

تاریخ دریافت: ۹۵/۸/۱۶

تاریخ پذیرش: ۹۶/۱/۲۷

فرگشت تاریخی - اعتقادی واژه «حُبّ»

از ادبیات عصر جاهلی تا آموزه‌های عرفان اسلامی

مهدی شفائی^۱

محمد صالح شریف عسکری^۲

محمد علی ربی پور^۳

چکیده:

بحث و تحقیق دربارهٔ محتوا و ساختارهای لفظی و معنوی قرآن کریم از نخستین رویکردهای علما و اندیشمندان مسلمان در تاریخ اسلام محسوب می‌شود؛ اهمیت این رویکردها تا بحدی است که درک زمینه‌ها و ویژگی‌های لفظی و بلاغی قرآن کریم را بستری برای فهم در ست و صحیح اندیشه‌های وحیانی می‌دانند. محور همنشینی واژه «حُبّ» در هنجارهای ادبی - اجتماعی جامعهٔ جاهلی، منحصر به عرائس شعری، محبوبه‌های شاعران و ابطال، و آثار مسکن و کاشانه و دیار آنها محدود می‌شد و مفاهیم والا و چالش برانگیز اعتقادی، مدنظر نبود اما در رهیافت‌های معناشناختی قرآن کریم، حوزهٔ معنایی «حُبّ» رنگ اعتقادی - اسلامی به خود گرفت و نظام دلالی آن، از حُبّ و عشق زمینی، به حُبّ الهی و محبت چندسویه و متعالی خدا - انسان تغییر جهت داد.

نتایج پژوهش حاضر نشان می‌دهد تغییر گفتمان جاهلی به اسلام و عرفان اسلامی، سبب شد بساطت و مادی‌گری عرب جاهلی، جای خود را به تأمل در حیات و هستی بدهد و انسان مسلمان، با تکیه بر تعلیمات اسلامی و تأکید بر اصالت تعبیر و معانی قرآنی، نگاه فرامادی خود را به موضوع حُب و محبت نیز منعطف سازد چنانکه التذاد صرف مادی در عصر جاهلی، در پرتو آموزه‌های قرآنی، به تعبیری همچون «ایثار»، «وَدّ»، «صفای مودت»، «ترجیح دادن» و... تحول پیدا کرد.

کلید واژه‌ها:

قرآن کریم، معناشناسی، حُبّ، ادب جاهلی، عرفان اسلامی.

^۱ - دکترای زبان و ادبیات عربی، مدرس دانشگاه فرهنگیان، پردیس علامه امینی تبریز. نویسنده مسئول:

mehdishafayi@gmail.com

^۲ - دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی.

^۳ - استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

پیشگفتار

مقدمه:

این سخنی متعارف خواهد بود اگر بگوییم: دستاوردهای ادبی و الهیاتی، بازتابانندهٔ زبان و زمان هستند و از این جهت، پیدایش انواع متون ادبی یا اعتقادی با مضامین مشخص و شیوه‌های بیان متمایز، زایندهٔ زمان با همهٔ شرایط و ویژگی‌های آن است، به تعبیر دیگر، با حفظ تمام جنبه‌های فرازمانی، گویای خصوصیات عصر خود نیز هستند به همین دلیل است که دستاوردهای این چینی، از یک دوره تا دورهٔ دیگر و از یک فرهنگ تا فرهنگ دیگر و از یک تمدن تا تمدن دیگر، تفاوت می‌کنند؛ به عنوان مثال، آن متونی که در بستر اندیشه و اجتماع عبری / یهودی پدید آمده‌اند، واجد شرایط خاصی هستند که با متون پارسی / مزدیسنا، یا سریانی / عیسوی، یا عربی / اسلامی متمایز است و هر کدام برتابانندهٔ بخشی از گسترهٔ فرهنگی و تعاملات چندسویهٔ «زبان / معنا» شناختی محیط و عصر شکل‌گیری خود می‌باشند؛ به همین دلیل نیز هنگامی که به بررسی جنبه‌های خاصی از «زبان - معنا» نظر می‌افکنیم، نمی‌توانیم آن را مجرد و جدا از شرایط و ساختارهای محیطی و اجتماعی، نقد و تحلیل کنیم.

در عالم اسلام نیز این امر، مصداق عینی و کامل دارد و دگرگونی‌هایی - که به راحتی قابل شناسایی هستند - در قرآن کریم، ادبیات و هنر نواحی مختلف اسلامی، تجلی دارند؛ تصوّراتی که انسان عصر جاهلی از جهان پیرامون و ساختارهای اجتماعی اش داشته است، قطعاً با مسلمانی معتقد در صدر اسلام و ادوار بعد، متفاوت است و باید در بستر و موقعیت خاص خودش تحلیل شود.

بیان مسأله و ضرورت و کاربرد تحقیق:

ایماژها و صورخیالی که در زبان شعرای عهد جاهلی - به عنوان مهمترین منابع شناخت ما از زندگی و مناسبات عصر جاهلی وجود دارد، تفاوت‌های فراوانی با ساختارهای زبان / معنا شناختی مسلمانان صدر اسلام دارد و هر یک از عصرهای بعدی نیز، همین طور؛ تحولات شگرف اعتقادی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... قبل و بعد از اسلام، بی شک، تأثیرات فراوانی بر ذهنیت انسان‌های آن اعصار برجا گذاشت و زبان و گفتار ایشان را رنگ خاص و متمایز نسبت به سایر دوره‌ها داد.

چنین شرایطی، ناگزیر پژوهشگران را بر آن می‌دارد که با دقت نظر بیشتری، تحولات معناشناختی دوره‌های مختلف، را بررسی کنند و چه بسا زاویهٔ دید خود را نسبت به محدودیت‌های فردی، گسترش داده و مجموعه‌ای وسیع‌تر از شرایط و موقعیت‌ها را برای درک تحولات زبان شناسی و

معناشناسی، تحلیل و بررسی کنند تا در نتیجه، بتوانند نظری جامع‌تر، نزدیک‌تر به واقع و پذیرفتنی‌تر، ابراز نمایند.

در مباحث معناشناسی، غالباً اعتقاد بر آن است که معنا (Meaning) می‌تواند به یکی از سه مفهوم «هدف» (purpose)، «ارزش» (value) و یا «کارکرد» (function) اطلاق شود؛ اما با توجهی دقیق‌تر، چنان بر می‌آید که تلقی اول از معنا، شایع‌تر و شامل‌تر است چراکه وقتی که «هدف چیزی» یا «هدف از چیزی» روشن و معین باشد، کارکرد و ارزش نیز به تبع آن متصور می‌شود. (دیانی، ۱۳۸۹: ۲۴)

ویژگی‌های زبانی و فرازبانی منحصر به فرد گفتمان قرآنی، اساس ساختارهای قرآنی را تشکیل می‌دهند، جنبه‌های سازگانی بر ساخت‌های قرآنی از رهگذر تأثیرات نحوی، معنایی و عروضی، خود را نشان می‌دهند. (عبدالرؤوف، ۱۳۹۰: ۲۳۲)

وقتی که ما قصد داریم، تغییرات معناشناختی واژه‌ها را در قرآن کریم مورد بررسی قرار دهیم، ناگزیر باید از یکسو به بافتار ویژه آن واژه در فرهنگ غالب زبان- زمان (در این مقاله، فرهنگ عربی جاهلی - صدر اسلام) توجه کنیم و از سوی دیگر، به نوآوری‌های صورت گرفته در ساختار قرآن کریم، دقت نماییم؛ منظور از تغییرات معناشناختی، آن دسته از واژه‌هایی هستند که در پس ویژگی لغوی، برای بیان تعابیر خاص از چارچوب‌های خاص فکری - اعتقادی نیز به کار می‌روند؛ واژه‌هایی همچون: «حُب»، «دین»، «صلاة»، «ایمان»، «کفر»، «جهاد»، «شرک» و ...

این توجه و دقت دو سویه، سبب می‌شود که درک ما از «معنا» فراتر از مقوله «تعریف» باشد و در حقیقت به عرصه‌های «هدف»، «ارزش» و «کارکرد» نیز معطوف گردد؛ به سخن دیگر، غالباً اتفاق نظر داریم که متن، رخدادی تعاملی است و انتظار می‌رود به شیوه‌ای منطقی منسجم یعنی زبان شناختی، سبک شناختی و از همه مهم‌تر، معنایی، ارائه شود. (همان، ۱۳۹۰: ۲۶۱) در این حالت است که می‌توان، موضوع «زنجیرمندی» (توالی ساختاری / معنایی) را در باره متن، تعریف کرد؛ زنجیرمندی، ساز و کاری زبان شناختی است که به برساخت متون، متنیت آنها و شبکه روابط معنایی میان متون می‌پردازد. (همان: ۲۵۵)

با دقت در تحولات معنایی واژگان - از جمله واژگان قرآنی - چهار ویژگی مهم دیده می‌شود: چشم اندازی بودن معنا: یعنی «معنا» صرفاً بازتاب عینی جهان خارج نیست بلکه شیوه‌ای از شکل دهی به جهان است؛ به بیان دیگر، معنا، تعبیر خاصی از جهان است از این رو، معنا چشم انداز خاصی به جهان، یا حاصل پردازشی خاص از موقعیت‌های بیرونی است. (قائمی نیا، ۱۳۹۰: ۵۲)

پویا و انعطاف پذیر بودن معنا: بر این ویژگی مهم، دلالت دارد که معنا، تغییر پذیر است، زیرا

معانی از شکل‌دهی‌های گوناگون به جهان پیدا می‌کنند و تجربه‌ها، تغییرات و برداشت‌های جدید در محیط پیرامون، باعث انطباق و تغییر معنا به نسبت زمان و شرایط می‌گردند. (همان: ۵۳)

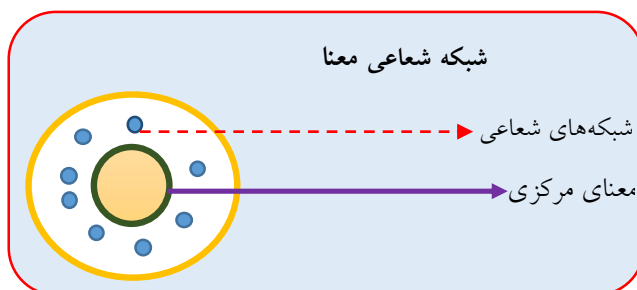
دائرة المعارفی و غیرمستقل بودن معنا: یعنی «معنایی» که با «زبان» ساخته می‌شود، مستقل از سایر معارف پیرامونی نیست و حالتی مستقل و جدا از ذهنیت بشر ندارد؛ (اختیار، ۱۳۴۸: ۱۱) به همین دلیل نیز معتقدیم آنچه انسان عرب عصر جاهلی از واژه «حُب» درک می‌کرد بنا به دریافت خاص او از معارف پیرامونی اش بود، و قطعاً ژرفا بخشیدن اسلام و قرآن به این معارف، در تحوّل و تعمیق معناشناختی «حُب» تأثیرگذار بوده است.

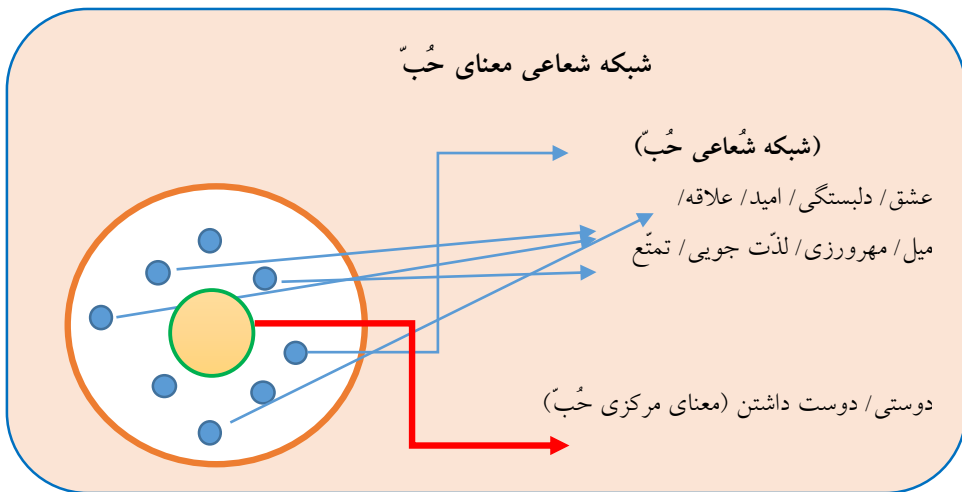
تجربی و کاربردی بودن معنا: یعنی معنا در ضمن کاربرد تعیین می‌شود، به همین دلیل نیز برای درک معنای واژه باید به کاربرد واژه در بستر خاص زبانی - زمانی بررسی شود؛ (خَلَف مُراد، ۱۳۸۵: ۲۳) از این رو، یک معنای مشخص و ثابت، نمی‌تواند الزاماً نشانگر تمامی کاربردها باشد و همه آنها را تحت پوشش قرار دهد.

ویژگی‌های فوق، سبب می‌شود که «معنا» به عنوان امری بسیط بررسی نشود یعنی پذیرفته نیست که مثلاً گفته شود واژه «الف» در زمان ۱ فقط معنای «ب» را دارد و در زمان ۲ فقط معنای «ج»؛ این منحصر سازی، شاید با برخی شواهد، قابل تأکید نیز باشد اما عملاً برتاباننده تمام ویژگی‌های واژه «الف» در دو زمان (۱) و (۲) نخواهد بود.

این مسأله سبب شده است که برخی از زبان‌شناسان همچون «جورج لیکاف» (G. Lakoff) و «بروگمان» (Bergmann) از «شبکه شعاعی معنا» سخن بگویند که از یک «معنای مرکزی» (core meaning) و شبکه‌ای از معناهای مختلف و نوظهور به مثابه شعاع‌های توسعه یافته: «شبکه شعاعی» (radial network) تشکیل شده است. (قائم‌نیا، ۱۳۹۰: ۷۵)

چنانکه در مورد واژه «حُب» می‌توان معنای مرکزی «دوست داشتن» را در نظر گرفت و شبکه شعاعی مختلفی نظیر «عشق ورزیدن»، «دل بستن»، «امید داشتن»، «علاقه داشتن»، «مهر ورزیدن»، «لذت جویی» و... در اطراف آن ترسیم کرد.





علاوه بر موارد فوق، نکته دیگری که باید مدنظر قرار داد، موضوع «تغییر معنا» است؛ همانطور که ذکر شد، یکی از ویژگی‌های معنا، پویایی و انعطاف پذیری معناست؛ این پویایی، سبب می‌شود که دو نوع «تغییر معنا» در سطح واژه رخ دهد: (۱) تغییر معنا به طور تدریجی و در طول دوره‌ای از زمان. (۲) تغییر معنای واژه در ترکیب‌های مختلف زبانی در یک دوره یا زمان خاص. نوع اول تغییر معنا را «تغییر معنای در زمانی» و نوع دوم را «تغییر معنای هم زمانی» می‌نامند. (قائمی نیا، ۱۳۹۰: ۳۱۰)

مسأله و مبنای نظری تحقیق حاضر: حُب (به ضم حاء و باء مُشَدَّد) در لغت به معنای دوستی، محبت و عشق (معین، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۳۳۷) آمده است؛ اسم فاعل آن «مُحِبُّ» (به ضم میم و کسر حاء و تشدید باء) در معنای دوست دارنده و عاشق آمده است. (گوهرین، ۱۳۸۱، ج ۸: ۲۳۸) تحوّل و تغییر معنایی واژه حُب را در فاصله زمانی بین جاهلیت و صدر اسلام می‌توان «تغییر معنای در زمانی» دانست؛ چرا که واژه حُب و مشتقات آن با توجه به اصل «انعطاف پذیری معنایی» (semantic flexibility) در فاصله زمانی مذکور، از سطح مادی و بسیط معنا، به سطوح معنوی و ژرف تحوّل یافته است؛ واژه‌ای که در ادب جاهلی، در عالی‌ترین شکل بیان، برتاباننده احساسات فردی یک شاعر، عاشق، دلاور و... بود در اثر تحولات عمیق اجتماعی، اعتقادی و فرهنگی صدر اسلام توانست به سطوح عالی‌تر و والاتری که حتی منعکس‌کننده ارتباط عاطفی میان خالق و مخلوق نیز بود، صعود نماید؛ از این منظر، برای درک این تحوّل عمیق، آگاهی از کم و کیف محیط اجتماعی و فرهنگی جامعه جاهلی و صدر اسلام، کاملاً ضروری است.

پیشینه تحقیق و ضرورت انجام آن:

از آنجا که موضوع حُب، یکی از وجوه عمده اعتقادی- معرفت شناسی را نیز در بر می‌گیرد، بحث درباره «حُب در قرآن کریم» و «حُب در اسلام» از نخستین قرون اسلامی، مدّ نظر محدّثان، مفسّران و اهل تحقیق بوده است، چنانکه آثاری مستقل در این باره تدوین شده است یا اینکه در ضمن آثار تفسیری، اخلاقی و اعتقادی به آن پرداخته شده است؛ از آن جمله می‌توان به آثار ذیل اشاره کرد: «محبّت نامه» اثر «خواجه عبدالله انصاری» (متوفی ۴۸۱ ق.)، «سوانح» اثر «احمد غزالی طوسی» (متوفی ۵۲۰ ق.)، «عبر العاشقین» تألیف «روزبهان بقلی شیرازی» (متوفی ۶۰۶ ق.)، «روضه المحبّین» تألیف «ابن قیّم جوزیه» (متوفی ۷۵۱ ق.)، «ریاض المحبّین» اثر «میرزا رضا قلی خان نوری» (متوفی ۱۲۸۸ ق.)، «الحبّ فی القرآن الکریم» اثر «عمر شاکر الکیسی»، «الحبّ و البغض فی القرآن الکریم» نوشته «مها یوسف جارالله»، «المحبّه فی الكتاب و السنّه» نوشته «محمد ری شهری»، «محبّت در قرآن» نوشته «محمد اسماعیل صالحی زاده»، «ینایع المودّه لذوی القربی» نوشته «الشیخ سلیمان بن ابراهیم القندوری»، «الحبّ فی القرآن الکریم» اثر «غازی بن محمد بن طلال الهاشمی»، «الحبّ فی الله» نوشته «أبو محمد عبد الکریم بن صالح بن عبد الکریم الحمید»، «الحبّ فی القرآن» نوشته «الدکتور محمود بن الشریف»، «الحبّ فی القرآن الکریم» نوشته «مجموعه العلماء مؤسسه آل البيت بالأردن»، «تأویل و اژگانی قرآن کریم» نوشته «حسین حامد الصالح»، «التطور الدلالی بین لغه الشعر الجاهلی و لغه القرآن الکریم» نوشته «عوده خلیل أبو عوده»، «معناشناسی واژگان قرآن» نوشته «صالح عظیمه» و...

با تمام این آثار و تحقیقات درخشان، باید توجه داشت که حُب در قرآن کریم واجد شرایط خاصی است که نسبت به ادوار قبل از ظهور اسلام (= عصر جاهلی) تحوّل معناشناختی مشخصی را نشان می‌دهد؛ بر این پایه، مقاله حاضر با درک این ضرورت و از آنجا که کمتر به تحوّل معناشناختی حُب در دو دوره جاهلیت و صدر اسلام پرداخته شده است، نگارنده احساس نیاز به طرح موضوع و اکاوی جوانب مختلف آن را حس نمود و مقاله حاضر در پاسخ به این نیاز (البته بنا به اختصار) تألیف شده است.

پرسش‌های تحقیق:

(۱) واژه «حُب» در گفتمان فرهنگی عصر جاهلی، غالباً در چه معنایی به کار می‌رفته است؟ (۲) تحوّل گفتمان فرهنگی / اعتقادی جاهلیت به صدر اسلام و در عرفان اسلامی، در معناشناسی واژه حُب، چه تأثیری داشته است؟

فرضیه تحقیق:

دلالت معنایی واژه حُب در قرآن کریم نسبت به گفتمان عصر جاهلی، دچار تحوّل معناشناختی واضحی شده است؛ دلالت معنایی واژه مزبور در فرهنگ پیش از نزول (= عصر جاهلی) در «عشق و دلدادگی» نسبت به دلدادها و محبوبه‌ها یا قبیله و ملزومات زندگی صحرائشینی خلاصه می‌شد، اما در متن قرآن، نخست آنکه معنای عشق و بیان ارتباطات بین زن و مرد، با هدف رسالت پیامبر (ص) متناسب نبود، به همین دلیل، چنان معنایی نیز از آن در قرآن کریم استفاده نشده است؛ و دوم اینکه حوزه معنایی واژه «حُب»، در طی زمان بسط یافت و معانی دیگری همچون «ترجیح دادن»، «ایثار کردن»، «نیازمند بودن» و... را نیز تحت پوشش قرار داد.

معناشناسی «حُب» در ادبیات و فرهنگ جاهلی:

در جامعه عرب، پیش از اسلام، بسیاری از افراد در لذّت و عشرت غوطه می‌خوردند و درباره زنان به تغزّل‌های مغایر با عفت و پاکدامنی می‌پرداختند؛ عشق و حُب، اغلب با هرزگی و عیاشی و خیانت و تصرف جنسی زنان مترادف بود و چه بسا برخی از ابطال و شعراء، زنا با زنان شوهردار را یکی از مفاخر خود و باعث برتری می‌دانستند. (ترجانی‌زاده، ۱۳۸۲: ۲۸-۳۷)

از مجموع تاریخ عرب پیش از اسلام، چنین بر می‌آید که اساساً زندگی جاهلی، با مفاهیم والای اجتماعی، و مُراد و غرض عام همراهی نداشت، به همین دلیل نیز بسیاری از تبهکاری‌ها و پلیدی‌ها به راحتی در آن صورت می‌گرفت و چه بسا که امری مقبول نیز بود. (صفا، ۱۳۸۴: ۱۷ و ۱۸) نظیر همین نوع تلقّی و برداشت از زندگی، در آنچه برای اعراب جاهلی در مفهوم «حُب» تعریف می‌شد، نمایان است چرا که بیشتر اعراب جاهلی به عشق و حُب، همراه با هرزگی و عیاشی و خیانت و... توجه داشتند؛ این مسأله به صورتی است که همانطور که تذکر داده شد، برخی از ابطال و شعراء، زنا با زنان شوهردار را یکی از مفاخر خود و باعث برتری می‌دانستند.

در ادبیات و فرهنگ عرب، پیش از نزول قرآن (= عصر جاهلی) واژه «حُب» و مشتقات آن به معنای «دوست داشتن» و «مهر ورزیدن» به کار می‌رفت؛ البته دوستی و علاقه‌ای که جنبه مادی و جنسی داشت و شامل علاقه و دوستی محبوبه‌ها یا در نهایت، قبیله و وابستگان خونی عرب جاهلی می‌شد؛ نمونه‌های برجامانده از سروده‌های شعرای جاهلی، به وضوح این معنا را مشخص می‌کند؛ چنانکه در بیتی از «عمرو بن قعاس المرادی» آمده است:

ألا يا بيتٍ بالعَلْبَاءِ بيتٍ و لولا حُبَّ أهْلِكَ ما أتيتَ (۲)

(ابن میمون: ۱۹۹۱: ۸۵)

یا در بیتی از «السّمؤال» آمده است:

يُقَرَّبُ حُبَّ الْمَوْتِ آجَالَنَا لَنَا وَ تَكَرُّهُ آجَالَهُمْ فَتَطْوُلُ (۳)

(السّمؤال، ۱۴۰۲: ۹۱)

در بیتی از «زُهَیْر بن ابی سلمی» نیز معنای عشق ورزیدن (به مفهوم مهر و علاقه به محبوبه) برای واژه حُبّ به کار رفته است:

وَ صَحَوْتُ عَنْهَا بَعْدَ حُبِّ دَاخِلٍ وَ الْحُبُّ تَشْرِيبُهُ فَوَادَكَ دَاءٌ (۴)

(ابن ابی سلمی، ۱۹۸۸: ۲۱)

در جامعه جاهلی، زبان به عنوان برآیندی از محیط اجتماعی- فرهنگی، کارکرد خاص و ویژه ای، متناظر با شیوه‌های زندگی عرب جاهلی یافته بود به طوری که واژه حُبّ و مشتقات آن به حدی در شعر سخنوران آن عصر، در معنای عشق ورزی و دوستی محبوبه‌ها به کار رفته بود که واژه «حُبّ»، عشق به محبوبه‌ها، دلدادگان و عرائس عرب را به ذهن متبادر می‌کرد به عنوان نمونه، در ابیات زیر، واضح است که منظور شاعران، عشق به محبوبه‌هاست، و کاملاً جنبه مادی و ملموس دارد؛ چنانکه در شعری از «طرفه بن العبد» چنین معنایی مستفاد می‌شود:

وَ أَنَّى اهْتَدَتِ سَلْمَى وَسَائِلَ بَيْنِنَا بِشَاشَةَ حُبِّ بَاشَرَ الْقَلْبَ دَاخِلَهُ (۵)

(طرفه، ۲۰۰۰: ۱۲۷)

در بیتی از «عنتره بن شداد» نیز همین معنا دیده می‌شود:

خَلَدَيْدَى أَمْسَى حُبَّ عِبْلَةَ قَاتِلِي وَ بَأْسَى شَدِيدًا وَ الْحَسَامَ مَهْدَدًا (۶)

(عنتره بن شداد: ۱۹۸۳: ۲۸)

همو در بیتی دیگر می‌سراید:

وَ كَوْلَا حُبَّ عِبْلَةَ فِي فَوَادِي مَقِيمٍ مَا رَعَيْتَ لَهُمْ جَمَالًا (۷)

(همان: ۸۲)

ملاحظه می‌شود که در بیت فوق، مفهوم «به خاطر عشق به عبله» متناظر با شیوه‌های زندگی عرب جاهلی به کار رفته است؛ به طوری که واژه حُبّ در شعر و شاعری چون همو در آن عصر، در معنای عشق ورزی و دوستی محبوبه‌ها به کار رفته است.

و در بیتی دیگر نیز، تعبیر عشق را برای «سمراء» به کار می‌برد:

وقد كنت تخفى حُبَّ سَمْرَاءَ حَقْبَةً فَبِحْ لَانَ مِ نَهَا بِالذِي أَنْتَ بَائِحٌ^(۸)

(همان: ۲۳)

در بیت فوق، «عشقِ محبوبه» / «نهان داشتن آن در دل» / «قصید آشکار و برملا ساختنِ عشق» از مضامین رایجی هستند که در عصر جاهلی، نشان از عشق ورزی و دوستی محبوبه‌هاست؛ این مضامین، با شیوه‌های زندگی اجتماعی عرب جاهلی عجین شده است؛ و در واقع، در اینجا نیز واژه حُب از نظر شاعر، عشق ورزی و دوستی محبوبه می‌باشد.

«هدیه بن خشرم» نیز به عنوان یکی از شعرای مُخضرم و راوی «حُطِينَةُ» در همین معنا می‌سراید:

كَدَلِفْتُ بِهَا لَا حُبَّ مَن كَانَ قَبْلَهَا وَ كَلَّ مَحِبًّا لَا مَحَالَةَ آلفٌ^(۹)

(الجبوری، ۱۹۸۶: ۱۲۵)

در کنار این سُریندگان مرد، اشعار «أمّ ضحاک المَحَارِبِيَّة» به روشنی اثبات می‌کند که بیشترین کاربرد واژه حُب در حوزه زبانی عصر جاهلی، با عشق به دلدادگان مرتبط بوده است؛ این شاعر زن، با عشق مفرطی که به همسر خویش «الضباب» داشت، همواره در تغزلاتش، از او یاد می‌کرد؛ «أمّ ضحاک» تا بدانجا در این وادی گام نهاد که او را در جاهلیت به عنوان شاعری غزلسرا می‌شناختند؛ در شعرهای برجامانده از او، حُب، در معنای عشق به دلداده تصویر و تعریف می‌شود:

تَعَزَّيْتُ عَنْ حُبِّ الضَّبَابِي حَقْبَةً وَ كَلَّ عَمَايَا جَاهِلٍ سَاتَةَ ثُوبٌ^(۱۰)

در جای دیگری نیز درباره عشق همسر خود می‌سراید:

سَأَلْتُ المَحِبَّ بَيْنَ الذِي تَحْمَلُوا تَبَارِيحَ هَذَا الحُبِّ فِي سَالِفِ الدَّهْرِ

فَقُلْتُ لَهُمْ مَا يَذْهَبُ الحُبُّ بَعْدَ مَا تَبَوَّأَ مَا بَيْنَ الجَوَانِحِ وَالصُّدْرِ

فَقَالُوا شِفَاءَ الحُبِّ حُبُّ يَزِيلُهُ مِنْ آخِرِ أَوْ نَأَى طَوِيلٌ عَلَيَّ الهِجْرِ^(۱۱)

در بیتی دیگر نیز، همو، نظیر همین معنا را سروده است:

فَلَوْ أَنَّ أَهْلِي يَعْلَمُونَ تَمِيمَةً مِنْ الحُبِّ تَشْفِي قَلْدُونِي التَّمَائِمَا^(۱۲)

با نمونه‌هایی که ذکر شد، مشخص می‌گردد در سروده‌ها و فرهنگ جاهلی، بیشترین معنای حُب، در حوزه عشق و دلدادگی و دوستی - به ویژه نسبت به محبوبه‌ها و دلداده‌ها - تعریف می‌شود؛

هرچند که در آن میان، ابیاتی نیز هستند که بر مفاهیم عمیق‌تری همچون محبت به هموعان و... نیز حمل می‌شوند اما همان سروده‌ها نیز در نهایت، حُب را به عنوان موضوعی مادی و حسی تصویر می‌کنند.

مُقرن ظهور پیامبر(ص) و به ویژه در میان حنفاء و مخصوصاً شعرای مخرم، نشانه‌هایی از تغییر نگرش و معنا در مفاهیم اعتقادی / فرهنگی از جمله موضوع حُب، دیده می‌شود؛ این نگرش بدان صورت است که مفهوم «حُب» یا مشتقات آن همچون: «حبیب»، «محبوب»، «مُحِب» و... یا مترادفات آن مانند «وَدَّ»، «وَدَاد»، «ولی»، «ایثار»، «خلیل»، «خُلَّة» و... از معنای مادی صرف، کناره گرفته و به معنای عمیق‌تر و معنوی‌تر، ارجاع می‌دهند؛ حُب جاهلی که غالباً در معنای عشق ورزی- مشروع یا نامشروع- نسبت به زنان و دوشیزگان، نمود می‌یافت، در سروده‌ها و کاربردهای صدر اسلام به «دوستی، محبت، ایثار، همراهی و...» که مبنای ایمانی و اعتقادی داشت، اطلاق گردید، چنانکه در ابیاتی از حضرت ابوطالب(ع)- عمومی گرانقدر پیامبر(ص)- می‌توان نمونه‌هایی از این تحوّل معناساختی را شاهد بود؛ ایشان در قصیده‌ای در مدح پیامبر و انداز قومش از عاقبت دشمنی با رسول الله می‌سراید:

أَلَمْ تَعَلَّمُوا أَنَا وَجَدْنَا مُحَمَّدًا نَبِيًّا كَمَوْسَى خَطَّ فِي أَوَّلِ الْكُتُبِ؟
وَأَنَّ عَلَيْهِ فِي الْعِبَادِ مَحَبَّةً وَلَا خَيْرَ مِمَّنْ خَصَّهُ اللَّهُ بِالْحَبِّ (۱۳)
(ابوطالب، ۱۴۱۴: ۲۷)

در قصیده‌ای دیگر نیز خطاب به فرزند خویش امام علی(ع)- در زمانی که ایشان بر جان پیامبر(ص) از شرّ مُشرکان در هراس بودند، می‌سراید:

اصْبِرْ يَا بَنِيَّ فَالصَّبْرُ أَحَبُّ كَلَّ حَتَّى مَصِيرَةَ كَشَعُوبِ
قَدْ بَلَى الصَّبْرُ وَالْبَلَاءُ شَدِيدٌ لَفْدَاءِ الْحَبِيبِ وَابْنِ الْحَبِيبِ (۱۴)
(همان: ۲۴)

نظیر همین تحوّل معناساختی در شعر «حَسَّان بن ثابت انصاری» نیز دیده می‌شود، آنجا که می‌سراید:

فَأَمْسَى رَسْمُهَا خَلِقًا وَأَمْسَتْ يَبَابًا بَعْدَ سَاكِنِهَا الْحَبِيبِ (۱۵)
(حَسَّان بن ثابت، ۱۹۹۴: ۲۴)

متناسب با نظر «ابن طلال الهاشمی» که اذعان می‌کند: «گروهی حُب را یکی از انواع امیال انسانی نسبت به چیزهای زیبا یا مطلوب می‌دانند که مراتب مختلفی دارد؛ و در مراتب بالاتر و والاتر، به حُب انسان به خدا و حُب خدا به انسان می‌انجامد.» (ابن طلال الهاشمی، ۲۰۱۰م: ۲۹) جهت پی بردن به جنبه تحوّل و تحلیل معناشناختی می‌توان تصریح کرد در ابیات مذکور حُب به معنای «دوستی، محبت، ایثار، همراهی، مساعدت، همکاری و...» به کار رفته است که با واژه حُب در شعر سخنوران عرب جاهلی کاملاً متفاوت است؛ چراکه تا پیش از آن، در فرهنگ عرب، واژه حُب، بیشتر در معنای عشق به محبوبه‌ها، دلدادگان و عرائس و زیبارویان به کار می‌رفت.

تأثیر ویژگی‌های بارز جامعه و فرهنگ اسلامی در تحوّل معناشناختی «حُب»:

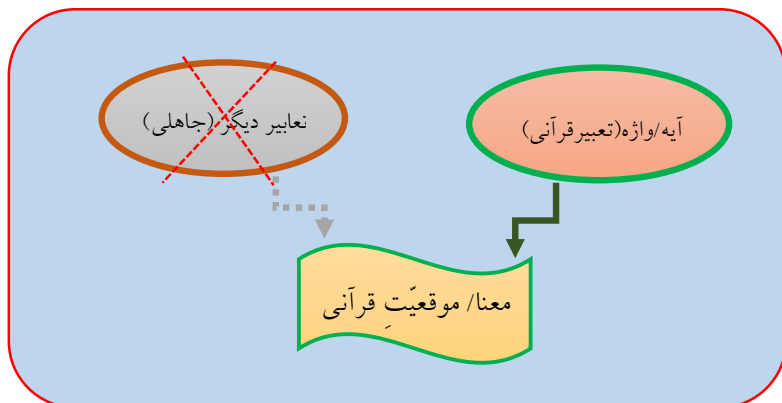
پس از بعثت پیامبر اعظم (ص)، اسلام و قرآن کریم، با عادات و عقاید جاهلان به چند گونه برخورد نمود: (۱) برخی را تأیید و تفریر نمود؛ (۲) نسبت به برخی دیگر سکوت کرد و آن را به اختیار مردم واگذار؛ (۳) برخی را تقبیح و با آن به شدت مبارزه کرد.

بسیاری از رفتارهای عرب جاهلی همچون دزدی، نفاق، زنا، شُرب خمر، هوسرانی، قتل و غارت، شرک و بت پرستی و... از سوی اسلام به شدت طرد و نفی شد و در مقابل، صفاتی همچون جوانمردی، شجاعت، بُردباری، دستگیری از ضعیفان، احترام به ممنوع، صلح و دوستی، دفاع از دین الهی، خداپرستی و... مورد تأیید و تأکید قرار گرفت؛ این رویه نوپدید، جنبه‌های مختلف زندگی عرب جاهلی را تحت تأثیر قرار داد و از مردمانی سطحی و خودمحور، انسان‌هایی فداکار، حقیقت جو و اجتماعی تربیت کرد.

تعالیم انسان ساز قرآن در کنار سنت متعالی نبوی، برنامه‌ای جامع و بلندمدت را برای اعراب مسلمان، تدوین کرد که نه تنها باعث دگرگونی در جامعه صدر اسلام گردید بلکه معیارهایی جدید و ساختاری نوین را در آن اجتماع، بنیان نهاد؛ در واقع، اسلام تنها به مجموعه‌ای از معتقدات خصوصی محدود نماند بلکه متضمن جامعه مستقلی گشت که دارای نظام حکومتی و قوانین خاصّ خویش است؛ در نتیجه، با داشتن در نمایه‌ای قوی و ایمانی راسخ، اندک زمانی نگذشت که فرهنگ متعالی اسلام، الهام بخش خیل عظیمی از اعراب شبه جزیره عربی و نواحی مجاور گشت؛ تحولات شگرف اسلامی که بیش از هر چیز تحوّل در گفتمان، معناجویی و جهان بینی مسلمانان دانسته می‌شود، تا بدان پایه پیش رفت که در مدتی کمتر از یک قرن، اعراب بدوی ساکن مفازه‌های خوفناک عربستان را تا درون مراکش، اسپانیا، فرانسه، کرانه‌های رود سند، آسیای میانه و دروازه‌های قسطنطنیه به پیش راند و به روشنی ثابت کرد که اسلام دینی است قوی، غالب و متکی به آموزه‌های متعالی.

همچنان که در ابتدای مقاله نیز تصریح شد، گفتمان زبان / معناشناختی صدر اسلام و عرفان اسلامی (با محوریت قرآن کریم) نسبت به عصر جاهلی، «تغییر در زمانی معنا» است؛ نکته‌ای که باید بدان دقت شود آن است که در صدر اسلام، تعالیم قرآنی برای تمام مسلمانان، و چه غالب و تعبیر اصلی محسوب گردید (و این رویه، تا کنون نیز ادامه دارد) به همین علت، تعبیر قرآن از یک واژه یا اصطلاح، به عنوان تعبیر و معنای معیار، سایر تعبیرات پیش از خود را یا منسوخ ساخت یا تحت الشعاع قرار داد؛ گفتمان جدید فرهنگی / عقیدتی نیز بر این حالت، تأثیر مضاعف گذاشت و در مدتی کوتاه- حدود یک ربع قرن- سبب شد، تحوّل معناشناختی شگرفی در زبان و اندیشه مسلمانان و جامعه اسلامی پدید آید.

اصالت تعبیرات قرآنی، به این معناست که مفهوم و معناسازی قرآن با معناسازی دیگران متفاوت است، به عنوان مثال، اگر در شعر «عنتره بن شداد» واژه حُب، تعبیری مادی / زمینی از علاقه جنسی / عاطفی شاعر نسبت به محبوبه اش «عبله» است، این تعبیر در گفتمان جاهلی، مثبت و پذیرفتنی است اما در گفتمان اسلامی، چنین تعبیری در مقابل تعابیر اصیل قرآن از واژه حُب رنگ می‌بازد و کمتر شاعری یا سخنوری به خود اجازه می‌دهد، آنچه در قرآن کریم آمده است را به معنای مادی / زمینی یا جنسی / عاطفی تعبیر کند؛ بدین دلیل است که معتقدیم در صدر اسلام و پس از آن، تعابیر غیر قرآنی، تحت الشعاع تعبیر قرآنی قرار گرفته، و معنا، موقعیت قرآنی منحصربفردی پیدا کرده است؛ در رویکرد و مبنای اسلامی، حُب یا عشق الهی مجموعه‌ای از ادراک‌ها و دریافت‌های معرفتی را شامل می‌شود که پیوستگی و مناسبت چندسویه و عمیقی با مباحث معرفتی دیگر همچون «درد»، «سوز و گداز»، «ترک تعلقات»، «زهد»، «انزوا طلبی»، «خوف» و... دارد؛ در حالی که در مبنای رویکرد جاهلی، حُب یا عشق همان عشق ورزی به محبوبه و کامیابی جنسی، تلقی می‌شود؛ از همین روست که می‌توان، تحوّل معناشناختی «حُب» در گفتمان جاهلی و اسلامی را بیشتر درک کرد.



معنای «حُب» در قرآن کریم و فرگشت تاریخی آن در عرفان اسلامی

قرآن کریم بدون شک، عامل ایجاد گفتمان عمیق عقیدتی، فرهنگی و اجتماعی در جامعه عرب جاهلی - و سپس در تمام جوامع انسانی - است؛ زبان قرآن، علاوه بر آنکه محور همدلی و اتحاد تمام مسلمانان است، به نگاه و برداشت آنها از حیات و هستی، جهت می دهد و حوزه معنا (= هدف، ارزش، کاربرد) را در وجود ایشان توسعه می بخشد؛ آنچه در این مقاله مدنظر ماست، یعنی تحوّل معناشناختی واژه حُب در قرآن نسبت به عصر جاهلیت، از این امر مستثنی نیست؛ موضوع محبت و حُب، جزء پایه های اصلی و آموزه های بنیادین آیین اسلام است. (باطنی، ۱۳۸۵: ۹۰) قرآن کریم به عنوان معجزه ای جاوید و مبنای اساسی تعالیم اسلام، به روشنی، جایگاه، حدود و مبانی مختلف اعتقادی مسلمانان را مشخص ساخته و در همراهی با سنت نبوی (ص) و رهنمودهای ائمه اطهار (ع) راه سعادت و نجات انسان ها را تبیین و ترسیم کرده است.

جامعه مطلوب، در نگاه قرآن و اسلام جامعه ای است که بر اساس محبت خدا و محبت انسان ها نسبت به یکدیگر پایه ریزی شود، در چنین جامعه ای، انسان ها باید نسبت به هم برخوردی برادرانه داشته باشند و تا سرحد ایثار و فداکاری نسبت به یکدیگر محبت بورزند:

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الحجرات / ۱۰)
﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (آل عمران / ۱۰۳)

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (المائدة / ۵۴)

﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَحْنًا نَفْسَهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الحشر / ۹)

این آیات، و نظایر آن، همگی گویای این حقیقت است که حُب و محبت، اساس و پایه جامعه اسلامی است. (صالحی زاده، ۱۳۸۸: ۱۰)

«ر شید الدین میبدی» در اشاره و تفسیر آیه ۵۴ سوره مائده، با بیانی سراسر شوق و دلدادگی نسبت به خالق، می نویسد:

«عَجَبِ حَالِي كِه خَاكِيَان رَا بَرَأَمَد، نَوَاخْتِگَانِ لَطْفِ اَوْ اَنَد، بَرَكَشِيدِگَانِ عَطْفِ اَوْ اَنَد، عَارِفَان بَه تَعْرِيفِ اَوْ اَنَد، مُشْرِفَان بَه تَشْرِيفِ اَوْ اَنَد، وَاصِلَان بَه اَيِّصَالِ اَوْ اَنَد، نَازَان بَه وَصَالِ اَوْ اَنَد... خَالِقِ بِي نَظِير، يَكِي اَسْت وَ مَخْلُوقِ بِي نَظِير، اَيِّشَان اَنَد؛ اَحْسَنُ الْخَالِقِينَ يَكِي اَسْت، اَحْسَنُ الْمَخْلُوقِينَ اَيِّشَانَد... عَالَمٌ وَ اَدَمُ نَبُود، عَرْشٌ وَ لَوْحٌ وَ قَلَمٌ نَبُود، بَهْشْتٌ وَ دُوزَخٌ نَبُود كِه اَيِّشَان رَا بِي اَيِّشَان، حَدِيثِ مَحَبَّتِ بُوَد كِه: يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...» (ميبدي، ۱۳۷۵: ۲۴۲)

حَتَّىٰ دَر رَوَايَاتِ نَيْزِ اَمَدَه اَسْت كِه مَحَبَّتِ، رُوحِ خُدَا دَر مِيَانِ بَنَدِگَانِ اَسْت، وَ چِيْزِي شِيْرِيْن تَر اَز مَحَبَّتِ نَيْسْت:

«حضرت داوود(ع) از فرزندش حضرت سليمان(ع) پرسيد: يا بَنِيَّ فَايُّ شَيْءٍ اَحْلَى؟ قَالَ: الْمَحَبَّةُ وَهُوَ رُوحُ اللَّهِ فِي عِبَادِهِ.» (شيخ صدوق، ۱۴۰۵ ق، ج ۱: ۱۵۶)

دَر گَفْتَمَانِ قُرْآنِي، تَحْوَلِ مَعْنَاشِناخْتِي وَاژَه حُبِّ بَه طُورِ بِنِيادِيْن، بَا حُوزَهٗ مَعْنَايِي حُبِّ دَر عَصْرِ جَاهَلِي، مَتَمَايِزِ اَسْت؛ مَعْنَايِ غَالِبِ وَ رَايِجِ حُبِّ دَر فَرَهَنگِ وَ اَدْبِيَّاتِ جَاهَلِيَّتِ، بَا عَشْقِ بَه مَحْبُوبَه‌هَآ، پِيُونَدِي مَسْتَقِيمِ دَاشْتِ وَ اَسْتِعْمَالِ وَاژَهٗ حُبِّ دَر بَا فِتْرَةِ زَبَانِي اَن رُوزگَارِ، بِيْشِ اَز هَر مَعْنَايِ دِيگَرِ بَا نَامِ مَحْبُوبَه‌هَآ وَ چِيْزَه‌ايِي كِه بَه اَنَهَا تَعَلَّقِ دَاشْتِ، هَمْرَاهِ بُوَد؛ بَه بِيَانِ دِيگَرِ، كَارْبَرْدِ حُبِّ دَر اَيْنِ مَعْنَايِ خَاصِّ، اَصَالْتِ وَ قَاعِدَهٗ كَلْمِي مَحْسُوبِ مِي شُدِ وَ اَسْتِعْمَالِ اَن دَر سَايِرِ مَوَارِدِ، جُزْءِ اَسْتِثْنَائَاتِ بَه شَمَارِ مِي اَمَد؛ اَمَّا بَا تَغْيِيْرِ گَفْتَمَانِ جَاهَلِي بَه گَفْتَمَانِ اِسْلَامِي، وَ بَه وِيژَهٗ بَا رُويكِرْدِ اَرْشِي قُرْآنِ كَرِيْمِ، مَعْنَايِ جَاهَلِي حُبِّ، بَه طُورِ كَامَلِ، دِگَرگُونِ شُد؛ دَر گَفْتَمَانِ جَدِيدِ (= مَعْنَايِ قُرْآنِي) وَاژَهٗ حُبِّ، دَر مَعْنَايِ اَصِيْلِ «دُوسْتِ دَاشْتِن» وَ «مَحَبَّتِ» بَه كَارِ رَفْتِ وَ بَرِساخْتِ هَايِ مِتْرَادَفِ وَ نَزْدِيكِ بَه اَن، حُوزَهٗ مَادِّي مَعْنَايِ حُبِّ رَا بَه حُوزَهٗ غَيْرِ مَادِّي تَغْيِيْرِ دَادَنَدِ بَه طُورِي كِه دَر نِظَامِ مَعْنَايِي قُرْآنِ كَرِيْمِ، وَاژَهٗ حُبِّ، يَادَاوَرِ عَشْقِ بَه مَحْبُوبَه‌هَآ وَ لَذَّتِ جُوبِي جَنْسِي نَيْسْت؛ اَز دِيگَرِ سُو، مَتْنِ قُرْآنِ، حُوزَهٗ مَعْنَايِي حُبِّ رَا گَسْتَرَشِ دَادَهٗ وَ مَعْنَايِ تَاژَه‌ايِ بَدَانِ بَخْشِيْدِ.

خُدَاوَنَدِ دَر قُرْآنِ كَرِيْمِ، اَنْوَاعِ مَخْتَلَفِي اَز حُبِّ وَ مِتْرَادَفَاتِ مَعْنُويِ يَا مَلَاذِمَاتِ مَحْتَوَايِي اَن رَا مَطْرَحِ كَرْدَهٗ اَسْت؛ اَيْنِ اَنْوَاعِ، بَا دَرجاتِ مَخْتَلَفِ، مِيْزَانِ شَدْتِ وَ ضَعْفِ حُبِّ، يَا سَلْبِي وَ اِيْجَابِي بُوَدِنِ اَن رَا تَشْرِيحِ مِي كَنْنَد؛ دَر قُرْآنِ كَرِيْمِ، بَه تَصْرِيْحِ آيَاتِ، مَرَاحِلِ مَخْتَلَفِي بَرَايِ حُبِّ وَ مَشْتَقَاتِ وَ مِتْرَادَفَاتِ اَن مَطْرَحِ مِي شُودِ كِه اَنَهَا رَا دَر سَه مَنظَرِ مِي تُوَانِ دَسْتَهٗ بَنْدِي كَرْد:

- حُبِّ عَامِّ كِه مَشْتَرِكِ مِيَانِ حُبِّ اَلْهِي وَ اِنْسَانِ اَسْت.

- حُبِّ خُدَا بَه اِنْسَانِ وَ حُبِّ اِنْسَانِ بَه خُدَا

- حُبِّ اِنْسَانِ بَه اِنْسَانِ

دَر هَر يَكِ اَز مَرَاحِلِ سَه گَاَنَهٗ فَوْقِ، قُرْآنِ كَرِيْمِ بَا گَشُودِنِ دَر چِيْه‌هَآيِ نُوِيْنِ بَرِ سَاخْتِ مَعْنَايِي وَاژَهٗ

فرگشت تاریخی / اعتقادی واژه «حُب» / ۱۶۳

حُب، می‌کوشد به آنحای مختلف و با به کار بُردن ۱۰۹ بار (البدر، ۱۳۹۱: ۲۷۵-۲۷۷) مشتقات واژه حُب (قرشی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۹۳) دایره معنایی حُب را گسترده سازد چنانکه با مطالعه تفاسیر مختلف درباره آیات، معانی نوینی همچون «ترجیح دادن» (ابراهیم/۳) و (ص/۳۲) و (توبه/۲۳) و (نحل/۱۰۷) «نیازمند بودن» (بقره/۱۷۷) و (انسان/۸) و «بهره مند شدن» (الصف/۱۳) نیز علاوه بر معنای «دوست داشتن» و «محبت» مستفاد می‌گردد. (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱: ۳۳۵) و (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۵۳۸) و (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۱۹۲) و (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۱۳)

با توجه به مطالب فوق، و با احصای قرآن کریم، می‌توان واژه حُب در معنای دوستی و محبت را به عنوان «معنای مرکزی» و ۳۴ برساخت مترادف هم معنی یا مرتبط با حُب را در زنجیره «انواع حُب» (ابن طلال الهاشمی، ۲۰۱۰: ۲۰۶-۲۴۰) به عنوان «شبکه شعاعی» واژه حُب در قرآن کریم مشخص سازیم.



با توجه به مطالب فوق، پس از روزگار صدر اسلام و با توجه به تحوّل معناشناختی منبعث از گفتمان قرآنی / اسلامی، اندیشمندان و اهل لغت، واژه حُب را به شکل ذیل تعریف کردند؛ تعاریفی که به روشنی، برتاباننده رویکرد قرآنی / اسلامی با اصالت قرار دادن تعبیر قرآن است.

«محمدحسن عبدالله» در بحثی جامع درباره «حُب» متذکر می‌شود که عرب، میان حُب و میل و رغبت، تفاوت قائل می‌شود او حُب را حالتی، تو صیف می‌کند که بر میل قلبی دلالت داشته و گاه، مقرون به ایثار است، ایثاری که طی آن سعادت و ارزش محبوب، لحاظ می‌شود و مُحَبّ چه بسا به جهت این ایثار، به سختی و حرمان نیز دچار می‌گردد؛ به طوری که موارد مذکور، در عبارات زیرین به خوبی مشهود می‌باشد و نصّ کلام او چنین است:

«لَمْ يَخْلَطِ الْعَرَبُ بَيْنَ الْحُبِّ وَالْجِنْسِ، أَوْ بَيْنَ الْمَحَبَّةِ وَالْإِسْتِهَاءِ، ظَلَّ الْحُبُّ عَاطِفَةً تَقُومُ عَلَى الْمَيْلِ الْقَلْبِيِّ الْمَقْرُونِ بِالْإِيثَارِ، مَيْلٌ يَتَنَفَّسُ فِي الدِّقَّةِ الْعَفِّ، وَالتَّأَمُّلِ فِي حَرَكَةِ النَّفْسِ، وَالرَّغْبَةِ فِي تَوْحُّدِ الشُّعُورِ نَحْوَ الْأَشْيَاءِ، وَإِيثَارٌ مَا بِهِ يَصِيرُ الْمَحْبُوبُ أَكْثَرَ سَعَادَةً وَبَهَاءً وَأَنْسَاءً، وَإِنْ يَكُنِ الْمَحْبُوبُ بِسَبَبٍ مِنْ ذَلِكَ - يُعَانِي ضَرْوبًا مِنَ الْحَرَمَانِ وَالشَّقَاءِ...» (عبدالله، ۱۹۸۰: ۹۳)

«خلیل بن احمد فراهیدی» در معنای واژه «حُب» می نویسد: «أَحْبَبْتُهُ نَقِيضُ أَبْغَضْتُهُ» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ذیل حُب) بدین معنا او حُب را نقیضِ بَغْض (= کینه و دشمنی) معنا کرده است؛ همین معنا را «ابن منظور» نیز می پذیرد و می نویسد: «الْحُبُّ نَقِيضُ الْبُغْضِ وَالْحُبُّ الْوَدَادُ وَالْمَحَبَّةُ» (ابن منظور الأفريقي المصري، ۱۴۰۵: ذیل حُب)

«راغب اصفهانی» نیز می گوید با اندکی تطویل، وجوه سه گانه ای را نیز برای محبت، ذکر نماید: «... الْمَحَبَّةُ إِرَادَةٌ مَا تَرَاهُ أَوْ تَطْنُهُ خَيْرًا (محبت، اراده کردن و خواستن چیزی است که یقین یا گمان می کنی، خیر و خوبی در آن است)... [سپس راغب ادامه می دهد:] محبت بر سه وجه است: الف) محبت برای لذت بردن مانند محبت نسبت به زن و محبت طعام * وَيَطْعُمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا * (الإنسان / ۸) ب) محبت برای فایده داشتن؛ مانند دوست داشتن چیزی برای نفع و فایده ای که در آن است * وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ * (الصف / ۱۳) ج) محبت به خاطر فضیلت و کمال، چنانکه برخی دانشمندان، دانشمندان دیگر را به خاطر علم و دانشی که در آنهاست، دوست دارند... [راغب اصفهانی در ادامه توضیح محبت،] ابتدا حُب را به اراده تفسیر می کند ولی در ادامه می گوید اینگونه نیست بلکه محبت، ابلغ از اراده است، هر محبتی اراده است، ولی هر اراده ای محبت نیست...» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۱۴ و ۲۱۵)

با اینکه غالب اندیشمندان مسلمان، همچنانکه گفته شد «حُب» را به «دوستی و علاقه» و «میل عاطفی شدید نسبت به چیزی» معنا کرده اند، اما در تعریف کلی این واژه، دو رویکرد کلی وجود دارد:

گروهی از علما، قائل به این هستند که برای حُب، تعریف دقیقی وجود ندارد بنابراین، اصل حُب تعریف ناپذیر است اما آثار آن، توصیف می شود.

گروهی دیگر، حُب را یکی از انواع امیال انسانی نسبت به چیزهای زیبا یا مطلوب می دانند که مراتب مختلفی دارد و در مراتب بالاتر و والاتر به حُب انسان به خدا و حُب خدا به انسان می انجامد. (ابن طلال الهاشمی، ۲۰۱۰م: ۲۹)

در وجه نامگذاری واژه حُب، «امام قشیرری» (متوفی ۴۶۵ ق.) در باب چهل و نهم از «رساله قشیریه» (باب محبت) می گوید اقوال گوناگون در ریشه شناسی و معنای واژه حُب را ارائه دهد:

«گروهی گفته‌اند حُب، نامیست صفای مودت را زیرا که عرب، دندان سپید آب دار نیکو را حَبَبُ الأَسنان خوانند و برین قول، مَحَبَّت، جوشیدن دل بُود و برخاستن او به هم برآمدن او به وقت تشنگی او به دیدار محبوب... و گفته‌اند اشتقاق او از لزوم و ثبات بُود... و گفته‌اند این از حَب گرفته‌اند، و حَب، جمع حَبَّة بُود و حَبَّة القَلب آن بُود که قوام دل بدو بُود... و گویند که حُب گرفته‌اند از حَبَّة به کسر الحاء و آن تخمی بُود که در صحرا روید، حُب را بدین سبب حُب خوانند که او تخم حیات است... و گویند حُب آن چوب‌های چهارگانه بُود که به هم درگذارند تا سببو برآنجا نهند، مَحَبَّت را بدان سبب حُب نام کردند که عزّ و ذُلّ از محبوب، تحمّل کند... کسی دیگر گوید: مَحَبَّت، ایثار محبوب بُود بر همه چیزها؛ و گفته‌اند موافقت حبیب بُود به شاهد و غائب؛ و گفته‌اند محوگشتن مَحَب بُود از صفات خویش و اثبات کردن محبوب را به ذات او...» (قشیری، ۱۳۸۱: ۵۵۷-۵۵۹)

«ابن طلال الهاشمی» بر مبنای آیات الهی، تعریف شایعی از حُب ارائه می‌دهد؛ او با اشاره به آیات:

﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصَلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (النساء / ۱۲۹)

﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدِ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا﴾ (الأحزاب / ۵۲)

حُب را مبتنی بر کلام الهی به: «میل، من بعد الإعجاب، إلی الحُسن» تعریف می‌کند و آن را جامع‌ترین تعریف حُب می‌داند که نظر جمهور علمای ادب و لغت نیز - چنانکه در مباحث فوق، اشاره شد - بدان متمایل است. (ابن طلال الهاشمی، ۲۰۱۰: ۲۹)

«ابویعقوب سوسی» نیز درباره حدّ و حدود مَحَبَّت و عشق می‌گوید: «حقیقت مَحَبَّت آن است که بنده حظّ خویش را فراموش کند از خدای تعالی، و حوائج خود به خدای تعالی، فراموش کند.» (قشیری، ۱۳۸۱: ۵۶۲)

«ابوبکر کلابادی»، مَحَبَّت را لذّتی در مخلوق و فنای در خالق می‌داند و در تعریف عرفانی «حُبّ الهی» می‌نویسد: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ النَّبَاجِيُّ الْمُحِبُّ لِدَّةٌ فِي الْمَخْلُوقِ وَاسْتِهْلَاكٌ فِي الْخَالِقِ مَعْنَى الْاسْتِهْلَاكِ أَنْ لَا يَبْقَى لَكَ حَظٌّ وَلَا يَكُونُ لِمَحَبَّتِكَ عَلَيْهِ وَلَا تَكُونُ قَائِمًا بَعْلَهُ... قَالَ سُهَيْلٌ مِنْ أَحِبِّ اللَّهِ فَهُوَ الْعَيْشُ وَمَنْ أَحَبَّ فَلَا عَيْشَ لَهُ مَعْنَى هُوَ الْعَيْشُ أَنَّهُ يَطِيبُ عَيْشَهُ لِأَنَّ الْمُحِبَّ يَتَلَذَّذُ بِكُلِّ مَا يَرِدُ عَلَيْهِ مِنَ الْمَحْبُوبِ مِنْ مَكْرُوهٍ أَوْ مَحْبُوبٍ وَمَعْنَى لَا عَيْشَ لَهُ لِأَنَّهُ يَطْلُبُ الْوَسُوءَ إِلَيْهِ وَيَخَافُ الْإِنْقِطَاعَ دُونَهُ فَيَذْهَبُ عَيْشَهُ.» (الکلاباذی البخاری، بی تا: ۱۰۹)

در جای دیگر نیز با اشاره به اینکه، مَحَبَّت، لذّت درک حقیقت الهی است و جُز خدا، به کس

دیگری سزاوار نیست، می نویسد:

وَقَالَ بَعْضُ الْكِبَارِ الْمُحِبِّهٖ لَذَّةُ وَالْحَقِّ لَا يَتَلَذَّذُ بِهِ لِأَنَّ مَوَاضِعَ الْحَقِيقَةِ دَهْشٌ وَإِسْتِيفَاءٌ وَحَيْرَةٌ فَمُحِبُّهُ الْعَبْدُ لِلَّهِ تَعْظِيمٌ يَحِلُّ أَلَّا سُرَّارَ فَلَا يَسْتَجِيزُ تَعْظِيمٌ سِوَاهُ وَمُحِبُّهُ اللَّهُ لِلْعَبْدِ هُوَ أَنْ يَبْلِيَهُ بِهِ فَلَا يَصْلَحُ لِغَيْرِهِ وَهُوَ مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى: *وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي* (همان: ۱۱۰)

«عبد الکریم بن صالح الحمید» در بیان اینکه اصل عبادت، محبت الهی است و ضرورت درک محبت حق از جانب محب (= عارف) می نویسد:

«وَأَنَّ أَسْوَءَ الْعِبَادَةِ هُوَ الْمُحِبَّةُ، وَأَنَّ مَحْبُوبَ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ لَا يَشْبَهُهُ غَيْرُهُ وَلَا يَمِثَلُهُ، بَلْ وَلَا يَدَانِيهِ وَلَا يَقَارِبُهُ، مَهْمَا كَانَ ذَلِكَ الْغَيْرِ، عِلْمٌ أَنَّ الْحُبَّ فِيهِ لَا يَشَابَهُهُ غَيْرُهُ وَلَا يَمِثَلُهُ كَذَلِكَ الْبُغْضُ فِيهِ.. وَهَذَا لِأَبَدٍ فِيهِ مِنْ مَعْرِفَةٍ بِاللَّهِ خَاصَّةٌ تَمُرُّ الشُّعُورُ بِهِ حَيْثُ أَنَّ الْمُحِبَّةَ تَابِعَةٌ لِلشُّعُورِ بِالْمُحْبُوبِ.» (الحمید، ۱۴۱۳ق: ۱۰)

از منظر فرگشت تاریخی، باید گفت پس از عصر صحابه و تابعان، تعالیم زهد مسلمانان، اندیشه‌ای را ترویج کرد که به نام «تصوف» معروف گردید، چندی نگذشت که بصره مرکز این تعالیم شد و از طریق نفوذ این شهر بود که مکاتب بغداد، خراسان و مصر به وجود آمدند؛ تصوف در شکل زاهدانه و خشک خویش روزگار می‌گذارند تا اینکه ظهور «رابعه» به عنوان نقطه عطفی در مسیر تصوف، زهد خشک مبنی بر خوف و خشیت را به معرفتی دردآلود و مبتنی بر عشق و محبت متمایل ساخت؛ نکته‌ای که در مورد ماهیت زهد در نگاه پیروان تصوف، شایسته توجه می‌باشد آن است که زاهدان متصوف، زهد را به عنوان مجموعه‌ای از قواعد و عبادات تلقی نکردند بلکه آن را حقیقتی از زمره حقایق شناختند و احساس ایشان نسبت به زهد، احساس خوف از خداوند بود، به گفته نیکلسون:

«همان احساسی که ایشان را به خوف و بیم از خداوند فراخوانده بود... [اما] با گسترش افکار سایر نحلّه‌ها در زهد اسلامی، این زهد ساده به زهدی صوفیانه تکامل یافت و دیگر به عنوان وسیله‌ای برای رهایی از عذاب آخرت مطرح نبود، بلکه اسلوبی از اسالیب شستشوی جان و تصفیه روح بود تا روح، استعداد بیشتری برای شناخت خداوند، محبت نسبت به او و اتصال به او پیدا کند.» (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۳۳)

در عرفان اسلامی، به نسبت آموزه‌های مسیحی، پرستش معرفت جوینانه از گونه‌ای دیگر است؛ آنچه در مسیحیت به عنوان «خدای پسر» نمودار می‌شود، در اسلام به هیچ وجه شکل نمی‌گیرد، وجود پیامبر اکرم (ص) اگرچه از لحاظ معنوی فراتر از مرتبت سایر انسان‌هاست اما به هیچ وجه، «خداگونه» یا «فرزندگونه» نیست؛ عرفان اسلامی در بستر اندیشه‌های مداوم و خوف و رجای

مسلمانان و زهادِ نخستین شکل می‌گیرد و در گذر زمان با در آمیختن با مفاهیم متعدد معرفت‌جویانه، فلسفی و اشراقی به تعاملی عاشقانه و چندبعدی میان انسان و خداوند تبدیل می‌شود که بیش از هر چیز بر ذات دین و حقیقت ناب آسمانی تکیه دارد و تلاش خویش را بر ادراک «در آمیختگی با محبوب آسمانی» معطوف می‌سازد و در این ادراک، خود را با پالودن از نفسانیات، آماده پذیرش اشراقات الهی و کشف و شهودهای مداوم می‌کند؛ به همین دلیل، در عرفان اسلامی، زهد و حُب الهی، لازم و ملزوم هم شمرده می‌شوند:

«چون زهد به طور کلی روگردانیدن از محبوب است تحقق آن تنها با عدول به چیزی که از آن محبوب‌تر است قابل تصور است و گرنه ترکِ محبوب بدون گرایش به چیزی محبوب‌تر، محال است... بنابراین زهد عبارت است از بی‌رغبتی به دنیا و عدول از آن به آخرت یا از غیر خدا به خداست و این درجه‌ای برتر است.» (فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج: ۷، ۴۲۸)

از جانب دیگر، باید توجه داشت تصوف غیر وحدت وجودی، به «دوگانگی» بین خدا و عارف توجه دارد و وحدت روحانی با خدا را به معنای اتحاد در «محبت» و «اراده» می‌داند که در آن جدایی بین خالق و مخلوق، امری ثابت و مسلم است.

در عرفان اسلامی، رهایی از بند بشریت و صفات فانی جسمانی، و گذر از هزارتوی پُر پیچ و خم عادات و تمایلات و رسیدن به خداگونگی، نهایت عاشقی است؛ درد عشق، مسیر رسیدن به این مطلوب است و برای چنین مطلوب والایی، هر رنج و بلا و دردی قابل تحمل و پذیرش؛ محبوب آنقدر ارجمند و متعالی است که هر دردی که در راه وصالش تحمل شود، ناچیز است و عارف و سالک با افتخار از آن یاد می‌کند.

در طریق عشقبازی امن و آسایش خطاست ریش باد آن دل که با درد تو خواهد مرهمی

اهل کام و ناز را در کوی رندی راه نیست رهروی باید جهانسوزی نه خامی بی غمی

(حافظ، ۱۳۷۲: ۳۰۶)

مولانا نیز در بیان حُب الهی و درد عاشقی، می‌گوید:

«حق تعالی چون بنده‌ای را شایسته مقام قرب گرداند و او را شراب لطف ابد بچشاند، ظاهرش را و باطنش را از ریا و نفاق صافی کند، محبت اغیار را در باطن او گنجایی نماند، مشاهد لطف خفی گردد، به چشم عبرت در حقیقت کون نظاره می‌کند، از مصنوع به صانع می‌نگرد و از مقدر به قادر می‌رسد، آنگه از مصنوعات ملول گردد و به محبت صانع مشغول گردد؛ دنیا را پیش او خطر نماند، عقبی را بر خاطر او گذر نماند، غذای او ذکر محبوب گردد و تنش در هیجان شوق محبوب می‌نازد

و جان در محبتِ محبوب می‌گذارد... این همه تغیر، ظاهر را بود و لیکن باطن از شوق و محبت پر بود...» (مولانا، ۱۳۶۵: ۸۹)

به هر روی، صوفیان و عرفا از غایت محبتِ میان خود و خدا، چارچوب‌های گفتاری را نیز در هم شکسته و در کلام خویش به صورتی خداوند را مخاطب قرار می‌دادند که در شرع، مفهوم «ترکِ ادبِ شرعی» از آن متصور می‌شد. (باطنی، ۱۳۸۵: ۱۰۳)

علاوه بر آنچه که در معنای «حُب» ذکر شد، در مباحث قرآنی، متون تفسیری و ادبیات عرب، واژه‌های دیگری نیز با واژه حُب، قرابتِ معنایی دارند از جمله: «الوَدَّ»، «أَلْفَتَ»، «خَلَّه»، «رَغَبَهُ»، «ولایه»، «صدیق»، «حمیم»، «أَخْدَان»، «إِخْوَان» و... در واقع، با مجموع این شواهد و قراین، می‌توان بیان کرد پس از ظهورِ اسلام و با توضیح‌گیری عرفان اسلامی، معنای «حُب» در مباحث قرآنی با معنای رایج آن در عصر جاهلی، هم به جهت معناشناسی و هم به جهت اعتقادی دچار تحوّل و تغیر کلی شده است.

نتیجه تحقیق: مقاله حاضر با تأکید بر تأثیر گفتمان‌های غالب فرهنگی / اجتماعی بر تحولات معناشناختی، ضمن توجه به ویژگی‌های بارز جوامع جاهلی و صدر اسلام، تغیر نگرش عقیدتی / اجتماعی را عامل مهمی در تحولات معناشناختی حُب در این دو برهه زمانی می‌داند. ذهنیت بسیط و قبیله‌ای اعراب جاهلی، تصویری که از حُب ارائه می‌داد غالباً منحصر به سطوح مادی / زمینی و التذاذات جنسی میان عاشق و معشوق بود چنانکه نمونه‌های مختلفی از شعر جاهلی، اثبات گر این مدعاست.

در مقابل، تغیر گفتمان جاهلی به اسلام، سبب شد بساطت و مادی‌گری عرب جاهلی جای خود را به تأمل در حیات و هستی بدهد و مسلمانان با تکیه بر تعلیمات اسلامی و تأکید بر اصالت تعابیر و معانی قرآنی، نگاه فرامادی خود را به موضوع حُب و محبت نیز منعطف سازند؛ چنانکه التذاذ صرفاً مادی عصر جاهلی، در دوران اسلامی به تعابیری همچون «ایثار»، «وَدَّ»، «صفای مودت»، «ترجیح دادن» و... تحوّل پیدا کرد؛ این شبکه شاعری جدید، در واقع، با ساختار و سیاق معنایی گفتمان اسلامی / قرآنی، متناسب و هماهنگ می‌باشد.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- برای آگاهی از چگونگی این ازدواج‌ها و نیز در بارهٔ انواع زناشویی در جاهلیت، رجوع کنید به: (نوری، ۱۳۶۰: ۶۰۲-۶۱۳) و (ابطحی، ۱۳۴۸: ۱۱۹-۱۳۷)
- ۲- ترجمه: هان! ای خانه و دیاری که در علباء قرار گرفتی! اگر دوستی و محبت ساکنان تو نبود، من نمی‌آمدم. [به سبب دوستی ساکنان کوی تو، من به اینجا آمدم.]
- ۳- ترجمه: عشق به مرگ و از جان گذشتن، آجل‌های ما را نزدیک می‌سازد؛ و همین عشق سبب می‌شود که در کارزار و در ایام جوانی جان بسپاریم؛ و اما بنی عامر و سلول عمر دراز دارند چون که از جنگ می‌گریزند.
- ۴- ترجمه: (از مستی و بیخودی) به خویش باز آمدم آنگاه که عشق (:محبوبه) داخلِ [قلبم] گردید؛ در حالی که عشق، دردی است که آن را به قلبت می‌نوشانی.
- ۵- ترجمه: و چگونه سلمی به ارتباط و وصال در میان ما راه یابد، آنگاه که درخشش عشق، پیوسته به ژرفای دل و جان نفوذ کرده است.
- ۶- ترجمه: ای دو ست من! عشق عبله قاتل من است؛ با وجود اینکه من بسیار نیرومندم و شمشیر هندی دارم. (یا: با وجود اینکه من بسیار نیرومندم اما عشق عبله، چون تیغ تیز هندی، [بُرآن و خونریز] است.)
- ۷- ترجمه: اگر عشق «عبله» در دل من جای نمی‌گرفت، هرگز شتران [آنها را] به چرا نمی‌بردم.
- ۸- ترجمه: و تو عشق سمراء را زمانی در دل نمان داشتی؛ اکنون آن را آشکار کن، چراکه زمان آن رسیده است تا آن را آشکار نمایی.
- ۹- ترجمه: به عشق او مبتلا شدم در حالی که پیش از او دلم از عشق دیگری، خالی بود؛ و بدون شک، هر عاشقی، ناگزیر از مهرورزیدن و اُلُفت (و معاشرت با محبوبه اش) است.
- ۱۰- ترجمه: من از عشق ضباب برای دوره‌ای از زمان تسلی یافتم، آری، هر کوردلی و تاریکی، یک روز، به حالت اولیه و روشنایی برمی‌گردد.
- ۱۱- ترجمه: از عاشقان و شیفتگانی که در گذشته، شدت غم و اندوه این عشق را متحمل شده‌اند، پرسیدم/ و خطاب به آنها گفتم: عشق پس از اینکه در دل و جان آدمی جای گرفت چه چیزی آن را می‌برد؟ پس آنها گفتند: درمان عشق یا با عشقی دیگر است و یا هجرانی طولانی.
- ۱۲- ترجمه: اگر خویشانم می‌دانستند که حرزی از عشق، درد مرا التیام می‌بخشد، انواع حرزهای [عشق] را بر گردنم می‌آویختند.
- ۱۳- ترجمه: آیا نمی‌دانید که من، محمد(ص) را پیامبری همچون موسی(ع) یافتم که در ابتدای

کتاب، بدو تصریح شده است. / و همانا برای او در میان بندگان، محبت و دوستی قلبی وجود دارد؛ و هیچ خیر و برکتی بالاتر از آن نیست که خداوند کسی را برای مهر و محبت، ویژه سازد.

۱۴- ترجمه: پسرم شکیبایی پیشه ساز! شکیبایی! چرا که شکیبایی و پایداری در راه شرافت و عدالت از همه چیز بهتر است. و افزون بر این هر موجود زنده‌ای به ناگزیر به سوی مرگ گام می‌سپارد؛ پس چه بهتر که مرگی پر افتخار و شرافتمندانه را دیدار کند. / علی جان! ما وجود ارجمند تو را در راه دوست فدا کردیم، آری، ما در آزمونی سخت قرار داریم و در این آزمون دشوار، تو را در راه دوست و فرزند محبوب بخشیدیم، در راه انسانی والا و از ریشه و تباری بزرگ و پر نجابت.

۱۵- ترجمه: بعد از آنکه سکونت دوست و یار، منتفی شد، پس نشانه‌های قبیله و آثار برجامانده، کهنه و فرسوده و خراب گردید.



منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آذرنوش، آذرتاش، (۱۳۸۴)، تاریخ زبان و فرهنگ عربی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات سمت.
- ۳- ابطحی، سیدمصطفی، (۱۳۴۸)، عقاید و آراء بشر در امور جنسی، چاپ اول، تهران: انتشارات کتابفروشی جعفری.
- ۴- ابن طلال الهاشمی، غازی بن محمد، (۲۰۱۰م)، الحُب فی القرآن الکریم، الطبعة الثانية، عمان، اردن: دائرة المكتبة الوطنية.
- ۵- ابن کثیر، إسماعیل بن عمر، (۱۴۱۹ق.)، تفسیر القرآن العظیم، الطبعة الأولى، بیروت: نشر إحياء الكتب العربية.
- ۶- ابن میمون، محمد بن مبارک بن محمد، (۱۹۹۱م)، منتهی الطلب من أشعار العرب، تحقیق و شرح: محمد نبیل طریفی، المجلد الأول، بیروت: دارصادر.
- ۷- ابوطالب بن عبدالمطلب، (۱۴۱۴ق.)، دیوان ابي طالب عم النبي، الطبعة الأولى، تصحيح: محمد التونجي، بیروت: نشر دارالكتاب العربي.
- ۸- احمدی، حبیب الله، (۱۳۸۴)، زیباترین سخن، چاپ چهارم، قم: انتشارات فاطیما.
- ۹- اختیار، منصور، (۱۳۴۸)، معنی شناسی، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۰- باطنی، غلامرضا، (۱۳۸۵)، «صحو و سُکر در تعالیم صوفیان»، فصلنامه پژوهشی نامه پارسی، سال یازدهم، شماره دوم، تابستان، ص ۸۷-۱۰۹.
- ۱۱- البدر، مصطفی رافد، (۱۳۹۱)، الرافد لألفاظ القرآن الکریم، چاپ اول، قم: منشورات ذوی القربى.
- ۱۲- بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق.)، أنوار التنزیل وأسرار التأویل، بیروت: نشر دار إحياء التراث العربي.
- ۱۳- ترجانی زاده، احمد، (۱۳۸۲)، شرح معلقات سبع، چاپ اول، تهران: انتشارات سروش.
- ۱۴- تفلیسی، ابوالفضل حبیب بن ابراهیم، (۱۳۸۶)، وجوه قرآن، چاپ چهارم، تصحيح: مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۵- جارالله، مها یوسف، (۱۴۲۲ق.)، الحُبّ و البغض فی القرآن الکریم، الطبعة الأولى، بیروت: دار ابن الحزم.
- ۱۶- الجبوری، یحیی، (۱۹۸۶م)، شعر هدیه بن الخشرم العذری، الطبعة الثانية، کویت: دارالقلم للنشر و التوزیع.
- ۱۷- حافظ، شمس الدین محمد، (۱۳۷۲)، دیوان حافظ، چاپ اول، تصحيح: محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: مهتاب.
- ۱۸- حسّان بن ثابت، (۱۹۹۴م.)، دیوان حسّان بن ثابت، الطبعة الثانية، تصحيح: عبدالله مهنا، بیروت: دار الكتب العلمية.

- ۱۹- الحمید، ابو محمد عبد الکریم، (۱۴۱۳ق.) الحب فی اللہ، الطبعة الأولى، الرياض: مكتبة المغنی.
- ۲۰- خلف مراد، عبدالرحیم، (۱۳۸۵)، درآمدی بر معنانشناسی قرآن، چاپ اول، قم: انتشارات دارالعلم.
- ۲۱- دیانی، محمود، (۱۳۸۹)، «معنای زندگی از منظر علامه سیدمحمدحسین طباطبائی»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه قم، سال ۱۲، ش ۱۴، صص ۲۳-۳۷.
- ۲۲- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۴۱۲ق.)، المفردات فی غریب القرآن، الطبعة الأولى، المحقق: صفوان عدنان الداودی، دمشق: دار الشامیة.
- ۲۳- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق.)، الکشاف عن الحقائق غوامض التنزیل، الطبعة الثالثة، بیروت: دارالکتب العربی.
- ۲۴- زهیر بن أبی سلمی، (۱۹۸۸م.)، دیوان زهیر بن أبی سلمی، تصحیح: علی حسن فاعور، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۲۵- السّمّوال و عروہ بن الورد، (۴۰۲ق.)، دیوانا عروہ بن الورد و السّمّوال، الطبعة الأولى، تصحیح: کریم البستانی، بیروت: دار بیروت للطباعة و النشر.
- ۲۶- شیخ صدوق، (۱۴۰۵ق.)، کمال الدین و تمام النعمه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- ۲۷- صالحی زاده، محمد اسماعیل، (۱۳۸۸)، محبت در قرآن، چاپ اول، قم: انتشارات اشک یاس.
- ۲۸- صفا، ذبیح الله، (۱۳۸۴)، حماسه سرایی در ایران، چاپ هفتم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۲۹- طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین.
- ۳۰- طرفه بن العبد، (۲۰۰۰م.)، دیوان طرفه بن العبد، الطبعة الثانية، شرح: الأعلّم الشستمری، محقق: دریة الخطیب و لطفی صقال، بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات و النّشر.
- ۳۱- عارفی، داوود، (۱۳۸۸)، حبّ در قرآن، چاپ اول، قم: انتشارات سبّط النبی.
- ۳۲- عبدالتّوّاب، رمضان، (۱۳۶۷)، مباحثی در فقه اللغة و زبان شناسی عربی، چاپ اول، ترجمه: حمیدرضا شیخی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- ۳۳- عبدالرؤوف، حسین و میر، مستنصر، (۱۳۹۰)، مطالعة قرآن به منزله اثری ادبی، چاپ اول، ترجمه: ابوالفضل حرّی، تهران: انتشارات نیلوفر.
- ۳۴- عبدالله، محمد حسن، (۱۹۸۰م.)، الحبّ فی التراث العربی، الكويت: نشر عالم المعرفة.
- ۳۵- عنتره بن شدّاد، (۱۹۸۳م.)، دیوان عنتره بن شدّاد، الطبعة الأولى، بیروت: نشر صاحب المكتبة الجامعیة.
- ۳۶- فیض کاشانی، مولی محسن، (۱۳۷۹)، المَحَجَّةُ الْبَيْضَاءُ الْمَحَجَّةُ الْبَيْضَاءُ فِي تَهْذِيبِ الْإِحْيَاءِ (راه روشن)، چاپ دوم، ترجمه: سید محمد صادق عارف، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- ۳۷- قائمی نیا، علیرضا، (۱۳۹۰)، معنانشناسی شناختی قرآن، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و

انديشه اسلامي.

- ۳۸- قرشي، سيد عبدالڪريم، (۱۳۸۴)، قاموس القرآن، چاپ دهم، تهران: انتشارات دارالكتب الإسلامية.
- ۳۹- قشيري، ابوالقاسم عبدالڪريم بن هوازن، (۱۳۸۱)، رساله قشيري، چاپ هفتم، ترجمه: ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحيح: بديع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمي و فرهنگي.
- ۴۰- الكلاباذي البخاري، ابوبكر محمد، (بي تا)، التّعرف لمذهب أهل التصوف، الطبعة الأولى، بيروت: دارالكتب العلمية.

۴۱- گيب، هميلتن، (۱۳۸۰)، اسلام: بررسی تاريخي، چاپ دوم، ترجمه: منوچهر اميري، تهران: علمي و فرهنگي.

۴۲- مولانا بلخي، جلال الدين محمد، (۱۳۶۵)، مجالس سبعة (هفت خطابه)، چاپ اول، تصحيح: توفيق سبحاني، تهران: كيهان.

۴۳- ميدي، رشيدالدين احمد بن محمد (۱۳۷۵)، برگزيده تفسير كشف الأسرار و عُدّة الأبرار، چاپ هشتم، تصحيح: محمد مهدي رُكني، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوي.

۴۴- نوري، يحيى، (۱۳۶۰)، جاهليّت و اسلام، چاپ نهم، تهران: انتشارات بنياد علمي و اسلامي سيدالشهداء.

۴۵- نيگلسون، رينولد، (۱۳۷۴)، تصوف اسلامي و رابطه انسان و خدا، چاپ دوم، ترجمه: محمدرضا شفيعي كدكني، تهران: سخن.

۴۶- ياحقي، محمدجعفر و همكاران، (۱۳۷۷)، فرهنگنامه قرآني، چاپ دوم، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوي.

پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي
پرتال جامع علوم انساني