



10.22059/JIS.2023.354717.1183

Research Paper

Considerations in the text and margins of Attar's tazkira al-Awliya

Abdolreza Seif¹ | Hamidreza Fahandezhsaadi²

1. Department of Persian Literature and Language, Faculty of Literature and Human science, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: seif@ut.ac.ir
2. Corresponding Author; Department of Persian Literature and Language, Faculty of Literature and Human science, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: hamid.saadi@ut.ac.ir

Article Info.

Abstract

Received:

2023/02/01

Accepted:

2023/04/15

Keywords:

Attâr Nishâburi, Tazkira al-Awliyâ, textual criticism, historical error, annotations, names of persons.

Tazkira al-Awliyâ is one of the first books in Persian language, which mentions the sayings and biographies of ascetics and Sufis in a unified way, and it is also among the first Persian works that have been edited in a scientific and modern way (1905) and this itself is a proof of the value and importance of this eternal letter of Attâr Nishâburi. Undoubtedly, such a great work requires diverse and innovative researches, and a number of editors and researchers have made valuable efforts in this direction; However, this book still has very important points and hidden angles that have not been addressed, and in this article, an effort has been made to point out ten of them in order to make this work as effective as possible: First, a short introduction about the Tazkira al-Awliyâ and the issue of attributing it to Attâr is presented. And then about issues such as "the suspicion of the nil", the omission of an important name in the mention of Abu Hafz Haddâd, the lack of discipleship of Abu al-Qasim Korrakâni under Abu Osmân Maqrebi, about the attribution of a speech to Abu Mohammad Jariri, the identification of one of the declarations of Tazkira by the name of Sa'laba Ansâri, the invalidity of Abu Ali Rudbâri's genealogy, the family relationship of Abu Amr Nojayd and Abu Abd al-Rahman Solami, the relationship between Ibn Xafif and Jonayd Baqdâdi, the relationship between Amr ibn Osmân Makki and Ja'far Xoldi, and the correct date of death of Mohammad ibn Aslam Tusi will be discussed with reference to authentic documents.

How To Cite: Seif, Abdolreza; Fahandezhsaadi, Hamidreza (2024). Considerations in the text and margins of Attar's tazkira al-Awliya. *Journal of Iranian Studies*, 14 (1), 1-18.

Publisher: University of Tehran Press.





ملاحظات در متن و حواشی تذکرة‌الاولیای عطار نیشابوری

عبدالرضا سیف^۱ | حمیدرضا فهندژ سعدی^۲

۱. استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: seif@ut.ac.ir
۲. نویسنده مسئول؛ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
رایانامه: hamid.saadi@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

تذکرة‌الاولیا جزء نخستین کتاب‌هایی است که در زبان فارسی، به صورت یکپارچه، به ذکر اقوال و مقامات زاهدان و مشایخ صوفیه پرداخته است، و نیز در سلک نخستین آثار فارسی است که به صورت علمی و امروزی تصحیح شده است (۱۹۰۵) و این خود گواهی است بر ارزش و اهمیت این نامه جاودانه عطار نیشابوری. بی‌تردید چنین اثر سترگی پژوهش‌های متنوع و نوآیینی را می‌طلبد و شماری از مصححان و محققان کوشش‌هایی ستودنی در این راستا داشته‌اند؛ با این همه، این کتاب هنوز نکات بسیار پُراهمیت و زوایای پنهانی دارد که بدان پرداخته نشده است و در این مقاله کوشش شده است تا جهت کارآمدی هرچه بیشتر این اثر به ده مورد از آن‌ها اشاره شود: ابتدا مقدمه‌ای کوتاه درباره تذکرة‌الاولیا و مسئله انتساب آن به عطار ارائه می‌شود و سپس در باب مسائلی مانند «شبهه‌ناکی نیل»، افتادگی یک نام مهم در ذکر ابوحفص حداد، عدم شاگردی ابوالقاسم کرکانی نزد ابوعثمان مغربی درباره انتساب سخنی به ابومحمد جریری، شناسایی یکی از اعلام تذکره به نام ثعلبه انصاری، بی‌اعتباری نسب‌نامه ابوعلی رودباری، نسبت فامیلی ابوعمر و نجید و ابوعبدالرحمن سلمی، ارتباط ابن خفیف و جنید بغدادی، رابطه استادشاگردی عمرو بن عثمان مکی و جعفر خلدی و تاریخ صحیح فوت محمد بن اسلم طوسی، با ذکر مستندات معتبر بحث خواهد شد.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۱۱/۱۲

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۱/۲۶

واژه‌های کلیدی:

عطار نیشابوری،
تذکرة‌الاولیا،
تصحیح، خطای
تاریخی، تعلیقات،
اعلام.

استناد به این مقاله: سیف، عبدالرضا؛ فهندژ سعدی، حمیدرضا (۱۴۰۳). ملاحظات در متن و حواشی تذکرة‌الاولیای عطار نیشابوری. فصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۴ (۱)، ۱-۱۸.



۱. مقدمه

تذکرة الاولیا تنها اثر منثور عطار نیشابوری است. پژوهش‌گران، به مناسبت تقدّم و نشر استادانه و زیبای این کتاب، همواره از آن به‌مثابه یکی از کتب محوری و مهم عرفانی در زبان فارسی یاد می‌کنند. عطار برای تدوین و ارائه اندیشه‌های خود در مثنوی‌هایش از تذکره بهره فراوان برده و بسیاری حکایات آن را به نظم کشیده است. این اثر، در شکل کنونی‌اش، از دو بخش تشکیل شده است. بخش نخست در معرفی و ذکر مقامات هفتاد و دو تن از مشایخ صوفیه نگاشته شده است و بخش دوم از ذکر بیست و پنج تن از مشایخ تشکیل شده است. بخش نخست، از دیرباز، به عطار نیشابوری منتسب است و با وجود تردیدهایی که در این باره وجود دارد، بسیاری خوانندگان و پژوهش‌گران امروزی تذکرة الاولیا را اثر مسلم عطار می‌دانند. کسانی که به انتساب این اثر به عطار تردید دارند می‌گویند چرا عطار در مقدمه مختارنامه (مجموعه رباعیات عطار) از آن یاد نکرده است یا اینکه چرا عبدالرحمن جامی در *نفحات الانس*، تذکرة الاولیا را صریحاً «منسوب به عطار» دانسته است (رک. جامی، ۱۳۸۶: ۵۹۶). کسانی هم که بر انتساب تذکره به عطار اصرار می‌ورزند، برآن‌اند که عطار در مقدمه تذکره خود به نام خویش اشاره کرده است (رک. عطار، ۱۳۹۸: ۵) و در مثنوی‌های خود حکایات آن را به نظم درآورده است و میان تذکره و این مثنوی‌ها قرابت‌های واژگانی و معنایی بسیار یافت می‌شود. اینان معتقدند عطار به این دلیل در مقدمه مختارنامه از تذکرة الاولیا یاد نکرده است که در آنجا قصد داشته فقط از آثار طبع خویش یاد کند و چون تذکره کتابی است گردآوری‌شده و ترجمه‌ای، شاید چنان جایگاهی نزد او نداشت است تا در کنار دیگر آثارش بدان هم اشارتی کند. در حال هنوز دلیل متقن و سند معتبری برای رد انتساب این اثر به عطار وجود ندارد و تا زمان انجام تحقیقات قانع‌کننده باید دست‌کم بخش نخست این کتاب را از عطار دانست. عطار در مقدمه تذکرة الاولیا درباره انگیزه نگارش کتاب نوشته است که این کار را به سبب علاقه و ارادت دیرینه‌اش به عارفان و نیز اشتیاق و خواهش دوستان ترتیب داده است. وی تصریح می‌کند که در بازنویسی احوال و اقوال صوفیان، سلسله راویان (اسانید) را حذف کرده است و البته متوجه این موضوع بوده است که در منابعی که استفاده کرده است، گاه یک سخن یا یک حکایت را به دو یا چند تن از مشایخ نسبت داده‌اند و در نتیجه، در این مورد تا آنجا که توانسته است احتیاط به جای آورده است.

از تذکرة الاولیا سه تصحیح انتقادی به عمل آمده است: رینولد نیکلسون (۱۹۰۵)، محمد استعلامی (۱۳۴۶) و محمدرضا شفیعی کدکنی (۱۳۹۸) استادانی‌اند که این کتاب را به شیوه‌ای مطلوب تصحیح کرده و به چاپ رسانده‌اند و بعضاً در توضیح و شرح این کتاب کوشیده‌اند؛ به‌ویژه استاد شفیعی کدکنی، که علاوه بر توضیح پاره‌ای از دشواری‌ها، به ارائه مآخذ احوال و اقوال مشایخ پرداخته که برای درک چگونگی ایجاد این کتاب و زمینه‌های فکری عطار بسیار مفید است. با وجود کوشش‌هایی که محققان و

استادان اخیر داشته‌اند، باز در متن و حواشی تذکرة‌الاولیا گزاره‌های قابل تأمل و ابهامات بسیاری وجود دارد که تا کنون بدان پرداخته نشده است. نگارندگان این مقاله پس از مطالعه دقیق تذکرة‌الاولیا تصحیح استاد شفیعی کدکنی، که آخرین چاپ علمی این کتاب هم به شمار می‌آید، متوجه شدند که بعضی تعلیقاتی که بر متن این کتاب نگاشته شده است، صحیح نیست یا محشی دچار خلط شده است؛ به اضافه اینکه بعضی از گزاره‌های متن نیازمند به توضیح و تذکر است، ولیکن از قلم افتاده است؛ مثلاً یکی از مسائل مهم تذکرة‌الاولیا عدم تطابق تاریخی بعضی از گزاره‌های آن است؛ دو عارف که زندگانی آنان با یکدیگر صد و پنجاه سال فاصله دارد، گاه در یک حکایت با یکدیگر مصاحب یا معاصر معرفی شده‌اند. همچنین گاه در چاپ شفیعی کدکنی ضابطه‌هایی دیده می‌شود که در مقایسه با موارد مشابه، ضابطه‌های نیکلسون و استعلامی بر آن ارجحیت دارد.

۲. پیشینه پژوهش

منصوری (۱۳۸۹) درباره تصحیف دو کلمه یا عبارت در تذکرة‌الاولیا بحث می‌کند و سعی در تصحیح آن‌ها دارد. طایفی (۱۳۹۴) بعضی از گزاره‌های تذکرة‌الاولیا را از منظر تاریخی نقد کرده و به این نتیجه رسیده است که عدم تطابق تاریخی که بعضاً در این کتاب مشاهده می‌شود، معلول «هدف عطار از تألیف کتاب، باورداشت‌های مذهبی، جانب‌داری عرفانی، فراوانی منابع و ایجاز در روایت» است. طباطبایی (۱۳۹۹) در طی سه مقاله، تصحیح شفیعی کدکنی (۱۳۹۸) را بررسی و نقد و کوشش کرده پاره‌ای از کاستی‌ها و نابه‌سامانی‌های متن و حواشی این چاپ را اصلاح کند. پورمختار (۱۳۹۹) نیز به ذکر بیست و سه نکته در حاشیه تذکرة‌الاولیا چاپ شفیعی کدکنی پرداخته است؛ از جمله عدم تطابق تاریخی حکایتی که سهیل بن عبدالله تستری خبر از مرگ شاه شجاع کرمانی می‌دهد. مندرجات و یافته‌های نوشته حاضر در هیچ‌یک از مقالات پیش‌گفته بررسی نشده است.

۳. هدف و ضرورت پژوهش

هدف این مقاله در راستای درک هرچه بهتر جزئیات متن و زوایای کم‌ترشناخته‌شده تذکرة‌الاولیا است که در کنار یافته‌های دیگر پژوهش‌گران می‌تواند در چاپ‌های بعدی این کتاب ارزشمند اعمال شود. در حال این کتاب از امهات متون عرفانی در زبان فارسی است و در آن از برجسته‌ترین نوابغ عرفان ایرانی اسلامی سخن به میان آمده است؛ بنابراین ضروری است که برای شناخت بیشتر تاریخ فرهنگی این سرزمین و آشنایی با زمینه‌ها و زوایای فکری عارفانش ابتدا بتوانیم احوال و اقوال ایشان را به‌درستی بخوانیم و سپس آن‌ها را نقد و بررسی کنیم. همین امر خود نیاز به چنین پژوهش‌هایی را توجیه می‌کند.

۴. بحث

شبهه‌ناکی نیل: بعضی اوقات تلخیص متن‌های کهن نه‌تنها باعث حذف زوائد و سهولت در خوانش نمی‌شود، بلکه ممکن است تلخیص‌کننده با تغییر متن یا افزودن یکی- دو کلمه به آن، گرهی نیز در فهم مضمون آن بیفکند. تقریباً بر نگارندگان ثابت شده که در بعضی کتب مقامات صوفیه از جمله تذکرة الاولیاء، که مؤلف دست به خلاصه‌کردن متن برده یا از حافظه آن را نقل کرده، متأسفانه به آن ظرافت و دقیقه‌ای که لازمه داستان‌های حکمی و عرفانی است آسیب زده است و خواننده جز با مراجعه به منابع این کتاب، نتیجه درخور اعتنایی را از متن دریافت نمی‌کند. یکی از این موارد، شبهه‌ناک‌بودن نیل است که از یکی از حکایات شیخ ابواسحاق کازرونی برداشت می‌شود و مصحح کتاب را به خطا انداخته است:

و سخن اوست [ابواسحاق کازرونی] که گفت عجب دارم از کسی که او را پیراهنی سپید پاک باشد و بیاورد و به رنگرز دهد و مزد بر سر نهد تا جامه به رنگی کند که در آن شبهت است یعنی نیل. و شیخ که این سخن می‌گفت بر وی طیلسانی بود که در آن رنگ نیل بود فقیه ابوالحسین گفت مرا در خاطر آمد که شیخ این می‌گوید و رنگ طیلسانش نیلی است. شیخ در حال، روی به من آورد و گفت این رنگ طیلسان من از پاره‌ای نیل حلال است که از کرمان خاصه از بهر من آورده‌اند (عطار، ۱۳۹۸: ۸۳۶).

استاد شفیعی کدکنی در تعلیق مربوط به همین گزاره نوشته است که «از نظر تاریخ فقه بر من معلوم نیست که چرا جامه نیلی داشتن مکروه بوده است و اهل تقوی از آن پرهیز می‌کرده‌اند. اینکه شیخ از اعتراض آن معترض بدین‌گونه پاسخ می‌دهد که «این رنگ طیلسان من از پاره‌ای نیل حلال است که از کرمان خاصه از بهر من آورده‌اند» مفید این معنی است که بعضی از انواع نیل را حرام می‌شناخته‌اند». استاد همچنین یادآور شده‌اند که نیل از مهم‌ترین کالاهای تجاری کرمان بوده است و در ادامه به شعری از سوزنی اشاره کرده‌اند که براساس آن «اگر در سفال جامه نیلی باشد حلال است». و همچنین به بیتهی منسوب به حافظ استناد کرده‌اند که به گمان ایشان از آن «چنین می‌توان استنباط کرد که اهل تقوی جامه نیلی را خوش نمی‌داشته‌اند:

یا مَکَش بر چهره نیل عاشقی
یا فروبَر جامه تقوی به نیل
(حافظ)

در پایان همین یادداشت یادآور شده است که «آنچه معارض تقوی است ماده نیل است نه رنگ نیلی که بسیاری از زاهدان رنگ جامه خود را نیلی برمی‌گزیده‌اند» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۴۵۷ ← تعلیقات). حکایت مورد بحث در چاپ استعلامی و نیکلسون خلاصه‌تر از متن مصحح استاد شفیعی کدکنی ضبط شده است و نامی از «فقیه ابوالحسین» در آن دو چاپ نیست (رک. عطار، ۱۳۹۱: ۶۶۷؛ همو، ۱۹۰۵: ۲۹۶/۲).

نگارندگان هم با جست‌وجوی اجمالی که داشتند نتوانستند دلیلی بر کراهت یا حرمت نیل به دست

آورند، اما با مراجعه به کتاب *فردوس المرشدیه*، سیره ابواسحاق کازرونی، منبع احتمالی مؤلف تذکره *الاولیا*، متوجه شدند که در اصل حکایت سخن از کراهت ذاتی رنگ نیل یا ماده نیل نیست، بلکه از نظر ابواسحاق آن نیلی شبهت دارد که در آن زمان (قرن سوم و چهارم: وقتی ابواسحاق این سخن را می‌گفته است) در تصرف و انحصار سلطان بوده و در کازرون معامله می‌شده است. برای درک بهتر معنی، حکایت مورد نظر را به صورت کامل، از *فردوس المرشدیه* نقل می‌کنیم:

شیخ ابوجعفر انصاری رحمه‌الله علیه گفت یک بامداد ما در خدمت شیخ مرشد قدس‌الله روحه العزیز درس قرآن به دور می‌خواندیم چنان‌که امروز در سر روضه شیخ عادت است چون از ختم قرآن فارغ شدیم شیخ قدس‌الله روحه العزیز دعا بکرد. بعد از آن شیخ در سخن آمد و فواید می‌فرمود. در میان سخن گفت عجب دارم از کسی که جامه پاک دارد و می‌رود و به رنگرز می‌دهد تا آن پیرهن پاک به رنگ می‌کند و ده درم بیشتر یا کمتر مزد آن می‌دهد و حال آن است که در آن نیل تصرف سلطان است و در آن شبهت است و در آن روز که شیخ قدس‌الله روحه العزیز این سخن می‌فرمود بر سر وی طیلسانی بود که بعضی از آن به نیل رنگ کرده بودند. فقیه ابوالحسین کاسکانی حاضر بود. در خاطر من بگذشت که شیخ این سخن می‌گوید و طیلسان وی به رنگ نیل رنگ کرده‌اند این چگونه بود؟ شیخ قدس‌الله روحه العزیز روی به من کرد و گفت یا ابوالحسن رنگ طیلسان من از پاره‌ای نیل حلال است که از کرمان به من فرستاده‌اند به دست ابوالقاسم درعی. این بگفت و باز سر سخن شد. من با خود گفتم سزاوار نباشد که کسی با این شیخ معارضه کند، زیرا که وی صاحب الهام است و حق تعالی وی را بر اسرار باطن خلق اطلاع داده است و به فراست می‌داند و می‌بیند آنچه از دیگران پوشیده است (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۱۶۳).

در هر دو حکایت می‌بینیم که بخش‌هایی از طیلسان خود شیخ ابواسحاق هم با نیل رنگرزی شده بوده است، اما نیلی که به دست یکی از معتمدانش، ابوالقاسم درعی، از کرمان فرستاده بوده‌اند و شیخ از حلیت کسب آن اطمینان خاطر داشته است؛ درحالی‌که نیل رایج در کازرون را به سبب تصرف سلطان شبهه‌ناک می‌دانسته است. به همین سبب، به مریدانی که اصرار داشتند با نیلی کردن جام خود را با شعار صوفیان درآورند (رنگ نیلی رایج‌ترین رنگ خرقه بوده است؛ رک. هجویری، ۱۳۹۳: ۷۲) می‌گوید که پوشیدن خرقه کبود در صورتی که نیل به کاررفته در آن شبهه‌ناک باشد، لزومی ندارد و در این اوضاع همان جامه سپید پاک بهتر از خرقه کبود است.^۱

۱. در فارس آن روزگار، در باب خرقه و کیفیت آن ظاهراً پرسش‌ها و گفت‌وگوهای بسیاری میان متصوفه بوده است. علاوه بر حکایت مورد بحث، حکایتی از مقامات ابن خفیف نیز این امر را تأیید می‌کند: «اندر وقت وی (ابن خفیف) پیری بود از محققان علمای طریقت به پُرك پارس نشستی و وی را محمد زکریا [ذکری؟ ذکیری؟] گفتندی. هرگز مرقعه نپوشیدی. از شیخ محمد (ابن خفیف) پرسیدند که: شرط مرقعه چیست و داشتن آن مر کرا مسلم است؟ گفت: شرط مرقعه آن است که محمد زکریا در میان پیراهن سفید به جای می‌آرد و داشتن آن او را مسلم است» (هجویری، ۱۳۹۳: ۷۰؛ عطار، ۱۳۹۸: ۶۲۳-۶۲۴؛ دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۵۶).

به نظر نگارندگان، بیشتر این عبارت تفسیری «یعنی نیل»، در روایت تذکره‌الاولیا است که ذهن مخاطب را به این سمت می‌برد که نیل بعضی مناطق فی نفسه کراحت دارد یا شبهه‌ناک است. اما این عبارت برافزوده مؤلف بخش دوم تذکره‌الاولیا است. به بیانی دیگر جمله «در آن نیل تصرف سلطان است» را از روایت اصلی حذف کرده و عبارت «یعنی نیل» را افزوده است و همین مایه پدیدآمدن دشواری در درک منظور اصلی گزاره شده است.

چنین می‌نماید که مشایخ صوفیه در قرن چهارم و پنجم نه تنها نسبت به پاکی نیل مورد استفاده در رنگرزی خرقه‌ها تردید داشته‌اند، بلکه نسبت به حلال بودن مواد اصلی آن‌ها (پشم) هم گمان نیکی نداشته‌اند. هجویری در کشف‌المحجوب می‌گوید که مشایخ قرن پنجم به دو دلیل کمتر خرقه می‌پوشند. نخست اینکه به سبب غارت چارپایان پشم‌ها شبهه‌ناک است و دیگر اینکه صوفی‌نمایان خرقه را شعار خویش ساخته‌اند و مشایخ با نپوشیدن خرقه به نوعی با این بدعت‌گزاران مخالفت می‌ورزند (هجویری، ۱۳۹۳: ۷۰).

اما در مورد شعر منسوب به حافظ، که استاد شفیعی کدکنی به‌عنوان شاهدمثال آورده است، باید عرض کنیم که در لغت‌نامه دهخدا بیت مورد بحث به سعدی نسبت داده شده است و واژه نیل در هر دو مصرع ذیل گیاه «نیل» معنی شده است:

۱. نیل عاشقی بر صورت کشیدن: خود را به عاشقی نشان [دار] و انگشت‌نما کردن. ۲. جامه به نیل زدن (فرو بردن): یأس پیدا کردن. گذشته و مرده شمردن. نیست و نابود گرفتن (لغت‌نامه دهخدا، ذیل «نیل»).
با توجه به معنایی که در لغت‌نامه آمده بیت را ظاهراً باید چنین گزارش کنیم: یا خود را به عاشقی نشان‌دار و انگشت‌نما نکن [یا اگر انگشت‌نما می‌کنی] ابزار تظاهر و ریا (جامه تقوی) را از بین ببر و آن را نیست و نابود انگار!

اگر بخواهیم معنای «جامه به نیل زدن را مثبت برداشت کنیم، بیت را می‌توان به این صورت توضیح داد: حال که عاشقی را انتخاب کرده‌ای، جامه تقوی (ابزار ریا و تظاهر) را به رنگ نیل، شعار اهل سلوک فروبر تا هم‌رنگ عاشقان شوی (و ملامت‌گزنه مردم را هم بپذیری).

حذف و تقدیری که در بیت محل بحث آمده است، در اشعار سعدی بسیار دیده می‌شود:

دوستی با پیلبانان یا مکن
یا بنا کن خانه‌ای در خورد پیل
(سعدی)

حذف و تقدیر در ساخت نحوی بیت بالا چنین است: یا با پیلبانان دوستی مکن یا [اگر با آنان دوستی می‌کنی] خانه‌ای در خورد پیل بنا کن.

اگر واژه نیل را در مصرع دوم به معنی «رود نیل» و یا مطلق «آب» هم بگیریم، شاید بتوان وجه تفسیری برای آن در نظر گرفت، زیرا در گذشته گاهی مشایخ به سبب اینکه خود را لایق خرقه نمی‌دانسته‌اند یا قصد تواضع داشته‌اند خرقه خود را در آب می‌افکندند. چنین معنی‌ای را در مقامات قومسانی می‌بینیم:

ابوالفوارس بن اسوار رحمه‌الله شنیدم که گفت: شیخ ابوعلی قومسانی بر شیخ جعفر بن محمد بن نصرالخلدی رحمه‌الله وارد شد. شیخ او را تبجیل و تکریم کرد و گفت چرا مرقعه نمی‌پوشی؟ شیخ ابوعلی گفت: ای شیخ اهلیت آن را ندارم. خلدی گفت به خدا سوگند داری. پیوسته شیخ ابوعلی قومسانی نزد جعفر خلدی آمد و رفت می‌داشت و او از امر مرقعه می‌گفت و شیخ ابوعلی امتناع می‌کرد. یک روز الحاح بسیار کرد و به دست خویش مرقعه‌ای لطیف بدو پوشانید. اصحاب خلدی از این کار شادمانی‌ها کردند. چند روز گذشت و شیخ ابومحمد جعفر بن نصیر با یارانش در علم مرقعه و شرایط و آداب آن سخن می‌گفت و شیخ ابوعلی قومسانی نیز حاضر بود. حالش دگرگون شد و بی‌تابی‌ای سخت در او پدید آمد و از مجلس چند روز غایب شد و شیخ ابومحمد خلدی پیوسته از حال او جويا می‌شد. یک روز که ما در مجلس خلدی بودیم، به ناگاه جمعی از صیادان وارد شدند و یکی از ایشان چیزی در زیر بغل گرفته بود. آمد و آن را در برابر شیخ جعفرخلدی نهاد. شیخ پرسید که این چیست؟ گفتند ای شیخ ما ماهی‌ای صید کردیم و چون او را شکافتیم در درونش این مرقعه را یافتیم. شیخ آن مرقع را گسترده دید همان مرقعه‌ای است که او به شیخ ابوعلی قومسانی پوشانده بوده است. شیخ روی به اصحاب خویش کرد و گفت: ای اصحابنا! آیا آن روز را به یاد می‌آورید که من در علم مرقعه و آداب و شرایط کسی که آن را می‌پوشد سخن می‌گفتم و شیخ ابوعلی قومسانی را حال دگرگون شد و چگونه اضطرابی از آن در او پدید آمد؟ او وقتی از مجلس ما بیرون رفته است این مرقعه را به دجله درافکنده است. و خدای آن را به ودیعت به ماهیان سپرده است، همان‌گونه که سلیمان شایسته‌تر کسی از برای انگشتری (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۳: ۶۶۶).

درهرحال، و با عنایت به شواهد و معانی که ارائه شد، نگارندگان از بیت منسوب به حافظ کراهت داشتن نیل را برداشت نمی‌کنند.

ابوحفص حداد و ابوبکر حنفیه: در ذکر ابوحفص حداد از شخصی به نام «ابوبکر حنفیه» یاد شده است و این نام هم در چاپ نیکلسون (عطار، ۱۹۰۵: ۳۲۵) و استعلامی (۱۳۹۱: ۳۴۲) وجود دارد، اما از چاپ شفیی کدکنی (ص ۴۰۳) افتاده است. حکایت از زبان ابوعثمان جیری (داماد و مرید ابوحفص حداد) براساس تصحیح شفیی کدکنی چنین است:

بوعثمان گفت با ابوحفص به خانه بودیم. دوستی را یاد کردیم. گفتیم کاشکی اینجا بودی. بوحفص گفت اگر کاغذی بودی، رقعهای نوشتندی و او را بخواندندی. گفتم اینجا کاغذی هست. گفت باشد که خداوند خانه به بازار رفته است آنجا مرده باشد و این کاغذ میراث گشته باشد شاید برو چیزی نوشتن (عطار، ۱۳۹۸: ۴۰۳).

و در چاپ نیکلسون و استعلامی چنین است: «و هم ابوعثمان گوید که با ابوحفص به خانه ابوبکر حنفیه بودم...» (عطار، ۱۹۰۵: ۳۲۵؛ همو، ۱۳۹۱: ۳۴۲).

ضبط نیکلسون و استعلامی صحیح است، زیرا نبود این نام به منطبق حکایت آسیب می‌رساند. ابوعثمان حیری متوفی ۲۹۸ق داماد ابوحفص حداد متوفی ۲۶۴ق بوده است و به طبع اگر این دو در خانه خود بودند، نیازی نبود که ابوحفص بگوید: «باشد که خداوند خانه به بازار رفته است آنجا مرده باشد...». این نشان می‌دهد که ابوحفص حداد و حیری در خانه شخص ثالثی بوده‌اند که ابوحفص حداد هم به سبب ورع بسیار نمی‌خواسته از کاغذ آنجا بدون حضور و اجازه صاحب‌خانه استفاده کند، درحالی‌که اگر ابوحفص در خانه خود یا داماد خویش بود، هر دو ایشان حاضر بودند و نیازی به کسب اجازه برای استفاده کاغذ نمی‌داشتند.

استعلامی در تعلیق مربوط به همین ابوبکر حنفیه آورده است که «این نام در منابع صوفیه نام معروفی نیست. شاید منظور ابوبکر احمد بن علی فقیه حنفی است که درس فقه می‌گفته است و در آن صورت معاصر ابوحفص حداد نبوده است و دیدار آن‌ها واقع نشده است» (عطار، ۱۳۹۱: ۸۰۳ ← تعلیقات).

ظاهراً منظور استعلامی، ابوبکر احمد بن علی حنفی معروف به جصاص است که میان سال‌های ۳۲۵ تا ۳۴۴ به همراه حاکم نیشابوری به نیشابور آمده بوده است و مدتی در آنجا اقامت داشته است و در نهایت به سال ۳۷۰ق درگذشته است و البته معلوم است که معاصر ابوحفص نبوده است (رک. تمیمی، ۱۴۰۳ق: ۴۱۲/۱-۴۱۵). اما اینکه «ابوبکر حنفیه» کیست به جست‌وجوی فراوان نیاز دارد، زیرا یافتن چنین اعلامی از روی کنیه اندکی دشوار می‌نماید. در گام نخست، باید ابوبکری را بیابیم که قرن سومی بوده باشد و اهل نیشابور یا مقیم نیشابور و ظاهراً منسوب به مذهب حنفی. در دو نسخه از نسخه بدل‌های چاپ نیکلسون به جای «حنفیه»، «بوحنیفه» آمده است (رک. عطار، ۱۹۰۵: ۶۴/۱)

براساس تاریخ نیشابور در قرن سوم هجری دانشمندان و مشایخ بسیاری با کنیه ابوبکر در نیشابور می‌زیسته‌اند که محدوده تاریخی بعضی را حاکم نیشابوری ذکر کرده است و عده زیادی از ایشان را نه. یکی از آنان ابوبکر الفقیه الزاهد، محمد بن دلویه بن منصور است که در سال ۲۶۵ق درگذشته است و از لحاظ تاریخی قرین سنی ابوحفص حداد است و در مقبره حیره نیشابور هم دفن شده است (رک. حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۹۷). ابوحفص حداد نیز بنا بر مشهور در سال ۲۶۴ق وفات یافته است. شاید منظور از ابوبکر حنفیه همین شخص باشد، اما شواهد برای تأیید این نظر کافی نیست.

ابوعثمان مغربی و ابوالقاسم کرگانی: استاد شفیعی در درآمد کوتاه خود بر ذکر ابوعثمان

مغربی مطلبی در باب ارتباط این عارف با ابوالقاسم کرگانی در سلسله تصوف خراسان قرن پنجم نوشته است که از لحاظ تاریخی درست نمی‌نماید:

آنچه شخصیت ابوعثمان مغربی را در تاریخ سلسله‌های تصوف برجسته می‌کند یکی این است که ابوالقاسم کرگانی مرید او بوده است و بسیاری از سلسله‌ها از طریق کرگانی به مشایخ قبل از او می‌پیوندند، امثال احمد غزالی (عطار، ۱۳۹۸: ۸۴۲).

برای استاد شفیعی در این باره خلطی روی داده است، زیرا ابوعثمان مغربی در سال ۳۷۳ق وفات یافته است (ابن اثیر، ۲۰۰۳: ۵۲۲/۲) و از طرفی ابوالقاسم کرکانی در سال ۳۸۰ق به دنیا آمده (فصیحی، ۱۳۴۰: ۲ / ۹۵ و ۱۹۰) و به سال ۴۶۹ق هم درگذشته است (ذهبی، ۱۹۹۶: ۱۸ / ۴۰۵). به عبارت دیگر، ابوعثمان مغربی هفت سال قبل از این که کرکانی به دنیا بیاید فوت شده است؛ پس چطور می‌توانسته استاد و پیر او باشد (؟). استعلامی نیز تاریخ وفات کرکانی را ۴۶۸ق ضبط کرده است که مشهور آن همان ۴۶۹ق است که پیش از این گذشت. مأخذ اشتباه شفیعی کدکنی ظاهراً قول جامی در *نفحات‌الانس* است (رک. جامی، ۱۳۸۶: ۳۱۲).

سخنی منسوب به ابومحمد جریری: یکی از اقوالی که باید در صحت انتساب آن شک کرد سخنی است قابل تأمل که در *تذکره‌الاولیا* به نام ابومحمد جریری نقل شده است: و {ابومحمد جریری} گفت: در قرن اول معاملتشان به طاعت بود قرن دوم را معاملت به وفا بود، وفا نیز نماند. قرن دیگر را معاملت به مروت بود مروت نیز برخاست. قرن دیگر را معاملت به حیا بود حیا نیز برخاست. اکنون مردمان چنان شده‌اند که معاملت خود به رهبت می‌کنند (عطار، ۱۳۹۸: ۶۳۲). از آنجا که در سخن فوق «قرن اول» و «قرن دوم» آمده است، مراد از دو لفظ «قرن دیگر» باید به ترتیب «قرن سوم» و «قرن چهارم» باشد و منظور از لفظ «اکنون» لاجرم «قرن پنجم» است و کسی که این سخن را گفته است باید در قرن پنجم هم زیسته باشد؛ درحالی‌که ابومحمد جریری در ابتدای قرن چهارم در محرم سال ۳۱۲ق در واقعه حمله ابوطاهر قرمطی به حجاج به قتل رسیده است (ذهبی، ۱۹۸۳: ۴۶۸/۱۴). استاد شفیعی کدکنی به پیروی از بعضی منابع ۳۱۱ق ضبط کرده است که درست نیست. واقعه مورد نظر در محرم سال ۳۱۲ق رخ داده است (ابن اثیر، ۱۹۸۷: ۱۷/۷). باری ابومحمد جریری غالب عمر خویش را در قرن سوم سپری کرده است. این روایت در چاپ نیکلسون نیز چنین آمده است:

در قرن اول معاملت به دین کردند. چون برفتند، دین فرسوده شد. قرن دوم معاملت به وفا کردند. چون برفتند، آن هم برفت. قرن سوم معاملت به مروت کردند. چون برفتند، مروت نماند. قرن دیگر معاملت ایشان به حیا بود. چون برفتند، آن حیا نماند. اکنون مردمان چنان شده‌اند که معاملت خود به به رهبت می‌کنند (عطار، ۱۹۰۵: ۱۳۳).

در منابعی مانند *المختار من مناقب الاخیار و مناقب الابرار* صورت عربی آن نقل شده است که فحوای آن نیز مانند ترجمه فارسی‌اش با تاریخ زندگانی ابومحمد جریری وفق نمی‌دهد:

و قال: تعامل القرن الاول من الناس فيما بينهم بالدین حتى رقى الدین، ثم تعامل القرن الثانی بالوفا، حتى ذهب الوفاء، ثم تعامل القرن الثالث بالمرءه حتى ذهب المرءه، ثم تعامل القرن الرابع بالحیاء حتى

ذهب الحیاء، ثم صار الناس بعد ذلك يتعاملون بالرغبة والرهبه» (ابن خمیس، ۲۰۰۶: ۵۱۲ و ابن اثیر، ۲۰۰۳: ۳۲۳/۱).

البته این نکته هم گفتنی است که لفظ «قرن» در کلام قدماً لزوماً به معنی یکصد سال نیست و معنای این کلمه براساس بعضی کتب و فرهنگ‌های معتبر عربی از ده تا صد سال و حتی بیش از آن شناور است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۳۳-۳۳۴؛ قرآن کریم، سوره ق: آیه ۳۶). نگارندگان، به مناسبت ذکر «اول»، «ثانی»، «ثالث» و «رابع» و نیز فحوای کلام، احتمال قوی می‌دهند که منظور از «قرن» در این قول معنی مشهور آن یعنی دوره زمانی یکصدساله یا زمانی نزدیک به آن است و مراد گوینده قرن اول و دوم و سوم و چهارم هجری است.

ثعلبه انصاری (?): بعضی از اسامی در تاریخ اسلامی، به‌خصوص صدر اسلام، با یکدیگر مشابهت دارند و از آنجا که این اسامی در کتب سیره و رجالی چند قرن نخست اسلامی به‌کرات به کار رفته‌اند، گاه کار را برای پژوهشگر دشوار می‌سازد. با این حال، با اندکی جست‌وجو یا توجه بیشتر به روایات یا حکایات مشهور تاریخی در باب اشخاص مورد نظر، می‌توان هویت آن اشخاص را به طور معین واکاوید و به معرفی آنان پرداخت. یکی از این نام‌ها «ثعلبه» است که در خلال یکی از حکایات تذکرة الاولیا آمده است: ... و دیگر به دیدن پارسایان و عالمان غره نشوی که هیچ‌یک بزرگ‌تر از مصطفی صلی الله علیه و سلم نبود. ثعلبه در خدمت وی بود و خویشان وی او را می‌دیدند و خدمت می‌کردند و سودی نداشت (عطار، ۱۳۹۱: ۲۶۰؛ همو، ۱۹۰۵: ۲۵۰).

عبارت فوق دنباله یکی از سخنان حاتم اصم است که در تذکرة الاولیا دیده می‌شود. نام «ثعلبه» در آخرین چاپ تذکرة الاولیا وجود ندارد و به جای آن «خویشان و دشمنان» آمده است (رک: عطار، ۱۳۹۸: ۳۰۴). استاد استعلامی در تعلیقات مربوط به همین ثعلبه می‌نویسد که «ثعلبه نام چندین تن از صحابه است و نمی‌توان گفت کدام یک مورد نظر است» (عطار، ۱۳۹۱: ۷۸۷ — تعلیقات).

با عنایت به فحوای کلام تذکرة الاولیا احتمالاً شخص یادشده همان ثعلبه انصاری است که به دعای پیغمبر توانگر شد، ولی از پرداخت زکات به آن بزرگوار خودداری کرد و آن را جزیه تلقی کرد و بعدها جزء یکی از منافقان و اهل مسجد ضرار شناخته می‌شد و به گفته بعضی مفسران، آیات ۷۵ و ۷۶ سوره توبه درباره او نازل شده است (رک: ابن عبدالبر، ۲۰۰۲: ۱۰۵؛ مقریزی، ۱۹۴۱: ۴۵۳ و ۴۸۰ و ۴۸۲؛ ابن اثیر، بی‌تا: ۴۶۲/۱).

نسب‌نامه ابوعلی رودباری: ابوعلی رودباری یکی از مشایخ قرن سوم و چهارم، اهل رودبار بغداد است که با جنید و ابوالحسن نوری مصاحبت داشته است. در بخش دوم تذکرة الاولیاء ذکر مستقلی برای او فراهم آمده است.

نسب‌نامه رودباری را سلمی در طبقات‌الصوفیه چنین نقل کرده است: «ابوعلی احمد بن محمد بن

قاسم بن منصور بن شهریار بن مهرداد بن فرغدد بن کسری» (سلمی، ۱۹۸۶: ۳۵۴-۳۶۰). استاد شفیعی کدکنی در درآمد خود بر ذکر ابوعلی رودباری این نسب‌نامه را بی‌آنکه نقد و بررسی نمایند از سلمی نقل کرده‌اند (عطار، ۱۳۹۸: ۸۲۲) درحالی‌که برای رساندن نسب ابوعلی رودباری متوفی ۳۲۲ق^۱ به کسری اول ساسانی در گذشته به سال ۵۷۹م (کریستین‌سن، ۱۳۷۷: ۴۹۶) یا حدود ۴۳ سال پیش از هجرت، این نسب‌نامه کوتاه به نظر می‌رسد. ابوعلی رودباری متوفی به ۳۲۲ق است (ذهبی، ۱۹۸۳: ۵۳۶/۱۴). میان فوت کسری و رودباری دست کم ۳۶۶ سال فاصله است. اگر برای هر صد سال سه نسل در نظر بگیریم، صرف نظر از صحّت اصالت این شجره‌نامه، دست‌کم به نام دوازده تن نیاز است؛ در صورتی‌که در اینجا، صرف نظر از خود رودباری، هفت تن ذکر شده است. وجود این هفت تن حتی برای رساندن نسب رودباری به یزدگرد سوم ساسانی، آخرین پادشاه ساسانی در گذشته به سال ۶۶۱م (کریستن سن، ۱۳۷۷: ۶۵۹) (حدود ۳۹ سال پس از هجرت) هم کافی نیست.

ابوعَمَرُو نُجَید و ابوعبدالرحمن سلمی: در ذکر ابوعمر و اسماعیل بن نجید حکایتی آمده است که براساس آن ابوعبدالرحمن سلمی مورّخ بزرگ تصوف، داماد ابوعمر و نجید دانسته شده است و این مطلب خطایی آشکار است، زیرا ابوعبدالرحمن سلمی نوه دختری ابوعمر و نجید است نه داماد او. ابتدا حکایت را از تذکره می‌خوانیم و سپس به نقد و بررسی آن می‌پردازیم:

و نقل است که [ابوعمر و نجید] چهل سال عهد کرده بود که از خدای جز خدای نخواهد دختری داشت که در حکم عبدالرحمان سلمی بود... (عطار نیشابوری، ۱۳۹۸: ۷۸۹).

ابوعبدالرحمن سلمی در واقع نوه دختری ابوعمر و نجید بوده است. خود سلمی در *طبقات/الصفویه* بارها از او روایت کرده است (برای نمونه رک. سلمی، ۱۹۸۶: ۸۳ و ۱۱۷ و ۱۳۱ و ۲۵۴ و...). منابع دیگری مانند ابن‌خمیس (۲۰۰۶: ۸۱۲) و شعرانی (بی‌تا: ۱۰۳) نیز این پیوند را تأیید می‌کنند. پس این پدر ابوعبدالرحمن سلمی بوده که داماد ابوعمر و نجید بوده است و نمی‌توان گفت که منظور عطار از «عبدالرحمان سلمی» پدر او بوده است.

اما چنان‌که مشاهده می‌شود، عطار کنیه «ابو» را حذف کرده و به جای ابوعبدالرحمن، «عبدالرحمن» نوشته است و این‌گونه تخفیف کنیه در نوشته‌های صوفیان بسیار دیده می‌شود. به‌ویژه در کنیه ابوعبدالله؛ مثلاً در خود *تذکره‌الاولیا* تصحیح استاد شفیعی کدکنی چند بار این هنجارگریزی دیده می‌شود. از جمله در باب ابوعبدالله محمد بن خفیف (عطار، ۱۳۹۸: ۶۲۴ و ۶۲۶) و ابوعبدالله داستانی (همان: ۶۷۰) که

۱. استاد شفیعی کدکنی تاریخ فوت ابوعلی رودباری را ۳۲۲ق نقل کرده است (عطار، ۱۳۹۸: ۸۲۲ تعلیقات) علاوه بر *سیر اعلام النبلاء* ذهبی (۱۹۸۳: ۵۳۶/۱۴)، در منابعی مانند سلمی، بی‌تا: ۳۵۵؛ ابن‌اثیر، ۲۰۰۳: ۳۷۵/۱. تاریخ فوت رودباری همان ۳۲۲ق نقل شده است.

قسمت کنیه افتاده است. همچنین در تذکرة الاولیا چاپ نیکلسون به جای ابوعبدالله مغربی، هم در عنوان و هم در متن، «عبدالله مغربی» (عطار، ۱۹۰۵: ۱۱۶/۲، ۱۱۷) و عثمان مغربی به جای ابوعثمان مغربی آمده است (همان: ۳۰۶/۲). در ترجمه رساله قشیریه نیز «الحواری» به جای «ابی الحواری» آمده است و استاد فروزانفر در ملاحظات خود بر این کتاب نوشته است که «بر مبنای مسامحه صوفیان است در تخفیف کنیه» (قشیری، ۱۳۵۰: ۵ و ۸۳۴).

ابوعمر و اسماعیل بن نجید در سال ۲۷۲ق به دنیا آمده است و به سال ۳۶۵ق (استاد شفیعی ۳۶۶ق ضبط کرده است)^۱ در سن نود و سه سالگی وفات یافته است (ذهبی، ۱۹۹۶: ۱۶/۱۴۶-۱۴۸) ابوعبدالرحمان سلمی در سال ۳۲۵ متولد و در ۳ شعبان ۴۱۲ وفات یافته است (ذهبی، ۱۹۹۶: ۱۷/۲۴۷-۲۵۲).

استاد شفیعی کدکنی در مقدمه خود بر ذکر ابوعمر و نجید نوشته است: «ابوعبدالرحمن سلمی مورخ بزرگ تصوف نوه دختری این ابوعمر و بن نجید است» (عطار، ۱۳۹۸: ۷۸۸). باین حال استاد در تعلیقات مربوط به عمرو بن اسماعیل نجید اشاره‌ای به این مطلب نکرده است که عطار به خطا ابوعبدالرحمن سلمی را داماد ابوعمر و نجید دانسته است.

ابن خفیف و جنید بغدادی: براساس کتاب تذکرة الاولیا، ابن خفیف جنید را دیده بوده است (رک. عطار، ۱۳۹۸: ۶۳۳). عطار حکایتی هم از دیدار ابن خفیف و جنید نقل کرده که آوردن آن در اینجا خالی از فایده نیست: [ابن خفیف] گفت در ابتدا خواستم که به حج روم. چون به بغداد رسیدم چندان پندار در سرم بود که به نزدیک جنید نرفتم. چون به بادیه درشدم رسنی و رکوه‌ای داشتم. در راه تشنگی بر من غلبه کرد. چاهی دیدم به سر آن رفتم. آهوی دیدم که از آن چاه آب به دهان می‌خورد. چون به چاه نزدیک شدم آهو برفت و آب به قعر چاه رفت. من متحیر شدم. گفتم: عبدالله را قدر کم از این آهوست. ندایی شنودم که این آهو رکوه و رسن نداشت اعتماد او بر ما بود. تو رسن و رکوه داشتی. چون آن بشنودم خوش گشتم و رسن و رکوه را انداختم. بس آوازی شنودم که ما ترا تجربه کردیم تا چون صبر کنی. بازگرد و آب خور. باز گشتم آب بر سر چاه آمده بود. بخوردم طهارت کردم چنان که تا به مدینه به طهارت دیگر حاجت نیامد. چون آن سفر تمام کردم و باز گشتم و در جامع بغداد شدم چشم جنید بر من افتاد. گفت: اگر صبر کردی، آب از زیر قدمت برآمدی (عطار، ۱۳۹۸: ۶۳۴).

اما در بعضی منابع قرائنی وجود دارد که دیدار عبدالله ابن خفیف و جنید را تأیید نمی‌کند. از جمله در المختار من مناقب الاخیار، ذکر علی بن بُنّدار نیشابوری، نشان می‌دهد که ابن خفیف جنید را ندیده بوده

۱. استعلامی نیز در تعلیقات خود بر تذکرة الاولیا تاریخ فوت ابوعمر و نجید را ۳۳۶ق نوشته است که درست نیست (عطار،

است. روایت المختار از این قرار است که علی بن بندار روزی با ابن خفیف راه می‌رفته است و ابن خفیف او را بر خود مقدم می‌دارد و وقتی علی بن بندار دلیل این رفتار را می‌پرسد، ابن خفیف اذعان می‌دارد که زیرا تو جنید را دیده‌ای و من ندیده‌ام:

و قال كنتُ يوماً ماشياً عبدالله بن خفیف فقال لی تقدّم یا ابالحسن قلتُ بای عذر؟ فقال بانّك لقیته الجنید و مالقیته» (ابن اثیر، ۲۰۰۳: ۳۱/۴).

قرائن تاریخی هم این مطلب را تأیید می‌کند، زیرا جنید بغدادی در سال ۲۹۷ق و ابن خفیف در سال ۳۷۱ق وفات یافته است (ذهبی، ۱۹۹۶: ۳۴۷/۱۶). البته چنان‌که مشهور است، ابن خفیف ظاهراً عمری دراز، نود و پنج یا صد و چهار سال، یافته است. ذهبی نود و پنج سال را صحیح دانسته است (ذهبی، ۱۹۹۶: ۳۴۷/۱۶). بنا بر این نظر اخیر، یعنی نود و پنج سال، ابن خفیف در سال ۲۹۷ق، یعنی سال وفات جنید، بیست و یک ساله بوده است و شاید بتوان دیدار او را با جنید از نظر محاسبه تاریخی توجیه کرد. وقتی به سیرت ابن خفیف رجوع می‌کنیم، ابهام بیشتری بر این گزاره تاریخی سایه می‌افکند. در آنجا از طرفی چندین بار از دیدار ابن خفیف و جنید بغدادی سخن به میان آمده است. به‌ویژه در محفلی که جنید بر منصور حلاج زبان طعن می‌گشاید و ابن خفیف از حلاج دفاع می‌کند (رک: دیلمی، ۱۳۶۳: ۷۸، ۱۱۵، ۱۳۴، ۲۳۴ و...) و از طرفی اقوالی از ابن خفیف آمده است که فحوای آن‌ها نشان می‌دهد که وی جنید را ندیده بوده است؛ از جمله همان روایتی که در المختار هم نقل شده، به فارسی آمده است:

وقتی علی بن بندار با شیخ بوعلی‌الله خفیف می‌رفت در راه، در تنگی بل رسیدند شیخ بوعلی‌الله خفیف وی را گفت: فرا پیش رو! وی گفت: فرا پیش تو؟ گفت: ایچ. گفت: چرا؟ گفتی تو جنید را دیده‌ای من ندیده‌ام (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۵۲).

جالب آنکه همان حکایت ابن خفیف در بادیه که در تذکره آمده است و ما پیش از این نقل کرده‌ایم نیز در سیرت ابن خفیف آمده است؛ با این تفاوت که ابن خفیف در روایت سیرت ابن خفیف به دیدن جنید نرفته است:

قال عبدالله بن خفیف رضی الله عنه: دخلت بغداد قاصداً الحج و فی رأسی نخوة الصوفیه و لم أكل اربعین يوماً و لم ادخل علی الجنید و خرجت و لم اشرب، فرایتُ ظیباً فی البئر علی رأس بئر و هو یشرب، و كنت عطشاً فدنوت من البئر و اذا الماء فی اسفله فمشیت و قلت یا سیدی مالی عندک محلّ هذا الظبی فسمعت من خلفی: جربناک فلم تصبر ارجع خذ الماء ان الظبی جاء بلا رکوۃ و لا حبل. فرجعت فاذا البئر ملآن فمددت رکوتی فکنت اشرب منها و اتطهر الی المدینه (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۲۷).

علاوه بر این‌ها، در فصلی که دیلمی به مشایخ هشت‌گانه ابن خفیف در عراق تحت عنوان «در نعت مشایخی کی شیخ ایشانرا در عراق یافته بود» پرداخته است (رک. دیلمی، ۱۳۶۳: ۵۸ به بعد) ظاهراً نامی از جنید نیست. بنابراین در مورد رابطه جنید و ابن خفیف بایسته است که تحقیق بیشتری به عمل آید.

به نظر نگارندگان، نمی‌توان گفت که حکایت ابن خفیف با بُنّدار مربوط به دورانی است که ابن خفیف در خُردی و ابتدای سلوک بوده است، زیرا فحوای خود حکایت نشان می‌دهد که ابن خفیف در سنّ و مقامی بوده که بُنّدار به او حرمت بسیار نهاده و او را پیش انداخته است؛ یعنی او را بر خود مقدم داشته است.

عمرو بن عثمان مکی و جعفر خُلدی: استاد شفیعی کدکنی در مقدمه کوتاهی که ابتدای ذکر عمرو بن عثمان مکی نوشته، بر آن است که عمرو بن عثمان مکی از ربیع بن سلیمان و جعفر خلدی سماع حدیث داشته است (همان: ۴۶۸). این مطلب درباره خلدی ظاهراً سهو است؛ زیرا خلدی سال ۳۴۸ق (ابن اثیر، ۲۰۰۳: ۵۵/۲) وفات یافته است و هرچند به نقل حکایات مشهور بوده است، بسیار بعید است که عمرو بن عثمان که در سال ۲۹۷ یا ۲۹۶ یا ۲۹۱ق (همان: ۱۳۸/۴) در بغداد فوت شده است از او سماع حدیث داشته بوده باشد. عمرو بن عثمان به لحاظ سنّی مقدّم بر خلدی و به لحاظ معنوی پیر او محسوب می‌شود. درست آن است که جعفر خلدی از عمر بن عثمان سماع حدیث داشته است و این مطلب را نوشته ذهبی در *سیر اعلام النبلاء* نیز تأیید می‌کند؛ وی درباره کسانی که از عمرو بن عثمان روایت کرده‌اند، می‌نویسد:

روی عنه [عن عمرو بن عثمان مکی]: محمد بن احمد الاصبهانی و ابوالشیخ، و جعفر الخلدی (ذهبی، ۱۹۸۳: ۵۸/۱۴).

درواقع عمرو بن عثمان مکی از راویانی مانند محمد بن اسماعیل بخاری و یونس بن عبدالاعلی سماع حدیث داشته است (رک: ابن اثیر، ۲۰۰۳: ۱۳۵/۴).

محمد بن اسلم طوسی و عبدالله طاهر: در ذکر محمد اسلم طوسی می‌خوانیم که عبدالله بن طاهر متوفی ۲۳۰ق پس از ورود به نیشابور به دیدن محمد اسلم رفته است. استاد شفیعی کدکنی در مقدمه کوتاهی که بر ذکر محمد اسلم طوسی نگاشته‌اند، تاریخ فوت محمد اسلم را سال ۲۰۴ق نقل نموده‌اند (عطار، ۱۳۹۸: ۲۸۸). اگر این عدد درست باشد (که ظاهراً نیست؛ رک. ادامه)، دیدار عبدالله بن طاهر با محمد اسلم طوسی از دیدگاه تاریخی امکان‌پذیر نیست، زیرا عبدالله طاهر به سال ۲۱۵ق نیشابور را پایتخت خویش قرار داد و در واقع در حدود همین سال بود که وارد خراسان شد. بنابراین با تاریخ ۲۰۴ق که برای فوت محمد اسلم طوسی ضبط کرده‌اند و عجلتاً بر نگارندگان معلوم نیست که منبع استاد کدام کتاب بوده است، یازده سالی اختلاف دارد و این یعنی عبدالله طاهر یازده سال پس از فوت محمد اسلم وارد خراسان شده است:

عبدالله طاهر به نیشابور آمد اعیان شهر همه به استقبال و سلام او آمدند. روز دوم همچنان به سلام شدند روز چهارم همچنان تا به روز ششم. عبدالله گفت: هیچ‌کس ماند در این شهر که به سلام ما نیامد؟ گفتند همه آمدند مگر دو تن. گفت: ایشان کیان‌اند؟ گفتند احمد حرب و محمد اسلم طوسی. گفت: چرا

نیامدند؟ گفتند: زیرا ایشان علمای ربّانی‌اند به سلام سلطانات نشوند. گفت: اگر ایشان به سلام ما نیامدند تا ما به سلام ایشان شویم. به نزدیک احمد حرب شد و گفتند: عبدالله طاهر می‌آید. گفت: چه کند که می‌آید. گفتند: چاره نیست. در رفت. احمد حرب برپایش نخاست و سر در پیش افکنده می‌بود و پس سر برآورد و درو می‌نگریست. گفت: شنیده بودم که مردی نیکو رویی، خود نیکوتر از آنی که خبر دادند. اکنون این روی نیکو را به معصیت و مخالفت امر خدای زشت مگردان. از آنجا بیرون آمد. محمد اسلم او را بار نداد. هر چند جهد کردند سود نداشت. روز آدینه بود. صبر کرد تا محمد اسلم به نماز جمعه بیرون آمد. در او نگریست و عاقبت طاقتش برسید. از ستور فرود آمد و روی بر خاک قدم محمد اسلم نهاد و گفت: ای خداوند عزیز! او برای تو، که من بنده بدم مرا دشمن می‌دارد و من برای تو که او بنده نیک است او را دوست می‌دارم و غلام اویم. چون هردو برای توست این بد را در کار این نیک کن!» (عطار، ۱۳۹۹۸: ۲۸۹-۲۹۰).

اما نکته این است که در *الوافی بالوفیات و تذکرة الحقاظ*، تاریخ فوت محمد اسلم طوسی به سال ۲۴۲ق ضبط شده است (صفدی، ۲۰۰۰: ۱۴۶/۲؛ ذهبی، بی‌تا: ۵۳۳/۲) که با عنایت به این تاریخ، دیدار عبدالله طاهر و محمد اسلم طوسی در سال ۲۱۵ق می‌تواند رخ داده باشد.

۵. نتیجه

در این مطالعه، نخست معلوم شد که ظاهراً ماده نیل به طور ذاتی کراهت یا حرمت نداشته است بلکه از نظر ابواسحاق کازرونی، آن نیلی برای رنگریزی لباس صوفیان کراهت داشته یا حرام بوده که معامله آن در تصرف سلطان وقت بوده باشد. دوم، وجود نام «ابوبکر حنفيه» که در ماجرای ابوحفص حداد و دامادش ابوعثمان حیری از تصحیح شفيعی کدکنی (۱۳۹۸) افتاده است، منطقیاً ضروری است و در چاپ‌های بعد باید در متن درج شود. سوم اینکه، ابوالقاسم کرکانی هیچ‌گاه شاگرد ابوعثمان مغربی نبوده است، زیرا مغربی حدود هفت سال قبل از تولد کرکانی از دنیا رفته است. چهارم، دریافتیم که نام «ثعلبه» که در یکی از اقوال تذکره آمده و بعضی مصححان فرصت شناسایی او را نداشته‌اند، به احتمال قوی همان «ثعلبة انصاری» است که به دعای رسول (ص) توانگر شد، ولی بعدها از دادن ذکات سر باز زد و به سلک منافقین درآمد. پنجم، نسب‌نامه ابوعلی رودباری، که در آن نسب او را با هفت واسطه به انوشیروان ساسانی رسانده‌اند، با محاسبه‌ای ساده بی‌اعتبار دانسته شد. ششم، دانستیم که ابو عبدالرحمن سلمی داماد ابو عمرو نجید نبوده و در اصل نوه دختری او بوده است و حکایتی که در ذکر ابو عمرو نجید آمده است خطایی است آشکار. هفتم، براساس بعضی شواهد، احتمال دادیم که ابن خفیف هیچ‌گاه جنید بغدادی را درک نکرده، به‌گونه‌ای که در حکایتی از تذکره آمده است. هشتم، متوجه شدیم که عمرو بن عثمان مکی از جعفر خُدی سماع حدیث نداشته است و این ارتباط برعکس بوده است؛ یعنی براساس منابع معتبر،

جعفر خُلدی از عمرو بن عثمان حدیث می‌شنیده است. نهم اینکه محمد بن اسلم طوسی در سال ۲۴۲ق وفات یافته است، نه به سال ۲۰۴ق، چنان‌که در حاشیه بعضی از تصحیح‌های تذکرة الاولیا نقل شده است. دهم، در انتساب سخنی به ابومحمد جریری تردیدی منطقی وجود داشت، زیرا در متن روایت، از قرن اول و دوم، به صورت صریح، و از قرن‌های سوم و چهارم و پنجم، به طور ضمنی، یاد شده است. ابومحمد جریری در ابتدای سال ۳۱۲ق در گذشته است، بنابراین نمی‌توانسته صاحب این سخن بوده باشد.

منابع

- ابن اثیر، علی بن محمد جزری شیبانی (۱۹۸۷). *الکامل فی التاریخ*، تحقیق محمد یوسف الدقاق، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن اثیر، علی بن محمد جزری شیبانی (بی‌تا). *اسد الغابه فی معرفه الصحابه*، تحقیق علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن اثیر، مجدالدین المبارک بن محمد (۲۰۰۳). *المختار من مناقب الاخیار*، به تحقیق مامون الصاغرچی، عدنان عبد ربّه، محمد ادیب الجادر، امارات: مرکز زاید للتراث و التاریخ.
- ابن خمیس، حسین بن نصر (۲۰۰۶). *مناقب الابرار و محاسن الاخیار*، تحقیق محمد ادیب الجادر، امارات: مرکز زاید للتراث و التاریخ.
- ابن عبدالبرّ، یوسف بن عبدالله قرطبی (۲۰۰۲). *الاستیعاب فی معرفه الاصحاب*، تصحیح و تخریج احادیث عادل مرشد، اردن: دارالاعلام.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*، ج ۱۳، بیروت: دارصادر.
- پورمختار، محسن (۱۳۹۹). «نکته‌هایی در حاشیه تذکرة الاولیای به تصحیح شفیعی کدکنی»، *مجله نثرپژوهی ادب فارسی*، س ۲۳، ش ۴۸، پاییز و زمستان، ص ۵۱-۷۳.
- تمیمی، تقی‌الدین بن عبدالقادر (۱۴۰۳ق). *الطبقات السنیه فی تراجم الحنفیه*، ریاض: دارالرفاعی.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۶). *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح محمود عابدی، تهران: سخن.
- حافظ شیرازی (۱۳۷۳). *دیوان حافظ*، به سعی سایه، تهران: توس.
- حاکم نیشابوری، ابوعبدالله (۱۳۷۵). *تاریخ نیشابور*، ترجمه محمد بن حسین خلیفه نیشابوری، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- دیلمی، ابوالحسن، سیرت ابن خفیف (۱۳۶۳). ترجمه یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح آنه ماری شیمیل، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: بابک.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد (۱۹۹۰-۲۰۰۰). *تاریخ الاسلام*، تحقیق عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتب العربی.
- _____ (بی‌تا). *تذکرة الحفاظ*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ (۱۹۸۳). *سیر اعلام النبلاء*، ج ۱۳، تحقیق علی ابویزید، بیروت: مؤسسه الرساله.
- _____ (۱۹۸۳). *سیر اعلام النبلاء*، ج ۱۴، تحقیق اکرم البوشی، بیروت: مؤسسه الرساله.

- _____ (۱۹۹۶). *سیر اعلام النبلا*، ج ۱۶، تحقیق اکرم البوشی، بیروت: مؤسسه الرساله.
- _____ (۱۹۹۶). *سیر اعلام النبلا*، ج ۱۷، تحقیق محمدنعیم العرقسوسی، بیروت: مؤسسه الرساله.
- _____ (۱۹۹۶). *سیر اعلام النبلا*، ج ۱۸، تحقیق محمدنعیم العرقسوسی، بیروت: مؤسسه الرساله.
- سعدي شیرازی (۱۳۹۵). *کلیات سعدي*، تصحيح محمدعلی فروغی، تهران: هرمس.
- سلمی، عبدالرحمن (۱۹۸۶). *طبقات الصوفیه*، تحقیق نورالدین شریبه، قاهره: مکتبه الخانجی.
- شعرانی، عبدالوهاب (بی تا). *طبقات الکبری*، مصر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۳). «مقامات قومسانی»، مندرج در *با قافله شوق* (ارج نامه محمدعلی موحد)، به اهتمام محمد طاهری خسروشاهی، تبریز، ستوده.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا ← عطار نیشابوری، ۱۳۹۸ (تعلیقات).
- صفدی، خلیل بن ایبک (۲۰۰۰). *الوافی بالوفیات*، تحقیق احمد ارنأووو و ترکی مصطفی، دارحیا التراث العربی، بیروت.
- طایفی، شیرزاد (۱۳۹۴). «درآمدی بر بازشناسی انتقادی گزاره‌های تاریخی *تذکره‌الاولیا*»، هشتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، بهمن، ص ۱۳۸۳-۱۳۸۸.
- عابدی، محمود ← هجویری، ۱۳۹۳ (مقدمه مصحح).
- طباطبایی، سیدمهدی (۱۳۹۹). «ملاحظات در ضبط برخی واژه‌ها و عبارات‌های *تذکره‌الاولیا*»، ادبیات عرفانی، ش ۲۲، ص ۱۲، بهار و تابستان، ص ۱۱۷-۱۳۷.
- _____ (۱۳۹۹). «درنگی در معنای چند واژه و تعبیر در *تذکره‌الاولیا*»، *پژوهش‌های ادب عرفانی*، ص ۱۴، شماره اول (پیاپی ۴۴)، بهار و تابستان، ص ۲۸-۱۷.
- _____ (۱۴۰۰). «بررسی و نقد تصحیح *تذکره‌الاولیا* عطار به اهتمام محمدرضا شفیی کدکنی»، *متن‌شناسی ادب فارسی*، ص ۱۳، شماره اول (پیاپی ۴۹)، بهار، ص ۹۸-۷۹.
- عطار نیشابوری (۱۹۰۵ م). *تذکره‌الاولیا*، تصحیح رینولد نیکلسون، لیدن.
- _____ (۱۳۹۱). *تذکره‌الاولیا*، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوآر.
- _____ (۱۳۹۸). *تذکره‌الاولیا*، تصحیح محمدرضا شفیی کدکنی، ج ۵، تهران: سخن.
- فصیح خوافی، احمد بن محمد (۱۳۳۹-۱۳۴۱). *مجمل فصیحی*، به اهتمام محمود فرخ، مشهد: باستان.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۵۰). *رساله قشیری*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- کریستن سن، آرتور (۱۳۷۷). *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه غلامرضا رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب.
- محمود بن عثمان (۱۳۵۸). *فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه*، به کوشش ایرج افشار، تهران: انجمن آثار ملی.
- مقریزی، احمد بن علی (۱۹۴۱). *امتاع الاسماع*، تصحیح و شرح محمود محمد شاکر، قاهره: لجنة التألیف و الترجمة و النشر.
- منصوری، مجید (۱۳۸۹). «دربارۀ دو تصحیف در *تذکره‌الاولیا*»، *ادب پژوهی*، ش ۱۲، تابستان، ص ۸۹-۱۰۳.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۹۳). *کشف‌المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.