 1372. تاریخ تمدن. ترجمه امیرحسین آریانپور. تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
- دیلمی. 1406. الفردوس بمأثور الخطاب. تحقیق سعید بن بسیونی زغلول. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- رازی، ابومحمد بن عبدالرحمن بن ابی حاتم. بی تا. الجرح و التعديل. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- رضی‌الدین نیشابوری. 1341. دو رساله در اخلاق (مکارم اخلاق). تهران: دانشکده علوم معقول و منقول.
- روزبهان بقلی شیرازی. 1383. عبهرالعاشقین. تصحیح هنری کرین و محمد معین. چ 4. تهران: منوچهری.
- الزحیلی، وهبه. 1409. الفقه الاسلامی و ادلته. الطبعة الثالثة. دمشق: دار الفکر.
- زرکشی، محمد. بی تا. الاکلی المشوره فی الأحادیث المشهوره. تحقیق محمدبن لطفی الصباغ.
- زرین کوب، عبدالحسین. 1382. از کوچه زندان. چ 10. تهران: امیرکبیر.
- ستاری، جلال. 1354. پیوند عشق میان شرق و غرب. وزارت فرهنگ و هنر.
- _____ 1385. حالات عشق مجنون. چ 2. تهران: توس.

- _____ 1388. سیمای زن در فرهنگ ایران. چ 5. تهران: مرکز.
- _____ 1389. عشق صوفیانه. چ 6. تهران: مرکز.
- سعدی، مصلح بن عبدالله. 1385. کلیات. به اهتمام محمدعلی فروغی. چ 3. تهران: زوار.
- سعیدالدین فرغانی. 1379. مشارق الدراری، شرح تائیه ابن فارض. قم: مرکز دفتر تبلیغات اسلامی.
- سلطان محمد گنابادی. 1408. تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- السلمی، ابو عبدالرحمن محمد. 1424. طبقات الصوفیه. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- سمعانی، احمد. 1384. روح الأرواح فی شرح أسماء الملک الفتحاح. تهران: علمی و فرهنگی.
- سنایی. 1359. حدیقه الحقیقه. تصحیح مرتضی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. 1355. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح سید حسین نصر. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- سیکار، فردریک. 1368. «عشق در رساله القیان جاحظ». ترجمه نصرالله پورجوادی و ع. روح بخشان. معارف، آذر و اسفند. ش 18. صص 128-112.
- شاه نعمت الله ولی. 1356. رساله‌های شاه نعمت الله ولی. به کوشش جواد نوربخش. تهران: خانقاه نعمت اللهی.
- شمیسا، سیروس. 1363. سیر رباعی در شعر فارسی. تهران آشتیانی.
- الضعفا و المتروکین. بی تا. موجود در نرم افزار المکتبه الشامله. مؤسسه المکتبه الشامله. قم: نور.
- عجلونی، اسماعیل بن محمد. 1352. کشف الخفاء. الطبعة الثانية. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عراقی، فخرالدین. 1386. کلیات. تصحیح نسرین محتشم. چ 3. تهران: زوار.
- علاء الدین علی الهندی. 1399. کنز العمال. بی نا: بیروت.
- عنصرالمعالی، کیکاووس. 1382. قابوسنامه. تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: علمی و فرهنگی.

عین القضاة، ابوالمعالی عبدالله. 1370. تمهیدات. تصحیح عقیف عسیران. چ 3. تهران: کتابخانه منوچهری.

العینی، بدرالدین. بی تا. عمده القاری شرح صحیح البخاری. دارالفکر. بی جا.
غزالی توسی، محمدبن محمد. 1371. کیمیای سعادت. تصحیح احمد روشن. تهران: محمد و گنجینه.

_____ 1386. احیاء علوم الدین. ترجمه مؤیدالدین خوارزمی. به
کوشش حسین خدیو جم. تهران: علمی و فرهنگی.

فتنی. بی تا. موجود در نرم افزار المكتبه الشامله. مؤسسه المكتبه الشامله. قم: نور.
فرغانی، سعیدالدین سعید. 1379. مشارق الدراری. چ 2. قم: مرکز دفتر تبلیغات اسلامی.
فروزانفر، بدیع الزمان. 1385. احادیث و قصص مثنوی. تنظیم حسین داودی. چ 3. تهران: امیرکبیر.
فواد بلبل. بی تا. دیوان. موجود در نرم افزار الموسوعه الشعریه. ویراست سوم. المجمع
الثقافی. ابوظبی. 1997-2003.

القرنی، عائض بن عبدالله. بی تا. دروس للشیخ عائض القرنی. موجود در نرم افزار
المکتبه الشامله. مؤسسه المكتبه الشامله. قم: نور.

کوکبانی، محمدبن عبدالله. بی تا. دیوان. موجود در نرم افزار الموسوعه الشعریه. ویراست
سوم. المجمع الثقافی. ابوظبی. 1997-2003.

ماسینیون، لویی. 1390. مصابیح حلاج. سید ضیاء الدین دهشیری. چ 2. تهران: جامی.
مجلسی، محمدباقر. 1404. بحارالانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.

محمدی ری شهری، محمد. 1379. میزان الحکمه. ترجمه حمیدرضا شیخی. قم:
موسسه فرهنگی دارالحدیث.

محمدی آشنانی، علی. 1378. حجاب در ادیان الهی. قم: یاقوت.
مدی، ارژنگ. 1371. عشق در ادب فارسی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

مستملی بخاری. 1363. شرح التعرف لمذهب التصوف. تصحیح محمد روشن. تهران: اساطیر.
مسلم بن حجاج. بی تا. الجامع الصحیح (صحیح مسلم). بیروت: دار الآفاق الجدیده و دار الجیل.

معارف، مجید. 1384. «سیر تاریخی اصطلاح تدریس در حدیث» پژوهش دینی، ش 12.
زمستان. صص 65-82.

معری، ابوالعلاء. بی‌تا. دیوان. موجود در نرم افزار الموسوعه الشعریه. ویراست سوم. المجمع الثقافی. ابوظبی. 1997-2003.

مکارم شیرازی، ناصر. 1381. اخلاق در قرآن. ج 2. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).

مکی، ابوطالب. 1417. قوت القلوب. بیروت: دار الکتب العلمیه.

المنجد، محمد صالح. بی‌تا. دروس للشیخ محمد المنجد. موجود در نرم افزار المكتبه الشامله. موسسه المكتبه الشامله. قم: نور.

نسائی، بی‌تا. سنن. با شرح جلال الدین سیوطی و حاشیه امام سندی. بیروت: دارالکتب العلمیه.

نسفی، عزیزالدین. 1388. الانسان الكامل. تصحیح ماریژان موله. تهران: طهوری و انجمن انتشارات فرانسه در تهران.

نظامی. 1386. لیلی و مجنون. تصحیح وحید دستگردی. به کوشش سعید حمیدیان. تهران: قطره.

نعالی، ابوالحسن محمدبن طلحه. بی‌تا. جزء من حدیث أبی الحسن محمد بن طلحه النعالی. موجود در نرم افزار المكتبه الشامله. موسسه المكتبه الشامله. قم: نور.

واده، ژان کلود. 1372. حدیث عشق در شرق. ترجمه جواد حدیدی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

و شاء، ابی الطیب محمد بن اسحق. 1965. موشی. بیروت: دار صادر و دار بیروت.

هاشمی شاهرودی (زیر نظر). 1382. فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت. موسسه دایره المعارف فقه اسلامی.

References

The Holly Quran.

Nahj-olbalāgheh. (۲۰۰۷/۱۳۸۶SH). Tr. by Mohammad Dashi. Cultural Institute of Amir-al-mo'menin. Qom: Delshād.

'Ajlouni, Esmā'eil ibn Mohammad. (۱۹۳۳/۱۳۵۲AH). *Kashf-ol-khafā'*. ۲nd ed. Beirut: Dār e'hiā al-torās al-arabi.

'Alā-oddin Ali Hendi. (۱۹۷۸/۱۳۹۹AH). *Kanz-ol-'ommāl.* Beirut.

'Ein-ol-qozāt Hamedāni, Abo-l-ma'ālī 'Abd-ollāh. (۱۹۹۱/۱۳۷۰SH). *Tamhidāt.* Ed. by 'Afif 'Oseirān. Tehran: Manouchehri.

'Erāqi, Fakhr-oddin. (۲۰۰۷/۱۳۸۶SH). *Koliāt.* Ed. by Nasrin Mo'htasham. ۳rd ed. Tehran: Zavvār.

‘Hamawi, Yāqout. (١٩٩٣/١٤١٤AH). *Mo’jam-olodabā’*. Beirut: Dār Al-gharb Al-eslāmi.

‘Onsor-ol-ma’āli, Keikāvoos. (٢٠٠٣/١٣٨٢SH). *Qābousnāmeḥ*. Ed. by Gholāmossein Yousefi. Tehran: ‘Elmi o farhangi.

Abu Saeed abu-l-khair. (١٩٧١/١٣٥٠SH). *Sokhanān-e manzoum-e Abu Saeed*. Ed. by Saeed Nafisi. ٢nd ed. Tehran: Sanāei.

Abu-‘Ali ‘Osmāni. (٢٠٠٤/١٣٨٥SH). *Tarjeme-ye resāle-ye Qosheiriyah*. Ed. By Badi’-ozzamān Forouzānfar. ٩th ed. Tehran: ‘Elmi o farhangi.

Afshār, Iraj. (٢٠٠٤/١٣٨٥SH). *Do resāle-ye ‘erfāni dar eshq*. Tehran: Manouchehri.

Ahmad Jām-e Nāmeqi (Zhendeh pil). (١٩٨٩/١٣٤٨SH). *Ons-ottaebin*. Ed. by ‘Ali Fāzel. Tehran: Tous.

Ahmad Jām-e Nāmeqi (Zhendeh pil). (٢٠١٠/١٣٨٩SH). *Serāj al-sāyerin*. Ed. by Hasan Nasiri. Tehran: Pazhuheshgāh-e ‘oloum-e ensāni o motāleāt-e farhangi.

Ahmadi Bādjāni, Mohammad. (٢٠٠٧/١٣٨٤SH). *Moqāyese-ye tatbiqi o tahlili-e ahādīs dar ommahāt-e motoun-e nasr-e fārsi*. A. M. Thesis in Persian Language and Literature, Kermanshah: University of Rāzi.

Al-‘Aini, Badr-oddin. (?). *‘Omdat-ol-qāri shar’h-e Sahih-e Al-bokhāri*. Beirut: Dār al-fekr.

Albāni, Mohammad Nāser-oddin. (?). *Al-selsela al-za’ifah*. In Al-maktaba al-shāmela Software. Qom: Nour.

Al-monjed. (?). *Dorous lel-shaikh Mohammad Al-Monjed*. In Al-maktaba al-shāmela Software. Qom: Nour.

Al-qarani, ‘Āez ibn ‘Abd-ollāh. (?). *Dorous le-sheikh ‘Āez al-qarani*. In Al-maktaba al-shāmela Software. Qom: Nour.

Al-Za’hili, Wahbah. (١٩٨٨/١٤٠٩AH). *Al-feqh Al-Islāmi wa adellatehi*. ٢nd ed. Damascus: Dār Al-fekr.

Al-zo’afā wa al-matroukin. (?). In Al-maktaba al-shāmela Software. Qom: Nour.

Amirkhosrow Dehlavi. (١٩٨٢/١٣٤١SH). *Divān*. With the Efforts of M. Darvish. ٢nd ed. Tehran: Jāvidān.

Ansāri Shāfe’i, Abu-Yahyā Zakariyā. (?). *Asna al-matāleb fi sharh-e rawz altāleb*. Al-maktaba al-eslāmiyah.

Ansāri, Khājeh ‘Abdollah. (٢٠٠١/١٣٨٠SH). *Tabaqāt o-ssoufiyah*. With the efforts of Hossein Āhi. ٢nd ed. Tehran: Foroughi.

Antāki, Dāwood. (١٩٠١/١٣١٩AH). *Tazein al-aswāq*. ٢nd ed. Cairo: Matba’a Al-azhariyah Al-Mesriyah.

Archive Moltaqā ahl al-hadis^٤. (?). In Al-maktaba al-shāmela Software. Qom: Nour.

- Bahār, Mehrdād. (۲۰۰۷/۱۳۸۶SH). *Pazhouheshi dar asātir-e Iran*. Tehran: Āgāh.
- Bostāni, Qāsem. (۲۰۰۶/۱۳۸۵SH). “Hokm-e shar’i-e vaz’-e Hadis o Barresi-e dalāyeh-e movāfeqān-e vaz’-e hadis”, *Journal of ‘Oloum-e hadis*. No. ۲.
- Cikar, Fredrick. (۱۹۸۹/۱۳۶۸SH). “Eshq dar resāle-ye Al-qayān-e Jāhez”, Tr. by Nasr-ollāh Pourjavādi and ‘A. Rouhbakhshān. *Ma’āref Mag*. No. ۱۸.
- Daqāyeqi Marvazi. (۱۹۶۶/۱۳۴۵SH). *Rā’hat-ol-arwāh (Bakhtiār-nāmeḥ)*. Tehran: University of Tehran.
- Deilami. (۱۹۸۵/۱۴۰۶AH). *Al-ferdaws bema’sour al-khetāb*. Research by Saeed ben Basiouni Zoghoul. Beirut: Dār Al-kotob al-elmiyah.
- Durant, William James. (۱۹۹۳/۱۳۷۲SH). *Tārikh-e tamaddon (The story of civilization)*. Tr. by Amirhossein Āriānpour. Tehran: Enteshārāt o āmouzesh-e enqelāb-e eslāmi.
- Eskandari, Bahā’-oddin. (۲۰۱۱/۱۳۹۰SH). “Jāmi o moshkel-e eshq”, *Azad university quarterly journal of Mytho-mystic literature*, No ۲۴.
- Fetani. (?). In Al-maktaba al-shāmela Software. Qom: Nour.
- Foād Bolaibel. (?). *Divān*. In Mawsou’at al-she’riyah Software. Abu-zabi.
- Forghāni, Saeed-oddin. (۲۰۰۰/۱۳۷۹SH). *Mashāreq al-dorrāri: Shar’h-e Tā’ei-ya-ye Ibn Fārez*. Qom: Daftar-e tablighāt-e eslāmi.
- Forouzānfār, Badī’-ozzamān. (۲۰۰۶/۱۳۸۵SH). *Ahādīs o qesas-e Masnavi*. Collected by Hossein Dāvoodi. ۳rd ed. Tehran: Amirkabir.
- Ghazzālī Tousi, Mohammad ibn Mohammad. (۱۹۹۲/۱۳۷۱SH). *Kimyā-ye sa’adat*. Ed. by Ahmad Rowshan. Tehran: Mohammad o Ganjineh.
- Ghazzālī, Mohammad ibn Mohammad. (۲۰۰۷/۱۳۸۶SH). *E’hiā-e ‘Oloum-eddin*. Tr. By Mo’ayyed-oddin Khārazmi. With the Efforts of Hosein Khadiv Jam. Tehran: ‘Elmi o farhangi.
- Hāfez, Shams-oddin Mohammad. (۱۹۸۳/۱۳۶۲SH). *Divān*. Ed. by Parviz Nātel Khānlari. Tehran: Khārazmi.
- Hāshemi Shāhroudi. (۲۰۰۳/۱۳۸۲SH). *Farhang-e feqh motābeq-e mazhab-e ahl-e beit*. Dāyerat-ol-ma’āref-e feqh-e eslāmi Institute.
- Hosseini Qāem maqām, S. ‘Abbās. (۱۹۹۱/۱۳۷۰SH). “Āsār o afkār-e Sadr-oddin Kāshef Dezfouli”, *Keihān-e andisheh Mag*. No. ۳۸.
- Ibn ‘Asāker. (۱۹۹۴/۱۴۱۵AH). *Tārikh madinah Demeshq*. Beirut: Dār Al-fekr.
- Ibn ‘Habān, Mohammad. (?). *Al-majrouhin*. In Al-maktaba al-shāmela Software. Qom: Nour.
- Ibn Abi-l-Hadid. (۱۹۶۷). *Sharh Nahj-ol-balāghah*. Research by Mohammad Abu-l-fazl Ibrahim. Beirut: Dar e’hya-el-kotob-el-Arabiyah.

- Ibn Abi-l-Hejlah, Shahāb-oddin Ahmad. (١٩٨٤). *Diwān-osebāyah*. Beirut: Dār wa Maktaba Al-helāl.
- Ibn Dāwood, Abu-bakr Mohammad. (١٩٨٥/١٤٠٩AH). *Al-zohrah*. Research by Ibrāhim Sāmarrāei. ٢nd ed. Zarqa, Jordan: Maktaba Al-manār.
- Ibn Hazm, Ali. (٢٠٠٤/١٤٢٥AH). *Tawq-ol-hamāmah*. Research by M. Yousof Al-shaykh Mohammad. Beirut: Dār Al-ketāb Al-arabi.
- Ibn Jawzi. (?). *Zamm-ol-hawā*. Research by Mostafā Abd Al-wāhed. In Al-maktaba al-shāmela Software. Qom: Nour.
- Ibn Jawzi. (١٩٨٢/١٤٠٣AH). *Al-elal al motanāhiyah fi-l-ahādīs-el-wāhiyah*. Research by Khalil Al-Mis. Beirut: Dār Al-kotob Al-elmiyah.
- Ibn Oday. (١٩٨٨/١٤٠٩AH). *Al-kāmel fi zo'afā'e rejāl*. Research by Yahyā Mokhtār Ghazāwi. Beirut: Dār Al-fekr.
- Ibn Qayyem. (١٩٩٢/١٤١٣AH). *Rawzat-ol-mo'hebbin*. Research by 'Assām Fāres Al-horrestāni. Beirut: Dār Al-jail.
- Ibn Qayyem. (١٩٩٣/١٤١٤AH). *Zād-olma'ād*. Research by Sho'ayb and Abd-ol-qāder Al-arnout. ١١th ed. Beirut.
- Ibn Qayyem. (١٩٩٨/١٤١٩AH). *Al-jawāb al-kāfi*. With the Efforts of Ahamd Al-za'bi. Beirut: Dār al-arqam.
- Ibn Serāj qāri, Abu-mohammad Ja;far. (?). *Masāre'-ol-oshāaq*. Beirut: Dār Sāder.
- Ibn Taimiyah. (٢٠٠٥/١٣٨٤SH). *Qalb-hā-ye bimār o modāvā-ye ānhā*. Research by Mohammad zinahm. Tr. by Ali Sāremi. Zahedan: Haramain.
- Ibn Taimiyah. (٢٠٠٥/١٤٢٦AH). *Majmou' al-fatawa*. Research by Anwar Al-bāz and 'Amer Al-jazār. Beirut: Dār Al-wafā'.
- Jāmi, 'Abd-orrahmān. (١٩٦٢/١٣٤١SH). *Divān*. Ed. by Hāshem Razi. Tehran: Pirouz.
- Jāmi, 'Abd-orrahmān. (١٩٧٣/١٣٥٢SH). *Ashe'a al-loma'āt*. Ed. by Hāmed Rabbāni. Tehran: Hāmedi.
- Jāmi, 'Abd-orrahmān. (١٩٨٧/١٣٦٦SH). *Haft owrang*. Ed. by Mortezā Modāres Gilāni. ٢nd ed. Tehran: Sa'di.
- Kawkabāni, Mohammad ibn 'Abd-ollāh. (?). *Divān*. In Mawsou'at al-she'riyah Software. Abu-zabi.
- Khājeh Nasir-oddin Tousi, Mohammad. (١٩٩٨/١٣٧٧SH). *Akhlāq-e mohtashami*. Tehran: University of Tehran.
- Khājeh Nasir-oddin Tousi, Mohammad. (٢٠٠٠/١٣٧٩SH). *Shar'h-e Eshārāt o tanbihāt*. Tehran: Haidari.
- Khājou-ye Kermāni. (١٩٩٠/١٣٦٩SH). *Divān*. Ed. by Ahmad Sohaili Khānsāri. Tehran: Pāzhang.

- Kharā'eti, Mohammad. (۲۰۰۵/۱۴۲۶AH). *E'telāl-ol-qoloub*. Research by Samir Robāb and Kamāl Mar'i. Saidā: Al-maktabah Al-'asriyah.
- Khatib Baghdādi. (۱۹۹۶/۱۴۱۷AH). *Tārikh Baghdād*. Beirut: Dār Al-kotob Al-'elmiyah.
- Kherandish, S. Mahdi. (۲۰۰۷/۱۳۸۷SH). *Eshq o shahādat dar 'erfān*. Tehran: Fānous-e khiāl.
- Ma'āref, Majid. (۲۰۰۵/۱۳۸۴SH). “Seir-e tārikhi-e estelā'h-e Tadlis dar Hadis”, *Pazhouhesh-e dini Mag*. No. ۱۲.
- Ma'arri, Abu-l-'al ā'. (?). *Divān*. In Mawsou'at al-she'riyah Software. Abu-zabi.
- Madi, Arzhang. (۱۹۹۲/۱۳۷۱SH). *Eshq dar adab-e Fārsi*. Tehran: Moassese-ye motāle'āt o tahqiqāt-e farhangi.
- Majlesi, M. Bāqer. (۱۹۸۳/۱۴۰۴AH). *Behār-olanwār*. Beirut: Al-wafā'.
- Makārem Shirāzi, Nāser. (۲۰۰۲/۱۳۸۱SH). *Akhilāq dar Quran*. ۲nd ed. Qom: Madrese-ye Imām Ali.
- Makki, Abu-tāleb. (۱۹۹۶/۱۴۱۷SH). *Qout-ol-qoloub*. Beirut. Dār Al-kotob al-'elmiyah.
- Massinion, Luei. (۲۰۱۱/۱۳۹۰SH). *Masā'eb-e 'Hallāj (The Passion of al-Hallaj)*. Tr. By S. S. Ziā-oddin Dehshiri. ۲nd ed. Tehran: Jāmi.
- Mohammadi Āshenāni, Ali. (۱۹۹۹/۱۳۷۸SH). *Hejāb dar adiān*. Qom: Yāqout.
- Mohammadi Reishahri, Mohammad. (۲۰۰۰/۱۳۷۹SH). *Mizān-olhekma*. Tr. by HamidRezā Sheikhi. Qom: Dār-ol-hadith.
- Moslem ibn Hajjāj. (?). *Al-jāme' al-sahih (Sahih Moslem)*. Beirut: Dār Al-āfāq al-jadidah and Dār Al-jail.
- Mostamli Bokhāri. (۱۹۸۴/۱۳۶۳SH). *Sharh al-ta'arof le-mazhab al-tasawof*. Ed. by Mohammad Rowshan. Tehran: Asātir.
- Nasafi, Aziz-oddin. (۲۰۰۹/۱۳۸۸SH). *Al-ensān-ol-kāmel*. Ed. by Mariejean Mollet. Tehran: Tahouri & Iran and France Institute.
- Ne'ālī, Abu-l-hasan Mohammad ibn Tal'ha. (?). *Joz' men hadis Abi Al-hasan Mohammad ibn Talha Al-ne'ālī*. In Al-maktaba al-shāmela Software. Qom: Nour.
- Nesāei. (?). *Sonan*. Explained by Jalāl-oddin Soyouti. Beirut: Dār Al-kotob al-'elmiyah.
- Nezāmi. (۲۰۰۷/۱۳۸۶SH). *Leili o Majnoun*. Ed. by Vahid Dastgerdi. With the Effors of Saeed Hamidiān. Tehran: Qatreh.
- Pourjavādi, Nasr-ollāh. (۱۹۸۹/۱۳۶۸SH). “Resāle-i dar eshq”, *Ma'āref Mag*. No. ۳.
- Rāzi, Abu-mohammad ibn 'Abd-orrahmān ibn Abi-hātam. (?). *Al-jar'h wa-ta'dil*. Beirut: Dār Al-kotob al-'elmiyah.

Razi-oddin Neishābouri. (۱۹۶۲/۱۳۴۱SH). *Do resāleh dar akhlāq (makārem-e akhlāq)*. Tehran: University of Tehran.

Rouzbahān-e Baqli-e Shirāzi. (۲۰۰۴/۱۳۸۳SH). *‘Abhar-ol-‘āsheqin*. Ed. by Henry Corbin & Mohammad Mo’in. ۴th ed. Tehran: Manouchehri.

Sa’di, Mosle’h-oddin ibn ‘Abd-ollāh. (۲۰۰۶/۱۳۸۵SH). *Kolliāt*. With the Efforts of Mohammad Ali Foroughi. ۳rd Ed. Tehran: Zavvār.

Sam’āni, Ahmad. (۲۰۰۵/۱۳۸۴SH). *Rou’h-ol-arwā’h fi shar’h-e asmā-el-malek-el-fatta’h*. Ed. & Explained by Najib Māyel Heravi. Tehran: ‘Elmi o farhangi.

Sanāei Ghaznavi, Majdoud ibn Ādam. (۱۹۸۰/۱۳۵۹SH). *Hadiqat-ol-‘haqiqah wa shari’at-ottariqah*. Ed. by Modarres Razavi. Tehran: University of Tehran.

Sattāri, Jalāl. (۱۹۷۵/۱۳۵۴SH). *Peivand-e eshq miān-e sharq o gharb*. Tehran: Vezārat-e farhang o honar.

Sattāri, Jalāl. (۲۰۰۶/۱۳۸۵SH). *‘Hālāt-e eshq-e Majnoun*. ۳rd ed. Tehran: Tous.

Sattāri, Jalāl. (۲۰۰۹/۱۳۸۸SH). *Simā-ye zan dar farhang-e Iran*. ۵th ed. Tehran: Markaz.

Sattāri, Jalāl. (۲۰۱۰/۱۳۸۹SH). *Eshq-e soufiāneh*. ۶th ed. Tehran: Markaz.

Shāh Ne’mat-ollāh Vali. (۱۹۷۷/۱۳۵۶SH). *Resāle-hā-ye Shāh Ne’mat-ollāh Vali*. With the Efforts of Javād Nourbakhsh. Tehran: Khānqāh-e Ne’mat-ollāhi.

Shamisā, Sirous. (۱۹۸۴/۱۳۶۳SH). *Seir-e Robā’I dar she’r-e Fārsi*. Tehran: Āshtiāni.

Sohravardi, Shahāb-oddin ya’hyā. (۱۹۷۶/۱۳۵۵SH). *Majmou’e mosannaḡāt-e Sheikh-e eshrāq*. Ed. by S. Hosein Nasr. Tehran: Anjoman-e Iran o Faranceh.

Sollami, Abu-‘Abd-orrahmān Mohammad. (۲۰۰۳/۱۴۲۴AH). *Tabaqāt al-soufiyah*. Beirut: Dār Al-kotob al-‘elmiyah.

Soltān Mohammad Gonābādi. (۱۹۸۷/۱۴۰۸AH). *Tafsir Bayān al-sa’ādah fi maqāmat-el-‘ebādah*. Beirut: A’lami.

Tazkerah al-mawzouāt. (?). In Al-maktaba al-shāmela Software. Qom: Nour.

Vadet, Jean Claude. (۱۹۹۳/۱۳۷۲SH). *Hadis-e eshq dar sharq (L’esprit courtois en orient)*. Tr. by Javād Hadidi. Tehran: Markaz-e nashr-e dāneshgāhi.

Weshā’, Abi-Tayeb Mohammad ibn Eshāq. (۱۹۶۵). *Moushi*. Beirut: Dār Sāder and Dār Beirut.

Zarkashi, Mohammad. (?). *Al-la’āli al-mansourah fi a’hādis al-mashhourah*. Research by Mohammad ibn Lotfi al-sabbāgh.

Zarrinkoub, Abd-ol-hossein. (۲۰۰۳/۱۳۸۲SH). *Az kouche-ye rendān*.
۱۰th ed. Tehran: Amirkabir.