

مبانی نظری و مفهوم انسان معنوی در اندیشه ابن‌سینا و علامه طباطبایی

* سید رحمت‌اله 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 رهنمون 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 - ابن‌سینا به عنوان یک متفکر 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: 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 مورد نظر آن دو به لحاظ گرایش‌های متفاوتی‌شان، دارای وجوه 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، ابن‌سینا، 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 معشوق حقیقی و ازلی است - می‌باشد. سؤال این پژوهش آن است که چه ارتباطی بین مفهوم و مبانی نظری «انسان معنوی» در منشور فکری ابن‌سینا به‌عنوان شاخص فیلسوفان مشائی و علامه طباطبائی به‌عنوان یک فیلسوف نوصدرایی وجود دارد؟ از آنجا که علامه فیلسوفی با گرایش برجسته 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 ۸، ۹ و ۱۰/ اشارات و تنبیهات - در انداخته است، به نظر می‌رسد این دو ضمن داشتن وجوه مشترک، تفاوت‌های ظریف و قابل توجهی در پردازش مفهوم و مبانی نظری انسان معنوی داشته باشند که بیشتر به‌لحاظ مبنا 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 برجسته است.

واژه‌پژوهی

معنویت: در لغت‌نامه دهخدا آمده است: مَعْنَوِي، 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: ۱۳ / ۱۸۷۱۱)

معادل لاتین معنویت «spirituality»، برگرفته از ریشه «spiritus» به معنای «روح و جان» است. معنویت مفهومی هستی‌شناختی 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 شواعل به مادیات و شهوات پاک ساخته است. در اینجا، ضمن اینکه ریشه معنویت از معنا دانسته شده، موطن معنا «عالم 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 آموزه های دینی نیز معنویت برای انسان قدمتی به‌درازای تاریخ آفرینش او دارد؛ زیرا «خداوند 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 مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا * ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خُلُقًا 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 جاهل 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 عناوینی مانند مؤمن، متقی، 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 / ۴۲) 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 قائل 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: ۲/۴۶۵) «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 برمی‌خیزد 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 محکومیت 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 متألّه» 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، تأله و خداخواهی فطری خویش را در مکتب الهی و تعالیم قرآنی به فعلیت رسانده، مراحل تکامل انسانی را تا مقام خلافت و مظهریت اسمای حسناى 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 تعقل عمیق، برداشتی عمیق تر و عقلانی تر 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 متواضع‌ترین 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 معنوبیتی که از راه استدلال و با نیروی عقل - البته عقل خالص گشته از شهوات 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 علیهم‌السلام 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 مصداقی آن رواج داشته و دارد. معنویت در اسلام امری پویا است و رابطه تنگاتنگی با دین‌داری دارد؛ تا جایی که معنویت صحیح فقط در صورت اطاعت از دستورهای الهی و در سایه دین‌داری 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.

(طباطبایی، 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، برشمردن و تبیین آن بنیان‌های فکری است که براساس آنها، انسان معنوی تشخیص پیدا کرده، تربیت می‌شود؛ در این نظام معرفتی، ما به دنبال یک الگوی نظری هستیم که به‌عنوان شاخص تربیت معنوی، از طریق تحقق 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 تمثل 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 چنان که 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 مساوق 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 به‌معنای 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 به‌منظور 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 تکامل یافته‌تر باشد، شناخت انسان کامل‌تر است. در مراتب پایین، عقل با طی مراحل فکر از مجهول به‌سوی 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)

این سینا، 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، دائماً حدس را به کار می‌برند و صورت‌هایی که در عقل فعال است، دفعتاً و یا قریب به دفعتاً در آنها نقش می‌بندد. (همان)

این سینا 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 استدلالی، 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 - به‌رغم شعارهای مطلق‌سازی عقل - به محدودیت توان عقل توجه کرده و این مطلب مهم را ابراز داشته و به امور فوق عقلی معتقد بوده است.

الوقوف علی حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر و نحن لا نعرف من الاشياء إلا الخواص و اللوازم و الأعراس، و ...؛ ما با این فلسفه، به حقیقت هیچ چیزی نمی‌رسیم، مگر حقیقت اعراض (همو، ۱۴۰۴: ۳۵ - ۳۴)

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

۲. خیریت محض واجب‌الوجود

ابن سینا در موارد متعددی به تعریف خیر می‌پردازد و می‌گوید: «و الخیر - بالجمله - هو ما یتشوقه کل شیء و یتتم به وجوده.» (همو، ۱۴۰۸: مقاله ۸، 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: «و کل واجب‌الوجود بذاته فائده خیر محض و کمال 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». (یثربی، 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 به دنبال 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 به جای انسان ظاهرین و دنیاپرست است.

۳. حقانیت محض واجب‌الوجود

ابن سینا در آثار خود، سه معنا برای حق ذکر می‌کند و واجب‌الوجود را در هر سه معنا، عالی‌ترین مصداق 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، (یثربی، ۱۳۸۵: ۱۲۶) حق به معنای مطابقت تصدیق ذهنی با واقع و نفس‌الامر؛ گاهی حق به چیزی می‌گویند که اعتقاد بر وجود آن صادق است (ابن سینا، 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 برپا 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، بی تا الف: ۲۸۷) «و کل واجب‌الوجود بذاته فهو حق محض: لأن حقیقة کل شیء خصوصية وجوده الذي یثبت له. فلا حق إذا أحق من واجب‌الوجود. و قد یقال - أيضاً؛ حق لما یكون الاعتقاد بوجوده صادقاً، فلا حق أحق بهذه الحقیقة مما یكون الاعتقاد بوجوده صادقاً، و مع صدقه دائماً، و مع ذلك دوامه لذاته لا لغيره.» (همو، ۱۳۶۳ ج: ۱۱) وی باز می‌گوید: «... و اذا قيل له: حق، اعني به أن وجوده لا یزال و أن وجوده هو علی ما یعتقد فيه.» (همو، بی تا 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

معشوق 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 مستغرق نماید.

بوعلی معتقد است: نخستین مرتبه ابتهاج و شادمانی، مرتبه ذات واجب‌الوجود 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 معشوق 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 مبهج بشيء هو الاول بذاته، لأنه أشدّ الاشياء كمالاً الذي هو برى 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، معشوق حقیقی تمام موجودات یا همان علت اولی است.

... الذي به يحصل للشيء خيرته حيث ما توجد و كيف ما توجد اوجب أن يكون ذلك الشيء معشوقاً لمستفيد الخيرية ثم لا يوجد شيء أكمل و أولى بذلك من العلة الاولى في جميع الاشياء فهو إذن معشوق لجميع الأشياء. (همو، ۱۴۰۰: ۳۹۴)

ان الموجود المقدس عن الوقوع تحت التدبير اذ هو الغاية في الخيرية هو الغاية في المعشوقية و الغاية في عاشقية الغاية في معشوقيته أعني بذلك ذاته العالي المقدس تعالى (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 قوه‌العشق فی کل واحد من الهویات المدبّرة»، (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 امکان 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؛ وگرنه طرح این بحث منهای وجود موجودی 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 الوجود من الأشرفِ فالأشرفِ، حتى انتهى إلى الهیولی. ثم عاد من الأخسِّ
فالأخسِّ إلى الأشرفِ فالأشرفِ، حتى بلغ النفس الناطقة و العقل المستفاد. (بهشتی، نمط ۷،
۱۳۸۵: ۳۶ - ۳۵)

تأمل کن که چگونه هستی از مرتبه شریف‌ترین آغاز شد و به سوی شریف‌تر آمد، تا به هیولا پایان یافت. سپس از پست‌ترین موجودها (هیولا) به سوی 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. ابن سینا معتقد است نفوس ناطقه، همچون نفوس حیوانی متوقف نیستند؛ بلکه در قوس صعود پیشتازی می‌کنند؛ به همین منظور، او برای اینکه نشان دهد چگونه نفس ناطقه، سیر استکمالی دارد و راه کمال را می‌پیماید و به وسیله عقل نظری و مبادی بالا به ادراک معقولات نایل می‌آید تا به عالم ربوبی 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، ۱۳۸۲: ۱۰) لذا، تلاش نموده است تا این مراحل را با آیه ۳۵ سوره نور، مطابقت داده، به بیان مراتب استکمالی عقل بپردازد. 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 آماده 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. (ابن سینا، 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 تجربی و از مجرای علوم طبیعی صرف نمی‌داند و به‌ناچار 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 سینیوی 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 اندیشه 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 سنخ 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 طردکننده 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 ظلّ برای وجود حقّند 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 به سوی خدای متعال و لقای او معرفی کرده‌اند از جمله: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ». (انشقاق / 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 به سوی مقصدی است که حالت ثابت و آرامش خواهد داشت و نواقص و کم‌وکاست این جهان را رفع و تکمیل نموده و هر قوه را به فعلیت خواهد رساند. (طباطبایی، ۱۳۸۹ الف: 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 كَادِحٌ إِلَىٰ 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 چیز 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 معصومان ذکر می‌کند که بر این مطلب دلالت دارند، از جمله:

«العارفُ مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَاعْتَقَهَا وَ تَزَهَّهَا عَنْ كُلِّ مَا يُبْعِدُهَا» (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 سنخ از نوع انسانی است که مقام الوهی نفس و اضافه اشراقی 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

مهم‌ترین 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: ۱ / ۶۱) علامه در تبیین مسئله فطرت چنین می‌گوید: «خداوند زمانی که از متقین و هدایت‌یافتگان سخن به میان می‌آورد، دم از دو نوع هدایت می‌زند: یکی هدایت اولی (هدایت عمومی) که به خاطر آن متقی شدند و یک هدایت دومی (خصوصی) که خدای سبحان به پاس تقوایشان به ایشان کرامت فرمود.» (همو، ۱۳۸۵: ۱ / ۷۰) چون خداوند هدایت دوم متقین را که خودش انجام می‌دهد، به قرآن نسبت داده، معلوم می‌شود هدایت اولی قبل از قرائن بوده و علت آن چیزی نیست جز سلامت فطرت: (همان) «يُضِلُّ بِهٖ كَثِيْرًا وَّ يَهْدِي بِهٖ كَثِيْرًا وَّ مَا يُضِلُّ بِهٖ اِلَّا الْفٰسِقِيْنَ.» (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: ۱ / ۶۱)

لذا «انسان معنوی» در واقع، عین فعلیت استعدادهای فطری و شکوفایی قوای نفسانی بر مبنای اصول تربیت و حیانی 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 طباطبایی به آن تذکر داده و آن را تبیین نموده است، فقر محض کائنات است. وی تمام آنچه را در عالم هستی است - چه ذوات، چه آثار و افعال ذوات - بنا بر تعالیم قرآن، مملوک خدا می‌داند و برای تبیین فلسفی اصل نیازمندی و وابستگی با توسل به قاعده «فدات المعلول عین الحاجة» چنین می‌گوید: «نیازمندی اصالتاً 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؛ درحالی که بی‌نیازی با معلولیت جمع نمی‌شود». (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲ / ۲۷)

به اعتقاد وی، «اساس و ریشه مالکیت خداوند بر تمام هستی، به ربوبیت مطلقه خداوند بازمی‌گردد و از آنجا که خداوند نسبت به تمام موجودات ربوبیت مطلقه دارد، بر همه چیز مالکیت خواهد داشت. تمام موجودات به طور کلی قائم به ذات اقدس او هستند و او خالق و اله هر چیز است: (همو، ۱۳۸۵: ۳ / ۲۴۴) «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَيَّ 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 متعادل‌تر و پاک‌تری خواهد داشت.

تحلیل مفهومی انسان معنوی در دو دیدگاه

با توجه به مبانی فکری مطرح‌شده 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 متافیزیک، جایگاه ویژه و برجسته‌ای دارد. در این الگو، وجود مبدأ و خالق که محور همه‌چیز است، به‌خوبی جلوه می‌نماید و به‌عنوان وجود حقیقی و بی‌نیاز مطلق 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 شناختش که ورای یافته‌های حسی است، خود را در دنیای مادی و

ظاهری محصور نمی‌داند و دارای نوعی حیات اصیل در عین معقولیت و جاودانگی است. لذا به سعادت 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 زوده‌شده 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 طباطبایی، 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 سلیم، همان فطرت است که تمرد از آن تمرد از عقل است. به استناد این گفته، «هیچ کس مقتضای فطرت را ترک نمی‌کند، مگر وقتی که عقلش را تباه کرده و راهی غیر از عقل در پیش گیرد». (طباطبایی، بی‌تا: ۲ / ۷۴)

با این توضیحات می‌توان چنین گفت که ابن‌سینا در معرفی انسان معنوی، از دریچه عقل نگریده، می‌گوید: انسان معنوی دارای مراتب و درجاتی است که براساس تکامل قوای عقلی او و چگونگی هماهنگی بین آن قوا شکل گرفته است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۳۲۵) به همین منظور، نفوس تکامل یافته را به سه دسته انبیا، 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 برخوردارگی 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 مرتبه‌به‌مرتبه با قوا و نیروهای درونی خود و با ایجاد اعتدال در بین آنها، به سوی 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 برحسب 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 به سوی 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، مستدیماً لشروق نور الحق

فی سره، یخص باسم العارف.» (همان: ۳ / ۳۶۹) در اندیشه بوعلی، انسان معنوی در نهایت جهانی عقلانی - مانند جهان عینی - می‌شود. از طرفی در نگرش فکری علامه، معنویت خواهی 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 طغیان یک‌گریزه را روا ندیده و به حفظ توازن و حد اعتدال دعوت می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۳۵)

علامه معتقد است:

انسان معنوی وقتی که دلش به نور حق روشن گردد و به اعتقاد حق و عمل صالح نائل آید، به نوعی علم و ادراک دست می‌یابد 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 گسترده شده و در حد بالای از کمال قرار گیرد. (همو، ۱۳۸۵: ۱۲ / ۴۹۲)

وی همچنین می‌گوید:

انسان معنوی همان انسان دینی است که مرتبه‌به‌مرتبه، مراحل اسلام را که دین کامل و کامل‌کننده همه ادیان است، پذیرفته و به آنها ایمان آورده است. انسان دینی، با شناخت ظواهر اوامر و نواهی خداوند با قلبش به آنها اذعان داشته و به مضمون اجمالی شهادتین، که لازمه‌اش عمل به غالب فروع است، ایمان دارد. (همان: ۴۵۴)

بعد از این مرحله، «انسان به مقامی از عبودیت می‌رسد که گویی 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 / ۸۵ - ۸۴) «بعد از این مرحله به جایی می‌رسد که ملک و ملکوت را همه از برای خدا می‌داند و غیر خدا هیچ‌چیزی را نه مالک خویش و نه مالک چیز دیگر نمی‌بیند، مگر آنکه خدا تملیکش کرده باشد. پس ربی هم سواى او ندارد.» (همو، ۱۳۸۵: ۱ / ۴۵۷) چنین انسانی به مقام جاودانگی رسیده است؛ زیرا دنیا در نظرش خوار گشته و در مقابل، آخرت در نظرش عظیم گشته و ظرفیت و بصیرت قلبش افزوده گردیده است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۷ / ح 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 گوشه و کنار زندگی مادی خود پهن 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، واقعیت‌محور و غایت‌مند 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 سرشتی 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 می‌پندارند، 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 تبیین‌متقن از کل فرایند آفرینش خود و عالم و در نهایت فهم نظام احسن بهره‌مند می‌گردد.

منابع و مأخذ

۱. آمدی، عبدالواحد، ۱۳۷۷، *غررالحکم و دُررالكلم*، قم، مرکز نشر دفتر تبلیغات اسلامی.

۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۳، عقلانیت و معنویت، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳ الف، روان‌شناسی شفا، ترجمه اکبر داناسرشت، 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 المنطقية و الطبيعية و الالهية، تهران، مرتضوی.
۷. _____، ۱۳۷۵، الاشارات و التنبیهات، شرح خواجه طوسی و قطب‌الدین رازی، قم، نشر البلاغه.
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، آیت اشراق.
۱۰. _____، ۱۴۰۰ ق، رسائل، رساله العشق، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
۱۱. _____، ۱۴۰۴ ق، التعليقات، عبدالرحمن بدوی، افسست قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۲. _____، ۱۴۰۸ ق، الشفاء (الهیات)، مقدمه ابراهیم مدکور، قم، انتشارات کتابخانه مرعشی نجفی.
۱۳. _____، بی تا الف، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۱۴. _____، بی تا ب، عیون الحکمة، قم، بیدار.
۱۵. _____، بی تا ج، رسائل، قم، بیدار.
۱۶. بهشتی، احمد، ۱۳۸۵، تجرید، شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، قم، بوستان کتاب.
۱۷. جعفری، محمدتقی، 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، بی تا، مهر تابان، قم، انتشارات باقرالعلوم.
۲۱. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۴۵، لغت‌نامه، ج ۱۳، زیر نظر دکتر معین، ج ۱۳، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۲. رودگر، محمدجواد، ۱۳۸۸، «معنویت‌گرایی 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 محمد حسین، ۱۳۷۲، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، قم، انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. _____، ۱۳۸۰، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، صدرا.

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، *بررسی های 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، *نهاية الحكمة*، 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، *طریق عرفان*، ترجمه صادق حسن زاده، قم، آیت اشراق.
۳۴. _____، ۱۳۹۰ د، *نهاية الحكمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم، بوستان کتاب.
۳۵. _____، ۱۳۹۱، *مجموعه رسائل*، ج ۱، به کوشش هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
۳۶. _____، بی تا، *مباحث علمی در تفسیر المیزان*، ج ۲، به کوشش جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۷. کرین، هانری، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، نشر کویر.
۳۸. کریم زاده، رحمت اله و رضا اکبریان، ۱۳۸۹، «بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در باب علم»، *مطالعات اسلامی*، شماره پیاپی ۲ / ۸۵، ص ۱۹۵.
۳۹. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الأنوار*، ج ۷۷، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۰. محقق داماد، سید مصطفی، ۱۳۸۹، «معنویت گمشده و خواسته های انسانی در پهنه گیتی»، *همایش مقدمه ای 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 السعادة*، تهران، زینتی.
۴۶. هنری، توماس، ۱۳۸۲، *بزرگان فلسفه*، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۷. یثربی، سید یحیی، ۱۳۸۵، *ترجمه و شرح الهیات نجات*، قم، انتشارات مؤسسه بوستان کتاب.

تبيين وتقييم عملية تحقق العلوم الإسلامية من منظار نقيب العتاس

سيد حميدرضا حسني^١ / محمد درگاهزاده^٢

خلاصة البحث: محمد نقيب العتاس احد المؤيدين والمنظرين الإسلاميين لأسلمة المعرفة. و هو في تبيينه لعملية تحقق العلوم الإسلامية يعتبرها شاملة لتهذيب وتكميل العلوم الموجودة فحسب، و ليس هذا فحسب، بل يضيف إليها مرحلة توليد العلوم الجديدة علي اساس المبادئ الإسلامية أيضاً. هذا البحث يبين عملية تحقق العلوم الإسلامية من وجهة نظر نقيب العتاس، ويناقش بعض المؤاخذات التي اثرت حول رؤيته مثل عدم تبيين واقعية القضايا الدينية، و عدم قبول العلوم المأسلمة من قبل الاوساط العلمية، و عدم تجانس العلوم المؤلدة، و ثنائية العلم، و من النواقص الاخرى في هذه النظرية حسب ما يري كاتبو هذه المقالة ضعف المنهجية، والسير في اطار منهجية النموذج المنافس، و عدم الكفاءة.

الألفاظ المفتاحية: نقيب العتاس، أسلمة المعرفة، العلوم الدينية، الأوساط العلمية، التعليم والتربية، الجامعة الإسلامية.

بحث مقارن لمبادئ منهجية الكلام الاجتماعي وعلم الاجتماع الديني مع التركيز علي كفاءة الأداء

روح الله شاكري زوردهي^٣ / مرضية عبدلي مسينان^٤

خلاصة البحث: الكلام الاجتماعي من ميادين و مجالات البحث في الفكر الاجتماعي للإسلام، و هو فرع من الالهيّات الاجتماعية الإسلامية، و يتولّى مهمة تبيين والدفاع عن التعاليم الايمانية والآراء الدينية في حقل القضايا الاجتماعية. أهم مبادئ منهج الكلام الاجتماعي: تقييم مدي الاعتبار التاريخي، الواقعية و غزارة المعني، الاعتبار الهرمنوطيقي، منهجية الاجتهاد واستنباط المعارف. و في المقابل يمكن تقسيم منهجية علم الاجتماع الديني في فهم الموضوع والتوصل إلي الغاية في التقسيم النموذجي، إلي ثلاث مجموعات: اثباتية، و تفسيرية، و نقدية. تبيين الأداء، و مثال من أنماط تبيين المنهج الاثباتي المبني علي أساسين: اصالة الكل، و اصالة الاستفادة بخصائص مثل التأكيد علي فائدة الاشياء، و رفض المعايير ما وراء الطبيعة، والنسبية. و في المقابل يكون منطق وظائفية الكلام الاجتماعي منطق وظائفى جديد يدور حول محور التعاليم الدينية، و يفتقر إلي خصائص التوجيه الوظائفى لعلم الاجتماع الديني، و ما ينتج عن علمته. علي الوظائفية تعد من أهم الاسباب لتمايز المنطق الوظيفي للمتكلمين عن التوجيه الوظيفي لعلماء اجتماع الدين.

الألفاظ المفتاحية: الكلام الاجتماعي، علم الاجتماع الديني، اصول المنهجية، المنهج، الأداء.

hrhasani@rihu.ac.ir

dr.darghahi@gmail.com

shaker.r@ut.ir

u.abdoli@gmail.com

١. استاذ مساعد في المعهد العالي للحوزة والجامعة.

٢. طالب دكتوراه في تدريس المعارف الإسلامية، جامعة المعارف الإسلامية.

٣. استاذ مساعد في جامعة طهران، فرع الفارابي.

٤. خريجة ماجستير في علم الكلام - معرفة التشيع.

مدي تطابق جوانب التبيين الحكمي للفلاسفة مع رأى القرآن والأحاديث حول حدوث أو قدم النفس

مرضية رضوى^١ / محمد مهدي گرجيان^٢ / اصغر هادوي^٣

خلاصة البحث: أحد الأسئلة الأساسية حول نفس الانسان هو: هل كان للنفس وجود مفارق و قائم بذاته قبل الاقتران بالبدن والافاضة عليه، و عند حدوث البدن ارتبطت به؟ ام انها - مثلما هو الحال بالنسبة إلى البدن - تحدث مع كل بدن أو بواسطته (مع البدن). يطرح الحكماء المسلمون ثلاثة آراء حول حدوث أو قدم النفس وكل رأى يستدل بمجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة لأجل اثبات صحة ما يدعيه. و هو يضع رأيه العقلي كأساس يحاول توجيه الآيات والأحاديث بالشكل الذى يدعم فيه آراءه. و هكذا الحال بالنسبة إلى صدر الدين الشيرازي المعروف باسم الملا صدرا؛ ففي ضوء منهجه الذى يحاول فيه اثبات ان تطابق آرائه الفلسفية مع النصوص الدينية، والاعتقاد الراسخ بوحدة العقل والنقل والشهود، سعي لتوظيف أقوال الحكماء و مضامين بعض الآيات والروايات الدالة علي قدم وجود النفس، و جعلها تصب في صالح نظريته. و نظراً إلى أهمية هذا الموضوع و عدم تبيينه من وجهة نظر الكتاب والسنة، يحاول هذا البحث جمع و دراسة كل ما جاء حول هذا الموضوع في الآيات والأحاديث، وتبيين مدي و توافقها أو عدم توافقها مع الآراء الفلسفية.

الألفاظ المفتاحية: الحدوث، القدم، النفس، القرآن، الحديث.

مدي اعتبار الظن في الاعتقادات

رضا برنجكار^٤ / مهدي نصرتيان اهور^٥

خلاصة البحث: إمكان الاخذ بالظن في الاعتقادات من المباحث المثيرة للجدل والمهمة في المجال الاعتقادي. يوجد في هذا المجال اتجاهات أساسيان: حجية الظنون الخاصة الاعتقادية و عدم حجية هذه الظنون. و قد قدم كل فريق من أنصار هذين الاتجاهين أدلة يثبت بها صواب ما ذهب إليه. نستعرض في هذا البحث و نناقش عشرة أدلة من أدلة عدم حجية الظنون الاعتقادية، ثم نقدم ثلاثة ادلة لاثبات صواب الظنون الخاصة الاعتقادية. و في الختام طرحنا هذا الرأى باعتبار الرأى المختار.

الألفاظ المفتاحية: الظن الاعتقادي، الإطمئنان، العلم، الإعتقاد، الشهادة.

razavi89_m@yahoo.com

mmgorjian.andishvarn.ir

hadavi@shahed.ic.ir

berenjkar@ut.ac.ir

mehdi.nosratian@gmail.com

١. طالبة دكتوراه في تدريس المعارف الإسلامية، جامعة باقر العلوم ع.ق.

٢. استاذ مشارك في جامعة باقر العلوم ع.ق.

٣. استاذ مساعد في جامعة شاهد.

٤. استاذ في جامعة طهران.

٥. طالب دكتوراه في تدريس المعارف الإسلامية، جامعة القرآن والحديث، قم.

حدوث العالم من منظار العلامة الحلي

سيد جواد احمدى^١

خلاصة البحث: القول بالحدوث الزمانى المنسوب إلي المتكلمين يواجه مؤخذات قوية من قبل الفلاسفة، بينما احرز القول بالحدوث الذاتى فى الأفكار الفلسفية موضعاً أكثر رسوخاً. وبالرجوع إلى الكتب المتعددة للعلامة الحلى - بصفته متكلماً محققاً شيعياً وعارفاً بالاسس الفلسفية - يتضح انه يرفض القول بالحدوث الذاتى المصحح بأزلية غير العالم. ومن جانب آخر ينفى دور عنصر الزمان فى معنى الحدوث، و يسير علي غرار ما سار عليه الفلاسفة و يقول ببطلان الحدوث الزمانى و ان العالم مسبوق بالعدم الزمانى. و على هذا الأساس فان رأى العلامة الحلى فى مسألة حدوث العالم هو غير الحدوث الذاتى و غير الحدوث الزمانى، و هو يرى ان العالم حادث بمعنى ان الله عزوجل كان موجوداً أولاً فى حاق العالم بدون التقيد بالزمان، ولم العالم والزمان لم يتحقق وجودهما؛ أى ان ما كان سائداً هو العدم المحض؛ و أصل عالم الطبيعة بالاقتران مع الزمان خُلق من كتم العدم المحض على نحو ابداعى.

و بعبارة اخرى ان وجود عالم المادة كانت له بداية فوق زمانية، و من حيث الامتداد الزمانى محدود و متناهى بالعدم المطلق فى ذات الواقع. ان العدم غير المتقرر فى الطرف الممتد والمتدرج للزمان يتناقض مع وجود العالم بتقابل السلب والايجاب و لا يتوافق معه، بل يُستبعد و ينتفى بجعل الوجود. هذا البحث يبين جوانب نظرية العلامة الحلى هذه حول حدوث العالم.

الألفاظ المفتاحية: الحدوث الزمانى، الحدوث الذاتى، القَدَم، الزمان، العدم المجامع، العدم المقابل، العدم المطلق.

الذاتى والعرضى من الدين والتدين من منظار العلامة الطباطبائى

محمد جواد هاشمى^٢

خلاصة البحث: تحليل الذاتى والعرضى فى الدين من المباحث المهمة فى فلسفة الدين والكلام الجديد، و تترتب عليه الكثير من النتائج والمعطيات. و منذ ابتداء طرح هذه القضية على بساط البحث، انبري كثيرون بين مؤيد ومعارض لتبيين مختلف زواياها وجوانبها. نتناول فى هذا البحث مدى امكان تقسيم الدين والتدين إلى ذاتى وعرضى من وجهة نظر العلامة محمدحسين الطباطبائى. فهو من جهة يؤيد وجود ما هو ذاتى وما هو عرضى فى الدين، ومن جانب آخر يرفض ذلك. و هو يقدم تعريفاً للدين ولما هو ذاتى وعرضى، وينتهى من ذلك إلى القول ان الدين فيه جوانب ذاتية واخرى عرضية. الذاتى فى الدين هو طلب التسليم للخالق، والعرضى فيه الأحكام والتشريعات التى يتحقق التسليم فى اطارها.

الألفاظ المفتاحية: الذاتى، العرضى، الدين، التدين، العلامة الطباطبائى.

sja983@yahoo.com

jhashemi11@yahoo.com

١. طالب دكتوراه فى تدريس المعارف الإسلامية، جامعة المعارف الإسلامية.

٢. طالب دكتوراه فى البحث الدينى، جامعة الأديان والمذاهب.

مقاربة نقدية لنظريات الاختيار العقلاني والسوق الديني وعلاقة الإسلام بذلك

احمد كلاته ساداتي^١

خلاصة البحث: هذا البحث عبارة عن دراسة توثيقية تقوم بتقييم نقدي لنظرية «الاختيار العقلاني» والسوق الديني، في علم الاجتماع الديني، ومدى علاقة الإسلام بهذه النظريات. نظرية «الاختيار العقلاني» تقع تحت تأثير طيف واسع من الأفكار الفلسفية والاقتصادية والدراسات السلوكية والاجتماعية، وتبين سلوك الناشطين الاجتماعيين على انه قائم على الاتجاه العقلاني للتكلفة والفائدة. ومن جانب آخر تستند نظرية السوق الديني على مبدأ حرية الاختيار و تري أن الظروف المطلوب توافرها لاتساع و ديمومة الدين تتلخص في اقامة سوق ديني. المحور المشترك بين كلا النظريتين هو العقلانية التي على أساسها يتم اختيار الدين في سوق دينية حرة تكثر فيها الأديان، وفقاً لعمليّة من تحليل الكلفة والفائدة. و بالنتيجة فان المؤسسات الدينية كلما كانت اكثر تطوراً كان الدين اكثر رونقاً. هاتان النظريتان مطروحتان بشكل واسع في علم الاجتماع الديني ولكن رغم ذلك توجه اليها انتقادات مثل ضعفها في تبين المستويات البنيوية والكلية، مسألة التعميم النظري والتجريبي، قلة اهتمامها بالعواطف والقيم والمعتقدات الانسانية، نظرتها إلى الدين من الخارج، و هو ذات الكلام الذي يترتب عليها في الافتراضات والأهم من كل ذلك، التبيين النظري والتجريبي في أجواء علمانية. واما أهم الانتقادات التي توجه إليها من وجهة النظر الإسلامية فهي ان هاتين النظريتين قد نشأتا و تبلورتا في أجواء علمانية.

الألفاظ المفتاحية: الإختيار العقلاني، السوق الديني، العنوان التجاري الديني، الكلفة - الفائدة، أجواء علمانية، الإسلام.

الاسس النظرية ومفهوم الانسان المعنوي في فكر ابن سينا و العلامة الطباطبائي

سيد رحمتاله موسوي مقدم^١ / زينب بيرانوند^٢

خلاصة البحث: الانسان في العالم المعاصر يحتاج إلى صياغة نموذج و نمط ذي معني للحياة، لكي يتسنى له من خلال رصده لنقطة السمو والكمال، ان يتحرك وفقاً لمحورها، و يسير علي طريق الهداية. ان الوصول إلى مثل هذا النمط من الحياة الذي يؤكد على ضرورته الكثير من العلماء والفلاسفة الالهيين و حتى غير الالهيين، يتطلب طرح اسوة صالحة لشخصية الانسان باسم الانسان المعنوي. يتولى هذا البحث تبين وتحليل آراء مفكرين و فيلسوفين اسلاميين - ابن سينا بصفته مفكراً عقلياً، والعلامة الطباطبائي في مقام حكيم صدرائي بنزعة دينية - في ما يخص الاسس الفكرية للانسان المعنوي، و من خلال وضع شاخص العقل والوحي، يطرح مفهوماً للانسان المعنوي. من أهم الاسس الفكرية في الرؤية السنيوية (فلسفة ابن سينا) مرجعية العقل وكون الله تبارك و تعالي حقاً و خيراً محضاً، و سريان العشق في الكائنات والتكامل التدريجي للعقل. و في المنشور الفكري للعلامة محمد حسين الطباطبائي، تتمثل أهم الاسس الفكرية للانسان المعنوي في ما يلي: وحدة الوجود، الله تعالى هو المبدأ المحض، و شرف النفس الناطقة، والفطرة الالهية، والفقر المحض للكائنات. مفهوم الانسان المعنوي في الحكمة السنيوية يعادل بوجه ما «الانسان المعقول»، و في فكر العلامة الطباطبائي أكثر ما يتصف بصيغة دينية و مبني على الميول الفطرية. و رغم ان الانسان المعنوي الذي يقصده كل واحد من هذين المفكرين له وجوه مشتركة كثيرة مع الانسان المعنوي الذي يقصده الآخر، و ذلك بسبب توجهاتهما الميتافيزيقية، غير ان تفكير العلامة الطباطبائي بسبب ارتكازه على التعاليم الدينية إلى جانب الفهم العقلي، يتصف ببروز أوضح بحيث يمكن اعتباره في مصاف الانسان الديني (الالهي) والانسان الفطري والطبيعي.

الألفاظ المفتاحية: الأسان المعنوي، الأسس النظرية للإنسان المعنوي، ابن سينا، العلامة الطباطبائي.

تقييم لنموذج صدر المتألهين حول مسألة التعامل العلي بتوجه ديني

علي عسگری يزدي^٣ / بيژن منصوري^٤

خلاصة البحث: التعامل العلي، بمثابة حل لوصف كيفية الترابط المتبادل للنفس والبدن. ان كانت النفس امرأ مجرداً والبدن امرأ مادياً، فكيف يرتبطان سوياً في حين انهما متمايزين من حيث الماهية؟ سار الملا صدرا على خطأ الفلاسفة الذين سبقوه، و تمسك بفكرة الروح البخارية لحل هذه المسألة. ولكن هذه الفكرة تواجه مؤاخذات، و قد بحثنا هذه المؤاخذات هنا بتوجه ديني. و في النهاية كانت النتيجة المستخلصة هي أن طبيعة معرفة النفس عند الملا صدرا، تغنيه عن التمسك بشيء واسمه «الروح البخارية». وهذا النمط من معرفة النفس يستطيع حل لغز العلاقة بين النفس والبدن علي نحو أفضل.

الألفاظ المفتاحية: التعامل العلي، الروح البخارية، معرفة النفس، ثنائية النموذج، عدم البساطة، الجسم الرقيق.

prof.m1344@gmail.com
moshaverilam@yahoo.com
asgariyazdi@yahoo.com
b.mansouri50@gmail.com

١. استاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، جامعة العلوم الطبية، ايلام.
٢. ماجستير في الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة ايلام.
٣. استاذ مساعد في جامعة المعارف الفكر الإسلامي، جامعة طهران.
٤. خريجة دكتوراه من جامعة المعارف والفكر الإسلامي، جامعة طهران.