

#### اشاره

استاد نجیب مایل هروی یکی از عرفان پژوهان و محققان شایسته در نقد و تصحیح متون عرفانی است. استاد هروی در سال ۱۳۳۹ خورشیدی در شهر خمam متولد شد و دوران کودکی را در هرات گذراند و تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در شهر هرات و کابل به پایان رساند. این عرفان پژوه برجسته معاصر، در سال ۱۳۵۰ در دانشگاه فردوسی مشهد، مشغول به تحصیل شد. از سال ۱۳۵۷ تاکنون به تدریس و تصحیح و تحقیق متون عرفانی اشتغال دارد. سیاهه آثار این پژوهشگر اخلاق و عرفان، در پانوشته آمده است. گفت‌وگویی که از نظر خوانندگان گرامی می‌گذرد در دو بخش تقدیم محضر ارباب معرفت خواهد شد. بخش اول آن را دوستان فرهنگی ما در فصلنامه وزین سراج<sup>۱</sup> با استاد انجام داده‌اند که بدین وسیله از آنان سپاسگزاریم. بخش دوم را اصحاب میثاق امین با یک رویکرد دیگری از محضر پرفیض استاد بهره‌مند شده‌اند که در شماره سیزدهم تقدیم خوانندگان همدل و همراه خواهیم کرد. با آرزوی صحت و سلامتی و طول عمر با عزت همکاران علمی به ویژه استاد هروی، بخش اول این گفت‌وگو، تقدیم محضر ارباب معرفت می‌شود.

این آیینیه قدناگستنی نیت  
در گفت‌وگو با استاد نجیب مایل هروی؛  
نسخه‌شناس، مصحح و عرفان پژوه برجسته معاصر  
(۱)

□ جناب استاد، جناب عالی عمری را در احیاء میراث فرهنگی و علمی

۱. گستره پخش این فصلنامه در کشور افغانستان است که بخشی از این گفت‌وگو در شماره ۳۰ زمستان ۸۶ آن فصلنامه چاپ و منتشر شده است.

گذشتگان سه ویژگی برجسته در کارهای جناب عالی می‌بینیم: عمری در جهت احیای میراث فرهنگی گذشته کوشیده‌اید. در شناخت نسخه‌ها و شیوه تصحیح انتقادی آنها تخصص و مهارت و تجربه دارید. اکثر کارهای شما نیز در زمینه عرفان و تصوف اسلامی است. براساس این سه ویژگی علاقه‌مندیم که با کارهای علمی شما آشنا بشویم.<sup>۱</sup>

۱. آثار علمی استاد: صور ایهام در شعر فارسی (مشهد - ۱۳۶۰)؛ تصحیح منتخب الخاقانی فی کشف حقایق العرفانی (نوشته ملاعبدالله زوزی تبریزی) (تهران - ۱۳۶۱)؛ تصحیح نفخة الروح و تحفة الفتح (نوشته مؤیدالدین جندی) (تهران - ۱۳۶۲)؛ تصحیح المصباح فی التصوف (نوشته سعدالدین حمویه) (تهران - ۱۳۶۲)؛ تصحیح مناقب الصوفیه (نوشته قطب‌الدین عبادی مروزی) (تهران - ۱۳۶۲)؛ تصحیح رشف اللاحاظ فی کشف الالفاظ (فرهنگ اصطلاحات استعماری صوفیه) (نوشته الفتی تبریزی) (تهران - ۱۳۶۲)؛ تصحیح ترجمه فارسی اقرب‌الطریق الی الله (نوشته نجم‌الدین کبری و ترجمه عبدالغفور لاری) (تهران - ۱۳۶۳)؛ تصحیح الجانب الغربی فی حل مشکلات الشیخ محیی‌الدین بن عربی (نوشته شیخ مکی) (تهران - ۱۳۶۴)؛ تصحیح ترجمه فارسی رشف النصاب الایمانیه و کشف الفضایح الیونانیه (نوشته شهاب‌الدین سهروردی و ترجمه معین‌الدین معلم یزدی) (تهران - ۱۳۶۵)؛ تصحیح معراج‌نامه ابن‌سینا به پیوست تحریر آن از شمس‌الدین ابراهیم ابرقوهی (مشهد - ۱۳۶۵)؛ تصحیح معارف سلطان ولد (تهران - ۱۳۶۷)؛ تصحیح مجموعه آثار فارسی تاج‌الدین اشنوی (تهران - ۱۳۶۸)؛ نقد و تصحیح متون (مراحل نسخه‌شناسی و شیوه‌های تصحیح نسخه‌های خطی فارسی) (مشهد - ۱۳۶۹)؛ تصحیح مقامات جامی (نوشته نظام‌الدین عبدالواسع باخرزی) (تهران - ۱۳۷۱)؛ تاریخ و زبان در افغانستان (چاپ دوم/تهران - ۱۳۷۱)؛ فلسفه‌ستیزی در تمدن اسلامی (مشهد - ۱۳۷۲)؛ کتاب‌آرایی در تمدن اسلامی (مشهد - ۱۳۷۲)؛ بگذار تا از این شب دشوار بگذریم (تهران - ۱۳۷۳)؛ خاصیت آیینگی (نقد حال و گزیده آثار عین‌القضات همدانی) (تهران - ۱۳۷۴)؛ تصحیح تاج‌التراجم فی تفسیر قرآن للأعاجم (نوشته اسفراینی) (تهران - ۱۳۷۴)؛ شیخ عبدالرحمان جامی (تهران - ۱۳۷۶)؛ تصحیح شرح هفت جلدی مثنوی مولوی (نوشته ولی محمد اکبرآبادی) (تهران - ۱۳۸۳)؛ تصحیح آداب‌المریدین (نوشته ابونجیب سهروردی)؛ تصحیح شرح فصوص‌الحکم خوارزمی؛ تصحیح قلب‌المنقلب (نوشته سعدالدین حمویه)؛ تصحیح رباعیات سعدالدین حمویه؛ تصحیح مقاصد‌السالکین (نوشته سعدالدین حمویه)؛ تصحیح روح‌الارواح فی شرح اسماء‌الملک‌الفتاح (نوشته شهاب‌الدین منصور اصفهانی)؛ تصحیح العروة‌لاهل‌الخلوة و الجلوة (نوشته علاءالدوله سمنانی)؛ تصحیح مصنفات فارسی (نوشته علاءالدوله سمنانی)؛ پیر بیابانکی (در نقد آرا و آثار علاءالدوله سمنانی)؛ تصحیح رسائل محیی‌الدین ابن‌عربی؛ تصحیح

○ من در اکثر مقدمات کارهایی که انجام داده‌ام تأکید کرده‌ام که بر اثر اقتضائات زندگی در این دوره‌ای که من از آن به «گردنه تاریخ» تعبیر می‌کنم، آنچه نیت بود در اثر موانعی، نه اجتماعی و بیرون از خودم، بلکه بر اثر کیفیت تاریخی که به من در جوانی مجال طرح دادند، آن درک تاریخی به لطف خداوند عرضه شد. غرض این بود که یک مقدار تاریخت فرهنگی در افغانستان امروز، هم کیفیت درک نسبت به مسائل دو زبانه دیوانی در افغانستان سال ۴۳ به بعد، خود موانعی ایجاد کرد. بحث درباره این پدیده و چگونگی اجرای آن به لحاظ دیوانی - اجتماعی بسیار مفصل است و در حوصله رساله‌ای دانشگاهی، در مقطع تخصصی (تحقیقی).

به اجمال عرض می‌کنم که زبان فارسی دری، پس از نخستین سده‌های تاریخ هجری، به هیچ گونه و به هیچ وجهی از وجوه، زبان عصیت‌آمیزی نبوده است. مطالعات و تحقیقات امروزه هنوز نمی‌تواند جریان زلال گِلناک این زبان را نشان دهد.

زبانی که «دیروز»، خود از عصیت زبانی پرهیز داشته است، اکنون نیز آن شناسه و شاخصه‌اش را تا حدی چشمگیر، حفظ کرده است. هم بر پایه علم زبان‌شناسی (Linguistics)، هیچ زبانی بر زبان دیگر برتری ندارد الا بر پایه دستگاه آوایی (Sound system) و دستگاه واژگانی (Lexicon system). این برتری نیز بر تنی و فراخویش خواهی نیست، زیرا زبان

ط مرآة‌التائین (نوشته سید علی همدانی)؛ تصحیح مذكر احیاب (ادب و فرهنگ فارسی در قرن دهم هجری نوشته حسن خواجه نقیب الاشراف بخاری)؛ تصحیح عمدة‌الکتاب و عدة ذوی الألیاب (فیه صفة الخط و الأقلام و المداد و اللیق و الحبر و الأصباغ و آله التجلید)؛ در شبستان عرفان (مجموعه رسایل فارسی مشایخ صوفیه به نظم و نثر)؛ اندر غزل خویش نهان خواهم گشتن (مجموعه سماع‌نامه‌های فارسی از بزرگان صوفیه)؛ عرفان بخارا؛ وارگان نظام خانقاهی؛ تاریخ نسخه‌پردازی و تصحیح انتقادی نسخه‌های خطی؛ مجموعه رسایل فارسی (پنج جلد)؛ برگ بی‌برگی (یادنامه استاد رضا مایل هروی)؛ خط خوش فارسی؛ ماهتاب شام شرق؛ یاد بهار؛ این برگ‌های پیر (مجموعه بیست اثر چاپ ناشده فارسی از قلمرو تصوف)؛ ترجمه ابیات ده‌گانه؛ نقش النصوص؛ اسرار الخلوه؛ رساله غوثیه و حلیه الابدال.

با حد و رسم مورد بحث، هموزن است با انسان. بنابراین، بر پایه واژگان زبان است که می‌توان به درک و استدراک اهالی آن زبان و نسبت آنان با تمدن و وجه تمدن‌ها پی برد. پیش از سال ۱۳۴۳ هجری خورشیدی، اهالی آریانا (آبگانیان، افغانان، آوغانان، آوگانان، آوقانان - بنا بر ضبط کلمه در متون) به صورت طبیعی، جامعه‌ای را تشکیل می‌داد مانند بسیاری از جوامع بشری، که در اقلیمی واحد، به اعتبار سیاسی، با هم می‌زیستند. گاه فارسی‌گویی در اقلیم پشتون زبان، با گذر طبیعی به آموختن پشتو می‌پرداخت و از راه همدلی به هم‌زبانی می‌رسید و گاهی پشتو زبانی در اقلیم فارسی‌گویان، به همین معادله زبانی می‌رسید.

اگر عصبیت را موی بشکافیم، درمی‌یابیم که به علت پیدایی شاهکارهای فکری و فرهنگی در زبان فارسی، مانند متون ارزشمندی چون کشف المحجوب هجویری، آثار ژرفین حکیم سنایی غزنوی، آثار و نگارشهای ناصر خسرو یمگانی، آثار پویا و هماره در تحول تاریخی از خواجه عبدالله انصاری و صدها و چندین صدها از این گونه آثار به زبان فارسی تصنیف، تدوین و نظم شده است که می‌توان پاره‌ای از آنها را به اعتبار فکر و فرهنگ با آثار فرهنگی متفکران اروپا و آمریکا در خور سنجش قرار داد و حتی در پاره‌ای از موارد تأثیر این آثار را بر ادیبان و متفکران مذکور نشان داد. بدیهی است اگر صدها پشتو زبان هموطن - که از ادیبان و نویسندگان آن زبان محسوب‌اند - خود، بیرون از هر گونه عصبیت، بر غنای زبان فارسی اهتمام داشته‌اند، به همین گونه، همه در خور تأمل و بررسی توانند بود و سزاوار تجلیل.

در این زمینه - چنان که گفته شد - سخن بسیار است. باوری که در آن نه رنگها و نه صور مجال طرح می‌یابد، نمی‌تواند مقوله «زبان» را وسیله فصل و جدایی ببیند. خاصه ما مردمان که پیشینیان ما عموماً به «کیفیت معنا» توجه داده‌اند تا به کمیت وجه و نوع لفظ. قصه قطعاً واقع افتاده در

مثنوی شریف را بخوانید و این مصراع مولانا جلال‌الدین محمد بلخی را نیز به یاد آرید که: «صد زبان این و آن خیزد زدل».

همین دو نکته به درستی محقق می‌دارد و منجز، که در کشورهای دو / چند زبانه (کشورهای چندگویی) شایسته این است که از وجوه خلاق و هنری همه‌گوشها در رسانه‌های اجتماعی استفاده شود ولیکن به لحاظ آموزش و ارتباط‌های همزیستی و برابر زیستی، زبانی را مقدر سازند و اندازه‌گیرند که عالمی از تفکر خلاق و دانش متواتر را در جامعه به ارمغان می‌آرد. و این امری است بر عهده‌ی زبان‌شناسان مملکت، که به وضع قانون مملکتی، آگاه‌اند و عصیبت را در کنار اصول علم زبان‌شناسی اجتماعی / دیوانی، قدر نمی‌گذارند.

به هر حال، کشوری که سی سال قربانی دگرسانی و تغییر جهان بوده است، طرح مسائل و مبانی زبان‌شناسی اجتماعی / دیوانی - در سطح ژرفین و آکادمیک - زود است و بسیار زود.

باری، آنچه پیش پدر مرحوم خود و کاکاخونده‌ای که در کابل داشتیم که مرحوم استاد فکری سلجوقی بودند، نرمک نرمک، خوش خوشک با پدیده‌ی نسخه‌ی خطی و گونه‌های کتاب تا جایی که سنین چهارده سالگی اقتضا می‌کرد آشنایی حاصل کردم. همه‌ی محققان متن‌شناس می‌دانند که پدیده‌ی نسخه‌شناسی و تصحیح متون در زمینه‌ی شعبه‌های گوناگون علوم - اعم از علوم عقلی، نقلی و تخیلی - از دیر باز در مراکز گوناگون مربوطه، مقوله‌ای شناخته شده بوده است، اما در دوره‌ی نوین (امروزین) استادان و فرزاندانی چند، در زمینه‌ی نسخه‌شناسی و تصحیح متن در گوشه و کنار این فرهنگ بن‌یار، ولیکن غریب، نقد و نظرهایی را مجال طرح داده‌اند که در روزگار ما نقد و تصحیح متون را به مرحله‌ی علمیت آن رسانیده‌اند.

من بنده در روش تصحیح تاریخی متون همگانی، فصلی را به یاد این استادان فرزانه و نظریه‌های آنان اختصاص داده‌ام.

باری، پس از آنکه در جوانی، جزوه‌ای در مورد تاریخ و زبان در افغانستان نوشتم و آن جزوه هیاهویی در مباحث خود ایجاد کرد، چون نسبت به هیاهو حوصله کافی ندارم بیرون آمدم و در قلمروهای نسخه‌شناسی و متون عرفانی قرار گرفتم و کارهای جنبی انجام دادم. ولی همیشه کارهای اصلی مد نظر بود که برای برخی از آن کارها یادداشت برداری می‌کردم و ضمن همکاری که حتی المقدور با مجموعه دایرة المعارفهای تخصصی یا عمومی داشتم، باز هم بیشتر عرفان را دنبال می‌کردم. هم اکنون هم بحث نسخه‌شناسی در ذهنیت بنده به عنوان «نسخه متن» عنوان می‌شود و به پدیده به عنوان نسخه تنها در ذهنیت من صورت نمی‌گیرد، بلکه پدیده‌ای را می‌شناسم به عنوان «نسخه متن». و بحث بالای نسبتهای پنهان نسخه متن هست و اینکه متون همگانی در تاریخ زبان فارسی چه متونی است و این متون در چه حوزه‌هایی چه تأثیرها و تأثیرهایی داشته، چگونه کانونهای نسخه متن پردازی به وجود آمده است. این پدیده را تحت عنوان «روش تصحیح تاریخی متون همگانی» هم اکنون در ساعات مختصری که فرصت می‌کنم، پس از آن زمینه‌های جنبی می‌نویسم و امیدوارم که این‌شاء الله پایان پیدا کند و عرضه بشود.

در این کتاب بحثهایی پیرامون کسانی از معاصران خواهد بود که در قلمروهای ترکیه امروز، ایران امروز، افغانستان امروز و مجموعه روس - تاجیک معاصر و مجموعه شبه قاره نظر داده‌اند و پیشرفت زمینه نسخه متن مرهون کوششهای آنان است. چون از فرات به این سو و از فرات به آن سو تفاوت‌های اقلیم‌های جغرافیایی وجود دارد که نمی‌شود در یک کار تاریخی مطرح کرد. ولی اصل بحث در همین قلمروها هست که در این کتاب مد نظر است. این تألیف پیش از اینکه کار تمام شود عنوان شد. در عمرم عادت بر این داشتم که کار را انجام می‌دادم و سپس عرضه می‌کردم. پیشا پیش نام نمی‌بردم. انسانی که به یک تعبیر ژرفین نمی‌تواند فردای

خویش ببیند، چگونه باید از کاری سخن بگوید که سالها اقتضا می‌کند تا تدوین بشود.

□ این مزده‌ای برای ماست. خصوصاً از تعبیر «نسخه متن»، این گونه متوجه شدیم که شما شیوه جدیدی را در تصحیح متون و تحلیل آنها می‌پروانید. آیا به کمک این روش اصالت نسخه‌ها و زمان نگارش آنها را نیز معلوم می‌کنید؟

○ دریافتی که بنده از این زمینه در طول چهل سال از نخستین آشناییهایی که پیدا شده و رفت و آمدهای همیشگی که از این مسیر فرهنگی داشته‌ام و شهود کرده‌ام، نسخه‌ها اولاً اصطلاحاتی که مصادیقش در تاریخ این زمینه هست، وضع نشده یا مأخوذ نیست از مصادیق خود. و آنچه بعضی از اصطلاحات بر اثر کلی‌گوییهای غیر علمی بار معنایی دقیقی ندارد و تقریباً می‌شود گفت گاه یک نوع شتابندگی با یک مجموعه کلان شده است که پشتوانه‌های عینی بسیار متواتر و متوالی دارد با برخی از اصطلاحاتی که امروز بین همه منطقه در ادوار اخیر مطرح شده است. ولی براساس ادبیات زبان فارسی عرض می‌کنم که برخی از این اصطلاحات فریبنده شد. یعنی مفهوم دیگری از این اصطلاحات باید گرفته می‌شد، و به اصطلاحات دیگری روی برده می‌شد که مصادیق این زمینه در خود این مجموعه نسخ خطی وجود دارد. آنگاه براساس این شناخت، این متون همگانی از روش معمول و مکرری که در مورد این متون صورت گرفته، یعنی روش التقاطی، اجتناب کنیم. در متون غیر همگانی تاکنون سه اثر در این زمینه عرضه کرده‌ام. ولی به گمانم بعضی از آنها گاه به برخی از کشورهای مغرب زمین رسیده، ولی در این منطقه کمتر توزیع و عرضه شده است. این سه کتاب یکی همان نقد و تصحیح متون است، یک تحریر کمی بهتر از این کتاب به نام تاریخ نسخه‌پردازی و روش انتقادی تصحیح نسخ خطی که عرضه شد. و یک کار دیگری که در جنب این کار لازم است تورات آن، برای افرادی که دوست

دارند به این سمت به نحوی لااقل مقدماتی راه یابند، کتاب آرای است. و این سه عنوان در گذشته تا وقتی که امکان و مکان به نحوی در اختیار بنده بود انجام شد.

□ در زمینه نسخه‌شناسی در افغانستان، مثلاً از پدر گرامی شما ظاهراً در کنار پاره‌ای دیگر از استادان در مقوله تصحیح متون، تحشیه نویسی و تعلیقه نویسی و این گونه کارها مهارت داشته‌اند. الان به نظر می‌آید که انقطاعی نسبت به آن دوره پدید آمده. نسل تحصیل کرده‌ما در حال حاضر با نسخه‌شناسی و تصحیح متون و شیوه تحشیه نویسی بر یک متن کهن آشنایی چندانی ندارد. در افغانستان چه اندازه امکان دارد نسخه‌های خطی خوبی وجود داشته باشد؟ اگر هست، برای اینکه ما بتوانیم همان سنت حسنه گذشته را احیا کنیم، چه راهی پیشنهاد می‌کنید؟

○ عرض کنم که این موضوع می‌تواند خیلی گسترده باشد، ولی به اجمال از بنده پذیرا باشید. خوب طبیعی است در مشروطه افغانستان معاصر، نوعی تندروی در بطن خود داشت که اگر چند برای افغانستان معاصر تقریباً آسیب رساند، ولی به گمان بنده هموطنان غربی ما، که بنده همواره خویشان را مثل آنها و آنها را مثل خویشان می‌بینم، هر چند اعتراف دارم که ایران امروز صد سال نسبت به افغانستان امروز به خاطری که از این افراط در بین همسایگان خود بهره‌مند شد، پیش رفته‌تر می‌نماید. و این نظر بنده تنها نیست. سفیران وقت جاپان در کابل و تهران که این دو سفیر با هم مذاکراتی دارند در پدیده‌ای که چرا مشروطه در افغانستان شکست خورد و یا مقداری پیوسته شد به برخی مسائلی که در آن روزگار می‌توانست این پیوستگی را در صورت آرام‌تری جست‌وجو کند و متأسفانه افراط و تفریطها اجازه داد که تحمیل بشود بر آن کشور که تاریخیت خود را نتواند تدوین کند. بنده وقتی دقت می‌کنم، می‌بینم که سخن سفیران جاپان دقیق بوده در این قضاوت خود - بعد از این اتفاقات ع دیده‌ای که رخ



داد در افغانستان امروز، این هست که نسخه‌شناسی در روزگار معاصر با یک دید عتیقه‌شناسی در منطقه رشد کند و این درک را رومیان - به تعبیر مولانا - توانستند در صد و اندی سال اخیر به وجود بیاورند که نسخه‌خطی در این منطقه به حیث یک پدیده عتیقه شناخته شد. و این پدیده در خور این شد که در واقع به نحوی وجوه زیادی از مباحث نسخه‌شناسی فراموش بشود یا معطوف بشود به این درک عتیقه‌شناسی.

و در نتیجه در تمام عمر خود که بنده در افغانستان گذرانده‌ام یعنی هجده سال - البته فرقی نمی‌کند چون در همان هجده سال از آنچه در ایران و در فرهنگ آن می‌گذشت، هم آشنا بودم به لطف حق و از طریق پدر خود - و هم در آن هجده سالی که در آن خطه قرار داشتم، بنده دقت می‌کنم می‌بینم با وجودی که افراد بزرگواری در میان دانشمندان و فضلا و استادان بزرگوار افغانستان که بودند وجود داشتند، ولی نه مکان جدی برای این کارها در نظر بود و نه امکان. و برخی از بزرگواران با توجه به اینکه در افغانستان تا وقتی که بنده به یاد دارم یعنی سال ۴۸ یا ۴۷ یکی از این دو سالی که از بنده مقالاتی خواسته شد و بنده در کابل چند تا مقاله نوشتم. یک نوع در واقع مراکزی که انتشار می‌دادند این نوشته‌ها را پدیده‌ای به نام اینکه این هم می‌تواند یک مقدار به وضع اقتصادی و فرهنگی محققان کمک برساند تا آنها توان این را پیدا کنند که حرکت بتوانند به سمت هزینه برترین زمینه تحقیقاتی حتی تا امروزه، یعنی ما امروز تصور می‌کنیم که مسئله تصحیح متون به معنای دقیق کلمه یک پدیده بسیار سهل و آسان است، یعنی از تألیف به معنای رایج - نه به معنای دقیق - پدیده هزینه برتر و سنگین‌تر است. در ایران برای صد سال بعد از مشروطه بسترهای اجتماعی و فرهنگی این پدیده باقی ماند و بر آن بسترها، مکان و امکان می‌شود گذارد و در برخی از موارد هم گذارده‌اند. می‌بینید نسل جوان کمتر به سمت این زمینه می‌رود. و در افغانستان به گمان بنده خیلی طبیعی است که جوانان به سمت

متون نمی‌روند و محققان در افغانستان بیشتر به سمت انواع ادبی مستحدثت - شاید کلمه مناسبی باشد - توجه می‌کنند. یعنی به هر حال المستعار غالب. وقتی چنین می‌شود می‌ماند این بحث که آیا در افغانستان باید پدیده فرهنگ به شکل بحث ژورنالیستی ادامه پیدا کند و یا این پدیده که با توانمندیهای درونی خود رشد بکند یک نوع فرهنگ آکادمیک را محل تحقیق و نقد قرار دهد. امروز نمی‌شود کتاب را به تنهایی یک ابزار صرف فرهنگی به حساب آورد. بسیاری از ابزارهای نوین هست که در کنار کتاب مطرح شده که در جوانی و نوجوانی خود بنده هم با آن آشنا نبودیم و کتاب را مرکز دانایی می‌دانستند. البته بنده هنوز به این گمان هستم که هر نوع ابزاری که بیاید، بشر اگر دقت بکند، کتاب محل قرار و آرام و دانایی بشر است. بنابراین، می‌شود در افغانستان کوشید که به نوعی پدیده تحقیق آکادمیک صورت بگیرد و در این تحقیقات آکادمیک اول تاریخیت خویشتن را بشناسد و بتواند در وضعیتی که دارد به لطف خداوند و تلاش انسانهایی که این جامعه را تشکیل می‌دهند به این نتیجه‌ها برسد. وگرنه زمینه‌هایی که در جهان امروز در آن از فرهنگ سخن گفته می‌شود، تنها با بحثهای ژورنالیستی نمی‌تواند به نتیجه برسد.

□ برای حسن مطلع از کار بسیار مهم شما در مورد مولانا یعنی تصحیح

شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی در هفت جلد شروع می‌کنیم. می‌توانید

مقداری در باب اهمیت و ویژگیهای خاص این کار برای ما بگویید؟

از جمله کتابهایی که همواره، در سفر و حضر، مرحوم پدرم می‌خواند غزلیات شمس بود یا مثنوی شریف. جزء اول شرح مرحوم استاد فروزانفر را هم بنده در کابل بودم که در کتابخانه مرحوم پدرم وجود داشت و می‌خواندم. یک مثنوی‌شناس بزرگواری که همدرس مرحوم استاد فروزانفر بودند مرحوم شیخ محمد طاهر قندهاری بود، خدا رحمتش کند! کسانی مانند مرحوم استاد توفیق، مرحوم استاد امنی، و مرحوم آقای رحمتیار و چند تن دیگر گاهی

جمع می‌شدند در هرات و این مرحوم استاد شیخ طاهر قندهاری برای آنان مثنوی می‌گفت. یک بار من از پدر خود سؤال کردم که ایشان چرا نمی‌نویسند، ایشان گفت که این جزء باورهای ایشان است. من به واسطه شنیدم که مرحوم استاد فروزانفر هم ایشان را در مثنوی‌شناسی مرد قابل توجهی می‌دیده و همدرس بوده‌اند پیش مرحوم استاد ادیب نیشابوری.

خوب بنده با یک پیش زمینگی در سال شصت بود که مشغول مطالعه شرح اکبرآبادی بر مثنوی شدم. این شرح در واقع یک شرح انتقادی است، شرحی نیست که شارح به تنهایی استنباطات خودش را عرضه کرده باشد، بلکه از دیگر شروح عصری خود و نسخه ناسخه عبداللطیف عباسی نظریات دقیقی ارائه کرده، به طوری که می‌توانم بگویم که شرح ولی محمد اکبرآبادی دو سنت مثنوی‌شناسی را در شبه قاره مجال بسط می‌دهد. بنده علاقه‌ای که داشتم این شرح را در آن سال خواندم و بعد احساس کردم که همین کار را به عنوان یک کار جنبی اهتمام کنم. جلد اول این کتاب در همان سال با ناشری که خیلی بزرگواری دارد و من نیازی نمی‌بینم که از او نام ببرم، قراردادی منعقد شد، اما بقیه مجلدات به جهت اینکه بعضی کارها را من جنبی فکر می‌کنم و نسبت به بعضی کارهای دیگر که وجوه عدیده‌ای دارد به تأخیر می‌اندازم، ماند تا اینکه بعد از سال هفتاد به این کتاب برگشتم. بیشترین اعتنای من بر این بود که اصلاً روش و شیوه - نمی‌گویم آیین، چون میان آیین و روش تفاوت بسیار است - تصحیح شرح را چگونه می‌توان طرح کرد. که به همان صورتی که ملاحظه می‌فرمایید صورت عرضه داشت به خود گرفت و بنده خودم هم که ملاحظه می‌کنم، از روش کار خشنودم و هم از اینکه این شرح بسیار شرح قابل تأملی است و مورد استفاده اکثر قریب به اتفاق شارحان بعد از خودش تاکنون بوده است. شرح مطالبی را طرح می‌کند که هر چند در مثنوی‌شناسی اندک است ولیکن مطالب بسیار عمیق است. از آنجا که شارح به توالی ابیات مثنوی درنگی

می‌کند که کمتر شارحی را دیده‌ام که این درنگ را در گذشته بر توالی ابیات در مثنوی کرده باشد، به این جهت شرح مذکور حائز اهمیت فراوان است. و لیکن این را باید تذکر دهم که مقدمه آن کتاب را بنده کوتاه برگزار کردم. اما چون نظرم خود شرح بود نخواستم که تأثیر دامن‌گیری را که این شرح بر شروح بعد از خودش دارد نشان بدهم و تا حدودی هم در مقدمه تجدید نظر کردم. یک مقداری بر این باور شدم که خود این شرح یک شرح انتقادی است و اگر یک مقدمه انتقادی هم‌بنده بنویسم یک مقدار شور می‌شود. و این شرح عن قریب به چاپ دوم خواهد رسید و ان‌شاءالله مجدداً عرضه خواهد شد. من خشنودم که به هر حال یکی از شرحهایی که در اقلیم شبه قاره نوشته شده و آن اقلیم درکش از آیین درکی است که نه در افغانستان امروز و نه در ایران امروز وجود نمی‌تواند داشته باشد - من کلمه «امروز» را هم در مورد افغانستان و هم در مورد ایران به کار می‌برم برای اینکه بحث من یک بحث تاریخی است - و آن درک است که من در چند جا تذکر داده‌ام که حتی خود مولانا هم این درک را نسبت به آیین ندارد، تعجب می‌کنم که چرا شارح چنین درکی دارد. بعد که دقت می‌کنم می‌بینم که در اقلیم هندوستان کسی که براساس باورهای اسلامی زندگی می‌کند، ممکن است گاهی نتواند به مانند دیگر اقلیمهای اسلامی زندگی کند، چون آیینش در مقابل یک آیین دیگر قرار می‌گیرد. و میان یک مسلمان شبه قاره [و یک مسلمان ایران و افغانستان] این تفاوت‌های اقلیمی دین وجود دارد. و تفاوتها همان اختلافی است که منجر می‌شود به آن رحمت‌های کلان.

این عرایض حاشیه‌ای را به این جهت کردم که این شرح واقعاً یک شرح در خور درنگ نه تنها به لحاظ مولانا، بلکه به لحاظ ابن‌عربی‌شناسی هم هست. تا آنجا که بنده دقت کردم شارح ابن‌عربی را بسا بیشتر از مولانا می‌شناسد، ولی در مورد مولانا هم نکته‌هایی را عرضه کرده که به گمان

بنده ما برای یک تصحیح تاریخی جدی مثنوی که نیاز مبرم داریم، این شرح می‌تواند محل تأمل قرار گیرد. نه به خاطر ضبط‌های صرف مثنوی، بلکه به خاطر اینکه امروز در مثنوی معنوی و دیگر مثنوی‌های مشهور به تأمل جدی نیاز داریم، زیرا به گمان بنده توالی ابیات در بسیاری از مثنویات مهم این زبان پی‌گیری نشده و این توالی ابیات در مثنوی هم به علت اینکه به یک بعد عمودی در مثنوی باید اندیشید، وقتی که این توالی ابیات به درستی دنبال نشود، گاه آن ظرایفی که شاعر مثنوی‌گوی ارائه می‌دهد از دست می‌رود. این نکته‌ها و نکته‌های دیگری که در این شرح وجود دارد و من به دلیل کمبود وقت به خود آن شرح ارجاع می‌دهم، شرح مورد بحث را سزاوار مطالعه و مراجعه بیشتر کرده است.

□ به اعتقاد شما بهترین ویژگی یا ویژگی‌های عرفان مولانا که او را از چهره‌های برجسته عرفانی دیگر مانند ابن عربی و غزالی متمایز می‌کند چیست؟

○ آن چیزی که من آن را در توان مولانا می‌بینم و این توان را به ندرت می‌شود در تاریخ فرهنگ پیدا کرد، احتمالی است که مولانا از مردم خوشحال و بدحال دارد. یعنی این رمزی که در توان مولانا بوده است که خودش می‌گوید که: جفت خوشحالان و بدحالان شدم. این احتمال بسیار پدیده مهمی است در حیات مولانا. و همین احتمال است که مولانا را و متونی را که عرضه کرده و بالاخص این دو شاهکار در ادبیات فارسی را، می‌شود گفت در ادبیات منطقه و در ادبیات جهانی هم به جای بسیار دقیق و سنجیده انسانی بنشیند که آنگاه اخلاق و خلق مولانا را ببینید که چقدر دانایی آفرین است. یعنی با وجود اینکه مولانا یک درکی ارائه می‌دهد که به ظاهر گاهی در نزد انسانها تعبیرهای خاصی می‌شود. یعنی مثنوی همراه با دیوان یک آیینۀ قدنمایی است - این صفتی که به کار می‌برم به نظرم خیلی قابل توجه است - که در این آیینۀ اگر انسانها بخواهند می‌توانند همه

هیکل خود را به درستی ببینند و لیکن لحظاتی که مولانا در زمینه حیات به دست آورده و ارائه کرده، آن لحظه‌ها را هنوز که هنوز است بعد از مولانا کسانی تقلید کرده و لیکن نتوانسته‌اند آن لحظه‌یابیها را ارائه بدهند. و به همین جهت است که می‌توان گفت: این آئینه‌قدنما شکستی نیست. باید در مقابل این آئینه لحظات نازک حیات را تشخیص داد و...

□ به همان میزان که به لحظات نازک و متعالی حیات توجه شده، به همان میزان به لحظات بسیار نازل انسانی هم توجه شده، منظورتان از جفت بدحالان و خوشحالان همین است؟

○ مولانا گاهی شکوه‌هایی دارد، اما گلایه نمی‌کند که من جفت این شدم یا آن. در مثنوی یکی از رموز توالی ابیات همین مسئله را آشکار می‌کند. ابیاتی است که نشان می‌دهد در هنگام سرودن مثنوی جمع بدحالان هم در جمع خوشحالان در پیش مولانا حاضر بوده‌اند. طبیعی است که از «بدحالان» گاه حرکات و سکناتی دیده می‌شده است که مولانا آنان را با بیتی در ضمن ابیات مثنوی مورد خطاب قرار می‌داده است تا آرام گیرند و اینها ابیاتی‌اند که ربطی به اصل مثنوی ندارد از بهر حرکت‌های آن بدحالان بوده و ایشان چون انسانی بوده است سرشار که در بیشترین هنگامه‌هایی که سخن گفته توانسته آن تخلصی را که در دیوان به آن تخلص می‌کند، یعنی خموش، یا خاموش؛ با این نی چنان پیوند بزنند که یک نسبت معنوی میان این نی و آن تخلص هم به وجود بیاورد. زمانی که مولانا می‌زیسته، زمان بسیار دشواری بوده است. تصور ما این نباشد که او در زمان آرامی بوده. ولی در همان زمان دشوار ایشان به مانند یک گل معطری از کنار گوشه‌ها و از پیش چشم‌های خوشحالان و بدحالان می‌گذشته است و این دو شاهکار واقعاً بی‌نظیر را عرضه کرده. یکی از بزرگواران در این دورانهای اخیر - به نظرم - گفته که: «ندانم آن گل خود رو چه بوی دارد / که مرغ هر چمنی گفتگوی او دارد».

□ پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا امکان این وجود دارد که انسان با همین حالت طبیعی خودش و با قطع نظر از سنت عرفانی که ما داشته‌ایم، می‌تواند وجود خودش را در آیینۀ مثنوی و دیوان کبیر پیدا بکند، یا شناخت از این سنت معد یا شرط لازم این رؤیت است؟ امروز اقبال به مولانا گاهی به گونه‌ای مطرح می‌شود که گویا مولانا یک پدیده‌ی هم‌عصر ما و برای عصر ماست و از این «برای عصر ما» مفهوم «بر ضد سنت گذشته» مراد می‌شود، در حالی که مولانا خود فرزند عصر خود است و بدون فهم آن سنت فهم ما از مولانا هم درست نخواهد بود.

○ سؤال شما را این گونه تلقی کردم که آیا این آثار می‌تواند پاسخ‌گوی بشر

امروز باشد یا نه. آیا چنین چیزی مد نظر شماست؟

□ بعد دیگری از قضیه مورد نظر است. ببینید، ما شروع متعدد بر مثنوی داریم که از زاویه‌های مختلف مثنوی را شرح کرده‌اند، مثلاً شرح ملاحادی سبزواری را داریم که به ابعاد فلسفی مثنوی توجه کرده، یا شروع دیگری داریم که ابعاد عرفانی این کتاب را به بحث کشیده. ما از فرمایش شما این گونه استنباط کردیم که ورود به مثنوی نیاز به این بحثها، مخصوصاً بحثهایی که ابن عربی مطرح کرده، ندارد، حالت سیال طبیعی انسان کافی است که خود را در آیینۀ مثنوی ببیند. آیا این برداشت درست است؟

○ ببینید! ما سخن خود را از سطحی می‌گیریم که فرض می‌کنیم با مبانی

این زمینه آشناست. یعنی می‌تواند بفهمد که مولانا اندیشه است که، همان

گونه که مولانا خودش، خودش را «اندیشه» می‌داند:

عطار روح بود و سنایی دو چشم او / ما از پی سنایی و عطار آمدیم

یعنی شما می‌بینید حدیقة الحقیقه حکیم سنایی عزنوی، این مرد بزرگوار و

بی‌نظیر در قرن ششم یک درک بسیار عمیق شهودی دارد، یعنی آنچه او

می‌خواهد و در ضمیر خودش شکل می‌دهد شهود است، تفکر بالای

شهودش غلبه نمی‌کند، گاه این قدر عمیق است ولیکن تند است. چون



شهودی است، با چشم می‌بیند و دیدار چشمانه منشور ذهنی یک فردی چون حکیم سنایی را به این نتیجه می‌رساند که حدیقة الحقیقه به وجود بیاید. هنوز زمان حدیقه نرسیده - ما مردم یک خاصیتی داریم که یک چیزی را باید از بیرون معرفی کنند تا توجه کنیم - زمانی که زمانش برسد خواهیم دید که حدیقة الحقیقه هم کتاب بی‌نظیری است در زبان فارسی. و یک مقدار سنایی در مثنویات، سخنانش درشتناک است. یعنی آن قدر گاهی این درشتناکی حس می‌شده که در قرن هفت کوشیده‌اند تلخیص‌هایی از حدیقه ارائه دهند تا این درشتناکی یک مقدار کم شود. ولیکن آن درشتناکی که حکیم سنایی ارائه می‌دهد قوس نزولی زبان است. این قوس نزولی زبان را در فرهنگ تحقیقاتی امروز باید جداً بازنگری عمیق بکنند. این زمینه متأسفانه از زمینه‌هایی است که در ادبیات فارسی فراموش شده. انتقادهایی که نسل گذشته در این آثار داشته‌اند و تحقیقات آنها طیف گسترده‌ای را به خود وصل کرده، مثل ترجمه مرحوم استاد نیکلسون، مثل تحقیق مرحوم استاد شبلی در شبه قاره، این تحقیقات یک مقدار پدیده قوس نزولی زبان را در این آثار دچار خدشه کرده. در داخل خود این فرهنگ هم عده‌ای که پیرامون مولانا و سخن چیدن از آثار مولانا اهتمام کردند، گزیده‌هایی ارزشمند هم ارائه داده‌اند، می‌بینیم که این قوس نزولی شعر مولانا فراموش شده و رها می‌شود. در حالی که این قوس نزولی در شعر مولانا به موازات قوس صعودی در حرکت است. یعنی این قوس نزولی زبان را چنان به کار نمی‌گیرد که مخرب باشد و رنج دهنده باشد، یا بی‌حیایی باشد و یا یک سنت دقیق باور و درک را فراموش بکند.

بگذریم و به بحث درباره موضوع مورد نظر بپردازیم: ملاحظه شود که شناخت مثنوی به اعتبار منابع و مأخذ متون ابن‌عربی - از جمله فصوص و فتوحات - در مواردی یکسان است. اساساً هر دو، بالاخره در دامن یک فرهنگ می‌زیند، با این تفاوت که مولانا به اقلیم مشرقی این فرهنگ



مأنوس است که بنده آن را تفکر «نور»ی می‌خوانم و اما ابن عربی - با وجودی که عمیقاً حالات مدیونی و دینی نسبت به عرفان مشرق جهان اسلام دارد - بیشتر و پیش‌تر در قلمرو مغرب اسلام می‌زیسته و بدیهی است که به درک و استدراک «یونانیت» رسیده بوده است، حالا آنکه مولوی بلخی از درک و استدراک «پارسیات» همان وابستگی طبیعی و بدیهی را دارد. مشترکات کلی (یا همسانیه‌های پیوسته به تفکر انعکاسی) نه تنها در میان مولانا و شیخ اکبر همسانی دارد؛ بلکه بسیاری از منابع هر دو، نیز هم، یکی است. با این منشور ذهنیت مولانا از شاه‌راهی می‌گذرد که همان را به ابن عربی نسبت بدهیم، یا شیخ اکبر را دارای منشور ذهنی مولانا برشماریم. عرفان مولانا در بیشترین موارد، شهود بیشترین داده، یافته‌ها و آموخته‌های خود اوست، آن چنان خاص، که «خاصیت آیینۀ مولانایی» را می‌نمایاند، هر چند در این مورد، اندکی متأثر از شمس تبریزی، آن خط سوم نیز بوده است. (بسنجید رأی و نظر شمس را در مورد ابن عربی با طنزیه عمیق مولانا در باب الفتوحات المکیة ابن عربی) برای گشودن حلقه‌ای که به دور آن دو عارف متفکر، از سوی شارحان از سده نهم هجری: مبتنی بر تفهیم - تا اشارات عمیق مرحوم استاد فروزانفر: مبتنی بر تفریق، می‌بایست کتابی فراهم آورد، هر چند، نه فریه، لیکن بنده به همین مقدار از اشارت و عبارت در این مورد بسنده می‌کنم:

دو غریب؛ دو آشنا به درد حیات؛ مطالعات فرهنگی

یکی شمس از مشرق صبحش،

شفق نور زردین سپید گونش همی تابید،

وان دگر به گاه شام نانجامش

شفقی گاه خونین، گاه سیاه ابری

یا سپید ابری در کنارش،

هر دو زایان،  
 اندیشه‌هایی بر فراز قاصدکانِ زرینِ قرون.  
 آن یکی ملهم ز قرآن،  
 «قرآن پارسی»؛ «دیوان عشق»  
 چون «آبِ حیات» پرداختی.  
 وان دگر لعلینِ گهرها را،  
 به رؤیا در،  
 زدستِ «ابر گهر بار»،  
 آن چراغِ کاروان،  
 یا که چشم و چراغِ دو جهان،  
 بستدی، فصها (فصوص) ساختی

\* \* \*

اما چگونگی بهره‌وری از مثنوی، در خور یادآوری است که متون تخیلی، به حیث متون همگانی، همواره به دو گونه خوانده شده است: الف) گونه‌ی ناپیوسته برّشی، که در بسیاری از موارد مَثَل‌واره‌های زبان از آن برّشها نیز به وجود آمده است. ب) گونه‌ی پیوسته، از بهر شناخت منظومه‌ی فکر و اندیشه و درک نسبت‌های دیرپاب متن.

نه تنها مثنوی - بل بیشترین متون همگانی را - بسیاری، به گونه‌ی ناپیوسته برّشی خوانده‌اند و خویشتنِ خود را به سان شعار و مَثَلی از آن متن یافته‌اند. این گونه‌ی خوانش به مجموعه‌ی دانش مولوی و مثنوی شریف او پیوستگی ندارد، اما خوانش منظومه‌وار مثنوی بدون تردید به آگاهی و دانایی از مجموعه‌ی دانش مولوی و حتی دانستن دانسته‌هایی پیش از او نیاز مسلم دارد و....

□ همان طور که می‌دانید، مولانا در آثار خودش از سنایی و عطار زیاد به ستایش یاد کرده، و همان طور که الان یاد کردید خودش را ادامه دهنده این دو می‌داند و به نظر می‌رسد که به یک واسطه شاگرد سنایی هم باشد. چه رابطه‌ای میان مولانا و این دو بزرگ وجود دارد که میان سایر عرفا نیست، که شاید در سایه این ارتباط مکتبی که از آن شاید بتوان به مکتب خراسان یاد کرد به وجود آمده باشد؟

○ یکی از خواسته‌های اساسی کتابی که بنده عرض کردم که می‌نویسم، در واقع روشن کردن خاستگاه تعدادی از متون است که استدعا دارم که سخنان بنده کاملاً ثبت شود، چون دارم در این زمینه‌ها می‌نویسم. کلمه حکیم را نسبت به عطار کم دیده‌ام. بیشتر ایشان را شیخ فریدالدین عطار می‌خوانند. ولی به باور بنده کلمه حکیم هم برای آن بزرگوار سزاوار است. در حاشیه عرض می‌کنم که برخی از معاصران گفته‌اند که عطار در حد یک گیرنده، یا کلمه بسیار مبتذل... تردید کرده‌اند که عطار این اثرش را از روی اثر دیگری نوشته، نام نمی‌برم، چون اول باید به صورت مکتوب و مستند این را ارائه کنم که دوستان از اینکه نام می‌برم ممکن است خوش آیندشان نباشد. عطار در واقع پلی است میان تفکر عرفان مشرق تا دارالمرز هنود. این تفکر را می‌گیرد و بسیار عمیق می‌شناسد، حتی به باور بنده عمیق‌تر از برخی از معاصران، تاریخ عرفان پیش از خودش را می‌شناسد. قطعاً چنین است، بنده تأمل کردم، بسط کلام نمی‌کنم چون کار به دوران معاصر ندارم. ولی عطار شناخت بسیار عمیقی از تاریخ عرفان تا روزگار خودش داشته است. می‌نشیند و تأمل می‌کند که مثلاً کشف المحجوب هجویری - این کتاب بی‌نظیر که به جرأت می‌توانم بگویم نوشتن آن کتاب حتی امروز کار صعب و دشواری است - این دانش‌نامه را ایشان در یک قسمت‌های زیادی از تذکرة الاولیاء نرم می‌کند، ملایم می‌کند. شما اگر دقت بفرمایید، می‌بینید که در کشف المحجوب هجویری، یک مقدار خود آن بزرگوار مطرح می‌کند

که گاه حوصله‌اش سر می‌رود و انتقادهای بسیار جدی دارد، حتی نسبت به مشایخ عرفایی که در قدیم در آن دوره بودند شما در کشف‌المحجوب می‌بینید که بسیار انتقادهای سنگینی می‌شود. عطار در آن مطالبی که از کشف‌المحجوب می‌گیرد، کاری که می‌کند این است که می‌خواهد پلی بسازد که آن تفکر بتواند به سمت غرب این اقلیم حرکت کند. شما نسخه‌های کشف‌المحجوب هجویری را ببینید که بیشترشان در شرق این منطقه کتابت شده. نمی‌بینید که نسخه‌ای از آن در غرب این منطقه کتابت شده باشد. یعنی مثلاً در تبریز بسیار کم خواندند هجویری را. ولی تذکرة الاولیاء را بیشتر خوانده‌اند. چرا؟ برای اینکه عطار این درک عمیق را پیدا کرده بود که باید این زمینه از این فرهنگ را از درستی‌های آن مجرد کند و حرکت بدهد به سمت غرب که در واقع این یکی از مباحث بسیار اساسی است در عطارشناسی، و خصوصاً تذکرة الاولیاء او.

عرض کنم که در این اقلیم یک تفکر مشترک وجود دارد. یعنی تفکری که سنایی دارد، این تفکر نزدیک‌تر می‌شود به تفکر هجویری، ولیکن از یک سو می‌بینید که این زمینه در حافظ هم به لحاظ آوایی و هم به لحاظ ساختار زبانی دگرگون می‌شود. مولانا فردی بوده در یک خانواده‌ای که حتی لالای خودش را فراموش نکرده است. یعنی وقتی شما می‌بینید که بعد از فوت مولانای بزرگ، یعنی پدر مولانا - بهاء ولد - فوراً بدون درنگ لالای جلال‌الدین محمد مولوی حرکت می‌کند به سمت قونیه. در واقع این ارتباطی است که مولانا منشور ذهنی‌یی را که در زادگاهش داشته نتوانسته رها بکند. درست است که شمس‌الدین محمد تبریزی، این بزرگی که می‌شود گفت که درکش در این مقولات بسیار نازک است، اثر جدی بر مولانا گذاشته، ولیکن اثر برهان‌الدین محقق ترمذی به عنوان لالای مولانا یک پدیده بسیار جدی است. تأثیری که مولانا از سنایی دارد، یکی از عواملش وجود برهان‌الدین محقق ترمذی است. یعنی شما معارف محقق

ترمذی را که تأمل می‌کنید، آن اثر نشان می‌دهد که محقق ترمذی با شعر سنایی بسیار مانوس بوده تا جایی که وقتی سخن می‌گوید بدون استناد به شعر سنایی نمی‌تواند بگذرد. و این شناخت منتقل می‌شود به مولانا. و در ارتباط با عطار آن سخنی که در خردسالی مولانا رخ داده است نشان می‌دهد که ایشان مورد نوازش عطار قرار می‌گیرد و عطار برایش الهی‌نامه را می‌دهد و این الهی‌نامه عطار هم متأسفانه کمتر از دیگر آثارش خوانده شده. این الهی‌نامه هم یکی از بهترین آثار عطار است که می‌بایست بیشتر رویش کار شود. چون شما امروز منطق الطیر عطار را به صورت طبیعی می‌شناسید - البته منطق الطیر از قدیم شناخته‌تر بوده و امروزه هم همین طور است - اما الهی‌نامه عطار هم بسیار شگفتیهایی در خور تأمل دارد.

عاملی که برای شناخت عطار خدمت شما عرض کنم اینکه آثار عطار را مولانا می‌خواند و یا برایش می‌خواندند - یا بر او سماع می‌دادند و یا خودش می‌خواند - باری، مولانا در سخنان سنایی و عطار تأمل می‌کرده است، به گونه‌ای که امروز می‌شود یک رساله نوشت در مورد ابیات سنایی و عطار که مولانا شرح کرده و گزارش داده و آنها را مفهوم ساخته است. به این صورت که وقتی ما تاریخ نسخه‌پردازی را در قرن هشتم و نهم می‌خوانیم، می‌بینیم که بعضی از کاتبان می‌خواهند مثنوی را با منطق الطیر کتابت می‌کنند. یعنی یکی را در متن می‌گذارند و یکی را در هامش کتابت می‌کنند. و خود این پدیده حکایت از این دارد که این شناختی که مولانا ارائه می‌دهد چنین خاطره‌ای به وجود می‌آورد که کاتبان دانشمند این منطقه این چنین جمعی در نگارش به وجود می‌آورند. نسخی داریم الآن که مشتمل بر این کتابهایی است که اینها آن سنت فکری - تحقیقاتی خراسان است که در قرن هفتم دقیق‌تر از قرون گذشته در قلمرو قونیه می‌نشیند. یعنی در جایی که خود مولانا می‌گوید: «چون به بلخ بودمی بر سر منبر، تلخ بودمی. به قونیه شدم، چرخان شدم، رقضان شدم» (نقل از فیه ما فیه بانذکی تصرف).

یعنی می‌خواهد این را ثابت کند که اندوه وقتی لذیذ می‌شود که بسیار عمیق می‌شود. ولیکن این کافی نیست باید یک نشاط بسیار عمیقی هم به آن افزود تا بتواند ایجاد تخلق بکند و بعد خلق بکند. و مولانا چنین حالتی دارد. نمی‌دانم سخنانم با آنچه مورد نظر شما بود، مطابقت داشت یا خیر.

□ سؤال بعدی ما در مورد مکتب هرات است، از آن حیث که مکتب هرات چه ربط و نسبتی با مولانا دارد و چگونه مولانا در این کتب تداوم یافته است. این مبحث از چندین جهت جای بررسی دارد. خوب است که از سنت مثنوی خوانی در هرات به طور خاص و افغانستان به طور عام شروع کنیم که آیا چنین سنتی وجود داشته است و کم و کیف آن چگونه بوده است.

○ سخن در زمینه عرفان هرات بسیار دراز است. چون که عرفان در هرات یک زمینه خاصی دارد. من گذرا از برخی بحثهایش می‌گذرم. چگونه می‌شود که منشور ذهنی حنبلی از اصفهان از نیمه دوم قرن چهارم نرمک نرمک کم‌رنگ می‌شود و بعد این درک عرفانی در هرات قرار می‌گیرد به وسیله خواجه عبدالله انصاری؟ و بعد این درک خواجه عبدالله انصاری نه تنها در هرات که در مرو، در سرخس، تا حدودی این قسمتهای ترمذ، بلخ، بخارا، تماماً به نحوی حضور دارد. به بحثهای حاشیه‌ای کاری نداریم که چه اثرهایی در سطح افراد دانا و آگاه داشته است و عامه مردم چه نوع درکی داشته‌اند. ولی وقتی آثار مولانا از قونیه به سمت این منطقه حرکت می‌کند، نخستین بار در سمنان مطرح می‌شود. ولیکن شیخ علاءالدوله سمنانی در حالتی است که دیگر سشش اقتضا نمی‌کند که پیرامون این بحثها کار بکند. بلکه خودش به یک زمینه‌ای رسیده که باید همان زمینه خودش را پیش ببرد. در نتیجه مثنوی در طریقت کبروی در خوارزم شهرت می‌یابد و... و تقریباً همزمان در هرات اثر می‌گذارد. مولانا یعقوب چرخ‌چی از غزنه است که به هرات می‌آید و نی‌نامه را اول او می‌نویسد. یعنی ابیات نخستین

مثنوی را اول ایشان در هرات می‌نویسد و بعد جامی از وی تبعیت می‌کند. و عرض کنم که خواجه تاج‌الدین - نه کمال‌الدین که عده‌ای مکرر تکرار می‌کنند - تاج‌الدین حسین بن حسن خوارزمی شرحی بر مثنوی می‌نویسد: جواهر الاسرار، که بی‌گمان نه تنها در هرات، بل تا شبه قاره هندوستان، در روایی مثنوی اثر می‌گذارد.

□ خوارزمی در خوارزم بوده یا در هرات؟

○ ایشان در بلخ و بخارا و خوارزم در این مناطق در رفت و آمد بوده است. چون این افراد هر وقت قبضیتی یا حیرتی پیدا می‌کردند، ترک می‌کردند، از شهری به شهر دیگری می‌رفتند و این حالت قبضیت را از خودشان بیرون می‌کردند که نمانند در آن حال و ذهنشان حرکت نکند و خودشان آن سلوک درونی خودشان را حس نکنند. گفتنی است که تاج‌الدین حسین خوارزمی در جمع دانشیان عصر شاهرخ میرزا در هرات می‌زیست. درک او از مباحث وحدت وجود به گونه‌ای بود که حنفیان آن روزگار، این بیت را - که گفته است:

ای در همه عالم پنهان تو و پیدا تو

هم درد دل عاشق، هم اهل مداوا تو

- بهانه ساختند و او را به محاکمه کشیدند. او تبرئه شد ولیکن هرات را ترک گفت و به خوارزم برگشت.

ولی سپس در قرن نهم از کسانی که بسیار مثنوی خوانی دوست داشت و به آن علاقه داشت، سید ابوالقاسم انوار است که بسیار به مثنوی علاقه دارد. و ایشان شاگردی دارد به نام احمد سمرقندی که از واعظان بسیار مشهور در قرن نهم در هرات بوده. آن هم به مثنوی بسیار استشهاد می‌کند. ملاحسین کاشفی سبزواری هم به مثنوی علاقه‌ای بسیار جدی داشت و به گمان من برای نخستین بار لب لباب مثنوی ایشان یک نوع فرهنگ تدوین اندیشگی مولاناست که قبل از ایشان چنین کاری در مورد مولانا

صورت نگرفته. بعد مکتب ادبی که در هرات شاملوها به وجود می آورند در قرن دهم، بسیار عمیق است. شاعران بزرگی در این انجمن ادبی شاملوها حضور دارند. فصیحی خوافی هروی که به هرات آمد و رئیس انجمن ادبی هرات بود، از شعر ایشان آدمی حیرت می کند، این حکیم است. تعابیری که در زبان فارسی در قرن دهم به کار می گیرد حیرت آور است. متأسفانه بسیار نسبت به اینها، بسیار، از سوی محققان در دوران معاصر کوتاهی شده است. این سنت توسط این انجمن هم ادامه پیدا می کند. شاعرانی که در این انجمن هستند هم مثنوی خوانند و تعداد زیادی از ابیات مثنوی را در حافظه دارند و حتی برخی به این نامها شهرت دارند. وقتی از شهرت کسی نام برده می شود که فلان بن فلان در این شهر واعظ است، روضه می خواند یا مذکر است، در آن زمان هم در آن انجمن بود «مثنوی خوان».

این سنت در دوران صفوی در اصفهان هم خیلی عمیق دنبال شد. بعد مکتب ادبی هرات با از بین رفتن شاملوها تماماً از بین رفت. این سنت توسط شاعران و ادیبان هرات ادامه پیدا کرد که حتی مرحوم خلیل الله خلیلی از این مکتب در هرات برخاست. یعنی شما ویژگی ممتازی که در شعر مرحوم خلیلی می بینید، این ویژگی را در مثنوی می بینید. ایشان از مثنوی برکتی دارد در زبان. در دوران معاصر متأسفانه برخی از افراد ناآگاهانه در این زمینه ها کار کردند و حرف زدند و به جای مثنوی، هفت اورنگ جامی را گذاشتند. وقتی دیدند که هفت اورنگ آنها را نمی تواند ارضاء بکند، بیدل را گذاشتند. در حالی که شناخت بیدل بدون شناخت مولوی و ابن عربی مقدور نیست. برای اینکه آن مرد بزرگوار از این ریشه ها آب خورده است. به این جهت این سنت مثنوی خوانی تا این دوره های اخیر در هرات رایج بود. در این اواخر که دوستانی جمع می شوند بیشتر روی بیدل خوانی تأکید دارند. یا گاهی شاید حافظ خوانی و سعدی خوانی که از قدیم بوده. ولیکن مثنوی خوانی شاید بعد از این دوباره در افغانستان هم



شروع بشود، یعنی کاری که بوده، در کابل هم بوده، به قسمی که این شهرت شد برای کسانی که حتی به عنوان یک شغل و وظیفه به دنبال این کار می‌رفتند. و یک نکته‌ای که مجبورم برای شما عرض کنم، چون خودم در این زمینه می‌نویسم این است که نخستین نسخه‌های غیر توقیفی از مثنوی در هرات به وجود آمده است. پیش از این بیشتر نسخه‌ها مثنوی توقیفی کتابت می‌شد. این نکته خیلی مهم است که برای شما باز نمی‌کنم تا ان شاء الله در آن کتاب باز بشود.

□ با توجه به تفاوتی که بین مولانا و ابن عربی بوده می‌توان گفت که در مکتب هرات تلفیقی بین مولانا و ابن عربی ایجاد شد. این جمع بر چه اساسی است؟ یعنی آیا شرح و تفسیر مولانا براساس نظام مفهومی ابن عربی است یا به شکل دیگر، و تا چه اندازه این جمع معتبر است؟

○ این آمیختگی از دو طریق در تاریخ زبان و فرهنگ فارسی به وجود آمده است: یکی از طریق گلشن راز و یکی از طریق شروح فصوص به فارسی یا از طریق شروح مثنوی که به فارسی نوشته شده‌اند. استحضار دارید که وقتی محیی‌الدین بن عربی نظریه خودش را در فصوص الحکم مطرح کرد، این نظریه بسیار با سرعت به سمت مشرق و مغرب جهان اسلامی دوید، به سمت مشرق در خانقاه‌های کاشان، نطنز، فرارود، مثل خانقاه ختلان در خانقاه‌های هرات، مثلاً خلاصیه امیر علی شیرنوایی، فصوص دانی به حیث یک فضیلت، شناخته می‌شد. کسانی که با تفکر عرفانی، یا محدودتر تفکر خانقاهی در قرن هشتم و نهم در این منطقه کار می‌کردند، و این زمینه را پی می‌گرفتند، شدیداً تحت تأثیر تفکر ابن عربی بودند، تا جایی که ابن عربی حتی محل اختلاف مردمان عصر قرار داشت. شما می‌بینید نخستین بار در هرات در دربار ابوسعید، و هم در عصر سلطان حسین بایقرا این پدیده بحث می‌شد بین متکلمان، پدیده ایمان به باس بود که این ایمان آیا رهاننده است، آیا مفید فایده است یا نیست.

به تعبیر واضح‌تر عرض کنم، فرعون که ابن عربی بر پایهٔ نحو زبان عربی بالای آیه این زمینه تأمل می‌کند و تفسیر می‌کند، ایمان فرعون را مطرح می‌کند. و این گونهٔ ایمان را رهایی بخش می‌داند. که آن البته به دلایل خیلی عمیق این بحث را ارائه می‌دهد. یعنی می‌خواهد برای انسانها بگوید که ای انسان! خداوند به حق توبه‌پذیر است، خداوند در حد گسترده می‌تواند چیزی را که خلق کرده، ببخشد. و این بحث در بین عامهٔ مردم پذیرش سخت است. و این نکته در این فکر متکلمان نمی‌گنجد. و این در شهرها و خانقاهها محل نزاع بود. عموماً شرح بر شرح می‌نوشتند و عموماً شروح متعددی در مشرق نوشته شد. تا به محیط اعظم در هند رسید. عموماً کسانی که این شرحها را می‌نوشتند، سعی می‌کردند که یک پدیده‌های مشترکی را که در مثنوی خوانده‌اند، چاشنی شرح فصوص بسازند.

به این صورت، یک آمیختگی در شناخت این دو بزرگوار در بین خود عرفای منطقه به وجود آمد. و این ادامه پیدا کرد تا به امروز، ولیکن استحضار دارید و گفته شده و بنده فقط گذرا عرض می‌کنم که ابن عربی وحدت وجود را طرح کرد. ابن عربی منظومه‌ای فکری دارد که براساس آن، آن چیزی که تعریف می‌تواند بشود می‌پذیرد، یعنی چیزی تعریف ناشدنی را نمی‌تواند در آن منظومهٔ فکری‌اش جای دهد. ولی مولانا وحدت شهودی است، یعنی تمام آیات خداوند را در خلقت به مثابهٔ آینه می‌بیند. و به تعبیری که بنده می‌کنم، به نور محمدی توجه دارد. ولی ابن عربی به حقیقت محمدیه توجه دارد. در خود زمان این بزرگواران هم شما استحضار دارید که شمس‌الدین تبریزی نسبت به ابن عربی نظر مساعدی ارائه نمی‌دهد و بعد مولانا هم چندان علاقه‌ای به خواندن و یا تأمل در فصوص الحکم یا فتوحات یا دیگر آثار خرد و بزرگ ابن عربی نمی‌کرده است، چون که مادام ذهن مولانا از اندیشهٔ آبستن بوده است. و این چنین ذهنی اجازه نمی‌داده است و گاهی هم خود مولانا شوخی می‌کرد، و یکی از خصوصیت‌های خراسانی مولانا

این بود که همیشه خندان بود، بذله گو بود، کم عصبی می شد. یعنی بنده که دقت می کنم مولانا اشعاری که عصبی می شود و از روی عصبیت می گوید بسیار کم است. طنزی دارد، که بدون اینکه مدعی طنز باشد از طنز بالاتر است. به همین جهت پدیده القاب گذاری که گاهی در ذهن مولانا می آید خیلی صریح است و خیلی از شوخ طبعی برمی خیزد. برایش می گفتند که فتوحات می خواهید که برای شما بیاوریم، می گفت نه، همین فتوحات ذکیه را بگویید که بیاید، فتوحات مکیه را نمی خواهیم. این شوخیها را داشت. ولی قطعاً مولانا با ابن عربی، همه عرفا همین طوری اند، اگر یکی در مغرب باشد و یکی در مشرق، مشترکاتی دارند که به هر حال در نوعیت همخوانی دارند. ولی مهم این است که در جزئیات که رکن رکن تفکر یک انسان می شود، فرقی شگرف می تواند وجود داشته باشد.

کسانی که می خواهند مثلاً اثبات کنند که مولانا باور دارد به انسان کامل، یک اشتباه محض است. در هیچ یک از آثار مولانا شما چنین اصطلاحی را نمی بینید. بله، «کاملان» بسیار دارد، ولی به صورت لغوی در برابر «ناقصان». اما نمی آید برای انسان کامل تعریف ارائه کند. مولانا هم بسیار تعریف ارائه می کند. یعنی از مفاهیم اصلی دین مولانا تعریف ارائه می کند و این تعریفات برای شناخت مولانا قابل تأمل هم هست. ولیکن آن تعریفات که ابن عربی ارائه می دهد، برای اینکه منظومه وحدت وجودی را می پذیرد، می طلبد که تبیین کند و حد بگذارد. گاه برخی نکات است که به لحاظ اینکه در حیاتی که می گذرانید، از بدو تولد تا زمانی که اجل معلق فرامی رسد و انسان را به قالب خاکی تبدیل می کند، در این مدت باید زیست. مولانا در تفکری حرکت دارد که با مجموعه تفکر وی می شود زیست. ولی ابن عربی که بنده سخت بر آثار ایشان هم سالیانی وقت گذاشته ام، و باز هم اگر عمرم مجالی دهد شرح دیگری بر فصوص ایشان در نظر دارم که عرضه بشود. اما این نکته است که تأمل کردم بر وحدت وجودیانی که از قرن هفتم به بعد

در تاریخ عرفان پیدا شده‌اند. وقتی آثار اینها را خواندم، دیدم آثار اینها از همان آغاز بوی عصیبت می‌دهد. چنان عصیبتی که اگر تو این عصیبت را داشته باشی قطعاً آن پدیده وحدت وجود می‌شکند. بنابراین، سؤالی پیش می‌آید که آیا وحدت وجود می‌تواند در حیات بشر عملی بشود یا نه. اگر عملی بشود، به گمان بنده یک اندیشه‌ای که به عمل برسد خیلی مفیدتر از آن اندیشه‌ای است که به عمل نرسد.

□ آخرین سؤالی که در این قسمت می‌خواهیم داشته باشیم درباره لب لباب مثنوی ملاحسین کاشفی است. منتهی از این جهت که شما اشاره فرمودید که ویژگی مولانا این است که جفت بدحالان و خوشحالان است. احتمال هر دو طایفه را داشته. آیا به نظر نمی‌رسد که ملاحسین کاشفی آن وجه دیگر، یعنی جفت بدحالان را، به مقراض گرفته است؟

○ بلی! چون شروع این کار با ملاحسین بود، به گمان بنده شروع در خور تجلیل است. بعد کاری که ملافیض کاشانی عرضه می‌کند به نام سراج السالکین. ایشان هم یک فرهنگ موضوعی از اندیشگی مولانا ارائه می‌کند. بعد تلمذ حسین که در شبه قاره کار خود را ارائه می‌دهد، بعد به گمان بنده مرحوم استاد جلال‌الدین همایی در ایران. مولوی چه می‌گوید ایشان در واقع به نحوی نسبت می‌برد به این نحو فرهنگهای توصیفی. ولیکن هنوز بالای این مقوله مفاهیم در مولانا می‌بایست کار بشود. یعنی تا حالا کمتر کار شده است. برخی هم به جای اینکه خود مثنوی و آثار دیگر مولانا را محل رجوع در وهله نخست بدانند و در واقع کار خود را در این ارکان بگذارند، بیشتر به شروع نگاه کرده‌اند و در نتیجه برخی از فرهنگهای مفاهیمی که برای مولانا عرضه شده، محدود است. بلی همین طور است که می‌فرمایید. ملاحسین کاشفی در تفسیر قرآن هم همین حالت را پیدا کرد. یعنی ایشان اول تفسیری نوشت که در این تفسیر بیشتر بر صفات سالبه خداوند تکیه می‌کرد. شبی به خواب دید که برای او ندا رسید و هاتفی ندا کرد که ملا! تو

بندۀ منی، تو را از بهر این آوردم که رحمت من را نشان بدهی. چرا کوشش می‌کنی که فقط صفات سلبیۀ من را تفسیر کنی؟ ایشان بعد از این رؤیا خودش می‌نویسد که رفتم وضو گرفتم، نماز خواندم و رفتم آنچه را نوشته بودم به آب حوض شستم. و دوباره مواهب الحلیۀ را نوشتم. در لب لباب هم همان طور که فرمودید، مقرض خیلی گیرنده‌ای را هم بیرون کرده است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی