

تاریخ دریافت: ۹۴/۹/۵

تاریخ پذیرش: ۹۵/۲/۲۰

## اشارات عرفانی غزلیات حافظ

مسعود حاجی ربیع<sup>۱</sup>

زهره شیردلی<sup>۲</sup>

### چکیده:

پژوهش حاضر که به تبیین اشارات عرفانی حافظ با توجه به تفکرات اسلامی علل خصوص نهج البلاغه پرداخته است. به صورت توصیفی-تحلیلی و کتابخانه‌ای با استفاده از فیش‌برداری منابع مختلف و همچنین برداشت‌های نگارنده تدوین گردیده است. برخی از غزلیات عرفانی حافظ که در این پژوهش آمده حاکی از آن است که روح آدمی در قفس تن اسیر شده و با آزادی به سوی ملکوت و منبع اصلی خویش عروج خواهد کرد و دنیای مادی را مانعی برای رسیدن روح به معنویات و سیر در ملکوت می‌داند. همچنین خطب نهج البلاغه و آیات قرآن کریم، فرایند بازگشت‌پذیری روح به مبدأ الهی را با دلایلی عقلی‌تر و بیانی قابل ادراک برای هر خواننده‌ای به تصویر می‌کشد و حافظ که پرورش یافته مکتب قرآن است متأثر از این آموزه‌های معرفتی و با بیانی دلنشین این فراق و سرگشتگی روح را از منزل ازلی یادآوری نموده است.

### کلید واژه‌ها:

عرفان حافظ، نهج البلاغه، عرفان اسلامی، روح، نفس، عشق.

---

<sup>۱</sup>- استادیار گروه عرفان دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی. نویسنده مسئول: M\_hajrabi@sbu.ac.ir

<sup>۲</sup>- دانشجوی کارشناسی ارشد عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی.

## پیشگفتار

عرفان به معنی یافتن حقایق از طریق کشف و شهود است و نجات روح دربند در شمار درون‌مایه‌های بنیادی عرفان‌های مختلف بشری است، به گونه‌ای که رهایی از بند دوزخ (ظلمت) و رهایی از جسم مادی در چشم عارفان و حتی احادیث و آیات و روایات از همان اهمیتی برخوردار است که در اشعار حافظ، مولانا نیز نمود پیدا کرده است. عارف در اشعار حافظ به معنی شخص خودشناس خداشناس حقیقت‌جوی است. در نظر حافظ جمال الهی برفروزاننده شعله عشق است که آتش به خرمن جان انسان افکنده است و دلیل ناشکیبی او در خراب آباد دنیا است. در اندیشه حافظ انسان آزاده‌ای شوریده است که در قلبش شعله تابناک عشق روشن است و بار امانت یرا که کوه‌ها و آسمان‌ها از پذیرفتن آن سر زدند بردوش می‌کشد و فراتر از فرشتگان اوج می‌گیرد و آنان را وامی‌دارد تا با او باده مستانه بزنند.

حافظ شرط دیدن جمال را از پس پرده‌های ناسوتی بریدن از تعلقات و حب دنیا می‌داند و در پی آن بیزاری از دنیا و میل به مرگ را از شرایط وصول به عشق محبوب بر می‌شمرد ولیکن همواره چراغ حب به جمال خداوند را فراروی سالکان برافراشته است تا قوت دل‌های سوخته و جان‌های پرتافته از فراق باشد.

در این بررسی، این نوع تفکر حافظ را با اسلام مشترک یافتیم و این خود بیانگر فطری بودن بازگشت به اصل الهی است و البته در مکتب اسلام شاهد نوع تکامل یافته‌تر این دیدگاه هستیم چرا که اشارات مولا در خطب نهج‌البلاغه و آیات قرآن کریم، فرآیند بازگشت‌پذیری روح به مبدأ الهی را با دلایلی محکم‌تر برای هر جوینده‌ای به تصویر می‌کشد و حافظ که خود پرورش یافته مکتب قرآن است متأثر از این آموزه‌های معرفتی و با بیانی دلنشین این فراق و سرگشتگی روح را از منزل ازلی یادآوری نموده است و گوهر وجودی انسان را که همان عشق الهی است به عنوان نیروی محرکه سالک معرفی نموده است.

در حقیقت می‌توان تحت تأثیر بودن اندیشه‌های حافظ را نسبت به دیدگاه‌های اسلام و علی‌الخصوص مولا علی (ع) را به وضوح مشاهده نمود، چنانچه خطبه نخست نهج‌البلاغه که آغاز اندیشه‌های مولا می‌باشد به خلقت انسان و جایگاه والای آن به عنوان اشرف مخلوقات پرداخته و به دمیدن روح و مراحل تکامل آن اشاره دارد. حافظ نیز از این اندیشه‌ها بهره‌مند گشته است.

از آنجایی که حافظ نقش مهمی را در ادبیات کشور ایفا می‌کند و آوازه‌ی جهانی دارد پژوهش‌های زیادی درباره اشعار وی انجام شده است که در این بخش به چند نمونه از آن‌ها

پرداخته می‌شود تا وجه تمایز این نوشتار با پژوهش‌های پیشین بررسی شود و هدف اصلی پژوهش حاضر بیان گردد.

تلخایی (۱۳۸۸) به بررسی پساساختارگرایبوعرفانحافظ پرداخت. وی بیان می‌دارد حافظ برای کسی که با نگرش‌های عرفانی به آن می‌نگرد، معنایی دارد و برای کسی که چنین نگره ایران دارد، سیر دیگری می‌یابد. در این میان نسبت متنی چون غزلیات حافظ با متون دیگر، تازه‌تر شدن دانایی آدمی در طول دوران و نیز ظهور دریافت‌کنندگان جدید، همه و همه موجبات تأویل‌های نوینی از دیوان حافظ را فراهم می‌کند.

طاهری و معتمدی (۱۳۹۰) به بررسی برداشت‌های عرفانی راجی از حافظ پرداختند. نتایج این پژوهش حاکی از آن است که آشنایی راجی با آموزه‌های غنی اسلامی - عرفانی و شعرای این شاخه از ادبیات فارسی، تأثیر قابل توجهی در اعتلای آثار و اشعار وی داشته است، از این میان توجه خاص راجی به حافظ و سروده‌های عارفانه او وی را بر آن داشت تا سبک و سیاق غزلیات حافظ را علاوه بر اشعار فارسی اش حتی در دیوان ترکی خویش بازنماید.

شرفیان (۱۳۹۰) بنیادهای نگرش هنر عرفانی - اسلامی در دیوان حافظ را در پنج مقوله نگرش آیه‌ای، نگرش تسبیحی، عدل در دستگاه هستی، تصویر ایده‌آل از جهان سرمدی، مدینه فاضله و جایگاه انسان در عرفان ناب اسلامی مورد بررسی قرارداد. وی اذعان می‌دارد عرفان ایرانی البته محدود به مرزهای جغرافیایی ایران نبوده و نیست. در بین عرفای ایرانی، حافظ جایگاه ویژه‌ای دارد. دیوان او هم به لحاظ زیبایی و شکل قرار گرفتن کلمات در کنار یکدیگر و هم به لحاظ «نیت انسانی شعر» هم در چگونگی گفتن و هم در چه گفتن کم نظیر است.

دهقان و همکاران (۱۳۹۳) به بررسی تصوف عابدانه و عرفان عاشقانه در غزلیات حافظ پرداختند. نتایج آن‌ها حاکی از آن است که حافظ مبدع مکتبی است که از اصول عرفان عاشقانه به همراه نگاهی انتقادی به تصوف عابدانه شکل گرفته است و از آن به «مکتب رندی» تعبیر می‌شود اما اشعار حافظ را نمی‌توان یکسره از تصوف عابدانه تهی نیست. حافظ ضمن پذیرفتن تأثیر عظیم از مفاهیم قرآنی و تضمین‌ها و تلمیح‌های فراوان به آیات قرآن، در ادبیات بسیاری عادت، دعای صبح و آه شب، اصول اخلاقی و تصوف و اندیشه‌های دیگری از تصوف عابدانه را نه ابهام و بیانی زندانه و دو پلو بلکه به روشنی به قصد تعلیم و توصیه به مخاطب خود بیان می‌کند.

حکمت (۱۳۹۴) جایگاه هفت مقام عرفانی در غزلیات حافظ را مورد ارزیابی قرار داد. وی بیان می‌دارد حافظ در زمانه‌ای به سر می‌برد که زاهدان جلوه در محراب و منبر می‌کنند و بازار ریا و زهدفروشی رونق گرفته است. او به این اوضاع بدگمان و حتی معترض است. مقابله و پیکار او

با دین داری مزورانه دینداران ریاکار است. بیشتر این انتقاد به ریاکاری برمی گردد نه به بی دینی. چرا که آنچه دین را به بی معنایی و ناامیدی می کشاند، اعمال ریاکارانه افراد دیندار است. آنچه که حافظ از آن بیزار استعال ما نوزاهدانی هستند که به اسباب زهد و تسبیح خود فریفته اند. با توجه به موارد فوق الذکر و پژوهش های پیشین می توان مشاهده کرد که محققین زیادی به بررسی بعد عرفانی اندیشه ها و اشعار حافظ پرداخته اند اما هیچ یک از این پژوهش ها به بهره گرفتن حافظ از نهج البلاغه و تحت تأثیر بودن تفکرات وی بر اسلام بخصوص اندیشه های مولا علی (ع) اشاره ای نکرده اند که هدف اصلی این پژوهش همین امر می باشد و سعی بر این است تا اشارات عرفانی حافظ با توجه به نهج البلاغه تبیین و بررسی گردد.

### ساختار عرفانی اشعار حافظ

ای نسیم سحر آرامگه یار کجاست	منزل آن مه عاشق کش عیار کجاست
شب تاراست و ره وادی ایمن در پیش	آتش طور کجا موعده دیدار کجاست
هر که آمد به جهان نقش خرابی دارد	در خرابات بگویند که هشیار کجاست
آن کس است اهل بشارت که اشارت داند	نکته ها هست بسی محرم اسرار کجاست
هر سر موی مرا با تو هزاران کار است	ما کجاییم و ملامتگر بیکار کجاست
باز پرسید ز گیسوی شکن در شکنش	کاین دل غم زده سرگشته گرفتار کجاست
عقل دیوانه شد آن سلسله مشکین کو	دل ز ما گوشه گرفت ابروی دلدار کجاست
ساقی و مطرب و می جمله مهیاست ولی	عیش بی یار مهیا نشود یار کجاست
حافظ از باد خزان در چمن دهر مرنج	فکر معقول بفرما گل بی خار کجاست

(حافظ: ۱۹)

طرح غزل، جستجوی منزلگاه یار و به تعبیر دیگر جستجوی حقیقت است. در بیت نخست، پرسش است از خانه دوست (با معنی ثانوی اشتیاق شدید). در بیت دوم، از تاریکی و ناپیدایی خانه یاد کرده تا بگوید در جستجو نیازمند شعله و روشنی هستیم. نمونه ای را به تلمیح آورده است که روشنی را یافت، اما هم او نیز نتوانست به آن راه یابد و از این که در راه ناگشاده و تاریک، امکان لغزیدن هست و نباید تند رفت و هر کس مثل ما نیست، او را تکفیر کرد، یاد کرده است، همچنین می گوید سخن راه یابی مثل سخن موی مجعد است که تاری از آن هزار کار می کند. با این وصف، چقدر مضحک است که کسی در چنین حادثه و جایی و راهی بر دیگری طعنه بزند. در بیت ششم

تفاوتی میان گیسوی شکن بر شکن با شب تار و ره وادی ایمن نیست. این ها بیانگر مشکلات سلوک هستند. در بیت هفتم از راهنمایی عقل یاد کرده که در این راه، بی عقل شده (طرح بن بست فلسفی) و جواب گفته که با عشق می توان راه یافت و از مظاهر آن مثل سلسله مشکین و ابروی دلداری یاد کرده است. در بیت هشتم مزایای روش عاشقانه را بازگفته است که با آن می توان یگانگی به دست آورد و یار را یافت، در مقابل راه عقل که همه چیز هم که مهیا باشد باز وصل ممکن نیست، چون «عقل تا درگاه ره می برد، اما اندرون خانه ره نمی برد، آنجا عقل حجاب است و دل حجاب سر حجاب» (شمس، ۱۳۶۹: ۱۸۰). در بیت نهم به بیان چرایی تاریکی و پریچ و خم بودن راه رسیدن اشاره کرده و آن را لازمه عاشقی شمرده است.

#### حقیقت انسان

در هر باوری، تعبیری از انسان وجود دارد و مطابق آن انسان به گونه ای تعریف می شود. این انسان هم مخاطب هنر است، هم بخشی از مضمون هنر و هم در تحلیل، چگونگی نگرش آن باور به انسان به گونه ای تصویری متجسم می شود. به تعبیری مضمون اصلی هنر نیز همین نکته است که در باورهای متفاوت با سرچشمه تعاریفی که انسان و هستی و جامعه دارند، از آن به شکل های گوناگون، اما نزدیک به یکدیگر یاد شده است.

در خطبه نخست نهج البلاغه، پس از بیان خلقت مادی انسان از خاک و تشکیل جسمانی او از عناصر مادی، آمده است: «سپس در آن خاک (بدن خاکی و مادی انسان)» از روح خود دمید، پس تمثلی انسانی پیدا کرد. این بیان در آیات دوازده تا چهارده سوره مؤمنون آمده و با عنوان «تَمَّ أَنْشَانَاهُ خَلْقًا آخِرًا» وجود انسان را از موجودات دیگر متمایز کرده است. بر اساس این خطبه، تمثّل حقیقی انسان پس از نفخ روح است، یعنی شکل گیری بدن مادی انسان، مربوط به مجسمه یا بدن انسان است؛ نه خود انسان، و تنها پس از آنکه روح در او دمیده شد، تمثّل انسانی یافت و عنوان انسان بر او صادق شد، به قول حافظ:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد	عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت	عین آتش شد از این غیر تو بر آدم زد
عقل می خواست کز آن شعله چراغ افروزد	برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد
مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز	دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد

<sup>۱</sup> - تَمَّ نَفَخَ فِيهَا مِنْ رَوْحِهِ فَمَثَّلَتْهُ إِنْسَانًا...

(حافظ: ۱۷۸)

حافظ این تجلی و نگرش آیه‌ای را به زیبایی در اشعار خود منعکس کرده است؛  
عکس روی تو چو در آینه جام افتاد      عارف از خنده می در طمع خام افتاد  
حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد      این همه نقش در آینه اوهام افتاد  
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود      یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد  
(حافظ: ۱۴۸)

مرکز این رؤیت و تجلی، البته دل است. بدین معنا که هدف از آفرینش موجودات، وجود انسان و مقصود از ایجاد انسان، دستیابی او به معرفت حق است و از میان اعضای وجود او، تنها دل وی قادر به شناخت کامل حق است. دل که به قول عرفا، از پیوند روح با جسم به وجود می‌آید، خلاصه وجود انسانی بوده، با عرش تطبیق داده می‌شود. «رحمان عبارت است از استیلائی او (حق) بر عرش و رحیم عبارت از تجلی او در قلوب» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۱۷۳) در نظر مشایخ کبرویه، سالکی که بخواهد دلش مجلای حق گردد، باید آن را از هر چه غیر اوست، خالی گرداند؛ آن گونه که خداوند متعال به داوود امر فرمود: «خانه‌ای برای من خالی کن تا در آن سکونت کنم»<sup>۱</sup>. (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۶۳)

ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم      ای بی‌خبر زلذت شرب مدام ما  
(حافظ: ۹۵)  
او را به چشم پاک توان دید چون هلال      هر دیده جای جلوه آن ماه پاره نیست  
فرصت شمر طریقه رندی که این نشان      چون راه گنج بر همه کس آشکاره نیست  
(حافظ: ۱۲۸)  
نظر پاک تواند رخ جانان دیدن      که در آینه نظر جز به صفا نتوان کرد  
(حافظ: ۱۶۱)

بنابراین نقش آدمی بر دیوار، تنها نقش اوست، نه خود آدم، جسم بی‌روح نیز تن آدمی است؛ نه خود آدم. آدمیت آدم به نفخ روح در بدن اوست. امیر مؤمنان علی(ع) در ادامه همین خطبه می‌فرماید: «...دارای نیروی اندیشه که وی را به تلاش اندازد و افکاری که در دیگر موجودات

<sup>۱</sup> - فرغ لی بیتاً اسکن فیه.

تصرف کند و به انسان اعضایی بخشید که در خدمت او باشند و ابزاری که در زندگی به کار گیرد، شناختی که با آن حق و باطل را تشخیص دهد<sup>۱</sup>...»

چون کاینات جمله به بوی تو زنده اند ای آفتاب سایه ز ما بر مدار هم  
(حافظ: ۲۸۴)

در روی خود تفرج صنع خدای کن کآیینۀ خدای نما می فرستمت  
(حافظ: ۱۳۸)

از دید نهج البلاغه همه این آثار به حقیقت انسانی انسان است؛ حقیقتی که با دمیدن روح در بدن حاصل می شود. خواجه نصیرالدین طوسی در تعریف نفس انسانی می نویسد: «نفس جوهری بسیط است که از شأن او بود ادراک معقولات به ذات خویش، و تدبیر و تصرف در این بدن محسوس که بیشتر مردم آن را انسان می گویند، به توسط قوی و آلات، و آن جوهر نه جسم است و نه جسمانی و نه محسوس به یکی از حواس». (طوسی، ۱۳۹۱: ۴۸ و ۴۹)

در اندرون من خسته دل ندانم کیست که من خموشم و او در فغان و در غوغاست  
(حافظ: ۱۰۱)

افعال و حالات انسانی به جهت روح دمیده شده در بدن است، لذا در خطبه اول نهج البلاغه آمده است: پس از نفخ روح در بدن، تمثیل انسانی حاصل می شود و وجود ذهن، فکر، اندیشه، حرکت اندیشمندانه، قبول حق و رد باطل یا قدرت انتخاب و تمیز بین اشیا به وجود می آید. قالب جسمی آدمی که روح در آن دمیده نشده باشد، اگرچه تمثیل جسمی دارد، ولی تمثیل حقیقی انسانی ندارد، لذا پس از بیان «نفخ فیها من روحه» عبارت «فمثلت انساناً» را مطرح فرمود تا معلوم شود تمثیل حقیقی انسان با همراهی روح با بدن است. تمام ویژگی های انسانی انسان در اثر دمیده شدن روح در بدن است، همان گونه که پس از مرگ که روح از بدن جدا می شود، بدن جسدی بیش نیست و مانند دیگر اجسام عالم جماد است.

شخصیت آدمی در اثر جان آدمی است و تشکل جان با نفخ روح است، از این رو اگر ارزش انسان را به تفکر، حرکت آگاهانه و تمیز حق از باطل و دخالت اختیار او در انتخاب حق و رد باطل بدانیم، همگی با دمیده شدن روح در بدن ممکن است. امیر مؤمنان علی (ع) در ادامه خطبه اول، با بیان «و جوارح یختمها» روح را قدرت تصرف کننده بدن معرفی می نماید که بدن به عنوان ابزاری

<sup>۱</sup> - ذَا أَذْهَانٍ يَجِبُهَا، وَ فِكْرٍ يَتَصَرَّفُ بِهَا، وَ جَوَارِحٍ يَخْتَلِمُهَا وَ أَدْوَاتٍ يَقْلِبُهَا وَ مَعْرِفَةٍ يَفْرُقُ بِهَا بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ...

در خدمت اوست و فعالیت‌های بدنی بر اساس چگونگی حالات مختلف روحی انجام می‌شود. مثلاً اگر دستی بر سر افتاده‌ای می‌کوبد یا دست او را می‌گیرد، خود دست، به عنوان جسم، هیچ یک از دو حالت را اقتضا نمی‌کند، بلکه حالت روحی حاکم بر جسم، دست را به یکی از این دو وا می‌دارد. شیخ بهایی چه زیبا می‌فرماید: «حکیمی زیبا، صورتی بد خُلق و خوی را دید، گفت: خانه اما زیباست، ولی ساکنش زشت است». (بهایی، ۱۳۹۲: ۴۱۹) بدن چون خانه‌ای است که زشتی و زیبایی آن با زشتی و زیبایی صاحب خانه مقایسه شدنی نیست. جان انسانی حکم صاحب خانه را دارد که ارزش آثار به اوست و منشأ آثار هم از اوست.

خداوند طبق آیه شریفه: «یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی» (اسراء: ۸۵) جنبه‌ای ارزنده و بُعدی والا از عالم امر خود را به انسان ارزانی داشته و اسم آن را روح نهاده است. این امر ربوبی با بدن خاکی ما که از عالم ماده است. همراه شده و همین همراهی حالتی را ایجاد می‌کند که عشق به پرواز به عالم بالا از جمله آن‌هاست. نفخ روح به صورت تجلی است؛ نه تجافی و این تجلی باعث همراهی روح با بدن و به تعبیر قرآن کریم «هو معکم اینما کنتم» (حدید: ۴) می‌شود. چون روح از عالم بالاست، خواهان سیر به عالم معنی و پرواز در ملکوت است. خواجه حافظ شیرازی می‌گوید:

مرغ دلم طایری است، قدسی عرشی آشیان      از قفس تن ملول، سیرشده از جهان  
از دراین خاکدان، چون پیرد مرغ ما      باز نشیمن کند، بر سر آن آشیان  
(حافظ: ۴۸۲)

### روح و قدرت کشف حقیقت

نهج‌البلاغه حقیقت انسانی انسان را به روح می‌داند، قدرت روح تا آنجاست که حقایق ماورای ماده را می‌بیند و نه تنها با قدرت عقلی به «علم الیقین» می‌رسد، بلکه با قدرت و چشم دل به «عین الیقین» و «حق الیقین» می‌رسد، لذا با اینکه در عالم دنیا به سر می‌برد، به درجه‌ای از کمال روحی می‌رسد که گویا بهشت و دوزخ را می‌بیند.

بی‌خود از شعشعه پرتو ذاتم کردند      باده از جام تجلی صفاتم دادند  
(حافظ: ۱۸۳)

بعد از این روی من و آینه وصف جمال      که در آنجا خبر از جلوه ذاتم دادند



(همان)

«همام» از شاگردان و ارادتمندان امیرمؤمنان علی(ع)، از حضرت خواست متقین را برایش توصیف کند. امام با اصرار زیاد پذیرفت و ضمن معرفی متقین، فرمود: «و اگر مرگی که خدا بر آنان مقدر کرد، نبود روح آن‌ها حتی به اندازه چشم برهم زدنی در بدن قرار نمی‌گرفت، به جهت شوق دیدار بهشت و ترس از عذاب جهنم. خدا در جانشان بزرگ و دیگران در نظرشان کم مقدارند، بهشت برای آنان چنان است که یا آن را دیده‌اند و در نعمت‌های آن به سر می‌برند، و جهنم را چنان باور دارند که گویی آن را دیده‌اند و در عذابش گرفتارند<sup>۱</sup>». (سید رضی، ۱۳۸۱: خ ۱۹۳) انسان متقی اگر در عالم مادی به سر می‌برد، برای این است که خدا چنین مقدر فرمود و اجل معینی برای همراهی روح با بدن قرار داده است.

من که ملول گشتمی از نفس فرشتگان      قال و مقال عالمی می‌کشم از برای تو

(حافظ: ۴۱۱)

اگر خدا نمی‌خواست روح با بدن و حیات دنیوی همراه باشد، روح لحظه‌ای در بدن مادی و عالم ماده نمی‌ماند و شوق پرواز به ماورا، روح را به ماورای ماده پرواز می‌داد. امیرمؤمنان علی(ع) فرمود: «در دنیا با بدن‌هایی زندگی می‌کنند که ارواحشان به جهان بالا پیوند خورده است<sup>۲</sup>». (سید رضی، ۱۳۸۱: ح ۱۴۷)

در این حکمت، ویژگی خلفای الهی و انسان‌های برجسته (اولیاءالله) را معرفی می‌کند، یعنی انسان می‌تواند به این درجه برسد که در دنیا باشد، ولی با عالم ماورای دنیا انس بیابد، زیرا مجالست می‌تواند ظاهری و سطحی یا باطنی با کمال علاقه باشد. برای مثال دو انسان را تصور کنید که در اتوبوسی کنار هم نشسته‌اند و تا پایان مسیر با هم سخن نمی‌گویند و انسی با هم نمی‌یابند؛ با اینکه همراهی فیزیکی دارند. در مقابل دو انسان هم فکر را تصور کنید که روح آن‌ها با هم پیوند خورده است و با یکدیگر سنخیت روحی و مصاحبت دارند. آن دو حتی اگر در دو شهر یا مملکت مختلف باشند، با هم انس دارند؛ گرچه مصاحبت بدنی ندارند. تا ز میخانه و می نام و نشان خواهد بود سر ما خاک ره پیر مغان خواهد بود

<sup>۱</sup> - وَ لَوْ لَا الْأَجَلُ الَّذِي كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ لَمْ تَسْتَقِرَّ أَرْوَاحُهُمْ فِي اجْسَادِهِمْ طَرْفَةَ عَيْنٍ، شَوْقًا إِلَى الثَّوَابِ وَ خَوْفًا مِنَ الْعِقَابِ، عَظُمَ الْخَالِقُ فِي انْفُسِهِمْ فَصَغُرَ مَادُونَهُ فِي أَعْيُنِهِمْ فَهَمَّ وَالْجَنَّةُ كَمَنْ قَد رَأَاهَا، فَهَمَّ فِيهَا مُنْعَمُونَ وَ هُمْ وَ النَّارُ كَمَنْ قَد رَأَاهَا، فَهَمَّ فِيهَا مَعَذَّبُونَ.

<sup>۲</sup> - ... وَ صَحِبُوا الدُّنْيَا بِأَبْدَانٍ أَرْوَاحُهَا مُعَلَّقَةٌ بِالْمَحَلِّ الْأَعْلَى.

(حافظ: ۲۰۵)

مولی‌الموحیدین علی(ع) در معرفی انسان‌های کمال‌یافته می‌فرماید: آن‌ها کسانی‌اند که با بدن‌هایشان در دنیایند، ولی روح و جان آن‌ها به عالم برتر اُنس یافته و پیوند خورده است. جالب اینجاست که پیوند با عالم برتر را با عبارت (معلقه بالمحل الاعلی) بیان فرموده است. واژه «معلقه» یادآوری می‌کند که اگرچه روح در عالم بالاست، ولی همراهی با ماده را فراموش نکرده، بدان توجه هم دارد تا هم خود را از عالم خاک به عالم پاک سیر دهد و هم خاکیان گرفتار فرس را به قدس عرش رهنمون گردد و به قول ملاصدرا سفر سوم عرفانی (سیر من الحق الی الخلق) را آغاز کرده تا به سیر چهارم عرفانی (سیر من الخلق فی الخلق بالحق) را آغاز کند. (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲: ۱۳)

این مقام والای انسانی در مناجات شعبانیه چنین آمده است: «خدای من، انقطاع کامل به سوی خود را به من عطا فرما و دیده‌های دل ما را به نوری که با آن نور تو را مشاهده کند، روشن ساز تا آنکه دیده بصیرت ما حجاب‌های نور را بدرد و به نور عظمت برسد و ارواح ما به مقام قدسی عزت بییوندد» (شیخ عباس قمی، مناجات شعبانیه).

عبارات این فراز از مناجات شعبانیه به تمامی در راستای همان حکمت نهج‌البلاغه است، زیرا حضرت در این مناجات بیان می‌دارد که دیده دل می‌تواند خدا را مشاهده کند، و دیده بصیرت تمام حجاب‌های بین خلق و خالق را بدرد و جان انسان می‌تواند به خدا متصل شود (به صورت معلقه) و روح او به عز قدس الهی پیوند خورد. این مطلب در معرفی مقام برترین انسان، یعنی پیامبر اسلام، چنین آمده است: «و او در افق اعلی قرار داشت و سپس نزدیک‌تر و نزدیک‌تر شد»<sup>۱</sup>. (نجم/۷-۸)

طبق نظر مفسران، به ویژه علامه طباطبایی مرجع ضمیر «هو» شخص پیامبر اسلام است (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۴۴-۴۵). این آیه عظمت پیامبر اسلام را در افق اعلی بودن و نزدیکی وی به حضرت حق معرفی می‌کند. بر این اساس، برترین قرب از آن رسول گرامی اسلام است، چون برترین عبد است و عبودیت برای قرب است.

نکته مهم اینکه قرب را با واژه تدلی (آویزان بودن) بیان فرمود که با عبارت «ارواحها معلقه بالمحل الاعلی» هم معنی می‌شود. پس روح انسان گرچه با بدن خاکی است، اما قدرتی دارد که می‌تواند در عالم برتر از ماده سیر کند و به عالم مادی از افق برتر هستی بنگرد.

<sup>۱</sup> - الهی هب لی کمال الأنقطاع الیک و آنر أبصار قلوبنا بضيائها نظرها الیک حتی تحرق أبصار القلوب حجب النور فتصل إلى معین العظمه و تصیر ارواحنا معلقه بعز قدسیک.

<sup>۲</sup> - و هو بالافق الاعلی، ثم دنا فتدلی.

اشارات عرفانی غزلیات حافظ / ۸۱

آشنایان ره عشق، در این بحر عمیق      غرقه گشتند و نگشتند به آب آلوده  
پاک و صافی شو و از چاه طبیعت بدرآی      که صفایی ندهد، آب تراب آلوده  
(حافظ: ۵۱۲)

به تفسیر مرحوم علامه طباطبایی، جمع میان اُلفت با عالم خاک و خاکیان و انس با پاکان و ملکوت آنان ممکن نیست، پس باید دل از عالم خاکی برگرفت تا به پاکی رهنمون شد. (سعادت پرور، ۱۳۹۲: ۲۳۲-۲۳۳) پس می‌توان گفت که حقیقت انسانی انسان به روح است. روح قدرتی دارد که همراه بدن می‌تواند به ماورای ماده توجه داشته باشد و انسان خاکی را به سیر در عالم پاک و از فرش به عرش رهنمون شود.

مبارزه با هوای نفس و تعالی روح

به روح متعلق بدن، نفس می‌گویند. قیصری می‌گوید: «روح انسان با اعتبار تعلق آن به بدن و مدیریت آن بدن را نفس گویند» (قیصری، ۱۳۸۰: ۴۱). نفس به جهت اقتضای ذاتی‌اش، خواهان قرب حضرت حق و وصل به عالم بالاست. اطاعت الهی و بندگی عامل این تعالی است، یعنی این دو کلاس تربیت انسانی است، تا انسان با این تربیت به مقام قرب و وصل الهی برسد، اما نفس به جهت وابستگی به عالم ماده و انس با مادیات، تعلق مادی پیدا می‌کند که هوای نفس نام می‌گیرد و به جهت هوای نفس به پستی‌ها و شهوات رو می‌آورد. خواجه حافظ شیرازی این حالت نفسانی را به زیبایی ترسیم می‌کند و می‌گوید:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود      ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است  
چه گویمت که به میخانه دوش مست و خراب      سروش عالم غییم، چه مژده‌ها داده است  
که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین      نشیمن تو نه این کنج محنت آباد است  
تورا زکنگره عرش می‌زنند صفیر      ندانمت که در این دامگه چه افتاده است؟  
(حافظ: ۲۳)

انسان به سبب روح انسانی شاهباز سدره نشین است و از عرش ندای (ارجعی) می‌شنود، در عین حال به سبب تعلق مادی نفسانی، گرفتار عالم محنت آباد است و باید همت رهایی از تعلقات را بیابد تا به تعالی روحی خویش برسد. صفیر عرش، نفس مطمئنه را مخاطب می‌کند، اما تعلقات عالم ماده، مرغ بلند پرواز سدره نشین روح را در خود به بند می‌کشد که جنبه اماره بالسوء نفس می‌شود. خداوند برای مطمئنه ساختن نفس و درآمدن آن از حالت اماره بالسوء، اوامر و نواهی لازم را معرفی

می‌فرماید.

نفس اگر به جنبه‌های مادی گرایش یابد، از اطاعت خدا سر برمی‌تابد و به امور شهوانی میل می‌کند، لذا امیرمؤمنان علی (ع) فرمود: «و آگاه باشید که چیزی از فرمان‌پذیری خدا نیست؛ جز آنکه با کراهت انجام می‌گیرد، و چیزی از نافرمانی خدا نیست؛ جز اینکه با رغبت عمل می‌شود» (سید رضی، ۱۳۹۲: خ ۱۷۶). پس رحمت خدا بر کسی باد که شهوت خود را مغلوب و هوای نفس را سرکوب کند، زیرا کار مشکل، بازداشتن نفس از شهوت است که پیوسته خواهان نافرمانی است. حقیقت نفس انسانی خواهان مخالفت با امر و نهی الهی نیست، بلکه حالت هوای نفس و تعلقات مادی آن است که باعث می‌شود تا نفس از اطاعت خدا سر پیچد. لذا حالت هوای نفس یا غلبه بُعد شهوانی آن سبب اکراه از اطاعت حق و رغبت به معصیت می‌شود. بر همین اساس وظیفه انسان است که شهوت را از خود دور کرده، به قلع و قمع هوای نفس پردازد، این امر تا آن اندازه از اهمیت برخوردار است که حضرت می‌فرماید: «درود و رحمت خدا بر کسی که شهوت خود را مغلوب و هوای نفس را سرکوب کند» (همان).

مولوی در خودشناسی به این نکته چنین توجه می‌دهد و می‌گوید:

گر بینی میل خود سوی سما	پر دولت برگشا همچون هما
وربینی میل خود سوی زمین	نوحه می‌کن هیچ منشین از حنین
عاقلان خود نوحه‌ها پیشین کنند	جاهلان آخر به سر برمی‌زنند
زابتدای کار، آخر را ببین	تا نباشی تو پشیمان یوم دین

(مولوی، ۱۳۷۴: دفتر سوم)

### عشق و تجلی در شعر حافظ

تجلی در لغت به معنی جلوه کردن و خود نمودن است و در تصوف جلوه یا تجلی، نوری است که از سوی خدا بر دل انسان بتابد... که مایه کنار رفتن پرده‌ها از پیش چشم انسان می‌گردد و به دیدن حق و حقایق منجر می‌شود... آفرینش عبارت از تجلی جمال است و این تجلی مایه پدیدار شدن و به وجود آمدن عشق به آن جمال است که آتش به همه جهان زده و مایه گرمی آن شده است... که از پرتو حسن سخن می‌گوید، قصدش همان تجلی جمال است.

۱- وَ اعْلَمُوا أَنَّهُ مَا مِنْ طَاعَةِ اللَّهِ شَيْءٍ إِلَّا يَأْتِي فِي كُرْهِهِ وَ مَا مِنْ مُصِيبَةٍ لِلَّهِ شَيْءٍ إِلَّا يَأْتِي فِي شَهْوَةِهِ، فَرَجِمَ اللَّهُ إِمْرَاءَ نَزْعٍ عَنِ شَهْوَتِهِ وَ قَمَعَ هَوَى نَفْسِهِ، فَإِنَّ هَذِهِ النَّفْسَ أَبْعَدُ شَيْءٍ مَنْرِعًا، وَ إِنَّهَا لَا تَزَالُ تَنزِعُ إِلَى مَعْصِيَةِ هَوَى.

اشارات عرفانی غزلیات حافظ/ ۱۳

در آزل پرتو خُسنت ز تجلّی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد  
(حافظ: ۱۵۲)

من آن مرغم که هر شام و سحرگاه زبام عرش می آید صفرم  
(حافظ: ۳۳۲)

عشق ناسوتی رمزی است برای شوق وصال حق، این اندیشه بسیار پیشتر از حافظ جزئی از فرهنگ عرفانی ایرانی اسلامی بوده و اشعار عرفا متأثر از آن بیان گردیده است.

حضور گر همی خواهی از و غایب شو حافظ متی ماتلق من تهوی دع الدنيا و اهملها  
(حافظ: ۱)

«حضور» اشاره‌ای می‌تواند باشد به «علم حضوری» که سهروردی آنرا در برابر «علم حصولی» عقل قرار می‌دهد. «علم حضوری»، یا معرفت شهودی و اشراق حضوری، تنها آنگاه حاصل می‌شود که انسان روح را از قیود جوهر مادی برهاند. اما «خود» که همان نَفَس باشد، مانع راه است:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجابِ خودی حافظ، از میان برخیز  
(حافظ: ۲۶۶)

این «خود» نمی‌خواهد دریابد که مسئله بیش از عالم ناسوت و قلمرو جهان ماده است:

ای که دایم به خویش مغروری گر ترا عشق نیست، معذوری  
گردد دیوانگان عشق نگرد که به عقل عقیده مشهوری  
مستی عشق نیست در سر تو رو که تو مست آب انگوری  
(حافظ: ۴۵۳)

حافظ چون عارفان ماسبق، در عشق آن امانت الهی را می‌بیند که - آنچنان که در سوره احزاب آیه ۷۲ آمده است - خداوند نخست بر آسمان‌ها و زمین عرضه کرد و چون آن‌ها از تحمل آن سرباز زدند و بار این امانت بر دوش نتوانستن کشید، آنگاه به انسان عرضه داشت:

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعۀ کار به نام من بیچاره زدند

حافظ معتقد است عشق برای تحصیل جمال و جمال قبل از عشق بوده است و در واقع عشق برای تأسیس جمال آمده است و حق تعالی با تجلی خود در قدم اول، عشق آفرینی کرد. عاشق با دیدن جمال یار هر لحظه جانفش قوی‌تر می‌شود. عاشق که هر لحظه جمال یار را می‌بیند دلش بریده

می‌گردد همان‌طور که در داستان یوسف در قرآن اشاره شده: زنان مصر چون چشمشان به جمال یوسف افتاد او را بسیار بزرگ و زیبا شمردند و بی‌توجه دست‌های خود را بریدند و گفتند: منزّه است خدا! این فرشته‌ای بزرگوار است. پس حافظ هم کمال و زیبایی را در این غزل تمام کرده است که می‌فرماید:

که بندد طرف وصل از حسن شاهی      که با خود عشق بسازد جاودانه  
ندیم و مطرب و ساقه همه اوست      خیال آب و گل در ره بهانه

### نگرش تسبیحی

نگرش آیه‌ای و نگرش تسبیحی دو رویه از یک نحوه نگرش هستند؛ نحوه نگرش هنرمند مسلمان به هستی. نگرش آیه‌ای، متدلوژی دیدن است و نگرش تسبیحی محصول این متدلوژی. هر پدیده یا هر واقع، زندگی‌ای دارد و تاریخ و مرگی. سخنی می‌گوید و حرکتی می‌کند و به مسیری و مقصدی می‌رود. نه سنگ خاموش است و نه کوهو نه چوب و نه ریگ بیابان. از ساکت و خاموش‌ترین پدیده‌ها تا پرصدا و جوش‌خروش‌ترین آن‌ها، تمامی وجودشان، سرشار از زندگی ویژه‌ای است و اگر حرکت آن‌ها دیده شود و صدایشان شنیده شود، پشت این حرکت، حرکت دیگری است، صدای پرنده را با گوش خود می‌شنوی و صدای آب را نیز و آه و فغان مظلوم را، اما برای شنیدن معنای این صدا، در وراء آن گوش، و آن سوی آن چشم، چشم و گوش دیگری باید: «در حقیقت چشم‌ها کور نیست، لیکن قلب‌هایی که در سینه‌هاست کور است» این نگرش که قرآن کریم مکرر بدان اشاره می‌کند در آثار حافظ به زیبایی نمایان است.

سینه از آتش دل در غم جانانه بسوخت      آتشی بود در این خانه که کاشانه بسوخت  
تسم از واسطه دوری دلبر بگداخت      جانم از آتش مهررخ جانانه بسوخت  
سوز دل بین که زبس آتش اشکم دل شمع      دوش بر من زسر مهر چو پروانه بسوخت  
(حافظ: ۹۹)

دل عارف به مثابه «جام جهان‌نما» همواره به تسبیح معشوق مشغول است که البته این نشان سلامتی دل است. نشان سلامتی دل به ادای حق هر یک از اطوار آن است که به ترتیب عبارتند از:

صدر، معدن اسلام یا کفر؛

قلب، معدن ایمان و عقل؛

شغاف، معدن عشق و محبت خلق؛

فؤاد، معدن مشاهده؛

حبه‌القلب، معدن محبت حق، که مختص خواص است؛

سویدا، معدن مکاشفات و علوم لدنی،

مهجه‌القلب، معدن تجلیات صفات الهی (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۱۸۵-۱۸۴)

این اطوار در درون هم منظوی هستند و اگر سالکی، تحت تربیت شیخی کامل قرار بگیرد و از اوامر شرع تخطی ننماید و شرط عبودیت هر طور یرادر جایگاه خود مراعات کند و تنها به خدا توجه نماید و تنها او را بطلبد، سرانجام به طور هفتم -که معدن ظهور انوار تجلی‌های صفات الوهیت است و معرفت حقیقی در آن روی می‌نماید- دست خواهد یافت و درجه ایمانش قوی‌تر می‌گردد «نقطه ملاقات انسان با خداست». (شیمل، ۱۳۷۴: ۳۲۱)

در اندرون من خسته دل ندانم کیست      که من خموشم و او در فغان و دروغاست

(حافظ: ۱۰۱)

در کعبه کوی تو هر آن کس که بیاید      از قبله ابروی تو در عین نماز است

(حافظ: ۱۱۱)

زملک تا ملکوتش حجاب بردارند      هر آن که خدمت جام جهان‌نما بکند

طیب عشق مسیحا دم است و مشفق لیک      چو درد در تو نبیند که را دوا بکند

(حافظ: ۱۸۸)

به پیش آینه دل هر آنچه می‌دارم      بجز خیال جمالت نمی‌نماید باز

(حافظ: ۲۲۷)

در حریم عشق نتوان زد دم از گفت و شنید      زان که آنجا جمله اعضا چشم‌باید بود و گوش

(حافظ: ۲۴۰)

این تسبیح کائنات چون نوری توسط عارف دیده می‌شود؛

در خرابات مغان نور خدا می‌بینم      این عجب بین که چه نوری زکجا می‌بینم

(حافظ: ۲۸۱)

تو خانقاه و خرابات در میانه مبین      خدا گواه که هر جا که هست با اویم

(حافظ: ۲۹۴)

از پای تا سرت همه نور خدا شود در راه ذوالجلال چوبی پا و سر شوی  
(حافظ: ۳۶۳)

عرشیان نیز در این تسبیح با انسان هم‌نوا هستند؛

تویی آن گوهر پاکیزه که در عالم قدس ذکر خیر تو بود حاصل تسبیح ملک  
(حافظ: ۲۴۸)

این ذکر و تسبیح البته در تمام کائنات سریان دارد و جاری است؛

بلبل زشاخ سرو به گلبنگ پهلوی می‌خواند دوش درس مقامات معنوی  
یعنی بیا که آتش موسی نمود گل تا از درخت نکته توحید بشنوی  
(حافظ: ۳۶۲)

### نتیجه‌گیری:

از آنجایی که هدف پژوهش حاضر بررسی اشارات عرفانی حافظ با توجه به نهج البلاغه بوده است نتایج به دست آمده نشان می‌دهد که اندیشه‌های حافظ برگرفته از اسلام و تعالیم دینی بوده است که وی را به سمت وسوی نگرش‌های اسلامی در سروده‌هایش سوق داده است. چنانچه در اشعارش به وضوح خلقت انسان و اهداف خلقت و تمثیل حقیقی انسان با همراهی روح با بدن مشاهده می‌شود و حقیقت جز این نیست که تمام ویژگی‌های انسانی انسان در اثر دمیده شدن روح در بدن است و چون روح از عالم بالاست، خواهان سیر به عالم معنی و پرواز در ملکوت است پس می‌بینیم که حافظه درک بالایی از این مقوله داشته است.

حافظ معتقد است عشق برای تحصیل جمال و جمال قبل از عشق بوده است و حق تعالی با تجلی خود در قدم اول، عشق آفرینی کرد. آفرینش عبارت از تجلی جمال است و این تجلی مایه پدیدار شدن و به وجود آمدن عشق به آن جمال است که آتش به همه جهان زده و مایه گرمی آن شده است. همچنین وی در غزلیات خود از ابتلای به فراق و وصال مکرر، در عالم طبیعت اشاره نموده و دوام دیدار دوست را پس از گذشت از این جهان (به موت اختیاری) می‌داند، چرا که ویران سرای دنیا، در نظر اولیاء خدا زندانی است که همواره آرزو دارند که از این ظلمت سرا به جایگاه نور و سرور نشیمن گیرند.

در مکتب اسلام شاهد نوع تکامل یافته‌تر این دیدگاه بودیم چرا که اشارات مولا در خطب نهج البلاغه و آیات قرآن کریم، فرایند بازگشت‌پذیری روح به مبداء الهی را با دلایلی عقلی‌تر و بیانی



*اشارات عرفانی غزلیات حافظ / ۸۷*

قابل ادراک برای هر خواننده‌ای به تصویر می‌کشد و حافظ که پرورش یافته مکتب قرآن است متأثر از این آموزه‌های معرفتی و با بیانی دلنشین این فراق و سرگستگی روح را از منزل ازلی یادآوری نموده است.

## منابع و مأخذ:

- ۱- بهائی، بهاءالدین محمد عاملی، ۱۳۹۲، کشکول، ترجمه: بهمن رازانی، تهران: انتشارات پارمیس.
- ۲- تلخابی، مهری، ۱۳۸۸، پسا ساختارگرایی و عرفان حافظ، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال پنجم، شماره ۱۴.
- ۳- حکمت، شاهرخ، ۱۳۹۴، بررسی جایگاه هفت مقام عرفانی در غزلیات حافظ، مجله پژوهش‌های اعتقادی کلامی، شماره ۱۷.
- ۴- حمیدی، سیدجعفر، ۱۳۸۹، عاشقانه‌های عیان و عارفانه‌های نهان در شعر حافظ خوش‌خوان، پژوهشنامه زبان و ادبیات تعلیمی، سال دوم، شماره هفتم، ص ۱۲-۱.
- ۵- دهقانی، علی، حدیدی، خلیل، احمدی، موسی، ۱۳۹۳، بررسی تصوف عابدانه و عرفان عاشقانه در غزلیات حافظ، مجله علمی- پژوهشی، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال دهم، شماره ۳۷.
- ۶- سعادت‌پرور، علی، ۱۳۸۲، جمال آفتاب و آفتاب نظر، تهران: رویداد.
- ۷- سید رضی، ۱۳۸۱، نهج البلاغه، تصحیح: صبحی صالح، قم: نشر شهریار، تابان.
- ۸- شریفیان، مهدی، ۱۳۹۰، بنیادهای نگرش هنر عرفانی- اسلامی در دیوان حافظ، برداشت‌های عرفانی راجی از حافظ، فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادبیات فارسی «ادب و عرفان»، سال ششم، شماره ۲۹.
- ۸- شمس تبریزی، محمد، ۱۳۶۹، مقالات، تصحیح: محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، چاپ اول.
- ۱۰- شیمل، آنماری، ۱۳۷۴، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۱- صدرالمتألهین شیرازی، محمد، ۱۳۹۲، الاسفار الاربعه، قم: مکتبه المصطفویه.
- ۱۲- طاهری، علی، معتمدی، مسعود، ۱۳۹۰، برداشت‌های عرفانی راجی از حافظ، فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادبیات فارسی «ادب و عرفان»، سال ششم، شماره ۲۰.
- ۱۳- طباطبایی، علامه سید محمدحسین، ۱۴۱۲، المیزان فی تفسیرالقرآن، تهران: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ۱۴- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۹۱، اخلاق ناصری، تصحیح: مجتبی مینوی و علی رضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۱۵- قیصری، داود بن محمود، ۱۳۸۰، شرح فصوص الحکم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۶- نجم‌الدین رازی، عبدالله بن محمد، ۱۳۸۹، مرصاد العباد، به اهتمام: محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۷- نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر بن محمد، ۱۳۸۸، فوایح الجمال و فواتح الکمال، ترجمه: محمدباقر ساعدی. تهران: طهوری.