

بازنگری رمز تنبیه اول نمط نهم اشارات و تنبیهات در رد انتساب سلمان و اِبال به ابن سینا^۱

سید ارسلان ساداتی^۲
پروانه عادل زاده^۳

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۱/۰۴

تاریخ تصویب: ۹۷/۰۵/۱۴

چکیده

در پی تشکیک و معارضه فخر رازی با موضوع اشاره رمزی ابن سینا به قصه رمزی-تمثیلی سلمان و اِبال در تنبیه اول از نمط نهم اشارات و تنبیهات، خواجه نصیر در رد ادعای او به تأویل قول ابن سینا به روایتی از سلمان و اِبال پرداخت که آن را موافق قول ابن سینا یافته بود؛ و با عنوان این نکته که جوزجانی نیز قصه سلمان و اِبال را در ردیف آثار ابن سینا آورده و ابن سینا هم در رساله قضا و قدر به نام «اِبال» اشاره کرده است، تلویحاً روایت دو برادر سلمان و اِبال را از قصه‌های رمزی-تمثیلی ابن سینا تلقی کرد. پس از این اقدام خواجه نصیر، شارحان متأخر اشارات و تنبیهات و دیگر آثار ابن سینا، بی هیچ تحقیق، و صرفاً به اعتبار ادعای خواجه نصیر، روایت سلمان و اِبال خواجه نصیری را

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2018.19027.1467

۲. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز، ایران (نویسنده مسئول).
s_arsalan_236@yahoo.com

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز، ایران.
adelzadehparvaneh@yahoo.com

سومین قصه رمزی-تمثیلی ابن سینا تلقی کردند؛ درحالی که برای این کار، جز ادعای نامستند خواجه نصیر هیچ سندی نداشتند. این پژوهش با رد این تلقی، براساس شواهد و دلایل مستند اعلام می کند که ابن سینا هیچ قصه‌ای با عنوان «سلمان و اِيسال» تصنیف نکرده و مشارالیه او در تنبیه اول از نمط نهم/اشارات و تنبیهات نیز، نه روایت خواجه نصیر از قصه سلمان و اِيسال که اسطوره سلمان و اِيسال یونانی‌الاصیل ترجمه شده توسط حنین بن اسحاق بوده است.

واژه‌های کلیدی: ابن سینا، اشارات و تنبیهات، سلمان و اِيسال، خواجه نصیر.

مقدمه

در دوران ضد فلسفی و ضد سینوی، اشارت رمزی شیخ‌الرئیس به قصه رمزی-تمثیلی سلمان و اِيسال در تنبیه اول از نمط نهم/اشارات و تنبیهات، موجی مهیب از رد و تخطئه و توجیه و تأویل شتاب زده را در پی داشت. امام‌المشککین که علمدار جنبش ضد فلسفی و ضد سینوی بود، این اشاره را بی‌محتوا و لغز خواند و رمزگشایی از آن را تکلیف و دعوت به شناسایی امور غیبیه نامید، و خواجه نصیر - که خود را شارح و مدافع آرای فلسفی شیخ‌الرئیس می‌دانست- برحسب نقش محقق خود، به یافتن نسخه حکایت «سلمان و اِيسال» منطبق با اشاره شیخ و کشف محتوای فلسفی آن همت گماشت. وی گویا بیست سال پس از اتمام شرح اشارات، قصه سلمان و اِيسال متناسب با ارجاعات شیخ در تنبیه اول نمط نهم را یافت و مدعی شد که جوزجانی نیز این قصه را در تمه شرح احوال و آثار ابن سینا، جزء تصانیف استاد خود آورده و خود شیخ نیز در رساله قضا و قدر، اصالت این روایت از قصه را تأیید کرده است. براین اساس، شارحان و ناقدان بعدی/اشارات و تنبیهات نیز دو دسته شدند. گروهی در صف فخر رازی قرار گرفتند و گروهی در خط خواجه نصیر قلم زدند. در این گیرودار، آنچه لحاظ نشد، رویکرد سینوی به عرفان فلسفی نهفته در حکایات رمزی-تمثیلی و اشارات و تنبیهات شیخ در مورد آن‌ها بود. به این ترتیب، چنین القا شد که شیخ‌الرئیس، علاوه بر حی بن یقظان و رساله الطیر، رساله رمزی-تمثیلی سومی تحت عنوان سلمان و اِيسال نیز تصنیف کرده است.

نباید فراموش کرد که شیخ‌الرئیس پیش و بیش از آنکه عارف باشد فیلسوف بود و عرفان او نیز عرفان فلسفی مبتنی بر مبانی تبیین شده در قصیده عینیه و حی بن یقظان و رساله الطیر است؛ بنابراین، باید توجه داشت که رمزگشایی از محتوای معنوی تنبیه اول از نمط نهم/اشارات و تنبیهات با تحلیل و تأویل روایت هرمسی سلمان و اِيسال یونانی‌الاصیل یا هر روایت دیگر از این قصه در

چارچوب رویکرد سینوی به عرفان فلسفی، بی توجه به محتوای معنوی قصیده عینیه و حی بن یقظان و رساله الطیر، نه ممکن است و نه معقول و نه نتیجه‌ای دربر خواهد داشت. براین اساس، در بررسی و تحلیل موضوع این تحقیق، معیار اساسی، مشی فکری و عرفان فلسفی تبیین شده توسط شیخ‌الرئیس در سه اثر مذکور خواهد بود.

اهداف تحقق

همان گونه که در مقدمه آمد، تشکیک فخر رازی در ارجاع نکات اساسی تنبیه اول از نمط نهم *اشارات* و *تنبیهات* به قصه «سلامان و ابدال» و اعلام «ابدال» به عنوان درجه عرفان افراد از سوی شیخ‌الرئیس، موجب تلقی نادرستی درباره سلامان و ابدال شد. همچنین تلاش خواجه نصیر در توجیه و تبیین محتوای معنوی تنبیه مذکور و مستندسازی ارجاع شیخ با اعلان روایتی متناسب از قصه سلامان و ابدال و انتساب آن به شیخ‌الرئیس و تبعیت ناقدان و شارحان متأخر *اشارات* و *تنبیهات* از خواجه نصیر، موجب شد تا روایتی مشکوک از قصه «سلامان و ابدال» جزء رسالات شیخ‌الرئیس تلقی شود؛ به طوری که رویکرد فلسفی عرفانی شیخ به «فرد عارف» و درجه او در عرفان، به تأویلات خواجه نصیر از نمادهای آن روایت مشکوک از قصه «سلامان و ابدال» ارجاع داده شد؛ کاری که هرچند در تقابل و تعارض با تشکیکات فخر رازی کارساز بود، موجب سوءبرداشت از رویکرد شیخ‌الرئیس به «نفس» و درجه نفس در عرفان - در درازمدت شد؛ بنابراین، اهداف این تحقیق دو موضوع مرتبط را به شرح زیر شامل می‌شود:

الف) رد تلقی رایج مبنی بر اینکه قصه «سلامان و ابدال» جزء تصنیفات شیخ‌الرئیس باشد.
ب) اثبات اینکه منظور شیخ‌الرئیس در تنبیه اول از نمط نهم *اشارات* و *تنبیهات*، روایت هرمسی *سلامان و ابدال* یونانی الاصل ترجمه حنین بن اسحاق بوده است.

مباحث نظری

انتساب قصه سلامان و ابدال به شیخ‌الرئیس

شیخ‌الرئیس در تنبیه اول از نمط نهم *اشارات* و *تنبیهات* به داستان «سلامان و ابدال» اشاره واضحی دارد: «هرگاه داستان سلامان و ابدال به گوش تو رسید و کسی آن داستان را برایت نقل کرد، توجه داشته باش که سلامان ضرب‌المثلی است برای تو و ابدال ضرب‌المثل درجه تو در عرفان است، اگر از اهل عرفان هستی. پس اگر می‌توانی رمز را حل و بیان کن» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۴۴۰). این اشاره ابن سینا، فخر رازی را - که با بیشتر آرای شیخ‌الرئیس مخالفت می‌ورزید و ظاهراً از

وجود قصه سلامان و ابدال بی خبر بود - واداشت که در نقد این تنبیه شیخ بگوید: «سخن شیخ نوعی لغز است و سلامان و ابدال را شیخ جعل کرده، و مقصود شیخ از سلامان حضرت آدم و مراد از ابدال بهشت و مقصود از آدم، نفس ناطقه تو، و مقصود از بهشت، درجات خوشبختی است. و تکلیف شیخ به حل این رمز از لغز بدان ماند که کسی را به شناسایی امور غیبیه دعوت کنند.»
خواجه نصیر ضمن رد نظر فخر رازی گفت: «تکلیف شیخ به حل معما تکلیف به شناسایی امور غیبیه نیست، بلکه حل معما را به مکلفی واگذار می کند که این داستان را شنیده باشد، و در آن صورت است که اندیشه می تواند بدان آگاهی یابد و عقل می تواند آن را بگشاید» (سجادی، ۱۳۷۴: ۱۳۸-۱۳۹).

از آنجا که داستان رمزی-تمثیلی یونانی الاصلی که حنین ابن اسحاق آن را از یونانی به عربی ترجمه کرده بود، روایت مشهور قصه سلامان و ابدال بود، ابتدا خواجه نصیر آن را مشارالیه تنبیه شیخ رئیس می پندارد و رموز آن را در راستای ارجاع شیخ تشریح و تأویل می کند، اما ظاهراً در تأویل رمز «ابدال» درمی ماند و بیست سالی را در تکاپوی روایتی متناسب تر از داستان سلامان و ابدال سپری می کند تا آنکه گویا «پس از گذشت بیست سال از اتمام شرح اشارات، داستان دیگری را [غیر از روایت حنین ابن اسحاق] می شنود و می پندارد که این قصه باید همان باشد که مورد نظر شیخ بوده است؛ و [در توجیه این پندار] استناد می کند که: ابوعمید گرگانی در فهرست تصانیف شیخ رئیس از داستان سلامان و ابدال یاد کرده است» (همان: ۱۴۲). او در تکمیل و توجیه این استناد تصریح می کند که «این داستان را عیناً به بیان شیخ رقم نزده و آن را به قلم و انشای خود نقش این سطور ساخته، تا سخن به اطناب نکشد» (کربن، ۱۳۹۲: ۱۴۶).

چنین می نماید که علاوه بر شوق وافر و اراده قاطع خواجه نصیر برای رد نظر فخر رازی و علاقه او به مستندسازی محتوای رمزی آن تنبیه به داستان متناسب با بیان شیخ، مشکل دیگری نیز رخ نموده است و آن، رویکرد نادرست خواجه نصیر در مطابقت دادن محتوای رمزی-تمثیلی قصیده عینیه، *حی بن یقطان* و *رسالة الطیر* با نظریه ابن سینا درباره قوس نزولی و صعودی هبوط و صعود نفس است که در جعل انتساب این قصه به شیخ رئیس مؤثر بوده است. در هر حال، علی رغم پندار غالب، دایر بر اینکه روایت دو برادر سلامان و ابدال از ابن سیناست، و با وجود اصرار خواجه بر این انتساب نامستند، در این پژوهش تبیین می شود که شیخ رئیس هیچ گاه داستان رمزی-تمثیلی ای با عنوان «سلامان و ابدال» ننوشته، بلکه در تنبیه آغازین نمط نهم/اشارات و تنبیهات، به نمادهای داستان رمزی-تمثیلی سلامان و ابدال یونانی الاصل ترجمه شده توسط حنین ابن اسحاق اشارات معنی دار داشته است.

شواهد رد انتساب قصه سلامان و ابدال به شیخ الرئيس

الف) مغایرت محتوای قصه سلامان و ابدال منتسب با مبانی رویکرد شیخ الرئيس به عرفان

قصیده عینیه را - چه سروده شیخ الرئيس باشد و چه نباشد - می توان عصاره رویکرد ابن سینا به عرفان تلقی کرد؛ قصیده ای که ابیات آن از سه مرحله هبوط، صیوروت معطوف به اندیشه و صعود نفس ناطقه حکایت دارد و شیخ الرئيس، بخش عمده این مراحل را با بیان رمزی-تمثیلی در حکایات *رسالة الطیر و حی بن یقظان* تبیین کرده است.

براساس تحلیل های انجام شده، آن مرغ هابط قصیده عینیه که از مقامی ارفع در جسم خاکی هبوط کرد و به نقل از *رسالة الطیر*، در قفس تن و دام تقیدات مادی اسیر شد، در واقع «نفس ناطقه» (روان) بود که به زعم حکایت رمزی-تمثیلی *حی بن یقظان*، به ارشاد عقل فعال، ابهامات دانسته هایش را رفع کرد و برخی ندانسته ها و سبک سلوک را آموخت، تا به ترازوی از آگاهی برسد که مستحق این خطاب عقل فعال شود که «اگر خواهی که با من بیایی، سپس من بیای» (کربن، ۱۳۸۴: ۸۷). از دیدگاه کربن (۱۳۹۲: ۳۳۸)، «*رسالة الطیر* پاسخ به دعوتی است که در پایان *حی بن یقظان* دریافت شده است. این رساله سفر به مشرق را تکمیل می کند. این دو رساله که یکی ادامه دیگری است، بدین سان رونوشت های یک نحوه شهود یگانه اند.» بدین ترتیب، به پندار غالب، آن مرغ هابط همان نفس ناطقه تربیت شده در مکتب *حی بن یقظان* است که در حکایت *رسالة الطیر*، در نقش مرغ اسیر طالب پرواز ظاهر می شود تا به مدد حکیمان وارسته، به تعقل از بند و قفس رهایی یابد و در قوس صعود و در پی عقل فعال پرواز کند، تا در فلک نهم، به درک محضر «ملک مرغان» نائل شده و مستدعی رفع بقایای بندها از پاهایش شود، اما پس از درک محضر ملک، به روایت شیخ اشراق از ترجمه *رسالة الطیر*، این حکم را از ملک مرغان می شنود که: «بند از پای شما همان گشاید که بسته است. و من رسولی با شما فرستم تا ایشان را الزام کند تا بندها از پای شما بردارد. [و] حاجبان بانگ برآوردند که باز باید گشت» (سهروردی، ۱۳۷۷: ۷). به اعتبار ترجمه شیخ اشراق از بخش اخیر *رسالة الطیر*، با صدور چنین فرمانی از سوی ملک علی الاطلاق مرغان، در سرانجام سفر صعود، لابد ذهن مخاطبان قصه های رمزی-تمثیلی *حی بن یقظان* و *رسالة الطیر* به این گمان هدایت می شود که شاید قصه سومی از این مجموعه وجود دارد که بندزدایی نهایی از پای مرغان سالک را- در زمین- توصیف می کند؛ مجموعه قصه هایی که کربن آن ها را رونوشت های یک نحوه شهود یگانه می پندارد. منشأهای این تلقی عبارت اند از:

الف) فرمان بازگشت به همراهی رسول ملک با محتوای «بند از پای شما همان گشاید که بسته است؛ و من رسولی با شما فرستم تا ایشان را الزام کند تا بندها از پای شما بردارد.» این فرمان ملک مرغان ظاهراً دلالت بر پیگیری وقایع بخش سوم حکایت سلوک عرفانی-فلسفی سالک نمادین در زمین دارد.

ب) بندهایی که برگرفتن آن‌ها موضوع فرمان است، بندهای تقیدات مادی و تبع مادی بر پای «نفس ناطقه» است؛ و برگرفتن تتمه آن بندها از پای «نفس ناطقه» باید به معنای فک کامل جسم مادی از نفس ناطقه باشد و این جز به مرگ ممکن نیست.

ج) شیخ‌الرئیس در تنبیه اول از نمط نهم/اشارات و تنبیهات، از داستان سلمان و اِسال می‌گوید و مخاطب اهل عرفان را به رمزگشایی آن داستان فرامی‌خواند.

د) برداشت عمده شارحان- از جمله خواجه نصیر- از رویکرد شناخت‌شناسانه شیخ‌الرئیس به قوس‌های هبوط و صعود، مشتمل بر مقاطع زیر بوده است:

۱. هبوط «نفس ناطقه» در جسم و اسیرشدنش در دام تقیدات مادی و تبع مادی جسم، به

روایت قصیده عینه و بخش اول رساله‌الطیر؛

۲. تعالی بعد از خودآگاهی و جهان‌آگاهی شناخت‌شناسانه فلسفی-عرفانی و صیورت

ارتقایی نفس ناطقه در صعود بر افلاک و درک محضر عقول عالی و کروبیان سکان

افلاک اعلی تا رسیدن به مقام و محضر ملک مرغان؛

۳. برگشت از مقام «ملک مرغان» با فرمان ملک، برای بندزدایی نهایی از پای «نفس ناطقه»؛

۴. صعود نهایی، پس از فک کامل تعلقات مادی و جسمانی «نفس ناطقه» تا رسیدن به مصدر

بنیادی نفوس ناطقه.

بنابراین، تأویل و توضیح این برداشت از رویکرد شیخ‌الرئیس، جز با افزودن رساله‌سومی به

مجموع دو رساله‌حی بن یقظان و رساله‌الطیر که طی آن، با مرگ معصومانه جسم، تتمه بندهای

علائق و تقیدات مادی از پای نفس ناطقه رفع شود، ممکن نمی‌نمود. بدین ترتیب، خواجه نصیر،

به عنوان جدی‌ترین شارح و مدافع آرای شیخ^۱، خود را مکلف می‌یابد تا روایتی از داستان «سلمان

و اِسال» به دست دهد که در آن، نماد مثبت داستان، معصومانه با دسیسه‌های نماد منفی هلاک

شود، و چون این محتوا در سلمان و اِسال یونانی‌الاصول نیامده، روایتی از سلمان و اِسال را منظور

نظر شیخ سازد که در آن، اِسال فرزانه سرانجام قربانی دسیسه‌های شهوانی همسر سلمان شود، تا

بدین ترتیب، نبرد نهایی «نفس ناطقه» با «شهوات جسم»، به کمال نفس ناطقه و رهایی کامل آن از

تقیدات جسم بینجامد و اجرای کامل قوس صعود سینوی ممکن شود.

مبنای تصور وجود رساله سوم، بخش اخیر از رساله الطیر است، بدین مضمون که «بند از پای شما همان گشاید که بسته است، و من رسولی با شما فرستم تا ایشان را الزام کند تا بندها از پای شما بردارد. [و] حاجبان بانگ برآوردند که باز باید گشت» (سهروردی، ۱۳۷۷: ۷). با توجه به این امر و به دلیل اهمیت فرمان اخیر ملک مرغان و نیز به اعتبار اینکه ترجمه شیخ اشراق با متن معتبر رساله الطیر مغایرت معنادار دارد، با نقل این بخش از متن معتبر رساله الطیر و نقل ترجمه آن از شرح ابن سهلان ساوی - که با متن اصلی بیشتر همخوانی دارد - به شرح زیر، از موضوع رفع ابهام می شود:

فقال: «لن یقدر علی حل [گشایش] الحبائل [دامها] عن أرجلکم، إلا عاقدوها بها. وانی منفذ إلیهم رسولا، یسومهم إرضاءکم، وإماطة الشرک [السوء] عنکم؛ فانصرفوا مغبوطین (شادکامانه). وهوذا [آن درنگر: عجا] نحن فی الطريق، مع الرسول» (ابن سینا، ۱۸۹۱: ۴۷): «... پس گفت، قادر نبود بر گشودن دام از پای شما، مگر آن کس که بسته باشد به آن، و من به ایشان رسول فرستم، که ایشان را تکلیف کند بر خشنود گردانیدن شما، و دور گردانیدن بدی از شما. پس باز گردید شادکامانه؛ و عجا ما در راه باز گشتیم، با رسول» (ساوی، ۱۳۹۱: ۴۶ با ویرایش).

براین اساس، ظاهراً:

۱. تکلیف بر خشنودسازی و دور کردن بدی بوده است، نه الزام بر گشودن تنمۀ بندها از پا که به مرگ منجر شود.

۲. حاجبی - یا صاحبی - بانگ بر نمی آورد که: «باز باید گشت»، بل که همان «متکلم» که در نقش ملک سخن می گوید، مرغان را بشارت می دهد که: «فانصرفوا مغبوطین: پس باز گردید، چونان کسانی که به سعادت و شادکامی شان غبطه می خورند.»

۳. در بازگشت از ترکیب «هوذا» استفاده شده است به معنی «آن درنگر: آن را باش: عجا»؛ و این نشان از سرخوردگی مرغان ندارد، بلکه حاکی از آن است که چه می پنداشتند و چه بود و چه شد؟

با توجه به شرح اخیر، ظاهراً سوء برداشت شیخ اشراق (متوفی به سال ۵۸۷) از فرمان اخیر ملک مرغان در متن رساله الطیر و استناد خواجه نصیر (متوفی به سال ۶۷۲) به ترجمه شیخ اشراق از این بخش رساله الطیر یا عدم اصالت نسخه رساله الطیر مبنای تأویل خواجه نصیر، موجب این سوء تأویل و انحراف اذهان به پندار ضرورت تصنیف رساله سوم مبین فک نهایی بندهای تقیدات جسمی از نفس ناطقه به قلم شیخ الرئیس شده است.

ب) عدم اصالت مستندات خواجه نصیر در باب انتساب قصه سلامان و ابدال به شیخ الرئیس

خواجه نصیر در انتساب داستان سلامان و ابدال به شیخ الرئیس، به گزارش جوزجانی استناد می‌کند و می‌گوید جوزجانی در فهرست آثار شیخ الرئیس داستان «سلامان و ابدال» را آورده است، اما وجود دست‌نوشته معتبر شرح احوال و آثار شیخ به قلم جوزجانی گزارش نشده است و آنچه هست، نقل قول از جوزجانی در کتاب‌هایی از قبیل *تممه صوان الحکمة*، *عیون الانباء فی طبقات الاطباء و نزهة الأرواح و روضة الافراح* است؛ و در هیچ یک از این کتب، اثری از نام سلامان و ابدال در فهرست آثار شیخ نیست:

الف) در کتاب *تممه صوان الحکمة* (بیهقی، ۱۳۵۱: ۵۰) از ظهیرالدین بیهقی (متوفی به سال ۵۶۵ هـ ق) صفحات ۳۸ تا ۶۱ به شرح احوال و آثار شیخ الرئیس اختصاص یافته و در صفحه ۵۰ این کتاب آمده است: شیخ الرئیس کتاب *الهدایة و حی بن یقظان و رسالة الطیر و القولنج* را در قلعه فردجان تصنیف کرده است؛ و در این منبع معتبر - که منعکس‌کننده گفته‌ها و نوشته‌های جوزجانی است - ذکری از تصنیف سلامان و ابدال توسط شیخ الرئیس در میان نیست.

ب) در کتاب *عیون الانباء فی طبقات الاطباء* از موفق‌الدین سعدی خزرچی، معروف به «ابن ابی اُصیبعه» (متوفی به سال ۵۶۱۶ هـ ق) صفحاتی به شرح احوال و آثار و اشعار ابن سینا اختصاص یافته است، اما در این منبع معتبر نیز در آثار شیخ، هیچ اشاره‌ای به سلامان و ابدال نشده است (خزرچی، ۱۸۸۲: ۳-۲۰).

پ) در کتاب *نزهة الأرواح و روضة الافراح* از شمس‌الدین محمد شهر زوری (متولد ۵۱۱ هـ ق) صفحات ۳۶۷ تا ۳۷۵ به شرح حال و آثار شیخ اختصاص یافته است و در صفحه ۳۷۲ آمده است که: شیخ حی بن یقظان و *رسالة الطیر* را هم‌زمان با تألیف کتاب *های الهدایة و القولنج* در قلعه فردجان تصنیف کرده است، اما در این سند معتبر نیز هیچ‌جا ذکری از تصنیف «سلامان و ابدال» به میان نیامده است (شهر زوری، ۲۰۰۷: ۳۷۲).

ت) در کتاب *إخبار العلماء بأخبار الحکماء* از علی بن یوسف القفطی (۵۶۴ تا ۶۴۶ هـ ق) نیز در صفحات ۳۰۳ تا ۳۱۲ به شرح احوال و ذکر آثار ابن سینا اختصاص یافته است و در صفحه ۳۰۷ به نقل از جوزجانی آمده است که: «... و کان قد صنف بالقلعه [= قلعه فردجان] کتاب *الهدایة* و *رسالة حی بن یقظان* و کتاب *القولنج*. و اما ادویة القلبیة فإنما صنفها اول و روده الی همدان...» و در این منبع معتبر نیز هیچ اشاره‌ای به تصنیف سلامان و ابدال توسط شیخ الرئیس نشده است (قفطی، ۲۰۰۵: ۳۰۷).

ث) در کتاب *وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان*، ابن خلکان (متوفی به سال ۶۸۱ هـ.ق) صفحات ۱۵۷ تا ۱۶۲ از جلد دوم به شرح جزء احوال و آثار ابن سینا پرداخته و در صفحه ۱۶۰ - به سبک شرح حال نویسان - اجمالاً آمده است که: «... وکان نادرة عصره فی علمه و ذکائه و تصانیفه، و صنف کتاب الشفاء فی الحکمة، و النجاة و الإشارات و القانون و غیر ذلك مما یقارب مائه مصنف مابین مطول و مختصر و رساله فی فنون شتی. و له رسائل بدیعة: منها رسالة حی بن یقظان و رسالة سلامان و ابسال و رسالة الطیر و غیرها، و انتفع الناس بکتابه، و هو أحد فلاسفة المسلمین» (ابن خلکان، ۱۹۷۸: ۱۶۰).

ج) در جلد سوم از کتاب *مرآة الجنان و عبرة الیقظان* تألیف عبدالله بن اسعد الیافعی الیمنی المکی (متوفی به سال ۷۶۸ هـ.ق) صفحاتی به ذکر برخی احوال و آثار شیخ رئیس اختصاص یافته و در صفحه ۳۹ با نقل عبارت ابن خلکان آورده است که: «... وکان نادرة عصره فی علمه و ذکائه و تصانیفه، و صنف کتاب الشفاء فی الحکمة، و النجاة و الإشارات و القانون و غیر ذلك، مما یقارب مائه تصنیف، مابین مختصر و مطول و رساله فی فنون شتی. و له رسائل بدیعة: منها رسالة الطیر و غیرها، و هو أحد فلاسفة المسلمین.» اما برخلاف ابن خلکان، از رسائل بدیعة شیخ، فقط *رسالة الطیر* را نام برده است (یافعی، ۱۹۹۷: ۳۹).

چ) در کتاب *انباء الأمراء بأنباء الوزراء* تألیف شمس الدین محمد بن علی بن طولون (متوفی به سال ۹۵۳ هـ.ق) صفحات ۱۲۴ تا ۱۲۶ به ذکر شمه‌ای از احوال و برخی آثار ابن سینا اختصاص یافته و در صفحه ۱۲۶ آمده است: «... و صنف ما یقارب مائة مصنف منها کتاب النجاة، و کتاب الإشارات، و کتاب الفیض، و کتاب القانون، و میزان النظر، و رساله حی بن یقظان، و رسالة سلامان، و رسالة الطیر...»؛ که مؤلف مذکور برخلاف سلف خود، ابن خلکان، از رسالة سلامان به جای سلامان و ابسال نام می‌برد (بن طولون، ۱۹۹۸: ۱۲۶).

ح) عبدالحمی بن احمد بن محمد العکری الحنبلی دمشقی (متوفی به سال ۱۰۸۹ هـ.ق) در کتاب *شذرات الذهب فی أخبار من ذهب*، صفحات ۱۳۲ تا ۱۳۷ از جلد ۵، به ذکر برخی احوال و آثار ابن سینا می‌پردازد و در نقل مطالب، با ذکر «قال ابن خلکان» به صراحت به گفته ابن خلکان در *وفیات الأعیان* استناد می‌کند و در صفحه ۱۳۵ مندرجات صفحه ۱۶۰ *وفیات الأعیان* را با برخی تغییرات جزئی نقل می‌کند: «... وکان نادرة عصره فی معرفته و ذکائه و تصانیفه، و صنف کتاب الشفاء فی الحکمة، و النجاة و الإشارات و القانون و غیر ذلك ما یقارب مائة مصنف مابین مطول و رساله فی فنون شتی. و له رسائل بدیعة، منها: رسالة حی بن یقظان و رسالة سلامان و رساله الطیر

و غیرها، و انتفع الناس بکتابه، و هو أحد فلاسفة المسلمين» (عکری، ۱۹۸۹: ۱۳۵) که شرح حال- نویس اخیرالذکر نیز به تبعیت از بن طولون، از رساله سلمان به جای سلمان و اِسال نام می‌برد؛ و این به وضوح می‌رساند که شرح حال نویسان در نقل مطالب دقت لازم را نداشته‌اند و اغلب وفیات الأعیان ابن خلکان را مبنای کار خود قرار داده‌اند؛ و با توجه به خلاصه نویسی نامستند ابن خلکان، نباید به این گونه منابع در اثبات انتساب قصه سلمان و اِسال به شیخ‌الرئیس اتکاء و اعتماد کرد.

خ) نظام‌الدین عبدالعلی بن محمد بن حسین (متوفی به سال ۹۳۴ هـ.ق) - به نقل از کتاب پور سینای استاد سعید نفیسی - در کتاب مسالک و ممالک آورده است که: «علاءالدوله ابن کاکویه که پسر خال مجدالدوله بود - و دیالمه خال را کاکویه گویند - از اصفهان به طلب شیخ‌الرئیس فرستاد و شیخ از رفتن امتناع نموده در سرای ابو غالب عطار مخفی شد و بی آنکه نسخه‌ای در نظر او بود، طبیعیات و الهیات کتاب شفا را به اتمام رسانید و تاج‌الدوله پسر شمس‌الدوله او را به مکاتبت علاءالدوله ابو جعفر بن کاکویه متهم گردانیده، گرفت و در قلعه فردجان باز داشت. و شیخ در آن حبس، رساله حی بن یقظان و رساله الطیر و کتاب ادویة قلبیه و دیگر نسخ تصنیف کرد و مدت چهار ماه در آن قلعه محبوس بود» (نفیسی، ۱۳۵۵: ۲۵۷)؛ که ظاهراً در این کتاب نیز از تصنیف سلمان و اِسال گزارشی مذکور نیست.

د) علاوه بر موارد مذکور، باید از کتاب جامع البدائع نام برد که به سال ۱۳۳۵ هـ.ق در چاپخانه السعادة قاهره چاپ شده و محی‌الدین صبری الکردی الکانیمشکانی السنندجی بر آن تعلیقات نوشته است. این کتاب حاوی هفده رساله مختلف‌المضمون از شیخ‌الرئیس است و در آن، رساله حی بن یقظان و رساله الطیر در ردیف رسالات نهم و دهم آمده است و هیچ نامی از سلمان و اِسال در ردیف رسالات تصنیفی شیخ‌الرئیس مذکور نیست.

در همین کتاب، رساله هفتم فی القضاء و القدر است که صفحات ۴۳ تا ۶۸ را شامل می‌شود؛ و این رساله همان است که خواجه نصیر در انتساب قصه مدعای سلمان و اِسال خود به شیخ‌الرئیس، به اشاره شیخ به نام اِسال و ذکر واقعه‌ای در ارتباط با او در این رساله استناد کرده است. در صفحه ۵۰ از این رساله، ضمن اشاره به رحمت الهی در حفظ بندگان از لغزش، تلمیح به آیه ۲۴ سوره یوسف^۲ دارد که «... و إذا رمقت أمثالهم بعین الرحمة و ألقیت علیهم الرأفة بورک لک و لهم فیما تنحلهم و ما کل یعصم عصمة یوسف حین رأى برهان ربه و کانت همت به وهم بها ولا عصمة اِسال حین نشأ علیه کنهورة من حیث شب سلاله فأرته وجهها...» (ابن سینا، ۱۳۳۵: ۵۰).

مطلبی که واقعاً جای تأمل دارد این است که در تلمیح مذکور، ظاهراً شیخ‌الرئیس نام اِسال را تلویحاً مانند یک اسم علم و در حد قیاس با یوسف (ع) آورده است؛ درحالی که در قصص عرب

و عجم، هیچ ابسال با چنین شهرت فراگیر و درجه شهرت، مذکور و موصوف نبوده و نیست - کما اینکه محققى چون فخر رازى اساساً از وجود قصه‌ای با نام «سلامان و ابسال» بی اطلاع بود - و علاوه بر این، به دلیل کمیاب بودن نسخه های خطی معتبر از رساله فی القضاء و القدر، مقایسه این بخش از این رساله با نسخه بدلها و احراز اصالت قیاس ابسال با یوسف (ع) از ناحیه شیخ ناممکن می نماید؛ به ویژه آنکه آن ابسال که خواجه نصیر این متن را سند اصالت قصه او کرده است، مذکور و موصوف روایتی است که فقط خواجه نصیر آن را خوانده و با قلم خود - و نه با انشای نویسنده - آن را بازنویسی کرده و نسخه‌ای از اصل آن را هیچ کس ندیده است.

علاوه بر موارد مذکور، اخیراً شهرت یافت که نسخه خطی سلامان و ابسال با عنوان «خطبات التسلیة فی قصة سلامان و ابسال و قصة یوسف» جزء مجموعه‌ای موسوم به «رسائل حکما»، در کتابخانه مخطوطات مؤسسه خاورشناسی ازبکستان دیده شده است، اما ظاهراً تاکنون نه گزارش مستندی از وجود چنین نسخه‌ای در مرجعی ثبت شده و نه محقق معتبری وجود و اصالت چنین نسخه‌ای را تأیید کرده است.

توجیه نکات اساسی تنبیه اشارات به روایت هرمتی سلامان و ابسال یونانی الاصل

گفتیم که کلام شیخ در تبیین و توجیه مبانی فلسفی عرفان - به ضرورت کاهش خسارات ناشی از رویکرد ضد فلسفی و ضد سینوی حاکم - کلامی موجز و رازناک بود و ایجاز و رازناکی کلام شیخ در حى بن یقطان و رساله الطیر دلیل بر این واقعیت است. براین اساس، شیخ در مدخل نمط نهم اشارات و تنبیهات که نمط اساسی تشریح و تبیین عرفان است، نه به محتوای کمابیش شناخته شده حى بن یقطان و رساله الطیر که به محتوای قصه‌ای ارجاع می دهد که با ظاهری عوام پسند و عاشقانه، محتوایی کاملاً نمادین و رازناک دارد و در جمع، مفاهیم رازناک و نمادین آن، تالی مفاهیم رازناک و نمادین رساله حى بن یقطان و رساله الطیر است. در واقع، شیخ با صدور حکمی موجز در باب عرفان فلسفی و ارجاع مخاطب به دو نماد اساسی قصه «سلامان و ابسال» مخاطب را به محتوای رمزی این قصه ارجاع می دهد و عملاً محتوای غنی این قصه را ضمیمه تنبیه اول نمط نهم از اشارات و تنبیهات می کند؛ بنابراین، برای درک محتوای پیام موجز و رمزی شیخ در این تنبیه مهم، الزاماً باید محتوای رمزی - نمادین قصه سلامان و ابسال یونانی الاصل را دریافت؛ و این مهم ممکن نیست، مگر با شناخت چند رمز اساسی تعبیه شده در این قصه با رویکرد سینوی.

نمادهای داستان سلمان و اِباسال یونانی الاصل

۱. هرمانوس بن هرقل سوفسطیقی

هرمانوس نمادین، ظاهراً فرزند هرقل تعریف شده است، و این هرقل با عنایت به مشخصات حوزه حاکمیت موروئی هرمانوس باید همان هراکلیوس، امپراتور بیزانس باشد که در سال‌های ۶۱۰ تا ۶۴۱ میلادی می‌زیست و پسر جانشین او کنستانتین سوم بود که از مادری به نام فایا ادوکیا متولد شد.

در حالی که اسامی «هرقل: هراکلیوس» و «کنستانتین سوم» به دلیل معاصر بودن آنان با ظهور اسلام، در متون اموی و عباسی نام‌هایی آشنا هستند، در متن داستان سلمان و اِباسال، دوران سلطنت هرمانوس بن هرقل «زمان‌های قدیم و پیش از توفان آتش» ذکر شده است؛ بنابراین، چون سلمان و اِباسال جزء اسطوره‌های کهن یونانی و هرقل [هراکلیوس] امپراتور مسیحی روم معاصر ظهور اسلام بوده، ظاهراً تبار هرمانوس در متن ترجمه حنین بن اسحاق مبهم و جعلی می‌نماید و احتمالاً این تبارسازی از ذهنیت حنین بن اسحاق صادر شده است؛ با این حال، انتساب لقب سوفسطیقی به پدر هرمانوس، صرف نظر از تبارسازی مجعول حنین بن اسحاق، معنی دار است و چنین می‌نماید که قصد از این انتساب، فلسفی تبارکردن هرمانوس و فلسفی‌نمایی فضای داستان بوده باشد.

این هرمانوس که اسماً طبق تبارسازی موصوف، فرزند هرقل، و براین اساس، احتمالاً حاصل ازدواج «هراکلیوس» و «فایا ادوکیا» است، عجبا که هیچ رابطه جنسی را بر نمی‌تابد و اجرای تولیدمثل خود را الزاماً خارج از حوزه دخالت رابطه جنسی می‌خواهد؛ و لاجرم، به تدبیر حکیم الهی، از سلول جنسی منفرد او - به روشی شبیه به کپی‌سازی مدرن امروزی - پسری الزاماً و اساساً هم‌سرشت با او تولید می‌شود؛ و عجبا، این کپی که الزاماً می‌بایست برابر با اصل باشد، شباهت اخلاقی و رفتاری با اصل ندارد و برخلاف سرشت تباری خود، تمایلات شدید جنسی دارد (تسع رسائل، ۱۹۸۹: ۱۵۹-۱۶۰).

زمانی که این هرمانوس به عللی که در متن قصه آمده است قصد هلاک سلمان را می‌کند، هرمنوس وزیر به او می‌گوید:

«پادشاه... من خوف آن دارم که اقدام بدین عمل که در تمام عمر مرتکب

شده‌اید موجب تزلزل ارکان حکومت گردد و سپس باب ارتباطت با گروه

کروبیان بسته شود» (تسع رسائل، ۱۹۸۹: ۱۶۳-۱۶۴).

سلطان هرمانوس قصه سلمان و اِباسال، ابزاری طلسم‌آجین، مشتمل بر دو نی طلایی دارای هفت موضع دمیدن دارد که هرگاه در آن می‌دمد، بر اوضاع هفت اقلیم آگاهی می‌یابد و با آن ابزار می‌تواند هر موضع مورد نظر در هر مکان از هفت اقلیم را بسوزاند (همان: ۱۶۴).

سلطان هرمانوس قصه، در سلسله مراتب مقام و منزلت در مقامی است که می تواند به روح آب [شاید کالیپسو الهه آب ها] دستور دهد که سلامان مغروق را تا رسیدن گروه اعزامی از سوی او سالم نگه دارد و اِباسال را غرق کند. (تسع رسائل، ۱۹۸۹: ۱۶۶)

در جمع بندی، با توجه به موارد موصوف می توان گفت:

(الف) اینکه هرمانوس نزد اقلیقولاس حکیم از بی فرزندی شکوه کند و به ترفند آن حکیم، بی رابطه جنسی تولیدمثل کند، محل تأمل است.

(ب) تمایل شدید هرمانوس به تولیدمثل، توأم با اکراه معنی دار او از مقاربت با نسوان که ظاهراً با دخالت اقلیقولاس حکیم، بی رابطه جنسی این تولیدمثل ممکن می شود، ممکن است بدین نحو توجیه شود که به پندار سینیوی-نوافلاطونی، اجتماع عقول غیرمادی با طبیعت مادی ناممکن است؛ تا آنجا که براساس همین پندار، حتی اجتماع نفس ناطقه با طبیعت مادی به اکراه پذیرفته شده و تقیدات مادی برای نفس ناطقه «دام» تلقی می شود.^۳

(پ) اینکه هرمانوس کروبوی - که در این داستان نماد عقل فعال تلقی می شود - طبق متن روایت ناگزیر از دفع منی باشد، با مختصات نمادین و تمثیلی قصه قابل توجیه نیست؛ مگر آنکه این عمل را نماد صدور نفوس ناطقه از عقل فعال تلقی کنند.

(ت) اینکه آمده است: «... فجاءوا بامرأة جميلة يقال لها اِباسال بنت ثمانی عشرة فارضعت الولد...» (همان: ۱۶)؛ استخدام دختر هجده ساله و باکره که سابقه ازدواج او در روایت مذکور نیست، برای شیردهی به فرزند «نوصدور» لاقل به لحاظ مبانی بیولوژیک شیردهی قابل توجیه نیست، مگر به ضرورت فلسفی-عرفانی «تلفیق نفس پاک و جسم خاک»^۴ در چارچوب حکمت سینیوی-نوافلاطونی که در این صورت، سلامان صادره غیرجنسی و غیرمادی از عقل فعال، نماد «نفس ناطقه: جان پاک» و هجده ساله دختر باکره شیرده و پرورنده سلامان جان، نماد «جسم خاک» تلقی تواند شد؛ و باز هم در این صورت، این حالت از تلفیق می تواند تمثیلی از «تعیین و نمود بود معنوی در طبیعت مادی» به شمار آید؛ مبحثی که در مدارج نظریه فیض (صدور) نوافلاطونی، مبهم ترین مرحله و سخت توجیه ترین مقطع است.

(ث) اینکه آمده است: «و اما الصبی فلما تم له مدة الرضاع اراد الملك أن یفرق بینه و بین المرأة» (تسع رسائل، ۱۹۸۹: ۱۶۱)، اراده هرمانوس شاه در جداسازی سلامان نفس از اِباسال جسم بعد از اتمام مقطع شیرخوارگی، اساساً نقض غرض تجلی و تعین بود معنوی در نمود جسمی است و با توجه به ماهیت موضوع قابل توجیه نیست؛ و اینکه هرمانوس با بی قراری کودکانه سلامان نفس رضایت داده باشد، به تداوم اجتماع نفس و جسم تا رسیدن به بلوغ جسمی، با این تصور که شاید

«سلامان نفس»، خود به جدایی از «ابسال جسم» قائل شود، نیز نامعقول و نقض غرض است؛ که هدف نهایی فیض (صدور) احراز نحوه تعاملات نفس با تعلقات مادی و تبع مادی فرد آگاه و بالغ است و نه فک جسم و تعلقات جسمی در آغاز بلوغ.

ج) اینکه هرمانوس عقل فعال، اِباسال تعلقات دنیوی را فاجره نامیده و سلامان نفس را از گرایش به او تنبیه داده باشد بدین معنی که «... فخذ نفسک عن هذه الفاجرة اِباسال اذ لا حاجة لک فیها ولا مصلحة لک فی مخالطتها فاجعل نفسک رجلا متحلیا بحلیة التجرد» (تست رسائل، ۱۹۸۹: ۱۶۲)، این منطبق با اجرای همان تکلیف ارشاد نفس ناطقه توسط عقل فعال [حی بن یقظان] است، در توصیه به پرهیز از پیروی شهوات که «چنان کن که دست تو زبر دست ایشان [قوای تحت امر نفس ناطقه] بود و سلطان تو فراز سلطان ایشان بود و مکن که مهار خویش به دست ایشان دهی و مر ایشان را گردن نهی، بلکه به تدبیر نیکو کردن اندر کار ایشان مشغول شو، تا ایشان را به راه راست بداری؛ ازیرا که هر بار که تو بزور باشی ایشان را مسخر خویش کنی و ایشان ترا مسخر نتوانند کردن، و بر ایشان نشینی و ایشان بر تو نشینند» (کربن، ۱۳۸۴: ۱۶).

چ) در توصیه معقول هرمانوس به سلامان آمده است: «فلو کان لی الی هذه الفواحش میل اشتغلت بها لکن الاشتغال بها یشغل عن الخیر کله فان کان و لابد فجعل حظک قسمین احدالقسمین تشتغل بالاستفادة من الحکماء والثانی تأخذ لنفسک منها ما تظنه لذة» (تسع رسائل، ۱۹۸۹: ۱۶۳)؛ و این توصیه نیز یادآور توصیه حی بن یقظان به نفس ناطقه راه جوست، آنگاه که: نفس ناطقه با اطلاع از فتنه قوای تحت امر خود، از عقل فعال (حی بن یقظان) می خواهد که راهش نماید به سیاحتی چون سیاحت خود، و عقل عاشر چنین راهنمایی اش می کند که سیاحت نفس با جسم و قوای تبع جسم ممکن نیست؛ بنابراین، پیش از مرگ می تواند گاه موقتا از جسم و قوای تبع جسم ببرد و به عقل گراید: «... فقال إنک و من هو بسبیلک عن مثل سیاحتی لمصدود، و سبیله علیک و علیه المصدود أو یسعدک التفرد و له لذلك موعد مضروب لن تسبقه فاقنع بسیاحة مدخولة باقامة تسبیح حینا و تخالط هؤلاء حینا فمتی تجردت للسیاحة بکنه نشاطک وافقتنی و قطعتمهم و إذا حننت نحوهم انقلبت إلیهم و قطعتنی حتی یأتی لک أن تتولی برأتک منهم...» (ابن سینا، ۱۸۸۹: ۷) پس گفت تو و آن کس که به تو ماند، این چنین سیاحت کردن که من کنم نتوانید کردن که شما را از چنین سیاحت کردن بازداشته اند و آن راه بر شما بسته است مگر نیک بختی ات یاری کند به جداشدن از این یاران. و اکنون وقت آن جداشدن نیست که وی را وقتی است معلوم که تو پیش از آن وقت جدا نتوانی شدن. پس اکنون بپسند به سیاحت کردنی آمیخته با آرام و نشستن که گاهی

سیاحت کنی و گاهی با آن یاران آمیزش کنی. و هر بار که نشاط سیاحت کردن کنی به نشاطی تمام و به جد، من با تو همراهی کنم، و تو از ایشان ببری. و هر بار که تو را آرزوی ایشان آید، به نزدیک ایشان شوی و از من ببری، تا آنگاه که وقت آید که به تمامی از ایشان برگردی» (کربن، ۱۳۸۴: ۲۵).

جمع موارد مذکور - و سایر اشاراتی که در محتوای داستان رمزی-تمثیلی سلامان و ابسال یونانی الاصل آمده است - افادۀ قطع و یقین دارند بر اینکه در داستان سلامان و ابسال، سلطان هرمانوس نه یک سلطان زاهد، که رمز یکی از کروییان است؛ و با توجه به صدور نمود مجسم سلامان از او، لابد این سلطان هرمانوس باید رمز عقل عاشر (= عقل فعال) تلقی شود؛ همان جوهر عقلی مجاور عالم عناصر که شیخ‌الرئیس در *اشارات و تنبیها*ت بدان اشارت‌ها دارد و وصف آن در شرح و تأویل اقلیقولاس نمادین خواهد آمد.

اقلیقولاس حکیم

در داستان سلامان و ابسال، به‌عنوان حکیمی الهی و زاهد به شرح زیر تعریف و توصیف شده است: چله‌نشین دائمی غار ساریقون است (تسع رسائل، ۱۹۸۹: ۱۵۸). مهم‌ترین عامل اجرایی حکومت سلطان هرمانوس است و به‌واسطه همین حکیم، جمع ارض مسکون مسخر هرمانوس شده است (همان: ۱۵۹).

سلطان هرمانوس نزد این حکیم الهی از نداشتن پسری که وارث ملک و علم او شود شکوه می‌کند، و حکیم مذکور، از گامت (سلول جنسی) منفرد سلطان در مکانی مناسب و با ترفندی طلسم‌گونه، مجتمع اجزا پیکری را ایجاد می‌کند که واجد استعداد پذیرش حیات و صورت نفس مدبره شود (تسع رسائل، ۱۹۸۹: ۱۵۹-۱۶۰)؛ و بدین‌سان، با ترفند طلسم‌آسای این حکیم، سلامان ایجاد می‌شود؛ و به بیانی دیگر، از عقل فعال، نفس ناطقه صادر می‌شود و نمود جسمانی در کالبدی طبیعی می‌یابد.

گفته‌اند که این حکیم الهی نماد رابط معنوی عقل فعال با مدارج مافوق و عامل فیض‌یابی او از کروییان ارشد است، اما با توجه به اینکه در سلسله‌مراتب نظریه فیض و صدور نوافلاطونی-سینوی چنین واسطه‌ای ملحوظ نیست، این پندار باطل می‌نماید.

ابن سینا، مبتنی بر رویکرد نوافلاطونی، ابتدای افاضه نفوس نباتی و حیوانی و ناطقه از جوهر عقلی مجاور عالم عناصر را در *اشارات و تنبیها*ت چنین تبیین کرده است:

«ذات واجب یک جوهر عقلی را ابداع می‌کند که آن در حقیقت مُبدع است، و به توسط آن یک جوهر عقلی دیگر و جرم آسمانی را ایجاد می‌کند. و همچنین از این جوهر عقلی تا آنکه

اجرام آسمانی تمام شود و به یک جوهر عقلی برسد که از آن جرم آسمانی پدید نیاید. پس واجب است که هیولای عالم عناصر از عقل اخیر [عقل دهم] پیدا شده باشد... و این هم در استقرار لزوم ماده، مادامی که «صورت» به آن همراه نشده باشد، کافی نیست. و اما صورت ها هم از این عقل افاضه می شوند... و در اینجا است که نفوس نباتی و حیوانی و ناطقه، از جوهر عقلی که مجاور عالم عناصر است، افاضه می شود...» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۳۶۷-۳۶۸). برای اساس و با توجه به سایر موارد مذکور، ممکن است اقلیقولاس را رمزِ نفس همزاد جوهر عقلی مجاور عالم عناصر، یعنی نفس نهم در سلسله مراتب نظریه فیض نوافلاطونی سینوی، تلقی کرد؛ که از یک سو با عقول و از دیگر سو با طبیعت مادی مرتبط است.

سلامان

محصول تولیدمثل، خارج از حوزه دخالت رابطه جنسی، سلطان هرمانوس است. به بیانی دیگر، محصول صدور از جوهر عقلی مجاور عالم عناصر است؛ و با توجه به رویکرد سینوی، لابد باید نفس ناطقه تلقی شود.

همان مرغ هابط موصوف قصیده عینیه است، که سرگذشتش را شیخ الرئیس پیش تر در رساله الطیر توصیف کرد. همان مرغ هابط است که «به صغیر صیادان، که همان ترفند طلسم آسای حکیم اقلیقولاس باشد، صحرای طبیعت مادی را جای نزه و خوشی دید و هیچ شک در راهش نیامد و هیچ تهمت او را از صحرا باز نداشت. [پس] روی به آن دامگاه نهاد و در میان دام افتاد. چون نگاه کرد، حلقه های دام در حلق او بود و بندهای تله ها در پای او بود. قصد حرکت کرد تا مگر از آن بلا نجات یابد. هر چند بیش جنبید، بندها سخت تر شد. پس هلاک را تن بنهاد و به آن رنج تن درداد و به رنج خویش مشغول شد، که پروای دیگری نداشت. روی به جستن حیلۀ آورد تا به چه حیلت خویش را برهاند... یک چند همچنان [می] بود تا بر آن خو کرد و قاعده اول خویش را فراموش کرد و با این بندها بیارامید و با تنگی قفس تن درداد» (سهروردی، ۱۳۷۷: ۵ با ویرایش). همان خرد برین است که در تراز عقل فعال هرمانوسی، میل و شوق به جهان پست و فرومایه را در قالب میل و گرایش به ابسال، پذیرا شد و به نفس ناطقه تقلیل مقام یافت و از عقل عاشر موصوف حکمت سینوی-نوافلاطونی صادر گردید؛ و حسب رویکرد سینوی-نوافلاطونی، همان است که حکیم نو افلاطونی در «اثولوجیا» سیر نزولش را چنین تبیین کرده است که:

«خرد همین که میل و شوق به جهان پست و فرومایه را پذیرا شد، به صورت نفس در خواهد آمد. پس نفس همان خرد است که اندیشه شوق و میل و رغبت (به جهان ماده) در آن پدید آمده

است. بدین سان بسا در خرد شوق و انگیزه کلی (به جهان حس و ماده) پدیدار خواهد گشت و زمانی هم خرد به جهان حس و ماده، میل و انگیزه جزئی خواهد داشت. پس همین که در او آزمندی و انگیزه کلی پدیدار گردد، صورت‌های کلی را پدیدار خواهد ساخت، و تدبیر نگرش او به پایان کار اندیشه عقلی، حقیقت کلی و معنای فراگیر است؛ بی آنکه از جهان کلی به‌درآید و از آن جدا شود» (افلوپین، ۱۳۸۸: ۲۰) و این سیر نزول، همان سرگذشت «سلامان» است که از «عقل» به «نفس» تنزل تراز یافت و به واسطه نفس نهم در کالبد نمادین ابدال تعبیه و تلفیق شد تا آن «بودِ معنوی» نمود عینی یابد و نشو و نما کند، و با تعامل معقول و منطقی‌اش با ابدال جهان حس و ماده، سیر صعود به مصدر خرد را بازسازد؛ و گرنه در گرداب جهان حس و ماده ابسالی غرق شود.

ابسال

همان دام تقیدات مادی و تبع مادی است، که به ترفند حکیم اقلیقولاس، دایر بر تعیین نمادین دختر هجده‌ساله شیرده به‌عنوان مادر رضاعی، در پای مرغ هابط نفس ناطقه سلامانی پیچید و او را به قفس تن و دام تقیدات مادی چنان عادت داد و وابسته و دلباخته کرد که میل ذاتی پرواز و سیر صعود و برگشت به مصدر خرد را فراموش کند.

همان مجموع رفیقان بد نفس ناطقه است که آن پیر فرزانه رساله حی بن یقظان، نفس ناطقه را از شرور آن‌ها بر حذر داشت و تنبیه داد که: «... این یاران که به گرد تو اندرند و از تو جدا نشوند، رفیقانی بدند. و بیم است که تو را فتنه کنند و به بند ایشان اندرمانی، مگر که نگاه‌داشتن ایزدی به تو رسد و تو را نگاه دارد از بد ایشان» (کرین، ۱۳۸۴: ۱۳) و سپس فتنه هریک را برشمرد که «این یار که پیش‌روی تو است و اندر پیش تو ایستاده است، دروغ‌زن است و ژاژخای است و باطل‌ها به‌هم‌آورنده است و... خبر راست با دروغ برآمیزد و حق را به باطل پلید کند. و اما این یار که بر دست راست توست، خریط است و ناپاک‌دار است. هر بار که بیاشوبد نصیحت نپذیرد و پنددادنش سود ندارد، و مدارا کردن با وی آشفتگی‌اش را کم نکند... و اما این یار که بر دست چپ تو است، چرکن است و بسیار خوار است و فراخ شکم است و جماع‌دوست است. هیچ چیز شکم وی پر نکند جز از خاک، و هیچ چیز گرسنگی وی نشانند مگر گل و کلوخ لیسنده است و چشنده و خورنده و حریص. گویی که خوکی است که گرسنه‌کنندش و اندر میان پلیدی گمارندش» (کرین، ۱۳۸۴: ۱۵-۱۶) و آنگاه «نفس ناطقه» را بر حذر داشت که «تو را ای مسکین! بدین یاران بد بازبسته اند و با ایشان بردوسانیده‌اند، چنانکه از ایشان جدا نتوانی شدن، مگر که به غریبی شوی به شهرهایی که ایشان آنجا نتوانند آمدن. و اکنون وقت آن غریبی نیست و بدان شهرها نتوانی شدن و از ایشان نتوانی گسستن و از دست ایشان نتوانی رستن...» (همان: ۱۶).

حال باید دید چرا و چگونه شیخ‌الرئیس این مجموعه تقیدات مادی و تبع مادی و قوای جسمی را که تبعات ناگزیر در تعامل با نفس ناطقه‌اند، تحت نماد «ابسال» ضرب‌المثل درجه فرد در عرفان تلقی کرده است؟ پاسخ این پرسش را نیز باید همان‌جا جست که حکیم نوافلاطونی در «اثولوجیا» به تفصیل در سیر نزول خرد به جهان حس و ماده توصیف کرد و شیخ‌الرئیس، با بیان «حی بن یقظان» نفس ناطقه را نسبت به فتنه مجموعه قوای جسمانی - تحت نماد ابدال - تنبیه داد که «چنان کن که دست تو زبر دست ایشان [یاران بدی که نفس ناطقه را بدان‌ها بازسته‌اند و «او» را با ایشان بردوسانیده‌اند] بُود و سلطان تو فراز سلطان ایشان بود، و مکن که مهار خویش به دست ایشان دهی و مرایشان را گردن نهی، بلکه به تدبیر نیکو کردن اندر کار ایشان مشغول شو، تا ایشان را به راه راست بداری؛ ازیرا که هر بار که تو به زور باشی، ایشان را مسخر خویش کنی و ایشان ترا مسخر نتواند کردن، و بر ایشان نشینی و ایشان بر تو نشینند» (همان: ۱۶)؛ یعنی نحوه تعامل منطقی با نماد «ابسال» که منجر به غلبه سلمان نفس بر ابدال دنیای مادی باشد یا برعکس آن، سنجه‌ای است دقیق برای نشان دادن درجه هر فرد در عرفان، همچنان که یکی از صلحا گفت: «... فمن غلب عقله علی شهوته فهو اعلی من الملائكة و من غلب شهوته علی عقله فهو ادنی من البهائم».

با دقت در نکات مذکور و بخش اخیر تحلیل نماد «هرمانوس» و با عنایت به مبانی عرفان خردمدار سینیوی که تعامل منطقی و معقول نفس با قوای جسمانی تحت کنترل نفس را مفید و مُعین سیر صیوروت و تعالی نفس ناطقه می‌داند، باید این نکته را دریافت که کلام موجز شیخ‌الرئیس در تنبیه اول نمط نهم/اشارات و تنبیهات، دایر بر اینکه «ابسال درجه نفس ناطقه در عرفان است»، کلامی مبتنی بر همین تعامل سلمان نفس غیرمادی با ابدال جسم مادی و قوای تبع آن است؛ و نباید فراموش کرد که گفتار شیخ‌الرئیس در این تنبیه از نمط نهم - به ضرورت جو فرهنگی ضد فلسفی و ضد سینیوی آن دوران - رازناک است؛ و شیخ بدین قول، به ظرافت ذهن نامحرمان را از تعامل با رمز ابدال به «ابسال» برگردانده است.

هانری کربن که حی ابن یقظان و رساله الطیر و سلمان و ابدال را توالی رونوشت‌های یک نحوه شهود یگانه می‌پندارد، علی‌رغم وضوح ماهیت و نقش ابدال در جریان اسطوره هرمنوسی یونانی‌الاصل سلمان و ابدال، ابدال رمز تقیدات مادی و تبع مادی را همتای ملکوتی سلمان نماد نفس ناطقه کروب‌الاصل می‌شناسد و چنین می‌شناساند که متعاقب غرق و امحاء ابدال: «... سلمان از نزول به دوزخ برمی‌خیزد؛ درحالی که تولدی دوباره یافته است. ابدال به اعتبار عشقی که سلمان به او می‌ورزد، دیگر در میان نیست... سلمان باید به جایی می‌رسید که درمی‌یافت ابدال امری خارجی برای وجود او نیست و آن عشق که او قادر نیست بدون چشم پوشیدن از وجود خویش از

آن خلاص شود، به معنای مالکیت یا برخورداری از یک شیء بیرونی نیست. باید واقف شود به آن صورت که در درون خویش دارد، یعنی آن صورت که جلوه همتای ملکوتی وجود وی است» (کربن، ۱۳۹۲: ۳۸۴-۳۸۵).

جدای از هر رویکرد جانبدارانه به مجموعه آثار شیخ رئیس، شاید باید تأویل‌پذیری ناگزیر برخی آثار مبتنی بر رویکرد هرمسی ابن سینا را متأثر از تضادها و تناقضات نهادینه‌شده در بستر خردورزی او دانست که: «ابن سینا ساخته و پرداخته خویش نبود؛ او ساخته و پرداخته فرهنگ عربی-اسلامی است که از عصر تدوین آغاز و تا زمان او ادامه داشته است؛ و تناقضات او، بیانگر لحظه تناقض عقل عربی با خود و آرمان‌هایش و یا راه در پیش گرفته شده است؛ لحظه‌ای که ناتوانی عقل عربی در گسست نهایی اش با هرمس‌گرایی و نظام معرفتی آن، آشکارا نشان داده می‌شود» (جابری، ۱۳۹۴: ۴۰۴).

در هر حال، بی‌تردید هر ابهام در مبحث مبتنی بر رویکرد هرمسی را باید در چارچوب رویکرد مربوط رفع ابهام کرد؛ و بدین راه، اگر کسی با وجود توضیحات این مقاله، کماکان تشکیک کند که: «سلامان قصه با کدام درجه عرفانی از ابدال قصه رهید؟ باید او را بدین گفتار از شیخ رئیس ارجاع داد که با بیان حی بن یقظان، نفس ناطقه را درمورد فتنه یاران بد تنبیه داد که: «... بیم است که تو را فتنه کنند و ببند ایشان اندر مانی، مگر که نگاه‌داشتن ایزدی به تو رسد و تو را نگاه دارد از بد ایشان» (کربن، ۱۳۸۴: ۱۳) و در متن قصه سلامان و ابدال، به وضوح نگاه‌داشتن ایزدی به واسطه «جوهر عقلی مجاور عالم عناصر» در نقش هرمانوس شاه را درمورد سلامان می‌توان یافت. در واقع می‌توان گفت که این درجه والای عرفانی سلامان نبود که او را از فتنه نمادین «ابدال» رهانید و سپس ارتقای معنوی داد، بل که نگاه داشت ایزدی چونان کیمیای هرمسی بود که ابتدا او را به اراده معطوف به حکمت هرمانوس نماد جوهر عقلی مجاور عالم عناصر از غرقاب امحاء در اسارت شهوات رهانید و سپس به افسون و طلسم ارشاد اقلیقولاس نماد نفس بنیادی در بوتۀ ریاضت ساریقونی نماد تبدیل و نبرد گداخت، تا مس کم عیار عشق مجازی اش به طلای ناب عشق و عرفان حقیقت مبدل شود.

نتیجه‌گیری

اشاره رمزی شیخ‌الرئیس به قصه رمزی-تمثیلی سلامان و ابدال در تنبیه اول از نمط نهم/اشارات و تنبیهات و تشکیک امام فخر رازی در محتوای این تنبیه و تخفیف تمثیل عارف و درجه او در عرفان به سلامان و ابدال - در این تنبیه - خواجه نصیر شارح و مدافع آرای فلسفی شیخ‌الرئیس را

ناگزیر به یافتن نسخه حکایت «سلامان و ابدال» منطبق با محتوای تنبیه مذکور کرد؛ که ظاهراً بیست سال پس از اتمام شرح/اشارات و تنبیهات، او روایت دو برادر سلامان و ابدال را منطبق با ارجاعات شیخ در تنبیه اول نمط نهم اشارات یافت و مدعی شد که جوزجانی آن قصه را جزء تصنیفات ابن سینا در تتمه شرح احوال و آثار استادش آورده است و خود شیخ نیز در رساله قضا و قدر اصالت آن روایت از قصه را تأیید کرده است؛ و براین اساس، این پندار شکل گرفت که قصه سلامان و ابدال، سومین قصه رمزی-تمثیلی ابن سینا بوده؛ و مشارالیه شیخ در تنبیه اول از نمط نهم/اشارات و تنبیهات نیز همان سلامان و ابدال موضوع قصه مدعی خواجه نصیر بوده است، حال آن که بر اساس یافته‌های این تحقیق:

۱. محتوای قصه سلامان و ابدال مدعی خواجه نصیر با بوطیقای نوشتار رمزی-تمثیلی ابن سینا و رویکرد او به عرفان فلسفی - که مبانی آن در قصیده عینیه و حی بن یقظان و رساله الطیر تبیین و توجیه شده است - ناهمخوانی و ناهمخوانی اساسی دارد؛ و اساساً سوء برداشت از فرمان نهایی «ملک مرغان» در رساله الطیر، محمل پندار باطل ضرورت تصنیف قصه رمزی-تمثیلی سوم متمم حی بن یقظان و رساله الطیر توسط شیخ‌الرئیس می‌بوده است؛ و تصنیف قصه سوم در توجیه مشی عرفان فلسفی شیخ، آن‌گونه که از محتوای سلامان و ابدال خواجه نصیری برمی‌آید، نه ضروری است و نه معقول و منطقی.
 ۲. در هیچ گزارش مستند و سند متقن، انتساب قصه سلامان و ابدال به شیخ‌الرئیس نیامده است و کتب و رسالات معتبر، جز دو اثر حی بن یقظان و رساله الطیر، تصنیف رساله رمزی-تمثیلی سوم را به شیخ‌الرئیس نسبت نداده و گزارش نکرده‌اند.
 ۳. تمثیل دو نماد «سلامان» و «ابدال» به «عارف» و «درجه عارف در عرفان» برخلاف ادعای خواجه نصیر، اساساً با هویت نقش‌های معادل در قصه سلامان و ابدال مدعی ایشان توجیه و تأویل پذیر نیست، بلکه نمادهای مذکور دقیقاً با ماهیت و هویت نقش‌های معادل در قصه سلامان و ابدال یونانی‌الاصول ترجمه شده توسط حنین بن اسحاق مطابقت دارد و این مطابقت، دقیقاً مبتنی بر مبانی فلسفی عرفان سینیوی است.
- به بیانی ساده‌تر، برخلاف پندار رایج، شیخ‌الرئیس هیچ رساله رمزی-تمثیلی سوم با عنوان «سلامان و ابدال» تصنیف نکرده و مشارالیه ایشان در تنبیه اول از نمط نهم/اشارات و تنبیهات، محتوای رمزی-تمثیلی اسطوره سلامان و ابدال یونانی‌الاصول ترجمه شده توسط حنین بن اسحاق بوده است.

پی‌نوشت

۱. از مقایسه شرح و تأویل شارحان اصلی *اسلامان و ابسال* معلوم می‌شود که:
الف) در تمام موارد، مبنای کار، شرح و تأویل خواجه نصیر بر محتوای قصه بوده است.
ب) رویکرد به محتوای رمزی *قصه اسلامان و ابسال* خواجه نصیری، رویکردی فلسفی-زیستی بوده و محور شرح و تأویل نیز تطبیق جریان قصه با سیر تحولات مقاطع حیات انسانی تحت توجیه مفاهیم و اصطلاحات فلسفی بوده است.
پ) جز خواجه نصیر که در شرح و تأویل محتوای قصه، رمزگشایی از اشاره شیخ‌الرئیس به قصه در *اشارات و تنبیهات* را در نظر داشت، سایر شارحان و تأویل‌کنندگان این قصه، رویکرد فلسفی-عرفانی شیخ‌الرئیس به محتوای قصه را در شرح و تأویل لحاظ نکرده‌اند.
ت) نه سایر شارحان که حتی خواجه نصیر نیز علی‌رغم اطلاع از محتوای حکایات رمزی-تمثیلی شیخ‌الرئیس، سیر منطقی محتوای قصه‌های رمزی-تمثیلی شیخ را در تحلیل و تأویل محتوای *قصه اسلامان و ابسال* در نظر نداشته‌اند و لحاظ نکرده‌اند.

۲. وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ (یوسف: ۲۴)

۳. پنج بیت آغاز قصیده عینیه شیخ‌الرئیس به وضوح این اکراه را تصویر می‌کند:

وَرَقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَ تَمَنُّعٍ	هَبَطَتْ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ
وَ هِيَ الَّتِي سَفَرَتْ وَ لَمْ تَبْرُقِعِ	مَحْجُوبَةً عَنْ مُقَلَّةِ كُلِّ عَارِفٍ
كَرِهَتْ فِرَاقَكَ وَ هِيَ ذَاتُ تَفْجُوعِ	وَ صَلَّتْ عَلَى كُرْهِ إِلَيْكَ وَ رَبَّمَا
أَنْسَتْ مُجَاوِرَةَ الْخَرَابِ الْبَلْقَعِ	أَنْفَتْ وَ مَا أَلْفَتْ فَلَمَّا وَاصَلَتْ
وَ مَنَازِلًا بِفِرَاقِهَا لَمْ تَنْفَعِ	وَ أَظْنَهَا نَسِيَتْ عُهُودًا بِالْحِمَى

(فاخوری و جر، ۱۳۷۳: ۵۰۰)

۴.

کس نسازد زین عجایب تر طلسم	جزو کل شد، چون فروشد جان به جسم
مجتمع شد خاک پست و جان پاک	جان بلندی داشت، تن پستی خاک
آدمی اعجوبه اسرار شد	چون بلند و پست با هم یار شد

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۳۹)

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۴۹). ترجمه و تفسیر از زین العابدین راهنما. چاپ کیهان. تهران.
ابن‌سینا. (۱۳۸۸). *اشارات و تنبیهات*. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. انتشارات سروش. تهران.
_____. (۱۸۹۱). *رسائل فی أسرار الحکمة المشرقیه*. تصحیح میکائیل مهرنی. چاپخانه بریل. لیدن.

- _____ (۱۳۳۵). *جامع البدائع*. با تعلیقات محی الدین صبری الکردی الکانیمشکانی السنندجی. چاپخانه السعادة. قاهره.
- _____ (۱۸۸۹). *رسالة حی بن یقظان*. تصحیح میکائیل بن یحیی المهرنی. چاپخانه بریل. لیدن.
- ابن خلکان، شمس الدین احمد. (۱۹۷۸). *وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان*. تصحیح احسان عباس. نشر دارصادر. بیروت.
- بن طولون، شمس الدین محمد. (۱۹۹۸). *إنباء الأمراء بآباء الوزراء*. دارالبشائر الاسلامیه. بیروت.
- بیهقی، ظهیرالدین. (۱۳۵۱). *تمتة صوان الحکمة*. بی جا. لاهور.
- جابری، محمد عابد. (۱۳۹۴). *تکوین عقل عربی*. نشر نسل آفتاب. تهران.
- حنین بن إسحاق. (۱۹۸۹). *پیوست تسع رسائل*. انتشارات دارالعرب. قاهره.
- خزرچی، موفق الدین. (۱۸۸۲). *عیون الانباء فی طبقات الأطباء*. جلد دوم. چاپخانه وهبیه. قاهره.
- ساوی، ابن سهلان. (۱۳۹۱). *شرح رسالة الطیر*. انتشارات نور محبت. تهران.
- سجادی، سید ضیاء الدین. (۱۳۷۴). *حی بن یقظان و سلمان و ابدال*. انتشارات سروش. تهران.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۷۷). *قصه های شیخ اشراق*. ویرایش جعفر مدرس صادقی. نشر مرکز. تهران.
- شهرزوری، شمس الدین محمد. (۲۰۰۷). *نزهة الارواح و روضة الافراح (تاریخ الحکماء)*. انتشارات داربیلون. پاریس.
- عطاری، فریدالدین. (۱۳۸۴). *منطق الطیر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. انتشارات سخن. تهران.
- عکری حنبلی دمشقی، عبدالحی. (۱۹۸۹). *شذرات الذهب فی أخبار من ذهب*. دار ابن کثیر. بیروت.
- فاخوری، حنا - جر، خلیل. (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. ترجمه عبدالمحمد آیتی. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- فلوطين. (۱۳۸۸). *اثولوجیا*. ترجمه حسن ملکشاهی. انتشارات سروش. تهران.
- قفطی، علی بن یوسف. (۲۰۰۵). *إخبار العلماء بأخبار الحکماء*. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- کربن، هانری. (۱۳۸۴). *ابن سینا و تمثیل عرفانی*. انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. تهران.
- _____ (۱۳۹۲). *ابن سینا و تمثیل عرفانی*. ترجمه انشالله رحمتی. انتشارات سوفیا. تهران.
- نفیسی، سعید. (۱۳۵۵). *زندگی و کار و اندیشه و روزگار پور سینا*. کتابخانه دانش. تهران.
- یافعی، عبدالله. (۱۹۹۷). *مرآة الجنان و عبرة یقظان*. دارالکتب العلمیه. بیروت.

References

- Holy Quran. 1970. Translated and Collecting of Interpretations by Rahnoma, Z. A. Kayhan Press. Tehran.
- Akriy al-Hanbali al-Dimashqi, A 1989. *Shazarat Al-Zahab Fi Akhbar Man Zahab*. Dar Ibn Katheer. Beirut – Lebanon.

- Attar, F. 2005. *Mantiq Al-Tayr*. Correction of Mohammad Reza Shafiee Kadkani. Sukhan Press. Tehran.
- Avicenna. 1889. *Letters of Hayy Ibn Yaqzan*. Correction by Mehren, M. Brill Press. Leiden.
- Avicenna. 1891. *Rasayel fi Asrar Almashreqiah*. Correction by Mehren, M. Brill Press. Leiden.
- Avicenna. 1957. *Jami Al- Badaye*. Comments by Sabri Al-Kurdi Al-Kanimeshkani Al-Sanandaji, Al-Sa'adah Press. Cairo.
- Avicenna. 2009. *Esharat O-Tanbihat*. Translated by MalekShahi, H. Soroush Press. Tehran.
- Ayati, A. 1994. *History of Philosophy in the Islamic World*. Elmi Va Farhangi Press. Tehran.
- Bayhaqi, Z.A. 1973. *Complement of Siwan Al-hikmah*. Not Available(NA) Publisher Name. Lahore.
- Hunayn ibn Ishaq, 1989. *supplement Nine letters*. Dar Al Arab. Cairo.
- Ibn Khallikan, S. A. 1978. *Wafacompyat Al-A'yan Wa-Anba'abna' Al-Zaman*. Correction by Dr Abbas, E. Dar Sader Publisher. Beirut – Lebanon.
- Ibn Tulun, S. M. 1998. *News of princes by telling Ministers' news*. Inba Al-Omara Bana Al-Islamic Dar-Albashaer. Beirut – Lebanon.
- Jaberi, M. A. 20016. *Formation of Arabic intellect*. Aftab Press. Tehran.
- Khazraji, Mu'afiq Al-Din, 1882. *Uyun Ul-Anba' Fi Tabaqat Al-Atibba*. Volume II. Vahabyyah press. Cairo.
- Nafisi, S. 1976. *Life and Work and Thought and time of Pour Sinai*. Danesh Library. Tehran.
- Malekshahi, H. 2009. *Utu Lu Jiya*. Soroush Press. Tehran.
- Qifti, Ali ibn yusuf. 2005. *Akhbar Al-Alama Bi Akhyar al-Hukama*. Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah.(DKi). Beirut - Lebanon
- Rahmati, E. 2013. *Avicenna and The Visionary Recital*. Sofia Press. Tehran.
- Sajjadi, Z. 1995. *Hayy Ibn Yaqzan and Salaman and Absal*. Soroush Press. Tehran.
- Savi, I. 2012. *Description of Rsalat O-Tayr*. Noure Mohabbat Press. Tehran.
- Shahrazori, Sh. 2007. *Nozhat Al-Arvah wa Ravzat Al-Afrah (Tarikh Ol-Hokama)*. Dar Byblion press. Paris.
- Suhrawardi, Sh. 1998. *Stories Shikh-I Ishraq*. Markaz Press. Tehran.
- Society for the Appropiation of Cultural Works and Dignitariss. 2005. *Avicenna and The Visionary recital*. Tehran.
- Yafi, A. 1997. *Mir'at Al-Janan Wa Ibrat Al-Yaqzan*. Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah.(DKi). Beirut – Lebanon.

**Revisiting the Secret of the First Admonition of the Ninth Namat of
Esharat O-Tanbihat in Refusing the Ascription of Salaman O-Absal to¹
Avicenna**

Seyed Arsalan Sadati²

Parvaneh Adelzadeh³

Received: 24/01/2018

Accepted: 05/08/2018

Abstract

Following the conflicts and doubts cast by Fakhr Razi on Avicenna's symbolic reference to the symbolic-allegorical tale of Salaman O-Absal in the first admonition of the ninth Namat of *Esharat O-Tanbihat*, Khajeh Nasir, in refuting this claim, expounded on Avicenna's accounts through a narrative of Salaman O-Absal which he had found consistent with Avicenna's remarks. Jozjani also mentions Salaman O-Absal in Avicenna's works and Avicenna makes a mention of "Absal" in his "Ghaza O-Ghadar" treatise. Considering the existing evidence, the tale of two brothers, Salaman and Absal, could be considered as Avicenna's allegorical-symbolic tales. After Khajeh Nasir, other commentators of *Esharat O-Tanbihat* and other works of Avicenna, considered Khajeh Nasir's Salaman

¹. DOI: 10.22051/jml.2018.19027.1467

². MA of Farsi Language and Literature, Islamic Azad University, Tabriz Branch, Iran
(Corresponding author). s_arsalan_236@yahoo.com

³. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Tabriz
Branch, Iran. adelzadehparvaneh@yahoo.com

Print ISSN: 9384-2008 / Online ISSN1997-2538

Biannual Journal of Mystical Literature Alzahra University

Vol.10,No.18, 2018

<http://jml.alzahra.ac.ir/>

O-Absal as the third allegorical-symbolic tale of Avicenna; merely relying on Khajeh Nasir's statements and without further explorations; while there were no documents other than the unsubstantiated claims made by Khajeh Nasir. This study, through providing firm evidence, refutes such an assumption and declares that there is no tale entitled Salaman O-Absal written by Avicenna. Besides, the mentioned first admonition of the ninth Namat of *Esharat O-Tanbihat* is not Khajeh Nasir's narration of the tale Salaman O-Absal but, actually, is the legendary Greek tale of Salaman O-Absal translated by Hannis Ibn Ishaq.

Keywords: Avicenna, *Esharat O-Tanbihat*, Salaman O-Absal, Khajeh Nasir.

Archive of SID