

بررسی شخصیت و اندیشه‌های عرفانی بایزید بسطامی

بر اساس روش استعاره‌شناختی

دکتر زهره هاشمی^۱

دکتر ابوالقاسم قوام^۲

چکیده

هدف نگارندگان این جستار آن بوده تا از رهگذر تحلیل استعاره‌های شناختی اقوال بایزید- به عنوان یکی از عرفای پیشرو و برجسته مکتب تصوف عاشقانه- مفاهیم کلیدی در عرفان او را تفسیر و تبیین نمایند و در ضمن آن به برخی ویژگی‌های شخصیت او نیز اشاره کنند. از جمله نتایج این تحقیق آن بوده که کاربرد قلمروهای شراب، آتش و سیل در اقوال وی، تأکید او را بر مسأله «فنا» در اندیشه عرفانی وی نشان می‌دهد. همچنین حضور مکرر و چشمگیر قلمرو تجربی «نور» در اقوال بایزید، حاصل تأثیر محیط فرهنگی و اجتماعی زرتشتی روزگار وی بوده است. علاوه بر این، تحلیل استعاره‌های شناختی وی نشان‌دهنده تردد او میان اندیشه‌های زاهدانه و عاشقانه تصوف می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: نظریه استعاره‌شناختی، فرهنگ، نگاشت، اصطلاحات عرفانی، بایزید بسطامی.

۱. طرح و بیان مسأله

در میان عارفان ایرانی، بایزید بسطامی (ف. ۲۶۱ق.) به دلیل جسارت در بیان تجارب عرفانی شطح‌گونه و استعاری خویش برجسته و قابل توجه است. عرفان بایزید شامل موضوعات متنوعی از جمله محبت، عشق، فنا، اتحاد، توحید، معرفت، تجرید و تفرید می‌شود که همگی جزو مفاهیم کلیدی تصوف به حساب می‌آیند. علاوه بر این، شطحیات و زبان استعاری بایزید و طرح مسائلی که

۱- دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) z_hashemie@yahoo.com

۲- دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد Ghavam @um.ac.ir

بعدها از پایه‌های عرفان عاشقانه محسوب می‌شود، موجب برجستگی بیشتر وی در میان عرفا شده است. همین امر، نگارندگان را بر آن داشت تا از رهگذر نظریه استعاره شناختی، برای شناخت شخصیت این عارف نامی بر آراء عرفانی وی مروری دقیقتر داشته باشند.

تلاش صوفیه در شرح و تبیین گفته‌های بایزید از همان دوره‌های نخست و نقل مکرر آن‌ها در آثار صوفیه بعدی، به درستی توجه خاص ایشان را به بایزید و اهمیت تجارب عرفانی‌اش نشان می‌دهد. از آنجا که در رویکرد شناختی، استعاره نه تنها پدیده‌ای زبانی، بلکه پایگاه تفکر انسان است و از این رو، منحصر به کلمات نیست، بلکه در عناصر مفهومی اندیشه نیز نهفته است، برخی محققان تحت تأثیر این نظریه به تحلیل متون بر اساس الگوهای استعاری، نه تنها به عنوان یکی از ابزارهای تعیین‌کننده سبک شخصی، بلکه به عنوان بازتابی از دیدگاه یا دنیای شخصی پرداخته‌اند. این تمرکز بر روی کاربرد زبان شخصی، اگرچه روشی در مطالعات ادبی است، اما محققان از خلال آن به موضوع بزرگتر دیگری از نقش استعاره در زبان و جهان‌بینی شخصی نویسنده نیز توجه کرده‌اند.

با توجه به آنچه گفته شد، نگارندگان در این پژوهش در چارچوب نظریه استعاره شناختی، تلاش دارند از طریق بررسی استعاره‌های شناختی سخنان منقول بایزید در کتاب *النور* سهلگی، به تبیین و تحلیل چرایی انتخاب‌های استعاری و مفهومی‌سازی‌های بایزید پرداخته و اندیشه‌های پنهان وی را از رهگذر این استعاره‌ها واریسی کنند.

۲. روش تحقیق

دو رویکرد مهم برای تشخیص استعاره در متن وجود دارد. نخست تحلیل استعاره با رویکرد «بالا به پایین» است؛ یعنی این که محقق، از بیرون استعاره‌های مفهومی هر متن را مشخص کند و سپس به دنبال تعابیر زبانی یا استعاره‌های زبانی که موافق با نگاشت استعاره‌های مفهومی از پیش تعیین شده است بپردازد. تحقیقات شیلتون^۱ (1996)، کولر^۲ (2004) و موسولف^۳ (2004) از این قسم است.

1- Chilton

2- Koller

3- Musolff

شیوه دوم رویکرد پایین به بالا است به این معنا که محقق بدون فرض استعاره‌های مفهومی خاص به جستجوی کاربردهای استعاری کلمات پردازد. در این رویکرد، استعاره‌های مفهومی از استعاره‌های زبانی مشتق می‌شوند. نمونه برجسته این شیوه، روش بازشناسی استعاره (MIP) در تحقیق گروه پراگلیجاز (2007) است (Kernney Mayer, 2011: 25).

یکی از امتیازات تحلیل «پایین به بالا» این است که از مسلم دانستن استعاره‌های مفهومی احتمالی جلوگیری می‌کند و در عوض سوگیری محقق را به طرف استعاره‌های مفهومی بر اساس تعبیر زبانی آن‌ها و یافته‌های متنی سوق می‌دهد. بدین ترتیب MIP به عنوان فرایندی قابل اتکا و استناد برای تشخیص استعاره‌های زبانی، محققان را از جستجو و دیدن بروزهای حسی استعاره‌های مفهومی در هر جا باز می‌دارد (Praglijaz, 2007: 27). در واقع در این شیوه، استعاره‌های زبانی موجود در متن به مثابه پایه‌هایی از ساختار سازنده نگاشت‌های قلمرو متقاطع استعاره‌های مفهومی در نظر گرفته می‌شوند (Crisp, 2002: 7).

شیوه MIP، روشی است که گروه پراگلیجاز (ده نفر از محققان برجسته نظریه استعاره شناختی) (2007) برای تحلیل دقیق استعاره مفهومی بر اساس شواهد زبانی ابداع کردند. طبق نظر ایشان، معنای استعاری به طور معمول به عنوان معنای غیرمستقیم کلمه تعریف می‌شود و برخاسته از مقایسه میان معنای بافتی واحد لغوی و معنی اصلی تری است که بعداً از بافت واقعی ناپدید می‌شود اما قابل مشاهده در دیگر متن‌ها هست. برای مثال وقتی یک واحد لغوی مانند «حمله کردن» یا «دفاع کردن» در بافت «مباحثه» به کار می‌رود، این معنای بافتی برای مبادلات واژگانی وجود دارد. با این حال این معنای غیرمستقیم در گفته لیکاف (1968; 1993) و گینز (1993; 1994) وجود دارد؛ زیرا می‌تواند در مقایسه با معنی اصلی تر این لغات در دیگر بافت‌ها که شامل درگیری فیزیکی یا حتی جنگ میان افراد است وجود داشته باشد. از آنجا که معنی اصلی می‌تواند موجب ارتباط با معنای بافتی در سطوح برخی از قیاس‌های غیرادبی شود، همه کاربردهای دفاع کردن و حمله کردن در بافت‌های مباحثه می‌تواند به عنوان معنای استعاری تحلیل شود. بدین ترتیب این رویه می‌تواند شیوه موثری برای یافتن استعاره‌های قراردادی در کاربردهای واقعی کلام فراهم کند (Steen, 2008: 4).

۳. مبانی نظری تحقیق

۳.۱. استعاره شناختی و برخی اصطلاحات کلیدی تحقیق

استعاره در نظریه شناختی به معنای فهم و تجربه چیزی در اصطلاحات و عبارات چیزی دیگر، یا به سخن دقیقتر درک امور انتزاعی و ذهنی از طریق مفاهیم عینی، بر اساس مفهومی یا تجسمی کردن^۱ مفاهیم ذهنی است. به طور خلاصه در این نظریه، استعاره سطحی از اندیشه محسوب می‌شود که مرتبط با دو قلمرو مفهومی است: قلمرو منبع و هدف. قلمرو منبع در بردارنده مفاهیم عینی و قلمرو هدف شامل مفاهیم انتزاعی است. ویژگی‌ها، فرایندها و روابط میان مفاهیم هر یک از این دو قلمرو که به لحاظ معنایی و ظاهری با هم بر اساس روابط اجتماعی، فرهنگی و جسمی مرتبطند در ذهن ذخیره شده است.

طبق تعریفی که لیکاف در مقاله «نظریه معاصر استعاره» از نگاهت ارائه می‌دهد (1993:203)، هر استعاره، در بردارنده مجموعه‌ای از تناظرهای هستی‌شناختی میان ویژگی‌های قلمرو منبع و هدف است و به ما امکان می‌دهد تا با اطلاعات و دانشی که از قلمرو منبع داریم درباره هدف بیندیشیم، گفتگو و استدلال کرده و سرانجام رفتار کنیم. از این رو در این دیدگاه استعاره‌ها با فراهم کردن امکان الگوبرداری نظام‌مند، الگوهای استدلال و استنتاج قلمرو منبع را بر قلمروهای هدف فراهم می‌کنند؛ به این معنا که الگوهای استنتاج در قلمروهای عینی تجربه را به قلمروهای انتزاعی تعمیم می‌دهند. بدین ترتیب انسان با درک قلمروهای عینی تجربه، از کیفیات و حالات حاکم بر آن‌ها و پیامدهای آن برای تعقل و استدلال در تجارب انتزاعی خود الگوسازی می‌کند (صدری، ۱۳۸۵: ۷۰).

می‌توان گفت استعاره با فراهم کردن امکان فرافکنی الگوهای استنباطی یک قلمرو عینی بر قلمروی ذهنی، به ابزاری شناختی تبدیل می‌شود و در تفکر انتزاعی نقشی محوری بازی می‌کند. لیکاف از این فرایند با نام «الگوی استنباطی»^۲ یاد می‌کند و تعمیم‌ها یا فرافکنی و گسترش‌های

1- conceptualization

2- inferential generalization

چندمعنایی نظام‌مند، میان معنای عینی و انتزاعی را از جهت گسترش‌های مفهومی‌ای که ما از قلمرو عینی به قلمرو مفهوم انتزاعی داریم، «تعمیم چندمعنایی»^۱ می‌نامد.

در دیدگاه شناختی - برخلاف گذشته - اساس استعاره‌سازی تنها بر بنیاد شباهت نیست. به اعتقاد لیکاف و جانسون، اصلی که در استعاره‌سازی میان قلمروهای منبع و هدف وجود دارد، اصل تجربه است، این تجربه می‌تواند یا فیزیکی باشد یعنی مربوط به بدن انسان و موارد محیطی و طبیعی باشد و یا فرهنگی اعم از مسائل اجتماعی، سیاسی و هر چیزی که مرتبط با جامعه انسانی است (2003: 67-68; 147-155).

همین تجربه، عامل اصلی انگیزش انسان در انتخاب قلمروهای منبع برای مفاهیم انتزاعی می‌گردد. پایه استعاره تجربیاتی است که ما از قبل تعامل با محیط بیرون به دست می‌آوریم. قسمتی از این تجربه‌ها، تجربه فیزیکی و جسمی ماست که استعاره‌های آن‌ها از جهت یکسان بودن فیزیک بدن انسان جهانی‌ترند و شق دیگر تجربه ما از باورهای فرهنگی اعم از اجتماعی، مذهبی و ... نشأت می‌گیرد و چون در هر فرهنگ آداب و رسوم و باورهای خاصی رایج است، استعاره‌ها از فرهنگی به فرهنگی دیگر تفاوت می‌یابند. به عبارت دیگر، فرهنگ به مثابه فیلتری برای گزینش‌های استعاراری و مفهومی‌سازی کاربران زبان عمل می‌کند و «اگرچه استعاره‌ها در تجربه جسمی ما ریشه دارند، اما به وسیله ادراک‌های فرهنگی شکل می‌گیرند و در محیط فرهنگی مفهومی می‌شوند (Yu, 2008: 247). تأثیر فرهنگ بر شکل‌دهی و مفهومی کردن ما تا جایی است که حتی ممکن است معنای‌ای که در زبان‌های متفاوت برای ارجاع به یک مفهوم واحد به کار می‌رود از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت باشد، علاوه بر این نباید از اختلافات درون فرهنگی که موجب اختلاف استعاره‌ها می‌شود، غافل شد.

کوکسس دو بعد از فرهنگ را که موجب تفاوت و تنوع استعاره می‌شود مشخص ساخته است: یکی بعد میان فرهنگی^۲ و دیگری بعد درون فرهنگی^۳ (2008: 55). بعد میان فرهنگی چنانکه از

1- polysemy generalization

2- cross-culture

3- within-culture

نامش پیداست مربوط به بررسی فرهنگ‌های اقوام مختلف می‌شود. اما بعد درون فرهنگی بیانگر تفاوت‌ها و اختلاف‌های درون یک فرهنگ خاص است. در بررسی بعد درون فرهنگی باید توجه داشت که اگرچه افراد یک جامعه، به لحاظ سیاسی استقلال ملی یکسانی دارند و در مرزهای جغرافیایی مشترک زندگی می‌کنند و دارای زبان رسمی واحد و مسائلی از این دست - که افراد آن جامعه را به اعضای یک ملت بدل می‌کند- هستند، اما با این حال در بسیاری از جوامع ممکن است افراد متعلق به گروه‌های اخلاقی متفاوت بوده باشند، ضمن این که تنوع عوامل جغرافیایی خاص نیز در همان محدوده می‌تواند شرایطی خاص بر افراد تحمیل کند. علاوه بر این، آداب و رسوم محلی نیز در شرایط زمانی و مکانی خاص در هر جامعه ارتباطی نگرش‌های خاصی را عرضه می‌دارد و افزون بر همه این‌ها نباید فراموش کرد که ما همه دارای خصیصه‌های ذاتی منحصر به فردی به عنوان انسان هم هستیم (Kövecses, 2005: 88).

از آنجا که در این بررسی تأثیر برخی عوامل جغرافیایی و دینی برای ما از اهمیت خاصی برخوردار است، در ادامه به بررسی مباحث نظری مرتبط با این ابعاد می‌پردازیم.

بعد خرده‌فرهنگی: هر جامعه و فرهنگی متشکل از شماری از خرده‌فرهنگ‌هاست. خرده‌فرهنگ‌ها اغلب خود را جدا از جریان اصلی فرهنگ می‌دانند و معمولاً می‌توانند بخشی از استعاره‌های موجود را بازتعریف و یا استعاره‌های جدیدی تولید کنند. در هر جامعه پیشرفته و پیچیده انسانی، خرده‌فرهنگ‌های بسیاری وجود دارد؛ مانند خرده‌فرهنگ‌های مذهبی، هنری، علمی، جنسیتی و ... (Kövecses, 2010: 97).

بعد گروه‌های مذهبی: یکی از مشخص‌ترین خرده‌فرهنگ‌ها گروه‌های مذهبی هستند. پیوستگی نزدیک این گروه‌ها با زندگی افراد، اغلب موجب پذیرش باورهای اصلی و کلیدی می‌شود که ریشه در استعاره‌های مفهومی خاصی دارد. در واقع مذهب به دلیل پذیرشی که از جانب افراد جامعه دارد می‌تواند به خاطر قابلیت‌های باورپذیرانه خود موجب سو‌دهی و تغییر عمیق در کاربرد استعاره‌ها از سوی افراد شود.

بعد جغرافیایی / فیزیکی: تأثیر عناصر بومی و طبیعی و نیز زبان‌های موجود در ناحیه جدید همگی در کنار هم منجر به تغییر کاربرد استعاره‌های قبلی و نیز ایجاد و گسترش استعاره‌های جدید

می‌شوند.^[۱] علاوه بر این، فضای فیزیکی شامل اشیای احتمالی دیگر، رویدادها و پیامدهایشان که این فضا را می‌سازند، جنبه‌های متعدد محیط فیزیکی و کیفیت‌های ادراکی که این فضا را توصیف می‌کند، می‌شود (ibid: 232).

۳.۲. بایزید بسطامی

در این قسمت با توجه به خرده فرهنگ‌های معرفی شده در بخش پیش، مختصری از تاریخ فردی بایزید و اطلاعاتی از مذهب او را ذکر کرده و بعد از آن توضیحاتی از محیط زندگی وی در ارتباط با بعد خرده فرهنگی فیزیکی و جغرافیایی آورده‌ایم. قابل ذکر است که برخی از این اطلاعات از جمله تاریخ فوت و ولادت بایزید، تأثیر وی از آموزه‌های ابوعلی سندی و باسواد یا امی بودنش هنوز برای محققان محل تردید است. در اینجا برای پرهیز از اطناب و تکرار مکررات، مختصری از شرح حال وی را ذکر می‌کنیم.

بایزید بسطامی یکی از نام‌دارترین صوفیان قرن سوم است که بخش اعظم عمر خویش را در بسطام سپری کرده است. بر طبق آنچه که در کتب جغرافی کهن آمده، بسطام شهری بر دامن کوه و جایی بسیار بانعمت (حدود العالم (۳۷۲ق.)، ۱۳۶۲: ۱۴۶) و دارای باغ‌های بسیار، میوه نیکو و روستایی دلگشا همچون دژی در میان بازارها بوده که آب روانی داشته است (مقدسی (ف. ۳۸۰ق. ۴)، ۱۳۶۱، ج ۲: ۱۳۶). ابودلف یکی از جغرافی‌دانان و معدن‌شناسان اوایل قرن چهارم در سفرنامه اش (۳۴۱ق.) درباره بسطام چنین نوشته: «در بسطام به جز مختصری «ماگزیوم» معدن دیگری وجود ندارد... بسطام مارهای کوچک جهنده و مگس‌های بسیار موذی دارد. شراب آنجا سبز رنگ است. مرغ بسطام نجاست نمی‌خورد» (ابودلف، ۱۳۴۲: ۸۳).

پدر بزرگ بایزید، سروشان زرتشتی بوده و بعدها تحت تأثیر دوست عرب و مسلمان خود، ابن ابراهیم، مسلمان شده است. از گزارش حکایات متعدد سهلگی درباره ارتباط بایزید با زرتشتیان می‌توان فهمید که در روزگار او تعداد زرتشتیان در این ناحیه بسیار بوده و علاوه بر این، خانه وی نیز در محله موبدان بسطام بوده است (سهلگی، ۱۳۸۴: ۶۸). ظاهراً بایزید پدر خود را در کودکی از دست

می‌دهد. حکایات باقیمانده از وی در رابطه با مادرش بیانگر نزدیکی او به مادرش بوده است و گویا همو بوده که در زندگی معنوی وی نقش بسیار مهمی داشته است (همان: ۳۳).

آنچه از تعلیم و تربیت بایزید می‌دانیم بسیار اندک است، سهلگی بر آن است که بایزید امی بوده و سواد چندانی نداشته است. البته روایتی که عطار (ف. ۴۶۲۷) از او درباره شنیدن آیه چهاردهم سوره لقمان - که در آن خداوند به شکرگزاری از پدر و مادر فرمان داده - و ترک مکتب به قصد خدمت به مادر (۱۳۸۶: ۱۳۹) و همین‌طور اقوالی که ابونعیم اصفهانی (ف. ۴۳۰) در *حلیه الاولیاء* (بی‌تا، ج ۱۰: ۴۰)، قشیری (ف. ۴۶۵) در رساله‌اش (۱۹۹۸: ۳۹) و مستملی (ف. ۴۳۴ ه. ق.) در *شرح‌التعرف* (۱۳۶۳، ج ۲: ۸۳۱-۸۳۰) نقل کرده‌اند، مؤید این معناست که او با قرآن آشنایی داشته است.

سهلگی در چندین گزارش از مرآده و مکاتبه‌های بایزید با ذوالنون (ف. ۲۴۵)، شقیق بلخی (ف. ۱۹۴)، یحیی بن معاذ رازی (ف. ۲۵۸)، احمد خضرویه (ف. ۲۴۰) و... یاد کرده است. همین‌طور او به نقل از شیخ ابوعبدالله داستانی، چنین نوشته که بایزید سیصد و سیزده استاد را خدمت کرده که آخرین ایشان جعفر صادق بود، رضی الله عنه؛ و دو سال سقایی او می‌کرد و طیفور سقا خوانده می‌شد (۱۳۸۴: ۱۰۹؛ عطار، ۱۳۸۶: ۱۳۹). این روایت به اعتقاد عده‌ای از محققان بنا به هم‌عصری وی با عارفانی که ذکرشان رفت مردود است.

طبق گفته ماسینیون، بایزید حنفی بوده و این که هجویری و خواجه عبدالله انصاری هم او را صاحب رأی در مذهب دانسته‌اند، مؤید همین امر است (کیلر، ۱۳۸۴: ۴۰). فقه حنفی، فقهی آسان‌تر و انعطاف‌پذیرتر از سایر مذاهب فقهی بوده است. پیروان این فقه بر خلاف مذهب شافعی که بیشتر به حدیث تکیه می‌کردند، به رأی و قیاس و برداشت‌های آزاد در فقه اعتنای بیشتری داشتند و شاید آسان بودن آن هم سبب شد تا به هر روی تازه مسلمانان، بیشتر بدان روی آوردند. ظاهراً بایزید هم همچون بیشتر اهل خراسان در قرن سوم در مذهب تابع فقه حنفی بوده است.

بنا بر اقوالی (سراج، ۱۹۱۴ م.: ۱۷۷؛ بقلی، ۱۳۶۰: ۳۵)، بایزید توحید را در ازای آموزش تکالیف شرعی از فردی به نام ابوعلی سندی یادگرفته است؛ همین اقوال موجب شده تا محققانی چون زنر^۱

نیکلسون^۱ و ماکس هورتن^۲ احتمال دهند ابوعلی اصلاً اهل سند بوده- واقع در پاکستان امروزی- و نیاز او به فراگیری تعالیم اسلامی در واقع بیانگر مشرف شدن وی به اسلام بوده و ظاهراً بایزید از طریق او با تعالیم عرفان هندی آشنا شده است (کیلر، ۱۳۸۴: ۴۳).

در خصوص عرفان بایزید، باید گفت که چند نقطه مهم در عرفان وی وجود دارد که در واقع مرکز ثقل دیگر دیدگاه‌های عرفانی اوست. نخست مسأله توحید و فنا به معنای بودن یک وجود در مقابل هیچ بودن ماسوای اوست که نتیجه آن رسیدن به معرفتی است که در سایه آن سالک تمامی حرکات و سکنات خود را از فعل حق می‌بیند. نکته قابل توجه در عرفان بایزید با توجه به این آموزه، تلاش وی در به‌کارگیری این مفهوم - علاوه بر بیان آموزه‌های زاهدانه و دینی- برای بیان دیدگاه‌های عرفان عاشقانه و توضیح مفاهیمی مانند خدا، عشق و محبت است.

۴. بایزید و دریافت‌های عرفانی وی

در این قسمت برای این که بتوانیم به طور منسجم‌تری ارتباط این مفاهیم و شبکه استعاری بایزید را نشان دهیم، با در نظر گرفتن ارتباط معنایی مفاهیم با یکدیگر، به طور خوشه‌ای و به صورت مجموعه مفاهیم در پیوسته آن‌ها را بررسی کرده‌ایم هر چند که در برخی موارد، سخن بایزید این مرزبندی‌ها را به هم می‌زند. برای مثال مفاهیم «فنا» و «نفس» را با هم و «تجريد، دنیا و آخرت» را نیز با هم بررسی کرده‌ایم. لازم به ذکر است که تمامی شواهد این قسمت‌ها از کتاب دفتر روشنائی (۱۳۸۴) ترجمه کتاب *النور من کلمات ابی طیفور* به تصحیح و ترجمه دکتر شفيعي کدکني است. از این رو در ارجاعات به ذکر شماره صفحه‌ها اکتفا کرده‌ایم. همچنین برای پرهیز از تکرار، به جای ذکر تعمیم‌های چند معنایی هر نمونه، آن‌ها را به طور جداگانه در شواهد تیره‌تر و برجسته ساخته‌ایم.

1- Nicholson

2- Horten

۴. ۱. خدا

چنان که مشهود است، «خدا» در عرفان بایزید- مانند هر عارف دیگری- محور اصلی همه بحث‌های او محسوب می‌شود. انسان‌انگاری و شخصیت‌بخشی الگوی اصلی ذهن بایزید درباره خداست؛ با این تفاوت که بایزید با توجه به نوع موضعی که میان خود و خدا در نظر می‌گیرد (موضع بندگی و نیاز، یا موضع اقتدار و ناز)، قلمروهای عینی و تعمیم‌های چندمعنایی متفاوتی به کار می‌برد. در رابطه با موضع اول، می‌توان گفت قلمروهای عینی مورد علاقه بایزید عبارتند از: ۱- پادشاه ۲- نور ۳- انسان به طور عام (منظور کاربرد افعال و صفات انسانی بدون اشاره به شخصیت خاص است). قابل توجه است که این سه قلمرو به واسطه اشتراکات فرهنگی و فیزیکی که دارند تقریباً جزو استعاره‌های جهانی محسوب می‌شوند و نشانی از آن‌ها در متون سایر کشورها نیز می‌توان مشاهده کرد. برای مثال «نور» و مظاهر آن مانند آفتاب، ماه، تا حدودی آتش و... به دلیل ویژگی‌های روشنائی‌بخشی و گرماده‌نگی از همان اوان زندگی بشر مورد توجه و دارای جنبه‌های قدسی بوده است.^[۳]

• خدا پادشاه است.

استعاره پادشاه برخاسته از ذهنیت و زمینه نسبت عبد و معبودی است که در آن خداوند همچون سلطانی قاهر و قادر است که همه چیز انسان در دست اوست و حکم او باید اجرا شود و در صورت تخلف و سرکشی بنده مجازات و کیفر داده می‌شود. شکل حکومت در ادوار مختلف که اغلب اوقات به صورت استبدادی و مطلقه بوده، مدل تجربی و عینی خوبی برای صوفیه برای نشان دادن ذهنیت اقتدار مطلق خداوند و اطاعت بی چون و چرای عارف در برابر وی بوده است. علاوه بر این، تأثیر قرآن را در توجه به این استعاره نباید از نظر دور داشت. اگر چه در قرآن جایی به طور مستقیم به سلطان بودن خداوند اشاره‌ای نشده اما دو اصطلاح «عرش» و «کرسی»^[۴] تعبیری هستند که به طرز برجسته‌ای سلطنت خداوند را تداعی می‌کنند:

- همه پادشاهان در سرای خویش فرو بستند و در سرای تو از بهر کسی که تو را بخواند،

گشوده است یا الله! (۲۷۹).

- تویی فرمان‌دهنده و فرمان‌بر و جز تو خدایی نیست (۲۹۸).

- چیزی بر دلم گذشت، مرا گفتند خزاین ما آکنده از خدمت‌هاست، اگر آهنگ ما داری، ما را خواری و تهیدستی بیاور! (۱۵۴).

- و در برابر سرور خویش هر بامداد و شامگاه، شانه خویش فروهل و ملازم یادکرد او باش و پاس خدمت او می‌دار (۲۵۸).

خدای تعالی بندگان خویش را به کارهایی فرمان داد و از کارهایی بازداشت، آنان اطاعت او کردند، پس بر ایشان خلعتی از خلعت‌های خود نثار کرد. آنان بدان خلعت‌ها از او مشغول شدند و من از خدا جز خدای نمی‌خواهم (۱۸۶).

نکته جالب توجه آن است که از میان تمامی مقام‌های اجتماعی انسانی، بایزید بیش از همه، پادشاه بودن را برای خدا برمی‌گزیند و در معراج‌نامه خویش نیز شکوه و عظمت حالت خود را در میان فرشتگان و اهل ملکوت چندین بار به شکوه پادشاه تشبیه می‌کند (۳۳۰، ۳۲۷). جالب‌تر آن که در انتهای یکی از مناجات‌هایش، هنگامی که تمامی آزمون‌ها را با موفقیت پشت سر گذاشته و به نهایت آنچه می‌خواسته رسیده است، خداوند پادشاهی خود را به او می‌بخشد (۳۰۵).

در جایی دیگر نیز وقتی که به عرش می‌رسد و آن را تهی می‌یابد خطاب به خداوند چنین می‌گوید: و گفتم ای سرور من! کجاست جویم؟ پس پرده برافتاد و دیدم که من منم. در جستجوی خویش واپس می‌روم و به خویشتم، و نه جز خویشتم، اشارت می‌کنم (۲۷۵). در یکی از سخنانش نیز خود را به صراحت «پادشاه» دانسته است (۱۲۵).

- عجب نیست از دوستی من تو را، در حالی که من بنده‌ای فقیرم، اما عجب از دوستی تو است مرا، در حالی که پادشاه توانایی (۱۰۹).

در عبارت فوق استفاده بایزید از مفهوم پادشاه را در رابطه محب و محبوبی برای خداوند می‌توان برآیند چند علت دانست: نخست به واسطه پیوند عمیق تصوف و اسلام، دوم به خاطر شیوه حکومت و سوم به دلیل حالات روانی موجود در ارتباط محب و محبوب - که محب در مقام نیاز و عجز است

و محبوب در مقام استغنا و اقتدار- در ذهن عارفان از دوره‌های نخست تا قرون بعدی همچنان پررنگ و ثابت مانده است.

• خدا نور است.

اگرچه در قرآن^[۵] نیز از مفهوم نور برای توصیف خداوند مکرر استفاده شده است و پیش از بایزید رد پای استعاره نور را در آثار کسانی چون شقیق بلخی (ف. ۱۹۴) (۱۳۶۶: ۱۱۶)، محاسبی (ف. ۲۴۳) (نقل در اصفهانی، بی تا، ج ۱۰: ۷۸) می‌توان یافت، اما استفاده مکرر وی از این قلمرو حسی برای مفاهیم دیگری مانند «محبت»، «تصوف» و... این حدس را تقویت می‌کند که در مرکز قرار دادن این قلمرو، عوامل محیطی مانند وجود زرتشتیان فراوان در محیط زندگی بایزید و آگاهی احتمالی بایزید از تعالیم آیین زرتشت به‌ویژه که اجدادش نیز پیرو این دین بودند، در برجسته سازی این عنصر بی‌تأثیر نبوده است. بایزید برای مفهوم «خدا» فراوان از مفهوم نور با ذکر تعمیم‌های «درخشیدن»، «روشنایی»، «روشنایی دادن» و «خورشید» بهره برده است.

- خدای را به خدای شناختم و آنچه را جز اوست به روشنایی او شناختم (۲۷۷).

- حق به مانند خورشید می‌درخشد. چون در او بنگرند به یقین برسند و هر که با دیدن عیان جستجوی بیان کند زیانکار است (۲۵۶).

- سبحان من علا فتعالی، سبحان خالق النور، شکرا لخالق النور، سبحان خالق النور، حکما لخالق النور، سبحان خالق النور، عدلا لخالق النور، سبحان خالق النور و بحمده، سبحان خالق النور عزو جل جلاله (۲۷۹).

- و مرا به نور خویش روشنایی بخشید... تو نور خویش باش تا تو را به تو بیند... (۲۹۷).

- ... آن گاه پرده‌هایی از نور خویش به تن کرد و مرا در پرده‌های خویش پوشانید و مرا به ذات خویش روشنایی داد و گفت ای حجت من! و من گفتم تو حجت خویشتن خویشی و تو را به من حاجت نیست (۲۱۶).

در عبارت زیر بایزید اگرچه مفهومی فناانگارانه را متذکر می‌شود، اما کاربرد مفهوم «نور» برای توصیف ذات خودش قابل تأمل است:

- پس نظر کردم، به هویت او، در انانیت خویش، پس از میان برخاست نور من به نور او (۲۹۶).

• خدا انسان است.

از میان این تعمیم‌های مختلف انسان که بایزید برای خدا به کار برده (مانند «سخن گفتن»، «طلب کردن»، «شناختن»، «دوست داشتن»، «خریداری کردن»، «فروختن» و...)، «سخن گفتن» بیش از دیگر افعال انسانی به کار رفته است. جالب توجه است در حالی که بایزید خدا را بی‌قید و شرط مورد خطاب قرار می‌دهد و با او سخن می‌گوید، برخی از صوفیه بعد از وی از جمله جنید حتی در شرح و توضیح چگونگی میثاق و محبت ازلی از کاربرد فعل «گفتن» برای خدا اجتناب می‌کنند. نکته قابل توجه دیگر آن است که بایزید در شطحیاتش، چنان با خداوند سخن می‌گوید که با هموعان خویش؛ بدین معنی که همان گونه که در اغلب گفتگوهایش از موضع برتر و بزرگداشت مقام خویش نسبت با دیگر عارفان برخوردار می‌کند (در حکایاتی که از مرآده و مکاتبه او با صوفیانی چون ذوالنون (ف. ۲۴۵) و یحیی بن معاذ رازی (ف. ۲۵۸) نقل شده) به گونه‌ای که او می‌داند و دیگری نمی‌داند با خدا نیز به همین نحو سخن می‌گوید:

– گفت ای عزیز من! این است روشنی من؛ سفینه من باش در آن. گفتم ای عزیز من! روشنی تو، آن چنان است و آن صفت توست. تو خود سفینه خود باش در خویشتن و مرا بدان نیازی نیست (۲۵۱، ۲۱۶، ۲۶۴).

علاوه بر این، بایزید چنان شخصیت خود را بزرگ و مقام خود را والا و بالا می‌داند که حتی خداوند از وی قدردانی و شکرگزاری می‌کند (۲۹۷).

فعل دیگری که بایزید برای خدا به کار برده و بی‌ارتباط با «سخن گفتن» نیست، فعل «خاموش ماندن» است که بایزید این خاموشی را نشانه خرسندی و رضایت پروردگار دانسته است (۲۹۸).

درباره تعمیم‌های «دوست داشتن» و «شناختن» به نظر می‌رسد بایزید بنا بر عبارت قرآنی «یحبهم و یحبونه» (مائده: ۵۴) از تقدم دوست داشتن خداوند سخن می‌گوید و چون بر آن است که معرفت مقدمه محبت است، فعل «شناختن» را به کار می‌برد:

در آغاز کار در غلط افتادم. پنداشتم که این منم که یاد او می‌کنم، حال آن که او بود که قبل از یادکرد من، یاد من می‌کرد. می‌پنداشتم که من در طلب اویم حال آن که او در طلب من بود

پیش از طلب من و می‌پنداشتم که من او را می‌شناسم، حال آن که او بود که مرا می‌شناخت از آن پیشتر که من او را بشناسم ... (۲۰۸).

بایزید در جایی دیگر بنا بر پیش‌زمینه ذهنی‌ای که داشته، مانند زاهدان و عابدان، انجام اعمال دینی را به طور ضمنی «معامله»‌ای دانسته که بنده با خداوند به مثابه «خریدار» آن اعمال و فروشنده عطایا و نعمت‌هایش، انجام می‌دهد: ای که همه چیز را به هیچ فروخته‌ای و ای که خریده‌ای هیچ را به همه چیز (۲۲۹).

فعل انسانی جالب توجهی که بایزید برای خدا به کار می‌برد، «فریب دادن» است. این همان فعلی است که زمر آن را برابر با «مایا» در عرفان هندو دانسته و آن را نشانه تأثیرپذیری بایزید از عرفان هند معرفی کرده است [۶]. اما کاربرد این فعل از جانب بایزید چنان که دکتر زرین‌کوب هم ذکر کرده (۱۳۸۸: ۴۵)، می‌تواند بیش از آن که تأثیر بایزید از عرفان هندی دانست، متأثر از تعالیم اسلامی - که خداوند برای سنجش ایمان مؤمنان، آنان را در حال آزمون و استدارج قرار می‌دهد - شمرده؛ چنان که در آیه قرآنی «و مکرو و مکر الله و الله خیر الماکرین» (آل عمران: ۵۴) هم بدان اشاره شده است. اما به زعم ما بنا بر گواهی دیگر استعاره‌های بایزید، تصویری که او از خداوند دارد، مانند انسانی زیرک و وسوسه‌گر است که مدام در حال آزمون و وسوسه اوست. به همین جهت بایزید از فعل «فریب دادن» برای او استفاده می‌کند و این در حالی است که او به دلیل شخصیت کمال‌گرایانه‌ای که داشته فریب خدا را نمی‌خورد و به چیزهایی که دیگران قانع می‌شوند، اکتفا نمی‌کند و از خدا جز خدا را طلب نمی‌کند. نمودهای این آزمون و وسوسه را می‌توان به خوبی در مناجات پایانی کتاب *النور* و در متن معراج بایزید به نقل از رساله *التصد الی الله* مشاهده کرد (۲۹۷، ۲۹۹).

با توجه به کاربرد تعمیم‌های انسانی بایزید برای خداوند، می‌توان گفت مدل انسانی که بایزید از خدا در ذهن داشته، شبیه ویژگی‌های محب و یا عاشق است، که در جستجوی محبوب است، با او سخن می‌گوید، او را دوست می‌دارد، به خواسته‌های او تن می‌دهد و شکرگزار اوست و در عین حال در حال آزمون درستی محبت او نسبت به خود نیز هست.

۴. ۲. محبت و عشق

بسیاری از استعاره‌هایی که بایزید درباره مفهوم «محبت» به کار می‌برد، در سنت استعاره‌پردازی صوفیه بسیار مورد توجه قرار گرفته و بعد از وی نیز، دیگر عرفا مکرر از آن‌ها استفاده کرده‌اند. برای مثال می‌توان به استعاره «پادشاهِ توانا» (۱۰۹) اشاره کرد که در قسمت قبلی از آن یاد کردیم.

● محبت تازیانه است.

در نقل قولی که سراج (۱۹۱۴م: ۲۲۷) از پاسخ بایزید درباره معنای آیه ۳۲ فاطر^[۷] می‌آورد، بایزید استعاره‌های قابل توجه و متفاوتی را برای این مفهوم به کار برده است: بایزید از دو گروه نیکوکاران شتابنده و میانه‌رو سخن می‌گوید و برگزیده شدن دسته نخست را با مضروب شدن به وسیله تازیانه محبت و سپس کشته شدن با شمشیر شوق و خوابانیدن در درگاه هیبت نشان می‌دهد و کنار گذاشتن دسته دوم را با مضروب شدن به وسیله تازیانه حسرت و کشته شدن با شمشیر ندامت و کیفر در بارگاه کرم. آنچه در استعاره‌سازی بایزید در اینجا قابل توجه است، کاربرد مفهوم تازیانه برای محبت و شمشیر برای شوق دیدار است. به نظر می‌رسد بایزید در این مطلب همچنان تحت تأثیر خوفی بوده که از خداوند به عنوان سلطان قاهر و با هیبت در ذهن داشته است. ضمن این که می‌توان ناتوانی محب و محنت‌کشی‌های وی در راه دیدار و توانمندی و قهاریت محبوب را در تصویر (جنگاوری) که در اینجا به کار برده، به خوبی مشاهده کرد.

علاوه بر این، کاربرد قلمروهای حسی «نور» (۲۰۹، ۳۵۴)، «آتش» (۱۷۷) و «گوهر» (عطار به نقل از بایزید، ۱۳۸۶: ۱۷۲) در گفته‌های بایزید، جنبه قداست و ارتباط این مفهوم با خدا، فنا و ارزشمندی و اهمیت آن را از نظر وی نشان می‌دهد.

● محبت شراب است.

کاربرد استعاره «شراب» برای محبت را در گفته‌های عارفان هم‌عصر وی از جمله ذوالنون و یحیی بن معاذ رازی نیز می‌توان دید. به نظر می‌رسد این استعاره را بایزید و دیگر عرفا از جهت شباهتی که میان شراب و محبت - در درجات بالاتر - در «بی‌خودی و اسقاط تمیز» داشته، به کار برده‌اند. علاوه بر این احتمالاً در نظر گرفتن نسبت دوستی میان خود و خداوند و این که از «شراب» در مجالس

دوستانه بزمی استفاده می‌شده، نیز بی‌تأثیر در انتخاب این استعاره برای محبت نبوده، ضمن این که چنان که گفته شد بسطام در روزگار وی به داشتن شراب خاص سبز رنگ نیز مشهور بوده است:

- چون از جام دوستی او نوشند، در دریاهاى انس او غوطه‌ور شوند و از روح مناجات او لذت برند و چون او را به حق المعرفه، شناسا شوند، در عظمت او سرگردان شوند (۲۲۱).

یحیی بن معاذ رازی به بایزید نامه نوشته «چندان از جام محبت او نوشیدم که مست شدم. بایزید در پاسخ او نوشت که «جز تو کس باشد که دریاهاى آسمان و زمین را نوشیده و هنوز سیراب نگشته و از تشنگی زبان از دهان به در آورده و می‌گوید «هل من مزید؟» (۲۹۲)^[۸]

• محبت خداوند ظرف است.

اسقاط تمیز و بی‌ارادگی محب در خواست محبوب را - که بی‌ارتباط با مفاهیم «فنا» و «توحید» در عرفان بایزید نیست - در عبارت زیر که در آن استعاره ظرف‌انگاران‌ه‌ای که برای محبت به کاربرده می‌توان به وضوح دید:

«به همین اسناد از او پرسیدند مرد، کی بر معنی عبودیت عامل است؟ گفت: «آن گاه که از برای او اراده‌ای نباشد». پرسیدند آن چه گونه باشد؟ گفت: «اراده و تمنی و شهوت او داخل محبت پروردگارش باشد و هرگز او را در هیچ چیز اراده‌ای پیشاپیش نیست تا آنگاه که بداند اراده خداوند عزوجل و محبت او، در او، چیست» (۱۸۳).

• عشق سیل است.

چنان که می‌دانیم، از قرن دوم هجری به بعد صوفیه کم‌کم مفهوم «محبت» را وارد مباحث خود کردند و بر اساس آن تعریف جدیدی از رابطه میان خود و خداوند به وجود آوردند. این مفهوم به تدریج رو به گسترش و تحول نهاد تا سرانجام، علی‌رغم مخالفت‌های فقها، متکلمان و برخی صوفیه سخت‌گیر جای خود را به مفهوم «عشق» داد.

با وجود این که بیشتر عارفان هم‌عصر بایزید از کاربرد لفظ «عشق» برای خدا اجتناب می‌کردند، در کلام او استعمال این واژه را برای خدا نیز می‌بینیم که این خود نشان از پیشرو بودن وی در این باره است. بایزید عشق را چنین توصیف کرده است: «سیل عشق او آمد و همه را بسوخت. پس آن

یگانه ماند و آن گونه که یکی بود زیرا اوست یکتا» (۱۰۹). وی فنای عاشقانه را به سیل آتشینی تعبیر می‌کند که بر دلش جاری شده و هرچه را که غیر او باشد از بین می‌برد. احتمالاً بایزید بر اساس دیدگاهی که نسبت به فنا و محو محب و مستغرق گشتن عاشق در سطوات و غلبات دیدار شاهد داشته عشق را به نوعی خانمان‌برانداز و بنیان‌سوز می‌دانسته که هرچه غیر از معشوق است از میان برمی‌دارد.

● عشق برف است.

- به صحرام شدم دیدم که عشق پاریده بود و زمین تر شده، چنان که پای به برف فرو شود پای من به عشق فرو می‌شد (۳۰۹).

در عبارت فوق بایزید با مقابله دو پدیده صحرا که گرما، سوزندگی و عطش را می‌رساند در برابر برف، که دقیقاً عکس آن است، لذت و فرح خویش را در برخورداری از عشق تصور کرده است.

● عشق بساط است.

- گفت ای عزیز من. این است بساط عشق من! پیش آی و من بر آن بساط می‌گذشتم در عشق خویش بودم. گفتم من آنجا چه کنم وقتی که مرادی جز تو ندارم (۲۵۱).

با توجه به استعاره‌هایی که بایزید برای محبت و عشق به کار برده، ذهنیت وی را از این دو مفهوم، می‌توان از یک سو بر پایه دو انگاره‌ای که از خداوند داشته تقسیم‌بندی کرد؛ بدین ترتیب که از طرفی او محبت و عشق را با توجه به تصویر پادشاه، با استفاده از قلمروهای حسی متناظر با این مفهوم، -گوهر، تازیانه و بساط- مفهومی کرده و از سوی دیگر با توجه به قلمرو تجربی نور، آن را تجسمی کرده است.

سوی دیگر دریافت بایزید از این دو مفهوم را می‌توان با ویژگی‌های نابودکنندگی هستی محب یا عاشق در وجود محبوب و باور وی به فنا و محو صفات محب در محبوب در «نابودکنندگی» تعریف کرد که او برای ترسیم آن از قلمروهای حسی «سیل» و «آتش» استفاده می‌کند. کاربرد قلمرو حسی «شراب» را هم شاید بتوان به نوعی در ذیل این دسته تقسیم کرد چرا که بایزید بیهوشی و ناهشیاری نوشیدن شراب را متناظر با محو صفات و از بین رفتن اختیار و اراده محب در اراده و خواست محبوب دانسته است. چنان

که «مکانمندی» محبت را هم در ارتباط با این تصور در نظر گرفته است. سوبه آخر دریافت بایزید از «عشق» را می‌توان در لذت و فرح‌بخشی آن دانست که قلمرو حسی «برف» نشان‌دهنده آن است.

۴.۳. نفس و فنا

مسئله فنا یکی از مباحث اصلی عرفان بایزید است که چون در پیوند با مفهوم «نفس» است این دو را با هم بررسی خواهیم کرد. نکته‌ای که در اینجا باید بدان اشاره کنیم آن است که بایزید برای مفهومی کردن نفس از قلمروهای حسی «حیوان»، «انسان»، «زمین» و «شیء» استفاده کرده، که از بین این سه، حیوان با تعمیم‌های «سرکشی کردن»، «پوست انداختن»، «سوار کردن»، «پیاده شدن»، «در راه گذاشتن» و «لگام زدن» بیش از همه توجه داشته است. آنچه از اقوال بایزید در کاربرد این قلمروها برمی‌آید حضور دو دریافت ضدیت و مخالفت بایزید با نفس است که گاه به کلی خواهان محو نابودی آن است و گاه با دیدگاهی ابزاری آن را مثابه وسیله‌ای یاریگر در رساندن وی به خدا انگاشته است.

با توجه به دیدگاه نخست، وی گاه نفس را همچون ماری انگاشته که او از پوست آن بیرون می‌آید. این توصیف دقیقاً مطابق با مفهوم فناى صفات عارف و بقای وی به وجود حق است: از او پرسیده بودند که به چه چیزی رسیدی: «از خویشتن خویش برون آمدم آنگونه که مار از پوست خود، آنگاه در خویشتن نگرستم. دیدم که من اویم» (۱۶۹). در باب این قول بایزید سخن بسیار گفته شده از جمله این که زهر آن را شاهی برای تأثیر بایزید از تعالیم عرفان هندی یاد کرده است (۱۳۸۸: ۱۱۳). چنان که گفته شد، تجربه‌های فیزیکی محیط پیرامون و محیط جغرافیایی در کاربرد و گزینش‌های ناخودآگاه استعاری نقش بسزایی دارند. بسطام شهر زندگی بایزید، جایی بوده که به داشتن مارهای جهنده مشهور بوده است. علاوه بر این موضوع، همان طور که دکتر زرین‌کوب (۱۳۸۸: ۴۵) اشاره کرده است: «از پوست برآمدن مار یک تعبیر معمول ادبیات شرقی است». بنابراین از نظر ما، منشأ این استعاره را بیش از آن که در عرفان هندی جستجو کرد باید در عوامل فوق دانست.

همچنین در راستای همین دیدگاه توحیدی و فناانگاره است که بایزید از فعل «طلاق دادن» برای نشان دادن جدایی برگشت‌ناپذیرش به نفس استفاده کرده است: «چون مرا اشراف بر توحید بخشید، نفس

خویش را طلاق دادم و نزد پروردگار خویش رفتم» (۲۵۶) یا از رها کردن آن سخن گفته است: «نفس خویش را دعوت کردم، سرکشی کرد و نافرمانی. پس او را رها کردم و به سوی پروردگار خویش رفتم» (۳۲۰). کاربرد لفظ حجاب را هم می‌توان جزء همین دیدگاه قرار داد؛ بدین معنی که چون بایزید به دیدار خداوند و رسیدن وی به مثابه محبوب خویش می‌اندیشیده نفس و خواسته‌های آن را به مثابه پرده و حجابی تصویر می‌کرده که حایل و مانع دیدار او و محبوبش می‌شود: «... تو در حجاب نفس خویشی» (۱۸۸، ۱۶۲).

اما با توجه به دیدگاه دوم و کارکرد یاری‌رسانی نفس در رساندن وی به حق، او گاه از قلمرو تجربی مرکب بهره برده و چنین گفته:

- مرکب تو نفس توست اگر در راه به آرزوی خودش بگذاری تا می‌خسبد و می‌خیزد تو در راه بمانی و از رفیقان محروم شوی و به منزل نرسی (۳۵۵).

- نفس تو ستور توست؛ رها مکنش در راه تا با آرزویش بماند در راه (۲۲۱، ۱۴۵، ۲۲۸، ۳۱۷).
و گاه با کاربرد قلمروهای حسی آهن، بیماری و زمین برای نفس، از صیقلی کردن، معالجه و پرورش آن ریاضت خود را در تبدیل نفس به عنصری مثبت برای رسیدنش به خداوند این‌گونه سخن گفته است:

- دوازده سال آهنگر نفس خود بودم در کوره ریاضت می‌نهادم و به آتش مجاهد می‌تافتم و پتک ملامت می‌زدم، تا از خود آینه‌ای ساختم. پنج سال آینه خودم بودم و به انواع طاعت و عبادت آن آینه را می‌زدودم. پس یک سال نظر اعتبار کردم. بر میان خود از غرور و عشوه و اعتماد بر طاعت و عمل خودپسندیدن، زناری دیدم. پنج سال دیگر جهد کردم تا زنار بریده شد. اسلام تازه آوردم. نگه کردم همه خلایق را مرده دیدم. چهار تکبیری در کار ایشان کردم و از جنازه همه بازگشتم و بی‌زحمت خلق، به مدد حق به حق رسیدم» (عطار به نقل از بایزید، ۱۳۸۶: ۱۴۲؛ سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۶۳).

- هر چیز را علاج کردم، چیزی دشوارتر از معالجه نفس من نبود؛ با این که هیچ چیز در نظر من خوارتر از آن نبود (۳۲۰).

- ایزد تعالی مرا به زراعت کردن هدایت فرمود و من در نفس خویش انواع عبادت‌ها را کِشتم (۱۴۶).

۴. ۴. دل، قلب و روح

جالب توجه است که بایزید با توجه به ایده دو بعدی بودن وجود انسان، «دل» را در مقابل «نفس» به مثابه انسانی تصور می‌کند که از هزار جراحی شکوه نمی‌کند و ناامید نمی‌شود: «دل عارف هرگز از وی شکایت نکند و اگر در روزی هزار جراحی بر جان آید او را نومیدی نیفزاید و اگر خط مغفرت به وی دهند ایمنی از حق تعالی به وی روی ننماید و اگر بر سریر مملکتش نشانند آلا از حق تعالی یک دم غافل بودن تواند» (۳۵۵). علاوه بر این در دیگر عبارات بایزید تصویر دل به عنوان انسانی خاشع و متحیر در برابر عظمت خداوند روبرویم: «چندان عظمت بر من سایه انداخت که دلم متحیر شد. اگر دلم حاضر می‌شد، زبان از کار می‌افتاد و اگر زبان در حرکت می‌آمد، دل از کار می‌شد» (۱۴۳).

در عبارت دیگری که آن نیز برخاسته از ذهنیت تقابلی دل و نفس از نظر بایزید است، از قلمرو حسی نور بهره برده تا جنبه هدایت‌گری دل به مثابه عنصر روحانی و قدسی وجود انسان نشان دهد: «روان مؤمن همچون چراغی است در چراغدان که در ملکوت او می‌درخشد زیرا که خدای نزد کسی است که در ذات او نظر می‌کند» (۲۲۱).

بایزید همچنین از قلمرو حسی ظرف نیز در توصیف دل و قلب بهره برده است. گاه با توجه به آموزه‌های دینی مبنی بر مراقبت از دل از دیده‌بانی دل سخن گفته: «چهل سال دیده‌بانی دل کردم» (۲۰۴، ۱۴۵) و گاه برای بی‌اعتنایی خود به هر چیزی غیر از خداوند، قلب را به مثابه خانقاه تصویر کرده است: «بایزید گفت اگر صد هزار فرشته بر قدر جبرئیل و میکائیل و اسرافیل در قلب عارف باشند و در هر زاویه از زوایای قلب او، عارف را از آن خبری نباشد و آن را حس نکند و نداند که آنان در کون الاهی موجودند» (۲۵۱).

۴. ۵. تجرید؛ دنیا و آخرت

بی‌اعتنایی و تجرید بایزید به حلی است که برای او دنیا و آخرت در یک سطح مانع رسیدن او به حق می‌شوند. در میان استعاره‌هایی که بایزید برای نشان دادن تجرد خویش نسبت به دنیا و آخرت به

کار برده، می‌توان به قلمرو منبع انسان (۲۸۷، ۲۰۷) در شماره قبل اشاره کرد. همچنین قلمرو منبع جامه با تعمیم‌های «آزار و ردا» نیز جزء مفاهیمی است که در همین رابطه از آن بهره برده است: - ... و دنیا را آزاری کند بر میان و آخرت را ردایی کند بر تن و از میان آن دو مولی را خطاب کند... (۲۰۹).

آئینه نیز، عنصر حسی دیگری است که بایزید مشابه همان دریافتی که برای «نفس» داشته برای دنیا هم به کار برده است: «دنیا آئینه آخرت است هرکه در او نگریست آخرت دید نجات یافت و هر که بدو مشغول گشت هلاک شد و آئینه او زنگ گرفت» (۳۵۹). این نگاه را در عبارت زیر که با قرار دادن دنیا و آخرت با استفاده از مفاهیم مثبت و منفی همچون «صبر»، «نومیدی»، «خوف» و «رجا» و... به شیوه‌ای استعاره‌ای - تمثیلی با استفاده از کمان بیان کرده است:

- هرچه ایمان افزایش محبت خدای فزونی گیرد که خدای گفت: «و الذین امنوا اشد حباً لله» (بقره: ۱۶۵). هنگامی که این را گفته است از کمان دنیا به هدف فرقت تیر افکننده و حلقوم طمع را به کارد نومیدی بریده است و بر نفس خویش لگام خوف زده است و با تازیانه رجا کشانش می‌کند و جامه شکیبایی بر تن کرده است و ردای درنگ و پایداری پوشیده و در نظرش منع و عطا و سختی و آسانی و نکوهش و ستایش یکسان است. از باطن و ظاهر او تصنع به یک سوی شده است (۲۲۸). می‌توان گفت نگاه بایزید در اینجا نگاهی مقتدرانه است؛ بدین گونه که از نظر او صدیق به مقامی دست می‌یابد که با تسلط و اقتدار بر نومیدی، نفس و خوف هر آنچه را که موجب دوری وی از خدا می‌شود از سر راه خویش برمی‌دارد. نظیر این دریافت را سهلگی در قولی دیگر از بایزید نیز نقل کرده است: «همه اسباب دنیا را در هم پیچیدم و به ریسمان قناعت برستم و در منجیق صدق نهادم و در بحر نومیدی افکندم و برآسودم» (۱۴۸).

۴. ۶. توحید و شرک

بایزید با در نظر داشتن توحید به مثابه مقام عرفانی و این که سالک باید مراحل و حالات را برای رسیدن به آن طی کند، عموماً از قلمرو تجربی میدان برای تجسمی‌سازی آن بهره برده است:

- پس روزگاری دراز به عطایا بر من منت نهاد آن گاه مرا از آن به میدان توحید برد و در فراخنای ربوبیت خویش و روشنایی ذاتش مرا چرانید (۲۱۶).

- در میدان توحید سیر کن تا به سرای تفرید رسی و در میدان تفرید پرواز کن تا به وادی دیمومیت پیوندی. اگر تشنه شدی، جامی تو را خواهد نوشانید که پس از آن تشنه یاد نگردي، هرگز... (۱۹۴).

اما مفهوم شرک را چندین بار با توجه به موارد مختلفی مفهومی کرده است. جالب توجه است که در تمامی این موارد او با استفاده از قلمرو حسی «زَنار» به ترسیم شرک پرداخته است. بایزید با استفاده از تصویر وضعیت زرتشتیان روزگارش که برای متمایز شدن از مسلمانان از زَنار استفاده می‌کردند، میان حالت توحید و شرک تفاوت قائل شده است.

- بر میان خود از غرور و عشوه و اعتماد بر طاعت و عمل خودپسندیدن، زَناری دیدم. پنج سال دیگر جهد کردم تا زَنار بریده شد. اسلام تازه آوردم (۱۵۲، ۱۶۳، ۲۵۲، ۲۷۰).

۴. ۷. شوق

از آنجا که شوق، محرک سالک یا محب در طی طریق است، با توجه به همین ذهنیت، قلمروهای حسی‌ای که بایزید برای آن به کار برده، همگی حالت منشأ بودن و برانگیختگی دارند. آتش، چشمه و نور منابع حسی‌ای است که بایزید برای این منظور در عبارات زیر به کار برده است:

- سپس در سرّ من، از عطش آتش اشتیاق چیزی هیجان گرفت (۳۲۸).

- در سرّ من چشمه‌هایی از شوق هیجان گرفت (۳۳۱).

- آسمان‌ها... و از روشنی شوق من روشنی یافت (۳۳۳).

۴. ۸. معرفت

معرفت مفهوم دیگری است که بایزید با بهره‌گیری از قلمروهای تجربی متنوعی همچون دریا، ظرف، شیء و نور به ترتیب برای نشان دادن «عظمت»، «عمق» و «هدایتگری» آن را مفهومی کرده است. عبارات زیر نمونه‌هایی برای این دریافت‌ها هستند:

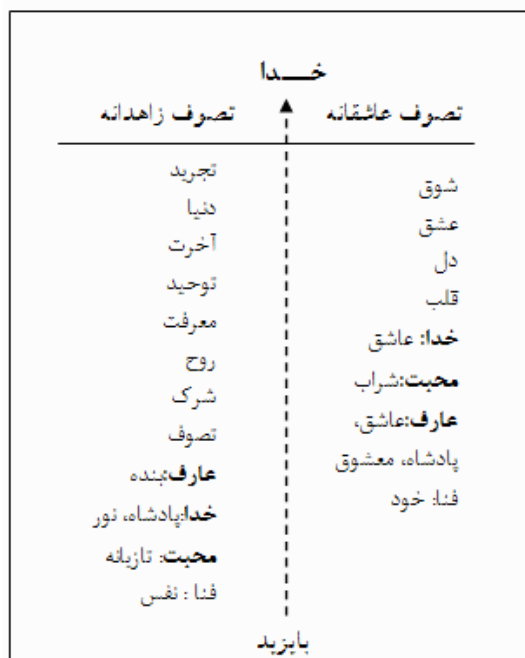
- در دریا‌های معرفت غوطه زدم تا رسیدم به دریای محمد ... (۱۴۵).
- گفت بایزید را گفتند که سهل بن عبدالله در معرفت سخن می‌گوید، بایزید گفت: «سهل بر ساحل دریای معرفت است و در لجه‌های آن غرق نشده است» (۱۶۶).
- آسمان‌ها در زیر سایه معرفت من قرار گرفت (۳۳۳).
- خدای پر دل اولیای خویش آشکارا شد، از ایشان کس بود که حمل معرفت ناب را تاب نداشت، پس ایشان را به عبادت سرگرم کرد (۲۹۰).
- سپس در سرّ من نوری از روشنای معرفت من هیجان گرفت که پرتو آن، روشنی قندیل‌ها را تاریک کرد (۳۲۹).

۴. ۹. تصوف

- کاربرد قلمروهای تجربی لباس و نور در عبارات زیر که در اولی تصوف پوششی از جانب حق بوده و در دومی نوری بوده که موجب هدایت و شناخت سالک شده، نشان‌دهنده اهمیت و اعتبار مکتب تصوف و اصول در نزد بایزید است؛ چرا که تصوف می‌تواند موجب تزکیه سالک و رسیدن وی به حق گردد:
- تصوف صفت حق است که بنده بدان متلبس می‌شود (۱۸۲).
- تصوف نوری است شعشعانی که چشم‌ها در آن خیره می‌شود سپس آن را می‌بیند (۳۱۶).

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

- نتایج حاصل از بررسی استعاره‌های شناختی بایزید را می‌توان در موارد زیر بیان کرد:
- ۱- با توجه به آنچه از مفاهیم عرفانی بایزید و استعاره‌های شناختی آن‌ها ذکر شد، می‌توان تردد بایزید را به خوبی میان دریافته‌های عاشقانه و عابدانه وی از مفاهیم ذکر شده درک کرد. به طور کلی مفاهیم کلیدی عرفان بایزید را می‌توان در دو مدار عاشقانه و عابدانه این گونه تصویر کرد:



از میان مفاهیم فوق چنان که مشهود است، مفهوم اصلی در مکتب عاشقانه تصوف عشق است که بر مدار آن مفاهیم و اصطلاحات دیگر عرفانی خلق یا بازتعریف می‌شوند. فنا، شوق، خدا، محبت، خود سالک، دل و قلب مفاهیمی هستند که اگرچه در عرفان زاهدانه نیز کاربرد دارند، اما همان‌گونه که در نمونه‌های استعاری ذکر شده این مفاهیم در اقوال بایزید نشان دادیم این اصطلاحات در آموزه‌های وی دارای بار معنایی جدیدی شده‌اند. برای مثال، عارف و خدا دو مفهوم مشترک در عرفان زاهدانه و عاشقانه هستند اما با اختلاف موجود میان ذهنیت این دو مکتب عرفانی است که در اقوال بایزید دو معنای متفاوت از این مفاهیم را مشاهده می‌کنیم.

اگرچه برخی از این مفاهیم را تا حدودی و البته به طور پراکنده در آثار صوفیان پیش از بایزید نظیر ذوالنون (ف. ۲۴۵) و رابعه (ف. ۱۳۵) هم می‌توان دید، اما برجستگی و تفاوت بایزید در این است که در روزگاری که هنوز میان صوفیه، متشرعان و متکلمان بر سر صحت رابطه عاشقانه بنده و خدا و اصلاً خود لفظ عشق اختلاف بوده و همین طور به دلیل تسلط بیش زاهدانه در تصوف، اگر کسی هم دم از این رابطه می‌زده باز در چارچوب سیطره دیدگاه زاهدانه بوده و در واقع عرفا کمتر

اشاره‌ای به مقام معشوقی برای سالک داشته‌اند، بایزید نه تنها مجموعه‌ای از اصطلاحات تصوف عاشقانه در کنار هم و در معنای نزدیک‌تر به آن چیزی که بعدها در نزد کسانی مانند خواجه احمدغزالی (ف. ۵۲۰) مطرح می‌شود به کار می‌برد، بلکه در نسبت خود با خداوند، خود را نیز در مقام معشوقی و بی‌نیازی قرار می‌دهد.

در چهره معشوقی که آن را در میان برخی سخنان معمول وی و همین‌طور در شطحیاتش می‌توان مشاهده کرد، بایزید، شخصیتی خودپسند و جاه‌طلب دارد که خود را برتر از هموعان خویش می‌داند که دارای صفاتی از غیب است که دیگران تاب دیدن آن را ندارند (۱۷۰).^[۹] اما نکته اینجاست که بایزید در قالب این شخصیت، حتی در برابر خداوند نیز خود را بزرگ و بی‌نیاز می‌بیند به طوری که از دید وی این خداست که به دنبال اوست و ناز او را می‌کشد و از او اطاعت می‌کند.^[۱۰]

نتیجه دیگر که از بررسی استعاره‌های بایزید حاصل می‌شود آن است که برخلاف ادعای زهر و برخی از محققان درباره تأثیر بایزید از عرفان هندی، بر اساس استعاره‌های موجود در اقوال بایزید باید گفت که زمینه‌های فکری وی بیش از آن که برخاسته از تعالیم عرفان هندی باشد، برخاسته از تأثیر محیط فرهنگی و جغرافیایی محل زندگی اوست. به عبارت دیگر، کاربرد قلمروهای حسی «مار»، «آب» و در پیوسته‌های آن (یعنی «چشمه»، «دریا»، «باران» و «سیل») در اقوال وی برخاسته از محیط جغرافیایی بسطام بوده است.

۳- نکته دیگر آن که بسامد کاربرد و شمول قلمرو حسی نور برای مفاهیم مختلفی چون «خدا»، «محبت»، «معرفت»، «شوق» و «تصوف» می‌تواند به نوعی مؤید حدس دکتر شفیعی کدکنی مبنی بر تصادفی نبودن نام‌گذاری سه‌لگی بر مجموعه اقوال بایزید و اشاره‌ای که شیخ اشراق بر استمرار حکمت خسروانی ایرانی در میراث بایزید و خرقانی و ... کرده، باشد. علاوه بر این، کاربرد قلمروهای حسی آتش و خورشید نیز تأییدکننده این فرضیه می‌تواند باشد، اگرچه برای کاربرد این عناصر می‌توان به آشنایی بایزید به قرآن نیز استناد کرد، اما توجه به شمول این عناصر به خصوص نور برای مفاهیم متعدد و نیز قدیمی‌تر بودن آیین زرتشتی و زرتشتی بودن اجداد وی و تولد وی در محله موبدان زرتشتی بسطام و تعدد معابد زرتشتی و جمعیت فراوان مجوسان در بسطام روزگار وی، دلایلی است که فرض ما را در این باره تأیید و اثبات می‌کند.

یادداشت‌ها

۱- کوکسس این بحث را در بخش دیگری در ذیل «آگاهی بافت» و با عنوان «محیط فیزیکی» نیز به طور مفصلتر بازگو می‌کند (2005: 232-233, 239-241).

۲- برای اطلاعات جزئی‌تر در این باره رک: (Kövecses, 2005: 241-242).

۳- در نظر گرفتن ویژگی روشنایی نور به مثابه دانش و آگاهی و این که توسط آن می‌توان دید و شناخت و همین‌طور اطلاق آن به خداوند از این جهت موجب شده تا از این مفهوم به ویژه در متون مقدس عهد قدیم و جدید برای خداوند و مفاهیم دینی استفاده شود که طی آن فرد از تاریکی گمراهی و گناه بیرون می‌آید و به سوی هدایت، پاکی و در یک کلام خداوند حرکت می‌کند.

Samuel 22:29: (29) You are my lamp, O LORD; the LORD turns my darkness into light.

Psalm 18:28: (28) You, O LORD, keep my lamp burning; my God turns my darkness into light.

۴- ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ (اعراف: ۵۴؛ رعد: ۲؛ فرقان: ۵۹؛ سجده: ۴)؛ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ (طه: ۵)؛ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ (بقره: ۲۵۵).

۵- اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِثْقَاةٍ... يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ (النور: ۳۵)؛ بقره: ۱۷.

۶- زنر بحث مفصلی همراه با ارائه شواهد در خصوص اثبات این تأثیر آورده است. به عنوان مثال او به چندین عنصر نظیر شباهت میان «فریب» که در مناجات شطح‌گونه‌ای بایزید آن را برای خدا به کار برده و مایا (maya) در عرفان هندی و شطح معروف بایزید یعنی «سبحانی» و «بر من سر بندگی فرود آرید» در برهاتسانایاسی «اوپانیشاد» (onamah mahyameva ham) و نیز شباهت «انت ذاک» او با tvanasi tat (ودا) بی، اشاره کرده است. برای اطلاعات بیشتر رک: زنر (۱۳۸۸: ۸۵).

۷- ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ....

۸- نظیر این عبارت را با تفاوت‌هایی غیر از عطار هجویری و قشیری نیز نقل کرده‌اند (هجویری، ۱۳۸۳:

۲۸۳؛ قشیری، ۱۹۹۸م: ۱۰۸).

۹- شاید بایزید به واسطه در نظر گرفتن همین مقام برای خود، برخلاف دیگر صوفیه که عموماً به اظهار خودکم‌بینی و حقارت خویش در برابر دیگران می‌پرداختند، او رفتاری از سر تکبر و خودستایی نسبت به دیگر صوفیه داشته است. دلیل این مدعا کنایه‌ها و استعاره‌هایی است که بایزید در گفتگو با صوفیان هم‌عصرش دارد، برای مثال به نمونه‌های زیر دقت کنید:

- گفت بایزید را گفتند که سهل بن عبدالله در معرفت سخن می‌گوید، بایزید گفت: «سهل بر ساحل دریای معرفت است و در لجه‌های آن غرق نشده است» (۱۶۶).

- شنیدم که بایزید را از لوح محفوظ پرسیدند، گفت: «لوح محفوظ منم» (۱۷۴).

- نقل است که ذوالنون مصلابی پیش شیخ فرستاد. شیخ باز فرستاد که «مرا مصلا به چه کار آید؟ مرا مسندی به کار است. بفرست تا بر آن تکیه کنم». ذوالنون چون این بشنید، مسندی به تکلف فرمود و به خدمت شیخ فرستاد. شیخ هم باز فرستاد و گفت: «آن را که لطف و کرم حق تکیه‌گاه بود، به بالش مخلوق نازد و بدان نیازش نباشد» (۲۴۲).

در واقع او در اغلب موارد از موضعی سخن می‌گوید، که چون دیگران در مرحله‌ای پایین‌تر هستند از آن آگاهی ندارند. به نظر می‌رسد علت این امر این است که بایزید، مقام و معرفت و علم خود را موهبتی از جانب خداوند و در واقع فرانسائی و فرازمینی می‌داند) و به این نکته به انحاء گوناگون در عباراتی که از خود تعریف و تمجید کرده اشاره کرده است.

برای مثال در حکایتی مقام و منزلتی را که دارد «زیتی» از جانب خداوند دانسته است. در این حکایت که بایزید کودکی بیش نیست به واسطه پاسخ خردمندانه‌ای که می‌دهد مورد تحسین قرار گرفته و آن فرد از او می‌پرسد: «که ای پسر چون تو را این مایه فضل و معرفت هست چون است که می‌گذاری مردم به تو دست بساوند؟ بایزید در جواب می‌گوید: «آنان مرا نمی‌بساوند، آن زیتی را که خدای تعالی مرا بدان آراسته است، می‌بساوند. چه گونه ایشان را از آن بازدارم که آن، از آن دیگری است» (۱۶۷).

یا در قولی دیگر در مجلس وی، وقتی در بزرگداشت منسوب کردن علم دیگری به افراد بزرگ سخن می‌رود، آن‌ها را همچون فرد بیچاره و مرده‌ای می‌داند که علم خود را از مرده‌ای دیگر گرفته‌اند و در عوض علم خود را کسب از زنده‌ای که هرگز نمی‌میرد، معرفی می‌کند (۱۶۸).

در عبارتی دیگر گفته: من عبادت آسمانیان و زمینیان جمع کردم و در بالش نهادم و در زیر سر نهادم (۱۴۷)^[۱۰]

- مرا با خویش به جایگاهی برد که همه خلق را از میان دو انگشت من به من نشان داد (۱۷۱).

- حق تعالی بر همه دل‌های جهان اشراف کرد همه را تهی دید مگر دل مرا که آن را از خویشتن پر دید (۲۲۳).
- روح مرا به آسمان‌ها بردند. ملکوت را بردیدم و بر روح هیچ پیامبری نگذشتم مگر این که بر او سلام کردم (۱۸۶).

- آن فرشتگان همه همسنگ پشه‌ای شدند در برابر کمال همت من (۳۳۳، ۳۲۸).
- همه را در جنب طیران سرّ خویش در قصد به سوی او، خردتر از خردلی دیدم که میان زمین و آسمان نهند (۳۳۴).

۱۰- موسی علیه السلام خواست تا خدای را ببند و من نخواستم؛ این خدای بود که دیدن مرا خواست (۳۱۷).
- گرد بیت الله الحرام طواف می‌کردم چون به او رسیدم دیدم که خانه بر گرد من در طواف است (۲۳۴).

کتابنامه

- ابودلف خزرچی، مسعر بن مهلهل. (۱۳۴۲). *سفرنامه ابودلف در ایران*. تعلیقات و تحقیقات ولادیمیر مینورسکی، ترجمه ابوالفضل طباطبایی. تهران: فرهنگ ایران زمین.
- اصفهان‌ی، ابونعیم. (۱۹۶۷م). *حلیة الولیاء و طبقات الاصفیاء*. بیروت: دار الکتب العلمیه. الجزء ۱۰.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۶۰). *شرح شطحیات: شامل گفتارهای شورانگیز و رمزی صوفیان*. تصحیح و مقدمه فرانسوی از هنری کرین. تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران.
- بلخی، شقیق. (۱۳۶۶). «رسالة آداب العبادات». تصحیح پل نوبیا. ترجمه نصراله پورجوادی. معارف. د ۴. ش ۷. صص ۱۰۶-۱۲۰.
- حدود العالم من المشرق الی المغرب*. (۱۳۶۲). به کوشش منوچهر ستوده. تهران: طهوری.
- خرقانی، احمد بن الحسین بن الشیخ. (۱۳۸۸). *دستور الجمهور فی مناقب سلطان العارفين ابویزید طیفور*. به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، ایرج افشار. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب: مؤسسه مطالعات ایران‌شناسی فرانسه.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۸). *جستجو در تصوف ایران*. تهران: امیرکبیر، چاپ نهم.
- زیر، رابرت چارلز. (۱۳۸۸). *عرفان هندو و اسلامی*. ترجمه نوری سادات شاهنگیان. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
- السراج الطوسی، ابی نصر عبدالله بن علی. (۱۹۱۴م). *اللمع فی التصوف*. تصحیح رینولد الن نیکلسون. لیدن: بریل.

- سلمی، ابو عبدالرحمان. (۱۳۶۹). مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی. گردآوری نصرالله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی. ۲ جلد.
- سهلگی، محمد بن علی. (۱۳۸۴). دفتر روشنائی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی. ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی. ویراست دوم. تهران: سخن.
- صدری، نیره. (۱۳۸۵). بررسی استعاره در ادبیات فارسی از دیدگاه زبان‌شناسی شناختی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه علامه طباطبائی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی.
- عطار نیشابوری، شیخ فرید الدین محمد. (۱۳۸۶). تذکرة الاولیاء. بررسی و تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوار. چاپ هفدهم.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم هوازن. (۱۹۹۸ م). الرسالة التشریفة. وضع حواشیه خلیل المنصور. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- کیایی نژاد. (۱۳۶۶). سیر عرفان در اسلام. تهران: اشراقی.
- کیلر، آنابل. (۱۳۸۴). «بایزید بسطامی». ترجمه شهرزاد درویش نیکنام. در آشنایان ره عشق (مجموعه مقالاتی در معرفی شانزده عارف بزرگ). به کوشش محمود رضا اسفندیار. زیر نظر نصرالله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- المزیدی، شیخ احمد فرید. (۲۰۰۸ م). ابویزید البسطامی؛ سلطان العارفين فی القرن الثالث الهجرى. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مستملی بخاری، ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳). مقدمه، تصحیح و تحشیه محمد روشن. تهران: اساطیر. جلد دوم.
- مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد. (۱۳۶۱). احسن التفاسیم فی معرفة الاقالیم. ترجمه علینقی منزوی. تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، جلد دوم.
- نویا، پل. (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نیکلسون، رینولد. ا. (۱۳۵۷). پیدایش و سیر تصوف. ترجمه محمدباقر معین. تهران: توس.
- هجویری. (۱۳۸۳). کشف المحجوب. تصحیح و تحشیه و تعلیقات محمود عابدی. تهران: سروش.
- یوسف پور، کاظم. (۱۳۸۰). نقد صوفی؛ بررسی انتقادی تاریخ تصوف با تکیه بر اقوال صوفیان تا قرن هفتم هجری. تهران: روزنه.

- Crisp, P. (2002). "Metaphorical propositions: a rationale". *Language and Literature*, 11(1), 7-16.
- Gibbs, R.W. Jr. (1994). *The poetic of mind: Figurative thought, Language and understanding*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Johnson, M. (1987). *The Body in the mind: The bodily basis of meaning, imagination, and reason*. University of Chicago Press, Chicago, IL.
- Kernney Mayer, T. (2011). *Metaphor in newspapers*. Netherlands: LOT.
- Knowls, M. & R. Moon. (2006). *Introducing Metaphor*. London, New York: Rutledge.
- Kövecses, Z. (2005). *Metaphor in Culture: Universality and Variation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2008). "Universality and Variation in the Use of Metaphor" in Selected Papers from the 2006 and 2007 Stockholm Metaphor Festivals, eds. N.-L. Johansson & D.C. Minugh, 51-74.
- _____. (2010). *Metaphor: A Practical Introduction* (2ed.). Oxford: University Oxford Press.
- Lakoff, G. (1993). "The contemporary theory of metaphor". In Geeraerts, D. (Ed.). (2006). *Cognitive linguistics: basic readings*. Mouton de Gruyter Berlin. New York, 185-238.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (2003). *Metaphors we lives by*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Praglejaz Group. (2007). "MIP: A method for identifying metaphorically used words in discourse". *Metaphor and Symbol*. 22 (1), 1-39.
- Manimtim, Jedley. (2010). "25 Bible Verses About Light (God's Light, Guidance, Elimination of Darkness, and How We Can Be Light) What Does the Bible Say About Light?" (last modified Jan 18, 2010 <<http://voices.yahoo.com/25-bible-verses-light-gods-light-guidance-elimination-5298971.html>>
- Steen, J. (2008). "When is metaphor deliberate?" To be published in proceedings of Second Metaphor Festival, Stockholm.
- Yu, N. (2008). "Metaphor from body and culture". In Gibbs, R.W. Jr. (Ed.). *The Cambridge handbook of Metaphor and Thought*. New York: Cambridge University Press. 247-261.