پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی
شمارهٔ ۴ (پی‌درپی ۳۴) زمستان ۱۳۹۷، صص ۱۴۲-۱۱۵

سنجش محتوایی و ساختاری دو قصیدهٔ "عینیهٔ" ابن‌سینا و "عینیهٔ" محمدرضا حکیمی

صابره سیاوشی[۱]، شهلا قربانی[۲]

چکیده

قصیدهٔ عینیهٔ ابن‌سینا از جمله اولین آثاری است که در آن روح یا نفس ناطقهٔ انسان به شکل یک پرنده به تصویر کشیده شده است. این قصیده نمایش فرود آمدن روان است که از جهان عقول مجرده در زندان تن اسیر می‌گردد و سرانجام آرزو می‌کند به خاستگاه نخستین خود بازگردد. قصیدهٔ عینیهٔ محمدرضا حکیمی با نام "الوهیج" که در بحر کامل مضمر و با همان قافیهٔ عینیهٔ ابن‌سینا سروده شده است، در واقع پاسخی به عینیهٔ ابن‌سینا در روزگار ما به شمار می‌آید. چارچوب نظری بحث تلفیقی از ادبیات و جهان‌بینی گنوسی‌ها دربارهٔ دوگانگی روح و جسم و هبوط روح از عالم بالا و اسارت آن در قفس جسم است. یافته‌های پژوهش نیز گویای این واقعیت است که عینیهٔ ابن‌سینا و عینیهٔ محمدرضا حکیمی دارای ساختار گنوسی هستند و با مقایسهٔ محتوایی و ساختاری این دو چکامه می‌توان ضمن کشف تشابهات و تفاوت‌های موجود در آن‌ها، دغدغه‌های درونی و زوایای پیدا و پنهان اندیشهٔ این دو حکیم را به شیوهٔ توصیفی-تحلیلی شناخت.

کلیدواژه‌ها: اندیشهٔ گنوسی، ابن‌سینا، محمدرضا حکیمی، قصیدهٔ عینیه.

---

۱. استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. نویسنده مسئول.
saberehsiavashi@yahoo.com
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
تاریخ وصول: ۹۷/۱/۳۱ تاریخ پذیرش: ۹۷/۹/۲۳

مقدمه

«هبوط نفس یا روح بر تن و زندانی‌شدن آن در جسم یکی از برجسته‌ترین مضامین و موضوعات کهن ادبیات عرفانی می‌باشد که بر تقابل روح و جسم و شرافت روح بر جسم تأکید دارد» *(جلالی، ۱۳۸۴: ۸۵)*. از دیگر سو، یکی از مسائل بنیادین در مکتب گنوسیسم تعارض میان جسم و روح است. به نظر گنوسی‌ها، انسان مرکب از تن و روح است، اما روح انسان از سرچشمه‌ای الهی برخاسته که از ملکوت خداوندی به این عالم خاکی هبوط یافته است. روح در بند تن است و اگر این روح اسیر، به مرحلهٔ آگاهی و عرفان نرسیده باشد، چنان در تاریکی‌های تن و نفس فرو می‌رود که نمی‌تواند به اصل خود معرفت یابد. هدف گنوسی‌ها نجات این من درونی از زنجیر تن و بازگرداندن آن به ملکوت الهی است؛ با این شرط که نجات از راه تصفیهٔ نفس حاصل می‌گردد. حکیمی نیز هم‌چون ابن‌سینا در قصیدهٔ عینیهٔ خود «با دفاع از نظریهٔ دوگانگی جسم و روح تلاش کرده به صورت تمثیلی و با زبانی نمادین کیفیت هبوط روح را در جسم و عالم ماده به تصویر بکشد» *(فتح‌اللهی و نظری، ۱۳۸۸: ۱)*. مقالهٔ حاضر ضمن سنجش ساختاری دو قصیده، با مقایسهٔ محتوایی آن‌ها به دنبال کشف تأثیرات اندیشهٔ گنوسی در آن‌هاست.

سوالات اصلی

پرسش‌های اصلی این جستار به طور خلاصه از قرار زیر است:

۱- مفاهیم مشترکی که نشان از ساختار گنوسی دو قصیده دارند، کدام است؟

۲- تفاوت‌های دو شاعر در پرداختن به اندیشهٔ گنوسی چیست؟

گزینش بحر کامل از سوی ابن‌سینا و حکیمی در ساختار دو قصیده با چه هدفی صورت پذیرفته‌است؟

روش کار

روش این جستار توصیفی- تحلیلی است. بدین‌گونه که در ابتدا مکتب گنوسیسم که پایهٔ اصلی پژوهش است، خلاصه‌وار معرفی و تبیین می‌گردد. در گام بعد، هر دو چکامه از

دو جنبهٔ ساختار و محتوا مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد. اشعار بر اساس مراحل گوناگون اندیشهٔ گنوسی طبقه‌بندی و تحلیل محتوایی می شود و در پایان از نظر موسیقی، وزن، قافیه، رمزگرایی، نظام واژگان و ساختار بلاغی مورد بررسی قرار گرفته و نتایج به دست آمده در اختیار علاقه‌مندان و پژوهشگران قرار می‌گیرد.

پیشینهٔ پژوهش

بر عینیهٔ ابن‌سینا چند شرح به دو زبان فارسی و عربی نوشته شده که عبارتند از:

الف) شروح عربی: شرح فخرالدین محمدبن‌عبدالسلام الماردینی، شرح عفیف‌الدین تلمسانی با عنوان "الکشف و البیان فی علم معرفهٔ الانسان"، شرح محمدبن‌احمدبن‌عیسی المغربی به نام "الجوهر البدیع النفیس فی بیان معانی عینیهٔ الرئیس"، شرح داودبن‌عمر انطاکی با عنوان "الکحل النفیس لجلاء أعین الرئیس" که نسخهٔ آن به شمارهٔ ۳۱۱۹ در کتابخانهٔ قاهره موجود است. شرح محی‌الدین‌بن‌عربی با عنوان "النهج المستقیم علی طریقهٔ الحکیم"، شرح شیخ علی‌بن‌مجدالدین محمدبن‌مسعود شاهرودی به نام "الکشف و البیان فی علم معرفهٔ الانسان" نسخهٔ خطی قاهره شمارهٔ ۲۴۱۵ که در این کتاب بخشی به نام "الدر النفیس" در شرح این قصیدهٔ ابن‌سیناست، شرح مصطفی‌بن‌حسام‌الدین البروسی الرومی به نام "رسالهٔ ذوقیه" نسخهٔ خطی قاهره به شمارهٔ۲۴م. شرح عربی از مؤلفی ناشناس در مجموعهٔ نسخ خطی اهدایی دکتر سیدمحمد مشکوة به کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (شمارهٔ د-۲۸۲). شرح شمس‌الدین سمرقندی در مجموعهٔ نسخ خطی کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران (شمارهٔ د-۹۰). شرح دکتر فتحا...خلیف به نام "دراسهٔ فی‌القصیدهٔ العینیهٔ" در کتاب ابن‌سینا و مذهبه فی‌النفس که این شرح به خاطر دریافت‌ها و توضیحات دقیق و مبسوط شارح و نیز اشاره به برخی نکات بدیع عرفانی مورد استناد این مقاله است.

ب) شروح فارسی: شرح منظوم دکتر اکبر رضوانی در کتاب شرح احوال و آثار ابوعلی‌سینا تألیف محمدعلی علمی، ۱۳۴۴ ص ۱۹۸ به بعد. شرح و تفسیر و پاسخ به پارسی منظوم از محمدعلی حکیم الهی فریدنی، ۱۳۳۱. شرح ملاهادی سبزواری با نام "اسرار الحکم" ۱۳۸۰، ج ۱ ص ۲۷۵ به بعد. شرحی منظوم از مؤلفی ناشناس تصحیح عباس اقبال مجلهٔ دانشکده ادبیات، سال اول شمارهٔ ۸، ۱۳۳۳. شرح نعمۀا...جزایری به تصحیح حسین‌علی محفوظ، ۱۳۳۴

که دو شرح اخیر به علت شیوایی و وضوح بیان بیش از سایر شروح در پژوهش حاضر مورد استفاده بوده‌اند.

علی‌رضا میرزامحمد در مقالهٔ "مبنای فکری ابن‌سینا در شکل‌گیری قصیدهٔ عینیه"، کهن-نامهٔ ادب پارسی، ۱۳۸۹؛ برای مبنای فکری بوعلی در سرایش چکامهٔ خود، سه مورد را محتمل می‌داند: اول آن‌که او تحت تاثیر رسالهٔ فایدروس افلاطون است؛ دوم اینکه این چکامه مأخوذ از نظریهٔ هشام‌بن‌حکم است؛ و سوم آن‌که مأخوذ از سخنان حضرت علی (ع) است. این پژوهش، آبشخورهای احتمالی اندیشهٔ ابن‌سینا در سرودن قصیده‌اش را بررسی کرده و تحلیل ساختاری و محتوایی را شامل نمی‌شود ضمن آن‌که، عینیهٔ شیخ الرئیس را با قصیدهٔ دیگری مقایسه نکرده‌است.

مقاله‌ای توسط محسن سیفی و فاطمه لطفی با عنوان "بررسی تطبیقی دو قصیدهٔ عرفانی عینیهٔ ابن‌سینا و علی طریق ارم نسیب عریضه "سال ۱۳۹۱ در فصلنامه لسان مبین انتشار یافته که نویسندگان در آن میزان تاثیرپذیری عریضه از ابن‌سینا را مورد بررسی قرار داده-اند؛ همانطور که از عنوان پژوهش برمی‌آید، موضوع آن مقایسهٔ ساختاری و محتوایی نیست، بلکه اثرپذیری یکی از دو ادیب از دیگری مورد نظر نویسندگان است ضمن آن‌که دو قصیده مورد بررسی، یکی عینیهٔ ابن‌سینا و دیگری قصیدهٔ نسیب عریضه است.

شمس‌ا... سراج و مهناز مظفری در مقالهٔ "سازگاری رهیافت مشایی و اشراقی به مسألهٔ نفس در اندیشهٔ سینوی" نشریهٔ فلسفه و کلام اسلامی، سال چهل و هشتم، شماره ۲، در یک مقالهٔ کاملا فلسفی به این موضوع می‌پردازند که چگونه مفسران ابن‌سینا تناقض میان گرایش ارسطویی ابن‌سینا و اعتقاد او به حدوث نفس از یکسو، و گرایش افلاطونی وی و اعتقاد به قدم نفس را در آثار شیخ الرئیس را توجیه کنند. این مقاله ماهیتی کاملا فلسفی داشته و ساختار و محتوای ادبی عینیه را تحلیل نمی‌کند؛ ضمن آن‌که مقایسه میان دو قصیده نیز در این مقاله صورت نگرفته است.

فتح‌اللهی و علی نظری در سال ۱۳۸۸ مقاله "نماد انگاری قصیدهٔ عینیه ابن‌سینا و بازتاب آن در اندیشهٔ عارفان مسلمان" را در نشریه پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره ۱۴ به چاپ رسانیده‌اند که در آن نمادهای موجود در عینیه ابن‌سینا و بازتاب آن در آثار عارفان مسلمان مورد بررسی قرار گرفته که در آن حتی اشاره‌ای نیز به عینیهٔ حکیمی نرفته است.

از آنجا که چکامهٔ "الوهیج" محمدرضا حکیمی به تازگی به چاپ رسیده، تاکنون شرح یا جوابی اعم از فارسی یا عربی بر آن نگاشته نشده است. در زمینهٔ بررسی محتوایی و ساختاری و هم‌چنین نقد سنجشی این دو اثر نیز تاکنون کاری صورت نگرفته و پژوهش حاضر از این نظر کاری تازه و نو به شمار می‌آید.

تعریف گنوسیسم: «گنوسیس واژه‌ای یونانی به معنای معرفت یا شناخت و از ریشهٔ هند و اروپایی است که با واژهٔ know در انگلیسی و جنانه jnana در سانسکریت هم ریشه می‌باشد» *(جلالی، ۱۳۸۳: ۲۶)*. «گنوسیس نوعی الهام درونی است که اسرار عالم الهی را برای عارف آشکار می‌کند، پرسش‌های بنیادی گنوسی‌ها عبارتند از: چه بوده‌ایم؟ چه شده‌ایم؟ کجا بوده‌ایم؟ به کجا افکنده شده‌ایم؟ به کجا می‌رویم؟ و از چه چیز رهایی می‌یابیم؟» *(جلالی، ۱۳۸۴: ۸۶)*.

یکی از مسائل بنیادین در اندیشهٔ گنوسی، تعارض میان وجود خداوند و جهان، انسان و جهان و نیز روح و جسم است. بنابر نظر گنوسیان، خداوند، وجودی فوق جهان مادی و از گوهری است که با عالم مادی بیگانه بوده و در برابر قلمرو روشن، جامع و دست‌نیافتنی او، این جهان قلمرو تاریکی‌ها و نقصان است و جهان مادی، آفریدهٔ قدرت‌های مادون خداوند متعال است. گرچه این قدرت‌ها از خداوند سرچشمه گرفته‌اند اما خود او را نمی-شناسند و در برابر شناخت او توسط انسان، مانعی به‌شمار می‌آیند *(بهار و اسماعیل‌پور، ۱۳۸۴: ۱۲۳)*.

به باور گنوسی‌ها انسان از تن، نفس (جان حیوانی) و روح ترکیب یافته است، اما در حقیقت دو منشأ این جهانی و آن جهانی دارد؛ بدین‌معنا که نه فقط تن که نفس او نیز مخلوق خدایان این جهان مادی است و هر یک از پلیدی‌های نفس آدمی، از یکی از این خدایان ستمگر به او رسیده که همگی با هم طبع فلکی انسان را می‌سازند. اما روح انسان از سرچشمه‌ای الهی برخاسته و گوهری الهی است که از ملکوت خداوندی به این عالم خاکی هبوط یافته است، روح "اخگر" یا شبنمی نورانی و الهی است که در این عالم به مثابه زر یا گوهری، افتاده در قاذورات است. بیگانه‌ای در سرزمینی ناآشناست که همان-گونه که انسان در عالم اکبر، در میان سپهر محبوس است، درون تن یا عالم اصغر نیز این اخگر ملکوتی در هفت بند نفس و تن زندانی است *(همان: ۱۲۵)*. اگر این روح اسیر، به

مرحلهٔ آگاهی و عرفان نرسیده باشد، چنان در تاریکی‌های تن و نفس فرو می‌رود که نمی‌تواند از خویشتن خویش رهایی یابد، و در جهل کامل فرو می‌رود و تن‌ها با بیدار کردن و آگاهی بخشیدن می‌توان او را نجات داد. «این وجود در میان این عالم غریبه فرومانده و هدف گنوسی‌ها نجات این "من درونی" از زنجیر سنگین تن و نفس و بازگرداندن آن به ملکوت روشن الهی است. نجات تن از راه تصفیهٔ نفس حاصل می‌گردد و روح تا آنجا که امکان دارد باید از جسم بگسلد» *(جلالی، ۱۳۸۳: ۸۷-۸۸)*.

ابن‌سینا در مسألهٔ قدم و حدوث نفس بین رأی افلاطون و ارسطو مردد است، آنگاه که به مذهب افلاطون می‌گراید، معتقد می‌شود که نفس حیاتی سابق بر جسم دارد که قبل از اتصال به جسم در عالم مثال محل ارفع بوده است. این مکان ارفع همان عرش در معنای دینی است. تا اینکه نفس خطا کرده و در جسم هبوط می‌کند. این نظریهٔ وی در تحلیل نفس در قصیدهٔ عینیه مشهور است *(الخلیف، ۱۹۷۵: ۱۳۷)*.

این نظریه که از دیدگاه عرفان اسلامی قابل قبول می‌نماید، تنها تفسیر ممکن از تحلیل نفس نیست و می‌توان از دیدگاه‌های گوناگون، تفسیرهای دیگری نیز ارائه داد *(جلالی، ۱۳۸۴: ۲۲)*. یکی از این تفسیرها براساس اندیشهٔ گنوسی است.

هبوط روح از عالم بالا و گرفتاری آن در دام تن و فراموش‌کردن اصل خود و درنهایت تلاش برای رسیدن به اصل خویش، از جمله اصولی هستند که در اندیشه گنوسی‌ها وجود دارد و می‌توان این اصول را در قصیدهٔ عینیهٔ ابن‌سینا و قصیدهٔ الوهیج استاد حکیمی یافت.

مقایسهٔ محتوایی و ساختاری دو قصیده

۱. تحلیل محتوایی عینیهٔ ابن‌سینا

با بررسی و ژرف‌اندیشی در قصیدهٔ عینیهٔ ابن‌سینا و استاد حکیمی می‌توان به چارچوب کلی اندیشهٔ گنوسی و مضامین مشترکی چون: هبوط، اسارت، فراموشی، بیداری دوباره و ... که از عناصر اصلی مکتب گنوسی به‌شمار می‌آید، دست یافت. چکامهٔ عینیهٔ ابن‌سینا درواقع تعبیری از غربت و گرفتاری روح در زندان جسم است که وجود برخی واژه‌های گران‌بار علمی و پاره‌ای اصطلاحات فلسفی، لطافت شاعرانهٔ آن را می‌کاهد و نیز چون و چراهایی که در پایان آن وجود دارد، شوق و ایمان عرفانی آن را به گونه‌ای از شک و

تردید تبدیل می‌کند.

۱. ۱. هبوط نفس به عالم فرودین

۱. هَبَطَت إلیکَ مِنَ المَحَلِّ الأرفَعِ وَرقـــاءُ ذاتُ تعـــزُّزٍ و تَمَنُّـــعِ

(الجزائری، ۱۳۳۳: ۱۳)

– کبوتری گران‌مایه و دست نایافتنی از جایگاهی بلند به سوی تو فرود آمد.

در این بیت روح یا نفس ناطقهٔ انسانی در صورت کبوتر تمثیل یافته است که اشاره به هبوط نفس دارد که از سوی عالم علوی نزول یافته و در قفس تن گرفتار شده است. بنابر اعتقاد گنوسی‌ها نیز تن، زندانِ روح است. در این قصیده ابن‌سینا هم‌چون پزشکی فیلسوف به دنبال درمان بیماری‌های غفلت و فراموشی نفس ناطق است و می‌خواهد او را از این ورطه نجات دهد. بوعلی بارها در منظومه‌های دیگر خود دربارهٔ منزلگاه نخستین روح در آسمان سخن گفته است. در این قصیده نیز روح یا نفس ناطقهٔ انسانی به شکل یک پرونده به تصویر کشیده شده است. او به هبوط نفس از عالم علوی و گرفتاری آن در دام تن و فراموش‌کردن اصل خویش اشاره می‌کند. روح در دام تن هرگاه که وطن اصلی خود را به یاد می‌آورد، گریه و زاری می‌کند و در آرزوی بازگشت است، تا آنگاه که هنگام بازگشت و ترک قالب فرا می‌رسد و از بند علایق و دام عوایق رها شده و به وطن خود باز می‌گردد.

پیش از ابن‌سینا، اخوان الصفا در یکی از رسایل خود به تأویل داستان کبوتران در کلیله و دمنه (باب‌الحمامهٔ المطوقهٔ) پرداخته و کوشش جمعی کبوتران را برای نجات از دام، رمزی از گرفتاری جان و روح انسانی در دام تن تلقی کرده‌اند *(همان: ۲۹)*.

استاد فروزانفر در شرح مثنوی معنوی به برداشت اخوان از این داستان اشاره کرده و یادآور می‌شود که شاید قصیدهٔ عینیهٔ ابن‌سینا و به تصویر کشیدن روح در قالب کبوتر یا ورقاء از این مأخذ گرفته شده باشد *(فروزانفر، ۱۳۷۳: ۵۹۴)*.

۱. ۲. بیان مسایل مربوط به نفس در مرحلهٔ پس از هبوط

با نگاهی گذرا به چکامهٔ "الوهیج" مشخص می‌شود که استاد حکیمی به آغاز و چگونگی هبوط نفس از عالم علوی به عالم سفلی اشاره نمی‌کند، بلکه اتفاقات و جریانات

بعد از هبوط را بیان می‌کند و سعی دارد راه‌های شناخت نفس و چگونگی بازگشتن به اصل خویش را به خواننده یادآور شود تا دوران دوری از موطن اصلی به بیهودگی نگذرد و روح هنگام بازگشت به بهترین شکل ممکن و با کسب تمام فضائل آمادهٔ بازگشت شود تا این بازگشت ازسوی روح آسان‌تر شود.

پس ابن‌سینا اصول و مراحلی را بیان می‌کند که در قصیدهٔ الوهیج ذکر نشده‌اند. او این مراحل را در ابیات ۷-۲ قصیدهٔ عینیه آورده است.

۲. محجوبةٌ عَن کُلِّ مُقلَةِ عَارِفٍ و هی الَّتی سَفَرَت وَلَم تَتَبَرقَعِ
(الجزائری، ۱۳۳۳: ۱۳)

– با آن‌که پرده از رخ برافکنده بود و حجابی بر چهره نداشت، از دیدهٔ ناظران (عارفان) مستور بود.

۳. وَصَلَت عَلَی کُرهٍ إلَیکَ وَ رُبَّما کَرِهَت فراقَکَ و هی ذاتُ تفجُّعِ
(الجزائری، ۱۳۳۳: ۱۳)

ترجمه: ناخشنود به تو پیوست، اما در حالیکه نالهٔ زاری سر می‌داد، جدایی از تو را ناخوش داشت.

۴. اَنِفَت وَ ما اَنِسَت فَلَمّا واصَلَت اَلِفَت مُجاوَرَةَ الخرابِ اَلبلقَعِ
(الجزائری، ۱۳۳۳: ۱۴)

– سرباز زد و انس نگرفت، و چون به آن‌جا رسید به آن ویرانهٔ تهی الفت یافت.

۵. وَاَظُنُّها نَسیَت عُهوداً بالِحَمی وَ مَنازِلاً بِفراقِها لَم تَقنع
(الجزائری، ۱۳۳۳: ۱۴)

– آن‌چنان که فکر می‌کنم آن پیمان وفا را که در سرمنزل معشوق بسته بود از یاد برده و دیار یار را که به فراق آن راضی نمی‌شد به فراموشی سپرده است.

۱. ۳. فراموشی اصل خویشتن و خویگرشدن به جسم مادی

ابن‌سینا درواقع در ابیات ۶ و۷ مراحل هبوط نفس و فراموش‌کردن اصل خویش و خوگرفتن روح به جسم را بیان کرده‌است. کبوتر روح در چنین حالتی از مرکز که بالاترین منزل است به هاء هبوط که پایین‌ترین نقطه است هبوط می‌کند و از هرزمان دیگری از

مرکز و عالم ارفع دورتر می‌شود. روح در ابتدا از پیوستن به جسم کراهت داشت ولی خود را فراموش می‌کند و دچار سرگرمی‌های دنیوی می‌شود و سرانجام مقام و منزلت خود را در عالم علوی فراموش می‌کند *(همان: ۱۷-۱۶)*.

تا اینجا ملاحظه می‌شود که حکیمی با ابن‌سینا همراه نشده است و از بیان این مراحل خودداری نموده و هیچ‌کدام از این مراحل در الوهیج ذکر نشده است. حکیمی قصیدهٔ خود را از مرحله‌ای آغاز می‌کند که در ابیات هشتم تا دهم عینیه ابن‌سینا آمده است.

۶. حَتَّی اِذا اتَّصَلَت بِهاءِ هُبوطِها عَن میمِ مرکزِها بذاتِ الاَجرَعِ
(الجزائری، ۱۳۳۳: ۱۴)

– چون از مرکز خود از آن ریگستان جداشد، به این عالم جسمانی هبوط کرد.

۷. علقتْ بها ثاءُالثقیلِ فاصبحت بین المعالمِ والطلولِ الخضع
(الجزائری، ۱۳۳۳: ۱۴)

– بندهای این جهان پست به او درآویخت و او خود را در این عالم کثرت میان آثار متروک و ویرانه‌های بی ارزش اسیر و سرگردان یافت.

۱. ۴. شکایت از جدایی و دورماندن از اصل

روح گرفتار اکنون به پایین‌ترین مرتبه هبوط کرده، به جایگاه نخستین خود دریغ و حسرت می‌خورد. او به یاد عهد و پیمان‌هایی که با دلدار بسته بود گریه می‌کند و ناله سر می‌دهد؛ چرا که به دامی گرفتار شده که رهایی از آن آسان نیست. این آگاه‌شدن نفس ناطقه از اصل خود بخشی از گنوسیس است.

حال این کبوتر یا نفس ناطقه که در این چند بیت ملاحظه شد، نشانگر شوق نفس برای وصال است و اکنون که به جایگاه پست خود آگاهی یافته چاره‌ای جز گریه و زاری ندارد. ابن‌سینا «گرفتارآمدن نفس را در زندان حواس نازل‌ترین درجهٔ آن می‌خواند و رهایی این موجود گرفتار در بند تن را از طریق علم و معرفت امکان‌پذیر می‌داند که روی در کمال و سعادت دارد» *(میرزامحمد، ۱۳۸۹: ۱۲۸)*.

۸. تَبکی وَقَد ذَکَرَت عُهوداً بِـالحِمَی بِمَـــدامِعَ تَهمـــی وَلَـــم تَتَقَطَّـــعِ
(الجزائری، ۱۳۳۳: ۱۵)

– آن عهد و پیمان‌هایی را که در عالم ملکوت با دلدار بسته بود همراه با اشک و زاری به‌یاد آورد و آن‌چنان گریست که گویی اشک‌هایش پایانی ندارد.

۹. وَ تَظِلُّ ساجِعَةً عَلَی الـدُّمَنِ الَّتـی دَرَسَـت بتکـرارِ الریـاحِ الاربَـعِ
(الجزائری، ۱۳۳۳: ۱۵)

– و هم‌چنان بر خرابه‌هایی که بر اثر وزش بادها کهنه شده بود گریست و نالهٔ اندوه سر داد.

۱۰. اِذ عَاقَهَا الشرک الکثیفُ فَصَدَّها نقـصٌ عَـنِ الاَوجِ الفَسـیحِ المَربَـعِ
(الجزائری، ۱۳۳۳: ۱۶)

ترجمه: چرا که او به دامی سخت گرفتار شد و آن قفس تنگ او را از پرواز به مراتع خرم و فراخ بازداشته بود.

۲. تحلیل محتوایی عینیهٔ استاد حکیمی

محمدرضا حکیمی قصیدهٔ خود را از این مرحله آغاز می‌کند. در مطلع قصیدهٔ "الوهیج" چنین آمده است:

طالَ الوقـوفُ لَـدَی الحِمَـی بِتَطَلُّـعِ و مَسـارِحُ الـدَّهناءِ وَشـیُ الأَدمُـعِ
(حکیمی،۱۳۹۰: ۲۷۰)

– درنگ جستجوگران، بر درگاه حریم محبوب، بس به درازا کشید و در آن حال همه سوی را اشک خونین چشم انتظاران نگارین کرده بود.

۲. ۱. معرفت نفس

بیت بالا بر شوق وصال نفس به محل ارفع دلالت دارد و انتظار نفس و اشک‌هایی که در راه این انتظار ریخته است را نشان می‌دهد. حکیمی سخنی در مورد هبوط نفس و جایگاه نفس، قبل از هبوط ذکر نکرده بلکه سخن از بُعد هبوط و شناخت اصل خویش و تلاش برای رسیدن به آن است. می‌بینیم که این انتظار و تلاش شاعر برای رسیدن به محبوب تا بیت پنجم ادامه دارد.

بِمَــذارِفٍ وكَفَــت عَلَــى اَطلالِهــا وكَفَــت شُــهُوداً لِلغَــرامِ المُوجِــعِ
(حکیمی،۱۳۹۰: ۲۷۰)

– اشک خونینی که از دیدگان ژاله بار بر سر آن آثار فرو می‌ریخت، برای بیان عشقی دردناک کافی و بهترین شاهد بود.

دَمــعٌ، دَمٌ، سَــهَرٌ، بعــادٌ، لَهفَــةٌ فی طولِ مــاطلبوا و هــولِ المَصــرَعِ
(حکیمی،۱۳۹۰: ۲۷۰)

– اشک، خون، شب زنده‌داری، دورافتادگی، اندوه، و این‌همه، در سراسر روزگار طلب و هراس انگیزی شهادت‌گاه عشق نمودار بود.

مِــن كُــلِّ ذی وَجــدٍ يُذَوِّبُــهُ اسًــی بُعــدُ المَنــالِ وَ قُــربُ رَبــوَةِ لَعلَــعِ
(حکیمی،۱۳۹۰: ۲۷۰)

– این اشک انسان اندوهگینی است که این غم آن‌ها را می‌گدازد. چرا که تجلی‌گاه محبوب دور است، و جایگاه او با همهٔ نزدیکی هم چون سراب، دست نایافتنی است.

فَتَحَنَّنــوا، وثَبــوا، وجَــدّوا و ابتلــوا بشــطائبَ تقضــی علــی المُســتَنجَعَ
(حکیمی،۱۳۹۰: ۲۷۰)

– و این‌چنین گاه به حال زار خویش رحمت آوردند، گاه چون سپند از جای جهیدند گاه پای فشردند سرانجام به دردی آرامش سوز و رامش گیر تن دادند.

اشک‌های خونینی که شاعر می‌ریخت گواه عشقی دردناک بود که بین نفس و محبوب در عالم بالاست و در بیت سوم تمام سختی‌هایی را که نفس تحمل می‌کند بیان کرده است: گریه و اشک، خون، شب بیداری، دورافتادگی، اندوهگینی این‌ها همه در سراسر روزگار طلب نمودار بود.

گفتیم که فغان برای دورشدن از اصل و موطن خویش از عناصر اصلی گنوسیان است که این اصل هم در قصیدهٔ عینیه و هم در قصیدهٔ الوهیج صریحاً بیان شده است.

۲. ۲. شکست و ناکامی نفس در نخستین گام

روح گرفتار اکنون از اصل خویش آگاه گشته و خواهان رسیدن به آن است. در ادبیات حکیمی این روح در اولین مرحلهٔ تلاش خود شکست می‌خورد چرا که شاعر می‌گوید:

روزهای پیشین که اندوهگنانه رفت، چونان کشتگان، پیرامون برآمدن محبوب سر بر خاک نهاده بودند.

غربت شـموسُ السـالفاتِ بحسـرةٍ والقومُ صـرعی حـولَ ذاکَ المطلـع

(حکیمی،۱۳۹۰: ۲۷۰)

– روزهای پیشین که خورشید اندوهگینانه رفت، چونان کشتگان، پیرامون برآمدن محبوب سربر نهاده بودند.

یعنی آن همه اشک و تلاش بی‌فایده بود و یک روز دیگر خورشید با غم و اندوه زیاد غروب کرد ولی از وصال خبری نبود. اما در عینیهٔ ابن‌سینا، شاعر پس از آگاهی و تلاش برای وصال به یکباره به هوش می‌آید درحالیکه پردهٔ جهل و نادانی از میان رفته و او آواز شادی سر می‌دهد:

۱۲. سَجَعَتْ و قدکُشِفَالغطاءُ فابصرت مـا لـیس یُـدرَک بـالعیونِ الهُجَّـع

(حکیمی،۱۳۹۰: ۲۷۱)

– بانگ برآمد و پرده برداشته شد و آنچه را که با دیدگان خواب‌آلوده یارای دیدن آن را نداشت، بدید.

۱۳. وَغـدَت مُفارقَـةً لِکُـلِّ مُخَلَّـفٍ عَنهَـا حلیـفَ التُّـربِ غَیـرَ مُشَـیَّعِ

(حکیمی،۱۳۹۰: ۲۷۱)

– از آنچه که بازمانده و وابسته به این عالم خاک بود، جدا شد.

۱۴. وَبـدَت تُغَـرِّدُ فـوقَ ذروةِشـاهقٍ وَالعِلمُ یَرفَعُ کُـلَّ مَـن لـم یرفَـعِ

(حکیمی،۱۳۹۰: ۲۷۱)

– سرود دلنشین خود را بر قله‌ای بلند سر داد و دانش، هرکسی را که به مکان بلند نرسیده است، فرا خواهد برد.

نفس در قصیدهٔ ابن‌سینا پس از اینکه پرده‌ها برداشته شدند و از اصل و حقیقت خویش آگاه شد، از هرچیزی که وابسته به این عالم خاکی بود و مانع بین نفس و محبوب بود، جدا شد *(جلالی، ۱۳۸۴: ۳۹)*. که البته این رهاشدن با معرفت و دانش شهودی (گنوسیسم) انجام یافته است *(همان: ۹۶)*.

در قصیدهٔ عینیه آن‌چه موجب نجات می‌گردد و نقش منجی را ایفا می‌کند همان عنایت

الهی است که او را آگاه کرده و اصل حقیقی‌اش را معلوم می‌کند *(جلالی، ۱۳۸۳: ۳۹)*.

۲. ۳. ره‌یافتگان مقصود

در ادامهٔ بررسی الوهیج مشخص می‌شود که فقط کسانی توانایی وصال را دارند که آگاه شده و آثار و نشانه‌های محبوب را یافته‌اند. شاعر، این را همان رازی می‌داند که برای آشکار شدنش روزگار زیادی سپری شده است ولی فقط تعداد کمی آگاه شده و دریافته‌اند:

اِلّـا القلیـلُ مِـنَ الّـذینَ تَوَسَّـموُا وَجـهَ الحَقیقَـةِ فـی جَنـابٍ مُمـرِعِ

(حکیمی، ۱۳۹۰: ۲۷۲)

-مگر اندک کسانی که دیدار آثار سیمای حقیقت را در حضرتی جاودان، خرم یافتند.

هـذا هُـوَ السّـرُ الـذی لِبُؤوحِـهِ مَضَتِ الدُّهُورُ وَ یَا لِقلَـةِ مَـن یَعـی.

(حکیمی، ۱۳۹۰: ۲۷۲)

– این همان راز پوشیده‌ای است که در راه آشکارشدن آن روزگار بسیاری سپری گشت ولی فقط تعداد کمی آن را فهمیدند.

در واقع این ابیات، می‌توانند پاسخی به سوالی باشند که ابن‌سینا در آخر قصیده‌اش مطرح می‌کند آنجا که می‌گوید:

۱۵. فَلِاَیَّ شیءٍ أهبَطَـت مِـن شَـامِخٍ عالٍ إلی قعـرِ الحضـیضِ الأوضـعِ.

(حکیمی، ۱۳۹۰: ۲۷۲)

– برای چه این کبوتر زیبا از سرمنزل بلند و والای خویش بدین دیار پستی آورده شد؟

۱۶. اِن کانَ أرسلَها الاِلهُ لِحِکمَةٍ طُویَت عَنِ الفَطَنِ اللبیبِ الاَروَعِ.

(حکیمی، ۱۳۹۰: ۲۷۲)

– اگر خداوند را در فرو فرستادنش حکمتی است، پس آن راز بر زیرکان و خردمندان و هوشیاران پوشیده است.

۱۷. فَهُبُوطُها،إن کانَ ضربةَ لازبٍ لِتَکُونَ سامِعَةً بما لَم تَسمع

۱۸. وَتَعَوَّدَ عالِمَةً بِکُلِّ خَفِیَةٍ فِی العالَمینَ، فَخَرقُها لم یُرقَعِ

(حکیمی، ۱۳۹۰: ۲۷۲)

– اگر فرود آمدنش برای آن بود که آن‌چه شنیده است بشنود و دانا به اسرار جهان گردد

پس آن شکاف هم‌چنان پابرجاست (نقص برطرف نشده است).

همان‌طورکه ملاحظه می‌شود ابن‌سینا در پایان قصیده دربارهٔ علت هبوط پرسش می‌کند که اگر این هبوط برای حکمتی بوده بر هیچ انسان زیرک و بافراستی آشکار نگشته است و یا اگر این هبوط برای دانستن امور نهانی بوده این مقصود نیز حاصل نگردیده است.

۲. ۴. هدف غایی

اما حکیمی پاسخ این سوال را با دو بیتی که بیان کردیم داده است و علت هبوط را در این می‌داند که اندک کسانی که در پی آثار محبوب می‌گردند آگاه می‌شوند و آگاهی این چند نفر علت هبوط بوده است. ابن‌سینا وجود روح و هبوط آن در عالم خاکی را مانند برقی می‌داند که پدیدار شد و آنگاه نهان گشت.

۲۰. فَکَأَنَّهـا بَـرقٌ تَـألَّقَ بِـالحمِیَ ثُـمَّ انطـوی فَکَأَنَّـهُ لَـم یَلمَـعِ.

(حکیمی،۱۳۹۰: ۲۷۳)

– گویی برقی است که از سرمنزل محبوب درخشید و آن‌گاه چنان درهم پیچید که اصلاً ندرخشیده است.

ملاحظه می‌شود که ابن‌سینا در قصیده‌اش ابتدا هبوط روح به جسم را بیان کرده و سپس فراموشی اصل خود و آگاهی از آن و ناله و تلاش برای وصال را بیان کرده، اما توضیح نداده که این آگاهی چگونه حاصل می‌شود و یا با انجام چه کارهایی می‌توان زودتر و بهتر به اصل خود بازگشت و آن را منحصر به عنایت الهی کرده است.

۲. ۵. افشای اسرار

بیان اسرار مربوط به مراحل وصال نفس از جمله مسایلی است که حکیمی از بیت ۱۱ قصیده‌اش به آن پرداخته است. البته فقط برای کسانی که به دنبال آن هستند:

فَابَحتُـهُ بِلِسـانِ اهـلِ السِّـرِ اِن نِلـتَ المُنَـی فـی طـورِ عِلمِـکَ فَـاخلَعِ.

(حکیمی،۱۳۹۰: ۲۷۳)

– اکنون من آن راز را آشکارا گفتم، اما به زبان راز و رازداری. اینک تو اگر در وادی طور این دانش راه‌یافتی و آرزویت برآورده گشت، برای احترام، در آن وادی موزه از پای

فکن.

شاعر در این بیت خطاب به کسانی که خواهان دریافت این گونه از علم هستند می-گوید موزه از پای فکن.

گفته شد که نجات من درونی از زنجیر تن و نفس از اهداف گنوسیان است. نجات این من درونی از طریق آگاه‌شدن روح انجام می‌شود. حکیمی همهٔ مراحل ممکن برای آگاه-شدن و نجات این من درونی را تبیین می‌کند.

۲. ۵. ۱. نخستین کلید: خودشناسی

اولین راه نجات روح این است که آدمی به خود و اصل خود و دانش‌های خود تکیه کند و به کمک دیگران امید نداشته و به ایشان تکیه نکند.

فَاصـــمَد اِلَیـــکَ ولاتَکُـــن مُتَرَصِّـــداً لِعِـــوانِ غیـــرکَ فـــادَّکِر و تَمتَّـــع.

(حکیمی،۱۳۹۰: ۲۷۳)

– به خودت تکیه کن و مبادا که به این فکر باشی که دیگری به مدد تو بیاید، خویش به‌یاد آر و همّت بلند دار.

۲. ۵. ۲. کلید دوم: فروتنی

و اگر انسان چنین کرد و در مسیر عرفان جلو رفت نشانه‌ای دریافت می‌کند که باید فروتن باشد:

و اِذا اَتـــاک البـــارِقُ النَّجـــدیُّ مِـــن عَلیـــاءِ کاظِمَـــۀِ الرَّغائـــبِ فاخضَـــعِ.

(حکیمی،۱۳۹۰: ۲۷۴)

– در آن هنگام که آذرخش نجد از فراز پر از اسرار کاظمهٔ (مدینه) به سوی تو پیوست (تو آمادگی روشن‌شدن یافتی)، فروتن باش.

مقصود از آذرخش نجدی، انوار حکمت قرآنی است که از نجد و حجاز تابیدن گرفت. "کاظمه" از نام‌های "مدینهٔ منوره" است، و اشاره است به "معارف ایمانی" که از آنجا برخاسته است.

محمدرضا حکیمی در بیت پیشین به شناخت خویشتن و توانایی خود تأکید می‌کند و این

حدیث پیامبر(ص) را یادآور می‌شود: "من عرف نفسه فقد عرف ربه". او تصریح می‌کند که انسان‌ها نسبت به این بخش از خودشناسی غافل‌اند که به علم النفس نمی‌پردازند و برای خودشناسی کوشش نمی‌کنند *(اخوان الصفا، ۱۹۷۳: ۴/۱۹۳-۱۹۴)*.

۲. ۵. ۳. کلید سوم: ترک دنیا

به‌خاطر دلایلی که در بالا ذکر گردید، آدمیان برای پیشروی در مسیر عرفان توصیه می‌کنند که علوم دنیوی ترک شوند تا انسان به هدف والا برسد.

فَـاترک حُصُـولَّی العلـوم و غیـرَهُ فـی ذلـکَ الغَـرَضِ العَزیـزِ الاَنصَـعِ.

(حکیمی، ۱۳۹۰: ۲۷۴)

– پس چون به قصد رسیدن به آن مقصد عالی تابناک، به جان پیش می‌روی، در این راه، همهٔ دانش‌های کتابی را پسِ پشت انداز.

حکیمی بار دیگر با تاکید بر توانایی‌های خویش و شناختن خود، به دنبال آن است که به ما بفهماند برای رسیدن و بازگشتن به اصل خود باید در درون خودمان دنبال راهی برای بازگشت بگردیم پس باید به خود رو کنیم و توانایی های خویش را بشناسیم و با چشمی باز و پاک نگاه کنیم تا آن آثار را در خود بیابیم.

ما کانَ سِرُّکَ فـی سِـواکَ فـلا تَـرُم کَشـفَ المُخَبَّـیء مِـن ذکـیٍّ مِصـقَع.

(حکیمی، ۱۳۹۰: ۲۷۴)

–آن راز را که تو می‌طلبی، کلید کشف آن جز در دست تو نیست، پس مخواه که هوشمندان و سخن‌دانان آن راز پوشیده بر تو آشکار کنند.

بل فیکَ ما تَصبُوا اِلیـه و فیـکَ مـا لا تَهتَـدی لِخِفیـهِ المُسـتَودَعِ.

(حکیمی، ۱۳۹۰: ۲۷۴)

– آن‌چه را که آرزومند آنی، در تو و درون توست. آن راز نهفته را که بدان پی نمی‌بری، در خویشتن تو به ودیعت نهاده اند.

وَ مِن العجیـبِ طِـلابُ فِکـرَةِ فـاحِصٍ مـا فیـه، عَمَّـن لـیس بـالمُتَوَقَّعِ.

(حکیمی، ۱۳۹۰: ۲۷۴)

– شگفت‌انگیز است که اندیشه‌های جویای کسی به آن‌چه در خویشتن خویش نهان

دارد، از دیگری بخواهد.

وَهَـلِ الضّـیاء یکـونُ یومـاً فاحِصـاً عَـن ضَـوئه مِـن غَیـرِ ذاتِ تَشَعشـعِ.

(حکیمی،۱۳۹۰: ۲۷۴)

– آیا رواست که فروغ فروزان، روزی، راز فروزندگی خود را از چیزی فروغ بپرسد و بجوید؟

فَاقعُد عَلَـی الطُّـرُقِ الَّتـی بِـکَ تنتَهـی وَابصُـر بلاحـظ نابـهٍ مُتَـوَرِّعِ.

(حکیمی،۱۳۹۰: ۲۷۵)

– پس برسر آن راه نشین که به تو می‌رسد، خویشتن تو، و با چشمی باز و پاک بنگر.

۲. ۵. ۴. کلید چهارم: سرمشق گرفتن از پیشروان

البته این بازگشت به درون خود نباید باعث غفلت شود. بلکه همواره باید به پیشرفت-های دیگران در این زمینه توجه کرد. کسانی که به وصال رسیده‌اند و برای این آگاهی و وصال نغمهٔ شوق سر داده‌اند:

وَ اِذا تَغَـرَّدَ فـی الرِّیـاضِ حَمامـةٌ اَیقِـظ وَ لَـا تَـکُ فـی النیـامِ الهُجَّـعِ.

(حکیمی،۱۳۹۰: ۲۷۵)

– و هرگاه مرغی (پرنده‌ای) در بوستان ترانه سر داد، بیدار باش، و آنگاه که جهان از ناله‌های مستانهٔ عشاق پر است تو بی‌خبر و در خواب مباش چرا که این امر ما را متوجه آفاق و انفس می‌کند که در آن نشانه‌هایی است که می‌تواند باعث بیداری و وصال شود.

وَ تَـوَخَّ صـاحیهٔ اللّیـالی ضـاریاً فـی البیـدِ أوشـجراءَ ذاتِ المَنجَـعِ.

(حکیمی،۱۳۹۰: ۲۷۵)

– شب‌های صاف آسمانی و تفکرخیز را از دست مده، در چنین شب‌هایی راه هامون-های خاموش درپیش‌گیر و در درخت‌زارهای انبوه و خاموش در اندیشهٔ آغاز و انجام غرق شو.

وَلَـدی اَلعُیُـونِ وَفـی المغـارِبِ فـاکِراً فَهُنـاک شـیءٌ لإنجـذابِکَ فَـاتبَعِ.

(حکیمی،۱۳۹۰: ۲۷۵)

– عصرگاهان بر لب چشمه‌ساران نشین، در اندیشه غوطه‌ور شو، زیرا که در این هنگام-

ها، و در آن جای‌ها، در مجذوب‌شدن تو به سوی تجرد تام، چیزی هست؛ آن را پی‌گیر.

۲. ۵. ۵. کلید پنجم: اندیشه

درعرصهٔ ادبیات، تفکر در شب‌های صاف و الهام‌بخش آسمان، مرغزارهای انبوه و خاموش عصرگاهان و نشستن بر لب چشمه‌ساران، توصیه شده است تا انسان در اندیشهٔ آغاز و انجام غرق شود تا شاید مورد عنایت خداوند قرار گرفته و به شهود برسد. حال که نفس خواهان پیوستن به موجودات برتر و مجردات است پس باید پیوسته به آنان و وصال ایشان بیندیشد و خود را عرصهٔ آن‌ها قرار دهد تا شاید بتواند به وصال محبوب برسد:

وَاعمَـدْ اِلـی الاعلَـینَ والاَرواحِ فـی صَـــرَحَاتِها حَتَّـــی تفـــوزَ بِمَهیَـــعِ.

(حکیمی،۱۳۹۰: ۲۷۵)

– آهنگ پیوستن به برتران و مجردات کن و به آنان بیندیش و خودت را در عرصهٔ آنان دربیاور تا راه وصال را بیابی.

۲. ۵. ۶. کلید ششم: بازگشت به خویشتن

انسان سالک باید در این راه بکوشد و با استفاده از نور قلب خود همهٔ تاریکی‌ها را روشن گرداند زیرا خداوند در عمق وجودش نوری قرار داده که با کمک آن می‌تواند به وصال برسد:

وَامـــدُد بَنُـــورِ فُـــؤادِکَ الـــواعی اِلـی اَعمـاقِ کُـلِّ مُغَطّـا وَ مُقَنَّـع.

(حکیمی،۱۳۹۰: ۲۷۵)

– آن فروغ فراگیرنده‌ای که در وجود تو نهاده‌اند به‌کار گیر و به کمک آن تا ژرفای دل هر پوشیده‌ای نفوذ کن.

۲. ۵. ۷. کلید هفتم: در جستجوی ره نشانه‌ها

راه دیگر رسیدن به معرفت ترک سرگرمی‌های دنیوی و هم‌چنین توجه و دقت فراوان برای اخذ نشانه‌هایی است که سالک در راه عرفان دریافت خواهد کرد. این نشانه‌ها جز با سخت‌کوشی به‌دست نخواهد آمد و او نباید ناامید شود چرا که حتماً نشانه‌ای خواهد یافت،

پس هبوط نفس بی دلیل نبوده است.

وَاعــزِل خلابــس تَعتَریــکَ فإنَّهــا صُـــوَرٌ یُسَـــوِّلُهَا رُسُـــومُ المربـــعِ.

(حکیمی،۱۳۹۰: ۲۷۵)

– این سرگرمی‌های باطل را که بر دل هجوم می‌آورند به یک سوی نه، اینان همه چونان نقش‌هایی‌اند بر دیوار منزلگاهی که می‌خواهند راهرو را به خویش سرگرم سازند و از راه بازدارند.

وَهُناکَ سِرٌ فـی الحُـروفِ لِعَـینِ مـا تَرجـــوهُ دَومـــاً فَاجتهـــد و تَتَّبـــعِ.

(حکیمی،۱۳۹۰: ۲۷۵)

– در این‌جا و در این مقام، برای رسیدن به آنچه پیوسته به آن امیدواری، رازی نهفته است، در حروف و اسماء بکوش و بجوی!

مُتَعَیِّنـــا تلـــکَ المُناسِـــبةَ الَّتـــی لَابُّـــد مِنهـــا فـــی النِّظـــامِ الاَبـــدَعِ.

(حکیمی،۱۳۹۰: ۲۷۵)

– با سخت‌کوشی و خریدن رنج طلب و تعلم آن مناسبت را بشناس که در نظام شگرف هستی، هیچ چیز خالی از مناسبت نیست.

چرا که راه‌های دنیوی راهرو را به خویشتن سرگرم می‌دارند و از راه باز می‌دارند و در پایان می‌فرماید:

فَـالحَظ فَفِیهَـا کُـلُّ مـا هُـوَ کـامِنٌ مِـــن ســـرِّ ضَـــربةِ لازِبٍ فَـــافهُم وَعِ.

(حکیمی،۱۳۹۰: ۲۷۵)

– پس در آن چه گفته شد نیک بنگر که باید در کشف و رسیدن به آن‌ها بکوشی و راز و حکمت پوشیدهٔ آن تقدیر ازلی ناگزیر(هبوط) در این سیرها که یاد شد نهفته است؛ پس دریاب و فراگیر.

پایان راه

اندیشیدن در راه‌هایی که برای وصال ذکر شد و کشف راز و حکمت هبوط راه رسیدن به محبوب است چرا که درک علت هبوط در واقع سرآغاز وصال است *(حکیمی،۱۳۹۰: ۲۷۰-۲۷۸)*.

ابن‌سینا راه وصال را معرفت و دانش شهودی که همان باور گنوسی‌هاست می‌داند اما چگونگی رسیدن به این معرفت را توضیح نمی‌دهد، این در حالی است که حکیمی راه‌های نجات این من درونی را به طور کامل شرح می‌دهد.

تحلیل ساختاری دو قصیده

۱. ویژگی‌های ساختاری

۱. ۱. موسیقی

موسیقی شعری به طور کلی به دو نوع خارجی و داخلی تقسیم می‌شود: موسیقی خارجی در قالب وزن و قافیه نمودار می‌شود و موسیقی داخلی علاوه بر ریتم درونی الفاظ و عبارات که ناشی از حروف تشکیل‌دهندهٔ آن و نیز نحوه چینش آن‌ها در کنار یکدیگر حاصل می‌شود، در صور خیال و محسنات بدیعی نیز نمود می‌یابد *(عابدین، ۱۹۹۴: ۱۱)*.

موسیقی خارجی شامل دو عنصر وزن و قافیه است:

الف. وزن: هر دو قصیده در اوزان تقلیدی و در بحر کامل عربی سروده شده‌اند که مناسب موضوعات حکمی و فلسفی می باشد.

ب. قافیه: هر دو قصیده عینیه می‌باشند. یعنی حروف روی در هر دو قصیده حرف عین می‌باشد. قافیه‌های موجود در قصیدهٔ عینیهٔ ابن‌سینا و حکیمی از ساختار خاصی پیروی می‌کنند و به شکل بارزی به کار رفته‌اند و تا آخر قصیده تغییر نکرده‌اند. مانند: أرفَعِ – تَمنُّعِ – تَتَبَرقَعِ – تَفَجُّعِ – البلقَعِ – تَقنَعِ – الاَجرَعِ – الخُضَّعِ – تتقطّعِ – الاربَعِ – المربَعِ – الادمُعِ – المُوجعِ – المصرَعِ – لَعلَعِ – المتنجَعِ – و در قصیدهٔ الوهیج: المطلَعِ – الهُجَّعِ – مُشَيَّعِ – يَرفَعِ – ممرعِ – مَن يَعي – الوضَعِ – الاَروَعِ – تَسمَعِ – برقَعِ – يَلمَعِ – فاظَعِ – تمّنَعِ – فاخضَعِ – الانَصعِ – مصقَعِ – المستودَعِ– بالمتوقعِ .....

این وزن و قافیه نشان می‌دهد که هر دو شاعر خود را مکلف به رعایت اوزان تقلیدی می‌دانسته‌اند و برای شعر خود حد و اندازه قرار داده‌اند چراکه قرار نبوده از هر دری سخنی بگویند؛ بلکه آنچه می‌خواسته‌اند بیان کنند مشخص و دارای ساختار ویژه‌ای است. از همین‌رو کلمات باید در قالب و چارچوب ویژه‌ای ریخته شوند تا بتوانند افادهٔ معنی کنند. این دو ادیب به قول استاد شفیعی‌کدکنی «در حقیقت از رهگذر نظام موسیقیایی سبب

رستخیز کلمه‌ها و تشخیص واژه‌ها در زبان شده‌اند» *(شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۵: ۸)*. اگر حکیمی و ابن‌سینا این وزن مشترک را برای شعر خود بر نمی‌گزیدند چه بسا که قصیدهٔ عینیهٔ آن‌ها به این درجه از شهرت نمی‌رسید؛ چرا که مفاهیمی که در این دو قصیده بیان شده، از طریق وزن کامل نمود بهتری می‌یابد. این وزن بهترین گزینه برای ابراز افکار و دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی است تا شاعر بتواند به راحتی و گستردگی عمق اندیشه و هنر خود را به نمایش بگذارد.

۱. ۲. نظام واژگان

با سنجش ساختار ابیات این دو قصیده مشخص می‌شود که ابن‌سینا و حکیمی هر دو در گزینش الفاظ و نحوهٔ به کارگیری آن در کلام خود دقت و تعمد داشته‌اند، بدین معنا که الفاظ غالباً با مضامین مورد نظر هر دو شاعر، هماهنگ و متناسب است. الفاظ به کار رفته در هر دو چکامه از روانی و سهولت برخوردارند و اگر گاهی فهم آن‌ها بر خواننده دشوار می‌آید، به سبب ماهیت فلسفی و عرفانی این دو قصیده است. روی هم رفته در بیشتر ابیات دو قصیده، واژه‌ها از غموض و غرابت به دورند، به‌طوری‌که خواننده به ندرت در فهم کلیت مطلب با مشکل روبه‌رو می‌شود؛ این درحالیست که هر دو شاعر از واژه‌های اصیل و تخصصی عرفانی و فلسفی استفاده می‌کنند.

۱. ۳. رمز گرایی

از جمله ویژگی‌های بارز این دو قصیده، استفاده از برخی الفاظ و عبارات رمزگونه است. مضمون هر دو قصیده جریان دور افتادن نفس از اصل خویش و ناله و زاری برای رسیدن به آن پس از آگاهی و یافتن راه‌های رسیدن به مقصود است، که در اغلب آثار به صورت داستانی تمثیلی و رمزگونه بیان شده است. این دو قصیده نیز از این اصل مستثنی نیستند. در لابه‌لای ابیات الفاظی را می‌بینیم که به مفاهیم خاصی اشاره دارد. از جمله: در قصیدهٔ ابن‌سینا عالم علوی و سر منزل مقصود با الفاظی چون "محل ارفع"، "الحمی"، "الفسیح المربع"، "شامخ عال" بیان شده است. هم چنین می‌بینیم که ابن‌سینا ورقاء را رمز روح یا نفس ناطقهٔ انسانی قرار داده و آن را در صورت کبوتر تمثیل کرده و یا "الخراب البلقع»، "هاء هبوط"، "الشرک الکثیف"، "قعر الحضیض الأوضع" را به عنوان رمزی از

عالم جسمانی و دنیای خاکی استفاده نموده است که هم‌چون قفسی تنگ و در جایگاه پایین‌ترین مرتبهٔ هبوط قرار دارد. یا "الفطن اللبیب الاروع" نماد کسانی است که به معرفت و کشف و شهود رسیده‌اند.

در قصیدهٔ الوهیج محمدرضا حکیمی، "الحمی"، "الغرض العزیز الانصع" رمز عالم علوی است و "مسارح الدهناء" و "مذارف" اشاره به پشیمانی نفس بعد از معرفت اصل خویش و اشک‌های خونینی که پس از این معرفت می‌ریزد دارد، که نشان وجود عشقی دردناک است. واژگان "دمع، سهر، بعاد، لهفهٔ" نیز نماد حسرت و پشیمانی می‌باشند. در بیت یازدهم حکیمی اشاره می‌کند که این ابیات را به زبانی رمزی بیان کرده است. "بلسان اهل السر" چرا که می‌خواسته تنها کسانی آن را درک کنند که خود اهل سر باشند. همین-طور البارق النجدی رمز عنایات الهی می‌باشد.

حمامه رمز نفس ناطقهٔ انسانی است. اعلین نیز نماد کسانی است که به اصل خویشتن رسیده اند. این رمزها و نمادها، گاه ریشه در میراث ادبی گذشتهٔ دو شاعر و قرآن و احادیث دارد و گاه تصویری ابتکاری و بدیع است. فراتر از همهٔ این موارد، تکرار رمزها و نمادها و استفادهٔ پی در پی از یک تصویر یا استعاره در این دو شعر باعث ایجاد ملال در خواننده نمی‌شود.

۱. ۴ . ساختار بلاغی

از ویژگی‌های بارز این دو چکامه، شیوهٔ استادانه‌ای است که هر دو ادیب در تصویر-پردازی های خود داشته‌اند. استفاده از آرایه‌های لفظی و معنایی در قصیدهٔ ابن‌سینا از نظر فراوانی به این قرار است: آرایه‌های بیانی و به‌ویژه تشبیه، استعاره و تمثیل نسبت به دیگر صنایع بیشتر است. استعارات از هر دو نوع مکنیه و مصرحه هستند. تشبیهات نیز اغلب محسوس به محسوس است.

در بیت زیر واژهٔ "ورقاء": کبوتر، استعارهٔ مصرحه از روح آدمی است که از عالم ملکوت به این جهان هبوط کرده است. در این بیت مشبه به (ورقاء) ذکر شده و مشبه (روح) حذف گردیده است؛ از این رو نوع استعاره، مصرحه است.

هَبطَـت إلیـکَ مِـنَ المَحَـلِّ الأرفَـعِ وَرقـــــاءُ ذاتُ تعـــــزُّزٍ و تَمَنُّـــــعِ.

(الجزائری، ۱۳۳۳: ۱۳)

در بیت:

حَتَّـــی إذا اتَّصَـــلَت بِهـــاءِ هُبوطِهـــا عَـــن مـــیمِ مرکزِهـــا بـــذاتِ الاَجـــرَعِ.
(الجزائری، ۱۳۳۳: ۱۴)

تشبیه تمثیل وجود دارد چرا که وجه شبه که جدا شدن "م" از مرکز و اتصال به "ه" هبوط است، از امور متعدد حسی و غیرحسی انتزاع شده است و فهم آن نیازمند سعی و تلاش ذهنی است.

در بیت زیر نیز همین کبوتر به زنی تشبیه شده که حجاب خود را کنار گذاشته و نقاب از چهره برداشته است. نوع تشبیه نیز محسوس به محسوس است.

محجوبـــةٌ عَـــن کُـــلِّ مُقلَـــةِ عَـــارِفٍ و هـــی الَّتـــی سَـــفَرَت وَلَـــم تَتَبَرقَـــعِ.
(الجزائری، ۱۳۳۳: ۱۳)

در بیت زیر:

تَبکـی وَقَـد ذَکَـرَت عُهـوداً بِـالحِمَی بِمَـــــدامِعَ تَهمـــــی وَلَـــــم تَتَقَطَّـــــعِ.
(الجزائری، ۱۳۳۳: ۱۵)

استعارهٔ مکنیه وجود دارد چراکه کبوتر به انسانی تشبیه شده که دارای احساس و عاطفه است و از همین‌رو می‌تواند اشک‌های فراوان و بی‌پایان بریزد. از آن‌جا که در این بیت فقط لفظ مشبه (کبوتر) در کلام ذکر شده و مشبه‌به (انسان) حذف شده و لوازمش که دلالت بر آن دارند (گریه‌کردن) آمده، پس استعاره، از نوع مکنیه است.

در عینیهٔ حکیمی، شاعر ازکلمات و تصویرپردازی‌های لطیف‌تر و دلنشین‌تری سود برده و از صنایع معنایی از جمله طباق، مراعات‌النظیر، استعاره و تشبیه، و نیز از آرایه‌های بدیعی هم‌چون جمع و تقسیم با استادی اعجاب‌انگیزی بهره جسته است. در بیت:

مِـــن کُـــلِّ ذی وَجـــدٍ یُذَوِّبُـــهُ اسًـــی بُعـــدُ المَنـــالِ وَ قُـــربُ رَبـــوَةِ لَعلَـــعِ.
(حکیمی، ۱۳۹۰: ۲۷۰)

در این بیت میان دو واژهٔ "بُعد" و "قُرب" رابطهٔ تضاد و آرایهٔ طباق وجود دارد.

در بیت زیر نیز:

دَمـــعٌ، دَمٌ، سَـــهَرٌ، بعـــادٌ، لَهفَـــةٌ فـــی طـــولِ مـــاطلبوا و هـــولِ المَصـــرَعِ.
(حکیمی، ۱۳۹۰: ۲۷۰)

میان واژگان "دَمعٌ، دَمٌ، سَهَرٌ، بعادٌ، لَهفَةٌ" که به‌ترتیب به معنای "اشک، خون، شب-

بیداری، دوری و افسوس" هستند، مراعات‌النظیر برقرار است.

در بیت:

وَاعـزل خلابـس تَعتَریـکَ فإنَّهـا صُـوَرٌ یُسَـوِّلُهَا رُسُـومُ المربـعِ.

(حکیمی، ۱۳۹۰: ۲۷۵)

سرگرمی‌های باطل به نقش‌هایی بر دیوار منزلگاه یا کاروان‌سرایی تشبیه شده که مسافر و رهرو را به خود سرگرم کرده و از راه باز می‌دارند. نوع تشبیه نیز معقول به محسوس است. ضمن آن‌که مضمون این بیت یادآور بیت مشهور سعدی است که:

خـواب نوشـین بامـداد رحیـل بـازدارد پیـاده را ز سـبیل

این بیت تبدیل به ضرب‌المثلی رایج در میان مردم نیز گردیده است.

بیت زیر نیز دارای استعاره مکنیه است:

اِلّـا القلیـلُ مِـنَ الّـذینَ تَوَسـمُوا وَجـهَ الحَقیقَـةِ فـی جَنـابٍ مُمـرِعِ.

(حکیمی، ۱۳۹۰: ۲۷۲)

حکیمی در این بیت "حقیقت" را موجودی زنده دانسته که دارای چهره است. از همین رو این بیت را دارای استعاره مکنیه می‌دانیم.

آرایهٔ جمع و تقسیم نیز در دو بیت زیر قابل ملاحظه است:

فتَحَنَّنـوا، وثَبـوا، وجَـدّوا و ابتلـوا بشـطائبَ تقضـی علـی المُسـتَنجَع

دَمـعٌ، دَمٌ، سَـهَرٌ، بعـادٌ، لَهفَـةٌ فـی طـولِ مـاطلبوا و هـولِ المَصـرَعِ.

(حکیمی،۱۳۹۰: ۲۷۰)

گویی‌که حکیمی به زبان مادری خود شعر می‌سراید. کلام ابن‌سینا از صبغهٔ فلسفی، حکمی و منطقی بیشتری برخوردار است که همین امر از جنبهٔ ادبی و زیباشناختی آن می‌کاهد. بازتاب قرآن، تلمیح به داستان‌های آن و نیز احادیث نبوی در شعر حکیمی بیشتر است؛ به‌عنوان مثال بیت:

فَابَحتُـهُ بِلِسـانِ اهـلِ السِّـرِ اِن نِلتَ المُنَـی فـی طـورِ عِلمِـکَ فَـاخلَعِ.

(حکیمی، ۱۳۹۰: ۲۷۳)

اشاره است به آیهٔ ۱۲، از سورهٔ۲۰ (طه) و داستان حضرت موسی (ع)، در شب بعثت او «...فَاخلع نَعلَیک إنّک بالوادِ المقدَّسِ طُوی».

چیرگی جنبهٔ ادبی بر شخصیت حکیمی و از سوی دیگر سرشت علمی بر وجود شیخ الرئیس سبب شده که زبان شعر این دو –نه معانی آن– دارای تفاوتی اساسی باشد. از همین روی استفاده از ضرب‌المثل و... در شعر حکیمی بیشتر است.

نتیجه‌گیری

با مقایسهٔ دو عینیهٔ عرفانی ابن‌سینا و محمدرضا حکیمی و بررسی نگرش گنوسی‌ها، می‌توان به این نتایج دست یافت:

– وجود مفاهیمی هم‌چون دوگانگی روح و جسم، هبوط روح از عالم بالا... و سرانجام بازگشت به موطن اصلی نشان از ساختار گنوسی این دو قصیده دارد. هر دو شاعر که با فلسفه آشنا هستند، نسبت به قضیهٔ بازگشت روح به عالم بالا دیدگاه گنوسیان را دارا می‌باشند.

– تفاوت دو شاعر در پرداختن به این دیدگاه آن است که ابن‌سینا در مرحلهٔ دعوت به تلاش برای این صعود متوقف می‌شود اما محمدرضا حکیمی راهکارهایی را برای این صعود نفس به عالم ارفع به مخاطب می‌آموزد. پیام‌های اخلاقی و پندهای مشفقانهٔ حکیمی گام به گام و در طول مسیر خواننده را به خوبی یاری می‌رساند. دعوت به اندیشه و تفکر و انتظار برای یافتن یک نشانه و سروش غیبی برای ادامهٔ مسیر برجای جای قصیدهٔ حکیمی سایه افکنده همان‌گونه که امیدآفرینی و خوش‌بینی نسبت به سرانجام راه در کلام وی موج می‌زند.

– هر دو چکامه در بحر کامل سروده شده و دارای قافیهٔ عین می‌باشند. این بحر بهترین گزینه برای بیان افکار و دیدگاه‌های عرفانی–فلسفی است.

– در چکامهٔ ابن‌سینا آرایه‌های بیانی و به ویژه تشبیه، استعاره و تمثیل نسبت به دیگر صنایع بیشتر است. استعارات از هر دو نوع مکنیه و مصرحه هستند. تشبیهات نیز اغلب محسوس به محسوس است. در شعر حکیمی، صنایع معنایی از جمله طباق، مراعات‌النظیر، استعاره و تشبیه، و نیز از آرایه‌های بدیعی هم‌چون جمع و تقسیم استفاده شده است.

– در ساختار واژگانی، هر دو شاعر در گزینش الفاظ و نحوهٔ به کارگیری آن در کلام خود دقت داشته‌اند. الفاظ و واژگان به کار رفته در هر دو قصیده، هماهنگ و متناسب با

مفهوم آن هستند.

– استفاده از واژگان و عبارات نمادین در هر دو قصیده نمودی بارز دارد و محتوای آن-ها بیشتر به صورت داستانی، تمثیلی و رمزگونه بیان شده است. تنوع و مهارت دو شاعر در به کارگیری این نمادها به گونه‌ای است که باعث ملال خواننده نمی‌شود.

– کلام ابن‌سینا از صبغهٔ فلسفی، حکمی و منطقی بیشتری برخوردار است که همین امر از جنبهٔ ادبی و زیباشناختی آن می‌کاهد درحالی‌که حکیمی از تصویرسازی‌های لطیف‌تر و دلنشین‌تری سود برده است و استادی اعجاب‌انگیز وی در استفاده از محسنات لفظی و معنوی به‌گونه‌ای است که گویی به زبان مادری سخن می‌گوید.

منابع

الف. کتاب‌ها

۱. اخوان الصفا. (۱۹۷۳). رسائل اخوان‌الصفا. تحقیق و مقدمه عارف تامر. بیروت: منشورات عویدات.

۲. بهار، مهرداد؛ اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۴). ادبیات مانوی. تهران: نشر کارنامه.

۳. الجزایری سیدنعمهٔ ا....(۱۳۳۳). شرح عینیهٔ ابن‌سینا. به تصحیح حسین علی محفوظ. تهران: چاپخانهٔ حیدری.

۴. حکیم الهی، محمدعلی. (۱۳۳۳). شرح و تفسیر و پاسخ عینیهٔ ابن‌سینا. تهران: نشر زوار.

۵. حکیمی، محمدرضا. (۱۳۹۰). ساحل خورشید. تهران: انتشارات علمی فرهنگی الحیاة.

۶. الخلیف، فتح ا.... (۱۹۷۵). ابن‌سینا و مذهبه فی‌النفس(دراسهٔ فی‌القصیدهٔ العینیهٔ). بیروت: منشورات جامعهٔ بیروت.

۷. شفیعی‌کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۵). موسیقی شعر. ویرایش سوم. چاپ نهم. تهران: نشر آگه.

۸. عابدین، ابراهیم و دیگران. (۱۹۹۴). الادب و النصوص. ط ۱۳. کویت: وزارة التربیهٔ الکویتیهٔ.

۹. فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۷۳). شرح مثنوی معنوی. جزء دوم. چاپ ششم. تهران: انتشارات زوار.

ب. مقاله‌ها

۱۰. اقبال آشتیانی، عباس. (۱۳۳۴). شرح قصیدهٔ عینیهٔ ابن‌سینا. مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران. سال اول. شماره ۴.

۱۱. جلالی، علیرضا. (۱۳۸۳). ساختار گنوسی قصیدهٔ ابن‌سینا. نامهٔ فلسفی. سال اول. شمارهٔ ۲.

۱۲. جلالی، علیرضا. (۱۳۸۴). مقایسهٔ عینیهٔ ابن‌سینا با بیژن و منیژهٔ فردوسی. مجلهٔ مطالعات عرفانی. شمارهٔ ۱.

۱۳. فتح‌اللهی و نظری علی. (۱۳۸۸). نماد انگاری قصیدهٔ عینیه ابن‌سینا و بازتاب آن در اندیشهٔ عارفان مسلمان. پژوهش زبان و ادبیات فارسی. شماره. ۱۴.

۱۴. میرزامحمد، علیرضا. (۱۳۸۹). مبنای فکری ابن‌سینا در شکل‌گیری قصیدهٔ عینیه. کهن‌نامهٔ ادب پارسی. سال اول. شماره ۲.