



Journal of Comparative Literature
Faculty of Literature and Humanities
Shahid Bahonar University of Kerman
Year 14, No. 26, spring and summer 2022

**A Comparative Study of Bayazid and Roozbehan Baqli's
Ascensions with Fairclough's Critical
Discourse Analysis Approach***

Fatemeh Hakima¹, Morteza Ghasemi², Hosien Hasan Rezaei³

1. Introduction

Critical discourse analysis explains about how and why discourse is produced. Mystics intuitively obtain a unique language that needs to be deciphered, which is "the product of ideology" (Vodak, 2001: 115). Bayazid and Roozbehan have also produced and recreated their distinct mystical discourse according to their ideology by choosing specific words and syntax. This study aims to answer this main question: How did the two mystics represent their mystical world and circumstances? Furthermore, to show possible differences and similarities.

2. Methodology

In this research, with the analytical-comparative method and based on the analysis of Fairclough's critical discourse, the ascension of

*Date received: 15/03/2022 Date review: 02/05/2022 Date accepted: 24/05/2022

1. Corresponding author: Associated Professor of Persian Language and Literature Department of Persian Language and Literature of Farhangiyani University, Qazvin, Iran. E-mail: fhakima@ymail.com

2. Associated Professor of Persian Language and Literature Department of Persian Language and Literature of Farhangiyani University, Qazvin, Iran. E-mail: morteza_ghasemi59@yahoo.com.

3. Associated Professor of Persian Language and Literature Department of Persian Language and Literature of Farhangiyani University, Qazvin, Iran. E-mail: hosein_rezaie5@yahoo.com.

Bayazid Bastami and Roozbehan Baqli has been analyzed. Based on this, three paragraphs of Bayazid and Roozbehan Baqli's Ascension Letter have been selected as a textual body. Then the authors' critical language is analyzed and interpreted in verbal and cryptic signs. Fairclough offers a ten-question model for descriptive-level text analysis to reveal the implications of language. The first seven questions are based on empirical, relational and expressive values that the formal features of the text have. Words or syntactic constructions show empirical, relational, and expressive values. These values have an abstract, practical or action meaning. The eighth question deals with the coherence of in-text and out-of-text. The ninth question examines the interactive systems in discourse, and the tenth question deals with the structure of the text in advancing the author's goals.

3. Discussion

3-1. At the description level

The words "looking with the truth, seeing the truth with the truth" show Bayazid's attempt to destroy egoism. Bazid pays much attention to God. He thinks of the destruction of ego. The Ascension is based on a revelation he saw in his youth. His revelations are formed in the state of sleep, sleep and wakefulness or awakening .

3-2. At the level of interpretation

Bayazid shows that every action has a proportionate reaction. There are a lot of declarative sentences and active in his words, so he is able, not defeated. Roozbehan Baqli also claims that a needle from God has been opened on him. He has advanced in the stage of purification. Roozbehan saw the sea, the island and the palace of Quds differently before his Ascension, but after his Ascension (the state he has experienced), he sees the sea, the island and the palace of Quds as one. In his ascension letter, God, angels and Khidr are present. The dialogue between God, Khidr and the hadith of the mystic soul has been reported. Roozbehan Baqli thinks about death, seeks refuge in God from evil, and receives refuge and good news from God .

3-3. Analysis of two ascents at the level of explanation

In explaining, socio-cultural structures and relations are considered. Socio-cultural issues are non-discourse and are a subset of discourse practice. Fairclough calls discourse a "social matrix of discourse" (Jorgensen & Phillips, 2014: 149). Bayazid is a distinguished figure in Iranian mysticism. He is closer to the original Islam. Free will and effort are the two pillars of Bayazid's conduct. Of course, he does not consider effort alone to be sufficient and believes that it can not be achieved with effort alone, nor can it be achieved without effort. His mystical discourse is human endeavour and free will. This discourse becomes less and less in the following periods as far as there is a roughness in the mysticism of Ibn Arabi (Hakima and Mohseninia, 1396: 36). The principle of Khorasan mysticism is to pay pure attention to God and know the unreal (virtual) existence. After Bayazid, this discourse becomes less and more attention is paid to non-God (world). The mystics of later periods pay attention to the world, the relation of the world with God, the relation of man to God, and the relation of man to the world; they give originality to man and the world. This view starts from Hallaj and is extreme in Ibn Arabi and his subjects. Therefore, attention to man has started from Hallaj and can be seen in his followers, disciples and influencers. Roozbehan Baqli is influenced by Hallaj. By describing some of Hallaj's circumstances and speeches, he has linked Persian Sufism with the Baghdad school.

Next point: Roozbehan Baqli's social, economic and political conditions are different from Bayazid's social, economic and political conditions. Roozbehan lived in a time when thinkers did not have a good opportunity to express their talents and express their thoughts; as a result, they had to enter monasteries. This causes the mystic to be isolated and distanced from society. The same monasteries were also built by princes and ministers and were governed by their policies. An example of the socio-political situation of that time: Roozbehan Baqli did not greet the ruler of Shiraz and threatened the ruler of Roozbehan. The fact that the jurists, scholars and thinkers had to

welcome the ruler shows the prosperous society. In the end, it is reminded that mystical discourse is formed on the non-existence of God (unity). Unity is the axis of mystical discourse that manifests itself in annihilation and unity. Manifestation, austerity, seeking, diligence, prayer, discipleship, etc., find meaning with the centrality of unity. Mystical discourse is spectral. The farther away from the centre (unity), the less mystical discourse fades. The original mystical discourse is formed on the non-existence of beings and the absolute existence of God. Seekers of the path of God actively strive to achieve such knowledge, and the authorities pass the conduct home, so the identity of the seeker is formed on the axis of non-existence, and the spectrum of selfishness and selfishness, non-intuition and non-desire in the seeker become less and less and true monotheism.

4. Conclusion

Applying analytical comparative method, this study has reviewed parts of the ascension of Bayazid Bastami and Roozbehan Baqli based on Norman Fairclough model. The results indicated that Bayazid and Roozbehan have produced and recreated their distinct mystical discourse by choosing specific vocabularies and syntax. Revelation, dialogue, and manifestation are the three common pillars of Bayazid and Baqli, but the intellectual, ideological, and mystical structure of each has subtle differences. Bayazid's mystical discourse is formed on the basis of me (Man) / God (Him) and there is no mediator in it that during the purification of the soul and divine attraction, human annihilation and human identity become impossible by perishing in Truth, and nothing but Truth remains. but Roozbehan's discourse is formed around the characters of Roozbehan (humans), angels, Khezr and God. In this discourse, angels are the mediators between he and God, and Khezr is the symbol of Man's old man and guide. Meanwhile, at the end of Bayazid's ascension, all his attributes, his gestures and his language became monotheistic, but Roozbehan was asking God for a good end. Roozbehan was afraid of death and Bayazid passed away. Bayazid's contribution to the original Iranian

mysticism is far more prominent than Roozbehan. Bayazid Bastami's mystical discourse is based on Bayazid / God. Moreover, free will is prominent in his discourse. This discourse resets the two concepts of human endeavour, seriousness and promotion in this world and the hereafter. Bayazid is distinguished by certainty and hearing the voice of God, and interacting with God. Roozbehan Baqli Mystical Discourse is formed around the personalities of Baqli / angels, the older man and God. One side is the Baqli and the other side is the angels, the older man and God. His discourse is in the spectrum of monotheism. Roozbehan Baqli's emphasis is on happiness. These two ideas (Bayazid's thought and Roozbehan's thought) have created two different methods: Bayazid's discourse is based on God. There is no mediator; he speaks the truth and with him.

On the other hand, in Roozbehan's discourse, there are mediators such as Khidr and angels. Bayazid's discourse seeks to be God-centered and unjustly destroyed. The social situation of Bayazid's time, his influence on Islam and his discipleship with Imam Sadeh (AS), which many scholars have accepted, have been effective in producing his discourse. In contrast, Roozbehan Baqli has a more humanistic and ontological thought, so he pays more attention to the status of man and the place of existence than Bayazid. Given the political and social situation of his time, this idea has led to the production of a humane and ontological discourse in which the desire for personal growth and prosperity and the emphasis on proportional determinism are seen. Baqli sees himself as a chosen one, which is his special revelation, and any self-identification is far removed from the truth of God alone (absolute existence).

Keywords: ascension, Bayazid Bastami, Roozbehan Baqli, discourse analysis, Fairclough.

References [In Persian]:

- Abd, A.(1995). *Tafsīr-i Nūr al-Thaqalayn*. (6th ed., Mahallati.R.). (Vol. 1). Qom: Ismailian Press Institute.
- Aghagolzadeh, F. (2006). *Critical discourse analysis*. (1st ed). Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Asadi, M. J. (2006). " A study of Mystical paradox until the seventh century (AH) & their thematic arrangement. Mahmoud Abedi. MA Thesis, Persian Language and Literature.Tarbiat Moallem University.
- Attar Neyshabouri, F. (1987). *Tazkirat al-Awliyā*. (1st ed., R. Nicholson, Rev.). Tehran: Mazaheri Printing House.
- Badawi, A. (n.d). *The Sufi Mystical paradoxes* . (Vol.1). Kuwait: Press representative.
- Bamri, M. (2016). " A study of the structure of ascensions in Persian literature". Mahmoodi. MA Thesis, Persian Language and Literature. University of Zabol.
- Baqli, R. (2014). *Kashf al-asrār va mukāshafāt al-anvār* . (1st ed., M. Hosseini). Tehran: Sokhan.
- Daylami,H.(1992) *Irshad Al Quloub*. Qom: Manhoorat Al- Shareef Al – Rathi.
- Ernest, Carl. (1998). *Roozbehan Baqli*. Translated by Majdaldin Kiwani. Tehran: Markaz Publications.
- Gholamrezae, M. (2010). *Stylistics of mystical*.Tehran: (1st ed). Shahid Beheshti University. Printing & Publishing Center.
- Hakima, F. mohseniniya, N. (2017). *A Comparative Study of Mystical Unity in Attar Neyshabouri's and Ibn Arabi's Thoughts*. Comparative Literature Journal, 9, 17. 21- 39.
- Hamedani, Ain-ol Ghozat (1991). *Tamhidat*. (2th ed A. Osairan, rev). Tehran: Manouchehri.
- Haqqi. I.(n.d.). *Tafsir Ruh al-bayyan*. (Vol. 9.). Beirut: Dar al- Fiker.
- Carl W, E. (1988). *Roozbehan Baqli*. Translation of the Divalar course. 1st ed., Tehran: Amirkabir Publications
- Jorgensen, M. Louise Phillips. (2002). *Discourse Analysis as Theory & Method*. (4th ed., H. jallili.) Tehran: Ney Publications.

- Kharaqani, A. (1994). *Noor.O. Olum*. (4th ed.A,R.Haghighat, rev).Tehran: behjat Publications.
- Kulayni, M. (1985). *kafiosul*.(Vol. 1.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyyah.
- Majlesi. M.(1983).*Bi har alanvar*. (Vol. 11.). Beirut: Dar al- Ihya' al-Turath al-Arabi.tafseer-noor-us-saqlain-vol-8.[In English]:
- Meybodi. Rashid – Din. (1997). *Kashf al – Asrar wa Uddat al - Abrar*. (6th ed., A. Hekmat, rev). Tehran: Amir kabir Publications.
- Meybodi. Rashid – Din. (1965). *Kashf al – Asrar*. (2th ed., A. Hekmat, rev). Tehran: Amir kabir Publications.
- Meybodi, A. (1992). *Kashf-al-asrar va eddat-al-abrar*. (vol.5,6) (A. Hekmat, rev.). Amir Kabir Publications.
- Montazeri, F. Razavian, H. rezay, M. kia, H. (2018). *Critical Discourse Analysis of “Disciple’s Duties” from the Qushayri’s Point of View, According to the Fairclough’s Theory*. *Journal of Prose Studies in Persian Literature*. 2,44.129-149.
- Mirbagherifard ali asghar. (2012). *Practical and Intellectual Mysticism or First and Second Mystical Traditions (Contemplation on the foundations of Islamic Sufism and Mysticism)*. Researches on Mystical literature (Gowhar – i- Guya). 6, 22. 5-88.
- Mirakhori, Q. (2002). *The mysticel teaching of halladj*. (1st ed). Tehran: Shafiei.
- Mirakhori. G. (2002). *The mysticel teaching of halladj*. (1st ed). Tehran: Shafiei Publications.
- Pahlavan, A. H. & Rezaei, M. (2015). *An Inquiry into the Ascension of Bayazid Bastami*". In the 10th International Conference on the Promotion of Persian Language and Literature. Ardabil: Mohaghegh Ardabili University, 4-6 September 2015
- Sahlagi, A. (2005). *Ketab ol-noor (daftar-e roshanayi)*. M. R Shafi’i Kadkani (6th ed). Sokhan Publications.
- Sajjadi, S. J. (1991). *Dictionary of mystical terms and expressions*. Tehran: Tahuri Publications.

Shafiei Kadkani, M.R. (2013). *The language of poetry in Sufi's prose, an introduction to the stylistics of the mystical view*. Tehran: Sokhan Publications.

Ujviri, Abu al-Hasan Ali ibn Uthman (2013). *Kashf almahjoob*. Tehran: Soroush Publications.

Yasrebi, S-Y. (2014). *Theoretical mysticism, a study in the evolution and principles and issues of Sufism*. (8th ed). Qom: Tablighate Eslami Office.

References [In Arabic]:

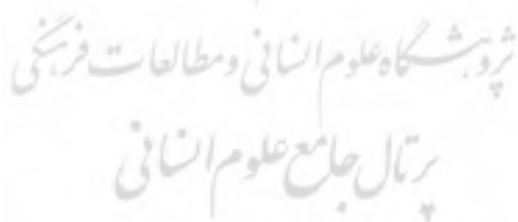
The Holy Quran

Qushayri, A. (2007). *Ketab al- mi'raj* [The book of ascension]. Dar al-Maktabat Biblion.

Sabzavārī, H. (1982). *Asrar al-Hekam*. With the effort of H.Farzad. Tehran:Molla Publications.

References [In English]:

Wodak, R_ (2001). *Method of Critica Discourse Analysis*. London: Sage.





نشریه ادبیات تطبیقی
دانشکده ادبیات و علوم انسانی
دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال چهاردهم، شماره بیست و ششم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

بررسی تطبیقی معراجنامه‌های بایزید و روزبهان بقلی با رویکرد تحلیل
گفتمان انتقادی فرکلاف*

فاطمه حکیمان^۱؛ مرتضی قاسمی^۲؛ حسین حسن‌رضایی^۳

چکیده

تحلیل گفتمان انتقادی درباره چگونگی و چرایی تولید گفتمان سخن می‌گوید و با توجه به بافت درون‌زبانی و برون‌زبانی سعی در موشکافی گفتمان تولیدشده دارد. پژوهش پیش‌رو با روش تحلیلی - تطبیقی بخش‌هایی از معراجنامه بایزید بسطامی و روزبهان بقلی را با تکیه بر مدل نورمن فرکلاف بازننگری کرده‌است. نتایج نشان می‌دهد که بایزید و روزبهان با انتخاب واژگان و نحو خاص، گفتمان متمایز عرفانی خود را تولید و بازآفرینی کرده‌اند. مکاشفه، گفت‌وگو و تجلی سه پایه مشترک معراج بایزید و بقلی است، اما ساختار فکری، ایدئولوژیکی و عرفانی هر کدام تفاوت‌های ظریفی دارد. گفتمان عرفانی بایزید بر محور من (انسان)/خدا (او) شکل گرفته‌است و در آن میانجی یا واسطه‌ای وجود ندارد که در طی تهذیب نفس و کشش الهی انانیت زایل و هویت انسان با فنا شدن در حق، مستحیل می‌شود و جز حق چیزی باقی نمی‌ماند، اما گفتمان روزبهان حول محور شخصیت‌های روزبهان (انسان)، ملائکه، خضر و خدا شکل گرفته‌است. در این گفتمان ملائکه و خضر واسطه بین او و خداوند هستند و خضر نماد پیر و راهنمای انسان است. ضمناً در پایان معراج بایزید همه صفات اشارات و زبان او توحیدی شده‌است، اما روزبهان از خداوند طلب فرجام نیک دارد. روزبهان از مرگ می‌هراسد و بایزید به حق پیوسته‌است. سهم بایزید در عرفان اصیل ایرانی - اسلامی به مراتب از روزبهان برجسته‌تر است.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۱۲/۲۴ تاریخ بازننگری: ۱۴۰۱/۰۲/۱۲ تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۴۰۱/۰۳/۰۳

Doi: 10.22103/jcl.2022.19097.3443

صص ۱۲۵ - ۱۵۸

۱. استادیار مدعو زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فرهنگیان قزوین، ایران. ایمیل: fhakima@ymail.com

۲. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فرهنگیان قزوین، ایران. ایمیل: morteza_ghasemi59@yahoo.com

۳. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فرهنگیان قزوین، ایران. ایمیل: Hosein_rezaie5@yahoo.com

واژه‌های کلیدی: معراج، بایزید بسطامی، روزبهان بقلی، تحلیل گفتمان، فرکلاف.

۱. مقدمه

تحلیل گفتمان انتقادی «گرایی بین‌رشته‌ای است که در رشته‌هایی مانند انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، زبان‌شناسی، نشانه‌شناسی و غیره به مطالعات نظام‌مند ساختار، کارکرد و فرایندهای تولید گفتار می‌پردازد.» (آقاگل‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۲۰) تحلیلگر گفتمان انتقادی موظف است به کمک فنون موجود در این رویکرد، پرده از صورت ظاهر متن بردارد و آنچه در لایه‌های زیرین زبان مخفی مانده آشکار کند.

۱-۱. شرح و بیان مسئله

عارفان به عروج روح تأکید داشته و آن را برای همگان به شرط تهذیب نفس ممکن می‌دانند. شفیعی کدکنی می‌گوید:

صوفیه نردبان شگفت‌آوری یافته‌اند که عبارت است از زبان و قلمرو واژگان و به یاری تأمل در واژه‌ها به سفر در عوالم روحانی پرداخته‌اند. از مجموعه سفرنامه‌های روحانی باقی‌مانده در ادبیات اسلامی می‌توان به معراج بایزید که روایات گوناگون از آن باقی است، اشاره کرد. (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۰۴-۱۰۳)

عارفان در سایه اندوخته‌ها و آموزه‌های روحانی خود به زبان ویژه‌ای دست می‌یابند که گاه رازگونه است و به رمزگشایی نیاز دارد و این «حاصل ایدئولوژی است.» (وداک، ۲۰۰۱: ۱۱۵) در واقع اندیشه و نطق خلق جهان‌های نوینی را برایشان میسر می‌کند: «زبان برای اهل تصوف آنانی که اعتبار و امتیازی در قلمرو خلاقیت و خلق فضای نو در عرفان به دست آورده‌اند وسیله‌ای برای خلق عوالم جدید است.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۴۳۴)

در مدل تحلیلی فرکلاف، متن از سه جنبه بررسی می‌شود: بخش توصیف که در دو سطح واژگانی، و نحوی به تحلیل واژه، جمله، فعل و قید می‌پردازد. فرکلاف این جنبه را در سطح مقدماتی قرار داده و در ده پرسش اصلی سازمان‌بندی کرده است. در جنبه دوم به تفسیر متن می‌پردازد و به بافت موقعیتی و مسائل بینامتنی توجه و در سطح سوم، با توجه به نهادهای اجتماعی و سیاسی، چرایی تولید متن، گفتمان غالب، و ایدئولوژی و قدرت حاکم

بر متن را تبیین می‌کند. در این پژوهش با روش تحلیلی - تطبیقی و بر مبنای راهبردهای کارآمد تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف به تحلیل معراجنامه بایزید بسطامی و روزبهان بقلی پرداخته و در انتخاب بریده‌های متن به توزیع عادلانه گفتمان‌های موجود در متن توجه شده است. منبع اصلی معراجنامه بایزید، کتاب *شطحات صوفیه* از عبدالرحمن بدوی و کتاب *دفتر روشنایی از شفیع کدکنی* است.

در دفتر روشنایی دو روایت آمده است: یکی روایت سهلگی و در پیوست کتاب، روایت ابوالقاسم عارف در کتاب *القصد الی الله*. درباره ابوالقاسم عارف گمانه‌زنی‌هایی صورت گرفته؛ از جمله «بعضی حدس زده‌اند که ابوالقاسم العارف همان ابوالقاسم جنید بن محمد، عارف برجسته قرن سوم است که فصلی از تفسیرهای او بر شطحیات بایزید را، سراج طوسی در کتاب *اللمع خویش* نقل کرده است.» (سهلگی به نقل از شفیع کدکنی، ۱۳۸۴: ۴۸).

این مقاله به معراجنامه بایزید با تکیه بر روایت سهلگی می‌پردازد که متن عربی آن در کتاب *شطحات صوفیه* عبدالرحمن بدوی و ترجمه آن در دفتر روشنایی آمده است. روزبهان بقلی نیز شرح تجارب عرفانی و مواجید روحانی خود را در کتاب‌های خویش، از جمله *کشف الاسرار* و *مکاشفات الأنوار* بیان کرده است. بر این اساس سه بند از معراجنامه بایزید و روزبهان بقلی به عنوان پیکره متنی انتخاب شده است و زبان انتقادی نویسندگان در نشانه‌های غیر کلامی و رمزگانی تحلیل و تفسیر می‌شود و به این پرسش اساسی پاسخ داده خواهد شد که دو عارف دنیای عرفانی و احوال خود را چگونه بازنمایی می‌کنند؟ این رویکرد در قلمرو پژوهشی مذکور، سابق‌دار نیست. مشابه‌ترین پژوهش‌ها از حیث قلمرو و روش به شرح زیر است:

۲-۱. پیشینه پژوهش

نظریه تحلیل گفتمان در بررسی گفتمان‌های غالب مورد توجه پژوهشگران در سطح جهان است. کتاب‌ها و مقالات بسیاری در این باره تألیف و ترجمه شده است. در پژوهش پیش‌رو، به کتاب *نظریه و روش در تحلیل گفتمان* از ماریان یورگنسن و لوئیز فیلیپس (۱۳۹۳) توجه شده است. در این کتاب، مدل سه بعدی تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف

به صورت جامع توضیح داده شده است. دربارهٔ معراج نیز کتاب‌ها و پژوهش‌های بسیاری انجام شده؛ از جمله *المعراج* یکی از قدیمی‌ترین کتاب‌هایی است که به موضوع معراج پرداخته و در مقدمهٔ آن کتاب آمده است: «أنه من أقدم الكتب التي اختصت بالمعراج، دون غيره من المواضيع.» (صلیبا، ۲۰۰۷: مقدمه بر المعراج: ۹) که در این کتاب سه روایت از معراج بایزید گزارش شده است: روایت سهلگی، ابونصر سراج طوسی و ابوالقاسم عارف. در پژوهش‌های متأخر نیز به معراج و معراجنامه‌های عارفان پرداخته شده است: اسدی (۱۳۸۵)، در «بررسی شطحیات صوفیه تا قرن هفتم و تنظیم موضوعی آن‌ها» به راهنمایی محمود عابدی به بررسی شطحیات عارفان پرداخته و منشأ، زبان، صورت و ساختار شطح را بررسی کرده است. پهلوان و محمدرضایی (۱۳۹۴) بیان داشته که در بررسی معراج‌نامه‌ها به زندگی‌نامه‌های آنان نیز توجه شود. بامری (۱۳۹۵)، در «بررسی ساختار محتوایی شبه‌معراج‌ها در ادب فارسی» ضمن توصیف معراج پیامبر(ص)، معراج پنج‌تن از مشهورترین عارفان؛ ابن عربی، بایزید، مولوی، لاهیجی و روزبهان بقلی را بررسی کرده و آن‌ها را شبه‌معراج خوانده است. نتیجهٔ پژوهش وی از این قرار است که معراج ابن عربی از دیگران برتر و به معراج پیامبر شبیه‌تر است و دلیل متقنی بر آن نیاورده است. در سال ۱۳۹۹ عاشوردخت، رضی و همکاران، تحلیل گفتمان رابطهٔ انسان و خدا در مناجات‌نامهٔ خواجه عبدالله انصاری را بررسی کرده‌اند. آنان به این نتیجه رسیده که ارتباط انسان و خدا گستره‌ای از خوف و زهد تا عشق و رندی را دربرمی‌گیرد که بیان‌کنندهٔ وجوه گفتمانی متفاوت و رژیم‌های حقیقتی است.

۳-۱. ضرورت، اهمیت مسئله

تحلیل گفتمان انتقادی برای تعیین چارچوب‌های نظری و الگوهای تحلیلی بسیار مؤثر و کارآمد است. از طریق تحلیل گفتمان انتقادی، لایه‌های زیرین متن کشف می‌شود. تحلیل گفتمان انتقادی نشان می‌دهد متون ادبی هر دوره در بافت ویژهٔ خود تولید، تحلیل و تفسیر می‌شود و سبک فردی و دوره‌ای متون با نگاه انتقادی، شناسایی و معرفی می‌شود.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف

فرکلاف برای تحلیل متن در سطح توصیف، مدل ده سؤالی را ارائه می‌دهد، تا معانی ضمنی زبان را آشکار کند. هفت پرسش نخست برپایه ارزش‌های تجربی، رابطه‌ای و بیانی است که ویژگی‌های صوری متن، ممکن است واجد آن‌ها باشد؛ یعنی واژه‌ها و یا ساخت نحوی جملات به گونه‌ای بر ارزش‌های تجربی، رابطه‌ای و بیانی تأکید داشته باشد، ارزش‌هایی که به نوبه خود می‌توانند بار معنای انتزاعی، کاربردی و یا کنشی داشته باشند. پرسش هشتم، از ارزش‌های پیوندی که به ایجاد انسجام درون‌متنی و برون‌متنی منجر می‌شود، سؤال می‌کند. پرسش نهم نظام‌های تعاملی در گفتمان را بررسی می‌کند و پرسش دهم مربوط به کل ساختار متن از لحاظ ترتیب عناصر در پیشبرد اهداف نویسنده است.

مدل فرکلاف در سطح لغت به ارزش تجربی واژه‌ها، طبقه‌بندی، تضاد در معنای ایدئولوژیکی، تکرار و بسامد واژه، رابطه معنادار میان کلمات؛ از جمله: مترادف، تضاد، هم‌خانواده بودن، حسن تعبیر، کلمات رسمی و غیررسمی، ارزش بیانی کلمات و استعاره‌های موجود توجه دارد. در سطح نحو نیز به ارزش تجربی جملات، مشارکین، عامل کنشگر، اسم‌سازی، معلوم/ مجهول، جملات مثبت / منفی توجه می‌کند. علاوه بر این به ارزش رابطه‌ای جملات، وجه، کاربرد افعال و ضمایر، ویژگی‌های دستوری، عامل ارتباط جملات ساده / مرکب، ارتباط منطقی میان جملات، و توجه به ابزارهای ارجاع به داخل و خارج متن توجه می‌کند. در بخش تفسیر، با بافت یا زمینه، انواع گفتمان، تفاوت و تغییر مواجه هستیم. هر کدام از این بخش‌ها با سؤالاتی مطرح می‌شود، از جمله: بینامتنیت، ماجرا، فاعلان، روابط میان آن‌ها و زبانی که به کار گرفته شده است. در بخش انواع گفتمان به نظام‌های معنایی و در سطح تبیین، عوامل اجتماعی برودهنده قدرت در سطوح گوناگون نهادی، اجتماعی، و موقعیتی توجه می‌شود (ر.ک. یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۳: ۱۱۵ - ۱۴۱).

۲-۲. معراج‌نامه بایزید

بند (۱): «نَظَرْتُ إِلَى رَبِّي بَعَيْنِ الْقَيْنِ بَعْدَمَا صَرَفَنِي عَنْ غَيْرِهِ وَأَضَاءَنِي بِنُورِهِ، فَأَرَانِي عَجَائِبَ مِنْ سِرِّهِ، وَأَرَانِي هَوِيَّتَهُ فَنَظَرْتُ بِهَوِيَّتِهِ إِلَى أَنَايَتِي فَزَالَتْ: نُورِي بِنُورِهِ وَعِزَّتِي بِعِزَّتِهِ وَ قُدْرَتِي

بِقُدْرَتِهِ. وَ رَأَيْتَ أَنَاثِيَّتِي بِهَوِيَّتِهِ وَ أَعْظَامِي بِعَظْمَتِهِ وَ رَفَعْتِي بِرَفْعَتِهِ. فَنَظَرْتُ إِلَيْهِ بِعَيْنِ الْحَقِّ فَقُلْتُ لَهُ: مَنْ هَذَا فَقَالَ: هَذَا لَأَنَا وَ لَأَا غَيْرِي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا. فَغَيَّرَنِي عَن أَنَاثِيَّتِي إِلَى هَوِيَّتِهِ. وَ أَزَالَنِي عَن هَوِيَّتِي بِهَوِيَّتِهِ وَ أَرَانِي هَوِيَّتَهُ فَرَدًّا فَنَظَرْتُ إِلَيْهِ بِهَوِيَّتِهِ. فَلَمَّا نَظَرْتُ إِلَى الْحَقِّ بِالْحَقِّ رَأَيْتُ الْحَقَّ بِالْحَقِّ، فَبَقِيْتُ فِي الْحَقِّ بِالْحَقِّ زَمَانًا» (بدوی، بی تا: ۱۷۶)؛

ترجمه: «۱- نظر کردم در پروردگار خویش به چشم یقین. ۲- از پس آن که او مرا از نظر به غیر خویش بازداشت و ۳- مرا به نور خویش روشنائی بخشید و ۴- شگفتی‌هایی از سر خویش به من نمود و ۵- هویت خویش را به من نمود؛ ۶- پس نظر کردم، به هویت او در انانیت خویش ۷- پس از میان برخاست نور من به نور او و عزت من به عزت او و قدرت من به قدرت او و ۸- دیدم انانیت خویش را به بزرگی او و رفعت خویش را به رفعت او. ۹- پس نظر کردم در او به چشم حق و ۱۰- بدو گفتم ۱۱- این کیست ۱۲- گفت ۱۳- این نه من است و نه جز من، ۱۴- نیست خدایی جز من. ۱۵- پس مرا از انانیت من به سوی هویت خویش گردانید و ۱۶- هویت خویش را به یکنایی من نمود. ۱۷- پس نظر کردم در او به هویت او ۱۸- چون در حق به چشم حق نگریستم ۱۹- حق را به حق دیدم ۲۰- پس زمانی با حق به حق باقی ماندم» (ر.ک. سهلگی، ۱۳۸۴: صص ۲۹۵ - ۳۰۷).

بند (۲): فَقُلْتُ: بَلِي، أَنْتَ الْحَقُّ وَ بِالْحَقِّ يُرَى الْحَقُّ؛ أَنْتَ الْحَقُّ وَ بِالْحَقِّ يَنْحَقُّ الْحَقُّ؛ وَ إِلَى الْحَقِّ وَ بِالْحَقِّ يُسْمَعُ الْحَقُّ؛ أَنْتَ السَّمْعُ وَ أَنْتَ الْمَسْمُوعُ وَ أَنْتَ الْحَقُّ وَ أَنْتَ الْمُحَقُّ، لِأَلِلَّهِ غَيْرُكَ. فَقَالَ: مَا أَنْتَ إِلَّا الْحَقُّ؛ بِالْحَقِّ نَطَقْتَ. فَقُلْتُ بَلْ أَنْتَ الْحَقُّ وَ كَلَامُكَ حَقٌّ، وَ الْحَقُّ بِكَ حَقٌّ. أَنْتَ أَنْتَ لِأَلِلَّهِ غَيْرُكَ. فَقَالَ لِي: مَا أَنْتَ؟ قُلْتُ لَهُ: مَا أَنْتَ؟ قَالَ: أَنَا الْحَقُّ. فَقُلْتُ: أَنَا بِكَ. قَالَ: إِذْكَأَنْتَ أَنَا بِي فَأَنَا أَنْتَ وَ أَنْتَ أَنَا. فَقُلْتُ: لَا تَغْرِنِي بِكَ عَنكَ. بَلِي، أَنْتَ أَنْتَ. لِأَلِلَّهِ غَيْرُكَ. فَلَمَّا أَنْ صِرْتُ إِلَى الْحَقِّ وَ أَقَمْتُ مَعَ الْحَقِّ بِالْحَقِّ أَنْشَأَ لِي جُنَاحَ الْعِزِّ وَ الْكِبْرِيَاءِ. فَطَرْتُ بِجَنَاحِي فَلَمَّ أَبْلَغُ مُنْتَهَى عِزِّهِ وَ كِبْرِيَاءِهِ. فَدَعَاؤُهُ بِالْإِسْتِغَاثَةِ بِهِ عَنهُ فِيمَا لَا طَاقَةَ لِي بِهِ إِلَّا بِهِ. فَنَظَرْتُ إِلَى بَعِينِ الْجُودِ فَقَوَانِي بِقُوَّتِهِ وَ زِينَتِي وَ تَوَجُّنِي بِتَاجِ كَرَامَتِهِ عَلَى رَأْسِي. وَ أَفْرَدَنِي بِفَرْدَانِيَّتِهِ وَ وَحَدَنِي بِوَحْدَانِيَّتِهِ وَ وَصَفَنِي بِصِفَاتِهِ الَّتِي لَا يُشَارِكُهُ فِيهَا أَحَدٌ. ثُمَّ قَالَ لِي: تَوَحَّدْ بِوَحْدَانِيَّتِي وَ تَفَرَّدْ بِفَرْدَانِيَّتِي وَ إِرْفَعْ رَأْسَكَ بِتَاجِ كَرَامَتِي وَ تَعَزَّزْ بِعِزَّتِي وَ تَجَبَّرْ بِجَبْرُوتِي وَ أَخْرِجْ بِصِفَاتِي إِلَى خَلْقِي أَرْ هَوِيَّتِي فِي هَوِيَّتِكَ. وَ مَنْ رَأَكَ رَأَى وَ مَنْ قَصَدَكَ قَصَدَنِي.» (بدوی، بی تا: صص ۱۷۶ - ۱۷۷)

ترجمه: «گفتم ۲- آری ۳- تویی حق، ۴- و به حق، حق را توان دید ۵- تویی حق، ۶- و به حق، حق را توان تحقق داد ۷- و به سوی حق باز می‌گردد حق، ۸- و به حق، شنیده می‌شود. ۹- حق تویی شنونده و شنونده. ۱۰- تویی حق ۱۱- و تویی محق. ۱۲- جز تو خدایی نیست. ۱۳- پس گفت ۱۴- تو نیستی جز حق ۱۵- به حق سخن گفتم. ۱۶- پس گفتم ۱۷- تو حقی ۱۸- و کلام تو حق است ۱۹- و حق، به تو، حق است. ۲۰- تویی تو، ۲۱- نیست خدایی جز تو. ۲۲- پس مرا گفت ۲۳- تو چیستی؟ ۲۴- گفتم ۲۵- تو چیستی؟ ۲۶- گفت ۲۷- منم حق. ۲۸- گفتم ۲۹- من به توام. ۳۰- گفت چون، به من تویی ۳۱- پس من توام ۳۲- تو من. ۳۳- پس گفتم ۳۴- مرا به خویش از خویش مفرب ۳۵- آری، ۳۶- تو، تویی ۳۷- خدایی جز تو نیست. ۳۸- پس چون به سوی حق رفتم ۳۹- و با حق ایستادم به حق ۴۰- دو بال از عز و کبریا مرا داد ۴۱- پس بدین دو بال پرواز کردم ۴۲- و به نهایت عز و کبریای او نرسیدم ۳۲- و با فریادخواهی، به او، ازو درخواستم ۴۴- در آنچه مرا بدان، جز به او، تاب نیست. ۴۵- پس به چشم جود در من نگریست ۴۶- و مرا به نیروی خویش توان داد ۴۷- و زینت بخشید به تاج کرامت ۴۸- که بر سر من نهاد ۴۹- و مرا به فردانیت خویش تنها کرد ۵۰- و یکتایی بخشید به یکتایی خویش ۵۱- و به صفات خویش مرا توصیف کرد ۵۲- آن صفاتی که او را در آن هیچ انبازی نیست. ۵۳- سپس مرا گفت ۵۴- به وحدانیت من اهل وحدانیت شو ۵۵- و به فردانیت من، اهل فردانیت شو ۵۶- و سر خویش را با تاج کرامت من برافراز ۵۷- و به عزت من، خویش را عزیز گردان ۵۸- و به جبروت من تجبر پیشه کن ۵۹- و به صفات من نزد خلق من رو. ۶۰- هویت مرا در هویت خویش، بدیشان بنمای ۶۱- هر که تو را دید ۶۲- مرا دیده‌است ۶۳- و هر که آهنگ تو کرد، ۶۴- آهنگ من کرده‌است.» (ر.ک. سهلگی، ۱۳۸۴: صص ۲۹۵ - ۳۰۷)

بند (۳): «فَنظَرَ إِلَى نَظْرَةٍ بَعَيْنِ الْقُدْرَةِ. فَأَعْدَمَنِي بِكُونِهِ. وَظَهَرَ فِي بَدَاتِهِ. فَكُنْتُ بِهِ. فَانْقَطَعَ الْمَنَاجَاهُ. فَصَارَتِ الْكَلِمَةُ وَاحِدَةً، وَ صَارَ الْكُلُّ بِالْكَلِّ وَاحِدًا، فَقَالَ لِي: يَا أَنْتَ، فَقُلْتُ بِهِ: يَا أَنَا. فَقَالَ لِي: أَنْتَ الْفَرْدُ. قُلْتُ: أَنَا الْفَرْدُ. قَالَ لِي: أَنْتَ أَنْتَ. قُلْتُ أَنَا أَنَا. وَ لَوْ كُنْتُ أَنَا مِنْ حَيْثُ أَنَا لَمَا قُلْتُ أَنَا. فَلَمَّا أَنْ لَمْ أَكُنْ أَنَا، فَكُنْ أَنْتَ أَنْتَ. قَالَ: أَنَا أَنَا قَوْلِي بَانَائِيَّتِهِ كَقَوْلِي بِهَوِيَّتِهِ تَوْحِيدًا. فَصَارَتْ صِفَاتِي صِفَاتِ الرَّبُّوبِيَّةِ وَ لِسَانِي لِسَانَ التَّوْحِيدِ وَ صِفَاتِي هِيَ أَنْ هُوَ هُوَ. لَأِ إِلَهَ إِلَّا هُوَ. فَكَانَ مَا كَانَ بِكُونِهِ مِمَّا قَدْ كَانَ وَ مَا يَكُونُ بِكُونِهِ يَكُونُ مَا يَكُونُ. صِفَاتِي صِفَاتُ الرَّبُّوبِيَّةِ وَ إِشَارَاتِي إِشَارَاتُ الْأَزَلِيَّةِ وَ لِسَانِي لِسَانُ التَّوْحِيدِ» (بدوی، بی تا: ۱۷۸).

ترجمه: «پس در من به چشم قدرت نگریست ۲- و با وجود خویش مرا به عدم برد ۳- و در من ظاهر شد به ذات خویش. ۴- پس بودم به او و ۵- مناجات پایان گرفت ۶- و سخن یکی شد ۷- و همه به همگی، یکی شد. ۸- پس مرا گفت: ۹- ای تو! ۱۰- پس او را به او گفتم ۱۱- ای من! ۱۲- پس مرا گفت تو

یکتایی ۱۳- گفتم: منم یکتا ۱۴- مرا گفتم: تویی تو ۱۵- گفتم: منم من و ۱۶- اگر من من بودم، ۱۷- از آنجا که من بودم، ۱۸- هرگز «من» نمی‌گفتم ۱۹- و چون من من نبودم، ۲۰- پس تو تو باش ۲۱- گفتم: ۲۲- من، منم. ۲۳- قول من به انانیت او، همچون قول من به هویت اوست در توحید. ۲۴- پس صفات من صفات ربوبیت گشت ۲۵- و زبان من زبان توحید و صفات من این که او، لا إله إلا هو. ۲۶- پس بود ۲۷- آنچه بود به بود خویش ۲۸- از آنچه بود و ۲۹- آنچه باشد به باش خویش، ۳۰- باشد. ۳۱- آنچه باشد. ۱۳۱- صفات من صفات ربوبی و ۳۲- اشارات من اشارات ازلی و ۳۳- زبانم زبان توحید. (ر.ک. سهلگی، ۱۳۸۴: صص ۲۹۵ - ۳۰۷)

۲-۱. در سطح توصیف

بند (۱): ارزش تجربی نشان می‌دهد چه نوع روابط معنایی در بین کلمات وجود دارد، از این جنبه فرایندهایی دیده می‌شود که در تقابل میان انانیت و هویت قرار دارد. «نگریستن با حق، دیدن حق به حق» تلاش بایزید را بر اضمحلال من و توجه او را به حق نشان می‌دهد. تکرار «نظر کردن» و «نمودن»، اصطلاح «تجلی» را برجسته می‌کند. مهم‌ترین جنبه‌های بیانی به این شرح است: روشنایی بخشیدن کنایه از کمرنگ شدن ظلمت وجود؛ جایی که نور حق بتابد ظلمت عبد کمتر دیده می‌شود. دو کلمه «نمود» و «حق» تکرار شده‌است و تکیه گوینده را بر تجلی نشان می‌دهد.

تمام جملات مرکب‌اند. جملات مرکب نشان‌دهنده اعتقاد گوینده به قدرت و اختیار داشتن است، زیرا جملات مرکب ارتباط زنجیرواری با هم دارند. بایزید با اسلحه یقین به پروردگار نگاه کرده و از سر پروردگار چیزها دیده تا این که هویت الله بر او نمایان شده‌است. پس از آن با حق به سفر در خود می‌پردازد تا این که نور و عزت و قدرتش به نور، عزت، رفعت و قدرت حق بدل می‌شود. پس از این مرحله با حق، حق را می‌بیند و نیست شدن صورت می‌گیرد.

نویسنده درصدد انتقال پیام به مخاطب است. این بند از نظر کاربرد ضمائر تنوع ندارد. رفت و برگشت میان من و او و در فرجام، فراگیر شدن اوست. در حدود ۲۸ بار به «او» و ۲۲ بار به «من» اشاره شده‌است. سرانجام انانیت به هویت تبدیل می‌شود: جابه‌جا شدن نور من با نور او، ... تمامی افعال معلوم‌اند، بنابراین بایزید صریح سخن گفته‌است. کننده (فاعل) خدا و بایزید است و در پایان فاعلیت من است. البته این من تغییر یافته‌است. انانیت در هویت

نابود شده و دقایقی بایزید از خویش بیرون آمده است. ۱۴ فعل ماضی به کار رفته است و ۴ فعل حال. فعل‌های حال برای خدا و افعال گذشته برای بایزید است. بایزید خویش را گذشته و فانی نشان می‌دهد.

بند (۲): حق، تحقق، شنیدن، محق، عز و کبریا، کرامت، فردانیت، یکتایی، وحدانیت، عزت، جبروت، هویت، اصطلاحاتی با ارزش‌های انتزاعی‌اند. قید آری اقتدارگوینده را نشان می‌دهد. او بر این است که هیچ چیزی، غیر حق نیست. سخن در این متن، براساس گزارش بایزید است که به صورت گفت‌وشنود بین او و خدا مطرح می‌شود. تلاش و جهد هر دو (خدا و بایزید) برای برپایی آن چیزی است که مطابق با خواست خداست. کلمه حق ۲۰ بار تکرار شده است. محور گفتمان بایزید بر محور عبد / حق بنا شده است. گفتمان غالب در این بند حق است. کلمات ارزش‌های بیانی دارند و از جمله مهم‌ترین جنبه‌های بیانی: بایزید یک‌بار روح را به انسان متحرک و دیگر بار به پرنده تشبیه کرده و دو طرح‌واره حرکتی ساخته است (روح متحرک است، روح پرنده است). نظام نوبت‌گیری فقط به دست گوینده نیست؛ بلکه در دقایقی خداوند موضوع را به دست می‌گیرد و با قدرت و صلابت منی گوینده را هلاک می‌کند و این در دقایقی است که فنا صورت گرفته و حق سیطره تام بر سالک یافته است. کلیت متن مربوط است به کلیت ماجرای که سالک به درگاه حق ایستاده و می‌تواند صدای او را بشنود. حق در نقش قادر متعال و با تجلی قهاریت ظاهر شده است. کنشگر خدا و عبد است که به تناسب آن از دو ضمیر من و تو بیشتر استفاده شده است.

بند (۳): کلمات قدرت، عدم، ذات، یکی شدن (عبد و حق)، انانیت و هویت (من و تو) در این بند با بار معنایی عرفانی و انتزاعی به کار رفته است. استحاله من به او، به «فنا» اشاره دارد. «در من ظاهر شد به ذات خویش» به نوعی تغییر من به او شروع شده و پس از آن است که زبان، دست و چشم سالک با خدا می‌بیند و با او می‌شنود و ... این متن براساس گزارش بایزید است. در متن تقابل (من و تو؛ هویت و انانیت) دیده می‌شود. در جمله (با وجود خویش مرا به عدم برد)، پارادوکس است و ظاهر شدن حق در اعضا و جوارح کنایه

از قربِ نوافل است. وجود و عدم تضاد است، تکرار یک و یکی تأکیدی دیگر بر یکی شدن با حق است، عامل (کنشگر) در غالب جملات واضح است. یعنی: سی و دو جمله معلوم است و یک جمله مجهول که صراحت کلام بایزید را نشان می‌دهد. همچنین به غیر از دو جمله، (جملات ۱۸ و ۱۹) باقی جملات مثبت و خبری‌اند. جمله ۱۶ و ۲۱ شرطی است. بایزید با جملات اخباری، اطلاعاتی را بازگو می‌کند. در این بند جملات (۱۶، ۱۷ و ۱۸ جمله مرکب شرطی)، (جملات ۱۹ و ۲۰ جمله مرکب شرطی)، (جمله ۲۲ و ۲۳ جمله مرکب)، (جملات ۲۶، ۲۷ و ۲۸ جمله مرکب) و (جملات ۲۹ و ۳۰ و جمله ۳ و ۴) جمله مرکب ساخته‌اند. جملات ساده به کمک حرف عطف و یا اتمام ضرب آهنگ و یا به قراین معنوی به هم مربوط‌اند. جملات مرکب با حرف ربط وابستگی «اگر، از آنجا که، چون، پس، آنچه» باعث افزایش محتوای معنایی جمله‌های ساده شده‌اند که از نظر علم معانی حشو ملیح و به لحاظ بلاغت بر رسانگی متن و تفهیم بیشتر کمک کرده‌است. نظام نوبت‌گیری در دست‌گوبنده است. او کنترل موضوع را به دست گرفته و با قدرت و صلابت صحبت می‌کند. بایزید در پیشگاه خداوند انانیت خویش را شناسایی می‌کند. از ضمائر من و تو مطابق بندهای پیشین و ماهیت متن که مربوط به بایزید و خداست، استفاده شده‌است. تعداد بسامد ضمیری که مفهوم انانیت و هویت را در خود مندرج کرده‌است (من ۲۲ بار و تو ۶ بار و او ۵ بار) به نسبت ضمیر اول شخص «من» بیشتر از ضمیر تو / او است.

۲-۲-۲. در سطح تفسیر

بایزید نشان می‌دهد هر کنش و واکنش متناسب با آن را در پی دارد. این مسئله دانش زمینه‌ای را احضار می‌کند: *إذا تقرب إلى العبد شبرا تقربت إليه ذراعا و إذا تقرب إلى ذراعا تقربت منه باعا و إذا أتاني مشيا أتيت هروله؛*

ترجمه: وقتی بنده یک وجب به من نزدیک شود، ذراعی بدو نزدیک شوم و چون ذراعی به من نزدیک شود، بیش از دو ذراع به او نزدیک شوم و اگر ملایم به سوی من آید، به شتاب به سوی او شوم.

آنچه در سطح بینامتنیت تفسیر می‌شود: تسری معراج‌نامه‌نویسی پس از بایزید است. او به‌عنوان اولین عارفی است که معراج‌نامه نوشته‌است. معراج‌نامه او در کتاب‌های عارفانه

بازتاب دارد؛ از جمله در کتاب *النور و تذکره الاولیا* (سهلگی، ۱۳۸۴: ۲۹۵؛ عطار، ۱۳۶۶: ۱۶۰-۱۶۴) و بخش‌های پراکنده‌ای از آن در کتاب‌های دیگر، از جمله (میبدی، ۱۳۴۴: ج ۱ / ۳۳۰-۳۳۱). «بایزید بسطامی هم به دلیل تقدّم و هم به دلیل جسارت روحی و پیشاهنگ بودن در عرصه تجارب روحی مرتبط با الاهیات عرفانی، در میان عارفان اسلام و ایران جایگاهی دارد که بی‌گمان در طول قرون و اعصار منحصر به فرد باقی مانده است» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۳۵-۳۶). او از گفتمان‌ها و ژانرهای از پیش موجود استفاده کرده است: «لی مع الله حالات فیها هو انا و انا هو و لکن هو هو و انا، انا؛ من حالاتی با خدا دارم. در آن حالات من اویم و او من، ولی در عین حال او اوست و من، من هستم» (سبزواری، ۱۳۶۱: ۸۶۸).

فراوانی جملات خبری و به کار بردن افعال معلوم نشان می‌دهد که بایزید متمکن است نه مغلوب و آنچه گفته از ضمیر آگاه او سرچشمه گرفته است. هجویری در کشف‌المحجوب کلام صوفیان را به دو گونه «متمکن» و «مغلوب» تقسیم می‌کند. وی در نقد کلام حلاج می‌گوید: «کلام وی اقتدا را نشاید؛ زیرا گوینده مغلوب حال خود بوده است، اما کلام متمکنی باید تا بدان اقتدا کرد» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۳۲). بسامد وجوه خبری در این بند تأکید گوینده و تلاش وی در منتقل کردن باورهایش است. او خدا را به وجه حال نشان داده است تا گفتمان غالب حق و مالکیت پابرجای وی را در زمان‌های مختلف بگستراند. میزان افعال مثبت تسلط بایزید را نشان می‌دهد و به تبع آن گفتمان وی تأثیر گذارتر شده است.

بایزید سعی دارد با گفتمان عارفانه ویژه خود که بینش عارفانه یا سبک عرفانی اوست بر ذهن مخاطب مسلط شود. کانون توجه گفتمان بایزید «من و او / عبد و حق» است. خدا حضور دارد و مقتدرانه حقیقت پوشالی عبد را به او می‌شناساند. براساس این گفتمان، هستی تحت سیطره «من و او» نابود می‌شود. وجوه خبری نشان می‌دهد، این گفتمان سعی بر آمریت و تفوق ندارد. گوینده نظر خویش را بیان و نتیجه آن را روشن می‌کند و اختیار

رد و قبول آن را از مخاطب سلب نمی‌کند. بایزید با به کارگیری جملات خبری صحت و قطعیت حکم خود را تأیید می‌کند.

بایزید غیر (ماسوی‌الله) را فانی یافته و از تجرید گذشته‌است و تنها تویی او باقی مانده‌است «از بایزید شنو که از بشریت شکایت می‌کند آنجا که گفت: ربوبیت با بشریت هرگز جمع نشود و از وجود یکی غیبت آن دیگر بود» (عین‌الفضات همدانی، ۱۳۷۰: ۲۹۸). در تمام لحظات گفت‌وگو، ماجرا در اول شخص و دوم شخص اتفاق افتاده و در پایان بند پس از اضمحلال تو در من، سفر چهارم سالک به سوی خلق آغاز می‌شود.

عرفا برای انسان به چهار سفر معتقدند که انسان کامل به ترتیب آن چهار سفر را پشت سر می‌گذارد. سفر از خلق به سوی حق، سفر با حق در حق، سفر از حق به سوی خلق با حق که مقابل سفر اول است، سفر با حق در خلق که از جهتی مقابل سفر دوم است. (یثربی، ۱۳۹۱: ۴۹۲)

پرنده بودن روح در متون بازتاب دارد، به‌عنوان مثال ابن‌سینا گوید:

«هبطت الیک من المحلّ الارفع و رقاء ذات تعزز و تمنع^۱
محجوبه عن کلّ مقله عارف و هی الی سفرت و لم تتبرقع^۲»

(سبزواری، ۱۳۶۱: ۲۷۸)

به دو اصطلاح کشش و کوشش اشاره شده‌است. کشش جذبۀ حق بر عبد است و کوشش تلاش عبد برای رسیدن به حق است. در مشی بایزید هر دو این اصطلاحات دیده می‌شود. «بویزید را گفتند: به جهد بنده هیچ بود گفت: نی؛ ولی بی‌جهد نبود.» (خرقانی، ۱۳۷۳: ۷۸) میدی گوید:

تا کرامت مصطفی (ع) و شرف وی بر خلق عالم جلوه کرد و تا عالمیان بدانند که مقام وی ربودگان است بر بساط صحبت. نه مقام روندگان در منزل خدمت؛ ربوده در کشش حق است و رونده در روش خویش، او که در کشش حق است در منزل راز و ناز است و او که در روش خویش است بر درگاه خدمت بار همی خواهد. (میدی، ۱۳۷۶: ج ۵/ ۵۰۱)

از دیگر مفاهیمی که از این بند استخراج می‌گردد، فنای بایزید در دقایقی و بقا یافتن به اوست: «بزرگی پیش بایزید رفت او را دید سر به گریبان فکرت فرو برده، چون سربرآورد

گفت: ای شیخ، چه کردی؟ گفت: سر به فنای خود فرو بردم و به بقای حق برآوردم.» (عطارد، ۱۳۶۶: ۱۴۶) عبد نیازش را به صورت عملی و قلبی بروز می‌دهد. بر نیستی خود گام برمی‌دارد، سپس انوار حق حقیقت را بر او روشن می‌کند. این حقیقت همان هست مطلق خداست که عارف آن را به معاینه درمی‌یابد.

آنچه به این متن در مرحله تفسیر، ارزش متنی می‌نهد، دانش زمینه‌ای است که کلام بزرگان را برجسته می‌کند. از جمله قرب نوافل و اتحاد را بیش‌ازپیش نمایان می‌کند. این متن براساس گفتمان عارفانه به شناسایی انانیت پرداخته‌است. رهاورد معراج بایزید بشارت است به این که عبد می‌تواند به جایگاه رفیعی دست یابد و به یکی شدن با حق در دقایقی نائل شود. نقطه شروع معراج با «نظر کردم در پروردگار خویش به چشم یقین... ۶- پس نظر کردم، به هویت او در انانیت خویش» شروع شده‌است. معراج بایزید با مکاشفه و سیر در باطن و مشاهده حاصل شده‌است. او پروردگار را دیدار کرده و از تجلی جلالی حق برخوردار شده‌است؛ همچنین با یقین، تجرید، تجلی و کشف توانسته اختیار خود را در قدرت حق نابود کند.

نقطه بازگشت وی از معراج یا به عبارت دیگر حاصل او از معراج آنست که صفاتش ربوبی و اشاراتش ازلی و زبانش توحیدی شده‌است. تجرید در این راه صعب او را مددکار بوده‌است. دانش زمینه‌ای بند مذکور، با آیات قرآن منطبق است: تجلی: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ إِلَّا بِجَبَلٍ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا...» (اعراف: ۱۴۳)، «سُنُّرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...» (فصلت: ۵۳)؛ فانی بودن ماسوی‌الله: کل من علیها فان (الرحمن: ۲۶)؛ سخن گفتن خدا با بنده: «و رُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقُصِّصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا» (نساء: ۱۶۴)؛ نظر کردن: «فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ...» (روم: ۵۰). (مائده: ۷۵)؛ (انعام: ۴۶)؛ و ... و احادیث متعددی که در این باره روایت شده‌است: «... رایت ربی فی أحسن صوره» (شرح نهج البلاغه، ابن‌ابی‌الحدید، ج ۳/ ۲۲۶)؛ «و قَالَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَىٰ يَقُولُ: لَا يَزَالُ عَبْدِي

يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ مُخْلِصًا لِي حَتَّىٰ أَحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا إِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيْتُهُ وَإِنْ اسْتَعَاذَنِي أَعْدَتُهُ» (دیلمی، ۱۴۱۲: ج ۱ / ۲۲۲)؛ رأیتُ ربِّي به عینِ قلبی (حقی بروسوی، بی تا: ج ۹ / ۲۲۴)؛ «... الی الی! فأنَا لک و أنت لی.» (عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵: الجزء الاول / ۳۹۰)

۳-۲. معراجنامه روزبهان بقلی

بند (۱) «و ما تذکرت فی أيام شبابی انی کوشفت فی صحاری الغیب فوق سبع السموات بحر عظیم. و فی وسط البحر جزیره عظیمه. و رأیت وسط الجزیره قصرًا عظیمًا لا نهایه لارتفاعه، و من تحت القصر إلی منتهی بصر الفوق روازن، لا یحصى عددها، و إن الله تعالی - تجلی لی من جمیع الروازن. فقلت: إلهی، ما هذا البحر؟ فقال: بحر القدس. فقلت: ما هذه الجزیره؟ قال: جزیره القدس. فقلت: ما هذا القصر؟ قال: قصر القدس. تعالی الله عن عله المكان. و كنت فی ذلك الزمان جاهلاً بعلوم الحقائق. فرأيت الخضر - علیه السلام - و أعطاني تفاحه و أكلت قطعه منها. فقال: كلها. فان هذا القدر قد أكلته. و رأيت كأن من العرش إلی الثرى كان بحراً و مارأيت شيئاً غیره.» (بقلی، ۱۳۹۳: ۹)

ترجمه: «آنچه از روزگار جوانی به یاد می‌آورم ۲- این که در صحراهای غیب و رای هفت آسمان دریای عظیم و پهناوری را به مکاشفه دیدم. ۳- در میان این دریا جزیره‌ای فراخ بود، ۴- و در میان جزیره کاخی بلند قرار داشت ۵- که ارتفاع آن را اندازه‌ای نبود. ۶- از زیر این کاخ تا بلندترین جایی که چشمانم تاب دیدن داشت، ۷- پنجره‌های بی‌شماری بود. ۸- و خدای تعالی از روزن آن‌ها بر من متجلی شد. ۹- پس گفتم: ۱۰- خدایا! این دریا چیست؟ ۱۲- او گفت: ۱۳- دریای قدس. ۱۴- گفتم ۱۵- این جزیره چیست؟ ۱۶- او گفت: ۱۷- جزیره قدس، ۱۸- گفتم: ۱۹- این قصر چیست؟ ۲۰- گفت: ۲۱- قصر قدس. ۲۲- خداوند از علت مکان، متعالی و منزله است ۲۳- در آن زمان از علوم حقایق بی‌بهره بودم. ۲۴- «خضر» - علیه السلام - را دیدم. ۲۵- او سیبی به من داد ۲۶- و من پاره‌ای از آن را خوردم. ۲۷- سپس مرا گفت: ۲۸- تمام آن را بخور، ۲۹- زیرا من نیز به همان مقدار از آن خورده‌ام. ۳۰- پس از آن، از عرش تا زمین را چونان دریایی دیدم و ۳۱- چیزی جز آن به چشم من نمی‌آمد.» (همان: ۱۰۷)

بند (۲): «و رأيت جماعة من الملائكة و كأن من المشرق إلی المغرب بحراً، و مارأيت شيئاً غیره. فقالوا لی أدخل فی هذا البحر و إسبح فيه إلی المغرب. فدخلت البحر و سبحت فيه. فلما

بَلَّغْتُ إِلَى مَوْضِعِ الشَّمْسِ مِنْ وَقْتِ الْعَصْرِ فَرَأَيْتُ جِبَالَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ جَبِيلَاتٍ وَرَأَيْتُ جَمَاعَةً مِنَ الْمَلَائِكَةِ عَلَى جِبَالِ الْمَغْرِبِ وَكَانَتْ مَتَشْرِقَةً بِنُورِ الشَّمْسِ. فَصَاحُوا وَقَالُوا: يَا فُلَانُ، إِسْبَحْ وَ لَا تَخَفْ. فَلَمَّا بَلَغْتَ جِبَلًا قَالُوا: مَا عَبَّرَ هَذَا الْبَحْرَ إِلَّا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ - كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ - وَأَنْتَ بَعْدَهُ. ... وَرَأَيْتُ أَيْضًا كَأَنَّ جَمِيعَ الْخَلَائِقِ فِي دَارٍ، وَ لَهُمْ سُورٌ وَ بَيْنَهُمْ سُرُجٌ كَثِيرَةٌ بِنَهَارٍ، وَ مَا قَدَرْتُ عَلَى الدُّخُولِ عَلَيْهِمْ. فَصَعَدْتُ سَطْحَ الدَّارِ وَرَأَيْتُ عَلَى هَيْئَةِ نَفْسِي شَيْخَيْنِ جَمَلَيْنِ عَلَى زِيِّ الصُّوفِيَّةِ. وَرَأَيْتُ قَدْرًا مَعْلَقًا فِي الْهَوَاءِ وَتَحْتَ الْقَدْرِ طَاقَهُ شَيْحَانِ، تَحْتَرِقُ بِنِيرَانِ اللَّطِيفَةِ بِلَادَخَانَ وَرَأَيْتُ سَفْرَةَ مَعْلَقَةً بِالْمِظَلَّةِ. فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِمَا. فَتَبَسَّمَا فِي وَجْهِهِ وَكَانَ شَيْخَيْنِ مَلْبَحِينَ. وَ أَخَذَ وَاحِدٌ مِنْهُمَا سَفْرَتَهُ وَ فَتَحَهَا وَ بَيْنَ السَّفْرَةِ قِصْعَةٌ لَطِيفَةٌ وَ رَغِيفَانِ حَوَارِي وَ كَسَرَ بَعْضَ رَغِيفَاتِ فِي الْقِصْعَةِ. ثُمَّ قَلَبَ الْقَدْرَ عَلَى الْقِصْعَةِ وَ كَانَ كَالدَّهْنِ الْأَصْفَرِ. لَيْسَ فِيهِ ثِفْلٌ بَلْ شَيْءٌ رُوحَانِي لَطِيفٌ وَ أُشَارَ إِلَيَّ بِأَنِّ أَكُلُ. فَأَكَلْتُ ذَلِكَ وَ كَانَ يَأْكُلَانِ مَعِيَ قَلِيلًا، حَتَّى أَكَلْتُ جَمِيعًا. فَقَالَ وَاحِدٌ مِنْهُمَا: لَا تَعْلَمُ أَيَّ شَيْءٍ مَا فِي الْقَدْرِ؟ فَقُلْتُ: لَا أَعْلَمُ. فَقَالَ: هَذَا دَهْنُ بَنَاتِ النَّعْشِ. أَخَذْنَا لِأَجْلِكَ فَلَمَّا قَمْتُ، تَفَكَّرْتُ فِي ذَلِكَ فَمَا عَلِمْتُ إِلَّا بَعْدَ حِينٍ أَنَّ ذَلِكَ إِشَارَةٌ إِلَى سَبْعَةِ أَقْطَابِ فِي الْمَلَكُوتِ. وَ خَصَّنِي اللَّهُ - تَعَالَى - بِخَالِصِ لُبِّ مَقَامَاتِهِمْ وَ ذَلِكَ دَرَجَةُ السَّبْعَةِ الَّذِينَ هُمْ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ. (همان: ۱۱)

ترجمه: «۱- گروهی از فرشتگان را در آنجا دیدم. ۲- از شرق تا غرب دریا بود و ۳- چیزی جز آن به چشم نمی‌آمد. ۴- مرا گفتند ۵- به دریا شو و ۶- تا کوه‌های مغرب شنا کن. ۷- به دریا شدم و ۸- در آن شنا کردم. ۹- چون هنگام عصر به مقام خورشید رسیدم، ۱۰- کوه‌های شرق و غرب را کوه‌هایی خرد و کوچک یافتم. ۱۱- بر کوه‌های مغرب گروه فرشتگان را دیدم که ۱۲- به نور خورشید می‌درخشیدند. ۱۳- ایشان فریاد برآوردند و ۱۴- گفتند: ۱۵- ای فلان، ۱۶- شنا کن و ۱۷- ترس به خود راه مده. ۱۸- چون به کوه رسیدم، ۱۹- ندا دادند که ۲۰- تاکنون هیچ کس جز «علی بن ابی طالب - ۲۱- کرم الله وجهه - ۲۲- از این دریا عبور نکرده بود و ۲۳- تو دومین هستی. ۲۴- همچنین جمیع مردمان را در خانه‌ای دیدم و ۲۵- ایشان را بارویی بود و ۲۶- در میان آن‌ها چراغ‌های فراوانی در هنگام روز روشن می‌نمود. ۲۷- نتوانستم به میانشان وارد شوم، ۲۸- پس بر بام رفتم و ۲۹- دو شیخ خوش‌سیما را در جامه صوفیانه دیدم که ۳۰- به شکل من بودند. ۳۱- دیگچه‌ای را در هوا آویخته دیدم و ۳۲- در زیر دیگ، چویدستی آن دو شیخ با شعله‌ای لطیف و بدون دود می‌سوخت. ۳۳- سفره‌ای را از چادر ایشان آویزان دیدم. ۳۴- سلام گفتم و ۳۵- آنان به من روی نموده لبخند زدند. ۳۶- آن‌ها پیران مهربانی بودند. ۳۷- یکی از ایشان سفره‌ای را گشود و ۳۸- در میان سفره، کاسه‌ای زیبا و چند قرص نان از گندم سفید خالص بود. ۳۹- او مقداری از آن قرص‌های نان را در کاسه

ریخت و ۴۰- محتوای دیگری را مثل روغنی زرد رنگ، بدون رسوب، اما چیزی لطیف و روحانی بود، در آویزان دیدم. ۴۱- او مقداری از آن قرص‌های نان را در کاسه ریخت و ۴۲- محتوای دیگری را مثل روغنی زرد رنگ، بدون رسوب، اما چیزی لطیف و روحانی بود، ۴۳- در کاسه برگرداند. ۴۴- به من اشارت کرد که ۴۵- بخورم و ۴۶- من خوردم. ۴۷- آن‌ها با من اندکی همراهی کردند تا ۴۸- من همه آن غذا را خوردم. ۴۹- یکی از آن‌ها گفت: ۵۰- نمی‌دانی ۵۱- در آن دیگری چیست؟ ۵۲- گفتم: ۵۳- نمی‌دانم. ۵۴- او گفت: ۵۵- این روغن بنات‌النعش است که ۵۶- برای تو آوردم. ۵۷- چون برخاستم، ۵۸- درباره آن اندیشه کردم، ۵۹- اما مدتی طول کشید تا ۶۰- دریافتم که ۶۱- این کنایه‌ای بود از هفت قطب در عالم ملکوت. ۶۲- خدای تبارک و تعالی مرا برای لب این مقامات برگزیده است و ۶۳- آن درجه هفت‌تانی است که ۶۴- بر روی زمین‌اند» (بقلی، ۱۳۹۳: ۱۰۸-۱۰۹).

بند (۳): فقلت: الهی و سیدی، إذا جئت وقت خروجی من هذا العالم فخذنی نفسک و أدخلنی معک فی حجاب الغیوب. فقال تعالی: هکذا یکون. ثم غبت عنه و کان بعد ذلك وقت الأذان السحر. والحمد لله الذی اصطفانی فی الأزل بهذه المراتب العظيمة. « (همان: ۴۱)؛

ترجمه: «۱- گفتم: ۲- خدای من، ۳- سرور من! ۴- چون هنگام بیرون شد من از این جهان فرارسد، ۵- مرا بگیر و ۶- با خود به درون حجاب‌های غیب ببر. ۷- خدای تعالی گفت: ۸- چنین خواهد بود. ۹- از او غایب شدم و ۱۰- پس از آن هنگام اذان صبح بود. ۱۱- سپاس و ستایش خدای را که ۱۲- مرا در ازل برای رسیدن به این مدارج بزرگ برگزید.» (همان: ۱۵۰)

۲-۳-۱. تحلیل در سطح توصیف

(بند ۱): سخن براساس مکاشفه‌ای است که عارف پیشتر در ایام جوانی دیده است. مکاشفات روزبهان برخی در حالت خواب، برخی دیگر در حالتی بین خواب و بیداری و برخی دیگر در حالت بیداری شکل گرفته‌اند. کنشگری متعلق به روزبهان بقلی (۱۳ بار)، خدا (۷ مرتبه) و خضر (ع) (۷ بار) است. ضمائر به کاررفته در این متن، اول شخص و سوم شخص هستند، اما اغلب ضمیرها اول شخص مفرد (من) هستند. فرایندهای متن، ابهام‌زدایی از گوینده است. گوینده براساس جملات خبری اطلاعاتی را به مخاطب می‌دهد و براساس جملات پرسشی ابهامات و سؤالات خود را مطرح می‌کند و جمله امری در متن نشان می‌دهد که گوینده نیاز به راهنمایی و کمک و اجراکردن دستورهای مافوق دارد. بیشتر جملات خبری‌اند و گزارش درباره حادثی است که بر بقلی روی داده است. جمله ندایی بر

مناجات دلالت دارد. تکرار قدس تأکیدی است بر این که چندرنگی و چندگانگی در ساحت حق راه ندارد. جوانی استعاره از نشاط قلب و دوران شکوفایی روحانی است، صحرای غیب اضافه تشبیهی، تاب دیدن کنایه از تحمل و ایستادگی داشتن، خضر نماد پیر، میوه خوردن کنایه از بهره‌بردن از علوم است. عرش و زمین مضمراً به دریا تشبیه شده‌است. فحوای متن به لاله‌الا الله اشاره دارد و تنزیه را یادآور است.

بند (۲) و بند (۳): مجموعه واژه‌هایی که روایتی را القا می‌کنند: فرشتگان، دیدن، شرق و غرب دریا، شناکردن، نور، کوه‌های شرق و غرب، علی بن ابی طالب، شیخ، جامه صوفیانه، پیر مهربان و سفره، بنات النعش و هفت قطب و عالم ملکوت، لب مقامات، هفت تنان است. سخن براساس گزارش بقلی است. «شناکردن» به سلوک عارفانه و پیش‌روی در عالم معنا اشاره دارد که به صورت غوطه خوردن و شناور شدن در علم و یافتن بصیرت است که به ژرف‌اندیشی بیشتر و خرق حجاب می‌انجامد. به عنوان مثال امیرالمؤمنین، امام علی (ع)، فرمود: «لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا إِزْدَدْتُ يَقِينًا» (دیلمی، ۱۴۱۲: ج ۱ / ۱۷۰). بنابراین ارتقا و پیش‌روی در عالم غیب و ملکوت به صورت عمقی است و به صورت طولی مطرح نیست. این متن به لحاظ دانش زمینه‌ای مسائلی را نشان می‌دهد و هر کدام از این مجموعه واژه‌ها مفاهیمی را ظاهر می‌کنند: کوه اشاره به وتد و میخ دارد که اوتاد اولیای وارسته الهی‌اند که میخ‌های زمین‌اند و سبب سکون آن. «چهارهزار ولی که مکتومانند، سیصد ولی که اختیار نام دارند، چهل ولی که ابدال نام دارند، هفت ولی که ابرار نام دارند، چهار ولی که اوتاد نام دارند، سه ولی که نقیب نام دارند، یک ولی که قطب یا غوث نام دارد» (سجادی، ۱۳۷۰: ۷۹۳). هفت تنان به ابرار اشاره دارد. فرشتگان در عالم ملکوت مفاهیم و معانی را بر انسان‌ها نازل می‌کنند، ازین رو در رؤیاهای صادق با زبان رمز سروکار داریم؛ شیر در عالم ملکوت به معنی علم است. گندم و علی بن ابی طالب، تناسب معنایی دارد و یادآور تفسیری از امام حسن عسکری (ع) است که فرمودند: گندم نماد علوم اهل بیت (ع) است: «وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ، و به این درخت نزدیک نشوید؛ یعنی درخت علم که مخصوص محمد و آل محمد است و نه کس دیگر...» (مجلسی: ۱۴۰۳: ج ۱۱ / ۱۸۹) چراغ، نور و روغن یادآور

آیه ۳۵ سوره مبارکه نور است. «و شَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالذَّهْنِ وَصَيِّغِ لَلْأَكْلِينِ». غالب جملات در این بند معلوم هستند و کنشگران عبارتند از: بقلی، فرشتگان، پیر و خدا. بسامد جملات با توجه به کنشگر عبارتند از: بقلی ۲۳ بار، فرشته، پیر و خدا ۱۵ بار و ۱۶ جمله کنشگر ندارد. بسامد جملات خبری بیشتر است. بقلی با تکیه بر جملات خبری اطلاعاتی را به مخاطب می‌دهد و با جملات امری نیازمندی خود را به پیر و مرشد تأکید می‌کند. در این بند شش جمله امری وجود دارد و به همان نسبت حضور مرشد و پیر هم پررنگ‌تر می‌شود. توجه به ندای فرشتگان که به صورت کشف یا رؤیای صادقه نشان داده شده، بااهمیت است. جمله پرسشی تأکیدی بر تعلیم گرفتن روزبهان از پیران است.

۲-۳-۲. تحلیل در سطح تفسیر

پنجره تلمیحی به روزن دارد و اشاره به داستان معراج رسول خدا (ص) و تجلی حضرت حق از روزنی بر رسول الله (ص). «از امام صادق (ع) در حدیث معراج روایت شده است: «... پیامبر گویی به اراده خدا، از چیزی شبیه میان سوراخ به نور عظمت الهی نگریست. خداوند تبارک و تعالی فرمود: ای محمد، گفت: لیبک پروردگرم...» (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱ / ۴۴۳). میوه خوردن و به تبع آن زایش علوم و حقایق در ادب عرفانی سابقه دارد.

روزبهان مدعی است سر سوزنی از خدا بر او گشوده شده است. گستردگی متن مربوط است به کلیت ماجرای که سالک عارف با آن مواجه شده است. او در تنزیه خداوند به مرحله‌ای از رشد می‌رسد که تا پیش از معراجش، دریا، جزیره و کاخ قدس را گوناگون می‌دیده، پس از کشفی که بر او صورت می‌گیرد، آن‌ها را یکی می‌بیند. در این معراجنامه خدا، عارف و خضر نقش دارند. گفت‌وگو میان خدا، خضر و حدیث نفس عارف گزارش می‌شود. بقلی به زمان مرگ می‌اندیشد و از سوءعاقبت به حضرت حق پناه می‌برد و از خدا بشارتی بر نیک بودن خود دریافت می‌کند. گوینده این سعادت را ازلی دانسته است. نظام نوبت‌گیری در دست راوی است و به‌جد به دنبال گفت‌وگو با خداوند است تا ابهاماتش را برطرف کند.

۲-۴. تحلیل دو معراجنامه در سطح تبیین

در تبیین به ساختارها و روابط فرهنگی - اجتماعی توجه می‌شود. مسائل فرهنگی - اجتماعی غیرگفتمانی‌اند، و زیرمجموعهٔ پرکتیس گفتمانی قرار دارد. فرکلاف پرکتیس گفتمانی را «ماتریس اجتماعی گفتمان» (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۳: ۱۴۹) می‌نامد؛ همچنین توجه به این مسئله حائز اهمیت است که «متون عرفانی بیشتر با انگیزه‌های درونی و به دور از مبارزه با سیاست و اجتماع نگاشته می‌شدند؛ اما از تأثیر اجتماع و دوران خود مصون نبوده‌اند و گفتمان‌های مسلط بر آن‌ها، متأثر از شرایط دوران آن‌هاست.» (منتظری، رضویان و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۲۹) دوره‌ای که بایزید زیست می‌کند، از درخشان‌ترین دوران تاریخ ایران و در زمان اوج آبادانی خراسان است، و بافت اقتصادی منطقهٔ قومس نیز کاملاً تحت اختیار و نظر خراسان بزرگ بوده‌است. «مطهر بن طاهر مقدسی نوشته‌است که «خراسان از حدود دامغان است تا کرانهٔ رودخانهٔ بلخ و پهنای آن از حد زرنج (در سیستان) تا حد گرگان. حتی از نظر اقتصادی نیز «حقوق دیوانی ناحیهٔ قومس داخل خراسان» بوده‌است.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: مقدمه بر دفتر روشنایی: ۳۷ و ۳۸). ضمن این که وجود آزادی‌های گسترده در سطح جامعه موجب شده، بایزید اندیشه‌هایش را بدون دغدغه و آشکارا بیان کند: «در قرن چهارم معمولاً حکومت‌ها خود را در نزاع بر سر تعصبات مذهبی دخیل نمی‌کردند، اما از قرن پنجم کم‌کم آن‌ها نیز وارد میدان شدند و شاهان و رجال مملکت با مذهبی که با آن‌ها مخالف بودند سخت‌گیری می‌کردند.» (منتظری، رضویان و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۴۵) علاوه بر این، او مطالبات سیاسی نداشته‌است: «بایزید هرگز به عرصهٔ سیاست جامعه پای نگذاشته و به همین دلیل، حدود هفتاد سال در کمال احترام زیسته به جز موردی که گروهی از متعصبان و کژاندیشان به ستیزه با او کمر بسته و برخاسته‌اند و گاه مجبور به ترک بسطام شده‌است.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: مقدمه بر دفتر روشنایی: ۲۷) بنابراین وجود آزادی بیان در این دوره در گفتمان ویژهٔ بایزید نقش داشته‌است.

بایزید چهرهٔ شاخص عرفان ایرانی است: «مهم‌ترین اتفاق فرهنگی در سراسر دورهٔ اسلامی ایران، ظهور پدیده‌ای است به نام عرفان و در سراسر تاریخ عرفان ایرانی اگر دو سه

چهره نادر و استثنایی ظهور کرده‌باشند، یکی از آن‌ها بایزید بسطامی است. (همان: ۳۳) و خاستگاه و سرچشمه عرفان اسلامی قرآن، احادیث و سیره معصومین (ع) است و زمینه‌های شکل‌گیری آن در صدر اسلام به‌وجود آمد. (میرباقری‌فرد، ۱۳۹۱: ۶۹) او به تفکر اسلام اصیل نزدیک‌تر است تا آنجا که در کتاب *النور و در تذکرة الاولیا* و هم در آثار مورخان و متکلمانی از قبیل امام فخر رازی و سیدبن طاووس و علامه حلی به این نکته اشاره شده است که «بایزید یک‌چندی محضر امام صادق ع را دریافته و مفتخر به سقایی سرای او شده است.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: مقدمه بر دفتر روشنایی: ۳۸) شفییعی کدکنی در این باره گوید:

با در نظر گرفتن سال وفات حضرت صادق (ع) که سال ۱۴۸ هجری است، حدود هشتادوشش سال در این میان فاصله است. اگر آخرین سال‌های حیات حضرت صادق (ع) را بایزید در سنین نوجوانی درک کرده‌باشد، باید عمری در حدود صد سال برای او فرض شود و این با اسناد موجود حیات بایزید که عمر او هفتادوسه سال نوشته‌اند، تطبیق نمی‌کند، اما خلاف عقل و منطق هم نیست، عمرهایی از این دست در اقران بایزید کم نیست. همین مؤلف *النور*، به تصریح تمام زندگی نویسان او، حدود نودوشش سال زیسته است. اگر سال درگذشت بایزید را به روایات دیگری که آن را نوشته‌اند ارتباط دهیم، در آن صورت مسئله ارتباط او با امام صادق (ع) منطقی‌تر و طبیعی‌تر خواهد شد و بعضی از محققان معاصر همین راه را پذیرفته‌اند. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: مقدمه بر دفتر روشنایی: ۳۹)

در روش عرفانی بایزید به اختیار و تلاش توجه شده است. البته او جهد را به تنهایی کافی نمی‌داند و معتقد است با جهد وصال حاصل نمی‌شود و بدون جهد هم ممکن نیست. این گفتمان در دوره‌های بعدی کم‌رنگ‌تر می‌شود تا جایی که در «عرفان ابن عربی با جبر زمختی روبرو می‌شویم.» (حکیم و محسنی‌نیا: ۱۳۹۶: ۳۶) این تغییر در گفتمان به گفته فرکلاف به بافت موقعیتی ارتباط دارد. بافت بیرونی در اندیشه عارف تأثیر می‌گذارد و اندیشه سالک روش عرفانی او را تعیین می‌کند: «تنها عاملی که موجب تمایز اهل تصوف و عرفان از اهل زهد و عبادت شد، نوع تفکر و بینش آن‌ها بود.» (میرباقری‌فرد، ۱۳۹۱: ۶۹)

مسئله سوم و مهم، توجه صرف بایزید به خدا و حجاب دانستن هستی است که اصل بنیادی اندیشه و ایدئولوژی عرفان خراسان را شکل می‌دهد. هر چه از بایزید دورتر

می‌شویم توجه به هستی و ارتباط هستی با خدا، ارتباط انسان با خدا و ارتباط انسان با هستی بیشتر می‌شود. این بینش از حلاج آغاز و در عرفان ابن عربی و اتباعش به شکل افراطی نشان داده شده‌است.

نکته بعدی، شرایط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی روزگار روزبهان بقلی با بایزید متفاوت است. بقلی در دورانی زیست می‌کند که «دوره وسطای متقدم تاریخ اسلام گویند، زیرا بعد از سقوط خلافت عباسی، عده‌ای از اتحادیه‌های چادرنشینان صحاری آسیای مرکزی به شهرهای متحد ایران و عراق سرازیر شدند؛ همچنین ترکان سلجوقی مسلمان شدند و به حمایت از خلفای سنی مذهب پرداختند و با صوفیان از در اتحاد وارد شدند؛ در این زمان بود که سلطه خود را بر ایران تثبیت کردند.» (ارنست، ۱۳۷۷: ۲۹) اوضاع نامساعد اندیشمندان را که فرصت مناسبی برای بروز استعدادها و بیان اندیشه‌های خویش نداشتند، مجبور کرد تا به زوایا و تکایا و خانقاه‌ها وارد شوند. گاه همین خانقاه‌ها را امیران و وزیران می‌ساختند، بنابراین این خانقاه‌ها با سیاست حکمرانان همسو بوده‌است. «رواج خانقاه‌نشینی از قرن پنجم به بعد است. از این قرن به بعد خانقاه‌های متعدد ساخته می‌شود. خانقاه را بعضی امیران و وزیران می‌ساختند و از طریق فتوح و نذورات اداره می‌شد» (غلام‌رضایی، ۱۳۸۹: ۵۲).

علاوه بر خفقان، روزبهان از جانب حاکم وقت شیراز تحت فشار بوده، و این جو سنگین بر اندیشه وی تأثیر گذاشته‌است: «گزارش‌های مربوط به اتابک سعدبن‌زنگی وجود دارد که نه تنها نشان از دوستی ندارد، بلکه حاکی از وضعیتی بحرانی است که میان حاکم و شیخ وجود داشت. روزبهان برخلاف دیگر فقها و علمای مذهبی شهر، به هنگام بازگشت اتابک سعد از عراق از ملاقات با وی خودداری کرد. منکران و حسودان تلاش کردند با این اتفاق، اتابک را علیه روزبهان برانگیزانند و موفق هم شدند که وی را بر آزار و اذیت شیخ تحریک کنند.» (ارنست، ۱۳۷۷: ۲۷۲). همین که فقها، علما و اندیشمندان مجبور بودند به استقبال حاکم بروند، اجتماع پرتملق آن روزگار را نشان می‌دهد. توجه به انسان و هستی در گفتمان شیخ شطاح بروز کامل دارد:

نخستین چهره در جهان‌شناسی روزبهان، نه عقل اول فیلسوفانه بوعلی سینایی است، نه نفس رحمانی عارفی چون ابن عربی، بلکه روح است. در پرتو همین روح جان‌بخش است و برای همین ارواح قدسی است که حجاب‌ها آفریده می‌شود تا در گذشتن از آن‌ها و بازگشت به مبدأ برای هر کدام از آنان امتحانی دشوار باشد، ولی ذات الهی با ایجاد حجاب از رشک نسبت به جمال خویشتن خویش به غیرت می‌افتد. ذات الهی با آشکارشدن به خود دیگر عین آن شاهدهی نیست که به خویشتن می‌نگریست اکنون دیگر شاهدهی برون از خویشتن خویش دارد، دگری دارد که غیر اوست، و این نخستین حجاب است. از این روست که ذات الهی می‌خواهد به خویشتن خویش بازگردد؛ نمی‌گذارد که آن روح نظاره‌گر ذات او باشد و آفریده‌اش را برمی‌گرداند تا به تماشای خلقت خویش بنشیند؛ این نگرش به خود از طریق خود، حجاب دوم است. امتحان حجاب، همان معنای خلقت است: یعنی نزول ارواح قدسی از آسمان به زمین (انا لله و انا الیه راجعون)؛ و مقصود دیگری جز این ندارد که آن ارواح سرانجام از این آزمون بیرون آیند. (ارنست، ۱۳۶۷: ۱۸)

توجه زیاد به انسان از حلاج آغاز شده‌است و در شاگردان و متأثران وی دیده می‌شود. روزبهان بقلی متأثر از حلاج است و با شرح بخشی از احوال و سخنان حلاج، تصوف فارس را با آنچه از مکتب بغداد به‌دست آمده، ارتباط داده‌است. «روزبهان عارفی بینابین حلاج و ابن عربی است و معتقد است عشق ربانی و انسانی یک عشق واحد است و از رهگذر عشق انسانی عشق ربانی حاصل می‌شود.» (میرآخوری، ۱۳۸۱: ۱۲-۱۳)

گفتمان عرفانی بر لاموجود الا الله (وحدت) شکل می‌گیرد. وحدت محور گفتمان عارفانه است. سایر نشانه‌های عارفانه؛ چون تجلی، ریاضت، طلب، همت، دعا، مریدومراد، و ... با توجه به وحدت نقش می‌گیرند و فعال می‌شوند؛ بنابراین گفتمان عارفانه طیفی است با محوریت وحدت و به هر میزان از این محور فاصله گرفته شود، گفتمان عارفانه کم رنگ‌تر می‌شود. گفتمان اصیل عرفانی بر نیستی موجودات و هستی آن وجود حقیقی شکل گرفته‌است. سالکان طریق الی‌الله به شکل فعالی برای رسیدن به چنین معرفتی تلاش می‌کنند و مقامات سلوک را منزل‌به‌منزل می‌گذرانند، لذا هویت سالک بر محور نیستی شکل می‌گیرد و طیف خودبینی و خودخواهی در وجود سالک کم و کم‌رنگ‌تر و توحید حقیقی ایجاد می‌شود. این گفتمان صداقت، تواضع، عشق و محبت، پاکی و آبادانی و عمران را در سطح جامعه منتشر می‌کند. درمقابل، غرور، خودبرتربینی، دروغ و ریا،

سنگدلی و قساوت، ناپاکی، رخوت و ... را طرد می‌کند و پرکتیس‌های اجتماعی حول محور توحید با کنش صداقت، محبت‌ورزی، تلاش و اختیار و ... استیلا می‌یابد.

۳. نتیجه‌گیری

گفتمان عرفانی ویژه بایزید بسطامی: بر محور بایزید / خدا شکل گرفته‌است. گفتمان وی حول این محور، اختیار را نشان‌دار کرده‌است و اختیار دو مفهوم همت، جدیت و ارتقای انسان در عالم ملک و ملکوت را بازنشانی می‌کند. بایزید به یقین و شنیدن صدای خدا ممتاز شده و در تعامل با خداست. گفتمان عرفانی ویژه روزبهان بقلی: حول شخصیت بقلی / ملائکه، پیر و خدا شکل گرفته‌است. یک سو بقلی است و سوی دیگر ملائکه، پیر و خدا قرار دارند. کنش‌های فعال شده در طیف توحید قرار دارد که با تأکید بر سعادت و رشد فردی شکل گرفته‌است. این دو اندیشه دو روش مختلف را ایجاد کرده‌است: گفتمان بایزید بر محور خدا استوار است. در معراج‌نامه وی نقش میانجی و واسطه وجود ندارد، او از حق و با او سخن می‌گوید. درمقابل، درگفتمان روزبهان میانجی‌هایی چون خضر و فرشتگان حضور دارند. گفتمان بایزید سعی در خدامحوری صرف و رنگ‌باختن غیر حق دارد. اوضاع اجتماعی زمان بایزید، تأثیرپذیری وی از دین مبین اسلام و شاگردی او نزد امام صادق ع که پژوهشگران بسیاری این نظر را پذیرفته‌اند، در تولید گفتمان وی مؤثر بوده‌است. درمقابل، روزبهان بقلی اندیشه انسان‌مدارانه و هستی‌شناسانه بیشتری دارد، از این رو به مقام انسان و جایگاه هستی بیش از بایزید توجه می‌کند. همین اندیشه با توجه به جامعه ایران در زمان وی و با عنایت به اوضاع سیاسی و اجتماعی، باعث شده گفتمانی انسان‌مدارانه و هستی‌شناسانه تولید کند که در آن تمایل به رشد و سعادت فردی، تأکید بر جبر به نسبت اختیار دیده می‌شود. بقلی خود را برگزیده‌ای می‌بیند که این مکاشفات خاص اوست و هرگونه هویت‌بخشی به خود از آرمان منحصرأ فقط الله به دور افتاده‌است. کاربرد مقاله پیش‌رو برای جامعه امروز توجه به این نکته است که گفتمان اصیل عرفان خراسان به آموزه‌های اسلام نزدیک‌تر است. این گفتمان توجه خالص به حق دارد. خودخواهی را

طرد می‌کند و نشان می‌دهد اصالت دانستن غیرحق موجب تشویش، ناراستی و... است. این گفتمان بر اختیار داشتن انسان تأکید دارد. تلاش، حرکت، نشاط فردی و اجتماعی رهاورد عرفان خراسان است. در این گفتمان به گفتمان‌های رایج و غالب جامعه توجه و حضور در اجتماع، نه انزوا و گوشه‌گیری توصیه می‌شود. همه این عوامل باعث رشد گفتمان جمعی و به دنبال آن رشد فردی خواهد شد.

یادداشت‌ها

- ۱- روح مانند کبوتر دارای عزت و مناعت طبع به سوی تو فروآمده‌است.
- ۲- با آن که خود برقع برافکنند، و بی‌پرده روی نمود، از بصر ارباب نظر پنهان ماند و از دیدنش محروم گشت.

کتابنامه

الف. منابع فارسی

قرآن کریم.

- آقاگل‌زاده، فردوس (۱۳۸۵). *تحلیل گفتمان انتقادی*. تهران: مرکز نشر علمی و فرهنگی.
- ارنست، کارل. (۱۳۶۷). *روزبهان بقلی تجربه عرفانی و شطح ولایت در تصوف ایرانی*. ترجمه، توضیحات و تعلیقات کورس دیوسالار. تهران: امیرکبیر.
- ارنست، کارل. (۱۳۷۷). *روزبهان بقلی: عرفان و شطح اولیا در تصوف اسلامی*. ترجمه مجالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.
- اسدی، محمدجعفر. (۱۳۸۵). «بررسی شطحیات صوفیه تا قرن هفتم ه.ق. و تنظیم موضوعی آن‌ها». محمود عابدی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه تربیت معلم.
- بامری، محمد. (۱۳۹۵). «بررسی ساختار محتوایی شبه‌معراج‌ها در ادب فارسی». محمودی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه زابل.
- بدوی، عبدالرحمان. (بی‌تا). *شطحات الصوفیه ابویزید البسطامی*. جزء الاول. کویت: وکاله المطبوعات.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۹۳). *کشف الأسرار و مکاشفات الانوار*. تصحیح و ترجمه مریم حسینی. چاپ اول. تهران: سخن.

- پهلوان، امیرحسین و رضایی، محمد. (۱۳۹۴). «جستاری در بابِ معراج‌نامهٔ بایزید بسطامی». در **دهمین همایش بین‌المللی ترویج زبان و ادب فارسی**. اردبیل: دانشگاه محقق اردبیلی، ۴-۶ شهریور ۱۳۹۴.
- حکیم، فاطمه و ناصر، محسنی‌نیا. (۱۳۹۶). «بررسی تطبیقی وحدت عرفانی در اندیشه‌های عطار نیشابوری و ابن‌عربی». **نشریه ادبیات تطبیقی دانشکده ادبیات علوم و انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان**. سال ۹، شماره ۱۷، صص ۲۱-۳۹.
- حقی برسوی، اسماعیل. (بی‌تا). **تفسیر روح‌البیان**. ج ۹. بیروت: دارالفکر.
- خرقانی، ابوالحسن. (۱۳۷۳). **نورالعلوم**. به کوشش عبدالرفیع حقیقت. چاپ چهارم، تهران: بهجت.
- دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۱۲). **إرشاد القلوب**، ج ۱، چاپ اول، قم: الشریف الرضی.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۱). **اسرارالحکم**. به کوشش فرزاد. تهران: مولی.
- سجادی، سید ضیاء‌الدین. (۱۳۷۰). **فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**. تهران: کتاب‌خانه طهوری.
- سهلگی، محمد. (۱۳۸۴). **دفتر روشنایی**، ترجمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم. تهران: سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). **زبان شعر در نثر صوفیه**، تهران: سخن.
- عاشوردخت، نادر؛ رضی، احمد؛ یوسف‌پور، محمد کاظم. (۱۳۹۹). «تحلیل گفتمان رابطهٔ انسان و خدا در مناجات‌نامهٔ خواجه عبدالله انصاری». **نشریه علمی پژوهشی ادب عرفانی (گوه‌ر گویا)**. سال چهاردهم، شمارهٔ دوم، صص ۵۷-۸۰.
- عبد علی بن جمعه عروسی حویزی. (۱۴۱۵ ق.). **تفسیر نور الثقلین**. محقق سید هاشم رسولی محلاتی. الجزء الاول. چاپ چهارم. قم: اسماعیلیان.
- عطار، فریدالدین محمد. (۱۳۶۶). **تذکرة الاولیا**. مصحح نیکلسون. چاپ اول. تهران: چاپخانهٔ مظاهری.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۰). **تمهیدات**، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران. چاپ دوم. تهران: منوچهری.
- غلام‌رضایی، محمد. (۱۳۸۹). **سبک‌شناسی نثرهای صوفیانه**. چاپ اول. تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.

- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). *اصول کافی*. ج ۱. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ ق.). *بحار الأنوار*. ج ۱۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- منتظری، فاطمه؛ رضویان، حسین؛ رضایی، محمد؛ کیا، حسین. (۱۳۹۷). «تحلیل گفتمان انتقادی «وظایف مرید» از دیدگاه قشیری براساس رویکرد فرکلاف». *نثر پژوهی ادب فارسی (ادب و زبان)*. دوره ۲، شماره ۴۴، صص ۱۲۹-۱۴۹.
- میرآخوری، قاسم. (۱۳۸۱). *حلاج تعالیم صوفیانه*. شرح و تفسیر از روزبهان بقلی، چاپ اول. تهران: شفیعی.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر. (۱۳۹۱). «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟ (تأملی در مبانی تصوف و عرفان اسلامی)». *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*. سال ششم، شماره دوم، پیاپی ۲۲، صص ۵-۸۸.
- میدی، رشیدالدین. (۱۳۴۴). *کشف الاسرار و عمده الابراز*. ج ۱. به سعی علی اصغر حکمت. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
- میدی، رشیدالدین. (۱۳۷۶). *کشف الاسرار و عمده الابراز*. ج ۵ و ۶. به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، چاپ ششم. تهران: امیرکبیر.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۹). *کشف المحجوب*. چاپ پنجم. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: سروش.
- القشیری، ابوالقاسم عبد الکریم. (۲۰۰۷ م.). *المعراج*. چاپ اول. تصحیح و تحقیق لوئیس صلیبا، بیروت: دارالمکتبه بیلیون.
- یربی، سیدیحیی. (۱۳۹۱). *عرفان نظری*، چاپ هشتم. قم: تبلیغات اسلامی.
- یورگنسن، ماریان و لودیز فیلیپس. (۱۳۹۳). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*. چاپ چهارم. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشر نی.

ب. منابع انگلیسی

- Wodak, R (2001). *Method Of Critical Discourse Analysis*. London: Sage



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی