



"Light" and "Soul" in Ancient Thought and the Mysticism of Bastam

Afshar Azizi Dolatabadi¹ | Fahime Asadi² | Alireza Fatemi³

1. Ph.D Condition, Department of Persian Language and Literature, Dorood Branch, Islamic Azad University, Dorood, Iran. E-mail: azizyafshar@iau.ir
2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Dorood Branch, Islamic Azad University, Dorood, Iran. E-mail: Fahime.Asadi@iau.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Dorood Branch, Islamic Azad University, Dorood, Iran. E-mail: Fatemi5795@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 12 January 2024

Received in revised form 13 August 2024

Accepted 09 December 2024

Published online 12 February 2025

Keywords:

Bāyazīd Bastāmī, Light, Divine Glory, Soul, Mystical Vision.

ABSTRACT

Bāyazīd Bastāmī (161–234 AH), a paradoxical Sufi, with a novel mystical experience, an enigmatic language, a unique state, and a spiritual ascension, is a treasury of Iranian mysticism and one of the revivers of this wisdom. In his sayings, he employs elements such as light and soul to explain spiritual subtleties, unveil the mysteries of human existential depth, elucidate the soul's happiness, and resolve ontological enigmas. The research hypothesis posits that certain elements of ancient Iranian philosophy are interconnected with Bāyazīd's mysticism. The author has sought to analyze and elaborate on these themes using philosophical and theological approaches. The main research questions include: What role do light and soul play in Iranian philosophy and Bāyazīd's Sufism? And what aspects of light and soul are linked to his mystical thought? The research findings indicate that the existential value of light in Bāyazīd's thought has deep-rooted origins and that a shared cosmology exists between these two worldviews. This cosmology underscores the dichotomy between the realms of the corporeal and the celestial, light and soul, creation and command, and the seen and the unseen. It ultimately guides humanity toward relentless effort in pursuit of true felicity. The soul serves as the central axis of Bāyazīd's thought, which, in its ultimate state, can unite with light. In his discourse, light is not merely an illuminator of the existing world but also a guide to the ultimate truth. These elements, characterized by a unified ontology, mystical transformation, and Iranian essence, are reflected in Bāyazīd's sayings amidst the tension of opposing forces and the supremacy of Ahuric powers.

Cite this article: Azizi Dolatabadi, A.; Asadi, F. & Fatemi, A. (2025). "Light" and "Soul" in Ancient Thought and the Mysticism of Bastam. *Persian Language and Literature*, 77 (250), 1-18. <http://doi.org/10.22034/perlit.2024.60050.3620>



© The Author (s). Publisher: University of Tabriz.

DOI: <http://doi.org/10.22034/perlit.2024.60050.3620>

«نور» و «نفس» در تفکر باستان و تصوف بسطام

افشار عزیزی دولت‌آبادی^۱ | فهمیه اسدی^۲ | علیرضا فاطمی^۳

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد دورود، دانشگاه آزاد اسلامی، دورود، ایران. رایانامه: azizyafshar@iau.ir

۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد دورود، دانشگاه آزاد اسلامی، دورود، ایران. رایانامه: Fahime.Asadi@iau.ac.ir

۳. دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد دورود، دانشگاه آزاد اسلامی، دورود، ایران. رایانامه: Fatemi5795@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۱/۲۳

کلیدواژه‌ها:

بایزید بسطامی، نور، فرّ، نفس،

شهود

بایزید بسطامی (۲۳۴-۱۶۱ هـ)، صوفی‌ای پارادوکس‌نما، با تجربه‌ای عرفانی نوین، زبانی رمزآلود، حالی متفاوت و معراجی روحانی، گنجینه‌ای از عرفان ایرانی و یکی از احیایگران این حکمت است. او در سخنان خود از عناصری چون نور و نفس برای تبیین لطایف روحانی، کشف راز و رمز دریای وجودی انسان، سعادت نفس و حل معماهای هستی‌شناختی بهره برده است. فرضیه پژوهش این است که برخی از عناصر حکمت ایران باستان با عرفان بایزید ارتباط دارند. نویسنده کوشیده است با بهره‌گیری از رهیافت‌های فلسفی و کلامی، این مباحث را شرح و تحلیل کند. پرسش‌های اصلی پژوهش عبارت‌اند از: نور و نفس در حکمت ایرانی و تصوف بایزید چه کاربردی دارند؟ و چه جنبه‌ای از نور و نفس با عرفان بایزید پیوند خورده است؟ نتایج پژوهش نشان می‌دهد که ارزش وجودی نور در اندیشه بایزید ریشه‌ای کهن دارد و نوعی کیهان‌شناسی مشترک میان این دو تفکر وجود دارد که در آن، تضاد میان عوالم مُلک و ملکوت، نور و نفس، خلق و امر، غیب و شهادت مطرح است. این کیهان‌شناسی انسان را به تلاشی مستمر برای رسیدن به سعادت حقیقی سوق می‌دهد. نفس، محور اندیشه بایزید است و در نهایت می‌تواند به نور بیوندد. در گفتار او، نور نه تنها روشنی‌بخش عالم موجود، بلکه راه‌گشای حقیقت حق است. این عناصر، با هستی‌شناسی یکپارچه، دگردیسی عرفانی و محتوای ایرانی، در تنش میان نیروهای متضاد و برتری نیروهای اهورایی، در اقوال بایزید نیز بازتاب یافته‌اند.

استناد: عزیزی دولت‌آبادی، افشار؛ اسدی، فهمیه و فاطمی، علیرضا. (۱۴۰۳). «نور» و «نفس» در تفکر باستان و تصوف بسطام. *زبان و ادب فارسی*، ۷۷ (۲۵۰)، ۱۸-۱۷.

<http://doi.org/10.22034/perlit.2024.60050.3620>



ناشر: دانشگاه تبریز. © نویسندگان.

۱. مقدمه

بایزید یکی از صوفیان معروف خراسان در قرون اولیه اسلامی است. مقام عرفانی او نزد عرفا و متصوفه ستودنی است. در حدود ۱۶۱ ق در یک خانواده زردشتی بسطام که تازه به اسلام گراییده بودند، متولد شد و در سن ۷۳ سالگی و به سال ۲۳۴ ق در گذشته است. معین، بایزید را بانی تصوف ایرانی معرفی کرده است: «شالده تصوف ایرانی اسلامی را شیخ بایزید طیفور بن عیسی بن سروشان بسطامی ریخته است» (معین، ۱۳۲۶: ۵۰۵). خمیره همین خسروانیان است که به واسطه سه تن از مشایخ صوفیه، بایزید بسطامی (سیار بسطام)، منصور حلاج (فتی یا جوانمرد بیضاء) و ابوالحسن خرقانی (سیار آمل و خرقان) به وی انتقال یافته است و اما بر جانب غربی اسقلیبوس، انبازقلس، فیثاغورث و افلاطون قرار دارند. سپس، خمیره فیثاغورثیان از طریق اخی احمیم (ذوالنون مصری) و ابوسهل تستری به اسلام می‌رسد. سرانجام، این دو جانب همچون دو قوس سرو، در یک رأس، در حلقه‌ای از اهل معنا که در کلام آنها سکینه جاری است، باز به هم می‌پیوندند» (کربن، ۱۰۸: ۱۳۹۰). بعد از اسلام، عرفان ایرانی ابتدا در شمال شرق ایران رشد کرد؛ جایی که به دلیل نزدیکی به ریشه‌های فرهنگی هندواروپایی هنوز اندیشه‌های قدیمی آریایی زنده و تازه بود. نور و نفس جزء تبیین‌های اولیه عرفان برای تعیین وضعیت عناصر موجود و ناشناخته طبیعت هستند که بیانگر جهان‌بینی کلی و جایگاه انسان در طبیعت و به نوعی بخشی از نظام معرفتی انسان در گذشته هستند. متفکران دینی اصول و اعتقادات خود را در کنار آیین‌های سنتی قرار می‌دادند و تفکرات خود را با آن‌ها می‌آمیختند. محققان، بایزید را یکی از وارثان حکمت خسروانی می‌شناسند که هنوز عصر زندگی او فاصله چندانی با تاریخ ایران قبل از اسلام ندارد. بایزید ضمن مبارزه با هوای نفس و اغماض از لذات و شهوات و مجاهدت نفس، نفس رحمانی را بر نفس شیطانی غالب نمود، با حضور قلب و زهد توانست با رفع موانع رفتاری و اخلاقی، خودشناسی و خدانشناسی، به مقام «سلطان‌العارفین» برسد.

رشته‌هایی از فرهنگ‌های ایرانیان و باورهای گذشتگان و یا تبلوری از مؤلفه‌های اصلی حکمت خسروانی در گفتار او حفظ شده‌اند اما تأثیر تحولات گوناگون اجتماعی، باعث شده است پیکره این عناصر در کلام او تغییر یابد. وقتی اقوال او مطالعه می‌شود نشانه‌هایی از این میراث ایرانی در قالب دو عنصر نور و نفس در نقل‌قول‌هایش دیده می‌شود. بایزید یکی از عرفای ایرانی است که نور و نفس به عنوان دو مؤلفه عرفانی در اقوال او فراوان دیده می‌شود. او بانی مفاهیم جدیدی از تصوف است که تا آن زمان وجود نداشته‌اند و یا اگر وجود داشته، به این حد نبوده‌اند. نور، نفس، کشف و شهود، شطحیات، توحید، معراج، هر کدام دنیای پیچیده‌ای از افکار اوست که به مفاهیمی چون فر، نور و ظلمت و ثنویت حکمای باستان پیوند می‌خورد. در نگاه بایزید، روح برای شناخت خدا، باید در ذات الهی مشارکت داشته باشد. در درون روح یک نور درونی، یک جرقه الهی وجود دارد که به دنبال اتحاد با شعله ابدی است. در حکمت ایرانی و تصوف بایزید، نور اساسی‌ترین و محوری‌ترین عنصر ماورایی است که عناصر دیگر را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد. خورشید، آتش و بهمن در ایران باستان، نور محمدی و نورالانوار در تصوف بایزید، چه در عالم عقول و یا عالم نفس همگی در جست‌وجوی یک حقیقت حاکمه و مطلقه مشترک‌اند که استعاره از مقام احدیت است و افراد به میزان درجاتشان از آن بهره‌مند می‌گردند. فرشتگان با انوارشان در معراج بایزید، یادآور امشاسپندان ایران باستان است. عرفان بایزید بر ادراکات مستقیم شهودی مبتنی است و از بینش یا دانش باطنی و شخصی نشئت می‌گیرد در چنین تجربه‌ای، عارف در مرحله بی‌واسطه و زنده که حضور شخصی خداوند آشکار می‌شود، تحقق امر الهی را تجربه می‌کند. زبان رمزآلود او با برخی از اصطلاحات و مضامین نو با محتوای انفسی، تحول دنیای متافیزیک درونی، تکیه بر واقعیتی فراتر از عالم اجسام، او را جالب توجه می‌کند. نویسنده این مقاله، با توجه به علاقه‌ای که به بایزید دارد، اقدام به جست‌وجوی نور و نفس در احوال و اقوال او نموده است.

۲. بیان مسئله

تصوّف بایزید با الهام از تصوّف ایرانی و فرهنگ باستانی آن، یکی از حامیان اندیشه‌های قدیمی این سرزمین قلمداد شده است. نور و نفس از اصطلاحات کاربردی در قال بایزید هستند و از معدود صوفیانی است که پیوستگی خاصی بین اقوال او و عناصر باستانی نور و نفس وجود دارد. سؤالاتی مانند اینکه نور و نفس در حکمت ایرانی و تصوّف بایزید چه کاربردی داشته‌اند؟ و چه وجهی از نور و نفس با عرفان بایزید به هم پیوند خورده‌است؟ پرسش‌هایی هستند که این جستار به آن‌ها پاسخ داده‌است. ارتباط بایزید با گذشتگان در عناصر نور و نفس که در اقوال و احوال او نمایان می‌شود، از مسائلی است که این پژوهش به آن پاسخ می‌دهد.

۳. پیشینه تحقیق

تعداد قابل توجهی کتاب و مقاله درباره نور و نفس نوشته شده است اما از آنجاکه ارتباط این مفاهیم با عرفان بایزید بسطامی هنوز به‌طور مفصل بررسی نشده، نویسنده قصد دارد برخی مباحث جدید را در اختیار خوانندگان قرار دهد. او پیوندهای این مفاهیم را تحلیل کرده و به بسترهای لازم برای پژوهش‌های گسترده‌تر اشاره می‌کند. در ادامه، عواملی که بایزید بسطامی را به حکمت حکمای ایران باستان مرتبط ساخته و او را ادامه‌دهنده راه آنان کرده است، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

اگرچه بایزید را به‌عنوان یکی از بزرگان صوفیه می‌شناسند، در پژوهش‌های موجود کمتر به مقوله نور و نفس در اندیشه‌های عرفانی او پرداخته شده است.

مقاله «بایزید بسطامی و مشرب عرفانی او» نوشته فاطمه مدرسی و قاسم مهرآور گیگلو، منتشر شده در نشریه *زبان و ادب فارسی* دانشگاه آزاد سنندج (بهار ۱۳۹۱)، از جمله پژوهش‌هایی است که به بررسی جایگاه عشق در عرفان بایزید پرداخته است. نویسندگان این مقاله معتقدند که عمل و معرفت از طریق فنا، عارف را به حق می‌رساند. همچنین، این پژوهش بایزید را از نظر عینی و ذهنی از عرفای معاصر خود متمایز دانسته و اندیشه وحدت وجود و وصول او را اساس حکمت اشراق معرفی کرده است. در تمام شطحیات، بایزید عاشق و معشوق را یکی دانسته و به عالم توحید راه یافته است.

منبع دیگر، مقاله «نمادپردازی عرفانی در *معراج‌نامه* بایزید بسطامی» نوشته مریم حسینی و الهام روستایی‌راد، منتشر شده در نشریه *مطالعات عرفانی* است. نویسندگان در این پژوهش معتقدند که جهان تصویری صوفیه در شناخت عالم معراج، که جهانی نورانی است، نقش مهمی ایفا می‌کند. همچنین نشان داده‌اند که در *معراج‌نامه* از نمادهای تصویری همچون نور، رویش، آب و پرواز سخن به میان آمده است. در این اثر، نور نه تنها از بُعد مادی، بلکه در محور هدایت و معرفت نیز مورد توجه قرار گرفته است.

۴. روش تحقیق

روش تحقیق در این پژوهش، کتابخانه‌ای و مطالعات موردی است. از آنجاکه اثر مکتوبی از بایزید بسطامی در دسترس نیست، مطالب گردآوری شده، تنها با استناد به اقوال بایزید در منابعی است که از او سخن به میان آورده‌اند. علاوه بر این، پیوند اقوال و احوال او با نور و نفس در اندیشه خسروانی ایران باستان و استنباط نویسنده در این مقاله تبیین شده‌است. ابزار جمع‌آوری اطلاعات در این پژوهش، فیش، منابع الکترونیکی، پایگاه‌های چندرسانه‌ای و اطلاع‌رسانی، منابع دیجیتال و رایانه‌ای است. مطالب دسته‌بندی شده، مباحث کاربردی و نظرات نویسندگان مختلف در این حوزه بررسی و در نهایت برداشت نویسنده از هر موضوعی بیان شده‌است.

۵. نور

نور در زندگی ما نقشی اساسی دارد. موضوع نور در درک ما از کیهان‌شناسی بسیار مؤثر بوده‌است. در قرآن کریم تجلی نور در آیات مختلف از جمله (بقره: ۲۵۶)، (مائده: ۱۶)، (انعام: ۱)، (نساء: ۱۷) آمده‌است. یکی از این مؤلفه‌های حکمت ایرانی، نور است که به تعبیر نوربخش، سهروردی منشأ اصلی آن را این‌گونه معرفی کرده‌است:

در اندیشه سهروردی نخستین آفریده اهورامزدا یا نخستین پرتو نورالانوار همان چیزی است که در فهلوی به آن «بهمن» می‌گویند که هم مظهر خرد و دانایی الهی (عقل) است و هم صادر اول (نوربخش، ۱۳۹۱: ۲۲).

نور، مفهومی است که در بی‌کران ماوراء که با جبهه مقابل خود، در تضاد بوده‌است. این عنصر هدف والای معراج بایزید است. کتاب *النور* که در منقبت بایزید نوشته شده‌است، نشان‌دهنده اهمیت نور در تصوف اوست. بخش بزرگی از اقوال او به شرح حجاب‌ها در راه رسیدن به نور و مشاهده حق ناظر است. خداوند عزوجل، بزرگ‌ترین مصداق بارز نور و در بردارنده همه معانی فوق است. نور در تقابل با رغیب خود، عامل است و عاملی بر او وجود ندارد. نه جنس دارد و نه حد. بنابراین، نور و خورشید به صورت یک کلیت در همه اجزای زندگی نقش داشته‌اند. نور محوری‌ترین عنوان مورد بحث تصوف بایزید و پیوند دهنده او با انبیاء و اولیاء در حالت خلسه عرفانی است. خصوصیت نور این است که هم خودش ظاهر است و هم غیر خود را ظاهر می‌کند. در فلسفه نور، تمام موجودات به‌عنوان واقعیت از نور برخوردارند و هرچه مجردتر باشند برخوردارشان از نور بیشتر است. نوربخش در مورد کلمه نور چنین گفته‌است:

نور، مترادف ضیاء و ضوء و روشنایی است. در لغت و در اصطلاح علوم، نور و ضوء اندکی متفاوت‌اند ... اما نور از غیر خود مستفاد شده و کیفیتی است که جسم غیر شفاف از آن بهره‌مند می‌شود و شفاف بالفعل می‌گردد (نوربخش، ۱۳۹۱: ۴۹).

در عرفان بایزید نیز نور به‌عنوان منشأ هستی عالم و نور محمدی (ص)، بالاترین نورهاست. «در تعالیم خسروانی و حکمت اشراق، خداوند که نورالانوار است، بر موجودات تجلی کرده و بخشی از نور خود را به میزان درجه آن‌ها، به ایشان بخشیده‌است. بایزید این مفهوم را از طریق تشبیه بیان می‌کند و درجات نوری را همچون پرده‌هایی می‌بیند که انسان سالک را در خود می‌گیرند» (خواجہ گیری، ۱۳۹۴: ۷۶). علمای دین، به شکل‌گیری و کاربرد استعاره‌هایی از نور تمایل داشته‌اند که در سنت‌های مذهبی خاص ایجاد شده‌اند و یا به متن‌های مقدس یا گفتمان‌های الهیاتی الحاق شده‌اند. در آیین زرتشت نیز حقیقت نور و ظلمت چندان روشن نیست. زمانی که اجداد ایرانیان هنوز با هندوها متحد بودند و سرودهای وداها را همانند اوستا جشن می‌گرفتند، در آن خدایی از نور می‌دیدند که همراه با بهشت فراخوانده شده بود و اهورا به‌عنوان حقیقت، مخالف دروغ و خطا شناخته می‌شد. خورشید به خاطر تألؤ و درخشندگی‌ای که داشت، به‌عنوان یکی از برترین اجرام آسمانی مورد تقدیس قرار می‌گرفت. مطابق سروده‌های زردشت جایگاه خداوند همان نور محض است که نور بهمن از آن نشئت گرفته و فراتر از خورشید است و آتش واسطه بین نور و عالم اجساد است. بسیاری از آن به‌عنوان موهبتی الهی یاد می‌کنند؛ چون آن را به صورت رعد و برق در آسمان دیده‌اند. ایرانیان کهن مراسم خود را در معابد به‌سوی آتش برگزار می‌کردند و بیرون از معبد رو به خورشید می‌ایستادند. آتش مانند نور روشن است اما چون منشأ آن عالم اجساد است، در تلاش برای رسیدن به عالم نور است. عطار در باره اینکه خداوند منبع نور و نورانیت است، چنین سروده‌است: «یکی ظاهر که باطن از ظهور است / یکی باطن که ظاهرتر ز نور است» (عطار، ۱۳۶۳: ۳۹).

بایزید بسطامی در اهمیّت نور وجودی خداوند گفته‌است: «خدای را به خدای شناختم و آنچه را جز اوست به روشنایی او شناختم» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۱۸۱). حقّ تعالی نور مطلق و مطلق نور است. نور او منبع انوار دیگر است. «علم ازل دعوی کردن، از کسی درست آید که اول بر خود نور ذات نماید» (عطار، ۱۳۴۶: ۱۶۵). نور خداوند، هم حسن وجودی او و هم ارزش لایزالی اوست. وجود او نور است و دیگران در طیف انوار او دیده می‌شوند. در تصوّف بایزید، نور محمد (ص)، از اولین مخلوقات خداوند و منبع تمام آفرینش‌ها از جمله جهان است. هر طبیعت و حادثه‌ای از نور محمدی (ص) سرچشمه می‌گیرد. بایزید روح پیامبر را در بالاترین مرحله معراج خود یعنی آسمان هفتم و کرسی ملاقات می‌کند: «سپس روح محمد (ص) مرا پذیره آمد و گفت ای بایزید! خوش آمدی و نیک آمدی» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۳۳۵). نور قهرمان اصلی و برنده نهایی نبردهای آسمانی است. در اوستا هم، پیروزی از آن روشنایی و نور است. دوشن گیمن در اهمیّت جایگاه نور و پیروزی آن بر نیروهای تاریکی در اوستا چنین می‌گوید: «اوستا، مثل بیشتر مجموعه‌های اساطیری، اسطوره‌ای را - که به شکلی کم و بیش نمادین نیروهای روشنی و تاریکی را درگیر هم می‌کند- نگه داشته‌است؛ مثلاً ستاره تیشتریه با یک شیطان درگیر مبارزه است؛ او ابتدا به هر شکل مردی جوان، سپس گاوی نر، و بالاخره اسپه سپید در می‌آید و با شیطان اپاورته که خود را به هیبت اسب سیاهی درآورده، برخورد پیدا می‌کند. سرانجام سفید پیروز می‌شود» (دوشن گیمن، ۱۳۷۸: ۳۲). معراج بایزید هم تالّو نورهای متفاوت مقامات معنوی مختلف مقربین است. هرچه در ملکوت غرق می‌شود، طیف نور متغیر و قدرت نورهای ماورایی نیز بیشتر می‌شوند: «در آنجا فرشتگانی مرا پذیره آمدند که چشم‌هایشان به اندازه ستارگان آسمان بود و برق می‌زد و از هر چشمی نوری می‌تافت و آن نورها قندیل‌ها می‌شد که از درون هر قندیل تسبیح و تهلیل می‌شنیدم» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۳۳۴). آتش نیز رو به آسمان می‌رود و عنصری ماورایی است. رابرت چالز زینر عنصر آتش را به‌عنوان محوریت آیین زردشت معرفی می‌کند: «بالاخره آتش است که زرتشت آن را مرکز ثقل آیین خود قرار داد زیرا در توانایی و قدرت برای نابودی ظلمت، خود نماد اشته (= راستی) است و درخشش آن نیز ظلمت ناشی از گناه و خطا را از میان می‌برد» (زینر، ۱۳۸۷: ۶۰). آتش به دلیل اینکه سوی معنویت نور جهش دارد. مقدّس است و یکی از کاربردهای ارزشمند آن معیار نهایی بودن در سنجش بسیاری از آزمون‌های سخت بشری بوده‌است: «دربارۀ زردشت گفته‌اند او برای اثبات بی‌گناهی‌اش از آتش عبور کرد و پس از او موبد «آذرباد» در روزگار شاپور ساسانی برای اثبات حقانیتش به این «ور» تن داد» (بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۰). این عنصر ماورایی، یکی از خدایان موردپرستشی بوده‌است که در برابر او مناجات می‌کرده‌اند: «ستایش پاک تو را باشد، ای آتش پاک گهر، ای بزرگ‌ترین بخشوده اهورامزدا، ای فروزه‌ای که در خوری ستایش را» (رضی، ۱۳۴۸: ۳۷). در نگاه بایزید هم، نور سرچشمه تمام هستی است که شکلی نو به هستی می‌بخشد. او در اکتساب علم ازلی، همراهی نور را امری ضروری دانسته‌است: «هر که از نفس خویش علم ازل آشکار کند، نیازمند آن است که نور ذات با او باشد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۱۷۷).

این نور ذات، باعث تالّو وجودی انسان و درخشش روان شخص مؤمن است: «روان مؤمن همچون چراغی است در چراغدان که در ملکوت او می‌درخشد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۲۲۱). نور روشن، به‌عنوان وجهی مشترک برای ظرفیت ذهن، تفکر منظم، درک واقعی و خودآگاهی عمل می‌کند. نور یک نقطه شروع منحصربه‌فرد آموزنده برای ردیابی سایه‌هایی است که توسط معرفت‌شناسی مبتنی بر روشن‌گری ایجاد شده‌است و نگرش دین را نیز تأیید می‌کند. سهروردی یکی از اندیشمندانی است که بیش‌ترین محور مطالعاتی خود را بر نور معطوف نموده‌است. پورجوادی می‌گوید نوری که سهروردی در آثار خود از آن یاد می‌کند همان طوالع و لوامع صفیر سیمرغ است که انواع پانزده‌گانه‌اش بر اهل تجرید می‌تابد:

در آنجا وی پانزده نوع نور را که بر دل اهل تجرید می‌تابد برشمرده که نخستین آن‌ها نوری است که همچون برق بر اهل بدایات می‌تابد و این همان نوری است که در صفیر سیمرغ طوابع و لوامع خوانده شده‌است (پورجوادی، ۱۳۹۲: ۳۰).

در رابطه با پرسش‌های هستی‌شناسی، کیهان‌شناسی و الهیات، نور شیوه‌ای برای مقایسه اشیاء، به دلیل یک ویژگی مشترک است. جایگاه محمد (ص)، به عنوان منشأ نور در اقوال بایزید کاملاً مشهود است. او پس از آن که از حالت خلصه موجود خارج می‌شود، جایگاه مقام معنوی پیامبر (ص) را بیان می‌نماید: «بایزید را گفتند خلق، همه در زیر لوای محمد (ص) اند. بایزید گفت: «سوگند به خدای که لوای من بزرگ‌تر از لوای محمد (ص) است. لوای من از نوری است که آدمیان و پریان، همه در زیر آن لوایند با پیامبران» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۲۴۱). از این گفتار بایزید می‌فهمیم که محمد (ص) سرچشمه نوری است که در اوج آن، نورالانوار یا ذات پاک قرار دارد: «روح مرا به آسمان‌ها بردند. ملکوت را بردیدم و بر روح هیچ پیامبری نگذشتم مگر اینکه برو سلام کردم و بدو سلام رساندم جز روح محمد (ص) که در پیرامون او هزار حجاب از نور بود که نزدیک بود در نخستین نگاه مرا بسوزاند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۱۸۶). البته کاربرد اصطلاحات نور و تاریکی، استعاره و مقایسه نیست، بلکه عارف با نوعی بینایی غیر از اندام جسمی نور و تاریکی را می‌بیند. او سعی می‌کند، علاوه بر اینکه در تلاش است، خود را از سایه و تاریکی به عنوان قدرت‌هایی که او را به سمت پایین جذب می‌کنند، رهایی بخشد، جذبه‌ای از انوار ساطعه مقام معنوی پیامبر را کسب نماید. در نتیجه، او همه نشانه‌ها و ظواهری که او را به سمت بالا جذب می‌کنند، به عنوان نور درک می‌کند. این نور وجودی حضرت حق است که بایزید مرحله‌های قدرت آن را در عرش بیان می‌کند و سهروردی انوار وجودی اهورای زردشت و نورالسموات خداوند در قرآن کریم را در یک گستره بی‌نهایت به هم پیوند می‌دهد. معراج بایزید برپایه نور است و نور عامل توزیع واقعیات محض و کل واقعیت هستی است اما شناخت نور در معراج بایزید از جهت معنا و اصطلاح از جنبه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است. متکلمان اولیه تمایلی به توسعه کیهان‌شناسی نور نداشتند و حداکثر استفاده از آن را به عنوان مثالی از نام خدا پذیرفتند. این امر به منظور اجتناب از تصور خدا به لحاظ جسمانی امری لازم بود:

نخستین نوری از انوار که در مقام تجلی برای سالک سائر می‌درخشد انوار عزت است که او در همان حالی که در چاه روح قرار گرفته‌است، انوار عزت از بالای سر او شروع به درخشش می‌نماید» (کبری، ۱۳۶۸: ۸۳). بایزید در تفهیم ارزش معنوی نور در برداشتی که از معراج خود داشته‌است، مقامات را به مثابه نورهای خاص معرفی می‌کند که در هر مرحله از ارزش وجودی انبیا، دنیایی از وجود بی‌نهایت سرمنزل اصلی است: «شنیدم از شیخ ابو عبدالله که می‌گفت یک‌صد و بیست و چهار هزار مقام است؛ یعنی در راه خدای تعالی، در هر مقامی نوری است که بعضی از آن به بعضی دیگر شباهت ندارد. هر که را دعوی یکی از آن مقامات باشد، از او درباره نور آن مقام جويا شو» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۱۳۹). در گفتار بایزید، نور درک روح است که به عنوان ماده‌ای متشکل از نور است. هدفی است که از طریق آن صوفیان می‌توانند به معنویت و معرفتی بالاتر دست یابند. در متون عرفانی، زیاد به نور اشاره شده‌است، تا جایی که بهشت معراج‌های بایزید غالباً درخشان بود و با نوری روشن توصیف می‌شد. این انوار در طبقات مختلف افلاک، در معراج بایزید متفاوت از هم و درجات آن‌ها نیز متفاوت است: «چون خدای تعالی صدق خواست مرا دانست که ققدم متوجه اوست و تجرید از ما سوای او، ناگاه فرشته‌ای دست خویش را به سوی من آورد و مرا جذب کرد. آنگاه دیدم چنان است که گویی به آسمان سوم فرا برده شدم. سپس در من نوری از روشنای معرفت من هیجان گرفت که پرتو آن، روشنی آن قندیل‌ها را تاریک کرد. آنگاه آن فرشته هم‌سنگ پشه‌ای شد در جنب کمال من» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۳۲۹). نور در معراج بایزید منبع اسرار و رازورمزهای عرفان اوست و در احوال بایزید با معراج او همراه بوده‌است. عرفا اصطلاح معراج را در تجارب خود

در خلصهٔ وجد به کار می‌بردند. بایزید بسطامی جزء اوّلین کسانی بود که این تصویر را در توصیف پرواز عرفانی خود در آسمان‌ها به کار برد و بسیاری دیگر از او پیروی کردند: «... آنگاه مرا پرده‌هایی از نور خویش به تن کرد و مرا در پرده‌های خویش پوشانید و مرا به ذات خویش روشنایی داد و گفت: «ای حجّت من!» و من گفتم تو حجّت خویشتن خویشی و تو را به من حاجت نیست» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۲۱۶). وقتی کسی که تحت تأثیر ظهور خورشید ذات احدیت قرار گرفته باشد، دوست دارد معنویت و ابهت این نور را توصیف کند: «... از بایزید شنیدم که می‌گفت: نظر کردم در پروردگار خویش به چشم یقین از پس آنکه او مرا از نظر به غیر خویش بازداشت و مرا به نور خویش روشنایی بخشید و شگفتی‌هایی از سرّ خویش به من نمود و هویت خویش را به من نمود. پس نظر کردم به هویت او در انانیت خویش. پس از میان برخاست نور من به نور او» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۲۹۶). گفتهٔ بالا نشان می‌دهد که در نگاه بایزید کل هستی در نور تعریف می‌شود و هر آنچه غیر از آن است عدم و ظلمت است. ظلمت هم حجاب انانیت است. نورانیت عالم از وجود نور است و ظلمت آن نتیجهٔ عدم نور است. از نظر بایزید تجلی حقیقت وجودی حق در وجود سالک، محدود به گروه، قوم یا دین خاصی نیست. این موهبت در تمام ادیان آسمانی برای رهرو واقعی متجلی می‌گردد: «گفت و بایزید چون آیتی و کرامتی می‌دید از حق تعالی تصدیق آن را می‌طلبید، پس نوری سبز می‌دید که بر آن نوشته بود: لا اله الا الله محمد رسول الله، ابراهیم خلیل الله، موسی نجی الله، عیسی روح الله و بدین پنج گواه، صلوات الله علیهم، آیات و کرامات را از حق می‌گرفت» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۲۳۴).

البته گفتهٔ فوق به این معنا نیست که در سایر ادیان ایرانی به اهمیت نور توجه نشده‌است. در دین مانی که قبل از اسلام در ایران رواج داشت، اساس پیکره اصلی انسان نور است: «مانی می‌گفت: هر جسم مادی مرکب از نور و ظلمت است. برای رهایی نور از ظلمت، باید ریاضت کشید» (کیانی، ۱۳۶۹: ۴۸). به همین دلیل بنای ارزش وجودی نور در نگاه بایزید ریشه‌ای کهن دارد و به تعبیر سهروردی منشأ دانش و قدرت است که از جهان عقل تراوش می‌کند: «و نور سانح که از موطن جهان عقلی فیضان کند خود اکسیر قدرت و دانش بود» (سهروردی، ۱۳۹۶: ۳۹۸). عدم تصوّر یک واقعیت فوق حسی ملموس ناشی از اهمیت بیش‌ازحد به یک حقیقت حسی مثل نور است که از شدت ظهور دیده نمی‌شود. عوالم نور صوفی از دسترسی علم فضاوردی خارج است: «... تا آنگاه که به کرسی رسیدم. در آنجا فرشتگانی مرا پذیره آمدند که چشم‌هایشان به اندازهٔ ستارگان آسمان بود و برق می‌زد و از هرچشمی نوری می‌تافت و آن نورها قندیل می‌شد که از درون هر قندیل تسبیح و تهلیل می‌شنیدم آنگاه، همچنان پرواز کردم تا به دریایی از نور رسیدم که امواج آن تلاطم داشت و روشنی خورشید در برابر آن تاریک می‌شد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۳۳۴). معراج بایزید، یک جهان معنوی انضمامی و دنیایی از مفاهیم و الگوهای این جهانی نیست. نتیجهٔ این تصوّر دوگانه‌گرایانه از جهان، یک جنگ مداوم و دامنه‌دار بین دو دشمن ابدی است. مشرقی است که در آن اشکال خالص می‌درخشند و خاستگاه شرقی آن قطب، شمال کیهانی است و روح انسان به‌عنوان چراغی از شعور است که بر علیه تاریکی ناخودآگاه طغیان می‌کند.

بایزید در سفر روحانی خود، عناصری را می‌یابد که به‌وضوح قابل‌شناسایی هستند تا زمانی که آگاهی قادر به تمایز بین روز و شب آن نباشد، وجه الهی و شیطانی مبهم باقی می‌مانند و این روز و شب از یکدیگر غافل هستند. روح، فقط در این نور روز زندگی می‌کند زیرا شب منبع تاریکی است. پایان این تاریکی ظهور خورشید نیمه‌شب است که افق‌ها بر افق‌هاست این جهت‌گیری است که باید روشن شود که به کجا منجر می‌شود و چه چیزی باعث می‌شود موجودی که تلاش این حرکت رو به بالا را به عهده می‌گیرد، موجودی فراتر باشد؟ بنابراین، باید سعی کرد تا هویت این شکل با نام‌های مختلفی که به ظواهر آن داده می‌شود، مشخص شود زیرا این تنوع به مطالعهٔ جهت‌گیری‌های مذهبی، از نور جهان معنوی ایران، قبل و بعد از ظهور اسلام اهمیت فراوانی دارد. چنین تصوّر می‌رود که یک انسان‌شناسی، که قهرمان آن شخصی است که منبعش نور است ولی توسط تاریکی اسیر شده و

برای رهایی از تاریکی تلاش می‌کند. عارف خراسان، کل ایدئولوژی و تجربه متمرکز بر تجلی طبیعت کامل، تصوّر انسان از نور و تجربه زنده‌اش از معراج کیهانی را پیش فرض می‌گیرد. کَلِیْتِی که با دو وحدت آن‌ها نشان داده می‌شود، نور بر نور است و هرگز نمی‌تواند از نور اورمزدیان و تاریکی اهریمنی یا آگاهی و سایه‌اش ترکیب یافته باشد. این‌ها همگی به سمت تجلیل از همان شکل که نام‌های بسیار متنوع آن را آشکار می‌کند، همگرا هستند. خداوند شمس حقیقت از مشرق وحدانیت است و وجود مؤمن محل هبوط انوار ذات احدیت است: «روان مؤمن همچون چراغی است در چراغدان که در ملکوت او می‌درخشد...» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۲۲۱). نوری که عارف دیده‌است، نور شمالی، نور اصلی یا نور حق، نور درونی خالصی است که از شرق و غرب نمی‌آید: «شیخ گفت: به چشم یقین در حق نگریستم. بعد از آنکه مرا از همه موجودات به درجه استغنا رسانید و به نور خود منور گردانید و عجایب اسرار بر من آشکارا کرد، و عظمت هویت خویش بر من پیدا آورد» (عطّار، ۱۳۴۶: ۱۷۵). در کیهان‌شناسی بایزید، منشأ خروج از چاه و صعودی که از صخره به سمت فرشته و طبیعت کامل منتهی می‌شود، تاریکی شب است. این سفر با فواصل زمانی مشخص می‌شود و حالات و خطرات روحی را که در سیطره این آزمایش ابتدایی قراردارند، مشخص می‌کند. خورشید نیمه شب نیز با نزدیک شدن به قله، شعله‌ور می‌شود. بنابراین، تصویر اولیه از نور درونی در آیین ادیان، رمز و رازی بسیار گسترده است. اگر نوری در آسمان قلب طلوع کند و در درون انسان کاملاً پاک به روشنایی خورشید برسد، عارف دیگر نه از این دنیا آگاه است و نه از جهان دیگر: «پس از میان برخاست نور من به نور او» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۲۹۶). او، فقط پروردگار خودش را در زیر حجاب روح می‌بیند. پس قلب او چیزی غیر از نور نیست و پوشش مادی او نور است، شنوایی او، بینایی او چیزی جز نور نیست: «... از بایزید شنیدم که می‌گفت: نظر کردم در پروردگار خویش به چشم یقین، و مرا به نور خویش روشنایی بخشید، و شگفتی‌هایی از سرّ خویش به من نمود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۲۹۴).

نور سیاه، نور ذات پاک است و درک آن بستگی به میزان ارتقای معرفتی سالک دارد که به‌عنوان جذب مجدد در خدا توصیف می‌شود. نور در زندگی انسان از بدو تولد تا مرگ و حتی فراتر از آن، به معنای مبارزه بی‌وقفه‌ای علیه میزبان‌های شیطان است. نور عنصر اصلی معراج بایزید است که میان انسان، جامعه، نظام هستی و به نوعی بین زمین و آسمان پیوند برقرار می‌کند. «در هوای چگونگی می‌پریدم. چون از مخلوقات غایب گشتم گفتم: به خالق رسیدم» (عطّار، ۱۳۴۶: ۱۷۸). نور جزء بنیادی‌ترین پیوند بین انسان و نظام هستی است. بایزید در معراج خود گفته‌است: «آنگاه همچنان پرواز کردم تا به دریایی از نور رسیدم که امواج آن تلاطم داشت و روشنی خورشید در برابر آن تاریک می‌شد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۳۳۴). انسان در اندیشه آن است که از طریق نور سازگاری و هماهنگی با کائنات ایجاد کند و بایزید هم در مناجات خویش مکرر از نور می‌گوید: «سُبْحَانَ خَالِقِ النُّورِ، شُكْرًا لِخَالِقِ النُّورِ، حُكْمًا لِخَالِقِ النُّورِ، عَدْلًا لِخَالِقِ النُّورِ، سُبْحَانَ خَالِقِ النُّورِ وَ بِحَمْدِهِ، سُبْحَانَ خَالِقِ النُّورِ عَزَّوَجَلَّ، جَلَالَهُ» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۲۷۹). از نظر او هرگاه بنده با چشم یقین به حق بنگرد، نور حق بر او می‌تابد. این نور باعث می‌شود که اهل معرفت از غیر حق به دور باشد. «دنیا اهل دنیا [را] غرور در غرور است و آخرت اهل آخرت را سرور در سرور است، و دوستی حق اهل معرفت را نور در نور» (عطّار، ۱۳۴۶: ۱۶۵). هرگاه شخص به حق نظر کند، انوار خدا در وجود او می‌تابد. پس از تابش نور حق در او، خداوند اسرار هستی را به او می‌نماید. تمام حقیقت وجودی بایزید این است که خود را به یک حقیقت غایی متصل کند. او ضمن اینکه در تلاش برای رسیدن به این حقیقت مطلق است، به توصیف زیبایی آن نیز می‌پردازد «و مرا به فردانیت خویش تنها کرد» (عطّار، ۱۳۴۶: ۳۰۱). بایزید رسیدن به مقام نور را به نوعی عشق درونی خود پیوند می‌دهد که حرکت در این مسیر را برای او دلنشین می‌کند. «پس آنگاه مرا به نور ذات روشنایی بخشید» (عطّار، ۱۳۴۶: ۲۹۸). او به برکت وجودی نور، عوالم عالی ملکوت و فرازمینی را با تعابیر قدسی بیان می‌کند.

۵.۱. رابطه فرّ، نور و شهود

مفهوم نور در دوران اسلامی، صورتی از دگردیسی فرّه ایزدی در دوران قبل از اسلام است. «واژه فرّ را برخی اوستا شناسان با ریشه اوستائی hvar به معنای خورشید و واژه سنسکریت "svar" به معنای آسمان، خورشید یا نور خورشید در پیوند دانسته‌اند» (ماهوان و همکاران، ۱۳۹۴). صاحب فرّ اندیشه‌ای پاک دارد. هاشم رضی آن را منبع قرب و فیض دانسته و در مورد آن چنین گفته‌است:

شهاب‌الدین سهروردی از فلاسفه پارسی با نام و نشان سخن می‌گوید. اصطلاحات اوستایی را بجا و درست به کار می‌برد، به احتمال همان‌گونه که حکیمان بزرگ این سرزمین به کار می‌بردند. کیان خُرّه، همان کوئتم-خورنه xvarena-Kavaenem یا فرّ شاهی در اوستاست که بارها از آن سخن رفته و هر که از این نور، خُرّه یا فرّ برخوردار می‌شد به قرب و فیض معرفت می‌رسید (رضی، ۱۳۷۹: ۵۴).

فرّ کیانی هم مانند فرّ شاهی فروغی الهی و خدادادی است که صاحب فرّ با رسیدن به آن، به شکوه شاهی می‌رسد. این فرّ، فقط از آن ایرانیان بوده‌است. به اعتقاد زینر مفهوم فرّ، سبب غایی مخلوق، انسانیت انسان و ربوبیت ربّ است (زینر، ۱۳۸۷: ۲۳۲) و آن را به زردشتیان پیوند داده‌است (زینر، ۱۳۸۷: ۱۳۸). از نظر او، صورت‌های تجلی فرّ، برای هر فرد میدان عمل ویژه‌ای دارد (زینر، ۱۳۸۷: ۲۲۰). شایگان آن را ایرانی‌مزدایی می‌داند که در همین جهان ایرانی اعتبار خویش را باز یافته بود (شایگان، ۱۳۹۴: ۸۲). او باز هم در جایی دیگر آن را کشف و نور با هویت الهی معرفی می‌کند و نورالانواری می‌داند که از مشرقی به مشرق دیگر روشن‌کننده عوالم است و برآمدن و طلوعش در هر مقام و مرتبه‌ای در حکم نوعی کشف است، نوری که از اعماق هویت الهی بر می‌خیزد، نقش این نور در جهان‌شناسی و انسان‌شناسی مزدیسنائی نقشی اساسی است. نور عاملی است که شهود را ممکن می‌سازد و خود فی‌نفسه موضوع دیدن انسان نیست. هر جا که نور نیست، وجه ظلمانی نفس غلبه می‌کند. در اوستا نیز نور نماد ارزش‌هاست و باید محترم شمرده شود. دیباجی اصل نور را چنین معرفی نموده‌است: «نور ظهور واقعیت است و نه تصور یا مفهوم واقعیت» (دیباجی، ۱۳۹۰: ۶). هاله عظمت موجودات نوری، توان انسجام بخش وجود هر موجود، آتش زندگی بخش، «فرشته شخصی» و تقدیر هر موجودی در مخلوقات اورمزد است و این جوهری سراسر نور، سازنده و پدیدآورنده مخلوقات اورمزدی است. در شمائل‌های مقدّس، این نور را به صورت هاله‌ای درخشان تصوّر می‌کنند که گرد سر شاهان و روحانیون مذهب مزدیسنا حلقه زده‌است (دیباجی، ۱۳۹۰: ۲۲۱). این نور بر اثر تفکر و اندیشه، نفس را منبسط کرده و می‌گشاید تا پذیرای تابش به آن باشد، تا جایی که به مشتری (= اهورمزد)، یعنی خداوند بزرگ متصل می‌شود. صورتی متأخر از فرّ در عرفان اسلامی، همان انسان کاملی است که مقرب درگاه احدیت قرار گرفته و برخی کمالات انسانی و قدرت‌های کیهانی به او اعطا شده‌است. شایگان، فرّ و نور را به هم مرتبط می‌کند. به نظر او این نور و فرّ به صورت دیگری هم تجلی دارد و از آن جمله جام جم است که نگرش در آن آشکارکننده اسرار ناپیداست (شایگان، ۱۳۹۴: ۳۱۴).

وجهی از فرّ، نوری است که از جانب حقّ بر فرد می‌تابد و شعبه‌ای از آن در تصوّف، مقامی است که سالک به آن دست یافته‌است. کیفیت معنوی فرّ، شکوه و جلال معنوی آن و تألّف حقّ در عارف به صورت نور، وجهی از این فرّ است که بایزید آن را در خود یافته‌است: «حقّ را به عین یقین بدیدم، بعد از آنکه مرا از غیب بستند. دلم به نور خود روشن کرد، عجایب ملکوت بنمود. آنکه مرا هویت خود بنمود. به هویت خود هویت او بدیدم، و نور او به نور خود بدیدم، و عزّ او به عزّ خود بدیدم، و قدر او به قدر خود بدیدم، عظمت او به عظمت خود بدیدم، و رفعت او به رفعت خود بدیدم. آنکه از هویت خود عجب بماندم. و در هویت خود

شک کردم. چون در شک هویت خود افتادم، به چشم حقّ حقّ را بدیدم» (بقلی شیرازی، ۱۳۳۴: ۱۱۵). فرّ، تالّو وجود اهورایی است که با درخشش آن، خیر و شر از هم متمایز می‌شوند. به انسان ارج می‌بخشد و او را ماورائی می‌کند. هم نماد عروج و هم تجلی شهود است. کرامتی به صاحب فرّ عطا می‌کند که دیگران از آن عاجزند. این نور آمیخته به کرامات و شهود، در عرفان بایزید نیز نمایان است. صورتی دیگر از فرّ که در تجارب عرفانی بایزید دیده می‌شود، نوعی دانایی بسیار ژرف و راستین است که بیانگر ارتقای مقام معنوی او حتّی فراتر از ملائکه است که بیشتر در معراج او بیان شده‌است: «گفته‌اند بایزید بسطامی روزی می‌گفت: در آغاز راه خداوند به من آیاتی می‌نمایاند و کرامت‌هایی ارزانی می‌کرد اما من بدان‌ها توجهی نمی‌کردم. چون مرا چنین دید راهی برای معرفت خویش نشانم داد» (سراج، ۱۹۱۴: ۳۵۵). گاهی اوقات ساختارهای کلی متافیزیکی هستی نزد عارف خراسان از روند عادی خود خارج می‌شود اما در مسیر حقیقت هستی هدف او تبیین راز و رمز آن و گشودن راهی برای وصول به حقیقت حق است که این شناخت مستلزم تجربه و شهودی است که هرکسی توان نیل به آن را ندارد. عنایت الهی است که به اشخاصی چون بایزید اعطا شده و بیانگر آن است که انسان‌های فرهمند به هر مقام و منزلتی خواهند رسید. بنابراین، مقام معنوی بایزید، عطیه‌ای بود که بعد از مرگ وی نیز برایش باقی ماند. «ای ابوموسی! تو به شهر ارمینیه خواهی رفت. اگر مردی را دیدی که درین علوم سخن می‌گفت و یکی او را انکار می‌کرد و دیگری بدو ایمان داشت، از آنکه ایمان دارد بخواه تا خدای را از بهر تو بخواند که دعای او، بی‌گمان، مستجاب است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۱۲۴).

چنین قدرتی، جوهری سراسر نور الهی است که در شخص متجلی می‌گردد و به او قدرت دستیابی به کارهای شگفت می‌دهد. در تصوّر ایرانیان، نور اصلی متافیزیکی و مقدّس و ماهیتی معنوی و روحانی دارد. بین نور و حضور الهی، ارتباطی باستانی و گسترده وجود دارد و در بسیاری از آیین‌های باستانی جهان یافت می‌شود. «واژگان ودا و اوستا هر دو از ریشه وید و به معنای دیدن‌اند و بر مبنای شناخت شهودی و ذوقی دلالت دارند. درگاتاهای اوستا و در یسناهای منسوب به زرتشت کراراً سخن از دیدار و شهود است و حقیقه‌الحقایق در ادبیات زرتشتی دوره‌های بعد به صورت روشن‌تر و روشنی آمده‌است عالم هستی از نور ازلی پدیدار شده‌است. عالم مجالای ظهور و تجلی نورالانوار یعنی اهورامزداست» (مجتبایی، ۱۳۸۶: ۳۹). نور در صورت‌های گوناگون نور رنگی، نور درخشان و نور روشن در آیین‌های باستانی هند، ایرانیان و مصریان دیده می‌شود. ارتباط نور با دانش، عدالت و نیکی، و تاریکی با جهل، فریب و شر تقریباً از وجوه مشترک و نزدیک به هم در این ادیان هستند. خداوند نور است و کائنات در پرتو نور او به ظهور می‌رسند. صوفیان نیز عاشق نور هستند: «در نور شمع ازل متلاشی شدم» (بقلی شیرازی، ۱۳۳۴: ۸۱). در عرفان شهود تجلیات الهی، نوعی معرفت و شناخت را برای انسان ایجاد می‌کند. بایزید گفته‌است: «... پس نظر کردم در او به نور او و به علم او دانا شدم» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۲۹۷). خداوند در قالب نوری بر رهرو حقیقی متجلی می‌گردد. و صوفی رأیت ذکره سبق ذکر را از خدا پاداش می‌گیرد:

بایزید گفت: خدای با من فتوحها کرده‌است تا به جایگاهی رسیدم که قبه‌ای پدید آمد و در وی پدید آمد از گرد آن می‌گشتم. بر آن در بماندم. هیچ کس نبود که چیزی در آنجا بردی یا چیزی بیرون آوردی. به هرچه خواستم که این در گشاده کنم نشد. ذکر پدید آمد خوش، آن ذکر خوش در حلق گرفتم. آن در بگشادند. و هرکرا آن در بروی نگشادند، نگذارند که در آنجا شود. ای بسا چیزها که در آن توان دید (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۳۵۹).

۵.۲. نفس، واسطه نور و ظلمت

نفس آمیزه‌ای از نور و ظلمت است و در بین این دو واقع شده نفس، اولین مانع حماسه عرفانی پیش روی سالک، یکی از دشوارترین موانع ترقی روح و روان آدمی در رسیدن به سرمنزل حقیقی است. در عرفان، همیشه نفس در اندیشه تسخیر سالک و به نوعی، سد ترقی عرفانی اوست و کنترل آن یکی از مقوله‌های سلوک است. نفس به‌عنوان یک نماد در اقوال بایزید دیده می‌شود که رام کردن آن هم ناشدنی نیست اما به‌سادگی هم قابل کنترل نیست، بلکه همان «نفس ازدرهاست با صد زور و فن» مولوی است. بایزید گفته‌است: «مربک 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» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۳۵۵). نفس یکی از مشغله‌های ذهنی بایزید است: «هرچیز را علاج کردم، چیزی دشوارتر از معالجه نفس من نبود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۳۲۰). پایان مبارزه با نفس، مقدمه تالؤل نور است. به قول بایزید بسطامی: «تا در حجاب نفسی ذره‌ای از نفحات الهی در وجودت نیابی» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۱۸۸). هرنفسی آمیزه‌ای از صفات است که هم قابلیت صعود دارد و هم ممکن است سقوط کند. هنگامی که خداوند در جسم انسان، روح می‌دمد، نفس آشکار می‌شود که واسطه بین روح و بدن است. نفس نوعی آگاهی متعارف است که بین نور و تاریکی و نقص و کمال قرار دارد. وجهه نورانی روح در انسان متولد می‌شود و او را متحول می‌گرداند و نور روحانی در او جایگزین ظلمت می‌گردد.

در دوره زردشت دو نیروی خیر و شر، روشنایی و تاریکی به هم آمیخته بودند. بی‌کران نور را می‌آفریند و اولین زاده او، اهورامزداست. سپس اهریمن را می‌آفریند که به اهورامزدا کینه و حسادت می‌ورزد. در تفکر باستانی ظلمت در قهقرا و اعماق تاریکی و مغرب و فرودین بود. در تصوف بایزید، انسان باید به صفا و پاکی قلب برسد تا دسترسی به برخی امور غیر عادی، برای او عادی شود. در سایه فضیلت اخلاقی، انسان می‌تواند شگفتی‌های طبیعت را به کار گیرد و در سایه چنین الطافی نیز گاهی ممکن است با توجه به اعتراض به آنچه پیرامون وی می‌گذرد، باعث ایجاد رنجش دیگران شده و خشم دیگران را برانگیزد. او با بررسی و تأمل، و به کمک قوه عقل و تفکر می‌تواند به مراتب بالاتری دست یابد که با نور الهی قرین است. راه رسیدن به این محبوبیت، راهی بس دشوار است که گاهی اندیشه را با تناقضاتی همراه می‌کند. چیزی که این پیچش را ایجاد می‌کند، نفس نامیده می‌شود. یکی از علل پارادوکس‌های گفتاری، نظیر آنچه در گفتار و رفتار بایزید در شطحیات رخ می‌دهد، نتیجه عبور از نفس و غلبه محبت الهی است که منجر به بیان شطح می‌گردد. در تفکر عرفانی او، انسان باید متمحل ریاضت شود تا به سعادت برسد و راز دسترسی به سعادت ابدی، نابودی امیال نفسانی است. «... از بایزید شنیدم که می‌گفت: هر چیزی را علاج کردم. چیزی دشوارتر از معالجه نفس من نبود؛ با اینکه هیچ‌چیز در نظر من خوارتر از آن نبود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۳۲۰) اما نفس چگونه خلق می‌شود؟ به نظر چیتیک، نوعی آگاهی است که بین نور و تاریکی حاصل می‌گردد: «نفس؛ یعنی مرتبه آگاهی متعارف بین نور و تاریکی، ادراک و جهل، تعقل و عدم تعقل، آگاهی و عدم آگاهی، قدرت و عجز، کمال و نقص» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۸۶). غزالی هم آن را در زمره ضروری‌ترین راه‌های معرفت حق معرفی می‌کند: «بدان که کلید معرفت خدای تعالی معرفت نفس خویش است» (غزالی، ۱۳۸۰: ۱۳).

نفس در نگاه بایزید، عرصه وسیعی دارد، او با اشاره به هویت نفس، نه تنها به شهوات و امیال مربوط به دنیا، بلکه به امیال و حتی آگاهی صرف مربوط به هر چیزی غیر از خدا اشاره کرده‌است. هنگامی که دیدگاه بایزید را در مورد مبارزه با نفس مورد بحث قرار می‌دهیم، این مبحث بیشتر روشن می‌شود. اولین مرحله سفر و نقطه آغازین سیر و سلوک عرفانی صوفی، شناخت نفس است. سهروردی به نقل از بایزید چنین گفته‌است: «و بایزید رضی‌الله‌عنه حکایت می‌کند از حق تعالی که مرا گفت «سافروا فی انفسکم تجدونی فی اول قدم» و سفر از نفس آنگه توان کرد که اول به نفس رسند و نفس را بشناسند، و بعد از آن سفر را ساز کنند»

(سهروردی، ۱۳۷۴: ۳۷۴). وقتی نفس غلبه کند، حتی تخیل هم که منشأ تعقل نداشته باشد، می‌تواند دیو نفس باشد: «برای تمییز درست کیفیت تعقلی مثال و تفکیک آن از ماهیت توهمی‌اش، یا برای متمایز کردن مثالین از خیالین، سهروردی به ما می‌گوید که تخیل اگر بر پایه تعقل نهاده باشد به فرشته بدل می‌گردد؛ یعنی به قوه‌ای شناختی (=متفکر) تبدیل می‌شود اما اگر مایه‌اش بر حدس (وهم) قرارگیرد، به وهمیه تبدیل می‌گردد و چیزی جز دیو یا نفس شیطانی نیست» (شایگان، ۱۳۹۴: ۸۴). سلمی می‌گوید: «قال یبزیذ: لایعرف نفسه من صحبتة الشهوه» (سلمی، ۲۰۰۳: ۷۰). می‌توان گفت وجود طبیعی انسان برای تسلط بر غیر است که در جریان طبیعی آن به آدمی داده شده‌است. تسلط بر نفس سبب ایجاد یک مبارزه دائمی در وجود شخص است که انسان ثبوتی را در وجود خود احساس می‌کند و به خودستیزی برمی‌خیزد. در جای دیگری هم بایزید شناخت معایب نفس را یکی نشانه‌های مردان دانسته‌است: «از بایزید پرسیدند مرد کی به حد رجال رسد در این کار؟ گفت: چون عیوب نفس خویش را دریابد، در این کار، به حد مردان رسد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۲۳۹). لطایف نفس و دل دو همراه‌اند که لازم است، یکی در ادنی اعتبار قرار گیرد تا دیگری بتواند در مسیر تعالی خود قدم بردارد. بایزید در جای دیگری می‌گوید: «سواره دل باش و پیاده نفس» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۲۲۱). این توجیه در مسلک طریقت به شدت مطرح است و تمام توجه سالک را به خود معطوف کرده‌است و سالک از آن به‌عنوان «اعدا عدوک نفسک التی بین جنبیک» یاد می‌کند. هجویری می‌گوید: هرکدام از بزرگان طریقت تعبیری از آن دارند: دارانی فاضل‌ترین کارها را خلاف نفس می‌شمارد (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۶۳). ابوبکر طمستانی می‌گوید تا انسان با نفس همراه است و تابع آن است، رهایی از آن برایش مقدور نیست: لایمکن الخروج من النفس بالنفس (سلمی، ۲۰۰۳: ۴۷۱). نفس و روح دو لطیفه‌اند. یکی محل خیر و یکی محل شر است. اگر نفس بر وجه رذیله خود در اعمال انسان حاکم باشد، انسان را به خواری می‌کشاند: «در دوزخ را کلید بجز حصول مراد نفس نیست» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۸۸). به تعبیر بایزید خداوند ابلیس را در مرحله فروتر قرار داده و چیزهای دنیا را مرده آفریده پس ابلیس در انتهای راه دنیا و در آخرت قرار دارد. صوفیان به دلیل این طبیعت شیطانی دنیا، آن را منشأ گناهان و دست کشیدن از آن را منشأ نیکی و اطاعت می‌دانند. اولین قدم پیشرفت معنوی آزاد کردن دل از دست اموال اکتسابی است. بر اساس نظریه کلاسیک صوفیانه، نفس جایگاه ابلیس است. صفات نفس به گونه‌ای است که انسان را همواره به باطل و فریب می‌کشاند. به گفته او، نفس ناپاک است و منشأ همه بدی‌هاست و گاهی تا پایان عمر همراه سالک است و جدایی از آن زمانبر و طولانی است: «ای مأوای بدی، وقتی زن حائض شد، بعد از سه روز یا حداکثر ده روز پاک می‌شود اما تو ای نفس من، تو حدود بیست تا سی سال نشسته‌ای و هنوز "پاک نشده‌ای. کی پاک می‌شوی؟» (سهلگی، ۱۹۴۹: ۹۷). هدف عارف این است که در سلوک، نفس را با روح متحد گرداند تا در نتیجه این اتحاد تبدیل به آینه‌ای از وحدت وجود گردد. سالک نیز از طریق شناخت نفس، به معرفت در نفس خویش دست می‌یابد. سپس از پیوند نفس با امور روحانی و جسمانی و ادراک عینی از تجلی خداوند به معرفت واقعی می‌رسد: «بایزید گفت: «تصوف افکندن نفس است در عبودیت و آویختن دل است به ربوبیت» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۲۳۲). باز می‌گوید نفس مانند چهارپا در اختیار شخص است: «نفس تو ستور توست؛ رها مکنش در راه تا با آرزویش بماند در راه» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۲۲۱).

اقوال بسیاری از بایزید پیوسته در نکوهش نفس است تا در نتیجه تسلط بر آن مقدمات تابش نور معنویت در سالک فراهم گردد. او با آن همه مقام والای معرفتی که داشته‌است، آرزوی سوزاندن نفس در دوزخ می‌کند. برای آنکه هرچه بیشتر آن را خوار کند، مدارج بالاتری را کسب می‌نماید: «اگر خدای تعالی بدان جهان مرا گوید آرزویی بخواه پس از آمرزیدن آن خواهم که دستوری دهد تا به دوزخ درآیم و این نفس را به آتش یکی غوطه‌ای دهم، که اندر دنیا از وی بسیار پیچیده‌ام و رنجیده‌ام و بسیار مقاسات چشیده‌ام» (روشن، ۱۳۶۵: ۴۶) تا زمانی که جزئی از پیکره وجودی شخص به نفس تعلق دارد درک کلام بایزید بر او ممکن نیست:

«هر کس که به سرای نفس خویش هدایت شود او را گنجایش حدیث او نیست» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۳۱۰). سلوک بایزید پیوستن به وحدت حقیقی است. عرفان او بیشتر تزییع نفس است. دنیای حماسه درونی او از خویشتن خویش شروع می‌شود. مبارزه کیهانی ابتدایی او کارزار با دیو نفس است و حریف او برای همیشه نخواهد رفت، بلکه با ترفندهای گوناگون، هر بار درصدد غلبه بر سالک است و این مبارزه، طولانی و وقت‌گیر است.

از آنجاکه نفس بین دو عالم جسمانی و روحانی قرار دارد، از ویژگی‌های هر دو نیز بهره‌مند است و ذاتش مثل روح و قوایش چون جسم است. صوفیان آن را به سه مرحله ترقی نفس، اماره، لواحه و مطمئنه تقسیم کرده‌اند. از نظر بایزید، تباهی انسان نیز در پیروی از نفس است: «گفت: ده چیز ویرانی تن است: همنشینی آنکه پروای دین ندارد، و دوری از اهل خیر و پیروی نفس و برکناری از جماعت و همنشینی با اهل بدعت و...» (شفیعی کدکنی، ۲۲۶: ۱۳۹۵). نفس در سرنوشت انسان نیز دخیل است. بایزید، نتیجه مرگ کسی که نفس را در خود کشته‌است، با کسی که از آن تبعیت کرده‌است، چنین تعبیر کرده‌است: «و گفت: هر که دل خود را مرده گرداند به کثرت شهوات، او را در کفن لعنت پیچند و در زمین ندمت دفن کنند؛ و هر که نفس خود را بمیراند به باز ایستادن شهوات، او را در کفن رحمت پیچند، و در زمین سلامت دفن کنند» (عطار، ۱۵۶: ۱۳۴۶).

از نظر بایزید، نفس مانع قرب است؛ یعنی مادامی که از شخص جدا نشود، لقای حق صورت نخواهد گرفت: «بایزید -رحمه الله علیه- را گفتند از نفس جدا شو تا مرا بیابی» (عبادی، ۱۱۹: ۱۳۶۲). او با تحمل گرسنگی، همت و مجاهدت، توانست متخلق به اخلاق الهی شود. «و اندر حکایات یافتم که بایزید را پرسیدند که چرا تو مدح گرسنگی بسیار گویی؟ گفت: «آری» اگر فرعون گرسنه بودی، هرگز انا ربکم الاعلی نگفتی و اگر قارون گرسنه بودی باغی نگشتی و ثعلبه تا گرسنه بود به همه زبان‌ها ستوده بود، چون سیر شد نفاق ظاهر کرد» (هجویری، ۴۸۹: ۱۳۸۹). مستملی بخاری، از نگاه او، جهاد اکبر را مبارزه با نفس خوانده‌است: «پس جهاد کافر را جهاد خردترین خواند و جهاد نفس را جهاد بزرگ‌ترین خواند. و بزرگان چنین گفته‌اند در معنی قول پیامبر صلی الله علیه و سلم که دشمن‌ترین دشمنان فرزند آدم را نفس است» (مستملی بخاری، ۴۶: ۱۳۶۳).

از آنجاکه، بایزید در تجارب عرفانی خود در مرحله بی‌واسطه و زنده پیوسته با خداوند است، باید در حفظ این تقرّب بماند و آن را در مبارزه با نفس عملی کند. بنابراین، معتقد است شخص باید یک فرآیند طولانی نظم و انضباط نفس را در طریق خود طی کند: «دوازده سال آهنگر نفس خویش بودم و پنج سال آینه خویش و یک سال در آن میان می‌نگریستم، آنگاه دیدم که آشکارا زناری بر میان دارم. پس دوازده سال در بریدن آن زنار صرف کردم. پس در نگریستم و زناری در شکم خویش دیدم و پنج سال در کار بریدن آن بودم. می‌اندیشیدم که چگونه آن را باید برید؟ پس مرا کشف شد و در مردم نگریستم همه را مردگان یافتم و چهار تکبیر بر همگان زدم» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۱۶۳). از نظر او، کمال آدمی در شناخت عیوب نفس اوست: «گفت و از بایزید پرسیدند مرد کی به حد رجال رسد در این کار؟ گفت: «چون عیوب نفس خویش را دریابد، در این کار، به حد مردان رسد. این رسیدنگاه او، سپس حق تعالی او را، بر قدر همت او، تقرّب می‌بخشد و بر نفس اماره‌اش اشراف می‌دهد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۲۳۹). به نظر بایزید شخص مادامی که به نفس خود تعلق دارد، از انس با حق محروم است و نفس او مجموعه‌ای از نواهی و ناپسندی‌هاست که شخص در حین چنین اعمالی از تصمیم خردمندانه دور می‌شود و کنترل اعمال خود را به نیازهای جسمی و فکری مطرود واگذار می‌نماید. «بنده دوستدار آفریدگار خویش نگردد تا آنگاه که نفس خویش را در راه خدای بدل کند در جست‌وجوی خرسندی‌های او، آشکارا و نهان [تا] خدای از دل او می‌داند که جز او را نمی‌جوید» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۲۱۸). بنابراین، آزمون بایزید بسیار سنگین است و کمال یعنی صوفی صرف، و راه رسیدن به آن کسب رضای حق است که منجر به گرفتن کلید در بهشت می‌گردد: «از بایزید پرسیدند که مردمان گویند شهادت لا اله الا الله کلید بهشت است. بایزید گفت: «آری،

راست می‌گویند اما کلید بی‌کلیدان در را نمی‌گشاید و کلیدان لا اله الا الله چهار چیز است: زبانی به دور از دروغ و غیبت و دلی به دور از مکر و خیانت و شکمی دور از حرام و شبهه و عملی دور از هوا و بدعت» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۱۸۷). عرفان سختگیرانه و زهد آمیخته با افراط، خصوصیت اصلی مسلک بایزید است. او تصور عرفانی خود را به دیگران منتقل می‌کند. نفس ستیزی بایزید؛ یعنی به کارگیری علم ازلی در مواجهه با نفس برای رسیدن به قرب الهی است: «هرکه از نفس خویش علم ازل آشکار کند نیازمند آن است که نور ذات با او باشد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۱۷۷).

نتیجه عرفان غلو آمیز او نشان می‌دهد که واقعیت مشاهده شده تنها بخشی از حقیقت متعالی است که او در عمل با آن مواجه شده است و نکوهش نفس هم از این مقوله به دور نیست: «کام او را در خلاف کام خویش می‌جویی، و دوستی او را در دشمنی نفس خود زیرا که به هنگام مخالفت کام است که او شناخته است و به هنگام دشمنی نفس است که دوست داشته می‌شود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۲۱۹). هدف بایزید از سلوک عرفانی خود، تنها تقرب است. زمان این وصلت هم، هر اندازه به طول بیانجامد، اهمیتی ندارد. تلاش در کسب علم ازلی در تقابل با نفس هم به زمان نیاز دارد: «و از بایزید نقل است که ده سال معالجت زبان کردم، و ده سال معالجت دل، و ده سال معالجت نفس» (غزالی، ۹۵: ۱۳۵۹). ممکن است نفس انسان در هر مرحله از زندگی به صورت‌های مختلف قصد غلبه بر وجود او نماید. به همین دلیل، شخص پیوسته باید در مبارزه با آن آماده باشد: «سلطان طریقت بایزید بسطامی قدس الله روحه گفت وقتی نشسته بودم به خاطرم درآمد که من امروز پیر و قتم و وحید عصر خویش، پس با خود افتادم، دانستم، که آن غرور است و پندار که بر من راه می‌زند» (شریعت، ۷۳۷: ۱۳۶۳). مجاهدت نفس و کشف حجاب‌های نورانی بایزید، بیان می‌کند که هرچه قدر در تقرب الهی تلاش کنی و به مقامات معنوی بالاتری برسی، همیشه نفس به‌عنوان یک ملاک آزمایش سر راه تو قرار می‌گیرد؛ یعنی ترقی در نتیجه گذر از سنگلاخ‌های سخت نفس است و تا هر جا ترقی کنی این زنار نفس همیشه در کنار توست و همیشه یک زنار در وجود توست که قصد و هدف او بازماندن رهرو از مسیر است. اگر نفس در اختیار سالک باشد، واسطه نور و صعود می‌گردد و هر زمان از اختیار سالک بیرون رود، او در راه می‌ماند. پس نفس ملازم است و به قدر وسعت معنوی فرد کنترل شدنی است اما زایل شدنی نیست. یکی از نشانه‌های اهمیّت بایزید به نفس ستیزی، به کار بردن اعداد و مهلت زمانی زیاد در کنترل کردن آن است، تا خطر وجود آن را در وجود انسان به او بنماید:

...و سلطان العارفين قدس الله سره فرمود که در مدت سی سال به مضمون ان الله تعالى سبعين الف حجاب من نور و ظلمة هفتاد هزار زنار از خود بیریدم از آن یکی باقی ماند و هر چند که جهد کردم آن را نتوانستم برید بر سرم ندا آمد که ای بایزید کار تو نیست که این زنار را توانی قطع کرد. پس هر وقتی که سلطان العارفين زنار حجاب را نتوانست برید، دیگر کرا زهره که زنارهای نفس اماره را تواند برید مگر آن که از آب و گل به جان و دل پی‌برد (بدری کشمیری، ۶۵: ۱۳۷۶).

بایزید از مراحل کمک الهی در هلاکت نفس صحبت کرده است. در یک مرحله، خداوند قلب انسان را می‌گشاید و او را وادار می‌کند تا در مسیر صوفیانه به سفری برود. سهلگی می‌گوید:

بایزید در ابتدا درد دل داشت و فکر می‌کرد که نوعی بیماری جسمی است اما وقتی زمان زیارت فرا رسید، مسافری به او گفت که وقتی خداوند می‌خواهد کسی را به دوستی بپذیرد، بی‌صبرانه دلش را می‌گیرد تا پاک کند. بایزید با شنیدن این سخن، متوجه شد که درد دل او به خاطر میل دل به خدا و خواسته خداوند برای آن است (سهلگی، ۴۹: ۱۹۴۹)

اگرچه، در سطح اول از بین بردن نفس، به نظر می‌رسد تلاش انسان مفید باشد اما نمی‌تواند مبتدی را به پایان سفر برساند. قسمت آخر سفر منحصرأ به لطف خداوند بستگی دارد. روح، لطیف و نورانی و نامرئی است و جسم، کثیر، مرئی و ظلمانی است. یکی عالی و یکی دانی است. ولی نفس هر دو را دارد؛ هم مرئی است و هم نامرئی، هم لطیف است و هم کثیف. هم نور است و هم ظلمت. انسان باید قسم نورانی را تقویت و قسم ظلمانی را تضعیف نماید، تا به سوی وحدت و جمعیت رو نماید. به نسبت جمعیتی که در این عالم کسب نماید سعادت‌مند می‌گردد. پس سالک می‌کوشد تا در سلوک خود بدن و نفس و روح را با هم متحد گرداند، تا در نتیجه آن وحدت ایجاد گردد و به سوی یگانگی و وحدت راهی شود. تنها رهرو واقعی، از راه شناخت نفس خود به تجلی خداوند معرفت می‌یابد. در چنین موقعیتی، نفس انسان می‌تواند صورتی از اندیشه‌ی والای عرفانی در همراهی او به سوی ماسوا باشد: «در جبروت غیب شدم و در دریا‌های ملکوت غوطه زدم و در حجاب‌های لاهوت تا به عرش رسیدم و عرش را تهی یافتیم. نفس من بدان متوجه شد و گفتم ای سرور من! کجاست جویم؟ پس پرده برافتاد و دیدم که من منم. پس من منم. در جست‌وجوی خویش واپس می‌روم و به خویشتن، و نه جز خویشتن، اشارت می‌کنم» (شفیعی کدکنی، ۲۷۵: ۱۳۹۵). نفس عارف در این برهه به مقام والایی رسیده‌است که می‌تواند صورتی از نفس مطمئنه باشد.

۶. نتیجه‌گیری

نتیجه پژوهش مشخص می‌کند که بخشی از کیهان‌شناسی بایزید بر نور و نفس استوار است. این‌ها از کارکردهای دوگانه‌ی عرفان بایزید هستند که جبهه‌ی تضاد ثابتی ندارند، بلکه می‌توانند در امتداد هم و مکمل عنصر مقابل خود باشند. نور، بالاترین عنصر حکمت باستانی است که به کسی که صاحب فرّ است، اعطا شده است و در تفکر بایزید، کیهانی گسترده، فراگیر و اکتسابی دارای مراتب است و دیگر شاه قبلی وجود ندارد که به آن اعطا شود. در قال و حال بایزید، با دگرپسویی برخی از مفاهیم حکمای فهلوی، محتوای آن‌ها از اسطوره‌ای به عرفانی تغییر یافته و انفسی‌تر از قبل شده است. توحید، نور و ظلمت، کشف و شهود، عقل و نفس از مبانی اصلی اندیشه‌ی عرفانی او هستند. برخی مفاهیم حکمت خسروانی، با پوسته‌ی متغیر و هسته‌ی واحد، هنوز در اقوال بایزید حفظ شده‌اند. در تفکر باستانی، شعله‌ی ماورایی و مثلثی آتش که به سمت بالا می‌رود، اهورایی و از جنس همان نوری است که بعدها در معراج بایزید در عرش و کرسی توصیف شده است که در نتیجه آن، سالک پس از غلبه بر نفس به معراج می‌رود. بزرگ‌ترین مبارزه‌ی عرفانی بایزید نیز، جدال با نفس است. انگره‌مینو همان صورت رذیله‌ی نفس است. نورالانوار صورتی از اهورامزدا است و نور محمدی (ص) قهرمان اصلی آن است. نور محض بودن اهورامزدا در باورهای ایرانی و نورالانوار بودن خداوند در اندیشه‌ی بایزید بیانگر پیوند بنیان‌های این دو تفکر است. اندیشه‌ی درونی و رازآلود، شکل غالب حال اوست. او برای تهذیب نفس، به ریاضت و تحمل مشقت می‌پرداخت که یکی از علل آن به وضعیت جامعه در ادوار مختلف بازمی‌گردد. در عرفان بایزید، نفس انسان اگر آمیزه‌ای از فطرت پاک او باشد، می‌تواند به عرش برسد و در رؤیت ملکوت و آسمان‌ها او را همراهی کند.

منابع

قرآن کریم.

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۹۰). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، چاپ دوم، تهران: انتشاران حکمت.
- اوستا، (۱۳۷۱). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، ۲ جلد، چاپ نهم، تهران: مروارید.
- بدری کشمیری، بدرالدین، (۱۳۷۶). *سراج‌الصالحین*، تصحیح سید سراج‌الدین، اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۳۴). *شرح شطحیات*، تصحیح هانری کربن، تهران: انستیتو ایران‌شناسی.
- بیرونی، محمد بن احمد (ابوریحان). (۱۳۶۳). *آثارالباقیه*، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۹۲). *اشراق و عرفان (مقاله‌ها و تفدها)*، تهران: سخن.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۴). *عواالم خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*، ترجمه قاسم کاکایی، تهران: هرمس.
- دوشن گیمین، ژاک. (۱۳۷۸). *اورمزد و اهریمن (ماجرای دوگانه‌باوری در عهد باستان)*، ترجمه عباس باقری، تهران: فرزانه.
- رضی، هاشم. (۱۳۴۸). *نیایش‌ها، برگردان فارسی پنج نیایش اوستایی*، تهران: فروهر.
- رضی، هاشم. (۱۳۷۹). *حکمت خسروانی*، چاپ اول، تهران: بهجت.
- زینر، رابرت چارلز. (۱۳۸۷). *زروان یا معمای زرتشتی‌گری*، ترجمه تیمور قادری، چاپ اول، تهران: مهتاب.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۹۱۴). *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، تهران: انتشارات جهان.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق (جلد سوم)*، تصحیح سید حسین نصر، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۹۶). *حمکه‌الاشراق*، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شایگان، داریوش. (۱۳۹۴). *هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر فرزانه روز.
- شریعت، محمدجواد. (۱۳۶۳). *فهرست تفسیر کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری*، تهران: امیرکبیر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۵). *دفتر روشنایی*، تهران: سخن.
- عبادی مروزی، قطب‌الدین ابومظفر منصور بن اردشیر. (۱۳۶۲). *مناقب‌الصوفیه*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، تهران: منوچهری.
- عطار، محمد بن ابراهیم. (۱۳۴۶). *تذکره‌الاولیا*، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.
- عطار، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). *اسرارنامه*، تصحیح محمد عباسی، تهران: کتابفروشی فخر رازی.
- غزالی، امام محمد. (۱۳۵۹). *منهاج‌العابدین*، ترجمه عمر بن عبدالجبار سعدی ساوی، تصحیح احمد شریعتی، تهران: بنیاد فرهنگ و هنر ایران.
- غزالی، امام محمد. (۱۳۸۰). *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- کبری، نجم‌الدین احمد بن عمر. (۱۳۶۸). *فوائج‌الجمال و فوائج‌الجلال*، ترجمه محمدباقر سعدی خراسانی، تهران: مروی.
- کربن، هانری. (۱۳۹۰). *اسلام در سرزمین ایران: سهروردی و افلاطونیان ایران*، ترجمه رضا کوهکن، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کیانی، محسن. (۱۳۶۹). *تاریخ خانقاه در ایران*، تهران: کتابخانه طهوری.

- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳). *شرح التّعرف لمذهب التصوّف*، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- معین، محمد. (۱۳۲۶). *مزدیسنا و تأثیر آن بر ادب فارسی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مقدّس اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۳۸۳). *حدیقه‌الشیعه*، جلد دوم، تصحیح صادق حسن‌زاده، علی‌اکبر زمانی‌نژاد، قم: انصاریان.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۹۰). *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد ا. نیکلسون، تهران: هرمس.
- نوربخش، سیما سادات. (۱۳۹۱). *نور در حکمت سهروردی*، تهران: انتشارات هرمس.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۹). *کشف‌المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.
- هینلز، جان راسل. (۱۳۷۳). *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه زاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.
- خواجہ‌گیری، ط، خراسانی، ف. (۱۳۹۴). «بررسی نقش سه عارف خطّه قومس در حفظ و استمرار اندیشه خسروانی و حکمت اشراق»، *مطالعات عرفانی*، ۲۲، ۸۸-۶۵.
- قربانی، قدرت‌الله. (۱۳۹۴). «نقش و کارکرد نور در فلسفه اشراقی سهروردی»، *اسفار*، ۲، ۱۰۸-۸۱.
- ماهوان، ف، یاحق، م، قائمی، ف. (۱۳۹۴) «بررسی نمادهای تصویری «فر» (با تأکید بر نگاره‌های شاهنامه)»، *پژوهشنامه ادب حماسی*، ۱۹، ۱۱۹-۱۵۷.
- مجتبایی، فتح‌الله. (۱۳۸۶). «سهروردی و فرهنگ ایران باستان»، *آفاق اشراق*، ۴، ۴۴-۳۷.
- السلمی، ابی‌عبد الرحمن محمد بن الحسین. (۲۰۰۳). *طبقات الصوفیه*، علّق علیه مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.