Journal of Islamic Mysticism
Print ISSN: 2538-5135 Online ISSN:2980-8421
erfanmag.ir
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

The Role of Divine Attraction in the Transcendental Journey Based on Hafez's Intellectual System

Ali Eynalilou[1]

1. Assistant Professor, the Department of Persian Language and Literature, Islamic Azad University of Rudehen/ E-mail: alieynalilou@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 10 January 2023
Accepted 5 February 2023
Published online 22 July 2025

Keywords:
Hafez, Islamic mysticism, spiritual journey, divine attraction, providential grace.

ABSTRACT

Islamic mysticism, from its inception and maturation, has encountered diverse paths of spiritual wayfaring. Seekers would choose their method according to their epistemological foundations and intuitive experiences, which led to differences in doctrine. This article attempts to analyze and explicate Hafez's spiritual methodology based on "divine attraction" (jadhbah) and "providential grace" (ʿināyat). The present investigation is a theoretical study conducted through descriptive-analytical research methods, with Hafez's Divan as its scope and statistical population. Research findings indicate that in his journey toward spiritual perfection, Hafez places greatest emphasis on the benevolence and support of the Beloved, which he refers to as "providential grace" and its synonyms. While Hafez does not overlook the importance of spiritual effort in his amorous wayfaring, he strives to traverse the perfecting stages of divine proximity accompanied by "grace." Based on the research data, one can conclude that in Hafez's view, a spiritual path predicated solely on ascetic struggles and austerities, without benefiting from the effusion of the Absolute Benefactor, is insufficient to achieve its purpose. Furthermore, Hafez considers hopeful expectation as the factor of salvation in the eternal realm as well.

Cite this article: Eynalilou, Ali (2025). The Role of Divine Attraction in the Transcendental Journey Based on Hafez's Intellectual System. *Journal of Islamic Mysticism*, 16 (2), 165-181. DOI: http//doi.org/10.22034/16.2.1

© The Author(s).
Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.
DOI: http//doi.org/10.22034/16.2.1

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.1]

Extended Abstract

Introduction

Islamic mysticism (tasawwuf) has been characterized by diverse spiritual methodologies since its formative periods. This diversity stems from varying epistemological foundations and intuitive experiences among spiritual wayfarers (sālikān), leading to distinct doctrinal approaches in the mystical tradition. Within this spectrum of spiritual methodologies, two fundamental orientations have emerged regarding the path toward divine proximity: one emphasizing spiritual effort (kūshish) and the other divine attraction (jadhbah).

The present study examines Hafez's spiritual methodology, with particular focus on his reliance on divine attraction (jadhbah) and providential grace ('ināyat) in his transcendental journey. Unlike many prominent Sufi figures who prioritized spiritual struggle and considered divine attraction secondary, Hafez's poetry reflects a distinct emphasis on the primacy of divine grace in the spiritual path. While not dismissing the significance of spiritual discipline, Hafez consistently portrays the ultimate achievement of mystical goals as contingent upon the benevolence and attention of the Beloved.

This research utilizes a descriptive-analytical methodology, examining Hafez's Divan as its primary textual corpus. Through a systematic analysis of his poetry, the study identifies key conceptual patterns related to divine attraction, elucidating how Hafez conceptualizes the relationship between human striving and divine grace in the spiritual journey. The investigation explores various synonymous terms employed by Hafez to express divine attraction, including 'ināyat (providential care), fayḍ (divine effusion), tawfīq (divine enabling), dawlat (spiritual fortune), luṭf (divine kindness), and faḍl (divine favor), revealing the semantic richness with which he articulates this foundational concept.

Research Findings

The analysis of Hafez's poetic corpus reveals several key dimensions of his mystical orientation toward divine attraction:

Primordial Grace (sābiqah-yi luṭf-i azal): Hafez consistently portrays divine attraction as an eternal, primordial gift bestowed upon select individuals. This pre-eternal bestowal of grace constitutes the foundation for the spiritual wayfarer's journey and ultimate union with the Beloved. As expressed in his poetry: "Though union cannot be gained through effort alone / Strive as much as you can, O heart." This reveals Hafez's nuanced position acknowledging both divine grace and human effort, while emphasizing the primacy of the former.

Transformative Power of Divine Grace: Hafez metaphorically depicts divine attraction as an alchemical force capable of transforming the base existence of the spiritual seeker into precious spiritual gold. The poet frequently celebrates instances where divine grace elevates him to states of mystical union otherwise unattainable through mere personal exertion. His poetry suggests that authentic mystical knowledge and experiential insights are primarily gifts of divine grace rather than products of intellectual effort or ascetic discipline.

Invocation of Divine Attraction: Despite its predestined nature, Hafez's poetry demonstrates active supplication for divine grace. He employs various symbolic expressions—particularly imagery of the Beloved's glance, kiss, or wine—to represent divine attraction. For Hafez, while providence

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.1]

determines who receives divine grace, the spiritual seeker must cultivate receptivity through spiritual preparedness and genuine desire, described as possessing "innate jewel-like qualities" (gawhar-i dhātī).

Protection from Spiritual Perils: Hafez portrays divine attraction as a protective force that guides the spiritual wayfarer through the hazards of the mystical path. The multiplicity of phenomenal existence represents the primary obstacle to spiritual realization, and Hafez consistently depicts divine grace as the shield that preserves the seeker from becoming lost in this multiplicity. This protection is metaphorically represented as the "ark of Noah" safeguarding against the "flood of events."

Confident Hope (rajā-yi wāthiq): A distinctive feature of Hafez's approach is his hopeful orientation toward divine mercy, not only in the temporal world but extending to the hereafter. His poetry expresses confident expectation that divine grace will ultimately triumph over divine wrath, reflecting a theological position aligned with Ash'arite doctrine regarding salvation. This hopeful orientation stands in contrast to mystical approaches dominated by fear (khawf) and spiritual anxiety.

Conclusion

The research conclusively demonstrates that while Hafez acknowledges the value of spiritual effort and discipline, his mystical methodology primarily centers on divine attraction and providential grace. For Hafez, the spiritual journey cannot be successfully completed through ascetic practices and personal striving alone; rather, the effusion of divine grace constitutes the decisive factor in mystical realization.

This orientation reflects Hafez's fundamental theological view that true knowledge of the divine and authentic spiritual experience originate primarily from divine bestowal rather than human acquisition. The poet's emphasis on divine attraction also manifests in his metaphorical language, where symbols such as wine (sharāb), the beloved's glance (ghamzah), and kiss (būsah) frequently represent different modalities of divine grace.

Furthermore, Hafez's hopeful orientation toward divine mercy extends beyond temporal existence to encompass the hereafter, suggesting that divine grace remains the ultimate determining factor in human salvation. This perspective aligns Hafez with theological currents that emphasize divine mercy over divine justice in the cosmic order.

These findings contribute to a more nuanced understanding of the spectrum of spiritual methodologies within Islamic mysticism, highlighting Hafez's distinctive position in prioritizing divine attraction while maintaining a balanced approach that does not entirely dismiss spiritual effort. The study thus illuminates a fundamental aspect of Hafez's intellectual system that has profound implications for interpreting his poetic corpus and understanding his place within the broader tradition of Islamic mysticism.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.1]

پژوهشنامه عرفان
شاپای چاپی: ۵۱۳۵-۲۵۳۸ شاپای الکترونیکی: ۸۴۲۱-۲۹۸۰
erfanmag.ir
انجمن علمی عرفان اسلامی ایران
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

راه‌گشایی «جذبه» در سیر استعلایی، بر مبنای منظومه فکری حافظ

علی عین‌علیلو[۱]✉

۱. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن، رودهن، ایران. رایانامه: alieynalilou@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۶
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱

کلیدواژه‌ها:
حافظ، عرفان اسلامی،
سیر کمالی، جذبه و عنایت.

چکیده

عرفان اسلامی از آغاز شکل‌گیری و نضج، با تنوّع طرق سلوکی مواجه بود. سالکان به‌تناسب آبشخورهای معرفتی و تجربه‌های شهودی، مسلکی را برمی‌گزیدند و اختلاف در اقوال از اینجا پیش می‌آمد. در این مقاله کوشش شده است، روش سلوکی حافظ بر پایهٔ «جذبه» و «عنایت» نقل و تحلیل شود. تحقیقِ پیش رو، مطالعه‌ای نظری است که به شیوهٔ پژوهش توصیفی-تحلیلی انجام شده است که محدوده و جامعه آماری مورد مطالعه، دیوان حافظ است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد، حافظ در سیر کمالی خود، بیشترین تکیه را به لطف و دستگیری معشوق دارد که از آن به «عنایت» و مترادف‌های آن یاد می‌کند حافظ در سلوک عاشقانهٔ خود، راه‌گشاییِ مجاهده را نادیده نمی‌گیرد؛ امّا تلاش دارد مراحل استکمالی قرب را به همراهی «لطف» طیّ نماید. بر اساس داده‌های تحقیق می‌توان نتیجه گرفت که در نگاه حافظ سلوک مبتنی بر مجاهدات و ریاضات، بدون بهره‌مندی از افاضهٔ فیّاض علی الاطلاق، وافی به مقصود نیست. مضاف بر آن، حافظ در جهان باقی نیز نگاه رجایی را عامل نجات می‌داند.

استناد: عین‌علیلو، علی (۱۴۰۴). راه‌گشایی «جذبه» در سیر استعلایی، بر مبنای منظومه فکری حافظ. *پژوهشنامه عرفان*، ۱۶ (۲)، ۱۸۱-۱۲۲.
DOI: http//doi.org/10.22034/16.2.1

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

© نویسندگان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.1]

[DOI: 10.22034/16.2.1] [Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

۱. مقدمه

گروهی از عارفان در تحرِیّ حقیقت و حصول مقصود و رسیدن به سرمنزل مراد، بر جهد تکیه داده و چشم‌به‌راه توفیق نمی‌مانند؛ امّا گروهی سلوک خود را موقوف عنایت و هدایت حق کرده و آن را موهبتی عظیم می‌دانند که چون نسیم بر خاک وجودشان می‌وزد و شکوفهٔ وصال را می‌پروراند.

نقش‌آفرینی در رهگشایی «کشش» و «کوشش» دو رویکرد محوری را در حوزهٔ «عرفان و تصوّف» رقم زده است. بسیاری از صوفیانِ شاخص و اثرگذار در عرفان اسلامی، در سلوک عرفانی، اصالت را به «کوشش»، مجاهده و تلاش داده و «جذبه» و «عنایت» را فرع بر آن دانسته‌اند. به نظر آنها «سالک بایستی در مسیر عرفان علی‌الدوام سیر و پویه و تلاش کرده و با مجاهده و کوشش در «جذبه» الهی تن شوید و تا پایان عمر و این تلاش و مشاهده لاینقطع ادامه دارد و هیچ‌گاه این تکلیف از سالک الی الله ساقط نمی‌گردد» (شریفیان، ۱۳۸۹: ۸۰) در برخی از ابیات حافظ نیز همین اعتقاد راسخ دیده می‌شود که شاعر، مقیمان کوی دوست را از ترک ریاضات برحذر می‌دارد:

گر چه وصالش نه به کوشش دهند هر قَدَر ای دل که توانی بکوش (حافظ،۱۹۲:۱۳۸۷)

امّا در مقابل، برخی دیگر از عارفان بزرگ، اصالت را به «کشش» داده و معتقدند اگر «عنایت» و «جذبه» نباشد، کوشش سالک و مرید راه به جایی نمی‌برد:

یک عنایت به ز صد گون اجتهاد جهد را خوفست از صد گون فساد (مولانا، ۱۳۹۸، د۶: ۱۳۵)

استاد فروزان‌فر در توصیف «جذبه» آورده است: «عاشقی فراق‌زده و شب‌ها در انتظار وصل به روز آورده و از شرار عشق سوخته و تشنهٔ وصال شده، درهای امید بر روی او بسته، ناگهان معشوق از در بی‌خبر درآید، جمال دل‌فریب بدو نماید. دلدادگان جمال احدیّت نیز چنین‌اند، سر بر زانوی مراقبه، چشم بر دریچهٔ «عنایت» می‌گشایند تا کدام وقت و ساعت پرتوی از جمال جانان درتابد، تافتن همان و از خویشتن رفتن و نقد هستی در باختن همان» (۱۳۷۱، ج۳: ۱۱۱۳).

حافظ، اگر چه در برخی از بیت‌های دیوان، گرایش به «مجاهده» دارد، اما در بعضی دیگر، نظریّهٔ برتری «کشش» را پسندیده و آن را بسط داده است. او به «دولتی» که به پشتوانهٔ تلاش و خون دل حاصل شود، دل نمی‌بندد و آن را خیال مطلوب خود نمی‌داند:

دولت آن است که بی خون دل آید به کنار ور نه با سعی و عمل باغ جنان این‌همه نیست (حافظ،۵۲:۱۳۸۷)

این تحقیق به شیوهٔ توصیفی-تحلیلی، با مستندات کتابخانه‌ای فراهم آمده است و هدف آن، بیانِ میزان اتّکا و پایبندی حافظ در سیر سلوکی خود، به «جذبه» و «توفیق» است. داده‌های تحقیق نشان می‌دهد که حافظ در درک معرفت اصیل و تجربه‌های یقینی و همچنین نیل به وصال، خود را مرهون «افاضهٔ» فیّاض علی‌الاطلاق می‌داند، هر چند که نیم‌نگاهی نیز به مجاهده و همّت فردی دارد.

سؤالات این تحقیق عبارتند از:

۱ ـ حافظ در سلوک عارفانهٔ خود، چه رویکردی به «توفیق» دارد؟

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.1]

۲ ـ حافظ علاوه بر «جذبه»، مجاهده را نیز مؤثّر در سلوک می‌داند؟

۲. پیشینه پژوهش

اصطلاح جذبه اولین‌بار در قرن سوم هجری در آثار ابوسعید خرّاز، حکیم ترمذی و یحیی معاذ رازی به‌کاررفته است. بعد از آن کمتر اثر عرفانی منظوم و منثوری را می‌توان یافت که این واژه و مترادف‌های آن را به کار نبرده باشد.

بخشی از پیشینهٔ موضوع مقاله، به فرهنگ‌های لغت و دانشنامه‌ها برمی‌گردد؛ تعداد این قبیل منابع کم نیست، به چند عنوان اکتفا می‌شود:

الف) شرح اصطلاحات تصوّف. سید صادق گوهرین در این شرح، برخی از تعریف‌ها و دیدگاه‌های عرفا را دربارهٔ جذبه و واژه‌های هم‌معنی، آورده است. این فرهنگ به نقل‌قول بسنده کرده است.

ب) فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. سید جعفر سجّادی نیز در فرهنگ خود، به شیوهٔ نقل‌قول عمل کرده است.

ج) در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی و دانشنامهٔ جهان اسلام؛ به ترتیب علیرضا ابراهیم و بابک عباسی به تعریف جذبه، پیشینهٔ و مقایسهٔ آن با مجاهده پرداخته‌اند.

بخش دوم از پیشینهٔ مقالهٔ حاضر، پایان‌نامه‌ها هستند؛ باتوجه‌به شباهت موضوعی این منابع، به یک مورد اکتفا می–شود. سید کامران میر معینی (۱۳۹۴) در پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد خود با عنوان «ارتباط دو سویهٔ جهد و جذبه و جایگاه آن در عرفان اسلامی» جذبه در عرفان اسلامی، الزامات، مقدمات و اسباب هر یک از آن‌ها را برای وصال سالک به حقیقت بررسی کرده است. این پایان‌نامه بیشتر در متون نثر پرداخته است و در مورد حافظی مطلبی در آن مشاهده نمی‌شود.

مقالاتی هم دراین‌خصوص نوشته است که اهمّ آن به شرح زیر است: مقالهٔ «ویژگی‌های ماهیّتی «جذبه» در متون عرفانی و ادبی» که از رسالهٔ دکتریِ نقی هاشمی (۱۳۹۹) استخراج شده؛ به جایگاه این تفکّر در برخی از متون اشاره شده است. در این مقاله اندیشه‌ها و اقوال مجذوبان سالک واکاوی شده و رویکرد سلوکی آنها مورد بررسی قرار گرفته است. البته در خصوص حافظ در این مقاله مطلبی دیده نمی‌شود.

محمد شریفی و مهدی شریفیان (۱۳۸۹) در مقالهٔ «کشش و کوشش در آثار عطّار» با بررسی دیدگاه عطّار دربارهٔ کشش و کوشش، شرایط و عوامل کشش را از منظر این شاعر برشمرده‌اند. در این پژوهش اشعری‌گری عطّار را با اندیشه‌های امثال ابن تیمیه مقایسه کرده و فرق آن دو آورده‌اند.

در این مقاله‌ی اول به نقش جذبه در سلوک اشاره شده و مقداری نیز به بحث کشش و کوشش اختصاص دارد و مقاله‌ی دوم بیشتر صبغه‌ی اخلاقی دارد و بررسی‌های کلامی کم‌رنگ است. بدین ترتیب مشاهده می‌شود که هیچ اثری به سیاق این نوشته به بررسی اندیشه‌های «حافظ» در خصوص «جذبه»، نپرداخته است.

۳. مبانی نظری

نظریّهٔ فیض در عرفان دو رویکرد دارد، رویکرد اوّل به خلقت و به نحوهٔ حدوث و ظهور عالم برمی‌گردد. در این نگاه، خداوند، نخستین علّت حقیقی و هستی‌بخش است، و «همهٔ ماسوی، معالیل و ملزومات ذات او محسوب می‌شوند و خلقت بر اساس افاضه شکل‌گرفته است» (انتظام، ۱۳۹۶: ۱۰). به دیگر سخن، خداوند خیرِ محض است و این صفت خداوند سبب می‌شود نظام آفرینش بر اساس فیضان و سرریزشدن کمالیِ وجودِ مطلق، شکل بگیرد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.1]

در رویکرد دوم، جذبه و عنایت، همانلطف بی‌علّت خداوند است که شامل حال برخی از سالکان الی الله می‌شود. سالکان بر اساس نوع نگاهشان به همراهی معشوق و لطف او در سلوک، به دو گروه «سالکِ مجذوب» و «مجذوبِ سالک» تقسیم می‌شوند. گروه اول سیر رجوعی خود را تنها با همّت فردی و مجاهدهٔ بی‌وقفه امکان‌پذیر می‌دانند امّا گروه دوم، پای‌بند به لطف معشوق هستند.

این مقاله بر اساس رویکرد دوم نگاشته شده است. واژهٔ لطف در این کارکرد، مترادف‌های دیگری نیز دارد که عارفان آن‌ها را نیز به کار برده‌اند. در بخش زیرین توضیحاتی در خصوص واژه‌های بنیادین به‌کار رفته در این مقاله آورده می‌شود.

۱-۳. جذبه

در متون نظم و نثر عرفانی، «جذبه» عامل اتصّالِ عارف به عالم قدسی معرفی شده است، ازاین‌رو در آثار نظم و نثر عرفانی کاربرد ویژه‌ای پیدا می‌کند. سلسله‌جنبان نگاه عنایتی در عرفان، حدیثی منسوب به نبّی اکرم (ص) است که در آن به نقش «جذبه» در سیر الی الله توجّه خاصّی شده است. هر چند که حافظ از این واژهٔ استفاده نکرده است، امّا به سبب جایگاهی که دارد، توضیحاتی داده خواهد شد. در نگاه شبستری «جذبه» حکم کیمیاگری را دارد:

گدایی گردد از یک جذبه، شـاهی به یک لحظه دهد کوهی به کاهی (لاهیجی، ۱۳۸۷: ۱۳۵)

به نظر زرّین‌کوب «جذبه نزدیک گردانیدن بنده در طی منازل به‌سوی خداوند است و به‌مقتضای عنایت ازلی خداوند صورت می‌گیرد و آماده نمودن آن چه در طیّ منازل، بنده به آن نیازمند می‌شود، بدون آن که او سعی و کوششی نماید و دچار رنج و مشقّتی گردد.»(زرّین‌کوب، ۱۳۷۸: ۲۵)

عابدان و عاشقان هر کدام به دلایلی خود را نیازمند «جذبه» از سوی خداوند و معشوق می‌دانند؛ عابد «جذبه» را محرّک عبادت و مجاهدت بیشتر می‌داند تا به تعالی برسد: «و سالک سه چیز را به‌غایت اعتبار کند، اول سلوک، دویم جذبه، سیم عروج، هرکه این سه مقام ندارد، پیشوایی را نشاید» (نسفی، ۱۳۷۱: ۶۹) و عاشق وصال را بدون «جذبه» اصولاً میسّر نمی‌داند:

ای عشق جذبه‌ای که قدم پیش‌تر زنیم یعنی رسانده‌ایم پی خویش تا نقاب (بیدل، ۱۳۹۳: ۲۷۵)

۲-۳. عنایت

عنایت توجّه عالی به دانی است، ملاصدرا در تعریف آن آورده است: «عنایت به معنای این است که ذات باری‌تعالی «لِذاته» به جهان هستی و نظام اتمِ وجود، داناست. همچنین ذات حقْ علّت است «لِذاته» برای خیر و کمال در حد اعلا و نهایت امکان؛ در حالی که به همان نحو (در حد اعلا و اتمّ) از آن راضی است. سه مفهوم (علم، علّت، و رضا) که مشمول عنایت و به عبارت دیگر معنای آن شمرده می‌شوند؛ عینِ ذات باری‌تعالی هستند»(رابرتام، ۱۳۹۴: ۳۴). نجم‌الدین رازی، عنایت را لازمهٔ حرکت و زمینهٔ هدایت می‌داند:«تخم طلب در زمین دل‌ها جز به تأثیر نظر عنایت نیفتد. خواجه علیه الصلوه چندان که توانست جهد نمود تا این تخم در زمین دل ابوطالب اندازد، بی خدای نتوانست، با او گفتند: « إِنَّکَ لا تَهْدِی مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لکِنَّ اللَّهَ یَهْدِی مَنْ یَشاءُ»(نجم رازی، ۱۳۷۱: ۲۲۵). عنایت هرچند در تمامی مراتب ضرورت است، امّا در مراتب نهایی که تجربهٔ اتّصالی، اضمحلال فردیّت، رخ می‌نماید، کارگشایی بیشتری دارد. دکتر یثربی در این مفهوم آورده است: «مقام رضا، مرحلهٔ پیوستن، و نقطهٔ مشترکِ مجاهدهٔ سالک و عنایت حقّ است. به‌هرحال فنای ارادهٔ سالک، مرحله‌ای والاست، حتّی آن را برتر از «توّکل» شمرده‌اند که توّکل «فنای قدرت» است و وانهادن قدرت، آسان‌تر از وانهادن اراده است» (یثربی، ۱۳۸۷: ۱۶۴).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.1]

۳-۳. فیض

«فیض» در ادب عرفانی کارکرد دوگانه دارد، در یک تلقّی، وجود مطلق از طریق افاضهٔ وجود، خود را در «عین» به ظهور می‌رساند. در این تلقّی، «فیض» به معنای فعل فاعلی است که فعلش دائمی بوده و آن را برای غرض و عوض انجام نمی‌دهد. در این صورت «فیض» به معنی جود و بخشش است(شبستری، ۱۳۸۶: ۱۰۱). عرفا گاهی از افاضهٔ وجود به فیض اقدس نیز یاد می‌کنند (زرّین‌کوب، ۱۳۷۸: ۲۶) خرّمشاهی، به نقل از کشّاف، آورده است که فیض، تجلّیِ بی‌شکل خداوند است و تعیّن و تقیّد آن به‌حسب محمولِ تجلّی متفاوت می‌شود.(خرّمشاهی، ۱۳۶۸: ۵۷۲) در این نگرش، «فیض» واسطهٔ تجلّی رحمانی است و ازآن‌جهت که تجلّی رحمانی «آن به آن» تجدید می-شود، امری مستمر توصیف شده و «سرعت تجدّد آن به صورتی است که هیچ کس از آمدن و رفتن آن مطلع نباشد و ادراک نکند که کی آید و کی رود»(لاهیجی، ۱۳۸۷: ۲۱۵). امّا در تلقّی دوم، فیض، لطف خداوند به سالک است که در مسیر سلوک از او دست‌گیری می‌کند و از مهالک و مسالک وی را به سلامت می‌گذارند تا در نهایت به وصال نایل شود. نگاه این مقاله به این تلقّی اخیر است.

۴-۳. توفیق

سالکان در همهٔ مراحل سلوک، خود را محتاج «توفیق» الهی می‌دانند و اگر توفیق رفیق نشود، هدایت نبی نیز وافی به مقصود نیست: «وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ» هیچ کوششی بدون توفیق الهی به بار نمی‌نشیند و در مقابل، سالک با همراهی توفیق، ره صد ساله را یک شبه می‌سپارد. در شرح اصطلاحات تصوّف آمده است: «توفیق، آن است که بنده آن کاری را انجام دهد که خداوند متعال از او خواسته و آن سبب رضایت و خشنودی او گردد، و نیز به کارهای نیک و طاعاتی که سبب سعادت و خیر انسان باشد گویند و میان آن با هدایت تفاوت وجود دارد که توفیق از مقولهٔ قصد و اراده است و هدایت از مقولهٔ معرفت و علم»(گوهرین، ۱۳۸۶: ۳۰۳). عین القضات تمامی مراتب و مدارج، حتّی فهم از کلام الهی را به توفیق منوط می‌کند: «دریغا این مرتبه بلندست! هر کسی را آن توفیق ندهند که ادراک این تواند کرد»(عین القضات، ۱۳۴۱: ۱۳۰) وی مجاهدات عارفانه و ریاضات را نیز مرهون توفیق می‌داند: «گروهی را توفیق دادند تا روح ایشان، نفس را مقهور کرد تا سعادت یافتند «وَ إِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ الْغالِبُونَ» (همان :۲۵۲)

۵-۳. دولت، لطف و فضل

«دولت» بیشتر با بخت و اقبال مترادف است(دهخدا: ذیل واژه). ولی حافظ آن را با جذبه و عنایت یکسان آورده است، دکتر سجّادی نیز با توجّه به مکتوبات عرفا، آن را هم‌مفهوم با جذبه آورده و می‌گوید دولت «در اصطلاح سالکان و اهل ذوق، به عنایت حق تعالی اطلاق می‌شود»(سجّادی،۱۳۷۰: ۳۹۶)

«لطف» در تداول عارفانه به تأیید و عنایت حضرت حق اطلاق می‌شود: «لطف نزد عارفان به پرورش دادن عاشق از طریق مشاهده و مراقبه گویند»(همان: ۶۸۶). هجویری گوید: «مراد از لطف، تأیید حقّ باشد به بقاء سرّ و دوام مشاهدت و قرار حال اندر درجت استقامت تا حدّی که گروهی گفته‌اند کرامت از حقّ حصول مرادست و این اهل لطف بوده‌اند»(هجویری، ۱۳۸۷: ۳۱۵).

«فضل» در اصطلاح عارفان تجلیّات ظهوری عامّ حق تعالی بر تمام موجودات عالم است، به طوری‌که در این «افاضهٔ تمام موجودات با یکدیگر برابرند و همه به یک اندازه از فضل خداوند بهره‌مند می‌شوند. این تلّقی از لسان شارع مقدس اخذ شده است: «رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ»(اعراف: ۱۶۶). عرفا «این رحمت را امتنانی می‌نامند که هر دو عالم را که عبارت از غیب و شهادت و دنیا و عقبی است با این رحمت به انوار وجود روشن ساخته است(لاهیجی، ۱۳۸۶: ۴). در کتاب پرتوی از عرفان آمده است:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.1]

«میرسیّد شریف جرجانی در تعریفات، فضل را احسان بدون علت دانسته است»(کی‌منش، ۱۳۶۶: ۱۴۱) بدون این رحمت خاصّه، شناخت خداوند نیز میسور نمی–شود: «عَرَفَت رَبی بِربی وَ لولا فَضل رَبی لَما عرفتُ رَبّی»(نجم رازی، ۱۳۷۱: ۵۱).

۴. بحث و بررسی

در دیوان حافظ بیت‌های متعدّدی می‌توان یافت که شاعر عنایت و توفیق حضرت جانان را راه‌گشا و خضر راه خود معرّفی کرده است. قبل ورود به بحث و بیان اثرگذاری تفکّر «کششی» در منظومهٔ فکری حافظ، ضروری می‌نماید مشخص گردد که «جذبه» و مترادف‌های آن، آیا نشان از «جبرگرایی» دارد؟ اگر چنین است و «مجذوبِ سالک» بی‌هیچ تلاشی به ذروهٔ وصل نایل شده است، نمی‌تواند ادّعای برتری بر «سالکِ مجذوب» داشته باشد. به سخن دیگر، تلاش و مجاهدات و کوشش به درک انواع موت ارادی، سبب والایی رتبهٔ «سالکِ مجذوب» در مقابلِ «مجذوب سالک» می‌شود که بدون هیچ مجاهدتی تنها به سبب عنایت، به حضرت راه‌یافته است. خرّمشاهی در پاسخ به این سؤال آورده است: «در دیوان حافظ قول به جبر فراوان است، نیز قول به اختیار. شاید بتوان گفت، نظریّهٔ عنایت، سنتز این دو تز است. به این معنی که چه جبر باشد چه اختیار، چه انسان در اعمال عادّی یا عبادی خویش مجبور باشد، چه مختار، سرانجام آنچه رهاننده و رستگاری‌بخش است، عنایت است» (خرّمشاهی، ۱۳۶۸: ۷۱۶).

در کلام حافظ، اعتقاد به جذبه، کارکرد واحدی ندارد و نگاه شاعر به اثرگذاری آن، تک‌بعدی نیست. آنچه در بخش‌های زیر می‌آید بیانگر منظومهٔ فکری لسان‌الغیب به این موضوع است:

۴–۱. سابقه لطف ازل

نگاه حافظ به وصال غالباً آمیخته با یأس و حزن است و در نهایت منجر به حال قبض می‌شود، امّا آنجا که سخن شاعر ناظر به عنایت ازلی است، کلام رنگ امید می‌گیرد:

گفتم ای بخت، بخفتی و خورشید دمید گفت بااین‌همه از سابقه نومید مشو (حافظ،۱۳۸۷:۲۸۱)

«و از رحمت عام الهی این امید هست که کارها به آسایش و آرامش انجامیده، نشانی از رنج و غم باقی نماند که درِ کرمش بر همگان باز است و او خدایی است بنده‌نواز» (یثربی، ۱۳۷۴: ۷۶). بر پایهٔ همین تلقّی از «عنایت» است که حافظ، «توجّه» خاص محبوب و نیز مبادرت به برخی دیگر از اصول بنیادین عرفانی را موهبت ازلی می‌داند:

کنون به آب مِی لعل، خرقه می‌شویم نصیبهٔ ازل از خود نمی‌توان انداخت (حافظ،۱۳۸۷:۱۳)

شراب جلوهٔ محبوب حقیقی است که بر دل سالک عاشق ظاهر می‌شود (لاهیجی، ۱۳۸۷: ۵۰۷) و حافظ آن را عنایتی می‌داند که سالک را از خرقه‌پوشی، یعنی مجاهدهٔ زاهدانه، بی‌نیاز می‌کند. همین کارکرد «نصیبه» را در غزلیات سعدی نیز می‌توان مشاهده کرد:

هر آن نصیبه که پیش از وجود ننهادست هر آن که در طلبش سعی می‌کند، بادست (سعدی، ۱۳۶۲: ۷۰۷)

نکتهٔ آغازین و رکن رکین در «عنایت‌باوری» باور بر این است که لطف بی‌علّت فیّاض علی‌الاطلاق، برای مجذوبان، لطیفه‌ای ازلی است که مخصوص منظوران حضرت خداوندی است و کام جان هر داعیه‌داری از این موهبت، شیرین نمی‌شود:

در ازل هر کو به فیض دولت ارزانی بود تا ابد جام مرادش همدم جانی بود (حافظ،۱۳۸۷:۱۴۸)

«فیض دولت» که حافظ از آن سخن می‌گوید، دو کارکرد دارد؛ یکی لطفی که عاشق یا سالک را به محبوب می‌رساند، و دیگر یافته‌های ذوقی است که با مجاهده و علوم ارتسامی نمی‌توان از آن بهره‌مند شد. معارف حقیقی، باتوجه‌به روش و طریق حصول آنها، خود بر دو قسم است: «ذوقی کشفی و بحثی نظری. مراد از قسم اول مشاهده معانی و مجرّدات است، بی‌واسطه، نه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.1]

به نیروی اندیشه و تنظیم دلیل‌های قیاسی، بل به یاری انوار اشراقیّه که پیاپی بر نفسی که خود را از علائق جسمانی برهنه کرده است، بتابد و در این حالت است که نفس به عنایت الهی، تجرّد خویش و حقایق فراسوی خود را مشاهده کند» (موحّد، ۱۳۸۴: ۱۱). بر اساس همین تفکّر، اسکندر که نماد قدرت و فتح است، ره به چشمهٔ آب حیات نمی‌برد (شمیسا، ۱۳۶۶: ۱۱۴)، چراکه از «فیض» ازلی برخوردار نبود:

فیض ازل به زور و زر ار آمدی به دست آب خضر نصیبه اسکندر آمدی (حافظ،۱۳۸۷:۳۰۶)

۲-۴. کیمیاگری عنایت

نگاه خوفی به صفات جلال، در قلب عاشق ایجاد دهشت می‌کند:

نفس برآمد و کام از تو برنمی‌آید فغان که بخت من از خواب درنمی‌آید (همان: ۱۶۰)

امّا غلبهٔ حالِ رجاء، ایجاد اُنس می‌کند. دکتر سجّادی به استناد منابع عرفانی، بالاترین مقامات را مقام اُنس می–داند(سجّادی، ۱۳۷۰: ۷۲۵)، و انس اصطلاحات متصوّفه «اثر مشاهدهٔ جمال حق، در قلب است»(دهخدا: ذیل واژه) که از «التذاذ باطن به مطالعهٔ کمال محبوب حاصل می‌شود» (سجادی، ۱۳۷۲: ۶۴). با زوال اُنس، دهشت و وحشت، بر سالک غالب می‌شود:

سینه مالامال درد است ای‌دریغا مرهمی دل ز تنهایی به جان آمد، خدا را همدمی (حافظ، ۳۳۱:۱۳۸۷)

امّا حافظ در سیطرهٔ حال رجاء و اتّصال به امر قدسی، خود را دارای مقامی والا و شایستهٔ مباهات می‌یابد. شاعر از این که کیماگری عنایت او را به اوج عزّت و قربت رسانده، سرخوش است و سرمستانه و شطح‌گونه می‌سراید:

چو ذرّه گرچه حقیرم ببین به دولت عشق که در هوای رُخت چون به مهر پیوستم (همان: ۲۱۴)

اگر «دولت عشق» به یاری سالک برخیزد، هر چند او ذرّه‌ای حقیر باشد، اهلیّت وصال را می‌یابد: «دجّالِ حالِ نفسِ امّاره را دریابی «أَعْدی عَدُوِکَ نفْسُک التی بَیْن جَنْیک» پس «جَذْبَةٌ مِنْ جَذَباتِ الْحَقِّ تُوازی عَمَلَ الثَّقَلَیْن» درآید و ترا بمیراند و فانی کند. پس زنده شوی «أَوَمَنْ کَانَ مَیْتًا فَأَحْیَیْنَاهُ». چون باقی شدی ترا بگویند که چه کن و چه باید کرد»(عین‌القضات، ۱۳۴۱: ۱۴).

بنا به برخی از ابیات دیوان، حافظ در سایه‌سار کشف شهودی، حضور بلافصل و دریافت‌های اتّصالی را تجربه کرده است. شاعر تجربه‌های حاصل از انحلال شخصیّت را در گرو لطف بی‌علّت و جلوه‌گری «خال»، به عنوان مظهر وحدت، می‌داند:

مدار نقطهٔ بینش ز خال توست مرا که قدر گوهر یک‌دانه، گوهری داند (حافظ،۱۳۸۷:۱۲۰)

محور شهودی سالکان جمالی، بصیرتی حاصل از عنایت حضرت دوست و برگرفته از رجعت روحانی و مواجههٔ فردی است.

به‌رغم مدعّیانی که منع عشق کنند جمال چهرهٔ تو حجّت موجّه ماست (همان: ۱۸)

جمالی که حافظ از آن سخن می‌گوید، همان رحمت و تجلّی جمالی حضرت دوست است که از آن به «استلزام لطف و رحمت و قرب به حقّ»(لاهیجی، ۱۳۸۷: ۴۶۶). نیز تعبیر می‌کنند.

ابیات متعدّدی از این دست در دیوان حافظ با موضوع «کیمیاگری عنایت» می‌توان یافت که شاعر با به کارگیری واژهٔ «عنایت» و مترادف‌های آن بر این نکته صحّه می‌گذارد که تجربه‌های شهودی و مکاشفات او، بدون لطف محبوب میسّر نمی‌شود. حافظ می‌داند، اگر کیمیاگری عنایت نباشد، مس وجود سالک به زر ناب بدل نمی–شود، براین‌اساس به خود می‌بالد که از چنین فیضی سیراب می‌شود:

دلنشین شد سخنم تا تو قبولش کردی آری، آری سخن عشق نشانی دارد (حافظ، ۸۵:۱۳۸۷)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.1]

۳-۴. طلب عنایت

حافظ به یقین می‌داند که عدم توجّه و بی‌اعتنایی یار، موجب و موجد ضلالت است، ازاین‌رو، پیوسته در تقلّای وصل به خزانهٔ لطف دوست است:

چون اشک بیندازیش از دیدهٔ مردم آن را دمی از نظر خویش، برانی (همان: ۳۳۷)

بدون امداد عنایت، دست کوتاه عاشق چگونه می‌تواند به دامان عاشق برسد و غربت انسان چگونه به «قرب» مبدّل می‌شود؟ در نگاه فلسفی، عنایت «توجه مافوق است به مادون»(دهخدا: ذیل واژه) است، حافظ که طعم خوش آن را چشیده است، تقاضای دوام در عنایت را دارد و آن را به هر زبانی از معشوق درخواست می‌کند:

گر من از باغ تو یک میوه بچینم چه شود؟ پیش پایی به چراغ تو ببینم چه شود؟ (حافظ،۱۳۸۷:۱۵۴)

اگر تفسیر این بیت، میوه را استعاره از «بوسه» بدانیم که در عرفان عبارت از «فیض و جذبهٔ باطن» است (سجادّی،۱۳۷۰: ۲۰۴)، استدعای حافظ از معشوق همانا توجه و لطف است. معشوقی که به گوشهٔ چشمی هزاران درد او را مداوا می‌کند و وی از تنگنای قبض می‌رهاند و در سایهٔ عنایت خود پناه می‌دهد:

ای آفتاب خوبان می‌جوشد اندرونم یک ساعتم بگنجان در سایهٔ عنایت (حافظ،۱۳۸۷:۶۵)

«سالک صاحب جذبه، صحرای هستی کثرات را به طریق سلوک و تصفیه طیّ می‌نماید و در می‌نوردد و جمیع منازل قطع نموده، ترقّی به عین الجمع و حضرت احدیّت می‌نماید و هستی خود را و جمیع اشیـا را که مستلزم وهم اثنینیّت بود، محو و فانی می‌یابد و متحقّق به بقاء بعد الفناء می‌گردد».(لاهیجی، ۱۳۸۷: ۲۰۱)، و حافظ بر این امر واقف است؛ از این می‌گوید:

رواق منظر چشم من آشیانهٔ توست کرم نما فرود آی، خانه خانهٔ توست (حافظ،۱۳۸۷:۲۵)

۴-۴. جذب جذبه

بهره‌مندی از جذبه و فضل، منوط به مقدّماتی لازم است که در عرفان از آن به «اهلیّت» یاد می‌شود. حافظ بارها در دیوان به این مهم اشاره کرده است:

روی جانان طلبی آینه را قابل ساز ورنه هرگز گل و نسرین ندمد ز آهن و روی (حافظ،۱۳۸۷:۳۳۴)

حافظ برای برخورداری از فیض، رجوع به فطرت اولیّه را راهکاری مؤثّر می‌داند و از آن به «گوهر ذاتی» یاد می‌کند:

گوهرِ پاک بباید که شود قابلِ فیض ور نه هر سنگ و گِلی، لؤلؤ و مرجان نشود (همان: ۱۵۴)

نیز:

تاج شاهی طلبی، گوهر ذاتی بنمای ور خود از گوهر جمشید و فریدون باشی (همان: ۳۲۱)

مسئلهٔ احراز اهلیّت و کسب شایستگی را در تمامی متون عرفانی می‌توان مشاهده کرد: «دریغا سلطان محمود ایاز را دوست دارد و او را بر تخت مملکت بنشاند و دیگران را پی گم کند که شما اهلیّت آن ندارید که مملکت مرا لایق باشید» (عین‌القضات، ۱۳۴۱: ۲۷۹)

با مراجعه به اندیشهٔ حافظ می‌توان پی برد که شاعر، امور و اعمالی را دست‌آویزی برای جلب توجّه و جذب عنایت قرار می‌دهد؛ در بیت زیر، شاعر مستی و نیاز را عاملی برای جلب عنایت دانسته است:

زاهد و عجب و نماز و من و مستی و نیاز تا تو را خود ز میان با که عنایت باشد (حافظ،۱۳۸۷:۱۰۷)

و در بیت:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.1]

چو مستعد نظر نیستی، وصال مجوی که جام‌جم نکند سود، وقتِ بی بصری (همان: ۳۱۵)

استعداد در کسب بصیرت را مقدّمهٔ «جذبه» بیان کرده است. «نظر» در دیوان حافظ، معنی واحد ندارد، در بیت بالا، به معنی توجّه خاص یا همان «عنایت» آمده است و در دیوان بیت‌های دیگری را در این معنی می‌توان یافت:

یاد باد آن که نهانت نظری با ما بود رقم مهر تو بر چهرهٔ ما پیدا بود (همان: ۱۳۸)

«درد» که از لغات پرکاربرد در عرفان اسلامی است برای حافظ مقدّمهٔ طلب است و طلب، سالک را مستعدّ عنایت می‌کند:

طبیب عشق مسیحادم است و مشفق لیک چو درد در تو نبیند که را دوا بکند؟ (همان: ۱۲۶)

«حقیقتِ طلب در هر دلی گروست. مرد این کار مردی عظیم است، و درد آن درد، دردی الیم است. مرد دردش در میان باید و وی را دیده بی‌گمان باید»(سجّادی، ۱۳۷۰: ۵۷۴).

۴-۵. نجات از مهالک

حافظ به فیض الهی که همان خیرِ مطلق است و وجودِ نظام جملهٔ جهان به نحو اکمل و اَتَمّ از آن سرریز می‌شود، پشت‌گرم است و از کَرمِ ذاتی حضرت ذوالجلال، چشم دارد طوفان تفرقه و بیمِ استتار را در کنف حمایت خود، به جمع و تجلیه بدل سازد.

چشم بد دور کز آن تفرقه‌ات بازآورد طالع نامور و دولت مادر زادت (حافظ،۱۳۸۷:۱۴)

برای عاشقی که بی‌تاب دیدار و رفع مباینت است، هلاکی دردناک‌تر از تزاحم کثرات متصوّر نیست. امّا معشوق، هر چند که صفات قهر را پاسبان درگاه خود قرار داده است، با صفات جمال و لطف خود، عاشقان را کامیاب می‌کند:

کفر زلفش ره دین می‌زد و آن مسکین دل در پِیَش مشعلی از چهره برافروخته بود (همان: ۱۴۳)

سالک به مدد فضل، مهالک بسیاری را «مثل اخلاق ذمیمه و اعمال سیئه و افعال قبیحه که هر یکی موجب بُعد عبد است از حقّ، و سبب گرفتاری اوست و راه‌زنان انس و جنّ در راه او قرار داده‌اند» (لاهیجی، ۱۳۸۷، ۲۰۰)، واپس می‌گذارد و به سرمنزل عنقا می‌رسد:

حافظ از دست مده دولت این کشتی نوح ور نه طوفان حوادث ببرد بنیادت (حافظ،۱۳۸۷:۱۴)

یار اگر اغیاری مشاهده کند که محبّ را گمراه کرده و او از سیر رجوعی باز می‌دارند، رحمت معشوقانه خود را شامل حال وی می‌کند و با دست لطف خود، عاشق راه‌نشین را از فرش به عرش می‌رساند:

طایر دولت اگر باز گذاری بکند یار بازآید و با وصل قراری بکند (همان: ۱۲۲)

عتاب معشوق حیرت‌افزا و سبب بُعد است، امّا نفس مسیحایی جانان، جان‌نوازی می‌کند و مژدهٔ وصل می‌دهد:

یاد باد آنکه چو چشمت به عتابم می‌کشت معجز عیسوی‌ات در لب شکّرخا بود (همان: ۱۳۸)

۴-۶. رجای واثق

سحر با باد می‌گفتم حدیث آرزومندی خطاب آمد که واثق شو به الطاف خداوندی (همان: ۳۰۶)

نگاه سرشار از امیدِ حافظ به سابقهٔ لطف، به وسعت دنیا و آخرت است. او هم در کوره‌راه‌های این دنیا و هم در هول دهشت‌زای رستاخیز، خوش‌دل به عنایت الهی است:

۴-۶-۱. در سرای فانی

سالکی که اندک ذوق و معرفتی از مهربانی جانان و فیض مدام او داشته باشد، بدبینی و یأس به دل راه نمی‌دهد:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.1]

طمع ز فیض کرامت مبُر که خُلق کریم گنه ببخشد و بر عاشقان ببخشاید (همان: ۱۵۵)

آزار رقیب و کج‌خُلقی پرده‌دار، اندک خللی در باور به عمومیّت و سبقت رحمت وارد نمی‌کند:

سروش غیبم بشارتی خوش داد که بر در کرمش کس دژم نخواهد ماند (همان: ۲۷)

عارف بسطی که ناظر به حاکمیّت لطف و رحمت معشوق است، هیبت او را با انسش مرهم می‌نهد و در شکن گیسوی پریشان، ناظر به نفَس روح‌افزای یار منتظر می‌ماند:

گرچه افتاد ز زلفش گره در کارم همچنان چشمِ گشاد از کرمش می‌دارم (همان: ۲۲۱)

گره در کار انداختن زلف ازآن‌جهت است که پردهٔ روی محبوب است و اشاره به عدم انحصار موجودات و کثرات و تعیّنات دارد (لاهیجی، ۱۳۸۷: ۴۸۶) زلف در نگاه عرفانی حاجب ذات، نماد کثرت و بیان‌گرا صفات قهر است؛ از نگاه حافظ نیز، سالکی که گرفتار زلف شود، باید چشم امید به کرَم داشته باشد تا از آن ورطه برهد. براین‌اساس از چنین لطیفی طمع‌بریدن خطاست:

حافظ طمع مبر ز عنایت که عاقبت آتش زند به خرمن غم، دود آه تو (حافظ،۱۳۸۷:۲۸۲)

۲-۶-۴. امید به لطف در روز رستاخیز

حاش لله کز حساب روز حشرم باک نیست فال فردا می‌زنم، امروز عشرت می‌کنم (همان: ۲۴۲)

با پایان زندگی این‌جهانی، لطف الهی از کار بازنمی‌ایستد؛ بل، سیه نامگان در مقام محاسبه نیز همچون جهان محسوسات، چشم به لطف ازلی می‌دوزند:

هاتفی از گوشهٔ میخانه دوش گفت ببخشند گنه، مِی بنوش

لطفِ الهی بِکُنَد کارِ خویش مژدهٔ رحمت برساند سروش

عفو خدا بیشتر از جرمِ ماست نکتهٔ سربسته چه دانی؟ خموش

رندیِ حافظ نه گناهی است صَعب با کَرَمِ پادشه عیب پوش (همان: ۱۹۲)

عارف، پشت‌گرم و امیدوار به کرمِ خداوندی است تا نامهٔ سیاه اعمال او را با ابر خطاپوش، محو نمایند:

بهشت اگر چه نه جای گناهکاران است بیار باده که مستظهرم به رحمت او (همان: ۲۸۰)

زرّین‌کوب، معتقد است که حافظ به جبر اجتناب‌ناپذیری که بر سرنوشتش حاکم است باور دارد، براین‌اساس او یا اشعری یا از مکتب کلامی اشعری متأثّر است (زرّین‌کوب، ۱۳۵۴: ۱۵۷و۱۴۲). همانند زرّین‌کوب محقّقانی دیگری نیز بر این باورند، هر چند که باور خلاف این نیز میان اهل تحقیق رایج است. آنچه که ظنّ تأثّر حافظ از اشاعره را تقویت می‌کند، اعتقاد به آمرزش در روز قیامت است، بدون آنکه فاسق از فسق خود توبه کرده باشد:

تاب توبه چند توان سوخت همچو عود؟ مِی ده که عمر در سر سودای خام رفت (حافظ،۱۳۸۷:۵۸)

این اصل از اصول شاخص اشاعره است، امام فخر رازی نیز اعتقاد به آمرزش صاحبان گناهان کبیره از جانب خداوند و شفاعت از آنها در روز جزا دارد، حتّی اگر توبه نکرده باشند، و استناد او به این آیهٔ کریمه است: «إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُکَ وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ» (رازی، ۱۳۷۱، ج۳: ۵۹). صحرای محشر اگر برای اهل خوف، نفس‌گیر و دهشتناک است، برای حافظِ رجایی که بر سبقتِ رحمت از غضب آگاهی دارد، ایجاد خوف نمی‌کند:

نوید داد که عام است فیضِ رحمت او مکن به چشم حقارت نگاه در من مست (حافظ،۱۳۸۷:۲۸۰)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.1]

حال‌آنکه معتزله با این سخن هم‌داستان نیستند: اگر انسان در حال ارتکاب کبائر و بدون توبه از دنیا برود، همیشه در آتش است؛ لکن عذابش از کفّار کمتر است. (شهرستانی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۵۴)

قبول توبه بر خداوند واجب است یا خیر؟ حافظ همچون امامیه، اشاعره و معتزلهٔ بغداد، قبول توبهٔ عبد و اسقاط عقاب به واسطه توبه را تفضّل خداوند بر بندگان می‌دانند:

هست امیدم که علی‌رغم عدو، روز جزا فیض عفوش ننهد بار گنه بر دوشم (حافظ۱۳۸۷:۲۳۳)

یا:

از نامه سیاه نترسم که روز حشر با فیض لطف او صد از این نامه طی کنم (همان: ۲۴۱)

موارد دیگری هم افزون بر آنچه که گفته آمد، در دیوان قابل مشاهده است.

۴-۷. مظاهر عنایت

در میان اصطلاحات عرفانی، واژه‌هایی وجود دارند که نشان از عنایت الهی دارد. حافظ با آگاهی از این اصطلاحات، هر جا که بیانی از فیض می‌کند یا استمداد عنایت دارد، این واژه‌ها را به کار می‌برد:

۴-۷-۱. بوسه

هستی مادّی سالک، حجاب و غباری است که او را از مواهب وصال محروم می سازد و «بوسه» ، جذبه‌ای است که رفع تکاثف و حجُب می‌کند:

ز غمزه می‌دهد هستی به غارت به بوسه می‌کند بازش عمارت (لاهیجی، ۱۳۸۷: ۴۸۲)

دکتر سجّادی آورده است: «بوسه در معنای فیض و جذبهٔ باطن است» (سجادّی، ۱۳۷۰: ۲۰۴) و حافظ نیز از عنایت جانان به بوسه تعبیر می‌کند:

گفتم ز لعل نوش لبان پیر را چه سود گفتا به بوسه شکرینش جوان کنند (حافظ،۱۳۸۷:۱۳۴)

۴-۷-۲. غمزه

غمزه معشوق نیز حکایت از عنایت دارد. برتلس معتقد است «غمزه تجلّی صوری است که سالک را فانی گرداند و بر جذبه که در بدایات حال پیش آید نیز اطلاق کنند» (برتلس، ۲۵۳۶: ۲۱۹). حافظ نیز از فیض الهی که وجود سالک را با «تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ» متحوّل می‌کند، به «غمزه» یاد می‌کند:

جمالت معجز حسن است لیکن حدیث غمزه‌ات سحر مبین است (حافظ،۱۳۸۷:۳۹)

۴-۷-۳. زلف

زلف در لسان عرفا نماد «صفات جلالی» است:

تجلّی گه جمال و گه جلال است رخ و زلف آن معانی را مثال است (شبستری، ۱۳۸۶: ۴۶۶)

زلف به علّت ظلمت و پریشانی با تجلّی جلالی مشابهت دارد و در نگاهی دیگر «درازی زلف جانان اشاره به عدم انحصار موجودات و کثرات و تعیّنات دارد، چرا که پردهٔ روی محبوب است و نقش حجاب و نقاب را بازی می‌کند»(سجادی، ۱۳۷۰: ۴۴۲). امّا حافظ در برخی از ابیات خود، بر خلاف این نظر، زلف را تجلّی «جمالی»، یعنی صفت لطف و سبب نیل به مراد و رستگاری دانسته است. در این میان محقّقان عرفانی، برتلس نیز بر همین است (برتلس، ۲۵۳۶: ۲۰۲). در بیت:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.1]

آن نافهٔ مراد که می‌خواستم ز بخت　　در چین زلف آن بت مشکین کلاله بود (حافظ،۱۳۸۷:۱۴۵)

حافظ نافهٔ مراد را در شکن زلف می‌جوید و انصاری نیز بنا به بیت:

زلف، نام جذبهٔ ذات حق است　　دل به قیدش گشت جان مطلق است

بر همین نظر صحّه می‌گذارد. (انصاری، ۱۳۸۲: ۵۷)

با توجه به روی‌کرد جمالی زلف، حافظ از جانان می‌خواهد که وی را از کمند زلفش، یعنی شمول عنایت خود، بی‌نصیب نکند.

خلاص حافظ از آن زلف تاب‌دار مباد　　که بستگان کمند تو رستگارانند (حافظ،۱۳۸۷:۱۳۳)

۴-۷-۴. شراب

شراب گاهی کارکرد عنایتی دارد و عبارت است از «ذوق و وجدان و حالی که از جلوهٔ محبوب حقیقی، ناگهان بر دل سالک عاشق ظاهر می‌شود و او را مست و ازخودبی‌خود می‌کند» (لاهیجی، ۱۳۸۷: ۵۰۷)؛ حافظ نیز با وقوف به چنین کارکردی در طلب آن، روی به معشوق می‌کند.

عشق‌بازی و جوانی و شراب لعل فام　　مجلس انس و حریف همدم و شرب مدام (حافظ،۱۳۸۷:۲۱۰)

حافظ در بیان شطحی خود، از جوشش عنایت و افاضه سخن می‌گوید و همگان را به آن فرامی‌خواند:

از چار چیز مگذر گر عاقلی و زیرک　　امن و شراب بی غش معشوق و جای خالی (همان: ۳۲۴)

سجّادی گوید: شراب، غلبهٔ عشق است و به طور مطلق، کنایه از سکر محبّت و جذبهٔ حقّ است (سجادی، ۱۳۷۰: ۴۹۸).

۵. نتیجه‌گیری

فیض در عرفان دو رویکرد دارد، در رویکرد اوّل سخن از بساطت ذات و حدوث ذاتی هستی است و رویکرد دوم، کارگشایی عنایت در سیر کمالی است. مسئلهٔ اصلی پژوهش حاضر، تحقیق در رویکرد دوم، یعنی واکاوی سیر مبتنی بر عنایت در منظومهٔ فکری حافظ است. این که برخی از بیت‌های حافظ، رنگ مجاهده دارد و تمایلی به سلوک خوفی در دیوان دیده می‌شود، امری کتمان‌ناپذیر است؛ امّا در مقابل، به بیت‌های زیادی نیز می‌توان اشاره کرد که بیانگر اعتقاد حافظ به عنایت ازلی در تمامی مراحل سیر تا مواجهه با امر قدسی و تجربه معرفتی است. حافظ افاضهٔ فیض را نصیبهٔ ازلی می‌داند ازآن‌رو در شماری از ابیات، سلوک بسطیِ وی قابل‌مشاهده است. سریان عنایتی، محور شهودی سلوک جمالی حافظ است و بصیرت حاصل از آن، نقطه آغازین برای رجعت روحانی و تجربهٔ اتّصالی است که در نهایت، حال انس را در دل او ایجاد می‌کند. نگاه امیدوارانهٔ حافظ به جهان آخرت نیز تسرّی پیدا می‌کند، ازاین‌رو ملاقات حق در سرای باقی برای حافظِ گنهکار، امری ناممکن نیست. رجای واثق، حافظ او را بر آن می‌دارد که خیرِ مطلق را به نحو اکمل و اتَمّ از خداوند بخواهد. از دیگر سو حافظ بر این دقیقه آگاه است که جذبِ جذبه تنها در سایه‌سار احراز اهلیّت و کسب شایستگی میسّر خواهد بود. حافظ خواننده‌ی دیوان خود را از این نکته آگاه می‌کند که همراه با کسب اهلیّت به عوامل جذب عنایت نیز باید توجه کند.

منابع

- انتظام، سیّد محمّد. (۱۳۹۸). بررسی فاعل و قابل بودن خداوند نسبت به صور موجودات. پژوهش‌نامهٔ فلسفهٔ دین. شماره ۲، پیاپی ۸۴. صص ۲۶۸ ـ ۲۴۹
- انصاری، قاسم. (۱۳۸۲). مبانی عرفان و تصوف. تهران: طهوری.
- برتلس، یوگنی ادوارد ویچ. (۲۵۳۶). تصوف و ادبیّات تصوف. مترجم سیروس ایزدی. تهران: امیرکبیر.
- بیدل، دهلوی. (۱۳۹۳). دیوان شعر. به تصحیح سیّد مهدی طباطبائی و علیرضا قزوه. تهران: شهرستان ادب.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.1]

- خرّمشاهی، بهاءالدّین. (۱۳۶۸). حافظنامه. تهران: علمی و فرهنگی و سخن
- رابرت ام. مارتین. (۱۳۹۴). معرفت‌شناسی. مترجم نسترن ظهیری. تهران: ققنوس.
- زرّین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۸). ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر.
- سجّادی، سید ضیاءالدین. (۱۳۷۲). مقدّمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوّف. تهران: سمت.
- سجّادی، سید جعفر. (۱۳۷۰). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: طهوری.
- سعدی، مصلح بن عبدالله. (۱۳۶۲). کلیّات سعدی. به کوشش محمدعلی فروغی. تهران: امیرکبیر.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۸۶). گلشن راز. با مقدّمه و تصحیح و توضیحات صمد موّحد. تهران: طهوری
- شریفیان، مهدی. (۱۳۸۹). کشش و کوشش در آثار عطار نیشابوری. عرفانیّات در ادب فارس. دوره ۱، شماره ۴. صص ۸۰ ـ ۹۳
- شمیسا، سیروس. (۱۳۶۶). فرهنگ تلمیحات. تهران: فردوس.
- شهرستانی، محمّد بن عبدالکریم. (۱۳۶۱). الملل و النحل. مترجم مصطفی خالق‌داد هاشمی. تهران: اقبال
- عین‌القضات همدانی.(۱۳۴۱). تمهیدات. تصحیح دکتر عفیف عسیران. تهران: کتاب‌فروشی منوچهری.
- فخر رازی، محمّد بن عمر. (۱۳۷۱). تفسیر کبیر. تهران: اساطیر.
- کلینی رازی، محمد بن یعقوب. (۱۳۹۷). اصول کافی. قم: تهذیب.
- کی منش، عباس. (۱۳۶۶). پرتو عرفان (دو جلد). تهران: سعدی.
- گوهرین، سید صادق.(۱۳۸۶). شرح اصطلاحات تصوّف. تهران: زوّار.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمّد. (۱۳۸۷). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. مصحّح محمّدرضا برزگر خالقی مطلق و عفّت کرباسی. تهران: زوّار.
- مجلسی، محمّدباقر. (۱۳۸۶). بحارالانوار الجامعۀ لدرر اخبار. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- مولانا، جلال‌الدّین محمّد. (۱۳۹۸). مثنوی معنوی. مقدمه و تصحیح: محمّدعلی موحد. تهران: هرمس
- موحّد، صمد. (۱۳۸۴). نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادی آن، تهران: طهوری.
- نجم‌الدین رازی. (۱۳۷۱). مرصادالعباد. به اهتمام محمدامین ریاحی. تهران: علمی فرهنگی.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۱). انسان کامل. مصحّح ماژیران موله. تهران: طهوری.
- یثربی، سید یحیی. (۱۳۷۴). آب طربناک. تهران: فکر روز.
- ـــــــــــــ . (۱۳۸۷). فلسفۀ عرفان. قم: بوستان کتاب.

References

Ansari, Q. (2003). The Basics of Mysticism and Sufism. Tehran: Tahori.

Bertels, E. E. (1977). Sufism and Sufism Literature (S. Izadi, Trans.). Tehran: Amir Kabir.

Bidel, D. (2013). Diwan Poetry (S. M. Tabatabai & A. Qazweh, Eds.). Tehran: Shahrestan Adab.

Entezam, S. M. (2018). Examining God's Subjectivity and Capability in Relation to the Forms of Beings. Research in Philosophy of Religion, 2(84), 249-268.

Eyn al-Qozat Hamedani. (1979). Tamhidat (A. Oseyran, Ed.). Tehran: Manouchehri.

Fakhr Razi, M. (1992). Tafsir Kabir. Tehran: Asatir.

Goharin, S. S. (2007). Explanation of Sufism Terms. Tehran: Zavvar.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.1]

Keymanesh, A. (1987). Ray of Mysticism (2 vols.). Tehran: Saedi.

Khorramshahi, B. (1989). Hafiz Nameh. Tehran: Elmi Farhangi and Sokhan.

Koleyni Razi, M. (2019). Osool Kafi. Qom: Tahzib.

Lahiji, S. (2008). Mafatih al-Ejaz fi Sharh-e Golshan Raz (M. Barzgar Khaleghi Motlagh & E. Karbasi, Eds.). Tehran: Zavvar.

Majlesi, M. B. (2007). Bihar al-Anwar al-Jame'a le-Dorar Akhbar. Qom: Dar al-Kotob al-Eslami.

Martin, R. M. (2014). Epistemology (N. Zahiri, Trans.). Tehran: Qoqnus.

Molana, J. (2020). Masnavi Manavi (M. A. Movahhed, Ed.). Tehran: Hermes.

Movahhed, S. (2005). A Look at the Sources of Enlightenment Wisdom and Its Fundamental Concepts. Tehran: Tahori.

Najmoddin Razi. (1992). Mersad al-Ebad (M. A. Riyahi, Ed.). Tehran: Elmi va Farhangi.

Nasafi, A. (1992). Perfect Human (M. Mole, Ed.). Tehran: Tahori.

Sabestari, M. (2007). Golshan Raz (S. Movahhed, Ed.). Tehran: Tahori.

Saedi, M. (1983). Kolliyyat Saedi (M. A. Forooghi, Ed.). Tehran: Amir Kabir.

Sajjadi, S. J. (1991). Dictionary of Mystic Terms and Interpretations. Tehran: Tahori.

Sajjadi, S. Z. (1993). An Introduction to the Basics of Mysticism and Sufism. Tehran: Samt.

Shahrestani, A. (1982). Al-Melal va al-Nehal (M. Khaleghdad Hashemi, Trans.). Tehran: Eghbal.

Sharifian, M. (2010). Traction and Diligence in the Works of Attar Neishabouri. Journal of Erfaniyyat in Persian Literature, 1(4), 80-93.

Shamisa, S. (1987). Encyclopedia of Hints. Tehran: Ferdos.

Yasrebi, S. Y. (1995). Joyful Water. Tehran: Fekr-e Rouz.

Yasrebi, S. Y. (2008). The Philosophy of Mysticism. Qom: Bostan-e Ketab.

Zarrinkub, A. H. (2011). The Value of Sofia's Heritage. Tehran: Amirkabir.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.1]