



A Study of Illuminationist Philosophy in Rūzbihān Baqlī's Hermeneutics of "Ḥallāj" (According to the *Sharḥ al-Shathiyāt*)

Hashem Allahyari ¹ | Mohammad Taheri ^{2*} | Majid Mansouri ³

1. Ph.D. Candidate, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran. E-mail: allahyari1386@gmail.com
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran. E-mail: mtaheri@basu.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran. E-mail: m-mansoori@araku.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 26/01/2025

Received in revised form:
16/05/2025

Accepted: 27/05/2025

Keywords:

Rūzbihān Baqlī,
Ḥallāj,
Suhrawardī,
Illuminationism,
Shathiyāt,

ABSTRACT

"Ruzbihan Baqli Shirazi," in the mid-sixth century AH, presents an image of "Hallaj" in his *Sharḥ al-Shatahiyat* (Commentary on Ecstatic Sayings) that embodies multiple components of "Illuminationist" (Ishraqi) thought. Sheikh Shattah, in analyzing Hallaj's ideas and ecstatic words, adopts principles such as the unity of existence (wahdat al-wujud), the primacy of mystical intuition, adherence to ancient and arcane wisdom, the concept of divine love, and the hierarchy of light as his framework. Contrary to certain negative assumptions or prevalent biases among prominent Sufi figures of his time, Ruzbihan engages in profound hermeneutical interpretation and praise of Hallaj and his ideas. Ruzbihan was a contemporary of the founder of Illuminationist philosophy, "the Martyred Suhrawardi," with no recorded interaction between the two and Illuminationist thought is evident in the *Sharḥ al-Shathiyat*. Moreover, in the genealogy of Illuminationist wisdom, Ruzbihan's name and works are seldom mentioned. Thus, this study examines the elements that can be considered manifestations of Illuminationist thought in Ruzbihan's interpretations of Hallaj's ecstatic sayings, demonstrating that Illuminationist ideas existed in various forms among Iranians before being systematized by Suhrawardi. Within this framework, "Ruzbihan's Romantic Sufism" emerges as one of its influenced manifestations; a phenomenon most vividly embodied in the portrait Ruzbihan paints of Hallaj and his teachings.

Cite this article: Allahyari, H., Taheri, M. & Mansouri, M. (2026). A Study of Illuminationist Philosophy in Rūzbihān Baqlī's Hermeneutics of "Ḥallāj" (According to the *Sharḥ al-Shathiyāt*). *Research of Literary Texts in Iraqi Career*, 7 (1), 1-24.



© The Author(s).

Publisher: Razi University

DOI: 10.22126/ltp.2025.11684.1334

Extended abstract

Introduction

Illuminationist philosophy (*Hikmat al-Ishraq*) is an intellectual-mystical system fundamentally linked with the name of Shihab al-Din Suhrawardi (6th century AH/12th century CE). However, manifestations of this wisdom were present in the works of Muslim thinkers prior to him. This research examines the hypothesis that Ruzbihan Baqli Shirazi, a contemporary of Suhrawardi, engaged in a rereading and interpretation of the teachings and ecstatic utterances (*Shatahiyat*) of Husayn ibn Mansur al-Hallaj in his prominent work *Sharh al-Shatahiyat* (The Explanation of Ecstatic Sayings) from the perspective of Illuminationist thought. Although Ruzbihan Baqli and Suhrawardi were contemporaries, there is no independent account of direct intellectual exchange between them. This fact strengthens the possibility that both drew from common intellectual sources and a pre-existing undercurrent of Illuminationist wisdom in Iran prior to Suhrawardi's time. The aim of this article is to analyze the components of Illuminationist thought within the portrayal of Hallaj sketched by Ruzbihan and to demonstrate his intellectual alignment with Suhrawardi, working independently of one another in interpreting the mystical legacy of Hallaj.

Materials and Methods

This study was conducted using a descriptive-analytical method, relying on library sources. The primary source material is Ruzbihan Baqli's *Sharh-e Shatahiyat* (edited by Henry Corbin), the major part of which is dedicated to explaining and interpreting the *Shatahiyat* of Hallaj. The theoretical framework of the research is based on Suhrawardi's "Illuminationist Philosophy" and its fundamental components, such as the Theory of Light, the Oneness of Being (*Wahdat al-Wujud*), Divine Love, the primacy of Intuitive Unveiling, and reference to Ancient Wisdom. Accordingly, Ruzbihan's interpretations of Hallaj's statements were analyzed using this framework, and the underlying Illuminationist elements were extracted. Furthermore, to better elucidate the similarities, Suhrawardi's views, particularly *Hikmat al-Ishraq* (The Philosophy of Illumination) were discussed as well.

Results and Discussion

The analysis of *Sharh-e Shatahiyat* reveals that Ruzbihan Baqli redefines Hallaj within a framework that is thoroughly Illuminationist and consistent with the principles of this school. The following section discusses the most significant Illuminationist components identified in the portrayed figure of Hallaj.

Oneness of Being (Wahdat al-Wujud): Ruzbihan depicts Hallaj as a mystic believer in the Oneness of Being, who professes "annihilation" (*Fana*) in the Divine Reality and union with Him. The interpretation of the ecstatic saying "I am the Truth" (*Ana'l-Haqq*) through the metaphor of the "Mirror," found in both Ruzbihan's works and the writings of Suhrawardi,

attests to this claim. In this perspective, the mystic, like a polished mirror, reflects only the manifestation of the Truth, and all "duality" (*du'i*) is eradicated.

Divine Love (*'Ishq-i Ilahi /Farr*): By transcending the concept of "affection" (*Mahabbat*) and focusing on "Divine Love, Ruzbihan introduces Hallaj as a symbol of "Passionate Sufism" (*Tasawwuf-i 'Ashiqanah*). This outlook is connected to the concept of "Farr" (Divine Glory, Royal Splendour) in the ancient Iranian Khusrawani wisdom and Platonic thought, a connection also emphasized by Henry Corbin. Love is considered the primary motivator of Hallaj's spiritual path (*Suluk*) and the source of his ecstatic utterances.

Luminocentric Ontology: Hallaj's understanding of existence, as reported by Ruzbihan, is based on a hierarchy of light. Ruzbihan quotes him referring to God as the "Light of Lights" (*Nur al-Anwar*), the Active Intellect as the "World of Light", and the saints (*Awliya*) as "Lights" (*Anwar*). Even other beings partake in the "Lights of Manifestation. This perspective is entirely consistent with the luminous system of Suhrawardi's Illuminationist philosophy.

Reference to Ancient Wisdom and 'Strange Chains of Transmission' (*Asanid-i Gharib*): Ruzbihan presents Hallaj as a narrator of "Ancient Wisdom" (*Hikmat-i Qadima*) and one acquainted with the "Secret of Hermes." Hallaj bases his statements on "*Asanid-i Gharib*," which is a chain of transmission comprising metaphysical narrators and mythical figures (such as Kayumars, Faridun, Plato, and celestial beings). This method is analogous to Suhrawardi's approach of referencing "Ancient Sages" (*Hukama-i 'Atiq*) and the "Khusrawaniyun" (Persian Illuminationists) to validate his teachings.

Primacy of Intuitive Unveiling and Mystical Insight: Ruzbihan insists that the origin of Hallaj's words and ecstatic sayings was "unveiling" (*Kashf*), "mystical insight" (*Mukashafah*), and "inspiration" (*Ilham*), rather than discursive reason. To justify Hallaj's ecstatic statements (such as his devotion to Iblis and Pharaoh), he emphasizes the necessity of moving beyond the outward form of words and comprehending their inspired inner dimension. This emphasis on the primacy of intuition is also a cornerstone of Suhrawardi's Illuminationist philosophy.

Conclusion

The present investigation demonstrates that the figure of Hallaj in Ruzbihan Baqli's *Sharh-e Shatahiyat* serves as a perfect mirror reflecting Illuminationist thought. Ruzbihan, independently of and concurrently with Suhrawardi, undertook a reconstruction of Hallaj's figure in which the principal components of Illuminationist philosophy—namely, the Oneness of Being, Divine Love, a luminocentric ontology, belief in perennial wisdom, and the precedence of intuition over rational demonstration—are vividly manifested. This intellectual alignment indicates the existence of a fertile intellectual groundwork in 6th-century AH/12th-century CE Iran conducive to the emergence of Illuminationist philosophy, which found expression both in the systematic form of Suhrawardi's school and in the "Passionate Sufism" of

Ruzbihan Baqli. Consequently, it can be argued that Illuminationist ideas were present and influential, in a vibrant and dynamic form, within the practical and theoretical mysticism of figures like Ruzbihan, even before they were formally systematized into a philosophical doctrine by Suhrawardi.



بررسی اندیشه‌های اشراقی در تأویلات «روزبهان بقلی» از سیمای «حلاج» (بر اساس کتاب شرح شطحیات)

هاشم اله یاری^۱ | محمد طاهری^{۲*} | مجید منصوری^۳

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.

رایانامه: allahyari1386@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.

رایانامه: mtaheri@basu.ac.ir

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه اراک، ایران.

رایانامه: m-mansoori@araku.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۶

واژه‌های کلیدی:

روزبهان،

حلاج،

سهروردی،

اشراق،

شطحیات.

«روزبهان بقلی شیرازی» در نیمه قرن ششم هجری در کتاب شرح شطحیات، سیمایی از «حلاج» ارائه می‌دهد که مولفه‌های متعددی از اندیشه‌های «اشراقی» در خود نهفته دارد. شیخ شطّاح در واکاوی اندیشه‌ها و شطحیات حلاج، مبانی چون وحدت وجود، اصالت شهود، پابندی به حکمت‌های کهن و رازآمیز باستان، مسئله عشق الهی و مراتب نور را معیار خود قرار می‌دهد و برخلاف برخی ملاحظات یا پیش‌فرض‌های منفی و رایج در میان بزرگان صوفیه در آن عصر، به تأویل و ستایش عمیق از حلاج و آراء او می‌پردازد. اندیشه‌های اشراقی در حالی در شرح شطحیات نمایان است که روزبهان معاصر پایه‌گذار حکمت اشراق، یعنی «سهروردی مقتول» است حال آنکه گزارشی از مرآده میان این دو وجود ندارد از سویی نیز در تبارشناسی حکمت اشراق، معمولاً اشاره‌ای به نام و آثار روزبهان نمی‌شود. بر همین اساس در این تحقیق ضمن بررسی مولفه‌هایی که می‌توان آنها را تبلور اندیشه‌های اشراقی در تأویلات روزبهان از شطحیات حلاج برشمرد، نشان داده شده که اندیشه‌های اشراقی پیش از مدون شدن توسط سهروردی به اشکال مختلف در میان ایرانیان حضور و تأثیر داشته ذیل این بررسی، «تصوّف عاشقانه روزبهان» یکی از جلوه‌های متأثر از آن است. جلوه‌ای که بیش از همه در چهره‌ای که روزبهان از حلاج و آراء او ترسیم می‌کند، ظهور یافته است.

استناد: اله یاری، هاشم؛ طاهری، محمد و منصوری، مجید (۱۴۰۵). بررسی اندیشه‌های اشراقی در تأویلات «روزبهان بقلی» از سیمای «حلاج» (بر اساس کتاب

شرح شطحیات). پژوهشنامه متون ادبی در دوره عراقی، ۷(۱)، ۱-۲۴.

ناشر: دانشگاه رازی



حق مؤلف © نویسندگان.

DOI: 10.22126/ltip.2025.11684.1334

۱. پیشگفتار

۱-۱. تعریف موضوع

حکمت جاودانی مجموعه‌ای از حقایق ازلی و جهانی است که در ادیان، مکاتب عرفانی و فلسفی، فصول مشترکی دارد. این حقایق ازلی که به زعم باورمندان به آن فطری است و زمان و مکان نمی‌شناسد، حامل نوری از حقیقت (سنت الهی) است که به انسان امکان می‌دهد در هر برهه به خداوند تقرّب جوید. اشراق سنت‌های الهی در این حکمت، پیش از ادیان الهی چون اسلام وجود داشته از این روست که نور الهی - با شدت و ضعف - می‌تواند از جانب هرمس^۱ و زرتشت باشد یا از جانب پیامبر اسلام (ص) و بایزید بسطامی (ح. ۱۸۸-۲۶۱ ه.ق) اما به طور کلی پس از انبیاء، حکمای الهی و عرفا هستند که این حقایق ازلی و مقدس را درک و آن را به دیگران انتقال داده‌اند (شووان، ۱۳۶۳: ۱۰۲).

در تاریخ ایران و اسلام جلوه‌های گوناگونی از حکمت جاویدان وجود داشته اما در مدون‌ترین روایت برجای مانده، شهاب‌الدین، سهروردی مقتول، معروف به «شیخ اشراق» (۵۴۹-۵۸۷ ه.ق) با رویکرد خاص خود به این مفاهیم، حکمت اشراق را در قالب یک نظام فلسفی و معنوی سامان بخشید. همچنین جلوه‌هایی از این حکمت، پیش از سهروردی در آثار شخصیت‌هایی چون: ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ه.ق)، فارابی (۲۵۹-۳۳۹ ه.ق) و میراث عرفای مسلمان، حکمای زرتشتی و تمدن‌های غیرایرانی، اصول و تأثیراتی مشابهی برجای نهاده بود (زرین کوب، ۱۳۴۸: ۱۱۴-۱۱۵).

تبارشناسی حکمت اشراق در شرایطی با نام‌های فوق مطرح می‌شود که معاصر با سهروردی، در فارس، روزبهان بقلی شیرازی (۶۰۶-۵۲۲ ه.ق) اثری به نام شرح شطحیات را در سال ۵۷۰ هجری قمری به رشته تحریر درآورد. او در این کتاب به تعریف شطح، دسته‌بندی و تأویل سخنان شطح‌آمیز صوفیه و غیرصوفیه پرداخت و از آن میان بیش از همه حسین بن منصور حلاج (۲۴۴-۳۰۹ ه.ق) را مورد توجه قرار داد. چنانکه در مقدمه کتاب صراحتاً اعلام می‌کند که غرض کتاب، خود آن است که به شطحیات حلاج، شرح، منابع و اقسام آن پردازد (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۵۳).

روزبهان در این اثر چارچوب و تأویلاتی از شطحیات عرفاء به ویژه حلاج ارائه می‌دهد که به اندیشه‌های اشراقی و سرچشمه‌های آن، نزدیکی قابل تأملی دارد. ترسیم چهره وحدت وجودی از حلاج، دفاع از اصالت شهود و الهام محوری او، استفاده از طبقات نور در ترسیم هستی، اشاره به حکمتی

قدیم و قدسی، تأویل شطحیاتِ حلاج با منابعی چون: «اسانید غریب»، «رمز هرمس» و سایر مواردی از این دست در شرایطی در کتاب شرح شطحیات جلوه یافته که با وجود معاصر بودن این دو - یعنی روزبهان و سهروردی - گزارشی از مرآده و مکاتبه آنان در دست نیست. همچنین سال نگارش حکمت‌الاشراق سهروردی در حلب یعنی ۵۸۲ هجری قمری با سال نگارش شرح شطحیات در فارس به سال ۵۷۰ هجری نیز نزدیکی قابل تأملی دارد. همین مسئله، افزون بر احتمال تأثیرگذاری اندیشه‌های اشراقی بر روزبهان این فرضیه را مطرح می‌کند که روزبهان نیز - با کیفیت مختلف - همانند سهروردی تحت تأثیر اندیشه‌های اشراقی و سرچشمه‌های کهن آن به بازخوانی و تأویل شطحیات، آراء و بطور کلی سیمای حلاج پرداخته‌باشد. در این صورت می‌توان این تأثیرپذیری را از زمینه‌های مشترک اندیشه‌های اشراقی در مکتب حکمی و عرفانی این دو دانست. با همین فرضیه می‌توان مفصل‌ترین و مهم‌ترین بخش از کتاب شرح شطحیات - یعنی بخش حلاج - را براساس تجلی اندیشه‌های اشراقی در آن، مورد بررسی و تحلیل قرارداد. مشخصاً در این بررسی، توأمان با آراء روزبهان در ترسیم حلاج به اندیشه‌های سهروردی نیز استناد شده چه اینکه اندیشه‌های اشراقی، بیش از هر حکیم و متأله دیگری به شکل مدون و مفصل در آرای شیخ اشراق تجلی یافته و تا عصر حاضر به یادگار مانده‌است. ضمن آنکه که آراء حلاج، همزمان با روزبهان، به انحاء مختلف مورد توجه شیخ اشراق نیز قرار داشته‌است.

۱-۲. پرسش‌های پژوهش

این پژوهش می‌کوشد تا به سئوالات زیر پاسخ دهد:

۱. اندیشه‌های اشراقی در چه ساختاری و با چه عناوین و کارکردی در کتاب شرح شطحیات روزبهان

بقلی مطرح شده‌است؟

۲. چه ارتباطی میان تأثیرات اشراقی و اندیشه‌های حلاج - به روایت روزبهان - وجود دارد؟

۱-۳. پیشینه پژوهش

در مقاله «تأثیرپذیری شیخ اشراق از حکمت خسروانی» از «جلیلی مقدم» (۱۳۹۱) فرض تقدّم حکمت خسروانی در اندیشه و زمانه سهروردی از دیدگاهی تطبیقی مورد واکاوی قرار گرفته‌است. در رابطه با مفهوم عرفانی عشق در اندیشه روزبهان بقلی نیز می‌توان به مقاله «بررسی مفهوم عشق در آثار روزبهان بقلی شیرازی» نوشته «شادمنان و همکاران» (۱۳۹۲) اشاره کرد. مولفان طی این پژوهش مفهوم عشق را در نظام فکری و عرفانی روزبهان و مجموعه‌ای از آثار وی از جمله شرح شطحیات

تحلیل کرده‌اند همچنین در مقاله: «حکمت خسروانی در مرصادالعباد» نوشته «نجفی» (۱۳۹۵) با تمرکز بر مولفه‌هایی از حکمت خسروانی به ویژه مفهوم و کارکرد «نور»، نویسنده زمینه‌های مشترکی از حکمت و عرفان اسلامی را مورد واکاوی قرار داده است. در مقاله «حکمت خسروانی در شاهنامه» از «دزفولیان» و «عرفانی فرد» (۱۴۰۱) پژوهشگران، باورها و مولفه‌هایی از حکمت خسروانی را در بخش‌های متعددی از شاهنامه به ویژه بخش‌های اساطیری و افسانه‌ای مورد مذاقه قرار داده‌اند و در نهایت در مقاله «مفهوم عشق در اندیشه ابن‌سینا و روزبهان بقلی شیرازی» نوشته «سمیرا افراز و همکاران» (۱۴۰۳) یکی از درون‌مایه‌های مهم در رسائل روزبهان یعنی عشق با ابعاد اشراقی به روایت ابن‌سینا مورد بررسی تطبیق قرار گرفته است.

منابع فوق هر یک از جنبه‌ای به موضوع تطبیق یا بررسی آثار عرفا و حکمای مسلمان با اندیشه‌های خسروانی پرداخته‌اند؛ اما تاکنون هیچ مقاله و پژوهش دانشگاهی با وجود معاصر بودن روزبهان و سهروردی، بررسی اندیشه‌های اشراقی در کتب روزبهان را مورد مذاقه قرار نداده است.

۲. پردازش تحلیلی موضوع

۲-۱. حکمت اشراق

اطلاق «اشراقی» به اندیشه‌ها و مکاتبی خاص پیش از سهروردی نیز سبقه داشته چنانکه ابن وحشیه کلدانی (متوفی به: ۳۱۷ ه.ق) احتمالاً نخستین کسی است که در جهان اسلام از اصطلاح «اشراق» برای نامیدن یک مکتب یا طیف فکری استفاده کرد. او اشراقیان را طبقه‌ای از کاهنان مصری می‌دانست که با خدای مصری «هرمس» مدعی خویشاوندی و ارتباط معنوی بودند (نصر، ۱۳۸۲: ۶۶)؛ اما نخستین گرایش‌های حکمای مسلمان به حکمت اشراقی را باید در فلسفه فارابی و در گرایش ابن‌سینا به مفهوم نور جست (کرین، ۱۳۹۹: ۵۵-۵۱). پس از این دو حکیم، شیخ اشراق با تأمل در طیفی از اندیشه‌ها و شخصیت‌های اسطوره‌ای، دینی و تاریخی در فارس قدیم، مبانی و آبخورهایی تحت عنوان «حکمت خسروانی» را از آنان اخذ کرد و این مبانی را به خدمت نظام فلسفی خویش در آورد. سهروردی خود را میراث‌دار حکمتی می‌دانست که هزاره‌ها پیش از او در میان حکمای یونان، مصر و دیگر تمدن‌های باستانی تجلی یافته بود. همچنین از میراث مسلمانان نیز بخشی از آراء حکمای مشائی و صوفیان مسلمان را مورد توجه قرار داد.

۲-۲. حکمت خسروانی

اصطلاح حکمت اشراق کلی‌تر از حکمت خسروانی است و نباید این دو را یکسان انگاشت. حکمت خسروانی جانب ایرانی حکمت اشراق و عمدتاً بر مفاهیم و تمثیلاتی استوار است که از فلسفه نور و ظلمت در ایران کهن سرچشمه می‌گیرد. این اندیشه، ذیل حکمت و اندیشه‌های اشراقی قرار می‌گیرد. حکمتی که می‌توان در آن تأثیرات یونانی، مصری، بابلی، هندی و اسلامی را نیز مشاهده کرد. همانگونه که از میراث حکمای مشاء - با وجود انتقادات شیخ اشراق نسبت به آنان - در این نظام فکری استفاده‌شده و عرفایی پیش از او نیز به همین ترتیب تأثیرات خود را بر اندیشه‌های اشراقی سهروردی برجای نهادند (نصر، ۱۳۸۲: ۶۶-۶۷). در واقع در مکتب اشراق مکاتب و شخصیت‌های گوناگونی از پادشاهان اسطوره‌ای چون کیومرث و فریدون تا حکمایی نظیر «افلاطون» (۴۲۷-۳۴۷ ق. م) و «ارسطو» (۳۸۴-۳۲۲ ق. م) واسطه‌ای بودند که شیخ اشراق این حکمت را از آنها دریافت. این حکمت به زعم سهروردی در روزگار اسلام به سلسله‌ای خاص از صوفیه منتقل شد که به نور ولایت باور داشتند (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۵۰۲-۵۰۳).

۲-۳. کتاب، سنت و حکمای الهی

سهروردی در جستجوی «حکمت اشراق» صراحتاً اعلام می‌کرد که باید به کتاب و سنت تمسک ورزید و در این میان اسلام، حقیقتی است جامع که می‌توان بخشی از جامعیت آن را در ادیان و مکاتب حکمی پیش از آن یافت. به زعم او «هرگونه ادعا و سخنی که در کتاب خدا و سنت رسول (ص) شاهدهی برای آن وجود نداشته باشد، از درجه اعتبار ساقط است» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۲۹). بر همین اساس اشراقیان در عین پایبندی به اصول اسلام، میان حکماء و صوفیان مسلمان و حکمت‌های باستانی پیوندی مستمر می‌دیدند. به زعم اشراقیان، این حکمت «بر استدلال، کشف و شهود هر دو تکیه دارد که یکی از پرورش نیروهای عقلی حاصل می‌شود و دیگری از صفات نفس» (نصر، ۱۳۸۲: ۶۷). در نظر آنان حکیم الهی ضرورتاً فیلسوف نیست بلکه فردی است که هم در معرفت نظری و هم در سیروسلوک عملی توفیق به دست آورده‌باشد. شخصیت‌هایی مانند: افلاطون، هرمس و انبازقلس به این مرحله از معرفت دست یافته‌بودند. (همان: ۲۹) در بینش اشراقیان این افراد با صوفیانی مانند: ابویزید بسطامی و سهل بن عبدالله شوشتری (۲۰۰-۲۸۳ ه. ق) از یک خانواده معنوی قلمداد می‌شوند. «این خانواده معنوی به قوم و نژاد خاصی وابسته نیست و فاصله‌های مکانی و

زمانی نمی‌تواند اعضاء یک‌دل و مهربان آن را از یکدیگر جدا سازد. دروازه ملکوت به روی افراد و اعضاء این خانواده همواره گشوده است و کسانی که نیوشای ندای باطنی و سروش معنوی شناخته می‌شوند پیوسته با این عالم سروکار دارند.» (دینانی، ۱۳۸۹: ۲۹)

۲-۴. روایت روزبهان بقلی در شرح شطحیات

معاصر با سهروردی، در فارس روزبهان بقلی سیمایی از شطحیات و آراءِ حلاج ارائه داد که ردی از اندیشه‌های اشراقی را در خود نهفته داشت. آنچه روزبهان از سیمای حلاج ترسیم کرده بعضاً در تضاد یا مغایر با سیمایی است که مخالفان حلاج و حتی بزرگان صوفیه از او ارائه می‌دادند. به عنوان مثال «هجویری» (م: ۴۷۰ ه.ق) در کشف‌المحجوب با روایتی محتاطانه از حلاج می‌نویسد: «...مشایخ این قصه اندر شأن وی مختلفند. به نزدیک گروهی مردود است و به نزدیک گروهی مقبول ... و باز گروهی اندر امر وی توقف کرده‌اند» (هجویری، ۱۴۰۱: ۲۲۹) و از شبلی (۲۴۷-۳۳۴ ه.ق) و جنید (متوفی: ۲۹۷ ه.ق) نیز به عنوان کسانی یاد می‌کند که نه او را رد کردند و نه تأیید. همانگونه که هجویری خود نیز چنین موضعی در برابر او داشت (همان: ۱۹۲). همچنین خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱ ه.ق) در طبقات الصوفیه همین دسته‌بندی را مطرح کرده و بیان داشته که: «بیش‌تر وی را رد کنند» (انصاری، ۱۳۶۲: ۳۱۵). بنابراین در جریان بازخوانی حلاج با توجه به مقتضیات عصر چه بسا که روزبهان برخلاف گفتمان غالب صوفیه عمل کرده و بخشی از آراء و تحلیل‌های خود را مبنا قرار داده باشد. با این وجود راستی‌آزمایی این بخش از تأویلات روزبهان در حیطه این پژوهش نیست و آنچه در این بحث مبنا قرار دارد پیش‌گامی دفاعِ مبسوطِ روزبهان از شطحیات ساختارشکنانه حلاج و کیفیت سیمایی است که از وی ارائه می‌دهد. سیمایی که می‌توان ردی از اندیشه اشراقی را در آن یافت. خواه، حلاج تاریخی چنین بوده باشد یا روزبهان او را به زعم خود این گونه روایت کرده باشد. این مولفه‌ها شامل مواردی است که در ادامه ذکر خواهد شد.

۲-۵. «وحدت وجود» و «حکمت اشراقی»

اندیشه وحدت وجود به انحصار وجود حقیقی دلالت دارد آنجا که وجود اشیاء عبارت از تجلی حق بصورت اشیاء است و کثرت مراتب، اموری اعتباری فرض شود، اموری که جملگی «نمودی» از غایت فیض رحمانی هستند (سجادی، ۱۳۶۲: ۴۸۳). طرح این اندیشه سه قرن پس از سهروردی و

روزبهان و بیش از آنها با نام و مکتب ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ه. ق) عجین شده‌است اما این توأمانی به جهت جایگاه شیخ اکبر و شاگردان وی در بسط مفهوم فوق و تقریرات گوناگون از آن است (چیتیک، ۱۳۹۳: ۱۰۵). حال آنکه قرن‌ها پیش از او و حتی قرن‌ها پیش از سهروردی و روزبهان بقلی، در حکمت‌هایی کهن از یونان تا هند و شرق دور، صورت‌های بنیادین و صوفیانه‌ای از اندیشه وحدت وجود- بدون اینکه نامی از آن ذکر شود- وجود داشته‌است. از این رو گروهی از پژوهشگران اساساً وحدت وجود را اندیشه‌ای کهن و عرفانی قلمداد کرده‌اند که با حفظ منشاء، به فلسفه راه یافته‌است (استیس، ۱۳۶۱: ۲۲۶). چنانکه که در این انتقال نباید منشاء اولیه و نخستین آن فراموش شود (کاکایی، ۱۳۹۳: ۱۸۰). بر همین اساس اندیشه‌های اشراقی نیز برکنار از مفاهیم و تمثیلات وحدت وجودی نیست. شیخ اشراق در کتاب *اللمحات مشخصاً پیرامون حکم*: «آنچه از او در وجود آید، یکی باشد» (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۴: ۲۳۳) استدلال می‌کند و متذکر می‌شود که «الواجب الوجود لایتکثر أصلاً» (همان: ۲۲۱) همانگونه که «لا یصدر عن الحق إلا الواحد» (همان: ۲۳۳) شیخ اشراق، اندیشه وحدت وجود را با وام‌گیری از سنت‌های کهن و آراء صوفیان مسلمان به اشکال گوناگون در آثار خود طرح می‌کند. ضمن اینکه به طور خاص در ترسیم سیمای حلاج او نیز مشابه روزبهان حلاج را - به پشتوانه مبانی اندیشه‌های اشراقی - در بستری از اندیشه‌های وحدت‌گرایانه تفسیر، تأویل و تقدیس می‌کند.

۲-۶. وحدت وجود در سیمای حلاج

از میان مجموع سخنان حلاج و تأویلاتی که روزبهان به ویژه از شطحیات او ارائه می‌دهد می‌توان دریافت که حلاج، صوفی باورمند به وحدت وجود است. اگرچه این باور در «حلاج» به پیچیدگی «ابن عربی» نیست با این حال، حلاج ترسیم شده در «شرح شطحیات» صورت کلی از اندیشه‌های وحدت‌گرایانه را در هستی، اتحاد و فنا به تصویر می‌کشد. در «شطح دهم»، روزبهان از قول حلاج می‌نویسد: «چون نزدیک شدم از دویی و نزدیکی بیرون شدم. از خود محو شدم و به حق هست شدم... چون به حق رسیدم، اینت و کیفیت و محو و اثبات از میانه برخاست. گوئی که بودم و نبودم و گویی که نبودم و بودم». (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۲۹۷)

همچنین در تعبیری شطح‌گونه در ضرورت کفر باز هم از قول حلاج می‌گوید: «عارف در اوایل احوال، نگاه کند و داند که ایمان نیارد الا بعد از آن که کافر شد» (همان: ۳۰۱). روزبهان خود در تأویل سخنان حلاج، فنای عارف را در وصول به وجود حقیقی می‌داند و چنین شرح می‌دهد: «... چون در

اوایل، ایمان به حق آورد آنکه در اواخر به رویت عطا کافر شود، آنکه جمله بگذارد و در حق فانی شود. حقیقت ایمان یافت. قال الله تعالی "فاعلم أنه لا اله الا الله و استغفر لذنبک" یعنی در وجود ما از وجود خود غایب شو). (همان: ۳۰۱-۳۰۲)

وصول حلاج به «سیمرغ» وحدت: روزبهان در شطح شماره شانزده، تعابیری از حلاج در

رابطه با «ظهور خود» بیان می کند، او در تمثیلی کوتاه و مشابه منطبق الطیر عطارنیشابوری (ح. ۵۴۰-۶۱۸ ه.ق) به سفر «حلاج» با استعاره «کبوتری» در جستجوی «سیمرغ» و «مرغ ازل» اشاره می کند:

«روزی در بحر بلا، سیاحت کرد. در آن دریا غریقی چون خود ندید، سفینه طبیعت بشکست و از دور و احکام و ارواح برست. در راه حدث قدم محو دید. قدم را ذره ملتبس، گفت: "منم" آنکه وصف ندید چون خود را ندید، گفت: "مرا که داند چون من خود را ندانم؟" از منقار شاهباز عشق، کبوتر حدث برست. سیمرغ مشرق قدم بگشاد، به سر اتحاد پرواز کرد. آنکه به زبان بی زبانی "لا احصى ثناء" وار با مرغ ازل راز آغاز کرد. چون از سر مکتوم فارغ آمد پنداشت که جز او کس نیست» (همان: ۳۰۵).

مجدداً در وصف وحدت صوفیانی از نوع حلاج، خوانندگان خود را حلاج وار به کوه اسطوره ای

قاف و درک سر اتحاد فرامی خواند:

«تا بی جان و جسم مقدر جان را چون خویشتن غریب یابی. هیچ مگو که تو کیستی که اشارت "أنی أنا الله" عین بعد است... چون معشوق را بی عبودیت و ربوبیت یافتی دست از معرفت بدار... آنکه خاموش باش... اگر حق بینی، هنوز در محل بندگی آی. اگر خود بینی، سر اتحاد یافتی» (همان: ۳۱۳).

۲-۷. «عشق قدسی» یا «فره ورتی» ازلی

نوع نگاه روزبهان به مسئله عشق متناسب با «تصوف عاشقانه» اوست آنجا که او عشق انسانی را نردبان عشق رحمانی می داند و از این حیث پیشگام مولانا (۶۰۴-۶۷۲ ه. ق) محسوب می شود (شیمل، ۱۳۹۴: ۴۷۳). البته شیخ شطاح در این نگاه ابتدا دو گروه از صوفیان را از هم جدا می کند: «یک گروه، زهاد صوفیه اند که عشق انسانی را جزو مقدمات طریقت نمی دانند و گروه دیگر صوفیه ای هستند که در نظر آنها، عشق انسانی از مقدمات عشق ربانی است» (کربن، ۱۴۰۰، ج ۳: ۲۷). در رابطه با گروه دوم که حلاج در این دسته می گنجد یعنی باور به خدانمایی عشق در تصوف عاشقانه، «هانری

کربن^۱ (۱۹۰۳-۱۹۷۸ م) به سرچشمه مشترکی میان تصوّف روزبهان و «حکمت خسروانی» اشاره می‌کند. او معتقد است که باید ریشه‌های این باور را در نظام فلسفی و حکمی افلاطون و حتی عقیده زرتشتی مبنی بر وجود ازلی "فره‌ورتنی‌ها" پیش از هبوطشان بر زمین جست (همان: ۱۹۵). چنانکه در شرح مفهوم فرّه در آراء سهروردی نیز گفته شده که در مفهومی استعاری حاوی معانی و کارکردهایی نزدیک به مفهوم عشقی الهی در تصوف عاشقانه روزبهان است (همان: ۱۹۵-۱۹۶). آنچه کربن را واداشته تا مفهوم عشق الهی در آراء روزبهان را با مفهوم فره‌ورتنی در ایران کهن و حکمت اشراق مشابه بداند همین نکته است. از این رو می‌توان گفت روزبهان در شرح شطحیات آنجا که سیمایی عاشقانه از حلاج و خداوند ارائه می‌دهد در حقیقت علاوه بر ورود به مرزهای وحدت با طرح عشق به خداوند، تجلی دیگری از اندیشه‌های اشراقی را در سیمای حلاج رقم می‌زند.

۲-۸. عبور عشق از محبت

معانی و کارکردهای محبت و عشق در رابطه میان بنده و خداوند، یکی از مسائل کلامی حسّاس و بحث‌انگیز در قرون نخستین اسلامی بوده چنانکه بزرگان تصوف، در ابتدای ظهور این جریان غالباً در برابر امتناع عشق‌ورزی بنده به خداوند، عشق را نفی و به جای آن بر محبت صدیقین و عارفین تمرکز کردند. عشقی که نتیجه معرفت کامل آنهاست به اینکه خداوند بدون علت و صرف رحمت، آنان را دوست دارد و آنان نیز خداوند را بدون علت دوست می‌دارند (غنی، ۱۳۹۳: ۲۹۲). در ادامه اما این باور به محبت شدید، در بینش عرفانی با «همان لغات و اصطلاحات و تعبیراتی بیان شده که عاشق و معشوق عادی با یکدیگر معاشره می‌کنند» (همان: ۲۹۲) تا باور به عشق میان خدا و خلق با ریشه‌هایی از حکمت نوافلاطونی به تعبیر قاسم غنی به یکی از عالی‌ترین و مهم‌ترین مبانی تصوّف تبدیل شود (همان: ۲۸۹). در وادی ادبیات فارسی نیز از دوره «خراسانی» و قرون چهار و پنجم بدین سو، عشق بیشتر به وجوه معنوی و درونی نزدیک‌تر می‌شود. فاصله مفهوم عشق از دوره خوش‌باشی سبک خراسانی مقدمه‌ای برای ظهور «عشق صوفیانه به خداوند» در ادوار بعدی است (مبارک، ۱۴۰۱: ۱۲۳).

به زعم غنی، ظهور عشق صوفیانه اساساً با مفهوم وحدت وجود و میزان باور به آن در میان صوفیه ارتباط دارد چه اینکه تصوّف نه در ابتدا که در ادامه، در مسیر شکل‌گیری و تطوّر به سوی عشق الهی تمایل یافت و آنچه این تمایل را در تصوف برجسته‌تر کرد عواملی چند بود که باور به وحدت وجود در

مهم‌ترین جایگاه آن قرارداد است (غنی، ۱۳۹۳: ۲۸۹)؛ اما این مسئله با چالش‌هایی که از بُعد زبانی و کلامی به همراه داشت - از جمله اتهام الحاد، «تشبیه» یا «تعطیل» در ذات خداوند - غالباً صوفیه را به ملاحظات در طرح آن برمی‌انگیخت (همان: ۲۹۷-۲۹۹). چنانکه این مسئله در عصر روزبهان نیز با رعایت احتیاط از سوی باورمندان به آن بیان می‌شد در حالی که شیخ شطاح - در سرآغاز شکل‌گیری سبک عراقی - در سیمایی که از حلاج در شرح شطحیات ترسیم می‌کند با عبور از مسئله محبت، آشکارتر و بی‌محباتر به عشق میان خالق و مخلوق اشاره می‌کند و خداوند را معشوق انسان و حلاج می‌خواند.

روزبهان ابتدا از زبان حلاج عشق میان خالق و مخلوق را با اتحاد همراه می‌کند: «پس بی‌چشم شود از حق در نظر او به حق... اشاره کند به اتحاد که "منم یا توئی" حاشا از اثبات دوئی! هویت تو در لایت ماست» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۳۱۸) سپس مسئله «فنا، وحدت و عشق الهی» را با هم مطرح می‌کند و می‌نویسد: «عاشق چون گوید که "من توام" از فرط عشق است ولیکن هم دو است. چون نیک بنگرد خود نماند، همه معشوق است» (همان: ۳۱۹).

«کربن» معتقد است که روزبهان و سهروردی هر دو با عبور از مسئله کلامی محبت، بی‌باکانه عشق به خداوند یا عشق خداوند به معشوق را مطرح کرده‌اند و تمثیل آینه که در رسائل فارسی سهروردی آمده و ایضاً تمثیل آینه که در *عبرالعاشقین* روزبهان و شرح شطحیات ذکر شده همین موضوع را می‌نمایاند (کربن، ۱۴۰۰، ج ۳: ۳۱). نکته در خورتأمل در طرح مسئله وحدت، عشق الهی و تمثیل آینه در نزدیکی ذهنیت روزبهان و سهروردی به عنوان نمایندگان اندیشه اشراقی و تصوف عاشقانه است. همانگونه که عناصر سازنده این ذهنیت نیز مشترک است: در هر دو تمثیل، خاصیت آینه‌گی، نماد وحدت و آینه صافی، نماد صوفی است که گام در مسیر فنا نهاده این صوفی، حلاج و آنچه ذیل اندیشه وحدت، عشق قدسی و فنا تأویل می‌شود، شطح «أنا الحق» اوست. آینه با این خصالت بی‌شبهت به جایگاه آسمانی آن در فرهنگ ایران باستان نیست. (داودی مقدم و اسحاقی، ۱۴۰۰: ۴)

«أنا الحق» حلاج و تمثیل آینه در اندیشه اشراقی سهروردی:

«اگر آینه را در برابر خورشید بدانند صورت خورشید در او ظاهر گردد اگر تقدیراً آینه را چشم بودی و در آن هنگام که در برابر خورشید است در خود نگریستی همه خورشید دیدی اگرچه آهن است "أنا الشمس" گفتم زیرا که در خود آلا آفتاب ندیدی. اگر "أنا الحق" یا "سبحانی ما أعظم شانی" گوید عذر او را قبول

واجب» (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۳۰۹).

«أنا الحق» حلاج و تمثیل آئینه در تصوّف عاشقانه روزبهان:

«گفتنش أنا الحق» راست گوید که حق بود زیرا که موضع شریعت و حقیقت حق بود و محل نظر تجلی بود. قال الله تعالی: "قل جاء الحق و زهق الباطل"... به زبان او "أنا الحق" گوید... آنجا غیر حق نبود از حق به حق مشغول شد به نور توحید قانع شد زیرا توحیدش کفر آمد و کفرش توحید. چون رسومش مضمحل گشت، محلّ خلاف آمد. از حق، آئینه شد، از آئینه، خود را نمود نه حق. از آن کشته شد» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۲۹۱).

روزبهان در وحدت‌گرایی حلاج و شطحیات برخاسته از آن، بر مسئله عشق تأکید دارد. آنجا که مشخصاً در تأویل و توجیه شطحیات حلاج به منکران او می‌گوید: «امثال این حدیث [شطحیات] خوشدلانِ عشق بسی گویند، گر تو فضل از میانه بیرون بری، نیک بنگری میان عاشق و معشوق دوئی نبینی... وحدت مطلق است» (همان: ۳۳۱).

هم‌صدایی روزبهان و سهروردی در دفاع از شطحیات حلاج در اوایل قرن شش، آنان را در موضعی مشترک که همانا پابندی به اندیشه‌های اشراقی است، قرار می‌دهد. در واقع این دو از این منظر از پیشگامان این دفاعیات هستند چه اینکه تا پیش از روزبهان و سهروردی، تصورات در رابطه با حلاج در بین عامه مردم آلوده به اتهامات کفرآمیز است (زرین‌کوب، ۱۳۴۸: ۱۶۱) و در بین بزرگان صوفیه نیز -چنانکه در ابتدای این پژوهش ذکر شد- داوری در مورد حلاج غالباً با مصلحت‌اندیشی و حتی نفی او قرین است.

۹-۲. هستی و مراتب نور

در حکمت اشراق، نور به‌عنوان اصل و مبدأ وجود شناخته می‌شود. تمامی موجودات درجاتی از نوردند و خداوند، نورالانوار است در حالی که ماسوی‌الله، برحسب فاصله یا قرب، دچار ضعف یا شدت در نور می‌شوند. حلاج نیز به روایت شرح شطحیات، مشابه این سلسله مراتب به هستی می‌نگرد. تجربه‌ای در مراتب زیر از طبقات نور:

نور واجب الوجود: روزبهان در روایت چهارم از حلاج، هستی و وجود خداوند را با نور یکسان می‌انگارد (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۲۶۵) و در روایت دوم «خیال مقدس» و «روای صادقه» را طریقه شهود «نور غیب» برمی‌شمارد (همان: ۲۶۳) و در روایت هشتم، عرش را «محل نور» یا «ضیاء مخمر»

می‌نامد(همان: ۲۷۰).

نور عقل فعال: به زعم روزبهان، حلاج برای توصیف سایر مراتب هستی نیز تعبیر «نور» را به کار می‌گیرد چنانکه در ادامه همین روایت در شرح «عقل وجیه» می‌نویسد: «حلاج] به عقل وجیه، عالم نور خواهد که فوق آسمان هفتم است و این "عقل فعال" است به فرمان حق در دور أفلاک و تدبیر أملاک»(همان: ۲۷۰). در این تعبیر او به بینش اشراقی از کارکرد و جایگاه «عقل فعال»، نزدیک می‌شود چه اینکه در حکمت اشراق، «عقل فعال»، وجودی در قرب نورالانوار است. از نظر جایگاه با آسمان هفتم و از نظر کارکرد با آنچه زیر آسمان هفتم است، ارتباط می‌یابد. او مراتب هستی را به نور حقیقت رهنمون می‌شود(سجادی، ۱۳۶۲: ۳۳۷) و همانگونه که روزبهان از زبان حلاج می‌گوید: عقل فعال به فرمان حق، وظیفه تدبیر هستی را برعهده دارد. در بینش اشراقی نیز «عقل فعال» با همین کارکرد در نزدیک‌ترین جایگاه به نورالانوار قراردارد. اوست که حقیقت و نور قدس را به هستی می‌رساند(سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴: ۸۸) و نسبت او به هستی همانند «خورشید» فیض‌رسان است به چشم پذیرنده فیض. حکمای اشراقی او را «روح القدس» نیز نامیده‌اند(همان: ۱۱۸).

نور انسان کامل: حلاج در روایت سیزدهم از بخش شطحیات، حضرت محمد(ص) و عترت او را «نور فرید» می‌نامد(بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۲۷۳) و در روایت هفدهم، «أوتاد زمین» را «أنوار» خطاب می‌کند(همان: ۲۷۷). مولف خود در شطح نخست، حلاج را همانند انبیاء و اولیاء، صاحب نور و محل تجلی آن می‌شمارد و از این توصیف برای تأویل شطح زیر بهره می‌برد: «اگر او [واجب الوجود] را نمی‌شناسند، اثرش را بشناسند. من، [حلاج] آن اثرم»(همان: ۲۹۰). نظیر همین تعبیر در رساله الواح عمادیه شیخ اشراق در مورد انسان کامل، مراتب اولیا و حکمای الهی به کاررفته و حلاج در این جایگاه توسط سهروردی مصداق انسان کامل و «نفس نورانی» معرفی می‌شود(سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۲۵).

أنوار تجلی در موجودات: در بینش حلاج به روایت روزبهان، نور واجب الوجود منحصر در عقل فعال و انسان کامل نیست. سایر مراتب هستی نیز از نور واجب الوجود بهره‌ای دارند. روزبهان در روایت یازدهم از قول حلاج، «الوان نور» را مطرح و در شرح آن به مراتب نور اشاره می‌کند. از آن جمله: «أنوار تجلی» است که از «أنوار غیب» ناشی می‌شود. «أنوار تجلی از همه موجودات متأللی است»(بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۲۷۲-۲۷۱). حلاج در این روایت، همه هستی را صاحب نور تلالی یا أنوار تجلی برمی‌شمارد. روزبهان از زبان حلاج برای بیان وضعیت ظلمت یا ضعف نور، تلویحاً از تمثیل صدف و مروارید استفاده می‌کند. در این تمثیل معانی و نمادهای: «نفس کثیف / پوسته صدف»، «صدف

انداختگان اجسام» و تلویحاً مروارید آشکار در صدف در خور تطبیق با اغراض و اندیشه‌های اشراقی است (همان: ۳۰۵).

نفس و ظلمت: بخشی از آنچه روزبهران در حالات حلاج و وضعیت ضعف نور شرح می‌دهد اختصاراً در قالب عبارات ذیل می‌گنجد: «روح را عکس هیکل افتاد از ورای ملکوت. روح با جسم نیامیخت ظاهر شد ازو و نفس کثیف در او مخمود شد... آنکه صدف انداختگان اجسام را بستود و گفت: "ابدانهم فی الأرض و قلوبهم فی السماء"». (همان: ۳۰۵)

ترسیم افلاطونی «ایده‌ها»:^۱ سخن حلاج درباره روح و جسم نمایانگر نوعی نگرش عرفانی - حکمی است که روح را جوهری متعالی و مستقل می‌داند. روح از ملکوت در بدن سقوط کرده و «عکس» یا «نمودی» در این عالم جسمانی یافته اما همچنان ماهیتی قدسی دارد. روح (مروارید نورانی) با حجاب جسم یا همان پوسته صدف، آمیخته نمی‌شود، بلکه نفس کثیف تحت تأثیر آن به سکون می‌رسد. عروج و شهود انسان در نهایت رسیدن به مقام «صدف انداختگی» و میل به سوی منشاء درخشش مروارید است.

این نگرش حلاج و روزبهران، چنانکه سهروردی نیز بدان باور و تأکید دارد ملهم از نظریه حکیم اشراقیان یعنی افلاطون در رابطه با جهان ایده‌هاست. افلاطون روح را موجودی متعالی می‌داند که در بدن جسمانی، غربت زده است و باید با تزکیه و فلسفه به اصل خویش - یعنی عالم بالا یا همان عرصه ایده‌ها - بازگردد (افلاطون، ۱۳۵۳: ۲۶۶ و ۵۱۷). تفاوت اساسی در این است که حلاج در شرح شطحیات، این دیدگاه را در چارچوب عرفان اسلامی و ارتباط با حقیقت الهی بیان می‌کند در حالی که افلاطون آن را در قالب فلسفه عقلانی، نظریه ایده‌ها و «تمثیل غار» ارائه می‌دهد.

۲-۱۰. استناد به حکمای باستانی و شخصیت‌های اسطوره‌ای

در مجموعه استنادات حکمت اشراق گروهی از شخصیت‌های مرجع وجود دارند که از نظر تاریخی نمی‌توان سیمای روشنی از آنان ارائه داد حال آنکه این دسته از شخصیت‌ها، حکمای باستانی و اسطوره‌ای، پیوسته در محل استناد اشراقیان هستند. از آن جمله سهروردی برای توضیح «نفوس سماویّه» در رساله المشارع و المطارحات بارها دعای خود را به «مذهب قدماء» از «بابل کهن»، «حکمای خسروانی» و جمیع پیشینیان از حکمای هند، مصر، یونان و سایر گروه‌هایی از این دست مستند

می‌کند (سهروردی: ۱۳۷۳، ج ۱: ۴۹۳). همانگونه که در برشمردن سلسله حکمای خسروانی از «مالک الطین المسمی بکیومرث»، «فریدون» و «کیخسرو» آغاز می‌کند (همان: ۵۰۳) به حکمای یونان باستان فیثاغورث^۱ و پیروان وی اشاره می‌کند و در نهایت گروهی از صوفیان مسلمان را نام می‌برد که «خمیره الخسروانیین فی السلوک» در وجود آنان تجلی یافته است. سهروردی این دسته از صوفیان مسلمان را به اعتبار مولد آنان چنین نام می‌برد: «فهی نازله الی سیار بسطام، و من بعد الی فتی بیضا، و من بعدهم الی سیار امل و خرقان» (همان: ۵۰۳). او همچنین در حکمه الاشراف در مورد گروهی از شخصیت‌های «فرس» و در مورد سخنان آمیخته به سرّ آنان سخن می‌گویند و تأکید می‌کند که در مواجهه با آرای این دسته از حکماء: «بوذرجمهر»، «جاماسف» «فرشاورتر» و پیشینیان آنها باید به جنبه رمزآمیز بودن سخنانشان توجه و از ظاهر عبور کرد چه اینکه قاعده اینان با وجود «غریب بودن»، حامل راز و غیر از باورهای «کفره المجوس و الحاد مانی» است (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۱-۱۰).

از میان شخصیت‌هایی که سهروردی به عنوان سلسله خسروانی یا اشرافی نام می‌برد شخصیت‌هایی نظیر بایزید (۳۵۲-۴۴۰ ه.ق)، خرقانی و یا افلاطون و... اشخاص تاریخی و قابل استنادی هستند اما برخی دیگر از این شخصیت‌ها نظیر: «جمشید»، «کیومرث»، «فریدون» و... بیش از تاریخ در اساطیر حضور دارند. با این حال سهروردی آنان را حامل اسرار و جلوه‌هایی می‌دانسته که در بنیان حکمت اشرافی از آنها سودجسته است.

استناد حلاج به «اسانید غریب» و موجودات مابعدالطبیعی: مشابه شیخ اشراف و دیگر اشرافیون، به باور روزبهان، حلاج نیز در طرح آراء خود متأثر از سلسله‌ای از راویان در ظاهر ناشناخته بوده راویانی که از موضع الهام، موجد اندیشه‌هایی رازآمیز در آراء حلاج بودند. او این منابع ناشناخته و مبهم را با قید «بس عجیب» و «آمیخته به اتحاد»، «اسانید غریب» نامیده است (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۲۸۵-۲۸۴). اسانید غریب به زعم کربن شامل روایات شگرف و موجودات مابعدالطبیعی است که مرجع و منبع الهامی بر شطحیات حلاج بودند. «کربن» در مقدمه خود بر شرح شطحیات در رابطه با اسانید غریب اشارات گذرایی دارد:

«غرض از این قسم روایات، حلاج است که در آنها هر شطح همچون احادیث نبوی بر یک اسناد متکی است اما برخلاف اسناد حدیث که باید از عده‌ای "رجال معتبر" متشکل باشد اسناد این روایات را برخی موجودات مابعدالطبیعی تشکیل داده‌اند. به

این جهت روزبهان این اسانید را با صفت "غریب" وصف کرده است. (همان: ۲۶)

باتوجه به مرجعیت سلسله راویان احتمالاً این ترکیب برگرفته از علم حدیث باشد (عسقلانی، ۱۹۹۶: ۴۳) و اطلاق صفت «غریب» در این ترکیب همانگونه که کرب» نیز اذعان داشته به شگرفت و بدیع بودن مراجع اسناد بازمی‌گردد. در این صورت این اسانید می‌تواند شامل آموزه‌های مخفی و پنهانی باشند که از زنجیره‌های طریقت یا مکاشفات مستقیم عرفانی به دست آمده‌اند. مخصوصاً آنکه روزبهان در شرح حالات حلاج، به سفر او به هندوستان در طلب علوم خفیه و کهن اشاره می‌کند (روزبهان، ۱۳۹۴: ۳۲۲). ابو عبدالله زنجانی (۱۳۲۰-۱۲۷۰ ه.ش) مولف تاریخ نظریه وحدت وجود، معتقد است که حلاج از تفکر هندی اثر پذیرفته است. دلایل او بر این تأثیر گذشته از سفر هندوستان، تبلور اندیشه وحدت وجود در حلاج با تمثیلات صوفیان هند است (زنجانی، ۱۳۹۳: ۳۰-۳۳). همچنین نقل‌هایی از سفر او به «تورفان» چین که در زمان وی یکی از مراکز مانویت بوده ارائه شده است (حلبی، ۱۳۸۳: ۳۲۱). آشنایی حلاج با این دست از تعالیم کهن احتمالاً یکی از سرچشمه‌های ارجاع او به «اسانید غریب» و مرز مشترکی است میان تصوّف او و روزبهان با حکمت اشراقی.

روزبهان در این بخش از شرح شطحیات ابتدا آن دسته از اقوال، حالات و شطحیاتی را نقل می‌کند که به زعم او براساس اسانید غریب از حلاج صادر شده سپس شرح و ترکیبات خاص خود را به این اسانید می‌افزاید. نکته مهم آن است که این بخش از شرح شطحیات، در مواردی به همان سبک و سیاق حلاج، تا حدودی مبهم و رازآلود است. به عنوان مثال در این بند ابتدا از قول حلاج می‌نویسد: «حسین روایت کند... "از کرّوب کبیر، از لوح محفوظ... از سجسج... از قبه الازلیّه» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۲۶۲) و خود در شرح این منابع می‌نویسد: «کرّوب کبیر، اسرافیل است - زیرا که لوح از پیشانی او آویخته است و در خبر چنین آورده اند که او در لوح محفوظ می‌نگرد... کرّوب، روح ناطقه است که مترصد علم غیب از لوح محفوظ است. او لوح محفوظ در غیب بیند... به سجسج، بیداء مشرق خواهد. والله أعلم» (همان: ۲۶۳-۲۶۲). به همین ترتیب در بند زیر چنین روایت می‌کند:

«حسین روایت کند از "یاقوت احمر، ضیاء مخمّر... " قال به یاقوت احمر قرصه شمس خواهد والله اعلم. ... یا مشتری یا قلب یا شفه آدم یا آتش ابراهیم یا خاتم سلیمان یا سکینه تابوت یا حجر أسود در حدیث است که یک دانه یاقوت احمر است از جنت یا بحر نور در ملکوت یا کبریت احمر یا معدن یاقوت. ضیاء مخمّر، ضیاء کرسی است والله اعلم، یا ضیاء عرش» (همان: ۲۶۳).

در روایت چهارده از «اسانید غریب» از وادی ملکوتی سخن می‌گوید که انسان به آن تعلق داشته و انسان در آن وادی با زبانی خاص با خداوند سخن می‌راند: «حسین روایت کند "... که حق - سبحانه و تعالی - با بنی آدم میثاق بست پیش از خلق جسد آدم. به هفت هزار سال ایشان ارواح بودند به حروف ملک و ملکوت سخن گفتند». (همان: ۲۷۴) شیخ این زبان را چنین معرفی می‌کند: «... آن حروف، حروف کلام است و حروف حق اسرار ربوبیت است» (همان: ۲۷۵). روزبهان از زبان حلاج اسناد سخنان خود را به طور کلی به انبیاء الهی و شخصیت‌هایی چون «آدم»، «حوا»، «ساره»، «یوسف»، «یحیی»، «اجرام سماوی» و «صورت‌های فلکی»، «افلاک نه گانه»، «ملائکه مقرب» (همان: ۲۷۶ - ۲۷۸) ارجاع می‌دهد و در مواردی نیز حلاج را راوی «خضر» و «اویس قرنی» برمی‌شمارد. بر همین سیاق به «حکمت قرنی» و «حکمت قدیم» اشاره می‌کند:

«حسین روایت کند از "هلال یمانی"، از "طایر میمون" و... از "زبان غیب لطیف".
به هلال یمانی، "ماه نو" خواهد یا "حکمت یمانی"، یا "اویس قرنی" یا آن نور که
در میان چشم جبرئیل است... طایر میمون، "هدهد سلیمان" است یا "عنقای
مغرب" یا "همای ملک"... به زبان غیب لطیف، "حکمت قرآن" خواهد یا الهام
قلب یا العام عقل یا الهام روح یا وحی غیب مخفی» (همان: ۲۸۳-۲۸۲).

او همچنین حلاج را راوی «حکمت قدیمه» و حامل «کلمه متصل کبری» می‌داند و در تعبیر دیگری این دو ترکیب را چنین معرفی می‌کند: «حکمت قدیمه، قرآن است و کلمه متصله کبری، اسم اعظم است» (همان: ۲۸۰ - ۲۸۱). سهروردی نیز در حکمه‌الاشراق به طور مستقیم از «حکمه‌العتیقه» (حکمت قدیمه) سخن می‌گوید. او این اصطلاح را برای اشاره به حکمت باستانی به کار می‌برد که نزد حکمای الهی وجود داشته و ریشه در نور و حقیقت دارد. یکی از ارجاعات مهم این اصطلاح در حکمه‌الاشراق چنین است: «پس معلوم شد که این طریقت اشراقی که حکمه‌العتیقه است به قدمت مشهور است و اصل و نسب آن را به بزرگان حکمت قدیمه چون فیثاغورس، افلاطون و ایران قدیمه می‌رسانند» (سهروردی: ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۲۰-۱۲۵).

سهروردی این حکمت را از طریق مکاشفه و شهود بازتفسیر می‌کند و به منابعی ارجاع می‌دهد که همانند ارجاعات حلاج از دیدگاه دیگران «غریب» به نظر می‌رسیدند. این منابع عمدتاً در قالب تمثیل‌های فلسفی یا عرفانی مطرح می‌شوند و برای مخاطبان ناآشنا، نامتعارف یا حتی مرموز بودند. در نتیجه سهروردی نیز مانند حلاج شرح شطحیات، به نوعی به «اسانید غریب» استناد می‌کرد.

۲-۱۱. مواجهه حلاج و روزبهان با «راز هرمس»

در تاریخ ادیان «هرمس» شخصیتی حکیم یا پیامبری است که تعالیم وی به شکل رازآمیز به میردانش منتقل شده‌است و از این میان تنها سالکان و حکماء از ظرفیت درک تعالیم اسرارآمیز و شهودی او برخوردار بودند (فرک و گندی، ۱۳۸۹: ۲۰۱-۱۹۹). هرمس در فرهنگ اسلامی و ایرانی معمولاً با شخصیت‌هایی چون ادریس نبی یا «هرمس مثلث‌الحکمه» شناخته می‌شود و نمادی از پادشاهی، حکمت و پیامبری است (شهرزوری، ۱۳۶۵: ۴۲). سهروردی او را با القاب گوناگونی از جمله: «والد الحکماء» (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ۱۰) نامیده و با بهره‌گیری از آموزه‌های نهان‌گرایانه هرمسی، نظام فلسفی و عرفانی خود را توسعه داده و به تعمیق حکمت اشراقی پرداخته‌است.

واژه «سراقلمس» یا «راز هرمس» در آثار روزبهان بقلی نیز به عنوان مفهوم رمزآلود و خاص استفاده شده که احتمالاً به جنبه‌های باطنی و اسرارآمیز معرفت اشاره دارد. روزبهان در شرح شطحیات، تعبیر راز هرمس را اختصاصاً در توصیف حالات حلاج به کار برده‌است. وی در مکاشفه‌ای که در پایان کتاب میان او و حلاج برقرار می‌شود از زبان حلاج به حکمت اسرارآمیز هرمسی با عنوان «سراقلمس» اشاره می‌کند. حلاج را واقف به سرّ این حکمت و خرسند از «شرح شطحیات روزبهان» ترسیم می‌کند چه اینکه علت این خرسندی آنجاست که شیخ شطاح، موفق شده به خوبی سرّ این حکمت را در شرح شطحیات بیان کند:

«طواسین حسین به عون و کفایت حق سبحانه شرح تمام شد... در وقت باریدن سرشک خون جان و خواندن زند و پاززند "ملطفه جانان... " رمز قرمس" و شاهد بادیه بصر در ورق شجر طوبی جان مصور کردم آن لقبی که روزی در تفکر این فصول غریب بودم. به تنها نشسته بودم. آنگه از راه دیده معنی، کلاه‌دار شطاح، حسین بن منصور دیدم. مرا بستود به زبان غیب و حقایق فهم. آنگه به آخر گفت: "عرفت حقیقه القرمس و قطعت بادیه البصر" بعد از آن خرم شدم و دانستم که از من راضیست». (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۳۹۸)

به نظر می‌رسد در اینجا نیز روزبهان راز هرمسی را در معنایی مشابه «اسانید سهروردی» و دیگر اشراقیان به کار برده چه اینکه حکمت هرمسی در اندیشه‌های اشراقی نه تفکری یکسر فلسفی و استدلالی که بینشی نهان‌گرایانه است و معرفت نسبت به آن مستلزم استعداد روحی و توانایی شهود است. همچنین روزبهان ضمن این مکاشفه تلویحاً بیان می‌کند که هدف از نوشتن شرح شطحیات حلاج پرداختن به «راز هرمس» بوده، هدفی که خرسندی حلاج نشان از تحقق آن دارد.

۲-۱۲. اصالت شهود و مکاشفه

یکی دیگر از مولفه‌های اندیشه‌های اشراقی، کشف و شهود محوری آن است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۹: ۱۲۷). چنانکه اساس اندیشه‌های سهروردی نیز با ذوق، الهام و شهود عجین شده است (همان: ۱۲۷). البته این به معنای بی‌توجهی اشراقیون به استدلال نیست اما مسئله این است که آنان عقل استدلالی را در مرتبه‌ای پایین‌تر از شهود و الهام قرار می‌دهند. در واقع حکمت استدلالی ارسطو در نظر سهروردی و دیگر اشراقیون آغاز فلسفه یونانی نیست بلکه پایان آن محسوب می‌شود. به زعم آنان ارسطو با محدود کردن حکمت به جنبه استدلالی، «میراث قدیمی» را به پایان رساند. احتمالاً به همین علت است که سهروردی بیش از فلاسفه، صوفیه را پیشگام خود می‌داند (نصر، ۱۳۸۲: ۶۴). شیخ اشراق در یکی از رویاهایش گفتگویی میان خود و ارسطو نقل می‌کند.^۱ گفتگویی که طی آن سهروردی از ارسطو می‌پرسد: آیا مشائینی چون «فارابی» و «ابن سینا» را می‌توان فیلسوف واقعی در اسلام دانست؟ و ارسطو در پاسخ می‌گوید: «یک در هزار چنین نیست بلکه حکمای واقعی "بسطامی" و "تستری" صوفی و امثال آن دو بوده‌اند... [چه اینکه اینان] در علم ظاهر نماندند و به سوی علمی حضوری، متصل و شهودی حرکت کردند» (سهروردی، ۱۳۷۳ ج ۱: ۷۴). سهروردی در رساله کلمه التصوف نیز منکران اصالت کشف و شهود را «جماعه من الجهال» می‌نامد (سهروردی، ۱۳۸۰، ۱۴۶).

در بینش اشراقی، قابلیت شهود و مکاشفه با استمرار بندگی، دوری از لذات، قرائت وحی الهی و بجا آوردن بندگی خداوند در انسان حاصل می‌شود (همان: ۲۴۰-۲۴۱). چنانکه سهروردی در مقدمه حکمه‌الاشراق صراحتاً اعلام می‌کند که احتجاج‌ها و استدلال‌هایی که در آثارش ارائه داده پس از آن بوده که از طریق کشف و شهود بدان دسته یافته است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۹: ۱۲۷-۱۲۸). با استناد نقل‌ها و روش‌هایی از این نوع است که می‌توان جایگاه شهود، مکاشفه و حتی رویا را در اندیشه‌های اشراقی برجسته و ممتاز قلمداد کرد. همین موضوع یکی دیگر از زمینه‌های مشترکی است که می‌توان بر مبنای آن ظهور اندیشه‌های اشراقی را در بخش حلاج از شرح شطحیات ردیابی کرد.

روزبهان مشخصاً در ترسیم سیمای حلاج و تأویل شطحیات او بر این نکته تأکید می‌ورزد که آنچه حلاج می‌گوید یکسر ورای علم ظاهر است بگونه‌ای که دیگر صوفیان نیز نمی‌توانند با معیارهای اهل علم به داوری و فهم او بنشینند: «آنچه حسین وصف کرد از محبت حق از مقام مکاشفه و مشاهده سخن گفت... این مقام ورای ادراک اهل علم است» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۳۳۴) در نتیجه آنچه حلاج از این موضع بیان می‌داشته ناشی از اسراری بوده که از فهمی قدسی بر او الهام می‌شده و آنچه حلاج را بر این

جایگاه و مقام رسانده - نظیر اشراقیان - بجا آوردن «مقام عشق و محبت» بوده است: «عادت مکاشف آن است که چون اشارت کند به مقامات از حال کشف سخن گوید و از معرفت و لذات توحید و خطاب خاص. آنچه بیند گوید و آنچه شنود خبر دهد. نقش از افهام قدس بود و معادن انس. حق برو بیان کند اسرار قدم... حقیقت عشق و محبت فهم کند زیرا که تحصیل عشق و محبت عارف را حاصل نشود الا در مقام عشق و محبت» (همان: ۳۳۴).

روزبهان برای دعای خود و حلاج در اصالت نهادن به فهم شهودی و الهامی حلاج به آیات قرآن استناد می‌کند: «حق تعالی به زبان قرآن شفا داد اهل الهام را درین شأن و ببرید زبان مرده اهل طغیان به اشارت فرقان. گفت: "و اوحی ربک الی النحل أن اتخذی من الجبال بیوتاً" وحی او الهام است و الهام او کلام است، کلام او برهان است برهان او لسان افعال است» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۲۸۶).

زبان اهل الهام: روزبهان در شرح اسندهای الهامی حلاج ذیل مکاشفات و الهامات، اتهام نبوت را از او رد می‌کند و مدعی می‌شود که هر چند شهودمحوری و اصالت الهام در اندیشه حلاج، مشابه وحی انبیاء است اما «احکام نبوت» غیر از احکام الهام در اولیاست. روزبهان مدعی است که در سلسله کائنات برای هر موجودی زبانی برای فهم و ارتباط با معبود وجود دارد. زبان ارتباط اولیاء و خداوند نیز در اینجا - همانند زبان اشراقیان - «الهام» است. «این زبان از یافت معرفت است و از حق، اهل حقایق را خطاب است تا واقعات غیب در دل ایشان چه صادر خواهد شد، خصوص راست، نه عموم» (همان: ۲۸۵).

روزبهان بلافاصله پس از توضیح جایگاه الهام و مکاشفه در درک صوفیانی همانند حلاج به یکی از شطحیات چالش برانگیز او می‌رسد آنجا که حلاج به «ارادت ابلیس» و «شجاعت فرعون» استناد می‌کند و می‌گوید: «صاحب من و استاد من، ابلیس و فرعون است». (همان: ۲۸۸) او پس از تفسیر شاعرانه این شطح در نهایت باز هم به الهام محوری این کلام استمداد می‌جوید: «جانا! حسین منصور در بحر وحدت افتاد و به جمال حق عاشق شد...» (همان: ۲۸۸) که چنین شطحیات اسرارآمیزی از او سرزد. «لاجرم آنکه در مقام عشق افتاد و به مشاهده رسید بیشتر کلامش متشابهات باشد» (همان: ۳۳۴). مطابق با توضیحات روزبهان از سیمای حلاج و باورهای او آنچه او را به بیان شطح وامی‌داشته الهام امری نامتناهی و بازتاب آن در زبان و کلمات بوده. مشابه آنچه در عرفان نظری خیال منفصل در دل صوفی خوانده می‌شود. (مشهدی و همکاران، ۱۴۰۳: ۱۴۱) بر همین اساس الهام محوری و نوع مواجهه با

شطحیاتِ حلاج یکی دیگر از نمودهای اندیشه اشراقی در سیمای حلاج است. سهروردی در تجربه‌ای مشترک-به عنوان بارزترین نماینده اندیشه‌های اشراقی- ضمن تأویل شطحیات چالش‌برانگیز صوفیه همچون: «أنا الحق» حلاج و «سبحانی ما أعظم شأنی» بایزید- به دفاع از گویندگان آن در برابر برداشت‌های ظاهری می‌پردازد. او در این مسیر خود تمثیل آئینه را می‌آفریند (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۳: ۳۰۹) یا به شرح شطحیات صوفیه و ضرورت توجه به الهام‌محور بودن آن می‌پردازد (همان: ۳۰۲-۳۳۱) و (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۳۹ و ۸۵) البته زبان، در اندیشه‌های اشراقی همانند زبان در تصوف عاشقانه، محلّ خلقِ شطحیات صوفیانه نیست. محلّ تأویل شطحیات صوفیانه و ضرورت توجه به اصالتِ کشف و شهود و عبور از ظواهر عبارات است و این ویژگی آخرین مولفه‌ای است که می‌توان بر مبنای آن تبلور اندیشه‌های اشراقی را در سیمایی که روزبهان از حلاج در شرح شطحیات ترسیم می‌کند، ردیابی کرد.

۳. نتیجه‌گیری

آنچه روزبهان بقلی از سیمای حلاج در شرح شطحیات ترسیم می‌کند سیمای صوفی است که باور به وحدت در وجود دارد و چون به این نوع از وحدت باور دارد از مسئله کلامی محبت به خداوند می‌گذرد و در جایگاه عشق ورزیدن به او قرار می‌گیرد. روزبهان از قول حلاج، هستی را در سلسله مراتبی از نور گزارش می‌کند جایی که در آن تمام موجودات در نسبت با نور تعریف می‌شوند. ارواح گرفتار در جسم به عنوان مرتبه‌ای از تجلی با شهود منشاء انوار، وظیفه عروج به سوی «ضیاء مخمّر» را برعهده دارند. حلاج به روایت روزبهان به «اسانید غریب» و حکمت‌های رمزآلود و «قدیمی» توجه دارد. او در جستجوی راز هرمس بر آن وقوف یافته و از اینکه روزبهان نیز با شرح شطحیات بر این اسرار وقوف یافته خرسند است. الهام، کشف و شهود اساس شطحیات و ادراکات حلاج است و در سیمایی که روزبهان از او ترسیم می‌کند باید به این الهام که به اذعان روزبهان ریشه‌های اسلامی و حکمی دارد، توجه کرد. در نتیجه تأویلات روزبهان مشابه با مولفه‌هایی از حکمت اشراقی به روایت سهروردی است. آنجا که سهروردی نیز عمیقاً از وحدت در وجود می‌گوید، هستی را با طبقات نور تفسیر می‌کند، به حکمت فرس قدیم، یونانیان-به ویژه شخص افلاطون- حکمای مصر و بابل کهن توجه دارد. با اصالت نهادن بر عشق (فره‌ورتی)، الهام و مکاشفه، شطحیات حلاج را به شیوه‌ای مشابه روزبهان تأویل و تفسیر می‌کند و این رویکرد در شرایطی است که این دو معاصر یکدیگرند و در نیمه

قرن ششم، روزبهان و سهروردی حتی در میان صوفیه و حکماء نیز از معدود پیشروان دفاع از حلاج بر مبنای اصالت شهود، عشق الهی، وحدت وجود و تأویل شطحیات هستند. همچنین براساس این تشابهات که در سیمای ترسیم شده از حلاج در شرح شطحیات فراهم آمده، می‌توان اینگونه نتیجه گرفت که روزبهان هرچند مکتبی مدون در مکتب اشراق پایه‌گذاری نکرد با این حال همانند و همزمان با سهروردی به حکمت اشراق تمایل داشته و اوج این تمایل در حیطه مشترکی است که این دو - یعنی روزبهان و سهروردی - به تأویل و تقدیس چهره و شطحیات حلاج دارند. از سویی حکمت اشراق نیز پیش از سهروردی و مستقل از او حضوری موثر در آراء حکماء و صوفیان ایرانی داشته چنانکه تصوف عاشقانه روزبهان، بازتابی از سویه‌های عارفانه آن را در نیمه قرن ششم هجری در خود نهفته دارد.

پی‌نوشت

۱. ارسطوی مولف کتاب *اثولوجیا* همان «فلوطین» است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۹). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، چاپ سوم، تهران: حکمت. استیس، والتر ترنس (۱۳۶۱). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ دوم، تهران: سروش. افلاطون (۱۳۵۳). *جمهوری*. ترجمه: محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، چاپ اول، تهران: ابن‌سینا. انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیه*. به تصحیح حسین آهی، تهران: فروغ. بقلی شیرازی، شیخ روزبهان (۱۳۹۴). *شرح شطحیات*. به تصحیح و مقدمه: هانری کربن، تهران: طهوری. چیتیک، ویلیام (۱۳۹۳). *ابن عربی وارث انبیاء*. ترجمه هوشمند دهقان، چاپ اول، تهران: پیام امروز. حلبی، علی اصغر (۱۳۸۳). *جلوه‌های عرفان چهره‌های عارفان*. چاپ اول، تهران: نشر قطره. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۴۸). *کارنامه اسلام*. چاپ اول، تهران: شرکت سهامی. زنجانی، ابو عبدالله (۱۳۹۳). *تاریخ نظریه وحدت وجود*. چاپ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. داودی مقدم، فریده؛ اسحاقی، زهرا (۱۴۰۰). *بازنمایی بن‌مایه آیین در غزلیات حافظ*، پژوهشنامه متون ادبی دوره عراقی، ۲(۴)، ۱-۱۵.

سجادی، سید جعفر (۱۳۶۲). *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. چاپ سوم، تهران: طهوری. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۳). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. جلد یک، مشتمل بر: *الهیات کتاب التلویحات*، *کتاب المقامات و کتاب المشارع و المطارحات*، به تصحیح و مقدمه: هانری کربن. چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۳). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. جلد دو، مشتمل بر: حکمه‌الاشراق، رساله فی اعتقاد الحكماء، قصه الغربه الغربیه. به تصحیح و مقدمه: هانری کربن. چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۳). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. جلد سه، مشتمل بر: مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، به تصحیح و تحشیه و مقدمه سید حسین نصر با مقدمه و تحلیل فرانسوی: هانری کربن. چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. جلد چهار، مشتمل بر: الالواح العمادیه، کلمه‌التصوف، اللمحات، به تصحیح و تحشیه و مقدمه نجفقلی حبیبی، چاپ سوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

شووان، فریتوف (۱۳۶۳). حکمت خالده. ترجمه هادی شریفی، نشریه معارف، شماره ۱: صص: ۱۰۸-۱۰۱. شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود (۱۳۶۵). نزهه‌الارواح و روضه‌الافراح. ترجمه مقصود علی تبریزی، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه و محمد سرور مولائی، چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

شیمیل، آنه ماری (۱۳۹۴). ابعاد عرفانی اسلام. ترجمه و توضیحات: عبدالرحیم گواهی، چاپ هفتم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

عسقلانی، ابن حجر (۱۹۹۶). نخبه الافکر فی مصطلح أهل الأثر. محقق: عبدالکریم بن عبدالله الخضیر، ریاض: دارالمسلم للنشر و التوزیع.

غنی، قاسم (۱۳۹۳). تاریخ تصوف در اسلام. چاپ دوازدهم، تهران: زوار. فرک، تیموتی و گندی، پیتر (۱۳۸۹). هرمتیکا. گزیده‌ای از متون هرمسی، ترجمه فریدالدین رادمهر، چاپ دوم. تهران: مرکز.

کاکایی، قاسم (۱۳۹۳). وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت. چاپ ششم، تهران: هرمس کربن، هانری (۱۴۰۰). چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی. جلد سوم، خاصان عشق، تشیع و تصوف. چاپ سوم. تهران: سوفیا.

کربن، هانری (۱۳۹۹). تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه سید جواد طباطبایی، ویراست دوم، تهران: مینوی خرد. مشهدی، محمد امیر؛ مرادیان، صغری؛ مشهدی، هما. (۱۴۰۳). بررسی روان‌شناختی حجاب‌های کمال انسان از دید مولوی (با تکیه بر دفتر سوم مثنوی). پژوهشنامه متون ادبی دوره عراقی، ۵(۴)، ۱۲۹-۱۴۹.

[10.22126/ltip.2024.10301.1235](https://doi.org/10.22126/ltip.2024.10301.1235) ۱۴۹

مبارک، وحید (۱۴۰۱). غزل با ردیف عشق در دیوان صائب. پژوهشنامه متون ادبی دوره عراقی، دوره سوم،

شماره ۲، ص: ۱۲۳-۱۲۸

نصر، سید حسن (۱۳۸۲). سه حکیم مسلمان. ترجمه احمد آرام، چاپ پنجم، تهران: علمی و فرهنگی.
 هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۴۰۱). *کشف المحجوب*. تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی، تهران:
 سروش.
 یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۹۹). *حکمت اشراقی*. گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین
 سهروردی. تهران: سمت.

References

- Abrahimi Dinani, G. (2010). *Shoa'-e Andisheh va Shohoud dar Falsafeh-ye Sohrevari* (3rd ed). Tehran: Hekmat. (In Persian).
- Asqalani, Ibn Hajar (1996). *Nukhbat al-Fikar fi Mustalah Ahl al-Athar*. Researcher: Abdulkarim bin Abdullah al-Khudayr. Riyadh: Dar al-Muslim.
- Dadvar Moghaddam, F; Es'haghi, Z. (2021). The Representation of the Mirror Motif in Hafez's Ghazals. *Literary Texts Research Journal (Iranian Period)*, 2(4), 1-15. (In Persian).
- Plato (1974). *Jomhuri [Republic]*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi & Reza Kaviani (1st ed.). Tehran: Ibn Sina. (In Persian).
- Ansari, Khwajah Abdullah (1983). *Tabaqat al-Sufiyyah*. Edited by Hossein Ahi. Tehran: Forough. (In Persian).
- Baqli Shirazi, Sheikh Ruzbehan (2015). *Sharh-e Shatahiyat*. Edited by Henry Corbin. Tehran: Tahuri. (In Persian).
- Chittick, W. (2014). *Ibn Arabi: Vares-e Anbiya*. Translated by Houshmand Dehghan (1st ed.). Tehran: Payam-e Emrouz. (In Persian).
- Fark, Timothy & Gandy, Peter (2010). *Hermetica: Gozideh-i az Matn-e Hermes*. Translated by Farid al-Din Radmehr (2nd ed.). Tehran: Markaz.
- Ghani, Q. (2014). *Tarikh-e Tasawwuf dar Islam* (12th ed.). Tehran: Zavar. (In Persian).
- Halabi, A.A (2004). *Jelveh-ha-ye Erfan, Chehreh-ha-ye Arefan* (1st ed.). Tehran: Nashr-e Qatreh. (In Persian).
- Hujwiri, Ali ibn Uthman (2022). *Kashf al-Mahjub*. Edited by Mahmoud Abedi. Tehran: Soroush. (In Persian).
- Kaka'i, Q. (2014). *Vahdat-e Vojoud be Ravayat-e Ibn Arabi va Meister Eckhart* (6th ed.). Tehran: Hermes. (In Persian).
- Karbin, H. (2020). *Tarikh-e Falsafeh-ye Eslami*. Translated by Seyyed Javad Tabatabai (2nd ed.). Tehran: Minavi-ye Kherad.
- Karbin, H. (2021). *Cheshmandaz-ha-ye Ma'navi va Falsafi-ye Islam-e Irani* (Vol. 3, 3rd ed.). Tehran: Sofia.

- Mashhadi, M. A., Moradian, S., Mashhadi, H. (2025). The psychological investigation of veils perfection from Molavi's point of view (Relying on the third book of Masnavi). *Research of Literary Texts in Iraqi Career*, 5 (4), 129-149.
- Mobarak, Vahid (2022). "Ghazal ba Radif-e Eshgh dar Divan-e Sa'eb." *Pazhuheshnameh-ye Motun-e Adabi-ye Doreh-ye Eraghi*, 3(2), 123-128. (In Persian).
- Nasr, S.H (2003). *Seh Hakim-e Mosalman*. Translated by Ahmad Aram (5th ed.). Tehran: Elmi va Farhangi.
- Sajjadi, S.Ja'far (1983). *Farhang-e Loghat va Estelahat va Ta'birat-e Erfani* (3rd ed.). Tehran: Tahuri. (In Persian).
- Schuon, Frithjof (1984). *Hekmat-e Khaldeh*. Translated by Hadi Sharifi. *Ma'aref Journal*, 1, 101-108.
- Shahrazuri, Shams al-Din Muhammad ibn Mahmud (1986). *Nozhat al-Arwah va Rawzat al-Afrah*. Translated by Maqsd Ali Tabrizi. Edited by Mohammad Taqi Daneshpajuh & Mohammad Sarwar Molaei (1st ed.). Tehran: Sherkat-e Entesharat-e Elmi va Farhangi. (In Persian).
- Sohrevardi, Shahab al-Din Yahya (1994). *Majmu'eh-ye Mosannafat-e Sheikh al-Ishraq* (Vol. 1, 2nd ed.). Edited by Henry Corbin. Tehran: Pajouheshgah-e Olum-e Ensani. (In Persian).
- Sohrevardi, Shahab al-Din Yahya (1994). *Majmu'eh-ye Mosannafat-e Sheikh al-Ishraq* (Vol. 2, 2nd ed.). Edited by Henry Corbin. Tehran: Pajouheshgah-e Olum-e Ensani. (In Persian).
- Sohrevardi, Shahab al-Din Yahya (1994). *Majmu'eh-ye Mosannafat-e Sheikh al-Ishraq* (Vol. 3, 2nd ed.). Edited by Seyyed Hossein Nasr & Henry Corbin. Tehran: Pajouheshgah-e Olum-e Ensani. (In Persian).
- Sohrevardi, Shahab al-Din Yahya (2001). *Majmu'eh-ye Mosannafat-e Sheikh al-Ishraq* (Vol. 4, 3rd ed.). Edited by Najafqoli Habibi. Tehran: Pajouheshgah-e Olum-e Ensani. (In Persian).
- Stace, W.T. (1982). *Erfan va Falsafeh*. Translated by Baha al-Din Khorramshahi (2nd ed.). Tehran: Soroush.
- Yazdanpanah, S.Yidullah (2020). *Hekmat-e Ishraq: Gozaresh, Sharh va Sanjesh-e Dastgah-e Falsafi-ye Sheikh Shahab al-Din Sohrevardi*. Tehran: SAMT. (In Persian).
- Zanjani, Abu Abdullah (2014). *Tarikh-e Nazariyeh-ye Vahdat-e Vojoud* (1st ed.). Tehran: Anjoman-e Asar va Mafakher-e Farhangi. (In Persian).
- Zarrinkoub, Abdolhossein (1969). *Karnameh-ye Islam* (1st ed.). Tehran: Sherkat-e Sahami. (In Persian).