

مبنای فکری ابن سینا در شکل‌گیری قصیدهٔ عینیه

علیرضا میرزامحمد*

چکیده

قصیدهٔ عینیه، منظومه علمی سرشار از عناصر شعری و ظرایف ذوقی در بیان احوال نفس است که نمودی برجسته از فلسفه باطنی ابن سینا به‌شمار می‌رود. وی با دستمایه‌ای از معرفت شهودی و اشراقی و حکمت ذوقی، به آفرینش این چکامهٔ شگرف همّت گمارد تا مگر نفس را پس از هبوط، از وضع رقت‌بار زمینی رهایی بخشد و به جایگاه بلند آسمانی‌اش بازگرداند، مشروط بر اینکه به زیور علم و عمل آراسته شده باشد.

نویسنده در این مقاله می‌کوشد که با نگرش تحلیلی به بحث در مبنای فکری شیخ در خلق این قصیده پردازد و پس از نقد و بررسی آرای گوناگون در این خصوص، حقیقت امر را روشن سازد.

کلیدواژه‌ها: قصیده عینیه، ابن سینا، فلسفه مشرقی، علم خواص، نفس انسانی، هبوط، عرفان قرآنی، رجوع اختیاری، حدیث علوی.

مقدمه

شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا - برجسته‌ترین چهره ماندگار در تاریخ علم - نه تنها در فلسفه، پزشکی، منطق، ریاضیات، علوم طبیعی، موسیقی و دیگر معارف، دستی توانا داشت و در موضوعات علمی گونه‌گون آثاری ارزنده از خود برجای گذاشت، بلکه در حوزه شعر و ادب نیز از تبحری شگرف برخوردار بود، منتها صیت علمی فراگیرش در حکمت و طب سبب شد که نبوغ و خلاقیت وی در شاعری و سخندانی تاحدی از نظر پنهان ماند. شیخ مطالب فلسفی را با اسلوبی نیکو به‌رشته تحریر درمی‌آورد و به طرز بدیع در اشعارش

* دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی mirzamohammad@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۴/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۶/۳۰

می‌گنجاند. چه بسا رواج آثار گرانقدر او در میان رجال علم و ادب و انتشار اندیشه فلسفی‌اش در شرق و غرب جهان، مرهون اسلوب بیان و شیوه دلپذیرش در نویسندگی بوده باشد که به موازات تأثیر غیرقابل انکار مکتب فکری‌اش بر افکار فیلسوفان پس از وی، موقعیت علمی ممتازی را برای آن جناب رقم زده و تثبیت کرده است.

اشعار نغز و آبدار آراسته به رموز و کنایات ظریف شیخ و مکتوبات عرفانی عقل‌گرایانه‌اش در قالب تمثیل، گویای فلسفه باطنی اوست که جنبه‌ای برجسته از نبوغ چندجانبه وی به‌شمار می‌رود و از آن به «فلسفه مشرقی» (← نصر، ۱۳۴۵: ۵۹ و ۶۹) و «علم خواص»^۱ نیز تعبیر می‌شود.

ابن سینا در این آثار و اشعار که رویکردی رمزی و باطنی دارد و تأثیر فلسفه مشرقی را در پیدایش آنها نمی‌توان نادیده انگاشت، دیگر فیلسوفی مشائی و خردگرا نیست که به قوای نفس نظر داشته باشد، بلکه وی با دستمایه‌ای از معرفت شهودی و اشراقی و حکمت ذوقی، در هیئت طبیعی روحانی جلوه‌گر می‌آید و سخت می‌کوشد که با تکیه بر اصول رهگشای معرفه‌النفسی به درمان امراض نفسانی برآمده از غفلت رو آورد و نفس را از وضع رقت‌انگیز و اسف‌بار زمینی رهایی بخشد و به جایگاه رفیع و والای آسمانی‌اش بازگرداند.

این نگرش خاص از آنجا نشأت می‌گیرد که وی بر خلود و بقای نفس پای می‌فشرد و آن را فسادناپذیر و غیرمادی می‌شمرد و باینکه گرفتار آمدن نفس را در زندان حواس نازل‌ترین درجه آن می‌خواند، رهایی این موجود گرفتار در بند تن را از طریق علم و معرفت امکان‌پذیر می‌داند که روی در کمال و سعادت دارد.

البته، نباید از نظر دور داشت که گرچه این طرز تصور معرفه‌النفسی در شماری از آثار منثور و منظوم شیخ‌الرئیس کاملاً مشهود است، بی‌گمان بروز و ظهور آن را بیش از هر اثر در قصیده عینیه وی می‌توان ملاحظه کرد که موضوع بحث ما در این نوشتار است و از شهرتی به سزا برخوردار.

قصیده عینیه ابن سینا

این قصیده منظومه علمی وزین و گرانقدری است درباره سرنوشت نفس انسانی که به‌حق باید آن را تجلی‌گاه اوج پیوند اندیشه و احساس نام نهاد. این اثر گرچه بر اصلی فلسفی استوار است، از آنجا که به زبان رمز و تمثیل شکل گرفته است، نمی‌توان دقایق ادبی و ظرایف ذوقی را در پیدایش آن نادیده انگاشت. بی‌گمان از میان اشعار علمی، کمتر شعری

یافت می‌شود که چونان قصیده عینیّه آکنده از عناصر شعری محض بوده باشد. این ویژگی از فیلسوف شاعری چون ابن سینا انتظار می‌رفت که به پشتوانه‌ای عرفانی مبانی فکری و فلسفی را با تعابیر لطیف ذوقی بیان می‌دارد و اشعاری بدیع و دل‌انگیز از خود به یادگار می‌نهد که این چکامه غرّاء، مهم‌ترین و مشهورترین آنها است. وی در این چکامه از کیفیت هبوط نفس از عالم بالا و گرفتار آمدنش در زندان تن و سرانجام، رهایی از قفس قالب عنصری و بازگشت به موطن اصلی سخن به میان آورده و با بیانی دل‌انگیز و شیوا حق مطلب را ادا کرده است.

بزرگان علم و فرهنگ، از قصیده عینیّه با نام‌های «قصیده نفسیه»، «قصیده ورقائیه»، «قصیده غرّاء» (مهدوی، ۱۳۳۳: ۱۹۵)،^۲ «قصیده طیریّه» (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳: ج ۱۷/ ۱۲۱) و «الروحیه المبارکه» (حکیمی، ۱۳۵۶: ۳۱۰)^۳ نیز یاد کرده‌اند و نسخ جداگانه این قصیده به‌عنوان «القصیده العینیّه الروحیه فی النفس» در کتابخانه ملی ایران و کتابخانه‌های برلین و منچستر و سلطان احمد سوم و حمیدیه و غیره موجود است و به خط ثالث نیز در جدار درونی گنبد مقبره ابن سینا کتیبه شده است. (صفا، ۱۳۷۱: ج ۱/ ۳۰۹)

این قصیده در «بحر کامل» است و مجموع ابیات آن در منابع گوناگون از هجده تا بیست‌ویک بیت مذکور افتاده و در برخی مصادر هم از باب نمونه به یاد کرد ابیاتی بسنده شده است. اینک عین قصیده عینیّه:^۴

هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ	وَرَقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَ تَمَنُّعِ
مَجْجُوبِيَّةٌ عَنْ كُلِّ مُقَلَّةٍ عَارِفِ	وَ هِيَ الَّتِي سَفَرَتْ وَ لَمْ تَتَّبَرَّقِعِ
وَ صَلَّتْ عَلَيَّ كَرَهُ إِلَيْكَ وَ رَبِّمَا	كَرِهَتْ فِرَاقَكَ وَ هِيَ ذَاتُ تَفْجُعِ
أَنْفَتُ وَ مَا أَنْسَتُ فَلَمَّا وَاحِلْتُ	أَلْفَتْ مُجَاوِرَةَ الْخَرَابِ الْبَلْقَعِ
وَ أَظْنُهَا نَسِيْتُ عُهُودًا بِالْحِمَى	وَ مَنَازِلًا بِفِرَاقِهَا لَمْ تَقْنَعِ
حَتَّى إِذَا تَصَلَّتْ بِهَاءِ هُبُوطِهَا	مِنْ مِيمِ مَرَكِّزِهَا بِذَاتِ الْأَجْرَعِ
عَلَّقَتْ بِهَائِئِ الْقَيْلِ فَأَصْبَحَتْ	بَيْنَ الْمَعَالِمِ وَالطُّلُولِ الْخُضَعِ
تَبْكِي إِذَا ذَكَرْتَ عُهُودًا بِالْحِمَى	بِمَدَامِمْ تَهْمِي وَ لَمَّا تَقْلَعِ
وَ تَقْلُ سَاجِعَةً عَلَى الدَّمَنِ الَّتِي	دَرَسَتْ بِتَكَرُّرِ الرِّيَّاحِ الْأَرْبَعِ

إِذْ عَاقَبَهَا الشَّرْكُ الْكَيْفُ فَصَدَّهَا
 حَتَّى إِذَا قَرُبَ الْمَسِيرُ إِلَى الْحِمَى
 سَجَعَتْ وَقَدْ كُنِفَ الْعِطَاءُ فَأَبْصَرَتْ
 وَ غَدَتْ مُفَارِقَةً لِكُلِّ مُخَلَّفٍ
 وَبَدَتْ تُغَرِّدُ فَوْقَ ذَرْوَةٍ شَاهِقٍ
 فَلَمَّا شِئءٌ أَهْبَطَتْ مِنْ شَامِخٍ
 إِنْ كَانَ أَهْبَطَهَا إِلَهُ لِحِكْمَةٍ
 فَهُوَ طُهَا إِنْ كَانَ ضَرْبَةً لِازِبٍ
 وَ تَعُوذُ عَالِمَةً بِكُلِّ خَفِيَّةٍ
 وَ هِيَ الَّتِي قَطَعَ الرَّيْمَانُ طَرِيقَهَا
 فَكَانَهَا بَرَقٌ تَأَلَّقَ بِالْحِمَى
 أَنْعَمَ بَرْدٌ جَوَابٍ مَا أَنَا فَاحِصٌ

کبوتری نیرومند و ارجمند از جایگاهی بس رفیع و بلند بر تو فرود آمد.
 بانکه نقاب از چهره گشود و بی‌پرده روی نمود، از چشم دانایان مستور ماند.
 هرچند با بی‌رغبتی به تو پیوست، از آن پس، دیگر جدایی‌ات را خوش نداشت و از آن
 بیمناک بود.

ابتدا سرباز زد و با تو انس نگرفت؛ لیکن چون ترا یافت، به همسایگی این ویرانه بی‌آب و
 گیاه الفت پذیرفت.
 گویی آن پیمان‌هایی را که در روز الست بست و آن منزل‌هایی را که جدایی از آنها را
 نمی‌پسندید، از یاد برد.

همین که از میم مرکز نخستین که عالم بالا است، به هاء هبوط که عالم فرودین است، در پیوست،
 ثناء تقیل بدو در آویخت و علایق مادی از پروازش بازداشت و در این خاکدان پست ویران
 آشیان جست.

چون آن پیمان‌های دیرین را به یاد آورد، گریان شد و پیوسته سرشک از دیده فروبارید.
 و بر آن دیاری که به وزش بادهای گوناگون فرسوده و ناپدید شده بود، ناله سر داد و
 زاری کردن گرفت.

چه دام سخت و ستبر سدّ راه عروجش آمد و تنگنای قفس از پرواز در فضای بلند و بیکران بازش داشت.

تا آنگاه که زمان بازگشت به عالم بالا نزدیک شد و او ان کوچ کردن به فضای گشاده‌تر فرا رسید. چون پرده حجاب کنار رفت و آنچه را که با چشمان خواب‌آلوده نتوان دید، مشاهده کرد، از فرط وجد آواز برآورد.

و از بند علایق مادی باز رهید و آشیان تن در این خاکدان برجای بگذاشت و پی آهنگ خویش بگذاشت. و بر فراز افراخته قلّه‌ای بشکوه به نغمه‌سرایی پرداخت. آری، دانش دون‌پایگان را بلند مرتبه گرداند.

پس برای چه نفس از مقام بلند و شامخ خود به قعر این مکان پست فرود آورده شد؟ اگر خداوند او را به حکمتی فرود آورد، که راز آن بر خردمند فرزانه پوشیده است. و اگر از این هبوط گزیری نبود تا بتواند حقایق ناشنیده را بشنود. و با آگاهی از اسرار نهان دو جهان به جایگاه اصلی خود بازگردد، که مقصودش حاصل نیامد. زمانه چندان راهش بزد که طلوع‌نکرده غروب کرد و به کمال مطلوب دست نیافت. انگار برقی بود که در منزلگاه نخستین درخشیدن گرفت و در دم چنان درپیچید و به خاموشی گرایید که گویی هرگز ندرخشیده بود. پاسخ آنچه را که من در جست‌وجوی آنم، نیک بازگویی که آتش دانش بس درخشان است.

مدار تأثر شیخ در سرودن قصیده عینیه

در اینکه اندیشه ابن سینا در سرودن قصیده عینیه بر چه اصلی استوار بوده و چگونه شکل گرفته، سه نظر ابراز شده است:

۱. ماجد فخری را نظر بر این است که در قصیده فی‌السنفس، تأثیر رساله فایدروس افلاطون در تصور ابن سینا از نزول نفس در برهوت تن و رهایی نهایی آن از زنجیر جسم از طریق معرفت انکارناپذیر است. (فخری، ۱۳۷۲: ۱۷۵)

۲. عبدالله نعمه بر این باور است که نظر ابن سینا در مسئله نفس شباهت نزدیکی به نظریه هشام‌بن حکم درباره حقیقت انسان دارد. هشام‌بن حکم می‌گوید: انسان، نام دو معنی و مفهوم است: بدن و روح. بدن مرده است و روح نیروی فعّالی است از درک و احساس

برخوردار، و نوری است از انوار. همین معنی را شیخ مفید و گروهی از علمای شیعه که به جوهریت نفس و استقلال آن معتقدند، گفته‌اند. (نعمه، ۱۳۶۷: ۱۶۱)

همین معنی را مناوی در شرح *قصیده نفسیه عینیه* ابن سینا بیان داشته است:

انسان بر دو معنی اطلاق می‌شود: یکی این محسوس مشاهد که چشم او را می‌بیند و لمس او را حس می‌کند و به عالم شهادت عالم است و به عالم غیب مؤمن؛ و دیگری نفس ناطقه است. برای انسان اول لوازم و خصایصی است که بدانها از انسان ثانی متمیز است و همچنین برای ثانی که اکثر اوصاف او مباین اول است، زیرا که اول بالطبع مرده است و دومی بالذات زنده، بلکه عین حیات است. اولی محسوس به حواس است و دومی ادراک نمی‌شود مگر به عقل. بنابراین، انسان حقیقی همان معنی دوم است و تسمیه اول به انسان مجاز است، چنان‌که ضوء شمس را شمس می‌نامند. پس همچنان‌که اضواء شمس قائم به شمس است و بدان استدلال بر شمس می‌شود، انسان ظاهر نیز ظلّ و شیخ انسان حقیقی است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵: ۱۸۵-۱۸۴)

۳. سبط‌ابن جوزی پس از یادکرد سخن امیرمؤمنان علی(ع) در پاسخ به پرسشی در حقیقت روح، بیان می‌دارد که قصیده عینیه ابن سینا مأخوذ از کلام مولا است. در اینجا برای روشن شدن مطلب، متن عربی این پرسش و پاسخ و نظر نهایی سبط‌ابن جوزی ترجمه می‌شود.

ترجمه متن روایت

ابن مسیب گوید: قیصر روم، نامه‌ای به خلیفه دوم نوشت و در آن پرسش‌هایی را مطرح کرد و جویای پاسخ بدانها شد. خلیفه مطالب را با علی(ع) در میان نهاد. آن حضرت(ع) نامه را خواند و پرسش‌ها را پاسخ گفت. چون پاسخنامه را برای قیصر فرستادند و مطالعه کرد، گفت: این پاسخ را باید کسی داده باشد که از خاندان نبوت است. آنگاه خواست بدانند پاسخگو کیست. گفتند: وی پسرعم محمدبن عبدالله(ص) است. در این هنگام نامه‌ای بدین شرح بدو نوشت:

درو بر تو، من پاسخت را دریافت کردم و دانستم که تو از خاندان نبوت و گوهری از معدن رسالت هستی و به علم و شجاعت ستوده شده‌ای. اکنون درخواست می‌کنم که مرا از دین خود آگاه سازی و مفهوم «روح» را که خدا در کتاب آسمانی‌تان با عبارت «وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي...» (اسری/۸۵) بیان داشته است، روشن گردانی. امیرمؤمنان در پاسخ بدو نوشت:

أَمَّا بَعْدُ، فَالرَّوْحُ نَكْتَةٌ لَطِيفَةٌ وَ لَمْعَةٌ شَرِيفَةٌ مِنْ صِنْعَةِ بَارِيهَا وَ قَدْرَةٌ مُنْشِئُهَا، أَخْرَجَهَا مِنْ خَزَائِنِ مُلْكِيهِ وَ أَسْكَنَهَا فِي مُلْكِيهِ فَهِيَ عِنْدَهُ لَكَ سَبَبٌ وَ لَهُ عِنْدَكَ وَدِيعَةٌ فَإِذَا أَخَذَتْ مَالَكَ عِنْدَهُ أَخَذَتْ مَالَهُ عِنْدَكَ. وَالسَّلَامُ.

روح، نکته‌ای است لطیف و لمعه‌ای است شریف از خلقت آفریننده‌اش و قدرت پدیدآورنده‌اش که آن را از خزاین عالم ملکوت برون آورد و در عالم ملک جای داد. پس روح ترا وسیله‌ای نزد اوست و ودیعه‌ای از او نزد توست. اگر تو وسیله‌ات را که نزد اوست، فراگیری، او نیز ودیعه‌اش را که نزد توست، بازستاند. والسَّلَام.

سبطابن جوزی پس از نقل روایت گوید:

ابن سینا قصیده عینیه خود را از این روایت گرفته و گفته است:

هَبِطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ وَرَقَاءُ ذَاتِ تَعَزُّزٍ وَ تَمَنِّعِ

(سبطابن جوزی، بی تا: ۱۴۷-۱۴۵؛ الامینی النجفی، ۱۴۰۳ ق. ۱۹۸۳/ج ۶/ ۲۴۹-۲۴۷)^۹

نقد و بررسی

درست است که ابن سینا به آرا و افکار افلاطون کاملاً واقف بود و زعیم مکتب نوافلاطونی شناخته شد که پیش‌تر فارابی به تأسیس آن اهتمام ورزیده بود (فخری، ۱۳۷۲: ۱۴۸) و نیز در تاریخ فلسفه نوافلاطونی اسلامی مقامی والا داشت (همان، ۱۴۶)، اما در اینکه فلسفه باطنی وی که جنبه تمثیلی و رمزی داشته و به فلسفه مشرقی شهرت یافته و از آن به علم خواص نیز تعبیر شده و در رسایل پررمز و راز و اشارت او به‌ویژه در منظومه عینیه‌اش جلوه‌گر آمده است، عیناً برگرفته از اندیشه افلاطون بوده باشد، محلّ تردید است، چه میان دانشمندان در این باره که به رابطه شیخ‌الرئیس و تصوف بازمی‌گردد، اختلاف نظر وجود دارد. در اینجا، آرای شماری از دانشمندان نقل می‌شود تا پس از جمع‌بندی آنها، نتیجه‌ای مطلوب و منطقی به دست آید.

چنانچه به روش علمی ابن‌سینا نظر افکنیم، نیک درمی‌یابیم که آن جناب با وجود آگاهی از نظریه افلاطون درباب نفس و احوالی که بر آن می‌گذرد، شخصیتی نیست که اهل تقلید و تسامح بوده و اندیشه پویای خود را در فهم دقیق مسایل علمی به‌کار نگرفته باشد. وی در کتاب منطق‌المشرقیین که بیشتر آن مفقود شده است، فلسفه خواص را که نظریات واقعی خود او را شامل می‌شود، بیان و به نکاتی اشاره کرده است که از استقلال فکر و دقت نظرش در مباحث علمی حکایت دارد؛ چنان‌که در این باره با قاطعیت تمام می‌گوید: به علومی که از

یونانیان به ما رسیده بود، توجه کردیم و به نقد و تحلیل مطالب پرداختیم و صحیح را از سقیم جدا ساختیم، سپس به تکمیل مباحث ناقص و ضعیف اهتمام ورزیدیم و از خطاها و اشتباهات آنها چشم پوشیدیم مگر در مواردی که قابل اغماض و تحمل نبود.^۶ از این روست که گفته‌اند: ابن سینا در حقیقت مترجم روح عصر خود بود و نه تنها از روش فارابی پیروی نکرد، بلکه علم یونان را با حکمت شرق ممزوج ساخت و مثل فارابی و فلاسفه دیگر، از فلسفه افلاطون و ارسطو دنباله‌روی نکرد و می‌گفت آنچه بر کتاب‌های قدما شرح نوشته‌اند، ما را پس است و اینک وقت آن است که ما خود فلسفه خاصی برای خویش به وجود آوریم (نعمه، ۱۳۶۷: ۱۵۸، با تلخیص). بدیهی است که فیلسوفی نوگرا و مبتکر و ژرف‌نگر چون شیخ‌الرئیس نمی‌توانست در تبیین موضوعات پیچیده فلسفی، به‌ویژه حکمت مشرقیه یا علم خواص، وحی و سنت نبوی را که زیربنای اعتقادات او بوده است، نادیده انگارد؛ زیرا به گفته خود او، علم خواص به تأویل کتاب آسمانی بستگی دارد و بر سنتی مبتنی است که از پیغمبر اکرم (ص) سرچشمه گرفته و ماورای معنی ظاهری وحی و احکام شرعی است (نصر، ۱۳۴۲. ۳۵۹)

با توجه به این نظر است که گفته‌اند ابن سینا با همه احترامی که برای فلاسفه یونان داشت، همواره می‌کوشید افکار فلسفی خود را با اصول وحی اسلامی مطابقت دهد (همان، ۲۳۶) در این باره، لوثی گارده را عقیده بر این است که گرچه ابن سینا از افکار ارسطویی و نوافلاطونی متأثر شده بود، سعی می‌کرد که افکار خود را با تعالیم قرآنی وفق دهد. ماسینیون نیز در اینکه ابن سینا در صدد تلفیق فلسفه یونانی و حکمت مبتنی بر وحی بود، با گارده هم عقیده است (همان، ۲۳۷)

علاوه بر این دیدگاه که نقش وحی و تعالیم قرآنی را در شکل‌گیری حکمت مشرقیه غیرقابل انکار می‌داند، برخی از خاورشناسان و بسیاری از محققان ایرانی بدین حکمت وجهی صرفاً جغرافیایی داده‌اند، چنان‌که گواشن (A. M. Goichon) «مشرق» را در حکمت مشرقیه با مکتب جندی‌شاپور یکی دانسته (همان، ۲۴۴-۲۴۳) و پینس (S. Pines)، یکی از متخصصان بنام فلسفه اسلامی مغرب‌زمین، گفته است که امکان دارد ابن سینا تحت نفوذ یک نوع قومیت فرهنگی ایرانی در مقابل «غربیان» قرار گرفته باشد. (همان، ۲۴۶) دکتر قاسم غنی هم از جمله محققان معاصر ایرانی است که حکمت مشرقیه را از فلسفه ارسطو و افلاطون جدا می‌داند و آن را مربوط به یک مشرب فکری و فلسفی ایرانی در دوره ساسانی می‌شمارد. (همان، ۲۴۷)

در میان خاورشناسانی که درباره تاریخ تصوف و عرفان اسلامی تحقیق کرده‌اند، کسانی را می‌توان یافت که در تحقیقات خود به آثار عرفانی شیخ‌الرئیس نظر داشته و به تمایلات عرفانی و باطنی او به نوعی مورد توجه و بر آن تأکید کرده‌اند. لئون گوتیر (L. Gauthier) یکی از اولین کسانی که به تألیف و تحقیق در فلسفه اسلامی پرداخت، حکمت مشرقیه را با تصوف یکی دانسته و آن را «تمایل عرفانی مشرق» نامیده است. (همان، ۲۴۳) لویی گارده (L. Gardet) بر این باور است که شیخ‌الرئیس روش ارسطویی به کاررفته در کتاب، شفا و نجات را در نوشته‌های بعدی رها کرده و بیشتر متوجه رابطه درونی با افکار فلسفی خود شده است. به نظر وی، تمایلات بعدی ابن‌سینا به سوی یک «عرفان عقلی» بود. (همان، ۲۴۵) با اندک تصرف و تلخیص) سخن پینس در همین راستا است، آنجا که گفت: طرد فلسفه مشائی به‌وسیله شیخ‌الرئیس راه را برای افکار شخصی فلسفی او باز کرد و مبدأی این افکار یک مکتب فلسفی شرقی نبود، بلکه افاضاتی بود که شخصا بر ابن‌سینا وارد شده بود. (همان، ۲۴۶) ماسینیون (Massignon) نیز بعد از ارزشیابی کلی از افکار شیخ نه تنها متذکر می‌شود که او عشق را که اصطلاح خاص صوفیان است، به جای کلمه محبت در نوشته‌های خود به کار برده است، بلکه بدین نتیجه می‌رسد که ابن‌سینا دارای یک نبوغ مبتکرانه و یک حکمت عمیق شرقی بود که تاکنون به اندازه کافی به آن توجه نشده است. (همان، ۲۴۵) با تلخیص) البته، پیش از او مرن (Mehren) مجموعه‌ای از رسایل ابن‌سینا را طبع و به فرانسه ترجمه کرده و عنوان آن را رسایل عرفانی ابوعلی سینا نهاده بود. (موسوی بجنوردی و دیگران، ۱۳۶۷: ج ۴، ۴۱)

در تکمیل این بحث، شایسته است نظر هنری کربن (H. Corbin) که سالیان دراز در این مسئله تحقیق کرده و بیش از دیگر دانشوران غربی به این امر توجه داشته است، مطرح شود. به نظر کربن، مشرق در آثار شیخ‌الرئیس و سهروردی فقط اشاره به یک منطقه جغرافیایی نیست، بلکه منظور همان عالم معقولات و مجردات یا عالم نور است و درک «حکمت مشرقیه» یعنی سفر به عالم بالا و رهایی یافتن از زندان ماده و عالم محسوسات. (نصر، ۱۳۴۲: ۲۴۹)

حصول این وضع مطلوب را آنگاه می‌توان انتظار داشت که نفس از مرتبه پست حیوانی ترقی کرده و به مرتبه والای انسانی رسیده باشد و با تهذیب و تزکیه و مراقبت جدی دائمی به عقل فعال اتصال یافته و به ریاضت و مجاهدت در راه طلب از جذب رحمانی برخوردار شده باشد. بنابراین، با انقطاع کامل از تعلقات مادی و رفع حجاب‌های ظلمانی، توجه و اشتیاق نفس ناطقه در بازگشت به اصل خویش قوت گیرد و راه عروج به عالم بالا هموار آید؛ که گفته‌اند:

ما ز بالایم و بالا می‌رویم	ما ز دریایم و دریا می‌رویم
ماز آنجا و از اینجا نیستیم	ما ز بیجاییم و بیجا می‌رویم
خوانده‌ای انا الیه راجعون	تا بدانی که کجاها می‌رویم
اختر ما نیست در دور قمر	لاجرم فوق ثریا می‌رویم

(مولوی، ۱۳۵۵ش. ج ۴، ۳۰-۲۹)

این طرز تلقی از مکانت نفس، نه تنها نفس مطمئنه قرآنی را در بازگشت رضایت‌آمیز به بارگاه ربوبی تداعی می‌کند، بلکه از رجوع اختیاری مبتنی بر حدیث نبوی «موتوا قبل ان تموتوا» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱۱۶) حکایت دارد که از آن با تعبیر زیبای «مرگ تبدیلی» یاد شده است، مرگی برخاسته از بیداری که عین حیات است و بس خوش‌نما.

با توجه به آنچه گفته آمد، نه تنها می‌توان به رابطه شیخ‌الرئیس با تصوف پی برد و بر گرایش عرفانی وی حکم کرد، بلکه شواهدی دردست است که بر این باور صحه می‌گذارد. از مطالعه و بررسی در افکار و آثار و دیدگاه‌های شیخ، به‌خوبی می‌توان دریافت که وی بی‌شک با اصول عرفان نظری گذشته و دوران خویش آشنا بوده (موسوی بجنوردی و دیگران، ۱۳۶۷: ج ۴/۲۶) و برخی از آثار او در ادبیات صوفیانه دوره‌های بعد و در شیوه بیان مطالب عرفانی به زبان رمز و کنایه و در قالب تمثیل تأثیر آشکار داشته است (همان، ۴۱) در اینکه این آثار از لحاظ بیان مفاهیم و حقایق عرفانی مربوط به حکمت مشرقیه اهمیت دارد و از جایگاهی خاص در ادبیات عرفانی برخوردار است، جای هیچ تردیدی نیست. همچنین ملاقات و مکاتبات آن جناب با عارف نامی، ابوسعید ابوالخیر. (← الخوانساری، ۱۳۹۲-۱۳۹۰ق، ج ۳/۱۸۴-۱۸۳؛ الامین، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳ ج ۶/۷۲) حکایت از آن دارد که وی روش و بینش عرفانی را ارج می‌نهاد و به طایفه صوفیه توجه خاص داشته است. افزون بر این، یکی از بهترین دلایلی که برای تمایلات عرفانی شیخ می‌توان آورد، ذوق او در شعر است؛ زیرا فقط عرفان است که می‌تواند قلمرو مشترکی برای تفکر استدلالی و ذوق شعری باشد و متفکران بزرگی که از هر دو جنبه یعنی استدلال و شعر برخوردار بوده‌اند، معمولاً با حقایق عرفانی آشنایی داشته‌اند و همین جنبه عرفانی افکار ابن‌سینا است که تعبیر آثار او را در قرون بعدی به‌دست حکمای اشراقی ممکن ساخت. (نصر، ۱۳۴۲: ۲۵۶)

در مجموع، کوشش ارزشمند شیخ در تقریر و تبیین مسایل اساسی تصوف و تطبیق قواعد حکمت با اصول معرفت‌شهودی و اشراقی و رفع موانع و حل مشکلات سلوک و

کشف اسرار طریقت که صوفیان بعدی را در برابر حملات استدلالیون بس مفید و مؤثر افتاد، از گرایش وی به آرای عرفانی و حکمت ذوقی حکایت دارد.

به هر حال، نباید از نظر دور داشت که روزگار این سینا با دورانی مقارن بود که افکار صوفیانه و طریقه فقر و تجرد در سراسر جهان اسلامی رواج تمام گرفته و به صورت حرکت فکری و فرهنگی دامنه‌داری، طبقات مختلف جامعه را دربر گرفته بود و طبعاً کسی چون او نمی‌توانست از تأثیرات این جریان کلی و فراگیر برکنار و به آن بی‌توجه بماند. (موسوی بجنوردی و دیگران، ۱۳۳۷: ج ۴، ۵۲) با اوج‌گیری چنین تحوّل شگرف، بعید به نظر می‌رسد که در جهان اسلامی، مکتبی باطنی و عرفانی خارج از عرفان اسلامی باقی مانده باشد، چرا که ظهور وحی اسلامی و پیدایش مکتب عظیم عرفان قرآنی مانند خورشیدی که انوار چراغ‌ها و شمع‌ها را در خود محو می‌کند، آنچه را که از مکتب‌های عرفانی پیشین باقی مانده بود، در خود جذب کرد. (نصر، ۱۳۴۲: ۲۴۹) این مهم در واقع بیانگر تحقق عینی افکار بلند ابن سینا است که ترجمان روح عصر خویش بود و دنباله‌روی از دیگر فلسفه‌ها را جایز نمی‌شمرد و با ابتکاری ستایش‌آمیز به فلسفه باطنی پرداخت که در تعالیم قرآنی ریشه دارد و مبتنی بر سنت نبوی است و از آن به حکمت مشرقیه تعبیر می‌شود که به هیچ‌وجه یک فلسفه صرفاً استدلالی نیست، بلکه نوعی از حکمت است که غایت آن رهایی انسان از قفس قالب عنصری و پرواز به سوی عالم نورانی است و بهترین جلوه‌گاه این تصوّر معرفه‌النفسی، قصیده عینیه او است. این حکمت که براساس فرهنگ و تفکر اسلامی شکل گرفته، به گفته دکتر نصر، «غیریونانی» است. (همان: ۲۴۸) وی در توجیه نظر صائب خویش، حکمت یونانی و حکمت مشرقیه را با هم مقایسه می‌کند و چنین ابراز می‌دارد:

نبوغ خاص یونانیان در دوره تاریخی‌ای که از قرن ششم قبل از میلاد آغاز می‌شود، در برهان و جدل بود و آنها حتی افکار عرفانی مکتب‌های سری مصری و بابلی و ارفه (Orphique) را که اساس حکمت فیثاغورس است، در حجاب جدل و استدلالات برهانی مستور ساختند. کوشش «حکمت مشرقیه» در برطرف کردن این حجاب و آشکارساختن آن "حکمت خالده" است که فقط برای رفع حاجت فکرکردن نیست، بلکه راهنمایی است برای تنویر و اشراق انسان که از تجربیات معنوی خود حکیم و تجرد نفسانی و اتصال او به عالم اعلی سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، لسان آن اصولاً رمزی و تمثیلی است نه استدلالی، گرچه با منطق ارسطو آغاز می‌شود و از برخی اصول جهان‌شناسی ارسطویی استفاده می‌کند. (همان)

با توجه به این بحث که بر اختلاف فاحش میان این دو حکمت دلالت دارد و غیر یونانی بودن حکمت مشرقیه را به روش علمی مسجّل می‌سازد و به اثبات می‌رساند و نیز با در نظر گرفتن خمیرمایه تفکر فلسفی آمیخته به تصوف ابن سینا که شماری از صاحب‌نظران ایرانی و شرق‌شناسان غربی آن را تأیید کرده‌اند، بعید است که بتوان چکامه عینیه را متأثر از رساله فایدروس افلاطون دانست و نظر ماجد فخری را تلقی به قبول کرد. جالب است که وی در جای دیگر، عینیه را مصداقی بارز از بافت پیچیده اندیشه‌های یونانی‌مآبانه و اسلامی و ایرانی مقوم اندیشه ابن سینا برمی‌شمرد (← فخری، ۱۳۷۲: ۱۷۵) که در واقع نقض غرض است و با نظر قبلی او در تناقض، چه بی‌گمان بینش اسلامی و تعالیم قرآنی، الهام‌بخش شیخ در عقاید فلسفی‌اش بوده است، گرچه نمی‌توان شناخت علمی او را از آرا و افکار فلاسفه یونان نادیده انگاشت.

در خصوص نظر دوم که به شباهت دیدگاه شیخ‌الرئیس به مسئله نفس با نظریه هشام‌بن حکم درباره حقیقت انسان اشاره دارد، جز این نمی‌توان گفت که اگر هم بپذیریم که مضمون قصیده عینیه تاحدی به کلام هشام شباهت دارد، برعکس، به نظر می‌رسد که کلام هشام برداشتی مختصر و کوتاه از گفتار شگرف و پرمزوراز امام علی (ع) در تفسیر «روح» مبتنی بر آیه هشتاد و پنجم از سوره مبارکه اسراء بوده باشد که تأثیر آن بر اندیشه شیخ در سرودن قصیده عینیه غیر قابل انکار است. البته، چنانچه استاد نعمه کلام امام را در بیان مفهوم روح ملاحظه می‌کرد، قطعاً به شباهت عینیه با نظر هشام حکم نمی‌کرد.

نظر سوم که از سبط ابن جوزی است، گویای تأثیر کلام مولا در فکر و اندیشه ابن سینا است که در قالب قصیده عینیه شکل گرفته است؛ و چنانچه شعر تمثیلی ابن سینا را در برابر حدیث نورانی علوی قرار دهیم و به مقایسه دقیق این دو با یکدیگر اهتمام ورزیم، به صحت نظر ابن جوزی پی می‌بریم و به قطع و یقین درمی‌یابیم که چکامه عینیه را جز بازتاب دقیق و هنرمندانه اندیشه ملکوتی امیر بیان، مولای متقیان (ع)، نام نمی‌توان نهاد، به‌ویژه که وجه اشتراک اصلی در این مقایسه، تفسیر رمزی و تمثیلی کریمه «وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ...» است که با هبوط نفس از عالم ملکوت به عالم ملک آغاز می‌شود و به صعودش از عالم طبیعت و ماده به عالم عقول مجرّده پایان می‌پذیرد.

عالم بزرگ مجاهد، شیخ محمدجواد بلاغی، نیز بر این نکته تأکید دارد و در پایان چکامه‌ای که در استقبال از قصیده عینیه سروده است، پاسخ درخواست ابن سینا را که گفت:

أَنعِمُ بردَّ جوابٍ ما أَنَا فاحصٌ عنه فنارُ العلمِ ذاتُ تشعشعٍ

(الامین، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳: ج ۶/ ۷۹)

در همین آیه یافته و گفته است:

کم قائلٍ فیها یقولُ وسائلٍ وجوابُهُ فی «یستلونک» إن یع

(همان، ج ۴، ۲۵۷)

بنابر آنچه گذشت، می‌توان گفت که برداشت منطقی شیخ‌الرئیس از کلام گهربار امام علی(ع) در تفسیر آیه کریمه مزبور، نه تنها جنبه‌ای برجسته از فلسفه باطنی‌اش را در معرض دید اهل فضل قرار داده است، بلکه میزان ارادت وی را به ساحت مقدس حضرتش نشان می‌دهد و تأثیرش را از نقش ارشادی آن امام همام در مقام سیر و سلوک بازمی‌نماید؛ چنان‌که از سخن نغز شیخ که در وصف مولای متقیان گفت «علیُّ بَیْنَ النَّاسِ كَالْمَعْقُولِ بَیْنَ الْمَحْسُوسِ»، می‌توان درجه قوت و خلوص این ارادت را نیک دریافت.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته آمد، می‌توان نتیجه گرفت که قصیده عینیه در واقع منظومه فلسفی بی‌بدیل و گرانبگری در بیان احوال نفس انسانی است که می‌توان از آن با تعبیر نقطه اوج التقای تفکر علمی و احساس ادبی یاد کرد. شیخ‌الرئیس در این اثر بدیع که به زبان رمز و تمثیل شکل گرفته است، از حقیقت نفس سخن می‌گوید و با تعابیر لطیف ذوقی به تبیین حالات مختلف آن می‌پردازد. آن جناب گفتار خود را با هبوط نفس از عالم بالا آغاز می‌کند و پس از یاد کردن افت‌وخیزهای اندوه‌فزا و اسفانگیز، بحث را درباره سیر استکمالی آن تا اتصال به عقل فعال و نیل به مقام قرب و شهود پی می‌گیرد و سرانجام، قصیده را با ابیاتی به‌پایان می‌برد که گویی وی خود با نوعی حیرت در مسئله هبوط نفس و علت و غایت آن دست‌به‌گریبان است. این حیرت در واقع بازتاب پرسش‌های ابهام‌آمیزی است که شیخ می‌خواهد با طرح آنها به تشحید اذهان پردازد و حکمت هبوط را روشن سازد و از رمز و راز آن که بر خردمندان و فرزندانگانش پوشیده است، پرده بردارد.

درخصوص محتوای قصیده عینیه جز این نمی‌توان گفت که ابن‌سینا به تأثیر از مبانی تفکر اسلامی به انشای آن مبادرت ورزیده و حقایق معنوی را با دقت و ظرافت تمام به‌رشته نظم کشیده است. بنابراین، به‌نظر می‌رسد که مفهوم کلی این منظومه علمی وزین،

برداشتی حکیمانه از کلام نورانی مولای متقیان (ع) در تفسیر آیه کریمه «وَيَسْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ...» بوده باشد که به تفصیل از آن سخن رفت.

بی‌گمان این امر حکایت از آن دارد که دین مبین اسلام الهام‌بخش شیخ در طرح عقاید عرفانی و حلّ مسایل علمی و فلسفی بوده است؛ چنان‌که وی خود در سازگار کردن آرا و نظریات مختلف با طرز نگرش اسلامی بی‌وقفه می‌کوشید. در این راستا، عمق طبیعت دینی او را که در آثار و اشعارش هویداست، نیز نباید از نظر دور داشت و نادیده انگاشت.

پی‌نوشت

۱. این تعبیر از خود ابن سیناست که «فلسفه مشرقی» را مخصوص برگزیدگان و خواص می‌داند و به همین جهت آن را «علم خواس» نامیده است. (نصر، ۱۳۴۵: ۵۹-۵۸)
۲. این قصیده را «نفسیه» خوانده‌اند چون بیانگر مسایلی چند درباره نفس است و از آن با عنوان «ورقائیه» یاد کرده‌اند چون واژه «ورقاء» در بیت مطلع مذکور است و بر آن نام «غراء» نهاده‌اند چون ابیانش فصیح و استوار است و از انسجام برخوردار.
۳. این قصیده به‌اعتبار مضامین بکر و بلند و ژرفش، «الروحیه المبارکه» نام گرفته است.
۴. در این نقل، به ضبط سید محسن امین در اعیان‌الشیعه (ج ۶، ص ۷۹-۷۸) و حائری مازندرانی در حکمت بوعلی سینا (ج ۳، مقدمه) اعتماد شده است.
۵. ابن جوزی این روایت را از کتاب فضائل الصحابه، تألیف احمد حنبل نقل کرده است.
۶. برای تفصیل بیشتر، ← نصر، ۱۳۴۵ش: ۲۴۳-۲۴۰.

منابع

- آقابزرگ تهرانی، محسن (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳). *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، ج دوم، بیروت: دارالاضواء.
- الامین، السید محسن (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳). *اعیان‌الشیعه*، حقه و اخرجه حسن الامین، ج پنجم، بیروت: دارالمعارف للمطبوعات.
- الامینی النجفی، عبدالحسین احمد (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳). *الغدیر فی الکتاب والسنة والادب*، ج پنجم، بیروت: دارالکتب العربی.
- حائری مازندرانی، محمد صالح (۱۳۷۷-۱۳۷۵ق). *حکمت بوعلی سینا*، به تصحیح و اهتمام حسن فضائلی (شیوا)، با مقدمه عمادالدین حسین اصفهانی (عمادزاده)، تهران: شرکت سهامی طبع کتاب.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۵). *نصوص‌الحکم بر فصوص‌الحکم*، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- حکیمی، محمد رضا (۱۳۵۶). *ادبیات و تعهد در اسلام*، تهران: فجر.

- الخوانساری، میرزا محمدباقر (۱۳۹۲-۱۳۹۰ق). *روضات الجنّات فی احوال العلماء و السادات*، تحقیق اسدالله اسماعیلیان، قم: مکتبه اسماعیلیان.
- سبطابن الجوزی (بی تا). *تذکره الخواصر*. قدّم له السیدصادق بحرالعلوم، طهران: مکتبه نینوی الحدیثه.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۱). *تاریخ ادبیات در ایران*، چ هفتم، تهران: فردوس.
- فخری، ماجد (۱۳۷۲). *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه مرتضی اسعدی و دیگران، زیر نظر نصرالله پورجوادی، ویراستار: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۱). *احادیث مثنوی*، چ سوم، تهران: امیرکبیر.
- قرآن مجید و *فهارس القرآن* (بی تا). به کوشش محمود رامیار، تهران: امیرکبیر.
- موسوی بجنوردی، کاظم و دیگران (۱۳۶۷). *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۵۵). *کلیات شمس [یا] دیوان کبیر*، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- مهدوی، یحیی (۱۳۳۳). *فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا*، تهران: دانشگاه تهران.
- نصر، سیدحسین (۱۳۴۵). *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تبریز: کتابفروشی سروش، با همکاری مؤسسه فرانکلین.
- نصر، سیدحسین (۱۳۴۲). *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، تهران: دانشگاه تهران.
- نعمه، عبدالله (۱۳۶۷). *فلاسفه شیعه*، ترجمه سید جعفر غضبان، ویراستار: پرویز اتابکی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.