

مبانی نظری و مفهوم انسان معنوی در اندیشه ابن سینا و علامه طباطبایی

* سید رحمت‌الله موسوی مقدم*

** زینب بیرانوند**

چکیده

انسان در دنیای معاصر، نیازمند تدوین الگو و سبک معناداری از زندگی است تا با رصد نقطه تعالی و کمال، بر محور آن حرکت کند و به مسیر هدایت رهمنون شود. رسیدن به چنین گونه‌ای از زندگی که بسیاری از انسان‌شناسان و فیلسوفان الهی و حتی غیر الهی بر ضرورت آن تأکید کرده‌اند، نیازمند ارائه الگوی شایسته‌ای از شخصیت انسان به نام «انسان معنوی» است. پژوهش حاضر به تبیین و تحلیل دیدگاه‌های دو اندیشمند و فیلسوف اسلامی - ابن سینا به عنوان یک متکر عقل‌گرا و علامه طباطبایی در مقام یک حکیم صدرایی با نگرش دینی - درباره مبانی فکری انسان معنوی پرداخته و با شاخص قرار دادن عقل و وحی، مفهومی از انسان معنوی را ارائه نموده است. از جمله مهم‌ترین مبانی فکری انسان معنوی در نگرش سینوی، مرجعیت عقل، خیریت و حقانیت محض حق تعالی، سریان عشق در کائنات و تکامل تدریجی عقل است. در منشور فکری علامه نیز مهم‌ترین مبانی فکری انسان معنوی عبارتند از: وجود وحدت وجود، مبدئیت محض حق تعالی، شرافت نفس ناطقه، فطرت الهی و فقر محض کائنات. مفهوم انسان معنوی در حکمت سینوی به وجهی معادل «انسان معقول» و در اندیشه علامه طباطبایی، بیشتر دارای صبغه دینی و مبتنی بر گرایش‌های فطری است. گرچه انسان معنوی موردنظر آن دو به لحاظ گرایش‌های متفاوتیکی‌شان، دارای وجود مشترک زیادی است، اندیشه علامه طباطبایی به دلیل تکیه بر تعالیم دینی در کنار دریافت‌های عقلی، برجستگی خاصی دارد که می‌توان آن را هم‌تراز با انسان دینی (الهی)، انسان فطری و طبیعی لحاظ نمود.

واژگان کلیدی

انسان معنوی، مبانی نظری انسان معنوی، ابن سینا، علامه طباطبایی.

prof.m1344@gmail.com

moshaverilam@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۵

* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی ایلام.

**. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۱۷

طرح مسئله

میل و گرایش انسان به معنویت، ناشی از فقر محض وجودی او و نیازش به حقیقتی متعالی، کمال و خیر محض - که معموق حقیقی و ازلی است - می‌باشد. سؤال این پژوهش آن است که چه ارتباطی بین مفهوم و مبانی نظری «انسان معنوی» در منشور فکری ابن‌سینا به عنوان شاخص فیلسوفان مشائی و علامه طباطبایی به عنوان یک فیلسوف نوصرایی وجود دارد؟ از آنجا که علامه فیلسوفی با گرایش بر جسته دینی است و در تحلیل حقیقت انسان بیشتر به آموزه‌های وحیانی و دینی تمایل دارد و از طرفی ابن‌سینا با روش عقلی صرف، نظام فلسفی خود را - البته با تمایل عرفانی در نمط‌های ۹، ۸ و ۱۰ / اشارات و تنبیهات - در انداخته است، به نظر می‌رسد این دو ضمن داشتن وجه مشترک، تفاوت‌های ظریف و قابل توجهی در پردازش مفهوم و مبانی نظری انسان معنوی داشته باشند که بیشتر به لحاظ مینا قرار دادن آموزه‌های دینی در نگاه علامه است. شاید در این مطالعه تطبیقی به دو نوع از معنویت به نام «معنویت فلسفی» و «معنویت دینی» دست یابیم که اولی بیشتر در اندیشه ابن‌سینا و دومی اصالتاً در نظر ملاصدرا بر جسته است.

واژه‌پژوهی

معنویت: در لغت‌نامه دهخدا آمده است: مَعْنَى، منسوب به معنا، و به معنای حقیقی، ذاتی، باطنی و روحانی، مقابل مادی و صوری، ظاهری است. معنایی که فقط بهوسیله قلب شناخته می‌گردد و زبان را در آن بهره‌ای نیست. (دهخدا، ۱۳۴۵ / ۱۳۷۱)

معادل لاتین معنویت «spirituality»، برگرفته از ریشه «spiritus» به معنای «روح و جان» است. معنویت مفهومی هستی شناختی است که هدف از آن انسان و تکامل اوست. به دیگر سخن، انسانیت انسان وابسته به وجود معنوی اوست و بدین سان می‌توان گفت معنویت، ریشه‌های تکاملی و زیست‌شناختی دارد. (صمدی، ۱۳۸۵: ۱۰۳ - ۱۰۲) صاحب صحاح نیز در تبیین معنای معنوی می‌گوید: امور غیر مادی است که با قوای روحانی و اندیشه انسان سروکار دارد: «المعنوي: ما يتصل بالذهن و التفكير كفكرة الحق او الواجب يقال المادي». (جوهری، ۱۳۷۰: ۱۷۱)

در اصطلاح معنویت را می‌توان معرفت و ایمان به غیب و تبیین توحیدی از نظام هستی و مبتنی ساختن اعمال جوارحی و جوانحی انسان براساس معارف اسلامی دانست؛ به عبارتی، معنویت پایه سلامتی جسم و روح است. (محقق داماد، ۱۳۸۹: ۹۴)

انسان معنوی: مفهوم انسان معنوی را می‌توان از دو جهت عقل و وحی بررسی نمود. از نظر عقل، انسان معنوی انسان عاقلی است که عقل خود را از شواغل به مادیات و شهوات پاک ساخته است. در اینجا، ضمن اینکه ریشه معنویت از معنا دانسته شده، موطن معنا «عالی عقل» معرفی شده است؛ لذا انسان معنوی، همان

انسان عاقلی است که علاوه بر سلوک فکری، سلوک عملی هم نموده است؛ یعنی از عقل معنوی بهره‌مند گشته است. (بنگرید به: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۱۶۰ – ۱۵۰)

در آموزه‌های دینی نیز معنویت برای انسان قدمتی به‌درازی تاریخ آفرینش او دارد؛ زیرا «خداؤند از همان آغاز خلقت بشر، او را مرکب از دو جنبه مادی و الهی آفرید و اصالت را به جنبه معنوی و روحانی داد.» (نراقی، ۱۳۸۶: ۳۱) آنجا که می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ ظُفْفَةً فِي قَارَبِ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا الظُّفْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْعَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْعَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَئْسَأْنَاهُ خُلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ». (مؤمنون / ۱۴ – ۱۲) علامه طباطبایی در ذیل این آیه می‌گوید: خداوند بعد از آنکه ماده انسان (تن) را آفرید، درحالی که آن صرفاً ماده‌ای مرده و جاهم و عاجز بود، او را موجودی زنده و عالم و قادر نمود (به آن جان داد) و تن را آلتی برای جان قرار داد تا به‌وسیله آن به مقاصدش برسد. در آیه بعد این امر را مبارک و مایه برکت می‌داند؛ برکت نیز یعنی خیر الهی و مبارک به چیزی می‌گویند که آن خیر الهی در آن باشد. لذا جان انسان همان خیر الهی است. (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۵ / ۲۶ – ۲۵) با وجود اینکه انسان معنوی واژه نوظهوری است و هر جا این مفهوم مدنظر بوده، با عنایتی مانند مؤمن، متقد، موحد و عابد در اسلام و یا انسان کامل، انسان اصیل، نمونه و برتر بیان شده است، شماری از اندیشمندان به ارائه تعریفی برای انسان معنوی پرداخته‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

استاد مطهری هر جا از انسان و انسانیت دم زده، حقیقت انسان را بعد معنوی و روحانی او قلمداد نموده است. ایشان ضمن اشاره به این مطلب که: «براساس قرآن، ایمان و معنویت جزء سرشت انسان است» (بنگرید به: مطهری، ۱۳۸۹: ۲ / ۲) بیان می‌نماید که:

معنویت و انسانیت دو امر تفکیک‌ناپذیرند و همان‌طور که نمی‌توان به معنویت چسبید و انسانیت را رها کرد، حتی نمی‌شود برای انسانیت قداستی منهای معنویت قاتل شد. (همو، ۱۳۸۲: ۱۴۹)

وی، ضمن ارائه تعریفی از ایمان، انسان معنوی را چنین معرفی می‌نماید: «ایمان شناخت همراه با گرایش و تسلیم است.» (همو، ۱۳۸۹: ۴۶۵/۲) «گرایش‌های والا و فوق حیوانی که در انسان وجود دارد، آنگاه که پایه و زیربنای اعتقادی و فکری پیدا کند، نام «ایمان» به خود می‌گیرد.» (همو، ۱۳۸۱: ۱۲)

از نظر قرآن، انسان موجودی است که همه کمالات را بالقوه دارد و باید آنها را به فعلیت برساند و این خود اوست که باید سازنده و معمار خود باشد. شرط اصلی وصول انسان به کمالاتی که بالقوه دارد، «ایمان» است. از ایمان، تقوا و عمل صالح و کوشش در راه خدا برهمی خیزد و انسانی که دارای همه کمالات انسانی است (انسان معنوی)، انسان به‌علاوه ایمان است. انسان منهای ایمان ناقص است ... (همو، ۱۳۷۳: ۱۵) معنویت پایه تکامل است. (همو، ۱۳۸۹: ۲۴ / ۲۵۸)

فرد تکامل یافته یعنی وارسته از محاکومیت محیط بیرونی و درونی و وابسته به عقیده و ایمان.

(همو، ۱۳۸۱: ۱۶)

آیت‌الله جوادی آملی از دیگر مفسران قرآن کریم، ضمن معرفی انسان معنوی می‌گوید: قرآن انسان حقیقی را «حی متأله» معرفی کرده است؛ یعنی انسانی که با مرگ تن پایان نمی‌پذیرد و خداخواهی او مسبوق به خداشناسی وی و ذوب او در جریان الهیت است. لذا انسان معنوی کسی است که حیات الهی، جاودانی، تالله و خداخواهی فطری خویش را در مکتب الهی و تعالیم قرآنی به فعلیت رسانده، مراحل تکامل انسانی را تا مقام خلافت و مظہریت اسمای حسنای الهی و تخلّق به اخلاق الله می‌پیماید. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۱۴ - ۱۰۵)

معنویت فلسفی

گرچه فکر دینی، تسلیم شدن است، این فکر می‌تواند معقول هم باشد؛ چون دین از عالم بالا و از مکمن غیب آمده و از عالم عقل عبور کرده، پس معقول است. لذا فیلسوفی که عقلانی و استدلالی فکر می‌کند، می‌تواند در پرتو تعلق عمیق، برداشتی عمیق‌تر و عقلانی‌تر از دیانت داشته باشد. فیلسوف از دین، برداشت معقولانه دارد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۵۸) بنابراین معنویت او را می‌توان معنویت فلسفی نامید.

عقل فلسفی می‌تواند با دیانت کنار بیاید؛ زیرا متواتع ترین موجود خداوند عقل است. عقل وقتی که بفهمد، سر تسلیم فرود می‌آورد، لجاجت نمی‌کند. عقل خالص با خواسته‌های انسانی آغشته نیست و همیشه در برابر واقعیت تسلیم است. (همان: ۶۱)

لذا معنویت فلسفی، یعنی همان معنویتی که از راه استدلال و با نیروی عقل - البته عقل خالص‌گشته از شهوت دنیوی - به دست آمده باشد و انسان معنوی سعی دارد تا برداشتی عقلانی از گرایش‌های معنوی خود داشته باشد.

معنویت دینی (اسلامی)

اگرچه واژه معنویت در قرآن کریم و سنت پیامبر و ائمه^ع به کار نرفته، در ادبیات مسلمانان - چه در زبان عربی و چه زبان فارسی - واژه معنویت و معنوی و نیز لغات نزدیک آن مانند روحانی و روحانیت و متغیرهای عینی و مصدقی آن رواج داشته و دارد. معنویت در اسلام امری پویا است و رابطه تنگاتنگی با دین داری دارد؛ تا جایی که معنویت صحیح فقط در صورت اطاعت از دستورهای الهی و در سایه دین داری حاصل می‌شود و یاد خدا برترین حالت معنویت است. معنویت از نظر اسلام، رابطه میان اعمال و افعال انسانی با حالات و ملکاتی است که در نفس او به وجود می‌آورند؛ همچنین در اثر رابطه میان این حالات و ملکات و میان مقامات و مدارج باطنی است که انسان سیر می‌کند؛ همچنین می‌توان به خود این مقامات و مراحل باطنی و عالم موجودات اصیل و واقعی - که بیرون از سلطه و حکومت ماده و طبیعت هستند - اشاره نمود.

(طباطبائی، ۱۳۸۷: ۶۳) معنویت در اسلام، یعنی تعلق انسان به خدا و گرایش او به عالم غیب و ماورا که انسان را وارسته از هر محدودیتی می‌کند. (رودگر، ۱۳۸۸: ۳)

مبانی فکری انسان معنوی نزد ابن‌سینا

منظور از مبانی نظری انسان معنوی، بر شمردن و تبیین آن بنیان‌های فکری است که براساس آنها، انسان معنوی تشخّص پیدا کرده، تربیت می‌شود؛ در این نظام معرفتی، ما به دنبال یک الگوی نظری هستیم که به عنوان شاخص تربیت معنوی، از طریق تحقیق آن در نظام فرهنگی بتوان انسان‌هایی معنوی را تربیت کرد.

از نظر ابن‌سینا، چون انسان دارای قوای مختلف است، کمالات متفاوتی نیز دارد؛ اما کمال جوهر عاقل در این است که به اندازه ظرفیتش، جلوات حق در آن تمثیل یابد. پس از آن تمامی وجود، یعنی آنچه بعد از حق اول شروع می‌شود و با جواهر عقلی عالی، جواهر روحانی آسمانی، اجرام آسمانی و امور بعد از آن ادامه می‌یابد، بی‌زنگار و چنان‌که هست، در او متجلی می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۴۳) شیخ با تمییز قوه ناطقه و کمال آن از سایر قوای نفس و کمالات آنها، کمال این قوه را – که مساوی با کمال آدمی نیز هست – در رسیدن به خداوند و جلوه‌گاه عقول و جواهر عالی شدن می‌داند. بوعلی این‌گونه در انسان‌شناسی خود، زمینه مناسب برای طرح معنویت‌گرایی را ایجاد می‌کند. گرچه وی مستقیماً بحث انسان معنوی یا معنویت به معنای طرح بحث مقاله را مطرح نمی‌کند، براساس شواهد و قرائن غیر مستقیم و مباحث ایشان در مسائل متافیزیک، واجب‌الوجود و طرح بحث‌های عرفانی در اشارات و سایر آثار وی، می‌توان به الگویی از انسان‌شناسی با رگه‌های معنوی دست یافت که بتوان آن را مفهومی معادل انسان معنوی گرفت. بر مبنای این برداشت می‌توان مهم‌ترین مبانی نظری انسان معنوی در منشور فکری وی را به شرح زیر دانست:

۱. مرجعیت عقل (خردورزی)

از نظر ابن‌سینا، قوه عاقله و نیروی خرد که مخصوص انسان است، دارای دو جنبه عقل نظری و عملی است. عقل نظری، نیرویی برای نفس و پذیرنده ماهیات امور کلی به اعتبار کلیت آنهاست. عقل عملی نیز نیرویی نفسانی است که در آنچه از جزئیات به منظور هدفی معلوم یا مظنون برمی‌گزیند، مایه برانگیختن نیروی شوق در نفس می‌گردد. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۲۴) وی معتقد است:

عقل نظری، خود دارای مراتبی است (عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد) و معرفت انسان از این طریق شکل می‌گیرد؛ هرچه این عقل تکامل‌یافته‌تر باشد، شناخت انسان کامل‌تر است. در مراتب پایین، عقل با طی مراحل فکر از مجھول به سوی معلوم رفته و با استدلال به معرفت دست می‌یابیم؛ اما اگر عقل انسان به مرتبه‌ای برسد که

به آن «عقل مستفاد» گویند، در آن صورت، معقولات به گونه شهودی و نمایان برای او پدید می‌آیند و این درجه شهودی، کمال نفس است. (همان: ۲۷ - ۲۴)

ابن‌سینا، علاوه بر عقول چهارگانه، به عقل دیگری قائل است و آن را «عقل قدسی» می‌نامد:

این مرتبه که «قوه قدسیه» هم خوانده می‌شود، در آن حدس به جای اندیشه نشسته، نوعی الهام از عالم غیب می‌باشد و بیشتر برای انبیا دست می‌دهد. افرادی به مرتبه «عقل قدسی» نائل می‌شوند که دارای قوه حدس بسیار شدیدی باشند؛ یعنی از شدت صفا و اتصال به عقل فعال و مبادی عقلیه، دائمًا حدس را به کار می‌برند و صورت‌هایی که در عقل فعال است، دفعتاً و یا قریب به دفعتاً در آنها نقش می‌بنند. (همان)

ابن‌سینا در بیشتر آثار خود سعی نموده است با پیش کشیدن بحث مراتب قوه عاقله و تقسیمات آن، بر مرجعیت عقل در افعال و تکامل انسان تأکید نماید و از عقل استدلایی، عقل شهودی (مستفاد) و عقل قدسی (حدس) بهره بگیرد. لذا در نظر او «انسان معنوی» انسانی است که بیشترین استفاده را از نیروی عقل خود برده، در سیر معنوی خویش از آن استفاده نماید؛ اما با این حال، او همانند بسیاری از متفکران خردگرا و فیلسوفان - به رغم شعارهای مطلق‌سازی عقل - به محدودیت توان عقل توجه کرده و این مطلب مهم را ابراز داشته و به امور فوق عقلی معتقد بوده است.

الوقفُ على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر و نحنُ لا نَعْرِفُ مِنَ الاشياء إِلَّا الخواصُ وَ الْلَّوَازِمُ وَ الأعراضُ، وَ ...؛ ما با این فلسفه، به حقیقت هیچ چیزی نمی‌رسیم، مگر حقیقت اعراض
(همو، ۳۵ - ۳۴: ۱۴۰۴)

همین عبارت اخیر وی، سرآغازی است برای پذیرش رویکرد معنوی به حقیقت عالم و آدم و به‌تبع آن، طرح بحث انسان معنوی به عنوان نماد حرکت به‌سوی بطن عالم و کشف حقایق اصیل و معنوی هستی.

۲. خیریت محض واجب‌الوجود

ابن‌سینا در موارد متعددی به تعریف خیر می‌پردازد و می‌گوید: «وَالْخَيْرُ - بالجملة - هو ما يتسوقه كلّ شيءٍ وَ يَتَمَّ به وجوده». (همو، ۸: ۱۴۰۸، فصل ۶: ۳۵۵) خیر را به‌اجمال چنین می‌توان تعریف کرد: امری است که هر چیزی، شوق رسیدن به آن را دارد و هستی آن چیز بدان امر کامل می‌گردد. از نظر وی، معنای خیر از یک‌طرف، مطلوب بودن و از طرف دیگر، نافع و مفید کمالات دیگر اشیا بودن است. در تحلیل نهایی، همه خیرها به وجود بازمی‌گردند؛ زیرا مطلوب و خواستنی هستند. واجب‌الوجود به هر دو معنا خیر محض است: ۱. ملاک خیریت، ۲. مطلوب بودن و وجود: «وَكُلّ واجب‌الوجود بذاته فَإِنَّهُ خير محض و كمال محض»؛ (همان: ۵۵۴) «زیرا وجودی که هیچ عدمی به‌همراه ندارد - خواه عدم ذاتی و جوهری و خواه عدم مربوط به

کمالات ذات و جوهر - بلکه وجودی همیشه بالفعل است، چنین وجودی، خیر محض است.» (یتری، ۱۳۸۵: ۱۲۵) واجب‌الوجود از آن نظر که افاده‌کننده وجود و منشأ کمالات همه موجودات است نیز خیر است. (همان: ۱۲۴) بنابراین به لحاظ مباحثی که تاکنون مطرح شد، توجیه گردید که هستی دارای مراتب کمالی است و انسان که به عنوان اشرف مخلوقات به‌دبیل خیر محض و مطلق است، با پذیرش نظری و عملی این حقیقت، در راستای وصول به آن تلاش می‌کند و در عالم ماده صرف اقامت نمی‌گزیند. این طرح بحث دیگری برای پذیرش و تربیت انسان معنوی به عنوان انسان معناگرا و باطن‌گرا به‌جای انسان ظاهربین و دنیاپرست است.

۳. حقانیت محض واجب‌الوجود

ابن‌سینا در آثار خود، سه معنا برای حق ذکر می‌کند و واجب‌الوجود را در هر سه معنا، عالی‌ترین مصدق آن می‌داند: حق به معنای مطلق واقعیت و وجود داشتن؛ زیرا حقیقت و حق بودن هر چیزی عبارت است از تحقق و واقعیت خاص آن، (یتری، ۱۳۸۵: ۱۲۶) حق به معنای مطابقت تصدیق ذهنی با واقع و نفس‌الامر؛ گاهی حق به چیزی می‌گویند که اعتقاد بر وجود آن صادق است (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۶۲) و حق به معنای موجود دائمی و همیشگی؛ حق در اینجا به معنای همیشگی و دائم بودن است و دوامش ذاتی است، هستی او به ذات خود بربما است، نه از ناحیه غیر. (همان)

وی در تبیین معنای حق می‌گوید: «مبدئی است که معطی حقیقت بوده، پس خود اولی بر آن حقیقت و حق بالذات است؛ لذا واجب‌الوجود، حق بالذات است.» (همو، بی‌تا الف: ۲۸۷) «وَكُلّ واجب‌الوجود بذاته فهو حق محض: لأن حقيقة كلّ شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له. فلا حقَّ إذا أحقٌ من واجب‌الوجود. وقد يقال - أيضاً - حق لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً، فلا حقَّ أحقٌ بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً، و مع صدقه دائمًا، ومع ذلك دوامه لذاته لا لغيره.» (همو، ۱۳۶۳: ج: ۱۱) وی باز می‌گوید: «... و اذا قيل له: حق، اعني به أن وجوده لا يزال وأن وجوده هو على ما يعتقد فيه.» (همو، بی‌تا ب: ۵۹) بنابر آنچه گفته شد، خدا در اندیشه انسان معنوی، حقیقت محض، جاودان و صادقی است که در هر لحظه زندگی او حضور دارد و «انسان معنوی» که از نظر فکری، مطلق‌گرا و در پی اثبات حقیقت محض است، تلاش می‌نماید ضمن دستیابی به آن، رفتار و افعال خود را شبیه او سازد.

۴. معشوق ازلی بودن حق تعالی و سریان عشق در تمامی کائنات

بحث از معشوق ازلی بودن حق تعالی از دو جهت قابل بررسی است؛ یکی آنکه خداوند خود هم عاشق و هم معشوق حقیقی ذات خود است. از طرفی، تمامی موجودات و کائنات نیز عاشق ذات لایزال الهی هستند و

مشوق حقیقی آنها ذات الهی است. در میان این موجودات، «انسان معنوی» که درجه بالایی از نیروی عقل دارد، در وجود خود، تمایل و کشش بیشتری نسبت به این عشق روحانی درک می‌کند؛ گویی قصد دارد خود را در اقیانوس بیکران جذبه الهی مستعرق نماید.

بوعلی معتقد است: نخستین مرتبه ابتهاج و شادمانی، مرتبه ذات و احباب وجود است که کامل‌ترین ابتهاج و شادمانی را دربر دارد؛ چه هر اندازه دریافت و ادراک کامل‌تر و شدیدتر باشد، عشق به آن نیز کامل‌تر و شدیدتر است. بنابراین عشق حقیقی، شادمانی و ابتهاج به تصور حضور ذاتی است که همان ذات مشوق است. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ ب: نمط ۸، فصل ۱۸: ۴۳۶)

وی معتقد است خداوند شدیدترین موجودات از نظر کمال (کمال مطلق) است و از آنجا که هر کمالی خیر است، پس کمال مطلق، خیر مطلق خواهد بود: «أجلّ مبتهج بشيء هو الاول بذاته، لأنّه أشدّ الاشياء كمالاً الذي هو بري عن طبيعة الامكان والعدم و هما منبعا الشرّ و لا شاغل له عنه.» (همو، ۱۳۷۵: ۳۵۹) وی می‌گوید تمام موجودات عالم، به نحو غریزی عاشق و شائق تحصیل کمال خود هستند و کمال آنها رسیدن به همان خیریت مطلق است. بنابراین آن چیزی که سبب حصول خیریت (کمال هر موجودی) می‌شود، آن، مشوق حقیقی تمام موجودات یا همان علت اولی است.

... الذي به يحصل للشيء خيريته حيث ما توجد و كيف ما توجد اوجب أن يكون ذلك الشيء معشوقاً لمستفید الخيرية ثم لا يوجد شيء أكمل وأولى بذلك من العلة الاولى في جميع الاشياء فهو إذن معشوّق لجّيـع الأشيـاء. (همو، ۱۴۰۰: ۳۹۴)

ان الوجود المقدس عن الواقع تحت التدبیر اذ هو الغایة في الخیریة هو الغایة في المعنویة والغاية في عاشقیة الغایة في معشوّقیته أعني بذلك ذاته العالی المقدس تعالی (همان: ۳۷۷)

با این وصف، حکیم الهی ابوعلی سینا، قائل به سریان نیروی مقدس عشق در سراسر ملک وجود است و در رساله عشق خود، در فصلی تحت عنوان «سریان قوّة العشق فی كل واحد من الھویات المدّبّرة»، (همان: ۳۷۵) ضمن ارائه توجیه عقلانی و فلسفی برای سریان نیروی عشق در تمام ماسوی الله، عشق را سبب وجود این هویات معرفی می‌کند.

طرح بحث سریان عشق در همه کائنات و در رأس آنها «انسان معنوی» که دارای بالاترین میزان شعور و امكان شناخت ملکوت عالم است، بهترین شاهد برای پذیرش این اعتقاد است که ابن‌سینا قطعاً دارای رویکرد و نظام فکری برای تربیت انسان معنوی برای کشف مراتب نامحسوس عالم است؛ و گرنه طرح این بحث منهای وجودی عاشق و سالک عملاً بدون فایده است.

۵. تجرد و تکامل تدریجی عقل

با دقت در چگونگی عالم هستی و تأمل در آن می‌توان دریافت که جهان آفرینش دارای مراتب و طبقات است. همان‌گونه که بوعلی بیان می‌نماید:

تأمل کیف ابتدأ الوجودُ منَ الأشرفِ فالأشرفِ، حتى انتهى إلى الهیولی. ثم عادَ منَ الأحسَّ
فالْأَحسَّ إِلَى الأَشَرِ فِي الْأَشَرِ، حتى بلغَ التَّقْسِ الناطقة وَ الْعُقْلَ المستفادَ. (بهشتی، نمط ۷،
۳۶ - ۳۵: ۱۳۸۵)

تأمل کن که چگونه هستی از مرتبه شریف‌ترین آغاز شد و بهسوی شریف‌تر آمد، تا به هیولا پایان یافت. سپس از پست‌ترین موجودها (هیولا) بهسوی پست‌تر بازگشت تا به شریف‌تر و شریفترین رسید تا به نفس ناطقه و عقل مستفاد منتهی شد.

در اینجا شیخ تلاش می‌کند تا جایگاه نفس ناطقه انسانی و بهویژه «انسان معنوی» را در قوس صعود و نزول عالم هستی نشان دهد. در این نگاه، ممیز انسان از دیگر موجودات که این جایگاه بلند را برای وی ایجاد نموده، همان نیروی عقل یا قوه ناطقه اوست. ابن‌سینا معتقد است نفوس ناطقه، همچون نفوس حیوانی متوقف نیستند؛ بلکه در قوس صعود پیشتابی می‌کنند؛ به همین منظور، او برای اینکه نشان دهد چگونه نفس ناطقه، سیر استکمالی دارد و راه کمال را می‌پیماید و به‌وسیله عقل نظری و مبادی بالا به ادراک معقولات نایل می‌آید تا به عالم ربوی ارتقا یابد، برای عقل نظری چهار مرتبه و جلوه قائل است و در این میان، بنا به سنت همیشگی‌اش «همواره سعی دارد که افکار فلسفی خود را با اصول وحی اسلامی مطابقت دهد». (هنری، ۱۰: ۱۳۸۲) لذا، تلاش نموده است تا این مراحل را با آیه ۳۵ سوره نور، مطابقت داده، به بیان مراتب استکمالی عقل پردازد. از نظر وی:

نخستین مرتبه عقل نظری، عقل بالقوه است که از هیچ‌گونه ادراک عقلی فعلی برخوردار نیست
و قوه محض است و آن مانند مشکات (چراغدان) است. پس از آن، عقل بالملکه قرار دارد که
بدیهیات عقلی را ادراک کرده و آمده ادراک نظریات است که آن مانند زجاجه (شیشه) است.
در مرتبه بعد، عقل بالفعل است که علاوه بر بدیهیات گذشته، نظریاتی را هم کسب نموده و
سرانجام، عقل مستفاد است که صور همه موجودات را - از عالی تا دانی - فراگرفته و همه آن
صورت‌ها را آن‌گونه که هستند، در نزد خود دارد. در این مرحله، فرق عقل مستفاد با عقول
 مجرد دیگر در این است که این منفعل و آنها فعال‌اند. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۲۷ - ۲۴)

طرح بحث تدریجی بودن تکامل به معنای پذیرش مراتب معنوی عالم و به‌تبع آن ایمان به وجود انسان معنوی در کسوت انسانی است که تمام جهان را مادی نمی‌داند و با اثبات بخش مجرد و غیرمادی آن، راه کاوش در آن را نیز تحریبی و از مجرای علوم طبیعی صرف نمی‌داند و بهنچار باید به پذیرش مبانی نظری مابعدالطبیعی و

پردازش یک نظام معرفتی فراتجربی تن دهد که این مسئله با طرح بحث‌ها و برهان‌های اثبات حق تعالی و توحید او کاملاً مشهود و برجسته است و خود دلیلی برای طرح بحث انسان معنوی در نگرش سینوی است.

مبانی فکری انسان معنوی در اندیشه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی از تربیت‌یافتگان مکتب توحیدی اسلام است که براساس آموزه‌های دینی خود، رشد و تکامل روحی انسان را در گرو بهره‌مندی او از تمامی قوا و استعدادهای وجودی‌اش دانسته، تعالی انسان و معنویت‌گرایی او را در استفاده از منابع عقلی و دینی امکان‌پذیر می‌داند. در اندیشه‌ی وی، ارتباط عمیقی بین عقل و دین و در اصل، بین یافته‌های عقلانی و یافته‌های وحیانی وجود دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۲ / ۱: ۴۴) از مطالعه در آثار ایشان چنین به نظر می‌رسد که عقل، مقدمه ضروری برای نیل به ایمان کامل و مرتبه عالی آن، یعنی یقین است؛ چراکه وی، ایمان را از سخن باور می‌داند. (همان: ۴۳) وی در مسئله ایمان، از اصطلاح تخصصی «تصدیق» استفاده می‌کند و می‌گوید: تصدیق، نتیجه دلیل و دلیل همان حجت و احتجاج عقلی است. (بنگرید به: همو، ۱۳۹۰ الف: ۱۰۱ – ۱۰۰) لذا مهم‌ترین مبانی فکری انسان معنوی در اندیشه علامه طباطبایی به شرح زیر است:

وحدت وجود

علامه طباطبایی، درباره وحدت وجود می‌گوید:

وجود، حقیقت اصیلی است و غیری برای آن در خارج نیست؛ زیرا هرچه غیر آن باشد، پوچ و باطل خواهد بود؛ پس حقیقت وجود، واحد است و وحدتش به صورت وحدت حقه می‌باشد. از اینجا روشن می‌گردد که حقیقت وجود دارای هر کمال واقعی، بلکه عین آن می‌باشد و چون ذاتاً نقیض عدم و طرد کننده آن است، ذاتش به گونه‌ای می‌باشد که عدم نمی‌تواند بر آن عارض و حمل شود. از این رو وجود حقیقتی است که ذاتاً واجب‌الوجود بوده، دارای همه صفات و کمالات و مبرا از تمام نقص‌ها و امور عدمی می‌باشد. (همو، ۱۳۹۰ ب: ۱۶)

در ادامه می‌افزاید:

وجود اختصاص به ذات حق دارد و بقیه موجودات امکانیه، همه سایه و ظلل برای وجود حقند و نفس ظهورند و بس؛ و نسبت وجود به آنها مجازی است و بالاعتبار به آنها موجود گفته می‌شود. (حسینی طهرانی، بی‌تا: ۱۳۵)

بنابراین انسان معنوی در منشور فکری علامه، در مقام تبیین عالم و حقیقت هستی به مقام وحدت رسیده و تنها قائل به یک هستی در عالم است و ماسوی‌الله را پندار و فقر محض تلقی می‌کند. این نگرش در واقع

نوعی «خودیابی» معنوی است که در پرتو ایمان حاصل می‌گردد. این رویکرد به عالم، خود بزرگ‌ترین دلیل بر وجود طرح تربیت انسان معنوی در اندیشه علامه است. شاید اولین ویژگی معرفتی انسان معنوی در نگاه وی، نگرش و تبیین توحیدی عالم است که در اصل فلسفی وحدت وجود متجلی می‌شود.

مبدئیت محض حق تعالی

علامه آیات زیادی را از قرآن کریم در موضوع انسان و سایر پدیده‌های جهان ذکر می‌کند که نهایت حرکت و تکامل را رجوع بهسوی خدای متعال و لقای او معرفی کرده‌اند از جمله: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادْحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ». (اشتقاق / ۶) وی معتقد است:

جهان پهناور آفرینش، از کوچک‌ترین ذره بی‌مقدارش گرفته تا بزرگ‌ترین مجموعه از اجرام ثابت، سیار و کهکشان‌های شگفت‌انگیز آن به واسطه ارتباط حقیقی‌ای که همه با هم دارند، واحد بزرگی را تشکیل می‌دهند که با همه هویت، واقعیت و شئون خود، یک حرکت کلی و عمومی را به وجود می‌آورد و متوجه غرض و آرمانی بوده و رهسپار بهسوی مقصدی است که حالت ثابت و آرامش خواهد داشت و نواقص و کم‌کاست این جهان را رفع و تکمیل نموده و هر قوه را به فعلیت خواهد رساند. (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۲/ ۸۸)

نفس هم در سیر و سلوک خود، درجه‌به‌درجه ترقی می‌کند تا اینکه در ذات والای الهی محو شود و فانی گردد و بقا یابد. (همو، ۱۳۹۰: ج: ۳۲)

اعتقاد به مبدئیت محض حق تعالی برای کائنات، محصول اصل وحدت وجود است. در تبیین علامه، انسان معنوی در سیر معنوی خود به مراتب نظری و عملی در عرصه زندگی دست یافته، هویت خاصی در نظر و عمل پیدا می‌کند و به تناسب معرفت توحیدی، تحلیل جدیدی از جهان هستی با همه ابعاد و اجزایش ارائه می‌دهد. از جمله شواهد بر نظر وی در این تبیین توحیدی، تفسیر این آیه از قرآن است که: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادْحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ». (روم / ۱۱) فهم دقیق و فراخور درک انسان از مفاد آیه فوق، نماد معرفت‌شناختی انسان معنوی در نگرش علامه است.

شرافت نفس ناطقه

علامه طباطبایی، سیر عرفانی نفس را بر خودشناسی و معرفت نفس قرار داده، راه سیر و سلوک معنوی را با توجه به معرفت نفس پی می‌گیرد. وی همچنین معتقد است: «انسان با شناخت خود می‌تواند به معرفت پروردگارش برسد؛ بنابراین هیچ در این عالم، بالاتر و بهتر از معرفت نفس نیست. این نوع معرفت، بهترین و نزدیک‌ترین راه وصول به کمال است». (همان: ۸۴)

وی شواهد حدیثی بسیاری را از موصومان ذکر می‌کند که بر این مطلب دلالت دارند، از جمله:

«العارفُ مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَأَعْتَقَهَا وَنَزَّهَاهَا عَنْ كُلِّ مَا يُبَعْدُهَا» (آمدی، ۱۳۷۷: ۲۳۹) و «عَجِبْتُ لِمَنْ يَجْهَلُ نَفْسَهُ كَيْفَ يَعْرِفُ رَبَّهُ». (همان) باید اشاره نمود که «راه معرفت نفس، راهی است که نتیجه آن معرفت حقیقی است و مقصود از آن، این است که انسان فقط توجه به خداوند سبحان نماید؛ به گونه‌ای که از هر مانعی که انسان را به خود مشغول می‌سازد، دست بردارد و به معرفت نفس پرداخته، تا اینکه نفس خود را آن‌طور که هست، مشاهده نماید و نیاز ذاتی آن را به خداوند سبحان دریابد و هر کسی که به چنین مقامی دست یافت، مشاهده او از مشاهده مقومش که خدا است، جدایی‌ناپذیر خواهد بود». (طباطبایی، همان: ۱۰۰)

در تحلیل هویت‌شناسی انسان، «انسان معنوی» تنها سخن از نوع انسانی است که مقام الوهی نفس و اضافه اشرافی آن به پروردگار را می‌فهمد و به همین دلیل، آن را با شواغل مادی آلوده نمی‌گرداند. بر این اساس، انسان معنوی در نگرش دینی علامه در موضوع انسان‌شناسی، محصول «نفس‌شناسی» دقیق و در واقع، فعلیت قوه «کرامت انسانی» است.

فطرت الهی

مهمنترین شاخص انسان‌شناسی علامه، نظریه فطرت و تبیین دقیق این ساحت است. در این ساختار، فطرت «همان الگوی سعادت انسان و مسیر متافیزیکی و خطاناپذیر تکامل اوست که سعادت و خوشبختی انسان را در بردارد.» (همو، ۱۳۸۹ الف: ۶۱) علامه در تبیین مسئله فطرت چنین می‌گوید: «خداوند زمانی که از متقین و هدایت‌یافتنگان سخن به میان می‌آورد، دم از دو نوع هدایت می‌زند: یکی هدایت اولی (هدایت عمومی) که به‌خاطر آن متقی شدند و یک هدایت دومی (خصوصی) که خدای سبحان به پاس تقوایشان به ایشان کرامت فرمود.» (همو، ۱۳۸۵: ۷۰) چون خداوند هدایت دوم متقین را که خودش انجام می‌دهد، به قرآن نسبت داده، معلوم می‌شود هدایت اولی قبل از قرائی بوده و علت آن چیزی نیست جز سلامت فطرت: (همان) «يُضْلِلُ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَ مَا يُضْلِلُ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ.» (بقره / ۲۶) بنابر آنچه بیان گردید، «خداوند هدایت عمومی را در همه انواع آفرینش جاری ساخته است که به آن فطرت و طبیعت می‌گویند». (همو، ۱۳۸۹ الف: ۶۱)

لذا «انسان معنوی» در واقع، عین فعلیت استعدادهای فطری و شکوفایی قوای نفسانی بر مبنای اصول تربیت وحیانی است؛ تا جایی که با گوش دادن به ندای فطرت خود، با کنترل و پرورش غرایز مادی و معنوی، به زندگی متعالی رسیده است. در این منشور تربیتی، تعالی انسان در گرو شناخت دقیق عالم درون خویش است که ساختار بالقوه ملکوتی اوست که قرآن از آن به «شاکله» یاد می‌کند. انسان معنوی در منشور انسان‌شناسی دینی علامه، با اعتقاد و پذیرش ذات و نهاد الهی خویش و تلاش برای شکوفایی و تربیت دینی خود براساس استعدادهای ذاتی خویش، در واقع بنیانگذار شاخص خاصی از تربیت به نام «تربیت فطری» است.

فقر محض کائنات

یکی از بنیادی‌ترین مفاهیمی که علامه طباطبائی به آن تذکر داده و آن را تبیین نموده است، فقر محض کائنات است. وی تمام آنچه را در عالم هستی است – چه ذات، چه آثار و افعال ذات – بنابر تعالیم قرآن، مملوک خدا می‌داند و برای تبیین فلسفی اصل نیازمندی و وابستگی با توصل به قاعده «فذا معلول عین الحاجة» چنین می‌گوید: «نیازمندی اصالناً از آن وجود معلول است و از طرفی، وجود معلول در ذاتش، نیازمند به علت می‌باشد؛ در غیر این صورت، نیازمندی عارض بر ذات آن بوده و معلول در ذات خودش، بی‌نیاز از علت خواهد بود؛ در حالی که بی‌نیازی با معلولیت جمع نمی‌شود». (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۲/ ۲۷)

به اعتقاد وی، «اساس و ریشه مالکیت خداوند بر تمام هستی، به رویت مطلقه خداوند بازمی‌گردد و از آنجا که خداوند نسبت به تمام موجودات رویت مطلقه دارد، بر همه‌چیز مالکیت خواهد داشت. تمام موجودات به طور کلی قائم به ذات اقدس او هستند و او خالق و الله هر چیز است: (همو، ۱۳۸۵: ۳/ ۲۴۴) «**قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزَعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتَعْزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُنْزَلُ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِلَكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران / ۲۶) بنابراین انسان معنوی به لحاظ ارتباط عمیق‌تر با حق تعالی، فقر خود و کائنات را بیشتر و دقیق‌تر درک نموده، به موازات آن، استقلال هستی در حق تعالی را شهود می‌نماید و به همین دلیل، فهم دقیق‌تری از اسرار هستی و نسبت معلول با علت دارد و بر این اساس، نفس متعادل تر و پاک‌تری خواهد داشت.**

تحلیل مفهومی انسان معنوی در دو دیدگاه

با توجه به مبانی فکری مطرح شده در دو دیدگاه، مفهوم انسان معنوی نزد دو فیلسوف شکل می‌گیرد: انسان معنوی در نظام معرفتی و ارزشی خود، دارای نوعی مبانی فکری است که به سبب اصالت و وثاقت آنها، بیش از پیش به حقیقت هستی پیوند می‌خورد و موجب تعالی و ارزش‌بخشی به وجودش می‌گردد بهره‌مندی از این مبانی فکری، باعث می‌شود او با بطن و حقیقت هر چیزی ارتباط یافته، از دید وسیعی برخوردار گردد و به جای تکیه صرف بر خود و نفس خود (انسان خودبنیاد) به ذات نامتناهی و لایزال الهی که عین کمال و حقانیت محض است، اتکا کند؛ به بیان دیگر انسان معنوی، اعتماد به خدا را جایگزین اعتماد به نفس قرار می‌دهد و در این مسیر از نفس و قیود آن می‌دهد و متکی به خدای خود و علت هستی‌بخش خویش می‌گردد.

در نظام معرفتی، عقیدتی و ارزشی انسان معنوی، خدا و متأفیزیک، جایگاه ویژه و برجسته‌ای دارد. در این الگو، وجود مبدأ و خالق که محور همه‌چیز است، به خوبی جلوه می‌نماید و به عنوان وجود حقیقی و بی‌نیاز مطلقی که عین کمال، خیر و حقانیت محض است، در بالاترین درجه تعالی و در رأس هرم تکامل قرار دارد؛ از طرفی، انسان معنوی به سبب دامنه درک و عمق شناختیش که ورای یافته‌های حسی است، خود را در دنیای مادی و

ظاهری محصور نمی‌داند و دارای نوعی حیات اصیل در عین معقولیت و جادوگی است. لذا به سعادتی واقعی و دائمی دست می‌یابد؛ آنچه در شکل‌گیری مفهوم انسان معنوی نزد این دو فیلسوف نقش اساسی دارد، جایگاه و مفهوم عقل در فلسفه بوعلی و اندیشه علامه است؛ زیرا در نگاه بوعلی، عقل خالص همان عقل زدوده شده از مادیات است که بر اثر ریاضت و تلاش به دست می‌آید؛ تا جایی که به عالم ماورای ماده می‌پیوندد؛ از طرفی در نگاه علامه طباطبائی، نفس بر اثر تلاش و دوری از شواغل مادی، سعه وجودی پیدا می‌کند و حقیقتی عقلی می‌شود؛ تا جایی که حقایق عقلی را شهود می‌نماید. (کریم‌زاده و اکبریان، ۱۳۸۹: ۱۹۵) علامه معتقد است عقل سليم، همان فطرت است که تمرد از آن تمرد از عقل است. به استناد این گفته، «هیچ‌کس مقتضای فطرت را ترک نمی‌کند، مگر وقتی که عقلش را تباہ کرده و راهی غیر از عقل در پیش گیرد». (طباطبائی، بی‌تا: ۷۴ / ۲) با این توضیحات می‌توان چنین گفت که ابن‌سینا در معرفی انسان معنوی، از دریچه عقل نگریسته، می‌گوید: انسان معنوی دارای مراتب و درجاتی است که براساس تکامل قوا عقلی او و چگونگی هماهنگی بین آن قوا شکل گرفته است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۳۲۵) به همین منظور، نفوس تکامل‌یافته را به سه دسته انبیاء، حکما و ازکیا تقسیم می‌کند و در عین اینکه هر سه را «انسان معنوی» می‌داند، درجه تکامل دو دسته اول را بالاتر از دسته سوم دانسته، می‌گوید:

انبیا و حکما به خاطر برخورداری از تمامی مراتب عقل و بالاترین مرتبه دریافت عقلی که همان عقل قدسی است، در مرتبه بالایی از تعالی معنوی و عقلانی هستند؛ تا جایی که به دخل و تصرف در هستی دست می‌زنند و ازکیا کسانی هستند که از اخلاق پسندیده و مراتبی از دانش و آگاهی اکتسابی برخوردارند؛ اما چون درجه تکامل آنها ضعیفتر است، در مرتبه پایین‌تری قرار گرفته‌اند. (همان)

وی «انسان معنوی» را انسان در حال سلوک عقلانی می‌داند، که مرتبه به مرتبه با قوا و نیروهای درونی خود و با ایجاد اعتدال در بین آنها، بهسوی کمال در حرکت است:

نفس انسانی، جوهر واحدی است که به دو جنبه که یکی در زیر و دیگری در روی آن است، نسبت دارد و برسحسب هر کدام از این دو جنبه، دارای قوه‌ای است که با آن قوه، علاقه بین او و آن جنبه انتظام می‌یابد. قوه عملیه، آن جنبه از نفس ناطقه است که با بدن ارتباط دارد و وظیفه آن تدبیر بدن و سیاست آن است؛ اما قوه نظری، قوه‌ای است که کار آن ادراک عقلی است و بر روی نفس است. از مافوق خود مستفیض می‌شود و می‌تواند بهسوی عالم علوی اوج گیرد و از مبادی نظری الهام یابد. (همو، ۱۳۶۳ الف: ۲۸ و ۴۱)

انسان معنوی در نگاه بوعلی، انسانی است که می‌اندیشد و قدرت تفکر و استدلال بالایی دارد و در عین حال، با عالم ماوراءالطبیعه نسبت دارد: «و المتصرف بفکره إلی قدس الجبروت، مستدیاً لشروع نور الحق

فی سره، شخص با اسم العارف.» (همان: ۳ / ۳۶۹) در اندیشه بوعلی، انسان معنوی در نهایت جهانی عقلانی - مانند جهان عینی - می‌شود. از طرفی در نگرش فکری علامه، معنویت‌خواهی از گرایش‌های فطری انسان است:

کمالات وجودی انسان و هر پدیده دیگر، اموری است که با ساختمان ویژه و غرایز وجودی آن توافق دارد. با این حساب، انسان هم دارای غرایز فطری معنوی است و هم غرایز فطری مادی؛ زیرا اگر انسان تنها دارای غرایز فطری مادی بود، کمال او در برآوردن حداکثری این غرایز بود؛ ولی غرایز گوناگون دیگری که در ترکیب ساختمان وی موجود است، زیاده‌روی و طغيان یک غرایز را روا نديده و به حفظ توازن و حد اعتدال دعوت می‌کند. (طباطبائي، ۱۳۸۰: ۳۵)

علامه معتقد است:

انسان معنوی وقتی که دلش به نور حق روشن گردد و به اعتقاد حق و عمل صالح نائل آيد، به نوعی علم و ادراک دست می‌يابد که دیگران از آن بی‌خبرند و از موهبت بر احیای حق و ابطال باطل، سهمی پیدا می‌کند و این علم و قدرت تازه و جدید، انسان معنوی را آماده می‌سازد تا با چشم بصیرتی که یافته است، دامنه ادراکش گستردده شده و در حد بالایی از کمال قرار گيرد. (همو، ۱۳۸۵: ۱۲ / ۴۹۲)

وی همچنین می‌گوید:

انسان معنوی همان انسان دینی است که مرتبه به مرتبه، مراحل اسلام را که دین کامل و کامل‌کننده همه اديان است، پذيرفته و به آنها ايمان آورده است. انسان دینی، با شناخت ظواهر اوامر و نواهي خداوند با قلبش به آنها اذعان داشته و به مضمون اجمالي شهادتين، که لازمه‌اش عمل به غالب فروع است، ايمان دارد. (همان: ۴۵۴)

بعد از اين مرحله، «انسان به مقامي از عبوديت می‌رسد که گويي خدا را می‌بیند و سراپا وجودش تسلیم او می‌گردد.» (همان: ۴۵۶) در اندیشه وی، «عقلانیت و رسیدن به معرفت حقیقی، روح عبادت و اولین پله رسیدن به تکامل است.» (همو، ۱۳۹۱: ۲ / ۸۴ - ۸۵) بعد از اين مرحله به جايي می‌رسد که ملك و ملکوت را همه از برای خدا می‌داند و غير خدا هیچ‌چيزی را نه مالک خویش و نه مالک چيز دیگر نمی‌بیند، مگر آنکه خدا تملیکش کرده باشد. پس رئی هم سوای او ندارد.» (همو، ۱۳۸۵: ۱ / ۴۵۷) چنین انسانی به مقام جاودانگی رسیده است؛ زира دنيا در نظرش خوار گشته و در مقابل، آخرت در نظرش عظیم گشته و ظرفیت و بصیرت قلبش افزوده گردیده است. (مجلسي، ۱۴۰۳: ۷۷ / ۶ / ۲۱)

در اندیشه علامه، روش زندگی انسان معنوی که براساس تعالیم اسلام تنظیم گردیده، به گونه‌ای است که زندگی اجتماعی و مادی انسان همچون گاهواره‌ای، زندگی معنوی را در خود می‌پروراند. لذا فرد مسلمان متعبد، زندگی معنوی خود را به هر گوش و کثار زندگی مادی خود پهنه کرده، هر جا باشد و به هر

عملی که بپردازد، به خدای خود توجه کامل دارد و زندگی معنوی خود را براساس دستورات اسلام از راه زندگی اجتماعی عادی تعقیب می‌کند.

نتیجه

انسان معنوی در اندیشه بوعلی، انسانی معقول، واقعیت محور و غاییت‌مند است و هدف نهایی خود را رسیدن به نهایت عقل که همان عقل مستفاد (مرتبه‌ای از عالم ماورای ماده، یعنی عالم شهود) است، می‌داند و تلاش می‌کند با سیر و سلوک عقلانی و با کمک عقل فعال به کمال خود برسد و با حقیقت هستی درآمیزد. از شواهد و قرائن موجود در آثار ابن‌سینا بر می‌آید که وی در خصوص طرح بحث انسان معنوی، بیشتر بر شکوفایی قوای ادراکی و عقل انسان تکیه دارد تا بن‌مایه‌های فطری و انگیزه‌های دینی. از طرفی، علامه انسان معنوی را دارای فطرت و سرشی الهی می‌داند که با شناخت و معرفتی که نسبت به حقیقت خود پیدا کرده، تلاش می‌نماید خود را از شواغل مادی برهاند، با ایجاد وحدت بین عقل و نقل، به روح عالم دست یابد و خود را در ذات لایزال الهی – که حقیقت هر چیزی است – فنا نماید و به مقام بقا برسد. بنابراین انسان دینی برخلاف آنچه برخی می‌پندازند، انسانی دور از عقلانیت، معرفت و آگاهی نیست که با تقلید کورکورانه تسلیم برخی مبانی شده باشد؛ بلکه با بصیرتی عمیق، تمامی اصول و مبانی زندگی خود را از تعامل عقل و وحی دریافت نموده، به آنها یقین دارد و در زندگی معنوی خود از آنها بهره می‌گیرد.

انسان با این شاخصه‌های فکری، عقیدتی و ارزشی، در نگرش علامه، بیشتر معادل «انسان دینی»، فطری و طبیعی است و در قیاس با مفهوم انسان معنوی ابن‌سینا، دارای مبانی وثیق‌تر، نظام فکری جامع‌تر، سبک زندگی متعالی و در عمل هم پرنشاط‌تر و موفق‌تر از انسان با ویژگی غالب عقلانی است. نتیجه مهم تحقیق این است که برای تربیت انسانی فرهیخته، آگاه به حقایق خود و عالم هستی، مبنا قرار دادن هر دو رویکرد لازم است؛ یعنی هم تلاش علمی و مجدانه برای شکوفایی عقل و رساندن آن به بالاترین حد ممکن در معرفت، که بیشتر در افق نگاه شیخ قرار گرفته و هم توجه به استعدادهای الهی و معنوی نهفته در ذات و فطرت انسان که بیشتر در تبیین دینی علامه برجسته شده است. می‌توان مفهوم انسان معنوی ابن‌سینا را کلید و پیش‌شرط ورود به ساحت انسان معنوی علامه دانست؛ برای دستیابی به انسانی که هم عقلاً هم نقلاً و هم در تعاملی معنادار از عقل و نقل، موفق به راهیابی درست به کمال می‌شود و از آرامش روان و مؤلفه‌های تبیین متقن از کل فرایند آفرینش خود و عالم و در نهایت فهم نظام احسن بهره‌مند می‌گردد.

منابع و مأخذ

- آمدی، عبدالواحد، ۱۳۷۷، *غُررالحکم و ذررالكلم*، قم، مرکز نشر دفتر تبلیغات اسلامی.

۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۳، عقلانیت و معنویت، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳ الف، روان‌شناسی شفا، ترجمه اکبر دانسرشت، تهران، چاپ خودکار ایران.
۴. ———، ۱۳۶۳ ب، اشارات و تنبیهات، ج ۱، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
۵. ———، ۱۳۶۳ ج، مبدأ و معاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران به اهتمام عبدالله نورانی.
۶. ———، ۱۳۶۴، النجاة فی الحکمة المنشقیة و الطبیعیة و الالهیة، تهران، مرتضوی.
۷. ———، ۱۳۷۵، الاشارات و التنبیهات، شرح خواجه طوسی و قطب الدین رازی، قم، نشر البلاعه.
۸. ———، ۱۳۸۳، رساله نفس، ترجمه موسی عمید، تهران، انتشارات آثار و مفاخر فرهنگی.
۹. ———، ۱۳۸۸، مجموعه رسائل ترجمه هفده رساله، ترجمه سید محمود طاهری، قم، آیت‌اشراق.
۱۰. ———، ۱۴۰۰ ق، رسائل، رسالة العشق، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتی علوم اسلامی.
۱۱. ———، ۱۴۰۴ ق، التعليقات، عبدالرحمن بَلَوِی، افسٰت قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۲. ———، ۱۴۰۸ ق، الشفاء (الهیات)، مقدمه ابراهیم مدکور، قم، انتشارات کتابخانه مرعشی نجفی.
۱۳. ———، بی‌تا الف، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۱۴. ———، بی‌تا ب، عیون الحکمة، قم، بیدار.
۱۵. ———، بی‌تا ج، رسائل، قم، بیدار.
۱۶. بهشتی، احمد، ۱۳۸۵، تجرید، شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، قم، بوستان کتاب.
۱۷. جعفری، محمد تقی، ۱۳۸۵، عرفان اسلامی، به اهتمام شهرام تقی‌زاده انصاری و علی جعفری و کریم فیضی، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، انسان از آغاز تا انجام، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۰، صحاح اللغة، بیروت، بی‌نا.
۲۰. حسینی طهرانی، محمد‌حسین، بی‌تا، مهر تابان، قم، انتشارات باقرالعلوم.
۲۱. دهدخدا، علی‌اکبر، ۱۳۴۵، لغت‌نامه، ج ۱۳، زیر نظر دکتر معین، ج ۱۳، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۲. رودگر، محمد‌جواد، ۱۳۸۸، «معنویت گرانی در قرآن»، فصلنامه علمی - پژوهشی علوم اسلامی، تهران، س ۴، ش ۱۴.
۲۳. صمدی، پروین، ۱۳۸۵، «هوش معنوی»، مجله اندیشه‌های نوین تربیتی، تهران، دوره ۲، ش ۴ - ۳.
۲۴. طباطبایی، سید محمد‌حسین، ۱۳۷۲، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، قم، انتشارات دارالکتب الاسلامیة.
۲۵. ———، ۱۳۸۰، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، صدرای.

۲۶. ———، ۱۳۸۵، *تفسیر المیزان*، ۲۰ ج، ترجمه موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۷. ———، ۱۳۸۷، معنویت تشیع به ضمیمه چند مقاله دیگر، گردآوری، تحقیق و نگارش محمد بدیعی، قم، تشیع.
۲۸. ———، ۱۳۸۹ الف، بررسی‌های اسلامی، ج ۲ - ۱، به کوشش هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
۲۹. ———، ۱۳۸۹ ب، *تعالیم اسلام*، به کوشش هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
۳۰. ———، ۱۳۹۰، *نهایه الحکمة*، ج ۲، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم، بوستان کتاب.
۳۱. ———، ۱۳۹۰ الف، *شیعه در اسلام*، به کوشش هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
۳۲. ———، ۱۳۹۰ ب، *رسائل توحیدی*، ترجمه علی شیروانی و به کوشش خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
۳۳. ———، ۱۳۹۰ ج، *طريق عرفان*، ترجمه صادق حسن‌زاده، قم، آیت‌اشراق.
۳۴. ———، ۱۳۹۰ د، *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم، بوستان کتاب.
۳۵. ———، ۱۳۹۱، *مجموعه رسائل*، ج ۱، به کوشش هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
۳۶. ———، بی‌تا، مباحث علمی در *تفسیر المیزان*، ج ۲، به کوشش جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۷. کربن، هانری، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، نشر کویر.
۳۸. کریم‌زاده، رحمت‌الله و رضا اکبریان، ۱۳۸۹، «بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در باب علم»، *مطالعات اسلامی*، شماره پیاپی ۲/۸۵، ص ۱۹۵.
۳۹. مجلسی، محمدياقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الانوار*، ج ۷۷، بيروت، دار احياء التراث العربي.
۴۰. محقق داماد، سید مصطفی، ۱۳۸۹، «معنویت گمشده و خواسته‌های انسانی در پنهان گیتی»، *همایش مقدمه‌ای بر سلامت معنوی*، قم.
۴۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *انسان کامل*، تهران، صدرا.
۴۲. ———، ۱۳۸۱، *انسان و ایمان*، تهران، صدرا.
۴۳. ———، ۱۳۸۲، *صد گفتار*، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۴۴. ———، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، ج ۲ و ۲۲، قم، صدرا.
۴۵. نراقی، احمد، ۱۳۸۶، *معراج السعاده*، تهران، زینی.
۴۶. هنری، توماس، ۱۳۸۲، *بزرگان فلسفه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۷. یزبی، سید یحیی، ۱۳۸۵، *ترجمه و شرح الهیات نجات*، قم، انتشارات مؤسسه بوستان کتاب.