

ریشه داستان سلامان و ابسال: احتمال تأثیر هندی*

نوشته شلومو پینس
ترجمه پروانه عروج‌نیا

یکی از جالب توجه‌ترین مسائلی که هنگام بررسی فلسفه اسلامی و یا شعر فارسی با آن روبه‌رو می‌شویم بیوستگی دائمی دو نام سلامان و ابسال است. همراهی این دو نام را در متون مختلف به ویژه در سه کتاب مشهور می‌توان یافت. اولین این کتابها به ترتیب زمانی الاشارات والتنبیهات بوعلی سیناست که در اواخر آن از این دو نام سخن رفته است. دوم، رمان فلسفی ابن طفیل یعنی حئی بن یفطان است که دو شخصیت به نامهای ابسال و سلامان دارد. سوم، مثنوی معروف فارسی جامی به نام سلامان و ابسال است.

علاوه بر این، معنای این دو نام ذهن چهارمین نویسنده بزرگ اسلامی، فیلسوف قرن هفتم

* Shlomo Pines, *The Origin of the Tale of Salāmān and Absāl - A Possible India Influence*, *The Collected Works of Shlomo Pines*, ed. Sarah Stroumsa, Vol.3, Jerusalem 1996, pp. 343-53.

خواجه نصیرالدین طوسی را نیز به خود مشغول کرده بود. شاید وی اولین کسی باشد که پیچیدگی این مسئله را دریافته است. مقاله حاضر صرفاً تلاشی است در جهت یافتن پاسخ بعضی از سؤالاتی که در جریان مطالعات و تحقیقات او و همچنین تحقیقات اخیر پرفسور کربن مطرح شده است.

بحث را با سخنان خواجه نصیرالدین طوسی دربارهٔ مطلب زیر از کتاب اشارات آغاز می‌کنیم:

«اگر داستان سلامان و ابسال را شنیده باشی باید بدانی که سلامان تمثیلی از تو و ابسال تمثیلی از درجات عرفان توست. البته اگر تو اهل آن باشی.»

معلوم است که خواجه نصیرالدین طوسی در شرح خود بر اشارات، هنگام شرح و توضیح این بخش، کاملاً سرگردان شده بوده است. در ابتدا او به عقیدهٔ شارح قدیم‌تر یعنی فخرالدین رازی، اشاره می‌کند که به نظر او سلامان و ابسال دو اصطلاح رمزی است که خود ابن سینا آنها را ابداع کرده است. منظور او از سلامان آدم یا به عبارت دیگر نفس ناطقه و منظور از ابسال بهشت و یا درجات سعادت است. طوسی خود، هنگام نوشتن شرح، معتقد بود که ابن سینا در اینجا به داستانی اشاره می‌کند که برای شارحان ناشناخته است. بعدها - همان‌طور که از حواشی و یادداشتهای طوسی در برخی نسخه‌های خطی یا چاپی تفسیرش درمی‌یابیم - وی با دو داستان کاملاً متفاوت روبه‌رو شده که در هر دو داستان دو شخصیت به نامهای سلامان و ابسال نقشهای اصلی را برعهده دارند.

در یکی از این داستانها که طوسی آن را ۲۰ سال بعد از پایان شرح اشارات پیدا کرد، آنها دو برادرند. گفته‌اند که این داستان متعلق به ابن سیناست و همان‌طور که طوسی اشاره می‌کند، این مسئله کاملاً محتمل است. چون عبارتی از این داستان در رسالهٔ فی القضاء والقدر ابن سینا نقل شده است. به نظر من او ادعای خود را تا بدین جا ثابت کرده است و گمان می‌کنم این که در کتاب حیی بن یقظان ابن طفیل که خود را شاگرد ابن سینا می‌داند، سلامان و ابسال دو مردند، گرچه برادر هم نیستند، تأثیر داستان ابن سیناست.

در داستان دیگری که طوسی پیدا کرده است و به نظر می‌رسد که حنین بن اسحاق آن را از یونانی ترجمه کرده باشد - و من شخصاً به این روایت از داستان علاقهٔ بسیار دارم - سلامان کودکی است که بزرگ می‌شود و مرد می‌شود و ابسال زنی است. باید اضافه کرد که بین این دو داستان در

جزئیات کوچک‌ترین شباهتی وجود ندارد. تنها ارتباط بین این دو داستان شباهت اساسی شخصیت‌های اصلی است. این مسئله ممکن است تصادفی باشد، هرچند که بسیار غیرمحمتمل به نظر می‌رسد. این که چرا سلمان در این داستان به وسیله پرستارش اِسال اغفال می‌شود مسئله‌ای است که پاسخی برای آن نداریم. اما این خللی به پاسخ دادن به مسائل اصلی این مقاله نمی‌آورد. خلاصه این داستان که طوسی آن را نقل کرده ممکن است مأخذ شعر جامی باشد، هرچند شرح ماجرای سلمان و اِسال در شعر جامی کاملاً منطبق بر این خلاصه نیست. متن کامل این داستان که طوسی خلاصه‌ای از آن را نقل کرده موجود است. این متن در دو نسخه خطی در استانبول پیدا شده و هانری کربن آنها را مورد بررسی قرار داده و در قاهره در ۱۹۰۸ چاپ شده است. نکات اصلی داستان، که به نظر من به ریشه‌های داستان ارتباط دارد، بدین شرح است:

در زمانهای بسیار قدیم قبل از آن که طوفان آتش امپراطوری روم را که شامل یونان و مصر بوده تا ساحل دریا فراگیرد، در آنجا پادشاهی به نام هرمانوس، فرزند هرقل سوفسطی، حکومت می‌کرد. او فرزندی نداشت و از معاشرت با زنان نیز نفرت داشت. نداشتن پسر او را بسیار غمگین کرده بود، و همین نکته را با مشاور خود قلیقولاس الهی در میان نهاد. قلیقولاس زاهدی بود که سالهای متعددی در غاری به نام سِراپیون به سر می‌برد و هر چهل روز روزه خود را با مقداری گیاه می‌گشاد، بر روی هم به اندازه عمر سی نسل زندگی کرده بود. او بود که سبب شد تا هرمانوس تمامی آبادیهای زمین را تسخیر کند و به شاه تمام علوم خفیه را آموخت و نیز او را به حرص به زندگی و به افزایش عقلانیت از طریق دوری از تمایلات جنسی فرا می‌خواند. او به شاه توصیه کرد تا از طریق مصنوعی صاحب فرزند شود. او گفت که تنها چیزی که لازم است مقداری از اسپرم شاه است که باید در ظرفی به شکل مهرگیاه نگهداری شود (و شاید هم مهرگیاهی که به شکل ظرف است)، آنگاه قلیقولاس به روشی که خود می‌داند از آن اسپرم پسری به وجود خواهد آورد. بعد از کمی شک و تردید، پادشاه پذیرفت. قلیقولاس روش خود را به کار گرفت و آن ترکیب مادی نفس ناطقه یافت و تبدیل به انسانی تمام شد. این پسر سلمان نام گرفت. قلیقولاس به عنوان پادشاه از شاه خواست که هر می که مشخصات آن را داده بود برایش بسازد. شاه هم دو هرم ساخت که سرانجام او و قلیقولاس در آنها دفن شدند.

سلمان به پرستاری احتیاج داشت که به او شیر بدهد. یک دختر هجده ساله زیبا به نام اِسال

برای این کار انتخاب شد. سلامان به او بسیار علاقه مند شد و وقتی که به سن بلوغ رسید، عشق این دو به هم مانع از آن شد که سلامان وظیفه خود را در خدمت به شاه انجام دهد. شاه درباره زنان به سلامان هشدار داد و گفت که مرد نباید به دنیای دون دل بیند، بلکه باید ابتدا به مرحله ای صعود کند که انوار قاهره را مشاهده کند، که این مرحله متوسط است، و سپس همچنان که به عروج خود ادامه می دهد می تواند در حقایق موجودات تصرف کند. همچنین شاه به او وعده داد که اگر آن دختر بدکاره یعنی ابسال را رها کند، برای او عروسی از عالم اعلی انتخاب خواهد کرد. اما این مخالفتها به جایی نرسید. راه حل مسالمت آمیز هم بی نتیجه ماند. شاه خواست ابسال را به قتل برساند، ولی وزیر او را منع کرد و گفت که اگر چنین کند موجودات قاهره از آسمان از محکومان و مظلومان حمایت می کنند. آن گاه، سلامان و ابسال به سوی دریای مغرب فرار کردند. ولی شاه به کمک فنون طلسمات حتی در آنجا هم بر زندگی آنها فرمان می راند و از آنها قدرت به ثمر رساندن امیالشان را سلب کرد. به ناچار بازگشتند و مجبور به تحمل عقوبت دیگر شاه شدند. سرانجام خواستند تا خود را در دریا غرق کنند. ابسال غرق شد، در حالی که «روحانیت آب» به فرمان شاه سلامان را نجات داد. اما سلامان چنان از مرگ ابسال اندوهگین شد که نزدیک بود دیوانه شود و یا حتی بمیرد.

در این زمان قلیقولا س فرزانه بار دیگر به یاری می آید. او به سلامان گفت که با او به غار سراپیون بیاید و همراه با او چهل روز را به دعا بگذرانند. در صورتی که او به این سه شرط عمل کند، ابسال نژد او باز خواهد گشت: شرط اول این بود که او نباید چیزی را از قلیقولا س پنهان کند، زیرا بیماری حادث تر خواهد شد اگر چیزهایی از طیب پنهان بماند. شرط دوم این بود که او مانند قلیقولا س لباس بیوشد و همه آن کند که قلیقولا س می کند. البته سلامان اجازه داشت که هر هفت روز روزه خود را بگشاید، در حالی که قلیقولا س هر چهل روز یک بار افطار می کرد. شرط سوم این بود که سلامان باید قول دهد که در تمام زندگی اش کسی جز ابسال را دوست نداشته باشد. سلامان پذیرفت و آنها کار خود را با یاری خواستن از آفرودیت (زهره) آغاز کردند. پس از چند روز سلامان همه چیز را به شکل ابسال می دید. او کنار ابسال می نشست و با او گفتگوی عاشقانه می کرد. بعد از چهل روز صورت دیگری از زیبایی متعالی ظاهر شد. این هیأت آفرودیت بود. سلامان عاشق او شد و ابسال را فراموش کرد، او این موضوع را با قلیقولا س در میان نهاد و از او کمک خواست. قلیقولا س به این صورت امر می کند که مکرر به دیدن سلامان برود. سرانجام

-براساس نسخه حُنین و نه متن خلاصه شده طوسی- سلمان از هیئت آفرودیت نیز رهایی می‌یابد. او از عشقی که او را از خردورزی و پادشاهی منحرف کرده بود، سیر شد. سلمان شاه می‌شود و دستور می‌دهد، این داستان را بر هفت لوح طلا بنویسند و آنها را در دو هرم بگذارند. بعد از طوفانهای آتش و آب و پس از آنکه جهان دوباره قابل سکونت شد، افلاطون از شاگردش ارسطو خواست تا فرصت باقی است، علوم خفیه در اهرام را کشف کند. [از این‌رو ارسطو با اسکندر در لشکرکشی به غرب و گشودن درهای اهرام همراه شد، ولی تنها توانست انواحی پیدا کند که شامل داستان سلمان بود.

بخش آخر این داستان که به افلاطون، ارسطو و اسکندر اشاره می‌کند وجه تشابه بسیار با ادبیاتی دارد که ممکن است آن را عوامانه بخوانیم. حتی با کمی مبالغه می‌توان گفت که آن صرفاً وجه ممیز نوع ادبی خاصی است.

منشأ این داستان چیست؟ در این مورد آراء کاملاً متفاوتی وجود دارد. به نظر می‌رسد که طوسی به هیچ وجه اعتقاد ندارد که این داستان ترجمه‌ای از یک متن یونانی است، و احتمال می‌دهد که فیلسوف درجه دومی آن را تألیف کرده باشد، به امید آنکه اشاره ابن سینا به سلمان و اِيسال اشاره به داستانی تلقی شود که خود او ابداع کرده است. به نظر طوسی، این فیلسوف فرضی این داستان را سرهم‌بندی کرده، زیرا اشاره ابن سینا [به سلمان و اِيسال] مناسب و هماهنگ با این داستان نیست. فرضیه طوسی به اعتقاد من با اطلاعات همخوانی ندارد. ولی در عین حال، من به دلایلی که بعداً خواهم گفت، با نظر شکاکانه پروفیسور آربری نیز که در سال ۱۹۵۶ در کتاب سلمان و اِيسال فیتز جرالده، عنوان شده است، موافق نیستم. این کتاب درباره ترجمه فیتز جرالده از شعر جامی است. پروفیسور آربری نظر خود را این چنین بیان می‌کند (ص ۴۱):

طوسی باید این افسانه را از یک منبع قدیم‌تر گرفته باشد، منبعی که در قرن سوم (نهم میلادی) نوشته شده و حنین بن اسحاق، مفسر علوم قدیم آن را ترجمه کرده است. باید گفت که تا به حال چنین نسخه‌ای پیدا نشده است؛ و این داستان به هیچ وجه هلنیستی نیست، بلکه چند راهب مسیحی ریاضت‌کش و به اصطلاح معلم اخلاق، یا حتی شاید یک مانوی، آن را نوشته است.

به نظر من پروفیسور کربن به درستی این افسانه را همان چیزی دانسته که ادعا می‌شود، یعنی ترجمه‌ای از یک اثر یونانی. کربن در کتاب ابن سینا و تمثیل عرفانی (*Avicenna et le récit visionnaire*) که در پاریس در ۱۹۵۴ منتشر شده، خلاصه‌ای از این داستان را نقل و آن را جزو آثار هرمتسی دانسته است. به نظر من مهم‌ترین دلیل او برای چنین فرضیه‌ای این است که نام شاه، یعنی هرمسوس یا هرمانوس، شکل تحریف شده‌ای از هرمیوس (Hermaios) است که خود از نام هرمس گرفته شده است، و به نظر می‌رسد دو هرمی که براساس این افسانه شاه و مرد فرزانه در آن به خاک سپرده شدند، براساس متون هرمتسی، گور هرمس و اکاثودایمون (Agathodaimon) است که این دومی نقش مهمی در ادبیات هرمتسی دارد. به اعتقاد من، این دلایل قطعی و مسلم نیست. شاید صلاح نیست که بدون تأمل، این افسانه را یک متن هرمتسی ندانیم، اما اگر چنین فرضی را بپذیریم، این اصطلاح یعنی ادبیات هرمتسی چنان معنای وسیعی خواهد یافت که ممکن است در معرض خطر بی‌معنی شدن قرار گیرد. نکته‌ای هم که باید به آن توجه کرد این است که نویسنده سلامان و ابدال آمیزش جنسی را رد می‌کند، در حالی که گرچه کورپوس هرمتیکوم (*Corpus Hermeticum*) جهان مادی را پست و بی‌ارزش می‌شمرد، اما حاوی تعالیمی مانند احکام انجیل درباره باروری و تولید مثل است.

به نظر من، برای بررسی داستان سلامان و ابدال نیازی به توسل به طبقه‌بندیهای مبهم و غیرقابل اعتقاد نیست. من همچنین بر این باورم که داستان دربردارنده نشانه‌های روشن از عناصر گوناگونی است که در ساختار داستان می‌توان آنها را مشاهده کرد.

نخست، اشاراتی به غار وجود دارد که کربن به درستی آن را همان غار سراپیون (*Serapeion*) دانسته است. در متن چاپی ساریقون (*Sarīqūn*) آمده است. اگرچه کربن از تشابه این نام هیچ نتیجه‌ای نمی‌گیرد، حتی وقتی که به این حقیقت اشاره می‌کند که سراپیون در اسکندریه به فرمان امپراتور مسیحی تئودوسیوس (*Theodosius*) در پایان قرن چهارم ویران شد.

اما از نظر من اشاراتی که به غار سراپیون (*Serapeion*) شده اهمیت تاریخی بسیاری دارد. باید در این باره مطلب زیر را یادآور شوم:

آیین پرستش سراپیس (*Serapis*) از زمان حکومت بطلمیوسها (بطالمسه) در مصر شروع شد، به نظر می‌رسد که این آیین تلاش آگاهانه‌ای برای آمیختن عناصری از دین مصری و یونانی

بود. معبد سراپیس، سراپیون، شاید عظیم‌ترین بنادر اسکندریه بوده است. در زمان امپراتوری آنتونینوس (Antoninus) ها چهل و دو معبد در مصر به پرستش سراپیس اختصاص داشت. تا پیروزی نهایی مسیحیت، این خدا به‌طور گسترده در بخش‌های دیگری از امپراتوری روم پرستیده می‌شد.

اطلاعات درباره این آیین و عقاید مربوط به آن کافی نیست، اما من معتقدم که نکات گوناگونی در داستان سلمان و اِباسال وجود دارد که با دانسته‌های ما در مورد این آیین ارتباط نزدیکی دارد. بدین ترتیب که راهب سراپیون، مانند دیگر راهبان هلنیستی مخصوصاً آسکلپیوس (Asclepius) طیب بوده است. شیوه مداوا از جمله القای رویاهایی بود که در آن یک خدا - و نه لزوماً خدایی که در آن معبد پرستش می‌شد - بر بیمار ظاهر می‌شد و این بیمار در نتیجه این ظهور بهبود می‌یافت. این دقیقاً همان مداوایی بود که در غار سراپیون در مورد سلمان اعمال و روند معالجه او با ظاهر شدن صورت آفرودیت کامل شد. علاوه بر این می‌دانیم که بیمار قبل از این معالجه می‌بایست باید روزه بگیرد و مرد فرزانه پیش از معالجه سلمان درست همین وضع را گذاشت.

غیر از جزئیات مربوط به معالجات، نکته دیگری را هم باید ذکر کرد. ما اطلاعاتی داریم درباره مردانی که در تمام طول زندگی خود در معابد سراپیس زندگی می‌کردند و به نظر می‌رسد که آنها زندانیان این خدا بودند - حداقل این توضیح قابل قبولی در مورد اصطلاح یونانی «کتوخوی» (Katokhoi) است. به نظر می‌رسد که قلیقولاس فرزانه که نزدیک به یک نسل را در غار سراپیون گذراند، حداقل در این مورد یکی از زندانیان این خدا بوده است و در طول زندگی سراسر تأمل و تفکر خود در جستجوی کسب دانش توانست به خود حکمت فوق بشری دست یابد.

سراپیس ما می‌دانیم که آیین سراپیس خویش‌داری جنسی را تبلیغ می‌کرد. از سوی دیگر، یکی از مضامین اصلی داستان سلمان و اِباسال نیز همین موضوع است.

حال این افسانه را از نظر ارتباط آن با اندیشه‌های فلسفی یونان بررسی کنیم. به نظر من بی‌تردید آموزه‌ها و تمثیلهای این افسانه به تعالیم افلاطونی و احتمالاً در درجه اول تعالیم نوافلاطونی اشاره دارد. مصداق این ویژگی متمایز در داستان سلمان و اِباسال این حقیقت است که اِباسال در این داستان به عنوان پرستار سلمان معرفی می‌شود.

این ویژگی غیر معمول داستان را می‌توان به سادگی نتیجه تفکر و تعمق مؤلف درباره تِمناؤس

دانست. در این محاوره افلاطونی فضای اولیّه که به عنوان اصل در هم‌ریختگی معرفی می‌شود، شبیه به این موضوع [در هم‌ریختگی اولیّه] است و گاهی مبنای هلنیستی پذیرفته و تیشه (tithene) یعنی دایه شیرده معرفی می‌شود. این اصطلاح یونانی در ترجمه عربی به صورت «مُرْضعه» آمده و این کلمه در داستانی که ما آن را بررسی می‌کنیم برای ابسال به کار رفته است. این موضوع را باید خاطر نشان کرد که ترجمه عربی تیمائوس احتمالاً برای یکی از شاگردان حنین بن اسحاق به نام اسحاق بن یحیی در مدرسه مترجمان حنین انجام شده است.

تقابل میان عشق زمینی که در ابسال مصداق می‌یابد و عشق آسمانی که در آفرودیت ممثّل می‌گردد، همان مضمون افلاطونی و نوافلاطونی است که می‌تواند در تجزیه و تحلیل نهایی مأخوذ از محاورات افلاطونی مانند ضیافت و فایدروس باشد.

این‌که پدر سلامان به او می‌گوید که کسب دانش در مورد حقایق موجودات، یعنی به احتمال زیاد ممثّل افلاطونی، هدف غایی انسان است احتمالاً یک مفهوم افلاطونی است، اگرچه این ویژگی کمتر از ویژگیهای دیگری که ذکر شده بارز است. ضمناً باید به این نکته توجه کرد که اصطلاح «انوار قاهره» که در مرتبه میانی ممثّل و این جهان قرار دارد، همان‌طور که کُربن خاطر نشان کرده بود، اصطلاحی کلیدی در نظام اندیشه سهروردی و پیروان اوست. من فکر می‌کنم که داستان سلامان و ابسال ممکن است یکی از منابع این اصطلاح (انوار قاهره) در اسلام باشد.

طوفانهای آتش و آب که در داستان به آن اشاره شده در تیمائوس نیز آمده است. اگرچه متون غیرافلاطونی، یا نه‌چندان افلاطونی، نیز از این مصائب اولیه سخن گفته‌اند.

روش تولید مثل مصنوعی انسان در نوشته‌های مربوط به کیمیاگری جابر بن حیان شرح داده شده است. این حقیقت که چنین روشی نقش مهمی در داستان سلامان و ابسال دارد نشان می‌دهد که از این حیث کیمیاگری جابر بن حیان تحت تأثیر علوم هلنیستی و یا احتمالاً علوم اسکندرینه بوده است.

تا آنجا که من می‌دانم، مکتب افلاطونی و آیین پرستش سرایس مهم‌ترین عناصر هلنیستی‌اند که در این داستان می‌توان مشاهده کرد. همان‌طور که قبلاً ذکر شد آیین سرایس در دوران امپراتوری روم رواج داشت. با این حال مرکز اصلی این آیین در مصر بود و کاملاً واضح است که نویسنده داستان با آن آشنا بوده است. در واقع اگر جزئیات داستان چنان بررسی شود که واقعیات

از افسانه صرف متمایز گردد، دانش ما در خصوص این آیین بسیار غنی خواهد شد. اشاره به اهرام نیز حکایت از مصر می‌کند. بسیار غیرمحمتمل است که داستان (یا بخشی که مربوط به سرپیون است) بعد از منسوخ شدن این آیین در اواخر قرن چهارم نوشته شده باشد. این بخش ممکن است در نیمه دوم قرن سوم یا در آغاز قرن چهارم نوشته شده باشد، یعنی زمانی که بعضی از نوافلاطونی‌ها، همچون یامبلیخوس (Jamblichus)، بسیار به آیینی که آن را آیینهای بربرها می‌نامیدند، علاقه‌مند بودند و نقش فعالانه‌ای در آن داشتند. اگرچه این احتمال نیز وجود دارد که متن مورد نظر در دوره متقدم‌تری نوشته شده باشد. اتفاقاً مقایسه این اثر با کورپوس هرمتیکوم به هیچ وجه کمکی به مشخص کردن زمان تألیف داستان نمی‌کند. در این باره شاید مهم‌ترین نکته آن است که در نوشته‌های هرمسی - اگرچه ارجاعات و اشاره‌ها به خدایان مصری مانند ایزیس، هوراس و تات وجود دارد - تا آنجا که من می‌دانم ذکری از سرپیس نشده است.

به نظر من در این داستان فقط عناصر هلنیستی راه پیدا نکرده، بلکه عناصر هندی نیز در این داستان وجود دارد که در نامهای سلمان و اِيسال خود را نشان می‌دهد. به نظر من این اسامی یعنی «سرامانا» (Sramana) و «اپسارا» (Apsara) یا «اپساراس» (Apsaras) از سانسکریت گرفته شده است. از نظر آواشناسی این فرضیه هیچ اشکالی ندارد. اگر فرض کنیم که کلمات سانسکریت از متنی پهلوی آوانویسی شده است. می‌توان تغییر صدای «ر» در «سرامانا» و «اپسارا» به «ل» در سلمان و اِيسال دلیل آورد. چنین تغییری در بسیاری از اسامی که از پهلوی به عربی ترجمه شده است وجود دارد. این فرضیه می‌رساند که چگونه نام تتوکروس (Teukros) منجم هلنی، به تنکلوشا (Tenkelūshā) تغییر یافته است، نام این مترجم بدین صورت به سبب ترجمه یک متن پهلوی از کتاب اصلی یونانی‌اش رایج شده است.

اشکالی در تبدیل «پ» در «اپسارا» به «ب» در اِيسال وجود ندارد و این مسئله در آوانویسی معمول است، زیرا در عربی «پ» نداریم. تفاوت آوایی دیگری بین دو اسم با معادلهای سانسکریت آن وجود ندارد.

اپساراس یا اپساراس‌ها پری آسمانی و یا نیمه آسمانی هستند که نامشان و افسانه‌های مربوط به آنها نشان می‌دهد که با آب ارتباط خاص دارد. یکی از مضامین همیشگی ادبیات هندی در داستانهای مربوط به آپسارا، فرستادن آنها برای فریب زاهدانی است که قدرتشان به علت

بجاهدت و تلاش بی‌وقفه زنگ خطری برای آیندرا یا دیگر خدایان است. یکی از مشهورترین نمونه‌های این داستان، شکونتلا (Sakuntala) قهرمان زن نمایشنامه کالیداسا (Kalidasa) بود. گفته می‌شود که او دختر ویشوامیترا (Viśvamitra) ی زاهد و اپسارامنکا (Apsara Menaka) بود و برای اغوای ویشوامیترا فرستاده شده بود. اپسارها در داستان بودا نیز آمده است. مارا (Mara) خدای شهوت و مرگ، در جریان مبارزه بی‌امان با اشراق بودا، سه دختر خود را در قالب زنان زیبا برای اغوای بودا فرستاد. گاهی این دختران یا تجسم و تجلی آنها، اپسارها نامیده می‌شوند.

سرامانا (Sramana) یک اصطلاح کلی در زبان هندی است که به زاهدان بودایی یا غیربودایی اطلاق می‌شود؛ یعنی کسانی که اپسارها برای فریب آنها فرستاده می‌شوند. اصطلاح عربی شمنیه که احتمالاً به کافران بودایی اطلاق می‌شد و در یک مورد نیز ذکر شده که جهنم بن صفوان گفته که با آنها مناظره‌ای داشته است، از کلمه‌ای گرفته شده که در زبان هندی و نه زبان سانسکریت به کار می‌رفته است. در یونان نیز مانند هند، با گونه‌های مختلفی از سرامانای (Sarmanai) و سامانایوی (Samanai) ممکن است، مواجه شویم.

اکنون دوباره به داستان سلامان و اِپسال برگردیم. دیدیم که در ادبیات هندی اپسارها اغلب به شکل زنان اغواگری ظاهر می‌شوند که دقیقاً نقش اِپسال در این داستان است. سلامان نیز مقدّر شده بود که زاهد شود. بنابراین نقشهای اپساراس و سراماناس از یک سو، و از سوی دیگر دو شخصیت اصلی این داستان - که گفته می‌شد حُنین آن را ترجمه کرده است - با یکدیگر مشابهت دارند و مشابهت بسیار زیادی نیز بین این اصطلاح سانسکریت و اسامی دو شخصیت اصلی به چشم می‌خورد. فکر می‌کنم که نمی‌توان این مشابهت را تصادفی دانست. به نظر می‌رسد استنباط منطقی این باشد که داستان سلامان و اِپسال دارای عناصر هندی است و شاهد این مدعا احتمالاً نه منحصراً اسامی بلکه همچنین نقش شخصیت‌های اصلی آنهاست.

از سوی دیگر، همان‌طور که گفته شد وجود عناصر هلنیستی در داستان غیرقابل انکار است و یک پیش فرض محتمل آن است که شکل نهایی داستان در مصر هلنیستی نوشته شده باشد. تحت چنین شرایطی، معتقدم که فرضیه محتمل این است که بگوییم یک داستان هندی، بودایی یا غیربودایی درباره زاهدی به نام سرامانا که اپسارها او را اغوا کردند، به زبان پهلوی - به عنوان زبان واسطه - ترجمه شده و به مصر هلنیستی راه یافته و به علت آمیخته شدن با افسانه‌ها،

مناسک، آیین سراییس، تعالیم افلاطونی و اساطیر به شکلی درآمده که به سختی قابل شناسایی است. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا در متن پهلوی داستان نیز عناصر هلنیستی وجود داشته است. اگر نظریهٔ کربن را بپذیریم که نام قلیقولا س دانا تغییر شکل یافتهٔ اِگِرگورُس (Egrogros) یعنی یقظان «بیدار» باشد، در این صورت پیوندهایی با مکاتب گنوسی و هرمسی دارد. بدین معنی که سبب تغییر «ر-س» به «ل-س» در قلیقولا س این نام قبلاً در روایت فرضی پهلوی ظاهر شده بود. اما اینها بی‌فایده است، زیرا احتمالاً آراء قابل اثباتی نیست. بر اساس نظریهٔ من روشن است که این داستان مستقیماً از یونانی یا از طریق یک اثر واسطهٔ سریانی به عربی ترجمه شده است. نمی‌توان متن مورد ترجمه را پهلوی دانست، زیرا در نامهایی مانند سرایپون (Serepeion) (ساریقون (Sārīqūn)) یا هارمانوس مشخصاتی که نشان دهد که در زبان پهلوی تغییر شکل یافته باشد، وجود ندارد.

در این باره شایان ذکر است که سرود یونانی خطاب به ایزیس که احتمالاً تاریخش به قرن دوم میلادی یا در همین حدود برمی‌گردد، این الههٔ مصری را با مایای هندوها برابر و هم‌سنگ می‌داند. این یکی از معدود موارد یا احتمالاً تنها موردی است که نام یک خدای هندی در یک متن یونانی در اوایل این دوره ظاهر شده است. این حقیقت نشان می‌دهد که آیینهای مصری هلنیستی - که سرایپون از جمله آنهاست - گرچه دسترسی کمی به افسانه‌های دینی هندی داشته‌اند، اما مهیای جذب و آمیختگی با بعضی عقاید و رسوم هندی بوده‌اند.

خلاصه آن که، این مقاله سعی دارد تا نشان دهد که داستان عربی و فارسی سلمان و اِسال، که با ابتکار و استادی نصیرالدین طوسی نوشته شد و الهام‌بخش جامی بود ممکن است گواهی بر آمیختگی مضمون ادبیات بزرگ هند، آیین مصری و تفکر افلاطونی در یک زمینهٔ هلنیستی باشد. به همین دلیل این قضیه کم و بیش شبیه است به افسانهٔ بوداسف (Būdāsaf) یا موداسف (Mūdāsaf) و بلوهر (Bilawher) و داستان بارلاآم (Bartaam) و ژوزافات (Josaphat) که معرّف آمیختن افسانهٔ بودایی با افزوده‌های اسلامی و مسیحی است.

یادداشت مترجم:

این مقاله در اصل متن سخنرانی بوده است که شلومو پینس (Sholomo Pines) در «سمپوزیوم

بین‌المللی دربارهٔ فلسفه و دین در عهد قدیم» در اورشلیم و در آکادمی علوم و ادبیات اورشلیم در مارس ۱۹۸۱ ایراد کرد و پس از مرگ او در مجموعهٔ آثار نویسنده بدون ارجاعات انتشار یافت.

خوانندگان فارسی‌زبان برای آگاهی بیشتر می‌توانند به حیّ بن یقظان و سلامان و اِباسال تألیف سید ضیاء‌الدین سجّادی (انتشارات سروش، تهران ۱۳۷۴) رجوع کنند. سجّادی متن عربی قصهٔ سلامان و اِباسال را که حنین بن اسحاق به عربی برگردانده، در کتاب آورده است. متن سجّادی ظاهراً اختلافاتی با متن مورد استفادهٔ پینس (مصر ۱۹۰۸) دارد. نکتهٔ درخور توجه این‌که در ابتدای این متن و نیز در قطعهٔ کوتاهی که سجّادی از این متن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (مجموعهٔ ش ۲۶۲۱) یافته است تصریح شده است که متن از یونانی به عربی ترجمه شده که مؤید نظر پینس است.

روایتی از همین داستان را اسماعیل بن محمد ریزی در حیات النفوس (به کوشش دانش‌پژوه، تهران ۱۳۶۹، ص ۴-۵۰۱) در سدهٔ هفتم گزارش کرده است. این روایت ظاهراً اوّلین روایت فارسی داستان است که شلومو پینس آن را ندیده است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی