

## بایزید و دفتر روشنائی\*

محمد رضا شفیعی کدکنی

«عرفان» چیزی نیست مگر «نگاه هنری و جمال‌شناسانه نسبت به الهیات و دین» از این چشم‌انداز، هیچ دین و مذهبی وجود ندارد که در آن نوعی «عرفان» وجود نداشته باشد. حتی اگر کسانی باشند که به هر دلیلی، یک دین و مذهب جدید را «اختراع» کنند و عده‌ای هم به‌طور مفروض، بدان مذهب و دین «ایمان» بیاورند، پس از مدتی خود به‌خود به دو گروه تقسیم می‌شوند.

(۱) آنها که این دین و مذهب را با نگاهی جمال‌شناسانه و هنری (یا به قول قدما: ذوقی) می‌نگرند، اینان عارفان آن دین و مذهب خواهند بود.  
(۲) آنها که چنین نگاه هنری و جمال‌شناسانه‌ای نسبت به آن دین ندارند، چنین کسانی بیرون از دایره عرفان آن دین و مذهب قرار خواهند گرفت.

اگر کسی این سخنان ساده و بدیهی را به درستی دریافته باشد به روشنی درمی‌یابد که، بر این اساس، هیچ دین و مذهبی در تاریخ ظهور نکرده مگر اینکه بعضی از پیروان آن در شمار عرفان آن مذهب قرار داشته‌اند. به تعبیری دیگر،

---

\*. نقل از مقدمه کتاب «دفتر روشنائی» از میراث عرفانی بایزید بسطامی، چاپ اول، ۱۳۸۴، انتشارات

هیچ دین و مذهبی وجود ندارد که در آن نوعی عرفان وجود نداشته باشد. نتیجه دیگری که از این «اصل» می‌توان گرفت این است که «عرفان» دارای طیف‌های بی‌شمار است، زیرا «نگاه‌های هنری و جمال‌شناسانه» بسیار است. بنابراین، مفهوم «عرفان» یک امر ثابت و مستمر نیست، بلکه با تحولات تاریخی و فرهنگی جوامع پیوسته در تحول است. همان‌گونه که تجربه‌های هنری و خلاقیت‌های ذوقی جامعه دارای پست و بلند تاریخی است، عرفان موجود در آن فرهنگ نیز می‌تواند تعالی و انحطاط داشته باشد. هرکس با فرهنگ ایران دوره اسلامی مختصری آشنایی داشته باشد این نکته را به ضرورت احساس می‌کند که عرفان اسلامی در ایران در طول چهارده قرن یا دقیق‌تر بگوییم در طول دوازده قرن، از آغاز تاکنون در سیر خویش دارای پست و بلندهای بسیار است.

دستاورد مهم دیگری که این نظریه می‌تواند به ما ارائه دهد این است که «عارف بودن» امری است نسبی و به قول قدما ذات مراتب تشکیک، یعنی همان‌گونه که روشنی و تاریکی دارای درجاتی است، عرفان نیز دارای درجات است. از باب تمثیل: روشنی داخل یک اطاق وقتی پرده را کشیده‌ایم و چراغی هم روشن نیست، با روشنی همان اطاق وقتی که چراغی روشن شود متفاوت خواهد بود و با درجه نوری که آن چراغ دارد می‌تواند کم و زیاد شود. بر همین قیاس تا وقتی که از اطاق بیرون آییم و به روشنی آفتاب برسیم، آفتاب سحرگاه با آفتاب نیم‌روز، آفتاب زیر ابر با آفتاب یک روز بی‌ابر تابستان در نیم روز، اینها همه مصادیق روشنی است ولی یکسان نیست. همان‌گونه که هنرها، در طول تاریخ، اوج و حضيض دارند عرفان و تجربه عرفانی نیز می‌تواند اوج و حضيض داشته باشد.

غرض از یادآوری این بدیهیات این بود که بگویم عرفان، مثل هر نگاه جمال‌شناسانه و هنری‌ای، دارای دو وجه یا ساخت است. از یک سو «عارفی» که با تجربه‌های هنری و خلاق خود دین و مذهب را می‌نگرد و آن دین و مذهب را وجه هنری و ذوقی (= عرفان) می‌بخشد و از سوی دیگر کسانی که در پرتو خلاقیت و نگاه هنری او به این دین می‌نگرند و عرفان حاصل از نگاه او را تجربه می‌کنند؛ اینان نیز به گونه‌ای دیگر عارفان آن مذهب‌اند، در حدّ سیر و سلوک در تجربه‌های ذوقی او.

در این چشم‌انداز، هم بایزید بسطامی عارف است، به عنوان کسی که تجربه دینی اسلامی را وجه هنری و ذوقی می‌بخشد، و هم کسانی که در پرتو تجربه ذوقی و هنری او می‌توانند اسلام را از نگاهی ذوقی و هنری بنگرند. اینان به گونه‌ای دیگر عارفان اسلام به‌شمار خواهند آمد. از باب تمثیل می‌توان گفت هم کسی که یک ملودی موسیقایی برجسته می‌آفریند دارای تجربه هنری است و هم تمام کسانی که از آن ملودی لذت می‌برند. هم کسی که یک تابلو نقاشی را بدیع می‌آفریند دارای تجربه هنری است و هم تمام کسانی که با ادراک هنری آن تابلو نقاشی را می‌نگرند دارای تجربه هنری‌اند. وقتی حافظ غزلی سروده است به آفرینش یک تجربه هنری و ذوقی و ادبی دست زده است و تمام کسانی هم که در طول تاریخ از غزل او لذت هنری و ذوقی برده‌اند، دارای نوعی تجربه هنری و ذوقی به‌شمار می‌روند. پس همان‌گونه که مصادیق هنری و جمال‌شناسانه بسیار است، مصادیق تجربه عرفانی نیز بی‌شمار خواهد بود.

هر تجربه دینی در آغاز خود تجربه‌ای ذوقی و هنری است. ولی در طول زمان دستمالی و مبتذل می‌شود، کلیشه می‌شود و تکراری می‌شود. نگاه عارف

این تجربه مبتذل و دستمالی شده و تکراری را «نو» می‌کند و به صورتی درمی‌آورد که ما تحت تأثیر آن قرار می‌گیریم و فراموش می‌کنیم که این همان تجربه پیشین و تکراری است. نقش هنر در تاریخ همواره همین بوده است که جهان کهنه را در نظر ما نو کند و زندگی روزمره و مبتذل را با چشم‌اندازی دیگر در برابر ما قرار دهد که آن کهنگی و ابتذال را فراموش کنیم. نگاه عرفانی به دین نیز همین ویژگی را دارد که نمی‌گذارد ما با صورت تکراری و کلیشه شده دین - که نقشی است اتوماتیکی و فاقد حضور قلب - روبه‌رو شویم.

این همه حرفهای بدیهی را برای آن گفتم که خوانندگان این یادداشت، اگر نمی‌دانند بدانند که «عرفان نگاه هنری به الهیات و دین» است و این «نگاه هنری» امری است که با تحولات تاریخی و فرهنگی جامعه دگرگونی می‌پذیرد و همان‌گونه که تجربه جمال‌شناسانه و هنری امری است شخصی، تجربه عرفانی نیز امری است شخصی و غیر قابل انتقال به دیگری. اگر هزار نفر (در یک زمان) در برابر یک تابلو نقاشی یا یک ملودی موسیقی قرار گیرند، تأثرات آنها، به ظاهر، مشابه و یگانه می‌نماید اما در عمق، هرکسی التذاذ و تأثر ویژه خود را دارد که غیرقابل انتقال به دیگری است. به عنوان اصل دوم این نظریه ناچارم که مطلب را بدین‌گونه خلاصه و بازگو کنم که:

(۱) تجربه عرفانی، مثل هر تجربه ذوقی و جمال‌شناسانه و هنری‌ای، امری است شخصی.

(۲) تجربه عرفانی، مثل هر تجربه ذوقی و هنری‌ای غیر قابل انتقال است به دیگری.

(۳) تجربه عرفانی، مثل هر تجربه جمال‌شناسانه‌ای غیر قابل تکرار است.

به زبان بسیار ساده می‌توان این مسأله را به یاری این تمثیل بیان کرد که وقتی ما در یک اتوبوس از مشهد به تهران حرکت می‌کنیم، به ظاهر، همه مسافر یک اتوبوسیم اما وقتی به درون افراد رسیدگی شود، هرکس از این سفر قصدی دارد که با آن دیگری مشترک نیست؛ یکی می‌خواهد در دانشگاه ثبت نام کند، دیگری مقصدش خرید لباس است و آن دیگری دیدار خواهر یا برادرش و... ما نیز وقتی در برابر یک تابلو نقاشی قرار می‌گیریم، هرکس عوالم درونی خود را دارد که با عوالم درونی شخصی که در کنار او ایستاده به کلی متفاوت است. بنابراین، تجربه هنری‌ای که از آن تابلو دارد با تجربه هنری فردی که در کنار او ایستاده و او هم بدان تابلو می‌نگرد، به کلی متفاوت است. حتی اگر هر دو تن با یکدیگر به توافق برسند که این تابلو «بی‌نظیر» است یا «زیبا» است یا... این توافق توافقی است در حد الفاظ در عمق تجربه هنری آنان توافقی حقیقی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا دو تن که در تمام حالات روانی یکسان باشند هرگز در تاریخ قابل تصور نیست. می‌توان برادران یا خواهرانی را یافت که به صورت، چندان به هم شباهت دارند که حتی پدر و مادر هم آنها را از یکدیگر نمی‌توانند تمیز دهند و با دشواری روبه‌رو می‌شوند، اما دو تن که جهان درونی آنها یکسان باشد، در تاریخ تحقق نیافته است. بنابراین، تجربه هنری غیر قابل انتقال به دیگری است و به همین دلیل غیر قابل تکرار است. لذتی که شما از دیدن یک تابلو، امروز، می‌برید با لذت دیدار شما، در فردا، ممکن است شباهت‌هایی هم داشته باشد، اما دقیقاً یک تجربه نیست؛ زیرا در فاصله امروزی تا فردا هزاران لحظه شاد و غمگین در درون شما روی خواهد داد که یک‌یک آنها بر نوع تجربه فردای شما تأثیر خاص خود را دارد.

همه این حرفهای بدیهی برای آن بود که خوانندگان این یادداشت توجه کنند که تمام ویژگی‌هایی که در «تجربه هنری» وجود دارد، عیناً در «تجربه عرفانی» هم وجود دارد و از آنجا که در «هنر» ما با عناصری از قبیل «تخیل» و «رمز» و «چند معنایی» و... روبه‌رویم، در «عرفان» نیز با همین مسائل روبه‌رو خواهیم بود. عرفان هیچ عارفی از قلمرو «تخیل» و «رمز» و «بیان چند معنایی» او بیرون نخواهد بود. در یک کلام، «زبان» - در معنای زبان‌شناسانه و سوسوری<sup>(۱)</sup> آن نقش اصلی را در خلاقیت عارف دارد. «حال» و «قال» عارف دو روی یک سکه است و اگر کسانی باشند که مدعی شوند «حال» عالی در «قال» نازل قابل تحقق است یا شیادند یا سفیه و ما را با هیچ‌کدام از این دو گروه سرمجادله و بحث نیست.

بایزید بسطامی یکی از مظاهر تجلی «حال عالی» در «قال درخشان» و ممتاز است و این کتاب جلوه‌هایی از ظهورات این حال و قال به‌شمار می‌رود.

### شطح در عرفان و شطح‌های بایزید

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. همه کسانی که در طول تاریخ ستایشگران «أنا الحق» حلاج و آواره کردن بایزید کوشیده‌اند، و در طول تاریخ منکران ایشان بوده‌اند، کسانی بوده‌اند که این گزاره‌ها آنان را اقناع نکرده است. کسی را که این گزاره‌ها اقناع نکرده باشد با هیچ دلیل علمی و منطقی‌ای نمی‌توان به پذیرفتن آنها واداشت و برعکس نیز اگر

اقناع شده باشد با هیچ دلیل علمی و منطقی ای نمی‌توان او را از اعتقاد بدان باز داشت. ردّ و قبول «شطح» ردّ و قبول «علمی و منطقی» نیست. ردّ و قبول «هنری» و «اقناعی» است.

در ساختار شطح‌های معروف نوعی بیان نقیضی و پارادوکسی نهفته است. اگر به چهار شطح معروف تاریخ عرفان ایران - که همه‌جا نقل می‌شود و از زبان چهار عارف برجسته برجوشیده است - بنگریم، این ویژگی بیان پارادوکسی و نقیضی را می‌توان، به نوعی، مشاهده کرد.

(۱) سبحانی ما اعظم شانی (بایزید، متوفی ۲۶۱)

(۲) انا الحقّ (حلاج، مقتول در ۳۰۹)

(۳) الصّوفی غیر مخلوق (ابوالحسن خرقانی، متوفی ۴۲۵)

(۴) لیس فی جُبتی سوی الله! (ابوسعید، متوفی ۴۴۰)

تناقضی که در جوهر این گزاره‌ها نهفته است، چنان آشکار است که نیازی به توضیح ندارد: قطره‌ای که دعوی اقیانوس بودن کند، دعوی او یاوه است و گزافه. اما همین گزاره‌های یاوه و گزافه را اگر از دید دیگری بنگریم، عین حقیقت خواهد بود. مگر دریا جز مجموعه بی‌شماری از قطره‌هاست؟ اینجا مجال مته به خشخاش‌گذاری‌های معمول نیست. فقط می‌توان گفت که این چشم‌انداز یا کسی را «اقناع» می‌کند یا نمی‌کند. اگر اقناع کرد، این چهار شطح پذیرفتنی است و اگر نکرد ناپذیرفتنی. درست به همان‌گونه که شما از شنیدن یک سمفونی یا لذت می‌برید یا نه. اگر لذت نمی‌برید تمام براهین ریاضی و منطقی عالم را هم که برای شما اقامه کنند، بر همان حال نخستین خویش باقی خواهید ماند و کمترین تغییری در شما ایجاد نمی‌شود. شطح از خانواده هنر است و هنر را با

منطق نمی‌توان توضیح داد. البته هر هنری منطق ویژه خویش را دارد که با همه منطقی‌ها و ..... ها متفاوت است.

سراسر این کتاب گزاره‌هایی است در حوزه الهیات که از ذهن و زندگی مردی به نام بایزید بسطامی برجوشیده و دهان به دهان آن را در طول سالها نقل کرده‌اند تا آنگاه که یکی از علمای بزرگ قرن پنجم، به نام سهلگی، آن را تدوین و کتاب کرده است. چیزی نزدیک به هزار سال از عمر این کتاب می‌گذرد و از وفات بایزید نیز چیزی در حدود هزار و دویست سال.

همین که مردی زردشتی تبار در گوشه شهر بسیار کوچک بسطام، در هزار و دویست سال پیش از این، در عرصه تجربه‌های الهیاتی به چنین سخنانی پرداخت و در طول دوازده قرن مایه اعجاب و حیرت بعضی شده است و گروهی را به تکفیر و دشنام او واداشته، دلیل اهمیت این حرفها و دلیل برجستگی جایگاه بایزید در حوزه اندیشه‌های عرفانی است.

برخلاف حالج که مطالبات سیاسی آشکاری داشته و شهید راه همان مطالبات سیاسی شده است، بایزید هرگز به عرصه سیاست و اقتصاد جامعه پای نگذاشته و به همین دلیل، حدود هفتاد سال در کمال احترام زیسته، بجز مواردی که گروهی از متعصبان و کژاندیشان به ستیزه با او کمر بسته و برخاسته‌اند و گاه مجبور به ترک بسطام شده است.

از هم‌اکنون می‌توانیم درباره خوانندگان این کتاب چنین پیش‌بینی کنیم که خودبه‌خود به دو گروه تقسیم خواهند شد: گروهی از مجموعه این گزاره‌ها را بی‌معنی (nonsense) خواهند دانست و حق با آنها نیز هست. همان‌گونه که در ردّ



و قبول یک قطعه موسیقی حق با هر دو سوی بحث است، در اینجا نیز حق با هر دو سوی داوری است. تا شما در کدام سوی این چشم انداز ایستاده باشید.

### مسأله معنی در این گزاره‌ها

هیچ هنرشناسی در هنر به جستجوی معنی - از نوع معنایی که در یک عبارت تاریخی یا جغرافیایی یا فیزیکی یا هندسی مطلوب است - نخواهد بود. معنی در هنر همان صورتی است که شما را مسحور خود می‌کند. اگر در برابر گزاره‌های هنری و نیز گزاره‌های این کتاب، تحت تأثیر حس و حال موجود در آن قرار گرفتید، عملاً معنی آن گزاره را دریافته‌اید، و اگر این امر، به هر دلیلی، برای شما حاصل نشد، بیهوده به مغز خود فشار نیاورید که معنای محصلی - از نوع معنی گزاره‌های علمی - در آن بیابید. شاید در فرصتی دیگر این دریچه به روی شما گشوده شود و شاید هم هرگز گشوده نشود.

بسیاری از گزاره‌های این کتاب معنی محصل دارد یعنی قابل تبدیل به عبارات دیگر است. اما در بعضی از آنها صورت و معنی چنان به یکدیگر گره خورده‌اند که تجزیه آنها از یکدیگر مثل تجزیه کردن «رقص» از «رقصنده» است که حتی در عالم تخیل هم امکان‌پذیر نیست. وقتی می‌گوید: «غیبی شناخته است و شهودی گم شده و من در غیب محضورم و در شهود موجود» (بند ۲۵۷) نه تنها باید تقابل «غیب» و «شهادت» (در مفهوم قرآنی آن ۷۳/۶) مورد نظر قرار گیرد که مفهوم «حضور» و «غیبت» در معنی عرفانی آن هم باید مد نظر باشد<sup>(۲)</sup> تا این صورت امکان‌پذیر شود، در آن هنگام به ژرفای سخن بایزید گنجیده و فرم هنری خود را، با بیانی نقیضی و پارادوکسی، یافته است.

### عبور به سوی ناممکن از روی پُل زبان

از آنجا که عرفان جز «نگاه هنری و جمال‌شناسانه به الهیات و دین، چیزی نیست و زبان و ابزار هنری عارف است، رفتار شگفت‌آور بایزید با زبان، در این کتاب، گاه مایه درماندگی خواننده می‌شود و عملاً کار به جاهایی می‌کشد که هم در متن عربی و هم در ترجمه فارسی ما با ابهاماتی روبه‌رو می‌شویم. این‌گونه «عبور از روی دیوار گرامر» کار هنرمندان است و عارفان که آنان نیز هنرمندانند. بنابراین، خواننده این کتاب باید بداند که با پیچیده‌ترین تجربه‌های روحی یک عارف سر و کار دارد و بایزید در انتقال تجربه روحی خویش رفتارهایی با زبان کرده است که در نظر بعضی افراد می‌تواند نمایش‌گر کامیابی و یا ناکامی هنری او باشد. وقتی بایزید می‌گوید:

با او، به او، بی‌خویش، نجوا کردم

اگر این صف‌آرایی حروف اضافه و ضمیرها نبود ناگزیر بود که این سخن را در حجمی چندین برابر بگوید و این رسانگی و بلاغت تازه و بدیع را هم نداشته باشد، اما همین صف‌آرایی حروف اضافه و ضمیر، گاهی، سبب غموض سخن او نیز شده است که خوانندگان ممکن است با نمونه‌های متفاوت آن گاه، روبه‌رو شوند. هرچه هست از این کار ناگزیر بوده است. اوج این ویژگی در معراج اوست.

### زبان بایزید و زبان این گزاره‌ها

ما نمی‌دانیم که اصل سخن بایزید یقیناً به چه زبانی بوده است. ولی احتمال این که او این سخنان را به پارسی گفته باشد و دیگران به عربی ترجمه

کرده باشند بیشتر است. به‌ویژه که مخاطبان او همه ایرانی و فارسی‌زبان بوده‌اند. اما گونه‌ی فارسی بایزید، بی‌گمان، با فارسی عصر ما و حتی فارسی رسمی موجود در کتابهای قرن پنجم و ششم تفاوت‌هایی در عرصه‌ی نحو و واژگان و به‌ویژه حروف اضافه داشته است. آنچه مسلم است این است که زبان بایزید زبان ناحیه‌ی قومس<sup>۱</sup> (بسطام) بوده است و این زبان ویژگی‌های نحوی و واژگانی خود را داشته است.

نمونه‌هایی که از زبان قومس در قرن چهارم و پنجم باقی مانده و در گفتار ابوالحسن خرقانی (هم‌ولایتی بایزید متوفی ۴۲۵) ثبت شده است<sup>(۳)</sup>، با فارسی رسمی همان عصر تفاوت‌های آشکاری دارد و با اینکه کاتبان مقامات خرقانی در آنها دخل و تصرف بسیار کرده‌اند، هنوز هم ویژگی‌های خاص خود را حفظ کرده است. بنابراین، خواننده‌ی این کتاب چند نکته را همواره باید پیش چشم داشته باشد.

(۱) آنچه در متن عربی النور نقل شده، احتمالاً ترجمه‌ی گفتار بایزید است و همین ترجمه‌ی عربی هم در دست کاتبان و نسخه‌نویسان تغییرات بی‌شماری به خود دیده و بسیاری از ابهامات متن عربی نتیجه‌ی نقص روایت کاتبان است.

(۲) از اصل سخن بایزید که به عربی ترجمه شده است، جز یکی دو جمله یا شبه جمله، به فارسی چیزی باقی نمانده است.

(۳) دفتر روشن روشنایی، صورت تغییرشکل یافته‌ی سخن‌های بایزید است که از فارسی کهن قومسی به عربی رفته و بعد از تحریفات و نقص‌هایی، که در نسخه‌ها دیده می‌شود، به فارسی ترجمه شده است.

با همه این تحولات و دگرگونی‌ها و حتی افتادگی‌ها و نقص‌ها، دفتر روشنایی برای دوستداران تجربه عرفانی، ارزش‌های ویژه خود را دارد و من به همه خوانندگان این کتاب توصیه می‌کنم که آن را از مقوله رمان‌های دانیل استیل و یا کتاب حسین گُرد شبستری تلقی نکنند که در دو ساعت می‌توان دویست صفحه آن را خواند و مدعی شد که خواندم و چیز مهمی نداشت.

مهم‌ترین اتفاق فرهنگی در سراسر دوره اسلامی ایران، ظهور پدیده‌ای است به نام عرفان و در سراسر تاریخ عرفان ایرانی اگر دو سه چهره نادر و استثنایی ظهور کرده باشند، یکی از آنها بایزید بسطامی است و این کتاب حرفها و حکایات اوست. سرسری از کنار آن نباید گذشت.

می‌توان آن را به یک سوی نهاد و گفت: «بی‌فایده است» ولی اگر قرار باشد که خواننده شود نوع خواندن آن با خواندن رمان‌های دانیل استیل قدری متفاوت خواهد بود.

### هویت تاریخی بایزید

بایزید بسطامی در یک خانواده زردشتی بسطام که تازه به اسلام گراییده بودند متولد شد و جز در موارد اندک، همه عمر، در بسطام زیست و در همین شهر درگذشت و خاک‌جای او، از همان روزگار وفاتش، همواره زیارتگاه اهل حال بود و هم‌اکنون نیز هست.

سال تولد بایزید دانسته نیست، اما آنچه در سنت «مقامات نویسان» او ثبت شده است، این است که وی در سن هفتاد و سه سالگی و به سال ۲۳۴ درگذشته است. بنابراین، باید متولد سال ۱۶۱ باشد. اجماع روایات زندگینامه او، تقریباً بر

این است که وی ازدواج نکرده است. بنابراین، آنچه در بندهای آخر این کتاب از ابونعم اصفهانی (بند ۵۴۱ و ۵۴۲) نقل کرده‌اند که سخنی از همسر بایزید نقل کرده است باید با شک و تردید تلقی شود.

چنان که در متن کتاب حاضر خواهید دید، از لحظه اشتهار او تا نسل‌ها و قرن‌ها بعد از وی، بسیاری از افراد خانواده وی به نام «طیفور» و کنیه «بایزید» فرزندان خود را نام‌گذاری کرده‌اند. به همین دلیل «بایزیدهای بسطامی» متعدّدند و آنکه این همه آوازه‌ها ازوست، همان طیفور بن عیسی بن سروشان است که در فاصله ۱۶۱-۲۳۴ یا ۲۶۱ می‌زیسته است.

زندگینامه بایزید سرشار است از افسانه‌ها. او نیز مانند هر بزرگ دیگری در هاله‌ای از افسانه‌ها زیسته است. با این‌همه آنچه در این کتاب آمده است، در کنار افسانه‌ها، بخشی از حقیقت تاریخی او را نیز آشکار می‌کند.

از آنجا که خوانندگان این کتاب مجموعه «حقایق» زندگی او را همراه با «افسانه‌ها»ی پیرامون او در این کتاب در اختیار دارند، ما به هیچ روی قصد ورود به این «افسانه‌ها» و «حقیقت‌ها» را نداریم. یعنی نمی‌کوشیم که به طبقه‌بندی حقیقت و افسانه پردازیم. از دیدگاه ما - که چشم‌انداز نگاه جمال‌شناسانه و هنری به الهیات است - تحقیق در مرز افسانه و حقیقت جزء محالات است؛ زیرا با گزاره‌هایی که سر و کار داریم که برای یک تن می‌تواند عین «حقیقت» باشد و برای دیگری «افسانه» محض و در شرایط دیگری آنچه برای کسی حقیقت بوده است دوباره تبدیل به افسانه شود، و همان کسی که فلان امر را دیروز افسانه می‌دانست در حالاتی دیگر، آن را حقیقت محض به حساب آورد. اینجا قلمرو «اثبات» و «نفی» نیست. اینجا قلمرو «اقتناع» است و بس. یا شما با این گزاره‌ها

اقناع شده‌اید یا نه. اگر اقناع شده‌اید «حقیقت» است و اگر اقناع نشده‌اید «افسانه» است. برخلاف قلمرو علم که گزاره‌های آن را می‌توان اثبات کرد. گزاره‌های عرفانی قابل نفی و اثبات نیستند. تنها می‌توان در برابر آنها اقناع شد یا نشد. «دانستن» در اینجا معنایی جز «دانستن» در قلمرو علم دارد. اگر اقناع شدید دانسته‌اید و اگر اقناع نشده‌اید، ندانسته‌اید. هر که آن کار ندانست در انکار بماند.

### جایگاه بایزید در عرفان ایرانی

هم به دلیل تقدّم زمانی و هم به دلیل جسارت روحی و پیشاهنگ بودن در عرصه تجارب روحی مرتبط با الهیات عرفانی، بایزید در میان عارفان اسلام و ایران جایگاهی دارد که بی‌گمان در طول قرون و اعصار منحصر به فرد باقی مانده است. همه عارفان عصر او، امثال ذوالنون مصری و سهل بن عبدالله تستری و یحیی بن معاذ رازی و احمد بن خضرویه بلخی به عظمت مقام او اعترافات داشته‌اند و پس از مرگش همه بزرگان، امثال جنید و شبلی تا ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر تا محمد غزالی و عین‌القضات و عطار تا شمس تبریزی<sup>(۴)</sup> و جلال‌الدین مولوی، همه و همه از شیفتگان او بوده‌اند. در تمام متون عرفانی نام او با احترامی ویژه، همواره، تکرار شده است. با اینکه شطحیات او غالباً با عرف ارباب شریعت، به‌ظاهر، سازگاری نداشته است، مزارش در طول تاریخی یکی از زیارتگاه‌های خداوندان بزرگ و در شروان می‌زیسته است، شوق زیارت خراسان را در بسیاری از شاهکارهای خود بیان داشته است. در میان السلام، از زیارت بسطام و خاک‌جای بایزید یاد می‌کند:

روضه پاک رضا دیدن اگر طغیان است  
 شاید از بر ره طغیان شدنم نگذارند  
 ور به بسطام شدن نیز ز بی سامانی است  
 پس سران بی سر و سامان شدنم نگذارند<sup>(۵)</sup>

یا:

گفتم به ری مراد دی آسان  
 زانجا سفر به خاک خراسان برآورم  
 در ره دمی به تربت بسطام برزنم  
 وز طوس و روضه آرزوی جان برآورم<sup>(۶)</sup>

از قدیم بسطامی را جزء عارفان خراسان به حساب می آورده اند، چنان که  
 جنید بغدادی گفته است:

«بایزید در میان ما چون جبرئیل است در میان ملائکه» و هم او گفت:  
 «نهایت میدان جمله روندگان - که به توحید روانند - بدایت میدان این خراسانی  
 است»<sup>(۷)</sup>.

### بایزید و شاگردی امام صادق(ع)

هم در کتاب النور (بند ۷) و هم در تذکره اولاولیا (۱/۱۳۶) و هم در آثار  
 مورخان و متکلمانی از قبیل امام فخر رازی و سید بن طاووس این نکته مورد  
 اشارت قرار گرفته است که بایزید یک چند محضر امام جعفر بن محمد صادق(ع)  
 را دریافته و مفتخر به سقایی سرای او شده است.

جای دیگری در این باره به تفصیل بحث کرده‌ام<sup>(۸)</sup> و در اینجا نمی‌خواهم به تکرار آن بپردازم، به اجمال می‌توان گفت که اگر سال وفات بایزید دو بیست و سی و چهار باشد (النور، بند ۶۴) با در نظر گرفتن سال وفات حضرت صادق(ع) که سال ۱۴۸ هجری است، حدود هشتاد و شش سال در این میان فاصله است. اگر آخرین سالهای حیات حضرت صادق(ع) را باید در سنین نوجوانی درک کرده باشد. باید عمری در حدود صد سال برای او فرض شود و این با اسناد موجود حیات بایزید که عمر او را هفتاد و سه سال نوشته‌اند (همانجا ۶۴) تطبیق نمی‌کند، اما خلاف عقل و منطق هم نیست؛ عمرهایی از این دست در اقران بایزید کم نیست. همین مؤلف کتاب النور، به تصریح تمام زندگینامه‌نویسان او، چنان که یاد خواهد شد، حدود نود و شش سال زیسته است. اگر سال درگذشت بایزید را به روایات دیگری که آن را نوشته‌اند ارتباط دهیم، در آن صورت مسأله ارتباط او با امام صادق منطقی‌تر و طبیعی‌تر خواهد شد و بعضی از محققان معاصر همین راه را پذیرفته‌اند.

### سهلگی، مؤلف کتاب النور

ابوالفضل محمد بن علی سهلگی بسطامی (۴۷۷-۳۷۹) از مشایخ بزرگ تصوف در نیمه دوم قرن پنجم است که زندگینامه‌نویسان او، همه، به مقام او در علم و در تصوف تصریح کرده‌اند و از تألیفاتی که وی در زمینه معارفه صوفیه داشته است یاد کرده‌اند همچنین از جمع اصحاب او در تصوف.

مؤلفانی از نوع عبدالغافر فارسی (۴۵۱ - ۵۲۹) و ابوسعید سمعانی (۵۰۶ - ۵۶۲) از سهلگی به عنوان «پیر صوفیان»<sup>(۹)</sup> و «یگانه روزگار»<sup>(۱۰)</sup> نام برده‌اند و



پایگاه او را در علم و در تصوف ستوده‌اند. عبدالغافر فارسی می‌گوید سهلگی به نیشابور آمد و در این شهر به روایت حدیث پرداخت و سپس نیشابور را ترک گفت.<sup>(۱۱)</sup>

نسبت سهلگی ظاهراً از نام نیای او «سهل» گرفته شده است یعنی از نام جدّ اعلای او، تمام نام و نسب سهلگی این است: ابوالفضل محمد بن علی بن احمد بن حسین بن سهل.<sup>(۱۲)</sup>

سهل زنجیره گسترده‌ای از مشایخ را در همین کتاب‌النور نام می‌برد که از ایشان روایات است. تنها از دیدار خویش با ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷ - ۴۴۵) بر سر خاک یزید یاد کرده است. آنجا که می‌گوید بوسعید به هنگامی که بر سر گور بایزید با وجاهت خاصه خود حاضر بود به خاک بایزید اشاره کرد و گفت: «این پیر گفته است که خدای تعالی گام‌های اولیا را نثار زمین قرار داده است، این حسودان چه می‌گویند؟» مقصودش این بود که چون است که بدین راضی نمی‌شوند؟<sup>(۱۳)</sup>

این دیدار باید قبل از سال ۴۲۵ که سال درگذشت ابوالحسن خرقانی است اتفاق افتاده باشد و سفر بوسعید به بسطام قبل از این تاریخ بوده است. و ظاهراً ابوسعید پیش از یک سفر به بسطام نداشته است. بعضی افراد خاندان سهلگی پس از او در ناحیه بسطام می‌زیسته‌اند و بعضی از ایشان با خاندان بایزید از طریق مصاحرت، خویشاوندی داشته‌اند. این خرقانی مؤلف دستور الجمهور، به یکی از ایشان که فرزندزاده امام سهلگی بوده است و خطیب شهر بسطام اشاره کرده است.<sup>(۱۴)</sup>

سال درگذشت سهلگی را ابوسعید سمعانی در جمادی‌الآخر ۴۷۶ نوشته است و عبدالغافر فارسی ۴۷۷. همگان اجماع دارند که وی در هنگام مرگ ۹۶ ساله بوده است و بر این تقدیر سال تولد او را می‌توان سیصد و هشتاد دانست و یا سیصد و هشتاد و یک وی تاریخ روایات خویش را ثبت نکرده است مگر یک مورد که می‌گوید در تاریخ شعبان سال چهارصد و نوزده از ابوعبدالله محمد بن عبدالله شیرازی<sup>(۱۵)</sup> شنیدم که گفت. (بند ۵۰۲)

فضایل ابی‌الحسن الأشعری: بجز کتاب‌النور تنها کتابی از آثار سهلگی که نام و نشانی از آن داریم کتاب فضایل اشعری است. رافعی قزوینی (متوفی ۶۲۳) سماع کرده است و علی بن حیدر از فقیه حجاری و او از خلیل بن عبدالجبار و او از شیخ سهلگی این کتاب را روایت می‌کرده است.<sup>(۱۶)</sup>

### شیخ‌المشایخ، محمد بن علی داستانی

سهلگی در میان مشایخ خویش بیشتر از ابوعبدالله داستانی روایات مربوط به بایزید را نقل می‌کند. این ابوعبدالله محمد بن علی داستانی (۴۱۷-۳۴۸) از استادان سهلگی است و سمعانی تصریح کرده است که سهلگی او را «شیخ المشایخ» می‌خوانده است و این سخن سمعانی را تعبیران سهلگی در کتاب‌النور تأیید می‌کند (بندهای ۱۸-۲۰). داستانی از مشایخ برجسته تصوف ناحیه قومس و از اقران ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر بوده است. در اسرارالتوحید حکایتی از دیدار ابوسعید ابوالخیر و ابوالحسن خرقانی و ابوعبدالله داستانی در خانقاه ابوالعباس قصاب آملی آمده است: «شیخ [ابوسعید] گفت در آن وقت که به آمل بودیم یک روز پیش شیخ بلعباس نشسته بودیم دو کس در آمدند و پیش

وی بنشستند و گفتند ما را با یکدیگر سخن می‌رفته است، یکی می‌گوید: اندوه ازل و ابد تمام‌تر و دیگر می‌گوید: شادی ازل و ابد تمام‌تر. اکنون شیخ چه می‌گوید؟ شیخ بلعباس دست به روی فرود آورد گفت: «الحمد لله که منزلگاه پسر قصاب نه اندوه است و نه شادی، لیس عند ربکم صباح و لامساء، اندوه و شادی صفتست و هرچه صفت تست محدث است و محدث را به قدیم راه نیست...» چون هردو بیرون شدند، گفتیم که این هردو کی بودند؟ گفت: یکی بلحسن خرقانی و دیگر ابو عبدالله داستانی. (۱۷)

هجویری بعضی از سخنان او را نقل کرده است و حکایاتی از کرامات او «داستانی» منسوب است به روستایی به نام «استان» از روستاهای ناحیه بسطام. جامی صراحتاً سال فوت داستانی را رجب ۴۱۷ و در سن پنجاه و نه سالگی ثبت کرده است. بنابراین، وی در فاصله ۳۴۸-۴۱۷ می‌زیسته است. در کتاب دستورالجمهور، که اطلاعات محلی آن تا حد قابل ملاحظه‌ای می‌تواند مورد استناد قرار گیرد، چنین آمده است که عمر [بن] حسن درزچی بسطامی، پیر خرقة ابو عبدالله داستانی بوده است. (۱۸)

هجویری در کشف‌المحجوب<sup>(۱۹)</sup> جایگاه او را میان خرقانی و ابوسعید ابوالخیر قرار داده است و از او به عنوان «پادشاه وقت و زمان خود» یاد کرده است.

ظاهراً مزار داستانی در بسطام بوده است زیرا حمدالله مستوفی در شمار شگفتی‌های جهان می‌گوید: «و دیگر در بسطام، در مزار شیخ المشایخ ابو عبدالله داستانی، بر سر قبر او درخت خشک است چون از فرزندان آن شیخ یکی را وفات رسد از آن درخت شاخی بشکند.» (۲۰)

## عطار و کتاب النور

بخش احوال و اقوال بایزید در تذکرة الاولیاء عطار، که یکی از شیواترین بخش‌های آن کتاب است، احتمالاً از روی همین کتاب النور تدوین شده و عطار در نقل بسیاری از عبارات، به گونه‌ای افسونکارانه دست به ترجمه زده است. جای آن بود که من در این گونه موارد، ترجمه او را می‌آوردم و از ترجمه خود چشم می‌پوشیدم. به چند دلیل از این کار صرف‌نظر کردم: نخست آن که زبان ترجمه چندگونه می‌شد و دیگر این که نسخه‌ای از کتاب النور، که او در اختیار داشته و بسیار قدیمی بوده است، ظاهراً با نسخه‌های موجود از کتاب النور اختلاف روایت بسیار داشته است. دیگر این که عطار غالباً پس از نقل هر عبارت از گفتار بایزید تفسیری از خویش افزوده و این تفسیرها با همه زیبایی و ژرفایی که دارد، چیزی است بیرون از متن گفتار بایزید.

بی‌گمان نسخه‌ای که عطار از کتاب النور در اختیار داشته بسیار گسترده‌تر از متن موجود بوده است. به همین دلیل عباراتی در منقولات عطار وجود دارد که در متن حاضر دیده نمی‌شود و شاید بتوان گفت که عطار جز النور در مقالات بایزید، کتاب یا کتابهای دیگری نیز در اختیار داشته است. اگرچه در یک مورد تصریح می‌کند که به کتاب النور نظر داشته است: «نقل است که سهلگی گوید این حالت قبض بوده است و الا در روزگار بسط هرکسی فواید بسیار گرفته‌اند»<sup>(۲۱)</sup>. و این سخن عطار اشاره است به آنچه سهلگی در النور می‌گوید: «من می‌گویم که گویی او [محمد بن یوسف] بایزید را به هنگام قبض او دیده است اگر او را به روزگار بسط دیده بود، هرآینه شنیده بود آنچه دیگران شنیده‌اند»<sup>(۲۲)</sup>.

### ساختمان کتاب النور

سنت مؤلفان کتب تصوف تا حدود قرن پنجم، همواره بر این بوده است که در نقل وقایع و نیز روایت اقوال مشایخ، همان اسلوبی را رعایت کنند که علمای حدیث در نقل فرمایشات رسول(ص)؛ بنابراین، در نقل هر حکایت یا عبارت، زنجیرهٔ کسانی که آن عبارت را تا عصر مؤلف رسانیده‌اند، محفوظ است.

در این کتاب، در بخش اعظم حکایات و روایات، زنجیرهٔ ناقلان آنان حفظ شده است و در مواردی که این اسلوب رعایت نشده است احتمال آن هست که در نسخهٔ اساس، که به خط مؤلف بوده است، آن زنجیرهٔ ناقلان ثبت نشده باشد و کاتبان قرنهای بعد بعضی موارد را ننوشته باشند. همچنین در بسیاری از مواردی که این زنجیره به ظاهر حفظ شده است اگر تحقیق شود، ممکن است نامهایی افتاده و یا حذف شده باشند یا صورت درست نامها با آنچه در اصل نوشتهٔ مؤلف بوده است تفاوت داشته باشند. همهٔ این احتمالات ممکن است.

به دلیل همین ویژگی، خواننده این ترجمه، گاه مجبور است دو یا سه سطر عباراتی را از این دست - که «فلان گفت از فلان شنیدم که فلان می‌گفت در فلان شهر از فلان کس شنیدم که...» بخواند تا به اصل حکایت یا اصل سخن بایزید برسد. حذف این زنجیره کار دشواری نبود اما برای آن که اصالت متن حفظ شود، و خوانندهٔ فارسی‌زبان متن کامل کتاب النور را در اختیار داشته باشد، از حذف زنجیرهٔ راویان پرهیز کردم. کسانی که حوصلهٔ عبور از این زنجیرهٔ نامها را نداشته باشند، به راحتی می‌توانند خود را به اصل حکایت یا متن سخن بایزید برسانند.

### درباره معراج بایزید

در این کتاب دو روایت از معراج بایزید آمده است، یکی در متن دفتر روشنایی یعنی کتاب النور (بند ۵۰۲) و دیگری در ضمیمه پایانی کتاب که فصلی است از کتاب القصد الی الله ابوالقاسم عارف (صص ۲۰۳-۲۱۴).

درباره روایت دوم معراج بایزید، در اینجا، به اختصار باید یادآور شوم که این روایت یکی از کهن‌ترین روایات معراج بایزید است و نخستین بار متن عربی و ترجمه انگلیسی آن توسط استاد نیکلسون در مجله اسلامیات<sup>(۲۳)</sup> چاپ شده است و ما از آن مجله گرفته‌ایم.

هویت تاریخی مؤلف کتاب القصد الی الله، به روشنی دانسته نیست. بعضی حدس زده‌اند که ابوالقاسم العارف، همان ابوالقاسم جنید بن محمد عارف برجسته قرن سوم است که فصلی از تفسیرهای او بر شطحات بایزید را، سراج طوسی، در کتاب اللمع خویش نقل کرده است. اما استاد نیکلسون یادآور شده که در خلال متن کتاب القصد الی الله، تاریخ ۳۹۵ دیده شده است و این تاریخ با روزگار حیات جنید (متوفی به سال ۲۹۷) قابل انطباق نیست. بنابراین، باید به جستجوی مؤلفی دیگر برای کتاب القصد الی الله بود.<sup>(۲۴)</sup>

### اسناد کهن درباره بایزید

اجزای پراکنده سخن بایزید در متون ادبی و عرفانی زبان فارسی و عربی، همه‌جا، به چشم می‌خورد، کمتر متنی از متون عرفانی برجسته زبان فارسی و عربی می‌توان یافت که در آن حکایتی یا سخنی از بایزید نیامده باشد. حکایات و سخنان بایزید، بیرون از کتاب النور، خود موضوع پژوهشی جداگانه است که باید

روزی به سامان برسد و ما بتوانیم مدعی شویم که مجموعه میراث روحی او به گونه‌ای درست و انتقادی در اختیار داریم.

براساس همین کتاب النور، در قرن هشتم، یکی از فرزندزادگان ابوالحسن خرقانی به نام احمد بن حسین بن الشیخ الخرقانی کتابی پرداخته است به نام «دستور الجمهور فی مناقب سلطان العارفين ابویزید طیفور» و در این کتاب بخشی از حکایات و سخنان بایزید را آمیخته به حواشی و افزوده‌هایی، همراه با شواهد شعری و آیات و احادیث و داستنها و اقوالی از دیگران تدوین کرده است. کتاب دستورالجمهور هسته‌هایی از کتاب النور را همراه با اطلاعات دیگری در باب بایزید و بسطام، محفوظ نگه داشته و از این بابت، هم در شناخت تحولات خاندان بایزید تا قرن هشتم و سرنوشت مزار او و نیز جغرافیای تاریخی بسطام و پیرامون آن، سودمند است و هم در نشان دادن تحولات ذوقی جامعه در تصحیح اعلام تاریخی و جغرافیایی کتاب النور نیز می‌توان از دستورالجمهور بهره برد.<sup>(۲۵)</sup>

متن کتاب النور را استاد عبدالرحمن بدوی (۱۹۱۷-۲۰۰۴) دانشمند ممتاز جهان عرب و یکی از برجسته‌ترین کوشندگان فرهنگ اسلام و ایران در نیمه دوم قرن بیستم، یک بار در ۱۹۴۹ به پیشنهاد استاد لویی ماسینیون<sup>(۲۶)</sup>، چاپ کرده و نام آن را شطحات الصوفیه<sup>(۲۷)</sup> نهاده است. گویا قصدش این بوده است که از این گونه کتاب‌ها، آثار دیگری را نیز تحت عنوان شطحات الصوفیه منتشر کند اما به دلایلی که بر ما معلوم نیست با اینکه استاد بدوی حدود نیم قرن بعد از نشر شطحات الصوفیه در کمال سلامت جسمی و فعالیت گسترده فرهنگی بوده است هرگز چیزی بر آن نیفزوده و حتی در چاپهای بعد به تصحیح غلطها و افتادگی‌های آن هم نپرداخته است. استاد بدوی به هنگام چاپ کتاب النور، حتی

در باب مؤلف آن هم شک داشته است و برای او روشن نبوده است که آیا کتاب النور تألیف سهلگی است یا نه؟

از روی همین چاپ استاد بدوی، ترجمه فرانسوی کتاب النور، در سال ۱۹۸۹ با عنوان شطحیات<sup>(۲۸)</sup> نشر یافته است و این هم دلیل اهمیت کتاب النور در فرهنگ مدرن اروپایی است.

درباره مقالات و مقامات بایزید یک رساله دکتری به زبان انگلیسی در دانشگاه کلمبیا در نیویورک فراهم آمده است که فقط یادآوری آن ضرورت دارد و در باب ارزش آن در فرصتی دیگر باید سخن گفت.<sup>(۲۹)</sup>

به دلیل اهمیت شگرفی که بایزید در عرفان اسلامی و ایرانی داشته است یک نسل بعد از بایزید، عارف نامدار ایرانی جنید بن محمد نهاوندی (متوفی ۲۹۷) کتابی نوشته است و در آن به تفسیر شطحات بایزید پرداخته است. گرچه اصل کتاب جنید، امروز، در دست نیست ولی پاره‌هایی از آن را ابونصر سراج طوسی (متوفی ۳۷۸) در کتاب اللمع خویش نقل کرده است که هم در فهم شطحات بایزید بسیار کارایی دارد و هم در پژوهش‌های مرتبط با تاریخ هرمنوتیک عرفانی در ایران و اسلام.

مقولاتی که ابو عبدالرحمن سلمی (۴۱۲-۳۳۵) در طبقات الصوفیه خویش از بایزید نقل کرده است تقریباً به تمامی در کتاب النور دیده می‌شود و می‌تواند در تصحیح النور به ما یاری دهد. همچنین سخنان دیگری که او از بایزید در دیگر آثار خویش نقل کرده است همین ویژگی را دارد آنچه حافظ ابونعیم اصفهانی (متوفی ۴۳۰) در کتاب مشهور خویش حلیة الاولیاء و طبقات



الاصفیاء از بایزید نقل کرده است. این منقولات هم در تصحیح انتقادی سخنان بایزید سودمند است و هم در تصحیح نام زنجیرهٔ راویان حکایات و اقوال. ابونصر سراج، علاوه بر این که بخشی از شرح جنید بر شطحات بایزید را در کتاب اللمع خویش نقل کرده است، مقداری از سخنان دیگر بایزید را نیز نقل کرده است که از هر جهت در تصحیح کتاب النور و منقولات از بایزید ارزش بسیار دارد.

در اینجا قصد آن ندارم که تمام منابع بایزیدشناسی قبل از عصر سهلگی را یادآور شوم. همین قدر می‌توانم بگویم که در کتاب‌هایی از نوع طبقات الصوفیه انصاری هروری، البیاض والسّواد خواجه علی حسن سیرگانی و ترجمهٔ رونق‌المجالس و بستان‌العارفین و رسالهٔ قشیریه و کشف‌المحجوب هجویری و پند پیران که قبل از کتاب النور یا هم‌عصر با کتاب النور تألیف شده‌اند، اطلاعات پراکندهٔ بسیاری در باب احوال و اقوال بایزید می‌توان یافت که یا در تکمیل کتاب النور سودمند است یا در تصحیح انتقادی آن.

### حدود سال تألیف کتاب النور

تنها موردی که مؤلف به تاریخی از روایات خویش اشاره دارد شعبان ۴۱۹ است و تصور می‌کنم او، در همین سالها، در ذهن خویش سرگرم جمع‌آوری اسناد مرتبط با بایزید بوده است.

همچنین اشاره‌ای که به دیدار خویش با ابوسعید ابوالخیر بر سر گور بایزید دارد و این دیدار هم، چنان که جای دیگر اشاره کردم، نمی‌تواند بعد از ۴۲۵ باشد. پس باید گفت که کتاب النور را به اغلب احتمالات در حدود سالهای ۴۳۰-

۴۵۰ تألیف کرده است یعنی در سن حدود ۵۰-۶۰ سالگی مؤلف و جمع‌آوری نخستین روایات آن، احتمالاً، در سن حدود چهل سالگی او بوده است. بر روی هم می‌توان گفت که کتاب النور در نیمه اول قرن پنجم تألیف شده است.

### یادداشت‌ها:

۱. Ferdinand de Saussure (۱۸۷۵-۱۹۱۳).
۲. همان که حافظ می‌گوید: حضوری گر همی خواهی ازو غایب مشو حافظ...
۳. مراجعه شود به مقاله ما با عنوان «بازمانده‌های زبان قدیم قومس» در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم، شماره اول، سال اول، ۱۳۸۳.
۴. «می‌گریستم که آن کتاب مقامات ابایزید به من نمی‌دهند. شیخ می‌خندید یعنی مقام تو کجاست؟» مقالات شمس تبریزی، ۲۲۳.
۵. دیوان خاقانی، چاپ دکتر سجّادی، ۱۵۴.
۶. همانجا ۹۱۰.
۷. تذکرة الاولیاء ۱/۱۳۵.
۸. مراجعه شود به تعلیقات اسرارالتوحید، ۹۱/۲-۶۹۰.
۹. تاریخ نیشابور (المنتخب من السیاق) عبدالغافر بن اسماعیل الفارسی، چاپ محمدکاظم، ۷۶.
۱۰. الأتاب، چاپ عکسی، مارگلیوث، ۸۱۲.
۱۱. السیاق، ۷۶.
۱۲. الأنساب ۸۱۲.
۱۳. متن حاضر، بند ۲۲۱ و اسرارالتوحید، ۲۷۹/۱.
۱۴. دستورالجمهور، ورق b ۱۵۳ نسخه تاشکند.
۱۵. مقصود ابن عبدالله باکویه شیرازی است (متوفی ۴۲۸) همو که در شیراز مزارش به نام باباکوهی معروف است. در باب او مراجعه شود به تعلیقات اسرارالتوحید، ۶۲/۲-۶۶۱.
۱۶. التدوین، چاپ عطاردی، ۱۵۰/۴.
۱۷. التدوین، چاپ عطاردی، ۱۵۰/۴.

۱۸. اسرارالتوحید، ۱/۵۰-۴۹.
۱۹. دستورالجمهور، ورق ۳۲ b از نسخه تاشکند.
۲۰. نزهة القلوب، حمدالله مستوفی، به اهتمام گای لسترنج، کمبریج، ۱۹۱۵، ص ۳۷۹.
۲۱. تذکرة الاولیاء ۱/۱۴۰.
۲۲. متن حاضر، بند ۵۰۳.
۲۳. R. N. Nicholson, "An Early Arabic Version of the Mi'ray of Abu Yazid Bistami, in *Islamica*, ۲, ۱۹۲۶/۴۱۵-۴۰۲. ۸۱ -
۲۴. مراجعه شود به تاریخ التراث العربی، فؤاد سزگین، بخش العقاید و التصوف، ۱۷۲.
۲۵. از این کتاب سه نسخه تاکنون در جهان شناخته شده. دو نسخه از آن در تاشکند است و یکی در کتابخانه گنج بخش پاکستان. استادان محمدتقی دانش پژوه و ایرج افشار این متن را سالهاست آماده نشر کرده اند امیدواریم هرچه زودتر انتشار یابد.
۲۶. L. Massignon.
۲۷. شطحات الصوفیة، الجزء الاول، ابویزید البسطامی، قاهره ۱۹۴۹، چاپ سوم، کویت وکاله الطبوعات ۱۹۷۸.
۲۸. عنوان ترجمه فرانسوی کتاب النور این است:  
Abdelwahab Meddeb, *Les dits de Bistamishatahatimprme en France* 1989.
۲۹. Bayasid Bistami: An Analysis of Early Persian Mysticism, Diane Tehrani, Columbia.