

مجله‌ی حافظ‌پژوهی (مرکز حافظ‌شناسی - کرسی پژوهشی حافظ)
سال ۱، شماره‌ی ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱، پیاپی ۱، صص ۶۹-۹۰

حافظ شهید؛ مدخلی دیگر بر مفهوم شهیدبودن حافظ

محمد رضا خالصی*

چکیده

اطلاعات ما درباره‌ی زندگی خواجه‌شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی بسیار اندک است. نخستین اطلاعات درباره‌ی زندگی خواجه را در مقدمه‌ی جامع دیوان او، یعنی شمس‌الدین محمد گلندام، باید جست. گلندام در بخشی از مقدمه‌ی خویش، خواجه حافظ شیرازی را «مولانا الاعظم الشهید السعید...» می‌خواند. آنچه در این بخش از مقدمه، همیشه، جای سؤال بوده و هست، به‌کاربردن لفظ «شهید» برای حافظ است. در این مقال کوشش شده است مدخلی دیگر بر مفهوم شهیدبودن حافظ، گشایش، بررسی، مبرهن و مستدل شود. حاصل آنکه، عرفا و صوفیان، مقام شهید را به آن دسته از حافظان و قاریان قرآن می‌دهند که در هنگام تلاوت، در حال دیدار، خطاب و مشاهده‌اند و عالم غیب بر آن‌ها تجلی می‌یابد؛ پس می‌توان پذیرفت که کلمه‌ی شهید، کلمه‌ای قرآنی‌صوفیانه است برای آن دسته از قاریان و حافظانی که به دیدار عالم غیب نائل می‌آیند.

واژه‌های کلیدی: حافظ شیرازی، شهید، گلندام.

۱. مقدمه

اطلاعات ما درباره‌ی زندگی خواجه‌شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، بسیار اندک است و این تنها مربوط به حافظ شیرازی نمی‌شود. متأسفانه، قریب به اتفاق بزرگان فرهنگ و

* دکترای فلسفه و کلام اسلامی و پژوهشگر جهاد دانشگاهی فارس khalasir46@gmail.com

اندیشه‌ی این دیار، در این موضوع با حافظ شریک‌اند. نخستین اطلاعات درباره‌ی زندگی خواجه را در مقدمه‌ی جامع دیوان او، یعنی شمس‌الدین محمد گلندام، باید جست.

۱. ۱. محمد گلندام

براساس مقدمه‌ای کهن، گلندام نخستین جامع کل شعرهای خواجه است که خود نیز، شاعر، مُحرّر و منشی بوده؛ هرچند علامه‌قزوینی در این مقدمه، به تردید نگریسته است (رک. قزوینی، ۱۳۲۰: قز).

در طول قرون گذشته، هیچ‌یک از کسانی که درباره‌ی آثار و زندگی خواجه تحقیق کرده‌اند، درباره‌ی وجود شمس‌الدین محمد گلندام تردید نکرده‌اند و همه، او را جامع دیوان حافظ و صاحب مقدمه‌ی مشهور آن می‌دانند؛ مگر علامه‌قزوینی و تنی چند در ایران که به اقتضای آن مرحوم رفته‌اند و البته، به اشتباه رفته‌اند.

محیط طباطبایی درباره‌ی گلندام تحقیقاتی جامع انجام داد که تحت همین نام، در سال ۱۳۴۹ش، در برنامه‌ی «مرزهای دانش» از رادیو ایران پخش شد. او، سپس، در خطابه‌ی خود، در کنگره‌ی سعدی و حافظ در شیراز (اردیبهشت سال ۱۳۵۰)، وجود محمد گلندام را اثبات کرد؛ اما امروز، پژوهش‌های جدید این مقدمه را تأیید و معتبر می‌شمارد:

۱. ۲. قدیمی‌ترین سند معتبر از مقدمه‌ی گلندام

قدیمی‌ترین سند معتبر از مقدمه‌ی گلندام، در دست‌نویس ۸۲۴ق متعلق به کتابخانه‌ی سیدهاشم سبزویش، از فضلا و عرفای هند، دیده می‌شود (رک. گلندام، ۱۳۷۶). خانلری در مقدمه‌ی دیوان خواجه می‌نویسد:

...اما اخیراً، با یافت‌شدن سند معتبری، این تردید زائل شد و مُسلم گردید که نام محمد گلندام جعلی نیست و در میان معاصران خواجه، کسی به این عنوان وجود داشته و می‌توان احتمال داد که مقدمه، به‌قلم او و جامع دیوان، نیز، هم او بوده است. این سند، عبارت از سفینه‌ای است که برای خزانه‌ی ابوالفتح‌ابراهیم‌سلطان، کتابت شده و ما در مقدمه‌ی این کتاب، مشخصات آن را برشمردیم (حافظ شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۱۳۶).

خانلری، در جلد دوم دیوان خواجه، در معرفی نسخه‌ی ۷۱۷-۸۳۸، تحت عنوان «نسخه‌ی ن» می‌نویسد:

این جُنگ یا سفینه متعلق به آقای جعفر سلطان‌القرائی بوده و اکنون در کتابخانه‌ی مجلس شورای ملی مضبوط است. در اول کتاب در ترنجی نوشته شده: «به رسم خزانه‌ی السلطان الاعظم الاعدل الوائق بالملک الدیان مغيث الدنيا و الدين ابو الفتح ابراهيم سلطان، خلد الله سلطانه»، این سلطان یعنی ابو الفتح ابراهیم از جانب شاه‌رخ، از سال ۷۱۸ تا سال ۷۳۸، حکومت و سلطنت فارس را به جای جلال‌الدین اسکندرین عمر شیخ بر عهده داشته است و بنابراین، نسخه‌ی مزبور در خلال سال‌های سلطنت او در فارس باید نوشته شده باشد و در همین مجموعه است که قصیده‌ای از محمد گلندام در مدح پادشاه ثبت شده است و این شخص، همان جامع غزل‌های حافظ و نویسنده‌ی مقدمه‌ی معروف دیوان شاعر است (همان، ج ۲: ۱۱۳۶).

خانلری در این باره می‌نویسد:

در این سفینه که میان سال‌های ۷۱۸ تا ۸۳۸ کتابت شده است، قصیده‌ای ثبت است با عنوان «ایضاً یمدحه مولانا شمس‌الدین محمد گلندام» گوید [مطلع قصیده این است: تازگی بین که دگر باره صبا پیدا کرد/ آمد و باغ، گل‌اندام و سمن‌سیما کرد (رک. سخن اهل دل، ۱۳۷۱: ۲۲۱)] از مضمون این قصیده چنین برمی‌آید که شاعر، یعنی محمد گلندام، در جوانی به شاعری پرداخته؛ سپس این شیوه را ترک گفته و به کار انشا اشتغال یافته و نزد شاهان مختلف به این شغل خدمت کرده و حرفه‌ی خود را عرض رسائل و تاریخ ملوک قرار داده و سپس، به شیراز بازگشته و در آنجا به خدمت سلطان وقت، ابو الفتح ابراهیم سلطان درآمده است (حافظ شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۱۴۷).

پس گلندام، شخصی موهوم نبوده و مقدمه‌ی او بر دیوان خواجه از اعتبار و پشتوانه‌ای محکم برخوردار است (رک. نیساری، ۱۳۶۷: ۱۳-۱۹)؛ سلیم نیساری بعضی از نسخ قدیمی را که دارای این مقدمه هستند، معرفی می‌کند: «گلندام ابتدا شیوه‌ی شاعری پیشه می‌کند و سپس، به شغل عرض رسائل و تاریخ ملوک روی می‌آورد و به دربار ابو الفتح ابراهیم سلطان (رک. خواندمیر، ۱۳۶۲، ج ۳: ۶۱۸-۶۲۱؛ یزدی، ۱۳۳۶، ج ۱: ۱۷؛ شجاع، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۳۰۳؛ سمرقندی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۱۳۶۵) می‌رود» (نیساری، ۱۳۸۵: ۲۱). گلندام در بخشی از مقدمه‌ی خویش، خواجه حافظ شیرازی را این گونه معرفی می‌کند: «ذات ملک صفات مولانا الاعظم، الشهيد السعيد، مَفْخَرُ العلماء، استاد نحاریر الادباء، معدن اللطائف الروحانية، مخزن المعارف السبحانية، شمس الملة و الدين، محمد الحافظ

الشیرازی، طیب الله تربته و رفع فی عالم القدس رتبه...» (گلندام، ۱۳۷۶: ۱؛ نیساری، ۱۳۸۷: ۲۶).

آنچه در این بخش از مقدمه، همیشه، جای سؤال بوده و هست، به‌کاربردن لفظ «شهید» برای حافظ است. قزوینی درباره‌ی کلمه‌ی شهید می‌نویسد: «چنین است در اغلب نسخ موجود نزد اینجانب و مقصود از این کلمه در اینجا، یعنی در مورد خواجه، درست معلوم نشد که به چه مناسبت اطلاق کلمه‌ی شهید بر او شده است» (حافظ شیرازی، بی‌تا: قز). البته، در دیگر نسخ کهن بازمانده‌ی این مقدمه نیز، واژه‌ی شهید وجود دارد. نذیر احمد، در مقاله‌ای در باب نسخه‌ی قدیمی مورد تحقیق جلال نائینی که مورخ به سال ۸۲۴ است، می‌نویسد: «کلمه‌ی شهید که در سلک نعوت موصوف بهای شاعر در این عبارت آمده، دقیقاً، در این مقدمه ذکر شده است. هرچند این کلمه برای قزوینی موجب ابهام شدیدی شده، ولی الحاقی نیست و مسأله‌ای را مطرح می‌سازد که شایسته‌ی مطالعه‌ی جدی از جانب دانشمندان است» (نذیر احمد، ۱۳۶۶: ۴۹۷ // *ایران‌نامه*. ۱۳۶۶: ش ۳: ۴۹۷). شفیعی کدکنی درباره‌ی این کلمه می‌نویسد: «تا آنجا که به یاد دارم، هیچ‌کس بعد از قزوینی به تحقیق در باب این کلمه نپرداخته است و آن بزرگوار هم جای دیگری توضیحی در باب این کلمه ننوشته است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۹۸).

او، سپس، ادامه می‌دهد: «از جست‌وجو در میان منابع قدیمی به زبان عربی که در ایران تألیف شده و موضوع آن زندگینامه‌ی بزرگان علم یا تصوف است، به‌خوبی، روشن می‌شود که کلمه‌ی شهید یکی از موارد عمده‌ی اطلاقش درباره‌ی علما و بزرگان اهل تصوف و عرفان بوده است و این کاربرد هیچ رابطه‌ای با مفهوم شهادت (= کشته‌شدن در راه خدا) ندارد» (همان: ۱۰۰).

شفیعی کدکنی، بعد از این، ضمن اشاره به نامه‌ای سرگشاده که در تاریخ ۴۴۵ قمری، قشیری به مراد و استادش، ابوعلی دقاق، نوشته و او را به‌عنوان «الاستاذ الشهید» یاد می‌کند، به چند مورد دیگر نیز، استناد می‌جوید (رک. همان: ۱۰۰-۱۰۴).

۲. بحث و بررسی

۲. ۱. شهید در میراث مکتوب گذشته

در این بخش، برای کاربرد کلمه‌ی شهید در مقدمه گلندام، فرضیه‌ای دیگر را مطرح می‌کنیم و برای آن استدلال می‌آوریم؛ شاید راهی به دهی باشد:

۲. ۱. ۱. استدلال اول

نخست ببینیم شهید در میراث مکتوب گذشته‌ی ما چگونه معنا شده است:

تهانوی در کشف اصطلاحات الفنون و العلوم در تعریف کلمه‌ی شهید می‌نویسد:

هو فی الشرع يطلق على الشهيد في احكام الدنيا مثل عدم الغسل و غيره و هو الشهيد الحقيقي شرعاً و يطلق ايضاً بطريق الاتساع على الغريق و الحريق و المبطون و المطعون و الغريب و العاشق و ذات الطلق و ذی ذات الجنب و غيرهم مما كان لهم ثواب المقتولين. كما أشير إليه في المبسوط و غيره، فهم شهداء في أحكام الآخرة و الشهيد في الاصل من الشهود أى الحضور او من الشهاده أى الحضور مع المشاهده بالبصر او البصيره، ثم سمي به من قتل في سبيل الله تعالى إما لحضور الملائكه إياه تنزل عليه الملائكه و إما لحضور روحه عنده تعالى كما في المفردات... (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱: ۱۰۴۴ و ۱۰۴۵).

و سپس، وارد مسائل فقهی درباره‌ی شهید می‌شود (رک. همان: ۱۰۴۵). بعد می‌گوید:

إعلم الشهيد نوعان: الاول هو الشهيد الحقيقي و تعريفه بالتفصيل قد مرّ الثاني: الشهيد الحُکمی و هؤلاء كثيرون و قد اختلف حالهم في الكتب الفتاوى و الاحاديث ما حولهم في هذا المقام لکی أخفف العناء عن كل من يبحث في أمرهم في المراجع المختلفه والله مسهلّ كلّ أمر. إعلم بأن الشخص المسلم الذى يموت في الوباء و الطاعون أو بحراره الحمى أو بسبب الإسهال أو الاستقاء أو إنتفاح البطن أو بسبب غرق السفينه فيغرق في الماء أو يسقط السقف فوقه أو يقع عليه الجدار أو شجره أو حجر و امثال ذلك... (همان: ۱۰۴۵ و ۱۰۴۶).

تهانوی، پس از این، توضیحاتی بیشتر می‌دهد و حیطه‌ی شهید حُکمی را وسعت می‌بخشد.

۲. ۱. ۲. استدلال دوم

در احکام فقهی مذاهب اسلامی نیز، درباره‌ی شهید سخن بسیار رفته است که جای این

سخن، البته در این مقال نیست (رک. جواهرالکلام، ج ۴: ۸۶؛ هدایه فی شرح المبتدی، ج ۱: ۴۹؛ المحلی، ج ۵: ۱۱۶؛ المجموع، ج ۵: ۲۶۴؛ عمده القاری، ج ۸: ۱۵۲؛ مبسوط، ج ۲: ۴۹).

۲. ۱. ۳. استدلال سوم

در زندگی خواجه‌ی شیراز، چنان‌که در تاریخ‌ها و تذکره‌ها آمده است، هیچ نشانی از شهادت حقیقی و شهادت حکمی نمی‌بینیم؛ او در شیراز به مرگ طبیعی درگذشته است (رک. خواندمیر، ۱۳۶۲، ج ۳: ۳۱۷؛ گلشن ابراهیمی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۳۰۷-۳۱۰؛ راقم سمرقندی، ۱۳۸۰: ۲۳ و ۲۴؛ جامی، ۱۳۷۰: ۶۱۲؛ سمرقندی، ۱۳۸۲: ۵۴۲؛ رازی، ۱۳۸۹: ۲۲۲؛ انصاری، ۱۳۸۴: ۲۴۵؛ اوحدی بلیانی، ۱۳۹۰: ۸۲؛ صمصام‌الدوله، ۱۳۸۸: ۳۲۳؛ واله داغستانی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۳۹؛ آذریگدلی، ۱۳۷۸: ۱۴۰؛ شیروانی، بی تا: ۷۸۰؛ هدایت، ۱۳۷۷: ۳۷۸؛ مفید، ۱۳۷۱: ۱۵۱؛ معصوم‌علیشاه شیرازی، ۱۳۸۲: ۶۸۵).

تا آنجا که تاریخ‌ها و تذکره‌ها را در دست داشتیم، بررسی کردم؛ هیچ کدام اشاره‌ای به شهادت حقیقی و حکمی حافظ ندارند.

۲. ۱. ۴. استدلال چهارم

در لغت‌نامه‌ها البته برای معنی شهید به معانی دیگری نیز، برمی‌خوریم؛ مانند «شهید، بر وزن فعل، مشتق از شَهِدَ، یَشْهَدُ، شهادت است و معنی شاهد و شهید می‌دهد»؛ «الشهید فی اللغة علی وزن فعل، مشتق من الفعل شهد، يشهد، شهاده فهو شاهد و شهید» و البته، شاهد و شهید معنی واحدی دارند؛ مثل عالم و علیم یا ناصر و نصیر. «فشاهد و شهید به معنی واحد مثل عالم و علیم و ناصر و نصیر» (ابن‌درید، بی تا، ج ۲: ۶۵۳؛ همان، ج ۳: ۱۲۴۸).

و در زبان عربی صیغه‌ی فعل ابلغ است؛ «الا أن صیغه فعل ابلغ» (السمین الحلبی، ۱۴۱۷ق: ۲۷۸).

و یا «...فعل من ابنیه المبالغه فی الفاعل» (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲، ج ۲: ۵۱۳). در مقایسه‌ی اللغة می‌خوانیم: و الشین و الهاء و الدال اصل یدل علی الحضور (ابن‌فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۳: ۲۲۱).

و «الشاهد و الشهید: الحاضر» (ابن‌منظور، ۱۳۶۳، ج ۳: ۲۳۹).

ابن‌منظور برای استشهاد سخش به شعر زیر ارجاع می‌دهد:

حافظ شهید؛ مدخلی دیگر بر مفهوم شهیدبودن حافظ / محمد رضا خالصی _____ ۷۵

«و من ذلک قول الشاعر: کأنی، إن کانت شهوداً عشیرتی / إذا غبت عنی یا عیثم غریب / و یقال قوم شهود، ای حضور» (همان: ۲۴۰).

همین معنی شاهد و شهید، در فرهنگ تصوف، به معنی کسی است که توانایی دیدن ملکوت را دارد: «و أن کان من المشاهده، فهو فعیل (شهید) به معنی فاعل، علی معنی أنه یشاهد من ملکوت الله» (سهیلی، بی تا، ج ۳: ۱۹۵).

شهید بر وزن فعیل در زبان عربی معنی شاهد و فاعل می دهد: «و قد ترد و یراد الحضور و المشاهده كما قوله تعالى: 'و بنین شهوداً' (مدثر/۱۳)» (السمین الحلبی، ۱۴۱۷ق: ۲۸۰).

۲.۲. حافظ، حافظ قرآن

می دانیم حافظ براساس نص شعر خود، حافظ قرآن مجید است:

عشقت رسد به فریاد و ر خود به سان حافظ قرآن ز بر بخوانی در چهارده روایت

(حافظ شیرازی، ۱۳۷۶: ۹۲)

ندیدم خوش تر از شعر تو حافظ به قرآنی که اندر سینه داری

(همان: ۴۳۶)

ای چنگ فروبرده به خون دل حافظ فکرت مگر از غیرت قرآن خدا نیست

(همان: ۶۸)

زاهد ار رندی حافظ نکند فهم، چه شد؟ دیو بگریزد از آن قوم که قرآن خوانند

(همان: ۱۸۴)

صبح خیزی و سلامت طلبی چون حافظ هرچه کردم همه از دولت قرآن کردم

(همان: ۳۱۰)

این رند شیرازی هر جا اشارتی به قرآن خوانی و قرآن دانی خود دارد، با تخلص همراه است؛ گویی می خواهد معنی تخلص خود را برای مخاطب، رندانه، توضیح دهد.

۲.۲.۱. حافظ، حافظ قرآن در متون

نویسندگان پس از حافظ نیز، بر این نکته که او حافظ قرآن بوده است، تأکید دارند:

گلندام می‌نویسد: «اما به محافظت درس قرآن و ملازمت بر تقوی و احسان و بحث کشف و مفتاح و مطالعه‌ی مطالع و تحصیل قوانین ادب و تجسس دواوین عرب، به جمع اشتات غزلیات نپرداخت» (گلندام، ۱۳۷۶: ۸).

صاحب تذکره‌ی مجالس النفایس می‌نویسد: «چون معانی اشعار او اکثر، موافق قرآن است، آن را قرآن فارسی نیز می‌گویند» (نوایی، ۱۳۶۳: ۱۲۸).

در تذکره‌ی هفت اقلیم، امین‌احمد رازی می‌نویسد: «در علم قرأت کلام ملک علام، مهارت تمام به کار می‌برد و التزام داشته که هر شب جمعه، در گرد مقصوره‌ای که میان مسجد شیراز واقع است، تا صبح بگردد و به الحان خوش، ختم قرآن نماید» (رازی، ۱۳۸۹: ۲۲۰).

در تذکره‌ی سلم السموات آمده است: «...شاه‌قاسم انوار بعد از او (خواجه) بوده و اشعارش را ستوده و گفته: به آب زر بنویسید شعر حافظ را/ که معنی همه قرآن حق کلام وی است» (انصاری، ۱۳۸۶: ۲۴۵).

در عرفات العاشقین، اوحدی بلیانی می‌نویسد: «خواجه در زمان حیات خود به جمع اشعار نپرداخت؛ چه اوقاتش به درس قرآن... می‌گذشت» (اوحدی بلیانی، ۱۳۸۹: ۱۰۶۹). و شیرعلی‌خان لودی در این زمینه می‌گوید: «اهل سخن را مایه‌ی سرفرازی خواجه‌شمس‌الدین محمد شیرازی آنجاکه رتبه و حالت اوست، شاعری دون مرتبه‌ی اوست، علوم ظاهر و باطن بر او مکشوف بود؛ به‌خصوص در علم قرآن نظیر نداشت» (لودی، ۱۳۷۷: ۴۲).

صمصام‌الدوله می‌نویسد: «در علم قرأت کلام ملک علام، مهارت تمام داشته و هر شب جمعه، گرد مقصوره‌ای که میان مسجد شیراز واقع است، تا طلوع صبح به الحان خوش، ختم قرآن نمودی؛ حافظ را تخلص از این جهت است» (صمصام‌الدوله، ۱۳۸۸: ۳۲۳). هدایت نیز بر این سخن است که: «چون حافظ قرآن کریم بود؛ حافظ، تخلص نمود» (هدایت، ۱۳۳۹: ۱۸).

فرصت شیرازی در آثار عجم می‌نویسد: «...قرآن مجید را تمام، در حفظ داشته و تخلص را بدین جهت، حافظ، قرار داده» (فرصت شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۴۲۷).

حافظ شهید؛ مدخلی دیگر بر مفهوم شهیدبودن حافظ/محمدرضا خالصی _____ ۷۷

صاحب طرائق الحقایق بیان می‌کند: «در علوم ظاهر و باطن، بی‌نظیر و در علم تفسیر، خبیر و حافظ قرآن بود» (معصوم‌علی‌شاه شیرازی، ۱۳۸۲: ۶۸۵).
در ریحانه‌الادب آمده است: «در علم قرآن نظیری نداشت» (مدرس، ۱۳۷۴، ج ۱: ۳۰۴).

۳.۲. لقب ملک‌القرائی و ملک‌الحفاظی حافظ

در نخستین منابع بازمانده از سال‌های ۷۶۳ تا ۸۲۴ قمری نیز، لقب حافظ، «ملک‌القراء» و «ملک‌الحفاظ» است.

قزوینی در مقدمه‌ی دیوان حافظ می‌نویسد:

در نسخه‌ی قدیمی دیوان حافظ (نسخه‌ی نخجوانی) که در سال ۸۵۰ قمری کتابت شده (اگر تاریخ وفات خواجه را براساس مستندات موجود، سال ۷۹۱ یا ۷۹۲ در نظر بگیریم، این نسخه حدود ۵۸ سال پس از فوت خواجه، کتابت شده است)، کاتب، در آخر دیوان از حافظ این‌گونه یاد می‌کند: «تم‌الدیوان المولی العالم الفاضل ملک‌القراء، افضل المتأخرین، شمس‌الملء و الدین مولانا محمد الحافظ روح الله و نور مرقده بعون الله» (حافظ شیرازی، بی‌تا: زوار).

گلندام نیز، هم‌کلاس و دوست خود را سرآمد حافظان قرآن (ملک‌الحفاظ) معرفی می‌کند. این لقب که مربوط به حفظ و قرائت قرآن مجید است، در شش منبع مهم در قرن هشتم و نهم، به‌صورت «ملک‌القراء»، «حافظ کلام رب العالمین»، «ملک‌الحفاظ» و «حافظ کلام‌المجید» آمده است؛ برای مثال:

- در نسخه‌ی ۸۱۱ق استانبول، این چنین نگاشته شده است: «...حامل کلام رب العالمین، شمس‌الملء و الدین، محمدالحافظ الشیرازی نورالله مرقده».

- در نسخه‌ی قدیمی، به خط میرعلی کاتب در سال ۸۰۸ق، حافظ، «ملک‌القراء» نامیده شده است.

- در نسخه‌ی خطی مهدوی که در سال ۸۶۶ق کتابت شده، «حافظ کلام‌المجید» و «کاشف اسرار فرقان و التوحید» لقب گرفته است.

۲.۴. فوت حافظ

تا اینجا دانستیم که حافظ شیرازی، براساس سخن همه‌ی تاریخ‌ها و تذکره‌ها، به مرگ طبیعی در گذشته است. از سوی دیگر، براساس نص شعرش و همچنین، همه‌ی تاریخ‌ها و تذکره‌ها و جنگ‌ها، حافظ قرآن بوده و تخلص خود را نیز بر این اساس انتخاب کرده است.

۲.۵. صوفیان و شیوه‌ی استماع قرآن

صوفیان در زمینه‌ی تلاوت و حفظ و خواندن قرآن مجید و حتی استماع آن شیوه‌ای خاص را اعمال می‌کردند؛ ابونصر سراج، در *اللمع*، سخنی در این باب دارد که می‌تواند به ما کمک کند تا معنی دیگری از کلمه‌ی شهید را در زمینه‌ی قرآنی آن به دست آوریم: *فعلم اهل الفهم من اهل العلم ان لاسبيل الى التعلق بالاصوب مما يهدي اليه القرآن الا تدبر و التفكير و التيقظ و التذكر و حضور القلب عند تلاوته و علموا ذلك ايضاً بقوله: «كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته و ليتذكر اولوالالباب»* ثم استفاد اهل الفهم من هذه الآية ايضاً ان التدبر و التفكير و التذكر لاوصول اليه الا بحضور القلب لقول الله عزوجل: «ان ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع و هو شهيد» یعنی حاضرالقلب (سراج، ۱۹۱۴: ۷۳).

(ترجمه: خردمندان از این آیه درمی‌یابند که راهی به برترین شیوه‌های هدایت قرآن، جز با ژرف‌اندیشی و خردورزی و آگاهی و یادآوری (تدبر، تفکر، تيقظ و تذکر) و حضور قلب در هنگام خواندن آن وجود ندارد و نیز از آیه‌ی دیگر قرآن که: «کتابی مبارک را بر تو فرستادیم تا در آن ژرف بیندیشند و خردمندان از آن به خود آیند» (ص، ۲۹) درمی‌یابند که برای به‌خودآمدن، راهی جز حضور قلب نیست؛ زیرا خداوند می‌فرماید: «به‌راستی که در قرآن یادآوری است برای آن که قلب یا گوش فرا دارد و شهید باشد» (ق، ۳۷) و شهید در اینجا یعنی حاضرقلب).

قشیری نیز، در تفسیر *لطائف الاشارات*، شهید را کسی می‌داند که حاضرقلب است (رک. قشیری، ۱۹۷۱، ج ۳: ۲۳۱) و بر این باور است که: «و قلب المؤمن اناء صحيح غيرمنكوس، يدخل فيه الايمان و تبقى» (همان). (ترجمه: قلب مملو و مشحون از ایمان، به مرحله‌ی حاضربودن می‌رسد و به همین دلیل، شهید خوانده می‌شود).

سخن روزبهان شیرازی، در تفسیر عرایس/البیان، در این زمینه راهگشاتر است: «أثبت الله سبحانه رؤیه انوار حکمته الازلیه و سناء الکبرياء و العظمه و ظهور قهر الجباریه لمن قلب و له إلقاء السمع و له شهود السرّ» (روزبهان شیرازی، ۱۹۷۱، ج ۲: ۳۳۸). (ترجمه: خداوند سبحان، رؤیت انوار حکمت ازلیش و سنای کبریا و عظمتش و ظهور قهر جباریتش را ثابت نمود، از برای کسی که دلی دارد یا گوش سپارد و با جان، شهود کند و به نظاره بنشیند).

در توصیف قلب، روزبهان می‌افزاید: «والقلب عبارة عن نقطه دائره الفطره القدسیه التي خلقها الله من نور فعله الخاص و هو يتجلى لها من نور صفته و نور ذاته» (همان) (ترجمه: قلب عبارت است از نقطه‌ای دایره‌ای فطرت قدسی که خداوند از نور فعل خاص خود آفریده و در آن تجلی می‌کند و نور صفات و ذاتش را در آن به نمایش می‌گذارد). پس آنچه صوفیان از حضور قلب در هنگام خواندن قرآن می‌گویند، رؤیت آن تجلی ذاتی صفاتی است که در هنگام قرائت در جان و دل رخ می‌دهد.

روزبهان، در ادامه، می‌نویسد: «فجميع سمعها و بصرها مشغول بخطاب الله و رؤيته. فألقت سمعها الأصوات وصله الأزلیه شهدت ابصارها بمشاهدة القديم» (ترجمه: همه‌ی چشم و گوش در قرائت و خواندن قرآن به خطاب الله و دیدار او مشغول است. بدین‌سان، گوش خود را بر ندای وصل ازلی می‌سپرد و چشمانش به مشاهده‌ی قدّم روشن می‌شود) و سپس، دعا می‌کند که: «و جعلنا و اياکم من اصحاب القلوب و أقرّ عیوننا بأنوار الغیوب» (ترجمه: خداوند، ما و شما را از زمره‌ی صاحبان این دل‌ها قرار دهد و چشمانمان را به انوار غیب روشن سازد). و روزبهان، در ادامه‌ی تفسیر خود می‌گوید: «قال الحسین: 'لمن كان له قلب لا یخطر فیہ الا شهود الرب'» (ترجمه: حسین می‌گوید: «از برای کسی که دلی باشد، در آن دل تنها دیدار پروردگارش شکل می‌گیرد») و می‌افزاید: «هو القلب الذی یلاحظ الحق فیشاهده» (ترجمه: همان قلبی که حق را می‌بیند و مشاهده می‌کند) «ولاتعیب عنه خطره و لا فتره» (ترجمه: و به لحظه‌ای و آنی، از او غافل نمی‌شود). «فیسمع به، بل یسمع منه و یشهد به بل یشهد» (ترجمه: از این‌رو، به او می‌شنود و بلکه از او می‌شنود و به او مشاهده می‌کند و بلکه تنها او را مشاهده می‌کند) (روزبهان، ۱۹۷۱، ج ۲: ۳۳۸-۳۴۰).

پس می‌توان نتیجه گرفت براساس آنچه پیش از این در معنی لغوی شهید گفتیم و اینکه عرفا و صوفیان، مقام شهید را به آن دسته از حافظان و قاریان قرآن می‌دهند که در هنگام تلاوت، در حال دیدار، خطاب و مشاهده هستند و عالم غیب بر آن‌ها تجلی می‌یابد، می‌توان پذیرفت که کلمه‌ی شهید، کلمه‌ای قرآنی صوفیانه است برای آن دسته از قاریان و حافظانی که به دیدار عالم غیب نائل می‌آیند.

۲.۶. حافظ و لقب لسان‌الغیب

شاید از اینجا بتوانیم نقبی بزنییم به دیگر لقب مشهور خواجه که پس از مرگ وی، مدام تا امروز، تکرار شده و آن «لسان‌الغیب» است.

گویا، نخستین بار، آذری طوسی (۸۴۰ق)، خواجه را بدین لقب خوانده است. آذری طوسی از عارفان به نام و متأسفانه، گمنام عرفان و تصوف ایرانی است که اطلاعاتی خیره‌کننده در این زمینه دارد. جواهر الاسرار او انعکاس‌دهنده‌ی اندوخته‌های ارزشمندش در این حوزه است. این کتاب، آن‌چنان‌که باید و شاید، به جامعه‌ی علمی ما معرفی نشده؛ اما با مطالعه‌ی آن می‌توان فهمید که آذری طوسی اطلاعاتی ژرف در زمینه‌ی تصوف داشته است و البته، او را با اندکی مسامحه، می‌توان از گسترش‌دهندگان مکتب محی‌الدین ابن‌عربی دانست (رک. آذری طوسی، ۱۳۸۷: ۲۰، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۴، ۹۱، ۹۴، ۱۱۱، ۱۲۴، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۸ و...). پس اگر آذری طوسی، خواجه را برای نخستین بار، لسان‌الغیب می‌نامد، به خوبی و درستی و اندیشه‌ی ژرف، تصوف و عرفان را می‌شناسد و کاربرد این کلمه را می‌داند و آن را به اغراق نمی‌گوید.

صاحب تاریخ دیار بکره (تاریخ نگارش ۸۷۵ق) از دیگر کسانی است که خواجه را لسان‌الغیب می‌نامد: «درویشان صاحب‌ذوق، آن را لسان‌الغیب می‌گویند» (طهرانی، ۱۹۶۴: ۳۶۲). عمادالدین گاوآن (متوفی ۸۸۶ق) نیز، در کتاب مناظر الانشاء، حافظ را لسان‌الغیب می‌نامد (رک. گاوآن، ۱۳۸۱، ج ۷۵: ۱۰۲). عمادالدین گاوآن نیز از شخصیت‌های برجسته‌ی ایرانی است و از دولتمردان و ادیبان به نام قرن نهم محسوب می‌شود. گاوآن، عالمی است که به انواع علوم عقلی آشناست و به تصوف تمایل دارد و در نشر و نظم و انشا کم‌نظیر است (رک. گلشن ابراهیمی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۴۶۰).

از رابطه‌ی دوستی او با جامی، عارف و شاعر بزرگ قرن نهم، آگاهی و با نگاهی به نامه‌هایی که این دو برای هم نوشته‌اند، می‌توان به مشرب عرفانی او پی برد (رک. گاو، ۱۳۸۱: ۱۹، ۲۳، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۶۵، ۱۷۳، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۲۷، ۲۳۲، ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۶۵ و ۳۶۶). در مقابل نیز، در مجموعه‌ی مکاتیب جامی، نامه‌هایی خطاب به محمود گاو وجود دارد (رک. جامی، ۱۳۷۸: ۲۴۰، ۲۵۰، ۲۸۳ و ۲۸۶).

جامی از عرفا و شعرای نامی ایران است و در عرفان و تصوف، اطلاعات بسیار فراوان دارد. او در عرفان نظری، از شارحان و مروجان به‌نام مرام و مسلک ابن عربی محسوب می‌شود (رک. آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۵) و در بیشتر آثارش به تبیین و تشریح و تفسیر اندیشه‌های شیخ اکبر پرداخته و در سرودن شعر، تبحر تام دارد؛ تاجایی که او را «خاتم الشعرا» لقب داده‌اند و آثار بسیار ارجمند عرفانی را به جامعه‌ی فرهنگی ایران تقدیم داشته است؛ آثاری همانند *شواهد النبوه*، *اشعه للمعات*، *لوايح*، *نفحات الانس* و او نیز در *نفحات الانس* (نگارش ۸۸۲ق) حافظ را لسان‌الغیب و ترجمان‌الاسرار خوانده (رک. جامی، ۱۳۷۰: ۲۰۴) و در *بهارستان*، دوباره همین مطلب را تکرار کرده است (رک. جامی، ۱۳۶۷: ۱۰۵).

این مطالب را گفتم تا روشن شود آنان که کمی بعد از خواجه زیسته و در عرفان، صاحب‌نام بوده و از اندیشه‌ی ژرف برخوردارند، با توجه به بار معنایی این عبارت (لسان‌الغیب) او را بدین لقب خوانده‌اند؛ بی‌شک، اینان به‌خوبی و براساس معیارها و اصول تصوف، این لقب را به خواجه عطا کرده‌اند.

البته، دیگران نیز پس از ایشان، خواجه را لسان‌الغیب نامیده‌اند (رک: خواندمیر، ۱۳۶۲، ج ۳: ۳۱۷؛ سمرقندی، ۱۳۶۹ق: ۲۴ / سمرقندی، ۱۳۸۲: ۵۴۲ / اوحدی بلیانی، ۱۳۸۹: ۱۱۸ / صمصام‌الدوله، ۱۳۸۸: ۲۲۰ / شوشتری، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۱۹ / قزوینی، ۱۳۹۱: ۱۲۸ / آذربیکدلی، ۱۳۷۸: ۱۲۶ / بلغرادی، ۲۰۱۴: ۲۵۴ / نواب شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۶۹).

۲.۷. عالم غیب

عالم غیب یکی از مفاهیم کلیدی تصوف محسوب می‌شود و نیل بدین عالم، تنها با کشف و شهود و رؤیت شکل می‌پذیرد. کشف در سخنان صوفیان به معنی کنارزدن حجاب‌های ظاهری است که رؤیت را نیز به همراه دارد:

قشیری بر این باور است که: «تنها، معرفتی قابل اتکا و اعتماد است که با کشف و شهود همراه باشد» (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۱۷).

بعد توضیح می‌دهد که محاضره، حضور قلبی است که در اثر استیلای اذکار و اوراد، بر دل سالک وارد می‌شود و بعد از مرحله‌ی محاضره، مکاشفه رتبه‌ی دوم را دارد؛ در این مرتبه، سالک با حضور قلب به صفات خدا پی می‌برد و شک و تردید در آن جای ندارد. او در مرتبه‌ی بعد، تکامل محاضره و مکاشفه را در مشاهده می‌بیند و معتقد است در این مقام است که همه‌ی حجاب‌ها از مقابل دیدگان سالک کنار می‌رود و اسرار الهی را درمی‌یابد و به غیب دست پیدا می‌کند و به شرف مشاهده‌ی پروردگار خویش نائل می‌آید (رک. همان: ۱۱۸). و اینجاست که سالک، شاهد یا شهید نامیده می‌شود.

سیدحیدر آملی نیز، سه روش را از ابزارهای شناخت و معرفت برشمرده است: روش نقلی (بیان الدعوی علی سبیل الخطاب)؛ روش عقلی (بیان الصغری علی سبیل البرهان) و روش کشفی که سید آن را «بیان الکبری» می‌نامد و بر این عقیده است که رسیدن به معرفت حقیقی، جز با معرفت شهودی امکان‌پذیر نیست (رک. آملی، ۱۳۷۵: ۶۶۴-۶۶۸). مشاهده‌ی عالم غیب، به قول هجویری در کشف‌المحجوب، مخصوص دلی است که حق تعالی را در خلأ و ملأ می‌بیند (رک. هجویری، ۱۳۸۳: ۴۲۸). منظور از شهود عرفانی این است که عارف، ملکوت و عالم غیب را در مقام شاهد و شهید دیدار می‌کند.

کاشانی می‌گوید: «مراد از شهود، حضور است... و شهود مجرد، شهود حق است» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۴۱) و البته، این مکاشفه و شهود که مربوط به عالم غیب است، عارف را به مقام شهید می‌رساند؛ چون شناخت عالم غیب در طور و رای عقل جای دارد که با حواس مادی، قابل درک نیست؛ زیرا حقیقت غیب فراتر از گنجایش و شناخت عقل و حواس ظاهری است (رک. میبدی، ۲۵۳۷، ج ۳: ۲۵۳۷؛ عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۲۱۳؛ رازی، ۱۳۷۴: ۵۶؛ کاشانی، ۱۳۸۱: ۴۹).

پس، براساس آنچه گفته شد، اصل و حقیقت عالم، در عالم غیب وجود دارد و عالم معمول، پرتو و سایه‌ای از آن عالم پهن‌آور است. مولانا جلال‌الدین در این باره می‌گوید: «هرچه در این عالم می‌بینی، در آن عالم (غیب) چنان است؛ بلکه همه اُنمودَج (نمونه) آن عالم‌اند و هرچه در این عالم است، همه از آن عالم آورده‌اند که: 'ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم'» (مولوی، ۱۳۷۴: ۶۲).

روزبهان شیرازی در این باره می‌نویسد: «کشف، بیان پوشیدگی است بر فهم؛ چنان شود که به چشم می‌بیند حقیقتش ظهور ملک و ملکوت است و جلالِ قَدَمِ جبروت دیده‌ی عارفان را در دیده‌ی ایشان پوشیده سنای جلال خود، تا بدان جمال، وجهش بیند، آنگه به ملک غیبش درنگرند و از هر صفتی، فهمی در معرفت کنند» (روزبهان، ۱۳۸۲: ۴۰۶). دیدن غیب زمانی بر عارف رخ می‌دهد که به مقام شهید دست یابد.

۲. ۸. مقام شهید و حفظ قرآن

از نظر صوفیان، یکی از راه‌های مهم دستیابی به مقام شهید، در حفظ و قرائت قرآن نهفته است؛ اما این قرائت و حفظ، شرایط و ویژگی‌های خاص خود را دارد که صوفیان، سخت، بر آن پای می‌فشرند و بر آن ابرام دارند:

در اللمع سراج، سخنی منسوب به ابوسعید خراز است که می‌گوید:

قال ابوسعید الخراز رحمه الله فیما بلغنی عنه اول القاء السمع الاستماع القرآن هو أن تسمعه من جبرئیل علیه السلام و قرأته علی النبی صلعم لقول الله عزوجل و إنه لتنزیل رب العالمین نزل به الروح الامین علی قلبک الایه، ثم ترقی عن ذلک فکأنک تسمعه من الحق و ذلک قول الله عزوجل و نزل من القرآن ما هو شفاء و رحمه للمؤمنین و قوله تنزیل من الله العزیز الحکیم، فکأنک تسمعه من الله تعالی و کذلک حم تنزیل الکتاب من الله العزیز العلیم و مخرج الفهم فی استماعک من الله تعالی عند حضور قلبک و غیبک عن اشتغال الدنیا و عن نفسک بقوه المشاهده و صفاء الذکر و جمع لهم و حسن الادب و طهاره السر و صدق التحقیق و قوه دعائم التصدیق و الخروج الی السعه الضیق و حضور المشاهده لفاذ الغیب بالغیب و سرعه الوصول الی المذکور بالغیب بکلام اللطیف الخبیر (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۸۱ و ۸۰).

(ترجمه: بدان که آموزش سمع و حضور، به هنگام گوش‌فرادادن، به سه وجه صورت می‌گیرد؛ اولین درس به هنگام استماع قرآن این است که چنان آن را بشنوی که گویی

خود پیامبر(ص) آن را تلاوت می‌کند و آنگاه، از این فراتر روی و بررسی بدانجا که از زبان جبرئیل آن را بشنوی، چنان‌که قول خدای عزوجل آن را تأیید می‌کند که گفت: «به‌راستی که این قرآن، وحی پروردگار عالمیان است که روح‌القدس آن را بر قلبت نازل کرد» (شعراء / ۱۹۲) و آنگاه، از این هم فراتر می‌روی، چنان‌که گویی سخن حق را می‌شنوی و این سخن خدای عزوجل است که «آنچه را که برای مؤمنان مایه‌ی شفا و رحمت است، از قرآن نازل می‌کنیم» (اسراء / ۸۲) و «فروفرستادن این کتاب از جانب خداوند ارجمند حکیم است» (احقاف / ۲) و چنان باشی که گویی سخن خدا را می‌شنوی و در صورتی آن را فهم می‌کنی که حضور قلب داشته باشی و از گرفتاری‌های دنیوی، به قوت مشاهده و صفای ذکر و تمرکز حواس و حسن ادب و طهارت سر و صدق تحقیق، غایب و فارغ باشی و حضور مشاهده برای گذر از غیب به غیب و سرعت وصول به آن در غیب، یاد شده است که از طریق کلام خدای لطیف خیبر ممکن است).

سراج در این فراز *اللمع* چند نکته را بیان می‌کند:

۱. شنیدن، خواندن و درک قرآن شرایطی ویژه دارد؛
۲. نیازمند حضور قلب و دوری از دنیا است؛
۳. اگر چنین شود، کلام خدا را از خدا می‌شنوی؛
۴. و به مقام شاهد یا شهید می‌رسی که می‌توانی عالم غیب را به‌وسیله‌ی غیب، مشاهده کنی؛

۵. سرعت وصول به عالم غیب، تنها، بدین‌شکل می‌تواند انجام پذیرد.

سراج، سپس، ادامه می‌دهد: «و شرح هذا كله مفهوم و مستنبط من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب قال ابوسعید ابن لاعرابی هم فی غیبه مغیبون فبالغیب آمنوا بالغیب» (همان) (ترجمه: و شرح همه‌ی این‌ها از قول خدای تعالی مفهوم و مستنبط می‌شود که گفت: «آنان که به غیب ایمان آورده‌اند» (بقره / ۳). ابوسعید بن اعرابی گفت: «آنان کسانی هستند که در غیب او، غایب هستند و به سبب غیب، به غیب ایمان آورده‌اند»).

ابوحامد غزالی نیز، در کتاب *احیاء علوم الدین*، بخش «فی اعمال الباطن فی التلاوة و هی عشر»، به آداب باطنی تلاوت قرآن در ده بخش اشاره می‌کند (رک. غزالی، بی‌تا، ج ۳: ۵۰۷). او در بخش نهم، تحت عنوان «الترقی» می‌نویسد: «...و بمشاهده المتکلم دون ما

سواه يكون العبد ممثلاً لقوله عزوجل ففرو الى الله و لقوله تعالى و لاتجعلوا مع الله الهاً آخر فمن يره في كل شيء فقد رأى غيره...ان لا يري في كل شيء الا الله عزوجل» (همان: ۵۲۱). (ترجمه: قاری قرآن به مرحله‌ای می‌رسد که تنها، گوینده‌ی قرآن (خدا) را می‌بیند و همه‌ی توجه او معطوف به گوینده است؛ با انقطاع از همه‌ی ماسوی‌الله در مشاهده‌ی صاحب سخن).

این مقام در اصطلاح تصوف، به قول سراج که پیش از این آوردیم، مقام شهید خوانده می‌شود و مربوط به قاریان و حافظان کتاب خدا در این قوم است؛ «فهو شهيد» (سراج، ۱۹۱۴: ۷۳).

۳. نتیجه‌گیری

محمد گلندام، نخستین جامع دیوان حافظ، در مقدمه‌ی خود، از خواجه به عنوان «الشهيد السعيد» نام می‌برد. لفظ شهید مبحثی است که با توجه به مستندات زندگی خواجه، برای محققان نامکشوف مانده است. تنها، شفيعی کدکنی بدان پرداخته و برای آن معنایی در نظر گرفته است.

در این مقاله، سعی شد با توجه به حافظ قرآن بودن و ملک القرائی خواجه، عنوان «الشهيد السعيد» برای حافظ در مقدمه‌ی گلندام، از دیدگاه صوفیان درباره‌ی قاریان و حافظان قرآن، با مستندات، مورد بحث قرار گیرد.

عرفا و صوفیان، مقام شهید را به آن دسته از حافظان و قاریان قرآن می‌دهند که در هنگام تلاوت، در حال دیدار، خطاب و مشاهده‌اند و عالم غیب بر آن‌ها تجلی می‌یابد؛ پس می‌توان پذیرفت که کلمه‌ی شهید، کلمه‌ای قرآنی صوفیانه است برای آن دسته از قاریان و حافظانی که به دیدار عالم غیب نائل می‌آیند. بی‌شک، این مقاله نمی‌تواند سخن آخر باشد؛ اما می‌تواند همان‌گونه که گفته شد، راهی به دهی باشد.

منابع

آذریگدلی، لطفعلی. (۱۳۷۸). *تذکره آتشکده آذر*. به تصحیح میرهاشم محدث، تهران: امیرکبیر.

آذری طوسی. (۱۳۸۷). *جواهرالاسرار*. به تصحیح احمد شاهد، مشهد: سنبله.
آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۱). *مقدمه‌ی نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص*. به اهتمام ویلیام چیتیک، تهران: مؤسسه‌ی حکمت و فلسفه‌ی ایران.
آملی، حیدر. (۱۳۷۵). *مقدمه‌ی نصرالنصوص در شرح فصوص‌الحکم*. ترجمه‌ی محمدرضا جندی، تهران: روزبه.

ابن‌اثیر. (۱۴۲۲ق). *النهایه فی غریب‌الحديث و الاثر*. اشرف علیه و قدم له: علی‌بن‌الحسین الحلبی، جده: دار ابن‌الجوزی.

ابن‌درید، محمدبن‌الحسن. (بی‌تا). *جمهره اللغة*. بیروت: دار صادر.

ابن‌حزم. (۲۰۰۲م). *المحلی*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن‌فارس، احمد. (۱۴۹۹ق). *مقایس اللغة*. بتحقیق و ضبط: عبدالسلام محمد هارون، دار الفکر.

ابن‌منظور. (۱۳۶۳). *لسان‌العرب*. قم: ادب‌الحوزه.

السنین الحلبی. احمدیوسف. (۱۴۱۷ق). *عمده الحفاظ فی تفسیر اشرف الالفاظ*. تحقیق: محمد باسل عیون السود، بیروت: دارالکتب العلمیه.

انصاری. ابولقاسم‌بن‌ابی‌حامد. (۱۳۸۴). *سلم‌السموات*. به تصحیح عبدالله نورانی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

اوحدی بلیانی، محمد. (۱۳۸۹). *عرفات‌العاشقین و عرصات‌العارفین*. به نظارت محمد قهرمان، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

_____. (۱۳۹۰). *تذکره میخانه*. به تصحیح احمد گلچین معانی. تهران:

اقبال.

ایران‌نامه. (۱۳۶۶). سال ۵، شماره‌ی ۳، صص ۴۸۹-۵۰۰.

بیانی، مهدی. (۱۳۶۳). *احوال و آثار خوش‌نویسان*. تهران: علمی.

حافظ شهید؛ مدخلی دیگر بر مفهوم شهیدبودن حافظ/محمدرضا خالصی _____ ۸۷

تهانوی، محمدعلی. (۱۹۹۶م). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم. تقدیم و اشراف و
مراجعه: رفیق العجم، بیروت: مکتبه ناشرون.

جامی، عبدالرحمن. (۱۳۶۷). بهارستان. به تصحیح اسماعیل حاکمی، تهران: اطلاعات.
_____ (۱۳۷۰). نفحات الانس من حضرات القدس. به تصحیح محمود عابدی،
تهران: اطلاعات.

_____ (۱۳۷۸). نامه‌ها و منشآت. با مقدمه و تصحیح عصام‌الدین ارون بایف
و اسرار رحمانوف، تهران: میراث مکتوب.
حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۵). دیوان حافظ. به تصحیح پرویز ناتل خانلری،
تهران: نیل.

_____ (۱۳۷۶). دیوان حافظ. به سعی سایه، تهران: کارنامه.
_____ (بی‌تا). دیوان حافظ. به تصحیح قزوینی و غنی، تهران:
زوار.

خواندمیر، غیاث‌الدین. (۱۳۶۲). حبیب‌السیر فی اخبار افراد البشر. به تصحیح محمد
دبیرسیاقی، تهران: خیام.
رازی، امین‌احمد. (۱۳۸۹). تذکره هفت اقلیم. به تصحیح محمدرضا طاهری، تهران:
سروش.

رازی، محمدبن ابی‌بکر. (۱۹۸۶م). مختار الصحاح. بیروت: مکتبه لبنان.
رازی، نجم‌الدین. (۱۳۷۴). مرصاد العباد. به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: علمی و
فرهنگی.

راقم سمرقندی، میرسیدشریف. (۱۳۸۰). تاریخ راقم. به تصحیح منوچهر ستوده، تهران:
اطلاعات.

روزبهان شیرازی. (۱۳۸۲). شرح شطحیات. به تصحیح هانری کربن، تهران: طهوری.
_____ (۱۹۷۱م). عرایس البیان فی حقایق القرآن. تحقیق: احمد فرید المزیدی،
بیروت: دارالکتب العلمیه.

سراج طوسی. (۱۹۱۴م). اللمع. تصحیح: رنولد الن نیکلسون، لیدن: بی‌نا
سمرقندی، دولت‌شاه. (۱۳۸۲). تذکره الشعرا. به اهتمام ادوارد براون، تهران: اساطیر.

سمرقندی، کمال‌الدین. (۱۳۶۹ق). *مطلع السعدین و مجمع البحرین*. به تصحیح محمد شفیع لاهوری، لاهور: بی‌نا.

سهیلی، عبدالرحمن الخثعمی. (بی‌تا). *الروض‌الانف*. علق علیه و وضع حواشیه: مجدی منصور سید الشوری، بیروت: دارالکتب العلمیه.

شجاع. (۱۳۷۴). *انیس الناس*. به تصحیح ایرج افشار، تهران: علمی و فرهنگی.
شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۵). *این کیمیای هستی؛ مجموعه مقاله‌ها و یادداشت‌های استاد دکتر محمدرضا شفیع کدکنی درباره‌ی حافظ*. به کوشش ولی‌الله درویدیان، تهران: آیدین.

شوشتری، نورالله. (۱۳۵۴). *مجالس المومنین*. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
شیروانی، زین‌العابدین. (بی‌تا). *تذکره ریاض‌السیاحه*. به تصحیح اصغر حامد (ربانی)، تهران: کتابفروشی سعدی.

صمصام‌الدوله، میرعبدالرزاق. (۱۳۸۸). *بهارستان سخن*. به تصحیح محسن ناجی نصرآبادی، تهران: اساطیر.

طهرانی، ابوبکر. (۱۹۶۴م). *دیار بکریه*. به تصحیح نجاتی سوغال و فاروق سومر، آنکارا. افست. تهران: طهوری.

علی بن ابی بکر المرغیانی. (۱۴۱۷ق). *هدایه فی شرح بدایه المبتدی*. محقق: نعیم اشرف نور محمد، پاکستان: اداره القرآن و العلوم الاسلامیه.

عین‌القضات. (۱۳۷۷). *نامه‌ها*. علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: اساطیر.
غزالی، ابو حامد محمد. (بی‌تا). *احیاء علوم‌الدین*. قاهره: دارالشعب.

فرصت شیرازی، محمدنصیر. (۱۳۷۷). *آثار عجم*. به تصحیح منصور رستگار فسایی، تهران: امیرکبیر.

فسایی، میرزا حسن حسینی. (۱۳۶۷). *فارس‌نامه‌ی ناصری*. به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران: امیرکبیر.

محمد قزوینی، محمد. (۱۳۵۸). *یادداشت‌های قزوینی*. به کوشش ایرج افشار، تهران: علمی.
قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۷۴). *رساله قشیریہ*. ترجمه‌ی حسن بن احمد عثمانی، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.

حافظ شهید؛ مدخلی دیگر بر مفهوم شهیدبودن حافظ/محمدرضا خالصی _____ ۸۹

_____ (۱۹۱۷۱م). لطائف/الاشارات (تفسیر قشیری). وضع حواشیه و علق علیه:

عبداللطیف حسن عبدالرحمن، بیروت: دارالکتب العلمیه.

کاشانی، عزالدین. (۱۳۸۱). مصباح/الهدایه. به تصحیح جلال الدین همایی، تهران: هما.

گاوان، عمادالدین. (۱۳۸۱). مناظر/الانشاء. به تصحیح معصومه معدن کن، تهران: فرهنگستان

زبان و ادب فارسی.

گلندام، محمد. (۱۳۷۶). مقدمه بر دیوان حافظ. به اهتمام سیدرضا جلالی نائینی و نذیر

احمد، تهران: امیرکبیر.

گلچین معانی، احمد. (۱۳۶۳). تاریخ تذکرةهای فارسی. تهران: سنایی.

گلشن ابراهیمی (فرشته). (۱۳۸۰). تاریخ فرشته. به تصحیح محمد دبیرسیاقی، تهران: خیام.

لودی، شیرعلی خان. (۱۳۷۷). تذکره مرآه/الخیال. به تصحیح حمید حسنی و بهروز

صفرزاده، تهران: روزنه.

مدرس، محمدعلی. (۱۳۷۴). ریحانه/الادب. تهران: خیام.

محمدبن حسن طوسی. (۱۳۸۷). المبسوط. تهران: المکتبه المرتضویه.

محمدحسن بن باقر نجفی. (۱۳۶۲). جواهر/الكلام. بیروت: داراحیاء التراث العربی.

محمود بن احمد بدرالعینی. (۱۳۴۸). عمده القاری. بی جا: ادار الطباعة المنیریة.

مفید، شیخ داور. (۱۳۷۱). مرآه/الفصاحه. به تصحیح محمود کاووسی. شیراز: نوید.

مصاحب، غلامحسین. (۱۳۸۰). دائرةالمعارف فارسی. تهران: شرکت سهامی کتابهای

جیبی.

معصوم علی شاه شیرازی. (۱۳۸۲). طرائق/الحقایق. به تصحیح محمدجعفر محجوب، تهران:

سنایی.

مکی، ابوطالب. (۱۴۱۷ق). قوت/القلوب. ضبطه و صححه: باسل عیون السود، بیروت:

دارالکتب العلمیه.

میبیدی، ابوالفضل. (۲۵۳۷). کشف/الاسرار و عده/الابرار. به سعی علی اصغر حکمت، تهران:

امیرکبیر.

مولوی، جلال الدین. (۱۳۷۴). فیه ما فیه. به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.

نذیر احمد. (۱۳۶۶). ایران/نامه. شماره ی ۳، ص ۴۹۷.

۹۰ _____ مجله‌ی حافظ پژوهی، سال ۱، شماره‌ی ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱

نسخه‌ی خطی مهدوی، کتابخانه‌ی احمد مهدوی دامغانی، ش ۵۸۹.
نسخه‌ی خطی میرعلی کاتب، کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی، ش ۲۳۹۳.
نسخه‌ی خطی استانبول، کتابخانه‌ی کوپرولو، استانبول، ش ۱۵۸۹.
نواب شیرازی، علی‌اکبر. (۱۳۷۱). تذکره دلگشا. به تصحیح منصور رستگار فسایی، شیراز: نوید.

نوایی، امیرعلیشیر. (۱۳۶۳). مجالس‌النفایس. به سعی علی اصغر حکمت، تهران: منوچهری.
نیساری، سلیم. (۱۳۶۷). مقدمه‌ای بر تدوین غزل‌های حافظ. تهران: علمی.
_____. (۱۳۸۵). دفتر دگرسانی‌ها در غزل حافظ. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

_____. (۱۳۸۷). دیوان حافظ براساس نسخه‌های خطی سده‌ی نهم. تهران: سخن.
واله داغستانی، علیقلی‌خان. (۱۳۸۴). تذکره ریاض‌الشعرا. به تصحیح محسن ناجی نصرآبادی، تهران: اساطیر.

هجویری، علی‌بن عثمان. (۱۳۸۳). کشف‌المحجوب. به تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.

هدایت، رضاقلی‌خان. (۱۳۳۹). تذکره مجمع‌الفصحاح. به کوشش مظاهر مصفا، تهران: امیرکبیر.

_____. (۱۳۷۷). ریاض‌العارفین. به تصحیح ابوالقاسم رادفر و گیتا اشیدری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
یحیی بن شرف نووی. (۲۰۰۸م). المجموع. محقق: محمد نجیب المطیعی، بی‌جا: مکتبه الارشاد.

یزدی، شرف‌الدین علی. (۱۳۳۶). ظفرنامه. به تصحیح محمد عباسی، تهران: امیرکبیر.