

## عالم‌مندی معرفت و برخی فروع مبتنی بر آن در حکمت صدرایی

\* میثم واثقی

\* محمدتقی چاوشی

### چکیده

منطق حاکم بر معرفت را می‌توان یکی از مباحث بنیادی در فلسفه دانست. رویکرد نحله‌های مختلف فلسفی به این موضوع، دلالت‌های متفاوتی را در مسائل دیگر که در طول آن قرار دارند، به همراه می‌آورد. مطابق با مدعای مقاله حاضر، عالم‌مندی معرفت، نتیجه‌ای است که از مبانی حکمت صدرایی درباره معرفت، نشأت گرفته است. نگارنده بر آن است که با تأکید بر مفهوم عالم در این حکمت و برخی از مبانی خاص آن، همچون حرکت جوهری و اتحاد وجودی علم، عالم و معلوم توضیح دهد که چگونه انسان با ربط وجودی و ذخیره معرفتی خاص خود، استعداد پذیرش معارف بعدی را می‌یابد. عالم اجتماعی که به مسأله امکان فهم مشترک بر اساس این باور پرداخته و امکان علم دینی که با نگاهی متفاوت به مسأله علم دینی با رویکرد آیت‌الله جوادی آملی از این منظر پرداخته است، از جمله مسائلی هستند که در طول این امر قرار می‌گیرند و در انتهای مقاله به چگونگی این ابتنا اشاره خواهد شد.

**کلیدواژه‌ها:** عالم‌مندی، معرفت، عالم اجتماعی، علم دینی.

---

\* دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام. [vatheqi590@gmail.com](mailto:vatheqi590@gmail.com)

\* استادیار پژوهشگاه علوم و حیاتی معارج. [tschawushi@gmail.com](mailto:tschawushi@gmail.com)

## مقدمه

معرفت و چگونگی حصول آن از جمله مباحث مهم فلسفی به شمار می‌آید. این موضوع که با رویکردهای مختلف نسبت به انسان و هستی گره خورده، دلالت‌های خاص خود را در مسائل نوظهوری همچون مسائل اجتماعی به همراه خواهد داشت. نمونه این تحولات را در فلسفه غرب می‌توان در اندیشه‌های اجتماعی برآمده از سنت‌های پوزیتیویستی، تفسیری و انتقادی ملاحظه کرد.

در فلسفه اسلامی نیز این موضوع، تحولات خاص خود را طی کرده است. حکمت صدرایی که فلسفه اسلامی را به اوج خود رسانده، با اتخاذ مبنایی متفاوت از فلسفه‌های پیش از خود، تحولات عمیقی در مسأله معرفت پدید آورده است. «عالم‌مندی معرفت» را می‌توان یکی از ثمرات این نظام حکمی دانست که فروعی نیز در طول آن قرار خواهد گرفت.

این مقاله در صدد آن است تا ضمن توضیح مراد از عالم‌مندی معرفت در نظام حکمی صدرایی، توضیح دهد که اولاً این دیدگاه چگونه با معرفت جمعی قابل جمع است؛ ثانیاً افقی را که از این دیدگاه به مبحث علم دینی گشوده می‌شود، ترسیم نماید.

## عوالم وجود

یکی از مواردی که اصطلاح عالم در حکمت صدرایی بسیار به کار رفته، بیانی است که *ملاصدرا* درباره هستی دارد. *ملاصدرا* برای هستی بعد از مقام احدیت و به تعبیر دیگر فیض اقدس، بنا به تشکیک در وجود، مظاهر و تجلیات حقیقت بسیط را دارای طبقات و مراتب کثیری می‌داند. ایشان این مراتب را به سه مرتبه کلی عالم عقل، عالم مثال و عالم حس تقسیم می‌کند که هر یک از این عوالم به لحاظ شرافت، خود دارای مراتبی هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۹۵). اولین رتبه عالم عقل، عقل صادر از مبدأ وجود است که اشرف موجودات است و آخرین مرتبه آن، عقل متنزلی است که در اثر قبول کثرت جهات، واسطه صدور عالم مثال می‌شود. دومین عالم، یعنی عالم مثال، جوهری است نورانی که از جهت مجرد از ماده، شبیه عالم عقل و از جهت تقید به مقدار و

تجسم، شبیه جوهر جسمانی محسوس است. عالم برزخ نه جسم مرکب مادی است؛ و نه جوهر مجرد عقلی. آخرین مرتبه عالم مثال به واسطه بعد از منبع نور، انزل و اضعف درجات این عالم است که با قید يك درجه از تنزل همان موجود مادی جسمانی است (بهائی لاهیجی، ۱۳۷۲: ۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۹۵).

ملاصدرا مراتب و مدارج این عوالم را تجلیات حقیقت بسیط می‌داند که دارای نزول و صعودی هستند. فیض وجود بعد از مرور بر درجات عالم عقول و جبروت، وارد عالم برزخ شده، بعد از تنزل از ناحیه حرکات غیبیه به عالم سوم (عالم شهادت و اجسام مادی) می‌رسد. به این ترتیب، نظم نزولی در صدور عالم پایان می‌یابد و این ترتیب و نظم نزولی که در صدور عالم است، بدون هیچ ظفره و وقفه در مراتب و مدارج صعود نیز جریان دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۲۵/۹).

### انسان، مسافر عوالم وجود

سفر انسان در عوالم وجود، مطلبی است که از پیوند مبنای ملاصدرا درباره هستی و مبنای ایشان درباره نفس، ظهور می‌یابد. ارسطو و پیروانش که طایفه مشاء را تشکیل می‌دهند، نفس را روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء می‌دانستند. شیخ که محیی و مبین مذهب مشاء است، در گفته‌های خود تصریح نموده است که نفس انسان در ابتدای حدوث، عقل بسیط مفارق از ماده است و با حدوث بدن حادث می‌شود و به فساد بدن فاسد نمی‌شود، بلکه برای همیشه باقی است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۰۹)؛ این در حالی است که ملاصدرا نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸: ۳۴۷). اختلاف مبنای انسان‌شناختی این دو فیلسوف، ناشی از اختلافی است که در مبحث حرکت وجود دارد.

حرکت، خروج شیء از قوه در امری، به فعل، به صورت تدریجی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳: ۲۲)؛ به عبارت دیگر، حرکت خارج شدن موضوعی است از فقدان صفتی و کمالی به سوی وجدان آن کمال به نحو تدریج، و وجود هر جزئی بعد از جزء دیگر (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶: ۱۴۵). در حرکت، شش امر مورد نیاز است: اول، مبدأ حرکت که همان

قوه است؛ دوم، مقصد حرکت که همان فعلیت است؛ سوم، متحرك که موضوع حرکت است؛ چهارم، مسافت که یکی از مقولات است؛ پنجم، مقدار حرکت که زمان است؛ و ششم، محرك که فاعل حرکت است (جوادی آملی، ۱۳۶۶: ۴۶۲). در حرکت شیء متحرك که موضوع حرکت است، از مبدأ که قوه و استعداد آن است، مسافت که یکی از مقولات است را طی نموده، به مقصد که فعلیت است می‌رسد. یکی از مواردی که اختلاف مبنایی *ملاصدرا* با *ابن سینا* روشن می‌سازد، مسافت حرکت است. حکمای مشاء معتقدند که عرض، مسافت و بستر حرکت است؛ و حکمای متعالیه، مسافت حرکت را جوهر می‌دانند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۶۴: ۱۹۳-۱۹۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶: ۱۴۵).

تحول مذکور در بحث حرکت، به واسطه اشتداد در وجود پدید آمده است. اشتداد بحثی زاید بر تشکیک است. اشتداد یعنی وجود واحد، با حفظ هویت خود، شدت و ضعف و کمال و نقص برمی‌دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۳۲۴؛ همو، ۱۳۶۳: ۳۸۳). اشتداد، انتقال از ضعف به شدت یا از شدت به ضعف است؛ چیزی که دارای شدت و ضعف باشد، می‌تواند در معرض اشتداد قرار گیرد (جوادی آملی، ۱۳۶۶: ۴۶۱). پذیرش اشتداد در وجود که مبنای خاص *ملاصدرا* است، چنین تحولی را در بحث حرکت به همراه داشت که از آن به حرکت جوهری یاد می‌شود. بر اساس اشتداد و حرکت جوهری، شیء مادی می‌تواند از موقف خود حرکت کند و از نوع خود، یعنی از مرتبه وجود خود فراتر رود و به مرتبه وجودی دیگر راه یابد؛ بلکه شیء بر اساس حرکت جوهری، با عبور از مرتبه وجودی خود از نوع مربوط به خود نیز خارج شده، به نوع دیگر راه می‌یابد.

بر همین اساس، از نظر *ملاصدرا* نفس در بدو حدوثش، صورت و قوه جسمانی است که منطبق در جسم بوده و این قوه‌ای است که بالقوه انسان است؛ و این مرتبه، نازل‌ترین مرتبه از مراتب وجودی آن است؛ پس از آن، به حرکت جوهری و تجدد امثال قوت می‌گیرد و کم‌کم بر اثر اشتداد وجودی‌اش، از عالم جسم، قدم فراتر می‌گذارد و با ماورای طبیعت مسانخت پیدا می‌کند؛ و به حد تجرد برزخی و پس از آن تجرد عقلانی و پس از آن به مقام فوق تجرد می‌رسد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶: ۷۱-۷۲).

سفر انسان در عوالم وجود بر اساس مبنایی که از حکمت متعالیه بیان شد، قابل ترسیم است. بر این اساس، عوالم وجود دارای ثبات هستند؛ اما انسان موجودی است که اشتداد دارد و به حرکت جوهری در بستر عوالم و به سوی این عوالم، در حرکت است. انسان، مسافری است که از عالم جسمانی سفر خود را آغاز نموده، با گذر از عالم خیالی، به عالم عقلانی، بلکه فوق عقلانی می‌رسد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۴). در نتیجه هویت انسان به سفر است؛ موجودی که عزم سفر در عوالم وجود دارد، انسان است و هویت هر مسافر را مقدار مسافتی که در عوالم وجود طی نموده، معین می‌کند.

### اتحاد وجودی علم، عالم و معلوم

تا کنون از دو امر وجودی بحث به میان آمد: از عوالم وجود که مستقل از معرفت بشر وجود و تقرر دارند؛ و از وجود انسان که وجودی اشتدادی است و در حال حرکت و سفر از عالم مادی به عالم عقلی. اکنون بحث از وجودی است که در ارتباط با این دو امر قرار دارد؛ یعنی علم. بیانی که مآخذ را از علم دارد، این ارتباط را روشن می‌سازد. مآخذ را بر خلاف حکمای مشاء که علم را عرض می‌دانند، معتقد است که علم امری است وجودی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷۸۳؛ ۱۳۶۰: ۱۳۶۳؛ ۱۰۲: ۱۰۲؛ و ۱۹۸۱: ۲۹۱۳). ایشان خصوصیتی را برای این وجود بیان می‌کنند: اولین خصوصیت، آن است که علم وجودی بالفعل یا به تعبیر دیگر وجود مجرد دارد. با این قید، صور مادی<sup>۱</sup> - یعنی موجوداتی که با ماده مخلوط بوده و طبعاً دارای وضع مقولی هستند - از حیطة ادراک خارج می‌شوند؛ به عبارت دیگر، شرط اول علم در نظر مآخذ را مجرد است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۹۲-۲۹۸). اما صرف

۱. مراتبی که برای هستی بیان شد، از حیث هستی‌شناختی است؛ اما برای بیان این که چه مرتبه از مراتبی که برای هستی بیان شد به حوزه ادراک وارد می‌شود، باید به تقسیمی دیگری توجه کرد که با تقسیم مذکور ارتباط دارد و به لحاظ معرفت‌شناختی صورت گرفته است. صور اشیا - که هویت آن‌ها را تشکیل می‌دهد - به دو قسم تقسیم می‌شوند: صور مادی و صور مجرد از ماده. قوام صور مادی، به ماده جسمانی است؛ صور مجرد از ماده خود به دو قسم تقسیم می‌شوند: یا مجرد تام دارند؛ و یا آن که مجرد ناقص دارند. صور دارای مجرد تام، صور عقلی و صور دارای مجرد ناقص، شامل صور متخیله می‌شوند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۱۴/۳).

تجرد برای معلوم بودن کافی نیست؛ و الا هر آنچه که صلاحیت عالمیت را داشت، باید عالم به همه موجودات می‌بود، در حالی که این گونه نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۷۹)؛ شرط و خصوصیت دوم علم، حضور نزد وجود مستقل است. معرفت، زمانی حاصل می‌شود که وجود مجرد، نزد وجودی مستقل حصول و حضور یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۰۸). با شرط متأخری که برای علم بیان شد، تا حدودی جنبه ارتباط میان علم و دو امر وجودی دیگر (یعنی انسان و عوالم وجود) روشن می‌شود؛ علم، حضور حصه مجرد عالم، برای نفس انسان است. نفس ظرف حضور علم است؛ اما نحوه حضور نفس - که ظرف حضور است و متعلق معرفت - متفاوت است.

ملاصدرا طریق حضور عوالم را برای نفس، به حسب مراتبی که برای آنها هست، منحصر در دو امر معرفی می‌کند: اتحاد و علاقه و جودی ذاتی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۷۸-۱۷۹). البته از آنجا که علاقه و جودی منحصر در علیت است و علیت نیز نوعی اتحاد است، لذا می‌توان گفت که معرفت تنها به نحو اتحاد حاصل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۲). در اتحاد، انسان به حسب مدرکات خود، به تعبیر آیت‌الله حسن زاده آملی، گاه مصدر و گاه مظهر (به هیأت اسم مکانی) است (حسن زاده آملی، ۱۳۶۶: ۱۵۶).

مصدریت نفس در ادراک خیالی تحقق می‌یابد؛ در ادراک صور خیالی که تجرد ناقص دارند، بر مبنای حکمت متعالیه، انسان به اعتبار تجرد مثالی و برزخی که خاص قوه خیال

۱. حکمای اسلامی مدرکات را به چهار قسم تقسیم می‌کنند: احساس، تخیل، توهم و تعقل. احساس، ادراک شیء موجود در ماده حاضر نزد مدرک بر هیأت مخصوص یعنی وضع و کم و کیف و غیره است. تخیل، ادراک آن شیء با همان هیأتی است که ذکر شد؛ چراکه قوه خیال تخیل نمی‌کند مگر آنچه را که احساس می‌شود؛ هم در حالت حضور و هم در حالت عدم آن. توهم، ادراک معنای غیر محسوس بلکه معقول است با این تفاوت که آن را کلی تصور نمی‌کند بلکه مقید به جزئی تصور می‌کند؛ و به جهت همین تقید و اضافه به جزئی، مشترک با غیر نیست. تعقل ادراک شیء از حیث ماهیت و حد آن است. از نظر صدرالحکما ادراک وهمی و عقلی ذاتاً متفاوت نیستند؛ بلکه منشأ تفاوت در آنها یک امر خارجی، یعنی اضافه به جزئی و عدم اضافه به جزئی است. بنابراین در حقیقت، ادراک سه نوع خواهد بود؛ همان طور که عوالم سه مرتبه است: حسی، خیالی و عقلی. وهم همانند عقلی است که از مرتبه خود ساقط شده است؛ بلکه می‌توان گفت ادراک دو نوع است: ادراک خیالی و ادراک عقلی؛ چراکه حضور ماده محسوس و غیاب آن موجب مغایرت بین ادراک حاضر و غایب نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۶۰-۳۶۱).



اوست، مشتمل بر عالم مثال است؛ نفس او در مرتبه خیال، متصل به عالم مثال مطلق است. وقتی معرفت خیالی حاصل می‌شود، در حقیقت، نفس انسان توسط قوه خیال خود صور مجرد ادراکی را که از جانب واهب متعال افاضه شده، مشاهده می‌کند. بعد از این مشاهده، انسان، این صور را در عالم مثال متصل خود ایجاد می‌کند؛ بنابراین طریق اتحاد و حضور در این سنخ از معارف از طریق علاقه وجودی و علیت است. این صور قیام صدوری به نفس دارند. از منظر حکمت صدرایی، این صور همان محسوس بالفعل و محسوس بالذات هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۸۲؛ ۱۹۸۱: ۳۱۷/۳). صور مادی از شرایط ایجاد ادراک حسی، یعنی حصول نسبت بین اندام ادراکی و شیء مادی برخوردارند؛ اما این نسبت، نسبتی غیرثابت بین صورت مادی و صورتی است که معرفت اولاً و بالذات از آن به دست آمده است؛ یعنی صورت انشایی. چه این که در ادراک غیرحسی - یعنی ادراک خیالی و عقلی - اصلاً نیازی به این صورت مادی نیست. بنابراین از نظر مآلصدرای صور مادی، علل اعدادی در کسب معرفت صور مجرد آنها هستند (همو، ۱۹۸۱: ۳۱۷/۳).

جنبه مظهریت نفس، در ادراک صور عقلی است که دارای تجرد تام هستند. مآلصدرای درباره چگونگی ادراک آنها توسط نفس می‌گوید: ادراک صور عقلیه که استقلال وجودی دارند، به مجرد اضافه شهودی و نسبت نوری حضوری است که نفس با این صور نوری و صور مفارق - که در عالم خلق موجودند - حاصل می‌کند. بنابراین بر خلاف ادراک خیالی، ادراک عقلی به انشای این صور توسط نفس نیست، بلکه به شهود این صور است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۲؛ ۱۳۶۳: ۱۱۲؛ و ۱۹۸۱: ۲۸۹/۱).

در عنوان قبل، از سفر انسان صحبت شد. با توجه به مطالب سه‌گانه‌ای که تا کنون گذشت، از منظر حکمت صدرایی، سفری که انسان در عوالم وجود دارد، یک سفر وجوی - معرفتی است که در اثر اتحاد انسان با مراتب عالم و حضور آن برای نفس انسانی تحقق می‌یابد. بر اساس مبنای حکمت متعالیه، در پی اتحاد انسان با مرتبه‌ای از مراتب عالم، هویت او متحول می‌شود. از این جهت، مآلصدرای قول حکمت مشاء را درباره نفس، سخیف می‌شمارد؛ چراکه بر اساس مبنای شیخ، اختلاف نفوس به هیئات و

عوارض لاحقۀ نفس بازمی‌گردد و نفوس جوهرراً و ذاتاً با یکدیگر تفاوتی ندارند. اما مبنای صدرالمتألهین در این مورد نشان می‌دهد که تمایز نفوس، جوهرراً و ذاتاً است (ر.ک: همو، ۱۹۸۱: ۲۴۵/۱). به عبارت بهتر تمایز انسان‌ها، به مقدار حرکتی است که نفس در عالم با حضور و اتحاد خود طی نموده است؛ سفر در عوالم و حضور عالم برای نفس، هویت آن را می‌سازد.

بنابراین هویت انسان در نظام حکمی صدررا به حضور است؛ حضوری که در هر منزل از سفر واقع می‌شود، نفس در پس حضورهای پی‌درپی، هویت و موقعیت خود را تکامل می‌بخشد. از نظر صدرالحکما انسان با کسب معارف و حقایق و تحصیل ملکات و اعمال فاضله انسانی، اشتداد وجودی و سعه مظهري پیدا می‌کند و به اتحاد علم و عالم، و عمل و عامل، به سوی کمال مطلق صعود می‌کند؛ کمال نفس انسانی، وجود عقل فعال برای نفس و سیورورت نفس به عقل فعال و اتحاد با او است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶: ۷۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۷۴/۳؛ ۱۳۶۰: ۲؛ و ۱۳۶۳: ۵۷۹).

### عالم‌مندی معرفت

در مطالبی که تا کنون از نظر گذشت، به دو مورد از موارد استفاده از اصطلاح عالم، در حکمت صدرایی، اشاره شد: اول، درباره هستی و اشتمال آن بر سه عالم حس، خیال و عقل؛ دوم، درباره انسان و اشتمال آن بر عالم مثال متصل و اتحاد آن با عوالم وجودی. اصطلاح سومی نیز در حکمت صدرایی برای عالم وجود دارد که در آن، عالم به کل هستی غیر از خداوند متعال اطلاق می‌شود؛ به عبارت دیگر، در این اصطلاح عالم مساوی با ما سوی الله است. اما مراد از عالم‌مندی معرفت، کدامیک از این اصطلاحات سه‌گانه است؟ و عالم‌مندی معرفت چه نتایجی به همراه خواهد داشت؟ از آن‌جا که به این اصطلاح از عالم در حکمت صدرایی کمتر پرداخته شده و به ملازمات و ربط منطقی آن با دیگر مبانی حکمت صدرایی توجه کمی شده است، توجه به کاربرد این اصطلاح توسط یکی از فلاسفه معاصر غرب، برای روشن شدن مراد از آن، مفید خواهد بود.

گادامر در کتاب «حقیقت و روش»، حیث عالم‌دار بودن یا به عبارتی عالم‌مندی انسان



را به معنای داشتن جهت‌گیری<sup>۱</sup> و تعیین موقعیت نسبت به عالم<sup>۲</sup> می‌داند. گادامر این ویژگی را وجه تمایز میان انسان و حیوان معرفی می‌کند؛ چراکه حیوان فقط دارای «محیط»<sup>۳</sup> است و فاقد «جهت‌گیری» نسبت به عالم است (Gadamer, 1989: 442-443). از این ویژگی در فلسفه گادامر به پیش‌فهم نیز تعبیر می‌شود. پیش‌فهم یک عنصر صرفاً معرفتی<sup>۴</sup> نیست، بلکه موقعیت وجودی خاص هر انسان است (ر.ک: گرومندن، ۱۳۹۱: ۱۵۰-۱۵۱). دو نکته درباره پیش‌فهم یا به عبارت دیگر عالم‌مندی در اندیشه گادامر اهمیت دارد: اول، گادامر فهم انسان را مبتنی بر همین ویژگی می‌داند؛ به این بیان که جهت‌گیری به عالم، گشایشی در انسان پدید می‌آورد که به موجب آن، هستی بر انسان ظهور می‌یابد (Gadamer, 1989: 356)؛ دوم، گادامر خروج از پیش‌فهم را به منظور رسیدن به فهم عینی چنان‌که آرمان پوزیتیویسم بود، ممکن نمی‌داند؛ بلکه خروج از پیش‌فهم، با عدم فهم مساوی است (گرومندن، ۱۳۹۳: ۵۹-۶۰)؛ سوم، پیش‌فهم یک امر ثابت و غیرقابل تغییر نیست، بلکه در جریان فهم و دیالوگ میان فهم و پیش‌فهم، در حال تغییر است.

حیث عالم‌دار بودن انسان و ابتدای معرفت به آن - که از آن به عالم‌مندی معرفت یاد شد - چنان‌که مورد نظر گادامر است، در حکمت صدرایی به همین تعبیر به کار نرفته است، اما با توجه به موارد سه‌گانه کاربرد اصطلاح عالم، جعل آن درباره آنچه از این اصطلاح در مقاله حاضر اراده شده، نه‌تنها بر اساس مبانی حکمت صدرایی صحیح است، بلکه می‌توان گفت که در مواردی، اشاره مستقیم به معنی مراد، در این مشرب فلسفی وجود دارد که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

درباره عوالم وجود بیان شد که صدرالمتألهین هر عالم را دارای مدارج مختلف از حیث شرافت می‌داند. انسان که مسافر این عوالم است، در پس هر اتحاد و حضور، قوه

- 
1. orientation/verhalten.
  2. world/welt.
  3. Invironment.
  4. Epistmic.

و استعداد برای رسیدن به مرتبه بالاتر می‌یابد. در هر منزل از این سفر، استعداد جدیدی برای پذیرش مدارج بالاتر وجود دارد که پیش از آن نبوده است. *صدرالحکما* مقامات سه‌گانه حس، خیال و عقل را مدارج ترقی سالک معرفی می‌کند. به تصریح او، برای انسان گریزی نیست که بعد از تنزل به عالم محسوسات، به عالم محسوساتی که مجرد از ماده ولی مقید به مقدار هستند، ترقی کند؛ و این حاصل نمی‌شود مگر به استعانت و کمک خیال؛ و سپس از عالم خیال که تشکیل دهنده بُعد برزخی اوست، سفر به عالم عقل که عالم صور مفارق است، آغاز می‌شود؛ و این سفر نیز حاصل صیوررت خیال است که به عقل فعال تبدیل می‌شود. او در ادامه تأکید می‌کند که انسان به اولین درجه از درجات عالم عقول نمی‌رسد، مگر این که تمام درجات عالم قدر را که برزخ بین طبیعت و عقل است، طی کند؛ و نیز نیل به اولین درجه از درجات عالم مثال حاصل نمی‌شود، مگر آن که پیش از آن، تمام درجات عالم طبیعت طی شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۳۵-۲۳۶).

از نظر *صدرالحکما* هر مرتبه از عالم هستی، موطن حضور انسان است و هویت انسان به غیر از حضور در آن جا نیست. هر مرتبه از حضور انسان در عالم، امکانی است که استعداد حضور به مرتبه‌ای دیگر را برای او به همراه دارد. *صدرالمثالیهین* از حضور انسان در عالم، تعبیر به «منازل» می‌کند. انسان با کسب علم و عمل، درجه‌ای از مدارج عوالم را طی کرده، به منزلی می‌رسد که توشه رسیدن به منزل بعدی را در خود دارد. از آن جا که عوالم دارای درجات هستند، پس هر نفس، منازل و مدارج متعددی را برای رسیدن به متنها درجه عالم عقول، طی می‌کند (همان، ۲۳۶). از این منازل می‌توان به عالم هر انسان یاد نمود؛ چه این که *ملاصدرا* نیز در موارد متعدد، از این واژه برای این معنی استفاده می‌کند. انسان با کسب معرفت که ثمره اتحاد جوهر او با جوهر مدرک است، وجود خود و به تعبیری عالم خود را گسترش می‌دهد و از منزلی به منزل دیگر، از حضوری به حضور دیگر و از عالمی به عالم بعد سفر می‌کند. این سیر صعودی می‌تواند تا اعلی درجه عالم عقول ادامه یابد. صعود به مدارج اعلای هستی می‌تواند تا به آن جا ادامه یابد که جمیع موجودات عالم، اجزای ذات انسان شده، قدرت او در همه

موجودات ساری و جاری باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۴۴؛ و ۱۳۶۳: ۵۸۵)؛ چراکه عوالم فوقانی بر عوالم مادون، احاطه وجودی دارند؛ و انسان با رسیدن به مرتبه اعلاى خلقت، بر همه مخلوقات احاطه وجودی پیدا خواهد کرد.

از جمع مقدماتی که در مطالب سه‌گانه، پیش از این گذشت، منطقیاً دو نتیجه در باب حصول معرفت می‌توان اخذ کرد که مراد از عالم‌مندی معرفت در همین دو نتیجه خلاصه می‌شود: اول، انسان دارای ذخیره وجودی است که از آن به عالم او یاد می‌شود؛ دوم، از آن‌جا که عوالم وجود دارای درجات و مراتبی است و این عوالم منطبق با عالم انسان است، لذا انسان نه تنها با کسب علم و عمل، عالم خود را گسترش می‌دهد، بلکه کسب معارف بعدی نیز از طریق همان عالم فراهم می‌شود؛ به عبارت دیگر، هر انسانی با عالم خود به سوی هستی گشوده شده، استعداد پذیرش و ظهور معرفتی دیگر را می‌یابد. گذشته از نتیجه منطقی مذکور درباره این نتایج و ملازمات، می‌توان به چند شاهد از حکمت صدرایی استناد نمود.

برای اولین شاهد می‌توان به مطلبی که ملاحظه دربارۀ نحوه اتحاد در معرفت عقلی بیان می‌کند، اشاره نمود. صدرالمتألهین نحوه اتحاد صور عقلی را - که استقلال وجودی دارند - به مجرد اضافه شهودی و نسبت نوری حضوری می‌داند که نفس با این صور نوری و صور مفارق حاصل می‌کند؛ صوری که در عالم خلق موجودند؛ آن‌گاه می‌فرماید: اما نفس به دلیل قصور و عجزی که به سبب استیلاى احکام طبیعی داراست، توان مشاهده این امور را به صورت تام و کامل ندارد؛ در نتیجه، مشاهده او، مشاهده‌ای ضعیف است؛ مانند کسی که شخصی را از راه دور می‌بیند و درباره آن احتمالات متعددی می‌دهد. هنگامی که نفس، صور عقلی و مثال نوری قائم به ذات خود را مشاهده می‌کند نیز امر، همین گونه است؛ یعنی به علت ضعف نفس، و بعد نفس نسبت به آن‌ها، آن‌ها را با ابهام و اشتراك نسبت به اشخاص و موجودات موجود در عالم خود مشاهده می‌کند؛ عالمی که از مشاهده امور مادی برای خود ایجاد نموده است و در حقیقت، اشخاص و اشیاء عالم مادی، معالیل آن صور عقلی هستند. بنابراین نفس، مادامی که در

این عالم است، تعقل او نسبت به ذوات مفارق عقلی تعقل ضعیفی است؛ و به سبب ضعف ادراک، اگرچه مدرک دارای وجود قوی است، دائماً قابل اشتراك با جزئیات موجود در عالم نفس مشاهده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۲؛ ۱۳۶۳: ۱۱۲؛ و ۱۹۸۱: ۲۸۹/۱).

در عبارت فوق، اشاره روشنی بر ابتدای معرفت عقلی بر مدارج ماقبل آن است. این عبارت نشان می‌دهد که معرفت جدید، همواره بر پیش معرفتی قرار می‌گیرد. مطابق با تمثیل مذکور، شخص هر چه به شیء مشهود در بُعد نزدیک‌تر می‌شود، معرفت اجمالی او از آن تفصیل می‌یابد، نفس نیز در حرکت جوهری به حقیقت عقلی نزدیک‌تر شده و معرفت تفصیلی به آن حقیقت می‌یابد؛ به عبارت دیگر، نفس در بدو حرکت و مواجهه با حقایق عقلی، با رقیقه و وجود ضعیف آن‌ها متحد است؛ و در هر مرتبه از حرکت، با وجود اعلائی آن متحد می‌شود.

برای بیان شاهد دیگر می‌توان به توضیحی که علامه حسن‌زاده آملی درباره یکی از عبارات مآلصدر دارند، اشاره کرد. ایشان در توضیح این بیان مآلصدر که «فإن الطلب إنما يكون بمعرفة المطلب و بالانتقال إليه و بقدر الطلب يكون المعرفة و على قدر المعرفة يمكن الانتقال إلى المعروف به» (همو، ۱۹۸۱، ۶: ۱۵۷) می‌فرمایند:

اگر درست بینش خود را به کار ببریم، خواهیم دانست که انسان به دنبال چیزی که به کلی و از هر جهت برایش گم و نامعلوم باشد، نمی‌تواند برود؛ و به عبارت دیگر، هیچ کس طالب مجهول مطلق نتواند بود و مجهول مطلق را طلب کردن، آب در غربال ریختن است؛ و البته کسی که به دنبال چیزی می‌رود، ناچار یک راه آشنایی با او به دست آورده است که از این راه به سوی او می‌رود تا بتواند به واقعیت و هویت او برسد و به کنه ذات او دست بیابد و چیزی را که خواهد، بجوید؛ در آن پیشه و اندیشه‌ای که دارد، تا در آغاز کار از آن بویی نبرده باشد، محال است که به سمت او حرکت کند؛ و تا جهت و غرض و مقصد حرکت معلوم نشد، انسان به راه نمی‌افتد (حسن‌زاده آملی ۱۳۸۵: ۱۱۰).

همچنین ایشان در جای دیگر، درباره معد بودن مقدمات قیاس برای حصول

نتیجه می‌فرمایند:

... هیچ کس طالب مجهول مطلق نیست؛ اگرچه طلب مجهول مطلق، محال است و هر مقدمه و معدی هرگونه نتیجه نمی‌دهد؛ و گرنه در علل و معدّات و حصول مطالب از

آن‌ها قول به گزاف لازم آید.

پس هر مطلوب پیش از آن که طلب شود و هر مجهول قبل از آن که معلوم شود، بر اثر معلوم بودن معدّات و مقدّمات مربوط به او، معلوم به اجمال است؛ و کاسب که طالب است، در راه معلوم به تفصیل شدن آن است؛ و این کسب را به تازی فکر، و به پارسی اندیشه گویند (حسن زاده آملی، ۱۳۶۶: ۳۵۸).

نتیجه این که موقعیت وجودی انسان که عبارت دیگری از حضور او در عالم است، ظرف طلبی است که انسان به سمت هستی مطلق عرضه می‌دارد؛ و این ظرف طلب، زمینه و پیش‌فهم است تا هستی به مقدار آن ظرف بر او تجلی نموده، در نتیجه، موجب مسافرت او از یک نشئه وجودی به نشئه وجودی دیگر شود. با توجه به توضیحاتی که تا کنون درباره عالم انسان و عالم‌مندی معرفت بیان شد، فهم این عبارت صدرالمتألهین که تصریح به عالم‌مندی معرفت مطابق با آنچه شرح شد است، آسان خواهد بود:

کل ما یراه الإنسان فی هذا العالم فضلاً عن حالة ارتحاله إلى الدار الآخرة فإنما یراه فی ذاته و فی صقع ملکوته و لا یری شیئاً خارجاً عن ذاته و عن عالمه و عالمه أيضاً فی ذاته (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۳۴؛ و ۱۳۶۳: ۵۸۵).

در این عبارت، ملاً صدرا تصریح دارد که هر آنچه انسان در عالم طبیعی به آن معرفت پیدا می‌کند و حتی تمام آنچه در حالت صعود به عالم عقول می‌یابد، در عالم خود او و توسط آن حاصل می‌شود؛ چه این که عالم هر انسان نیز عین ذات اوست.

## ۵. عالم اجتماعی

بر عالم‌مندی معرفت با توضیحی که درباره آن بیان شد، نتایج و فروعی مبتنی است. یکی از مسائلی که از عالم‌مندی معرفت به ذهن متبادر می‌شود، آن است که بنا بر این مدعا، هر انسانی، عالمی متفاوت با عالم دیگران خواهد داشت، در این صورت فهم دیگری و فهم مشترك چگونه حاصل می‌شود. برای پاسخ به این پرسش که یکی از مباحث رایج در رشته فلسفه علوم اجتماعی است، باید مسیری را نشان داد که در آن،

معارف بشری، به هم راه داشته و معضلی اذهان دیگری برطرف شود. تأمل مجدد در حقیقت معرفت از افق پرسش کنونی، امکان پاسخ به این پرسش را فراهم می‌آورد. در بیان حقیقت معرفت از نظر صدرالحکما بیان شد که شرط اول معرفت، تجرد است. صور علمی در مخزنی از مخازن الهی مستقر هستند و از تجرد و ثبات برخوردارند. این صور به دلیل تجرد، به امور مادی مقید نیستند؛ لذا معنای سعی صرف و مجرد تام‌الوجود، اگرچه به وسیله افراد متعدد، دفعات متعدد ادراک شود، تکرر در صور پیش نمی‌آید. در نتیجه، مدرک یک شیء، واحد است و اثر ظاهر در مدرکات متعدد و متکثر نیز اثری واحد خواهد بود. هر صورت کلی از هر نوعی از انواع موجود در عالم، به حسب وجود واقعی خود، نه تعددپذیر است و نه قابل تکثر و نه واجد آثار مختلف؛ اگرچه مدرک و قوه ادراکی غیرمتناهی است (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۱۵). به تعبیر مرحوم سیدجلال‌الدین آشتیانی: «مدرک در مقام درک معانی کلیه، به حسب واقع و حقیقت، یک نحو وجود سعی کلی و عام و مطلق عاری از قیود ناشی از تقید به سلاسل زمان و مکان و هیولا و قشور معلول تقدّر و تجسم است» (همان). در نتیجه، بنا بر شرط اول علم، این امکان وجود دارد که صورت علمی واحد، مورد ادراک افراد متعدد قرار گیرد.

شرط دوم علم، حضور نزد وجود مجرد بود. نفس انسانی وجود مجردی است که به اعتبار تعلقی که با بدن دارد، به تعبیر مآصدر جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. بر اساس حرکت جوهری، انسان در هر منزل از سفر وجودی خود، حصه‌ای از عالم برای او ظهور یافته و استعداد پذیرش و اتحاد با حصه‌ای دیگر را می‌یابد. این شرط با توجه به آنچه از عالم‌مندی معرفت بیان شد، امکانی را که شرط اول برای فهم مشترك فراهم داشت، محدود می‌کند، اما زایل نمی‌کند. حدود فهم مشترك را میزان حرکت نفوس مشخص می‌کند؛ به عبارت دیگر، نفوس به میزان حرکتی که به سوی صور علمی داشته‌اند و اتحادی که با صور علمی یافته‌اند، به دلیل تجرد این صور، از فهم و معرفت مشترك برخوردار خواهند بود؛ چراکه مدرک آن‌ها واحد است.

نفوس انسانی به دلیل اتحاد عالم با معلوم و عامل با معمول با متحدشدن به صور

علمی از یک سو آن‌ها را به عرصه زندگی و حیات انسانی وارد می‌کنند؛ و از دیگر سو، از طریق وحدت با معلوم خود، با یکدیگر وحدت و یگانگی می‌یابند. صور علمی که در حوزه زندگی مشترک انسان‌ها قرار می‌گیرند، نقطه اتصال، وحدت و یگانگی انسان‌هایی می‌شوند که با آن‌ها وحدت پیدا می‌کنند؛ این صور در حکم روح و جان واحد برای نفوس متعددی می‌شوند که با آن‌ها اتصال وجودی پیدا می‌کنند (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۱۲۰)؛ به عبارت دیگر، همان طور که صور علمی به تعبیر فارابی مشابه صورت مادی است که بر ماده وارد شده و به آن هویت می‌بخشد، این صور وقتی برای نفس واحد حضور می‌یابند - چنان‌که پیش از این نیز بیان شد - هویت فردی و وقتی به فهم عمومی وارد می‌شوند، هویت جمعی يك جمع یا گروه را تشکیل می‌دهند.

بیان فوق وجود جامعه را به عنوان وجودی جدای از افراد انسان‌ها، و مغایر با آن‌ها اثبات نمی‌کند؛ بلکه جامعه، ترکیبی اتحادی با انسان‌ها دارد. آدمیان در حکم ماده‌ای هستند که از طریق معرفت و عمل، با صورت نوعی جامعه وحدت پیدا می‌کنند. همچنین صورت نوعی جامعه که افراد متکثر جامعه را در ذیل پوشش خود وحدت می‌بخشد، از نوع صور معدنی و یا صور نباتی و گیاهی نیست؛ یعنی موجودی محکوم به احکام مادی نیست، بلکه صورتی مجرد و روحانی است و به همین دلیل، افق وحدت و ترکیب اعضای جامعه، افقی معنوی و معرفتی است (همان: ۱۲۰-۱۲۱). به این ترتیب، عالم اجتماعی علاوه بر این‌که حوزه فهم مشترك بین انسان‌های يك جامعه را تشکیل می‌دهد، عامل وحدت بخش و هویت بخش آن‌ها نیز هست.

مراد از فهم و معرفت در این عبارت، تنها آگاهی‌ای ذهنی، تصویری یا تصدیقی نیست؛ مراد، معنای عامی است که احساس، عاطفه، گرایش، اعتقاد، عادات و آداب را نیز فرامی‌گیرد. هر نوع آگاهی - اعم از این‌که در حد يك تصور ساده باشد و یا آن‌که در درون شخصیت و وجود افراد رسوخ کرده و عزم و جزم آن‌ها را در خدمت و یا در تقابل با خود گرفته باشد - هنگامی که صورتی جمعی پیدا کند، در قلمرو عالم اجتماعی واقع می‌شود. علاوه بر این، عالم اجتماعی دارای ابعاد و سطوح مختلفی اعم از حسی، خیالی و عقلی

است. نمادها و نشانه‌ها، هنجارها و ارزش‌ها، باورها و اعتقادهای بنیادین که به صورت زبان، آداب و عادات، حقوق و مقررات، ادبیات، اساطیر، علوم، فلسفه‌ها و ادیان مختلف ظهور پیدا می‌کنند، هر یک در بخش و یا سطحی از عالم اجتماعی واقع می‌شوند. بر اساس تقریر فوق، آنچه از عالم‌مندی معرفت بیان شد، دربارهٔ عالم اجتماعی نیز صادق خواهد بود؛ یعنی اولاً، جامعه دارای ذخیرهٔ وجودی و معرفتی است که از آن به عالم اجتماعی آن جامعه یاد می‌شود؛ ثانیاً، نفس انسانی علاوه بر این که با کسب معرفت، عالم اجتماعی خود را گسترش می‌دهد، عالم اجتماعی، امکان و استعدادی را فراهم می‌آورد که کسب معارف بعدی برای افراد جامعه از دریچهٔ همان عالم فراهم می‌شود.

## ۶. امکان علم دینی

از دیگر فروعی که می‌توان از دریچهٔ عالم‌مندی معرفت، مطرح کرد، مسألهٔ امکان علم دینی است. این مسأله، امروزه یکی از مسائل رایج جامعهٔ علمی کشور است که دیدگاه‌های متفاوتی را در نفی و اثبات، به خود اختصاص داده است.<sup>۱</sup> یکی از دیدگاه‌ها در موافقت با علم دینی، دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی است. نظر ایشان در این باره، در آثاری چون «شریعت در آئینهٔ معرفت»، «منزلت عقل در هندسهٔ معرفت دینی» و مقالاتی چون «علم اسلامی، علم نافع و علم هویت‌ساز» و «نسبت فلسفه با سایر علوم»، منعکس شده است. عمدهٔ این آثار، مجموعه‌ای تدوین شده از سخنرانی‌های ایشان است؛ اما ایشان اثری ندارند که در آن، مستقلاً به این موضوع پرداخته شده باشد. این امر تا حدودی موجب شده که تفاسیر و بعضاً نقدهای متفاوتی ناظر به دیدگاه ایشان، در حاشیهٔ هر یک از این آثار شکل بگیرد.<sup>۲</sup> فرع حاضر را می‌توان یکی دیگر از تفاسیر ناظر به

۱. برای آشنایی بیشتر با مباحث علم دینی می‌توان به این منابع مراجعه کرد: جوادی آملی: منزلت عقل در هندسهٔ معرفت دینی؛ مصباح یزدی: رابطهٔ علم و دین؛ معنی، حسین سوزنچی: امکان و تحقق علم دینی؛ در فصلنامهٔ علمی پژوهشی اسرا، شمارهٔ ۶ زمستان ۱۳۸۹.

۲. در جلسه‌ای که به دعوت بنیاد علوم و حیانی اسرا در جمع مقرران و ناقدان دیدگاه ایشان در تاریخ ۹۳/۹/۲۹ تشکیل شد، جناب استاد جوادی آملی در طلوعهٔ فرمایشات خود به این مطلب تصریح نمودند.



دیدگاه ایشان، تلقی کرد؛ و در حقیقت، فرع حاضر محصول امتزاج فهم نگارنده از دیدگاه ایشان درباره علم دینی و مراد نگارنده از عالم‌مندی معرفت است. بر اساس دیدگاه حکمت صدرایی، مبنی بر هویت‌ساز بودن علم و عمل برای نفس، و با در نظر گرفتن مدعای مقاله مبنی بر نقش عالم در حصول معرفت، آنچه می‌توان درباره امکان علم دینی بیان کرد، آن است که عالم دینی، اندیشه و زیست دینی را به همراه خواهد داشت؛ و عالم الحادی، اندیشه و زیست الحادی. گاه ممکن است عالم دینی برای نفوس واحده، ظهور یابد و جنبه فرهنگی نیافته باشد؛ در این صورت، تلاش برای تحقق علم دینی، در حقیقت تلاش برای تحقق عالم اجتماعی دینی خواهد بود؛ یعنی زمینه‌ای را فراهم نمود تا نفوس انسانی در عالم دینی با یکدیگر اتحاد یابند و از اندیشه و زیست دینی برخوردار شوند.

آیت‌الله جوادی آملی در بخشی از آثار خود، درباره علم دینی، جایگزینی مفهوم خلقت را با مفهوم طبیعت، راهی برای خروج از سیطره علم مدرن و تحقق علم دینی معرفی می‌کنند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۳۵-۱۴۰). برخی با ساده‌اندیشی، این نظریه را در حد یک جابه‌جایی لفظ تقلیل داده‌اند، در حالی که بر اساس مدعای مقاله، این جابه‌جایی نه تغییر لفظ، بلکه دگرگونی در عالم خواهد بود. البته باید توجه داشت که چنین تحولی نه تنها در حوزه نظر، بلکه در حوزه نظر و عمل و یا به عبارتی، در حوزه زیست انسان محقق می‌شود.

تفاوت معرفتی در دو عالم دینی (عالمی که بر محور خلقت قوام یافته است) و عالم الحادی (عالمی که بر محور طبیعت قوام یافته است) را می‌توان در مثالی بیان کرد: رعد و برق و باران، پدیده‌هایی هستند که عموماً انسان‌ها با فرهنگ‌های مختلف در طول حیات خود با آن مواجه می‌شوند، اما هر عالم اجتماعی و یا فرهنگی، معرفتی متفاوت از این پدیده داشته و هر یک به تناسب معرفت خود، تصمیم‌ها و عمل متناسب با آن معرفت را اتخاذ می‌کنند؛ مثلاً در عالم اساطیری یونان، انسان اساطیری برخی از مصادیق این پدیده

را چونان عذابی می‌نگرند که به سبب خشم آپولون<sup>۱</sup> بر آن‌ها نازل شده است و موجب وارد شدن خسارت به کشتی‌های آنان گشته است. چنین انسانی، بعد از مواجهه با این پدیده، به دنبال کشف علت خشم آپولون است و برای یافتن آن شورایی تشکیل می‌دهد تا نظر پیران و پیشگویان را جویا شود تا چگونه رضایت خدایان را جلب کند (ر.ک: هومر، ایلیاد، سرود نخستین). در مقابل آن، انسان مدرن همهٔ مصادیق این پدیده را یکسان می‌بیند؛ او علت‌های مادی همچون دمای هوا و میزان وزش باد را در تشکیل این پدیده می‌بیند و برای پیش‌گیری و یا ایجاد آن، تدابیری از همین سنخ - تا آن‌جا که علم طبیعی به آن رسیده باشد - می‌اندیشد.

### جمع‌بندی

در حکمت صدرایی با سه اصطلاح از عالم مواجه می‌شویم: اول، عالم به معنی ما سوی الله؛ یعنی هر آنچه که غیر از حضرت حق اطلاق موجود بر آن می‌شود؛ دوم، عالم به معنای مراتب هستی که به سه مرتبهٔ کلی حس، خیال و عقل تقسیم می‌شود؛ سوم، به معنای درگیری و دچار بودن نفس انسان با مراتب عالم. معنای اصطلاحی سوم عالم، معنایی است که مدعای مقاله را به خود اختصاص داده است. مطابق با این مدعا، هر انسانی در مراتب سفر صعودی، خود مشتمل بر عالم است. انسان نه تنها توسط علم و عمل، عالم خود را گسترش می‌دهد، بلکه معارف و رفتار بعدی او نیز بر آن عالم مبتنی خواهد بود. بر اساس این معنا از عالم‌مندی معرفت است که اولاً اتحاد و یگانگی افراد يك گروه یا جامعه؛ و ثانیاً دینی و غیردینی یا به عبارتی الهی و الحادی بودن معارف و اعمال آن، قابل تصویر خواهد بود.



---

۱. خدای رعد و برق و باران.

## منابع

۱. بهائی لاهیجی (۱۳۷۲)، رساله نوریه در عالم مثال، مقدمه و تعلیقات و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، چاپ دوم.
۲. پارسانیا، حمید (۱۳۹۱)، جهان‌های اجتماعی، کتاب فردا، قم، چاپ اول.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، رَحِیقِ مَخْتومِ شَرَحِ حَکْمَتِ مَتَعَالِیْهِ، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، بخش پنجم از جلد اول، انتشارات اسراء، قم، چاپ سوم.
۴. \_\_\_\_\_ (بی‌تا)، رَحِیقِ مَخْتومِ شَرَحِ حَکْمَتِ مَتَعَالِیْهِ، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، مباحث مربوط به اتحاد عاقل به معقول، نسخه داخلی.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۴)، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، انتشارات الزهراء، تهران، چاپ دوم.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تنظیم و تحقیق احمد واعظی، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ پنجم.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، شریعت در آینه معرفت، تنظیم و ویرایش حمید پارسانیا، انتشارات اسراء، قم، چاپ چهارم.
۸. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۶)، اتحاد عاقل به معقول، انتشارات حکمت، تهران، چاپ دوم.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، دروس معرفت نفس، انتشارات الف لام میم، قم، چاپ سوم.
۱۰. هومر (۱۳۸۷)، ایلیاد و اوڈیسه، ترجمه سعید نفیسی، انتشارات هرمس، تهران، چاپ اول.
۱۱. ابن‌سینا، شیخ‌الرئیس (۱۴۰۴)، شفاء (الالهیات)، به تحقیق سعید زاید، مکتبه آیه‌الله مرعشی، قم.
۱۲. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.

۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م)، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ۹جلد، دار احياء التراث، بيروت، چاپ سوم.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، *مفاتيح الغيب*، مقدمه و تصحيح محمد خواجهوى، مؤسسه تحقيقات فرهنگى، تهران، چاپ اول.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، تصحيح و تعليق از سيد جلالالدين آشتياني، المركز الجامعى للنشر، مشهد، چاپ دوم.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)، *اسرار الآيات*، مقدمه و تصحيح از محمد خواجهوى، انجمن حكمت و فلسفه، تهران.
۱۷. گروندن، ژان (۱۳۹۳)، *هرمنوتيك*، ترجمه محمد رضا ابوالقاسمى، نشر ماهى، تهران.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، *درآمدی به علم هرمنوتيك فلسفى*، محمدسعید حنايى كاشانى، انتشارات مينوى خرد، تهران.
19. Hans Georg Gadamer (2004), *Truth And Method*, Transltion Revised By Joel Weinsheimer And Donald G. Marshall, Second Edition, London And New York, Continuum.