

## بررسی ابعاد دینداری حافظ شیرازی براساس الگوی گلاک و استارک

### مبنی بر دین، پدیده‌های چندبُعدی

دکتر علی اکبر باقری خلیلی<sup>۱</sup>

#### چکیده

از ابتدای دهه ۱۹۶۰ تحت تأثیر دیدگاه جامعه‌شناسان، به‌ویژه دورکیم، برای اولین بار، دین به‌عنوان پدیده‌های چندبُعدی مطرح گردید و واچ برای آن سه بُعد قائل شد: نظری / باور، عملی / مناسکی و جمعی / انجمنی. در سال ۱۹۶۵ گلاک و استارک برای همه ادیان جهان پنج بُعد قائل شدند: ۱- اعتقادی ۲- مناسکی ۳- تجربی ۴- فکری ۵- پیامدی؛ و بیشتر پژوهشگران این الگو را پذیرفته و آن را برای مطالعه هر دینی مناسب دانستند. بدون تردید، دینداری از ابعاد مهم شخصیتی حافظ شیرازی است که قابلیت بررسی با الگوی گلاک و استارک را دارد. در این مقاله با توجه به غزلیات حافظ به تحلیل و توصیف ابعاد دینداری او براساس الگوی مذکور پرداخته شد و مطابق نتایج تحقیق، حافظ به توحید، نبوت و معاد معتقد است. طلب حقیقت از مهم‌ترین ویژگی‌های بُعد مناسکی و دلیل بر عمل‌گرایی او در واجبات شریعت و مقامات طریقت و فضایل معنوی است. تجربه‌های دینی او کیفیت معرفتی از نوع شهودی و اشراقی داشته و توجه، شناخت، ایمان و امید از جلوه‌های عمده آن محسوب می‌شوند و توحیداندیشی، خشنودی از قضای الهی، عمل به فرایض، شرکت در مراسم دینی، آراستگی به فضایل معنوی، ایمان استوار، بندگی عاشقانه، وصول به وحدت و مقام انسان کامل از پیامدهای مهم دینداری وی به‌شمار می‌آیند.

**کلیدواژه‌ها:** تعریف عملیاتی دینداری، گلاک و استارک، حافظ شیرازی، بُعد اعتقادی، مناسکی و تجربی.

## ۱- درآمد

عده‌ای معتقدند انسان معاصر با ورود به عصر روشنگری و تبیین هستی با ابزار علم و حس، به‌مرور از اعتقادات متافیزیکی و باورهای دینی فاصله گرفت و به‌نوعی «هستی‌شناسی بی‌رمق و درهم‌شکسته» (شایگان، ۱۳۸۴: ۴۳) روی آورد؛ براساس چنین نگرشی، مارکس اعتقادات دینی را شکل عمیق از خودبیگانگی و دین مسلط بر هر جامعه‌ای را دین طبقه حاکم و برآورنده منافع سیاسی و اقتصادی آن طبقه می‌داند (رابرتسون، ۱۳۷۴: ۳۳۷) و فروید دین را یک توهم و خودفریبی می‌نامید (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۰۲) و نیچه از مرگ خدایان خبر می‌آورد (احمدی، ۱۳۸۴: ۶۷۹-۶۸۰). با ورود انسان به دوره و دنیای مدرن و تداوم و تقویت چنین انگاره‌هایی، سکولاریسم سربرآورد و تا مرحله افول دین، هم‌نواپی با دنیا، رهایی جامعه از قید دین، جابه‌جایی باورها و نهادهای دینی و تقدس‌زدایی از عالم، پیش‌رفت (سراج‌زاده، ۱۳۸۴: ۲۱-۳۴) و فروپاشی معنا و اهتمام در زوال اصول اخلاقی را از جمله مشخصات اصلی دنیای مدرن قرار داد.

از سوی دیگر، عده‌ای بر این باورند که دین از نیازهای عمیق فطری و ضرورت‌های ناگزیر اجتماعی است و «انسان همین‌که از یک دین الهی محروم شود، شروع به آفریدن ادیان جعلی و مشرب‌های التقاطی ای می‌کند» (نصر، ۱۳۸۳: ۸۹). از این رو، پیتربرگر معتقد است «هیچ دلیلی وجود ندارد تا تصور کنیم دنیای قرن بیست و یکم کم‌تر از دنیای امروز دینی باشد» (سراج‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۹۳) و شلاپرماخر نیز می‌کوشید تا همسویی دین با سلامت روحی و احساس هماهنگی با عالم و فراتر بودن دین از عصبیت روانی و منافع دنیوی را تبیین نماید. به‌هر حال، با اوج‌گیری اندیشه‌ها و باورهای فرامدرن، دین حیاتی دوباره یافت و باورهای دینی رونق گرفت، تا جایی که می‌توان گفت «معنویت‌گرایی در عصر جدید، حول چهار محور عرفانی، یعنی فرشته‌باوری، نبوت، تجربه دم مرگ و معادشناسی می‌چرخد» (شایگان، ۱۳۸۴: ۴۳۱).

## ۲- دین و دینداری

با توجه به تأثیر عمیق دین بر فرهنگ و جامعه، آن را از دیدگاه‌های مختلف، تعریف کرده‌اند. بعضی از این تعاریف تقلیل‌گرا و ارجاعی هستند و پاره‌ای دیگر، غیرتقلیل‌گرا و اسمی. مرجع تعاریف کارکردگرایانه، دو نظریه روان‌شناختی و جامعه‌شناختی است.

در تعاریف اسمی از دین، «دین را به معنای نظامی از باورها و رفتار که به مابعدالطبیعه مربوط می‌شود، در نظر گرفته‌اند» (سراج‌زاده، ۱۳۸۴: ۵۹) و گفته‌اند: «دین نظام اندیشگی‌ای است که از جهان هستی و موضع انسان از جهان هستی، تفسیری ارائه می‌کند و علاوه بر آن براساس آن تفسیر، شیوه زندگی خاصی را توصیه می‌کند و آن تفسیر و این توصیه را در قالب یک سلسله مناسک و شعایر، به صورت رمزی و نمادین جلوه می‌کند» (ملکیان، ۱۳۸۵: ۲۷۵). از نظر رابرتسون، دین مجموعه‌ای از اعتقادات و سمبل‌های تمایزبخش بین حقیقت تجربی و مافوق تجربی است (ویلیم، ۱۳۷۷: ۱۷۱). الیاده دین را تجربه موجود یگانه می‌شناسد و شلایرماخر آن را نوعی حس و چشیدن می‌داند و آن را به احساس وابستگی مطلق، توصیف می‌نماید (پراود فوت، ۱۳۸۳: ۱۹، ۹۲ و ۲۶۰). از این رو، دین یک واقعیت مستقل برخاسته از احساس و بی‌نیاز از توجیه عقلی و علمی است.

درباره تمایز میان دیدگاه تقلیل‌گرا و غیرتقلیل‌گرا باید گفت، تقلیل‌گرایان دین را به نیازهای زیستی، منافع اقتصادی یا ساتق‌های غیرعقلانی تقلیل می‌دهند و بر ثانوی بودن باورهای دینی و سودانگاری از دین تکیه دارند؛ اما دیدگاه غیرتقلیل‌گرا، ضمن پرهیز از انتساب دین به موضوعات مذکور، معتقد است دین یک پدیده مستقل و تجربه قلبی و اشراقی است و تنها به زبان خودش قابل فهم است. این رهیافت از دین، رهیافت پدیدارشناسی یا تأویلی نامیده می‌شود (تامسون، ۱۳۸۷: ۱۵-۲۰؛ جلالی‌مقدم، ۱۳۷۹: ۶۱؛ ویلم، ۱۳۷۷: ۱۶۸-۱۷۰؛ همیلتون، ۱۳۷۷: ۷).

مهم‌ترین کارکردهایی که تقلیل‌گرایان برای دین برمی‌شمارند، عبارتند از: ۱- حمایت روانی ۲- امنیت عاطفی ۳- نظم اجتماعی ۴- انتقاد از الگوهای اجتماعی ۵- احساس هویت از طریق خودشناسی ۶- رشد شخصیت اجتماعی (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۷۰؛ رابرتسون، ۱۳۷۴: ۲۱۰-۲۱۱ و ۳۳۶-۳۳۷).

با همه این کارکردهایی که برای دین برمی شمارند و با وجود انتقاداتی که به دیدگاه کارکردگرایانه وارد می‌سازند، مهم‌ترین سؤال‌های مطرح در حوزه جامعه‌شناسی دین عبارتند از: تعریف عملیاتی دین چیست؟ و سنج‌ها و شاخص‌های ارزیابی دینداری کدامند؟

### ۳- پیشینه تحقیق

چنان‌که اشاره شد، یکی از دغدغه‌های بزرگ در حوزه جامعه‌شناسی دین، تعریف عملیاتی دین و دینداری است. «در ادبیات جامعه‌شناسی، دینداری ناظر به صفت افراد است، نه صفت گروه‌ها و جوامع. بنابراین، تعریف عملیاتی دینداری در ادبیات علوم اجتماعی بیشتر در حوزه روان‌شناسی اجتماعی دنبال می‌شود... و مبتنی بر دو گرایش است که عبارتند از: سنت جامعه‌شناختی یا جمعی - اجتماعی و سنت روان‌شناسی یا ذهنی - فردی» (سراج‌زاده، ۱۳۸۴: ۵۹ و ۶۱-۶۲) و الگوی گلاک و استارک از مشهورترین تعاریف عملیاتی دین است.

قبل از طرح الگوی گلاک و استارک، پژوهشگران جنبه‌ها و ارکان مختلفی برای دین قائل بودند؛ مثلاً اریک فروم جنبه‌های عملی، علمی - جادویی، آیینی، شعاعی و معنی‌شناسی را برای دین برمی‌شمارد (فروم، ۱۳۸۵: ۱۲۹). یواخیم واخ سه جنبه نظری / فکری، عملی / رفتاری و نهادی / اجتماعی را برای دین ذکر می‌کند (جلالی‌مقدم، ۱۳۷۹: ۱۹۵). سیدحسین نصر، هر دینی را شامل دو رکن ذاتی و اساسی می‌داند: آموزه و روش (نصر، ۱۳۸۳: ۷۵). عده‌ای دیگر، ایمان، عقیده، احکام عبادی، احکام سیاسی و اجتماعی را چهار رکن دین دانسته‌اند (یوسفی، ۱۳۷۹: ۱۷۶ و ۱۹۴-۱۹۵).

از ابتدای دهه ۱۹۶۰ تحت تأثیر دیدگاه جامعه‌شناسان به‌ویژه دورکیم، برای اولین بار، دین به‌عنوان پدیده‌ای چندبُعدی مطرح گردید و واچ، دانشمند آلمانی - آمریکایی برای تجربه دینی، سه بُعد قائل شد: ۱- نظری / باور ۲- عملی / مناسکی ۳- جمعی / انجمنی. در سال ۱۹۶۵، گلاک و استارک، دو جامعه‌شناس آمریکایی، برای همه ادیان جهان، پنج حوزه قائل شدند و آن‌ها را به‌عنوان ابعاد اصلی دینداری مطرح کردند که عبارتند از: ۱- اعتقادی ۲- مناسکی ۳- تجربی ۴- فکری ۵- پیامدی؛ بیشتر پژوهشگران این الگو را پذیرفتند و بحث چندبُعدی بودن دین را با نام گلاک و استارک پیوند زدند (سراج‌زاده، ۱۳۸۴: ۶۰-۷۶). از

میان صاحب نظران ایرانی، علامه محمدتقی جعفری آن را یکی از عالی ترین تقسیم بندی هایی می داند که در این زمینه انجام شده است (همان: ۸۱).

#### ۴- مفاهیم نظری

ابعاد دینداری بر مبنای الگوی گلاک و استارک عبارتند از:

۱. اعتقادی ۲. مناسکی ۳. تجربی ۴. فکری ۵. پیامدی.

موضوعات و محورهای قابل بررسی در هر یک از ابعاد براساس انطباق با دین اسلام به شرح زیر است:

#### ۴-۱: بُعد اعتقادی

بُعد اعتقادی یا ایدئولوژیکی «باورهایی را دربر می گیرد که انتظار می رود پیروان آن دین بدانها اعتقاد داشته باشند. گلاک و استارک این باورها را در هر دین خاص، به سه نوع تقسیم کردند:

**باورهای پایه‌ای مسلم** که ناظر به شهادت دادن به وجود خداوند و معرفی ذات و صفات اوست. **باورهای غایتگرا** که هدف و خواست از خلقت انسان و نقش انسان را در راه نیل به این هدف بازمی نمایند؛ و **باورهای زمینه ساز** که روش های تأمین اهداف و خواست خداوند و اصول اخلاقی ای را که بشر برای تحقق آن اهداف باید به آنها توجه کند، دربر می گیرند» (سراج زاده، ۱۳۸۴: ۶۳).

در دین مبین اسلام، باورهای پایه‌ای مسلم، شامل اصول دین هستند، که عبارتند از: ۱- توحید ۲- نبوت ۳- معاد؛ اما باورهای غایتگرا که هدف و خواست از خلقت انسانند، فروع دین را دربر می گیرند که عبارتند از: ۱- نماز ۲- روزه ۳- زکات ۴- حج ۵- جهاد ۶- خمس ۷- امر به معروف ۸- نهی از منکر.

از دیدگاه باورهای غایتگرا هدف از خلقت انسان، باور ارادی به خدای واحد و بندگی اوست؛ زیرا «در روزگار ما بحث از توحید خداوند و پرستش او دو چهره دارد: چهره نخست این است که خدای واحد است که شایسته پرستیدن است. چهره دوم این است که ما آدمیان بنده ایم و برای بندگی کردن آمده ایم، نه برای خدایی نمودن» (سروش، الف ۱۳۷۳: ۱۸۳).

باور به امور نامرئی و در ورای حواس یا اشیای مقدس، بخش دیگر اعتقادات است که بیشتر از ایمان معتقدان نشأت می گیرد (جلالی مقدم، ۱۳۷۹: ۲۷)؛ مثل مجردات، فرشتگان، اشباح، حجرالاسود و ...

بنابراین، «اعتقادات از مقوله حکم و قضاوت است، نه احساس» (پراودفوت، ۱۳۸۳: ۹۶) و ارزش غایی اعتقادات با اعمال و تجربه‌های دینی و تجلی پیامدهای مثبت آنان در حیات مادی و معنوی مسلمانان، پیوند تنگاتنگ دارد.

#### ۴-۲: بُعد مناسکی

اعتقادات، افق دینداری معتقدان و ضرورت وجود روش‌هایی برای وصول به امر مقدس یا حق را می‌نمایند؛ اما فضیلت دینداری، عمل به اعتقادات و شعایر است، نه صرف باور به آنها. بنابراین، بعد مناسکی «اعمال دینی مشخصی را که انتظار می‌رود پیروان هر دین آنها را به جا آورند، در بر می‌گیرد». گلاک و استارک بر این نکته تأکید ورزیدند که لازم است در عملیاتی نمودن این بُعد، علاوه بر مشارکت در فعالیت‌های مناسکی، تفاوت‌های مربوط به ماهیت یک عمل و معنای آن عمل نزد فاعلان آن نیز، بررسی شود» (سراج‌زاده، ۱۳۸۴: ۶۴). اگرچه اعمال دینی را از دیدگاه احکام به: ۱- واجبات ۲- محرمات ۳- مستحبات ۴- مکروهات ۵- مباحات، تقسیم می‌کنند؛ اما از منظر غیراحکامی می‌توان آن‌ها را به دو دسته تقسیم کرد: ۱- رفتار دینی اخلاقی ۲- رفتار دینی مناسکی یا شعایری (ملکیان، ۱۳۸۵: ۱۵۱).

۱. رفتار دینی اخلاقی؛ مثل: صبر، صداقت، عدالت، لطف، انفاق، راستگویی، تواضع و...  
 ۲. رفتار دینی مناسکی یا شعایری؛ مثل: نماز، روزه، زکات، حج، جهاد، خمس، امر به معروف، نهی از منکر، تلاوت قرآن، شرکت در نمازهای جمعه و جماعت، مشارکت در مراسم جشن و عزا در مساجد و سایر نهادهای دینی، اشتغال به ورد یا ذکر یا تزکیه نفس، دعا و نیایش، سرود و آواز، سماع و پایکوبی، نذر و قربانی، خوردن یا نخوردن انواع معینی از غذا و... (سراج‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۶۷ و ۳۳۲/گیدنز، ۱۳۷۶: ۴۸۶؛ فروم، ۱۳۸۵: ۱۴۰-۱۴۱؛ جلالی مقلام، ۱۳۷۹: ۲۷-۲۸).

یکی از نکات مهم در اعمال یا رفتارهای دینی مناسکی، وجه سمبلیک یا نمادین آن‌هاست؛ برخلاف رفتارهای دینی اخلاقی که اصلاً سمبلیک نیستند، مناسک دینی اساساً سمبلیک‌اند و یکی از اهداف عمده آن‌ها، واجد حالات و ملکات اخلاقی شدن است (ملکیان، ۱۳۸۵: ۱۵۱-۱۵۲)؛ مثلاً نماز «به معنای بیداری از خواب غفلت؛ روزه به معنای مرگ خودنفسانی و تولد مجدد در پاکی و خلوص؛ حج به معنای سفر از سطح به مرکز وجود آدمی؛ زکات متضمن سخاوت و شرافت روحانی است و...» (نصر، ۱۳۸۳: ۲۲۱-۲۲۶).

در باره اهمیت مناسک دینی و دیدگاه‌های کارکردگرایانه نسبت بدان، مباحث لازم در مدخل دین و دینداری مطرح گردید.

#### ۴-۳: بُعد تجربی

تجربه دینی اولین بار توسط فردریک شلایرماخر با تأکید بر جنبه احساس دینی و اعتقاد به این‌که دیانت نه علم است و نه اخلاق، بلکه عنصری است در تجربه دینی، مطرح گردید. پس از او، به ترتیب، سورن کرکگور، رودلف اتو و ویلیام جیمز آنرا تکامل بخشیدند و چنین تعریف کردند: «تجربه‌ای که متعلق آن عبارت است از خدا و یا موجودات فوق طبیعی و یا پدیده‌های روحانی؛ یا تجربه‌ای که متعلق آن پاره‌ای از حوادث است که خداوند در آن دخالت بی‌واسطه دارد» (مایلز، ۱۳۸۳: ۸). رویکرد پدیدارشناسان به دین معطوف به محوریت تجربه دینی است و اصلاً دین را تجربه امر قدسی می‌دانند (تامسون، ۱۳۸۷: ۱۸) و ویلیام جیمز چهار نشانه برای تجربه‌های دینی برمی‌شمرد: ۱- بیان ناپذیری ۲- کیفیت معرفتی ۳- ناپایداری ۴- انفعال (همان: ۱۷۰).

در تجربه‌های دینی «تصورات و احساسات مربوط به برقراری رابطه با وجودی هم‌چون خدا که واقعیت غایی یا اقتدار متعالی است، ظاهر می‌شود. گلاک و استارک در عین آگاهی از مشکلات بُعد تجربی دین، برای تعریف عملیاتی این بُعد، روشی را مطرح کردند که چهار نوع از جلوه‌های عواطف دینی، شامل توجه، شناخت، اعتقاد یا ایمان و ترس را دربر می‌گرفت» (سراج‌زاده، ۱۳۸۴: ۶۴؛ زاکرمن، ۱۳۸۴: ۲۶). زبان تجربه دینی، سمبلیک است و برای کسانی که قائل به چنین تجاربی هستند، قابل فهم می‌باشد.

#### ۴-۴: بُعد فکری

این بُعد «اطلاعات و دانش اساسی در مورد اصول عقاید دینی و کتب مقدس را که انتظار می‌رود پیروان، آن‌ها را بدانند، شامل می‌شود... با در نظر گرفتن بُعد فکری، این بحث مطرح می‌شود که چون دانش افراد به عوامل زیادی، به خصوص قدرت حافظه و میزان تحصیلات آن‌ها بستگی دارد، این بُعد، معرف مناسبی برای دینداری نیست» (سراج‌زاده، ۱۳۸۴: ۶۴ و ۷۴) و در این مقاله نیز بُعد فکری دینداری حافظ شیرازی مورد بررسی قرار نخواهد گرفت و چهار بُعد دیگر اساس ارزیابی خواهند بود.

## ۴-۵: بُعد پیامدی

مهم‌ترین کارکرد دین، تجلی آثار مثبت و متعالی آن در حیات مادی و معنوی دینداران است و مقدار ارزش اعتقادات، اعمال و تجارب دینی در کفه ترازوی پیامدهای آن‌ها تعیین می‌گردد. تأثیر این بُعد تا آن‌جاست که حتی دین را به محک داوری و ارزشگذاری می‌کشاند و می‌تواند هم عوامل گرایش و پذیرش دین را فراهم آورد و هم اسباب گریز و ستیز با آن را. از این رو، انتظار می‌رود پیامدهای اعتقاد، عمل و تجربه دینی در زندگی فردی و روابط اجتماعی پدیدار گردد؛ مثل احوال درونی و همبستگی اجتماعی، ایمان قلبی و مدارای مردمی، مهرورزی و حق‌گزاری، دادگستری و ظلم‌ستیزی، پرهیز از جنگ و خونریزی و ...

## ۵- حافظ شیرازی

خواججه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی (م. ۷۹۲هـ. ق.). پرورده روزگاری است که «اگر از روی دیوان وی تصویر شود، روزگاری بوده است آکنده از فساد و گناه، آکنده از تزویر و جنایت» (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۳۸) و دین و شعایر دینی ابزاری بوده، برای توجیه منفعت اندیشی‌ها و سودجویی‌های مدعیان دینداری؛ و او که بزرگ‌ترین مشخصه دینی‌اش، حافظ قرآن، آن‌هم با چهارده روایت (۱۴۳) بوده و همه چیز را از زاویه دین ارزیابی می‌کرده و ارزش همگان، حتی دل و جان را توفیق صحبت جانان می‌دانست (۱۳۲)، زمان و زمانه‌اش را بی‌رمق‌تر و درهم‌شکسته‌تر از تصورات مان تصویر می‌کند. نه نشاط عیش در کس می‌بیند، نه درمان دل و نه درد دینی؛ نه در حافظ، شوق حضور درس خلوت را می‌یابد و نه در دانشمند، ذوق علم‌الیقین را (۳۶۴). این ویژگی‌ها حافظ را به یک فرهنگ معنوی و دینی خاص متعلق می‌سازد و بر دیدگاه دینی و توحیدی او تأکید می‌ورزد (پورجوادی، ۱۳۷۲: ۲۳۷ و ۲۷۳) بنابراین، می‌توان گفت حافظ شیرازی شاعر دیندار موحدی است که شوق و تجربه‌های عاشقانه و عارفانه‌اش، مهم‌ترین بُعد شخصیتی او را رقم می‌زنند.



## ۶- ابعاد دینداری حافظ شیرازی

چنان که در مدخل مفاهیم نظری اشاره کردیم، در این مقاله ابعاد دینداری حافظ شیرازی را در چهار بُعد: ۱- اعتقادی ۲- مناسکی ۳- تجربی ۴- پیامدی، مورد بررسی قرار می‌دهیم. روش تحقیق این مقاله، تحلیل محتواست و واحد تحلیل، بیت‌ها و غزل‌های مرتبط با دینداری در دیوان حافظ شیرازی می‌باشد.

## ۶-۱: بُعد اعتقادی

اعتقادات حافظ شیرازی مطابق دین مبین اسلام دارای اقسامی است و نشانه‌ها و دلالت‌های آن‌ها، توصیفات ظریف و زیبایی است که برخاسته از اندیشه‌ها و احساسات ژرف شاعر می‌باشد. در همین ارتباط، او خود را گوهر پاکیزه (۲۵۴)، آدم بهشتی (۲۷۶)، طایر گلشن قدس (۲۶۳)، شهباز دست پادشاه (۲۷۹)، عاشق و رند و نظرباز (۲۶۰) و حافظ قرآن به چهارده روایت (۱۴۳) و... توصیف می‌نماید و این‌ها شواهد و قرائنی است که «جوهر و ماهیت حافظ هرچه باشد، دینی و دیندارانه است» (خرم‌شاهی، ۱۳۶۸: ۹۵).

حافظ شیرازی همانند سایر مسلمانان، صاحب باورهای؛ الف) پایه‌ای مسلم؛ ب) غایت‌گرا؛ پ) زمینه‌ساز می‌باشد؛ زیرا اساساً دینداری بدون اعتقاد بی‌معناست؛ اما وجه تمایز دینداری او از دیگران، شیوه‌ها و روش‌های دینی اوست که ناشی از روح لطیف و هدایت‌شده و آشنا به اسرار مستی و رموز هستی می‌باشد. حافظ تفسیرهای عمیق خود از وجوه نمادین اعمال و مناسک دینی را با زبان تأویلی در شیوه‌های سلوک دینی و عرفانی اش گنجانده و به کمک تصاویر هنری، به ویژه در غزلیات دارای درون‌مایه‌های دینی و عرفانی، جلوه‌گر ساخته است.

**الف) باورهای پایه‌ای مسلم:** حافظ شیرازی در ارتباط با باورهای پایه‌ای مسلم، یعنی اصول دین، پیرو مذهب اشعری است و به: ۱) توحید (۲) نبوت (۳) معاد، معتقد است.

۱- **وحد:** توحید برابر با کلمه Monotheism، یعنی خدای یگانه، در اسلام با شهادت لاله‌الاله که دلالت بر یگانگی، بی‌همتایی و بی‌شریکی خداوند دارد، معنا می‌یابد و نماد وحدت‌اندیشی و وحدت‌نگری در هستی و روح دین است. حافظ شیرازی از هستی، خدا را می‌جوید و از بلبل، گل، آتش

و درخت، درس مقامات معنوی می آموزد و نکته توحید می شنود (۳۶۶). هواخواه خدایی است که هم نادیده، می بیند و هم نوشته، می خواند (۳۵۸). او از خدا با اسما و صفات زیر یاد می کند:

آمرزگار، ایزد، حکیم، خدا، خداوندگار، داور، رزاق، سلطان، سلطان ازل، صمد، عالم السّر، عالم الغیب، قاضی حاجات، کریم، کارساز، کردگار، نقش بند قضا، نگارنده غیب و ... .

هریک از موارد بالا، دلالت بر عمق اعتقادات حافظ شیرازی دارد، چنان که او در همه جا حتی خرابات مغان، نور خدا را می بیند (۲۸۸)، او را سبب آرام و خواب خلق جهان می داند (۳۱۷)، فرایض ایزد را می گزارد (۱۰۷)، در همه حال بر الطاف خدای کارساز اعتماد می نماید (۲۲۳)، همه داورهای را به پیشگاه داور حقیقی می اندازد (۲۷۹)، از رقیب دیوسیرت به خدا پناه می برد (۹۹) و راسخ و مصمم است که:

جهانیان همه گر منع من کنند از عشق من آن کنم که خداوندگار فرماید (۲۱۷)

اگر فضا و اهداف این توصیفات از خدا با فضا و اهداف توصیفات عاشقانه و عارفانه مقایسه شوند، می توان نتیجه گرفت که توصیفات نوع اول، شناخت و اعتقادات دینی حافظ را بازگو می نمایند و توصیفات نوع دوم، تجربه های دینی او را.

حافظ شیرازی در ارتباط با توحیداندیشی، اگرچه با پذیرش اختیار، یک جبرگرای صرف محسوب نمی گردد، اما با توجه به مذهب اشعری اش، رگه های جبراندیشی در اشعار وی دیده می شود و به ویژه پذیرش قضا و مشیت الهی، از جمله اعتقادات قابل توجه اوست؛ چنان که به دلیل گشاده نبودن در اختیار، رضا به داده، می دهد و از جبین گره می گشاید (۱۱۴)، دُرد و صاف ساقی، هردو را عین الطاف می انگارد (۱۱۸) و توصیه می نماید که:

مزن ز چون و چرا دم که بنده مقبل قبول کرد به جان هر سخن که جانان گفت (۳۱۶)

۲- نبوت: حافظ شیرازی به نبوت عامه و خاصه معتقد است و اشارات عبرت آمیز او به آموزه ها و معجزه های پیامبران الهی، دلالت بر اعتقاد و ایمان راستین او به آنان و اعمال و رفتارشان دارد. او از حضرت آدم، ابراهیم، داوود، سلیمان، شعیب، عیسی (مسیح)، موسی، نوح، یعقوب (پیر کنعان)، یوسف (ماه کنعانی) علیهم السلام و دیگران به صراحت یاد می کند. در همین ارتباط، او به آدمیان توصیه می نماید که از سرنوشت آدم (ع) عبرت گیرند و در عیش نقد کوشند (۱۰۰)، از خدا می خواهد که آتش نهفته در جانش را

هم چون آتش خلیل، سرد نماید (۲۵۸)؛ معجزات عیسی را ناشی از فیض روح القدس (۱۷۱) و عروج او بر فلک را پاداش پاکی و بی‌تعلقی‌اش می‌داند و دیگران را به پاکی و تجرید برمی‌انگیزد (۳۱۶)؛ به تأسّی از حضرت یوسف از زندان جسم به در می‌آید (۱۰۱)؛ برای این‌که توفان حوادث نابودش نسازد، به نوح پناه می‌برد (۱۰۶) و یار مردان خدا می‌شود (۱۰۱).

در ارتباط با نبوت پیامبر اکرم (ص) اشاره صریح حافظ بیت زیر است:

در این چمن گل بی‌خار کس نجید آری چراغ مصطفوی با شرار بولهیست (۱۲۷)

اما عده‌ای از حافظ پژوهان بیت‌هایی نظیر «نگار من که به مکتب نرفت و خط نوشت/ به غمزه مسأله آموز صد مدرّس شد» (۱۸۴) و «آن تلخ‌وش که صوفی ام‌الخبائثش خواند/ اشهی لنا و احلی من قبله العذارا» (۹۹) و حتی بیت: «می دوساله و محبوب چارده‌ساله/ همین بس است مرا صحبت صغیر و کبیر» (۲۳۰) را در اشاره به پیامبر اکرم توجیه و تأویل کرده‌اند (خرم‌شاهی، ۱۳۷۴: ۱۴۷-۱۴۸)؛ لیکن آنچه بیش از همه، مهر تأیید بر اعتقاد حافظ به نبوت و خاتمیت حضرت محمد (ص) می‌زند، شیفتگی و دلبستگی او به معجزه بی‌نظیر و سرچشمه شریعت و معرفت و هدایت مسلمانان، یعنی قرآن مجید است. او، حافظ قرآن در چهارده روایت (۱۴۳) بوده؛ آن‌را الگوی عملی زندگی‌اش می‌شناخته؛ در کنج فقر و خلوت شب‌های تار، وردش دعا و درس قرآن بوده (۲۲۹) و صبح‌خیزی و سلامت‌طلبی و همه کارهای ارزنده‌اش را از دولت قرآن می‌دیده است (۲۶۵) و هرگز قرآن را چون دیگران دام تزویر نکرده است.

علاوه بر این، او با کاربرد بسیاری از اشارات قرآنی، سرچشمه آموزه‌های دینی و شیوه‌های سلوک عرفانی‌اش را به قرآن منسوب می‌سازد (۲۹۶/۲۷۳/۲۶۳/۲۰۷/۱۶۲/۱۰۹).

۳- معاد: اعتقاد به معاد و روز رستاخیز، یکی دیگر از عناصر باورهای پایه‌ای مسلم حافظ است. او در اشعارش از روز رستاخیز (۲۳۵)، قیامت (۲۵۴)، روز قیامت (۱۴۰)، صبح قیامت (۲۰۴)، صحرای قیامت (۲۹۷)، روز حشر (۲۸۴/۲۲۵/۱۲۶)، سحرگه حشر (۲۳۵)، روز جزا (۲۷۷)، روز بازخواست (۱۰۲) و فردا و پیشگاه حقیقت (۲۰۲/۱۶۴) ... سخن می‌گوید و ضمن اشاره به آشوب قیامت (۱۰۷)، به تأسّی از قرآن کریم، آن‌روز را آکنده از هول و وحشت توصیف می‌کند (۱۴۰) و می‌کوشد تا با کسب معرفت، هول آن را از دلش بزدايد (۲۳۵).

حافظ براساس آموزه‌های دینی معتقد است: «هر عمل اجری و هر کرده جزایی دارد» (۱۵۹) و هیچ‌کس به‌جز کشته خود را درو نخواهد کرد (۳۶۶) و از این رو، در توصیفات خود از قیامت، آن‌روز را عمدتاً روز آشکار شدن سرائیر (یوم تبلی السرائیر) و برملا شدن تزویر و نیرنگ و نفاق (۲۰۲) و روز حقیقی رسیدگی به اعمال می‌خواند (۱۶۴). خرمشاهی معادگرایی حافظ را با وجود شک و شبهه‌های کمرنگ، از محکّمات دیوان او می‌داند (۱۳۷۴: ۱۴۹) و آن‌را به پنج قسم تقسیم می‌نماید: «۱- معاداندیشی بدون اثبات و انکار...؛ ۲- معاداندیشی خیّامی که بوی انکار معاد می‌دهد...؛ ۳- معاداندیشی دینی...؛ ۴- معاداندیشی عرفانی...؛ ۵- معاداندیشی دیگرگون و تفکر ترانساندانتال...» (۱۳۶۸: ۸۲-۸۱).

نمونه‌های دیگری از باورهای پایه‌ای حافظ، امور مقدّس‌اند که از آن‌ها به «واقعیت‌های فراتجربی» (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۰۳) نیز تعبیر می‌کنند و ضمن تفکیک به امور مرئی و ملموس و نامرئی و غیرملموس، به سه‌نوع تقسیم‌شان می‌نمایند:

- ۱) حالت‌های ذهنی؛ مثل آرامش، هدایت، رضا و خشنودی و خوشدلی و... (۲۱۳/۱۸۰/۱۴۳).
- ۲) هدف‌های متعالی؛ مثل شهود و اشراق، وصول به حقیقت، کسب عفو و لطف و رحمت‌الاهی، دستیابی به آب حیات و جاودانگی و... (۳۳۶/۲۲۳/۲۱۳/۱۳۶/۱۱۰/۱۰۸).
- ۳) پدیده‌ها، هستی‌ها و موجودات؛ مثل کعبه و قرآن که محسوس و دیدنی‌اند و بهشت و طبقات هشتگانه‌اش، مرغ، خمر و نسیم بهشت، کوثر، سدره، طوبی، عرش، فرشتگان، روح‌القدس، سروش، پری، اهریمن، شیطان و دیو که نادیدنی‌اند (۲۳۲/۱۹۹/۱۱۴/۱۱۳/۹۸).

**ب) باورهای غایتگرا:** این باورها هدف و خواست از خلقت انسان را شامل می‌گردند. از دیدگاه دینی هدف از خلقت، عبودیت و بندگی خداوند است و فروع دین (نماز، روزه، زکات، حج، جهاد، خمس، امر به معروف و نهی از منکر) یا شریعت، نمودار آن می‌باشد و در اعتقاد عمیق حافظ بدان‌ها هیچ‌گونه تردیدی نیست؛ چنان‌که خود اقرار می‌نماید: «فرض ایزد بگزاریم و به کس بد نکنیم» (۱۰۷). او بیش از همه بر نماز و پاکی و حضور قلب در آن تأکید دارد و تأکیدها و تکرارهای او درباره نماز، اوج اهمّیت آن‌را به‌عنوان ستون دین بازگو می‌نماید: «خوشا نماز و نیاز کسی که از سر درد/ به آب دیده و خون جگر طهارت کرد» (۱۶۳). در ارتباط با روزه نیز حافظ به اخلاص و اعتدال در آن توجّه دارد و نه تنها خود را برای عیدفطر و جشن و شادی آماده می‌نماید، بلکه از این‌که ترک فلک، خوان روزه را غارت و هلال عید

به دور قدح اشارت می‌کند(همان)، اظهار خوشی و خرسندی نیز می‌نماید. در همین ارتباط، او روزه را مهمان عزیز می‌خواند، آمدنش را موهبت و رفتنش را انعام می‌شمارد:

روزه هرچند که مهمان عزیز است ای دل صحبتش موهبتی دان و شدن انعامی (۳۵۳)

او درخصوص حج نیز بر طهارت و احساس حضور حق در همه حال و دیدن نور خدا در همه جا - حتی در خرابات مغان(۲۸۸) - تأکید دارد و حج قبول را حجتی می‌داند که عاشقانه باشد:

ثواب روزه و حج قبول آن کس برسد که خاک می‌کند عشق را زیارت کرد (۱۶۳)

آنچه حافظ را در بُعد اعتقادی و در پیوند با باورهای غایتگرا برمی‌کشد و به مقام والا می‌رساند، صرف طرح گرایش‌ها و وابستگی‌های ذهنی بدین باورها نیست، بلکه دیدگاه طنزآمیز و انتقادی او نسبت به اعمال و شعایر دینی، به‌ویژه نماز، روزه و حج است که دام تزویر و فریب عده‌ای متدین‌نما در دوره‌ای پر از آشوب و فتنه قرار گرفته بودند و حاکمان زر و زور از این طریق، به پشتوانه واعظان شحنه شناس(۱۲۱) و صوفیان شبهه‌خوار(۲۵۲) و زاهدان ریاکار(۱۰۶) مقاصد خویش را می‌جستند. حافظ در چنین روزگار پرنیرنگی احساس وظیفه می‌کرد تا به طرح جنبه‌های نمادین فرایض دینی و اهداف غایی آن‌ها که وصول به حق و حقیقت است، بپردازد. از این رو، با توجه به این که ارزش و اهمیت باورها به اعمال دینی وابسته است، در بُعد مناسکی به طرح دیدگاه‌های انتقادی حافظ پرداخته خواهد شد.

**پ) باورهای زمینه‌ساز:** مربوط به روش‌های تأمین اهداف و خواست خدا و رعایت اصول اخلاقی تحقق آن‌هاست؛ چنان‌که باورهای غایتگرا اساساً شریعت را معنا می‌بخشند، باورهای زمینه‌ساز، طریقت یا طریق معنوی را سامان می‌دهند «که از آن به‌عنوان تصوّف یا عرفان اسلامی یاد می‌کنند و بُعد درونی و باطنی اسلام است و مانند شریعت، ریشه در قرآن و سنت پیامبر دارد و قلب پیام اسلام است» (نصر، ۱۳۸۳: ۲۳۲) و هدف عمده آن معرفت اشراقی یا شهودی است. طریقت شامل سه‌عنصر است: آموزه، فضایل معنوی و کیمیاگری معنوی. آموزه عبارت از نظر است و نظر به معنای رؤیت عینی حقیقت و تمایز نهادن میان بود و نمود می‌باشد. فضایل معنوی عبارت از شیوه «بودن» حقیقت مطلق است و تواضع و کرامت و صداقت، مهم‌ترین آن‌ها هستند. کیمیاگری معنوی، ابزاری برای دگرگونی نفس و مهیا نمودن آن برای فضایل معنوی و آموزه‌هاست(همان: ۲۵۱-۲۵۷).

روش یا طریق حقیقت‌طلبی حافظ‌شیرازی عاشقانه و عارفانه است و در مسلک او، عشق برانگیزنده اصلی شیوه‌های متعدد و متنوع تصفیه و تزکیه برای تجلی‌کیماگری معنوی است. از این‌رو، لحظه‌ و وسوساختن از چشمه عشق، بر همه چیز، چهار تکبیر می‌زند (۱۰۸) و وجه خدا را منظر نظر خود می‌گرداند و صاحب‌نظر می‌شود (۳۶۷) و همین نظر و رؤیت عینی حقیقت است که مقصود اصلی عشق‌ورزی او می‌گردد و عاشقی و رندی و نظربازی را فضایل سه‌گانه معنوی طریقت خود می‌خواند و با افتخار و سربلندی خود را آراسته بدین هنرها توصیف می‌نماید (۱۱۰/۲۶۸/۲۶۰).

به‌هر حال، علاوه بر موارد بالا، سایر مصادیق باورهای زمینه‌ساز حافظ فراوانند و بعضی از آن‌ها عبارتند از: تواضع، کرامت، صداقت، عدالت، ایمان، احسان، لطف، خرسندی، پرهیز از ردایل اخلاقی نظیر ریا، نفاق، تزویر و... همان‌گونه که ارزش باورهای غایتگرا غالباً به اعمال یا مناسک دینی باز بسته است، ارزش باورهای زمینه‌ساز به تجربه‌های دینی پیوند خورده است.

#### ۶-۲: بُعد مناسکی یا رفتار دینی

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های شخصیتی حافظ در بُعد مناسکی یا اعمال و رفتار دینی، «طلب» حقیقت است و همین خصلت از او یک مؤمن راستین می‌سازد؛ زیرا طلب را یکی از وجوه تمایز اصلی معتقد و مؤمن دانسته‌اند؛ به عبارت دیگر، «معتقد به دین، کسی است که خود را صاحب حقیقت می‌داند، اما مؤمن به دین، کسی است که خود را طالب حقیقت می‌بیند، نه صاحب آن. وقتی شخصی خود را طالب دید، لازمه طلب رفتن است، نه ایستادن» (ملکیان، ۱۳۸۵: ۱۴۸-۱۴۹). از این‌رو، حافظ‌شیرازی آگاهانه و هدفمندانه در طریق طلب گام می‌نهد و با این‌که می‌داند «در بیان طلب گرچه ز هر سو خطری ست» (۲۴۷)، اما به تولای محبوب، بیدل و سرخوش راه می‌سپرد و هرگز از غصه شکایت نمی‌کند (۲۲۱) و غبار راه طلب را کیمیای بهروزی می‌خواند (۳۰۰) و توصیه‌اش در راه طلب حقیقت، ایجاد تزکیه در خود است:

روی جانان طلبی آینه را قابل ساز / ورنه هرگز گل و نسرين ندمد ز آهن و روی (۳۶۶)

بنابراین، روح طلب حاکم بر وجود حافظ‌شیرازی، دلالت بر عمل‌گرایی او دارد و همین امر، ارزش و منزلت دینداری او را رقم می‌زند. از این‌رو، یکی از انگیزه‌های اساسی انتقادات و محک ارزش‌گذاری

اعتقادات در مکتب حافظ شیرازی، میزان پایبندی به اعمال و مناسک دینی است. از همین منظر، از قیل و قال مدرسه، دلش می‌گیرد و طاق و رواق مدرسه و قال و قیل علم را در راه جام و ساقی مهر و می‌نهد و یک چند نیز خدمت معشوق و می، می‌کند (۲۹۴/۲۸۴) و با مشاهده ریاکاری و بی‌عملی واعظان، عنان به می‌کده می‌تابد (۳۰۸ و ۲۰۰) و شکوه‌اش این است که:

نه من ز بی‌عملی در جهان ملولم و بس      ملالت علما هم ز علم بی‌عمل است (۱۱۸)

اعمال و رفتار دینی حافظ را در سه محور می‌توان مورد بحث قرار داد: ۱- رفتار دینی مناسکی یا شعایی؛ ۲- رفتار دینی اخلاقی؛ ۳- انتقادات حافظ از رفتارهای مذکور.

۱- رفتار دینی مناسکی یا شعایی: درباره این دسته از رفتارهای دینی حافظ، موضوعات زیر قابل طرح‌اند:

**الف) واجبات دینی و مقامات عرفانی:** حافظ برخلاف احکام الهی عمل نمی‌نماید، بلکه به دلیل اعتقاد راستین به واجبات، فرایض ایزدی را می‌گزارد (۱۰۷) و فروع دین را به کار می‌بندد؛ مثلاً نماز می‌خواند. روزه می‌گیرد. حج به جا می‌آورد. زکات می‌دهد. به نهادهای دینی و اجتماعی، مثل مسجد، محراب، منبر، مدرسه و... حرمت می‌نهد. علاوه بر این، در مقامات طریقت، یعنی توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و فنا سیر می‌کند (۲۰۷) و با عمل به آنها، خود را برای تجربه های درونی و حالات روحی آماده می‌سازد؛ چنان که صبر را لازمه کامیابی می‌داند (۱۰۱). یا در مقابل اعمال کوتاه‌آستینان و درازدستان به خدا توکل می‌کند و در پناه او می‌رود (۱۶۴) و با همه تقوا و دانش، توکل پیشه می‌نماید (۲۴۰) و برالطاف کارساز اعتماد می‌کند (۲۲۳).

**ب) آیین‌های دینی و عرفانی:** شرکت در آیین‌های دینی و عرفانی، یکی دیگر از شاخص‌های بُعد مناسکی است. در این ارتباط، چنان‌که از غزلیات حافظ بر می‌آید، او در مجالسی که در نهادهای دینی یا عرفانی برگزار می‌شده، حضور می‌یافته است؛ حتی دیدگاه‌های انتقادی او نسبت به مسائل و موضوعات دینی، عرفانی، اجتماعی و... دلالت بر اعتقاد راستین و ایمان عمیق او نسبت بدین مقوله‌ها و عمل خالصانه و صادقانه نسبت بدان‌هاست؛ چنان‌که در نماز جماعت شرکت می‌کرده (۱۶۴)؛ شب قدر را عزیز می‌دانسته (۲۰۵/۱۱۶/۱۱۱) و حتی در این شب به آب حیات و برات تازه دست یافته است (۱۹۲). حضور او در حلقه‌های ذکر و سماع عارفانه (۲۳۰/۲۱۷/۲۰۴/۲۰۰/۱۱۱/۹۹)، بزم‌های عاشقانه (۲۰۳/۱۲۹/۱۰۰) و

مجالس انس (۱۸۹/۱۸۳) و جنون (۲۰۹) و خلق و ادب (۲۰۳) صمیمی ترین و نشاط‌انگیزترین اعمال دینی او را به نمایش گذاشته است.

**ج) دعا و نیایش:** یکی دیگر از نشانه‌های عمل‌گرایی حافظ، دعای صبحگاهی (۱۰۰)، سوز شبگیری (۱۰۲)، گریه سحری و نیاز نیم‌شب (۱۹۴/۱۲۷)، ورد سحری (۲۱۰) و درس صبحگاهی (۲۳۷) است. سوز دل (۱۹۴) و دود سینه نالان (۱۰۰) و آه آشناک او (۱۰۲) در خلوت شب‌های تار، بلاها و غم‌های ایام را دفع می‌کنند (۳۴۳/۱۹۳/۱۵۸): درهای بسته را می‌گشایند (۲۰۲): آینه دلش را هم‌چون صبح، درخشان می‌سازند (۲۰۰) و آشکارا اقرار می‌کند که:

هر گنج سعادت که خدا داد به حافظ از یمن دعای شب و ورد سحری بود (۲۱۰)

## ۲- رفتار دینی اخلاقی

پیامبر اکرم (ص) فلسفه اصلی بعثت خویش را ترویج و تکمیل مکارم اخلاق بیان فرمودند و چنان‌که در مبحث باورهای زمینه‌ساز نیز ذکر شده، فضایل معنوی، یکی از عناصر سه‌گانه طریقت به‌شمار می‌آیند و کیمیاگری معنوی هم ابزاری برای تجلی فضایل معنوی است. از این رو، حافظ در بُعد اعمال دینی، بر رفتار دینی اخلاقی بسیار تأکید می‌ورزد. «اهل اخلاق و مکارم اخلاق است و در استکمال نفس و اعتلای روح می‌کوشد» (خرم‌شاهی، ۱۳۳۸: ۳۰). صداقت، کرامت، قناعت، مروّت، مدارا، تواضع، دادگری، حق‌شناسی، احسان و نیکی، وفاداری، پاکی، عیب‌پوشی، مهر و خوبی و... از عناصر مهم فضایل معنوی در غزلیات حافظ می‌باشند؛ چنان‌که او طریقی صدق را از آب صافی دل می‌آموزد (۳۰۵) و توصیه می‌کند که «به صدق کوش تا خورشید زاید از نفست» (۱۱۰). کنج قناعت را برابر با گنج زر می‌شناسد (۱۵۲) و مروّت با دوستان و مدارا با دشمنان را رموز آسایش دو گیتی می‌داند (۹۹) و لطف طبع و خوبی اخلاق، یعنی فضایل معنوی را بر زیبایی مادی ترجیح می‌دهد و گوید:

حسن مهرویان مجلس گرچه دل می‌برد و دین بحث ما در لطف طبع و خوبی اخلاق بود (۲۰۴)

اما مهم‌ترین فضایل اخلاقی که حافظ آن‌ها را به‌عنوان هنر خویش می‌شناسد، عاشقی، رندی و نظربازی است؛ چنان‌که عمرش را صرف تحصیل آن‌ها نموده (۲۵۷) و رسوایی و بدنامی‌ها را به‌جان



خریده: «حافظ چه شد ارعاشق و رندست و نظرباز/ بس طور عجب لازم ایام شباب است (۱۱۰) و آشکارا از آراستگی به این سه هنر به خود می‌بالد:

عاشق و رند و نظربازم و می‌گویم فاش تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام (۲۶۰)

### ۳- انتقادات بُعد مناسکی یا رفتار دینی

در بُعد اعتقادی، علاوه بر تأکید بر پابندی و گستره اعتقادات حافظ، ارزش و اهمیت اعتقادات را وابسته به مناسک و اعمال دینی دانستیم؛ زیرا «جسارت در عمل فرزند بصیرت در نظر است» (سروش، ب ۱۳۷۲: ۳۸۸). در امتداد این مراحل منطقی دینداری، آنچه در بررسی اعمال دینی حافظ، بیش از همه جلب نظر کرده و تأمل برانگیز می‌نماید، رویکرد او به صرف اعمال دینی نیست، بلکه به نیت قلبی است. «در نظرگاه ظاهری، چیزی که به حساب می‌آید، عمل است؛ اما در نظرگاه قلبی، اصل نیت است» (پورجوادی، ۱۳۷۲: ۲۵۵). این بینش دینی او را در هر دو محور بُعد مناسکی، یعنی هم در رفتار دینی مناسکی و هم در رفتار دینی اخلاقی، به وادی طنز و نقد اعمال دینداران می‌کشاند. بنابراین، مقابله و پیکار حافظ با دینداری مزورانه دینداران ریاکار است، نه غیردینداران؛ زیرا آنچه دین را به بی‌معنایی و دینداران را به ناامیدی می‌کشاند، اعمال دینداران است، نه بی‌دینان.

### الف) انتقاد از رفتار دینی مناسکی

انتقادات حافظ از رفتارهای دینی مناسکی اساساً به باطن و مفاهیم نمادین اعمال و رویکرد عاملان برمی‌گردد، نه به جنبه‌های ظاهری اعمال؛ چنان‌که مثلاً در مورد نماز، انتقاد او از نفس نماز نیست، بلکه از نمازگزاران است؛ زیرا نمازشان: ۱- بدون طهارت قلبی و به تعبیر حافظ بدون خون‌جگر (۲۳۱/۱۶۳) است؛ ۲- بدون سوز و گداز درونی (۲۷۴) و دردمندی (۱۶۳) و به دور از اظهار نیاز بندگی (۳۱۲/۱۸۰) است؛ ۳- همراه با ریاکاری است (۱۶۴)؛ ۴- موجب عُجب و غرور است (۱۸۰). علاوه بر این، او سجاده، تسبیح، وضو، مسجد و محراب را هم به باد انتقاد می‌گیرد؛ زیرا از دیدگاه او سجاده به اسباب ریا، دانه‌های تسبیح به دام صید دینداران خام و مسجد به محل ریا و مجلس و عظم بی‌عملان تبدیل شده است.

درباره روزه نیز حافظ اگرچه روزه را مهمان عزیز می خواند، اما صحبتش را موهبت و رفتش را انعام می نامد (۳۵۳) و به افراط نمی گراید و ثواب واقعی روزه و حج قبول را در صورت عاشقانه به جا آوردن آن دو، محقق می داند و اصالت را به طهارت قلبی و باطنی می دهد (۱۶۳) و به جلوه فروشی و خانه بینی ملک الحاج می تازد و به خانه خدایی خود می نازد (۲۸۸).

در ارتباط با مقامات عرفانی، او ضمن رد تکیه و توکل به غیر خدا، حاکمان دنیا دوست و دنیا پرست را «انعام» می خواند و از گدایان خرابات می خواهد که از آنان چشم «انعام» ندارند (۱۹۲) و به جای اعتماد به مدعیان بی رحم (۱۹۴) بر الطاف کارساز اعتماد نمایند (۲۲۳)؛ اما بیشترین انتقاد او متوجه توبه و زهد و ورع است. حافظ با توبه ای که مفهوم نمادین آن تبلور پیدا نکند و موجب بیداری روح از غفلت و بی خبری و طلب حقیقت نشود، به پیکار برمی خیزد؛ لیکن توبه واقعی برای او شادی آور است و به همین دلیل فریاد برمی آورد که «بشارت بر به کوی می فروشان/ که حافظ توبه از زهد ریا کرد» (۱۶۳). او با اعمال دینی، مثل زهد سر ستیز ندارد؛ زیرا اینها اسباب تقرب به خداوند می باشند؛ ولی «زاهد این معنی را قلباً در نمی یابد» (پورجوادی، ۱۳۷۲: ۲۷۳) و آنرا وسیله کسب منافع خود می سازد و همین امر، حافظ را به انتقاد از زاهدان و زهد همراه با روی و ریا (۱۰۶/۱۶۳/۱۶۴/۲۱۷/۳۷۰) و زهد خشک (۲۳۹/۱۵۴) می کشاند و «تکلیف خودش را با زهد فروشان گرانجان یکسره می کند و بالصرّاحه باده نوشی بی ریا را از زهد فروشی ریاکارانه بهتر می شمارد» (خرم‌شاهی، ۱۳۳۸: ۴۲).

#### ب) انتقاد از رفتار دینی اخلاقی

با توجه به اهمیت رفتارهای دینی اخلاقی، حافظ بیش از تأکید بر فضایل اخلاقی از رذایل اخلاقی انتقاد می کند و محتسب، امام، واعظ، فقیه / مفتی، زاهد، شیخ، صوفی، قاضی، ملک‌الحاج و حتی خود حافظ را به دلیل رفتارهای غیر اخلاقی، آماج انتقادات خود می سازد. بعضی از این رفتارها عبارتند از: آزار دیگران، امساک، بخل، تزویر، تکبر، حرص، حسد، خودبینی، خودپرستی، خودپسندی، دروغ، ریا، زرق، سخن چینی، عجب، عیب جویی، غرور و خودکامگی، نافرمانی و سرکشی، نخوت و نفاق؛ به عنوان نمونه، از دیدگاه او، امساک در همه مذاهب، کفر طریقت است (۲۵۴)؛ بخیل بوی خدا نشیده / نبرده است (۳۳۰)؛ تزویر و شید و زرق صفای دل نمی بخشند (۱۶۵) و زندگی را ملال آور می سازند (۱۷۸). به هر ترتیب، از

دیدگاه خواجه شیراز گوهر دین مکارم اخلاقی و فضایل معنوی است و محرومیت از مکارم اخلاق برابر با محرومیت از گوهر دین است.

از همین منظر، زشت‌ترین رفتار اخلاقی مورد انتقاد حافظ، ریاست؛ زیرا مهم‌ترین عاملی است که اولین رخنه‌ها را در ایمان مسلمانان پدید می‌آورد و دیانت را به خطر می‌اندازد (ملکیان، ۱۳۸۵: ۳۴۸/۱۵۷) و دلایل انتقاد او از ریا عبارتند از: ۱- ریا، بزرگ‌ترین گناه است (۱۹۹)؛ به‌ویژه زمانی که قرآن و سایر مقدسات دینی را دام تزویر قرار دهند (۱۰۱). ۲- نشان نامسلمانی است (۲۱۶). ۳- دین‌سوز است (۳۱۶). ۴- مردم‌فریبی است (۱۷۴). ۵- عامل تباهی دل و تیرگی درون است، چنان‌که نه تنها صفای دل نمی‌بخشد (۱۶۵) بلکه عیش و شادی را هم تباہ می‌گرداند (۱۷۸).

به‌هر حال، حافظ با مشاهده فساد اخلاقی و تظاهر به دینداری به خروش می‌آید و محتسب را مست ریا (۲۵۲)، باده‌خوار حق‌ناشناس (۱۷۵)، فاسق (۱۹۰)، نادان (۳۵۸)، تیز و فتنه‌انگیز و خونریز معرفی می‌کند (۱۱۶)؛ امام شهر را به‌ویژه به‌سبب ریاکاری در عبادت (۱۶۴) و در ظاهر، سجاده به دوش کشیدن و پنهان در شرابخواری کوشیدن مورد انتقاد قرار می‌دهد (۲۴۴). واعظ را به‌دلیل بی‌عملی (۳۰۸)، تزویر و ریاکاری (۲۱۶/۲۰۰)، بی‌پوده‌گویی (۲۸۲)، صنعت‌پردازی (۱۶۳)، عیب‌جویی و خرده‌گیری (۲۸۰/۱۳۸)، شحنه‌شناسی (۱۲۱) و حق‌ناشناسی (۲۸۴) به‌سخره می‌گیرد.

### ۳-۶. بُعد تجربی

تجربه دینی معرفت‌شهودی و اشراقی را پدید می‌آورد و یقینی که از این رهگذر حاصل می‌گردد، استوارترین و خلل‌ناپذیرترین نوع ایمان را پدیدار می‌سازد. بازگویی تجربه‌های دینی حافظ به زبان شعر متأثر از حکمت ذوقی ایرانیان در قرن پنجم هجری است (پورجوادی، ۱۳۷۲: ۲۳۷).

بر این اساس، او حاصل تجربه‌های دینی خود را در شخصیتی به‌نام «رند» به‌ظهور می‌رساند و با کاربرد مثبت و تحسین‌آمیز واژه‌های خراباتی، مثل خرابات و خراباتی، رند و رندی، بت و بتخانه و بت‌پرست، می و میخانه، مغ و مغبچه و پیر مغان، ساقی و شاهد و مطرب؛ و تحقیر و استهزای واژه‌های پارسایانه، مثل زاهد و زهد، صوفی و شیخ و واعظ، تقوا و نماز و مسجد و محراب و سجاده و

تسبیح (همان: ۲۵۱) و تقابلی که بدین شیوه بین دینداری خودکامانه و دینداری نوع خواهانه پدید می‌آورد، به طرح تجربه‌های دینی اش می‌پردازد.

گلاک و استاک برای تعریف عملیاتی بُعد تجربی، چهار نوع از جلوه‌های عواطف دینی، یعنی توجه، شناخت، اعتقاد یا ایمان، و ترس را مطرح کردند (سراج‌زاده، ۱۳۸۴: ۶۴) و بازتاب آن‌ها در غزلیات حافظ به شرح زیر است:

**الف) توجه:** آن چه بیش از همه «توجه» حافظ به خداوند را در بُعد تجربی بازگو می‌کند ذکر و دعا و نیایش‌های اوست؛ زیرا غایت ذکر توجه کامل قلبی و احساس پیوند تنگاتنگ با خداست. از این رو، او از یاد شب‌هایی که در آن بحث سر عشق و ذکر حلقه عشاق بود (۲۰۴) به ابتهاج می‌آید و به امید این که حلقه‌ای از سر زلف یار بگشاید، مقیم حلقه ذکر می‌گردد (۲۱۷) و قصه گیسوی یار را ورد خود می‌سازد (۲۰۶) و به ذکر یارب یارب می‌پردازد (۱۱۱) و برای عذرخواهی با ناله‌های سحری، به درگاه الهی می‌رود (۱۲۲) و معتقد است: به هیچ ورد دگر نیست حاجت ای حافظ / دعای نیم شب و درس صبحگاهت بس (۲۳۷).

**ب) شناخت:** شناخت حافظ یک شناخت عرفانی است و طریقت که سلوک عملی آن می‌باشد، بر معرفت درونی و باطنی تکیه دارد و این معرفت باطنی از طریق تجربه‌های دینی حاصل می‌گردد؛ زیرا یکی از نشانه‌های تجربه دینی، کیفیت معرفتی آن است و «شخص عارف تجربه‌اش را مبدأ شناخت و بصیرت می‌داند» (پراود فوت، ۱۳۸۳: ۱۸۹). سرچشمه شناخت عاشقانه حافظ، دل است، نه عقل (۱۱۹) و دفتر (۱۸۲)؛ چنان که دل را پدر تجربه می‌خواند (۳۴۲) و به همین خاطر از یک طرف، آن را بی غلط (۲۸۶) و از طرف دیگر، مستغنی از حرف و صوت (۲۰۹)، یعنی بیان‌ناپذیر و توصیف‌ناشدنی می‌خواند و توصیه می‌نماید که:

به درد عشق بساز و خموش کن حافظ / رموز عشق مکن فاش پیش اهل عقول (۲۵۷)

**پ) ایمان:** خاستگاه ایمان حقیقی، تجربه دینی است. از این رو، اکهارت، ایمان را پدیداری غیرشناختی می‌دانست (احمدی، ۱۳۸۴: ۶۵۶) و «هایدگر حتی این را هم افزود که ایمان آزادانه برگزیده نمی‌شود، بل نتیجه شهود و مکاشفه است» (همان: ۶۶۶) و حافظ ایمان غیرشهودی زاهدان را در مقایسه با ایمان شهودی

عاشقان، رخنه‌پذیر می‌داند (۱۹۹) و چنان‌که اشاره شد با به‌کارگیری واژه‌های خراباتی و تحقیر و استهزای واژه‌های پارسایانه، با زبان طنز به انتقاد از دینداری خودکامانه می‌پردازد و رندانه می‌گوید:

می‌ترسم از خرابی ایمان که می‌برد محراب ابروی تو حضور نماز من (۳۱۲)  
و بدین ترتیب، بر ضرورت طرحی نو در دینداری و تحول بنیادی در ایمان و خلاصه بر دگرگونی شناخت از طریق تجربه دینی تأکید می‌ورزد؛ زیرا پیروان ادیان مختلف یا یک دین خاص «وقتی وارد قلمرو تجربه دینی می‌شوند، فاصله‌ها به صفر می‌رسد» (ملکیان، ۱۳۸۵: ۲۸۳-۲۸۴).

از این رو، «ایمان حافظ از نوع ایمان معتقدان عالی مشرب و وسیع‌المشرب است که سخت‌کیشی و سخت‌کوشی ندارد و خوشباش و خندان و آسان‌گیر و حقیقت‌بین است و درعین حال توأم با طنز و ظرافت است» (خرم‌شاهی، ۱۳۷۴: ۱۵۳-۱۵۴). او با چنین ایمانی به معنای زندگی دست می‌یابد و از مواهب دنیا بهره می‌برد و با اسباب بی‌معنایی زندگی مقابله می‌کند.

ت) ترس: خوف/ ترس در تصوف از جمله احوال و نتیجه علم و معرفت است و سه‌درجه دارد: خوف عامه، خوف قوی و خوف معتدل (غنی، ۱۳۸۳: ۲/۳۰۷-۳۰۸). در تجربه‌های عرفانی حافظ، خوف و ترس مشاهده نمی‌شود؛ زیرا او در برابر دنیا و عقبا سر فرود نیاورده (۱۰۷) و از جهان فقط بندگی معشوق را پذیرفته و سایه طویی و دلجویی حور و لب حوض را به هوای سر کوی او از یاد برده (۲۶۳) و تنها امید وصال (۲۵۴) و عفو (۲۱۴) و لطف معشوق (۲۴۴) او را زنده می‌دارد. با چنین لطف و امیدی از نامه سیاه نمی‌ترسد (۲۸۴) و ناامید نمی‌گردد:

می‌ده که گرچه گشتم نامه سیاه عالم نومید کی توان بود از لطف لایزالی (۳۵۰)  
بنابراین، تجربه‌های عارفانه حافظ از او یک دیندار امیدوار ساخته و او را شاعر امید و امیدواری گردانده است و به‌همین سبب، یکی از شاخصه‌های شخصیت دینی و عرفانی او نشان دادن لطف و امید به جای خوف و یأس است.

آنچه درباره تجربه دینی حافظ نگاشته شد، در تبیین جلوه‌ها و جنبه‌هایی بود که گلاک و استارک در این باره قائل شده‌اند، و گرنه تجربه‌های شهودی و اشراقی حافظ از لحاظ تعدد و تنوع بسیار گسترده‌اند و تشریح آن‌ها، خود تحقیق مفصلی را می‌طلبد.

## ۶-۴: بُعد پیامدی

مهم‌ترین مؤلفه‌های دینداری حافظ‌شیرازی، تجلی آثار مثبت و متعالی دینداری در زندگی عملی اوست؛ چنان‌که این مقوله او را به مرتبه‌ والای یکی از محبوب‌ترین شاعران ایران برمی‌کشد و سروده‌هایش را به دلکش‌ترین، شیرین‌ترین و لطیف‌ترین اشعار تبدیل می‌نماید و تربت او را زیارت‌گه رندان جهان می‌سازد. پیامدهای هریک از ابعاد دینداری وی را به اختصار می‌توان به قرار زیر توصیف کرد:

۶-۴-۱. **پیامدهای بُعد اعتقادی:** مهم‌ترین و محوری‌ترین پیامد بُعد اعتقادی، توحیداندیشی و وحدت‌گرایی حافظ‌شیرازی است. بر این اساس، او قضا و مشیت الهی را می‌پذیرد و بدون دم زدن از چون و چرا، همه سخنان جانان را قبول می‌کند (۱۴۰) و دیگران را هم به رضا به قضای الهی برمی‌انگیزد (۱۱۴).

پیامدهای اعتقاد به نبوت در اشعار حافظ به صورت تأسی از گفتار و رفتار پیامبران و به‌ویژه اعتقاد به رسالت حضرت ختمی‌مرتبت، با عشق به قرآن و آموزه‌های قرآنی در زندگی حافظ متجلی می‌شود. عمق اعتقاد حافظ به معاد تا آن‌جاست که در دنیا از اعمال مجازی حذر می‌کند تا در قیامت در پیشگاه حقیقت شرمنده نباشد (۱۶۴) و امیدوار است فیض عفو الهی، بارگنه بر دوشش نگذارد و از نامه سیاهش در گذرد (۲۸۴/۲۷۷).

۶-۴-۲. **پیامدهای بُعد مناسکی:** از بزرگ‌ترین آثار بُعد مناسکی در زندگی حافظ، طلب و طالب حقیقت بودن اوست و برای نیل به حقیقت، فرایض ایزدی را ادا می‌کند (۱۰۷) و علاوه بر عمل به واجبات، در مقامات طریقت سیر می‌کند (۲۰۷) و با شرکت در آیین‌های دینی و عرفانی و به‌ویژه دعاها و نیایش‌های سحری، آینه دلش را هم‌چون صبح درخشان می‌سازد (۲۰۰) و به گنج سعادت می‌رسد (۲۱۰).

او با رفتار دینی اخلاقی، فضایل معنوی را در خود پدیدار می‌سازد. دادگستری را رمز پادشاهی می‌خواند (۱۹۵/۱۹۰). صلح و مدارا با دیگران را پیشه خود می‌سازد (۳۴۳/۹۹). در نهایت، بدین ترتیب، سه فضیلت عمده معنوی، یعنی عاشقی، رندی و نظربازی را هنرهای والای رفتارهای دینی‌اش می‌سازد. حافظ با اشراف بر اسرار و رموز رفتارهای دینی مناسکی، رویکرد به باطن و مفاهیم نمادین این رفتارها را وجهی همت خود می‌گرداند و آنرا سنجهی ارزیابی دینداری دیگران می‌سازد؛ ولی مشاهده

منفعت‌اندیشی و سودجویی زاهدان و صوفیان ریاکار از اعمال و رفتارهای دینی، او را به یکی از منتقدان کارآمد حوزه عملیاتی اعتقادات دینی تبدیل می‌نماید و طنز را حربه‌ای برای انتقادات او می‌گرداند.

۳-۴-۶. **پیامدهای بُعد تجربی:** یکی از مهم‌ترین نتایج تجربه دینی، کیفیت معرفتی آن است که در وادی عشق به صورت شهود و اشراق پدیدار می‌گردد و ایمان حاصل از آن، استوارترین و خلل‌ناپذیرترین نوع ایمان است. از این رو، حافظ در کوی عشق به بندگی و چاکری می‌پردازد و معتقد است:

در کوی عشق شوکت شاهی نمی‌خرند اقرار بندگی کن و اظهار چاکری (۳۴۲)

همین بندگی عاشقانه و امیدوارانه و به دور از یأس و خوف او را به تجربه‌های ارزنده‌ای نایل می‌سازد که در حقیقت روح اعتقادات و اعمال دینی محسوب می‌شوند و بدون این کشف و شهودهای معرفت‌بخش که جلادهنده اعمال و ایمان دینداران‌اند، وصول به وحدت و نیل به کمال و مقام انسان کامل امکان‌پذیر نخواهد بود.

تجربه‌های عاشقانه حافظ او را متحول می‌کنند؛ چنان‌که بیش از پیش، توجه قلبی خود را که ذکر و دعا از جلوه‌های عمده آن هستند، معطوف معشوق می‌نماید و از این رهگذر، به وسیله دل به شناخت شهودی می‌رسد که بی‌غلط (۲۸۶) و مستغنی از حرف و صوت (۲۰۹)، یعنی بیان‌ناپذیر و توصیف‌ناشدنی است و با این شناخت به ایمان استوار دست می‌یابد و همین عشق و معرفت او را به کرامات و مکاشفات می‌رساند که غزلیات عرشی او را رقم می‌زنند و یکی از والاترین این تجربه‌ها را در غزل مشهوری به مطلع زیر می‌توان مشاهده کرد:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند و اندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند (۱۹۲)

#### ۷- نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در این مقاله نگاشته شد، دینداری حافظ شیرازی براساس الگوی گلاک و استارک مبنی بر دین، پدیده‌ای چندبُعدی، قابل بررسی است و نتایج حاصل از بررسی چهار بُعد دینداری حافظ به قرار زیر است:

۱- **بُعد اعتقادی:** حافظ به توحید، نبوت و معاد معتقد است. با توجه به اصل توحید، او خدا را یگانه، دانا بر نادیده و نانوشته (حکیم)، داور، رزاق، کارساز، نقش‌بند قضا و... می‌شناسد و ضمن پذیرش قضا و مشیت الهی، آنرا سراسر لطف و احسان می‌داند و دیگران را به پذیرفتن آن ترغیب می‌کند. به نبوت عامه و خاصه معتقد است. آموزه‌های انبیا را در زندگی به کار می‌بندد و قرآن را به عنوان معجزه بی‌نظیر حضرت ختمی مرتبت، سرلوحه اعمال خود قرار می‌دهد و وصول به سلامت و سعادت را مدیون دولت قرآن می‌داند. اعتقاد به معاد از باورهای پایه‌ای اوست و معتقد است اگر چه در روز قیامت دقیقاً به اعمال و رفتار ما رسیدگی خواهد شد؛ ولی پسندیده این است که انسان‌ها به جای تکیه بر اعمال و رفتار، به عفو و لطف خداوند اعتماد نمایند.

۲- **بُعد مناسکی:** طلب حق و حقیقت از مهم‌ترین ویژگی‌های بُعد مناسکی حافظ است که دلالت بر عمل‌گرایی او دارد. از این رو، به واجبات عمل می‌نموده و بر نماز و روزه توأم با مستی و نیاز و سوز و گداز تأکید می‌ورزیده است. در مقامات طریقت سیر می‌کرده؛ در آیین‌های دینی و عرفانی شرکت می‌کرده و از دعای شب و ورد سحری غافل نبوده است. در حوزه رفتار دینی اخلاقی، مکارم اخلاق و فضایل معنوی را جستجو می‌کرده که عاشقی، رندی و نظربازی مهم‌ترین آنها محسوب می‌شده‌اند. او به دلیل عدم توجه به باطن و مفاهیم نمادین مناسک دینی به‌ویژه توسط مبلغان و صاحب‌منصبان دینی، هم نسبت به رفتار دینی مناسکی و هم رفتار دینی اخلاقی، دیدگاه انتقادی داشته و طنز را ابزار اظهار آن‌ها قرار داده و در راه اصلاح این رفتارها کوشیده است.

۳- **بُعد تجربی:** تجربه دینی برای حافظ کیفیت معرفتی از نوع شهودی و اشراقی داشته و او به سبب این تجربه‌های شهودی به ایمان استوار نایل آمده بود که توجه، شناخت، ایمان و امید از جلوه‌های آن به‌شمار می‌آیند. او حاصل تجربه‌های دینی‌اش را در شخصیت رند به ظهور رساند.

۴- **بُعد پیامدی:** با توجه به غزلیات حافظ، پیامدهای بُعد اعتقادی در زندگی او، توحیداندیشی، خشنودی از قضای الهی، تاسی از گفتار و رفتار پیامبران و عمل به آموزه‌های



قرآنی و اعتقاد به معاد و رسیدگی دقیق به اعمال و رفتار آدمیان در روز قیامت و تنظیم و تربیت اعمال دنیوی براساس اعتقادات مذکور است.

پیامدهای بُعد مناسکی در روح طلب، عمل به واجبات، دوری از بدی و بدکاری، پرهیز از میل به ناحق، سیر در مقامات طریقت و شرکت در آیین‌های دینی و عرفانی، شیفتگی و آراستگی به فضایل معنوی و توجه و تمرکز بر باطن و مفاهیم نمادین رفتارهای دینی و انتقاد از دینداران منفعت‌اندیش و سودجو ظهور پیدا کرده است.

پیامدهای بُعد تجربی دینداری حافظ شیرازی در غزلیات او به صورت معرفت شهودی و اشراقی، ایمان راسخ، بندگی عاشقانه و امیدوارانه معشوق، دوری از یأس و خوف، وصول به وحدت و نیل به کمال و مقام انسان کامل، تجلّی یافته است.

#### کتابنامه

- احمدی، بابک. (۱۳۸۴). *هایگر و تاریخ هستی*. چاپ سوم. تهران: نشر مرکز.
- پراودفوت، وین. (۱۳۸۳). *تجربه دینی*. ترجمه عباس یزدانی. چاپ دوم. قم: کتاب طه.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۲). *بوی جان*. چاپ اول. بی‌جا: نشر دانشگاهی.
- تامسون، کنت و دیگران. (۱۳۸۷). *دین و ساختار اجتماعی*. ترجمه علی بهرام‌پور و حسن محلثی. چاپ دوم. تهران: کویر.
- جلالی مقدم، مسعود. (۱۳۷۹). *درآمدی بر جامعه‌شناسی دین*. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.
- حافظ شیرازی. شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۷). *دیوان*. تصحیح علامه قزوینی و قاسم غنی. به‌کوشش عبدالکریم جریزه‌دار. چاپ ششم. تهران: اساطیر.
- خرم‌شاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۶۸). *ذهن و زبان حافظ*. چاپ چهارم. تهران: البرز.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۴). *حافظ*. چاپ دوم. تهران: طرح نو.
- رابرتسون، یان. (۱۳۷۴). *درآمدی بر جامعه*. ترجمه حسین بهروان. چاپ دوم. مشهد: آستان قدس رضوی.

زاکرم، فیلی. (۱۳۸۴). *درآمدی بر جامعه‌شناسی دین*. ترجمه خشایار دیهیمی. چاپ اول. تهران: لوح فکر.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). *از کوچه‌رندان*. چاپ ششم. تهران: امیرکبیر.

سراج‌زاده، سیدحسین. (۱۳۸۴). *چالش‌های دین و مدرنیته*. چاپ دوم. تهران: طرح نو.

سروش، عبدالکریم. (الف ۱۳۷۳). *حکمت و معیشت*. چاپ اول. بی‌جا: مؤسسه فرهنگی صراط.

\_\_\_\_\_ . (ب ۱۳۷۳). *قصه‌ی ارباب معرفت*. چاپ اول. بی‌جا: مؤسسه فرهنگی صراط.

شایگان، داریوش. (۱۳۸۴). *افسون‌زدگی جدید*. ترجمه فاطمه ولیانی. چاپ چهارم. تهران: فرزانه روز.

غنی، قاسم. (۱۳۸۳). *تاریخ تصوف در اسلام*. دو جلد. چاپ نهم. تهران: زوار.

فروم، اریک. (۱۳۸۵). *روانکاو و دین*. ترجمه آرسن نظریان. چاپ دوم. تهران: مروارید.

گیدنز، آنتونی. (۱۳۷۶). *جامعه‌شناسی*. ترجمه منوچهر صبوری. چاپ سوم. تهران: نی.

مایلز، توماس ریچارد. (۱۳۸۳). *تجربه دینی*. ترجمه جابر اکبری. چاپ دوم. تهران: دفتر پژوهش و نشر

سهروردی.

ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۵). *مشتاقی و مهجوری*. چاپ اول. تهران: نگاه معاصر.

نصر، سیدحسین. (۱۳۸۳). *آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام*. ترجمه شهاب‌الدین عباسی. چاپ اول. تهران:

دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

ویلیم، ژان پل. (۱۳۷۷). *جامعه‌شناسی ادیان*. ترجمه عبدالرحیم گواهی. چاپ اول. تهران: مؤسسه

فرهنگی انتشاراتی تبیان.

همیلتون، ملکلم. (۱۳۷۷). *جامعه‌شناسی دین*. ترجمه محسن ثلاثی. چاپ اول. تهران: مؤسسه فرهنگی

انتشارات تبیان.

یوسفی اشکوری، حسن. (۱۳۷۹). *خرد در ضیافت دین*. چاپ اول. تهران: قصیده.