



<https://jpll.ui.ac.ir/?lang=en>

Research on Mystical Literature

E-ISSN: 2476-3292

Document Type: Research Paper

Vol. 19, Issue 2, No.55, Fall & Winte 2025, pp. 21-48

Received: 16/04/2025

Accepted: 07/07/2025

***Kashf al-Asrar wa Mokashifat al-Anwar* by Ruzbihan Baqli Shirazi: A Critique of Critical Editions and Translations**

Mohammad Hadi Khalegh-Zadeh 

Associate Professor of Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Yasouj Branch, Islamic Azad University, Yasouj, Iran
mo.khaleghzadeh@iau.ac.ir

Abstract

Kashf al-Asrar wa Mokashifat al-Anwar is among the most significant works of Ruzbihan Baqli Shirazi (522–606 AH) and a distinctive Sufi text within Islamic culture. It documents his spiritual visions and revelations, forming his inner autobiography. Four complete critical editions and translations of this work have been published, along with one independent Persian translation without the original Arabic text. This descriptive-analytical study compares these four editions in terms of methodology and precision in word choice and editing, and lists errors in their translations. There is a clear need to re-edit this important book. Among the editions, Famouri's is the most reliable. Papan-Matin's edition is notable for its pioneering use of the Paris manuscript. Hosseini's edition successfully corrects certain textual errors. Khajavi's edition shows the least textual fidelity. Allahyari's translation, while useful, remains insufficient.

Keywords: Ruzbihan Baqli Shirazi, *Kashf al-Asrar*, Critical Edition, Translation, Critique.

Introduction

Abu Muḥammad Ruzbihan Baqli Fasa'i Shirazi, a prominent figure in sixth-century Hijri Sufism, was born in Fasa in 522 AH and died in Shiraz in 606 AH (Sharaf al-Din Ibrahim, 1968, p. 12; Shams, 1968, p. 167). He began his studies and spiritual journey (suluk) in Fasa before relocating to Shiraz, where he pursued religious sciences and engaged closely with Sufi masters (Shams, 1968, p. 177). Ruzbihan undertook a seven-year ascetic retreat (riyāḍa) on Mount Bamū in Shiraz, wearing a single cloak throughout: "He performed ablutions and ritual baths in it winter and summer, never removing it... Occasionally addressing the mountain: 'O Bamū, how many lights of divine manifestation (tajalli) have I witnessed upon you!'" (Sharaf al-Din Ibrahim, 1968, p. 14). Sharaf al-Din attributes 22 works and 'Abd al-Laṭīf 40 works to him (Sharaf al-Din Ibrahim, 1968, pp. 18-19; Shams,

[~] Corresponding author

Khalegh Zadeh, M. H. (2025). *Kashf al-Asrar wa Mokashifat al-Anwar* by Ruzbihan Baqli Shirazi: A Critique of Critical Editions and Translations. *Research on Mystical Literature*, 19(2), 21-48.
2476-3292 © The Author(s).

This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>)



10.22108/jpll.2025.144949.1917

1968, pp. 341–343). Among his significant Arabic works, *Kashf al-Asrar* is a spiritual autobiography detailing numerous visions and epiphanies, unparalleled in Sufi literature for their perceptual depth, aesthetic representation, descriptive eloquence, and quasi-philosophical analysis (Ruzbihan Baqli Shirazi, 2014).

Review of Literature

The first complete critical edition of *Kashf al-Asrar*, titled *The Unveiling of Secrets: Kashf al-Asrar*, was edited by Papan-Matin and published by Brill (Boston) in 2006, with an English preface and the edited Arabic text. Three other editions were published concurrently in Iran, listed alphabetically by the editor:

1) *Kashf al-Asrar wa Mokashifat al-Anwar*, edited by Hosseini (2014), is a product of the University of Isfahan's Research Center for Philosophical and Mystical Texts. It is based on two complete manuscripts: one from Astan Quds Razavi Library, Mashhad (1064 AH, no. 931), and Papan-Matin's printed edition.

2) Khajavi (2014) edited *Kashf al-Asrar wa Mokashifat al-Anwar*. Khajavi used Papan-Matin's edition, noting access to it for translation purposes: He realized that this book contains the Sheikh's revelations in Arabic, with eloquent and beautiful prose, but it had many mistakes, some corrected analogically by the proofreader (Papan-Matin) in footnotes, others misunderstood or overlooked.

3) Famouri (2014) also edited *Kashf al-Asrar*. Unaware of Papan-Matin's edition, Famouri states: "Previously, *Kashf al-Asrar* was not fully edited. Only about one-fourth was edited by Paul Nwyia based on a Baghdad manuscript, published in *al-Mashriq* journal (1970 CE)" (p. 385). In 1971, Nazif Hoja edited a small part in Istanbul using a Kyunglu Museum manuscript (Konya). Short sections, along with two monographs on Ruzbihan, *Tohfāt-al-Irfan* and *Rawh-al-Jenan*, were translated into Persian.

Papan-Matin's edition uses two complete manuscripts (Paris and Mashhad), a strength compared to others. Hosseini and Khajavi indirectly accessed the Paris manuscript through Papan-Matin's edition, meaning all four editions effectively rely on one original version. Khajavi's work, initially intended for translating Papan-Matin's Persian print, includes corrections based on his judgment. Famouri incorporated Nwyia's partial edition (about one-fourth of the text) and brief translations by Ruzbihan's grandsons, without using Papan-Matin's edition or the Paris manuscript. This study, using a descriptive-analytical approach, compares these editions' editorial methods and lexical accuracy, listing translation errors and emphasizing the need for a new critical edition.

Methodology

This study combines two main methods in textual criticism and codicology, forming a hybrid proofreading approach. The first part, comparing editions with the Mashhad manuscript, is a 'collation-based analysis', identifying and analyzing textual differences against a reference version. The second part, 'scientific analogy in examining content and line', evaluates the text's internal structure, writing style, terminology, line composition, and linguistic-historical elements to detect errors. This method, called 'diplomatic' in Western scholarship, integrates objective data (reference manuscript) and inferential analysis (scientific analogy). It aligns with traditional 'Tahqiq Al-Nosous' but introduces a new approach by combining it with the diplomatic method for evaluating ancient texts.

Results

Papan-Matin's preface (~40 pages) is useful but largely descriptive, targeting Western readers by introducing Ruzbihan's perspective without significant historical or philosophical depth. Hosseini's preface (~30 pages) lacks detailed topic exploration; its most valuable section applies structuralist analysis to Ruzbihan's mystical experiences, briefly comparing them to modern religious epistemologists like William James and William Alston. Khajavi's edition lacks an independent preface, a notable weakness. Famouri's edition includes a 78-page preface (in small font), rich in novel insights, surpassing others in depth and serving as an essential reference for Ruzbihan studies. Allahyari's preface (4 pages) lacks scholarly credibility.

A list of 56 differences among the four editions of *Kashf al-Asrar* highlights their strengths and weaknesses. In reviewing translations, errors resulting from incorrect editions are overlooked, as faulty editing leads to faulty translations. This study focuses on incorrect translations of correctly edited texts, presenting select evidence to avoid excessive length. Famouri and Allahyari use literary language; Hosseini and Khajavi prioritize semantic transfer.

Editing a text reliant on a single, error-ridden manuscript is profoundly challenging. Even Ruzbihan's descendants, Sharaf al-Din Ibrahim and Shams, who likely accessed his original manuscripts, made errors in citing *Kashf al-Asrar*. While editors' difficulties deserve respect, criticism remains necessary. This study identifies ten definitive errors and three to four suboptimal readings in Famouri's edition, thirty-three definitive errors and about ten suboptimal readings in Hosseini's, slightly more errors in Papan-Matin's, and the most in Khajavi's. Conversely, Famouri offers thirty-four superior readings and fifteen preferable variants, Hosseini provides twelve superior and nine preferable readings, Papan-Matin ranks third in textual fidelity, and Khajavi last.

Famouri's translation is likely the best but requires revision. Allahyari's translation is sound, with few major errors but numerous minor ones. Hosseini's and Khajavi's translations need significant revision. Famouri's preface is the most substantive, followed by Papan-Matin's and Hosseini's, while Khajavi's lacks a specific, independent introduction.

A new critical edition of *Kashf al-Asrar* is strongly recommended. The Mashhad and Paris manuscripts are effectively copies, but locating the Baghdad manuscript (unavailable, last known in Baghdad decades ago) could enable significant progress. Alternatively, a collaborative recension by experienced editors (e.g., Papan-Matin, Hosseini, Famouri), comparing all existing editions, including Nwyia's partial one, could reconstruct a reliable archetype, facilitating a definitive translation through careful comparison of existing translations.



نشریه علمی پژوهش‌های ادب عرفانی
 سال نوزدهم، شماره دوم، پیاپی ۵۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص. ۴۸-۲۱
 تاریخ وصول: ۱۴۰۴/۱/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۴/۱۶

«کشف الاسرار و مکاشفات الانوار» روزبهان بقلی شیرازی؛ نقدی بر تصحیح‌ها و ترجمه‌ها

محمد‌هادی خالقی‌زاده^۱، دانشیار زبان و ادبیات فارسی، واحد یاسوج، دانشگاه آزاد اسلامی، یاسوج، ایران
 mo.khaleghzadeh@iau.ac.ir

چکیده

کتاب کشف الاسرار و مکاشفات الانوار از مهم‌ترین آثار روزبهان بقلی شیرازی (۵۲۲-۶۰۶۰ ق) و از خاص‌ترین نوشته‌های صوفیانه در فرهنگ اسلامی است. این کتاب، گزارشی از رؤیاها و مکاشفه‌های او یا به تعبیری زندگی‌نامه باطنی این عارف بزرگ است. تاکنون چهار تصحیح و ترجمه کامل و نیز یک ترجمه فارسی مستقل (بدون متن اصلی) از این اثر منتشر شده است. این مقاله با روش تحلیلی-توصیفی به مقایسه این چهار تصحیح از نظر روش‌شناسی و دقت در انتخاب و ویرایش کلمات می‌پردازد. همچنین، فهرستی از برخی اغلاط موجود در ترجمه‌های چهارگانه ارائه شده است. در مجموع، با توجه به اهمیت این اثر، نیاز حتمی به تصحیح دوباره این کتاب احساس می‌شود. با این همه، در میان آثار موجود، تصحیح مهدی فاموری بهترین گزینه به شمار می‌رود. ویراست فیروزه پاپان متین از نظر فضل تقدم و در اختیار داشتن نسخه پاریس دارای اهمیت است. تصحیح مریم حسینی هم توانسته برخی اغلاط متن را به درستی اصلاح کند. در نهایت، تصحیح محمد خواجه‌ای دارای کمترین اصالت است و ترجمه امیرحسین اللهیاری نیز اثری مفید اما نابسندۀ ارزیابی می‌شود.

واژه‌های کلیدی: روزبهان بقلی شیرازی، کشف الاسرار، تصحیح، ترجمه، نقد.

^۱ - مسؤول مکاتبات

خالقی‌زاده، محمد‌هادی. (۱۴۰۴). «کشف الاسرار و مکاشفات الانوار» روزبهان بقلی شیرازی؛ نقدی بر تصحیح‌ها و ترجمه‌ها، پژوهش‌های ادب عرفانی، ۱۹(۲): ۴۸-۲۱.

2476-3292 © The Author(s).

This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)



10.22108/jpll.2025.144949.1917

۱. مقدمه

۱-۱. نگاهی کوتاه به زندگی و آثار روزبهان

ابومحمد روزبهان بقلی فسایی شیرازی، چهره شاخص تاریخ تصوف در سده ششم هجری، در سال ۵۲۲ ق. در فسا زاده شد و در سال ۶۰۶ ق. در شیراز درگذشت (شرف‌الدین ابراهیم، ۱۳۴۷، ص. ۱۲؛ شمس شیرازی، ۱۳۴۷، ص. ۱۶۷). خاندان او از «قبیله دیالمه» بوده‌اند (شرف‌الدین ابراهیم، ۱۳۴۷، ص. ۱۲). او در فسا علوم مقدماتی را تحصیل و سیر و سلوک را آغاز کرد؛ سپس به شیراز آمد و در آنجا به آموختن علوم دینی و نیز اشتغال جدی‌تر به طریقت و صحبت مشایخ پرداخت (شمس شیرازی، ۱۳۴۷، ص. ۱۷۷). در یکی از سفرهایش به مسجدالحرام، در شهر واسط با ابوالصفاء واسطی دیدار کرد و از او خرقة گرفت. روزبهان قصد داشت در نزد شیخ به خلوت بنشیند، اما ابوالصفاء به او گفت که نیازی به خلوت ندارد و «سَیِّئُ امرُکم بعد ایام قلیلة فی سفرِک هذا» (شمس شیرازی، ۱۳۴۷، ص. ۱۷۷). روزبهان در این سفر به مصر و شام هم می‌رود و سپس به شیراز برمی‌گردد. در شیراز به ساخت رباطی در باب خدش بن منصور می‌پردازد و در آن ساکن می‌شود (شمس شیرازی، ۱۳۴۷، ص. ۱۷۷؛ شرف‌الدین ابراهیم، ۱۳۴۷، ص. ۱۴). روزبهان هفت سال را در کوه بَموی شیراز به ریاضت سپری کرد؛ در همه این هفت سال یک خرقة به تن داشت، «چنانچه غسل و وضو در زمستان و تابستان در آن کرده بود و آن خرقة از گردن بیرون نیاورد و کس ندید که او تناولی کرد. ... گاهیگاهی گفتی که ای کوه بَموی بسی انوار تجلی بر تو یافته‌ام» (شرف‌الدین ابراهیم، ۱۳۴۷، ص. ۱۴). تذکرها، به خرقة گرفتن روزبهان از دست شیخ سراج‌الدین محمود بن خلیفه (د. ۵۶۲ ق.) اشاره کرده‌اند (جنید شیرازی، ۱۳۶۴، ص. ۲۸۹، ۳۴۳؛ شرف‌الدین ابراهیم، ۱۳۴۷، ص. ۱۸۴؛ زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰، ص. ۱۵۴). روزبهان به مدت پنجاه سال در جامع عتیق شیراز برای مردم وعظ می‌کرد (جنید شیرازی، ۱۳۶۴، ص. ۲۹۱).

روزبهان بقلی نویسنده‌ای پرکار بود. شرف‌الدین ۲۲ عنوان و عبداللطیف ۴۰ عنوان از کتاب‌های او را برشمرده‌اند (شرف‌الدین ابراهیم، ۱۳۴۷، ص. ۱۸-۱۹؛ شمس شیرازی، ۱۳۴۷، ص. ۳۴۱-۳۴۳). برخی از این آثار از بین رفته‌اند، بعضی به صورت نسخه خطی باقی مانده‌اند و تعدادی هم چاپ شده‌اند. برخی از مهم‌ترین آثار او عبارت‌اند از: *روح‌الارواح*، *سلوة القلوب*، *دیوان المعارف*، *الإغانة سیرالارواح*، *رسالة القدس*، *شرح شطحیات*، *عبر‌العاشقین*، *عرائس البیان فی حقائق القرآن*، *عرائس الحدیث*، *لوامع التوحید*، *مقائیس السماع*، *منطق الاسرار*، *الیواسین*، *کشف الاسرار*.

۲-۱. کشف الاسرار و مکاشفات الانوار

یکی از آثار مهم روزبهان، کتاب *کشف الاسرار* به عربی است که جایگاه ویژه‌ای در ادب عرفانی اسلامی دارد. اهمیت این کتاب تا آنجاست که پل نوویا آن را «در حوزه عرفان اسلامی، بلکه ادبیات عرفانی جهان، بی‌نظیر» خوانده است (ارنست، ۱۳۷۷، ص. ۵۱). همچنین، هانری کربن معتقد است که «شاید این اثر، در ادبیات عرفانی همه اعصار یگانه باشد» (کربن، ۱۳۸۰، ص. ۴۰۶). *کشف الاسرار*، زندگی‌نامه باطنی روزبهان و شرحی از رؤیاها و مکاشفه‌های اوست؛ «رؤیاها و مکاشفه‌هایی که می‌تواند از لحاظ کیفیت و عمق ادراک و دریافت شخص ناظر، و از نظر زیبایی تمثیل و شیوة توصیف و نیز تحلیلی شبه‌فلسفی که شخص ناظر از دیدارهای خویش به دست می‌دهد، از بی‌نظیرترین نمونه‌ها در عالم ادبیات صوفیانه به شمار آید» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۹۳، ج. ۲/۱).

کشف الاسرار از همان ابتدا در زمره کتب غریب تصوف شمرده می شده است. عبدالرحمان جامی در این باره گفته است: «و مر او را سخنان است که در حال غلبه وجد از وی صادر شده است که هر کسی به فهم آن نرسد» (جامی، ۱۳۸۶، ص. ۲۶۱).

۲. بحث

۱-۲. معرفی تصحیح های چهار گانه کشف الاسرار و مکاشفات الانوار (و ترجمه های آن در ایران)

- نخستین تصحیح کامل از کشف الاسرار روزبهان را «فیروزه پایان متین» به سامان رساند و انتشارات بریل بوستون در سال ۲۰۰۶م. (۱۳۸۵ ش) آن را منتشر کرد. عنوان کتاب «The unveiling of secrets: Kashf al asrar» است که شامل متن مصحح به زبان عربی است و پیش از آن، مقدمه ای به زبان انگلیسی آورده شده است.

پایان متین در تصحیح خود از دو نسخه خطی بهره برده است: «دو نسخه خطی که من در این تحقیق استفاده کردم، توسط کارل ارنست در اختیار من قرار گرفت. ... نسخه خطی مشهد مورخ ۱۰۶۴ق، این نسخه خطی کم اعتبارتر از نسخه خطی پاریس است که نخستین مدرک این کتاب است. ماسینیون به نسخه خطی که متعلق به خودش بود اشاره می کند. ... نسخه خطی ماسینیون که ما از آن به عنوان نسخه خطی پاریس یاد کردیم، چهارصد سال پیش از نسخه خطی مشهد قدمت دارد و از آن معتبرتر است. برای اساس، چاپ حاضر کشف الاسرار بر اساس نسخه خطی پاریس به عنوان سند اولیه است» (ص. ۱۴).

جالب اینجاست که تا پیش از سال ۱۳۹۳، هیچ تصحیحی از این کتاب در ایران منتشر نشده بود؛ اما در این سال، به طور هم زمان، سه ویراست جدید از کشف الاسرار به چاپ رسید. در ادامه، این سه اثر (به ترتیب حروف الفبای نام مصححان) معرفی می شوند:

- کشف الاسرار و مکاشفات الانوار (۱۳۹۳) به تصحیح مریم حسینی را انتشارات سخن منتشر کرده است. این اثر، یکی از محصولات «قطب علمی تحقیق در متون حکمی و عرفانی» دانشگاه اصفهان به شمار می رود. تصحیح حسینی بر اساس دو نسخه مشهد و چاپ پایان متین انجام گرفته است: «تصحیح حاضر از کتاب کشف الاسرار، باتوجه به دو نسخه کامل از زندگی نامه خودنوشت وی است؛ یکی نسخه خطی موجود در کتابخانه آستان قدس رضوی مشهد به تاریخ ۱۰۶۴ق. و به شماره ۹۳۱ ... و دیگر نسخه چاپی خانم فیروزه پایان متین که ... بر اساس نسخه ماسینیون تصحیح کرده و به همت انتشارات بریل منتشر شده است. ... با مقابله مجلد دو متن با یکدیگر بسیاری از کاستی های تصحیح بر اساس نسخه مشهد برطرف شد. با تغییراتی که در متن نهایی صورت گرفت، به نظر می رسد متن حاضر، صورت درست تری را نسبت به چاپ پایان متین ارائه می دهد و برخی اشکالات متنی را برطرف می کند» (ص. سی و یک، سی و دو).

- کشف الاسرار و مکاشفات الانوار (۱۳۹۳) به تصحیح محمد خواجهی را «انتشارات مولی» منتشر کرده است. کار خواجهی بر مبنای تصحیح پایان متین صورت گرفته است. وی درباره شیوه کار خود، از دستیابی به نسخه چاپی یاد شده سخن می گوید و می افزاید که آن را «به بنده لطف کردند که ترجمه کنم». خواجهی می گوید: «با تورقی سریع متوجه شدم که این کتاب، حاوی مکاشفات حضرت شیخ است که به زبان عربی نوشته است. نثری بس شیوا و زیبا اما اغلاط

^۱. برای پرهیز از زیاده گوئی و تکرار نام نویسنده کتاب کشف الاسرار، از اینجا به بعد فقط شماره صفحه آثار محل نقد را می آوریم.

فراوانی داشت که بعضی را مصحح [پایان‌متین] به گونه قیاسی در ذیل صفحات تصحیح کرده و بعضی دیگر را یا متوجه نشده و یا از نظرش محو و از آن‌ها گذشته است. باین‌همه، تمام آن‌ها را هم که از نظر مصحح محو شده بود، مترجم تصحیح قیاسی کرد و بحمدالله خوب از کار درآمد. اگر ناشر بخواهد متن را به چاپ رساند، نیاز به نسخه دوم دارد و تنها نسخه‌ای که در ایران است، متعلق به کتابخانه آستان قدس رضوی ... است که کتابت آن در سال ۱۰۶۴ ق. صورت گرفته است» (ص. هفت و هشت). باین‌همه، آن‌گونه که از پانوش‌ها پیداست، گویا ناشر کتاب در برخی مواضع، نسخه مشهود را نیز با نسخه آماده‌شده به دست خواجه‌ی تطبیق داده است. این چاپ دو سال پس از درگذشت محمد خواجه‌ی (۱۳۱۳-۱۳۹۱) منتشر شد.

- کشف‌الاسرار به تصحیح مهدی فاموری را «انتشارات رزبار» (۱۳۹۳) منتشر کرده است. فاموری از چاپ پایان‌متین بی‌اطلاع بوده و برخلاف دو چاپ پیشین، از آن در کار خود استفاده نکرده است. او می‌نویسد: «کتاب کشف‌الاسرار تاکنون به صورت کامل تصحیح نشده بود و تنها حدود یک‌چهارم متن آن، به سال ۱۹۷۰ م. توسط پل نويا براساس تک‌نسخه بغداد، تصحیح و در مجله‌المشرق به چاپ رسیده است (نک: روزبهان بقلی شیرازی، ۱۹۷۰ م. ص. ۳۸۵-۴۰۶). بخش مختصری از آن نیز در سال ۱۹۷۱ م. توسط نظیف حوجا در استانبول براساس تک‌نسخه خطی موزه کیونگلوئی قونیه تصحیح و چاپ شده است. بخش‌های کوتاهی از این کتاب در ضمن دو تک‌نگاری قدیمی درباره روزبهان، تحفة‌العرفان (ص. ۱۲-۱۳) و روح‌الجنان (ص. ۱۶۶-۱۷۴، ۳۵۰) به فارسی ترجمه و نقل شده است. ... تصحیح حاضر براساس نسخه خطی شماره ۹۳۱ کتابخانه آستان قدس رضوی صورت گرفته است. ... نسخه بر روی هم، نسخه‌ای پرغلط است اما اغلاط اغلب جزئی و تصحیح‌شدنی می‌نمایند. نسخه چاپی «پل نويا» را نیز که براساس نسخه بغداد سامان یافته است، با نسخه اساس مطابقت داده‌ایم» (ص. ۷۸).

از بررسی اجمالی تصحیح‌های چهارگانه کشف‌الاسرار، نکات زیر استنباط می‌شود:

۱. تنها چاپی که رأساً دو نسخه خطی کامل (پاریس و مشهد) را در اختیار داشته، کار پایان‌متین است. این ویژگی، برتری اصلی این ویراست در مقایسه با سایر تصحیح‌ها به شمار می‌رود.
۲. حسینی و خواجه‌ی هم چاپ پایان‌متین را دیده‌اند و به‌این ترتیب، غیرمستقیم نسخه پاریس را در نظر آورده‌اند. نکته مهم این است که به تصریح پایان‌متین و همان‌گونه که کاملاً مشهود است، نسخه مشهود شباهت فراوانی به نسخه پاریس دارد و گویا از روی آن نوشته شده است. این بدان معناست که در عمل با یک نسخه مادر روبرو هستیم و بنابراین، بنیان هر چهار ویراست بر یک نسخه اصیل استوار بوده است.
۳. برتری کار حسینی بر خواجه‌ی در این زمینه آن است که حسینی به نسخه مشهود نیز دسترسی داشته است؛ درحالی‌که خواجه‌ی از آن بی‌بهره بوده است.
۴. کار خواجه‌ی در اصل با هدف ترجمه فارسی چاپ پایان‌متین صورت گرفته؛ اما او در حین کار برخی موارد را هم با ذوق و تجربه خود تصحیح کرده است.
۵. فاموری از چاپ خلاصه‌شده نويا (حدود یک‌چهارم کشف‌الاسرار) و فقراتی کوتاه از ترجمه دو نبیره روزبهان از این اثر بهره برده است. در واقع، او نسخه پاریس (یا چاپ پایان‌متین) را ندیده، اما چاپ مختصر نويا و آن فقرات مختصر را که مصصحن دیگر بررسی نکرده‌اند، ملاحظه و در کار خود منظور کرده است.

۶. افزون بر این سه تصحیح، ترجمه‌ای نیز از کشف الاسرار روزبهان (بدون متن مصحح عربی) در سال ۱۴۰۳ منتشر شده است. این اثر با عنوان *از بطنان ازل (ترجمه کشف الاسرار و مکاشفات الانوار)* از امیرحسین اللهیاری را «انتشارات مولی» چاپ و منتشر کرده است. درباره این ترجمه در ادامه بحث خواهد شد.

۲-۲. مقایسه مقدمه پنج تصحیح و ترجمه کشف الاسرار

مقدمه پایان‌متن بر کتاب کشف الاسرار، حدود چهل صفحه است و شامل این بخش‌هاست: زندگی و آثار روزبهان (۶ صفحه)، کشف الاسرار (۳ صفحه)، روایت و داستان کشف الاسرار (۲ صفحه)، مکاشفه و سرّ خفی (۵ صفحه)، اینجایی و آنجایی غیب (۷ صفحه)، اینجا و آنجا زیستن (۵ صفحه)، ولی خاص خدا (۶ صفحه). مقدمه وی در مجموع سودمند است؛ هرچند بیشتر رویکردی توصیفی دارد که خاصه به کار خوانندگان غربی می‌آید. این مقدمه اطلاعات تاریخی خاصی ارائه نمی‌دهد و چندان هم عمق فلسفی ندارد؛ اما خواننده (به‌ویژه خواننده ناآشنای غربی) را با کلیت جهان‌بینی روزبهان آشنا می‌کند.

مقدمه حسینی حدود سی صفحه است که شامل این بخش‌هاست: درباره کشف الاسرار (۲ صفحه)، تحلیلی ساختارگرایانه بر تجربه عرفانی روزبهان (۴ صفحه)، کشف الاسرار میدان محاکات روزبهان از جایگاه و مرتبه محمد (ص) (۸ صفحه)، احوال و آثار روزبهان (۵ صفحه)، درباره تصحیح حاضر (۴ صفحه) و درباره ترجمه حاضر (۲ صفحه). از حجم صفحات هر بخش کمابیش می‌توان دریافت که به هیچ‌یک از موضوعات به تفصیل پرداخته نشده است. مهم‌ترین بخش این مقدمه، «تحلیلی ساختارگرایانه بر تجربه عرفانی روزبهان» است که در آن به اجمال محتوای کشف الاسرار را با نظریات معرفت‌شناسان دینی مدرن مانند ویلیام جیمز و ویلیام آلستون سنجیده است. این بخش با همه اختصار، خالی از فایده نیست؛ هرچند مشخص نیست چرا نویسنده آن را «ساختارگرایانه» نامیده است، زیرا به نظر می‌رسد این بررسی بیشتر «پدیدارشناسانه» است.

بخش درخور توجه دیگر در مقدمه حسینی، «کشف الاسرار میدان محاکات روزبهان از جایگاه و مرتبه محمد (ص)» است. اما در اینجا هم دو نکته درخور طرح است: نخست آنکه چرا از میان مضامین غنی این کتاب، فقط همین مضمون برای بررسی مستقل انتخاب شده و مؤلف از دیگر جنبه‌های مهم چشم پوشیده است؛ و دیگر آنکه این بخش با مقاله «چهره و جایگاه حضرت محمد در کشف الاسرار روزبهان بقلی شیرازی» (۱۳۹۱) از مهدی فاموری همانندی‌های بسیار دارد. البته بخشی از این شباهت‌ها ناگزیر است، لیکن عدم اشاره به مقاله فاموری، نوعی غفلت علمی و حرفه‌ای محسوب می‌شود.

تصحیح حسینی واجد تعلیقاتی در سیزده صفحه است. همان‌گونه که خود نوشته است که «در این بخش، شرح تمامی اصطلاحات عرفانی کتاب کشف الاسرار براساس تعریف خود روزبهان از این واژه‌ها در کتاب شرح شطحیات آمده است». با این همه، گاهی نیز برخی شخصیت‌های تاریخی را شناسانده (برای نمونه. بقلی شیرازی، ۱۳۹۳ الف، ص. ۲۲۶) و برخی احادیث را توضیح داده است (بقلی شیرازی، ۱۳۹۳ الف، ص. ۲۲۴، ۲۲۹، ۲۳۱).

نکته درخور انتقاد آنکه مطالب وی در توضیح مفهوم «التباس» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۳ الف، ص. ۲۲۴)، عیناً برگرفته از مقاله «نگاهی به مفهوم التباس در نزد شیخ روزبهان بقلی شیرازی» (۱۳۸۹) از مهدی فاموری است؛ لیکن فراموش کرده بدان اشاره کند.

تصحیح خواجوی مقدمه مستقل ندارد و این نقطه ضعفی برای آن به شمار می‌رود. وی ترجیح داده است آنچه را که درباره زندگی و آثار شیخ است، از مقدمه محمد معین بر کتاب *عبر العاشقین خلاصه* و اثر خود درج کند. او پس از مقدمه معین، مقدمه تصحیح پاپان‌متین را که به قلم صدیقه کاظمی نوری ترجمه شده، بر آن افزوده است. این ترجمه به‌خوبی سامان یافته است؛ اما پیداست که مترجم با متون تاریخی آشنایی کافی نداشته و ویراستار نیز متوجه برخی اغلاطی که از این راه به متن وارد گردیده، نشده است. برای نمونه، برخی نام‌های تاریخی که در کار پاپان‌متین از فارسی به انگلیسی ترجمه شده‌اند، در ترجمه مجدد از انگلیسی به فارسی، به اشکال عجیبی برگردانده شده‌اند؛ مانند Daylamite به «دی لامیت» برگردانده شده (بقلی شیرازی، ۱۳۹۳، ص. شانزده) که درست آن «دیالمه» است. نیز Salghurids به «سلغورید»، «Buyids» به «بویدها» و «Aliq [Atiq]» به «آلیخ» برگردان شده (بقلی شیرازی، ۱۳۹۳، ص. شانزده)؛ حال آنکه درست آنها، «سلغری‌ها»، «آل بویه» و «عتیق» (مسجد عتیق شیراز) است.

کار فاموری دارای مقدمه‌ای در ۷۸ صفحه با قلم ریز و شامل این بخش‌هاست: روزبهان، زندگی و آثار (۱۵ صفحه)، کشف الاسرار (۳ صفحه)، التباس (با زیرعنوان‌های: التباس و پیوند قدیم و حادث، التباس و خیال، التباس و تمثیل خداوند، همه جهان عرصه التباس‌هاست، التباس و کیفیت روح، التباس و معرفت‌شناسی مکاشفات عرفانی، التباس و عشق) (۱۸ صفحه)، جایگاه و چهره حضرت رسول اکرم در کشف الاسرار (۱۵ صفحه)، روزبهان و تشیع (۲ صفحه)، روزبهان و محیی‌الدین ابن عربی (۱۲ صفحه)، روزبهان و حافظ (۹ صفحه) و درباره تصحیح (۳ صفحه). در همه این بخش‌ها، نکات نویافته و ناگفته‌ای مطرح شده‌اند. مقدمه فاموری به مراتب غنی‌تر از مقدمه‌های چاپ‌های دیگر است و به نوبه خود مرجعی است که در تحقیقات روزبهان‌شناختی باید در محل توجه قرار گیرد.

مقدمه اللهیاری بر ترجمه خود در ۴ صفحه و فاقد اعتبار علمی و تخصصی است. برای نمونه، می‌توان شیوه ناروشمند این مقدمه را در این سخن او مشاهده کرد: «به گمان من روزبهان یک صوفی ایستاده در میانه است یعنی نه در صف نخست، کنار کباری چون بایزید و شمس و ابن عربی است و نه در صفوف پسین، جنب خیل صوفیان کم‌نشان» (هفت). اللهیاری، به عنوان مترجمی توانا باید بداند که مقدمه متنی تا این حد مهم، جای اظهارنظرهای ذوقی نیست. اگر معیارهای ما برای سنجش جایگاه یک فرد در سنت تاریخی، «کیفیت آثار» و «اثرگذاری» او باشد و نه معیارهای ذوقی، باید گفت که روزبهان به استناد کتبی مانند «شرح شطحیات»، «العرفان فی خلق الانسان»، «کشف الاسرار»، «عرائس البیان فی تفسیر القرآن» و حتی «عبر العاشقین» که همگی از آثار کم‌نظیر یا بی‌نظیر در نوع خود هستند، از صوفیان درجه اول تاریخ تصوف به شمار می‌رود. البته او اثرگذاری صوفیان بزرگ دیگر را نداشته و این احتمالاً به علت عرفان بسیار شخصی و پیچیده اوست.

۳-۲. بررسی مصداقی چهار تصحیح کشف الاسرار

در اینجا فهرستی از اختلافات مهم میان چهار چاپ کشف الاسرار ارائه می‌شود تا نقاط قوت و ضعف هریک آشکار شود. این فهرست می‌توانست بسیار گسترده‌تر باشد؛ اما نه مجال آن فراهم است و نه لزوماً ضرورتی دارد. اینک فهرست:

۱. پاپان و خواجوی: «آزاله مقدس عن حضر الأزمان» (ص. ۱۶۸، ۱۱۷).

حسینی: «... حضرة الزمان» (ص. ۳).

فاموری: «... حصر الأزمان» (ص. ۸۸).

نسخه مشهد هم ضبط نخست را دارد (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۱ ب). دلیلی برای تبدیل «الأزمان» به «الزمان» و «حضر» به «حضرة» نداریم. «حضر» در معنا بر «حضر» ترجیح دارد و بنابراین، به نظر می‌رسد «حضر الأزمان» درست‌ترین تصحیح باشد که به معنای «تنگنا و محدودیت زمان‌ها» است.

۲. پایان: «لیس لأسرار جلاله [...] ک و لأنوار جماله إدراک» (ص. ۱۶۸).

حسینی و فاموری: «... معاک ...» (ص. ۳؛ ۸۸)

خواجوی: این کلمه را ندارد (ص. ۱۱۷).

خواجوی که کارش براساس تصحیح پایان بوده، کلمه را حذف و خیال خود را آسوده کرده است. در نسخه مشهد «معاک» آمده (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۱ ب) و همین ضبط صحیح است.

۳. پایان و حسینی: «فأحبوه بالمحبة الخاصة و لكن تلك المحبة في الحقيقة محبة بداية النهاية» (ص. ۱۶۶؛ ۴)

خواجوی: «فأحبوه ... بذاته النهاية» (ص. ۱۱۹)

فاموری: «فأحبهم ... بذاته النهاية» (ص. ۸۹).

مشهد که نسخه مبنای فاموری بوده «فأحبوهم» آورده (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۲ الف) و وی آن را به «فأحبهم» تصحیح کرده است. به نظر می‌رسد استدلال فاموری (که به چاپ پایان‌متین دسترسی نداشته) برای ترجیح این ضبط، نخست تشابه آوایی میان این دو عبارت و سپس این نکته بوده که روزبهان در ادامه همین متن و در سطر بعد، از محبت بندگان به خداوند با تعبیر «فأحبوه بالمحبة الخاصة» یاد کرده است. یعنی به تصور فاموری، بخش نخست در رابطه با علاقه خداوند به بندگان و بخش بعدی درباره علاقه بندگان به خداوند است. اگر «فأحبهم» درست باشد، آنگاه باید در آخر جمله «بذاته» را ترجیح داد. اما اگر «فأحبوه» را ترجیح دهیم، قطعاً «بداية» مضبوط پایان‌متین و حسینی در معنا بر «بذاته» مضبوط خواجوی ترجیح دارد. در مجموع، اگرچه نمی‌توان حکم قطعی داد، به نظر نگارنده، در این سطر، ضبط پایان‌متین و حسینی بر فاموری و ضبط او بر خواجوی ترجیح دارد.

۴. پایان‌متین، حسینی و خواجوی: «ثم أبسط اليهم بکریم مناجاته و کشف اسراره» (ص. ۱۶۶؛ ۵؛ ۱۱۹)

فاموری: «... إنبسط ... بکرم...» (ص. ۸۹).

ضبط پایان‌متین، حسینی و خواجوی مطابق نسخ خطی است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۲ ب)؛ اما «أبسط» در اینجا معنای محصلی ندارد و در کشف الاسرار روزبهان هم نمونه ندارد و همان «إنبسط» درست است. «إنبساط» که در کشف الاسرار بارها به کار رفته و به معنای «نزدیک شدن و خودمانی شدن» یا در برگردان قدمایی و فصیح‌تر، «گستاخ شدن» است. این تعبیر «گستاخ شدن» در متون کلاسیک تصوف بارها در جای «انبساط» به کار رفته و خاصه در نزد شطاحان از تعابیر پربسامد بوده است و روزبهان نیز که سلطان الشطاحین است، از آن بهره برده است.

فاموری همچنین، «کریم» را به «کرم» تصحیح کرده است. گویا سائقش در این امر، تناسب مصدری با تعبیر بعدی یعنی «کشف اسرار» بوده است.

۵. پایان‌متین، حسینی و خواجوی: «فأجبت بما هو له و اسعفته» (ص. ۱۶۵؛ ۶؛ ۱۲۰).

فاموری: «... آسفته» (ص. ۹۰).

نسخه مشهد این کلمه را به شکل «اسغته / اسفته» ضبط کرده است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۳ الف). خواجه‌ای در ترجمه این کلمه را نادیده گرفته و از آن گذشته است. حسینی آن را «به تأخیر انداختن» (از ریشه إسعاف) معنا کرده است: «به او گفتم ای دوست من، خواسته تو را در مورد مقامات سنی و حالات شریفه به تأخیر انداختم» (ص. ۱۰۳). فاموری آن را «به پشیمانی افکندن» (از ریشه إساف) ترجمه کرده است: «وی را پاسخ گفتم و [با پاسخ خویش] به دریغ و پشیمانی افکندم» (ص. ۱۶۸).

به نظر می‌رسد هر دو تصحیح مناسب‌اند و کمابیش توانایی معنای متن را دارند. باید امیدوار بود نسخه‌ای دیگر پیدا شود تا این ابهام برطرف شود.

معلوم است که «علویات غریبه» مصحف «علومات غریبه» است.

۶. پایان‌متن، حسینی و خواجه‌ای: «و كنت ابن خمسة عشر سنة حين وقع فی قلبی بدایة هذه الأسرار» (ص. ۱۶۴؛ ۷؛ ۱۲۱). فاموری: «... بذاته ...» (ص. ۹۱).

این ضبط در معنا کاملاً بر ضبط نخست ترجیح دارد. نسخه مشهد را به هر دو شکل می‌توان خواند (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۳ ب).

۷. پایان‌متن، حسینی و خواجه‌ای: «أني ولدت بين الجهال من أهل الخمر والضلّال و تربية أهل السوق و العامة» (۱۶۳؛ ۷؛ ۱۲۱).

فاموری: «... تَرَبَّيْتُ ...» (ص. ۹۱).

نسخه مشهد به شکل اول ضبط کرده است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۳ ب)؛ اما گویا خطای آن آشکار باشد و معنا در حالی درست خواهد بود که «تَرَبَّيْتُ» خوانده شود. تصحیح فاموری درست است.

۸. پایان‌متن و خواجه‌ای: «فلما سألت ذلك طربت و [...]» (ص. ۱۶۳؛ ۱۲۱).

حسینی: «... سألت ... سعيت» (ص. ۷).

فاموری: «... سَمِعْتُ ... سعيت» (ص. ۹۱).

قطعاً خوانش حسینی و فاموری از «سعيت» درست است و نسخه مشهد به روشنی همین را نگاشته است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۱ ب)؛ اما به نظر می‌رسد «سألت» در اینجا نامربوط است. قضیه از این قرار است که روزبهان در کودکی از هم‌سالان خود می‌پرسد: «آیا خدای خویش را می‌شناسید؟». آن‌ها پاسخ می‌دهند: «می‌گویند که او دست و پا ندارد». در کشف‌الاسرار، بلافاصله پس از ذکر این مطلب، آمده است: «فلما سألت ذلك طربت و سعيت». اما پیداست که «سألت» در اینجا ناموجه است و به گمانم شکل درست آن «سمعت» بوده است. کاتب یا کاتبان مسلماً بخش‌های مهمی از کتاب روزبهان را سماعی استنساخ کرده‌اند و قاعدتاً از این راه مشکلاتی در متن داخل شده است.

۹. پایان‌متن: «أني قد سمعت من آبائي و أمهاتي إن لا نبي بعد المصطفى فيكف ألكون نبي و أكل و اشرب و ادخل الخلا و لی عورة و ظننت الانبياء لم يكن هذه العلل» (ص. ۱۶۲).

حسینی: «... إني ... ألكون نبي ... الأنبياء...» (ص. ۷).

خواجه‌ای: «... ان ... أكون نبي ... الأنبياء...» (ص. ۱۲۲).

فاموری: «... إنه ... أكون نبياً ... للأنبياء ...» (ص. ۹۲).

«إِنَّ لَا نَبِيَّ بَعْدَ الْمُصْطَفَى» در تصحیح خواجوی قطعاً بر «إِنِّي ...» ارجح است. «أَنِّي» ضبط نسخه مشهد است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۴ الف) و این هم قطعاً مصحف «إِنَّه» است و به گمان، شکل درست تر تصحیح همین است: «إِنَّه لَا نَبِيَّ بَعْدَ الْمُصْطَفَى». «الْكَوْنُ نَبِيٍّ» حتماً مصحف «أَكُونُ نَبِيٍّ» است. به نظر می رسد شکل درست آن «أَكُونُ النَّبِيِّ» یا آن گونه که در تصحیح فاموری آمده، «أَكُونُ نَبِيًّا» است که احتمالاً به واسطه سماعی بودن استنساخ، کاتب آن را «نَبِيٍّ» نوشته - است. در بخش اخیر جمله مذکور نیز مسلماً به جای «الْأَنْبِيَاء» باید «لِلْأَنْبِيَاء» باشد.

تصحیف‌هایی از این دست در سرتاسر نسخه مشهد (و گویا پاریس) به کرات دیده می شود و به قیاس با آن‌ها می توان پذیرفت که خطا از روزبهان نبوده، بلکه از کاتب / کاتبان بوده است. نیز گفتنی است موارد متعددی از افکندن «ال» در نسخه مشهد دیده می شود. تصور من این است که کاتب آن نه ایرانی و نه عرب، شاید از ترک‌های عثمانی بوده است. پایان‌متن در مقدمه اشاره کرده که لغزش‌های نحوی را تصحیح نکرده است؛ زیرا این احتمالاً از لغزش‌های خود روزبهان و نشان‌دهنده عربی رایج در فارس در آن عصر بوده است. اما این توضیح بسنده نیست؛ زیرا دیگر آثار عربی روزبهان مانند عرائس البیان، عرائس الحدیث و منطق الاسرار فاقد چنین آشفتگی‌هایی هستند و بعید است روزبهان با قواعد ابتدایی عربی آشنا نبوده باشد.

۱۰. پایان‌متن و خواجوی: «و قد خشيتُ و الناسُ كانوا يطوفون إني في بعضِ الخرابات...» (ص. ۱۶۲؛ ۱۲۲).

حسینی: «... كانوا يطوفون. إني ...» (ص. ۸).

فاموری: «... بی ...» (ص. ۹۲).

نسخه مشهد با دو تصحیح نخست مطابقت دارد (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۴ الف)؛ اما این ضبط موجب اختلال معنا می شود. مرحوم خواجوی در برگردان فارسی آورده است: «در آن هنگام بیمناک گشتم، درحالی که مردمان در بعضی از خرابه‌ها می گشتند» (ص. ۹). پس ایشان اصلاً قسمت اخیر جمله را در برگردان خویش نیاورده است. حسینی در ترجمه آورده است: «ترسیده بودم و مردم این سو و آن سو در حرکت بودند. مدتی از شب را در خرابه‌ای گذراندم» (ص. ۱۰۵). به نظر نمی رسد در اینجا حرکت کردن مردم به این سو و آن سو ربطی به خرابه‌نشینی روزبهان داشته باشد. در مجموع، گمان می رود «إِنِّي» مصحف «بِي» است و «طاف به» از افعالی است که در همه فرهنگ‌های معتبر عربی به معنای «به گرد چیزی گشتن» ثبت شده است و تعبیری غریب نیست. فاموری در ترجمه آورده است: «سخت بهراسیدم و به خرابه‌ای [میخانه‌ای] شدم و مردمان در آنجا به گردم می گشتند» (ص. ۱۶۹) که به نظر می رسد همین ترجمه درست است.

۱۱. پایان‌متن، حسینی و خواجوی: «و رأيتُ قِدرًا معلقًا في الهواء و تحت القِدرِ طاقةُ شِيحانٍ تحترق بنيرانٍ لطيفةٍ بلا دخانٍ» (ص. ۱۵۹؛ ۱۰؛ ۱۲۵).

فاموری: «... خُشبان ...» (ص. ۹۴).

ضبط نسخه مشهد «شیخان» است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۵ الف) که غلط می نماید. به نظر می رسد ضبط نخست صحیح تر باشد و تصرف فاموری فاقد ضرورت است. «شیخان» به معنای دراز و بلند است.

۱۲. پایان‌متن و خواجوی: «ثُمَّ قلبَ القدر على القصعة و كان كالدَّهْنِ الْأَصْفَرِ. لَيْسَ فِيهِ ثَقْلٌ بَلْ شَيْءٌ رُوحَانِي لَطِيفٌ» (ص. ۱۰؛ ۱۲۵).

حسینی: «... ثقل ...» (ص. ۱۲۵).

فاموری: مانند حسینی ضبط کرده، جز آنکه بعد از «الاصفر» نقطه گذاشته است (ص. ۹۴).

ضبط نسخه مشهد را می‌توان به هر دو شکل خواند (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق، ص. ۵ ب). روح‌الجنان نیز مانند حسینی و فاموری آورده است (شمس شیرازی، ۱۳۴۷، ص. ۱۷۰) و اصح همین است. «ثقل» به معنای دُرد، رسوب و ناخالصی است و منظور آن است که آن مایه مانند روغنی پاک و خالص بود. «لطیف» در برابر «کثیف» هم مؤید همین ضبط است. «نقطه» پس از «الاصفر» زائد و مخلّ روال درست جمله است.

۱۳. پایان‌متین و خواجهی: «فرأیت جمالاً فی جلال و جلالاً فی جمال لا أطق أبدأ وصفه فما ورثنی ذلک المحبّة کاملّة و معرفة عزیزة» (ص. ۱۵۷؛ ۱۲۶).

حسینی: همین گونه ضبط کرده، جز آنکه بعد از «جمال» نقطه گذاشته است (ص. ۱۲).

فاموری: مانند پایان‌متین و خواجهی ضبط کرده؛ اما به جای «فما ورثنی»، «فأورثنی» آورده است (ص. ۹۵). نقطه بعد از «جمال» نابجاست؛ زیرا جمله بعدی در حکم صفت برای «جمال» است. معنای جمله دوم در ضبط پایان‌متین، خواجهی و حسینی مبهم است و به نظر می‌رسد ضبط فاموری یعنی «فأورثنی» درست‌تر باشد. ضبط نسخه مشهد همان «فما ورثنی» است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق، ص. ۶ الف).

۱۴. پایان‌متین، حسینی و خواجهی: «فصلیت لیلۃ فمرّ بی الحق سبحانه علی أحسن صورة. فضحک فی وجهی و رمی الیّ بفأر مسک. فقلت أعطنی کثیراً من ذلک. فقال کل واحد منهما ملک و انت ملک فارس» (ص. ۱۵۷؛ ۱۲؛ ۱۲۶). فاموری: «... کل واحدٍ منه مُلک و انت مُلِکُ فارس» (ص. ۹۵).

در نسخ «منهما» آمده (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق، ص. ۶ الف)؛ اما معلوم نیست ضمیر مثنا به چه برمی‌گردد؟ از آنجاکه حسینی و خواجهی اعراب‌گذاری نکرده‌اند تا مشخص شود که «ملک» را چگونه خوانده‌اند، به ترجمه‌های آن‌ها رجوع می‌شود. حسینی چنین ترجمه کرده است: «هریک از آن دو پادشاه هستند؛ اما تو پادشاه فارسی» (ص. ۱۱۰). پس حسینی هر دو را «ملِک» خوانده است. اما مسئله اینجاست که مشخص نیست «آن دو» چه کسانی هستند و کلاً در متن سخنی از کسی نیست. خواجهی آورده است: «هریک از این‌ها ملک و سلطنت است و تو ملیک و پادشاه فارس هستی» (ص. ۱۴). پس خواجهی «ملک» اولی را «مُلک» و دومی را «مِلِک» خوانده که موافق نظر و تصحیح فاموری است. اما ضمیر متصل به «من» به «فأر مسک» برمی‌گردد و به ناگزیر، از آنجاکه سخن از نافه‌های مشک فراوانی است (و نه دو نافه) باید پذیرفت که شکل درست کلمه، «منه» است.

۱۵. پایان‌متین، حسینی و خواجهی: «و أعطانی لیلۃ لسانه فمصیته مصا طویلا» (ص. ۱۵۵؛ ۱۳؛ ۱۲۸).

فاموری: «... فَمَصِصْتُهُ ...» (ص. ۹۶)

ضبط نخست مطابق نسخه است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق، ص. ۶ ب)؛ اما همان‌گونه که «مصّا» (در جایگاه مفعول مطلق) تأیید می‌کند، ضبط فاموری اصح است.

۱۶. پایان‌متین، حسینی و خواجهی: «فرأیت جنازة علی اکتاف الملائكة حاولتها و وضعوها» (ص. ۱۵۲؛ ۱۶؛ ۱۳۰).

فاموری: «... جاءوا بها ...» (ص. ۹۹).

در نسخه مشهد «حاواتها / جاواتها» ضبط شده است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق، ص. ۸ ب). خواجهی در ترجمه آورده است: «آنجا جنازه‌ای را بر دوش فرشتگان دیدم که دوش به دوش می‌بردند». این برگردانی نیکو نیست. حسینی آورده

است: «جنازه‌ای بر دوش‌های فرشتگان دیدم، آنان جنازه را آوردند و بر زمین نهادند». این ترجمه درست است؛ اما با استناد به همین ترجمه می‌توان گفت «حاولتها» شکل مصحف «جاءوا بها» است. حاولتها در اینجا معنای محصلی ندارد و باتوجه به آنکه کاتبان «جاءوا» را به شکل «جاؤا» می‌نوشتند، باید درباره این تصحیف مطمئن بود.

۱۷. پایان‌متین، حسینی و خواجوی: «و لا یدری أن هذا من إنبساط الحق ... إلى أولیائه و ... و الأفائز الحدثان و تلاطم بحار الأزل و طوفان الکبریا» (ص. ۱۵۰؛ ۷۱؛ ۱۳۱).

فاموری: «و أَلَا فُأین ...» (ص. ۱۰۰).

حسینی این قسمت را «عطای جاری» (ص. ۱۱۷) و خواجوی «ظهور بخشایش و دهش او که بر موجودات فرو می‌ریزد» (ص. ۲۰) معنی کرده‌اند؛ اما این ترجمه‌ها درست نیست و تصحیح فاموری درست است. نسخه مشهد هم همین را ضبط کرده است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۸ب) و معنای آن، همان گونه که بارها در کتاب آمده، نشان دادن تقابل عالم الوهیت و توان بشری است. در برگردان فاموری آمده است: «ورنه آفریدگان کجا و موج‌خیز دریا‌های ازل و طوفان کبریا کجا؟» (ص. ۱۷۶).

۱۸. پایان‌متین، حسینی و خواجوی: «ثم ظهر لی من سوابق العرش» (ص. ۱۵۰؛ ۱۷؛ ۱۳۲).

فاموری: «... سوائق ...» (ص. ۱۰۰).

در نسخه مشهد حرف محل اشکال فاقد نقطه گذاری است و به هر دو شکل می‌توان آن را خواند (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۹الف). «سوابق» بسیار مبهم است و به نظر می‌رسد همان ضبط فاموری درست باشد. «سوائق» باید جمع مصنوع و خودساخته‌ای از «ساق» باشد. «ساق عرش» تعبیری بسیار معمول در متون دینی و عرفانی است.

۱۹. پایان‌متین و خواجوی: «فلما رحلت من ایون جثت قبر الشیخ ابی مسلم لأعتذر سوء ادبی» (ص. ۱۴۹؛ ۱۳۳).

حسینی: «... ابون ... سوء ادبی» (ص. ۱۸).

فاموری: «... ابون ... سوء أدائی و سوء ادبی» (ص. ۱۰۱).

نسخه مشهد را می‌توان به هر دو شکل خواند (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۹ب). احتمالاً «ابون» مضبوط حسینی و فاموری صحیح‌تر است. این نام به شکل «بون» و «بوان» در چند نقطه دیگر استان فارس تکرار شده و از نام‌های محلی است. در ادامه، تصحیح فاموری شامل دو کلمه است که از نسخه مشهد برگرفته شده است.

۲۰. پایان‌متین و خواجوی: «فسیرنا ذلک الیوم حتی بلغنا الهیجان» (ص. ۱۴۸؛ ۱۳۳).

حسینی: «فسیرنا ... الصنجات» (ص. ۱۹).

فاموری: «فسرنا ... الصیحات» (ص. ۱۰۱).

ضبط مشهد «فسیرنا» است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۹ب)؛ اما گویا «سرنا» در ضبط فاموری، صحیح‌تر و به معنای «سیر کردیم» است. اگرچه مستندی وجود ندارد؛ اما حس می‌شود «صنجات» ضبط حسینی به نام‌های ایرانی محلات نزدیک‌تر است. این کلمه در نسخه مشهد کلاً بی‌نقطه است. احتمال می‌رود خود کاتب هم درباره املاي آن شک داشته است.

۲۱. پایان‌متین، حسینی و خواجوی: «ثم بان من قرب الحق سماع الاوتار. فعلمت ان ذلک کصحتی» (ص. ۱۴۶؛ ۲۰؛ ۱۳۵).

فاموری: «... فصُمت ... کصحتی» (ص. ۱۰۲).

نسخه مشهد آن را «فصلمت» ضبط کرده است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۱۰ ب) که بی‌معناست. گمان می‌رود شکل درست این باشد: «ثم بان من قرب الحق سماع الاوتار فعلمت ان ذلك لصحتي».

۲۲. پایان‌متن، حسینی و خواجوی: «فجعل النبي و هو اقرب الخلق الى الله» (ص. ۱۴۶؛ ۲۰؛ ۱۳۵).
فاموری: «فجاء...» (ص. ۱۰۳).

ضبط نخست مطابق نسخ است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۱۰ ب)؛ اما گمان می‌رود ضبط فاموری اصح است و کاتب «جاء» را بد شنیده و «جعل» نوشته است.

۲۳. پایان‌متن، حسینی و خواجوی: «لأجزى عليه بعد ذلك أحكام التفرقه» (ص. ۱۴۸؛ ۲۱؛ ۱۳۶).
فاموری: «لايجزى...» (ص. ۱۰۴).

ضبط نخست مطابق نسخ است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۱۱ الف)؛ اما معنای مشخصی ندارد و اصح همین ضبط اخیر است. این تعبیر در جاهای دیگر کتاب هم به کار رفته است.

۲۴. پایان‌متن، حسینی و خواجوی: «كأنه شمامة كافور او غصن بان اطول من اصحابه» (ص. ۱۴۸؛ ۲۱؛ ۱۳۶).
فاموری: «... عصير، فإنه ... الصحابة» (ص. ۱۰۴).

ضبط نسخه مشهد «عصر / عصير» است (شیرازی بقلی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۱۱ الف). ضبط فاموری هم همین است. ترجیح این شکل گویا بر این ذهنیت بوده که «عصير» از «غصن بان» به «شمامة كافور» نزدیک‌تر است. در واقع، فاموری «شمامة كافور» را «رايحه كافور» گرفته؛ اما گویا «كافور» در اینجا همان «اقحوان» یا «بابونه» است و «شمامة» هم یعنی «شاخه بلند». پس «عصر / عصير» احتمالاً دیگرشده «غصن» است و ضبط نخست درست است.

۲۵. پایان‌متن، حسینی و خواجوی: «فدنوت النبي و كنت في حال التحير و التفت الى النبي» (ص. ۱۴۴؛ ۲۲؛ ۱۳۷).
فاموری: «...التجرو...» (ص. ۱۰۴).

فاموری در برگردان خود آورده است: «پس به پیامبر نزدیک شدم؛ درحالی که باده‌فروشی می‌کردم و به‌سوی پیامبر روی گرداندم و او مرا به اسم خویش نامید» (۱۸۰). اگرچه «تجر» به معنای «باده‌فروشی» کاربرد داشته و در فرهنگ‌ها مضبوط است (برای نمونه، نک. صفی‌پوری، ۱۲۹۶ق.، ص. ۱۲۲) و در اینجا هم زیاست، اما گمان می‌رود بر «التحير» ارجحیت ندارد؛ زیرا روزبهان آن را در جای دیگر کتابش نیاورده، ولی «تحير» را فراوان آورده است.

۲۶. پایان‌متن، حسینی و خواجوی: «و رأيت جبرئيل على قدام الخلق في ذلك الهواء مثل حمامة الطير في الهواء» (ص. ۱۴۳؛ ۲۳؛ ۱۳۸).

فاموری: «... في الهواء» (ص. ۱۰۵).

ضبط نخست مطابق نسخه (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۱۲ الف)؛ اما ضبط فاموری اصح است. «هوء» به معنای «معلق زدن پرنده» است.

۲۷. پایان‌متن و حسینی: «فرأيت على قدر احوالهم قريبا واحيدا» (ص. ۱۴۳؛ ۳۳).

فاموری: «... قريبا و احيدا» (ص. ۱۰۵).

خواجوی: «... قريبا واحدا» (ص. ۱۳۸).

نسخه مطابق دو ضبط نخست (پاپان، حسینی و فاموری) است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۱۲ الف). حسینی در ترجمه آورده است: «پس آن‌ها را به میزان احوالشان دیدم. بعضی نزدیک و بعضی دور بودند» (ص. ۱۲۵). (پیدا نیست «دور» از کجا آمده است).

خواجوی ترجمه کرده: «آنان را در احوالشان غریب و تنها دیدم» (ص. ۲۷). (معلوم نیست چطور «غریب» به «غریب» تبدیل شده است).

فاموری ترجمه کرده است: «پس ایشان را بر قدر احوالشان نزدیک و تک‌تک دیدم» (ص. ۱۸۰). ظاهر آو «أحید» را «علی حیده» گرفته. این معنا در فرهنگ‌ها یافت نشد؛ اما معنای کلی همین است که فاموری به آن توجه دارد. شاید «احید» کلمه‌ای ساختگی یا از عربی محلی باشد. نیز گفتنی است که «أحد» و «وحد» در نهایت از یک ریشه‌اند و «احید» از هر کدام از این ریشه‌ها باشد، گویا نهایتاً همان معنای «علی حده» را دارد.

۲۸. پاپان‌متین، حسینی و خواجوی: «فتبختر تلك الصورة و افنی قراری و هیجنی الی مزید الشوق». (ص. ۱۴۱؛ ۲۴؛ ۱۳۹).

فاموری: «فَتَحَيَّرَ تِلْكَ الصُّورَةَ وَ أَقْنَى قِرَارِی وَ هَجَنَى الِی مَرِيدِ الْمَسْوَقِ» (ص. ۱۰۷).

تصحیح فاموری مطابق نسخه مشهد است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۱۲ ب)؛ اما اصح ضبط پاپان‌متین و به تبع ایشان، حسینی و خواجوی است.

۲۹. پاپان‌متین، حسینی و خواجوی: «فقال «و أیش تَطْلُبُ؟» فقلت «تطلب فنائی فی قهر الأزل لآنی لأرضی برؤیته الإلتباس» (ص. ۱۴۱؛ ۲۵؛ ۱۳۹).

فاموری: «... أَطْلُبُ ... لَا أَرْضَى ...» (ص. ۱۰۷).

ضبط نخست مطابق نسخه مشهد است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۱۳ الف)؛ اما نه نحو و نه معنا درست نیست. کاتب «تطلب» اول را در ذهن داشته و به سهو آن را تکرار کرده است. «لأرضی» هم بی‌ربط است. درست‌تر ضبط فاموری است و معنا محصل‌تر. می‌گوید من به دیدن التباسی تو راضی نیستم و بالاتر از آن را می‌خواهم که آن هم فنا در قهر ازل است. روزبهان در کل کشف/الاسرار، بارها، اگرچه مشاهدات التباسی را ستایش می‌کند، مایل است رسیدن به مراتب بالاتر را هم تجربه کند.

۳۰. پاپان‌متین، حسینی و خواجوی: «ولکن ما عطانی و طربی. فبقیت فی مقام العتاب» (ص. ۱۴۰؛ ۲۵؛ ۱۴۰).

فاموری: «... ما عَطَانِی وَ طَرَى ...» (ص. ۱۰۷).

ضبط نسخه مشهد، همان ضبط نخست است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۱۳ الف)؛ اما این هیچ معنایی ندارد و آشکارا مصحّف است. صحیح‌تر همین ضبط اخیر است. «و طر» به فتح اول و دوم یعنی نیاز و حاجت. «اعطاء و طر» اصطلاحی است به معنی «برآوردن حاجت».

۳۱. پاپان‌متین، حسینی و خواجوی: «فعیش قلبی و کان کشیء مطوی فنشره» (ص. ۱۳۹؛ ۲۶؛ ۱۴۱).

فاموری: «... ففتّش ...» (ص. ۱۰۸).

نسخه مشهد را می‌توان به هر دو شکل خواند (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۱۳ ب). فاموری براساس چاپ مختصر نوین تصحیح کرده و روشن است که درست همین ضبط اخیر است.

۳۲. پاپان‌متین و حسینی: «فعرفتُ بآئه موسی^(ع) ينزل من طور سینا ثم اهسدت بیننا فی وجدی و حالی» (ص. ۱۳۶؛ ۲۸).

خواجه‌جوی: «... بیتنا ...» (ص. ۱۴۳).

فاموری: «... انعمرت سینا ...» (ص. ۱۱۰).

ضبط نسخه مشهد بدون نقطه و ناخواناست (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق، ص. ۱۵ ب). اصح ضبط فاموری است، یعنی «سینا در وجد و حال من فرورفت و غرقه شد».

۳۳. پایان‌متن، حسینی و خواجه‌جوی: «ثم ظهر لی کأنی رأیت بساطا علی الحسرة». (ص. ۱۳۳؛ ۳۱؛ ۱۴۶).

فاموری: «... الحضرة...» (ص. ۱۱۲).

ضبط اول مطابق نسخه مشهد است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق، ص. ۱۶ الف)؛ اما این بی‌معناست. قطعاً اصح «الحضرة» است و کاتب آن را به‌درستی نوشته است؛ منظور «درگاه خداوند» است.

۳۴. پایان‌متن و خواجه‌جوی: «و قد غلب علی المصطفی و موسی علیه السلام و اصطفی آدم اعرأ فی الشوق» (ص. ۱۳۳؛

۳۱). (پایان‌متن در پاورقی نوشته است: «شاید «اعراء» باشد»).

خواجه‌جوی: «... اغراء ...» (ص. ۱۴۶).

فاموری: «... غلب [شوق]... مصطفی أعرى ...» (ص. ۱۱۲).

در نسخه مشهد این گونه آمده است: «صطفی [كذا] اعرأ فی الشوق» (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق، ص. ۱۶ الف).

حسینی در ترجمه «اصطفی آدم اعرأ فی الشوق» را نیاورده و فقط «آدم» را هم به «مصطفی و موسی» عطف کرده است (ص. ۱۳۶). خواجه‌جوی آورده است: «و بر مصطفی و موسی و آدم صفی انگیزه و فضای شوق غالب بود» (ص. ۳۶) یعنی عملاً از جمله آخر معنای باریکی ارائه نداده و آن را به‌صورت کلی برگردانده است.

فاموری در ترجمه بخش اخیر آورده است: «و مصطفی در شوق چندان فرو شد که ...» (ص. ۱۱۲).

«اعری فی الشوق» یعنی «در شوق سیروسفر کرد و فرورفت». تصحیح فاموری درست است؛ جز آنکه گویا می‌توان از نسخه پاریس، «آدم» را اخذ و به دومین «مصطفی» افزود.

۳۵. پایان‌متن، حسینی و خواجه‌جوی: «ثم اشتغلتُ بوصائف الاوقات» (ص. ۱۳۳؛ ۳۱؛ ۱۴۶).

فاموری: «.. بوظائف الاوقات» (ص. ۱۱۲).

ضبط اول مطابق نسخه مشهد است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق، ص. ۱۶ الف)؛ اما اصح تصحیح اخیر است و معنا معلوم.

۳۶. پایان‌متن، حسینی و خواجه‌جوی: «و كنت من کمال الشوق اتهمز الله تعالی کل ولد لوالد بئدی امه» (ص. ۱۳۰؛ ۳۳؛ ۱۴۸).

فاموری: «... اتهمز بالله ... کالولد ...» (ص. ۱۱۴).

ضبط اول مطابق نسخه مشهد است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق، ص. ۱۷ الف)؛ اما تصحیح فاموری اصح است. کاتب در بخش دوم دچار خطای استماع شده و آن را بد نگاشته است.

۳۷. پایان‌متن، حسینی و خواجه‌جوی: «ثم رأیت اهلی فی بعض الجنان بین یدی الله سبحانه و کانت ترکته و رأیت شمائل

الحق سبحانه علی وصف الاتراک» (ص. ۱۳۰؛ ۳۳؛ ۱۴۸).

فاموری: «... ترکیه ...» (ص. ۱۱۴).

ضبط نسخه بدون نقطه است و آن را می‌توان به هر دو شکل خواند (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق، ص. ۱۷ ب). «ترکیه»

مؤنت «ترکی» و همین درست است.

۳۸. پایان‌متین و خواجوی: «فکوشفت کأنی تحت جبل قاف فرأیت جوهر الرزق» (ص. ۱۲۷؛ ۱۴۹).

حسینی و فاموری: «... الزرق» (ص. ۳۴؛ ۱۱۵).

ضبط نسخه را می‌توان به هر دو شکل خواند (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۱۸ الف). روشن است که «جوهر الرزق» معنا ندارد و «جوهر الزرق» (به معنی گوهر کبود) درست است.

۳۹. پایان‌متین: «فرأیته بعد ذلك قائما مظهرها لی محاسن الصفات السلب قلبی بالمحبة» (ص. ۱۱۹).

حسینی: «... لسلب...» (ص. ۴۲).

خواجوی: «... انسلب...» (ص. ۱۵۶).

فاموری: «و سلب...» (ص. ۱۲۱).

ضبط نخست مطابق نسخه مشهد است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۱۸ الف)؛ اما این ضبط مشکل روشن نحوی و معنایی دارد. ضبط خواجوی بی‌معناست، یعنی «انسلب» کاربرد ندارد. تصرف و ضبط فاموری درست است؛ اما ضبط حسینی بر آن ترجیح دارد.

۴۰. پایان‌متین، حسینی و خواجوی: «ثم غاب عني و بعد بقيت غمار الوجد و الحال» (ص. ۱۱۶؛ ۴۵؛ ۱۶۰).

فاموری: «بقيت غمار الوجد و الحال» (ص. ۱۲۳).

ضبط فاموری مطابق نسخه مشهد است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۲۳ ب). این غلط نیست، ولی تصحیح نخست بر آن ارجح است؛ زیرا باز هم در کتاب کاربرد دارد.

۴۱. پایان‌متین، حسینی و خواجوی: «و رأیته تعالی قبل ذلك مرارا فوق كل فوق يطرب بنفسه طبولا» (ص. ۱۱۵؛ ۴۵؛ ۱۶۰).

فاموری: «... يضرب...» (ص. ۱۲۳).

ضبط اول مطابق نسخه مشهد است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۲۳ ب)؛ اما تصحیح اخیر درست و به معنای «ضرب طبل» است.

۴۲. پایان‌متین و خواجوی: «و اتفق الليلة قد اهممت فيها لأجل ابني احمد لما به من وجع التزحر و ضاق صدری جدا فیما و غفیت حبیبی و نمت حين احمد فانتبهت بصوته و أتیته» (ص. ۱۱۴؛ ۱۶۴).

حسینی: «... لما... فیما و عَضْتُ حَبِيبِي ... جنب ... أُنِینْه» (ص. ۴۸).

فاموری: «... لما... فیما و عَضْتُ حَبِيبِي ... جنب ... أُنِینْه» (ص. ۱۲۶).

ضبط نسخه را می‌توان به هر دو شکل خواند (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۲۵ الف). به هر حال، تصحیح اخیر درست است. «غوص جیب» یعنی «سر به گریبان بردن». «انین» هم به معنی «ناله» و در اینجا «ناله بیمار» است.

۴۳. پایان‌متین و خواجوی: «و قال بلسان الفسویة و الفارسیة: «خبست و شب نیک»؛ یعنی «لیلتک لیلة مباركة میمونه»» (ص. ۱۱۴؛ ۱۶۴).

حسینی: «... شب است...» (ص. ۴۸).

فاموری: «... جست...» (ص. ۱۲۶).

نسخه مشهد مطابق ضبط فاموری است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۲۵ الف)؛ اما کاتب، فارسی آن را نمی‌دانسته و چندان محل اعتماد نیست و از آنجا که به گویش فسایی قدیم هم گفته شده، نیاز به پژوهش زبان‌شناسانه دارد و به سادگی

نمی‌توان در آن تصرف کرد. از این رو، به صحت آن چندان اطمینان نیست و گمان می‌رود شاید صحیح آن «حُسب و شب نیک» باشد.

۴۴. پایان‌متن، حسینی و خواجوی: «و عنت الوجوه للحي القيوم» (ص. ۱۱۴؛ ۴۸؛ ۱۶۴).

فاموری: «... عیت ...» (ص. ۱۲۶).

ضبط اخیر ظاهراً غلط تایپی دارد.

۴۵. پایان‌متن، حسینی و خواجوی: «فافهم لولا مخافة الجهال الذين ينسبوننا الى شبه العلة اشأ مما رأيت من الحق ...» (ص. ۱۱۱؛ ۵۱؛ ۱۶۷).

فاموری: «... لأشرت ...» (ص. ۱۲۸).

ضبط اول مطابق نسخه مشهد است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴، ص. ۲۶ ب)؛ اما بی‌معناست. فاموری آن را براساس نوینا تصحیح کرده و همین درست است. «اشأ» فاقد معناست. خواجوی در ترجمه همان «لأشرت» را لحاظ کرده است (ص. ۶۰). حسینی هم آن را «شرح می‌دادم» ترجمه کرده که گویا مجازاً همان «لأشرت» است. معلوم نیست چرا با این وجود، تصحیح‌های خود را اصلاح نکرده‌اند؟

۴۶. پایان‌متن و خواجوی: «فخاطبني بالفارسية و قال: کرد زان ناکردن است» (ص. ۱۰۸؛ ۱۶۸).

حسینی و فاموری: «... گردان با گردن است» (ص. ۵۳؛ ۱۲۹).

نسخه مشهد نوشته است: «کردان ناکردن است» (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴، ص. ۲۷ ب). همان گونه که پیشتر نیز اشاره شد، کاتب فارسی نمی‌دانسته و ضبط درست، ضبط حسینی و فاموری است که دال بر ضرب‌المثلی است معروف. کارل ارنست و مجدالدین کیوانی آن را «کر در آن ناکردن است» ضبط کرده‌اند؛ هرچند به سلامت آن شک داشته‌اند (ارنست، ۱۳۷۷، ص. ۱۶۱).

۴۷. پایان‌متن، حسینی و خواجوی: «و كن حسن الوجه حسن الهيئة حسن نيار و عليه طيلسان» (ص. ۱۰۷؛ ۵۴؛ ۱۶۹).

فاموری: «... البیان ...» (ص. ۱۳۰).

تصحیح نخست مطابق نسخه مشهد است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴، ص. ۲۸ الف)؛ اما معنای معلومی ندارد و نحوش هم با جملات پیشین نمی‌خواند. باید تصحیح فاموری درست باشد.

۴۸. پایان‌متن، حسینی و خواجوی: «فرأيت في صحراء مشايخ الصوفية كواهلهم مروط الزاوية» (ص. ۱۰۱؛ ۵۹؛ ۱۷۴).

فاموری: «... كأنَّ عليهم مروط الزاوية» (ص. ۱۳۴).

نسخه مشهد آن را «كن اهلهم» ضبط کرده است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴، ص. ۳۰ ب) که فاموری آن را مصحّف «كأنَّ عليهم» (حاصل بد شنیدن) فرض و تصحیح کرده است. «کواهل» جمع «کاهل» به معنای «میان دو کتف» است. «مروط» جمع «مرط» به معنی «لباس یا پارچه پشمین» است. «زاویه» هم به معنای «خانقاه» است و هم به معنای «سجاده». حسینی در ترجمه آورده است: «در صحرا مشایخ صوفیه را دیدم که پوشششان از خرقة‌های خانقاه بود» (ص. ۱۷۲).

خواجوی در ترجمه آورده است: «و در صحرائی مشایخ صوفیه بودند که بر پشتشان چیزهایی بود» (ص. ۶۹). این ترجمه مبهم است و معلوم نیست «چیزهایی» ترجمه کدام لغت است. فاموری در ترجمه آورده است: «و آنگاه در صحرائی پیران صوفی را دیدم که گویی پارچه‌های پشمین سجاده را بر دوش می‌داشتند» (ص. ۲۰۶).

و فاموری درست است، اما یکی زاویه را به معنای خانقاه گرفته و دیگری به معنای سجاده. تصحیح اول درست است اما نقصی دارد؛ یعنی قاعدتاً باید فعلی داشته باشد. برای نمونه، «کان علی کواهلهم...»، اما تصحیح فاموری نقص نحوی ندارد و گویا ارجح است.

۴۹. پایان‌متین، حسینی و خواجوی: «و من عادة الكربیین و الروحانیین حین تولوا فی لیلۃ القدر» (ص. ۹۹؛ ۶۰؛ ۱۷۶). فاموری: «... تنزلوا...» (ص. ۱۳۵).

ضبط اول مطابق نسخه مشهد است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۳۱ب)؛ اما تصحیح فاموری با عنایت به سورة «القدر» ارجح است.

۵۰. پایان‌متین، حسینی و خواجوی: «فلما رأینہ أکبرنه» (ص. ۱۵۱؛ ۶۴؛ ۱۸۰). فاموری: «فلما رأیتہ أکبرتہ» (ص. ۱۳۷).

آیه معروف سی و یکم از سورة مبارکه یوسف است. فاموری آیه را به سیاق جمله درآورده است، یعنی گویا تصورش بر این بوده که این آیه در الهام به روزبهان، به سیاق جملات قبل و بعد درآمده؛ ولی این تصرف توجیه کافی ندارد و همان شکل اصلی آیه، مضبوط حسینی و خواجوی، ارجح است.

۵۱. پایان‌متین، حسینی و خواجوی: «فوجدت برد انامله بین یدی» (ص. ۱۵۰؛ ۶۵؛ ۱۸۲). فاموری: «... ثدی» (ص. ۱۳۹).

ضبط اول مطابق نسخه مشهد است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۳۴الف)؛ اما خطای کاتب آشکار است. ضبط دوم درست و آن برگرفته از حدیثی معروف است.

۵۲. پایان‌متین، حسینی و خواجوی: «و کنت فی وسط اللیل علی غایۃ الاعیاء من فوت القیلولة و نصر الحركات» (ص. ۱۵۵؛ ۶۶؛ ۱۸۳).

فاموری: «... نضر...» (ص. ۱۳۹).

نسخه مشهد ضبط اول را دارد (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۳۴الف)؛ اما کاتب آن کلاً عادت به امساک در نقطه گذاری دارد. تصحیح فاموری اصح است. «نضر» یعنی «شادابی». روزبهان از «فوت قیلولة و شادابی حرکات» معذب بوده. «نضر» معطوف به «فوت» است.

۵۳. پایان‌متین، حسینی و خواجوی: «فقربنی الحق تعالی من الیسا و کان کأسطوانة من الذهب الاحمر» (ص. ۱۵۳؛ ۷۷؛ ۱۹۴). فاموری: «... الیسار...» (ص. ۱۴۸).

ضبط اول مطابق نسخه مشهد است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۴۰الف). حسینی «الیسا» را «ایشان» (۱۹۵) ترجمه کرده است و معلوم نیست چگونه. خواجوی با حدس به اینکه شاید اصل کلمه «الیسع» یا «الیاس» باشد، آن را در برگردان، همان «ادریس (الیاس)» آورده است (ص. ۹۰) که توجیه پذیرتر است؛ اما به نظر می‌رسد همان «الیسار» ویراست فاموری اصح باشد.

۵۴. پایان‌متین، حسینی و خواجوی: «فاذا افقر من سکرى» (ص. ۱۲۹؛ ۸۰؛ ۱۹۷). فاموری: «... أفقت...» (ص. ۱۵۱).

ضبط اول مطابق نسخه مشهد است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۴۱ب)؛ اما فاقد معنای محصل است. حسینی، معلوم نیست به چه دلیل آن را چنین ترجمه کرده است: «از مستی من کسی را خبری نیست» (ص. ۱۹۹). خواجه‌ی ترجمه کرده است: «در آن زمان از مستی به هوش آمدم» (ص. ۹۴). ترجمه درست است، اما با متن ویراست خودش همخوان نیست. فاموری هم به مانند خواجه‌ی آورده است: «پس چون از مستی به هوش آمدم» (ص. ۲۲۱)؛ با این فرق که ترجمه او مطابق ویراستش است. همین تصحیح اصح است. تصحیح او براساس چاپ پل نوین بوده است.

۵۵. پایان‌متن، حسینی و خواجه‌ی: «و رایت الخضر و الالیاس و جمیع سادة الابدال و المشایخ علی اکنافهم الزوایا مثل مسافر من الصوفیة و قد وصفوا بذلك الزوایا علی بدو صحاری الغیب» (ص. ۱۲۶؛ ۸۲؛ ۱۹۹). فاموری: «... أكتافهم ... وضعوا ...» (ص. ۱۵۲).

نسخه مشهد را می‌توان به هر دو شکل خواند (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۴۲ب). معنا در تصحیح نخست مختل شده و مشخصاً تصحیح فاموری اصح است.

۵۶. پایان‌متن، حسینی و خواجه‌ی: «قال «سرتُ لك من الفؤاد من أودية الهویة»» (ص. ۱۱۴؛ ۹۱؛ ۲۱۰). فاموری: «... ألف واد ...» (ص. ۱۶۰).

ضبط نخست مطابق نسخه مشهد است (بقلی شیرازی، ۱۰۶۴ق.، ص. ۴۸الف)؛ اما تصحیف آن آشکار است. تصحیح دوم درست است. کاتب آن را بد شنیده و اشتباه نوشته است.

۳-۲. بررسی ترجمه‌ها

در بررسی ترجمه‌ها از پرداختن به اغلاط ناشی از تصحیح نادرست متن چشم‌پوشی شده است. بدیهی است که در صورت اشتباه در تصحیح متن، ترجمه نیز به خطا خواهد رفت. در این بخش، تمرکز بر ترجمه‌های نادرستی است که از تصحیحات درست صورت گرفته‌اند. برای جلوگیری از طولانی شدن مقاله، فقط به ارائه چند شاهد بسنده شده است؛ زیرا آوردن همه اشتباهات، حجم مقاله را چندین برابر می‌کرد.

ترجمه‌های فاموری و الهیاری با زبانی ادبی صورت گرفته‌اند؛ درحالی‌که برگردان‌های حسینی و خواجه‌ی فقط در پی انتقال معنا بوده‌اند. در این مقاله تلاش شده است تا تعداد شواهد ارائه شده، نشان‌دهنده میزان اغلاط هریک از مترجمان باشد؛ به این معنا که اگر برای یکی ۳۰ شاهد و برای دیگری ۲۰ شاهد آورده شده، این اختلاف عددی برای جلوگیری از این تصور است که این ترجمه‌ها به یک اندازه خطا داشته‌اند. به این ترتیب، می‌توان تصویری از صحت کلی هر ترجمه هم به دست آورد.

در این بخش، در هر شماره، ابتدا اصل متن عربی و بعد ترجمه نادرست مترجم در پراکنش آورده می‌شود. پس از آن، دلیل نادرست بودن و شکل صحیح ترجمه ذکر خواهد شد.

۳-۲-۱. ترجمه حسینی

ترجمه مریم حسینی از کشف‌الاسرار، در مجموع، در سطحی پایین‌تر از تصحیح وی قرار دارد. تصحیح او قطعاً از تصحیح خواجه‌ی بهتر است؛ اما در ترجمه، این برتری مشاهده نمی‌شود و به نظر می‌رسد کار وی بدون بازخوانی و ویرایش علمی به دست چاپ سپرده شده است. در ادامه به شماری از اغلاط ترجمه وی اشاره می‌شود:

۱. «لایشار الیه بالتکلیف و لایسأل عن استعباد التکلیف» (به اشارت و توصیف آشکار نمی گردد و انجام تکلیف لازمه خدمتش نیست) (ص. ۱۰۰).

هر دو جمله، آشکارا، به غلط ترجمه شده‌اند. درست آن این است: «به خدا به چگونگی (پرسیدن از چگونگی) اشاره نمی شود و از دوری و سختی تکلیفی که بر بندگان می‌نهد، پرسیده نمی‌شود (به آن مؤاخذه نمی‌گردد)».

۲. «فتح أبصار أسرار الاولیاء بالكشف و البیان» (چشمان رازانگیز اولیاء را به کشف و بیان گشود) (ص. ۱۰۰).

«چشمان رازانگیز» تعبیر ناموجهی است. درستش این است: «دیدگان درون (سرّ) اولیاء را به کشف و بیان گشود».

۳. «فانی قد سألتی بعض من أحبه محبة كاملة من الصادقین الذین خرجوا من الاکوان و الحدّثان بنعت التجريد فی طلب المعرفة و التوحید...» (عاشقی از طایفه صدیقان که از متاع دنیوی و فانی کناره گرفته و در خلوت خویش طالب معرفت و وصال حق است...) (ص. ۱۰۲).

بخش اول ترجمه غلط و بقیه نادقیق است. ترجمه درست این است: «همانا یکی از کسانی که او را به مهری کامل دوست دارم، از صادقانی که به تجرید از دگرگونی‌های موجودات و حوادث، در طلب معرفت و توحید، بیرون رفته‌اند، ...».

۴. «و أَدْخَلَ الْخَلَا و لى عورة» (و به خواهش‌های غریزی و امیال نفسانی پاسخ می‌گویم) (ص. ۱۰۵).

مترجم سعی کرده مؤدبانه و به تلویح ترجمه کند، اما از مقصود اصلی بسیار دور افتاده است. در اینجا اصلاً سخنی از خواهش‌های غریزی و نفسانی نیست. روزبهان می‌گوید «بچه بودم که از غیب به من ندا می‌رسید که تو پیامبری. من هم بسیار متعجب می‌شدم و با خودم می‌گفتم چطور می‌توانم پیامبر باشم، درحالی که هم می‌خورم و هم می‌نوشم و هم شرمگاه دارم و به مستراح می‌روم؟» یعنی در عوالم کودکانه خود تصور می‌کرده هرکس شرمگاه دارد، نمی‌تواند پیامبر باشد. این عبارت به اعضای ظاهری اشاره دارد، نه امیال نفسانی و خواهش‌های غریزی که مترجم آن‌ها را در برگردان خود آورده است.

۵. «و بقیة هناك فى الوجد و الاضطراب و الزفراء و العبرات» (و تا هنگام صبح آنجا ماندم، درحالی که به حال وجد و اضطراب و اندوه بودم و اشک می‌ریختم) (ص. ۱۰۵).

کلمه «اندوه» در اینجا غیردقیق و ناموجه است. «زفراء» یعنی «نالیدن‌ها» و این نالیدن اتفاقاً سرشار از شوق، درد و جذبه عاشقانه است. در این متن اصلاً سخنی از اندوه نیست.

۶. «و طرحت الصندوق و ما فى الدكان فى طریق و کالایام القحط و مزقت ثیابی و...» (و من جعبه دخل و هرآنچه در دکانم بود را در راه افکندم و دکانم چون زمان قحط خالی شد. جامه‌هایم را دریدم و...) (ص. ۱۰۵).

البته «و کایام القحط» خود مبهم و شاید مغشوش است؛ اما به نظر می‌آید این جمله هم درباره خود روزبهان است نه دکانش، آن‌طور که حسینی تصور کرده است. به نظر می‌رسد، باید به جای «دکانم چون زمان قحط خالی شد»، نوشت: «و مانند قحطی زده‌ها شده بودم».

۷. «و رأیت الخضر^(ع) و أعطانی تفاحة و أكلت قطعة منها. فقال: کلها فإن هذا القدر قد أکلته» (خضر را دیدم. او سیبی به من داد و من پاره‌ای از آن را خوردم. سپس مرا گفت: تمام آن را بخور زیرا من نیز به همان مقدار از آن خورده‌ام) (ص. ۱۰۷).

ترجمه بخش اخیر غلط مسلم است. درستش این است: «این «قدر» است که تو آن را خوردی».

۸. «و رأیت ایضاً کأنّ جميع الخلائق فی دار و لهم سور و بینهم سرج كثيرة» (همچنین جميع مردمان را در خانه‌ای دیدم و ایشان را بارویی بود و در میان آن‌ها چراغ‌های فراوانی).
۹. خطا در ترجمه «سور» است. «سور» (که ظاهراً از فارسی وارد عربی شده) در اینجا به معنای «جشن» است.
۹. «و تحت القدر طاقة شیخان تحترق بنيران اللطيفة بلا دخان» (و در زیر دیگ، چوبدستی آن دو شیخ با شعله‌ای لطیف و بدون دود می‌سوخند) (ص. ۱۰۹).
- ترجمه «طاقة» به «چوبدستی» بی‌مسماست. «طاقة» به معنای «هیزم» است و «شیخان» هم به معنای «دراز و بلند» است. حسینی در تصحیح به‌درستی «شیخان» را آورده؛ اما در ترجمه به خطا «شیخان / شیخین» را در نظر گرفته است.
۱۰. «و ما مضت علیّ سنه الا و كشف الله تعالی لی من ليلة القدر» (هنوز سالی سپری نشده بود که خداوند متعال در شب قدر چهره به من نمود) (ص. ۱۱۱).
- به این ترجمه اگر تحت‌اللفظی نگاه شود، غلط نیست؛ اما با توجه به روال کلی متن، ترجمه بهتر، چیزی شبیه به این است: «و هیچ سالی بر من نمی‌گذشت مگر آنکه خداوند تعالی چیزی از شب قدر را بر من آشکار می‌کرد». باید به حال و هوای نگارش روزبهان و فضای کلی حاکم بر بندها دقت کرد.
۱۱. «فبلغت الی محل الدنوّ» (به مکانی بالا نزد ایشان رسیدم) (ص. ۱۱۱).
- بهتر بود «دنوّ» ترجمه نمی‌شد. این تعبیری قرآنی است [ثم دنی فتدلی] و منظور از آن در این عبارت، نزدیکی به خداست نه به «ایشان» یعنی پیامبران.
۱۲. «و کان شیخا ملامتیا مجهول الشكل» (شیخی ملامتی که چهره‌ای ناآشنا داشت) (ص. ۱۱۵).
- «مجهول الشكل» به معنای «ناشناس» است. بنابراین، ترجمه دقیق‌تر این است: «و او شیخی ملامتی و ناشناس بود».
۱۳. «أقبض روحک بیدی» (روح تو را در دستانم می‌گیرم) (ص. ۱۱۶).
- لغزش روشنی است. خدا دارد به روزبهان می‌گوید خودم شخصاً تو را قبض روح می‌کنم: «روح را به‌دست خود می‌گیرم و می‌ستانم».
۱۴. «کنت مترائیا بعیون الاسرار...» (با چشم‌هایی هوشیار ... خیره شده بودم) (ص. ۱۱۷).
- «چشم‌های هوشیار» غلط آشکار است. درستش این است: «به چشم سر ... نگرنده بودم».
۱۵. «لا ینبغی لک أن تضیق صدرک فی بحار النکرات» (شایسته تو نیست که سینه‌ات را در دریا‌های ناشناخته به حرکت درآوری) (ص. ۱۱۸).
- «به حرکت درآوری» غلط است و «تنگ بداری» درست است. «تنگی سینه» تعبیر معروف و فعل «تضیق» هم مفهوم است.
۱۶. «رأیته فی نوادر الالباس» (او را به غایت مبهم یافتم) (ص. ۱۲۰).
- «اللباس» از کلیدی‌ترین واژه‌های ادبیات عرفانی روزبهان است و ربطی به «ابهام» ندارد. باید خود تعبیر «اللباس» را آورد: «او را در لباس‌هایی نادر دیدم».
۱۷. «فعارضنی نفسی فی تلك المکاشفات لانی [درست: کانی] رأيتها و کنت فی السقایة» (نفس من آنچه را به مکاشفه دیدم، باور نداشت؛ چرا که در آن زمان در وضوخانه بودم) (ص. ۱۲۳).

ترجمه درست نیست و صحیح این است: «پس نفسم بر من عارض کرد که گویی او را (یعنی نفس را و نه خدا و صور ملکوتی را) می‌بینم و آنک در وضو‌خانه بودم...». می‌گویند درباره آن صور به شک افتادم که نکند این‌ها نه صوری ملکوتی و الوهی، بلکه صورت نفس من اند؛ اما اعتذار جُستم و از این تصور به خدا پناه بردم.

۱۸. «هذا ما ذكرنا قبل ذلك و ماجرى علىّ في ايام ماضى» (این مطالب را پیش از این هم ذکر کردم و از آنچه در روزگار گذشته بر من رفته بود، سخن گفتم) (ص. ۱۲۶).

این ترجمه هم نادرست است و علت آن بی‌توجهی به روال و سیاق متن است. ترجمه درست این است: «این است آن مطالبی که پیشتر نوشته بودم و آنچه را در گذشته بر من رفته بود».

روزبهان تا اینجا را از نوشته‌های قبلی خود ذکر کرده و از اینجا متن به بعد، واقعات جاری‌اش را کم‌کم به متن اضافه می‌کند.

۱۹. «و یتھیا لی الخروج من رسم الافعال» (و برای من این امکان فراهم شد تا از نشانه‌های مادی و زمینی خارج شوم) (ص. ۱۲۷).

«نشانه‌های مادی و زمینی» در اینجا نه معنای محصلی دارد نه موجه است. «رسم الافعال» یعنی «ظاهر افعال». می‌خواهد بگوید توانستم به «باطن افعال» برسم.

۲۰. «این وجوه اهل الوجوه من عرائس الملکوت و حور الجنان؟» (چهره‌های عروسان ملکوت و حوریان بهشتی کجاست؟) (ص. ۱۲۹).

اینجا هم غلطی آشکار دیده می‌شود. درستش این است: «زیبایی چهره‌های عروس‌های ملکوت کجا و زنان بهشتی کجا؟». یعنی این دو اصلاً با هم قابل مقایسه نیستند و عرائس ملکوت بسیار زیباتر از زنان بهشتی‌اند.

۲۱. «انا خليفة كل فائت» (من آفریننده همه هستی‌ام) (ص. ۱۳۰).

سهو روشنی رخ داده است. ترجمه این است: «من جانشین هر چیزی هستم که از دست می‌رود».

۲۲. «فقال سرّی ماوعظت من مدة لا هتداء الخلق و تعریفی ایاهم حسن اصطناع الحق سبحانه» (آنگاه او گفت سرّ من همان چیزی است که تو مدت زمانی خلق را به آن خوانده‌ای و تعریف من برای ایشان همان آفرینش زیبای من است) (ص. ۱۴۰).

ترجمه کلاً غلط است و به بیراهه رفته است. درستش این است: «پس سرّ گفت: مدتی است برای هدایت مردم و نیکی پرورش حق را به آن‌ها شناساندن وعظ نگفتم».

۲۳. «من توهّم فی هذه المكاشفات انها توهّم اتهام التشبيه فهو غير واصل و ليس له حاصل» (هرکس این مکاشفات را توهماتی شبیه حقیقت پندارد، او هرگز به توفیق دست نخواهد یافت و او را حاصلی نخواهد بود) (ص. ۱۴۰).

ترجمه غلط مسلّم است. درستش این است: «هرکس پندارد این مکاشفات توهّم تشبیه است، او غیر واصلی است که او را حاصلی نیست». این بر ردّ عقاید «مشبهه» تأکید دارد و بر ردّ کسانی که ممکن است بگویند سخنان روزبهان نیز مشبهانه است.

مع الأسف، چندین و چند غلط مسلّم دیگر در این ترجمه دیده می‌شود که اینک مجال طرح آن‌ها نیست.

۲-۳-۲. ترجمه خواجوی

ترجمه محمد خواجوی، هر چند نه به اندازه تصحیح او، پُر غلط است. در واقع، برگردان وی اندکی بر ترجمه حسینی برتری دارد؛ اما در بخش تصحیح، کار حسینی آشکارا بر کار او ارجحیت دارد. کاملاً روشن است که خواجوی (به عنوان مترجمی کهنه کار) فرصت بازنگری در کار خود را نداشته است. در ادامه، شماری از اغلاط ترجمه او آورده می‌شود:

۱. «الحمد لله الذی لیس فی وجوده هواجس الشک و الظنون» (سپاس مر خداوندی را که در وجودش انگیزه‌های شک و گمان نبوده) (ص. ۳).

این سطر اول کتاب است و معلوم نیست چرا مترجم «هواجس» را به «انگیزه‌ها» ترجمه کرده است. این خطایی مسلم است و جمله در این شکل معنای مشخصی ندارد. «هواجس» جمع «هاجس» به معنی «تصور» و «خاطر» است. معنای سطر در سیاق فارسی، به سادگی این است: «سپاس خدای را که در وجودش شک و گمانی نیست».

۲. «و ثبتها بصلاب الصخور و الاوتاد» (و به چنگک صخره‌ها و کوه‌ها استوارشان ساخت) (ص. ۴).
ترجمه «صلاب» به «چنگک» حیرت‌آور است. معنای جمله مشخص است: «و زمین را به صخره‌های سخت و میخ‌ها استوار کرد».

۳. «و ما اخبر عن حال حبیه حين ظهر جلاله من سدرۃ المنتهی» «عندها جنة المأوی اذ یغشی السدرۃ ما یغشی» (و نیز آنچه را از حال حبیبش - هنگامی که جلال و عظمتش از سدره آشکار گشت - خبر داد: بهشت دائمی نزد سدره المنتهی است، آنگاه که سدره همه چیز را پوشانده) (ص. ۷).

جمله آخر که آیه ۱۶ سورة مبارکه النجم است به طور مشخص غلط معنا شده است. درستش این است: «آنگاه که سدره را پوشاند آنچه که پوشاند».

۴. «مضیت الی بعض الصحاری قصدا الی الوضوء» (برای وضو به وضوخانه رفتم) (ص. ۹).
ترجمه «صحرا» به «وضوخانه» سهو روشنی است. از عادات روزبها یک گشت و گذار در اطراف شهر و در کوه و دشت بوده و در این مورد هم برای وضو به صحرا رفته است. به همین دلیل، بعد می گوید از پشت تپه‌ای صدایی شنیدم.
۵. «ذلک درجة السبعة الذین هم علی وجه الارض» (این درجه هفتم کسانی است که بر روی زمین اند) (ص. ۱۳).
چنین لغزشی از استاد خواجوی بسیار غریب است. ترجمه درست این است: «این درجه هفت تنی است که بر زمین اند».

۶. «ثم تقلبت فی هواء لیس هناک مکان حتی ابواب القدم» (پس از آن در هوایی تقلب و دگرگونی یافتم که آنجا تا ابواب قدم مکانی نبود) (ص. ۱۳).

ترجمه بی ربط است. درست این است: «آنگاه چرخ می‌زدم در آسمانی که در آنجا تا ابواب قدم مکانی نبود».
۷. «و رأیت الحق بنعت الالباس كأنه شیخ و علیه طیلسان» (و حق متعال را به وصف التباس و پوشیدگی دیدم که گویی پیرمردی است و برش پوستین است) (ص. ۱۵).

رعایت نکردن اصطلاحات خاص تصوف به ترجمه آسیب زده است. بهتر است «التباس» را عیناً به کار برد و «پوشیدگی» را حذف کرد. مراد از «شیخ»، «پیر عرفانی» است و باید به «پیر» ترجمه شود نه «پیرمرد» و «طیلسان» را هم بهتر است همان «طیلسان» آورد.

۸. «علی زی شیخ کبیر» (و جامه شیخ کبیر را در بر دارد) (ص. ۱۸).
- مراد مترجم آن است که «جامه» «ابن خفیف» ملقب به «شیخ کبیر» را در بر دارد اما در آن صورت روزبهان باید می نوشت «الشیخ الکبیر». یا متن باید تصحیح شود و بگوییم خطا از کاتب بوده؛ یا اگر به همین شکل ضبط کردیم، باید ترجمه کنیم: «بر جامه پیری بزرگ».
۹. «و قد أغار قلبی» (قلبم را غیرت فراگرفت) (ص. ۲۰).
- ترجمه درست این است: «قلبم را غارت کرد» یا «به قلبم تاخت».
۱۰. «عقبه یسمى عقبه الجن» (دره ای بود به نام دره جن) (ص. ۲۱).
- «عقبه» یعنی «گردنه» و برگردان آن به «دره» نادرست است. «گردنه جن» در نزدیکی فسا هنوز هم به همین اسم شهرت دارد.
۱۱. «و ما مضی علیّ یوم و لیلۃ الا ماشاءالله من وقت بلوغی الی هذا الوقت انا ابن خمس و خمسين سنة الا و کوشف عالم الغیب» (از جمله آنچه در شب و روز از هنگام بلوغم تاکنون که پنجاه و پنج ساله ام بر من گذشته آنکه: عالم غیب بر من کشف و آشکار شد) (ص. ۲۸).
- ترجمه نادرست است. درستش این است: «و بر من، از هنگام بلوغ تا اکنون که پنجاه و پنج ساله ام، روز و شبی نگذشته مگر آنکه غیب برایم کشف شده است».
۱۲. «و کلما طلبته یعرض من الکون او بعض المخائیل» (هرگاه که او را طلب می کردم، بعضی از خیالهای عالم کون عارضم می گشت) (ص. ۳۸).
- ترجمه نادرست و مخالف فضای فکری روزبهان است. درست این است: «هرگاه خدا را طلب می کردم، از کون یا برخی تخیلها رخ می نمود». «تخیل» در اندیشه عارفانی مانند روزبهان معنادار و مقدس است و هیچ ربطی به اوهام ندارد.
۱۳. «و رأیت قدام الحق» (و قوام حق را دیدم) (ص. ۴۵).
- «قُدام» یعنی «پیش» و «جلو». عجیب است که مترجم در تصحیح «قدام» آورده و در ترجمه «قوام».
۱۴. «و قال علی ما اهتممت لأجله لاتهتم» (و فرمود: بر هر امری اهتمام ورزیدی، اهتمام مورزا) (ص. ۴۷).
- ترجمه به بی راهه رفته است. درست این است: «و گفت: بر هر چه غم می خوری، مخور!»
۱۵. «و ردّ علیّ احوال مثل الصواعق» (همانند آذرخش از من پنهان نشد) (ص. ۴۸).
- اصلاً معلوم نیست چرا اینگونه ترجمه شده است. درست این است: «و احوالی به مانند آذرخشها بر من گذشتند».

۲-۳-۳. ترجمه فاموری

- ترجمه مهدی فاموری با زبانی ادبی نگاشته شده و به وضوح دقیق تر از دو ترجمه پیشین است. عمده اغلاط او ناشی از تصحیح غلط است و به جز این، کمتر غلط مهمی در ترجمه اش دیده می شود. این یکی از خطاهای اوست:
۱. رشد دوباره صبح به چشمان سرخ و نیست / خون از دماغ مشک می سرخ رو روان
دریاب ساقیا دل این خیل خسته را / کز غم رسیده کار دل و جانشان به جان (ص. ۱۷۳).
- مترجم این دو بیت را در برگردان دو بیت ذیل آورده:
- أیدو الصبح مُحَمَّرَ المآقی / و لم یرعف خیاشیم الرقاق

تدارك ايها السّاقى نفوساً / ترقّت بالهموم الى التّراقى

همان گونه که پیداست، بهتر بود بیت نخست به شکل پرسشی ترجمه می شد تا مفهوم اصلی متن حفظ شود.

۴-۳-۲. ترجمه الهیاری

ترجمه امیرحسین الهیاری برگردانی خوب محسوب میشود؛ اما او در کار خود مرتکب دو خطای اخلاقی و حرفه‌ای شده و همین به ارزش تخصصی کار او ضربه زده است:

۱. نخست اینکه مترجم مشخص نکرده که ترجمه‌اش براساس کدام تصحیح صورت گرفته است. آیا از هیچ تصحیحی استفاده نکرده است؟ مگر چنین چیزی شدنی است؟ اگر خودش متن را تصحیح کرده، چرا آن را همراه با ترجمه منتشر نکرده است؟ اگر هم از تصحیح موجودی استفاده کرده، چرا به آن اشاره‌ای نکرده است؟
۲. او به هیچ وجه به سه ترجمه پیش از خود اشاره نمی کند، گویی این ترجمه‌ها هرگز صورت نگرفته‌اند! اگر الهیاری از وجود این ترجمه‌ها بی اطلاع بوده، به نقص روشی کار خود شهادت داده است و اگر از آن‌ها مطلع بوده و عامدانه اشاره نکرده، دچار خطای حرفه‌ای و اخلاقی شده است.

البته، نگارنده بر این باور است که الهیاری هم چهار تصحیح موجود و هم هر سه ترجمه پیشین را مشاهده کرده است؛ اما ترجیح داده به آن‌ها اشاره‌ای نکند. به نظر می رسد او از هر سه ترجمه استفاده کرده و با تطبیق آن‌ها و به یاری دانش زبانی خود، برگردانی ارائه داده که می توان آن را گامی روبه جلو دانست. این پیشرفت تا حد زیادی طبیعی است؛ زیرا او برگردان‌های قبلی را پیش رو داشته و اثر خود را حدود ده سال پس از آن‌ها منتشر کرده است. باین همه، درست به سبب همین خطاهای حرفه‌ای، اثر الهیاری برای متخصصان کمتر کاربرد خواهد داشت؛ زیرا برای متخصص، اصالت متن و نحوه تصحیح آن بسیار مهم است و حتی بر دقت ترجمه ارجحیت دارد. به این ترتیب، ترجمه او برای متخصصان، کتابی جنبی خواهد بود؛ اما برای عموم علاقه‌مندان به ادب عرفانی بسیار سودمند و کاربردی است. در ادامه، به بررسی چند مورد از خطاهای وی از چند صفحه نخست اثر پرداخته می شود:

۳. «سپاس پروردگاری را که نیست در وجودش هوای شک و ظن» (ص. ۱).

این سطر نخست کتاب است. ترجمه «الله» به «پروردگار» درست نیست و «خدا» برگردان صحیح تری است. همچنین، ترجمه «هواجس» به «هوا»، دست کم در اینجا، دقیق نیست. «وسوسه» و «خلجان» درست است: «سپاس خدایی را که در وجودش وسوسه شک و گمان نمی رود».

۴. «ذات و صفاتش شناخته آید به شواهد و خود به تعریف ذات خویش مستغنی از دلیل باشد و شاهد» (ص. ۱).

این ترجمه با هیچ یک از نسخه‌های تصحیح شده مطابقت ندارد. در همه آن‌ها «بشواهد» آمده و نه «لشواهد» و همان هم درست است. پس معنی این است: «به ذات و صفات خویش برای شواهد شناخته می گردد اگرچه در شناساندن ذات خویش از آن‌ها، از شواهد و دلایل، بی نیاز است». این در راستای سخنانی از این دست است: «عرفت ربی بری لا بالشواهد».

۵. «در فروغ جلالی کبریايش خفته فنای ابصار» (ص. ۱).

این ترجمه از «سبحات کبریايه طمست الابصار» نامفهوم است. عبارت «خفتن فنای ابصار» معنای روشنی ندارد. معنای درست و ساده تر این است: «پرتوهای کبریايش دیدگان را کور کرده یا فروخوانده».

۶. «از جنس جمع و تفرقه نیست» (ص. ۲).

در ترجمه «لیس وحدانیه عن جمع و لا عن تفرقه» آورده و «وحدانیت» را حذف کرده و باقی برگردان هم مبهم است. سخن از «جنس» نیست و ترجمه درست به سادگی این است: «وحدانیت او نه از جمع است و نه از تفرقه».

۷. «از ره خصائص خویش» را در ترجمه «بخصائص آیانه» آورده (ص. ۳). چرا «آیات خاص» را که اصطلاحی دینی و عرفانی است، با حذف «آیات» چنین ترجمه کرده است؟ این فاقد دقت است.

۸. «هرکس به مکاشفات صدیقان ایمان نیاورد، لاجرم به آیات انبیاء و رسولان نیز مؤمن نگردد» (ص. ۴).

در اصل عربی هر دو فعل «لم یؤمن» است، یعنی باید یکسان و با زمان نزدیک به هم ترجمه شود. منظور روزبهان این است که «کفر به مکاشفات اولیاء هم زمان عین کفر به آیات انبیاست». پس «نیز» زائد است و باید نوشت: «هرکس به مکاشفات صدیقان ایمان نیاورد، لاجرم به آیات انبیاء و رسولان نیز ایمان نیاورده است».

۹. «مرا حالتی از وجد و طرب دست داد و بارقه‌ای از انوار ذکر و واردات فکر در من فرود آمد و ز آن ره حقیقت امر بدانستم» (ص. ۶).

بخش آخر سطر مطابق با هیچ کدام از چاپ‌ها نیست، بلکه خلاف آن‌هاست. اصل این است: «ما علمت حقیقه ما جری». یعنی «حقیقت آنچه را رخ داد، نمی‌دانستم». روح‌الجنان هم همین را ضبط کرده است (شمس شیرازی، ۱۳۴۷، ص. ۱۶۸). مطلب درباره ابتدای احوال روزبهان در طفولیت است.

۱۰. «وحشت بر من مستولی گشت چنان که خلق از خرابه‌های مجاور بدین سوی آمدند» (ص. ۷).

اصل این است: «قد خشیت و الناس کانوا یطوفون بی فی بعض الخرابات». ترجمه کلاً ناموجه است. ترجمه «خشیت» به «وحشت» بسیار نابجاست. خشیت نوعی ترس همراه با فروتنی و خضوع عرفانی است ولی وحشت رمیدن از هول دیدن چیزی آزارنده است. ترجمه خشیت به «ترسیدن» یا «هراسیدن» یا «دهشت‌زده شدن» که نوعی «تکان و جودی» در خود دارند، بهتر است. همچنین، سخنی از «خرابه‌های مجاور» نیست. «بعض الخرابات» یعنی «یک خرابه». می‌گوید: «هراسیدم و به خرابه‌ای (یا میخانه‌ای) رفتم و خلق در آنجا دور و بر من مدهوش می‌گشتند».

۱۱. «تا خضر را بدیدم که مرا سببی داد. تکه‌ای بخوردم، گفتم: «تمام خور!» چنان کردم».

اصل بخش اخیر این است: «فإن هذا القدر قد أکلته». مترجم محترم چطور این را به «چنان کردم» ترجمه کرده؟ این جمله مهمی است و یعنی: «این «قَدَر» است که خوردی». (قدر: همان تقدیر)

۱۲. «سپس در هوایی منقلب شدم که از آن تا ابواب قدم مکانی نبود» (ص. ۱۱).

«منقلب شدم» را در ترجمه «تقلبت» آورده که معنای آن «گشتن و چرخیدن» است. ترجمه دقیق و روشن نیست.

۱۳. «و نیز نیمه‌شب خواب و بیدار و در حالتی ناهشیار گفتم: «یا وهاب»» (ص. ۱۱).

اصل این است: «و ایضا انتبهت لیلة فی نصفها و کنت بین النوم و اليقظه و ماتنبهت اما فقلت فی تقلبی یا وهاب». پس سخن از «ناهشیاری» نیست و فقط می‌گوید «بیدار نبودم». به علاوه، در برگردان، تعبیر «فی تقلبی» جا افتاده است: «در گشتن و به پهلوی گشتن».

۳. نتیجه‌گیری

تصحیح متنی که عملاً بر یک نسخهٔ پر غلط استوار باشد، کاری بس دشوار است. باید دانست که حتی در دوران قدیم هم «متن پاکیزه‌ای از این کتاب در دست نمی‌بوده، تا آنجا که شرف‌الدین ابراهیم و عبداللطیف شمس، دو نبیرهٔ روزبهان نیز (که ای بسا به میراث قلمی او دسترسی بی‌واسطه‌ای می‌داشته و حتی آثار دست‌نویس و دست‌خط خود روزبهان را می‌دیده و می‌داشته‌اند)، گاه در خوانش و نقل کشف‌الاسرار دچار خطا شده‌اند» (مقدمهٔ مصحح بر: *بقلی شیرازی*، ۱۳۹۳ج، ص. ۲۰). به همین دلیل، باید سختی‌های کوشش مصححان کشف‌الاسرار روزبهان را درک و تکریم کرد. بااین‌همه، این به معنای پرهیز از نقد نیست.

در این مقالهٔ انتقادی، از متن مصحح فاموری ده غلط قطعی و سه تا چهار مورد رها کردن ارجح آورده شده است. اغلاط قطعی تصحیح حسینی در این فهرست، سی و سه مورد و حدود ده مورد رها کردن ارجح است. اغلاط پاپان‌متین کمی بیش از حسینی است و اغلاط خواجهی نیز از همه بیشتر است. در سوی مقابل، سی و چهار ضبط اصح قطعی و حدود پانزده ضبط ارجح از فاموری در این فهرست آمده است. از حسینی دوازده ضبط اصح قطعی و نه ضبط ارجح در این فهرست دیده می‌شود. در ضبط صحیح قطعی و ارجح، پس از این دو، تصحیح پاپان‌متین قرار می‌گیرد و در آخر، تصحیح خواجهی. احتمالاً بهترین ترجمه از آن فاموری است؛ بااین‌حال، ترجمهٔ او نیز نیاز به ویرایش دارد. ترجمهٔ الهیاری خوب است و شمار خطاهای درشت آن کم است؛ اما لغزش‌های جزئی نسبتاً زیادی دارد. ترجمه‌های خواجهی و حسینی نیاز به اصلاحات جدی دارند.

مقدمهٔ فاموری غنی‌تر از دیگر مقدمه‌هاست و پس از آن مقدمهٔ چاپ پاپان‌متین و حسینی درخور اعتنا هستند. کار خواجهی فاقد مقدمهٔ شخصی است و مطالب آن از منابع دیگر اخذ شده است. پیشنهاد می‌شود که کار تصحیح کتاب بسیار مهم کشف‌الاسرار یک بار دیگر صورت بگیرد. باتوجه به اینکه نسخه‌های مشهد و پاریس عملاً یک نسخه‌اند، اگر بتوان نسخهٔ بغداد را یافت (گویا فعلاً نشانی از آن در دسترس نیست، اما چند دهه پیش در بغداد بود)، می‌توان گامی نو در این زمینه برداشت. بااین‌حال، اگر پژوهشگری آشنا با تصحیح، ترجیحاً یکی از سه مصحح فعلی آن یعنی پاپان‌متین، حسینی و فاموری یا گروهی مرکب از ایشان، هر چهار (و با احتساب تصحیح مختصر پل نویا: پنج) تصحیح را مقابله کنند، می‌توان تا حدی اطمینان‌بخش به صورت اصلی کتاب کشف‌الاسرار روزبهان رسید. در آن صورت، ترجمهٔ آن هم آسان‌تر خواهد بود و باز با مقابلهٔ ترجمه‌های سه‌گانه می‌توان آن را به سامان رساند.

منابع

- ارنست، کارل (۱۳۷۷). *روزبهان بقلی* (مجدالدین کیوانی، مترجم). نشر مرکز.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۸۶). *نفعات‌الانس من حضرات‌القدس* (محمود عابدی، مصحح). سخن.
- جنید شیرازی، عیسی (۱۳۶۴). *هزار مزار* (عبدالوهاب نورانی وصال، مصحح). کتابخانهٔ احمدی.
- روزبهان بقلی شیرازی، ابو محمد (۱۰۶۴ق.). *کشف‌الاسرار*. نسخهٔ شمارهٔ ۹۳۱ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی.
- روزبهان بقلی شیرازی، ابو محمد (۱۳۹۳الف). *کشف‌الاسرار و مکاشفات الانوار* (مریم حسینی، مصحح). سخن (با همکاری: قطب علمی تحقیق در متون حکمی و عرفانی).

- روزبهان بقلی شیرازی، ابو محمد (۱۳۹۳ ب). کشف الاسرار و مکاشفات الانوار (محمد خواجوی، مصحح). مولی.
- روزبهان بقلی شیرازی، ابو محمد (۱۳۹۳ ج). کشف الاسرار (مهدی فاموری، مصحح). رزبار.
- روزبهان بقلی شیرازی، ابو محمد (۱۴۰۳). از بطنان ازل: ترجمه کشف الاسرار و مکاشفات الانوار (امیر حسین الهیاری، مترجم). مولی.
- روزبهان بقلی شیرازی، ابو محمد (۱۹۷۰ م). کشف الاسرار و مکاشفات الانوار (پل نویا، مصحح). نشریه المشرق، ۶۴ (تموز)، ۴۰۶-۳۸۵.
- روزبهان بقلی شیرازی، ابو محمد (۲۰۰۶ م). کشف الاسرار (The unveiling of secrets: Kashf al asrar) (فیروزه پاپان متین، مصحح). بریل.
- زکوب شیرازی، ابوالعباس (۱۳۹۰). شیرازنامه (اکبر نحوی، مصحح). دانشنامه فارس.
- شرف الدین ابراهیم (۱۳۴۷). تحفه العرفان (در ضمن مجموعه روزبهان نامه) (محمد تقی دانش پژوه، مصحح). انجمن آثار ملی.
- شمس شیرازی، عبداللطیف (۱۳۴۷). روح الجنان (در ضمن مجموعه روزبهان نامه) (محمد تقی دانش پژوه، مصحح). انجمن آثار ملی.
- صفی پوری، عبدالرحیم (۱۲۹۶ ق). منتهی الارب فی لغة العرب، افسست از چاپ سنگی. کتابخانه سنایی.
- فاموری، مهدی (۱۳۸۹). نگاهی به مفهوم التباس در نزد شیخ روزبهان بقلی شیرازی. مطالعات عرفانی، ۶ (۱۲)، ۱۸۲-۱۶۳. https://s-erfani.kashanu.ac.ir/article_112954.html
- فاموری، مهدی (۱۳۹۱). چهره و جایگاه حضرت محمد در کشف الاسرار روزبهان بقلی شیرازی. مطالعات زبان و ادبیات غنایی، ۲ (۳)، ۸۹-۷۵. https://journals.iau.ir/article_550446.html
- کربن، هانری (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه اسلامی (جواد طباطبایی، مترجم). کویر.

References

- Corbin, H. (2001). *History of Islamic Philosophy* (J. Tababaei, Trans.). Kavir. [In Persian].
- Ernst, C. (1998). *Rūzbihān Baqlī (Ruzbihan Baqli)* (Majd al-Dīn Kīwānī, Trans). Nashr-i Markaz. [In Persian].
- Famouri, M. (2010). Looking at the Meaning of âEltebÄsâ in Roozbihan Baqli Shiraziâs idea. *Journal of Mystical Studies*, 6(12), 163–182. https://s-erfani.kashanu.ac.ir/article_112954.html [In Persian].
- Famouri, M. (2012). The Face and Status of the Prophet Muhammad in Ruzbihan Baqli Shirazi's "Kashf al-Asrâr". *Journal of Language and Lyrical Literature Studies*, 2(3), 75–89. https://journals.iau.ir/article_550446.html [In Persian].
- Jami, N. A.. (2007). *Nafahât al-Uns min Ḥaḍarât al-Quds (Breaths of Fellowship from the Presences of the Holy)* (M. Abedi, Ed.). Sukhan. [In Persian].
- Junayd Shirazi, I. (1985). *Hazār Mazār (The Thousand Shrines)* (A. W. Nourani Wesal, Ed.). Ketabkhane Ahmadi. [In Persian].
- Rouzbahan Baqli Shirazi, A. M. (1654 AH). *Kashf al-Asrâr (The Unveiling of Secrets)*. Manuscript No. 931, Library of Astan-i Quds-i Razawi. [In Persian].
- Rouzbahan Baqli Shirazi, A. M. (1970). *Kashf al-Asrâr wa Makāshifāt al-Anwār (The Unveiling of Secrets and the Discoveries of Lights)* (P. Nwyia, ed.). *Al-Mashriq Journal*, (64), 385–406. [In Persian].

- Rouzbahan Baqli Shirazi, A. M. (2006). *Kashf al-Asrār (The Unveiling of Secrets: Kashf al-Asrār)* (F. Papan Matin, Ed.). Brill. [In Persian].
- Rouzbahan Baqli Shirazi, A. M. (2014a). *Kashf al-Asrār wa Mokāshifāt al-Anwār (The Unveiling of Secrets and the Discoveries of Lights)* (M. Hosseini, Ed.). Sokhan (In collaboration with: Qutb-i 'Ilmī-i Taḥqīq dar Mutūn-i Hikmī va 'Irfānī). [In Persian].
- Rouzbahan Baqli Shirazi, A. M. (2014b). *Kashf al-Asrār wa Mokāshifāt al-Anwār (The Unveiling of Secrets and the Discoveries of Lights)* (M. Khajavi, Ed.). Mawla. [In Persian].
- Rouzbahan Baqli Shirazi, A. M. (2014c). *Kashf al-Asrār (The Unveiling of Secrets)* (M. Famouri, ed.). Razbar. [In Persian].
- Rouzbahan Baqli Shirazi, A. M. (2022). *Az Baṭnān- e Azal (From the Wombs of Eternity)* [Translation of “Kashf al-Asrār wa Mokāshifāt al-Anwār”] (A. H. Allahyari, Trans.). Mawla. [In Persian].
- Safipour, A. R. (1879). *Muntahā al-‘Erab fī Lughat al-‘Arab (The Utmost Desire Concerning the Arabic Language)*. Offset from lithograph print. Ketabkhanah-i Sanaei. [In Persian].
- Shams, A. (1968). *Rūḥ al-Janān (Spirit of the Hearts)* [Included in “Majmū‘ah-i Rūzbihān-nāmah”] (Muḥammad Taqī Dānish-pazhūh, ed.). Anjuman-i Āthār-i Millī. [In Persian]
- Sharaf al-Dīn Ibrāhīm. (1968). *Tuḥfat al-‘Irfān (The Gift of Gnosis)* [Included in “Majmū‘ah-i Rūzbihān-nāmah”] (Muḥammad Taqī Dānish-pazhūh, ed.). Anjuman-i Asar-i Melle. [In Persian].
- Zarkoub Shirazi, A. A. (2011). *Shīrāz-nāmah (The Book of Shiraz)* (A. Nahwi, Ed.). Daneshnamah-i Fars. [In Persian].

