پیر ما گفت

خطاط: قلم صنع نرفت

پاژنگ

پیر ما گفت

خطا بر قلم صنع نرفت

بکوشش

سعید «نیاز کرمانی»

پاژنگ

پاژنگ

شرکت انتشاراتی پاژنگ ــ کریمخان زند نبش ماهشهر پلاك ۲۲
تلفن ۸۲۱۶۲۶ ــ صندوق پستی ۳۸۸ ــ ۱۵۷۴۵

پیر ما گفت
بکوشش سعید نیازکرمانی
چاپ اول
تیراژ ۳۳۰۰
تاریخ نشر بهار ۱۳۷۰
تهران ــ چاپ نقش جهان

Pazhang Publishing Co.,
No. 22, Mahshahr St.,
Karimkhan Zand Ave.,
Post Code 15847,
Tehran, **IRAN**
P. O. Box 15745 - 388
Tel. 821626

فهرست

طنز مورد اعتراض	سعید «نیازکرمانی»	۱
خطا بر قلم صنع نرفت	دکتر عباس زریاب خویی	۱۱
حافظ و قلم صنع	دکتر عبدالحسین زرین کوب	۱۶
خطای قلم صنع در منطق شعر	دکتر اصغر دادبه	۳۹
پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت	بهاءالدین خرمشاهی	۶۴
خطا پوشی	مسیح بهرامیان	۸۷
پیر ما گفت	نقشی از حافظ	۹۵
پیر ما گفت	سودی بسنوی	۱۵۲
پیر ما گفت	پرتو علوی	۱۵۴
پیر ما گفت	حسینعلی هروی	۱۱۵
قلم صنع	ذوالنور	۱۱۱
پیر ما	دکتر غنی	۱۱۲
آفرین بر...	داور	۱۱۳
پیر ما	دکتر خطیب رهبر	۱۱۳
پیر ما گفت...	بهمرد نوشیروان یزدانی	۱۱۳

پیر خطا پوش	ساسان کی‌آرش گیلانی	۱۱۴
آفرین بر قلم...	حسین رکنی‌زادهٔ سالك	۱۱۵
پس از ستایش داور	علی‌اکبر الحسینی	۱۱۶
پیر ما	حبیب‌اله قزل ایاغ «پور رضا»	۱۱۸
آفرین بر نظر	مولانا بدرالدین	۱۱۹
پیر ما گفت	—	۱۲۱
پیر ما گفت خطا...	حسین پژمان بختیاری	۱۲۱
پیر ما گفت...	محمد ابن محمد دارابی	۱۲۱
خطا پوش	محمد علی بامداد	۱۲۴
سخنی در باب بیتی	محمد علی زیبائی	۱۲۷
خطا بر قلم صنع نرفت	دکتر جواد پرومند سعید	۱۳۷
رساله وجود	ملا شمسا گیلانی	۱۵۴

طنز مورد اعتراض

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرین بر نظر پاك خطا پوشش باد

بنظر می‌رسد نخستین کسی که این بیت را شرح کرده و همگان را در ورطهٔ وسوسه و شك انداخته است ملا جلال‌الدین دوانی حکیم و متکلم بزرگ اواخر قرن نهم و اوائل قرن دهم بوده است[1]. شاید ملا جلال‌الدین هم این بیت را بهانه‌ای قرار داده است تا تعرضی داشته باشد به طایفهٔ معتزله[2] و الا از اینگونه ابیات که حکایت از

۱ــ وفات ملا جلال‌الدین دوانی را بین سالهای ۹۰۸ــ۹۲۸ ذکر کرده‌اند ــ فرهنگ دهخدا

۲ــ دوانی می‌نویسد «فاعل حقیقی فقط خداوند است و درین معنی هیچ‌کس با ما [= اشاعره] مخالفت ندارد مگر طایفهٔ معتزله که به مقتضای نص شارع، مجوس این امت‌اند و بندگان را خالق افعال اختیاری می‌دانند و وجه شبه آنان با مجوس در این است که به این ترتیب دو فاعل حقیقی اثبات می‌کنند یکی مبداء خیر یا نور و یزدان و دیگری مبداء شر یا ظلمت و اهریمن».
به واسطه حافظ نامه نوشته بهاءالدین خرمشاهی ص ۴۷۵

چون و چرا دارد در دیوان خواجه کم نیست[۳]، اگرچه خود معتقد است که «حدیث چون وچرا دردسر دهد» باز هم فریاد برمی‌دارد که:

این چه استغناست یارب وین چه قادر حکمت است
کاینهمه زخم نهان هست و مجال آه نیست ۷۱/۵

اگرچه تعابیر در هریك از ابیات شکوه آمیز فرق می کند ولی‌مقصود یکی است، شکایت از نامرادیهاست. باید دید که مراد از «چرخ»، «فلك»، «آسمان»، «روزگار» و... در این ابیات کیست و اگر بالاتر نرویم، اینها اسباب کارخانه صنع چه کسی است؟

فلك به مردم نادان دهد زمام مراد ۲۶۹/۶
یا آسمان کشتی ارباب هنر می‌شکند ۳۷۸/۶
یا سبب مپرس که چرخ از چه سفله پرور شد[۴] ۶۴/۴
یا که گر ستیزه کنی روزگار بستیزد ۱۵۵/۷

و بسیاری ابیات دیگر که همه اگر با ترازوی تعصب سنجیده شوند و با چشم فلسفه و منطق به آنها نگاه کنیم کفر آمیزند ملاحظه بفرمائید هنگامیکه خواجه بر آفرینش عالم و آدم ایراد می گیرد که:

آدمی در عالم خاکی نمی‌آید به دست
عالمی از نو بباید ساخت وز نو آدمی[۵] ۴۷۰/۷

۳ــ و در دیوان بسیاری از شعرای عارف، باباطاهر می‌گوید:

اگر دستم رسد بر چرخ گردون از او پرسم که این چونست آن چون
. . . . . .

۴ــ خیام چرخ را بیچاره‌تر از آن می‌داند که بتواند سرنوشت‌ساز باشد

نیکی و بدی که در نهاد بشر است شادی و غمی که در قضا و قدر است
با چرخ مکن حواله کاندر ره عقل چرخ از تو هزار بار بیچاره تر است

۵ــ همین مضمون را قبل از حافظ در شعر خیام می‌بینیم کمی تند تر

گر بر فلکم دست بدی چون یزدان بر داشتمی من این فلك را ز میان
ازنو فلکی دگر چنان ساختمی کازاده به‌کام دل رسیدی آسان

و قبل از او در شعر مولوی و در سخنان دیوژن فیلسوف یونانی که روز با چراغ در کوچه‌های شهر می‌گشت و می‌گفت که در جستجوی آدمی است

دی شیخ گرد شهر همی گشت با چراغ کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

تعبیرش چیست؟ خود خواجه پاسخ این پرسش را داده است.

گر رنج پیش آید و گر راحت ای حکیم
نسبت مکن به غیر که اینها خدا کند ۱۸۶/۴

حال اگر بخواهیم با متر فلسفه و منطق این اشعار و اشعار بسیاری از شعرای بزرگ فارسی زبان را اندازه‌گیری کنیم و چند و چون آنها را زیر ذره‌بین عقیده و تعصب قرار دهیم یا بایدشرحهای دور از ذهن مثل شروحی که بر همین شعر حافظ «پیر ما گفت...» نوشته‌اند بنویسیم و لکهٔ کفر و الحاد را با زحمت زیاد از دامن آنها پاك کنیم و یا اینکه دیوان همهٔ این شعرا را بکام آتش تعصب فرو سوزیم، و یا باید برعکس حساب شعر را از فلسفه و منطق جدا سازیم و بدانیم که شعر ارتباطی با اینگونه مقولات ندارد. فلسفه از مقولهٔ دیگری است و شعر از مقولهٔ دیگر[۶]، حتی در آنجا که بخواهیم از

۶ــ شخصی نوشته است که ارسطا طالیس! در کتاب بوطیقا! نوشته که شعر باید اینچنین باشد و آنچنان و اضافه کرده است که:«و شیخ‌الرئیس نسبت به ابونصر در تعریف شعر و انواع ساخت‌های شعری و اغراض کلی از شعر و چگونگی بروز آن از جهة نشئه و مناسبت مقادیر ابیات با اغراض و مقاصد مورد نظر شاعر و حسن ترتیب شعر، بویژه درمحاکاة یا «طراغودیا» وتقلید، کوششی به‌سزا کرده...» (من که به‌علت‌بی‌سوادی چیزی نفهمیدم) وصدوبیست صفحه مقدمه کتاب«شعردری» مجموعه‌شعر شاعر فقیدمحمود منشی‌کاشانی که شاعری بسیار وارسته وانسان بود و خدایش بیامرزاد اختصاص یافته است به‌مقدمهٔ این‌فیلسوف دانشمند!و کلمات فاضلانه‌ارسطاطالیس، بوطیقا،طراغودیاو... وسرانجام اینکه دکتر مهدی حمیدی شعر را درست تعریف نکرده است، در اینجا ناچار به نوشتن این داستان تکراری هستم که: شاه شجاع به خواجه گفت غزلیات شما هر بینش در موضوعی است و تلون با فصاحت مباینت دارد یك بیت در شرح هجران است و بیت دیگر در چگونگی وصال وبیت دیگر در مبارزه با زهد ریائی .... خواجه فرمود کلام مبارك عین صدق و صوابست ولی با تمام این معایب، شعر حافظ بلافاصله پس‌از انشاد در اطراف و اکناف منتشر می‌شود درحالی‌که شعر دیگران از دروازهٔ شهر خارج نمی‌شود که اشاره بود به شعر خود شاه شجاع حال به این استاد شعر و شاعری و فضل و کمال باید گفت پدر جان با همهٔ اینکه حمیدی معنی شعر را به عقیدهٔ شما نمی‌داند دیوان شعرش بیش از یازده بار چاپ شده است باز هم نایاب است و تمام کسانی که در دنیا با زبان فارسی آشنائی دارند شعر او را می‌خوانند و لذت می‌برند و بعضیها شعرشان ←

نظر تکنیکی به شعر نگاه کنیم دیگر لذتی از شنیدن و خواندن آن نمی‌بریم، غزل مولانا را باید با تمام وجود خواند و لذت برد نه آنکه به قافیه و وزن و ردیف آن توجه کرد همین‌طور است در هنگام شنیدن موسیقی، به عقیدهٔ من یك منتقد هرگز از یك اثر هنری مانند یك هنر دوست بهره و لذت نمی‌برد. برای هنری که در حد کمال است قالبی بسازیم و آنرا محدود کنیم جز آنکه آنرا از اوج زیبائی فرود آورده‌ایم کاری نکرده‌ایم، ناظمی که سیاست می‌بافد وایدئولژی صادر می‌کند با دنیای شعر فرسنگها فاصله دارد، رسالت شاعر چیز دیگری است و فکر فیلسوف و حکیم چیزی دیگر، فاصله‌ای که بین خیام حکیم و خیام شاعر وجود دارد، فاصلهٔ بین فلسفه و حکمت و شعر است. بهرانجام در اینجا بد نیست مروری داشته باشیم بر آنچه تاکنون در شرح این بیت نوشته‌اند.

۱ــ گروهی معتقدند که در دستگاه آفرینش خطائی وجود ندارد، بقول سنائی «هیچ بر هرزه نافرید حکیم» یا «از حکیم ای عزیز بد ناید ــ آنچه او کرد آن‌چنان باید» و یا بقول شیخ محمود شبستری «ز نیکو هرچه صادر گشت نیکوست» غزالی هم همین معنی را متذکر شده است «هرچه آفرید چنان آفرید که از آن بهتر و نیکو تر نباشد».

هرچیز که هست آنچنان می‌باید
آن چیز که آنچنان نمی‌باید نیست[۷]

یا آفرینش به طریقی که نهادند نکوست
نظر هرکه خطا دید هم از عین خطاست[۸]

از محدودهٔ دفترچه یادداشتشان حتی تجاوز نکرده است یعنی حتی اگر اهل بیت هم بخواهند شعری بخوانند به دفترچهٔ آنها مراجعه نمی‌کنند و بدون شك «پس از یکسال» حمیدی را می‌خوانند، دوست فلسفه دان! شعر را با فلسفه نباید مخلوط کرد که آنگاه نه از فلسفه چیزی خواهی فهمید و نه از شعر لذتی خواهی برد. مثل همین الان فلاسفه! و ملایان مکتب ندیدهٔ همه چیز دان و....

۷ــ این شعر نمی‌دانم از کیست.

۸ــ قاسم انوار ص ۳۵.

یا از فضولیست ترا دیدهٔ بینش پرخار
ورنه عالم همه یك دسته گل بی‌خار است[۹]

و سرانجام شیخ اجل سعدی می‌فرماید:

به چشم طایفه‌ای کژ همی نماید نقش
گمان برند که نقاش غیر استادست[۱۰]

این گروه عقیده دارند که بشر کوچکتر از آنست که از همهٔ راز خلقت آگاهی داشته باشد و چون دید او محدود است نمی‌تواند دربارهٔ کل دستگاه آفرینش به چون و چرا بنشیند باید از بالا نگاه کرد نه از پائین و عارف چون از بالا جهان هستی را درمی‌نگرد همه کمال می‌بیند و بقیه ضعف و عیب و خطا، این گروه انسان را شبیه کرمی می‌دانند که در درون سیب مشغول خور وخواب است واحیاناً پوستهٔ سخت هسته سیب تن او را می‌آزارد، بدون آنکه از سیب و درخت و باغ و باغبان و ابر و باد و باران و خورشید و آب و... آگاهی داشته باشد آن آزار جزئی را عیب می‌بیند.

کرم کاندر چوب زاید سست حال
کی بداند چوب را وقت نهال
پشه کی داند که این باغ از کی است
کو بهاران زاد و مرگش در دی است[۱۱]

ومی گویندچون «ما زآغاز و زانجام‌جهان بی‌خبریم» «فهم‌ضعیف رای فضولی چرا کند» پس نباید در چند و چون دستگاه آفرینش سخنی به میان آوریم که این تشریف به اندازه است و اگر عیبی است «از قامت ناساز بی اندام ماست».

بقول شیخ محمود شبستری:

کسی کو با خدا چون و چرا گفت
چو مشرك حضرتش را ناسزا گفت

۹ــ صائب تبریزی چاپ خیام ص ۱۶۷.
۱۰ــ کلیات سعدی چاپ امیرکبیر ص ۷۵۷.
۱۱ــ مثنوی معنوی چاپ کلاله خاور ص ۱۱۴

ورا زیبد که پرسد از چه و چون
نباشد اعتراض از بنده مـوزون[۱۲]

که اشاره‌ایست به آیه ۲۳ از سورهٔ انبیاء «لایسئل عما یفعل وهم یسألون» چون و چرا در کار او روا نیست.

و مولانا فرموده است:

عیب باشد کو نبیند جز که عیب
عیب کی بیند روان پاك غیب[۱۳]

این یك روی سکه است که انسان بسیار کوچکتر از آنست که بتواند در برابر دستگاه خلقت دم از چون و چرا بزند و روی دیگر سکه این است که «رسد آدمی بجائی که بجز خدا نبیند» یا «بیرون ز تو نیست آنچه در عالم هست ــ از خود بطلب هرآنچه خواهی که توئی». و باز به گفتهٔ شیخ شبستری «روا باشد اناالحق از درختی ــ چرا نبود روا از نیك و بختی» وخواجه می‌فرماید:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد
عشق پیدا شد و آتش به هم عالم زد
جلوه‌ای کرد رخت دید ملك عشق نداشت
عین آتش شد ازاین غیرت و برآدم زد ۲ــ۱/۱۵۲

و در قرآن مجید نیز به آیه هائی برمی‌خوریم که: «خدا انسان را بصورت خود ساخت» و «خدا خواست این عشق او به ذات خود صورت خارجی پیدا کند تا بتواند آنرا مشاهده کند و با وی سخن گوید. پس به ازل نظری افکند و ازکتم عدم صورتی از نفس خود آفرید که دارای همه‌صفات واسمای او بود وآن آدم بود که ابدالدهر نمونهٔ صورت خویش قرار داد. وهمچنین این حدیث که عرفا بدان استناد می کنند.

کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف=

۱۲ــ مجموعهٔ آثار شیخ محمود شبستری به اهتمام دکتر صمد موحد ص ۹۵.
۱۳ــ مثنوی معنوی چاپ کلالهٔ خاور ص ۴۱۰.

گنجی بودم، پنهان، دوست داشتم شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم.

بهرصورت اگر قبول کنیم که انسان موجودی است ضعیف و «آن ذره که در حساب ناید» اوست پس این بشر ضعیف که مصدر اعمال ناچیزی بیش نیست چگونه مانند ذات پاك و توانای باریتعالی می‌شود که کائنات را آفریده است اگر همهٔ کردار انسانی را مستقیماً معلول ارادهٔ خدا بدانیم و قایل به ثواب و جزا باشیم که در قرآن نیز به آن اشاره شده است که نیکوکاران در نعمت جاویدان و گناهکاران در عذاب ابدی هستند. آیا تکلیف کسانی که «دلهائی دارند که با آن نمی‌توانند چیزی دریافت، و چشم‌هائی دارند که با آن نمی‌توانند دید و گوشهائی که با آن نمی‌توانند شنید. اینان چهارپایان را می‌مانند، بلکه از آن‌هم گمراه‌ترند.»[۱۴] و یا «هر که را خداوند گمراه کند، هیچ کس دیگر او را نمی‌تواند راهنمائی کند»[۱۵] چیست؟ و آیا این آیات این بیت حافظ را معنی نمی‌بخشد و همچنین «پیرما» را و....[۱۶]

۱۴ــ سورهٔ اعراف آیه ۱۷۸.

۱۵ــ سورهٔ رعد آیه ۳۳.

۱۶ــ رضا به داده بده وز جبین گره بگشای
که بر من و تو در اختیار نگشاده است ۳۷/۸

گر جان بدهد سنگ سیه لعل نگردد
با طینت اصلی چه کند بد گهر افتاد ۱۱۰/۷

مکن به نامه سیاهی ملامت من مست
که آگه است که تقدیر بر سرش چه نوشت ۷۹/۶

مکن در این چمنم سرزنش به خود روئی
چنانکه پرورشم می‌دهند می رویم ۳۷۹/۵

در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند
آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم

من اگر خارم اگر گل چمن آرائی هست
که از آن دست که او می‌کشدم می‌رویم ۳ــ۱/۳۸۰

گر رنج پیش آید وگر راحت ای حکیم
نسبت مکن به غیر که اینها خدا کند ۱۸۶/۴

پس باید بپذیریم آنچه هست چه خوب و چه زشت از قلم صنع است و اعتراض ناپذیر. بقول جامی:

بر این صحیفه مکش خط اعتراض که نیست
به جز نگاشتهٔ یك قلم چه خوب و چه زشت[۱۷]

و یا اینکه «هرچه از دوست می‌رسد نیکوست».

تلخ و شیرین چو هر دو زو باشد
زشت نبود همه نکو باشد[۱۸]

و سرانجام بپذیریم که «چراغ مصطفوی با شرار بوالهبیست» و در چمن هستی چیدن گل بی‌خار امکان پذیر نیست بقول احمد جام «آدم و ابلیس هر دو علت آمد عشق را». و از طرفی «ظهور جملهٔ اشیاء به ضد است» پس خیر در مقابل شر است و تا زشتی شناخته نشود زیبائی معنی پیدا نمی‌کند.

ببین عالم همه در هم سرشته
ملك در دیو و شیطان در فرشته[۱۹]

این بود خلاصه‌ای از آنچه درباره شعر «پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت...» نوشته‌اند و نتیجه اینکه فرمول‌هائی که داده شده است هیچ ارتباطی با شعر خواجهٔ شیراز ندارد که هرکسی از ظن خود چیزی بگوید، شعر خواجه‌هم حکایت تختخواب پروکروستس[۲۰]

۱۷ــ کلیات جامی ویراستهٔ هاشم رضی ص ۲۶۸.

۱۸ــ حدیقةالحقیقه بتصحیح استاد مدرس رضوی ص ۱۶۳.

۱۹ــ مجموعهٔ آثار شیخ محمود شبستری به اهتمام دکتر صمد موحد ص۵۱.

۲۰ــ Prokrustes ، در افسانه‌های یونانی، راهزنی که هر غریبی به دستش می‌افتاد او را بر تخت خود می‌خوابانید اگر کوتاه‌تر از تخت بود او را آنقدر می‌کشید تا اندازه‌ی تخت شود و اگر بلندتر از تخت بود پاهایش را قطع می‌کرد. بهر صورت او می‌بایست به اندازه‌ی تخت پروکروستس شود.

نیست که ما بهرصورت که خواستیم آنرا کوتاه و بلند و شرح و تفسیر کنیم و آنرا مطابق سلیقه و فهم و درك خود با فلسفه فلان و عقیدهٔ بهمان بسنجیم، بدون آنکه بیندیشیم خواجه شاعر است. و شعرش آئینهٔ تمام‌نمای جامعهٔ پیرامون اوست، او باآن ذهن‌جستجوگر و عواطف رقیق و ذوق سلیم، خمیرمایه شعر خود را در دردهای اجتماعی جستجو می‌کند و با بهره گرفتن از تمام تعابیر و ترکیبات عرفانی، فلسفی، حکمی، دینی (بدون آنکه به چند و چون آنها کاری داشته باشد و یا روی یکی از اینها تعصبی داشته باشد) شعر می‌سراید، این تعابیر و ترکیبات تنها وسیله‌ای هستند برای سرودن شعر ولاغیر، البته شعری که هدفش مستقیماً مردم هستند نه رضای دیگری و القاء عقیده‌های موهوم.

***

خواجه آنچه فرموده است جز آنکه قبول کنیم متأثر از محیط اطرافش بوده است چیزی نمی‌توانیم برآن بیفزائیم، او درعمر خویش شاهد قتلها، غارت‌ها، بی‌عدالتی‌ها و... زیاد بوده است او بچشم خویش می‌دیده است که هر روز قلتشنی مثل امیرمبارزالدین و تیمور و... از راه در می‌رسد و بنام اجرای احکام الهی دست به قتل و غارت و هزارگونه ظلم و ستم می‌زند. در حیات خواجه هنوز بوی خونی که چنگیزیان در ایران ریخته بودند بمشام می‌رسید و هنوز بازماندگان این وحشی خونخوار بر جای جای خاك ایران تسلط داشتند، خواجه ظلم امیر مبارزالدین ریاکار را با تمام وجود حس کرده بود، امیری که در صاحب جامع‌التواریخ حسنی می‌نویسد: «بسیار بودی که در اثناء قرائت قرآن و نظر در مصحف مجید جمعی را از اوغانیان حاضر کردندی بدست خود ایشان را بکشتی و دست شستی و پاس مصحف به تلاوت مشغول شدی، شاه شجاع از پدر سؤال کرد که هزار کس در دست شما کشته شده باشد گفت که هفتصد هشتصد آدمی باشد، القصه شمشیر بی‌محابا کشیده و

خلایق را از میان برمیداشت.»[۲۱] خواجه در آخر عمر هجوم لشکریان تیمور را به ایران و آنهمه کشتار و کله منار ساختنها را دیده بود، تیمور عوامفریبی که می‌گویند قرآن خدا را از اول تا به آخر از حفظ می‌خواند و از آخر تا به اول و همه کارهای خویش را فرمان الهی می‌دانست[۲۲].

خواجه این جنایات‌را بچشم می‌دیده است که هرروز جنایتکاری زورگو بنام فرمان الهی گروهی را از دم تیغ بگذراند و زمام مراد را بدست مردم نادان دهد و باز هم تصور بکنیم که اینهمه زخم نهان باشد مجال آه نباشد و حافظ هم اگر شکایتی کرده است، نظر داشته به ایدئولژی فلان و فلسفه بهمان، مردم ایران حافظ را بخاطر همین طنزها و کنایه‌ها دوست دارند، نه بخاطر فلسفه بافتن و منطق بلغور کردن، اینگونه اشعار را دوستداران آن می‌توانند در دواوین شعرای دیگر بخوانند و بهتر است که خواجه و پیر خواجه را بحال خود بگذارند که با زبان شیرین و طنزآمیز خویش آنچه را که مردم می‌خواهند بگویند و قدرتش را ندارند از زبان مردم بگوید و بسراید که بحق قسم که بازگو کردن درد دل مردم عین حق است و کفر نیست.

سعید نیازکرمانی

۲۱ــ بنقل از تاریخ عصر حافظ تألیف دکتر قاسم غنی ص ۱۸۷.

۲۲ــ برای آگاهی بیشتر به تزوك تیموری مراجعه شود. که چگونه تیمور نماز می‌گذارد و در عالم خلسه به او الهام می‌شد که به این شهر باید حمله کنی، این تنها مربوط به تیمور نمی‌شود همهٔ دیکتاتورهای تاریخ مدعی چنین الهاماتی هستند نهایت در کشورهای مذهبی ترفند اینان کاربرد بیشتری دارد.

خطا برقلم صنع نرفت

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرین بر نظر پاك خطاپوشش باد
(۳ : ۱۵۱)

شعر فوق مشکلی برای حافظ شناسان و حافظ دوستان پیش آورده است و آن اینکه یا باید از طنز رندانهٔ دلکشی که در این بیت است چشم پوشید و آن را بگونه‌ای توجیه کرد که مطابق عقیدهٔ مسلمین و بلکه همهٔ ادیان آسمانی است و یا آنکه در صورت قبول این طنز زیبای شاعرانه او را فردی مخالف معتقدات دین مبین دانست. از این رو ارادتمندان حافظ رنج بسیار بر خود نهاده‌اند و توجیهاتی کرده‌اند که غایت آن چشم پوشی از طنزی است که در این بیت است. برای اطلاع از توجیهات متعدد این بیت رجوع شود به بحث مفصل آقای بهاءالدین خرمشاهی در جلد اول حافظنامه از ص ۴۶۲

تا ۴۷۸.

آنچه من می‌خواهم در اینجا بیاورم کوششی است در توجیه این بیت به نحوی که هم با اعتقاد مسلم مسلمین که خود حافظ از آن زمره است سازگار باشد و هم اینکه طنز رندانهٔ او شاید محفوظ بماند.

نخست باید بگویم که در میان شعرا و متفکران بزرگ جهان کم کسی پیدا می‌شود که عقاید دینی هم‌کیشان خود را به باد طنز و طعن و استهزاء بگیرد. حکما و شعرا و نویسندگان بزرگ غالباً به معتقدات دینی احترام گذاشته‌اند و اگر هم در باطن اعتقاد عمیقی به همهٔ آنچه ارباب ادیان گفته‌اند نداشته‌اند برای رعایت مصالح اجتماع و به ملاحظات مصلحت‌بینی و مصلحت‌نگری هم که شده است از حملهٔ صریح و آشکار به دین و از اظهار آنچه در دل و مغزشان می‌گذشته است خودداری کرده‌اند و این نه بجهت ترس از عامه و تکفیر و محکومیت به ارتداد است بلکه چنانکه گفتیم به صرف ملاحظات مصالح و منافع اجتماع است که مافوق همهٔ مصالح است و واقعیت و حقیقتی بالاتر ازآن نیست و هیچ مسألهٔ طبیعی و فیزیکی باصطلاح علمی نمی‌تواند به نتیجه‌ای که به تخریب و هدم اساس اخلاق و اجتماع منجر شود برسد مگر آنکه خود را نفی کند. توضیح این مسأله را مجال پهناور دیگری لازم است. حافظ هم شاعر است و هم متفکری ژرف‌اندیش است، هم با چماق تکفیر ظاهربینان و ظاهر پرستان مخالف است و هم با بی‌بندوباری و بی دینی:

بشکر تهمت تکفیر کز میان برخاست
بکوش کز گل ومل داد عیش بستانی
جفا نه شیوهٔ دین پروری بود حاشا
همه کرامت ولطف است شرع یزدانی
زحافظان‌جهان‌کس چوبنده جمع‌نکرد
لطایف حکمی با نکات قرآنی

پس اگر بخواهیم شعر فوق را توجیه کنیم اصل ما باید پذیرفتن اصل مذکور دربارهٔ حافظ باشد.

بنظر من عقیدهٔ حافظ دربارهٔ خطا و صواب غیر از نظر اهل اعتزال و پیروان اشعری است. چنانکه همه می‌دانند اهل اعتزال به «عقل» مستقل و برتر از هرچیز معتقد بودند و می‌پنداشتند که افعال الاهی نیز باید مطابق این «عقل» مستقل که بر همهٔ افعال او حاکم است باشد. اشعریان می‌گفتند که عقل مستقل و والائی که کارهای خداوند هم مطابق آن باشد وجود ندارد و معیار نیکی و بدی ذات خود خداوند و اعمال اوست. بنا به عبارت معروف خودشان می‌گفتند: الحسن ما حسنه الشارع و القبح ما قبحه الشارع، نیك آنست که شارع آنرا نیك کند و بد آنست که شارع آن را بد بداند.

اما نظر دیگری هم هست که به موجب آن حسن و قبح و خطا و صواب و گناه و ثواب منحصر به دایرهٔ اعمال انسان است و این اصطلاحات فقط در محدودهٔ اخلاق که آنهم محدود به اعمال نفس و ناظر به کارهای انسان اجتماعی است می‌باشد. دین هم که امری الاهی است برای اصلاح احوال جامعهٔ انسانی و نفس انسانی است و به بیرون از محدودهٔ اجتماع انسان نظری ندارد مگر در رابطه با جلب توجه انسان به سرنوشت خود او و بیرون از این دایره و در نظر به کل کارگاه آفرینش خطا و صواب و حسن و قبح اصلا معنی ندارد.

در کارخانه‌ای که ره علم و عقل نیست
وهم ضعیف رأی فضولی چرا کند

لذات و آلام هم از لحاظ فیزیولوژیکی (نه ازلحاظ روانشناسی و استیفای لذات) از دایرهٔ اخلاق بیرون هستند و در آنجا هم راه سؤال بسته است:

گر رنج پیشت آید و گر راحت ای حکیم
نسبت مکن به غیر که اینها خدا کند

و بهمین جهت خداشناسان خود را در آن مقام نمی‌بینند که به دستگاه آفرینش بتازند و برآن خرده گیرند و یا از آن اظهار رضایت و خرسندی کنند:

لاف عشق و گله از یار زهی لاف دروغ
عشقبازان چنین مستحق هجرانند

با توجه به این معنی پیر حافظ در «قلم صنع» یعنی در کل آفرینش و کارگاه خلقت جایز نمی‌شمارد که کسی دم از خطا یا صواب بزند و بهمین دلیل نظر او «خطاپوش» است، یعنی آنچه را عقول ما و تصورات ما در ملاحظهٔ دستگاه خلقت خطا و ناصواب می‌بیند و در حقیقت پا از حد صلاحیت و محدودهٔ حکم خود بیرون می‌نهد پیر ما با ژرف‌بینی خاص خود می‌گوید خطائی بر قلم صنع نرفته است، یعنی در آنجا سخن از صواب و خطا گفتن خطا است، پس او در حقیقت با نظر به معیارها و احکام، خطاپوش است وگرنه در واقع و نفس‌الامر خطائی درکار نیست.

به عبارت دیگر دو حکم متمایز از هم وجود دارد: حکم دنیای ارزش‌ها و حکم جهان خلقت و طبیعت. دنیای ارزش‌ها دنیای اخلاق و اجتماع و دین و قانون است، اما در جهان خلقت و طبیعت ارزش و خوب و بد و زشت و زیبا بی‌معنی است. پس آنکه احکام دنیای ارزش‌ها را بردستگاه خلقت وطبیعت بسط می‌دهد راه خطا می‌پیماید. آنکه می‌گوید:

جهان چون چشم و خط و خال و ابرو است
که هرچیزی بجای خویش نیکو است

اشتباه می‌کند زیرا حکم دنیای ارزش‌ها را به جهان خلقت و طبیعت

سرایت می‌دهد. «نیکو» چیزی است که ما در دنیای روزانهٔ خود برای ارزش‌گذاری به اشیاء و اعمال بر طبق منافعی که برای ما دارند بکار می‌بریم. در جهان طبیعت اشیاء بجای خود نه خوبند و نه بد و نه زشتند و نه زیبا. خداوند می‌فرماید که انسان را در «احسن تقویم» آفریده است، اما این احسن تقویم همان تقویم و ارزش‌گذاری انسان است. خداوند می‌فرماید که «آسمان این جهان را به زیور ستارگان آراستیم»، اما این آرایش برای انسان‌ها و درنظر آن‌ها است و در نگاه به مجموعهٔ جهان هستی آرایشی و زیوری وجود ندارد و ذات باریتعالی منزه و والاتر از این معانی است.

ارباب آن دینی که برای جلوگیری از محظورات و دفع و دخل مقدر خلقت موجودات شر را به خدای بد و خلق موجودات خیر را به خدای خوب نسبت می‌دهند نیز در اشتباهند زیرا احکام دنیای اعمال و ارزش‌های انسان را به جهانی که دور از دسترس تقویم و ارزشگذاری است می‌گسترانند. عطار در این معنی گوید:

چون در آن دریا نه بد بود و نه نیك
نیك و بد آن جایگه معذور شد

پس پیر حافظ که می‌گوید اطلاق خطا بر قلم صنع روا نیست خطاپوشی کرده است زیرا آنچه ما خطا می‌بینیم در دنیای خودمان خطاست و در میدان اجتماع و اخلاق خطا است، اما در کارگاه صنع نه خطائی در کار است و نه صوابی، پس خطاپوشی در حقیقت از نظر معیارها و ارزش‌های انسانی است. با این توجیه شاید میان حفظ طنز زیبا و رندانهٔ حافظ و حفظ او از تهمت طعن در عقاید مسلمین جمع کرد.

دکتر عباس زریاب خویی

«به نقل از آئینهٔ جام»

حافظ و قلم صنع

ــ نامه‌یی در باب یك بیت حافظ:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرین بر نظر پاك خطاپوشش باد

ای راحت روح و قوت جانم... دربارهٔ این شعر خواجه نظر مخلص را پرسیده‌یی: در یك کلام، به‌طور بی‌نظیری عمیق، مرموز و معماگونه است اما درعین حال چقدر جسارت‌آمیز و ازین بالاتر چقدر زیباست! این زیبایی نیز همان «آن» سحرآسایی است که در کلام حافظ تقریباً همه‌جا هست اما اینجا به نحو دیگر بر تار وجود انسان چنگ می‌زند. به‌طوری که می‌بینی در اینجا خواجهٔ رندان درطی یك بیت واحد هم فضای خانقاه صوفی را که عشق و شور و تسلیم و رضا برآن حاکم است‌با نام «پیر» در خاطر مجسم می‌کند، هم قیل و قال سردی را که در زیر سقف و رواق مدرسه در

بانگ لم‌ولانسلم بیحاصلان طنین دارد در تعبیر «خطا» و «قلم» در ذهن تجسم می‌بخشد و، هم در عین حال تسامح انسانی نادر اما جسارت‌آمیزی را که در ورای این هر دو فضای متضاد، ساحت روحانی خاص خود را دارد در ضمن آن «آفرین» رندانه که خطا و خطاپوش هر دو را در دایرهٔ شمول می‌گیرد به خاطر می‌نشاند.

این جمع طرفه بین دنیای خانقاه و دنیای مدرسه البته هنرست ـ آفرینشی هنرمندانه و حاکی از فسحت بیمانندی در فضای تخیل شاعر ماست. اما آن تسامح انسانی هم که هیچ کس در خانقاه و مدرسه پروای آن را ندارد اینجا در شعر خواجه با چنان حشمت و وقاری سرزده و نابیوسان در این «جمع» وارد می‌شود که بی‌اختیار انسان را از خانقاه و مدرسه بیرون می‌کشد، مفتون و مسحور خود می‌سازد و حالتی از آن اعجاب و تحسین را که در برخورد ناگهانی با امر زیبا و متعالی به انسان دست می‌دهد، در وی به‌وجود می‌آورد. گویی خواننده از اینکه خود را غافلگیر می‌یابد و در یك لمحه، قبل‌از آنکه مجال تأمل در آنچه با آن مواجه گشته است پیدا کند، تخطئه را در لفافهٔ تحسین و انکار را در نقش قبول جلوه‌گر می‌بیند احساس لذت می‌کند. شاعر با چه تردستی زیرکانه‌یی قول «پیر» را با لحنی که حرمت مریدانه در سراسر آن موج می‌زند نقل می‌کند و باز با چه طرز مؤدبانه‌یی آن را در فاصله‌یی مساوی بین تحسین و تخطئه قرار می‌دهد.

چیزی که اینجا زیبایی معهود بیان‌شاعر را به‌طور خارق‌العاده‌یی خیره کننده و برتر از حد انتظار می‌نماید ایهام بیمانندی است که در مضمون اندیشه و تقریر آن جلوه دارد اما آخر کجاست که حافظ با این‌گونه ایهام‌ها که خاص اوست تحسین مخاطب را به حیرت و اعجاب منجر نمی‌سازد و حرارت مشتعل سوزانی را که درفکر خویش دارد به‌روشنایی چشم نوازی تبدیل نمی‌کند؟ این‌ایهام‌نادر، پیچیدگی و تو در تویی جالبی به طرز تعبیر گوینده می‌بخشد و سبب می‌شود

که شعر از منظرهای مختلف معنی‌های متفاوت را القاء کند و در مسأله‌یی که از دیرباز گبر و ترسا و کافر و مؤمن را به خود مشغول داشته است، با هرمشربی به‌نوعی خاص ودرحدی دیگر توافق‌گونه‌یی نشان دهد. فی‌المثل، هم به نحوی که قیل و قال زاهـد متشرع را تحریك نکند قابل تفسیر می‌نماید، هم به گونه‌یی که تردید متفکر آزاد اندیش را توجیه کند در حیطهٔ تبیین می‌آید و هم، به شکلی که تلقی عارف موحد را منعکس سازد صبغهٔ تأویل می‌پذیرد و با آنکه در سر سویدای گوینده این هر سه شیوه به‌یك‌سان منظور نیست، طالب علمی که امروز خود را درین شعر، طی یك بیت با رمز و معمایی عظیم و جسورانه روبه‌رو می‌یابد البته بدون خوض درین هرسه طرز تلقی نمی‌تواند از احتمال نفوذ در دنیای فکر گوینده اطمینان کامل حاصل کند.

مضمون البته متضمن طرح مجدد وجسارت‌آمیزی از یك مسألهٔ کهنه و تقریباً بی‌جواب فلسفی است که طی قرنها از عهد افلاطون تا زمان ما مکرر فهم و ادراك نسلهای انسانی را به چالش گرفته است و با این حال در پاسخ تازه‌یی که شاعر در هیئت یك معما به‌آن عرضه می‌کند طرز بیان وی ازمخاطب طلب می‌کند تا احتمال دست‌یابی به مراد گوینده را از یك نظرگاه واحد مایهٔ اعتماد تام نیابد و معانی توجیهی دیگـر را نیز در باب آن محتمل بشمرد و پیداست که این طرز تقریر نادر و جالب به گوینده هم فرصت داده است تا در پناه لطف ایهام، سر مقصود خود را برای آنکس که وی خوش ندارد سرزده در خلوت اندیشهٔ او راه یابد دسترس ناپذیر نگهدارد و بدینسان از زحمت غوغای عوام و رؤسای آنها نیز تا حد ممکن در امان بماند.

باری چون ظاهر معنی قول شاعر قبل‌از آنکه مخاطب فرصت تأمل در تقریر معماگونهٔ آن را بیابد، امریست که قبولش برای آنها که عادت به تدقیق در طرق بیان ندارند ناممکن می‌نماید شارحان در

توجیه آن اهتمام کرده‌اند و جای آن نیز هست. اینجا وقتی از قول «پیر» صدور هر گونه خطایی از قلم صنع نفی می‌شود چنان می‌نماید که گویی آن تحسین و آفرین هم که بر نظر پاك خطاپوش پیر نثار می‌شود از آن باب باشد که وی با اظهار قول به خطا ناپذیر بودن قلم صنع در واقع قول آن کس‌را رد می‌کند که قلم صنع را معروض خطا یافته باشد اما «پیر ما» که قول او را بـا این بیان خویش «تصحیح» می‌کند دیگر به تخطئهٔ او نمی‌پردازد و آنگونه که رسم و شیمهٔ اهل مدرسه است او را به خاطر این قول منکرش به خطایی که در حد قول کفر محسوبست منسوب نمی‌دارد و بر ضد او جار و جنجال راه نمی‌اندازد و گویی همین خطاپوشی او در حق مدعـی است که شاعر آن را در خور آفرین می‌یابد. بدینگونه بیان شاعر متضمن ایجاز حذف در حد بلاغت است و با توجه به‌این طرز بیان متضمن ایجاز حذف در حد بلاغت است و با توجه به این طرز بیان کفر چندان فاصله‌یی نیز ندارد تبرئه کرد و هم اوج بلاغت او را در حد لطیفهٔ ایجازی تا این حد باریك و لطیف قابل ملاحظه نشان داد. البته این احتمال که با تقریری متفاوت در سخن بعضی شارحان قدیم هم هست به‌کلی ناموجه نیست اما به نحو اطمینان بخشی هم قانع کننده به نظر نمی‌آید و به‌هرصورت که تقریر شود خود نوعی خطاپوشی است و شاید تأمل بیشتر در کلام شاعر تمسك بدان را در تفسیر شعر چندان متضمن ضرورت نشان ندهد.

این تأمل بیشتر در کلام شاعر را بدون شك باید از غور در مفهوم قلم صنع آغاز کرد. تا آنجا که از طرز استعمال خواجه درین بیت و هم از تداول لفظ در اصطلاح عصر شاعر برمی‌آید، قلم صنع را ظاهراً باید تعبیری تلقی کرد از آنچه «واسطهٔ» فیضان و تقرر صور علمیه حق بر لوح هستی و صفحهٔ دفاتر استعدادات محسوبست. صنع هم البته عبارت از کل ماکان و مایکون است که قلم مشیت برآن رفته است و آنچه در قرآن‌کریم (۳/۶۷) خلق‌الرحمن خوانده

شده است و «تفاوت» که عبارت از عدم تناسب باشد (کشاف۴/۵۷۴) و همچنین «فطور» که عبارت از وهن و خلل باشد (مجمع‌البیان ۵/۳۲۳) از آن نفی گشته است نیز تعبیری از آن است. در واقع با نفی «تفاوت» و «فطور» از تمام آنچه خلق حق و صنع اوست هرگونه شبهه خطا و خبط و اشتباه و انحراف که مؤدی به‌احتمال وقوع این‌گونه امور در خلقت کاینات باشد مرفوع خواهد بود چرا که این توهم مستلزم نفی حکمت و قدرت از ذات حق می‌شود و خود البته قول خطاست.

اما نفی خطا از قلم صنع ـ که نفی فطور و تفاوت در تمام آنچه خلق رحمن محسوبست باشد ـ بالضروره متضمن نفی شر و نقص از صنع و خلق وی نیست چون این شر و نقص که وجودش لازمهٔ امکانی بودن و معلولیت عالم است اگر منبعث از قصد و عمد و اراده و مشیت حق و به عنوان جزء مکمل تناسب و عدم فطور در عالم تلقی شود دیگر لازمهٔ آن، قول به خطایی که بر قلم صنع رفته باشد نیست و اثبات آن هم ازمقولهٔ اغلوطهٔ منکران قدرت و حکمت صانع محسوب نمی‌شود تا سعی در تنزیه و تبرئهٔ قایل آن الزام پیدا کند و شعر حافظ را که به صراحت هم متضمن قول بدان نیست به تأویل و توجیه مبنی بر فرض ایجاز قول، بدانگونه که پیش ازین بدان اشارت رفت، محتاج نماید.

بدینگونه هرچند اسناد خطا بر قلم صنع متضمن قول به وقوع خبط و انحراف در جریان آن و یا عجزش از اصابت بدانچه موضوع ارادهٔ صاحب قلم باشد می‌گردد و لاجرم نفی قدرت و حکمت تام و مطلق را از ذات حق الزام می‌کند اما قبول وجود نقص و شر در عالم که خطا هم ـ در غیر مفهوم خطای صادر از قلم صنع ـ نیز در شمول آنست بالضروره متضمن اسناد وقوع خطا بر قلم صنع نیست و این تصور احتمال آن را که این شر و نقص نه از مقولهٔ خبط و خطا بلکه عین عمد واصابت‌واراده بوده باشد نفی نمی‌کند درین

صورت اگر در جزئیات احوال عالم اموری هست که انسان برحسب مصلحت و در میزان مقدرت خویش آن را شر و نقص می‌یابد بسا که در میزان مصلحت کل عالم آن را مبنی‌بر سر پنهان حکمت الهی و ناشی از عنایت وی برای ابقاء عالم و حفظ تناسب آن باید تلقی کرد و در عین آنکه آنچه انسان آن را نقص و شر می‌خواند و برای خود مانع تحقق مقصود می‌پندارد همواره مبنی بر شناخت و تمیز واقعی خیر و شر در نزد انسان نیست وقوع و وجود آن‌گونه عیوب و شرور در جزئیات به آن معنی نیست که بر قلم صنع خطایی واقع شده باشد بلکه این احتمال هم باقی است که وجود آن امور برای تناسب و کمال عالم و اینکه تفاوت و فطور در آن راه نیابد ضرورت دارد و در واقع آن امور بروفق‌مشیت و ارادهٔ حکیم جریان دارد و در عالم وجود و نظام صنع ضرورت قطعی هم دارد و وجود آنها را نباید از مقولهٔ نقص و خطای مربوط به خلق و صنع تلقی کرد و نفی احتمال وقوع خطا را در آنها از مقولهٔ خطا پوشی پنداشت.

درین صورت نقص و خطایی که در لوح هستی هست از خطای قلم ناشی نیست جزو لوازم کمال ممکنی است که برای عالم به تصور درمی‌آید و بدون آن عالم به هر تقدیر چنانکه باید باشد نیست پس در عالم حاضر، هرچه هست لازمهٔ کمال آنست و اگر نقشی که قلم صنع بر لوح هستی رقم زده است متضمن نقص و شر و زشتی است آن نقش را نه از عجز وسهوبلکه از عین مشیت و ارادت مبنی بر حکمت رقم زده است و خواسته است‌تا با آن خطاها که در صنع او ظاهرست صنع را متناسب و بی‌فطور و عاری از تفاوت و در واقع آنچنانکه باید باشد بسازد. این قولی است که در شعر خواجه «پیر ما» در آن باب تأکید می‌کند و با این تأکید از خطایی که در نقش صنع هست و جز لازمهٔ کمال آن نیست چشم می‌پوشد و آن را در قبال عظمت تناسب و کمال و اتفاق عالم صنع به‌کلی نادیده می‌گیرد و بدینسان با نفی خطا از قلم صنع درمورد خطایی که نبودنش ممکن

بود در عالم صنع خطایی بزرگتر را سبب گردد خطاپوشی می‌کند و این طرز نگرش که او در مورد عالم صنع دارد نظر پاك او را خطا پوش و در عین‌حال شایستهٔ آفرین می‌سازد. درینجا قول «پیر» تقریر دیگریست از آنچه شاعر در جای دیگر دیوان خویش درآن‌باره تصریح می‌کند که:

نیست در دایره یك نقطه خلاف ا زکم و بیش
که من این مسأله بیچون و چرا می‌بینم

باری با آنکه «پیر ما» این دعوی را که بر قلم صنع خطا رفته باشد نفی می‌کند نفی او وجود نقص و شری را که در صنع هست و ناشی از خطای قلم هم نیست شامل نمی‌شود. اما این نقص و شر لازمهٔ فقر و احتیاج ناشی از حیثیت امکانی عالم است و دنیایی که تمام کاینات آن محدود و مشروط به هستی امکانی است خالی بودنش از فقر و نقص که لازم ماهیت آن است در تصور نمی‌آید و سلب این حیثیت از ممکنات عالم مثل آنست که فی‌المثل بخواهند مثلث وجود داشته باشد اما سه زاویه نداشته باشد و این البته ممکن نیست. ازین قرار با اعلام این نکته که خطا بر قلم صنع نرفت گویی «پیر ما» نقص و شر و خطایی راکه به‌هرحال در صنع هست به ضرورت ناشی از حیثیت امکانی عالم صنع منسوب داشت و بدینگونه خطایی را که اجتناب ناپذیر و غیر قابل انکار بود در ذیل حکمت و مشیت الهی خطاپوشی نمود و این خطا پوشی بیش از آن پاکدلانه و در عین‌حال زیرکانه بود که تحسین و آفرین «مرید» را موجب نشده باشد.

در واقع نقص و شری که در جزئیات امور عالم هست چنان مریی و مشهودست که انکار آن جز اغلوطهٔ سوفسطایی نیست و هرچند در عالم صنع نسبت شر به خیر البته قلیل است اما به‌هرحال وجود آن را در جزئیات احوال عالم نمی‌توان نادیده گرفت. این جزئیات نیز چنان است که انسان نمی‌تواند از وجود آنها احساس ناخرسندی ننماید و اینجاست که مرید خطاپوشی «پیر» را فوق

طاقت خویش می‌یابد، فریاد ناخرسندی سرمی‌دهد و آرزوی دنیایی بهتر را که ازین گونه نقص‌ها و شرها خالی باشد در فریاد خویش منعکس می‌کند.

از جمله، وقتی بانگ برمی‌دارد که: چرخ برهم زنم ار غیر مرادم گردد...، فلك را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم، عالمی از نو بباید ساخت و ز نو آدمی...، پیداست که هندسهٔ حاکم بر بنای دنیا را خالی از نقص و شر نمی‌یابدو برای دنیا هندسه‌یی دیگر را در مدنظر دارد. در حقیقت نمی‌تواند تمام این ناروایی‌ها را که در جزئیات کار عالم هست نادیده بگیرد و در آن به چشم خطاپوشی که فقط تسامح انسانی یك پیر عارف و تجربه دیده از آن بهره دارد بنگرد. ازین رو، شاید وقتی از موضع فلسفی به مسأله می‌نگرد و دیدگاه کلامی و عرفانی را که در آنها شر جزو لازم خیرست، و جز خیر که جمال حق است هیچ چیزی در عالم نیست رها می‌کند دیگر قول پیر را در خور تأیید نمی‌یابد و بی‌آنکه به حرمت پیر تجاوز روا دارد، بر شر و نقصی که درعالم هست عصیان می‌کند وناخرسندی خود را از آنچه هست در حیرت و شکایت و اعتراض خویش منعکس می‌سازد.

اما پیر که در جزئیات امور عالم متوقف نمی‌ماند و در سیر دیالك‌تیك فکری خویش به ورای جزئیات نفوذ می‌نماید این حیرت و خشم و اعتراض هذیان‌آمیز مرید را هم جایز نمی‌داند و با توجه به آنکه در کل این عالم محسوس ما میزان شر نسبت به خیر بسیار اندك و جزیی است پیش خود می‌اندیشد که خود این دنیای خاك هم نسبت به عالم افلاك چیزی جزئی و اندك است و چون به تعبیر متألهان (شرح حکمةالاشراق /۵۲۲) حتی عالم افلاك را در قیاس با عالم عقول حقیر می‌بیند و عالم عقول را هم نسبت به عالم بی‌منهای ربوبیت ناچیز می‌یابد لاجرم شر و نقص واقع در جزئیات این عالم را هرقدر هم کثیر و چشمگیر به‌نظر آید در خور توجه نمی‌بیند و

وقتی با این نظر به شرور عالم می‌نگرد خود را به خطاپوشی ملزم می‌یابد و این خطاپوشی هم که جز نظر پاك و والای یك عارف راستین بدان دسترس ندارد برای مرید بی‌ظرفیت و عاری از حوصلهٔ او مایهٔ خشم است لیکن درخور تحسین هم هست.

به‌علاوه لحظه‌هایی هست که از نظرگاه عارف کامل آنچه ماسوی نام دارد وجود واقعی ندارد و جز نیست هست نما نیست. وقتی هم هست که آن را جلوهٔ جمال حق یا مرآت ظهور وی می‌یابد و درین احوال هم چشم باطن او به‌جمال حق ناظرست و اگر به آینه می‌نگرد نیز آینه را نمی‌بیند به‌ظهوری که در آن هست نظر دارد و درین موارد اگر نقص و شری را که در آینه هست نمی‌بیند البته معذورست. پس وقتی عارف عالم صنع را خالی از شر و نقص و خطا می‌خواند همواره از توجه به خیری که در آن غالب است ناشی نیست در بعضی موارد از آن روست که آن را جلوهٔ وجه حق می‌یابد و این جلوه است که وی را در مشاهدهٔ آن مستغرق خیر و جمال می‌نماید:

مرا به کار جهان هرگز التفات نبود
رخ تو درنظر من چنین خوشش آراست

وقتی هم درین طرز تلقی ماسوی را مرآت جمال حق تلقی می‌کند، دیگر به خود مرآت و زنگ و کدورت آن که همین نقص و شر امکانی آن است توجه نمی‌کند چرا که این توجه خود حاکی از زیغ و طغیان بصر و نشان غیرنگری و غیبت از حق است و چون عارف نظر به نور وجود دارد و به ظلمت تعین که نقص و شر لازمهٔ آن است ناظر نیست این حیثیات امکانی را نمی‌بیند و اگر از وی در باب آنها پرسند وجود آنها را تأیید نمی‌کند و این طرز تلقی او نزد مرید که هنوز در مراتب تلون‌سیردارد خالی از غرابت نیست و از جانب «پیر» آگاه نوعی خطاپوشی به‌نظر می‌آید و اگر وی انکار و استغراب خود را درین باب با لحن رندانه در پردهٔ تحسین

و آفرین بپوشد البته نباید موجب تعجب گردد.

به‌هرحال از تأمل در «خطا پوشی» پیر برمی‌آید که دنیای ما، در شکل موجود خویش آکنده از شر و نقص هست اما این شر و نقص بیشتر در جزئیات و در آنچه به افراد و مصالح آنها تعلق دارد نمودارست کل عالم دارای تناسب و نظام است و اگر انسان عالم را به عنوان کل در نظر آرد و جزئیات و موارد شخصی و فردی را نادیده گیرد شر و نقصی که درعالم به نظر می‌آید محو می‌شود و نقشی که در لوح صنع تصویر کل عالم را ارائه می‌کند از اتهام وقوع در خطا مصون می‌ماند و چنانکه از کریمه و ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت (۳/۶۷) برمی‌آید تفاوت و خلل در آن به‌نظر نمی‌آید و وهن و فطور هم در آن نیست.

ازین‌ها گذشته در تمیز خیر و شر هم اگر هرگونه فکر تشبیه و تجسیم (= Anthropomorphism) از خاطر انسان زدوده گردد شاید این نتیجه مقبول آید که آنچه برای انسان شر و خطا محسوبست بالضروره در عالم ربوبی شر و خطا نیست و فعل حق را نمی‌توان با مقیاس اغراض انسانی ارزیابی کرد و با این شیوه تلقی، انسان خیر و شری را که در عالم مشاهده می‌نماید امری که دستاویز نفی قدرت وحکمت الهی تواند شد نمی‌بیند و درمرتبهٔ تنزیه مطلق ــ که هرگونه تشبیه و تمام لوازم آن را نفی می‌کند ــ مقیاس خود را برای ارزیابی فعل حق کنار می‌گذارد و قلم صنع را مافوق قلمرو مصالح و علایق انسانی می‌یابد و ترفع آن را از اسناد نقش شر و خطا امری وجدانی و تردد ناپذیر تلقی می‌کند و اینجاست که طرز تلقی پیر، در خور تحسین می‌نماید و آفرین شاعر در آن باب جنبهٔ طنز و تهکم ندارد.

به‌علاوه درنظر عارف که غایت سیر موجودات را تحقق خیر می‌داند شرور جزئی که در عالم هست وسایل و اسبابی تلقی می‌شود که این تحقق را ممکن می‌سازد. درین صورت شر البته اصالت ندارد، آنچه اصالت دارد خیرست لیکن اگر وجود شر مادی و شخصی

را که در عالم هست با این قول بتوان توجیه کرد آیا شر اخلاقی را هم می‌توان به همین عنوان وسیله‌یی‌برای تحقق خیر اعلی تلقی نمود؟ تازه با این توجیه مسأله آزادی اراده و مسؤولیت اعمال را نمی‌توان حل کرد و وقتی عالم اسباب آکنده از شر و خطای مادی و اخلاقی باشد چطور می‌توان انسان را که در رفع آن قدرت و اختیاری ندارد به خاطر گناه و فسادی که بر دست او می‌رود مواخذ و معاقب شناخت؟

اگر عارف در استغراق خویش ماسوی را نفی می‌کند و مثل آنچه از بابا فرج تبریزی در جواب امام ابو منصور حفده نقل است و تفصیل آن را چندی پیش در ضمن گفتاری تحت عنوان ادبیات عرفانی (نه شرقی نه غربی /۲۴۵) ذکر کرده‌ام عدم تفطن خود را به وجود شر و خطای آن از عدم التفاتش به ماسوی نشان می‌دهد البته در عالم خود معذورست اما ماسویی هم که او به آن نظر نمی‌اندازد اگر بدان نظر اندازد آینهٔ جمال مطلوب اوست و چون برصورت حق آفریده شده است نمی‌تواند مظهر رمز جمال محسوب نشود. با این حال، عدم شهود ماسوی اگر برای غیر عارف عـاقل ممکن باشد لازمه‌اش رهایی از عقل است و این حال مجذوبان و عقلاء مجانین است و با اینهمه حتی در بین این مجذوبان هم این حال غیبت از ماسوی که از بابا فرج نقل است‌جز به ندرت مشهود نیست و آنچه فی‌المثل عطار از اقوال این شوریدگان نقل می‌کند از رؤیت این شرور و از اعتراض به آنچه در ماسوی حاکم است حاکی است.

از جمله داستان آن مرد دیوانه که می‌گفت خدایا من ازین خلقت کردن و حیات دادن و میرانیدن که کارتست دلم گرفت آیا تو ازین کار سیر نمی‌شوی؟ یك نمونه ازین گونه اعتراضات دوستانه این اولیاء مرفوع‌القلم بر احوال حاکم در عالم ماسوی است. قصهٔ آن شوریده حال فقیر هم که در مشاهدهٔ ثروت و جلال رشك‌انگیز عمید نشابور بغضش ترکید و اعتراض خود را برآنچه خداوند قسمت

خلق کرده است با گستاخی جالبی بر زبان آورد نمونهٔ دیگرست و نظایر این اقوال مخصوصاً در مصیبت‌نامهٔ عطار، مقاله بیست و هفتم، با لطف خاص به بیان می‌آید و در مثنوی هم پاره‌یی ازین‌گونه اعتراضات در زبان موسی پیغمبر به بیان می‌آید و در آنجا نیز موسی مثل همین شوریده حالان عطار در کارگاه آب و گل نقش کژمژ می‌بیند و اعتراض خود را برای آنکه زیاده موجب اعتراض نشود از مقولهٔ اعتراض ملایك نشان می‌دهد که در باب فایده خلق انسان بر زبان آنها رفت ــ اتجعل فیها من یفسد فیها ویسفك الدماء (۳۰/۲)؟ و هرچند سؤال موسی چنانکه محققان خاطر نشان کرده‌اند مبنی بر شبهه نیست و هدف آن تنبیه مخالف و توجیه وجود اموریست که در ظاهر شر و عبث به‌نظر می‌رسد و در واقع ناظر به خیر و حکمت است باری مجرد نقل آن از زبان‌پیغامبری اولوالعزم نشان می‌دهد که وجود نقص و شر در عالم بیش‌از آنست که بتوان آن را پرده‌پوشی کرد.

حقیقت آنست که زندگی انسان را در سراسر تاریخ عالم می‌توان مجاهده‌یی مستمر برای غلبه براین شرور و رهایی از تبعات آنها تلقی کرد. همچنین آنچه امروز درد جهانی (= Weltschmerz) می‌خوانند و سودایی است که بیشتر در آستانهٔ احساس رشد و تمیز جوانان را دچار شکنجه‌یی از نوع وسواس ماخولیا می‌دارد جز از شعور به این شرور و آلام مادی و اخلاقی که در عالم هست ناشی نیست. اینکه دایم آرزویی در وجود انسان چنگ می‌اندازد و این تمنا را در وی برمی‌انگیزد که کاش بتواند دنیا را در عالم رؤیا با آنچه در خاطر وی خیر و کمال و مصلحت محسوبست هماهنگ سازد نشان احساس این نقص و شر و خطاست. تصویر انواع ناکجا آباد هم که در ماخولیای شورشگر و در رؤیای فیلسوف تا حدی به یك‌گونه انعکاس می‌یابد نیز از همین شعور مبهم یا روشنی که اینها به نقص و شر حاکم در عالم دارند ناشی می‌شود. تمسك به نذر و دعا در نزد

مؤمن متمدن و توسل به سحر و طلسم در نزد مشرك بدوی نیز هردو کاشف از تجربهٔ باطنی ایشان در باب وجود شر و نقصی است که در جهان هست و رهایی از آن هم در اعتقاد آنها به کلی ناممکن نیست.

حتی در مذاهب و ادیان غیر توحیدی و بعضی تعالیم فلسفی قدما هم وجود شر و نقص در عالم امری مسلم تلقی شده است و سعی ارباب این مذاهب مصروف توجیه وجود یا تعلیم طریقهٔ رهایی از آنست. از جمله در آیین اهل شرك که عـالم عرصهٔ تنازع آلههٔ متعددست چنانکه در اشارت کریمهٔ لوکان فیهما آلهة الا الله لفسدتا (۲۳/۲۱) برمی‌آید وجود شر و نقص و فساد و خطادرعالم اجتناب ناپذیر و لازمهٔ تنازع آلهه می‌نماید و عجب نیست که برای ایمنی ازین شرور تمسك به سحر و جادو و تقدیم ذبایح ضرورت بیابد. در دیانات ثنوی هم وجود شر به قدری محقق است که اسناد آن به خالق خیر در حکم نفی حکمت او تلقی می‌شود و بحث جالبی که از جمله در رسالهٔ پهلوی شکند گمانیك وچار درین باب هست تعلیم قوم را ناشی از اندیشه‌یی سخته نشان می‌دهد و اساس آن تعلیم براساس اعتراضی سنجیده برنظر مخالف آن قابل توجیه قلمداد می‌کند و اینکه در رسالهٔ توحید مفضل جعفی (طبع نجف ۱۳۶۲ ق/ ۹۰ـ۸۹) هم قول به وجود خطا در خلق و به اسناد جهل در حق خالق به «مانی مخذول» منسوب شده است ناظر به خالق شرورست که ثنویه وی را اهریمن می‌خوانده‌اند و البته مبدء خیر در شمول این اسناد نیست.

در فلسفهٔ رواقی و در آیین برهما هم سعی برآن می‌شود تا شر را به حداقل ممکن تقلیل دهند یا وجود آن را توهم بینگارند چنانکه متفکران نصاری غرب نیز همانند غزالی و شیخ شبستری در نزد ما، در اقوالی نظیر تحقیق لایب نیتس در تئودیسه و الکساندر پوپ در تحقیق راجع به انسان می‌کوشند تا وجود شر و نقص را که به هیچ وجه نفی و انکار آن ممکن نیست از طریق تقریر و اثبات اتقان صنع

و اینکه این عالم بهترین عوالم ممکن است توجیه نمایند و اینهمه خود، وجود نقص و شر را در جمیع عالم امری ورای تردید نشان می‌دهد و اکثر مکتب‌های فلسفی عصر ما هم درین باره همین نظررا دارند. از تعلیم بعضی فلاسفهٔ امروز هم که وجود را نه در مفهوم کون (= Existenz) بلکه درمفهوم صیرورت (= W erden) تلقی می‌نمایند می‌توان استنباط کرد که درین صورت عالم ما هنوز نسخهٔ کامل و نهایی عالمی که قلم صنع رقم زده است نیست و خطایی که در اجزاء و صورتهای آن هست در مراتب صیرورت سیر می‌کند و تصحیح آن هم البته در حیطه امکان است. چنانکه هیچ‌کس نمی‌داند آنچه در تجربهٔ شخصی و محدود وی نقش خطا به نظر می‌آید در طی صیرورت استکمالی عالم خود نقش کمالی نباشد.

***

می‌ترسم بحثی طولانی در اقوال و آراء مختلف در باب شر و نقص عالم که طرح دیالك‌تیك مسأله تقریر اقوال متضاد را درین‌باره الزام می‌کرد تا حدی ما را از خوض مجدد و مکرر در بیت موردنظر بازدارد ازین رو به اجمال می‌گرایم. به‌علاوه گمان دارم بازگشت به سخن شاعر فرصتی خواهد بود تا قسمتی از آنچه را درین باب ناگفته ماند بتوان به اجمال تقریر کرد و حتی در صورت لزوم تکرار و تأکید نمود. در واقع گفتهٔ «پیر ما» درینجا تقریری مجمل و شاعرانه از قول کسانی است که این عالم را بهترین عوالم ممکن تلقن می‌کنند و از آن جمله قول نظامی گنجوی در لیلی و مجنون و کلام شیخ شبستری در گلشن راز و منظومهٔ سعادت‌نامه، سابقهٔ این طرز تفکر را در ادب و عرفان ما نشان می‌دهد:

در عالم عالم آفریدن

به زین نتوان رقم کشیدن

نظامی

از حکیم ای عزیز بد ناید
آنچه او کـرد آن چنان باید
سعادت نامه

بدان خـالق تعالی خـالق اوست
ز نیکو هرچه صادر گشت نیکوست
گلشن راز

غزالی هم درکیمیای سعادت و احیاء علوم‌الدین و همچنین در رسالهٔ الاملاء علی مشکلات‌الاحیاء هرگونه شبهه‌یی را درین باب، بر وفق شیوهٔ استدلال خویش دفع می‌نماید و شیخ شبستری هم در مرآة‌المحققین، این نظریه را در تقریر موجز خویش تا حدی برهانی می‌کند.

با این حال، نفی خطا از قلم صنع که مضمون قول «پیر ما»ست نفی خطا از لوح صنع را الزام نمی‌کند و چون وجود نقص و شر لازمهٔ نظم و کمال عالم است اگر وجود آن به مشیت و ارادهٔ صاحب قلم که صانع عالم است منسوب آید به هرحال تخطئه قول پیر لازم نمی‌آید و نفی وجود شر و خطا هم ضرورت پیدا نمی‌کند. واقع آنست که وجود نقص و شر نزد مؤمن عارف لازمهٔ نظم و کمال آن نیز هست چرا که تا وقتی تشتت و کثرت که شر و نقص صورتی از آن است در کار نباشد نظم واتساق که وحدت وکمال تعبیری از آنست تحقق نمی‌یابد. به‌علاوه ضرورت وجود نقص و شر در عالم که تحسین مریدانهٔ شاعر در خطاپوشی پیر وجود آن را تلویحاً مسلم نشان می‌دهد از آنجاست که فقدان نقص در عالم مستلزم کمال تام آن تواند شد و چون وجودی که از هر حیث واجد کمال باشد جز ذات واجب نیست پس دنیایی که از شر و نقص خالی تصور شود نمی‌تواند تحقق داشته باشد.

این توجیهات تا آنجا که ناظر به بیت خواجه است وی را از اتهام قولی منکر که مظنه خطاست تنزیه می‌کند و یك رسالهٔ معروف

ملا جلال دوانی نیز که در شرح این کلام خواجه تصنیف شده است درین باب متضمن راه‌گشایی‌هاست و خواندنش را به آن عزیز توصیه می‌کنم. معهذا منشأ شر و اسباب وجود آن با این توجیهات به‌نحوی که مایهٔ تسکین خاطر و اقناع اندیشه باشد البته تبیین نمی‌پذیرد. حقیقت آنست که درین مسأله، هرچند دعوی امثا لرازی و پیربل که نزد آنها این عالم بدترین عوالم ممکن است خود از جهت برهانی قابل اثبات نیست قول امثال لایب نیتس و غزالی هم که این عالم را بهترین عوالم ممکن خوانده‌اند برای کسانی که به الهیات ادیان توحیدی مقید نباشند مستند برهانی اقناع انگیز ندارد.

شر و نقص موجود در عالم هم آن اندازه است که اگر عقل حکیم به هرجهت باشد از اظهار اعتراض برآن سکوت نماید قلب شاعر نمی‌تواند بر وجود آن اعتراض نکند. از جمله این نکته که در اکثر ادوار عالم، خردمند عادل بر کنار می‌ماند و نادان ظالم به‌قدرت می‌رسد درنظر بسیاری از مردم، در اثبات این معنی که احوال عالم بر منهج عدل جریان ندارد کافی می‌نماید و درین باب کدام قرن و عصری هست که نظیر این شکایت‌ها را در زبان شاعران خویش منعکس نیابد:

آسمان کشتی ارباب هنر می‌شکند
تکیه آن به که برین بحر معلق نکنیم

فلك به مردم نادان دهد زمام مراد
تو اهل دانش و فضلی همین گناهت بس

سبب مپرس که چرخ ازچه سفله‌پرور شد
که کام بخشی او را بهانه بی سببی است

حافظ

کم عاقل عاقل اعیت مذاهبه
و جاهل جاهل تلقاه مرزوقا

هذا الذی ترك الاوهام حائرة
وصیر العالم النحریـر زندیقا
ابن‌الراوندی

بارتفاع الزمان ترتفع الا
نـذال فیه حتی یعم البلاء
و کـذا الماء راکد فـاذا
حرك ثارت من قعره‌الاقذاء
یحیی بن سعید

به‌علاوه ورای این بیداری‌ها که شاید فقدان تربیت و تهذیب، و ضعف وجدان انسانی هم کمتر از ضرورت تنازع برای بقا در ایجاد آن مؤثر و مقصر نباشد انواع آلام و شرور اخلاقی و مادی از فقر و جهل و قحطی و بیماری وتبعیض و تجاوز در عالم هست و اینهمه نیز اگر هم درین بیت خواجه مورد نظر نیست باری بر وجدان انسانی او البته سنگینی می‌کند و نه آیا ابوالعلاء المعری هم که از جهات فکری با خواجهٔ شیراز پاره‌یی پیوندها دارد بارها از وجود این گونه شرور شکایت می‌کند؟ بدبینی او که در لحن صدای خیام هم گه‌گاه طنین می‌اندازد، مثل شکایت رندانهٔ حافظ چیزی از طنز نومیدانهٔ ولتر را هم منعکس می‌کند.

به‌هر تقدیر شعر حافظ با این صورت معماگونه‌یی که دارد اگر از تمام توجیهات خردپسندانه‌اش تجرید شود و فقط مفهوم ظاهر آن درنظر آید جز اعتراض جسورانه‌یی بر وجود همین گـونه شر و نقص‌ها که در عالم هست نیست و با این طرز تلقی از آن، می‌توان پنداشت که ولتر هم اگر به مضمون همین یك بیت دست یافته بود دیگر شاید قصهٔ کاندید خود را نمی‌نوشت و پانگلوس حکیم مسخرهٔ خود را با تمام صحنه‌های شوخ و مضحکی که وی را در طی آن به شدت دست انداخته است جواب می‌کرد و همین اشارت موجز و معماگونه را در تقریر مراد خویش کافی می‌یافت. اما جای شکرست

که این مضمون خاص بیان حافظ ماند و کاندید ولتر هم به وجود آمد. اگر تاکنون این قصه را نخوانده‌یی حتماً بخوان و مکرر بخوان تا غور مشاجرهٔ وی را با لایب نیتس دریابی. اگر آن را خوانده‌یی لابد توجه کرده‌یی که «پیر» حافظ هم در مقام قیاس ــ و در تفسیر عاری از عرفان و الهیات بیت مانحن فیه ــ تا حدی همان پانگلوس ولترست فقط حافظ که در مقابل «پیر» نقش مرید و شاگرد این «استاد ماوراءالطبیعهٔ» ولتری را دارد دیگر همان کاندید نیست تجسم چون و چرای منکرانهٔ خود ولترست و به‌هرحال اگر یك تفسیر ساده و عاری از توجیهات کلامی و عرفانی براین بیت خواجهٔ شیراز بتوان تقریر کرد همین کاندید ولترست.

می‌پندارم هرگاه آنگونه که برخی محققان گفته‌اند شر جزیی در عالم اسباب و وسیله‌یی برای نیل به خیر کلی باشد خطاپوشی پیر و ساده‌اندیشی پانگلوس هم شری جزیی است که در تخطئه رندانه حافظ و ظرافت بیان ولتر به خیر کلی منتهی می‌شود و بالاخره فرصتی به وجود می‌آورد تا صدای خندهٔ گرم طنز آمیز رند شیراز در زیر سقف لرزانی که شاعر جسورانه آهنگ شکافتنش را دارد با طنین خندهٔ سرد موذیانه فیلسوف سرنی (= ولتر) به هم بپیوندد و خوش باوران و ساده دلان را که می‌پندارند این بهترین عالم ممکن به‌هرحال به ایجادش هم می‌ارزیده است دچار تأمل و انفعال سازد.

به‌هرحال هرچند در تبیین مراد شاید درینجا سخن به تکرار مقال کشد باك ندارم و بار دیگر در پایان این رقیمه از باب تلخیص و تأکید در بیان ذکر این معنی را لازم می‌دانم که وجود شر و نقص در عالم مشهودست و جای انکارندارد اما جمع بین آن با حکمت بالغهٔ الهی شاید به تعبیر خواجه، همان معمائی باشد ــ که تحقیقش فسون است و فسانه. و از همین جاست که در حل مسأله نظرها پر از تضاد و اختلاف می‌نماید و آنچه‌را عقل حکیم تصدیق می‌کند ذوق سلیم در تأیید آن شتابی ندارد.

باری مسأله از دو شق خالی نیست آنچه کلك صنع در کارگاه هستی رقم زده است یا مطلقاً کامل و به‌کلی از هر نقص و شری که این نقش شگرف را در مظنه‌اشتمال خطا قرار می‌تواند داد، خالی است یا نیست اگر خالی نیست نفی آن نوعی خطاپوشی است. اما اگر از آن عاری است و باز این رقم صنع،خود وجودی کامل و مستقل و ماسوای نگارندهٔ صاحب قلم محسوبست پس دو وجود کامل درمیان خواهد بود که کامل بودن هریك مقتضی یا مستلزم نفی وجود آن دیگرست ــ تا چه رسد به کمال آن. چون اگر با وجود یك کامل، کامل دیگر هم وجود داشته باشد کامل‌اول متناهی و محدود خواهد بود و در آنصورت از هر جهت کامل نتواند بود. به‌علاوه هیچ‌یك از دو کامل، بر فرض وجود، نمی‌تواند صنع باشد از آنکه صنع بودن ــ یعنی مصنوع بودن ــ هم نقصی است و با وجود این نقص البته تحقق کمال و حتی تصور آن برای وجود دیگر ممکن نیست و فرض وجود صنعی کامل و عاری از نقص اقتضایش آنست که نقش با نقاش نیرو کند و از همه حیث با او برابر باشد.

از اینجا برمی‌آید که آنچه کلك صنع بر لوحهٔ هستی می‌نگارد نباید به‌کلی کامل و عاری از هرگونه نقص باشد و البته نقشی که متضمن عیب و شر و نقص می‌نماید اگر به‌سهوی که بر قلم نقاش رفته باشد منسوب گردد، شاید بیشتر عاقلانه به‌نظر آید تا اینکه ناشی از عدم مهارت نقاش و وجود عجز و ضعف و فطور و فتور در کار وی تصور شود و هرچند سهو هم نوعی خطاست اما نقاش صنع چنان نیست که تصور سهو هم در کار اوقابل‌تصور باشد و اینجاست که معما عقل را دچار حیرت می‌سازد چرا که نقاش اگر کامل و ماهر و مختار و حکیم است نه سهو می‌کند و نه درکار وی عجز و ضعف ظاهر می‌شود پس این شر و نقصی‌که در کار وی ــ در صنع وی ــ هست باید نه از مقولهٔ سهو بلکه از مقولهٔ عمد باشد و واقع آنست که نقص واقعی در نقش عالم آنجاست که این نقش ا زهر نقصی

خالی باشد چون درین صورت دیگر نه نقش خواهد بود نه عالم عین نقاش و عین صانع خواهد بود. شرط آنکه نقش عالم و صنع قلم باشد آنست که با اشتمال بر نقص، باوجودی که وی صنع آنست مماثل و به کلی قابل التباس نباشد. لاجرم نقش عیب و نقص دارد اما عیب و نقص آن خطا نیست عمدست و لازمهٔ تعین آنست. عالی‌ترین بنایی را هم که می‌شود تصور کرد اگر طرح آن مزبله را هم که لازمهٔ سکونت در آنست شامل نباشد رفعت و اتقان و عظمت بنا وجود نقصی را که در آن هست نفی نمی‌کند پس وجود شر و نقص در عالم مبنی بر حکمت است ناشی از جهل و عجز یا خطا و سهو نیست.

پس اینکه پیر عیب و شری را که در عالم هست می‌بیند واحتمال اسناد آن را به خطای صنع نفی می‌کند از آن روست که می‌داند این خطایی است که عین صواب است و بدون آن نقشی که قلم صنع بر صحیفهٔ هستی می‌نگارد کامل نیست ازین رو تردید ندارد که بر قلم صنع هرگز خطایی نمی‌رود و آنچه شر و نقص و عیب در آن هست عین صواب است و از صانعی که خیر محض است هرچه صادر شود البته خیرست و لازمهٔ خیر بودنش هم آنست که در آن خطایی قابل تصور نباشد.

بدینگونه، شاعر که در دل نسبت به آنچه تعلیم پیر و حاصل قول اوست جای تردید و شبهه نمی‌یابد وقتی خود را در مرتبهٔ مرید ــ که لابد با خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها ــ می‌گذارد و نقص و عیب و شری را که در عالم هست قابل اغماض تلقی نمی‌کند پیر را، لامحاله بر وجه طیبت و ظرافت ناشی از دهشت و حیرت خویش، خطاپوش می‌خواهد و در واقع چون قول پیر را درین باب که قلم صنع از خطا عاریست مایهٔ دفع توهم خود در باب نقص و خطای واقع در نقش صنع می‌بیند این تقریر وی را که حکیمانه و در عین حال آکنده از وقت و زیرکی است در خور تحسین و آفرین می‌یابد و اینکه او را به خطاپوشی منسوب می‌دارد هم از باب ظرافت شاعرانه

است که می‌خواهد به وسیلهٔ آن با مخاطب خویش هم، که مثل خود او با دیدهٔ مریدی بی‌خبر از راه و رسم منزل‌ها به عالم می‌نگرد به کلی قطع تفاهم نکند و درحالی که در مقابل استدلال پیر سر تسلیم فرود می‌آورد نقد ظریفانه ــ اما مبنی بر نگرش مریدانهٔ ــ خود را هم بر زبان براند و بدینسان خود و مخاطب خود را از اینکه ناچار مقهور برهان مرشد انعطاف ناپذیر شده‌اند به همین اندازه ظرافت و طنز عصیان‌آمیز و رندانه که نوعی دهن‌کجی به یك واقعیت تلخ و مقهور کننده است دل خوش سازد.

پس اینکه حکما گفته‌اند هیچ چیز از آنچه هست بدیع‌تر در امکان نیست و این دنیا بهترین دنیای ممکن است برخلاف آنچه ظرفاء نقادی امثال ولتر پنداشته‌اند متضمن قول به نفی شر و نقص در عالم نیست فقط تقریر این نکته است که دنیای عاری از نقص و شر امکانش متصور نیست و در تبیین همین معنی است که غزالی می‌گوید امکان دنیایی بهتر ازین اگر وجود دارد و صانع مختار عالم آن را نمی‌داند پس علم وی محدودست و وی حکیم علی‌الاطلاق نیست و اگر بر امکان آن واقف و عالم است اما آن را بهتر از آنچه هست به وجود نمی‌آورد یا برعمل قادر نیست یا در افاضهٔ جود ضنت دارد واین‌چنین قولی هم متضمن اسناد بخل و ضنت و عجز و ضعف به حکیم قادرست که البته روا نیست.

به‌علاوه آنکس که انواع شر و نقص و خطایی را که در عالم هست به دیدهٔ تحقیق می‌نگرد هرگز نمی‌تواند خود را ازین اندیشه باز دارد که آنچه از یك نظرگاه شر و نقص و عیب است از نظرگاه دیگر شاید غیر از خیر و حسن و کمال نیست. حتی مرگ که عام خلق آن را عظیم‌ترین شر و بدترین نقص عالم می‌شمرند وقتی آن را از نظرگاه کلی‌تر، و نه از محدودهٔ ملاحظات فردی و جزئی، بنگرند آن را متضمن خیر کثیر هم می‌یابند. ازینجاست که قول غزالی در آنکه نظام عالم اشرف نظامات ممکنه است، نزد شیخ محیی‌الدین

عربی هم در فتوحات مکیه مورد تأیید واقع می‌شود و به‌هرحال نه احتمال آنکه این شر و نقص در نظام عالم ا زروی خطا و بدون آنکه متضمن مصلحت کل نظام باشد روی داده است معقول است نه امکان آنکه وجود شر و نقص و خطا را که در جزئیات احوال عالم مشهودست بتوان انکار کرد هست. ازین رو پیر بی‌آنکه نقص و شر عالم را صریحاً انکار کند آن را از اینکه خطای صادر از قلم صنع باشد برکنار می‌شمرد و دنیا را با مجموع شر و عیب و نقصی که در آن هست متضمن اشرف نظامات می‌خواند و در واقع عیوب و نقایص آن را از مقوله عمد ــ نه از مقوله خطا ــ نشان می‌دهد.

با اینهمه هرچند برهانی که قول پیر مبتنی بر آنست عقل را به تسلیم وامی‌دارد، تجربهٔ فردی انسان از آلام و شرور عالم طوری نیست که دل وی را هم به قبول آنچه عقل جز تصدیق آن چاره‌یی ندارد وادار نماید و اینجاست که شاعربه حکم عواطف انسانی به اعتراض خاموش بر لب نیامده‌یی که در نهانگاه دل دارد مجال بروز می‌دهد و با ظرافت زیرکانه اما عاری از اقتضای عقل و برهان و با لحنی که از ناخرسندی قلبی و درعین حال از دهشت و حیرت عقل حاکی است قول پیر را تسلیتی زیرکانه ــ اما نه قانع کننده و نه مایهٔ اطمینان قلب ــ می‌یابد و اورا فقط به‌خاطر این قدرت استدلالش که چیزی از آن را هم در متن شعر برزبان نمی‌آورد اما مخاطب را هم مثل خود بر جزئیات آن واقف فرض می‌کند، تحسین می‌نماید و رندانه در باب وی می‌گوید که ــ آفرین بر نظر پاك خطاپوشش باد!

فرزند روح وجانم، این بحث سر دراز دارد ودرین اشتیاق‌نامهٔ کوتاه نمی‌گنجد. سالها پیش نیز پاره‌یی ازین مباحث را در زمینهٔ اقوال حکما در حاشیهٔ مشاجرات لایب نیتس و پیربل طرح کرده‌ام که لابد دیده‌یی و آن را اکنون در مجموعهٔ یادداشت‌ها و اندیشه‌ها چاپ‌اول (۱۲۸ــ۱۱۸) می‌توان‌یافت. درینجا اگر با وجود توجیهات گونه‌گون حکمی و عرفانی که در آغاز این نامه به بیان آمد در

پایان سخن تقریری هم از برداشت ساده‌یی خالی از آن گونه توجیهات عرضه کردم از آن روست که گمان دارم بررسی جامع در چنین مسأله‌یی نمی‌تواند نظرگاه‌هایی را هم که تفوه به آنها چندان معقول و مقرون به مصلحت به‌نظر نمی‌آید نادیده بگیرد و به‌هرحال در تقریر آنچه در ایضاح و تفسیر این بیت به‌نظر آمد سعی من در تبیین کلام برحسب احتمالات گونه‌گون بوده و من درین باب آنچه را در حوصله ضرورت و امکان یافتم دراین اشارت کوتاه با نهایت اخلاص نوشتم ــ تو هم ز روی کرامت چنان بخوان که تو دانی.

استنبول ــ آبانماه ۱۳۵۶
دکتر عبدالحسین زرین کوب
نقل از: «نقش بر آب»

خطای قلم صنع در منطق شعر

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرین بـرنظر پاك خطا پوشش باد

بیت «پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت[1]...» (۱۰۵/۳) از بیتهای ماجرا برانگیز و غوغا برانگیز حافظ است. شارحان در طول زمان کوشیده‌اند تا به «تأویل» این بیت و نه به «تفسیر» آن، بپردازند تا سخن بظاهر کفرآمیز حافظ محملی بیابد و با اصول نقل و موازین عقل سازگار گردد. ماجرا هم بازمی‌گردد به برخی از پرسشها که همواره ذهن انسان جستجوگر را به خود مشغول

۱ــ ابیاتی که از حافظ در این مقاله نقل می‌شود، بجز بیت «نیست در دایره یك نقطه خلاف از کم و بیش...» ــ که در نسخ کهن نیست ــ از نسخهٔ مصحح مرحوم علامه قزوینی ــ دکتر غنی است و در کنار هر بیت یا در ذیل آن شمارهٔ غزل (سوی چپ خط کج) و شماره بیت (سوی راست خط کج) طبق همین نسخه ذکر می‌شود.

داشته است؛ یعنی به مسألهٔ «شرور»، یا به تعبیر حکما به مسألهٔ «دخول شر در قضای الهی»، مسأله‌ای که صفحات بسیاری از کتب فلسفه را به خود اختصاص داده است. حکمای الهی هریك با بیانی ـ که در بنیاد یکسان است ـ به طرح این موضوع اعتراض‌آمیز پرداخته‌اند و در پاسخگویی بدان تلاشهای نظری ورزیده‌اند.

در این مقاله نخست با بیانی کوتاه به طرح پرسش اعتراض‌آمیز در باب شرور و نیز به طرح مختصر پاسخی که حکما از دیدگاه عقلی، بدان داده‌اند پرداخته می‌شود و سپس ضمن نقادی موضوع، قصهٔ خطای قلم صنع از دیدگاه پیر حافظ و در واقع از دیدگاه خود او، به‌عنوان یك شاعر هنرمند، نموده می‌آید.

بخش اول. اعتراض و پاسخ آن:

در این بخش به طرح اعتراض و طرح پاسخ آن پرداخته می‌شود.

یك) طرح اعتراض:

اینهمه فرق میان خك یك کاتب چیست؟!
سرنوشت همه گر از قلم تقدیر است
«کلیم کاشانی»

اگر براستی «نیست در دایره یك نقطه خلاف از کم و بیش»، اگر «هرچیز که هست آن چنان می‌باید»، و اگر «هرچیز که آن‌چنان نمی‌باید نیست»، یعنی که اگر ـ به قول غزالی ـ «در عالم امکان بهتر از آنچه هست ممکن نیست (= لیس فی‌الامکان ابدع مما کان)»، اگر به گفتهٔ لایپنس ـ «جهان‌بهترین جهان ممکن است»، و اگر از مبدأ هستی ـ که می‌گویند خیر مطلق است ـ جز خیر و نیکی پدیدار نگشته است، پس اینهمه بدی و شر، اینهمه تبعیض تفاوت، اینهمه کاستی و کژی در عالم هستی چیست؟ آیا این خیر است که «فلك به مردم نادان دهد زمام مراد»، و این نیك است که

فلك «در قصد دل دانا»ست؟! اگر «برقلم صنع خطایی نرفته است» چرا آزادگان، نه به آسانی کـه غالباً به دشواری هـم به‌کام دل نمی‌رسند؟! و بسیار «چرا»های دیگر که جمله حکایتگر اعتراض انسان به تبعیض‌ها و تفاوت‌ها و به‌طور کلی حکایتگر اعتراض انسان است نسبت بدانچه در چشم او زشت و بد و شر می‌نماید.

دو) طرح پاسخ:

نیست در دایره یك نقطه خلاف از کم و بیش
که من این مسأله بی چون و چـرا می‌بینم[۲]
«منسوب به حافظ»

آری، براستی «نیست در دایره یك نقطه خلاف از کم و بیش»، و براستی «هرچیز که هست آن چنان می‌باید» و این از آنروست که «جهان چون خط و خال و چشم و ابروست، که هرچیزی به‌جای خویش نیکوست».

فلاسفهٔ الهی به تفصیل درین باب بحث می‌کنند و به اعتراض پاسخ می‌دهند. آنان ضمن بحثی مبسوط در این زمینه که شرور جنبهٔ «عدمی» و «نسبی» دارند مسئله را با «کل نگری» و «کلی نگری» طرح و حل می‌کنند. بدین معنا که در نظر حکمای الهی، جهان به یك دستگاه، یا یك کارخانه می‌ماند که دقیق و منظم و با حداکثر تولید مطلوب کار می‌کند. حال اگر عوارض و ضایعاتی هم درین کارخانه هست لازمهٔ وجودی چنین کارخانه‌ای است. باید «کل» کارخانه را درنظر گرفت و داوری کرد، نباید عوارض «جزئی» آنرا ـ که از مقولهٔ شر قلیل است ـ مبنای داوری قرار داد. یعنی که مصالح کل هستی مطرح است، نه مصالح یك تن یا چند

---

۲. حافظ قدسی، ص ۳۵۲. این بیت در نسخ کهن مثل نسخه قزوینی ـ غنی و نسخه مصحح دکتر خانـری نیست.

تن. در «دایرهٔ هستی» و در «کل عالم» هرچیز در جای خویش است و هیچ چیز خطا و بد نیست، نظام کل هستی بهترین نظام است و به اصطلاح اهل حکمت «نظام احسن» است[۳] و به قول حکیم سبزواری «ففی‌النظام الکل کل منتظم»[۴].

بخش دوم. نقادی:

تأمل در «اعتراض، و پاسخ اعتراض» روشن می‌سازد که اعتراض از دیدگاهی و پاسخ آن از دیدگاهی دیگر، متفاوت با دیدگاه نخستین، طرح شده است. دیدگاه آنکه زبان به اعتراض می‌گشاید و می‌گوید «اینهمه فرق میان خط یك کاتب چیست؟!»، با دیدگاه آنکه در پاسخ اعتراض می‌گوید «نیست در دایره یك نقطه خلاف از کم و بیش» سخت متفاوت است. آنکه بدبینانه زبان به اعتراض می‌گشاید نظر به موارد «جزئی» معطوف می‌دارد و بر موارد مشخص و معین (= جزئی) انگشت می‌نهد، یعنی که در آن کارخانه عوارض و ضایعات جزئی را می‌بیند و در کارخانهٔ هستی تبعیض‌ها و اختلاف‌های جزئی و ظاهری را. در برابر آنکه خوش‌بینانه پاسخ می‌دهد که «جای هیچ اعتراض نیست» نظر از موارد جزئی برگرفته است و با اعتقاد بدین معنا که این ضایعات، عوارض قهری چنین کارخانه‌ای است توجه خود را به «کل» کارخانهٔ هستی معطوف داشته و از این معنا سخن می‌گوید که «در دایرهٔ هستی

۳ــ در باب این اعتراض و پاسخ آن. ر ك. مقاصدالفلاسفه، للامام الغزالی، تحقیق الدکتور سلیمان دنیا، الطبعة الثانیه، قاهره، دارالمعارف (۱۹۶۵ م ــ ۱۳۷۹ ق = تاریخ مقدمه)، ص ۲۹۶ ــ ۲۹۷؛ تاریخ فلسفه ویل‌دورانت، ترجمهٔ عباس زریاب خوئی، تهران، کتابخانهٔ دانش، چاپ سوم، ۱۳۵۰ ش، ۲۱۵ــ۲۱۹، عدل‌الهی، استاد مرحوم مرتضی مطهری (بخش مهمی از کتاب بحث در باب شرور است)؛ نیز ر ك. مقالهٔ نگارنده با عنوان «اگر مرگ دادست بیداد چیست؟»، کیهان فرهنگی، سال ۶۵، شمارهٔ ۶.

۴ــ شرح منظومهٔ حکمت، حکیم سبزواری، چاپ سنگی، ۱۲۹۸ ق، ص۱۲۷ــ۱۲۸.

هرچیز درجای خویش است و هیچ خلافی و خطائی هم درکار نیست»، و چنین است که در کار برخورد با «شرور» و به تعبیر حافظ در برخورد با مسألهٔ «خطای قلم صنع» دو دیدگاه می‌توان داشت و از دو دیدگاه می‌توان به «معما (= موضوع)» نگریست: از دیدگاه کلی، از دیدگاه جزئی (یا به تعبیری «کل نگری» و «جزء نگری»). معمای «خطای قلم صنع» را ــ در بیت حافظ ــ باید با تأمل‌کردن در دو دیدگاه کلی و جزئی حل کرد. بدین‌سان که باید نخست این‌دو دیدگاه را از یکدیگر جدا کرد و آنگاه هریك را درجای خود و در حوزهٔ خود به‌کار گرفت تا معما حل شود.

بخش سوم. خطای قلم صنع:

گفتیم که نگرش از دیدگاه مناسب (دیدگاه کلی، یا دیدگاه جزئی) بر معمای «خطای قلم صنع» مشکل‌گشاست. بنابراین نخست معرفی کوتاهی از دو دیدگاه ضروری می‌نماید. درپی این معرفی است که می‌توان حوزهٔ کاربرد هریك از دو دیدگاه را تعیین کرد و سرانجام به حل معما رسید.

دیدگاه کلی، دیدگاه جزئی:

دیدگاه کلی و دیدگاه جزئی را می‌توان ــ به‌کوتاهی ــ به شرح زیر معرفی کرد:

۱) دیدگاه کلی=کل نگری:

نگرش بر «مجموعه‌ای از اجزاست به عنوان یك «واحد» یا یك «کل»، با تأکید بر این امر که هریك از اجزاء در خدمت «کل» است و در ارتباط با «کل» است که هر جزء چنانکه باید در جای خود قرار گرفته است و نقش ویژهٔ خود را ایفا می‌کند. ابزار کل‌نگری و کلی نگری، «عقل» است و حوزهٔ کاربرد کل‌نگری و

کلی نگری، فلسفه. فیلسوف نه‌تنها در راه رسیدن به شناخت کلی (= شناخت عقلی)، شناخت‌های جزئی (= شناخت حسی و خیالی) را پشت سر می‌نهد و بر «کلیات» تأکید می‌ورزد و برای شناخت «کلیات» ـ که همانا هدف نهایی اوست ـ تلاش عقلانی می‌ورزد، که جهان هستی را نیز همانند یك «مجموعه» و به مثابهٔ یك «کل» می‌نگرد و پدیده‌های جزئی را به منزلهٔ اجزای این «مجموعه» ودر خدمت این «کل» می‌بیند و در این «کل» است که جز نظم نمی‌بیند و جز خیر نمی‌یابد و چنین است که نتیجهٔ «کلی نگری» و «کل نگری»، خوش‌بینی است و باور داشتن نظم در سراسر هستی وسرانجام انکار کردن شرور.

۲) دیدگاه جزئی = جزئی نگری:

جزئی‌نگری و «جزء نگری» نگرش بر هریك از پدیده‌های جزئی است به‌عنوان یك واحد مستقل، و نه به‌عنوان جزئی وابسته به یك کل و در خدمت آن کل، و سرانجام داوری کردن و نتیجه گرفتن بر بنیاد همین نگرش جزئی یا جزئی نگری؛ داوری کردنی و نتیجه گرفتنی که اگر یکسره رنگ احساسی و عاطفی نداشته باشد نمی‌توان نقش اساسی «عاطفه» را در آن نادیده گرفت، که نگرش با چشم عاطفه، لازمهٔ جزئی‌نگری است و ابزار جزئی نگری «عاطفه» است. پیداست که نتیجهٔ «جزئی‌نگری» و تأکید ورزیدن بر پدیده‌های جزئی و داوری کردن بر بنیاد آنها نتیجه‌ای برخلاف نتیجهٔ به‌بار آمده از کلی نگری به بار می‌آورد، یعنی که نتیجهٔ «جزئی نگری»، در جهان شناسی به بارآمدن گونه‌ای بدبینی است و انکار نظم در هستی و سرانجام اثبات کردن شرور.

هنرمند، کلی نگر است یا جزئی نگر؟

با طرح دو دیدگاه کلی و جزئی (=کلی‌نگری و جزئی‌نگری)

منطقاً بدین پرسش می‌رسیم که: هنرمند (= شاعر) کلی نگر است یا جزئی نگر؟ این «کلیات» است که بر هنرمند تأثیر می‌گذارد، یا «جزئیات»؟ عوامل «جزئی» و رویدادهای «مشخص» و «معین» ذهن هنرمند را به خود می‌خوانند و در او حرکت هنری پدید می‌آورند، یا عوامل «کلی» و «نامعین»؟ پاسخ چیست؟

پاسخ آن است که بی‌گمان آنچه بر هنرمند تأثیر می‌گذارد و در او انگیزه ایجاد می‌کند رویدادی «معین» وعاملی «جزئی» است؛ نه عوامل ومفاهیمی «کلی». تا موضوع روشن شود به ذکر نمونه‌هایی چند و تحلیل این نمونه‌ها می‌پردازیم:

۱) مرگ «شاه شیخ ابواسحق»، علت و انگیزهٔ سرودن سوگنامه‌ای هنری و بلند می‌شود، به مطلع:

یاد باد آنکه سر کوی توام منزل بود
دیده را روشنی از خاك درت حاصل بود...

(غزل ۲۵۷)

۲) مرگ فرزند حافظ، علت و انگیزهٔ سرودن غزلی می‌شود به مطلع:

بلبلی خون دلی خورد و گلی حاصل کرد
باد غیرت به صدش خار پریشان دل کرد

(غزل ۱۳۴)

۳ـ مرگ همسر یا عزیزی دیگر موجب می‌شود تا حافظ چنین نوحه سر کند که:

آن یار کزو خانهٔ ما جای پری بود
سر تا قدمش چون پری ازعیب بری بود...

(غزل ۲۱۶)

مرگ شاه شیخ، مرگ فرزند و زن، رویدادهایی «معین» و

«مشخص» و در نتیجه عواملی «جزئی» هستند که ذهن شاعر را به خود مشغول داشته‌اند و «علت» و «انگیزهٔ» سروده شدن غزلهایی شده‌اند که بدانها اشارت رفت. این «تشخص» و «تعین» و این «جزئیت» محدود به همین موارد نیست؛ بلکه در تمام موارد صدق می‌کند. چنانکه (به عنوان نمونه):

۱) آن «غایب از نظر» که حافظ او را به خدا می‌سپارد، موجودی «معین» و «جزئی» است:

ای غایب از نظر به خدا می‌سپارمت
جانم بسوختی و به دل دوست دارمت...

(غزل ۹۱)

۲) آن «زلف» که «هزار دل به یکی تاره مو ببست» زلفی «مشخص» و «جزئی» است:

زلفت هزار دل به یکی تاره مو ببست
راه هزار چاره‌گر از چار سو ببست...

(غزل ۳۵)

۳) آن «صورت ابروی دلگشای» معشوق، صورتی «معین» و «جزئی» است:

خدا چو صورت ابروی دلگشای تو بست
گشاد کار من اندر کرشمه‌های تو بست...

(غزل ۳۲)

۴) آن «غم زمانه» که «هیچش کران» نیست و شاعر را می‌آزارد، بی‌گمان غمی «ویژه» و «جزئی» است، وگرنه مفهوم کلی غم آزارنده نیست:

غم زمانه که هیچش کران نمی‌بینم
دواش جز می چون ارغوان نمی‌بینم

(غزل ۳۵۸)

نه فقط مفهوم کلی غم آزارنده نیست که اساساً مفاهیم کلی نه خوشایند هستند، نه آزارند ه‌و نمی‌توانند عواطف را برانگیزند. مفاهیم کلی درصورتی عاطفه‌آفرین می‌شوند که یکی از مصادیق جزئی آنها تداعی گردد.

اجتماع جزئیت و کلیت:

اینك باید بدین نکتهٔ بسیار مهم توجه داشت که هنر (Art) همانند علم (Science) و فلسفه (Philosopty) ، «شناخت» است و مهمترین ویژگـی شناخت ـ از دیدگاه منطقی ـ «کلیت» است، بنابراین جای پرسش است که این «کلیت» با آن «جزئیت» چگونه جمع می‌آید؟ مگر اجتماع نقیضین ممکن است؟ پاسخ آن است که یکی از شرایط تحقق تناقض، وحدت «اضافه (= نسبت)» است و دراینجا وحدت اضافه تحقق ندارد. یعنی که هنرمند جزئی‌نگر است و هنر بـه اعتبار انگیزهٔ هنرمند و نسبت بـه انگیزه و علت هنر آفرین (مثلا مرگ فرزند و زن) با «جزئیت» رابطه دارد، اما به اعتبار نتیجه و معلول (= اثر هنری) و شناختی که از این اثر به بار می‌آید «کلیت» خواهد داشت. اگر بخواهیم به زبان اهل منطق سخن گوییم شیوهٔ هنرمند، «شیوه‌ای استقرائی» است، یعنی حرکتی است از «جزئی» به سوی «کلی». به عنوان نمونه برخی از مثال‌های پیشین را از نظر می‌گذرانیم:

۱) علل جزئی «مرگ شاه شیخ»، «مرگ فرزند» و «مرگ زن» درسه‌غزل «یاد باد آنکه سرکوی توام منزل بود» (غزل۲۰۷) «بلبلی خون دلی خورد و گلی حاصل کرد» (غزل ۱۳۴) و غزل «آن یار کزو خانهٔ ما جای پری بود» (غزل ۲۱۶) معلولهایی کلی به بار آورده است و مفاهیمی کلی ـ از این دست ـ را به ذهن متبادر می‌کند: مفهوم کلی «تأسف و اندوه از گذشته‌های دلپذیر»،

مفهوم کلی «همدلی و همزبانی»، مفهوم کلی «ناپایداری روزگاران خوش»، و مفهوم کلی «ناپایداری و بی وفایی جهان و ستمگری روزگار» و...

۲) علت جزئی «سفر کردن یك معشوق» و به «هجران گرفتار آمدن یك عاشق» در غـزل «ای غایب از نظر به خـدا می‌سپارمت» (غزل ۹۱) مفاهیمی کلـی از این دست را به ذهن می‌آورد: مفهوم کلی «سوز و گداز عاشقانه را در هجران معشوق»، مفهوم کلی «وفاداری عاشق و اشتیاق او را نسبت به معشوق»، و مفهوم کلی «تلاشهای عاشق را به نشانهٔ وفاداری، اظهار اشتیاق و امید او به وصال» و...

و چنین است که هنر از سوی «علت» (= انگیزه) با «جزئیت» پیوند می‌یابد و از سوی «معلول» (= اثر هنری) با «کلیت»، و همین کلیت است که سبب «شمول معنوی شعر» می‌گردد؛ شمولی که اگر درست بدان ننگریم و معنای آنرا درست درنیابیم عامل «تأویلهای بی‌معنی و خنك» نیز می‌تواند بشود.

شعر و شکوه:

گفتیم که ابزار جزئی نگری، «عاطفه» است و «احساس» و دانستیم که نتیجهٔ جزئی نگری ـ در جهان شناسی ـ به بار آمدن بدبینی است و انکار نظم و اثبات شر. بیان شاعرانه و تعبیر هنرمندانهٔ این معانی حکیمانه چنین است: شعر و شکوه توأمانند، از آنرو که از نتایج و از لوازم برخورد عاطفی ـ احساسی با واقعیت‌ها نالیدن است و مویيدن و شکوه سرکردن. اگر در برخوردهای فلسفی ـ عقلانی با واقعیت و در جریان کلی نگری حکیمانه جایی برای نالیدن و شکوه سرکردن نیست، و اگر در برخوردهای علمی ـ تجربی با واقعیات مویه و شکوه جایی ندارد، بی گمان دربرخوردهای

عاطفی ـ هنری و در جریان جزئی‌نگری هنرمندانه و شاعرانه از نالیدن و مویيدن و شکوه سر کردن گزیر و گریزی نیست، و این از آنروست که عالم تجربه‌گر و حکیم خردگرا ـ هریك از دیدگاهی خاص و با هدفی ویژه ـ از «واقعیت چنانکه هست» سخن می‌گویند و هنرمند عاطفه‌گرا از «واقعیت چنانکه باید باشد (= حقیقت)» سخن‌ها دارد و پیداست آنجا، در کار عالم و حکیم، جای شکوه نیست و اینجا، در کار هنرمند و شاعر، از شکوه گزیری نیست. وقتی ـ فی‌المثل ـ «مرگ» به عنوان پدیده‌ای طبیعی و زیست شناسانه مورد مطالعه قرار گیرد (= برخورد علمی)، و آنگاه که «مرگ» به عنوان جزئی در کل هستی و به عنوان پدیده‌ای که لازمه سیر به‌سوی کمال است نگریسته آید (= برخورد فلسفی) چه جای شکوه و چه جای گله و شکایت؟ اما وقتی «مرگ» در ارتباط با یکی از عزیزان و به عنوان عامل جدایی و هجران او مورد مطالعه قرار گیرد (= برخورد عاطفی ـ هنری) آیا کاری جز شکوه و شکایت می‌توان کرد؟

سخن کوتاه کنم هرگونه شناخت (= علمی، فلسفی، هنری) دارای «منطق» ویژهٔ خویش است؛ منطقی که اصول و قواعد خاص خود را ارائه می‌دهد، اصول و قواعدی که دقیقاً با حوزهٔ کاربرد هر منطق متناسب است، اصول و قواعدی که اگر در جای خود به‌کار نرود نتیجهٔ مطلوب به‌بار نمی‌آورد:

ـ در منطق علم، ابزار شناخت، «حس» است، روش، «روش تجربی (=استقرائی)»، و موضوع، موضوعی است قابل بررسی با تجربهٔ حسی. پژوهنده با بررسی موارد مختلف و با مطالعهٔ «جزئیات» سرانجام به‌کشف قوانین «کلی» می‌رسد.

ـ در منطق فلسفه، ابزار شناخت «عقل» است، روش، «روش عقلی ـ استدلالی (= قیاسی)»، و موضوع، موضوعی است که

نمی‌توان آنرا با حس و تجربه کاوید (به قول ارسطو و حکمای اسلامی موضوع، «مطلق وجود» است)؛ بلکه باید با به‌کارگیری روش‌های عقلی ـ استدلالی ـ که در منطق صوری یا ارسطوئی مطرح شده است ـ به بررسی آن پرداخت.

منطق هنر چیست؟

بی‌گمان هنر نیز همانند «علم» و «فلسفه» دارای منطق ویژهٔ خویش است؛ منطقی که می‌تواند همانند منطق علم و منطق فلسفه اصول و قواعد ویژهٔ خود را داشته باشد. تدوین نشدن این منطق، دلیل موجود نبودن آن نیست. در این منطق، ابزار شناخت، «عاطفه» است و روش آن، گونه‌ای روش استقرائی است، چرا که پیشتر گفتیم که کار هنرمند با جزئی نگری آغاز می‌شود و به‌گونه‌ای به نتیجهٔ کلی می‌انجامد. گرچه اصول و قواعد این منطق تدوین نشده است، اما از آنجا که «عاطفه» ـ به عنوان ابزار و تکیه‌گاه هنر ـ در تقابل با «عقل» ـ به عنوان ابزار و تکیه‌گاه فلسفه ـ قرار دارد می‌توان با تکیه کردن بر اصل تقابل اصول و قواعد منطق هنر (= منطق شعر) را باز شناسی کرد.

اینك با تکیه بر اصل تقابل چند اصل از اصول منطق شعر را باز شناسی می‌کنیم[۵]؛ اصولی که در حل معمای خطای قلم صنع به‌کار می‌آید.

۵ـ نگارنده در کار بازشناسی این اصول و در راه تدوین چنین منطقی است. مقالهٔ حاضر نیز بخشی است از آنچه تحت عنوان «منطق شعر» ـ به تفصیل ـ مطرح خواهد شد.

در منطق شعر	درمنطق علم و فلسفه
۱) **اصل ابهام:** سخن باید مبهم و دوپهلو و در صورت لزوم چند پهلو باشد. اولا، وقتی واژه‌ها درمعنی‌هنری (=مجازی) به‌کار گرفته شوند ابهام بر سخن سایه می‌افکند، ثانیاً، بهره‌گیری از هنرهای گوناگون شعری، مثل هنر ابهام و ایهام به تحقق این اصل کمك می‌کند.	۱) **اصل صراحت:** سخن باید صریح و روشن باشد. ارسطو و پیروان مسلمان وی درپایان بخش «معرفت (=تعریف)» می‌گفتند: تعریف خوب باید صریح و روشن باشد باید در تعریف از کاربرد واژه‌های مبهم و دو پهلو پرهیز کرد.
۲) **اصل کذب:** یعنی کـه سخن، اولا «یحتمل‌الصدق والکذب» نیست (=انشاء)، ثانیاً اگر با معیارهای منطق علم و فلسفه سنجیده شود دروغ (=کذب) است و با واقعیت مطابقت و موافقت ندارد.	۲) **اصل صدق:** یعنی کـه سخن اولا، «یحتمل الصـدق والکـذب» اسـت (= اخبار)، ثانیاً، با واقعیت مطابقت و موافقت دارد.
۳) **اصل شکوه و طنز:** یعنی که سخن طنزآمیز است و هزل‌آمیز و آمیخته به شوخی، و غالباً شکوه‌آمیز و شکایت‌آمیز.	۳) **اصل جد:** یعنی که سخن جدی است و به دور از طنز، هزل، شوخی، شکوه، گله و شکایت.
۴) اصل گرایش به تناقض: یعنی که اصل «عدم اجتماع نقیضین و ضدین» در منطق شعر مردود است. بر طبق این منطق سخنان گونه‌گونه و متناقض‌نما گفتن نه تنها رواست که ضرورت دارد. برطبق این منطق گاه جهان نظم دارد، گاه ندارد، گاه بر قلم صنع خطا می‌رود، گاه نمی‌رود و این از آنروست که خاستگاه هنر وشعر عاطفه‌است وعواطف گوناگون‌اند و بناگزیر گوینده را به تناقض‌گویی وامی‌دارند.	۴) **اصل پرهیز از تناقض:** یعنی که طبق اصل «عدم اجتماع نقیضین و ضدین» در یك زمینه یك سخن درست و راست است و مطابق و موافق با واقع فی‌المثل جهان یا نظم دارد، یا ندارد، یا بر قلم صنع خطا رفته است، یا نرفته است.

اینك به حل معما نزدیك و نزدیك‌تر می‌شویم؛ حل معمای خطای قلم صنع. این معما را باید با به‌کارگیری اصول و قواعد منطق شعر حل کرد. اعمال اصول و قواعد منطق علم و منطق فلسفه نه تنها مشکل‌گشا نیست که مشکل آفرین هم هست و به نتایج و

تأویلاتی می‌انجامد که نه با روح شعر سازگار است، نه با موازین منطق شعر، و نه با اصول دستور زبان فارسی.

برای حل معما بجاست تا نخست به نقادی تأویلهایی که از بیت شده است بپردازیم و سپس بیت را بر بنیاد اصول و قواعدی که مورد بحث قرار گرفت تفسیر کنیم.

یك) نقد تأویلها:

سابقهٔ تأویل بیت «پیر ما گفت...» و انطباق آن با مشرب اهل حکمت و عرفان به روزگارانی نزدیك به روزگار حافظ باز می‌گردد و این تلاش تأویل‌گرانه همچنان تا روزگار ما ادامه دارد. دراین نقادی چهار نظریه به‌عنوان نمونه ونیز به عنوان برجسته‌ترین و جامع‌ترین نظریه‌ها مور بحث و نقد قرار می‌گیرد: از میان قدما نظریهٔ ملا جلال‌الدین دوانی (۸۳۰ـ۹۰۸ ق) و نظریهٔ محمدبن محمد دارابی (قرن ۱۱ ق)، و از میان معاصران نظریهٔ استاد مرحوم مرتضی مطهری، و استاد دکتر عباس زریاب خوئی.

خلاصه تمام تأویلها چنین است:

۱) پیر، حقیقتی را بیان می‌دارد مبنی براینکه بر قلم صنع خطایی نرفته است. نظام کل جهان، نظام احسن است و این ظاهر بینان جزئی نگرند که نسبت خطا به قلم صنع می‌دهند.

۲) پیر، خطای مردمان کوته‌بین جزئی‌نگر را می‌پوشاند، نه خطایی را که در واقع و نفس‌الامر هست و بر قلم صنع رفته است، که چنین خطایی درکار نیست.

و اینك خلاصهٔ نظریه‌های برگزیده:

الف) دوانی: «در نظر قاصران که ظاهربین و جزئی‌نگرند. خطاها به‌نظر می‌آید، اما در نظر کاملان که همه چیز را فعل فاعل حقیقی و همه را ناظر به مصلحت کلی نظام عالم می‌دانند همه صواب

می‌نماید.»

ب) دارابی: «آفرین برنظر پاك خطاپوش پیر باد که خطای ما را پوشید، یعنی نگذاشت که از ما این گمان خطا ـ که خطا بر قلم صنع رفته ـ سرزند. زیرا که عالم‌بر ابلغ نظام مخلوقست یعنی بهتر از این متصور نیست.[۷]»

ج) استاد مطهری: «در نظر بی‌آلایش و پاك از محدودیت و پائین نگری [یعنی پاك از جزئی نگری] پیر ـ که جهان را به‌صورت یك واحد تجلی حق می‌بیند ـ همه خطاها و نبایستنی‌ها ـ که در دیده‌های محدود آشکار می‌شود ـ محو می گردد.[۸]»

د) استاد دکتر زریاب: «پیر حافظ، در قلم صنع، یعنی در کل آفرینش و کارگاه خلقت جایز نمی‌شمارد که کسی دم از خطا یا صواب بزند. بهمین دلیل نظر او خطاپوش است، یعنی آنچه را که عقول و تصورات ما در ملاحظه دستگاه خلقت خطا و ناصواب می‌بیند [نفی می کند] و می گوید: خطایی بر قلم صنع نرفته است، یعنی در آنجا سخن از صواب و خطا گفتن خطاست.[۹]»

براین تأویلها دو اشکال جدی وارد است: اشکال منطقی، و اشکال دستوری:

۱) اشکال منطقی: و آن عبارت است از کاربرد «منطق فلسفه» در شعر. این کاربرد موجب می‌شود تا با سخن حافظ همان

۶ـ رساله در شرح بیت «پیر ما گفت...» (نسخه خطی) جلال‌الدین دوانی، با واسطهٔ حافظ نامه، ۱/۴۷۵ـ۴۷۶.

۷ـ لطیفهٔ غیبی، محمد ابن محمدالدرابی، شیراز کتابخانه احمدی، ص ۲۰.

۸ـ عدل الهی، استاد شهید مرتضی مطهری، تهران، چاپ اسلامی، ص ۸۳ـ۸۴.

۹ـ آئینهٔ جام، شرح مشکلات دیوان حافظ، دکتر عباس زریاب خویی، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۶۸ ش، ۱۶۶. (تفاوت نظر استاد زریاب و دیگران این است که استاد با تقسیم جهان به جهان انسانی و جهان یا کارگاه خلقت، چنین اظهارنظر کرده‌اند که نیك و بد و صواب و خطا مربوط است به حوزه جهان انسانی و این معانی را در کارگاه خلقت راه نیست).

برخوردی صورت گیرد که فی‌المثل با سخنان شیخ‌الرئیس در «شفا» و سخنان صدرالمألهین در «اسفار» باید صورت پذیرد. مقصود از این سخن آن است که تأویل کنندگان کوشیده‌اند تا با برخوردی فلسفی و با نگرشی عقلی ـ که لازمهٔ برخورد فلسفی است ـ با شعر برخورد کنند و در بیت همان را ببینند که از پیش اندیشیده‌اند. آنان ـ چنانکه اشارت رفت ـ از «جزئی‌نگری» کوته بینان و از «کلی‌نگری» کاملان و سرانجام کلی‌نگری پیر سخن گفته‌اند و بناگزیر اصول اساسی منطق شعر را چون اصل «شکوه و طنز» و اصل «کذب» و... را در تأویل بیت نادیده گـرفته‌اند و گمان کرده‌اند که اگر بیت تأویل نشود کفر محض است!

۲) اشکال دستوری: و آن عبارت است از کاهشی (= حذفی) بدون قرینه و افزایشی بدون مجوز. بدین معنا که بر طبق تأویلها، جملهٔ «که خطای ما (=کوته بینان) را پوشید» از مصراع دوم حذف شده است؛ جمله‌ای که به هنگام تأویل به مصراع دوم افزوده می‌شود: «آفرین بر نظر پاك خطاپوش پیر باد که خطای ما کوته‌نظران را پوشید»! اما این حذف و این افزایش بر بنیاد کدام قرینه صورت می‌پذیرد؟ که نه قرینه‌ای لفظی (= مقالی) در کار است، نه قرینه‌ای معنوی (= حالی). چرا که در کار نبودن قرینهٔ لفظی، بدیهی است. مفاد ابیات پیشین و پسین بیت و به‌طور کلی فضای معنوی غزل هم قرینه‌ای معنوی برای انجام گرفتن چنین حذفی به دست نمی‌دهد و در نتیجه این پرسش بدیهی به ذهن متبادر می‌شود که آیا از حافظ با سلطهٔ بی‌مانند او بر زبان چنین ابتر و ناقص سخن گفتن بعید و حتی شگفت نیست؟ چنین کاهشها وچنین افزایشهارا درنظم ناظمانی که نه سخن مقهور آنهاست که آنان مقهور سخن‌اند می‌توان سراغ کرد، اما در سخنان بلند خداوندگاران سخن پارسی چنین حذفها و چنین اضافه‌ها راه ندارد.

برخی از تأویل کنندگان از این معنا سخن گفته‌اند که بیت،

پاسخ پرسش مقدر است، این پرسش مقدر شبهه‌آمیز که: «آیا بر قلم صنع خطایی رفته است؟» و اینك پیر به اصطلاح اهل حکمت، «دفع دخل مقدر» می‌کند و در پاسخ پرسش شبهه‌آمیز مقدر می‌گوید: «بر قلم صنع خطایی نرفته است»! آیا اینان ــ به خطا ــ حافظ را به جای فارابی و ابن سینا و ملاصدرا ننشانده‌اند و از دیوان حافظ ــ به غلط ــ همان انتظاری را ندارند که می‌توان از «فصوص‌الحکمه» و «شفا» و «اسفار» داشت؟

تأویلی تفسیرگونه

نگارنده که خود از خطای کاربرد منطق فلسفه در شعر مصون نبوده است روزگاری با هدف تفسیر و تأویل بیت «پیر ما گفت...» تلاش ورزید و کوشید تا تأویلی که از بیت به دست می‌دهد تأویلی تفسیرگونه باشد و بر الفاظ و تعبیرات بیت منطبق گردد. باری نتیجهٔ این تلاش تأویلی بود تفسیرگونه مبتنی بر این اصول:

۱) نظام احسن نه تنها مسلم و قطعی است، که امری بدیهی و ضروری است و بیت «پیر ما گفت...» تلمیحی آشکار دارد بدین نظریهٔ قطعی و بدیهی.

۲) بیان امر بدیهی، خاصه وقتی که به عنوان یك نکتهٔ مهم یا به صورت یك کشف بیان شود طنزآفرین و انتقاد برانگیز است. بدین ترتیب مصراع اول بیان امری بدیهی است به عنوان یك نکتهٔ مهم و مصراع دوم سراسر طنز است و اظهار حیرت و بیان انتقاد؛ طنز و حیرت و انتقادی که متوجه «پیر» است به سبب بیان یك امر مسلم و بدیهی از سوی او.

۳) برخورد طنز آمیز با «پیر» ــ چنانکه پس از این درجای خود مورد بحث قرار خواهد گرفت ــ در شیوهٔ حافظ نه شگفت‌انگیز است، نه غیر ممکن.

با توجه به اصول سه‌گانهٔ مذکور حافظ با بیانی حیرت‌آمیز و

با طنزی که ویژهٔ اوست می‌گوید:

پیر ما ـ در مقام کاشفی بزرگ! ـ چنین اظهار نظر کرد که نظام جهان، نظام احسن است و بر قلم صنع خطایی نرفته است. (= بیان مسأله‌ای بدیهی به عنوان نکته‌ای مهم). آفرین بر نظر پاک خطا پوش او باد که نظریه‌ای چنین بدیع اظهار کرد! (= اظهار حیرت و طنز) و این امر بدیهی و مسلم چنان به‌نظر او تازه و مهم می‌نمود که تو گویی سراسر هستی آکنده از خطا و شر است و او جمله را نادیده گرفته، یا جمله را زایل کرده است!

شاید بتوان گفت طنز حاکم بر بیت «پیر ما گفت...» شبیه و نزدیک به طنز حاکم بر این بیت عامیانه و مشهور است که:

از کرامات شیخ ما این است
شیره را خورد و گفت شیرین است!

کرامت «شیخ» این است که امری بدیهی (= شیرینی شیره) را پس از تجربه کردن درمی‌یابد و به عنوان یک کشف مهم اظهار می‌دارد و کرامت «پیر» آن است که امری مسلم و بدیهی (= نظام احسن جهان) را چنان طرح می‌کند که تو گویی کشف تازه‌ای است، و یا او از سر خطاپوشی و بزرگواری نظام جهان را که چندان احسن هم نیست به عنوان نظام احسن پذیرفته و به همگان اعلام داشته است.

گرچه «تأویل تفسیرگونهٔ» نگارنده از بیت پر بیراه نمی‌نماید و اگر بیشتر از دیگر تأویلها قابل دفاع نباشد کمتر از آنها قابل دفاع نیست اما بهر حال تأویل است و در نوع خود با منطق شعر ناسازگار؛ منطقی که با کاربرد اصول آن روشن می‌شود که بیت «پیر ما گفت...» چیزی نیست جز یک شکوهٔ طنز آمیز شاعرانه.

دو) حل معما با منطق شعر:

بیت «پیر ما گفت...» بیتی پیچیده و دیر یاب نیست. بیتی نیست که حضور واژه، تعبیر، یا ترکیبی دشوار و دیریاب در آن، آنرا دشوار ساخته و معنای آنرا دور از دسترس قرار داده باشد. آنچه موجب شده است تا بیت در شمار ابیات دشوار حافظ قرار گیرد همانا محتوای بظاهر کفرآمیز آن است. همین امر است که از بیت معمایی ساخته و موجب ظهور تأویلهایی درطول زمان شده است. اما آیا درگشایش معمای این بیت براستی به تأویل نیاز هست؟ به‌نظر نگارنده‌مشکل این‌بیت‌را بی‌آنکه نیازی به‌تأویل‌باشد با به‌کارگیری اصول منطق شعر می‌توان حل کرد:

۱. اصل ابهام:

گذشته از ابهامی که بر کل بیت حاکم است و تقریباً لازمهٔ سخن منظوم است نسبت به سخن منثور، دوگونه ابهام می‌توان در بیت سراغ کرد: ابهام واقعی، ابهام خیالی.

الف. ابهام واقعی، ابهامی است معلول حضور و وجود برخی از واژه‌ها و تعبیرها در بیت. مهمترین این واژه‌ها، واژهٔ مبهم و دو پهلو و درعین‌حال مشکل آفرین «خطاپوش» است. این واژه موهم دومعناست:

۱) اغماض کننده و بخشایشگر، چنانکه درین بیت:

پیر دری‌کش ما گرچه ندارد زر و زور
خوش عطابخش و خطاپوش خدایی دارد
(۱۲۳/۳)

۲) زایل کننده و شوینده، چنانکه درین بیت:

آبرو می‌رود ای ابر خطا پوش ببار
که به دیـوان عمل نامه سیاه آمده‌ایم
(۳۶۶/۶)

در بیت مورد بحث «خطاپوش» آشکارا به معنای «اغماض کننده» است، یعنی کسی که چشم بر خطا فرو می‌بندد و ایهامی هم می‌تواند به معنای «زایل کننده» داشته باشد، یعنی کسی که می‌کوشد تا به‌گونه‌ای کاستی‌ها را زایل کند.

ب. ابهام خیالی: ابهامی است که در بازیابی مورد و مصداق خطا چهره می‌نماید، یعنی آنان که با به‌کارگیری منطق فلسفه به تحلیل بیت می‌پردازند و می‌کوشند تا اثبات کنند که مراد از خطا نه خطای واقعی که خطای کوته‌نگران است در بیت ابهامی می‌بینند که زادهٔ خیال آنان است و معلول نحوهٔ برخورد آنها با بیت.

در تفسیر بیت باید بکوشیم تا ابهامهای واقعی و هنرمندانه را از ابهامهای غیر واقعی باز شناسیم.

۲. اصل شکوه و طنز:

مهمترین اصلی که بر بیت «پیر ما گفت...» صدق می‌کند همانا اصل «شکوه و طنز» است که بیت مورد بحث چیزی نیست جز شکوه‌ای طنز آمیز. تمام مصراع دوم طنز است و تعبیرهای «آفرین»، و «نظر پاك خطا پوش» ـ که از نظرگاه دانش بدیع و بیان «تهکم» و «استعارهٔ تهکمیه» به‌شمار می‌آیند ـ بار این طنز را به دوش می‌کشند و آماج این طنز «پیر» است. همین امر بظاهر غیر طبیعی و حیرت انگیز این پرسش را پیش آورده است که: چگونه حافظ با «پیر» برخورد انتقادی و طنزآمیز کرده است؟ مگر «پیر» ـ که لابد همان «پیر مغان» است ـ از شخصیت‌های مطلوب و حتی مطلوب‌ترین شخصیت در شعر حافظ نیست؟ پاسخ چیست؟

پاسخ آن است که اصل «تعلیق حکم به اعم اغلب» در اینجا هم صادق است و این «تعلیق» گرچه از یك سو «حکم کلی» می‌سازد، اما از سوی دیگر بناگزیر «استثنا» یا «استثناها»یی را نیز ـ در کنار حکم کلی ـ پدید می‌آورد. اینك در حافظ شناسی احکامی

کلی پذیرفته است. از جملهٔ این احکام این دو حکم کلی است:

ـ صوفی، در دیوان حافظ شخصیتی است منفی و مورد طنز و انتقاد.

ـ عارف، در دیوان حافظ شخصیتی است مثبت و مورد احترام.

اما در کنار افزون بر سی و پنج مورد کاربرد انتقادی و طنزآمیز صوفی در دیوان دو یا دست‌کم یك مورد کاربرد مثبت نیز می‌توان یافت (= استثنا) مثل کاربرد صوفی درین بیت:

صوفی صومعهٔ عالم قدسم، لیکن
حالیا دیر مغان است حوالتگاهم
(۳۶۱/۶)

چنانکه در کنارحدود پانزده مورد کاربرد مثبت‌عارف در دیوان یك‌ـدو مورد کار برد منفی و طنزآمیز این واژه نیز انکار ناپذیر است، مثل کاربرد عارف درین بیت:

عکس روی تو چو در آینهٔ جام افتاد
عارف از خندهٔ می در طمع خام افتاد
(۱۱۱/۱)

این «استثناها» گرچه به‌کلیت «حکم‌ها» ـ که همانا معلقند به اعم اغلب ـ خدشه‌ای وارد نمی‌کنند اما این حقیقت را روشن می‌سازند که گاه خود، مسأله آفرین‌اند و حکایت ساز و می‌توانند نقشی ویژه ایفا کنند.

اینك جای پرسش است که با توجه به مشرب رندانهٔ حافظ و حضور جدی عنصر طنز در سخن او و نیز با توجه به حضور و وجود چنین «استثناها»یی در کنار «قاعده»ها آیا بعید می‌نماید که «پیر» در بیت مورد بحث نیز یکی از این استثناها درکنار یك قاعده باشد؟

با روشن شدن نکاتی که مورد بحث قرار گرفت اینك می‌توان در باب بیت «پیر ما گفت...» چنین اظهارنظر کرد که:

بیت، معلول جزئی نگری شاعرانه است و حکایتگر شکوه‌ای

هنرمندانه و طنز آمیز، همراه با اشاره به نظریهٔ عرفانی ـ فلسفی موسوم به «نظام احسن» و نفی شکوه‌آمیز این نظریه اما نه از دیدگاهی اعتقادی و حکمی؛ بلکه از دیدگاهی عاطفی و هنری. یعنی که حافظ در مقام یك هنرمند حساس و زود رنج؛ هنرمندی که فریادها دارد از این دست که:

این چه استغناست یارب وین چه قادر حکمتست
کاینهمه زخم نهان هست و مجال آه نیست
(۷۱/۵)

این‌بار با بیانی طنز آلود و شکوه آمیز پیر را که خوشباورانه چشم بر اینهمه نابسامانی و خطا در هستی فرو بسته است و اینهمه درد و رنج و تبعیض و تفاوت را نمی‌بیند مورد انتقاد قرار می‌دهد و به قصد طنز و تهکم (= ریشخند) بر او و بر «نظر پاك خطا پوش» او «آفرین» می‌خواند! و بدین سان از آنهمه زخم نهان مجال آهی می‌یابد و دل دردمند و روح حساس و آزردهٔ خود را تسکین می‌دهد.

... و اینهمه نه حیرت‌انگیز است و بی سابقه، و نه کفرآمیز و خلاف شرع، چرا که:

الف. قصه شعر، در بسیاری از موارد قصهٔ شکوه است و شکایت و همواره قصهٔ «تخییل» است، نه قصهٔ «احتمال صدق و کذب». داستان شعر، داستان «انشاء» است و «ایجاد»؛ انشاء و ایجاد هیجان و اندوه و شادی در شنونده و از آنجاکه اساساً «انشاء» ـ برخلاف «خبر» ـ قابلیت اتصاف به صدق و کذب را ندارد لاجرم قابلیت اتصاف به کفرآمیز بودن و کفر آمیز نبودن را هم نخواهد داشت.

اصل «کذب» ـ که پیشتر مورد بحث قرار گرفت ـ و از اصول منطق شعر است مؤید این معانی است.

ب. بساکه این گونه سخنان شکوه‌آمیز بر زبان و قلم بسیاری از باورمندان رفته است. بسیار دیده‌ایم که حتی باورمندترین کسان

در سختی‌ها و در هجوم عواطف، زبان به شکوه می‌گشایند و سخنانی بظاهر کفرآمیز برزبان می‌رانند و سپس «خاکم به دهان» گویان لب فرو می‌بندند و خاموشی می‌گزینند و شکوه‌های بظاهر کفرآمیزشان در خاموشیشان محو می‌شود و فراموش می‌گردد. اما شکوه‌های شاعرانه می‌ماند و ماجراها می‌آفریند و تأویلها می‌طلبد!

آیا در عارف بودن باباطاهر تردیدی هست و آیا یك عارف که با همهٔ وجود باور دارد که «البلاء تجربةالحق»، عارفی که «پسندد آنچه را جانان پسندد» درنظام احسن‌کمترین تردید می‌تواند داشت؟ اگر چنین است ـ که هست ـ پس این سخن چیست؟

اگر دستم رسد بر چرخ گردون
از اوپرسم که‌این چونست وآن‌چون
یکی را داده‌ای صدگونه نعمت
یکی را قرص جو آلوده در خون[۱۰]

اگر این ابیات را شکوه شاعرانه ندانیم و حاصل غلیان و تسلط برخی از عواطف و نتیجهٔ جزئی‌نگری شاعرانه نخوانیم و مشکل آنرا با منطق شعر حل نکنیم چیزی جز کفر و اعتراض نسبت به نظام احسن هست؟

موضوع را به‌گونه‌ای دیگر بنگریم: حکیم عمر خیام را ببینیم، آنکه با آن رباعیات اعتراض‌آمیز و بظاهر کفرآمیز آنهمه ماجرا داشته است و آنهمه ماجرا آفریده است. آنکه آشکارا می‌خواهد تا «فلك را سقف بشکافد و طرحی نو دراندازد» و فریادها دارد از این‌گونه که:

گر بر فلکم دست بدی چون یزدان
برداشتمی من این فلك را ز میان

۱۰ــ شرح احوال و آثار و دوبیتی‌های باباطاهر عریان، به کوشش دکتر جواد مقصود، تهران، انجمن آثار ملی، چاپ دوم، ۱۳۵۶ ش، صص، ۱۱۱، ۱۳۶، ۵۴۴ و۵۹۳.

از نو فلکی دگـر چنان ساختمـی
کازاده به‌کـام دل رسیدی آسان،

وقتی در مسند حکمت می‌نشیند و حکیمانه کلی‌نگر و خردگرا می‌شود و رسالهٔ «زلزله» می‌نویسد همان سخنان را می‌گوید و می‌نویسد که در سراسر تاریخ از بوعلی‌ها و فارابی‌ها و ملاصدراها و لایپ‌نیتس‌ها و... شنیده‌ایم. او بـرای توجیه شر نبودن زلزله مقدمه‌ها می‌آراید در «تقسیم صفات به ذاتی و عرضی»، در «تقسیم اعراض به لازم و مفارق»، و در «تقسیم وجود به خارجی و ذهنی» تا بیان کند که «کلیهٔ موجودات ممکنه از وجود مقدس حق تعالی صادر می‌شوند به ترتیب نیکو و نظام صحیح» و بگوید که: «وجود خیر محض است و عنایت الهی متوجه به جانب خیر است، اما بدان سبب که لازمهٔ هستی یافتن، ظهور تضاد است و تضاد با عدم همراه است و عدم هم ملازم شر است خیر، خالی از شر و عدم نمی‌تواند بود، اما «شر» هم همانند «ضد» وجودی بالعرض و تبعی ــ و نه وجودی اصیل ــ دارد... وانگهی این مایه شر در برابر آنهمه خیر (= شر قلیل در برابر خیر کثیر) وزنی نمی‌تواند آورد[11]».

معنی این سخنان چیست؟ آن رباعی‌ها چه معنا دارد؟ آیا جز این است که آن رباعی‌ها با منطقی ویژه و با نگرشی خاص سروده شده و این سخنان هم با نگرشی خاص و با منطقی ویژه ابراز شده است؟ یعنی که آن رباعی‌ها حاصل جزئی‌نگری هنرمندانه است و بناگزیر آکنده از اعتراض و شکوه و شکایت و این سخنان، نتیجهٔ کلی‌نگری حکیمانه است و بناچار حکایتگر اثبات نظام احسن در جهان.

تردید نکنیم که داستان چنین است و بدانیم که اگر حافظ ماجرا آفرین هم بر مسند حکمت و فلسفه می‌نشست و قلم برمی‌گرفت

۱۱ــ رسالهٔ زلزله، حکیم عمر خیام، ترجمهٔ ضیاءالدین دری، پیوست راهنمای حکمت، تهران، انتشارات خیام، ص ۷۶ــ۸۱.

تا رساله‌ای «اندر حکمت و فلسفه» بنویسد و «شرور را توجیه کند» همان می‌نوشت که دیگر حکما نوشته‌اند و اینك که در مقام یك هنرمند حساس و زود رنج و در مقام یك شاعر جزئی‌نگر شکوه‌گر شعر سروده است همان سروده است که می‌بایست بسراید و سرانجام تردید نکنیم که این‌گونه شکوه‌های شاعرانه، نه‌کفر آمیز است، نه نیازمند آنهمه تأویل، این سخنان شکوه آمیز معترضانه را با بیانهای مختلف در دیوانهای همهٔ شاعران می‌توان بازیافت. در دیوان حافظ هم این‌گونه سخنان کم نیست. فی‌المثل ناله و شکایت او از دست فلك، حکایت ملایم‌تری است از همان اعتراض و همان شکوه و همان شکایت:

ـ دفتر دانش ما جمله بشویید به می
که فلك دیدم و در قصد دل دانا بود
(۲۰۳/۳)

ـ فلك به مرم نادان دهد زمام مراد
تو اهل فضلی ودانش همین‌گناهت بس
(۲۶۹/۶)

یا در بیت‌هایی که حکایتگر اختیارگرایی حافظ است و در آنها سخن از «ساختن عالمی دیگر» درمیان است و «در انداختن طرحی نو» اعتراض‌ها هست نسبت به نظام هستی و نظام اصلح.

ـ بیا تا گل بر افشانیم و می در ساغر اندازیم
فلك را سقف بشکافیم و طرحی نو در اندازیم
(۳۷۴/۱)

ـ آدمی در عالم خاکی نمی‌آید به دست
عالمی دیگر بباید ساخت وز نو آدمی
(۴۷۰/۷)

و بسیار ابیات دیگر که اگر آنها را با منطق شعر ننگریم جمله همانند بیت «پیر ما گفت...» اعتراض‌های کفر آمیز است...

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت

خطا نقطهٔ مقابل صواب یا حق و برابر با ناشایست، نادرست و ناسزاوار و اشتباه است. خطا را توسعاً به‌معنای شر، چه شر اخلاقی و چه شر تکوینی یا طبیعی می‌توان گرفت. قلم صنع یعنی فعل باری‌ـ تعالی یا آفرینش او. «خطا بر قلم صنع نرفت» یعنی خداوند خواسته یا ناخواسته کردار ناصواب و عملی که مخالف با حکمت بالغه‌اش یا مخالف موازین عقل و اخلاق بشری باشد انجام نداد یا شر را نیافرید.

این قول مطابق با معتقدات رسمی مسلمانان اعم از معتزلی، اشعری و شیعی است پیروان سایر ادیان توحید هم همین عقیده را دارند، نیز فلاسفهٔ الهی. اما داستان به اینجا ختم نمی‌شود، بلکه از اینجا آغاز می‌گردد. راستی چرا شر در جهان هست؟ همه آشکارا انواع شرها یا به اصطلاح «خطاها» را در کار و بار جهان و بیشتر

در حوزهٔ حیات بشر می‌بینیم: درد و رنج هست، مرگ و مرض و اندوه و اضطراب و نقص و ناکامی و جهل و جنایت و دروغ و دشنام و سل و سیل و سرطان و مظالم فردی و اجتماعی از ظلم و زور و غیره در جهان و در زندگی ما هست. مسؤول این کژیها و کاستیها یا خطاها و شرور کیست؟ یا منشأش چیست؟

از دیرباز مسألهٔ شر در آفرینش در ادیان و برای متکلمان و فلاسفه به یکسان مطرح بوده است. گرفتاری فلاسفهٔ الهی بیشتر بوده است چرا که در بادی نظر چنین می‌نماید که مسألهٔ شر با عدل الهی و قول به قدرت مطلقه و حکمت‌بالغه و خیرخواهی وجود خداوند ناسازگارست. در غرب سابقهٔ این بحث به سقراط و افلاطون و ارسطو و جدی‌تر از آنان به افلوطین و سنت اگوستین و قدیس توماس آکوئیناس، و در عصر جدیدتر به اسپینوزا و بیش از همه به لایب‌نیتس می‌رسد که در این‌باره ژرف‌اندیشی کرده، رسالهٔ مفردی به نام تئودیسه [= عدل الهی] در این باب پرداخته است. پس‌از او نیز هیوم و ولتر و شوپنهاور از نظرگاه مخالف در این مسأله بحث کرده‌اند. در دوران معاصر ویلیام جیمز و بعضی متکلمان نظریه‌های جدیدی برای توجیه آن پیش نهاده‌اند.

در تاریخ اسلام و ایران نیز متکلمان معتزلی و اشعری و نیز حکمای مشاء و اشراق راه‌حلهائی برای حل مسألهٔ شر و رابطه‌اش با عدل الهی طرح کرده‌اند. در این میان آراء ابوالحسن اشعری، قاضی عبدالجبار همدانی، ابن‌سینا، ابوحامد محمد غزالی، شیخ اشراق، امام فخر رازی، ابن عربی، خواجه نصیر طوسی، صدرالمتألهین، فیض کاشانی، عبدالرزاق لاهیجی و حکمای عصر جدیدتر از جمله حاج ملاهادی سبزواری، ملاعبدالله زنوزی و فرزندش آقاعلی مدرس برجسته‌تر است. جدیدترین و جامعترین بحث را در عصر ما استاد شهید مرتضی مطهری درکتاب مهم عدل‌الهی ارائه کرده است. نگارندهٔ این سطور در نقد و بررسی کتاب عدل الهی تاریخچهٔ طرح

و توجیه این مسأله را همراه با نقل شمه‌ای از آراء حکما و متکلمان شرق و غرب مطرح کرده است (= «عدل الهی و مسألهٔ شر» نشر دانش، سال چهارم، شمارهٔ پنجم، مرداد و شهریور ۱۳۶۳). شادروان مطهری درهمین کتاب چند صفحه‌ای به شرح و توجیه همین بیت حافظ (پیر ما گفت...) پرداخته است که فشردهٔ آن را در جای خود نقل خواهیم کرد. یکی دیگر از اسناد قابل توجه در تاریخ فلسفه و کلام اسلامی، شرحی است که جلال‌الدین دوانی (۸۳۰–۹۰۸ ق) متکلم اشعری و حکیم قریب‌العصر و قریب‌المشرب با حافظ بر این بیت نگاشته و چکیدهٔ آن را در میان خواهیم آورد.

حافظ که ذهن فلسفی ـ کلامی پیشرفته‌ای دارد در این بیت به کل پیشینهٔ مسألهٔ شر و عدل الهی اشاره دارد. و دو معنای درهم تنیده و ایهام‌آمیز از این بیت او برمی‌آید. نخست اینکه پیر و استاد طریقت حافظ بر این بوده است که شر در آفرینش نیست، یا اگر در آفرینش هست، از خداوند صادر نشده است، یا اگر صادر شده به‌خطا نبوده، بلکه مانند خیر از علم و ارادهٔ الهی نشأت گرفته است. و یا قائل به وجود شر، به‌هر معنائی، بوده ولی آن را در جنب خیرهائی که در آفرینش هست ناچیز و غیر مهم می‌دانسته و به نوعی توجیه می‌کرده یا از کمال خوشبینی‌ای که داشته اصلا نمی‌دیده است. مصراع دوم که اوج هنرمندی حافظ را نشان می‌دهد به ایهام مصراع اول دامن می‌زند یا اصولا چنین ایهامی درکل بیت ایجاد می‌کند زیرا محتمل بر دو معنی است: ۱) با لحن جدی و آن اینکه آفرین بر نظر حقیقت‌نگر و ژرف‌بین پیر ما که راه حل و توجیه درستی برای مسألهٔ شر یافته بود و خطای سطحی نگران و عیب بینان و سست اعتقادان را برطرف می‌کرد. خطاپوش در شعر حافظ دوبار دیگر به‌کار رفته. یکی از آنها صفت خداوند است (خوش عطابخش و خطاپوش خدائی دارد) به‌معنی اغماض کننده و بخشایشگر. درست برابر با غافرالذنب قرآن. و دیگر به‌معنای زائل کننده (آبرو می‌رود

ای ابر خطاپوش ببار) که پیداست ابر رحمت، خطا را می‌شوید و می‌برد، نه اینکه می‌پوشاند، اساس ایهام این بیت بر کلمهٔ خطاپوش که به تساوی محتمل هردوی این معناهاست استوار است. ۲) با لحن طنز و شیطنتی که در شعر حافظ نمونهٔ فراوان دارد. با این حساب می‌گوید پیر ما اصولا اهل مسامحه و گذشت و آسان‌گیری بود و چندانکه باید در این امر ــ یعنی وجود یا عدم خطا در آفرینش ــ ژرف‌کاوی نکرده بود و یا اگر کرده بود خودش را به سادگی می‌زد و می‌گفت هیچ عیب و علتی در کار نیست. آری خطاهای موجود را پرده‌پوشی می‌کرد و به‌روی خودش یا به روی ما نمی‌آورد. این طنز و ایهام در سراپای این بیت سرشته است و حافظ که استاد ایهام و دوپهلوگوئی است، کمتر ایهامی را به این باریکی و بغرنجی عرضه کرده است.

معنای دیگری نیز برای بیت تصور می‌شود. و لازمه‌اش این است که تأکید عادی بیت را که روی کلمهٔ نرفت است برداریم و بر روی کلمهٔ خطا بگذاریم. یعنی پیر ما گفت هرچه از قلم صنع چه زشت، چه زیبا، چه خوشایند چه ناخوشایند صادر شده باشد، بی‌اراده و ناخواسته و بخطا نیست و به اصطلاح از قلم صنع «درنرفته است». بلکه طبق طرح و تدبیر و اراده و مشیت اوست و خداوند فاعل موجب یعنی مجبور و مضطر نیست. و شرنیز مانند خیر منسوب به او یا صادر از اوست؛ که مجموعاً تحکیم نظرگاه وحدانی و توحیدی در قبال نظرگاه ثنوی است که برای شر منشأ جداگانه [= اهریمن، شیطان] قائلست. چنانکه در جای دیگر می‌گوید:

گر رنج پیش آید وگر راحت ای حکیم
نسبت مکن به غیر که اینها خدا کند

نظرگاه اشعری ــ عرفانی

قطع‌نظر از دلایل تاریخی، ازنصوص ابیات حافظهم اشعریگری

او برمی‌آید. منتها اشعریگری اعتدالی و آمیخته با عناصر فلسفی ـ شیعی ـ اعتزالی است. اندیشهٔ جبر که نزد اشاعره مقبول است، در شعر حافظ با اندیشهٔ اختیار برابری می‌کند. بعضی ابیات او که بعضی اصول عقاید اشعریان در آنها آشکار است عبارتند از:

ـ این جان عاریت که به حافظ سپرد دوست
روزی رخش ببینم و تسلیم وی کنم

که اشاره به نظریهٔ رؤیت الهی دارد.

ـ گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ
تو در طریق ادب باش گو گناه منست

که اشاره به جبر و نظریهٔ کسب دارد. چنانکه در جای دیگر به این اصطلاح (کسب) اشاره کرده است:

ـ می خور که عاشقی نه به‌کسبست و اختیار
این موهبت رسید زمیراث فطرتم

یا در این ابیات مطابق نظرگاه اشاعره نفی اعتبار عقل، و ترک چون و چرا می‌کند:

ـ در زلف چون کمندش ای دل مپیچ کانجا
سرها بریده بینی بی جرم و بی جنایت

ـ ای دوست مکن ناله ز شمشیر احبا
کاین طـایفه از کشته ستانند غرامت

ـ این چه استغناست یارب وین چه قادر حکمتست
کاینهمه زخم‌نهان هست ومجال آه نیست

یا در این ابیات به توحید افعالی خداوند که از نظریات مهم اشاعره است اشاره دارد:

ـ گر رنج پیش آید وگر راحت ای حکیم
نسبت مکن به غیر که اینها خـدا کند

ـ بر در شاهم گدائی نکته‌ای در کار کرد
گفت برهر خوان‌که بنشستم خدا رزاق بود

یا به نفی اسباب و علیت اشاره دارد:

ـ سبب مپرس که چرخ از چه سفله پرور شد
که کام بخشی او را بهـانه بی‌سببیست

همچنین بارها اعتقاد به فعال مایشاء انگاشتن خداوند و چون و چرا ناپذیری افعال او را در ابیات عدیده بیان کرده است، ازجمله:

ـ در این چمن گل بیخار کس نچید آری
چـراغ مصطفوی با شرار بولهبیست

ـ در کار گلاب و گل حکم ازلی این بود
کان شاهد بازاری وین پرده نشین باشد

اعتقاد به جبر که از ارکان معتقدات اشاعره است در فکر و شعر حافظ جای مهمی دارد؛ برای تفصیل در این باب=حافظ وجبر: به‌حافظ‌نامه شرح غزل ۲۳، بیت ۸ مراجعه شود.

آری اگر بر مبنای نگرش کلامی اشاعره که حافظ نیز از آنان است، یا گرایش قابل توجهی به آنان دارد، به مسأله خطا یا شر و رابطه‌اش با عدل الهی بنگریم، اولا همهٔ آنچه را که در جهان است، حتی افعال آدمی را مخلوق خداوند می‌بینیم. یعنی در عالم وجود، مؤثری جز خدا نمی‌بینیم. ثانیاً کار او را ملاك عدل می‌دانیم. یعنی می‌گوئیم آنچه و هرچه او کند «عین صوابست و محض خیر»، نه عدل بشری را ملاك افعال او. به‌قول معروف «هرچه آن خسرو کند شیرین بود». یا به‌قول شیخ محمود شبستری: ز نیکو هرچه صادر گشت نیکوست. و بر خداوند هیچ امری حتی لطف و صلاح و اصلح ـ و عدل به معنای بشری ـ واجب نیست. منشأ حسن و قبح یا ظلم و عدل هم عقلی نیست بلکه شرعی است یعنی تابع امر و نهی شارع است. عقل برای خود اصالت و استقلال ندارد که بتواند معیاری برای حسن و قبح یا عدل و ظلم بگذارد و برای خداوند تعیین تکلیف کند. لذا پیر ما، یعنی شیوخ همکلام و اصحاب همرای ما از اشاعره حق داشتند که گفتند خطائی بر قلم صنع نرفته. چه همهٔ عالم و آدم

ملك خداست و او هرگونه که بخواهد در ملك خویش تصرف می‌کند. فعال مایشاء و مایرید است. استیضاح ناپذیر است: لایسئل عما یفعل وهم یسالون (انبیاء، ۲۳) [= در کار او چون و چرا روا نیست، بلکه درکار بندگان رواست]. پس هرچه هست همین است و این درکمال اتقان صنع و حسن تدبیر است. آفرین بر نظر پیر اشعری مذهب یا عارف اشعری مشرب ما باد که خطای مخالفان یعنی معتزله و شیعه و سایر اصحاب اصالت عقل و بوالفضولان را زائل کرد و به دیدگاه توحیدی والائی دست یافت که ازآن منظر هیچگونه کژی و کاستی در کار و بار جهان یا خلق و فعل خداوند مشاهده نمی‌شود.

برای آنکه مبنای چنین نگرشی روشن باشد کمی بیشتر درمبانی آراء و عقاید اشاعره تأمل می‌کنیم. می‌توان غزالی را پیشرفته‌ترین سخنگوی فلسفی مشرب و عرفانی اندیش اشاعره شمرد. اینك گفتار پر باری از او را از کیمیای سعادت نقل می‌کنیم:

عالم و هرچه در عالم است همه آفریده وی است. و هرچه آفرید چنان آفرید که از آن بهتر و نیکوتر نباشد. و اگر عقل همهٔ عقلا درهم زنند و اندیشه کنند تا این مملکت را صورتی نیکوتر از این بیندیشند یا بهتر از این تدبیری کنند یا چیزی نقصان کنند، یا زیادت کنند، نتوانند. و آنچه اندیشه کنند که بهتر از این می‌باید خطا کنند و از سر حکمت و مصلحت آن غافل باشند؛ بلکه مثل ایشان چون نابینائی بود که در سرائی شود و هر قماشی بر جای خویش نهاده باشد، و وی نبیند: چون برآن‌جا می‌افتد گوید که «این چرا بر راه نهاده‌اند»، آن خود بر راه نباشد، لکن وی خود راه نبیند.

یعنی هرچه آفرید به عدل و حکمت آفرید و تمام آفرید، و چنان آفرید که می‌بایست. و اگر بکمالتر از این ممکن بودی و نیافریدی از عجز بودی یا از بخل، و این هر دو صفت بر وی

محال است. پس هرچه آفرید ـ از رنج و بیماری و درویشی و جهل و عجز ـ همه عدل است. و ظلم خود از وی ممکن نیست؛ که ظلم آن باشد که در مملکت دیگری تصرف کند و از وی تصرف کردن در مملکت دیگری روا نبود و ممکن نبود، که با وی مالکی دیگر محال بود. هرچه هست و بود و تواند بود و هرکه هست و بود و تواند بود همه مملوك‌اند و مالك، وی است و بس. پس بی‌همتا و بی‌هنباز است. (کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۱۲۸).

در تاریخ عرفان و تصوف اسلامی اغلب عرفا و صوفیان اشعری مذهب یا اشعری مشرب بوده‌اند. چه عرفا بر سر عقل و اختیار خویش قلم درکشیده‌اند. همین است که شاید هیچ عارف معتزلی (یا اصالت عقلی) نداشته باشیم. البته عارف شیعی داریم ولی تشیع خود اعتدالی‌تر از اعتزال است و با عرفان آمیخته است. باری هرچه باشد روح عرفان با توحید و تسلیم اشعری سازگارتر است. بزرگان عرفان اسلام و ایران غالباً یا اشعری یا اشعری‌گرا هستند نظیر هردو غزالی، سنائی، عطار، مولانا، حافظ، سعدی، شیخ محمود شبستری و دیگران. در خلاصهٔ شرح تعرف (متن از کلاباذی، شرح از مستملی بخاری) چنین آمده است:

چون خدای تعالی از هیچ فعل منهی [= بازداشته، نهی شده] نیست محال باشد که فعل او ظلم باشد... چون خدای تعالی زیر قدرت هیچ‌کس نیست و برتر از او فرماینده و بازدارنده نیست. در آن‌چه کند ظلم نیست و در حکمی که راند جائر نیست. و هیچ چیز از او زشت نباشد از بهر آن‌که زشت آن بود که او زشت گرداند و نیکو آن بود که او نیکو گرداند. هرچه نهی کرد از آن زشت است و هرچه امر کرد به آن نیکوست. نبینی که چون کشتن گوسفند بی‌گناه امر است، نیکو است و کشتن جهود و ترسا و کافر ذمی چون نهی است زشت است. این‌جا با جنایت کفر، کشتن زشت آمد. و

آنجا بی‌جنایتی کشتن نیکو آمد، فرق نیست مگر امر و نهی (خلاصهٔ شرح تعرف، ص ۱۲۱–۱۲۲).

سنائی گوید:

خواه اومید گیر خـواهی بیم
هیچ بر هـرزه نافرید حکیم
عالمست او به هرچه کرد و کند
تـو ندانـی بدانت درد کند

. . . . . .

در جهان آنچ رفت و آنچ آید
وآنچ هست آنچنان همی باید

. . . . . .

ابلهی دیـد اشتری به چـرا
گفت نقشت همه کژست چرا
گفت اشتر که اندرین پیکار
عیب نقاش می‌کنی هشدار
در کژی‌ام مکن به نقش نگاه
تو ز من راه راست رفتن خواه
نقشم از مصلحت چنان آمـد
از کژی راستی کمان آمد

. . . . . .

آن نکوتر که هرچه زو بینی
گرچـه زشت آنهمه نکو بینی

(حدیقةالحقیقه. به جمع و تصحیح مدرس رضوی، ص ۸۳–۸۴).

سعدی گوید:

به چشم طـایفه‌ای کژ همی نماید نقش
گمان برنـد که نقاش غیر استادست

اگر تو دیده‌وری نیك و بد ز حق بینی
دو بینی از قبل چشم احـوال افتادست
همان‌که زرع ونخیل‌آفرید و روزی داد
ملخ به خوردن روزی هم او فرستادست
چو نیك درنگری آنکه می‌کند فریاد
ز دست خوی بد خویشتن به فریادست
(کلیات، طبع فروغی، ص‌ص ۷۵۷)

شیخ محمود شبستری گوید:

جناب کبریـائی لاابـالیست
منزه از قیاسـات خیالیست
چه بود اندر ازل ای مرد نااهل
که‌این‌یك‌شدمحمد وآن ابوجهل
کسی‌کو با خدا چون وچرا گفت
چومشرك حضرتش‌را ناسزا گفت
ورا زیبد که پرسد از چه وچون
نباشد اعتراض از بنده موزون
خداوندی همه در کبریائیست
نه علت لایـق فعـل خدائیست
سزاوار خدائی لطف و قهرست
ولیکن بندگی در جبر و فقرست
(گلشن راز، تصحیح دکتر جواد نوربخش، ص ۳۷. مصحح در تعریف «لاابالی» می‌نویسد: اشاره است به حدیث نبوی درحکایت از حق تعالی: هؤلاء فی الجنة ولا ابالی و هؤلاء فی النار ولا ابالی ـ آنان که در بهشت‌اند باکی ندارم و آنان که در دوزخ‌اند باکی ندارم ـ احیاءالعلوم. ج ۳، ص ۳۶).

اشعریگری در عصر حافظ، چنانکه در نزد استادش قاضی عضد ایجی صاحب مواقف می‌یابیم، اعتدالی‌تر شده و با عناصری از عقل‌ـ ورزی و فلسفه آمیخته گردیده و کمابیش از اعتزال و تشیع رنگ گرفته است. معتزله در توجیه رنجها و مصائب بشری کـوششها کرده‌اند. عدل را اصلی‌ترین صفت خداوند می‌دانند. او را حکیم و افعال او را حکیمانه و دارای غرض‌و غایت می‌شمارند. او را از ارتکاب ظلم و قبیح تنزیه می‌کنند. بر او لطف و انتخاب اصلح ـ آنچه را که به‌حال بندگان صلاح‌تر است ـ واجب می‌دانند. برعکس اشاعره برآنند که خداوند تکلیف مالایطاق نمی‌کند و در موردی که شرح و بیان و اتمام حجت کافی نکرده باشد عقاب نمی‌کند. از همه مهمتر اینکه بشر در اعمال عادی و عبادی خود آزاد است واگر اختیار نباشد تکلیف و ثواب و عقاب معنا و مبنائی نخواهد داشت. شیعه نیز در همهٔ این اقوال و اعتقادات با معتزله شریك است.

حافظ که خود ذهن و مزاج فلسفی دارد نمی‌تواند اشعری راسخ و معتقدی باشد. اشعریگری هرقدر که با عرفان وفاق دارد، با فلسفه ندارد. ستیزهٔ بزرگی که غزالی با فلسفه و فلاسفه به‌راه انداخت از همین بود. اما حافظ اندیشه‌ورز توسنی است و در برابر رنجهای بشری و ناملایمات کار و بار جهان اعتراضهای حماسی می‌کند:

ـ چرخ بر هم زنم از غیر مرادم گردد
من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلك

ـ آدمی در عالم خاکی نمی‌آید به دست
عالمی از نو بباید ساخت وز نو آدمی

ـ بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم
فلك را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم

ـ فردا اگر نه روضهٔ رضوان به ما دهند
غلمان ز روضه، حور ز جنت به در کشیم

گاه به وجود رنج و شر و رخنه و خلل در جهان هستی تصریح دارد:

ـ این چه استغناست یارب وین چه قادر حکمتست
کاینهمه زخم نهان هست و مجال آه نیست
ـ با صبا در چمن لاله سحرمی گفتم
که شهیدان کهاند اینهمه خونین کفنان
ـ هر که آمد به جهان نقش خرابی دارد
در خرابات بگوئید که هشیار کجاست
ـ خون خور و خامش نشین که آن دل نازك
طاقت فریاد دادخواه ندارد
ـ اگر سرای جهان را سر خرابی نیست
اساس آن به از این استوار بایستی

از سوی دیگر در عین توحید عارفانه، یا چون و چراهای فیلسوفانه، لاادری می‌شود:

ـ ساقیا جام میم ده که نگارندهٔ غیب
نیست معلوم که در پردهٔ اسرار چه کرد
آنکه پر نقش زد این دایرهٔ مینائی
کس ندانست که در گردش پرگار چه کرد

گاه به وجد درمی‌آید و نقشهای عالم هستی را بسامان می‌یابد.

خیز تا بر کلك آن نقاش جان افشان کنیم
کاینهمه نقش عجب در گردش پرگار داشت

و طبق ضبط بعضی نسخه‌ها:

نیست در دایره یك نقطه خلاف از کم و بیش
که من این مسأله بی‌چون و چرا می‌بینم

که درست نقطهٔ مقابل بیت «پیر ما گفت...» است.

طنز و تشکیکی که در بیت «پیر ما گفت...» موج می‌زند حاکی از عدول از نظرگاه اصلی اشاعره و پیوستنش به اردوی فلاسفه و اصحاب اصالت عقل (مشائیان، معتزله، شیعه) است. باری متکلمان معتزله و شیعه نظریهٔ منسجمی در توجیه شر ندارند. ولی حکمای الهی نظیر ابن‌سینا، شیخ اشراق و از همه مهمتر صدرالمتألهین، دارند. (برای تفصیل بیشتر در این باب، نگاه کنید به مقالهٔ «عدل الهی و مسألهٔ شر» که پیشتر یاد شد).

اینك به‌عنوان نمونه، نظر قاضی عضد ایجی استاد و هم‌مشرب حافظ را که شاید شبیه‌ترین نظر به نظرگاه حافظ باشد نقل می‌کنیم:

> موجود یا خیر محض است بدون هیچگونه شری نظیر عقول و افلاك، یا خیر در وجود او بر شر می‌چربد. نظیر آنچه در این عالم، یعنی تحت فلك قمر واقع است. در اینجا اگرچه فی‌المثل بیماری فراوان است ولی تندرستی فراوان‌تر است، و اگر رنج زیادست، راحت یا لذت از آن بیشترست. و از نظر فلاسفه، موجود منحصر به این دو قسم است. اما آنچه شر محض باشد یا شر در وجودش بر خیر بچربد یا مساوی با شد وجود ندارد. و اگر کسی بگوید چرا این عالم پیراسته از شرور نیست، پاسخش این است که پیراستن سراپای این عالم از شر امکان نداشته است، زیرا آنچه می‌توانسته است پیراسته از شرور باشد همان قسم اول است و سخن ما در خیرات فراوانی است که شر بالنسبه قلیلی همراه آنهاست؛ و قطع لوازم یك چیز از آن محال است. لذا می‌توان گفت که خیر به قصد اولی و اصلی و ذاتی داخل در قضاء الهی شده است و شر بالضروره و ناگزیر و بالعرض راه یافته و این از حکمت بدورست که فی‌المثل بارانی را که در لطافت طبعش خلاف نیست و حیات عالم وابسته به آن است، به‌خاطر آنکه مبادا چند خانه را ویران کند، یا به چند مسافر صحرا و دریا گزند رساند قطع کنند (شرح‌المواقف [متن از

قاضی عضدالدین ایجی، شرح از میرسید شریف جرجانی] قسطنطنیه، ۱۲۸۶ ق، ص ۵۲۸–۵۲۹).

در اسلام و سایر ادیان توحیدی این نکته مورد اجماع مؤمنان است که خداوند قادر مطلق، یا فعال مایشاء یا همه توان است. همچنین عالم مطلق و علام الغیوب یا همه‌دان است. اما بعضی از فلاسفه قدرت خداوند را مطلق مطلق نمی‌دانند. از جمله برآنند که خداوند نیز نوامیس و قوانینی را رعایت می‌کند و سنن و کلمات و وعده‌هائی دارد که به‌آنها وفادار است. به‌عبارت دیگر خداوند به‌هر کاری اعم از اینکه در تخیل یا منطق بشری بگنجد یا نگنجد قادر نیست. هر مؤمن عاقلی می‌پذیرد که آفرینش و قدرت خداوند به امور محال و متناقض و ممتنع تعلق نمی‌گیرد. این مسأله نباید باعث نگرانی و تشویش خاطر مؤمنان و موحدان بشود. این قضیه با ذکر مثال روشن‌تر و پذیرفتنی‌تر می‌شود: آیا خداوند می‌تواند خدای دیگری همانند خود بیافریند؟ شك نیست که همهٔ متکلمان و مؤمنان به‌اتفاق آراء پاسخ می‌دهند که نمی‌تواند. این پرسش یاشطحیه [=پارادوکس] لغو نیست و در متون کلامی ـ فلسفی سابقهٔ بیش از هزار ساله دارد. ناصر خسرو تحت این عنوان که «چرا خدای تعالی مثل خودی نتواند آفرید» بحث و استدلالی دارد (= زادالمسافرین، تصحیح بذل‌الرحمن. چاپ دوم، ص ۳۴۴). مثال دیگر آیا خداوند ـ العیاذ ـ بالله ـ می‌تواند خود را نابود کند؟ پاسخ اجماعی این است که نه نمی‌تواند. آیا خداوند می‌تواند کاری کند که جهان یا یك چیز در جهان، در آن واحد و عین حال، هم موجود باشد و هم معدوم؟ پاسخ این سؤال هم روشن است. پس به‌آسانی رهنمون می‌شویم به این که قدرت خداوند علی‌الاطلاق بر همهٔ امور تعلق نمی‌گیرد. همچنین بر هر چیز هم که قادر باشد لزوماً مشیتش یا اراده‌اش تعلق نمی‌گیرد. آری حکما (از جمله صدرالمتألهین) گفته‌اند که این‌گونه ممتنعات فقط تصورش در ذهن وجود دارد و اتفاقاً خود ذهن به تحقیق

ناپذیری آنها اذعان دارد. پس جای اعمال قدرت نیست و ربطی به قدرت مطلقه یا غیر مطلقه ندارد. به تعبیر دیگر وقتی می‌گوئیم خداوند به آفرینش محال یا متناقض توانا نیست یعنی اینها قابلیت تحقق و پذیرش قدرت ندارند.

از سوی دیگر، به قول لایب نیتس کـه حکمای اسلامی نیز نظیرش را گفته‌اند هر آفریده‌ای ـ به صرف همین واقعیت که آفریده و حادث است ـ محدود و ناقص است. کل عالم هستی هم که طبق معتقدات ما آفریدهٔ خداوند است لامحاله محدود و ناقص است. پیشتر گفتیم که قدرت خداوند به امور ممتنع تعلق نمی‌گیرد، لذا خدا نمی‌تواند عالم آفرینش را نامحدود و بیکران و از هر جهت کامل و ازلی و ابدی و دارای هرحسن و هنر و فاقد هر عیب وخلل بیافریند. چه در این صورت، این مخلوق با خالق خود همانند و همدوش می‌شد و پیشتر گفته شد که خداوند نمی‌تواند همانند خود را بیافریند. و اصولا آفرینش، محدودیت‌آفرین است و هر آفریده حدی به نقص و نقصان دارد.

خداوند حکیم است، فعل او حکیمانه و دارای غایت و غرض است. خـداوند عبث از روی هوس نمی‌آفریند و آنچه می‌آفریند دو ضلع یا جنبه دارد. یك جنبهٔ کمال و تعالی که ناظر به خداوندست و یك جنبهٔ نقص و تنزل که گرفتاری در عالم حدوث و علت و معلول و زمان و مکان و ماده و مدت است. خداوند خیرخواه و مهربان است و گردش کار جهان و همزیستی و هستی یابی و ادامهٔ بقا و حیات کل کیهان حاکی از این است که جهان دخل و خرج می‌کند. اگر شر غلبه‌داشت سراسرهستی زیانکار و زیانبار و نابسامان و امور جهان فاسد و راکد بود و جهان دخل و خرج نمی‌کرد. حال آنکه به حس و عیان درمی‌یابیم که در عرصهٔ هستی، نظم بر اختلال و در جامعهٔ بشری حیات بر مرگ و سلامت بر مرض و اعتدال بر اختلال غلبه دارد. در مجموع حق با غزالی و لایب‌نیتس است که

می‌گویند این جهان بهترین جهان ممکن است. اگر قرار بود شر در جهان نباشد. و یا شر [= خطا = گناه] از انسان سر نزند، لازمه‌اش این بود که در کل عالم تکوین، یعنی هم در عالم کبیر و هم در عالم صغیر، جبر مطلق حاکم باشد. حال آنکه ساختار جهان، چه جهان کبیر و کیهانی و چه جهان انسانی و چه جهان اتمی و دون اتمی، و به قول بعضی فیزیکدانها دون دون اتمی نامتعین و به یك تعبیر پیش‌بینی ناپذیر و آزاد است. نیز ارادهٔ انسان طبق احساس و اجماع اکثریت عظیمی از انسانها آزاد است. برای آنکه در جهان هرچه بیشتر و بهتر و بدیعتر و غیر منتظره‌تر پدید آید باید جلوش باز شد. در عالم اختیار و دل و درون آدمی نیز ما برای فراتر رفتن باید از فرشته سرشته وز حیوان باشیم و ماشین‌وار مجبور نباشیم. برای آنکه بتوان به‌معنای اخلاقی کلمه عدل ورزید، باید امکان ظلم یا ترك عدل هم وجود داشته باشد. اصولا خیر و حقیقت و زیبائی فقط در پرتو تضاد با شر و دروغ و زشتی معلوم و معنی‌دار و ممکن می‌گردد.

آری خداوند نه می‌تواند واجب‌الوجود بیافریند، نه ممتنع‌الوجود. ارادهٔ او به ممکنات تعلق می‌گیرد. نه هر ممکنی موجود است، بلکه هر موجودی ممکن است. نه هرچه ممکن است ارادهٔ او به آن تعلق می‌گیرد، بلکه هرچه ارادهٔ او تعلق گیرد، لباس وجود می‌پوشد و ممکن نام می‌گیرد. اشارهٔ طنزآمیز و باریك بینانهٔ حافظ به‌همین است. خطا یعنی نقص و نقصان و شر و شیطان در جهان هستی هست و به قول معروف سیه‌روئی از چهرهٔ ممکنات شسته نمی‌شود و چنانکه گفته شد داغ نقص و کمبود و کژی و کاستی از جبین حادثات پاك نمی‌شود. ولی‌خداوند مسؤول آن‌خطاها نیست. چه پدید آورندهٔ آن خطاها نیست. خداوند اشیاء کدر را به‌نحوی آفریده است که نور از آنها نمی‌گذرد و سایه می‌اندازند ولی سایهٔ آنها آفریدهٔ خدا نیست یا لااقل آفریدهٔ مستقیم خدا نیست. خدا سایه افکن را آفریده است نه سایه را. خداوند مرا آفریده است ولی نه این نوشتهٔ مرا.

آری خدا فقط می‌آفریند و نیکترین ممکنات را می‌آفریند. اما روابط و مناسبات بین آفریدگان را، همچنین افعال بندگان را نمی‌آفریند. وگرنه اگر کل روابط بین جمادات و جانداران و افعال انسانها را هم آفریده بود دیگر هستی به‌پایان رسیده بود و هیچ‌جائی برای هیچ فعل و انفعالی باقی نبود و شاید دیگر ماسوئی درکار نبود.

حافظ بیت بسیار ژرفی دارد که کلید حل معمای شر و بیت «پیر ما گفت» در آن نهفته است و آن این است:

هرچه هست از قامت ناساز بی‌اندام ماست

ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست

یعنی آفرینش الهی و فیض و بخشش او (= تشریف تو) قصوری ندارد، عیبی و نقصانی اگـر هست از سوی ممکنات و قوابل و استعدادهاست [= قامت ناساز بی‌اندام ما] که فقط تا حد معینی می‌توانند گیرندهٔ فیض او باشند. به این معنی در قرآن مجید نیز اشاره شده است: انزل من‌السماء ماء فسالت اودیة بقدرها... (رعد، ۱۷) [= خداوند آبی از آسمان فرو بارید و هر رودی برابر با گنجایش خویش در خود آب گرفت].

یکی دیگر از اقوالی که درهمین زمینه بین حکمای اسلام و اروپا مشترك است این است که می‌گویند اگر خداوند برای پرهیز از شر قلیل ــ یعنی شری که به‌هرحال از خیر کمترست ــ از آفرینش جهان یعنی خیر کثیر ــ خبری که به‌هرحال بر شر می‌چربد ــ صرف‌نظر می‌کرد، خلاف حکمت بالغه، و خود شر بزرگتری بود. آنچه شر شمرده می‌شود اگر از وجه و منظری شر باشد، فی نفسه شر نیست، و چه بسا دارای جنبه‌های خیرآمیز هم هست. سیل را درنظر بگیرید. سیل فی نفسه آب فراوان است. فراوانی آب و جریان و سیلان آن خیر ست: و من الماء کل شیء حی؛ شر همانا نبودن سد و سیل‌بند است. یعنی به بشر مربوط می‌شود نه به سیل که فی نفسه منشأ خیر و برکت است. و چون ویرانگریهای اولیهٔ سیل،

اندیشهٔ سد سازی را به ذهن بشر القا کرده، انقلاب عظیمی را در نظام آبیاری و کشاورزی باعث شده است. آری به قول آن مصراع حکیمانه: «عدو شود سبب خیر اگر خدا خواهد». آری سیل برای ویران کردن خانه‌های جنوب شهر یـا کلبه‌های روستائی به راه نیفتاده است؛ یا آتش را درنظر بگیرید که اهمیتش در شکل‌گیری و تکامل تمدن بشری همانند آب حیاتی بوده است. با آنهمه آتش‌سوزیهای عظیم تصادفی یا حتی عمدی، که بشر در طول تاریخ ازآن آسیب دیده هنوز هیچکس آتش را شر نمی‌شمارد. آری خیر و شر در جهان هستی درهم تنیده و با هم سرشته‌اند. آن ناملایماتی که ما به مقیاس بشری شر و ناگوار و ناخواسته می‌انگاریم، از ملایمات و جنبه‌های خیرآمیز غیر قابل تفکیك است. به قول حکما شر ازلوازم تضاد و تزاحم و حرکت جهان مادی است. شر اخلاقی هم از لوازم ارتقاء و اعتلاء در جهان اخلاقی است. آری با درنظر داشتن اینگونه اندیشه‌هاست که حافظ به نظر پاك و والانگر و خطا سوز پیر خود آفرین می‌گوید. زیرا به مدد ارشاد پیر به‌منظر والائی دست یافته است که چون از آنجا بنگری همه‌چیز سنجیده و بسامان است. به‌قول خواجه نصیر:

هرچیز که هست آنچنان می‌باید
آن چیز که آن‌چنان نمی‌باید نیست

آری پیر حافظ که قاعدتاً باید پیر مغان باشد کمال‌نگر و نیك‌بین است.

نیکی پیر مغان بین که چو ما بدمستان
هرچه کردیم به چشم کرمش زیبا بود
کمال سر محبت ببین نه نقص گناه
که هر که بی‌هنر افتد نظر به‌عیب کند

اسپینوزا نیز مسألهٔ شر را چنین حل کرده بود، می‌گفت اگر منظر ما عوض شود، شر نیز جابجا می‌شود و چه‌بسا تغییر ماهیت

می‌دهد.

نمونه‌هائی از تفسیر و توجیه‌های این بیت

از عهد حافظ تا زمان ما کوششهای عدیده‌ای برای شرح معنای این بیت، یا در واقع توجیه مسألهٔ شر، از سوی حکما، متکلمان، حافظ شناسان و ادبا به‌عمل آمده است که به‌مهمترین آنها اشاره می کنیم:

ملاجلال‌الدین دوانی (۸۳۰ـ۹۰۸ ق) از متکلمان و حکمای ایران در عهد خاندان آق‌قوینلو (= دایرةالمعارف فارسی) رسالهٔ کوتاه معروفی در شرح این بیت دارد، که چند نسخه از آن در بخش خطی کتابخانهٔ مجلس (شورای ملی سابق) محفوظ است. از جمله سه نسخه به شماره‌های: ۱۸۲۲/۲۵ (ص ۱۷۷ـ۱۷۹) که تاریخ ندارد؛ ۲۶۶۳/۴ نستعلیق سدهٔ یازده (ص ۱۴۵ـ۱۴۶)؛ ۱۷۱۹/۱۵ (ص ۳۴۵ـ۳۴۳). از آنجا که زبان و بیان این رسالهٔ کوتاه نسبتاً بغرنج و دیریاب است. لذا خلاصهٔ بحث او ـ برمبنای همان سه نسخه که یاد شد ـ به زبان ساده‌تر نقل می‌شود:

[دوانی چنین می گوید:] قبل از شرح این بیت بیان چندمقدمه لازم است: مقدمهٔ اول:

خطا و صواب، گاه صفت اقوال واقع می‌شوند و گاه صفت افعال. صواب در اقوال عبارتست از مطابقه با واقع. مثلا یك نیمهٔ دو است. و خطا عدم مطابقه با آن است. در افعال، صواب عبارتست از موافقت با مصلحت، و خطا عبارتست از مخالفت با آن. مقدمهٔ دوم: فاعل حقیقی فقط خداوند است و در این معنی هیچکس با ما [= اشاعره] مخالفت ندارد مگر طایفهٔ معتزله که به مقتضای نص شارع، مجوس این امت‌اند و بندگان را خالق افعال اختیاری می‌دانند و وجه شبه آنان با مجوس در این است که به این ترتیب دو فاعل حقیقی اثبات می کنند یکی مبداء خیر یا نور و یزدان و دیگری مبداء شر یا ظلمت و

اهریمن. مقدمهٔ سوم: افعال الهی معلل به غرض نیست، اگرچه خالی از انواع حکمت و مصلحت نیست. به‌عبارت دیگر، افعال خداوند منبعث از غرض و غایت نیست. مقدمهٔ چهارم: عنایت الهی، ناظر به حیث کلی نظام عالم است، و مقصود بالذات همان مصلحت کلی است. اگرچه گاه موارد جزئی، از دیدهٔ بشری خلاف مصلحت نماید. خطا در افعال الهی رخ نمی‌دهد. چه در مقدمهٔ اول گفتیم که خطا در افعال عبارتست از مخالفت با مصلحت. و هرچه در عالم واقع می‌شود، متضمن مصلحتی است در نظام کل عالم، اگرچه نظر به فردی معین، مصلحت جزئی را زیر پا گذاشته باشد. و یا از نظر عقول کوتاه بشری خطا نماید. زیرا چنانکه گفته شد مقصود بالذات، مصلحت کلی عالم است... و صلاح هر فرد خاص همواره و همیشه مقصود بالذات نیست، بلکه وسیلهٔ مصلحت کل است. «هرچیز که هست آنچنان می‌باید». و چون صفت خطا از نسبت دادن افعال به مظاهر و اعتقاد به فاعلیت آنها ناشی می‌گردد، آن اعتقاد خطاست. اما در زمینهٔ اقوال هم ممکن است بعضی دغدغه داشته باشند که کذب در جهان هست و فاعل حقیقی‌اش خداست. پس العیاذ بالله از خداوند خطا سر می‌زند. پاسخش این است که خلق کذب، کذب نیست و شك نیست که ایجاد اقوال کاذبه [بویژه دروغ مصلحت‌آمیز] همچون سایر افعال موجودات دخل در نظام کل دارد، پس ایجاد آن عین صوابست.

باری در مصراع دوم که می‌گوید «آفرین بر نظر پاك خطا پوشش باد» مرادش آن است که در نظر قاصران که صورت‌بین و ظاهربین و جزئی‌نگرند، و اطلاع از فاعل حقیقی و احاطه بر مصالح کلیهٔ نظام عالم ندارند، خطاهائی به‌نظر می‌آید، اما در نظر کاملان که همه چیز را فعل فاعل حقیقی و همه را ناظر به مصلحت کلی نظام عالم می‌دانند، همه صواب

می‌نماید. پس نظر پیر پاك است. یعنی دست دیگری را جز خدا در کار نمی‌بیند و خطاپوش است، چه «خطائی که به خطا درنظر قاصران می‌نماید از نظر حقیقت‌بین او پوشیده است». اما اینکه بعضیها بین دو مصراع منافات می‌بینند و می‌گویند که از اولی چنین فهمیده می‌شود که خطائی نیست و از دومی چنین فهمیده می‌شود که خطائی هست و نظر پیر آن را پوشیده است، جوابش این است که مراد خطائی است که در نظر قاصران می‌نماید، نه خطای واقعی؛ و به همین دلیل است که صفت پاك را برای نظر آورده. یعنی نظری که اشیاء را چنانکه هست می‌بیند. اگر خطا در واقع بود و نظر پیر آن را نمی‌دید دیگر شایستهٔ صفت پاك نبود.

سودی (متوفای حدود ۱۰۰۰ ق)، شارح معروف دیوان حافظ، در شرح این بیت مطالب پراکنده‌ای آورده، قسمتی از آن که صدر و ذیلش مضبوط است نقل می‌شود:

«پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت» یعنی قلم صنع خطا نمی‌کند. یعنی هر کاری که من می‌کنم در دفتر قضا و قدر نوشته شده، و کارهای من در لوح محفوظ همان است که مطابق دفتر قضا و قدر ثبت شده است. هر کاری که از من سر بزند قبلا در لوح مخصوص مکتوب و در دفتر قضا و قدر ثبت شده است.

پس اعمال من اختیاری نیست بلکه به امر خداوند است و هر کاری که به امر خداوند باشد عین صواب است... خطاپوشی کنایه از انکار خطاست.» (شرح سودی، ذیل شرح این بیت).

محمد دارابی (قرن ۱۱) بحث دقیق و مشکل‌گشایی دربارهٔ این بیت دارد که بخش اعظم آن نقل می‌شود:

معنی بی‌تکلفانه اولا اینکه از گفتهٔ پیر و مرشد معلوم شد که خطا بر قلم صنع نرفته، که اگر به اعلام پیر این مسأله بر ما

معلوم نمی‌شد، از غایت نقصانی که داریم، توهم می‌کردیم که خطا بر قلم صنع رفته و این خطاست که کسی اعتقاد خطا در کارخانهٔ الهی راه دهد. آفرین بر نظر پاك خطاپوش پیر باد که خطای ما را پوشید. یعنی نگذاشت که از ما این گمان خطا که خطا بر قلم صنع رفته، سر زند. زیرا که عالم بر ابلغ نظام مخلوقست. یعنی بهتر از این متصور نیست. ثانیاً اینکه بگوئیم که «نظر خطاپوش» یعنی خطا را نمی‌بیند، از این جهت است که خطا نیست، و این در حکم قضیهٔ سالبه است، و صدق سالبه مستلزم وجود موضوع نیست، چه تواند بود که صدقش بواسطهٔ عدم موضوع باشد. مثل اینکه بگوئیم عنقا طائر نیست؛ یا آنکه موضوع باشد و محمول از او مسلوب باشد، همچون: انسان حجر نیست. و خطاپوش در این مقام از قبیل اول است. یعنی در واقع چون خطا نیست، نظر پیر و مرشد مطابق با واقع کتاب صنع را مطالعه می‌فرماید و چنانچه خالی از خطاست او نیز خالی از خطا می‌بیند. مثل آنکه کاتب خط بی‌عیبی نوشته باشد، و ممیزی چنانچه هست او را ببیند. کاتب گوید: آفرین بر این ممیز باد که خط مرا بی‌عیب دید. یعنی چنانچه در واقع بی‌عیب بود ملاحظه نمود. و ناقصان از غایت نقصی که دارند صواب را خطا می‌بینند، و مؤید این معنی به تصریح لسان‌الغیب در بیت دیگرست:

کمال سر محبت ببین نه نقص گناه
که هرکه بی‌هنر افتد نظر به عیب کند

(لطیفهٔ غیبی، ص ۲۰–۲۱)

در شمارهٔ چهارم از سال دوم مجلهٔ ایرانشهر (۱۳۰۲) یکی از خوانندگان از مدیر مجله ــ حسین کاظم‌زادهٔ ایرانشهر ــ درخواست کرده است که از صاحبنظران دربارهٔ معنای این بیت اقتراح شود.

به این نظرخواهی، چهار پاسخ داده شده. سه پاسخ اول اهمیتی، یعنی نکتهٔ مشکل‌گشا و قابل ذکری دربر ندارد، ولی پاسخ چهارم که به قلم علی‌اکبر حسینی نعمةاللهی است قابل توجه است. از جمله می‌گوید: «اگر قبایح نسبی توهم و تصور شود، از قامت ناساز بی‌اندام ماست. پس خطاپوشی مستلزم ثبوت خطا نیست». در توجیه دیگر می‌گوید اگر مصراع ثانی همچنان مقول قول خواجه باشد، مراد از خطاپوشی پیر آن است کـه چشم از هستی موهوم خود پوشیده و «چون چشم از جهت یلی الخلق» [= ناظر به خلق] اشیاء که منشأ خطاهای اضافی [= نسبی] است پوشیده، درحقیقت او را از اشیاء جز جهت یلی الحق [= ناظر به حق] که خیر محض است، هیچ مشهود نیست» (ایرانشهر، سال دوم (۱۳۰۳) شمارهٔ دهـم، ص ۶۲۱–۶۲۳).

استاد شهید مرتضی مطهری در عدل‌الهی و تماشاگه راز بتفصیل دربارهٔ این بیت بحث کرده است، که برای حسن ختام چند جمله از آن را نقل می‌کنیم:

... یعنی درنظر بی‌آلایش و پاك از محدودیت و پایین‌نگری پیر، که جهان را به‌صورت یك واحد تجلی حق می‌بیند، همهٔ خطاها و نبایستی‌ها که در دیدهای محدودآشکارمی‌شود، محو می‌گردد.

...حافظ فرضاً اعتراضی به خلقت داشته باشد آیا ممکن است با آن همه احترام و تعظیم و اعتقاد کاملی که به‌اصطلاح به «پیر» دارد، او را تخطئه کند؟ زیرا در آن صورت مقصود حافظ یا این است که پیر در ادعای خود که می‌گوید خطا بر قلم صنع نرفت، دروغگو و مجامله‌گر است و یا احمق و ساده دل (عدل‌الهی، ص ۷۷–۷۹؛ نیز = تماشاگه راز، ص ۱۶۵–۱۷۵).

بهاءالدین خرمشاهی

خطا پوشی

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرین بر نظر پاك خطا پوشش باد[1]

۱ــ سودی بسنوی در معنی این بیت می‌گوید: چند تن از فضلا (ملا حلیمی و ملا محمد امین و صبوحی بدخشی) این بیت را تلمیحی بر قصهٔ عبدالرحمن یمنی می‌دانستند. تنی چند نیز (ملا مصلح‌الدین لاری و شیخ حسین خوارزمی) این بیت را تلمیح به قصهٔ موسی(ع) می‌شناختند. بدین بیان که مراد از پیر خضر(ع) است و خواجه خود را در مقام موسی تصور نموده و می‌گوید: قلم صنع خطا نمی‌کند. هرکاری که از من سرزند در لوح محفوظ مکتوب بوده و نتیجتاً عمل من اختیاری نیست، بلکه به امر خداوند

۱ــ دکتر خانلری: دیوان حافظ، جلد اول، چاپ دوم ۱۳۶۲، انتشارات خوارزمی ص ۲۱۸.

است و بدین ترتیب، عین صواب. آفرین برنظر خطا پوش پیر، یعنی خضر باد که خطا را انکار می‌کند. خلاصهٔ سخن این‌که بر قلم صنع خطا جاری نشده و خطا پوشی کنایه از انکار خطاست[۲].

۲ـ حافظ بدرالدین ابن مولانا حافظ بهاءالدین از فضلای قرن دوازدهم هجری‌هند، درشرح دیوان حافظ، موسوم به«بدرالشروح» در معنی بیت خلاصهٔ چنین می‌گوید:

آن‌چه حق سبحانه در وجود آورد، از خیر و شر و نفع و ضرر، همه به اقتضای عدالت، بی‌خطاست. و این‌که خطا نموده می‌شود، از کوته‌بینی ماست؛ و هرچه از قلم رفته بر نهج عدالت و صواب است. آفرین برنظر پاك پیر باد که آن‌چه به مقتضای بشری خطا می‌بیند به‌قلم صنع نسبت نمی‌دهد.

وجه دیگر آن‌که، دست پیر، و هم خطا در صنع را که بر دل من گذاشته بود، در استتار عدم درآورد.

وجه دیگر آن‌که، اصل در اشیاء، حسن و لطافت است، و شر و قباحت، عارضی است. آفرین برنظر پاك پیر صاحب کمال باد که خطا پوش است یعنی شر و قبح عارضی را نمی‌بیند و بدین جهت خوش گفته است که خطا در قلم صنع نرفته است.

وجه دیگر نمایش‌خطا درنظر قاصران است، وازنظر حقیقت‌بین پیر، آنچه از خداوند صادر شود نیکوست[۳].

۳ـ محمد دارابی در «لطیفهٔ غیبی» در تفسیر بیت می‌گوید: از گفتهٔ پیر معلوم گردید که خطا بر قلم صنع، نرفته. اگر به علم پیر، این مسأله بر ما معلوم نمی‌شد، ما از غایت نقصانی که داریم، توهم می‌کردیم که خطا بر قلم صنع رفته. و این خطاست که کسی اعتقاد

۲ـ سودی بسنوی: شرح سودی بر حافظ، ترجمهٔ خانم عصمت ستارزاده، جلد دوم، چاپ اول ص ۶۸۵.

۳ـ بدرالشروح: انتشارات امینیان، ص ۴۲۳.

خطا در کارخانهٔ الهی راه دهد. آفرین برنظر پاك خطا پوش پیر باد، که خطای ما را پوشید؛ یعنی نگذاشت که از ما این گمان خطا ـ که خطا بر قلم صنع رفته ـ سرزند. زیرا که عالم بر ابلغ نظام، مخلوق است، یعنی بهتر از این متصور نیست.

وجه دیگر این است که بگوئیم، نظر خطا پوش، یعنی خطا را نمی‌بیند، از این جهت که خطا وجود ندارد. آن‌چه حق تعالی به حکمت بالغهٔ خود به وجود آورده، تماماً خیر محض و به اقتضای عدل و عاری از خطاست. و این‌که از نظر بعضی، خطا نماید همانا از کوته‌نظری است... کلمهٔ خطا، در مصرع دوم، مقصود خطا، از نظر کوته بینان است، نه خطای فی‌الواقع[۴].

۴ـ مفید شیرازی متخلص به داور در این خصوص گفته است: «از برای این مصراع توجیهات چند کرده‌اند. از آن جمله آن‌که معنی «خطا پوشش باد» این است که به‌جهت سخنی که گفت، نگذاشت که کسی از روی خطا نسبت خطا به قلم صنع دهد؛ و در مجالس المؤمنین مذکور است که حکیم فاضل، جلال‌الدین دوانی رساله‌ای در شرح بیت مذکور نگاشته»[۵].

۵ـ محمد علی بامداد، در «حافظ شناسی» بیان عقیده کرده است که: بیت، نبودن نظم و ترتیب در خلقت را افاده می‌کند: «نظم و ترتیبی در خلقت نبوده و جریان بدست تصادف و اتفاقات است. نمی‌دانم دیده‌اید که بعضی از منتسبین به عرفان در معنی این بیت رساله نوشته و چند تأویلاتی به قالب زده‌اند؟»[۶].

۶ـ علی دشتی گفته است: «در این‌گونه موارد است که آزاد فکری حافظ به شکل درخشانی ظاهر می‌شود. در محیط ششصد سال

۴ـ لطیفهٔ غیبی: چاپ دوم ۱۳۵۷ کتابخانه احمدی شیراز ص ۲۱ و ۲۲.

۵ـ حافظ قدسی: چاپ افست رشدیه، حاشیه ص ۱۸۳.

۶ـ حافظ‌شناسی: چاپ دوم ۱۳۳۸ انتشارات ابن‌سینا، ص ۳۳.

قبل ایران، هم جنگ هفتاد و دو ملت را افسانه می‌داند و هم با کمال جرأت احتمال خطا در قلم صنع می‌دهد»[۷].

۷ــ دکتر خطیب رهبر نوشته است: پیر روشندل ما به فراست دریافت و به مریدی که پنداشته بود خطائی بر خامهٔ آفرینش رفته است، فرمود: خطا و اشتباهی از قلم صنع در کارگاه هستی صادر نشده است. آفرین بر دیدهٔ پاك بین مرشد باد که خطای مرید را دریافت ولی به روی او نیاورد؛ هدایتش کرد. برخی هم می‌گویند که از این بیت، همان ظاهر معنی الفاظ مراد است؛ و به تأویل نیازی ندارد[۸].

۸ــ ر. ذوالنور زیر سه عنوان، به بیان معنی ظاهری و توجیهی و تلمیحی پرداخته است:

معنی ظاهری: مراد و مرشد ما گفت در کارخانهٔ آفرینش، سهو و خطائی نرفته است. این عیب پوشی، قابل تحسین است.

معنی توجیهی: با توجه به این‌که پیر ما، جواب سؤال مقدر را داده است، می‌توان بیت را چنین توجیه کرد: مراد و مرشد ما، در پاسخ گفت، در نظام خلقت هیچ اشتباهی رخ نداده است. از این‌که شك و خطاهای عنوان شده از سوی سؤال کننده را رد می‌کند، قابل تحسین و تقدیر است.

معنی تلمیحی: در داستان سفر خضر و حضرت موسی (سورهٔ کهف آیهٔ ۶۶ تا پایان سوره) چون کشتی و جوان و دیوار، به‌وسیلهٔ خضر، سوراخ و کشته و بر پای داشته می‌شوند، و موسی سر این کارها را نمی‌داند ناچار اعمال خضر را حمل بر خطا می‌کند؛ اما خضر، در پایان کار، حکمت ماجرا را باز می‌گوید و ارادهٔ حضرت باری را دراین قضایا می‌نمایاند و می‌گوید که من این کارها را

۷ــ نقشی از حافظ، چاپ سوم، کتابخانهٔ ابن سینا، ص ۱۶۰ و ۱۶۱.

۸ــ دیوان حافظ، با شرح ابیات: چاپ‌اول ۱۳۶۳، انتشارات صفی‌علیشاه، ص۱۴۳.

خودسرانه نکردم. احتمالا حافظ با توجه به ماجرای خضر و موسی می‌گوید: پیر ما (خضر) در پاسخ (موسی) گفت: هیچ‌گونه خطائی در نظم آفرینش وجود ندارد. از این‌که اندیشهٔ پاك او توانست این‌گونه برخطا انگاری موسی، سرپوش بگذارد، قابل تحسین‌است[۹].

۹ــ رکن‌الدین همایونفرخ گفته است: پیر ما گفت در آفرینش خداوند هیچگونه اشتباهی روی نداده است و هرکس هرچه می‌کند نتیجهٔ خطا و اشتباه خود اوست. درود برنظر مطهر و پاك و بی‌آلایش او باد، که این‌چنین حقیقتی را فاش ساخت؛ و بر خطای خطاکاران پوشش گذاشت و آن‌را نادیده گرفت. او [یعنی پیر] گفت: خداوند هرکسی را بر خمیره و طینتی و سرشتی آفریده است... خداوند هر وجودی را شناخته و به‌قدر استعداد به او فهم داده... خطاکاران خود گناهی ندارند. زیرا طبیعت و سرشت آنان چنین است. پیر ما، با چنین نظری، خطای خطاکاران را مستور داشت و با نظر عفو و اغماض بر خطای آنان نگریست[۱۰]. اما جای دیگر می‌گوید: شیخ آذری در جواهرالاسرار چنین گفته است که اگر مصرع دوم را مقول قول پیر دانند، معنی، صواب. چه پیر، آفرین برنظر پاك خدا می‌کند، که خطای بندگان می‌پوشد. «و این بندهٔ پژوهنده (رکن‌الدین همایونفرخ)، نظر شیخ آذری را قبول داشتم و بر همین نظر هم بودم و آن‌چه در صفحهٔ ۲۶۴۴ آورده‌ام همین معنی است لاغیر»[۱۱].

۱۰ــ مرتضی مطهری تفسیر کرده است: در دیدهٔ عارف. خطا اساساً وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد. عارف از خدا عالم را می‌بیند. او از بالا جهان را می‌بیند. عارف غیر از فیلسوف و مردم عادی است که از پائین جهان را می‌بیند. آن‌که جهان را از

۹ــ در جستجوی حافظ: چاپ اول، کتابفروشی زوار، ۱۳۶۲، جلد اول ص۱۳۳.

۱۰ــ حافظ خراباتی: چاپ اول، ۱۳۵۴، جلد اول، بخش چهارم ص ۲۶۴۴ و ۲۶۴۵ و ۲۶۴۶.

۱۱ــ حافظ عارف: چاپ اول، جلد دوم، ۱۳۶۵ ص ۱۱۷ مقدمه.

پائین می‌بیند، جزءجزء می‌بیند؛ ولی آن‌که از بالا نگاه کند، دیدش کامل است. وقتی‌که دید کامل وجود داشت، خطائی دیده نمی‌شود. کامل، همه را باهم می‌بیند. در مجموع نظام، نقصی وجود ندارد؛ زیرا مجموع نظام، سایهٔ ذات حق است؛ و ظل جمیل، جمیل است. مراد از پیر انسان کامل است[۱۲].

۱۱ــ آراء دیگری نیز اظهار شده که با شقوق یاد شده نزدیك یا منطبق است و به منظور پرهیز از تکرار، از نقل آن صرف‌نظر می‌شود[۱۳].

اما نکته‌ای که دراین خصوص به‌نظر اینجانب رسیده و به‌منظور تحصیل عقیدهٔ اندیشمندان عرضه می‌شود ارتباط این بیت است با حدیث معروف «رفع». می‌دانیم که خواجه براثر تسلط کم‌نظیر بر معارف اسلامی در غزل‌های خود از قرآن کریم استفادهٔ فراوان برده و اقتباسات و تلمیحات او مبین این معنی است. مضامین بسیاری از احادیث را نیز در شعر خود آورده است یا به شیوهٔ خاص خود بر آن‌ها اشاره کرده است. با چنین زمینه‌ای، به‌نظر می‌رسد در این بیت به حدیث رفع‌اشارتی رفته باشد. حدیث بدین عبارت است:

رفع عن امتی تسع: الخطا، والنسیان، و ماا کرهوا علیه، و ما لا یعلمون، ومالا یطیقون، و ما ضطروا الیه، والحسد، والطیره، والتفکر فی‌الوسوسة فی‌الخلق مالم ینطق بشفة والالسان[۱۴].

به صورت ذیل نیز نقل شده است:

ان‌الله تجاوز لی عن امتی: الخطأ والنسیان و ما ستکرهوا علیه[۱۵].

آن‌چه از این حدیث مستفاد است این است که خطای امت

۱۲ــ تماشاگه راز: چاپ اول ۱۳۵۹، انتشارات صدرا، ص ۱۷۲ و ۱۷۳ و ۱۷۴.

۱۳ــ مجله ایرانشهر: سال دوم، ص ۴۹۵ و ۴۹۶ و ۵۵۶ و ۶۲۰.

۱۴ــ تحف‌العقول: چاپ اول، ص ۵۰.

۱۵ــ نهج‌الفصاحه: ترجمه ابوالقاسم پاینده ص ۱۳۸.

محمدی به‌قلم صانع ثبت نخواهد شد. به عبارت دیگر خطای این امت، مرفوع است. هم بدان‌سان که اعمال دیگر ناشیه از نسیان و...

خواجه درمصرع اول این بیت، ازقول پیر عبارتی نقل‌می کند. پیر به‌معنی پیشوا و مراد و انسان کامل است. ـ خواه منظور پیشوای بزرگ شریعت رسول اکرم(ص) باشد که حدیث، منقول از اوست، خواه شیخ و راهبر و مرشد به‌معنی عام آن ـ. و آن عبارت این است که بر قلم صنع خطا نرفت. یعنی قلم صنع خطای امت را ثبت نکرده و نمی کند. در مصرع دوم براین نظر پاك خطاپوش، که خطا را می‌بیند و درمی‌پوشد، درود و آفرین فرستاده شده است. این مصرع هم می‌تواند مقول قول قائل حدیث (نبی‌اکرم) باشد و هم سخن ناقل، یعنی حافظ. تصور می‌رود این معنی بدون نیاز به توجیه خاصی، روشنگر مفهوم بیت باشد. البته استفادهٔ خواجه از ایهام که سبب پوشیدگی معنی بیت شده، بر کسی پوشیده نیست. توجه خواجه به این حدیث در بیت دیگر نیز مؤید صحت این استنباط تواند بود. بیت این است (مطابق ضبط آقای دکتر خانلری):

سهو و خطای بنده گرش هست اعتبار
معنی لطف و رحمت پروردگار چیست؟[۱۶]

و در نسخهٔ مرحوم قزوینی:

سهو و خطای بنده گرش اعتبار نیست
معنی عفو و رحمت آمرزگار چیست؟[۱۷]

با توجه به ضبط آقای دکتر خانلری، معنی بیت این است که: اگر سهو و خطای بنده اعتبار داشته باشد، یعنی منشأ اثر و درخور کیفر باشد، لطف و رحمت پروردگار چه معنی تواند داد. وقتی بیت از حالت سؤالی خارج شود بدین صورت درمی‌آید که: سهو و

۱۶ــ مأخذ ردیف اول.

۱۷ــ دیوان حافظ: به اهتمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، کتابخانهٔ زوار ص ۷۲.

خطای بنده در برابر لطف و رحمت پروردگار اعتباری ندارد و قابل توجه و درخور کیفر نیست.

و مطابق ضبط قزوینی معنی بیت این است که: اگر سهو وخطای بنده منشأ اثری نباشد، پس چگونه عفو و رحمت آمرزگار تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر سهو و خطای بنده اگر اعتباری داشته باشد و محل اعتنا باشد بدین جهت است که سبب شمول عفو و رحمت آمرزگار می‌شود. «اعتبار» در ضبط آقای دکتر خانلری به‌معنی اهمیتی که کیفر را موجب شود و این اهمیت در بیت که صورت استفهام انکاری دارد، در قبال لطف و رحمت الهی نفی شده است. و در ضبط قزوینی به‌معنی عاملی که مشمول عفو و رحمت آمرزگار را سبب می‌گردد. و بدین تعبیر از باب سببیت در شمول عنایت، خطا و سهو بنده، معتبر شناخته شده است. و روشن است که هر دو شکل بیت، معنی واحدی را می‌رساند و آن این‌که سهو و خطای بندگان به بهت فهم صنع نمی‌آید و اگر محل اعتنا باشد بدین سبب است که وسیلهٔ غفران و آمرزش خداوند می‌شود. این بیت هم که عنایت الهی را خطا پوش وصف می‌کند اینجا قابل ذکر است.

آبرو می‌رود، ای ابـر خطاپوش ببار
که به دیوان عمل نامه سیاه آمده‌ایم.[۱۸]

و نیز این بیت که خطا پوشی را صفت خداوند می‌داند:

پیر دردی‌کش مـا گرچه ندارد زر و زور
خوش عطابخش و خطاپوش خدائی دارد.[۱۹]

مسیح بهرامیان

۱۸ــ دیوان حافظ مصحح دکتر خانلری جلد اول، چاپ دوم، ۱۳۶۲، انتشارات خوارزمی ص ۷۳۴.

۱۹ــ همان مأخذ ص ۲۵۴.

پیر ما گفت

وقتی پیر او میگوید «خطا بر قلم صنع نرفت» آنرا بر محدود بودن فکر و قصور ادراك وی حمل نمیکند. زیرا در روح حافظ سایهٔ بد اندیشی و لکهٔ غرض و بد بینی نیست، بلکه پیر خود را از روی صفای باطن و روح پر از شفقت مسیحانه قضاوت کرده می گوید «آفرین بر نظر پاك خطا پوشش باد.»

در اینگونه موارد است که آزادی فکر حافظ بشکل تردید ناپذیری ظاهر میشود: در محیط ششصد سال قبل ایران، هم جنگ هفتاد و دو ملت را افسانه میداند و هم با کمال جرئت احتمال خطا در قلم صنع میدهد.

من وارد این بحث نمیشوم که در قلم صنع خطائی هست یا نه، حتی نمیخواهم بگویم دیدن خطا در قلم صنع دلیل وسعت اندیشهٔ حافظ است، ولی یك نکتهٔ دقیق بذهن من نیش میزند که نمیدانم

آنرا چگونه بیان کنم.

هر جامعهٔ انسانی انبار بیکرانی از معتقدات ساخته و پرداخته دارد، این معتقدات همه درست شده و تحت فورمول‌هائی شبیه اصول ریاضی درآمده است، یعنی غیر قابل بحث و تردید. اکثریت قریب باتفاق انسانها سر تسلیم باین معتقدات فرود آورده، آنها را مانند بدیهیات میدانند و دیگر به خویشتن زحمت کاوش و تفکر نمیدهند. حافظ مانند ابوالعلاء معری و خیام پای‌بند این معتقدات نیست. عقل را یگانه قاضی و هادی خود میداند و آنقدر از اسارت تلقینات اجدادی رها و آزاد است که احتمال وجود خطائی را در قلم صنع میدهد. بعبارة دیگر دستگاه آفرینش را کورکورانه کامل و عاری از نقص فرض نمیکند.

ممکن است خطائی در دستگاه آفرینش نباشد و حتی کمال مطلق باشد. اما آیا آنهائیکه خطائی ندیده‌اند از اینراه است که جستجو کرده‌اند و عقل محدود آنها آنقدر وسیع و محیط بوده است که دستگاه نامحدود و ازلی آفرینش را رسیدگی کرده باشد و با معیار فهم قاصر و محدود خود، نامحدود را درك، و با عمر کوتاه خود از ازل تا ابد را سیر کرده و بالاخره این دستگاه لایتناهی را عاری از نقص و خطا یافته‌اند؟

یا خیر، عقیده باینکه در قلم صنع خطائی نیست و جهان هستی بی‌نقص و دارای نظامی خدشه ناپذیر میباشد، عقیده‌ایست تعبدی و ارثی که اجداد ساده و پر از توهمات ما ساخته و عامهٔ اسیر ترس و امید، آنرا پرداخته و پذیرفته‌اند؟

عمومیت عقیده‌ای هیچگاه دلیل صحت آن نیست، زیرا تفکر و تأمل و جستجو آنرا نیافریده است. آنچه در بشر ارزش دارد و او را مصداق آیهٔ «ولقد کرمنا بنی آدم» قرار میدهد، بکار انداختن قوهٔ تعقل و ادراك است، هرچند بجائی نرسد و این نتیجه نیز طبیعی است، زیرا ما میخواهیم نامحدود را با محدود دریابیم، کوچك و

متناهی بر نامتناهی احاطه پیدا کند!

تمام محققین علم کلام و بسیاری از فلاسفه، عالم را حادث میدانند. حدوث عالم را از روی حدوث شخص خود فرض میکنند. میگویند «ما نبودیم بود شدیم» پس تمام دنیا «نبوده و بود شده است» میگویند «جهان متغیر است و هر متغیری حادث است، پس جهان حادث است». عیناً مانند اینستکه گلبول خون فکر کند که «چون من موجود یك سلولی هستم و تمام آنهائیکه در این اقیانوس مواج زندگانی میکنند یك سلولی هستند پس تمام کائنات را موجودات یك سلولی تشکیل میدهد».

مادیون قضیه را طور دیگر می‌بینند. آنها میگویند آنچه متغیر است و بالنتیجه حادث فقط صورت است نه ماده. آنها میگویند «هیچ موجودی معدوم نمیشود، پس هیچ معدومی موجود نمیشود، ماده با قوای کامنهٔ در آن قدیم است، آنچه تغییر میکند صورتست: آب در یك درجه از حرارت بخار میشود و بخار در درجهٔ معین فشار یا سردی مبدل به آب میشود ولی هیچوقت ازبین نمیرود...» اینها نیز اصل تحول و تبدیل صورت را که در کرهٔ زمین ودرعمر محدود و حقیر انسانی دیده‌اند برتمام کائنات که از آن خبر ندارند منطبق میسازند.

همچنین راجع بنظام کائنات، مقطوعات و قضایای بدیهی و مسلمی بگوش ما میرسد که انسان را بیاد کرم درون سیب میاندازد که بخواهد راجع به محیط خارج از سیب و باغی که آن سیب بر یکی از درختهای آن آویزان است عقیده‌ای اظهار کند.

از توالی روز و شب، انتظام فصول اربعه و سایر امور جاریهٔ کرهٔ زمین صحبت بمیان می‌آورند و اگر مردمان عالمی باشند از قوانینی که منظومهٔ شمسی را بکار انداخته است دم میزنند. ظواهری از این قبیل را دلیل بر وجود نظمی قرار میدهند و مثل نظامی نتیجه میگیرند «که با گردنده گرداننده‌ای هست».

من اکنون وارد این جدل نمیشوم که وجود نظم، کار اثبات صانع را مشکل‌تر میسازد (زیرا طبیعیون همین نظم را که لایتخلف خیال میکنند دلیل بر خلاء مطلق و سلب ارادهٔ صانع قرار میدهند) ولی نکتهٔ مهم که نظریه و استدلال هردو طرف را مخدوش میکند، اینستکه این نظمی که ما به آن مینازیم معلوم نیست نظم باشد، ممکن است اختلالی باشد. معیار آنچه ما نظم می‌بینیم، عمر حقیر و محیط زندگانی حقیر خود ما است.

بر سطح همین کرهٔ زمین مفهوم نظم تغییر میکند و شب و روز و فصول اربعه در خطوط عرض جغرافیائی صد در صد متفاوت میشود. اگر همین تفاوت را هم در تحت نظمی فرض کنیم، از کجا معلوم که صد هزار سال پیش همین ترتیب و نظم جاری بوده است؟

آنوقت ما چگونه در سیارات دیگر منظومهٔ شمسی نظمی فرض میکنیم. این نظمی که ما در آنها دیده‌ایم، از زمان پیدایش بشر متفکر و ریاضی‌دان بر سطح کره است (یعنی از چند هزار سال قبل) و نمیتواند مأخذ یك میلیون سال قبل یا بعد گردد.

ما از کجا میدانیم پس‌از یك میلیون سال خط استوا بجای قطب شمال و جنوب قرار نگیرد ــ آن هم مائی که تاریخ فکر و شناختن خودمان از چند هزار سال تجاوز نمیکند و چنانکه میدانیم پنج شش هزار سال در مقام مقایسه با عمر کرهٔ زمین و تحولاتی که در آن روی داده حقیر و مسخره‌آمیز است و خود عمر کرهٔ زمین و سرگذشت آن در برابر عمر منظومهٔ شمسی از آن هم حقیرتر است. کرهٔ زمین با تمام منظومهٔ شمسی ما در مقابل فضای بی‌پایان از دانهٔ خشخاش افتاده در اقیانوس آرام نیز حقیرتر است. بقول عطار: ــ

زمین در جنب این نه طـاق مینا
چـو خشخاشی بود بـر روی دریا
تو خودرا بین کزین خشخاش چندی
سزد بر سبلت خـود گـر بخندی

اما از کجا میدانیم جـدا شدن کرهٔ زمین و سایر سیارات منظومهٔ شمسی از خورشید نظم است یا بی‌نظمی. ما از کجا میدانیم که بر سایر خورشیدهای بیشمار شبیه همین سرگذشتی که بر آفتاب ما گذشته است گذشته باشد. ما از کجا میدانیم ثوابت ثوابتند؛ دید ما و عمر ما، بلکه عمر زمین قابل این نیست که حرکت و سیر آنها را ثبت کند و از کجا معلوم که خورشید و سایر ثوابت با هم در جهتی سیار نباشند؟!

اینگونه ملاحظات و تفکرات تمام اندیشگران بزرگ را دچار حیرت و شکست میکند و حتی شخص متدین و موحد بزرگی چون جلال‌الدین محمد استدلال عقلی را سترون و بی‌نتیجه میگوید:

گرفتم گوش عقل و گفتم ای عقل
برون رو کز تو وارستم من امروز

حافظ هم دچار حیرت و شك است، اما حیرتی که از هر ایمان تعبدی و ایمانی که براساس تفکر قرار نداشته باشد با ارزش‌تر است: ــ

چو هر خبر که شنیدم رهی بحیرت داشت
ازین سپس من و رندی و وضع بیخبری

راستی هم از عقل حقیر و قاصر ما چه ساخته است؟ شأن‌ما در برابر عظمت کون و عالم نامحدود هستی مثل میکروب ناچیزی است که بر دانهٔ خشخاش افتادهٔ میان اقیانوس کبیر بخواهد اقیانوس را مساحی کرده و از راز اعماق آن باخبر شود. معیار ما برای کشف کمال یا نقص جهان آفرینش نارساست، ولی برای آنهائیکه تلاش میکنند و بالاخره با همان عقل محدود خود در قلم صنع خطائی فرض میکنند، فقط این ارزش باقی میماند که تلاشی کرده و قوهٔ ادراك خود را بکار برده‌اند ولو اینکه بالنتیجه در تاریکی شك و حیرت افتاده باشند.

آزادی فکر حافظ در سراسر دیوانش بچشم میخورد، آزادی

فکری که ابداً با محیط محدود عصر او سازش نداشته است، ازینرو قوت روح و بلندی نظر او را بیشتر نشان میدهد.

بیا که رونق این کارخانه کم نشود
بزهد همچو توئی یا به فسق همچو منی

«رونق این کارخانه» تعبیر مخصوص حافظ است، فکر بلند و فارغ حافظ در این بیت بحد کمال دیده میشود.

دستگاه آفرینش را والاتر و بی‌پایان‌تر از آن دانستن که اعمال یك فرد حقیر بشری در آن تأثیر داشته باشد، شخص را بیاد این شعر مثنوی میاندازد.

پشه کی داند که این باغ از کی است
در بهاران زاد و مرگش در دی است

انسان محدود و حقیر میخواهد دستگاه ازلی و ابدی آفرینش را با معیارهای ناچیز و زندگانی کوتاه خود بسنجد، مثل اینکه موری در کارخانهٔ عظیم فورد خیال کند اگر مسیر خود را تغییر دهد ممکن است خللی در دستگاههای بی وقفهٔ آن وارد سازد.

حافظ میگوید: این دستگاه ازلی و ابدی کون، این دستگاه تحدید ناپذیر جهان هستی، اعم از اینکه صانعی داشته باشد یا نه، بدرجه‌ای بزرگ و تابع نوامیس لایتغیر است (شاید این مفهوم ضمنی نیز در تعبیر وی مستتر باشد که اصول مقرره اجتماعی جز یك تبانی که برای سلامت اجتماع وضع شده چیزی نیست و در سیر طبیعت بی‌اثر است) که دعا و نفرین، خواست و آرزوی فرد و زهد و تقوای وی در گردش وقفه ناپذیر آن تأثیری ندارد. زیرا گردش آن تابع قوانین بزرگ و دهشتناکی است که مقررات و آراء بشر مسکین در مقابل آن ناچیز مینماید.

در زمان حافظ هنوز نظریهٔ گالیله و کوپرنیك پیدا نشده و دانش آنروز جامعهٔ متمدن دربارهٔ تشکیلات آسمان بر هیئت بطلمیوسی قرار گرفته بود و بقول آناتول فرانس «کائنات مانند

دستگاه ساعتی بود که مرکز آن کرهٔ زمین بشمار میرفت و هفت فلك سیارات آنرا مانند حلقهٔ انگشتری درمیان گرفته بودند» جهل بی‌پایان بشر او را مرکز هستی و علت غائی آفرینش قرار داده بود. خیال میکردند «ابر وباد ومه وخورشید وفلك برای او «درکارند». معذلك حافظ از این کرهٔ زمین به «خاکدان» و «دامگه حادثه» تعبیر میکند و تحقیر خود را نسبت باین عالم کوچك پنهان نمیسازد

و این نشان می‌دهد که در روح بلند پرواز او چیز دیگری که با تصورات علمی آن‌وقت وفق نمی‌داد در تابش بوده و تمام ادعاهای بشری را ازقبیل همان پشه و داعیهٔ ادراك تاریخ پیدایش باغ می‌دانسته است.

چیزیکه حافظ را درنظر صاحبنظران بلند و مانند ستارگان آسمان دور دست قرار می‌دهد تراوش اینگونه اندیشه‌ها و بیرون جهیدن از حصاریست که قوهٔ واهمه و خودخواهی مغز کوچك بشر بدور او کشیده است.

نقشی از حافظ

پیر ما گفت

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرین برنظر پاك خطا پوشش باد

من در دوران تحصیلی خود در شام از ملا حلیمی شیروانی که صاحب قصائد عجیب و تألیفات غریب است و سمت استادی نسبت باینجانب داشت راجع به معنای این بیت سؤالاتی کردم و نیز ملا محمد امین که خواهر زاده حضرت مولانا عبدالرحمن جامی است و همچنین از صاحبدیوان مولانا صبوحی بدخشی، خلاصه از همهٔ این ذوات درباره تفسیر این شعر نظر خواستم. همگی فرمودند که این بیت تلمیحی است بقصه عبدالرحمن یمنی. اما ملا احمد قزوینی که در شام سکنی گزیده بود و حضرت سلطان سلیمان ماهانه ۱۰۰ سکه برای مشارالیه وظیفه مقرر کرده بود و ملا مصلح‌الدین لاری که هم ملا و هم شاعر بود و شیخ حسین خوارزمی که ایشان هم ملا و شاعر بودند و در شهر آمد سکنی داشتند نظرشان این بود که این شعر تلمیح است بقصه حضرت موسی پیغمبر که در سوره کهف مسطور و مذکور است وقتی هم در بغداد از مولانا افضل‌الدین که از مجاورین تربت شریف حضرت علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام بود سؤال کردم فرمودند، من بمعنای حقیقی این شعر واقف نیستم.

اما جلال دوانی با مذاق آخوندی این شعر را شرح داده است ولی شرح مشارالیه چندان صفا بخش نیست، دعاگو هر دو تلمیح فوق را بخاك پایشان عرض کردم ایشان بعد از اندکی مراقبت سربلند کرده فرمودند که بهر دو تلمیح مساغ دارد، آنگاه با بیان بی‌نظیر خود هر دو تلمیح را تفسیر و توجیه فرمودند و این دعاگوی را مورد لطف مخصوص خود قرار دادند و دعای خیری درباره بنده مرحمت فرمودند و من مادامیکه مجاور خاك حضرت علی بن

ابی‌طالب علیه‌السلام بودم با حضور در مجلس شریفشان مشرف میشدم. در تفسیر حضرت موسی و خضر فرمودند که مراد از پیر خضر علیه‌السلام است بدین نحو که خواجه خود را در مقام موسی تصور نموده آنگاه میفرماید:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت یعنی قلم صنع خطا نمیکند، یعنی هر کاریکه من میکنم در دفتر قضا و قدر نوشته شده و کارهای من در لوح محفوظ همان است که مطابق دفتر قضا و قدر ثبت شده است، هر کاریکه از من سر بزند قبلا در لوح مخصوص مکتوب و در دفتر قضا و قدر ثبت شده است.

پس اعمال من اختیاری نیست بلکه بامر خداوند است و هر کاری که بامر خداوند باشد عین صواب است.

محصول مصرع ثانی ـ آفرین بر نظر خطا پوش پیر یعنی خضر، یعنی اینکه خطا را انکار میکند خلاصه اینکه معتقد است که بر قلم صنع خطا جاری نشده است، خطا پوشی کنایه از انکار خطاست.

خطا بر قلم صنع نرفت التزاماً مراد خطا پوشی است، اما در تلمیح دوم مراد از پیر شیخ صنعان میباشد، خواجه از قول بعضی از مریدان عبدالرزاق میفرماید: پیر ما گفت قلم صنع خطا نمیکند.

زیرا عده‌ای از مریدان شیخ که همراهش بقیصریه رفته بودند وقتی دیدند که شیخشان عاشق ترسا زاده گشته و دست بکار شرب خمر زده با دختر ترسا باده نوشیده است گفتند ای پیر خطا کرده‌ای و اهانت بشریعت مینمائی و کارهای مخالف شرع انجام میدهی، شیخ جوابداد همه این کارها که من میکنم در دفتر قضا و قدر ثبت شده است و هر چیزیکه در آن دفتر ضبط گردد بامر خداست پس قلم صنع که قلم قضا و قدر است خطا نمیکند.

محصول مصرع ثانی ـ عیناً مانند تلمیح اول است یعنی مراد از گفتن خطا بر قلم صنع نرفت «التزاماً» خطا پوشی است.

پیر ما گفت

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرین بر نظر پـاك خطا پوشش باد

الفـ برخی چنین می‌پندارند که خواجه شیراز می گوید:
پیرو مرشد ما گفت که در ایجاد کائنات بر قلم صنع خطا نرفته ـ آفرین بر نظر پاك خطاپوش پیر باد که تأدباً وجود خطارا در ایجاد کائنات بر قلم صنع نادیده گرفت وگرنه در حقیقت خطا و سهو و اشتباه در قلم صنع وجود دارد.

اینان در تأیید نظریه خویش این بیت خواجه را شاهد مثال می‌آورند که خواجه فرموده است:

گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ
تو در طریق ادب کوش و گو گناه من است

و در اینجا نظر خواجه به عدم اختیار انسان در ارتکاب گناه آشکار است ولی باز از نظر ادب می‌گوید که:

گناه اختیاری بوده است ــ لذا در بیت مورد بحث نیز تأدباً از زبان پیر می‌گوید «با وجود خطاکاری قلم صنع» که قلم صنع خطا نکرده است.

ب ــ بعضی این بیت را چنین معنی کرده‌اند که: خواجه می‌فرماید؛

مراد و راهنمای ما گفت که بر قلم صنع خطا نرفته آفرین بر نظر پاك پیر و مرشد ما باد که ما را برحذر داشت تا اسناد خطاکاری به قلم صنع بدهیم ــ بدین معنی که: چون مردم عامی و بازاری به واسطهٔ عدم درك حقایق در مشاهدات اضداد موجود در طبیعت دچار سهو و اشتباه می‌شوند و قلم صنع را خطاکار می‌پندارند پیر ما که به درك حقایق ممتاز است ما را آگاه کرد و گفت که نسبت خطاکاری به قلم صنع ندهیم، بدین صورت که ضمیر شین در خطا پوشش راجع به پیر است که ما را از اسناد خطاکاری باز داشت.

سودی در شرح دیوان خواجه شیراز، خطا پوش را کنایه از انکار خطا دانسته می‌گوید:

خواجه در این بیت خود را به جای موسی و پیر را به جای خضر نشانده چنانکه موسی که از حقایق افعال خضر آگاه نبود وی‌را به خطا و اشتباه و التباس منسوب می‌کرد ولی خضر در جواب موسی درستی و صحت افعال خود را بیان داشت و موسی دانست که آنچه خضر کرده عین صواب و صلاح و به امر خداوند بوده است ــ بعلاوه می‌گوید:

چون هر عملی که بنده انجام می‌دهد در دفتر قضا و قدر ثبت شده و در لوح محفوظ مضبوط است لذا اعمال بنده اختیاری نیست بلکه به امر خداوند است و آنچه به امر خداوند است عین صواب

است پس پیر ما گفت که قلم صنع خطا نمی‌کند همچنین سودی به‌چند روایت محصول مصراع ثانی را تلمیحی به قصهٔ عبدالرحمن یمنی یـا طبق عنوان معروف به شیخ صنعان مشروحه در دیـوان فریدالدین عطار دانسته می‌گوید:

چون عده‌ای از مریدان شیخ صنعان (عبدالرحمن یمنی) که همراه پیر به قیصریه رفته بودند مشاهده کردند که شیخ و پیشوایشان عاشق ترسازاده‌ای گشته و دست به کار شرب خمر زده و با دختر ترسا باده نوشی می‌کند گفتند: ای پیر خطا می‌کنی و به شریعت اهانت می‌نمایی و کارهای خلاف شرع از تو سر می‌زند ــ شیخ در جواب ایشان گفت:

آنچه من می‌کنم و همهٔ این افعال در دفتر قضا و قدر ثبت شد و هرچه در آن دفتر ضبط و ثبت شود به‌امر خداوند است ــ پس در بیت فوق نیز مراد از گفتن خطا نرفت انکار خطا بر قلم صنع است و قلم صنع قلم قضا و قدر است که خطا نمی‌کند و منظور التزاماً خطا پوشی است.

پرتو علوی

به نقل از بانگ جرس ص ۹۸

پیر ما گفت

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرین بر نظر پاك خطا پوشش باد

مرشد ما گفت که بر قلم آفرینش جهان خطائی نرفته است؛ آفرین بر نظر پاك او که خطا را می‌پوشاند.

پیر: مرشد و راهنما. کسی که بخواهد سالك راه طریقت شود ابتدا باید توبه کند و بعداز توبه باید مطیع و پیرو کسی شود که او را رهبری نماید و به‌اصطلاح صوفیه باید مرشدی انتخاب کند. این مرشد به اسامی مختلف نامیده می‌شود از قبیل پیر، ولی، شیخ، قطب، دلیل راه، و او شخصی است که تجربه و علم کافی دارد و خود به حق واصل شده است. حافظ از کلمه پیر به شخص خاصی نظر ندارد و مراد او انسانی روشن بین و ایده‌آل است.

صنع: ساختن، آفرینش؛ و قلم صنع: قلم آفرینش، قلم آفریدگار

و مقصود از آن ساخته‌های این قلم یعنی نقوش است که از قلم صانع جهان پدید آمده، مصنوعات قلم صنع، جهان.

مریدی می‌گوید: پیر ما گفته است که بر قلمی که نقوش جهان را ساخته خطا نرفته است ــ هرچه در جهان وجود دارد همه برمبنای فکر و فلسفه خاصی خلق شده است، و در مصراع دوم باز مرید است که با لحن آمیخته به طنز بر نظر پاك پیر خود آفرین می‌گوید و آن را خطاپوش می‌نامد.

حاصل معنی اینکه پیر خطاهای موجود در خلقت را می‌بیند و با گذشت و بزرگواری خود انکار می‌کند. این است مفهوم بیت بر حسب کلمات. اما به ملاحظهٔ مفهوم فلسفی جسورانه‌ای که در این معنی وجود دارد، و با بعضی از معتقدات دینی قابل انطباق نیست، تعبیرهای مختلفی برای بیت آورده‌اند که بعضی را نقل می‌کنیم:

سودی بعداز توضیحات مفصل و شرح ملاقات خود با چند تن از فضلای زمان در شام، که در باب این بیت از آنها سؤال کرده، می‌گوید موضوع بیت را با جلال‌الدین دوانی نیز مطرح ساخته ودر این باب با او مشاجره داشته است. آنچه مجموعاً از این مباحثات مورد قبول سودی قرار گرفته این است که «قلم صنع» قلمی است که سرنوشت آدمی را رقم می‌زند، نه آن قلمی که جهان را آفریده است. و «خطا بر قلم صنع نرفت» را چنین معنی می‌کند که انسان از آنچه در روز ازل به عنوان سرنوشت برای او تعیین شده تخطی و تجاوز نکرده است. یعنی پیر ما انسان را گناهکار نمی‌داند، زیرا به عقیده او انسان همان کارهائی را کرده که قلم صنع برای او مقرر داشته است. و در مصراع دوم شاعر می‌گوید پیر ما پاك نظر است و حسن نیت دارد، می‌خواهد به این صورت خطاکاری ما انسانها را بپوشاند، آفرین بر نظر او باد. پس به تعبیر سودی پیر بدین جهت خطا پوش است که خواسته خطای آدمی را بپوشاند، نه خطای صانع را.

اما صنع به معنی ساختن است و صانع آفریدگار و سازنده جهان معنی می‌دهد، و بدین ترتیب «قلم صنع» قلمی است که نقوش جهان را رقم زده است و تعبیر قسمت و سرنوشت برای قلم صنع تعبیر مناسبی نیست، چنانکه جای دیگر در همین معنی آمده:

هزار نقش برآید ز کلك صنع و یکی
به دلپذیری نقش نگار مـا نرسد

که هزار نقش برآمدن از کلك صنع و مقایسه آن با دلپذیری نقش نگار در مصراع دوم جائی برای تردید نمی‌گذارد که از کلك صنع یا قلم صنع ساختن نقوش آفرینش اراده شده، نه تعیین سرنوشت.

تعبیر دیگر، تعبیر شیخ آذری[1] است بدین خلاصه که مصراع دوم را دنباله یا به گفته خود او «مقول سخن پیر» می‌داند. مریدی از قول پیر نقل می‌کند که: پیر ما گفت: خطا بر قلم صنع نرفت، آفرین برنظر پاك خطا پوشش باد؛ که مصراع دوم را هم پیر گفته و ملاحظه می‌شود که چه تعبیر ناساز و بی‌اندامی است. برای رویارو نشدن با یك فکر خلاف مرسوم به هرگونه راه گریزی رفته‌اند؛ زیرا متکلمان عقیده دارند که دستگاه آفرینش درکمال نظم و ترتیب است و هیچگونه خطائی در آن راه ندارد.

دکتر غنی در معنی بیت نوشته: «...حافظ مثل خیام و آناتول فرانس دنیا را نتیجهٔ اتفاق می‌داند و نه عمل صانع حکیم و بنابراین می‌گوید خطاکاری در آن زیاد است و برخلاف این مقاله حکما که «لیس فی الامکان ابدع مماکان» و این که نظام عالم علی احسن مایکون است...»[2]

این بیت حافظ را نیز می‌توان گواهی بر صحت نظر دکتر غنی

۱ــ شیخ آذری... جواهر الاسرار... ص ۴۱۵.
۲ــ غنی... حافظ، با یادداشتها و حواشی قاسم غنی... ص ۲۹۱.

دانست:

حافظ مدار امید فرج از مدار چرخ
دارد هـزار عیب و ندارد تفضلی

و نیز این رباعی خیام را:

داننده چو ترکیب طبایـع آراست
باز ازچه‌سبب فکندش اندرکم‌وکاست
گر نیك بود خرابی از بهر چه بود
ورنیك نیامد این صور عیب کراست[۳]

و به گفتهٔ انوری:

اگر محول حال جهانیان نه قضاست
چرا مجاری احوال برخلاف رضاست[۴]

و این عقیده که خلقت و گردش امور جهان منطقی ندارد، عقیده بسیاری از حـکیمان مکانیست یونـان باستان، هم‌چـون ذیمقراطیس بوده است. به قول دانته شاعر ایتالیائی «دموکریتو، که خلقت جهان را برحسب تصادف می‌دانست».[۵]

بر بنده معلوم نشد که سبب این همه مشاجرات در این بیت حافظ چه بوده؛ زیرا در همین زمینه به شکوك فلسفی بسیاری در حافظ برمی‌خوریم، از این گونه که: «فلك را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم» یا «عالمی دیگر بباید ساخت و ز نو آدمی».

حسینعلی هروی

به نقل از شرح غزلهای حافظ ج/۱ ص ۴۴۶

۳ــ خیام... رباعیات... ص ۴۵.
۴ــ انوری... دیوان... ص ۲۷.
۵ــ دانته... کمدی الهی:
Democritochell mondo a caso Pone (Inferno, iv, 136)

قلم صنع

قلم صنع: آفرینش.

پیر ما گفت: خطا بر قلم صنع نرفت

آفرین بر نظر پاك...: الف: معنی ظاهری: مراد و مرشد ما گفت در کارخانه‌ی آفرینش، سهو و خطایی، نرفته است. این عیب پوشی، قابل تحسین است.

ب: معنی توجیهی: با توجه به اینکه پیر، جواب سؤال مقدر را داده است: میتوان بیت را چنین توجیه کرد:

مراد و مرشد ما در پاسخ گفت، در نظام خلقت، هیچ اشتباهی رخ نداده است از اینکه شك و خطاهای عنوان شده از سوی سؤال کننده را رد می‌کند، قابل تحسین و تقدیر است.

ج: معنی تلمیحی: در داستان سفر خضر و حضرت موسی (سوره‌ی کهف «۱۸» آیه‌ی «۶۶»، تا پایان سوره) چون کشتی و

جوان و دیوار، به وسیله خضر، سوراخ و کشته و بر پای داشته می‌شوند و موسی سر این کارها را نمیداند، ناچار، اعمال خضر را، حمل بر خطا می‌کند، اما خضر در پایان کار حکمت ماجرا را، باز می‌گوید و اراده‌ی حضرت بـاری را، در این قضایا، مینمایاند و می‌گوید که من این کارها را خودسرانه نکردم. احتمالا، حافظ با توجه به «ماجرای خضر و موسی»، می‌گوید: پیر ما (= خضر) در پاسخ [موسی] گفت، هیچ‌گونه خطایی در نظم آفرینش وجود ندارد. از اینکه اندیشه‌ی پاك او توانست اینگونه، بر خطا انگاری موسی، سرپوش بگذارد، قابل تحسین است.

ر ــ ذوالنور

پیرما

تمام معانی که برای این شعر گفته‌اند سخیف است و باید همان معنی ظاهر را معتبر شمرد، در جای دیگر خود حافظ می‌گوید:

گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ
تو در طریق ادب باش و گو گناه من است

بحکم القرآن یفسر بعضه بعضاً باید گفت که حافظ مثل خیام و آناتول‌فرانس دنیا را نتیجهٔ اتفاق می‌داند نه عمل صانع حکیمی، و بنابراین می‌گوید خطاکاری در آن زیاد است و بر خلاف این مقاله حکما که «لیس فی‌الامکان ابدع مماکان» و اینکه نظام عالم علی احسن مایکون است او با خیام که می‌گوید:

گر بر فلکم دست بدی چون یزدان
برداشتمی مـن این فلك را ز میان

می‌گوید احکام دنیا خوب نیست.

حواشی دکتر غنی بر حافظ

آفرین بر الخ...

از برای این مصراع توجیهات چند کرده‌اند از آن جمله آنکه معنی خطاپوشش باد اینست که بجهت سخنی که گفت نگذاشت که‌کسی از روی خطا نسبت خطا به قلم صنع دهد و در مجالس المؤمنین مذکور است که حکیم فاضل جلال‌الدین دوانی رساله‌ای در شرح بیت مذکور نگاشته.

داور

به نقل از حواشی حافظ قدسی

پیرما

صنع: بضم اول و سکون دوم آفرینش و کار ــ قلم صنع: خامهٔ هستی، اضافهٔ تخصیصی ــ معنی بیت: پیر روشندل ما بفراست دریافت و بمریدی که پنداشته بود خطائی بر خامهٔ آفرینش رفته است، فرمود: خطا و اشتباهی از قلم صنع در کارگاه هستی صادر نشده است. آفرین بر دیدهٔ پاک‌بین پیر مرشد باد که خطای مرید را دریافت ولی بروی او نیاورد و هدایتش کرد، برخی هم می‌گویند که از این بیت همان ظاهر معنی الفاظ مرادست و به تأویل نیازی ندارد.

دکتر خلیل خطیب رهبر

پیر ما گفت خطا در قلم صنع نرفت
آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد

یاد دارم روزی استاد بزرگوار ما یعنی وخشور این زمان بعینه همین مطلب را میفرمود که در آفرینش غیر خوب خلق نشده است؛ عرض کردم پس اینهمه ناگواریها چیست فرمودند فرق رنگ است و بس؛ چون عقل بنده نارسا بود استدعا کردم واضحتر بفرمایند فرمودند تصور نمائید شمعی درمیان فانوسی که یکصد قطعه شیشه‌های رنگارنگ در اطراف دارد روشن باشد و مثلا شیشهٔ نمره ۵ سپید. و

نمره ۶ سیاه باشد. بنظر ظاهری فرق از سپیدی تا سیاهی البته بسیار مینماید اما از درون پرتو شمع بهر دو یکسان میرسد و در بخشش شمع تفاوتی واقع نیست همچنین بخشایش قدرت اگر چه بظاهر مختلف مینماید ولی در باطن و واقعی تفاوت ندارد. اما در موضوع مصرع دوم بنظر خود بنده مقصود حافظ نه این باشد که مرشد وی در صنع خطائی دیده و خطا پوشی کرده است بلکه از آنجائیکه پاك بینان را خطائی در نظر نمیگنجد لذا نسبت بمریدان خطا پوشی‌ها کرده است و این خطا پوشی به آن نکته مناسبت دارد. اما آنکه شخص نویسنده سؤال این نوع عقاید را به تصوف نسبت میدهد اگر بدرستی پی بریم می‌بینیم این‌عقیده‌ها خیلی‌قدیم وایرانیان‌باستان و وخشوران آنان بواسطهٔ همین عقاید توانسته‌اند ذات احدیت را به یگانگی بشناسند و پی بسوی ذات در خود ببرند همانا دعوی خدائی را که به جمشید نسبت میدهند همان انا الحق است که منصور میگفت.

بهمرد نوشیروان یزدانی

پیر خطاپوش

البته مقصود و معنای مصرع اول معلوم است زیرا که عمدهٔ مقصود سائل قسمت آخر بیت است زیرا پس از آنکه اظهار میکند: «با وجودیکه پیر اظهار بر عدم تخطی چرخ و صانع میکند و آفرین بر نظر پیر میفرستد دیگر با وجود فقدان خطا از چه نقطه نظر خطا پوش شده و خطای معدوم را می‌پوشاند». بعقیدهٔ بنده خطای قسمت دوم مربوط به خطای قسمت اول نیست بلکه تفسیر این شعر را بنده اینطور مینمایم: بزرگ و مراد ما فرمود در امور روزگار خبط و خطائی نشده است. پس آفرین‌باد برنظر چنین بزرگی که خطای ما را پوشانیده است.

مقصود از خطای ثانی اینست که مردم اغلب روزگار را تخطی و کار خلقت را از روی مواسات و مساوات نمیدانند اینست که در

این راه دچار خطا میشوند و بچرخ بد میگویند و گمان چنین خطا خود خطائی بزرگ است.

گردش گیتی منظم است و نباشد
با یکیش مهر و با یکی دگرش کین

تهران ــ ساسان کی آرش گیلانی

آفرین بر قلم

تقریباً سه سال قبل در شیراز روزی در خدمت مرحوم فرصة‌الدوله (که بلا شك از ادبا و فضلاء بزرگ ایران بود) بودم و از هر در کلامی گفته میشد تا سخن بمعنی شعر مذکور رسید و بنده استفسار کردم فرمودند «خود نیز مدتی در معنی این شعر غور کرده و از درك عاجز بودم تا اینکه شبی بخواب دیدم که وارد حافظیه شدم و خواجه در ایوان نشسته بود پیش رفته پس از سلام معنی آن شعر جویا شدم فرمودند «مصرع دوم هم راجع به قلم صنع است و کاتب اشتباهاً بجای (قلم) نظر نوشته» از خواب بیدار شدم و بجای نظر قلم خواندم دیدم معنی شعر صحیح و موافق عقیدهٔ حقیقی خواجه است ــ این بود ماحصل فرمایش مشار الیه ــ حال اگر خواب ایشان رؤیای صادقه باشد باید شعر مذکور را چنین نوشت و خواند:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرین بر (قلم) پاك خطا پوشش باد

در اینصورت یعنی آفرین بر قلم پاك و خطا پوش آفریننده باد ــ با عقیدهٔ پاك خواجه نیز موافق و مطابق است ــ عقیدهٔ بنده هم همین است.

دیگران هم توجیهات چندی کرده‌اند و صاحب کتاب مجالس المؤمنین مینویسد «حکیم دوانی رسالهٔ در شرح بیت مذکور نگاشته است» لیکن تا بحال چنین کتابی از نظر بنده نگذشته و یحتمل طبع نشده باشد. مرحوم شیخ مفید متخلص به داور (در علوم قدیمه استاد

فرصةالدوله بوده) در دیوان حافظی که طبع بمبئی و بخط قدسی است در صفحهٔ ۱۸۳ حاشیه مینویسد «معنی خطا پوشش باد اینستکه بجهة سخنی که گفت نگذاشت که‌کسی از روی خطا نسبت خطا بقلم صنع دهد» ــ ولی بعقیدهٔ بنده این توجیه بنظر متأمل بعید می‌آید و عقیدهٔ مرحوم فرصةالدوله صحیح‌تر است اگرچه کلمهٔ قلم تکرار میشود اهمیت ندارد و مکررات در اشعار خواجه زیاد هست.

بوشهر ــ ۲۸ شعبان ۱۳۴۲

م. حسین رکنی‌زاده سالك

پس از ستایش داور یکتا و هستی بخش هر زشت و زیبا و درود اولین جلوهٔ الهی حضرت رسالت پناهی خاتم پیمبران و واسطهٔ فیوضات شاملهٔ ایشان و ستایش آل طاهرین و عترة معصومین او فرمانفرمایان مملکت قضا و قدر ائمهٔ اثناعشر سیما سرحلقهٔ اصفیا و حقیقت اولیا مولی المتقین و امیرالمؤمنین صلوات‌الله و سلامه علیهم اجمعین چنین گوید: «نعمةاللهی» علی اکبر الحسینی که چون این شعر نغز و کلام حقیقت نظام حضرت لسان‌الغیب خواجه حافظ شیرازی قدس سره که میفرماید «پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاك خطا پوشش باد» مطرح انظار مدققین و معرض افکار محققین و مورد اشکال ارباب کمال شده که مقتضای ظاهر این است که خطائی در قلم صنع بوده و پیر بنظر پاك خطا پوشی و ستاری نموده باشد لهذا چند وجه بنظر قاصر و خاطر فاطر این برهنه از هنر و از هرچه خوانند کمتر در رفع این اشکال رسیده بعرض ارباب کمال و اصحاب حال میرساند تاکه قبول افتد و که در نظر آید:

وجه اول ــ مصراع ثانی هم مقول قول پیر بوده باشد و براین وجه معنی آنست که پیر آفرین میگوید و ستایش میکند نظر پاك حضرت صانع را که در این مقام عبارتست از تجلی در مقام افاضهٔ

وجود بخطا پوشی که مراد رفع نقایص است یعنی از مبداء ابداع و منشاء ایجاد بمقتضای صفت علم و قدرت که با ثبوت آنها بوجه کمال خطای از موصوف محال است تمام مراتب موجودات را از عقل نخستین تا جرم هیولی بوجه اتم و اکمل و احسن آفریده و اگر قبایح نسبی توهم و تصور شود از قامت ناساز بی اندام ماست پس خطا پوشی مستلزم ثبوت خطا نیست زیرا که از بدو ایجاد خطا پوشی و رفع نقایص از افراد و ممکنات فرموده و این اصطلاحی است جاری در تمام السنه مثلا در فارسی گویند «انگشتر را خوب ساخته ولی حلقهٔ او را تنگ کرده» و در عربی گویند «اضق الرکیه» و امثاله فوق الاحصاء و نظیر این مسئله بیانی است که محققین در آیهٔ شریفهٔ انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت فرموده‌اند که چون افعال الله متعلق بزمان نیست از اولین مرتبه تعلق تجلی به تعمین محمدی و اهل البیت اذهاب رجس از آنها فرموده پس در هیچ مرتبه ثبوت رجس بهیچوجه لازم نیاید.

وجه ثانی ــ آنکه مصراع دویم مقول قول مرید یعنی خواجه باشد براین وجه معنی آنست که خواجه مدح و تمجید میفرماید نظر پاك پیر را بخطا پوشی یعنی پیر چشم از مراتب صوری و عوالم ظاهری که بواسطهٔ شدت محجوبیت و عدم کشف حقایق تصور بعضی عیوب و نقایص در کیفیت موجودات توهم میشود پوشیده از رتبهٔ عین‌الیقین گذشته بمقام عین‌الیقین رسیده حقایق اشیاء را کماهی مشاهده نموده وحقیقت الشیء ما لم یحب لم یوجد در یافته تمام افراد ممکنات را در مقام خود بمقتضای حکمت کاملهٔ الهی بی عیب و صحیح و حقیق بموضوع له خود دیده.

جهان چون چشم و خط و خال و ابروست
که هر چیزی بجای خویش نیکوست

وجه سیم ــ آنکه مصراع ثانی همچنان مقول قول خواجه باشد و مراد از خطا پوشی پیر آن باشد که حضرت پیر بهمت عالی چشم

از هستی موهوم خود که وجودك ذنب لا یقاس به ذنب پوشیده از تعینات و لوازم ماهیات درگذشته و بمقام فنا فی الله رسیده چشم از هرچه غیر حق بسته و در خلوت اولیائی تحت قبابی با شاهد غیبی نشسته و چون چشم از جهت یلی‌الخلق اشیاء که منشأ خطاهای اضافی است پوشیده درنظر حقیقت او را از اشیاء جز جهت یلی الحق که خیر محض است هیچ چیز مشهود نیست.

دلی کز معرفت نور و صفا دید
بهر چیزی که دید اول خدا دید

در هرچه نظر کردم سیمای تو می‌بینم کما قال مولینا امیرالمؤمنین صلوات الله و سلامه علیه «ما رأیت شیئاً الا ورأیت الله قبله و بعده و معه» کانه پیر میفرماید:

هم او بود و هم او گفت و هم او کرد
نکو بود و نکو گفت و نکو کرد

اصفهان ــ فقیر نعمة اللهی ــ علی‌اکبر الحسینی

پیر ما

یك نفر شاعر حقیقی که بواسطهٔ عظمت قوهٔ تصور و فکر و اراده متمایز از دیگران است گاهگاهی به بطون اعماق طبیعت فرو رفته و حقایق اولیه را کشف و با اعتباری ساده و بهترین طرزها برسم سرمشق برای اولاد آینده بیادگار باقی میگذارد. چنانچه اغلب اوقات برای فهماندن نتایج اعمال قبیحه، بعضی از آنها را بخود نسبت میدهند چنانکه سعدی در بوستان بیان مینماید که پس‌از ورود به بت خانه و شناختن بازیچهٔ آنجا، شیخ بتخانه را بچاه انداخت و حافظ نیز در آن شعر نسبت خطا بمقام الوهیت میدهد. ولی حقیقتاً آیا سعدی قاتل بوده است و حافظ مرتد؟ خیر! مقصود حافظ از ذکر این غزل بیان مرتبه و مقام مرشد بوده است. حافظ میفرماید که مرشد مطالبی را درك میکند که فهم مرید از درك آن عاجز است و بهمین

جهت در یکی از غزل‌های دیگر خود میگوید که نظر به پستی فکر، مرید باید بکلی مطیع مرشد باشد. چنانچه میگوید:

بمی سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید
که سالك بی خبر نبود ز راه و رسم منزلها

پس حافظ میخواسته فرق مابین مرشد و مرید را بیان نماید چنانچه سعدی برای بیان یك حقیقت اقرار بقتل نفس نمود. و شایدهم این معنی که من و دیگران برای آن تصور مینمائیم اصلا خطا باشد و مقصود اصلی حافظ دور ازین معانی و نیات بوده باشد. بنابراین، یك حکایت افواهی را راجع باشعار حافظ درین موقع بیان مینمایم.

موقعی مابین دو دسته در یکی از اشعار حافظ که ــ کشتی شکستگانیم ای باد شرطه برخیز... اختلاف واقع‌شد که کلمهٔ شکستگان درین موقع صحیح است یا کلمهٔ نشستگان زیرا که هر دو کلمه افادهٔ مرام مینمود بالاخره از یك شاعر اعقل از خودشان سؤال نمودند و شاعر مزبور بدین ترتیب جواب داد.

بعضی شکسته خوانند بعضی نشسته دانند
چون نیست خواجه‌حافظ معذور دار مارا[1]

تفسیر اشعار بعضی از شعرای فلسفی بسته بذوق و سلیقهٔ خواننده است که مطابق ذوق خود تفسیر نماید.

قاهره ــ حبیب‌الله قزل ایاغ ــ پور رضا

آفرین بر نظر...

معنی آنست که آنچه حق سبحانه در وجود آورد از خیر و شر نفع و ضرر همه باقتضای عدالت بیخطا است و اینکه خطا نمود میشود از کوته‌بینی ماست از اینجهت که از ما صدور می‌یابد و معنی بیت نیز اینچنین باشد یعنی پیر ما گفت که خطا در قلم صنع ایزدی نرفته

۱ــ این جواب را بعضی‌ها به حسنعلی خان امیر نظام که در فن ادب و انشاء ید طولی داشت و برخی هم بناصرالدینشاه نسبت میدهند. (ایرانشهر)

همه بر نهج عدالت و صوابست هرچه از قلم رفته آفرین بر نظر پاك او که آنچه بمقتضای بشری خطا در چشم می‌نشیند آنرا بعین بصیرت غیرازو در وجود نیست و جز حق دیگری در چشمش شهود نه مر او را از صدور خطا معذور میدار ــ گر نظر در سیر بی نوران کنی ــ جمله را بیشك ز معذوران کنی. نظر در سیر بی‌نوران کردن عبارت از آن بود که بدیده غیرت نگرد که بر شخصی بحکم کل اناء یترشح بما فیه هرچه درون دارد بحکم امر ایجادی بی‌اختیار بظهور می‌آید که طبیعت آتش چون محرق است نسوزد وجه یعنی و هم خطا در صنع که بر لوح دل من باقتضای حکمت بالغه و مصلحت کامله صواب بقلم تقدیر رقم کرده بود و بدین سبب در حضیض اولئك کالانعام بل هم اضل سبیلا فرو مانده بودم دست پیر کامل آنرا در استتار عدم آورد و بر فراز شهودان‌الله حکیم علیم نشاند برین سؤال آنکه چون خطا نبود خطاپوشی بچه معنی بود وارد نشد وجه دیگر اصل در اشیا حسن و لطافت و خیر و شر و قباحت عارضی است و در عبادت تقلیب دارد یعنی آفرین بر نظر پاك پیر صاحب کمال مظهر لطف و جمال باد که خطاپوش است یعنی شر و قبح که عارضی است از نظر وی پوشیده شده یعنی خطا درنمی‌آید آنچه اصل حقیقت است همان می‌بیند چه خوش گفته که خطا در قلم صنع نرفته وجه و نیز خطا قلم صنع نرفته تنبیهه بران میکند قاصرانی که اثبات خطا می‌نمایند و نسبت خطا بصانع زیرا که همه فعل اوست و آنچه در مصرع ثانی است اشار ت‌برآنست که نمایش خطا در نظر قاصران که دیدهٔ ادراك ایشان از غشاوهٔ تقلید و سبیل صورت بینی پاك نشده و از اطلاع بر فاعل حقیقی و احاطه بر مصالح کل نظام همه عالم صواب مینماید نظر او پاکست از غبار کدورت اغیار و خطاپوش است که در نظر قاصران مینماید از نظر حقیقت بین او پوشیده و لفظ خطا که در مصرع ثانی است مراد خطا است که در نظر قاصران مینماید نه خطای فی‌الواقع وجه دیگر یعنی ای عزیز بی‌تو و بی کار تو کار ما ساخته

است و هرچه هست از آنجا به نسبت همه خوبست خالی از مصلحت نخواهد بود. ما صنع‌الله فهو خیر ـ ز نیکو هرچـه صادر گشت نیکوست. فعل‌المحب محبوب وجه و نیز جمله معترضه است یعنی پیر ما که آفرین برنظر پاك خطاپوش او باد چه خوش گفته که خطا در قلم صنع نرفته.

مأخذ: مولانا بدرالدین: بدرالشروح. بمبئی، امین، ۱۳۶۲

پیر ما گفت

این بیت از مهمات و مشکلات ابیات است و توجیه معنی بوجه وجیه آنست که مرشد ما گفت که خطا واقع درقلم صنع‌صانع که عبارت از قلمی بود که به حکم اول ماخلق‌الله القلم از عدم به وجود آمده، آنچه از نیك و بد و خوب و زشت در عالم بوجود آید تحریر نمود نشده بلکه هر نوشت به موجب حکمت و مصلحت صانع بوده و آنچه از نیك و بد الحال در عالم موجود می‌شود بموجب نوشتهٔ اوست و آفرین برنظر پاك مرشد باد که نافی و دافع خطا هست، یعنی مرشد ما خطا را از قلم صنع نفی می‌کند و وجود حکمت صانع را به اثبات می‌رساند.

حواشی دیوان حافظ چاپ ۱۲۹۹ بمبئی ص ۱۲۹

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرین بر نظر پاك خطا پوشش باد

معنی این بیت صریح است و هیچگونه ابهامی که محتاج تفسیر باشد در آن نیست معهذا شرحی بر آن نوشته‌اند که از دو راه به یك نتیجه می‌رسد اول آنکه ما از جهت نقصان دانش و بینش خود تصور می‌کردیم که بر قلم صنع الهی در کتاب خلقت خطائی رفته و این تصور خطا بود، پس آفرین بر نظر خطاپوش پیر ما که خطای ما را

پوشانده و به ما فهماند که بر قلم صنع خطا نمی‌رود دوم تفسیر دوم اینست: خطاپوش یعنی نظری که خطا را از جهت عدم آن نمی‌بیند و این در حکم قضیه سالبه است که صدقش ملازم وجود موضوع نیست، پس چون خطائی نیست خطائی دیده نمی شود و هرچه می‌بیند صواب محض است.

در خاتمه گفته شود که اغلب این شرح و تفسیرها از نظر حفظ آثار خواجه بوده است که مبادا در اثر تعصب جهال برای اینگونه مقولات از میان برود.

حسین پژمان بختیاری

به نقل از مقدمه دیوان حافظ چاپ بروخیم تهران ۱۳۱۸ ص ۱۲۴

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت[1]
آفرین بر نظر پاك خطاپوشش باد

معنی بی‌تکلفانه اولا اینکه از گفته پیر و مرشد معلوم باشد که

۱ــ پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاك خطا پوشش باد
آنچه حق تعالی بحکمت بالغه خود بوجود آورده تماماً خیر محض و باقتضای عدل و عاری از خطاست و اینکه درنظر بعضی خطا نماید همانا از کوته نظریست.
بهیچوجه خطا بر قلم صنع نرفته و همه امور بر نهج عدالت و صواب محض است، آفرین برنظر پاك او باد که هرچه باقتضای بشری دیده میشود آن بدیده بصیرت غیراز خیر در وجود نیست و غیر حق بچشم مشاهده نمیشود و از صدور خطا معذور میدارد.

گر نظر در سیر بی‌نوران کنی جمله را بیشك ز معذوران کنی

نظر در سیر بی‌نوران کردن عبارت از آنستکه بدیده عبرت نگرد بمصداق (ان‌الله حکیم) همه بر نهج صورت است که نمایش خطا در نظر کوته‌نظران دارد که دیده ادراك آنان از حدود تقلید بیرون نیامده است لذا توهم خطا نمایند.
و خطا در مصرع دوم مقصود خطا از نظر کوته‌بینان است نه خطای فی‌الواقع.
بمصداق این بیت:

هرچیز که هست آنچنان میباید
آن‌چیز که آنچنان نمیباید نیست

←

خطا بر قلم صنع نرفته که اگر باعلام پیر این مسئله بر ما معلوم نمی‌شد ما از غایت نقصانیکه داریم توهم میکردیم که خطا بر قلم صنع رفته و این خطاست که کسی اعتقاد خطا در کارخانه الهی راه دهد آفرین بر نظر پاك خطا پوش پیر باد که خطای ما را پوشید یعنی نگذاشت که از ما این گمان خطا که خطا بر قلم صنع رفته سر زند زیرا که عالم بر ابلغ نظام مخلوقست یعنی بهتر از این متصور نیست، ثانیاً اینکه بگوئیم که نظر خطاپوش یعنی خطا را نمی‌بیند از اینجهت است که خطا نیست و این در حکم قضیه سالبه است و صدق سالبه مستلزم وجود موضوع نیست چه تواند بود که صدقش بواسطه عدم موضوع باشد[۲] و محمول از او مسلوب باشد همچون انسان حجر نیست و خطا پوش در اینمقام از قبیل اولست یعنی در واقع چون خطا نیست نظر پیر و مرشد کامل مطابق واقع کتاب صنع را مطالعه میفرماید و چنانچه خالی از خطاست او نیز خالی از خطا می‌بیند مثل آنکه کاتب خط بی عیبی نوشته باشد و ممیزی چنانچه هست او را بیند کاتب گوید آفرین بر این ممیز باد که خط مرا بی عیب دید یعنی چنانچه در واقع بی عیب بود ملاحظه نمود و ناقصان از غایت نقصی که دارند صوابرا خطا می‌بینند و مؤید اینمعنی

→

نیست در دایره یك نقطه خلاف از کم و بیش

که من این مسئله بی چون و چرا می‌بینم

یا آنکه بگوئیم که آنچه باعتقاد جاهلان خطاست پیر و مرشد آنرا پوشیده هرچند در واقع خطا نیست چنانچه امام ثامن ضامن علیه‌السلام در توجیه آیه کریمه (لیغفرلك‌الله ماتقدم من ذنبك و ما تأخر) فرمود که یا محمد(ص) ما فتح مکه نصیب تو کردیم تا معلوم کفار قریش گردد که آنچه باعتقاد قریش گناه است که سب‌الهه باطله باشد بخشیده‌ایم چه اعتقاد قریش این بود که پیغمبر بواسطه این گناه که عبارت از بیحرمتی نسبت به بتان و الهه باطله ایشانست از طواف کعبه در اینمدت که در مدینه بود محروم مانده.

تصریح لسان‌الغیب در بیت دیگر است.

کمال سر محبت ببین نه نقص گناه
که هر که بی‌هنر افتد نظر بعیب کند

پس گویا لسان‌الغیب فرموده که آفرین بر نظر پاك خطاپوش پیر و مرشد باد که صفحه صنع را چنانکه هست خالی از خطا می‌بیند ودلیل براینکه ناقص‌صواب‌را خطامی‌بیند وخطا چون درواقع نیست از نظر جهل کمال بکمال پوشیده است و اینکه ثنویه بدو صانع قائلند تو هم کرده‌اند که در عالم شر بسیار است و فاعل شر و خیر یکی نمیتواند بود از اینجهت بدو فاعل قائل شده‌اند اما حکیم خردمند که علم باشیاء مطابق واقع دارد که اصلا شرور در عالم نمی‌باشد و آنچه ثنویه شر میپندارند از قبیل بریدن انگشت مار گزیده است که چون متضمن بقا و حیات آن شخص است در واقع خیر است و حال آنکه جاهل شر میداند (کماقال سلطان المحققین نصیرالملة والدین رحمةالله‌علیه)

هرچیز که هست آنچنان میباید
آن چیز که آنچنان نمیباید نیست

و لسان‌الغیب اشاره باینمعنی کرده است.

محمدابن محمدالدارابی
لطیفهٔ غیبی

خطا پوش

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرین بر نظر پاك خطاپوشش باد

نمیدانم دیده‌اید که بعضی از منتسبین به عرفان، در معنی این بیت، رساله نوشته و چه تأویلاتی به قالب زده‌اند!

ز سر غیب کس آگاه نیست قصه مخوان
کدام محرم دل ره در این حرم دارد

۲ــ مثل اینکه بگوئیم عنقا طائر نیست یا آنکه موضوع باشد.

*

جهان و کار جهان جمله هیچ درهیچ است
هزار بار من این نکته کرده‌ام تحقیق

*

سبب مپرس که چرخ از چه سفله پرور شد
که کام بخشی او را بهانه بـی سببی است

*

برو ای زاهد خودبین که ز چشم من و تو
راز این پرده نهانست و نهان خواهد بود

چنانچه هویداست، در این ابیات نسبت به مسلمات عرف و دین تردید کرده، بلکه مبنای خلقت را بر حکمت و نظم انکار نموده و قائل بصدفه و اتفاق شده است.

ولی از طرفی باید دانست که قوت حقیقت و ایمان، کمتر از وسوسهٔ شك و الحاد نیست که در این معرکهٔ جدال جنود و اعوانی نداشته باشد. این است که جذبه‌های درونی و علامات و دلائل و اشارات برونی، دلهای صافی را بسوی خود جذب و ندای جنبه‌های معنوی را، رسا و مؤثر مینماید.

سالك مجاهد را در این مراحل، منزل توقف نیست. انکار و الحاد عدمی است و از عدم و عدمی تشنگی طلب، سیراب نخواهد شد. باید استقامت ورزید و بوالهوسی را بیکسو نهاد و مستقیم مصمم بود. چه این سخن دراز، باین بیهودگی نیست که از تصادم با یك شك و تردید و انکار شکسته و ناچیز شود و طالب بصرف انکاری قانع گردد که از پیمودن تمام مراحل گزیری نمیباشد، ولی باید راه را تشخیص داد.

براه زهد و تقشف و تعبد از آغاز سلوك نرفته، زیرا بعبادت و زهد خشك موضوعیت و طریقیت نمیداده و این راه را خالی از

خودبینی و ریا نمیدیده است:

ثواب روزه و حج قبول آن کس برد
که خاك میکده عشق را زیارت کرد
مقام اصلی ما گوشه خرابات است
خداش خیر دهاد آنکه این عمارت کرد
نماز در خم آن ابرون محرابی
کسی کند که بخون جگر طهارت کرد

سخنی در باب بیتی از خواجه حافظ

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرین بر نظر پاك خطاپوشش باد[1]

ظاهراً یکی از عوامل تعیین کنندهٔ معنی در این بیت، شناخت و تعیین مرجع ضمیر «ش» است و برحسب اینکه کدام قسمت بیت، مرجع این ضمیر فرض شود تعبیر و استنباط از بیت و حتی لحن تلفظ و خواندن بیت نیز تغییر می‌کند.

می‌توان مرجع ضمیر را «پیر ما» گرفت؛ با این ترتیب، صورت

۱ــ سومین بیت غزلی است از حافظ بدین مطلع:

صوفی ار باده به اندازه خورد نوشش باد
ورنه اندیشهٔ این کــار فراموشش باد

غزل ۱۰۵، دیوان حافظ، به تصحیح قزوینی ــ غنی. در این گفتار بیتهایی که از حافظ نقل می‌شود، براساس ضبط همین نسخه است و در آخر هر بیت شمارهٔ غزل و بیت، ذکر شده مأخذ بیتهایی که از کسان دیگر نقل می‌شود، در حاشیه آمده است.

نثر بیت چنین می‌شود: «پیر ما گفت: خطا بر قلم صنع نرفت، آفرین بر نظر پاك خطا پوش پیر ما باد». در این حال، «آفرین» را خواجه بر نظر پاك خطاپوش پیر خوانده است.

یا می‌توان، به تکلف و نادیده گرفتن بلاغت بیت، مرجع ضمیر را «قلم صنع» فرض کرد که صورت نثر آن چنین می‌شود: «پیر ما گفت: خطا بر قلم صنع نرفت، آفرین بر نظر پاك خطا پوش قلم صنع باد». و در این شکل، باید گفت که «آفرین» را پیر، بر «نظر پاك خطاپوش قلم صنع» خوانده است.

بر این قرار دو تعبیر مختلف از صورت بیت به عمل می‌آید و هریك از این دو تعبیر، تا از کدام دیدگاه بر آن نگاه شود، تفسیرهای متفاوت و متضاد و استدلالهای درازی به دنبال دارد. واز آنجاکه نگارنده، در بیان معنی و مفهوم بیت، باآن تعبیر وتفسیرهای مختلف موافق نبود، در آن گفتگوها ورود را جایز نشمرد و با تاکید براینکه مرجع ضمیر «ش» همان «پیر» است، تشخیص این معنی را که آیا خواجه، به طنز بر پیر آفرین خوانده یا از سر باور و اعتقادی جدی، «نظر پاك خطاپوش» او را شایستهٔ آفرین دانسته، به‌آشکار شدن معنی بیت وانهاد.

لازم به تذکر است که این بیت و مفهوم آن، از نظام فکری حافظ که همانا نگرش ناب عرفانی است، جدا نیست و چون مفهوم و مفاد بیت، از اصول عرفان است و باید از همین نظرگاه هم برآن بنگریم، پس در این گفتار، نخست راجع به تصویر جهان در چشم عارف، به اختصار، سخن می‌رود، آنگاه، پس‌از بحث درباب هویت پیر، نظری به مصراع دوم می‌افکنیم و با سخنی راجع به نحوهٔ تلفظ صورت بیت و نقش تعیین کنندهٔ لحن خواندن آن در القاء معنی، بحث از نکات بیت را به پایان می‌بریم و بعد با توجه به این مقدمه، معنی و مفاد بیت را پیش نظر می‌آوریم.

الف ـ تصویر جهان در چشم عارف.

نزد عارف عاشق، جهان هستی، همه جلوهٔ جمال و جلال معشوق است همه تجلی ذات و صفات اوست و از او جدا نیست. در چشم روشن بین عارفان، یار بی‌پرده از در و دیوار در تجلیست؛ نزد حافظ نیز، جهان جلوه‌گاه جمال بی‌مانند جانان است، او هم عرصهٔ هستی را، جولانگاه حسن و ملاحت معشوق می‌بیند

حسنت به اتفاق ملاحت جهان گرفت
آری به اتفاق جهان می‌توان گرفت۱/۸۷

جهان همه تجلی روی اوست، همه اوست اما در این حال، به هیچ‌چیز هم اشاره نتوان کرد که این هموست. گل، رنگ و بوی او را دارد:

می‌خواست گل که دم زند از رنگ و بوی دوست
از غیرت صبا نفسش در دهان گرفت ۸۷/۴

نرگس به چشم او مانند گشته، همه شیوه‌های مستی و عشوه‌گری را از چشم خوش او به وام گرفته است:

گشت بیمار که چون چشم تو گردد نرگس
شیوهٔ تو نشدش حاصل و بیمار بماند ۱۷۸/۷
نرگس همه شیوه های مستی
از چشم خوشت به وام دارد ۱۱۸/۶

یاسمن به رنگ و بوی و لطافت، صورت او را باز می‌نماید:

ز شرم آنکه به روی تو نسبتش کردم
سمن به‌دست‌صبا خاك در دهان انداخت ۱۶/۷

ماه تمام، از صورت روشن او نشان دارد، اما نتوان گفت که اوست.

عارضش را به مثل ماه فلك نتوان گفت
نسبت دوست به‌هر بی‌سروپا نتوان کرد ۱۳۶/۴

سرو و گل و بنفشه و ارغوان و لاله و غنچه و نسیم، همه و همه، از جمال و جلال دوست نشان می‌دهند، ماه و خورشید، آینه‌دار

روی اویند، همه حکایت از عز و وقار او می‌گویند، کار و بارها بر حسب آرزوی دوست پیش می‌رود و سپهر و افلاك را اختیاری نیست و به اختیار او در سیر و جنبش‌اند. جهان، چون چمن و بوستانیست از گل روی معشوق پر، و عارف در این باغ و چمن روی او را تماشا می‌کند.

هر نفس آواز عشق می‌رسد از چپ و راست
ما به چمن می‌رویم عزم تماشا که راست[۲]

***

مـراد دل ز تماشای بـاغ عـالم چیست
به دست مردم چشم از رخ تو گل چیدن ۳۹۳/۴

عارف در جهان و امور جهان، معشوق را می‌بیند ازین رو بجز حسن نمی‌بیند؛ و اگر چیزی و امری را جدا از او بپندارد مورد عتاب قرار می‌گیرد، ازین سبب است که وقتی بایزید بسطامی، در سیب سرخی می‌نگرد و به غفلت آن را لطیف می‌خواند، مورد عتاب قرار می‌گیرد، عقوبت می‌شود و بایزید برای تنبیه خویش به جهت این ترك ادب، سوگند یاد می‌کند که دیگر از میوهٔ بسطام نخورد[۳]. و حافظ چون از حفظ جانب یار خویش غافل می‌شود و به تماشای ماه نو به بام برمی‌رود معشوق با او سخن سرزنش آلود می‌گوید:

گفتا برون شدی به تماشای ماه نو
از ماه ابروان منت شرم باد، رو ۴۰۶/۱

عارف صاحبدل، در جهان، حسن و عنایت معشوق را می‌بیند و عاشقانه در آن می‌نگرد در این میان، آزارها، کشمکشها، بیماریها و حتی ستیزه‌گریهای دیگران را نسبت به خودش استثنا نمی‌کند، همه را از او می‌داند و بدان خوشنود است:

۲ــ مولانا، دیوان کبیر، بدیع‌الزمان فروزانفر، ج ۱، ص ۲۵۷.
۳ــ عطار، تذکرة‌الاولیاء، رینولدالن نیکلسون، ج ۱، ص ۱۴۱.

زاهد ظاهر پرست از حال ما آگاه نیست
درحق ما هرچه گوید جای هیچ اکراه نیست ۷۱/۱
وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم
کـه در طریقت ما کـافریست رنجیدن ۳۹۳/۲

همه آنچه خواست و عنایت معشوق، بر ما مقدر کرده، نغز و خوش و زیباست؛ اما، حیله‌گری‌های عقل دور اندیش در جلب و دفع نفع و ضرر است که انسانها را وامی‌دارد تا شر و بدی ببینند.

هرچه هست از قامت ناساز بی‌اندام ماست
ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست ۷۱/۹

عارف عاشق، روی خوب معشوق را همه‌جا می‌بیند، عاشقانه در جهان می‌نگرد و همه را به لطف و خوبی تفسیر می‌کند:

روی خوبت آیتی از لطف بر ما کشف کرد
زان‌زمان جز لطف‌وخوبی نیست درتفسیر ما ۱۰/۵

عاشق در جمال معشوق به چشم بد نمی‌نگرد:

منم که شهرهٔ شهرم به عشق ورزیدن
منم که دیده نیالوده‌ام به بد دیدن ۳۹۳/۱
هرآنکه روی چو ماهت به چشم بد بیند
بر آتش تو بجز جـان او سپند مباد ۱۰۶/۶

عارف، بر جهان عاشق است که جهان را همه از او می‌بیند و آنکه به چشم عشق در جهان نگه کرد، جز حسن و خوبی نمی‌بیند:

به عین عشق آنکو دیده‌ور شد
همه عیب جهان پیشش هنر شد
هنر سنجی کند سنجیدهٔ عشق
نبیند عیب هرگز دیدهٔ عشق[۴]

۴ــ وحشی بافقی، مقدمهٔ فرهاد و شیرین.

هر شوره‌زاری که نمی‌از عشق او یافت گلزاری شد.

گلزار کند عشقت آن شورهٔ خاکی را
در بار کند موجت این چشم سحابی را[۵]

نسیم عشق به هر خار بن که برگذشت از آن گلبنی کرد.

شد خارها گلزارها از عشق رویت بارها
تا صد هزار اقرارها افکند در ایمان ما[۶]

هرچه در عشق غوطه خورد، اگر همه پلیدست پاك گشت:

رسیدم در بیابانی که عشق از وی پدید آید
بیابد پاکی مطلق در او هرچه پلید آید[۷]

***

هرکه را جامه ز عشقی چاك شد
او ز حرص و جمله عیبی پاك شد[۸]

راه عشق، ورای همه راههاست، در عشق همه چیز دگرگون می‌شود:

از محبت تلخها شیرین شود
از محبت مسها زرین شود
از محبت دردها صافی شود
از محبت دردها شافی شود
از محبت مرده زنده می‌کنند
از محبت شاه بنده می‌کنند[۹]

ب ــ پیر، هویت پیر:

پیر، مرشد و راهنمای مرید راه عشق و مراد سالك طریقت

۵ــ مولانا، همان، ج ۱، ص ۵۳.
۶ــ مولانا، همان، ج ۱، ص ۲۵.
۷ــ مولانا، همان، ج ۲، ص ۲۳.
۸ــ مولانا، مثنوی، انتشارات امیرکبیر، ص۲.
۹ــ مولانا، مثنوی، ص ۲۷۲.

است؛ پیر راه، اگرچه نادر وجود و دشوار یاب است؛ اما رهرو، در راه بیکران و وادی بلاخیز عشق، به پیشوا و پیری ره شناس نیازمند است و شخص تا دست ارادت، در دامن پیری راهبین نزده در طریقت نیامده و روش او عین گمراهی است:

پیر ره کبریت احمر آمدست
سینهٔ او بحـر اخضر آمدست
هر که او کحلی نساخت از خاك پیر
خواه پاك و خواه گو ناپاك میر
راه دور است و پرآفت ای پسر
راه‌رو را می‌بایـد راهبر
گر تو بی‌رهبر فرود آیی به‌راه
گرهمه‌شیری فرود افتی به‌چاه[10]

اما، مرشد و پیر ره شناس عارفان عاشق، خود عشق است؛ راهنمای عارف سالك، در این بحر جان ربا، جز عشق نیست.

راهی پر از بلاست ولی عشق پیشواست
تعلیممان دهد که درو برچه‌سان رویم[11]

عارف عاشق، در حریم عشق، بجمله اعضا، چشم و گوش است، زیرا که رهبری با عشق است:

خامش کن و پیر عشق را باش
کاندر دو جهان تو را امامست[12]

***

در حریم عشق نتوان زد دم از گفت و شنید
زانکه آنجا جمله‌اعضا چشم باید بود و گوش ۲۸۶/۷

در این طریق خطرناك و این ظلمات که پراز گمراهیست،

۱۰ــ عطار، مصیبت‌نامه، نورانی وصال، کتابفروشی زوار، ص ۶۳ــ۶۲.
۱۱ــ مولانا، دیوان کبیر، همان، ج ۴، ص ۵۲.
۱۲ــ مولانا، همان، ج ۱ ص ۲۲۲.

پیشوایی و راهبری، فقط عشق روی او را رسد و سودای اوست که راهنمای جان سرگشتهٔ عارف است.

عشق تـو قلاوز جهانست
سودای تو رهنمای جانست[۱۳]

***

هله تسلیم و خمش کن نه امامی تو ز جمعی
نرسد هیچ کسی را بجز این عشق امامت[۱۴]

پس، پیر در این‌جا، خود عشق است؛ عشق گفت که: خطا بر قلم صنع نرفت و خواجه حافظ که به نور عشق بینا شده در کارگاه آفرینش بجز از صنع معشوق و حسن و هنر او هیچ نمی‌بیند.

ج ــ نگاهی به مصراع دوم بیت.

خواجه، نظر پیر را «پاک‌خطاپوش» خوانده است؛ پاک ازین‌رو که بستهٔ هیچ بندی نیست، ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است. جهان عشق، جهان بی‌رنگیها و رهایی از بستگیهاست؛ آنجا که پیر عشق ایستاده، آزادی مطلق است، جهانیست ورای جهان رنگها و نیرنگها؛ چون و چراهای عقل دوراندیش و خودبینی‌هایش بر این درگـاه راه ندارد، پس سود و زیان و مایه‌یی نیست، کشمکش و ستیزه‌جویی نیست، عیب و نقصانی نیست، چون و چرا و حیله اندیشی نیست که این همه از عقل دوراندیش است و در آن درگاه عقل «بدبین بدپسند» را مجالی نباشد، پس همه پاکی و صفاست، همه حسن و هنر است.

چشم آلوده نظر از رخ جانان دور است
بر رخ او نظر از آینهٔ پـاک انداز ۲۶۴/۳
او را به چشم پاک توان دید چون هلال
هر دیده جای جلوهٔ آن ماهپاره نیست ۷۲/۵

۱۳ــ عطار، دیوان، تقی تفضلی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۶۴.
۱۴ــ مولانا، همان، ج ۱، ص ۲۳۷.

نظر پـاك تواند رخ جانان دیدن
که‌در آیینه نظرجز به‌صفا نتوان کرد ۱۳۶/۶

ازین قرار، نظر عشق که از خودبینی‌ها و جانب‌داریها پاك است، در کارگاه هستی خطایی نمی‌بیند.

د ـ لحن خواندن بیت:

در نحوهٔ خواندن بیت نیز تأملی باید کرد. لحن خواندن، تکیه کردن بر کلمه‌ها و تأکید ورزیدن بر جاهای بخصوصی از کلام، خود رسانندهٔ معنی موردنظر و بیانگر ذهنیات شاعر است. گوینده و شاعر نیز، بر این تکیه‌گاه‌ها و مواضع تأکید و تخفیف، در خواندن بیت، نظر دارد همچنانکه در محاوره، مخاطب ما، از لحن سخن ما، معنی موردنظر را درمی‌یابد، در شعر و خاصه شعر حافظ هم، این قاعده جاری‌ست.

به‌هنگام خواندن این بیت، بر بخشهای خاصی از آن می‌توان تکیه و تأکید کرد. چنانکه وقتی تکیهٔ خواننده بر کلمهٔ «آفرین» و کلا مصراع دوم بیت باشد، در این‌صورت، معنیی طنزآمیز و ناباورانه از مصراع نخستین بیت، گرفته می‌شود. باز اگر خوانندهٔ بیت، به‌گاه خواندن، بر «قلم صنع» تکیه کند، لحن کلامش نشان دهندهٔ نگرشی متکلمانه بر بیت است از تأکیدی که در موقع خواندن، بر این قسمت بیت رفته، چنین برمی‌آید که استدلالی از گونهٔ استدلالهای کلامی در پس این لحن نشسته و آماده است تا به ضرب استدلال و حجت قاطع ثابت کند که خطایی بر قلم صنع نرفته است.

و وقتی، درموقع‌خواندن بیت، برابتدای بیت وترکیب «پیرما» تکیه و تأکید ورزیم ازین لحن، معنی انحصار برمی‌آید؛ یعنی فقط پیر ما بود که چنین گفت و جز او کسی دیگر این چنین نتوانست گفت و این تأکید و تکیه بر کلمهٔ پیر، نظیر تکیه و تأکیدیست که بر کلمهٔ «من» می‌شود در بیتهای زیر:

منم که شهرهٔ شهرم به عشق ورزیدن
منم کـه دیده نیالوده‌ام به بد دیدن

***

اول آنکس که خریدار شدش من بودم
باعث گرمی بازار شدش من بودم

از تأکیدی که در بیتهای بالا، بر کلمهٔ «من» می‌شود نیز معنی انحصار برمی‌آید، یعنی فقط «من» و نه کسی دیگر. نگارنده نیز بر این است که بیت مورد بحث، باید به لحن اخیر و با تکیه بر بخش «پیر ما» خوانده شود، یعنی فقط پیر عشق است که چنین می‌گوید و چنین باور دارد و ما مریدان که مذهب پیر خویش داریم و طریقت از او گرفته‌ایم نیز همین می‌گوییم و بر همین باوریم «که خود به هیچ صفت روا نباشد در طریقت، که مرید جز بر مذهب پیر خویش باشد و یا به هیچ چیز و هیچ نوع از اعتقاد و حرکت و سکنات مخالفت پیر خویش روا دارد[15]».

هـ ـ مفاد بیت.

اگرچه پس‌از گفتگو از مسائل بیت، معنی و مفاد بیت نیز باید روشن شده باشد، اما جمع‌بندی این سخنان و ارائه صورتی از معنی بیت خالی از فایده‌یی نیست، پس با توجه به آنچه گذشت مفاد بیت چنین می‌شود:

پیر عشق گفت: جهان هستی، همه نگاشتهٔ قلم صنع و جلوهٔ حسن معشوق است و از کجی و کاستی بری‌ست؛ آفرین بر نظر پاك وی باد که خالی ازمیل و محابا و آزاد از رنگ تعلق است و همه حسن و خوبی می‌بیند؛ فقط پیر ما است که چنین باور دارد و چنین تعلیم می‌دهد و ما مریدان که طریقت و مذهب از او گرفته‌ایم نیز بر همینیم و همین باور داریم و فقط آنکس که به نور عشق دیده‌ور شد و به چشم پاك و نظر عشق در جهان نگریست، اینچنین می‌بیند؛ آفرین بر عشق پاك باد که بر هرکه رسید او را از عیب خودبینی و بد پسندی برهانید و دیده‌اش را به حسن معشوق بینا کرد.

محمد علی زیبایی

۱۵ــ محمد منور، اسرارالتوحید، ذبیح‌الله‌صفا، انتشارات امیرکبیر، ص۲۱ــ۲۵.

خطا برقلم صنع نرفت

پیر ما گفت: «خطا بر قلم صنع نرفت»
آفرین بر نظر پاك خطا پوشش باد
حافظ

آفرینش جهان هستی مساله‌ایست که از دیرگاهان مورد مطالعه و بحث ادیان و مذاهب مختلف قرار گرفته است، فلسفه و علوم تجربی‌نیز دیدگاههای خودرا درباره آفرینش ابراز داشته‌اند. عرفان نیز که یك مکتب فکری و عقیدتی خاص است درباره آفرینش نظری خاص دارد که با دیگر جهان‌بینی‌ها متفاوت است.

بحث درباره اینکه عرفان چه اعتقادی راجع به آفرینش دارد موضوع مفصلی است که باید جداگانه مورد مطالعه قرار بگیرد، اما آنچه بطور خلاصه می‌توان گفت، این است که در عرفان جهان هستی نمود یا مظهری از یك حقیقت واحد ازلی است که آن حقیقت

در تعین‌های متفاوت به شکل‌های مختلف ظهور می‌کند. آفرینش به‌آن معنی که در جهان‌بینی‌های دیگر مورد باور هست در عرفان قابل قبول نیست. عرفان برین باورست که هستی، حقیقت واحد و غیر قابل تفکیك و شماره‌ای می‌باشد که کثرت بردار نیست، این کثرت و تعدد که به‌نظر ما می‌رسد جلوه‌هائی است از همان حقیقت مطلق، گاهی آن حقیقت را بطور رمزی «نقطه» می‌نامند، آن نقطه در بی‌زمان و بی‌مکان همواره بسرعت در حرکت است. آن نقطه موهوم را به سبب حرکت سریعی که دارد می‌توان کلا جنبش نامید، بنابرین ازین جنبش و حرکت خط بوجود می‌آید، و این خط که منشاء هستی است در بی‌نهایت تشکیل دایره می‌دهد. عرفان هستی را عبارت از همین دایره می‌داند:

یك دایره فرض کن جهان را
هـر نقطه ازو میان نماید
رو نقطه‌ی آتشی بگـردان
لیکن به نظـر چنان نماید
این نقطه ز سرعت تحرك
صد دایـره هـر زمان نماید
آن سرعت دور نقطه دایم
ساکن بـه یکـی مکان نماید

دیوان عراقی ص ۲۱۲

***

آن نقطه‌ی موهوم که دایره هستی را تشکیل می‌دهد در هر لحظه هزاران شکل و صورت ایجاد می‌کند، هر نقش که از حرکت سریع آن حاصل شود ماهیتی جدا از نقشهای دیگر ندارد. در واقع عیسی و آدم، ابلیس و فرشته، لیلی و مجنون یك چیز هستند، ابریشم و دستار، در و صدف، سقف و دیوار و... اشیاء مختلفی از حیث ماهیت نیستند. همه‌ی آنها سایه یا عکس همان نقطه‌ی هستی هستند

که در تعین‌های پی درپی بصورت اشکال و نقش‌های متفاوت بنظر می‌رسند:

گه صورت مجنون و گهی صورت لیلی
محبوب دلم آمده هر دم به لباسی
دیوان احمد جام‌ص ۴۵۸

***

تو ازعشقی، و عشق از تو، تو این دورمسلسل بین
چه از خانی بود دریا، چه از دریا بود خانی
حدیث در همان آبست کو صورت به صورت شد
گهی باران بارنده، گهی لولوی عمانی
دیوان نظامی ص ۲۵۵

***

در و در جمع گشته هر دو عالم
گهی ابلیس گردد گاه آدم
ببین عالم همه درهم سرشته
ملك در دیو، و شیطان در فرشته
ازل عین ابد افتاد با هم
نزول عیسی و ایجاد آدم
گلشن راز ص ۲۴

***

نقد قدم از محرم اسرار برآمد
خود بودکه خود برسر بازار برآمد
درکسوت ابریشم و پشم آمد و پنبه
خود برصفت جبه و دستار برآمد
در موسم نیسان ز سها شد سوی دریا
در بحر به شکل در شهوار برآمد

درشکل بتان خواست که‌خودرا بپرستد
خود گشت بت وخود به‌پرستاربرآمد
ازبهر خود ایوان وسرا خواست که‌سازد
درصورت سقف و در و دیوار برآمد
دیوان عطار ص ۲۴۱

***

دوست با کاروان کن فیکون
آمد از شهـر لامکان بیرون
عور گشت از لباس بی چـونی
باز پوشید کسوت چه و چون
گه برآمد به صورت لیلـی
گه درآمـد بدیده مجنون
دیوان اوحدی مراغه‌ای ص ۱۳۹

***

یك باده بیش نیست در اقداح کاینات
ز اقـداح باده مختلف آثـار آمده
یك‌ذات‌بیش‌نیست که هست ازصفات‌خویش
گه در ظهور و گـاه در اظهار آمده
این نقش‌ها که هست سراسر نمایش است
اندر نظر چـو صورت پندار آمده
این کثرتی است، لیك ز وحدت عیان شده
این وحدت است، لیك در اطوار آمده
دیوان شمس مغربی ص ۱۹۵

***

موجودات جهان هستی که از دیدگاه عرفان کثرت نامیده می‌شوند، سایه، یا عکس، یا نقش‌هائی هستند که نمودی از تجلی یك حقیقت واحد داشته، و از خود بودی ندارند. درینصورت چون نقش

از خود هستی ندارد. بنابرین نه خوب است و نه بد. ازین روی عارف آن نقش‌ها را نه خوب میداند و نه بد، نه خیر میداند نه شر، یا بعبارت دیگر تشخیص خوب و بد دادن نشانه شمارش و تعددست، این باور که اشیاء جهان هرکدام دارای هستی مستقل و جداگانه‌ای هستند نشان دوگانگی و شرك و کفرست. عارف در برابر خوب و بد مانند آینه بی‌تفاوت است، زیرا می‌داند که این امور دارای هستی و حقیقتی نیستند:

بگذشته‌ایم از «بد و از نیك» فارغیم
چون هرچه غیر هستی او هست، او فناست

«از بد و نیك» و نیك و بد بگذر
بکن از عقل و نفس خویش حذر
دیوان باباکوهی ص ۶۰/۲۴

***

تا «بد و نیك» جهان پیش تو یکسان نشود
کفر در دیده انصاف تو پنهان نشود
دیوان سنایی ص ۱۷۳

«نیك و بد» «خوب و زشت» یکسان گیر
هر چه دادت خدای در جان گیر

عاشقی بسته‌ی خـرد نبود
علت عشق «نیك و بد» نبود
حدیقه‌الحقیقه ص ۳۲۹/۱۱۱

***

تو ز احولی که هستی «بد و نیك» را دو بینی
چو به کوی وحدت آیی برهی ز شرك ناچار
دیوان قمر اسفهانی ص ۳۷

چون شراب عشق در وی کار کرد
از «بد و نیك» جهان بیزار شد
دیوان عطار ص ۲۲۸

***

هر دل که به میدان هوای تو بتاخت
با «نیك و بد» زمانه یکسان در ساخت
دیوان اوحدالدین کرمانی ص ۱۰۰

«نیك و بد» اندر جهان هستی است
ما نه نیکیم ای برادر نی بدیم
دیوان مولانا ج ۲ ص ۱۲۵

***

خانه را من روفتم از «نیك و بد»
خانه‌ام پر گشت از نور احد
فیه مافیه ص ۲۶۹

***

«نیك و بد» در جهان محدودست
این دو ضد در جهان بی حد نیست
دیوان سلطان ولد ص ۸۹

***

در خلوت عشق خیر و شر نیست
زان دیو و فرشته را گذر نیست
آنجا کـه مقام رهـروان است
از دیـو و فرشته در امان است
آنان که حدیث خـود ندارند
انـدیشه‌ی «نیك و بد» ندارند
زادالمسافرین ص ۴۹

***

«نیك و بد» دهر چون می‌گذرد لاجرم
ابن یمین زین دو حال خرم و غمناك نیست
دیوان ابن‌یمین ص ۳۲۸

***

چه جای شکر و شکایت ز نقش «نیك و بد» است
که بر صحیفهٔ هستی رقم نخواهد ماند
حافظ

***

«نیك و بد» خوب و زشت و کهنه و نو
در جهانیست کندر و عددست
ورنه بیرون عالم عددی
نی نو و نی کهن نه «نیك و بد» ست
دیوان شمس مغربی ص ۸۱

***

نشان عاشقان چبود درین کوی جگر خواران
وداع «نیك و بد» گفتن بترك «خیر و شر» کردن

کعبه را کردم کنشت از بیخودی
وا ندانستم «نکویی از بدی»
دیوان قاسم انوار ص ۳۶۳/۲۵۶

***

راحت و رنج فغانی ز خیال من و تست
راست بین باش که «نیك و بد» افلاك یکی است
دیوان بابافغانی ص ۱۳۶

***

دفاع انتخابم نیست در بازار «نیك و بد»
عسل با موم می‌جویم، رطب با هسته می‌خواهم
دیوان طالب آملی ص ۷۲۴

***

تمیز «نیك و بد» از هم نکردنت سهل است
بلاست اینکه تو بد نیك و نیك بد دانی
رضی‌الدین ارتیمانی ص ۶۴

***

با «نیك و بد» چو شیر و شکر جوش می‌زند
دریافت هر که چاشنی اتحاد را

خار و گل آب از بهارستان وحدت می‌خورند
من ز غفلت در تمیز «خوب و زشت» افتاده‌ام
دیوان صائب ص ۶۷۵/۴۸

***

با «نیکَ و بدم» همچو کلیم آینه صافی‌است
گر شمع شوم رنجشی از باد ندارم
دیوان کلیم کاشانی ص ۲۳۷

***

ای نگار می فروشَ عشوه گر
مست عشقت فارغ است از «نیکَ و بد»
دیوان فیض کاشانی ص ۱۴۳

***

«بد و نیکَ» تا کی شمارد کسی
جهان است، بگذر ز تعدادها
دیوان بیدل دهلوی ص ۹۷

***

«نیك و بد» را می‌رسد لامع مدد از فضل حق
دوخته خیاط قدرت پیرهن بر خار و گل
دیوان لامع ص ۴۰۵

***

چه لازم است گشودن سخن به رد و قبول
مرا که با «بد و نیك» زمانه کاری نیست
دیوان عاشق اسفهانی ص ۵۴

***

دست همت به «بد و نیك» جهان نالایند
چون دل از هرچه دو رنگی است مبرا بینند
چهل مجلس ص ۳۵

***

نقش خیال

ازینقرار جهان هستی برخلاف تصور فلاسفه نقشی یا صورتی است از یك حقیقت ازلی، همانند سایه‌ای بر زمین و یا عکسی بر آب و یا موجی که از دریا حاصل‌می‌شود. این نقش خیال ماست، در خارج از خیال ما پایندگی و بودی ندارد، منطق‌الطیر آن حقیقت ازلی را گاهی سیمرغ می‌نامد:

ابتدای کار سیمرغ ای عجب
جلوه‌گر بگذشت درچین نیمه‌شب
درمیان چین فتاد از وی پری
لاجرم پر شور شد هر کشوری
هر کسی نقشی ازان پر برگرفت
هر که دید آن نقش کاری درگرفت
گر نگشتی نقش پـر او عیان
این همه غوغا نبودی در جهان

اینهمه آثار صنع از فر اوست
نقشها جمله ز نقش پر اوست
منطق‌الطیر ص ۴۵

و گاهی از آن حقیقت یکتا بنام حکیم پر خرد نام می‌برد:

دیده باشی کان حکیم پر خرد
تخته‌ی‌خاك آورد درپیش خود
پس کند آن تخته پر نقش ونگار
ثابت و سیاره آرد آشکار
...چون‌حساب‌نحس گرددسعد ازان
گوشه‌ی آن تخته گیرد بعدازان
برفشاند گویی آن هرگز نبود
آن‌همه نقش و نشان هرگز نبود
صورت این عالم پر پیچ پیچ
هست‌همچون صورت‌آن‌تخته هیچ
منطق‌الطیر ص ۲۲۹

عارف نقش خود را می‌شوید و مهمتر اینکه خود را اصولا کسی نمی‌داند، و یقین دارد که جهان پیرامون وی از همین نقشهای پوچ تشکیل شده است، و نباید فریفته‌ی خوب و بد نقش‌ها شد.

خنك آنکس که نقش خویش بشست
نه کس او را نه او کسی را جست
همچو نقش زیاد سوی بسیچ
نبود جز یکی و آن یك هیچ
تو یکیی ولیك هم ز اعداد
نام داری و بس چو نقش زیاد
حدیقه‌الحقیقه ص ۱۸۵

***

رفتیم سوی شاه دین با جامه‌های کاغذین
تو عاشق «نقش» آمدی همچون قلم دررنگ شو

عشق بود دلبر ما «نقش» نباشد بر ما
صورت و نقشی چه بود با دل زاینده او
دیوان مولانا ج ۲ ص ۳۱۸/۳۲۳

***

زان جهان ما را چو روز روشنی است
هیچمان پروای «نقش» و سایه نیست
دفتر پنجم مثنوی ص ۱۷۶

***

از خط خوش نگار برخوان
سر دو جهان ولی مکن فاش
بر «نقش» و نگار فتنه گشتم
زان رو که نمی‌رسم به نقاش
دیوان عراقی ص ۲۳۹

***

خیز تا بر کلک آن نقاش جان افشان کنیم
کین همه «نقش» عجب در گردش پرگار داشت

این همه عکس می و «نقش» مخالف که نمود
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد
اینهمه «نقش» در آینه اوهام افتاد

هردم از روی تو «نقشی» زندم راه خیال
با که گویم که درین پرده چه‌ها می‌بینم
دیوان حافظ

***

غیر او نیست، ور تو گویی هست
همه «نقش» خیال مرد و زن است
دیوان شاه نعمة‌اله ص ۱۳۴

***

آن خداوندی که در عرصّ وجود
هر زمان خود را به «نقشی» وا نمود
مثنوی اسرارالشهود ص ۳۱

***

استادی نقاش

آن حقیقت ازلی که به نامهای مختلف خوانده می‌شود گاهی از جهت نقش آفرینی «نقاش ازل» خوانده می‌شود، عارفان معتقدند که او همه نقشهای مخالف را با مهارت و استادی جلوه داده است. اگر نقشهای زشت و بد نمی‌آورد نشانه نقص او بود وی این نقشها را بر مثال خویش پدید آورده است، و سرانجام این نقشها به سوی نقاش برگشت خواهند کرد.

کرد نقاشی دوگونه نقش‌ها
نقش‌های صاف و نقش بی صفا
نقش یوسف کرد وحورخوش‌سرشت
نقش ابلیسان و عفریتان زشت
هردوگونه نقش ز استادی‌اوست
زشتی او نیست، آن رادی اوست

ور نتاند زشت کردن ناقص است
زین سبب خلاق گبر و مخلص است
دفتر دوم مثنوی ص ۱۲۱

***

رو رو که ازین جهان گذشتی
وز محنت و امتحان گذشتی
ای «نقش» شدی به سوی نقاش
وی جان سوی جان جان گذشتی
دیوان مولانا ج ۲ ص ۵۷۳

***

کرد نقاش ازل «نقش» ترا
ای اسیری بر مثال خویشتن
دیوان اسیری لاهیجی ص ۲۴۶

***

آفرینش نکوست

آفرینش به طریقی که نهادند نکوست، **هیچ خطائی** بر قلم صنع نرفته، عالم همچون یکدسته گل بی‌خار در خورد و بایسته است این آلودگانند که جهان را آلوده می‌بینند. آنها که عیب و خطا برجهان می‌گیرند از فضولی و بد گوهری و ابلهی آنها است زیرا نمیدانند که خطا بر نقش گرفتن عیب بر نقاش است، وانگهی آنچه ما عیب و خطا می‌پنداریم که مثلا پیری و مرگ و زمستان و فسردگی و ملخ و مگس و... است اینها از دیده ما عیب و خطا هستند، اما در نظام کل آفرینش. خوب و بد، زشت و زیبا لازم و ملزوم همدیگرند، و از ترکیب همین تضاد هاست که آفرینش پای گرفته است:

گرچه خوبی تو سوی زشت به خواری منگر
کندرین ملك چو طاووس بکارست مگس
سنایی ـ کشف‌الاسرار ج ۱ ص ۴۳۷

ازینقرار همه‌ی این تضادهای خوب و بد دارای ارزش مشابهی هستند مانند شاخ نبات گرچه درمیان آن چوب گذاشته شده است، اما آن چوب را با نبات در ترازو بیك قیمت می‌کشند. ازین روی خوب و بد را نباید بعنوان خطا تلقی کرد. زیرا این تضادها با هم اجزای سازنده یك نهاد هستند بنام آفرینش و هیچیك ازین اجزاء مزیتی بر دیگری ندارد:

«و هم وی [ابو عمر الدمشقی] گفت: التصوف روية الكون بعين النقص بل غض‌الطرف عن كل ناقص يشاهد.»

طبقات الصوفیه ص ۳۲۸

ترجمه: ابو عمر دمشقی گفت: تصوف عبارتست از رویت آفرینش به چشم نقص ولی چشم پوشی از مشاهده نقص.

***

جهانا چه در خورد و بایسته‌ای
اگر چند با کس نپایسته‌ای
به ظاهر چو در دیده خس، ناخوشی
به باطن چو در دیده بایسته‌ای
چو آلوده‌ای بین آلوده‌ای
ولیکن سوی شستگان شسته‌ای
کسی کو ترا می نکوهش کند
بگویش هنوزم ندانسته‌ای

دیوان ناصر خسرو ص ۳۹۶

***

«عالم و هرچه در عالم است همه آفریده وی است، و هرچه آفرید چنان آفرید که از آن بهتر و نیکوتر نباشد و اگر عقل همه عقلا درهم زنند و اندیشه کنند تا این مملکت را صورتی نیکوتر ازین بیندیشند تا بهتر ازین تدبیری کنند یا چیزی نقصان کنند یا زیادت کنند نتوانند...

هرچیز که هست آن چنان می‌باید
آن چیز که آن چنان نمی‌باید نیست
حافظ نامه ـ خرمشاهی ص ۴۶۷/۴۷۴

***

خواه امید گیر، خواهی بیم
هیچ هرزه نیافرید حکیم
در جهان آنچ رفت و آنچ آید
وانچ هست آنچنان همی باید

ابلهی دید اشتری به چرا
گفت نقشت کژست چرا
گفت اشتر: که اندرین پیکار
عیب نقاش می کنی هشدار

هر چه هست از بلا و عافیتی
خیر محض است و شر عاریتی
سوی تو نام زشت و نکوست
ورنه محض‌عطاست هرچه ازوست
آنکه آرد جها به‌کن‌فیکون
چون کند بد به خلق عالم چون
خیر و شر نیست در جهان سخن
لقب«خیروشر» به‌توست وبه‌من

نام نیکو و زشت از من و تست
کار ایزد نکو بود بدرست

«خیر و شر» نیست در جهان اصلا
نیست چیزی ازو نهان اصلا

«تلخ و شیرین» چو هر دو زو باشد
زشت نبود، همه نکو باشد
حدیقه‌الحقیقه ص ۸۳/۸۶/۱۵۶/۱۶۲/۱۶۳

***

عیب باشد کو نبیند جز که عیب
عیب کی بیند روان پاك غیب
عیب شد نسبت به مخلوق جهول
نی به نسبت با خداوند قبول
ور یکی عیبی بود با صد صفات
بر مثال چوب باشد در نبات
در ترازو هر دو را یکسان کشند
زانکه آن هر دو چو جسم و جان خوشند
دفتر اول مثنوی ص ۱۱۷

***

به چشم طایفه‌ای کژ همی نماید نقش
گمان برند که نقاش غیر استادست
اگر تو دیده‌وری نیك و بد ز حق بینی
دوبینی از قبل چشم احول افتادست
هم‌انکه زرع و نخیل آفرید و روزی‌داد
ملخ به خوردن روزی هم او فرستادست
کلیات سعدی ص ۴۴۴

***

هران چیزی که در عالم عیان است
چو عکسی زافتاب آن جهان است

جهان چون چشم وخط وخال وابروست
که هرچیزی به جای خویش نیکوست
گلشن راز ص ۷۱

***

منم که شهره شهرم به عشق ورزیدن
منم که دیده نیالوده‌ام به بد دیدن
دیوان حافظ

***

خطا ز فعل خدا نیست، راه جهل مرو
ز چین ابروی خود اوفتاده‌ای به خطا

آفرینش به طریقی که نهادند نکوست
نظر هر که خطا دید هم از عین خطاست
دیوان قاسم انوار ص ۳۵/۱۱

***

چو عشق بر دو جهان حرف اتحاد نوشت
چه فرق از حرم کعبه تا حریم بهشت
برین صحیفه مکش خط اعتراض که نیست
به‌جز نگاشته‌ی یك‌قلم چه‌خوب وچه‌زشت
دیوان جامی ص ۲۶۸

***

از فضولیست ترا دیده بینش پر خار
ورنه عالم همه یك دسته گل بی خارست
دیوان صائب ص ۱۶۷

جواد برومند سعید

فصل هفتم از رساله وجود ملا شمسا*

[فی ان‌الوجود غیر منحصر فی‌الوجودالامکانی]

قبان بالبرهان ان من خواص وجود الممکن بالذات ان‌یکون وجوداً بالغیر و صادراً من‌الغیر فلاجایز ان‌یکون الوجود منحصراً علی‌الوجود بالغیر بل‌لابد ان‌ینتهی الی وجود لایکون بالغیر بل‌یکون وجوداً بالذات ای وجوداً بلاعلة لانه لولم‌ینته الی الوجود بالذات یلزم ان‌لایتحقق الوجود بالغیر لسا مر من ان ارتکاب التسلسل لایکون نافعاً لان سلسلة الممکنات سواء کانت متناهیة اوغیر متناهیة ممکن

* همراه منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، جلال‌الدین آشتیانی، چاپ مشهد، ۴۵۲/۱–۴۶۴

ملاحظتها بعنوان الاجمال فاذا قيل مجموع السكنات الموجودةای معروض المجموعية و معروف الهيئة الاجتماعية بحيث لايشذ منه ممكن من الممكنات لايجوز انيكون علة موجدة لنفسها.

ملاشمسای گیلانی «قده» در رسالهٔ «اظهارالكمال على أصحاب الحقيقة والحال» گفته است: «كمال خير مؤثرست، و نقص شر منفرست و لهذا كمال هر موجود، مطلوب اوست و ملتذ، و مبتهج و نقص او مهروب و از او متألم»[1].

و كمال دو قسم است يكى: ظهور و تحقق اصل ذات و ذاتيات. و دوم: ظهور و تحقق زينت ذات و ذاتيات است و نقص كه در مقابل كمال است او نيز دو قسم است:

يكى: عدم ظهور و تحقق ذات و ذاتياتست، و دوم: عدم تحقق زينت ذات و ذاتياتست. پس حقيقت نقص، راجع است بعدم و نقص تام، عدم ذات و ذاتياتست چه هرگاه ذات و ذاتيات نباشد، زينت ذات و ذاتيات هم نخواهد بود. اما هرگاه ذات و ذاتيات، باشند و زينت ذات و ذاتيات نباشد نقص كم‌تر خواهد بود. و حقيقت كمال راجع است بظهور و تحقق و وجود.

پس هر شیء را شوق جبلی و اشتياق حقيقى است بهر دو قسم كمال خود و نفرت حقيقى است از هر دو قسم از نقصان ــ پس هر امرى كه تاب وجود و حقيقت و كمال وجود و حقيقت داشته باشد او را شوق جبلى است بسوى هر دو كمال خود و نفرت حقيقى است از هر دو نقصان خود چه فاقد الكمال، نظر بذات و قابل الكمال، نظر بذات مثل ممكنات، محتاج است بكمال و ظاهر است كه هر محتاج الكمال، طالب الكمال است و شوق حقيقى دارد بكمال خود، پس جميع‌الممكنات طالب الكمالند و جويای واهب‌الكمال حقيقى‌اند كه آن واجب‌الوجود بالذات بالذاتست كه مفيض الوجود و الحقيقة،

۱ــ رسالهٔ اظهارالكمال نسخهٔ خطی، بخط مؤلف نسخهٔ كتابخانهٔ مجلس شورای ملی.

حقیقت اوست و باقی شروط و ادوات و این معنی عشق ساری در کل می‌تواند شد[۲] و نعم ماقال العارف:

ندانم آن گل خودرو، چه رنگ و بو دارد
که مرغ هر چمنی گفتگوی او دارد

و هیچ موجود، بماهو موجود، نقص ندارد چه حقیقت نقص عدم است بلی می‌شود که شیء موجود مصحوب نقص باشد باین معنا که مشتمل نباشد بوجود زینت ذات خود و ملایم ذات خود و درین صورت شیء موجود بما هو موجود ــ شر، نخواهد بود بالذات و بالحقیة بل که مصحوب الشر خواهد بود. و شریت مصحوب‌الشر؛ شریت بالعرض است نه شریت بالذات.

پس او موجود فاقد زینت ذات خود و ملایمات ذات خود را

۲ــ اثبات سریان عشق در جمیع موجودات از جمله اجسام و مواد امر مشکلی است بل‌که با مبانی این حکیم دانا اثبات آن محال است برای آنکه عشق و حب بکمال و شوق به‌اکتساب کمالات متفرعست بر وجود علم و سریان شعور در مادیات و انواع مادیه وگرنه با اعتقاد بعدم وجود علم و ادراك در مادیات چگونه میشود شوق و عشق در حقایق مادی اثبات نمود مؤلف محقق و استاد او میرداماد و جمعی کثیر از اتباع مشاء علم را منحصر به وجود مجرد عاری از ماده میداند بنابراین ثبوت شوق و عشق در موجودات علی نحو من‌المجاز ــ می‌باشد.

نفی ادراك از وجودات غیر مجرد باید متوجه ادراك مرکب باشد و علم ثابت و شوق و عشق موجود در مادیات همان علم و عشق بسیط است.

دلیل براین اصل شامخ که کثیری از فحول از، درك آن عاجزند آنستکه: علم و قدرت و اراده و حب و عشق و سایر کمالات وجودی در مبدء وجود عین وجود است.

مقدمهٔ دیگر آنکه: صریح ذات حق علت حقایق وجودی است و معلول، مفاض، و متنزل از صریح ذات علت اصلی است.

بنابراین همه شئون وجودی، مثل اصل وجود، نازل از سماء اطلاق بارض تقییدند بدون آنکه تبعض یا تجزی در آن حاصل آید. فرقی که هست هرچه وجود قوی است کمالات وجودی نیز قوت دارد تا برسد بأخس وجودات که ماده و هیولی باشد بقدر حوصلهٔ وجود کمالات وجودی نیز در موطن ماده ظهور دارند اگر از مرتبه‌یی از حقایق علم و قدرت و عشق و حب نفی شود لازم آید که: صریح علت تام وجود نباشد.

شر بالذات نتوان گفت حقیقة. پس شر بالذات یا عدم اصل ذات و ذاتیاتست ویا عدم زینت ذات وذاتیات وعدم ملایمات ذات وذاتیاتست بطریق منع‌الخلونه منع الجمع.

پس هرچه در عالم وجود داخل است و معدوم نیست حقیقة شر بالذات برو، محمول نمی‌شود بل‌که همه خیرند بالذات. و نعم ماقال العارف:

جهان، چون، چشم و خط و خال و ابروست
که هرچیزی، بجـای خویش، نیکوست

اگر شر، محمول میشود به بعض اشیای موجوده باعتبار صحابت شر بالذات خواهد بود نه آنکه او، شر بالذاتست. مثلا المی که عارض عضو می‌شود به این اعتبار که الم موجود در عضوست شر بالذات نیست. بل‌که، شر بودن الم، باعتبار صحابت شر بالذاتست که آن عدم راحت بدن است و عدم بعض ملائمت بدن، و همچنین وجود حقد ـ و حسد ـ و کینه ـ و ریا شر بالذات نیست و شر بالذات بر اینها حقیقة محمول نمی‌شود، بل‌که شریت این‌ها به صحابت شر بالذاتست! چه وجود «حقد و حسد و ریا» مصحوب عدم کمال نفس و مصحوب عدم زینت ذات نفس و عدم ملائمات اوست.

و همچنین وجود شیطان، شر بالذات نیست و ـ شر ـ بر او محمول نمی‌شود حقیقة بل‌که شر بودن او بالعرض است باین معنا که مصحوب شر بالذاتست. چه وجود شیطان، مصحوب عدم زینت ذات خود و ملایمات ذات خود است بل‌که مصحوب عدم زینت ذات و ملایمات ذات بعضی موجودات دیگر، هم هست.

و چون وجود شیطان، مصحوب شرور بالذات، بسیارست چنانچه از حد افزون و از اندازه بیرون است توهم کرده میشود که وجود شیطان شر بالذاتست و همچنین وجود افعی و وجود زهر او شر بالذات نیست چه مناسب وجود افعی ـ زهر ـ است و زهر، از ملایمات مزاج اوست.

اما زهر او، چون در بعضی از مزاج‌ها موجب هلاك می‌شود مصحوب شر بالذاتست که آن عدم حیاتست در بعضی احیان توهم کرده می‌شود که زهر او شر بالذاتست و این باطلست.

چه اشتباهی که ناشی شده است از عدم فرق، میان مصحوب شر بالذات و میان شر بالذات چنانچه بتفصیل مذکور شد.

و از آنچه به تفصیل دانسته شد معلوم شد که: شر بالذات، نیست مگر عدم و خیر بالذات نیست الا وجود و کمال وجود و زینت وجود و از این‌جاست که حکما گفته‌اند که: «الخیر هوالوجود والشر هوالعدم» و چون واجب‌الوجود فیاض علی‌الاطلاق و کریم و غنی علی‌الاطلاق است وشك نیست که فیاض علی‌الاطلاق وغنی علی‌الاطلاق و کریم علی‌الاطلاق شأن او عطای وجود است بر فقیران و هیچ فقری واپس‌تر از فقر در وجود و حقیقت نیست و هیچ بخششی بالاتر از وجودبخشی و حقیقت‌بخشی نیست ولهذا بالاترین ضیافت کریم علی‌الاطلاق و بهترین بخشش کرم او افاضهٔ وجود و افاضهٔ کمال وجود و کمال حقیقت است.

و دانسته شد که شأن فیاض و کریم و غنی علی‌الاطلاق افاضهٔ وجود است بر فقراء و جمیع ممکنات اسیر سلسلهٔ نهایت فقر و احتیاجند که آن احتیاج در وجود و حقیقت است و در مبدء فیاض و کریم علی‌الاطلاق وغنی بالذات بخل نیست پس بر کریم علی‌الاطلاق و فیاض و غنی علی‌الاطلاق لازم است بفضل و کرم علی‌الاطلاق خود بغور فقیران علی‌الاطلاق خود رسیده نوعی فرمایند که فقیر بالذات از فقرای بالذات که آن سکان سواد اقلیم امکانند بحظ و نصب خود از کرم وجود که در حوصلهٔ او گنجد، فایض گردد «بمنه و کرمه» وگرنه لازم آید بخل در مبدء فیاض و غنی و کریم علی‌الاطلاق و این قبیح است عقلا.

پس هر ممکن از ممکنات، تاب هر قسم وجود که داشته باشد، فیاض علی‌الاطلاق تقصیر نخواهند فرمود و آنچه در حوصلهٔ او

گنجد و تواند برداشت باو میرساند و دور نیست که قول خدای تعالی که «والله الغنی وانتم‌الفقراء» است و قول خدای تعالی: «شهدالله انه لااله الا هو والملاءکة و اولوالعلم قائماً بالقسط» است اشارت باشد به آنچه بتفصیل‌مذکور شد. وهمچنین قول سیدالمرسلین «صلی‌الله علیه و آله‌الطاهرین» که: «کل میسر لما خلق‌له» است می‌تواند بود که اشارت باشد به آنچه به تفصیل مذکور شد. و تفاوت در فیض و عطا میان فقرایی که ممکناتند ناشی از تفاوت در قابل ـ قوابل ـ خ ل ـ چه آنکه نسبت فیاض علی‌الاطلاق و کریم و غنی علی‌الاطلاق بجمیع فقرا علی‌السویه است.

مثلا ثلاثه تاب افاضهٔ زوجیت ندارد[۳] و اربعه تاب افاضهٔ فردیت ندارد. و امر مجرد تاب افاضهٔ وجود مادی ندارد و از آنکه فیاض علی‌الاطلاق «العیاذ بالله» تقصیر کرده و امر مادی را وجود شریف نداده که آن وجود مجردی است بل‌که عدم افاضهٔ وجود شریف بامر مادی، از نقصان قابل است نه از نقصان فاعل چه امر مادی تاب وجود مجردی ندارد. پس نقصان از طرف امر مادیست وگرنه در فیاض مطلق بخلی نیست و او خیر محض است و «و از خیر محض جز نکویی ناید» پس امر نقص و تقصیر که واقع است از طرف قابل است نه از طرف فاعل و هرچه از طرف فاعل است همه حسن است.

و یحتمل که قول خداوند که فرمود: «ما اصابك من حسنة فمن‌الله و ما اصابك من سیئة فمن نفسك» اشارت باشد به آنچه بتفصیل مذکور شد. دعای مأثور واقع است: «الخیر علی یدیك، والشر لیس الیك» و او نیز اشارتست به آنچه دانسته شد. و نعم ماقال‌العاف:

۳ـ لایخفی که امور انتزاعی مجعول بالذات نیستند و مجعول نفس حقایق وجودی است آنهم بجهت وحدت که اصل ماء ساری و جاری در قوابل و اودیه واحد است و تکثر ناشی از قوابل است.

هرچه هست از قامت ناساز بی‌اندام ماست
ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست

پس در عالم وجود هرچه هست مقتضای کمال حکمت است:

هرچیز، که هست، آنچنان ـ می‌باید
آن چیز، که آن چنان نمی‌باید، نیست

و ممتنع‌الوجود بالذات چون تاب وجود ندارد (ازلا و ابداً) پس در نهایت نقصان است. لهذا افاضهٔ وجود بر واقع نمی‌تواند شد (ازلا و ابداً) و تعطیل وجود نسبت باو از قصور ذاتی او ناشی است، نه از قصور فیض فیاض علی‌الاطلاق.

و همچنین وجود ازلی (بنا برحدوث عالم) ممتنع است و امتناع یك قسم از وجود ممکن‌الوجودرا از امکان ذاتی بدر نمی‌برد چه ممکن‌الوجود بالذات که ممکن‌الوجود، جود ممکن باشد نه جمیع انحای وجود وگرنه لازم می‌آید که ممکن‌الوجود، ممکن‌الوجود نباشد.

***

از خدای تعالی شر و قبیح صادر نمیشود و هرچه کرده همه عین صلاح و خیر است و شر بالذات در عالم وجود نیست بلکه شر، بالعرض است که آن، مصحوب شر بالذاتست و خدای تعالی مصدر خیر فقط است که آن وجود و حقیقت و کمال وجود و کمال حقیقت است. چه اثر فاعل و جاعل، شیء است که آن وجود و حقیقت است نه لاشیء که عدم و معدوم است. چه عدم و معدوم ممتنع است که اثر جاعل و فاعل شوند، چه جعل و تأثیر یا در خارج است یا در ذهن اگر در خارج است لازم است که اثر جاعل شیء خارجی باشد و عدم و معدوم خارجی شیء نیست در خارج بلکه لاشیء است در خارج و اگر جعل و تأثیر در ذهنست لازم است که اثر جاعل، شیء ذهنی باشد و عدم ذهنی و معدوم ذهنی، شیء نیست در ذهن بلکه لاشیء است در ذهن.

پس عدم و معدوم ناشی است از عدم جعل و عدم تأثیر چنانچه بتأمل صحیح ظاهر می‌شود. پس معلوم شد که شأن خدای تعالی خیر محض است که آن وجود بخشی و حقیقت بخشی است و اثر او خیر است نه شر و همیشه وجود و حقیقت می‌بخشد، یا ابتداء یا ادمة و ابقاء چه ممکن باقی در بقاء خود محتاج بعلت است زیرا بقا عبارتست از وجود ثانی مثلا و شك نیست که وجـود ثانی ممکن الوجـود واجب‌الوجود بالذات نیست بلکه واجب‌الوجود بالغیرست مثل وجود ابتدایی و مفیض وجود و حقیقت نیست مگر خدای تعالی چنانچه در مقام خود مبرهن ساختیم «باذن‌الله تعالی» عقلا و نقلا.

پس جمیع وجودات خواه وجود ابتدایی و خواه وجود بقایی، اثر جعل و افاضهٔ خداوندند و خدای تعالی همیشه در وجود بخشی و حقیقت بخشی است.

و قول خدای تعالی «کل یوم هو فی‌شأن» است اشارتست به آنچه مذکور شد تفصیلا و از آنچه به تفصیل مذکور شد معلوم‌می‌شود جواب شبههٔ مشهوره که ما در عالم وجود، فسق و فجور و نهب و غارت و قتل ناحق بسیار می‌بینیم و از این‌جاست که گفته‌اند: الدنیا طافحة بالشرور والافات فی کل ازمنة واوقات. پس چنانکه در عالم، خیر هست، شر هم هست و موجد هر دو یکیست چه ببرهان عقلی و نقلی ثابتست که افاضهٔ وجود و افاضهٔ حقیقت و افاضهٔ کمال وجود و کمال حقیقت منحصرست بواجب‌الوجود بالذات. پس موجد نیست الا واجب‌الوجود واحد. وواجب استموجدخیر بالذات وشر بالذات او باشد و بس و موجد شر بالذات، موجد قبیح است و موجد قبیح و فاعل قبیح ناقص است و کامل نیست چه امری که موجد قبیح است یا عالم است بقبح او یا عالم نیست اگر عالم نیست جهل لازم آید و شك نیست که جاهل، فاقدالعلم است و هر فاقدالعلم ناقص است.

و اگر عالم است خالی نیست که مجبور است بکردن آن قبیح و غیری او را مقسور ساخته است بانجام قبیح پس او عاجز خواهد

بود و مقهور غیر و هر مقهور غیر، ناقص است و اگر غیری او را مقهور نساخته است و بارادهٔ خود، بی‌جبر و قهر مرتکب ایجاد قبیح شده است مذموم خواهد بود پیش عقلا و هر مذموم، بمذمت عقلا ناقص است.

و هرگاه خدای تعالی، فاعل خیر بالذات و شر بالذات، باشد و فاعل شر بالذات فاعل قبیح باشد لازم آید که خدای تعالی فاعل قبیح باشد و این منفی است از کامل من جمیع‌الوجوه که آن خدای تعالی است.

پس این قول که خدای تعالی فاعل قبیح نیست و شر بالذات در عالم وجود نیست هیچ کدام تمام نیست.

***

تحریر جواب شبههٔ مذکور اینست که اگر مراد صاحب شبههٔ مذکوره آنستکه موجودات دو قسمند، یکی خیر بالذات ــ و دیگری شر بالذات ــ حاشا، و کلا ــ که چنین باشد و این اشتباهی است که ناشی شده است از عدم فرق میان مصحوب شر بالذات و نفس شر بالذات! چه مصحوب شر بالذات، شر بالعرض است نه شر بالذات و شر بالذات در عالم وجود موجود نیست چنانچه در پیش مفصل بحث شد.

مثلا قتل ناحق که شر است بجهت مصحوبیت شر بالذاتست که آن عدم حیات مقتولست و عدم کمال قاتل و مستلزم نقصان قاتل و زوال عزت او. وگرنه نفس قتل بما ــ هو قتل ــ شر نیست چه بعضی از انواع قتل حسن است بلکه قتل ناحق نیز حسن است. اما قیاس بمقتول چه قتل ناحق مستلزم کمال مقتول است و نقصان قاتل. و نعم ماقال‌العارف:

بد به‌نسبت، بد بود این هم بدان
پس بد مطلق نباشد در جهان

زهر ماران، مار را باشد حیات
وز برای دیگران، باشد ممات

و نعم ماقال‌العارف ایضاً:

گفت‌بابافرج ـ که‌بد،خود، نیست
آنچه بد، دیده‌یی توآن بدنیست
ابلهی دیـد کـافـری قتال
کرد از خیر او ز پیر سؤال
گفت باشد ازو، دو چیز نهان
که نبی و ولی ندارد آن
قاتلش غازی است در ره دین
باز مقتول او، شهید گزین
نظر پاك این چنین بیند
نازنین جمله نازنین بیند

و آنچه خواجه حافظ شیرازی گفته است:

پیرما گفت: خطا بر قلم صنع نرفت
آفرین بـر نظر پاك خطاپوشش باد

او هم نزدیك است به آنچه عارف گفته است چه خطا دو قسم است ـ یکی: خطا در قول. و آن عبارتست از قولی که مضمون او موافق واقع نبوده باشد و کلام خواجه حافظ در این قسم از خطا نیست.

دوم: خطا در فعل و او عبارتست از فعلی که مشتمل نباشد بر حکمت و مصالح که متوقع باشد از آن فعل و چون افعال خدای تعالی مشتملند برنهایت مصالح وحکم وبرنهایت نظام وحسن چنانچه پیش از این خوبی بطرف حسن گنجایش نداشت. و ما در مقام خود باذن‌الله تعالی مبرهن ساختیم که نظام احسن و اکمل و اتم و اشرف از نظام جملی که واقع است ممتنع است. پس فعل حق تعالی هیچ قسم خللی و نقصی ندارد و هرچه کرده، خیر محض کرده، و شر محض

در عالم وجود واقع نیست و نظر پاك ـ یعنی فکری که بی‌غش باشد و مشوب بوهم نباشد هرچند پی‌روی میکند خطای فعلی در افعال خداوند تعالی نمی‌تواند دید و پیرامونش گردید چه خطای فعلی در افعال خداوند تعالی ممتنع است و ممتنع موجود نیست پس چگونه توان گفت که: خطا بر قلم صنع نرفت. و پوشیدن خطا در کلام حافظ بمعنای حکم بعدم خطاست چه لازم عدم خفاست و لازم وجود، ظهور و پوشیدن خفاست. پس ذکر لازم کرده که خفاست و ارادهٔ ملزوم که عدم است، و ذکر لازم و ارادهٔ ملزوم در کلام بلغا بسیارست. و اگر مراد صاحب شبهه این است که: در عالم وجود شر بالذات موجود نیست اما در عالم وجود، مصحوب شر بالذات بسیارست؛ این قول او مسلم است و هیچ ضرری باصول مقررهٔ ما ندارد، چه دانسته شد که موجود مصحوب‌الشر، شر بالعرض است نه شر بالذات و شر بالذات حقیقة عدمست و دانسته شد که عدم خواه ذهنی و خواه خارجی، متعلق جعل و تأثیر نیست بلکه عدم مترتب است بعدم جعل و عدم تأثیر چه علت عدم معلول، عدم ماهو علةالوجودست. پس وجود مستند است بوجود و عدم بعدم چنانچه در پیش دانسته شد. پس شر بالذات و قبیح بالذات در عالم وجود نیست چه هرچه در عالم وجودست خیرست و حسن و متعلق جعل و تأثیر خداوند تعالی. بلی اگر در عالم وجود، شر بالذات و قبیح بالذات موجود باشند لازم است که متعلق جعل و تأثیر خداوند باشند، ولیس، فلیس.

و از آنچه دانسته شد که خداوند فیاض علی‌الاطلاق و جواد علی‌الاطلاق است و در مبدء فیاض بخلی نیست و شأن او وجود بخشی و حقیقت بخشی و کمالات وجود و کمالات حقیقت بخشی است و هرچه قابلیت قسم فیض که داشته بر او افاضه می‌کند و اصلا تقصیر از جانب او نیست؛ ظاهر میشود معنی حدیث قدسی که «کنت کنزاً مخفیاً فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» چه هرگاه واجب الوجود جل‌شأنه فیاض و جواد علی‌الاطلاق باشد شیوهٔ فیاضیت

علی‌الاطلاق و جوادیت علی‌الاطلاق را بعمل آورده است. اعظم عطایا و اکرم هدایا که وجودبخشی و حقیقت‌بخشی و کمالات وجود و حقیقت‌بخشی است بظهور آورد. پس لازم است که هرچه تاب وجود ــ داشته باشد از حیز خفاء حقیقی فی نفسه که آن عدم است بمحض فیض حق و، جود علی‌الاطلاق بحیز ظهور آید که آن عالم وجودست و بعد از آن که بعالم وجود آید خدای خود را می‌شناسد و چون این شناخت بعد از وجود عالم امکان است پس پیش از وجود عالم امکان آن قسم معرفةالله نبود و باین اعتبار میتوان گفت که خدای تعالی گنج مخفی بود یعنی غیر خدای تعالی بر آن گنج کمالات سرمدی ابدی واقف نبود.

ملا شمسا گیلانی

پاژنگ