

فصلنامه‌ی لسان‌مبین (پژوهش ادب عربی)  
(علمی - پژوهشی)  
سال دوم، دوره‌ی جدید، شماره‌ی چهارم، تابستان ۱۳۹۰

پژوهشی پیرامون عینیه‌ی ابن‌سینا و نی‌نامه‌ی مولانا\*

دکتر رضا سمیع‌زاده  
استادیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

### چکیده

«قصیده‌ی عینیه‌ی [۱] شیخ‌الرئیس ابو‌علی‌سینا و «نی‌نامه‌ی [۲] مولانا جلال‌الدین محمد رومی از این جهت که هر دو بیان‌کننده‌ی هبوط روح انسانی از عالم ملکوت و مجردات به کالبد تیره‌ی انسانی هستند شباهت‌هایی دارند. اما از آن جهت که ابن‌سینا به مسأله‌ی نگاه‌ی عقلانی؛ و خشک و فلسفی، اما مولانا نگاه‌ی دردمندانه و عاشقانه و از سر سوز دارد از هم متفاوتند. ابن‌سینا روح انسان را واردی ارجمند می‌داند و به ورودش دل‌خوش می‌دارد و از فرط دلخوشی و غرور علمی آن را در قالب معنائی طرح می‌کند و از مخاطب می‌طلبد که منظور او را دریابد. اما فریاد مولانا از این پیشامد بلند است و سینه‌ی شرحه شرحه از فراق می‌خواهد که سوز اشتیاق به وصال مجدد را بازگوید، باشد که بدین ترتیب تشفی قلبی برایش حاصل شود. ابن‌سینا به هبوط نگاه‌ی آموزشی - تعلیمی (educational) اما مولانا نگاه‌ی احساسی و عاطفی (emotional) دارد. ابن‌سینا سینا واقعه را خطیر نمی‌بیند، بلکه امر برایش طبیعی جلوه می‌کند. اگر چه تلاش نموده، ماجرای هبوط را در قالب معما بیان نماید اما کلامش چندان به سوی زبان استعاری و رمزی نگراییده است، بلکه لبریز از صراحت است. اما مولانا به سبب دردمندی و بزرگ دیدن واقعه، کلامی بس استعاری و کنایی اختیار کرده است.

واژگان کلیدی

شعر فارسی، شعر عربی، عینیه‌ی ابن‌سینا، نی‌نامه‌ی مولوی بلخی، قرنهای ۷ و ۴ هجری، ادبیات فارسی و عربی.

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۰۱/۱۷ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۰/۰۵/۲۰

نشانی پست الکترونیکی نویسنده: [samizadeh.reza@gmail.com](mailto:samizadeh.reza@gmail.com)

۱- مقدمه

ابوعلی حسین بن عبدالله سینا، ملقب به شیخ الرئیس، متولد سال ۳۷۰هـ / ۹۸۰ م ، فیلسوف ، طبیب و ریاضی دان بزرگ، از اعاجیب جهان اسلام بلکه عالم تفکر و اندیشه وری است. (الفاخوری والجر، ۱۳۵۸: ۷۳) اودر باب هبوط روح انسانی به جهان فرودین و تعلق آن به تن ، قصیده ای با قافیه ی «عین» و معروف به «عینیه» دارد که مضامین آن همانندیها و تفاوتهایی با «نی نامه» یعنی هجده بیت آغازین کتاب مثنوی معنوی اثر عارف بزرگ جلال الدین محمدین حسین بلخی رومی مشهور به مولانا ، متولد ۶۴۰هجری دارد . در این مقاله نگارنده بر آن است که وجوه اشتراک و افتراق این دو منظومه ی متحد الموضوع را بررسی و بازگو کند . برای نیل بدین مقصود ابتدا هر یک از این دو اثر را بازخوانی و بازگویی می کنیم و مخصوصاً بر روی «عینیه» درنگ بیشتری خواهیم داشت و آن را به زبانی ساده و روان بازگو می نمائیم. دلیل این مسأله نیز این است که «عینیه» به زبان عربی سروده شده است و ممکن است پاره ای از خوانندگان را توان دریافت معانی آن به پارسی نباشد . اما قبل از ورود به این بخش ضرورت دارد، قدری درباره ی عربی دانی ویا به عبارت ساده تر میزان آگاهی و تسلط ابن سینا و مولوی بر ادب عرب، بحث نمائیم تا با توجه به موضوع مقاله ،خواننده با ذهنیت قوی تری به اصل مقاله وارد شود.

۲-ابن سینا و ادب عربی

عصری که ابن سینا در آن زندگی می کند، عصر نگارش متون ، کتب و ادبیات به زبان عربی است ، ابن سینا خود نیز اکثر آثار مهمش را به زبان عربی تحریر نموده است که قانون و شفا از آن جمله اند. پس برای اثبات آگاهی و تسلط ابن سینا بر ادب عربی نیازی به ارائه مدرک بیرونی نیست، اما آنچه مهم است ، اثبات توان مندی های وی در ادب عرب است. در این رابطه هم همین قصیده ی « عینیه» خود مهمترین و متقن ترین مدرک در اثبات توان مندی ابن سینا در ادب عربی و سرایش اشعار دقیق ، فاخر و پر محتوا به این زبان است.

۳-مولوی و ادب عربی

نگاهی گذرا به آثار مولانا بر ما روشن می کند که مولوی هم همانند ابن سینا ، به زبان و ادب عربی اشراف و تسلط فراوان داشته است. تأثیرپذیری او از قرآن ( درگاهی، ۱۳۶۷: صفحات متعدد) و از حدیث ( فروزانفر، ۱۳۶۱: صفحات متعدد) بی نظیر است. در مثنوی و غزلیات شمس و دیگر آثار او اشعار و سروده ها و نوشته های فراوانی به عربی به چشم

می خورد که خود دلیل بر تسلط او به ادبیات عرب است. (برای مطالعه بیشتر، نک: مولوی، ۱۳۸۱: صفحات متعدد)

#### ۴- مولوی و ابن سینا

ابن سینا، همانطور که می دانیم، دانشمند برجسته ی قرن چهارم هجری است که تا اوایل قرن پنجم هم در قید حیات بوده است. اما مولوی متولد حدود ۶۴۰ هجری است، یعنی یکصد سال بعد از وفات ابن سینا دیده به جهان گشوده است. ابن سینا از ناحیه ی خوارزم برخاسته و مولانا از بلخ در جنوب ماوراء النهر، هر دو در زمان خود از مشاهیر بوده اند. مولوی بیشتر ادیب عارف و شاعر بود. ولی ابن سینا دانشمندی ذوالفنون بوده، گرچه با توجه به فحوای قصیده «عینیه» و برخی دیگر از آثار ابن سینا به سادگی به گرایشات عرفانی او هم پی می بریم و نمونه ی آن همین قصیده ی «عینیه ی» اوست، پس تصوف و عرفان هم بخشی از فکر و اندیشه ی ابن سینا بوده است. (محمود، بی تا: ۲۶ به بعد)

حال، این سوال پیش می آید که آیا مولوی به اندیشه های عرفانی ابن سینا آشنایی داشته است؟ آیا او از این قصیده ی ابن سینا مطلع بوده است یا خیر؟ در باب آشنایی و شناخت مولوی از ابن سینا تردیدی نیست، آنچه محل تردید است، این است که آیا مولوی این قصیده ی مهم ابن سینا را خوانده، یا حداقل از آن با خبر بوده است یا نبوده است. این مطلب همان چیزی است که در مستندات تاریخی پیرامون این دو چیزی از آن بدست نیاوردیم، ولی در هر حال مسلم است که مولوی با آثار و افکار ابن سینا آشنا بوده است و همین برای ورود به بحث مقایسه ی «نی نامه و عینیه» کفایت می نماید.

#### ۵- قصیده ی عینیه ی ابن سینا

قصیده ی عینیه ی ابن سینا در جلد دوم کتاب «کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون» اثر «حاجی خلیفه» چنین معرفی شده است:

«القصيدة العينية- فی بیان أحوال النفس الناطقة وتعلقها الى البدن و فراقها عنه للشيخ الرئيس ابي علي حسين بن عبدالله بن سينا المتوفى سنة ثمان و عشرين و اربع مائة و هي ثلاثون بيتا» [۳] اولها:

هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ      وَ رَفَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَ تَمَنُّعٍ

(حاجی خلیفه، ۱۴۰۲ق، ج ۲: ۲۷۴)

عباس اقبال در باب این قصیده چنین می گوید: «قصیده ی «عینیه ی» شیخ الرئيس ابوعلی سینا در احوال نفس ناطقه و تعلق آن به بدن در ایام حیات و جدایی از آن بعد از

فنای جسم از مشاهیر قضاید حکمتی است و در قدیمی ترین مجموعه های رسائل او در حدود ۵۸۸ و ۵۸۰ تا ۶۰۰ کتابت شده (مثل مجموعه ی شماره ی ۴۸۴۹ کتابخانه ی ایاصوفیه و مجموعه ی ۴۷۵۵ کتابخانه ی اونیورسیتیه ی استانبول) به اسم شیخ ضبط و در ردیف سایر آثار علمی و رسائل حکمتی او آورده شده است..... او سپس بیان می دارد : « فضلی بعد از شیخ ، اندکی بعد از وی به شرح این قصیده به نظم و نثر پرداخته اند و از آن به سه زبان عربی و فارسی و ترکی شروح چند باقیست ..» . ( اقبال آشتیانی، ۱۳۸۲: ۶۰۳ به بعد)

اقبال در ادامه می گوید: «مجموعه ای که این شرح در ضمن آن گنجانده شده، در یک قسمت که جدیدتر است ۷۰۵ تاریخ دارد ولی از وضع خط و کتابت معلوم است که بخش شامل این شرح در آن مجموعه قدری قدیمی تر است. به علت نفاست و قدمت نسخه دریغ دانستم که آن منتشر نگردد و فایده ی آن عام نشود و جویندگان آثار ابن سینا از اطلاع بر وجود و استفاده از آن محروم بمانند، به همین دلیل به چاپ آن اقدام کردم و تا آنجا که میسر بوده است در تصحیح این نسخه سعی بلیغ به کار برده ام، اما چون نسخه منحصر بفرد بوده و مقابله ی آن با نسخ دیگر امکان نداشته نمی توانم بگویم که از نقص و غلط خالی نیست .» ( اقبال آشتیانی، ۱۳۳۵: ۲۹ به بعد)

همچنین ضرورت دارد، قبل از ورود به مبحث مقایسه ی بین این دو اثر ، به تشبیه روح انسانی به مرغ که به صورت وسیعی در مشرق زمین حتی یونان و روم رایج بوده است، به اختصار بگوئیم که این مسأله از کتاب ضیافت افلاطون ( Symposium ) که آن را به «بزم و مهمانی» نیز بازگو کرده اند. [۴] ، گرفته تا باب : «الحمامة المطوقة یا کبوتر طوقدار کلیله و دمنه» و «رسالة الطیر ابن سینا» و « منطق الطیر عطار»، «رسالة الطیور امام محمد غزالی» [۵] و ترجمه ی فارسی آن از «احمد غزالی» و «قصیده ی منطق الطیر سنائی» با مطلع :

آراست دگر باره جهاندار، جهان را  
چون خلد برین کرد زمین را و زمان را  
(سنائی، ۱۳۶۱: ۲۹)

و نیز قصیده ی منطق الطیر خاقانی با مطلع :

زد نفس سر به مهر صبح ملمع نقاب  
خیمه ی روحانیان کرد معنیر طناب  
(خاقانی ، ۱۳۶۸: ۴۱)

همچنین در کتاب « کشف الاسرار من حکم الطیور و الازهار» از ابن غانم مقدسی فراوان به کار رفته است . ( شیخو الیسوعی، ۱۹۹۲، ج ۴: ۱۱۷)

ذکر این نکته لازم است که وجود احادیثی از قبیل ؛ «إن أرواح الشهداء في طير خضر تعلق من ثمر الجنة» ( سیوطی ، بی تا، ج: ۱: ۳۳۵) و «إن أرواح المؤمنين في السماء السابعة ينظرون إلى منازلهم في الجنة» ( همان: ۳۳۵) « و نیز » «إن أرواح الشهداء في أجواف طير خضر تسرح في ثمار الجنة و تشرب من أنهارها و تأوی باللیل إلى فنادیل من نور معلقة بالعرش» (میبدی، ۱۳۷۶، ج: ۱: ۴۱۷) نیز عاملی برای تقویت این عقیده (پرواز روح) در بین مسلمانان بوده است. البته «رسالات الطيور» و «مقامات الطيور» بسیار بیشتر از آن است که برشمرده‌ایم، ولی ذکر همه ی آنها فراتر از حوصله ی این مقال است. لذا به همین مختصر اکتفاء گردید.

اما برای مقایسه ی این دو اثر لازم است اصل هر کدام بازگفته شود تا فرصت مقایسه فراهم آید.

الف : عینیه ی ابن سینا:

و رقاء ذات تعزز و تمنع  
و هی التی سفرت و لم تتبرقع  
کرهت فراقک و هی ذات تفجع  
ألفت مجاورة الخراب البلقع  
و منازللاً بفراقها لم تقنع  
عن میم مرکزها بذات الأجرع  
بین المعالم و الطلول الخضع  
بمدماع تهمی و لم تتقطع  
درست بتکرار الرياح الأربع  
قفص عن الأوج الفسیح المربع  
و دنا الرحیل إلى الفضاء الأوسع  
عنها حلیف التراب غیر مُشیع  
مالیس یدرک بالعیون الهُجج  
و العلم یرفع کل من لم یرفع  
طویت عن الندب اللیب الأروع  
سیعجز عن إدراکه کل عاقل  
لتکون سامعة لمالم یرفع  
فی العالمین و خرقتها لم یرقع

هبطت الیک من المحل الأرفع  
محبوبة عن کل مُقلة عارف  
وصلت علی کره الیک و ربما  
أنفت و ماسکنت فلما و اصلت  
فأظنها نسیت عهدودا بالحمی  
حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها  
علقت بها ناء الثقیل فأصبحت  
تبکی إذا ذكرت عهدوداً بالحمی  
و تطل ساجمة علی الدمن التی  
إذعاقها الشکر الکثیف و صدها  
حتى إذا قرب المسیر إلى الحمی  
و غدت مفارقة لكل مخلف  
هَجَعَتْ و قد کشف الغطاء فأبصرت  
و غدت تُغرّد فوق دوح شاهق  
إن کان أرسلها الاله لحکمة  
و لله فی کل الأمور سرائر  
فهبوطها إن کان ضربة لازب  
و تعود عالمة بكل خفیه

و هی التي قطع الزمان طريقها  
و كأنها برق تألق بالحمى  
انعم برد جواب ما أنا فاحص  
حتى إذا غربت بغير المطلع  
ثم انطوى و كأنه لم يلمع  
عنه فنار العلم ذات تشتت شع  
( دبیرسیاقی، ۱۳۸۲، بخش چهارم: ۶۱۵-۶۰۴ )

اما نی نامه

بشنو از نی چون حکایت می کند  
کز نیستان تا مرا بیر یده اند  
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق  
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش  
من به هر جمعیتی نالان شدم  
هر کسی از طن خود شد یار من  
سر من از ناله ی من دور نیست  
تن ز جان و جان ز تن مستور نیست  
آتش ست این بانگ نای و نیست باد  
آتش عشقست کاندن نی فتاد  
نی حریف هر که از یاری برید  
همچو نی زهری و تریاقی که دید  
نی حدیث راه پر خون می کند  
محرم این هوش جز بیهوش نیست  
در غم ما روزها بیگانه شد  
روزها گر رفت گو رو باک نیست  
هر که جز ماهی ز آبش سیر شد  
در نیابد حال پخته هیچ خام  
از جداییها شکایت می کند  
از فقیرم مرد و زن نالیده اند  
تا بگویم شرح درد اشتیاق  
باز جوید روزگار وصل خویش  
جفت بدحالان و خوش حالان شدم  
از درون من نجست اسرار من  
لیک کس را دید جان دستور نیست  
لیک کس را دید جان دستور نیست  
هر که این آتش ندارد نیست باد  
جوشش عشقست کاندن می فتاد  
پرده های پرده های ما درید  
همچو نی دمساز و مشتاقی که دید  
قصه های عشق مجنون می کند  
مرزبان را مشتری جز گوش نیست  
روزها با سوزها همراه شد  
تو بمان ای آن که چون تو پاک نیست  
هر که بی روزیست روزش دیر شد  
پس سخن کوتاه باید والسلام  
(مولوی بلخی، ۱۳۶۵: ۳)

۶- مقایسه عینیة ی ابن سینا و نی نامه ی مولوی

برای مقایسه این دو اثر باید به ذکر شباهت و تفاوت ها پرداخت. این دو اثر هر دو بیانگر یک واقعه هستند و آن هیبوط یا فرود یا نزول روح انسانی و نفس ناطقه rational (soul) = (rationally speaking soul) است و اسارت آن در خراب آباد تن که تعبیر ابن سینا از تن به شرک کثیف یعنی؛ دام محکم و استوار و قفس است. اما برای

مولوی مکانی نا آشناست و او همچون کودکی که او را در حالت خواب به محیطی دیگر غیر از محیط مأنوس برده باشند و پس از بیداری با اطرافیانی جدید روبرو شده باشد، جز گریستن و نفیر و فریادی که ترحم دیگران را برانگیزد و مرد و زن را به گریه وا دارد کاری نمی‌کند. او اصلاً نمی‌تواند ذره‌ای با محیط جدید خوگر و مأنوس شود تا اسمی بر آن بگذارد. فرق اساسی و زیر ساختی در صورت مسأله و ظاهر دو اثر و دو نوع ادبی (literary genre) آن دو است. ابن سینا نوع ادبی قصیده (ode) را برای بیان هدف برگزیده است اما مولانا از نوع ادبی مثنوی بهره جسته است. و این نشان می‌دهد که مولانا قصد داشته است که زبان مانعی برای بیان منظور او نباشد بلکه فقط وسیله‌ی بیان هدف باشد چون در مثنوی در هر بیت فقط دو کلمه‌ی هماهنگ برای قافیه در پایان هر مصراع لازم است اما در قصیده کلمات هماهنگ به تعداد ابیات آن قصیده لازم است. و بدین ترتیب مولوی خود را از تنگنای زبان رهانده است تا زبان فقط ابزاری باشد که او را به هدف غایی یعنی ایجاد ارتباط با مخاطب برساند و او با گشودن دهانه‌ی آتشفشان گداخته‌ی درون از گرم و گداز آن بکاهد. وزن عینیه «متفاعلن، متفاعلن، متفاعلن، متفاعلن» و بحر آن «کامل مثنیٰ سالم» است که آهنگی سنگین و موقر دارد و از شخصیت و وقار علمی و متانت درونی سراینده‌ی آن حکایت می‌کند و هنگام شنیدن یا خواندن کلمات، با تائی و درنگی ویژه که لازمه‌ی دریافت معانی است جابجا می‌شوند و نو می‌گردند تا شنونده و مخاطب بتواند با آنها به پیش رود و به معانی مورد نظر گوینده برسد. گویی که گوینده (سراینده) استادی تواناست و جمعی فرهیخته را مخاطب ساخته است و چنان که مقتضای حال آنان است سخن می‌گوید و این نشان از تسلط علمی اما در عین حال نه تنها بی‌دردی که بیانگر نشاط و شادابی اوست. وزن نی‌نامه «فاعلاتن فاعلاتن فاعلن یا فاعلان (فاعلات)» و بحر آن «رمل مسدس» است که بسیار ضربی تر و تندتر از وزن عینیه است و این نشان شتابزدگی و سوز درون مولانا است. و چونان شخصی که ضربه‌ای هولناک و دردآور بر پیکر او فرود آمده و او باتمام توان صیحه‌ای از سر درد سر داده است و می‌خواهد از اصل شدت درد برای دیگران بگوید، او کسی را می‌جوید که درد را تجربه کرده باشد و بتواند همدردی کند لذا جویای سینه‌ای شرحه شرحه از آتش فراق است. شرحه شرحه بودن تنها کافی نیست. بلکه باید این شرحه شرحه بودن از درد فراق اتفاق افتاده باشد و او واقعاً همدرد باشد. او می‌داند که خواب آلوده درک درستی از درازی شب ندارد لذا در پی ناخفتگان می‌گردد. او می‌داند که «من لم یذق لم یدر».

(دهخدا، ۱۳۶۳، ج ۲: ۷۰۲) به همین دلیل در پی دردمندان و مبتلایان به فراق معشوق است.

ابن سینا با آن که مطلب را به ظاهر معماگون مطرح می‌کند و در پی عالمی است که پاسخ معمایش را از او بگیرد اما درکلامش صراحت به مراتب بیش از کلام مولانا است. او از همان ابتدا می‌گوید: «هبطت الیک» و به این هبوط تصریح دارد و فقط استعاره‌ی او در «ورقاء» که مصرحه است حتی از یک استعاره در فعل مثل «تصوّت» یا «طارت» و یا «نزلت» سود نجسته است. اما مولانا از استعاره‌ی نی استفاده می‌کند و بث الشکواى این «نی» را که خود استعاره در فعل است، از درد بریده شدن از نیستان می‌داند که به گونه‌ای استعارگی آن را تقویت می‌کند و این استعاره‌ی مرشحه به تناسی تشبیه می‌کشد منظور زیر ساخت استعاره است. دلیل تفاوت زبان این دو در این مقوله این است که مولانا سخنی از سر درد دارد اما ابن سینا سخنی عالمانه مطرح می‌کند. و معمولاً وجود فاجعه (catastrophe) زبان را به استعاره (metaphor) می‌کشد. و او بالای بریده شدن از جمع دوستان و یا حضور و قرب و شهود (presence) معشوق اصلی (original beloved) را فاجعه می‌داند و دور افتادگی از آنجا را بریده شدن نام می‌نهد. شاید ذکر مثالی در این جا لازم باشد. اگر بخواهیم از افتادن ساده‌ی کودکی بر روی زمین هموار در هنگام راه رفتن خبر دهیم به گفتن: «طفل افتاد» اکتفا می‌کنیم اما اگر این سقوط به گونه‌ای باشد که بدن کودک زخم و جراحت برداشته باشد و آسیب جدی دیده باشد، برای بیان این فاجعه زبان به استعاره در فعل می‌گشائیم و می‌گوییم «طفل شهید شد» و سخن مولانا برای بیان حال خود در «نی‌نامه» از همین جنس است. در کلام ابن سینا، راوی (narrator) اول شخص (first person) و مخاطب (person spokento) دوم شخص (second person) است. او ابتدا می‌گوید که هبوط این ورقاء (ماده کبوتر خاکستری رنگ) به جانب توست، اگر چه این بیان در نگاه اول برای توجه دادن به مخاطب و جلب نظر او برای دقت بیشتر است اما در واقع و در ژرف ساخت (deep structure) بیان‌کننده‌ی این منظور نیز هست که من هم از این امر شادم و داشته‌ی تو داشته‌ی من هم هست. یعنی آن را به جای ازدست دادن موقعیت، کسب موقعیت می‌داند. چون در نگاه عالمانه این اتفاق امری طبیعی و مورد پسند عقل و شریعت است لذا هیچ اعتراضی بر آن وارد نیست بلکه اتفاقی خوشایند و موهبتی الهی است و باید این فرصت را مغتنم شمرد و در خوشبینانه‌ترین حالات باید از مرکب تن برای سوار روح سود جست تا رضای حق تعالی را جلب کرد.



اما مولانا درد فراق را مالایطاق می‌بیند اگر چه قصد فرار از تکلیف ندارد و در زندگانی این جهانی خویش نیز یقیناً به مقام رضا دست یافته است و می‌داند که در آن باب حق دم بر آوردن ندارد، اما از جانب روح دردمند و گرفتار دنیای خود که آن را از معشوق ازلیش بریده‌اند و در زندان ابد تن گرفتارش ساخته‌اند، راوی می‌شود. اما روایتش این گونه نیست که بگوید: «این روح به جانب تو هبوط کرده است و عزیزش بدار» بلکه با فعل امر «بشنو» و با عصبانیتی از سر بغض و خشم، او را با فعل امر «بشنو» که یاد آور ترکیدن بغضی آتشفشانی و گریه‌ای زار است از او می‌طلبد که سراپا گوش شود و به اتفاق و رویداد فاجعه آمیزی که برای خود گوینده (روح) رخ داده است گوش جان بسپارد و آن فاجعه (نه اتفاق ساده و عادی) که بریده شدن اوست از نیستان، که این نشان دهنده‌ی یک عقبه‌ی ذهنی و دانش پیش زمینه (background Knowledge) در اوست. لازم به یادآوری است که مقوله‌ی تمثیل روح به پرنده اگر چه بسیار رایج بوده است و حتی در کتاب ضیافت افلاطون (symposium) نیز سابقه‌ی آن را می‌توان دید، باید آن را حاکی از این عقیده بدانیم که بشر با چنین تمثیلی در نظر داشته است که پیوند بین زمین و آسمان برقرار کند و در عالم کبیر یعنی جهان هستی، دوختگی و پیوند بین زمین و آسمان را در پیوند بین روح و جسم نشان دهد که یاد آور این بیت منسوب به مولا علی علیه السلام است که می‌فرماید:

أترعم أنك جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر

(امام علی (ع)، ۱۳۶۲: ۱۷۵)

گفتیم آن گاه که حادثه از حدّ عرف یا فراتر گذارد، زبان دیگر قدرت بیان خود را در بازگو کردن آن از دست می‌دهد یعنی صورت واقع‌گرای (realist) زبان قدرت بیان تجارب ماورائی را ندارد. اینجاست که باید در پی زبان تمثیلی - استعاری بود. زبان به لایه‌ی ثانوی خود ارتقاء می‌یابد که در آنجا معنی حقیقی (literal meaning) به معنی مجازی (figurative meaning) بدل می‌شود و این در حقیقت کوششی از ناحیه‌ی زبان است تا با حفظ کارایی خود قابلیت و ارزش خود را برای اهل زبان و گویش وران اثبات کند. زبان به معنی مجازی ارتقاء سطح می‌یابد تا به قدرت بیان سطح ارتقاء یافته‌ی مفاهیم برسد. و این جاست که انسانی عقلانی و منطقی (logical) همچون ابن سینا هم مجبور است که به شعر روی آورد، چون قصد بیان وقایعی را دارد که از جنس طبیعی، عادی و مأنوس نیستند، اما اگر در ژرفای اندیشه اش دقت کنیم، او را دارای اندیشه‌ای کاملاً منطقی و خطّی می‌بینیم که هیچ‌گاه از آن مسیر سر راست به جانبین اعلی یا اسفل

انحراف نمی یابد و پیوسته در همان مسیر گام می نهد و این چنین منطقی بودن خود را حفظ می کند و نشان می دهد که عرفان و اشراق در او عرضی و منطقی و خرد در او ذاتی شده است. یعنی ابتدا هبوط صورت می گیرد اگر چه با ناخوشایندی بوده است. اما به مرور زمان به انس مبدل می شود و نفس (پرنده) با مکان نو مأنوس می گردد به گونه ای که هنگام فراق از تن (مرگ) این بار ناخشنود از مفارقت از تن است. منطقی بودن (logical) ذهن آن چیزی است که بوعلی قادر به گریز از آن نیست؛ چون شاکله ی ذهنی و استخوان بندی فهم او این گونه شکل پذیرفته است و همانگونه که دیدیم حتی در محور جانشینی کلام (substitutaion) نیز ابن سینا برای هبوط واژه ای دیگر نجسته است و عین «هبطت» را آورده است. گویا دارد داستانی را به صورت خطی (در پی هم و با توالی زمانی و مکانی مرتبط با هم و به ترتیب وقوع رویدادها) از آغاز تا فرجام روایت می کند و ابداً حالت عاطفی و احساسی در آن برجستگی ندارد. او سخن از نزول این پرنده از جایگاهی والاتر به سوی مخاطب می گوید. (بیت ۱) و آن را پنهان از دید هر آگاه و عارفی می داند، در حالی که آن پرنده آشکار است و روبندی ندارد. (بیت ۲) این پرنده با ناخشنودی به جسم خاکی مخاطب می پیوندد اما بعداً جدا شدن از او را خوش ندارد و با او خوگر می شود (بیت ۳) هرچند که از ورود به آن بدن (بدن مخاطب) ننگ دارد. وقتی که پیوست خو می گیرد و جا خوش می کند، اگر چه آن تن ویران باشد (بیت ۴) پنداری که پیمان های پیشین خود را فراموش کرده، همینطور منازلی که به فراق از آنان خرسند نبوده است. (بیت ۵) و این آمدن هم به اجبار بوده و او را منزلی می بایسته است. (بیت ۶) با آمدن بدین سرا، عوارض این جهانی از قبیل سنگینی او را فرو پوشید و همچنین بین او و تن پیوستگی پدید آمد. در نتیجه او فروتن و رام شد و هوای بازگشتن از سر فرو نهاد. (بیت ۷) اما چون پیمانهای خود را در سرزمین آغازین و میهن اصلی فرا یاد آورد با اشکی چونان باران سیل آسا به گریه می پردازد و این اشک به هیچ روی بند نمی آید. (بیت ۸) اشک او پیوسته بر پشته هایی که با وزش بادهای چهارگانه کهنه شده اند ریزان است. (بیت ۹) چون دام سنگین تن بازش می دارد و بدن چونان قفسی مانع از اوج گرفتن او در جایگاه فراخ بالا می شود، او به صبوری و خویشتن داری می پردازد. (بیت ۱۰) تا این که هنگام بازگشت بدان جایگاه نزدیک شود و فرا رسد (بیت ۱۱) او همه ی آن چیزهایی را که با او بودند اما خاکی بودند و پیمان با خاک داشتند (از جمله تن را) فرو می نهد. (بیت ۱۲) در این هنگام خواب او را فرو می پوشاند اما پرده از دیدگانش در می کشد. در نتیجه آن چه را با چشمان خوابناک نمی توان دید می بیند. (بیت ۱۳) بر شاخسار بلند

آواز بر می آورد و این خوشخوانی نتیجه ی آگاهی اوست ، آری دانش هر فرومایه ای را ارجمند می کند. (بیت ۱۴) فرستادن مرغ روح و جان به قالب تن از جانب خدا حکمتی دارد که آن حکمت بر خردمند پوشیده است (بیت ۱۵) آری خدا را در هر کاری رازهایی است که هر خردمندی از دریافت آن ها ناتوان است. (بیت ۱۶) گویی که فرود آمدنش برای او رخدادی لازم و ضروری بود تا شنوا گردد به آن چه از آن ناشنوا بود (بیت ۱۷) و بازگردد به دیار خود در حالی که دانای هر راز نهانی است که در این جهان است ، اما آن جامه که در غم جدایی از او آن را می درند پینه پذیر نیست. (بیت ۱۸) روزگار رهنز اوست تا حدی که در جایی فرو می رود که از آن جا برنیامده است. (بیت ۱۹) پنداری برقی است که در سر منزل معشوق می درخشد اما بی درنگ در پیچیده می شود که گویی ندرخشیده است. (بیت ۲۰) لطفاً پاسخ آنچه را که من جویدی آمم ارزانی دار، زیرا آتش دانش را درخشش است. (بیت ۲۱) ترجمه از نگارنده ی مقاله است.

در این ۲۱ بیت شاعر (ناظم) داستانی کوتاه و خطی را از فرود روح افلاکی و عرشی و پیوستن آن به تن و قالب خاکی و فرشی بازگو می کند . آمدنش با ناخوشایندی و اکراه است، اما پس از انس گرفتن با تن در این دیار غریب به آنچنان آرامشی می رسد که انگار دیار محبوب پیشین را فراموش کرده است البته گاهی به یاد یار و دیار زار می گرید چون می فهمد که دام سنگین تن او را بازداشته است و آن هنگام که زمان بازگشتن نزدیک گردد، او تمام هم پیمانهای زمینی را فرو می هلد، به گونه ای که حتی تن به بدرقه اش نمی رود و این بازگشت که همان مرگ است، چشم او را به روی حقایق می گشاید و این یادآور حدیثی است که می فرماید : «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۸۱-۱۴۱) و پس از آگاه شدن است که می فهمد.

اگر چه ممکن است مسأله ی مرگ معترضین را وا دارد که خیام وار فریاد اعتراض برآرند که :

صد بوسه ز مهر بر جبین می زندش	جامی ست که عقل آفرین می زندش
می سازد و باز بر زمین می زندش	این کوزه گر دهر چنین جام لطیف
( رشیدی ، ۱۳۸۰ : ۳۹؛ هدایت، ۱۳۴۲ : ۸۳)	
ترا ز کنگره ی عرش می زند صفر	که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین
ندانم که درین دامگه چه افتاده است	نشیم تو نه این کنج محنت آباد است
( حافظ شیرازی ، ۱۳۸۱ : ۹۷)	

اما ابن سینا به دیده ی قبول به مسأله می نگرد و آن را می پذیرد. زبان ابن سینا در این قصیده فقط منظوم است اما کاملاً شاعرانه نیست بلکه تا حدی چنین است. وجود قرینه های صارفه در آن فراوان است، به گونه ای که اهل خرد نیز علاوه بر اهل ذوق - قدرت همگامی با او را در این مسیر می یابند تا جایی که می توان آن را حتی، زبانی تجربی دانست یا با تسامح و تساهل می توان نام «زبان شهودی» بر آن نهاد، اما بالاخره زبانی واقع گو (factual) است.

او فقط از صنعت تشخیص (personification) بهره برده است. این نیز برای بیان مطالبی است که اندکی راه به فراسوی عقل می برند و بدین منظور زبانی رایج و پذیرفته است.

در واقع جاودانه بودن ادبیاتی از این دست به آن دلیل است که آن را بر پایه ی منطق معرفت (knowledge) و شهود (presence) و در یک کلمه منطق دل بنا نهاده اند.

#### ۷- خصوصیات نی نامه مولوی

در نی نامه اندیشه ی مولانا به هیچ وجه خطی نیست و اگر بسط و گسترشی هم در مضامین ابیات آن مشاهده می شود، بسط همان جدایی آزردهنده است. مولانا فقط جدایی را تکرار می کند و این تکرار، تکراری کهنگی ناپذیر است. اندیشه ی او در این تمثیل (symbolic figuration) کاملاً کانونی (focal) است. این، زجلی از سر درد است. او روح انسانی را به یک نی تشبیه کرده است که آن را از نیستان جدا کرده اند. به تعبیر مرحوم فروزانفر منشأ این تشبیه هم عبارت ذیل است: «مثل المؤمن کمثل المزمار لایحسن صوته الا بخلاء بطنه» که مولانا آن را حدیث پنداشته و در مثنوی و نیز در دیوان کبیر بدان استناد جسته است. (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۲۷۴)

آری به عقیده ی مولانا بریده شدن از نیستان چنان دردی را به این نی میان تهی تحمیل کرده است که او به هر جمعیتی نالان شده است.

و هر کس به گمان این که با این نی یار است خود را یار او می شمرد و از درونش سرارش را نمی جوید. (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۸۱-۱۴۱) با او به تأویب می خیزد. (برگرفته از آیه ی شریفه ی: یا جبال اوبی معه و الطیر، سبأ: ۱۰) مولانا می گوید که راز درونش از همان ناله اش پیداست اما چشمها و گوشها قدرت دریافت آن را ندارند. او در سراسر هجده بیت نی نامه در دوران جدائی و حنین الی الاوطان است. مولانا به درد جدائی دچار است. اما از حق نگذریم در عینیه نیز آن سرد مزاجی مطلق فلاسفه کاملاً مشهود نیست. ما اگر چه در این دو منظومه فقط تفاوت دو شخص (person) را نمی بینیم که تفاوت دو

شخصیت (character) و دو گفتمان (discourse) متفاوت را می بینیم؛ تفاوت آن دو، مفهومی، تصویری و ادراکی (conceptual) است.

اما خوب است که به مطلبی نیز اشاره کنیم و آن سخنی است که گاه و بیگاه در محافل از مشرب عرفانی ابن سینا مطرح می شود. در پاسخ باید گفت که اگر چه ابن سینا عارف من حیث انه عارف نبود، اما گاهی تأملاتی عرفانی داشت.

هانری کوربین می گوید: «داستانهای رمزی سه گانه داستانهایی هستند که ابن سینا راز سلوک و تجربه ی عملی شخص خود را در آنها آشکار کرده است و این داستانها حالت بسیار نادر فیلسوفی را بازمی گوید که به خویشتن آگاهی یافته، (چنانکه سهروردی پس از او تجربه کرد) [او] در شکل دادن به مثالهای مخصوص خویش موفق شده است. موضوع سه داستان مسافرت به مشرق رمزی و تمثیلی است. در نقشه ی جغرافیا چنین محلی وجود ندارد، آن اندیشه در عرفان بروز کرده است. داستان حی بن یقظان ... دعوت به مسافرت در مصاحبت فرشته ی اشراق کننده است. در رساله الطیر، این سفر انجام یافت و دورانی را گشود که کمال آن در منظومه ی حماسی فرید عطار ... که منظومه ای تحسین انگیز از عرفان ایران است پدیدار گردید. باری، «سلامان و ابسال» دو قهرمان داستانند که در آخر کتاب «اشارات» در صحنه حضور یافته اند. این داستانها به هیچ روی تمثیلی نیست، بلکه داستانهای مثالی و رمزی است. و توجه به این معنی قابل اهمیت است.» (کوربین، ۱۳۶۱: ۲۳۳ به بعد)

#### نتیجه

اما در خاتمه باید گفت که مولانا تنها کسی است که از تعبیری حدیث مانند، سود جسته و روح انسانی را به یک نی میان تهی تشبیه کرده است که گویی در درون آتشی مشتعل است و همانگونه که اگر به محل سوختگی بدمند تشقی می یابد و احساس آرامش می کند، او نیز دوست دارد که با دمساز خود جفت گردد. او قرار و آرام ندارد و نمی تواند قرار یابد که به این مسأله نیز بیندیشد که اگر به درون آتش دمیده شود، آتش مشتعل تر و فروزان تر می گردد و شخص در حال سوختن را بیشتر می سوزاند. اما متانت و تفکر نه بی قراری، قلق و اضطراب در کلام ابن سینا کاملاً موج می زند. البته او با تمام رضامندی در برابر این سرنوشت محتوم سر تعظیم فرود آورده است و تسلیم است اما قصد از بازگویی مطلب چیزی جز آموختن به دیگران و یا حداکثر اظهار لحنیه و فضل نیست. سخن آخر این که هر دوی این بزرگان مطلب را خواندن و دل نشین بیان کرده اند در عین

افتراق وجه مشترک هر دو کلام، دل پذیری و دل نشینی آن است. در بوعلی سینا همراه با ملاحظاتی از تحسین قلبی خواننده و در مولانا، با چاشنی ترحم.

یادداشتها:

- ۱- قصیده ای ۲۱ بیتی از ابن سینا به زبان عربی و با مطلع: هبّط الیک من المحل الارفع و رقاء ذات تعزز و تمنع.
- ۲- هجده بیت نخستین کتاب مثنوی معنوی مولانا جلال الدین محمد رومی.
- ۳- آنچه عباس اقبال در مجله ی دانشکده ی ادبیات سال ۱، ش ۴، ص ۲۹ آورده است فقط ۲۱ بیت دارد و به نظر می رسد که ابیات دیگر الحاقی باشند.
- ۴- ر. ک تاریخ فلسفه فردریک کاپلستون، جلد یکم، ترجمه ی: سید جلال مجتبیوف چاپ ششم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۸۸: ۱۶۱.
- ۵- به عقیده ی آقای احمد مجاهد این رساله نیز از خواجه احمد غزالی است نه امام محمد غزالی برادر او. ر. ک مجموعه ی آثار فارسی احمد غزالی به اهتمام احمد مجاهد، چاپ دانشگاه تهران سال ۱۳۷۰: ۷۵.

کتابنامه

قرآن کریم

- ۱- حاجی خلیفه (مصطفی افندی). (۱۴۰۲ ه / ۱۹۸۲ م). « کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون»، المجلد الثانی، بیروت: دارالفکر.
- ۲- حافظ شیرازی، خواجه شمس الدین محمد. (۱۳۸۱). « دیوان»، به اهتمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، تهران: انتشارات زوآر، چاپ هشتم.
- ۳- خاقانی شروانی، افضل الدین بدیل. (۱۳۶۸). «دیوان». به کوشش دکتر ضیاءالدین سجّادی، تهران: انتشارات زوار.
- ۴- دبیر سیاقی، سید محمد. (۱۳۸۲). « مجموعه ی مقالات عباس اقبال آشتیانی»، بخش چهارم، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۵- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۶۳). « امثال و حکم»، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ ششم.
- ۶- درگاهی، محمد. (۱۳۶۷ ش). « آیات مثنوی» تهران.

- ۷- رشیدی ، یار احمد. (۱۳۸۰). « طربخانه رباعیات حکیم خیام»، با مقدمه و حواشی عبدالباقی گولپینارلی به کوشش توفیق ه ، سبحانی ، تهران: انتشارات پژوهش، چاپ اول .
- ۸- سنایی ، حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم . (۱۳۶۱). « دیوان ». به اهتمام مدرس رضوی ، تهران: انتشارات سنایی.
- ۹- سیوطی ، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر . ( بی تا). « الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر»، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر و التوزیع.
- ۱۰- شیخو الیسوعی الأب لویس . (۱۹۹۲). « مجانی الادب فی حدائق العرب»، الجزء الرابع، بیروت: دارالمشرق.
- ۱۱- علی (ع) امیرالمؤمنین . (۱۳۶۲). « دیوان منسوب»، ترجمه ی : مصطفی زمانی، قم: انتشارات پیام اسلام.
- ۱۲- فاخوری، حنا و خلیل الجر. (۱۳۵۸). « تاریخ فلسفه در جهان اسلامی»، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۲، تهران: انتشارات زمان ، چاپ دوم .
- ۱۳- فروزانفر ، بدیع الزمان. (۱۳۶۱). «احادیث مثنوی»، تهران: امیر کبیر ، چاپ سوم .
- ۱۴- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۷). «شرح مثنوی شریف»، تهران : زوار ، چاپ چهارم .
- ۱۵- کاپلستون ، فردریک. (۱۳۸۸). « تاریخ فلسفه»، ج ۱، ترجمه ی: سید جلالالدین مجتبیوی ، تهران : شرکت انتشارات علمی فرهنگی و انتشارات سروش ، چاپ ششم.
- ۱۶- کوربن ، هانری . (۱۳۶۱). « تاریخ فلسفه ی اسلامی»، ترجمه ی : دکتر اسدالله مبشری، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.
- ۱۷- مجاهد ، احمد . (۱۳۷۰). «مجموعه ی آثار فارسی احمد غزالی»، تهران: انتشارات دانشگاه تهران .
- ۱۸- محمود، عبدالحلیم. (بی تا). « التصوف عند ابن سینا»، القاهرة: دارالمعارف ، ط ۱.
- ۱۹- مولوی بلخی ، مولانا جلالالدین محمد. (۱۳۸۱ش). « کلیات شمس»، به کوشش: توفیق سبحانی، تهران: نشر قطره.
- ۲۰- مولوی بلخی ، مولانا جلالالدین محمد. (۱۳۶۵). « مثنوی معنوی»، به همت رینولد، الین ، نیکلسون ، جلد اول، تهران: انتشارات مولی ، چاپ چهارم .
- ۲۱- میبیدی ، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۶). « کشف الاسرار وعده الابرار»، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت ، تهران: مؤسسه ی انتشارات امیر کبیر، چاپ ششم .
- ۲۲- هدایت ، صادق. (۱۳۴۲ش). « ترانه های خیام»، تهران: امیرکبیر، چاپ چهارم.

فصلنامه‌ی لسان مبین (پژوهش ادب عربی)  
(علمی - پژوهشی)  
سال دوم، دوره‌ی جدید، شماره‌ی چهارم، تابستان ۱۳۹۰

بحث حول «عینیة» ابن سینا و «نی نامه» المولوی البلخی\*

الدكتور رضا سمیع زاده

استاذ مساعد فی جامعة الامام الخمينی الدولية (ره)

الملخص

هناك تشابهات بين قصيدة «عينية» لابن سینا، شيخ الرئيس و «نی نامه» یعنی ( حديث المزمارة والناي) لمولانا جلال الدين محمد الرومي البلخي. و ذلك لأنهما يقومان ببيان هبوط الروح الانساني من الملكوت و عالم المجرّدات إلى الجسم الانساني المادي. و لكن هناك فروق بينهما أيضاً و ذلك بسبب اختلاف نظر تهما إلى الموضوع. ابن سینا ينظر نظرة عقلية مجردة و فلسفية بحتة، اما المولوی البلخي ينظر نظرة عرفانية و صوفية ناتجة عن الالام و الحب. الروح ضيف كريم يجب اكرامه و يلزمنا أن ندخله في البحث في إطار لغز أوألغاز و اما فيما يرتبط بالمولوی البلخي، إنّه يهتف صارخاً من هذه الوقعة و يطلب صدرًا محرّقاً من الفراق و الهجر، بحيث يستطيع أن يبين به نزوعه إلى الوصال المجدد الوصال الذي يليه شفاء الصدور من الأغلال. اما نظرة ابن سینا إلى هبوط الانسان هي نظرة تعليمية في حين نظرة مولانا هي نظرة عاطفية، لا تتخطى الوقعة من موقف خطر في رأى ابن سینا، بل الامر طبيعية و عادية، و إن سعی في تبیین حادثة الهبوط تبیینا مبهما لغزيا، و لكن لم ينزع نزعة الرمز و الاستعارة، بل فيها صراحة التعبير، و لكن المولوی لتحملة الآلام و إكباره الحادث إختار كلاماً استعارياً و كنايةاً.

الكلمات الدليلية

الشعر الفارسی، الشعر العربي، عینیة ابن سینا، «نی نامه» المولوی البلخي، القرن الرابع و السابع.

\* تاریخ القبول: ۱۳۹۰/۰۵/۲۵

\* تاریخ الوصول: ۱۳۹۰/۰۱/۱۷

عنوان بريد الكاتب الإلكتروني: samizadeh.reza@gmail.com