

کاوش غزلیات حافظ از منظر فرجام‌شناسی

محمود حسن‌آبادی^۱، سجاد غلامی انجیرکی^۲

چکیده

مبحث فرجام‌شناسی و معاداندیشی از مباحث مهم و عمیق اعتقادی است که مورد اهتمام ادیان و آئین‌های مختلف بوده و در آثار بزرگ ادبی نیز وارد شده است. در این پژوهش، غزلیات حافظ را از این منظر مورد مطالعه قرار داده‌ایم، شواهد مرتبط با فرجام‌شناسی را از دیوان شاعر استخراج، سپس به صورت واژه‌ای و ترکیبی تقسیم‌بندی نموده و ابیات شاهد را با توضیحاتی همراه ساخته‌ایم و تاکنون کاری به این شکل در اینباره انجام نشده است. هدف از این پژوهش یافتن پاسخی برای این سوال‌ها بوده که بازتاب مسأله فرجام‌شناسی در ذهن و زبان حافظ چگونه است؟ او در دستیابی و بیان دیدگاهش نسبت به فرجام از چه منابعی بهره برده است؟ نتایج تحقیق نشان می‌دهد که شاعر، اعتقادی راسخ و راستین به فرجام و جهان و زندگی پس از مرگ داشته و به شیوه‌ها و انگیزه‌های مختلف با استناد و اقتباس از قرآن کریم، روایات اسلامی و باورهای اسطوره‌ای از آن سخن گفته است.

واژگان کلیدی: اساطیر، اسلام، حافظ و فرجام‌شناسی

^۱ دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان (نویسنده مسئول) mahmoud.hassanabadi@yahoo.com

^۲ کارشناسی‌ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان

مقدمه

مسأله فرجام (معاد) و وجود جهان و زندگی پس از مرگ، از اصول پنجگانه دین مقدس اسلام و بعد از توحید و یکتاپرستی مهمترین مسأله است. بسیاری از آیات قرآن کریم به تشریح و توضیح آموزه‌های معاد اختصاص دارد؛ در سایر شرایع الهی نیز معاد از جایگاه و اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. داشتن علم، آگاهی و معرفت یقینی به این اصل اساسی و مشترک ادیان الهی - علمی معرفتی و تحقیقی و نه تقلیدی و تلقینی - از ضروریات است. میل به بقا و جاودانگی از دلایلی است که انسان‌ها را به وجود جهانی دیگر امیدوار می‌کند. مباحث مربوط به فرجام و آثاری که با موضوع سفر به دنیای دیگر مرتبط است، در منابع غربی و شرقی سابقه دارد. از منابع غربی می‌توان به اودیسه هومر اشاره کرد که در آن اولیس و همراهانش در جزیره‌ای ناشناخته به دست زن جادوگری می‌افتند و این زن همراهان او را سحر می‌کند و به صورت گراز در می‌آورد و یک‌سال به همین حال نگه می‌دارد؛ ولی خود اولیس از جادوی او مصون می‌ماند. سپس این زن اولیس را به دنیای زیرزمینی می‌فرستد تا در دوزخ ارواح پهلوانان گذشته را با زنان و دختران ایشان ببیند و با آنها گفتگو کند. در آنه اید ویرژیل نیز به سفر آدم زنده‌ای به دنیای ارواح اشاره می‌شود. از منابع شرقی نیز ارداویرافنامه، اثر ادبی-مذهبی زرتشتی، داستان صعود روح ارداویراف، موبد و مصلح زرتشتی به جهان دیگر و شرح دیده‌ها و شنیده‌های او در این سفر است. معراج‌نامه پیامبر اکرم و رساله الغفران ابوالعلائی معری نیز از این جنس هستند. معری در رساله الغفران، از سفر مردی به نام ابن قارح به دوزخ و ملاقات وی با شیطان سخن گفته است. اثر دیگر سیرالعباد الی المعاد سنایی غزنوی است که در آن شاعر به هدایت مرشد خود دنیای دیگر را به چشم می‌بیند و در بازگشت مشهودات خود را نقل می‌کند. در ادب پارسی، بسیاری از شاعران و نویسندگان از جمله حافظ متناسب با اعتقاداتشان به انحای گوناگون و انگیزه‌های مختلف از فرجام انسان و جهان سخن گفته‌اند.

فرجام در لغت دارای معانی متعددی است: پایان، عاقبت، آخرین شرابی که از صراحی ریخته شود، سود و فایده، سعادت و خوشبختی و فرجامگاه دارای دو معنی است گور، روز رستاخیز (معین، ۱۳۹۱: ۲۵۱۱). فرجام‌شناسی، مفهومی معرفتی است و «موضوع این معرفت، عالم ما بعدالطبیعه و غیرمحسوس است و آلت ادراک آن بصیرت یا روح یا دل یا تخیل فعال» (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۱۴) است. فرجام انسان به دلیل داشتن وجه متافیزیکی، دارای زوایایی ناشناخته و خارج از درک آدمی است؛ بنابراین «آخرت، واقعه‌ای نیست که در یک روز عالی، مناظره مستقیم‌الخط تاریخ دنیوی را ختم کند. تاریخ دنیوی از درک ساحت اخروی ناتوان است. چیزی که تاریخ دنیوی عرضه می‌کند، در حکم نوعی موعود باوری اجتماعی یا معادشناسی عوام‌زده

است» (کربن(ب)، ۱۳۸۹: ۳۳۵). درک این مسأله نیازمند اعتقاد به معراج روحانی است که همواره دو کارکرد اجتماعی- انسانی داشته است تهذیب نفس و تندیخ خلق؛ دو محوری که باتوجه به اهمیت ذاتی خود در همه ادوار زندگی بشر مورد توجه قرار گرفته است؛ آنگونه که حتی انسان اساطیری برای رسیدن به کمال، باورهای خویش را در این مسیر جهت داده است. کارکرد Re یا Ra خدای خورشید و از بزرگترین خدایان اساطیری مصر، نقش هادس خدای جهان زیرین در اساطیر یونانی، نفوذ نظریه تناسخ نفوس در یونان باستان که فیثاغورث، امپدوکلس، اروفئیسیسم، افلاطون و افلوپین در گذشته و شوپنهاور و مک تاگارت را می‌توان از جمله طرفداران آن در عصر جدید برشمرد. همچنین اعتقاد مردم شرق آسیا در مکاتب مختلف از جمله بودیسم، هندوئیسم، سیکسیسم و جینیسیسم به نظریه تناسخ، ترکیب اعداد در دایره جادویی ماندالا برای نیل به تجربه حس عرفانی یگانگی وحدت ازلی- ابدی، بهشت و دوزخ قوم از تک و ... از جمله جلوه‌های اهمیت فرجام- شناسی در باورهای انسانی به شمار می‌رود (ضیاءالدینی و فرخ‌نیا، ۱۳۹۲: ۳۵).

پیروان ادیان از مذاهب منسوخ شده و فرقی کم جمعیت گرفته تا پیروان ادیان بزرگ، همه، نقشی از فرجام کار انسان و جهان را بر لوح باور خویش نگاشته‌اند. زرتشتیان در مورد فرد انسانی، به زندگی پس از مرگ اعتقاد داشتند و مطابق نخستین شکل این باور، روان (اورون) در پی جدا شدن از جسم، سه روز بر روی زمین درنگ می‌کرد و آنگاه رهسپار جهان مردگان در زیر زمین می‌شد که یمه (یمه سنکسیریت) بر آن فرمان می‌راند (بویس، ۱۳۸۳: ۳۶). در آئین مزدایی، دئنا (Daena) بعد از مرگ بر روان انسان متجلی می‌شود که «من دئنا تو، یعنی منش نیک، گوش نیک و کنش نیک تو هستم» (کربن(الف)، ۱۳۸۲: ۵۸). همچنین از بهشت و جهنم و اوصافشان نیز سخن به میان آمده است. بهشت ستاره پایه و از آن فراز است و دوزخ زیر رویه زمین است. بهشت روشن، خوشبوی و فراخ و همه آسایش و همه نیکی است و دوزخ تاریک و تنگ و متعفن و بی‌آسودگی و همه بدی است (بهار، ۱۳۶۲: ۲۴۸-۲۴۷).

یهودیان سنتی نیز به زندگی پس از مرگ معتقدند. از دیدگاه یهودیان، مرگ نه به معنای پایان حیات، بلکه به معنی پایان ارتباط میان روح و بدن است و در مورد همه افراد بشر یکسان صدق می‌کند. البته در آئین یهود در باب چگونگی زندگی پس از مرگ جزمیت خاصی وجود ندارد زیرا در تورات اشاره چندانی بنحوه این زندگی نشده است (سبحانی، ۱۳۸۷: ۴۰). یهودیان به وجود بهشت و جهنم نیز معتقدند. در زبان عبری به جایگاه نیکوکاران که در آن پاداش اعمال خود را می‌بینند، باغ عدن گفته می‌شود؛ اما گناهکاران برای پاک شدن از گناهان به جهنم می‌روند (اکبری، ۱۳۹۰: ۴۳). با وجود این، در عهد عتیق به ندرت از حیات اخروی یاد شده است و اکثر وعده‌هایی که در صورت انجام واجبات الهی داده شده، مربوط به بازگشت یهودیان به

سرزمین مقدس و بهره‌مند شدن از نعمت‌ها و برکات بی‌پایان آن می‌باشد (سبحانی، پیشین: ۵۰). بنا بر اعتقاد کلی مسیحیان، هنگامی که جسم آدمی با مرگ نابود می‌شود، روح او باقی می‌ماند و هنگامی که عالم به پایان می‌رسد، رستاخیز مردگان روی می‌دهد. در این رستاخیز، ارواح تمام انسان‌ها، با بدن‌های آنها متحد شده، افراد انسانی، دوباره با تمام ویژگی‌های خود زنده می‌شوند. اینکه پایان دنیا و در پی آن رستاخیز مردگان چه زمانی فرا می‌رسد، تنها برای خداوند معلوم است و به خواست و اراده او بستگی دارد (مرتین، ۱۳۸۰: ۱۶). در روز داوری، همه ارواح با اجساد خود متحد شده، در برابر خداوند برای ارزیابی اعمالی که در طول زندگی انجام داده‌اند، حاضر می‌شوند. عرب جاهلی نیز به فرجام انسان می‌اندیشیده است. در عصر جاهلیت مردم بر قبر مردگان شتری می‌بستند تا همانجا بمیرد و بر این باور بودند که چون قیامت فرا رسد، آن شتر حاضر گردد و آن مرده بر آن سوار شده و به صحرای محشر رود و این شتر را بلیه می‌گفتند (معری، ۱۳۵۷: ۱۳۵). یکی از اصول جهان‌بینی اسلامی که از ارکان ایمانی و اعتقادی دین اسلام است، اصل ایمان به زندگی جاوید و حیات اخروی است. در قرآن کریم صدها آیه بگونه‌های متفاوت، توضیحاتی را درباره عالم پس از مرگ و روز قیامت و کیفیت حشر اموات، میزان، حساب، ضبط اعمال، بهشت و جهنم، جاودانگی، عالم آخرت و سایر مسائلی که به عالم پس از مرگ مربوط می‌شود، مطرح نموده است. مفسران قرآن کریم شمار آیه‌هایی را که به امر معاد دلالت دارد بالغ بر دو هزار و چهارصد آیه ذکر کرده‌اند. کثرت این آیات نشان دهنده جایگاه رفیع اعتقاد به معاد در اسلام و نقش سازنده آن در سعادت بشر است. از همین روست که در برخی آیات بلافاصله پس از ایمان به خدا، «ایمان به روز آخرت» مطرح شده است (سبحانی، پیشین: ۱۶). جهان‌بینی اسلامی در مورد معاد، از نگرش ویژه این دین به مرگ و ماهیت آن و نیز ماهیت انسان سرچشمه می‌گیرد. بخش قابل توجهی از معاد اصیل و غیرقابل انکار اسلامی، بر اصالت روح و استقلال آن از بدن و بقاء بعد از مرگ استوار است.

حافظ در مباحث و مسائل مربوط به فرجام‌شناسی و معاداندیشی، به صورت‌های گوناگون و با انگیزه‌های مختلف به این مقوله مهم پرداخته است که با یک طبقه‌بندی واژگانی و ترکیبی، به بررسی آن می‌پردازیم. یادآوری این نکته لازم است که تمامی واژگان، اصطلاحات، ترکیبات و تعبیراتی که در این تقسیم‌بندی آورده شده، همگی دارای پیش‌زمینه‌ای فکری در حوزه فرجام‌شناسی و معاداندیشی‌اند و یا با آن در ارتباط هستند و یا به کار بردن تشبیهات یا توصیفات که با این واژگان و اصطلاحات توسط شاعر مورد استفاده قرار می‌گیرند، می‌تواند دال بر اقرار ضمنی و اذعان وی به حقیقت آنها باشد. باتوجه به این موضوع، فرجام‌شناسی و معاداندیشی حافظ را در غزلیات‌اش واکاوی می‌کنیم.

۱- ابد

حافظ از ابد بهره‌برداری‌های شاعرانه می‌کند. از دیدگاه خواجه هرکس که به پیر مغان محبت نکند و ملازمت او را با جان و دل قبول نکند تا آخر عمر بوی محبت به مشامش نخواهد رسید:

تا ابد بوی محبت به مشامش نرسد هر که خاک در میخانه به رخساره نرفت (حافظ، ۱۳۷۴: ۱۳۶).
او برای سرای ممدوح (شاه منصور) تا ابد آرزوی آبادانی می‌کند چراکه از خاک درگاه‌اش بوی عدالت و کرامت ظاهر می‌گردد:

تا ابد معمور باد این خانه کز خاک درش هر نفس با بوی رحمن می‌وزد باد یمن (همان، ۳۰۶).

۲- ازل

شاعر از ازل استفاده‌های گوناگونی می‌کند و تصاویر زیبای مختلفی می‌آفریند که غالباً در ارتباط با عشق و عاشق و معشوق است.

او مست باده ازل است:

به هیچ دور نخواهند یافت هشیارش چنین که حافظ ما مست باده ازل است (همان، ۱۱۸).

وی به عنایت ازلی حق بسیار امیدوار است:

نامیدم مکن از سابقه لطف ازل تو چه دانی که پس پرده که خوبست و که زشت (همان، ۱۳۶).

شاعر از مسجد به خرابات افتادنش را اتفاقی و تصادفی ندانسته، بلکه آن را تقدیر ازلی می‌داند:

من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد (همان، ۱۵۱).

وی از ازل و حسن الهی که سلسله جنبان آفرینش است و نقش عشق - هم عشق الهی و هم سریان عشق در همه آفرینش - سخن می‌گوید:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد (همان، ۱۷۶).

او ناز و حسن معشوق را ازلی می‌داند:

فرخنده باد طلعت خوبت که در ازل ببریده‌اند بر قد سروت قبای ناز (همان، ۲۳۱).

از نگاه خواجه غم عشق، مشیت ازلی حضرت حق است:

سلطان ازل گنج غم عشق به ما داد تا روی درین منزل ویرانه نهادیم (همان، ۲۹۶).

رندی و عشق حافظ، ازلی است و بایستی در طریق عشق و رندی سلوک نمود:

روز نخست چون دم رندی زدیم و عشق شرط آن بود که جز ره آن شیوه نسپریم (همان، ۲۹۶).
 از منظر شاعر لطف و فیض ازل خداوند با زور و زر امکانپذیر نیست:
 فیض ازل به زور و زر ار آمدی بدست آب خضر نصیبه اسکندر آمدی (همان، ۳۳۵).
 او ترکیب «از ازل تا ابد» را نیز توأمان بکار گرفته است. از نگاه وی عشق انسان به خداوند اولاً؛ مبتنی بر یک عهد ازلی است ثانیاً؛ تا ابد هم تخلف و اختلاف نمی‌پذیرد:
 از دم صبح ازل تا آخر شام ابد دوستی و مهر بر یک عهد و یک میثاق بود (همان، ۲۰۴).
 از منظر او اگر در طریق عشق جانان، لطف ازلی خداوند هدایت و رهنمایی نماید، دسترسی به سرا پرده وصال ممکن می‌گردد و الا با سعی خود به جزء از شرمندگی عمل چیزی حاصل نخواهد شد:
 بود که لطف ازل رهنمون شود حافظ وگر نه تا به ابد شرمسار خود باشم (همان، ۲۷۵).

۳- آلت

«آلت» برگرفته از آیه ۱۷۲ سوره اعراف قرآن کریم می‌باشد که اشاره به عهد الست و عالم ذر دارد. حافظ از الست و ترکیبات مرتبط همچون بلی، استفاده‌های متنوع و بهره‌برداری‌های شاعرانه می‌کند و تصاویر زیبایی متنوعی را می‌آفریند.
 او پیمانانه شکن مشهور روز الست است:
 مطلب طاعت و پیمان و صلاح از من مست که به پیمان‌شکنی شهره شدم روز الست (همان، ۱۰۸).
 در اندیشه او به سبب پاسخ مثبت در عهد الست، خوشی بدون رنج امکان ندارد:
 مقام عیش میسر نمی‌شود بی‌رنج بلی به حکم بلا بسته‌اند عهد الست (همان، ۱۰۹).
 از دیدگاه وی دردکشی و رندی و شوریدگی، در علم الهی و عهد الست مقرر بوده است:
 برو ای زاهد و بر دردکشان خرده مگیر که ندادند جز این تحفه به ما روز الست (همان، ۱۰۹).
 کسی که از می‌الست یک جام برگیرد، دلش چون دل حافظ مسرور است:
 خرم دل آنکه همچو حافظ جامی ز می‌الست گیرد (همان، ۱۷۳).
 مهر و محبت شاعر نسبت به ممدوحش ازلی و ابدی است و نقصان نمی‌پذیرد:
 شاها اگر به عرش رسانم سریر فضل مملوک این جنابم و مسکین این درم
 عهد الست من همه با عشق شاه بود وز شاهراه عمر بدین عهد بگذرم (همان، ۲۷۱).

۴- ایمان

او از ایمان و مسائل و تعابیر مرتبط با آن همچون لقمه شبهه، شهیدان و نظایر آنها که از اعتقادات‌اش سرچشمه می‌گیرد، استفاده‌های گوناگون و بهره‌برداری‌های شاعرانه می‌کند و تصاویر مختلفی می‌آفریند و به مقایسه می‌پردازد که غالباً در ارتباط با معشوق می‌باشد.

دل شاعر در دست معشوق ظالم بدکیش است و به همین خاطر ترس از دست رفتن ایمانش را دارد:

چو بید بر سر ایمان خویش می‌لرزم
شبهه به این مضمون در جای دیگری می‌گوید:

می‌ترسم از خرابی ایمان که می‌برد
محراب ابروی تو حضور نماز من (همان، ۳۱۲).

از نگاه وی، صوفی شهر از خوردن لقمه حرام هرگز فارغ نشود:

صوفی شهر بین که چون لقمه شبهه می‌خورد
پاردمش دراز باد آن حیوان خوش علف (همان، ۲۵۲).

اما به طریق رندی از آنجائیکه حُسن عمل ندارد، فسق و قبح را ذم نمی‌کند:

مرا که نیست ره و رسم لقمه پرهیزی
چرا ملامت رند شرابخواره کنم (همان، ۲۸۳).

او در مقام شامخ شهداء و کشته‌شدگان در راه خدا می‌گوید:

با صبا در چمن لاله سحر می‌گفتم
که شهیدان که‌اند این همه خونین‌کفنان (همان، ۳۰۴).

خواجه رند از قول زاهد توبه و از فعل عابد استغفار می‌کند و نه به قول او نه به فعل این، به هیچکدام عمل نمی‌کند:

از دست زاهد کردیم توبه
وز فعل عابد استغفراله (همان، ۳۲۲).

۵- بهشت

وی از بهشت و ترکیبات مترادف و مرتبط با آن همچون جنت، فردوس، باغ بهشت، دارالبقا و ... استفاده‌های متنوع و بهره‌برداری‌های شاعرانه می‌کند و با به کارگیری اصطلاحات زیباشناسانه، تصاویر زیبای متنوعی همراه با نوعی مقایسه خلق می‌کند.

او خوشی و فرح‌بخشی دیارش را بر آب و هوای جنت برتری می‌دهد:

بده ساقی می‌باقی که در جنت نخواهی یافت
کنار آب رکناباد و گلگشت مصلاً را (همان، ۹۸).

وی در طنزی آشکار، به نظم و نظام بهشت و ما فیها احترامی نمی‌گذارد:

فردا اگر نه روضه رضوان به ما دهند
غلمان ز روضه حور ز جنت به درکشیم (همان، ۲۹۸).

وی در مقام مقایسه، زیبایی منظره و بزمگاه و گلستانش را همانند قصر فردوس و روضه دارالسلام می‌داند: بزمگاهی دلنشان چون قصر فردوس برین گلشنی پیرامنش چون روضه دارالسلام (همان، ۲۵۹).

خواجه به آدمی توصیه می‌کند که به عیش و عشرت نقد بپردازد و به آن قانع باشد وگرنه همانند حضرت آدم (ع) خواهد شد که چون طمع به عیش ابد کرد، از بهشت رانده شد: در عیش نقد کوش که چون آبخور نماند آدم بهشت روضه دارالسلام را (همان، ۱۰۰).

از نگاه شاعر رندانی که سبب زنخدان شاهدان را به بوسه می‌گزند قدر میوه‌های بهشتی را بهتر می‌دانند تا خشکه مقدسان و زهدفروشان: ز میوه‌های بهشتی چه ذوق دریابد هر آنکه سبب زنخدان شاهی نگزید (همان، ۲۲۱).

در جای دیگری سبب زنج جانان را از باغ بهشت بهتر می‌داند: به خلدم دعوت ای زاهد مفرما که این سبب زنج زان بوستان به (همان، ۳۲۳).

او اصل وجودی خود را روحانی دانسته که بر اثر هیبوطاش، گرفتار جسم و طبیعت گردیده و فعلاً در این سفر (از قوس نزول به قوس صعود) اسیر عشق جوانان خوبروی شده است: من آن آدم بهشتیم اما در این سفر حالی اسیر عشق جوانان مهوشم (همان، ۲۷).

شاعر با وجود اینکه مرتکب فسق گشته و به فاسقین خدمت کرده، امیدوار لطف و رحمت ازلی خداوند است که بهشت نصیبش گردد: دارم از لطف ازل جنت فردوس طمع گرچه دربان میخانه فراوان کردم (همان، ۲۶۷).

برای او، یار از هر چیزی ارزشمندتر است و گدای کوی معشوق از هشت بهشت بی‌نیاز و گرفتار زلف او از دو جهان آزاد است: گدای کوی تو از هشت خلد مستغنی است اسیر عشق تو از هر دو عالم آزاد است (همان، ۱۱۳).

در جای دیگری خود را مستحق و شایسته بهشت نمی‌داند و جنت خود را، سرکوی یار می‌داند: قصر فردوس به پاداش عمل می‌بخشند ما که رندیم و گدا دیر مغان ما را بس از در خویش خدا را به بهشتم مفرست که سر کوی تو از کون و مکان ما را بس (همان، ۲۳۶).

وی شیفتگان و ذوب و مجذوب شدگان به مال دنیا را متوجه خطر بازخواست و مجازات سنگین و سهمگین در پیش‌رو می‌کند: نوشته‌اند بر ایوان جنه المأوی که هر که عشوه دنیا خرید وای به وی (همان، ۳۳۰).

۶- حوری

حوری، زنان زیباروی بهشتی هستند که به بهشتیان می‌دهند. این اصطلاح در ادبیات دینی و عرفانی بسیار به کار رفته و ظاهراً عارفان آن را رمزی از صفات حسنه می‌دانند (سجادی، ۱۳۹۳: ۳۳۰). خواجه از آن استفاده‌های متنوعی می‌کند که غالباً در رابطه با معشوق است. شاعر در مقام مقایسه، لطافت و ظرافت و زیبایی یار و معشوقش را بر پری و حور بهشتی برتری می‌دهد:

شیوه حور و پری گرچه لطیف است ولی خوبی آنست و لطافت که فلانی دارد (حافظ شیرازی، پیشین: ۱۶۰).

وی مناصب عاشقی و رندی و می‌خوارگی را تماماً از محبت آن جانان حور پری‌وش می‌داند:

عاشق و رندم و می‌خواره به آواز بلند وین همه منصب از آن حور پری‌وش دارم (همان، ۲۶۸).

او فصل خوش بهار را با مصاحبت باده‌نوشی و معشوق حوری سرشت می‌گذراند:

کنون که می‌دمد از بوستان نسیم بهشت من و شراب فرح بخش و یار حور سرشت (همان، ۱۳۵).

شبیبه به این مضمون در جای دیگری می‌گوید:

می‌وزد از چمن نسیم بهشت هان بنوشید دم به دم می‌ناب (همان: ۱۰۳).

برای وی میخانه، به منزله قصرهای بهشتی و معشوق هم، حور جنت است:

زاهد اگر به حور و قصور است امیدوار ما را شرابخانه قصور است و یار حور (همان، ۲۲۸).

از منظر شاعر کسی که در این دنیا یاری چون حوری و مسکنی چون بهشت دارد و اینها را در اختیار دارد در حال حاضر آمرزیده است؛ یعنی بالفعل بنده معفو و مرضی خداوند است:

آمرزش نقد است کسی را که در اینجا یاریست چو حوری و سرائی چو بهشتی (همان، ۳۳۳).

او مصاحبت حوریان را آرزو نمی‌کند چون این کار را با وجود خیال جانان، محض قصور می‌پندارد:

صحبت حور نخواهم که بود عین قصور با خیال تو اگر با دگری پردازم (همان، ۲۷۴).

۷- دو جهان

شاعر از آن و ترکیبات مترادفش همچون دو عالم، دو کون، دو گیتی، دنی و عقبی و ... که بطور ضمنی نشان از اعتقاد شاعر به سرای آخرت هست، استفاده‌های گوناگون و بهره‌برداری‌های شاعرانه می‌کند و تصاویر مختلفی خلق می‌کند.

از منظر وی وقت‌شناسان، دو جهان را با می و محبوب عوض می‌کنند:

بیا که وقت‌شناسان دو کون بفروشند به یک پیاله می صاف و صحبت صنمی (همان، ۳۵۶).

او راحتی دو جهان را، در مروت با دوستان و مدارای با دشمنان می‌داند:

آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است با دوستان مروت با دشمنان مدارا (همان، ۹۹).

خواجه از استغنائی عشاق به ظاهر گدا تعریف نموده که هرگز کوچک نمی‌شوند و جزء التفات جانان به هیچ چیز دیگری توجه ندارند و از دنیا و آخرت مستغنی هستند:

به خرمن دو جهان سر فرو نمی‌آرند دماغ و کبر گدایان و خوشه‌چینان بین (همان، ۳۱۴).

یار وی دارای جمیع کمالات است و همت پاکان دو گیتی با اوست:

روی خوب است و کمال هنر و دامن پاک لاجرم همت پاکان دو عالم با اوست (همان، ۱۲۳).

او در ارج ننهادن به کار و بار دنیا و آخرت، بلند همت است و فقط خاک سر کوی یار در چشم‌اش ارزش دارد:

زهی همت که حافظ راست از دنیوی و از عقبی نیاید هیچ در چشمش به جز خاک سر کویت (همان، ۱۴۴).

از نگاه شاعر، حقیقت‌شناسان عشق‌پیشه در یک نظر که به جمال یار می‌نگرند، تنها او را حق و ماسوای او را باطل می‌یابند و دل از دو جهان برمی‌دارند:

اهل نظر دو عالم در یک نظر ببازند عشق است و داو اول بر نقد جان توان زد (همان، ۱۷۸).

او به عبودیت عشق گردن نهاده و به این سبب شادمان است که به مقام حریت و آزادگی که چشم‌پوشی از نعمات موجود در این جهان و ناز و نعمت‌های موعود در سرای آخرت می‌باشد، رسیده است:

فاش می‌گویم و از گفته خود دلشادم بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم (همان، ۲۶۳).

شبیبه به این مضمون در جای دیگری می‌گوید:

گدای کوی تو از هشت خلد مستغنی است اسیر عشق تو از هر دو عالم آزاد است (همان: ۱۱۳).

از نگاه وی در نزد عاشقان، نعمات دو گیتی بسیار ناچیزند و عشاق یک جو محبت جانان را با نعمت دو جهان عوض نمی‌کنند:

نعیم هر دو جهان پیش عاشقان به جوی که این متاع قلیل است و آن عطای کثیر (همان، ۲۲۹).

از دیدگاه او برای حطام دنیا نباید منت دیگران را کشید و کسب رضایت خداوند با اجرای اوامرش و قانع گشتن به احسان و انعام پادشاه کافی است:

به منت دگران خو مکن که در دو جهان رضای ایزد و انعام پادشاهت بس (همان، ۲۳۷).

۸- دوزخ

دوزخ، جایگاه گناهکاران و مقابل بهشت است. برای خواجه، یاد رخ یار آنقدر عزیز و ارزشمند است که مانند سپهر و تعویذی عمل می‌کند و او را از آتش دوزخ سالم نگه می‌دارد؛ لذا از آتش دوزخ شکایتی ندارد:

در آتش از خیال رخسار دست می‌دهد ساقی بیا که نیست ز دوزخ شکایتی (همان، ۳۳۴).

در اندیشه وی، همه متفق‌القولند که بخل در طریقت آزادگی و عرفان، به منزله کفرست و شدت محکوم و مردود است:

چه دوزخی چه بهشتی چه آدمی چه پری به مذهب همه کفر طریقت است امساک (همان، ۲۵۴).

۹- دوست

مقوله دوست، یار و معشوق، مقوله‌ای بسیار گسترده و مورد توجه است. دوست آنقدر عزیز است که وصالش، غایت آرزوی عاشقان است. شاعر با دیدن روی جانان، جان را فدایش می‌کند:

این جان عاریت که به حافظ سپرد دوست روزی رخسار بینم و تسلیم وی کنم (همان، ۲۸۴).

در اندیشه وی اگر دو عالم هم با عاشق، دشمنی کنند باکی نیست و تنها، دوستی یار و جانان برایش مهم است:

دوست گو یار شود هر دو جهان دشمن باش بخت گو پشت مکن روی زمین لشگر گیر (همان، ۲۳۰).

عاشقان، در هر صورت رضای دوست را طالبند:

عاشقان را گر در آتش می‌پسندد لطف دوست تنگ چشمم گر نظر در چشمه کوثر کنم (همان، ۲۸۱).

او خاک کوی یار را ارزشمندتر از بهشت و سایه طوبی و حور و قصورش می‌داند:

باغ بهشت و سایه طوبی و قصر حور با خاک کوی دوست برابر نمی‌کنم (همان، ۲۸۵).

شبیه به این مضمون در جای دیگری می‌گوید:

واعظ مکن نصیحت شوریدگان که ما با خاک کوی دوست به فردوس ننگریم (همان، ۲۹۶).

خواجه، وصال یار را بهتر از حیات ابدی و عمر جاودان می‌داند:

وصال او ز عمر جاودان به خداوندا مرا آن ده که آن به (همان، ۳۲۳).

از نگاه شاعر آنچه سبب رندی و خرابی عاشق می‌شود، فراق معشوق است:

گرچه رندی و خرابی گنه ماست ولی عاشقی گفت که تو بنده بر آن می‌داری (همان، ۳۴۲).

۱۰- رضوان

رضوان؛ نام دربان بهشت، چنانکه مالک، نام دربان دوزخ است، بهشتیان (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۰۶۷۵). در قرآن مجید به نام «مالک» تصریح شده (زخرف/ ۷۷) ولی؛ به نام رضوان نشده است. خواجه برای درویشان مقام و ارزش والایی قائل است و خدمت به آنان را مایه شوکت و شکوه می‌داند و خوشی و خرمی باغ بهشت را چشم‌اندازی از خرمی و پاکی درویشان می‌پندارد:

قصر فردوس که رضوانش به دربانی رفت
منظری از چمن نزهت درویشان است (حافظ شیرازی، پیشین: ۱۲۰).

در همین راستا در جای دیگری بهشت برین را در خلوت آنان می‌داند:

روضه خلد برین خلوت درویشان است
مایه محتشمی خدمت درویشان است (همان، ۱۲۰).

او خطاب به خزاندار بهشت می‌گوید که با خاک مجلس ما، فردوس را معطر کن:
بگو به خازن جنت که خاک این مجلس
به تحفه بر سوی فردوس و عود مجمر کن (همان، ۳۱۰).

شاعر با علم به اینکه ملک جهان بسی ناپایدارتر از روضه رضوان است می‌گوید چرا من آن را به پیشیزی نفروشم و بیهوده دل در گروی مهر جهان ببندم:

پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت
من چرا ملک جهان را به جوی نفروشم (همان، ۲۷۷).

از نگاه حافظ نباید به وسوسه عقل که همواره با عشق مخالف است گوش کرد زیرا؛ به سرنوشت آدم ابوالبشر دچار خواهی شد:

هشدار که گر وسوسه عقل کنی گوش
آدم صفت از روضه رضوان بدر آئی (همان، ۳۷۲).

۱۱- سدره

«سدره» نام درختی در بهشت است و در قرآن مجید دو بار این کلمه آمده است: «وَلَقَدْ رَأَوْا نَزْلَةَ أُخْرَىٰ. عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ. عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ. إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ» (نجم/ ۱۶-۱۳). شاعر از آن بهره‌برداری‌های شاعرانه می‌کند که غالباً در ارتباط با ارزش والای آدمی و معشوق است. او از سرانجام گرفتار آمدنش در دام معشوق صیاد می‌گوید:

مرغ روحم که همی زد ز سر سدره صغیر
عاقبت دانه خال تو فکندش در دام (همان، ۲۵۹).

در همین راستا در جای دیگری می‌گوید:

بسته دام و قفس باد چو مرغ وحشی
طایر سدره اگر در طلبت طایر نیست (همان: ۱۲۹).

از منظر وی برای آسایش خاطر در سایه، نباید منت سدره و طوبی را کشید زیرا اگر با امعان نظر نگریست هیچ ارزشی ندارد:

منت سدره و طوبی ز پی سایه مکش
که چو خوش بنگری ای سرو روان این همه نیست (همان، ۱۳۲).

خواجه اصل و نسب سدره‌نشین و هوای کنگره عرش و گوهر والا و ارزشمند آدمی را خاطر نشان می‌کند:

چه گویمت که به میخانه دوش مست و خراب سروش عالم غییم چه مژده‌ها دادست
که ای بلندنظر شاهباز سدره‌نشین نشیمن تو نه این کنج محنت آبادست
ترا ز کنگره عرش می‌زند صفیر ندانمت که در این دامگه چه افتادست (همان، ۱۱۴).

۱۲- سلسبیل

«لفظ سلسبیل در آیه ۱۸ از سوره انسان (دهر، هل اتی) مذکور است «عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا» اهل بهشت از چشمه‌ای در بهشت سیراب می‌شوند که سلسبیل نامیده می‌شود» (خزائلی، ۱۳۸۶: ۳۸۳). حافظ از سلسبیل در باره معشوق بهره برده است.

او در مقام مقایسه زیبایی، جمال و لعل یار را چون خلد و سلسبیل بهشتی می‌داند:
ای رخت چون خلد و لعلت سلسبیل سلسبیلت کرده جان و دل سبیل
سبز پوشان خلت بر گرد لب همچو موراند گرد سلسبیل (حافظ شیرازی، پیشین: ۲۵۸).

۱۳- طوبی

«طوبی» نام درختی در بهشت است و شاعر از آن بهره‌برداری شاعرانه می‌کند که غالباً در رابطه با معشوق است.

او قد و قامت بلند یار را بر درخت طوبی برتری می‌دهد:
طوبی ز قامت تو نیارد که دم زند زین قصه بگذرم که سخن می‌شود بلند (همان، ۱۹۱).
وی در مقام ارزشمندی جانان و نیز به تعریض و کنایه خطاب به عابدان تاجر می‌گوید:
تو و طوبی و ما و قامت یار فکر هر کس به قدر همت اوست (همان، ۱۲۳).

خواجه مرغ روح انسان را که از بهشت تقرب، به چاهسار طبیعت و تدنی هبوط یافته، مورد خطاب قرار داده و متوجه عظمت والایش می‌کند:

بال بگشا و صفیر از شجر طوبی زن حیف باشد چو تو مرغی که اسیر قفسی (همان، ۳۴۶).

شبیبه به این مضمون در جای دیگری می‌گوید:

چنین قفس نه سزای چون من خوش الحانیست روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم (همان: ۲۷۸).

۱۴- عظم رمیم

عظم رمیم (استخوان پوسیده) مقتبس از آیه‌ای است که می‌فرماید: «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ» (یس/۷۸)؛ و برای ما مثلی آورد و آفرینش خود را فراموش کرد گفت چه کسی این از استخوان‌ها را که چنین پوسیده است زندگی می‌بخشد؟ (فولادوند، ۱۳۸۸: ۴۴۵). شاعر از این تعبیر در باب محبوب و معشوق، بهره‌برداری‌های عاشقانه و شاعرانه می‌کند. وی گذر یار بر قبرش را بعد از سالیان طولانی هم، حیات‌بخش می‌داند و استخوان پوسیده‌اش با گذر محبوب، زنده می‌شود:

بعد صد سال اگر بر سرخاکم گذری سر برآرد ز گلم رقص کنان عظم رمیم (حافظ شیرازی، پیشین: ۲۹۳).

شبیبه به این مضمون در جای دیگری می‌گوید:

بر سر تربت من با می و مطرب بنشین تا به بویت ز لحد رقص کنان برخیزم (همان: ۲۷۵).

شاعر از این تعبیر در توصیف معشوقش چنین می‌گوید:

سایه قد تو بر قالبم ای عیسی دم عکس روحیست که بر عظم رمیم افتادست (همان، ۱۱۴).

۱۵- عفو و آمرزش

وی از عفو و آمرزش و غفران و بخشش الهی، استفاده‌های گوناگون و بهره‌برداری‌های شاعرانه می‌کند و تصاویر مختلفی خلق می‌کند. او امید مرحمت و شفقت را از دوست قطع نمی‌کند و اگر چه گناهکار است ولی؛ امید به غفران و عفو الهی دارد:

دارم امید عاطفتی از جناب دوست کردم جنایتی و امیدم به عفو اوست (همان، ۱۲۴).

در همین راستا در جای دیگری می‌گوید:

هست امیدم که علی رغم عدو روز جزا فیض عفویش نهد بار گنه بر دوشم (همان، ۲۷۷).

از نگاه خواجه، اعتبار و اهمیت خطای انسان در این جهان کمتر از اعتبار و اهمیت کارهای صواب او نیست: سهو و خطای بنده گرش اعتبار نیست معنی عفو و رحمت آمرزگار چیست (همان، ۱۲۷).

وی به عفو و آمرزش الهی اتکا و پشتگرمی دارد و باران رحمت و لطف خداوند را عمومی و شامل جمیع موجودات از جمله باده‌نوشان می‌داند:

بهبشت اگر چه نه جای گناهکاران است بیار باده که مستظهرم به همت او
 بیا که دوش به مستی سروش عالم غیب نوید داد که عام است فیض رحمت او (همان، ۳۱۵).

او عنایت الهی را برتر و بالاتر از طاعت و گناه می‌داند و به توبه‌پذیری خداوند اشاره می‌کند:

دوشم نوید داد عنایت که حافظا باز آ که من به عفو گناهت ضمان شدم (همان، ۲۶۶).

وی چشم امید به بارش ابر بخشایش الهی که شوینده و زداینده خطاهاست دارد تا مانع رسوایی‌اش گردد چه به دیوان عمل، به پای میزان حساب الهی با کارنامه‌ای سیاه و پر از گناه آمده است:

لنگر حلم تو ای کشتی توفیق کجاست که درین بحر کرم غرق گناه آمده‌ایم
 آبرو می‌رود ای ابر خطاپوش ببار که به دیوان عمل نامه سیاه آمده‌ایم (همان، ۲۹۲).

۱۶- غیب

خواجه در اشاره به مدعیانی که خاک را به نظر کیمیا می‌کنند، ترجیح می‌دهد که دردش را از آنان پنهان بدارد و امیدوار است که از ناحیه غیب درمان شود:

دردم نهفته به ز طبیبان مدعی باشد که از خزانه غیبم دوا کنند
 حالی درون پرده بسی فتنه می‌رود تا آن زمان که پرده بر افتد چها کنند (همان، ۱۹۹).

او دل را غیب‌نما می‌داند و کسی را به کارهای مخفی خدا عالم و عارف می‌داند که از جانب حق چون انبیاء و اولیاء یاری شود:

دلی که غیب‌نمایست و جام جم دارد ز خاتمی که دمی گم شود چه غم دارد
 ز سر غیب کس آگاه نیست قصه مخوان کدام محرم دل ره درین حرم دارد (همان، ۱۵۶).

از دیدگاه وی کسی نمی‌داند خدای تعالی، فاعل مختار اشیاء را چگونه خلق نموده و چگونه تصویر کرده است پس؛ بحث در این معنا منتج به نتیجه نمی‌شود و بایستی به می‌خوارگی پرداخت:

ساقیا جام می‌ام ده که نگارنده غیب نیست معلوم که در پرده اسرار چه کرد (همان، ۱۶۹).

رندی و عشق خواجه، ازلی و با حکم الهی و تقدیر ازلی است و هر کار با تقدیر ازلی است که یک امر غیبی است و جزء خدا کسی از آن آگاه نیست:

مرا به رندی و عشق آن فضول عیب کند که اعتراض بر اسرار علم غیب کند (همان، ۱۹۴).

از منظر شاعر برای آگاهی و نیل به سر غیب بایستی مصاحب جام جهان نما شد:

گرت هواست که چون جم به سر غیب رسی بیا و همدم جام جهان نما می‌باش (همان، ۲۳۹).

از نگاه او وقتی که به اسرار نهانی خداوند آگاه نیستیم، نباید ناامید و غمگین شد چرا که لطف و احسان پروردگار بی‌نهایت است:

هان مشو نومید چون واقف نئی ز اسرار غیب باشد اندر پرده بازی‌های پنهان غم مخور (همان، ۲۲۹).

از نظر وی عقل جوهری شریف است اما؛ برای تحصیل دولت و سعادت آستان محبوب را می‌بوسد:

خرد که ملهم غیب است بهر کسب شرف ز بام عرش صدش بوسه بر جناب زده (همان، ۳۲۴).

دل عشاق از فراق جانان تیره و مکدر گریده و امیدوار است که مستجاب الدعوه‌ای با همت‌اش وصال جانان را سبب شود:

درون‌ها تیره شد باشد که از غیب چراغی بر کند خلوت‌نشینی (همان، ۳۶۴).

۱۷- فرشته و پری

شاعر از آنها و ترکیبات مترادف و مرتبط با آن همچون ملک، قدسیان، سروش، پری‌وش و ... استفاده‌های متنوع و تصاویر زیبایی را می‌آفریند. «در اساطیر ایرانی، پری‌ها از نسل فرشتگان تبعیدی از بهشت هستند که در صورت توبه کردن به بهشت باز می‌گردند. در منابع قدیمی‌تر آنها عاملان شیاطین بودند، ولی در منابع جدیدتر تبدیل به موجودات غیرشر شدند. پری‌ها موجوداتی بالدار، بسیار دلنشین و با ظاهر فرشته آفریده شده‌اند. در طبقه‌بندی موجودات اسطوره‌ای آنها آفریده‌هایی ما بین فرشته و ارواح شیطانی هستند. پری‌ها گاهی اوقات برای ملاقات‌هایی به دنیای میرا (جهان ما) مسافرت می‌کنند (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۶۵).

او معشوق‌اش را پری‌وش و دارای خلق‌وخوی فرشته می‌داند:

دانم که بگذرد ز سر جرم من که او گرچه پری‌وش است ولیکن فرشته‌خوست (حافظ شیرازی،

پیشین: ۱۲۴).

خواجه توصیه اخلاقی می‌کند که در این جهان با مردم رفتاری پسندیده داشته باش تا اگر خطری متوجهات شد فرشتگان دعاگوی خیر تو باشند:

دلا معاش چنان کن که گر بلغزد پای فرشته‌ات به دو دست دعا نگه دارد (همان، ۱۵۹).

در اندیشه وی هرکس نتیجه عمل خود را خواهد دید و دَمام‌گو با مردن جان خود را تخلیص نکرده زیرا؛ حسابش هنوز با کرام‌الکاتبین تصفیه نشده و باقی است و اگر در این دنیا نتیجه عمل خود را ندیده، در آخرت عذاب خدا باقی است:

تو پنداری که بدگو رفت و جان برد حسابش با کرام‌الکاتبین است (همان، ۱۲۳).

شاعر به سنت عرفانی، به این مضمون اشاره می‌دارد که آدم از موهبت عشق برخوردار است ولی؛ فرشته از آن محروم و بی‌نصیب است:

جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد (همان، ۱۷۶).

شبهه به این مضمون در جای دیگری می‌گوید:

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی بخواه جام و گلایی به خاک آدم ریز (همان، ۲۳۵).

تجلی روایات مختلف مربوط به آدم در ادب فارسی، چشم‌انداز دلپذیری یافته و بخصوص در شعر حافظ و بسیاری از عرفا از باریک‌اندیشی و طنز تلخی برخوردار است (یاحقی، ۱۳۷۵: ۴۰). خواجه به اسطوره‌های ازلی بهشت زادگی و سرشت آدم و قصه آفرینش‌اش و به بقا و حضور ازلی و ابدی روح و روان آدمی امید و اعتقاد داشتن اشاره می‌کند:

دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند گلِ آدم بسرشتند و به پیمانہ زدند

ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت با من راه‌نشین بادۀ مستانه زدند

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه کار به نام من دیوانه زدند (حافظ شیرازی، پیشین:

۱۹۳).

از آن جائیکه شعر حافظ همه بیت‌الغزل معرفت است، حالتی مقدس‌گونه و متبرک به خود گرفته که ترجمان الأسرار است که ملکوتیان و قدسی‌نشینان هم شعر او را می‌خوانند:

صبحدم از عرش می‌آمد خروشی عقل گفت قدسیان گویی که شعر حافظ از بر می‌کنند (همان، ۲۰۱).

از منظر وی نظرگاه دل مجمع اضداد نیست و الضدان لایجتماعان:

خلوت دل نیست جای صحبت اضداد دیو چو بیرون رود فرشته در آید (همان، ۲۱۸).

از نگاه او، عشاق سیر عشق را به محرم عشق می‌گویند نه به نامحرم:

تا نگردی آشنا زین پرده رمزی نشنوی گوش نامحرم نباشد جای پیغام سروش (همان، ۲۴۶).

از دیدگاه شاعر در راه عشق، شیطان خیلی وسوسه می‌کند و بایستی گوش دل به پیام فرشته داد که پیامش کلام منزل است و باید به آن عمل کرد:

در راه عشق و سوسه اهرمن بسی است پیش آی و گوش دل به پیام سروش کن (همان، ۳۱۱).
وی مقام عظمت والای آدمی و خلقت با شکوه و لطف و ملاحظت فوق انسانی‌اش (فراحسی و خدایی) و در نتیجه سجود فرشتگان را یادآور می‌شود:
ملک در سجده آدم زمین بوس تو نیت کرد که در حسن تو لطفی دید بیش از حد انسانی (همان، ۳۵۹).

۱۸- قیامت

وی از قیامت و ترکیبات مترادف با آن همچون، روز رستاخیز، روز بازخواست، روز حشر، فردا و ... بهره‌برداری-
های شاعرانه می‌کند و تصاویر زیبایی را خلق می‌کند. شباهت چهره معشوق به ماه و خورشید و پوشیده ماندن آن در زیر زلف، فضای محشر را در نظر حافظ مجسم می‌کند:
چه قیامت است جاننا که به عاشقان نمودی دل و جان فدای رویت بنما عذار ما را (همان، ۱۰۰).
او عذاب هولناک قیامت را همان عذاب و اندوه فراق یار می‌داند:
حدیث هول قیامت که گفت واعظ شهر کنایتی است که از روزگار و هجران گفت (همان، ۱۴۰).
در دل شاعر یار و یاد او تا روز قیامت، ماندگار و فراموش نشدنی است:
سویدای دل من تا به قیامت مباد از شوق و سودای تو خالی (همان، ۳۵۱).
در جای دیگری به مدد باده هرگونه هول و هراس روز قیامت را از خود دور می‌کند:
پیاله بر کفتم بند تا سحرگه حشر به می ز دل ببرم هول روز رستاخیز (همان، ۲۳۵).
خواجه به طعنه و طنز، شراب حرام را با نان حلال شیخ ریاکار در میزان قیامت برابر می‌خواند:
ترسم که صرفه‌ای نبرد روز بازخواست نان حلال شیخ ز آب حرام ما (همان، ۱۰۲).
در جای دیگری تسبیح شیخ ریاکار را با خرقة رند شرابخوار در میزان آخرت برابر می‌پندارد:
ترسم که روز حشر عنان بر عنان رود تسبیح شیخ و خرقة رند شرابخوار (همان، ۲۲۵).
مستانگی معشوق، غوغای قیامت را برای ساکنان ملکوت به ارمغان می‌آورد:
مست بگذشتی و از خلوتیان ملکوت به تماشای تو آشوب قیامت برخاست (همان، ۱۰۷).
فردای آخرت، حساب سختی در پیش‌رو است:
گر مسلمانی از این است که حافظ دارد آه اگر از پی امروز بود فردایی (همان، ۳۶۹).
حافظ به مجریان حکومت وقت به سبب بی‌عدالتی در اجرای احکام می‌تازد تا جائیکه گویی اعتقادی به حساب و کتاب و عقاب روز قیامت ندارند:

صاحب دیوان ما گویی نمی‌داند حساب کاندرین طغرا نشان حسبه له نیست (همان، ۱۳۰).
 در همین راستا واعظان مکار و ریاکار و دغل‌باز و دغل‌کار را مورد هدف قرار می‌دهد:
 گوئیا باور نمی‌دارند روز داوری کاین همه قلب و دغل در کار داور می‌کنند (همان، ۲۰۱).
 وی به افرادی که اعمال و رفتار غیرحقیقی و ریاکارانه انجام می‌دهند، اخطار و هشدار می‌دهد و نگران حساب و کتاب سخت فردای قیامت و سرانجام ابدی آدمی است:
 فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد (همان، ۱۶۴).

۱۹- کوثر

کوثر کلمه‌ای قرآنی است که در سوره‌ای به همین نام آمده است: انا اعطیناک الکوثر (ای پیامبر ما به تو کوثر بخشیدیم). زمخشری مانند اغلب مفسران برای کوثر دو معنی قائل است، یکی خیر کثیر و دیگری نهری در بهشت (زمخشری، بی‌تا: ۷۷). حوض، حوض رسول است و ساقی حوض امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه الصلاه و السلام است (رازی، ۱۳۵۶: ۱۸۸).

در مقابل زاهد که طالب شراب کوثر می‌باشد، کاسه شراب خواسته حافظ عاشق است:

زاهد شراب کوثر و حافظ پیاله خواست تا در میانه خواسته کردگار چیست (حافظ شیرازی، پیشین: ۱۲۷).

در همین راستا وی، لذت و کیف شراب میخانه‌اش را بر شراب کوثر برتری می‌دهد:

بیا ای شیخ و از خمخانه ما شرابی خور که در کوثر نباشد (همان، ۱۸۲).
 شاعر بر حسب دنیا جنه الکافر، میخانه را بهشت دنیا می‌پندارد که سرانجام طالب آن را از خمخانه به حوض کوثر می‌افکند:

بهشت عدن اگر خواهی بیا با ما به میخانه که از پای خمت روزی به حوض کوثر اندازیم (همان، ۲۹۸).

او ساقی ماهروی و قدح باده امروز دنیا همچنین؛ شراب کوثر و حور بهشت فردای آخرت را حق مسلم خود می‌داند:

فردا شراب کوثر و حور از برای ماست و امروز نیز ساقی مهروی و جام می (همان، ۳۲۹).

طنز این بیت شبیه به این بیت است:

نصیب ماست بهشت ای خداشناس برو که مستحق کرامت گناه‌کارانند (همان: ۱۹۹).

وی از قدح شاه، شراب چشمه‌ی کوثر بهشت را جنت می‌نوشد:

راهم مزن به وصف زلال خضر که من از جام شاه جرعه‌کش حوض کوثرم (همان، ۲۷۱).

۲۰- گناه

گناه، عمل خلاف شرع را گویند. در ادیان ابراهیمی به معنای شکستن و نقض اراده و قانون خداوند است و در اصطلاح مذهبی به معنای خلاف است. به باور پیروان گروهی از ادیان، انسان جزای گناه را در جهان دیگر می‌بیند. از نگاه خواجه هر کسی در گرو اعمال خویش است و گناه کسی را به حساب دیگری نخواهند گذاشت که در این معنا قرآن می‌فرماید: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام/۱۶۴)؛ و هیچ باربرداری بار (گناه) دیگری را بر نمی‌دارد (فولادوند، پیشین: ۱۵۰):

عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت (حافظ شیرازی، پیشین: ۱۳۶).

از منظر شاعر تا گناه نباشد، عفو و غفران الهی مفهومی ندارد و چون ما گناهکاریم پس لایق غفرانیم و به سبب غفران مستحق بهشتیم:

نصیب ماست بهشت ای خدائشناس برو که مستحق کرامت گناهکارانند (همان، ۱۹۹).

او با استناد به اسطوره‌های ازلی بهشت‌زادگی و داستان آدم و گناه او و اخراجش از بهشت می‌گوید آنجا که آدم صفی‌اله هم نتوانست از گناه پرهیز کند، به طریق اولی ما نیز نمی‌توانیم پاکدامن بمانیم یا ادعای پاکی و پارسایی و عصمت داشته باشیم:

جائیکه برق عصیان بر آدم صفی زد ما را چگونه زبید دعوی بیگناهی (همان، ۳۶۸).

با این اوصاف وی تذکر و بیدارباشی هم به همه می‌دهد که جای تأمل و اندیشه دارد و آن اینکه ما از روی عقل عیش می‌کنیم اما؛ غرور ما را مست کرده است و خدا را به یگانگی می‌شناسیم ولی؛ کوه کوه گناه داریم و کثرت گناهمان را معترفیم:

هوشیار حضور و مست غرور بحر توحید و غرقه گنهییم (همان، ۳۰۰).

در اندیشه حافظ گناهی که بنده در خفی مرتکب می‌شود، بهتر از طاعت و عبادتی است که با روی و ریا باشد، چرا که ریا، شرک خفی است و کفر است اما، حق‌اله با توبه و استغفار ساقط می‌شود:

می‌خور که صد گناه ز اغیار در حجاب بهتر ز طاعتی که به روی و ریا کنند (همان، ۱۹۹).

از نظر شاعر اگر به واسطه گناهی، به مستحقان خیر و سودی برسد امید است که خداوند عفوش نماید:

اگر شراب‌خوری جرعه‌ای فشان بر خاک از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه باک (همان، ۲۵۳).

او با این که خود را غرق در دریای گناه می‌داند اما؛ عشق جانان او را در زمره اهل رحمت قرار داده است:
هر چند غرق بحر گناهم ز صد جهت تا آشنای عشق شدم ز اهل رحمتم (همان، ۲۶۱).

۲۱- نامه سیاه

خواجه خود را عاشق و رند و مست و گناهکار می‌خواند و با طنز و تعریض و کنایه، خدا را بسیار سپاسگزار است که رفقای شهر میرا و پاک و بدون گناهند:

من ار چه عاشقم و رند و مست و نامه سیاه هزار شکر که یاران شهر بی‌گنهند (همان، ۲۰۲).
وی در کمال فروتنی، کسی را گناهکارتر از خود سراغ ندارد:

سیاه‌نامه‌تر از خود کسی نمی‌بینم چگونه چون قلم دود دل بسر نرود (همان، ۲۱۴).
او امیدوار عفو و لطف پروردگار است و از سیاه شدن نامه اعمالش واهمه‌ای ندارد:

از نامه سیاه نترسم که روز حشر با فیض لطف او صد ازین نامه طی کنم (همان، ۲۸۴).
رفتار اهل صومعه، خواجه را باده پرست کرده و به سبب همین دود سیاه و آلوده، نامه اعمالش سیاه شده و امیدوار است که با ریختن اشک ندامت، گناهان پرونده اعمالش پاک گردد:

کردار اهل صومعه‌ام کرد می پرست این دود بین که نامه من شد سیاه ازو
آبی به روزنامه اعمال ما فشان باشد توان سترد حروف گناه ازو (همان، ۳۲۰).
شاعر از ساقی، باده طلب می‌کند و هر چند رسوا و مجرم و گناهکار است اما؛ از لطف بی‌کران خداوند قطع امید نمی‌کند:

می ده که گرچه گشتم نامه سیاه عالم نومید کی توان بود از لطف لایزالی (همان، ۳۵۰).

نتیجه‌گیری

مهمترین یافته‌های این پژوهش که پس از بررسی‌های انجام شده به آن دست یافتیم به شرح زیر است:
نگاه و اعتقاد حافظ در باب تفکرات فرجام‌شناسی و معاداندیشی در غزلیاتش، گاهی جنبه تشبیهی و استعاره‌ی پیدا می‌کند. در شعر وی اصطلاحاتی همچون قیامت، حور، طوبی و سایر نعمات و لوازم بهشتی دستاویزی برای توصیف معشوق و محبوب شاعر می‌شود. این امر گاهی جنبه طنز به خود گرفته است و از سبک و سیاق پاره‌ای از ابیات چنان بر می‌آید که شاعر منکر معاد است و یا آن را دستکم گرفته است؛ حال

آنکه این اسلوب و طریقه شاعر است که رندانه و آمیخته به طنز است. خواجه به مسأله فرجام، وجود جهان پس از مرگ، حساب، کتاب، ثواب و عقاب آن اعتقاد قطعی و حتمی دارد که در ابیات فراوانی مشهود است. او از بهشت و حور و قصور و مافیها بیشتر صحبت می‌کند و در واقع وجود این جور اصطلاحات و مفاهیم در غزلیاتش نسبت به دوزخ و جهنم و سایر اصطلاحات مربوط به آن چشمگیرتر است؛ گویی که دوزخی وجود ندارد و بیشتر جنبه رحمت و رأفت و برکات و نعمات خداوند در آئینه شعرش نمود پیدا کرده است و در واقع امیدواری وافر و بی‌حد و اندازه به لطف و آمرزش پروردگار از بن‌مایه‌های فکری و شعری اوست. اعتقاد به این اندیشه و تفکر گاهی به صورت ترکیباتی همچون دو گیتی، دو جهان، دو عالم و امثال اینها رخ عیان می‌کند که در ضمن، نشان از اعتقاد وی به جهان و حیات پس از مرگ می‌باشد. گاه این اعتقاد به صورت محبوب و معشوق آسمانی نمود پیدا می‌کند که غالباً معنوی است. به عبارتی دیگر خواجه هم به معشوق زمینی توجه و اشاره دارد و هم معشوق آسمانی اما؛ به نسبت بیشتر متوجه معشوق معنوی است. در این مقوله وی به اسطوره‌ها و اسطوره‌های بهشت‌زادگی، عالم ذر و روز الست، سرنوشت ازلی و سرانجام ابدی آدمی متوسل شده و با اشاره و استناد به آنها در جهت نیل به مقصود خویش برآمده است.

فهرست منابع

۱۴۸

- ۱- آیدنلو، سجاد (۱۳۸۸)، از اسطوره تا حماسه، چ ۱، تهران: انتشارات سخن.
- ۲- اکبری، رضا (۱۳۹۰)، جاودانگی، چ ۲، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- ۳- بویس، مری (۱۳۸۳)، زردشتیان باورها و آداب دینی آنها، مترجم: عسکر بهرامی، تهران: انتشارات ققنوس.
- ۴- بهار، مهرداد (۱۳۶۲)، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: انتشارات توس.
- ۵- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۹)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی: تحلیلی از داستان‌های عرفانی - فلسفی ابن‌سینا و سهروردی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۶- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین (۱۳۷۴)، دیوان حافظ، به کوشش عبدالکریم جریزه‌دار، چ ۵، تهران: انتشارات اساطیر.
- ۷- خزائلی، محمد (۱۳۸۶)، اعلام قرآن، چ ۷، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۸- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳)، لغت‌نامه، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ۹- رازی، ابوالفتوح (۱۳۵۶)، رُوحُ الْجِنَانِ وَ رُوحُ الْجِنَانِ، تصحیح و حواشی ابوالحسن شعرانی، به تصحیح علی‌اکبر غفاری، چ ۷، تهران: انتشارات اسلامی.

- ۱۰- زمخشری، ابوالقاسم جاراله محمود بن عمر (بی‌تا)، **الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه- التاویل**، ج ۴، تهران: انتشارات آفتاب.
- ۱۱- سبحانی، جعفر (۱۳۸۷)، **معادشناسی**، مترجم: علی شیروانی، چ ۴، قم: انتشارات دارالفکر.
- ۱۲- سجادی، سیدجعفر (۱۳۹۳)، **فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**، چ ۱۰، تهران: انتشارات طهوری.
- ۱۳- ضیاء‌الدینی، علی و فرخ‌نیا، مهین‌دخت (۱۳۹۲)، «بررسی تطبیقی سیرالعباد سنایی غزنوی و رساله الغفران ابوالعلاء معری از دیدگاه فرجام‌شناسی»، **فصلنامه جستارهای ادبی**، س ۴۶، ش ۱۸۳.
- ۱۴- فولادوند، محمد مهدی (۱۳۸۸)، **ترجمه قرآن کریم**، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- ۱۵- کربن(الف)، هانری (۱۳۸۲)، **روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان**، مترجم: احمد فرید و عبدالحمید گلشن، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۱۶- کربن(ب)، هانری (۱۳۸۹)، **معبد و مکاشفه**، رحمتی، انشاله، تهران: انتشارات سوفیا.
- ۱۷- مرتن، هنری (۱۳۸۰)، **عهد جدید**، چ ۱، تهران: انتشارات اساطیر.
- ۱۸- معری، ابوالعلاء (۱۳۵۷)، **آمزش**، مترجم: عبدالحمید آیتی، تهران: انتشارات اشرفی.
- ۱۹- معین، محمد (۱۳۹۱)، **فرهنگ فارسی**، چ ۶، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۲۰- یاحقی، محمدجعفر (۱۳۷۵)، **فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی**، چ ۲، تهران: انتشارات سروش صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران.