

تأملی در فرهنگ تحلیلی لغات و ترکیبات دیوان

خاقانی شروانی

تألیف رسول چهرقانی منتظر

سعید مهدوی فر*

چکیده

دیوان خاقانی شروانی از جهات مختلف شایسته تحقیق و پژوهش است. این دیوان به جهت در برداشتن لغات، ترکیبات و تعبیرات نوآیین و گونه‌گون از دیرباز مأخذ عمده‌ای برای لغت‌نامه‌نویسان بوده است. کاستیهای متعدد پژوهش این لغت‌نامه‌نویسان از سویی، و تلاش برای رفع دشواریهای دیوان شاعر و غنای زبان پارسی از دیگر سو، بایسته می‌ساخت تا فرهنگی شایسته در این باب نگاشته شود. نخستین گام در برآوردن این مهم را، سید ضیاءالدین سجادی، با تألیف فرهنگ لغات و تعبیرات دیوان خاقانی شروانی (۱۳۷۴) برداشت؛ تألیفی که تاکنون یکی از امهات خاقانی‌پژوهی است. دومین تلاش در این باب، فرهنگ تحلیلی لغات و ترکیبات دیوان خاقانی شروانی تألیف رسول چهرقانی منتظر است که به‌تازگی در دسترس اهل ادب قرار گرفته است. انتظار می‌رفت که کتاب حاضر با وجود اثر سجادی، و نیز شروع و گزیده‌های دیوان و همچنین با بهره‌گیری از دیگر خاقانی‌پژوهیها تلاشی کارآمد باشد. حال آنکه به دلایلی

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ایلام.

s.mahdavifar@yahoo.com

چند این مهم محقق نگشته است. این جستار ضمن تبیین و تحلیل این دلایل، به نقد و بررسی نمونه‌وار برخی از مدخله‌های این فرهنگ می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: خاقانی، دیوان، لغات و ترکیبات نوآیین، پشتوانه فرهنگی، فرهنگ تحلیلی لغات و ترکیبات دیوان خاقانی شروانی.

۱. مقدمه و کلیات

افضل‌الدین بدیل خاقانی شروانی بی‌شک یکی از گرانمایگان ادب پارسی است؛ آثار او از جهات مختلف دارای اهمیت و شایسته پژوهش است. این اهمیت و پژوهش دو شاخه برجسته دارد: یکی هنر سخنوری و دیگر پشتوانه فرهنگی؛ دو عنصری که هنر خاقانی زاده آن دو است. در حقیقت، سخن در نزد او زمانی آفریده می‌شود که پیوندی شگرف بین توان هنری و پشتوانه فرهنگی سترگش برقرار می‌شود. از آنجا که این دو عنصر از غنای خاصی برخوردار است، لاجرم زاده آنها نیز از غنای خاصی برخوردار است. توان هنری خاقانی سبب شده است تا نه تنها شاعر در به کارگیری آگاهی‌هایش، گرفتار خام‌گویی و سست‌سرایبی نشود، بلکه آگاهی‌های گونه‌گون او در لباسی تافته از هنر و ظرافت نمایان گردد. گونه‌گونی پشتوانه فرهنگی او در تعامل با قریحه خلاقش باعث شده تا شاعر بر ساختن مضامین، تصاویر و تعابیر بدیع سخت توانا گردد؛ به طوری که یکی از مهم‌ترین مشخصه‌های هنر او تعبیرات و ترکیبات نوآیین است. بدیع‌الزمان فروزانفر به‌نیکی به این مهم پی برده و بدان اشاره کرده است:

معلومات خاقانی در قوت وی بر ابداع ترکیبات و کنایات دلپذیر دستیاری قوی بوده است؛ چه پس از تنبع و نظر ژرف بدین نتیجه می‌رسیم که رابطه معنوی بسیاری از آن مفردات در حال ترکیب زاده تدبر علمی و اطلاعات وسیع شاعر است. در حقیقت، تبرز و قوی‌دستی او در همه یا غالب علوم اسلامی و اطلاعات از عادات و رسوم طبقات مختلف دانشمندان و پیشه‌وران و مذاهب فلاسفه و ارباب دیانات، و از همه بیشتر، آرای مسیحیان به هیچ روی قابل انکار نیست و تأثیر آن در قصایدش در لفظ

و معنی آشکار است و جز با راهنمایی و کمک آن علوم و اطلاعات به مقاصد او را نتوان یافت (فروزانفر ۱۳۵۸: ۶۱۵-۶۲۰)

در کنار این پشتوانه فرهنگی و توان هنری چشمگیر، تنوع مضامین شعری خاقانی و بد بیضای او در استخدام این مضامین نقش مهمی در غنا و گونه‌گونی تعابیر و ترکیبات شعری او داشته است؛ مضامین عمده‌ای چون مدح، مرثیه، حبسیه، شکواییه، خمربه، زهد، حکمت، غزل و غیره سبب شده تا ترکیبات شعری خاقانی دارای تنوع کم‌نظیری باشد، به گونه‌ای که او را در میان شاعران پارسی‌گو، بی‌بدیل جلوه می‌دهد. این عوامل سبب شده است تا در شعر خاقانی با یک انقلاب و رستاخیز واژگانی تمام‌عیار روبه‌رو شویم؛ در این باب باید با محمدرضا شفیعی‌کدکنی هم‌داستان باشیم که گفته است:

اگر بپذیریم که شعر رستاخیز کلمات است و هنر شاعر نوعی آشنایی‌زدایی از زبان است، خاقانی شروانی یکی از نوادر شعر جهان به حساب می‌آید. بی‌گمان خاقانی یکی از شگفتیهای ادبیات ایران است (شفیعی‌کدکنی ۱۳۸۲: ۱).

و هم از این روی سخن فروزانفر را بحق است:

جای هیچ سخن نیست که خاقانی از جهت ابداع ترکیب و ایجاد کنایات دلپذیر همپایه و در ردیف بزرگ‌ترین شعرای ایران است و کمتر بیتی از ابیاتی که دید که بر یک یا چند ترکیب تازه مشتمل نباشد و شاید اگر دیوانش را فرهنگ جامع لغات ادبی محسوب دارند. عمده براعت او در ترکیب مفردات است و او را در این زمینه دقایقی است که هیچ یک از پیروانش بدان دست نیافته و بدین جهت از عهده تقلید سبک او چنانکه باید و شاید برنیامده‌اند (فروزانفر ۱۳۵۰: ۶۱۷).

به سبب همین رستاخیز واژگانی، از دیرباز دیوان خاقانی مأخذ عمده‌ای برای لغتنامه‌نویسان بوده است. اگرچه ایشان شماری از ترکیبات و تعابیر خاقانی را احصا نموده، اما از احصای بسیاری دیگر غافل بوده‌اند. از دیگر سو، تلاش ایشان به دلایلی چون نداشتن متنی پیراسته‌ای از اشعار، تحلیلی نبودن کارشان، و دیگر کاستیها، تلاشی

اقتناع‌کننده نیست. هم از این روی نگارش فرهنگی در باب واژگان، تعابیر و ترکیبات دیوان خاقانی، امری بسیار بایسته و معتنم است، هم برای رفع دشواریهای دیوان او و هم برای غنای زبان پارسی. نخستین گام در برآوردن این مهم را، خاقانی‌شناس پرمایه، ضیاءالدین سجادی، با تألیف *فرهنگ لغات و تعبیرات دیوان خاقانی شروانی* (۱۳۷۴) برداشت. این فرهنگ با وجود برخی کاستیها تاکنون یکی از مهم‌ترین آثار در حوزه خاقانی‌پژوهی است. دومین تلاش در این زمینه، کتاب مورد بحث این گفتار، یعنی *فرهنگ تحلیلی لغات و ترکیبات دیوان خاقانی شروانی* تألیف رسول چهرقانی منتظر است. گویا اصل این کتاب رساله دکترای مؤلف با عنوان «فرهنگ تحلیلی قصاید خاقانی شروانی» بوده که به سال ۱۳۷۸ در دانشگاه تهران از آن دفاع شده است.

انتظار می‌رفت که تألیف حاضر، با وجود فرهنگ لغات و تعبیرات سجادی، و نیز: با وجود شروع و گزیده‌های دیوان، و با بهره‌گیری از دیگر خاقانی‌پژوهیها — که در دو دهه اخیر شتاب بیشتری به خود گرفته است — تلاشی کارآمد باشد، حال آنکه به دلایلی چند این مهم محقق نگشته است. مهم‌ترین این دلایل را باید عدم اصالت پژوهش و شیوه کار مؤلف دانست؛ در این کتاب نه پژوهشی بایسته در باب پشتوانه فرهنگی خاقانی صورت گرفته و نه تلاشی درخور جهت تبیین ظرایف سخن و تشریح بلاغی کلام؛ دو امری که اساس سخن خاقانی را تشکیل می‌دهد. در شیوه ناکارآمد این کتاب از منابع دسته اول استفاده نشده، عموماً به نقل قول از فرهنگها و به ویژه *لغتنامه دهخدا* پرداخته شده، به گونه‌ای که حتی برای گزارش اصطلاحات پزشکی و نجومی و دیگر علوم به همین فرهنگها مراجعه شده است. حال آنکه بایستگی رجوع به منابع اختصاصی در این موارد بر هیچ محقق پوشیده نیست. در بسیاری از این نقل قولها احتیاط و دید انتقادی لحاظ نشده و مؤلف آرای صاحبان فرهنگها را سبک و سنگین نکرده است؛ حتی به شیوه این فرهنگها بیشینه تصاویر، کنایه خوانده شده است. کاستی عمده دیگر این کتاب عدم بهره‌گیری از تألیفات و خاقانی‌پژوهیهای است؛ چنانکه در این زمینه تنها از ده کتاب و دو مقاله استفاده شده است، حال آنکه شمار کتابها و مقالاتی که در باب خاقانی نگاشته شده، به بیش از سیصد می‌رسد. دیگر اینکه

بسیاری از لغات و ترکیبات دیوان در این کتاب نیامده است. گاه نیز برخی از ابیات نادرست خوانده شده و معنایی برای این بدخوانی تراشیده شده است. برخلاف صفت «تحلیلی» ای که در عنوان این تألیف آمده، عمدتاً تحلیلی که بتوان طرفی از آن بریست، در گزارشهای این کتاب نمی‌توان یافت. باید گفت این کتاب در گستره خاقانی‌پژوهی نمی‌تواند جایگاهی درخور بیابد و گامی مؤثر در رفع دشواریها و تحلیل اشعار خاقانی باشد. برای مستند ساختن سخن، در این جستار به نقد بررسی نمونه‌وار مواردی چند از گزارشهای این فرهنگ می‌پردازیم.

۲. نقد و بررسی مدخلها

آتش و باد مجسم دیده‌ای کز گرد و خوی کوه البرز از سم و قلزم ز ران افشاندند

خاقانی ۱۳۷۴: ۱۱۰

«آتش مجسم» را، به نقل از فرهنگ *آندراج*، تیغ و شمشیر آبدار و سایر اسلحه‌های جنگ گرفته‌اند (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «آتش و باد مجسم»). حال آنکه آتش مجسم در این بیت اصلاً به این معنا نیست، بلکه استعاره‌ای برای اسب اخستان‌بن منوچهر است و مصراع دوم نیز این سخن را آشکارا تأیید می‌کند. «باد مجسم» نیز به همین معناست.

به مهد راستین و حامل بکر به دست و آستین بادمجرا

خاقانی ۱۳۷۴: ۲۸

برای «آستین بادمجرا» این معانی را ذکر کرده‌اند: ۱. تکاندن آستین برای فروریختن چیزی از آن، ۲. به رقص و طرب آمدن، ۳. کنایه از رقص و پایکوبی کردن، ۴. کنایه از پشت پا زدن و قطع تعلقات دنیوی (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «آستین بادمجرا»). حال آنکه هیچ‌یک از این معانی مقصود نیست و پیدا نیست مؤلف براساس چه قرآینی چنین برداشتهایی کرده است. آستین بادمجرا یعنی آستینی که مجرای عبور باد است؛ مراد از باد نیز همان دم جبرئیل یا روح‌القدس است که از راه آستین در وجود حضرت مریم (ع) تعبیه گشت و ایشان بر اثر آن به عیسی (ع) باردار شد (← نیشابوری، قصص قرآن، ص ۲۲۸؛ نیشابوری، قصص‌الأنبياء، ص ۳۶۴-۳۶۵؛ بوشنجی، قصص‌الأنبياء، ص ۳۶۹-۳۷۰):

شاخ چو مریم از صفت عیسی شش مهه به بر کرده به سان مریمش نفخه روح شوهری

خاقانی ۱۳۷۴: ۴۲۹

برق است و ابر درفشان، آینه و پیل دمان بر نیلگون فرش از دهان، عاج مطرا ریخته

همان: ۳۷۹

در توضیح «آینه و پیل دمان چینی» آورده‌اند: به موجب بعضی از شواهد و اشعار، آهن آینه‌مانند پرصیقلی بوده که بر پیشانی پیل می‌بسته‌اند (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «آینه پیل»). حال آنکه مراد آینه پیل است، سازی از خانواده آلات موسیقی کوبه‌ای فلزی، از رده زنگ لوحه‌ای. این ساز از یک لوحه فلزی به اشکال گوناگون مربع، دایره، مستطیل و بیضی، به چهارچوبه مقید، تشکیل می‌شده است. آن را بر کوهه پیل می‌بستند و با کوبه‌ای می‌نواختند. وجه تسمیه این ساز نیز به خاطر جنس فلزی و صیقلی و درخشش آن در آفتاب بوده که علاوه بر استخراج صوت مورد نظر، برای انعکاس نور آفتاب در دیدگان دشمنان و ارسال خبر از نقطه‌ای به نقطه دیگر نیز به کار می‌رفته است (← ملاح ۱۳۶۳: ۶۲-۶۳؛ ستایشگر ۱۳۷۵: ذیل «آینه پیل»؛ سجادی ۱۳۸۲: ذیل «آینه و پیل دمان»). و ابیات زیر دال بر این گزارش است:

از آینه پیل و زنگ شتر صدف را شبه رست بر جای دُر

نظامی، شرفنامه، ص ۱۰۰

از ابر پیل سازم و از باد ییلبان وز بانگ رعد آینه پیل بی‌شمار

منوچهری، دیوان، ص ۳۹؛ ← ۱۹۱

از این حریف گلو بر حذر گزید حذر وز این ابای گلوگیر ابا نمود ابا

خاقانی ۱۳۷۴: ۹

«ابای گلوگیر» را کنایه از دنیا گرفته‌اند (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «ابای گلوگیر»). حال آنکه استعاره از سرور جهان است، در بیت قبل چنین آمده است:

عروس دهر و سرور جهان نخواست از آنک نداشت از غم امت به این و آن پروا

اشک داود بیارید پس از نوحه نوح تا ز طوفان مژه خون هدر بگشایید

خاقانی ۱۳۷۴: ۱۶۰

در باب «اشک داود» نوشته‌اند: داود پادشاه یا پیامبر بنی اسرائیل و پدر سلیمان، از حکمت و شم قضاوت برخوردار یافته بود، با یک داوری سخت در باب گوسفندان دو برادر آزمایش شد و به محنتی سخت گرفتار آمد که چهل روز بر آن می‌گریست تا خدا توبه او بپذیرفت و او را در زمین جانشین خود کرد (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «اشک داود»). حال آنکه سبب این اشک داود، برمی‌گردد به حکایت ایشان با اوریا که در کتب تاریخ و تفسیر بدان بارها اشاره شده و متأسفانه مؤلف به هیچ‌یک از این منابع مراجعه نکرده است. در *قصص الأنبياء* نیشابوری آمده است:

داود گفت: الهی در کتاب می‌خوانم یادکرد ابراهیم و اسحق و یعقوب، و هیچ نمی‌بینم یادکرد خود. امر آمد که یا داود! تا غم نداری که ابراهیم هیچ چیز در دنیا با من برابر نکرد و اسحق در بلا صبر کرد و در عبادت زیادت کرد. داود گفت: الهی مرا نیز مبتلا کن تا از جمله ایشان باشم. داود برخاست و در محراب شد و زبور می‌خواند، مرغی در پرید و در کنار وی بنشست، داود دست درو نهاد، مرغ پرید و به روزن بیرون شد. داود از روزن نگریست، زنی دید برهنه، سر و تن می‌شست، چون آواز داود به گوش زن رسید به یک گیسوی خود را پوشید از بسیاری و بزرگی موی که بود. داود چون آن بدید فتنه گشت و دل بدان زن بسته شد تا از همه کارها فروماند.

گفت چه تدبیر کنم تا این زن را بیابم حلال. پس اوریا را بخواند که آن زن را پای‌گشاده کن تا من بخوام. اوریا گفت یک موی او به همه دنیا ندهم و با همه زنان دنیایش برابر نکنم. داود هرچه استقصا کرد سود نداشت. چندگاه برآمد تا شغلی بیفتاد و سپاه به کار می‌بایست که کفار غلبه گرفتند، داود اوریا را امیر لشکر کرد و به حصار فرستاد، به حرب مشغول شدند و اوریا شهادت یافت. خبر به داود رسید، گفت: *الجنة خير لهم!* و آن حدیث در دل داود می‌گشت، کس فرستاد و آن زن بخواست، اجابت نکرد. یک‌چند برآمد، هم صبر نداشت دیگر بار خطبه کرد، آن زن گفت بدان شرط باشم که اگر مرا از تو فرزندی باشد، ولی‌عهد او بود و مملکت او را بود، گفت: چنین کنم.

روزی داود در محراب نشسته بود و سخن می‌گفت از عدل؛ حق تعالی دو فریشته فرستاد، ناگاه درآمدند به محراب داود بر صورت آدمیان. یکی گفت: این برادر من است، مرو را نود و نه میش است و مرا یکی، درشتی می‌کند در سخن با من. گفت: بر تو ستم می‌کند، بر نود و نه خویش قناعت نمی‌کند و آن یک تو نیز می‌خواهد. و بسیاری از شریکان بر یکدیگر بیداد می‌کنند و اندکی اند که داد کنند. آن دو فریشته تبسم کردند و در ساعت ناپدید شدند. داود دانست که آن او را می‌گویند، قوله تعالی: *أَنَا فَتْنَاهُ*. و گویند او ندانست، لیکن آن زن او را گفت که این از بهر تو می‌گوید.

پس چهل روز بیرون شد و نوحه و زاری می‌کرد و از حق تعالی یاران می‌خواست که تا بروی بگریند و زاری کنند. حق تعالی چهارصد تن از بزرگان بنی‌اسرائیل امر کرد تا بر وی بگریند. نیز یاران خواست، به کوهها امر کرد تا بر وی بگریند، یا جبال اوبی معه. نیز یاران خواست، حق سبحانه و تعالی مرغان را امر کرد تا بر وی بگریند؛ و الطَّيْرُ وَالنَّالَةُ الْحَدِيدِ. و چون به کوه برآمدی و نالیدی مرغان و نخجیران گرد به گرد سر او بیستادندی و بر وی بگریستندی و آدمیان همچنان. و آن نود و نه زن وی در خانه می‌گریستند با فرزندان.

پس داود بانگ برآورد: *اه من عذاب الله! اه من عذاب الله!* و سر به سجده نهاد و چهل شبانه‌روز در آن یک سجده بود. آب از دو چشم او می‌رفت بر مثال جوی، تا از آب چشم وی زمین سبز شد، و در آن چهل شبان‌روز نه طعام خورد و نه شراب تا گیاه از آب چشمش برآمد، سر از سجده برداشت. حق تعالی فریشته‌ای بفرستاد تا بیامد و گفت یا داود چه می‌خواهی اگر گرسنه‌ای تات طعام دهیم و اگر تشنه‌ای تات سیراب کنیم، و اگر برهنه‌ای تات بیوشانیم — و خود دانایتر که چه می‌خواهد — داود بدید که حق تعالی حدیث آمرزش زلت یاد نکرده است، غمگین شد و آهی برآورد، آتشی از حلقش برآمد و گیاه آنچه بود بسوخت. آنگاه جبریل آمد علیه‌السلام و گفت یا داود! بشارت باد تو را، برخیز که حق تعالی تو را بیمارزید. وهب بن منبه گوید: بسیار بودی که چون داود آب خوردی آب جامه بر باد دادی از آب چشم حالش چنین بود (نیشابوری، قصص‌الأنبياء، ص ۲۷۱-۲۷۶).

ابوبکر عتیق نیشابوری در باب اشک داود می‌نویسد:

و گفته‌اند سبب آمرزش وی آن بود که داود بسی گریست و زاری کرد. گویند که در سجود چندان بگریست که نبات از اشک وی برست و ببالید، چون سر برآورد بنالید به نفسهای گرم چنانکه از حرارت نفس و ناله او نبات بسوخت و چهار هزار کتابخوان را بنشانند تا ایشان می‌خواندندی و داود علیه‌السلام بر سر ایشان می‌گشتی و نوحه می‌سراییدی؛ دو دست به دعا همی برداشتی و پر اشک می‌کردی و به روی خویش فروآوردی. و هر طعام که پیش آوردی به آب چشم تر کردی و بیاغشتی آنکه بخوردی. چنین گویند اگر اشک داود با اشک همه جهانیان برسجد از آن همه ازون آید». (نیشابوری، قصص قرآن، ص ۳۶۵-۳۶۶)^۲

از آن چرخ چون باز بر دوخت چشمم که باز از کریز بلا می‌گریزم
خاقانی ۱۳۷۴: ۲۸۸

در باب «باز و دوخته‌چشمی» نوشته‌اند: برای تعلیم بازهای شکاری جهت شکار چشمهای آنها را با گذاشتن کلاه بر سرشان می‌بستند تا از زیر کلاه فقط بازدار را ببیند و تقلید کند (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «باز و دوخته‌چشمی»). حال آنکه دوخته‌چشمی باز اشاره است به اینکه وقتی باز را می‌گرفتند، برای تربیت، با سوزن چشم او را می‌دوختند. هاشم جاوید در این باب می‌نویسد:

دیدم امروز باز می‌گیرند، چشمانش را با سوزن و نخ می‌دوزند؛ یعنی پوست نازک پلک باز را به هم نزدیک می‌کنند و دو گوشه چشم را با ملایمت و احتیاط دو سه بخیه می‌زنند. پس از چندی که باز یار، باز را رام و آموخته دید بخیه‌ها را باز می‌کند (شمیسا ۱۳۸۷: ذیل «باز»).

عبارت *مرصادالعباد* هم مؤید این سخن است:

و اگر مرغ جانی که از آشیانه «یحیثم» پریده است بر شبکه ارادت می‌افتد و به دانه «یحبونه» در وام بلای عشق بند می‌شود، آن شهباز سپید را که سخت بدیع و غریب افتاده است در گریز خلوتخانه می‌کنند، و چشم هوای نفس او از جهان مرادات دو جهانی بر می‌دوزند و به طعمه ذکر پرورش می‌دهند. تا آنکه که آن وحشت التماس به

ماسوای حق از او منقطع شود، و مقام انس حاصل کند، مستعد و مستحق آن شود که نشیمن دست ملک سازد (نجم رازی، مرصاد، ص ۴۹۵-۴۹۶).

در *بازنامه نسوی* از «آسمان سو کردن چشم» سخن به میان آمده که مصحح کتاب، علی غروی، آن را اشاره به همین دوختن و بستن چشم شکرگان دانسته است: نخست باشه را چشم آسمان سو کردندی، آنگاه افراخته کردندی و یا رشته بکشیدندی و بیشتر تنگ تر برکشیدندی، پس فراخ تر بگذاشتندی و بر پوست خواندندی (نسوی، ۱۳۵۴: ۱۵۱).

خاقانی در ابیات زیر نیز به این امر توجه دارد:

دیده مگشا که جز برای کمال باز را چشم سر ندوخته‌اند
خاقانی ۱۳۷۴: ۱۰۵

و هم به قرینه سخن نسوی و هم به قرینه بیت زیر، چشم باشه را نیز می‌دوخته‌اند، زیرا باشه خود از شکرگان است:

چو باشه دوخته‌چشمی به سوزن تقدیر چو لاشه بسته‌گلویی به ریسمان قضا
همان: ۱۲

بازیچه شمر گردش این گنبد بازیچ گر طفل نه‌ای سغبه بازیچه چرایی؟
همان: ۴۳۴

این بیت را شاهد برای «بازیچ» آورده‌اند (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «بازیچ»). ضبط «بازیچ» بر اساس متن سجادی است. در چاپ عبدالرسولی «نارنج» آمده که ضبط اصیل است (خاقانی ۱۳۱۶: ۴۴۳). زیرا شاعر عمداً با این واژه و بازیچه به جهت تناسب لفظی بازی کرده است.^۲

صبح ستاره‌نمای خنجر توست اندر او گاه درخش جهان، گاه بدخش مذاب
همو ۱۳۷۴: ۴۸

«بدخش مذاب» را کنایه از خون دانسته (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «بدخش مذاب») و هیچ توضیح دیگری نیاورده‌اند که تحلیلی برای این تصویر باشد. پیش از اینکه به تحلیل

تصویر بپردازیم، ذکر دو نکته بایسته است: اول اینکه «بدخش مذاب» استعاره است نه کنایه؛ دوم آنکه بدخش مذاب در رابطه با صبح، استعاره از سرخی فلق و بامدادان است. توضیحاً باید افزود که یکی از شگردهای تصویری خاص خاقانی، این است که گاه شاعر تشبیهی می‌آورد که وجه شبه آن خود تصویر است، گاه این تصویر در پیوند با هر یک از دو رکن تشبیه (مشبه و مشبه‌به) معنای خاصی دارد؛ کما اینکه در بیت یاد شده بدخش مذاب دو معنای متفاوت دارد. ظرافت این شگرد در آن است که به گونه‌ای سخت پوشیده تشبیه در تشبیه صورت می‌گیرد، بدین معنا که در این نمونه مضمراً خون به سرخی فلق مانند شده است.

و اما در باب بدخش مذاب، باید گفت که بدخش در اینجا مخفف بدخشان و کنایه (یا مجاز) از لعل است. بدخش مذاب نیز یعنی لعل مذاب و ذوب شده، لعل روان. نکته قابل توجه در اینجا اشتباهی است که در بسیاری از تحقیقات در باب پیوند لعل و بدخشان رخ داده، و آن اینکه گفته‌اند معدن لعل در بدخشان است، همچنان که در فرهنگ مورد بحث در باب «لعل بدخشان» در بیت زیر

می احمر از جام تا خط ازرق ز پیروزه لعل بدخشان نماید
خاقانی ۱۳۷۴: ۱۲۸

نوشته‌اند: لعلی که از کان بدخشان در افغانستان به دست می‌آید و بهترین نوع لعل است (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «لعل بدخشان»). حال آنکه چنین نیست، در باب لعل و بدخشان ابوریحان می‌نویسد:

و نسب نصر معدنه إلی بدخشان، و لیس بدخشان منه بشیء ولکنه ینسب الیه لانّ ممرّ
حامله علیه و فیه یجلی و یسوی. فبدخشان له باب ینتشر منه فی البلاد. و معادن
اللعل فی بقاع بها قرية تسمى «ورزقنج» علی مسیره ثلاثة أيام من بدخشان (←
بیرونی، الجماهر، ص ۱۵۷-۱۵۹).

محمدبن منصور نیز با ابوریحان همداستان است:

بدانکه نسبت لعل به بدخشان به واسطه آن نیست که از آنجا برمی‌خیزد، بلکه به واسطه آن است که از معادن به بدخشان می‌آورند و می‌فروشند (محمدبن منصور، جوهرنامه، ص ۲۲۴).

ابن‌الاکفانی می‌نویسد: «و معدنه بالشرق، علی مسیره ثلثه ایام من بدخشان، و هی له کالباب» (ابن‌الاکفانی، نخب‌الدخائر، ص ۱۶). جوهرشناس نیشابور نیز در این باب می‌نویسد: و معادن لعل که در طرف مشرق، در کوههایی که در حدود بدخشان است، در موضعی که آن را «ورزقنج» گویند. از قصبه بدخشان تا بدین موضع سه روزه راه است. و چنین گفته‌اند که ابتدا که این جوهر ظاهر گشت سبیش آن بود که زلزله‌ای عظیم بیامد، چنانکه کوه را بازشکافت و سنگهایی عظیم از قعر آن کوه بیفتاد و پاره‌پاره شد و لعل از میان آن سنگها برون آمد (جوهری، جوهرنامه، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ ← جوهرنامه، ص ۲۸۰).

بعید نیست هنرور کتابخوان و آگاهی چون خاقانی در بیت زیر به همین زلزله مذکور اشاره داشته باشد:

زلزله غم فتاد در دل ویران سوی مزه گنج شاهوار برافکند

خاقانی ۱۳۷۴: ۷۶۴

در نفایس‌الفتون نیز آمده است:

لعل را به بدخشان نه از این جهت خوانند که از آنجا خیزد، بلکه از آن جهت که راه معدن او به بدخشان است و آنجا بسیار فروشند و بدخشان از ولایت ختلان است و لعل به ولایت وخنان^۴ که هم از ولایت ختلان است و معدن آن در دامن کوهی است که آن را «بسگهان» خوانند (شمس‌الدین آملی، نفایس، ج ۳، ص ۳۳۵-۳۳۶؛ ثروتیان ۱۳۵۲: ذیل «لعل»).

در وصف تو کی رسم به خاطر بر عرش که بر شود به سلم؟

خاقانی ۱۳۷۴: ۲۷۸

این بیت را شاهد برای «به سلم بر عرش برشدن» آورده‌اند. ظاهراً این تعبیر برگرفته از قرآن است: «وَإِنْ كَانَ كُبْرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ

سَلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بَأْيُهُ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ»
(انعام: ۳۵).

گه پاره کنی ز ماه و گه تاج گه رنگ دهی به خاک و گه شم

خاقانی ۱۳۷۴: ۲۷۷

«پاره» را به معنای مسکوک، پول و نقد گرفته‌اند (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «پاره»). حال آنکه صورت درست واژه در اینجا «پاره» است به معنی دست‌برنجن و در این بیت مشبّه‌به است برای ماه در حالت هلال. این واژه در متن سجادی به ظاهر غلط چاپی است، چون نسخه‌بدلی ندارد؛ حال آنکه در متن عبدالرسولی صورت صحیح آن — یعنی یاره — آمده و از این چاپ در تصحیح سجادی با نشان «ط» استفاده شده است. (خاقانی ۱۳۱۶: ۲۷۰). در چاپ کزازی نیز همین یاره است (همو ۱۳۷۵: ۴۱۷). یاره و تاج در بیت زیر نیز آمده است:

تاج بر بود از سر مهرج زنگ یاره طمغاج خان کرد آفتاب

همو ۱۳۷۴: ۴۹۴

پای در گل چون گل پای آب غم پذیرفتی خاک بر سر، بر سر خاک اشک خون پالودمی

همان: ۴۴۳

در باب «پای آب» نوشته‌اند: در این بیت به معنی لجن‌زار یا باتلاق‌مانندی است که گیاهان یا گل‌هایی در آن رسته باشد (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «پای آب»). حال آنکه به نظر می‌رسد مصراع اول درست خوانده نشده است؛ این مصراع اول را باید چنین خواند: پای در گل چون گل پای، آب غم پذیرفتی.

خورده به رسم مصطبه می در سفالین مشربه قوت مسیح یکشبه در پای ترسا ریخته

خاقانی ۱۳۷۴: ۳۷۸

به نقل از لغتنامه «پای ترسا» را صراحی کوچکی گفته‌اند که به صورت پای راهبان سازند و در آن شراب خورند (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «پای ترسا»). پیدا نیست که پای ترسا چه تفاوتی با دیگر پاها دارد که بخواهند به صورت آن صراحی بسازند. به نظر می‌رسد این معنی، برداشت نادرست برخی از شارحان و لغت‌نویسان باشد که در منابع

دیگر نیز آمده است. مراد از ترسا در این بیت، می‌فروش مسیحی است؛ در کشورهای اسلامی که نوشیدن باده را حرام می‌دانستند، عموماً غیرمسلمانان باده فراهم می‌آوردند و می‌فروختند. ترسا در بیت زیر نیز به همین معنی است:

گفتم پسندد داورم کز فیض عقلی حیض عروس رز خورم در حوض ترسا داشته^۵
خاقانی ۱۳۷۴: ۳۸۳

پرنیازی را که هم دل تفته بینی هم جگر شرب عزلت هم تباشیرش بود هم استخوان
خاقانی ۱۳۷۴: ۳۲۵

این بیت را شاهد برای «تباشیر» آورده‌اند (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «تباشیر»). ضبط بیت برابر با چاپ سجادی است. در متن عبدالرسولی (خاقانی ۱۳۱۶: ۳۳۱) به جای استخوان «ناردان» آمده که ضبط اصیل است. براساس اصالت تصویری باید بین مشبّه (عزلت) و مشبّه‌به (ناردان) تناسب باشد؛ عزلت نه به استخوان، بلکه به ناردان مانند شده که به علت مزاج سرد و خشکش برای پرنیاز تفته‌جگر و اساساً جهت تقویت جگر مفید است (← بغدادی، تقویم، ص ۸؛ حسینی، تحفه، ص ۴۲۵).

کرده به دیوان دل چرخ و زمین را لقب پیر تجشم‌نهاد، زشت شبانگه‌لقا
خاقانی ۱۳۷۴: ۳۶

«تجشم‌نهاد» را به معنای آنکه رنج و آزار وجودش را پر کرده گرفته‌اند (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «تجشم‌نهاد»). حال آنکه صورت صحیح و اصیل واژه «بجخشم» است که در نسخهٔ مجلس آمده است. عبدالرسولی نیز صورت اصیل این واژه را نیاورده، در تصحیح او «مجسم» آمده و «مجخشم» را نسخه‌بدل داده است (خاقانی ۱۳۱۶: ۳۹). صورت اصیل این ضبط در ختم/الغرایب آمده است:

پیش دلشان سپهر و انجم بگذرم این بوده ورخج و آن بجخشم
خاقانی ۱۳۸۷: ۱۲۵؛ همو ۱۳۸۶: ۱۴۶

مجتبی مینوی در مقاله‌ای — که مؤلف محترم از آن وجود آن آگاه نبوده است — ضمن بررسی شواهد این واژه در نثر و نظم، به نقد آرای فرهنگ‌نویسان در باب آن پرداخته و سرانجام چنین نتیجه گرفته‌اند:

به اعتقاد این بنده لفظ در همهٔ این شواهد نثر و نظم یکی بوده، و آن بجخشم و بشخشم (برحسب تلفظ محل‌های مختلف) بوده است. اینکه حرف اول ب یا پ بوده است، معلوم نیست. و اینکه حرف دوم چ ممکن است باشد نه جیم از اینجا استنباط می‌شود که در بعضی لهجه‌ها شین جای آن را گرفته است. معنی آن چیزی شبیه به پلید و نجس و کثیف (به معنی امروز و برحسب استعمال ما در زبان محاوره) بوده است. کسانی که کلمه را در شعر سنایی و شعر خاقانی دیده‌اند معنایی از ظاهر عبارت استنباط کرده و وزنی و ضبطی مطابق نسخه‌ای که دیده‌اند با دو صورت مختلف بشخشم و تخجم و دو معنای حدسی جدا از یکدیگر به آن داده‌اند (مینوی ۱۳۸۱: ۵۸۰).

این واژه در بیت دیگری از دیوان خاقانی نیز به کار رفته که آن نیز به صورت فاسد در چایهای دیوان و فرهنگ مورد بحث آمده است:

نام همای دولت و شهباز حضرت اوست نه کرکس و رنجی و نی زاغ تخجم است
که مؤلف «تخجم» را به معنای نامبارک و نافرخته گرفته است (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «تخجم»؛ ← خاقانی ۱۳۷۴: ۸۴۳؛ همو ۱۳۱۶: ۵۹۸؛ همو ۱۳۷۵: ۱۱۰۶).

ز سرگین خر عیسی بیندم رعاف جاثلیق ناتوانا
همو ۱۳۷۴: ۲۶

در توضیح جاثلیق به نقل از برخی کتب نوشته‌اند: نام حکیمی است که حاکم و طبیب ترسایان بود و او سم خر عیسی را به زر گرفته و پیش چلیپای بغداد داشته بود. عالم و عابد ترسایان را گویند (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «جاثلیق»). حال آنکه این توضیحات، سخنی سست است که برخی از شارحان کهن و فرهنگ‌نویسان بر اساس همین بیت خاقانی بیان کرده‌اند و این‌گونه نقل آن، از اصل پژوهش و تحقیق به دور است. جاثلیق یکی از مراتب مسیحیت است، ابوریحان می‌گوید:

نصاری در کیش خود نه رتبه و درجه دارند. آنکه در پایه نخستین است «فسلطا» نام دارد و آنکه در پایه دوم است «قارویا» و آن کس که در پایه سوم است «هبوقد یاقیا» و صاحب پایه چهارم «مشمشانا» که شماس باشد و صاحب پایه پنجم «قسیس» است که قس باشد و ششمین مرتبه «یسقوفا» است که اسقف باشد، و در زبردست مطران است و صاحب پایه هفتم مطرابولیطاست که زبردست جاثلیق است و جایگاه مطران ملکائیه از بلاد اسلام، مدینه الاسلام است و او زبردست و فرمانبردار بطریق انطاکیه است (بیرونی، آثار الباقیه، ص ۴۴۸).

و در مفاتیح العلوم آمده که جاثلیق مرتبه اش زبردست بطریق است و در دربار خلافت، در کشور عراق، در مدینه السلام مقام دارد و زیر نظر بطریق انطاکیه خدمت می کند (← خوارزمی، مفاتیح، ۱۳۸۹، ص ۱۲۲؛ ← همان، ۱۴۰۹، ص ۱۴۸).

این چهار اجساد کان کائنات بر مراد کن فکان خواهیم فشاند
خاقانی ۱۳۷۴: ۱۴۱

در باب چهار اجساد نوشته اند: عناصر اربعه، چهار عنصر؛ در این بیت ظاهراً به معنی چهار جنس جماد، نبات، حیوان و انسان است (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «چهار اجساد»). حال آنکه «اجساد» اصلاحی در علم کیمیاست و آن موادی است که در آتش ثابت می مانند و تغییری نمی کنند (← سجادی ۱۳۸۲: ذیل «اجساد»). اجساد مشخصاً عبارت اند از: زر، نقره، سرب، ارزیر، آهن، مس و خارصینی (رازی، نزهت نامه، ص ۲۴۸-۲۵۵). اجساد در مقابل «ارواح» قرار دارد، ارواح موادی هستند که در آتش بخار می شوند و از بین می روند (← سجادی ۱۳۸۲: ذیل «ارواح»). و ایشان چهارند: جیوه، گوگرد، زرنیخ، و نوشادر، و این چهار را از آن جهت ارواح گفته اند که چون بر آتش نهند، بروند و گویند روح دارند، و دو آن است که بسوزد و ببرد و این جیوه و نوشادر است؛ و دو آن است که نبرد الا آنکه آتش درو افتد و آن گوگرد و زرنیخ است (رازی، نزهت نامه، ص ۲۵۵-۲۵۶). خاقانی در بیتهی این دو اصطلاح خاص آورده است:

خاک درش خزاین ارواح‌دان چرخ فیض کفش معادن اجسادزای خاک

خاقانی ۱۳۷۴: ۲۳۹

رازی در *المدخل/التعلیمی* آورده است:

نخست ماده‌ای که در صنعت کیمیا از آن یاد شده «اجساد» است و دلیل آنکه آنها را اجساد نامیده‌اند، آن است که مواد بر دو نوع است: یکی آنکه در آتش بخار می‌شود و پرواز می‌کند و دیگری آنکه ثابت می‌ماند و تغییری نمی‌کند. اهل صنعت آن موادی را که بی تغییر می‌ماند، «جسد» نامیده‌اند، زیرا جسد زمینی و به هم فشره (غلیظ) است و آن موادی را که پرواز می‌کنند «ارواح» نامیده‌اند؛ زیرا روح لطیف است. اجساد عبارت‌اند از: شمس (زرا)، قمر (نقره)، و مشتری (قلع) و زحل (سرب) و مریخ (آهن) و زهره (مس) و خارصینی (آهن چینی). ارواح نیز عبارت‌اند از: گوگرد (النار) و جیوه (الفرار) و زرنیخ و نوشادر که همگی در اثر مجاورت با آتش پرواز می‌کنند و به همین جهت آنها را ارواح خوانده‌اند. از این چهار مواد، دو ماده پرواز می‌کند و می‌سوزد و دو ماده پرواز می‌کند ولی نمی‌سوزد. آن دو که بدون تغییر پرواز می‌کنند عبارت‌اند از: نوشادر (العقاب) و جیوه (الطیبار) و آن دو که آتش می‌گیرند و پرواز می‌کنند عبارت‌اند از: گوگرد (کبریت) و زرنیخ. همه اجسام آبگون و نمناک که در مجاورت آتش پرواز می‌کنند، «روح» خوانده می‌شوند و همه موادی که سنگین و به هم فشرده هستند و در مقابل آتش ایستادگی می‌کنند، «جسد» خوانده می‌شوند (رازی، *المدخل*، ص ۶۶-۶۸؛ ← خوارزمی، *مفاتیح*، ۱۳۱۹، ص ۲۴۳-۲۴۴؛ همان، ۱۴۰۹، ص ۲۷۹؛ تفلیسی، *بیان*، ص ۳۰۲-۳۰۳). به نظر می‌رسد مراد خاقانی از «چهار اجساد کان کائنات»، همان چهار عنصر یا امهات اربعه باشد.

در بر بیدین نگر لشکر مور صف‌زده گرد لوای سام بین، مرکب حام لشکری

خاقانی ۱۳۷۴: ۴۳۰

نوشته‌اند: از آن جایی که ولایت سفیدان چون روم و ترکستان به سام و ولایت سیاهان چون حبشه و هند به حام منسوب‌اند، شاعر در تشبیه خود مورچگان را — که سیاه‌رنگ هستند — به لشکر حام و درخت بید را به لوای سفید مانند کرده است

(چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «حام و سام»). حال آنکه بین حام و سیاهی و سام و سپیدی پیوندی در میان است که در برخی از منابع بدان اشاره شده است. در این باب می‌خوانیم که:

نوح را علیه‌السلام چهار پسر بود: کنعان و یافت و حام و سام؛ کنعان مهین بود و خوب‌روی‌ترین ایشان بود و مادر و پدر وی را دوست داشتی، لکن کافر بود و با کافران هلاک شد؛ سام و حام و یافت با وی در کشتی شدند. چون از کشتی بیرون آمد نوح کاری می‌کرد مانده شده بود، بخفت؛ باد ازار از عورت وی باز برد، حام آن دید، بخندید؛ یافت را آگاه کرد، نیز بخندید. سام از دور بدید که ایشان در عورت پدر می‌نگریستند و می‌خندیدند، سام بر ایشان انکار کرد. نوح بیدار گشت، بدانست که حام و یافت او را بی‌حرمتی کردند، بریشان دعای بد کرد؛ حام با عیال خویش نزدیکی کرد، دو فرزند آمد او را سیاه چون قیر، حام از آن تشویر خورد، یک چندی متواری می‌بود، آخر فرا دیدار آمد؛ یافت دوست وی بود گفت: این از دعای پدر است. یافت بیامد و با پدر جنگ کرد که چرا بر برادر من دعای بد کردی تا فرزندان او زگالی ببودند و نوح را مشتی زد بر روی، شومی آن در وی رسید، همه فرزندان او تا قیامت کافر باشند و ایشان یاجوج و ماجوج‌اند، همه کافر و مردارخوار و به عدد بسیار که یکی از ایشان بنمیرد تا هزار بنزاید. و فرزندان حام همه سیاه باشند، زبردست فرزندان سام. و فرزندان سام بهین فرزندان نوح باشند رسولان و ایّمه و ابدال و صدیقان از برکت دعای نوح او را (نیشابوری، قصص قرآن، ص ۷۷-۷۸).^۶

برای این امر وجه دیگری نیز گفته‌اند: نوح(ع) در کشتی، اولاد و اتباع خود را از مباشرت نسوان منع کرد. حام مخالفت فرموده پدر جایز دانسته با منکوحه خویش نزدیکی نمود و نوح بر این واقعه مطلع شده دعا کرد که: اللَّهُمَّ غَيِّرْ نَطْفَةَ، خدایا نطفه او را دگرگون کن. تیر این مسألت به هدف اجابت رسیده، اولاد حام سیاه‌فام متولد شدند (← شمیسا ۱۳۸۶: ذیل «نوح»).

نطح بگسترده عشق، پای فرو کوب هان خانه‌فروشی بزن، آستینی برفشان

خانه‌فروشی را به پیروی از لغتنامه، عرض تحمل و بیان ساز و برگ و سامان گرفته و عبارت «برای فریفتن» نیز بدان افزوده‌اند (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «خانه‌فروشی»). حال آنکه این معنی در بیت محلی از اعراب ندارد و لغتنامه در این باب نقل‌قولی نادرست آورده است. توضیحاً باید افزود که به نظر می‌رسد منبع غیرمستقیم لغتنامه، در این باره، فرهنگ جهانگیری بوده باشد. در این فرهنگ «خانه‌فروشی»، کنایه از عرض تجمل و بیان برگ و سامان دانسته شده است (جمال‌الدین انجو، جهانگیری، ذیل «خانه‌فروشی»). این معنی به برهان و آندراج و سرانجام به لغتنامه راه یافته است (← دهخدا ۱۳۷۳: ذیل «خانه‌فروشی»). گویا ضبط فاسد سبب شده تا معنی مذکور برای خانه‌فروشی ارائه شود، زیرا بیت خاقانی در فرهنگ جهانگیری به این شکل نادرست آمده است:

عشق بگسترده نطع، پای فروکوب هان خانه‌فروشی مکن آستیی برفشان

(جمال‌الدین انجو، جهانگیری، ذیل «خانه‌فروشی»)

خانه‌فروشی کنایه از حراج خانه و زندگی و خانه‌فروش کنایه از فرد تارک دنیا و مجردان دانسته‌اند (همان، ذیل «خانه‌فروش»؛ ← دهخدا ۱۳۷۳: ذیل «خانه‌فروش»). در بیت دیگر از دیوان چنین آمده است:

دید دلم وقف عشق خانه بام‌آسمان خانه‌فروشی بزد دل ز کنارم ببرد

خاقانی ۱۳۷۴: ۵۲۰

سهو دیگر فرهنگها این است که خانه‌فروشی را حاصل مصدر مرکب دانسته‌اند، حال آنکه یای این واژه یای وحدت است (← سجادی ۱۳۸۲: ذیل «خانه‌فروشی»؛ ← نجم‌رازی، مرصاد، ص ۶۰۸). از تأمل در معنی «زدن» چنین برمی‌آید به همان سان که امروز در حین عمل حراج فریاد می‌زنند حراج! حراج!، ظاهراً در قدیم نیز فریاد می‌زده‌اند: خانه‌فروش! خانه‌فروش! یعنی ای مردم بیا بید که عمل فروش خانه در کار است (← همانجا؛ شمیسا ۱۳۸۷: ذیل «خانه»). سخن هدایت در مفتاح‌الکنوز نیز مؤید این سخن است: «خانه‌فروشی زدن، به بانگ بلند گفتن که خانه می‌فروشیم، کیست بخرد؟ و این کار خیر معامله عشقبازی است و شیوه مقامران قمارخانه بی‌پروایی است و کنایه از ترک دنیا است» (هدایت، مفتاح، ص ۳۴۸۹). نظامی در مخزن‌الاسرار آورده است:

هر دو به شبگیر نوایی زدند خانه‌فروشانه صلاسی زدند
زنجانى ۱۳۸۴: ۳۷۹

چون نم ژاله ز خایه در تف خورشید جان حسود از تف حسام برآمد
خاقانى ۱۳۷۴: ۱۴۵

«خایه» در این بیت را به معنای گلوله‌هایی دانسته‌اند که در بن پاره‌ای گیاهان مانند کلم و چغندر و غیره باشد (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «خایه»). حال آنکه به نظر می‌رسد آوردن چنین معنایی برای خایه در این بیت صحیح نباشد. خایه در این بیت به معنای همان تخم‌مرغ است و بیت اشاره مضمیری دارد به نوعی شعبده‌بازی که ظاهراً به «خایه پرائیدن» مشهور است:

قطره سرشک که در کشتزارها و برگها نشیند [ژاله]، بامداد بستان و در پوست خایه مرغ که سوراخی خرد درو کرده باشی و سپیده و زرده به مکیدن بیرون آورده و چون پاک شده‌باشد آن آب سرشک درو فکن و سر به موم محکم ببند و در آفتاب نه، چون گرم شود برود و بالا گیرد و آنکس که کند چنان نماید که به افسون و عزایم کرده‌ام (رازی، نزهت‌نامه، ص ۵۴۰-۵۴۱).

در تحفة‌الغرائب آمده است:

اگر خواهی که خایه بیرانی از آن آب که از برگ نی گرفته باشی، خایه را بپاید گرفتن و از حشو پاک کردن و اندرون خایه خشک کردن و سوراخ باید که تنگ باشد و آن آب ژاله در آن خایه کردن و لختی روغن بنفشه در وی چکانیدن و سر محکم کردن به پاره‌ای موم و برابر چشمه آفتاب نهادن تا آن آب گرم شود. چون آفتاب بر او تابد، آن خایه از جای بجهد و بالا گیرد به مقدار قوت آفتاب و از آن آب افتد و این چیزی شگفت باشد (تحفة‌الغرائب، ص ۶۹).

صاحب نوادرالتبادر در باب «خایه را پرائیدن» می‌نویسد: «ژاله را در ماه تموز بامدادان بستاند و خایه را سوراخ به موم بگیرند و در آفتاب نهند چون گرم شود بپرد» (دنسیری، نوادر، ص ۳۲۴). در بیان‌الصناعات نیز آمده است:

و اگر خواهد تا خایه مرغ اندر هوا ببرد وی را به سوزن سوراخ کند و میانش را تهی کند و به ماه تموز، ژاله اندرو کند در ظل شب و سوراخش را به موم محکم کند و اندر آفتاب بنهد، چون گرم شود به سوی هوا ببرد (تفلیسی، بیان، ص ۴۱۳).

گاه خایه را در تشتی می‌نهادند تا گرمای بیشتری به آن برسد و در نتیجه تحرکش بیشتر باشد، فضای معین و محدود تشت نیز این عملکرد را تقویت می‌کرد (← تبریزی، برهان، ذیل «تشت و خایه؛ هدایت، مفتاح، ص ۳۴۸۲؛ دهخدا ۱۳۷۳: ذیل «تشت و خایه» / «طشت و خایه»؛ سجادی ۱۳۸۲: ذیل «طشت و خایه»؛ خاقانی ۱۳۵۷: ۲۹۱؛ مصفی ۱۳۸۸: ذیل «طشت و خایه»). خاقانی در بیت زیر نیز به این عمل اشاره داشته است:

طشتی است این سپهر و زمین خایه‌ای در او گر علم طشت و خایه ندانسته‌ای بدان
خاقانی ۱۳۷۴: ۳۱۲

و در ختم/غراییب نیز آورده که:

وین جرم زمین ساکن ارکان چون خایه میان طشت، گردان
تا رای خلیفه زین دو مایه بشناسد علم طشت و خایه
همو ۱۳۸۷: ۱۱۱

سرسام جهل دارند این خرجبلتان وز مطبخ مسیح نیاید جو، آبشان
همو ۱۳۷۴: ۳۲۹

این بیت را شاهد برای «خرجبَلت» آورده‌اند (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «خرجبَلت») مؤلف محترم در خوانش بیت دچار اشتباه شده‌اند؛ مصراع دوم را چنین باید خواند: «وز مطبخ مسیح نیاید [ظ: نیاید] جوآبشان.» و شایسته است بدانیم که جوآب از داروهای درمان سرسام است. شیخ‌الرئیس در باب علاج بیماران سرسامی می‌نویسد: «غذایش از قبیل آب لوبیا گرگی، نخودآب، آب جو پوست‌کنده جوشیده باشد» (ابن‌سینا، قانون، ج ۳، ص ۹۱، ۹۵، ۹۶). «درمان آن با آب‌جو پخته شده با آلوی ترش و کدوی پوست‌کنده است» (همو، قانون کوچک، ص ۷۱؛ ← بغدادی، تقویم، ص ۶۶-۶۷؛ چغمینی، قانونچه، ص ۹۳؛ سبزواری، زیده، ص ۳۲۰).

جهت زرین نمود طره صبح از نقاب عطسه شب گشت صبح، خنده صبح، آفتاب

خاقانی ۱۳۷۴: ۴۵

«خنده صبح» را کنایه از طلوع آفتاب گرفته‌اند (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «خنده صبح»). حال آنکه ضبط مرجح در اینجا «عطسه صبح» است. در متن عبدالرسولی (خاقانی ۱۳۱۶: ۴۵)، سجادی (همو ۱۳۷۴: ۴۵) و کزازی (همو ۱۳۷۵: ۶۸) نیز «خنده صبح» آمده است. در چاپ عبدالرسولی نسخه‌بدلی وجود دارد: عطسه صبح. آشکار است که همین ضبط، اصیل است و با سبک خاقانی همسازی و هم‌نویی قابل توجهی دارد. شایان ذکر است که فرهنگ جهانگیری (جمال‌الدین انجو، جهانگیری، ذیل «عطسه صبح»، آندراج (پادشاه، آندراج، ذیل «عطسه صبح) و برهان قاطع (← تبریزی، برهان، ذیل «عطسه صبح») نیز این ضبط صحیح را مدنظر داشته و «عطسه صبح» را کنایه از آفتاب گرفته‌اند.

بخت گویند که در خواب خر است من نه دنبال خری خواهم داشت

خاقانی ۱۳۷۴: ۸۴

بیت را شاهد برای «خواب خر» آورده‌اند و نوشته‌اند: ظاهراً همان خواب خرگوش است؛ خواب عمیق، کنایه از غفلت و بی‌خبری (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «خواب خر»). حال آنکه بیت نادرست خوانده شده و معنایی نادرست‌تر برای آن تراشیده شده است. مصراع اول را باید چنین خواند: «بخت گویند که در خواب، خر است.» و اشاره خاقانی به این است که در تعبیر رویا و خواب، خر نشانه بخت است. در کامل‌التعبیر آمده است:

دانیال (ع) گوید که خر دیدن در خواب، بخت و بزرگواری بود و نیکی و بدی خر به بخت ببینده باز گردد و اگر ببند خری ملک او شد یا در جایگاه او آمد و او را بگرفت و ببست، دلیلی است که در خیرات بر وی گشاده گردد و از غم و اندیشه رستگار گردد و اگر خران بسیار ببیند، دلیل است که خیر و نعمت و مال او زیاده گردد و بهترین خر که در خواب ببند آن است که فرمانبر و مطیع باشد (تفلیسی، کامل، ص ۲۱۹-۲۲۱؛ نیز ← الدینوری، تعبیر، ص ۱۷۴-۱۷۶؛ ابن‌سیرین، منتخب، ص ۱۱۸-۱۲۰؛ الإفسی،

تعبیر، ص ۱۲۹).

شاخ جواهرفشان ساخته خیرالتنار سوسن سوزن‌نمای دوخته خیرالثیاب

خاقانی ۱۳۷۴: ۴۲

«خیرالثیاب» برگرفته از حدیث نبوی است: «خیرُ ثیابکم البیاض، فالبسوها أحياءً و کفّوا فیها موتاکم» (ابن‌حنبل، المسند، ج ۳، ص ۴۱۷). این حدیث با اختلافاتی در لفظ نیز روایت کرده‌اند، از جمله بدین صورت: «البسوا من ثیابکم البیاض، فإنها من خیر ثیابکم و کفّوا فیها موتاکم» (همان، ص ۳۲۲، ۴۴۱، ۲۱؛ ← همان: ج ۱۵، ص ۱۲۸). و نیز به این صورت: «البسوا الثیاب البیض، فإنها أطیب و أظهر و کفّوا فیها موتاکم». (همان، ج ۱۵، ص ۱۴۷، ۱۵۰؛ همان: ص ۱۵۴). و نیز بدین صورت: «إن من خیر ثیابکم البیاض، فالبسوها أحياءکم و کفّوا فیها موتاکم» (← القضاعی، مسند، ج ۲، ص ۲۳۲، ۲۳۳؛ القسطلانی، ارشاد، ج ۸، ص ۴۳۶).

دلم از راه گوش بیرون رفت بیم آن بد که هوش می‌بشود

خاقانی ۱۳۷۴: ۱۶۹

«دل از راه گوش بیرون شدن» را عاشق شدن از راه شنیدن گرفته‌اند (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «دل از راه گوش بیرون شدن»). حال آنکه در این بیت که از قصیده کوتاهی در مرثیه شهاب‌الدین شروانی است، اساساً چنین معنایی وجود ندارد، این مرثیه نیز مقامی برای این چنین معنایی نیست. در بیت قبل چنین آمده است:

آه کز مردن امام شهاب آه من سخت‌کوش می‌شود

چون خاقانی خبر مرگ شهاب‌الدین را شنیده و طبعاً این امر از طریق گوش صورت پذیرفته، چنین تعبیری را ساخته، این مفهوم در موضعی دیگر از دیوان نیز آمده است:

مرگ یاران شنیدم از ره گوش دلم امروز کشته فکر است

هر که از راه گوش کشته شود ز اندرون پوست خون او هدر است

آری آری هم از ره گوش است کشتن قندزی که در خزر است

خاقانی ۱۳۷۴: ۶۷

یوسف روز جلوه کرد از دمِ گرگ و می‌کند یوسف گرگ‌مست ما دعوی روزپیکری

همان: ۴۲۰

در باب «دُم گرگ» نوشته‌اند: کنایه از صبح زود است که هوا سیاه و سفید است چون موی دم گرگ (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «دُم گرگ»). حال آنکه اهل نجوم، وجوه شبهه دیگری نیز بیان کرده‌اند. ابوریحان این وجوه شبهه را چنین باز گفته است:

اما به مشرق نخست سپیدی برآید از پس سحر، دراز به دیدار و تیز سر و به بالا، و او را صبح دروغین گویند که بر وی هیچ حکم نبندد اندر شریعت. و او را دنبال گرگ از بهر درازی و باریکی و راستی تشبیه کنند و دیر نماند این صبح (بیرونی، التفهیم، ص ۶۷).

صاحب جهان دانش می‌نویسد:

و اول کی به وقت سحرگاه و نزدیکی صباح این روشنایی پدید آید در هوا دراز باشد و باریک و چون عمودی بوذ بر افق مشرق و این را صبح کاذب خوانند و عرب این را به دنبال گرگ تشبیه کنند از بهر آنکه باریکی و درازی او نیک ضعیف باشد؛ چنانکه از وی هیچ روشنایی بر زمین نیفتد، بل کی زمین همچنان تاریک باشد (مسعودی، جهان، ص ۱۶۸).

در مفاتیح‌العلوم ذیل «فجر اول» آمده است:

در عربی «ذنب السرحان» یعنی دم گرگ نام دارد که در فارسی صبح نخست یا صبح کاذب نامیده می‌شود. و سرحان به معنی گرگ است. این صبح برای آن به دم گرگ تشبیه شده که پرتو سفیدرنگ آن مانند دم گرگ باریک و بلند است (خوارزمی، مفاتیح ۱۳۸۹، ص ۱۶-۱۷؛ همان، ۱۴۰۹، ص ۲۶). و برخی دیگر از جمله فخر رازی وجه شبهه را شکل کشیده گفته‌اند (گیاهی ۱۳۸۵: ۲۷، ۱۴، ۱۵؛ قطن، گیاه‌شناخت، ص ۱۵۳). در ابیات دیگری چنین آمده است:

دُم گرگ است یا دَم آهو که همه مشکبار بندد صبح
خاقانی ۱۳۷۴: ۴۸۱

روز از دم گرگ تا برآمد ناگاه شد یوسف مشکین رسن سیمین چاه
همان: ۷۳۶

آن قدر ده‌گانه‌ای کآن پنج دهقان می‌دهند هم دعاگویانش را دادم؛ که آن مزد دعاست

همان: ۸۷

در توضیح «ده‌گانه» به نقل از برهان قاطع نوشته‌اند: ده‌تایی، ده‌گانی، نوعی از زر و مسکوک که در قدیم رایج بوده است (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «دهگانه»). حال آنکه به نظر می‌رسد ده‌گانه در این بیت به قرینهٔ دهقان، اشاره به «عُشر» باشد که مالیات خاص دهقانان و کشاورزان بوده است: عُشر در اصطلاح فقهی یک‌دهمی است که به تمام محصولات زمین تعلق می‌گرفت؛ در صدر اسلام از زمینهایی که با آب جاری مشروب می‌شد یک دهم و از زمینهایی که با وسایل مصنوعی آبیاری می‌گشت نیم‌دهم به عنوان عُشر می‌گرفته‌اند (دهخدا ۱۳۷۳: ذیل «عُشر»). خاقانی گفته است:

دل به رصد گاه دهر پیش‌بها گوهری است دخل ابد عشر او فیض ازل کان او^۸
خاقانی ۱۳۷۴: ۳۶۲

مه ز آن به اسد رسد به هر ماه تا در دَم شیر نان بینم
همان: ۲۶۶

به نقل از لغتنامه «در دَم شیر نان دیدن» را کنایه از آمدن ماه به برج اسد گرفته‌اند (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «در دَم شیر نان دیدن»). حال آنکه به نظر می‌رسد باید «دَم شیر» خواند. «دَم شیر» یا همان «دنب اسد» را (← رازی، روضه، ص ۵۶۲: قطان، گیهان، ص ۱۱۷) نام فارسی صرفه، منزل دوازدهم ماه دانسته‌اند. صرفه ستاره‌ای است روشی بر دنب اسد. در صورالکواکب آمده است:

و بیست و هفتم را خُنب‌الاسد خوانند، یعنی غلاف قضیب شیر و او را صرفه نیز خوانند، چه منزل دوازدهم قمر است و به وقت طلوع او پیش از آفتاب، گرمای تابستان کم شود پس او را صرفه خوانده‌اند» (صوفی، صور، ص ۱۵۵).^۹

ای خاکدان دیو تماشاگه دلت طفلی تو تا ربیع تو دانند خاکدان
خاقانی ۱۳۷۴: ۳۱۲

برای ربیع در این بیت دو گزارش ذکر کرده‌اند: ۱. در اصطلاح عرفا یعنی مقام بساطت در قطع سلوک. ۲. محتمل است که در معنی «مربع» یعنی جای اقامت در بهار نیز باشد (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «ربیع»). حال آنکه به نظر می‌رسد ربیع در اینجا به همان معنای بهار

باشد؛ دیگر اینکه سخن اشاره است به حدیثی نبوی. معموری می‌نویسد: به مقتضی حدیث «التراب ربیع الأطفال» خاک را بهار اطفال گویند؛ چه خاک بازی مستلزم بالیدن طفل است (معموری، شرح، ۱۷۵-۱۷۶)؛ شادی‌آبادی و موسوی سرابی نیز به همین سخن اشاره کرده‌اند (← شادی‌آبادی، شرح، ص ۶۸؛ مهدوی فر ۱۳۹۱ ب: ۱۰۴۳). این سخن در کتب حدیث، در شمار احادیث نبوی بدین شکل آمده است: «التراب ربیع الصبیان» (← الطبرانی، المعجم، ج ۶، ص ۱۴۰؛ القضاعی، مسند، ج ۱، ص ۱۸۵؛ الهندی، کنز، ج ۱۶، ص ۶۲۸). در برخی از منابع نیز از احادیث موضوعه دانسته شده است (← الجراحی، کشف، ص ۳۰۳؛ الجرجانی، الکامل، ج ۶، ص ۲۵۶؛ الهیثمی، مجمع، ج ۸، ص ۲۹۱).^۱ و در باب آن آمده است: در این خبر امر و نهی نیست الا سببی است که پیغامبر (ص) می‌گذشت جماعتی با وی بودند، کودکان به راه نشسته بودن و با خاک بازی می‌کردند و گرد از آن می‌خاست. یکی از آن جماعت بانگ بر کودکان زد. پیغامبر (ص) گفت: هیچ مگویی که خاک بهار کودکان است (← سرمدی ۱۳۸۶: ۱۰۶).

یک خانه دارم از زر رکنی و جعفری ز آن کس که رکن خانه دین خواند جعفری

خاقانی ۱۳۷۴: ۲۲۰

در توضیح «رکنی» آورده‌اند: زر خالص منسوب به رکن‌الدین که زر خالص رایج کرده و رکن‌الدین شخص کیمیاگر بوده است (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «رکنی»). حال آنکه احتمال داده‌اند زر رکنی منسوب به رکن‌الدوله یا رکن‌الدین نامی از حکام و فرمانروایان بوده باشد (← سجادی ۱۳۸۲: ذیل «رکنی» / «زر رکنی»؛ ← دهخدا ۱۳۷۳: ذیل «زر رکنی»). به نظر می‌رسد این سکه با عیار منسوب باشد به رکن‌الدوله دیلمی از امرای آل‌بویه (معین ۱۳۸۵: ذیل «زر»؛ ← طباطبایی ۱۳۸۸: ذیل «زر رکنی»).

چرخ را توقیع او حرز است چون او برکشد آن سعادت‌بخش مریخ زحل فش در وغا

خاقانی ۱۳۷۴: ۲۰

در باب «زحل فش» نوشته‌اند: زحل سر، سیاه‌سر، آنکه سر یا رأس آن به رنگ سیاه باشد؛ چه فش به معنی بش یعنی یال و کاکل اسب. و در این بیت مقصود قلم است که

سر آن در دوات سیاه گردد (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «زحل‌فش»). و ذیل «مریخ زحل‌فش» نوشته‌اند: کنایه از قلم که ساق آن سرخ و نوک آن از مداد سیاه گشته باشد (همان: ذیل «مریخ زحل‌فش») پیداست که در اینجا مقصود شاعر، تیغ و شمشیر ممدوح، منوچهر شروانشاه، است نه قلم او. «سعادت‌بخش مریخ زحل‌فش» استعاره مصرحه و نام‌تصویری بدیع برای تیغ است. «فش» در اینجا همان «وش» ادات تشبیه و ماندگی است. و اما در باب تحلیل این تصویر و ظرافتهای آن باید به چند نکته اشاره کنیم:

الف. مریخ کوکب سرهنگان، سواران، سپاهیان و جنگجویان است (بیرونی، التفهیم، ص ۳۸۷؛ ← ابونصر قمی، المدخل، ص ۸۷). در دلالت بر پیشه‌ها بر ساختن و فروش سلاح و آهنگری دلالت می‌کند (بیرونی، التفهیم، ص ۳۷۳). آهن نیز بدو منسوب است که تیغ را از آن می‌سازند (همان، ص ۳۷۳). جالب است بدانیم ابونصر قمی در المدخل الی احکام النجوم می‌گوید در میان سلاحها دلالت مریخ بر شمشیر است (ص ۹۰).

ب. زحل فشی تیغ بدان جهت خواهد بود که — برکنار از اینکه زحل نحس اکبر است — سرزمین هند نیز بدان منسوب است (بیرونی، التفهیم، ص ۳۷۱). و شمشیر خوب نیز به هند منسوب است. همچنین آهن و زحل، هر دو تیره‌رنگ هستند:

هم زحل‌رنگم چو آهن هم ز آتش حامله وز حریمی چون نعیم آهن و آتش خورم

خاقانی ۱۳۷۴: ۲۵۰

از این‌رو شاید بتوان رنگ را نیز وجه شبه دانست، و این امر که در مصادیق قدما از رنگ، دقت امروزی وجود ندارد، این سخن را قوت می‌بخشد، گرچه شمشیر صیقل داده است:

رشوت حلمش دهد جوشن مریخ را چون به کف شاه دید تیغ زحل‌گون فلک

همان: ۵۲۱

جالب است بدانیم که خاقانی در بیتی آهن را به زحل نسبت داده است:

که کند زر چو آفتاب از خاک زحلی کآهنی کند به زحیر

همان: ۸۸۸

حال باید به این نکته اشاره کنیم که آهن را برخی از منجمان به زحل منسوب کرده‌اند
(← ابونصر قمی، المدخل، ص ۹۰).

ج. از آنجا که مریخ، نحس اصغر و زحل، نحس اکبر است، پیوند آنها با سعادت بخشی
پارادوکس لطیفی می‌سازد.

شاهد طارم فلک رست ز دیو هفت‌سر ریخت به هر دریچه‌ای افجه زرش سری

خاقانی ۱۳۷۴: ۴۱۹

«زرش سری» را به نقل از آندراج، زر خالص تمام عیار گفته‌اند (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل
«زرش سری») و دیگر هیچ تحقیق و جستجوی در باب آن انجام نداده‌اند. حال آنکه
«زرش سری» سکه معروفی بوده که در هر روی آن سه تصویر نقش می‌کرده‌اند؛ این
سکه در دوره بیزانس و در زمان رومانوس چهارم (۱۰۶۷-۱۰۷۱م) در قسطنطنیه
ضرب شده و جنس آن از طلای خالص و به قطر ۲۷ میلی متر بوده است. در روی آن
تصویر مسیح مقدس در وسط، رومانوس در طرف چپ و همسر او، اودوسیا، در طرف
راست قرار دارد. در پشت سکه نیز پسر بزرگ اودوسیا در میان برادرانش، کنستانتین
و آندره‌نیکوس، ایستاده، نقش شده است (← زنجانی ۱۳۶۲: ۳۱۱-۳۱۲).

عبدالله عقیلی به نقل از کاتالوگ سکه‌شناسی (شماره ۲۸۸ مؤسسه سکه‌شناسی
بوسه) متذکر می‌شود که یک طرف این سکه رومانوس چهارم ملکه اودسیا در دو طرف
مسیح، و طرف دیگر سکه میکائیل هفتم در وسط اندرانیک و قسطنطین فرزندان
روماس نقش شده است (← سجادی ۱۳۸۲: ذیل «زرش سری»: ← مهدوی فر ۱۳۹۰ الف: ۳۸).

چشم زرقا را کشیده کحل غیب هم به نور غیب بینا دیده‌ام
این زرقایی که چشم خضر ازو محرم کحل مسیحا دیده‌ام

خاقانی ۱۳۷۴: ۲۷۲

این ابیات را شاهد برای «زرقاء» آورده‌اند (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «زرقاء»). می‌دانیم که
زرقاء الیمامه زنی عرب از قبیله جدیس در عهد جاهلیت بود به تیزی موصوف و
عرب در تیزی بصر به او مثل می‌زنند و می‌گویند: أبصر من زرقاء الیمامه. یا: أبصر من

زرقاء ← الميدانی، مجمع، ج ۱، ص ۱۰۰؛ الزمخشری، المستقصى، ج ۱، ص ۱۸-۲۰؛ الأصبهانی، الدرر، ج ۱، ص ۷۹-۸۰؛ الحنفی، فرائد، ج ۱، ص ۹۳-۹۴؛ العسکری، جمهره، ج ۱، ص ۱۹۶؛ الخویی، فرائد، ص ۱۰۰؛ ← شاهد ۱۳۷۹: ۲۵). و گفته‌اند که او سواران را از فاصله سه‌روزه راه می‌دید. نکته قابل توجهی که مؤلف محترم از آن غافل بوده و خاقانی با ظرافت تمام بدان توجه داشته، پیوند زرقاء و کحل است، باید گفت که تیزی چشم زرقاء بدان جهت بوده که او همواره بر سرمه کشیدن و اکتحال مداومت می‌کرده است، حتی برخی گفته‌اند او اولین کسی در عرب بود که کحل (سرمه) به چشمانش می‌کشید (← ابوعلی ۱۴۰۸: ۱۷۶؛ الميدانی، مجمع، ج ۱، ص ۱۰۰؛ الزمخشری، المستقصى، ج ۱، ص ۱۹-۲۰).^{۱۱}

گویم که چهار اساس عمرت چو سبع شداد باد محکم

خاقانی ۱۳۷۴: ۲۷۹

«سبع شداد» برگرفته از قرآن کریم است: و بنینا فوقکم سبعاً شداداً. (نبأ: ۱۳).

چند از نعیم سبعة الوان چو کافران کار حجیم سبعة امعا برآورم

خاقانی ۱۳۷۴: ۲۴۵

در توضیح «سبعة امعا» به نقل از لغتنامه نوشته‌اند: هفت عضو امعا که عبارت از معده و شش و روده که اثناعشر و صائم و اعور و قولون و مستقیم است (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «سبعة امعا»). حال آنکه این سخن اساسی ندارند؛ زیرا از نظر اطبا و در تشریح، امعا، شش است نه هفت:

روده‌های آدمی اندر عدد شش بیش نیست کردم آن را جمله در یک بیت منظوم ای حکیم

اول است اثناعشر، پس صایم و آنکه دقیق وز پس او اعور و قولون و آنکه مستقیم

(← شیرازی، تشریح، ص ۱۶۲-۱۶۴؛ جرجانی، الأغراض، ص ۵۳-۵۵؛ ابن سینا، قانون، ج ۴، ص

۳۶۹-۳۷۵؛ ابن سینا، قانون کوچک، ص ۳۷؛ مجوسی، کامل، ج ۱، ص ۲۵۴-۲۵۵؛ بیضاوی، مختصر، ص

۳۰۱-۳۰۳؛ بدیعیات اختیاری، ص ۷۱-۷۲؛ هروی، بحر، ذیل «الامعاء الدقاق»؛ ذیل «الامعاء الغلاظ»).

و اما سبعة امعا در این بیت خاقانی مأخوذ است از حدیثی نبوی: المؤمن يأكل في معي

واحد و الكافر يأكل في سبعة امعاء (← الجعفی، الجامع، ج ۷، ص ۷۱-۷۲؛ القشیری، صحیح، ج

۲، ص ۹۹۰-۹۹۱؛ القسطلانی، ارشاد، ج ۸، ص ۳۳۳-۳۳۴؛ ابن حنبل، المسند، ج ۴، ص ۳۷۱؛ ج ۹، ص ۱۹۱-۲۶۲؛ القضاعی، مسند، ج ۱، ص ۱۱۴؛ الیحیی، الجمع، ج ۱، ص ۴۱۷) که بدین گونه نیز نقل شده است: المؤمن یشربُ فی معی واحد و الکافر یشربُ فی سبعة امعاء (← القشیری، صحیح، ج ۲، ص ۹۹۱؛ ابن حنبل، المسند، ج ۹، ص ۳۳ - ۳۴؛ ج: ۳۳۴؛ القسطلانی، ارشاد، ج ۸، ص ۳۳۴). و با اختلافاتی به گونه‌های دیگر نیز روایت شده است (← القشیری، صحیح، ج ۲، ص ۹۹۱-۹۹۰؛ القسطلانی، ارشاد، ج ۸، ص ۳۳۴-۳۳۳؛ ابن حنبل، المسند، ج ۱۱، ص ۵۲۶-۵۲۷؛ العثماني، تکمله، ج ۴، ص ۷۰-۷۳؛ شکر، بلوغ، ج ۱، ص ۳۷۸؛ آل حمید ۱۴۱۶: ۳۲-۳۳). در باب این حدیث وجهی چند گفته‌اند، از جمله: ای یأکل سبعة أضعاف المؤمن أو أن شهوته سبعة أمثال شهوة المؤمن و تكون الأمعاء كناية عن الشهوة لأن الشهوة هي التي تقبل الطعام و تأخذه كما تأخذ الأمعاء و ليس المعنى زيادة أمعاء الكافر على أمعاء المؤمن (← شکر، بلوغ، ج ۱، ص ۳۷۸؛ العثماني، تکمله، ج ۴، ص ۷۰-۷۳). مولانا در دفتر پنجم مثنوی ایباتی در سبب ورود این حدیث دارد (مولوی، مثنوی، ص ۶۵۹-۶۶۰). فروزانفر مأخذ این حکایت را روایت زیر دانسته است:

ابوسعید مقبری از ابهریره نقل کرده است که عده‌ای از مسلمانان بر سر راهشان مردی از قبیله بنی‌حنیفه را بدون آنکه او را بشناسند، دستگیر کردند. همین که خدمت رسول خدا (ص) رسیدند، فرمود: می‌دانید چه کسی را دستگیر کرده‌اید؟ او ثمامه بن اثال حنفی است. لازم است در طول مدت اسارت با او به نیکی رفتار کنید. آنگاه پیامبر (ص) به خانه رفت و فرمود آنچه خوردنی هست یکجا پیش او ببرند. دستور داد شیر شترش را به وی اختصاص دهند. وقتی که مشغول خوردن صبحانه بود، رسول الله (ص) نزدش آمد و فرمود: ای ثمامه، تو را به اسلام دعوت می‌کنم. ثمامه پاسخ داد: ای محمد! اگر مرا بکشی صاحب دمی را کشته‌ای و اگر آزادم کنی حاضرم بهایی را که برای آزاد کردن تعیین کنی بپردازم. پیامبر (ص) مدتی سکوت کردند، و سپس فرمودند: پس از یک روز آزادش کنید. روزی که وی را آزاد کردند به کنار استخری رفت، خود را پاکیزه کرد و به سوی حضرت (ص) بازگشت و اسلام پذیرفت. از قضا شب که خوردنی برایش بردند، برعکس نوبت قبل که پرخوری

می‌کرد، غذای کمی خورد و اندکی شیر نوشید. حاضران متعجب شدند، پیامبر (ص) جهت رفع تعجب ایشان فرمودند: علتش این است که این مرد قبلاً با شکمی کافر غذا می‌خورد. و اکنون با شکمی مسلمان می‌خورد، کافر با هفت شکم می‌خورد و مؤمن با یک شکم! (فروزانفر ۱۳۸۶: ۴۲۶-۴۲۹).

زو باز مانده غاشبیه‌دارش میان راه سلطان دهر گفت که: ای خواجه! تا کجا؟

خاقانی ۱۳۷۴: ۵

«سلطان دهر» را کنایه از حضرت ختمی مرتبت (ص) گرفته‌اند (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «سلطان دهر»). حال آنکه به نظر می‌رسد مراد از سلطان دهر، جبرئیل باشد؛ زیرا اگر با مؤلف محترم هم عقیده باشیم، باید بگوییم که: پیامبر (ص) گفت: ای پیامبر (ص) (خواجه) تا کجا؟! و پیداست که این استنباط سنجیده نمی‌نماید. بدان جهت جبرئیل «سلطان دهر» خوانده شده است که عقل دهم یا عقل فعال است، او فیاض است و عقول و نفوس انسانی را از قوت به فعل می‌آورد و واهب‌الصور و واسطه فیض است به موجودات عالم کون و فساد و صور جمیع اشیا در آن است و حاکم است بر جهان سفلی (← سجادی ۱۳۶۲: ذیل «عقل فعال»؛ برزگر و محمدی ۱۳۷۹: ۱۴؛ برزگر ۱۳۸۷: ۶۱؛ معدن‌کن ۱۳۸۲: ۱۶۲).

جای زهت نیست گیتی را که اندر باغ او نیشکر چون برگ سنبل زهر دارد در میان

خاقانی ۱۳۷۴: ۳۲۴

در توضیح «سنبل و زهر» نوشته‌اند: با اینکه سنبل گیاهی خوشبو است، گویا به خاطر تلخ بودن عصاره برگ و ساقه آن، خاقانی آن را قرین زهر می‌داند (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «سنبل و زهر»). حال آنکه اساساً این گیاه پیوندی با زهر و سم دارد، منابع علمی نشان می‌دهد که تمامی گیاه سنبل، به‌ویژه پیاز آن، حاوی آکالوئیدهای سمی از جمله lycorine است که خوردن آن به مقدار زیاد باعث دل درد و تهوع در حیوانات خانگی می‌شود. شیره گیاه نیز در تماس با بدن برای مدتی کوتاه سبب التهاب پوست می‌گردد (← گرامی ۱۳۸۶: ۱۹۲).

در متون کهن از نوعی سنبل با نام «قرون سنبل» یاد شده که ظاهراً خاقانی — آنگاه که از زهر آگینی سنبل حرف می‌زند — نظری به همین نوع نیز داشته باشد: و قرون سنبل آن را گویند که خاصیت او به خاصیت زهر باشد و علامتش آن بود که لون او در غایت سیاهی بود و براق و طعم او شیرین باشد و تیزی، و تیزی طعم او به تیزی طعم «عاقرقرحا» ماند. و قرون او به این صفت که کردیم، از نبات او در آن چوبها باشد که بر وی زغب و برگ نباشد. و بشر سجزی گوید: قرون سنبل به عود قماری ماند در صورت و او از نبات سنبل درازتر بود که بر شاخه‌های او زغب باشد و شربت کشنده از وی قیراط است. و ابن‌مندیویه گوید: قرون سنبل را شرننگ و شرنق گویند و بیش نیز گویند. و حمزه گوید: قرون او به جوزبویا ماند (بیرونی، صیدنه، ص ۴۰۰-۴۰۱).

صاحب مخزن/لاودیه در باب قرون السنبل چنین می‌نویسد:

در ماهیت آن اختلاف بسیار است، بعضی بیخ نوعی از سنبل ابيض دانسته‌اند که با سنبل یافت می‌شود و قتال است؛ و بعضی گفته که در ریشه بعضی از سنبل هندی نیز یافت می‌شود و بعضی بیخ خانق‌النمر و بعضی بیخ شوکران دانسته‌اند؛ و بعضی گفته‌اند بیخی است شبیه به بیش و سمی؛ و بعضی گفته‌اند نوعی از بیش است و اصح اقوال، قول اخیر است که نوعی از بیش است و آن سیاه‌رنگ باریک و از سعد باریک‌تر و درازتر و با درخشندگی و بعضی سفید رنگ می‌باشد. آشامیدن آن مجوز نیست و ربع درم آن کشنده است (عقیلی، مخزن، ص ۶۹۱).

ابن‌البیطار نیز در باب آن می‌نویسد:

بعض الأطباء قیل أنه نوع من السنبل أبيض قتال يوجد مع السنبل و قیل إنه أصل النبات المسمی خانق النمر. و فی کتاب المنهاج: و هو دواء قتال یقارب البیش من سقی منه بالدم و اسود لسانه و اختلط ذهنه، و یداوی بالقیء و یسقی متقالین من الکافور مع ماء الرمان و ماء الورد و ماء بزر البقله الحمقاء مبرداً بالتلج مع الحلاب أو مخیض البقر مع قرص الکافور و یسقی اللبن الحلیب و یسقی من سویق التفاح الحامض أو سویق الشعیر

بماء الثلج و الحلاب و البطیخ الرقی و ماء الشعیر و تبرد کبده و قلبه بالأضمد المبرده
کالصندل و الکافور و ماء الورد و نحو ذلك (ابن البیطار، الجامع، ج ۴، ص ۲۶).^{۱۱}
اشاره خاقانی در منشآت می‌تواند مهر تأییدی بر این سخن باشد:
پیش از این، آن جماعت که خمار خواجه‌گی در سر داشتند، لاجرم دمار از سرشان
برآمد، هر روز می‌گفتند: فلان دشمن پادشاست، امیر در بندش فروداشته است که
ترکیب‌السموم نیک داند. زنه‌ار ای پادشا، به هلاهلا قبولش نکنی که زهر هلاهل
چشاند؛ پیش پیش نخوانی که زهر بیش در طعام کند. با امیران قران و پیروان قرونش
نشانی که قرون‌السنبل در شربت ریزد (خاقانی ۱۳۸۴: ۱۴).

سعد ذابح بهر قربان تیغ مریخ آخته جرم کیوانش چو سنگ مکی افسان دیده‌اند

همو ۱۳۷۴: ۹۴

مقصود از «سنگ مکی» را حجرالأسود دانسته‌اند (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «سنگ مکی»).
حال آنکه این وجه چندان سنجیده نمی‌نماید. به نظر می‌رسد از سنگهای مکّه مکرمه به
عنوان فسان استفاده می‌کرده‌اند و این فسانها در دوره خاقانی مشهور بوده است. شاهد
دیگری از خاقانی مؤید این رای است:

در کف شاه آن یمانی تیغ را آسمان مکی فسان آمد به رزم

خاقانی ۱۳۷۴: ۱۴۹۵^{۱۲}

آسمان شیشه نارنج نماید ز گلاب کز دمش بوی گلستان به خراسان یابم

همان: ۲۹۵

در گزارش «شیشه نارنج» به نقل از لغتنامه نوشته‌اند: آن است که اطفال نارنج را
ساخته و در آن چراغ برافروزند و آن مانند شیشه صافی به نظر می‌آید (چهرقانی ۱۳۹۰:
ذیل «شیشه نارنج»). حال آنکه این سخن اساسی ندارد و از شرح عبدالوهاب معموری به
لغتنامه راه یافته است؛ معموری در باب شیشه نارنج چنین آورده است:

از شیشه نارنج مقصود نارنجی باشد که آن را مجوف می‌سازند و پوست آن را به غایت نازک می‌کنند و چراغ در آن می‌گذرانند، در آن حالت و وضع پوست نارنج بسیار روشن و شفاف می‌نماید (معموری، شرح، ص ۳۱).

حقیقت آن است که این گزارش عبدالوهاب معموری صحیح نیست. شیشه نارنج گزارش دیگری دارد که خاقانی شناسان از آن غافل بوده‌اند، هدایت در مفتاح/الکنوز می‌نویسد: وقتی که نارنج بر بار است و هنوز بزرگ نگردیده، شیشه می‌آورند و آن نارنج خرد را در آن می‌کنند، بعد از اینکه به مرور درشت و رنگین شد، از درخت آن را می‌کنند و در همان شیشه هست و چون نظر می‌نمایند به نظر غریب می‌آید که شیشه‌ای که گلویش بدان تنگی است، نارنجی بدان بزرگی چگونه در آن رفته است (هدایت، مفتاح، ص ۳۴۰).

محمد معین در حواشی دیوان خاقانی اشاره می‌کنند که این کار از رسوم معمول باده‌خواران است (معین ۱۳۵۸: ۴۱). سیروس شمیسا نیز سخن او را تأیید می‌کنند: «وقتی نارنج کوچک بود آن را بر شاخه درخت در شیشه‌یی قرار می‌دادند و داخل شیشه بزرگ می‌شد، سپس آن را می‌کنند و در شیشه باده می‌ریختند تا طعم نارنج گیرد» (شمیسا ۱۳۸۷: ذیل «نارنج»). شواهد خاقانی نیز این وجه را تأیید می‌کنند:

آن می و نارنج را گر کس ندید با شفق صبح آنچنان آمیخته
خاقانی ۱۳۷۴: ۴۹۱

در او قرصه خور ز چرخ ترنجی چو نارنج در شیشه بینی مصور
همان: ۸۸۳

عدم آگاهی از این گزارش سبب شده است تا سجادی و کزازی شیشه نارنج را در قصیده «منطق الطیر» به صورت تصحیف شده «شیشه بازیچه» ثبت نمایند:

دردی مطبوخ بین بر سر سبزه ز سیل شیشه بازیچه بین بر سر آب از حباب
همان: ۴۲؛ همو ۱۳۷۵: ۶۳

که در متن عبدالرسولی شیشه نارنج آمده است (همو ۱۳۱۶: ۴۳؛ ← مهدوی فر ۱۳۹۱ الف: ۱۸۳-۱۸۵؛ همو ۱۳۹۰ ب: ۵۴).

می‌کند در طبایع اربع ظلمات ثلاث را انوار

خاقانی ۱۳۷۴: ۱۹۶

«ظلمات ثلاث» از تعابیر قرآنی است؛ «یخلقک فی بطون امهاتکم خلقاً من بعد خلقِ فی ظلمات ثلاث» (زمر: ۶).

زاده طبع منند اینان که خصمان منند آری آری گربه هست از عطسه شیر ژیان

خاقانی ۱۳۷۴: ۳۲۸

این بیت را شاهد برای «عطسه شیر و گربه»، «عطسه کسی (یا چیزی) بودن» و «گربه و عطسه شیر بودن» آورده‌اند (← چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «عطسه شیر و گربه»، و «عطسه کسی (یا چیزی) بودن»). در حالی که اشاره‌ای بیت بر مؤلف پوشیده مانده و آن اینکه بین گربه و عطسه شیر ژیان بودن پیوندی در میان است، در تفسیر سور/بادی آمده است:

اهل کشتی از موش به نوح — علیه‌السلام — بنالیدند که توشه ایشان می‌خورد، و ایشان توشه یک‌ساله در آن کشتی نهاده بودند. نوح دعا کرد، جبرئیل — علیه‌السلام — آمد گفت: یا نوح! دست به پشت شیر فرو آر، فرو آورد شیر عطسه‌ای یزد گربه از بینی او فرو آمد و در آن موشان افتاد، شرّ ایشان کفایت کرد (نیشابوری، قصص قرآن، ص ۱۳۰).
بوشنجی آورده است:

و موش در کشتی بسیار شد و مردم از آن در زحمت بودند، حق تعالی نوح را فرمود تا دست بر پیشانی شیر بمالید. شیر عطسه‌ای کرد و دو گربه از بینی او فروجست: یکی نر و یکی ماده، و موشان را می‌کشتند و نیست می‌کردند. ایشان از بیم آن دو گربه بیش گستاخی نکردند (بوشنجی، قصص، ص ۱۳۴).

در عجایب‌المخلوقات طوسی آمده است:

گربه اگر وحشی بود شیر باشد، زیرا کی را از شیر آفریده‌اند. چون طوفان نوح بود، جانوران را در کشتی آورد، گوش شیر را بمالید، خون بچکید، گربه را از آن بیافرید. موش کشتی سوراخ می‌کرد، گربه وی را بگرفت. چنانکه شیر حریص باشد بر خوردن خوک، گربه حریص باشد بر خوردن موش (طوسی، عجایب، ص ۵۹۶).

در عجایب المخلوقات قزوینی نیز می‌خوانیم:

و گویند که با نوح در کشتی بود، از موش شکایت کرد ایزد تعالی فرمود تا نوح بر پشت شیر دست کشید و شیر عطسه کرد، جفتی از بینی شیر بیفتاد و از این جهت به او مانند است (قزوینی، عجایب، ص ۴۱۷).

دمیری نیز چنین آورده است:

و قيل ان أهل السفينه نوح عليه السلام تأذوا من الفأر فمسح نوح عليه السلام جبهه الأسد عطس فرمی بالسنور فلذلك هو أشبه شيء بالأسد بحيث لا يمكن أن يصور الهر ألاجاً أسداً (دمیری، حیاة، ج ۲، ص ۳۶).

جاحظ نیز می‌نویسد: و زعم بعض المفسرين و أصحاب الأخبار أن أهل سفينه نوح كانوا تأذوا بالفدر، فعطس الأسد عطسه فرمی من منخریه بزوج سنانیر؛ فلذلك السنور أشبه شيء بالأسد (الجاحظ، الحيوان، ج ۱، ص ۱۴۶).

به غلمه طبقات طبق‌زنان سرای به آبگینه و مازو و کندرو و گلاب

خاقانی ۱۳۷۴: ۵۵

بیت را شاهد برای «کندرو» آورده‌اند (← جهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «کندور»). ضبط بر اساس متن سجادی است، البته عبدالرسولی نیز چنین است (← خاقانی ۱۳۱۶: ۵۶). نسخه مجلس (ص ۲۰۳) «کندر» آورده که ضبط اصیل است. این واژه در منابع طبیبی به همین شکل اخیر آمده است (← ابن‌سینا، قانون، ج ۲، ص ۱۸۲؛ ابن‌سینا، ادویه، ص ۱۵۷؛ رازی، الحاوی، ج ۲۱، ص ۲۴۲-۲۴۴؛ جرجانی، الأغراض، ص ۳۰۴؛ بیرونی، الصيدنه، ۱۳۷۰، ص ۵۴۴؛ همان، ۱۳۶۳، ص ۸۸۱؛ حسینی، تحفه، ص ۷۴۰؛ هروی، الأبنیه، ص ۲۷۰-۲۷۱؛ عقیلی، مخزن، ص ۷۶۴-۷۶۵؛ همو، قریب‌الدین، ج ۲، ص ۴۸۴؛ موسوی، داروها، ص ۳۶۳؛ الأنطاکی، تذکره، ج ۱، ص ۲۷۵-۲۷۶؛ شیرازی، غیاثیه، ص ۲۴۲؛ شیرازی، تریاق، ص ۲۸۷-۲۸۸؛ امیری ۱۳۵۳: ذیل «کندر»؛ تاج‌بخش ۱۳۸۵: ذیل «کندر»).

گل به بیل تو ندارم من و گلگون قدحی می‌خورم تا ز گل گور دمد خار مرا

خاقانی ۱۳۷۴: ۴۰

«گل به بیل کسی داشتن» را به این معانی دانسته‌اند: از عهده کسی برآمدن، همسر و همانند بودن، قدرت برابری با کسی داشتن، شایستگی و توانایی همکاری یا همنشینی یا مواصلت با کسی داشتن (← چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «گل به بیل کسی داشتن»). و ظاهراً این سخنان برگرفته از فرهنگ عوام گردآورده امیرقلی امینی (ص ۱۸۰) است: «بیل ما گل تو را بر نمی‌دارد. ما قدرت برابری با تو را نداریم. ما شایستگی و توانایی همکاری یا همنشینی یا معاشرت یا مواصلت با تو را نداریم» (← وراوینی ۱۳۷۶: ۵۷۸-۵۷۹).

حال آنکه ضیاءالدین سجادی در مقاله‌ای با عنوان «یک مثل فارسی فراموش شده» به تحقیق در باب این ترکیب پرداخته و نوشته است:

نگارنده ضمن تصحیح دیوان خاقانی و مقابلهٔ نسخ کهنه و قدیمی به همین شکل در تمام آنها برخورد و دریافت که این شکل در نسخ تازه‌تر تغییر کرده و به صورت «گل به نیل» درآمده، اما از جهت اطمینانی که به صحت نسخ کهنه داشت، احتمال داد که «گل به بیل کسی داشتن یا بودن»، مثلی بوده باشد به معنی «رهین منت کسی بودن» یا «بستگی و توجه به کسی یا چیزی داشتن» و مانند این معانی و این احتمال را در تعلیقات دیوان خاقانی بیان کرد [← خاقانی ۱۳۷۴: ۹۹۸]. بعدها هنگام مطالعهٔ بعضی از متون نظم و نثر فارسی مخصوصاً مربوط به قرن ششم هجری، جای جای به همین مضمون یا نزدیک به آن برخورد و شواهدی به دست آمده، در دیوان انوری ضمن غزلی این بیت آمده:

به بیل عشق تو دل گل ندارد
در خسرونامهٔ عطار این بیت آمده:

گل و بیل است او را کار پیوست
به بیل او تو را کی گل دهد دست

در باب اول مرزبان‌نامه عبارتی است به این شکل: «شاه را پای دل به گلی فروشد که به بیل دهقان بود.» آنچه که بیشتر این معانی را به ذهن نگارنده آورده و مرا متوجه ساخته که این ابیات باید متضمن مثلی باشد، این است که سالها قبل از مردم کوهپایه

مشهد شنیده‌ام که به لهجه خاص خود می‌گفتند: «الحمدالله گیل به بیل کسی ندارم»، یا «گیل ما به بیل کسی نیست»؛ و از این عبارت اراده می‌کردند که «رهین منت کسی نیستیم». «احتیاج و اعتنایی به کسی نداریم» و «کار ما به کس واگذار نشده و ارتباط ندارد (سجادی ۱۳۴۱-۱۳۴۲: ۳۳؛ ← سجادی ۱۳۸۲: ذیل «گل به بیل آمدن»).

ز آن رخس جوza یاردم، چون جوزهر بر بسته دم

گلگون چرخ افکنده سم، شب، رنگ هرا ریخته

خاقانی ۱۳۷۴: ۳۸۰

این بیت را شاهد برای «گلگون چرخ» آورده‌اند (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «گلگون چرخ»). خوانش مصراع دوم نادرست به نظر می‌رسد، مصراع را باید چنین خواند: «گلگون چرخ افکنده سم، شبرنگ هرا ریخته». و می‌دانیم مراد از شبرنگ اسب است و با گلگون متناسب.

به هفت مردان بر کوه جودی و لبنان همه سفینه بی‌رخت و بحر بی‌پایاب

خاقانی ۱۳۷۴: ۵۱

در توضیح «لبنان» به نقل از فرهنگ فارسی معین نوشته‌اند: کوهی معروف در آسیای غربی که از سابق به داشتن درختان سدر زیبا معروف است (← چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «لبنان»). عدم رجوع به منابع اصیل سبب شده تا گزارشی سست ارائه شود و لطافت و اشاره کلام درک نشود. این اشاره، پیوندی است که بین هفت مردان و کوه لبنان وجود دارد، قزوینی در آثار البلاد می‌نویسد:

و آن کوه سایه‌فکن است بر حمص، و بر آن انواع فواکه و زراعت است بی آنکه کسی بکارد؛ و اولیای ابدال به آنجا آیند و هیچ‌گاه خالی از آنها نباشد. و فواکه و غلات آن قوت حلال ابدال گردد (قزوینی، آثار، ص ۲۶۹). کوه لبنان تا به دریای قلزم بکشد و زهاد برین کوه باشند و بقعه‌ای است مبارک (طوسی، عجایب، ص ۱۳۶).

در ثمار القلوب ذیل «ابدال اللکام» می‌نویسد:

عرب در پارسایی و خداپرستی و دست از دنیا کشیدن به ابدال لکام مثل زند. آنان پارسایان و عبادت پیشگانی هستند که در حقشان روایاتی رسیده بر آنکه خداوند به دعای آنها بر بندگان رحمت می‌فرستد و از آنها در می‌گذرد و بدانها عنایت می‌کند. شمار آنها هفتاد تن است که از آن در نمی‌گذرد و کم نمی‌شود. هر گاه یکی بمیرد، به جای او کسی می‌آید و جای او را پر می‌کند و شمار ابدال کامل می‌گردد. این ابدال از زمین خدا تنها در کوه لکام ساکن می‌شوند که در شام است و پیوسته به حمص و دمشق و آنجا را «لبنان» می‌گویند.^{۱۴} این کوه تا دمشق کشیده می‌شود و به کوههای انطاکیه و مصیصه می‌رسد در آنجا به نام لکام خوانده می‌شود. این ابدال را گاه به لبنان نسبت می‌دهند:

و جاور جبال الشام لبناً إِنْهَا معادنُ ابدالٍ إلى منتهی العرج
و گاه به لکام، چنانکه ابودلف خزرچی در ستایش کسانی که در دین و دنیا به غایت رسیده‌اند، گفته:

و جاورتُ الملوكَ و من یلیهم كما جاورتُ ابدالَ اللکام
گویند این ولایات شام همواره عبادتگاههای پیامبران و اولیاءالله و عابدان و زاهدان بنی‌اسرائیل بوده است. این بندگان در این معابد با خدا مناجات می‌کردند و در همین جاها از آنها کراماتی به ظهور می‌رسید، به خصوص موسی و هارون و یوشع بن نون از این جمله‌اند. اینک این سرزمین جایگاه ابدال است، در آن چشمه‌های گوارا و درختان بسیار با همه گونه میوه است. از آن میان سیب لبنانی است که به رنگ دلپذیر و بوی و طعم خوش معروف است که آن را در زنبیلها و خورجینها به شهرهای دور می‌برند. و این ابدال معمولاً از آن سیب ارتزاق می‌کنند و از ماهی و در هیچ ساعتی از شب و روز از یاد و پرستش خدا دست نمی‌کشند و نه از ذکر نام او و راز و نیاز در خلوت با او، تا آن دم که به جوار بخشایش او برسند. خوشا و نیکا به حال آنها و برگشتگاهی خوش آنان راست (تعالی، ثمار، ۱۳۷۶، ص ۲-۳؛ همان، ۱۴۱۴، ص ۳۷۴-۳۷۶).

صاحب الروض المعطار فی خبر الأقطار در باب لبنان می‌نویسد: جبل بالشام قریب من تدمر و هو سامی الارتفاع ممتد الطول یتصل من البحر إلى البحر، معروف بالزهاد و المنقطعين إلى الله تعالی (الحمیری، المعطار، ۵۰۸؛ ← تعالی، لطائف، ص ۹۵؛ ابن جبیر، رحله، ص ۲۵۹؛ حموی، معجم، ذیل «لبنان»؛ ابن فقیه، مختصر، ص ۱۱۲؛ مقدسی، احسن، ص ۲۶۸-۲۶۹؛ بغدادی، مراد، ص ۱۱۹۷).

دریای گندرنارنگ از تیغ شاه گلگون لعل پیازی از خون یک یک پشیز والش

خاقانی ۱۳۷۴: ۲۲۸

به نقل از لغتنامه «لعل پیازی» را لعلی گرفته‌اند که رنگ آن به پوست پیاز قرمز ماند (چهرقانی، ۱۳۹۰: ذیل «لعل پیازی»). حال آنکه «لعل پیازی» یا «لعل پیازکی» قسمی از لعل معروف و مرغوب بوده است، پیازکی منسوب است به «پیازک»، و پیازک قریه‌ای بوده از قرای موضع «ورزقنج». و این ورزقنج بنا بر متون جواهرشناسی کهن جایی بوده سه‌روزه راه از بدخشان که لعل را از آنجا استخراج می‌کرده‌اند و به بدخشان آورده و می‌فروخته‌اند و بدین جهت لعل بدخشانی گفته‌اند. و اینکه برخی از منابع گفته‌اند لعلی است که رنگش مانند پوست پیاز قرمز است (← دهخدا ۱۳۷۳: ذیل «لعل پیازکی»؛ سجادی ۱۳۸۲: ذیل «لعل پیازی»؛ برزگر ۱۳۸۱: ۴۹۲). حرفی ناسنجیده‌ای است که نقل کرده‌اند. گویا از همان زمان قدیم این باور نادرست وجود داشته و عامه به این امر دامن زده‌اند، از تأکیدی که ابوریحان در الجماهر و جوهری نیشابوری در جواهرنامه نظامی بر یادکرد اصل موضوع و غلط دانستن این سخن دارند، این امر به خوبی مشخص است. ابوریحان می‌نویسد:

و معادن اللعل فی بقاع بها قریه تصمی به ورزقنج علی مسیره ثلاثه ایام من بدخشان. و شعر اصحاب المعادن بأمره فاستنبطوه بالحفر. و نسبت المعادن و ما اخرج من کل واحد منها، نسب الیه کالعباسی و السلیمانی و الرحمدانی. و ربما الی ما قاربها من القرى و البقاع کالپیازکی، فانها نسبت الی انف جبل هناک يعرف ببینی پیازک، لا اتصال له بشیء من ذکر البصل (← بیرونی، الجماهر، ص ۱۵۹).

جوهری نیشابوری می‌نویسد:

و بعضی از آن جواهر را به دیه‌هایی که به ورزقنج نزدیک بود نسبت کردند، چون پیازکی که منسوب باشد به دیهی که در دامن آن ست. آنها «بینی پیازک» گویند و آن را به پیاز که بخورند هیچ نسبت نیست. و جماعتی گمان برده‌اند که آن را به لون پیاز سرخ نسبت می‌کنند و آن نسبت و تشبیه بعید است و قول بیشتر نزدیک است به قیاس (جوهری، جواهرنامه، ص ۱۱۷).

صاحب نفایس‌الفنون نیز می‌گوید: و بهترین آن پیازی بود و پیاز نام معدنی است و بعضی گویند که از آن جهت که مانند پیاز سرخ بود به رنگ و این اصلی ندارد (← آملی، نفایس، ج ۳، ص ۳۳؛ ثروتیان ۱۳۵۲: ذیل «لعل»).

ابوریحان بهترین نوع لعل را پیازکی دانسته است: «و أجود الجميع هو المعروف بالپیازکی، بهرمان عصفری فی غایه الصفا» (بیرونی، الجمهر، ص ۱۶۰). ابن‌الاکفانی نیز با ابوریحان هم‌عقیده است:

و منه ما يشبه الیاقوت البهرمانی. و يعرف بالیازکی، و هو أعلاها و أغلاها. و كان یباع فی آیام بنی‌بویه بقیمه الیاقوت، حتی عرفوه، فنزل عن تلك القیمه، و قرّر أن یباع بالدرهم دون المنقال، تفرقه بینه و بین الیاقوت (ابن‌الاکفانی، الذخائر، ص ۱۵-۱۶).

جوهری نیز می‌نویسد:

و قیمت لعل به حسب خردی و بزرگی آن باشد، و هر چه رنگ او زیادت باشد قیمت آن زیادت بود. و طبقه آن در سرخی سه درجه است: درجه‌ای که در غایت رنگ و صفا و طراوت باشد، در اصلاح جوهریان «کژدمکی» خوانند. آن از جمله انواع زیادت باشد. و آنچه از لون کژدمکی کمتر باشد و در غایت صفا بود لون آن را «پیازکی» خوانند و قیمت آن کمتر کژدمی باشد (جوهری، جواهرنامه، ص ۱۱۸-۱۱۹؛ ← محمدبن منصور، «گوهرنامه»، ص ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۶).

شو نمک بر آتش افکن کز سر خوان بهشت خوش نمک در طبع و شکر در زبان آورده‌ام

خاقانی ۱۳۷۴: ۲۵۶

«نمک بر آتش افکندن» را به نقل از فرهنگها کنایه از شور و غوغا و فریاد کردن گرفته‌اند (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «نمک بر آتش افکندن»). حال آنکه برای دفع چشم‌زخم مقداری نمک (به مانند اسپند) بر آتش می‌ریزند. برخی عقیده دارند که نمک ارواح خبیثه را دور می‌کند و هرگاه نمی‌خواستند که یک مهمان مجدداً به منزلشان بیاید، داخل کفش او یا پشت سر او نمک می‌پاشیدند. زمانی که کودک برای اولین بار از منزل خارج می‌شد، برای سلامتی او مقداری نمک بر چهره او می‌افشاندند تا چشم‌شور دیگران به او آسیبی نرساند. در قاموس کتاب مقدس آمده است:

طفل را هم در روز ولادتش نمک می‌پاشند، چنانکه اکنون نیز این عادت در بعضی جاها معمول است، زیرا پاشیدن نمک اسباب عدم افساد است؛ و چون نمک اسباب اصلاح و نیکویی طعام است بدین لحاظ در کتاب مقدس نشانه پاکي و تقدس است (هاکس ۱۳۷۷: ذیل «نمک» ← عسکرزاده ۱۳۸۳: ۱۰۳).

خلفند و نوخلاف و شیاطین انس را ننگند و هم ز ننگ نسوزد شهباشان
خاقانی ۱۳۷۴: ۳۲۸

«نوخلاف» را دشمن تازه و نو گرفته‌اند، نوستیز (چهرقانی ۱۳۹۰: ذیل «نوخلاف»). حال آنکه صورت اصیل این ضبط در اینجا، «بوخلاف» است، یعنی ضبط نسخه مجلس؛ هم براساس اصالت بدیعی و لفظی ضبط اصیل است؛ زیرا میان خلف و بوخلاف شبه‌اشتقاق است؛ همچنین شاهد به دست آمده از منشآت نیز آن را تأیید می‌کند: «هین فرزندی، فروزندی بنمای؛ مهین خلفی، بوخلافی مکن (خاقانی ۱۳۷۴: ۲۱۸). همچنین باید گفت بوخلاف یکی از القاب شیطان نیز هست. (یاحق ۱۳۸۶: ذیل «ابلیس»).

پی‌نوشتها

۱. برات زنجانی در مورد بیت نظامی تحقیقی انجام داده و در باب آیینة بیل چنین نتیجه گرفته است: آیینة بیل، آیینة فولادی معقر بوده که اگر در برابر خورشید قرار می‌گرفت، شعاع بازتاب آن ایجاد حریق و آتش می‌کرد و علاوه بر آن با وارد کردن ضربه به کنار آن می‌نواخته‌اند و صدای مهیب و گیج‌کننده داشته است (← نظامی ۱۳۸۰: ۳۰۶-۳۱۱)؛ اگر چه او برخی از مأخذ را بررسی نکرده است؛ ولی به درستی گزارش فرهنگها را ناسنجیده دانسته است.
۲. همچنین ← بوشنجی، *قصص الأنبياء*، ص ۲۹۶-۳۰۲؛ جویری، *قصص الأنبياء*، ص ۱۷۹-۱۸۲؛ النعلبی، *قصص الأنبياء*، ص ۳۰۴-۳۱۲؛ الکسائی، *قصص الأنبياء*، ص ۲۶۱-۲۶۴؛ المجلسی، *قصص الأنبياء*، ص ۵۵۰-۵۵۸؛ شمس‌الدین آملی، *نفایس*، ج ۲، ص ۱۹۴-۱۹۵؛ جاد المولی بک و دیگران ۱۳۵۸: ۱۹۹-۲۰۳).
۳. شایان ذکر است که تصحیف نارنج به بازیج در دیوان خاقانی یکی از تصحیفات شایع است؛ برای آگاهی بیشتر، ← سیف، و منصورى ۱۳۸۹: ۲۳-۴۶؛ مهدوی فر ۱۳۹۱ الف: ۱۷۵-۱۹۶.
۴. در متن به نادرست «وجنان» آمده است که دور نیست اشتباه چایی باشد، وخنان، شهری واقع در خاور بدخشان در کنار جیحون علیا بوده است. ابن‌حوقل می‌گوید: این شهر بر سر زاه تبت واقع شده است و از آنجا مشک به دست می‌آید، از بلاد کفار است و با شهر سقینه و کران (کرام) مجاور است. در حقیقت وخنان دره مرتفع و باریکی در فلات پامیر است در شمال شرقی افغانستان. از طرف شرق تا میان تاجیکستان و شمال غربی هندوستان ممتد است. و نیز نام رودخانه‌ای است که در این دره به طرف غرب جاری است (← دزفولیان ۱۳۸۷: ذیل «وخنان»). در باب بیوند این شهر و لعل ← بیرونی، *الجماهر*، ص ۱۵۸-۱۵۹.
۵. کزازی ۱۳۸۶: ۵۲۰.
۶. نیز ← بوشنجی، *قصص الأنبياء*، ص ۳۶؛ نیشابوری، *قصص الأنبياء*، ص ۳۹.
۷. شایان ذکر است که علامه قزوینی در باب «خانه‌فروش» نوشته‌اند: خانه‌فروش به معنی آن کس است که از جانب دیوان و عدلیه می‌آید و برای اخذ مالیات عقب افتاده یا مصادره یا مجرد ظلم و ستم خواه و اسباب کسی را به زور و تحکم می‌فروشد (← نجم رازی، *مرصاد*، ص ۶۰۸). همچنین شفیعی کدکنی بر این باور است که خانه‌فروشی با فعل زدن به معنی غارت کردن است (عطارد، *مختارنامه*، ص ۴۱۳). به نظر می‌رسد این رای با برخی از شواهد مثل بیت مورد بحث ما همخوانی چندانی ندارد.
۸. در منابع عُشریّه نیز آمده است: ده‌یک چیزی که به عنوان مالیات و عوارض می‌گرفتند. (معین ۱۳۸۵: ذیل «عُشریّه») و به کسی که عُشریّه یا ده‌یک را می‌گرفت «عُشار» می‌گفتند.

۹. الدینوری، *الأنواء*، ص ۵۹ و ۶۰؛ ابونصر قمی، *المدخل*، ص ۴۳؛ بیرونی، *آثار*، ص ۵۵۳؛ همو، *التفهیم*، ص ۱۱۰؛ مصفی ۱۳۸۸: ذیل «صرفه»/«دم شیر»؛ شمس‌الدین آملی، *نفایس*، ج ۳، ص ۴۴۸.
۱۰. با تشکر از دوست ارجمندم، آقای سهیل یاری، که این مآخذ را یافتند.
۱۱. ثعالبی در *ثمارالقلوب* ذیل «زرقاء الیمامه» می‌نویسد: عرب در تیزیبنی به زرقاء یمامه مثل زنند. بعضی گفته‌اند که یمامه نام او بوده و زادگاه او به نام وی نامیده شده و پس او را به شهرش نسبت داده، زرقاء یمامه گفته‌اند، نام اصلی شهر «جَوَّ» بوده از آن روی گاه گویند «زرقاء الجَوَّ». و این زرقاء زنی بود از جدیس که از فاصله سه‌روزه راه می‌دید. هنگامی که جدیس، طسم را کشت، مردی از طسم درآمده پیش حسان بن تیبع رفت و او را برآغالید و به جنگ تشویق کرد. پس حسان با سپاهی انبوه آهنگ جنگ با جدیس کرد. هنگامی که او در فاصله سه‌روزه راه بود، زرقاء به پشت بام برشد و به سیاه نگریست، اما حسان دستور داده بود که هر مرد از لشکریان شاخه درختی با خود بردارد تا آمدن سیاه بر زرقاء پوشیده بماند. زرقاء چون شاخه‌های درخت را در حال جنبیدن و حرکت دید به کسان خود گفت: ندانم درختان به سوی شما می‌آیند یا حمیر چیزهایی را برداشته خرامان آهنگ شما دارند. مردم سخن او را باور نکردند و به هیچ‌گونه بسیج و آمادگی دست نیازیدند. زرقاء گفت: سوگند می‌خورم به خداوند که مردی را می‌بینم که شانه‌اش را به دندان می‌گزد یا کفش خود را پینه می‌کند. باز سخن او را باور نکردند تا اینکه سپیده‌دم حسان بر آنها تاختن آورد و همه را نابود کرد. در آن میان زرقاء را دستگیر کرد و چشمان او را شکافت، در کاسه چشم وی رگهای سیاه از سرمه یافت (← ثعالبی، *ثمار*، ۱۳۷۶، ص ۲۵۹ و ۲۶۰؛ همان، ۱۴۱۴، ص ۴۶۵ و ۴۶۶؛ جوینی، *جهانگشا*، ص ۷۴؛ *المیدانی*، مجمع، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۰؛ *الأندلسی*، *العقد*، ج ۳، ص ۱۰؛ *حموی*، *معجم*، ذیل «الیمامه»؛ *قزوینی*، *آثار*، ص ۱۷۵-۱۷۰؛ *الحمیری*، *ملوک*، ص ۱۴۲؛ *هدایت*، *مفتاح*، ص ۲۷۲؛ *کحاله بی‌تا*: ذیل «زرقاء الیمامه»؛ *الزکلی* ۱۹۸۰: ذیل «زرقاء الیمامه»؛ *البلعکی* ۱۹۹۲: ذیل «زرقاء الیمامه»).
۱۲. *جرجانی*، *الأغراض*، ص ۸۴۷؛ ← *هروی*، *الأنبیه*، ص ۳؛ *حسینی*، *تحفه*، ۶۷۱؛ *الأنطاکی*، *تذکره*، ج ۱، ص ۲۵۷؛ *تاج‌بخش* ۱۳۸۵: ذیل «قرون سنبل».
۱۳. در کتب جواهرشناسی و احجار سخن از «سنگ مکی» نیز به میان آمده که دقیقاً دانسته نیست آیا قرابتی بین آن و سخن خاقانی باشد یا نباشد؛ صاحب *جواهرنامه نظامی* سنگ مذکور را سنگی معروف و مشهور و سبز دانسته که از مکه می‌آورند (*جوهری*، *جواهرنامه*، ص ۱۳۲). *خواجه نصیر* این سنگ را از اشباه زمرد دانسته است: و سنگهای سبز باشد که به زمرد ماند، یکی از آن جمله سنگی است که آن را مکی خوانند؛ اما مکی در سودن از زمرد سخت‌تر باشد (*طوسی*، *تنسوخ‌نامه*، ص ۵۹). و این قول در *عرایس الجواهر* نیز مذکور است (← *کاشانی*، *عرایس*، ص ۵۱) از این

سنگ عمدتاً حکاکان و جوهریان برای نرم کردن پیروزه، مروارید و کهربا استفاده می‌کرده‌اند (جوهری، جواهرنامه، ص ۱۳۲-۱۷۵-۲۲۸؛ ← کاشانی، عرایس، ص ۷۰-۱۱۲).

۱۴. در ممالک و مسالک آمده است: جبل اللکام کوهی است در اندرون شهرهای روم و چنین گویند که آن کوه از شهر روم به قدر دویست فرسنگ می‌گذرد و در شهرهای اسلام میان مرعش و هارونیه و عین زربه پیدا می‌شود و از آنجا آن کوه را نیز لکام می‌خوانند. چندانکه از لاذقیه می‌گذرد پس از آن او را کوه بهرا می‌گویند. و از آنجا می‌رود تا شهر تنوخ و از آنجا تا حمص. از آنجا پس او را کوه لبنان می‌خوانند و آن کوه چون از اینجا گذشت تا به شام می‌کشد و از آنجا به دریای قلزم متصل می‌شود (اصطخری، ممالک، ص ۶۸-۶۹).

منابع

- قرآن کریم.
- آل حمید، سعد بن عبدالله، ۱۴۱۶، *آداب الغذاء فی الاسلام*، الرياض.
- ابن الاکفانی، محمد بن ابراهیم بن ساعد انصاری، *نخب الذخائر فی احوال الجواهر*، تحقیق انستاس ماری الکرملی البغدادی، بیروت، ۱۹۳۹.
- ابن البیطار، ضیاء الدین ابی محمد، *الجامع لمفردات الادویه و الاغذیه*، مصر، [بی تا].
- ابن جبیر، ابوالحسین محمد بن احمد، *رحله ابن جبیر*، بیروت، [بی تا].
- ابن حنبل، أحمد بن محمد، *المسند*، قاهره، ۱۴۱۶.
- ابن سیرین، محمد، *منتخب الکلام فی تفسیر الأحلام*، تحقیق محمود طعمه حلبی، بیروت، ۱۴۲۳.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، شرح و تفسیر *یاری گردان ادویه قلبیه بوعلی سینا*، به کوشش سیدحسین رضوی برقی، تهران، ۱۳۸۷.
- _____ *قانون*، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی (هه‌زار)، تهران، ۱۳۸۵.
- _____ *قانون کوچک (برگردان پارسی القانون الصغیر فی الطب)*، ترجمه شاکر لوایی، تهران، ۱۳۸۹.
- ابن فقیه، ابی بکر احمد بن محمد الهمدانی، *مختصر کتاب البلدان*، لیدن، ۱۳۰۲.
- ابوعلی، محمد توفیق، ۱۴۰۸، *الأمثال العربیه و العصر الجاهلی*، بیروت.
- ابونصر قمی، حسن بن علی، *المدخل الی علم احکام النجوم*، مترجم ناشناخته، به کوشش جلیل اخوان زنجانی، تهران، ۱۳۷۵.
- الأصبهانی، حمزه بن الحسن، *الدره الفاخره فی الأمثال السائره*، تحقیق عبدالمجید قطامش، قاهره، [بی تا].

- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم، ممالک و مسالک، ترجمه محمد بن اسعد بن عبدالله تستری، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۳.
- الإفسی، ارطیمدورس، تعبیر الرؤیا، نقل حنین بن اسحق، صحیح عبدالمنعم الحفنی، قاهره، ۱۴۱۱.
- امیری، منوچهر، ۱۳۵۳، فرهنگ داروها و واژه‌های دشوار یا تحقیق در باره کتاب الانبیه عن حقائق الادویه موفق‌الدین ابومنصور علی هروی، تهران.
- الأندلسی، أحمد بن محمد بن عبد ربّه، العقد الفريد، تحقیق عبدالحمید الترحینی، بیروت، ۱۴۰۴.
- الأنطاکي، داود بن عمر، تذکره اولی الألباب و الجامع للعجب العجاب، بیروت، [بی تا].
- برزگر خالقی، محمدرضا، ۱۳۸۷، شرح دیوان خاقانی، جلد اول، تهران.
- برزگر خالقی، محمدرضا، و محمدحسین محمدی، ۱۳۷۹، مرثیه خوان مداین، تهران.
- برزگر کشتلی، حسین، ۱۳۸۱، «جواهرنامه»، دانشنامه ادب فارسی، جلد دوم: فرهنگنامه ادبی فارسی، تهران، ص ۴۸۶-۴۹۷.
- البعلبکی، منیر، ۱۹۹۲، معجم الأعلام المورد (موسوعه تراجم لأشهر الأعلام العرب و الأجنب القدمی و المحدثین)، بیروت.
- بغدادی، ابن بطلان، ترجمه تقویم‌الصحه، مترجم گمنام، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۸۲.
- بغدادی، صفی‌الدین عبدالمؤمن بن عبدالحق، مرصد الاطلاع علی اسماء الامکنه و البقاع، بیروت، ۱۴۱۲.
- بغدادی، یحیی بن عیسی بن جزله، تقویم الأبدان فی تدبیر الإنسان (منهاج‌البیان فی تدبیر الإنسان)، به کوشش یوسف بیگ‌باباپور، قم، ۱۳۹۰.
- بوشنجی، ابوالحسن بن الهیصم، قصص الانبیا، ترجمه محمد بن اسعد بن عبدالله الحنفی التستری، به کوشش سید عباس محمدزاده، مشهد، ۱۳۸۴.
- بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد، آثارالباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، ۱۳۶۳.
- _____ الجواهر فی الجواهر، تحقیق یوسف الهادی، تهران، ۱۳۷۴.
- _____ صیدنه، ترجمه ابوبکر بن علی بن عثمان کاسانی، به کوشش ایرج افشار و منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۸.
- _____ الصیدنه فی الطب، ترجمه باقر مظفرزاده، تهران، ۱۳۶۳.
- _____ الصیدنه فی الطب، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۰.
- بیضاوی، ابوالمجد، مختصر در علم تشریح، به کوشش سید حسین رضوی برقی، تهران، ۱۳۸۷.
- پادشاه، محمد، فرهنگ آندراج، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵.

- تاجبخش، حسن، ۱۳۸۵، «فرهنگ اغراض طبی»، ضمیمه الأغراض الطبییه و المباحث العلائیه، اسماعیل بن الحسن جرجانی، به کوشش حسن تاجبخش، تهران.
- تبریزی، محمدحسین بن خلف، برهان قاطع، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۶۲.
- تفلیسی، جیش بن ابراهیم بن محمد، «بیان الصناعات»، به کوشش ایرج افشار، فرهنگ ایران زمین، ج ۳، ۱۳۳۲، ص ۲۷۹-۴۵۷.
- _____ کامل التعبیر، به کوشش محمدحسین رکنزاده، آدمیت، تهران، ۱۳۷۲.
- ثروتیان، بهروز، ۱۳۵۲، فرهنگ اصطلاحات و تعریفات نفائس الفنون، تبریز.
- ثعالی، ابومنصور عبدالملک بن محمد، ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب، ترجمه رضا انزایی نژاد، مشهد، ۱۳۷۶.
- _____ ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب، تحقیق و شرح ابراهیم صالح، دمشق، ۱۴۱۴.
- _____ ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، [بی تا].
- _____ لطائف المعارف، [بی جا]، [بی تا].
- النعلبی، ابی اسحاق احمد بن محمد، قصص الأنبیاء، الأزهر، [بی تا].
- الجاحظ، ابی عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تحقیق و شرح عبدالسلام هارون، مصر، ۱۳۸۴.
- جاد المولی بک، محمد احمد و دیگران، ۱۳۵۸، قصص القرآن، قاهره.
- الجراحی، اسماعیل بن محمد، كشف الخفاء و مزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على السنة الناس، [بی جا]، [بی تا].
- جرجانی، اسماعیل بن الحسن، الأغراض الطبییه و المباحث العلائیه، به کوشش حسن تاجبخش، تهران، ۱۳۸۵.
- الجرجانی، عبدالله بن عدی بن عبدالله بن محمد ابوأحمد، الكامل فی ضعفاء الرجال، تحقیق یحیی مختار غزاوی، بیروت، ۱۴۰۹.
- الجعفی البخاری، ابی عبدالله محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح (الجامع السمند الصحیح المختصر من امور رسول الله (ص) و سننه و ایامه)، بیروت، ۱۴۲۲.
- جمال الدین انجو، حسین بن حسن، فرهنگ جهانگیری، ج ۳، به کوشش رحیم عفیفی، مشهد، ۱۳۷۵.
- «جواهرنامه»، به کوشش تقی بینش، فرهنگ ایران زمین، ج ۱۲، ۱۳۴۳، ص ۲۷۳-۲۹۷.

- جوهری نیشابوری، محمد بن ابی البرکات، *جواهرنامه نظامی*، به کوشش ایرج افشار با همکاری محمد رسول دریاگشت، تهران، ۱۳۸۳.
- جویری، مولانا محمد، *قصص الأنبياء*، تهران، [بی تا].
- جوینی، عظاملک بن محمد، *تاریخ جهانگشای جوینی*، به کوشش حبیب‌الله عباسی و ایرج مهرکی، تهران، ۱۳۸۸.
- چغمینی، محمود بن محمد بن عمر، *قانونچه در طب*، به کوشش محمد تقی میر، تهران، ۱۳۸۳.
- چهرقانی منتظر، رسول، ۱۳۹۰، *فرهنگ تحلیلی لغات و ترکیبات دیوان خاقانی شروانی*، تهران.
- حسینی، محمد مؤمن، *تحفه حکیم مؤمن*، تهران، [بی تا].
- حموی، شهاب‌الدین یاقوت بن عبدالله، *معجم البلدان*، بیروت، ۱۳۹۷.
- الحمیری، محمد بن عبدالمنعم، *الروض المعطار فی خبر الاقطار*، بیروت، ۱۹۸۴.
- الحمیری، نشوان بن سعید، *ملوک حمیر و اقبال الیمن*، تحقیق علی بن اسماعیل المؤید و اسماعیل بن أحمد الجرافی، قاهره، ۱۳۹۵.
- الحنفی، ابراهیم بن السید علی الاحدب الطرابلسی، *فرائد اللال فی مجمع الامثال*، بیروت، ۱۳۱۲.
- خاقانی شروانی، افضل‌الدین ابراهیم، ۱۳۱۶، *دیوان*، به کوشش علی عبدالرسولی، تهران.
- خاقانی شروانی، افضل‌الدین بدیل، ۱۳۵۷، *تحفه العراقین*، به کوشش یحیی قریب، تهران.
- _____، ۱۳۸۷، *تحفه العراقین (ختم‌الغرایب)*، به کوشش علی صفری آق-قلعه، تهران.
- _____، ۱۳۸۶، *ختم‌الغرایب (تحفه العراقین)*، به کوشش یوسف عالی عباس‌آباد، تهران.
- _____، ۱۳۷۴، *دیوان*، به کوشش ضیاء‌الدین سجادی، تهران.
- _____، ۱۳۷۵، *دیوان*، به کوشش میرجلال‌الدین کزازی، تهران.
- _____، *دیوان*، نسخه خطی شماره ۹۷۶، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- _____، ۱۳۸۴، *منشآت خاقانی*، به کوشش محمد روشن، تهران.
- خوارزمی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن یوسف، *مفاتیح‌العلوم*، ترجمه سیدحسن خدیو جم، تهران، ۱۳۸۹.
- _____، *مفاتیح‌العلوم*، حقق ابراهیم‌الایبیری، بیروت، ۱۴۰۹.

- الخویی، یعقوب یوسف بن طاهر، *فرائد الخرائد فی الامثال (معجم فی الامثال و الحكم النثرية و الشعرية)*، تحقیق عبدالرزاق حسین، الأردن، ۲۰۰۰.
- دزفولیان، کاظم، ۱۳۸۷، *اعلام جغرافیایی در متون ادب فارسی تا پایان قرن هشتم*، تهران.
- دمیری، کمال‌الدین، *حیة الحیوان کبری*، بیروت، [بی تا].
- دنسیری، شمس‌الدین محمد بن امین‌الدین ایوب، *نادر التبادر لتحفة البهادر*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۳، *لغتنامه*، تهران.
- الدینوری، ابی محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه، *الأنواء فی مواسم العرب*، [بی جا]، [بی تا].
- _____، *تعبیر الرؤیا*، تحقیق ابراهیم صالح، دمشق، ۱۴۲۲.
- رازی، شهرمان بن ابی‌الخیر، *روضۃ المنجمین*، به کوشش جلیل اخوان زنجانی، تهران، ۱۳۸۲.
- _____، *نزهت‌نامه علائی*، به کوشش فرهنگ جهانیور، تهران، ۱۳۶۲.
- رازی، محمد بن زکریا، *الحاوی*، ج ۲۱-۲۲، ترجمه سلیمان افشاری‌پور، تهران، ۱۳۸۴.
- _____، *المدخل التعليمی*، به کوشش حسنعلی شیبانی، تهران، ۱۳۷۱.
- الزرکلی، خیرالدین، ۱۹۸۰، *الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربین و المستشرقین)*، بیروت.
- الزمخشری، ابی القاسم جارالله محمود بن عمر، *المستقصى فی أمثال العرب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۱.
- زنجانی، برات، ۱۳۶۲، «زر شش سری»، *مجله فروهر*، ش ۲، ص ۳۰۹-۳۱۲.
- _____، ۱۳۸۴، *احوال و آثار و شرح مخزن الاسرار نظامی گنجوی*، تهران.
- سبزواری، محمد بن علاء‌الدین بن هبة‌الله، «زبدة القوانین العلاج فی جمیع الأمراض»، به کوشش یوسف بیگ‌باباپور، گنجینه بهارستان (مجموعه سه رساله در پزشکی)، به کوشش مرکز پژوهش کتابخانه مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۳۸۶، ص ۲۹۹-۴۷۷.
- ستایشگر، مهدی، ۱۳۷۵، *واژنامه موسیقی ایران زمین*، تهران.
- سجادی، سید جعفر، ۱۳۶۲، *فرهنگ معارف اسلامی*، ج ۲، تهران.
- سجادی، ضیاء‌الدین، ۱۳۸۲، *فرهنگ لغات و تعبیرات دیوان خاقانی شروانی*، تهران.
- _____، ۱۳۴۱-۱۳۴۲، «یک مثل فارسی فراموش شده»، *نشریه دانشسرای عالی*، ش ۶، ص ۳۳.
- سرمدی، مجید، ۱۳۸۶، «رازناکی شعر خاقانی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۵۸ (پیاپی ۱۸۴)، زمستان، ص ۱۰۱-۱۱۲.

- سيف، عبدالرضا و منصورى، مجيد، ۱۳۸۹، «تصحيح و تحليل چند تصحيف در شعر خاقانى»، پژوهشنامه زبان و ادب فارسى (گوهرگويا)، س ۴، ش ۱ (پياپی ۱۳)، بهار، ص ۲۳-۴۶.
- شادى آبادى، محمدبن داودبن محمود، شرح قصايد خاقانى، نسخه خطى كتابخانه مجلس شوراى اسلامى، شماره ۱۴۲۰۴.
- شاهد، امير، ۱۳۷۹، ترجمه و تحشيه فرائد الادب در امثال سائر و رايح در عرب (ضربالمثلهائى رايح در عربى)، اصفهان.
- شفيعى كدكنى، محمدرضا، ۱۳۸۲، «نكته‌هاى نويافته درباره خاقانى»، نشریه دانشكده ادبيات و علوم انسانى دانشگاه تبريز، ش ۴۵، (شماره مسلسل ۱۸۵)، زمستان، ص ۱-۶.
- شكرى الأوسى، السيد محمود، بلوغ الأرب فى معرفه أحوال العرب، به كوشش محمد بهجة الأثرى، بيروت، [بى تا].
- شمس الدين آملی، محمدبن محمود، نفايس الفنون فى عرايس العيون، به كوشش ابوالحسن شعرانى، تهران، ۱۳۸۹.
- شميسا، سيروس، ۱۳۸۷، فرهنگ اشارات، تهران.
- _____، ۱۳۸۶، فرهنگ تلمیحات، تهران.
- شيرازى، كمال الدين حسن، «ترياق فاروق»، به كوشش، گنجينه بهارستان (مجموعه سه رساله در پزشکی)، به كوشش مركز پژوهش كتابخانه مجلس شوراى اسلامى، تهران، ۱۳۸۶، ۱۴۷-۳۲۶.
- شيرازى، منصوربن محمدبن احمد، تشریح بدن انسان معروف به تشریح منصورى، به كوشش سيدحسين رضوى برقى، تهران، ۱۳۸۳.
- شيرازى، نجم الدين محمودبن صاين الدين، «غياثيه»، به كوشش آرش ابوترابى و فاطمه مهرى، گنجينه بهارستان (مجموعه سه رساله در پزشکی)، به كوشش مركز پژوهش كتابخانه مجلس شوراى اسلامى، تهران، ۱۳۸۶، ص ۳۳-۲۹۸.
- صوفى، عبدالرحمان بن عمر، صورالكواكب، ترجمه خواجه نصيرالدين توسى، به كوشش بهروز مشيرى، تهران، ۱۳۸۱.
- الطبرانى، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم، المعجم الكبير، تحقيق حمدى بن عبدالمجيد السلفى، الموصل، ۱۴۰۴.
- طوسى، محمدبن حسن، تنسوخ نامه ايلخانى، به كوشش سيد محمدتقى مدرس رضوى، تهران، ۱۳۶۳.
- طوسى، محمدبن محمود، عجائب المخلوقات و غرايب الموجودات، به كوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۸۷.
- العثمانى، محمدتقى، تكملة فتح الملهم، تحقيق محمود شاکر، بيروت، ۱۴۲۶.

- عسکرزاده، منیر، ۱۳۸۳، «چشم‌زخم و روشهای پیشگیری و درمان آن در دیوان خاقانی شروانی»، فرهنگ مردم، س ۳، ش ۱۱-۱۲، پاییز و زمستان، ص ۹۸-۱۰۵.
- العسکری، ابي هلال الحسن بن عبدالله بن سهل، *جمهرة الأمثال*، تحقيق احمد عبدالسلام، بيروت، ۱۴۰۸.
- عقيلي خراساني، محمدحسين بن محمد، *قرابادين كبير*، قم، ۱۳۹۰.
- _____، *مخزن الادويه*، تهران، ۱۳۷۱.
- فروزانفر، بديع‌الزمان، ۱۳۸۷، *احاديث و قصص مثنوي*، به كوشش حسين داودي، تهران.
- _____، ۱۳۵۰، *سخن و سخنوران*، تهران.
- قزويني، زكرياء بن محمد، *آثار البلاد و اخبار العباد*، ج ۱، ترجمة محمد مراد بن عبدالرحمان، تصحيح سيد محمد شاهمرازي، تهران، ۱۳۷۱.
- _____، *عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات*، به كوشش نصرالله سبوحى، [بى جا]، [بى تا].
- القسطلاني، شهاب‌الدين احمد بن محمد، *ارشاد السارى لشرح صحيح البخارى*، مصر، ۱۳۰۵.
- القشيرى النيسابورى، الحافظ ابي الحسين مسلم بن الحجاج، *صحيح مسلم (المسن الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل الى رسول الله (ص))*، رياض، ۱۴۰۷.
- القضاعى، ابي عبدالله محمد بن سلامه، ۱۴۰۵، *مسند الشهاب*، تحقيق حمدى عبدالمجيد السلفى، بيروت، ۱۴۰۵.
- قطان مروزى، ابوعلی حسن بن علی بن محمد بن ابراهيم، ۱۳۹۰، *گيهان شناخت*، به كوشش على صفرى آق‌قلعه، تهران، ۱۳۹۰.
- كاشانى، ابوالقاسم عبدالله، *عرايس الجواهر و نفايس الاطياب*، به كوشش ايرج افشار، تهران، ۱۳۸۶.
- كحاله، عمر رضا، [بى تا]، *اعلام النساء فى عالمى العرب و السلام*، بيروت.
- كزازى، مير جلال‌الدين، ۱۳۸۶، *گزارش دشواريهاى ديوان خاقانى*، تهران.
- الكسائى، محمد بن عبدالله، *قصص الانبياء*، ليدن، ۱۹۲۲.
- گرامى، بهرام، ۱۳۸۶، *گل و گياه در هزار سال شعر فارسى (استعارات و تشبيهات)*، تهران.
- گياهى يزدي، حميدرضا، ۱۳۸۵، «توصيف مقدماتى نظريه‌هاى صبح كاذب در نجوم دوره اسلامى»، *تاريخ علم*، ش ۵، بهار و تابستان، ص ۱۳-۳۶.
- مجلسى، محمدباقر، *قصص الانبياء*، تحقيق محسن عقيل، بيروت، ۱۴۲۸.
- مجوسى اهوازى، على بن عباس، *كامل الصناعه الطبيه*، ترجمة سيد محمد خالد غفارى، ج دوم، تهران، ۱۳۸۸.

- محمدبن منصور، (۱۳۳۵)، «گوهرنامه»، به کوشش منوچهر ستوده، فرهنگ ایران زمین، ج ۴، ص ۱۸۵-۳۰۲.
- مسعودی بخاری، شرف‌الدین محمدبن مسعود، جهان دانش، به کوشش جلیل اخوان زنجانی، تهران، ۱۳۸۲.
- مصفی، ابوالفضل، ۱۳۸۸، فرهنگ اصطلاحات نجومی (همراه با واژه‌های کیهانی در شعر فارسی)، تهران.
- معدن‌کن، معصومه، ۱۳۸۲، بزم دیرینه عروس، تهران.
- معموری، عبدالوهاب بن محمد، شرح اشعار خاقانی (محبث‌نامه)، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۱۵۶۲.
- معین، محمد، ۱۳۵۸، حواشی دکتر محمد معین بر اشعار خاقانی شروانی، به کوشش سیدضیاء‌الدین سجادی، تهران.
- _____، ۱۳۸۵، فرهنگ فارسی، تهران.
- مقدسی، ابو عبدالله محمدبن احمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمه علینقی منزوی، تهران، ۱۳۸۵.
- ملاح، حسینعلی، ۱۳۶۳، منوچهری دامغانی و موسیقی، تهران.
- منوچهری دامغانی، احمدبن قوص، ۱۳۸۵، دیوان، به کوشش سیدمحمد دبیرسیاقی، تهران.
- موسوی سرابی، مصطفی قلی‌بن محمدحسن، شرح لغات قصاید و تحفه‌العراقین خاقانی، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۴۱۹۷.
- موسوی، محمدباقر، ۱۳۸۳، داروهای قلبی (چهارده باب بیرامون مباحث قوای، ارواح، عوارض نفسانیه و داروهای قلبی با نگاهی بر طبیعیات و پزشکی کهن بر پایه رساله الادویه القلبیه ابن-سینا)، به کوشش سید حسین رضوی برقی، تهران، ۱۳۸۳.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۸۴، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران.
- مهدوی‌فر، سعید، ۱۳۹۰ الف، «با جام عروس خاوری: شرح شش قصیده از دیوان خاقانی»، کتاب ماه ادبیات، ش ۵۶، آذر، ص ۳۱-۴۲.
- _____، ۱۳۹۰ ب، «درنگی بر کتاب مالک ملک سخن (شرح قصاید خاقانی)»، کتاب ماه ادبیات، ش ۵۴، مهر، ص ۴۲-۵۷.
- _____، ۱۳۹۱ الف، «اصالت تصویری مهم‌ترین معیار در تصحیح دیوان خاقانی»، بوستان ادب، س ۴، ش ۱ (پیاپی ۱۱)، بهار، ص ۱۷۵-۱۹۶.
- _____، ۱۳۹۱ ب، «شرح مشکلات دیوان خاقانی (شرح لغات قصاید خاقانی و منظومه تحفه‌العراقین)»، پیام بهارستان، دوره ۲، س ۵، ش ۱۵، بهار، ص ۱۰۲۳-۱۰۶۹.
- الميدانی النیسابوری، أبی‌الفضل احمدبن محمد، مجمع الأمثال، [بی‌جا]، ۱۲۱۰.

- مینوی، مجتبی، ۱۳۸۱، «بَشَخْشُمُ یا بَجَخْشُمُ»، مینوی برگستره ادبیات فارسی (مجموعه مقالات)، به کوشش ماه‌منیر مینوی، تهران، ص ۵۷۷-۵۸۰.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد، مرصاد العباد، به کوشش محمدمبین ریاحی، تهران، ۱۳۸۶.
- نسوی، ابوالحسن علی بن احمد، بازنامه، به کوشش علی غروی، تهران، ۱۳۵۴.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف، ۱۳۷۸، شرفنامه، به کوشش حسن وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، تهران.
- نیشابوری، ابوبکر عتیق، قصص قرآن مجید، به کوشش یحیی مهدوی، تهران، ۱۳۷۰.
- نیشابوری، ابوسحاق، قصص الانبیاء، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۸۶.
- وراوینی، سعدالدین، مرزبان‌نامه، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۷۶.
- هاکس، جمیز، ۱۳۷۷، قاموس کتاب مقدس، تهران.
- هدایت، رضاقلی خان، «مفتاح‌الکنوز در شرح اشعار خاقانی»، به کوشش سید ضیاءالدین سجادی، نامواره دکتر محمود افشار، ج ۶، به کوشش ایرج افشار، ۱۳۷۰، ص ۳۴۲۲-۳۵۶۰.
- هروی، محمد بن یوسف، بحر الجواهر، به کوشش عبدالمجید، [بی‌جا]، ۱۲۴۶.
- هروی، موفق‌الدین ابومنصور علی، الابینه عن حقایق الأدویه (روضه‌الانس و منفعه‌النفس)، تصحیح احمد بهمنیار، به کوشش حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۸۹.
- الهندی، علی بن حسام‌الدین المتقی، کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، بیروت، ۱۹۸۹.
- الهیثمی، نورالدین علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت، ۱۴۱۲.
- یاحقی، محمدجعفر، ۱۳۸۶، فرهنگ اساطیر و داستانواره‌ها در ادبیات فارسی، تهران.
- الیحیی، یحیی بن عبدالعزیز، الجمع بین الصحیحین البخاری و مسلم للحفاظ، المملكة العربية السعودية، ۱۴۲۴.