

## شکل گیری ارتباطات انسانی در ساحتی فرامادی

چکیده

حکمت متعالیه این ظرفیت را دارد که علوم انسانی هر یک به نوعی از آن بهره گیرند. ارتباطات نیز به عنوان یکی از رشته های علوم انسانی، می تواند برخی گزاره های خود را با استفاده از حکمت متعالیه غنا بخشد. پرسش اصلی تحقیق حاضر آن است که از منظر حکمت متعالیه، در ارتباطات میان انسان ها چه رخ می دهد؟ برای نیل به پاسخ از روش دلالت پژوهی نظام مند استفاده شده است؛ بدین نحو که ابتدا ارتباطات در قالب سه بخش «ادراک معنا»، «انتقال پیام» و «دریافت معنا» صورت بندی شده است و سپس دلالت های حکمت متعالیه در هر بخش مورد مطالعه قرار گرفته است. بنا بر یافته های تحقیق، غالب ارتباطات برای ادراک یک معنای حقیقی جزئی یا کلی، نیازمند عقل فعال هستند و غالب مخاطبان نیز برای دریافت معنای حقیقی مقصود ارتباطات، به عقل فعال وابسته هستند. عقل فعال به موجود مجردی اطلاق می شود که در طول اراده الهی، خلق و تدبیر جهان مادی (نقش هستی شناختی) و نیز افاضه علوم (نقش معرفت شناختی) را بر عهده دارد. هر چقدر طرفین ارتباط، ظرفیت دریافت فیض بیشتری از عقل فعال را داشته باشند، ارتباط کامل تری بین دو انسان شکل می گیرد. بنابراین، در صورت رخ دادن شکست در ارتباطات، در کنار بررسی عوامل مادی، باید احتمال عدم ارتباط مخاطب با عقل فعال را نیز در نظر داشت. تفکر و دعا و تهذیب نفس، از اموری است که استعداد دریافت فیض ادراکی را در انسان افزایش می دهد؛ از این رو می توان گفت در ارتباطات دینی و انتقال معارف دینی، مخاطب این آموزه های راستین، باید متفکر و مهذب باشد. اگر چه انسان ها می توانند در قوس صعود و حرکت جوهری اشتدادی، به مرحله ای از کمال برسند که خود خالق صور و معانی باشند که در این صورت، نیاز آن ها به عقل فعال برطرف می شود؛ اما این امر درباره معدودی از انسان ها رخ می دهد و نمی توان نوع ارتباطات انسانی را بر آن اساس ترسیم کرد. همچنین با توجه به یافته تحقیق، می توان دلالت آن در عرصه سیاست گذاری فرهنگی کشور را چنین طرح کرد که سیاست تربیت اخلاقی جامعه بر سیاست نشر معارف دینی در جامعه تقدم دارد.

■ واژگان کلیدی

ارتباطات، عقل فعال، حکمت متعالیه، ارتباطات متعالیه

حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه تهران

h.parsania@ut.ac.ir

نعمت الله کرم اللهی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)

n.karamollahi@gmail.com

مجید مبینی مقدس

دانشجوی دکتری فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم (ع)

majid.mobini@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۸/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۹

## ۱. مقدمه

ارتباط چیست؟ ساده‌ترین پاسخی که می‌توان به این پرسش داد آن است که ارتباط انتقال پیام و نشانه‌ها از یک فرد به فرد دیگر است. میلر می‌گوید: «ارتباط هنگامی رخ می‌دهد که یک منبع پیام، علائمی را از طریق کانال به دریافت‌کننده‌ای که مقصد محسوب می‌شود، ارسال کند» (محسنیان راد، ۱۳۹۵: ۵۵).

این تعریف بسیط و ساده را پارادایم‌های فلسفی علوم اجتماعی، به گونه‌های متفاوت کامل می‌کنند. پارادایم اثباتی در تعریف ارتباط، ادامه می‌دهد که ارتباط‌گر معنایی در ذهن دارد و معنای مقصودش را در قالب پیام‌هایی به مخاطب ارسال می‌کند و مخاطب نیز از آن پیام‌ها، معنای مقصود ارتباط‌گر را درمی‌یابد و اگر چنین نشود، ارتباطات شکست خورده است. محسنیان راد می‌نویسد: «ارتباط عبارت است از جریان، فراگرد یا تراکنش جابجایی پیام میان حداقل دو منبع معنی، مشروط بر آنکه معنی متجلی شده در ارتباط گیر، مشابه معنی مورد نظر ارتباط‌گر باشد» (محسنیان راد، ۱۳۹۵: ۴۶۳). به بیانی دیگر، از این منظر، معنا در فرستنده است.

آیا واقعاً ارتباط این است؟ پارادایم تفسیری در نگاهی دیگر، مخاطب را انسان خلاق می‌داند که می‌تواند به گونه‌های متفاوتی پیام را رمزگشایی کند و معنایی متفاوت از آنچه ارتباط‌گر قصد کرده بود، را تولید کند (هال، ۱۳۸۲؛ فیسک، ۱۳۸۸). به بیانی دیگر، از این منظر، معنا در مخاطب است. آیا واقعاً ارتباط این است؟ پارادایم حکمت اسلامی به گونه‌ای متفاوت از پارادایم اثباتی و تفسیری، ارتباط را به تصویر می‌کشد. از این منظر ارتباط صرفاً جابجایی پیام بین انسان‌ها در ساحتی زمینی و درک معنای پیام توسط مخاطب یا رمزگشایی محدود یا نامحدود مخاطب از پیام نیست، بلکه زمینه ارتباط در ساحتی فرازمینی و متعالی‌تر شکل می‌گیرد. نوشتار حاضر می‌کوشد گامی هرچند کوتاه در این فراروی تعریفی بردارد. روشن است که مخاطب نوشتار حاضر، اهالی فلسفه نیستند؛ چراکه این نوشتار بر امر پنهانی در فلسفه نور نمی‌تاباند، بلکه مخاطب این سطور، دانش‌پژوهان ارتباطات هستند که تمایل دارند فراتر از پارادایم‌های اثباتی و تفسیری، از چشم‌انداز حکمت اسلامی نیز به چستی ارتباطات، نظری هرچند کوتاه بیفکنند و مکانیسم شکل‌گیری ارتباطات انسانی را از این منظر مشاهده کنند.

روش انجام تحقیق حاضر دلالت‌پژوهی نظام‌مند است. دلالت‌پژوهی به دو نوع نظام‌مند و برایشی (ظهوری) انجام می‌گیرد. در دلالت‌پژوهی نظام‌مند، پژوهشگر ابتدا چهارچوب مفهومی‌ای که به دنبال دلالت‌هایی از رشته، فلسفه، چهارچوب، نظریه، مدل یا ایده‌های طرح شده در مجامع علمی است، به تفصیل طراحی می‌کند و سپس در مآخذ استقراض دلالت‌ها، به دنبال یافتن دلالت‌هایی برای تک‌تک عناصر تشکیل‌دهنده آن چهارچوب مفهومی می‌گردد؛ اما در دلالت‌پژوهی برایشی (ظهوری)، پژوهشگر یک سؤال کلی را مطرح می‌کند تا مشخص شود که مآخذ دلالت‌پژوهی چه دلالت‌هایی برای عرصه مد نظر وی دارد (دانایی فرد، ۱۳۹۵). در تحقیق حاضر نیز، ابتدا ارتباطات صورت‌بندی شده است و سپس دلالت‌های حکمت متعالیه در هر بخش، مورد مطالعه قرار گرفته است.

۹

از تحقیقات نزدیک به موضوع این نوشتار می‌توان به پژوهش «تحلیل انتقادی بنیان‌های فلسفی نظریه‌پردازی ارتباطات مبتنی بر حکمت صدرایی» نوشته سیدمحمدعلی غمامی (۱۳۹۵) اشاره کرد. در بخشی از آن پژوهش ارزشمند، ادراک معنای کلی و ارتباط انسان‌های کامل با یکدیگر مورد بحث قرار گرفته است. تمایز نوشتار حاضر از آن تحقیق را می‌توان در گستراندن بحث از ادراک کلی به ادراک کلی و جزئی و نیز از انسان کامل به انسان‌های کامل و غیرکامل بیان کرد. گذشته از اینکه در نوشتار حاضر کوشش شده است تا از حیث ظاهری نیز ارتباطات در قالب سه‌گانه ادراک معنا، انتقال پیام و دریافت معنا صورت‌بندی و در هر یک، دیدگاه صدرالمآلهین به طور مجزا طرح شود؛ شاید این نوع صورت‌بندی بتواند برای نزدیک شدن بیشتر پژوهشگران حوزه ارتباطات به مباحث فلسفی مرتبط کارگشایتر باشد. «تعامل دین، فرهنگ و ارتباطات» نوشته ابراهیم فیاض (۱۳۸۹) نیز از جمله تحقیقات مرتبط با نوشتار حاضر است. در بخش‌هایی از آن تحقیق نیز ادراک معانی به واسطه فیض مبدأ فیاض مورد بحث قرار گرفته است که همان‌گونه که گذشت در نوشتار پیش‌رو، این موضوع با تفصیل بیشتری مورد مطالعه قرار گرفته است.

## ۲. چهارچوب مفهومی

### ۲-۱. صورت‌بندی ارتباطات

ارتباطات را می‌توان به چند گونه تقسیم کرد: ارتباط با خود، ارتباط با خدا، ارتباط با دیگر انسان‌ها و ارتباط با سایر موجودات، مانند جمادات طبیعی یا مصنوع، گیاهان، حیوانات و موجودات غیرمادی.<sup>۱</sup>

آنچه بیشتر در دانش ارتباطات مورد مطالعه قرار می‌گیرد؛ ارتباط انسان‌ها با یکدیگر یا ارتباطات اجتماعی است. ارتباط با دیگر انسان‌ها را از منظر گستره ارتباطی می‌توان به چند قسم تقسیم کرد: ارتباط میان فردی، ارتباط گروهی و ارتباط جمعی (محسنیان راد، ۱۳۹۵).

برای آنکه بتوان سازوکار ارتباطات میان انسان‌ها را به صورت دقیق‌تری توضیح داد؛ می‌توان ارتباطات را شامل سه مرحله دانست:

«ادراک معنا توسط ارتباط‌گر اول» که این ادراک بخش مهمی در مبحث ارتباطات درون فردی به شمار می‌رود، «انتقال پیام از ارتباط‌گر اول به مخاطب» و در نهایت «دریافت معنا توسط مخاطب» که البته خود مخاطب، در نوبت بعد، می‌تواند یک ارتباط‌گر نیز باشد.

### ۲-۲. عقل فعال

از منظر حکمت اسلامی، جهان هستی دارای سه عالم است: عالم مادی، عالم مثال و عالم عقل (عالم مجردات). ترتیب بین آن‌ها، ترتیب علی است؛ بدین صورت که عالم عقل، علت عالم مثال و عالم مثال، علت عالم ماده است.

در عالم عقل، بالاترین رتبه را عقل اول دارد که تنها معلول بی‌واسطه خداوند<sup>۲</sup> و جلوه و شعاعی از وجود واجب تعالی است که عارفان آن را «حقیقت محمدی»<sup>۳</sup> می‌نامند<sup>۴</sup> (یزدان پناه، ۱۳۹۱):

۱. برخی بین ارتباط و رابطه تفکیک قائل شده‌اند (ر.ک. محسنیان راد، ۱۳۹۲).

۲. به اقتضای قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد

۳. «مراد از حقیقت محمدیه، حضرت محمد بن عبدالله (ﷺ) و بلکه هیچ شخص خاصی نیست، زیرا سعه و اطلاق آن مجالی برای اشخاص معین باقی نمی‌گذارد. همان‌طور که مسجود فرشتگان، شخص محدود حضرت آدم صلی (ﷺ) نبود، بلکه مقام شامخ آدمیت یعنی انسان کامل معصوم بود. حضرت محمد (ﷺ) و اهل بیت طیبه او هر يك به مصداق «ما لله آیه أكبر منی» آئینه و آیتی کامل از آن حقیقت‌اند و چون آئینه کامل‌اند جمال آن صاحب آئینه را به نیکی نشان داده و بلکه جز از او سخن نمی‌گویند و به همین دلیل هرگاه از آئینه وجود آن‌ها گفتاری چون أنا الرزاق، أنا الشافی و از قبیل آن شنیده شود یا عملی از این قبیل در آن‌ها دیده شود جز سخن و کار صاحب آئینه نیست» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۴۵). بنابراین مراد از حقیقت محمدی، نه شخص، بلکه حقیقت وجودی پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) به مثابه

۴۰۶). پس از عقل اول، عقول متعدد دیگری به صورت طولی قرار دارند، بدین معنا که عقل پیشین، آفریننده عقل بعدی است. در نگاه مشایبان، آخرین عقل، عقل دهم یا عقل فعال است. بنابراین، عقل فعال به فرشته‌ای اطلاق می‌شود که خلق و تدبیر جهان مادی (نقش هستی‌شناختی) و نیز افاضه علوم (نقش معرفت‌شناختی) را بر عهده دارد.<sup>۱</sup>

صدرالمتألهین، فراتر از کثرت طولی عقول، همسو با اشراقیون، کثرت عرضی عقول را نیز می‌پذیرد که از آن‌ها با عنوان «مُثُل افلاطونی» یا «ارباب انواع» یاد می‌شود. از این منظر، هر ماهیتی، علاوه بر افراد مادی، یک فرد مجرد عقلی هم دارد که مشابه افراد مادی آن است و علت فاعلی همه افراد مادی آن ماهیت به شمار می‌رود که به آن فرد مجرد عقلی، «مثال» گفته می‌شود<sup>۲</sup> (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۷۰). از این منظر، اصطلاح «عقل فعال» گاهی بر رب‌النوع انسان یا مثال انسان اطلاق می‌شود که برترین مثال است.

### ۳-۲. انواع ادراک: کلی و جزئی

در حکمت اسلامی، ادراک دو گونه است: ادراک کلی و ادراک جزئی. امری را که انسان درک می‌کند یا قابل صدق بر کثیرین است که به آن ادراک کلی اطلاق می‌شود و یا آنکه قابل صدق بر کثیرین نیست که ادراک جزئی نامیده می‌شود. ادراک جزئی خود به سه گونه حسی، خیالی و وهمی تقسیم می‌شود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 رتال جامع علوم انسانی

عالی‌ترین تجلیات الله است.

۱. «تدبیر امور طبیعی به عهده مدبرّات و اربابی است که به اذن ربّ العالمین، رسالت خود را ایفا می‌کند. آنچه در لسان تفسیر و حدیث به‌عنوان مدبر آمده است، در کتب کلامی به‌عنوان ملائکه و در حکمت مشاء با عنوان عقول و در حکمت اشراق با نام ارباب انواع و عقول عرضی و در حکمت متعالیه به اسم عقول و مُثُل نوری و در فن شریف عرفان به‌عنوان اسمای حسناى الهی معنون است» (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۲، بخش ۱، ص ۴۵۹).
۲. تفاوت صدرها و شیخ اشراق در آن است که صدرها ماهیت فرد مادی و مثال را یکی می‌داند، برخلاف شیخ اشراق. نظریه مثل مبتنی بر نظریه تشکیک در ماهیت است که با مبانی صدرها سازگار نیست و از این رو علامه طباطبایی آن را رد می‌کند (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۷۰).

حسی	ادراک جزئی
خیالی	
وهمی	
ادراک کلی <sup>۱</sup>	

### جدول ۱. انواع ادراک

«تصورات «حسی» یعنی پدیده‌های ذهنی ساده‌ای که در اثر ارتباط اندام‌های حسی با واقعیت‌های مادی حاصل می‌شود، مانند صورت‌های مناظری که با چشم می‌بینیم، یا صداها یا گوش می‌شنویم. بقاء این‌گونه تصورات، منوط به بقاء ارتباط با خارج است و پس از قطع تماس با خارج، در فاصله کوتاهی (مثلاً یک‌دهم ثانیه) از بین می‌رود. تصورات «خیالی» یعنی پدیده‌های ذهنی ساده و خاصی که به دنبال تصورات حسی و ارتباط با خارج حاصل می‌شود، ولی بقاء آن‌ها منوط به بقاء ارتباط با خارج نیست، مانند صورت ذهنی منظره باغی که حتی بعد از بستن چشم، در ذهن ما باقی می‌ماند و ممکن است بعد از سال‌ها به یاد آورده شود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۸۶).

تصورات «وهمی» نیز «به احساس عداوتی که بعضی از حیوانات از بعضی دیگر دارند مثال زده‌اند؛ احساسی که موجب فرار آن‌ها می‌شود و بعضی آن را نسبت به مطلق معانی جزئی و از جمله احساس محبت و عداوت انسان هم توسعه داده‌اند»<sup>۲</sup> (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۸۷). صدرا ادراک وهمی را به عنوان قسمی مستقل از ادراک جزئی نمی‌پذیرد و آن را ذیل ادراک کلی جای می‌دهد، البته کلی‌ای که به یک امر جزئی اضافه شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۲).

۱. معانی کلی یا عقلی یا معقولات را به سه گونه تقسیم می‌کنند: معقول اولی، معقول ثانیه منطقی و معقول ثانیه فلسفی. معقول اولی مابازای آن خارجی است مانند انسان؛ معقول ثانیه منطقی مابازای آن ذهنی است مانند کلی و جزئی و معقول ثانیه فلسفی که هر چند تحلیل آن ذهنی است؛ اما اتصاف آن خارجی است؛ یعنی از خارج انتزاع می‌شود مانند علیت.  
۲. منظور احساس محبت یا عداوت یک شخص خاص است و الا کلی خواهد بود.

## ۲-۴. نفس الامر معانی

از منظر حکمت اسلامی، معانی حقیقی دارای نفس الامر هستند، بدین معنا که در واقع چیزی وجود دارد که انسان بدان علم می‌یابد. این رویکرد، نافی دیدگاه‌های تفسیری است که معتقدند معنا در بین‌الاذهان شکل می‌گیرد و بر ساخته افراد است.

## ۳. ادراک در ارتباط‌گر نخستین

ارتباط‌گر نخستین، فردی است که معنایی را ادراک می‌کند. این ادراک، همان‌گونه که گذشت، می‌تواند جزئی یا کلی باشد که مکانیسم شکل‌گیری هر یک متفاوت است.

### ۳-۱. ادراک جزئی (حسی و خیالی)

هنگامی که ما در حال ادراک حسی (احساس کردن یک واقعیت مادی) یا ادراک خیالی (تخیل کردن یک واقعیت مادی) هستیم؛ از منظر فلسفه مشاء، ما در حال درک یک صورت ذهنی جزئی (حسی یا خیالی) از واقعیت مذکور هستیم؛ اما از منظر حکمت متعالیه، ما در حال درک حضوری یک واقعیت مجرد مثالی هستیم.<sup>۱</sup>

درک این واقعیت مجرد عقلی در انسان‌ها متفاوت است. از منظر صدرالمتألهین، در ادراک حسی و خیالی، اگر نفس در مراحل ابتدایی رشد باشد، در پی حصول استعداد برای نفس در اثر تماس اندام‌های حسی با واقعیت مادی، واهب الصور (عقل فعال)، صور جزئی (واقعیت‌های مجرد مثالی) را یکی پس از دیگری در نفس ایجاد می‌کند و نفس با حرکت جوهری اشتدادی، با آن‌ها متحد می‌شود و تکامل ذاتی می‌یابد.<sup>۲</sup> (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲: ۹۷).

۱. این واقعیت متعلق به عالم مثال نفس است که مثال متصل یا اصغر نامیده می‌شود.

۲. بل الإحساس إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة نورية إدراكية يحصل بها الإدراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل الإحساس إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صور (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۱۷).

۳. ارتباط با محسوسات، صرفاً زمینه‌ساز دریافت فیض است و نقش استقلال‌ی ندارد؛ «به همین دلیل، اگر کسی از طریقی دیگر استعداد ادراک حسی را پیدا کند، می‌تواند آنچه را که فراسوی دیوار و دیگر حجاب‌های مادی است، احساس کند؛ او بدون آنکه وضع و محاذات خاصی با شیء داشته باشد، آن را می‌بیند و یا صدای آن را می‌شنود» (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱۷: ۳۳۷).

در مراحل بالاتر خودِ نفس، این واقعیت‌های مجرد مثالی را ایجاد می‌کند.<sup>۱</sup> استاد مرتضی مطهری در این باره می‌نویسد: «صدرالمتألهین معتقد شد و ثابت کرد که صور خیالیه و صور حسیه، قیامشان به نفس، قیام صدوری است نه قیام حلولی. قیامی که این‌ها به مغز و ماده مغزی دارند، اصلاً ادراک نیست، یک تأثیر و تأثری در مغز هست که آن مقدمه ادراک انسان است. آن صوری که در اعصاب و در مغز انسان متنقش می‌شوند، مقدمات ادراک انسان هستند نه خود ادراک انسان، شرط ادراک انسان‌اند نه عین ادراک انسان. آنچه که انسان ادراک می‌کند صوری است که مخلوق نفس انسان است که به دنبال این اعدادها و به دنبال این مُعدّات پیدا می‌شوند» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۸: ۳۴۳).

بنابراین از منظر صدرالمتألهین، در هنگام مشاهده یک درخت، آن مشاهده، نقش اعدادی و زمینه‌سازی دارد تا در نفوس ضعیف، عقل فعال، یک واقعیت مجرد مثالی را در نفس ایجاد کند و در نفوس قوی‌تر، خود نفس، یک واقعیت مجرد مثالی را خلق و انشاء کند.

### ۳-۲. ادراک کلی یا عقلی

هنگامی که ما در حال ادراک کلی هستیم؛ از منظر فلسفه مشاء، ما در حال درک یک صورت ذهنی کلی از یک واقعیت هستیم؛ اما از منظر صدرالمتألهین، ما در حال درک حضوری یک واقعیت مجرد عقلی هستیم (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲: ۷۸).

درک این واقعیت مجرد عقلی در انسان‌ها متفاوت است. نفس در ابتدا ضعیف است و بالتبع، در صورت کسب استعداد از طریق ادراکات جزئی، باید صور عقلی (واقعیت مجرد عقلی) یکی پس از دیگری از جانب عقل فعال به او افزوده و در او ایجاد شوند و او با آن‌ها متحد شود.

عموم انسان‌ها در این مرحله هستند و این درک نیز مشوب به خیال است؛ بدین معنا که به دلیل عدم امکان استعدادِ درک معقولات افزوده شده از جانب عقل فعال، کلی مورد درک آن‌ها، برآیندی از صورت‌های خیالی است.

۱. أن النفس بالقياس إلى مدرکاتها الخیالیة و الحسیة أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۱: ۸۷).



در انسان‌های کم‌شماری این اشتداد ادامه می‌یابد تا جایی که نفس استعداد اتصال و اتحاد با عقل فعال را پیدا می‌کند؛ در این مرحله، ادراک عقلی صرف (غیرمشوب به خیال)، امکان‌پذیر می‌شود. در این مرحله، نفس با صورت‌های عقلی متحد است؛ عقل فعال نیز با آن صورت‌های عقلی متحد است؛ پس نفس و عقل فعال هر دو با یک صورت عقلی متحدند، از این رو خود این دو نیز با هم متحد هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۳۸).

پس از حصول این اتحاد، باز نفس با حرکت جوهری اشتدادی ارتقا می‌یابد و با حصول این ملکه، نفس قدرت پیدا می‌کند که خود، صور عقلی را انشاء کند (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲: ۹۵).

### ۳-۳. جمع‌بندی ادراک جزئی و کلی

در جمع‌بندی ادراک جزئی و کلی می‌توان گفت نفس در ادراک حسی و خیالی و عقلی، در ابتدا مظهر است؛ اما در مراتب بالاتر، مصدر می‌شود؛ یعنی در ابتدا ادراک جزئی و کلی با افاضه عقل فعال صورت می‌گیرد؛ اما در مراحل بالاتر نفس می‌تواند صور جزئی خیالی و حسی و عقلی را انشاء کند (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲: ۹۵).

### ۳-۴. راه دریافت فیض از عقل فعال

دریافت فیض از عقل فعال منوط به استعداد است و هر چقدر این استعداد بیشتر باشد، افاضه کامل‌تری صورت می‌گیرد.

«تفکر» یکی از مهم‌ترین عواملی است که استعداد دریافت فیض از عقل فعال را افزایش می‌دهد. حکیم سبزواری درباره نقش تفکر در دریافت علوم از عقل فعال می‌گوید: «و الحق ان فاض من القدسی الصور/ و انما إعداده من الفکر»: حق آن است که افاضه صور از جانب عقل فعال است اما زمینه‌سازی آن از جانب فکر است (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۸۳). استاد انصاری شیرازی (ره) در توضیح این عبارت می‌گوید: «علوم کلی مانند علم کلام، فلسفه و منطق یا علوم جزئی مثل تاریخ و جغرافیا که بحث از امور جزئی می‌کنند یا علوم بحثی و یا ذوقی، همه از حق تعالی است. درس خواندن، فکر کردن، تشکیل برهان و تعلیم و تعلم، زمینه را آماده می‌کند که از طرف حق تعالی و

۱. «ان النفس يتحد بكل صورة عقلية ادركتها، فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه كل شيء، من هذه الجهة لا من جهة ما لم يدركه من العقليات، فكل نفس ادركت صورة عقلية، اتحدت مع العقل الفعال اتحادا عقليا من تلك الجهة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۳۹).

از جهان غیب، صور علمیه بر قلوب و نفوس انسان‌ها افاضه گردد» (انصاری شیرازی، ۱۳۸۷: ۸۲). اما گاه، تفکر نیز به تنهایی از ایجاد زمینه برای دریافت فیض ناتوان است و مخاطب باید با تزکیه نفس و تقوای و دعا و مناجات، زمینه نزول این فیض را فراهم آورد. صدرالمآلهین در بحث از اتحاد عاقل و معقول، فهم آن مطلب را ناشی از دعا و التجا به درگاه الهی می‌داند که آن افاضه در حرم مطهر حضرت معصومه (علیها السلام) رخ داد.<sup>۱</sup>

### ۳-۵. منبع معنای ادراک شده

از نگاه صدرا که قائل به اتحاد قوای نفس و نفس است؛ منبع و جایگاه نگهداری صور جزئی ادراک شده، مرتبه‌ای از نفس انسان است که در ادبیات مشائیان، قوه خیال نامیده می‌شد. اما منبع معنای عقلی، عقل فعال است و این معانی در آنجا نگهداری می‌شود. در نفوس ضعیف، برای ادراک مجدد معقولاتی که قبلاً تعقل شده نیاز به تکرار تفکر و استدلال است تا افاضه‌ای مجدد از عقل فعال به نفس صورت گیرد؛ اما نفس قوی که دارای ملکه ارتباط با عقل فعال است، هرگاه اراده کند، می‌تواند معقولات خود را مجدداً درک کند، یعنی نفس واجد مرتبه‌ای نورانی (که از آن به ملکه تعبیر می‌کنیم) شده که در پرتو آن می‌تواند به سهولت مدرکات پیشین خود را احضار کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۰۰).

### ۳-۶. اتحاد انسان عالم با معلوم

آنچه در ادراک جزئی و کلی گذشت، بیانی از نظریه اتحاد علم و عالم و معلوم بود. این نظریه که از سوی صدرالمآلهین ارائه شد، بیان می‌دارد که عالم (شخص ادراک‌کننده، مُدرک، فاعل شناسا) و معلوم (شیء ادراک شده حسی یا خیالی یا عقلی) و علم (شناخت)، هر سه، یک چیز هستند و تجزیه آن‌ها به سه چیز، ساخته و پرداخته ذهن انسان است. فلاسفه پیش از صدرا،

۱. علامه حسن‌زاده آملی در این باره می‌نویسد: «صدرالمآلهین در شرح اصول کافی در مقام ابتهال از فیاض متعال توفیق فهم کلمات آل پیغمبر - علیهم السلام - را مسئلت می‌نماید و در مقام ابتهاج در تعلیقه‌اش بر فصل هفتم مسلك خامس اسفار در اتحاد عقل و عاقل و معقول گوید: کنت حین تسویدی هذا المقام بکهک من قری قم فجمت زائرا لبنت موسی بن جعفر - علیه السلام - منها و کان یوم جمعة فانکشف لی هذا الامر بعون الله تعالی. تاریخ آن انکشاف و افاضه در ضحوة روز جمعه هفتم جمادی‌الاولی سنه یکهزار و سی و هفت از هجرت بود و از عمر صدرالمآلهین پنجاه و هشت سال قمری گذشته بود چنانکه در تعلیقه دیگرش بر همان فصل یاد شده فرماید: تاریخ هذه الافاضة کان ضحوة یوم الجمعة سابع جمادی‌الاولی لعام سبع و ثلاثین و الف من الهجرة و قد مضی من عمر المؤلف ثمان و خمسون سنة. من این دو تعلیقه را از نسخه اسفاری که در تملک دارم نقل کرده‌ام» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، کلمه ۳۱: ۴۴).

نسبت علم و معلوم را با عالم، رابطه ظرف و مظروف (و کمال ثانی آن) می‌دانستند، ولی صدرا ثابت کرد که معلومات، حاصل تلاش نفس و حرکت و فعالیت تکاملی وجود انسان است و با هر معلوم، چیزی به وجود انسان (و کمال اول نفس) افزوده می‌شود و مانند آن است که آجری بر بنای در حال ساخت اضافه شود؛ نه اینکه رنگی بر روی آن بپاشند یا مظروفی را در ظرفی قرار دهند. به بیان دیگر، علم، ظهور (برای ادراک‌کننده) نیست؛ بلکه حضور (وجود نزد مُدرک) است (خامنه‌ای، ۱۳۸۳: ۱۱۷-۱۲۳).

#### ۴. انتقال پیام

پس از ادراک معانی و صور جزئی و کلی، مرحله انتقال پیام یا نشانه فرا می‌رسد. عبارت «انتقال معنا» تسامحی است، چراکه مراد از انتقال معنا، انتقال نشانه است که از راه آن می‌توان در مخاطب شباهت معنایی ایجاد کرد.

ارتباط‌گر که معانی جزئی و کلی را از عقل فعال دریافت و یا با حرکت جوهری اشتدادی، آن‌ها را درک و خلق کرده است، می‌کوشد آن معانی را با استفاده از نشانه‌ها به مخاطب منتقل کند. در ارتباطات انسانی، این نشانه‌ها عمدتاً قراردادی لفظی هستند.

یکی از چالش‌هایی که در این انتقال وجود دارد آن است که اگر ارتباط‌گر متعالی، موجود مجرد عقلی را در قالب ادراک عقلی درک کرد، چگونه آن را باید به مخاطب عادی منتقل سازد که توان درک موجود مجرد عقلی را ندارد؟  
«تشبیه معقول به محسوس» راهی است که ارتباط‌گران متعالی برگزیده‌اند و می‌کوشند معانی عقلی را در قالب محسوسات بیان کنند تا آن را مقدمه فهم نسبی آن معانی توسط مخاطب عادی سازد.

ابن‌سینا در این باره می‌نویسد: «آنچه نبی دریابد از روح‌الْقُدُس، معقول محض باشد و آنچه بگوید، محسوس باشد ... چنان که گفت «نحن معاشر الانبیاء امرنا ان نتکلم الناس علی قدر عقولهم»؛ و معقول مجرد به عقل مجرد ادراک توان کردن، و آن دریافتن بود نه گفتن. پس شرط انبیاء آن است که هر معقول که دریابند در محسوس تعبیه کنند و در قول آرند تا امت متابعت آن محسوس کنند و برخورداری ایشان هم معقول باشد؛ لیکن برای امت نیز محسوس و مجسم

کنند و بر وعد و امیدها بیفزایند و گمان‌های نیکو زیاده کنند تا شرط به کمال رسد و تا قاعده و ناموس شرع و اساس عبودیت منحل و مختل نشود و آنچه مراد نبی است، پنهان نماند و چون به عاقلی رسد، به عقل خود ادراک کند و داند که گفته‌های نبی همه رمز باشد به معقول آکنده، و چون به غافل‌ی رسد به ظاهر گفته نگردد و دل بر مجسمات محسوس، حریص و خوش گرداند» (ابن سینا، ۱۳۵۲: ۱۴).

این مرحله را می‌توان قوس نزول نامید؛ اما مخاطبان پس از دریافت آن محسوسات، می‌کوشند به واسطه آن به درک نسبی معقولات نائل شوند که می‌توان آن را قوس صعود نامید. نکته حائز اهمیت دیگر در این بحث آن است که اگر طرفین ارتباط، قوس صعود را پیموده و در رتبه انسان کامل باشند، می‌توانند بدون استفاده از نشانه‌ها و الفاظ، با یکدیگر ارتباط برقرار کنند.

## ۵. دریافت معنا (توسط مخاطب)

حلقه پایانی ارتباط، دریافت معنا توسط مخاطب است که البته خود مخاطب می‌تواند در رتبه بعد، به یک ارتباط‌گر نیز بدل شود.

مخاطب نشانه‌ها و الفاظی را دریافت می‌کند. در نگاه اثباتی، او باید از این نشانه‌ها، مقصود ارتباط‌گر را دریابد و در نگاه تفسیری، او می‌تواند و نیز اجازه دارد که معنایی متفاوت از نشانه‌ها را رمزگشایی کند. در نگاه حکمت اسلامی، هر چند مخاطب می‌تواند معانی متفاوتی را از نشانه‌ها دریابد، اما باید مقصود ارتباط‌گر را دریابد. این امر به‌ویژه در متون مقدس اهمیت می‌یابد.

به هر روی، آنچه اهمیت دارد آن است که هدف مخاطب عادی برای درک مقصود ارتباط‌گر، صرفاً بر اساس تلاش وی صورت نمی‌گیرد و انواع رویکردهای کلان و خرد خوانش متن و نشانه، تنها زمینه‌ساز و معدی است که معانی جزئی و کلی از سوی عقل فعال به او افاضه شود.

بنابراین در ساحت مخاطب، همه چیز در تلاش وی برای قرائت متن محدود نمی‌ماند، بلکه این تلاش وی صرفاً زمینه‌ای است تا بتواند فیضی از جانب مبدأ همیشه فیاض دریافت کند.

بنابراین در درک معنای یک متن، آنچه بیش از مخاطب مهم است، عقل فعال است که هر چقدر زمینه برای فیض‌رسانی او فراهم‌تر باشد، درک و دریافت معنا برای مخاطب با سهولت بیشتری رخ می‌دهد.

در قرآن مجید نیز اشاراتی به این امر وجود دارد؛ «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ، فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ، لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ». آن قرآنی است ارجمنند، در کتابی محفوظ، که جز پاک‌شدگان بر آن دست نمی‌یابند (واقعه: ۷۷-۷۹). پیامبر اعظم (ﷺ) به مثابه انسانی کامل و بلکه کامل‌ترین انسان، معناهایی عقلی را ادراک و آن را در قالبی الهی از صور جزئی و محسوس برای مخاطبان بیان کرده است؛ ادراک آن معانی برای مخاطبانی میسر است که با تزکیه و طهارت نفس و دعا، زمینه دریافت فهم و فیض را از عقل فعال فراهم آورده باشند.

این نکته می‌تواند ما را به مفهوم «توفیق» راهبری کند. بسیاری از عالمان، برای فهم متون علمی و درک مقصود نویسندگان آن‌ها، در کنار مطالعه و تلاش علمی، می‌کوشند تا با زدودن موانع توفیق، راه را برای بارش فیض فراهم آورند. فیض عقل فعال همیشه جاری است و این اعمال انسان است که راه را بر این فیض می‌بندد.

۱۹

ابن سینا نیز هنگامی که در درک متون علمی درمی‌ماند و به عبارت ارتباطی‌تر، به‌عنوان یک مخاطب نمی‌توانست از پیامی رمزگشایی کند و مقصود ارتباط‌گرا را دریابد، به درگاه الهی پناه می‌برد. ابن خلکان (متوفی ۶۸۱ ق.) در «وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان» در شرح حال ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق.) می‌نویسد: «در مدت اشتغال علمی‌اش، شبی را کامل خوابید و در روز جز به مطالعه به امر دیگری نمی‌پرداخت؛ هنگامی که برایش مسئله مشکلی پیش می‌آمد، برمی‌خاست و وضو می‌گرفت و به مسجد جامع می‌رفت و نماز می‌خواند و دعا می‌کرد که خدای متعال آن مسئله مشکل را بر وی آسان کند و ابهاماتش را به رویش بگشاید» (ابن خلکان، بی‌تا، ج ۲: ۱۵۸). یکی از مشکلات علمی ابن سینا، کتاب مابعدالطبیعه ارسطو بود که وی از درک مقصود نویسنده آن درماند (ابن سینا، ۱۴۲۵: ۹).

۱. «فی مدة اشتغاله لم ینم لیلة واحدة بکمالها ولا اشتغل فی النهار بسوی المطالعة، وكان إذا أشکلت علیه مسألة توضأ وقصد المسجد الجامع، وصلى ودعا الله عز وجل أن یسهلها علیه ویفتح مغلقها له»  
 ۲. وی می‌نویسد: «قرأت کتاب ما بعد الطبیعة، فماكنت أفهم ما فیہ و التبس علیّ غرض واضعه، حتی أعدت قراءته أربعین مرة و صار لی محفوظا و أنا مع ذلك لا أفهمه و لا المقصود به و أیست من نفسی و قلت: هذا کتاب لا سبیل إلی فهمه. و إذا أنا فی یوم من الأيام حضرت وقت العصر فی الوراقین و بید دلال مجلد ینادی علیه. فعرضه علیّ فرددته رد متبرم، معتقدا أن لا فائدة من هذا العلم. فقال لی اشتر منی هذا فإنه رخیص أبیعه بثلث دراهم، و صاحبه محتاج إلی ثمنه، و اشتریته فإذا هو کتاب لأبی نصر الفارابی فی أغراض کتاب ما بعد الطبیعة و رجعت إلی بیتی و أسرع قراءته. فانفتح علیّ فی الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان لی محفوظا علیّ ظهر القلب. و فرحت بذلك و تصدقت فی ثانی یومه بشئء کثیر علی الفقراء شکرا لله تعالی» (ابن سینا، ۱۴۲۵: ۹).

بنابراین در هنگام بررسی «شکست ارتباطات» و جستجوی عوامل عدم دریافت معنای قصد شده ارتباط‌گر توسط مخاطب، می‌توان از لزوم اتصال مخاطب با عقل فعال و فراهم ساختن زمینه دریافت فیض از مبدأ فیاض، سخن گفت.

این امر در ارتباطات دینی که معارفی دینی به مخاطب انتقال می‌یابد، اهمیتی مضاعف می‌یابد، چراکه محتوای انتقالی دربردارنده اموری است که به سعادت ابدی مخاطب مرتبط می‌شود و مخاطب باید به درستی آن‌ها را دریابد.

همان‌گونه که گفته شد، دریافت فیض عقل فعال و در پی آن، ادراک، منوط به استعداد است که تفکر و تزکیه و دعا، استعداد را ارتقا می‌دهد، بنابراین در ارتباطاتی که پیامی حق منتقل می‌شود که مفیض آن عقل فعال است (به طور خاص در ارتباطات دینی)، مخاطب باید «متفکر» و «مُهذَّب» باشد تا استعداد بیشتری برای دریافت فیض و ادراک پیدا کند.

با توجه به این امر، باید در ارتباطات دینی به مقوله «اخلاق مخاطب» توجه ویژه داشت و آن را مقدم بر نشر سایر معارف دینی دانست، چراکه با فقدان تفکر و تهذیب، بسیاری از معارف الهی، آن‌گونه که بایسته است، توسط مخاطبان دریافت نمی‌شود.

در قرآن مجید نیز غالباً ابتدا تزکیه مخاطبان و سپس انتقال معارف دینی به مخاطبان مطرح شده است: «وَيُزَكِّهِمْ وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ»: آن‌ها را تزکیه کند و به آن‌ها کتاب و حکمت بیاموزد (آل عمران آیه ۱۶۴).

بنابراین وجود رذائل اخلاقی در مخاطبان باعث می‌شود که گاه آنان از درک معارف حق بازمانند. گذشته از اینکه بر فرض درک این معارف توسط مخاطبان نیز وجود رذائل اخلاقی مانع از تسلیم و اطاعت می‌شود.

#### • دریافت معنا در مخاطب متعالی

اگر مخاطب در مرتبه بالاتری قرار داشته باشد، ارتباط‌گر می‌کوشد تا با استفاده از نشانه‌ها، «قوه متصرفه» مخاطب را برای ایجاد و خلق صورت خیالی مد نظر فعال کند.

با توجه به اینکه صدرا قائل به نظریه «اتحاد قوا با نفس» است و برخلاف ابن‌سینا، هر یک از قوا را مرتبه و شأنی از نفس و نه یک قوه مستقل، می‌داند، باید گفت در هنگام دریافت یک صورت جزئی در مخاطب، ارتباط‌گر سعی می‌کند مراتبی از نفس مخاطب را برای برانگیختن یا ساختن آن صورت جزئی، فعال کند.

درباره ادراکات عقلی نیز، درباره مخاطبی که به مراتب بالای عقلی دست یافته و پیش از این، با عقل فعال متحد و یا خالق معانی عقلی شده است، باید گفت که او خود به همه معانی عقلی عالم است؛ هر چند که ارتباط و گفتگو می‌تواند زمینه بسط و تفصیل علم او را فراهم آورد.

## ۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ارتباطات را می‌توان شامل حلقات سه‌گانه ادراک معنا، انتقال پیام و دریافت معنا دانست. از منظر حکمت متعالیه، در صور و معانی جزئی و کلی، نفس در ابتدا پذیرنده است اما با رشد و حرکت جوهری، به مرتبه‌ای می‌رسد که خود، خالق آن صور و معانی می‌شود.

در اولین حلقه که ادراک یک معنا توسط نخستین ارتباط‌گر است، اگر آن معنا یک معنای حقیقی دارای نفس‌الامر باشد، این معنا باید توسط عقل فعال به او افزوده شود. پس از آن، وی با استفاده ابزاری از نشانه‌ها می‌کوشد تا مخاطب را نیز از معنای مقصود خود مطلع سازد. در این فرایند، مخاطب هر چند به تلاش برای درک معنا از نشانه و متن می‌پردازد، اما در حقیقت این تلاش وی صرفاً زمینه‌ساز و ابزاری است تا استعداد دریافت فیض از عقل فعال فراهم شود؛ بنابراین ساحت ناپیدای ارتباطات، اتصال ارتباط‌گر و مخاطب با عقل فعال است و تا این اتصال رخ ندهد و استعداد دریافت فیض در آن دو فراهم نشود، ارتباط کاملی شکل نمی‌گیرد. هر چقدر طرفین ارتباط، استعداد معنوی بیشتری برای درک فیض داشته باشند، ارتباط کامل‌تری شکل خواهد گرفت.

بنابراین در جهان هستی، ارتباطات انسانی در ساحتی فرازمینی شکل می‌گیرد و ارتباطات ساحتی مهمتر و ناپیدا و متعالی دارد که کنشگری اصلی به نام «عقل فعال» در آن ایفای نقش

۱. «أما الذی استقر علیه اعتقادنا فهو أن النفس کل القوى و هی مجمعهما الوجدانی و میدوها و غایتها» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۵۱).

می‌کند. نادیده‌انگاری این ساحت و کنشگر فعال آن، تصویری سطحی و نادرست از چیستی ارتباطات به دست می‌دهد که در نتیجه آن، تلاش برای شکل‌گیری یک ارتباطات کامل نیز به سرانجام مطلوب نمی‌رسد.

با درک این ساحت از ارتباطات، ارتباط‌گر برای ادراک معانی حقیقی هستی، باید تلاش خود را نه عامل رسیدن به حقیقت، بلکه تلاش خود را صرفاً زمینه‌ساز دریافت فیض از مبدأ همیشه فیاض بداند و از سوی دیگر، مخاطب نیز برای درک معنای نشانه‌ها و پیام‌ها، باید بیش از آنکه به دقت نظری خویش امید ببندد، باید به طهارت نفس و جلب فیض از جانب عقل فعال نظر داشته باشد. گذشته از این، از آنجایی که منبع معانی عقلی درک شده نیز عقل فعال است، در ادراک مجدد معانی عقلی درک شده نیز ارتباط‌گر و مخاطب به ارتباط با عقل فعال نیازمندند و این همه، اوج نیازمندی طرفین ارتباط را به عقل فعال در شکل‌گیری ارتباطات انسانی نشان می‌دهد.

تفکر و تهذیب و دعا، استعداد دریافت فیض و ادراک را در مخاطبان افزایش می‌دهد، از این رو در ارتباطاتی همچون ارتباطات دینی که پیامی حق که مفیض آن عقل فعال است، مبادله می‌شود، مخاطب باید متفکر و مهذب باشد تا امکان دریافت فیض و ادراک کامل‌تری را پیدا کند. این امر، می‌تواند در عرصه سیاست‌گذاری فرهنگی کشور نیز مؤثر باشد و باید برای دستیابی به هدف درک معارف دینی از سوی مخاطبان، «سیاست تربیت اخلاقی مخاطبان» را بر «سیاست نشر معارف دینی» مقدم دانست و پیش از آنکه در اندیشه‌چگونگی گسترش آموزه‌های دینی در جامعه بود، باید در اندیشه‌چگونگی ارتقای فکری و اخلاقی جامعه بود.

نکته‌ای که در اینجا ذکر آن لازم به نظر می‌رسد آن است که در ادراکات خطا و غیرحقیقی و باطل از سوی ارتباط‌گر و یا مخاطب، عقل فعال نقشی ندارد و آنچه هست، یا از ساخته‌های نفس انسان است و یا الهاماتی از شیطان است.

همچنین باید در نظر داشت که هرچند انسان‌های عادی می‌توانند در قوس صعود و حرکت جوهری اشتدادی، به مرحله‌ای از کمال برسند که خود خالق صور و معانی کلی باشند که در این صورت، نیاز آن‌ها به عقل فعال برطرف می‌شود؛ اما این امر درباره معدودی از انسان‌ها رخ می‌دهد و نمی‌توان نوع ارتباطات انسانی را بر آن اساس ترسیم و تشریح کرد.



## منابع

۱. قرآن مجید
۲. ابن خلکان، شمس الدین (بی تا)، وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان، کتابخانه آنلاین مدرسه فقاہت.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۲۵)، مجربات ابن سینا الروحانیہ، بیروت: موسسه النور للمطبوعات.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۵۲)، معراج نامہ، رشت.
۵. انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۸۷)، درس شرح منظومہ حکیم متالہ حاج ملاہادی سبزواری، قم: بوستان کتاب.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، تحریر تمہید القواعد، تحقیق حمید پارسانیا، قم: اسراء.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، ریحق مختوم، قم: اسراء.
۸. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۹۳)، ہزار و یک کلمہ، قم: بوستان کتاب.
۹. خامنہ‌ای، سیدمحمد (۱۳۸۳)، حکمت متعالیہ و ملاصدرا، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. دانایی فرد، حسن (۱۳۹۵)، «روش‌شناسی مطالعات دلالت پژوهی در علوم اجتماعی و انسانی: بنیان‌ها، تعاریف، اهمیت، رویکردها و مراحل اجرا»، روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۸۶، صص ۳۹-۷۲.
۱۱. سبزواری، ملاہادی (۱۳۷۹)، شرح منظومہ، تہران: ناب.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراہیم (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأریعة (اسفار)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳)، درآمدی بہ نظام حکمت صدرایی، تہران: سمت.
۱۴. فیسک، جان (۱۳۸۸)، درآمدی بر مطالعات ارتباطی، تہران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
۱۵. محسنیان راد، مهدی (۱۳۹۵)، ارتباط‌شناسی، ویرایش دوم، تہران: سروش.
۱۶. محسنیان راد، مهدی (۱۳۹۲)، ارتباطات انسانی، تہران: سمت.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲)، آموزش فلسفہ، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رہ).
۱۸. مطہری، مرتضی (۱۳۸۸)، مجموعه آثار، تہران: صدرا.
۱۹. ہال، استوارت (۱۳۸۲)، رمزگذاری و رمزگشایی، در مطالعات فرهنگی (مجموعہ مقالات)؛ ویراستہ سایمون دیورینگ، ترجمہ نیما ملک‌محمدی و شہریار وقفی‌پور، تہران: تلخون.
۲۰. یزدان‌پناہ، سید یدالله (۱۳۹۱)، مبانی و اصول عرفان نظری، ویراستہ سید عطاء انزلی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رہ).



پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی