

فصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره چهاردهم، پاییز ۱۳۸۸: ۱-۲۶

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۰۸/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۷/۱۲/۲۶

نمادانگاری قصیده‌ی عینیه ابن سینا و بازتاب آن در اندیشه‌ی عارفان مسلمان

علی فتح‌اللهی*

علی نظری**

چکیده

چگونگی هبوط روح آدمی از عالم علوی و نزول آن در قفس جسمانی، از مباحث غامض فلسفی و عرفانی است. دوگانگی میان جان لطیف و جسم کثیف از موضوعات مورد بحث در بیشتر مکاتب فکری- فلسفی و عرفانی است. در این زمینه ابن سینا با دفاع از نظریه‌ی «دوگانگی روح و تن» مانند بسیاری عرفای مسلمان، از پیشگامان تصویر هبوط روح در جسم به صورت نمادین است. قصیده‌ی عینیه‌ی ابن سینا نیز در بین آثار اندیشمندان مسلمان، در زمره‌ی آثارى به‌شمار می‌آید که با زبان نمادین به تبیین دوگانگی روان و بدن می‌پردازد. این نوشتار به بیان رمزپردازی، چگونگی شکل‌گیری آن و عوامل مؤثر در پیدایش داستان‌های رمزی- عرفانی در آثار متفکران مسلمان می‌پردازد. مطالعه‌ی منشأهای گنوسی، نوافلاطونی و اخوان الصفا در قصیده و تأثیر آن بر مفاهیم عرفانی و تطبیق بیان نمادین این قصیده با مفاهیم صوفیانه‌ی عارفان مسلمان در کنار پردازش تعلق روح به عالم بالا، هبوط غیر ارادی آن و بیان دوگانگی تن و جان و چگونگی رابطه‌ی آن دو با هم، از دیگر موضوعات مورد بحث در این مقاله است. در پایان به بررسی راه‌های رهایی نفس لطیف باقی، از اسارت زندان جسم فانی خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی: نمادانگاری، تعالی روح، هبوط نفس، مرغ جان، دوگانگی جان و تن.

* نویسنده مسئول: استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم‌آباد

Ali.fathollahi@yahoo.com

Alinazari2002@yahoo.com

** استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان

مقدمه

نماد، علامتی برای آشکارسازی واقعیت‌های نهفته است. لذا مکتب نمادانگاری^۱ می‌کوشد تا با بیانی نمادین در قالب حکایت و داستان، به بیان نقد حال انسان پرداخته و مخاطب را با دنیای پر رمز و راز آشنا سازد. از آنجا که بیان سرشت دوگانه‌ی آدمی و چگونگی هبوط بعد ملکوتی وجود انسان در جسد خاکی، غایت نماد انگاری حکیمان و عارفان می‌باشد، لذا در این نوشتار به بررسی سمبولیسم و عوامل پیدایش داستان‌های رمزی-عرفانی و تبیین چگونگی تأثیر اندیشه‌های مکاتب بیگانه بر آثار ادبی، فلسفی و عرفانی اندیشمندان مسلمان می‌پردازیم.

البته عوامل بسیاری سبب شده است که عارفان، پاره‌ای از رموز و اسرار عالی‌ه عرفانی و منازل طریقت را به صورت داستان پرندگان، با تمثیل‌های دلنشین و در قالب حکایات شیرین، شرح و بسط دهند.

در نظام هستی‌شناسی اسلامی، انسان موجودی کامل، ذو ابعاد و با دو جنبه‌ی صورت و معنا است. عارفان از این دو جنبه‌ی وجود انسان به «ناسوت و لاهوت» یا «خاک و پاک» و حکیمان به «نفس و جسد» تعبیر کرده‌اند. به اعتبار این دو بعد، وجود آدمی به صفات متضاد و متناقض متصف می‌گردد. مسئله دوگانگی روح و بدن یا لاهوت و ناسوت، از جمله مسائلی است که در مکاتب غرب و شرق مورد بحث قرار گرفته است. در مغرب زمین، افلاطون در زمره حکمایی است که روح را جوهری قدیم می‌داند که قبل از جسم وجود داشته و بعداً به بدن تعلق می‌گیرد (خراسانی، ۱۳۸۵: ۵۷۷-۵۷۹). البته این مسأله در اغلب مکاتب عرفانی غربی، یعنی اورفئوسی، افلاطونی، نوافلاطونی و گنوسی با توسل به نظریه‌ی تناسخ و سیر ارواح در ابدان و پالایش تدریجی در نشأت پی‌درپی پاسخ داده می‌شود (مجتبائی، ۱۳۷۰، جلد ۴: ۴-۴۴).

در میان فلاسفه شرق، اگر ابن‌سینا پایه‌گذار این اندیشه نباشد، به طور مسلم الهام‌بخش بزرگانی چون غزالی، سهروردی، عطار، مولوی و ... برای بیان اسارت روح علوی در زندان جسم بوده است.

برای بیان بهتر چگونگی نماد انگاری قصیده‌ی عینیه‌ی ابن‌سینا، لازم دیدیم که به مطالعه‌ی شروح و تراجم آن نیز بپردازیم تا در تشریح مقاصد شیخ‌الرئیس همه‌ی

1. Symbolism

_____ نمادانگاری قصیده‌ی عینیه ابن‌سینا و بازتاب آن در اندیشه‌ی عارفان مسلمان / ۳

دیدگاه‌های فلسفی و کلامی را مورد نظر قرار داده باشیم. شیخ در این قصیده از تجرد نفس ناطقه، هبوط آن از عالم بالا، گرفتاری او در زندان تن، با لحن حکیمانه و تعبیر عارفانه سخن می‌گوید. به نظر می‌رسد شیخ بر آن است که کوچ و رحلت آدمی به سرای دیگر چشمان او را بر روی حقایق می‌گشاید؛ همچنان که اقتضای تقارن روح با جسم کسب معرفت است.

در پایان، ضمن بررسی بیان نمادین عارفان بزرگی همچون غزالی، سهروردی، سنایی، عطار، مولوی و... به تطبیق اندیشه‌ی هبوط نمادین روح به صورت پرنده در قصیده‌ی عینیه با مفاهیم عرفانی نیز می‌پردازیم. بدون تردید، اغلب این بزرگان تحت تأثیر اندیشه‌ی ابن‌سینا در قصیده‌ی ورقائیه، نفس آدمی را به مرغی ملکوتی که در قفس تن اسیر شده است، تشبیه کرده‌اند. در این میان، شیخ عطار از ابن‌سینا یا هر اندیشمند دیگری الهام گرفته باشد، اندیشه‌ی فراتر و جهان‌بینی غنی‌تر از همگان ارائه می‌دهد.

۱. مفهوم لغوی و اصطلاحی نمادانگاری

نماد یا سمبل در لغت به معنای رمز، علامت و اشاره است. این واژه از فعل یونانی «سیمبولین^۱» به معنای «به هم رسیدن» گرفته شده است و حالت اسمی آن «سیمبولون^۲» به معنی نشان یا علامت است. (مقدادی، ۱۳۸۷: ۵۸۱) معادل این واژه در زبان عربی، رمز است که در قرآن کریم^۳ فقط یک بار ذکر شده است. میبیدی در تفسیر آیه‌ی مذکور واژه قرآنی رمز را نمون و اشارات معنی می‌کند. (میبیدی، ۱۳۷۵، جلد ۲: ۲۰۹۷) در متون کلاسیک، رمز عبارتست از اشاره با لب، چشم و ابرو که آنرا در بیان معانی از کلام، پوشیده‌تر می‌دانند (ابن منظور، ذیل رمز). ادبا رمز را در بیان معانی، زیباتر و نمکین‌تر می‌دانند (مطلوب، ۱۹۹۶: ۴۹۸-۴۹۹، ابن وهب الکاتب، ۱۹۶۷م: ۱۳۷ و نیز ابن رشیق القيروانی، ۱۹۵۵، جلد ۱: ۳۰۶).

سمبل، در اصطلاح عبارت از مکتب رمزی و نمایش به وسیله‌ی علائم است. در ادبیات، نماد چیزی است که بیش از آنچه هست، معنا می‌دهد و آن عبارت از چیزی

1. Symbolin

2. Symbolon

۳. «قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آتِيكَ أَلَّا تَكَلَّمَ النَّاسُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمًا». (آل عمران/۴۱)

است که علاوه بر معنای لغوی، معانی دیگری را نیز دربر دارد. (آریان پور، ۱۳۷۲، جلد ۲: ۸۵۲) اختلاف رمز و علامت در محدودیت مدلول و اختیار ما در وضع آن نهفته است. زیرا علامت فقط یک مدلول معین دارد که بر حسب تصمیم ما وضع شده است، حال آن که رمز نه مبتنی بر تصمیم ماست و نه در یک مفهوم معین، محصور می‌گردد (پورنامداریان، ۱۳۶۸: ۴۸۶). بنابراین، رمز در اصطلاح عرفا، عبارت است از معنی باطنی پنهان در کلام ظاهری که فقط اهل آن بدان دست می‌یابند (سراج الطوسی، ۱۹۱۴: ۳۳۸). پس سمبولیسم یا رمز، همان زبان کلی عالم است که مأخوذ از طبیعت و مخلوق خیال آفریننده‌ی اثر است. در این زبان کلی نشانه‌هایی به کار می‌رود که بینش‌های درونی و واقعیت‌های نهفته را آشکار می‌سازد (جرجانی، ۱۳۷۲ هـ. ق: ۲۳۷ و سکاکی، ۱۹۳۷: ۱۹۵).

نمادانگاری، سبکی است که در آن برای بیان رموز معرفت، شاعر و نویسنده به کمک مظاهری که می‌آفریند، مقصود خود را اظهار می‌دارد. او به واسطه بیان سمبولیک و با توسل به قصه و داستانی که در حقیقت «نقد حال» آدمی است، می‌کوشد تا مخاطب را با دنیای مرموز عرفانی آشنا سازد.

ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین نوع نمادها همان تصاویری بودند که انسان‌های نخستین برای بیان افکار غیرقابل بیان، بر روی دیواره‌ی غارها رسم می‌کردند. پس از مدتی نظام‌های نمادین بدیع‌تری برای بیان افکار فراهم آمد که منجر به ایجاد الفبا به عنوان کامل‌ترین نماد شد (مقدادی، ۱۳۸۷: ۵۸۰). پس، نمادهای ادبی در تداوم منطقی نمادهای زبان‌شناختی‌اند. بدین سبب ادبا نیز نمادهای ادبی را با همان اهداف، یعنی ایجاد قدرت بیان افکار پیچیده‌تر، خلق افکار و خلق جنبه‌های زیبایی‌شناختی، مورد بهره‌برداری قرار می‌دهند (همان، ۱۳۸۷: ۵۸۱). لذا پیشینه‌ی رمز و تمثیل در ادبیات را قبل از هر چیز می‌توان در آثار دینی و مذهبی و کتب آسمانی مشاهده کرد. بدین دلیل است که بزرگانی چون سنایی، عطار، مولوی، حافظ و ... نیز در خلق آثار گران‌بها و بی‌بدیل خویش، همواره متکی به قرآن و فرهنگ غنی اسلامی بوده‌اند.

۲. عوامل پیدایش نمادانگاری

بیان مفاهیم به صورت نمادین و در قالب حکایت و تمثیل، از دیرباز در سخن حکیمان و شاعران جهان آمده است. ریتز، بر آن است که بیان نمادین وسیله‌ای هنری

است که آن را باید عصای سحرآمیز ادب فارسی یا کلید فهم آن توصیف کرد و آن تعلیل تخیلی یا زبان حال است. تعلیل تخیلی در موجودات بی‌روح یا موجوداتی که نمی‌توانند سخن بگویند، به زبان حال متوسل می‌شود (ریتز، ۱۳۷۴: ۴). اساساً شعر فارسی به شدت، نمادین و رمزی است و حکیمان و شاعران همواره برای بیان مقاصد دشواریاب و حدس اسرار پنهانی آن، به تحریک خوانندگان می‌پردازند. چنان که شیخ عطار می‌گوید:

من زبان و نطق مرغان سر به سر با تو گفتم فهم کن ای بی‌خبر
در میان عاشقان مرغان درند کز قفس پیش از اجل بر می‌پزند
(عطارنیشابوری، ۱۳۶۶: ۲۵۰)

چنان که گفته شد، یکی از ویژگی‌های برجسته‌ی رمز، در برداشتن چند معنا یا تقارن چندین معنی در آن است. رمزپردازی همچون زبانی است که برای همه افراد قوم قابل فهم است؛ اما برای بیگانگان دریافتنی نیست. بنابراین زبان رمزی بیانگر موقعیت اجتماعی و تاریخی و روانی شخص حامل رمز و مناسباتش با جامعه و کیهان است (الیاده، ۱۳۷۲: ۴۱۹ و ۲۰).

روح متعالی و نفخه‌ی رحمانی در وجود انسان به واسطه‌ی تعلق‌اش به عالم امر که عالمی فراتر از محدوده‌ی دانش بشری است، اقتضای بیان نمادین را دارد. همین راز وارگی روح انسانی موجب شده است تا حکیمان، فیلسوفان و عارفان مسلمان، در بیان چگونگی آن، به تشبیه نفس آدمی به پرنده و هبوط بی‌اختیار آن در عالم سفلی تن و گرفتار آمدن آن همچون مرغ در قفس و دام متوسل شوند. البته عوامل بسیاری سبب شده است تا حکیمان و عارفان پاره‌ای از رموز هستی و اسرار عالی‌ه عرفانی و منازل طریقت را به صورت فابل^۱ و داستان پرنده‌گان، به صورت تمثیل‌های دلنشین و در قالب حکایات شیرین شرح و بسط دهند. که به بررسی پاره‌ای از آنها می‌پردازیم.

۱-۲ عوامل سیاسی: به نظر می‌رسد که مؤثرترین عوامل پیدایش این سبک در قلمرو اندیشه، عدم‌آزادی بیان و هراس از کج‌فهمی، زودرنجی و خودکامگی حکام بوده است. چنان که خطاب مولوی در دیوان شمس مبین این نکته است:

سخن خاص نهان در سخن عام بگو اگر از عام بترسی که سخن فاش کنی

ور از آن نیز بترسی، هله، چون مرغ چمن دم بدم زمزمه بی الف و لام بگو
(مولوی، ۱۳۶۲، دفتر پنجم: ۶۳)

۲-۲ عوامل اجتماعی: در کنار عوامل بیرونی، عوامل دیگری مانند کوتاه‌اندیشی و ضعف فرهنگ عمومی جوامع نیز در گسترش سمبولیسم تأثیر داشته است. بنابراین همه این مسائل دست به دست هم می‌دهد تا شخصیت بزرگی چون شمس تبریزی تصریح کند که: «اسرار می‌گویم، کلام نمی‌گویم». (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۳۹) و لسان‌الغیب نیز آورده است:

گویند رمز عشق مگویند و مشنوبد مشکل حکایتیست که تقریر می‌کنند
(حافظ شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۳۵)

۲-۳ عوامل فرهنگی: بدون تردید زبان، رمز و سمبل در سیر تحولات خود با مکاتب فلسفی گوناگون دیگری نیز درآمیخته است؛ و همین تأثیر و تأثرات، سبب عمق بخشیدن بدان شده است.

۳. نمادپردازی در قصیده‌ی عینیه و آثار عرفا

تشبیه روح انسان به هیأت پرنده‌ای که از عالم بالا هبوط می‌کند و در دام تن و قفس جسمانی گرفتار می‌آید، از موضوعات بسیار کهن در ادبیات دینی و عرفانی جهان است. در عقاید اورفئوسی یونان باستان، با عبارت معروف «تن زندان روح است»^۱ از آن سخن گفته‌اند. این موضوع در رسائل افلاطون، آثار گنوستیک‌ها و حکمای نوافلاطونی نیز آمده است و در ادبیات عرفانی ما هم مکرر و در قالب تعبیرات گوناگون به‌چشم می‌خورد (مجتبائی، ۱۳۶۸، جلد ۴: ۴۴).

بوعلی سینا (۴۲۷-۳۷۰ ه. ق) نخستین کسی بود که داستان فلسفی **حی بن یقظان** را در کسوت صوفیانه و به شیوه‌ی نمادین به رشته‌ی تحریر درآورد. در این داستان رمزی، مراحل سیر آدمی در طلب معارف عالیه، او را بر این حقیقت واقف می‌کند که به جز زندگی جسمانی، حیات روحانی دیگری وجود دارد (غنیمی هلال، ۱۳۷۳: ۳۰۹ و ۳۰۸).

در قلمرو اندیشه‌ی فلسفی عرفانی، شاید ابن‌سینا نخستین کسی است که پرندگان را

برای بیان مفاهیم رمزگونه به پرواز درمی‌آورد. وی در رساله‌الطیر از تعلق ناطقه به بدن، به صورت مرغی گرفتار دام به رمز سخن می‌گوید. شیخ‌الرئیس در داستان رمزی قصیده‌ی عینیه نیز از سیر نزولی نخستین و اسارت روح در قفس تن به صورت یک کبوتر سخن به میان می‌آورد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۰: ۱-۵)

هَبَطْتَ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ وَرَقَاءَ ذَاتِ تَعَزُّزٍ وَتَمَنُّعِ

(ابن‌سینا به نقل از سبزواری، ۱۳۶۱: ۲۷۸)

اخوان‌الصفا حکایت «الحمامة المطوقة» در کلیله و دمنه را رمزی از گرفتاری جان علوی در دام تن و بیان چگونگی آزادی آن تلقی می‌کنند. (اخوان‌الصفا، ۱۹۵۷ م، جلد ۱: ۶۳)

پس موضوع هبوط و تشبیه روح به مرغ در قالب رساله‌الطیرها در قرن پنجم و ششم خود را آشکارا نشان می‌دهد. شیخ اشراق نیز در ابیات زیر به استعاره، نفس ناطقه را به گنجشک و تن را به قفس تشبیه نموده که با مرگ، زمینه‌ی رهایی از قفس تن فراهم می‌گردد:

قُلْ لِأَصْحَابِي رَأُونِي مَيِّتًا فَبَكُونِي إِذْ رَأُونِي حَزَنًا
لِلأَنْظُنُونِي بِأَنِّي مَيِّتٌ لَسْتُ ذَا الْمَيِّتِ وَاللَّهِ أَنَا
أَنَا عُصْفُورٌ وَهَذَا قَفْصِي طِرْتُ عَنْهُ فَتَخَلَّى رَهْنًا

(سهروردی به نقل از پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۳۵۱-۳۵۲)

اثر رمزی دیگر وی «قصیده‌ی عینیه» و از معروف‌ترین قصاید عربی شیخ‌الرئیس است که با عناوین ورقائیه و روحیه نیز شناخته می‌شود. اگر نماد را نشان دادن چیزی غیر از ظاهر آن بدانیم، در این صورت نماد مورد نظر در قصیده‌ی عینیه و تعبیر و قصه‌های صوفیانه را باید از نوع «نمادهای مستور»^۱ تلقی کنیم. این گونه نمادها، معنای خود را فقط در خلال داستان ظاهر می‌سازند و عموماً مورد پذیرش هم نیستند. شیخ‌الرئیس در بیت اول قصیده با بیانی سمبولیک به تصور وجود نفس، قبل از وجود جسم یعنی (نظریه قدم نفس) اشاره دارد که به گمان برخی این نظریه با نظریه‌ی مقارنت حدوث نفس با جسم، چندان مغایر نیست (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۲۹۱).

۴. منشأهای اقتباس اندیشه‌ی ابن‌سینا در تعابیر رمزی

استفاده از داستان‌های رمزی و تمثیلی بر اساس تشخیص بخشیدن به اشیا و جانوران قبل از شیخ‌الرئیس در ادبیات ملل اسلامی - همچون کلیله و دمنه و رسائل **اخوان‌الصفاء** - مرسوم بوده است. چنانکه اخوان‌الصفاء در بیان چگونگی نجات کبوتر طوقی در کتاب کلیله و دمنه می‌گویند: «إِعْلَمُ أَنَّ الْحُكَمَاءَ إِذَا ضَرَبُوا مَثَلًا لِأُمُورِ الدُّنْيَا، فَإِنَّمَا غَرَضُهُمْ مِنْهُ أُمُورُ الْآخِرَةِ وَالْإِشَارَةُ إِلَيْهَا بِضُرُوبِ الْأَمْثَالِ بِحَسَبِ مَا تَحْتَمِلُ عُقُولُ النَّاسِ فِي كُلِّ مَكَانٍ وَ زَمَانٍ» (اخوان‌الصفاء، همان، جلد ۱: ۱۰۰) لازم به ذکر است که پرداختن به داستانهای رمزی برای بیان معانی عرفانی با ساختاری منظم، اگر با ابن‌سینا آغاز نشده باشد، بدون تردید به وسیله‌ی او رواج گرفته است و کسانی چون سنایی، غزالی، عطار، مولوی، جامی و خصوصاً سهروردی از آثار او ملهم و متأثر بوده‌اند. (مجتبائی، ۱۳۶۸، جلد ۴: ۴۵) اینک پاره‌ای از منشأهای اندیشه‌ی ابن‌سینا در تعابیر رمزی را برمی‌شمیریم:

فروزانفر، درباره‌ی منشأ و اصل تشبیه نفس انسانی و روح به پرنده یا کبوتر بر آن است که تمثیل روح به مرغ، در آثار ادبی عرفانی بعد از ابوعلی سینا و پس از انتشار قصیده‌ی عینیه و رساله‌الطیر وی و همچنین رساله‌ای به همین نام از ابوحامد غزالی، در اشعار پارسی راه یافته است (فروزانفر، ۱۳۷۳، جلد ۱: ۵۹۳). جبران خلیل جبران نیز قصیده‌ی عینیه‌ی ابن‌سینا را نزدیک‌ترین سخن به اندیشه‌های عرفانی خویش، در رابطه با شناخت نفس دانسته است. وی این قصیده را نقطه‌ی اوج همه‌ی سخنانی می‌داند که به طور پراکنده در آثار شاعران دیگر آمده است (جبران خلیل، ۲۰۰۲م: ۳۱۸). جبران، قصیده جاودانه‌ای از شکسبیر را یادآور معانی عینیه‌ی ابن‌سینا میدانند آنجایی که می‌گوید:

وصلت علی کره الیک و ربّما کرهت فراقک و هی ذات تفجع
(جبران خلیل، همان: ۳۱۸)

نظام فلسفی ابن‌سینا آمیزه‌ای از مهمترین عناصر بنیادی فلسفه مشائی - ارسطویی و برخی عناصر مشخص جهان بینی نوافلاطونی، در پیوند با جهان بینی دینی اسلامی است (خراسانی، ۱۳۶۸، جلد ۴: ۸).

در این میان اندیشه و تألیفات تمثیلی شیخ‌الرئیس، همچون رساله‌الطیر، سلامان و ابسال، حی بن یقظان و قصیده‌ی عینیه بی‌تردید الهام‌بخش فریدالدین عطار در آفرینش بزرگ‌ترین تمثیل عرفانی جهان اسلام یعنی منظومه‌ی منطق‌الطیر به شمار می‌آید. (همان: ۴۴) گرچه هلموت ریتز بدون کمترین اشاره‌ای به تقدّم ابن‌سینا در این راه، صریحاً رساله‌الطیر امام محمد غزالی را منبع عطار در پرداختن منطق‌الطیر برمی‌شمرد (ریتز، ۱۳۷۴: ۱۰).

۱-۴ فلسفه نوافلاطونی: داستان‌های تمثیلی و رمزآمیز مؤلفان مسلمان در موضوعات فلسفی و عرفانی با آن که در اصل از انواع ادبی رایج در میان ملل پیشین و نمونه‌هایی یونانی و ایرانی و هندی، ملهم و متأثر بوده است، در دوره‌های بعد در مغرب بر افکار و آثار مؤلفان مسیحی و یهود مؤثر افتاده است (مجتبایی، ۱۳۶۸، جلد ۴: ۴۵). در مراتب پنجگانه‌ی هستی، در دستگاه فلسفی افلوپین، روح یا نفس در وسط جای گرفته است. روح در جهت بالا به واسطه‌ی حلقه‌ی میانگین عقل، روی در واحد دارد، و در جهت پایین به واسطه‌ی حلقه‌ی میانگین طبیعت روی در ماده دارد. (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۶) به گمان او، او روح تصویر و مولود و پدیدآورده‌ی عقل است. (همان: ۱۹) در تبیین نفس، برخی به اثرپذیری ابن‌سینا از افلوپین معتقدند. زیرا هدف قصیده‌ی عینیه اتصال اودیسه‌ی روحانی نفس به عقل فعال است که این امر غایت و هدف عرفان نوافلاطونی است. با این تفاوت که تعابیر و حکایات بوعلی، عرفانی عقلی است که ربطی به تصوف و مواجهه ذوقی ندارد (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۲۹۲).

۲-۴ گنوسیزم: در بیان اثرپذیری مسلمانان از سایر فرهنگ‌ها کسانی مانند هانری کربن و لویی ماسینیون، مفهوم گنوس اسلامی را بر همه نویسندگان اسلامی تعمیم بخشیده و قائل به تأثیرپذیری عرفای مسلمان از اندیشه‌های گنوسی‌اند، و حتی روزگاری محققانی چون ریچارد رایتزن اشتاین^۱، گئوویدنرگن^۲ و رودلف بولتمان^۳ از مدافعان فرضیه خاستگاه ایرانی آیین گنوسی بوده‌اند. اما اینک بسیاری از پژوهندگان برآنند که آیین گنوسی شالوده‌ای هلنی-یهودی دارد و می‌توان رد آن را در مراکزی

1. Richard Reitzenstein
2. Geo Widengren
3. Rudolf Bultmann

چون اسکندریه یافت (Gilles Quispe, 1978, Vol.5: 510).

برخی از پژوهندگان، میان گنوستیسیزم و گنوس تمایز قائل شده‌اند. بر اساس اسطوره‌های این مکتب، اصالتاً گنوستیسیزم، آیینی است که در آن خدای متعال، خدای آفریننده نیست، و عالم نتیجه‌ی هبوط و جدایی از الوهیت است. (Ibid, 1978:566) به نظر می‌رسد که پاره‌ای از مبادی آئین گنوستیسیزم با تمثیلات نمادین صوفیه مطابقت داشته باشد.

محققان، در چگونگی راه‌یابی و تأثیر آیین گنوسی در عالم اسلام برآنند که در قرن نهم میلادی گروه‌هایی چند از گنوسیان مسلمان از جنوب عراق برخاستند و چندین فرقه‌ی دیگر گنوسی بدان‌جا پناهنده شدند و مندایی‌ها نیز تا به امروزه در این‌جا به سر می‌برند. از زمان پیدایش دست‌نوشته‌های نجع حمادی، چنین مشهور شد که مفاهیم مهم اساطیری دینی اسماعیلیه را می‌توان در انجیل جعلی یوحنا و اسناد و اساطیر گنوسی یهودی به گونه‌ی مقلوب یافت؛ اما مفاهیمی همچون هبوط روح در اسماعیلیه به بهترین وجه تشریح شده است (Ibid, 1978, Vol.5: 6) لذا سولیانو احتمال می‌دهد که اساطیر گنوسی از طریق موالی کوفه به غلات و اسماعیلیه رسیده باشد (Culianu, 1978: Vol.5. p 574).

۳-۴ اخوان‌الصفا: برخی احتمال می‌دهند که قصه‌ی حمامة المطوقه با تأویل

خاص اخوان‌الصفا، منشأ تمثیل روح به کبوتر در ذهن ابن‌سینا و قصیده‌ی عینیه‌ی وی باشد. اگرچه فلسفه‌ی نوافلاطونی، با تمامی خصوصیات و عناصر عرفانی‌اش، شدیداً در نگرش ابن‌سینا تأثیر داشته است. (مجتبائی، ۱۳۶۸: ۴۲) لذا دسته‌ای برآند عرفانی که در قصه‌های شیخ الرئیس بیان می‌شود، عرفانی عقلی و نوافلاطونی است، نه عرفانی ذوقی (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۲۹۱).

۵. تراجم و شروح قصیده‌ی عینیه

این قصیده در دوره‌های بعد بسیار مورد توجه اهل نظر بوده است و کسانی از قدما همچون محیی‌الدین ابن‌عربی، عقیف‌الدین تلمسانی و داوودانطاکی برآن شروحو نوشته‌اند. شرح و تفسیری بر قصیده‌ی عینیه به زبان فارسی مربوط به مؤلفی ناشناخته در قرن هفتم هجری نگاشته شده است (اقبال، ۱۳۳۳: ۱۴-۱۹).

شرح دیگری نیز بر این قصیده با ترجمه و تفسیری مشائی، توسط حکیم ملاهادی سبزواری نگاشته شده است. (سبزواری، ۱۳۶۱: ۲۷۸-۲۸۸) همچنین ترجمه و شرح منظومی از قصیده عینیه به زبان فارسی در پایان مجموعه‌ای به شماره ۸۸۴ پایان یافته به سال ۱۲۹۹ هجری موجود است. در این شرح، نخست ترجمه هر بیت آمده و سپس ابیاتی دیگر در شرح آن ذکر می‌گردد. (رضوانی، ۱۳۴۴: ۹۸)

و بالأخره شرح منظوم دیگری از قصیده عینیه در دست است که پاره‌ای از ابیات آن نسخه، عاری از لوازم فصاحت است. (همان: ۱۹۹)

۶. موضوع محوری قصیده‌ی عینیه

این قصیده از جمله اولین آثاری است که در آن روح یا نفس ناطقه‌ی انسانی به صورت کبوتر ممثل شده است. شیخ در این قصیده به تجرد نفس ناطقه و نزول آن از عالم علوی و گرفتاری اش در دام بدن و فراموش کردن اصل خویش اشارت می‌کند. نفس، همواره در آرزوی بازگشت بدان اصل است تا آنگاه که موقع بازگشت و ترک قالب فرا می‌رسد و او از بند علایق، رها شده و به موطن خویش بازمی‌گردد.

دانش نفست نه کار سرسریست گر بحق دانا شوی، دانی که چیست
(سبزواری، ۱۳۶۱: ۲۷۹)

لذا قصیده‌ی عینیه در واقع تعبیری از غربت و اسارت روح در عالم جسم است که تمام تلاش و مجاهدت صوفیه و درد و شکایت در اقوال صوفیه نیز همگی حکایت از همان مضمون دارد (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۲۹۱). البته وجود الفاظ ثقیل علمی و پاره‌ای اصطلاحات فلسفی، از لطف شاعرانه‌ی قصیده‌ی عینیه می‌کاهد. چنان که چون و چراهای پایان قصیده، شوق و ایمان عرفانی را به شائبه‌ی شک و تردید اهل مدرسه مشوب می‌نماید (همان، ۱۳۶۶: ۲۱۹).

۱-۶ **تعالی و تعلق نفس به عالم بالا:** افلاطون عقیده دارد که روح پیش از تعلق به تن، پاک و ناب در جهان ارواح می‌زیسته است و هیچ‌گونه پیوندی جوهری با آن نداشته است (خراسانی، ۱۳۸۵: ۵۷۸). شیخ الرئیس روح را متعلق به مکانی رفیع و مقامی شامخ و عالی می‌داند که به قعر حوض هبوط کرده است.

هَبَطْتَ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ وَرَقَّأْتُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَ تَمَنُّعِ
(ابن سینا به نقل از سبزواری، ۱۳۶۱: ۲۷۸)

برخی از شارحان، همین معنی را بیان کرده‌اند:

نزول کرد به نزدت ز عالم بالا ز آشیانه عزت کبوتر ورقا
ز بهر چیست فرود آمدن ز جای بلند بسوی پستی دلگیر و جای جان فرسا
(رضوانی، ۱۳۴۴: ۱۹۸)

اخوان الصفا، بهشت را عالم ارواح و جهنم را عالم کون و فساد می‌دانستند. (حلبی، ۱۳۶۰: ۸۶) حکیم سنائی، تعالی روح انسان و هبوط آن را از عالم علوی در تن خاکی، در پرتو امر الهی چنین بیان می‌کند:

سوی پستی رسیدم از بالا حلقه در گوش ز اهبطوا منها
(سنایی، ۱۳۴۸: ۱۸۳)

حکیم سنایی در جای دیگر تن را مایه‌ی زیانِ جانِ آدمی تلقی کرده و در بیان شرافت نفس می‌گوید:

تن زجان یافت رنگ و بوی خطر تن بی‌جان چونی بود بی‌بر
جسم بی‌جان به‌سان خاک انگار ور چه عالیست چون مغاک انگار
بی‌روانی شریف و جانی پاک چه بود جسم جز مشتی خاک
خاک را مرتبت ز روح بود ورنه بی‌روح خاک نوح بود
(سنائی، ۱۳۶۸: ۳۷۶ و ۳۷۷)

شیخ عطار در منطق‌الطیر، تمثیل‌های فراوانی را با مضمون هبوط نفس و اسارت آن در دام تن بیان می‌کند. حکایت عاشق شدن شیخ خرّقه‌پوش بر دختر سگبان در شرح وادی استغنا، بیانگر تمثیل هبوط روح در زندان جسم است. وی در جای دیگر بر آن است که روح از عالمی دیگر است که بدین عالم غربت فرو افتاده، و پیش از آن که با نفس شوم همنشین شود، سلطان جهان قدس بوده است.

ای روح درین عالم غربت چونی بی‌آن همه پایگاه و رتبت چونی
سلطان جهان قدس بودی، اکنون در صحبت نفس شوم صحبت چونی
(عطار نیشابوری، ۱۳۶۱: ۶۱)

شیخ عطار نیز مانند شیخ الرئیس، روح را متعلق به عالم بالا و جسم را پست و زمینی می‌داند. به زعم وی آدمی محل اجتماع «خاک و پاک» است و همین دوگانگی

جسم و روح، مایه فضل و برتری او بر سایر موجودات است.
جان بلندی داشت، تن پستی خاک مجتمع شد خاک پست و جان پاک
چون بلند و پست با هم یار شد آدمی اعجوبه‌ی اسرار شد
(عطارنیشابوری، ۱۳۶۶: ۱۲)

مولوی هم در بیان میل متعالی جان و تحقیر و زبونی تن می‌گوید:
جان گشاید سوی بالا بال‌ها در زده تن در زمین چنگال‌ها
(مولوی، ۱۳۶۲، دفتر چهارم: بیت ۱۵۲۶)

۲-۶ سبب هبوط نفس: داستان هبوط نفس از عالم بالا را بزرگانی چون بوعلی و غزالی مطرح کرده‌اند و در این مورد نسبت به سایرین حق تقدم دارند؛ گرچه برخی در بیان تأثیر اندیشه‌ی مکاتب بیگانه، برآند مضمون هبوط روح از عالم بالا و چگونگی آن تا حدی رنگ و صبغه‌ی گنوسی دارد. حکما ذات و روح انسانی را مبرای از بشر و در حقیقت نفخه‌ای از روح الوهیت (حجر، ۲۹) می‌دانند که در جسم مادی اسیر می‌شود و در آن سقوط می‌کند و مادامی که ذات اصلی خویش را فراموش کرده است، در این جهان اسیر و زندانی است و به محض شناخت هویت خویشتن، نجات می‌یابد.

صدرالدین شیرازی بر آن است که حکایت هبوط نفس آدمی از عالم قدس به عالم طبیعت جسمانی، در کتاب‌های آسمانی و رموزات انبیاء و اشارات اولیا و حکمای بزرگ، بسیار آمده است. در بسیاری از آیات قرآن، هبوط نفس بیان شده است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (تین، ۴۶) و همچنین در حکایت آدم و هبوط وی از بهشت فرمود: «قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَأَمَّا يَا تَيْنَكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره، ۳۸) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، جلد ۸: ۴۰۷).

ابن سینا عقیده دارد که چون واجب الوجود عقل محض است، پس نخستین صادر از او به گونه‌ی فیض باید یک عقل باشد. این فیض نخستین انگیزه‌ی صدور سایر عقول گردید. در این میان عقل عاشر (عقل فعال) واهب الصّور، روح الامین، جبرئیل و ناموس اکبر نامیده می‌شود. آنچه در جهان روی می‌دهد، از سوی عقل فعال با همدستی سپهرهاست. و از درهم‌آمیزی سپهرها با همدیگر، همه‌ی موجودات هستی به‌ویژه انسان که اشرف مخلوقات است پدید می‌آید. (ابن سینا، همان: ۳۹۸-۳۹۹)

شیخ در ابیات آغازین قصیده به تجرد نفس ناطقه و نزول او از عالم عقول و گرفتاری‌اش در بدن و مفارقت طولانی آن، با لحن حکیمانه و شیوه‌ی عارفانه‌ای اشاره کرده است، در حالی که در ابیات بعدی قصیده استفسار می‌کند که آن جوهر مجرد با وجود آن که در عالم طبیعت طی کمالات نکرده، از چه روی از بدن مفارقت یافته و به عالم عقول بازمی‌گردد. همچنین شیخ در این قصیده از زبان روح سؤال می‌کند که چرا از عالم قدس به عالم ملک فرود آمده و در این جایگاه ظلمانی یعنی بدن نزول و هبوط کرده است.

فَلِأَيِّ شَيْءٍ أَهْبَطْتُ مِنْ شَامِخٍ عَالٍ إِلَى قَعْرِ الْحَضِيضِ الْأَوْضَعِ
(ابن سینا به نقل از سبزواری، ۱۳۶۱: ۲۸۶)

از نظر شیخ، علت هبوط نفس در جسم، حکمتی است که بر خردمندان و هوشیاران نیز مکشوف نیست.

فَهَبُوطُهَا إِنْ كَانَ ضَرْبَةً لَازِبٍ لَتَكُونُ سَامِعَةً بِمَا لَمْ تَسْمَعِ
(ابن سینا به نقل از سبزواری، ۱۳۶۱: ۲۸۷)

به عقیده‌ی شیخ، نفس دارای قوا و کیفیاتی است که باید در عمل به فعلیت درآیند و کمال نفس در تحقق و فعلیت یافتن این قواست. چون قوت عملی نفس از طریق بدن توان بروز دارد، لذا جسم وسیله‌ی حصول به این مقصود است و اگر نفس به جسم نمی‌پیوست، قوای مکنون در او باطل و عبث می‌ماند و حقیقت خود را نمی‌شناخت و به کمال نیز نمی‌رسید (مجتبایی، ۱۳۶۸: ۴۴ و ۴۵). پس وی سبب آمدن نفس را از عالم علوی به جهان سفلی مادی برای کسب علوم و آگاهی یافتن به رازهای جهان لازم می‌داند.

و تَعُودُ عَالِمَةً بِكُلِّ خَفِيَّةٍ فِي الْعَالَمِينَ فَخَرَقَهَا لَمْ يَرَقِعِ
(ابن سینا به نقل از سبزواری، ۱۳۶۱: ۲۸۷)

شارحان قصیده نیز سبب نزول روح را حکمتی دیر یاب برای استماع اخبار ناشنیده و درک نهانی‌های عالم غیب و شهادت می‌دانند.

نزول او اگر از بهر حکمتی است که او حلول می‌نکند در ضمیر هر دانا
وگر تعلق او لازم است تا شنود هرآن سخن که نمی‌کرد پیش از این اصحا
(رضوانی، ۱۳۴۴: ۱۹۹)

نسفی، سبب نزول روح را طلب کمال علم به جزئیات، به وساطت مرکب قالب می‌داند (نسفی، ۱۹۹۳: ۶۰). حال آن که نیکلسن سبب رنج سفر روح را شناخته شدن و نظاره‌ی حق تعالی خویش را در آیین‌های روح پاک انسانی تلقی می‌کند (نیکلسن، ۱۳۷۴، دفتر اول: ۱۹).

شیخ عطار در منطق‌الطیر همین موضوع را در یک قالب کلی و اصلی - یعنی سلوک سی‌مرغ - بیان می‌کند. باید توجه داشت که تمثیل عطار ابتکاری نیست و مسلماً شیخ در خلق آن از پیشینیان به ویژه ابن‌سینا و غزالی الهام و تأثیر پذیرفته است. اما موضوع دوگانگی خدا و جهان یا جدایی اصل روح و ماده در قصیده‌ی عینیه ابن‌سینا چشم‌گیرتر از داستان منطق‌الطیر است؛ گرچه تعابیر وحدت وجودی عطار آشکارتر به نظر می‌رسد. به عبارت دیگر بیان شیخ عطار، اشراقی‌تر از ابن‌سینا است و این خود مبین این نکته است که نفوذ پانتئیزم^۱ هندی در ایران در دو سده‌ی میان ابن‌سینا و عطار رو به افزایش بوده است.

۳-۶ هبوط غیر اختیاری نفس: در واقع سخن شیخ‌الرئیس در ابیات زیر حاکی از هبوط غیر ارادی و کراهت آمیز روح در قالب است. لذا روح در بدن، به مرغی محبوس در قفس، تشبیه شده است. زیرا مرغ جز با اکراه و اجبار به قفس در نمی‌آید.

وَاصَلْتَ عَلَيَّ كُرْهِ إِلَيْكَ رَبِّمَا كَرِهْتَ فِرَاقَكَ وَ هِيَ ذَاتُ تَفَجُّعٍ

(ابن‌سینا به نقل از سبزواری، ۱۳۶۱: ۲۸۰)

أَنْفَتَ وَ مَا أَنْسَتَ فَلَمَّا وَاصَلْتَ أَلْفَتَ مُجَاوِرَةَ الْخَرَابِ الْبُلْقَعِ

(ابن‌سینا به نقل از سبزواری، ۱۳۶۱: ۲۸۱)

حکیم سنایی موضوع هبوط نفس انسانی را از عالم علوی، به امر تغییر ناپذیر خداوند ربط داده می‌گوید:

سوی پستی رسیدم از عالم بالا حلقه در گوش ز اهبطوا منها

(سنایی، ۱۳۴۸: ۱۸۳)

۴-۶ غایت هبوط نفس: این قصیده با ابیاتی پایان می‌پذیرد که گویی شیخ در مسئله هبوط نفس و علت و غایت آن دچار نوعی حیرت است. به نظر می‌رسد حیرت

شیخ در ابیات پایانی قصیده بیشتر نمودار شک اهل مدرسه باشد، تا ایمان عرفانی اهل خانقاه. لذا سؤال نومیدانه‌ی شیخ یادآور تفکر خیامی یعنی کشمکش بین تفکر آزاد در فلسفه با حکم شرایع را نشان می‌دهد. (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۲۹۲)

وی در بیت پایانی این قصیده به نوعی تحیر فیلسوفانه‌ی خویش را در مسئله‌ی هبوط روح اظهار می‌دارد و در درک جواب این معما تمنای انعام و عنایت الهی دارد که می‌گوید:

أَنْعِمِ بِرَدِّ جَوَابِ مَا أَنَا فَاحِصٌ عَنْهُ فَتَنَارُ الْعِلْمِ ذَاتَ تَشَعُّعٍ
(ابن سینا به نقل از سبزواری، ۱۳۶۱: ۲۸۸)

برخی از عارفان نیز علت هبوط نفس را در آثار خویش با تحیر تمام چنین بیان داشته‌اند:

عیان نشد که چرا آدمم کجا رفتم دریغ و درد که غافل ز کار خویشتم
(حافظ شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۳۵)

۵-۶ تباین دوگانه‌ی جسم و جان آدمی: مسئله دوگانگی روح و بدن جزو مسائلی است که در بیشتر مکاتب مورد بحث قرار گرفته است. در میان افکار فلاسفه، نظریه‌هایی دیده می‌شود که با آنچه در زبان شعر آمده است تطبیق می‌کند. برخی از پژوهشگران آثار افلاطون نزد وی نشانه‌هایی از دوگانه‌گرایی یافته‌اند که خاستگاه آن را در باورهای شرقی و به ویژه ایرانی جستجو کرده‌اند (خراسانی، ۱۳۸۵، جلد ۹: ۵۷۷). پس افلاطون حکیم بیشتر از دیگران متوجه ثنویت و تباین امور روحی و جسمی شده و بر آن است که روح، جوهری قدیم است که قبل از بدن موجود زنده و بعداً به بدن تعلق می‌گیرد (مطهری، ۱۳۶۰: ۱۲).

اخوان‌الصفاء در رسائل خود درباره‌ی دوگانگی در کل هستی می‌گویند: «بعضی از حکما گفته‌اند که عالم از صورت و ماده ترکیب شده است. بعضی دیگر این ترکیب را به صورت نور و ظلمت، جوهر و عرض، روح و جسم، لوح و قلم، قبض و بسط، حرکت و سکون، وجود و عدم، ظاهر و باطن، دنیا و آخرت، عالی و سافل یا کثیف و لطیف بیان می‌کنند. این تعابیر دوگانه در اصول و معانی متفق‌اند و فقط در لفظ و فروع با هم اختلاف دارند. لذا در تمام تعابیر مذکور، مقصود همان عقل و نفس کلی است» (نصر، ۱۳۷۷: ۹۴-۹۵).

ابن سینا خلاف نظر ارسطو، نظریه‌ی دوگانگی نفس و بدن را به شکل افراطی می‌پذیرد. وی در بیان اثبات وجود جوهر نفس که می‌تواند مستقل از بدن باشد، دو برهان مختلف ارائه می‌دهد. یکی، توجه به خود آگاهی مستقیم، و دیگری تلاش برای اثبات تجرد عقل (فضل الرحمن: ۱۳۶۲، جلد ۱: ۶۹۲).

حکیم سنایی هم در زمره‌ی عارفانی است که سرشت آدمی را دوگانه می‌داند، ولی بر آن است که این دو بخش هستی آدمی در وجود او درهم تنیده‌اند:

گـل و دـل سرشـتتـهٔ آدـم
ایـن بر آن برین شده درهم
(سنائی، ۱۳۶۸: ۳۸۲)

۶-۶ رابطه‌ی جان و تن: ابن سینا مانند ارسطو ارتباط نزدیک نفس و بدن را مورد تأکید قرار می‌دهد. نفس، جوهری مستقل و صورتی از جسم که از طریقی مرموز با آن تعلق شدید برقرار سازد، نیست. همزمان با ایجاد جسم، نفس از عقل فعال، حادث می‌شود، و در نفس علاقه‌ی خاصی برای اتصال به بدن، مراقبت از آن و برای هدایت از جسم پدید می‌آید (فضل الرحمن: ۱۳۶۲، جلد ۱: ۶۹۵). شیخ، روان را کمالی برای جسم طبیعی آلی می‌شمارد که می‌تواند کارهای مربوط به زیستن را انجام دهد. او با تأکید بر تجرد و وحدت نفس بر آن است که چون پیوند روان با تن عرضی نیست، لذا روان تباهی ناپذیر است و با مرگ از میان نمی‌رود (خراسانی، ۱۳۶۸: ۱۸-۲۰).

اما به نظر می‌رسد که رابطه‌ی جان و تن در قصیده‌ی عینیه همان اندیشه‌ی غالب یعنی رابطه‌ی مرغ با قفس باشد. روح به اقتضای طبیعت عالم صغیر خود، جهات وجوبی و امکانی را به هم الفت می‌دهد. (نیکلسن، همان ۹۱) پس در تعبیر عرفانی روح پرتوی از خورشید جلال حق است. چون از حیثه‌ی عقل و معرفت بیرون است، در شرح و بیان نمی‌گنجد. شیخ‌الرئیس در قصیده‌ی عینیه، روح را به سبب اتصاف آن به اوصاف کمال عنصری اصیل و پوشیده از دیدگان خلاق بیان می‌دارد.

مَحْجُوبَةٌ عَنْ كُلِّ مُقَلَّةٍ عَارِفٍ هِيَ الَّتِي سَفَرَتْ وَ لَمْ تَتَّبَرْقِعِ
(ابن سینا به نقل از سبزواری، ۱۳۶۱: ۲۷۹)

۶-۶-۱ رابطه‌ی زندان و زندانی: احتمالاً چنین رابطه‌ای افلاطون از ارفئوسی‌ها گرفته است که تن را زندان روح می‌خوانند. (خراسانی، ۱۳۵۸، جلد ۹: ۵۷۸) سنایی سبب عظمت شأن آدم را مربوط به روح انسان می‌داند که در دیوخانه‌ی تن زندان است.

روح انسان عجایبست عظیم
بلعجب روح، روح انسانست
آدم از روح یافت این تعظیم
که در این دیوخانه زندانیست
(سنائی، ۱۳۶۸: ۳۸۲)

۲-۶-۶ رابطه‌ی دام و صید: شیخ عطار ضمن بیان تشبیهات گوناگون در بیان رابطه‌ی جسم و جان، تن را در حکم دام و روح را به منزله مرغی می‌داند که هرگز به ماهیت آن پی نمی‌بریم:

دام تن را مختلف احوال کرد
روح را در صورت پاک او نمود
مرغ جان را خاک در دنبال کرد
این همه کار از کفی خاک او نمود
تنت دامیست، جان مرغی عزیزست
نه تن دانی نه جان تا خود چه چیزاست
(عطار نیشابوری، ۱۳۶۱: ۱۴)

خر بسوز و مرغ جان را کار ساز
تا خوشت روح الله آید پیشباز
(عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۶۴۵)

من مرغ لاهوتی بدم، دیدی که ناسوتی شدم؟
دامش ندیدم، ناگهان در وی گرفتار آمدم
(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر سوم: بیت ۱۷۹)

۳-۶-۶ رابطه‌ی دانه و زمین: مولانا در مثنوی جسم را مایه عذاب آدمی و نجات را در رستن از قید این قفس برمی‌شمرد. وی در دیوان شمس هم روح را بذری ملکوتی و جسم را مدفن خاکی آن می‌داند.

من دانه افلاکم یک چند درین خاکم
چون عدل بهار آید، سرسبز شود دانه
(مولوی، همان: بیت ۱۲۴)

۴-۶-۶ رابطه‌ی مرغ و قفس: تشبیه جان آدمی به مرغ و کالبد او به قفس و گرفتاری این مرغ- که از جنس مرغ بی‌نام و نشان است- در قفس تن و اشتیاق و آرزوی رهایی او از این تنگنای بی‌امان را نیز در آثار فلاسفه‌ی عارف مشرب و سایر صوفیان صفا می‌توان دید. ابن سینا در قصیده‌ی عینییه بر آن است که کبوتر روح از عالم بالا فرود آمده و با بی میلی تمام در مجاورت خراب آباد جسم مسکن گزیده است.

أَنْفَتَ وَ مَا أَنْسَتَ فَلَمَّا وَاصَلَتْ
أَلْفَتَ مُجَاوِرَةَ الْخَرَابِ الْبُلْقَعِ
(ابن سینا به نقل از سبزواری، ۱۳۶۱: ۲۸۱)

نیکلسن بر آن است که در پس مفهوم بدیهی بیت دوم مثنوی، تعالیم دست نیافتنی درباره‌ی هبوط روحانی انسان نهفته است. بر این اساس مولانا داستان هبوط آدم (ع) را به صورت گرفتار آمدن مرغ لاهوتی نفس، چنین تصور می‌کند.

الا ای مرغِ قفسی برجه از دام از این حس تن دلگیر میرو

(مولوی، ۱۳۶۳: بیت ۶۵۳)

مرغِ جانش در قفس می تپید داد مال و آن کنیزک را خرید

(همان، دفتر اول: بیت ۳۹)

مطابق روایت مسعودی، غزنویان روح را از جنس مرغان می‌پنداشتند. در احادیث از امکان رؤیت ارواح مؤمنان در بهشت به صورت مرغان سبزفام سخن به میان آمده است. چنان که ابن ابی‌الحدید در تأیید این مطلب می‌گوید: «وَ قَدْ وَرِدَ فِي الْخَبَرِ الصَّحِيحِ أَنَّ الْأَرْوَاحَ الشَّهَدَاءِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي حَوَاصِلِ طُيُورٍ خَضِرٍ تَدُورُ فِي إِفْنَاءِ الْجَنَّةِ وَ تَأْكُلُ مِنْ ثِمَارِهَا». (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، جلد ۶: ۳۷۹) شاید تحت تأثیر روایات اسلامی باشد که روح نیز همچون ملائکه دارای بال و پر تصور می‌شوند (مجلسی، ۱۹۸۳: ۱۷۴).

ای طوطی جان پرزن، بر خرمن شکرزن بر عمر موقر زن، گر بند قفس رستی

(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر پنجم: بیت ۲۷۲)

پس روح انسانی و فرشتگان با همدیگر مناسبتی روشن دارند، همچنان که ملائک برای ابلاغ امر، از آسمان یا عالم غیب به زمین می‌آیند و باز می‌روند، روح نیز عنصری ملکوتی دارد و به هنگام خواب یا مرگ به مقر خویش برمی‌گردد.

زین بدن اندر عذابی ای بشر مرغِ روحت بسته با جنسی دگر

(مولوی، ۱۳۶۲، دفتر پنجم: بیت ۱۸۴۲)

روح دارد بی‌بدن بس کار و بار مرغ باشد در قفس بس بی‌قرار

باش تا مرغ از قفس آید برون تا ببینی هفت چرخ او را زبون

(مولوی، ۱۳۱۵، دفتر سوم: بیت ۱۶۳)

مرغ کو اندر قفس زندانی است می نجوید رستن، از نادانی است

روح هایی کز قفس‌ها رسته‌اند انبیا و رهبر شایسته‌اند

(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر پنجم: بیت ۱۴۴۱ به بعد)

حافظ شیراز نیز روح را متعالی و غبار تن را حجاب چهره‌ی جان و در حکم قفسی می‌داند که زبندگی روح نیست؛ زیرا سیر روح در عالم قدس، در تخته بند تن امکان‌پذیر نخواهد بود.

حجاب چهره‌ی جان می‌شود غبار تنم خوشا دمی‌که از آن چهره پرده برفکنم
چنین قفس نه‌سزای چون من خوش‌الحانیست روم به‌گلشن رضوان که مرغ آن چمنم
چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس که در سراج‌هی ترکیب تخته‌بند تنم
(حافظ شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۱۴)

۶-۷ راه‌هایی نفس: ابن سینا فرود آمدن حسرت‌آمیز روح در قالب و مدت اقامت آن را به پرتو نوری تشبیه می‌کند که با مرگ مضمحل می‌گردد، چنانکه گویی هیچ نوری ندرخشیده است.

سَجَعَتْ وَ قَدْ كُشِفَ الْغِطَاءُ فَأَبْصَرَتْ مَا لَيْسَ يُدْرِكُ بِالْعَيْونِ الْهَجْعَ

(ابن سینا به نقل از سبزواری، ۱۳۶۱: ۲۸۴)

حکما و عرفا بر آنند تا طلسم جسم شکسته نشود آدمی به گنج روح در ویرانه‌ی تن دست نمی‌یابد. لذا آنان دو گونه مرگ را برای رهانیدن گوهر جان از حبس صدف تن عنوان می‌کنند.

غیر مردن هیچ فرهنگی دگر در نگیرد با خدا ای حیل‌گر

(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ششم: بیت ۳۸۳۸)

۶-۷-۱ مرگ اضطراری: منظور از مرگ اضطراری سر رسیدن اجل آدمی با ویرانی کالبد او است. از نظر شیخ، روح چند روزی به قالب تن تعلق می‌گیرد و آن را روشنایی می‌بخشد و سپس قالب را در خاک تیره و ظلمانی رها می‌کند، به عبارتی همچون برقی است که می‌درخشد، آنگاه چنان محو می‌گردد که گویی ندرخشیده است.

فَكَأَنَّمَا بَرَقَ تَأَلَّقَ بِالْحِمَى ثُمَّ انطَوَى فَكَأَنَّهُ لَمْ يَلْمَعَ

(ابن سینا به نقل از سبزواری، ۱۳۶۱: ۲۸۷)

شیخ‌الرئیس در یکی از داستان‌های رمزی خود (حی‌بن‌یقظان) بر آن است که کالبد انسان پرده‌ی روح و حایل میان او و حق تعالی است. لذا تا زمانی که نفس آدمی با تن

آمیخته و به تدبیر تن مشغول است، علم کامل به حقیقت و دانش آن جهانی حاصل نمی‌کند؛ مگر آن که از تن صرف‌نظر نموده و حجاب تن از میان برخیزد. (جوزجانی، ۱۳۶۶: ۲۵) لذا در شرح قصیده آمده است:

در این مضیق همی بود تا که شد نزدیک اوان رحلت او بسوی آن وسیع فضا
(رضوانی، ۱۳۴۴: ۱۹۸)

بدین سبب عرفا مرگ را رهایی از این قفس می‌دانند. چنان که میبیدی می‌گوید: «خوشا روزا! که این قفس بشکنند و این مرغ باز داشته را باز خوانند» (میبیدی، ۱۳۷۵: ۱۲۵).

روح‌هایی کز قفس‌ها رسته‌اند انبیا و رهبر شایسته‌اند
از برون آواز شان آید بدین که ره رستن ترا اینست این
(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر اول: ابیات ۱۵۴۲ و ۱۵۴۳)

بدون تردید، سرانجام هر مخلوقی مرگ است.

عاقبت این خانه خود ویران شود گنج از زیرش یقین عریان شود
(همان، دفتر چهارم: بیت ۲۵۴۳)

۲-۷-۶ مرگ اختیاری: مقصود از مرگ اختیاری، مهار زدن بر تمایلات نفسانی و سرکوب ساختن خواهش‌های نفس اماره‌ی انسان است. در آیین گنوسی، روح به صورت اخگرهایی در درون ماده به خاموشی گراییده و در بند تن گرفتار آمده است و تنها به یاری وحی الهی رهایی می‌یابد. عارفان مسلمان، مرگ جوینی از سر اختیار را مایه‌ی آرامش آدمی می‌دانند.

مرگ پیش از مرگ امن است ای فتی این چنین فرمود ما را مصطفی
مرگ جو باشی ولی نه از عجز و رنج بلک بینی در خراب خانه گنج
(همان، دفتر چهارم: ابیات ۲۲۷۲ و ۲۵۳۳)

سنائی تن را دشمن روح و مایه آرایش جان می‌داند و بر آن است که حیات جان فقط با فدا ساختن تن میسر خواهد شد.

دشمن جان تن است خاکش دار کعبه حق دل است پاکش دار
(سنائی، ۱۳۶۸: ۴۲۶)

مولانا نیز بر آن است که زوال بشریت، روح انسان را به طیرانی برتر از مقام ملائک می‌رساند (مولوی، ۱۳۶۳، دفتر دوم: بیت ۵۹۳). بدین سبب وی مرگ تن را هدیه‌ای الهی برای اهل سلوک تلقی می‌کند:

مرگ تن هدیه است بر اصحاب راز زر خالص را چه نقصان است گاز
(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر چهارم: بیت ۱۶۸۱)

نتیجه‌گیری

چنان که گفته شد بیان سمبولیک، وسیله‌ای هنری و غیر صریح برای بیان مباحث غامض و مقاصد مرموز عرفانی است. عوامل پیدایش چنین سبکی را باید در عدم‌آزادی بیان، ترس اندیشمندان از تکفیر و کوتاه‌اندیشی خودکامگان جست. بر همین اساس، همواره بسیاری از اهل نظر مقاصد خود را به صورت نمادین بیان داشته‌اند.

تعالی روح انسان به واسطه‌ی تعلق آن به عالم امر که عالمی فراتر از محدوده‌ی دانش بشری است، اقتضای بیان نمادین را در پی دارد. راز وارگی روح انسانی، سبب شده تا حکما و عرفا در بیان آن به تشبیه نفس آدمی به پرنده و هبوط بی‌اختیار آن در عالم سفالی تن و گرفتار آمدنش همچون اسارت مرغ در قفس و دام متوسل گردند.

محتمل است که رواج حکایات تمثیلی در بین مسلمانان، در نتیجه تأثیر سایر ملل و مکاتب به ویژه مکتب گنوسی بوده باشد. لذا با وجود آن که اغلب مکاتب عرفانی غربی یعنی اورفئوسی، افلاطونی، نوافلاطونی و گنوسی این مسئله را مورد مذاقه قرار داده‌اند، اما در میان متفکران مسلمان نیز ابن‌سینا نخستین فردی است که در قصیده‌ی عینیه از هبوط روح و اسارت آن در زندان تن سخن گفته است. سایر بزرگان عرصه‌ی عرفان و ادب هم تحت تأثیر اندیشه‌های شیخ‌الرئیس، به بیان اسارت مرغ جان در قفس جسم در قالب حکایات تمثیلی پرداخته‌اند.

شایان ذکر است که نتیجه‌ی داستان ابن‌سینا اتصال است؛ زیرا روح اسیر می‌شود و در حال اسارت، میل به بازگشت به محل اولیه «قرقگاه» دارد؛ اما بعداً به بدن عادت می‌کند و گذشته را فراموش می‌نماید. در حالی که عرفا یک گام پیش رفته و اتحاد را نتیجه می‌گیرند.

بنابراین در بررسی مضامین داستان‌های رمزی به نظر می‌رسد که این حکایات عموماً بر زمینه‌های زیر استوارند:

۱. آفرینش دوگانه‌ی وجود انسان از کالبد و ظاهر یا تن و دیگری معنی و باطن یا

نفس، جان، روح و دل.

۲. حقیقت انسان همین معنی باطنی یا روح است.

۳. نفس را با چشم ظاهر نمی‌توان دید، بلکه به چشم بصیرت می‌توان دریافت.

۴. حقیقت نفس یا روح به این عالم تعلق ندارد.

۵. روح حقیقتی جاودان است و بعد از مرگ به اصل خود بازمی‌گردد.

۶. نفس یا روح چون از عالم بالا است، ذاتاً مشتاق پیوستن به اصل خویش و سیر در

آن عالم است.

۷. شواغل حسی و تعلقات دنیوی مانع پیوستن انسان به حق است.

۸. مرگ اختیاری و مرگ ارادی مدخل‌های نیل به عالم معنا است.

۹. موت پیش از موت، از طریق جهاد اکبر و سلوک معنوی میسرترین راهبرد تحقق

این هدف است.

منابع

- آریانپور کاشانی، عباس (۱۳۷۱) فرهنگ دانشگاهی، ج ۲، چاپ یازدهم، تهران، امیرکبیر.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۴) شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سهروردی، چاپ اول، تهران، حکمت.
- ابن ابی‌الحدید، عزالدین ابوحامد (۱۹۶۵م). شرح نهج‌البلاغه، الطبعة الأولى، بیروت، دارالجمیل.
- ابن رشیق القيروانی (۱۹۵۵م). العمدة فی محاسن الشعر و آدابه و نقده، تحقیق محمد محیی‌الدین عبد الحمید، الطبعة الثانية، القاهرة، دارالکتاب .
- ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم (۱۹۹۷م). لسان‌العرب، بیروت، دارالکتاب العربی.
- ابن وهب، ابو‌الحسین اسحاق بن ابراهیم (۱۹۶۷م). البرهان فی وجوه البیان، تحقیق الدكتور احمد مطلوب و الدكتور خدیجة الحدیثی، بغداد، دارالعلم.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۲) رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش.
- ساوی، عمر بن سهلان (۱۳۷۰) شرح رساله‌الطیر ابن سینا، به اهتمام محمدحسین اکبری، تهران، الزهرا.
- اقبال، عباس (۱۳۳۳) «شرح قصیده‌ی عینیه ابن سینا»، تصحیح عباس اقبال، مجله دانشکده ادبیات تهران، سال اول، شماره ۴.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۶۸) رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، چاپ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- تبریزی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۷) مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
- جبران، خلیل جبران (۲۰۰۲م). المجموعة العربیة الكاملة (البدائع و الطرائف)، الطبعة الاولى، بیروت، دارصادر.
- جرجانی، عبدالقادر (۲۰۰۱م). دلائل الاعجاز فی علم المعانی، علّق علیه السید محمد رشید رضا، الطبعة الثالثة، بیروت، دارالمعرفة.
- جوزجانی، ابوعبید عبدالواحد (۱۳۶۶) شرح حیّ بن یقظان، تصحیح هانری کربن، چاپ سوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۸) دیوان حافظ، تصحیح قزوینی و غنی، چاپ دهم، تهران، اقبال.
- حلبی، علی‌اصغر (۱۳۶۰) گزیده‌ی متن اخوان‌الصفا، تهران، زوآر.
- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۸۵) افلاطون، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، چاپ دوم، تهران، مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی.

خراسانی، شرف الدین (۱۳۶۸) ابن سینا، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، چاپ اول، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

رسائل اخوان الصفا و خلتان الوفا (۱۹۵۷ م.) ج ۱، بیروت، دارصادر.
رضوانی، اکبر (۱۳۴۴) «شرح احوال و آثار و افکار شیخ رئیس»، تهران، اعلمی.
ریتر، هملوت (۱۳۷۴) دریای جان، ترجمه عباس زریاب‌خویی و مهرآفاق بایبردی، تهران، الهدی.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۶) دنباله جستجو در تصوف ایران، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.
سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۱) اسرارالحکم، به کوشش ح.م. فرزاد، تهران، مولی.
سراج طوسی، ابونصر عبدالله (۱۹۱۴ م.) اللمع فی التصوف، به اهتمام نیکلسن، لیدن، چاپ بریل.

سنایی غزنوی، ابوالمجد (۱۳۴۸) سیرالعباد الی المعاد، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.

سنایی غزنوی، ابوالمجد (۱۳۶۸) حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه، تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران.

سکاک، ابو یعقوب یوسف بن ابی بکر (۱۹۳۷ م) مفتاح العلوم، بیروت، دارالعلم.
سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شبستری، شیخ محمود (۱۳۶۸) گلشن راز، تصحیح صمد موحد، تهران، کتابخانه طهوری.
شریف، میرمحمد (م.م. شریف) (۱۳۶۵) تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه زیر نظر نصر الله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

شیرازی، صدرالدین (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة العقلیة، تصحیح اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی.

عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۶۱) اسرارنامه، تصحیح سید صادق گوهرین، چاپ دوم، تهران، زوآر.

عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۶۶) دیوان اشعار، تهران، علمی و فرهنگی.
عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۵) مختارنامه، تصحیح شفیعی کدکنی، تهران، توس.
عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۶۶) منطق الطیر، تصحیح سیدصادق گوهرین، چاپ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.

غنیمی هلال، محمد (۱۳۷۳) ادبیات تطبیقی (تاریخ و تحول اثرپذیری و اثرگذاری فرهنگ و ادب اسلامی)، ترجمه مرتضی آیت الله زاده شیرازی، تهران، امیرکبیر.
فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۳) شرح مثنوی شریف، چاپ هفتم، تهران، علمی و فرهنگی.

فضل الرحمان (۱۳۶۲) ابن سینا، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه علی شریعتمداری، به کوشش میر محمد، ج ۱، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

کربن، هانری (۱۳۸۷) ابن سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، جامی. مجتبیایی، فتح‌اله (۱۳۶۸) «ابن سینا»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.

مجلسی، محمدباقر (۱۹۸۳ م.). بحار الانوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الطبعة الثامنة، بیروت، مؤسسه الوفاء.

مطلوب، احمد (۱۹۹۶ م.) معجم المصطلحات البلاغیه و تطورها، الطبعة الثانية، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۰) مقالات فلسفی، چاپ دوم، تهران، صدرا. مقدادی، بهرام (۱۳۷۸) فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی از افلاطون تا عصر حاضر، تهران، فکر روز.

مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۳) کلیات شمس (دیوان کبیر)، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران، امیر کبیر.

مولوی بلخی (۱۳۶۲) جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسن، تهران، امیر کبیر. مولوی بلخی (۱۳۱۵) جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، چاپ کلاله خاور.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۵) کشف الاسرار و عدة الابراز، تصحیح علی اصغر حکمت، چاپ دوم، تهران، امیر کبیر.

نسفی، عزیزالدین (۱۹۹۳) الانسان الكامل، تصحیح ماژیران موله، چاپ سوم، تهران، کتابخانه طهوری.

نصر، حسین (۱۳۷۷) نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، چاپ چهارم، تهران، خوارزمی. نیکلسن، رینولد آلن (۱۳۷۴) شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، علمی و فرهنگی.

هجویبری، ابوالحسن علی (۱۳۵۸) کشف‌المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، تهران، کتابخانه طهوری.

یاسپرس، کارل (۱۳۶۳) فلوطین، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی.

Gilles, Quispe, (1987) "Gnosticism" V01 5, The Encyclopedia of religion edited by Mircea Eliade. New York, Macmillan, publishing Co London.

Joan Petru Culianu (1987) "Gnosticism from the Middle Ages to the present" V01 5. The Encyclopedia of religion edited by Mircea Eliade, New York, Macmillan, publishing Co London.