نقدی بر انتساب حافظ به طریقهٔ ملامت

فریده وجدانی*

استادیار دانشگاه زنجان

چکیده

این مقاله به نقد آراء دو گروه از شارحان کلام حافظ پرداخته است که وی را ملامتی و یا متمایل به آیین ملامت دانسته‌اند. نظر گروه اول که بـه ضـرس قـاطع حـافظ را ملامتی خوانده‌اند، با عنایت به فاصلهٔ زمانی میان عصر زندگانی وی و روزگار رواج اندیشهٔ ملامت، مورد تردید قرار گرفته است؛ اما نمایاندن نادرستی نظر گروه دوم کـه حافظ را متمایل به اندیشهٔ ملامتیان، دل‌باخته و پذیرندهٔ اصول ایشان و صاحب توافق با مشرب آنان معرفی کرده و به عرفانش رنگ ملامت داده‌اند، هدف عمدهٔ این مقالـه بوده است. برای تحقق این منظور، ذیل هفت شماره به طرح توافق‌هـا و تقابـل‌هـای کلام حافظ با آراء اهل ملامت پرداخته‌ایم تا وجود گزاره‌های متناقض و ناهم‌خوان در شعر وی و عاری بودن عرصهٔ کلام بزرگان طریـق ملامـت از چنـین گـزاره‌هـایی را برجسته سازیم. سپس کوشیده‌ایم تا برای هم‌خوانی‌ها و ناهم‌خوانی‌های کلام حافظ با عقاید ملامتیان دلیلی سازگار با منطق زبانی و ساختار شعر او عرضه کنیم. در پایان با تکیه بر دلایل ارائه شده، این نتیجه را به دست داده‌ایم که حافظ مبلّـغ هـیچ اندیـشهٔ رسمی یا غیر رسمی نیست. او شاعری آزاداندیش است کـه در هـیچ قـالبی اعـم از عرفانی و غیر عرفانی نمی‌گنجد و هنرش را در درجهٔ اول اهمیت قرار می‌دهد. با این همه، تأویل‌پذیری شعر وی از سویی و سعی شارحان بر پاسخ‌گویی به افـق توقّعـات زمانه از سویی دیگر، سبب اعطای مشرب ملامتی به وی شده است.

کلیدواژه‌ها: تأویل‌پذیری شعر حافظ، تناقض در شعر حافظ، حافظ و ملامتیـه، آراء ملامتیان.

---

* F_vejdani@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۸۷/۹/۱۳ تاریخ پذیرش: ۸۷/۱۰/۱۰

مجلهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال ۱۷، شماره ۶۴، بهار ۱۳۸۸

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.64.17.6]

مقدمه

سخن‌گفتن از تناقض و ناهم‌خوانی در کلام حافظ برای آشنایان با شعر او سخنی آشناست. از گذشته تا به امروز غالب شارحان کلام وی با تفاوت دیدگاه‌ها و ذهنیت‌ها، برداشت‌هایی متفاوت و گاه متباین از جلوه‌های تضاد در شعر حافظ عرضه کرده و به انحاء مختلف در توجیه آن کوشیده‌اند. در این میان، آنان که خواسته‌اند شعر حافظ را که انطباق جزء به جزء با هیچ اندیشه‌ای را برنمی‌تابد، در قالب عقیدهٔ محدود خویش بگنجانند، از ارائه پاسخی قانع‌کننده و نقض‌ناشدنی به این ناهم‌خوانی‌ها درمانده‌اند؛ اما توفیق رفیق صاحب‌نظرانی بوده است که دیدگاه خود را بر عرصهٔ آزاد شعر حافظ و ذهن آزاداندیش او تحمیل نکرده‌اند.

یکی از صورت‌های نگرش متناقض‌نمای حافظ، در حوزهٔ معتقدات ملامتیان روی نموده است. اگر از ناهم‌خوانی‌های شعر وی با آراء ملامتیه چشم بپوشیم و چنان‌که بعضی به تلویح یا تصریح ادعا کرده‌اند، او را از معتقدان یا دل‌بستگان به طریقه ملامت قلمداد کنیم، ابتدا باید جایگاه چنین نگرشی در میان اصول عقاید این فرقه ثابت شود و روشن گردد که"آیا در این شیوه از سلوک، مجال ظهور چنین گزاره‌های متناقضی وجود دارد؟" حال آن که بر آگاهان از جریان ملامت پوشیده نیست که تناقض در سخنان هیچ‌یک از بزرگان این طریقه جایی نداشته است و اساساً منظومهٔ فکری آنان قابل تبدیل به گزاره‌های متناقض نیست.

معتقدان به آیین ملامت مجموعهٔ منسجمی از عقاید را پذیرفته و در درون آن، جهان و پدیده‌های آن را تفسیر کرده‌اند، از این رو تفکرشان سیر مشخص و هم‌خوانی داشته است و در مبادی اندیشه و کلام مشایخ این طریقه، نشانی از دوگانگی یافت نمی‌شود؛ اما اندیشهٔ حافظ اندیشه‌ای تک‌صدا نیست. سخن او وقتی سمت و سویی دارد

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.64.17.6]

و وقتی سمت و سویی دیگر؛ زیرا وی هرگز خویشتن را محدود به سیر در مجموعه‌ای منظم، اعم از عرفانی و غیرعرفانی نمی‌کند.

حافظ به عنوان یکی از سازندگان روح و فرهنگ ایرانی، ممتازترین شاعری است که برای او منظومه هنری‌اش از بالاترین درجهٔ اهمیت برخوردار است. شکل شگفت‌آور هنر در شعر حافظ بی‌گمان تصادفی نیست، بلکه حاصل ذوق برتر و ذهن خلاق اوست که با بررسی و سنجش تجارب هنری پیش از خود، گنجینه‌ای ذهنی فراهم آورده و با گلچین از این گنجینه، منظومهٔ بی‌بدیلش را آفریده است و در این راه،گاه افکار اهل ملامت نیز به یکی از دست‌ابزارهای او بدل شده است.

از آن‌جا که برای تحقق هدف مقاله، ناگزیر از بیان هم‌خوانی‌ها و ناهم‌خوانی‌های کلام حافظ با آراء اهل ملامت خواهیم بود، نخست به معرفی اجمالی این طریقه می‌پردازیم.

ملامتیه

ملامتیه شعبه‌ای از تصوف خراسان است که در نیمهٔ دوم قرن سوم پدید آمد. اصول عقاید این فرقه ضمن آن که با بنیادهای عرفان کاملاً بیگانه نبود، تفاوت‌هایی با آن داشت و بر تعلیماتی نظیر: اجتناب از ریا، کتمان احوال، پرهیز از تظاهر به زهد و تقوی، بیان زشتی و کاستی نفس و... تأکید بیشتری می‌ورزید.

بدیهی است که چنین تفکری خلق‌الساعه نبوده و پیدایی آن دلایل بسیاری داشته است؛ اما شاید مهم‌ترین دلیل آن، اعتراضی عملی بر زهد و ورع دروغین و خودنمایی بعضی از صوفیان آن روزگار باشد که با پشمینه‌پوشی، اظهار کرامات و مقدس‌نمایی، خود را نزد عامه و مریدان، ممتاز و متمایز می‌ساختند.

به یقین در نام‌گذاری این طریقه،آیاتی هم‌چون «لا اقسم بالنفس اللّوامه» (قیامت/۲) و «یجاهدون فی سبیل الله و لایخافون لومه لائم» (مائده/٥٤) از نظر دور نبوده است؛ اما

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.64.17.6]

جز آن، توجیه‌های دیگری نیز وجود دارد که می‌توان تمامی آن‌ها را حول دو محور جمع آورد: اول آن که شخص ملامتی به سبب آگاهی از قصور و تقصیرهایش، به ملامت نفس خویش می‌پردازد و دیگر آن که در روزگاری که ظاهربینی حاکم است و صوفیان متظاهر ستایش‌ها را از آن خود ساخته‌اند، انسان ملامتی یا به دلیل آن که شایستگی‌ها و عبادات خود را پنهان می‌کند ظاهری نامطلوب می‌یابد و هدف ملامت دیگران واقع می‌شود و یا از آن روی که به منظور رهایی از قید ردّ و قبول خلق، به آشکار کردن زشتی‌های نفس خویش می‌پردازد. به هر روی، عنوان "ملامتی" با هر خاستگاهی که تصور شود، نامی است که در طول تاریخ فرهنگی ایران عدهٔ بسیاری بجا یا نابجا بدان منسوب بوده‌اند.

فرض بنیان‌گذاری واحد برای آیین ملامت فرضی نابجاست؛ زیرا فرهنگ ایرانی ـ اسلامی، پیش از پیدایی این طریقه با مفاهیمی نظیر زهد و ترک شهرت و قبول عام، یکسره بیگانه نبوده است. در امّهات آثار صوفیه نیز نشر این آیین ـ و نه بنیان نهادنش ـ به دو تن از بزرگان این طایفه؛ یعنی حمدون قصّار نیشابوری (م: ۲۷۱ ق) و ابوحفص حدّاد نیشابوری (م: ۲٦٦ ق) نسبت داده شده است. هرچند شاگردان خاص این دو نیز که به ترتیب عبدالله بن مُنازل و ابوعثمان حیری نام دارند در انتشار این مذهب نقش بسزایی داشته‌اند.

جریان ملامت مانند بسیاری از جریان‌های فکری دیگر با فاصله گرفتن از عصر مروّجان اولیهٔ آن دچار تغییر، تحریف و انحراف از مسیر اصلی شد و به مخالفت عمدی با آداب اجتماعی و عقاید عامّه و نیز جلب خشم و نفرت آنان انجامید و رفته رفته به جایی رسید که جز به لحاظ اسم تشابهی با صورت اولیهٔ آن نداشت.

اگرچه استناد ما در این مقاله بر اقوال بزرگان این طریقه است؛ اما ساده‌اندیشی است اگر تصور کنیم روش هر یک از آنان بی کم و کاست مانند دیگری بوده و هیچ

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.64.17.6]

تفاوتی در اقوال، افعال و تعلیمات ایشان وجود نداشته است. در حقیقت،آن‌چه تحت عنوان عقاید ملامتیه بر جای مانده است در ظروف فکری و روحی انسان‌هایی متفاوت، با شرایط فرهنگی، اجتماعی و حتی مریدانی متفاوت پرورده شده است. از این رو بروز تفاوت در آن امری کاملاً طبیعی است؛ اما هنگامی که این جلوه‌های گوناگون، که حکم شاخ و برگ‌های درختی تنومند را دارند کنار زده شود، به تنه و ریشه‌های مشترک و مشابهی می‌رسیم که مقصود ما بحث پیرامون همان محورها است.

حافظ و ملامتیه

می‌دانیم که افکار اهل ملامت دیر زمانی در عرصهٔ فرهنگ و اندیشهٔ قوم ایرانی حاضر بوده است و در مدت چند قرنی که انتشار، استحاله و اضمحلال آن به طول انجامیده، هیئت یکسان و ثابتی نداشته است. با این اوصاف وقتی در نوشته‌ای از عقاید ملامتیه سخن به میان می‌آید، این حقّ مسلّم خواننده است که بداند مراد نویسنده، ملامتیان کدام عصر یا دورهٔ تاریخی است.کمترین فایدهٔ چنین کاری آن است که مخاطب می‌داند این تصویر کدام ملامتی و یا دورنمای کدام عصر از اعصار رواج اندیشهٔ ملامت است که نویسنده در نمودن آن می‌کوشد و پس از آن، تکلیف خود را در پذیرفتن یا نپذیرفتن سخنان وی می‌داند؛ اما در غالب آثاری که به موضوع ارتباط حافظ و ملامتیه پرداخته‌اند، چنین تبیینی صورت نپذیرفته است. با این همه، تاکنون حافظ‌شناسان بسیاری دربارهٔ "ملامتی بودن یا نبودن حافظ" به تصریح و تلویح سخن گفته‌اند. این صاحب‌نظران از لحاظ مشابهت در شیوهٔ تفکر، به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروه اول که تعدادشان به مراتب کمتر از گروه دوم است، کسانی هستند که به ضرس قاطع حافظ را ملامتی دانسته‌اند و با بیان جملاتی نظیر: «حافظ مسلماً ملامتی است» (بامداد، ۱۳۳۸: ۹۶) و یا «بدون هیچ‌گونه شک و تردید و شایبه و ظن، خواجه حافظ شیرازی و تنی چند از سخنوران عارف ایران از پیروان مکتب ملامت بوده‌اند»

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.64.17.6]

(همایون فرّخ، ۱۳٦۹: ٤٥۹٥)، در ملامتی نمودن او کوشیده‌اند و گاه بعضی ابیات دیوانش را شاهدی مسلّم بر پیوند وی با طریقهٔ ملامت تلقی کرده‌اند (یکتایی، ۱۳٤٦: ۵۸۹ ـ ۵۹۲).

گروه دوم رسماً حافظ را ملامتی ندانسته و بر عدم وابستگی او به فرقهٔ ملامتیه تصریح کرده‌اند؛ اما وی را متمایل به اندیشهٔ ملامتیان، دل‌باخته و پذیرندهٔ اصول ایشان و صاحب توافق با مشرب آنان پنداشته و به عرفانش نیز رنگ ملامت داده‌اند.[1] حتی دربارهٔ چهل و پنج اصل ملامتیان که ابوعبدالرحمان سُلمی در *رسالة الملامتیه* به شرح آن‌ها پرداخته، ادعا شده است که: «گویی اغلب این اصول مقبول طبع حافظ بوده است و می‌توان شواهد و مؤیداتی از شعر حافظ برای اغلب آن‌ها یافت» (خرمشاهی، ۱۳۷۸: ۱۸٤). اصرار بر گرایش حافظ به اندیشه‌های ملامتی تا بدان جا پیش رفته است که بعضی مضامین شعر وی را که کمترین ارتباطی با تعالیم ملامتیه ندارد، جزء اصول ملامتیان شمار کرده‌اند. از آن جمله است: دید انتقادی داشتن نسبت به نهادهای محترم رسمی، رستگاری را در عشق جستن، تجاهر به فسق و مخالفت با سخت‌کوشی (همان).

نقد آرا

پیش از طرح بحثی مستقل در نقد آراء هر یک از دو گروه یاد شده، اشاره به این نکته لازم می‌نماید که بر خلاف گمان بعضی، به صرف وجود ابیاتی در *دیوان حافظ* که به پرهیز از جاه دنیوی، زهد ریایی، خودپسندی و اظهار کشف و کرامت فرامی‌خواند و یا به ستیزه با نفس، عیب‌پوشی و حلم و مدارا ترغیب می‌کند و به جای عمل و عبادت آدمی، بر عنایت الهی تکیه دارد، نمی‌توان او را صاحب اندیشه‌های ملامتی دانست[2]؛ زیرا چنین آموزه‌هایی، اگر نگوییم در تعالیم غالب ادیان توحیدی

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.64.17.6]

وجود داشته، دست‌کم در تعلیمات دین اسلام و عرفان اسلامی به طرز محسوس و برجسته‌ای حاضر بوده است.

الف) نقد نظر گروه نخست

دلیلی که بر نادرستی سخنان گروه اول اقامه می‌شود، بُعد زمانی است که میان دوران رواج عقاید ملامتیان و عصر زندگانی حافظ وجود داشته است. این که عوامل فرهنگی، اجتماعی، مذهبی و شاید سیاسی و اقتصادی خاصی دست به دست هم داده و سبب پدید آمدن و یا رواج یافتن شیوه‌ای از سلوک شوند و سپس با گذشت قریب چهارصد سال هنوز آن طریقه با همان شدّت و حدّت باقی مانده و معتقدانی داشته باشد، قابل قبول نمی‌نماید و این مطلبی است که عبدالحسین زرین‌کوب نیز بدان اشاره کرده است: «حتی در دورهٔ سهروردی نیز چنان که وی می‌گوید در خراسان کسانی بوده‌اند که خود را اهل ملامت می‌شمرده‌اند اما این طریقه، دیگر رواج و قبول عهد ابوحفص و حمدون قصّار را نداشت و بیشتر یک اسم بود تا یک طریقه» (زرین‌کوب، ۱۳۷٦: ۳٤٦). او در جایی دیگر می‌نویسد:

«نمی‌دانم در این زمان [عصر حافظ] از اهل ملامت در این برج اولیا [شیراز] که زهد و پارسایی آن همه رواج داشته است هیچ کس بوده است یا نه؟ اما اگر حافظ با اهل ملامت ارتباط داشته است، بی‌شک از طریق کتاب بوده است و آشنایی با مبادی نظری آن‌ها نه شیوخ و سلسله‌شان» (زرین‌کوب، ۱۳٦۹: ۱٦۹).

بنابراین، سخن از وجود ارتباط رسمی میان حافظ و اهل ملامت سخنی در خور اعتنا به نظر نمی‌رسد.

ب) نقد نظر گروه دوم

اما رنگ و بوی ملامتی‌دادن به سخن حافظ و وی را متمایل و دل‌باختهٔ ملامتیان معرفی کردن که گروه دوم مدعی آن‌اند، ضمن آن‌که تنها، عنصر "علاقه" را در

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.64.17.6]

پرداختن شاعر به آموزه‌های ملامتیان برجسته می‌سازد و احتمال‌های دیگر را نادیده می‌انگارد، با دوپهلوگویی و ابهام، خواننده را بلاتکلیف رها می‌سازد و او در نمی‌یابد که" بالاخره حافظ ملامتی هست یا خیر". این نظریه معلوم هم نمی‌کند که مرز این علاقه و تمایل تا کجاست؟ آیا التزامی عملی نسبت به تعالیم این فرقه به همراه دارد و یا به تکریم اصولی در محدودهٔ گفتار ختم می‌شود؟ اگر چنین باشد، حافظ باید همواره این اصول را محترم بدارد و مضامین شعرش مؤید این معنا باشد، حال آن که مقایسهٔ کلام وی با آراء اصحاب ملامت نشان می‌دهد که اندیشهٔ حافظ، در جهاتی هم‌سو و در جهاتی ناهم‌سو با اصول ایشان است و جالب توجه آن که گاه می‌توان در سخن وی، شواهدی دالّ بر پذیرش اصلی خاص از اصول ملامتیان یافت و با کمال تعجب مشاهده کرد که در ابیاتی دیگر، درست موضعی مخالف با موضع پیشین ابراز شده است. همین توافق‌ها و تقابل‌ها است که اندیشهٔ تعلق خاطر وی به عقاید این فرقه را سست می‌کند، و الّا کسی به سرّ سویدای حافظ راه ندارد و تنها با اتکا به سخن او است که نظریه‌ای رد یا پذیرفته می‌شود.

توافق و تقابل اندیشهٔ حافظ و ملامتیان

در این قسمت ذیل هفت شماره، موارد هم‌سویی و ناهم‌سویی اندیشهٔ حافظ و اهل ملامت را با ذکر شواهدی از *دیوان* وی نقل می‌کنیم و برای مستند ساختن آن‌چه با عنوان اصول عقاید ملامتیان می‌آوریم،آن‌ها را به *رسالة الملامتیهٔ* سُلمی که مرجع اصلی تعالیم این طریقه است و یا به سخنان مشایخ آنان ارجاع می‌دهیم.

۱. لغزشی که از غالب بازگوکنندگان عقاید اهل ملامت سرزده، آن است که استخفاف ظواهر آداب و تضییع شریعت را از معتقدات ملامتیان برشمرده‌اند و در این راه تا بدان جا پیش رفته‌اند که "تجاهر به فسق" را که بیشتر رنگ و بوی قلندری دارد تا

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.64.17.6]

ملامتی، جزء عقاید اهل ملامت معرفی کرده‌اند، حال آن‌که در اصول چهل‌وپنج‌گانهٔ ملامتیان چنین آموزه‌ای یافت نمی‌شود. از دو شیخ این طایفه نیز، حمدون قصّار نه مریدی را به این اعمال فراخوانده و نه از خود او چنین قول و فعلی صادر شده است؛ اما ابوحفص حدّاد «اظهار زشتی» (سلمی، ۱۳۷۲: ٤٠٥) را ویژگی اهل ملامت دانسته است و ناگفته پیداست که فرق بسیاری هست میان پنهان نکردن زشتی با تجاهر به فسق. با این همه، اگر با استناد به همین سخن ابوحفص، اظهار زشتی در شمار معتقدات ملامتیه درآید، در *دیوان حافظ*، ابیاتی با این مضمون فراوان است:

مگو دیگر که حافظ نکته‌دان است — که ما دیدیم و محکم جاهلی بود
زهد رندان نوآموخته راهی به دهی است — من که بدنام جهانم چه صلاح اندیشم
شاه شوریده‌سران خوان من بی‌سامان را — زآن‌که در کم‌خردی از همه عالم بیشم

ملامتیان طبق معتقداتی دیگر، تا آن‌جا که ممکن است احوال و افعال نیک خویش را از دید خلق دور می‌دارند و از نمایان ساختن آن می‌پرهیزند.[۳] به تعبیر صاحب *عوارف‌المعارف* اگر زمانی احوال آنان آشکار شود هراسی هم‌چون هراس عاصی از ظهور معصیتش به ایشان دست می‌دهد (سهروردی، ۱۹۷۳: ۷۲). اما حافظ این بار بر خلاف شیوهٔ آنان، سعی در نمایش ما فی‌الضمیر دارد و اصرار بر افشای احوال و آگاه‌سازی دیگران از نیک‌نهادی خویش:

حافظ از معتقدان است گرامی دارش — زآن‌که بخشایش بس روح مکرّم با اوست
من همان‌دم که وضو ساختم از چشمهٔ عشق — چار تکبیر زدم یکسره بر هرچه که هست
من آن مرغم که هر شام و سحرگاه — ز بام عرش می‌آید صفیرم

۲. پرداختن به عیب خویش، اهل ملامت را از توجه به عیب خلق بازمی‌دارد. به باور آنان تنها انسان عیب‌ناک دیده‌ای نافذ در یافتن عیب دیگران دارد. ازاین رو، نه تنها به خرده‌گیری از خلق نمی‌پردازند بلکه عذرشان را در ارتکاب به معاصی می‌پذیرند.[٤]

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.64.17.6]

حافظ نیز گاه "عیب‌پوشی" را نیکو می‌شمارد:

کمال سرّ محبت ببین نه نقص گناه — که هرکه بی‌هنر افتد نظر به عیب کند
به پیر میکده گفتم که چیست راه نجات؟ — بخواست جام می و گفت عیب پوشیدن
دو نصیحت کنمت بشنو و صد گنج ببر — از در عیش درآ و به ره عیب مپوی

اما اغلب نمی‌تواند از عیوب دیگران ـ آن هم عدّه‌ای خاص ـ چشم بپوشد. او نه تنها در پی یافتن لغزش‌های آنان برمی‌آید، بلکه به ایشان درمی‌پیچد، انگشت بر نقایصی می‌گذارد که قصد پنهان کردنش را دارند و به هر شیوهٔ ممکن نظر خلق را به سوی خطاهای آنان معطوف می‌کند:

محتسب شیخ شد و فسق خود از یاد ببرد — قصهٔ ماست که در هر سر بازار بماند
ترسم که روز حشر عنان بر عنان رود — تسبیح شیخ و خرقهٔ رند شراب‌خوار
ز کوی میکده دوشش به دوش می‌بردند — امام شهر که سجاده می‌کشید به دوش

۳. اگرچه اصل سی و یکم از اصول عقاید ملامتیان ـ که چاره‌گری را نشان شقاوت و واگذاری کارها به خداوند و مطیع تقدیر بودن را نشانهٔ سعادت می‌داند (سلمی، ۱۳۷۲: ٤۳۱)، رنگ و بوی اعتقاد به جبر دارد. با این همه، در تعالیم اهل ملامت حوزهٔ شریعت بسیار مقدس است. آنان سخت به اوامر الهی و دستور و سنّت پیامبر پای‌بندند. حق را در همه حال ناظر بر اعمال خویش می‌بینند و به پرهیز از گناهان ظاهری و باطنی و ملازمت آداب فرا می‌خوانند (همان، ٤۲۷؛ قشیری، ۱۳۷۹: ۱۹۳، ۲۹۲). از این رو مجبور بودن انسان را دلیل پذیرفته‌ای برای صدور معصیت نمی‌دانند و کسانی را که تحت عنوان ملامتی خلاف شریعت بر دست می‌گیرند، محکوم می‌کنند (مرتضوی، ۱۳٦٥: ۱۳۲).

پرداختن به دستورات دینی و شریعت‌ورزی، مضمونی است که در برخی ابیات *دیوان حافظ* ملاحظه می‌شود:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.64.17.6]

فرض ایزد بگزاریم و به کس بد نکنیم — و آن‌چه گویند روا نیست نگوییم رواست
فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید — شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد
چون طهارت نبود کعبه و بت‌خانه یکی است — نبود خیر در آن خانه که عصمت نبود

او گه‌گاه به حاضر و ناظر دیدن حق نیز اشاره‌هایی دارد:

بیدلی در همه احوال خدا با او بود — او نمی‌دیدش و از دور خدایا می‌کرد
جمال یار ندارد غبار و پرده ولی — غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد

اما در ابیاتی دیگر، حافظی که صاحب‌نظران او را دین‌دار، پای‌بند اصول مذهب، خوشنام و مواظب امور شرعی دانسته‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳٦۷: ۳۳۳؛ پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۲۳۵). مجبور بودن انسان را دلیل استواری بر ارتکاب معاصی معرفی می‌کند و آشکارا می‌گوید: «کارفرمای قدر می‌کند این، من چه کنم!».

من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم — اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد
نقش مستوری و مستی نه به دست من و توست — آنچه سلطان ازل گفت بکن آن کردم
مکن به چشم حقارت نگاه در من مست — که نیست معصیت و زهد بی‌مشیت او

٤. اهل ملامت به خوارداشت عبادت‌های خود و تکیه نکردن به آن‌ها بسیار سفارش می‌کنند و عملی را که انسان نیک بپندارد و بدان استظهار یابد، باطل می‌شمارند.[٥] بزرگان این طریقه برآن‌اند که اگر مریدی از طاعت خود خرسند شود،آن را بزرگ می‌شمارد و همین خشنودی از عبادت ـ و در نهایت از خود ـ او را از مرتبهٔ صالحان دور می‌سازد (سلمی، ۱۳۷۲: ٤۱۳). از این رو نه تنها اعمال نیک خویش را شایستهٔ توجه نمی‌دانند، بلکه در عین عمل به تکلیف، از سوء عاقبت بیمناک‌اند. حمدون قصّار می‌گوید: «هرگاه مستی ببینی، نگر وی را عیب نکنی که نباید که بدان گرفتار گردی» (قشیری، ۱۳۷۹: ٥۰).

مضمون ″حقیر شمردن طاعات و ترس از سوء عاقبت″ در ابیاتی مورد توجه حافظ است:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.64.17.6]

تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافریست راهرو گر صد هنر دارد توکل بایدش
زاهد ایمن مشو از بازی غیرت زنهار که ره از صومعه تا دیرمغان این‌همه نیست
حکم مستوری و مستی همه بر خاتمت است کس ندانست که آخر به چه حالت برود

اما در ابیاتی دیگر دعای شب و ورد سحرگاه خود را در برابر دیدهٔ همگان می‌نهد و ضمن بزرگداشت مقام معنوی و طاعات خویش، اعتماد و استظهارش را به قبول چنین اعمالی ابراز می‌کند:

مرو به خواب که حافظ به بارگاه قبول ز ورد نیم‌شب و درس صبحگاه رسید
صبح‌خیزی و سلامت‌طلبی چون حافظ هرچه کردم همه از دولت قرآن کردم
بیار می که چو حافظ هزارم استظهار به گریهٔ سحری و نیاز نیم‌شبی است

۵. فقر در نظر ملامتیه بسیار ارزشمند است، هرگز آن را بر کسی هویدا نمی‌سازند؛ زیرا دیگران را نیز هم‌چون خود محتاج می‌بینند و تنها خداوند را بی‌نیاز واقعی می‌دانند. آنان بر کتمان فقر و آشکار نکردنش بسیار اصرار می‌ورزند. در اصل بیست و سوم از اصول ملامتیه آمده است: «فقر سرّی از اسرار خداوند است. فقیر واقعی آن است که جز خداوند احدی از فقر او آگاه نباشد. اظهار فقر، هم از امانت‌داری به دور است و هم آدمی را از زمرهٔ فقرا خارج می‌کند و جزء محتاجان می‌سازد» (سلمی،۱۳۷۲: ٤۲۹).

از دیگر سو، اهل ملامت زیاده‌خواهی و دنیاطلبی را مایهٔ رنج آدمی می‌شمارند و آن را به طالبان دنیا وا می‌گذارند. از این رو برای رسیدن به بهره‌ای دنیوی، نه از کسی یاری می‌طلبند و نه ملازم درگاه بزرگان می‌شوند و به مدح ایشان می‌پردازند. ابوحفص حدّاد نیشابوری، کرم واقعی را در وانهادن دنیا به دنیاخواهان و اقبال به حق می‌داند (همان: ٤۳۵). و وقتی دیگر می‌گوید: «چه نیکوست استغنا به خدای ـ تعالی ـ و چه زشت است استغنا به لئام» (همان: ۳۹۹). حمدون قصّار نیز پست‌ترین انسان را شخصی می‌داند که برای منظوری این‌جهانی به ستایش دیگران بپردازد (ابونعیم اصفهانی،۱۹۸۰:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.64.17.6]

۲۳۱). او مریدان خویش را به خوارداشت دنیا و دنیاداران فرامی‌خواند (سلمی، ۱۹۵۳: ۱۲۸) و دنیاطلبی را سبب ذلّت آدمی می‌شمارد (همان: ۱۲۷).

حال به سراغ کلام حافظ می‌رویم. او نیز گاه "فقر" را بزرگ و عزیز می‌دارد:

دولت فقر خدایا به من ارزانی دار — کاین کرامت سبب حشمت و تمکین من است
حافظ غبار فقر و قناعت ز رخ مشوی — کاین خاک بهتر از عمل کیمیاگری
اگرت سلطنت فقر ببخشند ای دل — کمترین ملک تو از ماه بود تا ماهی

در ابیاتی دیگر "تقاضا از دیگران" را فعلی نکوهیده می‌شمارد:

چو حافظ در قناعت کوش وز دنیی دون بگذر — که یک جو منت دونان به صد من زر نمی‌ارزد
حافظ آب رخ خود بر در هر سفله مریز — حاجت آن به که بر قاضی حاجات بریم
دل خستهٔ من گرش همتی هست — نخواهد ز سنگین دلان مومیایی

با این همه، مواقعی هم هست که آشکارا دست نیاز در برابر بزرگان می‌گشاید و خواستهٔ خویش را به اشکال گوناگون طلب می‌کند:

دختر فکر بکر من محرم مدحت تو شد — مهر چنان عروس را هم به کفت حواله باد
بدین شعر تر شیرین ز شاهنشه عجب دارم — که سر تا پای حافظ را چرا در زر نمی‌گیرد
مکارم تو به آفاق می‌برد شاعر — ازو وظیفه و زاد سفر دریغ مدار

برخلاف بزرگان ملامتیه که هرگز گرد ستایش هم‌چون خودی نگشته‌اند، در *دیوان حافظ* ابیات مدحت‌آمیز فراوان است. این مدایح به دو دسته قابل تقسیم‌اند: در نمونه‌های نخستین، از شخصی خاص نامی در میان نیست؛ اما از شیوهٔ بیان پیداست که صاحب مسندی مخاطب شاعر بوده است و در نمونه‌های دستهٔ دوم به تصریح نام ممدوح را می‌آورد:

الف ـ شواهدی از مدایح دستهٔ اول:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.64.17.6]

جهان به کام من اکنون شود که دور زمـان — مـرا بـه بنـدگی خواجـهٔ جهـان انـداخت
مـن غـلام نظـر آصـف عهـدم کـو را — صورت خواجگی و سیرت درویشان اسـت
به وجه مرحمت ای ساکنان صـدر جـلال — ز روی حـافظ و ایـن آسـتانه یـاد آریـد

ب ـ شواهدی از مدایح دستهٔ دوم:

شهنشاه مظفر فر شجاع ملک و دیـن منـصور — که جود بی‌دریغش خنده بر ابـر بهـاران زد
مـن از جـان بنـدهٔ سـلطان اویـسم — اگرچـه یـادش از چـاکر نباشـد
فلک جنیبه‌کـش شـاه نـصرةالـدین اسـت — بیـا ببـین ملکـش دسـت در رکـاب زده

٦. دنیا و مافیها در نظر اغلب فرقه‌های تصوف شایستهٔ اعتنا نیست. در سخنان شیوخ اهل ملامت نیز دعوت به ترک دنیا به وضوح نمایان است؛ اما در سلوک شخصی، آن را اظهار نمی‌کنند و اگر دنیا را ناپسند می‌شمارند، این نکوهش‌گری باید نهانی باشد. سخن ابوحفص به یکی از اصحاب خویش که دنیا و اهل دنیا را نکوهش می‌کرد این است که: «چیزی را که باید پنهان می‌داشتی آشکار کردی پس با ما منشین» (سلمی، ۱۳۷۲: ٤۰۹). و اصولاً اهل ملامت با زهدی که می‌ورزیدند رغبتی به دنیا نمی‌توانستند داشت و واگذاری دنیا به دنیاخواهان نتیجهٔ قهری این شیوه از تفکر بوده است.

اکنون به بررسی چگونگی مواجهه حافظ با "دنیا" بپردازیم. او گاه نه تنها تصویر زیبایی از دنیا ارائه نمی‌کند، بلکه در زشت نمودن آن سعی می‌ورزد و پنهان و آشکار به ترکش فرا می‌خواند:

حافظا ترک جهان گفتن طریق خوشدلی است — تا نپنداری که احوال جهانداران خوش است
تـا کـی غـم دنیـای دنـی ای دل دانـا — حیف است ز خوبی که شود عاشـق زشـتی
طرّهٔ شاهد دنیـی همـه بنـد اسـت و فریـب — عارفان بـر سـر ایـن رشـته نجوینـد نـزاع

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.64.17.6]

اما در مواقعی دیگر با علم بر گذرا بودن جهان و فرصت اندکی که آدمی در زندگانی دارد، به اغتنام وقت، خوش‌باشی و لذت‌بردن از دنیا دعوت می‌کند. توصیه‌ای که در آموزه‌های اصحاب ملامت کمترین نشانی ندارد:

حافظا تکیه بر ایام چو سهو است و خطا — من چرا عشرت امروز به فردا فکنم
می بی‌غش است دریاب وقتی خوش‌است بشتاب — سال دگر که دارد امید نوبهاری
چو امکان خلود ای دل درین فیروزه ایوان نیست — مجال عیش فرصت دان به فیروزی و بهروزی

۷. «از شهرت گریختن و در گمنامی زیستن یکی از پایه‌های طریقت ملامتیان است» (فروزانفر، ۱۳۷۱: ۷۳۳). ایشان همواره اشتهار را آفت بزرگی دانسته‌اند و از این که نماز، روزه و یا هر عبادت دیگری سبب مشهور شدن آنان شود هراسیده‌اند (سلمی، ۱۳۷۲: ٤٠٩). اصرار اهل ملامت بر کتمان احوال و حتی اذکار دلیلی استوار بر روی‌گردانی ایشان از متمایز و متفاوت بودن است؛ اما حافظ برخلاف ملامتیه، از شهرت خویش مسرور است. با صدایی رسا بر ممتاز بودن هنرش می‌نازد و از عالم‌گیر شدن شعرش اظهار خرسندی می‌کند:

نه هر کو نقش نظمی زد کلامش دلپذیر افتد — تذرو طرفه من گیرم که چالاکست شاهینم
عراق و فارس گرفتی به شعر خوش حافظ — بیا که نوبت بغداد و وقت تبریز است
صبحدم از عرش می‌آمد خروشی عقل گفت — قدسیان گویی که شعر حافظ از بر می‌کنند

مسلماً برای توجیه چنین پیوست و گسست‌هایی که جز موارد یاد شده نمونه‌های بسیار دیگر دارد، باید دلیلی قانع‌کننده ارائه شود و این استدلال که حافظ به بعضی از اصول ملامتیان دل‌باخته است و به بعضی دیگر نه! و یا زمانی به بعضی از اصول آنان تعلق خاطر داشته و وقتی دیگر نسبت به همان‌ها بی‌علاقه شده است، استدلالی سخت سست خواهد بود.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.64.17.6]

هدف حافظ از جلب ملامت

اگرچه افراط در تفسیر عرفانی شعر حافظ سبب شده است تا هر "ملامت و بدنامی" در سخن وی به عقاید ملامتیان راه برد و تقابل واژه‌های "سلامت" و "ملامت" نیز در ابیاتی نظیر:

دل و دینم شد و دلبر به ملامت برخاست گفت با ما منشین کز تو سلامت برخاست

یارب سببی ساز که یارم به سلامت باز آید و برهاندم از بند ملامت

یادآور سخن معروف «الملامة ترک السلامة» (هجویری، ۱۳۸٦: ۹۰) حمدون قصّار گشته و به این تلقی‌ها دامن زده است؛ اما به نظر می‌رسد بیش از آن که اظهاراتی نظیر دعوت به مبارزه با نفس، عیب‌پوشی، حلم و... که پیشتر بدان‌ها اشاره کردیم دلیل تمایل حافظ به آراء اهل ملامت قلمداد شود، در معرض ملامت قرارگرفتن و پرهیز از نام و ننگ که در کلام وی بسامد بالایی نیز دارد سبب انتساب وی به طریقهٔ ملامت شده است؛ اما نکته‌ای که مغفول مانده آن است که هدف وی از جلب این ملامت چه بوده است؟

اصحاب ملامت به سه دلیل عمده خود را در معرض ملامت می‌نهادند:۱. خوارداشت نفس ۲. عادت به یکسان‌شماری مدح و ذمّ دیگران ۳. رهایی از قید توجه خلق؛ اما آیا حافظ نیز چنین اهدافی را دنبال می‌کرده است؟ با شواهدی که پیشتر ارائه شد، پاسخ این سؤال قطعاً منفی است. تاریخ عصر حافظ گواه صادقی است بر این که آن روزگار از جمله روزگارانی است که عارضهٔ "ریا" در جامعهٔ ایرانی شیوعی تأسف‌بار داشته است و حافظ برای نمودن نابسامانی اوضاع که غالب انسان‌ها را ناگزیر از ریاکاری ساخته، در مواردی، حتی خود را در جمع ریاکاران جای می‌دهد و می‌گوید:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.64.17.6]

صراحی می‌کشم پنهان و مردم دفتر انگارند عجب گر آتش این زرق در دفتر نمی‌گیرد
گفتی از حافظ ما بوی ریا می‌آید آفرین بر نفست باد که خوش بردی بوی
می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب چون نیک بنگری همه تزویر می‌کنند

بنابراین نشانهٔ تیر ملامت شدن حافظ موضعی است که روح حساس و آزرده از زمانهٔ او برای مبارزه با زاهدان ریاکار برمی‌گزیند. آنان که با تظاهر به مسلمانی، دین را وسیلهٔ رسیدن به جاه و نعمت‌های دنیوی ساخته بودند و عیب‌جویی از دیگران را وسیلهٔ نمایش پاکی ظاهری خود.

حافظ در مبارزه با صوفی، واعظ، فقیه، شیخ و محتسب تا بدان جا پیش می‌رود که باز هم کار به اتخاذ مواضع متناقض می‌کشد. او بر گروه یاد شده که تفکری اشعری دارند خرده می‌گیرد که چرا به عیب‌جویی از خلق خدا می‌پردازند و عذر آدمیان را در ارتکاب معاصی نمی‌پذیرند، حال آن که می‌دانند گناه‌کاران، اختیاری در ارتکاب به گناه ندارند. او برای حمایت از خلق «دلیلی به ظاهر موجّه هم می‌آورد؛ دلیلی که با مایه‌ای از طنز و تمسخر همراه است: اگر قرار بود انسان گناه نکند یا توانایی گناه کردن نداشته باشد، عفو و رحمت و کرم خدا بر چه تعلق می‌گرفت؟» (پورنامداریان،۱۳۸۲: ٦۳).

سهو و خطای بنده گرش اعتبار نیست معنی لطف و رحمت آمرزگار چیست؟

اما خود وی در برابر ریاکارانی که با آنان سر ستیز دارد موضعی به عکس می‌گیرد و چنان که ذیل شمارهٔ ۱ نشان دادیم، ضمن افشای عیوبشان، زبان به بدگویی از آنان می‌گشاید.

با این توضیحات، معلوم می‌شود که در معرض ملامت قرار گرفتن حافظ که غالباً دلیل تمایل او به طریقه ملامت دانسته شده است، در حقیقت شیوه‌ای است برای مبارزه با ریا و اظهار مخالفت با عوام ظاهربین و نادان و خواص نادان‌تر، و ارتباطی به نوع

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.64.17.6]

سلوک و تربیت عرفانی وی ندارد. او در این مبارزه تنها در همان موضعی نشسته است که قرن‌ها پیش بزرگانی دیگر به قصد دوری از ریا در آن جای گرفته بودند و دور نیست که اگر چنان طریقه‌ای وجود هم نمی‌داشت، باز حافظ همان می‌کرد که کرده است.

اما پاسخ این سؤال: که پس دلیل اصرار بعضی شارحان بر فروبردن شعر حافظ در هاله‌ای از تقدس و معنویت و اعطای مشرب ملامتی به وی چه می‌تواند باشد؟ آن است که شعر حافظ شعری است تأویل‌پذیر و «به سبب ساختار خود، خواننده را می‌خواند بیشتر از آن که خواننده شعر او را بخواند» (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۲۳۵). و با آن که «گره زدن جوانب متناقض وجود انسان و در کنار یکدیگر حفظ کردن آن‌ها بزرگ‌ترین عامل توفیق اوست» (شفیعی کدکنی، ۱۳٦۸: ٤۳۱)، مفسران کلامش غالباً در صدد برآمده‌اند تا تصویری عرفانی و تک بُعدی از خود شاعر و یا انسانی که در عرصهٔ غزل او حضور دارد ارائه کنند و در این راه، هم‌سویی آنان با باورها و هنجارهای فرهنگی جامعه و آن‌چه «افق توقعات» زمانه نامیده‌اند (پاینده، ۱۳۸۷: ۸۳)، نقش به‌سزایی داشته است.

نتیجه‌گیری

اگرچه مبارزه با ریا صدای خاموش‌ناشدنی و تبدیل‌ناپذیر *دیوان حافظ* است؛ اما او شاعری است که همواره مشغول تغییر پارادایم‌های شعر خود بوده است. اندیشهٔ او اندیشه‌ای تک‌صدا نیست. از این رو «جستجو برای به دست دادن یک نظام فکری و فلسفی و اخلاقی معین که با منطق عقلانی و یک بعدی و مستقیم زمان آگاهی ما بتواند توجیه‌پذیر باشد در شعر حافظ ناممکن است» (پورنامداریان؛ ۱۳۸۲: دو). او دل‌بسته یا مبلّغ هیچ اندیشهٔ رسمی و اخلاق خاصی نیست. آزاداندیشی حافظ مانع از محدودیت او

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.64.17.6]

در قالب آیین‌ها و مقررات دست و پاگیری است که این طایفه یا آن طریقه وضع کرده‌اند. او صاحب اندیشه‌ای است که در هیچ قالبی نمی‌گنجد و از هر آن‌چه مصلحت بداند برای القای هرچه زیباتر فکر یا احساس خویش بهره می‌جوید.

حافظ، هم‌چون بعضی شاعران دیگر نیست که اندیشه‌ها و عقاید از پیش شکل گرفته، هیجانات عاطفی او را مهار و هدایت کند، بلکه هیجانات عاطفی او به مقتضای خود، اندیشه‌های گوناگون را برمی‌انگیزد و با یکدیگر درگیر می‌کند (همان: چهار). به همین سبب، وی برای القای اندیشه یا انتقال احساس و عاطفه‌ای که تحت شرایطی خاص وجودش را تسخیر کرده است، مقایسه‌ای جزء به جزء با تخیل، عاطفه و اندیشه‌های ارائه شده در غزل‌های پیشین خویش انجام نمی‌دهد تا مواردی را که با آن سروده‌ها سازگار باشد برگیرد و مابقی را رها سازد. او بنا به اقتضای شرایط، گاه ایده‌ای را بر پیشگاه می‌نشاند و وقتی دیگر، همان را در پایگاه می‌نهد و پیوست و گسست‌های موجود میان کلام او و آراء ملامتیان که بدان‌ها اشاره کردیم، نتیجهٔ طبیعی چنین سرایشی است و ناگفته پیداست که عرصهٔ ظهور این تناقض‌ها، حیات شعری شاعر است و نه حیات واقعی او.

پی‌نوشت

۱. نگاه کنید به: *از کوچهٔ رندان*، ص ۱۵٤؛ *جستجو در تصوف ایران*، ص ۲۳۳؛ *مکتب حافظ*، ص ۱۳۲؛ *فرهنگ اشعار حافظ*، ص ۱۹۷؛ *چارده روایت*، ص ۷۵؛ *شرح غزل‌های حافظ*، ج ۱، ص ۱۲۳؛ *نقشی از مستی و مستوری*، صص ۱۵۸، ۱٦۰؛ *بحثی در تصوف*، ص ۸۲.

۲. برای ملاحظهٔ نمونه‌ای از این‌گونه برداشت‌ها نگاه کنید به: *چارده روایت*، صص ۷٦-۸۵؛ *حافظ*، صص ۱۸۳-۱۸٤.

۳. *رسالة الملامتیه*، مجموعه آثار سلمی، ج ۲، اصول۸ و۱۷.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.64.17.6]

٤. همان، اصول١٦، ٢٥، ٢٨.

٥. همان، اصول١٥، ٢٠.

منابع

تذکر: تمامی ابیات از *دیوان حافظ*، تصحیح غنی و قزوینی نقل شده است.

الاصبهانی، ابونعیم احمدبن عبدالله. (۱۹۸۰). *حلیةالاولیاء و طبقات‌الاصفیاء*. جزء ۱۰. الطبعةالثالثه. بیروت: دارالکتاب العربی.

بامداد، محمدعلی. (۱۳۳۸). *حافظ‌شناسی یا الهامات خواجه*. به کوشش محمود بامداد. چ دوم. بی‌جا: کتابخانهٔ ابن‌سینا.

پاینده، حسین. (۱۳۸۷). «نسبی‌گرایی در نقد ادبی». *فصلنامهٔ نقد ادبی*. سال اول. شمارهٔ اول. ۷۳-۸۹.

پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۲). *گمشدهٔ لب دریا*. چ دوم. تهران: سخن.

خالصی، محمدرضا. (۱۳۸٦). *نقشی از مستی و مستوری*. شیراز: نویدشیراز.

خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳٦۷). *چارده روایت*. تهران: پرواز.

ـــــــــــــــــ. (۱۳۷۸). *حافظ*. تهران: طرح نو.

رجایی بخارایی، احمدعلی. (بی‌تا). *فرهنگ اشعار حافظ*. چ سوم. تهران: علمی.

زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳٦۹). *ازکوچه رندان*. چ ششم. تهران: امیرکبیر.

ـــــــــــــــــ. (۱۳۷٦). *جستجو در تصوّف ایران*. چ پنجم. تهران: امیرکبیر.

سلمی، ابوعبدالرحمان. (۱۹۳۵). *طبقات الصوفیه*. تحقیق نورالدین شریبه. الطبعةالاولی. مصر: جماعة الأزهر.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.64.17.6]

ـــــــــــــــــــــ .(۱۳۷۲). «رسالة الملامتیه». *مجموعه آثار سلمی*. نصرالله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی. ۴۰۲-۴۳۵.

سهروردی، شهاب‌الدین عمر. (۱۹۷۳). *عوارف‌المعارف*. مصر: مکتبة القاهره.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۶۷). «مبارزهٔ حافظ با ریا». *شعر و زندگی حافظ*. منصور رستگار فسایی. چ چهارم. تهران: جامی. ۳۳۰-۳۵۴.

ـــــــــــــــــــــ . (۱۳۶۸). *موسیقی شعر*. چ دوم. تهران: آگاه.

غنی، قاسم. (۱۳۶۶). *بحثی در تصّوف*. تهران: زوّار.

فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۷۱). *شرح مثنوی شریف*. ج ۲. چ پنجم. تهران: زوّار.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۷۹). *رساله قشیریه*. ترجمهٔ ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ششم. تهران: علمی و فرهنگی.

مرتضوی، منوچهر. (۱۳۶۵). *مکتب حافظ*. چ دوم. تهران: توس.

هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۶). *کشف‌المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. چ سوم. تهران: سروش.

هروی، حسین علی. (۱۳۶۹). *شرح غزل‌های حافظ*. به کوشش زهرا شادمان. ج۱. چ سوم. تهران: چاپخانهٔ صفا.

همایون فرّخ، رکن‌الدین. (۱۳۶۹). *حافظ خراباتی*. ج۶. چ دوم. تهران: اساطیر.

یکتایی، مجید. (۱۳۴۶). «حافظ در سلک ملامتیه». *مجلهٔ مهر*. دورهٔ سیزدهم. شمارهٔ ۸. ۵۸۹- ۵۹۵.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1388.17.64.17.6]