

آینه پژوهش ۱۸۷  
سال سی و دوم، شماره اول،  
فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۰

# نکته حاشیه یادداشت

اجویا جهانبخش | رسول جعفریان | مرتضی کریمی نیا |  
احمد خامه یار | امیر رفیعی | روح الله شهیدی |

۳۳۷-۳۷۳



## «مُکَاء» و «شَبَانُ فَرِيبٌ»

شَنْفَرِي، در لامية العَرَب، در ضَمْنِ اوصافى که درباره خويشتن مى آورد، مى گويد:

وَلَسْتُ بِمُهَيِّفٍ، يُعَيِّى سَوَامُهُ      مُجَدَّعَةً سُقْبَانُهَا، وَهِيَ بُهْلٌ  
وَلَا جُبًّا أَكْهَى مُرَبِّ بِعِزِّهِ      يُطَالِمُهَا فِي شَأْنِهِ كَيْفَ يَفْعَلُ  
وَلَا خَرِقَ هَيْتِي، كَأَنَّ فُؤَادَهُ      يَظَلُّ بِهِ الْمُكَاءُ يَغْلُو وَيَسْفَلُ

(ديوان الشَّنْفَرِي - عمرو بن مالك / ح: ۷۰ ق. هـ. -، جَمَعَهُ وَحَقَّقَهُ وَشَرَحَهُ: الدُّكْتُور اميل بديع يعقوب، ط: ۲، بيروت: دارالكتاب العربي، ۱۴۱۷ هـ. ق.، ص ۶۱، ب ۱۵، ۱۷).

«مُكَاء» نام مرغی است کوچک و سپیدرنگ که بسیار بانگ زند و در زبان پارسی آن را «شَبَانُ فَرِيبٌ» خوانند؛ گویند: چنان بر روی زمین نشیند که هرکس او را ببیند پندارد که قوت برخاستن و پریدن ندارد، و همین که پیش او روند، برخاسته اندک راهی پرواز کند و باز بنشیند. نگر: لَعْتُ نَامَهُ دَهْحُدًا، ذَيْلِ «مُكَاء» و «شَبَانُ فَرِيبٌ».

در تفسیر شیخ ابوالفتح رازی. اَعْلَى اللّٰهِ مَقَامَهُ الشَّرِيفُ -، ذیل کَرِيْمَهُ ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ اِلَّا مُكَاءً وَتَضَدِيَةً﴾، می خوانیم:

«سَدَى گفت: مُكَاء، صَفِيرِي باشد بَرَلْحَنِ مُرغِي سپید که به حِجَاز باشد، آن را مُكَاء گویند، و به پارسی آن را "شَبَان فَرِيب" می گویند، قَالَ الشَّاعِرُ:

اِذَا عَرَدَ الْمُكَاءُ فِي غَيْرِ رَوْضَةٍ      فَوَيْلٌ لِأَهْلِ الشَّاءِ وَالْحُمُرَاتِ

وَقَالَ امْرُؤُ الْقَيْسِ، فِي جَمْعِ هَذَا الطَّائِرِ وَقَدْ جُمِعَ عَلَيَّ مَكَائِي:

كَأَنَّ مَكَائِي الْجَوَاءِ غُدْيَةٌ صَبَحَنَ سُالِفًا مِنْ رَجِيئِي مُفْلَقِي

(رَوْضُ الْجَنَانِ وَرَوْحُ الْجَنَانِ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، شَيْخُ أَبُو الْفَتْوحِ رَازِي، به کوشش و تصحیح: دکتر مُحَمَّد جعفر یاحقی. و. دکتر مُحَمَّد مَهْدِي نَاصِح، ج: ۲، مَشْهَد: بُنْيَادِ پِژوهشهای اسلامی آستانِ قُدسِ رَضَوِي، ع. ۱۳۷۸ هـ. ش. ۹ / ۱۰۸ و ۱۰۹).

می بینید که یاد «مکاء» در شعر امرو القیس نیز آمده؛ ... در همان معلقه مشهور او؛ ... و به خاطرِ سروده های امرو القیس و شنفری هم که باشد، ادبای ما بناچار باید نام این مرغ و معادل فارسی آن را بشناسند.

بَعْضِ أَهْلِ آدَب، از بُن، در مقامِ ایضاح و ترجمانی، از این که «مکاء» در زبانِ پارسی نامِ ویژه دارد (أعنی: «شبان فریب»)، عَفَلَتْ کرده اند (نمونه را، نگر: شرح مَعْلَقَاتِ سَبْع، أَحْمَدُ تُرْجَانِزَادَه، با مُقَدِّمَه و تَعْلِيقَات: جلیل تجلیل، ج: ۱، تهران: سُروش، ۱۳۸۲ هـ. ش.، ص ۵۲؛ و: آینه خیال. شرح فارسی و عَرَبِي فَصَائِدِ سَبْعِ طَوَال، دکتر سَید مُحَمَّد رَضِي مُصْطَفَوِي نیا. و. مُرْتَضَى آمِيرِي نژاد، ج: ۱، قُم: مَوْسَسَه بوستانِ کِتَاب، ۱۳۸۹ هـ. ش.، ص ۵۰).

بَعْضِ مُعَاَصِرَانِ مَا، «مکاء» را «پرنده ککو» گفته اند (نگر: مَجَلَّةُ أَنْجَمِنِ اِیرَانِي زَبَانِ وَ اَدَبِيَّاتِ عَرَبِي، ش ۲۱، زمستان ۱۳۹۰ هـ. ش.، ص ۱۷۹ و ۱۸۰ / از مقاله «تَحْلِيلُ كُتْمَانِ اِنْتِقَادِي لِامِيَّةِ الْعَرَبِ»، به قَلَمِ عَلِي رِضَا مُحَمَّد رِضَايِي)؛ که گویا چنین نباشد، و به گواهی فرهنگها، «ککو» مرغ دیگری است.

بَعْضِ مُعَاَصِرَانِ نِيْز، در توضیح «مکاء» گفته اند: «نوعی پرنده که در فارسی به آن شبان فریب یا دُم جنبانک می گویند ...» (نگر: لِامِيَّةِ الْعَرَبِ. سُروْدَه ثَابِتِ بِنِ اَوْسِ الْاَزْدِي، شَاعِرِ صُغْلُوك، شَنْفَرِي، تَرْجَمَه و شَرْح: دکتر مُحَمَّد دِزْفُولِي. و. دکتر سَید أَحْمَدِ اِمَام زَادَه، ج: ۱، تهران: كَلِكِ سِيْمِيْن، ۱۳۸۸ هـ. ش.، ص ۲۷).

يَكِي اِنْكَاشْتَنِ «مکاء» / «شبان فریب» با «دُم جنبانک»، بجَد جايِ درنگ است و دُرُست نَمِي نَمَايَد. اِي كَاش قَائِل، مُسْتَنَدِ خُود را در اين يَكِي اِنْكَاشْتَنِ شناسانیده بود.

دَر لُغَتِ نَامَه دِهْخُدا، ذَيْلِ «دُم جنبانک» می خوانیم:

«دُم جنبانک ... صَفْرَاغُون. طَرَعْلُودِيْس. دُم به آب زَنَك. خَاطِفِ ظَلَه. زَفْرَاف. دُم تَك. عَضْفُورِ الشُّوك. (یادداشت مؤلف). پرنده ای است کوچک از راسته سبکبالان جزو گروه دندانی نوکان، خاکستری رنگ به اندازه گنجشک که غالباً در کنار آب نشیند و دم خود را حرکت دهد. دُم تَك. دُم سَنَجَه. طَرَعْلُودِيْس. عَضْفُورِ الشُّوك.»

لُغْتِ نَامَةِ دِهْخُدا، ذَبِيلِ «صَفْرَاغون» و «طَرَعْلودیس» و «دُم به آب زَنک» و «خاطفِ ظَلَّة» و «زَفراف» و «دُم تک» و «عُصْفورالْشوک» و «دُمسنجه» نیز دیده شود که بر آگاهی‌ها و گفتاورد‌های آرزنده‌ای اشتیمال دارد.

نیز نگز: فَرْهَنگِ فارسی، دکتر مُحَمَّدِ معین، ج: ۹، تهرآن: مَوْسَسَهٗ اِنْتِشاراتِ اَمیرکبیر، ۱۳۷۵ هـ.ش. ص ۲۰۰ / ۱۵۵۹ و ۲۰۱۳.

## «نَفْسِ زَكِيَّة» ي مَدْفون دَر بَعْداد كيست؟

دِعْبِلِ بنِ عَلِيِّ خُرَاعِي (۱۴۸-۲۴۶ هـ.ق.)، دَر چكامهٔ تائي نامُ بردارش . كه هَمين يك چكامه را از بَراي خُلود اين شاعرِ بزرگ دَر خَواطِرِ اَهلِ اَدَبِ بَسَنده دانسته اند<sup>۱</sup>، آنگاه كه تَحْشِيرِ خود را بَر آوارگي و سَتَمَدِيدگي آلِ مُحَمَّدِ .ص. و پَر اَگندگي گورجائِ هاشان واگويه مي‌كُند، از جُمْلَه گويد:

وَ قَبْرٌ يَبْعُدَادُ، لِنَفْسِ زَكِيَّةٍ، تَصَمَّنَهَا الرَّحْمَنُ فِي الْعُرْفَاتِ<sup>۲</sup>

دَر اين بَيْت، دِعْبِلِ، «نَفْسِ زَكِيَّة» را . چنان كه پيدا است . به مَثابَتِ وَصْفِي عام و دَر تَوْصِيفِ شَخْصِيَّتِي پاكيزه جان به كار برده است، نَه چُونان لَقَبِ خَاصِّ و پاژنامهٔ او. آن شَخْصِيَّتِ پاكيزه جان نيز، به قَرينَهٔ بَعْضِ رِوايَاتِ تاريخي<sup>۳</sup> و دَلالَتِ مُستفاد از مَتِنِ سُروده، كَسِي نِست جُز اِمَامِ كاظم . صَلَوَاتُ اللهِ عَلَيْهِ .

بِيشينهٔ شُرَاح و گُزارندگانِ سُخنِ دِعْبِلِ هَم، بَدُرُست تَوَجُّهٔ داشته اند<sup>۴</sup> كه مَقْصود از آن نَفْسِ زَكِيَّةٔ (/

۱ . سَنج: دِعْبِلِ الخُرَاعِي، جرحس كنعان، ط: ۱، بَعْداد: مَطْبَعَة الهلال، ص ۹.

۲ . دَر بَعْضِ مَنابع: يَبْعُدَادُ. و هَر دو وَجِهٔ، وَجِبه است.

۳ . شِعْر دِعْبِلِ بنِ عَلِيِّ الخُرَاعِي، صنعة: الذكُور عبدالكريم الأستر، ط: ۲، دِمَشق: مَجْمَع اللُّغَة العَرَبِيَّة بدمَشق، ۱۴۰۳ هـ.ق. ص ۸۱، ب ۱۴، و ص ۳۰۴، ب ۵۹؛ و دِيوانِ دِعْبِلِ بنِ عَلِيِّ الخُرَاعِي، شَرْحُه: حَسَن حَمَد، ط: ۱، بِيروت: دارالْكِتابِ العَرَبِي، ۱۴۱۴ هـ.ق. ص ۴۲، ب ۵۸.

۴ . بويژه آنچه كه گُفته مي‌شود اِمَامِ رضا عَلَيْهِ السَّلَام . پس از شنيدن اين بَيْتِ دِعْبِلِ بَر شِعْر او آفرو دَند. سَنج: بِحازالْأَنوارِ الجَامِعَة يُدْرَرُ أَخْبَارُ الأئِمَّةِ الأطهارِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، العَلامة المولى مُحَمَّد باقر المَخْلِسِي، ط: ۲، بِيروت: مَوْسَسَة الوَفاء، ۱۴۰۳ هـ.ق. ص ۴۹ / ۲۳۹ و ۲۵۱.

۵ . نمونه را، نَگَز:

شَرْحِ فَصِيْدَة دِعْبِلِ التَّائِبَة، الميرزا مُحَمَّد كَمال الدِّين بن مُحَمَّد مُعِين الدِّين [الفَسَوِي]، تَحْقِيق: عَبْدِالله الحَمَر، ط: ۲، بِيروت: مَوْسَسَة البَلاغ، ۱۴۳۶ هـ.ق. ص ۲۷؛ و تَرْجَمَه و شَرْحِ دِيوانِ دِعْبِلِ خُرَاعِي (شاعِرِ بَر جَسْتَهٔ اَهلِ بَيْت)، تَأليف: ضياء حُسَيْنِ الأَعْلَمِي، تَرْجَمَه: دَكتر مُحَمَّد رضا هاشمِلو. و فاطمه شَكُورِي، ج: ۱، رَنَت: اِنْتِشاراتِ دانيشگاه و گِيلان، ۱۳۹۲ هـ.ش. ص ۶۹؛ و مَجْمَعُ المَصائبِ و المَنابِقِ (شَرْحِ فَصِيْدَة فَرْدَق و فَصِيْدَة عَزاءِ تائِبَة دِعْبِلِ خُرَاعِي، شاعِرانِ اَهلِ بَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَام)، سَيِّد مَهدي مَرعَسِي نَجْفِي، ج: ۱، قُم: اِنْتِشاراتِ تَوَلِي، ۱۳۸۷ هـ.ش. ص ۷۹؛ و از نَجوايِ اَندوه ... (تَرْجَمَه و شَرْحِي بَر تائِبَة دِعْبِلِ خُرَاعِي)، دَكتر سَيِّد مَرْتَضِي مَوْسَوِي گرمارودي، ج: ۱، مَشْهَد: بُنيادِ پِژوهشهايِ اِسْلامِي اَسْتانِ قُدسِ رَضَوِي، ج: ۶، ۱۳۸۸ هـ.ش. ص ۴؛ و دِعْبِلِ خُرَاعِي (گندوكاوي دَر حَيات و اَنديشهٔ سِياسِي)، عَلِي رضا ميرزا مُحَمَّد، ج: ۱، تهرآن: پِژوهشگاهِ عُلومِ اِنْساني و مَطالعاتِ فَرْهَنگِي، ۱۳۸۸ هـ.ش. ص ۹۳؛ و دِعْبِلِ خُرَاعِي: شاعِرِ دَر بَر دوش، مُصْطَفِي قَلِي زاده، تَهْمِيه: پِژوهشگاهِ باقرالْعُلومِ عَلَيْهِ السَّلَام، ج: ۲، قُم: مَرَكزِ اِنْتِشاراتِ دَفْتَرِ تَبْلِيغاتِ اِسْلامِي حوزَهٔ عِلْمِيَّةٔ قُم، ۱۳۸۰ هـ.ش. ص ۶۳؛ و قُرأَتِ عَرَبِي (۴ رِشْتَهٔ) زَبان و اَدبِياتِ فارسي)، دَكتر سَيِّد عَلِي اكْبَرِ ميرحُسَيْنِي، ج: ۴، تهرآن: دانيشگاهِ نِيامِ نور، ۱۳۹۲ هـ.ش. ص ۵۵.

انسان پاک / شَخْصِيَّةٔ پاکیزه جان) مدفون در بغداد، همانا حضرت امام کاظم (موسی بن جعفر). صَلَواتُ اللَّهِ وِ سَلَامُهُ عَلَیْهِ. است که در گورستان قُرَیش ( / مقابر قُرَیش) در بغداد آن روز به خاک سپارده شدند؛ لیک بَعْضِ طابِعانِ دیوانِ دَعْبِلِ در فِهْمِ مُرادِ سَرانیده به خَطِ زفته و در توضیح این بیت مرقوم داشته اند: «الملقب بالنفس الزکیة هو محمد بن عبدالله بن الحسن» (دیوان دَعْبِلِ بن عَلِیِّ الخُزاعی، شَرَحَه: حَسَنِ حَمَد، ط: ۱، بیروت: دار الکتب العربیة، ۱۴۱۴ هـ.ق.، ص ۴۲، هامش)؛ یا: «النفس الزکیة: محمد بن عبدالله الحسن [كذا!]]» (شعر دَعْبِلِ بن عَلِیِّ الخُزاعی، صنعة: الدكتور عبد الکریم الأستر، ط: ۲، دمشق: مجمع اللغة العربیة بدمشق، ۱۴۰۳ هـ.ق.، ص ۸۱، هامش).

همچنین در بعضی در سنامه های مشهور آدب عرب که نصاری لبنان پرداخته اند، همین خطا رخ نموده است و در مقام ایضاح سُخَنِ دَعْبِلِ نوشته اند: «النفس الزکیة: لقب محمد بن عبدالله بن الحسن» (المجانی الحدیثة عن مجانی الأب شیخو، جَدِّهَا اختیارًا و دَرْسًا و شَرْحًا و تَبْوِیًا لَجَنَّةٔ مِنَ الْأَساتِذَةِ بِإِدارة: فُؤاد افرام البُستانی، ج ۳، ط: ۳، بیروت: دار المشرق، ۱۹۶۸ م.، ص ۶۸، هامش). بعضی باز پردازندگان و گزارندگان این در سنامه ها در ایران نیز همین خطا را مکرر کرده اند (نگر: گزیده مثنوی نظم از مجانی الحدیثة. دوره عباسی، دکتر سید حمید طبیبیان، ج: ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۰ ه.ش.، ص ۳۶؛ و: ترجمه مثنوی نظم و نثر المجانی الحدیثة. همراه با شرح برخی نکته های لغوی [و] بلاغی و صرفی و نحوی، سید محمد موسوی بفرویی، ج ۲، چ: ۲، سمنان: انتشارات دانشگاه سمنان، ۱۳۹۴ ه.ش.، ص ۱۲۹).

گویا تعبیر «نفس زکیة»، تداعی لغزش انگیزی را باعث آمده است و از اذهان این گزارندگان راهزنی کرده و یکسره آنان را به یاد مُحَمَّد بنِ عَبْدِ اللَّهِ بنِ الْحَسَنِ بنِ عَلِیِّ بنِ أَبِي طَالِبِ مُلقَّبِ به «التَّنْصُ الزَّکِیَّة» انداخته؛ در حالی که در این بیت، مُراد از «نفس زکیة»، او نیست. این گزارندگان، دیگر حتی تَوَجُّه نکرده اند که گورجای آن مُحَمَّد بنِ عَبْدِ اللَّهِ بنِ الْحَسَنِ مُلقَّبِ به «التَّنْصُ الزَّکِیَّة»، در بغداد و حتی عراق. نبوده است تا دَعْبِلِ یا سَرانیده ای جز دَعْبِلِ بخواهد از وی به چنان عبارتی یاد آرد.

مُحَمَّد بنِ عَبْدِ اللَّهِ بنِ الْحَسَنِ مُلقَّبِ به «التَّنْصُ الزَّکِیَّة»، به سال ۱۴۵ هـ.ق. در مدینه النبی، در ناحیه موسوم به «أحجار الریت» که از نواحی مدینه بوده است، کشته شده<sup>۷</sup> و از همین رو، گاه، «قَتیلُ أَحْجَارِ الرِیْتِ» هم خوانده شده است.<sup>۸</sup> پیگردش را نیز در همان شهر مُقدَّس به خاک سپاردند و خاکجای وی در مدینه، معروف و از مزارات شناخته شده بوده است. این مکان تا همین روزگار ما نیز، بزعم سعی

۶. گورستان قریش ( / مقابر قُرَیش) که در آن روزگاران بخشی از بغداد بود، امروز به حرمت مَرَقَدِ مُطَهَّرِ امامِ کاظم و امامِ جواد عَلَیْهِمَا السَّلَام، «کاظمیه» یا «کاظمین» خوانده می شود و شهری جداگانه به حساب می آید.

۷. نگر: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، العلامة المولى مُحَمَّد باقر المجلسی، ط: ۲، بیروت: مؤنسة الوفاء، ۱۴۰۳ هـ.ق.، ۴۶ / ۲۶۹، و ۴۷ / ۱۳۱.

۸. نمونه را، نگر: تاج العروس من جواهر القاموس، مُحَبُّ الدِّینِ أَبُو الْأَعْبِضِ السَّیِّدِ مُحَمَّدِ مُرْتَضَى الْحُسَیْنِیِّ الْوَاسِطِیِّ الرَّبِیدِیِّ الْحَنَفِیِّ، دراسة و تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ هـ.ق.، ۶ / ۲۴۸.

وَهَابِيَانِ دَر هَدْمِ مَزَارَاتِ وَإِمْحَاءِ عَيْنٍ وَأَثْرِ قُبُورٍ، شناخته شده است و از یادها تَرَفْتِه.

أستاذ رسول جعفریان، دَر سَفَرِنَامَه عُمره ۱۳۹۰ هـ.ش.، یک جا دَر گزارشِ مدینه گردی های خویش نوشته اند:

«... در آغاز شارع سلطانه که اکنون پل زیرگذر از آنجا درمی آید، درست در آغاز شارع، سمت راست، دو هتل به نام [های] دارالسعادة و لؤلؤة العاصمه هست که میان آنها یک فضای خالی است و یک نخل پلاستیگی [کذا] و چهارچوبی در اطراف خودنمایی می کند. اینجا قبرنفس زکیه است. سالهاست صورت قبر را برداشته اند اما اجازه [ی] ساختمان هم روی آن نداده اند...»

( مقالات و رسالات تاریخی، ج ۱: بیست و هفت مقاله و رساله تاریخی، رسول جعفریان، ج ۱، تهران: نشر علم، ۱۳۹۲ هـ.ش.، ص ۳۱۶).

پیش از ویرانگری های وهابیان و درازدستی های شرم آور بدویانه ای که به مآثر و آثار اسلامی کردند. و می کنند، این مدفن هم فُبه ای داشته است که وصف آن در بعضی نوشتارهای سابقان مسطور افتاده (نگر: الحقیقة و المَجاز فی الرحلة الی بلاد الشام و المِصر و الحِجاز، عبدالغنی بن اسماعیل التائبسی، تقدیم و اعداد: د. أحمد عبدالمجید هریدی، الهيئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۸۶ م.، ص ۴۱۵، و: میقات الحج، العدد ۴۴، مُحَرَّم الحرام ۱۴۳۷ هـ.ق.، ص ۲۳۱ / از: «الأماكن المقدسة فی المدینة المنورة (۱) / مقتطفات من رحلة الحج لأبی القاسم القندهاری»، تحقیق: أحمد خامه یار و این قندهاری ماتین، پیدا و پنهان بیانات نائلسی را رونویس می کند!.)

البته، به قولی هم، پیکر مُحَمَّد بن عبدالله بن الحسن مُلقب به «النفس الزکیة» را در بقیع به خاک سپارده بوده اند (نگر: مقاتل الظالمین، أبو الفرج الأصفهانی، شرح و تحقیق: السید أحمد الصقر، الفاهرة: دار احياء الكتب العربیة، ۱۳۶۸ هـ.ق.، ص ۲۷۵؛ و: تاریخ الأمم و الملوك، أبو جعفر مُحَمَّد بن جریر الطبری، راجعه و صححه و ضبطه: نخبة من العلماء الأجلاء. قوبلت هذه الطبعة علی النسخة المطبوعة بمطبعة "بریل" بمدينة لیدن فی سنة ۱۸۷۹ م.، بیروت: منشورات مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۲۲۲ / ۶).

به هر روی، گورجای «النفس الزکیة» ی حسنی، دَر مدینه بوده است، نه دَر بغداد؛ و آن مرفقِ بغدادی که دِعْبِل خُزاعی از آن نشانی می دهد، از آن وی نیست و بیهوده نباید «نفس زکیة» را در تائیه دِعْبِل با «النفس الزکیة» ی حسنی برابر گرفت.

بگذریم و ناگفته نگذاریم که:

یکی از معاصران، دَر بازنویسی ترجمه علامه شیخ الإسلام مولانا مُحَمَّد باقر مجلسی. رَوَّحَ اللهُ رُوحَهُ

العزیز. از همین بیتِ دَعْبِل، نوشته است: «و مزار نفس زکیته که در بغداد است...» (قصیده تائیه دَعْبِلِ خُزاعی، نگارش و ترجمه: عزیزالله حاجی مشهدی، ج: ۱، تهران: انتشارات نبأ، ۱۳۹۷ ه.ش.، ص ۵۲)؛ حال آن که اصل عبارت خود علامه مُحَمَّد باقرِ مجلسی. قَدَسَ اللهُ بِرَهْ. عَلَی الظَّاهِرِ از این قرار است: «و قبری که در بغداد است برای نفس پاکیزه‌ای»؛ لیک چون غالبِ رونویسگرانِ قدیم، "ای" را در کلمه‌ای مانند «پاکیزه‌ای» به ریخت «ء» می‌نوشتند یا از بُن نمی‌نوشتند، بعضی طابعان شرح مجلسی، بی توجه کافی به سیاق و سُنَن و نوع متابعتِ دستوری ترجمانان آن روزگار از نصّ عربی، به جای «نفس پاکیزه‌ای»، ضبط کرده‌اند: «نفس پاکیزه» (شرح تائیه دَعْبِلِ خُزاعی، علامه مُحَمَّد باقرِ مجلسی، به تصحیح: عَلَی مُحَمَّد، ج: ۱، تهران: بی‌نا، ۱۳۵۹ ه.ش.، ص ۵۵؛ و شرح و ترجمه قصیده تائیه دَعْبِل، علامه مُحَمَّد باقرِ مجلسی، تصحیح [و تحقیق و تعلیق: مُحَمَّد لطف زاده، ج: ۱، قم: دارالمجتبی، ۱۳۹۵ ه.ش.، ص ۱۵۳)؛ باز نویس هم در دستکاری بیکباره سنگ تمام گذاشته است!

## اگر شبها همه قدر بودی ...

دوستی مفضال از اهل کلمه بر این گفته سعدی در باب هشتم گلستان که می‌فرماید: «اگر شبها همه قدر بودی، شب قدر بی قدر بودی!»<sup>۹</sup>، عیب کرد و گفت: جدا از آن که باب هشتم گلستان، در آرزیش ادبی و حتی از حیث اثرگذاری اخلاقی به پای ابواب پیشین نمی‌رسد، این "حکمت"، خود، چندان قدری ندارد!

مَنْ الْبَتَّةَ مُتَوَجِّهٍ تَفَاوُتِ سَاخْتَارِ وَ سَامَانِ بَابِ هَشْتَمِ گُلِسْتَانِ بَا دِیْگَرِ بَابِهَائِیِ اَنْ کِتَابِ مُسْتَطَابِ هَسْتَمِ؛ لیک لُومًا نه قدر ادبی آن را پست می‌دانم و نه تأثیر اخلاقی آن را ناچیز. از قضا بعضی مشهورترین و زبانزدترین و فرهنگ آفرین‌ترین سُخَنانِ سعدی، از همین بابِ هشتمِ گلستان برخاسته و در میان فارسی‌زبانان پذیرفتگی و روائی یافته است... هرکه خواهد خود بنگرد... باری، درباره این حکمت شیخ نیز از در ناهمرايي با آن دوست عزیز در آمدم و گفتم:

این حکمت سعدی، نمونه‌ای است نمایان از واقع‌بینی او درباره آدمی و نموداری از صواب‌اندیشی و باریک‌نگری شیخ شیراز درباره ظرفیت‌های ما آدمیان. نکاتی چونان این نکته قریب به بدهت که

۹. گلدشتگان، در مقام ترجمه، به مقولانی دستوری از قبیل تعریف و تکریم کلمات توجه بسیار. و گاه: افراطی! داشتند؛ و علی‌آی حال، به اندازه بعضی ما امروزان اِهمال نمی‌کردند.

نمی‌دانم چگونه است که نمونه را یکی از هم‌روزگاران ما در ترجمه همین فقره «نفس زکیته» در سروده دَعْبِل، نوشته است: «آن مرد پاک‌نهاد» (فیض روح القدس. گزیده‌ای از میراث شیعی ادبیات عرب، تحقیق و ترجمه: مهدی امین فروغی، ج: ۱، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۴ ه.ش.، ص ۱۱۱)؛ آنسان که گویی آداب تعریف در این باره سُخَن دیده باشند!

۱۰. کُنایات سعدی، به اهتمام: مُحَمَّد عَلَی فروغی [با همکاری: حبیب یغمائی]، [بازچاپ زیر نظر: بهاء الدین خورشاهی]، ج: ۱۵، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۹ ه.ش.، ص ۱۷۹.



"حتی بسیاری آب که مایه حیات و سرمایه زندگی است، ای بسا خفگی آور باشد"، ذقائِقِ حیاتی و مُهمّی هستند که بسیار کسان از آنها غافلند و در مقامِ عَمَلِ نابوده‌شان می‌نگارند. «اگر شبها همه قدر بودی، شب قدر بی قدر بودی!»، چیزی است فراتر از یک بازی زبانی ساده با لفظ "قدر". بیان هنرمندانه و ذهن‌آویز این حقیقتِ سرنوشت‌ساز است که صرف خوبی چیزی، اِکثارِ آن را زوایای دازد و ای بسا که اِکثارِ معانیِ آرجمند، از آرج آنها بکاهد و قدرشان را از جلوه بیاندازد.

اگر همین حکمتِ کوتاه و دلخواه سعّدی خوب ادراک شده بود، نمونه را، شاهد این همه ماتم‌گستری به نام دین و دَهه‌سازی‌های آیینی و ... در جامعه خودمان نبودیم.

نگاهی به اطرافمان کافی است تا بروشنی ببینیم دیگر مناسبت‌های مذهبی، از غایتِ کثرت، جلوه‌مُتَمایز و نمودِ چشمگیرِ پیشین را نداشتند و لختی "عادی" و هرروزینه شده‌اند.

پیش از این، تفاوتِ نمایانِ مناسبت‌های آیینی مهمّی چون عاشورا و دَهه مُحرّم یا بیست و یکم ماهِ رَمضان با دیگر روزهای سال به چشم می‌آمد؛ ولی به همتِ کسانی که از برای سیاهپوشی و روضه‌خوانی و سوگواری آیینی مرزی و اندازه‌ای نمی‌شناسند و از آن واقع‌بینی سعّدی وار بهره‌ای نداشتند، آن تفاوتِ نمایان رنگ باخته است.

بسیاری از امور آیینی، از برای ما به "عادات" روزمره بدل شده است؛ و این خوب نیست. با این اوضاع، به تعبیر طنزآمیزی از مُعاصران، «آن احساسِ ایمانی در ما نیست» و «مصرفِ بسیار بالای مذهب در ایران، ما را در مُقابلِ خداوند واکسینه کرده است!».

این معانی و این که ما از یک سوئ سرپایِ ظرفیّتها و مناسبت‌های مذهبی را محکوم و مغلوبِ غُضَبِ سوگواری کرده‌ایم و از سوی دیگر در آنچه "إقامه شعائر" نامیده می‌شود اِفراط می‌کنیم، شرح و توضیحِ مَبسوطی دارد که جای واگویه‌کردنش اینجا نیست. دیگران هم گاه و بیگاه درباره‌اش چیزهایی گفته‌اند.<sup>۱۱</sup>

باری، آنچه به عرض رسید، تنها یک نمونه بود. اگر در مقامِ اِحصا برآییم، نمونه‌ها بسیار است.

اگر به احوال خویش نیک بنگریم در خواهیم یافت که سعّدی حق داشت بگوید: «اگر شبها همه قدر بودی، شب قدر بی قدر بودی!» و باز بگوید:

«گرسنگ همه لعلِ بدخشان بودی / پس قیمتِ لعل و سنگ یکسان بودی»<sup>۱۲</sup>

۱۱. سفر به خانه آزاد شده، سید ابراهیم نبوی، ج: ۲، تهران: جامعه ایرانیان، ۱۳۷۹ هـ.ش، ص: ۴۱.

۱۲. نمونه را، نگر: همان، ص: ۴۰ و ۴۱ و ۱۱۳ و ۱۱۵.

۱۳. کُلیات سعّدی، همان چاپ، همان ص.

## به زیورها بیارایند وَ قتی خوئرویان را

چندی پیش یکی از مجریان و بازیگران بنام کسور، این بیت سعدی را دوبار در برنامه ای نمایش خواند:

به زیورها بیارایند وَ قتی خوئرویان را      توسیمین تن چنان خوبی که زیورها بیارایی

و هربار بیت را با آهنگی و تأکیدی خواند که نشان می داد «وَ قتی» را به معنای «هنگامی که» گرفته است و شعر سعدی را اینگونه فهم می کند:

"وَ قتی که / در آن هنگام که خوئرویان را به زیورها بیارایند، توسیمین تن چنان خوبی که زیورها را می آرایی".

خوانش او از برآیم غریب بود... پُرس و جویم نشان داد که بعضی دیگر از دانش آموختگان دوستدار ادبیات فارسی نیز این شعر سعدی را همین طور می خوانند که او خواند و همین گونه فهم می کنند که او کرد.

من هماره «وَ قتی» را، در این بیت، به معنای «گاه»، وقت باشد که "گرفته بودم". به پاره ای از شروح درنگریستم. خوانش مرا تأیید می کردند.

«به زیورها بیارایند وَ قتی خوئرویان را»، بنا بر روشنداشت گزارندگان غزلهای سعدی، یعنی: «گاهی برای آن که زیبارویی زیبارویان را دوچندان کنند، آنان را با زینت و جواهرات می آرایند» (غزلیات سعدی، برآساس چاپهای شادروانان مُحَمَّد عَلی فروغی [و] حبیب یغمایی، مقابله، اعرابگذاری، تصحیح، توضیح واژه ها و اصطلاحات، معنای ابیات و ترجمه شعرهای عربی: کاظم برگ نیسی، ویراست ۲، چ: ۱، تهران: شرکت انتشاراتی فکرروز، ۱۳۸۶ ه.ش.، ۲ / ۶۹۴)؛ «گاهی نیکو رویان را برای افزایش زیبایی به زینت آرایش می دهند» (دیوان غزلیات استاد سُخَن سعدی شیرازی، با معنی واژه ها و شرح ابیات و ذکر وزن و بحر غزلهای و برخی نکته های دستوری و ادبی و أمثال و حکم به کوشش: دکتر [سید] خلیل خطیب رهبر، چ: ۱۰، تهران: انتشارات مهتاب، بی تا، ۲ / ۷۳۴)؛ «گاهی زیبارویان را برای جلوه گری بیشتر با زینت و جواهرات می آرایند» (شرح غزلیات سعدی، فرح نیازکار، چ: ۱، تهران: انتشارات هرمس. با همکاری: مرکز سعدی شناسی، ۱۳۹۰ ه.ش.، ص ۱۱۲۶).

«وَ قتی» هم، در اینجا، یعنی: «گاهی» (غزلیات شیخ شیراز سعدی، مقدمه و شرح: بهاء الدین اسکندری، چ: ۶، تهران: مؤسسه انتشارات قدیانی، ۱۳۸۶ ه.ش.، ص ۵۸۴).<sup>۱۴</sup>

۱۴. زنده یاد نورالله ایردیزبست، «وَ قتی» را «یک زمان» معنی کرده است. نگر: غزلهای سعدی، به کوشش: نورالله ایردیزبست، چ: ۲، تهران: دانش، چ: ۲، ۱۳۶۹ ه.ش.، ص ۴۳۱.

باری، به نظر می‌رسد آن خوانش کذائی مُجری و بازیگرِ نامی و کسانی که بیّتِ سعّدی را چونان وی می‌خوانند، بیشترِک بر پایهٔ ذهن و زبانی مألوف به آسالیبِ فارسیِ امروز و بیگانه با لسانِ قُدا شُکل گرفته باشد تا ذائقهٔ زبانی و ادبیِ شیخ شیراز و هم‌روزگارانِش.

## مُراد از نزولِ قرآن ...

در جُمع شماری از اهلِ فضل و اربابِ قلم، این گفتهٔ شیخ سعّدی در بابِ هشتمِ گِلستانِ مجالِ طرح یافت که می‌فرماید:

«مُراد از نزولِ قرآن، تَخصیلِ سیرتِ خوبست، نه ترتیلِ سورتِ مکتوب.»<sup>۱۵</sup>

برفوریکی از اهلِ کلمه بساطِ اِعتراضِ افگند که:

دوگانه‌سازیِ نادُرستی است: هردو مُراد اند و بیش از آن دو!

خِطابِش با مَنْ بود و عِتَابِش نه سزایِ این سُخن. بناچار مَنْ بنده نیز به گفتنِ درآمدم که:

مَنْظورِ سعّدی، در اینجا، تأکید است بر مُرادِ اصلی و مَقْصودِ اَهمّ و مَقْصِدِ اَعْلَى؛ نه نَفیِ مُطْلَقِ وَجْهِ دیگر؛ ... و نظیرِ چُنین تعبیرها از برایِ بیانِ چُنان مَقْصودها در زبانِ فارسی و نیز عَرَبی، فراوان است. ... در حدیثِ شریفِ عَلَوی می‌خوانیم: «لَا خَيْرَ فِي قِرَاءَةِ لَيْسَ فِيهَا تَدْبِيرٌ»<sup>۱۶</sup>. پیداست که مَقْصود، هَرآینه تأکید است بر اَهمّیَّتِ فوقِ العادَةِ "تَدْبِيرٌ" در هَنگامِ قِرَاءَتِ قرآن؛ نه این که از قِرَاءَتِ عاری از تَدْبِير، برآستی هیچ خیر و فائِدتی حاصلِ نَشود، و اَلْعِبَادُ بِاللّهِ. روخوانیِ صِرْفِ کلامِ الله، به اِصْطِلَاحِ عامّه: "گشک" باشد!

فاضلِ مُعْتَرِضِ سُخْنَم را پَسَنَدید و بساطِ عِتَاب و خِطابِ پیشین را به بازویِ وفاق و تَحْسینِ دَرَنُورید. «وَقْتِ وِلَادَتِ»

اُستادِ زنده‌یادِ مُجْتَبِیِ مینوی: تَعَمَّدَهُ اللهُ تَعَالَى بِعُفْرَانِهِ. در مَقَالَتی زیرِ عنوانِ فِرْدوسی ساختگی و جُنُونِ اِصْلَاحِ اَشْعَارِ قُدا، آنجا که در بابِ رَغَبَتِ بَعْضِ مُتَأَخَّرانِ به حَک و اِصْلَاحِ كُفْتارِ مُتَقَدِّمانِ

بَعْضِ سُزَاح، بگلی «وقتی» را از نظر انداخته‌اند! ... سنج: شرح عَزَلْهائِ سعّدی. همراه با مُقَدِّمه، تَلْفِظِ واژه‌های دُشوار، دُرُست‌خوانی و زیباشناسیِ بیتهما، به کوششِ: دکتَر مُحَمَّد رِضا بَرزگرِ خالقی. و. دکتَر تَوْرَجِ عَقْدابی، ج: ۱، تِهْران: اِنْتِشاراتِ زَوّار، ۱۳۸۶ هـ. ش. ۰، ۱۳۱۶ / ۲.

۱۵. کُلّیّاتِ سعّدی، به اهِتِمام: مُحَمَّد عَلی فُرُوعی [با هَم‌کاری: حَبیبِ یُعْمانی]، [باز چاپِ زیرِ نَظَر: نِهاة الدّین خُوشنَاهی]، ج: ۱۵، تِهْران: مَوْسَسَسَةُ اِنْتِشاراتِ اَمیرِکبیر، ۱۳۸۹ هـ. ش.، ص ۱۸۶.

۱۶. الاصول مِنَ الكافي، ثِقَّةُ اِسلامِ اَبُو جَعْفَرِ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبِ بْنِ اِسْحاقِ الكُلَيْنِيِّ الرّازي، صَحْحَهُ وَ عَلَّقَ عَلَيْهِ: عَلِيُّ اَكْبَرِ الغَفّاري، ط: ۴، طِهْران: دار الکتبِ اِسلامیَّة، ۱۳۶۵ هـ. ش. ۱۰ / ۳۶.

سُخَن می راند، از جُمَله می گوید:

«... مَرَحوم مُحَمَّد ضیاء هَشترودی دو مقاله دارد تَحْتِ عنوانِ أَلْفاظ و معانی ... که در آنها جَمَعاً نوزده موردِ أشعارِ شُعْرایِ قَدیم ... و عباراتِ مَشهور را گرفته و تَغییر داده و گفته است: أصل آنها به صورتی که به دَسْت ما رسیده است، غَلَط است. مِنْ جُمَله ... در شِعْرِ سَعْدی: زَنانِ باردار ای مرد هشیار / اگر وقتِ ولادت مار زایند، "وقتِ ولادت" را بَدَل کرده است به "هنگامِ زادَن" تا فارسی خالص باشد! ...»

(مینوی و شاهنامه. مجموعه مقالات به مناسبتِ سوئمن جشنِ طوس. ج: ۱، تهران: بُنیادِ شاهنامه فردوسی، ۱۳۵۶ هـ.ش.، ص ۸۶).

می نویسم:

با خواندن آنچه استادِ مینوی نوشته اند، از خود پرسیدم: آیا برآستی هَشترودی مَرَحوم مذکور برای خالص کردنِ گفتارِ سَعْدی چنین تَصْرِفِی را پیش نهاده بوده و "وقتِ ولادت" را به "هنگامِ زادَن" بدل کرده است؟! ... تبدیلِ عجیب و پیشنهادِ غریبی است. ... بویژه از آن روی که با خالص کردن و سرگردانی این بیت، هنوز صدها بیت و سَطْرِ "ناخالص" دیگر در گُلستانِ شیخ برجای می بوده است!

أصلِ مقاله آن مردِ فاضل را جُستم و به محلِّ بحثِ رُجوعِ کَرْدَم و مَطَلَب را چُنین یافتم:  
«مرا دوستی بود خُراسانی، فاضل و أَهْلِ ذوق. گاهی در أشعارِ قَدما تَتَبُعَاتی کرده نظرِ تاتی در میان می آورد که أَغَلَبَ هَم مَنطقی بود. از جُمَله روزی به مَن گُفت که: ای فلان! آیا در گُلستانِ مُتَوَجِّه این دو بیت شده ای؟»

زَنانِ باردار ای مردِ هشیار! اگر وقتِ ولادت مار زایند

از آن بهتر بنزدیکِ خِرَدَمَند که فرزندانِ ناهموار زایند

پرسیدم: مقصود چیست؟ گُفت: تمامِ أَلْفاظِ این دو بیت جز تَرکیبِ "وقتِ ولادت" همه فارسی خالص و بسیار شیواست. اگر مَن به جای سَعْدی بودم، این دو لَفْظ را با تَرکیبِ "هنگامِ زادَن" تبدیل می کَرْدَم. علاوه بر این که همه أَلْفاظِ فارسی صاف می شُد، مَزِیَّتی هَم بر شعری می افزود، یعنی دو لَفْظِ "زادَن" و "زایند" اِشْتِفاق پیدا می کرد که یک صَنعَتِ بدیعی است. گُفتم: از نظرِ ادبی حق با شَماست ولی از نظرِ طَبیعی حق با سَعْدی است زیرا سَعْدی در موقعِ گُفتنِ شِعْر به نَظَرِ شَما بر خورد نکرده است و به هَمان تَرأوشِ طَبیعی شِعرا سُروده و مُسَلَّمًا اگر مجالِ در دَسْت می کرد و در تَرْتِین<sup>۱۷</sup> گُفته های زیبای خویش بیشتر می اندیشید، یَقینًا شَما مجالِ چُنین ایرادی را پیدا نمی کردید. (مَجَلَّة دَانِش، اسفند ۱۳۲۹ هـ.ش.، ش ۱۶، ص ۲۳۱).

آنچه هشترودی مرحوم نوشته است، این بود، و انگیزه آن پیشنهاد، چیزی که گذشت؛ لیک من حدس می‌زنم. و البته فقط حدس می‌زنم. که انگیزه اصلی و محرک بنیادین این تصرّف و اقتراح آن دوست خراسانی و در واقع آنچه ناقد مُدوّق ما در میان صدها واژه و تعبیر عربی رنگارنگ در سُخنان سعّدی به همین «وقت و ولادت» حسّاس کرده است، چیز دیگری بوده که از نهانخانه ضمیرش بر ذهن و زبان او کارگرفته لیک بدان تصریحی ترفته است. به دیگر سخن، ای بسا رویایی با ناهمواری دیگری طبع فاضل خراسانی را از تعبیر «وقت و ولادت» زمانیده و آنگاه به توجیهاات و استحضانات دیگر سوق داده باشد. مظنون داعی آن است که نحوه استعمال واژه «ولادت» مایه این تشویش بوده است؛ چه، واژه آشنای «ولادت» که پیشینه قدما و متأخران آن را به معنای «زاده شدن» («زادن» لازم) به کار می‌برند، در این بیت گُستان سعّدی، به معنای «زاییدن و وضع حمل» («زادن» مُتعدّی) به کار رفته است. ... گمانم همین کاربرد که بر طبع سهل جوی و آسان پسند بعضی مخاطبان گران آمده است و می‌آید، دست تصرّف را از آستین دوست خراسانی زنده نام هشترودی بدر آورده و چنین تبدیل و پیشینهادی را مجال طرح داده است!

واژه «ولادت» به معنای «زاییدن و وضع حمل» («زادن» مُتعدّی). بدین گونه که در بیت گُستان می‌بینیم، در زبان فارسی تداول بسیار ندارد؛ آنسان که در فرهنگ فارسی دکتر محمد معین و فرهنگ بُزرگ سخن که این معنی را آورده‌اند نیز، تنها گواهی که از برای این کاربرد به دست داده شده است، همین بیت افضح المتکلمین سعّدی شیرازی است (نگر: فرهنگ فارسی، دکتر محمد معین، چ: ۹، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵ ه.ش.، ۴ / ۵۰۵۳؛ و: فرهنگ بُزرگ سخن، به سرپرستی: دکتر حسن انوری، چ: ۱، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۱ ه.ش.، ۸ / ۸۲۷۹).

غرابت زدایی، یکی از تمایلات ذهنی غالب ما، و یکی از عادات ناخوش کسانی است که به دلخواه خویش در نگارشهای پیشینیان دخل و تصرّف می‌کنند... پس ناپیوسیده نیست که بدین ترتیب و با غرابت استعمال واژه «ولادت» در معنای «زاییدن و وضع حمل»، «وقت و ولادت»، بشود: «هنگام زادن»!

باری، در همین موضع «وقت و ولادت» که دوست خراسانی زنده نام هشترودی در آن دست تصرّف گشاده بوده است و باب تجدید نظر گشوده، در بعضی نسخ گُستان سعّدی، دگرسانی قابل تأملی هست که از قضا در شرح نسخه بدلها<sup>۱</sup> چاپ آنوشه یاد استاد دکتر غلامحسین یوسفی هم مذکور نیفتاده است (سُنج: گُستان سعّدی، توضیح و توضیح: دکتر غلامحسین یوسفی، چ: ۱۰، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۹۱ ه.ش.، ص ۱۵۸ و ۶۷۵)؛ و آن دگرسانی، همانا نویسنش «تحمّل» است به جای «ولادت»؛ یعنی: به جای «اگر وقت و ولادت مار زایند»، آمده است: «اگر وقت تحمل مار زایند».

این ضبط غریب، در گُستان ویراسته شادروان میرزا عبدالعظیم خان قریب گرکانی آمده است (نگر:

کتاب گُلستان فی التوادِرِ وَ الْأَمْثَالِ وَ الشَّعْرِ وَ الْحِکَايَاتِ، أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُشَرَّفِ بْنِ مُصْلِحِ السَّعْدِيِّ الْفَارَسِيِّ، به اِهْتِمَام وَ تَصْحِيحِ وَ حَوَاشِي: میرزا عَبْدِ الْعَظِيمِ خَانِ گِرْگانی، طَهْران: مَطْبَعَةُ مَجْلِسِ، ۱۳۱۰ هـ.ش.، ص ۱۷۱؛ وَ: كِتَابِ گُلستان، سَعْدِي شیرازی، مُقَدِّمَهُ وَ تَصْحِيحِ وَ حَوَاشِي: میرزا عَبْدِ الْعَظِيمِ خَانِ گِرْگانی<sup>۱۸</sup>، به کوشش: نَقِي أَفْشَارِي، قَزْوین: اِنْتِشَارَاتِ حَدِيثِ اِمْرُوز، ۱۳۸۷ هـ.ش.، ص ۲۲۸)؛ که به نوبه خود نُسخه چندان غَرِيب و دور از تداوُلِي هَم نیست.

مَنْ بِنْدَهُ دَر مَقَامِ فَحْصِ مَنَابِعِ مَوْجُودِ اِسْتِثْصَايِ تَام نَكْرَدَه ام ولى دَر شُمَارِ مُعْتَنَابِيهِ اَز نُسخِ كُهِنِ گُلستان و چاپهاي سَنَگِي و حُرُوفِي و سُروُحِ قَدِيمِ اَن كِتَابِ مُسْتَطَابِ كِه بَه هَمِين مُنَاسَبَتِ بَدَانِهَا قُرُونِگَرِيسْتَم، بَه هِيچ رُويِ صَبْطِ غَرِيبِ نُسخِ قَرِيبِ رَا نَدِيدَم. پَس هَرچِه هَسْت، اِين اِنْدازِه پِيداست كِه دَر بِيْتِ مَورِدِ بَحْثِ، صَبْطِ «تَحْمُلِ» بَه جايِ «وَلادَتِ» شُيُوعِ وَ رُوائِي نَدَاشْتَه اِسْت.

وانگهی، از بُنِ واژه «تَحْمُلِ» دَر اِينجا بَه چِه مَعْناسْت؟ ... شادروان ميرزا عَبْدِ الْعَظِيمِ خَانِ قَرِيبِ گِرْگانی كِه تَوضِيحِي نَداده اِسْت. ... اَن مَعْنايِ هَم كِه دَر بَعْضِ فَرَهَنگِها اَز بَرايِ «تَحْمُلِ» دِيدَه ام، پُرْمُنَاسَبَتِي بَا مَقامِ نَدازَد. ... اِحْتِمَالِ مِي تَوانِ داد كِه واژه «تَحْمُلِ» دَر اِينجا، بَه مَعْنايِ بَارِبَرِگِرْفَتَنِ و بَاردارِي و اِپَسْتَنِي تَلَقِي گَرْدِيدَه و بَه كَار رَفْتَه باشَد. دَر اِين صَورَتِ نيزالِبْتَه راجِحِ اَن مِي بُوَد كِه زَنانِ بَادارِ، "بَعْدِ اَز تَحْمُلِ" (وَ دَر وَاقِعِ، دَر پايانِ دَورِ «تَحْمُلِ» بَزايِنْد، نَه "وَ قَتِ تَحْمُلِ").

عَلَيِ اَيِّ حَالِ، بِاِحْتِمَالِ كَسِي كِه «تَحْمُلِ» رَا جايِگَزِينِ «وَلادَتِ» كَرْدَه اِسْت، بَا هَمَانِ «وَلادَتِ» بَه مَعْنايِ «زاييدَن و وَضْعِ حَمَلِ» («زادِن» مُتَعَدِي) مُشْكِلِ دَاشْتَه اِسْت و اِين وَجِهِ «وَلادَتِ» رَا بَه نَوعِي غَيْرِ قَابِلِ تَحْمُلِ اِنگاشْتَه؛ وَ اَللّهُ اَعْلَمُ.

جويبا جهانبخش

## نامه ای از یکی از سلاطین ایوبی به ابن طاووس حلی

مدتی قبل، تصویر نسخه ای زیبا با عنوان «مجموعه رسائل الملك الناصر» و با نام «الفوائد الجلیة فی الفرائد الناصریه» در میان تصاویر نسخه خطی ترکیه، از سوی دوست عزیز جناب استاد علی فاضلی بدست آمد. پس از تأمل، روشن شد این نسخه، با عنوان الفرائد الجلیة در سال ۱۹۹۲ در عراق به کوشش ناظم رشید منتشر شده است. آن لحظه متن چاپی دستیاب نبود، لذا نامهای از آن مجموعه را که خطاب به ابن طاووس (م ۶۶۴) عالم برجسته شیعه در زمان حمله مغول در حله و بغداد بود، بازنویسی کردم.

این مجموعه از نامه های ادبی در اصل از ملک ناصر داود بن عیسی ایوبی است که از او با عنوان «منقذ القدس» یاد شده است. ناصر داود در سال ۶۰۳ در دمشق بدنیا آمد، و زیر نظر پدرش که عالمی نحوی بود، الملک عیسی، پرورش یافت. فلسفه را از شیخ عبدالحمید خسروشاهی [شاگرد فخر رازی] و ادبیات را از ابن بصاقه، و حدیث را از موید بن محمد طوسی و... فرا گرفت. پس از مرگ پدرش عیسی در سال ۶۲۴، سلطنت دمشق در اختیار وی قرار گرفت، و از آن روی که اهل ادب بود، عالمان و ادیبان را گرد خویش فراهم آورد. فشارهای داخلی خاندان ایوبی، سبب شد دمشق را به عموهایش واگذار کرده و به «کرک» برود و حاکم آنجا شود، اما مزاحمت ها ادامه داشت. در گیرودار منازعاتش با عموها، در سال ۶۳۳ به بغداد آمد تا از خلیفه عباسی کمک بگیرد در ضمن اموالش را به امانت به او سپرد. ناصر داود، همزمان، اهل سیاست و علم بویژه فلسفه بود و در بغداد هم با عالمان نشست ها و مناظراتی داشت. اختلاف ایوبیان پس از مرگ صلاح الدین، بار دیگر صلیبیان را تحریک کرده، قدس را اشغال کردند و در این میان، ملک ناصر داود با تحریض مردم از نواحی مختلف، بار دیگر آنان را از قدس بیرون راند. این رخداد در سال ۶۳۷ بود. اختلاف ایوبیان بر سر قدرت، ادامه یافت و عمومی ملک ناصر داود، در سال ۶۴۴ بر اراضی وی در کرک حمله کرد که او قصیده ای هم در این باره سرود.

وی سه سال به زندان افتاد و سپس با میانجیگری مستعصم عباسی، آزاد شد. چندین سال پیش از آن، اموالش را به امانت نزد مستعصم گذاشته بود، و حالا که می خواست در سالهای پایان عمر با آسایش و بدور از سلطنت باشد، آن اموال به وی مسترد نشد. سفری به عراق آمد، و زمانی را هم در کربلا اقامت کرد، اما خلیفه عباسی، امانات او را تحویل نداد. سفری به حج رفت و با شرفای مکه و مدینه دیدار کرد و باز به عراق برگشت. دوباره قصیده ای برای مستعصم فرستاد و این بار اموال بسیار کمی را به وی بازگرداندند. این بار به منطقه طور سینا رفت و در جای دور افتاده ای اقامت کرد، و باز هم از دست امیران ایوبی و عمزادگان آسایش نیافت. سال ۶۵۶ هجری قمری شد و مغولان عراق را گرفتند. مستعصم در حین محاصره، از ایوبیان و از همین ملک ناصر داود کمک خواست. او به دمشق رفت و در صدد جمع آوری سپاه شد و همراه آنان به سمت عراق حرکت کرد که خبر مرگ مستعصم را شنید. داود به قریه البوضیاء نزدیک دمشق برگشت و همانجا در طاعون درگذشت و پای کوه قاسیون دفن شد.

این شرح حالی است که به اختصار از مقدمه نسبتاً مفصل الفرائد الجلیه آوردیم تا جایگاه این شاهزاده ایوبی و ارتباطش با شام و عراق روشن باشد. بدین شکل اهمیت نامه ها و مکاتبات او نیز روشن می شود. مصحح در ادامه از زندگی ادبی او سخن گفته که آن بسیار با ارزش و خواندنی است.

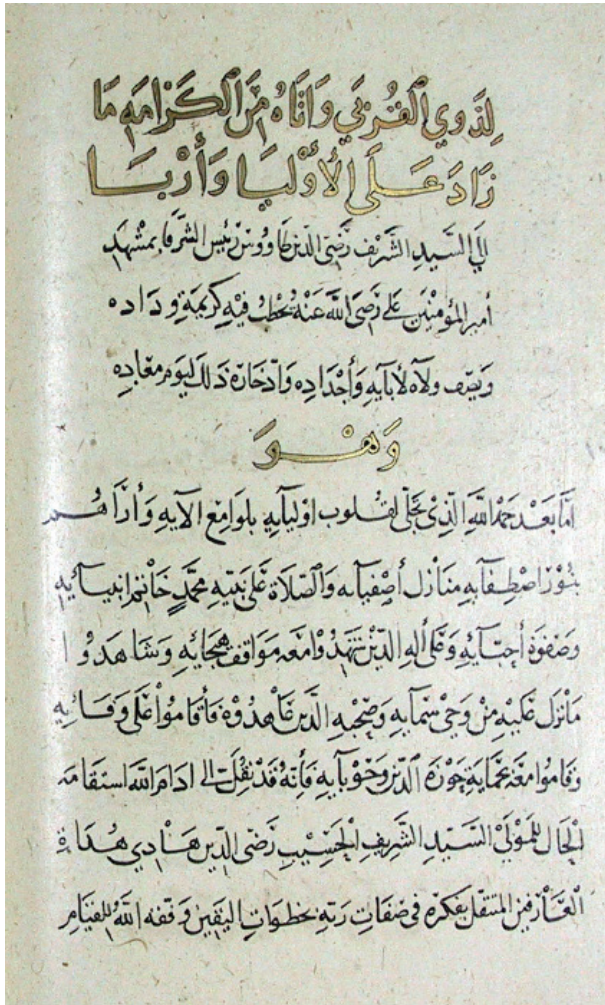
نامه این شاهزاده ایوبی به ابن طاوس، بسیار احترام آمیز است و از حیث نسب و علم و تقوا از او ستایش فراوان کرده است. در متن نامه، تاریخ یا اشاره ای که بشود تاریخ دقیقش را مشخص کرد، نیامده، اما به هر حال رفت و آمد او به عراق، باید سبب آشنایی او با نقیب طالبیان وقت عراق شده باشد. در متن نامه، از احمد بن هارون بن احمد نقری شاطبی (م ۶۶۹) یاد شده که در شرح حال او در العبرذهبی (۳۱/۵)، از حافظه عجیبش یاد شده و این که «کان زاهدا سلفیا معففا». از نام دقیق خود کتاب هم در متن نامه یاد شده است.

مجموعه رسائل حاضر، پس از مرگ وی توسط فرزندش الملک الامجد حسن (م ۶۷۰) فراهم آمده و این مطلب روی صفحات اول کتاب تصریح شده است:

«کتاب مجموعه رسائل الملک الناصر (صلاح الدین داود بن الملک ایوب)، قد جمعه ولده، لبلاغه نظمه و نثره فی امور السلطنة».

گردآورنده رسائل، حسن فرزند ناصر داود، ابتدا توضیحی در باره تدوین رسائل آورده و سپس دو مقدمه تحت عنوان دو فصل آورده است: «الفصل الاول فی ذکر نسبه» که در آن اقوال مختلف را آورده، و مقدمه دوم «الفصل الثانی من مآثره و کرم جلاله» که در باره مقامات پدر صحبت کرده است. سپس با تقسیم بندی نامه ها، شروع به ارائه رسائل او کرده است. نامه ها سیاسی و ادبی است و هر کدام ارزش تاریخی و ادبی ویژه خویش را دارد.





نامه به ابن طاوس در نسخه خطی (ایاصوفیا، ش ۴۸۲۳)، فریم ۵۳، ۵۴. نامه او به سید ابن طاوس آمده است که ذیلاملاحظه خواهید کرد. این نسخه در سال ۷۱۹ کتابت شده، و کاتب آن شادی بن محمد بن شادی بن داود بن عیسی بن ابی بکریوب است که آن را در روز نهم ذی حجه، روز عرفه سال یاد شده تمام کرده است. بدون شک این مجموعه ارزش آن را دارد که دوستانی که اهل تاریخ این دوره هستند، روی آن کار نکنند. علاقه مندان به ادب عربی هم می توانند بهره های زیادی از آن بگیرند و در باره اش بنویسند.

چنان که اشارت رفت، نامه را بر اساس نسخه بازنویسی کردم، پس از آن با جستجو معلوم شد نسخه چاپی آن یکی در مشهد و دیگری در گرگان هست که جناب آقای بنی کمالی زحمت کشید و آن را تصویر گرفته برایم فرستاد. طبعاً با آن هم مقابله کردم. نامه مورد نظر ما، در ص ۱۴۴ متن چاپی آمده است. متن انتقادی بر اساس دو نسخه، یکی همان نسخه ایاصوفیا و دیگری

نسخه موزه بریتانیا مقابله و تصحیح شده است، با این حال بنده، چند موردی که متفاوت بود، یا حدس من آن بود که اندک تفاوتی دارد را با تکرار و گذاشتن / معین کردم. به هر حال، نامه ای است از یک شخصیت سیاسی به عالم بزرگ شیعه ابن طاوس می تواند به عنوان یک سند برای مناسبات میان او این خاندان حکومتگر مهم برای کسانی که در این دوره ها تحقیق می کنند، مهم باشد.

و کتب جزاه الله عن حُسن مودته لذوی القربی، و آتاه من الکرامه ما زاد علی الأولیا و أربی، إلی السید رضی الدین بن طاوس، رئیس الشرفاء بمشهد امیر المؤمنین علی. رضی الله عنه. یخطب فیہ کریمه و دادہ، و یصف ولاءه لابائہ و اجداده، و ادخاره ذلک لیوم معاده

اما بعد: حمداً لله الذي تجلّى لقلوب أوليائه بلوامع الآئه، و أراهم بنور اصطفائه منازل أصفائه، و الصلاة على نبيّه مُحَمَّد خاتم أنبيائه، و صفوة أحبائه، و على آله الذين شهدوا معه مواقف هيجائه و شاهدوا ما نزل عليه من وحي سمائه، و صحبه الذين عاهدوه، فأقاموا على وفائه، و قاموا معه بحماية حوزة الدين و حوابعه، فآئه قد نُقِلَ إلى .أدام الله استقامة الحال للمولى السيد الشريف الحسيب رضى الدين هادى هداة العارفين المتنقل بفكره فى صفات ربّه بخطوات اليقين، و وقّعه الله للقيام على صراطه المبيّن و حماه عن التلّفُت إلى ما قطعهُ من درجات السالكين، و حدّق بصيرته إلى التّظرفى حلال / جلال رب العالمين، و أتاه فى ضمن ذلك مرتبة جدّه سيّد المرسلين و امام أئمة التبيين، و الدليل التّرشد إلى حضرة ربّ الأولين و الاخيرين صلى الله عليه و على آله و صحبه أجمعين، و التّقل المتواتر حجة فى الدين و نصّ تُبنى عليه أدلة المسلمين، ثم تأكّد ذلك بما ذكره الشيخ الصالح المتقى المجتهد احمد بن هرون، فآئه أنشأ من ذكره ما يتعظّر / تتعظّره المجالس، و تُعاده نضارة الشير النبوية الدوارس، بأنك ابقاك الله .ركبت سنناً يدلّ على علوّ همّتك و محض آبائك، و أحييت سنناً أميتت من بعد آبائك فى ترك الدنيا و أهلها و استحقر ما تستعظمه الناس من نيلها، و تفريق ما بين يديك من حطامها على قُصاد حضرتك و خدامها، و ذلك لعمرى عين الججى و الجلالة، و دليل الشرف و الأصالة، و كيف لا يتّصف بالتزاهة و الجمالة من أنصف جدّه قبله بالتزاهة و الجمالة، و أرثه أوصاف الرسالة، و إن لم يورثه عين الرسالة، و لم يزل لهذا البيت الكريم من يقوم فيه إمّا ظاهراً و إمّا خفياً، و يُنادى هذه الامة عن جدّه نداءً خفياً، و يُسمع القلوب فتصغى إلى مقالة حاله، و يعظهم لا بما يُخرّفه من تّميم أقواله، و لذلك لم يزل خادمه العبد الفقير إلى رحمة ربّه داود بن عيسى بن ابى بكرى صطفى لنفسه من هذا البيت الكريم من يتّصف بهذه الصفات، و يتّسم بهذه السمات، ليكون له شفيعاً عند جدّه فى يوم معاده، و يُخفّف عن كاهله أعباء الذنوب بما يتحمّله من أكيد و دادة، و لما

سمعتُ أوصاف سيّدنا اشتاقت عينى إلى نظره، كما تلذّدت / تلذّدت أذنى بطيب خبره، فآئه .أبقاه الله .يعلم أنّ الأذن لها حظّ كما للعين حظّ، و لكل واحدة منهما اعتبار و وعظ، و أنّ الاذن تحبّ و تُبغض كما أنّ العين تحبّ و تبغض، و أنّها تبرم على القلب و تنقص، كما أنّ تلك تبرم عليه و تنقص، فلذلك تمكّنت عند قلبى محبّة أخلاقه الرضية، و ترّتم لسان وُدّى بترجيع أوصافه الرضوية، و أنشد لسان حالى و هو صادق مصدّق، و شرع و هو إن شاء الله فى ذلك الشروع الفائز الموقّق.



و إني امرؤٌ أحببتكم لمكارمٍ سمعتُ بها والاذن كالعين تعشق

فحداني ذلك أن اخطُبَ منه كريمةٌ وُدّه وان أمهرها سويداء قلب ودي، واعتدّ القبول صنيعةً من عنده، وذلك البيت الكريم لم يُعرف منه إلا محض الجود و صريح الكرم، وهم الذين توارثوا عن جدّهم مكارم الاخلاق و محاسن الشّيم، فهم يستقبحون ردّ خطاب وادّهم و يقتفون في ذلك سيرة أجدادهم، والله سبحانه يرزق الخادِم منه قبولاً يجعله له شفيعاً، ووداداً يكون لوعظه النبوي مطيعاً، و مقهً يجعله مصطنعاً، ليصير بها لجدّه يوم الفزع الاكبر صنيعةً، فيكون جارعا / جازعا قطر جهنّم ولا من لهيها جزوعاً، بمنّه و كرمه، إن شاء الله.

رسول جعفریان

## وقف قرآنی سی پاره بر قاریان نوقان مشهد در سال ۴۰۱ هجری، به دست یکی از مشایخ گمنام شیخ صدوق: درباره ابوالحسن محمد بن علی بن الشاه المروزی

ابوالحسن محمد بن علی بن الشاه از مشایخ (احتمالاً) سنی شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق) است که در منطقه خراسان بزرگ می زیسته است. نام کامل و دقیق وی را باید ابوالحسن محمد بن علی بن الشاه التمیمی المروزی بدانیم. شیخ صدوق در کتاب خصال خود، بیش از ۲۰ روایت، و در التوحید خود، روایاتی چند از جمله حدیث «سلسله الذهب» را از او نقل می کند. روایات صدوق از وی در دیگر آثارش چون اكمال الدین و عیون اخبار الرضا، نیز فراوان است. مرحوم آیه الله خویی در معجم رجال الحدیث (ج ۱۷ / ص ۳۵۲، شماره ۱۱۳۲۹) وی را چنین معرفی می کند: «محمد بن علی الشاه. الفقیه، ابوالحسن المروزی: من مشایخ الصدوق (قدس سره)». کنیة او در بسیاری از آثار چاپ شده ابن بابویه، «ابوالحسن» آمده است که به نظر می رسد تصحیفی از ابوالحسن باشد.

لقب مروزی و مروودی که در برخی آثار تاریخی و حدیثی کهن در ادامه نام ابوالحسن محمد بن علی بن الشاه آمده است، نشان می دهد که او ساکن مرو بوده است. اتفاقاً شیخ صدوق گاه تصریح می کند که روایتی از او را در مرو سماع کرده است. سمعانی (م ۵۶۲ ق) در الانساب (چاپ حیدرآباد، ج ۱۲ / ص ۲۰۰) او و نوه اش، ابونصر احمد بن محمد بن علی بن الشاه، صاحب کتاب الفوائد والموائد را در شمار مشاهیر اهل مرو (مروالروذ) می شمارد. با این همه، شواهدی در دست است که وی در شهرهای مختلف خراسان بزرگ، شامات، صور، و حتی انطاکیه (در ترکیه کنونی) و مصر نیز تردد و سماع حدیث داشته است. مثلاً ابن النجار (م ۶۴۳ ق) در ذیل تاریخ بغداد می نویسد: «أبنا أبو الحسین مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الشَّاهِ، حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْبَغْدَادِيُّ بِأَنْطَاكِيَةَ» و دانی (م ۴۴۴ ق) در السنن الواردة في الفتن (ج ۶ / ص ۱۲۸۴) از او با یک واسطه نقل می کند که نشان می دهد وی در مصر سماع حدیث می کرده است: «حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ خَالِدٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الشَّاهِ»

المُرُوزِي، بِهَا، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنِ عَبْدِ الْخَالِقِ، بِمِصْرَ، ...».

به جز شیخ صدوق در اواخر قرن چهارم هجری، برخی منابع قرآنی، تفسیری، و حدیثی در قرن پنجم از او مستقیماً یا با واسطه روایاتی نقل می‌کنند. برخی از این روایات، عجیب و غریب‌اند و از سوی منتقدان بعدی مردود شمرده شده‌اند. او احتمالاً همان کسی است که مستغفری (م ۴۳۲ ق) در فضائل القرآن (ج ۲/ص ۴۳۷) از وی روایتی نقل می‌کند: «قال أبو عبد الله الحافظ:، حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الشَّاهِ بْنِ جَنَاحِ التَّمِيمِيِّ، حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ إِبرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدِ الْخَوَاصِ بِأَمَدٍ...» مفسر بزرگ نیشابور، ابواسحاق ثعلبی (م ۴۳۸ ق) نیز با یک واسطه از او روایتی نقل می‌کند: «وسمعت أبا القاسم بن حبيب يقول: سمعت أبا الحسن محمد بن علي بن الشاه يقول: سمعت أبا عبد الله محمد بن علي بن حمدان يقول: سمعت الحجاج بن عبد الكريم يقول: خرجت من بلخ في طلب إبراهيم بن أدهم فرأيت به بمصر في أتون يسجرها فسألت عليه وسألته عن حاله، فرد علي السلام وسألني عن حاله وحال أقربائه، ...» (الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ج ۷/ص ۱۶۷).

احتمالاً دقیق‌ترین و مفصل‌ترین روایت از حیات وی را باید گزارش ابن عساکر (م ۵۷۱ ق) بدانیم که نشان می‌دهد فرزندش ابوالقاسم ابراهیم بن محمد بن علی، و نوه اش ابونصر احمد بن الحسن بن محمد بن علی المروزی در شمار شاگردان و راویان وی بوده‌اند و او خود در مناطق مختلف جهان اسلام از جمله شهرهای شامات و مصر سماع حدیث کرده است. وی می‌نویسد: «محمد بن علی بن الشاه بن جناح ابوالحسن التميمي المروزي سمع أبا الفضل محمد بن عبد الله بن أحمد القصار بصور وأبا الحسن داود بن سليمان بن مصحح العسقلاني بعسقلان وأبا طالب عمر بن الربيع الخشاب بمصر وأحمد ابن محمد بن عمر القرشي وأبا الحسن خيثمة بن سليمان بأطرابلس. روى عنه ابنه أبو القاسم إبراهيم بن محمد بن علي وابن ابنه أبو نصر أحمد بن الحسن بن محمد بن علي المروزي أخبرنا أبو صالح ذكوان بن سيار بن محمد بن أبي محمد بن أبي القاسم الدهان بهراة أنبأنا أبو عاصم الفضيل بن يحيى بن الفضيل الفضيلي أنبأنا أبو القاسم إبراهيم بن محمد بن علي بن الشاه بن جناح التميمي المروزي قدم علينا هراة ثنا الشيخ الوالد أبو الحسين محمد بن علي بن الشاه التميمي ثنا أبو الفضل محمد بن عبد الله بن أحمد القصار بصور ثنا مقدم بن داود بن تليد الرعيني ثنا عثمان بن صالح السهمي ثنا عبد الله بن لهيعة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال إن الله عز وجل يحب الفصل في كل شيء حتى في الصلاة» (ابن عساکر، تاریخ دمشق، ج ۵۴/ص ۳۱۸).

### وقف قرآنی در سال ۴۰۱ قمری بر قاریان نوقان در مشهد

از سال وفات ابوالحسن محمد بن علی بن الشاه التميمي المروزي اطلاع دقیقی نداریم، اما وقف نامه قرآنی در کتابخانه آستان قدس رضوی نشان می‌دهد که وی در سال ۴۰۱ هجری زنده بوده است. در

این سال وی قرآنی کامل در سی پاره مجزا را بر قاریان نوقان مشهد وقف کرده است: متن وقف نامه وی که تنها یک جزء اکنون در کتابخانه آستان قدس رضوی باقی مانده، چنین است:

«هذا الجامع وهو ثلثون جزوا وقف علی قراء القرآن بالنوقان وقفه ابوالحسن بن ابی علی بن الشاه تقبل الله ذلك منه وقف لا یباع ولا یوهب ولا یورث الی ان یرث الله الارض و من علیها وهو خیر الوارثین و ذلك فی شهر سنة احدى و اربع مائة».

این تنها بخش باقی مانده از آن قرآن سی پاره موقوفه، جزء نخست قرآن، حاوی ۳۴ برگ از آغاز قرآن تا میانه آیه ۱۳۶ بقره است. این قرآن به خط نسخی قدیمی و اولیه است. اغلب حروف و کلمات در آن نقطه گذاری شده، و اعراب آیات به شیوه موسوم به ابوالاسودی با نقاط رنگی شنگرف مشخص شده است. افزون بر این، گاه بروی برخی حروف، دویری سبزرنگ، در اشاره به برخی موارد اختلاف قرائت قرار داده شده است. متن نسخه از هرگونه علامت برای مشخص کردن انتهای آیات خالی است، اما دسته بندی ده تایی آیات (اصطلاحاً تعشیر) در حاشیه صفحه با درج شمسه ای ساده (یک دایره توپر در وسط و نه دایره در اطراف آن) مشخص شده است. نسخه حاوی برخی سهوهای کاتب و نیز افتادگی های متنی است که اغلب اصلاح و تدارک شده اند. برخی دستکاری ها برای تغییر قرائت متن نسخه نیز در جای جای نسخه به چشم می خورد.

گونه ای علامت گذاری ابتدایی برای نشان دادن مواضع وقف با بکارگیری دویری آبی رنگ در این نسخه دیده می شود. به درستی معلوم نیست که این دویار در چه زمانی به متن نسخه افزوده شده است، اما مشابه این امر را در سایر قرآن های موجود در خراسان و وقفیات کهن آستان قدس رضوی می توان یافت. در این شیوه ابتدایی، دویار آبی رنگ در پایان اغلب آیات و نیز در میانه آیات بلند، جایی که معنا استقلال کاملی می یابد، قرار داده شده است.

برخلاف بسیاری از واقفان قدیم در خراسان، وی قرآن خود را بر مکان خاصی چون مساجد شهر یا مرقد امام رضا علیه السلام وقف نکرده، بلکه آن را بر قاریان قرآن در منطقه نوقان (در مشهد کنونی) وقف کرده است. نوقان که در قدیم قصبه ای کوچک از بلاد خراسان بوده و مرقد امام رضا علیه السلام در آن قرار داشته، اکنون تنها نام محله و خیابانی قدیمی در مشهد است. نکته جالب آنکه در میان ضبط های مختلفی که در منابع تاریخی برای این مکان (از جمله نوقان، نوغان، نوکان و نُوکان) آمده است، وقف نامه یاد شده قدیم ترین سند مکتوب است که ضبط نوقان را در پایان قرن چهارم تأیید می کند.

خاستگاه کتابت نسخه کجاست؟ نمی توان گفت ابوالحسن محمد بن علی بن شاه تمیمی مروزی این نسخه قرآنی را طی سفرهای خود از مناطق دیگر جهان اسلام به خراسان آورده و سپس وقف کرده،



چراکه سبک کتابت حروف در این نسخه کاملاً ایرانی است. بنابراین باید آن را مکتوب در خراسان دانست. کاتب نسخه همانند قرآن نویسان ایرانی در قرون چهارم تا ششم هجری، در زیر حروفی چون ر، ط و گاه سین نقطه می‌گذارد. این همان شیوه‌ای است که کاتب وقف‌نامه نیز از آن پیروی می‌کند.

نکته پایانی درباره تاریخ حیات واقف است. از تاریخ وفات ابوالحسن محمد بن علی بن الشاه در جایی نشانی نیافته‌ایم. اکنون که او از مشایخ صدوق (متوفای ۳۸۱ ق) است و قرآنی را بیست سال پس از وفات شاگردش وقف کرده است، دو احتمال را می‌توان مطرح کرد: یا باید او از معمرین بدانیم که دیرزمانی تا اوایل قرن پنجم هجری در قید حیات بوده است، یا آنکه بگوییم این نسخه را سال‌ها پس از وفات او و بنا به وصیتش به مشهد آورده و وقف کرده‌اند که این امری با سابقه در میان نسخه‌های وقفی آستان قدس رضوی است. در این صورت دوم، دستخط وقف‌نامه دیگر متعلق واقف نیست.

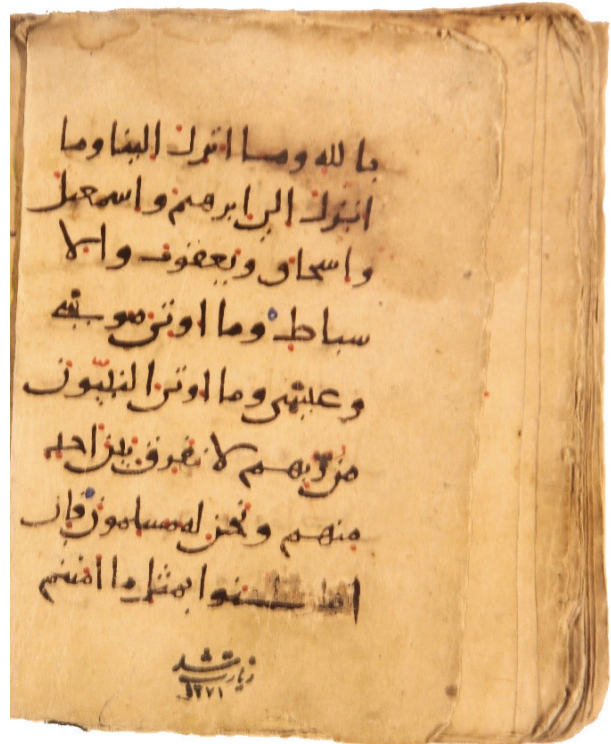
مرتضی کریمی‌نیا

برگ آغازین از جزوه قرآنی ش ۴۴۰۳ در کتابخانه آستان قدس رضوی، وقف شده از سوی ابوالحسن محمد بن علی بن الشاه بر قاریان قرآن در نوقان مشهد در سال ۴۰۱ هجری





وقف نامه ابوالحسن محمد بن علی بن الشاه مروزی  
در آغاز جزوه قرآنی ش ۴۴۰۳



برگ آخر باقی مانده از جزوه قرآنی ش ۴۴۰۳



## چند تصحیف در سفرنامه ناصر خسرو

سفرنامه ناصر خسرو، کهن‌ترین و مهم‌ترین سفرنامه فارسی است و درباره اهمیت آن، نیازی به سخن گفتن بیش از این نیست. پس از انتشار نخست سفرنامه به تصحیح شارل شفر، خاورشناس فرانسوی، شماری از پژوهشگران ایرانی همچون محمود غنی‌زاده، محمد دبیرسیاقی و نادر وزین‌پور، عمدتاً بر اساس دو نسخه خطی بسیار متأخر آن در پاریس و نسخه متأخر دیگری در لندن (کتابت شده در اواخر سده سیزدهم قمری) و بدون تلاش چندانی برای شناسایی یا دستیابی به نسخه‌های کهن‌تری از این سفرنامه، به تصحیح و چاپ چند باره آن اقدام کردند. ناشناختگی نسخه‌های قدیمی‌ترین سفرنامه، حتی برخی از نویسندگان را به تشکیک در اصالت و ادعای جعلی بودن آن واداشت.

با این حال، آقای محمدرضا توکلی صابری، که پیش‌ترین سفرنامه خود را بر مبنای پیمودن مسیر سفرهای ناصر خسرو سفرنامه‌ای به عنوان سفر برگزشتنی (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۷)، منتشر کرده بود، به تازگی چاپ و تصحیح جدیدی از سفرنامه ناصر خسرو، بر اساس دو نسخه خطی قدیمی‌تر، یکی در مدرسه ندوة العلماء شهر لکنه‌و، مورخ سال ۱۰۰۶ ق، و دیگری در کتابخانه بریتانیا، مورخ سال ۱۱۰۲ ق، منتشر کرده است. این چاپ، چنانکه مصحح نیز در مقدمه خود به طور مبسوط نشان داده، بسیاری از اشتباهات چاپ‌های قبلی را برطرف ساخته است؛ از این رو باید آن را بهترین چاپ از سفرنامه ناصر خسرو به شمار آورد؛ هرچند خالی از هرگونه نسخه بدل در پاورقی است.

نگارنده این سطور، پیش از انتشار تصحیح جدید سفرنامه، نگارش یادداشتی را درباره برخی از تصحیفات اسامی اعلام و اماکن در چاپ‌های قبلی آن آغاز کرده بود که موفق به تکمیل آن نشده بود. اما انتشار چاپ جدید سفرنامه، بهانه‌ای را دست داد تا با مقایسه و تطبیق آن با چاپ‌های قبلی، این یادداشت را تکمیل کند.

## کویمات

در دو تصحیح غنی زاده (ص ۱۶) و دبیرسیاقتی (ص ۱۹) از سفرنامه ناصر خسرو، در بیان شهرهای واقع در طول مسیر در منطقه شام آمده است: «... از آنجا [معرة النعمان] به کویمات شدیم و از آنجا به شهر حماة شدیم». در نسخه بدل نیز به جای کویمات، کلمه «کوماب» ضبط شده است. برای نگارنده واضح بود که کویمات یا کوماب، باید تصحیف «کفرطاب» باشد که شهری کهن در شمال حماه، در حد فاصل میان این شهر معرة النعمان بوده و امروزه جزویرانه‌هایی از آن باقی نمانده است. در تصحیح آقای توکلی صابری (ص ۱۶۵)، نام این شهر به صورت «کفرتاب»، تصحیح شده است.

## باب السطوی / باب الطوی

از دروازه‌های مسجد الحرام، که در دو تصحیح غنی زاده (ص ۱۰۶) و توکلی صابری (ص ۳۰۳) به صورت باب السطوی، و در تصحیح دبیرسیاقتی (ص ۱۲۸) به صورت باب الطوی ضبط شده. با این حال صورت درست نام این دروازه باید «باب الشطوی» باشد. شاهد بر این ادعا آنکه بشاری مقدسی (زنده در ۳۷۵ ق)، از همین در به نام «باب زقاق الشطوی» یاد کرده<sup>۱</sup> و در گزارشی مربوط به حج‌گزاری هارون الرشید که ابن جوزی (د. ۵۹۷ ق) در شماری از آثار خود نقل کرده، از «زقاق الشطوی» در مکه نام برده شده است.<sup>۲</sup>

## نوشتکین غوری

در نسخه‌های چاپی سفرنامه ناصر خسرو (تصحیح غنی زاده، ص ۴۴-۴۵؛ تصحیح دبیرسیاقتی، ص ۵۴-۵۵؛ تصحیح توکلی صابری، ص ۲۲۴-۲۲۵) در توصیف دگان و سکوی مرتفع پیرامون قبة الصخره، از جایگاهی به نام «مقام غوری» یاد شده که طبق کتیبه‌ای موجود در آنجا، به دستور شخصی به نام «امیرلیث الدوله نوشتکین / نوشتکین غوری» ساخته شده بود. ناصر خسرو در ادامه، این شخص را بنده سلطان مصر و بانی راه‌ها و پله‌های اطراف دگان قبة الصخره شناسانده است.

در منابع تاریخی، شخصیتی به نام «نوشتکین غوری» شناسایی نشد؛ اما به باور نگارنده، این شخص می‌تواند منطبق بر نوشتکین بن عبدالله دزبری (د. ۴۳۳ ق)، از امرای دوره فاطمی باشد که در آغاز مملوک دزبردیلی (از فرماندهان نظامی فاطمیان) و مملوک وی بود. سپس از سال ۴۱۴ ق منصب امیرالجیوش را عهده‌دار شد و چندی نیز والی و نایب المستنصر بالله (حکومت: ۴۲۷-۴۸۷ ق) در فلسطین بود. با این اوصاف کاملاً محتمل است که در دوره ولایت خود بر فلسطین، به ساخت و ساز در مسجد الاقصی اهتمام ورزیده باشد.

۱. مقدسی، احسن التقاسیم، چاپ لیدن، ص ۷۳.

۲. ابن جوزی، منبیر العزم الساکن الی اشرف الاماکن، ج ۲، ص ۱۵۸؛ صفة الصفوة، چاپ بیروت، ج ۲، ص ۱۸۲؛ چاپ مصر، ج ۱، ص ۳۳۶؛ المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، ج ۹، ص ۹۹، که در نسخه چاپی آن، کلمه «زقاق» به «رواق» تصحیف شده.

بر این اساس باید نسبت «غوری» را تصحیف «دزبری» دانست؛ و آنچه احتمال این تصحیف را کاملاً محتمل می‌سازد، تصحیفات دیگر همین نسبت در سایر منابع تاریخی است. چنانکه مصحح تاریخ انطاکی در پاورقی، تصحیفات دیگری از نسبت «دزبری» را در سایر منابع تاریخی، شامل «بریدی»، «دریدی»، «وزیری» و «ثوبری» برشمرده است.<sup>۳</sup> البته باید توجه داشت که در منابع تاریخی، لقب وی را منتخب (منتجب؟) الدوله و عضد الدوله گفته‌اند و نگارنده، کاربرد لقب «لیث الدوله» را برای وی نیافته است.

### خاتون

در چاپ‌های قبلی سفرنامه (تصحیح غنی‌زاده، ص ۲۸؛ تصحیح دبیرسیاقی، ص ۳۳)، نام روستایی که ناصر خسرو در مسیر خود از رمله به سمت بیت المقدس از آن یاد کرده، به صورت «خاتون» ضبط شده. نگارنده پیش‌تر با توجه به نام‌آئوس بودن این نام با ساختار اسامی رایج برای شهرها و روستاهای سرزمین شام و فلسطین، به تصحیف نام این روستا اطمینان یافته، اما موفق به شناسایی صورت درست آن نشده بود. در تصحیح آقای توکلی صابری (ص ۱۹۲)، نام این روستا «لاترون» ضبط شده که تا به امروز به همین نام (لظرون)، میان دو شهر رمله و بیت المقدس در فلسطین اشغالی باقی مانده است.

### قرول

ناصر خسرو در سفر خود، در میانه دو شهر حزان و سروج، به شهری وارد شده که در بیشتر چاپ‌های سفرنامه (تصحیح غنی‌زاده، ص ۱۳؛ تصحیح دبیرسیاقی، ص ۱۵؛ تصحیح توکلی صابری، ص ۱۵۸)، به صورت «قرول» و در یکی از دو نسخه پاریس، به صورت «فرول» ضبط شده است. حزان و سروج در گذشته از شهرهای شمال شام بوده‌اند و امروزه در جنوب ترکیه، نزدیک مرز سوریه قرار دارند. امروزه میان این دو شهر، هیچ شهر و یا حتی روستایی به این اسم وجود ندارد و نگارنده نیز در جست‌وجوی خود در بسیاری از منابع تاریخی و جغرافیایی حوزه شام، نشانی از شهری به این نام نیافت. از این رو به نظر می‌رسد «قرول» (یا فرول) را باید صورت تصحیف شده نام شهری در شمال شام به شمار آورد.

احمد خامه‌یار

## صراحی می کشم، اما نه بر دفتر

«صراحی می کشم پنهان و مردم دفترانگارند / عجب گر آتش این زرق در دفتر نمی گیرد»

این بیت مربوط به غزلی است از حافظ با مطلع «دلم جز مهر مهرویان طریقی بر نمی گیرد» که نویسنده کتاب شرح شوق در گزارش آن چنین آورده است:

بیتی است طنزآمیز... بار این طنز بیشتر بر روی فعل کشیدن (رسم و نقش کردن) است. می گوید: من، به دلیل میل به باده، شکل صراحی را به دور از چشم دیگران بر روی دفتر رسم می کنم، و آنان گمان می کنند من مطالب معمول مثل موضوعات علمی، دینی، شعرو غیره را بر آن می نویسم. به هر حال این کار، خود مکرو زرق و ریا با خلق است، اما در شگفتم که چرا آتش این نیرنگ و سالوسی، دفتر را نمی سوزاند. (یعنی قاعدتاً باید بسوزاند، چه به قول خود او و به طور کلی «آتش زهد ریا خرمن دین خواهد سوخت»)... به گمانم اینکه «مردم دفترانگارند» بیش از هر چیز به وضعیت کسی که به اصطلاح یواشکی شکل شیء مورد علاقه خود را بر روی صفحه دفتر می کشد، در حالی که مردم از دور فقط دفتر را می بینند، نزدیک تر است تا اینکه بگوییم در زیر دلق آن را حمل می کند. وانگهی در مورد دفتر، چه دلیلی برای حمل آن در زیر دلق یا به هر حال به صورت پنهانی هست؟ و یا چه دلیلی دارد که یک شیء پنهان در زیر دلق را فقط دفتر، و نه چیز دیگر، بینگارند؟ تازه شیء پنهان در زیر دلق یا هر چیز دیگر اصلاً دیده نمی شود تا دیگران بتوانند حدسی درباره اش بزنند، و اصولاً وقتی چیزی را مخفی می کنند که نخواهند به چشم بیاید. نیز اگر دفتری به رأی العین در میان نباشد، آتش گرفتن موضوعیتی نخواهد داشت، و باید پرسید: آتش در کدام دفتر می گیرد؟ دفتر موهوم؟ آری بیشترین جان و جوهر طنز در معنایی است که ذکر شد. و اما به نظر می رسد در اینجا هم طعن و نقدی دارد بر «دفتر دانش» به معنای مرسوم. این دفتر، حاوی چیزی به جز علم ظاهر و مکتسب نیست، و چه بهتر که به جای چنین

علمی بر روی آن شکل صراحی و سببو و ساغر کشیده شود. در هر حال، این خود هنری است که همه این معانی را در ظرفی چنین تنگ و بیتی این سان فشرده جای دهند. (ص ۲۰۸۰ و ۲۰۸۱)

مطلب فوق عبارت است از نقل کلمه به کلمه آنچه شارح برای بیت مورد بحث نوشته و در کتابش آورده است. در ادامه نیز توضیحات بنده خواهد آمد تا خوانندگان پس از خواندن آن شرح و از نظر گذراندن این جرح، به قضاوت و نتیجه‌گیری بپردازند. در این مقاله کوشش شده بررسی مطالب با رعایت اصول علمی و پرهیز از بیان عقاید شخصی و اعمال سلیقه فردی انجام شود.

۱. گزارشگر در این بیت، واژه کشیدن را به معنای رسم و نقش کردن پنداشته و البته به گواهی دیوان حافظ این برداشت اشتباه است و دلایل نگارنده در ادامه آورده می‌شود تا خوانندگان را نیز شبهتی نماند. معنای اولیه که در حالت کلی از مصدر کشیدن به ذهن هر شنونده‌ای می‌رسد، حمل کردن یا منتقل کردن است. لغت‌نامه دهخدا نیز معنای نخستینی که برای این واژه آورده، معادل یا مشابه برداشت عرف است. پس به حکم اصل عدم نقل (پایداری واژه)، تصور خواننده اشعار حافظ هم این است که او نیز چنین معنایی را از کاربرد آن مصدر اراده می‌کند و اگر قرار باشد از معنای قراردادی و آشنا برگردیم، گوینده باید دلیل و نشانه‌ای در کلامش به مخاطب بدهد یا اینکه در موارد مشابه که جاهای دیگر آورده، معنای ثانویه را به صورت قابل اعتنایی به کار گرفته باشد تا اینکه دست‌کم برای خواننده آگاه به زبان شاعر، تردید ایجاد شود و ذهن او را از معنای ابتدایی کلمه منصرف کند و به معنای دیگر آن گرایش دهد. از آنجا که هیچ قرینه صارفه‌ای در این بیت نیست، پس خواننده باید همان معنای حقیقی، یعنی حمل کردن را در بیت جاری کند. اکنون دو گواه از حافظ می‌آوریم که قطعاً معنای حمل کردن را اراده کرده برای فعل کشیدن و تصویری می‌سازد شبیه آنچه در بیت مورد بررسی آمده است؛ یعنی حمل کردن پنهانی باده.

\* ما باده زیر خرقه نه امروز می‌کشیم صدبار پیر میکده این ماجرا شنید

\* حافظ به زیر خرقه قلدح تا به کی کشی در بزم خواجه پرده ز کارت برافکنم

یادآوری: اگرچه در این دو مثال معنای نوشیدن هم قابل برداشت است، اما فعلاً موضوع بحث ما نیست؛ چون می‌دانیم که در این مواضع، کشیدن یقیناً معنای رسم و نقش کردن نمی‌دهد.

۲. گزارشگر واژه دفتر را مرادف معنای امروزی اش پنداشته؛ یعنی تعدادی کاغذ سفید یا خط‌دار صحافی شده و مجلد که آماده است برای نقاشی کردن یا ثبت و یادداشت اطلاعات و داده‌ها. در صورتی که دفتر از جمله کلماتی است که دارای چند معناست و به اصطلاح اهل اصول، مشترک لفظی است که شاید عرف آن را به معنایی که در بالا آوردیم، نقل داده و معنای دیگرش که مرادف با کتاب در روزگار ماست، از بسامد و کاربرد افتاده است. در بیشتر مواردی که حافظ لغت دفتر را آورده، صرفاً

مفهومی که ما امروز از کتاب می‌گیریم، مورد نظرش بوده است و چون نزد اهل علم منطق و لغت، این امر بدیهی است، تنها به آوردن دو شاهد از حافظ اقتصار می‌کنم که در آن آشکارا مدعای ما اثبات می‌شود:

\* در دفتر طبیب خرد «باب» عشق نیست ای دل به درد خو کن و نام دوا مپرس

\* هر دانشی که در دل دفتر نیامده است دارد چو آب، خامه تو بر سر زبان

۳. بیت حافظ که موضوع این یادداشت است، مجموعاً از پانزده کلمه، سه جمله و یک شبه جمله تشکیل شده و آنچه گزارشگر معتقد است که حافظ در این بیت می‌گوید، عبارت است از شصت و چهار کلمه و شش جمله. مسلم است با هیچ روش علمی توجیه پذیر نیست که در تبدیل و برگردان بیتی از نظم به نثر، گزارشگر بدون مبنای منطقی حتی یک حرف به سخن گوینده نخستین اضافه کند؛ چون اگر قرار است کار علمی انجام شود، هر روشی که در تعارض با دانش یا به دور از آن باشد، از آنجا که موجب توالی فاسد می‌شود، ممنوع است. در ادامه مطلب این اضافات بی‌مبنا و مفسده‌هایش را بر خواهیم رسید؛ به این صورت که هر یک از جملات بیت حافظ با توضیحات گزارشگر مقایسه و به دور از اعمال سلیقه شخصی صرفاً خطاهای علمی استخراج و بیان می‌شود.

بررسی جمله اول: «صراحی می‌کشم پنهان» به این جمله تبدیل شده است: «من به دلیل میل به باده، شکل صراحی را به دور از چشم دیگران بر روی دفتر رسم می‌کنم»، نخست می‌گوییم عبارت «به دلیل میل به باده» اضافی و باطل است؛ چون اگرچه می‌دانیم وظیفه مفسر، ایضاح و گره‌گشایی است، این کار در جایی باید انجام شود که درک مطلب دشوار است و کمکی به فهمیدن متن می‌کند، در حالی که میل به باده در سرتاسر سخن خواجه موج می‌زند و به تأکید نیازی ندارد. دوم اینکه واژه «شکل» را در بیت نداریم، ولی بی‌هیچ منطقی میان شرح بیت افزوده شده است. سوم هم اینکه جمله «بر روی دفتر رسم می‌کنم» نتیجه ترکیب می‌کشم در جمله «صراحی می‌کشم پنهان» و دفتر از جمله «مردم دفترانگازند» حافظ است. در واقع ایشان در مصراع نخست، «دفتر» را دو جا خرج کرده‌اند. عبارت «بر روی» نیز بدون بیان هیچ دلیل و توجیهی توسط شارح الحاق شده است. باید توجه داشت یکی از عوامل اساسی تحریفات پیش آمده در معنای بیت، همین عبارت است. باید در نظر داشت که حتی اگر معنای کهن «دفتر» را که پیش از این آمد ندانیم و با تصورمان از دفتر نقاشی امروزی شعر حافظ را بخوانیم، باز هم قواعد زبانی و اصول تفسیر که پیش‌تر بیان و تشریح شد، به ما اجازه چنین برداشت غلطی از فعل «می‌کشم» نخواهد داد تا به آن استنتاج‌های نادرست بینجامد. نیک است بدانید فرض محال که دفتر را مرادف دفتر نقاشی بدانیم و کشیدن را هم رسم و نقش کردن بپنداریم، معنای مصراع اول چنین خواهد شد: «من پنهانی صراحی ترسیم می‌کنم، ولی مردم می‌انگارند که من دفتر ترسیم می‌کنم» و باز در این حالت هم با آنچه در شرح بیت آمده سازگار نمی‌شود؛ چون نتیجه این می‌شود

که شخص نقاش، شکل کلیتی به نام دفتر را طراحی نمی‌کند، بلکه شکل صراحی را طراحی می‌کند، ولی چون گزارشگر این جمله را خالی از لطف دیده، از جانب خودش «برروی» را اضافه کرده تا بتواند معنای توجیه‌پذیری ارائه کند. یادمان باشد در شرح و گزارش ابیات و عبارات دیگران ما هرگز اجازه نداریم با شوق خود مطالبی اضافه یا جزئی را کم کنیم.

**بررسی جمله دوم:** «مردم دفترانگارند» به این جمله تبدیل شده: «آنان گمان می‌کنند من مطالب معمول مثل موضوعات علمی، دینی، شعرو غیره را بر آن می‌نویسم». به راستی چگونه می‌توان از آن جمله به این نتیجه رسید؟! «مردم» که معادل «آنان» است، «دفتر» هم به «آن» برمی‌گردد، «انگارند» را نیز مرادف «گمان می‌کنند» قرار داده، ولی تکلیف باقی کلمات چه می‌شود؟ حافظ یک جمله با سه کلمه ساخته، ولی شارح به ازای آن، دو جمله با هفده کلمه پرداخته است! بررسی جملاتی که گزارشگر در برگردان مصراع اول آورده است، در همین جا پایان می‌یابد.

از آنجا که خود شارح نیز متوجه غریب و شاذ بودن روایتش از سخن حافظ شده، پس از تبدیل و بیان بیت به نثر با استفاده از زبان تحکم و طرح سؤالاتی که بهره‌ای نیز از مغالطه دارد، مطالبی را می‌آورد که پیدا است قصد دفع دخل مقدر و دادن پاسخ به ایرادهای احتمالی خوانندگان دارد، ولی این ایرادها همچنان به قوت خود باقی است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

#### ۱. گزارشگر می‌گوید:

به گمانم این که «مردم دفترانگارند» بیش از هر چیز به وضعیت کسی که به اصطلاح بیواشکی شکل شیء مورد علاقه خود را بر روی صفحه دفتر می‌کشد در حالی که مردم از دور فقط دفتر را می‌بینند، نزدیکتر است.

صرف نظر از تمام ایرادهای زبانی که برای چنین استنباطی از بیت آوردم، این گمان شارح را در صورتی می‌توان پذیرفت که مثلاً پیش‌فرضمان چنین باشد که حافظ دانش آموز مدرسه است و در روز امتحان که باید به سؤالات پاسخ دهد، به دلیل بازیگوشی و شیطنت یا آماده نبودن برای آزمون، غافلانه در حال نقاشی کردن شیء مورد علاقه خود به روی برگه است و البته مردم هم که مثل مراقبان جلسه از دور رصدش می‌کنند، در این تصور باطل اند که او سرگرم پاسخ دادن به پرسش‌هایش است.

#### ۲. ایراد دیگری که شارح مطرح کرده از این قرار است:

در مورد دفتر، چه دلیلی برای حمل آن در زیر دلق یا به هر حال به صورت پنهانی هست؟

نخست باید در نظر داشت درک معنای این بیت در گرو آگاهی و شناخت مخاطب از شکل ظاهری دلق و پوشندگان آن است که از جمله البسه و پوشش‌های قشری خاص در عصر حافظ بوده است.

دزی، خاورشناس هلندی در معرفی دلق چنین می‌آورد:

دلق لباس فقیران، درویشان و داعیه‌داران مقام ولایت است. به قول سیوطی قضات و علما دلقی فراخ و جلو بسته می‌پوشیدند که مدخل آن بر روی شانه قرار داشت و خطبا یک دلق گرد و چرخی، به رنگ سیاه، رنگ مخصوص سلسله عباسیان را به تن می‌کردند.<sup>۱</sup>

حضرت حافظ نیز می‌گوید: «چاک خواهم زدن این دلق ربایی» که سندی دیگر است بر بسته بودن جلوی دلق. جای دیگر دارد: «به زیر دلق ملمع کمندها دارند / دراز دستی این کوتاه آستینان بین». پس ویژگی دیگر دلق که از این بیت فهمیده می‌شود، آستین کوتاه آن است. بنابراین دست دلق پوش درون آن قرار می‌گرفته؛ چون طبیعی است کسی که روپوشی بر جامه‌های دگرش دارد که فراخ، گرد و بسته با آستین کوتاه است، دست از آستین بیرون نکند و اگر چیزی با خودش حمل کند، خواسته یا ناخواسته، درون دلقی که اوصافش گذشت، مخفی شود و در نظر نیاید. حال از بیان تمام این مقدمات می‌توان نتیجه گرفت و ویژگی‌های شکلی دلق باعث می‌شود که ناخواسته دفتر یا هر شیء دیگری که صاحب دلق با خود دارد، در زیر آن پنهان شود و البته دلق پوش فرصت طلب از این امتیاز لباس خود آگاه است و چون می‌پندارد دیگران در حق او گمان بد ندارند، در زیر این حجاب، بدون ترس و دلهره شیشه شرابش را نیز همراه می‌برد.

۳. در ادامه شارح ایراد می‌کند:

چه دلیلی دارد که یک شیء پنهان در زیر دلق را فقط دفتر و نه چیز دیگر، بینگازند؟

به نظر آشکار و بی‌نیاز از توضیح می‌رسد، اما چاره‌ای جز پاسخ نیست؛ چون برای ایشان بی‌جواب مانده است. همان‌گونه که از قول دزی نقل شد، در جامعه اسلامی طبقات دلق پوش عبارتند از: فقیران، درویشان، داعیه‌داران مقام ولایت، قضات، علما و خطبا که حلقه اتصال همه این شش گروه، دفتر است و به اتفاق، ریشه و هستی معنوی خود را از آن می‌گیرند و با توجه به اینکه ابزاری شناخته شده‌تر از دفتر ندارند، به ضرورت از ایشان جدایی ناپذیر است. پس از باب غلبه، اگر همراه خود چیزی داشته باشند، لامحاله این‌گونه فرض می‌شود که دفتر است.

۴. ایشان به دنبال ایرادهای خود چنین آورده‌اند:

شیء پنهان در زیر دلق یا هر چیز دیگر اصلاً دیده نمی‌شود تا دیگران بتوانند حدسی درباره‌اش بزنند.

مایه شگفتی اینجاست که در بیت مطلقاً صحبتی از حدس زدن به میان نیامده است و قرار نیست حدسی زده شود. باید توجه داشته باشیم حافظ از مصدر انگاردن یا انگاریدن استفاده کرده که

۱. فرهنگ البسه مسلمانان، ص ۱۷۴.



در لغت نامه دهخدا به این معانی آمده است: «تصور کردن، پنداشتن، گمان بردن، فرض کردن و اندیشه بردن». لازم به دقت است که همگی این افعال مترادف، در فکر ما رخ می دهد و اتفاق می افتد و علامه دهخدا فکر را چنین تعریف کرده است:

حرکت ذهن از مطلوب به مبادی و باز از مبادی به مطلوب و مراد از مبادی معلومات است.

اما تهنوی در تعریف حدس می گوید:

متمثل شدن مبادی فکراست در ذهن دفعتاً و بدون اختیار و قصد، خواه پس از جستجو و خواه بدون آن که از حدس به معنی [لغوی] سرعت گرفته شده و لذا در عرف آن را سرعت انتقال از مبادی به مطلوب نامند، ولیکن در این مسامحت است، چه در حدس، حرکتی نیست و در مقابل فکراست.<sup>۲</sup>

حال با این توضیحات روشن می شود مراد و مقصود حافظ این است که دیگران با توجه به انگاره پیشین خود فکری می کنند که من همراه خود دفتر می برم؛ چون می دانند حافظ قرآنم و تصور نمی کنند که اهل باده نوشی باشم. پس کاری به کارم ندارند و من از این خوش باوری سوء استفاده می کنم و به عمل حرام می پردازم. بنابراین با توجه به ظاهریت و مقدمات یاد شده، عموماً درباره حافظ مطلقاً شکی برای کسی ایجاد نشده که به دنبال آن مجبور شود دست در دامان حدس بزند و به شیء پنهان در زیر دلق او بپردازد، فارغ از اینکه دیده شود یا نشود. پس اینکه شارح گرامی انگاردن را به معنای حدس زدن گرفته اند، اشتباه و ناشی از سهل انگاری و بی دقتی ایشان بوده که از لحاظ منطقی این مقدمات فاسد، سبب شده خواسته یا ناخواسته در معنای واقعی شعر توسط آن بزرگوار مغالطه ایجاد شود.

۵. شارح در پایان ایرادهایش برای تحکیم باور غلط خود درباره این بیت، یعنی تصور دفتر نقاشی برای حافظ و اینکه او مشغول نقاشی کردن است، چنین گفته:

اگر دفتری به رأی العین در میان نباشد، آتش گرفتن موضوعیتی نخواهد داشت و باید پرسید: آتش در کدام دفتر می گیرد؟ دفتر موهوم؟

در حالی که باید توجه داشت اگر دفتری به صورت مادی در میان نیست، البته که آتشی هم به صورت خارجی وجود ندارد. اصلاً شاعر در پی آتش گیراندن و دفتر سوزاندن نیست، بلکه در کمال تحیّر و شگفتی (بر خلاف تصور گزارشگر) می گوید: چرا آتش نمی گیرد. در واقع خواجه با بهره گیری از این تعبیر، زرق را همچون آتش دانسته که مظهر و نمادی برای سوزاندن و خاکسترو فانی کردن است تا بتواند هر چه بیشتر خطرات و آثار سوء و زیانبار زرق را به صاحبان دفتر و دیوان نشان دهد، مگر بتواند این جماعت را از زرق بر حذر دارد.

۲. کشف اصطلاحات الفنون، به نقل از لغت نامه.

## کتابنامه

- دفتر دگرسانی‌ها در غزل‌های حافظ؛ دکتر سلیم نیساری؛ دو جلد، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۵.
- دیوان حافظ بر اساس نسخه‌های خطی سده نهم، دکتر سلیم نیساری؛ تهران: سخن، ۱۳۸۷.
- شرح شوق؛ دکتر سعید حمیدیان؛ پنج جلد، تهران: قطره، ۱۳۹۸.
- فرهنگ البسه مسلمانان؛ ر. پ. آ. دزی؛ ترجمه حسینعلی هروی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۵.
- لغت‌نامه؛ علی اکبر دهخدا؛ زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی؛ شانزده جلد، تهران: دانشگاه تهران، روزنه، ۱۳۷۷.

امیررفیعی

## نکاتی از آثار استاد علامه جلال الدین همایی (۵)

### [اشتقاق واژه صوفی از صوف]

مشهورترین و صحیح ترین اقوال در اشتقاق کلمه صوفی آن است که منسوب به «صوف» به معنی پشم باشد، به مناسبت پشمینه پوشی که مرسوم صوفیان بوده و این عادت از قدیم ما بین زهاد و فقرا معمول بوده است<sup>۱</sup>... اعتراض عمده ای که بر اشتقاق کلمه صوفی از صوف به معنی پشم گرفته اند همانست... که پشمینه پوشی اختصاص به فرقه موسوم به صوفیه ندارد. اما جواب این اعتراض این است که در وجه تسمیه جامعیت و مانعیت شرط نیست و ممکن است کلمه ای را به مناسبتی در یک مورد به خصوص اصطلاح کنند در صورتی که معنی کلمه به آن مورد اختصاص نداشته باشد.

اما به نظر نگارنده اعتراض دیگری در این باره می رسد که دیگران متعرض نشده اند به این قرار که در زبان عربی یاء نسبت در مورد انتساب به شکل و هیأت در جامه و لباس نظیر ندارد و مثلاً کلمه «قطنی» به معنی کسی که لباس پنبه در بر می کند و «اطلسی» به معنی اطلس پوش در استعمال فصیح عربی صحیح نیست، برخلاف فارسی که این نوع استعمال در آن صحیح و متداول است و لفظ صوفی را در عربی علی القاعده به معنی تاجر پشم یا لباس پشمینه یا منسوب به محلّ و شخص صوف و صوفه نام باید گفت، نه در مورد مردم پشمینه پوش چنانکه ظاهراً در مورد عبد الرحمن صوفی منجم معرف به مناسبت شغل پشم فروشی است نه پشمینه پوشی که شعار فرقه صوفیه می باشد و حلّ این اشکال نگارنده را به این عقیده هدایت کرده که ظاهراً اصطلاح صوفی در مورد زهاد پشمینه پوش از کلمات ساخته فارسیان است که در زبان عربی داخل شده و از این جهت است که درباره اشتقاق عربی این کلمه آن همه قیل و قالها و بحث و جدالهای لا طائل گفته و نوشته اند... و محتمل است که اول با راین لقب را ایرانی نژادان بصره و کوفه وضع کرده باشند و از آنجا به دیگر بلاد اسلامی سرایت کرده باشد<sup>۲</sup>

۱. مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة (مقدمه)، ص ۷۶.

۲. همان، ص ۸۲، ۸۱.

### [ تعریف تصوّف و اختلاف در آن ]

سخنان مشایخ [در تعریف تصوّف] هرچند به ظاهر مختلف است، اما اختلاف در تعبیرات ناشی از اختلاف در احوال و مقامات و مراتب و درجات و اوقات و اشخاص است، چه اولاً هرسخنی از مرتبه و مقام و درجه فهم و دریافت گوینده حکایت م کند و هرکسی از منزل خویش نشانی می دهد و از مقام و پایه ای که در آن واقع است، عبارت می آورد. ثانیاً سیر و سلوک روحانی را از درجه انقطاع و طلب تا مقام فناء فی الله مراتب و مقامات و درجات و احوال و اوقات گوناگون است و سالک در هر مرحله حال و مقامی خاص دارد... ثالثاً تصوّف از نظر فنی و علمی جهات و جنبه های مختلف دارد و ممکن است نظریه هر جنبه ای، تعریفی از تصوّف کرد و در هر حال باید دانست که در امثال این گونه تعریفات به اصطلاح علمای منطق تعریفات لفظی و مفاهیم عرفی است<sup>۳</sup>

### [ احادیث موضوعه پیرامون تصوّف ]

اینکه بعضی به حضرت امیر المؤمنین علی (ع) نسبت داده اند که فرمود «الصوفی من لبس الصوف علی الصفا و جعل الدنيا تحت القفا» ظاهراً از موضوعات و سند صحیح ندارد و در کتب معتبر صوفیه هم این عبارت را به جنید و ابوعلی رودباری نسبت می دهند نه به حضرت علی (ع). همچنین آنچه به پیغمبر (ص) نسبت می دهند که فرمود: «التصوّف ترک الدعاوی و کتمان المعانی» و امثال این روایات که در کتب معتبر حدیث، روایت نشده است و با مبانی علم درایت و روایت که هر دو فرقه شیعه و سنی دارند نمی توان آنها را از احادیث مأثوره شمرد و منشأ آثار قرار داد.<sup>۴</sup>

### [ مکتب یا طریقه تصوّف عزالدین محمود کاشانی صاحب مصباح الهدایة ]

در قرن هفتم و هشتم که دوره ظهور مؤلف است در مکتب مهمّ یا دو طریقه بزرگ در تصوّف وجود داشت، یکی طریقه عطار و مولوی که آن را تصوّف عاشقانه می نامیم و دیگر مکتب سهروردی و محیی الدین عربی و ابن فارض که از آن به تصوّف عابدانه عبارت توان کرد. مولوی تا وقتی به صحبت شمس الدین تبریزی نپیوسته بود و در مکتب سید بهاء الدین محقق ترمذی کار می کرد، در مرحله تصوّف عابدانه بود اما اتصال او به شمس وی را از این مدرسه به مدرسه عالی ترو از این پایه به پایه ای برتر برد که از آن به تصوّف عاشقانه عبارت کردیم.

... صوفیان قرن هفتم و هشتم هجری که سلسله مشایخ سهروردیه را تشکیل می دهند از قبیل نور الدین عبد الصمد اصفهانی نطنزی و استادش نجیب الدین علی بزغش شیرازی در تحت تعلیم دو کتاب یا دو مکتب بوده اند، یکی مکتب علمی محیی الدین ابن عربی و ابن فارض و دیگر مکتب علمی عوارف المعارف سهروردی، به این طریق که علوم عرفانی را از کتب محیی الدین و اشعار ابن

۳ همان، ص ۸۳..

۴ همان، ۹۱۹۰.

فارض و اعمال طریقت و رسوم خانقاه را از عوارف المعارف می گرفتند. از این جهت است که کتاب فتوحات و فصوص محیی الدین و تائیه این فارض ما بین ایشان بسیار اهمیت داشته و ظاهراً در جزو کتب درسی ایشان بوده و بیشتر شروح و تعلیقات مهم که بر این کتابها نوشته شده از مشایخ بزرگ این سلسله مثل سعید الدین فرغانی و کمال الدین عبد الرزاق کاشانی و عزالدین محمود و ظهیر الدین عبد الرحمن است...

... در مکتب سهروردی علوم عرفانی با تشرع و تزهد آمیخته و تصوف عبارتست از زهد و عبادت و مجاهدت و رعایت فرایض و مداومت بر آداب و سنن و اوراد و اذکار اما تصوف مولوی در مرحله اخیر وجد است و سماع و قول و ترانه و اشعار. در حوزه شاگردان مولوی، حدیقه سنایی و الهی نامه عطار و مثنوی مولانا خواننده می شد و در مجمع مشایخ سهروردیه و رساله قشیریه و احیاء العلوم غزالی و عوارف سهروردی و فتوحات مکیه و فصوص محیی الدین.

بالجمله عزالدین محمود یک نفر صوفی عارف متشرع زاهد و عابد است، نه قلندر وارسته، و از جنس سهروردی و ابوطالب مکی است نه از نوع مولوی و حافظ شیرازی. پس تعجب نباید کرد که کتاب مصباح الهدایه گاهی به کتاب فقه و ادعیه و اعمال سنوی شبیه تراست تا به کتاب تصوف و عرفان.

عزالدین محمود شرط اساسی تصوف و حقیقت عشق را، وجوب طاعت و عبادت و ملازمت شریعت می داند و بر کسانی که عبادت و طاعت را وظیفه عباد و نساک می شمارند و می گویند که صوفیان صاحب بدل و ارباب منازل و مواصلات چندان احتیاج به آداب شریعت ندارند، سرزنش می کند و این اعتقاد را ناشی از جهل و کوتاه نظری و بی بصیرتی می شمارد...

نوشته های عزالدین در این کتاب اگر در موضوع تصوف از نظر تاریخی و سیر معنوی و اسرار باطنی این مسلک اطلاعات عمیق نهد، برای شناختن یک نفر صوفی دیندار و عابد خانقاهی کاملاً جامع و رساست، به طوری که تمام عقاید متصوفه معروف قرن هفتم و هشتم بلکه دوره های ما قبل و ما بعد آن را از این کتاب می توان به دست آورد...<sup>۵</sup>

روح الله شهیدی

