



# The echo of culture in the word of existence: Sadra's reading of the evolution of culture in the shadow of the communication between the world of nature and the social world

Mohsen Labkhandagh<sup>1</sup>

1. Faculty member of the Faculty of Culture and Communication, Imam Sadegh University., Tehran, Iran.  
Email: [m.labkhandagh@isu.ac.ir](mailto:m.labkhandagh@isu.ac.ir)

## Article Info

### Article type:

Research Article

### Article history:

Received: 21 July 2023

Received in revised form: 14 August 2023

Accepted: 14 August 2023

Published online: 16 August 2023

### Keywords:

nature, meaning, semantic system, culture, culture evolution, social world.

## ABSTRACT

Under the transcendental wisdom and relying on "Sadra's cultural theory", base on logical argument method it is possible to explain the relationship between culture and the world of nature under the divine sovereignty, and provide a model for explaining cultural developments from this path. Based on "Sadrai's cultural theory", culture is a Semantic substance, and therefore, in explaining the dimensions of the relationship between culture and nature, we seek to answer the question of what role the relationship between man, society and nature will play in Semantic blocking or opening for societies and the formation of different cultures, and how these changes in meaning are reflected in the world of nature.

This theoretical path will clarify that the impact of culture on the natural world can be divided into two types: "involuntary" and "conscious and accompanied by the intention and will of humans" and can be examined under the title "the shadow of the natural world on culture."

"The formative and involuntary reflection of the world of nature in cultures" can be explained in three chapters: "The expression and concealment of meaning by the world of nature in relation to culture", "The practical wrath and seal of the world of nature in relation to culture" and "The extension of climate in culture". "Conscious reproduction of the world of nature in the context of culture" is explained under the two headings of "interpretation and symbolization (meaning inspired by the world of nature)" and "cultural reproduction of perceptible images adapted from the world of nature (giving form to meanings)"

The changes created by culture in the world of nature can also be examined under the title "shadow of culture on the world of nature" and under the two titles "reflection of culture in the interior of nature" and "reflection of culture in the body of nature."

**Cite this article** Labkhandagh, M. (2023). The echo of culture in the word of existence: Sadra's reading of the evolution of culture in the shadow of the communication.... Journal of Social Theories of Muslim Thinkers, 13(2):1-22.

<https://doi.org/10.22059/JSTMT.2023.362653.1633>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/JSTMT.2023.362653.1633>

## پژواک فرهنگ در کلام هستی:

### خوانش صدرایی تحولات فرهنگ در سایه ترابط جهان طبیعت و جهان اجتماعی

محسن لبخندق<sup>۱</sup>

۱. استادیار گروه فرهنگ و هنر دانشکده معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، ایران.  
رایانامه: [m.labkhandagh@isu.ac.ir](mailto:m.labkhandagh@isu.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	ذیل حکمت متعالیه و با تکیه بر «نظریه فرهنگی صدرایی» می‌توان به روش قیاسی-برهانی، چگونگی ترابط فرهنگ و جهان طبیعت را تحت ربوبیت الهی تبیین کرد و الگویی برای تبیین تحولات فرهنگی از این مسیر ارائه داد. براساس «نظریه فرهنگی صدرایی»، فرهنگ یک جوهر معنایی است؛ بنابراین در تبیین ابعاد ترابط فرهنگ و طبیعت، این پرسش مطرح می‌شود که ترابط انسان، جامعه و طبیعت، چه نقشی در انسداد یا افتتاح معنایی جوامع و شکل‌گیری فرهنگ‌های مختلف دارد و این تحولات معنایی چه بازتابی در جهان طبیعت می‌یابد. این مسیر نظری روشن خواهد کرد که تأثیرپذیری فرهنگ از جهان طبیعت به دو سنخ «تکوینی و غیرارادی» و «آگاهانه و همراه با قصد و اراده انسان‌ها» قابل تقسیم و ذیل عنوان «سایه جهان طبیعت بر فرهنگ» قابل بررسی است. «بازتاب تکوینی و غیرارادی جهان طبیعت در فرهنگ‌ها» در سه سرفصل «بذل و کتمان معنا از سوی جهان طبیعت در ترابط با فرهنگ»، «قهر و مهر عملی جهان طبیعت در ترابط با فرهنگ» و «امتداد اقلیم در فرهنگ» قابل تبیین است و بازتولید آگاهانه جهان طبیعت در متن فرهنگ، ذیل دو سرفصل «تفسیر و نمادسازی (معنابخشی ملهم از جهان طبیعت)» و «بازآفرینی فرهنگی صور محسوس مقتبس از جهان طبیعت (صورتگری به معانی)» تبیین می‌شود. تغییراتی نیز که از مسیر فرهنگ در جهان طبیعت ایجاد می‌شود، ذیل عنوان «سایه فرهنگ بر جهان طبیعت» قابل بررسی و ذیل دو عنوان «انعکاس فرهنگ در باطن طبیعت» و «انعکاس فرهنگ در کالبد طبیعت» قابل واکاوی است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۳۰	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۵/۲۳	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۳	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۵/۲۵	
کلیدواژه‌ها: تحول فرهنگ، جهان اجتماعی، طبیعت، فرهنگ، معنا، نظام معنایی.	

استناد: لبخندق، محسن. (۱۴۰۲). پژواک فرهنگ در کلام هستی: خوانش صدرایی تحولات فرهنگ در سایه ترابط جهان طبیعت و جهان اجتماعی. فصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۳(۲): ۱-۲۲. <https://doi.org/10.22059/JSTMT.2023.362653.1633>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان.

<https://doi.org/10.22059/JSTMT.2023.362653.1633>

## ۱. مقدمه و طرح مسئله

با دامن‌گستری تمدن غرب بر عالم، نوعی فرهنگ زیست‌محیطی ظهور و بروز یافته که آن را می‌توان در تعبیر «بهره‌کشی باغیانه از طبیعت» خلاصه کرد؛ فرهنگی که ریشه در تحولات معرفتی و تاریخی جهان غرب دارد. سوپژکتیویتهٔ دکارتی و کانتی و مواجههٔ ایزدکیو با کائنات، گسست‌انگاری انسان (سوژه) با غیر او، لاشه‌انگاری و بی‌جان‌پنداشتن محض طبیعت، تقدس‌زدایی از طبیعت و تهی‌شدن حیات انسان از هر نوع تجربهٔ معنوی برخاسته از ارتباط با گیتی، طغیان تمنیات سودمحور انسان مدرن، مشروع‌دانستن تصرف حداکثری در طبیعت برای تحقق این تمنیات و... بخشی از این تحولات معرفتی و تاریخی است.<sup>۱</sup>

با وجود این، وجود جریان‌های فکری و جنبش‌های انتقادی مخالف با فرهنگ زیست‌محیطی مدرن در سراسر جهان حتی در خود غرب، در کنار بحران‌های زیست‌محیطی روزافزون برخاسته از چنین فرهنگی، مسئلهٔ «محیط‌زیست و چگونگی مواجهه با جهان طبیعت» را در متن گفت‌وگوهای علمی و انتقادی قرار داده است. دیدگاه‌های فلسفی هایدگر در باب علم جدید و نسبت آن با تعرض به طبیعت که ذیل فلسفهٔ فناوری او صورت‌بندی می‌شود، دیدگاه‌های جامعه‌شناختی لاتور با محوریت مفهوم گایا (ایزدبانوی زمین در اساطیر یونانی)<sup>۲</sup> و دغدغه‌های او در باب پیوند مجدد میان طبیعت و فرهنگ، تلاش‌های جمعی از متفکران ذیل جنبش معرفتی بوم‌شناسی ژرف‌نگر با هدف مقابلهٔ نظری با دوگانه‌انگاری انسان/طبیعت<sup>۳</sup> و صدها اثر دیگر، نمونه‌هایی از این اندیشه‌ورزی‌های انتقادی است.

در اندیشهٔ اسلامی نیز دیدگاه‌های مختلفی در این باب ارائه شده است. با وجود این، آنچه باب اندیشه‌ورزی را در این زمینه مفتوح می‌دارد، لایه‌های کمتر بحث‌شده‌ای است که می‌تواند زیربنای شکل‌گیری ادبیات علمی غنی و پرمایه‌ای را در موضوع تعامل انسان، جامعه و جهان طبیعت فراهم آورد. یکی از این لایه‌ها، تأمل در باب نسبت حقیقت جامعه و طبیعت است. به عبارتی، پرسش از چیستی و هستی جامعه و نسبت آن با طبیعت، زاویه‌ای متفاوت با پرسش از نسبت انسان و طبیعت است؛ اگرچه با آن نیز مرتبط است. بر همین اساس در این مقاله ذیل حکمت متعالیه و با تکیه بر منظومهٔ مباحثی که تحت عنوان «نظریهٔ فرهنگی صدرایی»<sup>۴</sup> صورت‌بندی شده است، به دنبال تبیین چگونگی ترابط فرهنگ و طبیعت خواهیم بود و از این رهگذر، الگویی نظری برای تبیین سهم و نقش این ترابط در تحولات فرهنگی ارائه خواهیم داد.

نظریهٔ فرهنگی صدرایی، فرهنگ را اجمالاً نظام معنایی تنزل‌یافته و صورت‌یافته توسط انسان‌ها برمی‌شمرد که بر زندگی اعضای جامعه حاکم می‌شود و به‌عنوان نفس آن جامعه، یک هستی اجتماعی را رقم می‌زند (لبخندق، ۱۳۹۵: ۱۲۴)؛ بنابراین در این دستگاه

۱. ر.ک: نصر، سید حسین (۱۳۹۲). *انسان و طبیعت (بحران معنوی انسان متجدد)*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۲. ر.ک: هایدگر، مارتین (۱۳۷۵). *پرسشی در باب فناوری*. تهران: مؤسسهٔ فرهنگی اندیشه؛ هایدگر، مارتین (۱۳۸۴). *پایان فلسفه و وظیفهٔ تفکر*. تهران: اندیشه امروز.

۳. ر.ک: لاتور، برونو (۱۳۹۹). *رویاری با گایا*. تهران: علم.

۴. ر.ک: عبادی، احمد و امدادی ماسوله، محمد (۱۳۹۹). *بوم‌شناسی ژرف‌نگر: جنبشی علیه دوگانهٔ انسان/طبیعت و نقد آن (روی آوردی الهیاتی)*. *فلسفهٔ دین*، ۵۳، ۱۵۴-۱۳۱.

۵. برای آشنایی با این منظومه مباحث، ر.ک: خورشیدی، سعید (۱۳۹۰). *صورت‌بندی نظریهٔ فرهنگ صدرایی (با الهام از دیدگاه‌های استاد حجت‌الاسلام پارسانیا)*. *معرفت فرهنگی-اجتماعی*، ۱، ۱۲۹-۱۵۲؛ لبخندق، محسن (۱۳۹۴). *تبیین فرایند تکون و تحول فرهنگ با تأکید بر حکمت صدرایی*. رسالهٔ دکتری. دانشگاه باقرالعلوم (ع)؛ لبخندق، محسن (۱۳۹۵). *واکاوی عوامل مانایی و میرایی فرهنگ‌ها در آیین حکمت متعالیه*. *دین و ارتباطات*، ۵۰، ۱۱۹-۱۴۶؛ لبخندق، محسن (۱۳۹۷). *حدوث جسمانی جوامع و بقاء فرهنگی آن‌ها*. *قیاسات*، ۱۷، ۲۴۳-۲۷۲.

نظری، فرهنگ یک جوهر معنایی است و لذا برای تبیین ابعاد ترابط فرهنگ و طبیعت ذیل این دستگاه، ابتدا تأثیر جهان طبیعت بر تحولات معنایی جوامع و سپس تأثیر تحولات معنایی جوامع بر جهان طبیعت را بررسی می‌کنیم و به این پرسش می‌پردازیم که ترابط انسان، جامعه و طبیعت، چه نقشی در انسداد یا انفتاح معنایی جوامع و شکل‌گیری فرهنگ‌های مختلف دارد. به تعبیری، نقش و سهم ارتباط با طبیعت را در ایجاد افق معنایی مشترک، اقبال و ادبار آدمیان به نظام‌های معنایی گوناگون و تولد و مرگ انواع جوامع مطالعه می‌کنیم. همچنین بررسی می‌کنیم که حضور یک نظم معنایی فراگیر و مشترک در میان جمعی از انسان‌ها و ظهور نوعی وجود جمعی (جامعه) در ذیل یک فرهنگ، چه تأثیراتی بر طبیعت دارد. این تلاش نظری می‌تواند به فعلیت رساندن بخشی از ظرفیت‌های نهفته نظریه فرهنگی صدرایی تلقی شود.

## ۲. اهداف و پرسش‌های پژوهش

هدف از این مقاله، تبیین هستی‌شناسانه رابطه انسان، جامعه و طبیعت است تا آن را نقطه‌ای برای استحصال بخشی از ظرفیت‌های نظریه فرهنگی صدرایی در تبیین چگونگی تحول فرهنگ قرار دهیم. بدین منظور به دنبال پاسخ به پرسش‌های ذیل خواهیم بود:

۱. نظریه فرهنگی صدرایی نسبت فرهنگ و طبیعت را چگونه صورت‌بندی می‌کند و این صورت‌بندی چه ظرفیت‌هایی برای فهم سازوکار تحول فرهنگ فراهم می‌آورد؟
۲. براساس نظریه فرهنگی صدرایی، نسبت انسان، جامعه و جهان طبیعت، چه نقش و تأثیری در شکل‌گیری انواع فرهنگ و ظهور مدن مختلف دارد؟ به تعبیر دیگر، موجودات جهان طبیعت اعم از جمادات، نباتات و حیوانات، چه تأثیری در حضور یا غیاب نظام‌های معنایی و ظهور فرهنگ‌های مختلف دارند؟

## ۳. پیشینه پژوهش

در زمینه هستی‌شناسی مرابطات فرهنگ و جهان طبیعت و ارائه الگویی حکمی برای فهم و تبیین تحولات فرهنگی بر این مبنای پیشینه‌ای یافت نشد. اما چنان‌که پیش از این گذشت، آثاری از صاحب‌نظران اسلامی وجود دارد که نوعی متافیزیک محیط‌زیست و الهیات نظری و عملی در این زمینه را تنقیح کرده‌اند و به‌دلیل تلاقی بخشی از مباحث ایشان با موضوع این مقاله، می‌توان به‌عنوان پیشینه به برخی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره کرد.

کتاب *اسلام و محیط‌زیست*، اثر آیت‌الله عبدالله جوادی آملی نمونه برجسته‌ای در این زمینه است که مباحث مستوفایی از خاستگاه نقل، حکمت، عرفان و... در باب نسبت انسان و طبیعت ارائه کرده است. *الهیات محیط‌زیست* اثر سید مصطفی محقق داماد، کتاب دیگری است که در همین چارچوب حرکت کرده است. دو کتاب *انسان و طبیعت* (بحران معنوی انسان متجدد) و *نیز دین و نظم طبیعت* به قلم سید حسین نصر نیز به‌دلیل استقرار در منظر سنت‌گرایی و تلاش برای تبیین نگاه دینی-اعم از ادیان ابراهیمی و غیرابراهیمی- آثاری قابل‌توجه در این زمینه‌اند. مقالاتی نیز که با محوریت حکمت اسلامی در این زمینه نگاشته شده‌اند، نسبتاً زیادند. «تفکر سیستمی حکمت متعالیه در شناخت محیط‌زیست، مطالعه موردی: زمین»، اثر علی مسروری، علیرضا نجف‌زاده تربتی و علیرضا آزاد و «شعور همگانی در حکمت متعالیه و نقش آن در تعامل با محیط‌زیست»، از کورش حیدری و محمدکاظم رضازاده، از این دسته‌اند. همه آثار یادشده از جهتی با موضوع مقاله حاضر قرابت دارند، اما هیچ‌کدام به موضوع اصلی این مقاله وارد نشده‌اند.

#### ۴. چارچوب نظری

چارچوب نظری این پژوهش حکمت متعالیه است. اما باید توجه داشت که ویژگی برجستهٔ حکمت متعالیه، به تالائم‌رساندن حکمت برهانی با معارف قرآنی و آموزه‌های عرفانی است؛<sup>۱</sup> بنابراین در این مقاله نیز در عین حال که اصول حکمت متعالیه زیربنای مباحث را تدارک می‌بیند، از مباحث قرآنی و گهگاه آموزه‌های عرفان نظری نیز بهره خواهیم جست. ضمن آنکه از برخی نوآوری‌های نوصدراییان معاصر مانند نظریهٔ اعتباریات علامه طباطبایی نیز در هم‌نشینی با حکمت متعالیه استفاده خواهد شد.

#### ۵. روش پژوهش

داده‌های این مقاله به روش اسنادی فراهم آمده، اما در مقام تحلیل داده‌ها، روش حاکم بر فلسفه یعنی روش قیاسی-برهانی مورد استفاده خواهد بود. برهان استدلال منتهی به بدیهیات یا مصادرات است. مقصود از بدیهیات، گزاره‌هایی است که صدق آن‌ها روشن است و نیازمند اثبات نیست و مقصود از مصادرات که به آن‌ها «اصول موضوع» هم می‌گویند، گزاره‌هایی است که بدیهی نیست، اما در دانش مذکور صادق فرض می‌شود (عبودیت، ۱۳۸۸: ۶۱). در این مقاله، اصول هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی صدرایی به‌عنوان اصول موضوع، پایهٔ استدلال برهانی برای رسیدن به نتایج جدید است.

#### ۶. یافته‌های پژوهش

##### ۱-۶. چیستی و هستی فرهنگ

در ادامه چیستی و هستی فرهنگ بررسی می‌شود. سپس ظهور جهان جدیدی به نام «جهان اجتماعی» در متن عالم طبیعت نیز تبیین می‌شود و روشن خواهد شد که در عالم طبیعت، علاوه بر جهان‌های جمادی، نباتی، حیوانی و انسانی، جهان دیگری در طول این جهان‌ها می‌توان برشمرد که جهان اجتماعی نام دارد و ظرف حضور جوامع است؛ جوامعی که به‌عنوان یک مرکب حقیقی خارجی، انسان‌ها را به‌عنوان اجزای یک ترکیب، ذیل خود به وحدت می‌رسانند و به آن‌ها هویت جمعی مشترک می‌بخشند.

برهانی که در ادامه اقامه می‌شود، مستند به اصل صدرایی «اتحاد علم و عالم و معلوم» است و برای اولین بار توسط حجت‌الاسلام حمید پارسا در راستای اثبات وجود حقیقی جامعه اقامه شده است (پارسا، ۱۳۹۵: ۱۲۰). مطالب پیش‌رو چکیده‌ای است از آنچه پیش از این، با تکیه بر این برهان برای تبیین هستی و چیستی فرهنگ توسط نگارنده ارائه شده و به فراخور موضوع مقاله حاضر در قالب مقدمات و نتایجی بازنویسی می‌شود:

۱. معانی و حقایق کلی‌ای که مورد شناخت انسان‌ها واقع می‌شوند، در مرتبه‌ای از عوالم هستی و موطنی مجرد از عالم ماده، دارای ذات و نفس‌الامری ازلی و ابدی‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۱۲) و مستقل از اراده و آگاهی و شناخت انسان‌ها، در آن موطن وجود داشته و دارای مناسبات و روابط طولی و عرضی هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۱۲). این روابط موجب شکل‌گیری نظام‌های معنایی می‌شود؛

۲. انسان‌ها بنا بر قاعدهٔ صدرایی اتحاد علم و عالم و معلوم، به‌واسطهٔ معرفت به معانی و پیوند با نظام‌های معنایی گوناگون، با آن معانی متحد می‌شوند و به فراخور شدت این اتحاد، هویتشان را با آن معانی می‌سازند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۱۲-۳۱۶)؛

۱. ر.ک: حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۹)، قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند. تهران: مؤسسهٔ مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی.

۳. معانی و علم به آن‌ها، در زمرهٔ مجردات‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۶۳) و چون در عالم مجردات تراحمی نیست، اتحاد افراد متعدد با معانی و نظام‌های معنایی واحد، محظوری ندارد، بلکه گریزی از این مسیر نیست؛
۴. تمام لایه‌های هویتی انسان اعم از مراتب گرایشی و عملی او، ریشه در شناخت‌ها و معرفت‌های او دارد. حکما این حقیقت را چنین بیان کرده‌اند که «العامله تحت الشوقیة و الشوقیة تحت المدركة» (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۸۱)؛
۵. رهاورد پیوند با معانی و نظام‌های معنایی واحد، اندیشه‌های مشترک است و آرای مقارن، چارچوب‌های عملی مشابه به ارمغان می‌آورد؛ بنابراین اتحاد با معانی مشترک، الزامات خود را بر حیات فردی و اجتماعی افراد می‌گستراند و افراد ذیل یک نظام معنایی، عناصر هویت‌بخش خویش اعم از باورها، عواطف، اهداف، سنن فردی و اجتماعی، الگوهای کنشی، نشانه‌ها و نمادها و... را در سایهٔ این معانی مشترک صورت می‌دهند. در حقیقت نظام‌های معنایی واحد، در حکم نفس و روح واحد افراد مختلف، عناصر هویتی آن‌ها را نظمی مشترک می‌بخشند؛
۶. با اثبات وجود روح و نفس واحد برای جمعی از افراد، وجود حقیقی جامعه اثبات می‌شود؛ چرا که مجموعه‌ای از انسان‌ها به‌واسطهٔ نظام معنایی واحد، روح و نفس مشترکی یافته‌اند که همهٔ آن‌ها را تحت لوای خویش وحدت بخشیده است. این افراد با اراده و آگاهی خویش، واسطه‌ای برای تنزل یک نظام معنایی در عالم طبیعت شده‌اند و آن معانی که در نفس‌الامر خود ثابت، مجرد و فرازمانی و فرامکانی‌اند، به‌واسطهٔ اتحاد با نفوس این افراد، در یک قلمرو تاریخی و جغرافیایی هبوط می‌کنند و فرصت ظهور و تجلی می‌یابند. انسان‌ها در این نگاه، خالق معانی نیستند، اما با آگاهی و ارادهٔ خویش آن‌ها را در حیات جمعی، هبوط و امتداد می‌دهند و این معانی را در قالب خلیقات، کنش‌ها، زبان، هنر، آداب و سنن، نمادها و نشانه‌ها و... تمثل و صورت می‌بخشند و موجب تولد نوع خاصی جامعه در ذیل و ظل آن نظام معنایی و ظهور جهان جدیدی در هرم هستی به نام جهان اجتماعی می‌شوند؛ بنابراین جامعه با تکیه بر اراده و آگاهی انسان‌ها به‌وجود آمده است و از مسیر اراده و آگاهی آن‌ها نیز تداوم خواهد یافت؛
۷. نظام معنایی‌ای که از موطن نفس‌الامر، با اراده و آگاهی انسان‌ها به مرتبهٔ عالم طبیعت تنزل و صورت یافته و در حکم نفس واحد و مشترک افراد یک جامعه، آن‌ها را وحدت هویتی بخشیده، فرهنگ نام دارد (لبخندق، ۱۳۹۵: ۱۲۳-۱۲۴).

## ۲-۶. مناسبات جهان طبیعت و جهان اجتماعی: منظری برای فهم تحولات فرهنگی

تداخل، پیوستگی و ترابط عوالم هستی در حکمت متعالیه مورد تأکید است و از این جهت، نسبت هر مرتبهٔ مادون از عوالم سه‌گانهٔ طبیعت، خیال و عقل به مافوقش، نسبت ظل به ذی‌ظل و فرع به اصل است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵: ۴). این نسبت و ترابط، میان جهان‌های جمادی، نباتی، حیوانی و انسانی نیز که در طول یکدیگرند جاری است و جهان اجتماعی نیز به همان سیاق، با جهان‌های دیگر پیوستگی و تداخل دارد (پارسانیا، ۱۳۹۵: ۱۱۲).

به اقتضای پرسش‌های این مقاله، در ادامه مناسبات جهان اجتماعی با موجودات جهان طبیعت و اکاوی می‌شود. به فراخور موضوع مقاله، زین پس جهان طبیعت را به معنای موجوداتی در نظر می‌گیریم که در سه سطح جمادی، نباتی و حیوانی هستند؛ بنابراین رابطهٔ فرد و جامعه و مناسبات جهان انسانی و جهان اجتماعی که آن‌ها نیز یک پای در عالم طبیعت دارند، از دایرهٔ بحث خارج خواهد بود و تنها به تأثیر و تأثر متقابل جمادات، نباتات و حیوانات با جهان اجتماعی خواهیم پرداخت. در این مسیر، فرهنگ به‌عنوان روح و نفس جامعه، مفهوم محوری خواهد بود. از این‌رو آنچه در پی خواهد آمد، می‌تواند به‌عنوان یک منظر تحلیلی در فهم تحولات فرهنگ مورد توجه قرار گیرد و برهم‌کنش جهان طبیعت و جهان اجتماعی را عاملی در کنار سایر عوامل تغییر و تحول فرهنگ معرفی کند.

### ۳-۶. سایهٔ جهان طبیعت بر فرهنگ

انسان با هبوط در دار طبیعت و از مسیر ترابط با موجودات این دار اعم از جمادات، نباتات، حیوانات و سایر انسان‌ها، حرکت جوهری می‌یابد و ظرفیت‌های وجودی خویش را به فعلیت می‌رساند. به این ترتیب نحوهٔ بودن و شدن انسان‌ها در خلال ترابط با کثرات پیرامونی‌شان محقق می‌شود (لبخندق، ۱۴۰۱: ۲۵۹-۲۶۲)؛ بنابراین از آنجا که انسان‌ها به‌عنوان اجزا و عناصر یک جامعه، در خلال ترابط با موجودات پیرامونی‌شان امکان معرفت و اقبال و ادبار نسبت به نظام‌های معنایی پیدا می‌کنند و ذیل یک فرهنگ قرار می‌گیرند، تأثیر موجودات عالم طبیعت بر فرهنگ قابل تبیین حکمی است.

با استناد به مبادی حکمت متعالیه مشخص شد جوهر فرهنگ، معانی کلی است؛ بنابراین هستهٔ مرکزی هر استدلال و تبیینی که قصد واکاوی تأثیر و تأثر عوامل مختلف بر فرهنگ را دارد، باید بر این موضوع متمرکز باشد که عوامل مدنظر چگونه بر راهیابی معانی کلی به عالم انسانی تأثیر می‌گذارند، زمینهٔ اتحاد انسان‌ها با یک نظام معنایی مشترک را فراهم می‌آورند و به حضور یا غیاب نظام‌های معنایی در متن حیات جمعی انسان‌ها منجر می‌شوند. تأثیر جهان طبیعت و موجودات آن بر فرهنگ را نیز از همین زاویه باید مدنظر قرار داد.

تبیین پیش‌رو، دو نوع بازتاب و دو نحوهٔ تأثیر جهان طبیعت در حضور و غیاب نظام‌های معنایی و تحولات فرهنگی را صورت‌بندی خواهد کرد: اول، بازتاب تکوینی جهان طبیعت در فرهنگ که بر اراده و آگاهی انسانی استوار نیست؛ دوم، بازتاب و بازتولید آگاهانه و ارادی جهان طبیعت در فرهنگ‌ها.

### ۳-۶-۱. بازتاب تکوینی و غیرارادی جهان طبیعت در فرهنگ‌ها

مناسبات تکوینی و خارج از ارادهٔ فرهنگ با جهان طبیعت، بدین معنا است که فرهنگ انسان‌های ذیل یک جامعه، چه بخواهند و چه نخواهند و چه درکی از این ترابط پیدا کنند و چه نکنند، فرهنگشان از ترابط با موجودات عالم طبیعت متأثر خواهد شد. این مناسبات غیرارادی ذیل سه سرفصل «بذل و کتمان معنا از سوی جهان طبیعت در ترابط با فرهنگ»، «قهر و مهر عملی جهان طبیعت در ترابط با فرهنگ» و «امتداد اقلیم در فرهنگ» تشریح خواهد شد.

### ۳-۶-۱-۱. بذل و کتمان معنا از سوی جهان طبیعت در ترابط با فرهنگ

موجوداتی که انسان‌ها با آن‌ها در تعامل‌اند، از حیث رتبهٔ وجودی با یکدیگر متفاوت‌اند. برخی مجردند که به تبع شدت وجودی‌شان، سراسر نور و ادراک و علم هستند. در مقابل، برخی مانند جمادات درنهایت ضعف وجودی به سر می‌برند. به این ترتیب در بیان برخی حکما، ویژگی‌هایی مانند ادراک از آن‌ها سلب شده است و البته در فهم عمومی نیز چنین تلقی‌ای وجود دارد که این سنخ موجودات فاقد درک و شعورند. اما معارف قرآنی، تبیین‌های عرفانی و منطق حکمت متعالیه، خلاف این مسئله را ثابت می‌کند. بسیاری از آیات قرآن، به مناسبت‌های گوناگون بر شعور همهٔ موجودات تأکید ورزیده و برای آن‌ها تسبیح، سجود و... تصویر می‌کنند.<sup>۱</sup> مبتنی بر مبانی حکمت صدرایی نیز پاره‌ای از اوصاف مانند علم، اراده، قدرت، سمع، بصر و... مساوق وجود برشمرده می‌شوند و چون وجود امری

۱. «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ: أَسْمَانُ هَآئِهِ هَفْتُ گانه، زمین و آن چه در آن‌ها است، او را تسبیح می‌کنند، و هیچ چیزی نیست مگر آن که به حمد و ثنای او تسبیح می‌گوید، و لکن شما تسبیح آن‌ها را نمی‌فهمید». اسراء، ۴۴. همچنین است در آیات دیگری مانند: حج، ۱۸.

ذمراتب است، هر آنچه متصف به وجود است، بهره‌ای از این اوصاف دارد و البته شعور هر موجودی، به وزان مرتبه وجودی‌اش خواهد بود و ادراک جمادات با سایر موجودات هم‌رتبه نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۸۳). اما چرا عامه انسان‌ها از راهیابی به شعور همه موجودات هستی عاجزند؟ ملاصدرا بخشی از این مسئله را حاصل مواجهه هوشمندانه موجودات عالم طبیعت با ذهنیت عمومی مردم یا همان فرهنگ برمی‌شمرد. بدین معنا که این خود موجودات طبیعت هستند که به واسطه فرهنگ عمومی حاکم بر یک جمع، علم و ادراک خویش را از آن‌ها پنهان می‌کنند و به اقتضای فرهنگ مستقر در یک جامعه، باطن خویش و ظرفیت‌های معنایی خود را با قبض و بسط عرضه می‌کنند.

ملاصدرا ابتدا تأکید می‌کند دلیل اینکه عرف عام - فرهنگ - چنین تلقی‌ای از موجودات عالم طبیعت دارد، این است که عامه از ذی‌شعوربودن آن‌ها در حجاب است. از نظر او سبب اینکه موجودات طبیعی، به صورت عمومی فاقد علم و اراده شمرده می‌شوند، در مرحله اول، زبان عمومی است. فرهنگ عمومی مردم، عنوان «وجود» را بر برخی اجسام اطلاق می‌کند و عنوان قدرت و علم و... را بر آن‌ها اطلاق نمی‌کند. منشأ اصلی چنین تبعیضی در زبان آن است که مردم در حجاب به سر می‌برند و از این مطلب اطلاع ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷: ۲۳۵)، اما وی در موضع دیگری از کتاب اسفار و در خلال بحث از سریان عشق در تمام کائنات، ضمن تکرار تأثیر فرهنگ و زبان عمومی بر احتجاب انسان‌ها از علم و حیات و عشق همه موجودات، عامل دیگری را در این احتجاب معرفی می‌کند و آن، کتمان علم و ادراک، توسط خود آن موجودات است:

«ثابت شد، آنچه اراده یا محبت یا عشق یا میل یا غیر آن نامیده می‌شود، مانند «وجود» در همه اشیا سریان دارد، لکن در برخی [از این اشیا]، بدین اسم نامیده نمی‌شود؛ چرا که جریان عادت و اصطلاح بر غیر آن بنا شده یا به‌خاطر این است که معنای این موارد در آن موضع، در میان جمهور و عموم مردم مخفی و پنهان است و یا بدین جهت است که آثاری که از اراده و عشق و میل مورد انتظار است، از طرف آن اشیا بر آن مردم ظاهر نمی‌شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۴۰).

حاصل تحلیل ملاصدرا در چند موضعی که از سخنان او بررسی شد آن است که احتجاب از حیات و علم موجودات هستی، به چند عامل بازمی‌گردد: «عرف عام و عادت عمومی» و «اصطلاح و زبان» که به صورت طبیعی به خفای معانی مذکور منجر می‌شوند و نهایتاً «ظهور نیافتن آثار علم، محبت، اراده و... بر مردم، از جانب خود موجودات»<sup>۱</sup>.

در این تحلیل، علاوه بر تأثیر بخشی از فرهنگ عمومی مانند زبان در مرده‌انگاشتن مخلوقات، عامل مهم دیگری که جهان را در مواجهه با انسان، بی‌جان می‌نمایاند، عملکرد جهانی است که زنده و عالم است؛ بنابراین اصطلاحات مستقر در یک فرهنگ که ممکن

۱. براساس نظریه اعتباریات که در ادامه از بخشی از ظرفیت‌های آن استفاده خواهیم کرد، حیات انسان در دنیا آمیخته به معنای اعتباری و قراردادی‌ای است که انسان‌ساخت و جامعه‌ساخت هستند. در این نظریه که علامه طباطبایی در صورت‌بندی فلسفی آن پیشگام است، در باب فرایند شکل‌گیری اعتباریات، چرایی اعتبارکردن، انواع اعتباریات، نسبت اعتباریات با معانی حقیقی و... سخن به میان می‌آید (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۵۷-۲۲۷). یکی از استفاده‌هایی که علامه از این بحث می‌کند، نقش اعتباریات در حرکت وجودی و تکاملی انسان‌ها است. به تعبیر ایشان، انسان در دنیا لاجرم کمالات ثانویه‌اش را با تکیه بر اعتباریات به دست می‌آورد و اعتباریات، واسطه در کمالات ثانویه انسان یا همان حرکت وجودی و جوهری او می‌شوند؛ بنابراین شبکه اعتباریاتی که در زیست انفرادی (اعتباریات قبل‌الاجتماع) و زیست جمعی (اعتباریات بعدالاجتماع) بر حیات دنیایی فرد و جامعه سایه می‌افکنند، در چگونگی تکامل انفسی و درونی انسان‌ها و جوامع نقش کلیدی دارد. زبان یکی از پدیده‌های اعتباری است که علامه آن را در زمره اعتباریات بعدالاجتماع معرفی می‌کند. با مقدمه‌ای که گذشت، می‌توان سخن ملاصدرا در باب تأثیر زبان در افق‌گشایی یا انسدادآفرینی معنایی جهان طبیعت را بهتر تبیین کرد. به عبارتی به دلیل آنکه زبان به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نظام‌های اعتباری برآمده از یک فرهنگ، در کنار سایر اعتباریات، نحوه‌ی صیورورت و حرکت جوامع را جهت می‌دهد، می‌تواند حجابی بر باطن ذی‌شعور و زنده جهان خلقت شود و مسیر تعالی اهالی یک فرهنگ را دچار انحراف کند؛ همچنان که می‌تواند راه را بر حرکت تکاملی آن‌ها هموار سازد.



است از عقل عرفی و فهم عمومی برخاسته باشند یا حاصل جعل و اعتبار اهل علم باشند، تنها عوامل این شیوه از درک و تفسیر از جهان نیستند، بلکه عامل دیگری که در عرض این عوامل نقش اساسی دارد، خود جهان طبیعت است که باطن زنده، آگاه و عاشق خود را می‌پوشاند و این پنهان کردن، بر وفق سنت مکر و استدراج الهی و مبتنی بر حکمت و عدالتی است که موجودات دار طبیعت، کارگزار آن هستند (پارسا، ۱۴۰۰: ۳۵-۳۷). در حقیقت، مرده‌انگاشتن این موجودات، صرفاً یک پدیدهٔ ذهنی یا انسانی نیست، بلکه بخشی از ظهور و بروز حقیقت در مواجهه با فرهنگی است که تعاملی آگاهانه و فعال با آن دارد.

البته این کتمان اسرار درونی، صرفاً در واکنش به فرهنگ عمومی و عامهٔ مردم رخ نمی‌دهد و موجودات هستی، در مواجهه با کسانی نیز که ذیل یک فرهنگ تخصصی و نخبگانی در پی کنکاش و کشف علمی حقایق و مناسبات خلقت هستند، چنین واکنشی نشان می‌دهند؛ یعنی خلقت، بسیاری از اسرار خود را از فهم جامعهٔ علمی و نخبگانی نیز پنهان می‌کند و موضوع مورد تحقیق، چهرهٔ واقعی‌اش را در برابر محقق می‌پوشاند (جعفری، ۱۳۸۶: ۲۷). بدین‌سان هر نظام دانشی و علمی ظرفیتی برای پرده‌برداری از حقایق هستی خواهد یافت.

تأثیر کتمان یا بذل معنا توسط جهان طبیعت در ظهور و بروز فرهنگ‌ها هنگامی بهتر روشن خواهد شد که بدانیم اولاً موجودات عالم طبیعت، سایه و رقیقهٔ عالم معنا هستند و معانی، باطن و لب وجودی آن‌هایند. دوم آنکه بنا بر سازوکار اتحاد علم و عالم و معلوم، موجودات محسوس طبیعی، نقش معد برای راهیابی انسان‌ها به عالم معنا ایفا می‌کنند. بدین معنا که انسان‌ها به‌واسطهٔ مواجهه با موجودات طبیعی - مثلاً مواجهه با انواع درختان - استعداد اتحاد با معانی کلی - مثلاً معنای کلی درخت - را کسب می‌کنند و با آن معانی کلی، پیوند وجودی می‌خورند. نتیجهٔ آنکه موجودات طبیعی با عنایت به شعورشان می‌توانند با نحوهٔ خاصی از بروز برای جماعتی از انسان‌ها، چگونگی رهنمون‌شدن آن‌ها به باطن معنایی خود را جهت دهند و در ایجاد استعداد برای نحوه‌ای خاص از اتحاد با آن معانی، مؤثر افتند.

از آنچه گذشت، روشن می‌شود که مواجههٔ هوشمندانهٔ آفرینش با جوامع تا چه اندازه در نحوهٔ تکون و استقرار و بسط یک فرهنگ مؤثر است، چه فرهنگ عمومی و چه فرهنگ تخصصی و علمی نخبگان؛ چرا که جهان طبیعت به فراخور یک فرهنگ، حقایق و بواطن خود را برای جامعهٔ بذل یا کتمان می‌کند و بدین‌سان به‌سوی سطحی از معانی افق‌گشایی می‌کند یا باب راهیابی به سطحی از معانی را سد می‌کند. به عبارتی موجودات جهان طبیعت، در بسط گونهٔ خاصی از معانی و تعمیق یک فرهنگ در جهان اجتماعی، یا سد شدن در مقابل گونهٔ دیگری از نظام‌های معنایی، نقش اعدادی دارند.

### ۶-۳-۱-۲. قهر و مهر عملی جهان طبیعت در ترابط با فرهنگ

آنچه را که از مواجههٔ موجودات طبیعت با فرهنگ عمومی گذشت، باید تابع سنت مکر و استدراج الهی دانست. اما واکنش شعورمند جهان طبیعت به فرهنگ‌های مختلف همیشه به یک صورت نیست و جهان آفرینش، گاه در قبال فرهنگ جوامع، واکنش‌هایی از خود نشان می‌دهد که خارج از سنت مکر و استدراج است. توضیح آنکه انسان، جزئی از یک کل واحد و یکپارچه به نام جهان آفرینش است و همهٔ موجودات پیرامونی انسان نیز در این نظام‌وارهٔ منسجم به یکدیگر مرتبط‌اند. جوامع نیز در این کل یکپارچه حضور دارند. این کل یکپارچه، به حسب سرشت خود و علم و شعوری که بر آن حاکم است، راه کمالش را طی می‌کند و در خلال صیرورتی دائمی، به‌سوی غایتش رهسپار است. هر جزء و عضوی برای رسیدن این کل واحد به غایتش، فعلی مختص به خود دارد و نقشی را در کمال‌یافتن آن کل واحد ایفا می‌کند. حال اگر جزئی از این کل، فعل اختصاصی خود را به‌گونه‌ای انجام ندهد که بایسته است، یعنی از مسیر عدالت خارج شود و هماهنگی‌اش را با دیگر اجزا از دست دهد، آن کل واحد ممکن است به گونه‌های مختلفی با آن برخورد کند؛ به‌عنوان

مثال، ممکن است درصدد اصلاح آن عضو برآید و با واکنشی او را به وضعیت عادی بازگرداند. ممکن است به دلیل اصلاح‌ناپذیری آن عضو، واکنشی سخت از خود بروز دهد و آن را به کلی نابود کند تا صلاح خویش را حفظ و حیات دیگر اعضا و عناصر را تضمین کند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱۵: ۴۳۰-۴۳۱).

از میان موجودات هستی، این انسان است که دارای اختیار است و کنش خود را با اراده و آزادی انجام می‌دهد. دیگر موجودات این کل واحد، ذره‌ای از دستورالعمل محتومی که برای آن‌ها وضع شده‌اند تخطی نمی‌کنند، اما انسان می‌تواند مخالف سرشت اولیه و الهی‌اش و در تعارض با صلاح و کمال کل خلقت پیش رود. گاه این حرکت، صورت فردی و شخصی به خود می‌گیرد و گاه در قامت یک جامعه و در سطح یک فرهنگ، مسیری باطل و معارض با صلاح و کمال کل خلقت طی می‌شود؛ یعنی به جای یک انسان، یک قوم، یک جامعه، یک امت یا یک تمدن، مسیری معارض با کمال کل خلقت طی می‌کند. در این حالت ممکن است جهان خلقت مبتنی بر سنت استدرج، تا آنجا که ضربه‌ای اساسی به مصلحت عمومی خلقت وارد نشود، با چنین جوامع و فرهنگ‌هایی مماشات کند که شرح آن پیش از این گذشت. اما ممکن است این کل واحد، بنا بر سنن دیگری و برای دفاع از کیان خویش، واکنشی سخت در قبال طغیان و تمرد جوامع نشان دهد:

«اگر امتی از امت‌ها از راه فطرت منحرف گردد، اسباب طبیعی‌ای هم که محیط به آن است، اختلال یافته و آثار سوء این اختلال به خود آن امت برمی‌گردد؛ برای اینکه این خودش بود که با کج‌روی‌اش آثار سوئی در اسباب طبیعی باقی گذارد و معلوم است که در بازگشت آن آثار، چه محنت‌هایی متوجه اجتماعش می‌شود. آسمان از باراندن باران‌های فصلی و زمین از رویاندن زراعت و درختان دریغ نموده و در عوض، باران‌های غیرفصلی، سیل، طوفان و صاعقه به راه انداخته و زمین با زلزله و خسف، آنان را در خود فرومی‌برد» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۸: ۴۲). واکنش قهرآمیز جهان طبیعت به بسط و استقرار یک فرهنگ ناهمگون با ناموس هستی ممکن است به تنبه و بازگشت یک جامعه و تغییر فرهنگ آن‌ها منجر شود. اما این واکنش ممکن است موجب قلع یک جامعه و برچیده‌شدن بساط فرهنگ آن‌ها از پهنه زمین باشد که مصداقی از موضوع قرآنی «اجل» یک امت خواهد بود.

واکنش موجودات به جوامع و فرهنگ‌ها، صرفاً منحصر در برخوردهای قهرآمیز نیست؛ چنان‌که از آیه «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» این مسئله هویدا است. به تعبیری رابطه جهان خلقت و فرهنگ‌ها چنین است که اگر جوامع در مسیر کمالشان قرار گیرند، جهان خلقت نیز با آن‌ها هماهنگ‌تر خواهد شد و اگر جوامع بر ضد کمال غایی طبیعت حرکت کنند، طبیعت مثل بدنی که جزء بیگانه را از خود دفع و رد می‌کند، واکنشی قهرآمیز از خود بروز خواهد داد (مطهری، ۱۳۸۸: ۴۲).

### ۶-۳-۱-۳. امتداد و انعکاس اقلیم در فرهنگ

یکی از وجوه ترابط تکوینی و غیرارادی جهان اجتماعی و جهان طبیعت، تأثیر جغرافیا و اقلیم بر فرهنگ‌ها است. البته این رابطه یک‌سویه نیست و فرهنگ‌ها نیز تأثیرات اقلیمی دارند، اما در اینجا درصدد تبیین مختصر تأثیر اقلیم و جغرافیا بر تکون و تحول فرهنگ هستیم. در دانش جغرافیا، توزیع و نحوه قرارگیری عناصر سازنده زمین و فضای پیرامونی هر منطقه از زمین مورد بحث قرار می‌گیرد. «جغرافیای فرهنگی»<sup>۱</sup> دانشی است که تأثیر مؤلفه‌های جغرافیایی بر ویژگی‌های فرهنگی جوامع را می‌سنجد.<sup>۲</sup> پیش‌فرض

1. Cultural geography

۲. رک:

Jordan-Bychkov, T. G. (1986). *Lester Rowntree, The Human Mosaic: A Thematic Introduction to Cultural Geography*. New York: Harper & Row.

اساسی این دانش آن است که مؤلفه‌های جغرافیایی مانند آب، هوا، خاک، گونه‌های گیاهی و جانوری، نوع طبیعت پیرامونی، مختصات جوی و ده‌ها عامل جغرافیایی دیگر، از عوامل مهم در نحوهٔ شکل‌گیری سبک زندگی و مناسبات فرهنگی و اجتماعی انسان‌های ساکن اقلیم گوناگون هستند و از این‌رو است که اقلیم متفاوت، معمولاً به شکل‌گیری نواحی فرهنگی گوناگون منجر می‌شوند.

تأثیر مؤلفه‌های جغرافیایی بر هویت انسان‌ها و جوامع، در علوم عقلی و نقلی نیز مدنظر بوده است. در ادامه فقط به‌عنوان نمونه به برخی از این موارد اشاره می‌کنیم. از جمله مؤیدات روایی در موضوع رابطهٔ اقلیم، انسان و فرهنگ، روایت ذیل از امیرالمؤمنین علیه‌السلام است: «خدای تعالی آدم را از سطح روی زمین آفرید و چون خاک‌ها و سرزمین‌ها مختلف‌اند، بعضی بایر و بعضی شوره‌زار و بعضی پاکیزه و حاصلخیز است، از این‌رو ذریهٔ آدم نیز بعضی نیکوکار و بعضی بدکار شدند» (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱: ۸۳).

این روایت به‌صراحت بر این امر دلالت دارد که اختلافی که در اوصاف و خواص مادهٔ بخش‌های مختلف زمین است، بی‌ارتباط به احوال انسان و اوصاف مختلفی نیست که از جهت صلاح و فساد در وجود انسان پدید می‌آید و نیز به این مسئله هم دلالت دارد که ترکیب بدن انسان از مادهٔ زمین، عیناً مانند گیاهان یا هر موجود دیگری که از مادهٔ زمینی ترکیب می‌شود، به‌حسب اختلافی که در آن ماده است مختلف می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۸: ۱۲۳). به عبارتی، انسان جزئی از اجزای کرهٔ زمین است و مابین آن نیست و از آن جدا نمی‌شود، اما از همین زمین نشو نموده، شروع به‌تطور می‌کند، یعنی طی حرکت جوهری مراحل خود را طی می‌کند تا به مرتبه‌ای نائل می‌آید که خلقتی غیرزمینی و غیرمادی می‌یابد، و این موجود غیرمادی، عیناً همان است که از زمین نشو کرد و خلقتی دیگر شد و به این کمال جدید تکامل یافت (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۷۳).

اهل حکمت نیز به تأثیر جغرافیا بر هویت آدمی پرداخته‌اند. فارابی در کتاب موسیقی کبیر، ضمن اینکه تأثیر اقلیم مختلف بر ذاتفهٔ موسیقایی اقوام و ساکنان سرزمین‌های مختلف زمین را بیان می‌کند، ویژگی‌های سرزمینی را در عادات، خوی‌ها و برخی ویژگی‌های فرهنگی توضیح می‌دهد و طبیعی یا غیرطبیعی بودن این ویژگی‌ها را به نژادهای برخاسته از اقلیم نسبت می‌دهد (فارابی، ۱۳۷۵: ۵۰). ابن‌سینا در قانون در طب، درصدد توضیح ویژگی‌های روحی و خلقیات ساکنان مناطق جغرافیایی برمی‌آید و بدخلقی، خودخواهی، لجبازی و برخی ویژگی‌های دیگر را به موضوعاتی چون پستی و بلندی سرزمین، مجاورت با کوهساران یا دریا، کیفیت خاک و... نسبت می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۲۱۳).

ملاصدرا رگه‌هایی از این بحث را در برخی از آثار خود به جای گذارده است. وی با استشهاده به آیاتی چون «وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ يَادْنُ رَبِّهِ وَالَّذِي حَبِثَ لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَكْدًا»<sup>۱</sup> «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ»<sup>۲</sup>، «وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا»<sup>۳</sup> و برخی آیات دیگر، بر تأثیر زمین در شکل‌گیری و تکامل هویت آدمی اشاره می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۲۸-۱۴۱).

اگر بخواهیم رابطهٔ اقلیم و فرهنگ را ذیل تبیینی که مستند به قاعدهٔ «اتحاد عالم و معلوم» از فرهنگ ارائه شد بیان کنیم، باید رابطهٔ ویژگی‌های جغرافیایی را با نحوهٔ درک معانی توسط انسان‌ها و اقبال و ادبار آن‌ها به نظام‌های معنایی بررسی کنیم. هنگامی که اتحاد با معانی واحد، مبنای شکل‌گیری فرهنگ معرفی می‌شود و از طرفی تأثیر ویژگی‌های اقلیمی بر هویت انسان و نحوهٔ شناخت، اندیشه و تصورات او، در دستگاه فلسفی حکمت متعالیه و سایر مشرب‌های فلسفی و نیز آموزه‌های نقلی مسجل می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت انسان‌هایی که در دامان اقلیم‌های مشابه نشو و نما پیدا کرده‌اند، چون در درک پاره‌ای از معارف و علوم و راهیابی به

۱. اعراف، ۵۸

۲. فاطر، ۱۱

۳. نوح، ۷۱

لایه‌هایی از معانی، قریب‌الافق هستند و به‌صورت نسبی استعداد‌های قرین به یکدیگر دارند، اقبال و پذیرششان نسبت به نظام‌های معنایی واحد و فرهنگ مشترک بیشتر است. بدین‌سان، جغرافیا و ویژگی‌های سرزمینی، به نحوی تکوینی در شکل‌گیری مؤلفه‌های فرهنگی و ظهور یک نوع جامعه، به‌صورت اعدادی اثر می‌گذارد.

نکته مهم در این تبیین فلسفی آن است که تأثیر شرایط اقلیمی و جغرافیایی بر هویت جامعه و فرهنگ، اعدادی است و به هیچ وجه از حد اقتضا فراتر نمی‌رود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۸: ۱۲۵-۱۲۶). پس جبر طبیعت و جغرافیا در نگاه دینی و حکمی پذیرفتنی نیست.

### ۲-۳-۶. بازتولید آگاهانه جهان طبیعت در متن فرهنگ

در سرفصل‌های قبل، چه آنجا که از بذل و کتمان معنا از سوی جهان طبیعت سخن به میان آمد، چه هنگامی که قهر و مهر عملی جهان طبیعت به‌عنوان عاملی برای تحولات فرهنگی تبیین شد و چه در موضعی که امتداد اقلیم در فرهنگ را با رویکرد حکمی بررسی کردیم، محور تحلیل‌ها «تأثیرات تکوینی و غیرارادی جهان طبیعت در قلمرو فرهنگ» بود. اما جهان طبیعت صرفاً به‌صورت تکوینی سایه خویش را بر فرهنگ‌ها نمی‌گسترده، بلکه اهالی یک فرهنگ، به‌صورت آگاهانه و ارادی نیز جهان طبیعت را در درون فرهنگ خویش بازتولید می‌کنند و امتداد می‌بخشند. این امر با دو سازوکار رقم می‌خورد: الف) تفسیر و نمادسازی (معنابخشی ملهم از جهان طبیعت) و ب) بازآفرینی فرهنگی صور محسوس اقتباس‌شده از جهان طبیعت (صورتگری به معانی). در ادامه توضیحات بیشتری درباره هریک از این دو سازوکار ارائه خواهد شد.

### ۶-۳-۲-۱. معنابخشی ملهم از جهان طبیعت

برخی از موجودات جهان پیرامون، در ساختار زبانی، نمادها، مصنوعات و حتی منظومه فکری جوامع، معنای ثانویه‌ای می‌یابند که جدا از معنای اولیه آن‌ها است و با قرارداد و اراده اهالی آن فرهنگ وضع شده است. توضیح آنکه هر موجودی بر معنای دلالت دارد که این دلالت از جنس دلالت و حکایت حقیقی است و به اراده و قرارداد آدمی بسته نیست؛ برای مثال شیر بر موجودی با جنس و فصلی مشخص دلالت دارد و نیز واجد صفاتی است که این صفات، حقیقتاً بر او حمل می‌شوند. علاوه‌براین، شیر در نسبت با سایر حیوانات و سایر موجودات نیز واجد احکامی است؛ برای نمونه بسیاری از حیوانات دیگر، غذا و شکار او هستند. این حقایق هیچ‌کدام به اراده و قرارداد انسان‌ها بسته نیستند و این سنخ معنای اولیه، به‌صورت طبیعی و تکوینی در متن هر فرهنگی راه می‌یابند.

اما گاه شیر توسط قوم یا جامعه‌ای برجستگی معنایی ویژه‌ای می‌یابد و در این حالت به‌عنوان سلطان جنگل، مظهر قدرت، نماد شجاعت و... در منظومه فکری، زبان، نظام نشانه‌ای و نمادهای آن جامعه حضور به هم می‌رساند؛ آنچنان که نشانه‌ها و نمادهای بصری، ضرب‌المثل‌ها، اشعار، داستان‌ها و حکایت‌ها و حتی محاورات روزانه اهالی یک فرهنگ، دربرگیرنده این معنای ثانویه نیز می‌شود.

جعل معنای ثانویه، هم برای انسان و در حیات فردی قابل‌فرض است و هم برای یک جامعه و در ساحت فرهنگ؛ به‌عنوان مثال ممکن است شخصی به دلایل مختلف، مثلاً به‌دلیل هم‌زمانی یک واقعه خوشایند با حادثه‌ای طبیعی مثل باران، معنای خوش‌یمنی را برای آن جعل و اعتبار و این پدیده طبیعی را چنین تفسیر کند. اما ممکن است این معنا بخشی در سطح یک جامعه و یک ملت به‌وقوع پیوندد و چنین معنای اعتباری‌ای بخشی از فرهنگ آن جامعه شود؛ برای نمونه کوه دماوند نماد سربلندی ایرانیان شناخته شود و از آن معنای شکوه و عظمت ایران به ذهن متبادر شود؛ یا مثلاً در یک فرهنگ، سرو به‌جز معنای طبیعی‌اش - نوعی درخت - معنای دیگری

مانند استقامت، زیبایی، رعنائی و... را متبادر کند. در این حالت، اهالی فرهنگ‌ها در مواجهه با این عناصر طبیعی و پیرامونی، دو معنا را دریافت می‌کنند: یکی معنای حقیقی اولیه‌ای که پدیده‌های طبیعی به صورت تکوینی به آن راه می‌برند؛ دوم معنای ثانویه‌ای که حاصل نوعی اعتبار و تفسیر فرهنگی است و موجودات عالم طبیعت، الهام‌بخش این معانی شده‌اند. معانی ثانویهٔ مذکور، از جنس معانی اعتباریه‌ای هستند که علامه طباطبایی در نظریهٔ اعتباریات به تفصیل در باب آن‌ها سخن گفته و آنچه در اینجا مورد اشاره قرار گرفت، بخشی از اقسام اعتباریاتی است که ایشان به آن‌ها می‌پردازد (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۵۷-۲۲۷).

این معنا بخشی در عین وابستگی به تفسیر اهالی یک جامعه، از سویی دیگر ریشه در طبیعت و عالم عین دارد. علامه طباطبایی از برخی زوایا توضیح می‌دهد معنای اعتباریه که حاصل خلق و جعل در یک فرایند ذهنی یا بینادذهنی است، با حقایق و معانی حقیقی (که در اینجا با تعبیر معانی اولیه از آن‌ها یاد کردیم) نسبتی دارند و چنین نیست که اعتباری بودن معانی و تفسیری بودن آن‌ها به معنای گسست آن‌ها از حقایق بیرونی باشد (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۶۵-۱۶۶). علاوه بر مباحث علامه می‌توان نکات دیگری در این زمینه ذکر کرد که در بحث فعلی مورد استفاده خواهد بود. از آن جمله، ضرورت تجانس و سنخیت معنای اعتباری با آن چیزی است که معنای اعتباری بر آن بار می‌شود. بدین معنا که معنای اعتباریه‌ای که علامه تحت عنوان «اعتباریات عملی» از آن‌ها یاد می‌کند، چون از جنس خیالات محض و بافتنی‌های صرف نیستند و در حیات این‌جهانی انسان، واسطه‌ای برای تأمین نیازهای فردی و جمعی می‌شوند، تا زمانی که وجهی از تجانس و سنخیت میان معنای اعتباری و آنچه این معنای اعتباری بر آن بار شده است یافت نشود، در منظومهٔ معنایی و فرهنگی یک جامعه، جایی نمی‌یابند و صورت جمعی و بین‌الذهانی پیدا نمی‌کنند.

برای توضیح بیشتر، با برخی مثال‌های علامه در حوزهٔ اعتباریات آغاز می‌کنیم و سپس نمونه‌های دیگر را می‌آوریم. معنای اعتباری ریاست که جزو مثال‌های ایشان است، به صورت طبیعی هنگامی برای یک فرد در میان سایرین معنادار است که ویژگی رأس بودن او در میان اطرافیان بهره‌ای از حقیقت داشته باشد، وگرنه روشن است که به صورت طبیعی هیچ‌گاه فردی که فاقد برخی ویژگی‌ها مانند تدبیر، قدرت سازمان‌دهی و... است، به دلیل عدم سنخیت و تجانس با معنای رأس بودن، پذیرای معنای اعتباری ریاست نخواهد بود. یا در مثال دیگر علامه، معنای اعتباری مالکیت در نسبت میان افراد و مملوکاتشان تا زمانی که مبتنی بر یک منطق پذیرفته شده و دارای مشروعیت در یک نظام اجتماعی نباشد، به رسمیت شناخته نمی‌شود و چنین نیست که معنای ثانویه و اعتباری مالکیت برای یک فرد یا معنای مملوکیت یک شیء، کاملاً بی‌ضابطه، مبتنی بر تخیل محض و گسیخته از مناسبات بیرونی عالم باشد و لذا رابطهٔ مالکیت میان هر کسی و هر چیزی اعتبار نمی‌شود.

حال به مثال‌هایی که در ابتدای این بحث آمد -سلطان جنگل بودن شیر، نماد رعنائی یا مقاومت‌شدن سرو، نماد شکوه و ایستادگی بودن دماوند برای ایرانیان و...- بازگردیم. در این مثال‌ها نیز این قاعده جاری است و تا زمانی که تجانس معنای اعتباری با آنچه این معنای اعتباری بر آن بار شده، مؤید بیرونی و برخاسته از عالم خارج نداشته باشد و ضمناً ذیل منطق عمومی و جمعی یک جامعه مقبول نیفتد، آن معنای اعتباری به قلمرو فرهنگ یک جامعه وارد نخواهد شد؛ برای مثال شیر حیوانی است که هیبت باشکوه و مهیبی دارد. دوم اینکه حیوان قدرتمند و درنده‌ای است که بسیاری از حیوانات دیگر شکار اویند و... این‌ها ویژگی‌های غیراعتباری برخاسته از عالم خارج، به دلیل سنخیت و تشابه با معنا و تصویر رایج از سلطنت و سلطان، می‌تواند دستمایه‌ای برای نمادپردازی از شیر به عنوان سلطان جنگل شود. البته چون این ویژگی‌ها در شیر منحصر نیستند، ممکن است در جامعه و فرهنگی دیگر، حیوان دیگری چنین وصف و معنای ثانویه‌ای را بپذیرد و سلطان جنگل نامیده شود. همین تفاوت و تمایز جوامع و فرهنگ‌ها در چگونگی الهام‌گیری از عالم خارج و معنا بخشی ثانویه به پدیده‌های عالم طبیعت، مقوم اعتباری و تفسیری بودن این سنخ معانی است؛ بنابراین معنای ثانویه و اعتباری، یک پای در واقعیت و عالم خارج دارند و یک پای در خلق و اعتبار ذهنی و بینادذهنی جوامع.

باید توجه داشت که نحوه الهام‌گیری از طبیعت در معنابخشی‌های ثانویه نیز تابعی از نحوه مرابطة با ظاهر و باطن هستی و مراتب مثالی و عقلی جهان است؛ به‌عنوان نمونه، ظهور و بروز جهت‌دار و شعورمند عالم طبیعت بر جوامع که تحت عنوان بذل و کتمان معنا از سوی جهان طبیعت مطرح شد، یکی از عوامل مؤثر بر این الهام‌گیری از طبیعت پیرامونی است. این نکته یکی از وجوه تمایز مهم حکمت اسلامی با فلسفه‌های تفسیری و برساخت‌گرایی مدرن و پست‌مدرن در توضیح معانی انسان‌ساخت است. به عبارتی از منظر حکمت اسلامی، سازندگی انسان‌ها در ساحت معانی اعتباری و ثانویه، قراردادی محض و گسیخته از عالم عین نیست و ضمن اتکا به آگاهی و اراده آن‌ها، ذیل ضرورت‌های تکوینی برخاسته از لایه‌های ظاهری و باطنی هستی محقق می‌شود.

حاصل بحث آنکه انسان‌ها در خلال حیات فرهنگی خود دائماً از موجودات پیرامونی‌شان الهام می‌گیرند و با تفسیر و معناسازی‌های ثانویه از پدیده‌های طبیعی، موجب بازتولید جهان طبیعت در متن فرهنگ می‌شوند. در این حالت، یک فرهنگ در حال معنابخشی به پدیده‌های طبیعی است، اما از حیث دیگر، این جهان طبیعت است که از مسیر اراده و تفسیر انسان‌ها، خود را در نظم معنایی ثانویه‌ای بازآرایی می‌کند، در تاروپود یک فرهنگ می‌نشیند و سایه‌اش را به‌صورت مضاعف بر سر یک فرهنگ می‌گستراند.

### ۶-۳-۲- صورت‌بخشی فرهنگی اقتباس‌شده از جهان طبیعت

سازوکار دومی که برای بازتولید آگاهانه و ارادی موجودات جهان طبیعت در متن یک فرهنگ می‌توان برشمرد، مربوط به ساحت صورت و فرم پدیده‌های فرهنگی است. همان‌طور که در توضیح چپستی و هستی فرهنگ گذشت، معانی و نظام‌های معنایی که جوهر فرهنگ را تشکیل می‌دهند، در ذات خود مجردند، اما همین حقایق مجرد، هنگامی که از مسیر نفوس انسانی در قلمرو عالم طبیعت وارد می‌شوند، در قالب انواع مظاهر محسوس نمایان می‌شوند و ظهور می‌یابند. آدمی به‌واسطه عقل خویش، معانی کلی را درک می‌کند، اما هنگامی که این معانی را یافت، این حقایق مجرد را در طیف وسیعی از پدیده‌های دارای صورت و فرم محسوس منتشر می‌کند. زبان یکی از این پدیده‌ها است که به معانی در قالب کلمات و جملات، صورت محسوس می‌بخشد: «زمانی که عالم و محقق نکته عمیق عقلی را تعقل می‌کند و آن را می‌فهمد و سپس می‌خواهد همان را برای دیگران بازگو کند، در این هنگام، آن معنای درک‌شده را از قوه عاقله خود تنزل می‌دهد. به این معنی که آن را در مرحله خیال خود ترسیم کرده، بررسی می‌کند و می‌اندیشد که مثلاً آن را به چه زبانی بیان کند و در قالب چه مفاهیم و الفاظی بریزد، چگونه مقدمه‌ای برای آن بیاورد و چگونه دلیلی بر تأیید ارائه دهد. پس از تنظیم آن معنا در مرحله خیال، به‌وسیله قلم یا زبان برای دیگران بیان می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۵).

صورت‌بخشی به معانی منحصر در زبان نیست، بلکه مصنوعات انسانی اعم از آفرینش‌های هنری، پدیده‌های فناورانه، بناها، شهر و محیط دست‌ساز بشر و حتی کنش‌های انسانی، همگی در حکم صورت‌هایی هستند که معانی مجرد را در عالم محسوس، نمایان می‌کنند. ریشه و منبع اصلی این فرم‌ها و صورت‌ها، جهان پیرامون و موجودات عالم طبیعت است. انسان‌ها صورت‌های محسوس موجودات پیرامونی را اقتباس و با تکیه بر قوای خلاقه خود - اعم از خیال، متصرفه، متخیله و... - این صورت‌ها را ترکیب یا تفصیل می‌کنند. به عبارتی با بازآفرینی آن‌ها، لباسی نو از آن‌ها می‌سازند و بر تن معانی می‌کنند و از این رهگذر، ساحت محسوس و مشهود یک فرهنگ را خلق می‌کنند. پس این آفرینش، خلق و ابداع از عدم نیست، بلکه ریشه در جهان طبیعت و عالم عین دارد: «قوه خیال، رابط بین محسوسات و معقولات است و اگر نقش خود را در این دو جنبه ایفا نکند، این پیوند قطع می‌شود و هیچ محسوسی معقول و نیز هیچ معقولی محسوس نمی‌شود. نقش قوه متخیله، صورت‌سازی برای معقولات مجرد است تا آن‌ها را محسوس گرداند و وظیفه قوه متصرفه، تصرف در مدرکات قوای حسی و پیرایش صورت‌های آن‌ها است؛ یعنی قوه متصرفه خیال، آنچه را حس می‌شود و در

مخزن خیال گرد می‌آید، تجزیه و ترکیب می‌کند و مانند خیاط می‌برد و می‌دوزد: گاهی انسان بی‌سر درست می‌کند و زمانی انسان ده‌سر می‌سازد. این‌ها کار حس نیست، بلکه کار قوهٔ متصرفهٔ خیال است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۹۴-۱۹۵).

در حکمت صدرایی، دو نوع خیال تبیین می‌شود. یکی خیال یا مثال منفصل که مرتبه‌ای از مراتب هستی و مابین عالم عقل و عالم طبیعت است. دیگری خیال متصل که مرتبه‌ای از مراتب نفس انسان است و آنچه در باب نقش خیال در صورتگری معانی و ترکیب و تفصیل فرم‌ها بیان شد، مربوط به این نوع است. خیال متصل، امکان ارتباط انسان با خیال منفصل را فراهم می‌آورد و بنابراین در مقام صورتگری، نوعی ارتباط میان خیال متصل و خیال منفصل زمینه‌ساز آفرینش فرم‌ها و صورت‌های جدید می‌شود. پس خیال انسان از این جهت نیز خودبنیاد محض نیست و تحت ضوابط و الزاماتی که ریشه در عالم عین دارد، در حال خلاقیت است. البته نحوهٔ ارتباط خیال متصل و منفصل و میزان آیینه‌وارگی خیال متصل در قبال خیال منفصل، فروع زیادی دارد که بیان آن از حوصلهٔ این نوشتار خارج است. تنها می‌توان گفت که خیال همهٔ انسان‌ها به یک میزان شأن آیینه‌وارگی در قبال خیال منفصل ندارد و بسته به شرایطی، صورتگری انسان‌ها، از نظر تطابق با باطن مثالی جهان، شدت و ضعف‌پذیر است.<sup>۱</sup>

باید توجه داشت که قوهٔ خیال و نحوهٔ عملکرد آن اعم از شیوهٔ اقتباسش از بیرون، نحوهٔ ترکیب صور محسوس و... صرفاً یک امر فردی و شخصی نیست، بلکه به‌شدت متأثر از حیات جمعی افراد است و هویت فرهنگی دارد. از این‌رو آثار هنری، فرم‌های فناورانه، کالبد شهر و... در عین ریشه‌داشتن در قوای خلاقهٔ افراد، آیینهٔ فرهنگ یک جامعه‌اند؛ بنابراین فرایندی که به خلق و آفرینش فرم‌ها و صورت‌های مختلف ذیل یک فرهنگ منجر می‌شود، منطقه‌الفراغی دارد که محدوده و مرز آن را صورت‌های حسی دریافتی از بیرون تعیین می‌کند و آفرینش‌های اهالی یک فرهنگ، غالباً حاصل ترکیب و تجزیهٔ صورت‌هایی است که از محیط طبیعی پیرامون جامعه اخذ شده است. همین جا است که جهان طبیعت و موجودات آن، در ساحت محسوس و نمایان فرهنگ، به‌صورت آگاهانه بازتولید می‌شوند و سایهٔ خود را بر این بعد از فرهنگ می‌گسترانند.

## ۶-۴. سایهٔ فرهنگ بر جهان طبیعت

تأثیر جهان طبیعت بر فرهنگ یک‌سویه نیست و همچنان که جهان طبیعت و موجوداتش به نحو تکوینی و غیرارادی یا به‌صورت آگاهانه و ارادی، سایهٔ خویش را بر ظاهر و باطن فرهنگ می‌گسترانند، فرهنگ نیز به‌صورت متقابل بر ظاهر و باطن جهان طبیعت تأثیر می‌گذارد. در ادامه این وجه از برهم‌کنش متقابل فرهنگ و جهان طبیعت نیز به‌لحاظ حکمی تبیین می‌شود.

### ۱-۴-۶. انعکاس فرهنگ در باطن طبیعت

در منطق حکمت متعالیه، ارتباط میان انسان و جهان خلقت از وجوه و زوایای مختلفی بیان شده که هریک از این وجوه، پرده‌ای از پیوند انسان با جهان خلقت را نمودار می‌کند. یکی از این زوایا، تبیین جایگاه انسان به‌مثابهٔ محور حرکت تکاملی جهان طبیعت و موجودات آن است. بدین معنا که سایر موجودات، در سایهٔ انسان و از مسیر وجود او به کمال شایستهٔ خود می‌رسند. به بیان دیگر، کمال و نقص سایر موجودات، با کمال و نقص آدمی ترابط پیدا می‌کند و زمین و آسمان و موجودات مستقر در این دو، کمال خویش را بر مدار تکامل انسان به‌دست می‌آورند.

۱. ر.ک: حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۶). *دروس شرح اشارات و تنبیهاات ابن‌سینا، نمط سوم (النفس)*. قم: آیت اشراق.

ملاصدرا ذیل تفسیر یکی از آیات قرآن<sup>۱</sup>، نکات صریحی را در این زمینه بیان می‌کند. او زمین و زمینیان (موجودات عالم طبیعت) را دارای حرکت جوهری استکمالی معرفی می‌کند که به جهت نقص در مرتبه وجودی، در بدو امر به صورت قسر (جبر) و به تعبیر قرآن «کرها»<sup>۲</sup> رو به جانب حق می‌گذارند؛ حال آنکه موجودات و حقایق آسمانی (مخلوقات فراطبیعی) از روی فطرت اولیه خویش، طوعاً و از روی میل رو به جانب اله می‌گذارند. اما همین زمین و زمینیان، بعد از استکمالشان به واسطه نفوس انسانی کامل، بدون اکراه و از سر میل رو به جانب حضرت حق می‌کنند و قدم در مسیر تکاملی خویش می‌تهند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷: ۴۱۶). به عبارتی ملاصدرا برای موجودات طبیعت دو وضعیت را ترسیم کرده است. یکی وضعیت نقص و کمال نیافتگی آن‌ها که مربوط به طبع اولیه آن‌هاست و دوم وضعیت کمال و رشد آن‌ها که مربوط به هنگامی است که در پناه نفوس انسانی کمال یافته، به نحوه‌ای تکامل و رشد که غایت آن‌ها است می‌رسند.

در این تفسیر ملاصدرا تکامل زمین و زمینیان را بر مدار نفوس کامله انسانی توضیح داده است، اما از این سخن ملاصدرا تکامل آن‌ها بر مدار تکامل «نوع انسان» -نه صرفاً کمّین از انسان‌ها و نفوس کامله- قابل استنباط است و اصطلاحاً این قاعده که نقص و کمال انسان بر تکامل و شکوفایی کل جهان طبیعت اثر می‌گذارد، امری تشکیکی و ذومراتب است و ملاصدرا در این عبارات، صرفاً به صورت تام و کامل چنین تأثیری اشاره کرده است. مشابه همین منطق را ملاصدرا درباره وصف خلیفه‌اللهی انسان به کار می‌برد که آن را منحصر در انسان کامل نمی‌داند و نوع انسان را به صورت تشکیکی واجد ظرفیت خلیفه‌اللهی برمی‌شمرد که یکی از شئون او ربوبیت و به فعلیت رساندن استعدادهای مستخلف فیه -موجودات زمین و دار طبیعت- است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۱۰). اساساً ترابط تکامل نوع انسان با تکامل سایر موجودات، بیان دیگری از فلسفه هبوط و استخلاف انسان در زمین است که شرح آن مفصل است.<sup>۲</sup>

حال اگر این ترابط نقص و کمال، از سطح نفوس جزئی و افراد فراتر رود و در سطح یک نفس کلی جمعی -جامعه- در نظر گرفته شود، به معنی انعکاس رفعت و پستی فرهنگ بر نقص و کمال باطنی جهان طبیعت است. با همین منطق می‌توان روایاتی را نیز که در باب شکل‌گیری مدینه فاضله موعود و تأثیر آن بر شکوفایی زمین و آسمان است تحلیل فلسفی کرد. به عبارتی هنگامی که فرهنگ متعالیه به فرهنگ غالب جهان تبدیل و مدینه فاضله موعود در زمین تشکیل شود، همه موجودات عالم طبیعت به تبع بسط فرهنگ متعالیه در جامعه بشری، به نقطه اوج شکوفایی و کمال خویش خواهند رسید.<sup>۳</sup> یکی از وجوه این شکوفایی آن است که به تعبیر قرآن، چارچوب توحیدی تصرف در طبیعت، «تسخیر»<sup>۴</sup> است. تسخیر، تصرف ملائم با طبع شیء را گویند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۶۵) و لذا آن را سوق دادن شیء به سوی غایتش تعریف کرده‌اند: «التسخیر فهو سیاقه الشیء إلى الغرض المختص به» (عامری، ۱۳۷۵: ۲۶۰). بر همین مبنا است که سایه‌افکنی فرهنگ متعالیه بر طبیعت از آنجا که بر مبنای تسخیر است، نه تنها به خروج طبیعت از استوای وجودی‌اش منجر نخواهد شد، بلکه زمینه کمال وجودی موجودات طبیعی را نیز فراهم خواهد آورد.

۱. ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (فصلت، ۱۱).

۲. رک: لبخندقد، محسن (۱۴۰۱). از حکمت مدنی تا حکمت تمدنی: چشم‌اندازی به فلسفه دین بر مبنای وجود ترابطی انسان. مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، ۱۰، ۲۷۵-۲۷۷.

۳. احادیث زیادی به شکوفایی ظرفیت‌های جهان طبیعت در مدینه فاضله موعود دلالت دارد؛ به‌عنوان مثال «امیرالمؤمنین علیه‌السلام: وَ تَخْرُجُ لَهُ الْأَرْضُ أَقَالِيدَ كِبْدَهَا وَ تَلْقَى إِلَيْهِ سَلْمًا مَقَالِيدَهَا: [در حکومت موعود و تمدن الهی‌اش] زمین پاره‌های جگر خویش (استعاره از گنجینه‌های زمین) بیرون ریزد و کلیدهایش را از در آشتی تسلیم او سازد» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۳۸).

۴. وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ (جاثیه، ۱۳).



## ۶-۴-۲. امتداد فرهنگ در کالبد طبیعت

فرهنگ صرفاً باطن طبیعت را تحت الشعاع قرار نداده و ظاهر و کالبد طبیعت نیز به‌غایت متأثر از فرهنگ‌های مختلف است. اساساً در منطق حکمی، «ظاهر و باطن» دو امر گسسته از یکدیگر نیستند (خمینی، ۱۴۱۰: ۲۰۱)، بلکه هر ظاهری رقیقه و نازلهٔ باطن است؛ بنابراین هر ظاهری حکایت از باطنی می‌کند و هر صورتی تمثیل یک معنا و حقیقت باطنی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۷۳)؛ بنابراین اگر در سرفصل قبل در مورد تأثیر فرهنگ بر تحولات باطنی طبیعت سخن به میان آمد، نباید آن را جدا از تحولات ظاهری و کالبدی طبیعت دانست. با وجود این برای تدقیق بحث، این دو مقام در دو سرفصل مجزا بررسی شده است.

عالم طبیعت، زیستگاه آدمی است و به‌دلیل ویژگی‌های منحصربه‌فرد بشر اعم از آگاهی، اراده، خلاقیت، تکامل‌پذیری روحی، تاریخ‌سازی، مدنیت و فرهنگ و... از زمان هبوط انسان بر زمین، سراسر عالم طبیعت دستخوش تصرفات او بوده است. یکی از تمایزات زیست انسانی در قیاس با گونه‌های دیگر زیست، مداخلهٔ گستردهٔ آدمی در محیط پیرامون است؛ چنان‌که هیچ موجود دیگری مانند او توان سازگار کردن سایر مخلوقات با شیوه و شرایط زندگی خود را ندارد. این مسئله برآمده از ساختار وجودی انسان و بهره‌مندی او از قوای ادراکی و تحریکی بسیار قوی‌تر او از دیگر موجودات است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۷۳-۱۷۴). یکی از وجوه این قدرت خارق‌العادهٔ انسان، تغییراتی است که در ظاهر و کالبد طبیعت ایجاد می‌کند.

آدمی در ادوار حیات تاریخی و فرهنگی خود، از جهت «چگونگی و گسترهٔ تصرف در طبیعت» مشمول تطور و جهش خودانگیزانه و آگاهانه است. از همین‌رو است که بسیاری از تاریخ‌دانان، مردم‌شناسان، باستان‌شناسان، جغرافی‌پژوهان، فرهنگ‌پژوهان و... موضوع «چگونگی و گسترهٔ تصرف انسان در طبیعت» را شاخصی کلیدی جهت دوره‌بندی‌های تاریخی و فرهنگی در نظر می‌گیرند. همچنین عواملی چون ابزار، ماشین، فناوری و... را به‌دلیل تأثیری که بر تعیین نحوه و گسترهٔ تصرف انسان در طبیعت دارند، در کانون تحلیل‌های فرهنگی-تاریخی خود قرار می‌دهند و هر دورهٔ فرهنگی-تاریخی را با جهش در حوزهٔ «ابزار و فناوری تصرف در طبیعت» توضیح می‌دهند. دوره‌بندی تکامل فرهنگی بشر در قالب ادواری چون کهن‌سنگی، میانه‌سنگی، انقلاب نوسنگی، انقلاب شهرنشینی، انقلاب صنعتی و... بر همین مبنا است (امان‌الهی بهاروند، ۱۳۹۳: ۱۲۸). این بدین معنا است که هر فرهنگی شیوه‌ای متفاوت برای تصرف در محیط طبیعی به ارمغان می‌آورد و این تصرف را با تکیه بر ابزار-فناوری متناسب با خود رقم می‌زند. بنابراین، هر فرهنگی، ظاهر و کالبد طبیعت را به‌تناسب خود تغییرات اساسی می‌دهد و با شیوه‌ای از تصرف در عالم طبیعت، خود را در کالبد طبیعت تجسد می‌بخشد و محیط استقرار خود را فرم‌دهی می‌کند. به این ترتیب هر زیست‌بوم فرهنگی، زیستگاه طبیعی متناسب با خود را ساخته و می‌توان گفت ظاهر و کالبد زیستگاه طبیعی جوامع، آینه‌ای از فرهنگ بشری در دوره‌های مختلف تاریخی است.

سیر کلی این تحولات را با شاخص‌های مختلفی می‌توان طیف‌بندی کرد. یکی از مهم‌ترین شاخص‌ها آن است که در هر دوره، این زیستگاه و مهبط زمینی انسان، صنعتی‌تر (به معنای عام صنع انسانی) شده و از حالت طبیعی و دست‌نخورده خارج شده است؛ بنابراین در هر دورهٔ فرهنگی، با جهانی که وجه مصنوع آن از دورهٔ قبل بیشتر شده مواجهیم؛ تا آنجا که یکی از معضلات و چالش‌های حیات معاصر بشر، دورافتادگی از طبیعت بکر و گرفتاری در جهان صنعت‌زده است. این چالش عمیق در میان بسیاری از متفکران و منتقدان چه در جهان غرب و چه غیر آن و در قالب مفاهیمی مانند جهان صنعتی، زندگی ماشینی، جبر فناوری، سیطرهٔ فناوری و... صورت‌بندی مفهومی شده است.

## ۷. نتیجه‌گیری

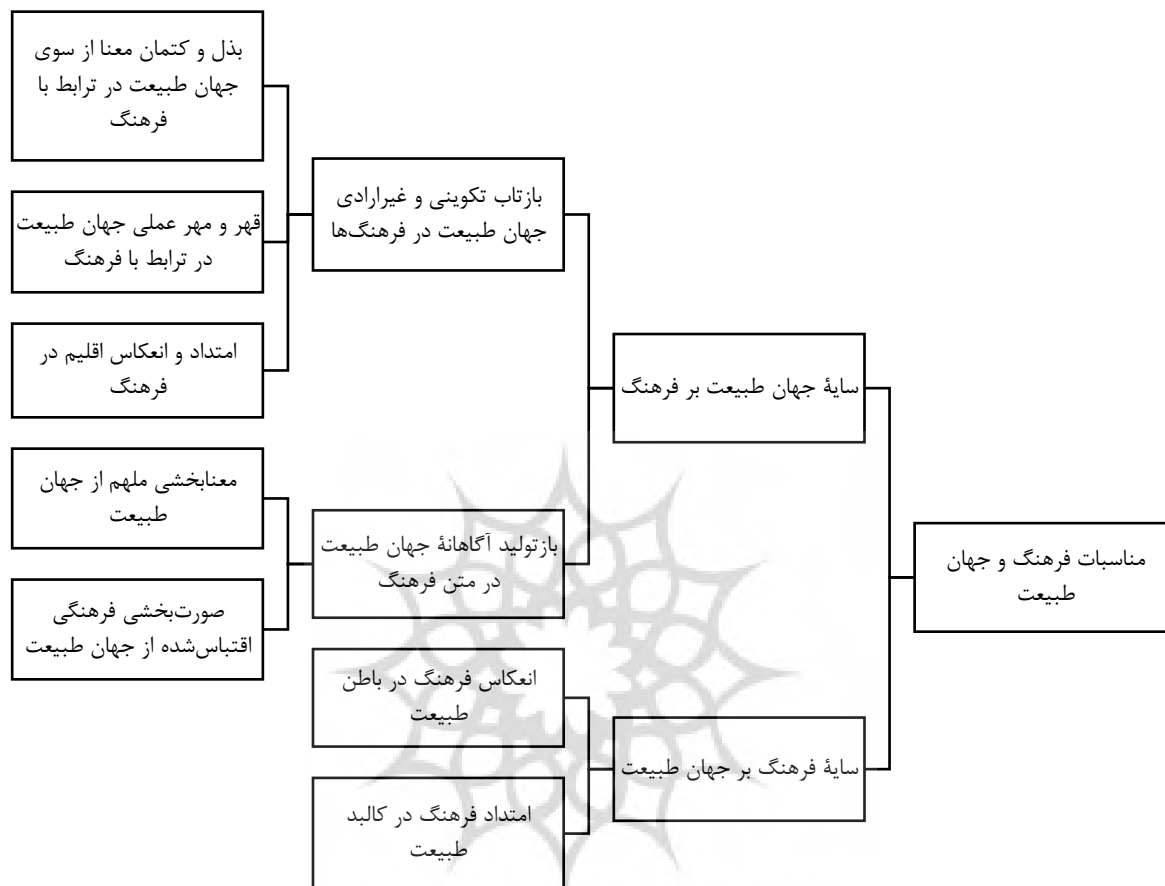
در این مقاله، با مرور چگونگی برهم‌کنش جهان اجتماعی و موجودات جهان طبیعت، الگویی برای تغییر و تحول فرهنگ صورت‌بندی شد که در آن، سه عنصر کلیدی انسان، فرهنگ و طبیعت حضور دارد. در حکمت متعالیه، همه علل در طول اراده و فاعلیت خداوند، بلکه مظهر و شأن او تلقی می‌شوند؛ بنابراین تأثیر و تأثر متقابل انسان، فرهنگ و طبیعت را باید در قلمرو خالقیت و فاعلیت مطلق حضرت حق فهمید، نه براساس استقلال‌پنداری آن‌ها در هویت‌بخشی به یکدیگر. آن‌چنان‌که طیفی از دیدگاه‌ها در جهان غرب، هریک از سه عنصر انسان، جامعه و طبیعت را بر صدر مصطبّه مناسبات عالم نشانده و جایگزین خالق هستی کرده‌اند. توضیح چگونگی برهم‌کنش این سه، ذیل سنن گوناگون الهی یا توضیح مناسبات آن‌ها بر مبنای مفاهیمی مانند استخلاف در طول مقاله، بر همین مبنا صورت پذیرفت.

به‌حسب انسان‌شناسی قرآنی و حکمی، انسان دارای سرشت پیشینی و فطرت اولیه‌ای است که در قوای ادراکی، تحریکی و عملی او تبلور می‌یابد. این سرشت اولیه که در بدو خلقت آدمی فاعلیت اندکی دارد، به‌تدریج و در خلال ترابط انسان با موجودات پیرامونش به فاعلیت می‌رسد (لبخندق، ۱۴۰۱: ۲۶۲-۲۵۹)؛ بنابراین آدمی ظرفیت‌ها و استعداد‌های درونی خود را در خلأ به فاعلیت نمی‌رساند و نحوه شکوفایی درون او، متأثر از برون او است. آدمی در تاریخ و فرهنگی زاده می‌شود که پیش از او وجود داشته و نیز در اقلیم و محیطی پا به عرصه گیتی می‌گذارد که ظرف حضور او در این جهان است؛ بنابراین هویت انسان در تعامل با فرهنگ مستقر و متأثر از شرایط محیطی‌اش شکل می‌گیرد و شاکله او در ترابط با جهان خارج و موجودات مستقر در آن اعم از جمادات، نباتات، حیوانات و سایر انسان‌ها قوام می‌یابد.

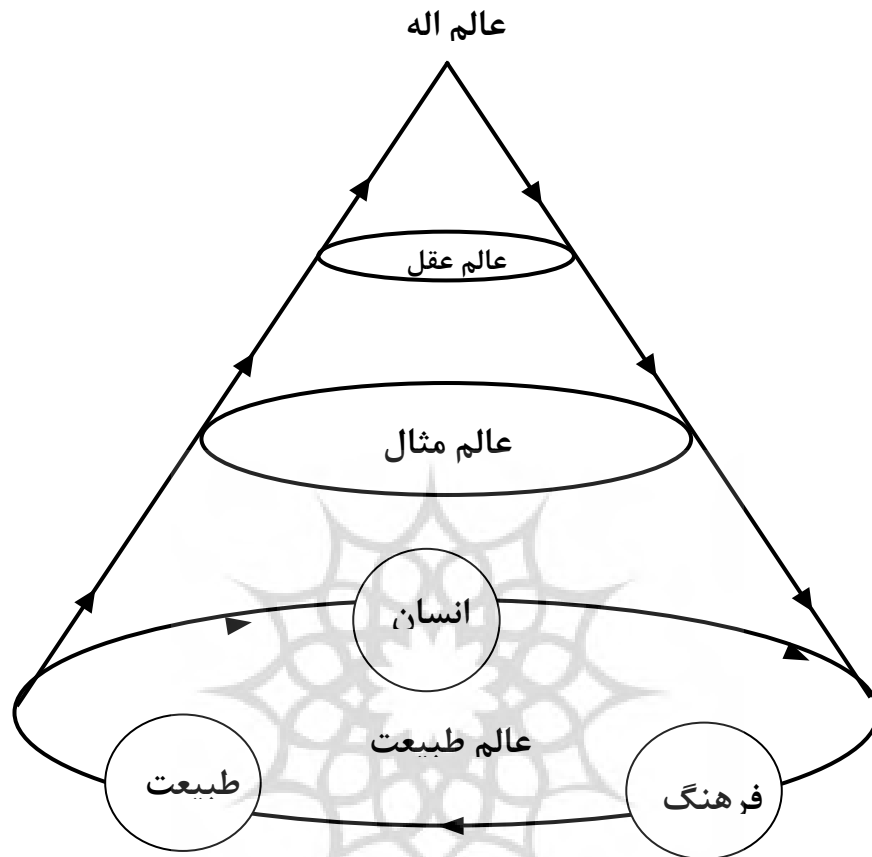
عنصر خرد، آگاهی و اراده در درون آدمی این امکان را به او می‌دهد که علاوه بر تأثیرپذیری تکوینی و غیرارادی از جهان پیرامون، نقش فعال و آگاهانه‌ای در ترابط با جهان بیرون از خود داشته باشد و بخشی از آنچه را که از برون بر او سایه می‌افکند، از دروازه اراده و آگاهی خویش پذیرا باشد؛ بنابراین آدمی از حیث موقعیتش در یک جامعه و میزان تأثیرپذیری‌اش از فرهنگ مستقر و نیز در نسبتش با جهان طبیعت و موجودات آن، در نقطه‌ای ایستاده که ترکیبی از اراده/آگاهی و الزام/تکوین است و انسان‌ها به‌رغم تولد و تنفس در یک جامعه و حضور ذیل یک فرهنگ، اجمالاً قدرت ساختن فرهنگ جدید، تحول در جهان اجتماعی و نیز تأثیرگذاری عمیق و بنیادین بر جهان طبیعت و موجودات پیرامون خویش را دارند. زنجیره این تأثیرات، چرخه‌ای را رقم می‌زند که برآمده از اثر متعکس و متوالی انسان، فرهنگ و طبیعت است؛ بنابراین انسان چشم‌گشوده در درون یک فرهنگ و برخاسته از یک زیست‌بوم طبیعی، اراده و آگاهی‌اش را مبدئی برای تحول فرهنگ و تغییر جهان طبیعت قرار می‌دهد و مجدداً این تغییر و تحول فرهنگی و سپس تحول در جهان طبیعت، بر وجود و هویت خود او سایه می‌افکند و به تغییرات ارادی یا غیرارادی در درون او منجر می‌شود. این دو سنخ تأثیرپذیری ارادی و غیرارادی از جهان طبیعت، در مقاله به‌صورت تفصیلی ذیل عنوان «سایه جهان طبیعت بر فرهنگ» مورد بحث قرار گرفت.

همچنین تغییراتی که از مسیر فرهنگ در جهان طبیعت ایجاد می‌شود، خود دو سنخ است. دسته اول، تحولاتی است که در باطن طبیعت رقم می‌خورد و ناظر به تکامل جوهری موجودات طبیعی در ترابط با فرهنگ‌ها است. اما تحولات دیگری نیز در محیط پیرامون و موجودات طبیعت پدید می‌آید که ناظر به ظاهر و کالبد آن است. در مقاله این دو سنخ اثرگذاری فرهنگ بر طبیعت، ذیل عنوان «سایه فرهنگ بر جهان طبیعت» توضیح داده شد.

فروع و زوایای تأثیر و تأثرات متقابل فرهنگ و طبیعت که در مقاله تبیین تفصیلی شد، در نمودار زیر مشاهده می‌شود:



در نهایت چرخهٔ سازندگی ترابطی انسان-فرهنگ-طبیعت را می‌توان در قالب الگوی زیر ترسیم کرد. چنان‌که در ابتدای مقاله ذکر شد، منظور از طبیعت در این چرخه، موجودات جمادی، نباتی و حیوانی هستند که ذیل ربوبیت الهی، در متن عالم طبیعت، به‌عنوان مرتبه‌ای از مراتب هستی با انسان و فرهنگ در ترابط‌اند:



هر سه رکن این چرخه، در کمال خود وابسته به یکدیگرند و بر همین مبنا فارابی مدینه فاضله را شرط لازم برای تحقق کمال انسان برمی‌شمرد (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۲)؛ چنان‌که فرهنگ متعالی و شکل‌گیری جامعه سعادت‌مند، از مسیر اراده انسان‌ها و تکامل انفسی آن‌ها محقق می‌شود و قرآن این حقیقت را در آیاتی چون «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» گوشزد کرده است. ظاهر و باطن طبیعت نیز در سایه مدینه فاضله و فرهنگ متعالی به کمال خواهد رسید چنان‌که طبیعت با بروز استعدادها و دفتان خود می‌تواند زمینه حیات طبیعه انسانی و تحقق مدینه فاضله را فراهم آورد.

بنابراین، تحول فرهنگ در مسیر تکامل الهی، نخست مستلزم فهم و درک پیوند و وابستگی کمال و نقص عناصر سه‌گانه این چرخه به یکدیگر و دوم مستلزم تلاش انسان‌ها برای مهیاکردن زمینه کمال «دیگری» - اعم از دیگر انسان‌ها و دیگر موجودات طبیعت - است. این رویکرد که در منظومه حکمت و عرفان اسلامی با ایده مرکزی پیوند و وحدت هستی و با اصولی چون وحدت وجود در بعد هستی‌شناسی، اتحاد عالم و معلوم در ساحت معرفت‌شناختی، تناظر وجودی انسان کبیر (جهان) و انسان صغیر (آدمی) در حوزه انسان‌شناختی و برخی اصول دیگر پشتیبانی می‌شود، نقطه مقابل فرهنگ مدرن است که براساس سوپراکتیویته، گسست میان شناسا و موضوع شناخت را بنیان می‌نهد، میان درون و بیرون انسان دوگانگی ایجاد می‌کند و به انزغال انسان از دیگری می‌انجامد. بدین‌سان همه چیز را ابژه انسان قرار می‌دهد و تصرف باغیانه در جهان طبیعت را مشروعیت می‌بخشد.

## منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵). *علل الشرایع*. جلد ۱. قم: کتابفروشی دآوری.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷). *قانون در طب*. جلد ۱. تهران: سروش.
- امان‌اللهی بهاروند، سکندر (۱۳۹۳). *تأثیر فرهنگ بر انسان و طبیعت: شیوهٔ زیست انسانی و پیامدهای آن*. تهران: نشر آفرند.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۵). *جهان‌های اجتماعی*. قم: کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید (۱۴۰۰). *فناوری در آیندهٔ انقلاب اسلامی ایران*. کیهان فرهنگی، ۴۲۰، ۳۰-۳۷.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۸۶). *ساخت انسان در تصعید حیات تکاملی*. تهران: مؤسسهٔ تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *قرآن در قرآن*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *تفسیر انسان به انسان*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). *اسلام و محیط‌زیست*. قم: اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۹). *قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند*. تهران: مؤسسهٔ مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۶). *دروس شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، نمط سوم (النفس)*. قم: آیت اشراق.
- حیدری، کورش و رضازاده، محمدکاظم (۱۳۹۷). *شعور همگانی در حکمت متعالیه و نقش آن در تعامل با محیط‌زیست*. معرفت فلسفی، ۶۲، ۳۹-۵۱.
- خمینی، روح‌الله (۱۴۱۰ ق). *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح‌الأنس*. قم: پاسدار اسلام.
- خورشیدی، سعید (۱۳۹۰). *صورت‌بندی نظریهٔ فرهنگ صدرایی (با الهام از دیدگاه‌های استاد حجت‌الاسلام پارسانیا)*. معرفت فرهنگی-اجتماعی، ۱، ۱۵۲-۱۲۹.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۰). *اسرار الآیات*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفهٔ اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۳). *مفاتیح‌الغیب*. تهران: مؤسسهٔ مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. هفت جلد. قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۹۸۱ م). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*. نه جلد. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷). *ترجمهٔ تفسیر المیزان*. ترجمهٔ محمدباقر موسوی همدانی. بیست جلد. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۹). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. جلد ۲. تهران: صدرا.
- عامری، ابوالحسن (۱۳۷۵). *رسائل ابوالحسن عامری*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- عبادی، احمد و امدادی ماسوله، محمد (۱۳۹۹). *بوم‌شناسی ژرف‌نگر: جنبشی علیه دوگانهٔ انسان/طبیعت و نقد آن (روی‌آوردی الهیاتی)*. فلسفهٔ دین، ۵۳، ۱۳۱-۱۵۴.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. جلد ۱. قم: مؤسسهٔ امام خمینی (ره).
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۷۵). *موسیقی کبیر*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۵ م). *آراء أهل المدینة الفاضله و مضاداتها*. بیروت: دار و مکتبهٔ الهلال.
- لاتور، برونو (۱۳۹۹). *رویارویی با گایا*. تهران: علم.
- لبخندقی، محسن (۱۳۹۴). *تبیین فرایند تکون و تحول فرهنگ با تأکید بر حکمت صدرایی*. رسالهٔ دکتری. دانشگاه باقرالعلوم (ع).
- لبخندقی، محسن (۱۳۹۵). *واکاوی عوامل مانایی و میرایی فرهنگ‌ها در آیینة حکمت متعالیه*. دین و ارتباطات، ۵۰، ۱۱۹-۱۴۶.

- لیخندقی، محسن (۱۳۹۷). حدوث جسمانی جوامع و بقاء فرهنگی آن‌ها. *قیسات*، ۱۷، ۲۴۳-۲۷۲.
- لیخندقی، محسن (۱۴۰۱). از حکمت مدنی تا حکمت تمدنی: چشم‌اندازی به فلسفه دین بر مبنای وجود تراپتی انسان. *مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی*، ۱۰، ۲۸۶-۲۵۵.
- محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۹۳). *الهیات محیط‌زیست*. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- مسروری، علی، نجف‌زاده، علیرضا و آزاد، علیرضا (۱۳۹۷). تفکر سیستمی حکمت متعالیه در شناخت محیط‌زیست. *مطالعه موردی: زمین*. *پژوهش‌های عقلی نوین*، ۵، ۳۱-۵۳.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). *شرح منظومه در جلد ۵ مجموعه آثار*. قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). *فلسفه تاریخ در جلد ۱۵ مجموعه آثار*. قم: صدرا.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۶). *دین و نظم طبیعت*. تهران: نشرنی.
- نصر، سید حسین (۱۳۹۲). *انسان و طبیعت (بحران معنوی انسان متجدد)*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۷۵). *پرسشی در باب فناوری*. تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۴). *پایان فلسفه و وظیفه تفکر*. تهران: اندیشه امروز.
- Jordan-Bychkov, T. G. (1986). *Lester Rowntree, The Human Mosaic: A Thematic Introduction to Cultural Geography*. New York: Harper & Row.