

مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) دانشگاه شیراز، مقاله‌ی علمی-پژوهشی

سال سیزدهم، شماره‌ی دوم، تابستان ۱۴۰۰، پیاپی ۴۸، صص ۱۲۱-۱۴۸

DOI: [10.22099/jba.2020.35589.3598](https://doi.org/10.22099/jba.2020.35589.3598)

پیشنهادهایی برای ضبط برخی واژگان و ترکیبات در حدیقه‌الحقیقه

سیدمهدی طباطبائی*

چکیده

حدیقه‌الحقیقه را می‌توان از متون دیرینه‌ی ادب فارسی به‌شمار آورد؛ به‌دلیل همین قدمت، واژگان، اصطلاحات و ترکیبات کهن و مهجوری در آن به‌کار رفته که برخی از آن‌ها حتی در فرهنگ‌های لغت هم ثبت نشده است. افزون بر این، به‌دلیل اشتباه کاتبان و مصححان، بدخوانی‌هایی در متن‌های کتابت‌شده یا مصحح‌راه یافته است که شکل کتابتی پاره‌ای از واژگان و ترکیبات آن را دگرگون کرده و آن‌ها را از اصالت خویش دور کرده است. ضرورت این پژوهش در آن است که واژگان و عبارت‌های به‌کاررفته در حدیقه، جزو میراث ارزشمند زبان و ادبیات فارسی محسوب می‌شود و پیش‌رفتن زبان و ادبیات، فاصله‌ی اهل زبان را با آن‌ها بیشتر خواهد کرد و ممکن است کشف صورت صحیح آن‌ها با دشواری بیشتری روبه‌رو گردد. شیوه‌ی انجام کار به‌صورت توصیفی‌تحلیلی و ابزار جمع‌آوری اطلاعات، منابع کتابخانه‌ای است که در آن، از دستاورد پژوهش‌های دیگر محققان این حوزه بهره‌برده شده است. عمده‌ترین دستاورد این پژوهش، پیشنهادهایی برای ضبط برخی واژگان و ترکیبات در این منظومه است که مشکل مفهومی پاره‌ای از ابیات را برطرف خواهد کرد.

واژه‌های کلیدی: سنایی غزنوی، حدیقه‌الحقیقه، واژگان و ترکیبات حدیقه‌الحقیقه، تصحیح.

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی m_tabatabaei@sbu.ac.ir

۱. مقدمه

تاریخ ادب فارسی گواه آن است که *حدیقه/الحقیقه*، بلافاصله پس از سروده‌شدن، با اقبال عمومی مواجه شده است؛ تا جایی که ابیات آن در آثار معاصران سنایی، مانند *کلیله و دمنه‌ی بهرامشاهی* راه یافته است. با وجود این، در میان اظهارنظرهای مطرح‌شده درباره‌ی این منظومه، فرازوفرودهایی مشاهده می‌شود.

برخی بر این باورند که «این منظومه در بحری سکنه‌دار و غیرجالب سروده شده و... یکی از کسالت‌بارترین کتاب‌های فارسی» است که «بدیهیات احمقانه و حکایات بی‌نتیجه» را شامل می‌شود (رک. براون، ۱۳۶۷، ج ۲: ۲۳). گروهی دیگر هم معتقدند که سنایی در سرودن «مثنوی‌های عرفانی و اجتماعی هم موفق شده است که مکتب تازه‌ای ایجاد کند و مثنوی‌هایش بعد از وی، مورد تقلید بسیاری از گویندگان بزرگ قرار گیرد و حتی شاعرانی از قبیل نظامی در *مخزن‌الاسرار* و عطار و مولوی در مثنوی‌های حکمی و عرفانی خود، دنبله‌ی کار این استاد را گرفتند و روش او را با تعبیرات و ابتکارات خود تکمیل کردند» (صفا، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۳۸).

رویکرد دوباره‌ی پژوهشگران به آثار سنایی، موجب شد تا سه تصحیح علمی معتبر از این منظومه، در سده‌ی اخیر انجام گیرد:

۱. تصحیح مرحوم مدرس رضوی، بر اساس تحریر جامع *حدیقه*؛
 ۲. تصحیح حسینی (فخری‌نامه)، بر اساس تحریر مختصر *حدیقه*؛
 ۳. تصحیح یاحقی و زرقانی، با دسترسی به نسخه‌های دیرین‌تر، بر اساس تحریر جامع.
- با وجود این، نباید تصور کنیم که دیگر نیازی به تصحیح آن وجود ندارد؛ چراکه بدخوانی‌ها و ترجیح‌های نادرستی که به این تصحیح‌ها راه یافته، به‌اندازه‌ای است که نمی‌توان به آسانی از آن‌ها چشم پوشید.

منظور از بدخوانی، قرائت نادرست واژه، کلمه یا ترکیب در متن است که به دلیل کم‌کاربرد بودن، نوع کتابت یا کم‌اطلاعی کاتب و مصحح، به متن راه می‌یابد و پیچیده‌شدن مفهوم بیت را موجب می‌شود. در ترجیح نادرست، مصحح، به قرائت واژه یا ترکیب

می‌رسد؛ اما در به‌گزینی و تصحیح خود، درجه‌ی اهمیت آن را کمتر از دیگر صورت‌های ضبط‌شده می‌داند؛ به‌همین دلیل، آن واژه یا ترکیب را در نسخه‌بدل می‌آورد.

باید توجه داشت که از اشکالات بزرگ مصححان متون ادب فارسی، تغییردادن شکل واژه یا ترکیب، از صورت اصلی به شکلی است که ذهن آن‌ها با آن خوگر شده است و اهل ادب آن را به آسانی می‌پذیرند. «بدیهی است که مرور زیاد و مطالعه و انس با شعر یا نثر و هر عبارتی، آن را در خاطره‌ها متمرکز می‌سازد و به نظر زیبا و خوب و روان جلوه می‌دهد و هرگاه آن شعر یا عبارت به روایتی دیگر دیده می‌شود، به اصطلاح «توی ذهن می‌زند» و بد جلوه می‌کند. پس به محض «توی ذهن زدن» یا بدنما جلوه کردن یک روایت، حق نیست آن را خطا یا سهو بشماریم و به احتیاط نزدیک‌تر است که در این موارد، استقرا و کنجکاو و جست‌وجوی زیادتری به‌عمل آید و به یک یا دو نسخه‌ی غیر مرجح اکتفا نشود» (بهار، ۱۳۲۴: ۵۲۴ و ۵۲۳). البته در پایبندی به این شیوه هم نباید تا جایی پیش رفت که هر صورت نادر یا کم‌کاربردی را در متن مصحح جای داد و این‌گونه استدلال کرد که: «با استناد به قاعده‌ی «هرچه غریب‌تر، صحیح‌تر»، ضبط اساس را حفظ کردیم» (سنایی، ۱۳۹۷: ۹۰۷).

بیشتر کارهای پژوهشی انجام‌شده درباره‌ی *حدیقه‌الحقیقه*، شرح و توضیح ابیات را شامل می‌شود. تنها در مقاله‌های «تصحیح چند بیت از حدیقه‌ی سنایی، با استفاده از فرهنگ جهانگیری» از خسروی (۱۳۹۳)، «تصحیح بیت‌هایی از حدیقه‌ی سنایی» از عیدگاه طرّبه (۱۳۹۵) و «تصحیح چند خطا در آثار چاپی سنایی غزنوی» از ندیمی و عطایی (۱۳۹۶)، به واژگان و ترکیبات منظومه پرداخته شده است.

اهمیت پژوهش، جایگاه شامخ سنایی و منظومه‌ی *حدیقه‌الحقیقه* در تاریخ ادب فارسی است که در شکل‌گیری جریان عرفانی در شعر فارسی تأثیرگذار بوده است. البته نباید از اهمیت ادبی *حدیقه* هم به آسانی چشم پوشید؛ چراکه لغات و ترکیبات و تعبیرات به‌کاررفته در آن، به‌دلیل کم‌کاربرد بودن، به واکاوی و بازشناسی بیشتری نیاز دارد که ضرورت این پژوهش نیز برجسته‌کردن لغات و ترکیباتی از همین دست است.

برای رسیدن به صورت قطعی واژگان و ترکیباتی که در این پژوهش پیشنهاد می‌شود، از چند نسخه‌ی معتبر حدیقه/الحقیقه بهره گرفته شده است:

الف. نسخه‌ی بغدادلی وهبی، کتابت: ۵۵۲؛

ب. نسخه‌ی خلیل اینالجق، کتابت: ۵۸۸؛

ج. نسخه‌ی کابل، کتابت: احتمالاً قرن ششم؛

د. نسخه‌ی وین، کتابت: ۶۶۷؛

هـ. نسخه‌ی منچستر، کتابت: ۶۸۱؛

و. نسخه‌ی ولی‌الدین استانبول، کتابت: ۶۸۴؛

ز. نسخه‌ی دانشگاه هایدلبرگ، کتابت: ۶۸۷؛

ح. نسخه‌ی مجلس شورای اسلامی، کتابت: ۶۹۱؛

ط. نسخه‌ی کتابخانه‌ی اسعد افندی، کتابت: نامعلوم.

۲. تحلیل و بررسی

روند پژوهش بدین شکل است که ابتدا، صورت ضبط‌شده‌ی بیت در تصحیح‌های موجود از حدیقه ذکر می‌گردد و در ادامه، شکل پیشنهادی نگارنده، برای ضبط واژگان و همچنین، بیان مفهوم آن‌ها، با شواهدی از متون ادب فارسی ارائه خواهد شد.

۱.۲. ماده‌مویان

آنک آنک به هرزه می‌گویند	راه‌جویان چو سوی او پویند
طوق در گردند ککو گوی	باز مردان چو فاخته در کوی
(عباسی، ۱۳۸۷: ۷۷)	
آنک آنک به هرزه می‌گویند	عامه چون سوی حضرتش پویند
طوق در گردانند ککو گوی	باز مردان چو فاخته در کوی
(سنایی، ۱۳۸۳: ۸۲)	

ماده پویان چو سوی او پویند آنک آنک به هرزه می گویند
 باز مردان چو فاخته در کوی طوق در گردن اند کوکو گوی
 (همان، ۱۳۸۲: ۱۱)

ماده بویان چو سوی ده پویند آنک آنک به هرزه می گویند
 باز مردان چو فاخته در کوی طوق در گردن اند «کوکو» گوی
 (همان، ۱۳۹۷: ۱۰۲)

۱.۱.۲. توضیحات منابع پیشین

مرحوم مدرس رضوی، با برگزیدن واژه‌ی «عامه»، ساده‌ترین شکل را ضبط کرده و به همین دلیل، در تعلیقات حدیقه هم درباره‌ی این بیت توضیح نداده است. همچنین، او با این به‌گزینی، تقابل واژه یا ترکیب را با «مردان» که در بیت بعد آمده، از بین برده است. یاحقی و زرقانی، ترکیب را «ماده‌بو» ضبط کرده و در توضیح آن آورده‌اند: «در جنوب خراسان، ماده‌بو، به حیوانات نری گفته می‌شود که بوی ماده دارند و نرهای دیگر، آن‌ها را اشتباه می‌گیرند و به آن‌ها میل می‌کنند. مجازاً به مردانی هم که رفتاری غلط‌انداز دارند، ماده‌بو می‌گویند. این ترکیب و این معنا در فرهنگ‌های فارسی نیامده است. در بیت اول، «ماده‌بو» آورده است به معنای «مردنماها» و کسانی که حقیقتاً مرد طریقت عرفانی نیستند و در بیت دوم، «مردان» را آورده که مرد طریقت هستند. حاصل معنای بیت این است که عارف‌نمایان در سلوک، طریق خدا را قابل اشارت می‌دانند؛ اما عارفان آن را قابل اشارت نمی‌دانند» (سنایی، ۱۳۹۷: ۹۱۲).

این اظهارنظر، به شواهد مثالی از متون ادب فارسی نیاز دارد تا پذیرفتنی جلوه کند که متأسفانه در تعلیقات تصحیح، این‌گونه عمل نشده است.

۲.۱.۲. شکل پیشنهادی

باید توجه داشت که بیت نخست، در چند نسخه‌ی خطی معتبر از حدیقه، از جمله کابل، بغدادلی وهبی، وین و اسعد افندی، بدین‌شکل ضبط شده است:

ماده مویان چو سوی او پویند آنک آنک به هرزه می گویند

با اندکی بررسی مشخص می‌شود که این ترکیب در ادب فارسی پیشینه‌ی کاربرد دارد:

۱. در شرح شطحیات: «قبله‌گردانا! از قبله‌ی خردمندان بگذر، که رخس عشق، رخت خامان برنگیرد. عقل مشیر ماده مؤیان (؟) زهد است، در عشق خردمندی فلک انجمن آستن را در کون معنی، بی‌دعوی، به از تو درین رنگ‌وبوی عشق فرزندی ندارد» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۵۴-۱۵۵).

همان‌گونه که در متن مشخص است، مصحح نتوانسته است شکل و معنی ترکیب را پیدا کند و با علامت (؟) این موضوع را برجسته کرده است.

۲. در ترجمه‌ی احیاء علوم‌الدین: «در اثنای آن، طایفه‌ای که چشم بصیرتشان کور گشته بود و نظرشان از اشراق عالم روحانی مهجور مانده و روی چنان به دنیای دنی آورده بودند که علم من‌لدنی را پشت پای می‌زدند، چه ماده‌مویان مرد آن درگاه نباشند و بی‌آبرویان گرد آن راه نبینند، وَ جَعَلْنَا عَلٰی قُلُوبِهِمْ اَكِنَّهٗ اَنْ يَفْقَهُوْهُ صفت لازمه‌ی ایشان شده بود و سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِ الْاٰدِیْنَ يَتَكَبَّرُوْنَ فِی الْاَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ مطابق احوال ایشان آمده. مع‌العلاّت كلّها خویشتن را از اکابر علما شمرده، نایره‌ی حسد در دل ایشان اشتعال پذیرفت و قاصد این ضعیف شدند» (غزالی، ۱۳۸۶: ۱/۹).

مرحوم خدیو جم در توضیح این ترکیب نوشته‌اند: «ماده‌موی (مویه‌کننده)، آنکه چون زن بگیرد.» (همان) و زنان در ادب فارسی، نماد گریستن بوده‌اند:

زن چو دید او را که تُند و توسن است گشت گریان؛ گریه خود دام زن است
(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر ۱، ۱۴۸)

بعدها سمعی‌گیلانی، در مقاله‌ای با عنوان «واژه‌های فریب‌کار»، به ترجمه‌ی احیاء علوم و معنایی که خدیو جم از آن به‌دست داده، اشاره کرده است (سمعی‌گیلانی، ۱۳۷۴: ۳۳).
توضیح خدیو جم درباره‌ی این ترکیب را توسعاً می‌توان در مفهوم «کسانی که در سخن گفتن به‌مانند زنان هستند» گرفت. باید توجه داشت که در زمانی که سنایی زندگی می‌کرده است، زنان نماد سخن گفتن بیهوده بوده‌اند:

بدان سان که هستی چنان می‌نمای
زن هرزه‌لاف و ختنبر مباش
(فرخی، ۱۳۴۹: ۴۵۳)

و:

گرد پیش آر و گفت کوتاه کن
با چنین گفت، گرد همره کن
ورنه از معرض سخن برخیز
چون زنان زین چنین سخن برخیز
(سنایی، ۱۳۸۳: ۴۵۸)

با این توصیفات، ماده‌موی کسی است که خصلتی زنانه دارد و در سخن گفتن، هیاہوی بسیار می‌کند. تقابل این ترکیب با واژه‌ی «مردان» در بیت بعد، درست‌بودن این مفهوم را می‌رساند.

سنایی می‌گوید: پُرگویان و بیهوده‌گویان وقتی در مسیر شناخت خدا گام بر می‌دارند، با هیاہوی بسیار از یافتن و رسیدن به او سخن می‌گویند؛ درحالی‌که انسان‌های کامل، چونان فاختگان، طوق اطاعت را بر گردن خویش افکنده‌اند و با سردادن «کوکو»، در پی یافتن خدای خویش هستند.

کلیت بیت حاکی از آن است که سنایی در مسیر شناخت حق، بیهوده دم‌زدن از شناخت او را نمی‌پسندد.

۲.۲. سایش

قدرتش کرده در جهان سخن
قوتی را به فعلی آبتن
هرچه آمد به فعل جایش را
هرچه در قوت‌ست رایش را
(عباسی، ۱۳۸۷: ۸۲)

قدرتش کرده در جهان سخن
قوتی را به فعلی آبتن
هرچه آید به فعل پایش را
هرچه در قوت‌ست زایش را
(سنایی، ۱۳۸۳: ۸۸)

قدرتش کرده در جهان سخن
قوتی به فعلی آبتن

هرچه آمد به فعل جایش را هرچه در قوت است زایش را
(سنایی، ۱۳۹۷: ۱۰۵)

۱.۲.۲. توضیحات منابع پیشین

طغیانی در توضیح خود که بر اساس متن مصحح مدرّس رضوی است، آورده است: «جهان سخن: عالم خلق... قوه: بر چند معنی اطلاق می‌شود؛ از جمله قوه عبارت است از مبدأ فعل، به طور مطلق، خواه آن فعل مختلف باشد یا نباشد، باراده باشد یا نباشد. از این رو شامل قوه‌ی فلکی و قوه‌ی عنصری و قوه‌ی نباتی و قوه‌ی حیوانی می‌شود و فعل: جنبه‌ی تثبیت و تحصیل اشیاء است مقابل قوه. فلاسفه حرکت را «خروج تدریجی قوه به فعل» تعریف کرده‌اند. اگر این خروج دفعی باشد، فساد و کون خوانده می‌شود و اگر تدریجی باشد، استحاله نام دارد. پایش: پاییدن، دوام.

* خداوند در عالم خلق که عالم و مرگ و زندگی است، فعل و قوه را با کون و فساد همراه کرده است؛ (بدین صورت که فعلیت اشیاء منوط به خروج از قوه به فعل و بودن آن وابسته به فساد و مرگ حالت و کیفیت قبلی است). بنابراین، در عالم کثرت، قدرت خداوند هر قوه‌ای را آبدستن فعلی کرده است. بدین صورت که هرچه به فعل می‌آید، برای دوام است و آنچه در قوه است، برای زاییدن» (طغیانی، ۱۳۸۲: ۱۰۵).

یاحقی و زرقانی در تعلیقات خویش آورده‌اند: «موجودات عالم یا در وضعیت بالقوه هستند و یا در وضعیت بالفعل. آن‌ها که در وضعیت نخست هستند، آماده‌اند که زاده شوند و آن‌ها که در وضعیت دوم قرار دارند، دارای مکان و جای‌گیر هستند» (سنایی، ۱۳۹۷: ۹۱۶).

سؤال اینجاست که «دارای مکان و جای‌گیر بودن» چه ویژگی‌ای است که سنایی برای موجودات بالفعل هستی آورده است؟ افزون بر این، «را» در عبارت «جایش را» چه مفهومی را می‌رساند؟

۲.۲.۲. شکل پیشنهادی

شکل ضبط بیت در نسخه‌های بغداد/دلی وهبی و کابل، و متن فخری‌نامه بدین شکل است

که مفهوم بهتری می‌رساند:

قوتش کرده در جهان سخن ذات قوت به قوت آستن
هرچه آمد به فعل سایش را هرچه در قوتست زایش را
(سنایی، ۱۳۸۲: ۱۹)

سایش به معنی ساییده‌شدن و ازبین‌رفتن است که سنایی، عموماً چرخ گردون را با صفت ساییده می‌آورد:

مشو غره که در یک دم ز زخم چرخ ساییده بریزی گر همه سنگی، بسایی گرچه سوهانی
(سنایی، ۱۳۶۲: ۶۸۲)

و:

روزی آخر ز چرخ پاینده هم تو سایی و هم بساینده
(همان، ۱۳۸۳: ۴۲۵)

برای معناکردن این دو بیت، باید به بیت بالاتر از آن‌ها توجه کنیم:

کرده در شهره معاش و معاد فعل و قوت قرین کون و فساد
سنایی در این بیت، به کون و فساد اشاره کرده است و در دو بیت بعد می‌گوید:
خداوند در عالم خلق، در نهاد هر قوه‌ای، فعلیتی را تعبیه کرده است تا وقتی به این جهان می‌آیند، خمیره‌ی وجودی خویش را نشان دهند. به فعل درآمدن هر قوتی در این جهان، برای ساییده‌شدن و ازبین‌رفتن آن است (فساد) و در حالت بالقوه باقی ماندن آن، برای پدیدآمدن و به حالت بالفعل در آمدن (کون).

۳.۲. فاسی

تو ندانی به پارسی ماسی چون بخوردی تو طعم بشناسی
(عباسی، ۱۳۸۷: ۱۱۸)

تو ندانی بپارسی ما سی چون نخوردیش طعم نشناسی
(سنایی، ۱۳۸۳: ۱۱۴)

توندانی پیارسی ناسی _____ چون که خوردیش، طعم بشناسی
(سنایی، ۱۳۹۷: ۱۴۶)

۱.۳.۲. توضیحات منابع پیشین

این بیت در *فخری‌نامه* مشاهده نمی‌شود. در تصحیح مدرّس رضوی، واژه به شکل «ما سی» و در *لطایف‌الحدایق* هم به صورت «ماسی» ضبط شده، اما در تعلیقات، درباره‌ی آن توضیحی ارائه نشده است.

درّی در شرح دشواری این بیت که آن را بر اساس متن مصحح مدرّس رضوی آورده است، می‌نویسد: «ماسی: ماهی. در پهلوی کلماتی که به «س» ختم می‌شده است، در فارسی دری «س» به «ه» بدل شده است، مانند: آگاه = آگاس، رهیدن = رستیدن، گاه = گاس، گاوماها = گاوماسا، ماهی = ماسی، مه = مس. (لغت‌نامه ذیل ه، پاورقی، ۲۳۲۷۴). مرحوم استاد ماهیار نوبی، با بیان تغییر آوایی مزبور، māhik را پهلوی و māsyā را اوستایی می‌داند. مفهوم بیت، تمثیل و کنایه‌ای است مبنی بر اینکه تو در ره عشق، بسیار مبتدی هستی» (درّی، ۱۳۸۷: ۱۱۶).

یاحقی و زرقانی هم واژه را به صورت «ناسی» ضبط کرده و درباره‌اش آورده‌اند: «ناسی استعاره‌ی دیگری است برای همان شراب عشق الهی که شاعر می‌گوید درباره‌اش چیزی نمی‌دانی، اما براساس حرف من آن را بخور تا نتیجه‌اش را بدانی» (سنایی، ۱۳۹۷: ۹۵۶).

۲.۳.۲. شکل پیشنهادی

نزدیک‌بودن شکل نگارشی «فا»، «ما» و «نا» در کتابت‌های دیرین، این ضبط‌های مختلف را موجب شده است؛ با وجود این، بیت در نسخه‌ی مجلس، بدین شکل ضبط شده است:
توندانی پیارسی فاسی _____ چون بخوردیش طعم بشناسی
در *اسماء‌الادویه* درباره‌ی «فاسی» آمده است: «فاسی: به قول حکیم مؤمن، به یونانی، اندروصارون نامند» (ناظم جهان، بی‌تا: ۱۸۰).

در کتاب‌های طبّی، اطلاعاتی درباره‌ی «اندروصارون»^۱ آمده که در توضیح آن، به واژه‌ی «فاس» هم اشاره شده است: «اندروصارون: الماهیه‌ی: هو الدواء المسمی فاس،

لأن له حدین كما للفاس. الطبع: هو حار الطبع، و فيه مرارة و عفوصه» (ابن سینا، ۱۴۲۶، ج ۱: ۳۵۲).

و: «أندروصارون: هذا هو الفاس، يشبه الفاس؛ و هو حب أحمر اللون، و له حدان كحد الفاس، مر الطعم مع عفوصة قليلة؛ فهو لذلك ينفع المعدة، و يفتح السدد العارضة في الأحشاء؛ و تفعل ذلك أيضا أطرافه» (زکریای رازی، ۱۴۲۲، ج ۲۰: ۲۷).

و: «أندروصارون: هو الأهنس و الفاس لشبه ورقه بها، و يكون بين الخنطة دون ذراع، له زهر إلى الحمرة، یخلف غلفا، فيه بزر كالخرنوب الشامی، یدرك بتموز. و هو حار في الأولى، رطب فيها أو معتدل، يفتح السدد، و يمنع الحمل احتمالا بعد الطهر قبل الوطء، و إذا طبخ في الزيت و شرب أسقط الديدان و أذهب الطحال، و نفع من عسر النفس.» (انطاکی، بی تا: ۶۵)

به نظر می‌رسد که واژه‌ی «فاسنی» در تحفه/المؤمنین نیز همان «فاسی» است که به اشتباه ضبط شده است؛ چراکه مرحوم دهخدا، همین توضیحات را برای واژه‌ی «فاسی» و به نقل از همان کتاب آورده است: «تخمی است سرخ و خمیده و تلخ، و غلاف او مثل خرنوب و برگش مانند برگ نخود و در میان گندم و جو می‌روید و به یونانی اندروصارون نامند. در اول، گرم و تر و لطیف و قابض و مفتوح سده‌ی احشاء و جهت درد مفاصل و عسرالنفس و سپرز، نافع و فرزه‌ی او با عسل، مانع حمل و شرب جوشانیده او در روغن زیتون، کشنده‌ی کرم معده است. قدر شربتش دو درهم است» (حکیم مؤمن، ۱۳۹۰: ۶۲۴-۶۲۵).

برای پی‌بردن به مفهوم مصرع دوم نیز باید به این نکته توجه کرد که مزه‌ی این گیاه، تلخ و گس است: «ایدوصارون: جالینوس می‌گوید که تخم‌هایش دو نوک شبیه دو تیغه تبر را دارد، مزه‌اش تلخ و گس است» (ابوریحان بیرونی، ۱۳۸۳: ۲۸۸)؛ بنابراین، سنایی به مخاطب خود می‌گوید که تو مفهوم واژه‌ی «فاسی» را متوجه نمی‌شوی و وقتی به ماهیت آن پی‌خواهی بُرد که آن را سر بکشی و طعم تلخش را در دهان خویش احساس کنی.

۴.۲. چشم

چشم جمشید مانده در ابروش قرص خورشید مهره در گیسوش
(سنایی، ۱۳۸۳: ۱۹۶؛ عباسی، ۱۳۸۷: ۲۰۲)

چشم جمشید مانده در ابروش قرص خورشید مهره در گیسوش
(سنایی، ۱۳۹۷: ۲۲۸)

۱.۴.۲. توضیحات منابع پیشین

این بیت در *فخری‌نامه* نیامده است و عبداللطیف عباسی و مدرّس رضوی هم صورت ساده‌ی واژه، یعنی «چشم» را برگزیده‌اند.

در تصحیح یاحقی و زرقانی، این واژه به صورت «جمش» ضبط شده است و مصححان در تعلیقات آورده‌اند: «جمش جمشید... شاعر به تناسب موسیقایی کلمات توجه داشته است. معانی متعارف جمش با این بیت سازگاری ندارد. مجازاً به معنای شکوه باید گرفت...» (سنایی، ۱۳۹۷: ۱۰۲۵).

۲.۴.۲. شکل پیشنهادی

مطابق آنچه در نسخه‌ی مجلس آمده، در این بیت، «جمش جمشید» صحیح است و یکسانی رسم‌الخط «چ» و «ج» موجب شده است که در نسخه‌ی منچستر، به شکل «جمش» نگاشته شود.

در *صحاح‌الفرس* آمده است: «چمش: [بسکون میم] چشم باشد؛ مثالش امیر معزی گوید:

گهی ز چمش زند تیر بر دل عشاق گهی ز دست زند تیغ بر سر اعدا
و حکیم فردوسی نیز فرماید: بیت:
به کردار چشم گوزنان دو چمش همه سحر و شوخی، همه رنگ و نمش
(صحاح‌الفرس، ذیل واژه‌ی چمش).

این واژه در *تاریخ سیستان* به صورت «حمش» آمده است:

از کف ترکی سیاه حمش پری روی قامت چون سرو و زلفکانش چوگان

و مرحوم بهار در پانویس آورده است: «کذا... والظاهر: چشم که لهجه‌ای است از چشم» (بی‌نا، ۱۳۶۶: ۳۱۹).

شواهد دیگری هم برای این کاربرد در ادب فارسی یافت می‌شود:

«چشم را به نرگس مانده کنند؛ نرگس را غمض و فتح کو، سحر کو، جادوی کو، دل‌ربودن کو؟! دیدار دل طاق‌ت کو، فتور کو، غنج کو، خمار کو؟!» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۲: ۷۵۶). جالب اینکه یاحقی و زرقانی در بیتی دیگر از حدیقه، شکل این واژه را به درستی ضبط کرده‌اند:

جعد او عقل و روح را خرگه چشم او چشم را تماشاگاه
(سنایی، ۱۳۹۷: ۵۵۴)

این در حالی است که مدرس رضوی و عبداللطیف عباسی، باز هم «چشم» را بر «چشم» ترجیح داده‌اند:

جعد او عقل و روح را خرگه چشم او چشم را تماشاگاه
(عباسی، ۱۳۸۷: ۴۴۵؛ سنایی، ۱۳۸۳: ۳۵۹)

و مصحح فخری‌نامه، «جسم» را برگزیده است:

جعد او عقل و روح را خرگه جسم او چشم را تماشاگاه
(همان، ۱۳۸۲: ۱۲۸)

۵.۲. تکاب و تکین

بدل خون ز بهر سرّ یقین دین روان کرده در تکاب و تگین
(عباسی، ۱۳۸۷: ۲۵۲)

بدل خون ز بهر سرّ یقین دین روان کرده در یکادویبین
(سنایی، ۱۳۸۳: ۲۲۱)

به دل خون ز بهر سرّ یقین دین روان کرده در تکاب و تین
(همان، ۱۳۸۲: ۶۹)

بدل خون ز بهر سرّ و یقین دین روان کرده در تکاب و تکین
(همان، ۱۳۹۷: ۲۳۵)

۱.۵.۲. توضیحات منابع پیشین

عبّاسی در *لطایف الحدایق*، پس از توضیح معانی واژه‌ی تکاو یا تکاد، نوشته است: «در اینجا به معنی حوض خرد تواند بود. در این صورت، معنی چنین خواهد بود که پیغمبر (ص)، عوض خون که در زمان جاهلیت از خصومت جاهلان جاری بود، در این محال که مذکور شد، از بهر سرّ یقین دین روان کرده» (عبّاسی، ۱۳۸۷: ۲۵۲). او در ادامه به توضیح «یکاد و ییین» که در نسخه‌های دیگر آمده، پرداخته است که به دلیل دوربودن از فضای کلی بیت، درخور بیان نیست.

مرحوم مدرّس رضوی، در تعلیقات *حدیقه‌الحقیقه* چنین آورده است: «در نسخه‌ی (ب) به جای یکاد ییین، «تکاب و تکین» است. تکاو یا تکاب، با اوّل مفتوح، به معنی زمین شیب که در او باران ندود و جابه‌جا بماند، و دشمنی و نام روستایی از ولایت گنجه، و پرده‌ای از موسیقی و حیف آمده. و تگین هم به کسر کاف فارسی نام پادشاه و پهلوان و آتش و به فتح، به معنی حوض خردست. (از *لطایف و غیاث‌اللغات*) و اگر تکاو و تکین خوانده شود، معنی بیت چنین خواهد بود که: از بهر سرّ یقین به جای خون، دین را در روی زمین و جای شیب و مگاک روان کرده و آن را منتشر ساخته» (مدرّس رضوی، ۱۳۴۴: ۳۱۹).

حسینی درباره‌ی ضبط خود آورده است: «تکاب به معنی زمین شیب‌دار و تنین کهکشانی را هم گویند. مراد از تکاب و تنین، زمین و آسمان است. معنی بیت این است که محمد برای پابرجا کردن سر و یقین، با دلی پر خون، دین را در زمین و آسمان اشاعه داده است» (حسینی، ۱۳۷۹: ۱۶).

یا حقی و زرقانی آورده‌اند: «تکاب چند معنا دارد که از آن جمله رود و دریای عمیق است (لغت‌نامه) و تکین یا تگین در لغت‌نامه‌ها، به معنای جنگاور و پهلوان و لقب شاهان است، اما عبداللطیف عبّاسی (۱۳۸۷: ۲۵۲) نوشته که تکین به معنای حوض کوچک هم هست. معلوم نیست این معنا را از کجا نقل کرده، اما با این معنا، تکاب و تکین تناسب پیدا

می‌کنند و با معنای بیت هم مناسبت پیدا می‌کند. آیا می‌توان همین بیت سنایی را دلیلی بر معنای استنباطی عبداللطیف از کلمه‌ی تکین یا تگین دانست؟» (سنایی، ۱۳۹۷: ۱۰۳۷).

۲.۵.۲. شکل پیشنهادی

این ترکیب عطفی در نسخه‌ی *بغدادلی وهبی*، همچنین در *لطایف الحدائق*، تصحیح یاحقی و زرقاتی، به صورت «تکاب و تکین» ضبط شده است.

باید توجه کرد که واژه‌ی تکاب، یک‌بار هم در مکاتیب سنایی آمده است: «اگر نسیم مشک و عنبر و هنگ مرجان و گوهر تعهد آن محتشم درنیافتی، هوای شرابین از راح روح محروم مانده بود؛ و اگر رود عود سود و مصطکی تربیت آن بزرگوار تدارک نکردی، تکاب روده از فیض فضل محروم و مهجور گشته بود، و ولایت نهاد را به ملک‌الارحام تسلیم کرده» (سنایی، ۱۹۶۲: ۴۸).

و نذیر احمد در تعلیقات خود، آن را توضیح داده است: «تکاب زمینی آب‌کند را گویند، و وسط و میانه‌ی دو کوه را که دره باشد، و زمینی از دره و غیر دره که در بعضی جای آن، آب فرود رود و از دیگر جای برآید و بعضی جا خشک باشد و بعضی جا آب ایستاده و بعضی جا روان باشد و بعضی جاهای آن سبز و مرغزار بود. سنایی در قصیده‌ای می‌گوید: (چاپ مظاهر، ص ۲۷۲، چاپ مدرّس، ص ۳۹۹).

آتش کلکش پدید، حل شده بیرون گریخت سوی تکاب مسام، خون دل نارون» (همان)

با این توضیح، می‌توان مفهوم اعتلا و بلندی را از «تکاب» به دست داد.

تکین هم از تک (= ته) + ین (= پسوند نسبت) شکل گرفته که به معنی فرودین و زیرین است (رک. حاشیه‌ی برهان قاطع، چاپ معین).

نوع کاربرد «تکاب و تکین» در *حدیقه‌الحقیقه و دیوان سنایی*، تقابل دو واژه را با یکدیگر می‌رساند که این‌گونه کلمات، وقتی در کنار هم بیایند، افاده‌ی کلیت می‌کنند. با این توصیف، «تکاب و تکین» می‌تواند مفهوم «بالا و پایین» داشته باشد و در حالت کلی، مفهوم «همه‌جا» را افاده کند.

با این توضیحات، مفهوم بیت این است که پیامبر، با رسانیدن مردم به سرّ و یقینِ اسلام، به‌جای خون‌ریزی و جاری‌کردن خون مردم در زمین، دین را در همه‌جا جاری کرده است. این ترکیب عطفی، به شکل «تکاب و تنین»، در قصاید سنایی هم به‌کار رفته است:

وز شـره لقمه شده جمله را مزرعه‌ی دیو، تکاب و تنین

(سنایی، ۱۳۶۲: ۵۴۷)

البته مرحوم مدرّس رضوی، «تکاو انین» را بر «تکاب و تنین» ترجیح داده و صورت دوم را در نسخه‌بدل‌ها بیان کرده است.

شفیعی کدکنی در *تازیانه‌های سلوک*، این بیت را به شکل دوم ضبط کرده و در توضیح آن نوشته است: «تکاب زمینی است که در شیب قرار داشته باشد و پر آب و سبزه و مرتع باشد و «تنین» هم باید معنایی در همین حدود داشته باشد؛ اما به این صورت جایی دیده نشده است. ضبط نسخه‌ها در مورد این کلمه بسیار آشفته است. ما صورت متن را از قدیم‌ترین نسخه‌ها انتخاب کردیم. دیگر نسخه‌ها: تکاب و انین / امین / که باز هم معنای روشنی ندارد» (شفیعی کدکنی: ۱۳۹۰: ۳۴۴-۴۴۴).

۶.۲. انعاظ

چون نباشد ملامت الفاظ

بس بود جامه‌ی برهنه حفاظ

(عباسی، ۱۳۸۷: ۴۵۱)

چون نباشد ملامت و انعاظ

بس بود جامه‌ی برهنه حفاظ

(سنایی، ۱۳۸۳: ۳۶۳)

چون نباشد ملامت انعاظ

بس بود جامه‌ی برهنه حفاظ

(همان، ۱۳۸۲: ۱۴۴)

چون نباشد ملامت الحاظ

بس بود جامه‌ی برهنه، حفاظ

(همان، ۱۳۹۷: ۵۴۲)

۱.۶.۲. توضیحات منابع پیشین

در شروح حدیقه، به این بیت پرداخته نشده است و فقط یاحقی و زرقانی آورده‌اند: «الحاظ: چشم‌ها. حاصل معنا: برای اینکه از سرزنش بینندگان در امان بمانیم، جامه‌ی تن پوشی کافی است تا حفاظ ما باشد» (سنایی، ۱۳۹۷: ۱۲۹۷).

ظاهراً مصححان در معنای بیت، حالت شرطی جمله را از یاد برده‌اند. باتوجه به معنایی که آن‌ها به دست داده‌اند، باید پاسخی به این پرسش داده شود که اگر ملامت بینندگان نبود، جامه‌ی تن پوشی کافی است تا حفاظ ما باشد؟ حال که ملامت بینندگان وجود دارد، با چه چیزی تن خود را بپوشانیم؟

۲.۶.۲. شکل پیشنهادی

در نسخه‌ی بغداد/دلی وهبی، مصرع نخست به مانند ضبط فخری‌نامه آمده است: «چون نباشد ملامت انعاظ». ظاهراً «ایقاظ» که در نسخه‌ی هایلدبرگ و «انعاظ» که در تصحیح مدرّس رضوی آمده است، تصحیف واژه‌ی «انعاظ» است.

«انعاظ» در فرهنگ نفیسی، به مفهوم «سخت آزمندشدن مرد و زن به جماع» (فرهنگ نفیسی، ذیل واژه‌ی «انعاظ») آمده است و در ادب فارسی، پیشینه‌ی کاربرد دارد: «فیاض نجیح گفت: چون انعاظ حاصل شود، چهار دانگ عقل برود و بعضی گفته‌اند که دو دانگ دین برود» (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۵۹).

و: «گاهی از قراقری که مولم نباشد، انعاظ شدید افتد و انعاظ ارباب سودا اشتداد نماید» (ناظم جهان، ۱۳۸۷، ج ۳: ۵۸۷).

مشخص است که با این واژه، مفهوم بیت چقدر تغییر می‌کند و رساتر می‌شود. سنایی می‌گوید که اگر مسئله‌ی تحریک شدن افراد نباشد، برهنگی برای پوشش و حفاظ آدمی کافی است.

دلیل رجحان گزارش «انعاظ» بر «الحاظ»، وجود کلمه‌ی «ملامت» پیش از آن است. توجه به معنایی که یاحقی و زرقانی از بیت به دست داده‌اند، نشان می‌دهد که آن‌ها «الحاظ» را به معنی «چشم‌ها» آورده‌اند. اما در معناکردن، از واژه‌ی «بینندگان» استفاده کرده‌اند؛

چراکه «سرزنش چشم‌ها» مفهومی را نمی‌رساند.

افزون‌براین، سنایی در بیت‌های قبل از این بیت هم، برهنگی را به‌عنوان لباسی برای پوشش بدن در نظر گرفته است:

جامه از بهر عورت عامه است خاصگان را برهنگی جامه است
(سنایی، ۱۳۸۳: ۳۶۳)

او با گوشه‌چشمی به حدیث نبوی «الْإِيمَانُ عُرْيَانٌ وَ لِبَاسُهُ الْحَيَاءُ» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۶۰)، به «جامه‌ی برهنگی پوشیدن ایمان» هم اشاره می‌کند:

همچو ایمان برای سوز و سروش جامه‌های برهنگی درپوش^۲
(همان، ۴۲۶)

بنابراین، بحث سنایی در بیت این است که برهنگی به‌عنوان حفاظ مردم کافی است؛ نه اینکه «جامه‌ی تن‌پوشی کافی است تا حفاظ ما باشد.»

۷.۲. تنکار

باده چون باد در زبان فکند هیضه بیکار بر دهان فکند
(عباسی، ۱۳۸۷: ۴۸۳)

باده چون باد در جهان افکند هیضه بیکار بر دهان افکند
(سنایی، ۱۳۸۳: ۳۹۱)

باده چون باد در جهان فکند هرّه بیکار بر دهان فکند
(همان، ۱۳۸۲: ۱۶۵)

باده چون باد در جهان فگند هیضه بی‌کار بر دهان فگند
(همان، ۱۳۹۷: ۵۴۱)

۱.۷.۲. توضیحات منابع پیشین

هیچ‌یک از مصححان، معنایی برای بیت بیان نکرده‌اند. طغیانی، با تغییر شکل «بیکار» به «بیکار»، بیت را بدین‌گونه معنا کرده است: «از آنگاه که جهانیان فریفته‌ی باده شدند و

نوشیدن آن را آغاز کردند، استفراغ دهان آن‌ها را به تباهی کشید (تباهی و غرور، همزاد شراب است)» (طغیانی، ۱۳۸۲: ۳۳۰).

۲.۷.۲. شکل پیشنهادی

در نسخه‌های خطی خلیل اینالجق و مجلس، «تنکار» آمده است.

سنایی آشنایی خود را با علم طب، در حدیقه نشان داده است و در این بیت هم نشان‌دهنده‌ی آگاهی او از داروشناسی است.

نکته‌ی نخست در این بیت آن است که باده‌خواری می‌تواند موجب ایجاد باد در شکم و همچنین، هیضه شود: «باده می‌خام نامشمس و این شراب زود مست کند و زود هشیار گردد مردم ازو، و ناموافق بود مر معده را چه زود سرکا گردد اندر معده و مردم هشیار نگردد تا شراب اندر معده‌ی وی بجای بود و هشیار آنگاه گردد که شراب از معده فرو گذرد، وز بس می‌خام که از انگور رسیده کرده بوند عصیر که از انگور ترش شیرین کرده بوند وز همه شراب‌ها این شراب ضعیف‌تر بود و مر ناقهان را موافق بود و چون بسیار خورند، شکم باد افکند و برآید» (اخوینی، ۱۳۷۱: ۱۶۶-۱۶۷).

هیضه هم گونه‌ای بیماری است که بر اثر آن، غذا در معده هضم نمی‌شود: «هیضه بیماری است از جمله‌ی بیماری‌های تیز که طبیبان آن را امراض حاده گویند و با خطر است؛ زیر و زبر بگشاید، یعنی هم با قی کردن بود و هم با اسهال؛ و گاه باشد که اسهال قی می‌باشد و لکن بی‌منش گشتن نباشد و اصل این بیماری ناگواریدن طعام باشد» (اسماعیل جرجانی، ۱۳۹۱، ج ۶: ۵۶۲).

از فحوای مصرع دوم این گونه بر می‌آید که «بیکار» یا «بی‌کار»، دارویی است که برای درمان هیضه و درد معده مفید است؛ اما در منابع پزشکی، دارویی به این نام نیامده است. در برخی دست‌نویس‌ها، به جای «بی‌کار»، «تنکار» آمده که درست به نظر می‌رسد.

در *قربادین اعظم*، درباره‌ی این واژه آمده است: «حب تنکار برای درد معده و گرانی شکم و آوردن اشتها معمول. صفت آن: تنکار دو درم بزر البنج، دو نیم درم فلفل سیاه، دوازده درم صبر سقوطری، شانزده درم کوفته در آب گهی‌کوار حب‌ها بندند بقدر نخود

جهت تحلیل ریح و مواد دو سه حب بدهند و اگر رفع قبض مطلوب بود، زیاده بدهند. مداومت این حب ریح بالکل تحلیل می‌نماید و کلانی شکم دور می‌کند» (ناظم جهان، ۱۳۸۳: ۳۸).

«تنکار» در هندی به صورت «تنکهار» نوشته می‌شود: «تنکهار: بفتح تاء فوقانی و سکون نون و فتح کاف و خفاء هاء و سکون الف و راء مهمله، اسم سهاگه است و تنکار نیز گویند. دو قسم بود: سفید و غیرسفید و هر دو خواص یکی‌اند؛ تیز و گرم بود، باد و بلغم و سرفه و زهر و دمه دور کند... و این دواء مخصوص حکماء هند است و دیگران به این ترکیب پی نبردند و همین ترکیب، جهت ثقل و گرانی فم معده، به‌غایت نافع است. چون وقت شب، بعد از طعام که یک ساعت نجومی بگذرد بخورند، بالای آن هیچ چیز به‌جز آب که به‌قدر ضرورت بود نخورند» (شریف دهلوی، ۱۳۸۶: ۷۷).

با این توضیحات، مفهوم بیت به‌طور کامل روشن می‌شود: اگر شخصی بر اثر افراط در باده‌خواری، به مرض هیضه گرفتار آید، به‌ناچار باید داروی تیز و گرم تنکار را استفاده کند تا بهبود یابد.

۲. ۸. «نیک بد»

جفت بد دست و یارِ ناهمپای
وان دگر پای، پی ز بهر شکم
(عباسی، ۱۳۸۷: ۵۵۱)

جفت بد دست یارِ ناهمتای
وان دگر پای پی ز بهر شکم
(سنایی، ۱۳۸۳: ۴۵۴)

جفت بد دست و یارِ ناهم‌پای
و آن دگر پای، پی ز بهر شکم
(همان، ۱۳۹۷: ۵۹۶)

نیک و بد دان درین سپنج‌سرای
این یکی نای، نی کند به دودم

نیک و بد دان در این سپنج‌سرای
این یکی نای نی کند به دو دم

نیک و بد دان در این سپنج‌سرای
این یکی نای، نی کند به دو دم

۱.۸.۲. توضیحات منابع پیشین

دری در توضیح بیت آورده است: «نیک و بد این جهان قابل اعتماد نیست؛ هر دو به منزله‌ی جفت بد و دست یاری‌رسان یارِ ناموافق است که جز زیان و نابودی حاصلی ندارند. یکی در آنی نای گردن را نی می‌کند و سر می‌برد و دیگری به خاطر شکم خویش، پای را قطع می‌کند» (دری، ۱۳۸۷: ۵۳۹).

مشخص است که ایشان، مصرع دوم را به صورت «جفت بد، دست یار ناهمتای» خوانده که اشتباه است. «بد دست» ترکیبی است در معنی سرکش و ناموافق: چرخ استرِ توسن، جل سبز اندر بر خاقانی از این توسن بد دست حذر (خاقانی شروانی، ۱۳۵۷: ۷۱۹).

۲.۸.۲. شکل پیشنهادی

به نظر می‌رسد که صورت درست اصطلاحی که در مصرع نخست به کار رفته، «نیک بد» است که در نسخه‌های کهن هم بدین گونه کتابت شده است. در این صورت، «نیک» حالت قیدی دارد و مفهوم «کاملاً بد» را می‌رساند.

به این جمله از المعجم فی آثار ملوک العجم دقت کنید: «ترکیب قوی، قوی ضعیف گشته و اعضا، سخت سست و احوال بدن، نیک بد و خیمه‌ی ترکیب کالبد که به چهار میخ ارکان استوار بود، سستی یافت» (حسینی قزوینی، ۱۳۸۳: ۱۵۳). مشخص است که در متن بالا، «قوی ضعیف»، «سخت سست»، ترکیبی هستند به مانند «نیک بد» که واژه‌ی نخست در آنها، حالت قیدی دارد.

برای این ترکیب، شواهد مثال دیگری هم در ادب فارسی می‌توان یافت: «و میرزا سلطان ابراهیم را در اثنای راه، مرضی صعب بر مزاج طاری شده، ضعف قوت گرفت و حال، نیک بد شد؛ چنانچه دست تصرف طبیب از دامن علاج کوتاه گشت» (عبدالرزاق سمرقندی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۸۶۵).

و: «و سلطان طغرل برفت و با زو جنگ کرد و او را بگرفت. برادر خردتر بود و نیک بد بود» (ابن منور، ۱۸۹۹: ۱۴۹).

و:

حال من خود ز غمش نیک بد است وه! کز این نیز بتر خواهد شد
(کمال اصفهانی، ۱۳۹۶: ۷۳۸)

و:

نیک بد آن است که ما جز بدی از تو نکردیم شماری دگر
(همان، ۷۵۱)

با این توضیح، سنایی در این دو بیت، داشتنِ یار ناموافق و جفتِ ناهمگون در این دنیا را کاملاً زشت می‌داند؛ چراکه یار سرکش و ناموافق، طولی نمی‌کشد که نای گردن را به نی تبدیل می‌کند (سر آدمی را به باد می‌هد) و جفتِ ناهمگون به‌خاطر سیرکردن شکم خویش، موجب قطع شدن پای می‌شود.

۹.۲. نپسند

خوش دلی از پی سخن پاشی	گفت ادبار را کجا باشی
گفت باشد مرا دو جای وثاق	دل زراق و محبـــــر وراق
گفت دیگر کجات جوید کس	گفت که ادبار را دو خانه نه بس
زانکه گوید خرد در این منزل	ساعتی از حمار جهل انزل
تا بوم در دو آشیانه بوم	یا به بازار یا به خانه بوم
کین <u>نپسند</u> مردم درویش	خورد از خون بهاء دیده‌ی خویش
	(سنایی، ۱۳۸۳: ۴۷۴)

۱.۹.۲. توضیحات منابع پیشین

بیت آخر این حکایت در *فخری‌نامه*، *لطایف‌الحدایق* و *تصحیح یاحقی* و زرقانی نیست.^۳ درّی در شرح *دشواری‌هایی از حدیقه‌الحقیقه*، متوجه کاستی بیت شده و مقابل «نپسند»، در داخل پرانتز نوشته است: «نپسندیده». او در ادامه، بیت را این‌گونه شرح می‌کند: «به کار وراق اشاره دارد که از نظر شاعر، از خون‌بها دیده‌ی خویش ارتزاق می‌کند و به‌جهت کثرت

نوشتن، چشم خود را کور می‌کند تا نانی حاصل نماید و این ادبار است (رک ب ۶ و ۵)» (دری، ۱۳۸۷: ۵۵۸).

طغیانی هم آورده است: «این مورد پسند بیچاره‌ایست که از خون دیده‌ی خویش ارتزاق نماید و (فقر و بدبختی را پذیرا باشد)» (طغیانی، ۱۳۸۲: ۳۷۴).

۲.۹.۲. شکل پیشنهادی

روشن است که واژه‌ی «بپسنده» در این بیت خوش ننشسته است و باید صورت دیگری داشته باشد. در نسخه‌ی مجلس، این واژه به صورت «نبیسنده» کتابت شده است که ابهام معنایی بیت را برطرف می‌کند.

کاربرد این واژه هم در ادب فارسی پیشینه دارد:

«و بلقیس نبیسنده و خواننده بود؛ چون چشمش به نام سلیمان افتاد، گفت: فال گرفتم از نام سلیمان به سلامت و از نام رحمان به رحمت» (سورآبادی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۷۷۲).

۳. نتیجه‌گیری

پاره‌ای از نابه‌سامانی تصحیح‌های انجام‌گرفته از حدیقه‌الحقیقه، به دو تحریر متفاوت آن بر می‌گردد که تفاوت ابیات از ۳۸۰۰ بیت (در نسخه‌ی خلیل اینالجتق) تا ۱۴ هزار بیت (در نسخه‌ی ایاصوفیا) را موجب شده و همین امر، تبویبی منسجم این کتاب را برای پژوهشگران بسیار دشوار کرده است. باید توجه داشت که وقتی بیت یا ابیاتی در جای خویش بیان نشوند، محور عمودی منظومه به هم خواهد خورد و درک مفهوم ابیات به آسانی دست نخواهد داد. از طرف دیگر، برخی از دشواری‌های حدیقه‌الحقیقه، حاصل تصحیح نادرست ابیات یا ضبط اشتباه واژگان و ترکیبات است که بر ابهام آن می‌افزاید. با وجود این، باید توجه داشت که با نزدیک‌شدن به هندسه‌ی ذهنی شاعر و همچنین زبان زمان او، می‌توان پاره‌ای از کاستی‌های کتابتی و ضبط واژگان و ترکیبات حدیقه را برطرف کرد.

در این پژوهش، مشخص شد که دلایل عمده‌ی بدخوانی و ضبط نادرست واژگان و

ترکیبات در متن‌های کتابت‌شده یا مصحح حدیقه، موارد زیر را شامل می‌شود:

۱. مهجور و متروک بودن واژگان (سایش)؛
۲. کاربرد واژگان و اصطلاحات سایر علوم (فاسی، تنکار)؛
۳. تأمل نکردن به مفهوم واژه یا ترکیب در بافت کلام (انعاظ، نیک بد)؛
۴. توجه نکردن به کاربرد واژه یا ترکیب در متون نزدیک به زمان شاعر (ماده‌مویان)؛
۵. کم‌توجهی به شکل‌های دیگر واژگان (چمش و نیسنده).

یادداشت‌ها

۱. واژه‌ی «اندروصارون» به شکل «ایذوصارون»، «ایذونیارون» و «اندوصارون» نیز دیده می‌شود که «تمام این‌ها تحریف یونانی است» (ابوریحان بیرونی، ۱۳۸۳: ۲۸۸).

۲. نظام‌یافتن همین مضمون‌ها و مفاهیم است که در سبک هندی، برهنگی را به لباسی تبدیل می‌کند که بر تن همه‌ی مردم پوشانیده شده است:

تمم ز بند لباس تکلف آزاد است برهنگی به برم خلعت خداداد است

(بیدل، ۱۳۴۱: ۲۱۸)

و شاعران معاصر هم نیم‌نگاهی به آن داشته‌اند:

ما بارش همیشه‌ی باران کینه را

با چترهای ساده‌ی عریانی

احساس کرده‌ایم

ما را به جز برهنگی خود لباس نیست

(امین پور، ۱۳۸۷: ۳۷۴).

۳. شاید به دلیل نداشتن همین بیت است که یاحقی و زرقانی، پس از بیان مفهوم حکایت، می‌نویسند: «سنایی دو مصداق را برای ادبار معرفی کرده است؛ از میان آنان که در بیرون خانه فعالیت می‌کنند، زرقان را مثال می‌زند و از آنان که محل کار و درآمدشان خانه است، وراقان را ذکر کرده است. اما مثال دوم همچنان در هاله‌ای از ابهام است» (سنایی، ۱۳۹۷: ۱۳۱۹).

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۲۶). *القانون فی الطب*. ج ۱، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ابن منور، محمد بن منور میهنی. (۱۸۹۹). *اسرار التوحید فی مقامات ابی سعید*. سن پترزبورگ: الیاس میرزا بوراغانسکی.
- ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد. (۱۳۸۳). *الصیدنه فی الطب*. ترجمه‌ی باقر مظفرزاده، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- اخوینی، ربیع بن احمد. (۱۳۷۱). *هدایه المتعلمین فی الطب*. به تصحیح جلال متینی، مشهد: دانشگاه مشهد.
- اسماعیل جرجانی، سید اسماعیل بن حسن. (۱۳۹۱). *ذخیره‌ی خوارزمشاهی*. ج ۶، قم: مؤسسه‌ی احیاء طب طبیعی.
- امین پور، قیصر. (۱۳۸۷). *مجموعه‌ی کامل اشعار*. تهران: مروارید.
- انطاکی، داود بن عمر. (بی تا). *تذکره‌ی اولی‌الالباب*. بیروت: مؤسسه‌ی الاعلمی للمطبوعات.
- براون، ادوارد. (۱۳۶۷). *تاریخ ادبیات ایران از فردوسی تا سعدی*. ج ۲، ترجمه‌ی فتح‌الله مجتبایی و غلامحسین صدری افشار، تهران: مروارید.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۷۴). *شرح شطحیات*. به تصحیح هانری کربن، تهران: طهوری.
- بهار، محمد تقی. (۱۳۲۴). «شعرهای دخیل در دیوان حافظ». *آینده*، سال ۱۰، شماره‌ی ۱۰، صص ۵۲۲-۵۲۹.
- بیدل، میرزا عبدالقادر. (۱۳۴۱). *کلیات*. با مقدمه‌ی خلیل‌الله خلیلی، کابل: دپوهنی مطبعه.
- بی‌نا. (۱۳۶۶). *تاریخ سیستان*. تصحیح محمد تقی بهار، تهران: پدیده‌ی خاور.
- حسینی، مریم. (۱۳۹۷). «تصحیح ابیاتی از حدیقه‌ی سنایی براساس قدیمی‌ترین نسخه‌ی خطی». *فصلنامه‌ی علمی پژوهشی دانشگاه الزهراء*، سال ۱۰، شماره‌ی ۳۴ و ۳۵، تابستان و پاییز، صص ۱-۲۱.
- حسینی قزوینی، شرف‌الدین فضل‌الله. (۱۳۸۳). *المعجم فی آثار ملوک العجم*. به تصحیح احمد فتوحی نسب، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

حکیم مؤمن، سیدمحمد مؤمن‌بن محمد زمان. (۱۳۹۰). *تحفه‌المؤمنین*. قم: نور وحی.
خاقانی شروانی، افضل‌الدین بدیل. (۱۳۵۷). *دیوان*. به کوشش: ضیاء‌الدین سجادی، تهران:
زوار.

خسروی، مجید. (۱۳۹۳). «تصحیح چند بیت از حدیقه‌ی سنایی با استفاده از فرهنگ
جهانگیری». *نامه‌ی فرهنگستان عرفانی (ویژه‌نامه‌ی شبه‌قاره)*، سال ۲، شماره‌ی ۳، پاییز
و زمستان، صص ۳۳۹-۳۵۰.

دری، زهرا. (۱۳۸۷). *شرح دشواری‌هایی از حدیقه‌الحقیقه سنایی*. تهران: زوار.
زکریای رازی، محمد. (۱۴۲۲). *الحاوی فی الطب*. ج ۲۰، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن آدم. (۱۹۶۲). *مکاتیب*. به کوشش نذیر احمد،
هندوستان: دانشگاه علیگره.

_____ (۱۳۶۲). *دیوان*. تصحیح محمدتقی مدرس‌رضوی، تهران:
سنایی.

_____ (۱۳۸۲). *حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه (فخری‌نامه)*.
به تصحیح مریم حسینی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

_____ (۱۳۸۳). *حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه*. به تصحیح
محمدتقی مدرس‌رضوی، تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۹۷). *حدیقه‌الحقیقه*. به تصحیح محمدجعفر یاحقی و

سیدمهدی زرقانی، تهران: سخن.

_____ (۵۵۲). *حدیقه‌الحقیقه*. نسخه‌ی خطی بغدادلی وهبی.

_____ (۵۸۸). *حدیقه‌الحقیقه*. نسخه‌ی خطی خلیل اینالجب.

_____ (محتملا قرن ششم)، *حدیقه‌الحقیقه*. نسخه‌ی خطی

موزه کابل.

پیشنادهایی برای ضبط برخی واژگان و ترکیبات در ... / سید مهدی طباطبائی _____ ۱۴۷

_____ (۶۶۷). حدیقه الحقیقه. نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی ملی وین.

_____ (۶۸۴). حدیقه الحقیقه. نسخه‌ی خطی ولی‌الدین

استانبول.

_____ (۶۸۷). حدیقه الحقیقه. نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی

دانشگاه هایدلبرگ، شماره‌ی ۲۰۳ U. B. Orient. A. ۴۳۰.

_____ (۶۹۱). حدیقه الحقیقه. نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی

مجلس شورای اسلامی.

_____ (۸۴۳). حدیقه الحقیقه. نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی جان

رایلندز منچستر، شماره‌ی ۸۴۳.

_____ (نامعلوم). حدیقه الحقیقه. نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی

اسعد افندی.

سمیعی گیلانی، احمد. (۱۳۷۴). «واژه‌های فریبکار». نشر دانش، سال ۱۷، شماره‌ی ۸۷،

صص ۲۹-۳۵.

سورآبادی، ابوبکر عتیق‌بن محمد. (۱۳۸۰). تفسیر سورآبادی. ج ۳، تهران: فرهنگ نشر نو.

شریف‌دهلوی، محمد شریف‌خان. (۱۳۸۶). تألیف شریفی. تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۰). تازیانه‌های سلوک. تهران: آگه.

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۸). تاریخ ادبیات در ایران. ج ۲، تهران: فردوس.

طغیانی، اسحق. (۱۳۸۲)، شرح مشکلات حدیقه‌ی سنایی. اصفهان: دانشگاه اصفهان.

عباسی، عبداللطیف. (۱۳۸۷). لطایف الحدائق (شرح عبداللطیف عباسی بر حدیقه‌ی

سنایی). تصحیح محمدرضا یوسفی و محسن محمدی، قم: آیین احمد.

عبدالرزاق سمرقندی، کمال‌الدین. (۱۳۸۳). مطلع سعدین و مجمع بحرین، تصحیح

عبدالحسین نوابی، جلد چهارم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

عیدگاه طرقله، وحید. (۱۳۹۵). «تصحیح بیت‌هایی از حدیقه‌ی سنایی». پژوهش‌های

ایران‌شناسی، سال ۶، شماره‌ی ۱، بهار و تابستان، صص ۸۹-۱۰۴.

غزالی، ابوحامد. (۱۳۸۶). *احیاء العلوم‌الدین*. ترجمه‌ی مویدالدین خوارزمی، تصحیح حسین خدیوچم، ج ۲، تهران: علمی و فرهنگی.

فتال نیشابوری، محمدبن‌احمد. (۱۳۷۵). *روضه‌ی الواعظین و بصیره‌ی المتعظین*. قم: رضی.
فرخی سیستانی، ابوحامد. (۱۳۴۹). *دیوان*. تصحیح محمد دبیرسیاقی، تصحیح حسین خدیوچم، جلد ۲، تهران: زوار.

کمال اصفهانی، ابوالفضل اسماعیل. (۱۳۹۶). *کلیات*. تصحیح سیدمهدی طباطبائی، تهران: خاموش.

مدرّس رضوی، محمدتقی. (۱۳۴۴). *تعلیقات حدیقه‌الحقیقه*. تهران: علمی.
مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. ج ۲، تهران: اساطیر.
مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۶). *مثنوی معنوی*. تصحیح رینولد آلین نیکلسون، تهران: مولی.
ناظم‌جهان، محمد اعظم. (بی‌تا). *أسماء الأدویه*. تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
_____ . (۱۳۸۷). *اکسیر اعظم*. ج ۳، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران
و مؤسسه‌ی مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل.

ندیمی، محمود و تهمینه عطائی کچوئی. (۱۳۹۶). «تصحیح چند خطا در آثار چاپی سنایی». *آینه‌ی میراث*، شماره‌ی ۶۱، پاییز و زمستان، صص ۱۰۱-۱۱۶.
نفیسی، میرزا علی‌اکبر. (۱۳۴۳). *فرهنگ نفیسی*. تهران: خیام.
هندوشاه نخجوانی، محمد. (۲۵۳۵). *صحاح‌الفرس*. تصحیح عبدالعلی طاعتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.