

بمناسبت احتفال پچھد و پچاہمین سال
ولادت مولینا نور الدین عبدالرحمن جامی ہروی

نگاہی بہ

سلامان ابراہامی

وسوابق آن

از

عبدالحی حبیبی

تعلیق: از محمد اسماعیل مبلغ

۱۵۱
انشرات انجمن جامی

ویاست نوزادکار وزارت مطبوعات

عقرب ۱۳۴۳

بمناسبت احتفال بچصد و پنجاہمین سال
ولادت مولانا نور الدین عبدالرحمن جامی ہروی

نگاہی بہ

سلا مان اقبال جامی

وسوابق آن

از

عبدالحی حبیبی
۱۳۹۲

تعلیق: از محمد اسماعیل مبلغ

انشرات انجمن جامی

دیاست نور افکار وزارت مطبوعات

ب ۱۳۴۳



تمثال فرخنده اعلی حضرت معظم همایونی



تصویر حضرت مولانا عبد الرحمن جامی عمل دولت جہا نگیری کہ از روی عمل استاد بہ زاد کپہ نمودہ

بسمه تعالی

(۱)

سلامان و ابسال

تلمیقین مطالب اخلاقی و اجتماعی و حکمتی و سیاسی بوسیله نثر یا نظم روایی، و در ضمن قصص و حکایات، از زمان قدیم در بین بشر رواج داشته، و در ادبیات هر ملتی چنین داستانهایی را میتوان یافت که مبنای آن بر حکمت و تلقینات اخلاقی بوده، و مبادی سودمند و مفیدی را در ضمن حکایات شیرین و دلچسپ در آورده باشند. از نظایر اینگونه داستانهایی در هند کتاب کلیمه و دمنه (۱)

(۱) نام این کتاب بقول البیرونی در سنکربت (پنجه تخته) بود که بامر انوشروان، طبیب معروف برزویه آنرا به بهلولی درآورد، و مؤلف اصلی آنرا بید با بندت گفته اند که به گفته البیرونی و ابن حوقل آنرا برای دانشمندی را چه نوشته بود، و از همین ترجمه بهلولی عبدالله ابن مقفع در اواسط قرن دوم هجری به عربی ترجمه کرد؛ که از روی آن ابان بن عبدالحمید لاحقی نظم نموده و به هارون الرشید تقدیم داشت و یکصد هزار درهم جایزه گرفت (کتاب الوز را (جهشماره ص ۲۵۹ طبع و یانا ۱۹۲۶) و ناظم دیگر تازی آن علی بن داؤد است و البیرونی گوید که در ترجمه آن از هندی به بهلولی و عربی و باز بفارسی تحریقاتی دارد آمده و اگر من مجال یابم، آنرا بر عایت امانت ترجمه خواهم کرد (کتاب السهند ۱۲۳).

اما ترجمه فارسی آنرا در عهد امیر نصر بن احمد سامانی، ابوالفضل محمد بلعمی وزیر کرد (مقدمه شاهنامه ابو منصور) و از روی همین ترجمه بقول فردوسی «گر غایب بوالفضل دستور اوی» به رودکی بفرمود، تا آنرا به فارسی دری در مثنوی بحررمل مسدس نظم کرد (حدود ۳۲۰ هـ) که اکنون در دست نیست (بقیه رباعی صفحہ ۲).

و بوداسف و بلوهر است (۱) که از سنسکریت بهربی و فارسی ترجمه شده اند، و در ادب پهلوی نیز داستانهایی از همین قبیل مانند داستان بهرام چوبین (۲) و شهر برازیا ابروین و غیره موجود بود (۳) که در ادب فارسی بهترین نمونه های آن را در مثنوی مولانا جلال الدین بلخی و منطق الطیر عطار و غیره توان یافت.

اما داستان سلمان و ابسال (۴) تا جایی که معلوم است، اصل آن یونانی بود.

(۱) این داستان هندی منسوبست به بودا و بر و هیترا یعنی مرشد و رهبر، که در آن تولد و تربیت و عزلت بودا بیان گردیده، و به اشاره و تلمیح بین استا و شاکرد بر مسایل پیچیده و اسرار خلقت روشنی انداخته میشود، این کتاب در بین مسلمانان و مسیحیان مقبول بود، و اخوان الصفا در رسائل خود، فصولی از این کتاب اقتباس کردند (تعلقات هند و عرب ۱۷۰) داستان بوداسف و بلوهر از سنسکریت به پهلوی و از آن به سریانی ترجمه شد، که از روی آن در یونانی رومانی بنام BARLAAM ET YO'ASEPH ترتیب گردید، و در قرون وسطی داستانهای فراوانی را در آن و با براساس آن نوشتند (ساسانیان گریستن سن ۴۱۳ ترجمه عربی)

(۲) این داستان راجله بن سالم در حدود ۱۱۰ هـ از پهلوی به عربی در آورد، که در اخبار الطوال دینوری و در ترجمه تاریخ طبری و در شاهنامه فردوسی برخی ازان موجود است. (بقیه باورقی صفحه آینده)

(بقیه باورقی صفحه اول)

و بعد ازین ابوالمعالی نصرالله بن محمد منشی غزنوی آنرا در اوایل قرن ششم هجری بفارسی در آورد (حدود ۵۳۶ هـ) و یک کلیله و دمنه منظوم از احمد بن محمود طوسی لامعی (حدود ۶۴۲ هـ) در موزه برتانیه موجود است.

و باز در هرات بدست ملا حسین واعظ کاشفی بنام انوار سهیلی تهلیب و ترتیب شد (حدود ۹۳۰ هـ) تا که بالاخر از طرف ابوالفضل فیضی دکنی در عصر اکبر ۹۹۶ هـ در هند بنام عیار دانش بفارسی انشا گردید.

(تعلقات هند و عرب ۱۶۶ بعد، ساسانیان گریستن سن ۴۱۲، سبک شناسی ۱۵۷۱ تاریخ ادبیات صفا ۹۵۰۲)

و از روایات قدیم یونان بشمار می آمد، که در عصر انتقال علوم و تراجم کتب یونانی که از اوایل دوره اموی تا واسط عهد عباسیان صورت گرفت، از آن زبان به عربی ترجمه شده بود.

داستان سلامان و ابدال در ادبیات عرب و عجم بصور مختلف نقل شده، و آخرین شکل ادبی همانست که از طرف حضرت حرامی بآن داده شده، و من تا جائیکه اطلاع دارم، تمام صور آنرا در ذیل شرح میدهم:

(بقیه باورقی صفحه ۲)

(۳) تاریخ ادبیات دکتر صفا ۱۳۴۱

(۴) نام سلامان و ابدال بطن غالب از اصل یونانی آن در عربی تصحیف گردیده، و چون اصل یونانی بود، نامهای یهلوانان اصلی آن هم مانند هر مانوس و قلیقولا س باید بریشه یونانی آن مربوط باشد. محقق طوسی در شرح اسمین گوید: سلامان نام درخت و نام جای و از اسماء رجال است، و ابدال به کسر اول تحریم باشد، و بسل در لغت عرب حبس و منع است (شرح اشارات ۳، ۳۶۴) ابو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم معروف به ابن منظور افریقی گوید: سلامان که واحد آن سلامانه است نوعی از ازدرخت است (لسان العرب ۱۵، ۱۸۹ طبع بولاق ۱۳۰۳ ق) اما جامی نام سلامان را مشتق از سلامت دانسته و گوید:

چون زهر عیش سلامت یافتند از سلامت نام او بشکافتند

سالم از آفت تن و اندام او از اسمان آمد سلامان نام او ولی این اشتقاق نیز با قواعد زبان تازی مطابق نیست، و اگر در عربی نام جایی و یا مردی و یا درختی هم باشد، و برای ابدال به فتحه اول نظایری مانند ابدال مصدر باب افعال و بسل ثلاثی مجرد نیز دران زبان موجود باشد، باز هم این دو نام را عربی پنداشته نمی توانیم. زیرا اصل داستان را ده سر زمین عرب و پرداخته ایشان نیست، بلکه از راه ترجمه یونانی شهرت یافته است، و نامهای کارگردانان داستان هم باید از آنجا باشد.

بدانکه سلامان نام آبی بود از بنی شیبا که بر راه مکه از طرف عراق و در ادب عرب ذکر آن مکرر آمده است (رجوع به معجم ما استمعیم تالیف عبدالله اندلسی متوفی ۴۸۷ هـ، ج ۳ ص ۷۴۵ طبع قاهره ۱۹۴۹ م)

ترجمه عربی حنین بن اسحق

این ترجمه در (۱۱) صفحه کوچک ۱۸ سطری در آخر مجموه نه رساله شیخ الرئیس حسین ابن سینا در سنه ۱۹۰۸ م بوسیله مطبعه هندیه قاهره مصر چاپ شده که عنوان آن حنین است :

«قصه سلامان و ابسال ترجمه حنین بن اسحق العبادی من اللغة اليونانية»

این مترجم ابوزید حنین بن اسحق عبادی طیب و مورخ معروف عربست از اهل حیره عراق ، که در سنه ۱۹۴ ه بدینا آمد و عربی را از خلیل بن احمد و طب را از یوحنا بن ماسویه و غیره در بغداد فراگرفت ، و یونانی و سریانی و فارسی را آموخت ، و مامون عباسی او را در بغداد رئیس دیوان ترجمه گردانید . وی به مالک روم و فارس سفرها کرد ، و ۳۶۰ کتاب را از یونانی به عربی و سریانی برگردانید ، و ۱۱۵۹ کتاب را نوشت و در سنه ۲۶۰ ه در بغداد مرد (۱) و با اتفاق مورخان ترجمه سلامان و ابسال یونانی به عربی از دست (۲) و محقق طوسی نیز تصریح میکنند که :

«و نقلها حنین بن اسحاق من اليونانی الی العربی»

(شرح اشارات ۳ ر ۳۶۶)

حنین بنظر می آید : که قصه سلامان و ابسال ، قبل ازین هم در عرب شهرت داشت ، زیرا محقق طوسی در شرح اشارات گوید :

(۱) برای شرح حال او دیده شود : ابن خلکان ۱۶۷۱ و فهرست ابن ندیم فن ثالث از مقاله سابعه و طبقات الاطباء ۱۸۴۱ و اخبار الحكماء ۱۱۷ و تاریخ حکماء اسلام ۱۶ و فهرست تمهیدی ۵۳۰ و مجله مجمع علمی دمشق ۲۲ ر ۲۷۷ و الاامرام ۱۹۳۸ ر ۲۰ م .

(۲) الاعلام از خیرالدین ذرکلی ۳۲۵ ر ۳۲۵ - ج ۱ - قاهره ۱۹۵۴ م .

« این قصه از موضوعات شیخ الرئیس نیست و طوریکه امام فخرالدین رازی در شرح خود بر اشارات وضع این دو نام را بشیخ نسبت داده صحتی ندارد. زیرا این داستان در قصص عرب وجود داشت و در امثال و حکایات عرب همین دو نام مذکور بود و من در خراسان از مردمان دا نشمند شنیدم، که ابن الاعرابی در کتاب خویش که النوادر نامداشته دو شخص را نام برده که یکی مشهور به خیر و نیکی بود و سلامان نامداشت.

دو دیگر که جرهمی بود به بدی و شر مشهور بود، و در همین راه پیرد، و در امثال و قصص عرب ذکر از ایشان باقی ماند.» (۱)

محقق طوسی در همین جا تصریح میکند: که من کتاب النوادر ابن اعرابی را ندیده ام. و فقط در خراسان همین قدر از افاضل آن سامان شنیدم. این ابن الاعرابی ابو عبدالله محمد بن زیاد از رومیان و لغویان کوفه است، که ربیب مفضل بن محمد صاحب المفضلیات بود، و در ادب عرب و تاریخ قبایل و انساب استاد، و مدتها بدون رجوع بکتاب، مطالب عمده و فراوانی را برصدها نفر القامی کرد در سنه ۱۵۰ هـ بدنیاء آمد، و در سال ۲۴۱ هـ در سا مرا از جهان رفت و از تالیفات وی النوادر در ادب است که نسخ خطی آن موجود است و طبع نشده. (۲)

(۱) شوحین اشارات از طوسی و امام رزی طبع عمر حسین خشاب در قاهره.

۵۲۳۱ ق جلد ۲ ص ۱۰۱.

(۲) الاعلام زرکلی ۶/ ۳۶۶: برای شرح احوال وی رجوع کنید به ابن خلکان

۱/ ۴۹۲ و تاریخ بغداد ۲۸۲/ ۵ و الوافی بالوفیات ۳/ ۷۹۳ و نزاهة الالباء ۲۰۷ و طبقات النحویین ۲۱۳ و معجم الادب ۷/ ۵ و فهرس الموفین ۲۴۸ و مجله المقتبس ۳۶/ ۶ و الفهرست ابن ندیم ۶۹ و بروکلمن ۱۱۹/ ۱۷۹.

ذکر نام سلامان و ابسال در نوا در حکایات عرب در ۱۹۱۱
 قرن سوم هجری این مطلب را به ثبوت میرساند، که داستان سلامان
 و ابسال در اوایل دوره اسلامی بین تازیان شهرت داشت، و محقق
 طوسی نیز بیست سال بعد از نوشتن شرح اشارات، همین قصه را
 بدو صورت خوانده، و ملخص آنرا در شرح اشارات نوشت، که
 یکی ازان ترجمه حنین بن اسحق از یونانی به عربی بود. (۱)

تلخیصی که محقق طوسی از داستان سلامان و ابسال در شرح
 اشارات میدهد، طابق النعل بالنعل با متن مطبوع ترجمه حنین
 بن اسحق برابری دارد، که من بقید اختصار آنرا می آورم. (۲)

« در زمان قدیم قبل از طوفان آتش، پادشاهی که
 هرمانوس بن هرقل سوفسطایی نامداشت، بر کشور
 روم تاکنار بحر، و بر بلاد یونان و سرزمین مصر
 حکم میراند. وی بنای عظیم و طلسم کهنی را
 ساخت، که در طول صد هزار قرن از بین نرفت،
 و غلبه عناصر، ارکان آنرا و ایران ساخت،
 و اهرام نامیده شد.

این پادشاه دانشمند که کشور وسیعی داشت،
 بر آگاهی از تأثیرات صور فلکی موالع بود،
 و اسرار خواص زمینی را دانستی، و اشکال
 طلسمی را ممارست نمودی. وی با مرد آلهی
 قلیقولا صحبت داشتی، و از علوم خفی آموختی.

(۱) شرح اشارات محقق طوسی ۳۶۷۳ چاپ مطبع حیدری تهران ۱۳۷۹ ق

نمط تاسع در مقامات عارفین.

(۲) محقق طوسی در شرح اشارات ۳۶۵۳ داستان را بسیار کوتاه و ملخص

آورده، که تمام آن در يك صفحه است، ولی من آنرا از متن عربی
 حنین بن اسحق تلخیص کردم.

و این حکیم همواره در غار ساریقون به ریاضت
 پرداختی، و در چهل روز یکبار به گیاهان
 زمینی روزه کشادی. و به تدبیر این مرد دانشمند،
 معموره زمین مسخر هرمانوس شد.
 اما پادشاه پسری نداشت، و به حکیم شکوه نمود. چون
 هرمانوس از معاشرت زنان دوری میجست، و در مدت
 سه قرن زندگی خویش بازنی هم آغوش نشده بود،
 بنابراین دانشمند مذکور چاره‌ی اندیشید، و از
 نطفه هرمانوس طفلی زیبا بوجود آورد، که او را
 سلمان نامیدند، و برای پرورش و شیر دادن این
 کودک، دختر هژده ساله فتانی را که ابدال نام
 داشت گماشتند.

پادشاه ازین تدبیر مرد دانشمند شادگشت و گفت:

ای سلطان فرودین گیهان! چه پاداش میخواهی؟
 دانشمند پاسخ داد: اگر میخواهی پاداشی دهی،
 همت گماز! تا بنائی عظیم بوجود آورم، که آب
 از ویرانی و آتش از سوختاندن آن فرو ماند،
 و حصاری باشد برای بقای نقس و نگهداری آن
 از نادانان و من برای این بنادری را خواهم ساخت، که
 جز دانشمندان حق آنرا نه بینند، و درین هر هفت
 طبقه آن یک طبقه صدگزی خواهد بود، تا
 دانشمندان دران پناه یابند.

شاه این نظر حکیم را پسندید و گفت: چون این
 بنا سودمند است، بنابراین یکی را برای خود،
 و دیگری را برای من بساز! تا خزاین و علوم و اجساما
 بعد از مرگ دران محفوظ مانند.

در چنین حال دانشمند درازا و پهنای هر دو

اھرام را تعین کرد، و در زیر زمین خانه های درازی
 را ساخت، و آلات گوناگونی را در آن نصب کرد،
 و هر روز هفت هزار و دویست کارگر در آن کار
 کردی، تا بانجام رسید.

اما کودک نوزاد دوره شیر خواری خود را در
 آغوش ابدال زیبا گذرانید. چون پادشاه خواست
 او را از کناردایه اش جدا کند. آنقدر تپید، که
 دل پدر بروسوخت، و تاسن بلوغ او را با ابدال ماند.
 اکنون محبت کودک کی سلامان به عشق شد یسد
 و سوزانی تبدیل شده بود. و صحبت ابدال او را
 از خدمت پدر بازداشته بود. چون بادشاد شد
 عشق سلامان را دید گفت: فرزندم! تو یگانه یسر
 منی! و در دنیا جز تو ندارم، ولی آگاه باش! که
 زنان فریبنده و شرانگیزند، و از اختلاط ایشان
 سودی بدست نمی آید، باید ابدال بر دل تو چیره
 نشود، و خردت را مقهور و نور چشمانت را تیره
 نسازد، انسان باید طریق عقل سپرد، و بر قوای
 بدنش چیره باشد، تا بدستیار ایشان به عالم
 برین نورانی تر رسد، و بر وفق عدل و حق بر حقایق
 موجودات آگاهی یابد. پس باید ازین روشپی
 که ابدال نامدار دبیر هیزی، و خود را به زیور
 تجرد بیارایی! تا من کنیزی را از گیهان برین
 (عالم علوی) به همسریت دهم.

اما سلامان به شعله عشق ابدال آنقدر سوخته
 بود، که پند پدر را کمتر شنقت، و چون بخانه باز
 گشت، ماجرا را با ابدال گفت، و مصلحت او را

خواست . وی گفت : سخنان مر دی را نباید شنید
که به وعده‌های باطل ، لذات آجل را از دست می
برد . چون من همواره ترا خوش نگاه خواهم داشت
باید به پدر بگویی : که تو مرا و من ترا از دست
نمید هیم .

سلامان این سخن را به وزیر پدرش گفت ، و چون
وزیر آنرا به شاه رسانید ، سخت بر آشفت ، و پسرزند
خویش چنین پند داد : « ای پسرزند ! - فمتا ر
دانشمند است که گفت : امانت با دروغ و شاهی با
بخل و اطاعت نسوان فراهم نیاید ، و من در زندگانی
خود ، که بر معموره گیتی حکم رانده‌ام ، و حرکات
اجرام سماویه را دیده‌ام در یافته‌ام ، که اشتغال
با فواحش زنان ، انسان را از نیکی باز میدارد .
سلامان پند پدر را پذیرفت ، و اکثر شب را به
اخذ علوم مفیده میگذرانید ، ولی در اوقات دیگر
بجای خدمت و حضور بدر بار پدر ، پیش ابسال
می شتافت ، و از صحبت دلاویز وی لذتها می برد ،
چون پادشاه از این حال اطلاع یافت ، خواست ابسال
را بکشد ، ولی هر نوس وزیرش مانع آمد ، و پادشاه
را به پند و اندرز پسرش گماشت ، تا ازین راه او را
براه راست باز آورد .

چون سلامان ازین اندیشه پدر آگاهی یافت ،
با ابسال مصلحت کرد ، و هر دو از پیش پادشاه به
ماورای بحر مغرب گریختند . ولی شاه در آلات
و طلسم‌های سیمینی که داشت ، و به وسیله آن می
توانست ، موضع معینی را در اقالیم جهان بسوزاند

از احوال سلمان و ابسال آگاهی یافت ، که در نهایت عسرت و صعوبت بسر می برند . ازین رو با خود اندیشید ، که عاقبت پشیمانی خواهند کشید و باز خواهند آمد .

ولی چون مدتی گذشت و نیامدند ، خشمگین گردید ، و میل ایشانرا بایکدیگر بوسیله علوهیکه میدانست باطل گردانید ، تا که به آلام و مصایبی گرفتار آمدند ، و سلمان دانست که این همه فراورده خشم پدر است ، و بنا بران با پشیمانی بدرگاه پادشاه آمد .

پدر چون او را بازدید گفتش : پوزشت را بشرطی می پذیرم که این روسپی ابسال را پدرود گویی ! زیرا در چنین حال شاهسته سریر سلطنت نخواهی بود ، و تخت و تاج ، توجه کامل و فراغ ترا از جنگ ابسال خواستار است . و اگر باوی پای بسته یی ، دستی بر تاج شاهی نخواهی داشت . چون این دو دلداده از رای پادشاه آگاهی یافتند ، شبانه گاهان برآمدند ، و هر دو خود را در آب دریا انداختند .

ولی شاه که متوجه ایشان بود ، بروحانیت آب فرمان داد : تا سلمان را نگهداری کنند ، و ابسال را فرو برد ، و غرق سازد . سلمان از فراق ابسال سخت رنجید ، و نالان شد ، و بحالت جنون و دیوانگی رسید . چون پدر او را مشرف به لاک دید ، قلیقولا س حکیم را خواست ، و چاره کار پسر را باو سپرد . حکیم سلمان را به غار ساریقون برد ، و وعده داد : که او را با ابسال هم آغوش خواهد ساخت . ولی تا چهل روز باید هدایات او را بمورد عمل گذارد ، و این سه شرط او را بپذیرد :

اول اینکه حال خود را پنهان نگذارد ، زیرا علاج هیچ رنج ، بدون اطلاع کامل طبیب ممکن نیست .

دوم : باید عین لباس ابدال را بپوشد ، و هر چه از حکیم بیند ، همان عمل را تقلید کنند ، جز اینکه حکیم تا چهل روز روزه خواهد داشت ، و سلامان در يك هفته یکبار روزه خواهد کشاد .

سوم : باید که سلامان در مدت زندگانی خود غیر از ابدال باد دیگری عشق نورزد .

حکیم به ادعیه و نماز های زهره پرداخت ، و سلامان هر روز تمثال ابدال را پیش روی خود میدید که می آید ، و با او به لطف و مدام را سخن میگوید . وی خوش بود ، و از توجه حکیم سپاسگذاری میکرد .

روز چهارم بود که سلامان ، چهره شگفت انگیز و زیبا و دلربای زهره را دید ، که دل به او داد ، و از فرط میل و هوس ابدال را بکلی فراموش نمود و به حکیم گفت : جز این طلعت آسمانی هیچ چیزی را نمیخواهم ، و از دیدار ابدال متنفرم . اما حکیم گفتش : بامن شرط بسته یی ، که جز ابدال باد دیگری عشق نورزی ! و من این رنج را برای آن بردم تا ابدال را بتو باز آورم .

اما سلامان هی فریاد میزد : بفریادم برس ، که جز این چهره تابناک دیگری را نمیخواهم . پس ازین حکیم دانشمند روحانیت زهره را به او مسخر ساخت ، که همواره پیش او آمدی ، و بارها بنظرش رسیدی ، تا که بالاخر عشق زهره هم دردش رو بکمی نهاد و حالت سهو و بیخودی وی به صحو و کدورت جاذبه به صفا مبدل گردید ، و پادشاه حکیم را بیش بنواخت ، و سلامان را بر تخت شاهی خویش جای داد .

سلامان مدتها حکم راند ، و صاحب دعوت عظیم گردید ، و کار های شگفت انگیز کرد ، و امر داد تا این داستان را بر هفت لوح

سیمین نوشتند ، و بر هفت تخته سیمین دیگر ، ادعیه هفت ستاره را نقش کردند ، و تمام آنرا در گور پدر پیش سرش گذاشتند .
 هنگامیکه بعد از گذشتن دوره طوفان آتش و آب ، افلاطون حکیم الهی بدنیآ آمد ، و به حکمت و علم خویش دریافت ، که در هر مین چه ذخایر گرانبهای علوم جلیله نهفته است بدان طرف سفری نمود ، ولی پادشاهان آن عصر در کشایش اهرامها با وی یاری نکردند ، بنابراین به شاگرد خود ارسطاطالیس وصیت کرد . تا آنرا بکشد . و از علوم پنهانی رو حانی آن استفاده نماید .

چون اسکندر بر تخت شاهی نشست و انواع حکمت آلهی را از ارسطاطالیس فرا گرفت ، وی در سفر بسوی مغرب با اسکندر فراز آمد ، و چون به هر مین رسیدند ، ارسطو دروازه های آنرا بطریقی که افلاطون وصیت کرده بود بکشد ، ولی چیزی الوا حیکه داستان سلامان و ابسال بران نقش شده بود ، چیز دیگری را ازان کشیده نتوانستند ، بنابراین دروازه های آنرا باز بستند و برین الواح از زبان سلامان چنین نوشته بود :

« دانش و شاهی را از علویات کمالات بخواهید ، زیرا ناقصان

جز چیز ناقص ندهند » . (۱)
 بنیاد اندیشه
 این بود صورت روایت داستان سلامان و ابسال از ترجمه یی که حنین بن اسحاق از متن یونانی آن نموده است ، و قرار یسکه محقق طوسی گوید : بعد از تکمیل شرح اشارات همین متن از نظرش گذشته بود ، ولی وی باین عقیده است که مقصد شیخ الرئیس اشاره بدین ترتیب

(۱) ترجمه از متن عربی حنین بن اسحاق ص ۱۵۸ تا ۱۶۸ تمحیر سائل

قصه نیست، بلکه شیخ وجه دیگر آنرا در نظر داشته است (۱)

(۳)

وجه دیگر داستان از ابن سینا به نقل خواجه نصیر طوسی قدمت روایت سلامان و ابسال را در بین ادبیات عرب تا اوایل دوره اسلامی بصورت یقینی از کنج کاویهای بالا میدانیم، ولی بعد از آن در اوایل قرن پنجم هجری همین داستان را در آثار ومؤلفات دانشمند نامور بلخی شیخ الرئیس ابوعلی حسین ابن عبدالله بن سینا (۳۷۰-۴۳۸ هـ) می یابیم، و ابن دویمین ذکر است که از سلامان و ابسال در دوره اسلامی شده است.

سلامان و ابسال شیخ اکنون در دست نیست؛ ولی ابو عبید عبدالواحد بن محمد فقیه جوزجانی که بعد از ۴۰۳ هـ همواره در خدمت شیخ الرئیس بوده، و در سنه ۴۳۸ هـ در همدان وفات یافته و از شاگردان نزدیک شیخ است، در رساله شرح حال استاد خود سلامان و ابسال را نیز از مؤلفات او شمرده است.

(۳) و خود شیخ نیز در تالیفات دیگرش باین داستان اشارت ها دارد، و محقق طوسی گوید که در رساله قضا و قدر خود قصه سلامان و ابسال را ذکر کرده است. (۳) و بقول پروفیسور برتلس دانشمند روسی، در کتاب دیگر شیخ که «خطبات التسلیه» نام داشته، نیز از این افسانه باختصار ذکر شده است. (۴)

(۱) شرح اشارات از محقق طوسی ۳، ۳۶۷

(۲) شرح اشارات ۳، ۳۶۷

(۳) شرح اشارات ۳، ۳۶۹

(۴) جشن نامه ابن سینا، ج ۲ ص ۱۸ طبع تهران ۱۳۳۴ ش خطابه پروفیسور برتلس در بازه رباعیات ابن سینا.

از اسلوب نگارش و مقاصد و وجه ترتیب ابن سینا در سلامان و ابسال به تفصیل خبری نداریم، الا آنچه نصیرالدین محقق طوسی (۵۹۷-۶۷۲ هـ) در شرح اشارات شیخ ملخصی را از آن نوشته است، وی گوید:

«اما وجه دیگر این داستان که بشیخ الرئیس منسوبست و مرا بیست سال بعد از نوشتن شرح اشارات بدست آمد ملخص آن چنین است: سلامان و ابسال دو برادر مهر بان بودند، ابسال کوچک بود، و در حجر تربیت برادر خود جوان خوش روی خردمند و عالم پاکدامن دیرینه بار آمد، وزن سلامان بر وعاشق گشت و بشوی خود گفت: او را با فرزندان خود بیامیز، تا از و دانشی فراگیرند. اما چون سلامان او را بدین کار باز خواند ابسال از مخالطت زنان اجتناب نمود.

سلامان با و گفت: باری زن من ترا به منزلت مادر است، او را گرامی دار! چو پیش زن برادر آمد، احترامش را بجای آورد، ولی زن بعد از مدتی اندر خلوت عشق خود را بدو اعلان داشت. اما ابسال روی بر تافت، و نپذیرفت.

پس ازین زن سلامان به شوهر خود گفت: خواهرم را به برادرت بزنی داده‌ام، ایشانرا با هم وصل نما. ولی به خواهر خود گفت: ابسال تنها بتو مخصوص نخواهد بود، و مرا نیز در سهمی هست. همچنین به ابسال گفت: خواهرم دو شیزه شرمگین محجوب است، تا هنگامیکه با تو انس می‌یابد، با او هم آغوش مشو!

بدین صورت زن سلامان در شب زفاف اندر بستر خواهرش خوابید، و چون ابسال دست باو یازید، خود را به وی سپرد، و هنگامیکه هم آغوش شدند،

ابسال باخود اندیشید و گفت: دوشیزگان همواره
شرمگین باشند و به چنین وضع خود را به آغوش مرد
نسپارند .

درین وقت آسمان به ابر سیاهی پوشیده بود ، و برقی جهیدن
گرفت ، که جهان را روشن نمود . و اابسال روی هم بستر خود را دید
و او را بشناخت . از بسترش برآمد ، و از وی دوری جست .

ابسال بعد ازین به برادر خود سلامان گفت : میخوایم برایت
کشورها را بکشایم ، و درین کار دستی دارم . وی لشکر کشی ها کرد
و شرق و غرب و بر و بحر را برای برادر خود بی منتی مسخر نمود ، و او
نخستین ذیقرنین است که بر گیتی مسلط گشت .

چون به کشور خویش باز گشت ، چنین پنداشت
که زن سلامان او را فراموش کرده باشد ، ولی این
زن با وی بنای عشق بازی گذاشت و خواست با او هم
آغوش گردد . اما اابسال روی باز نداشت و او را
نه پذیرفت .

بعد ازین دشمنی نیرومند بایشان روی آورد
و سلامان باز اابسال را بالشکریان خویش به مقابله
آن فرستاد ، ولی زن سلامان به سران لشکر پول
داد ، تا او را در میدان پیکار تنها گذارند .

و بدین حیل ، دشمنان برودست یافتند ، و باتن خون آلود مجروح
در میدان افتاد . و مردمان پنداشتند که وی مرده است .

درین وقت یکی از حیوانات وحشی به وی رسید ، و ایستان بر شیر
خود را در دهانش گذاشت ، که از آن تغذیه نمود و آفاقه یافت
و هنگامی پیش برادر باز گشت ، که دشمنان او را واژگون کرده
بودند ، و وی از فقدان برادرش مغموم بود .

ابسال باز در مقابل دشمنان لشکر کشید ، و ایشان را فرو
کوفت ، و بسا از دشمنان را بدست آورد ، و شاهیه را به برا در
خود باز گردانید . ولی زن سلامان باز دسیسه انگیزخت

و به آشپز و خوان سالار پول داد، تا غذای ابسال
 رازهر آکین کرد، و او را بکشت ابسال مرد راست
 باز خردمند عالمی بود، که برادر از مرگش سوگوار
 گشت، و شاه را بد یسگران گذاشت و خود راوی
 گوشه گیری نمود. اما خداوند تعالی او را نجات
 داد، و کیفیت احوال را باو باز نمود، تا که زن
 و آشپز و خوان سالار هر سه را به پاداش کردار خود
 رسانید.» (۱)

محقق طوسی بعد از نوشتن این تلخیص دلیل می آورد، که مقصد
 شیخ الرئیس در اشاره بیکه در مقامات العار فین اشارات به سلامان
 و ابسال دارد، همین وجه دوم آنست.

زیرادر رساله قضا و قدر خویش، هنگامیکه سلامان و ابسال را
 ذکر میکنند، از حدیث تابش برق و دیدن روی زن سلامان نیز سخن
 گوید، و بنا بران باید گفت: که مقصد شیخ همین وجه دوم آنست (۲)
 چون در وجه اول یعنی روایت حنین بن اسحاق ازین حدیث ذکر
 نیست، بهمین دلیل نیز ثابت می آید، که سلامان و ابسال شیخ مبتنی
 بر وجه دوم بوده است.

(۴)

وجه سوم داستان به نقل ابن طفیل

علاوه بر دو وجهی که حنین بن اسحاق و ابن سینا از داستان سلامان
 و ابسال نقل نموده اند، وجه سومین آن هم در ادبیات تازی موجود
 است بدین تفصیل:

ابو بکر محمد بن عبد الملک بن محمد بن محمد بن طفیل
 اندلسی از دانشمندان و فیلسوفان بزرگ اسلام
 است، که در وادی آش در سنه ۴۹۴ هـ بدینا آمد

(۱) شرح اشارات شیخ از محقق طوسی ۳، ۳۶۹

(۲) شرح اشارات از محقق طوسی ۳، ۳۶۹

و در سنه ۵۸۱ هـ در مراکش بمرد . مورخان او را از شاگردان ابن رشید و ابن باجه شمرده اند ، که در فلسفه و طب و ادب آیتی بود ، و از آثارش داستانی بنام حی بن یقظان باقیست (۱) که شهرت فراران دارد ، و به السنه مختلفه ترجمه شده ، و هنگامیکه دانشمند اروپائی بمنتز ترجمه آنرا خواند ، مورد پسند و استعجاب او گردید . داستان حی بن یقظان از زمان قدیم در بین دانشمندان شهرت داشت ، و بقول احمد امین مصری اساساً با کتاب یونانی «ایمن در پس» یعنی «نگهبان مردم» شباهت دارد ، و این کتاب به هوملص منسوبست که مذهب فلاطونی را بمذهب مصریان باستانی در آمیخته ، و علی بن یوسف قفطی (متوفی ۶۲۶ هـ) نیز آنرا می شناخته و در اخبار العلماء باخبار الحکماء (۳) آنرا ذکر کرده است .

این داستان نیز به سه وجه بما رسیده ، که قدیمترین آن نگاشته خامه شیخ الرئیس است ، و بعد از آن ابن طفیل به آئین جدید و کسوت نویش در آورد . سدید الغرابة الغربیه (۳) تالیف شهاب الدین یحیی بن حبش سهروردی (مقتول ۵۷۸ هـ)

است ، که هر یکی بذات خود ، اسلوب و مقصد و شکل مستقلی دارد

- (۱) برای شرح سرگذشت زندگانی ابن طفیل رجوع شود به الاعلام ۱۲۸۷ و المعجب فی تلخیص اخبار المغرب از عبدالواحد مراکشی طبع قاهره و دایرة المعارف اسلامی ۲۱۲۱ و طبقات الاطباء ۸۸۲ و معجم المطبوعات ۱۴۶ و بروکلمن ۶۰۲ و زنده بیدار از فروزانفر طبع تهران ۱۳۳۴ ش و حی بن یقظان از احمد امین طبع قاهره ۱۹۵۹ م
- (۲) طبعمین خانی در قاهره ۱۳۲۶ ق
- (۳) احمد امین مصری نام این رساله سهروردی را الفریبة الغربیه نوشته ، در کشف الظنون ۲ و ۱۵۲ طبع استانبول ۱۳۱۱ ق و زنده بیدار استاد فروزانفر الفریبة الغربیه است .
- ولی در وفيات الاعیان ابن خلکان گوید : وله الرسالة المعروفة «بالفریبة الغربیه» علی مثال رسالة الطیر لابی علی بن سینا (۳۱۲ و ۵) طبع قاهره ۱۹۴۹ م

(۱) که در نوشته ابن سینا پهلووان داستان حی بن یقظان عقل متفلسف محض است، ولی ابن طفیل آنرا انسان عاقل مستصوف ساخته و سهروردی او را شخصیت صوفی دانسته که بوسیله کشف و شهود به معرفت اعلای انسانی رسیده است. پس حی بن یقظان ابن طفیل انسانیت که از انسان ابن سینا مترقی تر است، و انسان سهروردی هم از ان ابن طفیل رساتر و کاملتر بنظر می آید. (۲)

چون در اینجا مقصود ما پژوهش و کاوش این داستان نیست، زیاده ازین درین باره نمی پیچیم، و همین قدر کافیت بگوئیم: که هدف شیخ الرئیس عقل و فلسفه بوده، در حالیکه ابن طفیل عقل را با نقل انباز ساخته و مقایسه روش حکماء را با رباب شرایع و اصحاب کشف و جهة همت خویش ساخته است. اما سهروردی مقتول آنها کشف و اشراق را در نظر داشته و داستان را بر همین محور دوران داده است. سلامان و ابسال در داستان ابن طفیل

در داستان حی بن یقظان (زنده بیدار) ابن سینا و سهروردی ذکر از سلامان و ابسال نیست، ولی ابن طفیل فیلسوف اندلسی این دو شخصیت را هم در کردارهای داستان سهم بارزی می دهد، وی «گذشته از مقایسه روش حکما و انبیا و اصحاب کشف، طریقه عزالت نشینان و اصحاب تأویل و کسانی را که بحفظ بطواهر اعمال عنایت نمی ورزیده اند، و تفکر و اعتبار و مطالعه باطن را بر اعمال ظاهری مقدم می دانسته اند، با مسلم کسانی که تمسک بطواهر شرع را قولا و فعلا لازم دانسته اند. و ملازمت جماعت را بر افراد ترجیح میداده اند، در وجود ابسال که نمودار طریقه اولین است و سلامان که مظهر روشن دو مین است مجسم ساخته، و آنها را با هم مقایسه نموده و روش اول را برای خواص و راه دوم را به جهت عامه. ناس لازم

(۱) این هر سه متن را با مقدمه و حواشی مفید احمد امین مصری تحت نمبر ۸ ذخایر العرب بنام (حی ابن یقظان لا بن سینا و ابن طفیل و سهروردی) در سنه ۱۹۵۹ م نشر کرده و بعد از آن ترجمه های فارسی آن بهمت و تحقیق استاد فروزانفر از تهران در ۱۳۳۴ شمسی نشر شده است.

(۲) مقدمه احمد امین بر حی ابن یقظان ۳۹

شمرده ، و در بین ایشان وجه جمعی را اندیشیده است . (۱)
 که اتفاق بین دین و فلسفه باشد ، و این موضوعیست که دانشمندان
 اسلام همواره درین باره به تفکر و تحقیق و تالیف پرداخته اند .
 پروفیسور گرسیه گومس که ترجمه داستان ابن طفیل را خوانده
 و تحقیق کرده معتقد است ، که قالب داستانی قصه حی بن یقظان ابن
 طفیل از «داستان ذی القرنین و حکایت بت و پادشاه و دخترش» گرفته
 شده ، و این یکی از آن داستانهاست ، که در باره شخصیت اسکندر در
 اندلس رواج داشت .

و در کتاب خانه آسکوریال هسپانیا کتاب خطی باین نام بحروف
 لاتینی ارغونی موجود است که بقرن ۱۶ مسیحی تعلق دارد ، و اکثر
 حصص این کتاب با آنچه ابن طفیل در داستان حی بن یقظان انشا کرده
 مطابقت و مماثلت میرساند ، و وجوه مشابهت در آنها موجود است .
 گومس گوید : که بلتازار گراسیان (Baltazar Gracian) در کتاب
 معروف خویش کریتیگون ، ناقد ، ابن طفیل در حی بن یقظان از یک اصل
 مشترکی الهام گرفته اند ، که همین داستان صنم باشد . زیرا ترجمه
 حی بن یقظان ابن طفیل در زبانهای اروپا ، قبل از ۱۶۷۱ نشر نشده بود ،
 تا منبع الهامی برای نویسندۀ کریتیگون میگشت ، در حالی که این
 کتاب در سنه ۱۶۵۱ م انتشار یافته بود . (۲)

بهر صورت مأخذ و منبع الهام ابن طفیل چه همین داستان صنم
 و اسکندر باشد ، یا حی بن یقظان ابن سینا ، یا منبع مشترك قدیمتر
 دیگری که ابن سینا نیز از آن اقتباس کرده ، این مطلب روشن است : که
 وی برخلاف ابن سینا و سهروردی ، جز پهلوان اصلی داستان یعنی حی بن
 یقظان ، دو شخصیت شگفت انگیز دیگری را که سالمان و اسال باشند ،
 نیز درین داستان دخیل کرده است ، در حالی که در روایات حنین

(۱) مقدمه زندۀ پیدارس ۱۱

(۲) مقدمه احمد امین بر حی بن یقظان ص ۱۳

بن اسحاق و ابن سینا (چنانچه گذشت) داستانی علاحد و مستقل بوده است . (۱)
(۵)

سلامان و ابسال جامی

در هفت اورنگ حضرت جامی کوچکترین مثنویست، که بیش از ۱۱۳۰ بیت درمزاحفات بحر رمل مسدس (فاعلاتن فاعلاتن فاعلن) دارد (۴) و هموزن مثنوی کبیر حضرت مولانا جلال الدین بلخی است، که باین بیت آغاز می شود:

ای بیاد تازه جان عاشقان ز آب لطفت تر، زبان عاشقان

(۱) داستان حی بن یقظان درالسنه اروپا ترجمه های متعددی دارد: بوکوک POCKOCK آنرا به لاقینی بنام «فیلسوف معلم نفسی خویش» ترجمه و در ۱۶۷۱ م نشر کرد، ترجمه اسپانوی آن در ۱۹۱۰ م از طرف بونسل بو یچلیس انتشار یافت و در همین سال ترجمه فرانسوی آنرا لیون کوتیه نشر کرد، در زبان روسی ترجمه ج، کوزمین J. KUZMIN: تعلیق د. ک. بتروف در پترسبرگ در ۱۹۲۰ م طبع شد. (۲) این کتاب بارها در بسا ممالک طبع شده، که قدیمترین طبع متن فارسی آن در لندن توسط ف. فالکونر F. FALCONER در سنه ۱۸۵۰ م از طرف انجمن طبع کتب السنه شرقی انجام یافت، متن منقح آن در سنه ۱۹۱۶ م در بمبئی به وسیله شیخ عبد القادر سر فراز نشر گردید، طبع های دیگر آن اینست: طبع متن فارسی با مقدمه رشید یاسمی در تهران، و طبع مفلوطی که در مجموعه هفت اورنگ به تصحیح (۲) مدرس کیلانی از طرف کتابفروشی سعدی در تهران بسال ۱۳۳۷ ش شده: از صفحه ۳۱۱ تا ۳۶۴ همین مجموعه، و چندین طبع ناقص و مفلوظ سنگی مند.

اما ترجمه های آن بزبانهای دیگر: ۱- ترجمه انگلیسی منظوم از فیتز جرال در سنه ۱۸۵۶ م در لندن بار اول طبع شد ۲- ترجمه فرانسوی از وگت بریکتو استاد بو هنتون لیژ طبع باریس ۱۹۱۱ م ۳- ترجمه انگلیسی و، واتس طبع لندن ۱۸۵۰ م ۴- یک ترجمه تورکی آنرا محمود بن عثمان لامعی شاعر دوازده بار عثمانی که در قری سلطنت با یزید بود در سنه ۹۳۸ هجری وفات یافته و در بروسه مدفونست. این شاعر تورک نجات و شواهد النبوه حضرت جامی را هم به تورکی در آورده است (قاموس الاعلام شمس الدین سامی طبع استانبول ۱۳۱۴ ق، جلد ۴، ۳۹۷۴)

حضرت جامی مرد جهانی بود از استانبول تا جنوب هند و ما وراء
النهر و سمرقند شهرت و نفوذ داشت . اهل علم و مدرسه و دانشمندان
او را گرمی داشتندی . در حلقه های روحانی و صوفیان و خانقاه های
ارباب طریقت و صفای نفوذ داشتی ، در باریان و اهل سیاست ممالک
آسیائی ، با عقیدت و ارادات ورزیدندی . وی در مرکز سلطنت
خراسان آنوقت که پرورشگاه ادب و صنعت و دانش بود یعنی در هرات
زندگی میکرد . ولی روابط وی با دربار های سلاطین عثمانی و دربار
ایران و هند در کمال خلوص و صفا جریان داشت ، نامه های ارادت
آمیز شاهان و فرمان رویان و وزیران و صدور ممالک باهدای
ایشان ، بحضور این درویش خوش ذوق دانشمند میرسید ، و پاسخ
آن داده می شد . (۱)

از جمله تالیفات و آثار منظوم حضرت جامی که غیر از شاهان
و امرای داخلی کشور خراسان و دربار هرات ، بنام سلاطین و شاهان
کشورهای دیگر اهداء شده : دفتر سیوم سلسله الذهب بنام سلطان
بایزید دوم عثمانی (۸۸۶ - ۹۱۸ هـ) در حدود ۸۹۰ هـ است . دو دیگر
همین مثنوی سلیمان و ابسال را بنام پادشاه ترکمن یعقوب بیگ بن
اوزون حسن آق قویونلو سلطان تبریز (۸۸۴ - ۸۹۶ هـ) اهداء داشته
که در دیباچه کتاب در ستایش او چنین گوید :

شاه یعقوب آن جهان داری که هست	با علوش ذر وۀ افلاک پست
ملک هستی فسحت میدان او	گوی گردون درخم چو گمان او
نام او دیباچه دیوان عقل	حکم او سنجیده میزان عدل
شد ز حسن خلق مشهور ز من	هست میراث وی این خلق حسن

(او ر نکد دوم، ص ۳۱۵)

(۱) ر جع شود به ریاض الانشاء خواجه محمود دگادوان، طبع حیدرآباد
دکن ، و منشآت جامی ، و اسناد و مکاتبات تاریخی گرد آورده عبدالعزیز نوائی
طبع تهران ۱۳۴۱ ش ، صفحه ۴۳۳ پیوست .

سال سرودن این مثنوی را خود حضرت جامی تصریح نسکرده ، ولی ظاهراً باید در سال ۸۸۵ هـ باشد ، زیرا جلوس سلطان یعقوب ۸۸۴ هـ است ، و تاریخ سرودن تحفه الاحرار که بعد از سلامان و ابسال بنظم آمده ، سال ۸۸۶ هـ است ، پس ناگزیر تاریخ نظم این مثنوی میان این دو سال باشد . (۱)

چون تولد حضرت جامی در ۸۱۷ هـ است . (۲) و در حین نظم کردن سلامان و ابسال ۶۸ ساله بود ، بنابراین درین مثنوی از ضعف پیری و ناتوانی یادها و شکایت ها دارد ، و چون نور چشمش روی به کمی نهاده ، از استعمال شیشه فرنگی یعنی عینک ناگزیر بود و میگفت . (۳)

از دو چشم من نیاید هیچ کار
و جای دیگر گوید :
دو چشم کرده ام از شیشه فرنگ چهار
(دیوان جامی ۷۱)
شاعر نامی انگلیسی فیتز جردالد (Fitz Gerald) (۱۸۰۹ - ۱۸۸۳ م) که بوسیله ترجمه رباعیات عمر خیام ، شهرت جهانی یافت ، مثنوی سلامان و ابسال حضرت جامی را نیز با انگلیسی منظوم و در سنه ۱۸۵۶ م نشر کرد ، وی گوید :

(۱) جامی از علی اصغر حکمت ص ۱۹۰

(۲) خود جامی فرماید :

بسال ممت صد و هفتد ز هجرب نبوی

که زد زمکه به یثرب سرادقات جلال

زواج قله پرواز گاه عز و قدم

بدین حضیض هوایست کرده ام پروبال .

(۳) ظاهراً عینک را در همان اوقات درو نیز ساخته و نازده در خراسان

معمول شده بود (حکمت)

« این حکایت نه تنها بخودی خود جالب است ، بلکه از نظر اخلاقی و نتیجه یی که از آن گرفته می شود نیز شایان توجه میباشد . نکات بسیار جالب و دلپذیر گوناگونی که ضمن داستان ذکر گردیده ، آنرا روشن تر و زیباتر میسازد ، و معانی اخلاقی بسیاری را تعلیم میدهد . حشو و فروع آن همه متنوع و تازه و در نوع خود منحصر است ، و بعید نیست ، اگر دارای شهرت بسیار شود . » (۱)

(۴) مقاله علی اصغر حکمت ۱۳۲۵ ش در نشریه وزارت خارجه ایران ۱۳۳۸ ش.



بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۲

ماخذ جامی

در صفحات گذشته داستان سلمان و ابسال را در منابع قدیم دوره اسلامی به وجه نقل کردیم، که نقل حنین بن اسحاق و ابن سینا و ابن طلیل باشد. چون سلمان و ابسال حضرت جامی با وجوه ثلاثه سابقه مقابله شود، این نتیجه بدست می آید، که مأخذ وی نقل اول یعنی ترجمه حنین بن اسحاق است، نه داستان ابن سینا و ابن طلیل.

ولی حضرت جامی در نقل داستان تنوعی را وارد آورده، و در هر جای حکایات مناسب و حکم و اندرزها و فروعی را بمناسبت موقع در آن اضافه کرده، و مطالب را بدین وسیله مطابق ذوق عصر خویش، روشن تر و جالب تر ساخته و چاشنی عرفان و تصوف داده است. (۱) آقای علمی اصغر حکمت در کتاب جامی، سهواً مأخذ او را همان شرحین امام فخرالدین رازی و نصیرالدین طوسی میدانند و گویند:

«اما حکایت سلمان و ابسال را جامی از دو شرحی که امام فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی بر اشارات شیخ الرئیس ابوعلی حمین ابن سینا نوشته اند اقتباس فرموده، و در شرح خواجه نصیر، این حکایت بدو طریق روایت شده، که یک روایت آن بامختصر تغییر یافته است که جامی بنظم آورده است.» (۲)

(۱) صوفیان خراسان این کار را قبل از جامی هم کرده بودند. شیخ فریدالدین عطار شاعر معروف صوفی قرن هفتم از ساله «الطیر» شیخ الرئیس بوعلی سینا و امام غزالی الهام گرفت، و منطق الطیر خویش را که مشعشع به کنایات و اشارات عرفانست، مطابق ذوق عصر به حلیه عرفان و تصوف درآورد، و غرق اینچاست که بوعلی در الطیر یک مورد فکرمناطقی است. در حالی که عطار به اشراق و عرفان اتکا دارد، و معنای برد مطالب الطیر می بردارد.

(۲) جامی از علمی اصغر حکمت طبع تهران ۱۳۲۰ ش.

درین سخن گفتگویی نیست که محقق طوسی هر دو وجه داستان یعنی نقل حنین بن اسحاق و ابن سینا را دیده بود ، و ۴۰ سال بعد از ختم شرح اشعارات ، مختصر هر دو را در کتاب خویش نوشت ، ولی این اقتباس و اختصار محقق طوسی آنقدر فشرده و کوتاه است ، که نمی تواند اساس کار حضرت جامی در تفصیل و اطناب و اشباع داستان واقع گردد ، و جزویات داستان را از آن تملخیص بگیرد . بنا بران باید گفت : که عین ترجمه حنین بن اسحاق در نظر حضرت جامی بود و داستان خود را از روی آن با تفصیل و اشباع بنظم آورد .

حضرت جامی مرد خوش ذوق و دانشمند و ژرف بین سخن آفرینی بود ، بنا بران در لف مضامین داستان ، صدها نکته و بند و حکمت را جای داد ، و بسا مطالب کار آمد مفید اجتماعی و اخلاقی و تربیوی را بآن ضم کرد ، ولی علاوه ازین اضافات و زواید ، اصل داستان جامی با نقل حنین بن اسحاق در موارد ذیل اختلافاتی دارد ، که شاید حضرت جامی از طرف خود دران وارد آورده باشد .

۱ - در داستان حنین بن اسحاق که از یونانی ترجمه شده ، اثر عقاید به ارباب انواع و میتالوجی و اساطیر قدیم یونان نمایانست ، مثلاً هنگامیکه سلامان و ابسال هر دو خویشتن را به دریا می اندازند تا غرق شوند ، پدر سلامان به روحا نیت آب ، فرمان نجات از غرق ابسال را میدهد ، و این تعبیر ایمانیست به رب النوع بحر او کینوس (OKEANOS) در میتالوجی یونانی ، و هکذا هنگامیکه فلیقو لاس حکیم ، سلامان را به غار ساریفون برای مراقبه و تلقین روحی می برد چهل روزاد عیه و نماز های زهره را میخواند ، که این هم همان وینس (YENLIS) رب النوع عشق و جمال و بهار باشد .

اما جامی در مثنوی خود این دو دلباخته دست از جان شسته را بجای طوفانهای بحر در بین لهیب سوزان آتش می نشاند و گوید : چون سلامان آن حکایت ها شنید جامه آسودگی بر خود درید

خاطرش از زندگانی تنگ شد سوی نابود خودش آهنگ شد
 روی با ابدال در صحرا نهاد در فضای جان فشانی پانهاد
 پشته پشته هیزم از هر جا بدید جمله را یکجافراهم آورید
 جمع شد زان پشتهها کوه بلند آتشی در پشته کوه او فگند
 هر دواز دیدار آتش خوش شدند دست هم بگرفته در آتش شدند
 (اورنگ دوم ص ۴۵۵)

نجات دادن به سلامان از بین شعله های فروزان آتش نیز در منظومه جامی، بجای روایت اساطیری یونان به تعبیر مناسب عصر جامی در آمده، و آنرا از «همت مردان» دانسته است و گوید: (۱)
 شه نهانی واقف آن حال بود همتش بر کشتن ابدال بود
 بر مراد خویشتن همت گماشت سوخت او را و سلامان را گذاشت
 کار مردان دارد از مردان نصیب نیست این از همت مردان غریب
 (اورنگ دوم، ص ۴۵۵)

در مرحله دوم که ربه النوع جمال و عشق، زهره، در اصل داستان بعد از درودها و نمازهای ار بعین حکیم به سلامان روی مینماید و او را از خود می برد، و در اینجا آلهه بیست که برایش نمازها و ادعیه تقدیم میگردد، در منظومه حضرت جامی همان خنیاگر چنگ نواز فلک است که جامی درین موقع باز مسئله را بعرفان و تصوف کشانده و حسن باقی را بر حسن فانی و عیش باقی را بر فانی ترجیح داده است:
 نقش ابدال از ضمیر او بشت مهر روی زهره بروی شد درست
 حسن باقی دید و از فانی برید عیش باقی را ز فانی برگزید
 (اورنگ دوم، ص ۴۶۰)

(۱) مردان با اصطلاح صوفیان و اهل طریقت عصر جامی، در باب ذوق و صفا و اشراق و مشاهده اند.

۴ - در پایان داستان حنین بن اسحاق اشارا تیمست به نوشتن این داستان و ادعیه هفت سیاره (خدایان اساطیری یونان) بر الواح سیمین و نهادن آن در گور پدر سلامان ، و بنای هر مها و کشودن آن از طرف اسکندر و ارسطو ، که جامی تمام آنرا حذف کرده ، و بجای آن قصه را به وصایای پادشاه به سلامان و تأویل رموز داستان ختم می کند .

تأویل رموز داستان

محقق طوسی در شرح اشارات به تأویل رموز هر دو وجه داستان پرداخته ، و نتایج اخلاقی و فلسفی که باید از این داستان ها گرفته شود بوسیله این شرح و تأویل عالمانه قصه بدست می آید .

حضرت جامی درین قسمت داستان ، بکلمی پیرو ، بلکه مترجم شرح اشارات محقق طوسی است ، و هیچگونه ابتکاری ندارد الا آنکه در ترجمه مطالب شرح محقق طوسی و برشته نظم در آوردن آن ، استادی و مهارت ادبی خویش را بکار برده است ، حضرت جامی فرماید .

باشد اندر صورت هر قصه یی خرده بینان راز معنی حصه یی
صورت این قصه چون اتمام یافت بایدت از معنی آن کام یافت
وضع او را را هدانی کرده است کو بسر کار راه آورده است
زان غرض نی قیل و قال ما و تست بلکه کشف سر حال ما و تست
شرح او را یک یک از من شنو پای تا سر گوش باش و هوش شو
(اورنگ دوم ، ص ۳۶۲)

در سطور آئینده عبارات عربی از محقق طوسی و شرح دلاویز منظوم
از حضرت جامیست : الملك : هو العقل الفعال (۱) (شرح اشارات
از طوسی ۴۶۶ ر)

صانع بیچون چو عالم آفرید	عقل اول را مقدم آفرید
ده بود ملك عقول ای نکته دان	وان دهم باشد موثر در جهان
کار گر چون اوست در گیتی تمام	عقل فعالش از ان گردید نام
(اور ننگ دوم ، ۳۶۳)	

والحکیم هو الفیض الذی یفیض علیه مما فوقه (شرح طوسی ۴۶۶ ر)

پیش دانا راه دان بوا لعجب	فیض بالا را حکیم آمد لقب
وسلامان هو النفس الناطقه (۲)	فانه افاضها من غیر تعلیق بالجسمانیات
روح پاکش نفس گویا گشته اسم	زاده زین عقلست بی پیوند جسم
هست بی پیوندی جسمش مراد	آنکه گفت این از پدر بی جفت زاد
زاده بی بس پاکدامان آمدست	نام او زانرو سلامان آمدست
وابسال : هو القوة البدنية التي	تستكمل النفس وتألفها .
کیست ابسال این تن شهوت پرست	زیر احکام طبیعت گشته پست
وعشق سلامان لا بسال : میلها الى اللذات البدنية .	
تن بجان زندهست جان از تن مدام	گیرد از ادراک محسوسات کام
هر دو زانرو عاشق یکدیگرند	جز بحق از صحبت هم نگذرند

(۱) ارسطو نظم خاص برای عالم وجود قایل شده و نظریه عقول عشره که
وصایط ما بین جسمانیات و ذات حق اند اظهار داشته است فارابی گوید: نخستین
مبدع از ذات حق تعالی شیء واحد بالمد است و آن عقل اول است، و از عقل اول عقل دوم
و فلک اول بوجود آمده، و از عقل دوم عقل سوم و فلک دوم صادر شده و همین طور تا
عقل دهم و فلک نهم میرسد، و از عقل دهم عقول و نفوس بشری افاض می شود، و از فلک
نهم عناصر اربعه و موالید آن (فرهنگ علوم عقلی ۳۹۰ طبع تهران ۱۳۴۱ ش)

(۲) نفس ناطقه جوهر مجرد از ماده است در مرتبه کمال و فاعل آن هم امر
قدسی مفارق از ماده باشد که آنرا عقل فعال گویند ثمریفات سید شریف ۱۹۵

و کشاف اصطلاحات (۳۹۸)

وهر بهما الى ما وراء بحر المغرب: انغمسا سهما في الامور المأنيمة البعيدة
عن الحق .

چيست آن دريا كه دروى بوده اند وز وصال هم دران آسوده اند
بحر شهوتهاى حيوانيست آن لحيحة لذات نفسا نيست آن
عالمى در موج او مستغرقند واندر استغراق او دگر از حقتند
- وتغذي بهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان: بقاء ميل النفس
مع فتور القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط .

چيست آن ابدال در صحبت قريب

وان سلامان ملاندن از وى بى نصيب

باشد آن تأثير سن انحطاط طى شدن آلات شهوت را بساط
کرد. جام محبوب طبع اندر کنار والذ شهوت فرومانده زكار
- ورجوع سلامان الى ابيه: التفتن للمكمال والندامة على الاشتغال
بالباطل :

چيست آن ميل سلامى سوي شاه وان نهادن روبه تخت عز و جاه
ميل لذتهاى عقلى كردنست روبه دار الملك عقل آوردنست
- والقاء نفسيهما فى البحر: تورطهما فى الهلاك :

درينجا چون جامى برخلاف متن ترجمه حنين بن اسحاق وتلخيص
محقق طوسى از سلامان و ابدال شيخ الرئيس، سلامان و ابدال را در
شعله فروزان آتش مى نشانند، بنا بران تأويل آنرا هم جز از آنچه
محقق طوسى فرموده بدينطور کرده است :

چيست آن آتش رياضتهاى سخت تا طبيعت را زند آتش بسخت

سوخت زان آثار طبع و جان نماند

دامن از شهوات حيوانى فشانند

- الزهره: التذاذ بالا بتهاج بالكمالات العقلية .

درينجا نيز حضرت جامى سخن را بآتش و صورت قصه خویش ربط

میدهد، و تا ویلی مانند محقق طوسی میکند:
 لیک چون عمری با آتش بود خوی گه گهش درد فراق آمد بروی
 زان حکیمش وصف حسن زهره گفت
 کرد جانش را به مهر زهره جفت

تا به تدریج او بزهره آر مید
 چیست آن زهره کمالات بلند
 زان جمال عقل نورانی شود
 با دشاه ملک انسانی شود
 در تاویل محقق طوسی بعد ازین شرح رموز هر مین هم آمده، ولی
 در متن جامی ذکر از ان نیست، بنابراین کتاب خویش را چنین ختم
 میکند:

با تو گفتم مجمل این اسرار را
 گر مفصل بایدت فکری بکن
 مختصر آوردم این گفتار را
 تا به تفصیل آید اسرار کهن
 ختم شد والله اعلم بالصواب
 همبرین اجمال کاری این خطاب



بنیاد اندیشه

تاسیس ۱۳۹۲

مطالعه داخلی داستان

در سالمان ۱۹ سال جامی چه می یابیم؟

در قرن نهم هجری شعر فارسی دوره های کمال و پختگی و نضج ادبی خود را طی کرده بود ، پنج قرن قبل ازین عصر ، بدر بار های صفاریان سیستان و سامانیان بلخی و آل ناصر غزنه ، وغوریان انواع شعر و سخن فارسی بوجود آمده و پرورش یافته بود . و علاوه بر قصیده سرایی و مدح گوئی . غزل و مثنوی و شاعری اخلاقی و صوفیانه و نظم مطالب فلسفی و دینی و داستان سازی و غیره شیوع و رواج تمام داشت .

در چنین عصری که حضرت جامی زندگی میکرد ، انصافاً مبتکر شدن و چیز نوی را بوجود آوردن ، کار آسانی نبود . زیرا پیش از او ره نوردان نیز قدم و سبک سیر ، این جاده را سخت کوییده بودند و آنچه ممکن بود ، پیش ازین عصر بوجود آمده ، و ذخایر گرانبھائی را در ادب و حکمت و انواع شاعری فراهم آورده بودند .

قسمت اعظم شعر حضرت جامی مثنویات سبعة او بنام هفت اورنگ است ، که مظهر نیروی قریحه وی اند ، ولی در همین زمینه نیز قبل از او شاعرزبردست و مقتدر قریحه آزمایی کرده بودند ، که یکی استاد مبتکر سخن ، حکیم الیاس بن یوسف مشهور به نظامی گنجوی (۵۴۵ - ۵۹۹ هـ) صاحب خمسه مخزن الاسرار ، خسرو شیرین ، لیلی و مجنون ، هفت پیکر ، اسکندر نامه) است ، دو دیگر سخنور نامی امیر خسرو بلخی ثم دهلوی بن امیر سیف الدین محمود لاجین (۶۵۱ - ۷۳۵ هـ) است که موفق ترین پیروان نظامی در نظم خمسه خود شمرده

می شود ، و این خمره عیار تست از : شیرین و خسرو ، و مجنون و لیلی منظوم ۶۹۸ هـ . سوم هشت بهشت ۷۰۱ هـ . چهارم مطلع الا نوار در مقابل مخزن الا سرار نظامی - می سرو ده ۶۹۸ هـ و آئینه سکندر ی پیروی سکندر نامه نظامی .

نظامی که درین مورد خلاق و مبتکر است ، خمره وی مقام بلند و درجه نخستین را دارد ، و بعد از و هم حتماً امیر خسرو جای میگیرد ولی حضرت جامی که زمانا و فنا در مرتبه سوم واقع می شود ، خاتم و حلقه آخر این سلسله الذهب است :

این سلسله از ظلای نابت
وین خانه تمام آفتابست
سخن شناسان شرقی و غربی
باتفاق حضرت جامی را خاتم شعرای
کلاسیک فارسی دانسته اند ، ولی این سخن دلیل ترجیح و بلندی مقام وی بر استادان سلف نیست .

با وجودیکه امیر خسرو در مقام خود ستایی چنین میگفت :
کو کبه خسرویم شد بلند
ز لاله در گور نظامی فگند
ولی سخن سنجان او را در خور همسری و انبازی آن استاد بزرگ نمی دانستند و عیب میدگفت :

غلط افتاد خسرو را ز خامی
که سگبا (۱) پخت در دیگ نظامی
خود وی هم هنگامیکه در مقام انصاف می آید ، متاع خود را در بازار سخنوری همسرنفایس شعر نظامی نمیداند گوید :

نظم نظامی به لطافت چو در
وز در او سر بسر آفاق پر

پخته از و شد چو معانی تمام

خام بود پختن سو دای خام

بگذر ازین خانه ، که جای تو نیست

وین ره باریک به پای تونسیت

(۱) یکسر اول و سکون ثانی آشیت از سر که و برنج که معرب آن سگبا ج

کالبدی داری و جان اند روست
هر چه توانی ، به ازان اند روست

مثنوی او راست ثنای بکوی

بشوش از دور دعایی بکوی

این همه زانصافی نگر ، زور نیست

گر تو نه بینی ، دگری کور نیست (قرآن السعدین)

حضرات جلدی نیز سخن سنج گوهر شناس است ، و مقام خویش را

اندرین بین می شناسد و چون بدیده واقع بینی می نکرد ، نمی تواند

حقوق دو استاد سابق را فراموش کند ، و در کمال حق بینی و واقعیت

پسندی چنین گوید :

هر چند که پیش ازین دو استاد

در ملک سخن بلند بنیاد

در نکته وری زبان کشاند

داد سخن اندران بدادند

از گنج چو گنج آن گهر ریز

وز هند چو طوطی این شکر ریز

آن کفنده ز نظم ، نقش در شک

وین داده بحسن صنعتش رنگ

آن برده علم پر اوج اعجاز

وین کرده فسون سامری ساز

منهم کمر از قفا بستم

بر نا قه باد پا نشستم

من نیز بقا قه نا قه را ند

خود را به غبار شان رساندم

گر مانده از شمار شان پس

بر چهره من غبار شان پس

اکسیر و جو دم آن غبار است

بر فرق نیازم آن نثار است

(اورنگ ششم ، لیلی و محنون ۷۶۰)

باری چون خود استاد خراسان معترف مقام خوداست ، «و کمر در قفای» ایشان بسته ، ماهم نمی توانیم او را از ایشان پیشتر ببریم ولی درقرنیکه مقام سخنوری و فصاحت کلام فارسی بعد از فتنه مغل به پستی گرانید «وزمان کساد بازار سخن بود ، حضرت جامی باز این کانون را گرم داشت ، و به نفس مسیحائی خود آنرا جانمی تازه و رونق بی اندازه بخشید ، و این مطلب را در آغاز سلامان و ابسال چنین روشن می کند :

عمرها شد تا درین کاخ کهن	تار نظمم بسته برعود سخن
هر زمان از نو نوایی میزنم	دم ز دیرین ما جرایی میزنم
رفت عمر و این نوا آخر نشد	کاست جان وین ماجرا آخر نشد
پشت من چون چنگ خم گشت و هنوز	هر شبی در ساز عودم تا بروز
عود ناسازست و کرده روزگار	دست مطرب راز پیری رعشه دار
نغمه این عود موزون چون بود	لحن این مطرب بقانون چون بود
وقت شد این عود را خوش بشکنم	بهر بوی خوش در آتش افکنم
خام باشد عود را آتش زدن	خوش بود در عود خام آتش زدن
بو که عطر افشان شود این عود خام	عقل و دین رازان شود خوشبو مشام

(اورنگ دوم ، ص ۴۱۸)

در چنین حالیکه حضرت جامی خود مدعی ابتکار نیست و «دم از ماجرای دیرین میزند» و داستان سلامان و ابسال وی در ادبیات گذشته تازی سابقه بی دارد ، و بحر و عروض آن هم تقلیدی از مثنوی کبیر مولوی بلخی است ، باز هم حضرت جامی آنرا بر وفقی ترتیب و انسجام داده ، که اضافه از داستان اصلی حکمت آموز و عبرت انگیز سلامان و ابسال و نتایج اخلاقی و عرفانی و فلسفی آن متضمن فواید و نکات و نصایح و پندهای دیگر است که هنوز هم در

زندگانی اجتماعی بدر دما می خورد ، و مطالبی است خواندنی
و شنیدنی ، که در اینجا به برخی ازان اشاره می رود :

اجتناب از میخواری

جمله حیوانات را چشمست و گوش
خاصه انسان بود این عقل و هوش
دشمن هوش است می ای هوشمند
دوست را مغلوب دشمن کم پسند
با دو صد خرمن زر کا مل عیار
نیم جو هوش ار فروشد روزگار
بخرد آن بهتر که عمری خون خورد
تا خرد آن نیم جو هوش و خرد
(اورنگ دوم ص ۴۴۱)

قضا و توبه

از قضایای مشکل فلسفه و کلام است ، ولی حضرت جابلی آنرا
از نظر اجتماعی و اخلاقی تحلیل میکند ، و توبه یعنی عزم بازگشتن
از معاصی را وظیفه فرد میداند ، در اینجا اگر ما معاصی را بمعنی
اعم تمام خطا کاریهای اجتماعی بدانیم ، این اندرز جابلی
ارزنده تر میسرود :

توبه چون شیشه ، قضا آمد چو سنگ

شیشه را با سنگ نبود تاب جنگ

توبه از معاصی پشیمان گشتن است

و ز معاصی حالیا بگذشتن است

عزم کردن کار استقبالی هم

بر معاصی باشد اقبال کم

گر بفرض این عزم تو ناید درست

اختیار آن نه اندر دست تست

یکدم از ا صلاح آن غافل مباش
 گرچه افتادی بگل ، در گل مباش
 ع-ز م میکن گز گنه با ز ایستی
 جاودان با تو به دمسایستی
 (اورنگ دوم ۴۴۳)

سیاست بادانش توأمست

شاه چون نبود بنفس خود حکیم یا حکیمی نبودش یار و ندیم
 قصر ملکش را بود بنیاد دست کم فتنه قانون حکم او درست
 و این همان نظریه مدینه فاضله در سیاست است، که از افلاطون
 تا حکمای اسلامی آنرا بهترین طریقه سیاست دانسته اند، و بموجب
 آن اداره اجتماعی بدست دانشمندان و افاض باشد، که در تهذیب
 دیگران سعی کنند. (۱)

الملك یبقی مع الکفر ولا یبقی مع الظلم
 یعنی ملک با کفر باقی ماند و باستم نه ماند، این مقوله نازیست
 در اصالت عدل و دادگری، جامی گوید :

نکنه یی خوش گفته است آن دوزین عدل دارد ملک را قایم نه دین
 کفر کیشی کو بعد آید فره ملک را از ظالم دیندار به
 گفت باداؤد پیغمبر (ع) خدای (ج) - کامت خود را بکویای نیکرای!
 کز عجم چون پادشاهان آورند نام جز ایشان به نیکی کم برند
 گرچه بود آتش پرستی دین شان بود عدل و راستی آیین شان
 قرنهای ایشان جهان معمور بود ظلمت ظلم از رعایا دور بود

بند گمان فارغ ز غم فرسودگی
داشتند از عدل شان آسودگی
(اورنگ دوم ۴۴۶)

چهار خصلت

هست شرط پادشاهی چهار چیز
حکمت و عفت ، شجاعت ، جود نیز
هر که با این چهار خصلت یار نیست
از عروس ملک بر خور دار نیست
(ص ، ۵۴)

خدمت دانا یان

خوش بود خاک در کامل شدن
بند و فرمان صاحب دل شدن
رخنه کز نا دانی افتد در مزاج
یا بد از دانا و دانا یی علاج
(ص ، ۳۵۹)

اوج مقام سلطنت

افسر شاهی چه خوش سرمایه است
تخت سلطانی چه عالی پایه است
هر سری لایق بآن سرمایه نیست
هر قدم شایسته این پایه نیست
چرخ سا ، پائی سزد این پایه را
عرش فرسا فرقی آن سرمایه را
(ص ، ۴۶۰)

از صفات وزید

از وزیدان نیست شاهان را گزیر
لیک دا ناو امین باید و زیر
دا ند احوال مملک را تمام
تا دهد بر صورت احسن نظام

باشد اندر ملک و مال شه امین
نا ورد بر غیر حق خود کمین
زا نچه باشد قسمت شاه و حشم
از رعیت نی فزون گیر د نه کم
مهر بانی با همه خلق خدای
مشفقی بر حال مسکین و گدای
لطف از مرهم نه هر سینه ریش
قهر او کینه کش ازهر ظلم کیش
صفات منهیان

(۱)

منهشی باید ترا هر سو بی پای
راست یین و صدق ورزو نی کرای
تار ساند باتو پنهران از همه
داستان ظلم و احسان از همه
صورت تفتیش

آنکه باشد از وزیر اندر نفیر
بر شی او را میفگن با و زیر
هم بخود تفتیش کن آن حال را
ساز عالی پایه اقبال را

کافی نا کافی

آنکه بهر تو کفایت میکند
ظلم بر شهرو و لایت میکند
آن کفایت نی، سعادت گردنت
هیمة دو زخ بهم آور دنت
کافیت آری وازی دور نیست
کو کند آخر ده خود را دویت
حظ کافی چون چنین وافر بود
نفس او طغیان کند کافر بود
هست پیش زیر کمان ارجمند
حکم کافر بر مسلمان نا پسند
قصه کوتاه، هر که ظلم آئین کند
وز بی دنیا تیرک دین کند
نیست در گیتی زوی نا دانقری
کس نخورد از خصلت نادان بری
کار دین و دینی خود را تمام
جز بدانایان میسکن و السلام
در زمانی که فرمان روایان فعال مایشاء بر مردم بطور مطلق
حکمرانی داشتند، و مردمان را بزور مسخر و مقهر می ساختند، این
چنین اندزها و پندهای سودمند را در کتاب خود جای دادن و بگوش
ایشان رسانیدن، خیر اندیشی محض و جرأت ادیبست که حضرت جامی

(۱) اسم فاعل از مصدر انهاء یعنی رسانیدن خبر و ابلاغ (المنجد) کلمه منهی
بمعنی مخبر در عصر غزنویان متعمل بود، و بهیچ آرا بمعنی مخبر حکومتی آورده
است.

آثار درین مثنوی و آثار دیگرش جای داده است .
از مطالعه و بررسی داخلی سالمان و اسال، خصایص آنرا چنین
تلاخیص توان کرد:

- ۱- این مثنوی یک اثر زیبا و فصیح و شیرین ادیبست .
- ۲- اصل داستان آن عبرت آموز و مبینی بر روایات باستانی بشریست .
- ۳- دارای نکات ارجمند و سودمند اجتماعی و اخلاقی و عرفا نیست
که اکنون هم بدردمای میخورد .
- ۴- ازین داستان کهن، طرز تلقین دانشمندان باستانی جوامع بشری
پدیدار است .
- ۵- جامعه عصر جامی به چه نوع تلقینات اخلاقی و اجتماعی نیازمندی
داشت ؟ و حضرت جامی به کدام وجه و کدام لهجه این مطالب را ادا
فرموده است ؟
- ۶- حضرت جامی توانسته است با چنین تلقینات سودمند يك قسمت
وظیفه اجتماعی خود را بحیث شاعر عصر یا مبالغه خیر انجام دهد .
و بدین تلقین مفید، تمام آثار سودمندش مشحون بنظر می آید .

(۷)

بررسی انتقادی

چرا سالمان و اسال جامی بدین سان بوجود آمد؟
نقادان و ژرف بینان کنونی، سالمان و اسال جامی را گاهی بنظر
انتقادی و خرده گیری نیز دیده اند، و این ژرف بینی ادبی و سخن سنجی،
کاری مفید و ناشی از واقع بینی عصر حاضر است، و باید آنرا با وسعت
صدر و مدار پذیرفت . اما درین نقادی و کاوش های ادبی، همواره
عصر جامی و روحیه اجتماعی آن زمان را با نیازمندیها و خواسته های
مردم آن در نظر باید داشت .
عصر جامی در قرن نهم هجری، دوره آرامش و سکون و تنمیه
مبایه مدنی و فرهنگی بوده و بعد از آنکه تیمور باسلطه نظامی
خود از دهلی تا استانبول غارت کرده بود، در زمان اخلاف وی

آرامشی بدید آمد و مردم توانستند نفسی را با آرامی بکشند .
 در حقیقت سلطهٔ تیمور و تیموریان در وسط آسیا فقط يك تسلط
 نظامی و لشکری بود ، و از نظر فرهنگی و مدنی تفاوت کو چکی
 با انظمهٔ سابق آن عهد در همین قسمت آسیا داشت . زیرا تیمور
 و اخلاف وی در فرهنگ و عقاید دینی و وضع اجتماعی خراسان
 پرورده شده بودند ، و بنابراین ذهنیت ایشان از ناحیهٔ فرهنگی
 بسیار متفاوت با سنخ فکر و تمدن و شئون اجتماعی مردم دیگر نبود .
 در سازمان اجتماعی آن هنگام ، شاهان تیموری و شهزادگان
 و امرای دربار در رأس تمام طبقات اجتماع بحیث فرمانروایان
 مطلق قرار داشته ، و با نیروی نظامی خود طوریکه میخواستند
 مردم را اداره میکردند . امرای و اشراف مربوط دربار که در حقیقت
 ادارهٔ چنان حقیقی بودند و با مردم تماس داشتند ، و اوامر دربار را
 در بین رعایا تطبیق میکردند ، با تکیهٔ مقام سلطنت ، مختار مطلق
 بوده و تاجایی که بمنافع دربار صدمتی وارد نمی‌آوردند ،
 اختیار تمام را در حل و فصل مقدرات مردم و فراهم آوری مالیات
 و دیگر عواید دولتی داشته اند .

در همین عصر طبقهٔ روحانیان و اهل تصوف نیز در جامعهٔ مردم
 نفوذ و وجاهت تمام داشته اند ، که در بین عامهٔ مردم یعنی کسبه
 و کشاورزان و طبقهٔ فرمانروایان وجود داشته و در سنخ تفکر و تمدن
 و عقاید و ادب و تمام شئون اجتماعی مؤثر بوده اند .
 در قرن نهم هجری بعد از لشکرکشی هاو غارتگریهای وسیع
 و خون ریزیهای تیمور ، کشور پهناورش در بین بازماندگان او
 بخش گردید ، و خراسان که اهمیت باستانی داشت به پایتختی
 هرات ، مقر يك قدرت مرکزی این سازمان گردید ،
 و شاهان تیموری که پروردهٔ فرهنگ و تمدن و فکر و تهذیب
 خراسان بودند ، به نشو و نمای ادب و صنعت و هنر

و تصوف موقع خاصی دادند .

در چنین حال که آرامش خوبی در کشور بوجود آمده بود ، و روابط سیاسی هرات نیز با کشورهای چین و هند و عثمانی دوستانه بود ، نشو و نما ی عناصر اقتصادی و بازرگانی و مبادله اموال و قوافل تجارتی نیز کار طبیعی است که بر حیات مردم اثر می اندازد و در چنین وضع اجتماعی که آنرا فیودا لیزم قوی و پرورنده توان گفت : البته همواره در صنعت و آرت شهرکارهایی بوجود می آید ، که در بار هرات مدت یک قرن گهواره و پرورشگاه آن بود . حضرت جامی در چنین محیط اجتماعی و طرز زنگانی بوجود آمد و آنچه در سازمان زندگانی آنروز موجود بود ، ناچار اکثر آنرا کسب کرد ، وی عالم بود ، شاعر ، صوفی بود ، و در اجتماع معاصر خویش مردی نافذ و وجه و معتبر بود . در لباس فقر و در ویشی بر طبقات رفیع و وضع اجتماع حکم میراند ، و در عین این حال ، زمام تبلیغ حق و اصلاح و تلقین اخلاقی و تصفیه روح مردم را بکف داشت ، و حتی شاهان ممالک بیگانه دور از هرات مانند هند و عثمانی و امرای تبریز او را « ارشاد پناه کمالات دستگاه » خطاب میکردند ، و از دور بحضورش عرض ارادت می نمودند .

پس حضرت جامی در حقیقت نمودار بحق و تمام و کمال عصر خویش است . از در بار تا خانقاه و کلیه های طبقات عامه به کینه زندگانی همه آشناست ، و بنا بر آن هر کتاب وی که در آن سالمان و ابسال مانحن فیه نیز شامل است ، نماینده روح ملایمی ، تصوف و دانشمندی و مرشدی و مردم داری اوست . و سیرت جامی را در آینه این صفات بخوبی دیده میتوانیم ، و بادر نظر داشتن این وضع اجتماعی که شخصیت جامی را بار آورده است ، آثار و احوال و گفتار و کردار او را محل انتقاد و ژرف بینی میتوان قرار داد . از جمله نقادان جامی استاد فقید شوروی ای ، ای بر قلنس

BERTELS شاگرد و جانشین محقق معروف بار تولد است ، که در خطا به ۱۳۲۳ ش در تهران گرفته بود :

« جامی نیز مانند دوست و شاگردش نوا یسی شخصی بود ، که دران زمان نیروی تسامح و سعه نظر کامل داشت . . . و توانست موضوع یکی از روایت ابن سینا را بنام سلامان و ابسال به منظومه یی تمام و کمال مبدل سازد . . . جا لب توجه است که جامی در منظومه سلامان و ابسال از بوعلی نامی نمیبرد ، و حال آنکه محل تردید نیست ، اثر شیخ الرئیس موسوم به « خطبات التسلیه » که درین افسانه باختصار ذکر شده است محرک جامی در نظم آن بوده است . و اما لازم است درینجا تأکید کرد : که جامی روایت واقع بینانه ابوعلی را تنها بصورت پندار بافی خیالی از توفیقی توانسته است

بیان دارد . » (۱)
درین انتقاد دانشمند فقید یک قسمت آن که جامی منظومه سلامان و ابسال را از روی روایت ابن سینا نظم کرده باشد بکلمی باطل است . و مادر مباحث گذشته خود با دلایل و براهین روشن ساختیم ، که مأخذ جامی ترجمه حنین بن اسحاق بودند بر وجهی که ابن سینا این داستان را نوشته بود ، و محقق طوسی تلخیص آنرا داده است .
اما انتقاد دوم این دانشمند متوجه است باینکه حضرت جامی روایت واقع بینانه بوعلی را به پندار بافی خالی تبدیل کرده است . این سخن نیز از واقعیت دور است ، زیرا خود شیخ الرئیس در اشارات خود به عرفان و تصوف مقامی را قابل گردیده و نهط ناسع این کتاب را به « مقامات العارفين » تخصیص داده است . وی گوید :
« ان العارفين مقامات و درجات یخسون بها ، وهم

می حیاتهم الدنیادون غیر هم . فکانهم می جلابیب
من ابدانهم قد نضوها (۳) و تجر دوا عنها عالم القدس
ولهم امور خفیه فیهم وامور ظاهره عنهم ، یستنکرها
من ینکرها ویستکبرها من یعرفها .» (۳)

محقق طوسی در شرح این مورد گوید: که این نهط درین کتاب از
جلیل ترین ابوابست، زیرا شیخ دران علوم صوفیه را بترتیبی آورده
است، که در سابق ولاحق چنین نبود. وقصه سالمان و ابدال را هم
بطور مثال در همین مراتب عرفان ذکر کرده، که در نظرش نظیر خوبسی
برای ارتقای مدارج عرفانی بوده است .

پس در صورتیکه خود شیخ الرئیس همین کار را کرده و قایل
بوجود مقامات عارفان باشد، چگونه میتوان گفت: که جامی آنرا
به پندار بافی خالی تبدیل کرده باشد!

در حقیقت انتقادی که اثر از نظر یک مشرب خاص، در نزد پیروان
همان مشرب مناسط اعتبار تواند بود، ولی شاید خرده گیری در نزد
ارباب مشارب دیگر بجا نباشد، و باید گفت: که همین روحیه عارفان
و تصوف در آثار جامی و مخصوصاً در مثنوی سالمان و ابدال، علت
مهم مقبولی این آثار و محبوبی شخصیت او بود. زیرا جامی از بان اهل
عصر خود سخن میگفت «لابد از بان او سخن باید گفت» و مطابق رجحان
دوره زندگانی خود فکر میکرد. وی کشمکش طبقاتی قرن یستم را نمی
شناخت و نه به علم غیب تطور آئینده افکار بشر را دریافته میتوانست
و ممکن است که قبول ابن سینا همدران عهد برخشی این مشرب را
انکار و جمعی اینکار را میگردند، و این اختلاف مشارب روحی
و فلسفی و فکری همواره در تاریخ بشر دیده می شود، و حکمیت
و ذهنیت امروزی بشر نمی تواند مناسط اعتبار، برای بشر پنج قرن

(۲) ای علومها

(۳) اشارات لمطالعهم ص ۳۶۳

بیشتر شده باشد ، و بسیار امکان دارد . که مسلمات اجتماعی امروزه نیز بعد از قرن‌ها همین حکم را پیدا کنند . زیرا سیر اندیشه بشری تحولات آن متوقف نیست و افکار از باب نظر هرگز جامد و بی حرکت نمی ماند .

باری اگر حضرت جامی در کارنامه های ادبی خویش ، مکاند ابتکار نداشته باشد ، مقام ترجمان صادق و مربی افکار عصر خویش را به تمام و کمال دارد ، و اگر آثار جامی در همین عصر نبودی جای آن بیشین خالی ماندی .

باید گفت : که عنصر تصوف و عرفان در اشعار و آثار جامی بکلی مشهود و ظاهر است ، ولی این عنصر تصوف مثنوی و پندار بافی نیست طریقت و عرفان خواجه گان نقشبندی که جامی خود رکنی از آنست روح و بدن را هم متلازم ساخته و شاهی را با فقر آمیخته است :

چه فقر اندر قبا ی شاهی آمد

به تدبیر عبید الهی آمد

بفقر آنرا که لطفش آشنا کرد

بیرگر خرقة یی بو دش قبا کرد

ز در ویشیش هر کس را نشانست

ردای خواجگی در پا ، کسانست

جهان باشد به چشمش کشتزاری

نمیخواهد در آن جز کشت کاری

(اورنگ یخچم ۵۸۸)

اگر در کتب و آثار و مشرب نقشبندی تصفح و جستجوی شود روشن می آید ، که این طایفه را از اجتماع گریز و انزوا یی نبود ، بلکه همواره در این خالق و برای حق میز بستند ، و فخر خویش را در قبا ی شاهی در آورده بودند ، و جهان را کشتزاری برای کار آخرت میدانستند ، و خود جامی در رساله طریقه خواجگان گوید :

«از حضرت خواجه نقشبند قدس سره پرسیدند: که بنای طریقه
ها بر چیست؟ فرمودند: که خلوت در انجمن، بظاهر با خلق و بیاطن
باحق سبحانه:

از درون سو، آشنا و از برون بیگانه وش
اینچنین زیماروش، کم می بود اندر جهان (۱)

پس طریقت و تصوف جامی از صوفیان تجرد پسند و گوشه گیر
منزوی یعنی رهبانیت دور بود، و بنا بران پندار بافی را دران کمتر
راه بود، و این سینا را در اعتراف به واقعیت.

مقامات عرفانی با جامی فرقی نیست، و آنچه این دو مرد فکور
و دانشمند را از همدیگر متمایز میسازد اینست: که شیخ با اعتراف
وجود آن در تلاش تحلیل علمی و منطق مقامات عرفاست. و مولانا
جامی از راه اشراق و تصفیه پیش میرود، و این همان موقف است که
علامه اقبال صوفی قرن بیستم گفت:

بو علمی اندر غبار نایقه گم
دست رومی پرده از محمل گرفت

ولی بعید نیست که وقتی دانش بشر بجایی رسد، که این دو راه
با وجود بعد نقاط حرکت باستقامت مایل، بالاخر باهم وصل شوند.

خرده گیران و سخن سنجان را در باره غزل و اشعار حضرت جامی
سخن هاست که در اینجا جای آن نیست، ولی یکی از دانشمندان اروپا
در باره مثنویهای هفت اورنگ او چنین گوید:

«توان گفت: حتی در سبزه داستانی او یک ساقه
نیر و مند تصوف موجود است، که بکرات در تعبیر

(۱) در سالیله خطی سر رشته طریقت خواجگان از مولانا جامی نسخه انجمن

تاریخ کابل ورق (۱۱۶) در مجموعه معارف نقشبندیان

آن تصویرهای منافعی ذوق و عبارات صعب الفهم

بکار رفته « (۱)

در اینکه حضرت ج.می در تعبیر مطالب عرفانی خود تصویرهای منافعی ذوق را بکار برده باشد محل تأمل است. زیرا امیدانیم: در جایی که مردم به شنیدن سخنان تصوف و صوفیان میلی داشتند این تصاویر منافعی ذوق مردم آنوقت نبوده، و حتی امروز هم چم کثیر از شنیدن آن حظ می برند و بامیل و ولع می شنوند.

پس بدون حکم معاییر فنی و ادبی مسلم، ذوق فردی در یکنگونه موارد برای دیگران، محل تقلید و یقین نخواهد بود، و مخصوصاً اگر کسی ذوق امروزی مترقی بشر را مدار اعتبار برای انتقاد آثار چهارصد سال قبل، و سوییۀ فکری مردم آن گرداند.

ولی این تساهل جزوی، در قبال قدرت کلام و زبردستی سخنوری و زیبایی هنر جامی اینقدر مورد تأمل نبوده، و نظایر آن هم فراوان نیست.

(۸)

نیروی سخنوری و قدرت ادبی

از مطالعه هفت اورنگ و نظم انواع حکایات و داستانها و پندها و تمثیلها و مطالب اجتماعی و عرفانی و سخنان کارآمد حیاتی درین کتب پیدا است که حضرت جامی سخنور عالیمقام بوده و در قدرت بیان و لطف معانی و الفاظ و مضمون آفرینی و افادۀ ادبی و نزدیک ساختن شعر و سخن بزندگی، خاتم شعرای بزرگ زبان فارسی در کشور ماست. در مثنویات خویش مخصوصاً آنهایی که جنبه داستانی ندارد کوشیده است تا مطالبی را در کسوت شعر بیاورد که در زندگی اجتماعی بدردمردم بخورد، و از آلام اجتماع بکاهد.

حضرت جامی در مثنویهای خود قیافت جدی و وقور «شاعر برای

اجتماع دارد، و مبنای کلام و هنرش بر سودمندی و افاده و تلمین و رهنماییست، وی شعر را چنین می شناسد :

سر چشمه شده آلوده بگل	شعر آیدست ز سر چشمه دل
چه عجب زاب، که گل ناک شود	گر نه سر چشمه ز گل پاک شود
پاک کن دل زهر آلودگی	بایدت درس سخن آسودگی
پاک خیز دگهرت از دل پاک	تا درین مرحله مشغله ناک
خازن گوهر پاک تو شوند	پاکبازان همه خاک تو شوند
تحفه نور نثار تو کنند	قد سیان طوف دیار تو کنند

(سبحة الابرار، ص ۴۶۷ کلیات)

در حالی که حضرت جامی شعر را «گوهر پاک و برخاسته از دل پاک» بندارد، به نیروی قریحه زاینده و تابناک، سخن و هنر خود را مانند متاعی کار آمد و نفیس با اجتماع عرضه نمیدارد، و نیروی سخنوری خود را در راه رهنمایی و سود مردم بکار می برد، و میکوشد از بحر موج قریحه خویش گوهر های تابناکی را نثار حمایتل اجتماع نماید. و برای روشن ساختن این مطلب مثالی آورده می شود :

در مثنوی خسرو و شیرین استاد سخن نظامی گنجوی، داستان کشتن شیر و یه پدر خود خسرو را، با نیروی شاعرانه بیان شده و استنتاج هاعر هم ازین فاجعه جز نکوهش بی وفایی جهان ناپایدار چیزی نیست، و هنگامیکه خسرو بدست شیر و یه کشته می شود، نظامی عبرت ناکی منظر را بدین تمثیل ختم میدهد :

شگفته گلبنی بینی چو خورشید

بر سبزی جهان را داده امید

براید ناگاه ابری تند و سرمست

بخون ریز ریاحین تیغ در دست

بدان سختی فرو بارد تگرگی

کز آن گلبن نما ند شاخ و برگی

چو گردد باغبان خفته بیدار
 بباغ اندر نه گل ببند نه گلزار
 چه گویی کز غم گل خون نریزد
 چو گل ریزد، گلایی چون نریزد ؟

(خسرو و شیرین، ص ۴۹۴، ۴۹۵)

این تمثیل نظامی نهایت شاعرانه و ادیبست، ولی در اجتماع
 و زندگانی بدرد ما کمتر می خورد شعریست برای شعر ۱۰ اما حضرت
 جامی همین داستان را در خور انتفاع مردم و جامعه گردانیده
 و از آن استنتاج میکند :

کو هکن کا نبازی پرویز کرد
 روی در شیرین شو را انگیز کرد
 دید شیرین سوی خود میل دلش
 شد بحکم آنکه دانسی مای دلش
 غیرت عشق آتش سوزان فروخت
 خرمن تسکین خسرو را بسوخت
 کرد حالی حیلہ یی تا زال دهر
 ریخت اندر ساغر فرهاد زهر

رفت آن بیچاره جانی بر هوس
 ماند با شیرین همین پرویز و بس

چرخ کین کش هم همین آیین نهاد
 در کف شیر و یه تیغ کین نهاد

تا بیک زخمش ز شیرین ساخت دور

وز سر بر عشرتش انداخت دور

هر چه برار باب آفات آمدست

یکسر از بهر مکافات آمدست

نيك كن تا نيك پيش آيد ترا

بد مكن تا بد نه فرسايد ترا

(سلامان و ابسال - ۱ رنگ دوم ۳۵۲)

ديگر از مزايای هنر جاميه نيروى سخنورى و گويندگى اوست
هر مورد خاص شاعرانه ، كه لطف كلاموى منظرنگارى را بمرتبه
كمال ميرساند : و قدرت تخیل و محاكاة او را نشان ميدهد ، مثلاً
در اين مثنوى ، سراپا و حسن و دل انگيزى ابسال را چنين ترسيم
مى كند :

نازك اندامى كه از سر تا پاى

جز و جزوش خوب بود و دلباى

بود بر سرفرق او خطى ز سيم

خرمشی از مشك را كرده و نيم

گيسویش بود از قفا آويخته

زو بهر مو ، صد بلا آويخته

قافتش سر وى ز باغ اعتدال

افسر شاهان بر اهلش پايمال

بود روشن جبهه اش آيينه رنگ

ابروى زنگاريش بروى چو رنگ

چون ز دود رنگ از آيينه وار

شكل نوئى مانده ازوى بر كنار

چشم او مستى كه كرده نيم خواب

تكيه بر گل زير چتر مشكنا ب

گوشه‌هاى خوش نيوش ازهر طرف

گوهر گفتر را سيمين صدف

بر عذارش نيلگون خطى جميل

رو نق مصر جمالش همچو نيل

زان خط ار چه بهر چشم بد کشید
 چشم نیکان را بالا بحد رسید
 رسته دندان او در خو شاب
 حقه در خو شایش لعل ناب
 در دهان او ره اندیشه گم
 گفت و گوی عقل و فکر پیشه گم
 از لب او جز شکر نگرفته کام
 خود کدام است آن لب و شکر کدام ؟
 همچو سیمین لعلت از سیمش تنی
 چون صراحی بر کشیده گردنی
 بر تنش پستان چو آن صافی حباب
 کش نسیم انگیزخته از روی آب
 زیر پستانش شکم رخشنده نور
 در سفیدی عاج و در نرمی سمور
 دید مشاط چه آن لطف شکم
 گفت این از صفحه گل نیست کم
 کرد چون وی این اشارت سوی آن
 از سر انگشت اشارت شد نشان
 آن نشانرا و اصفان خوانند ناف
 نافی از وی نافه را در دل شکاف
 هر که دیدی آن میان کم زمو
 جز کناری زو نکردی آرزو
 مخزن لطف از دو دست او دونیم
 آستین از هر یکی همیان سیم
 در کف او راحت آزر دمان
 سیلی غفلت بر از افسردمان

آر زوی اهل دل در مشقت او
فقل د لبها را گلید انگشت او

(سلامان و ابدال ، اورنگ دوم ۱۳۳۳)

در تمائیل فرعی و شاخ و برگ می که حضرت جامی بداهستان میدهد
و در ضمن جریان قصه حکایاتی را تضمین میکند ، هر حکایت آن در
بند آموزی و عبرت اندوزی و تلقین یکی از مطالب اخلاقی و عرفانی
خواندنیست ، و نمونه خوبیست از شاعری اخلاقی و اجتماعی ، که
جامی را در قطار سنایی و مولوی و سعدی قرار میدهد :

مثلا درین حکایت بلندی نظر و عظمت مقام انسان : که باید
خود را از آلودگیهای اجتماعی بر کران نگهدارد بیان می شود :

آن مو سوس بر لب دریا نشست
تا کند بهر تفریب آب دست

دید در یایی پر از ماهی و مار
چغره و خر چنگش هزار اندر هزار

هر طرفی مریغان آبی در شناه
غوطه زن از قهر دریا قوت خواه

گفت دریایی که چندین جانور
گر داند روی بصبح و شام در

کی سزد کزوی بشویم دست و روی
شستم اکنون دست خود زین شستشوی

چشمه یی خواهم بسان زمر می
کوته ازوی دست هر نا محر می

کا نچه شد آلوده از آلودگان
فارغند ازوی جگر پالو دگان

(سلامان و ابدال - اورنگ دوم ۱۳۳۳)

گاهی حرص انسان را با خطرات جانگاہ مواجه می سازد و آسیب
های وارده را فرا موش میکند :
گفت با رو باه بیچه ما در ش
چون بیاغ میوه آمد ر هبر ش

میوه چندان خور که بتوانی بتگ
ر ستگاری یا فتن ز آسیب سگ

گفت : ای مادر چو بینم میوه را
کی توانم کار بست این شیوه را

حرص میوه پر ده هو شم شود

وز گزند سگ فرا موشم شود

(سلامان و ابسال - اورنگ دوم ۴۴۶)

شهوآت و امیال نفسی ، انسان را به حسیض ذلت می برد ، و از ریاض
قدس تقوای اجتماعی به مزبله پستی می نشاند :

باخروس آن تاجدار سرفراز آن مؤذن گفت در وقت نماز

هیچ دانا وقت نشناسد چو تو وز فوات وقت نهراسد چو تو

با چنین دانایی ای دستان سرای ! کنگر عرشت همی بایست جای

گفت : بود اول مرا پایه بلند شهوت نفسم بدین پستی فگند

گرز نفس و شهوتش بگذشتمی اندر ته هر مزبله کی گشتمی

در ریاض قدس محرم بود می

باخروس عرش همدم بود می

(سلامان و ابسال ، اورنگ دوم ۴۴۸)

(ختم)

تعليق

از

محمد اسماعیل «مبلغ»

در باره شرح رموز داستان

بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۲

خوانندگان عزیز !

رساله که اکنون از نظر شما گذشت از نتایج خامه توانا و ثمر بخش دانشمند و محقق محترم بناغلی حبیبی هامت برکاته است ،

وقتی آن رساله بوسیله ایشان در «انجمن جامی» قرائت شد ، چون در قسمت تأویل رموز داستان مورد بحث ، باجمال گذشته بودند ، بناغلی ما ئل هر وی پیشنهاد کرد که باید این اجمال تفصیل داده شود تا در پهلوی فواید تاریخی و ادبی رساله مذکور فایده فلسفی نیز بدست آید . در اثر این پیشنهاد و موافقت جناب حبیبی حضرت دانشمند بزرگوار استاد خلیلی هامت افاضه از حسن ظنی که نسبت باین ناچیز دارند امر فرمودند که اجمال تاویل رموز داستان را تفصیل دهم تا برسم «تعلیق» در پایان آن رساله چاپ شود . بنابراین ، مطالبی که در زیر از نظر خوانندگان ارجمند میگذرد به همین منظور از سواد به بیاض آمده و به فصل «تاویل رموز داستان» آن رساله ارتباط دارد . پس اگر این تعلیق بتواند متمم رساله مذکور شود افتخار من است و الا عذر تقصیر است و من .

معنای لغوی و اصطلاحی رمز :

فرزانگان بشر همواره از ما فی الضمیر خود بدو گونه تعبیر کرده اند یکی بزبان روشن ، صریح و ساده که برای همه قابل فهم است و از توجه بظاهر کلمات معنی و مقصود بدست می آید و دیگری با سلوب رمز که فقط کسانی مقصود را در می یابند که از دقایق رمز آگاه هستند و داستان سلمان و ابسال از همین سنخ دوم است که با سلوب رمزی نگارش یافته و هدف و اعضانش در وراء ظواهر الفاظ و کلمات آن نهفته است . ازینرو از تأمل و مرور در آن داستان و نظایرش دو پرسش بدینسان در میان می آید که :

(۱) رمز چیست ؟

(۴) و چرا دانشمندان مطالب فلسفی ، اخلاقی و عرفانی را در قالب رمز بیان کرده اند ؟

اما پاسخ پرسش نخستین ازین قرار است :

کلمه «رمز» در زبان عرب بمعنای اشارت و ایما آمده است . (۱) بنا بر این ، اشارت بوسیله لب ، چشم ، آبرو ، دست و زبان و کلام خفی را که تقریباً دور از فهم باشد رمز خوانند . (۲) این کلمه از آغاز دوره عباسی که در تاریخ اسلام عصر تحول در حیات اجتماعی و نهضت علمی و ادبی بشمار می آید معنای اصطلاحی بخود گرفت و نخستین دانشندی که در باره معنای اصطلاحی رمز گفت و گو کرد قدامة بن جعفر است . وی در کتاب «نقد الثر» اگر افتسابش بوی درست باشد ، بابی در بیان معنای «رمز» پرداخته و در آن را جمع به معنای اصطلاحی این کلمه گفته است :

«گویندگان آنگاه که میخواهند مقصود خود را از کافه مردم «پوشا نند و فقط بعضی را از آن آگاه کنند در کلام خود رمز» «بکار میبرند بدینسان برای کلمه یا حرف نامی از نامهای پرنندگان» «یا وحوش یا اجناس دیگر یا حرفی از حروف معجم را «رمز» «قرار میدهند و کسی را که میخواهند مطلب را بفهمد آگاهش»

(۱) ر . ک به : المنجد فی اللغة و الادب و العلوم ص ۲۷۹ چاپ جدید بیروت

(۲) ر . ک به : القاموس المحیط - فقہ اللغة ص ۲۷۸ - المدة ۲۱۰ - الرمزية

« میکنند پس آن کلام در میان آند و مفهوم و از دیگران مرموز »
 « است . » (۱)

رمز در فلسفه :

رمز به همان معنای اصطلاحی خود ، از دیر باز مورد توجه فیلسوفان و صوفیان اسلام بوده است و این دوطایفه گاهی در تعبیر از مقاصد خود به اسلوب رمزی متوسل شده اند . و اینکه حکماء چه سخن بر سمیل رمز می گفتند ، علامه قطب الدین شیرازی چند وجه ذکر کرده است که خلاصه و مضمون کلمات او چنین است :

(۱) یا از جهت تشحید خاطر و ذهن خوانندگان تا در اثر حل رموز فکر آنان ورزیده شود .

(۲) یا از جهت تشبیه و همانندی به کلام باری تعالی و اصحاب نوامیس که دارای کتب مرموزه بودند و هر طبقه از آن کتابها استفاده میکردند بدین معنی که خواص از باطن آن کلمات مرموز و عوام از ظواهرش بهره مند میشدند .

(۳) یا از آن جهت که نا اهلان بر مقاصد حکما واقف نشوند و حکمت را افزار و وسیله اکتساب شرور و فجور قرار ندهند چه این کار منجر به فساد عالم میشود .

(۴) یا آنکه طالب ذکی و هوشمند بخاطر ظهور مطالب حکمت از بذل جهد و کوشش در اقتناء آن خود داری نکند زیرا وقتنی کلام مرموز بود لابد غامض است و جوینده هوشیار با کوشش هر چه تمامتر بدان روی می آورد تا حقیقت مطالب را دریابد و شخص بلید و تنبل و نا اهل از جهت غموض کلمات به مشکل مواجه میشود و ازینرو

بدان اقبال نمیکند (۱)

اشکوری باخدف یکی از جهات با لای برای راه نظر حکما
در آغاز و رمزه وجه دیگر را چنین بیان کرده است :

۱ - آنکه اشخاص نا لایق بر این اسرار واقف نکر دند تا آنرا
حربه مقاصد فاسد خویش قرار دهند .

۲ - آنکه طالبین در تحصیل آن عنایت کامل مبذول دارند و پس
از تحمل رنج برای فهم آنها لذت وافر برند و اشخاص سست و کسل
بگرد آن نگر دند .

۳ - آنکه فکرها ورزیده گردد . (۲)

رو بهمر فته ، جهاتی که در بالا مذکور افتاد بر سبیل مانعة
التخلو فلا سفه را بر آن نداشت که گاهی مقاصد خود را
در قالب رمز بیان کنند و ممکن است که آنان تمام این جهات را
در تعبیر از مافی الضمیر خویش در نظر داشته اند ،

وقتی که ما تاریخ فلسفه اسلامی را ورق میزنیم می بینیم که در
میان جمعیت اخوان الصفاء اسلوب رمزی سخت شایع بوده است
چنانکه دی بور گوید :

«اخوان الصفاء هر چیز از اشیاء نا پدیدار و فنا پذیر این عالم
را ، رمزی برای چیز دیگر در جهان پسین میدانستند و میخواستند

بر آثار دین و موروث و آراء ساده ، فلسفه روحی بر پا سازند که
بر معارف و کوششهای انسانی بتدری که دانش اخوان بدان رسیده
مشمول باشد و هدفی که ایشان را به تلفسف بر می انگیزخت عبارت بود
از تخلیق نفس با خلاق الهی با اندازه طاقت انسانی . اخوان الصفاء
آراء انتقادی خویش را در رسایل خود تا حدی مخفی ساخته اند

(۱) ر . ک به : شرح حکمة الاشراق ص ۱۷ - ۱۸ ج ایران ۱۳۱۴

(۲) ر . ک به : مقدمه میر خرد چاپ روم ۱۳۳۹

و این کار اسبابی داشت که از بیان ما بنی نیاراست لیکن جمله اخوان به اجتماع و عقاید موروثی در رساله حیوان و انسان تجلی کرده است و در همین رساله آراء خود را بلباس رمز پوشانده اند و بزبان حیوان مطالبی را گفته اند که اگر آن مطالب از دهان انسان خارج میشد شکوکی در پیرامون آن ظهور میکرد» (۱) اخوان الصفاء در پایان آن رساله اظهار داشته اند که نباید این رساله را از بازبهای کودکان و شوخی برادران دانست زیرا عادت ما بر آنست که حقایق را در لباس الفاظ، عبارات و اشارات می پوشانیم (۲)

امادرمیان فلاسفه اسلام در حقیقت فارس این میدان شیخ الرئيس ابن سینای بلخی است چه وی در بسا اوقات برای تعبیر از افکار خود اسلوب رمزی را استخدام کرده و در چند رساله این شیوه را بکار بسته است که از آن جمله رساله «سلامان و ابسال» است. عجب است از دکتور یسحی مهدوی که قصه سلامان و ابسال را در جزه آثار مشکوک و آنچه نسبت آن بشیخ مسلماً باطل است آورده و گوید: قنواتی در زیر این عنوان - قصه سلامان و ابسال - فقط بتأویلی که خواجه نصیرالدین طوسی از این قصه کرده است اشاره کرده است (۳) اگر آن نویسنده فاضل بقول قنواتی بسنده نمیکرد و بشرح محقق طوسی بر اشارات نگاه مینمود، می دانست که خواجه داستان سلامان و ابسال ابن سینا را خلاصه کرده و گفته است که ابو عبید جوزجانی آن را در فهرست تصانیف.

(۱) تاریخ الفلسفه فی الاسلام ۱۲۷، ترمب محمد عبدالهادی ابوریة چاپ

دوم ۱۹۵۴

(۲) رسایل اخوان ۳۷۲۲ بیروت (۳) رک به: فهرست نسخه های معتقات

ابن سینا بخش دوم آثار مشکوک و آنچه نسبت آن بشیخ مسلماً باطل است ... ص

۲۹۰ تهران ۱۳۳۳

شیخ آورده است (۱) پس با شهادت محقق طوسی و ابو عبید جوزجانی که شاگرد شیخ بود و آثار استاد خود را فهرست کرد و بحکم اهل البیت اداری بما فی البیت، مجالی برای شک در صحت انتساب داستان سلمان و ابسال باین سینا باقی نمی ماند؟ از بنبر و تابر هان قوی بر این معنی اقامه نکنند ما همچنان آنرا از آثار مسلم شیخ میدانیم.

فیلسوف ما در قصص فلسفی خود اسلوب رمزی را بر روش شعری و آیه خفته و لز همدستی این دو شیوه قطعات ادبی دلکشی نتیجه شده است که نظیر آن را نه تنها در ادب عرب بل در ادب جهانی نیز کمتر میتوان یافت. (۲) پس از این سینا بیان مطالب فلسفی در قالب رمز مورد توجه بعضی از مفکران اسلام همچون امام غزالی و سهروردی قرار گرفت و هر يك داستانهای با اسلوب رمزی نوشته اند که گفتم در باره آنها از موضوع بحث ما بیرون است.

باید گفت که دانشمندان اسلام اسلوب رمزی را به بسیاری از حکمای یونان نسبت داده اند چنانکه قدامه گوید: «در کتابهای حکمای قدیم رموز بسیار آمده است و افلاطون بیش از همه در گفتار خویش رمز بکار می بست» (۳) فارابی در میان روش افلاطون و ارسطو دو فیلسوف نامور یونان مقایسه کرده و عقیده دارد که افلاطون در آغاز کار از تدوین علوم خود داری میکرد و معارف فلسفی را در سینه های پاک بودیعت میگذاشت آنکاه که از غفلت و فراموش کردن علوم بر خود ترسید در بیان مطالب و تدوین حکمت خویش راه رمز و الغاز را پیش گرفت تاجز اشخاص اهل و لایق و مستحق کسی دیگر بر آن واقف نشود اما روش ارسطو مبتنی بر ابضاح، تدوین، ترتیب، تبلیغ و بیان بود. (۴) و بعضی از متأخران

(۱) رک به: شرح اشارات ۷۹۶ و ۷۹۷ تحقیق دکتر سلیمان دینا/ قاهره.

(۲) ابن سینا ص ۱۷۹ تألیف توماس بریگز/ الارض بیروت (۳) رک به: نقد النثر ۶۱

(۴) رک به: الجمع بین رأی الحکیمین ۷۴ چاپ دکتر البیر نصری نادر

اظهار کرده اند که ارسطو نیز بر مز سخن میگفت چنانکه حکایت
کنند که اسکندر استاد خود ارسطو را ملامت کرد که چرا پرده
از اشراق حکمت برداشت و آنرا به تحمای هوشیار منحصر نسکرد .
وی در جواب گفت : حکمت را ظاهر کردم و ظاهر نکردم معنی
خواست بگوید که آنرا در قالب رمز آورده ام تا جز خردمندان
زیر کسی دیگر بر آن اطلاع نیابد . (۱)

شیخ مقبول پیشوای اشراقیان معتقد است که سخنان فلاسفه قدیم
مرموز بوده است چنانکه گوید : « و کلمات الاولین مرموزة » (۲)

(۱) رک به : تسهیل المجاز الی فن المعانی والالفاظ ص ۱۰۸ چاپ سوریه

(۲) مراد از «اولین» حکمای یونان است مانند انباز قلس، فیثا قورس،
سقراط و افلاطون . (رک :

شرح حکمه الاشراف ۱۷) فرزانهگان اسلام در اصطلاح خود کلمه «اوایل» را
به فلاسفه یونان و کلمه «متأخرین» را بر حکمای اسلام اطلاق کرده اند چنانکه
شهرستانی پس از بیان عقاید فلاسفه یونان میگوید : «المتأخرون من فلاسفه الاسلام
مثل یعقوب بن اسحاق الکندی ...» سپس یک یک را نام میبرد تا به ابن سینا میرسد
و او را به لقب علامه قوم موصوفاند (الملل والنحل ۲۵۸ و ۲۵۹ چاپ محمد سید کیلانی
قاهره) دکتر ذبیح الله صفار را در فهم عبارت شهرستانی سهوی دست داد .
است چه وی آنجا که در کتاب تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی ج ۱ ص ۱۹۶
راجع با بوسیدمان منطقی سبستانی بحث کرده گفته است : «شهرستانی او را در
ردیف ابوزید بلخی و ابوعلی مسکویه و یحیی بن هدی و فارابی و ابن سینا قرار
داده و دو همدان فلاسفه متأخر اسلام ذکر کرده است» از جمله «فلاسفه متأخر
اسلام» برمی آید که فلاسفه متقدم اسلام نیز بودند . در حالیکه شهرستانی از
الکندی که او را میتوان نخستین فیلسوف اسلام خواند تا ابن سینا همه را از
متأخران میدانند پس اگر ایشان فلاسفه متأخر اسلام باشند فلاسفه قدیم اسلام
کیانند ؟ و گویا این لغزش از عدم تأمل در عبارت شهرستانی برای این دست
داده است زیرا کلمه «من» در اصل عبارت او بیانیه است و با ساس همان اصطلاح
بالا ابن سینا را به لقب «افضل المتأخرین» یاد کرده اند .

رمز در تصوف :

صوفیان اسلام پیش از فلاسفه در تعبیر از اذواق و مواجید خویش اسلوب رمزی را بکار برده اند تا آنجا که این روش کلام آنان را غامض و مبهم ساخته و از حیطه فهم عموم بیرون کرده است عارفان از امور محسوسه مانند رخ ، زلف ، خط ، خال ، شراب ، شمع شاهد ، خرابات ، بت ، زنار و جز آن معانی خاصی را اراده کرده و این کلمات را رموز مقاصد عالیه عرفان قرار داده اند . چنانکه امیرحینی هروی از شیخ محمود شبستری معانی را که مراد عارف از آن کلمات است چنین برسیده است .

چه خواهد مرده معنی زان عبارت

که دارد سوی چشم و لب اشا رت

چه جوید از رخ و زلف و خط و خال

کسی کاندر مقامات است واحوال

شراب و شمع و شاهد را چه معنی است

خرا باتی شدن آخر چه دعو یست

بت و زنار و ترسائی در این کوی

همه کفر است ورنه چیست بر گوی (۱)

بجرت میتوان گفت که ما به الامتیاز ادب صوفی همین اسلوب رمزی است چه وی تمام مظاهر جهان را بشکل رمز می فهمد یعنی آنچه را که می شنود و یا بحواس دیگر خود در می یابد همه رموز است و عارف از آنها غذای عواطف و مشاعر خود را بدست می آورد و بدینسان جهانانی شگفت انگیز و مملوء از زیبایی در برابر او گشود . می شود ، از نیرو در نظر صوفی کلیه موجودات ولو هر قدر کوچک باشد کتابی است انباشته از اسرار و حکم و یا زبانی است که پیوسته

(۱) ر ۰ ک به : کلشن راز که در آخر کتاب مفاتیح الاعجاز فی شرح کلشن

از دانش و حکمت سخن میگوید .

صوفی عقیده دارد که در وارد هر ظاهری باطنی و در هر چیزی اشارتی و در هر سطحی عمقی و در پشت هر پرده‌ای جمالی زیبایی نهفته است ، عقل روان را از ادر الـآن زیبایی بازی میدارد و بایست پرده را از رخسار حقیقت بوسیله ذوق و الهام برداشت ، صوفی با چشم «رمز» بعالم نگاه میکنند و حقیقت را «لیلی» می نامد . (۱)

اکنون باید بدین نکته توجه کرد که چه عاملی صوفیان را بر آن داشت که از مقاصد خود بکسوت رمز تعبیر کنند و عبارات دیگر ایشان چرا مکاشفات و اذواق خویش را با الفاظ صریح و عبارات واضح بیان نکردند و بجای آن روشی را بکار بردند که موجب خلط و اضطراب در فهم و شرح مقاصد آنان گردید ؟

قشیری از آن پرسش بدینسان جواب گفته است که :

« هر طایفه‌ای از علما الفاظی را بکار می‌برند و در اثر استعمال «آن الفاظ از طایفه دیگر امتیاز پیدا میکنند . . . و این طایفه - صوفیه - در مابین خود الفاظی استعمال مینمایند و بدان وسیله »
« میخواهند برای خود از مقاصد خود پرده بردارند و از کسانی که »
« در راه و رسم با ایشان اختلاف دارند ، آنرا اخفا و ستر کنند »
« تا معانی الفاظ آنان بر بیگانگان پوشیده بماند زیرا صوفیان »
« غیور اند از این که اسرارشان در میان کسانی که اهلیش نمیتند »
« شایع شود . (۲)

ابن عربی میگوید :

« باید دانست که اهل الله اشاراتی را که در میان ایشان مصطلح »
« است ، برای خود وضع نکرده اند ، زیرا ایشان حق صریح »
« و روشن را در آن اشارات میدانند . بلکه آن اشارات را برای »
« منع از ورود بیگانه ساخته اند تا آن شخص بحال اهل الله »

(۱) د.ک به ، فیض الشاطر ۲۵۲۳ چاپ سوم قاهره . ۱۹۵۸

(۲) د.ک به : الرسالة القشیریة ۴۰ طبع بولاق ۱۲۷۴

« پس نبرد و این کار را از باب شفقت بر او کرده اند چه ممکن است »
 « اصل مطلب را نفهمد و بر اهل الله انسکار و ورزد و در نتیجه
 « معاقب شود » (۱)

عارف ما جامی در اینکه صاحب دلان معانی خود را در لباس
 صورت و اشارات بیان کرده اند چهار وجه ذیل را آورده است :
 « نکته در ادای معانی بلباس صور چند چیز تواند بود »
 « یکی آنکه آدمی در بدایت حال بواسطه اعمال آلات حس و خیال »
 « از محسوسات بمعقولات رسیده و از جزئیات کلیات را دانسته . »
 « پس ادراک معانی جز در ضمن صور مأنوس و مألوف طبع او »
 « نباشد . اگر خلاف آن کنند ممکن که قوت فهم او بآن نرسد »
 « و طاقت ادراک آن نیارد » رباعی
 هر چند ترا رای جفا کاری نیست

در سینه تمنای دل آزاری نیست

بی پرده سوی عاشق خود مگذر

کش طاقت آنکه پرده برداری نیست

« دیگر آنکه از ادای معانی بی لباس صور جز اهل معنی بهر ور
 نتوانند شد . اما چون بلباس صور مودی گردد نفع آن عام باشد
 و فائده آن تمام - رباعی - « بنیاد اندیشه

معنی است که دل همی رباید دین هم

معنی است که مهر می فزاید کین هم

لیکن بلباس صورتش جلوه دهند

تا بهره برد دیده صورت بین هم

« و بسیار باشد که صورت پرست را بمناسبت آن که بعضی معانی
 در لباس صور مودی شده باشد، باستماع آن میل افتد جمال معنی
 از پرده صورت پرتواندازد » « فهم او را نیز گرداند و سر او را لطیف

سازد از صورت بگر یزد و در معنی آویزد : «

بس کسی که کشد بر رده بیهوده رنج

نا گه برهش فر و رود پای بگنج

بس کسی که بقصد سنگ بشکافد کوه

نا گه شود از کان گهر گوهر سنج

« دیگر آنکه هر کس محرم اسرار حقیقت و واقف احوال طریقت نیست پس از برای ستر آن اسرار و اخفاء آن احوال الفاظ و عباراتی که در محاورات اهل صورت در مقاصد مجازی مستعمل و مشهور باشد استعاره کنند تا جمال آن معانی از دیده بیگانگان دور ماند و از نظر نا محرمان مستور : «

دی شانه زد آن ماه خم گیسو را

بر چهره نهاد زلف عنبر بو را

بو شیده بدین حیل به رخ نیکو را

تا هر که نه محرم نشنا سد او را

« دیگر آنکه اذواق و مواجید از باب محبت و اسرار و معارف اصحاب معرفت چون بلباس اشارت مذکور گردد تأثیر آن در نفوس مستعلمان زیادت از آن باشد که بصریح عبارت در آید . « (۱)

بنیاد اندیشه

نظر بجهات بالا جامی خودمانند عارفان دیگر در « غزلیات » خویش شیوه رمز را بکار بسته و از حقایق عرفان بکسوت صورت عبارت کرده است فی المثل در یک غزل از باده و می دم زده و یقیناً مرادش از آن نکته دیگر است زیرا در یکی از ابیات آن تصریح میکند : من آن می رامیخواهم که کسیتش ابوالطیبات است و اینست آن غزل :

مرا نیست بر خوردن باده باعث

بجز غفلت از عالم پر حوادث

چه جمعیت آید ز گردنده چرخ
که بر وضع واحد دو آن نیست لایث

بده ساقیا می گه بی بهره از وی
بود در همه شغل لاهی و عا بث
از آن می که کنیت ابوالطیبا تش
سزاوار باشد نه ام العبا ث
از آن می که سوگند تائب نگردد
ز شر بش بشر خردمند حاث
از آن می که معنی است بر کسب دانش
ز بسط اقاویل و طول مباحث

به می صرف کن جا میا هر چه داری
مکن صرفه چون ممسکان بهر وارث (۱)

بعقیده نگارنده باید خواننده غزلیات جامی این نکته را در نظر
داشته باشد که وی بر سبیل رمز سخن گفت و از هر صورتی معنا نسی
اراده کرده است .

رویه مرفته، یکی از مواردی که فلسفه و تصوف در آن کنار میایند
همین اسلوب رمزی است که فیلسوف و صوفی هر دو از آن در ادای
مقاصد خود بهره مند میشوند و به همین جهت است که می بینیم افسانه
سلامان و ابسال گاهی از خامه ابن سینا تراوش میکنند و زمان دیگر
در پرده نغمه های دل انگیز جامی منعکس میشود. گو یا جامی
با نظم کردن داستان سلامان و ابسال خواسته است در میان
فیلسوف و صوفی تاحدی آشتی دهد امری که این نکته را قوت میدهد
آنست که جامی در پایان داستان آنرا بشیوه فلسفی تأویل کرده
است و بعبارت دیگر همان تأویل فلسفی داستان را آورده است .
چالاک که بدینجا رسیدیم به تأویل رموز داستان میپردازیم .

(۱) دیوان جامی نسخه خطی متعلق بدوست فاضل بنیاد علی رضوی عضو انجمن تاریخ

تفصیل تاویل رموز :

در سابق گفته شد که قصهٔ سلامان و ابسال يك داستان رمزی فلسفی است که ظاهرش مراد نیست و بقول جامی :

زان غرض نه قبل و قال ماو تست

بلکه کشف سر حال ما و تست

ابن سینا در این مورد گوید :

« فاذا قرع سمعك فيما يقرعه وسر دعليك فيما تسمعه قصهٔ سلامان »

« و ابسال فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك وأن ابسالاً مثل »

« ضرب لدر جتك في العرفان ، ان كنت من اهله ثم حل الرمز »

« ان اطلقت » (۱)

یعنی : چون در اموری که می شنوی داستان سلامان و ابسال بگوش تورا رسد . بدان که سلامان مثلی است که برای تو زدند و ابسال مثلی است که برای درجه تو در عرفان زدند اگر تو از اهل آن باشی پس اگر میتوانی این رمز بگشای .

امام فخرالدین رازی که در شرح اشارات بر عقاید شیخ نظرهایی وارد کرده است راجع بگفتار او در باب حل رمز داستان سلامان

و ابسال چنین اظهار نظر میکند :

« باید دانست که قصهٔ سلامان و ابسال در شمار امور عقلیه نیست که عقل

بتواند به آنهائی بدان راه یابد و به معرفت آن نایل شود بلکه این

داستان مانند « حاجی » (۲) هم نیست زیرا که در حاجی صفاتی را

ذکر میکنند که مجموع آن یک چیز اختصاص دارد جز آنکه اختصاص

آن صفات بدان چیز بعید از فهم است پس لاجرم عقل میتواند بسبب

تأمل در آن صفات بر آن چیز استدلال کند اگر چه این کار مشکل

است . و نیز این داستان از وقایع مشهور و معلوم نیست تا مراد شیخ را

از آن بتوان استنباط کرد بلکه سلامان و ابسال دو لفظی است که

(۱) الاشارات والتنبیها ۲۲۵۳ چاپ سلیمان دنیا

(۲) جمع اجزیه است و قسمی اذا الفاز را گویند (المنجد ۱۲۰) اجته بالنعم و جیم مکسوره و تعنائی مشدده بمعنی چیستان ... (فیثال لغات ۱۶)

شیخ آندورا برای بعضی از امور از خود ساحتی است چون بدین منوال باشد استقلال عقل در وقوف بدان مجال است. آیا نمی بینی که اگر کسی لفظ سواد و بیاض را مثلاً برای آسمان و زمین وضع کند وقوف بغرض متکلم بدان اصطلاح محال است مگر بعد از آنکه متکلم غرض خود را از آن اصطلاح روشن سازد. از آنچه که گفتیم روشن شد که قول شیخ: «ثم حل الرمز ان اطلقت» ظلم است و امر بحل آن در حکم تکلیف به معرفت غیب است» (۱)

فخرالدین رازی پس از ذکر ایراد بالا در تأویل رموز آن داستان میگوید:

شایسته ترین کلامی که در تأویل داستان گفته اند اینست: مراد از سلامان آدم علیه السلام و از ابسال بهشت است پس گویا گفته است که مراد از آدم نفسی ناطقه توست و از جنت در جات سعادت تو و چون آدم گندم تناول کرد و از بهشت خارج شد و مقصود از این سخن آنست که وقتی نفس ناطقه به نیروهای شهوانی التفات کرد از درجات عقلی خود ساقط شد و از سعادات نفسانی که شایسته وی است محروم گردید. اینست تفسیر و تأویل مناسب و خداوند بغرض شیخ از آند و لفظ دانا تر است و با جمله این از امور است که باغراض علمی

(۲) رکت به: شرحی الاشارات للخواجه نصیرالدین الطوسی و للامام فخرالدین

ارتباط ندارد. » (۱)

محقق طوسی که در شرح اشارات بدفاع از شیخ کمر بسته است
برد انتقاد رازی پرداخت. (۲) و چنین نتیجه گرفت: فی ذلک لا مر
بحل الرمز لیس تسکلیفا بمعرفة الغیب ... (۳)
و اینک برای آنکه بر موز فلسفی این داستان آشنا شویم نخست
بعضی از دقیق و نکات را که فهم رموز بر آن توقیف دارد بطور
اختصار شرح میدهیم.

عقل فعال :

فلاسفه مشاء که در دوره اسلامی ابن سینا رئیس ایشان است
باساس قانون تخلف ناپذیر علمیت و حکیم قاعده «الواحد لا یصدر عنه
الا الواحد» در باره ایجاد و خلقت عالم و صدور و حصول کثرت
چنین عقیده دارند: نخستین موجودی که خداوند ایجاد فرمود
جوهریست مجرد و روحانی و او را «عقل اول» خوانند و این عقل
دارای سه گونه تعقل است نخست آنکه خالق خود را تعقل میکند
و به خود او دانا است و دیگری آنکه ذات خویش را ازین جهت
که بسبب واجب الوجود، وجود یافته تعقل مینماید و سه دیگر آنکه
امکان ذاتی خود را میداند پس از جهت تعقل اول او «عقل دوم»
و از جهت دوم «نفس» صدور یافت و این نفس نیز مانند عقل جوهریست
روحانی جز آنکه در ترتیب از او فروتر است و از جهت سوم که
امکان ذاتی خود را تعقل نمیکرد جوهر جسمانی که عبارت از
«فلك اقصی» است پدیدار گردید و آن نفس بدن جسم تعلق گرفت.
پس از عقل دوم به همان ترتیب عقل و نفس و جسم دیگر صادر شد
و سرانجام سلسله عقول به «عقل دهم» که از آن به عقل فعال عبارت

(۲) شرح اشارات

(۱) شرح الاشارات ۱۰۶۲ (۲)

میکنند منتهی شد و ازین «عقل فعال» از مبدأ فیاض در عالم عناصر فیض تراوش کرد و در نتیجه عالم عنصری بوجود آمد و از عناصر از به موالید سه گانه یعنی معدن، نبات و حیوان و سرانجام انسان که کاملترین حیوانات است ظهور کرد. (۱)

بعقیده حکماء واجب الوجود کدخدائی عالم عناصر را به عقل فعال عنایت فرموده و هر کمال و فعلیتی که در این عالم به نظر میرسد از وی تراوش میکنند. (۲) و اینسکه «عقل فعال» را «فعال» نامیده اند سه وجه ذیل را در نظر داشته اند:

اول آنسکه موجد نفوس ما است و آنها را از حد عقل بالقوه بیرون کرده و به مرحله عقل بالفعل میرساند.

ثانیاً آنسکه این عقل از تمام جهات فعلیت دارد و کامل است. ثالثاً آنسکه موجد عالم عناصر و مبدأ صوری است که از وی به مواد عالم طبیعت افاضه میشود و از باب مثالغه در فعل او را «فعال» گفته اند. (۳) باید گفت که مقصود حکما از اینسکه عقل فعال را موجد عالم عناصر میدانند آنست که وی واسطه فیض از فیاض مطلق است نه اینسکه حقیقتاً موجد باشد زیرا سرافریدگار حقیقی و مطلق خداوند یکتا است، عارف ماجامی و ظیقه عقل فعال را در آیات زیر چنان بسادگی و روشنی شرح داده است که اگر فیلسوف شاعر هم میبود نمیتوانست از آن نیکوتر بیان کند:

صانع بیچون چو عالم آفرید

عقل اول را مقدم آفرید

ده بود سلك عقول ای خرده دان

و آن دهم باشد مؤثر در جهان

(۱) ابن سنا و النفس البشریه: رسالة فی معرفة النفس الناطقة و احوالها ۳۶ - ۳۴ بیروت (۲) شرح منظومه ۱۸۶۲ (۳) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلية الاربعه جلد اول از سفر چهارم ۳۹۸

کارگر چون اوست در گیتی تمام
 عقل فعالش از آن کرد ند نام
 اوست در عالم مفیض خیر و شر
 اوست در گیتی کفیل نفع و ضرر
 نیستش بیو نمد جسمانی جسم
 گنج او مستغنی آمد زین طلسم
 او بذات و فعل خود زینها جداست
 کرد بی بیو نداینها هر چه خواست
 روح انسان زاده تأثیر اوست
 نفس حیوان سخره تدبیر اوست
 زیر فرمان وینداینها همه
 غرق احسان وینداینها همه
 او شه فرمانده است و دیگران
 زیر فرمان وی از فرمان بران
 چون بهشت شاهی او آراستست
 راه دان از شا او را خواستست

بر جهان فیضی که از وی میرسد
 بر وی از بالا پیاپی میرسد (۱)

فلا سفة عقیده دارند که خداوند از روی حکمت اصول - یعنی
 عناصر اربعه را بیافرید و از ترکیب و فعل و انفعال آنها مزاجهای
 مختلف را خلق کرد و آنگاه که مزاج انسانی بحدا اعتدال خود رسید
 «نفس ناطقه» در آن آشیانه گرفت چنانکه ابن سینا گوید :

«انظر الى حکمة الصانع بدأ فخلق اصولاً ثم خلق منها امزجة شتى
 واعد كل مزاج لنوع و جعل اخراج الا مزجة من الاعتدال لاخرج
 الا نواع عن الکمال و جعل اقر بها من الاعتدال السمکن ، مزاج
 الانسان لتسوية نفسه الناطقه (۲)

(۱) هفت اورنگ : مثنوی سلمان ۳۶۳

(۲) الاشارات ۳۰۱۲

یعنی : نظر کن بحکمت صانع تعالی که ابتدا کرد و اصول را بیافرید
دگر از آن اصول مزاجها را بیافرید و هر مزاجی را برای نوعی
بساخت و آنچه از مزاجها دورتر از اعتدال بود از آن نوعی پدید
آورد که از کمال دورتر بود و آن مزاجی که با عدال ممکن نزدیکتر
بود ، آنرا مزاج مردم کرد تا آشیانه نفس گویا باشد . (۱)

این نفس ناطقه یکی از موجوداتی است که در هنگام اعتدال
مزاج انسان از عقل فعال بر آن افاضه میشود و بقول جامی : روح
انسان زاده تأثیر اوست .

نفس ناطقه :

نفس ناطقه را که اختصاص بانسان دارد حکما چنین تعریف
کرده اند : هی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة ما یدرک الامور
الکلیة ویفعل الافعال الفکرية والحدیثة» (۲)

فیلسوفها تعریف مذکور را به عبارت دری بدینان بیان کرده است :
در کمال اولست مرجم طبیعی آلی را از آن جهت که فعل باختیار عقل
کند و رایهای کلی را استنباط کند و صنایعها را اختراع کنند
و معقولات کلی را دریابد « (۳) در این تعریف چنانکه دیدیم قیودی
آورده اند که باید در تجزیه و تحلیل آنها پرداخته شود تا مقصود
از تعریف درست بدست آید :

کمال باصطلاح فلاسفه عبارت است از اینکه چیزی از قوه بفعلیت
خود برسد و همان فعلیت را کمال می نامند مثلاً در نطفه انسان قوه
و استعداد انسانیت است نه فعلیت آن و هر گاه آن استعداد از قوه
بفعلیت رسید همان فعلیت که عبارت از انسانیت بالفعل باشد «کمال
اول» برای انسان است کمال اول در مقابل کمال دوم است
و کمال دوم عبارت است از تأثیر و انفعالات و افعال کمال اول

(۱) ر، ک ، ترجمه اشارات ۱۲۲

(۲) ر، ک به : المیبدی ۲۹۰ هند

(۳) رساله نفس ۱۳ تهران ۱۳۳۱

فسی الممثل فعلیت و تحقق علم طب برای طبیب کمال اول و تشخیص مرض و معالجه آن که از آثار علم طب بشمار میرود، کمال دوم برای اوست . شکل مخصوص شمیر کمال اول و بریدن کمال ثانی برای آنست . حرکت از روی اختیار و اراده و تحصیل علوم و صنایع کمال ثانی است برای انسان چه تحقق اینها بر تحقق انسانیت یعنی نفس ناطقه که کمال اول اوست توقف دارد .

کلمه جسم در مقابل مجرد است و با این قید کمالات مجردات از تعریف خارج شد زیرا که اطلاق نفس ناطقه بر آنها درست نیست . جسم طبیعی در اینجا در برابر جسم صناعی است و با این قید کمال صناعی جسم صناعی خارج شد مثلاً هر بعیت که کمال صناعیست برای میز اطلاق نفس ناطقه بر آن صحیح نیست .

لفظ «آلی» صفت کمال است یعنی نفس ناطقه که کمال اول جسم طبیعی است بوسیله قوای نفسانیه که آلات اویند مبدأ آثار و افعال میشود و میخواهند با این قید صور عناصر و معادن را خارج کنند چه صور آنها اگر چه کمال اول است ولی آلی نیست .

دو قید اخیر را برای اخراج نفس حیوانی ذکر کرده اند زیرا در میان حیوانات فقط انسان کایات را درک میکند و افعالی که ناشی از تفکر است از وی صادر میشود و بکارهای فکری و حدسی میپردازد . (۱)

در باره قدم و حدوث نفس ناطقه فلاسفه اختلاف نظر دارند از حکماء پیشین افلاطون قایل بقدم نفوس است و عقیده دارد که روانهای آدمی که با اجسام اتصال دارند، ارتباط آنها فقط از باب تدبیر و تصرف است و پیش از وجود اجسام موجود بوده در جهان مجرد میزیستند . ارسطو شاگرد وی با گروهی از حکما در این معنی

(۱) برای تحقیق تعریف نفس ناطقه رجوع کن به : الشفاء بخش طبیعیات ۲۷۸

با او میخالت گرفته و گفتند که نفوس توام با حدوث ابدان حادث میشود (۱) از سلسله جنبانان عقیده حدوث نفس توام با حدوث ابدان فیلسوف ما ابن سینا است وی این عقیده را که نفوس ما پیش از پیدایش بدن مفارق از آن میزیست و قائم بخود بود و آنگاه که بدن تشکیل یافت بدن تعلیق گرفت با اقامه برهان ابطال کرده است (۲) و ذکر برهان ابن سینا از حوصله این تعلیق خارج است . حسین علمی راشد در کتاب «دوفیلسوف شرق و غرب» (۳) سهوا قول بقدم نفوس را با ابن سینا نسبت داده گفته است: «عقیده شیخ الرئيس ابن سینا و پیشینیان وی بر این بود که نفس انسان درازل آفریده شده و هنگام پیدایش بدن، نفس برای انجام دادن افعال خود تعلیق تدبیری ببدن پیدا میکند» اگر دانشمند مذکور به آثار شیخ مانند نجات و شفا مراجعه میکرد آن نسبت نا درست را به فیلسوف ما نمیداد .

ناگفته نباید گذشت که مطلع قصیده «عینیه» که یکی از آثار ابن سینا است ظاهرآ میرساند که نفس پیش از تشکیل کالبد موجود بوده و پس بسوی آن هبوط کرده است . دکتر احمد فوآد الاخوانی که از ابن سینا شناسان معاصر جهان عرب است در مقدمه رساله (احوال النفس) (۴) در صحت انتساب آن قصیده با ابن سینا از همین راه شک کرده است و گفته مطلب قصیده عینیه با آنچه که از آراء اساسی شیخ در رساله نفس و آثار دیگر او آمده مخالف است زیرا نفس چنانکه در این رساله آمده با حدوث بدن حادث میشود و قبلا موجود نبوده تا بسوی

(۱) الملل و النحل ۲ ر ۹۱ چاپ مصر

(۲) طبیبیات شفا ۳۳۵ ج ایران و النجاة ۴۰۰ چاپ مصر .

(۳) صفحه ۵۰ چاپ دوم ۱۳۳۲

(۴) درباره این قصیده رجوع شود به مقله نگارنده در مجله ژوندون .

(۵) رک به اصول النفس ص ۳۴ با مقدمه و تصحیح اهوانی چاپ مصر ۱۹۵۲

بیايد بدن و در جوارش الفت گیرد. بعقیده این نا توان شك دانشمند مصري با آنکه ظاهر آنیر و مند می نماید نمیتواند اعتماد ما را از صحبت انتساب آن قصیده با بن سینا سلب کند زیرا فیلسوف ما در آن قصیده رای اساسی خود را اظهار نکرده است بلکه خواسته عقیده شا عرانه افلاطون را در قالب زیبای شعر فرو ریزد و بدین وسیله زبان شعر را از زبان فلسفه امتیاز بخشد چه وی در کتاب شفا و نجات که باز بان فلسفه سخن گفته است حدوث نفس را ثابت کرده (۱۰).

بهر حال بعقیده محققان فلاسفه نفس نا طقه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا است بدین معنی که پس از مفارقت ازین کالبد خاکی به عالم علوی ملحق میشود و فنا و زوالی برایش نتوان تصور کرد این نفس نا طقه دارای دو قوه است. یکی عالیه و دیگری عامله از قوه نخست به عقل نظری و از قوه دوم به عقل عملی عبارت کرده اند.

عقل نظری :

عقل نظری آنست که معانی کلیه و صور عقلی را درك میکند و این عقل را از جهت ادراك آن معانی مراتب و درجاتی است به عبارت دیگر عقل بشری در سیر کمالی و قوس صعودی خود چهار مرتبه را سیر میکند و در هر مرتبه نام خاصی بخود میگرد تو ضیح اینک : انسان هنگامیکه تازه با بهره هستی میگذارد هیچگونه نشانه تعقل و تفکر در او وجود ندارد جز آنکه اگر بحیوانات مقایسه شود می بینیم که در انسان قوه تعقل است که حیوان فاقد آنست عقل در این مرتبه قوه و استعداد محض بوده از تمام معقولات خالی است به همین جهت او را به هیولی تشبیه کرده نامش را «عقل هیولانی» گذارده اند چون عقل از این مرتبه گذشت به مرتبه دیگر نایل میشود و در این جا اولیات یعنی معقولات بدیهی و مطالب ضروری را از قبیل اینک «کل بزرگتر از جزء است» در می یابد و بنام «عقل بالملكة» خوانده

میشود . عقل متکامل در این مرتبه نیز متوقف نگشته به جایگاه عالیتری صعود میکند و درین مقام معقولات نظری و کسبی را بدست می آورد یعنی معارف بدیهیه را برای حصول مجهولات نظری مقدمه قرار میدهد اگر چه بالفعل به مطالعه معقولات خود شتول نیست اما هر وقتی بخواهد می تواند به مشاهده آنها بپردازد . این مرتبت را «عقل بالفعل» خوانند سرانجام عقل انسان به مرتبه ای میرسد که صور معقولات در نزد او حاضر میشود و او بالفعل همه را مطالعه و مشاهده میکند و بدون ترتیب مقدمات واجد تمام علوم میشود این مرتبه را عقل بالمستفاد گویند چه عقل در این مقام مستفاد از عقل فعال است که همواره در راه تکامل نفوس را از قوه بفعلیت میرساند تا بحد اعلی و اوج ترقی و کمال مطلوب خود نایل آیند و عقل فعال همچون آتشی است که چراغهای عقل از آن مشتعل و روشن می شود . (۱)

عقل عملی :

عقل عملی آنست که بدن انسان را از روی رویت و فکر برای انجام کارهای جزئی حرکت میدهد (۲) بدین معنی که انسان وقتی در امور عملی به تفکر پرداخت لا بد فکرش به رای و عقیدتی که بعملی از اعمال مربوط است متجه میشود ، این عقیدت صدور آن عمل را از نیروی عامله اقتضامیکند آنگاه قوه عامله بدن را بایقاع آن عمل بروفق عقیدت مذکور حرکت میدهد . فی المثل شخصی بدین فکر افتاد که سفری انجام دهد این اعتقاد صدور عمل سفر را اقتضامیکند پس عقل عملی بدن را بروفق همان اعتقاد بانجام دادن مسافرت وادار مینماید . بنا براین عقل عملی نیروئی است که بر بدن تسلط دارد و به تدبیر و سیاست آن میسر دازد و از تدبیر و تسلط وی اخلاق بوجود می آید چنانکه فیلسوف ما گوید :

(۱) ر ، ک به : شرح اشارات ۲ - ۳۶۴ - ۳۶۸

(۲) ر ، ک به : طبیعیات شفا

« واما قوت عامله آن است که وی را عقل عملی خوانند و اخلاق نیک و بد از وی آید و استنباط صنعت ، و هر آن گه وی قاهر باشد بر قوت شهوت و غضب و دیگر قوتها دویس از وی قوت اخلاق نیک و آید و هر آن گه وی مقهور شهوت و غضب باشد از وی اخلاق بد آید » . (۱)
 بعضی از عرفای اسلام برای عقل عملی نیز چهار مرتبه قرار داده اند چنانکه ملاحادی سبزواری گوید :

« واما مراتب عمل که بواسطه آنها عقل عملی چهار میشود : تجلیه و تخلیه و تحلیه و فناست پس اول تهذیب ظاهر است باستعمال نوامیس الهیه و شرایع نبویه و امتثال اوامر و نواهی آنها دوم تهذیب باطن از ملکات رذیله و نشانیدن غبار ره . سیم آرایش یافتن بملکات حمیده رو حانیین بسبب ملک که اتصال آنها »
 « چهارم انفصال از خود بالکلیت و اتصال بحق بقصر نظر بر ملاحظه جمال و جلال او که فناء فی الله و بقا بالله گویند » (۲)
 این بود شرح دقیقی که بارموز داستان سلامان و ابسال ارتباط دارد . حالا در پرتو آن میتوانیم رموز داستان رادریا بییم .
 تأویل رموز آن مطابق با تلخیص محقق طوسی از ترجمه حنین (۳)

حنین است :

پادشاه : عقل فعال است
 حکیم که مدبر مملکت پادشاه بود : فیضی است که از عقول ما فوق بر عقل فعال میرسد .
 سلامان : نفس ناطقه است که عقل فعال بدون استعانت بجسمانیات او را افاضه کرده است .
 ابسال : قوه بدنیه حیوانیه است که نفس ناطقه بدان قوه کمال پیدا

(۱) رساله نفس ۲۴ به تصحیح و مقدمه دکتور موسی عمید تهران

(۲) اسرار الحکم ۳۰۹ تهران

(۳) همین رساله دیده شود

میکند و باوانس میگیرد عشق سلامان با بسال: میل نفس ناطقه است بلذات بدنی.

فرار سلامان و ابسال بماوراء بحر مغرب: انغماس و فرو رفتن نفس انسانی و قوای بدنی اوست در امور فانیة بعید از حق و بجهت آنکه عمر گرانیهای خود را بواسطه اشتغال بکارهای دوزخ حقیقت بیهوده تلف کردند.

مراد از عذاب کردن ملک اندوز بحرمان با آنکه باهم تماس داشتند آنست که نفس با فتور و ضعف قوای بدن از افعال خود پس از سن انحطاط میل دارد که در قالب بدن باقی بماند.

رجوع سلامان بسوی پدرش: دریافت نفس ناطقه است کمال خود را و پشیمانی از اشتغال بباطل. انداختن اندو خود را در بحر ورود بدن و نفس است در ورطه هلاک اما هلاک نفس از انجهت است که قوا و مزاج او منحل میشود و هلاک نفس از انجهت است که بدن را بدرقه میکنند. و مراد از نجات سلامان: بقای نفس است پس از خروج از بدن و اطلاع او بر صورت «زهره» التذاذ و است به کمالات عقلیه و مقصود از جلوس او بر سریر پادشاهی: وصول نفس است بکمال حقیقی خود. آندو تاهرمی که باگذشت زمان باقی مانده اند: عبارت است از صورت و ماده جسمانی.

محقق طوسی در پایان این تاویل میگوید: «این بود تاویل قصه. سلامان با آنچه که شیخ (در کلام خود در آغاز مقامات العارفین) قصد کرده مطابق است. اما ابسال با مقصود وی مطابقت ندارد زیرا وی با بسال درجه عارف را در عرفان اراده کرده و درین تاویل مثل برای چیز است که عارف را از عرفان و کمال باز میدارد پس بدین وجه این داستان با آنچه که شیخ بیان کرده مناسبت ندارد و این بر قصور فهم واضع ان از وصول بفهم غرض شیخ از قصه سلامان و ابسال دلالت میکند» (۱)

بس محقق طوسی حاصل قصه سالمان و ابسال خود ابن سینا را آورده است (۱) و آنرا بدینسان تاویل کرده است :
 سالمان : نفس ناطقه است .

ابسال نظریست که از مرتبت عقل هیولانی ارتقا کرده تا بدرجه عقل بالمستفاد رسیده و همین است درجات او در عرفان اگر بسوی کمال خود ارتقا کند .

جفت سالمان : قوه بدنیه است که انسان را بشهوت و غضب امر میکنند و این قوه با نفس اتحاد دارد . عشق جفت سالمان با بسال میل آن قوه است به تسخیر عقل ، آنسان که قوای دیگر را تحت فرمان خود آورده تا عقل او را در حصول ارمانهای فنا پذیرش فرمانبرد .

امتناع ابسال از وی : انجذاب و تمایل عقل است بسوی عالمش .
 خواهر زوجه سالمان عبارت است از : قوه عملیه که عقل عملی نامیده میشود و مطیع عقل نظریست و آن «نفس مطمئنه» است .
 جلوه دادن وی خویش را عوض خواهرش در موصلات ابسال تواند بود از : وسوسه کردن نفس اماره مطالب بست خود را و ترویج آنها را بصورت مصالح حقیقت دار .

برقع لامع و درخشان که از ابر تیره انکشاف نمود عبارت است از : کشش و جذبه الهی که در اثنای اشتغال بامور ناپایدار دنیوی از عالم قدس ساقی میشود و آن جذبه ای است از جذبات حق .

اعراض ابسال از ان زن : اجتناب عقل است از هواهای نفسانی .
 فتح ابسال اقالیم و بلد در را برای برادر خود سالمان عبارت است از : اطلاع نفس بسبب قوه نظریه بر جبروت و ملکوت و ترقی وی بسوی عالم الهی و قدرت وی بسبب قوه عملیه بر حسن تدبیر وی در مصالح بدن و در نظم امور منازل و تمدن .

مراد از ترك عساکر ابسال را در معرکه جدال : انقطاع قوه

حیه ، خیالیه و وهمیه است از نفس هنگام عروج عقل نظری
بسوی عالم قدس و ملائعالی .
فتور و ضعف آن نیروها از جهت عدم التفات نفس ناطقه است
بسوی آنها .

تغذی بشیر و حش : افاضه شدن کمال و علوم و معارف است
بر نفس از مجردات و مفارقات عالم بالا اختلال حال سلامان و غم
و اندوه وی جهت فوت اقبال : اضطراب نفس است در هنگام
اهمال او در امور مملکت بدن .

رجوع اقبال نزد سلامان عبارت است از التفات عقل به انظام
مصالح و تدبیر بدن آشپز « طابخ » : قوه غضبیه است که هنگام
طلب انتقام مشتعل میشود .

خوانسار « طاعم » : قوه شهویه است که مایحتاج بدن را جذب میکند .
الفاق آندو برهلاک اقبال اشارتست باضمحلال عقل در پایان عمر
با استعمال نفس اماره آن دوراوهلاک سلامان هر سه را اشارت
بترك نفس است قوای بدنی را در آخر عمر و زوال هیجان غضب
و شهوت و انکسار عادت آنها .

گذاشتن سلامان ملک را و تفویض آن بغير عبارتست از : انقطاع
نفس از تدبیر بدن و گردیدن بدنست تحت تصرف غیر او .
هدف فلسفی داستان :

داستان رمزی سلامان و اقبال نبرد نفس ناطقه را با قوه شهوت
و غضب و حیر کمالی او را و اینکه چگونه بکمال و سعادت خود نایل
میشود نشان میدهد پس هدف فلسفی این داستان و عبارت دیگر
آنچه ما از آن حکایت می آموزیم ، مطابق با مشرب ابن سینا کیفیت
رسیدن انسان است بکمال واقعی و سعادت حقیقی خود .

آدمی و قنی که بکمال خود رسید از حصول کمال برای او
لذت دست میدهد آنگاه از دریافت لذت حقیقی بسعادت غیر مد

و « لیکن بخت آن جهانی می شود در تعلق لذت باید لذت انسان
 ماهیت شیء لذت را ادراک کند . چون ادراک بر دو قسم است :
 حسی و عقلی از یغرو لذت نیز بر دو گونه است : یکی لذت حسی
 و دیگری لذت عقلی و ادراک حسی نظر باخلاف حواس باز بدو قسم
 دیگر انقسام می یابد یکی ادراک حسی ظاهری و دیگری ادراک
 حسی باطنی . از یغرو لذت حسی دو قسم می شود : نخست لذت حسی
 ظاهری که بحواس ظاهر تعلق دارد مانند قوه بصره که از احساس
 جمال معشوق لذت میبرد دوم لذت حسی باطنی که بقوای باطن
 از قبیل واهمه و مخیله و ذاکره ارتباط دارد مانند امید ، شوق
 و نظایر آن (۱) بنا برین عقیده ابن سینا هر قوه نفسانی دارای لذت
 و خیر و کمالات است مخصوص بخود فی المثل لذت و خیر قوه شهویه
 در لباس و طعام مناسب و ملائم و لذت غضب در ظفر و غلبه بر غیر
 و لذت رهم در امید و لذت حفظ در تذکر امور مناسب گذشته است .
 وی گوید : « هر قوتی که هست از قوت های نفسانی آن را لذت است
 و المی ، چون قوت بصر و قوت سمع و دیگر قوتها . پس لذت بصر آنست
 که صورتهای متناسب نیکو ادراک کنند و لذت سمع در الحان منتظم
 است و الم ایشان در ضد این (۱) .

در اینجا پرسشی در میان می آید که کدام يك از این لذات قویتر
 و عالیتر است تا از ادراک و حصول آن سعادت نایل شویم ؟ فی الجمله
 ما عقیده دارد که لذت بحسب تفاوت ادراک و مدارک و قوای مدارک
 تفاوت پیدا میکند از یغرو هر قوه که کمالاتش تمامتر ، بیشتر ، درازتر
 و خود آن قوه نیز کاملتر و در عین حال ادراکش هم قویتر باشد لابد
 لذت آن قوه برتر و شریفتر و قویتر از لذات دیگر خواهد بود مثلاً
 لذتی که چشم سالم از جمال معشوقه در می یابد از لذتی که چشم
 مریض و ضعیف از وی حاصل میکند قویتر است همچنان ادراک قوه

هر قدر قویتر باشد لذت آن نیز بیشتر است فی المثل وقتی عاشق معشوقه خود را از مسافت نزدیک ببیند لذت بیشتر برایش دست میدهد تا از مسافت دور. همچنین مدرک «بفتح را» هر قدر کاملتر باشد لذتی که از حصول آن حاصل میشود برتر و عالیتر خواهد بود مثلاً معشوقه هر اندازه زیباتر باشد لذت دیدارش نیز بیشتر است (۱) پس با قبول این اصول لذات باطنی از لذات حسی ظاهری قویتر و لذت عقلی از تمام آنها کاملتر و شریفتر و عالیتر است. زیرا عقل از آن جهت که مجرد است از قوای حسی که مادی هستند شریفتر است و از سوی دیگر ادراک قوه عاقله از ادراک قوای حسی قویتر باشد زیرا عقل بذات خود و بدون وساطت چیز دیگر به تعقل میرسد از در حالی که قوای حسی بواسطه آلات محسوسات را ادراک میکنند و علاوه بر آن مدرکات عقل چون امور کلیه است و کلیات از مدرکات حواس که جزئیات است قویتر میباشد. بعقیده ابن سینا هر گاه لذت عقلی را با لذت حیوانی مقایسه کنیم بدین نتیجه میرسیم که لذت عقلی از لذت حسی در کیفیت و کمیت قویتر و عالیتر است اما از نظر کیفیت عقل خود را بکنیه معقولات میرساند و از خلال ظواهر با عمق ما هیت اشیاء نفوذ میکند و حقیقت را آنان که هست ادراک میکنند در حالی که حواس در تنگنای ظواهر گرفتارند و فقط با حساس اموری که بسطح و ظاهر اجسام ارتباط دارد نایل میشوند و بحریم حقیقت اشیاء راه ندارند ازینرو ادراک عقلی مجرد از شوب و غش و ادراکات حسی همه اش شوب است. اما از لحاظ کمیت میتوان گفت که عدد تفاسیل معقولات تقریباً نامتناهی است چه عقل کلیات را درک میکند و معقولات کلی بر تمام افراد نامتناهی خود محیط و صادق است. مثلاً قوه عاقله در اثر ادراک این قضیه که آتش سوزاننده است بر تمام افراد گذشته، آینده و خارجیة و ذهنیه آتش احا طه پیدا میکند در حالی که

مدرکات حواس در چند جنسی معدود محصور است و اگر تکثر یابد
تکثر آن لذت و صفت خواهد بود مانند دو حالات مختلف . (۱)
این سینا اظهار میدارد : عوام گمان میکنند لذات قوی و عالی
لذات حسی است و جز آن لذت دیگر یا اصلا وجود ندارد و خیالی
بیش نیست و اگر وجود هم داشته باشد نسبت به لذات حسی ضعیف
و ناچیز خواهد بود وی در ابطال این زعم فاسد و اثبات این مطلب
که لذت باطنی از لذت حسی ظاهر قویتر است، تاجه رسد به لذت
عقلی، چند وجه آورده است که خلاصه اش اینست : نخست آنکه
در میان لذات حسی لذت طعام و نسکاح از همه قویتر است . معذلک
کسی که ببازی نرد یا بطرنج فی المثل مشغول باشد اگر در این حال
برایش طعام یا منکوحی را حاضر کنند وی بسبب آن لذت و همی
که ممکن است از غلبه بر حریف برایش دست دهد هرگز بدانها
توجه نمیکند و با کمال دقت ببازی خود ادامه میدهد پس اگر این لذت
و همی قویتر نباشد چرا وی آنرا تر جیح داده است ؟ دیگر آنکه
انسان در بسا اوقات بطعام یا پول یا لباس خود سخت نیازمند است
معذلک آنرا به محتاجی انعام نمیکند پس اگر لذت ایشار قویتر نباشد چرا وی
آنرا بر لذت طعام و جز آن برتری داده است ؟ (۲) این سینا در پایان آن وجوه
نتیجه میگیرد که : وقتی لذات باطنی ، اگر چه عقلی نیست ، از لذات
ظاهری عظیم تر باشد پس لذت عقلی چگونه خواهد بود ؟ ازینرو
بگفتار کسی که سعادت انسان را در خوردن و آشامیدن و جماع
کردن منحصر میداند سازاوار نیست گوش فرادهم زیرا در این صورت
لازم می آید که حال چار پایان لذت در و خرم تر از حال فرشتگان

(۱) شرح اشارات ۲/۲۴۷

(۲) در ماده تفصیل آن و حواصی شود به الاشارات ۲/۲۱۳ - شرح الاشارات ۲/۸۶

باشد ذلك لا يقوله الا الحمار (۱)

چون لذت عبارت از ادراك كمال است و گفتیم هر قوه كمال و خیر مخصوص بخود دارد پس به عقیده فیلسوف كمال عقل آنست كه بقدر توان خود ذات خدا و اندرا بشناسد و معلومات و مخلوقات را به ترتیبی كه از واجب الو جود صدور یافته اند در یابد و ادراكش باید از شائبه گمان و وهم خالی باشد آنگاه كه قوه عاقله به تمام موجودات از واجب تا ممكن و از قدیم تا حادث علم یقینی حاصل كرد بكمال خاص خود دنایل گشته عقل بالفعل می شود و از حصول این كمال لذت بسزا برای وی دست می دهد كه از آن ب لذت عقلی تعبیر کرده اند (۲) اما كمال انسان در ناحیه عمل آنست كه باخلاق پسندیده متخلق گردد و به فضایل آراسته شود. اخلاق نیز كو آنگاه تحقق می یابد كه قوای حیوانی تابع عقل عملی و عقل عملی مطیع قوه نظری باشد. عبارت دیگر هرگاه انسان در اخلاق خود از افراط و تفریط دوری نماید و از حد وسط تجاوز نکند دادگر و عقیف و شجاع باشد باهل منزل و اجتماع. معاملات رفتار نیکو کند و همچنان از حكمت نظری كه عبارت است از علم بحقایق اشياء بهره مند باشند در این صورت در ناحیه علم و عمل بحد كمال خود رسیده است و بقول ابن سینا (۳) در زمره کسانی بشمار میرود كه در حق ایشان گفته شده: «و السابقون السابقون اولئك المقربون» وی گوید: «چون نفس مردم بدین غایت رسید در علم و اخلاق، وی بر جهت فضیلت باشد و این غایت كمال مردم است و درین غایت نفس مردم در رتبت ملك باشد» (۴) وقتی كه قوه نظری و عملی بحد كمال خود رسید نفس ناطقه به سعادت حقیقی خود نایل میشود و پس از ترك كالبه خاکی به عالم علوی صعود میكند.

(۱) الاشارات ۲۱۴۳ - لباب الاشارات ۱۲۳ مصر (۲) الاشارات ۲۱۷۳

(۳) رساله فی احوال النفس ۳۶

(۴) رساله نفس ۲۶

این بود هدف فلسفی داستان سلامان و ابسال که ابن سینا بدان اشارت کرد: ثم حل الرمز ان اطلقت .

صوفی و فیلسوف هر دو می خواهند به سعادت حقیقی نایل شود و در نظر هر دو سعادت حقیقی وقتی حاصل می شود که انسان بخداوند ارتباط پیدا کند اما اختلاف در اینست که فیلسوف از طریق تأمل و نظر عقلی و اتصال به عقل فعال در جستجوی سعادت است و صوفی عمل و ریاضت را وسیله قرار می دهد و ازین راه به مرتبه فنا فی الله و از آنجا به مقام بقاء فی الله صعود می کند و درین مقام خود را معبود حقیقی میدانند. عارف بزرگوار ماسیر کمالی و فوس صعودی انسان را چنین شرح داده است:

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم بحیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملائک بال و پر
وز ملک هم بایدم جستن ر قو کل شی ها لك الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم آنچه اندر هم ناید آن شوم
پس عدم گردم چون ارغنون گویدم کانا الیه را جعون (۱)
در نظر جامی نیز عارف باید دل را از تعلق بماسوای حق تجزید
و پاک کند و در مقام «لا» و «هو» قرار گیرد یعنی به «لا» نفی ماسوی
و به «هو» اثبات او نماید تا به سعادت حقیقی نایل شود و بسرا دق
لا هوت برسد:

لا وهو هر دو نفی و اثبات اند

نسا فی غیر و مثبت ذات اند

چند از این غافلگی و گمراهی

لا وهو ورد خود کن ای لاهی

تا دهد لا وهوت قوت و قوت

ببـرد تا سـرا دق لا هـوت

بهـوا و هـوس در او نـرسی

تا ز لا نـگـذری بهو نـرسی

بعقیده این ناچیز همین اشتراک در هدف بود که جامی را بر آن داشت تا داستان فلسفی سلمان و اسال را برشته نظم کشد زیرا جامی در مثنوی سلمان نظرش در اینست که چگونه انسان میتواند در اثر آتش رباذتهای سخت دامن از شهوات حیوانی بر فشارند و از قید هوا و هوس آزاد شود و بکمالات بلند خود که جمال عقل را نورانی میکند برسد تا بدینجا با فیلسوف موافق است اما در این نکته : « تا ز لا نگذری بهو نرسی » نظرش با نظر فیلسوف اختلاف پیدا میکند زیرا فیلسوف از هر چه بگذرد از « لا » یعنی ماسوی نمیتواند قطع علاقه نماید . جامی در پایان تأویل رموز داستان سلمان میگوید :

با تو گفتم مجمل این اسرار را

مختصر آوردم این گفتار را

گر مفصل بآیدت فکری بکن

تا به تفصیل آیدت اسرار کهن

آیا مقصود عارف ما از آن اسرار کهن که در تأویل داستان از تفصیلش خود داری کرده و تا آنجا پیش رفته که فیلسوف میرود افشا خواهد بود ؟

فهذا غاية ما تيسر لي في هذا الباب والحمد لله اولاً و آخراً

(محمد اسماعیل مبلغ)

فهرست

- (۱) سلامان و ابسال صفحه ۱
- (۲) ترجمه عربی حنین بن اسحاق صفحه ۴
- (۳) وجه دیگرازا بن سینا صفحه ۱۳
- (۴) وجه سوم به نقل ابن طفیل صفحه ۱۶
- (۵) سلامان و ابسال جامی صفحه ۲۰
مآخذ جامی صفحه ۲۴
- تاویل رموز داستان صفحه ۲۷
- (۶) مطالعه داخلی داستان صفحه ۳۱
- (۷) بررسی انتقادی صفحه ۴۰
- (۸) نیروی سخنوری و قدرت ادبی صفحه ۴۷
تعلیق : ۵۴ تا آخر کتاب .

بنیاد اندیشه

تاسیس ۱۳۹۲

تصحیح اغلاط

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۱	۲۱	گور غایه	گورانمایه
۲	۱۵	اوپا	اروپا
۵	۳	ضغ	وضع
۵	۲۳	سوحین	شرحین
۵	۲۴	۵۲۳۱	۱۲۳۱
۷	۱۶	کماز	گمار
۱۴	۱۵	چو پیش	چون پیش
۱۷	۲۰	ابن رعید	ابن رشد
۱۷	۴	فراران	فراوان
۲۱	۶	پروشگاه	پرو دشتگاه
۲۲	۲۱	هجرب	هجرت
۲۴	۴	ابن طلیل	ابن طفیل
۲۵	۲۳	Yenlis	Venus
۲۶	۱۶	آلهه	الیه
۲۹	۴	لهجه	لجه
۲۹	۱۶	الحر	البحر
۲۹	۲۲	نما ند	بماند
۳۳	۱۳	کشا ند	کشاد ند
۳۳	۲۱	بستم	بیستم
۳۴	۲۳	عبرت	عبرت
»	»	ابسان	ابسال
۳۳	۴	سمادیت	سمایت
۳۹	۱۶	دینی	د نیا
۳۹	۱۹	مقهر	مقهور
۳۹	۲۰	اندزا	اندرزا
۳۹	باورقی به صفحه ۳۸ مربوط است .		
۳۹	۲۲	رصیا نیدن	رسانیدن

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳۹	۲۳	متعمل	متعمل
۳۹	۲۳	بیہقی	بیہقی
۴۲	۷	البیہ	البیہ
۴۳	۱۳	خیالی	خیالی
۴۳	۲۵	العارفین	العارفین
۴۳	۲۵	یحصون	یحصون
۴۴	۱	می حیائہم	فی حیائہم
۴۴	۲	عالم	الی عالم
۴۴	۱۴	شاہد حزدہ	شاہد ہمین خردہ
۴۴	۲۱	قبول	قبول
۴۴	۲۲	راہیکردند	یہیکردند
۴۵	۱۴	الہی	اللہی
۴۵	۲۱	آناو	آثار
۴۶	۱۱	منطق	منطقی
۵۱	۱۵	مشاط چہ	مشاطہ چو

(تصحیح اغلاط تعلیق)

۲	۱۱	نقد الثر	نقد الثر
۴	۲۱	تلفف	تلفف
۵	۲۰	آفر	آفر
۷	۱۱	سقراط	سقراط
۸	۸	حینی	حینی
۹	۱۹	کانیکہ	کانیکہ
۱۰	۵	صورد	صورد
۱۲	۱۴	گفت	گفتہ
۱۳	۳	قبل	قبل
۱۳	۲۷	اجبیہ	اجبیہ
۱۳	۲۷	اجتہ با لثعم	اجتیہ با لثعم
۱۳	۲۸	غیاث اللغات	غیاث اللغات
۱۴	۱۴	لفظ	لفظ

صفحه	سطر	قلمط	صحیح
۱۵	۱۴	نخت	نخت
۱۵	۲۳	عدل	عدل
۱۸	۴	با عدال	با عدال
۱۸	۱۲	حد یسه	الحد سیه
۱۸	۱۳	بد نیان	بد بشال
۱۸	۱۴	در	»
۱۸	۱۷	تجلیل	تجلیل
۲۰	۹۱	کره	کرده
۲۱	۱	بیا بد بدن	بدن بیا بد
۳۱	۲	صعبت	صحت
۲۲	۴	شتول	مشقول
۲۳	۳	دو	زاد چاپ شده است
۲۴	۷	اندور	آند ورا
۲۴	۸	انست	ایشت
۲۴	۱۴	هلدك	هلاخ
۲۵	۴	ابسال نظر یست	ابشال قوه نظر یست
۲۵	۶	عملی	عملی
۲۵	۲۲	بلدد	بلاد
۲۶	۱	حیه	حیه
۲۰	۲	اعلاى	اعلا
۲۶	۱۸	نقس	نفس
۲۷	۱۵	نظر یر	نظا یر
۲۷	۲۱	در اتر	در اتر
۲۸	۱۱	مسحوسات	مسخوسات
۲۸	۱۳	مقابله	مقابله
۲۸	۱۵	بکنیه	بکنیه
۲۸	۱۷	آنان	آ انسان
۳۱	۲۲	نسا فی	نا فی
۳۲	۱۸	اسرار کهن	سر کهن

**A GLANCE AT
SALAMAN AND ABSAL**

**OF
JAMI**

AND ITS ANTECEDENTS

**BY
ABDUL HAI HABIBI**

بنیاد اندیشه

**WITH
A COMMENTARY BY M. ISMAIL MUBALLIGH**

KABUL

1964