



A Critical Re-reading of the Conceptual Metaphor of the “Cage” as the Body: A Study of the Tenth Verse of Avicenna’s al-Qaṣīdah al-‘Aynīyyah

Asma Esaghinasab¹ | Ainollah Khademi² | Abdolah Salavati³

1. Corresponding Author, PhD Candidate, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. Email: esaghinasab.asma@yahoo.com
2. Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. Email: e_khademi@ymail.com
3. Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. Email: a.salavati@sru.ac.ir



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 10 October 2025
Revised: 16 November 2025
Accepted: 23 December 2025
Available Online: 22 February 2026

Keywords:

Avicenna (Ibn Sīnā),
al-Qaṣīdah al-‘Aynīyyah,
Conceptual Metaphor,
Cage (Qafas), Body,
Epistemology, Soul’s
Preoccupation.



Abstract

This research undertakes a critical re-reading of the conceptual metaphor of the “cage” (Qafas) in the tenth verse of Avicenna’s *Al-Qaṣīdah al-‘Aynīyyah*. Despite the widespread consensus among commentators interpreting the “cage” as the material body, this interpretation proves incompatible with the dual role of the body in Avicenna’s psychology, wherein the body is simultaneously an aid to and an obstacle for the soul. Accordingly, the primary question of this research is: assuming this incompatibility, what does the “cage” metaphorically represent in this verse, and how can this apparent contradiction be resolved? The findings of this research demonstrate that the “cage” does not represent the body itself, but rather serves as a conceptual metaphor for the soul’s preoccupation with the body and the epistemic obstacles arising from this preoccupation. This redefinition, through a systematic analysis of metaphorical mappings and reliance on a network-based reading of Avicenna’s works, resolves the aforementioned incompatibility and enables a more coherent understanding of the body’s place in his thought. Finally, by tracing the origin of this metaphor and comparing it with preceding intellectual traditions, it is concluded that the present reading is not an imitation of Platonic and Neoplatonic traditions, but rather a creative re-appropriation grounded in Avicenna’s independent philosophical system.

Cite this article: Asma Esaghinasab, A.; Khademi, A.; Salavati, A. (2025). A Critical Re-reading of the Conceptual Metaphor of the “Cage” as the Body: A Study of the Tenth Verse of Avicenna’s al-Qaṣīdah al-‘Aynīyyah. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(36), 7-40. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7591.1661>





Extended Abstract

Introduction

Al-Qaṣīdah al-‘Ayniyyah, attributed to Avicenna, is one of the most significant symbolic and metaphorical texts in the Islamic philosophical tradition. In this poem, fundamental concepts concerning the soul, the body, knowledge, and liberation are articulated through poetic imagery and metaphor. Among the most famous—and most contested—metaphors of the ode is the term “cage” (Qafas) in the tenth verse, which has conventionally been interpreted in previous scholarship as a direct reference to the “material body.”

Although this interpretation initially appears compatible with the dualistic framework of soul and body in Peripatetic philosophy, it engenders serious inconsistencies when examined against Avicenna’s own anthropological and epistemological principles. On the one hand, the body in Avicenna’s philosophical works is not merely an impediment to knowledge; rather, it is a necessary instrument for the actualization of the soul’s faculties, sensory perception, and the very inception of the intellectual journey. On the other hand, interpreting the “cage” straightforwardly as the “body” reduces the latter to a purely restrictive and incarcerating entity, thereby perpetuating an unresolved tension in accounting for the body’s positive role.

The central problem of the present study emerges precisely from this tension: Can the metaphor of the “cage” be interpreted in a manner that is both faithful to the text of the ode and consistent with Avicenna’s systematic thought concerning the soul, the body, and knowledge?

Drawing upon Lakoff and Johnson’s Conceptual Metaphor Theory (CMT) and adopting a network-based approach to the metaphors of al-Qaṣīdah al-‘Ayniyyah, this study seeks to demonstrate that the “cage” refers not to the body as a material entity, but rather to the soul’s preoccupation with the body and the epistemic consequences of this preoccupation. In this way, the article aims to fill an interpretive lacuna in previous studies and to offer a more coherent reading of this metaphor.

Method

This research is a qualitative, theoretical study employing conceptual analysis and metaphor analysis. The research data include the text of al-Qaṣīdah al-‘Ayniyyah (with particular focus on the tenth verse), authoritative classical and contemporary commentaries on the ode, and Avicenna’s philosophical works on psychology and epistemology. The theoretical framework is grounded in Lakoff and Johnson’s Conceptual Metaphor Theory, which understands metaphor not merely as a literary device but as a fundamental cognitive structure shaping human thought.

Within this framework, metaphors are analyzed within networks of interrelated concepts, and meaning is generated not from isolated terms but from the relations between source and target domains. The research proceeded through the following stages: (1) identification of key metaphors pertaining to the soul and body in the ode; (2) examination of



traditional and contemporary interpretations of the “cage” metaphor; (3) analysis of the relationship between this metaphor and Avicenna’s concepts of body, soul, perception, and knowledge; and (4) reconstruction of the metaphor’s meaning within a coherent conceptual model.

Results

The findings of this research indicate that the conventional interpretation of “cage = body” faces several fundamental problems. First, in Avicenna’s philosophical system, the body is a condition of possibility for perception and the initiation of rational motion; it cannot, therefore, be regarded as a mere obstacle to or prison of the soul.

Second, a network analysis of the ode’s metaphors demonstrates that the “cage” acquires meaning through its conceptual linkage with notions such as habit (‘ādah), occupation (Ishtighāl), attachment (Ta’alluq), and heedlessness (Ghافل). On this basis, the “cage” is a metaphor for a specific epistemic condition in which the soul becomes preoccupied with the body and its exigencies, thereby restricting the horizon of intellective and intuitive perception. In this reading, the body is not in itself a cage; rather, it is the mode of the soul’s attachment to and occupation with the body that assumes a cage-like function.

A further significant finding is that this interpretation permits the simultaneous articulation of the body’s positive and negative roles: the body serves as an instrument of perception at one level, yet becomes an obstacle to the soul’s epistemic transcendence at another level when preoccupation with it predominates. Thus, the apparent contradiction in earlier interpretations is resolved.

Conclusions

This study has demonstrated that a re-reading of the “cage” metaphor in al-Qaṣīdah al-‘Ayniyyah through the lens of Conceptual Metaphor Theory yields a more coherent and philosophically robust interpretation. On this reading, the “cage” signifies not the material body as such, but rather the soul’s state of preoccupation with the body and its epistemic consequences. This interpretation is more consistent with Avicenna’s psychology and epistemology and avoids reducing the metaphor to a simple, univocal signification.

Theoretically, this research shows that the analysis of philosophical metaphors without attention to their conceptual networks can lead to fundamental misinterpretations. Methodologically, the application of Conceptual Metaphor Theory to classical Islamic philosophical texts opens new horizons for interdisciplinary research. New questions raised by this study concern the possibility of re-examining other anthropological metaphors in Islamic philosophical texts from an epistemological perspective.

Authors’ Contributions

The principal research was carried out by the corresponding author, with the supervising authors serving in advisory and supervisory roles.



Data Availability Statement

No data are available.

Ethical Considerations

The authors have refrained from any form of fabrication, falsification, plagiarism, or research misconduct.

Funding

This article has not received any financial support from governmental, commercial, or non-profit funding bodies.

Conflict of Interest

The authors declare no conflicts of interest in the preparation of this article.

Declaration of Generative AI and AI-Assisted Technologies in the Writing Process

During the preparation of this work, the authors used Gemini for translation of certain sources, ChatGPT for clarifying and elaborating a paragraph, and DeepSeek for identifying grammatical weaknesses and exploring potential strengths and weaknesses of the article. The generated content was subsequently reviewed, edited, and approved by the authors, who take full responsibility for the final version.



بازخوانی انتقادی استعاره مفهومی «قفس» به مثابه بدن با نگاهی به بیت دهم قصیده عینیه

✉ اسما اسحاقی نسب^۱ | عین‌الله خادمی^۲ | عبدالله صلواتی^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. رایانامه: esaghinasab.asma@yahoo.com
۲. استاد، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. رایانامه: e_khademi@ymail.com
۳. استاد، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. رایانامه: a.salavati@sru.ac.ir

چکیده

این پژوهش به بازخوانی انتقادی استعاره مفهومی «قفس» در بیت دهم قصیده عینیه ابن سینا می‌پردازد. با وجود اجماع گسترده مفسران بر تفسیر «قفس» به مثابه بدن مادی، این تفسیر با جایگاه دوگانه بدن در نظام علم‌النفس سینوی که بدن را هم‌زمان موعین و مانع نفس می‌داند، ناسازگار بود. بنابراین، پرسش اصلی این تحقیق آن است که، با فرض این ناسازگاری، «قفس» در این بیت استعاره از چیست و چگونه می‌توان این تعارض ظاهری را حل کرد؟ دستاوردهای این پژوهش نشان می‌دهد که «قفس» نه بازنمای خود بدن، بلکه استعاره‌ای مفهومی از «مشغولیت نفس به بدن» و موانع معرفتی برآمده از این اشتغال است. این بازتعریف، با تحلیل نظام‌مند نگاهت‌های استعاره‌ای و با اتکا به خوانشی شبکه‌ای از آثار ابن سینا، ناسازگاری مذکور را مرتفع می‌سازد و امکان درکی هماهنگ‌تر از جایگاه بدن در اندیشه او فراهم می‌آورد. در نهایت با ردیابی خاستگاه این استعاره و مقایسه آن با سنت‌های فکری پیشین، این نتیجه حاصل می‌شود که خوانش حاضر نه تقلیدی از سنت‌های افلاطونی و نوافلاطونی، بلکه بازآفرینی خلاقانه و مبتنی بر دستگاه فلسفی مستقل ابن سینا است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۱۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۸/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۲/۳

کلیدواژه‌ها

ابن سینا، قصیده عینیه، استعاره مفهومی، قفس، بدن، معرفت‌شناسی، مشغولیت نفس.

استناد: اسحاقی نسب، اسما؛ خادمی، عین‌الله؛ صلواتی، عبدالله. (۱۴۰۴). بازخوانی انتقادی استعاره مفهومی «قفس» به مثابه بدن با نگاهی به بیت دهم قصیده عینیه. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰(۳۶)، ۷-۴۰. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7591.1661>





مقدمه

قصیده عینیه یکی از اشعار منتسب به ابن سینا است (خلیف، ۱۹۷۴، صص. ۱۳۱، ۱۳۲) که در تحقیقات مدرن به عنوان اثری حاشیه‌ای یا فرعی از ابن سینا شناخته می‌شود؛ به طور مثال سلیمان دنیا در مقدمه خود بر اشارات درباره قصیده عینیه می‌نویسد:

” شعر ابن سینا درباره روح صرفاً تصویری از روحی محبوس در قفس است و دارای عمق فلسفی ویژه‌ای نیست، بلکه بیشتر بازتابی خام و ناپخته از آموزه‌های نوافلاطونی است (Hawi, 1974, p. 268).

در کنار چنین ادعاهایی، برخی دیگر معتقدند اصالت قصیده عینیه هرگز به طور جدی مورد تردید قرار نگرفته است (De Smet, 2002, p. 6). میشو نیز این قصیده را در زمره آثاری می‌داند که بی شک متعلق به ابن سینا است (Madelung & Mayer, 2015, p. 33). گفته می‌شود که این شعر از بسیاری جهات نسخه کوچک شده رساله الطیر است (Stroumsa, 1992, p. 196). از این منظر می‌توان این قصیده را در شمار آثار تمثیلی ابن سینا به حساب آورد. یکی از دلایل اهمیت این شعر رویکردهای متفاوت مفسران به آن بوده است. به عبارت دیگر این شعر در پارادایم‌های متفاوتی بررسی شده است.

بیت دهم این قصیده کانون اصلی این پژوهش است. ما بنا داریم به بازخوانی استعاره مفهومی «قفس» در این بیت پردازیم، بیتی که در متن قصیده به این صورت مورد اشاره قرار گرفته است:

اذ عاقها الشرک الکثیف و صدها قفس عن الایح الفسیح المربع

(رئوفی مهر و آشتیانی، ۱۴۰۳، ص. ۲۴)

اما استعاره‌های مفهومی چه هستند؟ ابن سینا در ساختاردهی تمثیل‌های خود (از جمله قصیده عینیه) به طور گسترده‌ای به استعاره متکی است (Heath, 1992, p. 176). استعاره‌ها (بیان‌هایی) تصادفی نیستند؛ بلکه نظام‌های منسجمی هستند که تجربه و مفهوم‌سازی ما را هدایت می‌کنند (Lakoff & Johnson, 2008, p. 42). به عبارت دیگر، استعاره‌ها بیانی خلاقانه هستند که فیلسوف برای پیگیری نظرات فلسفی خود به آن روی می‌آورد (Heath, 1992, p. 161). استعاره‌ها می‌توانند دیدگاه‌های جدیدی را ایجاد کرده و بانی تحولاتی جدید باشند؛ از این



منظر، استعاره یک چهره زبانی با قدرت خارق العاده است که وقتی قدرت آن به کار گرفته شد، بازگشت به روش‌های پیش از استعاره غیرممکن است (Heath, 1992, p. 186).
 استعاره «بدن به مثابه قفس» یکی از این استعاره‌های قدرتمند است. در فایدون، سقراط در پاسخ به سؤال کبس، از استعاره زندان برای بدن استفاده می‌کند (Barnes & Gallop, 2002, p. 32).
 گفته می‌شود که این استعاره به تصور ارفی از بدن اشاره دارد (Nightingale, 2021, p. 151). این تصویر متضمن چه نگاهت‌هایی است؟
 در توضیح واژه نگاهت^۱ زولاتان کوچش می‌گوید:

” در خصوص رابطه استعاری تاکنون از کلمه درک کردن استفاده کرده‌ایم. اما اینکه یک مفهوم به وسیله مفهوم دیگر درک می‌شود، به این معناست که مجموعه‌ای از تناظرات سیستماتیک میان حوزه منبع (مبدأ) و حوزه هدف (مقصد) وجود دارد که به طور مثال در استعاره «بدن زندان است» به این صورت عمل می‌کند که عناصر مفهومی تشکیل دهنده زندان را با بدن مطابقت می‌دهد. به این تناظرها نگاهت گفته می‌شود (Kovecses, 2010, p. 6).

در نگاهت «بدن به مثابه زندان»، بدن شر (مطلقاً) است که هرگز به روح یا نفس اجازه نمی‌دهد به اندازه کامل به نیت خود که دست‌یابی به حقیقت است دست یابد (Schwarz, 2000, p. 269). به عبارت دیگر، بدن مکان محدود و محصور است که آزادی را از آن سلب می‌کند.

با وجود آنکه قصیده عینیه در پارادایم‌های متفاوتی تفسیر شده است (Pereira, 2010, p. 220). وجه مشترک این پارادایم‌ها این است که همگی قائل‌اند که «قفس» استعاره از بدن است. چنانچه پارادایم را باور مشترکی بدانیم که محل اجتماع یک جامعه علمی است (Kuhn, 1996, p. 176)، توافق تمامی پارادایم‌ها بر اینکه قفس استعاره از بدن است، حاکی از یک اجماع فراپارادایمی است که نیازمند بازنگری و تعمیق است.

بدن در فلسفه ابن سینا کارکردی دوجهبی دارد: از یک طرف ابزار کمکی نفس در عبارت «تستعین بالبدن» (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص. ۱۹۷) است. از طرف دیگر مانع اتصال نفس در عبارت

«تعوق عن الاتصال» (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص. ۱۷۷) است. بر مبنای همین دوجوهی بودن است که قفس نمی‌تواند استعاره از بدن باشد، چراکه وجه مثبت ندارد؛ به این معنا که بدن در علم النفس ابن سینا صرفاً مانع و قید نیست، بلکه بستر کسب معرفت و کمال نیز هست. سؤال این است: چه پاسخی در خصوص این ناسازگاری وجود دارد؟ قفس در قصیده عینیه دقیقاً استعاره از چیست؟

به نظر می‌رسد ریشه این انتساب نوافلاطونی به قصیده عینیه به رساله‌ای به نام رساله مفیده فی ایضاح ملغز القصیده ابن ولید از رهبران اسماعیلیه شاخه طیبی یمن برمی‌گردد. مقاله «یک تفسیر اسماعیلی بر قصیده نفس» توسط مادلونگ شرح شده است (Madelung, 2005, p. 157). مادلونگ در این اثر نشان می‌دهد که چگونه قرائت اسماعیلی با تمرکز بر سیر نزول و صعود نفس به عنوان منشأ اصلی تفسیر قصیده به مثابه متنی با صبغه کاملاً نوافلاطونی عمل کرده است. این مقاله سیزدهمین مقاله از کتاب *Reason and Inspiration in Islam* است.

کریستوفر دوسون در خصوص اسماعیلیه به این نکته اشاره می‌کند که اسماعیلیه نظامی باطنی و رازآلود با تلفیق اندیشه فلسفی نوافلاطونیان ساختند (Dawson, 1954, p. 158). بر مبنای همین اذعان، مسلماً اندیشه‌های نوافلاطونی بر تفسیر ابن ولید از قصیده عینیه تأثیرگذار بوده است. در کنار این تفسیر باطنی کیهان‌شناختی مرسوم از قصیده عینیه، تفسیر کمتر شناخته شده دیگری متعلق به بارون کارا دی ووکس وجود دارد که این شعر را در پارادایم معرفت‌شناختی نه کیهان‌شناختی شرح کرده است (De Vaux, 1899, p. 175).

ما بر آنیم که با حفظ پارادایم معرفت‌شناختی کارا دی ووکس، منتهی با تغییر رویکرد از «رابطه نفس و بدن» به «موانع معرفتی»، نگاهی مجدد به استعاره قفس در قصیده عینیه بیندازیم و با نگاهی شبکه‌ای به مجموعه آثار فلسفی ابن سینا روشن کنیم که قفس چگونه تفسیر می‌شود.

۱. توجیه روش شناختی چارچوب نظری: اعتبار استعاره از منظر منطق شعر ابن سینا

نوآوری این پژوهش در به‌کارگیری نظریه استعاره مفهومی در تفسیر متن سینوی مستلزم توجیه فلسفی است تا ابهام روش شناختی درباره ناسازگاری زبان فلسفه (حوزه برهان) و زبان استعاره (حوزه خیال) مرتفع گردد. ما این چالش را با استناد به نظام منطقی خود ابن سینا پاسخ می‌دهیم.



ابن سینا قیاس را دارای پنج صنعت می‌داند که شعر (قیاس شاعرانه) یکی از آنها است و دارای ساختار و معیارهای متمایزی نسبت به برهان است:

۱. قیاس شاعرانه به مثابه یک ساختار منطقی کامل: ابن سینا صراحتاً انواع قیاس‌ها (شامل جدلی، خطابی و شاعرانه) را به دلیل ساختار مشترکشان واجد منطق قیاسی دانسته و بیان می‌کند که برای معتبر بودن باید «موازی با قواعد و رویه‌های برهانی باشند که یک قیاس را می‌سازند» (Kemal, 2012, p. 112). لذا قیاس شاعرانه یک ساختار رها و بی‌نظم نیست بلکه یک ساختار صوری و منطقی معتبر برای زبان استعاری است.

۲. لذت و شگفتی به مثابه معیار کمال شاعرانه: درحالی‌که قیاس برهانی کمال خود را از بدیهیات می‌گیرد؛ قیاس شاعرانه فاقد چنین اصول یقینی است. ابن سینا در این حوزه، معیار کمال و جلوگیری از تسلسل را تجربه درونی قرار می‌دهد. تجربه شگفتی (به مثابه تصدیق مقدمات) و لذت ناشی از هماهنگی عناصر شعر، حدود و ثغوری برای امکان ترکیب اصطلاحات تعیین می‌کند. در این چارچوب «پدید آمدن لذت نشان می‌دهد که آمیختگی اصطلاحات فاقد گسترش نامتناهی است و بدین ترتیب تهدید بی‌کمالی رفع می‌شود» (Kemal, 2021, p. 116).

۳. کفایت: میزان کفایت یک قیاس شاعرانه را می‌توان بر اساس درجه لذت و شگفتی‌ای سنجید که در مخاطب ایجاد می‌کند (Kemal, 2012, p. 117). بنابراین قیاس شاعرانه اعتبار خود را نه از صدق و حقیقت، بلکه از هماهنگی و تأثیر زیباشناختی در نفس کسب می‌کند (Kemal, 2012, p. 118). تحلیل استعاره در پژوهش حاضر دقیقاً کشف و بازنمایی این رابطه هماهنگی میان مفهوم «قفس» (به مثابه مشغولیت نفس) و شبکه علم‌النفس سینوی است.

۴. ابن سینا در بخش منطق اشارات و تنبیهات از «اشاره» استفاده می‌کند، به این معنا که انتظار دارد خواننده با مشاهده «اشکال قیاسی» خود به نتایج دست یابد (Kemal, 2012, p. 112). مقاله حاضر با تحلیل استعاره قفس در چارچوب قواعد قیاس شاعرانه، یعنی تناسب، تضاد و هماهنگی، در واقع نوعی «نمایش عملی» از همان رویکردی را فراهم می‌کند که ابن سینا برای تبیین نتایج نظری خود به آن اتکا می‌کند. این پژوهش نه تلاشی برای تحمیل یک چارچوب بیرونی، بلکه مطالعه‌ای موردی و منطبق با منطق شعر سینوی است که امکان سنجش اعتبار درونی تحلیل استعاری را فراهم می‌کند.

۲. پیشینه پژوهش

قصیده عینیه ابن سینا، با وجود ایجاز و اشتغال بر مضامین پیچیده تمثیلی، در سنت تفسیری خود شاهد رویکردهای مختلفی بوده است که عمدتاً در دو پارادایم کلان کیهان‌شناختی و معرفت‌شناختی قابل دسته‌بندی هستند.

(۱) **تفسیرهای کیهان‌شناختی:** این دسته از تفسیرها، قصیده را روایتی از سیر نزول و صعود نفس در مراتب هستی می‌دانند و خود دو خوانش دارند:

الف) باطنی - رمزی: نخستین و مشهورترین تفسیر از این دست، متعلق به ابن ولید، از رهبران اسماعیلیه یمن، است. وی در رساله‌ای با عنوان الرسالة المفیده فی ایضاح ملغز القصیده به شرح باطنی قصیده پرداخته است (Madelung, 2015, p. 175). و «قفس» را استعاره‌ای از بدن مادی و تاریکی می‌داند که نفس را در خود حبس کرده و مانع بازگشت آن به عالم نورانی و اصیل خویش (عالم عقل) می‌شود (Madelung, 2015, p. 139). این خوانش بر بسیاری از تفسیرهای سنتی در حوزه ادبیات عربی و فارسی سایه افکنده است.^۲

ب) باطنی-پدیدارشناختی: هانری کربن با رویکردی پدیدارشناختی به تمثیل‌های ابن سینا می‌پردازد و اگرچه مستقلاً به تحلیل قصیده عینیه پرداخته، اما در تحلیل نماد «پرنده» به عنوان رمز نفس، بر تجربه عروج روح و سیر و سلوک عرفانی تأکید می‌ورزد. از منظر وی، استعاره‌هایی چون قفس، پرنده و عروج، بازتاب تجربه‌های درونی سالک در مسیر رهایی از جهان مادی هستند (Corbin, 1954, p. 178).

۲. از جمله: مقاله «داستان‌های رمزی در اندیشه ابن سینا» نوشته حسین گدازگر در سال ۱۳۷۱ در نشریه کیهان؛ مقاله «ساختار گنوسی قصیده عینیه» نوشته جلالی در سال ۱۳۸۴ در فصلنامه علمی هستی و شناخت؛ مقاله «مقایسه قصیده ابن سینا با بیژن و منیژه فردوسی» نوشته علیرضا جلالی در سال ۱۳۸۴ در نشریه پیک نور؛ ترجمه «قصیده عینیه» متعلق به محمد زوفی مهر در سال ۱۳۸۵ در نشریه ادبی حافظ مهر؛ مقاله «النهج المستقیم علی طریقه الحکیم» (شرح قصیده عینیه) نوشته جمال‌الدین بحرانی در سال ۱۳۸۶ در فصلنامه پژوهشی اقوام و مذاهب؛ مقاله «نمادنگاری قصیده عینیه ابن سینا و بازتاب آن در اندیشه عرفانی مسلمانان» در فصلنامه علمی و پژوهشی زبان و ادب فارسی در سال ۱۳۸۸؛ مقاله‌ای با نام «مبنای فکری ابن سینا در شکل‌گیری قصیده عینیه» نوشته علیرضا میرزاحمد در سال ۱۳۸۹ در کهن‌نامه ادب پارسی؛ مقاله «پژوهشی پیرامون عینیه ابن سینا و نی‌نامه مولانا» توسط سمیع‌زاده در سال ۱۳۹۰ در نشریه لسان مبین؛ مقاله «بررسی تطبیقی دو قصیده عرفانی عینیه ابن سینا و علی طریق ارم نسیم عریضه» نوشته سیفی و لطفی در سال ۱۳۹۱ در فصلنامه لسان مبین؛ مقاله «سنجش محتوایی و ساختاری دو قصیده عینیه ابن سینا و عینیه محمدرضا حکیمی» نوشته سیاوشی و قربانی در سال ۱۳۹۷ در نشریه نقد ادبی و سبک‌شناسی؛ مقاله «تمثیل‌های رابطه نفس و بدن: تحلیل و تطبیق» نوشته احمد شهگلی در سال ۱۴۰۰ در نشریه الهیات تطبیقی؛ مقاله «حکایت هجران از ورقاء تا طوطی: بررسی مقایسه‌ای مقوله هبوط روح در قصیده عینیه ابن سینا و مثنوی طاق‌دیس ملااحمد نراقی» نوشته اسدی، نظریانی و مظفری در سال ۱۴۰۱ در مجله شعرپژوهی بوستان ادب دانشگاه شیراز.



کیهان‌شناختی اسلامی با همین رویکرد قصیده را توصیفی از انسان سرگردان در جهان مادی می‌داند که باید مسکن اصلی خویش را به یاد آورد (Nasr, 1978, p. 178).

(۲) تفسیر معرفت‌شناختی: در مقابل خوانش‌های کیهان‌شناختی، رویکرد دیگری وجود دارد که تمرکز خود را به جای مباحث کیهان‌شناختی، بر مباحث معرفت‌شناختی قرار می‌دهد. پیش‌گام این رویکرد بارون کارا دی ووکس است که تفسیر خود بر قصیده عینیه را بر مسئله معرفت‌شناختی رابطه نفس و بدن متمرکز ساخته است. این تفسیر در *Journal Asiatique* منتشر شده است (De Vaux, 1899, p. 157).

دی وو درصدد است که در تفسیر قصیده عینیه از اصول مبانی فلسفی ابن سینا دور نشود. در نسخه مورد تفسیر توسط دی وو به جای «قفس» کلمه «نقص» ثبت شده است و او «قفس/نقص» را نه خود بدن بلکه استعاره از ضعف‌ها و نقص‌های ناشی از تعلقات مادی می‌داند که نفس را از رسیدن به کمال بازمی‌دارد.

در دوران معاصر، پیتر هیث در کتاب «تمثیل و فلسفه در آثار ابن سینا» با تحلیل رساله الطیر و قصیده عینیه، همین مسیر معرفت‌شناختی را پی می‌گیرد و استعاره‌های تمثیلی ابن سینا را به عنوان ابزاری فلسفی برای پیشبرد مفاهیم پیچیده نفس‌شناسی بررسی می‌کند (Heath, 1992, p. 92).

در پژوهش‌های داخلی نیز آثاری مانند مقاله «پبله و پروانه و یا مرغ و قفس: ارزیابی تطبیقی دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا در باب رابطه نفس و بدن» توسط مقربی و حسامی فر، سال ۱۳۹۳ در نشریه خردنامه صدرا منتشر شده است.

«بررسی تعامل نفس و بدن در سیر کمال نفس از نظر ابن سینا با محوریت قصیده عینیه» توسط خادمی، قنواتی، ابراهیمی، و اسحاقی نسب در سال ۱۴۰۳ در نشریه حکمت سینوی چاپ شده است. در این مقاله نیز تلاش شده تا با رویکردی معرفت‌شناختی به رمزگشایی از استعاره‌های این قصیده پرداخته شود.

۳. خلا پژوهشی و هدف مطالعه حاضر

با وجود این پیشینه، تمرکز اکثر تفسیرها - حتی تفسیر معرفت‌شناختی کارا دو ووکس - بر شناسایی

مصادیق استعاره «قفس» (اعم از «بدن» یا «تعلقات جسمانی») بوده است، بدون آنکه مکانیزم عمل این مانع به طور دقیق تبیین گردد. دی ووکس هرچند به درستی «تعلقات جسمانی» را به جای خود «بدن» به عنوان منبع محدودیت معرفی می‌کند، اما از توضیح این نکته بازمی‌ماند که این تعلقات دقیقاً چگونه و از چه مجرای نفس را از «اوج فسیح» بازمی‌دارند. این پژوهش با پذیرش چارچوب کلی معرفت‌شناختی دوو و هیث، اما با تصحیح و توسعه آن، استدلال می‌کند که مسئله اصلی، صرف وجود بدن یا حتی تعلقات جسمانی نیست، بلکه «وضعیت و کیفیت نفس با این تعلقات» است؛ یعنی «مشغولیت مفرط و غفلت‌آور نفس به بدن». بنابراین، این مطالعه در پی آن است تا با عبور از تفسیرهای صرفاً کیهان‌شناختی و نیز تفسیرهای معرفت‌شناختی متمرکز بر «رابطه نفس و بدن»، به خوانشی جدید از استعاره «قفس» به مثابه «موانع معرفتی برآمده از فرایند اشتغال به بدن» دست یابد و از این رهگذر، ناسازگاری موجود بین تفسیر رایج از قصیده و آموزه‌های دوسویه علم النفس سینوی را مرتفع سازد.

۴. بیت دهم قصیده عینیه

اذ عاقها الشکر الکثیف و صدها قفص^۳ عن الراج الفسیح المربع
از آنجا که مرکز ثقل پژوهش ما رمزگشایی استعاره‌های بیت دهم قصیده عینیه است، شایسته است اشاره‌ای به مضمون و محتوای این بیت شود، زمانی که «شکر کثیف» باز داشت و «قفس» از «اوج فسیح» منع کرد.

نگاهی به اجماع فرایارادایمی قفس به مثابه بدن

ابن ولید و استعاره قفس: ابن ولید در رساله مفید در ترجمه مصرع مزبور می‌گوید:
و آن‌گاه شکل متراکم او را بازداشت و مانع شد، قفسی در برابر قله بلند و وسیع... ایشان در بیت مذکور به بدن متراکم و تاریک اشاره دارد که روح به آن پیوسته و به قاب تاریکی که با آن درهم‌تنیده شده بود، بنابراین در درون خود فرورفته بود، به گونه‌ای که او را از بازگشت به جهان شریف خویش و از بازگشت به جایگاه شایسته‌اش - هم روشن و هم ظریف - که از آن جدا شده بود، بازمی‌داشت (Madelung, 2015, p. 39).

آنچه روشن است این است که برای ابن ولید قفس استعاره از بدن مادی است.

۳. هر دو نگارش «قفس» و «قفص» برای این واژه در منابع ثبت شده است.



مادلونگ تفسیر ابن ولید از قصیده عینیه را تحت عنوان «رساله مفید» به پیوست کتاب خود با عنوان تمثیل ابن سینا درباره نفس: یک تفسیر اسماعیلی از قصیده عینیه افزوده است (Madelung, 2015, p. 117). وی در خصوص قفس به این نکات اشاره می‌کند که نماد قفس روح (نفس) که در قصیده عینیه استفاده شده است، به طور طبیعی از استعاره گسترده پرنندگان ناشی می‌شود و همچنین توسط بخش ساختاری بدن (قفس می‌تواند به معنای سینه یا قفسه سینه باشد، محدودکننده قلب). این استعاره برای تجسم نیز ریشه‌های عمیقی در افلاطون‌گرایی دارد، در گفت‌وگوی فایدون افلاطون، سقراط کسی را که روحش به فلسفه بیدار شده است، به زندانی تشبیه می‌کند که از قفس خود بیرون را نگاه می‌کند (Madelung, 2015, pp. 37-38).^۴

گربین و استعاره قفس: همان‌طور که سابقاً ذکر شد هانری کربین^۵ در کتاب خود پیرامون رسایل تمثیلی ابن سینا به قصیده عینیه به صورت مجزا اشاره‌ای نکرده است؛ لذا برداشت ما برگرفته از مطالبی است که در ذیل «پرنده به مثابه نماد» مطرح شده است (Corbin, 1954, p. 178). گربین با توجه به رویکرد پدیدارشناختی خاص خود^۶ استعاره قفس را با استفاده از گروهی از استعاره‌های پیرامون آن مانند «عروج آسمانی و پرنده» تبیین می‌کند، با تأکید بر اینکه این نمادها در تجربه‌های عرفانی به کرات تکرار می‌شوند و به این بیان از افلاطون منتقل می‌شود که روح پادشاه وقتی کاملاً بالدار باشد، مانند پرنده به آسمان پرواز می‌کند و بر فراز جهان می‌چرخد. این توصیف ارواح الهی است؛ اما ارواح زمینی به زمین سقوط می‌کنند. نکته مدنظر پژوهش ما همین استناد کربین به این بیان افلاطون است که درحالی‌که روح الهی همیشه بدن دارد، بدنش آتشین و نورانی است، اما روح انسان‌های معمولی در بدنی زمینی و سنگین گیر کرده است (Corbin, 1954, p. 179).

کارا دی ووکس و استعاره قفس: وی در تبیین بیت دهم می‌گوید:

۴. مادلونگ ادامه می‌دهد که: «مقایسه مشهور و مرتبط نزدیک افلاطون، از بازی با کلمات او یا به عبارت بهتر «ریشه‌شناسی معنایی» او ناشی می‌شود که کلمات یونانی سوما (بدن) و سما (قبر) را به هم پیوند می‌دهد و این نیز با تصویر قصیده همخوانی دارد؛ که در آن ابن سینا به نظر می‌رسد از کل قلمرو مادی و تحت قمر، به عنوان گورستان -- از مضامین مورد توجه گربین در شرح وی بر آثار تمثیلی ابن سینا -- و محل نگهداری اجساد سخن می‌گوید، که به زودی به آنجا فرار می‌کند، زمانی که او می‌آید تا همه کسانی را که به عنوان متحد قبرها باقی می‌مانند، بدون مراسم تدفین پشت سر بگذارد. روح به این مکان بیماری تعلق ندارد و نباید با آن هم‌ذات‌پنداری کند.» (Madelung, 2015, p. 38).

5. Henry Corbin

۶. لازم به ذکر است که قرائت خاص گربین از «مفهوم پدیدارشناسی» در کتاب *The Concept of Comparative Philosophy* آمده است (۱۹۸۱).



” در پیوندهای جسمانی مانند پرنده در دام شکارچی نگه داشته می شود. این ضعف که مانع رسیدن او به اوج می شود، از وابستگی هایش به بدن و از نقص های ماده ناشی می شود. مکانی که شاعر با این تصاویر زیبایی «اوج وسیع» و «چراگاه» به آن اشاره می کند همواره جهان روحانی است (De Vaux, 1899, p. 170).

در این بیت ما با دو مضمون مواجه هستیم: یکی این است که روح در بدن همچون پرنده ای است که گرفتار شده است و دوم این است که تمام ضعف های جسمی روح یا نفس مانع رسیدن آن به کمال و آسمان می شود.

به این معنا که محدودیت های جسمانی وابستگی روح به بدن است که او را از مسیر تکامل بازمی دارد. همان طور که مشخص است قفس به زعم کارا دی ووکس استعاره از نقص های مادی است.

حوزه مبدأ	حوزه مقصد (بدن)	وجه نگاشت
۱. زندانی شده (پرنده درون قفس)	روح (نفس) پرنده	روح که ذاتاً آزاد است، درون قفس محبوس است.
۲. جسم فیزیکی (میله ها، دیوارها)	بدن (استخوان ها، پوست، اعضا)	همان طور که قفس منطقه غیرقابل نفوذی ایجاد کرده است، ساختار بدن نفس را درون خود محبوس کرده است.
۳. محدودیت و انحصار فضای حرکتی	محدودیت فیزیکی و غریزی بدن	همان گونه که قفس فضای حرکت پرنده را به شدت محدود می کند، بدن نیز با نیازهای غریزی، بیماری، خستگی و مرزهای فیزیکی خود، نفس را از تجربه آزادی مطلق بازمی دارد.
۴. جنس قفس (فلز سرد، چوب خشک)	مادیت سنگین و کثیف بدن	همان گونه که قفس از ماده ای غیرطبیعی و خشن ساخته شده که با طبیعت لطیف پرنده در تضاد است. بدن نیز به عنوان عنصری «کثیف» (مادی، خاکی و سنگین) در مقابل روحی لطیف، نوری و ملکوتی قرار می گیرد.

نگاشت های بدن به مثابه «قفس»

بازخوانی انتقادی استعاره «قفس» در بیت دهم قصیده عینییه، حاکی از آن است که این استعاره در بافتار شعر، صرفاً در نقش یک بازنمایی یک وجهی و کاملاً منفی از بدن عمل می کند. نگاشت های نظام مند از حوزه مبدأ «قفس» به حوزه مقصد «بدن» به وضوح نشان می دهد که این استعاره تماماً بر مفاهیم محدودیت، حبس و محرومیت تأکید دارد.



عناصر تشکیل دهنده قفس، از جمله میله‌ها به‌گونه‌ای نگاشت شده‌اند که بر مادیت سنگین، بازدارندگی فیزیکی و محصوریت بدن دلالت می‌کنند. این تفسیر با اجماع فرایارادایی مفسران، اعم از باطنی (مانند ابن ولید) و معرفت‌شناختی (مانند کارا دی ووکس)، همسو است که همگی «قفس» را نماد بازدارنده‌ای می‌دانند که نفس را از رسیدن به «اوج فسیح» (اوج فراخ و بیکران) منع می‌کند. حتی در تفسیر کارا دی ووکس که نسخه بدلی «نقص» را به جای «قفس» می‌خواند، این مفهوم به «ضعف‌ها» و «نقص‌های ناشی از ماده» اشاره دارد که همچون مانعی عمل می‌کنند. بنابراین، در خود ساختار استعاری این بیت، بدن نه به مثابه ابزار یا همکار، بلکه منحصرراً به مثابه زندان، مانع و عامل محرومیت از آزادی و کمال معرفتی بازنمایی شده است. این در حالی است که جایگاه بدن در ابن سینا یک وجهی و منفی نیست.

جایگاه دووجهی بدن در علم النفس ابن سینا

در علم النفس ابن سینا این جایگاه دووجهی این صورت ترسیم می‌شود: نفس «محتاج» به بدن است در عین اینکه بدن «مُبعد» نفس است (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص. ۲۱۰).^۷ نفس به واسطه بهره‌مندی از بدن «نافع» است؛ اما لازمه گذر از عقل بالقوه به بالفعل نیازمند گذر از بدن، مشغله‌های آن به مثابه «عائق» است (ابن سینا، ۱۹۵۳، ص. ۲۰). نفس نیازمند استعانت بدن است؛ اما آن وقت که مستغنی باشد، بدن تبدیل به ضرر و مانع می‌شود به نحوی که نفس را از مقصود خویش باز می‌دارد (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص. ۴۰). در ادامه تحلیل استعاره «قفس» و با هدف تبیین دقیق‌تر جایگاه بدن در نظام فلسفی ابن سینا، به بررسی نظام‌مند استعاره‌های دووجهی بدن می‌پردازیم. این استعاره‌ها به خوبی نشان می‌دهند که چگونه بدن در اندیشه ابن سینا هم‌زمان دارای نقش ایجابی و سلبی است.

بررسی استعاره‌های دووجهی «بدن» در ابن سینا

در علم النفس ابن سینا، بدن در قالب شبکه‌ای از استعاره‌های به هم پیوسته مفهوم‌پردازی شده که هریک وجوه مختلف رابطه نفس و بدن را نشان می‌دهند. بر پایه بررسی آثار ابن سینا می‌توان مهم‌ترین استعاره‌های دووجهی را به شرح زیر تبیین کرد:

۷. «العقل ليس عجزه عن تصور الأشياء التي هي في غاية المعقولية والتجريد عن المادة لامر في ذات تلك الأشياء، ولا لامر في غريزة العقل، بل لاجل ان النفس مشغولة في البدن بالبدن، فتحتاج في كثير الامور الى البدن، فيبعدها البدن عن افضل كمالاتها.»



- الف) آلت و ابزار (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص. ۲۰۳).^۸
 ب) مرکب و یا دابه (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص. ۸۹).
 ج) لباس^۹ و یا مترادف‌های معنایی ملابسه (ابن سینا، ۱۹۷۸، ص. ۷۱).
 د) مکاسب (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص. ۴۱).
 ه) مملکت و وطن (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۹۰).^{۱۰}
 می‌توانیم این استعاره‌ها را در قالب یک جدول تنظیم کنیم.

وجه سلبی	وجه ایجابی	استعاره
بدن به منزلهٔ محدودکننده دامنه فعالیت نفس	بدن واسطه تحقق افعال نفس است	۱. ابزار و آلت
بدن به مثابهٔ عاملی که سیر تکامل نفس را کند می‌کند	بدن به منزلهٔ حرکت نفس در سفر دنیوی	۲. مرکب و دابه
بدن به مثابهٔ حجابی که مانع اتصال نفس به مبادی عالییه می‌شود	بدن به منزلهٔ پوشش نفس در طبیعت	۳. لباس و کسوه
بدن به مثابهٔ عاملی که نفس را به خود مشغول و از فعالیت اصلی‌اش دور می‌کند	بدن به منزلهٔ قلمرو حکمرانی نفس و میدان آزمایش آن	۴. مملکت و وطن

بررسی آثار ابن سینا نشان می‌دهد که او برای تبیین رابطهٔ دیالکتیکی نفس و بدن، از شبکه‌ای به هم پیوسته از استعاره‌ها بهره برده است؛ هریک از این استعاره‌ها به وجهی از این رابطهٔ دوسویه - که در آن بدن هم‌زمان مُعین نفس و مانع آن است - اشاره می‌کنند. این کثرت و تنوع استعاری خود گواهی است بر پیچیدگی این رابطه و ناکافی بودن هر تفسیر یک‌سویه (مانند تفسیر قفس به مثابهٔ بدن) برای فهم عمق اندیشهٔ ابن سینا.

ارائهٔ جایگزین برای استعاره قفس: مشغولیت به بدن و قوای مادون

با توجه به داده‌های به دست آمده از واکاوی شبکه‌ای آثار ابن سینا، می‌توان ادعا کرد که «قفس» نه استعاره‌ای از خود «بدن»، که استعاره‌ای از «اشتغال نفس به بدن» است.

۸. در کاربرد استعارهٔ ابزار برای بدن، ابن سینا وامدار ارسطو است.

۹. «لیست هذه الاعضاء لنا فی الحقیقة الاکالیثیاب التی صارت لردوم لردومها ایانا کالاجزاء منا عندنا».

۱۰. عاملی که باعث ایجاد پیوند میان این دو جوهر متفاوت می‌شود، از نظر ابن سینا امری عرضی به نام عشق (میل غریزی) است (ابن سینا، ۱۹۵۳، ص. ۱۵۳). این حالت عرضی نیز دو وجه مثبت و منفی دارد. وجه مثبتش این است که شرط ضروری حدوث نفس است؛ به این معنی که نفس بودن نفس، به ارتباطش با بدن است (ابن سینا، ۱۹۵۳، ص. ۱۱۳) و وجه سلبی آن هم این است که باعث غفلت نفس در توجه به ذات خود و مبادی عالییه می‌شود.



شواهد این ادعا را می‌توان در سایر آثار ابن‌سینا یافت که بر «مصدود بودن» نفس به دلیل اشتغال به بدن تأکید دارند؛ به‌طور مثال، این عبارت در کتاب اضحویه فی المعاد:

” نفس در این بدن به دلیل اشتغال و میلش به شهوات و شوقش به مقتضیات آن مصدود است و این میل و شوق حالتی راسخ در نفس است.“^{۱۱}

همان‌طور که می‌بینیم واژه «صدها» در بیت دهم قصیده عینیه با واژه «مصدود» در کتاب اضحویه ریشه مشترک دارند. در کتاب اضحویه دلیل مصدود شدن نفس «میل و اشتغال داشتن نفس به بدن مقتضیات آن» معرفی شده است. و در بیت دهم به جای این «میل و اشتغال به بدن» استعاره قفس به کار گرفته شده است.

” مشغولیت به بدن و یا بدن‌مندی نفس یک مانع معرفتی جدی در اتصال نفس انسان عامی به عقل فعال است“^{۱۲} (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص. ۲۱۸).

نفس در این جایگاه عقل بالقوه است.

در مباحثات در تبیین عقل بالقوه چنین می‌خوانیم:

” عقل بالقوه همان عقل بالفعل است جز اینکه به واسطه اشتغالش به بدن از افعالش که همان ادراک معقولات است بازمانده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص. ۸۶).

این اشتغال در قصیده چگونه بازنمایی شده است؟

این اشتغال در خود قصیده و از طریق تقابل واژگانی بازنمایی شده است. در بیت هفتم، علاقه اشتغال با ذکر واژه «علقت» در ابتدای این بیت شکل می‌گیرد.^{۱۳} تفاوت ظریفی بین واژه «علقت» در این بیت، و «اذ عاقها» در بیت دهم^{۱۴} وجود دارد که درخور توجه است.

در حالی که بیت هفتم به شکل‌گیری علاقه اشتغال اشاره دارد، به این معنا که «نفس به بدن مشغول می‌شود» یا به عبارتی «نفس ناطقه مدبر و مصروف بدن می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص.

۱۱. «فان النفس فی هذا البدن مصدود عن درک حقائق الاشياء، لاشتغاله و نزوعه الی شهواته و شوقه الی مقتضياته، و هذا النزوع و الشوق هیئة للنفس ترسخ فیها.»

۱۲. «و مادامت النفس البشرية العامية فی البدن فانه ممتنع علیها ان تقبل العقل الفعال دفعة، بل یكون حالها ما قلنا.»

۱۳. علقت بها ثاء الثقیل فاصبحت / بین المعالم و الطلول الخضع

۱۴. اذ عاقها الشربک الکثیف و صدها / قفص عن الایح الفسیح المربع



۲۰۷)، که امری طبیعی است و لازمهٔ علاقه غریزی میان نفس و بدن است. در بیت دهم این «علق» تبدیل به «عوق» می‌شود. یعنی اشتغال به بدن مانع عقل بالقوه در پرداختن به «ذات خود» و «افعال خاصش» که دریافت معقولات است، می‌شود (ابن سینا، ۱۹۵۳، ص. ۲).^{۱۵} ابن سینا به این مشغولیت‌ها به این صورت اشاره می‌کند:

” شواغل نفس از جهت بدن عبارت‌اند از احساس، تخیل، خشم، ترس، اندوه، شادی، و درد (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص. ۱۹۶).

مادامی که نفس مشغول به تفکر در یک معقول است همهٔ این موارد تعطیل می‌شوند، مگر اینکه این موارد بر نفس غلبه کنند و او را به سمت خود بکشانند.

احساس نفس را از تعقل بازمی‌دارد؛ زیرا نفس بر محسوس متمرکز می‌شود و از معقول غافل می‌گردد؛ علت این امر این است که اشتغال نفس به یک فعل به جای فعل دیگر است و یا جمع این هر دو برایش دشوار است (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص. ۹۴).

بر پایهٔ این بازتعریف بنیادین که «قفس» نه بازنمای خود بدن، که استعاره‌ای از «اشتغال مفرط نفس به بدن و موانع معرفتی برآمده از آن» است، اینک بستر مفهومی لازم برای واکاوی نظام مند نگاشت‌های این استعاره در بافتار بیت دهم قصیده فراهم می‌آید. در واقع، استعاره «قفس» را نباید ناظر به خود بدن یا یکی از قوای آن به تنهایی دانست، بلکه این استعاره ناظر به وضعیتی معرفتی است که در آن نفس، به واسطهٔ مجاذبه حس، تخیل یا شوق، از پرداختن به فعل خاص خود، یعنی تعقل، بازمی‌ماند (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۲۴۶). همان‌گونه که قفس با از میان بردن قدرت پرواز پرنده عمل نمی‌کند، بلکه با مشغول ساختن و محصور کردن او در فضایی محدود مانع پرواز می‌شود، حس، خیال و شوق نیز به مثابه «مانع»، نه از طریق سلب قوه عقل، بلکه از طریق اشتغال و انصراف نفس از ادراک معقولات عمل می‌کنند. قفس در این خوانش، استعاره‌ای از شبکه موانع معرفتی ناشی از اشتغال نفس است، نه استعاره‌ای از بدن به مثابه جوهری صرفاً بازدارنده.

این گذار از پرسش «قفس چیست؟» به پرسش «قفس چگونه عمل می‌کند؟»، مستلزم تحلیل نظام مند نگاشت‌های استعاری است. در این تحلیل، عناصر تشکیل دهنده حوزهٔ مبدأ (قفس)

۱۵. فما معنى العقل بالقوة؟ فان قيل انه بالفعل عقل الا انه معوق عن افعاله باشتغاله بالبدن، فكيف يكون البدن بانفعاله في كثير من الأشياء؟ لانه ان كان ينتفع بالبدن فليس يكفى في أن يكون الشيء عقلا مجردا عن المادة. (ابن سینا، ۱۹۵۳، ص. ۲).



بر مؤلفه‌های حوزه مقصد (مشغولیت‌های بدنی) تطبیق داده می‌شوند تا سازوکار این مانع معرفتی به دقت ترسیم گردد.

بر این اساس، در خوانش پیشرو، برخلاف تفسیر کلاسیک که میله‌های قفس را صرفاً معادل استخوان‌بندی بدن می‌دانست، این عناصر فیزیکی، تجسم‌های استعاری از همان عوامل درونی پیش‌تر برشمرده شده به شمار می‌روند: احساسات غلبه‌کننده، تخیلات بازدارنده و شهواتی که نفس را به «حاشیه وجود» خویش (بدن) مشغول می‌سازند و آن را از «مرکزیت فعالیت اصیلش» (تعقل) منصرف می‌کنند. بنابراین، این واکاوی در پی آن است تا نشان دهد شاعر-فیلسوف چگونه با ظرفیت‌های زبانی استعاره، کیفیات انتزاعی «مشغولیت» و «غفلت» را در قالب تصاویر ملموس «حبس»، «بازداشت» و «محدودیت» مفهوم‌پردازی کرده و موضعی معرفت‌شناختی را در برابر بزرگ‌ترین مانع سلوک عقلی - که خود «وابستگی» است و نه جسم - را به تصویر می‌کشد.

حوزه مبدأ	حوزه مقصد (مشغولیت‌های بدنی)	نگاشت
زندانی در قفس	عقل بالقوه (نفس ناطقه)	عقل ذاتاً آزاد است؛ اما به واسطه اشتغالات بدنی اسیر شده است.
میله‌های قفس	امیال غریزی و شهوات	امیال مانع پرواز به سمت معقولات می‌شوند.
فضای محدود و تنگ قفس	محدودیت‌های ادراک حسی و تخیلی	اشتغال به حس و خیال، نفس را جزئی و محدود کرده و از توجه به معقولات باز می‌دارد.
محدودیت جسمی و فیزیکی بدن	بدن با هیئت‌ها و ملکات و بیماری‌ها نفس را محدود می‌کند.	بدن با هیئت‌ها و ملکات و بیماری‌ها نفس را محدود می‌کند.

نگاشت‌های استعاره قفس به مثابه «مشغولیت‌های بدن»

به این ترتیب، نگاشت‌های استعاری قفس بر «مشغولیت‌های بدنی» نه تنها ناسازگاری درونی موجود در تفسیر سنتی را مرتفع می‌سازد، بلکه خوانشی هماهنگ و نظام‌مند از جایگاه بدن در انسان‌شناسی فلسفی ابن‌سینا ارائه می‌دهد. با این حال، این بازتعریف، پرسشی بنیادین‌تر را به میان می‌کشد: آیا این استعاره - با تمامی بار معنایی منفی خود - ابن‌سینا را



در زمره اندیشمندانی قرار می‌دهد که با نگاهی یک‌وجهی قائل به یک دوگانه‌باوری سخت افلاطونی هستند؟

به عبارت دیگر، آیا ادعای سلیمان دنیا مبنی بر اینکه قصیده عینیه «بازتابی خام و ناپخته از آموزه‌های نوافلاطونی» است، موجه می‌نماید؟ پاسخ به این پرسش مستلزم گذار از تحلیل صرف متن شعر به کندوکاو در «خاستگاه و تکوین» این استعاره در نظام فلسفی ابن‌سینا و مقایسه آن با سنت نوافلاطونی است.

منشأ و خاستگاه افلاطونی استعاره «قفس»

گرچه گفته می‌شود افلاطون در سایه ارسطو مورد کم‌توجهی قرار گرفته است (مختاری‌خویی و محمودی، ۱۴۰۳، ص. ۳۴)، اما خاستگاه بسیاری از استعاره‌های فلسفی به افلاطون برمی‌گردد. فایدون^{۱۶} یکی از محاورات افلاطون است که به مسئله جاودانگی^{۱۷} روح و رابطه روح و بدن می‌پردازد. این محاوره در قالب گفت‌وگو بین سقراط و شاگردانش به‌ویژه سیمیاس^{۱۸} و کبس^{۱۹} جریان دارد، درحالی‌که سقراط در آستانه مرگ است. استعاره زندان دقیقاً از قسمتی وارد بحث می‌شود که سقراط در حال شرح کیفیت وابستگی روح به بدن در فیلسوفان است، جایی که سقراط می‌گوید:

» روح به معنای واقعی بسته شده و به بدن چسبیده است و مجبور است جهان را از درون زندانی ببیند نه از (درون) خود. در ادامه از روح به‌عنوان اسیر یاد می‌شود که حتی ممکن است در ساختن زندان خود همکاری کند. در همین راستا سقراط می‌گوید روح باید به تدریج خود را آزاد کرده، خود را جمع کند و به چیزی جز خود اعتماد نکند (Barnes, 1978, p. 32).

مبانی معرفتی انتخاب استعاره زندان برای بدن در افلاطون

الف) مغایرت روح و بدن: افلاطون در آثار خود از جمله فایدون میان نفس و بدن تمایزی

16. Phaedo

17. Immortality

18. Simmias

19. Cebes



هستی‌شناختی و بنیادین برقرار می‌کند. به زعم وی نفس جوهری غیرمادی، جاویدان و عقلانی است که متعلق به عالم معقول و حقایق ازلی است، درحالی‌که بدن جوهری مادی، فانی و متعلق به عالم محسوس و دگرگون‌پذیر است (Barnes, 1978, p. 27). این مغایرت و جدایی به خوبی در استعاره زندان نفس قابل‌بازنمایی است.

ب) مانع بودن بدن برای روح در کسب معرفت: افلاطون در گفت‌وگو با سیمپاس در فایدون بدن را مانع کسب حقیقت و حکمت معرفی می‌کند (Barnes, 1978, p. 11). در نهایت سقراط نتیجه می‌گیرد که دانش و حکمت واقعی فقط زمانی به دست می‌آید که از بدن رها شویم و روح آزاد شود؛ یعنی بعد از مرگ. تا زمانی که روح در بدن است نمی‌توانیم به دانش خالص برسیم؛ پس یا دانش در این دنیا وجود ندارد یا فقط بعد از مرگ به دست می‌آید.

ج) معرفت حقیقی منوط به جدایی روح از بدن: دست‌یابی به معرفت حقیقی تنها در صورت جدایی روح از بدن رخ می‌دهد همان‌گونه که فلسفه آمادگی روح برای جداشدن از بدن و رسیدن به حکمت است (Barnes, 1978, p. 13).

این خوانش افلاطونی، خاستگاهی است که هم فلوطین و هم ابن‌سینا، هریک به شیوه خود، واکنشی به آن نشان دادند و سعی در تعدیل، تکمیل یا بازتعریف آن کردند. بررسی این واکنش‌ها، تمایز اساسی میان نظام فکری این دو فیلسوف را آشکار خواهد کرد.

تکوین استعاره قفس در ابن‌سینا: گذار از افلاطون در چهار گام

در این مرحله با اشاره به مبانی معرفتی ابن‌سینا در خصوص رابطه نفس و بدن، نحوه گذار وی از افلاطون و سپس فلوطین را در چند گام نشان خواهیم داد.

مبانی معرفتی ابن‌سینا در رابطه نفس و بدن

۱. مغایرت نفس و بدن: نفس جوهری مجرد و در ذات خود مستقل از بدن است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹،

ص. ۳۷۸).^{۲۰}

۲. حدود ذاتی نفس: نفس همزاد با بدن است و توسط علل مفارق ایجاد می‌شود تا به بدنی

مناسب (به مثابه ابزار و مملکت) متصل گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۷۶).

۲۰. فلیس لا النفس ولا البدن بجوهر، لکنهما جوهران.



۳. **نقش ابزاری بدن:** بدن معاون و یاری‌دهنده نفس در به‌دست‌آوردن مبادی تصویری و تصدیقی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص. ۱۹۷).

۴. **کارکرد دوگانه بدن:** بدن در عین اینکه نفس را عارف و کامل می‌کند، مقارنتش با نفس باعث ضعیف شدن نفس نیز می‌باشد (ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص. ۱۸۳).

۵. **لزومیت ذاتی بودن علاقه نفس و بدن:** علاقه میان نفس و بدن لزومیت ذاتی است، نه اتفاقی. نفس ناطقه با بدن است نه در آن، آن‌گونه که نفس نباتی و حیوانی هستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۸۶).

۶. **تجرد و بقای نفس:** ابن‌سینا نفس را جوهری مجرد می‌داند که برخلاف بدن فناپذیر نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۷۸). نفس به دلیل توانایی ادراک معقولات کلی، مجرد و باقی است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص. ۳۴).

بر پایه این مبانی مذکور می‌توان مسیر عبور ابن‌سینا از افلاطون را در چهار گام متوالی ترسیم کرد:

گام نخست - گذر از دوگانه‌انگاری^{۲۱} به ماده-صورت‌انگاری^{۲۲}: یکی از مواردی که افلاطون به استناد به آن دوگانه‌انگار دانسته می‌شود، اعتقاد وی به جدایی روح از بدن است، هرچند به‌زعم برخی از پژوهشگران این باور به دوگانه‌انگاری نیازمند دقت بیشتر و رجوع به متن افلاطون است (De Vogel, 1988, p. 159). ابن‌سینا با پذیرش نظریه صورت-ماده‌انگاری ارسطو، نفس و بدن را دو اصل به‌هم‌پیوسته برای تشکیل یک موجود واحد (انسان) می‌داند. بر این اساس بدن شرط ضروری تعلق نفس است که در ذیل نظریه «حدوث ذاتی نفس» قید شد و مانع بودن بدن صرفاً از جهت اشتغالات بدنی مطرح می‌شود.

گام دوم - تبدیل بدن از زندان به آلت: گذار از مانع بودن صرف به مُعین: ابن‌سینا با اتکا به مبنای غایت‌شناختی خود، به بازتعریف نقش بدن در فرایند معرفت می‌پردازد و از تفسیر صرفاً سلبی افلاطون^{۲۳} فاصله می‌گیرد. در این دیدگاه افلاطون بدن به مثابه یک زندان و یا مانع برای

21. Dualism

22. Hylomorphism

۲۳. هرچند این مسئله مورد توافق همه پژوهشگران نیست، اما لاقلاً افلاطون در کتاب فایدون وجه سلبی نسبت به بدن بیان می‌کند.



نفس شناخته می‌شود (Zoller, 2018, p. 116). در واقع بدن نفس را درگیر انفعالات و محسوسات کرده و از ادراک ایده‌ها بازمی‌دارد.

این سینا با درک این مسئله و با الهام از فلسفه ارسطو، در خصوص نقش بدن به تفکیکی ظریف مبادرت می‌کند. وی درحالی‌که برای حدوث نفس نقش مثبتی به بدن می‌دهد، در مسئله معرفت‌شناختی نقش دو وجهی برای بدن قائل می‌شود. از منظر وی، بدن، «آلت» (ابزار) و «معین» (یاری‌رسان) ضروری نفس در ادراک است در عین اینکه مشغولیت مدام به انفعالات بدنی مانع نفس در اتصال به عقل فعال هستند.

پس بدن ابزاری است که نفس از طریق آن به ادراک حسی می‌پردازد، معلومات اولیه را کسب می‌کند و در سیر تکاملی خود از قوه به فعل حرکت می‌کند. ضمن اینکه مشغولیت به بدن مانع در ادراک معقولات است، این تفکیک‌ها در افلاطون چندان روشن و واضح نبوده است. گام سوم - تبدیل مانع متافیزیکی به مانع معرفتی: همان‌طور که گفته شد این موضوع که مانع بودن بدن برای نفس در مرتبه هستی‌شناختی مطرح است یا معرفت‌شناختی در افلاطون دارای ابهام بوده و چندان روشن نیست (Cornelli, 2019, p. 25).

این سینا با ارائه تفسیری معرفت‌شناختی از رابطه نفس و بدن، مسئله مانع بودن را به‌کلی از عرصه متافیزیک محض خارج کرده و به مسائل معرفت‌شناختی محول می‌سازد. بر مبنای نظریه مجرد نفس و چگونگی ادراک در نظام سینوی، مشکل اصلی نه «بودن نفس در بدن» (که امری ضروری و ذاتی است)، بلکه «مشغولیت نفس به بدن» است. همین موضوع استعاره قفس را از یک نماد صرفاً هستی‌شناختی (بودن در مکان بد) به نمادی معرفت‌شناختی (چگونگی استفاده از یک ابزار) تبدیل می‌کند.

به عبارت دیگر، مانع معرفت، خود بدن فیزیکی نیست، بلکه «اشتغال مفرط» نفس به امور حسی، تخیلی و شهوانی ناشی از بدن است که انرژی و توجه آن را از فعالیت اصلی خود - که تعقل و ادراک معقولات است - منحرف می‌سازد.

این گذار قاطع، استعاره «قفس» را از دلالت بر یک زندان متافیزیکی (جسم فانی) به دلالت بر یک «وضعیت معرفتی» (غفلت و اشتغال) تغییر می‌دهد؛ بنابراین، قفس در نزد ابن سینا، نه نماد خود بدن، که استعاره‌ای است برای آن تعلقات و اشتغالات نفسانی که آن را در سطح امور جزئی و حسی نگه می‌دارد و از عروج به سوی «اوج فسیح» معقولات بازمی‌دارد.



گام چهارم - گذار از استعاره هستی‌شناختی به الگوی معرفت‌شناختی: در گام نهایی، ابن‌سینا با بهره‌گیری از قدرت روش‌ساز استعاره، استعاره کهن «قفس» را از یک توصیف صرفاً هستی‌شناختی ایستا از بدن، به یک الگوی پویای معرفت‌شناختی بدل می‌سازد. بر این اساس، «قفس» به نقشه‌ای مفهومی تبدیل می‌شود که موانع داخلی سیر تکاملی نفس - از حس و تخیل تا عقل - را ترسیم می‌کند. این گذار، نشان‌دهنده ظرافت رویکرد ابن‌سینا است: او با حفظ ساختار استعاری آشنا برای مخاطب، محتوایی کاملاً نو و همسو با نظام فلسفی خود در آن می‌دمد.

بنابراین، قصیده عینیه تنها بازگوکننده یک باور افلاطونی نیست، بلکه ابزاری استعاری برای آموزش این نکته معرفتی است که دشمن اصلی، «خود بدن» نیست، بلکه «غفلت» و «مشغولیت» نفس به آن است و رهایی، نه در گرو نفی بدن، بلکه در «مدیریت» قوای نفس و تصعید اشتغالات آن است. این بازآفرینی، نه تنها پاسخ به افلاطون، که نمایشی از اصالت روشمند ابن‌سینا در به‌کارگیری زبان استعاری برای پیشبرد مقاصد فلسفی است. خوانش افلاطونی که بدن را زندانی متافیزیکی برای نفس می‌دانست، ما را به سوی بازخوانی فلوطین رهنمون می‌سازد که با تعدیل این دوگانگی افراطی، گامی به سوی پیوند نفس و بدن برداشت. هرچند فلوطین با ارائه نظریه تجلی، از سخت‌گیری افلاطون کاست، اما این ابن‌سینا بود که با تلفیق متافیزیک ارسطویی و بینش نوافلاطونی، به بازتعریف اصیلی از استعاره قفس دست زد.

بازآفرینی استعاره قفس: عبور از فلوطین در چهار گام

نوآوری ابن‌سینا تنها معطوف به افلاطون نیست؛ بلکه او از فلسفه فلوطین نیز فراتر می‌رود. بازخوانی او از استعاره قفس را باید نقدی خلاقانه و بازآفرینی این استعاره در چارچوب مستقل فلسفی او دانست که در چهار گام زیر قابل ردیابی است.

گام نخست - گذار از تجلی هستی‌شناختی به ارتباط ذاتی: برخلاف فلوطین که بدن را «تجلی نازل‌تر» نفس می‌دانست (Harris, 2002, p. 189). به عبارت دیگر وی هستی مستقلی برای بدن قائل نبود. ابن‌سینا با پذیرش «لزومیت ذاتی علاقه نفس و بدن»، برای بدن هویتی مستقل و نقش مثبت در تکوین نفس قائل شد. از این منظر، بدن نه تجلی نفس، بلکه شرط امکان تحقق نفس در جهان مادی است.



گام دوم- گذار از رابطه حضور به رابطه ابزاری: ابن سینا برخلاف فلوطین که رابطه نفس و بدن را صرفاً «حضور» نفس در بدن می‌دانست (Griffin, 2025, p. 92). این رابطه را به صورت فعال و ابزاری تفسیر کرد. بدن نه محل «حضور» نفس، بلکه «آلت» و «ابزار» فعال نفس در کسب معرفت و تجربه جهان است.

گام سوم- گذار از مانعیت متافیزیکی به مانعیت معرفت‌شناختی: درحالی‌که فلوطین مانعیت بدن را ناشی از «نزول» نفس و «حضور» آن در سطح نازل‌تر هستی می‌دانست (Turner, 2025, p. 473). ابن سینا این مانعیت را نه در خود بدن، بلکه در «اشتغال» نفس به بدن و غفلت از کارویژه‌های اصلی خود جست‌وجو کرد.

گام چهارم- گذار از استعاره توصیفی به استعاره روش‌شناختی: ابن سینا استعاره قفس را از کاربرد صرفاً توصیفی-هستی‌شناختی در نزد فلوطین، به ابزاری روش‌شناختی برای تبیین سلوک معرفتی نفس ارتقا داد. قفس نه توصیف‌کننده وضعیت متافیزیکی نفس، بلکه نموداری برای شناخت موانع معرفتی و چگونگی گذر از آن‌ها است.

این چهار گام به وضوح نشان می‌دهد که ادعای سلیمان دنیا مبنی بر «بازتاب خام و ناپخته از آموزه‌های نوافلاطونی» بودن قصیده عینیه، کاملاً بی‌اساس است. ابن سینا نه تنها مقلد نبوده، بلکه با درکی عمیق از میراث فلسفی پیشین، به بازآفرینی هوشمندانه‌ای دست‌زده که همسو با نظام فلسفی یکپارچه و اصیل اوست.

نتیجه‌گیری

این پژوهش باهدف حل یک ناسازگاری تفسیری دیرینه در خوانش بیت دهم قصیده عینیه ابن سینا آغاز شد: چگونه می‌توان استعاره «قفس» را که در ساختار خود حاوی هیچ وجه ایجابی نیست و تماماً بر مفاهیم محدودیت و حبس دلالت می‌کند، با بدنی وفق داد که در فلسفه سنی، به وضوح دارای نقشی ایجابی و ابزاری برای نفس است؟ پاسخ این تحقیق که از طریق واکاوی نظام‌مند نگاهت‌های استعاری و مراجعه شبکه‌ای به متن فلسفی ابن سینا حاصل آمد، حکایت از آن داشت که مفسران برای قرن‌ها قربانی نوعی «خطای نگاهت» شده‌اند. «قفس» هرگز استعاره‌ای از خود بدن نبوده، بلکه استعاره‌ای است بدیع و عمیق از «وضعیت معرفتی» نفس



مشغول به بدن؛ از آن اشتغالات درونی و موانع معرفتی که نفس را از پرداختن به فعل ذاتی خود، یعنی تعقل، باز می دارند.

بازتعریف «قفس» به مثابه «مشغولیت»، چندین دستاورد در پی داشت. نخست، ناسازگاری درونی موجود در تفسیرهای سنتی را به کلی زدود و خوانشی همسو و منطبق با آموزه های علم النفس ابن سینا ارائه کرد. دوم، افق های تازه ای برای فهم قصیده عینیه گشود؛ اینک این قصیده نه یک تمثیل هستی شناختی صرف درباره هبوط نفس، که یک رساله معرفت شناختی ظریف درباره موانع سلوک عقلی قلمداد می شود. سوم، و شاید مهم تر از همه، این بازخوانی، قدرت و ظرافت ابن سینا را به عنوان فیلسوفی که از استعاره نه برای تقلید، بلکه برای پیشبرد مقاصد فلسفی خود استفاده می کند، به نمایش گذاشت. همان طور که این مقاله نشان داد، ابن سینا با به کارگیری استعاره ای کهن (قفس/زندان)، محتوایی کاملاً نو و منطبق با نظام هیلومورفیک خود در آن دمید و آن را از یک مفهوم هستی شناختی افلاطونی به یک الگوی پویای معرفت شناختی ارتقا داد.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

نویسندگان در نگارش مقاله هیچ گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده اند.

مشارکت نویسندگان

عمده پژوهش بر عهده نویسنده مسئول بوده است و دیگر نویسندگان نقش مشاور و راهنما را داشته اند.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در نگارش مقاله از هوش مصنوعی استفاده شده است. برای ترجمه برخی از منابع از جمینای (Gemini) و چت جی پی تی (ChatGPT) و از دیپ سیک (DeepSeek) برای ایرادهای نگارشی متن مقاله استفاده شده است.

تعارض منافع

نویسندگان در نگارش مقاله هیچ گونه تعارض منافی ندارند.



پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده‌اند.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.



فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). **مباحثات** (تحقیق محسن بیدارفر). قم: انتشارات بیدار.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳). **رساله نفس**. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵). **الشفاء** (طبیعیات). قم: انتشارات آیه الله مرعشی نجفی.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۵۳). **رسائل ابن سینا**. استانبول: مطبعة ابراهیم خروز.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۲۰۰۷). **احوال النفس**. پاریس: دار بیبلیون.
۶. اقبال آشتیانی، عباس و رؤفی مهر، عباس. (۱۴۰۳). **ترجمه و شرح قصیده عینیة ابن سینا**. تهران: نشر نور اشراق.
۷. جلالی، علیرضا. (۱۳۸۴ الف). **ساختار گنوسی قصیده عینیة ابن سینا**. **هستی و شناخت**. (۵۰)، ۸۵-۱۰۲.
۸. جلالی، علیرضا. (۱۳۸۴ ب). **مقایسه قصیده عینیة ابن سینا با بیژن و منیژه فردوسی**. **هستی و شناخت**. (۱۲)، ۸۲-۹۶.
۹. خاتمی، محمود. (۱۳۹۶). **مدخل فلسفه تطبیقی**. تهران: نشر علم.
۱۰. خادمی، عین الله، ابراهیمی، راحله، فنوائی، علی و اسحاقی نسب، اسماء. (۱۴۰۳). **بررسی تعامل نفس و بدن در سیر کمال نفس از نظر ابن سینا با محوریت قصیده عینیة**. **حکمت سینوی**. ۱۱۶-۱۳۶.
۱۱. خلیف، فتح الله. (۱۹۷۴). **ابن سینا و مذهب فی النفس**. بیروت: جامعة بیروت العربیة.
۱۲. سمیع زاده، رضا. (۱۳۹۰). **پژوهشی پیرامون عینیة ابن سینا و نی نامه مولانا**. **لسان مبین**. (۴)، ۴۴-۵۹.
۱۳. سیاوشی، صابره و قربانی، شهلا. (۱۳۹۷). **سنجش محتوایی و ساختاری دو قصیده عینیة ابن سینا و محمدرضا حکیمی**. **نقد ادبی و سبک شناسی**.
۱۴. سیفی، محسن و لطفی مفرد نیاسری، فاطمه. (۱۳۹۱). **بررسی تطبیقی دو قصیده عرفانی عینیة ابن سینا و علی طریق ارم نسیم عربیة**. (۸)، ۱۴۰-۱۵۸.
۱۵. عباس زاده، عباس و نبوی نیا، مهدی. (۱۴۰۲). **بررسی مهم ترین براهین ابطال تناسخ و ضرورت استخدام مفهوم زمان در برهان صدرالمتألهین**. **حکمت صدرایی**. (۲)، ۹۹-۱۱۲.
۱۶. فتح اللهی، علی و نظری، علی. (۱۳۸۸). **نمادانگاری قصیده عینیة ابن سینا و بازتاب آن در اندیشه عارفان مسلمان**. (۱۴)، ۱-۲۶.
۱۷. گدازگر، حسین. (۱۳۷۱). **داستان های رمزی در اندیشه فلسفی ابن سینا**. **کیهان اندیشه**. (۴۶)، ۸۶-۱۰۶.
۱۸. مختاری خویی، محمودی. (۱۴۰۳). **افلاطون در سایه ارسطو: چرایی کم توجهی به آثار افلاطون در نهضت ترجمه آموزه های فلسفه اسلامی**. ۲۳۹-۲۵۸.



۱۹. مقربی، نواب و حسام‌فر، عبدالرزاق. (۱۳۹۳). پیله و پروانه: ارزیابی تطبیقی دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در باب رابطه نفس و بدن. **خردنامه صدرا**. ۷۳-۸۶.
20. Barnes, Jonathan. (1978). David Gallop translation, Plato: Phaedo. *Canadian Journal of Philosophy*, 8(2), 397-419.
21. Corbin, Henry. (1954). *Avicenna and the Visionary Recital*. Princeton University Press.
22. Cornelli, Gabriele. (2019). Separation of body and soul in Plato's Phaedo: An unprecedented ontological operation in the affinity argument. *In Psychology and ontology in Plato* (pp. 23-31). Springer International Publishing.
23. Dawson, Christopher. (2009). *Understanding Europe*. CUA Press.
24. De Smet, Daniel. (2002). Avicenne et l'ismaélisme post-fatimide, selon la Risāla al-Mufīda fī ṭdāḥ mulgāz al-Qaṣīda de 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd. In *Acts of the international colloquium Leuven-Louvain-la-Neuve* (pp. 1-20). Leuven University Press.
25. De Souza Pereira, Rodrigo Henrique. (2010). Avicena e a filosofia oriental: história de uma controvérsia. *Revista de Filosofia Aurora*, 22(30), 217-245.
26. De Vaux, Carra. (1899). LA KASIDAH D'AVICENNE SUR L'ÂME. *Journal Asiatique*, 14(9), 157-173.
27. De Vogel, Cornelia Johanna. (1988). *Rethinking Plato and platonism* (Vol. 92). Brill.
28. Harris, Ronald Baine. (2002). *Neoplatonism and Contemporary Thought: Part One* (Vol. 1). SUNY Press.
29. Hawi, Sami Shmays. (1974). *Islamic Naturalism and Mysticism: A Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy Bin Yaqzan*. Brill.
30. Heath, Peter. (1992). *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sina) with a Translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven*. University of Pennsylvania Press.
31. Kemal, Salim. (2012). *The philosophical poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroes: the Aristotelian reception*. Routledge.
32. Kovecses, Zoltan. (2010). *Metaphor: A practical introduction*. Oxford University Press.
33. Kuhn, Thomas Samuel. (1969). *The structure of scientific revolutions*. University of Chicago Press.
34. Lakoff, George and Johnson, Mark. (2008). *Metaphors we live by*. University of Chicago Press.



35. Lawson, Todd. (2005). ***Reason and Inspiration in Islam: Theology, philosophy and Mysticism in Muslim thought***. I. B. Tauris Publishers.
36. Mayer, Toby and Madelung, Wilferd. (2015). ***Avicenna's Allegory on the Soul: An Ismaili Interpretation***. Bloomsbury Publishing.
37. Nasr, Seyyed Hossein. (1993). ***An introduction to Islamic cosmological doctrines***. SUNY Press.
38. Nightingale, Andrea. (2021). ***Philosophy and religion in Plato's dialogues***. Cambridge University Press.
39. Schwarz, Hans. (2000). ***Eschatology***. Wm. B. Eerdmans Publishing.
40. Slaveva-Griffin, Svetla. (2025). ***The Omnipresence of Plotinus's One in Its Emanations***.
41. Stroumsa, Sarah. (1992). Avicenna's Philosophical Stories: Aristotle's Poetics Reinterpreted. ***Arabica***, 39(2), 183-206.
42. Turner, John Douglas. (2025). ***Sethian gnosticism and the Platonic tradition***. Presses de l'Université Laval.
43. Zoller, Coleen P. (2018). ***Plato and the body: Reconsidering Socratic asceticism***. State University of New York Press.



Resources

1. Abbaszadeh, A., & Nabavi-Nia, M. (2023). "An examination of the most important arguments for the refutation of reincarnation and the necessity of employing the concept of time in Mullā Ṣadrā's proof," *Hekmat-e Sadraei Biannual Journal*, 11(2), 99–112. [In Persian]
2. Barnes, J. (1978). David Gallop (trans.), *Plato: Phaedo. Clarendon Plato Series*. Oxford: At the Clarendon Press, 1975, 245 pp. *Canadian Journal of Philosophy*, 8(2), 397–419.
3. Carra de Vaux, B. (1899). "La Ḳaṣīdah d'Avicenne sur l'âme." *Journal Asiatique* 9(14), 157–173.
4. Corbin, H. (1954). *Avicenna and the visionary recital* (Mythos Series). Princeton University Press.
5. Cornelli, G. (2019). "Separation of body and soul in Plato's Phaedo: An unprecedented ontological operation in the affinity argument." In *Psychology and ontology in Plato* (pp. 23–31). Springer International Publishing.
6. Dawson, C. (2009). *Understanding Europe: The Works of Christopher Dawson*. CUA Press.
7. De Smet, D. (2002). "Avicenne et l'ismaélisme post-fatimide, selon la Risāla al-Mufīda fī ṭiqāḥ mulgāz al-Qaṣīda de 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd (ob. 1215)." In *Acts of the international colloquium Leuven-Louvain-la-Neuve* (pp. 1–20). Leuven University Press.
8. De Souza Pereira, R. H. (2010). "Avicenna e a filosofia oriental: história de uma controvérsia." *Revista de Filosofia Aurora*, 22(30), 217–245.
9. De Vogel, C. J. (1988). *Rethinking Plato and Platonism* (Vol. 92). Brill.
10. Fathollahi, A., & Nazari, A. (2009). "The symbolism of Avicenna's al-Qaṣīdah al-'Ayniyyah and its reflection in the thought of Muslim mystics." *Pazhuhesh-e Zabān va Adabiyāt-e Fārsi* 14, 1–26. [In Persian]
11. Gadazgar, H. (1992). "Symbolic narratives in Avicenna's philosophical thought." *Falsafeh wa Kalām Monthly* (Keyhān-e Andisheh) 46, 86–106. [In Persian]
12. Harris, R. B. (2002). *Neoplatonism and contemporary thought: Part one* (Vol. 1). SUNY Press.
13. Hawi, S. (1974). *Islamic naturalism and mysticism: A philosophic study of Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yaqzān*. Brill.
14. Heath, P. (1992). *Allegory and Philosophy in Avicenna* (Ibn Sīnā) with a Translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven. University of Pennsylvania Press.



15. Avicenna (1953). *Rasā'il Ibn Sīnā* [The treatises of Avicenna]. Ibrāhīm Khurūz. [In Arabic]
16. Avicenna (1985). *Al-Shifā'* (al-Ṭabī'iyāt) [The Healing: Physics]. Ayatollah Mar'ashī Najafī Publishing House. [In Arabic]
17. Avicenna (1992). *Al-Mubāhathāt* [The Discussions]. Bidārfar. [In Arabic]
18. Avicenna (2004). *Risālat al-Nafs* [Treatise on the Soul]. Bu-Ali Sina University. [In Arabic]
19. Avicenna (2007). *Aḥwāl al-Nafs* [States of the Soul]. Dār Bibliyūn. [In Arabic]
20. Iqbal Ashtiyani, A., & Raoufi Mehr, A. (2024). *Translation and commentary on Avicenna's al-Qaṣīdah al-'Ayniyah*. Noor-e Eshraq Publishing. [In Persian]
21. Jalali, A. (2005). "A comparison of Avicenna's al-Qaṣīdah al-'Ayniyah with Ferdowsi's Bijan and Manijeh." *Pak-Noor Journal* 12, 82–96. [In Persian]
22. Kemal, S. (2012). *The philosophical poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroes: The Aristotelian reception*. Routledge.
23. Khādimī, 'A., Ibrāhīmī, R., Ghanavati, A., & Ishāqī Nasab, A. (2024). "An analysis of the interaction between soul and body in the process of the soul's perfection from Avicenna's perspective, with a focus on the al-Qaṣīdah al-'Ayniyah." *Hekmat-e Sīnawī Journal*, 116–136. <https://doi.org/10.30497/ap.2024.246669.1690> [In Persian]
24. Khalīf, F. (1974). *Ibn Sīnā wa Madhhabuhu fī al-Nafs* [Avicenna and His Doctrine of the Soul]. Arab University of Beirut. [In Arabic]
25. Khatami, M. (2017). *An Introduction to Comparative Philosophy*. 'Elm Publishing. [In Persian]
26. Kövecses, Z. (2010). *Metaphor: A Practical Introduction* (2nd ed.). Oxford University Press.
27. Kuhn, T. S. (1969). *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press.
28. Lakoff, G., & Johnson, M. (2008). *Metaphors We Live by*. University of Chicago Press.
29. Lawson, T. (2005). *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*. I.B. Tauris.
30. Mayer, T., & Madelung, W. (2015). *Avicenna's Allegory on the Soul: An Ismaili Interpretation*. Bloomsbury Publishing.
31. Mokhtari Khoiyi, M. (2024). "Plato in the Shadow of Aristotle: On the Reasons for the Neglect of Plato's Works During the Translation Movement." *Teachings of Islamic Philosophy*, 239–258. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7199.1626> [In Persian]
32. Moqarrabi, N., & Hesamarfar, 'A. (2014). "Cocoon and Butterfly: A Comparative Evaluation of Avicenna's and Mullā Ṣadrā's Views on the Relationship between Soul and Body." *Kheradnāmeḥ-ye Ṣadrā*, 73–86. [In Persian]



33. Nasr, S. H. (1993). *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. SUNY Press.
34. Nightingale, A. (2021). *Philosophy and Religion in Plato's Dialogues*. Cambridge University Press.
35. Samī'zadeh, R. (2011). "A Study of Avicenna's al-'Ayniyah and Rūmī's Ney-Nāmeḥ." *Lisān-i Mubīn Scientific-Research Quarterly* 4, 44–59. [In Persian]
36. Schwarz, H. (2000). *Eschatology*. Wm. B. Eerdmans Publishing.
37. Seifi, M., & Lotfi Mofrad Niasari, F. (2012). "A Comparative Study of Two Mystical al-'Ayniyah Odes by Avicenna and 'Alī Ṭarīq Aram Nasīb 'Arīḍa." *Lisān-i Mubīn Journal* 8, 140–158. [In Persian]
38. Siyavoshi, S., & Ghorbani, S. (2018). A contentual and structural analysis of two al-'Ayniyah odes by Avicenna and Mohammad Reza Hakimi. *Naqd-i Adabī wa Sabk-shināsī*. [In Persian]
39. Slaveva-Griffin, S. (2025). *The omnipresence of Plotinus's One in its emanations*. [Manuscript in preparation/published—please verify].
40. Stroumsa, S. (1992). "Avicenna's Philosophical Stories: Aristotle's Poetics Reinterpreted." *Arabica* 39 (Fasc. 2), 183–206.
41. Turner, J. D. (2025). *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*. Presses de l'Université Laval.
42. Zoller, C. P. (2018). *Plato and the Body: Reconsidering Socratic Asceticism*. State University of New York Press.