



ابسال، به عنوان رمز مقام «آدمی» در عرفان

تأویل خواجه نصیرالدین طوسی از داستان سلمان و ابسال

♦ هانری کربن

♦ ترجمه: انشاءالله رحمتی

مقدمه مترجم

۱. ابن سینا در *نمط نهم اشارات و تنبیها*، «مقامات و مدارج عارفان» را مورد بحث قرار می‌دهد. در ابتدای این *نمط* (بخش) می‌نویسد که عارفان در همین زندگی دنیوی از مقامات و مدارجی مخصوص به خویش برخوردارند که غیر عارفان از آن بی‌بهره‌اند. آنان چنانند که در حالی که بر فرش زمین قدم می‌زنند، سر به عرش آسمان می‌سایند و در حالی که در پوشش تن قرار دارند در عالم قدس به سر می‌برند. سپس گویی برای تحریک هر چه بیشتر خواننده به تأمل در این باره، عبارتی معماگونه به شرح زیر می‌آورد:

«و اذا قرع سمعک فیما یقرعه و سرد علیک

فیما تسمعه قضه لسلامان و اِسال فاعلم ان سلامان مَثَل ضرب لک و ان اِسالاً مَثَل ضرب لدرجتک فی العرفان، ثم حل الرمز ان اطقه»، «هرگاه قصه سلامان و ابسال به گوشت رسید و کسی آن قصه را برایت نقل کرد، بدان که سلامان مَثَل تو و ابسال مَثَل مرتبه تو در عرفان است، اگر اهل آن باشی. پس اگر می‌توانی رمز را بگشای».

طبیعی است که این عبارت ابن‌سینا برای هر خواننده آن متن و به طریق اولی برای هر مفسر آن متن چالشی را مطرح می‌کند. به همین دلیل دو شارح بزرگ *اشارات* یعنی امام فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی، هر یک به نوعی رمزگشایی این داستان را وظیفه خویش دانسته‌اند. امام فخر

رازی می‌نویسد، با توجه به اینکه این داستان از داستان‌های شناخته شده نیست و دو لفظ سلامان و ابسال، الفاظی است که شیخ برای حکایت از اموری وضع کرده است که عقل مستقلاً قادر به درک آنها نیست، بنابراین گویی شیخ تکلیفی فوق طاققت بر عهده خواننده نهاده است. این تکلیف، از نوع تکلیف به داشتن علم غیب است. با این همه امام فخر رازی حدسی در اینباره می‌زند که با توجه به آنچه در ادامه در تفسیر و تأویل هانری کربن از این داستان خواهیم دید، حدس صائبی است. امام فخر معتقد است که مراد از سلامان آدم (ع) و مراد از ابسال «بهشت» است. بدین ترتیب می‌توان گفت مراد از سلامان یا آدم (ع) همان نفس ناطقه بشر و

را خواجه بیست سال پس از اتمام شرح خویش پیدا کرده و معتقد شده است که این همان داستانی است که مورد نظر شیخ است. خواجه این تقریر را نیز همانند تقریر قبلی (تقریر هرمسی) خلاصه کرده است و هائری کرین بر بنیای مقایسه تلخیص خواجه از تقریر هرمسی با اصل آن تقریر، حدس می زند که باید تلخیص خواجه مشتمل بر چیزی حدود یک هشتم اصل این تقریر باشد. متأسفانه از اصل تقریر سینایی، جز همین تلخیص خواجه، اثری موجود نیست.

هائری کرین در فصل پنجم کتاب *هرمسیه* مر *تشیخ صرغانی*، هر دو تقریر داستان سلمان و ابدال را به تفصیل مورد بحث قرار داده است. سه ویژگی جالب توجه در تحقیق کرین به چشم می خورد. اولاً، هر دو تقریر (هرمی و سینایی) این داستان را در ارتباط با دیگر داستان های رمزی ابن سینا مورد بحث قرار می دهد. ثانیاً، هر دو تقریر، به خصوص تقریر هرمسی، را در پرتو منابع موجود مکتب هرمسی بررسی می کند، چندان که می توان تحقیق او را تلاشی ژرف در زمینه فلسفه و عرفان تطبیقی دانست. ثالثاً در مورد تأویل خواجه از هر دو تقریر این داستان، رویکردی انتقادی دارد و قوت و ضعف های آن را نشان می دهد. در ادامه ترجمه بخشی از فصل پنجم کتاب ابن سینا و تمثیل عرفانی، را با هم می خوانیم.

تقریر سینایی سلمان و ابدال

۱- تلخیص خواجه طوسی

سلمان و ابدال برادر تني بودند. ابدال کوچک تر بود و در دامان برادرش پرورش یافت. و جوانی زیباروی، خردمند، اهل ادب، عالم، عقیف و شجاع بار آمد. همسر سلمان عاشق او شد و به سلمان گفت بگذار او در خانواده ات رفت و آمد داشته باشد، تا فرزندان او را بیاموزند (از او الگو بگیرند). سلمان از او خواست که چنین کند، ولی ابدال از هم نشینی با زنان پرهیز داشت. سلمان به او گفت، همسر من برای تو حکم مادر را دارد. و ابدال بر همسر او [= در خانه برادر] وارد شد و وی را گرمی داشت و پس از مدتی در خلوت، عشق خویش به وی را ابراز داشت. ابدال دلگیر شد و او دریافت که ابدال در برابرش تمکین نمی کند. زن به سلمان گفت، خواهرم را به عقد ازدواج برادرت در بیاور.

و به خواهرش گفت: من تو را به عقد ابدال در نمی آورم تا فقط مختص به تو باشد، بلکه هدفم آن است که در او با تو شریک باشم. و به ابدال گفت: خواهر من دختری خجول است، در روز بر او وارد مشو و با او سخن مگو مگر پس از آنکه با تو انس

خیر و نامش سلمان است و دیگر مشهور به شُر و از قبیله جرهم است. سلمان به دلیل شهرتش به سلامت (خیر) از بند اسارت رهایی پیدا می کند و دیگری به دلیل شهرتش به شُر در اسارت می ماند تا هلاک می شود. (در این داستان گویی این عاقبت برای آن دو شخص بر بنیای ریشه عربی اسامی آنها تعیین می شود. سلمان از «سلامت» و ابدال از «بسل» در اینجا به معنای «هلاک شدن» است). ولی همانطور که پیداست این داستان هیچ ارتباطی به مقصود شیخ ندارد بلکه درست در مقابل آن قرار می گیرد. به علاوه با توجه به اینکه خواجه به اصل داستان دسترسی نداشته است، شرح رویدادهای آن نیز در هاله ای از ابهام قرار دارد.

ب) تقریر دیگری از داستان سلمان و ابدال (یا داستان دیگری به نام سلمان و ابدال) که خواجه تلخیصی از آن را نقل کرده است، تقریر هرمسی این داستان است. این داستان به قلم مترجم شهیر حنین ابن اسحاق (متوفی به سال ۲۶۰ هجری) از یونانی ترجمه شده است. این اثر که دستاورد محافل هرمسی است، اصل آن دیگر موجود نیست. در این داستان، سلمان نام جوانی است که اقلیوقولاس، حکیم الهی، با پروردن نطفه پادشاه هرمانوس در مردم گیاه او را متولد ساخت (مردم گیاه که آن را مهر گیاه و لفاع نیز می گویند، ریشه اش به شکل دو انسانی است که روبروی هم ایستاده اند. به همین دلیل برای این گیاه هم تأثیرات روانی، مانند افزون کردن محبت و هم آرزوی رمزی، قائل شده اند). ابدال نام زنی است که ابتدا دایه سلمان است و سپس معشوقه او می شود. و مابقی داستان، شرح دل بستگی آن دو به یکدیگر و بیان این است که چگونه عشق ابدال، سلمان را از پرداختن به اموری که زمینه ساز دستیابی وی به مقام پادشاهی است باز می داشته است.

امام فخر معتقد است که مراد از سلمان آدم (ع) و مراد از ابدال «بهشت» است. بدین ترتیب می توان گفت مراد از سلمان یا آدم (ع) همان نفس ناطقه بشر و مراد از ابدال یا بهشت مرتبه آن نفس در سعادت است. اخراج آدم (ع) از بهشت در اثر خوردن از شجره ممنوعه، به معنای فرو افتادن نفس آدمی از آن مراتب به دلیل روی آوردن به شهوات است

هر چند این داستان قابلیت های تأویلی بسیار ژرفی دارد، ولی به آسانی با مقصود شیخ تطبیق نمی کند. به همین دلیل، خواجه در عین حال که خلاصه ای از آن را در شرح خویش می آورد و رمزهای آن را نیز تأویل می کند ولی معتقد است که این تقریر مورد نظر شیخ نبوده است. چرا که برخلاف سخن شیخ که ابدال را رمز مراتب شخص در عرفان می داند، در اینجا ابدال، مُثَل (رمز) موانعی است که شخص را از سلوک در مدارج عرفان باز می دارند. (ج) تقریر سوم (تقریر سینایی) سلمان و ابدال

مراد از ابدال یا بهشت مرتبه آن نفس در سعادت است. اخراج آدم (ع) از بهشت در اثر خوردن از شجره ممنوعه، به معنای فرو افتادن نفس آدمی از آن مراتب به دلیل روی آوردن به شهوات است.

خواجه طوسی اما، برای فهم عبارت شیخ دو تلاش متفاوت انجام می دهد. او ابتدا همانند فخر رازی بدون توجه به داستانی که مورد نظر شیخ است، حدس خویش یا به تعبیر دیگر تأویل شخص خویش در این باره را بیان می کند. او سلمان را رمز «طالب» و ابدال را رمز «مطلوب» می داند. سلمان به عنوان «طالب» در پی ابدال یعنی «مطلوب» است، که به طور تدریجی و گام به گام می تواند به آن دست پیدا کند. و در حقیقت آن «رمز»، که شیخ ما را به گشودن آن امر می کند، همان احوالی است که در مسیر این طلب روی می دهد.

خواجه به این مقدار قانع نمی شود، گویی معمایی که شیخ مطرح کرده است، سائلهای متوالی ذهن او را به خود مشغول می داشته است. بنابراین سعی کرده است که اصل داستان مورد نظر شیخ را بیابد و بر اساس تأویل آن داستان، دو لفظ سلمان و ابدال را رمز گشایی کند.

۲. هائری کرین، حدس امام فخر رازی و همچنین حدس اولیه خواجه در باره مقصود ابن سینا را مقرون به صحت و صواب می داند. و حتی معتقد است که بهتر بود که خواجه پیش از این درباره آن بحث نمی کرد؛ چرا که خواجه در ادامه شرح خویش، وقتی دو تقریر متفاوت از این داستان (تقریر هرمسی و تقریر سینایی) را نقل و مورد تأویل قرار می دهد، تا حدی از مقصود ابن سینا، فاصله می گیرد. هر چند ممکن است با تأویل خواجه کاملاً موافق نباشیم، ولی به لحاظ یافتن ارتباط میان این دو تقریر با سخن ابن سینا و کشف قابلیت آنها برای چنین تأویلی، فضل تقدم با خواجه طوسی است. به علاوه توضیحات اولیه امام فخر و خواجه هر چند ممکن است که به مقصود ابن سینا نزدیک باشند، ولی آن قدر مجمل اند که بدون شرح و بسطی همانند آنچه خواجه در ادامه می آورد، گویای آن مقصود نیستند.

بنابراین، همانطور که خواجه به درستی تشخیص داده است. سیاق کلام شیخ مشعر به وجود داستانی است که دو نام سلمان و ابدال به عنوان شخصیت های داستانی، در آن آمده است. در نتیجه بیان مقصود کامل شیخ در گرو آن است که اولاً داستان مورد نظر او تشخیص داده شود. در ثانی تأویل در خوری از آن ارائه گردد. و خواجه طوسی در شرح خویش بر اشارات که گویی طی سالیان متوالی همواره در حک و اصلاح آن کوشیده است، تلاش در خوری برای تأمین این دو هدف صورت می دهد. او سه داستان با این نام، یا به عبارت دیگر سه تقریر از این داستان، را نقل کرده است.

الف) تقریر نخست، شفاها به او رسیده است. می نویسد که این تقریر را از یکی از فضیلاي خراسان شنیدم که مدعی بود این الاعرابی در کتابش با عنوان «نواد» قصه ای را ذکر کرده که نام سلمان و ابدال در آن آمده است. دو شخص به اسارت یک گروه (قوم) درمی آیند، یکی از این دو شخص مشهور به

بگیرد. و شب زفاف، همسر سلامان در بستر خواهرش خوابید. سپس اِسال بر او وارد شد. زن مهار خویش از دست داد و سینه‌اش را به سینه اِسال چسباند؛ اِسال تردید کرد و با خود گفت: دختران باکره خجول این کار را نمی‌کنند. در آن هنگام ابر سیاهی آسمان را پوشانده بود، پس برقی درخشید که صورت زن را نمایان ساخت، اِسال رهایش ساخت و از نزد او خارج شد و عزم جدایی از او کرده و به سلامان گفت: می‌خواهم برای تو کشورگشایی کنم و توانایی این کار را دارم. سپاهی را در اختیار گرفت، با اقوامی نبرد کرد و برای برادرش در خشکی و دریا، در شرق و غرب، بدون آنکه هیچ متنی بر او داشته باشد کشورگشایی کرد. و او نخستین ذوالقرنین بود که بر بیسط زمین چیره شد و همین که به وطن بازگشت و گمان کرد که زن برادرش فراموش کرده است، آن زن عشق‌بازی‌اش را از سر گرفت و قصد دست انداختن به گردن او را کرد. ولی اِسال خودداری کرد و او را از خویش راند. دشمنی بر آنان پدیدار شد و سلامان، اِسال را با سپاهیان به مقابله با آن فرستاد، آن زن به فرماندهان سپاه اموالی را رشوه داد تا در میدان جنگ اِسال رها سازند. آنها چنین کردند، دشمنان بر او ظفر یافتند و آنان با تنی مجروح و خونین [در میدان کارزار] رهایش ساختند و پنداشتند که مرده است. دایه‌ای از حیوانات وحشی بر او ترحم کرد و از پستان خود به او شیر داد؛ اِسال از آن تغذیه کرد تا اینکه بهبودی پیدا کرد و سلامت خویش را بازیافت. سپس نزد سلامان رفت که دشمنان بر او تسلط یافته و خوارش ساخته بودند و او از فقدان برادرش اندوهگین بود. اِسال او را یافت و سپاهیان و سازوبرگ نبرد را سامان داد و بر دشمنان تاخت و بخش عمده آنان را به اسارت گرفت و پادشاهی را برای برادرش استوار داشت.

سپس همسر سلامان با آشپز و خوان‌سالار او تیبانی کرد، مالی به آنها داد و آنها سم به او خوراندند. و او دوستی بزرگ به لحاظ نَسب، علم و عمل بود. برادرش از مرگ او سخت اندوهناک شد، از پادشاهی‌اش کناره گرفت و آن را به یکی از متحدانش سپرد. با پروردگارش راز و نیاز کرد و سپس حقیقت حال برایش آشکار شد و زن، آشپز و خوان‌سالار، هر سه را از همان زهری که به

برادرش داده بودند، خوراند و آنها مردند.

۲- تأویل داستان

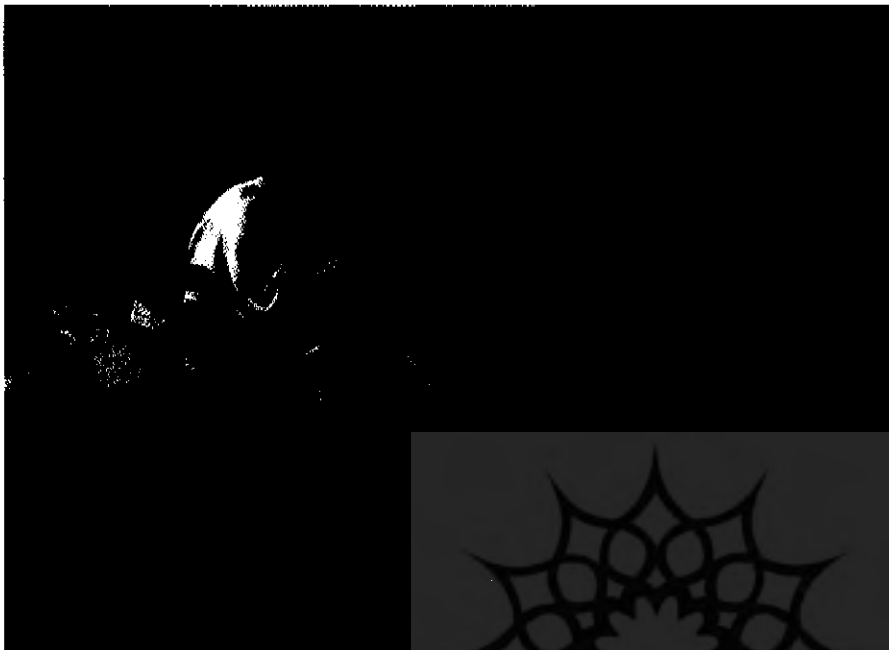
خواجه از روی وظیفه‌شناسی می‌افزاید: «فهذا ما شتمل علیه القصة»، «فحوای قصه به طور کلی، چنین است.» بسیار خوب؛ ولی افسوس! ما نیز می‌دانیم که فقط چارچوب کلی قصه در دست‌مان است. با آهنگ و تنوع رساله الطیبر بسیار فاصله داریم. این تلخیص، پرده‌ها و ارتباط آنها، نبردهای اِسال، شرایط بازگشت و مرگ او را به طرز مآبوس‌کننده‌ای مبهم و عاری از لطف می‌کند. اما به کمک نمونه تمثیل‌های قبلی می‌توان غنای حکایت‌پردازی نفسانی در اینجا را حدس زد.

این حکایت‌پردازی در ادامه دو تمثیل نخست قرار می‌گیرد. مرگ عرفانی اِسال، کناره‌گیری قاطع او از این عالم است: از این پس او برای همیشه به همان مشرق که حی‌این یقظان او را بدان فراخواند، و پرنده برای یک گفتگوی رازآمیز در فرجام معراجی قهرمانانه بدان بار یافت، تعلق دارد. ارجاع این سینا به شخصیت اِسال در کتاب اشارات، لمحهای خطیر است، زیرا این ارجاع سرآغازی است برای چنان توصیفی از طریقت عرفانی که نمونه‌اش در رساله‌های تعلیمی بزرگ دیده نمی‌شود. بنابراین، این تمثیل اساساً با این نیت عرفانی تطبیق می‌کند. این تمثیل، آن «واقعه‌هایی» را که ابن‌سینا در [ادامه این نمط از] اشارات، به شرح و بیان‌شان خواهد پرداخت، به زبان داستان، روایت می‌کند. این تمثیل اثبات تجربی آنها است و شاید محققان در آموختن اینکه باید آن را به این معنا تفسیر کرد، کم‌کاری کرده‌اند. بنابراین همچنین، باید «سرگذشت معنوی» عارف را در متن آن رمزگشایی کرد نه یک «حکایت مجازی» درباره نفس و بدن یا درباره قوای نفسانی که به یکسان در مورد هر انسانی، اعم از عارف و عامی، قابل اطلاق است. پیش از این هرگاه سعی کردیم از شروح تألیف شده بر تمثیل‌های مان بهره بگیریم، از این تنزل مقام در مورد آنها، اظهار تأسف کردیم و بنا نداریم که خودمان این شیوه را تکرار کنیم. خواجه نصیر طوسی تبیینی خشک و خشن از شخصیت‌های رساله سلامان و اِسال ابن‌سینا عرضه کرده است و همانند همیشه، این شخصیت‌ها به جای آنکه در افق «سالکانه [یا عرفانی]» ادراک شوند، به مرتبه ادراک

روزمره تنزل داده شده‌اند. برخلاف آن دو تمثیل دیگر [یعنی حی ابن یقظان و رساله الطیبر]، این یکی در قالب سوم شخص روایت شده است. ولی از آنجا که قهرمان آن اِسال است، و از آنجا که اِسال «رحلت کرده» است تا در قالب اول شخص سخن بگوید، بنابراین او باید بازگردد. ولی اگر او در نهایت مطلوب خویش را یافته است، پس چرا و چگونه باید بازگردد؟ معنای ژرف این تمثیل به مرگ اِسال ختم می‌شود و این دقیقاً همان معنایی است که از فهرست دقیق - زیاده از حد دقیق و زیاده از حد عقلانی - خواجه، کاملاً می‌گریزد. اما، پیشنهادهای این فهرست، یکسره بی‌ارزش نیست.

به منظور زمینه‌سازی برای تأویل، رمزپردازی موردنیاز در اینجا، سه مطلب را باید بررسی کرد: ۱) تأویل خود خواجه از چه جهاتی می‌تواند برای ما مفید و از چه جهاتی می‌تواند گمراه‌کننده باشد؟ ۲) صورت‌های سلامان و اِسال، را برای درک همه معنای‌شان، با کدام خانواده یا مجموعه از رمزا می‌توان مرتبط ساخت؟ ۳) تفسیر حکایت سلامان و اِسال را در ارتباط با فصلی از اشارات که به شرح و بیان تجارب عارفان می‌پردازد [یعنی همان نمط نهم درباره «مقامات العارفین»]، چگونه باید فهم کرد؟ باید توجه داشت که اِسال دقیقاً اسم خاص یا «تمثیلی» عارف است.

این حکایت در کل تحت سیطره چهار شخصیت قرار دارد: سلامان و اِسال، زن سلامان و خواهرش. حضور خواهرزن سلامان ظاهراً تلویحی محض است. او شخصاً در عمل شرکت نمی‌کند. شاید بتوان دلیل این امر را یافت. می‌توان گفت در مورد شخص اِسال به عنوان رمز عقل نظری کاملاً با خواجه موافق‌ایم. سرگذشت شخصی او در حقیقت چنان است که باید آن عقل را جانب‌اعلای نفس توصیف کنیم، یعنی همان «فرشته زمینی» که رسالت‌اش این است که در خود جوشی فزاینده، با فرشته روح‌القدس یا عقل فعال متحد شود و بدین‌سان رمز «مرتبه تو در عرفان» باشد. از آنجا که عقل عملی (خواه در قالب رابطه زن و شوهری و خواه در قالب رابطه برادری) با عقل نظری، یک زوج را تشکیل می‌دهند، توقع این است که سلامان در اینجا نماینده «فرشته زمینی» دوم باشد،



حکایت‌پردازی این تمثیل را تهدید می‌کند. از سوی دیگر، می‌توان نوعی رمزپردازی را تشخیص داد که «تبیین» آن به هیچ دلیل یا تأثیری [= تأثیرپذیری از منابع دیگر] نیازمند نیست، [بلکه] اغلب اعتبار مثالی آن خویش را بر قوه خیال تحمیل می‌کند، بدون آنکه آگاهی ارادی حتی در این میان نقشی داشته باشد. همسر سلامان و خواهرش، در اینجا نماینده چندگانگی امر زنانه‌اند که می‌تواند دیو یا فرشته، ایزدبانوی هولناک یا پاریدروس ملکی، سوفیای آسمانی یا سوفیای هبوط یافته، الهه عشق آسمانی یا الهه عشق زمینی، ... باشد - نوعی چندگانگی که برای روان‌شناسی رمزا آشنا است. بنابراین، این واقعیت نیز که اِسال، که مطلقاً از آمیزش با زنان ابا دارد، به ازدواج با این دوشیزه، که در تمثیل ظاهر نمی‌شود و حتی از نام او هم سخن به میان نمی‌آید، رضایت می‌دهد، شاهدهی قانع‌کننده و همان قدر محرمانه براین معنا است. او فقط می‌تواند یک «عروس ملکوتی» باشد که قادر است در آن واحد نماینده فرشته همراه همان دایمون پاریدروس (daimon paretros) نفس زمینی، آن عالم قدسی که جانب‌اعلای نفس روی به سوی آن دارد و در نتیجه اشراق فرشته عقل فعال یا وجه تشخیص یافته آن فرشته باشد. بدین ترتیب این چهارگانگی، در اینجا چندگانگی خود نفس را که در آن واحد هم به مفاک «غربی» روی می‌کند و هم به قلل نورانی «شرقی»، و بدین‌سان

اگر او را حالت نفس بسیار امرکننده (نفس اماره) به شهوت و غضب بدانیم، یعنی همان دو همراه هولناک که حی‌این‌یقظان تقبیح‌شان می‌کند و دوباره در قالب شخصیت‌های آشپز و خوان‌سالار، ظاهر می‌شوند - همه اینها زمینه تفسیری کاملاً منسجم را فراهم می‌سازد. زن سلامان می‌خواهد اِسال را مطیع خویش سازد، کما اینکه همه قوای دیگر را برای غایات ناپایدار، به خدمت می‌گیرد. او فریبکارانه جای خواهرش قرار می‌گیرد، کما اینکه نفس اماره نیز قادر است اهداف پست خویش را غایاتی شریف، جلوه دهد. ولی در آن حالت هویت این «خواهر» سؤالی را پیش می‌آورد. خواجه طوسی او را عقل عملی می‌گیرد و خود می‌افزاید، این همان نفس مطمئنه است (مقایسه کنید با: سوره فجر، ۲۸ - ۲۷). ولی در آن صورت این اوست که باید نقش سلامان را نسبت به خواهرش ایفا کند، زیرا وظیفه عقل عملی، یعنی آن وجه نفس که به بدن روی کرده است، این است که همه قوای حیاتی را تابع خویش سازد. اما ویژگی اصلی این «خواهر»، غیبت است. به علاوه، نفس مطمئنه نه تنها به هیچ وجه با جنبه فروتر نفس و قوه عملی آن تطبیق نمی‌کند، بلکه نماینده جنبه برتر آن است (همان واقعیت که از آن به نفس ملکی (angelic soul) نیز تعبیر شده است)، و در نتیجه نماینده عقل نظری است. اگر از تفسیر خواجه طوسی تبعیت کنیم، نداشتن انسجام

یعنی فرشته‌ای که به فرمان فرشته نخست، می‌نویسد و عمل می‌کند. بدین‌سان سلامان و اِسال صورت‌های شخصی وجوه دوگانه نفس، دو قوه عقلی یا دو «فرشته زمینی» نفس‌اند که خود رمز دو فرشته محافظ نفس محسوب می‌شوند یعنی فرشته‌ای که به آسمان صعود می‌کند و فرشته‌ای که به زمین فرود می‌آید (مقایسه کنید با: تمثیل حی‌این‌یقظان، فصل ۲۱). اما خواجه طوسی، سلامان را رمز نفس بشری بما هو نفس بشری، یعنی رمز نفس ناطقه می‌داند. این تفسیر در نگاه نخست با ارجاع به سلامان به عنوان «خودت»، شخص تو و به اِسال به عنوان رمز «مرتبهات در عرفان» هماهنگ است.

در حقیقت اینکه سلامان و اِسال را رمز دو قوه عقل بدانیم، تناقضی در بر ندارد، و این همان چیزی است که مقتضای انسجام در کشف و شهود است. در اینجا ما خود باید از هرگونه گرایش به نظام دادن رمزا به صورتی بیش از حد عقلی و در نتیجه عقیم ساختن آنها، بر حذر باشیم. به هر تقدیر از آنجا که سلامان «شخصاً» متمایز از اِسال است، او فقط می‌تواند یا نقش عقل عملی را ایفا کند یا نقش نفسی را که به عقل عملی‌اش تنزل یافته است - که البته در هر دو حال نتیجه یکی است. همانطور که دیدیم در غیاب اِسال، سلامان بی‌یار و یاور می‌ماند و دشمنانش او را درهم می‌کوبند. اِسال موظف است که «مشرق و مغرب» را به همان معنا که حی‌این‌یقظان الهام کرده است، فتح کند و بدین وسیله برادرش را به پادشاهی، پادشاهی حکیمانه بر عالم مادی و «عملی» که نفس به تدبیر آن فراخوانده شده است، برساند. بدین‌سان رابطه این دو برادر، رابطه میان هر یک از کروبیان و نفس فلکی آن‌را، بازآفرینی می‌کند (بالا، بندهای ۶ و ۷)، رابطه‌ای که همانطور که پیشتر خاطر نشان شدیم، برکل ساختار سلسله مراتبی موجودات و نیروها، در هر یک از مراتب آنها، حاکم است.

در مورد آن دو شخصیت زنانه منطبق با زوج سلامان - اِسال، یقیناً باید تحلیلی انعطاف‌پذیرتر از آتی که در تأویل خواجه طوسی دیده می‌شود، صورت بگیرد. اگر همسر سلامان را نماینده قوای حیاتی مرتبط با ساختار اندام‌های مادی و در نتیجه نماینده قوای مرتبط با ماده زمینی و عنصری بدانیم؛

چندگانگی غایات یا تقدیر نفس را نیز به تصویر می‌کشد. عروس ابدال نماینده ارتباط او با «مشرق» است. به همین دلیل است که او در تمثیل «شخصاً» ظاهر نمی‌شود. رابطه با مشرق ذاتاً «نادیدنی» است. بعداً خواهیم دید که این رابطه برای عارف به معنای رها ساختن این عالم، غایب شدن از این عالم و داشتن حضور مادی صرف در این عالم است. مفاد مرگ عرفانی ابدال، چنین چیزی است. تفسیرهای خواجه، در مورد دیگر پرده‌های این تمثیل نیز همچنان فقط تا حدی معتبر است. در تفسیر خواجه برق درخشنده که ابرها را از هم می‌شکافد، جذبه‌ای است که نفس را از آگاهی به امور دنیوی و فانی [به ساحت دیگری] منتقل می‌کند. اما نمی‌توان به این مطلب بی‌اعتناء بود که برق درخشنده، نه تنها به هیچ وجه آگاهی ابدال به امور محسوس را سلب نمی‌کند، بلکه به عکس در پرتو این برق ابدال به حقیقت آنها کاملاً آگاه می‌شود و در نتیجه به کمک آن می‌تواند همسر سلمان را ببیند، و متوجه شود که این زن عروس وی نیست. پیدا کردن نوعی جذبه در اینجا بدان معنا است که با سرعتی بی‌مورد مراحل سرگذشت ابدال را پشت سر بگذاریم. چیزی که در اینجا داریم، در عوض [فقط] پیش درآمد جذبه است. آغاز شگفتی ابدال، نشانه ورود قاطع او به راهی است که مقتضای رسالت وی به عنوان عقل نظری است. بنابراین از این لحظه است که نبردهای ابدال آغاز می‌شود.

و اما در مورد فتح مشرق و مغرب به دست ابدال؛ برای فهم موضع‌نگاری رمزی مشرق و مغرب، فقط لازم است به تمثیل *حی‌ابن یقظان* ارجاع دهیم. عقل نظری، فقط با «همراه شدن با حی‌ابن یقظان» - یعنی با سپردن خویش به اشراق عقل فعال - به این فتح دست پیدا می‌کند. عقل عملی در اینجا نه سهمی دارد و نه جایگاهی. عجیب است که با این همه، خواجه اصرار دارد که عقل عملی را در این میان وارد کند. شاید دلیل وی این است که پیش از این، آن را «عروس ابدال» دانسته است. ولی اگر همراهی عروس ابدال با ابدال در نبردها و فتوحاتش معنای ژرفی داشته باشد، از قبل از طریق منبع دیگری می‌آموزیم که ابدال در «همراهی با او» سفر می‌کند. در این صورت، هویت

«مشرقی» عروس ابدال، به طور نامحسوسی تأیید می‌شود.

و اما، وضعیت عقل عملی در دوران «غیبت‌های» برادرش در مشرق، موقعیت سلمان بدقبال، که به حال خویش وانهاده شده و مورد فشار و هجوم دشمنان قرار گرفته است، با طنزی نسبتاً خشک بیان شده است. می‌بینیم همه زندگی و عالم بدن، اشتغالات و اقتضانات بدن، در حالت هرج و مرج کامل سر به شورش، برداشته‌اند. متقابلاً، خیانت فرماندهان سپاه که ابدال را تنها گذاشتند، نشان می‌دهد که قوای نفسانی به عقل نظری خیانت می‌ورزند، زیرا نمی‌توانند یا نمی‌خواهند از عقل نظری در عروج پیروزمنداناش به مشرق، پیروی کنند. در اینجا پیشنهادهای خواجه طوسی، هوشمندانه و معقول است. سرنوشت آن دو «فرشته زمینی»، به جهت بدقبالی‌شان، شبیه هم است.

سلمان و ابدال، دقیقاً همان آدم

و پوس، انسان جسمانی و انسان نورانی، نیستند، بلکه دو وجه نفس تجسد یافته‌اند، که با آدم و پوس منطبق می‌شوند. یک وجه رو به سوی عالم جسمانی دارد که آن را تدبیر می‌کند و وجه دیگر رو به سوی عالم نورانی دارد که از آن صادر می‌شود و مشتاق است که دوباره آن را بیابد، پرومتیوس و اپیمتیوس به «دو فرشته زمینی» تمثیل حی‌ابن یقظان، تبدل یا و با آنها منطبق شده‌اند

در عین حال، ابدال می‌تواند از سوی یک موجود بیابانی، یک غزال، پذیرفته و تغذیه شود، که اگر در اینجا از خواجه تبعیت کنیم، آن موجود رمز جذاب عقول ملکی ناب است که در حقیقت *حی‌ابن یقظان* آنها را بیابانیان، یعنی معتکفان باده می‌نامد. در عین حال، آزمون ابدال، کامل نخواهد شد. ما به فرجامی نزدیک می‌شویم که تمثیل را به اوج می‌رساند و با کمال تأسف، تلخیص خواجه آن را فقط در چند سطر تنظیم می‌کند. بدتر از همه آنکه، تأویل خواجه این بار این فرجام را کاملاً بی‌انسجام جلوه می‌دهد.

در عین حال، توالی پرده‌ها روشن است. سلمان پس از مرگ برادرش «باقی ماند»، از

پادشاهی کناره گرفت و به خلوت مناجات با پروردگار خویش رفت. او در «مغرب» باقی می‌ماند، حال آنکه برادرش به «مشرق» هجرت کرده است. وقتی آن «فرشته نامرئی» که املاء می‌کند» به صورت نامرئی از این عالم به «مشرق» رحلت کرده است، فرشته‌ای که به فرمان آن فرشته می‌نوشت، از این پس چه چیزی برای نوشتن می‌تواند یافت؟ در حقیقت رمزهای سینایی، به صورت خودجوش دست به دست هم می‌دهند تا تصویر شکوهمندی از حالت عارف کامل، که یک بار دیگر در خاتمه بحث به آن برخوردیم خورد، ارائه کنند. این لحظه، همان [لحظه] مرگی است که آن همراهان شیطانی که - بی‌آنکه خود متوجه باشند - در مرگ عرفانی ابدال مؤثر بوده‌اند، بدان دچار می‌شوند. هرچند که این فرجام در عالم مرئی، فعل سلمان است، ولی این فرجام به دنبال الهامی حادث می‌شود که او، پس از کناره گرفتن از عالم آمال و امیال خویش، از پروردگارش دریافت می‌دارد. همه این حوادث، حوادث نفس است و این حوادث همیشه در مرتبه خیال رمزی ادراک می‌شوند. چگونه خواجه می‌تواند آنها را به مرتبه‌ای تنزل دهد که به حق می‌شود آن را مرتبه زیستی نامید و دیگر هیچ ارتباطی با سیاق بحث اشارات [درباره «مقامات‌العارفین»] که تمثیل سلمان و ابدال پیش‌درآمدی بر آن است، ندارد؟ زیرا برحسب تأویل او مجازات آن سه مجرم پیش از عزلت سلمان صورت می‌گیرد، و بدین وسیله او می‌خواهد مجازات آنها را به معنای تعطیل شدن مناصب شان در اثر کهولت سن بگیرد و بدین‌سان عزلت سلمان را به پدیده ساده مرگ [طبیعی] تنزل دهد. این تأویل فقط در مورد انسان به طور کلی اطلاق می‌شود. زیرا چنین تأویلی دیگر هیچ ارتباطی با زندگینامه «مشرقی» اسرارآمیز که مشخصه عارف است، ندارد و [بنابراین] در نهایت بحث با کاریکاتوری از مقصود ابن‌سینا ختم می‌شود. در عوض اگر آن افق «شهودی» را حفظ کنیم که در ساحت آن، ساختار حقیقی و نامرئی وجود بشر در قالب رمزها ادراک شده است، همه معنای این تمثیل، قابل درک می‌شود. اگر صوت‌های سلمان و ابدال را در خانواده رمزهای مثالی‌شان قرار دهیم، این معنا را به صورت بسیار ایجابی تری تشخیص خواهیم داد.

به پرومیتوس (نخستین هدیه وی دسموس [یا زنجیر] بوده است) همان Pandora است که عبرانیان آن را حواء Eva یا به تعبیر دقیق حواء زمینی می‌نامند. بدین سان پرومیتوس و اپیمیتوس دو وجه یک انسان واحدند؛ زیرا پرومیتوس به دلیل تقصیری که اپیمیتوس در حق او روا داشته است، گاهی صورت نوس را به نمایش می‌گذارد، گاهی صورت نفس را و گاهی هم صورت جسم را. پوس و آدم، پرومیتوس و اپیمیتوس - میان این دو صورت همان قطب‌بندی میان سلمان و ابدال مشهود است و بنابراین همان حکایت‌پردازی بالقوه [در اینجا هم وجود دارد]، حال آنکه همسر سلمان می‌تواند معادل سینیایی برای پاندورا - حواء (Pandora-Eva) باشد. اما برای آنکه این تطبیق کامل شود، یک قدم دیگر هم لازم است.

انسان نورانی و انسان زمینی، پرومیتوس و اپیمیتوس، تمثیل [یا رمزپردازی] دیگری که برای روان‌شناسی انسان حقیقی (anthropopsychology) در مکتب هرمسی شناخته است و مستند به منبع متفاوتی است، فراهم می‌سازد. این همان نظریه دو نفس یا دو وجه نفس است که در مکتب ابن‌سینا، عملاً با یک نوع مکتب افلاطونی هرمسی بسیار بهتر تطبیق می‌کند تا با نظریه ارسطویی وقتی به معنای منطوقی کلمه گرفته می‌شود. در اینجا آن طرح دو وجهی در جهت طرح سینیایی دو «فرشته زمینی» مورد جرح و تعدیل قرار می‌گیرد. دیگر میان انسان نورانی و انسان زمینی، میان دو عالم آشتی‌ناپذیر، تعارض نیست، بلکه تقابلی موجود است میان دو نفس یا به تعبیر بهتر میان دو نیروی نفس واحد، که در نتیجه هر دو به عالم واحدی تعلق دارند، ولی یکی از آنها رو به سوی عالم اصلی‌شان دارد و دیگری به سوی عالمی که هر دوی آنها در آن گرفتار تن شده‌اند. از میان این دو نفس، نفس برتر از نوس [یا عقل] اول صادر می‌شود و در نیروی دمیورژ که همان نوس [یا عقل] دوم است، شریک است. از آنجا که نوس دوم نیز از نوس اول صادر می‌شود، نفس برتر فرد بشر، به عبارتی، «برادر کوچکتر دمیورژ» است. در اینجا باز هم باید تشبیه سینیایی را یادآور شویم که: نسبت نفس بشر با فرشته‌ای که عقل فعال است، عین نسبت هر نفس با عقلی است که این نفس از آن صادر

انسان روحانی، انسان درونی، به عنوان قطب مخالف انسان جسمانی و به عنوان همتای ملکوتی او، گواهی می‌دهد. همانطور که آدم مثل اعلاهی همه انسان‌های جسمانی است، phōs (پوس) نه مثل اعلاهی انسان‌ها به طور کلی، بلکه مثل اعلاهی همه انسان‌های نورانی است.

اما این نام phos-light (انسان نورانی)، اسم عام است. [حال پرسش این است که] همانطور که آدم اسم خاص خویش را داشته است (یا همانطور که ابدال اسم خاص خویش را دارد)، اسم خاص (kyrion onoma)، انسان نورانی چیست؟ نویسنده می‌پذیرد که این را نمی‌داند. فقط نیکوتیوس اسرارآمیز کشف‌ناشدنی، اصولاً بدان علم داشته است. ولی، برطبق این طرح، همچنان حقیقت این است که anthrōpos [آنتروپوس، آدم حقیقی]، نه یک مفهوم بسیط، بلکه یک کل دوگانه است: یعنی آدم و پوس (phōs) (یا Enos)، همان آنتروپوس آسمانی و زمینی را داریم.

در اینجا به کمک نوعی تأویل هرمسی، یکبار دیگر ویژگی‌های این دو مثال اعلی را که در صورت مشخص تمثیل یافته است، تشخیص می‌دهیم. پوس، انسان نورانی، در بهشت آسمانی بود. او، آن موجود بی‌گناه، پاک، از طریق آرخون‌ها (archons) ترغیب شد که آدم جسمانی در معرض نیروی تقدیر قرار بگیرد و از عناصر چهارگانه ساخته شود. او به خاطر بی‌گناهی‌اش، امتناع نکرد.

سپس آنها توانستند بر خویش بی‌اندازند از اینکه او را برده کرده‌اند. بر طبق [روایت] هزیود، این آدم زمینی، انسان ظاهری، زنجیری (desmos) است که زئوس بواسطه آن پرومیتوس (Prometheus) را به بند کشید. این زنجیر به معنای زندانی شدن انسان روحانی در بدن جسمانی است. بنابراین، این روایت دقیقاً تکرار یا تجسم نمونه انسان نورانی (phos-light) است که در آدم زندانی شده است. این آدم زمینی را اپیمیتوس (Epimetheus) نامید. هم‌بود که نوس مخصوص به وی، او را توصیه کرد که هدایای زئوس را نپذیرد - یعنی هدایای تقدیر که پوس - پرومیتوس همیشه همراه با اپیمیتوس - آدم، زندانی شد، در معرض آن است. این هدیه تقدیر، دومین هدیه زئوس

تمثیل جوانب دوگانه نفس به عنوان شخصیت‌های نمایشی، ابداع ابن‌سینا نیست. حتی محتمل است که ابن‌سینا نیز نام‌های سلمان و ابدال را از تمثیل هرمسی که در بالا به تلخیص و توضیح آن پرداختیم، گرفته باشد. همه این احتمالات را در مورد آن می‌توان داد. ولی به هر تقدیر، تجربه درونی خود ابن‌سینا منبع الهام او برای این تحقیق کاملاً شخصی بوده است؛ تحقیقی که همه معنای آن تحت سیطره ادراک دو وجه نفس، دو قوه عقلی به عنوان وجوه و قوای منطبق با دو «فرشته زمینی» در تمثیل حسی ابن‌سینا خود او، قرار دارد. حال درست در منابع هرمسی است که بیان رمزی وجوه دوگانه نفس را می‌یابیم که منطبق با صورت مثالی این دو «فرشته زمینی» اند؛ این دو فرشته نیز رابطه هر کروی با نفس فلکی او، نیروی محرک فلک او را، تجسم می‌بخشند.

به بیان دقیق‌تر، مرادم از این منابع همان اسناد هرمسی است که امروز از دست رفته‌اند ولی خوشبختانه نشانه‌هایی از آنها در آثار زوسیموس پانوپولیس (Zosimus of Panopolis) در مصر (قرن سوم)، کیمیاگر معروف، حفظ شده است. زوسیموس فرایندهای فلزشناسانه را همزمان «تمثلات» یا «رموز» فرایندهای نامرئی و تحولات روحانی دانسته است.

در طرح کلی، نظریه وی میان نوعی افلاطونی مشربی هرمسی مآب و نوعی گنوسیسم مسیحی جمع می‌کند. بنابراین از او می‌آموزیم که بر طبق تعالیم عبرانیان (که در اصطلاحات او به معنای همان نظام گنوسی مسیحی در «کتاب سری هرمس» است) باید از سویی آدم زمینی را که اندامه جسمانی‌اش از عناصر چهارگانه شکل گرفته است و فیضان افلاک را دریافت می‌دارد، تشخیص دهیم. این همان انسان ظاهری، انسان جسمانی (anthrōpos sarkinos) است. از سوی دیگر نوعی ریشه‌شناسی داریم که نظریه هرمسی - گنوسی بر طبق بازآفرینی زوسیموس از آن، آن را به عنوان یک ریشه‌شناسی بدیهی می‌پذیرد؛ بر طبق این ریشه‌شناسی می‌توان واژه یونانی phōs (همراه با تکیه شدید بر امگا)، «انسان»، «فرد»، را با واژه phōs (با تکیه بر کن فلکس)، به معنای «نور»، یکی گرفت. بدین ترتیب خود زبان بر وجود یک انسان نورانی (phōteinos anthrōpos)،

می‌شود، و به همین دلیل است که پیوسته از خویشاوندی میان نفس فلکی و نفس بشری، سخن به میان آمده است.

در مورد نفس فروتر باید گفت: این همان چیزی است که افلاک از طریق حرکت دوری‌شان، به درون ما گسیل می‌دارند. این نفس از طریق عمل و تأثیر ستارگان که ابزار تقدیراند، در حین تولد در ما نهاده می‌شود، و این تأثیرات ستارگان در تمام عمر [بشر] بر آن حاکم‌اند. بنابراین این نفس که نفس فروتر است، زیرا به موجودات جسمانی روی می‌کند و به تدبیر آنها گماشته شده است، از لحظه ولادت در بدن حضور دارد. نفس برتر، تا مدتی بعد در نفس فروتر، وارد نمی‌شود. انسان نورانی، نوس انسانی، در آدمی تجسد نمی‌یابد و بیدار نمی‌شود، مگر با گذشت سال‌ها، ابتداء در آغاز دوره نوجوانی و حتی در این صورت نیز فقط شمار اندکی از انسان‌ها را می‌توان اصولاً بهره‌مند از نوس دانست. به همین دلیل است که در تمثیل ابن سینا نیز، ابدال که همان نوس، عقل نظری، انسان نورانی است، جوان‌تر از برادرش سلامان تصویر شده است. بدین ترتیب، در حالی که انسانی که نفس فروتر در او غلبه دارد، تابع تقدیر است، انسانی که در عوض نفس او آزادی عمل کامل کسب می‌کند و نفس فروتر را مطیع می‌سازد (کما اینکه نفس فروتر نیز باید نیروهای حیاتی [یا همان قوای حیوانی] را مطیع سازد) - یک چنین انسان «پرومته‌ای» فوق تقدیر، یعنی فوق قوانین طبیعت و فوق عالم مادی که تابع تأثیر ستارگان است، قرار می‌گیرد. زندگی او با زندگی *noeti thei* - به تعبیر ابن سینا با کروییان، عقول فعال و نفوس فلکی، متحد است. او به معنای عرفانی کلمه از این عالم می‌میرد، همانطور که ابدال می‌میرد.

و یقیناً چنین چیزی است که در «مرگذشت» ابدال به صورت رمزی بیان شده است و اگر، مثل اعلائی هرمسی، به سهم خویش، ما را در رمزگشایی این سرگذشت یاری می‌کنند، دلیلش آن است که شکوفایی رمزها دستخوش اتفاق یا دستخوش محاسبات پرمشقت [برای گشودن] یک «کد رمزی» رها نشده است. حتی فارغ از هرگونه مداخله نسبت خویشاوندی یا مداخله علیت یا تأثیر تاریخی، صورت‌هایی که همان تجربه‌های

نفس در قالب آنها درک می‌شود، در موضعی مشابه، از نوسامان می‌یابند. سلامان و ابدال، دقیقاً همان آدم و پوس، انسان جسمانی و انسان نورانی، نیستند، بلکه دو وجه نفس تجسد یافته‌اند، که با آدم و پوس منطبق می‌شوند. یک وجه رو به سوی عالم جسمانی دارد که آن را تدبیر می‌کند و وجه دیگر رو به سوی عالم نورانی دارد که از آن صادر می‌شود و مشتاق است که دوباره آن را بیابد، پرومیتوس و اپیمیتوس به «دو فرشته زمینی» تمثیل *حی/ابن یقظان*، تبدیل یافته و با آنها منطبق شده‌اند.

ابدال، در بازگشت نخست خویش، هنوز از تعرض‌های همسر ابدال، ایمن نیست. تا این موقع او قهرمان شناخت فلسفی بوده است. با عزیمت دوم‌اش، رابطه‌اش با «مشرق» وارد مرحله‌ای کاملاً نوین می‌شود

از این روست که سرآغاز این فصل از *اشارات* که به توصیف تجربه عرفانی اختصاص یافته است، در حقیقت فضای مناسبی برای ارجاع ابن سینا به *سلامان* مناسب است. وقتی ابن سینا اعلام می‌دارد که ابدال «رمز مرتبه تو در عرفان است» مقصود کاملاً روشن است. همه توصیفات احوال و تجارب عارف را باید سرگذشت خود ابدال، دانست. ابدال همان عارف است. این «سیره» روحانی او است که توصیف شده است. سیاق کتاب اشارات و تمثیل *سلامان و ابدال* را باید به اتفاق هم در مطالعه گرفت. هرچند تلخیصی که به دست ما رسیده است، تلخیص کم‌مایه‌ای است، ولی تلمیحات آن، ناظر به همان آفات و مراحل روحانی است که در سیاق *اشارات* مورد تحلیل قرار گرفته‌اند. به عبارت دیگر، چیزی که باید از طریق تأمل در تمثیل سلامان و ابدال درک کرد، همان شرح حال نفس عرفانی، مخاطره نفس عرفانی از زبان خود آن است و نه نوعی «مجازپردازی» کلیشه‌ای درباره اتحاد نفس و بدن بدون هیچ ارتباطی با سیاق بحث در عرفان. مرگ ابدال، یک مرگ عرفانی است؛ این مرگ برخلاف تفسیری که خواجه طوسی عجولانه از آن ارائه کرده است، نه مرگ طبیعی است و نه افول

فیزیولوژیکی قوای عقلی. یا به تعبیر بهتر، این مرگ پیشدستی پیروزمندانه‌ای است که به برکت آن عارف دیگر با مرگ نمی‌میرد، بلکه در نهایت از این عالم، زنده بیرون می‌رود.

تاخر ولادت ابدال نسبت به ولادت سلامان، بسیار فراتر از یک امر واقع (fact) است. این موضوع، نوعی شهود (vision) است. متن هرمسی فوق‌الذکر این مضمون را به زیبایی کاملاً رسا به تصویر می‌کشد. سلامان نظر بلند آماده بود که همه سازش‌ها را بپذیرد. رفتار ابدال، رفتار انسان «پرومته‌ای» است. نور درخشنده، همان واقعه نفسانی اولیه در تمثیل‌های عرفانی ما است. این نور، نشانه گسست از توالی حوادثی است که علت آنها و جایگاه‌شان، در عالم مادی قابل ادراک برای حواس و نیز برای عقل عادی، واقع است. از طریق همین برق‌های درخشنده «حوادثی» که در سرزمین ممنوعه نجد حادث می‌شوند (و جایگاه‌شان در همان سرزمین است)، به غریبه مورد بحث در *قصه الغریبه الغریبه* سهرودی، هشدار داده می‌شود. در شبی آکنده از رعد و برق است که جبرئیل امین می‌آید و پیامبر (ص) را - و هر سالکی را که نمونه پیامبر (ص) را در شخص خویش بازآفرینی خواهد کرد - به معراج دعوت می‌کند (همین کتاب، بند ۱۴). در این موقع است که نبردهای ابدال آغاز می‌شود. هر یک از بازگشت‌هایش به سلامان نشانه مرحله نوینی از این نبردها است. اولاً، فتح مشرق و مغرب به دست او را داریم. در این مرحله او به «همراهی کردن» با حی‌ابن یقظان انس می‌گیرد. از طریق اشراق‌های عقل فعال، صورت‌های مثالی [= ایده‌ال] بر او افاضه می‌شود؛ این صورت‌ها هم شامل ایده‌هایی می‌شود که ماده عالم «مغربی» را مصور به صورت می‌کنند و هم شامل ایده‌هایی که در عالم «مشرقی» به صورت ایده‌های معقول محض وجود دارند و [اصولاً] خودشان عقول‌اند. در مورد سفر پرند به آسمان هشتم یا حتی به آسمان نهم، نیز همین را می‌توان گفت.

ابدال، در بازگشت نخست خویش، هنوز از تعرض‌های همسر ابدال، ایمن نیست. تا این موقع او قهرمان شناخت فلسفی بوده است. با عزیمت دوم‌اش، رابطه‌اش با «مشرق» وارد مرحله‌ای کاملاً نوین می‌شود. قدم در مسیری می‌نهد که در آن نیروهایی

۳ - درباره چهارگانگی به عنوان رمز نمایت، مقایسه کنید با ص: ۳۶۱، پی‌نوشت ۳ [در ترجمه انگلیسی همین کتاب].

۴ - مقایسه کنید با: *The Book Omega*. بخشی از اثری مبسوط که به توسیبا (*Theosebia*) حکیم خطاب شده است.

Scott, *Hermatica*, IV, 106 (Greek text); *Ruska Tabula*, pp. 25-28 (German tr.)

۵ - مقایسه کنید با تمایزی در ایوسیبوس (*Eusebius*) میان *Enos* و *Adam* (16,10) (*Præparatio evangelica* IX) است با تمایز زوسیپوس میان *Enos* و *Adam* (122, Phis. Scott, IV) و *Adam* (6 - *Ibid.*, IV, 124).

۷ - البته این گزارش، «تاریخ» نیست. پوس به معنای انسان به عنوان وجود روحانی است. انسان‌ها به این معنا *Photes* (انوار) هستند و همانند پوس مثالی‌شان، پیش از گرفتار شدن‌شان در بدن بر روی زمین، در بهشت به سر می‌بردند. این نظریه در مسیر نظریه افلاطونی قدم نفس سیر می‌کند ولی در قالب تمایزی متفاوت با تعبیر مورد استفاده افلاطونیان بیان شده است. Scott, IV, 125. پیش از این به تمثیل‌های سهروردی، قصیده ابن سینا درباره نفس و تمثیل کوتاه المبدأ و المعاد، که در اینجا مناسقم از اینکه نتوانستیم بحث بیشتری درباره‌اش بکنیم، ارجاع دادیم (مقایسه کنید با: بالا، ص ۴۵، پی‌نوشت ۵).

8. Cf. Scott, IV, 107 and 125.

9. *Ibid.*, IV, 108; and Ruska, p. 29;

برای ارجاعات تطبیقی بیشتر، نیز مقایسه کنید با:

G. R. S. Mead, *Thrice - Greatest Hermes*, III, 280 - 273.

10. Cf. "Abarrinnionis ad Porphyrium responsum" In Scott, IV, 78.

در مورد افلاطونیان مقایسه کنید با:

Proclus, *De Providentia et Fato* (cited by Scott, IV, 77): "Omnes platonis amatores duplcoem divulgantes animam".

همه افلاطونیان معتقدند که نفس بشر دولا به است» (در بالا، تفاوت آن با تمثیل [یا رمزپردازی] هرمسی را خاطر نشان شدیم).

۱۱ - آیا نفس فروتر فقط در لحظه ولادت وجود می‌یابد یا اینکه پیش از درآمدن به تن، موجود است؟ این پرسش فقط در این طرح که طرح هرمسی تشریح شده در مباحث قبلی را جرح و تعدیل می‌کند، مطرح می‌شود. در طرح هرمسی به دلیل آنکه آدم واسطه تجسد [یا تن یابی] پوس *Phos* است، دلیلی برای تحقیق در تجسد آدم، وجود قبلی [قدم] او یا نامیرایی او وجود ندارد. او جسمی است که پوس در آن تجسد یافته است. ولی در اینجا دو نفس داریم که از عالم قدم (= پیشاوجود) می‌آیند. هر متفکری به احتمال قوی باید این مسأله را بر حسب موضع خویش دریاب قبول یا رد نامیرایی این نفس فروتر، فیصله دهد. مقایسه کنید با: Scott, IV, 78, 2n.

کوتاه سخن اینکه این نفس فروتر است که به معنای حقیقی کلمه، نفس تجسد یافته است. در مورد نفس برتر، نوعی چندگانگی وجود دارد: زیرا این طرح در دو تقریر نمایان می‌شود. آیا همتای ملکوتی نفس در بهشت می‌ماند یا آن نیز تجسد می‌یابد؟ پاسخ این پرسش می‌تواند مثبت یا منفی باشد (مقایسه کنید با: چندگانگی فروتری در آیین مزدایی). در اینجا می‌توانیم در این ساختار که در این سبنا، هر مرتبه وجود، وجه برتر و وجه فروتر را تکثیر می‌کند، تأمل کنیم. وجه فروتر یک مرتبه، وجه برتر مرتبه بعد است به این معنا که به هر دوی آنها تعلق دارد. چندگانگی‌اش از این جهت است. به همین دلیل است که سعی کردیم نشان دهیم که چگونه نفس به طور همزمان هم به ثنویت درونی خودش و هم به آن دوگانه‌ای که نفس با مرتبه مافوق خود تشکیل می‌دهد، واقف می‌گردد.

۱۲ - مقایسه کنید با: روضه‌التسلیم، تصحیح ابوانف، ص ۶۳، متن، و نیز اثر نگارنده.

و سرکشی‌های آنها، خیانت‌ها و نفاق‌های آنها، همه همان قوای بیشتری که این دیوها تحریک‌شان می‌کنند. در حقیقت در تحت این جنبه کاملاً درونی، درک نمایش، جالب توجه می‌شود. زیرا کاملاً به حق می‌توان گفت این شیاطین جام زهرشان را به ابدال پاک، که از سازش با آنها خودداری کرد، خورنده‌اند و او را تا سر حد مرگ پر از تلخی و نفرت کرده‌اند. هیچ رسالت عرفانی از رنج گذراندن این آزمون بسیار تلخ رهایی نیافته است و در مقدمه *رساله الطیر* می‌خوانیم: «ای برادران حقیقت... زهر خورید تا خوش زیبید».

آنان که ابزار این «مرگ» اند، حتی قادر به درک معنای آن نیستند. زیرا چیزی که به خاطر آن موجبات مرگ ابدال را فراهم ساختند دقیقاً دوزخی است که آزادی ابدال برای رفتن به «مشرق» را محدود ساخته و تباہ کرده بود. از این پس او برای رفتن به آن مشرق کاملاً آزاد است. خواجه طوسی در جای دیگر معنای چنین مرگی را به شیوه تحسین برانگیزی، تحلیل کرده است.^{۱۱} در اینجا موضوع حضور یا غیبت جسمانی در میان نیست. این مرگ نوع خاصی از درک این عالم، یعنی همان درک مخصوص به عارف است. به همین دلیل، هستند موجوداتی که به ظاهر، در این عالم حضور دارند، حال آنکه به واقع دیگر در آن نیستند و شاید هرگز حتی به این عالم نیامده‌اند و اما دیگری هم هستند که انسانها ایشان را «مرده»، «متوفی» می‌خوانند حال آنکه به واقع این عالم را ترک نکرده‌اند و هرگز آن را ترک نخواهند کرد. زیرا برای ترک این عالم، کافی نیست که جسماً از آن بمیریم. آدمی باید زنده باشد، زنده چونان ابدال، و مرده در پندار این عالم [و اهل آن].

پی‌نوشتها:

۱ - این حادثه در اصل در رمانس ابن طفیل حفظ شده است. مقایسه کنید با: [ابن طفیل]، *حی ابن یقظان*، تصحیح گوئی، ص ۲۶ متن عربی، می‌گوییم «در اصل»، زیرا اگر ابن طفیل صریحاً واژه ضمیمه «غزال»، واژه‌ای که طبعاً در مورد «دختر» نیز استعمال می‌شود، همان آهو فارسی را به کار می‌برد. خواجه صرفاً می‌گوید: «مرضعة من حیوانات الوحش» (یک حیوان ماده وحشی از آن جوان پرستاری کرد). به علاوه این پرده در یک موقعیت کاملاً متفاوت و با معنایی متفاوت در «زندگی نامه‌های» مخصوص به آن دو قهرمان، رخ می‌دهد - مطلب دیگر: با توجه اینکه، بنا به اعتراف خود ابن طفیل، او نام‌های سلمان و ابدال را از ابن سینا وام گرفته است، چرا باید، همانند گوئی، بر تغییر نام ابدال به اسال اصرار داشته باشیم و این تغییر را به ابن طفیل نسبت دهیم، حال آنکه به گواهی ملاحظاتی انتقادی گوئی، نسخه‌ها قرائت سنتی ابدال را بسیار بیشتر از اسال تحریف شده، تأیید می‌کنند؟

که تاکنون در خدمتش بوده‌اند، به وی خیانت می‌کنند و رهایش می‌سازند. پرندگان خواه به دلیل بی‌کفایتی و خواه به دلیل نفرت از ناحیه نیروها و قوای‌شان، نمی‌توانند به آن سخنرانی شاهانه که با همه آنها همراه است راه بیابند. اگر بخواهند وارد شوند، سپس عزیمت کنند تا دوباره وارد شوند، چنین چیزی فقط در همراهی «فرستاده پادشاه» امکان‌پذیر است و از قبل می‌دانیم که این فرستادگان، شخصیت‌های سرفراز بادیه [- بیابانیان] اند و هیچ تماسی با شهرهای حواس و شهرهای موجودات محسوس ندارند. در این صورت نیز، همانطور که از رساله الطیر آموختیم فقط در بادیه است که می‌توان ژرفای نهان نفس را بر دیدارهای جذبه‌آمیز مکشوف داشت و عرضه کرد. به همین دلیل است که ابدال در بیابان در امنیت و سلامت به سر می‌برد گو اینکه دشمنانش، آنهایی که فقط چشم ظاهری دارند، او را مرده رها کرده‌اند. اما در عین حال، وضعیت سلمان رو به وخامت می‌نهد. برای نفس دشوار است که خویش را در بیابان غایب سازد و در عین حال ارتباط خویش با حاکمیت «عقل عملی» بر شهر موجودات مادی را که همواره مترصد شورش و انتقام‌گیری اند، حفظ کند.

بازگشت دوم ابدال اوضاع را از نو سروسامان خواهد داد، ولی این سامان برای آن است که از این پس فقط در خدمت غایات و مقاصد عارف باشد. این سامان نوین زمینه‌ساز فرجام حکایت یعنی مرگ ابدال و خلوت‌گزینی سلمان است. این را که اهمیت این خلوت چیست، از بلاغت شکوهمندانه شخصیت‌شناسی عالی عارف در پایان حکایت خواهیم آموخت. در اینجا به مرحله سوم تمثیل وارد می‌شویم. همسر سلمان آمال و منافعی را سخت در معرض خطر می‌بیند. خواجه، آشپز و خوان سالار را همان قوای غضبیه و شهویه تفسیر می‌کند. ما نیز به نوبه خویش، آنها را همان دو همراه هولناک که حی‌ابن یقظان تبقیح‌شان می‌کند، توصیف کردیم و از قبل می‌دانیم که این همراهان صرفاً دو قوه متعلق به عالم صغیر فردی، نیستند. اینان همه آن نیروهای شیطانی و شیاطینی هستند که حریم نفس را بر هم می‌زنند و تاریک می‌سازند، یعنی همه حرص و آزها و همه ترس‌ها، جاه‌طلبی‌ها