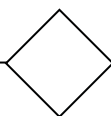




ابسال رمزی ناگشوده در نمط نهم اشارات

دکتر سیده مریم روضاتیان

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان



چکیده:

سلامان و اابسال قصه‌ای است رمزی که با چندین روایت شهرت پیدا کرده است. علت رواج روایت‌های مختلف از این قصه، انتقادی است که فخر رازی بر عبارتی از شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در نمط نهم اشارات وارد کرد. این انتقاد، ذهن خواجه نصیر طوسی را به خود مشغول ساخت و او را برای یافتن روایت مورد نظر ابن سینا به تکاپو واداشت و به دنبال آن نویسندگان دیگر نیز، از زمان خواجه نصیر تاکنون درباره روایت‌های مختلف سلامان و اابسال و شرح رمزهای آن، دیدگاه‌های گوناگونی ابراز کرده‌اند. می‌توان گفت تمام این آثار بر اساس نظر خواجه نصیر بنا نهاده شده که پس از سال‌ها جستجو به دو روایت از سلامان و اابسال دست پیدا کرد. یکی از آن دو روایت قصه‌ای است که حنین ابن اسحاق یک قرن پیش از ابن سینا از یونانی به عربی ترجمه کرده بود؛ اما خواجه نصیر که رمزهای هر دو قصه را به شیوه‌ای فلسفی تفسیر کرده است، روایت حنین ابن اسحاق را مورد نظر ابن سینا نمی‌داند. پس از او شارحانی که به اشارات ابن سینا یا سلامان و اابسال حنین ابن اسحاق پرداخته‌اند به پیروی از خواجه نصیر، قصه سلامان و اابسال را بیشتر به شیوه فلسفی تحلیل کرده و مفاهیم رمزی این قصه را با منظور ابن سینا مطابق ندانسته‌اند. علت رواج این عقیده، اشاره ابن سینا به مفهوم رمزی اابسال است که چون شارحان منظور شیخ را از این اشاره دریافته، در رمزگشایی‌های خود دچار خطا شده‌اند. ما در این مقاله بر آنیم تا ضمن نقد شروح معروف سلامان و اابسال حنین ابن اسحاق، با توجه به متن عربی نمط نهم اشارات و تنبیهات، نشان دهیم برخلاف عقیده‌ای که از قرن هفتم هجری تاکنون تحت تأثیر نظر خواجه نصیر وجود داشته است، سلامان و اابسال مورد نظر ابن سینا با مفاهیم رمزی روایت حنین ابن اسحاق قابل تطبیق است و اتفاقاً در مقایسه با سایر شروحي که تاکنون بر این قصه نوشته شده، بیانات شیخ‌الرئیس در نمط نهم اشارات بهترین تأویل عارفانه این قصه به شمار می‌آید.

کلیدواژه‌ها:

سلامان و اابسال، شروح سلامان و اابسال، ابن سینا، خواجه نصیر، اشارات و تنبیهات.

مقدمه

شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا (۳۷۰-۴۲۸ هـ.ق) نمط نهم الاشارات و التنبيهات خود را به بیان مقامات عارفان اختصاص داده و در آغاز آن آورده است: «و اذا قرع سمعک فیما یقرعه و سرد علیک فیما تسمعه قصه لسلامان و ابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لک و ان ابسال مثل ضرب لدرجتک فی العرفان ان کنت من اهله ثم حل الرمز ان اطلقت.» (ترجمه و شرح اشارات، ص ۴۳۹) فخر رازی با آن‌که معتقد بود نمط نهم/اشارات مهم‌ترین و با ارزش‌ترین مطالب این کتاب است، زیرا ابن سینا در آن علوم و معارف صوفیه را به نحوی مرتب نموده که پیش از او کسی چنین نکرده و بعد از او نیز کسی بر آن نیفزوده است (همان‌جا)، نتوانست اشاره شیخ‌الرئیس را به قصه سلامان و ابسال به خوبی دریابد و آن را مورد انتقاد قرار داده، لغز و چیستان نامید. (حی ابن یقظان و سلامان و ابسال، ص ۱۱۸) خواجه نصیر برای پاسخ به انتقاد فخر رازی - که شبهات دیگری نیز بر آرای فلاسفه مقدم وارد کرده و به همین سبب، امام‌المشککین لقب گرفته است - سال‌ها به جستجو پرداخت و سرانجام به روایت‌های مختلفی از سلامان و ابسال دست یافت. یکی از این روایت‌ها قصه‌ای رمزی است که حنین ابن اسحاق (۱۴۹-۲۶۴ هـ.ق)، طبیب و مترجم معروف کتب یونانی و سریانی،^۱ به عربی برگرداند. این قصه به عشق میان سلامان، شاهزاده یونانی، و دایه‌اش ابسال پرداخته است. در روایت دوم که سلامان و ابسال دو برادرند، همسر سلامان دل‌باخته ابسال می‌شود و به شیوه‌های مختلف قصد دارد او را بفریبد. ابسال به خواسته او تن نمی‌دهد و سرانجام با مکر همین زن کشته می‌شود.^۲ خواجه نصیر که به شیوه‌ای فلسفی به شرح رمزهای هردو روایت پرداخته، روایت اخیر را مطابق سخن ابن سینا دانسته است. از نظر تاریخی پس از ابن سینا ابن طفیل (م ۵۸۱ هـ.ق) قصه سلامان و ابسال را در ضمن قصه تمثیلی دیگری به نام حی ابن یقظان نوشت؛ اما سلامان و ابسال ابن طفیل با دو روایت پیشین شباهتی

ندارد^۳. برخی نیز قصه سلامان و ابسال را به حکایتی که در بین اعراب شهرت داشته ارتباط می‌دهند. (سلامان و ابسال و مقولاتی در تمثیل‌شناسی، ص ۱۰۸) در قرن هفتم هجری، اسماعیل ریزی در کتاب *حیات‌النفوس*، که یکی از نگارش‌های فلسفی به زبان فارسی است، قصه سلامان و ابسال را مطابق روایت حنین ابن اسحاق - البته با کمی اختلاف - ذکر کرده و به شرح آن نیز پرداخته است. شرح اسماعیل ریزی بر اساس تفسیر فلسفی خواجه نصیر تألیف شده و اختلاف زیادی با آن ندارد^۴. سرانجام در قرن نهم هجری *سلامان و ابسال* حنین ابن اسحاق به دست جامی برای نخستین بار به نظم فارسی درآمد و از آن پس در ردیف قصه‌های عاشقانه ادب فارسی قرار گرفت، هرچند جامی با تأویل مختصری که در پایان منظومه خود ارائه داد بر رمزی بودن این قصه تأکید کرد. تأویل جامی با آن که حال و هوایی عارفانه دارد از تأثیر شرح فلسفی خواجه نصیر برکنار نمانده است. شرح رمزهای سلامان و ابسال تا زمان حاضر نیز ادامه یافت و از دیدگاه‌های مختلف بدان پرداخته شد^۵، با این حال بیشتر شارحان این قصه تحت تأثیر نظر خواجه نصیر معتقدند قصه حنین ابن اسحاق روایت مورد نظر ابن سینا نبوده است. ما در این مقاله ضمن مقایسه شروح معروف سلامان و ابسال حنین ابن اسحاق و نقد آرای نویسندگان این شروح، با استناد بر متن عربی نمط نهم *اشارات* به این نکته خواهیم پرداخت که اشاره ابن سینا به قصه سلامان و ابسال می‌تواند یک رمزگشایی عارفانه از روایت حنین ابن اسحاق باشد و این نکته‌ای است که تاکنون مورد توجه قرار نگرفته است.

۱. قصه سلامان و ابسال به روایت حنین ابن اسحاق

در گذشته‌های دور، پیش از طوفان آتش پادشاهی زاهد به نام هرمانوس بر روم، یونان و مصر حکومت می‌کرد و مشاوری حکیم به نام اقلیقولاس داشت که در غاری به نام ساریقون، پیوسته به عبادت و روزه‌داری مشغول بود. پادشاه در عین دوری از معاشرت با زنان، آرزومند داشتن فرزندی بود که وارث ملک و

حکمت او باشد. پس به تدبیر اقلیقولاس بدون واسطه مادر، پادشاه صاحب فرزندی شد که او را سلامان نامید و به دایه‌ای زیباروی و جوان به نام ابسال سپرد. چون دوران شیرخوارگی سلامان به سر رسید و پادشاه خواست او را از ابسال جدا کند، سلامان بسیار بی‌تابی نمود و شاه بر آن شد که او را تا سن بلوغ نزد ابسال بگذارد؛ اما محبت سلامان به ابسال در سن بلوغ شدت یافت و به عشقی نیرومند انجامید تا جایی که سلامان بیشتر اوقات خود را با ابسال می‌گذرانید و از خدمت پادشاه غفلت می‌کرد. شاه به اندرز سلامان پرداخت و او را به ترک ابسال امر کرد؛ اما سلامان برای رهایی از اندرز و ملامت شاه و حکیم، به همراه ابسال به جزیره‌ای در ماورای بحر مغرب گریخت. شاه به وسیله شیئی سحرآمیز که در اختیار داشت از حال آن‌ها باخبر شد و مایحتاج آن‌ها را به جزیره فرستاد به امید آن‌که سلامان پشیمان شود و به نزد او بازگردد. چون مدتی گذشت و سلامان از ابسال دست برداشت، پادشاه تدبیری اندیشید تا آن دو، قدرت برخورداری از وصال یکدیگر را از دست دادند. سلامان دریافت که این رنج ناشی از غضب شاه است. بنابراین، عذرخواهانه به نزد پدر رفت؛ اما شاه پذیرفتن عذر او را به ترک ابسال مشروط کرد. سلامان به نزد ابسال بازگشت و شب هنگام، دست در دست او در دل دریا فرورفت. شاه که از حال آنان باخبر بود به آب فرمان داد به سلامان آسیبی نرساند، پس سلامان زنده از آب بیرون آمد؛ اما از رنج دوری ابسال در معرض هلاک واقع شد و شاه از حکیم یاری خواست. حکیم به سلامان وعده داد ابسال را بازگرداند، پس او را به غار ساریقون برد، جامه ابسال را بر او پوشانید و تصویری خیالی از ابسال ظاهر کرد تا سلامان آرام گیرد آن‌گاه با چله‌نشینی، روزه‌داری، اذکار و دعا‌های مخصوص زهره (رب‌النوع عشق در یونان) تعلیم سلامان را آغاز کرد. چون چهل روز گذشت حکیم تصویری بی‌نهایت زیبا برای سلامان ظاهر کرد که همان جمال زهره بود. سلامان عاشق زهره شد و ابسال را فراموش کرد. پس حکیم صورت زهره را مسخّر سلامان کرد تا آن‌که در تمام اوقات بر سلامان تجلی کند. سرانجام با عشق زهره، سلامان به صفای باطن دست یافت. هرمانوس او را بر تخت

پادشاهی نشانند و از پادشاهان سایر کشورها برای او بیعت گرفت. از آن پس، سلمان صاحب دعوتی عظیم شد و در مدت پادشاهی اش عجایب و غرایب بسیاری از او ظاهر گشت.^۶

۲. رمز و قصه‌های رمزی

رمز، چیزی است از جهان شناخته شده و قابل دریافت و تجربه از طریق حواس که به چیزی از جهان ناشناخته و غیر محسوس یا به مفهومی مستقیم و متعارف اشاره کند به شرط آن که این اشاره مبتنی بر قرارداد نباشد و آن مفهوم نیز، یگانه مفهوم مسلم و قطعی آن تلقی نگردد. (رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ص ۱۴) در آثار متصوفه نیز رمز، یک اصطلاح، تعریف شده است: رمز عبارت از معنی باطنی است که مخزون است تحت کلام ظاهری که غیر از اهل آن بدان دست نیابند.^۷ در بیان یافته‌ها و معرفت شخصی نسبت به امور ناشناخته و ماورای حس و تجربه، انسان ناچار است از زبان رمزی استفاده کند و این زبان به خصوص در ارتباط با تجارب عرفانی ممکن است به طور خودآگاه یا ناخودآگاه به کار رود. (همان، ص ۳۶)

قصه‌های رمزی در ادبیات عرفانی، کاربرد بسیاری داشته است و شاعران عارف، مانند مولوی و عطار از این قصه‌ها بهره فراوان برده‌اند. با آن که قصه سلمان و ابسال در اصل مربوط به ادبیات و فلسفه یونان است^۸ و رمزهای آن بیشتر به شیوه فلسفی تفسیر شده، می‌توان آن را به صورت عرفانی هم تحلیل کرد و این کاری است که برای نخستین بار ابن سینا در بیان مقامات عارفان انجام داد. تحلیل شیخ‌الرئیس از رمزهای *سلمان و ابسال* حنین ابن اسحاق بسیار هنرمندانه با مسائل عرفانی آمیخته شده و میان قصه‌ای یونانی و عرفان اسلامی چنان پیوند نزدیکی برقرار کرده که قرن‌های متمادی شارحان *اشارات* را برای یافتن روایت مورد نظر حیرت زده و سرگردان ساخته است.

۳. نقد شروح قصه سلمان و ابراهیم

پیش از آن‌که به رمزگشایی عارفانه ابن سینا بپردازیم، ابتدا شروح خواجه نصیر، اسماعیل ریزی و جامی را از روایت حنین ابن اسحاق مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.^۹ این سه شرح در یک جدول به گونه‌ای که امکان تطبیق میان رمزهای قصه و رمزگشایی‌های شارحان را فراهم می‌سازد، به شکل زیر ارائه می‌شود:

رمزهای قصه سلمان و ابراهیم	شرح خواجه نصیر	شرح اسماعیل ریزی	شرح جامی
پادشاه	عقل فعّال	عقل فعّال	عقل فعّال که همان عقل دهم است.
حکیم	فیضی که از عالم بالا افاضه می‌شود.	فیض عقل فعّال	فیض عالم بالا
سلمان	نفس ناطقه که هستی آن معلول عقل فعّال است بدون آن‌که به جسمانیات وابسته باشد.	نفس ناطقه	روح که زاده عقل دهم است و بدون پیوند عقل با جسم ایجاد شده است.
ابراهیم	نیروی بدنی حیوانی که نفس ناطقه به سبب آن تکامل یافته و به آن الفت گرفته است.	قوت بدنی حیوانی	تن شهوت‌پرست است و روح عاشق این تن است، مثل سلمان که عاشق ابراهیم است.
نسبت ابراهیم به بدکارگی	وابستگی نیروی بدنی حیوانی به نفس مجرد از ماده	-----	-----
گریختن سلمان و ابراهیم به آن سوی دریای مغرب	فرورفتن و گرفتار شدن در لذات زودگذر و تغییرپذیر جهان مادی و دور شدن از حق	فرورفتن انسان در لذات بدنی	دریا بحر شهوت‌های حیوانی است و لجه لذت‌های نفسانی که عالمی در آن مستغرق‌اند و از حق دور شده‌اند.
واگذاشتن پادشاه آن	واگذاشتن عقل فعّال جسم و	فروگذاشتن	-----

-----	زمان بر ایشان	روح را مدتی به حال خود	دو را به حال خود
تأثیر سن انحطاط و طی شدن بساط آلات شهوت	فتور قوت‌های بسدنی از فعل‌های خود در سن کهولت	هنگام کهولت و پیری با این‌که نفس به بدن تعلق دارد و میل گرایش به لذات مادی باقی است، چون نیروهای مادی و قوای بدنی سست و ناتوان شده، نفس توان سود جستن از لذات مادی را ندارد.	عدم توان در برخورداری از وصال
میل لذت‌های عقلی کردن و به دارالملک عقل رو آوردن	طلب کمال و ندامت بر اشتغال باطن	دریافت نفس ناطقه به مقام شامخ کمال معنوی و نشانه پیشمانی از بهره گرفتن زودگذر لذات مادی که باطل و دگرگون‌شدنی و تغییرپذیر است.	بازگشتن سلامان به سوی پدر
آتش ریاضت‌های سخت است تا آثار طبع نابود شود.	یا هلاک بدن و ضعیف شدن قوا و مزاج یا هلاک نفس به جهت متابعت نمودن از قوای بدن	بیان نیستی و هلاک است زیرا بدن با تباہ شدن اندک اندک از نیروی جسمانی و قوای مادی به سوی نیستی می‌گراید و نفس هم بدن را در این احوال همراهی می‌کند.	افکندن سلامان و ایسسال خود را در دریا و در منظومه جامی در آتش
نابود شدن آثار طبع و باقی ماندن جان	بقای نفس پس از فنای بدن	بقای نفس مجرد بعد از فنای بدن	رهایی سلامان از مرگ و نابودی ایسسال
زهره، آن کمالات بلندی است که از وصال آن، جان ارجمند می‌شود.	قوت یافتن نفس به ابتهاج به کمالات	سرور و شادمانی نفس به کمالات عقلی	اطلاع سلامان به صورت زهره

	حقیقی		
روح به خاطر رسیدن به کمالات نورانی شده، پادشاه ملک انسانی می‌شود.	----- ----- -----	رسیدن نفس ناطقه به آخرین مرتبه کمال انسانی	نشستن سلامان بر تخت شاهی

مقایسه این سه شرح با یکدیگر نشان می‌دهد اسماعیل ریزی و جامی، تفسیر خواجه نصیر را در نظر داشته و تحلیل خود را مطابق با آن بیان کرده‌اند؛ با این تفاوت که جامی در شرح برخی رمزها به جنبه عارفانه آنها بیشتر توجه کرده اما اسماعیل ریزی فقط ظاهر بعضی عبارتهای خواجه نصیر را تغییر داده است. هر سه شارح پادشاه را رمز عقل فعال و حکیم را فیض عقل فعال، که از عالم بالا صادر می‌شود، می‌دانند. خواجه نصیر و اسماعیل ریزی به تعبیر فلاسفه سلامان را نفس ناطقه دانسته‌اند، و جامی سلامان را رمز «روح» نامیده است. تفسیر هر سه شارح از ابدال یکسان است و تفاوت تنها در به کار بردن تعبیر فلسفی توسط دو شارح نخست است. اسماعیل ریزی از عشق میان سلامان و ابدال تحلیلی ارائه نکرده است. تعبیر خواجه نصیر از نسبت ابدال به بدکارگی دقیق و روشن نیست و جامی و اسماعیل ریزی به این موضوع توجهی نکرده‌اند. تعبیر هر سه شارح از گریختن سلامان و ابدال یکسان است؛ اما جامی درباره واگذاشتن پادشاه، سلامان و ابدال را به حال خود سخن نگفته است، و خواجه نصیر آن را رمز این دانسته که عقل فعال، مدتی جسم و روح را به حال خود وامی‌گذارد، و اسماعیل ریزی با تغییر ظاهر عبارت خواجه نصیر، فقط ابهام آن را بیشتر کرده است. هر سه شارح، ناتوان شدن سلامان از وصال ابدال را نشانه کھولت و تأثیر سن انحطاط دانسته‌اند که نفس در این حالت توان سود جستن از لذات مادی را از دست می‌دهد. پیداست که این شارحان به ویژه خواجه نصیر، داستان سلامان و ابدال را نمادی از جریان طبیعی زندگی انسان از کودکی تا مرگ دانسته‌اند. عدم توجه به مفاهیم عرفانی نهفته در این قصه، سبب به خطا رفتن تحلیل شارحان در این بخش از داستان شده است. هر سه

شارح، با اندکی اختلاف در ظاهر عبارت، بازگشت سلامان به نزد پدر و عذرخواهی او را رمز ندامتی می‌دانند که در زمان پیری از پرداختن به لذات مادی حاصل می‌شود. بنابراین، انسان هنگامی که پیر و از بهره‌گیری از لذات مادی ناتوان می‌شود تازه به سوی لذت‌های عقلی تمایل پیدا می‌کند. هرچند چنین تعبیری بعید نیست، با تحلیل عارفانه آن نیز مناسب نیست، به ویژه آن‌که هیچ‌یک از شارحان به نکته رمزی این بخش از قصه یعنی زمانی که پادشاه پذیرفتن عذر سلامان را به ترک ابسال مشروط می‌کند توجهی نکرده‌اند. خواجه نصیر، فرورفتن سلامان و ابسال را شب‌هنگام در دل دریا، بیان نیستی و هلاک می‌داند که بدن فانی می‌شود و نفس مجرد باقی می‌ماند. اسماعیل ریزی، دو تحلیل از این رمز ارائه داده است: یا هلاک بدن و ضعیف شدن قوا و مزاج یا هلاک نفس به جهت متابعت نمودن از قوای بدن. تحلیل جامی از این رمز به کلی متفاوت است؛ زیرا وی در اصل داستان نیز در این بخش تصرف کرده است. در منظومه جامی، سلامان و ابسال درون آتش می‌روند و جامی آتش را ریاضت‌های سختی می‌داند که آثار طبع را نابود می‌کند. با وجود آن‌که جامی به شرح خواجه نصیر توجه داشته و بسیاری از رمزگشایی‌های خود را با آن مطابقت داده، به درستی متوجه این نکته بوده است که تحلیل خواجه نصیر از این بخش قصه موجب به خطا رفتن ادامه رمزگشایی خواهد شد؛ چون خواجه نصیر ناگزیر، آشکار شدن صورت زهره را برای سلامان و نشستن سلامان بر تخت شاهی، به سرور و شادمانی نفس به کمالات عقلی و رسیدن نفس ناطقه به آخرین مرتبه کمال انسانی تعبیر کرده و با توجه به تحلیل او از فرورفتن سلامان و ابسال در دل دریا، چنین اتّفاقی باید پس از مرگ رخ دهد و این پذیرفتنی نیست. تفسیر اسماعیل ریزی نیز، به تبع خواجه نصیر در این بخش به خطا رفته است؛ اما جامی با دریافت درست خود به این نتیجه رسیده که جان پس از ریاضت‌های سخت به کمال معنوی می‌رسد و روح، شایسته پادشاهی ملک انسانی می‌شود. چنان‌که پیداست خواجه نصیر، اسماعیل ریزی و جامی، معروف‌ترین کسانی که به قصه

سلامان و ابسال حنین ابن اسحاق و شرح آن پرداخته‌اند، رمزهای آن را بیشتر به شیوه فلسفی تفسیر کرده‌اند. همچنین برخی از رمزها در این شروح، مغفول مانده و در برخی رمزگشایی‌ها خطاهایی نیز راه یافته است. همه این نکات تأملی عمیق‌تر را در مفاهیم این قصه رمزی ضروری می‌سازد.^۱

۴. رمزگشایی عرفانی ابن سینا از سلامان و ابسال

ذکر نام سلامان و ابسال توسط شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در عبارتی در آغاز نمط نهم/اشارات چنان ذهن شارحان را به خود مشغول کرد که از رمزگشایی عمیق شیخ از روایت حنین ابن اسحاق در سراسر نمط نهم غافل شدند و بدون درک ارتباط عبارت مورد نظر با مباحث مطرح شده به یافتن روایتی مناسب با منظور ابن سینا اکتفا کردند. نمط نهم/اشارات با این عبارت‌ها آغاز شده است: «انَّ للعارفين مقامات و درجات يَخصون بها و هم في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم و هم في جلايب من ابدانهم قد نضوها و تجردوا عنها الى عالم القدس و لهم امور خفيه فيهم و امور ظاهره عنهم يستنكرها من ينكرها و يستكبرها من يعرفها و نحن نقصها عليك.» (ترجمه و شرح اشارات، ص ۴۳۹) ابن سینا این فصل از اشارات را به بیان مقامات و درجات عارفان اختصاص داده و شیوه بیان مطلب را با جمله «نحن نقصها عليك» روشن کرده است. شیخ‌الرئیس تصریح می‌کند که مباحث عرفانی را در قالب یک قصه بیان خواهد کرد: «و اذا قرع سمعك فيما يقرعه و سرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان و ابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك و ان ابسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت.» (همان‌جا) قصه مورد نظر شیخ قصه سلامان و ابسال است و شیخ سلامان را رمز «تو (= خود)» و ابسال را رمز «درجه تو در عرفان» دانسته است. شارحان/اشارات، ارتباط این عبارت شیخ را با مباحث بعد درنیافتند و به همین سبب، در حل رمزهای این قصه به ویژه ارتباط ابسال با درجه انسان در عرفان درماندند. ما بر آنیم تا با تحلیل بخش‌هایی از نمط نهم/اشارات ارتباط

معنای رمزی سلامان و ابسال را با سایر مطالب نمط نهم روشن کنیم و از این طریق به گشودن معنای رمزی ابسال در سخن ابن سینا نایل شویم.

۴-۱. تحلیل بخش‌هایی از نمط نهم اشارات

«المعرض عن متاع الدنيا و طيباتها يخصّ باسم الزاهد. المواظب على فعل العبادات من القيام و الصيام و نحوهما يخصّ باسم العابد. المتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سرّه يخصّ باسم العارف و قد يترکب بعض هذه مع بعض. الزهد عند غير العارف معامله ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة و عند العارف تنزه ما عما يشغل سرّه عن الحق و تكبر على كل شيء غير الحق. العبادة عند غير العارف معامله ما كانه يعمل في الدنيا لأجره يأخذها في الآخرة هي الاجر و الثواب و عند العارف رياضة ما لهممه و قوی نفس المتوهمه و المتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسرّ الباطن حينما يستجلى الحق لا تنازعه فيخلص السرّ الى الشروق الساطع و يصير ذلك ملكه مستقره كلما شاء السرّ اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بکليته منخرطاً في سلك القدس.» (همان، ص ۴۴۰-۴۴۱)

باید توجه داشت یکی از مناسب‌ترین دیدگاه‌هایی که درباره تفاوت عارف با زاهد و عابد مطرح شده آرای ابن سینا است. شیخ‌الرئیس به این نکته نیز پرداخته است که گاهی بعضی از این صفات با بعضی دیگر در یک فرد جمع می‌شود. (تاریخ تصوف، ص ۱۶) مقایسه عارف با زاهد و عابد در بیشتر متون عرفانی راه یافته است. درباره حقیقت زهد، اقوال مختلفی نقل شده؛ اما بیشتر عارفان آن را دست برداشتن از دنیا و بی‌توجهی به نعمت‌های آن دانسته‌اند. نصرآبادی معتقد است «زاهد اندر دنیا غریب بود و عارف اندر آخرت غریب بود.» (ترجمه رساله قشیریه، ص ۱۷۷) یحیی ابن معاذ می‌گفت: «زاهد تو را همه سرکه و سپندان دهد و عارف به مشک و عنبر معطر کند.» (همان، ص ۱۷۸) هم او اعتقاد داشت «دنیا چون عروسی است؛ جوینده او مشاطه اوست و زاهد اندر او چون کسی بود که روی وی سیاه کند و موی وی بکند

و جامه وی بدرد و عارف، به خدای مشغول بود و با سوی وی ننگرد.» (همان، ص ۱۸۰) هجویری زهد را مقام سوم پس از توبه و انابت می‌داند و از قول فضیل عیاض نقل می‌کند: «رضا فاضل‌تر از زهد است چون راضی را تمنا نباشد و زاهد صاحب تمنا بود؛ یعنی فوق منزلت زهد منزلتی دیگر هست که زاهد را بدان منزلت تمنا بود و فوق رضا هیچ منزلت نیست تا راضی را بدان تمنا افتد.» (کشف‌المحجوب، ص ۲۷۲) در مصباح‌الهدایه، طالبان آخرت چهار طایفه برشمرده شده‌اند: زهاد، فقرا، خدام و عباد. «زهّاد دنیا را در صورت قبیح معاینه بینند و از التفات به صورت مزخرف فانی او رغبت بگردانند.» (ص ۱۱۶) تفاوت زاهد و صوفی آن است که زاهد به حظّ نفس خود از حق محجوب بود چه بهشت مقام حظّ نفس است و صوفی به مشاهده جمال ازلی و محبت ذات لم‌یزلی از هر دو کون محجوب. پس صوفی را در زهد مرتبه‌ای بود و رای مرتبه زاهد که حظّ نفس از آن دور بود. (همان‌جا) عباد آن طایفه‌اند که پیوسته بر وظایف عبادات و فنون نوافل مواظبت و ملازمت نمایند از برای نیل به ثواب اخروی. تفاوت عابد و صوفی آن است که این وصف در صوفی موجود بود و لکن معری و مبرّی از شوایب علل و اغراض، چه ایشان حق را از برای حق پرستند نه از برای ثواب اخروی و فرق میان زهاد و عباد آن است که با وجود رغبت به دنیا صورت عبادت ممکن است و معنی زهد ممتنع.» (مصباح‌الهدایه، ص ۱۱۹-۱۲۰) ابوعلی دقاق عبودیت را کامل‌تر از عبادت دانسته و می‌گوید: «عبادت، عوام مؤمنان را بود و عبودیت، خواص را و عبادت، اصحاب مجاهدت را بود و عبودیت، ارباب مکابدت را و هرکس به نفس خود با حق سبحانه مضایقه نکند او صاحب عبادت بود.» (ترجمه رساله قشیریه، ص ۳۰۳)

با توجه به توضیحات ابن سینا درباره زاهد، عابد، عارف و تفاوت آن‌ها باید ارتباط این سخنان با قصه سلمان و ابدال روشن شود؛ زیرا همان‌گونه که قبلاً اشاره کردیم شیخ‌الرئیس تصریح می‌کند که مقامات عارفان را در ضمن یک قصه بیان خواهد کرد و پس از آن به مفهوم رمزی سلمان و ابدال اشاره می‌کند و این نشان می‌دهد که مطالب نمط نهم/ اشارات یک رمزگشایی عارفانه از قصه سلمان و ابدال است:

هرمانوس، شاه یونان، زاهد بود و از متاع دنیا دوری می‌کرد^{۱۱}. بنابراین، زاهد و توضیحات ابن سینا در مورد آن با ویژگی‌های شاه هماهنگی دارد. به همین صورت می‌توان گفت عابد در سخن شیخ‌الرئیس اشاره به اقلیقولاس، مصاحب و مشاور شاه است که اهل عبادت بود و در غار ساریقون چله‌نشینی و روزه‌داری می‌کرد. سلامان نیز، رمز عارفی است که پس از طی طریق معرفت به قدس جبروت راه یافت و نور حق بر باطنش تابیدن گرفت. برای شاه، زهد معامله‌ای بود که از طریق آن پادشاهی (مملکت درویشی) را به دست آورده بود اما سلامان به وسیله زهد به جایی رسید که باطنش از یاد غیر حق پاک شد. نزد اقلیقولاس نیز، عبادت معامله بود و اهرامی که بنای آن‌ها را از پادشاه درخواست کرد تا آرامگاهی برای پس از مرگش باشد^{۱۲} اجر و ثوابی است که عابد انتظار دارد؛ اما نزد سلامان، عبادت همان ریاضتی بود که در غار ساریقون متحمل شد تا سرانجام نفس را از جانب غرور به جانب حق کشانید و آمادگی آن را پیدا کرد که نور حق بر باطنش بتابد و در نهایت ملکه درونش گردد و به‌طور کامل به پاکی باطن دست یابد.

چنان‌که پیداست شیخ‌الرئیس مهم‌ترین رموز قصه سلامان و ابسال را به صورت موجز در عبارات مذکور رمزگشایی کرده و با مفاهیم عرفانی درآمیخته است؛ لکن به این اکتفا نکرده و در ادامه مباحث نمط نهم هر جا لازم بوده برای تأیید مطالب خود رمزی از رموز قصه را تحلیل کرده است: «اولُ درجاتِ حركاتِ العارفين ما يسمونه هم الارادة و هو ما يعترى المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مرید.» (ترجمه و شرح اشارات، ص ۴۴۵) ابن سینا در این بخش به موضوع اراده در عرفان می‌پردازد. غالباً اراده را منزل دوم پس از یقظه و انتباه ذکر می‌کنند. شیخ‌الرئیس معتقد است اراده تنها بر افرادی که با یقین و برهان مستبصر شده یا با ایمان قلبی تصدیق پیدا کرده‌اند، عارض می‌شود. از این رو، سرچشمه و خواستگاه اراده، تصدیق است که این تصدیق ممکن است برهانی

باشد یا ایمانی. در این مرحله است که فرد مرید نامیده می‌شود. طلب، ملازم اراده است. وجود طلب نشانه آن است که طالب به مطلوب نرسیده است. هجران و دوری طالب از مطلوب سبب می‌شود در طالب غم و اندوه و حسرت راه یابد. متصوفه این احساس را «درد» تعبیر می‌کنند. در عرفان، درد مفهومی عمیق‌تر از مفهوم رایج خود پیدا می‌کند. بدین معنا که از یک جهت درد است، زیرا نشانه حسرت و اندوه و دوری از مطلوب است، و از سوی دیگر، درمانگر و شفابخش است، چون نشانه وجود طلب حقیقی است و طالب را به حرکت وادار می‌دارد. (تاریخ تصوف، ص ۲۲۲-۲۲۳) در وجود سلامان نیز اراده ایجاد شد و چون فراق و دوری از مطلوب را احساس کرد، درد طلب نیز در او راه یافت. پس آمادگی آن را پیدا کرد که سیر و سلوک خود را آغاز کند. بعد از این مرحله ابن سینا موضوع ریاضت را مطرح می‌کند. به تعبیر نسفی «وقتی طلب در انسان قوی و بر دل غالب شد به بیرون سرایت می‌کند و بیرون را هم به کار وادی دارد. کار اندرون، نیست خالص و همّت عالی است و کار بیرون، ریاضت بدنی و قهر نفس.» (کشف الحقایق، ص ۱۲۹) شیخ‌الرئیس ریاضت را چنین بیان کرده است: «ثمّ انه ليحتاج الى الرياضة و الرياضة متوجهة الى ثلاثة اغراض: الاول تنحيه ما دون الحق من متن الايثار و الثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل و الوهم الى التوهّمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهّمات المناسبة للامر السفلي و الثالث تلطيف السر للتنبيه و الاول يعين عليه الزهد الحقيقي و الثاني يعين عليه عدة الاشياء: العبادة المشفوعة بالفكر ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به الكلام موقع القبول من الاوهام ثم النفس الكلام الواعظ من قائل ذكي بعبارة بليغة و نعمة رخيمة و سمت رشيد و اما الغرض الثالث فيعين عليه فكر اللطيف و العشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوه.» (ترجمه و شرح اشارات، ص ۴۴۶-۴۴۷)

«وقتی مرید اراده به طلب مطلوب می‌کند و می‌خواهد برای یافتن مطلوب سفر و حرکت خود را آغاز کند، برای این کار به توان و نیروی معنوی مناسبی نیاز دارد. عرفا مجاهده با نفس و تزکیه آن را، بهترین ابزار برای به دست آوردن

این نیروی معنوی می‌دانند. تزکیه نفس مراتب و مراحل دارد که سالک باید آن‌ها را طی کند. (تاریخ تصوف، ص ۲۲۴) شیخ الرئیس، اهداف ریاضت را بدین صورت برشمرده است: اول، دور کردن غیر حق از راه حق، دوم تابع ساختن نفس امّاره در مقابل نفس مطمئنه تا در نتیجه آن، قوای تخیل و وهم به سوی توهّمات مناسب با امر قدسی کشیده شوند و از توهّمات مناسب جهان خاکی دور گردند و سوم، لطیف ساختن درون برای تنبیه و آگاهی. زهد حقیقی انسان را یاری می‌کند که به هدف اول دست یابد. عبادت همراه با تفکر، نغمه‌هایی که قوای نفس را به کار می‌گیرد و سخن پندآموز از گوینده‌ای پاک با عبارت بلیغ، که طالب برای رسیدن به هدف دوم کمک می‌کند و سرانجام اندیشه‌ای باریک و عشقی عفیف، که در آن به جای سلطان شهوت، شمایل معشوق حاکم باشد به هدف سوم یاری می‌رساند. سلامان نیز پس از آن که اراده در او ایجاد شد در غار ساریقون به عبادت، چله‌نشینی و روزه‌داری پرداخت، دعاها و ذکرهای مخصوص زمزمه کرد و به تعالیم حکیم گوش فراداد. سرانجام با پشت سر گذاشتن همین مراحل، به یاری عشقی عفیف^{۱۳} به صفای باطن رسید که در آن تجلی معشوق حاکم بود نه هواهای نفسانی.

«ثمّ اذا بلغت به الارادة و الرياضة حدا ما عننت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذیذة کأنّها بروق تومض الیه ثمّ تخمد عنه و هو المسمی عندهم اوقاتاً.» (ترجمه و شرح اشارات، ص ۴۴۷) «غالباً لفظ وقت را به سه معنی به کار می‌برند، گاهی اطلاق لفظ وقت کنند و مرادشان هر حالی بود که بر سبیل هجوم و مفاجات از غیب روی نماید و به غلبه تصرف سالک را از حال خود بستاند و منقاد و مستسلم حکم خود گرداند و این وقت خاصه سالکان است.» (مصباح الهدایه، ص ۱۳۸-۱۳۹) شیخ الرئیس در عبارت مذکور موضوع «وقت» را در عرفان مطرح کرده که با توجه به آنچه در غار ساریقون از تجلی زهره بر سلامان وارد شد قابل تحلیل است: تجلی حق بر عارف - مانند جلوه زهره

بر سلامان - برقی است که می‌درخشد و خاموش می‌شود و این تجلی برای عارف لذت‌بخش است. در نظر عرفا مراد از تجلی «انکشاف شمس حقیقت حق است تعالی و تقدس از غیوم صفات بشری به غیبت آن و مراد از استتار، احتجاب نور حقیقت به ظهور صفات بشری و تراکم ظلمات آن» (همان، ص ۱۲۹-۱۳۰) تجلی زهره نیز بر سلامان می‌تواند رمزی از تجلی جمال الهی بر عارف باشد.

«ثمَّ أَنَّهُ لَتَبْلُغَ بِهِ الرِّيَاضَةَ مَبْلَغًا يَنْقَلِبُ لَهُ وَقْتَهُ سَكِينَةً فَيَصِيرُ الْمَخْطُوفَ مَأْلُوفًا وَ الْوَمِيضَ شَهَابًا بَيْنًا وَ تَحْصِلُ لَهُ مَعَارِفَهُ مُسْتَقَرًّا كَأَنَّهَا صَحْبَةٌ مُسْتَمِرَّةٌ.» (ترجمه و شرح اشارات، ص ۴۴۹) سلامان در اثر ریاضت به مرحله‌ای رسید که زهره به طور کامل بر او تجلی کرد، کدورت عشق زمینی به پاکی عشق الهی بدل شد و سلامان شایستگی آن را به دست آورد که به پادشاهی برسد.

۲-۴. تحلیل رمز ابسال

آخرین و مهم‌ترین نکته در رمزگشایی شیخ‌الرئیس از این قصه مربوط به ابسال است و این که چرا شیخ ابسال را درجه فرد در عرفان دانسته است. به نظر می‌رسد کلید اصلی رموز این قصه در همین نکته نهفته باشد، زیرا خود شیخ هم صراحتی در گشودن این رمز ندارد و می‌فرماید: «حل الرمز ان اطلقت» یعنی درک این رمز در توان هر کسی نیست و به همین دلیل است که بسیاری از شارحان در تحلیل آن دچار خطا شده‌اند. ناتوانی در پی بردن به مفهوم رمزی ابسال سبب شد، حتی برخی مترجمان جمله مربوط به ابسال را در ترجمه خود از عبارت ابن سینا حذف کنند^۴. توجه به چند نکته ما را یاری می‌کند مفهوم سخن شیخ‌الرئیس را، که «ابسال رمز درجه فرد در عرفان» است، دریابیم:

عشق از مهم‌ترین و اساسی‌ترین مباحث عرفانی است که در متون صوفیه از جنبه‌های گوناگون درباره آن بحث شده است. عشق در سیر و سلوک نقطه عطف محسوب می‌شود و در ماهیت سلوک سالک، تحوّل اساسی به وجود می‌آورد. از

مهم‌ترین وظایف عشق آن است که عاشق را از غیر حق، حتی از وجود خویش خالی سازد و او را در معشوق متمرکز گرداند. (تاریخ تصوف، ص ۲۶۷-۲۶۸) در بسیاری از متون عرفانی، عشق و محبت با هم درآمیخته‌اند؛ اما بررسی متون عرفانی روشن می‌سازد که تا قرن پنجم هجری محبت کاربرد بیشتری داشته و اوصاف و ویژگی‌های آن در متون صوفیه به تفصیل مطرح شده است؛ ولی از قرن پنجم به بعد عشق بروز و ظهور گسترده‌ای می‌یابد و تأثیر بسیار عمیق و گسترده‌ای بر متون عرفانی بر جای می‌گذارد. (همان، ص ۲۴۹-۲۵۰) البته برخی از عرفا اطلاق کلمه عشق را به رابطه میان بنده و حق جایز نمی‌دانستند. ابوعلی دقاق معتقد بود «عشق آن است که در محبت از حد درگذرد و حق تعالی را وصف نکنند بدان که از حد درگذرد، پس او را به عشق وصف نکنند. پس شاید وصف کردن حق به عشق بنده را و نه بنده را به عشق حق.» (ترجمه رساله قشیریه، ص ۵۶۱) برخی نیز مقام عشق را برتر از آن می‌دانستند که کسی به درک آن نایل شود. ابوالحسن خرقانی می‌گفت: «یک ذره عشق از عالم غیب بیامد و همه سینه‌های محبان ببوید هیچ کس را محرم نشد هم با غیب شد.» (تذکره‌الاولیا، ص ۲۹۷) و نیز می‌گفت: «عشق بهره‌ای است از آن دریا که خلق را در آن گذر نیست، آتشی است که جان را در او گذر نیست، آورد بُردی است که بنده را در آن خبر نیست و آنچه بدین دریاها نهند باز نشود مگر دو چیز؛ یکی اندوه و یکی نیاز.» با این حال اعتقاد داشت «هر که عاشق شد خدا را یافت و خود را فراموش کرد.» (همان، ص ۷۰۸-۷۰۹) هجویری در «باب المحبة» کشف‌المحجوب فصلی را به عشق اختصاص داده و اختلاف نظرهای میان متقدمان و متأخران را درباره عشق بیان کرده است. (برای آگاهی بیشتر بنگرید به: کشف‌المحجوب، ص ۴۵۴-۴۵۵) احمد غزالی در *سوانح‌العشاق*، به بیان حقیقت عشق پرداخت و برای آن تجلیات گوناگون ذکر کرد (ص ۸-۹) و بیان کرد که عشق با تمام این تجلیات ازلی است و زمانی که روح از عدم به وجود آمد به سرحد وجود، عشق منتظر

مرکب روح بود. (همان، ص ۴) این عشق ازلی به شکل‌های مختلف متجلی می‌شود، زیرا «عشق بوقلمون است هر زمانی رنگ دیگر برآورد و گاه گوید که رفتم و رفته نباشد.» (همان، ص ۲۰) غزالی عشقی را کامل می‌داند که وصال آتش آن را تیزتر کند تا جایی که دیگر وصال نطلبد، بلکه در طلب اتحاد باشد آن‌گاه آن اتحاد را انواع بود گاه او شمشیر آید و این نیام و گاه به عکس و گاه حساب را در او راه نبود. (همان، ص ۴۷) عزیز نسفی عشق را «براق سالکان و مرکب روندگان» می‌داندست و اعتقاد داشت هرچه عقل به پنجاه سال اندوخته باشد عشق در یک دم آن جمله بسوزاند و عاشق را پاک و صافی گرداند و سالک به صد چله آن مقدار سیر نتواند کرد که عاشق در یک طرفه‌العین کند. (انسان کامل، ص ۲۷۹) روزبهان بقلی نیز در *عبرالعاشقین*، عشق را کمال محبت می‌داند و می‌گوید: «محبت صفت حق است، در اسم غلط مشو که عشق و محبت یکی است.» (ص ۱۳۸) موضوع عشق، انواع و تجلیات آن در شعر فارسی نیز از جایگاهی ارزشمند برخوردار شد و محور اصلی ادبیات عرفانی قرار گرفت. اما شاید ابوعلی سینا یکی از نخستین کسانی باشد که به تحلیل جایگاه عشق در سیر و سلوک پرداخته و علاوه بر تألیف رساله‌ای مستقل درباره عشق، اساس *نمط نهم اشارات و تنبیهات* خود را - هرچند به طور غیرمستقیم و در قالب رمزگشایی استادانه‌اش از قصه سلامان و اِسال - بر پایه موضوع عشق قرار داده است. باید توجه داشت ابن سینا با همه قدرت و احاطه‌اش بر فلسفه ارسطو و استادی‌اش در شرح و تفسیر اقوال و آرای او در اواخر عمر خود به حکمت اشراق توجه خاصی پیدا کرد و از این راه به عرفان و تصوف متمایل شد. (شرح اصطلاحات تصوف، ص ۴۷۳) تمثیل‌های عرفانی ابن سینا نیز بیانگر شرح مراحل هستند که نفس پس از رها شدنش از قید و بندها و عروج تدریجی و خروجش از غربت غریبه^{۱۵} می‌پیماید. (آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۲۷۰) ابن سینا به اهمیت عشق واقف بود تا جایی که در رساله *العشوق* خویش بیان کرد «عشق مختص به نوع انسان نیست بلکه در جمیع موجودات ساری است.» او عشق را

غریزه‌ای برای رسیدن به کمال در همه موجودات می‌دانست. (رسائل، ص ۳۷۴) به نظر می‌رسد ابن سینا در ابراز این عقیده تحت تأثیر دیدگاه‌های افلاطون درباره عشق بوده که در رساله ضیافت به وضوح مطرح شده است. موضوع این رساله مانند رساله العشق ابن سینا و سوانح العشاق احمد غزالی تحلیل عشق است؛ اما افلاطون دیدگاه‌های خود را از زبان سقراط و همراهانش در یک مجلس مهمانی مطرح می‌کند. طبق نظر یکی از حاضران این مجلس دو نوع عشق وجود دارد: یکی آسمانی و خدایی و دیگری زمینی و بازاری. در باور یونانیان این دو نوع عشق دو خدای جداگانه دارند. بر همین اساس عاشقان نیز دو دسته می‌شوند. ارزش آن‌ها به این است که به چه عشقی دل می‌بندند و تا چه حد این عشق آن‌ها را به سوی کمال راهبر است. یکی دیگر از حاضران، که طیب است، بیان می‌کند که عشق منحصر به آدمیان نیست و در همه جهان سایر است، حتی در حیوانات و گیاهان نیز دیده می‌شود. کار طیب این است که عشق بد را سرکوب و عشق خوب را یاری کند تا میان مزاج‌های آدمی سازش ایجاد شود.^{۱۶} افلاطون بخش عمده دیدگاه خود را درباره عشق از زبان سقراط بیان کرده است: سقراط عشق را میانجی بین خدا و آدمیان می‌داند و معتقد است ما فقط یک جزء عشق را جدا کرده‌ایم و به آن، نام کلی عشق را داده‌ایم و اجزای دیگر را به نام‌های دیگر می‌خوانیم. به نظر سقراط هر شوقی برای رسیدن به خوبی و خوشبختی، عشق است؛ پس عشق، اشتیاق دارا شدن خوبی است برای همیشه و سرانجام منظور از عشق، جاودانگی و بقاست. البته به نظر سقراط راز بزرگ عشق این است که کسی که می‌خواهد سالک راه عشق شود باید در جوانی به صورتی زیبا دل ببندد. اگر رهبرش راه را درست به او نمایانده باشد در عشق به مرحله‌ای می‌رسد که می‌فهمد زیبایی جان برتر از زیبایی تن است. کسی که شاگردی مکتب عشق را کرده و از مراحل مختلف درک زیبایی گذشته ناگهان طبیعتی بر او مکشوف می‌شود که زیبایی‌اش بیرون از حد وصف است. جهان تازه‌ای

می‌یابد که زیبایی آن جاودان و بی‌آغاز است. بنابراین، کسی که به رهبری عشق از زیبایی‌های زمینی شروع کند آن‌ها را به منزله پله‌هایی به کار می‌برد که او را به غایت منظور خود می‌رساند و این است آن زندگی که لایق شأن آدمی است. یعنی زندگی با سعادت که در آن به مشاهده زیبایی مطلق مشغول باشی. اگر گوشه‌ای از این زیبایی به تو رخ نماید از همه چیز حتی زیبایی‌هایی که اکنون دلبسته‌ای، دل برمی‌کنی. چون کسی به این مرحله برسد به خدا نزدیک شده و به جاودانگی رسیده است. افلاطون از زبان سقراط تأکید می‌کند برای رسیدن به این کمال مطلوب آدمی را رهنمایی بهتر از عشق نیست.^{۱۷}

با توجه به آشنایی ابن سینا با ادبیات و فلسفه یونان و به‌خصوص تأثیرپذیری او از اندیشه‌های افلاطون درباره عشق به نظر می‌رسد درک مقصود شیخ از این که اِبسال را رمز درجه فرد در عرفان دانسته به روشنی امکان‌پذیر باشد. مضمون قصه *سلامان و اِبسال* حنین ابن اسحاق، عشق است که با اِبسال در شکل جسمانی آن آغاز می‌شود و پس از گذر از آب، که رمز تطهیر است، به عشق عقیف می‌رسد. در این مرحله است که سلامان جامه اِبسال را به تن می‌کند و با تصویر خیالی او آرام می‌گیرد؛ یعنی مانند شدن نفس عاشق بود با معشوق و خوش آمدن عاشق در این عشق شمایل معشوق بود. (حیات‌النفوس، ص ۵۰۷)

پس از آن، سلامان که به یاری عشق عقیف به صفای باطن دست یافت شایستگی آن را پیدا کرد که باطنش محل تجلی زهره گردد یعنی به عشق حقیقی دست یابد و به این ترتیب، به کمال خویش یعنی خلیفه‌اللهی برسد. آنچه سلامان را درجه به درجه در مسیر کمال به پیش برد، عشقی بود که از مرحله مجازی یعنی در دو شکل حیوانی و عقیف آغاز و به عشق حقیقی منتهی شد. بنابراین زمانی که شیخ‌الرئیس سلامان را رمز «تو» و اِبسال را رمز «درجه تو در عرفان» معرفی می‌کند رمزگشایی او از این دو شخصیت اصلی قصه به یک اندازه صراحت ندارد. سلامان به روشنی رمز «خود» انسان است؛ یعنی آن بعد از وجود که تا شناخته نشود، رسیدن به کمال میسر نخواهد بود؛ اما اِبسال که رمز «عشق» در

معنای مطلق آن است در کلام شیخ با ابهامی رمزآلود تحلیل شده است، گویی ابن سینا ارزش عشق را برتر از آن دانسته که صراحتاً نامی از آن به میان آورد، به خصوص که در این قصه عشق نه در کسوتی واحد که در هر سه مرتبه حیوانی، عقیف و حقیقی جلوه‌گری می‌کند. بنابراین، شیخ‌الرئیس برای تحلیل رمز ابسال تنها به کاربرد مجازی صفت به جای موصوف بسنده کرده و تحلیل دقیق آن را به خواننده‌ای وامی‌گذارد که طاقت گشودن این رمز را داشته باشد، هرچند به گفته احمد غزالی «عقول را دیده بر بسته‌اند از ادراک ماهیت و حقیقت روح و روح صدف عشق است. پس چون به صدف، علم را راه نیست به جوهر مکنون که در آن صدف است چگونه راه بود.» (سوانح‌العشاق، ص ۱۰۵-۱۰۶)

نتیجه

زمانی که شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در نمط نهم/اشارات در بیان مقامات عارفین از معنای رمزی سلامان و ابسال سخن گفت، راه رمزگشایی از این قصه را گشود؛ اما شارحان/اشارات، ارتباط عمیق مفاهیم رمزی قصه سلامان و ابسال را با بیانات شیخ دریافتند و در تفسیر سخن ابن سینا دچار خطا شدند. ابتدا فخر رازی شیخ را در به کار بردن نام سلامان و ابسال مورد انتقاد قرار داد، سپس خواجه نصیر طوسی تمام هم خود را بر آن مصروف کرد تا انتقاد فخر رازی را پاسخ گوید و در نتیجه آن، پس از سال‌ها جستجو اظهار داشت سلامان و ابسال مورد نظر ابن سینا قصه‌ای است که ساخته خود اوست و با روایت حنین ابن اسحاق متفاوت است. مقام علمی خواجه نصیر بر شارحان و نویسندگان پس از او چنان سایه افکنده بود که همگی مبنای رمزگشایی از قصه سلامان و ابسال را بر پایه نظر خواجه نهادند. لکن بررسی دقیق نمط نهم/اشارات نشان می‌دهد مباحثی که شیخ‌الرئیس در بیان مقامات عارفان مطرح و درجات سیر و سلوک را تا رسیدن به کمال بیان فرموده با مفاهیم قصه رمزی سلامان و ابسال قابل تطبیق است، تا جایی که می‌توان این احتمال را مطرح کرد که سلامان و ابسال مورد نظر

ابن سینا در این عبارت همان قصه‌ای است که حنین ابن اسحاق، یک قرن پیش از شیخ‌الرئیس از یونانی به عربی ترجمه کرده بود و چنین شهرت داشت که این قصه را ارسطو به راهنمایی افلاطون در میان الواحی، که در اهرام به جا مانده از شاه و حکیم محفوظ مانده بود، به دست آورد و چگونه ممکن است شیخ‌الرئیس با آن احاطه وسیع بر حکمت ارسطو از این قصه بی‌خبر مانده یا تأثیر نپذیرفته باشد؟ به‌خصوص که ما از سلامان و ابسال منسوب به شیخ، جز از طریق روایت خواجه نصیر و اشاره مبهمی در رساله *قضا و قدر* بی‌خبریم و به اصل این قصه دسترسی نداریم هرچند در صورت به دست آمدن نسخه‌ای معتبر از قصه منسوب به شیخ باز هم احتمال تأثیر پذیرفتن ابن سینا از روایت حنین ابن اسحاق در *نمط نهم اشارات* به قوت خود باقی خواهد بود. آنچه این احتمال را تقویت می‌کند نزدیکی دیدگاه ابن سینا در موضوع عشق با نظریات افلاطون است که به‌ویژه از مباحث طرح شده در رساله *العشق* ابن سینا و رساله *ضیافت* افلاطون به روشنی مشهود است، مباحثی که در رمزگشایی قصه سلامان و ابسال نقشی کلیدی دارد تا آن‌جا که گویی افلاطون نیز با این قصه رمزی آشنایی داشته و رساله *ضیافت* را بر اساس آن نوشته است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. برای آشنایی با شرح حال حنین ابن اسحاق بنگرید: الفهرست: ۴۰۹-۴۱۰؛ تاریخ‌الحکما، ۲۳۴-۲۴۴؛ عیون‌الانباء فی طبقات‌الاطباء، ۱۳۹-۱۶۵.
۲. برای آگاهی بیشتر از این دو روایت بنگرید به: حی ابن یقظان و سلامان و ایسال، ص ۱۲۰-۱۴۶. اصل قصه سلامان و ایسال منسوب به ابن سینا در دست نیست و ما تنها از طریق روایت خواجه نصیر از آن آگاهی داریم و به گفته او ابوعبید جوزجانی این قصه را در شمار آثار استادش نام برده است. (رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ص ۳۷۶) البته در سرگذشت ابن سینا به قلم خود او قصه سلامان و ایسال ذکر نشده است. (مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، زیرنویس صفحه ۹۳) اشاره‌ای نیز در رساله قضا و قدر (رسائل، ص ۳۵۴) به نام ایسال شده که خواجه نصیر، این اشاره را به داستان منسوب به ابن سینا مربوط می‌داند.
۳. برای آگاهی از قصه ابن طفیل بنگرید به: حی ابن یقظان و سلامان و ایسال، ص ۵۱-۷۶.
۴. برای آگاهی بیشتر بنگرید به: حیات‌النفوس، ص ۵۰۱-۵۰۵. اسماعیل ریزی در حیات‌النفوس فصلی را به بیان مقامات عارفان اختصاص داده که تماماً ترجمه و شرح نمط نهم اشارات ابن سینا است. ریزی در همین فصل به تفسیر سلامان و ایسال حنین ابن اسحاق پرداخته است.
۵. هم‌زمان با خواجه نصیر، جمال‌الدین بحرانی که با خواجه ارتباط علمی نیز داشت قصه سلامان و ایسال را نوشت. (احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۲۱۳-۲۱۵) در قرن یازدهم شخصی به نام محمد ابن میرزا علی در رساله نجات‌السالکین، سلامان و ایسال حنین ابن اسحاق را تفسیر کرد. (حی ابن یقظان و سلامان و ایسال، ص ۱۱۹) هنری کربن به هرمسی بودن اصل این قصه اشاره و بر همین اساس تأویلی از رمزهای آن ارائه کرده است. (مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، ص ۹۲-۱۱۵) برخی نیز احتمال تأثیر باورهای هندی را در این قصه مطرح می‌کنند. (ریشه داستان سلامان و ایسال، ص ۱۱۲-۱۱۶)
۶. برای آگاهی از تفصیل قصه سلامان و ایسال به روایت حنین ابن اسحاق بنگرید به: حی ابن یقظان و سلامان و ایسال، ص ۱۲۰-۱۲۶.
۷. برای تفصیل ر.ک: شرح شطیحات، ص ۵۶۱.
۸. برخی احتمال تأثیر باورهای هندی را در این قصه مطرح کرده‌اند. برای آگاهی بیشتر بنگرید به: ریشه داستان سلامان و ایسال، ص ۱۰۷-۱۱۸.
۹. برای تأویل‌های دیگر بنگرید به: پی‌نوشت قبل و نیز: مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، ص ۸۷-۱۱۸. برای آگاهی از سایر روایت‌های سلامان و ایسال و نیز شروح آن‌ها بنگرید به: حی ابن یقظان و سلامان و ایسال، ص ۱۴۶-۱۸۹؛ رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ص ۳۰۸-۳۰۹ و آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۲۸۱-۲۸۴.
۱۰. به نظر می‌رسد اسماعیل ریزی روایت حنین ابن اسحاق را مورد نظر ابن سینا می‌داند، چون به روایت دوم هیچ اشاره‌ای نکرده؛ اما روشن است که شرح اسماعیل ریزی همان تفسیر فلسفی

خواجه نصیر طوسی است که تنها در ظاهر عبارات تغییراتی راه یافته است. البته اسماعیل ریزی در پایان تفسیرش می‌نویسد: «و به خلاف این تفسیرهای دیگر نیز کرده‌اند.» (حیات‌النفوس، ص ۵۰۴) که ظاهراً منظور از تفسیرهای دیگر اختلاف نظرها و روایت‌های متعدد درباره شرح عبارت ابن سینا است که روایت دوم خواجه نصیر یکی از آن‌ها به شمار می‌آید. یکی دیگر از کسانی که در محتوای سخنش گرایش به ایجاد ارتباط میان عبارت ابن سینا و روایت حنین ابن اسحاق دیده می‌شود، هنری کرین است که با آن‌که از دید فرشته‌شناسی قصه حنین ابن اسحاق را تأویل کرده و به این نتیجه رسیده که زایل گشتن تصویر ابدال و تبدیل شدنش به تمثال زهره ملکوتی و پیوستنش به سلمان که موجب ارتقای وی به مقام شامخ شاهی می‌شود، کیمیاگری هرمسی است و بدین اعتبار حقیقت دارد که ابدال مثلی است که درجه و مرتبه عرفانی شخص سالک را تصویر می‌کند (مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، ص ۱۰۴) اما سرانجام خواجه نصیر را در پذیرفتن روایت دوم بر حق می‌داند و هیچ ارتباطی میان مفاهیم نمط نهم/ اشارات با اشاره شیخ به مفهوم رمزی قصه به‌ویژه رمز ابدال نمی‌یابد.

۱۱. در نزد عرفا، زن نیز از جمله متاع دنیا است. ابراهیم ادهم گفت: «من دنیا را سه طلاق داده‌ام. زن نیز از جمله دنیا است. مطلقه ثلاثه را نکاح نتوان کرد.» (تذکره‌الاولیا، ص ۵۰) دوری شاه از معاشرت با زنان نیز، رمز ترک دنیا توسط زاهد است.

۱۲. درباره اهرام مورد نظر بنگرید به اصل داستان در: *حی ابن یقطان و سلمان و ابدال*، ص ۱۲۱.

۱۳. اسماعیل ریزی که به قصه *سلمان و ابدال* حنین ابن اسحاق و تفسیر آن مطابق نظر خواجه نصیر در ضمن ترجمه و شرح *مقامات عارفان* ابن سینا پرداخت، درباره عشق چنین می‌گوید: «فایده و غرض از ریاضت، جز کمال حقیقی نبود لکن آن موقوف بود به استعداد نفس و یاری دهنده مر حصول آن استعداد را، عشقی عقیف بود و عشق منقسم می‌شود به دو قسم؛ قسمی حقیقی و قسمی مجازی. قسم حقیقی آن بود که ابتهاج به تصور ذات معشوق بود و اما عشق مجازی منقسم شود به دو قسم؛ قسمی حیوانی و مبدأ آن شهوت حیوانی بود و طلب لذت بهیمی، و درین قسم خوش آمدن عاشق به صورت معشوق و لون و شکل او بود و قسمی دیگر، نفسانی بود و مبدأ این عشق مانند شدن نفس عاشق بود با معشوق در صفات کمال، و خوش آمدن عاشق درین عشق، شمایل معشوق بود و این عشق را عشق عقیف خوانند چه هیچ از امور شهوی در آن نبود. (حیات‌النفوس، ص ۵۰۷) ما در متن به این نکته پرداخته‌ایم که هر سه قسم عشق مذکور در قصه سلمان و ابدال دیده می‌شود و این نشان می‌دهد، ریزی تا حدودی ارتباط میان مفاهیم رمزی سلمان و ابدال را با بیانات شیخ‌الرئیس در نمط نهم/ اشارات دریافته بود، اما بازهم نتوانست خود را از قید سلطه تفسیر فلسفی خواجه نصیر رهایی بخشد.

۱۴. برای نمونه بنگرید به ترجمه عبدالسلام ابن محمود ابن احمد فارسی از *اشارات* در قرن هفتم هجری. (تصحیح احسان یارشاطر)

۱۵. قصه غربت غریبه سهروردی دارای مقدمه کوتاهی است که ضمن آن، سهروردی اشاره‌ای به *حی ابن یقطان و سلمان و ابدال* ابن سینا می‌کند. بنابراین، سهروردی تمایلات اشراقی ابن سینا را دریافته و قبول داشته است. (رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ص ۳۸۳)

در حکمت اشراق، مشرق بیانگر جهان روشنی‌ها و عقول است (آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۲۷۱) که از هر ماده و تاریکی تهی است و در مقابل آن مغرب قرار دارد که رمز جهان تاریکی و ماده است. (رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ص ۲۹۸) سلمان نیز به همراه ایسسال به ماورای بحر مغرب (دنیای عشق مادی) گریخت و پس از آگاهی از این که با عشق ایسسال (عشق در بعد حیوانی) به پادشاهی (کمال) نخواهد رسید، در تاریکی شب به همراه ایسسال در دل دریا فرورفت. در رساله *حی ابن یقظان* نیز حی می‌گوید برای به دست آوردن توانایی سفر، باید سر و تن به چشمه آب روان که به همسایگی چشمه زندگانی ایستاده است، بشویند. (حی ابن یقظان و سلمان و ایسسال، ص ۱۲) چشمه زندگانی در دل تاریکی است. سلمان و ایسسال نیز در تاریکی شب در دل دریا فرومی‌روند و آن‌گاه که سلمان از دریا بیرون می‌آید با تطهیر جان از کدورت عشق جسمانی سیر و سلوک عارفانه خویش را آغاز می‌کند.

۱۶. این طرز معالجه را به ابن سینا نیز در علاج یکی از خویشاوندان شمس‌المعالی قابوس ابن وشمگیر نسبت داده‌اند. (شرح مثنوی شریف، ص ۴۱) در داستان شاه و کنیزک مثنوی مولوی هم، اعتقاد به این نوع معالجه برای بیمار عشق دیده می‌شود.
۱۷. برای آگاهی بیشتر بنگرید به ضیافت افلاطون.

منابع

- آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی؛ داریوش شایگان، ترجمه باقر پرهام، چاپ دوم، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۳.
- احادیث مثنوی؛ بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۱.
- احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی؛ محمدتقی مدرس رضوی، چاپ دوم، اساطیر، تهران ۱۳۷۰.
- انسان کامل؛ عزیز ابن محمد نسفی، تصحیح ماریژان موله، انستیتو ایران و فرانسه، تهران ۱۳۳۱.
- بحر در کوزه؛ عبدالحسین زرین کوب، چاپ اول، علمی، تهران ۱۳۶۶.
- تاریخ تصوف (۱)؛ مهدی دهباشی و سید علی اصغر میرباقری فرد، چاپ اول، سمت، تهران ۱۳۸۴.
- تذکرة الاولیا؛ شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح محمد استعلامی، چاپ سیزدهم، زوار، تهران ۱۳۸۲.
- ترجمه رساله قشیریه؛ ابوعلی حسن ابن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ ششم، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۸۳.
- ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا؛ حسن ملکشاهی، چاپ پنجم، سروش، تهران ۱۳۸۵.
- حی ابن یقظان و سلمان و ایسسال؛ سید ضیاءالدین سجادی، چاپ اول، سروش، تهران ۱۳۷۴.
- حیات النفوس؛ اسماعیل ابن محمد ریزی، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، بی جا ۱۳۶۲.

- رسائل؛ ابن سینا، بیدار، قم ۱۴۰۰هـ.ق.
- رساله قشیری؛ ابوالقاسم قشیری، ترجمه ابوعلی حسن ابن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ هشتم، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۸۳.
- رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی؛ تقی پورنامداریان، چاپ سوم، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۸.
- ریشه داستان سلمان و ابسال: احتمال تأثیر هندی؛ شلومو پینس، ترجمه پروانه عروج‌نیا، معارف، دوره نوزدهم، شماره ۳، آذر و اسفند ۱۳۸۱.
- سرنی؛ عبدالحسین زرین‌کوب، چاپ اول، علمی، تهران ۱۳۶۴.
- سلمان و ابسال و مقولاتی در تمثیل‌شناسی؛ محمد روشن، چاپ اول، اساطیر، تهران ۱۳۷۳.
- سوانح العشاق؛ احمد غزالی، تصحیح هلموت ریتز، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۸.
- شرح اصطلاحات تصوف؛ سید صادق گوهرین، چاپ اول، زوار، تهران ۱۳۶۷.
- شرح جامع مثنوی؛ کریم زمانی، چاپ یازدهم، اطلاعات، تهران ۱۳۸۱.
- شرح شطحیات؛ روزبهان بقلی شیرازی، تصحیح هنری کرین، تهران ۱۳۴۴.
- شرح مثنوی شریف؛ بدیع الزمان فروزانفر، چاپ ششم، زوار، تهران ۱۳۷۳.
- شرحی الاشارات؛ خواجه نصیرالدین طوسی و امام فخرالدین رازی، منشورات مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، قم ۱۴۰۴هـ.ق.
- شیخ عبدالرحمان جامی؛ نجیب مایل هروی، چاپ اول، طرح نو، تهران ۱۳۷۷.
- ضیافت؛ افلاطون، ترجمه محمدعلی فروغی، چاپ دوم، جامی، تهران ۱۳۸۶.
- عبهر العاشقین؛ روزبهان بقلی شیرازی، تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی هنری کرین و محمد معین، انستیتو ایران و فرانسه، تهران ۱۳۳۷.
- کشف الحقایق؛ عزیز ابن محمد نسفی، به اهتمام و تصحیح احمد مهدوی دامغانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۳۴.
- کشف المحجوب؛ ابو الحسن علی ابن عثمان هجویری، تصحیح محمود عابدی، چاپ سوم، سروش، تهران ۱۳۸۶.
- مدخلی بر رمزشناسی عرفانی؛ جلال ستاری، چاپ اول، مرکز، تهران ۱۳۷۲.
- مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة؛ عزالدین محمود کاشانی، تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ چهارم، هما، تهران ۱۳۷۲.
- نقد و بررسی آثار و شرح احوال جامی؛ اعلایان افصح‌زاد، چاپ اول، مرکز مطالعات ایرانی، تهران ۱۳۷۸.