

«عرفان» چیزی نیست مگر «نگاه هنری و جمال شناسانه نسبت به الاهیات و دین». ازین چشم انداز، هیچ دین و مذهبی وجود ندارد که در آن نوعی «عرفان» وجود نداشته باشد. حتی اگر کسانی باشند که، به هر دلیلی، یک دین و مذهب جدید را «اختراع» کنند و عده‌ای هم، به طور مفروض، بدان مذهب و دین «ایمان» بیاورند، پس از مدتی خود به خود به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱) آنها که این دین و مذهب را با نگاهی جمال شناسانه و هنری (یا به قول قدما: ذوقی) می‌نگرند. اینان عارفان آن دین و مذهب خواهند بود.

۲) آنها که چنین نگاه هنری و جمال شناسانه‌ای نسبت به آن دین ندارند. چنین کسانی بیرون از دایره عرفان آن دین و مذهب قرار خواهند داشت.

اگر کسی این سخنان ساده و بدیهی را به درستی دریافته باشد به روشنی درمی‌یابد که، بر این اساس، هیچ دین و مذهبی در تاریخ ظهور نکرده مگر اینکه بعضی از پیروان آن در شمار عرفان آن مذهب قرار داشته‌اند. به تعبیری دیگر، هیچ دین و مذهبی وجود ندارد که در آن نوعی عرفان وجود نداشته باشد. نتیجه دیگری که از این «اصل» می‌توان گرفت این است که «عرفان» دارای طیف‌های بی‌شمار است، زیرا «نگاه‌های هنری و جمال شناسانه» بسیار است. بنابراین، مفهوم «عرفان» یک امر ثابت و مستمر نیست، بلکه با تحولات تاریخی و فرهنگی جوامع، پیوسته در

تحول است. همان گونه که تجربه‌های هنری و خلاقیت‌های ذوقی جامعه دارای پست و بلند تاریخی است، عرفان موجود در آن فرهنگ نیز می‌تواند تعالی و انحطاط داشته باشد. هر کس با فرهنگ ایران دوره اسلامی مختصری آشنایی داشته باشد. این نکته را به ضرورت احساس می‌کند که عرفان اسلامی در ایران، در طول چهارده قرن، یا دقیق‌تر بگوییم: در طول دوازده قرن، از آغاز تا اکنون، در سیر خویش دارای پست و بلندهای بسیار است.

دستاورد مهم دیگری که این نظریه می‌تواند به ما ارائه دهد این است که «عارف بودن» امری است نسبی و به قول قدما ذات مراتب تشکیک. یعنی همان گونه که روشنی و تاریکی دارای درجاتی است، عرفان نیز دارای درجات است. از باب تمثیل: روشنی داخل یک اطاق وقتی پرده را کشیده‌ایم و چراغی هم روشن نیست، با روشنی همان اطاق وقتی که چراغی روشن شود متفاوت خواهد بود و با درجه نوری که آن چراغ دارد می‌تواند کم و زیاد شود. بر همین قیاس تا وقتی که از اطاق بیرون آییم و به روشنی آفتاب برسیم، آفتاب سحرگاه یا آفتاب نیم روز، آفتاب زیر ابر یا آفتاب یک روز بی‌ابر تابستان در نیم روز، اینها همه مصادیق روشنی است ولی یکسان نیست. همان گونه که هنرها، در طول تاریخ، اوج و حضیض دارند عرفان و تجربه عرفانی نیز می‌تواند اوج و حضیض داشته باشد.

غرض از یادآوری این بدیهیات این بود که بگوییم عرفان، مثل هر نگاه جمال شناسانه و هنری، دارای دو وجه یا ساخت است: از یک سوی «عارفی» که با تجربه‌های هنری و خلاق خود دین و مذهب را می‌نگرد و آن دین و مذهب را وجه هنری و ذوقی (= عرفان) می‌بخشد و از سوی دیگر کسانی که در پرتو خلاقیت و نگاه هنری او به آن دین می‌نگرند و عرفان حاصل از نگاه او را تجربه می‌کنند؛ اینان نیز به گونه‌ای دیگر عارفان آن مذهب‌اند، در حد سیر و سلوک در تجربه‌های ذوقی او.

در این چشم‌انداز، هم با یزید بسطامی عارف است، به عنوان کسی که تجربه دینی اسلامی را وجه هنری و ذوقی می‌بخشد، و هم کسانی که در پرتو تجربه ذوقی و هنری او می‌توانند اسلام را از نگاهی ذوقی و هنری بنگرند. اینان نیز به گونه‌ای دیگر عارفان اسلام به شمار خواهند آمد. از باب تمثیل می‌توان گفت هم کسی که یک ملودی موسیقایی برجسته می‌آفریند دارای تجربه هنری است و هم تمام کسانی که از آن ملودی لذت هنری می‌برند. هم کسی که یک تابلو نقاشی بدیع می‌آفریند دارای تجربه هنری است و هم تمام کسانی که با ادراک هنری آن تابلو نقاشی را می‌نگرند دارای تجربه هنری‌اند. وقتی حافظ غزلی سروده است به آفرینش یک تجربه هنری و ذوقی و ادبی دست زده است و تمام کسانی هم که در طول تاریخ از غزل او لذت هنری و ذوقی بُرده‌اند، دارای نوعی تجربه هنری و ذوقی به شمار می‌روند. پس



● دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی (عکس زهرا حامدی)

همان‌گونه که مصادیق تجربه هنری و جمال‌شناسانه بسیار است، مصادیق تجربه عرفانی نیز بی‌شمار خواهد بود.

هر تجربه دینی در آغاز خود تجربه‌ای ذوقی و هنری است. ولی در طول زمان دست مالی و مبتذل می‌شود، کلیشه می‌شود و تکراری می‌شود. نگاه عارف این تجربه مبتذل و دست مالی شده و تکراری را «نو» می‌کند و به صورتی در می‌آورد که ما تحت تأثیر آن قرار می‌گیریم و فراموش می‌کنیم که این همان تجربه پیشین و تکراری است. نقش هنر در تاریخ همواره همین بوده است که جهان کهنه را در نظر ما نو کند و زندگی روزمره و مبتذل را با چشم‌اندازی دیگر در برابر ما قرار دهد که آن کهنگی و ابتذال را فراموش کنیم. نگاه عرفانی به دین نیز همین ویژگی را دارد که نمی‌گذارد ما با صورت تکراری و کلیشه شده دین - که نقشی است اُتوماتیکی و فاقد حضور قلب - روبرو شویم.

اینهمه حرف‌های بدیهی را برای آن گفتم که خوانندگان این یادداشت، اگر نمی‌دانند بدانند که «عرفان نگاه هنری به ال‌هیات و دین» است و این «نگاه هنری» امری است که با تحولات تاریخی و فرهنگی جامعه دگرگونی می‌پذیرد و همان‌گونه که تجربه جمال‌شناسانه و هنری امری است شخصی، تجربه عرفانی نیز امری است شخصی و غیر قابل انتقال به دیگری. اگر هزار نفر (در یک زمان) در برابر یک تابلو نقاشی یا یک ملودی موسیقی قرار گیرند، تأثرات آنها، به ظاهر، مشابه و

یگانه می‌نماید اما در عمق، هر کسی التذاذ و تأثر ویژه خود را دارد که غیرقابل انتقال به دیگری است. به عنوان اصل دوّم این نظریه ناچارم که مطلب را بدین گونه خلاصه و بازگو کنم که:

(۱) تجربه عرفانی، مثل هر تجربه ذوقی و جمال‌شناسانه و هنری، امری است شخصی.

(۲) تجربه عرفانی، مثل هر تجربه ذوقی و هنری، غیرقابل انتقال به دیگری است.

(۳) تجربه عرفانی، مثل هر تجربه جمال‌شناسانه‌ای، غیرقابل تکرار است.

به زبان بسیار ساده می‌توان این مسأله را به یاری این تمثیل بیان کرد که وقتی ما در یک اتوبوس از مشهد به تهران حرکت می‌کنیم، به ظاهر، همه مسافر یک اتوبوسیم اما وقتی به درون افراد رسیدگی شود، هر کس ازین سفر قصدی دارد که با آن دیگری مشترک نیست: یکی می‌خواهد در دانشگاه ثبت نام کند، دیگری مقصدش خرید لباس است و آن دیگری دیدار خواهر یا برادرش و... ما نیز وقتی در برابر یک تابلو نقاشی قرار می‌گیریم، هر کس عوالم درونی خود را دارد که با عوالم درونی شخصی که در کنار او ایستاده به کلی متفاوت است. بنابراین، تجربه هنری که از آن تابلو دارد با تجربه هنری فردی که در کنار او ایستاده و او هم بدان تابلو می‌نگرد، به کلی متفاوت است. حتی اگر هر دو تن با یکدیگر به توافق برسند که این تابلو «بی‌نظیر» است یا «زیبا» است یا... این توافق توافقی است در حد الفاظ. در عمق تجربه هنری آنان توافقی حقیقی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا دو تن که در تمام حالات روانی یکسان باشند هرگز در تاریخ قابل تصوّر نیست. می‌توان برادران یا خواهرانی را یافت که به صورت، چندان به هم شباهت دارند که حتی پدر و مادر هم آنها را از یکدیگر نمی‌توانند تمیز دهند و با دشواری روبرو می‌شوند، اما دو تن که جهان درونی آنها یکسان باشد، در تاریخ تحقق نیافته است. بنابراین، تجربه هنری غیرقابل انتقال به دیگری است و به همین دلیل غیرقابل تکرار است. لذّتی که شما از دیدن یک تابلو، امروز، می‌برید با لذّت دیدار شما، در فردا، ممکن است شباهت‌هایی هم داشته باشد، اما دقیقاً یک تجربه نیست؛ زیرا در فاصله امروز تا فردا هزاران لحظه شاد و غمگین در درون شما روی خواهد داد که یک یک آنها بر نوع تجربه فردای شما تأثیر خاص خود را دارد.

همه این حرف‌های بدیهی برای آن بود که خوانندگان این یادداشت توجه کنند که تمام ویژگی‌هایی که در «تجربه هنری» وجود دارد، عیناً در «تجربه عرفانی» هم وجود دارد و از آنجا که در «هنر» ما با عناصری از قبیل «تخیل» و «رمز» و «چند معنایی» و... روبرویم، در «عرفان» نیز با همین مسائل روبرو خواهیم بود. عرفان هیچ عارفی از قلمرو «تخیل» و «رمز» و «بیان چند معنایی» او بیرون نخواهد بود. در یک کلام، «زبان» - در معنای زبانشناسانه و سوسوری<sup>(۱)</sup> آن -

1) Ferdinand de Saussure (1875 - 1913)

نقش اصلی را در خلاقیت عارف دارد. «حال» و «قال» عارف دو روی یک سکه است و اگر کسانی باشند که مدعی شوند «حال» عالی در «قال» نازل قابل تحقق است یا شیادند یا سفیه و ما را با هیچ کدام ازین دو گروه سر مجادله و بحث نیست.

بایزید بسطامی یکی از مظاهر تجلی «حال عالی» در «قال درخشان و ممتاز» است و این کتاب جلوه‌هایی از ظهورات این حال و قال به شمار می‌رود.

### شطح در عرفان و شطح‌های بایزید

شطح کلمه‌ای است که تعریف علمی آن محال است. «گزاره‌ای» است «هنری و عاطفی». این گونه گزاره‌های هنری و عاطفی ظاهری غامض و پیچیده دارند و معنای آن برای بعضی قابل قبول است و برای بعضی دیگر غیرقابل قبول. همه کسانی که در طول تاریخ ستایشگران «أنا الحق» حلاج و «سبحانی» بایزید بوده‌اند، کسانی بوده‌اند که این گزاره‌ها ایشان را اقناع کرده است و تمامی کسانی که به کشتن حلاج و آواره کردن بایزید کوشیده‌اند، و در طول تاریخ منکران ایشان بوده‌اند، کسانی بوده‌اند که این گزاره‌ها آنان را اقناع نکرده است. کسی را که این گزاره‌ها اقناع نکرده باشد با هیچ دلیل علمی و منطقی بی نمی‌توان به پذیرفتن آنها واداشت و بر عکس نیز اگر اقناع شده باشد با هیچ دلیل منطقی بی نمی‌توان او را از اعتقاد بدان بازداشت. ردّ و قبول «شطح» ردّ و قبول «علمی و منطقی» نیست. ردّ و قبول «هنری» و «اقناعی» است.

در ساختار شطح‌های معروف نوعی بیان نقیضی و پارادوکسی نهفته است. اگر به چهار شطح معروف تاریخ عرفان ایران - که همه جا نقل می‌شود و از زبان چهار عارف برجسته برجوشیده است - بنگریم، این ویژگی بیان پارادوکسی و نقیضی را می‌توان، به نوعی، مشاهده کرد:

۱) سبحانی ما اعظم شانی (بایزید متوفی ۲۶۱)

۲) انا الحق (حلاج مقتول در ۳۰۹)

۳) الصوفی غیر مخلوق (ابوالحسن خرقانی متوفی ۴۲۵)

۴) لیس فی جُبتی سوی الله! (ابوسعید متوفی ۴۴۰)

تناقضی که در جوهر این گزاره‌ها نهفته است، چنان آشکار است که نیازی به توضیح ندارد: قطره‌ای که دعوی اقیانوس بودن کند، دعوی او یاوه است و گزاره. اما همین گزاره‌های یاوه و گزاره را اگر از دید دیگری بنگریم، عین حقیقت خواهد بود. مگر دریا جز مجموعه بی‌شماری از قطره‌هاست؟ اینجا مجال مته به خشخاش گذاری‌های معمول نیست. فقط می‌توان گفت که این چشم‌انداز یا کسی را «اقناع» می‌کند یا نمی‌کند. اگر اقناع کرد، این چهار شطح پذیرفتنی است و اگر نکرد ناپذیرفتنی. درست به همان گونه که شما از شنیدن یک سمفونی یا لذت می‌برید یا نه. اگر

لذت نمی‌برید تمام براهین ریاضی و منطقی عالم را هم که برای شما اقامه کنند، بر همان حال نخستین خویش باقی خواهید ماند و کمترین تغییری در شما ایجاد نمی‌شود. شطح از خانواده هنر است و هنر را با منطق نمی‌توان توضیح داد. البته هر هنری منطق ویژه خویش را دارد که با همه منطقی‌ها و بذرهان‌ها متفاوت است.

سراسر این کتاب گزاره‌هایی است در حوزه‌ی الاهیات که از ذهن و زندگی مردی به نام بایزید بسطامی بر جوشیده و دهان به دهان آن را در طول سالها نقل کرده‌اند تا آنگاه که یکی از علمای بزرگ قرن پنجم، به نام سهلگی، آن را تدوین و کتابت کرده است. چیزی نزدیک به هزار سال از عمر این کتاب می‌گذرد و از وفات بایزید نیز چیزی در حدود هزار و دویست سال.

همین که مردی زردشتی تبار در گوشه شهر بسیار کوچک بسطام، در هزار و دویست سال پیش ازین، در عرصه تجربه‌های الاهیاتی به چنین سخنانی پرداخته و در طول دوازده قرن مایه اعجاب و حیرت بعضی شده است و گروهی را به تکفیر و دشنام او واداشته، دلیل اهمیت این حرف‌ها و دلیل برجستگی جایگاه بایزید در حوزه اندیشه‌های عرفانی است.

برخلاف حلاج که مطالبات سیاسی آشکاری داشته و شهید راه همان مطالبات سیاسی شده است، بایزید هرگز به عرصه سیاست و اقتصاد جامعه پای نگذاشته و به همین دلیل، حدود هفتاد سال در کمال احترام زیسته، بجز مواردی که گروهی از متعصبان و کژاندیشان به ستیزه با او کمر بسته و برخاسته‌اند و گاه مجبور به ترک بسطام شده است.

از هم اکنون می‌توانم درباره خوانندگان این کتاب چنین پیش‌بینی کنم که خود به خود به دو گروه تقسیم خواهند شد: گروهی از مجموعه این گزاره‌ها را بی‌معنی (nonsense) خواهند دانست و حق با آنهاست نیز هست. همان گونه که در رد و قبول یک قطعه موسیقی حق با هر دو سوی بحث است، در اینجا نیز حق با هر دو سوی داور است. تا شما در کدام سوی این چشم‌انداز ایستاده باشید.

### مسئله معنی در این «گزاره»ها

هیچ هنرشناسی در هنر به جستجوی معنی - از نوع معنایی که در یک عبارت تاریخی یا جغرافیایی یا فیزیکی یا هندسی مطلوب است - نخواهد بود. معنی در هنر همان صورتی است که شما را مسحور خود می‌کند. اگر در برابر گزاره‌های هنری و نیز گزاره‌های این کتاب، تحت تأثیر حس و حال موجود در آن قرار گرفتید، عملاً معنی آن گزاره را دریافته‌اید و اگر این امر، به هر دلیلی، برای شما حاصل نشد، بیهوده به مغز خود فشار نیاورید که معنای محصلی - از نوع معنی گزاره‌های علمی - در آن بیابید. شاید در فرصتی دیگر این درجه به روی شما گشوده شود

و شاید هم هرگز گشوده نشود.

بسیاری از گزاره‌های این کتاب معنی محصل دارد یعنی قابل تبدیل به عبارات دیگر است، اما در بعضی از آنها صورت و معنی چنان به یکدیگر گره خورده‌اند که تجزیه آنها از یکدیگر مثل تجزیه کردن «رقص» از «رقصنده» است که حتی در عالم تخیل هم امکان‌پذیر نیست. وقتی می‌گوید: «غیبی شناخته است و شهودی گم شده و من در غیب محضوم و در شهود موجود» (بند ۲۵۷) نه تنها باید تقابل «غیب» و «شهادت» (در مفهوم قرآنی آن ۷۳/۶) مورد نظر قرار گیرد که مفهوم «حضور» و «غیبت» در معنی عرفانی آن هم باید مد نظر باشد<sup>۱</sup> تا این صورت امکان‌پذیر شود، در آن هنگام به ژرفای سخن بایزید گنجیده و فرم هنری خود را، با بیانی نقیضی و پارادوکسی، یافته است.

### عبور به سوی ناممکن از روی پُل زبان

از آنجا که عرفان جز «نگاه هنری و جمال‌شناسانه به الاهیات و دین» چیزی نیست و زبان ابزار هنری عارف است، رفتار شگفت‌آور بایزید با زبان، درین کتاب، گاه مایه در ماندگی خواننده می‌شود و عملاً کار به جاهایی می‌کشد که هم در متن عربی و هم در ترجمه فارسی ما با ابهاماتی روبرو می‌شویم. این گونه «عبور از روی دیوار گرامر» کار هنرمندان است و عارفان که آنان نیز هنرمندانند. بنابراین، خواننده این کتاب باید بداند که با پیچیده‌ترین تجربه‌های روحی یک عارف سر و کار دارد و بایزید در انتقال تجربه روحی خویش رفتارهایی با زبان کرده است که در نظر بعضی افراد می‌تواند نمایش‌گر کامیابی و یا ناکامی هنری او باشد. وقتی بایزید می‌گوید:

با او، به او، بی خویش، نجوا کردم

اگر این صف‌آرایی حروف اضافه و ضمیرها نبود ناگزیر بود که این سخن را در حجمی چندین برابر این حجم بگوید و این رسانگی و بلاغت تازه و بدیع را هم نداشته باشد، اما همین صف‌آرایی حروف اضافه و ضمیر، گاهی، سبب غموض سخن او نیز شده است که خوانندگان ممکن است با نمونه‌های متفاوت آن‌گاه، روبرو شوند. هر چه هست ازین کار ناگزیر بوده است. اوج این ویژگی در معراج اوست.

### زبان بایزید و زبان این گزاره‌ها

ما نمی‌دانیم که اصل سخن بایزید یقیناً به چه زبانی بوده است. ولی احتمال این که او این

۱. همان که حافظ می‌گوید: حضوری گر همی خواهی از و غایب مشو حافظ...



سخنان را به پارسی گفته باشد و دیگران به عربی ترجمه کرده باشند بیشتر است. به ویژه که مخاطبان او همه ایرانی و فارسی زبان بوده‌اند. اما گونه فارسی بایزید، بی‌گمان، با فارسی عصر ما و حتی فارسی رسمی موجود در کتاب‌های قرن پنجم و ششم تفاوت‌هایی در عرصه نحو و واژگان و به ویژه حروف اضافه داشته است. آنچه مسلم است این است که زبان بایزید زبان ناحیه قومس (بسطام) بوده است و این زبان ویژگی‌های نحوی و واژگانی خود را داشته است. نمونه‌هایی که از زبان قومس در قرن چهارم و پنجم باقی مانده و در گفتار ابوالحسن خرقانی (هم ولایتی بایزید متوفی ۴۲۵) ثبت شده است<sup>۱</sup>، با فارسی رسمی همان عصر تفاوت‌های آشکاری دارد و با اینکه کاتبان مقامات خرقانی در آنها دخل و تصرف بسیار کرده‌اند، هنوز هم ویژگی‌های خاص خود را حفظ کرده است. بنابراین، خواننده این کتاب چند نکته را همواره باید پیش چشم داشته باشد:

۱) آنچه در متن عربی النور نقل شده، احتمالاً ترجمه گفتار بایزید است و همین ترجمه عربی هم در دست کاتبان و نسخه‌نویسان تغییرات بی‌شماری به خود دیده و بسیاری از ابهامات متن عربی نتیجه نقص روایت کاتبان است.

۲) از اصل سخن بایزید که به عربی ترجمه شده است، جز یکی دو جمله یا شبه جمله، به فارسی چیزی باقی نمانده است.

۳) دفتر روشن‌روشنایی، صورت تغییر شکل یافته سخن‌های بایزید است که از فارسی کهن قومسی به عربی رفته و بعد از تحریفات و نقص‌هایی، که در نسخه‌ها دیده می‌شود، به فارسی ترجمه شده است.

با همه این تحولات و دگرگونی‌ها و حتی افتادگی‌ها و نقص‌ها، دفتر روشنایی برای دوستداران تجربه عرفانی، ارزشهای ویژه خود را دارد و من به همه خوانندگان این کتاب توصیه می‌کنم که آن را از مقوله زمانهای دانیل استیل و یا کتاب حسین‌گرد شبستری تلقی نکنند که در دو ساعت می‌توان دو‌یست صفحه آن را خواند و مدعی شد که خواندم و چیز مهمی نداشت.

مهم‌ترین اتفاق فرهنگی در سراسر دوره اسلامی ایران، ظهور پدیده‌ای است به نام عرفان و در سراسر تاریخ عرفان ایرانی اگر دو سه چهره نادر و استثنایی ظهور کرده باشند، یکی از آنها بایزید بسطامی است و این کتاب حرف‌ها و حکایات اوست. سرسری از کنار آن نباید گذشت. می‌توان آن را به یک سوی نهاد و گفت: «بی‌فایده است.» ولی اگر قرار باشد که خواننده شود نوع

۱. مراجعه شود به مقاله ما با عنوان «بازمانده‌های زبان قدیم قومس» در مجله دانشکده ادبیات و علوم



خواندن آن با خواندن رمانهای دانیل استیل قدری متفاوت خواهد بود.

## هویت تاریخی بایزید

بایزید بسطامی در یک خانواده زردشتی بسطام که تازه به اسلام گراییده بودند متولد شد و جز در موارد اندک، همه عمر در بسطام زیست و در همین شهر درگذشت و خاکجای او، از همان روزگار وفاتش، همواره زیارتگاه اهل حال بوده و هم اکنون نیز هست.

سال تولد بایزید دانسته نیست، اما آنچه در سنت «مقامات نویسان» او ثبت شده است، این است که وی در سن هفتاد و سه سالگی و به سال ۲۳۴ در گذشته است. بنابراین، باید متولد سال ۱۶۱ باشد. اجماع روایات زندگینامه او، تقریباً بر این است که وی ازدواج نکرده است. بنابراین، آنچه در بندهای آخر این کتاب از ابونعم اصفهانی (بند ۵۴۱ و ۵۴۲) نقل کرده‌اند که سخنی از همسر بایزید نقل کرده است باید با شک و تردید تلقی شود.

چنان که در متن کتاب حاضر خواهید دید، از لحظه اشتهار او تا نسل‌ها و قرن‌ها بعد از وی، بسیاری از افراد خانواده وی به نام «طیفور» و کنیه «بایزید» فرزندان خود را نام‌گذاری کرده‌اند. به همین دلیل «بایزیدهای بسطامی» متعدّدند و آنکه این همه آوازه‌ها ازوست، همان طیفور بن عیسی بن سروشان است که در فاصله ۱۶۱ - ۲۳۴ یا ۲۶۱ می‌زیسته است.

زندگینامه بایزید سرشار است از افسانه‌ها. او نیز مانند هر بزرگ دیگری در هاله‌ای از افسانه‌ها زیسته است. با اینهمه آنچه در این کتاب آمده است، در کنار افسانه‌ها، بخشی از حقیقت تاریخی او را نیز آشکار می‌کند.

از آنجا که خوانندگان این کتاب مجموعه «حقایق» زندگی او را همراه با «افسانه‌ها»ی پیرامون او در این کتاب در اختیار دارند، ما به هیچ روی قصد ورود به این «افسانه‌ها» و «حقیقت‌ها» را نداریم. یعنی نمی‌کشیم که به طبقه‌بندی حقیقت و افسانه پردازیم. از دیدگاه ما - که چشم‌انداز نگاه جمال‌شناسانه و هنری به الیهات است - تحقیق در مرز افسانه و حقیقت جزء محالات است؛ زیرا با گزاره‌هایی سر و کار داریم که برای یک تن می‌تواند عین «حقیقت» باشد و برای دیگری «افسانه» محض و در شرایط دیگری آنچه برای کسی حقیقت بوده است دوباره تبدیل به افسانه شود، و همان کسی که فلان امر را دیروز افسانه می‌دانست در حالاتی دیگر، آن را حقیقت محض به حساب آورد. اینجا قلمرو «اثبات» و «نفی» نیست. اینجا قلمرو «اقناع» است و بس. یا شما با این گزاره‌ها اقناع شده‌اید یا نه. اگر اقناع شده‌اید «حقیقت» است و اگر اقناع نشده‌اید «افسانه» است. برخلاف قلمرو علم که گزاره‌های آن را می‌توان اثبات کرد، گزاره‌های عرفانی قابل نفی و اثبات نیستند. تنها می‌توان در برابر آنها اقناع شد یا نشد. «دانستن» در اینجا معنایی جز

«دانستن» در قلمرو علم دارد. اگر اقتناع شدید دانسته‌اید و اگر اقتناع نشدید، ندانسته‌اید: هر که این کار ندانست در انکار بماند.

### جایگاه بایزید در عرفان ایرانی

هم به دلیل تقدّم زمانی و هم به دلیل جسارت روحی و پیشاهنگ بودن در عرصه تجارب روحی مرتبط با الهیّات عرفانی، بایزید در میان عارفان اسلام و ایران جایگاهی دارد که بی‌گمان در طول قرون و اعصار منحصر به فرد باقی مانده است. همه عارفان عصر او، امثال ذوالنون مصری و سهل بن عبدالله تستری و یحیی بن معاذ رازی و احمد بن خضرویه بلخی به عظمت مقام او اعتراف داشته‌اند و پس از مرگش همه بزرگان، امثال جنید و شبلی تا ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر تا محمد غزالی و عین القضات و عطار تا شمس تبریزی<sup>(۱)</sup> و جلال‌الدین مولوی، همه و همه، از شیفتگان او بوده‌اند. در تمام متون عرفانی نام او با احترامی ویژه، همواره، تکرار شده است. با اینکه شطحیات او غالباً با عرف ارباب شریعت، به ظاهر، سازگاری نداشته است، مزارش در طول تاریخ یکی از زیارتگاه‌های خداوندان معنی و اصحاب حال بوده است. خاقانی شاعر بزرگ تاریخ ادب ما، که در ناحیه غربی ایران بزرگ و در شروان می‌زیسته است، شوق زیارت خراسان را در بسیاری از شاهکارهای خود بیان داشته است. در میان چیزهایی که عامل شیفتگی او برای سفر به خراسان بوده است، در کنار حرم حضرت رضا علیه السلام، از زیارت بسطام و خاک جای بایزید یاد می‌کند:

روضه پاک رضا دیدن اگر طغیان است      شاید از بر ره طغیان شدنم نگذارند  
ور به بسطام شدن نیز ز بی‌سامانی ست      پس سران بی‌سر و سامان شدنم نگذارند<sup>(۲)</sup>  
یا:

گفتم به ری مراد دل آسان برآورم      زانجا سفر به خاک خراسان برآورم  
در ره دمی به تربت بسطام برزنم      وز طوس و روضه آرزوی جان برآورم<sup>(۳)</sup>  
از قدیم بسطام را جزء عارفان خراسان به حساب می‌آورده‌اند، چنان که جنید گفته است:  
«بایزید و عارفان منطقه بسطام را جزء عارفان خراسان به حساب می‌آورده‌اند، چنان که جنید گفته است: «بایزید در میان ما چون جبرئیل است در میان ملائکه» و هم او گفت: «نهایت میدان

۱- «می‌گریستم که آن کتاب مقامات ابایزید به من نمی‌دهند. شیخ می‌خندید. یعنی مقام تو کجاست؟»

۲- دیوان خاقانی، چاپ دکتر سجّادی، ۱۵۴.

مقالات شمس تبریزی، ۲۲۳.

۳- همانجا، ۹۱۰.

جمله روندگان - که به توحید روانند - بدایت میدان این خراسانی است»<sup>(۱)</sup>

### بایزید و شاگردی امام صادق (ع)

هم در کتاب النور (بند ۷) و هم در تذکرة الاولیا (۱/۱۳۶) و هم در آثار مورخان و متکلمانی از قبیل امام فخر رازی و سید بن طاووس این نکته مورد اشارت قرار گرفته است که بایزید یک چند محضر امام جعفر بن محمد صادق (ع) را دریافته و مفتخر به سقایی سرای او شده است. جای دیگری درین باره به تفصیل بحث کرده‌ام<sup>(۲)</sup> و در اینجا نمی‌خواهم به تکرار آن پردازم. به اجمال می‌توان گفت که اگر سال وفات بایزید دویست و سی و چهار باشد (النور، بند ۶۴) با در نظر گرفتن سال وفات حضرت صادق (ع) که سال ۱۴۸ هجری است، حدود هشتاد و شش سال درین میان فاصله است. اگر آخرین سالهای حیات حضرت صادق (ع) را بایزید در سنین نوجوانی درک کرده باشد، باید عمری در حدود صد سال برای او فرض شود و این با اسناد موجود حیات بایزید که عمر او را هفتاد و سه سال نوشته‌اند (همانجا ۶۴) تطبیق نمی‌کند، اما خلاف عقل و منطق هم نیست؛ عمرهایی ازین دست در اقران بایزید کم نیست. همین مؤلف کتاب النور، به تصریح تمام زندگینامه نویسان او، چنان که یاد خواهد شد، حدود نود و شش سال زیسته است. اگر سال درگذشت بایزید را به روایات دیگری که آن را نوشته‌اند ارتباط دهیم، در آن صورت مسأله ارتباط او با امام صادق منطقی تر و طبیعی تر خواهد شد و بعضی از محققان معاصر همین راه را پذیرفته‌اند.

### سهلگی، مؤلف کتاب النور

ابوالفضل محمد بن علی سهلگی بسطامی (۳۷۹ - ۴۷۷) از مشایخ بزرگ تصوف در نیمه دوم قرن پنجم است که زندگینامه نویسان او، همه، به مقام او در علم و در تصوف تصریح کرده‌اند و از تألیفاتی که وی در زمینه معارف صوفیه داشته است یاد کرده‌اند همچنین از جمع اصحاب او در تصوف.

مؤلفاتی از نوع عبدالغافر فارسی (۴۵۱ - ۵۲۹) و ابوسعید سمعانی (۵۰۶ - ۵۶۲) از سهلگی به عنوان «پیر صوفیان»<sup>(۳)</sup> و «یگانه روزگار»<sup>(۴)</sup> نام برده‌اند و پایگاه او را در علم و در

۱- تذکرة الاولیاء ۱/۱۳۵.

۲- مراجعه شود به تعلیقات اسرار التوحید، ۲/۹۱ - ۶۹۰.

۳- تاریخ نیشابور (المنتخب من السیاق) عبدالغافرین اسماعیل الفارسی، چاپ محمدکاظم، ۷۶.

تصوف ستوده‌اند. عبدالغافر فارسی می‌گوید سهلگی به نیشابور آمد و درین شهر به روایت حدیث پرداخت و سپس نیشابور را ترک گفت.<sup>(۵)</sup>

نسبت سهلگی ظاهراً از نام نیای او «سهل» گرفته شده است یعنی از نام جدّ اعلای او. تمام نام و نسب سهلگی این است: ابوالفضل محمد بن علی بن احمد بن حسین بن سهل.<sup>(۶)</sup> سهلگی زنجیره گسترده‌ای از مشایخ را در همین کتاب التّور نام می‌برد که ازیشان روایات مربوط به بایزید است، ولی به هیچ واقعه‌ای از وقایع زندگی خود، درین کتاب، اشارت نکرده است. تنها از دیدار خویش با ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷ - ۴۴۵) بر سر خاک بایزید یاد کرده آنجا که می‌گوید بوسعید به هنگامی که بر سر گور بایزید با وجاهت خاص خود حاضر بود به خاک بایزید اشاره کرد و گفت: «این پیر گفته است که خدای تعالی گام‌های اولیا را نثار زمین قرار داده است، این حسودان چه می‌گویند؟» مقصودش این بود که چون است که بدین راضی نمی‌شوند؟<sup>(۷)</sup>

این دیدار باید قبل از سال ۴۲۵ که سال درگذشت ابوالحسن خرقانی است اتفاق افتاده باشد و سفر بوسعید به بسطام قبل ازین تاریخ بوده است. و ظاهراً ابوسعید بیش از یک سفر به بسطام نداشته است. بعضی افراد خاندان سهلگی پس از و در ناحیه بسطام می‌زیسته‌اند. و بعضی ازیشان با خاندان بایزید از طریق مُصاهرت، خویشاوندی داشته‌اند. ابن خرقانی مؤلف دستورالجمهور، به یکی ازیشان که فرزند زاده امام سهلگی بوده است و خطیب شهر بسطام اشارت کرده است.<sup>(۸)</sup>

سال درگذشت سهلگی را ابوسعید سمعانی در جمادی الآخر ۴۷۶ نوشته است و عبدالغافر فارسی ۴۷۷. همگان اجماع دارند که وی در هنگام مرگ ۹۶ ساله بوده است و بر این تقدیر سال تولد او را می‌توان سیصد و هشتاد دانست و یا سیصد و هشتاد و یک. وی تاریخ روایات خویش را ثبت نکرده است مگر یک مورد که می‌گوید در تاریخ شعبان سال چهارصد و نوزده از ابو عبدالله محمد بن عبدالله شیرازی<sup>(۹)</sup> شنیدم که گفت. (بند ۵۰۲)

فضایل ابی الحسن الأشعری: بجز کتاب التّور تنها کتابی که از آثار سهلگی نام و نشانی از آن

۴- الأنساب، چاپ عکسی مارگلیوث، ۸۱۲. ۵- السیاق، ۷۶.

۶- الأنساب، ۸۱۲. ۷- متن حاضر، بند ۲۲۱ و اسرارالتوحید، ۲۷۹/۱.

۸- دستورالجمهور، ورق ۱۵۳ب نسخه تاشکند.

۹- مقصود ابن عبدالله باکویه شیرازی است (متوفی ۴۲۸) همو که در شیراز مزارش به نام باباکوهی معروف است. در باب او مراجعه شود به تعلیقات اسرار التوحید، ۶۲/۲ - ۶۶۱.

داریم کتاب فضایل اشعری است. رافعی قزوینی (متوفی ۶۲۳ سماع کرده است و علی بن حیدر از فقیه حجازی و او از خلیل بن عبدالجبار و او از شیخ سهلگی این کتاب را روایت می‌کرده است. (۱)

### شیخ المشایخ، محمد بن علی داستانی

سهلگی در میان مشایخ خویش بیشتر از ابو عبدالله داستانی روایات مربوط به بایزید را نقل م‌یکند. این ابو عبدالله محمد بن علی داستانی (۳۴۸ - ۴۱۷) از استادان سهلگی است و سمعانی تصریح کرده است که سهلگی او را «شیخ المشایخ» می‌خوانده است و این سخن سمعانی را تعبیرات سهلگی در کتاب النور تأیید می‌کند (بندهای ۱۸ - ۲۰). داستانی از مشایخ برجسته تصوف ناحیه قومس و از اقران ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر بوده است. در اسرارالتوحید حکایتی از دیدار ابوسعید ابوالخیر و ابوالحسن خرقانی و ابو عبدالله داستانی در خانقاه ابوالعباس قصاب آملی آمده است: «شیخ [ابوسعید] گفت در آن وقت که به آمل بودیم یک روز پیش شیخ بلعباس نشسته بودیم دو کس در آمدند و پیش وی بنشستند و گفتند ما را با یکدیگر سخن می‌رفته است، یکی می‌گوید: اندوه ازل و ابد تمام‌تر و دیگر می‌گوید: شادی ازل و ابد تمام‌تر. اکنون شیخ چه گوید؟ شیخ بلعباس دست به روی فرود آورد، گفت: «الحمد لله که منزلگاه پسر قصاب نه اندوه است و نه شادی، لیس عند ربکم صباح و لامساء. اندوه و شادی صفت تست و هر چه صفت تست محدث است و محدث را به قدیم راه نیست...» چون هر دو بیرون شدند، گفتیم که این هر دو کی بودند؟ گفت: یکی بلحسن خرقانی و دیگر ابو عبدالله داستانی. (۲)

هجویری بعضی از سخنان او را نقل کرده است و حکایاتی از کرامات او. «داستانی» منسوب است به روستایی به نام «داستان» از روستاهای ناحیه بسطام. جامی صراحتاً سال فوت داستانی را رجب ۴۱۷ و در سن پنجاه و نه سالگی ثبت کرده است. بنابراین، وی در فاصله ۳۴۸ - ۴۱۷ می‌زیسته است. در کتاب دستورالجمهور، که اطلاعات محلی آن تا حد قابل ملاحظه‌ای می‌تواند مورد استناد قرار گیرد، چنین آمده است که عمر [بن] حسن درزجی بسطامی، پیر خرقة ابو عبدالله داستانی بوده است. (۳) هجویری در کشف المحجوب (۴) جایگاه او را میان خرقانی و ابوسعید

۱- التدوین، چاپ عطاردی، ۱۵۰/۲.

۲- اسرار التوحید ۵۰/۱ - ۴۹.

۳- دستورالجمهور، ورق ۳۲۵ از نسخه تاشکند.

۴- المحجوب، هجویری، ۲۰۵.

ابوالخیر قرار داده است و از و به عنوان «پادشاه وقت و زمان خود» یاد کرده است. ظاهراً مزار داستانی در بسطام بوده است زیرا حمدالله مستوفی در شمار شگفتی‌های جهان می‌گوید: «و دیگر در بسطام، در مزار شیخ المشایخ ابو عبدالله داستانی، بر سر قبر او درخت خشک است چون از فرزندان آن شیخ یکی را وفات رسد از آن درخت شاخی بشکند.»<sup>(۱)</sup>

### عطار و کتاب النور

بخش احوال و اقوال بایزید در تذکرة الأولیاء عطار، که یکی از شیواترین بخش‌های آن کتاب است، احتمالاً از روی همین کتاب النور تدوین شده و عطار در نقل بسیاری از عبارات، به گونه‌ای افسونکارانه دست به ترجمه زده است. جای آن بود که من درین گونه موارد، ترجمه او را می‌آوردم و از ترجمه خود چشم می‌پوشیدم. به چند دلیل ازین کار صرف نظر کردم: نخست آن که زبان ترجمه چند گونه می‌شد و دیگر این که نسخه‌ای از کتاب النور، که او در اختیار داشته و بسیار قدیمی بوده است، ظاهراً با نسخه‌های موجود از کتاب النور اختلاف روایت بسیار داشته است. دیگر این که عطار غالباً پس از نقل هر عبارت از گفتار بایزید تفسیری از خویش افزوده و این تفسیرها با همه زیبایی و ژرفایی که دارد، چیزی است بیرون از متن گفتار بایزید.

بی‌گمان نسخه‌ای که عطار از کتاب النور در اختیار داشته بسیار گسترده‌تر از متن موجود بوده است، به همین دلیل عباراتی در منقولات عطار وجود دارد که در متن حاضر دیده نمی‌شود و شاید بتوان گفت که عطار جز النور در مقامات بایزید، کتاب یا کتابهای دیگری نیز در اختیار داشته است. اگر چه در یک مورد تصریح می‌کند که به کتاب النور نظر داشته است: «نقل است که سهلگی گوید این حالت قبض بوده است و الا در روزگار بسط هر کسی فواید بسیار گرفته‌اند.»<sup>(۲)</sup> و این سخن عطار اشاره است به آنچه سهلگی در النور می‌گوید: «من می‌گویم که گویی او [محمد بن یوسف] بایزید را به هنگام قبض او دیده است. اگر او را به روزگار بسط دیده بود، هر آینه شنیده بود آنچه دیگران شنیده‌اند.»<sup>(۳)</sup>

### ساختار کتاب النور

سنت مؤلفان کتب تصوف تا حدود قرن پنجم، همواره، بر این بوده است که در نقل وقایع و نیز روایت اقوال مشایخ، همان اسلوبی را رعایت کنند که علمای حدیث در نقل فرمایشات

۱- نزهة القلوب، حمدالله مستوفی، به اهتمام گای لسترنج، کمبریج، ۱۹۱۵، ص ۳۷۹.

۲- تذکرة الاولیا ۱/۱۴۰.

۳- متن حاضر، بند ۵۰۳.

رسول ص. بنابراین، در نقل هر حکایت یا عبارت، زنجیره کسانانی که آن عبارت را تا عصر مؤلف رسانیده‌اند، محفوظ است.

درین کتاب، در بخش اعظم حکایات و روایات، زنجیره ناقلان آنها حفظ شده است و در مواردی که این اسلوب رعایت نشده است احتمال آن هست که در نسخه اساس، که به خط مؤلف بوده است، آن زنجیره ناقلان ثبت شده باشد و کاتبان قرنهای بعد بعضی موارد را ننوشته باشند. همچنین در بسیاری از موارد که این زنجیره به ظاهر حفظ شده است اگر تحقیق شود، ممکن است نام‌هایی افتاده و یا حذف شده باشند یا صورت درست نام‌ها با آنچه در اصل نوشته مؤلف بوده است، تفاوت داشته باشد. همه این احتمالات ممکن است.

به دلیل همین ویژگی، خواننده این ترجمه، گاه مجبور است دو یا سه سطر عباراتی را ازین دست - که «فلان گفت از فلان شنیدم که فلان می‌گفت در فلان شهر از فلان کس شنیدم که...» - بخواند تا به اصل حکایت یا اصل سخن بایزید برسد. حذف این زنجیره کار دشواری نبود اما برای آن که اصالت متن حفظ شود، و خواننده فارسی زبان متن کامل کتاب النور را در اختیار باشد، از حذف زنجیره راویان پرهیز کردم. کسانانی که حوصله عبور ازین زنجیره نام‌ها را نداشته باشند، به راحتی می‌توانند خود را به اصل حکایت یا متن سخن بایزید برسانند.

۳۰

### درباره معراج بایزید

درین کتاب دو روایت از معراج بایزید آمده است، یکی در متن دفتر روشنایی یعنی کتاب النور (بند ۵۰۲) و دیگری در ضمیمه پایانی کتاب که فصلی است از کتاب القصد الی الله ابوالقاسم عارف (صص ۲۰۳ - ۲۱۴).

درباره روایت دوم معراج بایزید، در اینجا، به اختصار باید یادآور شوم که این روایت یکی از کهن‌ترین روایات معراج بایزید است و نخستین بار متن عربی و ترجمه انگلیسی آن توسط استاد نیکلسون در مجله اسلامیات<sup>۱</sup> چاپ شده است و ما از آن مجله گرفته‌ایم.

هویت تاریخی مولف کتاب القصد الی الله، به روشنی، دانسته نیست. بعضی حدس زده‌اند که ابوالقاسم العارف، همان ابوالقاسم جنید بن محمد عارف برجسته قرن سوم است که فصلی از تفسیرهای او بر شطحات بایزید را، سراج طوسی، در کتاب اللمع خویش نقل کرده است. اما استاد نیکلسون یادآور شده که در خلال متن کتاب القصد الی الله، تاریخ ۳۹۵ دیده شده است و

1/ R. N. Nicholson, "An Early Arabic Version of the Mi'raj of Abu Yazid Al - Bistami, in *Islamica*, 2.1926/ 402 - 415.



این تاریخ با روزگار حیات جنید (متوفی به سال ۲۹۷) قابل انطباق نیست. بنابراین، باید به جستجوی مؤلفی دیگر برای کتاب *القصد الی الله* بود.<sup>۱</sup>

### بعضی تکرارها

هر کس درین کتاب دقت کند چند مورد عبارات تکراری خواهد دید. حذف این موارد تکراری را روا نداشتیم زیرا خیانت به ساختار کتاب بود. آیا مولف خود مرتکب این تکرار شده است یا کاتبان؟ تصمیم‌گیری درین باره بسیار دشوار است. ترجیح دادم چیزی در حدود نیم صفحه تا یک صفحه بر حجم کتاب افزوده شود ولی ترکیب اصلی آن محفوظ بماند. گاهی این تکرارها به دلیل تفاوت سلسله روایان است، مثلاً در نقل عبارت: *انسَلَخْتُ مِنْ نَفْسِي كَمَا يَنْسَلِخُ الْحَيَّةُ مِنْ جِلْدِهَا* ثم نظرت الی نفسی فاذا أنا هو، که عطار ترجمه‌ای آمیخته به تفسیر از آن ارائه داده و می‌گوید: از بایزیدی بیرون آمدم چون ما از پوست. پس نگه کردم عاشق و معشوق و عشق یکی دیدم که در عالم توحید یکی توان بود (تذکره ۱/۱۶۰) و در ترجمه ما چنین است: از خویشتن خویش بیرون آمدم آن گونه که ما از پوست، پس در خویشتن نظر کردم، خویشتن را او دیدم. این عبارت در دو جای کتاب *النور* (بندهای ۱۳۰ و ۳۷۴) تکرار شده است اما زنجیره روایان این قول در هر کدام از موارد متفاوت است. شاید حکمت این گونه تکرارها در همین تفاوت زنجیره روایان باشد.

### درباره نسخه کتابخانه ظاهریه

این نسخه که قدیم‌ترین نسخه شناخته شده کتاب *النور* است، اصل آن در کتابخانه ظاهریه دمشق محفوظ است، با این مشخصات در ورق اول نوشته است: «هذا کتاب النور من کلمات سلطان العارفين ابي يزيد طيفور بن عيسى بن سروشان البسطامي قدس الله روحه و نور ضريحه. مبارک لصاحبه.» با مهر دارالکتب الظاهریه الاهلیه بد مشق.

کتاب به دست یک نفر ایرانی و فارسی زبان کتابت شده است و در لاهیجان در سنه ۸۸۷. عین انجامه کتاب این است:

«ثم الوصايا بعون و اهب العطايا في سلخ شهر مبارك جمادى الآخر سنة سبع و ثمانين و ثمانمائة. اللهم اغفر لكاتبه و لناظمه و لصاحبه و لمن نظر فيه و لجميع المؤمنين و المؤمنات و المسلمين و المسلمات برحمتك يا رب و صلى الله على خير خلقه محمد و صلى الله عليه و

۱. مراجعه شود به *تاريخ الثرات العربي*، فؤاد سزگین، بخش العقاید و التصوف، ۱۷۲.

سلم و علی آله اجمعین و الحمد لله رب العالمین حرره العبد الفقیر [الی] الله الداعی قطب الدین بن شمس (؟) الدین بن حاجی جمال (؟) الدین بوسه (؟) در لاهیجان در سنه ۸۸۷ الهجریه. خط نسخ، شماره سطرها متفاوت است و حدّ میانگین آن چهارده سطر در صفحه است. اصل کتاب اینک به کتابخانه الاسد در دمشق انتقال یافته است.

### اسناد کهن درباره بایزید

اجزای پراکنده سخن بایزید در متون ادبی و عرفانی زبان فارسی و عربی، همه جا، به چشم می خورد. کمتر متنی از متون عرفانی برجسته زبان فارسی و عربی می توان یافت که در آن حکایتی یا سخنی از بایزید نیامده باشد. حکایات و سخنان بایزید، بیرون از کتاب النور، خود موضوع پژوهشی جداگانه است که باید روزی به سامان رسد و ما بتوانیم مدعی شویم که مجموعه میراث روحی او را به گونه ای درست و انتقادی در اختیار داریم.

براساس همین کتاب النور، در قرن هشتم، یکی از فرزندان ابوالحسن خرقانی به نام احمد بن حسین بن الشیخ الخرقانی کتابی پرداخته است به نام «دستورالجمهور فی مناقب سلطان العارفین ابویزید طیفور» و درین کتاب بخشی از حکایات و سخنان بایزید را - آمیخته به حواشی و افزوده هایی، همراه با شواهد شعری و آیات و احادیث و داستانها و اقوالی از دیگران - تدوین کرده است. کتاب دستورالجمهور هسته هایی از کتاب النور را، همراه با اطلاعات دیگری در باب بایزید و بسطام، محفوظ نگه داشته و ازین بابت، هم در شناخت تحولات خاندان بایزید تا قرن هشتم و سرنوشت مزار او و نیز جغرافیای تاریخی بسطام و پیرامون آن، سودمند است و هم در نشان دادن تحولات ذوقی جامعه. در تصحیح اعلام تاریخی و جغرافیایی کتاب النور نیز می توان از دستورالجمهور بهره برد. (۱)

متن کتاب النور را استاد عبدالرحمن بدوی (۲۰۰۴ - ۱۹۱۷) دانشمند ممتاز جهان عرب و یکی از برجسته ترین کوشندگان فرهنگ اسلام و ایران در نیمه دوم قرن بیستم، یک بار در ۱۹۴۹ به پیشنهاد استاد لویی ماسینیون (۲)، چاپ کرده و نام آن را شطحات الصوفیه (۳) نهاده است. گویا

۱- ازین کتاب سه نسخه تاکنون در جهان شناخته شده. دو نسخه از آن در تاشکند است و یکی در کتابخانه گنج بخش پاکستان. استادان محمدتقی دانش پزوه و ایرج افشار این متن را سالهاست آماده نشر کرده اند. امیدواریم هر چه زودتر انتشار یابد.

2 L. Massignon

۳- شطحات الصوفیه، الجزء الاول، ابویزید البسطامی، قاهره، ۱۹۴۹، چاپ سوم، کویت و کالة

قصدهش این بوده است که ازین گونه کتابها، آثار دیگری را نیز تحت عنوان شطحات الصوفیه منتشر کند اما به دلایلی که بر ما معلوم نیست با اینکه استاد بدوی حدود نیم قرن بعد از نشر شطحات الصوفیه در کمال سلامت جسمی و فعالیت گسترده فرهنگی بوده است هرگز چیزی بر آن کتاب نیفزوده و حتی در چاپ‌های بعد به تصحیح غلطها و افتادگی‌های آن هم نپرداخته است. استاد بدوی به هنگام چاپ کتاب النور، حتی در باب مؤلف آن هم شک داشته است و برای او روشن نبوده است که آیا کتاب النور تألیف سهلگی است یا نه؟

از روی همین چاپ استاد بدوی، ترجمه فرانسوی کتاب النور، در سال ۱۹۸۹ با عنوان شطحات<sup>۱</sup> نشر یافته است و این هم دلیل اهمیت کتاب النور در فرهنگ مدرن اروپایی است. درباره مقالات و مقامات بایزید یک رساله دکتری به زبان انگلیسی در دانشگاه کلمبیا در نیویورک فراهم آمده است که فقط یادآوری آن ضرورت دارد و در باب ارزش آن در فرصتی دیگر باید سخن گفت.<sup>۲</sup>

به دلیل اهمیت شگرفی که بایزید در عرفان اسلامی و ایرانی داشته است یک نسل بعد از بایزید، عارف نامدار ایرانی جنید بن محمد نهاوندی (متوفی ۲۹۷) کتابی نوشته است و در آن به تفسیر شطحات بایزید پرداخته است. گرچه اصل کتاب جنید، امروز، در دست نیست ولی پاهرایی از آن را ابونصر سراج طوسی (متوفی ۳۷۸) در کتاب اللمع خویش نقل کرده است که هم در فهم شطحات بایزید بسیار کارایی دارد و هم در پژوهشهای مرتبط با تاریخ هرمنوتیک عرفانی در ایران و اسلام.

منقولاتی که ابو عبدالرحمن سلمی (۳۲۵ - ۴۱۲) در طبقات الصوفیه خویش از بایزید نقل کرده است تقریباً به تمامی در کتاب النور دیده می‌شود و می‌تواند در تصحیح النور به ما یاری دهد. همچنین سخنان دیگری که او از بایزید در دیگر آثار خویش نقل کرده است. همین ویژگی را دارد آنچه حافظ ابونعیم اصفهانی (متوفی ۴۳۰) در کتاب مشهور خویش حلیة الاولیا و طبقات الاصفیاء از بایزید نقل کرده است. این منقولات هم در تصحیح انتقادی سخنان بایزید سودمند است و هم در تصحیح نام زنجیره راویان حکایات و اقوال.

المطبوعات ۱۹۷۸.

۱. عنوان ترجمه فرانسوی کتاب النور این است:

Les dits de Bistami *Shatahat* imprme en France 1989.

Abdelwahab Meddeb

2/ Bayazid Bistami: *An Analysis of Early Persian Mysticism*, Diane Tehrani, Golumbia University 1999, Graduate School of Arts and Sciences.

ابونصر سراج، علاوه بر این که بخشی از شرح جنید بر شطحات بایزید را در کتاب *اللمع* خویش نقل کرده است، مقداری از سخنان دیگر بایزید را نیز نقل کرده است که از هر جهت در تصحیح کتاب *النور* و منقولات از بایزید ارزش بسیار دارد.

در اینجا قصد آن ندارم که تمام منابع بایزیدشناسی قبل از عصر سهلگی را یادآور شوم. همین قدر می‌توانم بگویم که در کتابهایی از نوع *طبقات الصوفیة انصاری هروی*، *البیاض* و *السواد* خواجه علی حسن سیرگانی و ترجمه رونق المجالس و *مُستان العارفین* و رساله قشیریه و *کشف المحجوب* هجویری و *پند پیران* که قبل از کتاب *النور* یا هم عصر با کتاب *النور* تألیف شده‌اند، اطلاعات پراکنده بسیاری در باب احوال و اقوال بایزید می‌توان یافت که یا در تکمیل کتاب *النور* سودمند است یا در تصحیح انتقادی آن.

### حدود سال تألیف کتاب *النور*

تنها موردی که مؤلف به تاریخی از روایات خویش اشاره دارد شعبان ۴۱۹ است و تصور می‌کنم او، در همین سالها، در ذهن خویش سرگرم جمع‌آوری اسناد مرتبط با بایزید بوده است. همچنین اشاره‌ای که به دیدار خویش با ابوسعید ابوالخیر بر سرگور بایزید دارد و این دیدار هم، چنان که جای دیگر اشاره کردم، نمی‌تواند بعد از ۴۲۵ باشد. پس باید گفت که کتاب *النور* را به اغلب احتمالات در حدود سالهای ۴۳۰ - ۴۵۰ تألیف کرده است یعنی در سن حدود ۵۰ - ۶۰ سالگی مؤلف. و جمع‌آوری نخستین روایات آن، احتمالاً، در سن حدود چهل سالگی او بوده است.

بر روی هم می‌توان گفت که کتاب *النور* در نیمه اول قرن پنجم تألیف شده است. (نقل از مقدمه کتاب «دفتر روشنایی» از میراث عرفانی بایزید بسطامی) چاپ اول، ۱۳۸۴، انتشارات سخن.