

تاریخ دریافت: ۹۳/۱/۱۲

تاریخ پذیرش: ۹۳/۳/۲۵

بررسی کارکردهای عرفانی در غزلیات غالب دهلوی و غزلیات حافظ شیرازی

زهرة ولیخانی^۱

اکبر شعبانی^۲

چکیده:

شعر آسمانی حضرت حافظ پیوندی تنگاتنگ با عرفان دارد، از این رهگذر آبخور مهمی برای دیگر شاعران از جمله غالب دهلوی گردیده است، که با وجود فاصله زمانی پانصدساله و تفاوت سرزمین و فرهنگ، دارای وجوه اشتراک بسیار هستند. غالب از شاعران نامدار قرن سیزدهم هجری است که با وجود نابسامانی اوضاع ادب پارسی، شعروی افزون بردرون مایه‌های ادبی، اخلاقی، اجتماعی و حکمی، مضامین بلند عرفانی دارد و به دلیل کمبود تحقیق در این زمینه، هنوز سزاوار بررسی است. در این مقاله تاثیرپذیری غالب از خواجه شیراز در ابعاد مختلف عرفانی با روش تحلیل مقایسه‌ای مورد واکاوی و ارزیابی قرار گرفته است.

کلید واژه‌ها:

حافظ، غالب دهلوی، غزل، عرفان.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

^۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات خراسان رضوی، نیشابور، ایران.

^۲- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نیشابور، دانشگاه آزاد اسلامی، نیشابور، ایران- نویسنده مسئول:

akbar_shabany@gmail.com

پیشگفتار

در نتیجه آگاهی از عرفان اسلامی و با مطالعه و بررسی اصول و تعالیم آن درمی‌یابیم همه طریقت‌های عرفانی هدفی واحد دارند که رسیدن به مراحل و مراتب انسانی و اتصال به اصل هستی، فنای درحق، یکی شدن عارف و معروف از مهمترین اصول مشترک آن به شمار می‌آید. زیرا عارف در درجه اول تفکرات خود به اصل توحید و یکی بودن قدرت مطلقه هستی، قایل بوده و فیضان و تجلی الهی را در ذره ذره موجودات می‌دیده، هر دو عالم را یک جلوه از جلوات حق می‌پنداشته است:

هر دو عالم یک فروغ روی اوست گفتمت پیدا و پنهان نیز هم

بر این اساس «صوفیان پخته و وارسته معتقدند که هر یک از مذاهب و مسالک دارای جزئی از حقیقت است و لو آن حقیقت به مقدار کم باشد. صوفی روشن ضمیر غیر متعصب حاضر است آن حقایق را در هر جا و نزد هر فرقه‌ای ببیند اخذ کند و التقاط نماید.» (غنی، ۱۳۶۹: ۸)

مسلمانان عرفان و تصوف اسلامی که حاصل تأملات پرشور عارفان بزرگ اسلامی همچون ابن عربی‌ها، سنایی‌ها، عطارها، مولوی‌ها و حافظ‌هاست، آنان نیز هر آن چه را که در تعالیم دیگر بویی از حقیقت داشته به حوزه تفکرات خود کشیده، بدان غنا بخشیده، در وصول به حقیقت از آن بهره‌جسته و به دیگر عارفان سپرده‌اند. یکی از شاعران سبک‌هندی که با بهره‌گیری گسترده از اندیشه و عقاید عارفان بزرگ اسلامی به ویژه حافظ توانست کلام خود را رنگ و بوی عرفانی ببخشد غالب دهلوی است. او «انسی ویژه با حافظ و شعر او داشته و در جای جای غزل‌هایش اندیشه حافظ، آشکار و پنهان به چشم می‌خورد.» (امیرشاهی، ۱۳۸۹: ۱۱۴)

هجری (۱۲۱۲ق) که در شبه قاره هند به دنیا آمد. (کیانی، ۱۳۷۶:۱۴) «غالب به ایران علاقه شدیدی داشت و پیوند او با ایران پیوندی فرهنگی، معنوی، دیرپا و ناگسستنی بود و اغلب آثارش را به زبان فارسی درآورد.» (هاشمی، ۱۳۸۵، ۷) وی «در روزگاری می‌زیست که دیکتاتوری کامل انگلیس بر شبه قاره حکم فرما بود و زبان فارسی در شبه قاره راه انحطاط می‌پیمود و مشوقان زبان فارسی، امیران و شاهان گورکانی هند روبه زوال بودند.» (علوی مقدم، ۱۳۶۷: ۵۸۴) لیکن «غالب به حیث پاسدار ادب فارسی در هندوستان و نماینده شور قدما و نوامیس ادبی درخشان گذشته‌های ادبی این سرزمین» (حیبی افغانی، ۱۳۴۸، ۳۱۴) انحطاط زبان و ادب فارسی را حفظ کرد. «در باب عرفان و تصوف غالب این نکته گفتنی است که نه تنها غزل‌ها بلکه قصیده‌ها و مثنوی‌های وی از این رنگ و بوی، بهره یاب گشته است و صبغه‌های تصوف و عرفان موجب تلطیف عواطف و تخیلات او شده است.» (حایری، ۱۳۷۱: ۱۹) «غالب یک مسلمان شیعی است و قطعا در بین اهل تصوف و عرفان آن تفکری را می‌پذیرد، که مخالفت قطعی با مذهب او نداشته باشد و در بین ارباب تصوف و صاحب دلان طریقت، قبول عام یافته باشد.» (جان نثاری، ۱۳۷۸: ۱۲۴)

با این همه یکی از ویژگی‌های قابل ذکر و برجسته کلام غالب، وجود فراوان اشتراکات عرفانی و برداشت‌های همگون عارفانه بین او و خواجه شیراز است، که در واقع دست مایه اصلی این پژوهش می‌باشد، و ذیلاً سعی خواهد شد در حد توان بدان پرداخته شود. حال به بررسی جلوه‌های عرفانی در غزلیات غالب دهلوی و حافظ شیرازی می‌پردازیم.

تجلی، جذبه، فنا و بقا

«انکشاف شمس حقیقت حق است، از غیوم صفات بشری به غیبت آن.» (کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۲۹) «موجودات همگی تجلیات الهی هستند و نمایان گر صفات متکثره ذات حق.» (کمال خوارزمی، ۱۳۶۷: ۶۸) زیرا تجلی «تنهایک ذات است که همه عالم از پرتو آن روشنی گرفته و شور عشق آینه تجلی حق است، که بردل عارف تجلی می‌کند.» (عطّار، ۱۳۸۸: ۳۴۵) و او را به خود جذب می‌نماید. و جذبه «نزدیک ساختن بنده است، به مقتضای عنایت الهی به سوی حق، که بدون کوشش برای او آماده شده است.» (کاشانی، ۱۳۶۷: ۷۹) و به وسیله آن روح سالک به عالم بالا متصل می‌شود و مقام اتحاد به وجود می‌آید. به باور حافظ هر دو عالم مظهر و نشانه وجود حق هستند و تجلی حق عاشقان راستین را شیفته و مجذوب خود ساخته، به وصال

معشوق می‌رساند، و کوچک‌ترین جذبۀ حق اگر شامل حال انسان گردد از صدها تلاش و کوشش او موثرتر است:

هر دو عالم یک فروغ روی اوست گفتمت پیدا و پنهان نیز هم

(حافظ ۱۳۶۹: ۲۲۸)

به رحمت سر زلف تو واقفم ورنه کشش چو نبود از آن سوچه سود کوشیدن

(همان: ۲۴۶)

به بیان غالب، حق تعالی برای جلوه گرشدن، جهان را آفرید و هر پدیده‌ای در آن آینه‌ای است برای ظاهر شدن اسماء و صفات حق تعالی و شدت کمال وهستی او موجب عشق به ظهور تجلی گردید و انوار آن بر دل کاملانی چون موسی و یوسف و حلاج تجلی کرد و جان روحانی آنان را از چاه تاریک جسم بیرون آورد و به منزل گاه اصلی و به مقام بلند اتحاد و فنا و اصل گردانید:

هر ذره محو جلوه حسن یگانه‌ای است گویی طلسم شش جهت آینه‌خانه‌ای است

(غالب، ۱۳۸۶: ۱۴۵)

عالم همه مرات وجود است عدم چیست تا کار کند چشم محیط است و کران هیچ

(همان: ۱۶۹)

هم انالله خوان درختی را به گفتار آورد هم انالله گوی مردی را بر سردار آورد

نزد ما حیف است گونزد زلیخا میل باش جذبۀ ای کز چاه یوسف رابه بازار آورد

(همان: ۱۹۱)

و در نهایت هر گاه انسان در ذات الهی مستغرق گردد و به فنا و اتحاد خالق برسد بقا

می‌یابد:

بیا وهستی حافظ ز پیش او بردار که با وجود تو کس نشنود منم که منم

(حافظ، ۱۳۸۳: ۲۱۵)

بررسی کارکردهای عرفانی در غزلیات غالب دهلوی و غزلیات حافظ شیرازی / ۱۶۳

هله من عاشق ذاتم تنه ناها یا هو ناظر حسن صفاتم تنه ناها یا هو
شررآتش رخشنده عشقم که یکی است دم میلاد و فاتم تنه ناها یا هو
(غالب، ۱۳۸۶: ۳۳۲)

رضا و تسلیم

«رضامقام شریفی است و ذکرپروردگار همان رضاست و باب الله الاعظم و جنت دنیاست.»
(سراج طوسی، ۱۹۶۰: ۸۰) «حقیقت رضای بنده اقامت بر فرمان‌های وی، پس رضای خداوند مقدم است بر رضای بنده» (هجویری، ۱۳۵۸: ۲۱۹) و تسلیم نیز «استقبال قضا و تسلیم به مقدرات الهی و فوق مرتبت توکل و رضاست.» (قاشانی، ۱۳۷۰: ۳۵۰) «رضا کما بیش مترادف با تسلیم و قریب المعنی با شکر و توکل است» (خرمشاهی، ۱۳۸۹: ۸۵۵)
«حافظ اندیشمندی است که مسایل اجتماعی را با ترازوی توفیق در زندگی مادی نمی‌سنجد و با همان اندیشه و روح عارفانه زندگی را می‌بیند و با تسلیم و رضایه آن‌ها تبسم می‌زند» (صبور، ۱۳۸۰: ۴۴۹) اندیشه‌های رضا در دیوان حافظ موج می‌زند و خواهی آن را از مقامات دانسته است:

بیا که هاتف میخانه دوش با من گفت که در مقام رضا باش و از قضا مگریز
(حافظ، ۱۳۸۳: ۱۶۷)

در دیوان غالب دهلوی نیز مشاهده می‌شود که شاعر به مقدرات ایزدی رضا داده و در مقابل بلا یا خشنود بوده و می‌داند رضادست یابی به مقصود را بسیار نزدیک و سریع می‌گرداند:

رشک و فانگر که به دعوی گه رضا هر کس چگونه در پی مقصود می‌رود
(غالب، ۱۳۸۶: ۲۲۷)

کسی که سراسر وجودش لطف و رضا گردد از جفا و غصه خواهد رست و سراپای وجودش شادی و وفا خواهد شد و کام دل عاشق در رضای حضرت دوست نهفته است. و این گونه سروده‌اند که:

مرا به بند تو دوران چرخ راضی کرد ولی چه سود که سررشته در رضای تو بست
(حافظ، ۱۳۸۳: ۲۱)

با رضای تو زناسازی ایام چه بیم؟ با وفای تو زبی مهری افلاک چه باک؟
(غالب، ۱۳۸۶: ۲۷۵)

رضا خشنودی در برابر حق و تواضع در مقابل بارگاه حضرت دوست را موجب می‌شود:
سرارادت ما و آستان حضرت دوست که هر چه بر سر ما می‌رود ارادت اوست
(حافظ، ۱۳۸۳: ۳۷)

در هوای قتل سر بر آستانش می‌نهم تا به لوح مدعا نقش خدا ساز افکنم
(غالب، ۱۳۸۶: ۲۹۶)

و نیز به مقدرات ایزدی رضا داده و در مقابل بلایا خشنود باشد:

من از چشم تو ای ساقی خراب افتاده‌ام لیکن بلایی کز حبیب آید هزارش مرحبا گفتیم
(حافظ، ۱۳۸۳: ۲۳۲)

غالب بدین نشاط وابسته که ای؟ بر خویشتن بیال و به بند بلا برقص
(غالب، ۱۳۸۶: ۲۶۴)

قرب

قرب یکی از مهم‌ترین احوال عرفانی است که علاوه بر جایگاه والای آن در قرآن کریم از اهمیت و ارزش بسیاری در آثار عرفا برخوردار است. از محتوای کلام اکثر عرفا قرب، انقطاع از ماسواء الله است و «هرچه میان بنده و خداست از میان برداشته شود.» (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۱۳۶۴/۳) «قرب دنو حق است و هر که به قرب حق رسید در حق متلاشی شد.» (بقلی شیرازی، ۱۳۴۴: ۶۳۲) بنابراین انسان باید از مرتبه بشری ارتقا یابد و به فنای صفات خلقی پردازد تا به قرب حق دست یابد. حافظ معتقد است قرب بنده به حق تعالی بانفی افعال و صفات و اضمحلال نفس و جان در برابر جانان نهادن صورت می‌گیرد. غالب نیز نفی وجودی و کشته شدن در راه محبوب را برای رسیدن بر بساط قرب غنیمت دانسته است:

گرچه دوریم از بساط قرب همت دور نیست بنده شاه‌شما ییم و ثناخوان شما

(حافظ، ۱۳۸۳: ۹)

از دوست میل قرب به کشتن غنیمت است گرتیغ در کمان به نشاط کمند نیست

(غالب، ۱۳۸۶: ۱۵۵)

از نظر حافظ، سالک زمانی که به درگاه حق نزدیک می‌گردد و باطن خود را از هرگونه شائبه‌ای پاک می‌کند، با قلبش چیزهایی را می‌بیند که هیچ قلبی ندیده و هیچ گویی آن را نشنیده است:

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

(حافظ، ۱۳۸۳: ۱۵)

و غالب نیز قرب حق به بنده را فضل و رحمت الهی و مبنی بر کشف از جانب حق تعالی می‌داند:

دوری از دیده اگر روی دهد دور نه ای زان که پیوسته ترادردل زارم وطن است

(غالب، ۱۳۸۶: ۱۳۷)

رند

«رند آن کسی را گویند که از اوصاف و نعوت و احکام کثرات و تعینات معرا گشته، همه را به رنده محو و فنا از خود دور ساخته است.» (لاهیجی، ۱۳۷۸: ۶۳۶) «در باختن طاعات بدنی و درگذشتن از عبادات نفسانی را گویند در خرابات دل، جهت طلب شراب شهود.» (بی‌نام، ۱۳۵۶: ۲۰۱) «در دیوان حافظ به جای زاهد، رند می‌نشیند.» (تلخایی، ۱۳۸۹: ۲۹) حافظ رند را «مترادف با انسان آزاده‌ای به کار می‌برد که تن به قید و بندهای ظاهری نمی‌دهد و به پیکار صوفیان و قدرتمندان برمی‌خیزد.» (عمادی، ۱۳۷۰: ۱۴۲) در واقع «یکی از اجزای عمده در ساخت مکتب رندی حافظ شیوه ویژه اوست، که به لحنی سرکش و طعنه آمیز آراسته است» (مزارعی، ۱۳۷۳: ۶۰) رند حافظ «نه تسلیم شیخان ریاکار می‌شود و نه سرب‌قدرت ارباب زور فرود می‌آورد. همه چیز رازد می‌کرد و به همه چیز به چشم بی‌اعتنایی می‌نگریست.» (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۴۷) البته رند حافظ «انسان کامل به علاوه قلندری و ملامتی و از تعلق رسته است،

که دست افشان و پای کویان عاشقی می‌کند.» (خرمشاهی، ۱۳۸۹: ۲۷)

با تأمل در اشعار غالب دهلوی می‌بینیم؛ شاخصه‌های رند همانی است، که برای رند حافظ باز نمودیم. همان گونه که «امروزه پارسی سرایان هند غالب را به نام «حافظ هند» در اندیشه و تفکر رندی و قلندری یاد می‌کنند،» (اعظم لطفی، ۱۳۹۲: ۱۶) غالب نیز با تأثر از حافظ، رندی را دارای مقام والا، افتخارآمیز، آزاداندیش و معتقد به آخرت می‌داند، که مسکن او دیر مغان است و رخت نمازش را به امر مرشدش به شراب می‌آلاید و منکر نام و ننگ است و در برابر زاهدان ریایی طغیان می‌کند.

حافظ در بسیاری از سخنان خود، رندی، عاشقی و نظریات رادکنارهم نهاده و آن‌ها را هنرهایی هم سان دیده است:

عاشق و رند و نظر بازم و می‌گویم فاش تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام
(حافظ، ۱۳۸۳: ۱۹۴)

غالب نیز خود را رند قلمداد کرده و به آن افتخار نموده است و رندی را هنر می‌داند:

هند را رند سخن پیشه گمنامی هست اندرین دیر کهن میکده آشامی هست
(غالب، ۱۳۸۶: ۱۴۴)

رندان فرزندان ستایش برانگیزی هستند که با وجود فقر ظاهر، دارای توانایی‌های شگفتند و می‌توانند در دیگران تصرف کنند:

غلام همت آن رند عافیت سوزم که در گدا صفتی کیمیای گری داند
(حافظ ۱۳۶۹: ۱۱۰)

حصار عافیتی گر هوس کنی غالب چو ما به حلقه رندان خاکسار بیا
(غالب، ۱۳۸۶: ۱۱۰)

رند؛ می‌خواره و اهل خرابات است و رخت نمازش به شراب آلوده شده است:

می‌خواره و سرگشته و رندیم و نظر باز آن کس که چو مانیت در این شهر کدماست
(حافظ، ۱۳۸۳: ۳۰)

بررسی کارکردهای عرفانی در غزلیات غالب دهلوی و غزلیات حافظ شیرازی / ۱۶۷

هرکه را رخت نمازش نبود از نم می جای در حلقه رندان قدح نوش مباد
(غالب، ۱۳۸۶: ۱۷۴)

در نهایت عشق و رندی و ولایت یکی است و رندان در عدد اولیا هستند و برحسب مرتبه‌ای که در ولایت و عشق دارند، قادرند درهای بسته را بگشایند:

به صفای دل رندان صبحی زدگان بس در بسته به مفتاح دعا بگشایند
(حافظ ۱۳۸۳: ۱۲۶)

نشوی رنجه ز رندان صبحی کاین قوم نفس باد سحر غالیه سا نیز کنند
(غالب ۱۳۸۶: ۲۲۰)

ملامتی‌گری و دوری از شهرت

«ملامتی در دوستی خدای هر چه پیش آید، باک ندارد و از ملامت نه اندیشد.» (میهنی، ۱۳۶۶: ۲۸۸) و «درقبا ب ملامت، جان خواص عشق از چشم حساد مصون است و درین پرده بی‌رسمی اسرار دلشان از اغیار مکنون و محجوب است.» (بقلی شیرازی، ۱۳۴۴: ۱۲۵)

شواهد بسیاری در ابیات حافظ وجود دارد که گرایش ملامتی شاعر را تصریح و تایید می‌کند و در شرح حال حافظ نیز «او را از ملامتیه دانسته‌اند و از بسیاری از اشعارش بر می‌آید، که از ریا و تظاهر سخت می‌گریزد، حتی تظاهر به فرقه خاص و لباس و پوشش مخصوص و آداب و رسوم خانقاهی و ارادت به پیری معین ندارد.» (سجادی، ۱۳۷۲: ۲۴۲) با این حال حافظ «از پنهان داشتن عبادت و تقوای خویش، دست بر نمی‌داشت. سرسختانه با عقاید ریاکارانه زاهدان مخالفت می‌کرد و عامدا ملامت ملامت گران را به جان می‌خرید.» (مرتضوی، ۱۳۴۴: ۱۴) حافظ ملامتی و عاشق حقیقی است که در بند نام و ننگ نیست و از حرمت و احترام گریزان است:

ساقیا برخیز و در ده جام را خاک بر سر کن غم ایام را
گرچه بدنامیست نزد عاقلان ما نمی‌خواهیم ننگ و نام را
(حافظ، ۱۳۸۳: ۶)

در اشعار غالب دهلوی نیز با آن که صریحاً به کلمه ملامت اشاره نشده، اندیشه‌های ملامتی را می‌توان از آن‌ها استنباط نمود. این گونه بر می‌آید که غالب، منکر نام و ننگ است و مذهب عشق دارد و چون دیگر ملامت‌یان جان بر سر عشق می‌گذارد:

بامن که عاشقم سخن از نام و ننگ چیست در امر خاص حجت و دستور عام چیست
(غالب، ۱۳۸۶: ۱۴۷)

آشکارا کش و بدنام و نکونامی جوی آه از این طایفه وان کس که بود محرمان
(همان: ۳۱۰)

زهد

«روی گرداندن از چیزی، یعنی ترک نعمت دنیا و آخرت و بی رغبتی بدان.» (سجادی، ۱۳۷۰: ذیل زهد) و «زهد یکی از مقاماتی است که سالک باید آن را طی کند، و به خاطر وصول به حق از جهان و هر چه در او هست گذشت و این مرحله زهد کامل است، که خاص متپیان است، چه زهد مبتدیان خالی بودن دست و دل از مال و محبت دنیا است و زهد متوسطان ترک لذات نفس است و زهد واصلان چهار تکبیر زدن است، یک سرهبر هر چه که هست.» (رجایی، ۱۳۵۴: ۲۷۹)

چنانکه حافظ می‌سراید:

من همان دم که وضو ساختم از چشمه عشق

چار تکبیر زدم یکسره بر هر چه هست
(حافظ، ۱۳۸۳: ۴۰)

غالب نیز نعمت دنیا و آخرت را ترک گفته و به آن بی‌رغبت است:

چاک لا اندر گریبان جهات افکنده‌ایم بی‌جهت بیرون خرام از پرده پندار ما
(غالب، ۱۳۸۶: ۹۶)

در دیوان حافظ زهد بار منفی دارد و خواجه با صفات ریا، ریایی، خشک و گران از آن یاد

بررسی کارکردهای عرفانی در غزلیات غالب دهلوی و غزلیات حافظ شیرازی / ۱۶۹

کرده است، از نظر حافظ «زهد در خورفرشتگان است و آدم درگذر از زهد و میوه‌ی ممنوعه به انسانیت خود دست یافت. پس در حقیقت اگر زاهدان زمینی زهد می‌ورزند، خلاف سرشت انسانی و اساس ریاکارانه می‌باشد» (آشوری، ۱۳۷۷: ۲۸۳) حافظ باین رویکرد رندانه و قلندرانه به پیکار بی‌امان بازاهدان می‌پردازد و آفات فردی، روحی و اجتماعی زاهد را برمی‌شمرد:

فغان که نرگس جمّاش شیخ شهر امروز نظر به درد کشان از سر حقارت کرد

(حافظ، ۱۳۸۳: ۸۲)

در دیوان غالب دهلوی نیز انزجار از زهد ریایی نمایان است. غالب عبادات ظاهری شیخ و زاهد را نمی‌پسندد و زاهدان را فاقد درک و شعور و عشق میدانند که از حقیقت دورند، فقط طمع رفتن به بهشت را دارند و با تأثر از حافظ در مقابل زاهدان از رندان و پارسایان و جایگاه آنان که خرابات مغان است، سخن رانده است:

امام شهر به مسجد اگر رهم ندهد نه جای من به نیایشگه مغان خالی است

(غالب، ۱۳۸۶: ۱۵۴)

«از دید حافظ شیخ و فقیه و مقرب سلطان کسانی هستند، که خود را به ریا و سالوس فروخته‌اند و افسانه‌های واعظانی که با آن آدمیان را فریب می‌دادند، دام و تزویری است که برمی‌ساختند.» (صبور، ۱۳۸۰: ۴۴۶) چنان که می‌سراید:

دور شو از برم ای واعظ و بیهوده مگو یمن نه آنم که دگر گوش به تزویر کنم

(حافظ، ۱۳۸۳: ۲۱۸)

از دیدگاه رندانه غالب نیز، زاهد ریاکار و جلوه فروش است:

تکیه بر عالم و عابد نتوان کرد که هست این یکی بیهوده‌گو این دگری بیهوده کوش

(غالب، ۱۳۸۶: ۲۶۲)

زاهدان به جهت آنکه بهشت را حق مسلم خود می‌دانند، به عجب و خودبینی مبتلایند:

زاهد اگر به حورو قصور است امیدوار ما را شراب خانه قصورست و یار حور
(حافظ، ۱۳۸۳: ۱۵۹)

خواجه فردوس به میراث تمنا دارد وای گر در روش نسل به آدم نرسد
(غالب، ۱۳۸۶: ۲۰۰)

«بدین سان خواجه هیاهوی بی محتوای ریاکاران را تحقیر می‌کند. جایی که خرقه، صومعه، وعظ و زهد بی محتوا بوده،» (یثربی، ۱۳۸۱: ۴۸۵) این جاست که باید خرقه‌ریایی سالوس را باطل کرد:

صوفی بیا که خرقه سالوس برکشیم وین نقش زرق را خط بطلان به سر کشیم
(حافظ، ۱۳۸۳: ۲۳۵)

و غالب نیز، سجاده و خرقه زاهد ریایی را بی‌ارزش می‌داند و می‌سراید:

سجاده رهن می‌نپذیرفت می‌فروش کاین را نسب به خرقه سالوس می‌رسد
(غالب، ۱۳۸۶: ۲۰۲)

توکل

«توکل مقام شریفی است که خداوند بدان امر فرموده است.» (سراج طوسی، ۱۹۶۰: ۷۸) و «قنطره یقین است و عماد ایمان و محل اخلاص.» (انصاری، ۱۳۶۸: ۲۸) و «سکون دل است به وعده حق.» (عطار، ۱۳۷۰: ۴۴۵) و در قرآن تاکید شده: «مؤمنان باید به خدا توکل کنند» (آل عمران، ۳: ۱۶۰) رهرو طریقت تا زمانی که خود را از دیگران بی‌نیاز و خدا را غنی ذاتی نداند و خود را به دامن او نیفکند به مرحله کمال در عرفان دست نمی‌یابد و برای رسیدن به این مرحله باید از پله توکل عبور کرد. و این هرگز «منافی کوشش آدمیان نیست، بلکه از یک سوتاکید بر اعتماد خدا و از سوی دیگر دعوت به کار و تلاش است، و این از ویژگی‌های اصلی توکل در نهج البلاغه است.» (نهج البلاغه، ۱۳۷۸: ۸۷۹) از دیدگاه حافظ شخص متوکل نباید، سوال و تدبیر و چاره‌جویی کند، زیرا این امور مانع تحقق توکل است و تکیه بر تقوا و دانش نیز جایز نیست. و غالب نیز امور خود را به خداوند واگذار کرده، اسباب ظاهری را از خود دور ساخته،

به وعده حق توکل کرده است:

توبا خدای خود انداز کار و دل خوش دار که رحم اگر نکنند مدعی خدا بکنند

(حافظ، ۱۳۸۳: ۱۱۶)

فغان ز غفلت غالب که کارش از سستی زدست رفته ودانده که با خدا انداخت

(غالب، ۱۳۸۶: ۱۱۶)

بی دست و پا به بحر توکل فتاده ایم از خویش گرد زحمت اسباب شسته ایم

(همان: ۳۰۳)

سکر

«سکر حیرت ودهش و ولهوهیمان است که در مشاهده جمال محبوب به سرمحب می رسد.» (لاهیجی، ۱۳۷۸: ۵۶۰) مولانا در مثنوی «محو و فنا و سکر را در یک ردیف قرار می دهد و مقام و منزلت آنها را مهم تر از وهم و فکر می داند.» (مولوی، ۱۳۶۰: ۳۶) «مولوی و حافظ پیرو مشرب سکر هستند و مستان راه حق را واصل حضور می دانند.» (رجایی، ۱۳۵۴: ۲۵۹) چنان که حافظ می سراید:

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان بر خیز

(حافظ، ۱۳۸۳: ۱۶۷)

و غالب نیز از طرف داران مشرب سکر است و مانند حافظ معتقد است، باید خود را ترک کرد و حجابها را از میان برد تا خدای بین گردید:

ساقی نگهی تا بشناسم ز چه جام است؟ آن باده که از بند حجابم به در آورد؟

(غالب، ۱۳۸۶: ۱۹۲)

و معتقدند، در مستی حقیقی و لایزالی روح از طراوت مشاهده شراب محبتبه وصال محبوب نایل می شود:

حافظاروزاجل گربه کف آری جامی یکسرازکوی خرابات برنندت به بهشت
(حافظ، ۱۳۸۳: ۵۱)

به جرم این که درمستی بیابان برده ام عمری به کوی می فروشان درخمارم می توان کشتن
(غالب، ۱۳۸۶: ۳۱۷)

شوق

«شوق، تاثیر محبت بود و نفرت از اوصاف بشریت» (هجویری، ۱۳۵۸: ۳۷۰) و «از حضور و رویت باشد، نه از غیبت و هجران» (عین القضاة: ۲۱) و «برترین مقام عارف بود.» (قشیری، ۱۳۶۷: ۵۷۶) خواجه معتقد است که تمامی موجودات عالم، در مقام شوق اند و به اصل خویش عشق می ورزند و همین امر آن ها را به سوی کمال می راند. به همین دلیل شوق را بی تاب و بی قراری بنده در مشاهده جمال حق تعالی می داند و غالب نیز که شوق روی دوست، در اعماق وجودش جای گرفته، آن را از جای برخاستن دل به دیدار محبوب ازلی دانسته است:

به شوق چشمه نوشت چه قطره ها که فشاندم ز لعل باده فروشت چه عشو ها که خریدم
(حافظ ۱۳۸۳: ۲۰۱)

ز شوق بی قراری آرزو، خارا نهادان را به بزم لای خواری آبرو پرویز جهان را
به داغ شادم اما زین خجالت چون برون آیم
که رشکم در حجاب افکند خلد آرامگاهان را
(غالب، ۱۳۸۶: ۸۸)

حافظ شوق دیدار حق را در دل زنده نگه داشته و پس از مرگ از اثر شوق بیدار و زنده می گردد:

به خاک حافظ اگر یار بگذرد چون باد ز شوق در دل آن تنگنا کفن بدرم
(حافظ، ۱۳۸۳: ۲۰۷)

غالب نیز شوق را مانند آتشی می داند که سراپای وجود خویش را فرا گرفته و با شوق از

خاک بر می‌خیزد:

تنها نه من از شوق تو در خاک تپان من شتر به رگ سنگ مزارست شررهم
(غالب، ۱۳۸۶: ۳۰۰)

خواجه قصه شوق خود را می‌نویسد و اشک می‌ریزد و در انتظار محبوب است زیرا شوق
روی دوست در اعماق وجودش جای گرفته و دوری از محبوب او را آزار می‌دهد:

کنت قصه شوقی و مدمع باکی بیا که بی تو به جان آمدم زغمناکی
(حافظ، ۱۳۸۳: ۲۸۹)

غالب نیز خود را مانند پرنده‌ای می‌داند که سرتاپای وجودش از شوق محبوب لبریز است
و در انتظار محبوب بال و پر می‌زند تا شاید روی او را ببیند:

می‌فشانم بال و در بند رهایی نیستم طایر شوقم به دام انتظار افتاده‌ام
(غالب، ۱۳۸۶: ۲۸۲)

عشق

«عشق شدت ولع برای ذکر محبوب» (دیلمی، ۱۹۶۲: ۲۲) «حقیقت عشق جز بر مرکب جان
سوار نیاید، اما دل محل صفات اوست و او خود به حجب عز خود متعزز است.» (غزالی،
۱۳۶۸: ۵۷) «و عقل در درک آن حیران و دل از دریافت آن ناتوان است.» (انصاری، ۱۳۷۱: ۱۲۵)
«عشق در روح حافظ جایی بلند و گسترده دارد، جهان هستی را طفیل آن می‌گوید و خود
پیوسته عشق می‌ورزد.» (دشتی، ۱۳۵۰: ۲۹۲) زیرا «در ترکیب این جهان‌بینی، وی عشق را
همچون حلقه پیوندی که انسان را از یک سو با جهان و از سوی دیگر با خدا اتصال می‌تواند
داد، تلقی می‌کند.» (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۹۹) غالب دهلوی نیز، در جای جای دیوانش از این
اکسیر سخن گفته و هرسخن شیرین و هرگفتارنادری را از آن تلقین گرفته و این عشق، او را
ظریف و نکته‌دان کرده است. او عشق را ازلی و در همه جا جاری و پرتو روی حبیب می‌بیند،
زیرابه قول حضرت حافظ، این عشق دمی مسیحیایی دارد، که بر دل هر کس بوزد او را جاودانه
می‌کند:

هرگز نمیرد آن که دلش زنده شد به عشق ثبت است بر جریده عالم دوام ما
(حافظ، ۱۳۶۹: ۸)

غالب به قول حضرت حافظ زفیض عشق ثبت است بر جریده عالم دوام ما
(غالب، ۱۳۸۶: ۱۰۰)

عشق و اندیشه بایکدیگر سازگاری ندارند، عشق از عقل گریزان است و جان و خرد با وجود
ارزش و اعتبار فراوان، برای حل معضل عشق ناکافی است:

مشکل عشق نه در حوصله دانش ماست حل این نکته بدین فکر خطا نتوان کرد
(حافظ، ۳۸۳: ۸۵)

در راه عشق شیوه دانش قبول نیست حیفتست سعی رهرو پا از جبین
(غالب، ۱۳۸۶: ۲۵۱)

عشق موقوف عنایت و لطف معشوق ازلی و امانتی خاص انسان است و دیگر آفریدگان از
پذیرش این اکسیر سرباز زدند:

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه فال به نام من دیوانه زدند
(حافظ، ۱۳۶۹: ۱۱۴)

برد آدم از امانت هرچه گردون بر نتافت
ریخت می برخاک چون در جام گنجیدن نداشت
(غالب، ۱۳۸۶: ۱۶۰)

و در نهایت مسیر عشق مسیر وحدت است و بادویی و کثرت سازگاری ندارد و اوج کمال
انسان نیز در همین نکته پنهان است؛ یعنی فنا در حقیقت عشق. به عبارت دیگر عاشقی
مجنون وار می خواهد که دل به آتش عشق بگدازد و در این راه سر بیازد:

عشق بازی، کاربازی نیست ای دل سر بباز زان که گوی عشق نتوان زد به چوگان هوس
(حافظ، ۱۳۸۳: ۲۰۱)

بررسی کارکردهای عرفانی در غزلیات غالب دهلوی و غزلیات حافظ شیرازی / ۱۷۵

زهستی پاک شوگر مردراهی کاندیرین وادی گرانی هاست رخت رهرو آلوده دامان را
(غالب، ۱۳۸۶: ۸۶)

وحدت ادیان

«هر که تو حیدر ابراهیم به نهایت رساند، مقام وحدت پیدا آید، و علامت آن باشد اگر چه
نمرو در ابراهیم به جنگ بیند، یکی داندویکی بیند، این است وحدت آخرین.» (نسفی،
۱۳۴۱: ۱۷۹) به موجب آیه «فاینما تولوا فثم وجه الله» (البقره، ۲: ۱۱۵)، خواه به کعبه رو کنی، خواه
به سومنات، این اختلاف‌های صوری اهمیتی ندارد. چه عالم وحدت عالم یکرنگی است و ادیان
و عقاید در خم وحدت هم رنگ می گردند.» (اسداللهی، ۱۳۸۸: ۴۸) خواه نیز تعصب نداشتن
نسبت به ادیان و مذہبی خاص را تاکید می کند، عشق به حق تعالی را در همه جا جاری و
پرتو روی حبیب می بیند:

همه کس طالب یارند چه هشیار چه مست

همه جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت

(حافظ، ۱۳۸۳: ۵۱)

در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست هر جا که هست پرتو روی حبیب هست

(همان: ۴۱)

«غالب نیز از تعصب‌های مذہبی به دور بوده و همه ادیان را به یک چشم می نگریسته است.
با این که خود در زمینه مذہب تشیع سخت دلبستگی نشان می دهد، اما می کوشد که در حصار
محدود خویشتن پسندی نماند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۴۷: ۲۶) در نزد او، در عالم یکرنگی حق،
ما سو الله مطرح نیست، و همه جاروی به سوی حق دارد:

ماییم و ذوق سجده چه مسجد چه بتگده در عشق نیست کفر زایمان شناختن

(غالب، ۱۳۸۶: ۱۳۳)

مقصود ما زدیرو حرم جز حبیب نیست هر جا کنیم سجده بدان آستان

(همان: ۱۹۹)

جبر و اختیار

«افعال آدمی بیشتر تابع اختیار اوست و مختار در آن اختیار مجبور بود، زیرا که وجود علم و قدرت و ارادت در بنده نه فعل بنده است و نه به اختیار او، پس هم مختار بود و هم مجبور.» (کاشانی، ۱۳۶۷: ۲۹) «جبرگرایی حافظ نه از نوع فلسفی بلکه از سنخ صوفیانه و عرفانی است که از توکل و رضا و صبر که از جمله مقامات تصوفند ناشی شده است.» (مصفا: ۴۸) و «آمیخته‌ای از جبر تقدیری یا جبر علت و معلولی است و شامل باورهایی چون تغییر عالم، تسلیم در برابر حق، امید به آینده، غنیمت شمردن دم و شادخواری است.» (مشکور، ۱۳۵۰، ۴۲۲) اما این جبرگرایی در جهت اندیشه و شعر حافظ به مراتب کمتر به تسلیم و انفعال کشیده شده، بلکه به ابزاری برای انتقاد از طرف مقابل و توجیه کردارهای طرف خودی، تبدیل شده است. «او در مقابل واقعیات اجتماعی عصر خود، رندانه، گاهی واکنش‌های تسلیم پذیر و گاهی مقاومت پذیر نشان می‌دهد که به صورت جبر و اختیار نمود پیدامی کند.» (سیدی، ۱۳۸۶: ۲۲۱) و همین گونه برخی سروده‌های میرزا غالب نیز آشکارا در پذیرش جبر و پافشاری بر حقیقت داشتن آنست، و همه رفتار و کردار خویش را وابسته به تقدیر و سرنوشت نخستین می‌داند، اما گاهی همچون حافظ از اختیار و تلاش و بر هم زدن و باز آفریدن هم سخن می‌گوید:

بیا تا گل برافشانیم و می‌درساغر اندازیم فلک را سقف بشکافیم و طرحی نوداندازیم
(حافظ، ۱۳۸۳: ۲۳۴)

بیا که قاعده آسمان بگردانیم قضایه گردش رطل گران بگردانیم
(غالب، ۱۳۸۶: ۳۰۸)

البته حجم اشعار اختیارگرانه حافظ و غالب به قدری اندک و ناچیز است که تردیدی نمی‌گذارد که از حامیان جبر بوده و برای انسان هیچ گونه قدرت و اختیاری باور نمی‌داشته‌اند:

جام می‌و خون دل هریک به کسی دادند در دایره قسمت اوضاع چنین باشد
(حافظ، ۱۳۸۳: ۱۰۰)

از یک سبوست باده و قسمت جدا جداست جمشید جام برد و سکندر کدو گرفت
(غالب، ۱۳۸۶: ۱۶۱)

گر رنج پیشت آید گراحت ای حکیم نسبت مکن به غیر که اینها خدا کند
(حافظ، ۱۳۸۳: ۱۱۵)

در دست دیگری است سفیدوسپاه ما باروزوشب به عربده بودن چه احتیاج
(غالب، ۱۳۸۶: ۱۶۶)

بنابراین «حافظ میان جبر و اختیارسازش داده است و تضادی در اندیشه‌وی نیست.» (رحیمی، ۱۳۷۱: ۲۶۱) غالب نیز نه جبر را نفی می‌کند نه اختیار را، بلکه از آن روکه بعضی از اعمال ما جبری است و برخی دیگر اختیاری، هر دو حقیقت را در یک جا جمع کرده، بر هر دو پای می‌فشارد.

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه به اختصار ذکر شد، درمی‌یابیم که گرایش غالب به افکار صوفیانه و عارفانه موجب سرایش اشعاری بامفاهیم عرفانی ناب شده است. پرداخت دقیق و زنده‌ی او به مباحث عرفانی همگی از آگاهی وی از آراء و معتقدات عرفانی و میزان پایبندی او به آن‌ها حکایت دارد. در اشعار غالب جای پای تفکر حافظ و سایه روشن‌هایی از روش و کنش او مشهود و قابل پی‌گیری است. باتامل در اشعار غالب حضور اندیشه‌حافظ روشن‌تر و محسوس‌تر می‌شود و به جرات می‌توان ادعا نمود، هیچ کدام از مقلدان حضرت حافظ نتوانسته‌اند، تا این پایه به زندگی روحانی حافظ و ساحت قدسی شعر او نزدیک شوند. نگاه عارفانه به اشعار غالب نشان می‌دهد، وی افکار و اندیشه‌های خود را که برگرفته از آموزه‌های اسلام و عرفان و تصوف اسلامی است، در آینه شعر خود منعکس کرده و در حقیقت بخش عرفانی اشعار او بازتابی از اصول و تعاریف متون اصلی عرفان و تصوف است، که بامضامین گوناگون عرفانی مطابقت دارد. باین حال غالب دهلوی از شیفتگان مکتب این رند عالم سوز است که به دلیل تبخرش در ادبیات عرفانی ایران، در برخی اشعارش به ویژه غزلیات به نکته‌های صوفیانه و راز و رمزهای عرفانی اشاره دارد که بسیاری از آن‌ها حاصل تدبیر، تفکر و اندیشه‌های ناب، مبتنی بر چارچوب قرآن و شعر محمدی (ص) است. در پایان باید اذعان کرد، مقام عرفانی غالب دهلوی - نماینده اندیشه‌های شاعرانه و نوامیس ادبی گذشته درخشان این سرزمین - کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه، ترجمه: سیدعلی نقی فیض الاسلام، ۱۳۷۸، چاپ هشتم، تهران، نشر فیض الاسلام.
- ۳- آشوری، داریوش، ۱۳۷۷، عرفان ورنندی در شعر حافظ، چاپ اول، تهران، نشر مرکز.
- ۴- اسداللهی، خدابخش، ۱۳۸۸، سیری در مضامین عرفانی اشعار صائب، سال پنجم، شماره ۱۶.
- ۵- اعظم لطفی، فرزانه، ۱۳۹۲، بررسی تحلیلی و تطبیقی افکار و اندیشه هادریغزلیات حافظ و غالب دهلوی، نشریه بخارا، شماره ۹۳.
- ۶- امیرمشهدی، محمد، ۱۳۸۹، حافظ و غالب، فصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال دوم، شماره ۵.
- ۷- انصاری هروی، ابو عبدالله بن ابی منصور، ۱۳۷۱، رسایل جامع خواجه عبدالله انصاری، به اهتمام: وحید دستگردی، چاپ ششم، تهران، نشر فروغی.
- ۸- انصاری هروی، ابو عبدالله بن ابی منصور، ۱۳۶۸، صدمیدان، به اهتمام: قاسم غنی، چاپ چهارم، تهران، کتابخانه طهوری.
- ۹- بقلی شیرازی، روزبهان، ۱۳۶۶، عبهرالعاشقین، به تصحیح: هانری کربن و محمد معین، چاپ سوم، تهران، نشر منوچهری.
- ۱۰- بقلی شیرازی، روزبهان، ۱۳۴۴، شرح شطحیات، به تصحیح: هانری کربن، تهران، انستیتوی ایران و فرانسه.
- ۱۱- تلخابی، مهری، ۱۳۸۹، شعر حافظ واحه آزادی و آفرینش، فصلنامه عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد واحد زنجان، سال ششم، شماره ۲۳.
- ۱۲- جان نثاری، ناصر، ۱۳۷۸، اندیشه‌های عرفانی در شعر غالب دهلوی، مجله کیهان فرهنگی، شماره ۱۵۱.
- ۱۳- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد، ۱۳۸۳، دیوان، به تصحیح: محمد قزوینی، قاسم غنی، چاپ دوم، تهران، نشر کتاب سرای نیک.
- ۱۴- حبیبی افغانی، عبدالحی، ۱۳۴۸، خصایص و ارزش‌های شعر فارسی غالب دهلوی، نشریه زبان و ادبیات، یغما، شماره ۲۵۲.

- ۱۵- خرمشاهی، بهاء الدین، ۱۳۸۹، حافظ نامه، چاپ نوزدهم، تهران، نشر علی و فرهنگی.
- ۱۶- دشتی، علی، ۱۳۵۰، نقشی از حافظ، چاپ ششم، تهران، نشر امیرکبیر.
- ۱۷- دیلمی، ابوالحسن علی بن محمد، ۱۹۶۲م، عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف، بامقدمه ج.ک.قادیه، قاهره، مطبعه العلمی.
- ۱۸- رجایی، احمد علی، ۱۳۵۴، فرهنگ اشعار حافظ، تهران، نشر زوار.
- ۱۹- رحیمی، مصطفی، ۱۳۷۱، حافظ اندیشه، تهران، نشر نو.
- ۲۰- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۰، از کوجه رندان، چاپ نهم، تهران، نشر امیرکبیر.
- ۲۱- سجادی، سید جعفر، ۱۳۷۰، فرهنگ لغات واصطلاحات عرفانی، چاپ سوم، تهران، نشر طهوری.
- ۲۲- سجادی، سیدضیاءالدین، ۱۳۷۲، مبانی عرفان و تصوف، چاپ دوم، تهران، نشر سمت.
- ۲۳- سراج طوسی، ابی نصر، ۱۹۶۰م، اللمع فی التصوف، باتحقیق و مقدمه عبدالحلیم محمودوطه عبدالباقی سرور، مصر، دارالکتب الحدیثه ومکتبه المثنی.
- ۲۴- سیدی، سیدحسین، ۱۳۸۶، مست ومستور(جستاری تطبیقی در شعرواندیشه مولوی وحافظ)، چاپ اول، مشهد، نشر دانشگاه فردوسی.
- ۲۵- شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۴۷، شعرپارسی در آن سوی مرزها، دوره ۶، شماره ۶۹.
- ۲۶- صبور، داریوش، ۱۳۸۰، ذره وخورشید، چاپ اول، تهران، نشر زوار.
- ۲۷- عطار نیشابوری، فرید الدین محمد، ۱۳۷۰، تذکره الاولیاء، به تصحیح: محمداستعلامی، چاپ ششم، تهران، نشر زوار.
- ۲۸- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، ۱۳۸۸ مصیبت نامه، مقدمه وتصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ چهارم، تهران، نشر سخن.
- ۲۹- علوی مقدم، محمد، ۱۳۶۷، سیری در اندیشه های غالب دهلوی، نشریه ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۸۳.
- ۳۰- عمادی، اسدالله، ۱۳۷۰، جهان بینی و زیبایی شناسی حافظ، چاپ اول، تهران، نشر دی.
- ۳۱- عین القضاء، ابوالمعالی عبدالله، بی تا، تمهیدات، به تصحیح: عقیف عسیران، چاپ دوم، تهران، کتابخانه منوچهری.
- ۳۲- غالب دهلوی، اسدالله بن عبدالله، ۱۳۷۶، دیوان، به اهتمام: محسن کیانی، چاپ اول، تهران، نشر امیرکبیر.

- ۳۳- غالب دهلوی، اسدالله بن عبدالله، ۱۳۸۶، دیوان، به اهتمام: محمد حسن حائری، چاپ دوم، تهران، نشر میراث مکتوب
- ۳۴- غالب دهلوی، اسدالله بن عبدالله، ۱۳۷۱، میخانه آرزو، به اهتمام: محمد حسن حائری، چاپ اول، تهران، نشر مرکز
- ۳۵- غزالی، احمد، ۱۳۶۸، سوانح، به تصحیح: هلموت ریتر، تهران، نشر دانشگاهی.
- ۳۶- غنی، قاسم، ۱۳۶۹، تاریخ تصوف در اسلام، چاپ پنجم، تهران، نشر زوار.
- ۳۷- قاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، ۱۳۷۰، اصطلاحات الصوفیه، چاپ دوم، قم، نشر بیدار.
- ۳۸- قشیری، ابوالقاسم، ۱۳۶۷، ترجمه: رساله قشیریه، با تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران، نشر علمی و فرهنگی.
- ۳۹- کاشانی، عزالدین محمودبن علی، ۱۳۶۷، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به تصحیح: جلال الدین همایی، چاپ سوم، تهران، نشر هما.
- ۴۰- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۶، اصطلاحات الصوفیه، ترجمه: محمدعلی موددلاری، به تصحیح: گل باباسعیدی، چاپ اول، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۴۱- کمال خوارزمی، حسین بن حسن، ۱۳۶۷، شرح فصوص الحکم، چاپ اول، تهران، مولی.
- ۴۲- لاهیجی، شمس الدین محمد، ۱۳۷۸، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به تصحیح: محمدرضا برزگر خالقی، چاپ سوم، تهران، نشر زوار.
- ۴۳- مرتضوی، منوچهر، ۱۳۶۵، مکتب حافظ، چاپ دوم، تهران، نشر توس.
- ۴۴- مزارعی، فخرالدین، ۱۳۷۳، مفهوم رندی در شعر حافظ، ترجمه: کامبیز محمودزاده با مقدمه و ویرایش: اصغردادبه، چاپ اول، تهران، نشر کویر.
- ۴۵- مستملی بخاری، ابوالبراهیم اسماعیل، ۱۳۷۳، شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحیح: محمدروشن، چاپ اول، تهران، نشر اساطیر.
- ۴۶- مشکور، جواد، ۱۳۵۰، «مساله جبر و اختیار در دیوان حافظ» در: رستگار فسایی، مقالاتی درباره شعر و اندیشه حافظ، ۱۳۵۰، تهران، نشر جامی.
- ۴۷- مصفا، ابوالفضل، بی تا، با حافظ بیشتر آشنا شویم، قم، چاپخانه قم.
- ۴۸- مؤلف ناشناخته، ۱۳۵۶، مرآت العشاق، به تصحیح: یوگنی ادواردویچ برتلس، ترجمه: سیروس ایزدی، تهران، نشر امیرکبیر.

- ۴۹- مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۶۰، مثنوی، به تصحیح: رینولد نیکلسون، تهران، نشر مولی.
- ۵۰- میهنی، محمد بن منور، ۱۳۶۶، اسرار التوحید، به تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، تهران، آگاه.
- ۵۱- نسفی، عزیزالدین، ۱۳۴۱، الانسان الكامل، به تصحیح: ماریژان موله، تهران، انستیتوی ایران و فرانسه.
- ۵۲- هاشمی، سید عبدالقادر، ۱۳۸۶، غالب دهلوی و پیوندش با ایران، نشریه اطلاعات، شماره ۲۳۹۱۲.
- ۵۳- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، ۱۳۵۸، کشف المحجوب، به تصحیح: ژوکوفسکی، چاپ اول، تهران، نشر طهوری.
- ۵۴- یثربی، سیدیحیی، ۱۳۸۱، آب طربناک، چاپ اول، تهران، نشر آفتاب توسعه.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی