

Ontological and Anthropological Foundations of Islamic Spirituality in Sadra'i Wisdom

Marzieh Varmazyar  / Assistant Professor, Department of Education, Lorestan University, Iran

Received: 2025/08/06 - Accepted: 2026/01/17

Varmazyar.m@lu.ac.ir

Abstract

Spirituality is one of the topics of interest to contemporary man, and in essence, its meaning and its relationship to other knowledge, depending on the type of foundations on which it is defined, sometimes substantial differences are observed. Unlike today's spirituality, which in its most modern form is sometimes based on components such as humanism, pluralism, secularism, and emotion and feelings, Islamic spirituality emphasizes elements such as God-centeredness, Sharia, rationality, knowledge, and proximity. These components, in their original and profound form, can be sought and explained in the foundations of Sadr al-Mut'alehin, including his ontological and anthropological foundations. The originality of existence, the equality of existence with goodness, analogical gradation, relative existence and the existential poverty, essential movement, love to the origin, unity of existence are among the ontological foundations and the physical origination and psychic survival of the human soul, matching existential realms with the world of meaning, the practice of Sharia, rationality, knowledge, the four journeys, and the companionship of the perfect human being and its proximity to its anthropological foundations. This article seeks to explain and infer these principles and their connection with spirituality in his perspective, in order to clarify the position of this discussion in the wisdom of Sadr al-Mut'alehin, and in this way, open a new horizon for those who are interested in wisdom, and on the one hand, show the distinction of Islamic spirituality from other spiritualities.

Keywords: spirituality, Islamic spirituality, foundations of Islamic spirituality, the Wisdom of Sadr al-Mut'alehin.

نوع مقاله: ترویجی

بنیان‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی معنویت‌گرایی اسلامی در حکمت صدرایی

Varmazyar.m@lu.ac.ir

مرضیه ورمزیار  / استادیار گروه معارف دانشگاه لرستان، ایران.

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۷

دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵

چکیده

معنویت، از مباحث مورد توجه انسان معاصر است و در اصل معنای آن و نسبتش با معارف دیگر، بسته به نوع بنیان‌هایی که برای آن تعریف می‌شود، گاهی اختلافات ماهوی مشاهده می‌گردد. به‌خلاف معنویت‌گرایی امروزی که در مدرن‌ترین نوع خود، گاهی بر مؤلفه‌هایی همچون انسان‌محوری (اومانیزم)، کثرت‌گرایی (پلورالیسم)، شریعت‌گزینی (سکولاریسم) و هیجان و احساسات استوار است، در معنویت‌گرایی اسلامی بر عناصری همچون خدامحوری، شریعت‌گزینی، خردورزی، معرفت و قرب‌گرایی تأکید می‌شود. این مؤلفه‌ها را در نوع اصیل و عمیق آن، می‌توان در مبانی صدرالمآلهین از جمله مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی وی جست‌وجو و تبیین نمود. اصالت وجود، مساوقت وجود با خیر، تشکیک وجود، وجود ربطی و امکان فقری، حرکت جوهری، عشق به مبدأ، وحدت وجود از جمله مبانی هستی‌شناختی و جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس انسانی، تطابق ساحت‌های وجودی با عوالم معنا، عمل به شریعت، خردورزی، معرفت، اسفار اربعه و همراهی انسان کامل و قرب از مبانی انسان‌شناختی آن است. این نوشتار می‌خواهد این مبانی و پیوندشان با معنویت را در نگرش وی، تبیین و استنباط نماید تا جایگاه این بحث را در حکمت صدرالمآلهین روشن نماید و از این طریق، افقی نو پیش چشم مشتاقان حکمت بگشاید و از سویی تمایز معنویت‌گرایی اسلامی از دیگر معنویت‌ها را نشان دهد.

کلیدواژه‌ها: معنویت، معنویت اسلامی، بنیان‌های معنویت اسلامی، حکمت صدرالمآلهین.

مقدمه

اگر گفته شود نیاز به معنویت، با توجه به اقبال فراوان به آن، یک نیاز فطری است، سخن به گراف نرفته است؛ زیرا یکی از کاربردهای مهم معنویت‌گرایی وصول به آرامش است. از سوی دیگر آرامش، از مهم‌ترین آموزه‌های دین است که قرآن به صراحت به آن اشاره کرده و یاد خدا را سبب این آرامش دانسته است. همچنان که برخی، انسان را بنا به فطرت، نیازمند به اتصال با خالق هستی می‌دانند و معتقدند معنویت، فرصت این تجربه متعالی را فراهم می‌آورد (زمانی، ۱۳۸۴، ص ۱۰).

معنویت، در معانی متعددی همچون حقیقی، باطنی و ظاهری به کار می‌رود (دهخدا، ۱۳۷۳، ص ۱۸۷۱). معنوی بودن و متعلق به معنا بودن، روحانی مقابل ماده نیز از دیگر معانی این واژه است (معین، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۸۹۴). با توجه به دو رویکرد سکولار و دینی، مدل‌ها و دستاوردهای مختلفی از معنویت تولید می‌شود (علیزاده، ۱۴۰۱). گاهی گفته می‌شود برای اصطلاح معنویت (Spirituality)، حدود هفتاد معنا برشمرده شده است (Gerigle, 2012, p. 14). مختصر آنکه غالب متفکران غربی، معنویت را تجربه و تلاش انسان در جهت امر متعالی می‌دانند (فوتناتا، ۱۳۸۵، ص ۳۷؛ ساراسوراتی، ۱۳۷۶، ص ۳۸-۳۹). در نگاه برخی روشن‌فکران، «معنویت، نگرشی خاص به عالم است که به زندگی آرامش، شادی و امید می‌بخشد» (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۷۶). و برخی نیز معنویت را به امری درونی تعریف می‌کنند که انسان را از درون به حقیقت الهی پیوند می‌زند (نصر، ۱۳۸۵، ص ۲۴۳).

در میان متفکران اسلامی، پیوند با دین و شریعت در معنای معنویت به چشم می‌خورد و مؤلفه اصلی آن را عبودیت، شریعت‌گزینی و تکلیف می‌دانند (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۷۳). برخی اصل در معنویت را قرب الهی می‌خوانند که در نتیجه معرفت و عبودیت نسبت به خدا حاصل می‌شود و راهش جز انجام واجبات و ترک محرمات نیست (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۰۷). برخی معنویت اسلامی را حیات طیبیه‌ای می‌دانند که هم شامل رشد معنوی فردی است و انسان را به قرب می‌رساند و هم آثاری در زندگی اجتماعی و دنیوی دارد که همه حوزه‌های سعادت دنیوی را پوشش می‌دهد و حکومت اسلامی بستر آن را آماده می‌کند (خسروپناه و دیگران، ۱۴۰۱). سخن در این باره در میان هر دو گروه، فراوان است که به این اجمال، اکتفا و به آنچه مقصود این نوشتار از معنویت

است، بسنده می‌شود که در ارتباط انسان با عوالم غیبی و قدسی حاصل می‌شود. هرچه انسان از عالم ماده فاصله بگیرد و به آن نشئات ملکوتی نزدیک‌تر شود و ارتباط و اتصالش با آن عوالم شدیدتر شود، وزن معنویتش سنگین‌تر است (علیزاده، ۱۴۰۱). حد اعلای چنین معنویت، قرب الهی است. بنیان‌های حکمت صدرالمتألهین به گونه‌ای طراحی و ترسیم شده است که اگرچه به طور مستقیم به مسئله معنویت‌گرایی (Spiritualism) ورود ننموده و در این باره سخن نگفته است، اما حکمت وی ظرفیت ورود به این ساحت را داراست. وی، حقیقت حکمت را دسترسی به علم لدنی می‌داند که در ارتباط و اتصال حکیم با عالم ملکوت و معنا حاصل می‌شود و تا نفس او به این مرتبه نرسد، حکیم نخواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۴۱). به عبارت دیگر رسیدن حکیم به اوج معنویت در اتصال با عالم معنا تحقق می‌یابد. بر اساس مبانی فلسفی صدرالمتألهین که در ادامه می‌آید، به دلیل عشق فطری همه موجودات برای نیل به محبوب حقیقی خود، یعنی خدا، باب معنویت، به روی همه هستی باز است. معنویت که بی‌ارتباط با دیگر موجودات نیست؛ زیرا همه عالم عین ربط به وجود مستقل خداوند است و در این ویژگی هم‌ساخت و در آن اتصال، همسو و هم هدفند. شرح و تبیین این معنا با توجه به بنیان‌های معنویت‌گرایی وی خواهد آمد. در این نوشتار از بنیان‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی معنویت‌گرایی در اندیشه وی بحث می‌شود. براساس تتبع نگارنده، این موضوع، در اندیشه صدرالمتألهین مورد توجه واقع نشده و بحث حاضر از این حیث، پژوهشی تازه و با طراوت است.

۱. مبانی هستی‌شناختی معنویت‌گرایی اسلامی در اندیشه صدرالمتألهین

۱-۱. اصالت وجود و مساوقت وجود با خیر

اولین بنیان هستی‌شناختی صدرالمتألهین، نظریه اصالت وجود است که آن را به اثبات رسانیده است. اصالت وجود به این معناست که وجود به ذات خود موجود است و سایر اشیا غیر وجود، با واسطه وجود، موجودند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ ق، ۱، ص ۳۹). وی در آثار مختلف، به این نکته اشاره نموده است که آنچه در خارج تحقق دارد، وجود است و نه ماهیت (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۴۴). نظریه اصالت وجود با دیدگاه

صدرالمتألهین درباره کمال انسان ارتباط مستقیم دارد بر اساس این مبنا و در بستر وجود است که در معیت یکی دیگر از بنیان‌های حکمت صدرایی، یعنی حرکت جوهری، نفس آدمی به علت شوق فطری به معشوق حقیقی به سمت آن در حرکت است تا پس از طی کردن عوالم و گذر از نشئه مادی از طریق حصول علم و ایمان و عمل به کمال نهایی خود که قرب به حضرت حق است، برسد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳ ص ۹۷؛ ۱۳۶۰، ج ۷ ص ۸۶ و ۱۴۸؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۸۳). بی‌تردید وصول به این کمال نهایی و فطری، اوج و قله معنویت است. با توجه به مساوقت وجود با خیر، علم، کمال و سعادت و تعریف خیر و کمال حقیقی به مقام فنا و قرب به حضرت حق در حکمت صدرالمتألهین، درک این معنا و حقیقت آن، آسان‌تر صورت می‌گیرد.

«بدان که وجود خیر است و سعادت» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۲ و ۳۴۰؛ ج ۷، ص ۱۴۸؛ ج ۹، ص ۱۲۱) و «بدان که خیر، در حقیقت همان وجود و طبیعت وجود، خیر محض و نور صرف است» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۷ و ۵۱۹؛ ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۰۴).

وی، معتقد است؛ هر چیزی که، وجودش کامل باشد، خیریت آن بیش‌تر و بزرگ‌تر، درک به وسیله آن قوی‌تر و ابتهاج به آن شدیدتر است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۷).

وی، با عباراتی دیگر از مساوقت وجود با علم، کمال و خیر چنین گفته است: «به‌درستی که علم، کمال است و خیر و جهل نقصان است و شر، کمال و خیر، غایت همه چیز است» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۱۷ و ۱۸۱؛ ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۱) و یا آورده است: «ضعف وجود، به جهت ضعف علم است» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۷).

با توجه به آنچه گفته شد، وجود، استعداد و ظرفیت فوق‌العاده‌ای برای هر لحظه رشد و تعالی در بستر حرکت جوهری دارد و رشد و تعالی وجودی از علم، کمال، خیر و سعادت با انقطاع هرچه بیشتر انسان از ساحت ماده، نسبت مستقیم دارد.

صعودی یا نزولی بودن حرکت جوهری نفس انسانی، بسته به اعمالی است که وی در این عالم بر اساس عقل و اختیار برمی‌گزیند. این سیر کمالی انسان را نمی‌توان بر پایه اصالت ماهیت تبیین کرد.

۱-۲. تشکیک وجود

تشکیک وجود، همان سلسله‌مراتب داشتن وجود است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ج ۱۳۴-۱۳۵؛ ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۲۹-۲۳۰).

صدرالمتألهین، با اعتقاد به اشتراک معنوی در بحث هستی‌شناسی وجود و بازگشت امتیازات و اشتراکات آن، به اصل وجود، وجود را دارای شدت و ضعف می‌داند. به این معنا که همه موجودات در وجود مشترک هستند و اختلافشان به شدت و ضعف همان وجود است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۲۷). بنا بر حرکت جوهری، همه موجودات مادی از هستی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۰۴) و البته نفس انسانی که در پی خواهد آمد، در حال رشد و حرکت در مسیر استکمال خویش هستند. با توجه به این مهم که میزان استعداد یا ظرفیت وجودی نفوس و همچنین سرعت حرکت آنها به سوی کمال، بر اساس تشکیک وجود متفاوت است. این حرکت و رشد از ساحت مادی آغاز می‌شود و با سلسله‌مراتبی که دارد، بعد از طی نمودن عوالم به ساحت ملکوتی خود منتهی می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳ ص ۹۷ و ۹۸؛ ۱۳۶۰، ص ۸۶ و ۱۴۸؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۸۳؛ ۱۳۶۳، الف، ص ۵۸۲؛ ۱۳۵۴، ص ۲۷۶).

۱-۳. وجود ربطی و امکان فقری

صدرالمتألهین، در تقسیمات وجود، به‌خلاف گذشتگان که وجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کردند و امکان در وجود ممکن را امکان ماهوی تعریف می‌نمودند، قائل به دو وجود مستقل و ربطی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۷ و ۳۳۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، الف، ج ۲، فصل ۹، ص ۵۲۰-۵۲۴). در امکان ماهوی، هر کدام از واجب و ممکن، وجود فی‌نفسه دارند با این تفاوت که وجود فی‌نفسه ممکن، در مقام معلول، نیازمند وجود علت خود است و علت‌العلل، البته خداوند متعال است؛ لیکن وجود ربطی صدرایی، به‌خلاف وجود امکانی فلاسفه پیشین، وجود فی‌نفسه نیست، بلکه وجودی فقری دارد و از این رو امکان در آن، نمی‌تواند از نوع ماهوی باشد. در این تقسیم، امکان ماهوی، از وجود ماسوی‌الله، رخت بر بسته و جای خود را به امکان فقری می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۰۹). در حقیقت صدرالمتألهین، تلاش دارد ربط و وابستگی همه هستی به خالق را به شدیدترین شکل ممکن ترسیم نماید. وی برای تأیید این مطلب به شواهد قرآنی نیز متوسل می‌شود (فاطر: ۱۵). وجه به عین ربط بودن وجود، حس نیاز همه هستی در هر لحظه به حضرت حق و اتصال به او جهت مرتفع شدن آن را به وجود می‌آورد. در نظریه وجود ربطی، هر موجودی در عالم، به علت

انسان تعریف می‌کنند. به این صورت که چون انسان به لحاظ زیستی تکامل یافته است، پس باید از جهت معنوی نیز تکامل یابد (الهامی‌نیا و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۴۳؛ گیدنز، ۱۳۸۴، ص ۱۲۴)، در نگرش صدرایی، خداوند به عنوان برترین معشوق، حضور و محوریت دارد.

«پس خداوند متعال، منتهای حرکت روندگان و پایان مقصد مسافران است؛ زیرا او، خیر محض و معشوق حقیقی است» (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۹۷).

«خیر مطلق که همه عالم، به او شوق دارند، قائم به ذات او هستند، هستی‌شان، از او فیض می‌گیرد، همان خداوند قیوم و واجب بذات است» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۵۸).

استفاده از مفهوم حرکت، نشان از بالقوه بودن این عشق است که خداوند از سر لطف نسبت به بندگان، جهت حرکت در مسیر قرب، در وجود آنها به ودیعه گذاشته شده است و این انسان است که می‌تواند در سایه اختیار آن را به فعلیت رساند. وی بالاترین سعادت را از آن مشتاقان به لقای حق می‌بیند (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۵۰۰؛ ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۱۵). وجود این عشق فطری به سوی مبدأ کمال و معنویت، نشان از گرایش همه هستی، به سرچشمه نور و معنویت است.

۱-۶. وحدت وجود

صدرالمآلهین در نگرش فلسفی خود به خلاف فلاسفه گذشته که معتقد به وجودهای متباین برای موجودات بودند، قائل به اشتراک معنوی وجود بوده و آن را تا حد وجود خداوند متعال توسعه داده است، لیکن بنا بر مبنای تشکیک وجود، موجودات، در اصل وجود شدت و ضعف دارند. آنگاه با تقسیم وجود، به دو قسم رابط و مستقل و منحصر کردن وجود مستقل در خداوند متعال و تحول امکان ماهوی به فقری، تلاش کرد تا آنجا که می‌تواند وجودهای ربطی را از هرگونه وجود فی‌نفسه تهی سازد و آنها را عین ربط به وجود مستقل گرداند. تا اینجا وی در ساحت حکمت است، اما به این مقدار اکتفا نمی‌کند و در پی خالی کردن وجود رابط از هرگونه وجودی، بحث وحدت وجود را مطرح می‌نماید. در این نگرش که نگاه متعالی صدرا است، یک وجود، عالم را احاطه کرده که آن خداست و ماسوای، هیچ‌گونه بهره وجودی ندارند، بلکه همگی مظاهر حضرت حق یا آن وجود واحد خواهند بود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۰؛ عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۲۰؛ امینی‌نژاد، ۱۳۹۸، ص ۱۵۵).

فقر وجودی، هر آن با وجود مستقل که خداوند متعال است، مرتبط است و بدون این ارتباط، از هستی ساقط است (ورمزیار، ۱۳۹۷). بر این اساس صدرالمآلهین، شکل‌گیری معنویت را در ارتباط با خدا و ملکوت می‌داند و باور به غیب را محور اصلی سامان‌دهی معنویت می‌شناسد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۶؛ ۱۳۶۰ الف، ص ۲۷). از سوی دیگر، همچنان که گذشت، همه هستی را از جهت فقر وجودی و وابستگی محض به وجود مستقل، در ارتباط مستمر با خدا می‌داند. این امر نشان می‌دهد در اعتقاد وی، همه هستی، به‌طور فطری در پی معنویت هستند، معنویت فطری که چنانچه با آگاهی و خرد همراه شود، در عالی‌ترین شکل ممکن که قرب به حضرت حق است، بروز و ظهور می‌یابد.

۱-۴. حرکت جوهری

از دیگر بنیان‌های هستی‌شناختی صدرالمآلهین در حکمت متعالیه، حرکت جوهری است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۲۷ و ۹۷؛ ۱۳۶۰، ص ۸۶ و ۱۴۸؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۸۳؛ ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۹۷؛ ج ۵، ص ۱۸۵). وی معتقد است نفس انسان در جریان حرکت جوهری خود، بسته به اعمال اختیاری، استکمال می‌یابد. حرکت جوهری، هر آن، شدن نفس انسانی است که اگر این شدن، در مجرای واقعی خود جریان یابد که همان عمل به شریعت و تزکیه نفس است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب، ج ۳، ص ۳۳۱). به کمال نهایی خود که اتصال و قرب الهی است، خواهد رسید. این اتصال، عالی‌ترین مرتبه معنویت است.

۱-۵. عشق به مبدأ

در نگرش صدرالمآلهین، عشق به مبدأ، در همه هستی جریان دارد و خداوند این عشق را به‌طور فطری در ذات هستی نهادینه ساخته است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۷؛ ج ۶، ص ۱۱۰؛ ج ۷، ص ۱۴۸ و ۱۴۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱۰، ص ۶۸۶؛ عبداللهی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۸-۱۴۴). فلسفه این عشق، حرکت طبعی و فطری به سمت معشوق حقیقی است که آن را خدا معرفی می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۳۱۵). به خلاف برخی معنویت‌های نوظهور که بر اساس اومانیزم، جایگاهی برای خداوند قائل نیستند و انسان را مرکز ثقل عالم می‌شناسند و حتی معنویت را نیز با محوریت

در این نظریه، رابطه موجودات با خداوند، رابطه موج و دریا، نور و شیشه و آینه و تصاویر منعکس شده در آن است (امینی نژاد، ۱۳۹۸، ص ۱۵۹-۱۶۳). همچنان که پیش از این گذشت، همه موجودات در پی حرکت جوهری و بر اساس یک عشق فطری مشترک، در حال حرکت به سوی آن معشوق حقیقی هستند، همان مبدئی که وحدت دارد و نقطه اتصال همه کثرت هاست.

۲. مبانی انسان‌شناختی معنویت‌گرایی اسلامی در اندیشه صدر المتألهین

۲-۱. جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس انسانی

صدر المتألهین، نفس انسانی را در مسیر حرکت خود بر اساس اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، مطابق با عوالم سه‌گانه وجود می‌داند. وی، ماهیت نفس را در لحظه حدوث، جسمانی می‌خواند و معتقد است: این نفس جسمانی، در مرتبه تکون، وجود مادی دارد که در اثر حرکت جوهری، مراتبی از کمال را پشت سر گذاشته و از مرحله جسم بودن به نفس بودن و سپس به بالاترین مرتبه کمال خود که مرتبه عقلانی است می‌رسد. (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۸؛ ۱۳۶۳ الف، ص ۵۳۶). بدین سان نفس انسانی، بستر قرب به حضرت حق را در پرتو آن عوالم رشد می‌دهد و معنویت برای خود فراهم می‌آورد. بی‌تردید رشد و معنویت در حرکت صعودی نفس، در نتیجه عمل به شریعت (صدر المتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۶۶ و ۲۵۰؛ ج ۷، ص ۳۴۲؛ ۱۳۵۴، ص ۴۹۸) و ترکیه نفس حاصل می‌شود (صدر المتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۸۲؛ ۱۳۸۱، ص ۵۲). صدر المتألهین در آثار خود، بر این امر تأکید نموده و اصرار ورزیده است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳). لازم به ذکر است که حکمای پیش از وی، نفس را برخاسته از ماده نمی‌دانستند و معتقد بودند نفس، به جسم مادی ملحق می‌شود.

۲-۲. تطابق ساحت‌های وجودی انسان با عوالم معنا

از نظر صدر المتألهین، انسان دارای سه ساحت وجودی است که هر کدام، بر عوالم سه‌گانه منطبق است. (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۸؛ ۱۳۶۳ الف، ص ۵۳۶). عوالم سه‌گانه عبارتند از: عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقل. به تعبیر علامه حسن زاده آملی،

«بدن، مرتبه نازله نفس است، و نفس تمام بدن و بدن تجسد روح و تجسم آن و صورت و مظهر آن و مظهر کمالات آن است؛ درحالی که قوای آن در عالم شهادت است، بدون آنکه از طرفین تجافی باشد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۵). اعتقاد به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس انسانی که پیش از این، در اعتقاد صدرا گذشت، جدایی نفس و بدن را از بین می‌برد و می‌توان گفت که حقیقت انسان، نفس است؛ زیرا بدن، چیزی غیر از نفس نیست. نفس با حرکت جوهری، می‌تواند به تجرد تام برسد. از این رو هنگامی که نفس، در مسیر ارتقا و استكمال به مقام و مرتبه عقلانی رسید و وجود تعلق او، به وجود عقلی مجرد مبدل شد، با عقل فعال متحد می‌گردد (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۰). اینجاست که به تعبیر صدر المتألهین، نفس انسانی، به کمال نهایی خود می‌رسد؛ زیرا همه صور ادراکی عالم، در آن محقق می‌گردد. نفس انسان، عالمی عقلی همانند عالم عینی و تمام اشیا، به منزله اجزای ذات او می‌شود (صدر المتألهین، ۱۳۸۳، ص ۳۷۲). این نفس که قبل از اتصال و اتحاد به عقل فعال، عقل منفعل و نفس حیوانی و خیالی بود، اکنون موجودی در غایت لطف، صفا و تجرد همچون عقل فعال گردیده که بدون استعانت از ماده، قادر به هر نوع ادراکی است و آنچه که پیش از نیل بدین مقام و مرتبه، در آن بالقوه به شکل امکان و استعداد موجود بود، اکنون به فعلیت تام مبدل می‌شود و مانند عقل، سکان حریم قدس، مجردات و لاهوتیان به جوار الوهیت می‌پیوند که اتصال به غایت و قله معنویت و باقی به بقای خداست (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۵-۳۹۶).

۲-۳. خردورزی

در اسلام عقل سلیم، رسول باطن است و می‌تواند سنجۀ صحت و سقم اعمال و رفتار باشد (صدر المتألهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۸۹). ذکر این نکته ضروری است که برد عقل برای این تشخیص البته تام و تمام نیست و در برخی موارد، نیازمند وحی و شریعت است. منظور از خردورزی، عقلانیت مدرن که به نوعی آزاداندیشی خودبنیاد در معنویت‌های نوپدید است، نیست (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۲۷۴-۲۷۵). بلکه مقصود، آن عقلانیتی است که همسو و هم‌جهت با دین و شریعت است و در معنویت‌گرایی اسلامی، ضروری است. این در حالی است که برخی رهبران معنویت‌های مدرن همچون اوشو،

طرف‌داران خود را برای آماده شدن جهت ورود به زیست غیرعقلانی دعوت می‌کنند و زندگی را اساساً غیرعقلانی می‌دانند (اوشو، ۱۳۸۴، ص ۶۳). صدرالمآلهین میان عقل و شرع، ملازمه قطعی و کامل می‌بیند و ناسازگاری اگر مشاهده شود، ناشی از قصور فهم برمی‌شمارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۲۶-۳۲۷). وی میان شریعت و معارف برهانی یقینی به هیچ عنوان، تنافی را نمی‌پذیرد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۱، ص ۶۹) و در حکمت متعالیه، به شدت فلسفه‌ای را که قوانینش مطابق کتاب و سنت نباشد، رد نموده است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۳).

۲-۴. شریعت‌گزینی

در نظام معنویت اسلامی، پیروی از شریعت در همه شرایط روحی و معنوی لازم است و شرط حصول نتیجه، برای همه سایرین مسیر معنویت است (الهامی‌نیا و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۹۱). به خلاف برخی رهبران معنویت نوظهور که دنباله‌رو سکولاریسم هستند و معنویت را خارج از چارچوب دین تعریف می‌کنند (شریفی، ۱۳۸۷، ص ۳۴). صدرالمآلهین از آن دسته متفکرانی است که بر ارتباط معنویت با شریعت اصرار دارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳). وی، اصل شریعت را برای حفظ نظام و سعادت انسان‌ها ضروری می‌شمرد و بدون شریعت، دستیابی به سعادت را ممکن نمی‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۳۶۰). وی درک معنا و حقیقت هستی را در گرو تبعیت از شریعت می‌خواند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۰؛ ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۲۱). از نظر صدرالمآلهین، وصول به بالاترین درجه معنویت که علم یقینی به لقای خدا و قرب به اوست (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۵۰۰؛ ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۱۵)، در سایه عبادات شرعی و به ویژه نماز محقق می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۹۶)، حتی آنان که در مراتب بالایی معنوی به حقایق دست یافتند، نمی‌توانند از فقیهان و مجتهدان در احکام تبعیت نکنند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۴۸۶).

۲-۵. معرفت

در معنویت‌گرایی دینی، معرفت و ارزش، ریشه در واقعیت و نفس‌الامر دارد. آنچه در معنویت مدرن، دنبال می‌شود، ساخته پرداخته ذهن و حاصل احساسات و هیجانات است. از این‌رو ارزش‌ها، اموری غیرواقعی و سلیقه‌ای بوده و به کثرت‌گرایی و نسبیت‌گرایی

منجر می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۷؛ احمدی و دیگران، ۱۴۰۲، ص ۱۹). صدرالمآلهین با نگرشی غایت‌گرایانه از نوع قرب‌گرایی، یک فیلسوف واقع‌گراست. (ورمزیار، ۱۴۰۲). وی معرفت را از راه عقل، وحی و فطرت امکان‌پذیر می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۸۳؛ ج ۶، ص ۷ و ۱۳؛ ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۸۹ و ۵۵۱؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۳ و ۳۴۸-۳۴۷) و با مساوق دانستن آن با وجود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۲ و ۲۷۶)، آن را مشکک و جاری در همه هستی می‌خواند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۵۷ و ۲۵۸؛ عبودیت، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۴۳). پیش از این گذشت که صدرالمآلهین، راه اتصال به عالم ملکوت و معنویت را که نقطه تعالی آن، قرب است، عمل به شریعت دانسته است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۹۶). وی قبولی اعمال را مشروط به معرفت نموده است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۰۴) و از سوی دیگر، بر نیازمندی قرب، به معرفت تأکید دارد (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۴۹۹؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۸۶). بنابراین در نگرش صدرایی، سعادت و رستگاری، در گرو معرفت است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۱۱۲) و معرفت در گرو تهذیب نفس (صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، ص ۵۲).

۲-۶. اسفار اربعه و همراهی انسان کامل

از دیگر بنیان‌های انسان‌شناختی معنویت‌گرایی در حکمت صدرایی، اسفار اربعه و همراهی انسان کامل است. انسان در گذر از عوالم سه گانه با ابتدای بر اصالت وجود و حرکت جوهری، عشق به محبوب حقیقی و میل به وصول به وی که در اسفار اربعه جمع است، نیازمند توجه و همراهی انسان کامل، به عنوان استاد این راه است. استادی که مسیر را می‌شناسد و پیچ و خم آن را می‌داند. اولین سفر از اسفار اربعه (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳؛ ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۵) که سالکان کوی معنویت قرار است طی نمایند، سفر به سوی خداست که وی، انتهای این سفر را، فنای فی الله می‌داند و فنا، آغاز بقاست؛ زیرا مواجهه با حضرت حق و رسیدن به قرب الهی، یعنی وصول به قلّه نور و معنویت است. تفرج در اسماء و صفات حضرت حق، ناظر به سفر دوم است که وصول به کمال بعد کمال یا همان طی کردن مراتب کمال و از مراتب قرب است. سفر سوم و چهارم نیز سفر بازگشت به سوی مردم و دستگیری از آنهاست که البته خاص انسان کامل است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳؛ ۱۳۴۰، ج ۱،

۳. پیوند وثیق بنیان‌های معنویت‌گرایی صدرایی با هم و در ارتباط با معنویت

اصالت داشتن وجود به معنای واقعیت داشتن آن و مساوقت آن با خیر حقیقی، کمال و سعادت، راه را برای ارتباط و اتصال همه هستی، با عالم معنا باز می‌کند. مشکک بودن آن، میزان سعه وجودی هر موجودی را برای رشد و اتصال به مبدأ هستی مشخص می‌کند. حرکت جوهری، بستر رشد وجودی را در مسیر معنویت برای آن اتصال و ارتباط مهیا می‌سازد و عشق به مبدأ، انتهای آن مسیر را که قرب به خداست، روشن می‌نماید. ربطی بودن آن، که نتیجه امکان فقری است، نشان از پیوند و ارتباط مستمر همه موجودات به جهت نیاز به وجود مستقل، یعنی خداوند متعال و در نتیجه اتصال به ملکوت و معنا دارد. این مهم، میل همه عالم را به معنویت به نمایش گذاشته، جایی برای اومانیزم باقی نمی‌گذارد. در سایه وحدت وجود صدرایی و عشقی که پیش از این گذشت، همه آن کثرات وجودی، به وحدت باز می‌گردند، ساحت‌های وجودی انسان با عوالم سه‌گانه ماده، مثال و عقل تطابق دارد و ساحت مادی وجود، به جهت جسمانیة‌الوجود و روحانیة‌البقاء بودن نفس انسانی، پس از پشت سر گذاشتن آن عوالم بر اساس حرکت جوهری به وجود عقلی مبدل می‌گردد. طی نمودن مراحل رشد و وصول به کمال بعد از سیر در عوالم فوق، فقط با عمل به شریعت و تزکیه نفس امکان‌پذیر است که خردورزی و معرفت، اسباب آن را فراهم می‌آورد. در سایه شریعت، بساط معنویت منهای خدا یا سکولاریسم برچیده و در پرتو معرفت حقیقی، پلورالیسم، نفی و طرد می‌شود. اینجاست که وجود عقلی، آماده برای گره خوردن به عقل فعال می‌شود که همان وصول به مقام فنای فی الله و قرب، در بالاترین درجه معنویت است. این مقام و بالاتر از آن، که در *اسفار/اربعه* صدرالمتألهین به تفصیل آمده است با همراهی انسان کامل و هدایت‌های او سامان می‌پذیرد. در نگرش صدرالمتألهین، خداوند متعال با ارسال رسل و هادیان طریق معنویت، زمینه این هدایت‌ها را می‌سوز و هموار نموده است. از این رو همجواری با حضرت حق که قلّه نور، اوج ملکوت و منتهای معنویت است، به تمام معنا تحقق می‌یابد و ثمره این مؤانست و قرب، آرامش حقیقی است که بشر آن را مصرانه و مجدانه دنبال می‌کند.

ص ۱۰۵). غایت این دو سفر اخیر نیز به قرب باز می‌گردد، البته در مراتب بالاتر و بر اساس اصل تشکیک وجود و مساوقت آن با قرب. سفر سوم، نیل انسان کامل، به مقام ولایت و سفر چهارم، ناظر به مقام نبوت است. بازگشت به سوی بندگان حضرت حق و دستگیری از آنها، در این دو مقام واقع می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳؛ ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۱۰۵). نیاز همه هستی به این دستگیری، جهت استقرار در مسیر هدایت معنوی یا به عبارتی نیاز بشر به انسان کامل جهت اتصال به عالم معنا، ضروری است و خداوند این نیاز را با ارسال هادیان مرتفع ساخته است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۵۹؛ ۱۳۵۴، ص ۴۸۸). همه هستی، مظاهر حق هستند و محبوب‌ترین افراد نزد خدا، آن کسی است که به عیال خدا خدمت کند و مدد رساند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ح ۶، ص ۱۶۴). این دستگیری‌ها، همه در جهت اطاعت حضرت حق و رضایت اوست و خدمت به خلق، از بهترین راه‌های دستیابی به قرب است.

۲-۷. قرب الهی و وصول به آرامش

آنچه از اندیشه و کلام صدرالمتألهین گذشت، روشن می‌شود که در اعتقاد وی، سعادت و کمال نهایی انسان، در قرب به حق تعالی است. عمل به شریعت و تزکیه نفس، جهت وصول به قرب است. حصول معرفت، جهت دستیابی به قرب است. کمال حکمت نظری، قرب است که با فنای فی الله در حکمت عملی همسو و هماهنگ است. ساحت‌های وجودی نفس در مجرای حرکت جوهری، عوالم را پشت سر می‌گذارند تا به قرب برسند و همه عالم که جملگی ربط و فقرند با یک آن قطع ارتباط از وجود مستقل، یعنی خداوند متعال، از هستی ساقط می‌شوند. از این رو به‌طور مستمر در ارتباط و اتصال با حضرت حق‌اند که این اتصال، اسباب قرب را فراهم می‌آورد. کثرات‌ها در قوس صعود عرفانی، قرار است همگی به منشأ وحدت که خداوند است، بازگردند و این خود، بستر قرب را هموار می‌سازد. گویا صدرالمتألهین از بدایت امر، نظر به نهایت دارد و همه مقدمات و اسباب را فراهم می‌آورد تا موجبات قرب به حضرت حق را هموار سازد (ورمزیار، ۱۴۰۰). اگر به تصریح خداوند متعال در قرآن کریم (رعد: ۲۸)، یادش، اسباب آرامش است، حضور در جوار الوهیتش چگونه خواهد بود! همه آسایش و آرامش را باید در قرب به خالق هستی و معشوق حقیقی جست‌وجو کرد.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، بنیان‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی معنویت‌گرایی اسلامی از نگاه صدرالمآلهین مورد بررسی قرار گرفته است. اگرچه وی، به طور مستقیم به این بحث، به معنای امروزی ورود نیافته، لیکن تفکر صدرالمآلهین، ظرفیت ورود به این ساحت را داشته و دارد. نگارنده برخی از آن بنیان‌ها را استنباط و استخراج نموده و به تبیین و تحلیل آنها پرداخته است. معنویت‌گرایی در این نوشتار، جدا شدن از نشئه مادی و اتصال به غیب، عالم قدسی و ملکوتی لحاظ گردیده است که تعالی آن، یعنی قرب الهی، اوج کمال و قله معنویت است. با توجه به هم‌سنخی موجودات در ربط و فقر به وجود مستقل و عشق به معشوق حقیقی، این جدا شدن در تعامل و ارتباط با هستی تحقق می‌یابد و بی‌ارتباط با دیگر موجودات عالم نیست.

اصلت وجود، مساوقت وجود و خیر، تشکیک وجود، وجود ربطی و امکان فقری، حرکت جوهری، عشق به مبدأ از مبانی هستی‌شناختی و جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا بودن نفس انسانی، خردورزی، عمل به شریعت، معرفت، تطابق ساحت‌های وجود با عوالم معنا، اسفار اربعه و همراهی انسان کامل و در نهایت قرب و آرامش از مبانی انسان‌شناختی است. از نظر نگارنده بر اساس حکمت صدرایی، همه هستی به جهت وجود ربطی و نیازمندی به وجود مستقل و عشق به معشوق حقیقی، یعنی خداوند، در پی معنویت هستند و از رهگذر اصلت وجود و مساوقتش با کمال و سعادت حقیقی که قرب الهی است، بسته به سلسله‌مراتب وجودی یا تشکیک وجودی در مجرای حرکت جوهری با پشت سرگذاشتن عوالم سه‌گانه وجود بر اساس جسمانیة‌الوجود و روحانیة‌البقا بودن نفس انسانی و اتصال به عقل فعال، در معیت هادیانی که از آنها به انسان کامل یاد می‌شود، خردمندانه و با شناخت و آگاهی از طریق تزکیه نفس و عمل به شریعت، اسفار اربعه را طی نموده و به آرامش حقیقی و معنویت کامل در پرتو قرب به حضرت حق دست می‌یابند. نگارنده ابتدا به تفکیک و تفصیل، هر کدام از آن بنیان‌ها را استنباط و ارتباطشان با بحث معنویت‌گرایی را تبیین نموده و سپس در انتهای بحث، به شرح و تبیین پیوند وثیق میان همه آن بنیان‌ها با هم و با معنویت‌گرایی پرداخته است.

منابع

- احمدی، روح‌الله و دیگران (۱۴۰۲). آسیب‌شناسی هویتی عرفان‌های نوظهور. *مطالعات بین‌رشته‌ای دانش راهبردی*، ۱۳(۵۰)، ۱۷۱-۱۹۵.
- امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۸). *آموزش پودمانی مبانی عرفان اسلامی*. چ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- الهامی‌نیا، علی‌اصغر و دیگران (۱۳۹۰). *معنویت اسلامی؛ چیستی، چرایی، چگونگی*. قم: زمزم هدایت.
- اوشو (۱۳۸۴). *آواز سکوت*. ترجمه سیدجواد حسینی. تهران: هودین.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ الف). *رحیق مختوم*. چ سوم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ ب). *سرچشمه اندیشه*. چ سوم. قم: اسراء.
- حسن‌زاده‌آملی، حسن (۱۳۸۵). *عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون*. چ دوم. تهران: امیرکبیر.
- خسروپناه، عبدالحسین و دیگران (۱۴۰۱). رویکردی کیفی بر الگوی مفهومی معنویت و مؤلفه‌های آن از دیدگاه مقام معظم رهبری. *اسلام و مطالعات معنویت*، ۱(۲)، ۵۴-۹۳.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳). *فرهنگ‌نامه دهخدا*. تهران: دانشگاه تهران.
- زمانی، شهریار (۱۳۸۴). *ماجرای معنویت در دوران جدید*. تهران: دفتر نشر اسلامی.
- ساراسوراتی، بایدیاناس (۱۳۷۶). معنویت و قرن بیست و یکم. *چشم‌انداز ارتباطات فرهنگی*، ۵، ۳۸-۳۹.
- شریفی، احمدحسین (۱۳۸۷). *درآمدی بر عرفان حقیقی و عرفان‌های کاذب*. تهران: به‌آموز.
- صدرالمآلهین (۱۳۴۰). *رساله سه اصل*. تصحیح و اهتمام سیدحسین نصر. تهران: دانشگاه تهران.
- صدرالمآلهین (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۰). *اسرار الایات*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۱). *العرشیه*. تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: مولی.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۳ الف). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۳ ب). *کتاب المشاعر*. به اهتمام هانری کربن. تهران: کتابخانه طهوری.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۳ ج). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. چ دوم. مشهد: الممرکز الجامعی.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: بیدار.
- صدرالمآلهین (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی*. تصحیح و تعلیق حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.
- صدرالمآلهین (۱۳۸۱). *کسر اصنام الجاهلیه*. مقدمه و تصحیح محسن جهانگیری. تهران: بنیاد حکمت صدر.
- صدرالمآلهین (۱۳۸۳). *شرح اصول کافی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین (۱۳۸۷). *سه رسائل فلسفی*. چ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- صدرالمتألهین (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة*. چ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عبداللهی، مهدی (۱۳۹۰). *کمال نهایی و راه تحصیل آن از دیدگاه فیلسوفان اسلامی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۰). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. چ چهارم. تهران: سمت.
- علیزاده، مهدی (۱۴۰۱). *مناسبات دانش اخلاق و مطالعات معنویت در پارادایم علوم اسلامی*. *اسلام و مطالعات معنویت*، ۱(۱۰۱)-۱۲۳.
- فونتانا، دیوید (۱۳۸۵). *روانشناسی دین و معنویت*. ترجمه الف ساوار. قم: ادیان.
- کلبینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۵). *اصول کافی*. تحقیق علی اکبر غفاری. چ چهارم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴). *چشم‌اندازهای جهانی*. ترجمه محمدرضا جلالی‌پور. تهران: طرح نو.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). *تقد و بررسی مکاتب اخلاقی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- معین، محمد (۱۳۸۶). *فرهنگ معین*. تهران: ثامن.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱). *راهی به رهایی: جستاری در عقلانیت و معنویت*. تهران: نگاه معاصر.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه*. ترجمه سیدعبدالعزیز اردبیلی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۲). *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*. ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امینی. تهران: قصیده سرا.
- ورمزیار، مرضیه (۱۳۹۷). *آثار نظری و عملی وجود رابط در حکمت متعالیه*. *آیین حکمت*، ۹ (۳۴)، ۱۵۹-۱۸۴.
- ورمزیار، مرضیه (۱۴۰۰). *معیار ارزش اخلاقی در نگرش صدرایی*. *آیین حکمت*، ۴۸ (۱۳)، ۱۵۹-۱۹۰.
- ورمزیار، مرضیه (۱۴۰۲). *واقع‌گرایی اخلاقی در نگرش صدرایی*. معرفت فلسفی، ۸۰ (۴)، ۱۱۴-۱۰۱.