

ملاحظات در مضامین فلسفی شعر متنبی با ارجاع به امثال و حکم دهخدا

* علیرضا منوچهریان
** حسین کلباسی اشتری
*** زهرا حامدی یکتا

چکیده

شاید بتوان ابوالطیب متنبی، این شاعر کوفی نیمه نخست قرن چهارم هجری را از برجسته‌ترین شاعران تاریخ به شمار آورد؛ زیرا وی هم در ادب عربی سبک‌آفرین است و هم در ادب پارسی دارای آوازه‌ای پرطنین. او هم در شعر عربی، از پیشروان است و هم اثرگذار بر بزرگانی چون سعدی و مولوی، یعنی الگوهای ادب و عرفان در جهان. متنبی شاعری است موسوعی و استاد در انواع گوناگون شعری.

اما آنچه موجب اشتهار بیش از حد وی شده، اشعار حکمی-فلسفی اوست. انعکاس بخشی از این اشعار و اقوال حکیمانه در مجموعه چهارجلدی امثال و حکم دهخدا که از گران‌بهارترین گنجینه‌های ادب و معرفت به شمار می‌آید، موضوع این نوشتار است که در بردارنده اشاراتی در اشعار متنبی به حیثیات هستی‌شناسی و انسان‌شناسی است؛ اشاراتی مبتنی بر سرشت تاریک یا سلطه‌طلب آدمی که به برخی نگرش‌های بدبینانه در سنت فلسفی غرب شباهت دارد. شعر متنبی در واقع، به عنوان پیش‌نیازی برای مطالعات عمیق در برخی از منابع و متون معرفتی مشرق‌زمین مطرح می‌شود؛ زیرا او به لحاظ قدمت، تقریباً همزاد ادب پارسی دری بوده و بر بسیاری از

* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی (manouchehrian.alireza@gmail.com).

** استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی.

*** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی.

(تاریخ دریافت: ۹۷/۰۳/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۷/۱۵).

بزرگان اهل معرفت تأثیر گذارده است و طرفه اینکه برخی گفته‌اند این متنّبی بود که راه را برای شعر فلسفی ابوالعلاء معرّی و نگاه بدبینانه او به انسان و جهان گشود. البته فلسفه بدبینی در شعر متنّبی با دیدگاه رایج در سنت فلسفی غرب یا نیست‌انگاری متفاوت است. بدیهی است که بررسی تطبیقی اندیشه فلسفی در اشعار متنّبی، با برخی جریان‌های فکری در فلسفه معاصر غرب از یک‌سو و انعکاس این اشعار فلسفی در مجموعه امثال و حکم دهخدا دست‌مایه‌هایی قوی برای ادبیات تطبیقی است.

کلیدواژه‌ها: امثال و حکم، متنّبی، بیت، سرشت آدمی، انسان‌شناسی.



مقدمه

یکی از گنجینه‌های گهربار فرهنگ و ادب مشرق زمین، کتاب *امثال و حکم* اثر علی اکبر دهخدا است که بخشی از اقوال حکما و فلاسفه در این اثر نفیس انعکاس یافته است.^۱ درباره دهخدا و آثار او سخنان غریبی گفته شده است، از جمله اینکه: «به اتفاق اهل نظر، دهخدا اگر از حکیم طوس بالاتر و والاتر نباشد، فرودست و کمتر نیست» (عنایت به نقل از سبزیان‌پور، ۱۳۸۴: ۵۷). نیز «لویی ماسینیون آثار علمی دهخدا را هرکول‌آسا خوانده است» (یوسفی به نقل از همان).

امثال و حکم دهخدا در چهار مجلد مفصل، مشتمل بر *امثال و حکم* پارسی و عربی است که بخشی از آنها را اشعار عربی تشکیل می‌دهد و برابر بررسی‌های انجام‌شده، ظاهراً اشعار هیچ‌یک از شعرای عرب به اندازه متنبی در *امثال و حکم* دهخدا منعکس نشده است، چنان‌که حتی در برخی صفحات این کتاب، به چهار مورد از اشعار متنبی استشهد شده و چنین چیزی برای بسیاری از شاعران پرتوان ادب پارسی، در کتاب *امثال و حکم* اتفاق نیفتاده است. اینک باید دید متنبی که اقوال حکیمانه او موضوع این نوشتار است، کیست و از چه جایگاهی در فرهنگ و ادب مشرق‌زمین برخوردار است؟

احمد بن حسین، مکتبی به ابوالطیب و ملقب به متنبی، در سال ۳۰۳ هجری در ناحیه کنده از توابع کوفه زاده شد و در سال ۳۵۴ دیده از جهان فرو بست (خطیب بغدادی، ۱۳۴۹: ۱۰۲؛ و نیز ابن‌انباری، بی‌تا: ۲۲۳). واژه «متنبی» به معنای مدعی نبوت است و درباره اینکه چرا چنین لقبی به متنبی داده‌اند، اقوال گوناگونی آمده است (بدیعی، بی‌تا: ۶۵-۶۶. نیز: بلاشیر، ۲۰۰۱: ۸۰-۸۱)، از جمله اینکه از خود وی دلیل آن را پرسیده‌اند و او گفته است که «من نخستین کسی هستم که در شعر و شاعری نقش پیامبری و (و

۱. برای نمونه در یکی از صفحات این کتاب، حداقل دو عبارت فلسفی آمده است: «وجود العلة علة الوجود» (دهخدا، ۱۳۷۶: ۱۸۸۵)؛ نیز «وجود ناقص، به از عدم محض است» (همان). البته اینها فقط نمونه‌های حکمت نظری است، و گرنه همان صفحه مالا مال از نمونه‌های حکمت عملی نیز هست.

راهبری) داشته است» (ابن رشیق، ۲۰۰۲: ۱۳۱/۱. نیز ابن خلکان، ۱۴۰۳: ۶۸/۱). ناگفته نماند که قاضی نورالله شوشتری نیز چنین تعبیری را دربارهٔ متنبی به کار برده است: «پیغمبر شعرای عرب و ائمهٔ علم و ادب است» (شوشتری، ۱۳۷۷: ۵۲۶/۱).

باری، از زمان حیات متنبی تاکنون که بیش از هزار سال می‌گذرد، برای بسیاری از پژوهشگران، چرایی لقب او همچون دین و مذهب و افکار و اعتقادات وی در هاله‌ای از ابهام فرو رفته است؛ هرچند به حدس و گمان می‌توان از معتقدات و گرایش‌های فکری او سخن گفت. شاید این سخن زبان‌شناس معاصر محمدعلی الحسینی درست باشد که می‌گوید: «تاریخ، تاریخ است».

مسئلهٔ اصلی پژوهش حاضر، امکان استنتاج چهارچوبی فلسفی در اشعار متنبی است؛ چهارچوبی که نوعی بدبینی و تاریک‌اندیشی مشابه با عمر خیام در سنت ما یا شوپنهاور در سنت غربی است. روش تحقیق، تحلیلی-استنتاجی است و با توجه به تأثیرگذاری این شاعر نامدار قرن چهارم در چهره‌های ماندگاری چون سعدی و مولوی، شناخت خطوط اصلی نظری و جهان‌شناختی و انسان‌شناختی وی حائز اهمیت بسیار است. از سوی دیگر معاصر بودن - و حتی مجاورت احتمالی - وی با حکیمانی چون فارابی (به عنوان پایه‌گذار و مؤسس فلسفهٔ اسلامی) می‌تواند زمینه فهم و جست‌وجوی تعامل فکری آنان را فراهم کند.

ادوار زندگی متنبی

دربارهٔ زندگی متنبی باید گفت برخی محققان، ادوار زندگی او را به چهار دوره تقسیم کرده‌اند؛ چهار دورهٔ شعری که رو به تکامل بوده، اما با تغییر جهت کلی و تبدیل مسیر حیات فکری همراه نبوده است؛ یعنی هرگز با چند متنبی مواجه نبوده‌ایم چنان‌که برخی دربارهٔ ادوار چندگانهٔ دانشمندان و متفکران و برای نمونه حیات فکری فیلسوف معروف، هوسرل گفته‌اند که «با چند هوسرل مواجه هستیم» (چیت‌ساز و همکاران، ۱۳۹۲: ۱۴۸). شاید بتوان گفت مهم‌ترین مختصات سبک فکری متنبی در همهٔ ادوار زندگی، بی‌باکی و بلندپروازی و ستیز برای نیل به سیادت و سروری بوده است. در میان ادوار

چهارگانه زندگی او، مهم‌ترین دوران، دوره دوم حیات شعری او یعنی آشنایی و پیوند وی با سیف‌الدوله حمدانی، حاکم شیعی حلب است. متنّبی را در سال ۳۳۷ هجری ابوالعشائر حمدانی، والی انطاکیه به سیف‌الدوله معرفی کرد. سیف‌الدوله که خود شاعر بود و سخت دوستدار شاعران، متنّبی را با خود به حلب برد و او را شاعر مخصوص خود قرار داد. او همان کسی است که فارابی، حکیم نامدار و مؤسس فلسفه اسلامی را به دربار خود فراخواند و فارابی نیز در مدت اقامت حدوداً ده‌ساله در شام (۳۲۹ق - ح ۳۳۸ق)، بخشی از بهترین آثار حکمی خود را در آن دیار به رشته تحریر درآورد.

مقام شاعری متنّبی

بی‌گمان تبیین جایگاه ادبی و مقام شاعری متنّبی در این مجال اندک امکان‌پذیر نیست؛ چراکه بیش از هزار سال است بزرگان علم و ادب و حکمت درباره وی سخن گفته‌اند و ادب‌پژوهان و مستشرقان درباره او کتب و مقالات بسیاری نگاشته‌اند. در مورد شخصیت شاعری متنّبی آن‌قدر کلمات قصار فراوان است که استشهداد به هر یک از آنها برای دلالت بر مکانت این سخنور نابغه تاریخ ادب کفایت می‌کند؛ برای نمونه، جالب است بدانیم نیکلسون که خود، از جمله «منتقدان معروف متنّبی در غرب، همچون رایسکی، دوساسی، بولین، بروکلیمان و هامر» (جرجی زیدان، ۱۴۱۶: ۲/۲۷۳) است، می‌گوید: «اگر انگلیسی‌ها مدعی هستند که ایشان بهترین داوران شعر شکسپیر هستند و اگر ایتالیایی‌ها بهترین کسانی هستند که قدر دانتی را می‌دانند، پس هیچ جای تعجب نیست که با شبه‌اجماعی که از اهل ادب عربی صادر شده است، باور کنیم که متنّبی در رأس شعرای اسلامی قرار دارد» (حلمی بک، ۱۴۳۱: ۱۸۸). نیکلسون می‌افزاید: «رواست که متنّبی را ویکتور هوگویی شرق بنامیم» (همان).

آنچه در سطور پیش درباره مقام و منزلت متنّبی بیان شد، نظر منتقدان و مخالفان او بود؛ وگرنه ادبای بزرگ و شعرای سترگ مشرق زمین - اعم از پارسی و عربی - غالباً متنّبی را بسیار ستوده‌اند و از مضامین بلند اشعار او اخذ کرده‌اند. اینک به عنوان نمونه‌هایی از ادب پارسی و عربی، ابوالعلاء، فیلسوف شاعران عرب و مولوی، نمونه

عالی ادب عرفانی در جهان را ذکر می‌کنیم.

ابوالعلاء معزی شاعر شهیر و فیلسوف مآب قرن پنجم هجری می‌گوید بارها خواسته‌ام لفظی را از شعر متنبی با لفظی دیگر جایگزین کنم، ولی نتوانسته‌ام (حلمی‌بک، ۱۴۳۱: ۱۸۸). ناگفته نماند تعدّر چنین تبدلی در شعر حافظ نیز معروف است. اما حکایت شیفتگی مولانا به متنبی، «داستانی است که بر هر سر بازاری هست» (سعدی، ۱۳۸۱: ۴۰۱) و چنان‌که مناقب العارفین اشاره کرده است، مولانا در اوایل اتصال به شمس - به‌رغم منع شمس - شب‌ها غرق در دیوان متنبی بوده است (افلاکی، ۱۳۸۵: ۶۲۳/۲).

حقیقت این است که کلمات قصار و سخنان گهربار بزرگان دربارهٔ متنبی بیش از حدّ شمارش است، اما یکی از مهم‌ترین آنها سخنی است که شاعر معاصر پارسی و عربی، سید امیر محمود انوار در تقریرات درس خود بیان کرده است: «متنبی واسطة العقد ادب و عرفان است». پس به‌نوعی می‌توان شعر متنبی را پیش‌نیازی برای برخی منابع معرفتی مشرق زمین دانست. نکتهٔ بسیار مهم دیگر این است که متنبی تقریباً هم‌زاد ادب پارسی دری است (میان دورهٔ رودکی و فردوسی) و بر بسیاری از بزرگان اهل معرفت همچون سنایی و مولوی اثرگذار بوده است (منوچهریان، ۱۳۹۲: ۴۹ و ۵۳). به اعتباری او جامع‌ترین شاعر مشرق زمین است؛ چراکه هم در ادب عربی، سبک آفرین است و هم به طرز شگفت‌آوری در آثار منظوم و منثور پارسی مؤثر بوده است. از این‌رو، بررسی تطبیقی اشعار و افکار متنبی با ادب پارسی، حائز اهمیتی فوق‌العاده است.

متنبی شاعری موسوعی است و در شعر عرب، استاد هر نوعی است: مدح، رثاء، حماسه و غزل؛ اما مهم‌ترین بخش آثار او که سخت موجب اشتهاور او شده و با صلب موضوع این نوشتار ارتباط دارد، اشعار حکمی-فلسفی اوست که بخشی از آنها در یکی از بهترین مجموعه آثار ادب پارسی یعنی *امثال و حکم* دهخدا انعکاس یافته است. ناگفته نماند که ظاهراً «دهخدا در گردآوری *امثال و حکم* از منابع اصیل و دست‌اول استفاده نکرده است» (سبزیان‌پور، ۱۳۸۴: ۵۷)؛ به همین دلیل، جای بسیاری از

حکمت‌های حائز اهمیت دیوان متنبی در مجموعه گرانسنگ دهخدا خالی است که ما در این جستار به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد.

پرسش‌های پژوهش

- ۱- اشارات فلسفی دیوان متنبی بیشتر در باب چه موضوعاتی است؟
- ۲- آیا اشعار مهم حکمی-فلسفی دیوان متنبی در مجموعه امثال و حکم دهخدا به خوبی انعکاس یافته است؟
- ۳- شعر فلسفی متنبی چه اهمیتی دارد؟
- ۴- موضوعات فلسفی شعر متنبی با کدام بخش از فلسفه غرب قابلیت انطباق بیشتری دارد؟

متنبی و فلسفه

نخستین نکته‌ای که در باب مضامین فلسفی در شعر متنبی جلب توجه می‌کند، این است که گویی وی در دیوان خود، به مناسبت‌های مختلف فهرستی از فیلسوفان و حکمای بزرگ یونان را فراهم آورده است؛ کسانی همچون بقراط، سقراط، ارسطو، افلاطون و جالینوس. شاید چنین پدیده‌ای در دیوان دیگر شاعران عرب قبل از متنبی اتفاق نیفتاده باشد. وی در یکی از قصاید رانیه خود می‌سراید:

مَنْ مُبْلِغِ الْأَعْرَابِ أُنِّي بَعْدَهَا شَاهِدْتُ رَسْطَالِيَسَ وَالْإِسْكَانَدْرَا

«چه کسی به اعراب خبر می‌دهد که پس از (اینکه از) آنها (جدا شدم)، ارسطو و اسکندر را دیدم» (منوچهریان، ۱۳۹۲: ۲/۵۸۱).
برای ایرانیان بسیار جالب توجه خواهد بود که بدانند متنبی چنین شعر عجیبی را در مدح وزیر ایرانی، ابن عمید سروده است که ذکرش به میان آمد. متنبی می‌گوید ابن عمید در علم و حکمت، همچون ارسطو است و در وسعت ملک و قدرت، همچون اسکندر. باز در دو بیت بعد می‌گوید:

و سَمِعْتُ بَطْلَمِيُوسَ دَارِسَ كُتْبِهِ مُتَمَلِّكًا مُتَبَدِّئًا مُتَحَضِّرًا

«و شنیدم که بطلمیوس در حالی که خواننده کتاب‌های خویش است، صاحب عظمت

شاهان است و (برخوردار از) فصاحت بادیه‌نشینان و ظرافت شهریان» (همان: ۵۸۲).

پس ابن‌عمید، هم ارسطو و اسکندر است و هم بطلمیوس. شاید بسیاری تعجب کنند که وزیر ایرانی در آن روزگاران، از چنان حکمت و معرفتی برخوردار بود که ابن‌خلکان درباره او می‌گوید: «کان مُتَوَسَّعاً فی علوم الفیلسفة؛ او در دانش‌های فلسفی اطلاعات وسیعی داشت» (ابن‌خلکان، ۱۴۳۰: ۵۳/۳)؛ و شگفت‌آورتر اینکه ثعالبی در *یتیمه الدهر* آورده است: می‌گویند که «بدئت الکتابة بعبد الحمید و تحُتَمَت باین العمید؛ نویسندگی با عبدالحمید آغاز شد و با ابن‌عمید پایان پذیرفت» (ثعالبی، بی‌تا: ۱۴۷/۳).

به هر حال، متنبی در دوران اوج تمدن اسلامی و عصر طلایی مسلمین^۱ می‌زیست؛ دورانی که افکار و آثار فلسفی یونان به زبان عربی ترجمه شده بود و برخی معتقدند متنبی از این افکار فلسفی متأثر شده است، چنان‌که ابوعلی حاتمی^۲ در *الرسالة الحاتمیة* حدود صد بیت از دیوان متنبی را به حکم ارسطو ارجاع می‌دهد (مندور، ۲۰۰۷: ۲۰۲). ناگفته نماند که برخی چون استاد احمد امین تأثر متنبی را از ارسطو و فلسفه یونان انکار کرده‌اند (همان: ۲۰۰). وی می‌گوید: «ابوالطیب فیلسوف نبود و حکمتش را از کسی اخذ نکرده بود، بلکه این حکمت‌ها را زندگی به او املا کرده بود» (همان). وی می‌افزاید: «هرکس گمان کند که متنبی فلسفه‌ای جهان‌شمول داشته است که بتواند به حل مشکلات هستی بپردازد، خطا کرده است؛ چراکه این کار یک فیلسوف است» (همان). نظر سید قطب این است که «شعر متنبی گاهی از خیال و تصویر تهی است و تنها جنبه فکری (فلسفی) محض دارد» (هلال‌العقبی، ۲۰۰۷: ۴۴۴). دکتر مصطفی شعله می‌گوید: «به نظر من نمی‌توان صفت فیلسوف به معنای شامل و عام آن را به متنبی اطلاق کرد؛ چراکه او دارای مکتب مشخصی نبوده است» (همان: ۴۴۶). سرانجام کمال حلمی‌بک که از نخستین پژوهش‌گران عرب قرن اخیر درباره متنبی است،

۱. برخی این دوره را «دوره رنسانس اسلام» نامیده‌اند (متز، ۱۳۷۷: ۹).

۲. حاتمی از ادبای معاصر متنبی بود که برخی گفته‌اند عداوت شدیدی نیز با متنبی داشت (بدیعی، بی‌تا: ۱۲۸).

می‌گوید: «اگر فلسفه همچنان که اهل آن می‌گویند، نظری و عملی باشد، متنبی در قسم نخست آن پیشرو نیست، ولی در قسم دوم، درست‌ترین آراء و ماندگارترین آثار را از خود به جا گذاشته است. باریک‌بینی، کثرت استنتاجات منطقی و مهارت در آفرینش هنری، از ویژگی‌های متنبی است. اشعار او مالا مال از ضرب امثال است و قیاس نظایر»^۱ (حلمی‌بک، ۱۴۳۱: ۲۸۶).

گفتنی است که علاوه بر بحث تأثیرپذیری متنبی از معلّم اول (ارسطو) تأثیرپذیری متنبی از معلّم ثانی (فارابی) نیز مطرح است. این معنا با توجه به معاصر بودن این دو و نیز حضور آنها در دربار سیف‌الدوله، تقویت و تثبیت می‌شود. عبدالوهاب عزام می‌گوید: «مطمئناً متنبی از فلسفه معلّم ثانی، فارابی، متأثر بوده است؛ چراکه متنبی شاعر دربار حلب بود؛ همان شهری که فارابی بدانجا سفر کرده بود و بذره‌های فلسفه‌اش را در آنجا پاشیده بود» (مندور، ۲۰۰۷: ۲۱۰ و ۲۱۱).

مهم‌ترین وجه این تأثیر و تأثر را باید در اندیشه مدنی معلّم ثانی جست‌وجو کرد. ویژگی‌های سیاسی و اجتماعی قرن چهارم، به‌ویژه در نسبت با خلافت عباسی، از یک سو و انتشار وسیع معارف عقلی و دینی در آن عصر، از سوی دیگر، پرشش از تأسیس مدینه مطلوب سیاسی و چستی زندگی مدنی را در مدار توجه متفکران و عالمان این عصر قرار داد. بی‌جهت نیست که فارابی را به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی و عرضه‌کننده تصویری بدیع از انسان‌شناسی فلسفی و ماهیت حیات جمعی دانسته‌اند.^۲ وی در تشریح علل آنچه «جوامع فاسد» می‌نامند، به تحلیل درباره ماهیت انسان و افعال رذیله ناشی از جهل و غفلت او پرداخته است که در نوع خود بی‌نظیر است و از این رو، تأسیس جامعه مبتنی بر فضیلت‌ها و نیکی‌ها را بسیار دشوار می‌بیند (همان: ۳۲۴). وی عامل اصلی انحراف جوامع از غایات اصیل و حقیقی را همانا جهل نسبت

۱. نمونه‌ای از این قیاس‌های منطقی را شوقی ضیف آورده است (شوقی ضیف، بی‌تا: ۳۴۶).

۲. ر.ک: نصر و لیمن، ۱۳۸۳: ۳۲۳ به بعد.

به غایات و عدم درک صحیح از ماهیت حقیقی انسان و سرنوشت او می‌داند. دوره پایانی حیات فارابی در شامات و در عصر سیف‌الدوله حمدانی، مجالی برای فارابی و دیگر عالمانی چون متنبی فراهم می‌ساخت که به مقوله‌ای چون انسان‌شناسی فلسفی و تأمل درباره ماهیت کردار یا حکمت عملی نقادانه و پرسشگرانه بپردازد.

پس از نقل این اقوال در خصوص حکمت و فلسفه در شعر متنبی، گفتنی است برخی از ناقدان، متنبی را حکیم دانسته‌اند، نه شاعر. شگفت‌تر آنکه ابن‌اثیر، ادیب شهیر قرن ششم هجری، می‌گوید که از خود متنبی پرسیدند تو شاعرتر هستی یا ابوتمام و بحتری؟^۱ او گفت: «من و ابوتمام حکیم هستیم؛ و شاعر، بحتری است» (ابن‌اثیر، بی‌تا: ۱۳). در همین جا باید گفت که ابوتمام - سرسلسله شعرای عباسی - به آغازگر شعر فلسفی معروف است؛ راهی که متنبی آن را ادامه داد و به آن غنا و محتوا بخشید و ابوالعلاء میراث‌دار آن شد.

نمونه‌ای از اشعار حکمی - فلسفی متنبی در امثال و حکم دهخدا

پیش از بیان نمونه فلسفی مورد بحث از کتاب *امثال و حکم دهخدا*، باید متذکر شد که اشعار عربی این کتاب بر دو دسته‌اند: یکی ابیاتی که در منابع ادب و عرفان پارسی وارد شده و دهخدا آنها را در *امثال و حکم* درج کرده است؛ و دسته دوم، ابیاتی از ادب عربی که وی آنها را به ازای امثال و اشعار پارسی ذکر کرده است. در این جستار، هر جا سخن از خالی بودن جای اشعار متنبی در *امثال و حکم دهخدا* است، مراد یکی از دو دسته ابیات مذکور است. اینک برای ورود به مبحث اصلی این مقال، بیت فلسفی مورد نظر از *امثال و حکم دهخدا* را عرضه می‌کنیم و پس از ترجمه و شرح و تفسیر این بیت، ابیات متناظر با آن و یا مرتبط با شرح آن را از *دیوان متنبی* ارائه کرده، بحث را از خلال آن ابیات پی می‌گیریم و در ادامه به مباحث مهم فلسفی در شعر متنبی اشاره می‌کنیم.

۱. ابوتمام و بحتری و متنبی (به ترتیب تقدم زمانی) سه شاعر بزرگ عصر عباسی در ادب عربی به شمار می‌روند.

یکی از ابیات پر مغز متنبی که در *امثال* و حکم دهنخدا ثبت شده و به مجموعه فرهنگ و ادب پارسی وارد شده، بیت زیر است:

و الظلم من شيم النفوس فان تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم

«ظلم و ستم در طبیعت انسان‌ها است؛ پس اگر شخص عفیفی را یافتی، لاجرم علتی دارد که ظلم نمی‌کند!» (دهخدا، ۱۳۷۶: ۱۸۸۴؛ نیز عکبری، ۱۴۱۸: ۴۷۳).

این بیت در بادی امر، ممکن است بیش از حد پیچیده به نظر برسد؛ زیرا می‌گوید: «اگر عفیفی ظلم نکند، حتماً علتی دارد». در اینجا تنکیر علت، پس از تصریح به عفت، بسیار ابهام‌انگیز به نظر می‌رسد؛ زیرا عفت برای ترک ظلم، کفایت می‌کند و دیگر نباید در جست‌وجوی علتی بود؛ اما به نظر نگارندگان این جستار، چنان‌که از لغت عرب برمی‌آید، عفت دارای دو معناست: یکی عموم ترک و خودداری؛ و دیگری خصوص ترک از روی تقوا و پرهیزگاری. ظاهراً مراد متنبی در این بیت، معنای عام عفت است که در این صورت، اشکالی که پیش از این ذکر شد، مرتفع می‌شود.

گفتنی است علاوه بر نکته لغوی مزبور، لطیفه‌ای بدیعی هم در این بیت هست که گوش جان را می‌نوازد و آن صناعت دل‌انگیز رد العجز إلى الصدر است (الظلم - لا یظلم) که تأثیر اعجاز‌آمیزی در اتمام و اکمال معنا و ایصال موسیقی کلام به اعماق وجود مخاطب دارد. عکبری در شرح این بیت می‌گوید «انسان‌ها مجبور بر ظلم هستند و این از کلام حکماست که ظلم جزوی از طبیعت آدمی است و تنها یکی از دو علت می‌تواند آن را بازدارد: علت دینی یا علت سیاسی همچون ترس از انتقام» (عکبری، ۱۴۱۸: ۴۷۳/۲). به دیگر سخن، علت دینی ترک ظلم، خوف از خداست و علت سیاسی - اجتماعی آن، خوف از خلق. اینک برای آنکه اهمیت مضامین حکمی-فلسفی دیوان متنبی بیشتر مشخص شود، به‌رغم ضیق مجال در این جستار، معنای بیت قبل از بیت مذکور را نیز می‌آوریم که متنبی می‌گوید: «لئیم، مطبوع بر آزار و اذیت کریم است و این به جهت عدم مشاکلت میان آن دو است» (عکبری، ۱۴۱۸: ۴۷۳/۲).

بی‌گمان بیت مورد بحث در این جستار از ابیات مهم دیوان منتبّی در موضوع شناخت انسان است. البته به نوعی می‌توان این بیت را چهارراه تلاقی فلسفه، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و علوم سیاسی دانست. در خصوص ارتباط فقره اخیر (علوم سیاسی) با این بیت روان‌شناسانه منتبّی، این توضیح را باید در نظر داشت که «از میان روابط میان‌رشته‌ای آنچه برای علم سیاست اهمیت عملی دارد، رابطه آن با روان‌شناسی است» (عالم، ۱۳۹۴: ۷۶) و به قول والتر لیپمن: «بزرگ‌ترین خطای تفکر سیاسی ما این است که بدون اشاره به انسان، بخواهیم از علم سیاست سخن بگوییم» (همان). پس با تأملی می‌توان دریافت که این بیت منتبّی دست‌مایه پژوهشی در علوم چهارگانه مذکور است. جالب است که تلاقی این علوم چهارگانه را در شعر بسیار مهم و معروف دیگری از دیوان منتبّی - که آن هم در باب سرشت ظالم آدمی است و ارتباط وثیقی با بیت مورد بحث در این مقال دارد - می‌توان مشاهده کرد؛ شعری که جای خالی آن در مجموعه *امثال و حکم* دهخدا شدیداً احساس می‌شود:

إِنَّمَا أَنْفُسُ الْأَنْبِيَاءِ سِبَاعٌ يَتَفَارَسْنَ جَهْرَةً وَ اغْتِيَالاً
مَنْ أَطَاقَ التَّمَّاسَ شَيْءٌ غَلَاباً وَ اغْتِصَاباً لَمْ يَلْتَمِسْهُ سَوْالاً

«بی‌گمان جان‌های آدمیان، درندگانی‌اند که آشکارا و نهان یکدیگر را می‌درند. هر که بتواند چیزی را با غصب و غلبه به چنگ آورد، هرگز آن را درخواست ننماید» (عکبری، ۱۴۱۸: ۱۳۶/۲).

بی‌تردید، منازعه و جنگ قدرت میان حاکمان عباسی در نیمه نخست قرن چهارم به مرکزیت بغداد و شیوع نوعی یأس نسبت به آینده و ناامیدی نسبت به اصلاح امور اجتماعی و سیاسی، در شکل‌گیری این دیدگاه منتبّی مؤثر افتاده است. رونق مکاتب و نحله‌های فلسفی و شبه‌فلسفی نشأت گرفته از حوزه اسکندریه و انطاکیه و به‌ویژه فرق کلامی گوناگون که مروج شکاکیت و نسبی‌انگاری بوده‌اند، در تکوین این دیدگاه منتبّی نقش مهمی داشته است.

از نکات لغوی جالب این قطعه شعر منتبّی، لفظ «اغتیال» است که امروزه در زبان

عربی به معنای ترور^۱ به کار می‌رود و در بحث روابط اجتماعی، اینک - که هزار سال از حیات متنبّی می‌گذرد - مسأله ترور شخصیت را می‌توان در تفسیر و تحلیل نوین این شعر لحاظ کرد.

طرفه آن‌که همین تعبیر درندگی آدمیان نسبت به یکدیگر را فیلسوف غرب، توماس هابز نیز آورده است. وی در بیان وضع طبیعی آدمیان (قبل از تشکیل اجتماع) می‌گوید: «در این وضع، خودخواهی سلطه مطلق دارد. هر کس سود خود را می‌جوید...؛ میان آدمیان، پیوسته رقابت و خصومت هست. هر فرد، دشمن دیگران است و با دیگران در وضع جنگ دائم است. در این وضع، افراد آدمی نسبت به یکدیگر مثل گرگ هستند» (صناعی، ۱۳۹۰: ۱۰). البته «منظور هابز این نیست که افراد پیوسته به کشمکش با هم مشغولند، اما منظور وی این است که پیوسته قصد تعرّض به یکدیگر را دارند و پیوسته در ناامنی و خطر حمله دیگری به سر می‌برند و هیچ‌کس از خطر دیگران ایمن نیست» (همان).

گفتنی است که این شعر متنبّی، در اصل، ناظر به نحوه مواجهه ملت‌ها با یکدیگر بوده است؛ زیرا وی این چکامه را در وصف نبرد سیف‌الدوله با رومیان سروده است؛ اما بدون شک مدلولات متعددی بر این ابیات، مترتب است. اگر کسی این ابیات متنبّی را بخواند، ممکن است گمان کند که متنبّی تازیان، دیوجانس یونانیان است که «توانست یک آدم پیدا کند. او بین هموطنان خود مردمی را که آدم باشند، نمی‌دید؛ چون به آدم‌های حقیقی شباهتی نداشتند» (روسو، ۱۳۹۳: ۳۱۷). به دیگر سخن، «روح و کمالات انسانی رو به تباهی رفته و طبیعتش به کلی تغییر کرده است» (همان). چنان‌که آدمیان در این شعر متنبّی به درندگانی تشبیه شده‌اند، آن‌هم تشبیهی از نوع بلیغ با ادات قصر. جالب آن‌که در بیت «إِنَّمَا أَنفُسٌ...» بسامد سین بالا است که از منظر آواشناسی عربی، صدای بریدن (و دریدن) دائم می‌دهد؛ یعنی در جامعه ظالم، افراد

1. Terror.

بشر دائماً در حال دریدن یکدیگرند. به تعبیر دیگر، متنبی جهان را جنگلی دانسته که قوی در آن، غالب و باقی است، ولی ضعیف، مغلوب و فانی. ناگفته نماند که در ادبیات عرفانی نیز «سگ و گرگ، نمادی از نفس سبعی و بهیمی در نهاد بشر است که سنایی چون غزالی مکرر بدان پرداخته است» (دری، ۱۳۸۷: ۳۹۴).

نگاه دیگر به این ابیات، آن است که متنبی سرشت پاک و پرهیزگارانه آدمی را کاملاً مغلوب سرشت فاجرانه او می‌داند و دیدگاه او نسبت به نهاد آدمی کاملاً بدبینانه است؛ و در مورد جامعه نیز برقراری دوستی و هم‌اندیشی را میسر تلقی نمی‌کند. درباره این فلسفه بدبینانه که در تفسیر شعر و شخصیت متنبی مطرح است، دو نکته را می‌توان یادآور شد: یکی آن‌که برخی ناقدان، رگ‌وریشه‌های فلسفه بدبینانه ابوالعلاء معری را در اشعار متمایل به یأس و بدبینی متنبی جست‌وجو می‌کنند؛ دیگر آن‌که تلقی و تعبیر بعضی چنین است که سوء تفاهمات و تشاؤمات متنبی نسبت به آدمی، به دیدگاه‌های فیلسوف غربی، شوپنهاور، می‌ماند^۱ و بدین دلیل است که هر دو، انسان‌ها را تحقیر کرده‌اند؛ چنان‌که متنبی می‌سراید: «أدُمُّ إِلَى هَذَا الزَّمَانِ أَهْيَلَهُ؛ به دنیا از دست مردم حقیرش شکوه می‌برم» (منوچهریان، ۱۳۹۲: ۲۱۰).

چگونگی سیرت و سرشت آدمی از موضوعاتی بوده که به‌ویژه در قلمرو پژوهش‌های انسان‌شناختی، فلسفی و دینی به تفصیل مورد تحلیل و مناقشه قرار گرفته است. در مکتب وحی و کتاب خدا، آدمی از امکان سیر در هر دو مسیر و وادی تقوا و فجور برخوردار است: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس/۸). در کلمات ائمه هدی علیهم‌السلام که مفسران حقیقی کتاب خدا هستند، نمونه‌های متعددی از این استعداد و امکان، تصویر شده است. در ادیانی همچون مسیحیت، آدمی در بدو تولد، به گناه ذاتی آلوده است و از این رو، با «غسل تعمید» باید برای تجربه زندگی عادی مهیا

۱. برای مقایسه فلسفه متنبی و شوپنهاور، رک: هلال عتیبی، ۲۰۰۷: ۵۲۹-۵۳۴.

شود. در صورت‌های دیگری از مکاتب و نحله‌های دینی یا فلسفی، در باب منشأ شر - اعم از وجودی یا اخلاقی - نیز دیدگاه‌های مختلفی ظهور کرده است، اما نکته مهم در تمامی این دیدگاه‌ها، تبیین سازگار و منسجم از منشأ شرور و مبدأ افعال خیر آدمی است که از غوامض پرسش‌های فلسفی به شمار می‌رود. بی‌تردید، آنچه در کتاب خدا و تعلیمات امامان و سپس در متن حکمت اسلامی ظهور کرده، با متن واقع و نفس‌الامر تطابق کامل دارد؛ بدین معنا که آدمی نه مطلقاً منشأ خیر است و نه مطلقاً مبدأ شر. استعداد فعل خیر و شر در وجود کسی نهاده شده که مجهز به قوه اراده و انتخاب آزاد است: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (شمس/ ۹-۱۰). تمامی سرّ تکوین و وجود شگفت‌انگیز آدمی در همین قوه اختیار او خلاصه می‌شود.

حقیقت این است که در شأن فیلسوفان و حقوق‌دانان و روان‌شناسان و جامعه‌شناسان است که به شرح و تحلیل این قطعه شعر کوتاه متنبی پردازند که در ضمن ابیات اواخر قصیده‌ای چهل و پنج بیتی از او قرار دارد.

فلسفه بدینی

«فلسفه بدینی» از زمره نگرش‌های فلسفی در شرق و غرب عالم بوده است و البته برآمده از مختصات سیاسی و اجتماعی عصر و مبتنی بر انگاره‌ها و باورهای خدانشناسی و وجودشناسی متفکران بوده است؛ به گونه‌ای که شخص معتقد به دین و حیانی، عالم را مظهر صنوع و حکمت الهی می‌داند و با لحاظ اراده و مشیت الهی و فهم درست مقوله شرور و جایگاه آن در نظام هستی و عرصه تکوین، نمی‌تواند بدبین و مأیوس شده، عالم و از جمله نهاد بشر را سراسر تاریک و زشت و درنده توصیف کند. از منظر علوم عقلی، اصل «نظام احسن» و نظریه «فطرت»، جایی برای پذیرش و توجیه نگاه بدبینانه نسبت به کائنات باقی نمی‌گذارد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۵۷/۱۶ به بعد). از منظر عرفان اصیل و ناب اسلامی، عالم جلوه حق و آینه معرفت رب است: «... هر ورقی دفتری است معرفت کردگار» (سعدی، ۱۳۸۱: ۴۶۷). از همین جا باید به

تمایز مهم دیدگاه منتبّی با متفکران و فیلسوفان بدبینی چون هابز، شوپنهاور و نیچه اشاره کرد. بنا بر دیدگاه شوپنهاور که نوعی بدبینی متافیزیکی است، جهان سرشار از شر و رنج است و حتی کوشش آدمی برای کاهش رنج و اصلاح و بهبود زندگی خویش، بی نتیجه و عقیم است (کاپلستون، ۱۳۷۳: ۲۷۱/۷). این معنا در نگاه دیگر فیلسوف آلمانی قرن نوزدهم یعنی نیچه آشکارتر است؛ به ویژه آن که اندیشه وی به مقوله خواست قدرت در سرشت آدمی تمرکز یافته است. از دیدگاه او، طبیعت نیز به غلبه قدرت و امکان بقای نوع برتر دامن می زند و از این رو، هیچ جایی برای ظهور فضیلت حقیقی و حیات ناب انسانی باقی نمی ماند (همان: ۴۰۱). شمول و سیطره خواست منتبّی بر قدرت چنان است که از دیدگاه نیچه، سایر جنبه های انسانی نظیر زیبایی دوستی و کسب لذت نیز در مدار همین خواست قرار می گیرند (همان: ۴۰۲).

به نظر نگارندگان این سطور، دلیل طبع تجاوزگر و ستمکار آدمی را در بیت زیر از منتبّی باید جست و جو کرد که جای آن در *امثال و حکم* دهخدا خالی است:

أری کُلُّنا یَبغی الحَیة لِنَفْسِهِ حَرِیصاً عَلَیْها مُسْتَهاماً بِها صَباً

«چنین می بینم که ما جملگی آژمند و شیفته و دلباخته، زندگی را برای خویش می خواهیم» (منوچهریان، ۱۳۹۰: ۱۶۸/۱).

دهخدا می توانست این بیت منتبّی را در مقارنه با رباعی زیر از فدائی لاهیجی در *امثال و حکم* ذکر کند:^۱

۱. باید توجه کرد که نه تنها برخی امثال معروف منتبّی در مقابل اشعار پارسی در *امثال و حکم* دهخدا نیامده، بلکه برخی از اشعار حکمی مهم منتبّی که در آثار ادب پارسی انعکاس یافته، در مجموعه دهخدا ضبط نشده است؛ مانند بیت زیبای زیر که در تاریخ بیهقی در فصل «در معنی دنیا» آمده (بیهقی، ۱۳۸۵: ۵۱۲/۲)، ولی در *امثال و حکم* دهخدا غایب است:

و من صَحَبَ الدنیا طویلاً تَقَلَّبَت عَلی عینهِ حتّی یرى صدقَها کذبا

«و هر که با دنیا بسیار هم نشینی کند، دنیا به چشمش واژگون نماید تا آنجا که راستش را دروغ پندارد» (منوچهریان، ۱۳۹۰: ۱۵۴/۱).

خلقم اگر آشنای خود می‌خواهند
الحق سپر بلائی خود می‌خواهند
خود را ز برای ما نمی‌خواهد کس
ما را همه از برای خود می‌خواهند
(دهخدا، ۱۳۷۶: ۷۵۵)

و یا اینکه در کنار این بیت از ویس و رامین:

همه کس کام و نام خویش خواهد
و گر بسیار دارد بیش خواهد
(همان: ۲۰۰۲)

به نظر می‌رسد که شاید بتوان متنبی را با چنین دیدگاهی، باز هم با هابز که پیش از این نامش ذکر شد، قیاس کرد. «فلسفه سیاسی هابز بر تصویری که او از خواص نفس آدمی دارد، مبتنی است؛ چون رانندگان نفس آدمی، جز خودخواهی و سودجویی چیزی نیستند، پس هر فرد آدمی طبیعتاً دشمن دیگران است و نتیجه این وضع، تنازع و کشمکش و ناامنی دائم است» (صناعی، ۱۳۹۰: ۱۶). ناگفته نماند که «فلسفه سیاسی هابز به هیچ‌وجه جنبه اخلاقی ندارد» (همان: ۱۱).

گفتنی است که از رفتار سوء و خلق ستمکار و متجاوز بشر، نمی‌توان سرشت یکسره ظلمانی و شیطانی وی را استنتاج کرد؛ زیرا تاریخ بشر هم امور شر و ناپسند و هم امور خیر و پسندیده را از افراد و جوامع ثبت و ضبط کرده است. مسأله کانونی در عرصه فلسفه اخلاق، وجود اختیار و اراده بشری است که کدام جهت را برگزیند و کدام یک از شیوه‌های زندگی را انتخاب کند. در این زمینه، تأملات گسترده فیلسوفان غربی نظیر افلاطون، ارسطو، اسپینوزا و کانت و همچنین تأملات حکما و متکلمان اسلامی، جملگی بر وجود قدرت انتخاب بشر میان دو قطب خیر و شر و راستی و ناراستی تأکید داشته‌اند. نتیجه آنکه دیدگاه بدبینانه در آغاز و در پایان، نوعی جبرانگاری و نفی قدرت و اختیار بشر را مفروض می‌گیرد؛ یعنی نفی یکی از مبادی بدیهی انسان‌شناسی فلسفی را: «اینکه گویی این کنم یا آن کنم/ این دلیل اختیار است ای صنم» (مولوی، ۱۳۸۱: بیت ۳۰۲۴). این معنا آن‌قدر روشن و بدیهی است که اقامه برهان بر آن غالباً زائد و نوعی تحصیل حاصل تلقی شده است.

باری چنان که گذشت، ایراد و اشکالی که برخی از ناقدان و به ویژه منتقدان جدید به ابیاتی از قبیل بیت مورد بحث در این مقال «و الظلم من...» وارد می‌سازند، رویکرد بدبینانه متنبی است. اینک برای شرح و بسط چنین دیدگاهی، به ابیاتی دیگر از دیوان متنبی تمثل می‌جوئیم که جای آنها جداً در امثال و حکم دهخدا خالی است:

تَخَالَفَ النَّاسَ حَتَّى لَا اتَّفَاقَ لَهُمْ فَقِيلَ تَخَلَّصُ نَفْسَ الْمَرْءِ سَالِمَةً
وَمَنْ تَفَكَّرَ فِي الدُّنْيَا وَمُهَجَّتِهِ إِلَّا عَلَى سَجَبٍ وَالْخُلْفُ فِي الشُّجَبِ
وَقِيلَ تَشْرِكُ جِسْمَ الْمَرْءِ فِي الْعَطَبِ أَقَامَهُ الْفِكْرُ بَيْنَ الْعَجْزِ وَالْتَعَبِ

«مردم تا بدان حد با هم ناسازگاری کردند که هیچ اتفاق و اتحادی میان ایشان نیست، مگر در (امر) مرگ که البته در آن باره نیز اختلاف است. برخی گویند روح آدمی سالم می‌ماند (و با فنای جسم فنا نمی‌پذیرد) و برخی بر آنند که روح مانند جسم از میان می‌رود؛ و هر که در (احوال) جهان و جان خویش اندیشه کند، این اندیشه او را میان ناتوانی و رنجوری نگاه دارد» (منوچهریان، ۱۳۹۰: ۲۳۱-۲۳۲).

متنبی ستیز و ناسازگاری مردم جامعه و جهان را با یکدیگر، متناهی نمی‌شمارد و اساساً توافق و تفاهم آدمیان را بر سر هر مسأله و موضوعی منتفی می‌داند. همان گونه که پیش از این ذکر شد، گستره منازعات در سطح قدرت سیاسی و تشنج و التهاب ناشی از آن در دوره نخست زندگانی متنبی، زمینه‌ای کافی را برای یأس از اصلاح و بهبود حیات اجتماعی فراهم ساخته بود؛ به گونه‌ای که در اشعار وی، ستیز دائم و فراگیر، با ستیز و منازعه مستمر در حیات انضمامی و شرایط عینی عصر شاعر، تناظر دارد. از قضا، همین زمینه برای شکل‌گیری فلسفه شوپنهاور و نیچه نیز فراهم شده بود تا در تلقی انسان‌شناختی و اخلاقی آنها، مقولاتی چون شر و رنج و بدبینی موج‌زند؛ آن گونه که در اندیشه‌های کسانی چون فروید و مارکس از یک سو و حتی نظریه‌تطور انواع داروین از سوی دیگر، انعکاس یافته است. درست یک قرن قبل از این عصر، یعنی در قرن هجدهم، آثار امید و خوش‌بینی به انسان و آینده او در نوشته‌های فیلسوفان و ادیبان و هنرمندان موج می‌زند، چنان که کانت در این قرن، نوید

آینده‌ای درخشان برای انسان خردمند و توانمند یعنی نوید «عصر روشنگری» را می‌دهد و جریان رمانتیسیسم، در سیلان و غلیان هیجانانگیز و خلاقیت‌ها، ضمن نقد عقلانیت رایج، فصلی نو در تحقق استعدادهای زیباشناختی و ذوقی بشر می‌گشاید.^۱ به هر حال، نمی‌توان نسبت میان زمینه و زمانه متفکر را با اندیشه وی نادیده گرفت و در اینجا نیز با رجوع به مختصات انضمامی و عینی عصر منتبّی می‌توان رگه‌های تأثیرگذار آن ویژگی‌ها را در پیکره فکری وی تشخیص داد.

شاید از دیدگاه برخی، این ابیات غایت تشاؤم در تعبیر شعرا محسوب شود؛ چنان‌که طه حسین با تمثیل به قطعه ذکر شده می‌گوید: «اهتمام مختصری که منتبّی در برخی قصائد خویش به آراء فلسفی کرده است، بهترین بذرها برای اشعار فلسفی ابوالعلاء معری شده است» (طه حسین، بی تا: ۲۱۴).

قابل ذکر است که محمود عقّاد با تمثیل به این بیت منتبّی «أری کلنا...» و بیت بعد از آن، مبنی بر اینکه «حبّ نفس، بزدل را به پرهیز (از پیکار) و دلیر را به کارزار واداشت» (منوچهریان، ۱۳۹۰: ۲۶۹/۱) می‌گوید:

منتبّی سازگاری خوبی میان (نظریه) داروین و نیچه برقرار کرده است. باید گفت که او داروین را راضی کرده و نیچه را هم غضبناک نساخته است؛ چراکه او میان برگزیدن حیات و برگزیدن سیادت، در میانه راه، الفت ایجاد کرده و تناقض میان آن دو را از بین برده و اختلاف را از میان برداشته است؛ زیرا گفته است هر انسانی حیات خویش را دوست می‌دارد، ولی نه هر حیاتی... البته محمد عبدالرحمن شعیب با این نظر محمود عقّاد مخالف است (هلال العتیبی، ۲۰۰۷: ۵۲۸-۵۲۷/۲).

ناگفته نماند که آنچه برخی ناقدان قرون اخیر، از تشابه برخی آراء و افکار منتبّی با فلاسفه و دانشمندان غربی همچون نیچه و داروین و شوپنهاور مطرح کرده‌اند، به مفهوم هم‌کیشی منتبّی با آنان و تطابق در اندیشه‌های بنیادین ایشان نیست؛ برای نمونه،

۱. بنگرید به: کورنر، ۱۳۹۴: دیباچه.

گفته‌اند که شوپنهاور «به خدای آفریننده ایمان نداشت» (اسکندری‌جو، ۱۳۸۹: ۸۴)، حال آن‌که متنّبی موحد بوده است؛ چنان‌که گفته است: «و الأمر لله...؛ و کارها به دست خداست...» (منوچهریان، ۱۳۹۲: ۳۸۲/۲).

این مقایسه به این دلیل است که بدون برخوردارگی از دیدگاه خاص انسان‌شناختی و بدون ابتنا به نوعی انگاره فلسفی و نظری از ماهیت انسان و نحوه زیست او، امکان عرضه تصویری شاعرانه از این معنا وجود ندارد؛ چنان‌که در بررسی و تحلیل و حتی نقد ادبی شاعران بزرگی چون مولوی، حافظ، عطار، جامی و سعدی در این سوی عالم و نیز شاعرانی چون گوته، تی‌اس الیوت و ریلکه در آن سوی عالم، عناصر فلسفی و رهیافت‌های جزئی‌تر آن یعنی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، کاملاً هویدا است. این معنا خود، از پیوند عمیق میان فلسفه و ادبیات حکایت دارد؛ چنان‌که با وجود تخصصی شدن حوزه‌های معرفتی در دوران اخیر، بسیاری از متفکران معاصر، همچنان به وابستگی هنر و ادبیات و فلسفه تأکید دارند و کسانی چون گادامر به «گفت‌وگویی میان ادبیات و فلسفه» در عصر حاضر نیز تأکید دارند (گروندن، ۱۳۹۵: ۱۸۸). در اینجا مراد، نقش زبان و برجسته ساختن ساحت سخن در عرصه تفکر است که البته خود ریشه در ساخت و بافت حیات انسانی دارد.

نکته دیگر اینکه برخی، در نقد اشعار متنّبی، او را همچون فیلسوفان غربی نظیر شوپنهاور در دسته اختلال شخصیت قرار می‌دهند و برای مثال متنّبی را دچار «اختلال شخصیت خودشیفته» می‌دانند؛ زیرا یکی از موضوعات مهم شعر متنّبی مفاخرات اوست، هم‌چنان‌که ممکن است به این‌گونه افراد «اختلال شخصیت پارانوئید» (دارابی، ۱۳۸۸: ۱۹) را نسبت دهند.

حال که سخن از مباحث روان‌شناسانه مطرح شد، بد نیست بگوییم که متنّبی به لحاظ سنخ‌های شخصیتی در نظریه یونگ، نوعی شخصیت برون‌گرای متفکر دارد. توضیح اینکه چنین اشخاصی «احساسات و عواطف خود را مهار می‌زنند، و در تمام جنبه‌های زندگی خود عینیت‌گرا هستند» (کریمی، ۱۳۹۳: ۸۴)؛ و جالب آنکه از لحاظ

مهار عاطفه و بی توجهی به عشق، متنبی و شوپنهاور، تا حدی قابل قیاس هستند. ممکن است تصور شود دنیایی که متنبی در این شعر با استادی تمام، با اوج جزالت لفظ و بلاغت کلام ترسیم کرده، بسیار تاریک و وحشتناک است! انسان‌ها بر سر هیچ موضوعی با یکدیگر سازگاری نمی‌کنند، حتی بر سر مرگ! اما در واقع، او همچون حافظ به جنگ هفتادودو ملت اشاره کرده و به بزرگ‌ترین دغدغه‌های اهل معرفت پرداخته است. او در این ابیات، مهم‌ترین مسائل فلسفی را مطرح کرده و شاید بتوان گفت این قطعه شعر سه بیتی، مهم‌ترین اشعار فلسفی دیوان اوست؛ چنان‌که به این مسائل مهم فلسفه در وجودشناسی و انسان‌شناسی اشاره کرده است:

۱- متنبی از مرگ آدمیان و یافتن پاسخی برای چیستی آن، سخن گفته که دغدغه بزرگ فلسفه و فیلسوفان است؛ چنان‌که «شوپنهاور که نیچه وی را تنها و یگانه آموزگار فلسفی خود می‌نامد، لب و درون مایه اصلی این فلسفه را فراهم آوردن پاسخی برای مرگ و رنج می‌دانست؛ یعنی پاسخی برای آنچه به «نیاز مابعدالطبیعی» آدمی دامن زده است و او را موجودی پرسشگر درباره سرشت جهان و زندگی ساخته است» (محبوبی آرانی، ۱۳۹۲: ۶۱).

گفتنی است که متنبی اساساً این قصیده را برای سخن درباره مرگ سروده است؛ چراکه این چکامه که از زیباترین و ماندگارترین مراثی ادب عربی است، در سوگ خواهر ممدوح محبوب او، سیف‌الدوله حمدانی، به رشته نظم کشیده شده است. ناگفته نماند که از جمله ارزش‌مندترین سخنان حکمی فلسفی متنبی در چند سوگنامه معروف منعکس شده که در سوگ جدّه خود و نیز عمه و خواهر سیف‌الدوله سروده است.

۲- متنبی در این ابیات به بحث تجرد نفس و خلود روح آدمی اشاره کرده است. ناگفته نماند که مسائلی چون تجرد نفس و تجرد خیال، از مباحث مهم فلسفه است. «نفس از دیدگاه افلوپین کاملاً مجرد است و تجرد با بقا تلازم دارد. وی ضمن استدلال به نفع بقای نفس، دلایل تجرد و استقلال آن از بدن را آورده است» (اکبری‌ان و کرمی، ۱۳۸۸: ۱۹). شگفت آن‌که این دلایل به یازده مورد بالغ می‌شود. یکی از این ادله

چنین است که: «نفس عامل حیات جسم است؛ چرا که عناصر - یعنی آتش، هوا، آب و خاک - به خودی خود فاقد حیاتند و ترکیب تصادفی آنان نیز باعث ایجاد حیات نمی‌شود و ممکن نیست از ترکیب چند جسم بی‌جان زندگی پدید آید. بنابراین علت ترکیب باید اصلی منظم‌کننده باشد و این اصل چیزی غیر از نفس نیست» (همان).

۳- سرانجام به آخرین مبحث می‌رسیم و آن مسأله شناخت است که در قلمرو معرفت‌شناسی فلسفی بسیار اهمیت دارد؛ چنان‌که «عده‌ای گفته‌اند فلسفه، جهان‌شناسی نیست، شناخت‌شناسی است؛ و به اصطلاح فرنگی‌اش آنتولوژی نیست، اپیستمولوژی است» (مطهری، ۱۳۶۸: ۳۶). اما ظاهراً متن‌بی در بیت اخیر این قصیده، شناخت را منتفی دانسته است؛ زیرا با تعبیر «العجز» در واقع انسان را در شناخت، ناتوان برشمرده است؛ چنان‌که شکاکان می‌گویند و پیشرو آنان پیرهون،^۱ شناخت را ناممکن دانسته و «ده دلیل بر عدم امکان شناخت، اقامه کرده است» (همان: ۱۸)؛ درحالی‌که قرآن رسماً بنی‌آدم را به شناخت دعوت می‌کند و می‌گوید: «قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (یونس/۱۰۱)؛ «بگو که بنگرند که در آسمان‌ها و زمین چیست؟».

نتیجه

وجود جنبه‌های گوناگون فلسفی اعم از شناخت انسان و جهان و نیز ابعاد متعدد روان‌شناختی و جامعه‌شناختی سیاسی از ویژگی‌های بارز شعر متن‌بی است. سحر بیان و بلاغت کلام و متانت الفاظ، به اشارات لطیف حکمی فلسفی دیوان او جلوه‌ای حیرت‌انگیز بخشیده است. متأسفانه برخی از این ابیات حکمی فلسفی با آنکه در منابع و متون ادبی و عرفانی فارسی آمده، در مجموعه *امثال و حکم* دهخدا منعکس نشده است. شاید مهم‌ترین جلوه مضامین فلسفی شعر متن‌بی را بتوان در دیدگاه انسان‌شناسانه وی و در جایی یافت که سرشت آدمی را به اعتبار خوی متجاوز او سرزنش می‌کند؛ اما

1. Pyrrho.

باید توجه داشت که این دیدگاه نسبت به آنچه در سنت فلسفی غرب - و برای نمونه در فلسفه‌های شوپنهاور، هابز و نیچه - انعکاس یافته، به‌رغم اشتراکات، امتیازات مهمی دارد و مهم‌ترین آنها در اعتقاد متنبی به توحید و ربوبیت الهی است که در فلسفه‌های بدبینانه، عموماً نفی شده است. اگر راست باشد که فلسفه در نهایت به زبان شعر می‌رسد، متنبی از شاعرترین فیلسوفان و فیلسوف‌ترین شاعران جهان است؛ چنان‌که در ادب پارسی، حافظ شایسته این مقام است. از این رو، نیاز جامعه فلسفی و مجامع علوم انسانی ایران به ترجمه کامل و فاضلان‌های از دیوان متنبی شدیداً احساس می‌شود. امید آنکه روزی این کمبود و خلأ عظیم برطرف شود.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر، ضیاء الدین (بی تا)، *المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر*، قدّم له و علّق علیه: احمد الحوفی و بدوی طبانه، دار النهضة، مصر.
۳. ابن أنباری (بی تا)، *نزّهة الألباء فی طبقات الأدباء*، تحقیق: ابراهیم السامرائی، مكتبة الأندلسی، بغداد.
۴. ابن خلكان (۱۴۳۰)، *وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان*، قدّم له: محمد عبدالرحمن المرعشی، الطبعة الثانية، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۵. ابن رشیق القيروانی، ابوعلی (۲۰۰۲)، *العمدة فی محاسن الشعر و آدابه و نقده*، قدّم له و شرحه و فهرسه: صلاح الدین الهواری و أ. هدی عودة، منشورات دار و مكتبة الهلال، بیروت.
۶. اسکندری جو، علی محمد (۱۳۸۹)، *نیجه زرتشت*، چاپ اول، انتشارات کتاب آمه، تهران.
۷. افلاکی، شمس الدین (۱۳۸۵)، *مناقب العارفين*، چاپ چهارم، انتشارات دنیای کتاب، تهران.
۸. اکبریان، رضا؛ و طیبه کرمی (۱۳۸۸)، «ارتباط نفس با مجردات و مادیات در فلسفه افلوطین و ملاصدرا»، حکمت و فلسفه، ش ۴، دانشگاه علامه طباطبائی.
۹. بدیعی، یوسف (بی تا)، *الصبح المنبئ عن حیثیة المتنبئ*، تحقیق: مصطفی السقا و محمد شتا و عبدة زیادة عبدة، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة.
۱۰. برقوقی، عبدالرحمن (۱۴۰۷)، *شرح دیوان المتنبئ*، دار الکتاب العربی، بیروت.
۱۱. بلاشیر، ریجیس (۲۰۰۱)، *ابوالطیب المتنبئ*، ترجمه: ابراهیم کیلانی، اتحاد الکتاب العربی، دمشق.
۱۲. بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین (۱۳۸۵)، *تاریخ بیهقی*، به کوشش: خلیل خطیب رهبر، چاپ دهم، انتشارات مهتاب، تهران.
۱۳. ثعالبی، ابومنصور (بی تا)، *تیممة الدهر فی محاسن اهل العصر*، قدّم له و حقّقه: ابراهیم صقر، مكتبة مصر.
۱۴. جرجی زیدان (۱۴۱۶)، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، راجعها: یوسف الشیخ محمد البقاعی، الطبعة الأولى، دار الفکر، بیروت.
۱۵. چیت ساز، مازیار؛ و همکاران (۱۳۹۲)، «هوسرل اول و دوم: تطور آرای هوسرل

- در مورد فلسفه زبان»، حکمت و فلسفه، ش ۲، دانشگاه علامه طباطبائی.
۱۶. حلمی بک، محمد کمال (۱۴۳۱)، *ابوالطیب المتنبی حیات و خلقه و شعره و اسلوبه*، راجعه و علق علیه: علی ابوزید، الطبعة الخامسة، دار سعدالدین، دمشق.
۱۷. خطیب بغدادی، ابوبکر (۱۳۴۹)، *تاریخ بغداد*، الطبعة الأولى، المكتبة الخانجي، القاهرة.
۱۸. دارابی، جعفر (۱۳۸۸)، *نظریه های روان شناسی شخصیت*، چاپ اول، انتشارات کتابیران، تهران.
۱۹. درزی، زهرا (۱۳۸۷)، *شرح دشواری هایی از حدیقه الحقیقه سنایی*، چاپ دوم، انتشارات زوار، تهران.
۲۰. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۶)، *امثال و حکم*، چاپ نهم، انتشارات امیرکبیر، تهران.
۲۱. رضایی هفتادری، غلام عباس؛ و محمدحسن حسن زاده نیری (۱۳۸۳)، *شرح گزیده دیوان متنبی*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۲۲. روسو، ژان ژاک (۱۳۹۳)، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه: سعید حبیبی، چاپ دوم، انتشارات ابر سفید، تهران.
۲۳. سبزیان پور، وحید (۱۳۸۴)، «بازشناسی منابع حکمت های عربی کتاب امثال و حکم دهخدا»، انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، ش ۳، دانشگاه تربیت مدرس.
۲۴. شوقی ضیف (بی تا)، *الفن و مذاهبه فی الشعر العربی*، الطبعة العاشرة، مصر: دارالمعارف.
۲۵. سعدی (۱۳۸۱)، *کلیات سعدی*، بر اساس تصحیح محمدعلی فروغی، تصحیح: بهاءالدین خرمشاهی، چاپ سوم، انتشارات دوستان، تهران.
۲۶. شوشتری، قاضی نورالله (۱۳۷۷)، *مجالس المؤمنین*، چاپ چهارم، انتشارات اسلامی، تهران.
۲۷. صنایعی، محمود (۱۳۹۰)، *آزادی فرد و قدرت دولت*، چاپ پنجم، انتشارات هرمس، تهران.
۲۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸)، *المیزان*، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، چاپ بیست و هشتم، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۲۹. طه حسین (بی تا)، *مع المتنبی*، الطبعة الحادية عشرة، دارالمعارف، القاهرة.
۳۰. عالم، عبدالرحمن (۱۳۹۴)، *بنیادهای علم سیاست*، چاپ بیست و هفتم، نشر نی، تهران.
۳۱. عکبری، ابوالبقاء (۱۴۱۸)، *دیوان ابی الطیب المتنبی*، الطبعة الأولى، دار الأرقم بن أبی الأرقم، بیروت.

۳۲. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه*، ج ۷ (از فیشته تا نیچه)، ترجمه: داریوش آشوری، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران.
۳۳. کریمی، یوسف (۱۳۹۳)، *روان‌شناسی شخصیت*، چاپ نوزدهم، انتشارات ویرایش، تهران.
۳۴. کورنر، اشتفان (۱۳۹۴)، *فلسفه کانت*، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، تهران.
۳۵. گروندن، ژان (۱۳۹۵)، *درآمدی به علم هرمنوتیک فلسفی*، ترجمه: حنایی کاشانی، انتشارات مینوی خرد، تهران.
۳۶. لومونیه، ماری و اودلانسون (۲۰۱۵)، *الفلاسفة و الحب*، ترجمه: دنیا مندور، دار التنویر، مصر.
۳۷. متز، آدام (۱۳۷۷)، *تمدن اسلامی*، ترجمه: علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، چاپ سوم، انتشارات امیرکبیر، تهران.
۳۸. محبوبی آرائی، حمیدرضا (۱۳۹۲)، «نیچه و رویکرد دیونوسوس به زندگی و مرگ»، حکمت و فلسفه، ش ۳، دانشگاه علامه طباطبایی.
۳۹. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، *مسأله شناخت*، چاپ سوم، انتشارات صدرا، تهران.
۴۰. _____ (بی‌تا)، *عدل الهی*، انتشارات صدرا، تهران.
۴۱. مندور، محمد (۲۰۰۷)، *النقد المنهجي عند العرب*، دار نهضة مصر، القاهرة.
۴۲. منوچهریان، علیرضا (۱۳۹۰)، *ترجمه و تحلیل دیوان متنبی*، ج ۱، چاپ سوم، انتشارات زوار، تهران.
۴۳. _____ (۱۳۹۲)، «متنبی و شاعران پارسی»؛ متن‌پژوهی ادبی، ش ۵۵، دانشگاه علامه طباطبایی.
۴۴. _____ (۱۳۹۲)، *ترجمه و تحلیل دیوان متنبی*، ج ۲، چاپ دوم، انتشارات زوار، تهران.
۴۵. مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۱)، *مثنوی معنوی*، ج ۵، چاپ پنجم، تصحیح کریم زمانی، تهران: اطلاعات.
۴۶. نصر، سیدحسین؛ و الیور لیمن (۱۳۸۳)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ج ۱، انتشارات حکمت، تهران.
۴۷. هلال‌العتیبی، ضیف‌الله (۲۰۰۷)، *المتنبی فی الدراسات الدینیة الحدیثة فی مصر*، دار غریب، القاهرة.