



بایزید بسطامی و مشرب عرفانی او

دکتر فاطمه مدرسی^۱

استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه

قاسم مهر آور گیگلو^۲

دانشجوی کارشناسی ارشد رشته‌ی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه (نویسنده مسؤؤل)

تاریخ پذیرش: ۹۰/۱۰/۲۶

تاریخ دریافت: ۹۰/۷/۷

چکیده

بایزید بسطامی از بلندترین قله‌های شناخت عرفانی و دریافت شهودی به شمار می‌آید، این پژوهش بر آن است تا به روش توصیفی-تحلیلی مشرب عرفانی او را مورد بحث و مذاقّه قرار دهد. اعتقاد به وحدت و یگانگی حق تعالی اساس مشرب عرفانی وی است. در عرفان بایزید عشق نیز جایگاه ویژه‌ای دارد و بایزید برای نیل به کمال عشق، از خودی خود خالی و به معشوق

1 . Email: Fatememodarresi @yahoo.com

2 . Email: mehrravar – g@yahoo.com

نزدیکتر می‌شود و این عشق عرفانی است که در مرحله‌ی بعدی او را به فنا می‌کشاند؛ به گونه‌ای که از عاشق هیچ نمی‌ماند و هر چه هست معشوق است و ندای «سبحان ما اعظم شأنی» او آغاز می‌شود. می‌توان گفت: سلوک عرفانی بایزید تنها در عرصه‌ی عمل و معرفت دور می‌زند و مسیر او که همواره با معرفت توأم است، او را با مرکب معرفت و محبت از رهگذر فنا به حق می‌رساند. نگرش وی به سلوک عرفانی، خاصه توحید و معرفت بسی غریب و حیرت‌زا است، وی در هر دو عالم غیر از معشوق نمی‌بیند، غیر از او نمی‌خواهد و غیر از او نمی‌جوید. می‌توان گفت: هستی در نظر او یعنی «حق».

کلید واژه‌ها: بایزید بسطامی، عشق، وحدت وجود، سکر و فنا، فلسفه‌ی

اشراق.

مقدمه

بایزید بسطامی جزو آن دسته از شخصیت‌های عرفانی است که چهره‌ی بسیار درخشان وی در تاریخ تفکر والای ایرانی در پس غبارهای ناآگاهی و تعصب و گاه به علت عدم درک مفاهیم رمزآمیز و بلند و فاخر عرفانی پنهان گردیده و ناشناخته مانده است. با این حال مطالعه تک‌تک اقوال و سخنانش یک حالت معنوی و روحانی به خواننده می‌بخشد، و وی را به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد، لذا به جهت جهان‌بینی و باورهای ویژه‌ای که داشته قابل تأمل و عبرت‌انگیز است. با توجه به اینکه عارفان و صوفیان با اقوال و سخنان خویش شناخته می‌شوند و «زبان - در معنای زبانشناسانه و سوسوری آن - نقش اصلی را در خلاقیت عارف دارد، بایزید بسطامی یکی از مظاهر تجلی «حال عالی» در «قال درخشان و ممتاز» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۲۴) در شمار می‌آید. در این پژوهش برآنیم تا به روش توصیفی - تحلیلی مشرب عرفانی بایزید بسطامی را مورد بحث و بررسی قرار دهیم. ابویزید طیفور بن عیسی سروشان از مردم بسطام، صوفی مشهور سده‌ی سوم هجری است. وی در خاندانی زرتشتی که به اسلام گرویده بودند، دیده به جهان فانی گشود. بر پایه‌ی برخی از روایات از اصحاب امام صادق (ع) بود. آنچه از او به جای مانده است، اندکی حکایت و شطح است که به لحاظ شیوه‌ی بیان و بلندی معانی در ادبیات عرفانی کمتر نظیر دارد. وی در سال ۲۶۱ وفات یافت و در خانقاه خود مدفون گشت. (مدرسی، ۱۳۸۸: ۲۷۳).

پیشینه‌ی تحقیق

تحقیقات ادبی در همه‌ی زمینه‌ها به خصوص شخصیت‌های عرفانی وابسته به یکدیگرند و در زنجیره‌ای از تداوم جای می‌گیرند و هویت آن‌ها بدون در نظر گرفتن گذشته‌ای که در آن تکوین و تبلور یافته‌اند، به دست نخواهد آمد.

درباره‌ی بایزید بسطامی آثار ارزنده‌ای نوشته شده‌اند، از جمله: ۱- «پایان‌نامه‌ی شخصیت و اندیشه بایزید بسطامی و بازتاب آن در ادب فارسی» (در آثار پنج تن از شاعران بزرگ عارف: سنایی، عطار، مولوی، سعدی و حافظ)، علی‌جنگ آزمای؛ به راهنمایی: دکتر محمود عابدی؛ استاد مشاور: دکتر عباس ماهیار. پایان‌نامه کارشناسی ارشد؛ دانشگاه تربیت معلم تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۸۰. ۲- «مقاله‌ی بایزید بسطامی، آئینه‌ی الهی»، مریم حسینی، فصلنامه‌ی نامه‌ی پارسی، سال دهم، شماره‌ی دوم، ۱۳۸۴. ۳- «مقاله‌ی از عرفان بایزید تا فرمالیسم روسی» دکتر محمدرضا شفیعی‌کدکنی، فصلنامه هستی، ش ۳، پاییز ۱۳۸۰. ۴- کتاب دفتر روشنائی محمدبن علی سهلگی؛ ترجمه محمدرضا شفیعی‌کدکنی و ... آثاری که ذکر شدند اطلاعات ارزشمندی را درباره‌ی بایزید بسطامی دارند؛ اما پژوهشی که به طور مستقل مشرب عرفانی بایزید بسطامی را مورد بحث و بررسی قرار دهد؛ پدید نیامده است. به همین منظور در پژوهش حاضر مشرب عرفانی او مورد بحث و مذاقه قرار می‌گیرد.

توحید از نظر بایزید

بحث درباره آرای بایزید را باید با موضوع توحید آغاز کرد، کثرت آیات و روایاتی که در این خصوص وجود دارد، به خوبی به اهمیت آن اشاره‌ای مستقیم دارد. آیات قرآنی با صراحت تمام، انسان‌ها را به عبادت پروردگار واحدی که جهان و انسان را خلق کرده، دعوت می‌کنند. به نحوی که گویا زینت‌بخش نام «ناس» بندگی کردن و «عبودیت» خداوند یکتاست. وحدت و یگانگی حق تعالی اساس مشرب عرفانی بایزید است؛ اما این وحدت در معنای یگانگی در مقابل چندگانگی و به معنای برتری و تعالی خداوند نسبت به سایر موجودات نیست، بلکه به معنای بودن یک وجود در مقابل هیچ بودن ما سوای اوست. از این روست که بایزید: «الله اکبر» را به خدا از همه چیز بزرگتر است، معنا نمی‌کند، زیرا از منظر او در کنار وجود

خداوند، چیزی وجود ندارد که او از آن بزرگتر باشد. خداوند برتر از هر آن چیزی است که در وهم، خیال و پندار آدمی می‌گنجد.» (سهلگی، ۱۹۴۹ م: ۱۱۵). نتیجه‌ی چنین توحیدی، رسیدن به مرتبه‌ای از معرفت است که سالک در آن همه‌ی حرکات و سکنات بندگان را از فعل حق می‌بیند و به یقین در می‌یابد که فاعل مطلق خداوند است و آغازگر سلوک و توبه و ذاکر و دوستدار و عارف همه اوست. اوست که اراده می‌کند و به فعل خود بنده را در مسیر معرفت به حرکت و کوشش برمی‌انگیزد و سرانجام بنده را به لطف خویش به مقصود می‌رساند. بایزید بر این باور است که این معرفت خدادادی است و وی علم آن را از زنده‌ی نامیرا گرفته است و خود چون نوری است که بنده با آن به همه چیز می‌نگرد و به واسطه‌ی آن حقیقت امور را در می‌یابد. سلمی خاطر نشان می‌کند که: «همه بندگان خداوند و حتی همه‌ی اولیای او گنجایش و توان پذیرش این معرفت را ندارد، از این رو، خداوند آنان را به عبادت خویش مشغول می‌دارد.» (انصاری، ۱۳۶۲: ۶۳). بنابراین، عارف در عالم تنها خدا را می‌بیند و تنها وجود او را در می‌یابد و خود را به چیزی غیر از او مشغول نمی‌دارد و در فرجام در شعله‌ی آتش محبت او می‌سوزد. با این همه، در نگاه بایزید، کمال مراتب عارفان و صدیقان بدایت احوال انبیاست و نهایت انبیاء را که مقام پیامبر خاتم (ص) است، غایتی نیست. چنانچه ذره‌ای از سر او بر هیچ یک از خلائق آشکار نیست. پس بایزید گفت: «در دریای معارف غواصی کردم، تا آنجا که به دریای محمد (ص) رسیدم و بین خود و او هزار فاصله دیدم که اگر به یکی از آنها نزدیک می‌شدم، می‌سوختم.» (سهلگی، ۱۹۴۹: ۸۳) ابونصر سراج اذعان می‌دارد که: «بایزید به یقین دریافته بود که شناخت همگان از پیامبر (ص) و شأن او همچون شناختی است که شخص از نم بیرون تراویده از خیک سربسته نسبت به محتوای آن دارد که اگر ذره‌ای از حقیقت پیامبر بر خلقت آشکار شود، هر آنچه در زیر عرش است نابود خواهد شد، زیرا که شناخت حقیقت محمد (ص) و مقامی که در قرب حق دارد فوق طاقت و ظرفیت خلائق است.» (سراج، ۱۳۸۰: ۴۰۸).

در حوزه‌ی مشرب عرفانی بایزید و همچنین سیر و سلوک عارفانه‌ی وی، پای بندی به احکام شریعت و حفظ حدود الهی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. به گونه‌ای که وی رعایت جزئی‌ترین آداب سنت حضرت محمد (ص) را بر خود فرض می‌دانست، از این رو پیروی از شریعت را شرط سلوک صوفیانه می‌دید، با آنکه خود می‌گفت: با پرهیز از دنیا و از طریق زهد - به تعبیر او با شکم گرسنه و تن برهنه - می‌توان به مقصود رسید. او با آن که ترک دنیا را

سنت اولیا می‌دانست، در عین حال زهد تنها را کوششی بی‌ثمر می‌شمرد و می‌گفت: «اگر زاهد تنها به زهد خود مشغول و خرسند باشد، خود را معطوف به آن چیزی کرده که خداوند آن را قلیل می‌خواند و منتهای همت خود را در دنیا کرامت و در آخرت بهشت قرار داده است. چنین کسی از راه بازمانده و از حقیقت دور افتاده است.» (سهلگی، ۱۹۴۹: ۱۶۳). از این روست که کرامت صوفیان در نزد بایزید بس بی‌مقدار می‌نماید. چرا که: «کار مرد خدا آن است که دل در کس نبندد و به چیزی جز حق مشغول نباشد.» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۷۳). به هرحال با توجه به کثرت روایاتی که در حوزه‌ی مشرب عرفانی بایزید وجود دارد، چنین استنباط می‌شود که وی در هزار و دویست سال پیش از این در عرصه‌ی تجربه‌های الاهیاتی به گفتن چنین سخنانی مبادرت کرده و در طی دوازده قرن مایه‌ی اعجاب و حیرت بسیاری از عارفان گردیده است. از همین رو، در تمام مدت عمر خود با حشمت و عزت زیست، به جز مواردی که گروهی از متعصبان و کژاندیشان به ستیزه با او برخاستند و او را به اجبار به ترک بسطام واداشتند.

جایگاه عشق در عرفان بایزید

یکی از ارکان بس مهم در مکتب عرفان اسلامی، عشق و محبت است، چرا که شخص عارف و طالب حقیقت تنها از رهگذر این عشق می‌تواند تجربه‌های عرفانی و به طور کلی حقایق ماورای این جهان را حل و خود را در دریای مواج و بی‌کران حقایق مستغرق گرداند و به عالم ماورای ماده که با هفتاد حجاب از نظرها پوشیده و غایب است، اتصال یابد. جلال الدین مولوی این شاعر والا مقام در باب عشق چنین داد سخن می‌دهد:

عشق آن شعله است کو چون برفروخت	هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت
تیغ لا در قتل غیر حق براند	در نگر آخر که بعد از لا چه ماند؟
ماند الا الله، باقی جمله رفت	شاد باش ای عشق شرکت‌سوز رفت
خود هم او بود اولین و آخرین	شرک جز از دیده‌ی احوال مبین
ای عجب حسنی بود جز عکس آن	نیست تن را جنبشی از غیر جان
	(مولوی، ۱۳۷۵: ۵ / ۵۸۹-۵۹۳)

عشق عرفانی، یک عشق دو سره است زیرا: «يُحِبُّهُمْ و يُحِبُّونَهُ». این عشق کیمیای سعادت و عشق والای انسان‌ها به خداست که با شناخت و معرفت توأم است و زمانی فرا

دست آید که انسان از خود و شهوات و هواجس جسمانی تهی شود. در آن صورت عازم حرم کبریایی می‌شود. عزالدین نسفی درباره‌ی عشق زیبا گفته است: «ای درویش! عشق آتشی است که در دل سالک می‌افتد و اسباب بیرونی و اندیشه‌های درونی سالک را که جمله بتان نفس و حجاب راه سالک‌اند، به یک باره نیست گرداند، تا سالک بی‌قبله و بی‌بت می‌شود و پاک و صافی و مجرد می‌گردد. «الله فردٌ و يُحِبُّ الفرد.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۳۰۳). همچنین عشق همان امانت الهی است که خداوند آن را به تمامی موجودات عرضه داشت؛ ولی همه از قبول آن سرباز زدند و تنها انسان عهده‌دار این امانت الهی گردید. این مطلب را نیز عزالدین نسفی چنین بازگو می‌کند: «ای درویش! آن امانت که بر جمله‌ی موجودات عرض کردند، جمله ابا کردند و قبول نکردند و آدمی قبول کرد، امانت عشق است. اگر آدمی بدانستی که عشق کار سخت است و بلای عظیم، هرگز قبول نکردی: آنه کان ظلوماً جهولاً.» (همان: ۲۳۲).

در عرفان بایزید عشق جایگاه ویژه‌ای دارد. بایزید «فقط به یک عشق می‌اندیشد: عشق حق، که آن نیز در بیان وی بیشتر رنگ وصال داشت تا رنگ عاشقانه.» (زرّین کوب، ۱۳۶۹: ۳۶). بایزید ستایش‌گر عشق، ایثار و نمونه‌ی فداکاری و مهرورزی بود. گویی که تار و پود زندگی‌اش را از محبت و وصال با محبوب بافته بودند. به گونه‌ای که از «عشق» در جای‌جای کلام خود، هر چند مختصر ولی ارزنده سخن رانده است. وی تنها راه رسیدن به محبوب و معبود را در عشق می‌دید و اذعان می‌داشت که عشق به خدا نشانه‌هایی دارد و اشاره می‌کرد: «علامت آن که حق را دوست دارد، آن است که سه خصلت بدو بدهند: سخاوتی چون سخاوت دریا، شفقتی چون شفقت آفتاب و تواضعی چون تواضع زمین.» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۶۷). همچنین از نکات لطیفی که در عرفان سلطان‌العارفین مورد توجه است، این است که عاشق میزان عشقش را هرچند بسیار باشد، کم گیرد و حتی جرعه‌ای از محبت معشوق فزون تلقی شود، چرا که بایزید: «محبّت آن بود که بسیار خود اندک دانی و اندک دوست بسیار دانی.» (هجویری، ۱۳۸۱: ۴۰۲).

نگرش بایزید به خداوند نگرشی عارفانه است وی به هر جا می‌نگرد، خدا را می‌بیند که عشقش در جهان خلقت جاری و ساری است. بنابراین، چشم دل می‌گشاید و همه چیز را با عشق می‌باید و کلام خود را این چنین نقل می‌کند: «به صحرا شدم، عشق باریده بود و زمین‌تر شده. چنان که پای به برف فرو شود، به عشق فرو می‌شد.» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۵۸). بایزید در نگرش عارفانه‌ی خود، حق را خاص می‌بیند و عشق خاصی نیز به او دارد و آنچه را

کسب می‌کند، ناشی از فوران عشق می‌داند، و بر این باور است، معرفتی که از عشق به خدا حاصل می‌شود، بنده را به حیرت و می‌دارد. چنان که می‌گوید: «پنداشتم که من او را دوست می‌دارم، چون نگه کردم دوستی او مرا سابق بود. (همان: ۱۷۴). این مطلب در جای دیگری نیز بیان شده است: «چندین گاه پنداشتم که من او را می‌خواهم، خود اوّل مرا خواسته بود. يُحِبُّهُمْ پيش از يُحِبُّونَهُ بود.» (غزالی، ۱۳۸۱: ۴ / ۳۰۰).

بایزید بسطامی جهت نیل به معشوق، از خودی خود تهی شدن را شرط طریق می‌داند و بیان می‌دارد که: «از بایزیدی بیرون آمدم، چون مار از پوست؛ پس نگه کردم، عاشق و معشوق را یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان دید.» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۶۴). عشق عرفانی در مراحل بعدی بایزید را به فنا می‌کشاند به گونه‌ای که از عاشق هیچ نمی‌ماند و هر چه هست معشوق است. امام محمد غزالی در این مورد می‌گوید: «در عشق و محبتی که بدون مرگ و فنا باشد، خیری نیست.» (غزالی، ۱۳۸۱: ۴ / ۳۰۰).

بایزید بانی سکر و فنا

صوفیان در متون عرفانی تعاریف مختلفی از اصطلاح «سکر» داشته‌اند، بر اساس این تعاریف در یک کلام می‌توان گفت: سکر عبارت از حالت بی‌خودی و سرمستی است، که هنگام ذکر و یا به علت وارد قلبی و یا مشاهدات عینی و باطنی سالک برای او حاصل می‌آید، که از تمیز نیک و بد و خیر و شر و نفع و ضرر باز می‌ماند و از این جهت است که گفته‌اند: «سکر استیلاي سلطان حال است بر سالک» (سهروردی، ۱۳۶۴: ۵۲۷). در این حالت هرگونه تمیزی از جمله تمیز احکام ظاهر و باطن از سالک ساقط می‌گردد و از به جا آوردن هرگونه عمل و فریضه باز می‌ماند. درباره‌ی کیفیت این حالت گفته‌اند که: «اساس سکر وجد است و منشأ وجد یا محبت به ذات است و یا محبت به صفات، و البته وجدی که منشأش ذات باشد، بالاتر و قوی‌تر از وجدی است که منشأش محبت به صفات باشد.» (کاشانی، ۱۳۸۵: ۹۶). نکته‌ی در خور تأمل در مشرب عرفانی بایزید این است که وی در میان اهل حقیقت و معرفت از مدافعان مکتب سکر است. اشتها عمده‌ی بایزید بیشتر مربوط به نظریه‌ی سکر و فناست. بایزید را بنیان‌گذار فنا و مبتکر سکر می‌دانند، چرا که سکر صوفیانه نخست به وسیله او چون جرّقه‌ی فروزان با کلمات «سبحانی ما اعظم شأنی» به میان آمد و سپس به وسیله‌ی معتقدانش مدام در خروش و غوغا بود و شیوه‌های صوفیانه را به یکباره تغییر داد. بنابراین،

می‌توان گفت: که شناخت بایزید بدون شناخت سکر و فنا کاری سخت دشوار است. زیرا در سلوک و عرفان بایزید، سکر و فنا ثمره‌ی تراوشات فکری و زندگی عارفانه‌ی وی است. همچنین بایزید در سیر عرفان با سکر و فنا کاملاً یگانه و آشنا است. بر پایه‌ی آنچه بایزید می‌اندیشد، تنها مرکب حقیقی وی در راه رسیدن به توحید و یگانگی خداوند، معرفت و محبت اوست. وی از طریق دو جام ازلی و الهی معرفت و محبت به سکر و از شراب سکر به فنا راه می‌یابد. بایزید در مرحله‌ی فنا در معشوق محو می‌شود و جز معشوق نمی‌بیند (مرحله‌ی یکی شدن عاشق و معشوق) اینجاست که عارف خود را به طور کامل در معشوق فانی می‌بیند، در واقع محلّ تجلّی معشوق می‌شود. این همان مرحله‌ای است که در سلوک عرفانی بایزید یافت می‌شود، چنان که سلطان‌العارفین می‌گوید: «حق را به عین بدیدم. بعد از آن که مرا از غیر بستند، دل به نور خود روشن کرد. عجایب ملکوت بنمود، آنگاه مرا هویت بنمود به هویت خود، هویت او بدیدم و نور او به نور خود بدیدم و عزّ او به عزّ خود بدیدم، آن گه از هویت خود در عجب بماندم و در هویت خود شک کردم، چون در شک هویت افتادم به چشم حق، حق را بدیدم. حق را گفتم این کیست؟ این منم، گفت نه! به عزّت من که جز من نیست، آن گه از هویت «من» به هویت «خویش» آورد و به هویت «خویش» هویت «من» فانی کرد و آن وقت هویت خویش بنمود یکتا، آنگاه به هویت حق در حق نگاه کردم، چون از حق به حق نگاه کردم، حق را به حق بدیدم، با حق به حق بماندم، زمانی چند با من «نفس و گوش و علم نبود» دیگر «حق» مرا از علم خود علمی داد و از لطف خود زبانی و از طور خود چشمی. به نور او، او را بدیدم و دانستم که همه اوست.» (عطّار، ۱۳۸۶: ۱۶۶). در جایی دیگر نیز می‌گوید: «عشق او در آمد و هر چه دون او بود برداشت و از مادون اثری نگذاشت تا یگانه ماند، چنانکه خود یگانه اوست.» (همان)

این عشق عرفانی، همان آتشی است که عاشق را به خود نزدیک می‌کند و می‌سوزاند و فانی می‌سازد. به آیینی زیبا خاقانی در شعر خود این سه حالت را بیان می‌دارد:

چیست عاشق را جز آنکه آتش دهد پروانه‌وار اوّلش قرب و میانه سوختن و آخر فنا

(خاقانی، ۱۳۷۸: ۱)

فنا و بقا با زندگی و سلوک و اندیشه‌های عرفانی بایزید ارتباط مستقیم دارد؛ زیرا که مبنای اندیشه‌ی فنا و بقا در عرفان و تصوف اسلامی برگرفته از قرآن کریم است. برای نمونه آیات «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ بَقِيَ وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْاِكْرَامِ.» هرچه بر روی زمین است

فانی است و آنچه باقی می‌ماند وجه پروردگار توست که صاحب عزت، عظمت و رحمت و مغفرت است.» (الرّحمن: ۲۶-۲۷). این آیه ها و دیگر آیه های مشابه به این حقیقت اشاره دارند که همه از زندگی دنیا جدا می‌شوند، هر آنچه در اختیار انسانهاست عاریه می‌باشد و روزی از آن‌ها بازپس گرفته می‌شود. انسان‌ها و نعمت‌هایی که خداوند به آنها داده فانی می‌شوند و در پایان دنیا نشانی از آنها باقی نمی‌ماند، زیرا حیات دنیوی پیش درآمدی برای زندگی جاودانه و باقی جهان آخرت است.

عرض کردم دو جهان بر دل کار افتاده به جز از عشق تو، باقی همه فانی دانست

(حافظ، ۱۳۷۸: غ ۴۸)

حقیقت فنا، رجوع به سوی پروردگار و فانی شدن در حق و نیل به حقیقت است که آن را در اصطلاح «فنا فی الله و بقا بالله» گویند. از بایزید پرسیدند که: «مرد کی داند به حقیقت معرفت رسیده است؟ گفت: آن وقت که فانی گردد در تحت اطلاع حق و باقی شود بر بساط حق، بی‌نفس و بی‌خلق. پس او فانی بود باقی و باقی بود فانی، مرده‌ای بود زنده و زنده‌ای بود مرده، محجوبی مکشوف و مکشوفی محجوب.» (غنی، ۱۳۵۶: ۲ / ۱۶۸).

شطحیات بایزید

استاد شفیعی کدکنی براین باور است که: «شطح کلمه‌ای است که تعریف علمی آن محال است. «گزاره‌ای» است «هنری و عاطفی» این گونه گزاره‌های هنری و عاطفی ظاهری غامض و پیچیده دارند و معنای آن برای بعضی قابل قبول است و برای بعضی دیگر غیر قابل قبول.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۲۴). اما شطح در نظر صوفیان، که در سخنان بایزید از همه بیشتر است، ناشی از قوت وجد است که آتش شوق را به معشوق ازلی تیزتر می‌سازد و در آن حالت از صاحب وجد کلامی صادر شود از مشتعل شدن احوال و ارتفاع روح که ظاهر آن «متشابه» (تأویل‌پذیر) شود با عباراتی که کلمات آن را غریب گویند، زیرا وجه تأویلش را شناسند و به انکار و طعن گویند. مفتون شوند و اگر صاحب نظری توفیق یابد آن را انکار نکند و بحث در اشارات شطح نکنند. (بقلی، ۱۳۸۵: ۱۵). بایزید همچنان که بانی سکر و فناست، گویا در پیدا شدن شطحیات در دوران اسلامی نیز پیشگام است، اگر چه پیش از وی سخنان شطح‌آمیزی از ابراهیم ادهم (م: ۱۶۶ ه.ق.) و رابعه‌ی عدویه (م: ۱۸۰ یا ۱۸۵ ه.ق.) نیز نقل شده است. (زرّین کوب، ۱۳۶۹: ۴۲). اما در شطحیات وی بی‌پروایی و شور خاصی نهفته

است که کلام وی را هیجان‌انگیزتر و پرنگ‌تر می‌سازد، بر همین اساس است که عبارت وی را الگویی از برای شطح قرار می‌دهند. «تمام شطحیات او نیز بیان کشش و کوشش روحانی اوست جهت نیل به حق با داستان تجارب عرفانی.» (همان: ۴۴). در تمامی شطحیات، بایزید عاشق و معشوق را یکی دیده و به عالم توحید راه یافته، سپس نعره‌ی «سبحانی ما اعظم شأنی» سر داده است. در حقیقت بایزید چون نای است که حق در آن چنین می‌دمد. در نظر روزبهان منبع شطح، و از جمله شطحیات بایزید در اصول و معارف اسلامی است، نه در منابع هندی و خارجی. او بحث مفصلی در شطحیات بایزید و تفسیر و تأویل آن دارد و او را «هایم» و «سرگشته‌ی» بیابان وحدت می‌داند و این شطح او را که: «حق به من گفت همه بنده‌اند جز تو» (بقلی، ۱۳۸۵: ۱۵) از سر وحدت و یگانگی می‌شمارد و آن را با سخن زنان مصر درباره‌ی یوسف مقایسه می‌کند که گفتند: «ما هذا بشراً إن هذا إلهٌ مَلَكُ کریم» این آدمی نیست، بلکه فرشته‌ای زیبا و بزرگوار است. (یوسف: ۳۱). بدون شک بخش اعظمی از شطحیات بایزید را باید ناشی از استهلاک در شهود حق و غلبه‌ی حالت سکر دانست و مقاصد او یا تجرید امور دینی از حسیات و مادیات است؛ مانند مطلبی که درباره‌ی حج و کعبه و بهشت و دوزخ بر زبان رانده، یا آنچه درباره‌ی بالاتر بودن لوای خود از لوای حضرت محمد (ص) گفته است، یعنی، لوایی که برای حضرت رسول (ص) در میدان‌های جنگ بر می‌افراشتند، لوای مادی و جسمانی بود، اما از نظر بایزید لوای خود وی معنوی و روحانی بود. یا از راه حصول حالتی معنوی برای اوست که در آن همه را یکی می‌بیند و جز خدا چیزی نمی‌بیند و خود را با جهان و خدا متحد می‌داند چنان که می‌گوید: «سی سال خدای را می‌طلبیدم چون بنگریستم او طالب بود و من مطلوب.» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۴۵). همچنین در باب کعبه بیان می‌دارد: «اول بار که به خانه (خدا) رفتم خانه دیدم، دوم بار که رفتم خداوند خانه دیدم، اما سوم بار که رفتم نه خانه دیدم نه خداوند خانه.» (همان: ۱۵۹) در دیدگاه عرفای اسلامی، معراج بایزید نمونه کاملی از فنا و از شطحیات معروف او در شمار می‌آید.

یادآوری این نکته بایسته می‌نماید که بایزید در توصیف درجات و منازلی که در این معراج طی کرده است، باورمندانه می‌گوید: «به میدان «لیسیت» مشرف شدم و مدت ده سپس بر تزییع پرواز کردم، سپس در توحید، در غایب شدن خلق از عارف و نایب شدن عارف از خلق مشرف شدم.» (سراج، ۱۹۱۴م: ۴۶۸).

بایزید مردی با ذوق و فهیم و بزرگ بود و سخنان بلندی بر زبان می‌آورد که با ظاهر شرع راست نمی‌آمد و مردم عامی آنها را در نمی‌یافتند. چنان که یک بار گفت: «سبحانی ما اعظم شأنی» چون این سخن را گفت در حال بسط بود. مریدان گفتند که: «شما چنین لفظی گفتید.» شیخ گفت: «خدای تعالی شما را خصم باد که اگر یک بار دیگر این سخن بشنوید، مرا پاره نکنید.» پس هر یکی را کاردی داد تا وقتی دیگر، اگر همان لفظ گوید، او را بکشند. مگر چنان افتاد که دیگر بار همان گفت، و اصحاب قصد کشتن او را کردند. خانه را از بایزید پر دیدند، چنان که چهار گوشه‌ی خانه از او پر بود. اصحاب کارد می‌زدند. چنان بود که کسی کارد بر آب می‌زند. ساعتی برآمد، آن صورت خرد می‌شد، تا بایزید پدید آمد چند صعوه ای در محراب. اصحاب آن حالت را با شیخ بگفتند. شیخ گفت: «بایزید این است که می‌بینید، آن بایزید نبود.» پس گفت: «خدای جبار، خویش را از زبان بنده‌ی خویش به یگانگی می‌ستود.» (مدرسی، ۱۳۸۸: ۲۸۰).

اندیشه وحدت وجودی بایزید

از جمله مباحث ذوقی و نظریات عرفانی که از فلسفه‌ی نو افلاطونی در میان مسلمین انتشار یافته موضوع «وحدت وجود» است که بیش از هر چیز توجه صوفیه را به خود جلب کرد، به طوری که این عقیده پس از نفوذ در تصوف، یک انقلاب و وجد و حال عجیبی را در تصوف پدید آورد و عده‌ای از سرآمدان صوفیه نظیر حلّاج، بایزید بسطامی و شبلی سرمست باده‌ی «وحدت وجود» گشتند.

نظریه‌ی وحدت وجود، هنگامی که با مسأله‌ی «فنا» آمیخته شد، بیشتر جنبه‌ی عرفانی به خود گرفت و به صورت یک عقیده‌ی تند و ذوقی صرف درآمد، که به معنی اتصال با خدا و از خود بی‌خود شدن و به مقام دعوی «انالحق» گفتن و «سبحانی ما اعظم شأنی» رسیدن، اطلاق گردید که با هیچ منطق و دلیلی قابل توجیه نیست. بایزید بارها به مشتاقان و دوستانش توصیه و تأکید می‌کرد که راه پیوستن و اتصال به محبوب از خود گسستن و از خودی خود بیرون آمدن و در وجود حق فانی و مستهلک گشتن است. در این باب گوید: «سی سال حق متعال آینه‌ی من بود اکنون من آینه‌ی خودم، یعنی آن چه بودم نماندم، که من و حق شرک بود، چون من نماندم حق تعالی آینه‌ی خویش است، اینک بگویم که آینه‌ی خویشم، حق است که به زبان من سخن گوید و من در میان ناپدید.» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۶۳). از

اقوال و نگرش عارفانه بایزید نیز بوی «وحدت وجود» استشمام می‌شود، مخصوصاً در قطعه‌ای که به نام «معراج و مناجات بایزید»^۱ در تذکره الاولیاء ثبت شده این مسأله بیشتر نمود پیدا کرده و به صورت یک نظریه مطرح گردیده است.

نمونه‌ی دیگر از اقوال بایزید درباره‌ی مسأله وحدت وجود این سخن است: «مثل من مثل دریاست که آن را نه عمق پدید است نه اول و آخر پیداست و یکی سؤال کرد که عرش چیست؟ گفت: منم و گفت: کرسی چیست؟ گفت: منم. گفت: لوح و قلم چیست؟ گفت: منم. گفت خدای را بندگانند بدل ابراهیم و موسی و محمد، علیهم الصلوات و السلام، گفت: آن همه منم. گفتند: می‌گویند خدای عزوجل را بندگانند بدل جبرئیل، میکائیل و اسرافیل، گفت: آن همه منم. مرد خاموش شد، بایزید گفت: بله هر که در حق محو شد و به حقیقت هر چه هست رسید، همه حق است، اگر آن کس نبود حق همه خود را ببیند عجب نبود.» (همان: ۱۷۴). گفته‌ی دیگر بایزید که به مسأله‌ی وحدت وجود اشاره دارد «سبحانی ما اعظم شأنی» است که می‌توان گفت: وی برخلاف صوفیان دیگر غیرمتعارف سخن گفته به گونه‌ای هنجارگریز و عادت شکن گشته و با گفتن این جمله در ظاهر خویشتن را ستوده است ولی در حقیقت، ذات حق را تسبیح و تنزیه کرده است و «انانیت» خویش را فانی در هستی حق دیده است، جمله‌ای که دوازده قرن است در باب لطایف و زیبایی‌های آن و معنی ژرفی که در آن نهفته است عارفان بزرگ اسلام، امثال مولانا، عطار، سنایی، عین‌القضات و روزبهان سخن گفته‌اند، تا جایی که سنایی خلاصه‌ی آنها را در این بیت بیان کرده است:

امروز بدانست او، کان صدر مسلمانی چون گفت، ز بی خویشی، «سبحانی و سبحانی»

(سنایی، ۱۳۷۷: ۲۱۴)

در اسرار التّوحید نیز در این باره آمده است: «تا هیچ چیز از صفات بشریت با رونده (سالک) باقی است، هنوز به مقصد نرسیده است و تلّون حالات راه رونده را در رفتن پدید آید، چون به مطلوب و به مقصد رسید از آن همه با وی هیچ چیز نماند همه وحدت مجرد گردد. از اینجاست که یکی از مشایخ می‌گوید: «سبحانی، سبحانی، ما اعظم شأنی» و دیگری می‌گوید: «انا الحق» و شیخ ما ابوسعید ابوالخیر می‌گوید: «لیس فی جُبتی سِوَى اللَّهِ». (منور، ۱۳۷۱: ۴۸ / ۱). آری چنین است که بایزید با رسیدن به مقام وحدت و فنا از تمام صفات بشری و انسانی تهی می‌گردد و متّصف به صفات الهی می‌شود، تا جایی که هیچ چیز با وی نمی‌ماند و جز خدای چیزی نمی‌بیند.

بایزید و فلسفه‌ی اشراق

حکمت اشراق که از آن به «علوم سلوکی» نیز تعبیر می‌کنند، در حقیقت نوعی فلسفه‌ی نو افلاطونی است که با اصطلاحات مأخوذ از آئین قدیم ایرانیان توأم شده است و پیروان آن را اشراقیون و اهل اشراق می‌خوانند. (زرین‌کوب، ۱۳۵۳: ۱۲۴ - ۱۲۵). نظر سهروردی در مورد حکمت اشراق چنین است: «ذات‌نور مطلق اول، خداوند، مستمراً در حال درخشندگی و نورافشانی است، از تجلی این نور است که همه چیز به وجود می‌آید؛ یعنی اینکه با شعاع خویش آن‌ها را احیا می‌بخشد. همه‌ی اشیای عالم از نور ذات او سرچشمه گرفته‌اند و همه‌ی زیبایی‌ها و کلمات عطیه‌ای از مخزن بی‌کران وی می‌باشند و حصول کامل به این مرتبه از اشراق به معنای رستگاری است.» (نصر، ۱۳۴۵: ۶۹). حکمت سهروردی مثل حکمت صوفیه مبتنی بر ذوق و کشف است و او آن را حاصل «خلوات» و «منزلات» خویش می‌داند و حکمت ذوقی حکمای قدیم را از جنبه‌ی نظری از آن خالی نمی‌بیند، در حالی که حکمت اشراق خویش را حاصل تجرید از بدن و مشاهده‌ی حقایق با کمک حقایق ربّانی می‌شمارد.

سهروردی، بایزید را در صدر عرفا مورد تجلیل و تکریم قرار داده، او را از وارثان «حکمت عتیق» یا علم حقیقت و یا «خمیره‌ی ازلی» می‌دانست. «به نظر او گروهی از آنها به نسل‌های بعد منتقل شده، خمیره افلاطونی یا فیثاغورثی به برادر اخمیمی (ذوالنون مصری) و از او به سیّار تستری (ابوسهل) و پیروانش منتقل گشت، اما خمیره‌ی حکمای فارسی که وی آن را «خسروانین» می‌نامد. در سلوک به سیّار بسطام (بایزید بسطامی) رسید، و پس از او به جوان مرد بیضاء (حسین منصور حلاج) و بعد از ایشان به جوانمرد آمل (ابوالعباس قصاب) و جوانمرد خرقان (ابوالحسن خرقانی) منتقل می‌گردد.» (فاخوری و دیگران، ۱۳۸۶: ۲۵۸).

اندیشه وصول به حق که هدف اصلی بایزید بود، پایه و اساس حکمت اشراق اوست، این سخن حاکی از این نکته است: «مردی در سرای بایزید را کوفت، پرسید: که را می‌جویی، گفت: بایزید را می‌جویم. گفت: برو وای بر تو! جز خدای در این خانه کسی نیست.» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۷۶). از دیگر اقوال بایزید که نشان‌دهنده جلوه‌ای از حکمت اشراق وی است، این سخنان است: «و گفت: دنیا را اهل غرور در غرور است و آخرت اهل آخرت را سرور در سرور است و دوستی حق اهل معرفت را نور در نور.» (حقیقت، ۱۳۸۶: ۱۹۲) «شیخ گفت: به چشم یقین در حق نگریستم بعد از آنکه مرا از همه‌ی موجودات به درجه استغنا رسانید و به نور خود منور گردانید و عجایب اسرار بر من آشکار کرد و عظمت هویت خویش بر من پیدا

آورد.» (همان: ۲۰۵).

می‌توان اذعان داشت بایزید مکتب جدیدی در عرفان ایران پی‌ریزی کرد که پس از او توسط عارفانی چون منصور حلاج، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، عین‌القضات همدانی، شیخ شهاب‌الدین سهروردی و محی‌الدین ابن عربی و دیگران در قرون بعدی به سر حد کمال رسیده است. به همین سبب، می‌توان بایزید را پیشوای یکتا و بی‌همتای منصور حلاج عصیانگر و مؤحد قرن سوم و چهارم هجری و دیگر عارفان ایرانی دانست که اندیشه‌های والای اسلامی و انسانی را با فلسفه‌ی ایران باستان «حکمت اشراق» در آمیخته و در قرون نخستین اسلام طرح نویی در عرفان اسلامی ایرانی درانداخته است.

نتیجه‌گیری

برآیند پژوهش حاکی از این است که اقوال و سخنان بایزید آکنده از مضمون‌های عرفانی است. شاید بتوان ادعا کرد که باورهای وی در باب کائنات و حقیقت از دو نظر عینی و ذهنی با بیشتر عارفان و مشایخ زمانش فرقی متمایز دارد. وی جهان را منطری از تجلیات روحانی و انسان را پدیده‌ای می‌داند که از حقیقت جدا نیست. بایزید مبتکر بحث فنا و بانی سکر در عرفان و تصوّف است. او نخستین عارفی است که با طرح این مسائل، در زمان خود تحوّلی ژرف آفرید و افکاری نو و بدیع پدید آورد. سلوکی تازه را به جهان طریقت معرفی کرد و اسرار ژرف ناگشوده‌ی عرفان را با ظرافت به سرپنجه‌ی زلال دل بگشود و از رمزهای عجیب معرفت پرده برگرفت تا کاشف حقایق نهفته و باطنی سلوک باشد. از این رو بایزید از جایگاه و مقام والای ویژه و خاصی نزد صوفیه برخوردار است. تأثیری که او در معاصران و سالکان پس از خود گذاشته است و توصیفات بلندی که بزرگان اندیشه و سلوک عرفانی در حقّ وی مطرح کرده‌اند، نسبت به این مطلب گواهی کامل و تمام است. در آثار نگاشته شده‌ی منظوم و منثور عرفانی سده‌های پس از بایزید با تحسین و اعجاب از وی یاد شده است. کمتر عارف یا معرفت‌دانی یافت می‌شود که در اثر عرفانی خود از او حکایت و یا روایتی نقل نکرده باشد.

پی‌نوشت

۱- ر. ک. به (عطار، ۱۳۸۶: ۱۶۶)

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۲). طبقات الصّوفیه. تصحیح محمد سرور مولایی. تهران: توس.
- ۳- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۸۵). شرح شطحیات، تصحیح هانری کورین. ترجمه‌ی محمدعلی امیر معزی. چاپ پنجم، تهران: طهوری.
- ۴- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۸). دیوان حافظ. نسخه‌ی قزوینی و غنی، چاپ اول، قم: انتشارات ائمه.
- ۵- حقیقت عبدالرفیع. (۱۳۸۶). سلطان‌العارفین بایزید بسطامی. چاپ هشتم، تهران: بهجت.
- ۶- خاقانی، بدیل‌الدین. (۱۳۷۸). دیوان خاقانی. تصحیح ضیاء‌الدین سجّادی، چاپ ششم، تهران: زوّار.
- ۷- زرّین کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۳). ارزش میراث صوفیه. چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- ۸- _____ (۱۳۶۹)، جستجو در تصوّف ایران. چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
- ۹- سراج، ابونصر. (۱۹۱۴ م). اللمع فی التّصوّف. چاپ نیکلسون، لیدن.
- ۱۰- _____ (۱۳۸۰ هـ / ۱۹۶۰ م). اللمع فی التّصوّف. تحقیق و تقدیم عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور. مصر: دارالکتب.
- ۱۱- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۶۴). عوارف المعارف. ترجمه‌ی ابو منصور عبدالمؤمن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۲- سهلگی، ابوالفضل محمد. (۱۳۸۴). دفتر روشنائی. ترجمه‌ی محمد رضا شفیعی کدکنی. چاپ دوم، تهران: سخن.
- ۱۳- _____ (۱۹۴۹ م). النور فی کلمات ابی‌الطیفور. به اهتمام عبدالرحمان بدوی. چاپ قاهره.
- ۱۴- سنایی، مجدودبن‌آدم. (۱۳۷۷). دیوان سنایی. تصحیح مدرّس رضوی. چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۵- عطار، فریدالدین. (۱۳۸۶). تذکره‌الاولیاء. تصحیح محمد استعلامی. چاپ هفدهم، تهران: زوّار.
- ۱۶- غزالی، محمد. (۱۳۶۴). احیاء‌العلوم‌الدّین. جلد ۴. تصحیح خدیوچم. ترجمه‌ی خوارزمی.

- چاپ پنجم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۷- غنی، قاسم. (۱۳۵۶). *تاریخ تصوف در اسلام*. تهران: زوآر.
- ۱۸- فاخوری، حنا و دیگران. (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۹- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۸۵). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. تصحیح و تعلیقات محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چاپ دوم، تهران: زوآر.
- ۲۰- مدرسی، فاطمه. (۱۳۸۸). *سی مرغ در آئینه سیمرغ*. چاپ دوم، ارومیه: انتشارات حسینی.
- ۲۱- منور، محمد. (۱۳۷۱). *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید*. جلد ۱. تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. چاپ سوم، تهران: آگاه.
- ۲۲- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۵). *مثنوی معنوی*. جلد ۵. تصحیح محمد استعلامی. چاپ سوم، تهران: زوآر.
- ۲۳- نسفی، عزالدین. (۱۳۶۲). *الانسان الکامل*. تصحیح ماریژان موله. تهران: طهوری.
- ۲۴- نصر، حسین. (۱۳۴۵). *سه حکیم مسلمان*. ترجمه احمد آرام. تبریز: سروش.
- ۲۵- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۱). *کشف‌المحجوب*. تصحیح والتین. ژوکوفسکی. مقدمه‌ی قاسم انصاری. چاپ هشتم، تهران: طهوری.