

فصل نامه علمی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)

دوره ۱۱، شماره ۴۲، زمستان ۱۳۹۸، صص ۱۳-۴۲

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۴/۲۴، تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۷/۱۰

ویژگی‌های شاخص بلاغی و محتوایی شطحیات بایزید

دکتر فاطمه حیدری^۱



چکیده

عارف گرچه لحظات و آناتی از عمر خویش را در عالم برتر ملکوت به سر می‌برد که صباح و مساء و مکان ندارد و تهی از هرگونه کثرت است، هنگام نقل تجربیات خود از وحدت، ناچار از توسل به ابزارهای عالم کثرت که مفهوم و منطوق است می‌گردد و برای توصیف خاطرات خود، هم از زبان حقیقی و هم از زبان مجازی استعانت می‌جوید، با وصف این سخنان وی متناقض‌نما و نیازمند شرح و تأویل می‌گردد. بایزید بسطامی پس از شهود یگانگی نفس فردی خویش با نفس کلی یا نامتناهی از عروض احوال و تجارب گوناگونی گزارش کرده که زبان وصف او را هنری و جمال‌شناسانه و گزاره‌های عارفانه‌اش را از منظر برخی بی‌معنی و از منظر گروهی حقیقت‌ولی غیر قابل نفی و اثبات ساخته است. وی در توصیفات خود از عالم وحدت محض، از زبان حقیقی و مجازی و انواع صور خیال چون تشبیه، استعاره، نماد و... بهره می‌جوید و با ابزارهای بلاغی مخاطب مبتدی سلوک را با شهود حق، مرتبه الهی انسان، لامکانی و لازمانی عالم و رای حد تقریر آشنا می‌سازد. سخنان شطح آمیز، گرچه برای ارزش استحصانی و زیبایی‌های شاعرانه از زبان وی سرریز نکرده‌اند، دارای تصاویر خیالی پنداری و پدیداری‌اند. این مقاله بر آن است تا ویژگی‌های ساختاری شاخص شطحیات وی را از نظر بلاغی و محتوایی بررسی نماید.

کلید واژه‌ها: بایزید، شطح، تأویل، شبه استعاره، متناقض‌نمایی، نماد.

^۱. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج، کرج، ایران. fateme_heydari10@yahoo.com

مقدمه:

شطح که از جمله مواجید عرفانی و ترجمان وجد محسوب می‌شود در قرن ششم از فرط شهرت، دربار بغداد را مشوش کرده بود تا آنجا که غزالی در همان قرن با عنوان رییس نظامیه می‌نویسد: شطح و طامات، گردانیدن الفاظ شرعی از معنی ظاهر آنها به معنی باطنی دیگر و حرام است. (ر.ک: عین القضاة، ۱۳۸۷: ج ۳ مقدمه/ ۷۴)

وی اباحتیان را که «عبارتی چند مزیف از طامات صوفیان بگرفته‌اند» کشتنی می‌داند. (غزالی، ۱۳۹۳: ۳۸/۱)

بر اثر چنین فتوایی شطح و طامات معانی نکوهش آمیز و لاف و گزافانه می‌یابد:

طامات و شطح در ره آهنگ و چنگ نه تسبیح و طیلسان به می و میگسار بخش (حافظ، ۱۳۷۰: ۲۰۴)

گسترده‌گی مخالفت با این موضوع آنقدر شیوع می‌یابد که عین القضاة درباره مطلبی که آن را بر حق می‌داند، نگرانی دارد و می‌گوید: می‌ترسم علما بر وی خندند و گویند: این طامات است نه علم. (ر.ک: عین القضاة، ۱۳۸۷: ۱/۲۳۳)

و سخن حق از منظر وی در حالت بی‌خویشتنی به شطح تعبیر می‌شود که عبارتی غریب و نامعهود است. سخنان شطح‌آمیز خبر از «آگاهی و حدانی محض» می‌دهند، محض‌اند چون از هرگونه محتوای تجربه و ادراک حسی تهی‌اند، و حدانی‌اند چون کثرت در آنها راه ندارد. (ر.ک: استیس، ۱۳۹۲: ۸۶) بایزید بسطامی (وف ۲۶۳)

از جمله عرفایی است که شطحیات وی واکنش‌های متفاوتی را در میان عارفان و غیر عارفان برانگیخته است. نام وی طیفور بن عیسی و کنیت وی ابویزید بود. (ر.ک: سمرقندی، ۱۳۵۴: ۴۰۳) مأخذ عمده احوال موسس فرقه طیفوریه در کتاب النور من کلمات ابی طیفور تألیف محمدبن علی سهلگی از خلفای وی آمده که در «دفتر روشنایی» ترجمه شده است. به علاوه پاره‌ای از شطحیات وی را جنید شرح کرده که در اللمع سراج آمده و آنچه در سایر مأخذ آمده غالباً از همین منابع اخذ شده است. (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۶۹: ۶)

زندگی روحانی او میان حال قبض و سکر تقسیم و سخنانش به همین احوال مربوط می‌شده است، پیش از وی از ابراهیم ادهم و رابعه عدویه سخنان شطح‌آمیز نقل شده، اما در کلام وی

رنگ تندتری یافته و بی‌پروا تر بیان شده است. (ر.ک: همان، ۲-۴۱) طریقه بایزید غلبه و سکر بوده و سکر از دایره اکتساب خارج و بدان دعوت کردن باطل است. (ر.ک: هجویری، ۱۳۸۹: ۱۶۴) مناجات و معراج او را می‌توان بخشی از شطحیات او شمرد که هنگام بی‌خویشتنی دست‌داده و سرآج به عربی و عطار به فارسی ذکر آن‌ها را آورده‌اند. بقلی شیرازی نیز حدود سی و یک شطحیه او را در «شرح شطحیات» نقل کرده است. این مقاله در نظر دارد شطحیات وی را از منظر محتوایی و ویژگی‌های زبانی بررسی کند.

پیشینه پژوهش

شطحیات، در سالیان اخیر در کانون توجه محققان قرار گرفته است. عده‌ای از جهت متناقض نمایی، برخی از نظر اثبات آن با تعاریف قابل‌پذیرش و برخی با نگرش‌های مثبت و منفی بررسی کرده‌اند. مولف «شطحیات و حال در عرفان»، «همه شطحیات را به یک جمله برگردانده» (اسدی، ۱۳۸۹: ۱۵۷)

و آن‌ها را ناشی از اتحاد نوری عارف و حق دانسته است. مولف «بنیان‌های معرفت‌شناسانه و ادبی در ناهم‌خوان نماهای سنایی» بیان داشته که بسیاری از متناقض‌نماها در شرح شطحیات بقلی شیرازی شطح نیستند. (ر.ک: فضیلت، ۱۳۹۲: ۳۷) به نظر مولف «بررسی رابطه سمبولیسم و شطح بر پایه شرح شطحیات روزبهان بقلی با رویکرد تحلیلی-توصیفی»، «سمبولیسم و شطح - هر دو- ویژگی‌هایی دارند که می‌تواند وجه اشتراک یا وجه امتیاز میان آن دو تلقی شود». (بازرگان، ۱۳۹۵: ۶۲) مولفان مقاله «از سوررئالیسم تا روزبهان بقلی» دو مقوله سوررئالیسم و شطحیات را از زاویه‌ای نو نگریسته و کوشیده‌اند نتایجی مشترک پیرامون آن به دست آورند. (ر.ک: رحیمی و همکار، ۱۳۸۷: ۳۷)

مولفان «شطح و شیوه بیان آن در مثنوی» موضوعات شطح را در مثنوی به بخش‌هایی چون محرک، راه، زمینه، موانع و... وصال تقسیم کرده‌اند. (ر.ک: جابری و همکار، ۱۳۹۵: ۴۱) در مقاله «تحلیل ژانر شطح بر اساس نظریه کنش‌گفتار» چهل مورد از شطحیات در «شرح شطحیات» براساس طبقه‌بندی پنجگانه سرل و مطابق نظریه کنش‌گفتار بررسی شده، مولفان معتقدند این نظریه قابلیت تحلیل نوشتارهای ادبی را دارد. (ر.ک: زرقانی، ۱۳۹۱: ۶۲) «بررسی

استعاره مفهومی «عرفان خرابات است» در دیوان حافظ» نوشته جهان‌دوست سبزی‌پور و همکار در مجله پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا) دوره ۱۲، شماره ۱ پیاپی ۳۶، بهار ۱۳۹۷ و «تحلیل شناختی استعاره مفهومی «جمال» در مثنوی و دیوان شمس» نوشته ذوالفقار علامی و همکار در دو فصل‌نامه زبان و ادبیات فارسی، سال ۲۴ شماره ۸۰ از جمله مقالاتی هستند که به استعاره در متون عرفانی پرداخته‌اند، ولی تاکنون شطحیات بایزید از منظر ویژگی‌های محتوایی و بلاغی بررسی نشده است.

روش پژوهش

روش پژوهش در این مقاله به صورت توصیفی - تحلیلی بر مبنای روش کتابخانه‌ای است.

مبانی نظری پژوهش

بلاغت که در گذشته صفت متکلم و و کلام محسوب می‌شد، امروزه به صفت مخاطب و تاویل او از کلام نیز گسترش یافته است. متکلم از انواع علوم بلاغی که از جمله فنون ادبی است و شاخه‌های سه‌گانه معانی، بیان و بدیع را دربرمی‌گیرد، بهره‌می‌گیرد و پیام خود را به اشکال و نمودهای گوناگون و کارکردها و کاربردهای هنری به مخاطب انتقال می‌دهد.

کیفیت ساختار متن و عناصر سازنده آن، صور خیالی چون انواع استعارات مفهومی، متناقض‌نمایی و انواع نمادهایی که از تکرار استعارات یا ناخودآگاه متکلم برمی‌آیند، درهم آمیختگی زبان عارف با زبان حق در عالم عارفانه که صرفاً تجربه فردی تلقی می‌شود، ارزش بلاغی و هنری متن را رنگ‌آمیزی می‌کنند و پیوند معنا با بلاغت متن را به تعداد مخاطبان دارای معانی متعدد می‌سازند که به تاویل متن قابل معناست و آن را از تک‌معنا بودن خارج می‌سازد. همین موضوع اسباب رویکردهای مخالف را هم در میان عرفا و هم متشرعان فراهم ساخته است. تاویل مخاطبان با توجه به مراتب متفاوت ادراکشان برداشت‌های متفاوتی را نسبت گفتارهای شطح‌آمیز بایزید سبب شده است که در ذیل به آن‌ها اشاره و موضوعات شاخص بلاغی و محتوایی شطحیات بایزید بررسی می‌گردد.

بحث

دو رویکرد نسبت به شطحیات بایزید

در طول تاریخ، صوفیه متحمل بلاها و ملامت‌های بسیاری شدند گاه از شهر رانده، گاه متهم به زندقه و خونشان حلال شمرده شد. ابوبکر یزدانیار، شبلی و جنید را متهم به ضلالت و جهالت کرد، سهل بن عبدالله تستری به بدکاری منسوب شد، حلاج را محاکمه کرده کشتند. (ر.ک: یوسف پور، ۱۳۸۰: ۵۱)

حکم قتل عین‌القضات را صادر کردند و بایزید هفت بار نفی بلد شد. (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۶۹: ۳۸) سخنان شطح‌آمیز بایزید محل رد و انکار و تفسیر مخالفان و موافقان قرار گرفته است. اعتقادات و شطحیات او، اسباب زحمت وی را فراهم ساخت و برخی را علیه وی برانگیخت تا سخنان او را از زلالت و دعوی شمرند که عارف بدون اذن الهی اظهار می‌کند، «ابن سالم» او را در بصره تکفیر و سخنش را با سخن فرعون مقایسه کرده بدتر از فرعون شمرد، زیرا «رب کلمه‌ای است که درباره آفریده‌ها به کار می‌رود» ولی «سبوح و سبحان اسمی است از اسماء خداوند تعالی که جایز نیست به جز خدا را بدان نامند» (سراج، ۱۳۸۸: ۴۱۵) خواجه هرات چنان سخنانی را از وی بعید دانسته گفت: آن سخنان را بر وی بسته‌اند. (ر.ک: انصاری، ۱۳۶۲: ۸۰)

اما بایزید در چشم جنید بغدادی بزرگ آمد و شطحیاتش را تفسیر کرد. (ر.ک: سراج، ۱۳۸۸: -۳۷۸) شیخ شطاح به شرح و تأویل آن‌ها پرداخت و عطار، شبستری، مولوی و سایرین سخنانش را ضمن اشعار و متون خود آورده تفسیر کردند. با همه اقبالی که جنید در باب تفسیر شطحیات بایزید داشت، معتقد بود که وی «از حد بدایت فراتر نرفت» و «کلامی از او که نشانگر رسیدن به کمالات نهایی باشد» نشنید. (ر.ک: همان، ۴۲۰)

وی آرزو می‌کند ای کاش پس از گذشت از مراحل آغازین و میانین خاموش می‌ماند در این صورت «نشان می‌داد که در غایت به درک توحید رسیده است.» (همان، ۴۱۲) با وصف این، برخی از گفته‌های او را در ژرفا به دریا مانند می‌کند و غایت حال و قال او را در کس نمی‌بیند و کس را نمی‌یابد که شطحیات او را درست فهم و بازگو کند. (ر.ک: همان، ۴۰۷) شیخ شطاح

سخن وی را بدایت توحید می‌داند. (ر.ک: بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۹۸) حال آن‌که صاحب تذکره- الاولیاء او را منتهی می‌شمرد. (ر.ک: عطار نیشابوری، ۱۳۲۲: ۱۴۳/۱)

شطح محصول وجد

مجال انکشاف معانی و حقایق، در سه حال امکان می‌یابد. در این حالات، ارباب طریقت، مغلوب تجلیات حق‌اند و آنچه به طریق کشف و وجدان بر آنان ظاهر می‌شود «مواجید» نام دارد و «مواجید» جمع «موجود» است یعنی «یافته شده»، این حالات عبارتند از: فنا، سکر و دلالت:

که رخصت اهل دل را در سه حال است فنا و سکر و پس دیگر دلالت است

(شبستری، ۱۳۸۶: ۱۱۴)

به عقیده لاهیجی، حکایت بایزید در مقام فنا رخ داد که گفت: «لااله الا انا فاعبدونی» و «سبحانی ما اعظم شأنی». (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۴۷۳) و عطار آن را ناشی از سکر می‌داند:

چنان بی خود شدند از خود که اندر وادی وحدت یکی مست انا الحق گشت و دیگر غرق سبحانی

(عطار، ۱۳۷۱: ۸۳۱)

شطح یکی از انواع مواجید و ترجمان وجد است و «از چشمه جان بجوشد» و گوینده آن ربوده حق و در امان اوست نه اهل دعوی. (سرآج، ۱۳۸۸: ۳۷۷) در آغاز بایزید وجد می‌کرد و نمی‌دانست در وجد چیست تا این‌که یکی به او گفت: چون خدا خواهد کسی را به دوستی خویش برگزیند دل او را در بند و اشتیاق افکند. (ر.ک: سهلگی، ۱۳۸۴: ۵۵)

وجد مستلزم غیبت از خویش و حضور «او» است. خود گوید: «اصحاب وجد چیزی از حضور درنیافتند مگر آن‌گاه که از حضور خویش غایب بودند... هرگز او غایب نشد مگر این‌که من حاضر آمدم و حاضر نیامدم مگر این‌که من غایب شدم زیرا که هیچ چیز با ضدّ خویش جمع نگردد». (سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۴۸)

زبان حق و زبان عارف

عرفا، کشف و شهود و اشراق را بر عقل و استدلال برتری داده و به وادی ذوق و روح گام نهاده‌اند گرچه از قلمرو عقل و فکر نیز سخن‌رانده‌اند مناجات‌ها، دعاها، شطحیات و

تجارب عارفانه، نثر و شعرشان را از شور و جذبه و الهام آکنده و حاصل مواجهه‌شان با لحن سرشار از ابهام، ایهام و تناقض، در اختیار مخاطبان عامی و عارف قرار داده‌است. صاحب‌اللمع به این موضوع که زبان «واجدان» صوفیه از جنس زبانی دیگ‌گست و اشارات آنان «بر فهم گران می‌آید» اذعان دارد. وی دانش تصوف را بیشتر اشارت می‌داند تا عبارت، و اشارت «بر اهل راه پوشیده نیست و چون به شرح و تفسیر کشیده شود حقیقت معنا پوشیده می‌گردد.» (سراج‌طوسی، ۱۳۸۸: ۸۶) ابوعلی رودباری نیز گوید: «همه علم تصوف ما اشارت است اگر عبارت شود پوشیده می‌گردد.» (همان، ۳۶۹) مکاشفات عرفا، تجربیات فردی است و فردیت قابل انتقال به دیگری نیست. (ر.ک: شفیع‌کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۷۳)

از همین رو تجربیات فردی و درونی قابلیت تاویل‌پذیری می‌یابند و در حیطه فهم بسیاری که قادر به ادراک چنین تجربیاتی نیستند نمی‌گنجند و حمل بر کفر می‌گردند. از مهم‌ترین ویژگی‌های موضوعی و محتوایی و بلاغی سخنان اهل وجد، رویت حق، ادراک وحدت و در نتیجه لامکانی و لازمانی، خلیفت‌اللهمی واجد، سخن گفتن با خدا، تاویل‌پذیری، کاربرد شبه استعارات، استعاره انتزاعی، متناقض‌نمایی و نماد است که در شطحیات بایزید از بسامد بالایی برخوردارند و در زیر‌بدان‌ها اشاره می‌شود:

رؤیت

در سخنان شطح‌آمیز، همواره سخن از رؤیت حق است، آرزوی عارف وصل و دیدار «او» است: «از شطاحان طربناک هیچ‌کس نیست که از حق رؤیت نخواست و دعوی رؤیت نکرد در مجالسشان زبان عشق همه رأیت ربّی گوید.» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۳۲)

سالک واجد در مرتبه توحید عیانی کشفی، به لسان حق، ناطق به نطق «سبحانی ما اعظم شانی» می‌شود. در تجربه دیدار موسی و جلوه خدا در درخت، خطاب خدا به عبارت تأکیدی «اِنِّی اَنَاالله» به صورت اثبات مطلق جلوه‌گر می‌شود و تأثیر آن در موسی سبب دهشت و فنا می‌شود و این به معنی از دست دادن آگاهی از خود در آگاهی از خداست یعنی خدا سخن می‌گوید، چنان که بایزید در شطحیه‌ای مبنی بر دیدار و نیز وحدت وجود می‌گوید: «منم نه منم، برای آن که من اوام و منم او اوست.» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۳۳)

و نفی خویش را اثبات می‌کند و پس از آن هر سخنی که به زبان بایزید می‌آید فارغ از آگاهی و صرفاً از خداست و خداوند در آن «در عین حال هم مخاطب است و هم مخاطب، هم متکلم است و هم مکلم.» (نویا، ۱۳۷۳: ۱۴۹) بایزید غایب و فانی از صفات خویش است واقعه دیدار حق نه در بیرون بلکه در درون وی رخ می‌دهد بنابراین او ناظری که وقوع واقعه رویت حق را از خارج نقل کند نیست: «بی‌من، من او شدم، و او من.» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۴۰) شرط اصلی گفت‌وگو در مشاهده حق، سکوت است عارف در این حالت از مرحله «غیریت» عبور می‌کند سخن گفتن، اظهار وجود و غیریت است او به زبان رویت که زبان خداست دست‌می‌یابد که نشانه نهایی تألیه انسان است. (ر.ک: نویا، ۱۳۷۳: ۳۲۷)

در این مرحله چنان‌که ذهاب هویت عارف در خداوند روی می‌دهد و همه او می‌داند و می‌بیند و درمی‌یابد، زبانش، زبان او می‌شود: «چون در شک هویت خود افتادم، به چشم حق را بدیدم، حق را گفتم که: این کیست؟ این منم؟ گفت: نه این منم به عزت من که جز من نیست.» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۲۰)

راوی اول شخص

شطح تجربه‌ای ذوقی است نه عقلی. در شطح، خدا سرش را بر روح آشکار می‌کند به عقیده عبدالرحمن بدوی: در تبادل نقش میان بنده و حق و اجازه دادن به او برای سخن گفتن به صیغه متکلم، وحدت کامل می‌شود، وجود سالک در خدا فانی و غیر خدا از ضمیر او پاک می‌شود در این حالت، وجود هر یک، وجود دیگری است و بدون این وحدت، شطحی وجود نخواهد داشت. (ر.ک: آدونیس، ۱۳۸۰: ۵-۱۳۴)

تذکره‌الاولیاء تفسیر مهمی از بر زبان راندن «أنی انالله لاله الاالله انا فاعبدونی» بایزید - هنگام راندن خلقی که در پی وی به جانب مدینه روان بودند - دارد: «شیخ این‌جا به زفان خدای سخن می‌گفت چنان‌که بر بالای منبر گویند حکایه عن ربه.» (عطار نیشابوری، ۱۳۲۲: ۱۳۷/۱) در تجربه عرفانی، او بی‌مکاشف از میان رفته و به وجود او واجد شده و به وحدت رسیده، چنان‌که بایزید می‌گوید: «صفات من صفات ربوبی و اشارات من اشارات ازلی و زبانه زبان تو حید.» (سهلگی، ۱۳۹۴: ۱۹۲)

بایزید میان سخن آن که از خود و «او» سخن می گوید با آن که از «او» می گوید تفاوت قائل است و با صفت آمیخته و نیامیخته از آن یاد می کند: «آنان سخنان آمیخته گفته اند و من سخنان نیامیخته. چه فاصله هاست میان آن که می گوید: من و تو و آن که می گوید: تو و تو.» (همان، ۹۷) زبان شطح زبان توحید و روان عارف، روان تجرید است او از خود و به خود نمی گوید: «زبان را «او» می گرداند بدانچه خواهد.» (عطارنیشابوری، ۱۳۲۲: ۱/۱۷۴) عارف ترجمان «او» است و «او» حقیقتاً گوینده و راوی اول شخص است، پس زبان واجد، لحنی فاخرانه می یابد و بسیاری از سخنان وی، بوی مفاخره می دهد. یحیی بن معاذ رازی گفته است: «عارف هرگاه خدا را می بیند و یاد می کند فاخرانه سخن می گوید و هرگاه خویش را می نگرد عاجزانه و درمانده حرف می زند.» (سراج، ۱۳۸۸: ۴۱۹)

خطاب

خاطره مکاشفه گاه به صورت خطابی بیان می شود، این تجربه، خارج از قلمرو زبان و اندیشه منطقی صورت می گیرد، زبان متعارف گاه حتی قادر به بیان حالات عاطفی و هیجانی متعارف نیست و تجربه عرفانی در قلمروی خارج از قلمرو منطق معمول صورت می گیرد، زبان آن، فراتر از نطق و صمت است که هر دو فکر و قصد را تبیین می کند. در تجربه عارفانه، خداوند بایزید را مخاطب ساخته از این طریق متجلی می شود. اندیشه عرفانی از گفتار درباره تجربه خود به گفت و گو با خدا متمایل می شود و چنان که مرسوم قرآن است و خدا در آن سخن می گوید اراده مطلق خود را بر مخاطب انسانی خود، اظهار می کند و اصطلاح گفتار حق، به صورت «تنزیل» از امری فوق هر چیز نازل می شود و در گفت و گوهای شطح آمیز بایزید، وی محرم و مقرب خدا تلقی می شود و مستقیماً وی را خطاب می کند: «حق یک بار مرا بالا برد و پیش چشمان خود نهاد و به من گفت: ای بایزید! آفریده هایم دوست دارند که تو را ببینند گفتم: مرا به وحدانیت خود بیارای و انانیت را بر من بپوشان و تاحد بی همتایی خود مرا بر کشان تا بدان جا که اگر آفریده هایم مرا دیدند بگویند تو را دیده ایم، تو هم همان باشی که هستی اما من در میان نباشم.» (سراج، ۱۳۸۸: ۴۰۸)

شیخ شطاح گوید: «دانی که حدیث خطاب بسی است: المصلی یناجی ربه.» (بقلی شیرازی

، ۱۳۹۴: ۱۲۰) در آگاهی محض از خدا، فنا فی الله و بقا بالله رخ می‌دهد. در این حال عارف به ورای غیریت راه یافته کرامت و خلیفگی وجود او آشکار می‌گردد و مخاطب سخنان شگفت‌انگیز خداوند می‌شود: «مرا گفت در غیب که ای بایزید! تو مثل منی، ای مثل من.» (همان، ۱۳۹)

لامکانی، لازمانی

خداوند مقید به زمان و مکان نیست «لیس عند الله صباح و لامساء» (همان، ۱۳۴) عالم مکاشفات از آثار زمان و مکان خالی است. وقت بی‌وقتی و جای بی‌جایی است، مرغ روح عارف از قفس ناسوت به فراختای وحدت پرواز کرده از تاثیر روند شمس و قمر بر کنار می‌ماند از این‌رو بایزید، به زبان شطح می‌گوید: «مرا بامداد و شبانگاه نباشد، بامداد و شبانگاه آن کس را باشد که او را صفتی باشد و مرا هیچ صفتی نیست.» (همان، ۱۳۴) حاصل تجربه بایزید، خاطره شهود وحدت و تشبه به «او» است و در این مقام، صفات لامکانی و لازمانی حق از زبان وی بیان می‌شود، عارف در حال مکاشفه در می‌یابد که خدای را بندگانی هستند که «بایستند جایی که جای نیست.» (همان، ۱۲۶) اگر بایزید را بجویند از آن‌رو که عالم وحدت را تجربه کرده جز حق کسی را در خانه نمی‌بینند.

خلیفت‌اللهی و قدر ترویت تکون اشیاء

عارف، جهان هستی را پشت‌سر می‌گذارد، در آن توقف نمی‌کند و در تجربه رؤیت و وحدت با حق، به آغاز تکون اشیاء بازمی‌گردد و خلق اشیاء را تجربه می‌کند و هم‌چون «او» از توان کلمه الهی «کن فیکون» (آیه ۷۳ سوره ۶) برخوردار می‌شود در حالت بقا بالله، خداوند، قدرت خود را بر اشیاء به عارف عطا می‌کند: «به من گفت: ای بایزید بباش چون کون ما، بیافرین خلقی چون خلق ما. گفتم: اگرچه متولی به عزّ توام نخواهم جز تو دیگر. گفت: ای بایزید هیچ‌نگویی که بباش الاً که بباشد، آن‌گاه بیافریدم هفت آسمان چون این آسمان و هفت زمین چون این زمین و ... چون دانستم که به هرچه خواهم قادرم، بدانستم که این همه که به من داد، در ملک او یک ذره نقصان نشد، جمله بگذاشتم، آن‌گاه با ذات او شدم، با حق به حق گشتم، بی «من» من او شدم و او من. دیگر او چنان شد که او بود، چنان‌که او بود هم چنان شد، سبحانه، سبحانه!» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۴۰)

عارف قدرت الهی را در تجربه باطنی درمی یابد و این تجربه صرفاً زاده پندار او نیست، تجربه ای پدیداری است که از سیر قدرت متخیله او در عالم المثل ناشی می شود. در سخنان بایزید تاویلی از این که انسان «خلیفه الله فی الارض» (بقره/۳۰) است وجود دارد، وی با جلیس شدن با خدا در تجربه عرفانی با یافت وحدت وجود خلیفت الهی را انعکاس می دهد وجود سراسر در انحصار مطلق خداست و از رحمانیت خود، عارف را قادر به شهود خلافت الهی می کند، بایزید می گوید: «مرا برگرفت و پیش خود بنشانند، گفت: ای بایزید! خلق من دوست دارند که تو را ببینند.» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۹۶)

عارف در او سیر می کند و با وجود شهود وحدت، آگاه است که با او همسان نیست: «گفتم: بیاری مرا به وحدانیت و درپوش مرا یگانی تو و به احدیتم رسان، تا خلق تو چون مرا ببینند، تو را ببینند. آن جا تو باشی نه من.» (همان و نیز ۱۲۰-۱۱۹ نیز ۱۲۳)

تاویل پذیری

شطحیات «سخنان مبهم هنجارشکن ناهمواری است که به نگاره نما می ماند» (ستاری، ۱۳۹۲: ۱۵۷) و تنها از طریق تاویل می توان به عمده نظر گوینده آن پی برد. شطحیات مرموز و نیازمند شرح اند و گنگی و ناشناختگی آن ها از آن روست که زبان محرمی نیست: «عبارت ایشان، اشاره شطح بود وصفی بگویم و رمز ایشان را در عبارت شرحی بگویم.» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۶۶) به عقیده شیخ شطاح، شطح سخنی متشابه است (ر.ک: همان، ۸۱) و عرفا و غیر آنان، هریک به اندازه مرتبه دریافت خود از آن برداشت یا تایید و تاویل یا انکارش می کنند، چنان که ابو حفص نزد بایزید آمد و گفت: «به هر هنگام از تو چیزی می شنویم که در آن انکار می ورزیم. بایزید گفت: سخن از من، بر حسب وقت، می تراود و هرکسی آن را بر حسب آنچه وقت اوست می گیرد آن گاه به من نسبت می دهد.» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۶۵) سراج، در انتساب این سخن به بایزید که: «خیمه ام را موازی عرش یا در پیشگاه آن زدم» (سراج، ۱۳۸۸: ۴۱۶)

تردید دارد اما می گوید اگر انتساب آن درست باشد همگی هستی به صورت موازی زیر عرش اند و او خیمه اش را به گونه ای قرار داده که روبه روی مالک عرش باشد و جایی در عالم نیست که موازی عرش نباشد. (ر.ک: همان) وی گفتار بایزید را با منطق متعارف تفسیر

می‌کند، اما شیخ هرات آن را دروغی می‌شمارد که بر بایزید بسته‌اند: «بر بایزید فراوان دروغ‌ها گویند... این سخن در شریعت کفر است و در حقیقت بُعد». (انصاری، ۱۳۶۲: ۵-۱۰۴) از منظر وی حقیقت، رستن از خویش، و برابر گفتن خود با حق کفر است. یکی از منکران درباره چگونگی «سبحانی سبحانی ما اعظم شأنی» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۲۰۰) می‌پرسد و سهلگی می‌گوید: «بر حسب عقل خویش در پاسخ او گفتم این که می‌گوید: سبحانی، مثل این است که بگوید خالقی و رازقی (= خالق من و رازق من = سبحان من) و آن را به خویش اضافه می‌کند و ما اعظم شأنی، آن گاه که تو سبحان منی، چه شأن عظیمی دارم.» (همان)

بایزید از سویی دغدغه بیان تجربیات غیرمتعارف خود را به زبانی دارد که وافی به مقصود باشد و از سویی برای مصونیت از کج فهمی و کنجکاوی نااهلان نگرانی دارد، چنان‌که شاگرد او ابوموسی گوید: «با بایزید بودم در سمرقند، خلق شهر بدو تبرک می‌کردند. چون از شهر بیرون آمدیم، خلق در قفای او بیامدند... روی سوی آن قوم کرد، گفت: «انا ربکم الاعلی» ایشان گفتند: ابویزید دیوانه شد. جمله ازو برگشتند.» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۰۸)

عطار شطحیه کرداری وی را توجیه و تفسیر می‌کند، وقتی میان شقیق و او، تعاملی در باب مریدی روی داد، شقیق پیغام داد که تو چگونه‌ای؟ بایزید گفت بر پاره‌ای کاغذ نویسد: «بسم الله الرحمن الرحیم» تفسیر عطار آن است که: «یعنی بایزید هیچ نیست چون موصوفی نبود چگونه وصفی توان کرد؟» (عطار نیشابوری، ۱۳۲۲: ۱۴۸/۱)

توصیف حقیقی

عرفا از واژه‌هایی چون نیستی، عدم، لاشیء، اطلاق، بی‌تمایز و وحدت استفاده می‌کنند. این واژه‌ها دارای مفاهیمی مجرد و غیرحسی‌اند و نمی‌توان آن‌ها را استعاره یا مجاز از چیزی دیگر دانست. عارف در عالم کثرت می‌زید، اما تجربیات وی در عالم وحدت بی‌تمایز رخ می‌دهند. وی پس از بازگشت از آن عالم با دست‌یابی به مفاهیم عالم متکثر و متمایز، از زبان منطقی کمک می‌گیرد و دامنه خاطرات خود را از آن عالم به این عالم می‌کشاند. احدیت (ر.ک: بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۹۶ و ۹۷) وحدانیت (ر.ک: همان) نیست، نیستی، ضایع، ضایعی (ر.ک: همان، ۹۸) غیب (ر.ک: همان، ۱۱۹، ۱۴۰)

از جمله اصطلاحات مجرد از صور حسی اند که بایزید در نقل خاطرات عرفانی، همراه با صور حسی و تصاویر خیالی این جهانی به کار می برد. واژه های «من»، «میدان»، «پریدم»، «خود» و «گون» جملات زیر را به محدوده فهم کشانده برخی از مفاهیم را انتقال می دهند: «من در میدان نیستی رفته ام، چند سال در نیستی می پریدم تا از نیستی در نیستی، نیست نیست شدم، آن گاه ضایع شدم و از ضایعی در ضایعی ضایع شدم، آن گاه در توحید نگریدم، بعد از آن که از خود و کون نیست شدم.» (همان، ۹۸)

نیستی، توصیفی حقیقی از «وحدت بی تعین» است، تجربه بایزید گاه با سلب صفت و گاه با اثبات و ایجاب توصیف می شود. عالم وحدت هیچ نیست، چون هر چه هست باشد متعین و متکثر است، «او» فراتر از دایره هستی قرار دارد و با صفات شناخته شده محدود، نامحدود و وحدت را نمی توان توصیف کرد. نبود توصیف کامل و نیز عدم ظرفیت زبان منطقی، عرفای دیگر را وادار به شرح شطحیات بایزید کرده طوری که شرح و تاویل ایشان، خود تبدیل به شطحنی دیگر و نیازمند توضیح می شود. تاویل شیخ شطاح آن است که توحید دو طریق دارد: فنا و بقا. عارف چون از فنا درآید از فنای خود به بقاء حق رسد و چون از بقا درآید از حق به حق رسد. (ر.ک: همان: ۹۹)

سخن شیخ، خود شطحی دیگر می شود: «جان فانی از جان باقی جان گیر شود تا از جان، جان چون جانِ جان شود، پس گلِ جان از شاخِ قدم در گلِ عدم آدم برآید بعد از عدمِ قدم عدم را قدم شود.» (همان) جنید که شطاح دیگری است در شرح وجه سلبی شطحیه بایزید که: «او مانند نیست هم نیست» می گوید: «یعنی رفتن همه حواس و ترک رفتن و طرد آن چنان که همه حاضرها از چشم بروند و چیزها در نزد او تباه گردند و او هیچ چیز را در نیابد و حس نکند که نام دیگر این حالت در تصوف فناست و غایت آن فنای فنا و فقد فقد در فقد است که ذهاب عن ذهاب باشد.» (سراج، ۱۳۸۸: ۳۷۸)

بایزید در تجربه عرفانی، از قید ادراکات و صور حسی آزاد است آگاهی او ورای طور فهم و از هرگونه محتوای تجربی تهی است، ولی گریزی از توصیف آن بدون زبان و توجیه منطقی ندارد و گاه ناچار از توسل به زبان استعاری می شود و آن بخش هایی از سخن وی که آمیخته با صور خیال حسی نیست و تنها با زبان حقیقی و خالی از صور حسی به کار رفته است،

دشواریاب‌تر جلوه می‌کند: «از نیستی در نیستی، نیست نیست شدم، آن‌گاه ضایع شدم و از ضایعی در ضایعی ضایع شدم.» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۹۴)

در خاطره تجربه او «عدم محض» بدون هیچ وصف و صفتی ذکر می‌شود بی تمایز، بی تفرقه و بدون هرگونه صورت حسی. بایزید جز وحدت، چیزی در نمی‌یابد و از تجارب روزمره زندگی حسی، هیچ چیز در نقل خاطره او راه ندارد برای نیل به این مرتبه سالک باید از شواغل حسی و تخیلی دست شسته، ذهن را از محتویات تجربی و حسی پرداخته کرده باشد:

بی‌حس و بی‌گوش و بی‌فکرت شوید
تا ندای ارجعی را بشنوید

(مولوی، ۱۳۶۵: ۵۶۸/۱)

توصیف غیر حقیقی

جهان زمانمند و مکانمند، متمایز، و دارای تفرقه، تنها جای مالوف غیر عارف است که عارف نیز بسیاری از ساعات خود را در آن به سر می‌برد، این جهان در حوزه منطقی و دایره عقل و ادراک، قابلیت تبیین ماهیات خود را به آدمی می‌دهد. حوزه شطح و تجربه عرفانی ساحت وحدت است و کثرت را در آن جایی نیست، اما نقل خاطره آن در عالم کثرت و با قابلیت‌های زبانی و منطقی صورت می‌گیرد و عارف ناگزیر از بیان تجربه‌ای متفاوت از حوزه‌ای متفاوت (عرفان) با ابزار حوزه‌ای دیگر (منطق) می‌شود، بنابراین از انواع آرایه‌های زبانی بهره می‌گیرد، ناخودآگاهش، سراغ نماد می‌رود، از زبان حقیقی و مجازی برای توصیف مدد می‌جوید.

تا یادبودهای عالم غیب را در چارچوب تنگ زبان عالم عین و قوانین آن به بیان درآورد و زیبایی‌های عالم ماوراء جسم را با زیباترین و گاه قوی‌ترین صور خیال، چون استعاره، درهم آمیزد. برای مثال بارش عشق، استعاره‌ای فعلی است که خاطره عرفانی را با حداکثر لطافت آشکار می‌کند: «به صحرا شدم دیدم که عشق باریده بود، آن‌گونه که پای به برف فرو می‌رود پای من به عشق فرو می‌رفت.» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۹۴)

وی در شطحیات از شبه استعارات تصاعدی و تنازلی و استعارات انتزاعی بیش از سایر استعارات بهره برده است. پژوهشگران و فلاسفه عرصه زبان و تفکر قائل بر آن‌اند که ذهن آدمی بدون استعاره نمی‌اندیشد. قلمرو عینیات از رهگذر استعاره ذهنیت بشر را تحت تاثیر قرار

داده هستی و تا حدودی ماورای آن را قابل دسترس فهم می‌سازد. استعاره درک و شناخت هستی را میسر می‌کند و مصداق‌های مادی و عینی مفاهیم غیرمادی و غیر عینی را به حیظه زبان و تفکر می‌کشاند. رفت‌وآمد میان مصداق و مفهوم، استعاره نامیده می‌شود. ویلیام آلتون از جمله فلاسفه زبان است که به استعاره و شبه استعاره مفهومی از نوع شبه استعاره تنازلی و تصاعدی پرداخته است که در برخی استعارات عرفا به کار رفته است. با بررسی این نوع از استعارات و شبه استعاره ها می‌توان به درون ذهن عارفان راه جست.

استعاره و شبه‌استعاره

استعاره عالی‌ترین نوع تشبیه است. شفیع کدکنی، تعریف استعاره را یکی از پریشان‌ترین تعاریف در کتب بلاغت پیشینیان دانسته. (ر.ک: شفیع کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۰۷) در این صورت خیالی، مشبه‌به، شبیه مشبه نیست بلکه خود آن است. در استعاره موقعیتی خلق می‌شود که بر شباهت قابل توجهی میان طرفین استعاره بنیاد نهاده شده است در یکی از طرفین استعاره مفهومی تثبیت شده و معتبر وجود دارد اما برای بیان بعضی امور ترکیب «شبه‌استعاره‌ای» مناسب‌تر است شبه‌استعاره‌ها مانند استعاره دارای ویژگی عدم قطعیت‌اند اما برخلاف آن‌ها فاقد ابزار لازم برای برطرف کردن این عدم قطعیتند (ر.ک: آلتون، ۱۳۸۰: ۱۶۸)

شبه‌استعاره‌ها به الهیات و مسائل مربوط به توصیف احساسات مربوطند. وجه شبه شبه استعارات مربوط به خداوند را که امری فراتر از ادراکات و تصاویر حسی و خیالی است صرفاً با ارجاع به همانندی‌های رفتاری یا موقعیتی و نوعی قیاس، می‌توان به طور ذهنی تثبیت کرد. مثلاً در این شطحیه بایزید که: «خدا مرا برگرفت و پیش خود بنشاند، گفت: ای بایزید...» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۹۶)

تنها از راه قیاس می‌توانیم خدا را چون انسانی تصور کنیم. شبه‌استعاره عرفانی، آفرینش چیزی تازه است نه بازآفرینی و بازسازی، و به قول پل ریکور «لحظه‌ای از تأویل» است که در آن معنایی هنوز نامعلوم و ناگفته وجود دارد. (ر.ک: احمدی، ۱۳۸۰: ۶۱۷) بر این قیاس شبه‌استعارات را به دو بخش می‌توان تقسیم کرد:

شبه‌استعاره تنازلی

حضرت وجود عاری از هرگونه اسم و صفت و اطلاق و تقید، کلیت و جزئیت، وحدت و کثرت به اعتبار تجلی و ظهور متعدد وی در مراتب اکوان و اعیان از لوازم حقیقت وجود است. وگرنه «او» از هر نشانی، بی‌نشان استو مفهوم‌ناپذیر، چنان‌که فرموده: «لیسَ کمثله شیء» (آیه ۱۱ سوره ۴۲)

یکی از اختلاف نظرهای فرق اشاعره و معتزله در شناخت خداوند نیز مبنی بر تشبیه و تعطیل صفات او بوده‌است اما چون در قرآن مجید، صفات بشری نیز به خداوند نسبت داده‌شده ناچار:

هست در وصف او به وقت دلیل نطق تشبیه و خامشی تعطیل

(سنایی، ۱۳۷۴: ۶۳)

و بنا به قول میبدی: «هرکه الله مانند خویش گفت، او را هزار شریک بیش گفت و هرکه خاموشی گزید صفات الله را تعطیل کرد.» (میبدی، ۱۳۸۲: ۳۷۴/۵)

هیک معتقد است اسناد صفات هم به خدا و هم به انسان، نشانگر شباهت و تفاوت آن در هر دو است، صفت در خدا، مطلق، حقیقی و بلاانقطاع و در آدمی پرتوی ضعیف و کم‌رنگ است. (ر.ک: هیک، ۱۳۹۰: ۲۰۲-۱۹۷)

موضوعاتی چون: رؤیت، گفت‌وگو، درخواست رودرو، همسانی با خدا و گاه اعلام برتری کردن از او از ویژگی‌های شطحیات است. خصایص انسانی به او دادن، خلق نوعی شبه‌استعاره تنازلی است، حق شبه‌استعاره از انسانی است که حله درمی‌پوشاند، تاج بر سر بایزید می‌نهد، کرامت می‌بخشد و گفتگو می‌کند. این انسان پادشاه باشد یا دارای مقامی پایین‌تر، ویژگی‌های انسانی دارد و آدمی در تصور حق، چاره‌ای جز تصویر او در هیأت عالی‌ترین انسان ندارد، زیرا «كُلَّ مَا مِيزَ ثُمُوهُ بَاوْهَامِكُمْ فِیْ اَدَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ مَّصْنُوعٌ مِثْلُكُمْ مَرْدُودٌ اِلَيْكُمْ» (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۱۴۲)

و به طور معمول در تشبیه و استعاره یکی از طرفین به چیزی تشبیه می‌شود که در وجه‌شبه قوی‌تر باشد، تشبیه خداوند به انسان تنزل درجه او ولی تنها راه شناخت اوست: «چون به حق رسیدم، مرا دو حله درپوشید گفتند: که آن دو حله چه بود؟ گفت: رداء کبریا و ازار عزت،

آن‌گاه تاج کرامت بر سر من نهاد. پس مرا گفت: اکنون بر خلق رو.» (بقلم شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۳۹)

استعاره نمی‌تواند شناخت یا تجربه‌ای را که مخاطب قبلاً نداشته به او بدهد و وجه شبه در استعاره برای ذهن معلوم باید باشد. گرچه تجربه‌کننده مکاشفه عرفانی چیزی فراتر از «معلوم» را دریافت کرده، هم شنونده آن، قادر به فهم آن‌چه او تجربه کرده نخواهد بود و هم دایره زبان که امور مفهوم‌پذیر را قادر به بیان است جز آن نمی‌تواند بیان کند بنابراین بایزید به شبه‌استعاره متوسل می‌شود و تجربه عرفانی خود را که در قالب مفاهیم در نمی‌آید با نام‌گذاری مفاهیم و کیفیات منطقی و مادی به صورت شبه‌استعاره بیان می‌کند و تصور بسیار ضعیفی از کیفیت قدسی را انتقال می‌دهد.

شبه‌استعاره تصاعدی

کاربرد اصطلاحاتی چون بطش، خلاقیت، سبحان بودن و اسناد آن به انسان، تعالی دادن به موجودی غیرمتعالی و از نوع شبه‌استعاره تصاعدی و انتساب معانی‌ای جز معانی متعارف به انسان است. چنان‌که بایزید می‌گوید: «سبحانی، سبحانی، ما اعظم شانی.» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۲۷ و نیز بقلم شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۱۰ و نیز ۱۱۲)

قرارگرفتن بایزید در جایگاهی برابر با خدا و گاه برتر شمردن خود از خدا در شطحیه زیر که حاوی درون‌مایه چیرگی بر هرچیز و خلاقیت چون خداست آشکار است: «گفت: ای بایزید! هیچ چیز نگویی که بباش آلا که بباشد. آن‌گاه بیافریدم هفت آسمان چون این آسمان و هفت زمین چون این زمین و...» (بقلم شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۳۹)

در این شطحیه که درون‌مایه بی‌نظیری دارد می‌گوید: «مثل من در آسمان و زمین نبینی.» (همان، ۱۳۲) بیان برخی از شطحیات که دارای درون‌مایه مفاخره است علاوه بر آن‌که حاوی شبه‌استعاره تصاعدی است از دایره وحدت عرفانی به لحاظ برداشت ظاهری به حیطه شرک راه می‌یابد و ایجاد تناقض می‌کند: «گفت: بطش من از بطش او سخت‌تر است.» (همان، ۱۲۹)

استعاره انتزاعی

زبان انسان هرگز نمی‌تواند افکار انتزاعی را بدون توسل به استعاره بیان کند. (ر.ک: کاسیرر،

۱:۱۳۸۲) استعاره انتزاعی نوعی ترکیب اضافی است که در آن علاوه بر استعاره مکنیه، شگرد انتزاع هم دخالت دارد. (ر.ک: فولادی، ۱۳۸۷: ۳۷۵) «از نیستی در نیستی، نیست نیست شدم». (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۹۸)

در این نوع استعاره از مفهومی انتزاعی و مجرد از عالم حس ترکیب استعاری ساخته می‌شود: «در قدم قدم، مرغ قدم بپرید». (همان، ۹۷) بنابر تجربه عرفانی وی: «هرکه به حریت در عین الجمع صادق باشد... دلش در مشاهده حق است». (سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۹۸)

در شطحیه عین الجمع، که حاوی ادعای یگانگی با خداست از شگرد انتزاع بهره جسته می‌گوید: «حق حق بود، من نبودم». (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۹۷) در این نوع ترکیب «از اضافه شی به نفس آن، نوعی معنی خلوص و فزونی حاصل می‌شود». (عطار نیشابوری، ۱۳۸۸: تعلیقات ۴۸۴ ظ) تعبیری از این دست گاه «ترهات ارباب اللسان» و عبارات بی معنی خوانده شده اما منتقد خود نیز از کاربرد آن رهایی نیافته در کتاب «فنا و بقا»، «اندر وقت هوس کودکی و تیزی احوال» از این جنس سخنان آورده در کشف‌المحجوب هم از دیگران نقل کرده هم به احکام آن پرداخته است. (ر.ک: هجویری، ۱۳۷۵: ۶۷)

تبدیل استعاره به نماد

«هر تصویر ممکن است یکبار به صورت استعاره به ذهن برسد اما اگر هم از نظر ظاهری و هم از دید ارزش نموداری همواره تکرار شد به سمبول تبدیل می‌شود.» (ولک و همکار، - ۱۳۷۳: ۲۱۱)

در شطحیه‌ای از بایزید که به قول سراج، از شدت غلیان وجد، صادر شده، پرنده شدن بایزید استعاره از بلند همتی و پرواز دل تعبیر شده، چنان‌که یحیی بن معاذ گفته: الزاهد سیار و العارف طیار و سعید بن جبیر در تفسیر آیه ۱۳/ اسراء که فرموده: هر انسانی را پرنده‌اش را بر گردنش آویختیم و همراهش ساختیم، گفته: مراد الحاق سعادت و شقاوت بنده به اوست. (ر.ک: سراج، ۱۳۸۸: ۴۱۱) و از همو نقل شده که گفت: «عارف طیار است و زاهد سیار.» (عطار نیشابوری، ۱۳۲۲: ۱/ ۱۶۵)

بایزید در شطحیه وحدت وجود ذیل که تصاویری پنداری چون تشبیه، استعاره و هم وجه

سلبی و ایجابی زبان را در توصیف کار برده، نمادهای «مرغ» و «درخت» را نیز که تصاویر پدیداری اند به کار برده: «در وحدانیت مرغی شدم، جسم از احدیت و جناح از دیمومیت، در هوای بی کیفیت چند سال پپریدم، تا در هوایی شدم، بعد از آن هوا که من بودم، صد هزار هزار بار در آن هوا می پپریدم تا در میادین ازلیت رفتم، درخت احدیت دیدم بیخ در زمین قدم داشت و فرع در هوای ابد، ثمرات آن درخت جلال و جمال بود، از آن درخت ثمرات بخوردم.» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۹۷)

آرزوی پرواز به آسمان که در نگرش های دینی و نیز اساطیری دروازه ملکوت محسوب می شده در تمثیلات و استعارات بسیاری آمده، آدمی همواره تصور می کرده می تواند قفس چند روزه جسمانی را درهم شکند و به باغ ملکوت بازگردد. در تصاویر خیالین پنداری و پدیداری مرغ استعاره و سپس نماد روح و جان آدمی بوده است، تکرار و بسامد این تصویر، آن را به نماد بدل ساخته است. (رک: بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۹۸ و نیز ۱۲۶)

«پرنده نماد روح، نقشی واسط میان زمین و آسمان دارد.» (شوالیه، ۱۳۸۴: ج ۲/۲۰۲) درخت نیز از استعاراتی است که بر اثر تکرار به نماد تبدیل شده، آیه ۲۴ و ۲۵ سوره ابراهیم می فرماید: «الم ترکیف ضرب الله مثلاً کلمه کشجره طیبه اصلها ثابت و فرعها فی السماء توتی اکلها کل حین باذن ربها» خداوند مثل آورده است: «ضرب لکم مثلاً من انفسکم» (۲۸/روم) خداوند چیزی را که پنهان و پوشیده است با نمودج آشکار و شناخته شده وصف می کند، چنان که شیخ شطاح نیز می گوید: «این چه گفت در وصف طیر و شجره جمله مثل بود.» (بقلی - شیرازی، ۱۳۹۴: ۹۷)

در استعاره پویای درخت، فرع و اصل، به هم پیوسته اند: «بیخ در زمین قدم» و «فرع در هوای ابد» دارد و «ثمرات آن درخت جلال و جمال و بقا» ست که بایزید دعوی خوردن آن را دارد. «درخت، جهان سفلی را با جهان اعلا پیوند می دهد» (شوالیه، ۱۳۸۴: ۱۸۸/۳) تکرار و تاویل پذیری استعاراتی چون مرغ و درخت سبب شده این تصاویر ملکه ذهنی شوند و به عنوان رمز پذیرفته شوند.

دریا نیز از جمله نمادهای بایزید است، در شطحیه وحدت وجود گوید: «مثل من بحر بی کرانه است که اول و آخر ندارد.» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۳۷) عارف در مقام وحدت، کثرت

نمی‌یابد.

بایزید جلوه و خلیفه وجود مطلق است. وجود آمیخته به کثرات دنیوی وی که دارای ابعاد است و نماد بحری بدون اول و آخر، در عین این که مفهومی پارادوکسیکال دارد، نماد وجود مطلق است که بایزید در عالم وحدت در وجود شهود کرده است. آینه جزء انواع نمادهایی است که عرفا در عین حال در قالب صور خیال پنداری چون تشبیه یا استعاره به کار برده‌اند: «حق تعالی سی سال آینه من بود، اکنون من آینه خودم.» (عطارنیشابوری، ۱۳۲۲: ۱/۱۶۰)

عطار معتقد است بایزید نفس خویش را بسان آینه قرار داده به انواع طاعات آنرا صیقل می‌دهد. (ر.ک: همان، ۱/۱۳۹)

و در تفسیر سخن بایزید می‌گوید: «یعنی آنچه من بودم نماندم که من و حق شرک بود چون من نماندم حق تعالی آینه خویش است اینک بگویم کی آینه خویشم، حق است که به زبان من سخن می‌گوید.» (همان، ۱/۱۶۰) بنده خدا که دل از دون حق فارغ ساخته و سزاوار جانشینی حق شده و قادر به استیلا بر مکان و زمان شده به گونه‌ای که همه چیز تحت قدم او باشد و فراتر از زمان و مکان ایستاده: «آینه است چون خداوند - جل جلاله - خواهد که در خلق نگاه کند درین بنده نظر کند خلق را درو بیند و ازو در خلق نگاه کند.» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۲۶) عارف حقیقی، نیستی خویش را آینه‌ای می‌سازد تا هستی حق تعالی در آن تجلی یابد:

گفت قایل در جهان درویش نیست / و بود درویش آن درویش نیست

(مولوی، ۱۳۶۵: ۳/۳۶۶۹)

از این رو بایزید گوید: «الهی تو آینه گشتی مرا و من آینه گشتم ترا.» (بقلی شیرازی، -

۱۳۹۴: ۱۱۳)

متناقض‌نمایی

متناقض‌نمایی از پایه‌های زیبایی‌شناسی آثار عرفانی و از برابر نهاده‌هایی چون انگاره ناهم خوان، تضادنا، ناسازی هنری، ناسازه، بیان نقیضی و اکسی‌مُرُن (oxymoron) است که برابر پارادوکس نهاده شده‌است. متناقض‌نما در منطق، عبارت یا قضیه‌ای است مرکب از یک مقدمه قابل قبول که با وجودی که عقلانی به نظر می‌آید، به نتیجه‌ای از نظر منطق غیرقابل قبول یا

متناقض با خود منجر می‌گردد.

در بلاغت، سخنی است متناقض با خود و نامعقول، اما می‌توان آن را از طریق تفسیر یا تأویل به سخنی دارای معنی با ارزش تبدیل کرد. (ر.ک: چناری، ۱۳۷۷: ۱۳) کاربرد آن را در زبان الهی می‌توان یافت: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ.» (آیه - ۱۶۹/ آل عمران) و نیز «وَمَارَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى.» (آیه ۸/ انفال) پدیدارهای تجربه شده عارف نمی‌توانند پرده از ذات خود برگیرند مگر در نقیض خود.

عارف در عالم عینی می‌زید اما پر پرواز به سوی عالم غیبی می‌گشاید و میان عالم مرئی و نامرئی که نقیض هم‌اند وحدت ایجاد می‌کند و در توصیف تجربه عرفانی خود که در اصل مفهوم ناپذیر و بیان ناشدنی است با نقض قوانین منطقی زبان مواجه می‌شود و در حال آگاهی عرفی از آگاهی عرفانی سخن می‌گوید حال آن‌که ظرفیت محدود زبان عرفی قابلیت بیان آگاهی و رای حد تقریر را ندارد و ناچار از استفاده از زبان شطحیات و متناقض‌نما در عالم کثرت می‌شود:

بعد ازین گر شرح گویم ابله‌یست
زانک شرح این و رای آگهیست
ور بگویم عقل‌ها را بر کند
ور نویسم بس قلم‌ها بشکند
(مولوی، ۱۳۶۵: ۶/۲-۱۷۷۵)

یاد کرد نوعی حضور و در عین حال غیاب از خویشتن است. از ذاکران کم به این درجه رسند که ذکرشان هم به زبان باشد و هم به دل. (ر.ک: نسفی، ۱۳۸۶: ۱۶۶) غالب اهل تصوف در مقامی اند که مذکور بر دل ایشان مستولی باشد این معنی «لی مع الله وقت لایسعی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل» باشد. (همان: ۱۶۷) بایزید در حال مشاهده حق، از هرگونه ذکر خالی و همه دوست شده و هیچ در او نگنجیده با وصف این ظاهر سخن او درباره غیبت و ذکر ایجاد پارادوکس کرده است: «سی سال از حق غایب بودم، غیبت من ازو ذکر من بود او را.» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۲۲) نوع سخن بایزید با تفسیر متعارف، متفاوت است و برای مخاطب ایجاد تناقض می‌کند. وی از التفات به ذکر و دل خویش به استغراق در حق راه یافته و از اعضا و جوارح و آنچه بیرون از اوست فانی شده و به سوی خداوند و سپس در او سفر کرده است: «چون بنشستم او را در همه حال یافتم تا به حدی که گویی من او بودم.» (همان) نشستن، اثبات هستی است و با یافتن وحدت و یکی شدن تناقض دارد.

پارادوکس منطقی

در این شطحیه متناقض‌نما، یک بخش قضیه، بخش دیگر آن را نقض می‌کند در این پارادوکس به یاری قواعد منطقی و علمی تناقض یافت می‌شود: «خدای را بندگان هستند چون بایستند جایی که جای نیست تا بدان حد که هرچه باشد تحت قدم، قدم وی باشد.» (همان، ۱۲۶)

«جای بی جای» متناقض‌نماست، خداوند بری از مکان است و بنده او مکانمند، «جایی» نمی‌تواند «جای» نباشد. گفتار بایزید هم وصف ندارد و هم موصوف به بی‌وصفی است: «ابوموسی گفت: بایزید را گفتم: شب را چون به روز آوردی؟ گفت: «آن‌جا که منم» شب و روزی نیست. شب و روز از آن کسی است که گرفتار صفات است و مرا صفتی نیست.» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۸۳) در عین سلب وصف از خود، بی‌زمانی را به خود نسبت می‌دهد.

تناقض از ویژگی‌های مکرر سخنان بایزیدست، در خلاف آمد گفتمان وی که بر اساس شطحیه رؤیت شکل گرفته توجیهی دارد: از بایزید پرسیدند: «عمر تو چند است؟ گفت: چهار- سال گفتند؟ چگونه؟ گفت: هفتاد سال بود تا در حجب دنیا بودم، اما چهارسال است تا او را می‌بینم.» (عطارنیشابوری، ۱۳۲۲: ۱۶۹)

وی عمر در حجاب را از شمار عمر حقیقی نمی‌شمارد. این نوع پارادوکس، خلاف آمدی است که فعل سخن‌گویی بایزید بازمی‌گردد، بایزید حاضر است اما نوع تفسیر وی از «حضور» در کلام وی، متناقض با برداشت اهل ظاهر است: «یکی در بایزید بکوفت، گفت: که را می‌طلبی؟ گفت: بایزید را می‌طلبم، گفت: سی سال است تا بایزید در طلب بایزید است و او را ندید تو او را چون خواهی دید؟» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۱۱) چون این حال با ذوالنون گفتند: «گفت: ذهب فی الذاهبین الی الله.» (هجوی، ۱۳۸۹: ۳۲۲)

بایزید من خویشتن را فانی کرده به گونه‌ای که جز «حق» نمی‌بیند و نمی‌یابد. روزی در صومعه بود کسی آمد و گفت «ابویزید فی‌البیت؟ فقال ابویزید: هل فی البیت الا الله.» (همان)

طرد و عکس

خلاف آمد گفتمان، در شطحیه بایزید گاه به صورت «طرد و عکس» که از شیوه‌های بیان

نقیضی محسوب است به کار می‌رود: «مدتی گرد خانه طواف می‌کردم، چون به حق رسیدم، خانه را دیدم که گرد من طواف می‌کرد.» (عطار نیشابوری، ۱۳۲۲: ۱/۱۶۱) نیز گفت: «هرکه به حق عارف است جاهل است و هرکه جاهل است عارف است.» (همان، ۱/۱۶۵) بیان تناقض آمیز شطحیه زیر ناشی از عمل و رویداد است گرچه در زبان و گفتمان نیز متناقض جلوه می‌کند: «سی سال خدای را جستم پس دانستم که من اویم. پنداشتم که من او را می‌جویم و او بود که مرا می‌جست» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۸۲ و نیز عطار نیشابوری، ۱۳۲۲: ۱/۱۴۲)

تجرید

یک نوع پارادوکس روانی - کرداری است که حاکی از ذهاب از شرک وجودی به وحدت وجود است و گویی «فرامن» عارف از «من نفسانی» او جدا می‌شود: «از بایزیدی بیرون آمدم، چون مار از پوست! پس نگه کردم، عاشق و معشوق و عشق یکی دیدم.» (عطار نیشابوری، ۱۳۲۲: ۱/۱۶۰) تجرید بر مایه اجتماع نقیض نهاده شده، در این سخن بایزید، من نفسانی ترک شده و عارف به این نتیجه رسیده که بی آن، حق را می‌یابد:

«گفتم بار خدایا... تو بی من مرا باشی، به از آن که من بی تو خود را باشم.» (همان، ۱/۱۷۳)
 «در جبروت غیب شدم و در دریاها ی ملکوت غوطه زدم و در حجاب‌های لاهوت تابه عرش رسیدم و عرش را تهی یافتم. نفس من بدان متوجه شد و گفتم: «ای سرور من کجات جویم؟ پس پرده برافتاد و دیدم که من منم، پس من منم. در جستجوی خویش واپس می‌روم و به خویشتن، و نه جز خویشتن، اشارت می‌کنم.» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۶۹) در همه تجربیات بایزید، من وی در من «او» محو می‌شود. بقلی شیرازی، عطار و سهلگی در شرح شطحیات بایزید به چند پارادوکس روانی - کرداری اشاره می‌کنند. (ر.ک: بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۹۸، ۱۰۹، -۱۱۱ و عطار نیشابوری، ۱۳۲۲: ۱/۱۷۶، ۱۷۵ و سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۹۲-۱۸۳)

متناقض‌نماهای اعتقادی

برخی از سخنان متناقض بایزید در تقابل و تناقض با آموزه‌های دینی قرار دارند پارادوکس زیر بر اساس اجتماع نقیضین که یکی از دو طرف آن، یک اعتقاد یا عمل شرعی است پدید آمده کفرآمیز جلوه می‌کند. گرچه روزبهان، برخی شطحیات بایزید را حمل بر گستاخی و به

عادت خُدام مانند می‌کند که مُلک مُلک به خود اضافه می‌کنند و گویند: فلان موضع ولایت ما، اما در هر حال از ظاهر سخن آنان بوی کفر و مفاخره می‌آید: «ابویزید از موذن الله اکبر بشنید، گفت: من بزرگوارترم.» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۱۰)

شیخ شطاح در تاویل سخن او گوید: «در الوهیت مستغرق بود» در ربوبیت، ابویزید نبود، آن همه حق بود. مرد نرسد به سرّ توحید تا خود را موحد نداند.

چون برسد، عین فعل در عین قدم بحر قدم همه «سبحانی» گوید. (ر.ک: همان) شطحیه ذیل نیز، همانند سخن فوق است: «او را سبحات بسیار است. از جمیع سبحاتی مرا سبحاتی داد که همه سبحات در آن پنهان بود.» (همان، ۱۱۲) «زهد و عبادت و معرفت از من سرچشمه می‌گیرد.» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۸۳)

شهود حق فراتر از علم و معرفت صورت می‌گیرد، این هر دو در حیظه معلوم و مفهوم می‌گنجند حال آن‌که تجربه عرفانی خارج از آن رخ می‌دهد. جنید در شرح خدعه و فریب بودن آن چه بایزید در مراحل کشف، شهود کرده، می‌گوید: برای فرزندانگان، التفات به هر چیز جز خدا فریب است چنان‌که سید اولین و آخرین درباره این مصراع لبید: الا کلّ شیء ما خلا الله باطل، فرمود: این درست‌تر سخنی است که تاکنون عرب گفته است. (ر.ک: سراج، ۱۳۸۸: ۴۱۲)

متناقض‌نمای رفتاری

خلاف آمد رویداد در حکایت زیر، در واقعه‌ای که شاگرد وی ابوموسی نقل می‌کند آشکار است: «به کنار جیحون آمدم، خواست که از جیحون بگذرد، هر دو شط نهر در یکدیگر آمد. چندان بماند میان آب که یک گز. گفت: به عزتش که نگذرم الا به کشتی. پس به کشتی بگذشتیم.» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۹-۱۰۸) خلق کرامت و سپس خلاف آن رفتار کردن از جمله متناقضات رفتاری اوست.

نتیجه‌گیری

بایزید در بیان شطحیات خود که از زمره مواجید عرفانی محسوب می‌شوند ناگزیر از به کارگیری زبان حقیقی و مجازی است که هر دو در زمره قوانین منطقی، تجارب روزمره و حسنی دنیوی است. گرچه عرفان و منطق، حوزه‌های متفاوتی را از تجربه وحدت و کثرت در بر

می‌گیرند، اما بایزید هنگام نقل خاطرات عرفانی خویش در جهان کثرت قرار دارد و از وحدت محض سخن می‌گوید و ناچار زبانی متناقض نما و استعاری به کار می‌برد و رسوب خاطرات متعلق به عالم لطیف حقیقی را با توسل به آرایه‌های لطیف زبانی درهم آمیخته آشکار می‌سازد. از منظر علم بلاغت کاربرد آرایه‌ها به رساتر شدن معنی و انتقال آن مدد می‌رسانند. به کارگیری آن‌ها در شطحیات هم کمک به رسایی و انتقال پرتوی ضعیف از لطافت و زیبایی و حقیقت عالم معنا می‌کند و هم اسباب هنری شدن زبان عرفان را فراهم می‌سازد. شناخت زبان توصیف حقیقی و استعاری موجبات شناخت عوالم عرفانی را فراهم می‌سازد که قابل تجربه برای سایرین نیست. آشکار سازی استعارات خاص عرفانی با استفاده از نظریات فلاسفه زبان، بنیادهای ذهنی عارف را فاش نموده از سویی هنری بودن عرفان را تبیین می‌کند و از سویی برخی اتهامات مخالفان شطحیات را پاسخ می‌گوید.



منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه مهدی الهی قمش‌ای، چاپ سوم، تهران: انتشارات مروی.
۲. آدونیس، علی احمدسعید (۱۳۸۰) *تصوف و سوررئالیسم*، ترجمه حبیب‌الله عباسی، چاپ- اول، تهران: نشر روزگار.
۳. آلستون، ویلیام، پ (۱۳۸۰) *فلسفه زبان*، ترجمه نادر جهانگیری، بی‌چاپ، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
۴. احمدی، بابک (۱۳۸۰) *ساختار و تاویل متن*، چاپ پنجم، تهران: نشر مرکز.
۵. استیس، والتر ترنس (۱۳۹۲) *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ هشتم، تهران: انتشارات سروش.
۶. انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۶۲) *طبقات الصوفیه*، مقابله و تصحیح محمدرور مولائی، بی‌چاپ، تهران: توس.
۷. بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۹۴) *شرح شطحیات*، به تصحیح هانری کربن، چاپ هفتم، تهران: انتشارات طهوری.
۸. چناری، امیر (۱۳۷۷) *متناقض‌نمایی در ادب فارسی*، تهران: انتشارات فرزانه روز.
۹. حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۷۰) *دیوان*، از روی نسخه قدسی، چاپ اول، تهران: انتشارات مهشاد.
۱۰. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹) *جستجو در تصوف ایران*، چاپ چهارم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۱. ستاری، جلال (۱۳۹۲) *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*، چاپ پنجم، تهران: نشر مرکز.
۱۲. سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۸) *اللمع فی التصوف*، ترجمه مهدی محبتی، چاپ دوم، تهران: انتشارات اساطیر.
۱۳. سمرقندی، ابوحفص عمر بن حسن (۱۳۵۴) *منتخب رونق‌المجالس و بستان‌العارفین و تحفه‌المیریدین*، به تصحیح احمدعلی رجایی، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۱۴. سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن آدم (۱۳۷۴) *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، تصحیح و تحشیه مدرس رضوی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۵. سهلگی، محمدبن علی (۱۳۸۴) *دفتر روشنایی از میراث عرفانی بایزید بسطامی*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، تهران: انتشارات سخن.
۱۶. شبستری، محمودبن عبدالکریم (۱۳۸۶) *گلشن راز*، مقدمه، تصحیح و توضیحات صمد موحد، چاپ دوم، تهران: انتشارات طهوری.
۱۷. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲) *صور خیال در شعر فارسی*، چاپ شانزدهم، تهران: آگه.
۱۸. شوالیه، ژان و آلن گبران (۱۳۸۴) *فرهنگ نمادها*، ج ۲ و ۳، ترجمه و تحقیق سودابه فضایی، چاپ دوم، تهران: انتشارات جیحون.
۱۹. عطار نیشابوری، شیخ ابی حامد محمد بن ابی بکر ابراهیم فریدالدین (۱۳۲۲) *تذکره الاولیاء*، ج ۱، به سعی و اهتمام و تصحیح رنولد الن نیلکسون، بی چا، مطبعه بریل: لیدن.
۲۰. -----،----- (۱۳۷۱) *دیوان*، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، چاپ ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. -----،----- (۱۳۸۸) *منطق الطیر*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ هفتم، تهران: انتشارات سخن.
۲۲. عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۷) *نامه‌ها*، ج ۳، چاپ دوم، تهران: انتشارات اساطیر.
۲۳. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۹۳) *کیمیای سعادت*، ج ۱، به کوشش حسین خدیوچم، چاپ شانزدهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۴. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۰) *احادیث مثنوی*، چاپ پنجم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۵. فولادی، علیرضا (۱۳۸۷) *زبان عرفان*، بی چا، قم: انتشارات فراگفت.
۲۶. کاسیرر، ارنست (۱۳۸۲) *زبان فلسفه*، مجموعه مقالات، روزه گارودی، ترجمه مهرداد رهسپار، بزرگ نادرزاده، باقر پرهام، چاپ دوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات مقالات مجله رودکی.

۲۷. لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۸) *مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ هشتم، تهران: انتشارات زوار.

۲۸. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۶۵) *مثنوی معنوی*، دفتر ۱، ۲، ۳، به سعی و اهتمام رینولد الین نیکلسون، چاپ چهارم، تهران: انتشارات مولی.

۲۹. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۸۲) *کشف‌الاسرار و عدّه‌الابرار*، ج ۵، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، چاپ هفتم، تهران: انتشارات امیرکبیر.

۳۰. نجم رازی، ابوبکر عبدالله بن محمد بن شاهاوربن انوشروان (۱۳۸۷) *مرصادالعباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ سیزدهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۱. نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۶) *کشف‌الحقایق*، به اهتمام و تعلیق احمد مهدوی دامغانی، چاپ چهارم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۲. نویا، پل (۱۳۷۳) *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۳۳. ولک، رنه و آوستن وارن (۱۳۷۳) *نظریه ادبیات*، ترجمه ضیاء موحد و پرویز مهاجر، چاپ اول، تهران: اندیشه‌های نو.

۳۴. هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان الجلالی (۱۳۸۹) *کشف‌المحجوب*، تصحیح ژوکوفسکی، مقدمه قاسم انصاری، چاپ یازدهم، تهران: طهوری.

۳۵. هیک، جان (۱۳۹۰) *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات الهدی.

۳۶. یوسف‌پور، محمدکاظم (۱۳۸۰) *نقدصوفی*، چاپ اول، تهران: انتشارات روزنه.

مقالات

۳۷. اسدی، محمدجعفر (۱۳۸۹) *شطحیات و حال در عرفان*، فصل‌نامه تخصصی عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان، سال ششم، شماره ۲۴، تابستان ۸۹، صص ۱۵۷-۱۷۳.

۳۸. بازرگان، ابراهیم (۱۳۹۵) بررسی رابطه سمبولیسم و شطح بر پایه شرح شطحیات روزبهان بقلی با رویکرد تحلیلی-توصیفی، فصلنامه علمی- پژوهشی آیین حکمت، سال هشتم، تابستان، شماره ۲۸، صص ۳۹-۶۵.
۳۹. جابری، سیدناصر و علی اصغر قهرمانی مقبل (۱۳۹۵) شطح و شیوه بیان آن در مثنوی، مجله شعرپژوهی (بوستان ادب) دانشگاه شیراز، سال هشتم، شماره اول، بهار پیاپی ۲۷، صص ۴۱-۶۲.
۴۰. رحیمی، سعیده‌زمان و محمدمیر عبیدی‌نیا (۱۳۸۷) از سوررئالیسم تا روزبهان بقلی، جلوه‌هایی فراواقعی در شطحیات صوفیه، نامه پارسی، شماره ۴۶ و ۴۷، صص ۳۳-۵۹.
۴۱. زرقانی، سیدمهدی و الهام اخلاقی (۱۳۹۱) تحلیل ژانر شطح بر اساس نظریه کنش‌گفتار، دو فصلنامه علمی-پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، سال سوم، شماره ۶، بهار و تابستان، صص ۶۱-۷۹.
۴۲. فضیلت، محمود (۱۳۹۲) بنیان‌های معرفت‌شناسانه و ادبی در ناهم‌خوان‌نماهای سنایی، پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ۱۳، شماره اول، بهار، صص ۳۳-۵۶.

Noteable Thematic and Features in Bayazid's "shathiyat"

Dr. Fatemeh Heidari¹

Abstract

Although Mystic passes moments of his life in transcendental empyrean world that it is nonspace and nontemporal, and it is empty of any plurality, when he narrates about his experience of Unity, he has to use ways of the Plural world that they are concept and logical and he uses from both literal and virtual languages for his description, However his speech is paradoxical and needs explanation and Interpretation. Bayazid-e-Bastami reports from various experiences after intuition of unity his finite self with Universal Self or infinite that makes his description Language, artistic and aesthetic. And it has made his mystically propositions, meaningless for some people, the people accepted them; they cannot either denied them or verified. He uses literal and virtual languages and imagery as simile, metaphor, symbol to describe absolute unity world. He familiarizes the audience who is beginner at the mystical journey with intuition of God, Khlyfhatollahi status, of transcendental world that it is beyond the limit of expression and it doesn't have any place or time to explain. However his paradoxical speech doesn't overflow from his language for aesthetic value and poetic beauties, they have imaginary and phenomenal images. This article tries to study structural features of rhetorical and thematic of Bayzid's "Shathiyat".

Key words: Bayazid, Shath, Interpretation, Like-metaphor, Paradox, Symbol

¹ . Associate Professor Islamic Azad University, Karaj Branch, Karaj, Iran.