



**Research Article**

**Vol 16, Issue 1, Spring 2024, Ser 59, PP: 59-84**

**Title:** A Review and Suggestion of Several Selections in the Publication of Shams Forouzanfar's Lyric Poems

**Authors:** Amir Soltan Mohammadi\*

**Abstract:** Ghazaliyat Shams is one of the valuable works of Rumi along with Masnavi. Research on Shams lyric poems is much less than Masnavi and not in its proper place. After Forouzanfar's publication of Shams lyric poems, research works should be taken from the text of this publication and if another edition was done, it would not be enough to research and correct Forouzanfar at all. Ghazaliyat Shams is a work that needs more copies and more extensive research to provide a better edition. Forouzanfar correction although one of the best examples of research in this field, is not without its drawbacks. The drawbacks of this edition, apart from the discussion of typography and how to use them, fall into two categories: The first category is related to Forouzanfar's choices, which sometimes ignore the artistic and narrative infrastructures and cause wrong choices. This negligence and wrong choice has naturally damaged the meaning of the bit as well. Paying attention to some versions of exchanges and infrastructures will make a better choice. The second category is related to the problems that seem to be most of the printing defects that have been done in the printing house and have entered the text.

**Key words:** Generalities of Shams, correction, Forouzanfar, image, narrative texts

**Received:** 2023-01-30

**Accepted:** 2023-08-19

---

\* Phd in Persian Language and Literature from Isfahan University and the executor of the postdoctoral project of the Molavi research seats affiliated with the fund for supporting researchers and technologists of the country, soltanmohamadi.amir@yahoo.com  
DOI: 10.22099/JBA.2023.44569.4279





مقاله‌ی علمی پژوهشی، سال ۱۶، بهار ۱۴۰۳، شماره‌ی اول، پیاپی ۵۹، صص ۵۹-۸۴

## بررسی انتقادی برخی گزینش‌ها و پیشنهادهای فروزانفر در متن مصحح کلیات شمس

امیر سلطان محمدی\*

### چکیده

بی‌شک غزلیات شمس، اثر گران‌سنگ مولانا، یکی از بی‌بدیل‌ترین آثار عرفانی جهان است که برخلاف مثنوی جایگاه پژوهشی خود را آن‌گونه که باید، در نیافته است. پس از طبع فروزانفر اصولاً پژوهش‌ها و آثاری که به لحاظ متنی روی این اثر صورت گرفت، از دل آن برگرفته شد. اگر هم تصحیحی انجام شد، به هیچ‌وجه هم‌بالای اثر مصحح فروزانفر نشد. اثری که گویا با بررسی نسخ بیشتر و تبارشناسی آن‌ها نیاز به پژوهش‌های گسترده‌تری دارد تا طبعی شایسته‌ی آن ارائه شود. تصحیح فروزانفر با وجود اینکه یکی از بی‌نظیرترین نمونه‌های تصحیح در ادب فارسی است و محصول کاری تقریباً جمعی است؛ اما خالی از ایراد نیست. ایرادهای این تصحیح جدای از بحث نسخه‌شناختی و چگونگی بهره‌وری از نسخ (روش تصحیح) در دو دسته می‌گنجد: دسته‌ی اول معطوف به گزینش‌های فروزانفر است. بی‌توجهی فروزانفر به برخی از زیرساخت‌های مضمون‌ساز مانند زیرساخت‌های روایی و تصویری باعث گزینش‌های غلط، در برخی از موارد شده است. از قضا گزینش غلط معنای بیت را نیز فاسد و مهمل گردانیده است. توجه به نسخه‌بدل‌ها و جوهری را پیش رو می‌گذارد که با توجه به بررسی‌های جانبی اصالتی بیشتر نسبت به وجه موردگزینش فروزانفر دارد و معنا و فضای بیت را روشن

\* دانش‌آموخته‌ی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان و مجری طرح پسادکترای کرسی مولوی پژوهی وابسته به صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور  
soltanmohamadi.amir@yahoo.com

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۵/۲۸

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۱۱/۲

DOI: 10.22099/JBA.2023.44569.4279

شاپا چاپی: ۸۱۸۳-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۰-۷۷۵۱



می‌کند. در برخی موارد نیز فروزانفر مواردی را که مهمل و سقیم هست، با نشانه‌ی «ظ» که گویا حدس ایشان یا نسخی معرفی نشده است، پانوشت گردانیده که شایسته‌ی بررسی است. دسته‌ی دوم ایرادات که در نگاه اول ایرادات تصحیحی می‌نماید؛ درحالی‌که بیشتر مطبعی و حتی نگارشی است و چندان محل توجه این پژوهش نیست.

**واژه‌های کلیدی:** تصحیح، تصویر، فروزانفر، کلیات شمس، متون روایی.

### ۱. مقدمه

تمامی علوم جانبی ادبیات آن‌گاه نتیجه‌ی پسندیده و درخور حاصل می‌کند که متن پیراسته و شایگان از آثار ادبی حاصل شود. متن پیراسته نیز وقتی حاصل می‌شود که در زمینه‌ی نسخه‌پژوهی و تصحیح، تحقیق و پژوهشی اصیل حاصل شود. این فرآورده، ماده‌ی خام تمام پژوهش‌های بعدی و عیار آن پژوهش‌ها معطوف به این تصحیح خواهد بود؛ از این رو نسخه‌شناسی و متن‌شناسی در اولویت پژوهش‌های ادبی است. در پهنه‌ی ادب فارسی گاه برخی از تصحیح‌ها به دلیل جامعیت مُصحِحِ اثر ماندگار بوده؛ اما خالی از کاستی نبوده است. یکی از این نمونه‌ی تصحیح‌ها، تصحیح کلیات شمس با تحقیقات پیرامونی آن از بدیع‌الزمان فروزانفر است. تسلط فروزانفر بر علوم دینی، عرفان و مبان‌ی و مضامین ادبی باعث شده یکی از بهترین نمونه‌های تصحیح در پهنه‌ی ادبیات فارسی موجودیت پیدا کند. همکاری یزدگردی، همراهی کریمان و محبوب امتیاز دیگری برای این تصحیح به شمار می‌رفت؛ اما ضعف باصره، بیماری‌ها و اشغال متواتر فروزانفر و همراهان او به طبع این پژوهش سترگ را تحت‌تأثیر قرار داده است. نگارنده می‌انگارد این ضعف و فتورها در فضای طبع و چاپ (جدای ایرادات تصحیحی) هم بی‌تأثیر نبوده و ایرادهای طبعی زیادی در این طبع راه پیدا کرده و مشکلات متن را مضاعف گردانیده است؛ البته این فرض منوط بر آن خواهد بود که آن‌ها را ایرادهای تصحیحی مفروض نداریم. شفיעی‌کدکنی در مقدمه‌ی خود در باب موارد تصحیح قیاسی از بیت زیر یاد می‌کند که به اعتقاد نگارنده از مواردی است که دچار ایراد طبعی شده است:

من شادمان چون ماه نو تو جان‌فزا چون جاه نو      وی در غم تو ماه نو چون من دو تا آویخته

شفیعی کدکنی به جای ماه نو وجه شاه نو را پیشنهاد داده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۳۹) چند مورد زیر نیز باید از همین موارد باشد و بعید است که فروزانفر به آن‌ها بی‌توجه بوده باشد و گویا در چاپخانه این تحریفات حادث شده است:

عقلم برفت از جا باقیش را تو فرما ای از درت نرفته کس ناامید و غایب  
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۸۷)

از آنجاکه وجه غایب پیش‌تر در موضع قافیه بوده است و نسخه‌بدلی هم برای آن نیست، بی‌شک باید وجه درست را خایب مفروض بداریم و آن را ایراد طبعی بدانیم. در بیت زیر:

تو را ای دوست من چون یار غارم سوری در غار کن کین غار چونست  
(همان: ۲۱۳)

به دلیل نبودن نسخه‌بدل باید به جای وجه نامفهوم غار، وجه یار جای‌گزین شود. یا در

بیت

هیچ مگو و کف مکن سر مگشای دیگ را نیک بجوش و صبر کن زانک همی‌پرانمت  
(همان: ۱۹۵)

باید به جای وجه معلول همی‌پرانمت وجه پزانمت باشد. این موارد که نمونه‌ی اندکی از بسیار است، باید غلط طبعی تلقی شود و شاید اطلاق تصحیح قیاسی بدان چندان صحیح نباشد؛ ایرادهایی که البته متن مصحح فروزانفر را خدشه‌دار کرده و شایسته‌ی تحقیق است. حتی بیت زیر که در طبع فروزانفر کاملاً نامفهوم می‌نماید و در چاپ‌هایی که از روی نسخه‌ی فروزانفر کپی‌برداری شده نیز ورود کرده است:

الفی لام شود و تو ز الف لام گشت لا هله دست و دهان بشو که لبش گفت الصلا  
(مولانا، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۵۲)

گویا مشکل مطبعی است و شکل درست و مفهوم بیت به شکل زیر است:

الفی لام شو دو تو ز الف لام گشت لا هله دست و دهان بشو که لبش گفت الصلا  
که مولانا می‌فرماید که تو الفی (یعنی در برابر معشوق شکسته نیستی) پس لام شو (یعنی خمیده و متواضع)؛ زیرا الف اگر با لام ادغام شود، به مقام فنا (لا) می‌رسد و در این حالت است که عاشق با تطهیر خود به وصال می‌رسد؛ زیرا معشوق او را دعوت گفته

و به خاطر رسیدن به فنا او را به ضیافت وصال دعوت کرده است. این نمونه‌ها نیز که اندک نیست، باید در طبعی پیراسته اصلاح شود.

طبق گزارش فروزانفر که از نه نسخه‌ی معتبر در تصحیح بهره برده، شیوه‌ی تصحیح هم ترجیح جامع نسخ (نسخه‌ی اساس: فذ) و هم اکثریت نسخ بوده است؛ مگر در مواردی که موردی بر ایشان محرز شده باشد که از اکثریت نسخ عدول کرده‌اند<sup>۱</sup> (مولانا، ۱۳۷۸، مقدمه‌ی ج ۱، کلیات: یه)؛ البته فروزانفر از جلد دوم به بعد از نسخه‌ی دیگری که مربوط به کتابخانه‌ی ملی وین بوده، بهره برده و علامت اختصاری آن «ین» بوده است. (همان، مقدمه‌ی ج ۲، کلیات: الف). از جلد چهارم نیز نسخه‌ی دیگری به‌عنوان نسخه‌بدل به فضای تصحیح افزوده می‌شود که متعلق به حسن عالی بگ یوجل از فضلالی ترکیه است و علامت اختصاری آن **عل** است (همان، مقدمه‌ی ج ۴، کلیات: الف).

جدای از جنجال اصالت نسخه‌ها، غزل‌ها و ابیات که کسانی چون **مینوی** و **ویلی** در رد و تأیید آن نگاشته‌اند و نگارنده به آن نخواهد پرداخت و فارغ از مواردی که نگارنده آن‌ها را ایرادهای مطبعی برمی‌شمرد، گزینش‌هایی وجود دارد که با توجه به پشتوانه‌های روایی، تصویری و متنی به‌هیچ‌وجه مرجح نیست و آنچه در نسخه‌بدل‌ها استنساخ شده است، ترجیح دارد.

در باب **غزلیات شمس جدای** از طبع‌هایی که کسانی چون **سبحانی** و **شفیعی کدکنی** بعد از فروزانفر حاصل کردند و در آن برخی بحث‌های نسخه‌شناختی مطرح است، رحمان مشتاق‌مهر مقاله‌های ممتع و مفیدی با رویکرد متن‌محوری و نسخه‌شناسی در باب **کلیات شمس** دارد؛ برای نمونه در باب نسخه‌ی قونیه مصحح **سبحانی** سه مقاله‌ی متن‌پژوهانه باعنوان‌های «نگاهی به حواشی **کلیات شمس** بر اساس نسخه‌ی مورخ ۷۷۰ ه.ق تصحیح **توفیق سبحانی**» (۱۳۸۸ب)، «نگاهی دیگر به نسخه‌ی قونیه و تصحیح فروزانفر از **کلیات شمس**» (۱۳۸۸الف) و «تا تصحیح **نهایی دیوان کبیر**» (۱۳۹۱) نگاشته‌اند که مقایسه‌ای بین گزینش‌ها و نقد گزارش‌های **سبحانی**. همچنین ایشان مقاله‌ای در باب نقد گزارش‌های **شفیعی کدکنی** با عنوان «بازخوانی تعلیقات استاد **شفیعی کدکنی** بر **غزلیات شمس تبریز**» (۱۳۹۶) دارند که گاه در آن به مسائل نسخه‌شناختی پرداخته‌اند؛ البته این

نقدها جدای نقد پرجنگالی است که رواقی (۱۳۵۳) باعنوان «نقدها را بود آیا...؟» گزیده‌ی غزلیات شمس به کوشش شفیع‌ی کدکنی نگاشت.

نیری و همکاران نیز در پژوهشی متن‌محورانه باعنوان «لزوم تصحیح دوباره‌ی کلیات شمس» (۱۳۹۳) و «تحلیل و بررسی نسخه‌ی اساس استادفروزانفر در تصحیح دیوان کبیر مولوی» (۱۴۰۱)، «نقد دیوان کبیر مصحح بدیع‌الزمان فروزانفر با تکیه بر نسخه‌ی نورعثمانیه» (۱۳۹۵) و «بررسی انتساب شش غزل از دیوان کبیر به مولوی» (۱۳۹۶) به مسائل نسخه‌شناختی و برخی از گزینش‌ها پرداخته‌اند که تمرکز این پژوهش‌ها بر نقد نسخ و شمایل تصحیح فروزانفر متمرکز است.

در این پژوهش با بررسی نسخه‌شناختی و با کمک منابع جانبی و علوم ادبی برخی از گزینش‌های فروزانفر بررسی و علل ضعف گزینش آن طرح و وجه اصح معرفی می‌شود.

#### ۱. بحث

در این بخش ابیات موردبررسی ذیل مدخلی ذکر و دلیل ضعف گزینش فروزانفر بیان می‌شود و وجه دیگری که در نسخه‌بدل‌ها استنساخ شده، بررسی و پیشنهاد می‌شود.

#### الف) ذر آدم

ز مشرقست ز خورشید نور عالم را      ز آدمست در و نسل و بچه حوا را  
(مولانا، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۴۶)

وجه «ذر» در کنار نسل مشخص نیست چه باری از معنا دارد. در نسخ قونیه با علایم اختصاری **فذ** که جامع‌ترین نسخ به گزارش فروزانفر است و همین‌طور نسخه‌ی چستربیتی با علامت اختصاری **چت** به جای وجه سقیم مذکور، وجه «ذر و نسل» آمده است و دور نیست نسخ بیشتر دیگری همین وجه را داشته؛ ولی به دلیل مشکلی که همیشه منقوٹ بودن نسخ موجود است، به شکل در استنساخ شده باشند. ضمن اینکه طبق برخی پژوهش‌ها در گزارش فروزانفر از نسخ بدل نیز کاستی‌هایی وجود دارد (رک. سبحانی، ۱۳۸۶: ۹۷؛ مشتاق‌مهر، ۱۳۸۸ الف: ۲۱۲).

ذَر وجهی است که جدای از جلوه‌ی معنایی درخور با بیت، زیرساختی کاملاً روایی دارد و از قضا روایات فضای مصرع دوم را روشن و تفسیر می‌کنند. ذَر بیشترین حضور روایی را در آیه‌ی ۱۷۲ سوره‌ی اعراف دارد.

آیه‌ی «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» آیه‌ای است که بحث عالم ذر و عهد الست نیز از آن مستخرج است. ذریه یا ذر مطابق با بسیاری از روایات تمامی نسل بشر است که از پشت آدم در عالم ذر خارج شده و بعد نیز به صلب او بازگشته‌اند. سمرقندی در تفسیر آن آورده است: «مسح الله تعالى ظهر آدم فأخرج كل نسمة هو خالقها إلى يوم القيامة» (سمرقندی، بی‌تا، ج ۱: ۵۶۳؛ نیز رک. طبری، ۱۳۷۸ق، ج ۱۳: ۲۴۱) در روایاتی مفصل‌تر آمده که خدا با لمس پشت آدم تمام ذریه‌ی او را (از اهل بهشت و اهل جهنم) استخراج کرده است:

«قَالَ [رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم] خلق الله آدم ثم مسح على ظهره بيمينه واستخرج منه ذريته، فقال: خلقت هؤلاء للجنة ويعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح على ظهره فاستخرج منه ذريته فقال: خلقت هؤلاء للنار ويعمل أهل النار يعملون، فقال رجل: يا رسول الله، ففيم العمل؟ قال: إن الله تبارك وتعالى إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة، حتى يموت على عمل من عمل أهل الجنة فيدخله الجنة، وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من عمل أهل النار فيدخله النار» (نسائی، ۱۴۲۲، ج ۱۰: ۱۰۲؛ نیز رک. طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۱: ۱۳۵؛ ابن حبان، ۱۴۱۴: ۳۷).

از آنجایی که این ذریه‌ی آشکار شده به شکل مورچه بوده، به آن ذریه در برخی روایات «ذر» هم گفته شده است: أَخْرَجَهُمْ مِنْ صُلْبِ آدَمَ كَهَيْئَةِ الذَّرِّ، ثُمَّ أَخَذَ عَلَيْهِمِ الْمِيثَاقَ، ثُمَّ أُعِيدُوا فِي صُلْبِهِ (ابن عربی، ۱۴۲۴، ج ۲: ۳۳۴؛ ابن ابی‌الحاتم، ۱۴۱۹، ج ۵: ۱۶۱۳؛ نیز رک. ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۹۲).

با این اوصاف در بیت موردبررسی مولانا نسل و ذریه‌ای (مطابق بیت ذر) که از حوا زاییده می‌شود، از آدم می‌داند. نکته‌ی دیگری که این روایات را مبنای بیت مذکور قرار می‌دهد، این است که ذریه‌ی آدم قبل از خلقت حوا بر آدم عرضه شده است: (خلق الله آدم ثم مسح على ظهره...) و این نکته بیانگر اصالت آدم در این روایات برای تناسل



بشریت است. مولانا نیز در بیت مورد بحث بر اساس همین روایات بیت را پرداخته است؛ در نتیجه وجه سقیم و نادرست در و نسل باید به وجه صحیح «ذر و نسل» بدل شود.

### ب) اذخر و جلیل

در بیت زیر:

صبحی بود ز خواب بخیزیم گرد ما      از اذخر و خلیل به ما بو دهد صبا  
(مولانا، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۲۳)

بیت مذکور مقطع غزلی از مولانا است که مضامین و فضای ابیات آن درباره‌ی کعبه و مکه و حج است. وجه خلیل متناسب با وجه اذخر کاملاً مهمل و بی‌معناست. فروزانفر در باب ابیاتی که زمینه‌ی روایی دارد یا فضای تضمین‌وار و تضمین‌دار بر آن‌ها حاکم است، در حاشیه‌ی متن مُصَحَّحِ خود توضیحات یا اشاراتی را مرقوم داشته است که فضای مورد استفاده‌ی مولانا را عیان و دریافت معنایی آن را تسهیل می‌کند. نبودن توضیحات در حاشیه‌ی مربوط به بیت مذکور و تصحیح سقیم بیت می‌تواند برهانی بر بی‌اطلاعی وی از روایتی باشد که خواهد آمد. از قضا بیت مذکور ترجمه‌ی بخشی از یکی از ابیاتی است که در آن روایت مسطور است و باید گفت مولانا مترجم بیت است نه سراینده‌ی آن. در روایت آمده است که عایشه به نقل از پدرش (ابوبکر) بیان می‌دارد که وقتی پیامبر وارد مدینه شد، ابوبکر و بلال دچار کسالت ناشی از تب شدند. وقتی تب بر ابوبکر غلبه کرد، گفت:

كُلُّ امْرِئٍ مُصَبِّحٌ فِي اَهْلِهِ      وَالْمَوْتُ اُدْنَى مِنْ شِرَاكِ نَعْلِهِ

و وقتی تب بلال را از پا انداخت، او ناله‌اش را بلند کرد و گفت:

اَلَا لَيْتَ شَعْرِي هَلْ اُبَيْتَنَّا لَيْلَهُ      بَوَادٍ وَ حَوَالِي اِذْخِرٌ وَ جَلِيلُ،  
وَهَلْ اُرِدْنَا يَوْمًا مِيَاهَ مَجَنَّةٍ      وَهَلْ يَبْدُونَ لِي شَامَهُ وَ طَفِيلُ

و قَالَ: اللَّهُمَّ العنْ شَيْبَةَ بِنِ رَبِيعَةَ، وَعُثْبَةَ بِنِ رَبِيعَةَ، وَأُمَيَّةَ بِنِ حَلْفِ بْنِ حَلْفٍ كَمَا أَخْرَجُونَا مِنْ أَرْضِنَا إِلَى اأَرْضِ الوَبَاءِ، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اللَّهُمَّ حَبِّبْ إِلَيْنَا الْمَدِينَةَ كَحُبِّتَنَا مَكَّةَ أَوْ أَشَدَّ، اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي صَاعِنَا وَفِي مَدْنَا، وَصَحِّحْنَا لَنَا، وَأَثْقُلْ عُمَاهَا إِلَى الْجُحْفَةِ (بخاری، ۱۴۲۲، ج ۳: ۲۳؛ نیز رک. دینوری، ۱۴۲۳، ج ۱: ۳۱؛ غزالی، بی تا، ج ۲: ۲۳۷).

بیت مولانا ترجمه‌گونه‌ای از بیت بلال است که آرزو می‌کند شبی را در سرزمینی (مکه) روز کند که در اطراف او اذخر و جلیل باشد. در مصحح فروزانفر خلیل آمده است که معنای محصلی ندارد و گویا ناسخان و کاتبان چون فضای ابیات را معطوف به مکه دیده‌اند و معنای وجه جلیل را در نیافته‌اند، آن وجه را سرزمین خلیل یعنی ابراهیم گمان برده‌اند و وجه درست جلیل را به وجه سقیم خلیل تحریف کرده‌اند. از آنجاکه نسخه‌ها منقوط نبوده‌اند یا نقطه‌ها با دقت گذاشته نمی‌شده، طبعاً وجه درست جلیل به وجه سقیم خلیل گشتگی یافته است و فروزانفر نیز بدون هیچ توضیحی در پی نوشت با نشانه‌ی «ظ» وجه جلیل را حدس زده‌اند؛ اما چنان‌که آمد، توضیحی در باب فضای روایی نیست. جلیل مثل اذخر<sup>۳</sup> نوعی گیاه است. جلیل از صنف گیاه ثمام است. والثَّمَامُ: نَبْتُ ضَعِيفٍ لَهُ خَوْضٌ أَوْ شَبِيهٌ بِالْخَوْضِ ... الثَّمَامُ أَنْوَاعٌ: فَمِنْهَا الصَّعَّةُ وَمِنْهَا الْجَلِيلَةُ وَمِنْهَا الْعَرْفُ... (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۸۱) زبیدی نیز آورده است: الْجَلِيلُ: الثَّمَامُ وَهُوَ نَبْتُ ضَعِيفٍ يُحْسَى بِهِ خِصَاصُ الْبُيُوتِ و پس از آن همین بیت بلال را به‌عنوان شاهد مثال ذکر کرده است (زبیدی، بی‌تا، ج ۲۸: ۲۲۵)؛ از این رو مولانا در غزلی مطول که در آن از مکه و حج می‌گوید، در تضمین ترجمه‌وار بیت بلال را می‌آورد که در حسرت مکه سروده شده است و آرزو می‌کند که روزی بیدار شود و در اطراف خود گیاهان اذخر و جلیل (مجازاً مکه و سرزمین‌های متعلق به آن) را ببیند.

### ج) کله بر سر

چو نهادم سر هستی، چه کشم بار کهی را  
چو مرا گرگ شبان شد چه کنم ناز شبان را  
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۰۴)

چه کشم بار کهی را بی‌وجه و بی‌معناست. در نسخه‌ی چت به‌جای وجه سقیم کهی، وجه صحیح کله را استنساخ شده است. مولانا در یک برابر نهادی بین سر و کلاه می‌فرماید من که سر هستی خود را نهادم، به‌طریق اولی نیازی به کشیدن بار کلاه ندارم. وقتی سر نباشد، به‌طبع کلاهی نیز نیست که سر بخواهد بار آن را بکشد. با این اوصاف بار کوه وجهی ندارد و باید تحریف همان وجه صحیح کله باشد. مولانا در ابیاتی دیگر به‌شکل دیگر از این مضمون بهره برده است:

اگر سرم برود گو برو مرا سر اوست رهیدم از کله و از سر و کله دوزی  
(همان، ج ۶: ۲۷۹)

وقتی سر برود، دیگر نیازی به کلاه و تبعات آن نیز نخواهد بود. مصرع دوم بیت مورد بحث نیز به لحاظ تصویری و معنایی و مشروط به صحت وجه کله قرینه‌ی مصرع اول است و مؤید آن است. شبان برای محافظت گله از گرگ است، وقتی که گرگ محافظ گله می‌شود، دیگر نیازی به شبان نخواهد بود، همان‌طور که وقتی بار سر نباشد، نیازی به کلاه نیز نخواهد بود.

#### د) نخسبیدن خون

در بیت زیر ترکیب نامأنوسی تصحیح شده که مدخل بیان‌گر شکل اصح آن است که خواهد آمد:

چون بخسپد خم باده پی آن می‌جوشد انما القهوه تغلی لشرور و دما  
(همان، ج ۱: ۱۶۵)

طبق گزارش فروزانفر نسخه‌ها شکل مشوشی در ضبط وجه مورد مناقشه دارند. نسخه‌ی موزه‌ی قونیه به نشانه‌ی مق به جای وجه نامفهوم بخسپد، وجه نخسپد را ضبط کرده است. نسخ چت و فد وجه نخسپد را بدون تنقیط حرف اول ضبط کرده که باید نخسپد باشد و فروزانفر هم همین حدس را زده است.

خون نخسپد ضرب‌المثلی عربی است که به واسطه‌ی متون روایی-تاریخی بر ذهن و زبان مولانا جاری شده است. ذکر این ترکیب کنایی (خون نخسپد) که اول بار در متون تاریخی آمده است، منسوب به قصیر بن سعد بنده، مشاور یا پسرعموی جدیمه بنا به روایات گوناگون است. حکومت جدیمه در عهد قبل از میلاد مسیح و در حیره عنوان شده است و یکی از مردان افسانه‌ای عرب به شمار می‌رود. او در نبردی موفق به شکست و کشتن ملیح بن براء می‌شود. از ملیح دختری به نام زباء به جای می‌ماند که در فرهنگ عرب شهره است. وی بعد از شکست خوردن پدر از جدیمه با شجاعت و سخاوت مردانی را در سرزمین پدر گرد آورد و به جنگ جدیمه رفت. بعد از جنگ بین زباء و جدیمه مراسله‌ای اتفاق افتاد. به قول برخی از منابع زباء که عذرا بود، پیشنهاد ازدواج به جدیمه داد و به قول برخی دیگر از منابع جدیمه این پیشنهاد را به زباء داد. در این اثناء

جدیمه یاران خود را برای مشاوره دور خود جمع کرد و کسب اطلاع کرد و قصیر به او گفت نزد تو از او خونی است (تو کشنده‌ی پدر او هستی) و خون نمی‌خوابد:<sup>۴</sup>

«وَكَاَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَ جَدِيمِهِ بَعْدَ الْحَرْبِ مَهَادِنَةٌ فَحَدَّثَ جَدِيمَةَ نَفْسِهِ بِخَطْبَتِهَا فَجَمَعَ خَاصَتَهُ فِشَاوَرَهُمْ فِي ذَلِكَ وَكَانَ لَهُ عَبْدٌ يُقَالُ لَهُ قَصِيرٌ بَنَ سَعْدَ وَكَانَ عَاقِلًا لَبِيبًا وَكَانَ خَازِنَهُ وَصَاحِبَ أَمْرِهِ وَعَمِيدَ دَوْلَتِهِ فَسَكَتَ الْقَوْمُ وَتَكَلَّمَ قَصِيرٌ فَقَالَ أَيْتَ اللَّعْنِ أَيْتَ الْمَلِكِ أَنْ الزَّبَاءُ امْرَأَةٌ قَدْ حَرَمَتِ الرَّجَالَ فَهِيَ عَذْرَاءٌ لَا تَرْغَبُ فِي مَالٍ وَلَا جَمَالٍ وَلَهَا عُنْدَكَ ثَارٌ وَالِدَمُّ لَا يَنَامُ وَإِنَّمَا هِيَ تَارِكُنْكَ رَهْبَةً وَحَذَارَ دَوْلَةَ الْحَقْدِ ذَفِينِ فِي سَوِيدَاءِ الْقَلْبِ لَهُ كَوْنٌ كَكَمُونِ الثَّارِ فِي الْحَجَرِ إِنْ ائْتَدَحْتَهُ أَوْ رَى وَإِنْ تَرَكَتَهُ تَوَارَى. از قضا جدیمه به مشاوره‌ی قصیر توجهی نکرد و قربانی هواخواهی خود شد و زبانه نیز به قولی مقتول شد یا با زهر خودکشی کرد.» (رک. ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۶۲؛ همان، بی تا، ج ۱: ۶۱)

بعدها نیز قاضی بهاء‌الدین ابوالمحاسن یوسف به نقل از تاریخ حلب در نصیحت به ملک ظاهر می‌گوید: «أوصيك بتقوى الله فإنها رأس كل خير: وأمرک بما أمرک الله به، فإنه سبب نجاتک. وأحذرک من الدماء والدخول فيها والتقلد لها، فإن الدم لا ینام. وأوصیک بحفظ قلوب الرعية، والنظر فی أحوالهم، فأنت أمني وأمین الله علیهم. وأوصیک بحفظ قلوب الأمراء، وأرباب الدولة والأکابر...» (ابن عدیم، ۱۴۱۷: ۴۲۷)

و از عبارت خون نخسبد، بهره می‌برد. آمدن خسرو در بیت مولانا فضای تاریخی خطاب قصیر به جدیمه را که سلطان و خسرو وقت بوده است، کاملاً تداعی می‌کند. مولانا نیز در بهره‌گیری از همین فضا خود را در جایگاه قصیر نهاده و معشوق و ممدوح را در جایگاه جدیمه و او را از خون‌ریختنی (اشک خونینی که از چشم عاشق جاری است) که معشوق عامل اوست، برحذر می‌دارد و می‌گوید ریختن این خون برای ریزنده‌ی آن تبعات دارد و با نوعی تهدید و استرحام معشوق را با لطافت دعوت به وصال و مهر می‌کند. مصرع دوم نیز دقیقاً مؤید مصرع اول است و حسن تعلیلی بسیار بدیع برای جوشش شراب است. جوشیدن (معادل نخسبیدن) شراب به دلیل شرارت و خون است. مولانا می‌فرماید طبق قاعده‌ی نخسبیدن خون، شراب چون از خون رزان است، نمی‌خسبد و دایم غلیان دارد. مولانا ترکیب خون نخسبد را در ابیات زیر استفاده کرده است:

چون خون نخسبد خسرو چشمم کجا خسبد مها کز چشم من دریای خون جوشان شد از جور و جفا (مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۸)

تو مگو دفع که این دعوی خون کهن است خون عشاق نخفته ست و نخسبد به جهان<sup>۵</sup>  
(همان، ج ۳: ۲۲۶)

#### ه) خاکی چه زند

حالی چه زند به قال آورد او چرخ بلند هفتمین را  
(همان، ج ۱: ۷۶)

بیت مذکور با وجه مضبوطِ مشخص مهمل و گنگ می‌نماید. گویا تعبیر قال مصحح را وادار به انتخاب وجه ناتندرست **حالی** کرده است. مصرع اول در دو نسخه به اشکال مختلفی ضبط شده است؛<sup>۶</sup> اما در موضع مورد بحث (حالی)، نسخه‌ی **چت** وجه **خاکی** آورده‌اند. وجه **حالی**، اصطلاح **چه زند**<sup>۷</sup> را که در معنای کنایه قدرت برابری و مقاومت ندارد، مبهم می‌گذارد. مولانا این ترکیب را در مواردی که به کار می‌برد، مقایسه‌ی دوسویه‌ای را در برابر وجه مطلوب و ممدوح حاصل می‌کند که در آن یک‌سویه‌ی ضعیف در برابر وجه متقابل قوی مغلوب قرار می‌گیرد و با این همراهی نتیجه می‌گیرد که چون سویه‌ی قوی در برابر مطلوب و ممدوح، مغلوب است، سویه‌ی ضعیف نباید دم از برابری و تقابل با ممدوح و مطلوب بزند و آن سویه‌ی ضعیف نیز بی‌شک مغلوب خواهد بود.<sup>۸</sup> در این بیت نیز مولانا با توجه به فضای غزل که معطوف به مدح شمس تبریزی است، منتقدان و کسانی را که شمس (ممدوح و مطلوب) را سرزنش می‌کرده‌اند، **خاکی** (سویه‌ی ضعیف) قلمداد می‌کند و می‌گوید شمس تبریزی کسی است که آسمان را (سویه‌ی قوی مغلوب) در ستایش خود عاجز کرده و به گفتار و درآورده؛ بنابراین کسی که خاکی و زمینی است، قدرت برابری و عرضه‌ی اندام در برابر او را به طریق اولی ندارد. بی‌شک وجه خاکی، وجه مطلوب و اصح در بیت مذکور است و باید جایگزین وجه نامفهوم حالی شود.

#### و) غسلین و شفای امقلوه

تویی مگر مگس این مطاعم غسلین که زامقلوه تو را درد و زانقلوه عناست  
(همان، ج ۱: ۲۸۱)

این بیت بازتاب اصل توجه به زمینه‌های روایی برای تصحیح است. در مصرع اول در نسخه‌ی **مق** (موزه‌ی قونیه) به جای **غسلین** که معنای چندان مطلوبی ندارد و معادلی برای آن یافت نشد، **غسلین** مضبوط است. **غسلین** واژه‌ای قرآنی و در معنای چرک و خونی

است که از زخم جاری می‌شود و غذای جهنمیان است و تصویر نامناسبی که مگس با نشستن روی آن چرک و خون (مجاز از دنیا و تعلقات آن) ایجاد می‌کند، منظور نظر مولانا است. ضمن اینکه غرابت وجه غسلین و حضور وجه مگس باعث شده برخی مصححان آن را به واژه‌ای مانوس غسل بدل کنند. نکته‌ی دیگر اینکه نقطه‌ها در نسخ ماجرای پردردسر و مفصلی است که بود و نبود آن در بسیاری از موارد قابل اعتنا نیست.

در آیه‌ی «وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غَسْلِينٍ» (حاقه/۳۶) طبعاً با توجه به فضای خلق شده مولانا مطاعم دنیوی را باید به همین خون و چرک تشبیه کرده باشد، نه غسل که پدیده‌ای مطلوب است و در فرهنگ قرآنی نیز مثبت جلوه داده شده. قال الْأَخْفَشُ: وَمِنْهُ الْغَسْلِينُ، وَهُوَ مَا انْغَسَلَ مِنْ لُحُومِ أَهْلِ النَّارِ وَدِمَائِهِمْ (قرطبی، ۱۳۸۴ق، ج ۱۸: ۲۷۳) وهو ماءٌ يَسِيلُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ مِنَ الْقَيْحِ وَالصَّدِيدِ وَالْدَّمِ إِذَا عُدُّوا فَهُوَ غَسْلِينٌ فَعَلِينٌ مِنَ الْعَسَلِ (رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۶۳۲). اما مصرع دوم نیز بازتاب حدیثی است<sup>۹</sup> که در منابع مختلف به اشکال متفاوت آمده و مولانا یکی از اشکال خاص آن را مورد نظر داشته: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «إِذَا وَقَعَ الدُّبَابُ فِي إِيَّائِهِ أَحَدِكُمْ فَإِنَّ فِي أَحَدِ جَنَاحَيْهِ سُمَّاً، وَفِي الْآخِرِ شِفَاءً» (سرخسی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۵۱۱؛ نیز رک. بخاری، ۱۴۲۲، ج ۷: ۱۴۰).

فروزانفر اشارتی به این حدیث نداشته و شاید بی‌توجهی به آن باعث انتخاب وجه سقیم **عنا** در موضع قافیه شده است. بر اساس این حدیث از پیامبر توصیه شده اگر مگسی در ظرف یکی از شما افتاد، آن مگس را در ظرف آب فروبرید و بعد بیرون بیاورید؛ زیرا یکی از بال‌های مگس دارای سم است و عامل درد و رنج و دیگر بال آن عامل شفاست.<sup>۱</sup> مطابق اشکال و شروحي که بر این حدیث مسطور است، مگس با بالی که در آن سم است، در نوشیدنی یا خوراک می‌افتد؛ از این رو باید او را با بال دیگر هم غوطه داد تا از بال دیگر که در آن شفا یا دوا است، بهره برده شود (رک. ابوداود سجستانی، بی‌تا، ج ۳: ۳۱۵؛ الازهری، ۲۰۰۱، ج ۹: ۱۵۱؛ ابن اثیر، ۱۳۹۱ق، ج ۷: ۴۱۲).

مولانا انسانی را که در مطاعم غسلین دنیا (مادیات ناخوشایند دنیوی) مگسی پنداشته که یک بُعد آن بُعد مادی و متوجه به دنیا است و از همین جهت دردافزا و رنج‌زا است و بعد دیگر او بُعد آسمانی و عامل نجات، درمان و شفا است. نکته‌ی جالب اینکه طبق احادیث معطوف به مگس با اشکال مختلفی که مذکور است، مگس آن بالش که در ظرف

می‌افتد، بال چپ او و دردافزاست و بال راستش که در ظرف قرار نمی‌گیرد و مگس آن را به سمت بالا می‌گیرد، شفابخش است؛ بنابراین و با بهره‌گیری از حدیث مذکور انسان نیز آن بعدش که در ظرف امور دنیوی قرار می‌گیرد، بعد دردافزای اوست و آن بعد او که در امور دنیوی داخل نمی‌شود و به سمت آسمان میل دارد، بعد دوابخش اوست. با این تفصیل و تفاسیر وجه عنا در بیت مورد مناقشه با فضای حدیث هم‌خوان نیست؛ چون حدیث مگس را داری دو بعد دردافزا و درمان‌بخش یاد کرده است. ضمن اینکه با فضای معنایی بیت نیز هم‌خوان و درخور نیست؛ چون انسان نیز با همان مگس حدیث مقایسه شده و به دو بعد او اشاره کرده است. درحقیقت مولانا می‌گوید انسان باید در مطاعم دنیا که به‌اجبار قرار گرفته است، بعد آسمانی خود را دخیل کند تا این مطاعم به او آسیب نرساند و انسان می‌تواند با بعد معنوی دردی را که این مطاعم حاصل می‌کند، خنثی کند. به این شکل او می‌تواند از دنیا و آنچه متعلق به آن است بهره‌بردار، بدون اینکه به او آسیبی وارد شود. این نگاه نسبی مولانا در جای‌جای منظومه‌ی عرفانی‌اش آشکار است. به اعتقاد وی اگر بستر ذهنی آسمانی شد، نعمات دنیوی به او آسیبی نمی‌ساند. در ماجرای استفتاء شخصی<sup>۱۱</sup> از مولانا در باب شراب نیز او یکی از عمیق‌ترین نمونه‌های این نسبی‌گرایی است.

نسخ فح (مشخص نیست کدام نسخه است) و چت که وجه دوا را دارند، فضای بیت را هم‌خوان با حدیث و دارای معنای صحیح می‌گرداند. جالب اینکه در برخی احادیث عیناً واژه‌ی دوا به‌جای شفا ذکر شده که نشان می‌دهد مولانا به آن احادیث نیز نظر داشته است؛ برای نمونه احمدبن حنبل در *مسند* حدیث را به‌شکل «إذا وقع الذباب فی إناء أحدکم فلیغمسه، فإن فی أحد جناحیه داء وفی الآخر دواء» آورده است (احمدبن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۸: ۳۷۹).

### ز) نم و هوا

هر چهار عنصرند در جوش همچو دیگ      نه نار برقرار و نه خاک و نم هوا  
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۲۶)

چنان که در منابع علوم طبیعی دنیای قدیم مشهور بوده و از بیت بر می‌آید، مولانا به چهار عنصر اشاره دارد که باید به *نم* و *هوا* اصلاح شود که *نم* معادل آب و *هوا* هم معادل باد باشد که در تصحیح فروزانفر بدون واو ذکر شده که به‌لحاظ معنایی مشکل‌ساز است؛ البته احتمال دارد که این مورد نیز از ایرادات چاپی باشد.

### ح) فقار علی بن ابی طالب

از شیر خدای پرس ما را هر شیر ققار ما ندارد  
(همان، ج ۲: ۸۹)

فضای غزلی که بیت مذکور در آن مندرج است، فضایی شطح‌گون است که مولانا عناصر طبیعی را مقهور اراده‌ی عرفانی و روحانی خود یاد می‌کند. در بیت مانحن فیه هم تصویر بیت بر اساس شخصیت علی بن ابی طالب پرداخته شده است. طبق روایات مشهور، شیر حق هر چند هم برای حمزة بن عبدالمطلب مذکور است (رک. ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۴۲: ۳۲۶) و هم برای علی بن ابی طالب (رک. ابن کثیر، ۱۴۰۳: ۷۷)؛ اما طبق نشانه‌های بیت که خواهد آمد و ذهنیت مولانا در کلیات شمس اشارتی به جایگاه علی بن ابی طالب است/ بیت زیر مشتق از خروار نمونه‌ی درون‌متنی از کلیات شمس است:

عاقبت بینی مکن تا عاقبت بینی شوی تا چو شیر حق باشی در شجاعت لافتی  
(مولانا، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۰۰)

در بیت مورد بحث، فقار که در معنای زمین خشک و بی‌آب و علف است، معنای محصلی ندارد. ظاهراً همان‌طور که در حدس احتمالی فروزانفر بدون هیچ توضیحی در پی نوشت بیت نیز مذکور است، وجه درست فقار است که اشاره به شمشیری دارد که در روایات متعلق به عاص بن منبه (یا منبه بن الحجاج) بوده است و با کشته شدن او در بدر به‌عنوان غنیمت نصیب پیامبر شده و در جنگ احد پیامبر آن را به علی بن ابی طالب عطا کرده و مشهور به ذوالفقار است (رک. ابن هشام، ۱۹۷۵، ج ۲: ۱۰۰؛ ابن اسعد، ۱۴۱۰، ج ۱: ۳۷۷ به بعد؛ خرکوشی، ۱۴۲۴، ج ۴: ۲۷۹؛ ابن خلکان، ۱۹۰۰، ج ۶: ۳۳۰؛ ذهبی، بی تا، ج ۱: ۳۳۴).

فقار نیز عمدتاً جمع فقار به فتح و کسر آمده که هم در معنای مهره‌هایی مثل مهره‌های کمر است که به‌عنوان زینت روی آن بوده و تعداد آن‌ها تا هجده فقره ذکر شده و هم در معنای حفره‌هایی است که بر این شمشیر بوده (رک. ابن خلکان، ۱۹۰۰، ج ۶: ۳۳۰؛ ذهبی، بی تا، ج ۲: ۳۰۲؛ زبیدی، بی تا، ج ۱۳: ۳۴۲).

مولانا در این بیت و در فضایی شطح‌آلود می‌گوید که هر شیری داری فقار (ذوالفقار) ما نیست و این نکته را شیر حق (علی بن ابی طالب) می‌داند و باید از او بپرسید. درحقیقت



خود را چونان ذوالفقار علی می‌داند و در طعن و تعریض به شیرهای جسمانی می‌گوید ما ذوالفقار شیر حق هستیم و هر شیری ذوالفقاری چون ما ندارد. مولانا بارها در کلیات، خود را در حضور علی بن ابی‌طالب قرار تصویر و خود یا عرفا را به ذوالفقار تشبیه کرده است: جان را سپر بلاش سازید کاندرا کف عشق ذوالفقارید (مولانا، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۰۴)

در بزم چون عقار و گه رزم ذوالفقار در شکر همچو چشمه و در صبر خاره‌ایم (همان، ج ۴: ۴۸)

#### ط) سرب

نزل دل بارکش هست ملاقات خوش ناقه پر فاقه را شرب و عطن واجب است (همان، ج ۱: ۲۷۴)

در نسخه‌ی چت و برخی از دیگر نسخ به جای وجه مأنوس شرب وجه غریب سرب آمده است. از آنجاکه شرب وجه مفهومی و ساده‌ای است، معنایی را نیز حاصل می‌کند؛ اما پرسشی که ذهن را از پذیرش وجه شرب منصرف می‌کند، این است که چرا وجه مفهوم شرب بدل به وجهی به ظاهر دشوار و نامفهوم شده است.

وجه سرب (سرب به سکون را یا سرب با قاعده‌ی ابدال عروضی یا تصرف مولانا در واژه چنان‌که مرسوم اوست) با دو تفسیر اصح است: اول اینکه به قرینه‌ی عطن که در معنای خوابگاه شتران است، وجه سرب نیز باید مکانی مخصوص برای آسودن شتران باشد؛ زیرا نوشیدن (شرب) و خوابگاه چندان تناسبی ندارند. واژه‌ی سرب در معنای آبخور یا سوراخ حیوانات دشتی که جایگاهی برای شتران است، بی‌شک متناسب‌تر از واژه‌ی شرب است. برخی از متون ادبی عرب که سرب و عطن را مکرر با هم آورده‌اند، این نظر را تثبیت می‌کند. در کتاب *الذخیره فی محاسن اهل الجزیره* از ابو حاتم الحجاری در باب *فقیه عبدالصمد* قصیده‌ای آورده که بیت زیر در آن آمده است:

أما السماء علی أرضی فمطبقه تشابه الضیق فی سرب و فی عطن (شتتیرینی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۶۶۱)

که در کنار عطن و در معنای همان سوراخ تنگ حیوانات دشتی به کار رفته است. این مرزبان نیز در *الالفاظ* در باب *ما أمجد أخلاقه* آورده:

وَأَكْثَرُ صَنَائِعِهِ وَأَهْنَأُ فَوَاضِلَهُ وَأَفْسَحُ سَرِبَهُ وَأَرْحَبُ عَطْنَهُ  
(ابن‌مرزبان، ۱۴۱۲: ۱۵۱)

ابن مالک نیز در *الالفاظ الموتلفه* در باب سخا همین نکته را مکرر کرده است (رک). ابن‌مالک، ۱۴۱۱: ۲۵۱) این دو واژه‌ی مأنوس در شعر مولانا نیز باید به‌واسطه‌ی عربی‌خوانی و عربی‌دانی او کنار هم بوده باشند.

دوم اینکه وجه سَرَب به سکون را واژه‌ای است که مخصوصاً برای شتر چرنده به کار می‌رود: والسرب بالفتح: أصله في الإبل، و منه (يقال): اذهب فلا انده سربك، أي: لا أرد إبلك تذهب حيث شاءت. (ابن‌فارس، ۱۴۰۶، ج ۱: ۴۹۴؛ رک. صاحب‌بن‌عباد، بی‌تا، ج ۲: ۲۵۹) در اصطلاحات مستعمل معنای رهاشدگی دارد و غیر از شتر در باب پدیده‌های دیگر هم تعمیم پیدا کرده است؛

السَّرْبُ: المَالُ الرَّاعِي يُقَالُ: أُغِيرَ عَلَى مَالِ سَرَبِ بَنِي فَلَانَ وَيُقَالُ لِلْمَرْءِ عِنْدَ الطَّلَاقِ: اذْهَبِي فَلَا أَنْدَهُ سَرَبِيكَ. وَخَوَّ ذَلِكَ حَكِي أَبُو عُبَيْدٍ عَنِ الْأَصْمَعِيِّ قَالَ: وَمَعْنَاهُ: أَيُّ لَا أُرْدُ إِبْلَكَ لِتَذْهَبَ حَيْثُ شَاءَتْ وَأَضَلُّ التَّدْهَ: الرَّجْزُ. وَقَالَ غَيْرُهُ: كَانَ هَذَا مِنْ طَلَاقِ أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ. (ازهری، ۲۰۰۱، ج ۱۲: ۲۸۸؛ نیز رک. راغب، ۱۴۱۲: ۴۰۵؛ طبری، بی‌تا، ج ۳: ۸۶).

در این بیت نیز مولانا تشبیه دل به شتران کرده و می‌گوید شتران وقتی از بار کشیدن به سختی و رنج افتادند، واجب است که برای چریدن رها شوند (سرب) یا در عطن (خوابگاه شتران کنار آب) استراحت کنند، همان‌طور که دل به‌فراقتاده از فراق باید به وصال و ملاقات یار برسد. مولانا از رها بودن شتران در جایی دیگر هنگام چریدن سخن گفته و مشخص است که در بیت مذکور نیز غرض او همین تصویر بوده:

هر شب آید ز غیب چون گله بانی      جان رهد از تن چو اشتران چرایی  
در عدمستان کشد نهان شتران را      خوش بچرانند ز سبزه‌های عطایی  
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۶: ۲۵۰)

#### ی) عضه‌ی ماران

تو وثاق مار آیی از پی ماری دگر      غصه‌ی ماران ببینی زان که این چون سلسلست  
(همان، ج ۱: ۲۳۴)

همان‌گونه که مشهود است، غصه بی‌معناست و گویا در تنقیط مسامحه‌ای در نسخ صورت گرفته و فروزانفر نیز از همین رو وجه غصه را پیشنهاد داده است. برای اثبات این وجه باید گفت غصه در معنای گزیدن است که برای مار و دیگر موجودات مستعمل است: «انتَهشَه الذُّبِّ وَ الْكَلْبِ وَ الْحَيَّةِ وَ هِيَ غَصَّةٌ سَرِيعَةٌ لَهَا مَشَقَّةٌ (زمخشری، بی‌تا، ج ۱: ۳۰۶) و قیل: هُوَ الَّذِي ذَهَبَ عَقْلُهُ مِنْ غَضَّةِ حَيَّةٍ، وَ مُسَهَّبٌ مِثْلُهُ» (صاحب‌بن‌عباد، بی‌تا، ج ۱: ۲۹۳؛ نیز رک. امام‌الحرمین، ۱۴۲۸، ج ۱۶: ۸۵) دینوری در *الآخبار الطوال* داستان مردی کرمانی نام را ذکر می‌کند که نصرین سیار او را به زندان افکنده و بنده‌ی او برای نجات به کمکش می‌آید تا او را از سوراخی برهاند. در حین بالا کشیدن ارباب فربه‌ماری ظاهر می‌شود: «فَإِذَا هُوَ بِحِيَّةٍ فِي الثَّقَبِ، فَنَادَى الْكِرْمَانِي مَوْلَاهُ: بَذِخْتُ، مَار مَارِ أَي حِيَّةٍ قَدْ عَرَضْتُ، فَقَالَ مَوْلَاهُ: بَكَزَ بَكَزَ أَي عَضَهَا» (دینوری، ۱۹۶۰: ۳۵۲) که عیناً بگز بگز را در معنای غصه آورده است.

#### ک) تابندگی ماه

پاینده باش ای مه و پاینده عمر باش در پیشه‌ی جهان ز برای شکار ما (مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۲۶)

شاید اکثریت نسخ توجیه فروزانفر برای انتخاب وجه پایندگی ماه در لخت اول مصرع اول باشد، در غیر این صورت نه توجیه زیبایی‌شناختی مفروض است و نه توجیه معنایی. در بخش دوم پاینده عمر بودن، پاینده بودن را در بخش اول مصرع نیز در خود دارد و از این رو لخت اول مصرع اول حشوی قبیح خواهد داشت. در نسخه‌ی *فد* به‌جای وجه پاینده، وجه صحیح *تابنده* را دارد. تابندگی ماه نیز بازتاب روایی آیاتی چون «وَالْقَمَرَ إِذَا اتَّسَقَ» است که در معنی آن همین تابندگی لحاظ شده است. در تفاسیر قرآن معطوف به این آیه دقیقاً تابندگی ماه منظور شده؛ برای نمونه *ابن قتیبه* درباره‌ی این آیه اشارتی واضح به روشنی و تابندگی ماه دارد: «أَي امْتَلَأَ فِي اللَّيَالِي الْبَيْضِ» (۱۳۹۸ ق: ۵۲۱) ضمن اینکه از وجهی دیگر بیت اشارتی به تاریک شدن و نابود شدن ماه در روایات و آیات است و از همین قیاس مولانا همیشه ماه معشوق را تابنده و پاینده می‌خواهد. در آیه‌ی سی‌ام سوره‌ی لقمان آمده: «وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» که

در تفاسیر آن را نیست و نابود شدن ماه و خورشید دانسته‌اند (رک. بغوی، ۱۴۲۰، ج ۳: ۵؛ قرطبی، ۱۳۸۴ق، ج ۴: ۷۸)

#### ل) درزی دزد

در زی دزدی چو یافت فرصت کـم آرد جامه‌ رسان را  
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۸۲)

ابتدا شاید گمان شود که وجه نگارشی و طبعی بیت مشکل دارد؛ اما گزارش نسخه‌بدل‌ها نشان می‌دهد که نظر فروزانفر در گزینش بر اساس همین وجه بوده است؛ درحالی‌که نسخه‌ی چت در زی دزد که گویا فاصله‌ی زائدی بین در و زی افتاده و باید وجه «درزی دزد» باشد و این حدسی است که البته فروزانفر هم به آن اشاره کرده است. حکایت مشهور درزی دزدی با نام پورشش که با خندانن مشتریان بخشی از پارچه‌ی آن‌ها را می‌دزدد، در اینجا نیز موردتوجه مولانا بوده است:

گفت خیاطی است نامش پورشش اندرین دردی و چستی خلق کُش  
(همان، ۱۳۶۲: ۱۱۲۵)

مولانا در این حکایت تقبیح می‌کند افسانه‌جویان را و آنان را مثل آن ترک غازی که پارچه‌ی قبایش دزدیده شد، می‌داند و دنیا را مثال آن درزی دزد:

اطلس عمرت به مقراض شهور برد پاره‌پاره خیاط غرور  
(همان: ۱۱۲۷)

در این غزل نیز مولانا در همین فضای تعلیمی می‌گوید مراقب باش مشغول لاغ و سستی نشوی که سرمایه‌ی عمر را از تو خواهند دزدید.

#### ۲. نتیجه‌گیری

تصحیح متون رکن اصلی و نقطه‌ی آغازین پژوهش‌های ادبی است. عیار پژوهش‌های ادبی، معطوف به عیار تصحیحی است که انجام می‌شود. دقت در انتخاب شیوه‌ی تصحیح و توجه به علوم ادبی و علوم پیرامنی از اصول موردتوجه مصحح است که بی‌توجهی به یکی از این موارد ممکن است کیفیت تصحیح را تحت‌الشعاع قرار دهد.

تصحیح کلیات شمس از فروزانفر با تمام استادی ایشان و همراهانشان با اینکه یکی از بهترین نمونه‌های تصحیح در ادبیات فارسی است؛ اما به دلیل بی‌توجهی به اصول مذکور و مشکلات شخصی وی و همراهان (کهولت سن و بیماری) گاه باعث انتخاب‌های نادرست شده است. اهتمام ایشان در این موارد جدای از مشکلات بیماری بر نسخه‌ی اساس و اکثریت نسخ در مواردی منتج به گزینشی شده است که گاه معنای مفهومی نیز مستفاد نمی‌شود. با توجه به پژوهش‌های پیرامنی و دقت در مبانی ادبی مشخص می‌شود که وجه درست به حاشیه منتقل شده است؛ برای نمونه وجه مطلوب **خون نخسبد** که زیرساختی روایی نیز دارد، در یک بیت بدل به وجه نامفهوم **چون نخسبد** شده است. در بیتی دیگر **اذخر و جلیل** که چارچوب روایی دارد و در معنای گیاهانی خوشبو است، بدل به **اذخر و خلیل** شده که نامفهوم می‌نماید. در نمونه‌ای دیگر واژه‌ی غریب **سرب** در یک تسهیل‌سازی به وجه **شرب گشتگی** یافته؛ همچنین وجه درست **عضه ماران** که به معنای گزیدن ماران است، به شکل **غصه ماران** درآمده که در بیت نامفهوم می‌نماید. در موردی دیگر واژه‌ی **غسلین و شفا** که مندرج در یک حدیث مشهور است و مولانا از آن حدیث بهره برده، مبدل به **عسلین و عنا** شده که مورد اول کاملاً بی‌معناست و مورد دوم در برابر حدیث پیامبر قرار می‌گیرد و معنای بیت را فاسد می‌کند. وجوه **غلط قفار**، **پایندگی**، **در آدم**، **در زی دزدی** و **کوهی** نیز از دیگر مواردی است که در این پژوهش به جنبه‌های سقیم آن پرداخته شد و مشخص شد که باید با بدل‌های اصح خود جایگزین شود؛ یعنی وجوه صحیح **فقار**، **تابندگی**، **ذر آدم**، **درزی دزد** و **کله** مورد مذکور جدای از موارد بسیاری است که از نظر نگارنده ایرادات طبعی است و شاید مصحح در آن‌ها دخل و تصرفی نداشته.

این نوع از بررسی‌ها نشان می‌دهد که تصحیح مجدد یا بازنگری دوباره بر طبع فروزانفر با چارچوب‌های مشخص علمی بایسته و شایسته‌ی این اثر سترگ و بی‌بدیل ادبیات عرفانی است. پژوهشی که نیاز به بررسی‌های جانبی و غور در مبانی پیرامنی دیگر دارد.

### یادداشت‌ها

۱. نکته‌ای که قابل تأمل است، این است که فروزانفر در گزارش نسخ از دوازده نسخه یاد می‌کند و تنها برای نه مورد آن در مقدمه‌ی علایم اختصاری آورده؛ اما در تصحیح گاه از علامت «ظ» بهره برده که گویا حدسیات ایشان است؛ اما نگارنده به دلایلی گمان می‌کنم این حدسیات پشتوانه‌ی نسخه‌ای گزارش نشده دارد: نخست آنکه در موارد حدسی باید دلیل حدس هرچند مختصر بیان می‌شد، به‌خصوص در باب مواردی که زیرساخت‌های روایی داشت (مثل مورد ادخر و جلیل در متن مقاله). دوم اینکه برخی حدسیات به‌حدی دور از واقع است که این گمان که این حدسیات از فروزانفر باشد، مُحال می‌نماید؛ برای نمونه در جلد اول صفحه‌ی ۹۹ آمده است: «نفس تو عجل سمین و تو مثال سامری...» در پی نوشت صفحه برای وجه سمین با نشانه‌ی اختصاری «ظ» سمین (!) آمده است. چنان‌که مشهور است و بی‌شک فروزانفر هم بدان آگاه بوده، «عجل سمین» ترکیبی قرآنی است و محال است فروزانفر به‌جای وجه صحیح قرآنی، وجه سقیم سمین را که بی‌معنا نیز است، پیشنهاد بدهد یا حدس بزند.

در برخی موارد نیز وجه «ظ» را موافق با نسخه‌ی چاپی برشمرده‌اند (رک. مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۰۰ پی‌نوشت). اگر وجهی در نسخه‌ای قبل‌تر باشد، هرچند چاپی اطلاق حدس بر آن اندکی دور از واقع می‌نماید. در برخی موارد نیز شکل دیگر نوشتاری پیشنهاد شده که این موارد نیز نمی‌تواند از حدسیات باشد؛ برای نمونه در جلد اول صفحه‌ی ۲۱۵ در باب آهوانش در پی‌نوشت با علامت ظ آورده است «آهوانه‌اش»، اما چنان‌که مشهورست آهوانش شکل مکتوب نسخه‌ای همان آهوانه‌اش است! با تمام تفاسیر اگر موارد مذکور با نشانه‌ی «ظ» حدس‌های فروزانفر باشد، در برخی موارد که در متن مقاله نیز آمده، صایب و بیانگر استادی ایشان در حیطة‌ی متن‌شناسی بوده است. در برخی موارد نیز شاید وجوه مذکور با نشانه‌ی اختصاری «ط» معطوف به چاپ‌ها و نسخه‌هایی است که فروزانفر با اوضاع نابسامان آن روزهای خود آن را به‌درستی گزارش نکرده است.

۲. امیه ارباب بلال بوده است که بعدها بلال او را در جنگ بدر کشت. علاقه‌ی مولانا به شخصیت بلال و روایات او در مثنوی (اسهد گفتن او، لحظه‌ی مرگ او و احد احد گفتن او) نیز بازتاب دارد.

۳. الإذخر حشيشة طيبة الرائحة تسقف بها البيوت فوق الحشب والأذخر جيد للمعدة إذا كان في فمها ورم أو فيمًا (رازی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۱۷۷؛ رک. ابن‌سینا، بی‌تا، ج ۳: ۴۰۵).

۴. در مثنوی و در داستان شاه و کنیزک هم مولانا از این ترکیب کنایی بهره برده است؛ ولی شارحان هیچ‌یک اشارتی به اصالت آن نداشته‌اند:

آن که کشتستم پی مادون من می‌ندانند که نخسبد خون من؟  
(مولوی، ۱۳۶۲: ۵)

این ترکیب در معنای این است که خون ریخته‌شده به نحوی از انحاء انتقامش گرفته خواهد شد یا کشنده تقاص آن را پس خواهد داد.

۵. عطار نیز از این ترکیب کنایی در *خسرونامه* بهره برده است:

بسی خون کرده‌اند اهل ملامت ولسی این خون نخسبد در قیامت  
۶. کل مصرع اول در نسخه ی ظ: خاکی چه زند چو عاجز آورد و در نسخه ی چت: خاکی چه زند چو عجز او یاد! استنساخ شده است.

۷. مولانا بارها از ترکیب چه زند در معنای کنایی مذکور بهره برده، از جمله ی آن‌ها موارد زیر است:

آتش به من اندرزن آتش چه زند با من کاندر فلک افکندم صد آتش و صد غوغا  
(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۵۹)

نیم عاقل چه زند با عشق تو تو جنون عاقلانی فاسقنا  
(همان: ۱۱۳)

۸. این ساختار را علاوه بر دو بیت مذکور در پی‌نوشت قبل در ابیات دیگری از جمله بیت زیر نیز می‌توان تحلیل کرد:

به پیش تو چه زند جان و جان کدام بود که جان تویی و دگر جمله نقش و نام بود  
(همان، ج ۲: ۲۲۶)

در بیت بالا وجه مطلوب (تو) وجه مغلوب قوی (جان) وجه ضعیف (دیگران).

۹. ابیات از این دست که در کلیات شمس تعداد آن‌ها بسیار است، نشان می‌دهد که توجه به زیرساخت‌های روایی چگونه می‌تواند در معنا و حتی گاه تصحیح یک بیت یاری‌رسان باشد و زوایای پنهان و جلوه‌های زیبای بیت را آشکار کند؛ برای نمونه در بیت:

بس است دعوت دعوت بهل دعا می‌گو مسیح رفت به چارم سما به پر دعا  
(همان، ج ۱: ۱۴۱)

شاید با نگاهی سطحی بتوان معنایی با تسامح برای بیت فراهم آورد؛ اما توجه به زیرساخت‌های روایی نشان می‌دهد که پر دعا جلوه‌ای کاملاً روایی دارد که معنای بیت را عمیق‌تر جلوه‌گر می‌کند و جلوه‌های تصویری آن را عیان‌تر می‌سازد. در روایات آمده که عیسی با دعایی

که روی پر جبرائیل نوشته شده بود، توانست به آسمان عروج کند (رک. خطیب بغدادی، ۱۴۲۲: ج ۱۳: ۳۰۸؛ ابن جوزی، ۱۳۸۸ق، ج ۳: ۱۷۰؛ راوندی، بی تا، ج ۱: ۲۷۶).

۱۰. «إِذَا وَقَعَ الدُّبَابُ فِي إِتَاءِ أَحَدِكُمْ فَاغْمُؤْهُ، فَإِنْ فِي أَحَدِ جَنَاحَيْهِ سَمًّا وَفِي الْآخَرِ شِفَاءً وَأَنَّهُ يُؤَخِّرُ الشِّفَاءَ وَيَقْدِمُ السَّمَّ» قَالَ أَبُو عبيد: قَوْلُهُ فَاغْمُؤْهُ، يَغْنِي فَاغْمَسُوهُ فِي الطَّعَامِ أَوْ الشَّرَابِ لِيُخْرِجَ الشِّفَاءَ كَمَا يُخْرِجُ الدَّاءَ.

۱۱. «روزی فقهای حسّاد از سر انکار و عناد از حضرت مولانا سؤال کردند که شراب حلال است یا حرام؟ به کنایت جواب داد: تا که خورد. چرا اگر مشکی شراب را در دریا ریزند، متغیر نشود و او را مکدر نگرداند و از آب وضو ساختن و خوردن جایز باشد؛ اما حوضک کوچک را قطره‌ی شراب بی گمان که نجس کند، اگر مولانا شمس الدین می نوشد او را همه چیزها مباح است که حکم دریا دارد و اگر چون تو غر خواهی کند، نان جوینت هم حرام است» (افلاکی، ۱۳۹۶، ج ۲: ۳۲۴).

### منابع

- قرآن مجید. (۱۳۷۵). ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: جامی نیلوفر.
- ابن ابی‌الحاتم، ابو محمد عبدالرحمن. (۱۴۱۹). تفسیر القرآن العظیم. ج ۵، المحقق: أسعد محمد الطیب، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ابن اثیر. مجدالدین. (۱۳۹۱ق). جامع الأصول فی أحادیث الرسول. ج ۷، تحقیق: عبد القادر الأرئووط - التتمه تحقیق بشیر عیون: مکتبه الحلوانی - مطبعه الملاح - مکتبه دارالبیان: یمن.
- ابن اسعد. أبو عبدالله محمد. (۱۴۱۰). الطبقات الكبرى. ج ۷، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن جوزی، جمال‌الدین ابوالفرج. (۱۳۸۸ق). الموضوعات، ج ۳، تحقیق: عبدالرحمن محمد عثمان. مدینه: المکتبه السلفیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۲). المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک. ج ۲، المحقق: محمد عبد القادر عطا، مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- \_\_\_\_\_ (بی تا). ج ۱، الاذکیاء. صیدا. مکتبه الغزالی
- ابن حبان، احمد. (۱۴۱۴). صحیح ابن حبان. حقه و خرج أحادیثه وعلق علیه: شعيب الأرئووط. بیروت: مؤسسه الرسالہ.



- ابن خلکان، أبو العباس شمس‌الدین أحمد بن محمد. (۱۹۰۰). *وفیات الأعیان وأنباء أبناء الزمان*. ج ۶، المحقق: إحسان عباس، بیروت: دارصادر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (بی‌تا). *القانون فی الطب*. ج ۳، المحقق: وضع حواشیه محمد أمين الضناوی، بی‌نا: بی‌جا.
- ابن عدیم، عمر بن أحمد. (۱۴۱۷). *زیده‌الجلب فی تاریخ حلب*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، قاضی محمد بن عبدالله. (۱۴۲۴). *أحكام القرآن*. ج ۲، راجع أصوله وخرج أحادیثه وعلق علیه: محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن هبه‌الله. (۱۴۱۵). *تاریخ دمشق*. ج ۴۲، المحقق: عمرو بن غرامه العمروی، بیروت: دار الفکر للطباعه والنشر والتوزیع.
- ابن فارس. ابوالحسن. (۱۴۰۶). *مجمل اللغة*. ج ۱، دراسه و تحقیق: زهیر عبدالمحسن سلطان، بیروت: مؤسسه الرساله.
- ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر. (۱۴۰۳). *الفصول فی السیره*. تحقیق وتعلیق: محمد العید الخطراوی، محیی‌الدین مستو. بیروت: مؤسسه علوم القرآن.
- ابن مالک، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۱). *الألفاظ المختلفه فی المعانی المؤتلفه*. المحقق: د. محمد حسن عواد. بیروت: دارالجلیل.
- ابن مرزبان. (۱۴۱۲). *الألفاظ الكتابه والتعبیر*. بی‌جا: بی‌نا.
- ابومنظور. محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). *لسان‌العرب*. ج ۱۲، بیروت: دار صادر
- ابن هشام. عبد الملک. (۱۳۷۵ق). *السیره النبویه لابن هشام*. ج ۲، تحقیق: مصطفی السقا وإبراهیم الأبیاری وعبد الحفیظ الشلیبی، قاهره: شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی البابی الحلبی وأولاده بمصر.
- ابوداود سجستانی. سلیمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشیر بن شداد بن عمرو الأزدی السجستانی. (بی‌تا). *سنن ابی داود*. ج ۳، بیروت: المکتبه العصریه.
- احمد بن حنبل. ابو عبدالله احمد بن محمد. (۱۴۱۶). *مسند*. ج ۸، محقق احمد محمد شاکر، قاهره: دارالحديث.
- الاهری الهروی، ابومنصور محمد بن احمد. (۲۰۰۱). *تهذیب اللغة*. ج ۹، المحقق: محمد عوض مرعب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- امام‌الحرمین. عبد الملك بن عبدالله بن يوسف. (۱۴۲۸). *نهاية المطالب في درايه المذهب*. ج ۱۶. حققه وصنع فهارسه: أ. د/ عبد العظيم محمود الديب، جده: دار المنهاج.
- افلاكي، شمس‌الدين احمد. (۱۳۹۶). *مناقب‌العارفين*. ج ۲، تصحيح احمد يازيجي، ويرایش و اضافات از توفيق سبحاني، تهران: دوستان.
- بخاري، ابو عبدالله محمد بن اسماعيل. (۱۴۲۲). *صحيح بخاري*. ج ۳ و ۷. المحقق، محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت: دار طوق النجاة.
- بغوي، أبو محمد الحسين. (۱۴۲۰). *معالم التنزيل في تفسير القرآن*. ج ۳. المحقق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ثعالبي، ابوزيد عبدالرحمن ابن محمد. (۱۴۱۸). *الجواهر الحسان في تفسير القرآن*. ج ۳، المحقق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- خرکوشي، عبدالملك بن محمد بن إبراهيم النيسابوري. (۱۴۲۴). *شرف المصطفى*. ج ۴، مکه، دار البشائر الإسلامية.
- خطيب البغدادي، أبو بكر أحمد. (۱۴۲۲). *تاريخ بغداد*. ج ۱۳، المحقق: الدكتور بشار عواد معروف، بيروت: دارالغرب الإسلامي.
- دينوري، ابن قتيبه. (۱۴۲۳). *الشعر والشعراء*. ج ۱، القاهرة: دارالحديث
- دينوري، ابوحنيفه. (۱۹۶۰). *الأخبار الطوال*. تحقيق: عبدالمنعم عامر، قاهره: دار إحياء الكتب العربي.
- ذهبي، شمس‌الدين ابو عبدالله. (بي تا). *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام*. ج ۱ و ۲، بي جا: المكتبة التوفيقية.
- راغب اصفهاني، ابوالقاسيم حسن بن محمد. (۱۴۱۲). *المفردات في غريب القرآن*. المحقق صفوان عدنان الداودي، دمشق و بيروت: دارالقلم و دارالشاميه.
- رواقي، علي. (۱۳۵۴). «نقدها رابود آيا...؟». نكين. شماره‌ی ۱۱۸. صص ۳۷-۴۵.
- راوندي، قطب الدين. (بي تا). *قصص الانبياء*. ج ۱، المحقق: الميرزا غلامرضا عرفانيان، بي نا: مجمع البحوث الاسلاميه.

زکریا رازی، ابوبکر. (۱۴۲۲). *الحاوی فی الطب*. ج ۲، المحقق: اعتنی به: هیشم خلیفه طعیمی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

زمخشری. (جارالله). أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. (بی تا). *الفائق فی غریب الحدیث والأثر*. ج ۱، المحقق: علی محمد البجاوی - محمد أبو الفضل إبراهیم؛ بیروت: دارالمعرفه.

زبیدی مرتضی. محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسینی. (بی تا). *تاج العروس من جواهر القاموس*. ج ۱۳ و ۲۸، المحقق: مجموعه من المحققین، کویت: دارالهدایه. سبجانی، توفیق. (۱۳۸۶). «دیوان کبیر قونیه کلیات شمس استاد فروزانفر». *ادب پژوهی*، سال ۱، شماره ۲، صص ۹۵-۱۱۵.

سرخسی، محمد بن احمد بن ابی سهل. (۱۴۱۴). *مبسوط*. ج ۱، بیروت: دارالمعرفه. سمرقندی، ابواللیث. (بی تا). *تفسیر السمرقندی = بحر العلوم*. ج ۱، بی جا: بی نا. شفیع کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۷). *مقدمه‌ی غزلیات شمس تبریزی*. ج ۱، تهران: آگه. شنتیرینی، ابوالحسن علی بن بسام. (۱۹۸۱). *الذخیره فی محاسن اهل الجزیره*. ج ۶، المحقق: إحسان عباس، لیبیا، الدار العربیه للکتاب.

صاحب بن عباد، أبو القاسم الطالقانی. (بی تا). *المحیط فی اللغة*. ج ۲، بی جا: بی نا. طبری، ابو جعفر. (۱۳۷۸ق). *تاریخ الرسل والملوک*. ج ۱، بیروت: دارالتراث. \_\_\_\_\_ (بی تا). *تهذیب الآثار وتفصیل الثابت عن رسول الله من الأخبار*. ج ۳، المحقق: محمود محمد شاکر، قاهره: مطبعه المدنی.

غزالی، امام محمد. (بی تا). *احیاء علوم الدین*. ج ۲، بیروت: دارالمعرفه. قرطبی، ابو عبدالله محمد. (۱۳۸۴ق). *الجامع لأحكام القرآن*. ج ۴، تحقیق: أحمد البردونی و إبراهیم أطفیش، قاهره: دارالکتب المصریه.

فخر رازی، أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسن التیمی الرازی. (۱۴۲۰). *مفاتیح الغیب = التفسیر الکبیر*. ج ۳۰، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مشتاق مهر، رحمان. (۱۳۸۸ الف). «نگاهی دیگر به نسخه‌ی قونیه و تصحیح فروزانفر از آن». *ادب پژوهی*، سال ۲، شماره‌های ۷ و ۸، صص ۲۰۷-۲۳۰.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ب). «نگاهی به حواشی کلیات شمس بر اساس نسخه مورخ

۷۷۰». کتاب ماه، سال ۲، شماره‌ی ۲۶، صص ۷۶-۹۱.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۱). «تا تصحیح نهایی دیوان کبیر: نسخه قونیه یا تصحیح

فروزانفر». ادبیات عرفانی. دوره‌ی ۳، شماره‌ی ۶، صص ۱۴۳-۱۷۹.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۶). «بازخوانی تعلیقات استاد شفیعی کدکنی بر غزلیات شمس

تبریز». آیین‌های میراث، دروه‌ی ۱۵، شماره‌ی ۶۰، صص ۷۱-۱۰۳.

مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۶۲). مثنوی. تصحیح نیکلسون، تهران، امیرکبیر.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). کلیات. ج ۱ و ۲ و ۶ و ۷، تصحیح و تحشیه بدیع‌الزمان

فروزانفر، تهران: امیرکبیر.

نسایی، ابوعبدالرحمن بن شعیب. (۱۴۲۲). السنن الکبری. ج ۱۰، حقه و خرج أحادیثه:

حسن عبد المنعم شلبي، أشرف علیه: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسه‌ی الرساله.

نیری، محمدیوسف و همکاران. (۱۳۹۳)، «لزوم تصحیح دوباره‌ی غزلیات شمس».

شعرپژوهی (بوستان ادب)، سال ۶، شماره‌ی ۲۰، صص ۱۶۱-۱۸۶.

\_\_\_\_\_ (۱۴۰۱). «تحلیل و بررسی نسخه اساس استاد فروزانفر

در تصحیح دیوان کبیر مولوی». تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)،

دوره‌ی ۱۴، شماره‌ی ۵۳، صص ۳۱۴-۳۴۱.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۵)، «نقد دیوان کبیر مصحح بدیع‌الزمان فروزانفر

با تکیه بر نسخه نورعثمانیه». متن‌شناسی ادب فارسی، دوره‌ی ۸، شماره‌ی ۳۰،

صص ۲۳-۳۸.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۶). «بررسی انتساب شش غزل از دیوان کبیر به

مولوی». پژوهش‌های ادب‌های عرفانی، دوره‌ی ۱۱، شماره‌ی صص ۱-۱۸.