



Research Paper

A Philosophical Analysis of Mohammad Javad Khorasani's Method in Critiquing Hafez's Mystical Worldview

Amir Hossein Mansouri Nouri^{*1} , Mohammad Javad Rastgoo² , Ainollah Khademi³ , Seyed Mohsen Hosseini⁴

¹ PhD graduate in Kalam and Philosophy from Shahid Rajaei Teacher Training University

² Level 3 seminary student at Marvi Seminary

³ Professor at Shahid Rajaei Teacher Training University

⁴ PhD graduate in Islamic Philosophy and Kalam from Shahid Rajaei Teacher Training University



[10.22080/JEPR.2025.28739.1265](https://doi.org/10.22080/JEPR.2025.28739.1265)

Received:

March 4, 2025

Accepted:

June 15, 2025

Available online:

June 26, 2025

Keywords:

Hafez, Khorasani,
Worldview, Insight,
Action, Tendency

Abstract

The present article aims to answer the main question: "What is the philosophical analysis of Khorasani's method in critiquing Hafez's mystical worldview?" For this purpose, the study employs reliable sources and library research methods to analyze and critique Khorasani's approaches in evaluating Hafez's ideas. The findings indicate that Khorasani's critiques have the following shortcomings: (1) Lack of validation of mystical revelations: Khorasani, without rational or religious evaluation, rejects all mystical revelations, including those of Hafez. (2) One-sided approach: He examines Hafez's poetry only from a specific perspective and neglects the analysis of its multilayered meanings. (3) Absence of historical references: His critiques do not refer to credible historical sources and lack scholarly accuracy. (4) Superficial interpretation: He focuses on the apparent meanings of the poems and disregards their inner and profound meanings. (5) Contradictory behavior: In some cases, Khorasani's interpretations of Hafez's poetry conflict with the actual content of Hafez's works or even with his other critiques. (6) Ignoring the multidimensional nature of Hafez's poetry: While Hafez employs symbolic and polysemous language, Khorasani fails to consider these aspects. (7) Neglect of figurative meanings: His analyses usually focus on the literal meaning and miss the symbolic and allusive dimensions of Hafez's poetry. Ultimately, due to these shortcomings, Khorasani's critiques are insufficient and unsubstantiated for refuting Hafez's ideas.

***Corresponding Author:** Amir Hossein Mansouri Nouri

Address: Shahid Rajaei Teacher Training University

Email: amirhoseindoa@gmail.com

Tel: 02133919115



Extended Abstract

1. Introduction

The present article is shaped by the quest to answer the central research question: “What is the philosophical analysis of Khorasani’s method in critiquing Hafez’s mystical worldview?” To address this inquiry, the study adopts a qualitative approach, making extensive use of credible sources and traditional library research methods. The focus is placed on a detailed analysis and critique of Mohammad Javad Khorasani’s approaches in assessing the philosophical and mystical ideas embedded in the poetry of Hafez.

Khorasani’s critiques, while aiming to provide a rational evaluation of Hafez’s worldview, reveal significant shortcomings upon closer philosophical scrutiny. First, Khorasani rejects all mystical revelations, including those of Hafez, without adequate consideration for rational or religious methods of examination and validation. His assessment lacks the necessary procedures for verifying mystical experiences, which constitutes a fundamental methodological flaw.

Second, Khorasani’s readings of Hafez’s poetry are markedly one-sided. He approaches the verses primarily from a single philosophical or ideological perspective, neglecting the multifaceted and multi-layered meanings that are characteristic of Hafez’s oeuvre. Such an approach fails to account for the rich complexity and ambiguity intrinsic to mystical poetry.

Third, Khorasani’s critiques are weakened by the lack of reference to credible historical sources. The absence of well-established historical and textual evidence diminishes the intellectual rigor

of his arguments and undermines the academic value of his conclusions.

Fourth, his interpretations are often superficial, with a dominant emphasis on the literal and apparent meanings of the poems. This approach overlooks the deeper, mystical, and sometimes esoteric meanings embedded within Hafez’s verses, which are crucial for a comprehensive understanding of the poet’s worldview.

Fifth, there is evidence of inconsistency in Khorasani’s interpretive strategies. In some cases, his readings of Hafez’s work are at odds with the widely acknowledged content of Hafez’s poetry or even with Khorasani’s own previous critical positions, indicating a lack of internal coherence in his critique.

Sixth, Khorasani fails to recognize the multidimensional and symbolic nature of Hafez’s language. Hafez’s ability to express complex ideas through polysemic and metaphorical language demands a nuanced and context-sensitive analysis—one that is noticeably absent in Khorasani’s method.

Seventh, and finally, Khorasani’s critiques are mostly focused on surface meanings and ignore the use of symbolism, allusion, and allegory, which are among the defining features of Hafez’s poetry. By overlooking these dimensions, he misses essential aspects of Hafez’s philosophical and mystical discourse.

In conclusion, this extended examination demonstrates that Khorasani’s philosophical and methodological approach in critiquing Hafez’s mystical worldview contains numerous deficiencies. As a result, his criticisms are neither sufficiently reasoned nor robust enough to convincingly refute the foundations of



Hafez's mystical thought. The findings underscore the necessity of a more comprehensive, nuanced, and historically grounded analytical approach in the study and critique of mystical worldviews within Persian literary tradition.

2. Method

In this study, reliable sources were utilized and library research methods were employed to analyze and critique Khorasani's approaches in evaluating the philosophical and mystical ideas of Hafez. The research was conducted through a descriptive-analytical method, relying on a thorough review of written documents, books, and credible academic articles related to both Khorasani and Hafez. By systematically collecting, categorizing, and interpreting the relevant data, the study examines the strengths and weaknesses of Khorasani's critical methodology and assesses its validity and adequacy in the context of Hafez's mystical worldview. The findings are presented based on careful textual analysis and logical assessment of Khorasani's arguments.

3. Conclusion

After analyzing Khorasani's views and criticisms regarding Hafez's mystical worldview, the following results have been obtained across different sections:

1. Khorasani's belief concerning Hafez and his assertion that the mystical revelations and experiences (kashf and shuhud) attained by Hafez and other mystics are satanic is not correct. This is because the mystics themselves do not consider every revelation as valid proof; instead, each mystical experience is measured against criteria such as reason and religious law (shari'a). If it conforms to those standards, it is accepted; otherwise, it is set aside. Moreover, mystics regard these revelations as authoritative only for themselves and not universally binding.
2. Approaching Hafez's poetry from a one-sided perspective is not justified. Just as there are hadiths that criticize poetry, there are also narrations that praise it. It is therefore necessary to reconcile both sets of narrations. This reconciliation suggests that the critical narrations pertain to poetry that undermines the real teachings of Islam, whereas poetry that expresses authentic religious knowledge is praised by the Ahl al-Bayt (peace be upon them).
3. Many of Khorasani's objections lack historical substantiation. Thus, for a scholarly critique of a worldview, it is essential to take historical documents into account. Given that accurate historical documents regarding Hafez's life and times are scarce and his poetry possesses multiple layers of meaning, this point should be considered—something that Khorasani has neglected.
4. A review of Khorasani's criticisms of Hafez clearly shows that most of his objections are based on literalism. If we were to apply this literalist method to Quranic verses



and hadiths, it would often result in blasphemous interpretations, such as literal readings of verses attributing a “hand” to God Almighty.

5. Khorasani's inconsistent conduct in dealing with Hafez's poetry is itself subject to criticism.
6. Neglecting the figurative meaning of poems is one of the most important criticisms directed at Khorasani. Poets often employ literary devices and imagery to communicate the deep dimensions of their worldview more effectively and precisely. Overlooking such literary techniques leads to erroneous and unfair critiques. Additionally, considering the likelihood that Hafez may have been a Shi'a, it is more appropriate

to interpret verses that appear outwardly contrary to Islamic law in their figurative sense.

In light of the above, it can be concluded that Khorasani's criticisms are not sufficient to refute Hafez's mystical worldview and do not constitute a scholarly critique. While Khorasani's position deserves respect, it must be acknowledged that such criticisms are, for the most part, rooted in dogmatism rather than objective scholarship.

Funding

There is no funding support.

Authors' contribution

This paper was written by Amir Hossein Mansouri Nouri and all

the responsibility for this article rests with him.

Conflict of interest

The author declares no conflict of interests.



علمی

تحلیل فلسفی روش محمد جواد خراسانی در نقد جهان‌بینی عرفانی حافظ

امیرحسین منصوری نوری^{۱*}، محمد جواد راستگو^۲، عین الله خادمی^۳، سید محسن حسینی^۴^۱ دانش آموخته دکتری کلام و فلسفه دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی^۲ طلبه سطح ۳ حوزه علمیه مروی^۳ استاد دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی^۴ دانش آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی[10.22080/JEPR.2025.28739.1265](https://doi.org/10.22080/JEPR.2025.28739.1265)

چکیده

مقاله‌ی حاضر در پی پاسخ به پرسش اصلی «تحلیل فلسفی روش خراسانی در نقد جهان‌بینی عرفانی حافظ چگونه است؟» شکل گرفته است، بدین منظور، در این جستار با بهره‌گیری از منابع معتبر و استفاده از ابزار کتابخانه، به تحلیل و نقد روش‌های خراسانی در ارزیابی اندیشه‌های حافظ پرداخته می‌شود. نتایج تحقیق نشان می‌دهند که نقدهای خراسانی با کاستی‌های زیر همراه است:

۱. عدم صحت‌سنجی مکاشفات عرفانی: خراسانی بدون توجه به ارزیابی عقلانی و شرعی، همه مکاشفات عرفا از جمله حافظ را باطل می‌داند.
۲. برخورد یک‌جانبه‌نگرانه: تنها از یک زاویه خاص به اشعار حافظ می‌نگرد و از تحلیل معانی چندلایه غفلت می‌کند.
۳. فقدان استنادات تاریخی: نقدهای وی به منابع تاریخی معتبر ارجاع ندارند و دقت علمی لازم را ندارند.
۴. تفسیر سطحی: بر ظاهر اشعار تمرکز کرده و از معنای باطنی و عمیق آن‌ها غافل است.
۵. رفتار متناقض: در برخی موارد، تفسیرهای خراسانی از اشعار حافظ با واقعیت‌های موجود در آثار او یا حتی با نقدهای دیگر خودش مغایرت دارد.
۶. نادیده گرفتن چندوجهی بودن اشعار حافظ: حافظ با زبانی نمادین و چندمعنایی سخن گفته، اما خراسانی این ابعاد را در نظر نمی‌گیرد.
۷. غفلت از معانی کنایی: تحلیل‌های او معمولاً بر معنای ظاهری متمرکز بوده و از معانی رمزی و کنایه‌آمیز اشعار حافظ غافل است.

در نهایت، نقدهای خراسانی، به دلیل کاستی‌های ذکرشده، برای رد آرای حافظ کافی و مستدل نیستند.

تاریخ دریافت:

۱۴ اسفند ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:

۲۵ خرداد ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۵ تیر ۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها:

حافظ، خراسانی، جهان‌بینی، بینش، کنش، گرایش

* نویسنده مسئول: امیرحسین منصوری نوری

آدرس: دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی

ایمیل: amirhoseindoa@gmail.com

تلفن: ۰۲۱۳۳۹۱۹۱۱۵



۱ بیان مسئله

انسان‌ها همواره به دنبال درک معنای عمیق‌تری از زندگی خود هستند. جهان‌بینی به عنوان یک چارچوب مفهومی می‌تواند راهنمایی برای پاسخ به پرسش‌های مختلف انسان باشد. این نگرش کمک می‌کند تا انسان‌ها به عنوان موجوداتی آگاه، هدفی برای زندگی خود یافته و در مسیر تحقق آن گام بردارند. به علاوه، جهان‌بینی به انسان‌ها کمک می‌کند تا موقعیت خود را در نسبت با دیگر انسان‌ها، طبیعت یا خداوند درک کنند. به عنوان نمونه، در بسیاری از سنت‌های دینی، جهان‌بینی به طور ضمنی به انسان‌ها می‌آموزد که چگونه باید با دیگران تعامل داشته باشند. روابط فردی و اجتماعی، به ویژه در جوامع انسانی، نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند. علاوه بر این، داشتن یک جهان‌بینی مشخص و ثابت می‌تواند به فرد کمک کند تا با ترس‌ها و اضطراب‌های ناشی از عدم قطعیت‌های زندگی، نظیر ترس از مرگ یا آینده، مقابله کند. پذیرش یک جهان‌بینی خاص می‌تواند احساس امنیت و اطمینان ایجاد کند و فرد را در مواجهه با چالش‌های زندگی یاری دهد. بنابراین، انسان نیازمند یک جهان‌بینی است و برای یافتن جهان‌بینی صحیح، باید انواع مختلف آن را مورد بررسی قرار دهد. یکی از جهان‌بینی‌هایی که در میان بسیاری از اندیشمندان موافق و مخالف آن بحث‌هایی جدی به وجود آورده است، جهان‌بینی عرفانی است. بنابراین، ضروری است که برای تحلیل این جهان‌بینی، دیدگاه‌های موافق و مخالف آن به طور جدی مورد ارزیابی و تجزیه و تحلیل قرار گیرد.

یکی از متفکران برجسته‌ای که با صراحت کامل و بدون ملاحظه، به نقد جهان‌بینی عرفانی پرداخته است، محمدجواد خراسانی است. صراحت در بیان و موضع‌گیری قاطع او در مخالفت با عرفان باعث شده است که بررسی و نقد آرای او به ویژه در این زمینه، پاسخ‌های صریح و مشخصی را در پی داشته باشد و این امر به تسهیل در انتخاب یا عدم پذیرش

مبنای نظری برای جهان‌بینی کمک می‌کند. یکی از راه‌های نقد یک جهان‌بینی نقد اندیشه‌های طرفداران آن است. از آنجا که خراسانی حافظ را یک شاخص در آموزه‌ها و استنادات عرفانی می‌داند که به دلیل زبان منظوم طرفداران زیادی دارد، از راه نقد او به نقد جهان‌بینی عرفانی پرداخته است. با نظر به این ویژگی‌ها و همچنین ضرورت انتخاب جهان‌بینی انتظار می‌رود به تحلیل و نقد افکار و آرای منتقدین و طرفداران جهان‌بینی‌های گوناگون از جمله جهان‌بینی عرفانی پرداخته شود؛ اما نگارندگان چنین پژوهش‌هایی را دست‌کم در مورد خراسانی نیافته‌اند، از این رو، پژوهش حاضر درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش اصلی است که «تحلیل فلسفی روش خراسانی در نقد جهان‌بینی عرفانی حافظ چگونه است؟» برای رسیدن به پاسخ این پرسش اصلی، توجه به پرسش‌های فرعی زیر ضروری به نظر می‌رسد:

انتقادات خراسانی به آموزه‌های بینشی حافظ چگونه تحلیل و نقد می‌شود؟

انتقادات خراسانی به آموزه‌های کنشی حافظ چگونه تحلیل و نقد می‌شود؟

انتقادات خراسانی به آموزه‌های گرایشی حافظ چگونه تحلیل و نقد می‌شود؟

پس از بیان مسئله و برای جلوگیری از پژوهش موازی به بررسی پیشینه پژوهشی این موضوع پرداخته خواهد شد.

۲ پیشینه

در خصوص حافظ شیرازی، مقالات و پایان‌نامه‌های بسیاری تدوین شده‌اند که هر یک به بررسی بُعدی از شخصیت، تفکرات و اشعار او پرداخته‌اند. با این حال، تاکنون مقاله‌ای یافت نشده که به طور مستقیم و صریح به تحلیل انتقادات مخالفانی مانند شیخ جواد خراسانی در مورد بینش‌ها، گرایش‌ها و کنش‌های حافظ پرداخته باشد. در ادامه، تعدادی از مقالات مرتبط با این حوزه معرفی می‌شوند:



۳ تحلیل و نقد انتقادات خراسانی به آموزه‌های بینشی حافظ

انتقادات بینشی خراسانی بر حافظ را می‌توان در دسته‌های زیر دسته‌بندی کرد:

۳/۱ انتقاد به مذهب حافظ

خراسانی معتقد است که حافظ یک شاعر سنی مذهب است که به خاطر حفظ قرآن به او حافظ می‌گویند. درخصوص سنی بودن مذهب حافظ می‌گوید متاخرین او را جزو اهل سنت می‌دانستند، اما متقدمین در او اختلاف کردند و با پیدایش تصوف در شیعه عده‌ای او را صوفی شیعی معرفی کرده‌اند. یکی از قرائنی که دلالت بر سنی بودن حافظ دارد این است که هیچ شعر یا مدحی در وصف ائمه و اهل بیت علیهم السلام در دیوان او وجود ندارد. تنها یک غزل وجود دارد که از آن هم نمی‌توان اثبات تشیع حافظ را کرد. (خراسانی، بی‌تا «ج»، ص ۳۲) در ادامه خراسانی می‌گوید که شیعه یا سنی بودن حافظ بعد از اثبات صوفی بودن او خیلی اهمیت نداشته، زیرا در فساد عقیده حافظ همین کفایت می‌کند و صوفی‌بودن حافظ نیازی به اثبات ندارد. (خراسانی، بی‌تا «ج»، ص ۳۸)

۳/۲ انتقاد به صوفی بودن حافظ

زیرا در دیوان او به وفور اشعاری مشاهده می‌شود که دلالت بر صوفی بودن او می‌کند آنجایی که می‌گوید:

کز چاکران پیر مغان کمترین منم (حافظ، ۲۰۰۴م،

ولی کم‌کم صوفی خراباتی شده و پایبندی به احکام را کنار گذاشته است (خراسانی، بی‌تا «ج»، ص ۳۷).

الف) مقاله «تأثیرپذیری ملای جزیری از حافظ شیرازی در مضمون عشق» که توسط هادی بیدکی نوشته شده است. این مقاله به بررسی ماهیت، ویژگی‌ها و دشواری‌های راه عشق پرداخته و درک دقیقی از منظور و مراد حافظ از عشق - که به عنوان یکی از عناصر اساسی سلوک شناخته می‌شود - ارائه می‌دهد. با این حال، مقاله مذکور به بررسی انتقادات خراسانی درباره عشق‌ورزی حافظ نپرداخته است.

ب) مقاله «تأملی درباره اشتغال حافظ شیرازی در تشکیلات دیوانی» که به قلم یزدان فرخی نگاشته شده است. این مقاله به بررسی دیدگاهی می‌پردازد که حافظ را از جمله مأموران و کارگزاران تشکیلات دولتی معرفی می‌کند و اشعار او را در راستای مدح پادشاهان و وزیران تفسیر می‌کند. در این مقاله، مستندات و شواهدی تاریخی برای تأیید این دیدگاه مورد بررسی قرار می‌گیرند، اما به تحلیل انتقادات خراسانی نسبت به اشعار حافظ نمی‌پردازد.

ج) مقاله «خاستگاه عرفان در ادیان عصر نزول» به طور کلی به ریشه دینی داشتن عرفان اشاره کرده و می‌گوید عرفان در فطرت هر دینی موجود است (مهدوی آزادبنی؛ رضازاده، ۱۴۰۲، صص ۷۳ - ۹۰).

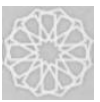
این مقالات، هرچند در حوزه‌های مرتبط به بررسی اشعار حافظ پرداخته‌اند، اما نمی‌توانند جایگزین تحلیل انتقادات صریح و مستقیم خراسانی بر اندیشه‌ها و مبانی فکری حافظ باشند.

پس از بیان پیشینه‌ی بحث به تحلیل و نقد انتقادات خراسانی به آموزه‌های بینشی حافظ پرداخته خواهد شد.

چل سال بیش رفت که من لاف می‌زنم
غزل (۳۴۳).

۳/۲/۱ تغییر از صوفی خانقاهی به خراباتی

از این مصرع استفاده می‌شود که حافظ در ابتدا صوفی خانقاهی و پایبند به احکام اسلامی بوده،



هرگز بیمن عاطفت پیر می فروش
غزل (۳۴۳).

صوفی از پرتو می راز نهانی دانست
غزل (۴۸).

ساغر تهی نشد ز می صاف و روشنم (حافظ، ۲۰۰۴م،

گوهر هر کس از این لعل توانی دانست (حافظ، ۲۰۰۴م،

دارد، البته در این موضع خراسانی با برداشتی متفاوت از اشعاری که به این دو عقیده اشاره دارند، انتقاد گرایشی نیز به این اشعار حافظ وارد کرده و برداشت وحدت وجود و استغنائی از شرع را در واقع تفسیر طرفداران حافظ و تصوف معرفی کرده و می گوید اهل حکمت و عرفان اشعار حافظ را به وحدت وجود حمل می کنند؛ در صورتی که این اشعار در تمجید از افراد و شاهان بوده است. (خراسانی، بی تا «الف»، صص ۳۴ و ۷۶).

از جمله اشعاری که خراسانی در این راستا از حافظ ذکر می کند عبارت است از:

خوشا دمی که ازین چهره پرده برفکنم (حافظ، ۲۰۰۴م، غزل ۳۴۳).

است از آنجایی که این دو آموزه از شاخصه های جهان بینی عرفانی است، لذا با رد آن جهان بینی عرفانی هم متزلزل خواهد شد؛ بنابراین این دو آموزه در انتقادات خراسانی پررنگ تر بوده و از این رو در پژوهش پیش رو نیز به این دو آموزه بیشتر پرداخته شده است.

۳،۳ وحدت وجود در اشعار حافظ

خراسانی برای اثبات اعتقاد حافظ به وحدت وجود به اشعار زیر استناد می کند:

خدا گو است که هر جا که هست با اویم (حافظ، ۲۰۰۴م، غزل

خوشا کسی که در این راه بی حجاب رود (حافظ، ۲۰۰۴م،

حافظ در ابتدا یک صوفی خانقاهی معتقد به مبانی تصوف، به ویژه وحدت وجود و عامل به مناسک خانقاه، بوده و سپس حقیقت تصوف را دریافته، از خانقاه خارج شده و رندی را شیوه خویش ساخته و به اصطلاح خراباتی می شود.^۱ خراسانی صوفی خانقاهی را برتر از صوفی خراباتی دانسته و از این رهگذر حافظ را فاقد عقاید صوفیانه خالص دانسته (خراسانی، بی تا «الف»، ص ۴۸). خراسانی این عقاید را تابع دو آموزه اصلی وحدت وجود و استغنائی از شرع می داند؛ بنابراین تکیه اصلی نقدهای بینشی خود را روی این دو آموزه قرار داده است. خراسانی از اشعار حافظ برداشتهای مبتنی بر عقاید صوفیانه، از جمله وحدت وجود و استغنائی از شرع حجاب چهره جان می شود غبار تنم

خراسانی این اشعار و تمامی اشعار این گونه را به معنای ظاهری حمل کرده و آن ها را «مدح و تعشق به پادشاهان و وزیران و شاهزادگان و امیرزادگان و اعیان و اشراف زمان به طمع صله و تقاضای وظیفه» (خراسانی، بی تا «ج»، ص ۴۹۳). یا «در عشق ورزی به اشخاص مختلف» (همان) به حساب می آورد.

همان طور که پیش تر گفته شد دو آموزه مهم تصوف (وحدت وجود و استغنائی از شرع) پاشنه آشیل انتقادات خراسانی بر حافظ است. او معتقد

تو خانقاه و خرابات در میانه مبین
(۳۷۹).

حجاب راه تویی حافظ از میان برخیز
غزل (۲۲۲).

۱. صومعه محل خصوصی صوفی و خانقاه محل عمومی فقراء است و ذکر صومعه در کتب متصوفه بسیار آمده است و اول کسی که بنای صومعه برای خود گذاشت حسن بصری بود.



نیز دارای فساد بینشی هستند. او یکی از شاخصه‌های صوفی حقیقی را اعتقاد به مبنای استغنا از شرع دانسته و این اعتقاد را خاصیتی ذاتی برای تصوف معرفی می‌کند و بر این اساس، ضرورت آن برای تصوف را بی‌نیاز از اثبات می‌داند. بر این اساس، خراسانی می‌گوید: از منظر بزرگان صوفی، تصوف حقیقی معنایی جز استغنا از شرع و قاعده‌ی «اذا ظهرت الحقایق بطلت الشرایع» ندارد. او تا جایی این مبنا را ضروری عرفان و تصوف می‌پندارد که می‌گوید انکار این قاعده از سوی برخی عرفا به دلیل گرفتار نشدن به تکفیر مسلمانان بوده و قابل پذیرش نیست (خراسانی، بی‌تا «الف»، ص ۴۰) از میان عرفا برخی که ادعای هدایت دیگران را دارند در مقابل دیدگان مردم به شریعت متعبد هستند، اما این عبادت ظاهری است و از سه حال خارج نیست:

- الف) ایمن بودن از گزند تکفیر متدینین؛
 - ب) جلب مرید از میان معتقدان به آداب ظاهری؛
 - ج) نقص در عرفان که سبب انجام دستورات شرع اما از روی نفاق خواهد بود. (خراسانی، بی‌تا «الف»، ص ۴۱)
- در ادامه برای اثبات مدعی خود به اشعار حافظ استناد کرده و لابلای گری و بی دینی را در آنها مشهود می‌داند.

هرچند خراسانی در موضعی از آثار خود این شعر را برای نزدیک‌تر شدن حافظ به پادشاه زمان خود تفسیر کرده و از این رهگذر به تخطئه‌ی طرفداران حافظ می‌پردازد اما در جای دیگر این اشعار را برای اثبات اعتقاد عرفا، به‌ویژه حافظ، به وحدت وجود مورد اشاره قرار داده و می‌گوید: «و قال الحافظ: تو خود حجاب خودی، حافظ از میان برخیز؛ فإنّ مقالته‌م مبنیّة علی وحدة الوجود و اعتبار الماهیّة» (خراسانی، بی‌تا «د»، ص ۴۹۴). خراسانی در توضیح این مسئله می‌گوید: معنای این عبارت این است که همه موجودات اعم از ممکن و واجب غیر از وجود نیستند و امتیاز ممکن از واجب در ماهیت است که امری عدمی است. خراسانی در مقام رد این نظریه می‌گوید: «ان هذا الحجاب من لوازم ذات الممكن، فلا يمكن ان يرتفع عنه ما دام ذات الممكن علی امکانه ... رفع ذاتی عن الذات امتنع» (همان) این حجاب لازمه ذات ممکن است و مادامی که ممکن به امکان خود باقی است، قابل رفع نیست و رفع ذاتی از ذات ممتنع است. خراسانی سپس این تفکر را با این توضیح که این تفکری شیطانی است که در قلب عرفا القا کرده است، تخطئه کرده و آن را سخن و تفکری باطل معرفی می‌کند. (همان)

آموزه دیگری که در موضع بینشی مورد انتقاد جدی خراسانی است استغنا از شرع است که در ادامه مورد اشاره قرار می‌گیرد.

۳/۴ استغنا از شرع در اشعار حافظ

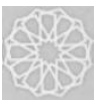
همچنین مشایخ عرفا، علی الخصوص حافظ، جزو قائلین به استغنا از شرع هستند و از این جهت چون نیست نماز من آلوده نمازی در می‌کده ز او کم نشود سوزوگدازم (حافظ، ۲۰۰۴م، غزل ۳۳۴).

به نظر خراسانی حافظ در این شعر به ترک نماز و روی آوردن به می‌کده تشویق می‌کند. (خراسانی، بی‌تا «الف»، ص ۳۹).

پس از پایان یافتن توصیف انتقادات بینشی خراسانی به نقدهای گرایشی او بر حافظ پرداخته خواهد شد.

۴ نقد خراسانی به آموزه‌های گرایشی حافظ

خراسانی معتقد است علاوه بر وجود فساد در بینش حافظ، گرایشات و تمایلات او نیز فاسد است. خراسانی - علی‌رغم انتقادات به روش عرفانی حافظ که ناشی از وحدت وجود و سایر آموزه‌های عرفانی



۴،۱ گرایش به اشخاص

خراسانی در این بخش به اشخاصی که حافظ در خصوص آن‌ها شعر گفته و به آن‌ها گرایش داشته است اشاره می‌کند:

الف) گرایش به منصور حلاج: خراسانی در این موضع اشعاری را که در آن به منصور یا واقعی مربوط به او که به دار کشیده شدن بر اثر اعتقاد به وحدت وجود است اشاره کرده است. (خراسانی، بی‌تا «ج»، ص ۷۳)

که منجذب نشد از جذبه‌های سبجانی (حافظ، ۲۰۰۴م،

رموز سر انا الحق چه داند آن غافل
قصیده ۲).

در این بیت اعتقاد به وحدت وجود مورد اشاره قرار گرفته و در بیت:

چو منصور از مراد آنان که بردارند بردارند بدین درگاه حافظ را چه می‌خوانند می‌رانند (حافظ، ۲۰۰۴م، غزل ۱۹۴).

به انتقاد حافظ به مجازات حلاج اشاره کرده و در ابیات:

گفت آن یار کز او گشت سرِ دار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد (حافظ، ۲۰۰۴م، غزل ۱۴۳).

حلاج بر سر دار این نکته خوش سُراید از شافعی مپرسید امثال این مسائل (حافظ، ۲۰۰۴م، غزل ۳۰۷).

به اعتقاد حافظ مبنی بر لزوم پوشیده نگاه داشتن این عقاید اشاره دارد.

ج) گرایش به شاه یحیی: از جمله پادشاهانی که به نظر خراسانی حافظ به او گرایش داشته و شعر زیر را در مدح او سروده شاه یحیی است. (خراسانی، بی‌تا «ج»، ص ۷۷)

ب) گرایش به شیخ صنعان: خراسانی شیخ صنعان را به‌عنوان پیر و مرشد عطار مورد علاقه و گرایش دانسته و اشعار زیر را با این فرض تحلیل می‌کند. (خراسانی، بی‌تا «ج»، ص ۷۳)

گر مرید راه عشقی فکر بد نامی مکن شیخ
صنعان خرقه رهن خانه خمار داشت (حافظ، ۲۰۰۴م، غزل ۷۷).

بیا ببین ملکش دست در رکاب زده (حافظ، ۲۰۰۴م، غزل ۴۲۱).

فلک جنبیه کش شاه نصرت الدین است

گرایشات او به آن‌هاست و حتی شعری در وصف اهل بیت بیان نکرده است. (خراسانی، بی‌تا «ج»، ص ۳۲)

خراسانی پس از اشاره به اشعار پیش‌گفته و تحلیل آن در راستای گرایش به صاحبان قدرت می‌گوید کسی که دیوان او پر از اشعار مدح و تملق به پادشاهان و وزیران و سران صوفیه است چه‌طور می‌توان او را لسان الغیب دانست. کسی که تمام



۴،۲ گرایش به اوقات

در این بخش خراسانی اشعاری را که حافظ در آن‌ها ابراز علاقه به برخی زمان‌های خاص داشته آورده و با برداشت خود به انتقاد از این ابراز علاقه‌ها پرداخته است.

الف) علاقه به سحر

خراسانی می‌گوید از نظر طرفداران حافظ یکی از گرایش‌های مثبت حافظ سحری خیزی است و نجات از غم و سعادت نتیجه آشنایی با سحر می‌داند: (خراسانی، بی‌تا «ج»، ص ۷۹)

نجات از بند غم: همت حافظ و انفاس
سحرخیزان بود که ز بند غم ایام نجاتم
دادند (حافظ، ۲۰۰۴م، غزل ۱۸۳).

به ملازمان سلطان که رساند این دعا را

همه شب در این امیدم که نسیم صبحگاهی

به خدا که جرعه ای ده، تو به حافظ سحر خیز
(۲۰۰۴م، غزل ۶).

در این شعر معلوم است که حافظ از پادشاهان و وزیران توقع صله و هدیه دارد درحالی که انسان سحر خیز تنها به خدا توجه دارد و اگر سحر خیزی مرو به خواب که حافظ ببارگاه قبول
(۲۴۲).

حافظ این شعر را در مدح شاه منصور گفته است؛ لذا با این قرائنی که به وفور در دیوان حافظ یافت می‌شود نمی‌توان سحر خیزی او را نیز سحر خیزی واقعی دانست.

فاش می‌گویم و از گفته خود دلشادم

بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم (حافظ، ۲۰۰۴م، غزل ۳۱۷).

خراسانی می‌گوید حافظ در اشعار خود بسیار از کلمه عشق استفاده کرده است و دیگران آن را به معنای اضطراب و دلسوختگی و بیهوشی و بی‌قراری می‌گیرند؛ لذا دوست دارند که به سلیقه خودشان کلمه عشق را بر معنای مطلوب خودشان حمل کنند و اصلاً در تمام غزل تأمل نمی‌کنند که مراد از عشق

سعادت: هر گنج سعادت که خداداد بحافظ
از یمن دعای شب و ورد سحری بود (حافظ،
۲۰۰۴م، غزل ۲۱۶).

آشنایی با سحر: حافظا در کنج فقر و خلوت
شب‌های تار تا بود وردت دعا و درس قرآن غم
مخور (حافظ، ۲۰۰۴م، غزل ۲۵۵).

برداشت خراسانی: اما خراسانی می‌گوید این اشعار در ظاهر برای سحر خیزی است، ولی وقتی به آن نظر می‌کنیم عین تملق و عشق بازی با پادشاهان و وزیران است. در این صورت نمی‌توان اشعار او را حمل بر عبادت و سحر خیزی کرد. (همان) زیرا خود حافظ می‌گوید:

که به شکر پادشاهی ز نظر مران گدا را

به پیام آشنایی بنوازد آشنا را

که دعای صبحگاهی اثری دهد شما را (حافظ،

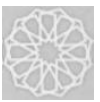
می‌کند به نیت قرب الهی انجام می‌دهد. (خراسانی، بی‌تا «ج»، ص ۸۶)

ز ورد نیمه شب و درس صبحگاه رسید (حافظ، ۲۰۰۴م، غزل

ب) عشق ورزی

یکی دیگر از گرایش‌های حافظ نیز عشق است.

چیست و معشوق کیست؛ زیرا هر عشقی عشق به حق نیست. هرکسی گفت عاشقم که نباید گفت عشق به خدا است. همان‌طور که مجنون به لیلی عاشق است و فرهاد به شیرین و متعلق عشق حافظ نیز عشق به پادشاهان و وزیران است. همان‌طور که عشق فلاسفه وحدت وجود است که همه چیز را



۵ نقد خراسانی به آموزه‌های کنشی حافظ

خراسانی معتقد است که حافظ شخص لایبالی است که تقیدی به دین و دینداری ندارد و برای اثبات این مطلب با استناد به اشعار حافظ انتقاداتی را به او وارد می‌کند که می‌توان آن‌ها را به این صورت دسته بندی کرد:

۵/۱ باده پرستی و می‌نوشی

برخیز و عزم جزم کار صواب کن (حافظ، ۲۰۰۴م،

کاندر آنجا طینت آدم مخمر می‌کنند (حافظ، ۲۰۰۴م،

بیان خواهد شد، معلوم می‌شود که همین اشعار مطلق و امثال این‌ها هم دچار اشکال است و مراد از می و باده پرستی شراب است. عجیب اینست که خود حافظ می‌گوید:

با ما بجام و باده صافی خطاب کن (حافظ، ۲۰۰۴م،

پذیرفت که قرینه‌ای برخلاف آن نیامده باشد؛ اما در جاهای دیگر به وضوح معلوم می‌شود که منظور از می و شراب همان شراب ظاهری است. اکنون تصریحات حافظ را بر شراب ذکر می‌کنیم که غیر قابل حمل و تأویل است و باعث می‌شود آن اشعار مطلق حافظ را حمل بر این‌ها نکنیم. (خراسانی، بی‌تا «ج»، ص ۱۱۰)

به تماشای تو آشوب قیامت بر خواست (حافظ،

تا بر تو عرضه دارد احوال ملک و دارا (حافظ، ۲۰۰۴م،

خدا می‌دانند، حتی عشق به یک چوب را عشق به خدا می‌دانند؛ لذا این همه که حافظ دم از عشق می‌زند معلوم نیست که عشق صحیح و واقعی باشد. (خراسانی، بی‌تا «ج»، ص ۸۳)

با توجه به اشعاری که از حافظ بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که او در تمایلات و گرایشاتش دچار فساد شده است.

پس از پایان تبیین انتقادات خراسانی بر گرایشات حافظ، به‌عنوان یکی از مشایخ عرفان، انتقادات او بر کنش‌های حافظ نیز بیان خواهد شد.

کار صواب باده پرستی است حافظا
غزل (۳۹۶).

همچنین

بر در میخانه عشق ای ملک تسبیح‌گو
غزل (۱۹۹).

این اشعار از مطلقاتی هست که قابل حمل است و طرفداران حافظ می‌توانند برای دفاع از او آن اشعار را بر معنای صواب حمل کنند؛ ولی این قابلیت حمل هم به واسطه عدم اطلاع بر مرام حافظ است، اما بعد از اطلاع بر مرام حافظ که از تصریحاتش ما مرد زهد و توبه و طامات نیستیم (غزل ۳۹۶).

باز افرادی می‌گویند خیر حافظ مرد خدا بوده، اهل شراب نبوده. خراسانی می‌گوید بعضی ساده لوحان صراحت کلام حافظ را رها کرده و به تأویل و توجیه روی آورده‌اند و می‌و باده را تعبیر به شراب ولایت می‌کنند در صورتی که این‌طور نیست و حافظ شخص بی بند و باری است که این توجیهات نفعی به حال او ندارد و ما را متهم به نفهمیدن اشعار او می‌کنند. زیرا زمانی می‌توان چنین توجیهی را مست بگذشتی (یعنی از در میخانه) از خلوتیان ملکوت (۲۰۰۴م، غزل ۲۱).

همچنین

آئینه سکندر جام می است بنگر
غزل (۵).



در حلقه گل و مل خوش خواند دوش بلب
آن تلخوش که صوفی ام الخبائثش خواند

این گفته پیغمبر صلی الله علیه و آله وسلم است که فرمود: «الخمر ام الخبائث» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۷، ص ۵۴) و لکن حافظ از باب رقابت با خانقاهیان و طعن بر ایشان که به ظاهر نهی از شراب می کردند و او را ام الخبائث می خواندند این بیت را بر سبیل استهزاء گفته و باید گفت که استناد این کلمه به صوفی از جهت بی سوادی حافظ است. زیرا او بیش از يك شاعر نبوده و اطلاع از حدیث و اخبار نداشته عاشقی را که چنین باده شبگیر دهند

آیا با وجود چنین تعبیر صریحی می توان بر باده پرستی او اقرار نکرد، در حالی که حافظ نه تنها شراب را مضر نمی داند، بلکه او بر اثر تجربه مدعی است که در اثر تکیف نفس بشارب مانند بنگ، به روح حالت انبساط دست دهد و در نتیجه بر وی کشف حقایق می شود و بر غرائب، اطلاعاتی پیدا کند و در حصول این اثر و خاصیت برای شراب مبالغه و تاکیدات بسیار دارد تا به حدی که می گوید: آنچه صوفی مدعی آنست از کشف در اثر ریاضات و مجاهدات در جام شراب حاصل است و بسیار به جام جم و جام جهان نما تعبیر می کنند؛ یعنی آنکه جام جهان نمائی که برای جم گفته اند جام شراب بوده است که باعث بروز حالات و انکشافات می شود. (خراسانی، بی تا، ص ۱۱۲)

آیا می شود گفت که عشق و ولایت اختصاص به سه ماه بهار دارد. عشق به ولایت دارای زمان نیست و همیشه باید درون انسان وجود داشته باشد. (خراسانی، بی تا «ج»، ص ۱۱۶)

جمال دختر رز نور چشم ما است مگر
همچنین

دختری شبگرد تند تلخ گلرنگ است و مست
(۱۵).

هات الصبوح هبوا یا ایها السکاری (همان)
احلی لنا و اشهی من قبله العذاری (همان)

و ندانسته با این شعر کفرش ثابت می شود. (خراسانی، بی تا «ج»، ص ۱۱۴)
اشعار فراوانی وجود دارد که نشان دهنده نوشیدن شراب و مستی است که به صراحت آیات و روایات از آن نهی شده است.
حافظ گوید:

کافر عشق بود گر نشود باده پرست (حافظ، ۲۰۰۴م، غزل ۲۶).

علاوه بر خراباتیان خانقاهیان نیز اهل نوشیدن شراب هستند. با این تفاوت که آن ها ظاهر را حفظ کرده و علنی دست به چنین کاری نمی زنند؛ اما خراباتیان ابایی ندارند همان طور که حافظ می گوید:
دی عزیزی گفت حافظ می خورد پنهان شراب
ای عزیز من نه عیب آن به که پنهانی بود (حافظ، ۲۰۰۴م، غزل ۲۱۸).

خراسانی می گوید یکی از شواهدی که دلالت می کند بر این مطلب که منظور از می و باده در اشعار حافظ می ولایت نخواهد بود شعر زیر است:

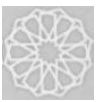
نگویمت همه سال می پرست اما سه ماه
می خور و نه ماه پارسا می باش (حافظ، ۲۰۰۴م، غزل ۲۷۴).

۵،۲ هوسرانی

از نظر خراسانی یکی دیگر از فسادهای کنشی و رفتاری حافظ علاقه به جنس مخالف است که این نشان از بی حیایی حافظ دارد. و برای این مطلب می توان به اشعار زیر استناد کرد:

که در نقاب زجاجی و پرده عنیست (حافظ، ۲۰۰۴م، غزل ۶۴).

گر بیابیدش به سوی خانه حافظ برید (حافظ، ۲۰۰۴م، قطعه



منظور حافظ در این شعر دختر سلطان است.
(خراسانی، بی تا «ج»، ص ۱۱۹)

۵،۳ تملق و چاپلوسی

حافظ اهل تملق و چاپلوسی از پادشاهان بوده است و برای اثبات این مطلب می‌توان به اشعار زیر استناد کرد:

ای شهنشاہ بلند اختر خدا را همتی
تا ببوسم همچو اختر خاک ایوان شما (حافظ، ۲۰۰۴م، غزل ۱۲).

همچنین اشعاری که در مدح شاه یزد سرود و از پادشاه توقع پاداش داشت که در آخر هیچی عایدش نشد.

ای صاحب کرامت شکرانه سلامت
روزی تفقدی کن درویش بی‌نوا را (حافظ، ۲۰۰۴م، غزل ۵).

آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است
با دوستان مروت با دشمنان مدارا (همان)

۵،۴ انتقاد به رفتار لالابالی گری

خراسانی معتقد است که حافظ نه تنها گرایش به لالابالی گری داشته، بلکه آن را در رفتار خودش نیز نشان داده است و برای اثبات این مطلب می‌توان به اشعار زیر استناد کرد:

در آخر خراسانی می‌گوید: ما نمی‌گوییم که اهل تصوف و عرفان از مجاز استفاده نکنند، تشبیه نکنند ما می‌گوئیم شما که ادعای عرفان و عشق به حق یا عشق به امام معصوم می‌کنید از الفاظ متناسبه استفاده کنید مجازهای شایسته و لایق بگویید. شما عارف هستید و نباید مانند مردم عوام صحبت کنید. (خراسانی، بی تا «ج»، ص ۹۷)

ندیم و مطرب و ساقی همه اوست
خیال آب و گل در ره بهانه (حافظ، ۲۰۰۴م، غزل ۴۲۸).

چو پیر سالک عشقت بمی حواله کند
بنوش و منتظر رحمت خدا می‌باش (حافظ، ۲۰۰۴م، غزل ۲۷۴).

گرت هوا است که چون جم به سیر غیب رسی
بیا و همدم جام جهان نما می‌باش (همان).

لشاریین فرموده و همواره متشبت می‌شوند به کلمه عوام‌فریبانه می‌گویند اهل ظاهر مراد آنان را نمی‌فهند. ما در جواب می‌گوئیم:
اولاً، اهل ظاهر يك نفر و دو نفر نیستند؛ بلکه يك سلسله از علما و فقها در هر عصر و دوره که هزاران هزارند اعتراض دارند و نمی‌شود که همه آنها مراد حافظ و اشعار صوفیه را نفهمند.

عارفان و طرفداران حافظ در این خصوص می‌گویند: مراد از شراب، ذوق عرفانی (چشیدن لذت درک حق) است (شبستری، ۲۰۰۴م، ص ۳۷۶)، و این روش مورد توجه اهل عرفان و فلسفه بوده است (سعیدی، ۲۰۲۴م). به نظر نگارندگان، طرفداران حافظ، ذوق عرفانی را به اندازه‌ای لذت‌بخش و سبب غفلت از غیر خدا می‌دانند که آن را به شراب و حالت غفلت پس از آن تشبیه کرده‌اند.

ثانیاً، ممکن است مراد گوینده دارای اجمال باشد و مقصود او مشخص نباشد. اما این اجمال تا زمانی صحیح است که مراد خودش را بیان نکرده باشد؛ چون مطلبی بیان شد دیگر اجمال و نفهمیدن معنایی ندارد بعد از بیان مقصود یا شنونده مشکل دارد که مقصود او را نمی‌فهمد یا آنکه مطلبی بسیار غامض باشد که فهم‌ها و قوه‌ها از ادراکش عاجز

در آخر خراسانی این برداشت‌ها و توجیهات را نپسندیده و می‌گوید:

«حافظ و تصوف مرادشان از باده و می و شراب معلوم است و نباید آنها را حمل بر باده عشق یا می‌ولایت کرد و اشعار آنها را توجیه کرد. چنانچه خداوند نیز شرابا طهورا فرموده و نهر من خمر لذة



ادیان (مهدوی آزادبنی؛ رضازاده، ۱۴۰۲، صص ۷۳ - ۹۰) و فلسفه - به عنوان منبع عقلی - در مقام خطاسنجی عرفان از ضروریات بوده و تکیه بر مشاهدات بدون انطباق آن بر عقل و شرع را برنمی‌تابد (امام خمینی، ۱۳۷۶ش، ص ۸۴).^۱ ملاحظه می‌شود نقد خراسانی بدون در نظر گرفتن روش عرفا است و این انتساب بدون لحاظ روش ایشان و مطابقت دادن آن‌ها با توضیحاتی که عرفا در ذیل آن‌ها دارند، نقدی وارد نسبت به روش خراسانی به نظر می‌رسد^۲، به نظر نگارندگان خراسانی می‌توانست با اشاره به استدلال‌های عرفا بر اینگونه بیانات و نقد آن‌ها موضع خود را تقویت کند، اما با توجه به دسترسی خراسانی و عدم اشاره‌ی او به توجیهات عرفا انتقادات او از ارزش علمی کافی برخوردار نخواهد بود.

نقد دوم؛ برخورد یک‌جانبه نگرانه با اشعار عرفا

نگارندگان ضمن نادرست دانستن طی مقدمات غیر شرعی برای سرودن شعر، بر فرض وجود، این‌گونه می‌اندیشند که عرفا اغلب در مسیر شریعت طی طریق کرده و چنان‌که پیش‌تر گفته شد، بر رعایت دستورات شرع تأکید دارند. لذا نباید آن‌ها را به سادگی متهم کرد، حتی متفکرین نا آشنا با ادبیات عرفانی چنین برداشتی نداشته‌اند (سعیدی، هاشمیان، ۱۴۰۳). ضمن آنکه در منابع روایی برخی شعرها حکمت آمیز توصیف شده و به حفظ آن‌ها توصیه شده است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۷۹).^۳ (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۷۱).^۴ در این‌گونه روایات شاعر مورد توجه نیست و گاه مشاهده شده است که بزرگان دین شعر شاعری کافر را به صادقانه‌ترین شعر عرب توصیف کرده‌اند. (طهرانی، ۱۴۱۷ق،

باشد؛ مانند وحدت وجود که مدعیانش همین معنی را ادعا می‌کنند. یعنی می‌گویند مسئله وحدت وجود به قدری غامض است که فهم‌ها بقوه عقل و برهان به آن نرسد، مگر آنکه از راه کشف ادراک شود. اگر این نوع از تفهیم‌دین مراد است این هم که در اینجا معنی ندارد؛ زیرا که مجاز آوردن می یا باده را از عشق یا ولایت چیزی نیست که کسی نفهمد، آن هم بعد از بیان» (خراسانی، بی‌تا «الف»، ص ۹۵).

۶ تحلیل و نقد «روش نقد حافظ توسط خراسانی» در نقد عرفان

پس از بیان انتقادات خراسانی به حافظ، به‌عنوان یک شاخص در عرفان اسلامی، انتقادات او مورد تحلیل و نقد قرار می‌گیرد:

نقد نخست؛ عدم توجه خراسانی به روش عرفا در صحت سنجی مکاشفات

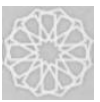
عرفا دغدغه‌ی صحت مکاشفات و عدم تصرف شیطان در آن‌ها را دارند و برای خطاسنجی این مکاشفات راهکار عرضه‌ی آن‌ها بر عقل و شرع را در پیش گرفته و در صورت عدم مخالفت، مکاشفات را تنها برای خود معتبر به حساب می‌آورند. از منظر عرفا «... در جریان این سیر و سلوک معمولاً مکاشفاتی حاصل می‌شود که شبیه به «رؤیا» است، و گاهی عیناً از وقایع گذشته یا حال یا آینده حکایت می‌کند و گاهی نیازمند به تعبیر است و زمانی هم در اثر تصرفات شیطان پدید می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۲۶)» از این رو است که عرفا معتقدند نقل معتبر - به عنوان منبع شرعی و فطرت

۱. فَإِنَّ طُورَ الْعُرْفَاءِ وَ إِن كَانَ طُوراً وَرَاءَ الْعَقْلِ، إِلَّا أَنَّهُ لَا يَخَالَفُ الْعَقْلَ الصَّرِيحَ وَ الْبُرْهَانَ الْفَصِيحَ، حَاشَا الْمَشَاهِدَاتِ الذُّوقِيَّةَ أَوْ تَخَالَفَ الْبُرْهَانَ، وَ الْبُرْهَانِ الْعَقْلِيَّةَ أَوْ تَقَامَ عَلَى خِلَافِ شَهُودِ أَصْحَابِ الْعُرْفَانِ.» (امام خمینی، ۱۳۷۶ش، ص ۸۴).

۲. در این موضع شایسته است به این نکته اشاره شود که عدم توجه به شهود در تفکر بشری از منظر متفکرین معاصر نیز نقدی بر اندیشمندان نافی شهود است (جعفرزاده؛ اسدی، ۱۴۰۳).

۳. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةٍ؛ (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۷۹).

۴. همچنین روایاتی وجود دارد که توصیه به حفظ اشعار مفید می‌کنند از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که فرمود: یا معشر الشَّيْعَةِ علموا اولادکم شعر العبدی، فانه علی دین الله: " به فرزندان خود، اشعار عبدی را بیاموزید که او بر دین خدا است (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۷۱).



نقد چهارم؛ تمسک به ظاهر سبب کفر است (خسروشاهی، ۲۰۰۳م)

خراسانی تمام برداشت‌های خود و در پی آن انتقادات به حافظ را بر مبنای تمسک به ظاهر سخن او انجام می‌دهد. این روش اگر یک قاعده در رفتار علمی ایشان باشد، پیامدهای کفرآمیزی را خواهد داشت؛ به‌طور مثال در مواجهه با منابع وحیانی، مانند «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ؛ دست (قدرت) خدا قدرت مطلق است» (فتح، ۱۰) یا «لَمْ أَكُنْ بِالَّذِي أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ!...؛ من آن‌کس نیستم که خدای نادیده را پرستش کنم (کلینی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۹۷). باید به جسمانی بودن، دست داشتن و رؤیت‌پذیر بودن خدای متعال حکم شود. در صورتی‌که خراسانی خود این برداشت را نخواهد پذیرفت. چنانچه حکم به ظاهر یک قاعده پذیرفته شده و عام نباشد، اجرای آن در خصوص سخنان افراد نیز قابل پذیرش نخواهد بود. بر این اساس، تمسک به ظاهر خراسانی قابل نقد به‌نظر می‌رسد. برای مثال می‌توان به این مصرع اشاره کرد که می‌گوید: «عارف از پرتو می‌راز نهانی دانست» خراسانی با برداشت ظاهری خود این مصرع را حمل بر شرابخواری کرده سپس اثبات کرد که حافظ صوفی خراباتی است. در حالی که اشخاصی مانند سعادت پرور در برداشت خود از این مصرع می‌گویند: «عارف زمانی که به مقام معرفت و مشاهده جمال حضرت دوست نایل گشته از پرتو تجلیات خدا به مشاهدات عالم امری و ملکوتی پی برده است (سعادت پرور، ۱۳۸۲ش، ج ۲، ص ۱۹۲)». به نظر نگارندگان می‌توان گفت در واقع در این بیت «می» کنایه از غفلت عارف از دنیای مادی است، چرا که توجه به دنیای مادی مانع از مشاهده‌ی عالم ملکوت که به نظر سعادت‌پرور مورد توجه حافظ است خواهد بود.

نکته‌ی دیگری که در این موضع قابل بیان است اشاره به علم نشانه‌شناسی و تطبیق آن بر اشعار حافظ است که مورد توجه برخی اندیشمندان قرار

ص ۷۲. ۱ آیه «وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ؛ شاعران را گمراهان پیروی می‌کنند (شعرا، ۲۲۴)». نیز در مورد تهمت مشرکین به پیامبر صلوات الله علیه و آله نازل شده است (طباطبایی، ج ۱۵، ص ۴۶۹)، بر این اساس، اشعاری که در آن‌ها هجو یا سبک کردن معارف حقیقی اسلام باشد، مورد مذمت و اشعاری که بیانگر معارف عالی و حقیقی باشد، مورد مدح و ستایش بوده و خواهد بود. چنانچه خراسانی در مقام پاسخ بگوید اشعار عرفا در زمره‌ی هجو معارف است، بازگشت سخن به نقد اول خواهد بود که به استدلال‌ها و توجیهات عرفا بی‌توجه بوده است.

نقد سوم؛ نبود استناد تاریخی

خراسانی بدون استناد تاریخی به زیست و زمانه حافظ او را رویگردان از خانقاه، به‌عنوان نماد عقیده و مناسک درست و پناه‌برنده به خرابات به‌عنوان نماد لابی‌گری و همچنین او را شخصی وابسته به دربار و حاکمان و والیان معرفی می‌کند. به نظر نگارندگان، با توجه به اینکه احتمال برداشت‌های دیگر از سخن حافظ که به صواب نزدیک‌تر است وجود دارد، نسبت دادن رفتار لابی‌گری به حافظ و او را شخصی درباری دانستن نیاز به مستندات تاریخی دارد و انتقاد به حافظ با اتکای صرف به سخن او نقدی وارد به خراسانی به نظر می‌رسد، لازم به ذکر است علی‌رغم ادعای بدون سند خراسانی، مستندات تاریخی مبنی بر رابطه منطقی حافظ با پادشاهان زمانه خود وجود دارد اما با توجه به اشکالاتی که برای پذیرش آن مستندات به‌نظر می‌رسد قابل استناد نخواهند بود (یزدان فرخی، ۱۳۹۵ش، صص ۶۲-۴۵) به همین سبب نیز در جستار حاضر به مستندات مخالف خراسانی اشاره نشده است، اما می‌توان گفت ادعای بدون استناد خراسانی با وجود اسنادی برخلاف هرچند ضعیف سبب از بین رفتن ارزش علمی انتقادات خراسانی خواهد شد.

۱. «اصدق شعر قالته العرب» را فرموده‌اند (طهرانی، ۱۴۱۷ق، ص ۷۲).

۱. الا كل شيء ما خلا الله باطل و كل نعيم لا محاله زایل که پیامبر صلوات الله علیه و آله در خصوص این شعر جمله



همان اشعار را با عبور از ظاهر و پذیرش نمادگرایی مورد تحلیل قرار می‌دهد. به طور مثال خراسانی می‌گوید اهل حکمت و عرفان اشعار حافظ را به وحدت وجود حمل می‌کنند در صورتی که این اشعار در تمجید از افراد و شاهان بوده است. (خراسانی، بی تا «ج»، صص ۳۴ و ۷۶). از جمله اشعاری که خراسانی در این راستا از حافظ ذکر می‌کند عبارتند از:

حجاب راه تویی حافظ از میان برخیز خوشا کسی که در این راه بی‌حجاب رود (حافظ، ۲۰۰۴م، غزل ۲۲۲).

نقد ششم؛ تمسک به کثرت اهل ظاهر

خراسانی متوجه نقد ظاهرگرایی نسبت به آرای خود بوده است. او سعی می‌کند با اشاره به وجود تعداد زیاد علمای ظاهرگرا این نقد را از خود بزداید، اما از آنجا که این بحث ماهیتی عقلانی دارد، تمسک به کثرت افراد ملاک نیست، بلکه خود نوعی مغالطه به حساب می‌آید (خندان، ۲۰۰۱م، ص ۱۴۳).

نقد هفتم؛ نبود حمل به صحت به‌عنوان یک

اعتقاد شیعی

با توجه به دستورات شیعه مبنی بر حمل به صحت رفتار مؤمن از آنجا که احتمال تشیع حافظ وجود دارد و در خصوص مذهب او می‌توان گفت حداکثر تردید وجود دارد، حمل به صحت سخنان او به‌ویژه با نبود مستندات تاریخی امری شایسته به نظر می‌رسد. نگارندگان توجه دارند که این نقد در سیر جستار که روشی عقلی را دنبال می‌کند تا حدی نامأنوس است، اما از آنجا که خراسانی، به عنوان عالمی شیعه، حافظ را مورد انتقاد قرار داده است اشاره به آن را خالی از وجه ندیدند.

نقد هشتم؛ عدم توجه به معانی کنایی در

اشعار حافظ

آنچه که همواره در ادبیات مورد توجه شاعران و ادیبان قرار گرفته است، استفاده دقیق و هنرمندانه از آرایه‌های ادبی به‌ویژه در راستای تقویت پیام و

گرفته و با نگاهی از بالا (بدون رویکردهای عرفانی) به اشعار حافظ به نتایج مورد تأکید عرفا دست یافته‌اند.

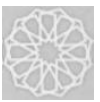
نقد پنجم؛ رفتار دوگانه در برداشت از کلام

خراسانی

خراسانی در موارد متعدد بر اساس ظاهرگرایی، حافظ را مورد انتقاد قرار می‌دهد، اما در مواردی نیز

این برداشت دوگانه از سخن واحد می‌تواند نقد وارد به او شمرده شود؛ اما در این موضع، این دفاع را از خراسانی می‌توان داشت که برداشت باطنی او بنابر فرض پذیرش نمادگرایی بوده، نه انتقاد به رفتار حافظ و ایشان درصدد نقد اصل آموزه‌های حافظ است. این دفاع وجیه به نظر می‌رسد، اما همچنان عدم تصریح او به انتقاد بر فرض پذیرش مبنای طرف مقابل به نظر از قوت کار او می‌کاهد. علاوه بر اشکال برداشت دوگانه در این موضع سعادت‌پرور از این مصرع اینگونه برداشت می‌کند که تعلقات و خودخواهی‌های انسان به مثابه حجابی عمل کرده و ادراک او را محدود می‌کند و رهایی از این خوددیت و فنا شدن در معشوق، شرط لازم برای وصال و درک حقیقت است. لذا می‌گوید: «ای خواجه! این همه از حضرت دوست گله‌مند مباش که چرا مرا از دیدارش محروم داشته، حجابی جز خودی تو میان تو و معشوق نیست. آن را رها کن تا جز او نماند، خوشا کسی که در این راه بی‌حجاب رَوَد.» همچنین این تفسیر همان‌طور که ایشان گفته است با مضامین عرفانی ادعیه^۱ که توجه به نفس اماره و اسیر شهوات و معاصی شدن را سبب بعد از خدا معرفی می‌کند همخوانی دارد (سعادت‌پرور، ۱۳۸۲ش، ج ۳، ص ۳۲۷).

^۱ «وَ إِنَّ الرَّاجِلَ إِلَيْكَ قَرِيبُ الْمَسَافَةِ، وَ إِنَّكَ لَا تَحْتَجِبُ عَنْ خَلْقِكَ، إِلَّا أَنْ [وَلَكِنْ] تَحْجِبُهُمُ الْأَعْمَالُ السَّيِّئَةُ [الْأَمَالُ] ذُنُوكَ.» (اقبال الاعمال، ص ۶۸)



بر اشعار حافظ دچار ظاهرگرایی شده است. به عبارت دیگر، خراسانی تنها به سطح ظاهری کلمات و مفاهیم توجه کرده و از تحلیل معانی پنهان و کنایی که در دل این اشعار نهفته است، غفلت ورزیده است. نقد اصلی نگارندگان در این بخش نیز، اشاره به همین غفلت و ظاهرگرایی است که باعث شده است خراسانی از درک عمق معنایی اشعار حافظ باز بماند. برای مثال:

در میکده ز آن کم نشود سوزوگدازم

تصریح شده که مخاطبانی که با دستگاه عرفانی آشنا هستند از این واژگان فهم متفاوتی دارند (غزالی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۴۸۴) و به طور خاص برای می و میکده سه معنی کنایی ذکر کرده‌اند:

شراب کنایه از حقیقت مطلقه‌ی ذات حضرت حق سبحانه

در ادبیات عرفانی شراب به معنای ذات حق به کار رفته که ظهورات آن معنی در صور کونیّه به تجلیات گوناگون آشکار گردیده است. در این بیان میکده موضعی است که ذات حق یا تجلیات او مورد توجه قرار می‌گیرد.

شراب کنایه ذوق عرفانی

در این بیان عارف شراب را به عنوان کنایه از حس خود، از درک و چشیدن ذات حق داشته به کار می‌برد. در این بیان میکده محل رسیدن به این چشایی و درک است.

شراب کنایه از زجابه

زجابه که در آیه نور آمده است برای نمایاندن و تجلی ذات حق است (شبستری، ۱۳۸۴، ص ۳۷۶).

همچنین واژه عشق در کلام اهل عرفان دارای معنای دقیق و عمیقی است از دیدگاه بوعلی سینا عشق دارای مراتب تشکیکی است که بالاترین و نفیس‌ترین مرتبه آن عشق به پروردگار همه عوالم هستی است. (خادمی، باغخانی، ۱۳۹۳)

خیال‌انگیزتر کردن متن بوده است. در این راستا، ادبای عارف نیز از این قاعده مستثنی نبوده و همواره در پی استفاده از آرایه‌های ادبی برای انتقال معانی عمیق عرفانی و مفاهیم بلند انسانی بوده‌اند. از این‌رو، در تحلیل و تفسیر اشعار عربی و فارسی، به‌ویژه در آثار عرفانی، باید به جنبه‌های استعاری، کنایی و نمادین توجه ویژه‌ای داشت.

این نکته‌ای است که به نظر می‌رسد خراسانی از آن غافل بوده است و به همین دلیل در نقدهای خود حافظ: چون نیست نماز من آلوده نمازی

به نظر خراسانی حافظ در این شعر به ترک نماز و روی آوردن به میکده تشویق می‌کند. (خراسانی، بی تا «ج»، ص ۳۹) سعادت پرور در تفسیر این مصرع می‌گوید: «علت اینکه از سوز و گدازم کم نمی‌شود این است که نماز من باعث نمی‌شود به وصال خدا راهنما شوم و تا زمانی که نماز من اصلاح نشده و از هجران من کم نکرده از سوزوگداز من هم کم نمی‌شود.» (سعادت‌پرور، ۱۳۸۲ش، ج ۸، ص ۱۲۵)

اشاره به ترک طاعت در این موارد ترک طاعت خودمحور برای روی آوردن به طاعت خدامحور است. مصرع نخست شعر حافظ نیز در مقام مذمت نماز آلوده است و چنانچه از آن تشویق به ترک نیز برداشت شود. که به نظر نگارندگان چنین برداشتی هم ممکن نیست، بلکه تشویق به پاک کردن نماز است. تشویق به ترک نماز آلوده به شرک و ریا و ... خواهد بود؛ بخش دوم که اشاره دارد به اینکه چون نماز من آلوده‌ای نیست، بهره‌مندی من نیز از میکده تمام و کمال خواهد بود. این مصرع تأکید دارد به اینکه حافظ اهل نماز بوده و بهره‌مندی او از میکده اصلاً به واسطه همین نماز است. ممکن است این اشکال به حافظ گرفته شود که اهل می و میکده بوده و از این‌رو اشاره او به نماز در واقع برای این بوده که طبق نظر خراسانی آموزه‌ی استغناء از شرع را به‌صورت عمومی بیان نکند. در این موضع است که ملاحظه می‌شود خراسانی به بیان کنایی شعر که مورد توجه و توضیح عرفا نیز هست بی اعتنا بوده است چرا که در اشعار و ادبیات عرفانی نیز



سینا، ۱۳۶۳، صص ۱۷-۱۸) و خراسانی به این معانی توجه نکرده است.

یکی دیگر از مواردی که می‌توان برای اثبات ظاهرگرایی خراسانی به آن استناد کرد این مصرع حافظ است.

که در نقاب زجای و پرده عنیست (حافظ، ۲۰۰۴م، غزل ۶۴).

نقد نهم؛ استفاده از استعاره و کنایه بهتر

این نظر یک گزاره همیشہ درست و ابطال‌ناپذیر است، هر واژه‌ی دیگری می‌تواند مشمول این انتقاد باشد ضمن اینکه نقد بر خراسانی می‌تواند این باشد که خود او پیشنهادی نداده است، ضمن اینکه این تشبیه وجهی دارد که در تشبیهات دیگر به نظر نمی‌رسد و آن خلاصی از خود و پیوستن به مقصود حقیقی است (سعادت پرور، ۱۳۸۴، ص ۳۷۸) زبان تمسخر آمیز او سبب جدایی از انتقاد علمی شده که این خود نقدی جدی خواهد بود.

به نظر نگارندگان می‌توان وجه این کنایه را این دانست که تمرکز تام بر ذات الهی و ذوق آن و دیدن تجلیات او سبب عدم توجه به ماسوالله شده و این حالت به سکر حاصل از شراب تشبیه شده است. شاید بتوان گفت به نظر خراسانی این تشبیه بدون وجه است و خراسانی می‌تواند این تشبیه را از منظر خود ناشایست معرفی کند، ولی در نظر نگرفتن توجیه عرفا برای آن و قضاوت بر اساس نظر و سلیقه خود علمی نبوده و نقدی وارد بر او به شمار خواهد آمد.

۷ نتیجه گیری

پس از تحلیل اندیشه و انتقادات خراسانی در نقد جهان بینی عرفانی حافظ نتایج زیر در بخش‌های مختلف به دست آمد:

۱. عقیده خراسانی در باره حافظ و اینکه مکاشفات و کشف و شهودی که برای حافظ و عرفا حاصل می‌شود را شیطانی می‌داند صحیح نیست. زیرا خود عرفا هر مکاشفه‌ای را حجت نمی‌دانند و آن با میزانی چون عقل و شرع سنجیده می‌شود اگر

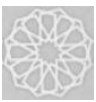
بوعلی سینا می‌گوید: هرچه ادراک، عمق و تحقق بیشتری داشته باشد و آن حقیقت ادراک شده زیباتر و شریف‌تر باشد، علاقه قوه درک کننده آن و تلذذش از آن بیشتر خواهد بود. به عبارت دیگر عشق او به واجب تعالی بیشتر خواهد بود. (ابن

جمال دختر رز نور چشم ما است مگر

با توجه به اینکه در ادبیات عرفانی، واژه «دختر رز» به طور استعاری به شراب ناب اشاره دارد که پیش‌تر به عنوان کنایه‌ای از ذات الهی یا تجلیات حضرت حق مطرح شده است، و با در نظر گرفتن سیاق شعر حافظ که نشان می‌دهد شاعر از حال نامناسب خود در ارتباط با خداوند سخن می‌گوید، می‌توان گفت که این استعاره در واقع به شراب عرفانی یا همان ذوق و تجربه عرفانی اشاره دارد که به چشیدن حقیقت مطلق و درک تجلیات الهی منجر می‌شود.

بنابراین، درک این مفاهیم در چارچوب ادبیات عرفانی اهمیت زیادی دارد. «دختر رز» به عنوان یک استعاره، نه تنها اشاره به شراب ناب دارد، بلکه به نوعی حکایت از مسیر دشوار و پیچیده‌ای دارد که عارفان در آن برای رسیدن به کشف حقیقت و وصال الهی طی می‌کنند. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۲ش، ج ۲، ص ۳۹)

البته نگارندگان بر این نکته تأکید دارند، در صورتی که منظور حافظ مطابق نظر خراسانی باشد، یعنی اینکه او تنها به سطح ظاهری شعر پرداخته باشد و از جنبه‌های استعاری و کنایی غافل بوده باشد، نظر خراسانی درست و انتقاد به حافظ وارد خواهد بود. به عبارت دیگر، اگر منظور حافظ از این استعاره‌ها به همان صورتی باشد که خراسانی معتقد است (که با دیدگاه ظاهرگرایانه و سطحی است)، آن‌گاه نقد خراسانی وارد است. اما باید توجه داشت که در صورت پذیرش تفسیر عرفانی و عمیق‌تری که حافظ در این اشعار ارائه می‌دهد، این برداشت می‌تواند به معنای بازگشت به حقیقت مطلق و کشف الهی از طریق شراب عرفانی و درک آن باشد.



مطابق با آن بود می‌پذیرند و الا آن را کنار می‌گذارند همچنین عرفا این کشف و شهودها را تنها در حق خود حجت می‌دانند.

۲. برخورد یک جانبه به اشعار حافظ صحیح نیست زیرا همان‌طور که روایات درباره ذم شعر وجود دارد در مقابل آن روایت مدحی هم وجود دارد که جمع بین آن دو دسته روایت لازم است، جمع به این نحو که آن دسته روایاتی که در باب مذمت وارد شده است در خصوص اشعاری است که ضربه به معارف حقیقی اسلام میزند و اگر با همان شعر معارف حقیقی دین بیان شود مورد مدح اهل بیت علیهم السلام خواهد بود.

۳. بسیاری از اشکالات خراسانی بدون مستندات تاریخی است لذا شایسته است که برای نقد علمی یک جهان بینی مستندات تاریخی آن در نظر گرفته شود از آنجایی که در خصوص زیست و زمانه حافظ مستندات دقیقی وجود ندارد و اشعار حافظ دارای وجوه مختلف است شایسته است که این نکته در نظر گرفته شود در حالی که خراسانی به آن توجه ای نداشته است.

۴. با بررسی انتقادات خراسانی به حافظ به وضوح دیده می‌شود که عمده اشکالات ایشان بر

اساس ظاهرگرایی است و اگر با این روش بخواهیم با آیات و روایات مواجه بشویم در بسیاری از موارد منجر به کفر می‌شویم مانند آیاتی که دلالت بر دست داشتن خدای متعال می‌کند.

۵. رفتار دوگانه خراسانی در مواجهه با اشعار حافظ اشکالی وارد به نظر می‌رسد.

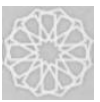
۶. عدم توجه به معنای کنایی اشعار یکی از مهم ترین نقد هایی است که بر خراسانی وارد به نظر می‌رسد زیرا شاعران با استفاده از آرایه های ادبی و خیال سعی در بهتر و دقیق تر انتقال دادن مفهیم عمیق جهان بینی خود دارند و به نظر می‌رسد عدم توجه به این آرایه ها باعث اشکال در نقد صحیح و منصفانه می‌شود همچنین از آنجایی که احتمال شیعه بودن حافظ وجود دارد لذا بهتر است که اشعاری که در ظاهر مخالف با شرع است با معنای کنایی آن در نظر گرفته شود.

با توجه به مطالب گفته شده در مجموع می‌توان گفت انتقادات خراسانی صلاحیت رد جهان بینی عرفانی حافظ را نداشته و انتقادی علمی به حافظ به‌شمار نخواهد رفت بلکه با احترام به جایگاه خراسانی می‌توان گفت اینگونه انتقادات بیشتر متعصبانه به نظر می‌رسد.



منابع

- قرآن کریم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *مبدأ و معاد*، تهران، دانشگاه تهران.
- بیدکی، هادی، ۱۳۹۶ش، *تاثیرپذیری ملای جزیری از حافظ شیرازی در مضمون عشق، نشریه ادبیات تطبیقی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال نهم، شماره ۱۶.*
- جعفرزاده، سمیه؛ اسدی، محمدرضا، ۱۴۰۳، *مبانی هستی‌شناختی در تفکر نصر و نقش آن در نقد غرب*، نشریه پژوهش‌های هستی‌شناختی، دوره ۱۳، شماره ۲۵، صص ۲۸-۱.
- حافظ شیرازی، محمد بن بهالدین، ۲۰۱۳م، *دیوان حافظ*، تهران، دفتر نشر معارف.
- حویزی، عبدالعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *نور الثقلین*، اسماعیلیان، قم.
- خادمی، عین‌الله؛ باغخانی، اکرم، ۱۳۹۳ش، *تبیین دیدگاه هستی‌شناسانه ابن سینا پیرامون عشق*، مجله پژوهش‌های هستی‌شناختی، دوره ۳ شماره ۵، صص ۸۴-۶۹.
- خراسانی، محمدجواد بی‌تا (الف)، *البدعه و التحرف*، بی‌نا، بی‌جا.
- ۱۳۸۱ش (ب)، *اعتکاف در اسلام، بنیاد پژوهش‌های علمی فرهنگی نور الاصفیاء*، قم.
- بی‌تا (ج)، *رضوان اکبر*، بی‌نا، بی‌جا.
- بی‌تا (د)، *هدایه الامة الى معارف الائمة*، بی‌نا، بی‌جا.
- خسروشاهی، سید ابراهیم، ۲۰۰۳م، *مکتب تفکیک دستخوش تفکیکی دیگر*، کتاب نقد شماره ۲۶ و ۲۷، صص ۱۷۳-۲۰۸.
- خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۶ش، *مصباح الهدایه*، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم.
- خمینی، روح‌الله، ۲۰۰۱م، *شرح چهل حدیث*، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم.
- خندان، علی‌اصغر، *مغالطات*، قم، بوستان کتاب، ۲۰۰۱م.
- سعادت پرور، علی، ۱۳۸۲ش، *جمال آفتاب*، احیای کتاب، تهران.
- سعیدی، حسن، ۲۰۲۴م، *هستی‌شناسی عرفانی حکیم سبزواری*، مجله پژوهش‌های هستی‌شناختی، دوره ۱۲ شماره ۲۴، صص ۳۵۳-۳۸۲.
- سعیدی، فاطمه؛ هاشمیان، لیلا، ۱۴۰۳، *ترجمه گرتروید بل از غزلیات حافظ: خوانشی صوفیانه یا غیر صوفیانه*، سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، شماره ۱۰۲، صص ۷۲-۴۷.
- شاهی، الهه؛ ذوالفقاری، محسن؛ حیدری، حسن؛ ۱۴۰۳، *تحلیل نشانه‌شناسیک غزلی از حافظ*، متن پژوهی ادبی، شماره ۱۰۱، صص ۲۴۳-۲۱۷.
- شبستری، محمود بن عبدالکریم، ۲۰۰۴م، *راز دل*، تهران، احیاء کتاب.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۲۰۱۱م.
- طهرانی، سیدمحمدحسین، *توحید علمی و عینی*، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱۹۹۶م.
- غزالی، ابوحامد، ۱۳۶۴ش، *کیمیای سعادت*، انتشارات علمی فرهنگی، تهران.



کاوشهای فلسفه و دین، دوره ۲، شماره ۲،
صص ۷۳-۹۰.

مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، ۱۳۹۸ش،
موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی،
قم.

نوری، حسین بن محمدتقی، *مستدرک المسائل*
مستنیط الوسائل، موسسه آل البيت عليهم
السلام، قم.

فرخی، یزدان، ۱۳۹۵ش، تأملی درباره اشتغال حافظ
شیرازی در تشکیلات دیوانی، مطالعات
تاریخ فرهنگی؛ پژوهش نامه انجمن ایرانی
تاریخ، سال هفتم، شماره ۲۷.

کلینی، محمدبن یعقوب، *کافی*، بیروت، دارالضواء،
۱۹۸۴م.

مهدوی آزادبنی، رمضان؛ رضازاده، مصطفی، ۱۴۰۲،
خاستگاه عرفان در ادیان عصر نزول،