

فصلنامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)

علمی-پژوهشی

سال هشتم-شماره سوم-پائیز ۱۳۹۴-شماره پیاپی ۲۹

اهمیت توجه به دلالت سیاق در تصحیح و گزارش متن

(ضمن بررسی مصیبت‌نامه عطار با تصحیح و تعلیقات دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی)

(ص ۱۸۹-۱۷۱)

رضا رستگاری (نویسنده مسئول)^۱، محمدیوسف نیری^۲، محمدحسین کرمی^۳

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۱۲/۰۳

تاریخ پذیرش قطعی مقاله: ۱۳۹۴/۰۹/۰۴

چکیده

منابع بزرگ دانش، تاریخ و فرهنگ امم عالم که بنوعی، میراث پیشینیان تلقی می‌گردد، متن محور است و پیوند فکری و فرهنگی مردمان امروز با گذشتگان، غالباً از راه تصحیح، مطالعه و «فهم درست» این متون میسر میشود. از سویی، یکی از مولفه‌های مهم در زمینه فهم درست، اهمیت توجه به «دلالیت سیاق» در بازخوانی متون است. این مقاله، ضمن طرح مسأله، برای ایضاح مطلب به بررسی مصیبت‌نامه عطار پرداخته‌است که چندی است با مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی بچاپ رسیده است. اما برغم دقت نظر و تیزبینی مصحح محترم، تصحیح و گزارش چند بیت همچنان محل تردید و تأمل است که پس از ذکر مقدمات، به آنها اشاره خواهد شد.

کلمات کلیدی: مصیبت‌نامه عطار، تصحیح متن، دلالت سیاق، دلالت الفاظ، گزارش متن.

^۱ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز rrastgari@hotmail.com

^۲ استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز

^۳ استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز

۱. مقدمه

بی‌تردید بزرگترین منابع علوم بشری و میراث بزرگ شاعران، دانشمندان و مورخان اقوام عالم، کتابهایی است که در هر دوره در دسترس است و کتابت، مقبولترین راه انتقال دانش و تعامل نسلهای بشری بوده و هست. ما نیز با متونی مواجهیم که باید بخوانیم و مفاهیم آن را دریابیم و مصادیق آن را در زندگی امروز بیابیم. لذا یکی از وظایف خطیر انسان امروز، بررسی شیوه‌های درست‌خوانی و کشف راهکار دستیابی به «دریافت بهتر» از متون گذشته است. اگر موفق به درک درست آموزه‌های پیشینیان شویم، میتوان با نقد و بررسی آنها و ضمن تلفیق دانش قدیم با دستاوردهای امروز، زمینه‌ای برای تعالی علم و اندیشه فراهم آورد. اما چنانچه به هر سببی این مهم میسر نشود، شکافی عمیق در سیر دانش و تکامل بینش نسلهای بشری ایجاد میشود که عوارض و عواقب آن، نیازمند توصیف نیست. این مقاله به یکی از مولفه‌های مهم در مسیر «دریافت درست» از متن میپردازد که از آن به «دلالت سیاق» یاد میشود و در گذشته، مابین علمای مسلمان محل توجه بوده و از سوی مفسران کتاب خدا، بعنوان دستاویزی برای دستیابی بمعنای درست، مکرر بکار رفته است. در فصول بعد به معرفی «سیاق» و «دلالت سیاق» میپردازیم و مختصری با کاربرد آن آشنا میشویم.

۲. دلالت سیاق

برای دریافت معنا از یک متن ادبی، علاوه بر آشنایی با مقدمات و زمینه‌های ناگزیر ابتدایی مانند مبانی زبانشناسی، دستور زبان، علم لغت و اشتقاق، معانی و شگردهای بیانی، وقوف بر اندیشه‌های تاریخی - ادبی و آشنایی با آموزه‌های فرهنگی و دینی اجتماع، در سطحی بالاتر، رعایت یک اصل ضروری مینماید و آن توجه به اهمیت «دلالت سیاق» در دستیابی به معنای درست متن است.

۲-۱. تعریف سیاق

«سیاق» مصدر عربی است از ماده «س و ق» بمعنای «راندن» و در مفردات راغب آمده: «سوق الابل: کشاندن یا راندن شتران» (مفردات راغب: ج ۲ ص ۲۸۳) اما یکی از معانی سیاق، «طرز، طریقه، روش» است. (نک. لغتنامه دهخدا: ذیل مدخل سیاق) و «سیاق کلام» بمعنای «اسلوب سخن و طرز جمله‌بندی» است. (نک. فرهنگ معین) در «المنجد» ذیل ماده سوق آمده: «سیاقُ الکلام: سیاق سخن، اسلوب گفتار. گویند: وقعت هذه العبارة فی سیاق الکلام». (المنجد: ۷۹۷) در معجم الوسیط هم از «سیاق» بطرز جمله‌بندی و توالی کلام تعبیر شده است. (نک. معجم الوسیط: ج ۱ ص ۴۳۹)

سیاق کلام در تفاسیر قرآن بسیار محل توجه بوده و لفظ آن از سوی مفسران بزرگی مانند شیخ طوسی در «التبیان» یا مرحوم طبرسی در «مجمع‌البیان» مکرر بکار گرفته شده است بی‌آنکه تعریف دقیقی از «سیاق کلام» ارایه شود. اما از فحوای کلام پیشینیان و موارد کاربرد آن و شیوه

استناد به لفظ سیاق میتوان تاحدی به تعریف آن دست یافت. سید محمدباقر صدر در «دروس فی علم الاصول» در تعریف سیاق مینویسد:

و نرید بالسیاق کل ما یکتنف اللفظ الذی نرید فهمه من دوال اخری سواء کانت لفظیه کالکلمات الّتی تشکل مع اللفظ الذی نرید فهمه کلاما واحدا مترابطا، او حالیه كالظروف و الملاسات الّتی تحیط بالكلام و تكون ذات دلالة فی الموضوع. (دروس فی علم الاصول: ج ۱ ص ۱۰۳) مراد ما از سیاق، هر دال و نشانه‌ای است که با لفظی که فهم آن منظور است همراه شود، خواه لفظی باشد و با لفظ مورد نظر، کلام واحد و پیوسته‌ای را تشکیل دهد؛ خواه قرینه‌ی حالی باشد، مانند موقعیت و زمینه‌ای که بر کلام احاطه دارد و نسبت به فهم موضوع در حکم راهنماست. از دیگر منابع معاصر میتوان به تعاریف زیر اشاره کرد: «سیاق ساختاری کلی است که بر مجموعه‌ای از کلمات، جملات و یا آیات سایه می‌افکند و بر معنای آنها اثر می‌گذارد. البته سیاق به این معنا به قرآن اختصاص ندارد و در عبارات و سخنان دیگر نیز وجود دارد». (روش تفسیر قرآن، ۹۲) «سیاق کلام یکی از قرائن متصل به کلام تلقی میشود و معنای کلام با توجه به آن بدست می‌آید». (مکاتب تفسیری، ۱۰۵) «گاهی با استمداد از ظهور سیاق میتوان پیوستگی کلمه مشکوک به معلوم را استنباط کرد». (تفسیر تسنیم: ۱۱۳) طبری در بیان شیوه تفسیر معتقد است که «گرداندن کلام از سیاق آن روا نیست مگر آنکه دلیل معتبری همانند دلالت ظاهر قرآن یا روایتی از پیامبر داشته باشیم»؛ درحالی که علامه طباطبایی در تفسیر المیزان برخلاف نظر طبری، درصورت تعارض سیاق با روایات «دلالت سیاق را بر ظاهر روایت ترجیح داده، روایت را به تأویل میبرد». (نک. تحلیل زبان قرآن، ۴۱۱). در مجموع «دلالت سیاق»، پیوستگی و التزامی است میان اجزای مختلف یک متن و تناسبی است میان صدر و ذیل کلام؛ قرینه‌ای است که خواننده را بسوی هدفی واحد سوق میدهد و او را از رویارویی با تکرر معانی همعرض رهایی میبخشد. همانگونه که در تعاریف آمد، این دلالت سیاق ممکن است لفظی باشد که در اینصورت، مجموعه مفاهیم الفاظ مدنظر است؛ یا ممکن است دلالت سیاق، حالیه باشد مانند زمینه، شرایط و یا موقعیتی که کلام را به ظهور رسانده است. هنگام مطالعه سیاق، الفاظ و عبارات، مستقلاً بررسی نمیشوند، بلکه براینند معانی کلمات و عبارات که سیاق را میسازد، محل توجه است. پس سیاق یک متن، قرینه‌ای تنیده در متن است که محدوده معنایی الفاظ و عبارات را معین میسازد و مخاطب را بسوی مقصود نهایی اثر راهنمایی میکند. ممانعتی ندارد اگر بخشهای کوچکتر یک متن، علاوه بر پیروی از سیاق کلی اثر، هرکدام برای خود، سیاقی مستقل داشته باشد. وقتی این محدوده شناخته شد، دیگر نمیتوان به شرح بی‌تی، بیرون از التزام و سلطه سیاق مبادرت نمود. لذا شارح متن مخیر و مختار نیست تا هر استنباطی را که وجه مطابقتی با بیت دارد ذکر کند، بلکه لازم است ملازم سیاق متن و متناسب با قرائن حالیه و مقالیه قلم بزند. در حالیکه توجه به وحدت سیاق، برای دریافت و تعریف بسیاری از دشواریهای متن در

حکم قاعده و پایه است، رعایت نکردن این اصل، مایه تشنّت شروح و تحیر مخاطب خواهد بود. در فصل سوم به معرفی و بررسی مثنوی مصیبت‌نامه میپردازیم و خواهیم دید که بر منظومه عطار نیز همین حکم جاری است. هر حکایتی از کتاب، سیاقی مستقل دارد، اگرچه این استقلال سیاق، محل همبستگی و یکپارچگی سیاق کلی اثر نیست.

۲-۲. کاربرد سیاق در متون ادبی

در متون ادبی نیز توجه به دلالت سیاق، یکی از ارکان مهم در «دریافت بهتر» است و این بازیابی سیاق و دستیابی به فهم بهتر، هم دستگیر مصحح و گزارشگر متن و هم مددکار خواننده خواهد بود. مصحح متن، زمانی به تشخیص و انتخاب ضبط برتر موفق میشود که معنای درست عبارات را دریابد. نیز گزارشگر و خواننده متن زمانی به خوانش شایسته و تفسیر برتر میرسند که درک بهتری از پیوستگی سخن و فحوای کلام داشته باشند. زبانشناسان مبحثی زیر عنوان «بافت»، «زمینه» یا Context مطرح میکنند که از بسیاری جهات با نظریه دلالت سیاق در علوم اسلامی مطابقت دارد. آنها «به کاربردشناسی زبان توجه دارند. مطالعه زبان را بدون توجه به موقعیت حاکم بر کاربرد زبان، نارسا و ناممکن میدانند». معتقدند: «ما از زبان در خلأ استفاده نمیکنیم، بلکه آن را در موقعیتی بکار میبریم که بخشی از آن درون‌زبانی و بخشی از آن برون‌زبانی است. بافت درون‌زبانی در اصل، محیطی است که به کمک جمله‌های زبان ساخته میشود و اطلاعاتی را در اختیار ما قرار میدهد که در ادامه ایجاد ارتباط مؤثر است». (آشنایی با زبان شناسی، ۲۹۶) لذا درک «پدیده‌های زبانی صرفاً برحسب بافت موقعیتی امکانپذیر است». (درآمدی بر معناشناسی، ۱۸۲) واعظی مینویسد: «زمانیکه با جمله‌ای روبرو میشویم که احتمالات معنایی متعدد دارد، معمولاً به کمک زمینه (Context) آن جمله تشخیص میدهیم که کدامیک از احتمالات مراد بوده‌اند». (نظریه تفسیر متن: ۲۷۰) میبینیم که «زمینه کلام» و «سیاق سخن» در واقع دو اصطلاح با تعریفی مشترک است که بنوعی برای دستیابی به فهم بهتر از متن میتواند مورد استفاده و محل توجه قرار گیرد.

۲-۳. اهمیت توجه بمعنای تاریخی لغات و مختصات سبکی متن در بازیابی سیاق

یکی دیگر از موارد مهم در زمینه بررسی و فهم متن، رعایت جانب مستقل «دلالت الفاظ» بر مدلول موردنظر نویسنده است. پیش از این از «مجموعه مفاهیم الفاظ» و «برایند معانی کلمات» سخن بود که سیاق را میسازد، اما اکنون سخن از تأثیر مستقل الفاظ و دلالت عبارات در بازیابی سیاق و فهم متن است. هنگامیکه نویسنده، مفاهیم ذهنی خود را به رشته نوشتار میکشد، میکوشد تا معانی ادراکی را در الفاظی خواندنی بگنجانند؛ از اینرو مناسبترین الفاظ را برای بازتاب ذهنیات خود برمگزینند. (تفصیل این مطلب را در نظریه «لانگ و پارول» از زبانشناس شهیر سوئسی، فردینان دوسوسور، ببینید: دوره زبانشناسی عمومی: ص ۱۵ بعد) پس هر لفظی در جای خود، حامل بار معنایی ویژه‌ای است که باید محل تأمل و توجه قرار گیرد. هنگام بررسی یک نوشتار به‌ویژه متن

منظوم، ابتدا باید دلالت الفاظ بررسی شود و آنگاه از مدخل الفاظ و حجیت ظاهر عبارات ضمن در نظر گرفتن دیگر قرائن مستقل موجود در متن، به ساحت معانی وارد شد. توقف در مدخل الفاظ، خواننده را از دریافت معنای درست متن باز می‌دارد، بی‌توجهی به دلالت‌های لفظی متن نیز گمراه‌کننده است. از سویی اهمیت توجه به مفهوم تاریخی لغات و در نظر داشتن سیر دگرگونی و دگردیسی معنای کلمات بمنظور بررسی، خوانش و گزارش متون غیر قابل انکار است. نمیتوان به مطالعه متون ادبی پرداخت و به تفاوت تاریخی معنای «تُرک» در دیوان حافظ و شاهنامه فردوسی بی‌اعتنا بود؛ و یا تفاوت معنایی لفظ «وطن» را میان سروده‌های فردوسی و مولوی در نظر نگرفت. اینها ذکر نمونه‌های بارز و مشهود است و گاه تفاوت‌های معنایی لغات در دوره‌های مختلف، بسیار ظریف و دیرپا می‌شود. به عقیده نصر حامد ابوزید: «لازم است نصوص در بافت اجتماعی و فرهنگی خود قرار گرفته و [در] زمینه تاریخی و زمینه زبانی حاکم بر آن عصر مورد مطالعه قرار گیرد ... معنا جنبه تاریخی دارد. یعنی تنها از طریق شناخت دقیق بافت زبانی درون متن و بافت اجتماعی و فرهنگی بیرون متن، فراچنگ می‌آید.» (نظریه تفسیر متن، ۳۸۸-۳۸۹)

نکته دیگر توجه به نوع اثر ادبی (ژانر) و اسلوب بیان، مختصات سبک شخصی آفریننده اثر و سبک عمومی دوره مورد مطالعه، اندیشه‌های مسلط بر هر دوره و زمینه‌های شکل‌گیری و آفرینش اثر، استفاده از مطالعات بینامتنی یا به تعبیر رولان بارت، بررسی تبار نقل‌قول‌های بدون گیومه در متن (نک. نشانه‌شناسی کاربردی، ۱۱۸) و شیوه‌های بکارگیری زبان است. نمیتوان متنی را بدون در نظر گرفتن مولفه‌های سبکی، لغوی، معناشناسی، تاریخی، اجتماعی و ... بدرستی مطالعه نمود. دکتر محمدجعفر محجوب در مقدمه کتاب «سبک خراسانی در شعر فارسی» ضمن بررسی نظریات دانشمندان قدیم و جدید مینویسد: «سبک هرکس، عبارت از روشی است که برای بیان اندیشه خویش برمیگزیند.» (ص ۳۳) ملک‌الشعراء بهار نیز در مقدمه «سبک‌شناسی» مینویسد: «سبک در اصطلاح ادبیات، عبارت است از روش خاص ادراک و بیان افکار بوسیله ترکیب کلمات و انتخاب الفاظ و طرز تعبیر ... سبک همان طرز فهمیدن حقایق و تعبیر آنهاست.» (ص هجده و نوزده) لذا آشنایی با سبک‌های نوشتاری در هر دوره، بعنوان یکی از گزاره‌های مهم در فهم متون باید محل التفات باشد.

۲-۴. تبیین کاربردی دلالت سیاق با ذکر مثال

در ادامه، برای روشن شدن اهمیت توجه به دلالت سیاق، به ذکر یک نمونه که از دفتر اول مثنوی معنوی انتخاب شده، اکتفا میکنیم و پس از آن به بررسی مصیبت‌نامه عطار می‌پردازیم. در داستان مشهور «طوطی و بازرگان» در مثنوی معنوی، پس از ذکر گفتگوی بازرگان با طوطی، مولانا از لفظ «طوطی» بمعنای «طوطی جان انسان» منصرف میشود و میگوید:

طوطی کآید ز وحی آواز او پیش از آغاز وجود آغاز او

اندرون تست آن طوطی نهان
میبرد شادیت را تو شاد از او
عکس او را دیده تو بر این و آن
میپذیری ظلم را چون داد از او
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۱۷-۱۷۱۹)

یکی از شارحان مثنوی در گزارش بیت آخر مینویسد: «سخن اینست که اگر تو راستی عاشق حق باشی، از هر نیک و بدی که بر سرت آید، خشنود خواهی بود و رنجهای راه عشق را ستم معشوق نخواهی شمرد». (مثنوی، ج ۱: ۴۰۵) سپس به اختصار خواننده را به «تعریف رضا» در صفحات پیشین کتاب راهنمایی میکند. وی در تعریف مقام رضا آورده: «مرد راه خدا در مقام رضا، از آنچه پیش آید با شادی استقبال میکند و چنان غرق در معشوق و تابع مشیت حق است که گویی حس ظاهر، او را از رنجهای تن و دشواریهای عالم ماده آگاه نمیکند تا زبان به شکایت بگشاید». (همان-جا: ۳۹۴)، بدیهی است که این معنا در این سیاق درست نمینماید. مولوی اشاره میکند که طوطی روح، که ادراک و اشراق او از عالم وحی است و وجودش مقدم بر آفرینش جسمانی، در درون تو زندانی است و تو بیخبر از این گوهر درون، اجسام و اعراض بیرونی را که در حکم سایه روح توست، مطلوب بالاصاله میپنداری و به آن دل میبندی و شادمان میگردی؛ حال آنکه آن اعراض، با زوال خود شادی تو را با خود میبرد و تو نادانسته، این ستم را که مایه تباهی نقد عمر و خسران حیات است به گمان دادگری و انصاف بر خود روا میداری. مؤید این معنا ابیاتی است با همین مضمون، که مکرر در مثنوی تکرار شده است:

مرغ بر بالا پران و سایه‌اش
میدود بر خاک پران، مرغوش
ابلهی صیاد آن سایه شود
میدود چندان که بی‌مایه شود
بیخبر کان عکس آن مرغ هواست
بیخبر که اصل آن سایه کجاست
(دفتر اول، بیت ۴۱۷-۴۱۹)

همانگونه که ملاحظه میشود ابیات در سیاق تنبیهی و توبیخی است و در این سیاق، ذکر مقام رضا و صبر مطلوب سالک بر مصائب سلوک، درست نمینماید. چنانچه بیت را بیرون از بافت مورد نظر بررسی کنیم، ممکن است معنای اخیر را تحمل کند، اما در خلال متن و ضمن پیوستگی ابیات و التزام سیاق، آن معنی را نمیپذیرد و پس میزند.

۳. معرفی مصیبت‌نامه

مصیبت‌نامه عطار در کنار منطق‌الطیر او، از ارکان استوار عرفان ایرانی و از امهات کتب ادب فارسی در قرن ششم است. برجستگی این کتاب، به سبب زبان رمزی، ظرائف عرفانی و آموزه‌های شگرف اخلاقی است که در قالبی منسجم در کنار یکدیگر قرار گرفته است. پیرنگ بنیادین اثر، یک روایت

اصلی است که همچون رشته‌ای پیوسته از ابتدا تا انتهای کتاب امتداد یافته، در حالیکه حکایات فرعی متعددی را در قالب اپیزودهای مستقل، بمنظور تأیید مطلبی یا اقتضای مقامی، در خود جای داده است. داستان کتاب، سرگذشت سالکی است که در سلوک فکری الی‌الله، چهل مرحله را طی میکند و درنهایت آنچه را از بیرون می‌جسته، در درون خود می‌یابد. متن مصیبت‌نامه در قالب قریب ۷۵۰۰ بیت، مشحون است از مضامین قرآنی و احادیث مأثور، اقوال حکما و سخنان اهل معرفت، به انضمام داستانهای آموزنده و تأمل‌برانگیزی که به تناسب موضوع و مقام در این کتاب ذکر شده است. همچنین مطالعه این اثر بزرگ، از حیث اصول داستان‌پردازی بسیار قابل تأمل است. پیرنگ قوی و دیگر شاخصه‌هایی که امروز در «طرح داستان» شناخته شده، به‌وجهی شگفت‌انگیز در مصیبت‌نامه قابل بررسی و بازبایی است.

۳-۱. نسخ مصحح مصیبت‌نامه

از میان نسخ مصحح مصیبت‌نامه، غالباً دو چاپ محل مراجعه است: یکی کار دکتر عبدالوهاب نورانی وصال که در دهه چهل انتشار یافته و اولین نسخه مصیبت‌نامه با تصحیح انتقادی محسوب میشود. این دفتر شامل مقدمه مصحح، متن کتاب به انضمام نسخه‌بدل ابیات ذیل هر صفحه، شرح لغات و اصطلاحات، تراجم مفصل اعلام و فهرست آنهاست. اما چاپ دوم که تازه‌ترین گزارش مصیبت‌نامه است با مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمدرضا شفیعی‌کدکنی در سال ۱۳۸۶ انتشار یافته (ویرایش دوم: سال ۱۳۹۲) و اینک در دسترس پژوهشگران قرار دارد. در این نوشتار به معرفی و بررسی چاپ اخیر خواهیم پرداخت.

از محاسن این چاپ باید به مقدمه متمتع مصحح در معرفی سفرنامه‌های روحانی و پیشینه معراج در ادیان اشاره کرد. دیگر گزارش مبسوط و راهگشای دشواریهای متن است که با اشراف و تسلطی ستودنی، با استناد و استشهاد به منابع فارسی، عربی و مآخذ قدیم نگاشته شده و گواه راستینی بر دانش، حدت حافظه و دایره محفوظات نویسنده و حقیقتاً مایه آسانی کار و آسودگی خاطر خواننده است. بعلاوه یادآوریهای مفید مصحح از اصطلاحات، گویشها و باورهای خاص محلی، از نکاتی است که در کمتر متن مکتوبی یافتنی است. همچنین فهرست اعلام، راهنمای تعلیقات، کشف‌الابیات و کتابنامه از دیگر مزایای سودمند این دفتر است. به همه این موارد باید حروفچینی پاکیزه، صفحه‌آرایی چشم‌نواز و مرغوبی جلد و کاغذ را هم اضافه کرد. با اینهمه، در برخی موارد کاستیهایی در کتاب وجود دارد. نخست شیوه تصحیح متن است که اگر چه انتقادی است، اما ضبط نسخه بدل برای همه ابیات ارائه نشده، مگر آنجا که بزعم مصحح گرهی در فهم متن وجود داشته است. برغم توجیه روش اعمال شده در تصحیح کتاب (مصیبت‌نامه: ۱۱۳) برای خواننده نکته‌سنج، این امر قدری نادلپذیر است، چرا که ناگزیر است بر انتخاب و اجتهاد تحمیلی مصحح گردن نهد. نکته دیگر، دشواریها و شبهات متعددی است که در متن وجود دارد، اما گزارشگر کتاب، بدون کمترین

اشاره‌ای از آنها گذشته است. این در حالی است که بسیاری از نکات مشهود و معروف، توضیح داده شده است؛ مانند «واخواستن: طلب کردن» (بیت ۱۶۸۳)؛ «پیروزگر: منصور و مظفر و فاتح» (۲۰۰۸)؛ «نیک افتادن: نیکی و خوشی و سعادت حاصل آمدن» (۴۵۵۳)؛ «طواف: گردیدن بر گرد خانه کعبه» (۷۳۳۲) و «همه وقتی: همیشگی» (۷۴۰۵) و ...

همچنین در برخی موارد توضیح عباراتی مانند «بزغاله بریان به زهر» (۴۴۹۸)، «هشت جنت» (۲۴۱۶) و یا معرفی نام علمی نظیر «عباسه» (۴۳۴۴) یکسره به «منطق الطیر» و «الاهی‌نامه» حواله شده است؛ حال آنکه معمول است معرفی اجمالی و مختصری آورده شود و برای تفصیل اطلاع، منابعی دیگر ارائه گردد. نیز موارد متعددی وجود دارد که گزارش و استنباط ارائه شده از ابیات، با فضای متن، هماهنگی و انطباق منطقی ندارد. در فصل بعد، این مسأله را به تفصیل بررسی خواهیم کرد.

۴. بررسی تصحیح و گزارش مصیبت‌نامه

در این بخش پاره‌ای از دشواریهای متن مصیبت‌نامه را بررسی خواهیم کرد. در صفحه ۱۵۷ کتاب میخوانیم:

من در این هر علم بویی برده‌ام پیش هر رنگی رگویی برده‌ام (ب ۸۷۱)

در تعلیقات آمده: «رگو هر نوع پارچه یا منسوج ... در اینجا «رنگ پیش هر رگویی بردن» کنایه از «آزمونهای گوناگون» است». (مصیبت‌نامه: ۵۳۴) اما دلالت الفاظ، خلاف این معنی را میرساند. یعنی بجای عبارت «رنگ پیش هر رگویی بردن»، «رگو پیش هر رنگی بردن» درست است. دیگر اینکه مصحح محترم، «رنگی» را بمعنای مطلق «رنگ (لون)» گرفته و «یای» آن را یای نکره خوانده است، درحالیکه میتواند «رنگی» بمعنای «رنگرز» یا «صباغ» باشد، چنانکه در فرهنگها ضبط است (نک. لغتنامه دهخدا؛ ذیل مدخل «رنگی») و عبارت کنایی «رگو پیش هر رنگی بردن» و از آن طرفی نبستن، در حکم براءت استهلالی برای داستان اصلی مصیبت‌نامه در نظر گرفته شود. (نک. ب ۵۸۶۲) حتی اگر با توجه بموارد استعمال «رنگ و رگو» در دیگر ابیات مصیبت‌نامه، از معنای «رنگرز» صرف نظر کنیم و «رنگی» را بمعنای همان مطلق «رنگ» + «یای نکره» بگیریم، باز اشکال نخستین پابرجاست: صفت مبهم «هر» متعلق به «رنگ» است، نه «رگو».

ذیل صفحه ۱۸۴، سلسله ابیاتی آمده در ذم انسانهای غافل و دنیا دوست که «روز و شب میخسی و خوش میخوری» و «تا کی از کوری و تا چند از کری؟» ابیات واپسین را با هم میخوانیم:

روز و شب جان میکنی بی‌زاد و برگ	زیستن میخوانی این را تو، نه مرگ
ای خضابت را جوانی کرده نام	مرگ دل را زندگانی کرده نام
وی ورم را نام کرده فربهی	راست چون آزادی سرو سهی

زرد را کز ز گلگونه عزیز
سرخ رویش خوانده و سرسبز نیز
(ب ۱۴۹۵-۱۴۹۲)

در تعلیقات کتاب، درخصوص بیت سوم آمده: «عطار میگوید آنچه تو دعوی آن را داری، مقرون به حقیقت نیست؛ لفظی است همچون آزاد بودن سرو. «آزاد» در کدکن بمعنی «راست» است در مقابل «کج» ... آزادی سرو هم بدلیل راست بودن آن است.» (مصیبت‌نامه: ۵۵۲)

اما در اینجا «آزادی سرو» نه بدلیل «راستی سرو» که بواسطه «بیثمری سرو» است که تعبیری رایج در ادب فارسی است. در لغتنامه دهخدا آمده: «هر درختی که میوه ندهد آن را آزاد خوانند، چون سرو میوه ندهد آن را آزاد خوانند.» (لغتنامه دهخدا: ذیل مدخل سرو) در بسیاری از متون گذشته این مضمون تکرار شده است. خسرونامه منسوب به عطار:

بیا تا امشب دلشاد باشیم
شبی از غم چو سرو آزاد باشیم
(خسرونامه: ص ۲۴۵ ب ۵۲۴۲)

گلستان سعدی: «حکیمی را پرسیدند: چندین درخت نامور که خدای عزوجل آفریده است و برومند، هیچ یکی را آزاده نخوانند مگر سرو را که ثمرهای ندارد، گویی در این چه حکمت است؟ ... گرت ز دست برآید چو نخل باش کریم / ورت بدست نیاید چو سرو باش آزاد» (گلستان: ۱۹۰)

کلیات شمس:

دلا تو اندرین شادی ز سرو آموز آزادی
که تا از جرم و از توبه پیرهیزیم مستانه
(کلیات شمس: ص ۷۵۶)

حافظ:

زیر بارند درختان که تعلق دارند
ای خوشا سرو که از بار غم آزاد آمد
(دیوان حافظ، ۱۳۸۹: ۲۳۳)

نیز در غزلیات سعدی آمده:

به سرو گفت کسی: میوه‌ای نمیاری
جواب داد که آزادگان تهیدستند
(دیوان غزلیات سعدی: ۳۳۵)

مصحح محترم، از سیاق ابیات معنای مورد نظر شاعر را دریافته است، اما برهانی که اقامه نموده، بمعنای مورد نظر راهبر نیست. «آزادی سرو» بمعنای «راستی سرو» کاملاً درست است و خاص منطقه کدکن هم نیست؛ در لغتنامه دهخدا ذیل مدخل «سرو» به نقل از «برهان» و «آندراج» آمده: «سرو آزاد؛ سروی که شاخهایش راست باشد. سروی که راست رود و آن را به این اعتبار آزاد گفته‌اند که از قید کجی و ناراستی و پیوستن به شاخ دیگر فارغ است.» نیز در شاهنامه بهمین معنی آمده:

چو رستم بهیمود بالای هشت
بسان یکی سرو آزاد گشت

(شاهنامه مسکو: ج ۱ ص ۲۴۱)

مرا در خوشاب سستی گرفت همان سرو آزاد پستی گرفت
(همان جا: ج ۸ ص ۵۲)

اما نکته اینجاست که آیا تفسیر «آزادی سرو» به «راست بودن شاخه‌های درخت» پیوستگی و توالی معنایی ابیات را بر هم نمی‌زنند؟ ابیات را با هم مرور میکنیم. عطار میگوید: تو به سبب کوری چشم دل، این «جان کندن» در دنیا را به غلط «زیستن» میخوانی؛ موی رنگ کرده را «جوانی» نام مینهی؛ زندگی توأم با دلمردگی را حیات تلقی میکنی؛ آماس و ورم اعضا را از بی‌بصیرتی، پرواری و تنومندی میدانی؛ راست مانند (دقیقاً و عیناً مانند) «آزادی سرو» که بیشمری و بیفایده‌گی آن را آزادی و آزادگی میخوانند! همچنین روی زرد را با سرخاب و غازه میاری و آن را به سرخرویی و شادابی توصیف میکنی. همانطور که ملاحظه میشود، ابیات در سیاق تذکر و تنبیه قرار دارد و متضمن معنای غفلت و بیخبری انسان و در مقام توبیخ و مؤاخذه اوست. اگر «آزادی سرو» را بمعنای «راستی سرو» در نظر بگیریم، یک معنای درست و منطقی است، دیگر با لحن تهکمی و توبیخی ابیات سازگاری نمی‌یابد. پس اگرچه بیت، معنای ثانوی را که «سرو آزاد» بمعنی «سرو راست» باشد، برمیتابد، اما التزام سیاق آن را دفع میکند.

نیست ساقی روز میثاق آن مراسم قصه «والتفت الساق» آن مراسم
(مصیبت‌نامه: ب ۱۸۱۷)

در تعلیقات آمده: «ظاهراً مقصود اینست که اگر سخن از ساق عرش می‌رود، در آینده و روز میثاق خواهد بود ... قصه والتفت الساق اشاره است به آیه والتفت الساق بالساق الی ربک یومئذ المساق (۷۵: ۲۹-۳۰) و فراهم رسد اندوه بر اندوه و به خدای توست آن روز بازگشت». (همان جا: ۵۶۲)

در لغتنامه دهخدا، ذیل مدخل «میثاق» آمده: «روز میثاق؛ عبارت است از روز ازل که ارواح به ربوبیت حق اقرار آوردند که آیت «الست بربکم قالوا بلی» بیان آن است». در گزارش متن، عبارت «در آینده و روز میثاق» قدری نامفهوم مینماید. روز میثاق، روز ازل است که در گذشته بوده؛ آیا ممکن است مصحح محترم بخطا از «میثاق»، «روز موعود» اراده کرده باشد؟ دیگر اینکه آیه «والتفت الساق بالساق»، به دو صورت قابل ترجمه است: یکی آنچه در یادداشت مصحح آمده که «ساق» به «اندوه» معنی شده؛ دیگر آنست که «ساق» را «ساق پا» معنی کنیم. در تفسیر طبری در ترجمه آیه آمده: «و برپیچند ساق بر ساق». (ج ۷ ص ۱۹۶۲) ترجمه تفسیر کشاف: «ساقش به ساق دیگر او به هنگام تن‌لرزی که به هنگام مرگ او را فراگیرد، بهم برپیچند». (ج ۴ ص ۸۱۶) نیز تفسیر روض الجنان: «و ساق بر ساق مالیدن گیرد از رنج و سختی جان کندن». (ج ۲۰ ص ۱۳۸۹)

با نظر به اینکه «ساق عرش» به معنی «پایه عرش»، و بهم در پیچیدن پاها کنایه از سختی حال است، معنای دوم «ساق» قدری مناسبتر مینماید.

رجم شیطانی و شیطان هم ز تو ای عجب دردی و درمان هم ز تو (ب ۳۱۲۲)
در تعلیقات آمده: «اینکه آتش را رجم شیطان تعبیر کرده، ظاهراً ناظر است به «لقد زینا السماء الدنيا بمصابیح و جعلناها رجوماً للشیاطین» (۵: ۶۷) «ما آسمان دنیا را به چراغهایی (از ستارگان) آراستیم و آنها را رجم و راندن شیاطین قرار دادیم» و ستارگان را از آتش میدانسته‌اند.» (مصیبت‌نامه: ۶۱۲) آنچه در قرآن برای رجم و طرد شیاطین ذکر شده، «شهاب» است نه ستاره: وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ. آنچه مصحح محترم را به زحمت انداخته، محل ارجاع ضمیر در جعلناها است. در نص آیه تصریحی به لفظ ستاره نشده، بلکه لفظ «ستارگان» از سوی مترجم، از باب ذکر مصداق برای مصابیح آمده؛ در صورتیکه میتواند یکی از مصادیق مصابیح، «شهاب» باشد. خاصه آن که عطار در یک سطر پیش از بیت مورد بحث، از زبان سالک، خطاب به آتش آورده:

هم شهاب و برق از آثار تست گرم رفتن، گرم بودن، کار تست رجم شیطانی و شیطان هم ز تو ای عجب دردی و درمان هم ز تو (ب ۳۱۲۲-۳۱۲۱)

اگر هم یادآوری مصحح کتاب در خصوص تصور قدما را بپذیریم که «ستارگان را از آتش میدانسته‌اند»، باز گره کار گشوده نمیشود؛ چرا که «ستاره» بمعنای معمول خود «رجم شیاطین» نبوده و نیست. مگر آنکه «ستاره» را منسلخ از معنای مشهور خود و ترجمه «شهاب» بگیریم و به فرهنگنامه قرآنی استناد کنیم که از میان برگردانهای قدیم قرآن این برابرها را برای «شهاب» ذکر کرده است: «ستاره»، «ستاره سوزان»، «ستاره روشن»، «آتش»، «پاره آتش»، «آتش افروخته» و ... (نک. فرهنگنامه قرآنی: ج ۲ ص ۸۹۸) لذا جای تصریح به لفظ «شهاب» و رجم شیاطین بودن آن، در تعلیقات بیت خالی است.

باز در مقام پانزدهم، از زبان «سالک فکرت» خطاب به «آتش» آمده: «از درخت سبز سر بیرون کنی / موسی مشتاق را مفتون کنی» (ب ۳۱۲۹) و در گزارش بیت آمده: «اشاره است به الذی جعل لکم من الشجر الأخضر نارا (۸۰: ۳۶) آنکه از برای شما در درخت سبز، آتش نهاد.» (ص ۶۱۲) اگرچه آیه اخیر تنها موضعی است در قرآن که هر دو عبارت «الشجر الأخضر» و «نار» را در خود جای داده، اما نباید از یاد برد که این آیه متعرض جنبه عمومی خلقت آتش است و ضمیر «کم» در «لکم» نشانگر فایده آتش بعنوان یکی از نعمتهای الهی برای عموم مردمان است. حال آنکه مقصود

عطار در بیت مورد نظر با توجه به سیاق کلام، آتش «تجلی خداوند» است بر موسی (ع) که در چندین آیه از قرآن بدان اشاره شده از جمله طه: ۱۲-۱۰ / نمل: ۹-۷ / و روشنتر از همه در سوره قصص: ۲۹ و ۳۰. اما اگرچه در نص آیات اشاره‌ای به سرسبزی درخت شعله‌ور نیست، غالب مفسران کهن با تکیه به روایات این نکته را یادآور شده‌اند. تفسیر سوراآبادی: «چون موسی نزد آن آمد نگه کرد درختی دید تنه بر سان آتش و شاخها سوز، بتعجب مینگریست و با خود میاندیشید که اگر این آتش است که من میبینم آن شاخها بدان سوزی چون شاید بود و اگر آن شاخ سبز است تنه آتشین چون شاید بود». (ج ۳ ص ۱۵۰۸)؛ روض الجنان و روح الجنان: «مِنَ الشَّجَرَةِ، از درخت. عبد الله مسعود گفت: درخت سمره بود، درختی سبز تازه». (ج ۱۵ ص ۱۳۲)؛ کشف الأسرار: «میگویند درخت عناب بود، و گفته‌اند درخت سدره بود، درختی سبز و تازه سر تا پای آن بآتش افروخته و هیچ شاخ آن ناسوخته، آتشی بود برنگ سپید و بی‌دود، و هر شاخ که آتش در وی می‌افتاد سبز و تازه‌تر میشد». (ج ۶ ص ۱۰۲)

در صفحه ۳۳۵ کتاب در وصف حال صوفی که به دختری دل باخته بود، آمده:
 دل نبود از عشق در فرمان او دل شد و برخاست آمد جان او (ب ۴۶۷۴)
 در تعلیقات آمده: «**دل شد و برخاست**: شدن بمعنی رفتن و تمام شدن است و دل برخاستن کنایه از هیجان است». (ص ۶۷۷)
 در حالیکه فعل «شد» متعلق به دل و فعل «برخاست» متعلق به جان است. **دل شد** یعنی «دل از کف رفت و شیدا شد» (قیاس شود با: دلشده) و بدنبال دل، **برخاست آمد جان او**: «برخاست» اینجا مصدر مرکب مرخم است و اصل مصدر یعنی «برخاستن» به معنی «معدوم شدن، نیست شدن، از میان رفتن» آمده. شاهد معنی از خاقانی (نقل از لغتنامه دهخدا: ذیل مدخل آمدن):
 راحت از راه دل چنان برخاست که دل اکنون ز بند جان برخاست
 برای مصدر «آمدن» هم معانی «آغاز کردن» و «رسیدن» در فرهنگها ضبط شده است. (نک. فرهنگ فارسی معین) لذا بازنویسی عبارت اخیر چنین است: «جان او برخاستن آغاز کرد»، «جان او به برخاستن رسید/ برخاستن گرفت» یا «جان او از تن آهنگ برخاستن کرد»، یعنی مشرف به هلاکت شد. در موارد بسیاری در همین مصیبت‌نامه آمده که بدنبال از دست رفتن دل، نوبت جان است: «عشق تو دل برد و جان می‌خواهدم» (ب ۴۶۷۸)؛ «عزم جان داری ز من؟ بر بوده دل / این چه کردی هرگزت نکندم بحل» (ب ۴۸۴۵)؛ «دل شد و جان بی‌قرارش اوفتاد / کارش افتاد و چه کارش اوفتاد» (ب ۶۷۷۶). اگر تعلیقات مصحح محترم را بپذیریم و هر دو فعل «شد» و «برخاست» را به «دل» برگردانیم، چه معنای قابل قبولی برای «آمد جان او» متصور است؟

در صفحه ۴۲۷ حکایتی آمده که مجنون گاهی از بیابان بسوی شهر می‌آمد و می‌ایستاد و مردمان را مینگریست؛ تا آنجاکه از غوغای عام و غفلت و بیخبری خلایق به ستوه می‌آمد و :

نفره‌ای کردی و درجستی ز جای وز سر حیرت بگفتی: «وای وای»
وای هم از دبه و هم دبه‌گر هست چندین دبه، می‌آرد دگر! (ب ۵۰-۶۶۴۹)

در باب دبه در فرهنگها آمده: «بستوئی چوبین یا سفالین به پوست (به چرم) گرفته که در آن روغن کنند و گاه بر آن زنجیری و قلابی بود که در خانه به دیوار یا در راه بر ستور آویزند ... کوزه سفالین بچرم گرفته ... و جای روغن است خواه روغن خوراکی و خواه روغن چراغ یعنی زیت». (لغتنامه دهخدا: ذیل مدخل دبه) و در این سیاق مراد از دبه و دبه‌گر، عیناً مطابق تعبیر «کوزه» و «کوزه‌گر» در شعر خیام است که یکی انسان و دیگری خداوند است. اعتراض مجنون (که از نوع گستاخیهای عقلای دیوانه در مصیبت‌نامه و رمز برجسته اندیشه و زبان عطارست) اینست که چرا با وجود این همه مردمان غافل و بیبصر، باز خداوند از نو می‌افریند و بر شمار این بیخبران میافزاید. اطلاق «دبه» بر تن آدمی در شعر کهن فارسی شواهد معتناهی دارد:

به‌شکل دبه قیر و به‌سان خیک پر قطران همه زابل سر بی‌تن، همه کابل تن بی‌سر
(دیوان معنوی: ۱۹۸)

هست دماغ تو چو زیت چراغ هست چراغ تن ما بیوفا
گر دبه پر زیت بود سود نیست صبح شود، گشت چراغ فنا
دعوت خورشید به از زیت تو چند چراغ ارزد آن یک صلا
(کلیات شمس: ۱۰۲)

اما در تعلیقات کتاب آمده: «هست چندین دبه می‌آرد دگر: ظاهراً تعبیر «دبه درآوردن» در فارسی معاصر که به معنی «نکول، جر زدن، از گفته خود بازگشتن» است، با این مصرع عطار مرتبط است». (ص ۷۴۴) کاش مصحح محترم شواهد دیگری را از معنای مورد نظر خود در متون گذشته اقامه میکردند، یا دستکم ماحصل ابیات را با فرض معنای اخیر «دبه درآوردن» بدست میدادند. هلموت ریتز در تحلیل خود معنای درستی از «دبه و دبه‌گر» ارائه کرده‌است. (دریای جان: ۲۵۶)

باز گشت و سوی او آورد باز گشت گرسنگی سلیمان را دراز (ب ۲۲۱۹)

در تعلیقات آمده: «از مقایسه موارد استعمال این کلمه در بافتهای مختلف عروضی شعر عطار و تغییراتی که نسخه‌نویسان در آنها داده‌اند، تقریباً میتوان یقین حاصل کرد که عطار این کلمه را

گرسنگی مینوشته و گسنگی - بر وزن عروضی فاعلن - تلفظ میکرده است و این همان تلفظی است که در زبان عامهٔ اهل خراسان از جمله اهل کدکن وجود دارد». (ص ۵۸۰)

ابتدا مصرع مورد نظر را تقطیع میکنیم:

U - U - - - U (- - -) U -

فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن؛ جای عبارت «گرسنگی» در مصراع، با کمانک در تقطیع مشخص شده است. یعنی در اینجا به «لا تن فا» یا عبارتی بر وزن عروضی «مفعولن» نیاز است؛ پس تلفظ «گسنگی» بر وزن عروضی «فاعلن» نمیتواند مشکل را حل کند. در اینکه باید تلفظ خاصی از «گرسنگی» یافت که مناسب وزن عروضی متن باشد تردیدی نیست، اما آن تلفظ خاص یقیناً «گسنگی» نیست. از بررسی ابیات دیگر مصیبت‌نامه مانند: «گرسنه بودند آنجا هر سه کس/ برنیامدشان ز گرسنگی نفس» (ب ۲۱۷۷)؛ «گفت: حق را گو که میگوید بخور/ تا شود گرسنگیت آهسته‌تر» (ب ۴۸۵۲)؛ و خصوصاً بیت: «گفت: یا ربا بندهٔ تو برهنه‌ست/ و ای عجب برهنگی‌ام نه یک تنه‌ست» (ب ۴۸۶۳) و موارد موازنهٔ «گرسنه» با «برهنه» مثل: بود دیوانه مزاجی گرسنه/ در رهی میرفت سر پا برهنه (ب ۴۱۲۵)، معلوم میشود که تلفظ مختار عطار، «گرسنگی» - gor-san-gi است، نه «گسنگی». (نیز نک. ب ۵۰۷۲ و ۶۸۰۳) لذا اگرچه یادداشت مصحح محترم در خصوص تلفظ اهل خراسان از لفظ «گرسنگی/ گسنگی» - که قولی است متکی به سمع - برای اهل پژوهش حجت است، اما در این مقام گشاینده نیست.

<p>خواجه‌ای میرفت سر افراشته بینی آنجا باستین محکم گرفت بود مجنونی مگر در پیش راه کاین نجاست زود زود ای بیخبر می‌مگیر امروز از او بینی فراز آنچه فردا قوت عشرت باشدت ای میان خون و خلط آغشتگان گاه همچون سگ ز هم برمیدرند نعمتی طاهر نجاست میکنند</p>	<p>بود در ره مبرزی پرداخته دامن دراعه را در هم گرفت گفت: «بینی می‌مگیر این جایگاه پیش تو آرند و گویندت بخور زانکه اینهم خوش خوری فردا بناز زو چرا امروز نفرت باشدت؟ معهٔ خود کرده گور کشتگان گه چو گرگان میکشند و میخورند وانگهی عزم ریاست میکنند</p> <p>(ب ۵۹-۳۴۵۱)</p>
---	--

اشکال در معنای بیت چهارم است. در تعلیقات آمده: «وقتی مبرز را می‌پرداختند، از آن بعنوان کود در باغها و مزارع استفاده میشد و طبعاً در رشد میوه‌ها و سبزیها مؤثر بود. باین اعتبار است که دیوانه به خواجه میگوید: پیش تو آرند و گویندت بخور!». (ص ۶۲۷) این معنا عیناً در کتاب

«دریای جان» اثر خاورشناس بزرگ آلمانی، برای همین بیت آمده و تعلیقات مصحح محترم گواهی میدهد که نظر هلموت ریتر را پذیرفته‌اند: «خواجeh ای به راهی میرفت. بر سر راه خود مبرزی دید و بینی خود را به آستین و دامن محکم بگرفت. دیوانه‌ای این بدید و گفت: چرا دماغ خود را میگیری[؟] این همان است که آن را بعدها بصورت غذا پیش تو خواهند آورد. (کود را به باغ و جالیز میبرند و در آنجا بدل به سبزی و میوه میشود) پس دماغت را چنین محکم مگیر!». (دریای جان: ۷۱)

اما به نظر میرسد، معنای غریب و بسیار دور و درازی باشد! چراکه با توجه به سیاق متن، این بیت معنای روشنتری دارد. دیوانه میگوید: این «نجاست»، صورت مستحیل شده همان غذای الوان روزانه توست که «زود زود» و پی در پی برایت می‌آورند و تو را به خوردن آن دعوت میکنند، نه اینکه بخواهد حاصل کوددهی درختان را پس از آن تغییر و تحولات طولانی یادآوری نماید. لذا در ادامه میگوید: بینی مگیر و روی ترش مکن «زآنکه این هم خوش خوری فردا بناز»، فردا هم کار امثال تو این است که غذایی میخورند و «نعمتی طاهر، نجاست میکنند». اگر منظور ابیات، اشاره به کوددهی درختان و حاصل سال بعد باشد که نکته شاذ و برجسته‌ای نیست. در مثنوی معنوی شبیه به این مضمون آمده‌است:

این خورد گردد پلیدی زو جدا آن خورد گردد همه نور خدا
(دفتر اول، بیت ۲۷۲)

مصحح کتاب در گزارش خود، حکایتی از ابوسعید ابوالخیر آورده که مؤید مضمون مورد نظر ماست: و گویند که یک روز میگذشت. مبرزی برآورده بود. ساعتی نیک آنجا بازایستاد، چنانک اصحاب را کراهیت همی آمد. پس گفت: این نجاست به زبان حال میگوید: من از جمله نعمتهای لطیف بوده‌ام، پرورده روزگار و از قالب قدرت، پاک و پاکیزه بیرون آمده، هم به طعم و هم به بوی خوش. همه کس را به من میل داشتی. به یک شب که با شما صحبت داشتم، چنین گشتم که میبینی. (چشیدن طعم وقت: ۱۷۳)

عطار در جای دیگری از مصیبت‌نامه همین مضمون را آورده است:

آن حکیمی در تفکّر میگذشت دید سرگین‌دان و گورستان به‌دشت
نعره‌ای زد گفت: ای نظارگان اینت نعمت اینت نعمتخوارگان
(ب ۱-۳۴۶۰)

و روشن است که لفظ «نعمت» ناظر به «سرگین‌دان» در بیت قبلی است.

خواجeh اگافی در آمد در سخن خلق مینالید ازو چون سرو بن
منبرش گویی و رای عرش بود آسمان در جنب او چون فرش بود

در بلندی سخن چندان برفت
چون بلندی سخن میداد دست
کرد بر مجلس مگر مردی گذر
خواجه کان بشنود شد با درد جفت
زین سخن الهام آمد در دلم
مله‌م گفت این سخنهای بلند
این سخن، پرنندگان زنده راست
رهروان را همچو مرغان می‌مسوز
رهروانند اهل مجلس سر به سر
پشه‌ای را قوت پیلای می‌دهی
راهرو را گر بخواهی دوخت کفش

کان زمان از خلق گویی جان برفت
مستمع بیهوش می‌افتاد پست
گفت: «پیش آرید کار کفشگر»
گفت: «بشنوید آنچه این مرد گفت؟
شد جهانی درد در دل حاصل
نیست اندر خوردِ مشتی مستمند
نه خر پالانی و خربنده راست
رهروان را پاره‌ای بر کفش دوز
پاره‌دوزی کن چو مرد کفشگر
مور را با جبرئیلی مینهی
پس طپانچه میزنی تو با درفش
(ب ۳۵-۳۸۲۳)

در تعلیقات درباره بیت پایانی آمده: «پس طپانچه می‌زنی تو بر ابر به‌جای با: اشتباه در اصل متن [درفش]: همان است که در دوره‌های بعد و نیز در فارسی معاصر تبدیل شده است به «مُشت و درفش». مصراع اول این بیت نیز اشاره به یکی از کنایات قدیمی زبان فارسی دارد که بصورت «پاپوش برای کسی دوختن» هنوز بکار میرود و معنی آن توطئه کردن است برای کسی. عطار می‌گوید: اگر بخواهی برای سالک و راهرو توطئه‌ای ساز کنی، مُشتِ خود را بر درفش زده‌ای.» (مصیبت‌نامه: ۶۴۱). داستان را مرور میکنیم: خواجه اکافی در مجلسی برای مردمان عامه سخنرانی میکند و معارف بلندی از نظر معنا بر زبان میراند. در این میان، رهگذری سخن از کفشگری و کفاشی می‌گوید. با این اشاره کوتاه، گویی از عالم غیب در دل خواجه می‌افکنند که این سخنان تو مناسب حالِ مشتی مردم عامی و مستمند نیست. اینان رهروانی تازه‌کارند. بجای ایراد این سخنانِ ثقیل و نامفهوم، «رهروان را پاره‌ای بر کفش دوز». یعنی با آنها «اندکی مدارا» کن (نک. همان‌جا، تعلیقات بیت ۳۸۳۲) و چیزی بگو که در فهم آنان بگنجد. اگر به گروهی عارف زنده‌دل و پرنده، بال پرواز باید بخشید، گروهی بیچاره و بیسواد را باید کفشی داد تا با آن در مسیر سلوک گام بگذارند. اما بنظر میرسد بیت پایانی داستان ضبط مناسبی ندارد؛ چراکه معنای آن با سیاق ابیات پیشین تلاطم و توافق ندارد. از آنجاکه همچون دیگر موارد مشابه، ضبط نسخه بدل بیت ارائه نشده، به‌ناچار به متن تصحیح شده مرحوم نورانی وصال مراجعه و دیده شد که در نسخه خطی مورخ ۷۴۰ هـ ق متعلق به کتابخانه نافذ پاشا، بجای «بخواهی»، ضبط «نخواهی» آمده است (مصیبت‌نامه، نورانی وصال: ۲۰۲) که بدون تردید ضبط درست بیت است: «راهرو را گر نخواهی دوخت کفش/ پس طپانچه میزنی تو با درفش»، و معنای بیت: «اگر رهروان تازه‌کار و ناآزموده را با پاره‌دوزی بر

کفش همراهی نکنی و بیش از حد فهم و حوصله آنها سخن گویی، کار باطل و بیهوده‌ای انجام داده‌ای» و این معنی، دنباله ابیات پیشین و مؤید آنهاست. لذا بدیهی است که معنای «دسیسه‌کاری» و «توطئه‌چینی» در این سیاق منطقی نمی‌نماید.

عشق چون خاصیت انسان بود گر ملک عاشق شود انس آن بود (ب ۱۶۸۲)
اشکال در ضمه حرف الف در واژه «انس» است. اگرچه معنای مورد نظر مصحح محترم منطقی است، اما ضبط کلمه «انس» با ضمه، راه را بر خوانش دیگر بیت بسته است و آن خوانش «انس» به کسر الف است که در ترکیب با «آن»، جناس «انسان - انس آن» را می‌سازد. عطار می‌گوید: عشق جوهره انسانی است؛ اگر فرشته هم عاشق شود، به کمال انسانی و عالم دل راه می‌یابد و تبدیل به «انس» می‌شود. شاهد این معنی، ابیات زیر از مصیبت‌نامه است:

تا ملک کردند آدم را سجود عشق‌شان یک ذره آمد در وجود
ره به حق چون جان آدم یافتند تا ابد در خدمتش بشتافتند (۷-۱۶۹۶)

۵. نتیجه‌گیری

بسیاری از گره‌ها و دشواریهای آثار کهن فارسی، قابل گشودن و تفسیر خواهد بود اگر دقت و مراقبت کافی در بازبینی متون گذشته و رعایت اصول استنباط در گزارش مفاهیم بصورتی جدی اعمال شود. همچنین استفسار متون مشابه در قالب مطالعات بینامتنی، با هدف گره‌گشایی از مضامین دیرپاب و غامض امری است بایسته و ضروری. در مجموع این نوشتار مدعی دستیابی به فهم غایی متن نیست، بلکه درصدد ارائه راهکاری است تا با تکمیل و تکامل آن بتوان به اصولی برای درک و دریافت بهتر متون دست یافت، آنچنانکه با سیاق متن، الفاظ، قرائن و دیگر نشانه‌های موجود در اثر، بیشترین وجه مطابقت را داشته باشد.

کتاب‌نامه

۱. آشنایی با زبان‌شناسی (در مطالعات ادب فارسی)، صفوی، کورش (۱۳۹۱)، تهران: انتشارات علمی.
۲. تحلیل زبان قرآن (و روش‌شناسی فهم آن). سعیدی‌روشن، محمدباقر (۱۳۸۵)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳. تفسیر تسنیم. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، جلد اول، قم: نشر اسراء.
۴. تفسیر طبری. طبری، محمدبن جریر (۱۳۶۷)، به تصحیح حبیب یغمایی، تهران: انتشارات توس.
۵. تفسیر کشاف. زمخشری، محمودبن محمد (۱۳۸۹)، ترجمه مسعود انصاری، تهران: نشر ققنوس.

۶. چشیدن طعم وقت (مقامات کهن و نویافته بوسعید). شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶)، تهران: سخن.
۷. خسرونامه. عطار، فریدالدین (بی تا)، تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران: زوار.
۸. درآمدی بر معنی‌شناسی. صفوی، کوروش (۱۳۹۰)، تهران: سوره مهر.
۹. دروس فی علم الاصول. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۰)، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۱۰. دریای جان (سیری در آراء و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری). ریتز، هلموت (۱۳۸۸)، جلد اول، ترجمه عباس زریاب خوبی و مهرآفاق بایبوردی، تهران: نشر بین‌المللی الهدی.
۱۱. دوره زبان‌شناسی عمومی. دوسوسور، فردینان (۱۳۹۲)، ترجمه کورش صفوی، تهران: هرمس.
۱۲. دیوان حافظ. حافظ شیرازی (۱۳۸۹)، به کوشش خلیل خطیب‌رهبر، تهران: صفیعلیشاه.
۱۳. دیوان غزلیات سعدی. سعدی، مصلح‌بن عبدالله (۱۳۷۳)، به کوشش خلیل خطیب‌رهبر، تهران: مهتاب.
۱۴. دیوان معزی. معزی، امیرالشعراء (۱۳۶۲)، با مقدمه و تصحیح ناصر هیری، تهران: نشر مرزبان.
۱۵. روش تفسیر قرآن. رجبی، محمود (۱۳۸۳)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۶. روض الجنان و روح الجنان. رازی، ابوالفتوح (۱۳۸۹)، تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۷. سبک خراسانی در شعر فارسی. محبوب، محمدجعفر (۱۳۵۰)، تهران: دانشسرای عالی.
۱۸. سبک‌شناسی. بهار، ملک‌الشعراء (۱۳۷۵)، تهران: امیرکبیر.
۱۹. سوراآبادی. سوراآبادی، ابوبکر (۱۳۸۰)، به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: فرهنگ نشر نو.
۲۰. شاهنامه فردوسی (براساس چاپ مسکو). فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۳)، بکوشش سعید حمیدیان، تهران: نشر قطره.
۲۱. شرح جامع مثنوی معنوی. زمانی، کریم (۱۳۸۷)، ۷ مجلد، تهران: انتشارات اطلاعات.
۲۲. شرح مثنوی شریف، فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۸۶)، ۳ مجلد، تهران: زوار.
۲۳. فرهنگ فارسی. معین، محمد (۱۳۷۸)، ۶ مجلد، تهران: امیرکبیر.
۲۴. فرهنگنامه قرآنی. یاحقی، محمدجعفر (۱۳۸۹)، ۵ مجلد، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۲۵. فيه ما فيه. مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۴)، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، ۳ مجلد، تهران: امیرکبیر.
۲۶. کشف الأسرار و عده الأبرار. میبیدی، ابوالفضل (۱۳۸۸)، به سعی علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.

۲۷. کلیات شمس. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۶)، بر اساس تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: پارسه.
۲۸. گلستان. سعدی، مصلح‌بن‌عبدالله (۱۳۸۹)، با تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
۲۹. لغتنامهٔ دهخدا. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۸۸)، ۱۶ مجلد، تهران: دانشگاه تهران.
۳۰. مثنوی (مقدمه، تصحیح، تعلیقات، فهرستها). استعلامی، محمد (۱۳۸۴)، ۷ مجلد، تهران: سخن.
۳۱. مصیبت‌نامه. عطار، فریدالدین (۱۳۸۵)، با تصحیح عبدالوهاب نورانی وصال، تهران: زوار.
۳۲. مصیبت‌نامه. عطار، فریدالدین (۱۳۸۶)، با تصحیح و توضیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران: سخن.
۳۳. معجم‌الوسیط. اعضای مجمع‌اللغه قاهره (۱۳۹۲ ق)، بیروت: المکتبه الاسلامیه.
۳۴. مکاتب تفسیری. بابایی، علی‌اکبر (۱۳۸۹)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۵. المنجد. معلوف، لوئیس (۱۳۸۹)، ترجمهٔ محمد بندرریگی (۲ جلد)، تهران: انتشارات ایران.
۳۶. نشانه‌شناسی کاربردی. سجودی، فرزانه (۱۳۹۰)، تهران: نشر علم.
۳۷. نظریهٔ تفسیر متن. واعظی، احمد (۱۳۹۰)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.