





بایزید در میانه شمس و مولانا

حمیدرضا توکلی 

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سمنان، سمنان، ایران 

اطلاعات مقاله:

چکیده:

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

نخستین گفت‌وگوی شمس با مولانا پیرامون بایزید بوده است. شمس به این نکته در پایان یک پاره گفتار عربی در مقالات تصریح می‌کند. نقد بایزید بارها به شیوه‌ای مشابه در جای‌جای سخنان شمس پدیدار می‌شود. همین نقد درباره حلاج هم تکرار می‌شود. از این گذشته، نکات مرتبط با این ملاحظه نقادانه بارها در مقالات جلوه دارد؛ تأملاتی درباره متابعت و بدعت، شطح و مستی، هوشیاری پس از مستی، جبر و خاموشی. اما نکته اصلی آنجاست که مولانا آشکارا در این زمینه، نگاه و گفتار دیگری دارد. او نه تنها ستاینده بایزید و حلاج است؛ بل با شوری فزون‌مایه از مستی و جبر عاشقانه می‌گوید. درعین حال در ذهن و زبان مولانا روح سخن شمس بدون کاربرد آن در نقد امثال بایزید حاضر است. این نوشتار تلاشی است برای بازخوانی پرسش نخستین شمس و طرح جوانب گوناگون دو گانگی نگاه شمس و مولانا در این چشم‌انداز و نیز پیشنهادهایی برای تبیین این تمایز و استقلال منظر.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۵/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۰۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۶/۳۱

شاپا چاپی ۲۲۵۱-۷۹۷۹

شاپا الکترونیکی ۶۷۷۹-۲۶۷۶

کلیدواژه‌ها: مولانا، شمس تبریز، بایزید، شطح، سکر و مستی.

ارجاع به این مقاله: توکلی، حمیدرضا (۱۴۰۲)، بایزید در میانه شمس و مولانا، زبان و ادب فارسی (نشریه سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز)، (۲۴۷) ۷۶،

۲۵-۴۹

DOI: 10.22034/PERLIT.2023.57368.3522



©. نویسندگان

ناشر: دانشگاه تبریز

درآمد

دربارۀ مواجهۀ مولانا با شمس، سخنان و پرسش‌های بسیاری در میان آورده‌اند. اما این تولد دوباره هم‌چنان اسرارآمیز می‌نماید. مخصوصاً اینکه در برخورد نخستین چه چیزی رخ داد و چه گفتاری بر زبان این دو جاری شد، دغدغۀ بسیاری بوده است. در چند روایت دیرسال، ماجرا با پرسش شمس شروع می‌شود؛ پرسشی که بر سنجش جایگاه و نگاه و گفتار بایزید با پیامبر انگشت می‌گذارد. چه بسا تردیدی در خاطر مخاطب خردمند و باریک‌بین راه یابد؛ آیا بدین سان فرایندی پیچیده و رازآمیز را به یک سؤال و جواب فرونکاسته‌ایم؟ باید در نظر داشت که انگارۀ دگرگونی ناگهانی بر سرگذشت‌های عارفان، سایه و سیطره دارد. چیزی که در روایت‌هایی مانند *تذکرۀ اولیا چشمگیر* می‌نماید. از سویی سرگذشت مولانا با افسانه‌ها درآمیخته و تصرفاتی در آن راه یافته است. این‌ها همه البته احتیاط‌هایی سزاوار و سنجیده است. اما در *مقالات شمس* یک پاره گفتار عربی هست که در آن شمس به این نکته تصریح می‌کند که نخستین سخن میان او و مولانا بر سر بایزید بوده است. این اشاره مهم که از آن سخن خواهیم گفت به روشنی نشان می‌دهد، آن روایت‌ها پیوندی با واقعیت دارند و از حقیقتی سخن می‌گویند.

در مرتبۀ بعد باید یادآور شد که در *مقالات شمس* که مجموعه‌ای از یادداشت‌های مریدان مولانا از گفتارهای شمس در قونیه است، بارها به بایزید می‌رسیم و نقد او از سوی شمس، در افقی نزدیک به گفت‌گویی نخستین. همین نقد و داوری بارها درباره‌ی حلاج به شیوه‌ای مشابه تکرار می‌شود. آموزه‌هایی که در گفتار شمس در این زمینه آمده مانند لزوم متابعت و نکوهش سُکر و مستی و نقد دعوی شطح‌آمیز، در سخنان او سربه‌سر جلوه‌گر است. *مقالات* با همه پراکندگی، گواهان روشن این معنی است که پرسش شمس حتی اگر نخستین گفتارش در نخستین دیدار نباشد و اگر نتواند آغازگر آن رستخیز ناگهان در مولانا به‌شمار آید، بی‌گمان در مرکز دغدغه‌ها و آموزه‌های شمس جای داشته و پیوسته بدان باز می‌گشته و از آن یاد می‌کرده است.

اما شگفتی و پیچیدگی ماجرا در افقی دیگر جلوه می‌کند؛ آنجا که بایزید را از مولانا سراغ می‌گیریم و همین‌طور حلاج را. شاید بتوان ستایش مولانا و پرهیز از کمترین خرده‌گیری از این دو را به آسانی و سرعت، به نگاه و رفتار عمومی او در این قلمرو نسبت داد. او هرگز به بدگویی یا نقد اولیا نمی‌پردازد و در همه اولیا چونان حقیقتی یگانه و متعالی می‌نگرد. اما مسئله این جاست که وقتی آموزه‌های شمس را در این زمینه به‌دقت در یاد می‌آوریم، می‌بینیم مولانا تأویلی متمایز و گاه متعارض از آن‌ها به دست می‌دهد. توجه داشته باشیم که او بی‌گمان با این سخنان مکرر شمس به‌خوبی آشنا بوده. مولانا بایزید و نیز حلاج را دقیقاً در مقام قهرمانان مستی می‌ستاید. به‌خصوص در *مثنوی* چنان از بایزید و ماجرای سبجانی گفتنش سخن می‌آورد که پنداری به نقد و انکار بی‌پروای شمس پاسخ می‌دهد.

در این نوشتار می‌کوشیم به‌ویژه بر این دوگانگی گفتار و نگاه انگشت بگذاریم. گزارشی از این تعارض و زمینه‌های آن فراهم می‌آوریم و تلاش می‌کنیم تحلیلی از این اختلاف نظر پیشنهاد دهیم. پیش از این پژوهندگانی درباره‌ی پرسش شمس سخن گفته‌اند (فروزانفر ۱۳۷۶: ۵۶-۶۰، زرین کوب ۱۳۶۶: ۱۰۰/۱-۱۰۱، لوئیس ۱۳۸۶: ۲۰۴-۲۱۲، سلیمانی ۱۳۹۸: ۴۵۷، طاهری ۱۳۹۲: ۱۵۹) یا به نظر او درباره‌ی بایزید توجه نشان داده‌اند (موحد ۱۳۹۴: ۱۱۶-۱۳۱، محبتی ۱۳۹۲: ۶۷-۸۷، همو ۱۳۹۸: ۹۶-۱۱۱، مرتضایی ۱۳۸۹: ۱۸۵-۱۸۱، فرشبافیان ۱۳۹۶: ۲۹۷-۳۰۰)؛ اما غالباً درباره‌ی تفاوت نگاه مولانا با شمس، به اشاره‌ای بسنده کرده‌اند. در مقاله «شطح سبجانی بایزید در ترازوی نقد صوفیان» آرای نامداران تصوف تا سده هشتم درباره‌ی این شطح مطرح شده. از آن میان شمس تبریز جایگاهی ویژه یافته؛ اما سخنی از نظر متمایز مولانا در میان نیامده است. (فرضی شوب و مهری ۱۴۰۰: ۶۵-۸۰)

روایت تازی شمس تبریز

اشاره روشن شمس به پرسش و گفت‌وگوی نخستینش با مولانا، در پایان پاره‌گفتاری پدیدار می‌شود که یکسر به زبان عربی است. به بخش پایانی توجه نشان داده‌اند؛ اما کلّ این پاره و به‌ویژه پیوند بخش پایانی با عبارات پیشین درخور درنگ است. متن پیچیدگی‌های بسیار دارد. مرجع ضمائر را باید با حدس و احتیاط دریافت. اسلوب شفاهی و نیز گفت‌گوی درونی کار را دشوارتر ساخته. هم‌چنین احتمال بی‌دقتی کاتب را در ضبط و املائی گفتار شمس، نباید از نظر دور داشت. به‌هرروی ترجمه این پاره‌جان‌دار و مرموز، می‌تواند نقطه‌عزیمت مناسبی برای بحث ما باشد:

«پیامبران در حسرت حضور او [=مولانا] یند. گمان و برداشت او [=مولانا] این است که این [سخن] را می‌گویم تا مایه خوشدلی مولانا باشد؛ و گر نه من در خودم فضیلتی نمی‌بینم تا گفتاری از من برآید که مولانا را خوشدل سازد. و آن [سخن شطح‌آمیز برآوردن] "حال" من نیست. مگر اینکه، من روزی که ملول‌گردم و از گفتن روی‌گردان شوم، گردن‌یکی از این سخنان را می‌گیرم که بر [خاطر] من می‌گذرد.

می‌گویم: «از کجاست [این سخن]؟»

می‌گوید: «از الله»

-: «به سوی کجا [می‌رود]؟»

می‌گوید: «به سوی مردی بزرگ و اوست مولانا»

می‌گویم: «من در این میانه چیستم؟ ... چیست که بر [خاطر] من می‌گذرد؟ ... گذر کن بر سرای کسی دیگر؛ عماد یا ارشد یا زین صدقه [=سه تن از مرشدان و معاریف قونیه]»

اما به همراه من روان می‌شود یا در گذرش بر سرای من فرومی‌افتد.

اما اکنون از گذارش [بر خاطر خویش] ملول نیستم. می‌ترسم چنین [با ملولی و دلتنگی] رفتار کنم و گذارش [بر خاطر من] گسستن گیرد و از آن حسرت‌زده بر جای مانم.

او [=مولانا] را برتری می‌دهم بر برگزیده‌ترین آنان [=پیامبران]؛ مگر مصطفی علیه‌السلام که چنین نمی‌گویم [که مولانا ازو بزرگ‌تر باشد] زیرا که همانا کار محمد بزرگ است [جدا از کار و بار دیگران]. همانا خداوند او را در دریای کرمش فروبرد و از آن پس بیرون کشید. پس از او فروچکید قطره‌های نور. از هر قطره‌اش پیامبری بیرون آمد و قطراتی چند باقی ماند؛ پس از آن‌ها اولیا را آفرید. پس چه‌سان با او [=محمد] بسنجم [مولانا را]؟ مگر اینکه بگویم برتر است از پسینان او [=محمد] و چگونه بسنجم با او [=محمد] کسی را؟

و کسی که با من در پیوست [=از من معرفت آموخت]؛ برکنار از علم و عقل و جهد و کوشش؛ [اگر بهره‌ای از من یافت]، آن از برکات متابعت از او [=محمد] بوده است [نه چیزی از سوی من].

و نخستین سخن که با او [=مولانا] گفتن گرفتم این بود: «اما چگونه بازبید متابعت را بایسته ندانست و [چونان محمد] نگفت سبحانک ما عبدناک؟ [بل گفت سبحانی]. پس مولانا این سخن را تمام و کمال دریافت و دانست این سخن به کجا سر می‌زند و راه می‌برد. پس از آن سخن سرمست گشت؛ از سر صفای سرش. همانا که سر او، بی‌آلایش و پاکیزه بود؛ پس بر او [این اشارت] آشکاره گشت و من خود لذت این سخن را به لطف مستی او بازشناختم و [پیش‌تر] از لذت این سخن

ناآگاه بودم!» (شمس ۱۳۶۹: ۸۶/۲-۸۷)

درنگی در پاره‌گفتار غریب شمس

نخستین پرسشی که به ذهن می‌رسد آنکه: چرا شمس این سخنان را به عربی بر زبان آورده؟ در مقالات چند نمونه دیگر از گریز به زبان تازی یافتنی است (همان ۸۱/۲، ۹۶، ۱۲۵-۱۲۷، ۱۲۹) البته باید توجه داشت این جدا از منقولات قرآنی و اخبار و امثال و ادب عرب و سخن مشایخ صوفی است که با گفتار فارسی همراه می‌شود و شیوه‌ای بسیار آشناست. هم‌چنین در بخشی که با عنوان اضافه‌ها یا گسسته‌پاره‌ها از سوی مصحح مشخص شده، به پاره‌گفتارهایی عربی می‌رسیم (همان ۳/۱-۳۴۱، ۳۴۸، ۳۵۲، ۳۵۷، ۳۶۱) که بی‌تر ترجمه تازی پاره‌هایی است که پارسی آن‌ها در متن هست (رک: همان ۵۸۶/۱). در مثنوی گریز زدن به عربی چشمگیر است و باز این با پرداختن به مَلَمَع تفاوت دارد. به نظر می‌رسد اوج هیجان، راوی را به دیگرگون ساختن زبان وامی‌دارد و آن را باید از جلوه‌های شکستن چارچوب‌های زبان به‌شمار آورد. (رک: توکلی ۱۳۸۹: ۳۷۷) اما شمس به‌خصوص در این پاره شاید گرایشی داشته باشد به پنهان کردن اسرار از نامحرمان. به ویژه در دو پاره گفتار تازی دیگر هم، به سنجش مولانا با پیامبران و نیز قیاس سبحانی و سبحانک می‌رسیم. (همان ۱۲۵/۲-۱۲۷، ۱۲۹) فیه‌ما‌فیه هم چند فصل عربی دارد که مولانا در آن‌ها به پاره‌ای از اشارات شخصی در پیوند با پیرامونیان می‌پردازد. این رفتار زبانی شاید نشانی از نهان‌روشی و پوشیده‌گویی او داشته باشد. (مولانا ۱۳۸۴: ۹۵-۹۶، ۱۲۴-۱۲۵، ۱۶۰، ۱۷۹-۱۸۰) در نگاه‌های علاء‌الدوله سمنانی نیز گریختن به عربی در جاهایی دیده می‌شود که سخنی غریب و مناقشه‌آفرین در میان است. او در پایان روایت فارسی کتاب العروه هنگامی که سخن به خضر و ابدال و رجال‌الغیب می‌کشد از فارسی به تازی می‌پردازد. (علاء‌الدوله ۱۳۶۲: ۳۷۱-۳۸۲) شاید این نشان از شیوه‌ای خاص باشد.

گفتار شمس چهار بخش دارد: نخست و شاید اصل و گوهر آن، جمله اول است؛ اینکه پیامبران حسرت محضر مولانا را دارند. گویا مهابت همین جمله، عربی شدن پاره گفتار را رقم زده است. بخش دوم پیرامون توجیه این جمله غریب و جاری شدنش بر زبان شمس می‌گردد؛ عبارت معترضه‌ای طولانی که می‌کوشد آن جمله شطح‌آمیز را تعدیل و تبیین کند.

در سومین بخش به جمله اول بازمی‌گردیم. این بار شمس یک پرده بالاتر را می‌گیرد و از برتری مولانا بر پیامبران دم می‌زند؛ اما بی‌درنگ بر استثنایی مهم دست می‌نهد؛ محمد. مولانا و هیچ کس دیگر را نمی‌توان با پیامبر سنجید. در آخر این بخش، شمس می‌گوید اگر کسی از او بهره‌ای ببرد از جنس آموزش معمول نیست بلکه آن بهره‌ور به واسطه متابعت خودش از پیامبر به جایی می‌رسد و در این میانه شمس نقشی نمی‌آفریند. این نفی نقش و تأثیر، به گونه‌ای در بخش دوم هم دیده می‌شود. در آنجا سخنانی از جنس جمله نخست، به خاستگاهی بیرون از حال شمس نسبت داده می‌شود. او تأکید می‌کند که بیشتر با خاموشی خوگرست. از سویی جمله واپسین اشاره آشکاری است به تأثر مولانا از شمس. به پندار شمس، برای فهم این پیوند که حتی در آن زمان هم مرموز و نافهمیدنی به چشم می‌آمده، باید به ژرفای متابعت مولانا از محمد توجه کرد. پس از این اظهار نظر عجیب در بخش چهارم به یادکرد نخستین گفت‌گوی شمس با مولانا می‌رسیم.

در پرسش شمس باز «متابعت» پدیدار می‌شود و نیز سنجش ولی بانی و البته پیامبری که در مراتب اولیا و انبیا جایگاهی مخصوص و منحصر به فرد دارد. هم‌چنین از مستی سخن می‌رود و سخنانی که در غلَبات بی‌خویشتنی، بر زبان عارف جاری می‌شوند. شمس «سبحانی» در شطح مشهور بایزید را با «سبحانک» در کلام رسول می‌سنجد. با ظرافت «من» گفتن را با «تو» گفتن در برابر می‌نهد. شمس چیزی از جزئیات گفت‌وگو را باز نمی‌گوید. آیا این اسرار مستی‌آفرین با سه پاره پیشین این گفتار پیوندهایی داشته؟ تنها از اشارت‌دانی مولانا یاد می‌کند که به آسانی و سرعت همه چیز را دریافت و دیگر آن که از این پرسش و اشاره، مست گشت؛ به گونه‌ای که از مستی او شمس تحت تأثیر قرار گرفت و به ادراک و التذاد ژرف‌تری از کلام خودش رسید. عجب که مستی این‌جا ستودنی است؛ همین‌طور در جایگاهی که سخنی شطح‌آمیز در ستایش مولانا بی‌اختیار از زبان شمس بیرون می‌آید؛ اما سُکر بایزید و سبحانی

گفتنش آماج تیر طعنه شمس می‌شود. اما به‌راستی اگر شمس تقریر و تفسیر مولانا از سبحانی‌گویی پیر بسطام را می‌شنید، چه می‌گفت؟ آیا می‌توان تصور کرد مولانا در هنگام و جایگاه مواجهه با شمس نظری دیگر داشته و سخنانی متفاوت بر زبان آورده؟

مولانا از چشم شمس

سخنان شمس درباره مولانا نسبت و نوسان فراوانی دارد و از عتاب مهیب تا اغراق شطح‌آمیز پیش می‌رود؛ اما این سخن بی‌پروای شمس درباره مولانا و سنجش او با انبیا و اولیا در اشاراتی دیگر تکرار و تأکید می‌شود. او آشکارا مولانا را ولی به‌شمار می‌آورد و خود را ولی مولانا و نتیجه می‌گیرد ولی ولی خداست. (شمس ۱۳۶۹: ۳۳۱/۱، ۱۸۰/۲) جایی می‌گوید: «مولانا را بین اگر خواهی که معنی العلماء ورثة الانبیاء را بدانی و چیزی که شرح آن نمی‌کنم» (همان ۲۲۰/۲) و جایی دیگر از این فراتر می‌رود: «کسی را که آرزوست نبی مرسل را ببیند مولانا را ببیند بی‌تکلف». (همان ۱۵۱/۲) و هنگامی که از این نیز فراتر می‌رود باز عبارت را به عربی می‌گرداند: «والله بعد محمد رسول الله ما تکلم مثل ما یتکلم مولانا» (همان ۱۲۶/۲) در این پاره گفتار بلند عربی هم‌چنین می‌گوید: «موسای کلیم در روزگار خود به حاضر جوابی مولانا نبود و با این همه مولانا خاموشی گزید...» و همه آنچه را برای مولانا از واقعه‌های غیبی و معنوی روی داده، به سبب همین سکوت دانسته است (همان ۱۲۵/۲). باید توجه داشت که در این عبارت سخن از ستایش گفتار مولاناست؛ در زمانی که هنوز مثنوی و نیز بسیاری از غزل‌ها آفریده نشده است.

در یک پاره بسیار مهم شمس دو تعبیر نزدیک اما متمایز درباره بزرگی مولانا را از پی هم می‌آورد و به طرزی مرموز در یکی اما و اگر می‌آورد و دیگری را می‌ستاید. این سخن یادآور بخش آغازین پاره گفتار عربی است: «او را [=درباره او؟] دو سخن هست: یکی نفاق و یکی راستی. اما آنکه نفاق است: همه جان‌های اولیا و روان ایشان در آرزوی آنند که مولانا را دریافتندی و با او نشستندی. و آنکه راستی است و بی‌نفاق است: روان انبیا در آرزوی آنست کاشکی در زمان او بودیمی؛ تا در صحبت او بودیمی، و سخن او بشنیدیمی. اکنون شما باری ضایع مکنید، و بدین نظر منگرید، بدان نظر بنگرید که روان انبیا می‌نگرد: به‌دریغ و حسرت.» (همان ۱۰۴-۱۰۵/۱)

در ذهن و زبان شمس، نفاق جایگاهی بنیانی دارد. او بر آن است که «با مردمان به نفاق می‌باید زیست.» (همان ۱۳۹/۱) نفاق از نظر او به‌ویژه در کلام پدیدار می‌شود: «اگر با مردمان بی‌نفاق دمی می‌زنی، بر تو دگر سلام مسلمانان نکنند.» (همان ۱۸۰/۲) اما در عبارت یادشده، سخنی که به نفاق نسبت داده می‌شود، سخنی است که از پروای کژفهمی و تنگ‌حوصلگی مردمان یا به خاطر پسند مخاطبان، از صورت اصیل و صریح و صادق خود، دیگرگون گشته. اینکه اولیا در آرزوی محضر او اند، سخنی با نفاق تلقی شده؛ شاید چون قدری با محافظه‌کاری و احتیاط همراه است و اشتیاق آتشین به درک حضور مولانا را کمتر از آنچه هست جلوه می‌دهد. گویی اولیا از سر تفنن و کنجکاوای بخواهند او را ببینند؛ اما در تعبیر دیگر سخن بر سر حسرتی ژرف‌تر در دل انبیاست و تمنای مصاحبتی مداوم چونان صحابه مولانا. در این عبارت باید به برابر نهادن اولیا و انبیا توجه داشت. شمس بارها به تقابل و قیاس نبی و ولی می‌پردازد. به برخی پژوهندگان، شمس در پس پشت پرسش نخستین از رهگذر اشاره به بایزید، مسئله پیچیده قیاس مقام ولی با نبی و قلمرو طریقت با شریعت را نهفته بود. (زرین کوب ۱۳۷۸: ۱۰۸) او هرچند از برتری برخی اولیا مانند مولانا بر شماری از پیامبران یاد می‌کند اما می‌گوید: «نبی را وحی بود به جبرئیل، و وحی القلب هم بود، ولی را همین یکی بود.» (همان ۱۴۷/۱) از این گذشته او محمد را برتر از همه اولیا می‌داند. اساساً نفی و انکار بایزید را دقیقاً از همین نقطه می‌آغازد؛ از سخنی که دست کم به پندار شمس از آن بوی برتری جویی نسبت به رسول می‌آید. به یاد آوریم که شمس در آغاز پاره گفتار عربی پیش گفته نیز می‌گوید پیامبران در حسرت حضور مولانای اند.

شمس در بخش دوم پاره گفتار می‌گوید: این حال من نیست. اینکه سخن بر زبان آمده، با حالش مطابق نیست، معنای دقیق نفاق را در ذهن و زبان او روشن می‌کند. در جایی دیگر ناهم‌خوانی گفتار با حال را دقیقاً به تغییر گفتار برای تطبیق با افق مخاطبان پیوند می‌دهد: «... و لیکن شاید که آن حال او نباشد، بر قدر و لایق فهم مستمعان گفته باشد...» (همان ۱۱۱/۱) نفاق در این تعبیر غریب شمس، گونه‌ای نهران‌روشی و پوشیده‌گویی ناگزیر است. حتی پیامبران به پندار او از این نفاق‌رهایی ندارند. جایی می‌گوید آنان طاق حقیقت بی‌نفاق را ندارند؛ مگر محمد و خضر. (همان ۱۷۷/۲) در جایی دیگر به افق و معنایی دیگر می‌رسد و نفاق کردن را روشی «پیغمبرانه» می‌بیند و «در غایت لطف» (همان ۲۳۹/۲) در تعبیر نخست نفاق را در میانه آنان و خداوند جای داده و در دومین در میانه آنان و مردمان.

باید یادآوری کرد که مولانا خود در اشعار و آثارش به دعوی‌هایی از این دست نزدیک نمی‌شود و هرگز همسری با انبیا بر نمی‌دارد. البته در زمان املای مقالات شمس هنوز با آفرینش مثنوی و فیه‌ما فیه و بسیاری از غزلیات فاصله‌ها داریم.

پرسش شمس در اسناد کهن

گفتیم اینکه شمس پرسش پیرامون بایزید را آغازگر گفت و گویش با مولانا می‌داند، در نقل سرگذشت‌نگاران مهم مولانا تکرار می‌شود. نخست به گزارش فریدون سپهسالار می‌رسیم، در رساله‌ای در احوال مولانا، فراهم آمده اواخر سده هفتم. در روایت این صحابی مولانا پرسش شمس، آب‌وتابی می‌یابد. هم‌چنین پاسخ مولانا گزارش می‌شود که دایره محدود ولایت بایزید را با افق بی‌کران و پیوسته فرارونده معنویت پیامبر می‌سنجد و تندی سخن بایزید را به تنگ‌حوصلگی او و ایستایی‌اش در ترقی معنوی، البته در قیاس با مقام محمد، توجیه می‌کند. بر پایه این روایت پس از این پرسش و پاسخ بود که آن پیوند سحرآمیز و شورانگیز شکل گرفت و مولانا و شمس «چون شیر و شکر به هم در آمیختند» (سپهسالار ۱۳۹۱: ۲۵۴-۲۵۵) وصف اخیر سپهسالار می‌تواند تعبیری از سرخوشی دوسوی گفت‌وگو از ظرافت نگاه و گفتار دیگری قلمداد شود؛ چیزی که در روایت عربی شمس نیز از آن یاد شده؛ اما پاسخ مولانا به روایت سپهسالار، چنان که خواهیم دید با گفتارهایش پیرامون بایزید و تفسیرش از سبحانی در مثنوی و غزل‌ها، چندان هم خوان نیست.

باید یادآوری کرد که در پاسخ مولانا سخن بایزید، «بیان اتحاد» دانسته شده. (همان ۲۵۵) سپهسالار پیش‌تر از روایت این ماجرا، فصلی می‌گشاید «در ذکر صفات توحید و مقام اتحاد که اقطاب را حاصل می‌شود و فرق میان هر دو». در این فصل، سبحانی بایزید و انال‌الحق حلاج، با مقام اتحاد توجیه شده و ابیاتی از غزلیات شمس را نیز از این دست دانسته است. (همان ۱۷۱-۱۷۲)

در روایت مناقب‌العارفین پرسش شمس برجاست؛ اما مولانا به جای جواب «از استر فرود آمده از هیبت آن سؤال بی‌هوش شد و تا یک ساعتِ رصدی خفته بود و خلق عالم در آن جایگاه هنگامه شد و...» (افلاکی ۱۳۷۵: ۸۷) روایت افلاکی که خود مولانا را ندیده و مصاحب سلطان ولد بوده و نگارش کتابش را از سال ۷۱۸ آغاز کرده، هیجان ماجرا و اغراق موقعیت را افزون ساخته و روایت را به انگاره‌های آشنا در حالات و کرامات اولیا نزدیک کرده. روایت نفعات‌الانس در سده بعدی آمیزه‌ای از دو روایت پیشین می‌نماید. (جامی ۱۳۷۰: ۴۶۷)

اما پیش‌تر از همه این سرگذشت‌نگاران باید از سلطان ولد سراغ گرفت. او در سه مثنوی‌اش که ابتدا/نامه (یا ولدنامه) و رباب‌نامه و انتهانامه خوانده شده، اشاراتی درباره مولانا و شمس (و بهاء‌ولد و خانواده فکری مولانا) دارد. این اشاره‌ها با همه کوتاهی و پراکندگی، بسی مهم و معتبرند. او با پدرش اختلاف سنی کمی دارد. در زمان ورود شمس به قونیه، حدود بیست سال داشته و ماجراها را با چشم خویش دیده است. از سویی او نه شاعری تواناست و نه قصه‌گویی زبردست. به نظر می‌رسد در گزارش او تصرف

چندانی راه نیافته و می‌توان تا اندازه زیادی به نقل و اعتماد کرد. البته توجه او به شکل دادن طریقه و فرقه مولویه گاه بر گزارش هایش غباری از اغراق افشانده و پای اغراض را به میان کشانده.

او در سه منظومه‌اش به نخستین گفت‌وگو یا پرسش و پاسخ شمس و مولانا اشاره‌ای نمی‌کند؛ اما در اوایل انتهنامه در یک عنوان منثور بلند که یادآور عناوین درازدامن مثنوی است از سه مرتبه مومنان و طالبان سخن می‌گوید. نخست نیکانی که در بهشت آشیان می‌کنند. دیگر اولیای حق که از خویش برون آیند و به دیدار و وصال حق می‌رسند. در این جا سلطان ولد، از انالحق حلاج و سبحانی بایزید به عنوان نمونه نمایان این مقام یاد می‌کند: «جمله اولیا در عبارات مختلف همین گفته‌اند و این جمله، عاشقان حَقِّد و اصلان کامل». از آن پس به گروه سوم می‌رسد: «لیکن بدان که بالای این مقام و عظمت که نادر و کمیاب است، حق تعالی را قومی دیگر هستند که ایشان نادر نادرند و معشوقان حَقِّد». (سلطان ولد ۱۳۷۶: ۱۰) در ادامه شمس و مولانا را از «معشوقان خاص خاص حق» می‌شمارد. (همان ۱۱)

در اواخر این منظومه جایی سخن از مردان حق، او را به «ذکر و وصف مولانا» می‌کشاند. سلطان ولد در وصف عوالم معنوی پدر مخصوصاً بر طلب مدام او انگشت می‌نهد: «با چنان قربت بد او را این طلب» در حالی که «بعد قربت اولیا ساکن شدند». در توضیح این توقف برخی اولیا در مقام قربت و باز ایستادن از طلب، به سراغ بایزید و سبحانی می‌رود. این وصف سلطان ولد از پدر، وصف مولانا از دقوی را به خاطر می‌آورد. (مولانا، ۱۳۷۵: ۱۱/۳-۱۱۲) از آن پس قیاسی معنادار را در میان می‌آورد که بی‌درنگ پرسش شمس را فریاد می‌آورد: «ماعرناک بگفته مصطفی / با چنان وصلی که بودش از خدا... گر به ظاهر آن سخن [=سبحانی] عالی تر است / لیک در باطن بر این قصر، آن در است... ماعرناک بگفت او چون که دید / وصل حق را نیست پایانی پدید...» (همان ۲۱۷-۲۱۶) تبیینی که از این تمایز آمده نیز، یادآور پاسخ مولانا به روایت سپهسالار است. عنوان منثور ابتدای کتاب هم با بخشی از نوشتار سپهسالار سنجیدنی است. (سپهسالار ۱۳۹۱: ۱۷۱-۱۷۳) سلطان ولد در یک عنوان منثور ابتدای هم از سه مرتبه عاشقی و سه مرتبه معشوقی سخن می‌گوید. او حلاج را در مرتبه نخستین عاشقی و شمس را در مرتبه سوم معشوقی، یعنی والاترین مقام جای می‌دهد. (سلطان ولد ۱۳۸۹: ۲۷۵)

به نظر می‌رسد سخنان سلطان ولد و سپهسالار، بازتابی از نقد و داوری‌های ستیهندة شمس و احیاناً تأویل و توجیه‌های مولانا باشد. مخصوصاً سکوت سلطان ولد درباره پرسش شمس بی‌چیزی نیست. او با دوگانگی نگاه و گفتار پدرش با شمس، درباره بایزید و نیز حلاج آشنایی داشته. داستان شطاحی بایزید و کارد زدن مریدان را که در دفتر چهارم مثنوی آمده، با همان شیوه همدلانه مولانا و توجیه تمام و کمال شطح پیر بسطام، دو بار به تفصیل می‌آورد؛ یک بار به نظم در ابتدای نامه (همان ۱۷۲-۱۷۴) و یک بار به نثر در معارف (سلطان ولد ۱۳۶۷: ۳۳-۳۴) شاید می‌خواسته با رویکردی محتاطانه هم جانب پدر را نگاه دارد و هم حرمت شمس را.

درباره پرسش شمس یک نکته دیگر نیز گاه در میان می‌آید؛ اینکه پیش تر از سال ۶۴۲ و آن دیدار پرآوازه، شمس و مولانا با یکدیگر برخورد کرده بودند؛ شاید پانزده شانزده سالی پیش تر در شام. شمس به این سابقه آشنایی اشاره‌هایی دارد؛ یک آشنایی دورادور که به نظر می‌رسد تا زمان ورود شمس به قونیه به پیوندی ژرف تبدیل نمی‌شود. سلطان ولد و سپهسالار از این سابقه یادی نمی‌کنند. اما در مناقب/المعارفین اشاره‌ای آمده که از پردازش داستانی بهره گرفته. (افلاکی ۱۳۷۵: ۶۱۸/۲) برخی مولاناپژوهان گمانی پرورده‌اند که آیا ممکن است اشاره شمس در پایان پاره گفتار عربی یادشده، به دیداری دورتر باز گردد؟ به مواجهه جلال‌الدین جوان با شمس میان سال در شام؟ (فروزانفر ۱۳۷۶: ۶۰، سلیمانی ۱۳۹۸: ۴۵۹) در اشاره‌های کوتاه شمس به دیدارهای دیرینه، احساس می‌شود این برخوردها گذرا و شاید در حد احوال‌پرسی متعارف بوده (شمس ۱۳۶۹: ۹۲/۲) یا آنکه شمس جایی سخنی از مولانا خطاب به جمعی را می‌شنود. (همان ۲۹۰/۱) اما در آن عبارات عربی تأکید بر نخستین تکلم است و تأثیر و تأثری دوسویه و مستی‌افزا.

روایت‌های سپهسالار و افلاکی و حتی اشارهٔ تلویحی سلطان ولد، با آنکه خالی از تصرف و اغراق و بی‌دقتی نیستند، آشکارا پرسش شمس را نقطهٔ شروع وقایع قونیه می‌دانند.

بایزید در ترازوی شمس

اما به‌راستی چرا شمس این همه با بایزید درمی‌پیچد؟ البته او شخصیتی ستیهنده دارد و حتی از خرده‌گیری بر بزرگان پروایی ندارد. بسیاری از چهره‌های ممتاز تصوف از زبان گزنده‌اش زخم خورده‌اند. شاید او این ویژگی را مصداق آشکار بی‌نفاقی خویش قلمداد می‌کرد. با این همه حمله‌های او به بایزید چشمگیرتر است. تنها حلاج از این نظر در کنار بایزید جای می‌گیرد. در بسیاری موارد هردوان را با هم و از یک منظر نقد می‌کند. البته حلاج را سخت‌تر فرومی‌کوبد. شمس سخنش را دربارهٔ بایزید بر خلاف حلاج گاهی تعدیل می‌کند. (رک: همان ۱۲۸/۱، ۹۹/۲، ۱۹۷/۲، ۲۱۲/۲)

باید توجه داشت بایزید و حلاج دو چهرهٔ دوران‌ساز تاریخ تصوف‌اند و بر پسینان اثرها نهاده‌اند و در شکل دادن نگاه و گفتار صوفیانه نقشی بنیانی داشته‌اند. شمس بدین‌سان به سراغ دو صوفی سرآمد می‌رود؛ یکی قهرمان معراجی عمیقاً درونی و دیگری قهرمان معراجی بر سرِ دار. اما نکتهٔ چشمگیری که از این دو، یک زوج بی‌همتا در تاریخ تصوف می‌سازد، همانا لابلای واری در شطاحی است. بی‌گمان سبحانی و انال‌الحق طنین‌اندازترین شطحیات تاریخ تصوف‌اند.

شمس هم بر گشادگویی این دو انگشت می‌گذارد. باید دانست که شمس به‌نیکویی حلاج و به‌ویژه بایزید را می‌شناخته. او از روزگار کودکی شوق خواندن مقامات پیر بسطام را داشته؛ کتابی که از او دریغ می‌داشته‌اند. (شمس ۱۳۶۹: ۲۲۳/۲) آیا عقده‌ای که در قلب شمس خردسال نهاده‌اند، بعدها در نقد ستیهندهٔ او بر پیر بسطام نقشی نیافرید؟ نکتهٔ دیگر آنکه بایزید شاه‌فرد تصوف خراسان بزرگ است. همو بود که «در حدود خراسان زهد را به تصوف واقعی، اعتلا داد.» (زرین کوب ۱۳۶۹: ۳۵ بسنجید با: شفیع کدکنی ۱۳۸۷: ۲۲) یعنی درست سرزمین و سنتی که مولانا از آنجا می‌آمد. در آغاز ذکر او در تذکره آمده: «گفتند که در این شیوه نخست همه او بود که علم به صحرا زد.» (عطار ۱۳۹۸: ۱۶۱/۱) بایزید هم چنین در شکل دادن ذهن و زبانی که عاشقانه از تجربهٔ پیوند با خداوند یاد کند، جایگاهی دوران‌ساز دارد. به‌ویژه گزارش‌های معراج و وصف تجربهٔ یگانگی او از دل نگاه عاشقانه به خداوند بیرون بسته‌اند. کاربرد زبان تغزلی در قلمرو الاهیات حساسیت‌ها و مناقشه‌ها آفرید. در نفی و انکار شطح و خاصه سبحانی، سایه‌ای از این حساسیت یافتنی است.

باید یادآوری کرد که از دیرباز مشایخ تبریز با پیران خراسان پیوند داشتند. خصوصاً سخن از مریدان تبریزی بایزید کرده‌اند. (موحد ۱۳۹۰: ۲۵-۲۷) بایزید تا روزگار شمس و مولانا آوازه‌ای جهانگیر یافته بود؛ حتی دانشور خردگرایی چونان ابوریحان بیرونی گفتار و نگاه بایزید را با عرفان هندی می‌سنجید (بیرونی ۱۳۶۳: ۸۹) از سویی ابن عربی عارف اندلس او را پیشگام طریق ملامتیه خواند. (کیلر ۱۳۸۴: ۳۵) باید یادآوری کرد که در شطح یک جنبهٔ تجاوز به تابوها و خصوصاً حریم‌های جامعهٔ دینی جلوه دارد و شطاحی رفتاری ملامتی و قلندرانه تلقی می‌شده (رک: شفیع کدکنی ۱۳۹۲: ۴۳۵-۴۳۹) بایزید در ظهور روش ملامتی و مکتب رندی نقشی بنیانی داشته و کلمات آتش‌آنگیزی چونان سبحانی در نسبت با این سنت نیز باید نگریسته شوند. (رک: مرتضوی ۱۳۷۰: ۵۵)

اما آیا شمس در فروگرفتن پیر پیران خراسان، پیوند مولانا را با آن سنت عرفانی در نظر داشت؟ آیا این رفتار شمس هم می‌تواند بخشی از تلاش او در بی‌تعلق ساختن مطلق مولانا به‌شمار آید؟ به‌ویژه رها کردن مولانا از همهٔ پیوندهای پیشینه؟ به‌هر روی حتی اگر

نقد شمس آمیخته به هیچ غرض یا مسئله حاشیه‌ای نباشد، شکی نیست که او از جایگاه والای بایزید در نگاه مولانا و سنت پرورنده مولانا به خوبی باخبر بوده.

باید دانست که نقد و حتی انکار بایزید سابقه‌ای دیرینه دارد. جدا از «اهل ظاهر» که «سخن او در حوصله» آنان «نمی‌گنجید» (عطار ۱۳۹۸: ۱۶۵/۱)، بسیاری از سرشناس‌ترین شخصیت‌های صوفیه هم بر او خرده گرفته‌اند. ابن سالم از قدیم‌ترین و ستهنده‌ترین ناقدان سبحانی است و می‌پندارد فرعون چنان کافرانه سخن نیاورد که بایزید! فرعون خود را رب خواند و به هرروی رب گاه بر آدمیان اطلاق می‌شود؛ اما سبحان از اسمای خاص خداوندی است. (سراج ۱۹۱۴: ۳۹۰) جنید به روایت سراج، شطحیات او را نشانه نزدیکی به «قرب» می‌انگارد؛ اما او را در مرحله «بدایت» متوقف می‌داند و با «حقایق وجد تفرید» در «کمال حق» و رسیدن به «نهایت»، در فاصله آشکار می‌بیند. (همان ۱۹۱۴: ۳۸۲-۳۸۴، ۳۹۷) با آنکه جایگاه بایزید را در میان صوفیانی چونان خودش، مانند جبرئیل در فرشتگان می‌بیند (عطار ۱۳۹۸: ۱۶۱/۱، هجویری ۱۳۸۷: ۱۶۲) اینکه بایزید را طاووس عارفان گفته‌اند گویا پیوندی داشته باشد با طاووس الملائکه خواندن جبرئیل. شبلی هم اشاره‌ای ریشخندآمیز به مبتدی بودن بایزید می‌کند که باز دلالت بر فاصله دارد. (سراج ۱۹۱۴: ۳۹۷) سراج البته خود نیز در صف سرزنش‌کنندگان بایزید جای می‌گیرد. هرچند او نیز همانند جنید گاه از در توجیه شطحیات بایزید برمی‌آید. (همان ۳۸۱، ۳۹۷) عجباً که حتی حلاج بر گشادگویی بایزید زبان تیز می‌کند و او را در بدایت نطق می‌بیند و محبوب. (روزبهان ۱۳۸۵: ۳۰۸) و شاید از آن عجیب‌تر آنکه احمد غزالی که تحت تأثیر شدید حلاج است و از زمره شطحان، حلاج را در کنار بایزید نقد می‌کند و انالحق و سبحانی را برآمده تلوین می‌داند و برکنار از تمکین. (غزالی ۱۳۹۲: ۳۵) هرچند او نیز چونان جنید و سراج می‌کوشد نگاه و گفتارش را به بهانه‌ای بگرداند و با توجیه و تأویلی مانند غیرت عاشقی این دو شطح را توجیه کند. (همان ۸۳) البته صوفیانی هم بوده‌اند که بایزید را عارفی یگانه با حالاتی دست‌نیافتنی دانسته‌اند؛ کسانی چون ابوالحسن خرقانی و ابوسعید. بسیاری چون عین‌القضات و هجویری و عطار و روزبهان، شطحیات او را یکسر بازتاب استغراق در یگانگی و فنا انگاشته‌اند. در این میانه شاید عجیب‌ترین چهره امام محمد غزالی باشد که بر خلاف برادرش احمد، در مشکاه‌الانوار سبحانی بایزید را در کنار انالحق حلاج و ما فی الجبهه الا الله بوسعید به مقامی نسبت می‌دهد که عارفان در آن جز خدا نمی‌بیند... «توجه به عالم کثرت به کلی از آن‌ها زایل می‌شود و در آن حال در فردانیت محض ذات الهی فروروند... هر چه جز خداست از نظر برود و در حالت سکر افتند و عقل را بنهند». (غزالی ۱۳۶۴: ۵۶-۵۷) غزالی در کیمیای سعادت در بحث از درجات توکل، گفتاری از بایزید را «اعلامات توکل» می‌شناساند. (همو ۱۳۶۱: ۵۵۴/۲) او متکلمی است که هرچند به چشم احترام در تصوف می‌نگرد اما اتفاقاً این برادر کهرش احمد است که با عشق و شور و شطح صوفیانه پیوندها دارد. خواجه نصیر نیز در تبیین مفهوم اتحاد می‌گوید: «آن کس که گفت انالحق و آن کس که گفت سبحانی ماعظم شانی نه دعوی‌الاهیت کرده‌اند؛ بل دعوی نفی انیت خود و اثبات انیت غیر خود کرده‌اند.» (خواجه نصیر ۱۳۶۹: ۹۶) درست است که نصیرالدین نیز چونان هم‌شهری‌اش امام غزالی تعلق به تصوف داشته (رک: عطار [مقدمه مصحح] ۱۳۹۳: ۵۷-۶۳) اما پرسش این‌جاست که چگونه خواجه نصیر و امام غزالی از این شطحیات دفاع می‌کنند و احمد غزالی و جنید بر آن خرده می‌گیرند؟

این اختلاف نظر دور از انتظار به روشنی نشان می‌دهد که خرده‌گیری بزرگان تصوف را بر حلاج و بایزید نمی‌توان تا نقدی فقهی یا ایرادی کلامی فروکاست. این ملاحظه نقادانه باید به نکته‌ای باریک‌تر ناظر باشد. از یاد نبریم که سراج و جنید و احمد غزالی این شطح‌ها را گاه ناهمدلانه به دوگانگی و گاه همدلانه به یگانگی نسبت داده‌اند و به هرروی با توجیهاتی از جنس تفسیرهای امام غزالی و خواجه نصیر کاملاً آشنا بوده‌اند. شاید تأمل در زاویه دید شمس نسبت به این موضوع، بتواند گره‌گشای ما باشد.

از یاد نبریم شمس به هیچ روی در رسته اهل ظاهر قرار نمی‌گیرد. او به نیکویی با توجیهات پیرامون سبحانی و شطحیات بایزید و حلاج آشناست. شاید در نگاه نخست سخنان درشت او درباره این دو برخاسته از موضعی بنیادگرایانه و ظاهرپرستانه به نظر برسد.

باید دانست که او در صف مریدانی نایستاده که کارد بر بایزید سبحانی گو می‌زنند و البته در جماعتی هم نیست که بر حلاج سنگ یا حتی گل پرتاب می‌کنند. انتقادات او بسیار نزدیک به نقدهای جنید و شبلی و خراز و احمد غزالی و حتی حلاج بر بایزید است. اما تیزی و بی‌پروایی و ستیهندگی گفتار او به منکران ظاهرگرا مانده است! در گفتارهای شمس چونان ناقدان یادشده، بایزید به خامی و تلوین و خصوصاً داشتن فاصله و گذر ناکردن از تمامی حجاب‌ها، متهم می‌شود. حتی تعبیرات آنان عیناً در سخن شمس تکرار می‌شود. اما چیزی که شاید گفتار شمس را تا اندازه‌ای از رنگی دیگر بنمایاند همانا تکیه و تأکید او بر آموزه متابعت در این زمینه است؛ متابعت از محمد. شاید همین پافشاری بر پیروی از پیامبر، نگاه و گفتار او را رنگی شریعت‌گرایانه و ظاهرپرستانه داده. اما باید دانست متابعت رسول را چنان که شمس می‌گوید، نمی‌توان با عمل به سیره و سنت در فهم عرفی جامعه دینی آن روز و امروز یکی پنداشت. او حالت بایزید و حلاج را هنگام گشادگویی می‌شناسد. می‌داند که مستی رساترین وصف برای آن است و حتی می‌پذیرد که این مستی و از خود به‌در شدن، آن کلمات آتش‌انگیز را موجه می‌دارد. در حقیقت شمس دقیقاً در همین نقطه، امایی در میان می‌آورد. تمام ماجرا در همین «اما» است. شمس از مقامی آن سوی «این مستی» سخن می‌گوید؛ از هشپاری پس از مستی و خویشتن‌داری پس از بی‌خویشتنی. شمس شیوه پیامبر را استغراق در عوالم اسرار و آن‌گاه زبان از رازگویی فروبستن، می‌شناساند. معنای ژرف و ویژه متابعت از رسول همین است. جایی می‌گوید: «متابعت محمد آن است که او به معراج رفت، تو هم بروی در پی او.» (شمس ۱۳۶۹: ۴۷/۲) آیا این‌جا نیز تعریضی به بایزید یافتنی است؟ معراج بایزید آوازه‌ای داشته. گزارشی که سرب‌سر از مقام یگانگی می‌گوید و از گفتارهایی همسان با سبحانی و حتی انال‌الحق نشان‌ها دارد. شمس البته ستاینده و حتی توصیه‌کننده چنین عروج‌های روحانی است؛ اما محل نزاع او این‌جاست که محمد از پس معراج به سوی جامعه بازمی‌گردد و خاموشی و خویشتن‌داری پیشه می‌کند و عمیق‌ترین تجارب درونی او به بیرون راه نمی‌یابد و او را از کار و بار پیامبری و راهبری و دستگیری مردمان باز نمی‌دارد.

گمنامی شمس و پافشاری‌اش بر ناشناخته بودن را باید در همین زمینه و منظر فهم کرد؛ اینکه جامه می‌گرداند و چون لولیان بی‌خانمان زمانی در منزلی آرام نمی‌گیرد. این تلقی از خاموشی به معنای لب بر اسرار فروبستن و مهار مستی، از مرکزی‌ترین آموزه‌های شمس است. گویا در سنت عرفان ایران باختری مفهوم ولی مستور و سلوک نهان‌روشانه، جایگاهی ارجمند داشته. در این برداشت ولی، بیشتر به مستوری، وصف و ستایش می‌شود تا مستی. ولی آرمانی از چشم شمس و این سنت، شکل و شباهت به خضر می‌برد که در مقام مستوری و به تعبیر دقیق‌تر مستوری در عین مستی، قرار یافته. (رک: سالاری‌نسب ۱۳۹۷: ۲۱۸/۱-۲۲۴، خدادادی ۱۳۹۱: ۲۳۹-۲۳۵) همان مقامی که به پندار شمس، بایزید و حلاج بدان نرسیدند. جایی بر خلوت‌گزینی بایزید می‌تازد و آن را بدعت در دین محمد می‌خواند. (شمس ۱۳۶۹: ۱۰۶/۱) نفی خلوت نیز دقیقاً در تناقض با دغدغه اجتماعی پیامبر تلقی شده. به یاد آوریم شمس حتی از آموزش کودکان در مکتب‌خانه روی نمی‌گرداند؛ با آنکه معلمی گاه شغلی فرومایه انگاشته می‌شد. (رک: ثعالبی ۱۴۲۸: ۲۰۲) در جایی دیگر باز با اشاره به سبحانی به شکلی کنایه‌آمیز افشای راز را با اندرزگویی می‌سنجد: «آن سخن ابایزید از بهر آن چنان می‌نماید که اسرار خود گفته است. پیغمبر هیچ اسرار نگفت الا موعظه.» (شمس ۱۳۶۹: ۱۳۰/۲)

شاید درشت‌ترین اتهامی که شمس بر بایزید وارد می‌کند، خویشتن‌بینی باشد. خصوصاً اگر در نظر آوریم گذر از خودبینی مرکزی‌ترین آموزه صوفیانه و والاترین آرمان قلندری است، گرانی و زهر آگینی طعنه‌های شمس را بهتر حس می‌کنیم: «ابایزید را اگر خبری بودی هرگز انا نگفتی.» (همان ۱۳۰/۲) جایی حکایتی می‌آورد؛ «اینکه ابایزید نفس خود را فربه دید گفت: از چه فریبه؟ گفت از چیزی که توانی آن را دوا کردن؛ و آن آن است که خلق می‌آیند تو را سجود می‌کنند و تو خود را مستحق آن سجود می‌بینی.» (همان ۴۹/۲) آیا با اشاره به سجده، سبحان را فریاد نمی‌آورد؟ و اتهام علاقه به مسجودی، با سبحانی گویی نسبت نمی‌یابد؟ به یاد آوریم شمس از همان پرسش نخستین بر «ی» سبحانی انگشت گذاشت. هرچند حکایت را می‌توان بازتاب شاعرانه‌ای از

کشمکش محاسبه نفس دانست و دقیقاً نشانه دغدغه گذر از خود. به تأویل جانب‌دارانه شمس از حالات و مقامات بایزید خواهیم پرداخت.

عجبا که بهاء‌ولد یا به تعبیر شمس، مولانای بزرگ نیز چنین خرده‌ای بر پیر بسطام می‌گیرد: «ابویزید بسطامی را منی بوده است.» او این اشاره کوتاه را پس از تبیین این نکته می‌آورد که پیامبران از قول حق سخن می‌گویند؛ نه از قول خویشان. (بهاء‌ولد ۱۳۵۲: ۲۹۱/۱) گفتار و نگاه او در این زمینه بسیار به شمس نزدیک است هم در زمینه خودبینی و هم ترک متابعت و شیوه پیامبرانه. پیداست مولانا از کودکی با این انتقاد آشنا بوده. البته در این باره با پدر چونان که با شمس، هم‌داستان نیست.

شمس با آنکه از دسته‌بندی مفاهیم و صورت‌بندی‌های نظری و مرزبندی‌های منطقی روی گردان است جایی درباره چهار مرتبه مستی سخن می‌گوید: «مستی به چهار قسم است و به چهار مرتبه است: اول مستی هواست و خلاص از این دشوار عظیم. رونده تیزرو باید تا از این مستی هوا درگذرد. بعد از آن مستی عالم روح. روح را هنوز ندیده، ولیکن مستی عظیم، چنان که مشایخ در نظر نیابند از غایت مستی و انبیا نیز. و در سخن که آغاز کند هیچ پیش او نه آید از آیت و حدیث. و عار آیدش سخن نقل مگر جهت تفهیم. از مرتبه دوم گذشتن سخت صعب و مشکل است. مگر بنده نازنین حق یگانه خدا بر او فرستند، تا حقیقت روح ببیند، و به راه خدا برسد. مستی راه خدا هم مرتبه سیم است. مستی عظیم؛ اما مقرون با سکون. زیرا چیزی که می‌پنداشت که آن است، خدا او را از آن بیرون آورد. بعد از آن مرتبه چهارم: مستی از خدا، این کمال است. بعد از این هشجاری است.» (همان ۱۰۲/۲)

پیداست که این بخش‌بندی مخصوص شمس است و سابقه‌ای ندارد. مقام سوم و چهارم در عرف سنت عرفانی ما سکر و مستی دانسته نمی‌شود. شمس با بلاغت مخصوص خود با این دو مقام نهایی، به گذر و فراتر رفتن از مستی اشاره می‌کند. به نظر می‌رسد او بایزید را در مرتبه دومین جای دهد. او میان ندیدن حقیقت روح و مستی در این مقام پیوندی معنادار برقرار می‌سازد. بدین سان مستی و سخنان سرمستانه با گونه‌ای سبکسری و تنگ‌حوصلگی متکلم نسبت می‌یابد و فاصله او از حقیقت؛ در حالی که این تنگ‌حوصلگی و محجوبی غالباً به مخاطبان و منکران این سخنان نسبت داده می‌شده. این اشاره به تنگی ظرفیت گوینده، در پاسخ مولانا به پرسش شمس در روایت افلاکی دیده می‌شود. آیا نگاه و گفتار شمس را در دهان مولانا نهاده‌اند؟ آیا می‌توان تصور کرد همین بیان یا سخنانی در این افق و بافت بوده که آن‌همه همدلی شمس را برانگیخت که حتی می‌گفت لذت سختم را خود چنین دریافته بودم!

شمس و بدخوانی عمدی حالات و سخنان بایزید

بایزیدی که شمس بدو روی می‌آورد با بایزید در افق تاریخی و بافت فرهنگی و سنت‌های پرورنده او کاملاً همسان نیست. خصوصاً اگر با وسواس علمی و شیوه تصحیح انتقادی، اصالت گفتارهای بایزید را بسنجیم و بکشیم به تفسیر مستند و موثق سخنانش نزدیک شویم، چه بسا قرائت شمس از سلوک و سخن پیر بسطام را بسی تأویل آمیخته بباییم. این ماجرا در مواجهه شمس با حلاج هم یافتنی است. البته حلاج در سنت و ادب صوفیانه در مقیاس وسیع‌تری از اصل تاریخی و واقعی خود دور شده است. به نظر می‌رسد کنار هم نشان دادن انالحق با سبحانی خود در دیگرگونه ساختن چهره حلاج نقشی بنیانی داشته. در حقیقت ماجرای حلاج از بافت بسیار سیاسی خود بیرون آمد. صوفیان او را از بغداد و از غوغای خلیفه و فقیهان و قاضیان تا بسطام کشانیدند و همسایه بایزیدش ساختند. انالحق همسان با سبحانی، سبب نفی و انکار عمومی انگاشته شد. اینکه حلاج دوشادوش بایزید آماج طعن شمس می‌شود بی‌چیزی نیست.

شاید بخشی از ستیزه شمس متوجه جو و جریانی باشد که پیرامون این دو شکل گرفت. به یاد آوریم هجویری در بخش‌بندی خویش از مذاهب صوفیان، طیفوریه (پیروان بایزید) را اهل سکر می‌شناساند. (هجویری ۱۳۸۷: ۲۷۸) عبدالرحمن سلمی در سطر

نخست رساله غلطات الصوفیه می نویسد: «شطح برای خراسانیان است...» (سلمی ۱۳۸۸: ۴۶۹) در این میان بایزید تجسم سکر و سرچشمه شطاحی به شمار می آمده است. هم چنین باید توجه کرد که حساسیت به سخنان مستانه از دیرباز در سنت تصوف آذربایجان و تبریز پیشینه داشته. (موحد ۱۳۹۰: ۳۰) به نظر می رسد شمس به سوء تفاهمی حساس است که از استغراق و مستی، بهانه ای بسازد تا سالک، حالات و سخنانی از این دست را پایان راه قلمداد کند و از آن بدتر راهبری و دستگیری خلاق را وانهد و خود را آن سوتر از ساز و کار شریعت و پیروی از پیامبر بپندارد.

اما هنگامی که به حالات و سخنان بایزید روی می آوریم، شاید احساسی به ما دست دهد که شمس گاه گفتار بایزید را بدخوانی عمدی می کند. از همه عجیب تر آنکه در معراج بایزید سخن از متابعت رسول می رود و بر فاصله ناسنجیدنی با معراج او تأکید می شود. در روایت کشف المحجوب بایزید در آخر معراج می گوید: «بار خدایا با منی من مرا به تو راه نیست، مرا چه باید کرد؟ فرمان آمد که: یا بایزید! خلاص تو از تویی تو در متابعت دوست ما بسته است. دیده را به خاک قدم وی اکتحال کن و بر متابعت وی مداومت کن.» (هجویری ۱۳۸۷: ۳۵۵) به روایت هجویری بایزید مقام انبیا را ورای تصرف و تصور امثال خود می داند. (همان ۳۵۴) در تذکره اولیا نیز در پایان ذکر معراج همین گفت گوی کشف المحجوب و اشاره به متابعت رسول می آید. سپس عطار می افزاید: «تعجب از قومی دارم که کسی را چندین تعظیم نبوت بود آن گاه سخن گوید به خلاف این و معنی این ندانند» در ادامه گفته بایزید را می آورد که در قیامت لوای من از لوای محمد زیادت است و همه پیامبران و آدمیان زیر لوای من باشند. عبارتی که خون شمس را به جوش می آورده. اما عطار آن را با مقام فنا و قرب نوافل (رک: فروزان فر ۱۳۶۷: ۷۹۴/۳، مولانا ۱۳۸۴: ۱۲۳، سراج ۱۹۱۴: ۳۸۴-۳۸۳) توجیه می کند. عطار بر آن است که بایزید با آشکارترین شیوه ای لوای حق را وصف می کند؛ حتی باید گفت خود حق و نه بایزید، چنین می گوید. بایزید در میانه نیست و یکسر از بایزیدی بیرون آمده. (عطار ۱۳۹۸: ۱/ ۲۰۱-۲۰۲ و بسنجید با: شفیع کدکنی ۱۳۸۴: ۲۴۰-۲۴۱) در کتاب النور وصفی معراجگونه از بایزید آمده: «روح مرا به آسمان ها بردند ملکوت را بردردم و بر روح هیچ پیامبری نگذشتم مگر اینکه بر او سلام کردم و بدو سلام رساندم؛ جز روح محمد که در پیرامون او هزار حجاب از نور بود که نزدیک بود در نخستین نگاه مرا بسوزاند.» (همان ۱۸۶) در روایت کتاب القصد منسوب به ابوالقاسم عارف از معراج، پس از دیدار با پیامبران، محمد از بایزید می خواهد که در بازگشت «سلام مرا به امت من برسان و چندان که توان داری ایشان را نصیحت می کن و به خدای دعوت.» (همان ۳۳۵-۳۳۶) شاید هجویری و عطار و یا راویانی پیش از ایشان اشاره های مربوط به فروتر بودن معراج بایزید از معراج رسول را افزوده باشند تا راه نقد و انکار بایزید را فروبندند. (رک: زریاب خوبی ۱۳۸۷: ۲۷۲) آیا شمس نیز این گفته ها را تصرفات و تأویلات و افزوده های دیگران برای توجیه و تعدیل سخن و سیره شیخ بسطام تلقی می کرده؟

به هر روی گاه به نظر می رسد شمس مسیری مخالف را در پیش می گیرد و بر گزارش هایی انگشت می نهد که به گونه ای از لغزش یا فاصله بایزید سخن آورده اند. البته گاه چنین می نماید که این شمس است که با شیوه ای ناهمدلانه به قرائت و تأویل این روایت ها دست می زند. او چند بار با همین شیوه از حکایت های سفر حج بایزید یاد می کند. البته در روایت های بایزید بن مایه بازگشتن از سفر حج و رسیدن به افقی ژرف تر از سلوک و التفات به سفری درونی، چند بار پدیدار می شود. (رک: توکلی ۱۳۹۸: ۱۰۱-۱۰۶) زنگی که تیغ بر او می کشد که خدای را به بسطام گذاشتی و قصد بیت الحرام کردی؟ (عطار ۱۳۹۸: ۱۶۵/۱) و کسی که از او می خواهد زاد سفر حج را به او دهد و هفت بار گرد او بگردد و بایزید البته چنین می کند. (همان) حکایتی که به مثنوی نیز راه یافته (مولانا ۱۳۷۵: ۳۶۹/۲) شمس جدا از روایت اخیر (شمس ۱۳۶۹: ۱/ ۲۶۴) بسنجید با: (۱۲۷/۱) حکایت هایی می آورد که در آن ها با لحنی گزنده تر با بایزید عتاب می شود. رهروی غریب که ابدال بی نشان را فریاد می آورد، بایزید تنهارو را در تردید می افکند که آیا با او همراه شوم؟ اما «آن شخص رو واپس کرد و گفت: نخست تحقیق کن که منت قبول می کنم به همراهی؟ او در این عجب فرو رفت با خود که از ضمیر من چون حکایت کرد؟ آن شخص گام تیز کرد...» (همان ۲۲۹/۱-۲۳۰) در حکایتی مهیب تر بایزید باز در میانه راه

سفر حج، به سگی تشنه بر کناره چاهی می‌رسد؛ چاهی که انبوه حاجیان تشنه کام بر گرداگردش ازدحام کرده‌اند و هیچ کس را پروای سگ نیست. بایزید سرانجام می‌تواند با فروش هفتاد حج، جرعه‌ای آب برای حیوان بخرد. «در خاطر ابویزید بگشت که زهی من که جهت سگی هفتاد حج پیاده به شربت آب فروختم!» اما سگ از آب روی می‌گرداند و تا بایزید از من گفتن توبه نمی‌کند. سگ به آب لب نمی‌زند. (همان ۲۱۶/۱) در تذکره‌الاولیا ماجرای مواجهه‌ای دیگر با سگ در حالات بایزید آمده (عطار ۱۳۹۸: ۱۷۱/۱) حکایتی که روایت منظومش در مصیبت‌نامه آمده (عطار ۱۳۸۸: ۴۰۱) و روایتی دیگر از آن بی نام بایزید و با تغییراتی در منطق الطیر یافتنی است. (عطار ۱۳۹۳: ۳۶۶) سگ که از نظر ظاهر پرستان نجس و در زبان اهل باطن رمز نفس حیوانی بوده، به شیوه‌ای معنادار نکته‌آموز عارفی نامدار می‌شود. آیا تبار زرتشتی بایزید زمینه‌ای فراهم آورده بوده تا نگاه احترام‌آمیز آیین و فرهنگ ایران پیش از اسلام به سگ (رک: اوستا ۱۳۷۵: ۸۰۱/۲-۸۱۴) چهره‌ای بنماید؟

اما مسئله این جاست که در حکایت‌های بایزید در کنار وصف غرقگی او در مقام یگانگی و گزارش پارسایی و پرهیز شگرفش، از لحظه‌های فاصله نیز سخن می‌رود. این دوگانگی و دوچهرگی البته در حالات و مقامات غالب بزرگان تصوف دیدنی است. به نظر می‌رسد این اشارات خرده‌گیرانه بیشتر نمایشگر فروتنی و خاکساری پیران باشد و خصوصاً تلقی آنان را از سلوک نشان دهد. در نظر آنان سالک پیوسته باید از خودبزرگ‌بینی بهراسد و از درنگ و توقف روی گردان باشد و از توهم خطرناک به پایان آمدن راه پرهیزد. بدین سان مواجه شدن با حجاب‌های تازه را باید نشانه‌ی تعالی و ترقی در سلوک دانست.

در حکایت مشهور پیشگویی و مزده‌بخشی بایزید درباره‌ی ظهور ابوالحسن خرقانی، اینکه بایزید می‌گوید او سه درجه بالاتر از من خواهد بود شاید نشانی از فروتنی‌اش باشد. اما شمس بر خلاف عطار و مولانا از پنج درجه سخن می‌آورد و پنداری این را اعترافی صریح بر ناتمامی و نقصان تلقی می‌کند. (شمس ۱۳۶۹: ۱۱۷/۱)

شمس به‌ویژه چند بار بر حکایتی انگشت می‌نهد که به زمان جان‌سپاری بایزید نسبت داده‌اند. (همان ۴۹/۲ و نیز: ۱۱۷/۱، ۱۳۰/۱، ۴۹/۲، ۲۲۸/۲) بایزید در دم خاتمت که اهل ایمان بر آن هراسانند، به‌اصرار خواستار زنار می‌شود. عطار این روایت تذکره را با شیوه‌ای پرشور به نظم کشیده: «من آن گبرم که این دم باز گشتم» (عطار ۱۳۸۷: ۴۰۷-۴۰۸) حکایت آشکارا نشان از اخلاص پیر بسطام دارد و بی‌اعتنایی مطلق او به کوشش و طاعت و قابلیت خودش. او حسن عاقبت را نه به رندی و زاهدی، بل تنها وابسته‌ی عنایت حق می‌بیند. این از ژرف‌ترین آموزه‌های فرهنگ عرفانی و قلندری ماست. در اشاره‌ای که غین‌القضات نیز به این حکایت می‌آورد زنار بستن را چنین تأویل می‌کند که اگر روزی سبحانی گفتم امروز کافر مجوسی هستم که زنار می‌برد و شهادت می‌گوید. شهید همدان البته این دگرگونی را به مراتب کفر و ایمان پیوند می‌دهد و برخلاف شمس نگاهی همدلانه به تعالی ایمانی و ترقی مقامات بایزید دارد. (عین‌القضات ۱۳۷۰: ۲۱۴) با این همه این حکایت بهانه‌ای به دست شمس می‌دهد تا آن را گواه روشن فاصله و حجاب بایزید بشناساند.

اتفاقاً اشاره‌هایی چون طعن سگ و زنارخواهی را می‌توان گواهان بی‌ادعایی بایزید دانست و از همین چشم‌انداز تعبیر معراج و فنا و خصوصاً سبحانی باید در افقی دیگر فهم شوند که نسبتی با خودبزرگ‌بینی ندارند. اما شمس بر این منظر چشم فرومی‌بندد. با این همه باید یادآوری کرد منقولات و اشارات شمس پیرامون بایزید در گردآوری و شناخت میراث پیر بسطام جایگاهی ممتاز دارد و نباید از آن غفلت داشت.

بایزید از زبان مولانا

مولانا برخلاف شمس در مجموعه آثارش ذره‌ای به خرده‌گیری از انبیا و اولیا نزدیک نمی‌شود. او هرگز مانده شمس خود را با مشایخ نمی‌سنجد. البته شمس چنان که گفتیم مولانا را با اولیا و انبیا قیاس می‌کند. ممکن است در مثنوی و گاه غزل‌ها یکی از اولیا و انبیا خود عیبی بر خود یا همتایان نهد و یا سخن از خرده‌گیری خداوند رود؛ مانند داستان موسی و شبان یا داستان دقوقی. اما مولانا حتی در چنین موقعیت‌هایی و در مقام راوی داستان ذره‌ای به آنان زبان تیز نمی‌کند. این خداست که بر موسی می‌شورد و جانب شبان را می‌گیرد و این ابدال‌اند که دقوقی را نقد و انکار می‌کنند. از این گذشته وصف مولانا از قهرمانان معنوی با شخصیت تاریخی و شناسنامه‌ای آنان چندان گره نمی‌خورد. مولانا همه آنان را در افق و مقامی یگانه می‌نگرد. اساساً در تلقی او انسان‌هایی از این دست از دوصدرنگی گذر کرده‌اند و به بی‌رنگی رسیده‌اند؛ به گونه‌ای اتحاد جانی. اما با همه یکرنگی و همسانی وصف اولیا در زبان مولانا، بایزید از رنگی دیگر است. او با بیانی بسیار همدلانه و پرشور از بایزید سخن می‌گوید؛ به مثابه افسانه‌ای تکرارناپذیر:

آنچه میان مردمان شهره شد و حدیث شد سایه بایزید بد مایه بایزید نی (مولانا ۱۳۵۵: ۲۱۳/۵)

یا این تصویر شگرف را ببینید که چگونه بایزید را در مرکز حلقه سماع خواطرش می‌نشانند:

جسم چو خانقاه جان، فکرت‌ها چو صوفیان حلقه زدند و در میان، دل چو ابایزید من (همان ۱۲۶/۴)

یا آنجا که او را شاه شیرین‌زبانی می‌خواند (رک: نیکلسون ۱۳۸۹: ۱۵۸۲/۴ بسنجید با: عطار ۱۳۸۸: ۲۲۸ و [تعلیقات مصحح] ۵۸۸) که به اوج شهود عارف چنین اشارت می‌کند:

راست گفته‌ست آن شه شیرین‌زبان: چشم گردد موبه‌موی عارفان (مولانا ۱۳۷۵: ۴۲۰/۴)

وصفی که یادآور تعابیر معراج بایزید است. در دفتر پنجم با این بیت به استقبال قصه گبری می‌رود که در زمان بایزید می‌زید و او را دعوت به اسلام می‌کنند:

مومن آن باشد که اندر جزر و مد کافر از ایمان او حسرت خورد (همان ۲۱۳/۵)

شعاع تأثیر ایمان بایزیدی حتی به قلمرو کفر نفوذ می‌کند و کافران را به تجربه ایمانی وسوسه می‌کند. (رک: توکلی ۱۳۹۱: ۱۰۴) نکته چشمگیر دیگر آنکه او بایزید را دقیقاً کنار حلاج می‌نشانند:

دل به پیش روی او چون بایزید اندر مزید جان در آویزان ز زلفش شیوه منصور بود (مولانا ۱۳۵۵: ۱۱۹/۲)

چون هست صلاح دین در جمع منصور و ابایزید با ماست (همان ۲۲۰/۱)

در مزیدم چو دولت منصور چون مرا تو ابایزیدستی (همان ۳۵/۷)

و در دومین مجلس از مجلس‌های هفت‌گانه که به روزگار پیش از دیدار شمس بازمی‌گردد، می‌گوید: «...حسین منصوروار سر دربازند، ابایزیدوار از عین سکه سبحانی ماعظم شانی برآرند.» (مولانا ۱۳۷۲: ۶۷)

نکته در این جاست که مولانا نه تنها بر خلاف شمس، آن دو را عزیز می‌داند بل دقیقاً در مقام قهرمانان مستی ستایششان می‌کند:

این باده انگوری مرآمت عیسی را و این باده منصور مرآمت یاسین را (مولانا ۱۳۵۵: ۵۵/۱)

در حکایت مژده دادن بایزید به ظهور خرقانی، لحظه مکاشفه و گذار به افق فرازمان و دیگرگونی ناگهانی حال بایزید با توصیفات مستانه خلاق و پرشوری روایت می‌شود: «...جان او از باد باده می‌چشید... چون در او آثار مستی شد پدید... می‌یقین مر مرد را

رسواگرت...» (مولانا ۱۳۷۵: ۳۸۵/۴) در این ماجرا هم بر اثر نهادن وجد بایزید بر کسانی انگشت می‌نهد که بیرون از تجربه او ایستاده‌اند. روایت مولانا آشکارا با قرائت شمس متفاوت است؛ خصوصاً با گذر زمانی که در فرجام ماجرا نهاده و صحنه گورستان برف‌پوش را پیش چشم ما می‌آورد و خرقانی را که در پی یافتن تربت بایزید سرگردان است و از مزار شیخ ندایی او را فرامی‌خواند و به یاری آن از مرتبه گوش و شنود به مقام چشم و شهود برمی‌جهد. (همان ۳۹۲/۴) اتفاقاً در روایت‌های شمس به گورستان و بایزید می‌رسیم اما گاه در چشم‌اندازی خرده‌گیرانه و اصرار بر باقی ماندن حجابی با پیر بسطام. (شمس ۱۳۶۹: ۱۱۷/۱، ۱۹۴/۱، ۲۲۸/۲)

اما مهم‌ترین روایت مولانا داستان سبحانی‌گویی بایزید و کارد زدن مریدان است که اندکی پس از حکایت پیش‌گویی آمدن خرقانی، پدیدار می‌شود. صحنه سبحانی‌گفتن با همدلی آشکارا راوی و لحنی حماسی روایت می‌شود. مولانا در آغاز با کاربست تصویر «چون همای بی‌خودی پرواز کرد» به روشنی از نگاه و گفتار شمس کناره می‌گیرد. چه بسا تصور رود داستان پاسخی باشد به شمس یا دست کم به نفی و انکارهایی از آن دست که او پیش می‌کشید. دفاع مولانا از بایزید و گشادگویی سرمستانه‌اش فراتر از عبارت‌پردازی است و جلوه تجسمی می‌یابد و در کنشی داستانی با ملموس‌ترین وصف‌های حسی نمایان می‌شود. مریدان به خواست مرشدشان هنگام شطاحی بر او کارد فرومی‌آورند؛ اما بر هر عضو او که زخم می‌زنند از همان ناحیه مجروح می‌شوند و به بایزید آسیبی نمی‌رسد. (مولانا ۱۳۷۵: ۴۰۱/۴-۴۰۳) روایت به بلیغ‌ترین شیوه نشان می‌دهد آنکه سبحانی می‌گوید بایزید نیست. اساساً بایزید در میانه نیست؛ بل آنکه نظر به عیب در این سخن و مستی می‌کند، حضور جسمانی و تحلیل عقلانی دارد و آن کافر که قصد خونش کرده، خود اوست؛ نه بایزید!

روایت مثنوی از روایت تذکره از این منظر خلاق‌تر و موثرتر است. عطار می‌نویسد: «...مریدان قصد کردند تا بکشندش. خانه از او پر شد؛ چنان که چهار گوشه خانه انباشته شد. اصحاب خشت از دیوار باز می‌کردند و هر یکی کاردی می‌زدند. چنان کارگر می‌آمد که کسی کارد بر آب زند...» (عطار ۱۳۹۸: ۱۶۶/۱) روایتی زیباست و از تجسمی درخشان بهره دارد؛ اما به پای صحنه مثنوی نمی‌رسد. این‌جا هم در میانه نبودن بایزید، نمودی ملموس می‌یابد؛ اما اینکه در حجاب ماندن منکران به صورت خود را دریدن تجسم بیابد، چیزی دیگر است. (رک: توکلی ۱۴۰۰: ۴۰۵-۴۰۶)

مولانا در غزل‌ها هم از سبحانی با نهایت همدلی و احترام یاد می‌کند:

ای آتش در آتش! هم می‌کش و هم می‌کش سلطان سلاطینی بر کرسی سبحانی (مولانا ۱۳۵۵: ۲۷۶/۵)
بیرون شدم ز آلودگی با قوت پالودگی اوراد خود را بعد ازین مقرون سبحانی کنم (همان ۱۷۹/۳)

مستی و برداشت‌های دوگانه

مستی دقیقاً در همان معنا و مصداقی که شمس در نظر داشت بارها در مثنوی و غزلیات شمس گزارش و ستایش می‌شود. مستی در معنای بی‌خویشنی در حالات معنوی ویژه و خصوصاً در مورد لابلالی‌وار سخن کردن. چنان‌که در مثنوی در زمینه و بافتی نزدیک به سخن ما، به شیوه معناداری مست را با بگشاده‌دهان هم‌نشین می‌سازد. (مولانا ۱۳۷۵: ۲۷۱/۳) او با همدلی از این سخنان مستانه یاد می‌کند. البته باید یادآوری کرد به‌هیچ روی منظور تنها کاربست کلمه مستی و مفاهیم وابسته چون ساقی و شراب و ... نیست که در ادب ما همیشه و به شیوه‌های گوناگون حضور دارد. بل دقیقاً مستی شطح‌آفرین است که شمس بر آن می‌تازد؛ تعبیری از این دست:

ای خواجه سرمستک شدی بر عاشقان خنبک زدی مست خداوندی خود کشتی گرفتی با خدا (مولانا ۱۳۵۵: ۲۱/۱)

که به گشادگویی‌ها و گستاخی‌های ابوالحسن خرقانی اشاره دارد. (شفیعی کدکنی ۱۳۸۴: ۵۶-۵۹) جایی می‌گوید:

حلاج اشارت گو از خلق به دار آمد وز تندی اسرارم حلاج زند دارم (همان ۲۱۷/۳)

خمش ارچه داد داری طرب و گشاد داری به چنین گشادگویی که روان بایزیدی (همان ۱۳۷/۶)

اما عجبا که مولانا از آن سو دغدغه شمس را هم پاس می‌دارد و از مقام آن سوی مستی، سخن می‌آورد؛ از خاموشی. در پایان غزل‌ها از حجاب زبان و رها کردن سخن چندان یاد کرده که حتی برخی خاموش را تخلص او پنداشته‌اند. در مثنوی نیز کوتاه کردن و فروخوردن سخن سربه‌سر جلوه‌ها دارد و در فرجام کتاب با ناتمام نهادن قصه آخر به نهایت می‌رسد. در حقیقت همیشه او را بر سر دو راهی گفتن یا ناگفتن می‌بینیم. او را دمی مست از اسرارگویی می‌یابیم و بی‌درنگ چهره دیگر می‌گرداند و رازپوشی و خاموشی پیشه می‌سازد. (رک: شفیع کدکنی ۱۳۹۷: ۱۰۷/۱، توکلی ۱۴۰۰: ۴۲۱-۴۵۱) در پایان همین قصه سبحانی گویی بایزید، هم بر خود نهیب خاموشی می‌زند و این تمثیل را می‌آورد: «بر کنار بامی ای مست مدام!» (مولانا ۱۳۷۵: ۴۰۳/۴-۴۰۴) مولانا از افق و مقامی آرزونگار یاد می‌کند که آن سوی غم و شادی است:

باغ سبز عشق کوی منتهاست جز غم و شادی در او بس میوه‌هاست (مولانا ۱۳۷۵: ۱۰۹/۱)

که به مقام هشیاری در اشارات شمس نزدیک می‌نماید که فراتر از عواطف و هیجانات و آن سوی مستی است. یا آنجا که می‌گوید:

جمع صورت با چنین معنی ژرف نیست ممکن جز ز سلطانی شکر

در چنین مستی مراعات ادب خود نباشد و بود باشد عجب (همان ۷۹/۳)

شمس می‌گوید: «خدای را بندگانند که کسب طاعت ایشان را ندارد و کسی طاعت شادی ایشان را ندارد. صراحی که ایشان پر کنند و هر باری و درکشند، هر که بخورد دیگر با خود نیابند. دیگران مست شوند و برون می‌روند و او بر سر خم نشسته.» (شمس ۱۳۶۹: ۳۰۲/۲)

بدین سان مولانا در نوسانی میانه این دو سویه ناساز ما را نگاه می‌دارد. او هرچند با شمس هم‌داستان نیست؛ اما روح سخن او را به ژرفی دریافته. باید توجه داشت متابعت در ذهن و زبان مولانا نیز جایگاهی ارجمند دارد. در صحنه معروفی که از منکران مثنوی یاد می‌کند از قول طعانه‌ای می‌آورد که به ریشخند در وصف مثنوی می‌گوید: «...قصه پیغمبرست و پیروی» (مولانا ۱۳۷۵: ۲۴۱/۳) و نه کتابی دارای تیوب و چارچوب و بحث‌های محققانه بلند. کاربست واژه پیروی در این سیاق بی‌چیزی نیست و نشانه روشن آنکه از نظر مولانا گوه‌ری‌ترین ویژگی کتابش متابعت از شیوه پیغمبرست. عجا که در جایی از مثنوی از مستی و گشادگویی پیامبر و البته پشیمانی رسول از این رفتار بی‌خویشانه سخن می‌آورد:

هم چو پیغمبر ز گفتن وز نثار توبه آرم روز من هفتاد بار

لیک آن مستی شود توبه‌شکن منسی است این مستی تن جامه کن

حکمت اظهار تاریخ دراز مستی انداخت بر دانای راز... (همان ۴۷۴/۴)

بدین سان سرگردانی پیوسته میانه مستی و مستوری را تجربه پیغمبرانه دانسته. نثار در این جا در معنای پرگویی به کار رفته؛ به طور خاص بر زبان آوردن اسرار مگو؛ یعنی دقیقاً آنچه به تصریح شمس، رسول را با آن نسبتی نیست!

شمس اشاراتی به تمایز خوی و نگاهش با مولانا دارد که اتفاقاً با مستی گره می‌خورد. جایی در تقریر اسباب نسیان می‌رسد به: «سیم سبب نسیان محبت خداست که از دنیا و از آخرتش فراموش شود و این مرتبه مولانا باشد... زیرا مولانا را مستی هست در محبت؛ اما هشیاری در محبت نیست. اما مرا مستی هست در محبت؛ اما هشیاری در محبت هست. مرا آن نسیان نباشد در مستی.»

(شمس ۱۳۶۹: ۷۹/۱) در این پاره به مرزبندی روشن تری میان خودش با مولانا می‌پردازد: «این مولانا بارها گفته است که او از من رحیم تر است. او را مستی خوش است. خواه این کس در آب سیاه افتد، خواه در آتش و خواه در دوزخ، او دست در زیر زنج زده است نظاره می‌کند. او نه در آب می‌افتد نه در آتش در پی آن کس؛ الا نظاره می‌کند. من هم نظاره می‌کنم؛ الا دُمش می‌گیرم که تو نیز ای برادر درمیت. بیرون آی با ما، تو نیز نظاره می‌کن. و آن دُم گرفتن و بیرون کشیدن این گفتن است.» (همان ۱۷۶/۲) باز سخن از بازدارندگی مستی از رفتار پیامبرانه است؛ یعنی دستگیری و راهنمایی مردمان. باید توجه داشت ستایش شمس از گفتن خودش و نکوهش خاموشی مولانا در این بافت، مطلقاً ارتباطی با گشادگویی و زبان نگه داشتن از تجربه مستی درونی ندارد. او در آن چشم‌انداز البته نکوهنده مستی و زبان‌آوری و ستاینده مستوری و سکوت است. این نکته را هم باز یادآور شویم که محل نزاع شمس، مستی معنوی و استغراق در عشق الهی است که در ترازوی او در برابر شیوه پیغمبر و پیروی به چیزی نمی‌سنجد. در نقد چنین معجزوبانی می‌گوید: «... مست است در لذت حق، رهبری را نشاید. زیرا مست است دیگری را چون هشیار کند؟ و رای این مستی، هشیاری است.» (همان ۱۴۷/۱)

از مستی و هشیاری تا جبر و اختیار

شمس در میانه این کشمکش، تجربه بایزیدی را که به سخن‌آوری سرمستانه می‌رسد، به جبر متهم می‌کند. او به شیوه‌ای ناآشنا جبر را در معنی بی‌اختیاری و بی‌خودی به کار می‌بندد؛ در برابر اختیار در معنی خویش‌داری و هشیاری: «سبحانی جبر است. همه در جبر فرورفته‌اند.» (همان ۹۲/۲) جایی دیگر جبر را با تلون پیوند می‌زند؛ تلونی که ناقدان کهن صوفیه نیز، بایزید و حلاج را بدان متهم کرده‌اند: «نامه کردارت متلون است. این تلون جبر است.» (همان ۹۱/۱) او خصوصاً به معنای گوه‌رین اصطلاح نظر دارد: جبر یعنی نسبت دادن فعل آدمی به خداوند. در کاربرد شمس گونه‌ای تعریض و وجهی کنایی جلوه دارد؛ بر زبان آوردن شطح و نسبت دادنش به خدا.

در چشم‌اندازی فراخ‌تر شمس بیشتر نام‌آوران صوفیه را فروافتاده در لغزشگاه جبر جلوه می‌دهد؛ خصوصاً صوفیانی که رفتار و گفتار متفاوتشان چشم‌ها را خیره ساخته: «این بزرگان همه به جبر فرورفتند؛ این عارفان. اما طریق غیر آن است. لطیفه‌ای است بیرون جبر.» (همان ۲۴۵/۱) و جای دیگر: «اغلب به جبر فرو رفتند؛ ابایزید و غیره؛ در سخنانشان پیداست.» (همان ۱۰۳/۱) باید توجه داشت چشم‌اندازی که شمس بر جبر و اختیار در پیوند با این مشایخ می‌گشاید با قیل و قال‌های معمول پیرامون جبر و اختیار تفاوت‌ها دارد. عجا که مولانا چنین جلوه و تجربه‌ای از جبر را، یعنی استغراق در مستی و نیست شدن در یگانگی و از اختیار بیرون آمدن، تجربه‌ای خواستنی و آرزونگار می‌بیند و گونه‌ای بازگشتن به تجربه گم‌شده‌ی ازلی و نیستانی. او حتی خواب را از همین چشم‌انداز تجربه‌ای دل‌آویز می‌انگارد؛ زیرا جان به جهان غیب پرمی‌کشد و در افق عشق ازلی که ذره‌ای از اختیار در آن راه ندارد به رهایی بی‌نهایت می‌رسد. از آن سو صبحگاهان جان تجربه هبوط را تکرار می‌کند و زیر بار تکلیف فرو می‌رود:

...رفته در صحرای بی چون جانشان روحشان آسوده و ابدانشان

وز صفری باز دام اندر کشی جمله را در داد و در داور کشی... (مولانا ۱۳۷۵: ۲۵-۲۶)

مولانا جبر را در این مقام یگانگی از زاویه خامی یا بهانه‌آوری بنده نمی‌بیند؛ بل از منظر یگانگی اراده الهی می‌نگرد: «این نه جبر این معنی جباری است» (همان ۳۹/۱) البته برای رسیدن به این چشم‌انداز «دیده‌ای باید سبب سوراخ کن» (همان ۱۰۰/۵) از آن سو اما شمس تبریز هنگامی که در گزارش تجربه‌ای مکاشفه‌وار، تا حس می‌کند سخنش شباهتی به شطح حلاج می‌برد، زبان می‌گرداند و

بی‌خویشتی‌اش را مهار می‌کند. او حتی حاضر است نفاق کند تا سخنش بوی مستی و طعم جبر نگیرد: «همه او دیدم. همه نی، روی‌پوش می‌کنم تا هم‌چو حلاج نباشم.» (شمس ۱۳۶۹: ۵۵/۲)

مولانا و تأویل شمس

نکته دیگر یادکردنی در این زمینه گلایه شمس است از مولانا که گاه گفتارش را تأویل می‌کند. تأویل چنان‌که پیش‌تر اشاره رفت در سخن شمس در چنین کاربردهایی بار معنایی منفی دارد و نشانه روشن نفاق به‌شمار می‌رود. اینکه سخنی را که خصوصاً نتوان با صراحت با دیگران در میان نهاد با تفسیرها و توجیهانی تعدیل کرد یا تغییر داد. آیا شمس در این گلایه به سخنانش درباره بایزید و حلاج، یا در مقیاسی وسیع‌تر مستی اولیا نظر دارد؟

«... هم‌چنین می‌آید که تو را خود عالمی هست جدا، قارغ از عالم ما و نیز وقتی نبشته‌های ما را با نبشته‌های دیگران می‌آمیزی. من نبشته تو را با قرآن نیامیزم.» (همان ۸۸/۲)

در میان دست‌نوشته‌های پریشان مقالات شمس یکی نسخه‌ای است که در متن اسرار شمس‌الدین تبریزی خوانده شده و منتخبی است از گفتارهای شمس؛ کتابت ۷۵۴ هجری قمری. محمدعلی موحد آن را نسخه دوم موزه قونیه نام نهاد. گویا مادر نسخه این دست‌نویس زمانی در اختیار مولانا بوده و تعلیقاتی در حاشیه نگاشته و این هوامش نیز رونویسی شده است. (همان، مقدمه مصحح [۵۰-۵۱] اتفاقاً در این گلچین ماجرای بر دار کشیدن حلاج آمده. شمس از آغاز به قصه حلاج و علاقه‌مندانش طعنه می‌زند: «چنان‌که در قصه حلاج که این دیگران در زبان انداخته‌اند که یخ از آن می‌بارد. آن حکایت از کسی خوش آید که همان حال دارد.» (همان ۲۵۲/۱) سپس به صحنه مشهور دسته گل انداختن به جای سنگ از سوی دوستان حلاج اشاره می‌کند وقتی مجبور به انداختن سنگ می‌شوند و آه کشیدن حلاج. (همان ۲۵۲/۱-۲۵۳) در تذکره البته انداختن گل به شبلی نسبت داده شده. (عطار ۱۳۹۸: ۶۴۵/۱) در نسخه اسرار شمس بر کناره این قصه حاشیه‌ای هست که پنداری سخن مولانا باشد؛ زیرا با ذهن و زبان او هم‌خوان می‌نماید:

«آن دوستان دسته گل زدند. آه کرد. جهت آنکه جفا از دوست سخت باشد، آن جفا که دوستان کردند آن بود که گمان بردند که آن گل خوش‌تر آید او را از آن سنگ. پس لذت مرگ را منکر شدند و لذت را در حیات دیدند؛ پس در او به حقارت و حرمان نظر کردند که حیات از دستش رفت.» (همان [مقدمه مصحح] ۵۱) به‌راستی گفته مولانا تأویل آمیخته است و سخن را البته با ظرافتی هنری به جایی دیگر کشانیده. تأویلاتی از این دست خلاق و در تعارض چشمگیر با سیاق سخن البته در کار و بار مولانا جلوه‌ها دارد. در این جا آهی که از نهاد حلاج برآمده چنان‌که شمس هم تصریح کرده آشکارا به جفاکاری دور از انتظار دوست باز می‌گردد؛ اما مولانا آن را به برداشت حماسی شهید عشق از مرگ گره می‌زند. هنگامی که یکی از درخشان‌ترین قهرمانان عاشق مثنوی یعنی وکیل صدر جهان که به سوی معشوقی می‌شتابد که قصد خونس را کرده، مولانا در پاسخ عاشق به ناصحان دل‌نگران، گفتار حلاج را در دهانش می‌نشانند. (مولانا ۱۳۷۵: ۲۱۸/۳) گفتار و نگاه عاشق یادآور این هامش است. حاشیه‌ای که اعتنایی به درشتی و تیزی سخن شمس نمی‌کند. آشکارا می‌توان تفاوت دو شخصیت و روان‌شناسی و دو گونه جهان‌نگری را دریافت.

ملاقات دو دریا

بی‌گمان از زیباترین و ستوده‌ترین وجوه این پیوند شگرف همین است که مولانا هرگز تکرار و تقلید تمام‌نمای شمس نیست. این دو با همه دلدادگی‌ها و یگانگی‌ها، هر دو ان جهان مستقل و فردانی خویشان را پاس داشته‌اند. هر کدام جهان منحصر‌به‌فرد خود را به تمامی تجربه کرده‌اند و جلوه دادند. هر کدام پشت سر یکایک کلماتشان ایستاده‌اند. این معنی البته در مرکز آموزه‌های شمس جای داشته.

او چونان هر آموزگار راستین به پروردن جوینده‌ای خلاق و مستغرق در تجربه بی‌واسطه، عاشقانه کمر بست؛ و نه بر آوردن مریدی فرومانده در دایره تنگ تقلید و تلقین و تکرار. مولانا می‌گوید: «از محقق تا مقلد فرق‌هاست» (۴۹۳/۲) و شمس می‌گوید: «هر فسادی که در عالم افتاد از این افتاد که یکی، یکی را معتقد شد به تقلید؛ یا منکر شد به تقلید.» (شمس ۱۳۶۹: ۱/۱۶۱) باز گردیم به پرسش آغازین. در قونیه جایی را که گفته‌اند نخستین دیدار شمس و مولانا و شاید آن پرسش و پاسخ روی داده، مرج‌البحرین می‌خواندند. (گولپینارلی ۱۳۸۴: ۱۲۵) تعبیری قرآنی که از دو دریا یاد می‌کند که به هم می‌رسند اما با یکدیگر نمی‌آمیزند و به شیوه‌ای شگرف مزه متمایز هر یک دیگرگون نمی‌گردد. آیا در کاربست این تعبیر اشارتی باریک به این کیفیت غریب در نظر بوده؟ عاشقانی که در عین یگانگی و دیگرگونی هم‌چنان از آن خود ماندند؟

نتیجه‌گیری

مقالات شمس نشان می‌دهد پرسش شمس درباره بایزید به راستی آغازگر گفت‌وگوی او با مولانا بوده. نقد بایزید و نقد حلاج به شیوه‌ای مشابه بارها در گفتار او پدیدار می‌شود. از این گذشته نکته‌های مرتبط با این داوری چونان متابعت، سکر و مستی و جبر جایگاهی بنیانی در جهان‌شناسی شمس دارند. مولانا که بی‌گمان با این‌همه، آشنایی داشته، آشکارا نگاه و گفتاری دیگر دارد. او نه تنها شیفته بایزید و حلاج است، بل ستاینده آنان به‌عنوان قهرمانان مستی است. چه بسا مخاطب در نگاه نخست برخی اشارات مولانا را پاسخی به شبهات شمس پندارد. از آن سو به نظر می‌رسد شمس گاه حکایت‌های بایزید را بدخوانی عمدی می‌کند. روان‌شناسی شخصیتی شمس و مولانا البته تمایزی خیره‌گر دارد. شمس بسی سست‌پنده است و از عتاب مهیب در حق بزرگان حتی مشایخ پروا ندارد. او گاه بر خود مولانا هم زبان تیز می‌کند. مولانا اما همواره حرمت اولیا را نگاه می‌دارد و آنان را جان‌هایی متحد و بی‌رنگ می‌انگارد. شمس شاه‌فرد و آغازگر تصوف خراسان را سخت فرومی‌کوبد. نقد او ریشه در سنتی دیرینه دارد اما پررنگ‌تر و گسترده‌تر می‌نماید. شاید در این میانه تلاش برای بی‌تعلق ساختن مولانا از همه پیوندهای پیشینه هم نقش داشته باشد اما وجهه همت او، هجوم به جو و جریانی است که از شطح و سکر بهانه‌ای بر ساخته تا شیوه پیامرانه استغراق در اسرار و درعین حال خویشتن‌داری و دستگیری خلق را فروگذارد. مولانا با آنکه با مصادیق موردحمله شمس، بایزید و حلاج، همدلی دارد و باز با آنکه سکر و مستی را با لحنی حماسی می‌ستاید؛ اما درعین حال روح سخن شمس را دریافته و در افقی دیگر با آن همراه می‌شود. او بارها از سخن به خاموشی می‌گریزد و حتی می‌توان گفت از غزل‌های سماعی و سرمستانه، به بیان تعلیمی و واعظانه مثنوی باز می‌گردد. مثنوی خصوصاً نوسانی میان سخن و سکوت یا مستی و هشیاری را آیینگی می‌کند. او بدین سان آمیزه‌ای از مستی بایزید و هوشیاری شمس را نمایش می‌دهد. از چشم‌اندازی فراتر پیوند شمس و مولانا، بسی رهاتر از رابطه مرید و مراد می‌نماید و بیرون از تقلید و سرسپردگی و تکرار. این دو با همه عشق و یگانگی هر کدام جهان مستقل و ویژه خود را دارند.

منابع

- افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۷۵)، *مناقب‌العارفین*، ج ۲، چ ۳، تصحیح تحسین یازیچی، تهران: دنیای کتاب.
- اوستا، ج ۲، (۱۳۷۵)، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، چ ۳، تهران: مروارید.
- بهاء‌ولد (۱۳۵۲)، *معارف*، ج ۱، تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر، چ ۲، تهران: طهوری.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۳)، *فلسفه هند قدیم: [بخشی] از کتاب ماللهند*، ترجمه اکبر داناسرشت، چ ۳، تهران: امیرکبیر.
- توکلی، حمیدرضا (۱۴۰۰)، *از اشارت‌های دریا: بوطیقای روایت در مثنوی*، چ ۴، تهران: مروارید.
- توکلی، حمیدرضا (۱۳۹۸)، «دگرگونی نگاه به مفهوم سفر از سیر آفاقی تا سلوک انفسی نزد بایزید بسطامی و سن فرانسویس آسیزی»، همایش سفر و مسافر: مجموعه مقالات سومین همایش بین‌المللی ادبیات تطبیقی فارسی-فرانسه، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- توکلی، حمیدرضا (۱۳۹۱)، «مولانا، بایزید و حسرت ایمان»، *فصل‌نامه فرهنگ قومس*، ش ۴۹/۴۶.
- ثعالبی، عبدالملک بن محمد (۱۴۲۸) *ثمارالقلوب فی المضاف والمنسوب*، صیدا: المكتبة العصریه.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۰)، *نفحات‌الانس من حضرات‌القدس*، تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات.
- خدادادی، محمد (۱۳۹۱)، *بازتاب اندیشه‌های شمس تبریزی در مثنوی مولوی*، یزد: دانشگاه یزد.
- خواجه نصیر طوسی (۱۳۶۹)، *اوصاف‌الاشراف*، تصحیح سید مهدی شمس، تهران: وزارت ارشاد.
- روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۸۵)، *شرح شطحیات*، چ ۵، تصحیح هنری کورین، تهران: طهوری.
- زریاب خویی، عباس (۱۳۸۷)، «بایزید بسطامی»، *شط شیرین پرشوکت*، به اهتمام میلاد عظیمی، تهران: مروارید.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸)، *پله پله تا ملاقات خدا*، چ ۱۲، تهران: علمی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۶)، *سرنی*، ج ۲، چ ۲، تهران: علمی. تهران: نشر نی.
- سالاری‌نسب، مهدی (۱۳۹۷)، *کتاب شمس تبریز*، ج ۱، تهران: نشر نی.
- سپهسالار، فریدون احمد (۱۳۹۱)، *رساله در مناقب خلد/وندگار*، تصحیح محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- السراج الطوسی، ابی نصر (۱۹۱۴)، *اللمع فی التصوف*، تصحیح رنولد الن نیکلسون، لیدن: بریل.
- سلطان ولد (۱۳۸۹)، *ابتداءنامه*، تصحیح محمدعلی موحد و علی رضا حیدری، تهران: خوارزمی.
- سلطان ولد (۱۳۷۶)، *انتهانامه*، تصحیح محمدعلی خزانه‌دارلو، تهران: روزنه.
- سلطان ولد (۱۳۵۹)، *رباب‌نامه*، تصحیح علی سلطانی گودفرامزی، تهران: دانشگاه تهران.
- سلطان ولد (۱۳۷۷)، *معارف*، چ ۲، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- سلمی، ابو‌عبدالرحمن (۱۳۸۸)، *مجموعه آثار*، ج ۳، گردآوری نصرالله پورجوادی و محمد سوری، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- سلیمانی، مجید (۱۳۹۸)، «این نشان در حق او باشد که دید...»، بخارا، خرداد-تیر، ش ۱۳۱.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴)، *دفتر روشنائی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی*، چ ۲، تهران: سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲)، *زبان شعر در نثر صوفیه*، تهران: سخن.

- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۷)، *قلندریه در تاریخ*، چ ۳، تهران: سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴)، *نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی*، تهران: سخن.
- شمس تبریزی (۱۳۶۹)، *مقالات*، چ ۲ [در یک مجلد]، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- طاهری، قدرت‌الله (۱۳۹۲)، *روایت سر دلبران: بازجست زندگی و تجارب تاریخی مولانا در مثنوی*، تهران: علمی.
- عطار نیشابوری (۱۳۸۷) *الهی‌نامه*، مقدمه تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیع کدکنی، چ ۳، تهران: سخن.
- عطار نیشابوری (۱۳۹۸)، *تذکره‌الاولیا*، چ ۲، مقدمه تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیع کدکنی، تهران: سخن.
- عطار نیشابوری (۱۳۸۸)، *مصیبت‌نامه*، مقدمه تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیع کدکنی، چ ۵، تهران: سخن.
- عطار نیشابوری (۱۳۹۳)، *منطق‌الطیر*، مقدمه تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیع کدکنی، چ ۱۴، تهران: سخن.
- علاءالدوله سمنانی (۱۳۶۲)، *العروۃ لاهل الخلوه و الجلوه*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- عین‌القضات همدانی (۱۳۷۰)، *تمهیدات*، تصحیح دکتر عقیف عسیران، چ ۳، تهران: منوچهری.
- غزالی، ابوحماد (۱۳۶۱)، *کیمیای سعادت*، چ ۲، تهران: علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابوحماد (۱۳۶۴)، *مشکاة‌الانوار*، ترجمه صادق آینه‌وند تهران: امیرکبیر.
- غزالی، احمد (۱۳۹۲)، *سوانح*، تصحیح هلموت ریتر، چ ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فرشایان صافی، احمد (۱۳۹۶)، *سایه‌روشن‌های شمس تبریزی*، تبریز: یانار و آیدین.
- فرضی شوب، منیره و سعید مهری (۱۴۰۰)، «*شطح سبحانی بایزید در ترازوی نقد صوفیان*»، *فصل‌نامه گهر گویا*، س ۱۵، ش ۴۶، بهار و تابستان.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۷)، *شرح مثنوی شریف*، چ ۳، چ ۳، تهران: زوار.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۶)، *زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد*، چ ۵، تهران: زوار.
- کیلر، آنا بل (۱۳۸۴)، «*بایزید بسطامی*»، ترجمه شهرزاد درویش نیکنام، *آشنایان ره عشق: مجموعه مقالاتی در معرفی شانزده عارف بزرگ*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- گولینارلی، عبدالباقی (۱۳۸۴)، *مولانا جلال‌الدین: زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آن‌ها*، ترجمه و توضیحات توفیق هاشم‌پور سبحانی، چ ۴، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- لوئیس، فرانکلین دین (۱۳۸۶)، *مولانا: دیروز تا امروز شرق تا غرب*، چ ۳، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: نامک.
- مجتبی، مهدی (۱۳۹۸)، *در جدال با خویشتن*، چ ۲، تهران: کتاب پارسه.
- مجتبی، مهدی (۱۳۹۲)، «*تحلیل شخصیت بایزید در مقالات شمس*»، *فصل‌نامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، ش ۲۸، بهار.
- مرتضایی، جواد (۱۳۸۹)، *اندیشه و زبان در مقالات*، تهران: علمی و فرهنگی.
- مرتضوی، منوچهر (۱۳۷۰)، *مکتب حافظ*، چ ۳، تبریز: ستوده.
- موحد، صمد (۱۳۹۰)، *سیری در تصوف آذربایجان*، تهران: طهوری.
- موحد، محمدعلی (۱۳۹۴)، *شمس تبریزی*، چ ۲، تهران: نشر نو.
- مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۴)، *فیه مافیه*، چ ۱۰، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.

- مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۵۵)، کلیات شمس، ۱۰ ج، ۲ ج، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۵)، مثنوی معنوی، ۶ ج، تصحیح رینولد الن نیکلسون، تهران: توس.
- مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۲)، مجالس سبعه، تصحیح توفیق سبحانی، ۲ ج، تهران: کیهان.
- نیکلسون، رینولد الین (۱۳۸۹)، شرح مثنوی معنوی، ۴ ج، ترجمه حسن لاهوتی، ۴ ج، تهران: علمی و فرهنگی.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۷)، کشف‌المحجوب، ۴ ج، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.





پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی