

مبانی زیست معنویت‌گرا. خردگرا در حکمت متعالیه صدرائی

سید مرتضی حسینی شاهرودی*

چکیده

انسان از آن‌سان که انسان نامیده شده، از دو بُعد عقلانی و عاطفی برخوردار گردیده است. در عصر نو، با وجود فراهم‌بودن امکانات فراوان و به‌روز زندگی مادی، ندای نیاز به معنویت و آرامش بیش از دیگر دوره‌های تاریخ زندگی بشر به گوش می‌رسد؛ چرا که پیشرفت و فناوری اگرچه آدمی را در سلسله عرضی وجود به پیش راند، هیچ‌گاه نتوانست و نمی‌تواند کمک‌کار او در هلال فرازین وجود باشد. مغرب‌زمین و بسیاری از کشورهایی که گرایش‌های دینی را از زندگی حذف و یا کم‌رنگ کرده‌اند و عقلانیت ابزاری را جایگزین هرگونه داوری درباره هستی‌شناسی نشانده‌اند، پس از آنکه توان خود را در این مسیر، ناچیز یافتند و مهم‌ترین نیاز عاطفی انسانی (معنویت) را از عقلانیت جدا ساختند، در اندیشه تولید و نیز واردات معنویت‌های مشرق‌زمین افتادند. اندیشه‌ورزی فلسفی به‌ویژه به‌گونه‌ای که در حکمت متعالیه صدرایی تجلی یافته است، با چینش سه مقوله دین، یعنی معنویت، آموزه‌های عرفانی و عقلانیت در کنار هم می‌تواند پاسخگوی مناسب و معتدلی برای نیاز حیاتی انسان در عصر کنونی و در جامعه ایرانی به‌شمار آید. در راستای جهانی‌سازی فرهنگ خردورزی و زیست معنوی، یکی از الگوها به‌ویژه برای اهل دانش و فرهیختگان جامعه، نظام اندیشه‌ورزی صدرایی است که بر پایه فرهنگ اسلامی ایرانی تدوین شده است.

واژگان کلیدی: معنویت دینی، نگرش عرفانی، خردورزی، دین‌ورزی، آرامش روحی، نظام حکمت متعالیه.

*. استاد دانشگاه فردوسی مشهد، Shahrudi@um.ac.ir

مقدمه

در عصری زندگی می‌کنیم که برخوردار از معنویت، منبع مهمی برای به‌زیستی به‌ویژه در راستای آرامش روحی معرفی شده است. بُروز عقده‌های مختلف در سطوح مختلف جامعه بشری دیرگاهی بود که در گلوگاه‌ها انبوه گشته، سودازدگیِ سردرگمی و نبود معنویت و آرامش را برای انسان عصر نو فریاد می‌زد؛ اما در این میان، دین، دیانت و نیازهای دینی فروکاسته گردید و تنها با معنویت آرام‌بخش به بهبود زندگی انسان پرداخته شد (کارت و کینگ، ۱۳۹۱: ۹۲ و ۹۴). نیاز و گرایش انسان به معنویت نه نیازی مقطعی، بلکه تاریخ زندگی او را فرا گرفته است. علت آن است که معنویت ریشه در فطرت دارد؛ فطرتی که خداگرا و از کرانه ملکوت است. در این میان، آنچه نباید نگاره‌ای جداافته از این گرایش تلقی گردد، راهی است که می‌باید در آن جای گرفت و چارچوب و قالبی است که باید معنویت را در آن قرار داد.

در عصر نو، پندار پیدایش «معنویت فراتر از دین» معنویت را از جایگاه خویش فروکاسته و موجبات زیست معنوی آزاد و بدون چارچوب‌های لازم را فراهم گردانیده است. اندیشه‌ورزی، بی‌تردید از عوامل مهم در حصول نگهداری و پُرباری زیست معنوی به‌شمار می‌آید. در نگرش اسلامی ایرانی به مسئله جهانی زیست معنوی و آرامش روانی، بدان جا می‌رسیم که معنوی‌بودن بدون مقوله‌های دینداری و خردورزی امکان‌پذیر نیست؛ مگر آنکه تنها به آرامش‌های خودساخته بشری بسنده نماییم و فراماده را در ماده، نمونه‌ای برای دل‌خوشی این جهانی خود سازیم.

از میان مکتب‌های فلسفی که در تاریخ فکری ایران‌زمین شکل گرفت، حکمت متعالیه توانست از جامعیت بیشتری برخوردار گردد. ساختار و بافتار شبکه حکمت صدرایی، عقلانیتی مبتنی بر تثبیت آموزه‌های وحیانی و دیانتی مطرح نمود که بر خردگرایی و معنویت‌گرایی تاکید داشت. در این سامانه

فکری، معنویت از دین و آموزه‌های آن و از عقل و عقلانیت که مدیر معنویت است، جدایی‌ناپذیر قلمداد شد. معنویت سازنده و کارا، تنها با دارا بودن منبعی فرامادی به نام وحی و ابزاری فراحسی با نام عقل است که آرامش و آسایش روحی درازمدت را برای بشر عصر اضطراب فراهم خواهد نمود؛ ازاین‌رو، مسئله این مقاله اثبات و تبیین مبانی ایده‌ای تحت عنوان «زیست معنویت‌گرا - خردگرا در حکمت متعالیه صدرائی» است.

معنویت، کندوکاوی در چیستی معنا و گستره کاربرد

معنویت، پرطرفدارترین واژه هزاره سوم شناخته شده و توجه انسان معاصر را بیش از همه به خود جلب نموده است؛ به‌گونه‌ای که قرن ۲۰ و ۲۱ را قرن معنویت نام نهادند (حاجتی، ۱۳۹۰: ۸۴؛ دین‌پرست، ۱۳۸۳: ۱۴۵) و بررسی نقادانه و تطبیقی آن در بافت جهانی و میان‌فرهنگی را تحول ویژه این قرن به‌شمار آوردند (رستگار، ۱۳۸۹: ۵۳). «معنوی و معنویت»، معرب مینوی و برگردان Spirituality، به هر آنچه دربردارنده معنا و روح باشد گفته می‌شود که در برابر ظاهری و مادی قرار دارد. اگر معنویت را با عرفان تا حدودی برابر بدانیم، برخی لغت‌شناسان، عرفان را از ریشه «عَرَفَ» به معنای سکون و آرامش می‌دانند (ابوالحسن، ۱۴۰۴، ۴: ۲۸۱)؛ چراکه آرامش‌آفرینی یکی از پیامدهای ارزنده و از ویژگی‌های برآورنده معنویت در زیست این جهانی انسانی است.

تعریف معنویت بیش از تعریف دین دشوار است و بر اساس پژوهش‌های این عرصه، تاکنون تعریف مشخصی از آن ارائه نشده است. گاهی دانشمندان الهیات، چنین ادعا می‌کنند که معنویت به‌عنوان یک‌رشته، منابع نامحدودی دارد؛ برای نمونه، تاریخی، الهیاتی، فلسفی، روان‌شناختی و انسان‌شناختی؛ در نتیجه در عصر کنونی، معنویت به‌عنوان موضوعی میان‌رشته‌ای مطرح شده که با آن جنبه از انسان پیوند خورده که به گونه خاصی روحانی است (شلدراک، ۱۳۸۰: ۲۴۳ تا ۲۷۲).

معنویت از یک سو دارای مشکلاتی در مفهوم است و از سویی دیگر امکان اشتباه آن با دیگر مفاهیم نیز وجود دارد. بسیاری باور معنوی را برتر از باور دینی می‌دانند؛ از آن روی که نهادینگی کمتر و گستردگی بیشتری دارد و در مقابل، برخی معنویت یا پدیده معنوی را قلب دین یا بالاترین آرمان آن به‌شمار آورده‌اند (رستگار، ۱۳۸۹: ۵۵). از این سخن برمی‌آید که معنویت هم فرادینی است و هم درون‌دینی؛ به سخنی دیگر، معنویت، تنها از آن یک مقوله یا نهاد خاصی نیست؛ بلکه می‌تواند زائیده هر یک از نمونه‌های یادشده باشد؛ اما باید توجه داشت که ارزشمندی و مطلوبیت معنویت با توجه به عامل زاینده آن بسیار متفاوت است. در واقع، معنویت مفهومی تشکیکی است و بدین خاطر دیدگاه‌های متعددی را از سوی اندیشوران، روشنفکران و پژوهشگران به خود دیده است. این گوناگونی نگرش‌ها چنان پیش می‌رود که در ظاهر نمی‌توان برای معنویت ماهیت جداگانه‌ای در بیرون در نظر گرفت؛ در نتیجه تعریف «منطقی» معنویت امکان‌پذیر نیست (محمدی، ۱۳۹۰: ۱۱۹).

در نگاشته‌های اندیشوران مغرب‌زمین، تعریف‌های انبوهی از معنویت به چشم می‌خورد که پراکندگی آن، مانع دستیابی به یک تعریف جامع، روشن و آشکار است. این مسئله تا آنجا باریک و دشوار شده که برخی در تعریف واژه Spirituality، بین معنویت با «S» بزرگ و معنویت با «s» کوچک تفاوت دیده‌اند. به باور این افراد، معنویت گونه نخست مربوط به یک وجود مقدس با واقعیتی غائی است که البته نیازی به بیان آن به روش و چارچوب دینی نیست؛ اما کاربرد معنویت گونه دوم، برای توصیف تجربیات روان‌شناختی خاص که ارتباطی با وجود مقدس و غائی ندارد، به کار می‌رود و یا تجربیاتی تکان‌دهنده از خود، دیگران یا طبیعت به دست می‌دهد (هارتز، ۱۳۸۷: ۶ و ۷).

برخی دانشمندان مسلمان به گونه‌ای از معنویت سخن گفته‌اند که بیشتر با نگرش دینی همراه است. بدین سان، معنویت ریشه در سنت اسلامی دارد و لفظ

تازه‌ای نیست؛ اگرچه در مسیحیت، مفهومی تازه است (نصر، ۱۳۷۸: ۷۶، ۱۳۸۶: ۵۸ تا ۶۲). چنانکه حسین نصر معتقد است که هر اصل سنتی با یک برداشت قدسی همراه است که پروردگار به آن نظر داشته و این سنت، دربردارنده مواردی چون شریعت، مذهب، تمدن، الهیات و فلسفه است؛ بر این اساس، هیچ تعبیر درستی از واژه معنویت در بیرون از سنت وجود ندارد (نصر، ۱۳۸۶: ۵۹) و معنویت راستین در معنویت اسلامی از قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله سرچشمه گرفته و بر پایه معانی باطنی آیات قرآن و کردار حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله استوار شده است (نصر، ۱۳۷۳: ۹۵)؛^۱ از این‌رو، معنویت اسلامی، در کشورهای اسلامی و جهان اسلام، با پارسایی، ایمان و به‌جای آوردن دستورات شرعی همراه است (محمدی، ۱۳۹۱: ۶۱)؛ بر این اساس، انسان خردمند علاوه بر عقل، از وحی و ایمان دینی نیز در شناخت معنویت و چگونگی دستیابی بدان نیز می‌برد؛ به دیگر سخن، معنویت راستین، از عقل و وحی برای تعریف خود سود می‌جوید؛ اما معنویت‌های جدید، تنها از عقلانیت خودبنیاد برای معرفی خود استفاده می‌کند و وحی الهی و ایمان دینی به‌عنوان منبع معرفتی در شناخت این گونه از معنویت پذیرفته نیست.

انسان عصر اضطراب، با توجه به آسیب‌های دوران نوگرایی همچون بحران هویت و اخلاق، نیاز به معنویت را به‌خوبی درک کرد تا احساس آرامش از دست‌رفته را در کنار آسایش مادی فراهم سازد. نوگرایی، نخست آسایش را فراهم کرد، سپس با احساس نبود آرامش، به معنویت روی آورد تا آرامش را تأمین نماید؛ اما هدف معنویت راستین، فراهم‌سازی جهانی معنوی برای انسان است تا علاوه بر تأمین آسایش و رفاه نسبی، آرامش یادشده را نیز به دست آورد؛ پس آرامش، یکی از دستاوردها و پیامدهای مهم معنویت راستین دانسته

۱. نصر، سنت معنوی اسلامی را حقیقتی می‌داند که پایه‌گذار آن خداوند است و با عباراتی چون الطرق الی الله از آن یاد می‌کند (محمدی، ۱۳۹۱: ۱۹۷).

می‌شود. در واقع، معنویت دینی بسیار فراتر از رفع بحران‌های دنیوی گام برمی‌دارد. نوگرایی، جوینده معنوی است تا بحران این جهانی را حل سازد، نه اینکه انسان را بسازد؛ اما در معنویت راستین، دین (اسلام) در پی ساخت انسان است. در دنیای معاصر نوگرایی تنها بخشی از نیازهای روحی بشر را از راه‌هایی همچون مراقبه و برون‌ریزی تأمین می‌کند؛ اما بشرِ امروزی برای تأمین همه نیازهای روحی خویش، می‌باید به سراغ اندیشه‌ورزی و دیانت هم برود تا به معنویت راستین دست یابد.

خردورزی، دین‌مداری، معنویت؛ نسبت و پیوند

هرگاه شاخصه‌های واقعیت روح، آن‌گونه که در سنت‌هایی مانند اسلام وجود دارد، انکار یا کنار گذاشته شود، معنویت و هر آنچه معنوی خوانده می‌شود، بُعد عقلانی و قداست خود را از دست می‌دهد. آنگاه که به عقل، تنها به معنای عقل جزئی یا استدلالی نگریسته نشود، معنویت با عقلانیت نه تنها دوگانگی ندارند، جداناپذیر نیز هستند (نصر، ۱۳۷۸: ۷۷).

حقیقت عقل به گونه‌ای است که بار ارزشی آن را همگان تصدیق کرده و با بهره‌مندی از آن، شکوه و ارجمندی را در خود می‌یابند. با این حال، نگاه تاریخی در بستر ادیان و مکاتب پیرامون جایگاه عقل و خردورزی را نیز نمی‌توان نادیده گرفت. اگر دیانت را در تمامی لایه‌ها اعم از اعتقادی، معرفتی، اخلاقی و شریعتی در نظر بگیریم، می‌یابیم که هیچ دینی همچون اسلام و هیچ مذهبی مانند تشیع تا این اندازه خردگرا نبوده است. روایات فراوان در منابع چهارگانه روایی در وصف «عقل» و پرورش اندیشوران و حکیمانی از جمله ملاصدرا که با کاوش‌های آنان در پرتو دین، شبکه‌ای عقلانی معنوی در شناخت هستی ارائه گردید، سندی آشکار برای این ادعاست.

آنچه از خردورزی در پژوهش حاضر مطرح می‌شود، دو سوی نظری و عملی عقل و میزان کاربست آنها در حوزه دیانت و مدیریت آن در قلمرو

معنویت است. «عقل» نه در برابر دین، بلکه در برابر «نقل» جای دارد. چنانچه حجیت دینی عقل با فزونی روایات رسیده از پیشوایان دین روشن باشد، جایی برای زدایش آن از ساحت معنوی دین باقی نمی‌ماند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۱). «همه خوبی‌ها با عقل شناخته می‌شوند و کسی که عقل ندارد، دین ندارد» (حرانی، ۱۳۶۷: ۵۴).

در نظرگاه اندیشوران و حکیمان مسلمان، نسبت معنویت با خردورزی چنان نزدیک دانسته شده که آن را جلوه‌ای از عقلانیت به‌شمار آورده‌اند (دینانی، ۱۳۸۲: ۹ تا ۳۰)؛ چنانچه معنویت و عقلانیت دو مکمل از هستی انسان قلمداد شده‌اند. از آن‌رو که بشر از یک‌سو حیوانی اندیشه‌ورز است و از دیگر سو، دارای فطرتی معنوی، برخاسته از عالم معنا و برآمده از فراماده، معنویت و خردورزی دو سازنده هویت انسان به حساب می‌آیند و رشد هویت انسان نیز مرهون جمع میان معنویت و عقلانیت است؛ چراکه عقلانیت چارچوب معنویت است؛ چارچوبی که محتوای خود را تعیین می‌بخشد.

مهم‌ترین بخش از خردورزی اسلامی، گذشته از منابع حکمی و معرفتی که دارد، نهفته در ارتباطی است که با مجموعه دین دارد و می‌کوشد پایه‌ها و بُن‌مایه‌های دین را تبیین نماید. بر این اساس عقلانیت اسلامی به‌مثابه سنتی است که میان عقل و وحی هماهنگی پدید می‌آورد. این عقلانیت که از جان‌مایه‌های وحیانی برخوردار است، با فلسفه‌هایی چون اصالت عقل که پایه و شالوده مکتب خود را عقل آدمی دانسته‌اند، تفاوت‌هایی دارد. عقل موردتوجه در خردورزی اسلامی، ریشه در قرآن دارد؛ به سخن دیگر، چنین عقلی از نور عقل کلی، نه جزئی انسان‌محور، که از جنبه خاستگاه و محتوا وابستگی زیادی با قرآن دارد، برگرفته می‌شود. در این صورت حتی می‌توان عقل جزئی را نیز سامان بخشد و تعادل کاملی نسبت به نیازمندی‌های آن برقرار سازد؛ بدون آنکه در دام مکاتبی چون اصالت عقل و ندانم‌گرایی گرفتار شود (دین‌پرست، ۱۳۸۳: ۹۸ و ۹۹).

معنویت که به تعبیری میوه خردورزی و عقلانیت است،^۱ در حد ذات خود عنصری بالقوه است که برای اثرگذاری، با پیروی از آموزه‌های اسلامی به فعلیت می‌رسد. در عصری که گزاره «من معنوی هستم اما دیندار نیستم» بسیار بر سر زبان‌ها جاری است و آنچه زائیده دین است از بیرون آن آرزو می‌شود، معنویتی تقاضا می‌گردد که به معنای مالکیت حس معنوی یا احساس آرامش، به معنای روان‌شناسانه نه هستی‌شناسانه، است. معنویت اسلامی، مقوله‌ای هستی‌شناسانه همراه با آرامش است که انسان را به کمال می‌رساند تا از این راه نیازهای روانی وی نیز برآورده گردد (محمدی، ۱۳۹۰: ۱۱۹ و ۱۲۰). نادیده‌انگاری آغاز و فرجام هستی در ساختار و بافتار معنویت و زدایش آموزه‌های اسلامی از فرآیند معناورزی و نیز جداسازی معنویت از دین‌ورزی که بازگویی معنا منهای معنا است، از نموده‌های مجازگرایی در قلمرو معنویت است (رشاد، ۱۳۸۸: ۴۸). معنویت منهای آموزه‌های اسلامی که در واقع، معنویت در حوزه شخصی و فردی است، از یک‌سو نگاه خوش‌باورانه‌ای به دستاوردهای عصر نوگرا ندارد و از سویی دیگر، با ادیان سنتی به‌ویژه اسلام که دستورات و آموزه‌های بسی افزون بر دیگر ادیان و سنن است نیز در ستیز است. پیدایش دادارباوری^۲ و خداباوری به دور از وحی، مهم‌ترین فرزند چنین معنویتی است (دین‌پرست، ۱۳۸۳: ۱۳۶).

معنویت در بستر سنت اسلامی نسبت به معنویت‌های فرادینی، از آن‌رو برتری دارد که انسان در منظومه شریعتمداری، کارگزار یا جانشین پروردگار بر زمین و بنده او به‌شمار می‌آید؛ بنابراین برای تکمیل این دو جنبه باید بی‌چند و چون، یکسره بر خواست و اراده خداوند گردن نه‌د و برای زندگی خویش و چگونگی تحقق خواست او، از او هدایت و فرمان گیرد (همان). این

۱. استاد جوادی آملی در سخنرانی خود با موضوع عقلانیت و معنویت.

۲. خداگرایی طبیعی یا همان دئیسم که به یک‌سری باورهای شخصی درباره نقش طبیعت در معنویت منسوب است.

سخن چیزی جز انجام دستورات و تکالیف شرع مقدس نیست؛ وانگهی، این گزاره که «دین و دستورات آن ویژگی معنویت‌زایی دارند»، از آن‌سان گفته می‌شود که خاستگاه دین، وحی و فراماده و خاستگاه معنویت نیز فراماده و عالم معناست، پس سرانجام می‌باید به ذات الهی بینجامد؛ نتیجه آنکه معنویت اصیل و انسان‌ساز، الهی است و نه انسانی. معنویت‌هایی که در مغرب‌زمین، عنوان معنویت معنویت‌ستیز به خود گرفته و با باور به خداوند در تعارض‌اند و مرگ خدا را نیز اعلام نمودند، با خواست‌های انسان معنویت‌خواه و کمال‌جوی الهی در ستیزند. یگانه‌راه نجات بشر در عصر اضطراب و سردرگمی، گسترش دانش‌های مقدس و معنویت‌ستیزی متکی به دینی چون اسلام است و نه گسسته از آن. گسست از سنت و گرایش صرف به مبنای دینی، سست کردن دین را نتیجه خواهد بخشید (همان: ۱۴۹).

پیوند خردورزی، دیانت و معنویت در اسلام، از آن‌روی ادعا می‌شود که در چنین دینی، ارتباط انسان با موجود نامتناهی (خداوند) در اوج معنویت قرار می‌گیرد. اسلام چنین سفارشی را در چارچوبی به نام دستورات شرع مبین ارائه می‌نماید؛ اما در کنار شرع، حالات معنوی که از ارتباط با خداوند در انسان به‌وجود می‌آید، از جمله آرامش روان، به‌سبب شناختی است که عقل پس از خداشناسی و واکاوی گزاره‌های معرفتی به دست می‌آورد. این کیفیات نفسانی خاص، به مقتضای شناخت صفات الهی، بستری خواهند گردید تا انسان در چارچوب شرایط محیطی، رفتاری همگرا با اهداف بهباشی روانی و معنوی را در خود شکل بخشد.

حکمت متعالیه؛ هم‌پوشانی دیانت، اندیشه‌ورزی و معنویت

کمتر مکتب فلسفی وجود دارد که ویژگی‌های معنویت‌راستین را در خود جای داده باشد. ساختار حکمت متعالیه چنان طراحی گردیده که «عقلانیت، دیانت و معنویت» در سراسر آن به چشم می‌خورد؛ روش‌شناسی حکمت صدرائی این

ادعا را می‌تواند ثابت نماید.

حکمت متعالیه در شناخت هستی و مراتب آن، از سه عنصر عقل، دل و وحی بهره برده و هر یک از مقوله‌های یادشده را در پیوند با هم نگریسته است؛ چراکه عقل معمول بشری توان لازم را در راه‌یابی به کل حقایق هستی ندارد و چه بسا در سیطره تمایلات حیوانی و قوای وهم و خیال قرار گیرد؛ علاوه بر اینکه اگر عقل در دستیابی به حقیقت و سعادت و نیازهای روحی انسانی بسنده بود، چه نیازی به ارسال رسل می‌بود؟ از سویی، هر حقیقتی نیز تنها با کاربست روش عقلی به ادراک انسان در نمی‌آید. آنچه ورای ظرفیت عقل است، باید با ابزار ویژه خود، گاه دل و کشف و شهود معنوی و گاه دین و آموزه‌های وحیانی، به دست آید و چنانچه کسی از این مسیر دور شود، نخواهد توانست به فهم حقایق هستی و آرامش درون نائل شود (ملاصدرا، بی‌تا، ۶: ۲۸۴؛ ابوترابی، ۱۳۸۳: ۳۳).

بر مبنای حکمت متعالیه، عقل یکی از ابزارهای شناخت معنویت و عالم معناست که بدون او، رسیدن به آرامش معنوی امکان‌پذیر نیست؛ از سویی دیگر، معنویت از روح سرچشمه گرفته و آثارش نیز به آن باز می‌گردد. ملاصدرا اصل نفس انسانی را شعله‌ای معنوی می‌خواند و در سیر و مراتب حیات بشر (انسان کامل) زندگی انسانی او را همان حیات معنوی‌اش به‌شمار آورده است (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱۹۸ و ۲۸۲).

افزون بر این، ملاصدرا در نگاهی فراگیر، همه موجودات جسمانی و روحانی را در حرکتی معنوی به سوی خاستگاه هستی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۶۴، ۱۳۸۱، ۳: ۲۴۲). این مطلب جز با نگرش عرفانی به هستی، تحلیل‌پذیر نیست. تمامی ممکنات که نمود و نشان‌دهنده ذات بلندمرتبه آفریدگار خود هستند، از او سرچشمه گرفته و به همو بازمی‌گردند. در سیر وجودی نظام طولی و در دو هلال فرازین و فرودین، حرکتی جز حرکت معنوی مطرح نیست و وقتی

ملاصدرا نفس انسانی را منبع معنوی می‌خواند، عرفان و معنویت را هم‌سو دانسته و قائل به هم‌پوشانی آن دو شده است.

در بُعد عرفانی حکمت متعالیه، از آرامش معنوی سخن به میان آمده است. ملاصدرا در المبدأ و المعاد در توصیف انسان خداجویی که به واپسین مرحله سیر نخستین خود، یعنی فنای در ذات پروردگار رسیده است، به طرح شرایط و ویژگی‌های آرامش پایدار می‌پردازد. بر این اساس، انسان با مراقبه در گفتار و کردار خویش و برون‌رفت از لذت‌ها و خوشی‌های زودگذر، تابش انوار سرای ملکوت را بر خود دیده و صورت‌های مثالی را مشاهده نموده و حقایق عقلی و انوار حقیقی بر او ظاهر می‌گردد و اینجاست که آسایش روحی و آرامش الهی را در خود نهادینه می‌یابد؛ چراکه خود را در جبروت دیده و وجود خویش را غرق در وجود الهی خواهد یافت (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۷۷، ۱۳۹۳: ۲۴۴).

ملاصدرا در اسفار با نسبت‌سنجی پدیده متحرک مادی با نفس و عقل فرامادی، به این نتیجه دست می‌یابد که همان‌گونه که موجود طبیعی با رسیدن به مقصد خویش آرام و قرار می‌گیرد، نفس نیز پس از ورود به مرتبه عقل که پایان نفسیت اوست و سپس عقل با وصول به ذات باری تعالی که کمال و غایت اوست، راحتی جاودانه یافته و آرامش کامل و خیر بزرگ را به دست می‌آورد (ملاصدرا، بی‌تا، ۵: ۱۹۵).

شاخصه‌های انسان معنوی در حکمت متعالیه

الف) التزام عقلی به آموزه‌های دین: از نظرگاه حکمت متعالیه، معنویت خردمندان و برخاسته از اندیشه‌ورزی می‌تواند در بالندگی و باروری معنویت راستین مؤثر باشد. درون‌مایه دو برهان صدیقین و امکان فقری به‌گونه‌ای است که تنها یک وجود مستقل و ضروری را در دار هستی به رسمت شناخته و دیگر وجودها را عین فقر و وابسته به او می‌داند. با چنین نگرشی، شناختی یقینی به وجود خداوند پدید می‌آید که یکی از پایه‌های معنویت دینی در زندگی بشر

قلمداد شده است. بر اساس آموزه‌های وحیانی، پذیرش وجود خداوند از مهم‌ترین عوامل آرامش روحی در زندگی شناخته شده است:

«آنان که (به خدا) ایمان آورده‌اند و ایمان خود را به ستم نیالوده‌اند، آرامش و امنیت برای آنان است و آنان هدایت‌یافتگان‌اند» (انعام: ۸۲).

واژه ایمان از ریشه «أمن» به معنای آرامش، اطمینان قلب و نبود ترس است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ۱: ۱۳۳ تا ۱۳۵). از ویژگی‌های برجسته دین اسلام نسبت به ادیان دیگر این است که اسلام در پذیرش وجود خداوند و جهان فراماده، نخست انسان را به اندیشه‌ورزی و تعقل دعوت نموده و سپس ایمان به زبان و قلب و عمل به اعضا را سفارش نموده است (سبحانی، ۱۳۸۷: ۴۴). در روایتی از حضرت رضا «ع» ایمان بر چهار پایه استوار شده است:

۱. توکل به خدا؛

۲. خشنودی و خرسندی به مقدرات الهی؛

۳. واگذاری کارها به خداوند؛

۴. تسلیم در برابر دستورهای پروردگار (ابن‌شعبه، ۱۳۶۷: ۴۴۵).

اگر نیک بنگریم، چهار مقوله طرح‌شده در آموزه رضوی، از ابزارهای بسیار سودمند در پیدایش آرامش و آسایش روح به‌شمار می‌آیند که ملاصدرا در نگاهته‌های خود درباره آن‌ها بر این باور است که انسان خداجوی، نباید در خود، توانی در برابر قدرت بی‌پایان الهی ببیند؛ بنابراین، واگذاری کارها به خداوند، ضمانت اجرایی از سوی او را نیز در پی خواهد داشت (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۲۵؛ بی‌تا، ۹: ۳۷۶؛ ۱۳۷۵: ۲۵۹)؛ اما چگونه می‌توان به این باور معنوی دست یافت؟ بی‌تردید عقل راه حصول این مسئله را واکاوی می‌نماید.

برابر با نگرش حکمت متعالیه نسبت به وجود واجب الهی که وجودی خودبرآمده و خوداستوار است و دیگر وجودها از او سرچشمه گرفته و همه، عین نیازمندی و وابستگی به او هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱۶۱ و ۱۶۲)، عقل

چنین نتیجه می‌گیرد که تمامی ویژگی‌های وجودی، داشته‌های مادی و معنوی و امور و رخدادهای این جهانی او نیز از خود نبوده و از سوی ذات واجب‌تعالی به او اعطا می‌گردد. چنین نگره‌ای که از مسیر اندیشه‌ورزی توحیدی به دست می‌آید، بستری فراخ برای پیدایش آرامش روان و زدایش دغدغه‌ها و اضطراب‌ها فراهم خواهد ساخت؛ بنابراین یکی از مقومات خردورزی اسلامی که سبب‌ساز رفتار عقلانی و توجیه‌پذیر در برابر وقایع و حوادث و حفظ آرامش روان می‌گردد، باور به خاستگاه و فرجام هستی، پذیرش یگانگی او و نیز دقت و توجه به هدفمندی آفرینش در راستای عظمت پروردگار است (اصغری و دیگران، ۱۳۸۸: ۲۰)؛ مسئله‌ای که ملاصدرا خود در آغاز مبحث خداشناسی حکمت متعالیه نیز به‌خوبی بدان اشاره نموده است (ملاصدرا، بی‌تا، ۶: ۷ و ۸).

در هستی‌شناسی معنوی یا همان بُعد عرفانی حکمت متعالیه نیز به این مسئله اشاره می‌شود که اصالت و هستی واقعی، از آن وجود مقدس و متعالی است و این ساحت ناپیدای هستی است که بر جهان طبیعت محیط است و سبب معنابخشی رخدادهای امور حسی می‌گردد؛ بنابراین، بی‌توجهی به قلمرو غیبی و هستی معنوی، آدمی را در شناخت حقیقت جهان ناکام گذاشته و او را از آرامش معنوی پایدار محروم خواهد گذاشت (پارسانیا، ۱۳۸۴: ۸).

عقل آنگاه که می‌سنجد «وجود، واجب و ضروری است و یا ممکن و نسبتش به هستی و نیستی مساوی»، هر ممکنی را چه مادی باشد و چه مجرد، عین فقر وجودی یافته؛ در نتیجه زنجیره ممکنات را نیازمند واجب می‌بیند و حکم به بودن مبدائی برای هستی می‌نماید (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱۶۱). همچنین عقل با پویش در آفرینش، به حق‌محوری دست می‌یابد: هستی دارای هدف و رسیدن به کمال مطلوب است. این ویژگی خردورزی اسلامی است که انسان را به سویی می‌کشاند که حق را در آن بیابد (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۸۲ و ۱۸۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۳، ۱۶: ۲۸۲ و ۵۵۰). در واقع، خاستگاه سود و زیان در خردورزی اسلامی، نسبت به خود یا دیگران، با سیر به سوی کمال حقیقی

سنجیده می‌شود.

ب) **التزام عملی به آموزه‌های دین:** آرامش راستین، تنها با اعتقاد به باورهای فرامادی پدید نمی‌آید؛ التزام به دستوره‌های عملی برآمده از فراماده نیز ضروری است. در واقع، انسانی که می‌پذیرد هستی او از دیگری است و وجودش نه تنها وجود رابطی، بلکه عین ربط به ذات واجب‌تعالی است و نه تنها نیازمند، بلکه عین نیاز است و مبدأ هستی را بی‌نیاز می‌بیند، در برابر او احساس وظیفه و تکلیف نموده و با دستاویزی به ریسمانی استوار، به تکیه‌گاهی محکم پناه می‌آورد که دیگر سردرگمی و سرگشتگی‌های عالم ماده، او را ناآرام نخواهد نمود؛ چراکه رفتار و کنش خود را بر پایه باوری بنا می‌نهد که اضطراب و تشویش را در آن راهی نیست. چنین شخصی با باور و شناختی الهام‌گرفته از دین، به اعمالی روی نمی‌آورد که از قلمرو تکلیف الهی بیرون باشد تا از پیامدهای بد و شر کردار خویش بهراسد؛ چراکه در رفتارهای خود به خاستگاه حقیقی باورمند است.

اما انسانی که التزام عقلی به آموزه‌های دین ندارد، التزام عملی نیز نخواهد داشت؛ زیرا او هنوز کسی را به مؤثر بودن در هستی نشناخته و خیر و شر امور را به دست خود دانسته (پذیرش و حاکمیت اومانسیم) و با توجه به پندارها و تخیلاتش، هرگز احساس آرامش و امنیت نخواهد داشت؛ به سخنی دیگر، اضطراب و آشوب چنین افرادی، به سبب ناباوری به خداست. آرامش و اطمینان در دل‌های ایمان‌داران از سوی خداوندی است که ایشان به‌عنوان پناهگاه خود برگزیده‌اند و این پیامد باور و تکلیفی است که پارسایان به همراه دارند و خداوند نیز ایشان را سزاوار چنین جایگاهی به‌شمار آورده است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۹۷ تا ۱۹۹):

﴿أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالزَّمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾ (فتح: ۲۶).

معنویت راستین؛ سنجه‌ها و شاخصه‌ها

الف) درستی و نادرستی باور معنوی بر اساس متن واقع

یکی از شاخصه‌های معنویت راستین، سنجش آن با سنجه‌های عقلی و شهودی است؛ یعنی اگر معنویتی با واقع برابری نماید و براهین عقلی و مکاشفه‌های عرفانی، درستی آن را به تأیید رسانند، آن معنویت صادق خواهد بود (پارسانیا، ۱۳۸۴: ۹). در حکمت متعالیه به علت ساختار سه‌بعدی عقلانی، وحیانی و عرفانی، مقوله‌خداشناسی متفاوت از آنچه گفته شد ارائه می‌شود. برهان معروف ملاصدرا با نام صدیقین یا همان «راست‌گفتاران» در میان همه براهینی که در فلسفه اسلامی در اثبات وجود خداوند ارائه شده، تنها با نگاه به حقیقت هستی که یکی بیش نیست، به تحقق وجود خداوند و در عین حال، نیازمندی و ربط همه موجودات به او، پرداخته است. در واقع، آنچه ملاصدرا بدان اهتمام داشته است پی‌بردن به وجود خداوند از خود اوست؛ نه آنچه غیر او به‌شمار می‌آید. او بر این گفتار سند وحیانی هم ارائه نموده است: ﴿سَتُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ۵۳). او این نوع شناخت را شناخت پیامبران الهی می‌داند^۱ که در آن، راه (حقیقت وجود) و فرجام (وجود الهی) یکی بیش نیست (ملاصدرا، بی‌تا، ۶: ۱۳ و ۱۴). خلاصه برهان صدیقین از این قرار است:

«هستی، حقیقتی یگانه است که افراد آن هیچ‌گونه اختلاف ذاتی با یکدیگر نداشته؛ بلکه اختلاف، تنها به سبب کمال و کاستی، شدت و ضعف یا امور زائد است. نهایت کمال هستی، آن چیزی است که چیزی تمام‌تر از آن نبوده و به چیزی غیر از خود نیز تعلق نداشته باشد؛ چراکه در غیر این صورت نیازمند بوده و واژه تمام‌تر بر او روا نیست؛ بنابراین، هستی یا مستقل و خوداستوار است که همان خداوند است یا در ذات خود نیازمند است که از آثار و افعال وجود

۱. ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾ (یوسف: ۱۰۸).

بی‌نیاز به شمار می‌آید» (همان: ۱۴ و ۱۵).

در برهان صدیقین، معنویت راستین از متن واقع چنین نتیجه می‌شود که از آنجا که حقیقت هستی و هستی حق، چیزی جز وجود خداوند نیست، همه موجودات آفریده او و وابسته اویند و هیچ‌گونه استقلالی در تحقق و صفات و جایگاه خود در این عالم نداشته و در واقع، هستی خداوند به سبب احاطه قیومی که بر سراسر هستی دارد، بر همه چیز محیط بوده و موجودات، نمود و نشان‌دهنده او قلمداد می‌شوند؛ انگاره‌ای که در آیاتی چون ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ (نساء: ۱۲۶)؛ ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره: ۱۱۵) به روشنی بیان شده و روایات شیعی نیز آن را تأیید نموده است.^۱

بنابراین در نگرش صدرائی، موجودات پیش از آنکه خود را نشان دهند، نشان‌دهنده سرچشمه و خاستگاه وجودی خود هستند؛ به سخنی دیگر، هر آنچه غیر خدا شمرده می‌شود، عین ظهور و نمایانده خداوند است؛ نه چیزهایی که ظاهرکننده خداوند هستند؛ چراکه آینه‌بودن عین ذات آنان است (اکبریان و دیگران، ۱۳۸۶: ۳۲)؛ از همین روست که قرآن کریم خداوند را حق و غیر او را باطل معرفی نموده (فصلت: ۵۳) و چنانچه کسی پدیده‌های هستی را آن‌چنان‌که هستند ادراک نماید، خداوند را آن‌چنان در آن‌ها ادراک می‌کند که گویی در آینه، اشیا را می‌بیند (اکبریان، ۱۳۸۴: ۱). این خدایی است که در نظرگاه اسلامی ایرانی، به چگونگی و کیفیت شناخته نمی‌شود، با حواس درک نمی‌گردد و به مردم قیاس و تشبیه نمی‌شود؛ چشم‌ها او را احساس نمی‌کنند و اندیشه‌ها او را فرا نمی‌گیرند و خردها اندازه‌گیری‌اش نمی‌کنند و افکار و تخیلات، دور حریم کبریائی‌اش نمی‌گردند؛ زیرا هرچه که همانندی برایش شناخته شود یا عقل بتواند آن را اندازه‌گیری کند، سرانجام محدود و ممکن‌الوجود

۱. در روایتی چنین آمده است: لا یدرک مخلوق شیئاً الا بالله ولا تدرك معرفة الله الا بالله (شیخ صدوق، بی‌تا:

خواهد بود (شیخ صدوق، ۱۳۸۹: ۱۰).

نکته‌ای که از گفتار قبل به دست می‌آید این است که در نظام حکمت صدرائی، شناخت خدا به گونه‌ای است که با شناخت نفس انسان همراه گردیده است؛ در واقع، نه از آن‌سان که شناخت نفس، مقدمه شناخت پروردگار است، بلکه شناخت خویش، همان شناخت خداوند است؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد، هستی یا خوداستوار است یا وابسته و نیازمند. آنچه غیر خدا شمرده می‌شود عین ربط به هستی بی‌نیاز است. اینجاست که وقتی انسان با شناخت این آموزه که اگر «غیری» جز خداوند در عالم وجود دارد از خود چیزی ندارد؛ بلکه وجود و ویژگی‌های وجودی او از موجودی که بر او احاطه دارد سرچشمه گرفته، خداوند را پیش از او، همراه او و پس از او خواهد یافت و طبیعی است که توجه او از غیر خدا برگردانده شده و در او منحصر می‌گردد (اکبریان و دیگران، ۱۳۸۶: ۴۷). این حالت معنوی برآمده از نگرش راست‌گفتاران، دیگر حجابی را میان آفریده و آفریننده باقی نمی‌گذارد. تنها حجابی که میان انسان و خداوند وجود دارد، خود انسان است^۱ که به سبب انسان‌محوری افراطی و معنویت سکولار، از آن غفلت شده است.

ب) درستی و نادرستی رفتار و کنش با باور و دانش

بی‌تردید گرایش‌های رفتاری انسان در قلمرو معنوی، با باورهای درونی او باید هماهنگی و هم‌خوانی داشته باشند؛ اما اگر با وجود پذیرش حقایق معنوی هستی، سوگیری رفتاری او پوششی دنیوی داشته باشد، معنویت او دروغین است. پیروان تجربه‌گرایی و پوزیتیویسم، جدایی دین از ساحت زندگی، انسان‌محوری و مادی‌گرایی، از این دسته به‌شمار می‌آیند (پارسانیا، ۱۳۸۴: ۹)؛ اما اندیشه‌ای که باور به حقایق هستی از آغاز تا انجام را ضروری دین می‌داند و عمل مطابق دستورات شرع و همسو با گرایش‌های درونی را تکلیف می‌شمارد،

۱. لیس بینه و بین خلقه حجاب غیر خلقه (اکبریان و دیگران، ۱۳۸۶: ۴۷).

مناسب‌ترین و معتدل‌ترین معنویت برای نیاز بشر عصر کنونی شمرده می‌شود. چنین معنویتی دارای شاخصه‌های زیر است:

۱. زندگی دنیوی را با رویکرد عقلانی و حیانی پذیرفته و آن را هدف‌دار دانسته و نسبت به آن فعال و سازنده است؛

۲. نگاه او به جهان و بشر، محدود به مرتبه و گروه خاصی نیست؛ به عبارت دیگر، ملاک او عقل، وحی و شهود است تا همگان با این سه عامل شناخته شوند؛

۳. از آنجا که فقر و جودی موجودات را شناخته و هستی آنها را امدار یک وجود مستقل دانسته که آغاز و فرجام همه از او و به اوست، به همه چیز نگرش توحیدی دارد؛

۴. سنت و مرجعیت وحی را پذیرفته و خود را به آن پایبند می‌داند؛

۵. شهود عرفانی را با حفظ شرایط خاص و مسیر درست آن پذیرفته و آن را منبعی در پیدایش معنویت به‌شمار آورده است؛

۶. خردگرا بوده و عقل را بسیار کارآمد می‌داند و ابعاد گوناگون نظری، عملی و قدسی آن را به رسمیت می‌شناسد؛

۷. سه منبع شناختی وحی، عقل و شهود عرفانی را در یک مسیر و وابسته به هم می‌داند؛ نه آنکه با پذیرش یکی، دیگری را رد و نفی نموده یا پست و کوچک شمارد؛

۸. اگر چیزی را با عقل همسو نبیند اثبات‌پذیر نداند، به جای باور به ضد عقلی و خردستیز بودن آن، از واژگان خردگریز و فراعقلی استفاده می‌نماید؛

۹. دین و آموزه‌های آن را شخصی و عصری نمی‌داند (برخلاف دیدگاه شاخص کنونی در غرب که به شخصی‌سازی دین باورمند است)؛ بلکه راهکارهای معنوی و نیک‌بختانه آن را جهانی و در راستای رشد و بالندگی

نفوس بشری قلمداد می‌نماید؛

۱۰. از اینکه به معنویت نگاه کالامحورانه داشته و تنها در قالب یک آرام‌بخش بدان بنگرد، گریز داشته و معنویت را با لحاظ مسیر درست پیدایش آن، عاملی مهم در آسایش روح و آرامش نفس در سراسر زندگی به‌شمار می‌آورد.

نتیجه‌گیری

با توجه به مبانی صدرائی درباره «معنویت و زیست معنوی» با رویکرد آرامش‌روانی در زندگی بشری که برخاسته از نگرشی اسلامی ایرانی است، نتایج زیر را می‌توان استخراج نمود:

۱. وحیانی: خاستگاه و سرچشمه معنویت در حکمت متعالیه، شریعت و سنت نبوی، دستورات ولایی و آموزه‌های قرآن کریم است.

۲. عقلانی و خردآجین: مهم‌ترین شاخصه پس از وحیانی بودن است که در معنویت‌های جدید کنار زده شد و به آن به‌عنوان ابزاری ناچیز و بی‌مصرف نگریسته می‌شود. جایگاه عقل در آموزه‌های اسلامی تا آن اندازه است که از آن با نام حجت و پیامبر درون یاد شده و ملاصدرا نیز در مستدل‌سازی آموزه‌های معنوی عرفانی حکمت متعالیه از آن بسیار سود جسته است. چنانچه در زیست معنوی خویش، عقل و خردورزی را کنار گذاریم، بُعد مهمی از انسانیت را نادیده انگاشته‌ایم.

۳. فراگیر و جامع‌نگر: برخلاف معنویت‌های جدید معاصر که تنها به نیازهای این‌جهانی انسان، از جمله آرامش روانی صرف توجه دارند، معنویت اسلامی مطرح در حکمت صدرایی، ضمن تبیین مراتب زندگی انسان و معرفی عوالم سه‌گانه، نیازهای زندگانی برزخی و اخروی را نیز در کنار نیازهای دنیوی گوشزد نموده است.

۴. پیوند خردگرایی و عرفان‌گرایی در سایه دین‌ورزی: حکمت متعالیه هم به خردورزی سفارش می‌کند و هم شهودگرایی و پاک‌سازی درون؛ بدین‌سان هر دو، با اشراف دین و با رابطه‌ای که با دیانت پدید می‌آورند زمینه پیدایش معنویت راستین و آرامش معنوی را فراهم می‌آورند. خردگرایی در فهم هستی و مراتب آن، شناختی مناسب و لازم از خاستگاه هستی، چیستی و چرایی آفرینش و بازگشت موجودات به سرچشمه خود را به انسان می‌بخشد؛ زیرا انسان خردمند، با اندیشه‌ورزی در ساختار شبکه هستی، حق تعالی را آغاز و انجام آفرینش یافته و خواست او را در رخدادهای زندگی در پوشش قضا و قدر می‌یابد. چنین باوری سبب خواهد گردید تا این انگاره که «هر چه آن خسرو کند، شیرین بود» در جان آدمی بارور گشته و شکیبایی در برابر رنج‌های زندگی این جهانی، آرامش روان را به مخاطره نیندازد.

۵. اتکا به فرهنگ اسلامی ایرانی: بی‌شک فرهنگ، بستری برای بروز و رشد خردورزی در زندگی فردی و جمعی گسترده است. اگر جامعه‌ای باشد که فرهنگ آن شکل‌دهنده ساختار زندگی عقلانی افراد باشد، می‌توان گفت «فرهنگ» گونه‌ای از زندگی عقلانی است؛ به سخنی دیگر، فرهنگ عقلانی، شرایط رفتار عقلانی را برای افراد جوامع فراهم می‌گرداند. حکمت متعالیه چنین بستری را در آموزه‌های خود برای جامعه ایرانی و دیگر جوامع مسلمان، تا حد ممکن، به تصویر کشیده است (اصغری، ۱۳۸۸: ۵۹ تا ۶۱).

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۲) «عقلانیت و معنویت در اسلام»؛ هفت آسمان، ش ۲۰، ص ۹ تا ۳۰.
۲. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴) معجم مقاییس اللغة؛ تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۳. ابوترابی، احمد (۱۳۸۳) «روش‌شناسی حکمت متعالیه، معرفت فلسفی»؛ ش ۴، ص ۲۷ تا ۶۲.
۴. اصغری، سیدمحمد؛ علی اصغری و حسین شقاقی (۱۳۸۸) کنکاشی در بنیادها و دستاوردهای عقلانیت (عقلانیت دینی و عقلانیت معاصر)؛ تهران: دانشگاه آزاد اسلامی.
۵. اکبریان، رضا؛ حسن مرادی و زهرا ربیعان (۱۳۸۹) «سیر برهان صدیقین و تحول خداشناسی فلسفی»؛ آفاق دین، ش ۳، ص ۲۳ تا ۵۰.
۶. _____ (۱۳۸۴) «خدا در فلسفه ملاصدرا»؛ خردنامه صدرا، ش ۴۱، ص ۵ تا ۲۳.
۷. پارسائیان، حمید (۱۳۸۴) «سکولاریزم و معنویت، علوم سیاسی»؛ ش ۳۲، ص ۸ و ۹.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵) حق و تکلیف در اسلام؛ قم: اسراء.
۹. _____ (۱۳۸۶) منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ قم: اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۹۰) نسبت دین و دنیا: بررسی و نقد نظریه سکولاریسم؛ قم: اسراء.
۱۱. حاجتی، احمدرضا (۱۳۹۰) عصر امام خمینی؛ قم: بوستان کتاب.
۱۲. حرانی، ابن شعبه (۱۳۶۷) تحف العقول، احمد جنتی عطائی؛ تهران: امیرکبیر.
۱۳. دین پرست، منوچهر (۱۳۸۳) سید حسین نصر دلباخته معنویت؛ تهران: کویر.
۱۴. رستگار، عباسعلی (۱۳۸۹) معنویت در سازمان با رویکرد روان‌شناختی؛ تهران: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۵. رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۸) معنا منهای معنا؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۶. سبحانی، جعفر؛ محمد محمدرضایی (۱۳۸۷) اندیشه اسلامی «۱»؛ قم: معارف.
۱۷. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۰) اسرارالآیات؛ تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

۱۸. _____ (۱۹۸۱) الحکمة المتعالیة؛ بیروت: دار احیاء التراث.
۱۹. _____ (۱۳۸۶) الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة؛ با حواشی ملاحادی سبزواری، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۲۰. _____ (۱۳۵۴) المبدأ و المعاد؛ تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۲۱. _____ (۱۳۹۳) شرح هدایه اثیریہ؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۲. _____ (بی تا) الاسفار العقلیة الاربعه؛ قم: مکتبه المصطفوی.
۲۳. _____ (۱۳۷۵) مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین؛ تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
۲۴. شیخ صدوق (بی تا) التوحید؛ تحقیق سید هاشم حسینی تهرانی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۵. _____ (۱۳۸۹) معانی الاخبار؛ محقق علی‌اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۳) المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۷. فیلیپ شلدراک (۱۳۸۰) «معنویت و الهیات»؛ حسن قنبری، هفت آسمان، ش ۹ و ۱۰، ص ۲۴۳ تا ۲۷۲.
۲۸. کارت، جرمی؛ ریچارد کینگ (۱۳۹۱) روان‌شناسی غربی و پشت پرده معنویت؛ احمد شاکر نژاد، سیاحت غرب، ش ۱۰۷، ص ۹۲ تا ۱۰۷.
۲۹. _____ (۱۳۹۱) تاریخ انتقادی معنویت؛ طاهره شاکر نژاد، سیاحت غرب، ش ۱۰۵، ص ۱۰۷ تا ۱۲۴.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸) اصول کافی؛ لطیف و سعید راشدی، قم: انتشارات اجود.
۳۱. محمدی، عبدالله (۱۳۹۱) نصر، سنت، تجدد: بررسی زندگی و افکار سید حسین نصر؛ تهران: کانون اندیشه جوان.
۳۲. _____ (۱۳۹۰) «نقد نظریه تباین دین و معنویت»؛ معرفت کلامی، ش ۳، ص ۱۱۵ تا ۱۳۶.
۳۳. نصر، سیدحسین (۱۳۷۳) جوان مسلمان و دنیای متجدد؛ تهران: طرح نو.
۳۴. _____ (۱۳۸۶) «جنبش‌های معنویت‌گرا: تصویر دیروز و چشم‌انداز فردا»؛ منوچهر دین‌پرست، اخبار ادیان، ش ۲۲، ص ۵۷ تا ۶۲.

مبانی زیست معنویت‌گرا - خردگرا در حکمت متعالیه صدرائی ■ ۱۱۳

۳۵. _____ (۱۳۷۸) «معنویت و علم: هم‌گرایی یا واگرایی»؛ فروزان راسخی، نقد و نظر،
ش ۱۹ و ۲۰، ص ۷۴ تا ۸۷.

۳۶. هارتز، گری (۱۳۸۷) معنویت و سلامت روان (کاربردهای بالینی)؛ امیر کامگار و عیسی جعفری،
تهران: روان.

