

الإنسان الكامل في حكمة ملاهادي سبزواري وشعره

بهاء الدين اسكندري^١، غلامعلي سنجرى^٢، حسين تك تبار فيروزجاني^٣، مهدي ناصري^٤

١. أستاذ مشارك في قسم اللغة الفارسية وآدابها بجامعة قم، قم، إيران.

٢. أستاذ مساعد، عضو هيئة التدريس في جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران.

٣. أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة قم، قم، إيران.

٤. أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة قم، قم، إيران.

تاريخ القبول: ١٣/٠٦/١٤٤٧

تاريخ الاستلام: ١٥/٠٣/١٤٤٧

الملخص

إن موضوع الإنسان والإنسان الكامل يحتل مكانة رفيعة في كل من مذهب ابن عربي وتلاميذه، فضلا عن الحكمة المتعالية ملاصدرا وأتباعه. ويعد الإيمان بالتشكيك في الوجود في الحكمة المتعالية (التشكيك الخاصي) والتشكيك في الظهور والتجلي (التشكيك الخاص الخاصي) من أبرز الخصائص التي تميز هذين المذهبين، رغم ما بينهما من تشابه وتقارب. ويعرف سبزواري بوصفه معلما ومفسرا لمذهب ابن عربي، وهو أيضا أحد شراح الحكمة المتعالية، مما يعكس اتصاله العميق بأفكار الفلاسفة الكبار، مثل حافظ ومولانا. إن اهتمامه بالشعر العربي ينم عن مزيج فريد يجمع بين الحكمة والشعر، حيث يتناول موضوع الإنسان في سبل الحكمة وفي أشعاره المفعمة بالأفكار العميقة. ويطل ملاهادي سبزواري في بحوثه الحكمية على الإنسان من زاوية فوق-تجريدية، ويحلل بعمق القضايا المتعلقة بالإنسان الكامل. وفي ديوان «أسرار»، ورغم أن أفكاره الصوفية لا تتجلى بألفاظ العرفان النظري، إلا أن هناك إشارات شعرية متعددة، وأحيانا غير شعرية، إلى مكونات العرفان النظري، بما في ذلك المسألة الإنسانية. وفي مناقشاته حول خصائص الإنسان، لا يعد الادعاء بوجود تطابق بين وجهة النظر العرفانية والحكمة المتعالية مبالغة أو غلوا، بل هو دعوة إلى التأمل في رؤية مشتركة. فقد تناول سبزواري هذه الخصائص في إطار منظور مشترك وعام، مما يضفي طابع التوازن على أفكاره. إن فن ملاهادي سبزواري في شعره لا يكمن في تقديم مشروع جديد في علم الإنسان، بل في تقديم موضوعات ومعان عميقة وكلمات جمالية تقدم في إطار يبرز فيه الإنسان الكامل بوصفه مرآة تعكس جميع أسماء الله وصفاته، مما يحقق له الوجود ويجعله محسوسا وقابلا للتناول في نظر المثلي.

الكلمات المفتاحية: علم الإنسان، العرفان، الحكمة المتعالية، ملاهادي سبزواري، ملاصدرا.

١. المقدمة

١-١. السيرة الذاتية

ملاهادي سبزواري، المعروف بـ "أسرار"، هو فيلسوف وعالم صوفي وشاعر وفقيه بارز، ويعتبر من أشهر المفسرين للحكمة المتعالية. إذ أقام "رابطا معقولا بين ثلاثة تيارات من الفلسفة والعرفان والشريعة في شعره وكلامه وأعماله" (دانش پژوه، ١٣٨٣: ٥٩). ولد في عام ١٢١٢ للهجرة في مدينة سبزواري، وتوفي في عام ١٢٨٩ للهجرة، تاركا إرثا علميا مميزا. ترك سبزواري مجموعة من الأعمال القيمة، منها: "المنظومة" وشرحها، وديوان الأشعار، و"أسرار الحكمة"، بالإضافة إلى شرح بالفارسية لبعض الأبيات الصعبة من المثنوي لمولانا. ومن أبرز مؤلفاته أيضا "مفتاح الفلاح"، و"مصباح النجاح"، و"شرح الأسماء". وقد أظهر من خلال كتابه "النبراس في أسرار الأساس" أنه ليس مجرد فيلسوف راسخ، بل هو أيضا فقيه وشاعر يمتلك القدرة على نظم أبواب من الفقه الشيعي. كتب سبزواري حواشي قيمة على معظم كتب ملا صدرا الشيرازي، بما في ذلك حاشية على "الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية"، وحاشية على "الأسفار الأربعة"، وحواشي على كتاب "مفاتيح الغيب"، وحاشية على "المبدأ والمعاد".

وعلى الرغم من أن أعمال هذا الحكيم تظهر أن حياته العلمية كانت غالبا مشغولة بمفاهيم دقيقة وجافة، إلا أنه كان يتمتع بأسلوب سهل يجعله يستحضر حتى المفاهيم الحكيمة والمنطقية والفقهية في "المنظومة" و"النبراس في أسرار الأساس" ضمن قالب شعري بديع؛ حيث تناول في "المنظومة" موضوعات الحكمة والمنطق، وفي "النبراس" آراءه الحكيمة وأبوابا من الفقه. ومع ذلك، فإن محاولاته الشعرية لا تقتصر على هذين العملين، بل تشمل دواوين تتجلى فيها روح مولوي وغزلياته، مما يمنح القارئ فرصة استشعار طعم ورائحة شعره الدافئ.

١-٢. خلفية البحث

فيما يتعلق بالأفكار الفلسفية والحكيمة للمرحوم سبزواري، فقد كتب هو نفسه والعديد من الباحثين العديد من الكتب والمقالات التي تسلط الضوء على تراثه العلمي. ومن بين الأعمال التي أنجزها، الشرح المنظوم كأحد أبرز المؤلفات. وعلى الرغم من عدم وجود كتاب خاص يتناول الإنسان من منظور سبزواري بشكل مباشر، إلا أن كتابي "الإنسان في حكمة ملا صدرا" و"مكانة الإنسان في الحكمة المتعالية لملا صدرا" تناول كل منهما بعض المواضيع المتعلقة بالإنسان في إطار هذا المذهب.

كذلك، لم يعثر على عمل خاص يلقي الضوء على وجهة نظر سبزواري في علم الإنسان من خلال أشعاره. فمقالات مثل "شرح مثنوي أسرار سبزواري" (ذاكري، ١٣٩٠) و"نقد وترجمة لديوان أسرار؛ كليات أشعار ملاهادي

سبزواري " (مسكين أردستاني، صيف ٩٤) وأطروحة "التصنيف الموضوعي وتحليل المحتوى لديوان ملا هادي سبزواري" لم تتناول الموضوع الذي نهدف دراسته. ومع ذلك، توجد مقالات ترتبط بطريقة ما برؤية ملا هادي الفلسفية تجاه الإنسان، ومنها ما تلي:

أ- "دراسة إمكانية أن تكون أفكار ملا هادي سبزواري نيو صدراتية" (بررسی امکان نوصدرایی بودن اندیشۀ ملاحادی سبزواری) " (عباسي حسيني آبادي، ١٣٩٢). نشر المقال في مجلة حكمت صدرایی (الحكمة الصدراتية)، وهي مجلة علمية بحثية فصلية، المجلد الثاني، العدد الأول، خريف-شتاء ١٣٩٢ هـ ش.

ب- مطالعه تطبیقی - تحلیلی بین آرای ملاصدرا و ملاحادی سبزواری در مورد مقام فوق تجردی انسان (دراسة مقارنة تحليلية بين آراء ملا صدرا وملا هادي سبزواري حول المقام فوق التجريدي للإنسان) (رياحي علي أرشد؛ جعفري، هادي، خريف وشتاء ١٣٩١). نشر هذه المقالة في مجلة "الهيأت تطبيقی" في المجلد ٣، العدد الرابع سنة ١٣٩١ هـ ش

تشير الدراسات المذكورة إلى أنه لا يوجد بحث يعالج أشعار ملاحادي سبزواري في علم الإنسان، وينبغي أن يظهر رؤية شاملة لوجهة نظره في هذا المجال، فضلاً عن مقارنتها برؤية سبزواري في هذا الموضوع. إن استقصاء الأسس الفلسفية لكتبه من شأنه إثراء فهمنا مدى تأثير أفكاره في مفهوم الإنسان، وما يمكن أن تضيفه ثقافة الفلسفة الإسلامية إلى هذا المجال من المعرفة.

١-٣. الإنسان في العرفان الإسلامي

في نظام التجلي في العرفان النظري، يصبح الظهور والتجلي بديلاً عن العلة التكوينية في الفلسفة، ويحل تشكيل خاص الخاصي محل التشكيك العام المشائي وحتى التشكيك الخاصي لملا صدرا؛ أما "المراد من التجلي، فهو ظهور ذات الحق المطلق وكمالاته بعد تحديده بتعينات (ذاتية، اسمية أو فعلية) لنفسه أو لغيره بطريقة لا يستلزم معها التباين أو الحلول أو الاتحاد" (رحيميان، ١٣٩٧: ١٣٢). في هذا السياق، يتمثل من خصائص العالم في أن كل كائن يمثل جانباً خاصاً، ويظهر صفة أو عدة صفات معينة من الله، وكما عبر بروفيسور إيزوتسو في "الصوفية والتاوية"، فإن العالم هو كومة من النقاط المتناثرة أو مرآة تفتقر إلى البريق والشفافية (نفس المرجع: ٢٣٥). لكن الله يطلب مظهر آخر؛ مرآة كاملة وشفافة: الإنسان الكامل. إن العالم، بكل اتساعه، هو هدف تبعي في منظومة التجلي؛ لكن الإنسان الكامل هو المظهر الشامل لذات الربوبية، والهدف الأصلي من الخلق، وقد تجلّى الحق فيه كما أراد: "الإنسان الكامل الذي هو العين المقصودة لله على التعيين وكل ما سوى الله فمقصود بطريق التبعية له..." (قونوي، ١٣٦٣: نص

(١١، ٤٢).

في العرفان الإسلامي، الإنسان هو روح العالم: "والإنسان منفوخ في جسم العالم" (ابن عربي، ١٣٦٦: ٤٩) وهو العلة الغائية لخلق العالم؛ حيث إن العالم، على عكس الإنسان الذي لا يستطيع عرض تمثيل كلي ذات الربوبية، هو مرآة كاملة يعكس فيها الله بكل أسمائه. وفي هذا السياق، على الرغم من أن العالم في الخلق سابق على الإنسان، إلا أنه من حيث المقام والمكانة يأتي بعده. في ترتيب نظام الوجود في العرفان الإسلامي، يجيء خلق الإنسان الكامل بعد خلق العوالم المختلفة من العقل والمثال والمادة، لكنه يتقدم عليها من حيث الرتبة وهو الهدف الأصلي منها: "فهو الأول بالقصد... والعلة الغائية من إنشاء العالم" (جامي، ١٣٧٠: ١٠٠-١٠١). "وإن وجد قبل الكون الجامع والمظهر الكامل والمجلى الشامل نحو من الظهور تفصيليا فرقانيا، ولكن المطلوب بالقصد الأول هو كمال الجلا والاستجلاء، فإذا لم يوجد كمال الظهور في المظهر الأكمل لم يتحقق المراد المطلوب من إنشاء العالم لعدم قابلية العالم بدون الإنسان..." (جندي، ١٣٨١: ١٥٠-١٥١). إنه الوحيد الذي يمكنه أن يصبح خليفة لله وأن يصل إلى مقام الربوبية، ويتولى تدبير العالم بوجوده الإمكان. هو من يمكنه، في سلوكه، أن يصل حتى إلى التعيين الأول ويجمع بين جميع العالم الكبير في نفسه، ويكون جامعا بين عالم الخلق والحق، وبعبارة أخرى، يكون عبدا وربا: "عبد لله ورب بالنسبة إلى العالم، ولهذا جعله خليفة وأبناؤه خلفاء" (جامي، ١٣٧٠: ٢). "فهو (أي الإنسان) الحق الخلق وقد علمت نشأة رتبته وهي المجموع الذي به استحق الخلافة" (ابن عربي، ١٣٦٦: ٥٦؛ قيصري، ١٣٧٥: ٥٠٤). نظرا لأن الإنسان هو روح العالم، والروح تجري في الجسد وتدفع فيه، فإن الإنسان الكامل أيضا سار في كل ما سوى الله؛ ومثلما تتولى الروح تدبير الجسد، فإن تدبير العالم يقع على عاتق الإنسان: "فإنه كما أن الإنسان عبارة عن جسد وروح يديره، كذلك العالم عبارة عنهما مع أنه أكبر منه صورة، ولكن هذا القول إنما يصح ويصدق بوجود الإنسان الكامل فيه، أي في العالم" (جامي، ١٣٧٠: ٩١). لذا، يمكن تسميته واسطة الفيض، ويمكن اعتبار كل الوجود ناشئا منه. يطلق على الإنسان في نظام التجلي اسم "العالم الكبير"، لأنه جامع بين عالم المثال والعقل والمادة. من هذه الزاوية، يمكن فهم مقصد أولئك الذين يعتبرون الإنسان نظيرا للعالم ونسخة تمثل كل العالم. "الإنسان، لكونه نسخة من العالم الكبير، شامل لكل ما فيه من الحقائق، بل هو عينه من وجه" (قيصري، ١٣٧٥: ٩٢ و نجم الدين الرازي، ١٣٧٣: ٣).

يعتبر العرفاء المسلمون أن الإنسان هو كمال استجلاء حضرة الحق، كما يعتبر أيضا سببا لبقاء العالم، وهم يؤكدون أنه إذا لم يظهر إنسان كامل بعد هذا، فيزول كل شيء: "ألا تراه إذا زال وفك من خزنة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها..." (قيصري، ١٣٧٥: ٣٦٠ و ٣٩١)؛ لأنه واسطة الفيض، ومدد الله ينهمر

من خلال الإنسان الكامل إلى جميع الموجودات (أميني نجاد، ١٣٩٠: ٣٥٧). تعد هذه الوساطة من اللوازم للخلافة التكوينية للإنسان، والتي تنبع من حقيقته البرزخية التي تجمع بين الحق والخلق. إن سر وساطة فيض الإنسان الكامل يكمن في هذه البرزخية، والتناسب بين الطرفين الذي يمكن أن يحدث ارتباطاً بين الحق والخلق، ووساطة فيض الله ووصوله إلى المخلوقات، بحيث إذا لم يوجد إنسان كامل، فلن تكون هناك مناسبة بين باقي الموجودات والله. تمنح وساطة الفيض الإنسان القدرة على التصرف في النفوس وإرشاد عباد الله وهدايتهم. وتتحقق هذه المهبة بعد السفر الثالث من المراحل الأربعة؛ حيث يعود السالك بعد هجرته من الخلق نحو الحق، وفي حالة يصير فيها بعين الحق، ليساعد الخلق بالحق. في هذه الرتبة، يكون الإنسان الكامل من جهة عبداً لله ومن جهة أخرى ربا لعباد الله، وهذا يعني ممارسة الخلافة على العبيد: "قال الشيخ في الفتوحات في بيان مقام القطبي: إن الكامل الذي أراد الله أن يكون قطب العالم وخليفة الله فيه، إذا وصل إلى العناصر مثلاً متنزلاً في السفر الثالث، ينبغي أن يشاهد جميع ما يريد أن يدخل في الوجود من الأفراد الإنسانية إلى يوم القيامة..." (قبصري، ١٣٧٥: ١١٩، ١١٨). وفي الواقع، إن موجودات العالم لا تستطيع تحمل الألوهية، والله أيضاً ليس قابلاً للعبودية؛ إنما الإنسان هو الذي يمكنه أن يجمع بين تجلي الحق وتجلي الخلق. (ابن عربي، ١٣٦٦: ٢٢٠؛ ابن تركة، ١٣٦٠: ٣٢٣، ٣٢٢؛ جامي، ١٣٧٠: ١٠٢).

٢. النظرة الفلسفية والحكمية لسبزواري تجاه الإنسان

لقد أولى سبزواري اهتماماً بالإنسان والإنسان الكامل في كل من أعماله الحكمية وفي ديوانه؛ حيث تناول ذلك في الأولى من منظور فلسفي وفي إطار الحكمة المتعالية، بينما تناول ذلك في أشعاره من منظور عرفاني. ومع الأخذ بعين الاعتبار الترابط بين العرفان والفلسفة والشرعية في الحكمة المتعالية، نجد في هذا المذهب أيضاً رؤية مباشرة قريبة جداً من الصورة التي تشكلت في النظام الفكري للعرفاء المسلمين حول الإنسان والإنسان الكامل.

يبدو أن النظرة الأنثروبولوجية لملا هادي في أعماله الحكمية والفلسفية مرتبطة بشكل لا مفر منه بنظرية المقام فوق التجريدي للإنسان في الحكمة المتعالية وطرائق ملاصدرايين الجدد. إن رسم هذا المقام وتوضيحه يأتي مع طرح خصائصه وإثبات الأسس التي تعتبر أفضل وسيلة لفهم الإنسان من وجهة نظر الحكماء ملاهادي سبزواري. "المقام فوق التجريدي هو نظرية يمكن استنباطها من بعض كتابات ملا صدرا، لكن لم يعمق بتوسيع هذا الموضوع في إطار فصل منفصل... وقد طرح ملا هادي سبزواري هذه المسألة أيضاً" (رياحي وجعفري، ص ٢٠).

تبيين مقام فوق التجرد

"من وجهة نظر ملا صدرا، مقام فوق التجرد هو استمرار للنشأة الإبداعية-الخلقية للإنسان؛ بمعنى آخر، يمكن

للإنسان أن ينزه نفسه عن ماهيته" (المصدر نفسه، ص ٢٢). يشير سيزواري إلى هذا المقام في مناقشته لأدلة تجرد النفس (المصدر نفسه، ص ٢٨). استنادا إلى هذه النظرية، يمكن للإنسان من خلال الحركة الجوهرية أن ينتقل من مرتبة الطبيعة إلى مقام فوق التجرد، أي المقام الإلهي الذي لا يحتوي على حدود أو قيود أو ماهية. مقام فوق التجرد، بعبارة أخرى، هو مقام بلا مقام. يمتاز هذا المقام في الحكمة المتعالية بخصائص معينة ويعتمد على أسس معينة.

١-٢. مبادئ علم الإنسان لسيزواري

يعتبر ملاهادي من أكبر شراح الحكمة المتعالية. "استحدثت كلمة الحكمة المتعالية لأول مرة على يد أبو علي سينا في كتاب الإشارات، ولكن فلسفته لم تعرف بهذا الاسم. وقد أطلق صدر المتألهين الشيرازي رسميا على فلسفته هذا الاسم، واشتهر به" (محمدیان، دون تاريخ، ١٧٣). على الرغم من أن سيزواري يعتبر من أتباع ملا صدرا، إلا أن هناك من اعتبره مؤسس الحركة الفلسفية النيوصدرائية. "سير فكره يسير في مسار الحكمة الصدرائية، وقد تختلف آراؤه عن ملا صدرا في بعض المواضيع، لكنه أيضا يملك إبداعات في أفكاره. في الهيكل الشكلي والمنهجي، يعبر استخدامه للمنطق وأسلوب كتابته لشرح المنظومة، استنادا إلى الظروف الاجتماعية واحتياجات الوقت، عن تجدد في هيكل تفكيره... كما توجد اختلافات في المحتوى بينه وبين ملا صدرا في موضوعات مثل العلم، واتحاد العاقل والمعقول، وتركيبية المادة والصورة، وإدراكات الكليات العقلية، والحدوث، وغيرها" (عباسي حسين آبادي، ١٣٩٢، ص ٨٥). وعلى الرغم من أن الحكمة المتعالية قد شهدت تغييرات في فكر ملاهادي، إلا أن هذه الاختلافات ليست بالقدر الذي يسبب اختلافا أساسيا في رؤيتهم للإنسان، سواء في الأسس أو الخصائص؛ ولذلك، فإن مبادئ علم الإنسان لدى ملاهادي هي إلى حد كبير مماثلة لتلك المعروضة في الحكمة المتعالية الصدرائية بشكل عام.

١-١-٢. أصالة الوجود

في الحكمة المتعالية، "ما له تأثير وما هو واقع فعلا، أو بمعنى أصح ما هو أصيل، هو الوجود، وماهيات متنوعة هي حدود للوجود... فكل من الحقائق الخارجية لها وجود خاص بها، وقد حصلت على اسمها الخاص بسبب حدها المعين" (شجاري، ١٣٩٥: ٣٩).

٢-١-٢. تشكيك الوجود

بناء على هذا الرأي، الوجود حقيقة والكثرة فيه تشكيكية وليس عديدة، بمعنى أن "الوجود حقيقة تمتاز بشدة وضعف (أو كمال ونقص) في مراتب متنوعة. تتمثل هذه الحقيقة في مرتبة شديدة للغاية وفي نهاية الكمال، حيث لا تملك في

الواقع حداً أو ماهية، ويقل شدة هذه الحقيقة كلما انتقلنا إلى مراتب أدنى. أعلى مرتبة لهذه الحقيقة هي الله سبحانه وتعالى، الذي يمتلك وجوداً غير محدود ويبلغ أقصى درجات الكمال. أما أدنى مرتبة الوجود فهي عالم المادة، حيث يحمل كل موجود في هذا العالم عيوباً كثيرة." (المصدر نفسه، ص ٤١)

٢-١-٣. الحركة الجوهرية

في الحكمة المتعالية، على عكس الفلاسفة السابقين الذين كانوا يرون أن الحركة تتحقق في الأعراض، فإن الاعتقاد السائد هو أن "جميع موجودات عالم المادة متحركة في ذاتها وجوهرها. بعبارة أخرى، إذا كان هناك تغيير في أعراضها، فإن ذلك بسبب تغيير في جوهرها. وهذه الحركة تسمى الحركة الجوهرية." (المصدر نفسه، ص ٤٢). من وجهة نظر ملا هادي سبزواري، يحدث تحول الإنسان من أولى مراحل التحول إلى آخر مراتب الفناء في الله مع الحفاظ على الوحدة جمعياً وشخصياً، وذلك ممكن فقط من خلال الحركة الجوهرية ولبس بعد اللبس. (رضا نجاد، ١٣٨٠، ج ٢، رسالة ١٥٦٥ وسبزواري، بدون تاريخ، ص ٥٧).

٢-١-٤. العلة والمعلول والارتباط بينهما

على الرغم من أن جميع الفلاسفة المسلمين يعتبرون جميع الموجودات، بما في ذلك الإنسان، معلولة لله تعالى، إلا أن ما يميز الحكمة المتعالية عن المدارس الفلسفية الأخرى هو توضيح العلاقة بين العلة والمعلول. (شجاري، ١٣٩٥: ٤٢). في الحكمة المتعالية، يصبح مفهوم العلية والتجلي قريبين وثابتين، بحيث يصبح المعلول الحقيقي أحد أوجه العلة. (المصدر نفسه، ص ٤٤).

٢-١-٥. جسمانية الحدوث وروحانية البقاء للنفس

يعتبر سبزواري أن مبدأ جسمانية الحدوث وروحانية البقاء للنفس ضروري لإثبات هذا المقام (مقام فوق التجرد). (المصدر نفسه، ص ٢٧). تبدأ الحركة الجوهرية للإنسان من الجسدية وتصل إلى الروحانية المطلقة. الروحانية المطلقة هي نفس مقام الإنسان فوق التجرد، مقام لا تكون فيه النفس مجرد جسد، بل تكون قد انفصلت أيضاً عن ماهيتها، وبلغت الفناء الكامل. (رضا نجاد، ١٣٨٠، ج ٢، رسالة ١٥٦٥).

٢-١-٦. اتحاد النفس مع العقل الفعال

يعتقد سبزواري أن النفس خلال الحركة الجوهرية تمر بمرحلة تتحد فيها مع العقل الفعال. في هذه المرحلة، تكتسب النفس خاصية التجرد من الماهية من العقل (سبزواري، ١٣٧٢، ص ٥٥)، لكنها لا تظل في هذه الحالة فقط، بل تصل إلى مقام "عين الجمع" وأعلى من ذلك، "جمع الجمع". (سبزواري، ١٣٦٠، ألف، ص ٨١٨).

٢-٢. خصائص الإنسان

كما تم الإشارة إليه سابقاً، يجب البحث عن خصائص الإنسان من وجهة نظر ملاهادي، والتي تتجلى بشكل أتم في الإنسان الكامل، من خلال توضيح خصائص مقام فوق التجرد في فلسفته. في مدرسته، يتم ذكر هذا المقام بخصائص معينة:

١-٢-٢. كونه فوق المقولات

إن نفس الإنسان بسيطة، وبالتالي فهي ليست مركبة من جنس أو فصل، وبناء عليه، فهي عديمة الماهية. ومن جهة أخرى، نظراً لأنها من سنخ الوجود، فهي ليست جوهرًا ولا عرضاً، ونتيجة لذلك تعتبر فوق المقولات. (أرشد رياحي وآخرون، ١٣٩١: ٢٣)

٢-٢-٢. كونه من سنخ العلم (أو الوجود)

النفس الإنسانية هي عين العلم، وكلما اتسع علم الإنسان، اتسع وجوده أيضاً حتى يصل إلى مقام فوق التجرد. (المصدر نفسه)

٣-٢-٢. وحدة حق ظلية

يمكن أن تصل النفس الإنسانية إلى وحدة حق بالنسبة لما دونها، ولكن وحدة النفس الإنسانية هي ظل وتجل للوحدة الإلهية. عندما يصل الإنسان الكامل إلى هذا المقام، يصبح لديه وجود جامع يسمى الوحدة الجمعية، وبما أنه في ظل الوحدة الإلهية، يطلق عليه وحدة ظلية. (المصدر نفسه، ص ٢٣-٢٤)

٤-٢-٢. إحاطة على العقل ومعرفة الحقائق الغيبية

يمكن للنفس أن تصل إلى مرتبة العقل المستفاد والعقل البسيط، بل وتحاط بها، وتفتح أمامها الحقائق العلمية الكلية (من عالم الغيب). (سبزواري، ١٣٦٠ ب، ص ٧٩١)

٢-٢-٥. اللامحدودية

"في الحكمة المتعالية، يعرف الإنسان ككائن له ارتباط وجودي مع الله تعالى، ويكون في حركة نحو غاية وهدف خاص." (أكبريان، ١٣٨٨: ص ١٢-١٣) "ينتقل باطن الإنسان في كل لحظة من نوع إلى نوع آخر، لكن معظم الناس عاجزون عن إدراك وفهم هذه النقطة أو واقعين في غفلة وعدم علم... كما جاء في الآية الكرمة: "أفعبينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد"، وكل من يعود إلى ضميره سيجد أن هويته الحالية تختلف عن هويته في الماضي والمستقبل." (المصدر نفسه، ص ٢٣، نقلاً عن مفاتيح الغيب). بناء على ذلك، في الحكمة المتعالية وأفكار ملا هادي، يعتبر الإنسان حقيقة ذات مراتب تتسم بالتحول الدائم في ذاتها، ويمكنه أن ينتقل من مرتبة الطبيعة إلى التجرد المثالي، ثم إلى التجرد العقلي، وصولاً إلى مقام فوق التجرد، وهو المقام الإلهي الذي لا حد له ولا ماهية. (المصدر نفسه) الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا حدود لنموه، فكلما بلغ مرحلة جديدة، يمكنه أن يشقها، ويقضي عليها، ويكسوها بلباس جديد، ويرتقي إلى مقام أعلى حتى يصل إلى فناءه في الله تعالى، ويصبح باقياً بقاء الله. (سبزواري، ١٣٦٠، ألف، ص ٨١٢) يطلق على الفناء في الله مقام فوق التجرد؛ وهذا المقام يعني أن النفس في مرحلة معينة قد انفصلت ليس فقط عن المادة، بل أيضاً عن الماهية، وتصل إلى مقام فوق التجرد. (سبزواري، ١٣٧٢، ص ٣٠٩-٣٠٨).

٢-٢-٦. الوجود الحقيقي

من وجهة نظر سبزواري، الوجود الحقيقي هو الوجود الذي يكون بلا ماهية. هو وجود لا يحتاج إلى مادة أو مدة أو شكل ليصبح فعلياً. وطبقاً لما تم إثباته من الحركة الجوهرية للإنسان، فإن الإنسان هو الذي يمكنه أن يصل إلى مقام فوق التجرد، ومن هنا فإن إطلاق الوجود الحقيقي يليق بالإنسان فقط. (سبزواري، دون تاريخ، ص ٢٢٧)

٢-٢-٧. الاختيار

في الحكمة المتعالية، الاختيار يسري في جميع الوجود، وجميع الكائنات لها نصيب من ذلك؛ ولكن بين الموجودات، يتمتع الإنسان بصفة خاصة تمكنه من الوصول إلى أعلى عليين، كما يمكنه أن يسقط إلى أسفل السافلين. لهذا، فإن

للاختيار في الإنسان دورا خاصا، ومن ثم فهو موضوع التكليف والأمر والنهي الإلهي. (شجاري، ١٣٩٥ ش، ص ١٧١)

٢-٢-٨. خلافة الله

في الحكمة المتعالية، الإنسان الكامل هو صاحب الاسم الأعظم، والخلافة الكبرى في عالمي الملك والمملوك، وكذلك في المملوك الأسفل والأعلى.... (صدر الدين الشيرازي، ١٣٦١، ص ٢٨٥)

٣. الإنسان في شعر سبزواري

نشأ الحكيم سبزواري في أحضان الثقافة الإسلامية والحكمة المتعالية، وهي ثقافة وحكمة تغذت من منابع القرآن والمعارف الدينية، والتصوف والفلسفة الإسلامية. بالإضافة إلى ذلك، كان ذا قلب حي وعنده تجارب روحية ولم يكن خاليا من المعارف الشهودية. متأثرا بهذه الثقافة الغنية والخبرة وتجارب باطنية ذاتية، تناول بشكل متفرق في أشعاره موضوع الإنسان والإنسان الكامل؛ الإنسان الكامل الذي يمتلك كل إنسان في الواقع القدرة الكامنة للوصول إلى هذا المقام. وبالتالي، فإن معرفة الإنسان الكامل تعني معرفة الإنسان، ورؤية الإنسان من منظور سبزواري لن تتضح إلا بفهم نظريته تجاه الإنسان الكامل.

إيجاد صورة شاملة لرؤيته حول الإنسان من بين أقواله الشعرية المتناثرة، خاصة في الأشعار الغزلية التي تفتقر إلى الأسلوب التعليمي، ليس بالأمر الهين. في هذا البحث، يمكن العثور على الإنسان في مكانة رفيعة وخصائص مميزة؛ ميزات مثل الشمولية، والخلافة، والولاية التكوينية، والطبيعة الثنائية، والبعد عن الله مع القرب منه، والاختيار، كونه المقصد والغاية من الخلق، وسريان الوجود في كل شيء.

٣-١. المكانة الخاصة للإنسان في الوجود ونظام التجلي

يعتبر سبزواري أن الله هو عاشق يحب نفسه، ومن هنا يجعل من الخلق مرآة ليرى فيها ذاته:

بر خویش بود عاشق و آیینہ خانہ ساخت تا بنگرد در آینه، دیدار خویش را

(سبزواري، دون تاريخ، ص ١٦)

في التصوف الإسلامي، يستخدم مصطلحان "جلا" و "استجلا" لتفسير هذه اللعبة العاطفية. في "الجلا"، ينظر الله إلى نفسه في مراتب الجلاء، التي تتكون من التعيين الأول والثاني، ويشهد كمالاته فيها؛ ولكن هذه الرؤية لا تحقق

الحب والعشق الإلهي بشكل كامل؛ لأن رؤية الذات في غيرها تحتوي على سمات لا توجد في رؤية الذات في الذات. بناء عليه، يتم طرح الاستجلاء ومراتب الاستجلاء. ولذلك، من وجهة نظر التصوف الإسلامي، يجب البحث عن سر الخلق في الاستجلاء وكماله. وفقا لذلك، فقد وجدت الكائنات لتكون مرآة تعكس الحق وتجليات أسماء الله وصفاته وكمالاته؛ لكن لا يمكن لأي منها أن تظهر الحق في صورته الحقيقية. بناء عليه، يجب أن يظهر في مراتب الاستجلاء كائن كامل يتجلى فيه الله سبحانه وتعالى بكامل ذاته، ولهذا ولد الإنسان كمرآة لاسم الله ليتحقق كمال الاستجلاء فيه. من وجهة نظر سبزواري أيضا يعتبر الخلق مرآة ينظر فيها الحق إلى نفسه، ويؤكد أن هذه المرايا تظهر كل منها اسما من أسماء الله، لكن الإنسان في هذه الأثناء يعد ترجمانا لجميع أسماء الحق:

هر آيينه ز حق اسمی نماید تو اسما جملگی را ترجمانی

(سبزواري، دون تاريخ، ص ١٨١)

لا يقر سبزواري في مواجهة وجود الله بذات أو حقيقة مستقلة للإنسان، بل يعتبره دلالة على الله وصفة من صفاته. ويبدو أن المقصود من تعبيره هو نفس الرؤية الصوفية الشائعة: الإنسان هو تجل ومظهر لله. هو يرى الله معنى، ويعتبر الإنسان وحتى الأرواح والموجودات في عالم المعنى شكلا وظاهرا، بل بعبارة أخرى، لفظا يحمل معنى:

نبود او ذات ليك نعت وى است نيست معنى و ليك صورت اوست

(سبزواري، دون تاريخ، ص ٢٦)

سبحانك لست قائلا بالثاني انت المعنى و كلنا الفاظ

(سبزواري، دون تاريخ، ص ١٦٩)

نه تنها معنى جسم است و صورت بود معنى ارواح و معانى

(سبزواري، دون تاريخ، ص ٦٥)

في الواقع، الحق هو "الوجود"، والإنسان، مثل باقي المخلوقات، هو "الظهور" له؛ كما أن قطرات الماء تعكس البحر:

حق "بود" بود و كل "نمود" وى است اوست بحر و همه نداوت اوست

(سبزواري، دون تاريخ، ص ٤٠)

إذا تم الحديث عن الإنسان وترجمان جميع الأسماء الإلهية، فإن هذه الصفة بالفعل تعود للإنسان الكامل؛ الإنسان الذي وصل إلى نظرة تكتشف حقيقة الوجود وتعتبر الظواهر المختلفة في الوجود مرايا تعكس الأسماء الإلهية؛ في نظره، تختفي هذه المرايا الصغيرة والكبيرة في الأسماء الإلهية. في هذه المرتبة من الفناء والغياب والاندماج في الحق يصل

الإنسان إلى الكمال ويصل إلى مقام يشمل جميع الأسماء الإلهية:

بيا آيينه ها گم کن در اسما تو هم گم شو مهين اسما بمانی

(سبزواري، دون تاريخ، ص ١٨١)

٢-٣. خصائص الإنسان

يمدح ملا هادي الإنسان بخصائص تعكس رؤيته العميقة الصوفية عن الإنسان؛ ومن هذه الخصائص الشمولية، والخلافة، والولاية التكوينية، والطبيعة الثنائية، والاختيار، والاتساع الوجودي، والغاية، وسريان الإنسان في الوجود.

١-٢-٣. الشمولية

أول خاصية تميز الإنسان عن باقي تجليات الحق هي ما يقدم في بيان مكانة الإنسان: شموليته من حيث تجلي الأسماء الإلهية وتحقيق الاستجلا. الحديث عن الشمولية يثير بلا شك السؤال التالي: هل المقصود من الشمولية هو فقط الإنسان الكامل أم كل إنسان؟ أهل المعرفة في الإجابة على هذا السؤال يستشهدون بآية الأمانة، (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا [النساء: ٥٨]) معتقدين أن هذا المقام الجمعي يعتبر احتمالا بالنظر إلى نوع الإنسان، ويعتقدون أن كل البشر لديهم إمكانية وقدرة على جمع جميع حقائق الأسماء؛ رغم أن عددا قليلا فقط يحققون هذه القدرة في وجودهم. وبالتالي، يمتلك نوع الإنسان القدرة على الوصول إلى العلم الإلهي وحتى التعيين الأول، لكن هذه القدرة تتحقق فقط في الأفراد الذين يشار إليهم بخليفة الله وحجته. (يزدان بنه، ١٣٨٨: ٥٧٩-٥٨٠)

لقد تم تحليل هذه الشمولية في بيان دقيق من ثلاثة أبعاد (الأسماء، مراتب العالم، الفعل والانفعال)؛ لكن الحق أن أساس جميع هذه الأبعاد هو شمولية الأسماء التي يؤكد عليها ملا هادي كما لقد تمت الإشارة إليها. يعتبره الإنسان مرآة ملكية صنعت لأجل السلطان وصاحب الحق الحقيقي للوجود:

جام جم خواهی بیا از خود ز خود بیخود طلب بھر دارا ساختند آیینہ شاہی تو را

(سبزواري، دون تاريخ، ص ١٥)

تبدأ الحركة الجوهرية للإنسان من الجسدية وتصل إلى الروحية المطلقة. الروحية المطلقة هي نفس مقام الإنسان فوق التجرد، مقام لا تكون فيه النفس مجرد جسد، بل تكون قد انفصلت أيضا عن ماهيتها، وبلغت الفناء الكامل. (رضا نجاد، ١٣٨٠، ج ٢، رسالة ١٥٦٥). تتضح ذات الإنسان في هذه المرحلة مع الله تعالى بالشدة والضعف.

(سبزواري، ١٣٦٠، ص ٨١٨-٨٢٠). ذات الإنسان هي مرآة الذات الإلهية ووجوده هو صفاء تظهر فيه جميع الصفات الإلهية:

ای از صفات گشته هویدا همه صفات ذات خجسته ای شده مرآت بحر ذات

(سبزواري، دون تاريخ، ص ٢٧)

يصف القلب المرتبط بالحق بعدة خصائص: "جام جم" و "مظهر أعظم" و "نخبة العالم":

جام جم مظهر اعظم دل درويشان است نخبه جمله عالم دل درويشان است

(سبزواري، دون تاريخ، ص ٣٣)

يبدو أن هذه التعبيرات الثلاثة هي تعبيرات شاعرية عن بعدين؛ الأول هو الشمولية للإنسان: "مظهر أعظم" يشير إلى الشمولية الأسمائية. وكونه "جام جم" و "نخبة العالم" يمكن أن يظهر أن الإنسان هو العالم الصغير ويحتوي على الخصائص والأبعاد لجميع النشئات السابقة واللاحقة، بمعنى أن لديه أبعاد عوالم الجماد والنبات والحيوان والمثال، وكذلك عالم العقول:

«واعلم انك نسخته مختصره من العالم فيك بسائطه و مركباته و ماديته و مجرداته بل انت العالم الكبير بل

الاكبر...» (بهائي عاملي، ١٤١٥ق: ٢٠٥)

في "جام جم" يمكن رؤية جميع الوجود، وتدل النخبة على أن قلب الإنسان الكامل هو خلاصة كل الوجود.

٣-٢-٢. الخلافة

وإن الحكيم سبزواري يعتبر الإنسان، مثلما يذكر القرآن، خليفة الله؛ ولكن في نظره، فإن الإنسان الذي يستحق هذه الخلافة هو الذي قد اكتسب المعرفة:

آدمی چون که معرفت اندوخت قابل خلعت خلافت اوست

(سبزواري، دون تاريخ، ص ٢٦)

"قال الشيخ في الفتوحات في بيان المقام القطبي: إن الكامل الذي أراد الله أن يكون قطب العالم وخليفة الله فيه، إذا وصل إلى العناصر مثلاً متنزلاً في السفر الثالث، ينبغي أن يشاهد جميع ما يريد أن يدخل في الوجود من الأفراد الإنسانية إلى يوم القيامة..." (قيصري، ١٣٧٥: ١١٨-١١٩). هذه المعرفة، وكما تظهر مجموعة بيانات الشيخ في أشعاره، هي بالأساس معرفة الحق. فهو لا يعتبر أي فائدة للأفكار العقلانية:

نی سودی اندر بییشه ها نی حاصلی ز اندیشه ها عشقی به روی کار برحق سخن این است و بس (سبزواري، دون

تاريخ، ص ٤٤)

٣-٢-٣. الولاية التكوينية

"إن شمولية الإنسان هي انعكاس للشمولية الإلهية، ومثلما أن اسم الله الأعظم يحتوي على جميع الأسماء ويعدل مقتضيات أسماء الجلال والجمال وبذلك يتصرف فيها، بناء على ذلك، فإن مظهر اسم الله الأعظم بين المظاهر هو خليفة الله الذي يجب أن يكون بحسب صفة المستخدم عنه. ووفقا لطبيعة هذه الخلافة، فإنه يتصرف في العالم بقوة الله." (رحيميان، ١٣٩٧: ٢٤٦) وكما مضت الإشارة، يعتبر سبزواري قلب الإنسان الكامل، الذي هو خلاصة عالم الوجود، مظهرها أعظم، وبالتالي، ليس غريبا إذا كان يؤمن بهذه القوة التصرف والولاية التكوينية في عباد الله الخاصين. يمكن تتبع انعكاس هذه القوة في مجالين: ١. في نطاق الوجود، بما في ذلك العالم الخارجي عن الإنسان؛ ٢. في باطن ودواخل الإنسان. وهذا الأخير، بالطبع، هو الأهم ومجال مسؤولية هؤلاء العبيد الخاصين.

٣-٢-٣.١. التصرف في الوجود

في وجهة نظر حكيم سبزواري، فإن الذين وصلوا إلى محبة الحق يختبرون طعم ملك غريب:

عجب سرزمینی است کاخ محبت گدایی اگر رفت شاهی برآید

(سبزواري، دون تاريخ، ص ٣٩)

شاهیم چو ما گدای اویم خاک در اوست افسر ما

(سبزواري، دون تاريخ، ص ١٨)

ويصبحون كالعنقاء ممتلكين عالما تحت جناحيهم:

تو سیمرخ همایونی که عالم زیر پر دارد چسان با این شکوه و فرگزیدی کنج گلخن ها

(سبزواري، دون تاريخ، ص ١٥)

هؤلاء يعبدون ويطيعون، وفي هذه العبادة يصلون إلى مرتبة القيادة؛ إلى مكانة تصبح أوامرهم كأوامر من يقول "كن فيكون":

بیا فرمان ببر فرمان دهی کن اطع تطلع بمرقی کن فکانی

(سبزواري، دون تاريخ، ص ٦٥)

على الرغم من أن أجسادهم هزيلة نتيجة الزهد وأيديهم فارغة من الدنيا، إلا أنهم ملوك، ويملكون ناصية كل شيء. من أعلى السماوات إلى أعماق الأرض، هذا العالم والآخرة يقع تحت سلطتهم:

همی دهند و ستانند خسروان را تاج
 كنند شیر فلک رام همچو گاو زمین
 بود دو کون عطای محقر فقرا
 اگرچه مثل هلال است پیکر فقرا
 (سبزواری، دون تاریخ، ص ۱۹)

۳-۲-۲. التصرف في وجود الانسان

و كما أن الإنسان عبارة عن جسد وروح يدبره، كذلك العالم عبارة عنهما مع أنه أكبر منه صورة، ولكن هذا القول إنما يصح ويصدق بوجود الإنسان الكامل فيه، أي في العالم (جامي، ۱۳۷۰: ۹۱). إنهم من خلال الصحبة مع حضرة المحبوب، يتحول أنفاسهم إلى أنفاس مسيحية تمنح الحياة، ويمنحون الحياة مجددا لأولئك الذين يعانون من الموت المؤلم في مقبرة العادات والتكرارات والتنوعات، ويحولون قلوبهم من النحاس إلى ذهب خالص. هؤلاء لا يمتلكون القدرة على التصرف فقط في الجانب الفيزيائي والظاهري للعالم، بل أيضا في أعماق طبقات الوجود الخفية للإنسان:

کسی را کوی شدی همدم دم جان بخش عیسی داد
 به هر قلبی که زد خاک رهش کامل عیاری شد
 (سبزواری، دون تاریخ، ص ۳۷)

همت مردان حق ریشه در همت حضرت حق دارد:

همت از مردان حق طلب می کن
 همت مرد حق ز همت اوست
 (سبزواری، دون تاریخ، ص ۲۶)

إن هؤلاء الذين نجوا من الطوفان قد وصلوا إلى ساحل الأمن والهدوء، ويمكنهم أن يمسكوا بيد السالكين الذين قد خاضوا في طريق مليء بالمصائب في كل خطوة، والذين تعرضوا لغمر أمواج عواصف الحب، وقد انكسرت سفنهم. إنهم يمدون يد العون لهم، وينقلونهم سالمين من معاناة هذه الصحراء البعيدة ومشاكلها إلى كعبة المقصود:

تا نکنی ترک سر پای در این ره منه
 خود ره عشق است این هر قدمی صد بلا
 موج طوفان عشق کشتی ما بشکند
 دست ضعیفان بگیر بحر خدا تا خدا
 خضر رهی کو که ما عاجز و درمانده ایم
 کعبه مقصود دور، خار مغیلان به پا
 (سبزواری، دون تاریخ، ص ۱۷)

على الرغم من أنه لا يوجد بعد في طريق الحق، إلا أن هناك آلاف المراحل والمنازل في هذا الطريق، ولا يمكن الوصول إليه إلا من خلال الكاملين:

بعد مسافت اگرچه در ره او نیست
نی ز ملک جو نشان و نی به فلک پو
تا سر کویش هزار مرحله باشد
ره به سوی او نفوس کامله باشد
(سبزواری، دون تاریخ، صص ۴۳-۴۲)
هؤلاء الواصلون الذين تخلوا عن أنفسهم، قد أزالوا ذواتهم، ورسموا خطا أسود على "الذات" في صفحة الوجود،
وفهموا الفقر بمعناه الأرفع والأسمى:

بود چو فقر سیه_کردن خودی ز وجود
چو خال گونه بود زیب و زیور فقرا
(سبزواری، دون تاریخ، ص ۱۹)

إنه يمدح الفقراء بصفات معينة (سبزواری، دون تاریخ، ص ۱۶):

۱. إن خدمهم ومتابعوهم يصلون إلى ملكوت روجي:
شهنشهی طلبی، باش چاکر فقرا
گدای خاکنشینی شو از در فقرا
۲. إن الشرب من كأسهم يوصل السالك إلى فيض إلهي ربوبي وتكشف الأسرار لهم:
گر آرزوست تو را فیض جامجم بردن
بکش به میکده دردی ز ساغر فقرا
۳. إنهم يمتلكون الولاية التكوينية، فالوجود تابع لهم، وباستناد إلى هذه القوة والسلطة، هم كيمياء تغير النحاس في وجود السالكين وتزيل الصدأ عن مرآة قلوبهم:
بیر به منظر کامل عیارشان مس قلب
همی دهند و ستانند خسروان را تاج
گرت بر آینه دل نشسته زنگ خلاف
کنند شیر فلک رام همچو گاو زمین
إذا كان لدى شخص ما هم بشأن الوصول إلى الكمال وفهم أسرار الخلق، فإنه يجب عليه أن يشرب من كأسهم:

اسرار جام جم طلبی پیش پیر دیر
جامی بنوش و غافل از اسرار خود مشو
(سبزواری، دون تاریخ، ص ۵۹)

٣-٢-٤. الطبيعة الثنائية

في القرآن الكريم، بينما تم التأكيد مرارا على أن الإنسان خلق من التراب وعناصره المختلفة، تم التحدث أيضا عن نفخ الروح الإلهية في وجوده^١. وقد تناول الحكيم سبزواري أيضا هذه التركيبة الثنائية في وجود الإنسان؛ مزيج من التراب الداكن والنور الطاهر:

هم تیره طبع خاکی و هم تو نور پاک بنگر
ز خویش نور خود و نار خویش را
(سبزواري، دون تاريخ، ص ١٦)

إنه يتحدث عن هذين الجانبين من الوجود أحيانا بتعابير "الطبيعة" و "الروح"؛ طبيعة تنتج "النجاسة" والتلوث، وروح تنتج "النور". ولهذا، في تعبير ما، يقال إن الجنة والجحيم داخل الإنسان نفسه:

دلا گر گلشن ار گلخن ز خود جوی
فنارک او جنانک فی الجنانی
هر آن روحی که پاک از لوث طبع است
جنان فی جنان فی جنانی
ولی طبعی که دور از نور روح است
هوان فی هوان فی هوانی
(سبزواري، دون تاريخ، ص ٦٥)

٣-٢-٥. المفارقة بين القرب والبعد

الإنسان من الله، والله الذي هو في كل مكان، دائما في مصاحبة الإنسان. هذا المبتغى هو شاهد في وجود الإنسان، وهذا يعني ذروة القرب والاقتراب. ولكن من جهة أخرى، الله لا يحصر في مكان، ولا يمكن تحديده في موضع، وبين الله والإنسان توجد مسافة بعيدة، وهذا يعني القرب مع البعد، والبعد مع القرب:

ما از تو و تو با ما دوریم و به نزدیکی
هرجا نه و هرجا بی با ما نه و با ما بی (سبزواري، دون تاريخ، ص ٦٤)

ما قدمه الحكيم هو في الواقع ما يطرح في التصوف النظري تحت عنوان "القرب الوجودي والسلوكي". قرب الله من الإنسان هو قرب وجودي ناشئ عن وجوده وإحاطته؛ ولكن عندما يذكر البعد بين الإنسان والله، المقصود هو القرب والبعد السلوكي. هذا الجانب من القرب يطرح في قوس الصعود ويفهم في سياق السلوك. استنادا إلى ذلك، فإننا مع الله برعاية القرب الوجودي وتحذر وسريان وجود الحق في كل الوجود، ولكن من حيث النمو الروحي والفهم الروحي والمعراج الداخلي، نحن بعيدون عن الله ونعاني من الهجر:

١. (ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون)

با دوست همنشینم و ز هجر او دلم خون تا سر این بگوید کو یار نکته دانی
(سبزواری، دون تاریخ، ص ۶۳)

۳-۲-۶. الاختیار ونقض العهد

متأثراً من نفس هذه الطبيعة الثنائية، الإنسان يمتلك الاختيار، بل يمكنه حتى أن ينقض عهده مع الله. وفي ظلمة هذا النقص، لا يميز الرفيق من غيره:

پیمان همی شکستی و بیگانه خو شدی ز اغیار فرق می نکنی یار خویش را
(سبزواری، دون تاریخ، ص ۱۶)
تغویه الآمال، تماماً كما حدث للشيخ صنعان عندما ترك رفيقه، واقتيد في سلسلة بعد طبيعته المظلمة — ذلك الكافر المرتد. وانشغل بتربية الخنازير، بينما في دار القدس يريدونه وينادونه:

الا يا نفس غرتك الامانى چو صنعان تا به کی این خوک بانى
به ترسازاده طبعی گرفتار به دارالقدس يهواك الاغانى
(سبزواری، دون تاریخ، ص ۶۵)
على الرغم من أن الإنسان يحمل بعضاً من نور الله في ذاته ويمكنه أن يتألق مثل الباقوت البدخشي، ورغم أنه كان في مجلس الملائكة وملك الدهور وأشرف المخلوقات، إلا أنه يمكن أن يصبح زجاجة زرقاء عديمة القيمة، ويعيش كطين في الشوارع ويتحول إلى متسول، ويكون شريكاً للشيطان:

شهروزه شدى و شاه دوران بودى بهروزه شدى لعل بدخشان بودى
با اهرمن انبازى و هم خاك نشين هم بزم فرشته نور يزدان بودى
(سبزواری، دون تاریخ، رابعی: ۶۹،۳)

ومن ثم، من خلال هذا السقوط، ينسى مكانته الرفيعة:

ای که پنداری که نبود حشمت و جاهی تو را هست شرق و غرب عالم ماه تا ماهی تو را
(سبزواری، دون تاریخ، ص ۱۵)

ولم يفكر أنه يشبه الحمامة التي تركت السماء واستقرت في التراب، وانفصلت عن بني آدم لتصبح رفيقة الطيور الجارحة الجائعة، بينما كان يجب أن يكون لها مأوى في العالم المقدس، وكانت تغني مع القديسين وتطير معهم:
الا يا ايها الورقى ترى تثوى اطلعن عنها که اندر عالم قدسى تو را باشد نشيمن ها

قد استوكرت فيمهيوى العواسق عن وري صفحا خوشا وقتى كه بودت با هم آوازن پريدن ها (سبزوارى، دون تاريخ، ص ١٥)

إذا كان هناك الكثير من هؤلاء الكائنات المختارة الذين يتراخون وينغمسون في أعماق بئر التعلقات والارتباطات، وينشغلون بتربية الخنازير، فهناك أيضا من يجيبون على جاذبيات الحق وأصوات الطيور المقدسة، ويسعون للوصول إلى رفقة أهل العالم المقدس وذوي الحرم، والتواصل مع سلطان القدس (الله):

رفيقانك كشش دارند و كوشش	و كم فيك التقاعد والتوانى
همه اهل حرم در انتظارت	بكلياء شيدت المبانى
تو اينجا تن زده تنها نشسته	حمام القدس تهتف بالاغانى
تو داني شاه قدست همنشين است	تداني انت ديدان الادانى

(سبزوارى، دون تاريخ، ص ٦٥)

يجب علينا، وبالاعتماد النور الإلهي الذي في وجودنا، أن نتعرف على جلالنا وبهائنا الذاتي، وأن ننهض من زوايا بئر الدنيا، يجب أن نتخلص من حجاب الجسد، ونخلق نحو جنات القدس، فإننا من طيور السيمرغ الملكية، ويمكننا أن نشهد علما بأسره تحت أجنحتنا في هذا الطيران العالي. يجب أن نتذكر إقرارنا في عهد الست، وبعد تجديد عهد العبودية، علينا أن نختبر مرة أخرى مقام السيادة:

برون آى از حجاب تن پير بر ساحت گلشن	كنى تا چند از روزن نظر بر طرف گلشن ها
تو سيمرغ همايوني كه عالم زير پر دارى	چسان با اين شكوه و فرگزیدی كنج گلخن ها

(سبزوارى، دون تاريخ، ص ١٥)

تجدید عهد بندگی خدا به خواجگی است تا کی ز یاد برده ای اقرار خویش را

(سبزوارى، دون تاريخ، ص ٥)

٣-٢-٧. اتساع القلب والروح

في أشعار الشيخ سبزوارى، تم الحديث عن اتساع قلب الإنسان الكامل. ومع ذلك، فإن تعبير "الإنسان الكامل" لم يستخدم في أشعاره. على الرغم من أنه كان يعرف التصوف النظري جيدا ولم يكن غريبا عن مصطلحاته الجافة في بعض الأحيان، والتي تظهر الفلسفة في فضاء مقاوم للفلسفة، إلا أنه غالبا ما يتجنب استخدام المصطلحات المعتادة في شعره، الذي يذكرنا في كثير من الأحيان بسكر الشاعر مولوي. وإذا أشار إلى أساس أو نقطة من التصوف

النظري، فإنه يحاول أن يتجنب العبارات المصطلحية. بدلا من استخدام تعبير "الإنسان الكامل"، يستخدم تعبيرات مثل "رجال الله"، "الفقراء"، "الدرويش" و"الأطهار"، التي تعتبر أكثر ألفة في التصوف العملي. يبدو أنه استخدم تعبير "النفوس الكاملة" مرة واحدة فقط عند وصف الإنسان الكامل:

نی ز ملک جو نشان و نی به فلک پو ره به سوی او نفوس کامله باشد

(سبزواري، دون تاريخ، ص ۴۲)

و مرة أخرى تعبير «الانسان الكامل»:

خانه دل حريم خلوت اوست جان کامل سرير حضرت اوست

(سبزواري، دون تاريخ، ص ۲۶)

يعتبر قلب رجال الله عرش ذلك السلطان الخالق:

اسرار دل پاكان عرش شه دادار است اورنگ جو وارنگ است كو ديدۀ بينايي

(سبزواري، دون تاريخ، غزل ۱۷۹، ۶۵)

تتمتع مثل هذه القلب بسعة تجعل العالم، بكل اتساعه، كالنقطة في مركزه:

جهان چون نقطه بين در مركز دل دو كون و يونس دل بطن نون است

(سبزواري، دون تاريخ، ص ۳۲)

قلوبهم هو المنتخب والنخبة من كل الوجود، وهو أتم موضع لتجلي الحق، مثل الكأس المثالي التي كانت وما زالت مطلوبة للكثيرين:

جام جم مظهر اعظم دل درويشان است نخبۀ جملۀ عالم دل درويشان است

(سبزواري، دون تاريخ، ص ۳۳)

جميع البشر يمتلكون قلوبا بهذا القدر من القدرة، ولكن يجب تنشيط هذه القدرات الكامنة. ينبغي علينا أن نقوم بإزالة غيرها من القلب، الذي هو رسالة الحق، وأن نتحرر من المشاغل، ونجعل النقوش الباطلة تختفي منه، ثم نرسم عليه نقش الحق:

دل نبود آن دلی که نه دله باشد مشغله را كن يله مشعله باشد

نامه حق است دل به حق بنگارش نیست روا پر نقوش باطله باشد

(سبزواري، دون تاريخ، ص ۴۱)

٣-٢-٨. الغائية

كل فاعل حكيم يقوم بفعلته من أجل الوصول إلى غاية؛ وبالتالي، يجب أن يكون الله، بصفته أحكم الحكماء، قد خلق العالم لتحقيق غاية ما. في نظر العرفاء المسلمين، هذه الغاية هي ظهور وواقع "الإنسان الكامل"، ويعتبرون الحديث القدسي الشهير "لولاك لما خلقت الأفلاك" (مجلسي، ١٤٠٤ق، ج ١٦، ٤٠٥) مؤيدا لذلك ومشاهدا على أن ظهور الإنسان، الذي هو روح وكمال الخلق، هو السبب الغائي لخلق سائر المخلوقات. "فهو) الإنسان الكامل هو (الأول بالقصد) والإرادة لما جعله الله سبحانه العين المقصودة والعلة الغائية من إيجاد العالم، ومن شأن العلة الغائية التقدم في العلم والإرادة، كما أن من شأنها أيضا التأخر في الوجود، كما أشار إليه بقوله: (والآخر) أي ذلك الإنسان هو المتأخر عما عده (بالإيجاد) في سلسلة المخلوقات" (جامي، ١٣٧٠: ١٠١-١٠٠). كما يعتبر سبزواري، بنفس المعتقد، أن كل الوجود مرتبط بتحرك الإنسان الواحد وعبادته.

در تڪ وپوى همه سوى آدم عالم احرام بند خدمت اوست

(سبزواري، دون تاريخ، ص ٢٦)

وفي تعبير آخر، يعتبر حركة الأجرام السماوية وسكونها - أو عبارة أخرى، كل الخلق والأفلاك - ناتجة من وجود الإنسان الكامل:

نه در اختر حرکت بود نه در قطب سكون گر نبودی به زمین خاڪ نشینانی چند

(سبزواري، دون تاريخ، ص ٤٠)

٣-٢-٩. سريان الإنسان الكامل في الموجودات

"قد مر أن اسم الله مشتمل على جميع الأسماء وهو متجل فيه بحسب المراتب الإلهية ومظاهرها... لذلك، فإن لهذا الاسم الإلهي بالنسبة إلى غيره من الأسماء اعتبارات: اعتبار ظهور ذاته في كل واحد من الأسماء واعتبار اشتماله عليها كلها من حيث المرتبة الإلهية" (قيصري، ١٣٧٥: ٦٤٣). "إذا علمت هذا، علمت أن حقائق العالم في العلم والعين كلها مظاهر للحقيقة الإنسانية التي هي مظهر لاسم الله... لذلك يسمى عالم التفصيل بالإنسان الكبير عند أهل الله لظهور الحقيقة الإنسانية ولوازمها فيه" (المصدر نفسه: ٦٤٩). "هذا الاسم (الله) في مرحلة ما يكون بشكل اندماجي، يحتوي على جميع الأسماء في ذاته، وفي مرحلة أخرى، يكون بشكل سرياني، ويشمل جميع الأسماء المفصلة من طرف إلى طرف في العالم. مع الأخذ في الاعتبار أن الإنسان الكامل هو مظهر اسم الله وهو متحد معه، فإن نسبة الإنسان الكامل إلى موجودات العالم مطروحة في مرحلتين: واحدة في مرحلة الاندماج حيث حقائق جميع

الموجودات مندمجة في ذات الإنسان الكامل، والأخرى في مرحلة الانبساط والسريان حيث روح الانسان الكامل وجسده يشمل جميع مراحل العالم حتى نهاية المادة" (اميني نجاد، ١٣٩٠: ٣٥٩). كما أن سبزواري، يعتبر الإنسان نوعاً - وبعبارة أخرى، الإنسان الكامل - هو المظهر الأعظم ومرآة الذات الإلهية التي قد تجلت فيها جميع الصفات. هذه النظرة الشاملة هي ما يمنحه الجرأة ليدعي سريان الإنسان في جميع ظواهر الوجود:

شهری پر از آینه الوان دیدم اسرار به هر آینه در جلوه گری بود

(سبزواري، دون تاريخ، ص ٣٧)

الإنسان مرآة لطلعة الله، وكل الوجود مرآة لجمال الإنسان:

همه آيينه رخ آدم آيينه بمرطلعت اوست

(سبزواري، دون تاريخ، ص ٢٦)

النتائج

كان سبزواري حكيماً بارزاً في الحكمة المتعالية، وكذلك في التصوف النظري والسلوك العملي. إن رؤيته في الحكمة المتعالية بالنسبة إلى الإنسان والسمالك الذي بلغ مقاماً فوق التجرد تشبه كثيراً نظرة العرفاء إلى الإنسان الكامل. بعض مكونات هذه الرؤية تحظى بقبول عام بين المسلمين، خارج نطاق الحكمة والتصوف؛ ومن هذه العناصر حرية الإنسان أو كونه خليفة الله. ينظر سبزواري إلى الإنسان في مباحثه الحكمية من نفس أسس ملاصدرا، ويتناول موضوع الإنسان الكامل من خلال طرح مقام فوق التجرد. على الرغم من عمومية بعض جوانب علم الإنسان، وتوافق الفلاسفة المسلمين، وخاصة حكماء الحكمة المتعالية في فهمهم للإنسان والإنسان الكامل، فإن الجانب الغالب في أشعار ملاهادي سبزواري ولغته في هذا السياق يوضح أن رؤيته الأنثروبولوجية مستمدة أساساً من تفسير العرفاء المسلمين للإنسان والإنسان الكامل. إنه لا يعتبر الله سبباً للإيجاد مثل الفلاسفة، بل يفهم الخلق استناداً إلى التجلي والظهور والتشكيك في الظهور (وليس كما فعل ملاصدرا بالتشكيك في الوجود). في هذا التصور، يوجد وجود واحد فقط له واقع، وهو الوجود المطلق لذات الحق، والبقاع الموجودة ليست مخلوقات الله، بل هي مرايا لظهوره، والإنسان الكامل في قلب هذا المشهد هو مرآة كاملة تعكس جميع أسماء الله وصفاته، وبعبارة أخرى، هو مظهر لاسم الله. كما أن هذا الاسم العظيم لله موجود في جميع الأسماء الإلهية، فهو سار في كل الوجود. ومن ثم، فإن مقصد الخلق هو أن يكون خليفة الله؛ خليفة يجمع بين بعدين: الخلق والحق، ومواجه لمفارقة القرب والبعد؛ كائن مختار وصاحب إرادة يستطيع الوصول إلى مرتبة من الولاية التي تمكنه من التصرف في الوجود وحتى في باطن البشر.

الهوامش

۱. تحتوي المنظومة على أكثر من ألف بيت من الشعر الحكمي وحوالي ثلاثمئة بيت من الشعر في علم المنطق.

المصادر

- ابن ترکه، صائن الدين علی. (۱۳۶۰). تمهید القواعد (سید جلال الدین آشتیانی، مصحح؛ چاپ دوم). انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۶۶). فصوص الحکم (ابوالعطاء عقیفی، مصحح و شارح). الزهراء.
- ارشد ریاحی، علی، و جعفری، هادی. (۱۳۹۱). مطالعه تطبیقی تحلیلی بین آراء ملاصدرا و ملاهادی سبزواری در مورد مقام فوق تجردی انسان. الهیات تطبیقی، ۳(۸)، ۴۲-۱۹.
- اکبریان، رضا. (۱۳۸۸). جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا. نشر علم.
- امینی نژاد، علی. (۱۳۹۰). آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی (چاپ دوم). مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- بابایی، رضا. (۱۳۸۳). نقد و معرفی دیوان اسرار؛ کلیات اشعار فارسی حاج ملاهادی سبزواری. حافظ، (۲)، ۴۶-۴۸.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص (ویلیام چیتیک، مقدمه نویس). وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- جندی، مؤیدالدین. (۱۳۸۱). شرح فصوص الحکم (سید جلال الدین آشتیانی، مصحح؛ چاپ دوم). بوستان کتاب.
- ذاکری، مصطفی. (۱۳۹۰). شرح مثنوی اسرار حاجی سبزواری. کتاب ماه ادبیات، ۵(۵۸).
- رازی، نجم الدین ابوبکر. (۱۳۷۳). مرصاد العباد (محمد امین ریاحی، مصحح؛ چاپ پنجم). شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- رضائزاد، غلامحسین. (۱۳۸۰). حکمت نامه (چاپ اول). انتشارات الزهراء.
- سبزواری، ملاهادی. (بی تا). دیوان (امیرحسین افراسیابی، گردآورنده). ناشر و محل نشر نامشخص.
- (۱۳۶۰ الف). مجموعه رسائل فلسفی. انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۶۰ ب). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه (با حواشی مؤلف و تحقیق سید

- جلال‌الدین آشتیانی؛ چاپ دوم). انتشارات مرکز نشر دانشگاهی مشهد.
- (۱۳۶۲). اسرار الحکم (چاپ دوم). انتشارات اسلامیة.
- (۱۳۷۲). شرح منظومه (چاپ اول). انتشارات لقمان.
- (۱۳۸۸). رسائل حکیم سبزواری (سید جلال‌الدین آشتیانی، مصحح و معلق). اسوه.
- (بی‌تا). شرح اسماء الحسنی. انتشارات بصیرتی.
- شجاری، مرتضی. (۱۳۹۵). انسان در حکمت صدرایی. دفتر نشر معارف.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱). العرشیه (غلامحسین آهنی، مصحح). نشر مولی.
- عباسی حسین‌آبادی، حسن. (۱۳۹۲). بررسی امکان نوصدرایی بودن اندیشه ملاهادی سبزواری. [نام نشریه نامشخص]، ۲(۱)، ۸۵-۹۸.
- علوی‌مقدم، سیدمحمد. (۱۳۸۶). مولانا و ملاهادی سبزواری در اندیشه ادبیات. مطالعات ادبیات تطبیقی، ۴(۴)، ۱۳۱-۱۴۸.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۶۳). رساله النصوص (سید جلال‌الدین آشتیانی، مصحح؛ چاپ اول). مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، داوود بن محمود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم (سید جلال‌الدین آشتیانی، مصحح؛ چاپ اول). شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- محقق، مهدی، و ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۸۷). بنیاد حکمت سبزواری یا تحلیلی تازه از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری (جلال‌الدین مجتبی، مترجم). مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.
- محمدیان، عباس. (بی‌تا). معرفی شخصیت، آثار و افکار حکیم ملاهادی سبزواری. [ناشر و محل نشر نامشخص].
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۳). سنت عقلانی اسلامی در ایران (سعید دهقانی، مترجم). نشر قصیده‌سرا.
- یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۸۸). مبانی و اصول عرفان نظری (عطاء انزلی، نگارنده؛ چاپ اول). مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- Abbasi Hosseinabadi, H. (2013). An examination of the possibility of Molla Hadi Sabzevari's being a Neo-Sadrian thinker. [Journal title not specified], 2(1), 85-98.

- Akbarian, R. (2009). The position of the human being in Mulla Sadra's transcendent wisdom. Elm Publishing.
- Alavi-Moghadam, S. M. (2007). Rumi and Molla Hadi Sabzevari in literary thought. *Comparative Literature Studies*, (4), 131–148.
- Amininejad, A. (2011). An introduction to the collection of Islamic mysticism (2nd ed.). Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Arsh-Riyahi, A., & Jafari, H. (2012). A comparative and analytical study of Mulla Sadra's and Molla Hadi Sabzevari's views on the supra-abstract status of the human being. *Comparative Theology*, 3(8), 19–42.
- Babaei, R. (2004). A critique and introduction to *Divan-e Asrar*: The collected Persian poetry of Hajj Molla Hadi Sabzevari. *Hafez*, (2), 46–48.
- Ibn Torkeh, S. al-D. A. (1981). *Tamhid al-Qawa'id* (S. J. al-Din Ashtiyani, Ed.; 2nd ed.). Islamic Society of Philosophy and Wisdom of Iran.
- Ibn Torkeh, S. al-D. A. (1987). *Fusus al-Hikam* (A. A. Afifi, Annot.). Al-Zahra Publishing.
- Jami, A. R. (1991). *Naqd al-Nusus fi Sharh Naqsh al-Fusus* (W. Chittick, Intro.). Ministry of Culture and Higher Education.
- Jandi, M. al-D. (2002). *Sharh Fusus al-Hikam* (S. J. al-Din Ashtiyani, Ed.; 2nd ed.). Bustan-e Ketab.
- Mohaghegh, M., & Izutsu, T. (2008). The foundations of Sabzevari wisdom, or a new analysis of the philosophy of Hajj Molla Hadi Sabzevari (J. al-Din Mojtavavi, Trans.). Tabi'an Cultural and Informational Institute.
- Mohammadian, A. (n.d.). Introduction to the personality, works, and thoughts of Hakim Molla Hadi Sabzevari.
- Nasr, S. H. (2004). The Islamic intellectual tradition in Iran (S. Dehghani, Trans.). Qasidesara Publishing.
- Qaysari, D. ibn M. (1996). *Sharh Fusus al-Hikam* (S. J. al-Din Ashtiyani, Ed.; 1st ed.). Scientific and Cultural Publishing Company.
- Qunawi, S. al-D. (1984). *Risalat al-Nusus* (S. J. al-Din Ashtiyani, Ed.; 1st ed.). Markaz-e Nashr-e Daneshgahi.
- Razi, N. al-D. A. B. (1994). *Mirsad al-'Ibad* (M. A. Riyahi, Ed.; 5th ed.). Scientific and Cultural Publishing Company.
- Rezanejad, G. (2001). *Hekmat-nama* (1st ed.). Al-Zahra Publishing.
- Sabzevari, M. H. (1981a). *Majmu'e-ye Rasa'il-e Falsafi*. Islamic Society of

Philosophy and Wisdom of Iran.

- Sabzevari, M. H. (1981b). Al-Shawahid al-Rububiyya fi al-Manahij al-Sulukiyya (S. J. al-Din Ashtiyani, Ed.; 2nd ed.). Markaz-e Nashr-e Daneshgahi.
- Sabzevari, M. H. (1983). Asrar al-Hikma (2nd ed.). Eslamiya Publishing.
- Sabzevari, M. H. (1993). Sharh al-Manzuma (1st ed.). Luqman Publishing.
- Sabzevari, M. H. (2009). Rasa'il-e Hakim Sabzevari (S. J. al-Din Ashtiyani, Ed. & Annot.). Osveh.
- Sabzevari, M. H. (n.d.). Divan (A. H. Afrasiabi, Ed.).
- Sabzevari, M. H. (n.d.). Sharh Asma al-Husna. Basirati Publishing.
- Sadr al-Din Shirazi, M. ibn I. (1982). Al-'Arshiyya (G. Ahani, Ed.). Mowla Publishing.
- Shejari, M. (2016). The human being in Sadrian philosophy. Daftar-e Nashr-e Ma'arif.
- Yazdanpanah, Y. (2009). Foundations and principles of theoretical mysticism (A. Anzali, Writer; 1st ed.). Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Zakeri, M. (2011). A commentary on the Mathnavi-ye Asrar of Haji Sabzevari. Ketab-e Mah-e Adabiyat, 5(58).

The Perfect Human in the Philosophy and Poetry of Mulla Hadi Sabzevari

Baha al-Din Eskandari¹, Gholamali Sanjari², Hossein Taktabar Firouzjaei^{3*}, Mehdi Naseri⁴

1.Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Qom, Qom, Iran.

2.Assistant Professor and Faculty Member, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

3.Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Qom, Qom, Iran.

4.Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Qom, Qom, Iran.

Received Date: 08.09.2025

Accepted Date: 04.12.2025

Abstract

The subject of the human being and the Perfect Human occupies a prominent position in both the thought of Ibn Arabi and his followers and the Transcendent Philosophy of Mulla Sadra and his followers. The belief in the gradation of being (special gradation) in Transcendent Philosophy and the gradation of manifestation and self-disclosure (the special-special gradation) are among the most distinctive features that characterize these two schools, despite their similarities and close affinities. Sabzevari is known as a teacher and interpreter of Ibn Arabi's thought and also as one of the commentators on Transcendent Philosophy, reflecting his deep engagement with the ideas of great philosophers and thinkers such as Hafez and Rumi. His interest in Arabic poetry reveals a unique blend of philosophy and poetry, through which he addresses the subject of the human being in his philosophical works and poetry, which is rich in profound ideas. In his philosophical writings, Mulla Hadi Sabzevari approaches the human being from a supra-abstract perspective and deeply analyzes issues related to the Perfect Human. In his Divan *Asrar*, although his mystical ideas are not expressed explicitly in the terminology of theoretical mysticism, there are numerous poetic and occasionally non-poetic, references to various components of theoretical mysticism, including the issue

*Corresponding author's Email: h.taktabar@yahoo.com

of the human being. In his discussions of the characteristics of the human being, claiming a correspondence between the mystical perspective and Transcendent Philosophy is neither an exaggeration nor an overstatement; rather, it invites reflection on a shared vision. Sabzevari examines these characteristics within a common and general framework, lending a sense of balance to his thought. The artistry of Mulla Hadi Sabzevari's poetry does not lie in presenting a new project in philosophical anthropology, but rather in presenting profound themes and meanings through aesthetically expressive language, within a framework in which the Perfect Human appears as a mirror reflecting all the Divine Names and Attributes. In this way, the Perfect Human is given a tangible and accessible presence in the eyes of the reader.

Keywords: Philosophical Anthropology, Mysticism, Transcendent Philosophy, Mulla Hadi Sabzevari, Mulla Sadra.

انسان کامل در حکمت و شعر ملاهادی سبزواری

بهاء‌الدین اسکندری^۱، غلامعلی سنجری^۲، حسین تک‌تبار فیروزجائی^{۳*}، مهدی ناصری^۴

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه قم، قم، ایران.

۲. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه بین‌المللی المصطفی، قم، ایران.

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه قم، قم، ایران.

۴. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه قم، قم، ایران.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۷

چکیده

انسان و انسان کامل از مباحثی است که هم در مکتب ابن‌عربی و شاگردانش و هم در حکمت متعالیه ملاصدرا و پیروانش جایگاه ویژه‌ای دارد. باور به تشکیک در وجود در حکمت متعالیه (تشکیک خاصی) و تشکیک در ظهور و تجلی (تشکیک خاص‌الخاصی) در مکتب ابن‌عربی، این دو مکتب را علیرغم شباهتها و قرابت‌های بسیار، به شکلی جدی از هم متمایز میکند. سبزواری هم با مکتب ابن‌عربی آشناست، هم از شارحان حکمت متعالیه است، هم با حافظ و مولانا دمخور است و هم خود دستی در شعر دارد. این معجون شگفت هم در مباحث حکمی به انسان می‌پردازد و هم در اشعار خویش. ملاهادی در مباحث حکمی به انسان با نگاه فوق‌تجردی نگریسته و به تحلیل مباحث مرتبط با انسان کامل می‌پردازد. در دیوان اسرار گرچه مفاهیم عرفانی در قالب الفاظ عرفان نظری نمودی ندارند، اما اشارت‌های فراوان شاعرانه و گاه نیز غیرشاعرانه‌ای به بسیاری از مؤلفه‌های عرفان نظری از جمله مبحث انسان‌شناسی در آن انعکاس یافته است. در مباحث مربوط به ویژگی‌های انسان ادعای یکسانی میان دیدگاه عرفانی و حکمت متعالیه کلامی گزاف نیست و سبزواری با همین دیدگاه مشترک و عام از این ویژگی‌ها سخن گفته است. هنر ملاهادی سبزواری در شعر خویش نه در افکندن طرحی نو در انسان‌شناسی، بلکه طرح مباحثی دیرپاب و اصطلاحاتی خشک در جامه‌ای لطیف است؛ جامه‌ای بدن‌نما که انسان کامل را به عنوان آیینه تمام‌نمای اسماء و صفات الهی، ملموس و دست‌یافتنی، در منظر مخاطب می‌نهد.

واژگان کلیدی: انسان‌شناسی فلسفی، عرفان، حکمت متعالیه، ملاهادی سبزواری، ملاصدرا.