

دمسازى با دمساز دو صدكيش «نگاهى به كتاب دمساز دو صدكيش»

مصطفى باباخانى

سازمان مطالعه و تدوين

babakhani56@yahoo.com

دمساز دو صدكيش (درباره مولانا جلال الدين)، نوشته شيرين بيانى، تهران، جامى،

۱۳۸۴، ۳۴۷ ص، وزيرى، ۳۳۰۰۰ ريال

اين طرق را مخلصش يك خانه است
اين هزاران سنبل از يك دانه است^۱

۳۶۸۱/۶

هر كس چون خواهد از ولي اى از اولياى خدا سخن گويد به لكنت زبان دچار مى شود
و نخواهد توانست حق مطلب را چنان كه بايد و شايد ادا كند:

چون به نزديك ولى الله شود
آن زبان صد گزش كوته شود

۲۵۵۱/۳

خاصه اقيانوس بى كرانى چون مولانا جلال الدين كه هر كه بدان نزديك شد
چون كاه او را مى ربايد و در خود غرقه مى سازد:

باى در دريا منه كم گو از آن
بر لب دريا خمش كن لب گزان

۱۳۵۹/۲

و آن گهان درياى ژرف بى پناه
در ربايد هفت دريا را چوكاه

۱۴۰۵/۴

اما اين غرقه شدن، حيات بخش و نشاط آور و مستى افزاست و من با استمداد از روح قدسى
آن بزرگمرد كه در محدوده هيچ ملت و مذهبي نمى گنجد و دمساز دو صدكيش است، درباره
او و پژوهشى كه از خامه مورخ شيرين بيانى به رشته تحرير درآمده است سخن مى گويم و

سخن سمت، شماره ۱۶، زمستان ۱۳۸۴، ص ۹۶-۸۵

گرد این بام و کبوتر خانه من چون کبوتر پر زخم مستانه من

۲۰۰۲/۶

«دمساز دو صدکیش» نامی است با مسما برای مولانا جلال‌الدین بلخی و قبایی است که بر اندام او خوش می‌نشیند. مولانا جلال‌الدین نه تنها در زمان حیاتش با تمام صاحبان ادیان و مذاهب گوناگون، همنشین و هم‌نوا بود و در دل هر کدام راهی به سوی حقیقت و معبود و معشوق ازلی می‌جست، بلکه پس از مرگ ظاهری این جهانی نیز یار و همنشین آنان بود و هنوز هم هست و کیشها و ملت‌های گوناگون، حقیقت گمشده خود را هنوز نزد او می‌یابند؛ زیرا سلوک عرفانی مولانا فراتر از هر دین و مذهب و ملت بود. وی گفت:

ملت عشق از همه دینها جداست عاشقان را ملت و مذهب خداست

۱۷۷۲/۲

افلاکی از شرکت غیرمسلمانان در تشییع جنازه مولانا خبر می‌دهد و می‌گوید: «و همچنان جمیع ملل با اصحاب دین و ذول حاضر بودند، از نصاری و یهود و رومیان و اعراب و اتراک و غیرهم و هر یکی بر مقتضای رسم خود کتابها را برداشته، پیش پیش می‌رفتند و از زبور و تورات و انجیل آیات می‌خواندند و نوحه‌ها می‌کردند...» (افلاکی العارفی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۵۹۲) و تا زمان حال نیز دم‌ساز دو صدکیش است.

فرانکلین دین‌لوئیس^۱، دانشمند آمریکایی که در یکی از دانشگاه‌های آمریکا ادبیات فارسی درس می‌دهد، کتابی بسیار عالمانه و محققانه درباره مولانا جلال‌الدین با عنوان مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب (*Rumi Past Present East and West*)^۲ نگاشته است. وی در ابتدای مقدمه، سخن خود را با «تب مولانا در آمریکا» آغاز می‌کند و اطلاعات دقیق و جالبی درباره اقبال و توجه اصناف و گروه‌های مختلف آمریکایی از دانشگاهیان و برخی از انجمنها گرفته تا نوازندگان و خسوانندگان و حتی گروه‌های غیراخلاقی به مولانا می‌دهد (لوئیس، ۱۳۸۴، ص ۳-۱۰). این موضوع نشان می‌دهد که در کشوری دارای بیشترین مهاجر از اقوام و ملل گوناگون، تا چه حد مولانا دم‌ساز دو صدکیش است.

در این زمان که سخن از گفتگوی تمدنها می‌رود، توجه و اقبال به مولانا جلال‌الدین و بهره‌وری از اندیشه‌های آشتی‌جویانه و مسالمت‌آمیز وی، به ویژه برای ما ایرانیان که او را از خود می‌دانیم، بیش از پیش لازم و ضروری است.

و اینک کتاب دمساز دو صد کیش در پیش روی ماست، به قلم دانشمندی که خود، پدر، مادر و همسرش بر فرهنگ این آب و خاک حقوق فراوان دارند؛ تاریخ و ادبیات این سرزمین، بخش عمده‌ای از بازیابی هویت فرهنگی خویش را مدیون این خاندان دانش‌دوست و دانش‌پرور می‌داند.

علاقه و پرداختن بیانی، که خود متخصص و پژوهشگر تاریخ عصر مغول است، به تاریخ زندگی و اندیشه‌های مولانای معاصر با مغولان، کاری است بجا و در خور تحسین و برای خوانندگانی که در زمینه مولوی‌پژوهی مطالعه می‌کنند، اهمیت ویژه‌ای دارد. در این نوشتار برآنم به عنوان کسی که به مولانا و آثار مولاناپژوهی علاقه فراوانی دارد، ضمن معرفی کتاب، برخی نکات آن را نقد و بررسی کنم:

۱. مباحث کلی کتاب به دو بخش زندگی‌نامه مولانا، و اندیشه‌های وی تقسیم می‌شود؛ اما به اقتضای تخصص نویسنده و مورخ بودن وی روح روایتگری تاریخ بیش از مباحث و مسائل معرفتی بر این کتاب حاکم است. در هر دو بخش، به خصوص در بخش زندگی‌نامه، سخن تازه‌ای به چشم نمی‌خورد؛ زیرا پیش از وی محققانی چون شبلی نعمانی (۱۳۷۵)، فروزانفر (۱۳۷۶)، همایی (۱۳۷۶)، گولپینارلی (۱۳۷۵) و زرین‌کوب (۱۳۷۸) به طور مفصل و مبسوط به تاریخ زندگی و اندیشه‌های مولانا پرداخته‌اند. البته در فصل چهارم از بخش دوم کتاب، نویسنده به مباحث فیزیک و کیهان‌شناسی جدید و تطبیق آن با اندیشه‌های مولانا توجه کرده است، که شاید سخن تازه‌ای باشد. وی با بیان اینکه مولانا به رصدخانه‌ای که در کنار قونیه بوده رفت و آمد بسیار داشته و بسیاری از فرضیه‌های خود را از علم نجوم و غور در این رشته مطرح کرده است و از این گذر به معرفت کائنات و راز آفرینش پی برده است (بیانی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۶-۲۴۸) نظریه خود را درباره تطبیق سخن مولانا با کیهان‌شناسی جدید مطرح می‌کند.

بدون اینکه این نظریه را رد کنم - چون در مباحث کیهان‌شناسی و فیزیک هیچ‌گونه تخصص یا حتی مطالعه‌ای ندارم - خاطر نشان می‌کنم که مولانا بیش از آنکه در پرداختن به مسائل آفرینش و کائنات به نجوم توجه داشته باشد به قرآن و حدیث توجه کرده است، به ویژه اینکه وی نجوم را از علومی می‌داند که از طریق وحی انبیا به دست بشر رسیده است:

این نجوم و طب وحی انبیاست عقل و حس را سوی بی‌سوره کجاست؟

آیت... خوبی در کتاب بیان در علوم و مسائل کلی قرآن بحشی درباره اسرار آفرینش در قرآن دارد که نشان می‌دهد بسیاری از مسائل آن در علوم جدید مطرح شده و پیش از این در قرآن آمده است (خوبی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۷-۱۳۷). گفتنی است که پیش از این شبلی نعمانی نیز مطابقت برخی از اندیشه‌های مولانا را با علوم فیزیک و زیست‌شناسی مطرح کرده است (نعمانی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۷-۲۱۲).

۲. از مهم‌ترین مباحث این کتاب دو موضوع است که از ابتدا تا انتهای کتاب به آنها برمی‌خوریم: یکی، مسئله وحدت وجودی بودن بهاء‌ولد، برهان‌الدین، شمس و مولانا و دیگری این که شمس و به تبع او مولانا گرایشهای اسماعیلی - باطنی داشته، تحت تأثیر این فرقه مذهبی بوده‌اند. برای بررسی منظم و دقیق این دو موضوع، به هر یک جداگانه می‌پردازیم:

الف) در خصوص وحدت وجودی بودن بهاء‌ولد، برهان‌الدین، شمس و مولانا باید قدری تأمل و احتیاط کرد و دید آیا این وحدت وجود تحت تأثیر ابن‌عربی بوده است یا نه؟

نویسنده اثر مورد بررسی در صفحات ۲۹-۳۶ مصرّ است بهاء‌ولد را به تشابه و تبعیت و تأثیرپذیری از ابن‌عربی، وحدت وجودی معرفی کند. اما فریتس مایر (۱۳۸۲، ص ۱۴۸، ۳۹۳ و ۴۵۸) که کتابی محققانه و مختص به بهاء‌ولد، زندگی و عرفان او دارد به صراحت اندیشه وحدت وجود را از وی مبرّا می‌داند. اگر این نظریه را بپذیریم به تبع آن برهان‌الدین هم که مرید و سرسپرده بهاء‌ولد است، نمی‌تواند وحدت وجودی باشد.

بیانی (ص ۳۲-۳۳) شمس و مولانا را تحت تأثیر ابن‌عربی و وحدت وجود او می‌داند. قابل توجه است که زرین‌کوب در این باره می‌گوید:

«در مثنوی هم پاره‌ای اشارتها هست که صورتهایی از مباحث وحدت وجود را به خاطر می‌آورد و به نظر می‌آید که مولانا نیز مثل عطار و سنایی به این مسئله تا حدی العام دارد، و با این همه تقریری که وی از این قول عرضه می‌کند بیشتر بر جنبه شهودی و دریافتی مبتنی است...»

اشارت به وجود مطلق و مرتبه بی‌رنگی در مثنوی یادآور طریقه محی‌الدین به نظر می‌رسد و برخی شارحان مثنوی هم این الفاظ را به آنچه در کلام ابن‌عربی و شارحان فصوص مربوط است حمل کرده‌اند، اما طرز استعمال در بیان مولانا حاکی از توافق کامل با قول صاحب فصوص در این معانی نیست...

تمثیل نور و کنگره که تداعی و تشابه آن را با ذکر آب و گره و آفتاب نیز همراه

کرده است، هرچند به وحدت حقیقت مطلق و مفید اشارت دارد و کثرت سایه‌های کنگره را مستلزم کثرت نوری که موجد سایه است نمی‌داند، از این که مخاطب را به ویران کردن کنگره کثرات الزام می‌کند پیداست که در مسئله وحدت وجود قبول وی ناظر به مفهوم وقوعی آن نیست، به جنبه شهودی آن نظر دارد که عبارت از مرتبه شهود و فناست و با ریاضت و مجاهده عبد تحقق می‌یابد. و این همه نشان می‌دهد که توحید وجودی مولانا مبنی بر تجربه شهودی است...» (زرین‌کوب، ج ۲، ص ۷۴۴-۷۴۵)

از سخن زرین‌کوب این گونه برمی‌آید که مولانا قائل به وحدت شهود است نه به وحدت وجود، و نیز تأثیر ابن‌عربی را بر مولانا رد می‌کند.

بیانی در ص ۹۹ اثر خود می‌گوید: «شمس ابن‌عربی را بزرگمرد و عین متابعت خوانده». اما قول زرین‌کوب در سرنی این است که شمس ابن‌عربی را از متابعت شریعت خارج می‌یابد و به دعوی‌های ناروا منسوب می‌دارد؛ و نیز می‌گوید: «از لحن طعن‌آمیزی که مولانا در اشارت به فتوحات مکی شیخ دارد و آنچه شمس تبریزی در باب محی‌الدین و عدم متابعت او از شریعت می‌گوید، پیداست که مولانا و یارانش نباید چندان اعتقادی در حق ابن‌عربی داشته باشند» (ر.ک.: افلاکی، ج ۱، ص ۴۷۰ و ج ۲، ص ۷۳۸).

شمس در مقالات خود درباره ابن‌عربی می‌گوید: «... شگرف مردی بود شیخ محمد، اما در متابعت نبود. یکی گفت: عین متابعت خود آن بود. گفتم: نی، متابعت نمی‌کرد.» (شمس‌الدین محمد تبریزی، ۱۳۷۷، دفتر اول، ص ۲۹۹) و نیز در جای دیگر می‌گوید: «وقتها شیخ محمد سجود و رکوع کردی و گفتم: بنده اهل شرع؛ اما متابعت نداشت.» (همان، ص ۳۰۴).

فرانکلین دین لوئیس با بیان اینکه مولانا و ابن‌عربی نظرات مشترکی دارند به عقیده نیکلسون در این باره اشاره می‌کند که وی می‌گوید: «مولانا بخشی از اصطلاحات و نظرات خود را از هم روزگار مسن‌تر خود [ابن‌عربی] گرفته است» (لوئیس، ۱۳۸۴، ص ۳۷۵-۳۷۶). سپس قول ویلیام چیتیک را مطرح می‌کند که می‌گوید:

«دامنه خیال در چشم مولانا بسیار وسیع‌تر است تا در نظر ابن‌عربی، و مولانا هرگز اصطلاح «وحدت وجود» را به کار نمی‌برد؛ «چیتیک نتیجه می‌گیرد که ابن‌عربی به هیچ روی تأثیری مشهود بر مولانا نگذاشته است؛ زیرا مولانا هرگز الفاظ و آراء خاص ابن‌عربی را بدان صورت که در آثار صدرالدین یا در اشعار عراقی، شبستری و مغربی مطرح شده است، به کار نمی‌برد. هر نکته مشابهی را هم که بیابیم، باز تفاوت ژرف

دیدگاه مولانا با ابن عربی برجای خود باقی است و روی سخن آنان با مخاطبانی بسیار متفاوت است. موارد خاصی را که نیکلسون تصور کرده تأثیر ابن عربی بر مولانا را در آنها یافته، چیتیک در مقاله خود که در همین باره نوشته، یک به یک رد کرده است» (همانجا).

پروفسور حسن امین نیز در *ماهنامه حافظ* (۱۳۸۳، ص ۱۷-۲۵) مقاله‌ای مبسوط و مفصل با عنوان «مولوی و اصالت عرفان ایرانی‌اش» درباره عدم تأثیرپذیری مولانا از ابن عربی دارد که با دلایل خود ثابت می‌کند مولانا بیشتر تحت تأثیر غزالی، سنایی و عطار بوده است و اگر شباهتهایی هم در اندیشه‌های آن دو یافت می‌شود ناشی از اشتراک آبخور فکری آنان (فرهنگ و تمدن اسلامی) بوده است.

البته کسانی چون علامه همایی (۱۳۷۶، ص ۱۲۷-۱۲۸ و ۱۹۴-۲۲۶)، کریم زمانی (۱۳۸۳، ص ۶۳-۶۶) و شبلی نعمانی (۱۳۷۵، ص ۱۹۳-۱۹۸) معتقد به وحدت وجودی بودن مولانا هستند و با تعریفهای منظم و دقیق و استشهاد به ابیات بسیاری در مثنوی به این مسئله پرداخته‌اند. اما این وحدت وجودی که اینان می‌گویند بسیار متعادل و لطیف است و از آن نوع نیست که سر از حلول و اتحاد و یا الحاد درآورد و نیز مستلزم تبعیت و تأثیرپذیری از ابن عربی نیست.

از قرون گذشته تا به حال بسیاری شارحان و مفسرانی که منکر یا موافق وحدت وجود در اندیشه‌های مولانا هستند که اشاره به آنان در این مقال نمی‌کنند.

گفتنی است بیانی فصل پایانی کتاب را به «وحدت وجود» اختصاص داده است، اما نه در این فصل و نه در هیچ جای کتاب به طور منظم و منسجم این بحث را در اندیشه‌های مولانا پی نگرفته و تعریف دقیقی از آن ارائه نداده است و نیز گفته‌ها کمتر مستند به سندی است. نمی‌خواهم به کل، نظرات نویسنده در این زمینه و کوششهای وی را نادیده بگیرم، اما بهتر بود که حداقل با عنایت به آثار پژوهشگرانی که بیشتر در عرصه مباحث معرفتی گامزن بوده‌اند، دلایلی محکم‌تر و سنجیده‌تر ارائه می‌کردند.

ب) بیانی در جای‌جای کتاب، تأثیرپذیری شمس و مولانا را از اسماعیلیه مطرح می‌کند و این بحث را به خصوص در صفحات ۸۱ - ۱۰۵ اثر خود تحت عنوان «گرایشهای باطنی - اسماعیلی نزد شمس‌الدین تبریزی» پی می‌گیرد.

وی می‌گوید: «اگر شمس‌الدین تبریزی اسماعیلی مذهب نبوده، که احتمالاً بوده، لااقل شدیداً تحت تأثیر فرقه هفت امامی شیعی قرار داشته است» (۱۳۸۴، ص ۱۸۱). سپس نویسنده می‌کوشد با اشاره به تاریخ اسماعیلیه و اندیشه‌های آنان شباهتهایی را

بین شمس و این فرقه بیابد، که به نظر من ایشان موفق به اثبات این نظریه نشده‌اند. گفته‌های بیانی اصلاً مستند به سندی نیست؛ تنها منبعی که در این باره وجود دارد و وی از آن نام می‌برد و مطالب زیادی از آن نقل می‌کند، کتاب *هدایة المؤمنین الطالبین*، اثر محمد بن زین العابدین خراسانی فدایی است که فرهاد دفتوی، متخصص و پژوهشگر تاریخ و عقاید اسماعیلیه، درباره آن چنین می‌گوید: «کتابی است» پر از ناهمسازیهای زمانی و اغلاط. (دفتری، ۱۳۸۳، ص ۵۰۳). پس تکلیف چنین منبعی معلوم است و نمی‌تواند سند معتبری واقع شود.

ما در هیچ یک از تذکرها و زندگی‌نامه‌هایی که درباره شمس و مولانا نگاشته شده است اثری از اینکه شمس اسماعیلی بوده یا گرایش اسماعیلی داشته نمی‌یابیم جز در *تذکره الشعرا* که در این باره خود دولتشاه به گفته‌های خود تردید دارد و بیانی نیز قول او را به کل رد می‌کند (ر.ک.: بیانی، ص ۵۹). همچنین در کتاب *مولانا جلال‌الدین* از استاد گولپینارلی چنین آمده است: «به نکته غیرقابل تردیدی می‌رسیم و آن این است که شمس به اسماعیلیان که فلسفه حکما را به شیوه‌ای حیاتی و عملی بین مردم اشاعه داده بودند، نظری مثبت داشته است.» (گولپینارلی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۴) که به نظر من این گفته دال بر اسماعیلی بودن شمس نیست، زیرا گولپینارلی در جای دیگر از این کتاب که به ابن عربی و طریقت او (طریقت اکبریه) می‌پردازد و مضامین آثار وی را برمی‌شمرد، چنین می‌گوید: «این مایه‌ها که خمیره طریقت اکبریه را سرشته بود، معجونی بود از عقاید اسماعیلیه و باطنیه؛ و سلطان‌العلماء، سید برهان‌الدین، شمس و مولانا نظر مساعدی درباره آنها نداشتند.» (همان، ص ۳۸۴). این عبارت، علاوه بر اینکه تأثیر ابن عربی بر مولانا و شمس و ... را رد می‌کند، به این نظر که شمس و مولانا گرایشهای اسماعیلی-باطنی داشته‌اند نیز خط بطلان می‌کشد.

البته چون آبشخور فکری شمس و مولانا با اسماعیلیه یا حتی دیگر فرق اسلامی یکی است و آن، فرهنگ و تمدن اسلامی، قرآن، حدیث و اقوال عارفان و بزرگان سلف است، می‌توان تشابهاتی نزد آنان یافت. گفتنی است که مولانا در مثنوی فقط یک جا از اسماعیلیه نام می‌برد و می‌گوید:

من چو اسماعیلیانم بی‌حذر بل چو اسماعیل آزادم زسر

جسارت و خود را به مرگ سپردن در راه هدف و عقیده تحسین می‌کند و مقصودش این است که من هم حاضرم فدای هدف و عقیده‌ام شوم. این گفته نیز به هیچ‌وجه دالّ بر اسماعیلی بودن مولانا نیست؛ البته بیانی حتی گفته گولپینارلی و یا این بیت از مثنوی را هم نقل نکرده است.

نویسندهٔ *دمساز دو صدکیش* در صفحه ۸۲ و از صفحات ۱۱۱-۱۱۳ به اسراری اشاره می‌کند که اسماعیلیان از آن دم می‌زدند و برای شمس تبریزی هم معلوم شده بود؛ اما وی از این رهگذر شمس را به آنان تشبیه می‌کند. این گفته نیز قابل نقد است، زیرا اسماعیلیان یک تشکل سیاسی بودند و حکومت وسیع و پرفدرتی هم در مصر داشتند. آنان برای پیشبرد مقاصد سیاسی خود می‌توانستند همه نوع ادعایی بکنند و از دین، مذهب، عرفان و غیره هر نوع بهره‌برداری‌ای می‌کردند، مانند عباسیان یا بعدها صفویان که هاله‌ای از قداست به دور خود کشیده بودند و دین و مذهب را وسیله قرار داده در زیر لوای آن جنایتها می‌کردند. تاریخ گواه نابکاری و بی‌اعتباری این حاکمان سیاست‌باز و دروغ‌گوست؛ آنان را نمی‌توان با شمس و مولانا جلال‌الدین که عارفانی پاکباخته بودند و سر در گرو معشوق ازلی گذاشتند و راستین و صداقت‌پیشه بودند قیاس کرد.

زان که ملت فضل جوید یا خلاص
پساک‌بازان‌اند قربانان خاص

۱۹۷۸/۶

بیانی در صفحه ۸۷ نیز، حسن صباح را که در کسوت بازرگانان سفرهای زیادی می‌کرد، با شمس تبریزی که گاهی در کسوت بازرگانان سفر می‌کرد و سفرهای زیادی هم داشته است مقایسه می‌کند. اما بسیار بودند افرادی که زیاد سفر می‌کردند، ولی اسماعیلی مذهب نبودند.

وی در ذیل عنوان «تأثیر ناصر خسرو بر شمس» (بیانی، ص ۸۸-۹۰) فقط به اختصار به زندگی ناصر خسرو اشاره کرده از تأثیر وی بر شمس سخنی نگفته است؛ به جز در یکی دو سطر پایانی که به شباهت زندگی شمس و ناصر خسرو و سلمان فارسی می‌پردازد؛ اما مستند به سندی نیست و با توجه به مطالب این قسمت و نیز مطالعه زندگی آن دو چنین شباهتی را که بتوان شمس را اسماعیلی مذهب به شمار آورد نمی‌بینیم.

بیانی نیز علاء‌الدین محمد، داعی هفتم اسماعیلی را «شخصیتی بسیار معتبر، آگاه، سیاستمدار، روشنفکر و عارفی وارسته» (همان، ص ۹۵) و نیز تأثیرگذار بر شمس (همان، ص ۱۲۰) می‌داند؛ این گفته از مورخی دقیق چون استاد بیانی بعید به نظر می‌رسد. ناصرالدین صاحب‌الزمانی در خط سوم که دربارهٔ شمس تبریزی نگاشته است،

فصلی با عنوان «فدایان الموت در سرایش انحطاط» دارد (۱۳۸۲، ص ۱۶۸-۱۸۸-آ) که با توجه به تاریخهای جهانگشای جوینی و جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل‌... علاوه بر پلیدیها و زشتکاریهای حاکمان اسماعیلیه به علاءالدین محمد - معاصر با شمس - اشاره می‌کند و می‌گوید وی مردی شاهدباز بود و شاهدی به نام حسین مازندرانی داشت که سرانجام هم به دست همین حسن مازندرانی کشته می‌شود. علاءالدین محمد همان کسی است که فرمان قتل فخر رازی یکی از بزرگ‌ترین دانشمندان مسلمان ایرانی را به فدایان خود می‌دهد که البته موفق نمی‌شود (گفتنی است که مخالفت مولانا و شمس با فخر رازی نمی‌تواند دلیلی بر تشابه افکار اسماعیلیه با آنان باشد).

در مورد شاهدبازی صوفیان و مقایسه شمس با علاءالدین محمد از این طریق (بیانی، ص ۹۵) نیز باید گفت شمس، بهاء‌ولد و مولانا با شاهدبازی مخالف بودند (ر.ک.: شمیسا، ۱۳۸۱، ص ۱۲۲-۱۲۳) و انکار شمس بر شاهدبازی اوحدالدین کرمانی نیز بسیار معروف و مشهور است (ر.ک.: فروزانفر، ۱۳۷۶، ص ۵۳). خلاصه آن که به هیچ‌وجه نمی‌توان عارف بزرگی چون شمس‌الدین تبریزی را با علاءالدین محمد اسماعیلی قیاس و ادعای اسماعیلی بودن شمس را از این گذر اثبات کرد.

۳. برخی از مسائل متفرقه که می‌توان به آنها اشاره کرد عبارت است از:

- بیانی در صفحه ۱۸ با توجه به کتاب فروزانفر آورده است که مولانا در ۵ سالگی به قونیه رسید که این مطلب اشتباه است (ر.ک.: فروزانفر، ص ۹) و نیز در همین صفحه علاءالدین برادر سلطان ولد - فرزند دوم مولانا - را از کراخاتون می‌داند در حالی که وی فرزند گوهرخاتون بود.

- در صفحه ۲۹ نام ابن عربی، محمود بن علی بن محمد آمده است، اما محمد بن علی بن محمد درست است.

- در صفحه ۸۲ آمده است: «محمد بن حنفیه از نواده امام علی (ع) ... است»؛ اما

در واقع فرزند وی و حنفیه نام مادرش است.

- در صفحه ۱۶۱ شطار به معنی گستاخ آمده؛ اما شطاح به معنی گستاخ است (دهخدا، ۱۳۵۸-۱۳۴۴) و شَطَّار جمع شاطر در زبان فارسی و در میان صوفیه به معنی چست و چالاک است» (نفیسی، ۱۳۷۱، ص ۲۲۴)

- در صفحه ۳۰۶ عبارتی از کتاب معارف بهاء‌ولد نقل می‌کند و آن را یکی از

آیه‌های قرآن («ان... لا ینظر الی صورکم و لا اعمالکم، ولكن ینظر الی قلوبکم») می‌پندارد، ولی این عبارت در هیچ جای قرآن نیامده و ظاهراً حدیث است.

نکته مهمی که به نظر می‌رسد نویسنده از آن غافل مانده است، این که به برخی تذکرها و منابع صوفیه مانند مناقب العارفین، نگاه منتقدانه ندارد. این تذکرها، به خصوص مناقب العارفین افلاکی پر است از خرافات و خیر از غیب دادن و کرامات و طی الارض و امور ماوراءطبیعی غیر واقعی؛ این گونه خرافات بیشتر در دستگاه مرید و مرادی صوفیه وجود دارد.^۲

- در صفحه ۵۸ بیانی با توجه مناقب العارفین می‌گوید: شمس را بدان جهت که طی الارض می‌کرده لقب «پرنده» داده بودند؛ اما باید گفت در این جا طی الارض به معنی اصطلاحی آن (از نقطه‌ای به نقطه‌ای دوردست در زمانی بسیار اندک رسیدن) نیست، بلکه به معنی طی طریق کردن و در مورد شمس کثیرالسفر بودن وی است؛ چنان‌که محمدعلی موحد در کتاب شمس تبریزی فصلی به نام «شمس پرنده» دارد که در آن به سیر و سیاحت‌های شمس پرداخته است (موحد، ۱۳۷۹، ص ۸۲-۷۲) و یا ذبیح... صفا در این باره می‌گویند: «... در طلب پیران کامل‌تری دیرگاه به سیر و سفر گذرانید و به خدمت عده کثیری از مشایخ و اقطاب رسید، شاید به همین علت او را «شیخ پُران» می‌گفتند.» (صفا، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۱۷۴) و نیز (ر.ک.: فروزانفر، ص ۵۰).

- در صفحه ۲۵۴ آمده: «و بار دیگر به عرفان ابن عربی نزدیک می‌شود؛ زیرا ابن‌عربی بیش از آنکه به «شوق و جذب» اعتقاد داشته باشد به «علم و تأویل» معتقد است...». در این باره باید گفت که در سراسر ادبیات عارفانه، موضوع تأویل وجود دارد و تنها در انحصار ابن عربی نیست.^۵

در مثنوی ابیاتی هست که مولانا صریحاً تأویل را رد کرده و در جاهایی نیز خود دست به تأویل زده است.^۶

«نگاهی به دمساز دو صد کیش» منحصر به مطالبی که گذشت نیست، بلکه بسیاری از آنها برای پرهیز از اطالة کلام نیامده و فقط مسائل مهم و اولویت‌دار بررسی شده است.

در پایان باید گفت دمساز دو صد کیش مطالب علمی و محققانه جالب و خواندنی بسیاری دارد، به‌خصوص مطالب تاریخی آن. برای مثال، فصل زندگی سیاسی - اجتماعی مولانا جلال‌الدین (ص ۲۲۶-۲۴۵) از فصل‌های بسیار محققانه و علمی است که بیشتر درباره مولانا و دیدگاه و روش سیاسی وی نسبت به مغولان است. همچنین فصل زن از دیدگاه مولانا جلال‌الدین (ص ۲۰۰-۲۲۵) که شاید برای اولین بار به این دقت و زیبایی مطرح شده است.

نکته بسیار مهم دیگر اینکه بیانی هم بر آن تأکید می‌کند، آشتی طریقت و شریعت به دست بهاء‌ولد، ابن عربی، خواجه نصیرالدین طوسی و مولانا جلال‌الدین است (ص ۳۶ و ۳۸).

در کل، این اثر کتابی است خواندنی و کوشش نویسنده آن را نمایان می‌سازد؛ امید است اگر کاستی‌ای هم وجود دارد در چاپهای بعد برطرف گردد.

یادداشتها

۱. ابیات مقاله برگرفته از مثنوی معنوی است.

2. Franklin D. Lewis

۳. گفتنی است که این کتاب به نظر من یکی از بهترین، مستندترین و کامل‌ترین کتابهاست که تاکنون درباره مولانا نگاشته شده است. این کتاب دو بار یکی توسط فرهاد فرهمندفر و دیگری توسط حسن لاهوتی ترجمه شده است که ترجمه حسن لاهوتی به دلایل زیادی از ترجمه دیگر بهتر و دقیق‌تر است.

۴. درباره نقد این منابع، خوانندگان می‌توانند مولانا، *دیروز تا امروز، شرق تا غرب*، فصل مولانا در پرده حکایات (لونس، ص ۳۱۷-۳۵۲) را مطالعه کنند. نویسنده این کتاب، *ابتدا نامه سلطان ولد، رساله فریدون سپهسالار و مناقب العارفین افلاکی* را به صورتی محققانه نقد و بررسی کرده و از میان آنها رساله فریدون سپهسالار را قابل اعتمادتر می‌داند.

۵. در این زمینه می‌توان به *سایه آفتاب* نوشته تقی پورنامداریان رجوع کرد. در آن نویسنده به شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی پرداخته و موضوع هرمتیک و تأویل و تفسیر متن را در متون عرفانی، به‌خصوص *غزلیات شمس و مثنوی*، دقیق و عالمانه و با استفاده از نظریه‌های جدید، به طور مفصل و مبسوط توضیح داده است.

۶. در این باره می‌توان مقاله «تأویل در مثنوی» عبدالکریم سروش را در کتاب *قمار عاشقانه* (۱۳۷۹، ص ۱۱۵-۱۳۸) مطالعه کرد که به توضیح و جمع این بیانات به ظاهر متناقض مولانا پرداخته است.

منابع

افلاکی العارفی، شمس‌الدین احمد (۱۳۷۵)، *مناقب العارفین*، تصحیح تحسین یازجی، ۲ ج، تهران: دنیای کتاب.

امین، حسن (دی ۱۳۸۳) «مولوی و اصالت عرفان ایرانی‌اش»، *ماهنامه حافظ*، شماره دهم.

بیانی، شیرین (۱۳۸۴)، *دساز دو صد کیش*، تهران: جامی.

پورنامداریان، تقی (۱۳۸۰)، *در سایه آفتاب*، تهران: سخن.

خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۵)، *بیان در علوم و مسائل کلی قرآن*، ترجمه محمدصادق نجمی و

- هاشم‌زاده هریسی، دانشگاه آزاد اسلامی - واحد خوی.
- دفتری، فرهاد (۱۳۸۳)، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، تهران: فرزانه روز.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۲۵۸-۱۳۳۴ ه. ش)، *لغتنامه*، تهران: دانشگاه تهران.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸)، *سرّنی*، ج ۲، تهران: علمی.
- زمانی، کریم (۱۳۸۳)، *میناگر عشق*، تهران: نشر نی.
- سروش، عبدالکریم، «تأویل در مثنوی»، *قمار عاشقانه*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- شمس‌الدین محمد تبریزی (۱۳۷۷)، *مقالات شمس تبریزی*، به تصحیح محمد علی موحد، تهران: خوارزمی.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۱)، *شاهدبازی در ادبیات فارسی*، تهران: فردوس.
- صاحب‌الزمانی، ناصرالدین (۱۳۸۲)، *خط سوم*، تهران: عطایی.
- صفا، ذبیح‌الله... (۱۳۷۳)، *تاریخ ادبیات در ایران*، ج ۳، بخش ۲، تهران: فردوس.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۶)، *زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد*، مشهور به *مولوی*، تهران: زوار.
- گولینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۵)، *مولانا جلال‌الدین*، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- لوئیس، فرانکلین. دین (۱۳۸۴)، *مولانا دیروز تا امروز شرق تا غرب*، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: نشر نامک.
- مایر، فریتس (۱۳۸۲)، *بهاء‌ولد: زندگی و عرفان او*، ترجمه مریم مشرف، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- موحد، محمدعلی (۱۳۷۹)، *شمس تبریزی*، تهران: طرح نو.
- مولانا جلال‌الدین محمد بلخی رومی (۱۳۸۱)، *مثنوی معنوی*، به اهتمام توفیق سبحانی، تهران: روزنه.
- نعمانی، شبلی (۱۳۷۵)، *سوانح مولوی*، ترجمه سید محمد فخر داعی گیلانی، تهران: دنیای کتاب.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۷۶)، *مولوی‌نامه*، تهران: مؤسسه نشر هما.
- نفیسی، سعید (۱۳۷۱)، *سرچشمه تصوف در ایران*، تهران: کتابفروشی فروغی.