



A Review and Analysis of Man-Nature Relationship in Mulla Sadra's Philosophy

Ibrahim Rezaei*
Ja'far Shanazari**

Received: 04/12/2016 | Accepted: 08/06/2017

Abstract

In Mulla Sadra's philosophical system, human being enjoys a specific stance. He is the only contingent being with existential degrees corresponding and conforming to existential degrees and worlds. Mulla Sadra's environmental philosophy can be regarded as based on the principles and rules founding the system, including fundamentality and gradation of existence, particularly the principles of substantial motion and union of the knower and the known, as well as the stages of creation of soul and its relation with body. Such a philosophy can help us to provide ways to explain the relationship between man and nature, according to which environmental crises occurred to the nature can be managed. In the philosophical system of transcendent theosophy, nature is the manifestation and disclosure of a being continually influencing it in its creation and duration, endowed with knowledge, apprehension and consciousness according to its share in the being, and represents the hidden interior and exterior aspects of reality of existence. Therefore, man's interaction with nature as a living thing is totally different from that which is defined in environmental philosophy based on West's philosophy, which believes in an existential unity between man and nature. The present paper seeks to explain and analyze the meaning of man and nature in Mulla Sadra's philosophy and elaborate on their interrelation.

Keywords:

man, soul, nature, existence, knowledge, ethics, environmental philosophy.

* Assistant professor of Ahl al-Bayt and Quranic studies, University of Isfshan, (Corresponding Author) | rezaei@ahl.ui.ac.ir

** Associate professor of department of Islamic philosophy and theology, University of Isfahan | shanazari@ltr.ui.ac.ir



بررسی و تحلیل نسبت انسان با طبیعت در فلسفه ملاصدرا

ابراهیم رضایی *

جعفر شانظری **

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۱۴ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۳/۱۸

چکیده

انسان در فلسفه ملاصدرا از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. او تنها موجود ممکن است که دارای مراتب وجودی متناظر و مطابق با عوالم و مراتب وجودی است. اصول و قواعد تأسیس این نظام فلسفی از قبیل اصالت و تشکیک در وجود و به‌ویژه دو اصل حرکت جوهری و اتحاد عالم و معلوم و همچنین مراحل تکوین نفس و نسبت آن با بدن، می‌تواند مبنای فلسفه زیست‌محیطی را شکل دهد که به‌واسطه آن بتوان راهکارهایی برای تبیین نسبت انسان و طبیعت ارائه کرد و بر اساس آن بحران زیست‌محیطی که طبیعت از آن رنج می‌برد، مدیریت شود. در نظام فلسفی حکمت متعالیه، طبیعت به‌عنوان تجلی و ظهور موجودی که همچنان در حدود و بقاء از او تأثیر می‌پذیرد و به‌تناسب بهره‌ای که از وجود دارد؛ واجد علم، ادراک و شعور است و نمایاننده باطن و پیدای ناپیدای حقیقت هستی است. بنابراین، تعامل انسان با این موجود زنده به کلی با آنچه در فلسفه زیست‌محیطی مبتنی بر فلسفه غرب تعریف شده، متفاوت است و میان انسان و طبیعت یک اتحاد وجودی برقرار است، تبیین و تحلیل معنای انسان و طبیعت در فلسفه ملاصدرا و بیان نسبت آن دو از اهداف اصلی این مقاله است.

کلیدواژه‌ها

انسان، نفس، طبیعت، وجود، معرفت، اخلاق، فلسفه زیست‌محیطی.

* استاد یار گروه معارف قرآن و اهل‌البیت (ع) دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) | e. rezaei@ahl.ui.ac.ir

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان | shanazari@ltr.ui.ac.ir

مقدمه

در سه سده اخیر، فلسفه اروپایی، با تغییر در جهت گیری‌ها و دیدگاه‌ها، منشاء فهم‌ها و سوء تفاهم‌های آشکار و پنهانی بوده است. اساس این تغییرات را باید در تفکیک بین جواهر علوی و سفلی و جایگزینی مفهوم به جای واقعیت و نفس الامر جست‌وجو کرد. البته، این نقد، به معنای تکفیر و توقیف تفکر نیست؛ زیرا به هر تقدیر، انسان موجودی اندیشمند است، اما زمانی که اندیشه، به جای طرح سؤال، «مسئله» می‌آفریند و آنجا که باید به «نتیجه» دست پیدا کند، «قضیه» پیش می‌نهد، بی‌تردید در مقدمات و تنظیم آن‌ها، دچار اشتباه شده است. از جمله این مسائل و قضایا، تفکیک بین جوهر نفس و جوهر جسم در فلسفه دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶م) و جایگزینی مفهوم وجود به جای وجود نفس‌الامری (در فلسفه کانت (۱۸۵۴-۱۷۲۴م) است. این که تا چه اندازه، تغییرات اجتماعی و ادوات و سلايق فردی در این جهت‌گیری‌ها و توجهات فلسفی نقش داشته‌اند، از جمله مقوله‌هایی‌اند که مجال دیگری طلب می‌کنند.

در اینجا، پایه تحقیق، بر این امر استوار است که ناتوانی اندیشمندان در پر کردن شکاف‌ها و برآوردن فقدان‌های فلسفی، منجر به طغیان انسان - در مقام موجودی که بُعد معنوی و روحی او، دست کم، در هاله‌ای از ابهام به سر می‌برد - علیه زیست‌گاه خویش شد. در واقع، با تفوق ساحت جسمانی آدمی بر ساحت باطنی او تأکید او بر تکثر موجودات، به بهای فراموشی وجود، آدمی به «موجودی» میان «موجودات» و سپس «ماشینی» میان «ماشین‌ها» بدل شد و این در میان کثرات قرار گرفتن، رفته رفته، سبب بیگانگی او از وجود ساری و منبسط در طبیعت گشت؛ هرچند گفته می‌شود که با وجود همه این شواهد، عالم اسلام به دلیل برخورداری از اصول نهادینه‌ای چون تسلیم در برابر خداوند و حس احترام عمیق نسبت به «عالم بالا»، از بحران مزبور کمتر تأثیر پذیرفته است، در مقابل اصل طغیان و روحیه گردن‌افرازی دوران مدرن که مسبب و جذب‌کننده مصائب و بلاهای موجود است (نصر، ۱۳۸۳، ۳۱۹).

اخلاق زیست‌محیطی و بوم‌شناختی که تلاش می‌کند، معضلات ناشی از بیگانگی انسان از طبیعت را ریشه‌یابی کند و با پیشنهاد راهکارها، معضلات مزبور را مرتفع سازد، در درجه نخست، باید مبانی نظری خود را تثبیت کند، همچنان که جبهه مقابل آن، در ابتدای فعالیت خود و نیز در حال حاضر، مجهز به ابزارهای نظری بوده است. می‌توان به‌منظور طرح این مبانی، طریقه رایج

وجودشناسی، معرفت‌شناسی و علم اخلاق را دنبال کرد، به‌ویژه بدان شکل که فیلسوف شهیر اسلامی، صدرالمتهلین شیرازی آن را در پیش می‌گیرد.

بدین ترتیب، تحقیق حاضر، از چهار بند و یک نتیجه تشکیل شده است. در بند نخست، به «وجود» و اقسام و احکام آن، از نگاه فلسفه صدرایی، پرداخته و پایان این بند، به مبحث مهم قاعده «بسیط الحقیقه» اختصاص یافته است و نتایجی از آن حاصل می‌شود. در بند دوم، «شناخت» بررسی شده است و سپس دو اصل «حرکت جوهری» و «اتحاد عالم و معلوم» که دو تکیه‌گاه اصلی نظریه شناخت صدرایی‌اند، حائز اهمیت دانسته شده‌اند.

مبحث بند سوم، با ابتناء بر مطالب پیشین، صبغه دینی می‌یابد و به ذکر شواهدی از قرآن کریم می‌پردازد تا موضوع «سیما» (صورت برزخی) را با توجه به مبانی فلسفی، بررسی کند. در بند چهارم، مقایسه‌ای اجمالی بین نظریه‌های وجودشناختی و معرفت‌شناختی ملاصدرا و دو فیلسوف تأثیرگذار بر روند اجتماعی و فرهنگی غرب، یعنی دکارت و کانت، صورت می‌گیرد. سپس در پایان، با احصای اصول نظری صدرایی، می‌کوشیم نتایجی را عنوان کنیم که به شرط پذیرش این اصول، می‌تواند در رفع معضلات، قضایا و مسائل زیست‌محیطی، ثمربخش واقع شوند.

۱. وجود و احکام آن

وجود، به دو معنا، مورد بحث واقع می‌شود:

۱. معنای انتزاعی و عقلی: در این معنا که «وجود اثباتی» نیز نامیده می‌شود، وجود از زمره «معقولات ثانیه» است که موطنی غیر از عقل ندارند و در نفس الامر متحقق نیستند. وجود، به معنای انتزاعی، صرفاً در گزاره‌ها و در جواب به هلیات بسیطه و مرکبه به کار گرفته می‌شود، چنان که برای مثال، در دو گزاره «صبح است» و «هوا گرم است».

۲. معنای حقیقی: در این معنا، تأکید بر جنبه خارجی و نفس‌الامری وجود است. وجود، به معنای حقیقی، آن است که عدم از ذات آن ممتنع است و به انضمام آن است که ماهیات ممکنه، از حالت استوای میان وجود و عدم خارج شده و موجود می‌شوند. بدین لحاظ، وجودات امکانیه، همگی شئون و تجلی صفات حق تعالی‌اند (ملاصدرا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۷۶-۷۴). از این رو، وجود بدین معنا را به «شأن حقی» و «تجلی صفاتی» نیز تعبیر می‌کنند.

از میان این دو معنا، آن که در فلسفه صدرایی، محل بحث است و احکامی ویژه بدان تعلق می‌گیرد، معنای دوم وجود است، یعنی معنای حقیقی وجود. بر اساس نگرش ملاصدرا، اشیاء از حیث انصاف به وجود و از لحاظ تمتع از وجود، واجد مراتب سه‌گانه‌اند: به شرط لا (وجود مطلق غیر مقید)، به شرط شیء (وجود مقید) لا بشرط (وجود منبسط). سید جلال‌الدین آشتیانی، این سه لحاظ وجود را چنین خلاصه کرده است:

حقیقة الوجود اذا أخذت بشرط أن لا يكون معها شيء فهي المسماة عند القوم بالمرتبه الأحدية... و اذا أخذت بشرط شيء فاما أن يؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها كليها وجزئها... و اذا أخذت لا بشرط شيء آخر ولا بشرط لا شيء، فهي المسماة بالهوية السارية في جميع الموجودات (آشتیانی، ۱۳۸۰، ۲۰۵).

بنابراین، مرتبه‌ای از وجود است که اشد و اقوی از آن یافت نمی‌شود، تعلق به غیر ندارد و به هیچ عنوان مقید به قید و محدود به حدی نمی‌شود و از همین رو، خارج از اسم و رسم بوده، متعلق ادراک و معرفت واقع نمی‌شود. به این مرتبه از وجود، «وجود بشرط لا» یا «وجود مطلق غیر مقید» می‌گویند.

در مقابل، وجود مقید که بهتر است از آن، تعبیر به «موجود» کنیم، مرتبه‌ای است از وجود که به سلسله‌مراتب وجود از عقل اول تا هیولای اولی، اعّم از عقول، نفوس، افلاک، عناصر، مرکبات، حیوانات، نباتات و جمادات، ذیل شق، وجود مقید، طبقه‌بندی می‌شوند.

اما وجود منبسط یا لا بشرط، وجودی است که عموم آن بر سبیل کلیت نبوده، به حقایق خارجی نیز منضم نمی‌شود؛ در عین حال، همه شئون و تعینات و تطورات در عالم خارج منبعث از اوست، متعدد است به تعدد آن‌ها و با قدیم، قدیم است و با حادث، حادث. از این رو، «حقیقة الحقائق» نامیده می‌شود (ملاصدرا،؟؟؟؟؟ ج ۲، ص ۳۴۸؛ جهانگیری، ۱۳۸۳، ص ۸۹). همچنین، از آن جهت که این شق از وجود، در همه اشیاء و انحاء جریان دارد، در قلمرو عرفان نظری، از آن، به «حق متجلی، وجود عام منبسط و نفس الرحمن» تعبیر می‌شود (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۱۰).

آن چه از احکام و قواعد که بر وجود مترتب می‌شود، بالمعنی الاخصّ، این سنخ از وجود را شامل می‌شود؛ زیرا وجود غیر مقید، از فرط شدت و قوت و کمال، خارج از حیطه ادراک و بحث

واقع می‌شود وجود مقید، شبهه برانگیز است، از آن حیث که با خروج از حالت استوای میان وجود و عدم به برکت تعلق وجود حقیقی به آن، گویی وجود منحاز و مستقل پیدا می‌کند؛ حال آن‌که با شهود و اثبات وجود منبسط لا بشرط، فرض افتراق میان موجود مقیده وجود غیرمقید یا وجود انقص وجود اکمل منتفی می‌شود. در فلسفه صدرایی، این مطلب، به کمک سه حکم و یک قاعده، تشریح شده است:

(الف) آنچه، اولاً و بالذات، در عالم خارج یافت می‌شود، وجود است. وجود، نه اعتبار ذهن است و نه معلوم ذهنی که بر اشیاء خارجی حمل شود، بلکه در عین و ذهن، چیزی به غیر از وجود، حاضر نیست و هم اوست که در عالم، منشاء اثر است. بنابراین، وجود «سزاوارترین است به تحقق در خارج» (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ص ۷)، جز آن‌که گاهی این وجود، در عین، حاضر است و گاهی در ذهن، مدرک از حالت نخست وجود، به وجود عینی تعبیر می‌شود و از حالت دوم آن، به وجود ذهنی و هر دو، اطوار اسفل و اعلائی یک امراند و میان ایشان مابینت حاکم نیست. این حکم، به «اصالت وجود» مشهور است.

(ب) وجود، در مقام امری واحد، در هیئت سلسله‌مراتب مشکک عالم ظهور یافته است، بدین معنا که وجود این شیء، با وجود آن شیء متباین نیست تا از این تباین، اصل تفرّد وجود، حاصل شود، بلکه موجودات در تمتّع از نفس وجود، اختلافی ندارند و آنچه سبب اختلاف میان آن‌هاست، میزان تمتّع از وجود است، به طوری که نسبت میان موجودات در نظام عالم، نسبتی است مبتنی بر شدّت و ضعف. بر این مبنای، برخی از موجودات، بهره بیشتری از وجود یافته‌اند تا برخی دیگر بدین ترتیب، بر اساس اصل «وحدت تشکیک وجود»، هرچند همه موجودات متّصف به یک وجودند، در میزان بهره‌مندی از وجود، میان آن‌ها اختلاف، لازم می‌آید. بدین لحاظ، وجود به نور تشبیه می‌شود که در هر یک از شیشه‌های مختلف اللّون، به لون و صبغه همان شیشه منعکس می‌شود.

بر مبنای این اصل، در متن ذات اشیاء، در عین اختلاف، یک نحوه ارتباط وحدت حکم فرماست که با مراعات شدّت و ضعف، می‌توان از آن، به «حقیقت واحده ذات مراتب» تعبیر کرد (فصلنامه علمی-پژوهشی معارف اسلامی، شماره ۱۶ و ۱۷، ص ۱۵-۱۴) این اصل، به‌ویژه، نافی و ناقض آن نظریه است که قائل به تشخّص و تفرّد وجود، در موجودات مقید و متعیّن است، نظریه‌ای که در نهایت، اثبات می‌کند که وجود، امری ذهنی است که از این تفرّدات و تشخّصات خارجی «انتزاع» می‌شود، در حالی که به تصریح فلسفه صدرایی، وجود،

از خارج انتزاع نمی‌شود، بلکه در خارج و در ذهن، ظهور و حضور دارد و مستقیماً منشاء اثر است، هم در عین و هم در ذهن.

ج) با استناد به این دو اصل، درک قاعده «بسیط الحقیقه» ممکن می‌شود. به موجب این قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء و لیس بشیء منها». وجود منبسط و حقیقه الحقایق، از آن حیث که عاری از جمیع جهات، قیود و اعتبارات است، «بسیط الحقیقه» نامیده می‌شود، در عین حال، این حقیقت انبساطی که عاری از ترکیب است، دربردارنده تمام موجودات است، بدین نحو که عین جنبه وجودی آنهاست و غیر جنبه عدمی آنها. توضیح آن که شیء از آن جهت که موجود است، حظّی از وجود برده است، اما از آن جهت که مخلوق است و مغشوش به عدم، حاوی نقص است. از این رو، بسیط الحقیقه، عین وجه کمال یا وجودی شیء است و غیر از وجه نقص یا عدمی آن، اما از همین اصل، دو نکته اساسی استفاده می‌شود:

۱. هرچند، در هرم هستی، هر مرتبه پایین‌تر وجود، نازله مرتبه بالاتر از خویش است و بدین ترتیب، هر یک از مراتب و درجات عالم، شأنی از شئون وجودند، میان موجود وجود صرف، همواره تمایزی برقرار است که به موجب آن، وجود، بر موجود احاطه قهری دارد. بدین دلیل است که کلام قرآنی، افزون بر این که از رابطه «قرب ویدی» میان وجود و موجود سخن می‌گوید - در آیه شریفه «نحن اقرب الیه من جبل الوریث» (سوره ق، آیه ۱۶) - حق تعالی را «واحد القهار» معرفی می‌کند. این دو مفهوم، در این قول امیرالمؤمنین علی (ع)، مندرج است که درباره حق تعالی می‌فرماید: «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله» (نهج البلاغه، ص ۲۸). بنابراین، مکمل مفهوم «قرب ویدی»، مفهوم «تمایز احاطی» است که با استناد به آن، واجب الوجود، همچنان از ممکن الوجود متمایز دانسته می‌شود و این مطلب، در دو جزء قاعده صدرایی مضمون است: بدین ترتیب که جزء «کلّ الاشیاء» اشاره دارد به جنبه «قرب ویدی» و جزء «لیس بشیء منها» دربردارنده جنبه «تمایز احاطی» است.

۲. از آنجا که وجود، دارای همه صفات کمالیه و نعوت سامیه است، در هر ظرف و درجه‌ای که ظهور کرده است، این صفات و نعوت را درخور آن ظرف و درجه از هستی، بدان افاضه کرده است. آشتیانی، در این باره می‌نویسد:

وفی المرتبه الثانیة یتّیّز العلم عن القدره و هی عن الارده، فتکثر الصفات وبتکثرها

تکثر الاسماء و مظاهرها... فالحيوة والعلم والقدرة وغير ذلك من الصفات، تطلق على تلك الذات (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۲۳۱).

بر این اساس، وجود، هر جا تجلی و شأن می‌یابد، همراه با توابع، لوازم و عساکرش ظهور می‌کند (ملاصدرا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۱۴-۴۱۵). این نکته، مفید این معناست که همه موجودات، اعّماز سماوی و ارضی و جاندار و بیجان، مستفیض از علم و حیات و دیگر نعوت الهی‌اند، ولیکن هر یک به قدر پیمانه خویش.

با این تفاسیل، در فلسفه ملاصدرا، آنچه در عین و ذهن ظهور دارد، وجود است و این وجود، از سطح انتزاع درمی‌گذرد. به‌موجب این سریان و شیوع، فرق میان وجود و موجود، کنار می‌رود، به‌طوری که رابطه علیت، جای خود را به رابطه تشّان می‌دهد. با کمک این رابطه، می‌توان فرض استقلال معلول یا موجود را از علّت یا وجود، منتفی کرد، اما ظهور وجود، در هیئت هر یک از موجودات، به قدر و میزان همان موجود است. با رعایت این دو نکته، تفکر از دام‌های تنزیه و تشبیه می‌رهد؛ زیرا پیامد استقلال معلول از علّت، آن است که «یدالله مغلوله» (سوره مائده، آیه ۶۴) و ماحصل عینیت مطلق میان وجود و موجود، جز این نیست که «انّ الله هو المسيح این مریم» (سوره مائده، آیه ۷۲).

در نظریه اول که قائل به تنزیه مطلق است، مقام الوهیت، به سبب علوّ ذات خویش، از هدایت عالم معزول می‌شود و در نظریه دوم که گویای تشبیه مطلق است، مسیح (ع) تعین و تشخّص کامل وجود حق تعالی دانسته می‌شود. این، در حالی است که کلام معجز نظام، آنجا که می‌فرماید، «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر»، جمع میان تنزیه و تشبیه می‌کند و قاعده «بسیطه الحقیقه» صدرایی نیز راجع به همین عبارت جامعه است؛ توضیح آن که جزء نخست عبارت فوق، یعنی «لیس کمثله شیء» با جزء دوم قاعده ملاصدرا تناظر دارد که «لیس بشیء منها»، و جزء دوم این عبارت شریف که برای خداوند صفات تشبیهی سمیع و بصیر برمی‌شمرد، با جزء اول قاعده مذکور تناظر دارد که «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء». به همین دلیل است که از نظر ملاصدرا، حقیقت وجود، نه کلی است و نه جزئی، نه عام است و نه خاص و غیر از راسخون در علم، کسی نمی‌تواند به فهم این اصل نائل شود (ملاصدرا، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۱۰). از همین رو، وجود، هم حق است و هم خلق، هم ظاهر است و هم مظهر، هم وحدت است و هم کثرت.

۲. معرفت و انسان

تعریف حکمت به «صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» که زیربنای معرفت‌شناسی حکمت اسلامی است، نیز مورد پذیرش فلسفه صدرایی بوده، به یک معنا، اساس معرفت‌شناسی این نظام‌واره فلسفی را تشکیل می‌دهد. دو کلمه «صیرورة» و «مضاهياً» دو تکیه‌گاه اساسی این اصل به حساب می‌آیند که در تبیین ملاصدرا عناوین ویژه‌ای به خود می‌گیرد؛ بدین نحو که در نهایت، تعبیر او از «صیرورة» به «حرکت جوهری» در نفس انسان می‌انجامد و توجیه او از «مضاهياً» به «اتحاد عاقل و معقول».

الف) از دیدگاه ملاصدرا، حرکت، تنها به جوهر جسم تعلق ندارد، بلکه جوهر نفس نیز برخوردار از حرکت است، بلکه این حرکت، به جهاتی، اهم از حرکت در جسم است. همان‌طور که پیش‌تر، شرح داده شد، عالم وجود، ذومراتب است و در عین حال، همه مراتب، از حیث تمتع از وجود، با یک‌دیگر متحدند. وحدت سلسله مشکک وجود، به نفس انسان، امکان حرکت استکمالی و اشتدادی می‌بخشد که در بیان فلسفی، از آن به معرفت یا شناخت تعبیر می‌کنند. تازمانی که نفس در وادی دنیا، به شناخت امور دنیوی اشتغال دارد، از شهود عوالم اشرف وجود ناتوان است، اما با اعراض از عالم ماده که اخس مراتب وجود است و اهتمام به ریاضات و اذکار و اعمال خاص، بر قوت خویش می‌افزاید و به شهود و کشف مراتب اعلاى وجود نائل می‌شود.

از همین رو، انسان، به معنای اصیل این کلمه - یعنی نفس انسانی - وجودی سرشار از تحوّل و تحرّک است: «و لا انّ الانسان من بدو ولادته الی اوان موته علی جوهر واحد و هوية واحدة، من غیر تحوّل و ارتحال کما زعمه الناس» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۱۱۶). نتیجه این تحوّل، خروج مدام او از درجات ورود به درجات دیگر است: «الانسان فهو فی الترقی دائماً من وجود الی وجود آخر و من نشأة الی نشأة اخرى و لیس بثابت علی مرتبة منه» (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۳۶۱).

ب)، اما آنچه میان نفس و درجه وجودی واقع می‌شود و بسی درخور تأمل است، اتحاد نفس با آن شأن و درجه است. البته، این اتحاد، به معنای انقلاب جوهر نفس به هیئت موجودی از شأن دیگر نیست. در جهت رفع این محذور، ملاصدرا، عنوان می‌کند که آنچه معقول نفس قرار می‌گیرد، از پیش، در نفس، حاضر است:

فالله تعالی ما خلق شيئاً فی عالم الصورة الا وله نظیر فی عالم المعنی وما خلق شيئاً من

عالم المعنى و هو الآخرة الا وله حقيقة فى عالم الحق و هو غيب الغيب، اذا لعوالم مطابقة، الادنى مثال الاعلى، والاعلى حقيقة الادنى و هكذا الى حقيقة الحقائق. فجميع ما فى هذا العالم امثلة وقوالب لما فى عالم الآخرة وما فى الآخرة هى مثل واشباه للحقائق، والاعيان الثابتة، التى هى مظاهر اسماء الله تعالى، ثم ما خلق فى العالمين شئاً الا وله مثال وانموذج فى عالم الانسان (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۱۶۶).

همچنین در بیانی صریح‌تر، می‌نویسد:

كُل ما يراه الانسان فى هذا العالم - فضلاً عن عالم الآخرة - فانما يراه فى ذاته و فى عالمه، ولا يرى شيئاً خارجاً عن ذاته و عالمه، وعالمه ايضاً فى ذاته... النفس الانسانية عن شأنها اين تبلغ درجة تكون جميع الموجودات العينية اجزاء ذاتها و تكون قوتها سارية فى جميع الموجودات، وتكون وجودها غاية الخلقه (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۵۸۵).

در این عبارات اخیر، ملاصدرا، افزون بر اشاره به این که بسیط نفس، جایگاه همه صور شناختی است، از مقام انسان کامل سخن می‌گوید که به سبب اتصال با حقایق اشیاء عالم، در عوالم اشرف، می‌تواند در اشیاء عالم احسّ، دخل و تصرف کند که «مثل و اشباه» حقایق علویشانند. بدین لحاظ، ملاصدرا، انسان کامل را فردی می‌داند که به حسب زمانی بین آدم (ع) و خاتم (ص) ظاهر می‌شود، اما به حسب مکانی، قدم‌های او بر فرش و رأس او در عرش قرار دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۲۸۸).

بنابراین، از نظر ملاصدرا، علم وجود یک چیزند، به طوری که با اشتداد وجودی نفس، علم آن نیز افزایش می‌یابد که چیز دیگری نیست مگر وقوف و طلوع نفس بر عوالم برتر وجود. به هر تقدیر، این نظریه، قائل است که نفس، نه تنها به نحو حضوری از دیگر مراتب و درجات وجود، اشرف و احسّ، آگاهی دارد، بلکه بر حسب این آگاهی، نوع خاصی از وجود، حاصل می‌کند که مبین جایگاه اخلاقی او به شمار می‌رود. این مطلب در بند سوم، بررسی خواهد شد.

۳. سیمای اخلاقی انسان

به مفاد بند اول این تحقیق، می‌توان گفت که از دیدگاه تفکر صدرایی، به طور کلی شناخت انسان،

نحوه‌ای از وجود است، در حالی که بنا به مضمون بند دوم، نوع خاصی از شناخت وجود دارد که بر حسب درجه، از شناخت معمول انسان فراتر می‌رود و با آداب و سلوک طریقتی میسر می‌شود. در واقع، انسان، در انتهای قوس نزولی وجود یا ایجاد قرار دارد و در دستگاه شناسایی او، قوس صعودی وجود، با طیف سلسله‌مراتب حسّ، خیال، عقل و شهود عرفانی، در حقیقت، وجود را با مبدأ قدسی آن، متصل می‌سازد. برخی از افراد انسان، در مرتبه حسّ و خیال باقی می‌مانند، اما برخی دیگر که در زمره خواصّ و اولیاء به شمار می‌روند، به مراتب ادراک عقلی و اهمّ و ارفع از آن، ادراک شهودی نائل می‌شوند. درست در همین مقطع اختلاف است که مسئله قصور و اهتمام اخلاقی مطرح می‌شود. توضیح آن که به واسطه قصور در رفتارهای هدف‌مند اخلاقی است که اشخاص، در مراتب پایین‌تر شناخت، یعنی حسّ و خیال، باقی می‌مانند و در مقابل، به یمن اهتمام به اعمال غایت‌مند اخلاقی، فرد می‌تواند به مقامات عقلانی و به‌ویژه درجات عرفانی نائل شود. همچنین، به سبب توقّف شخص در مراتب حسّ و خیال، وابستگی او به جهان مادی و احسّ و یا به بیان فرقانی، «اسفل السافلین»، دلیل اصلی بروز رفتار غیر اخلاقی است؛ زیرا شخص در مراتب حسّ و خیال، نمی‌تواند قوانین طبیعت را چنان که فی الواقع هستند، کشف کند و از همین رو، می‌کوشد طبیعت را با وهم‌ها و هوس‌های زایدۀ خیال خود وفق دهد، نه آن که خود عالمی عقلانی شود مطابق با عالم عینی که آیین کار تفکر عقلانی و به‌ویژه شهودی است. توجه داشته باشیم که منظور از قوانین طبیعت، در اینجا، قوانین فیزیکی، شیمیایی و زیست‌شناختی نیستند که تنها سطح ظاهری طبیعت را در ید اختیار دارند، بلکه قانون طبیعت، به شریف‌ترین معنا، همانا سنّت بی‌تبدیل و تحویل الهی است که عمیقاً اخلاقی بوده، باطن طبیعت را تحت سیطره خود دارد و بدین ترتیب، قوانین ظاهری طبیعت را به استخدام خود درمی‌آورد.

ارتباط وثیقی میان شناخت و اقسام وجود می‌توان لحاظ کرد؛ توضیح آن که فرد عرفی، پیوسته به «موجودات منفرد» و جدا از هم یا همان «موجودات مقید» اشتغال می‌ورزد، بدین دلیل که او غالباً از قوای حسّی و خیالی خود استفاده می‌کند که در کار تقیید وجودند و فراتر از این کار، در حیطه توانایی آن‌ها قرار ندارد؛ حال آن که فرد عارف، به واسطه برخورداری از نیروی عقل و شهود، همه جا با «وجود انبساطی» روبه‌روست و به همین دلیل، عالم، در نظر او، محض حق تعالی است و جلوه تقدّس او. در این وضعیت مقدّس، یعنی در وضعیت شهود وجود انبساطی، آن، شناسنده است که خویشتن را با عالم عینی مطابقت می‌دهد. از این پس، افتراق میان دو گونه کنش

اخلاقی، گریزناپذیر است:

کنش نوع اول، کنشی است که از فرد عرفی سر می‌زند و با ابتناء بر «دخالت مستقیم» سعی می‌کند عالم طبیعت را بر وفق مراد و هوس خود تغییر دهد؛ حال آن‌که کنش نوع دوم، یعنی کنش فرد عارف، در این جهت است که به نحو باطنی و درونی، با حقایق اشیاء و امور رابطه برقرار کند. چنان‌که گفته شد، به واسطه این رابطه سرّی، به عارف، مزیت دخل و تصرف در طبیعت عطا می‌شود که در جهت اصلاح عملکرد کنش نوع اول است. این عطیه، پیامد مستقیم اتصال معرفتی فرد عارف به مبدأ وجود است که غایت حرکت جوهر نفس اوست.

علاوه بر این، باید به تأثیرات باطنی هر دو گونه شناخت نیز توجه کرد که به معنایی اوسع از آنچه در بالا گفته شد، در طبیعت، تأثیر می‌کنند؛ یعنی فرد عرفی، تدریجاً، به سبب تمسک به سطح نازل شناخت، «فساد» را دامن‌گیر طبیعت می‌سازد، زیرا در حقیقت، به واسطه اکتفا به شناخت حسّی و خیالی، رابطه بین طبیعت و اصل علوی آن گسسته می‌شود و این به منزله فساد طبیعت است. شاهد این موضوع شناختی-اخلاقی، آیه شریفه «ظهر الفساد فی البرّ والبحر بما کسبت ایدی الناس» (سوره روم، آیه ۴۱) است.

در سوی دیگر، فرد برگزیده قرار دارد که به سبب اتصالش با عالم ثابت و حقیقی، افزون بر رستن از عالم تغییر و ماده، سبب رهایی طبیعت و اتصال آن با اصل علوی‌اش است که در آن، به صورت «رحمت» و «برکت» ظاهر می‌شود، چنان‌که کلام معجز نظام، حضرت رسول (ص) را «رحمة للعالمین» «و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین» (سوره انبیاء، آیه ۱۰۷) و حضرت عیسی (ع) را «مبارک» («جعلنی مبارکاً اینما کنت») (سوره مریم، آیه ۳۱) می‌خواند. این بدان معناست که حضور ولیّ در عالم، سبب جذب رحمت و برکت الهی، به سمت عالم است. دو نتیجه مهم، فرع بر این مطلب اخیراند که عبارتند از:

الف) برحسب جهت، دو گونه حرکت جوهری وجود دارد، صعودی و نزولی، و براساس این دو گونه حرکت، دو نوع علم حضوری می‌توان برشمرد: نوع اول، علمی است که به موجب آن، فاعل فعل خیر، صورت اخروی قرین بالذات فعل خود را نیز ادراک می‌کند. نوع دوم، علمی است که طی آن، فاعل فعل شرّ، صورت اخروی توأم با کم فعل خود را نیز درک می‌کند. علامه دوانی (۸۳۰-۹۰۸ق)، سلف فلسفی ملاصدرا و از شارحان علم حضوری، در رساله الزوراء می‌نویسد:

وقوله تعالی: الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً انما يأكلون في بطونهم ناراً و قول الفاتح الخاتم، عليه أفضل الصلوات والتحيات: الذين يشربون في آنية الذهب والفضة انما يجرجر في بطونهم نار جهنم، وقوله عليه الصلاة والسلام، انّ الجنّة قيعان وان غراسها سبحان الله والحمد لله، ... وعلمت أنّ جميع ذلك على الحقيقة لا على المجاز والتأويل (دوانی، ۱۳۸۱، ۱۷۹-۱۸۰).

سیس درباره ارتباط میان فعل و جزای آن، می نویسد:

قد لوحنا اليك أنّ الحقيقة غير الصورة، فإنها في حد ذاتها وصرافة سذاجتها، عارية عن جميع الصور التي يتجلى بها، لكنّها تظهر في صورة تارة وفي غيرها أخرى والصورتان متغايرتان قطعاً لكنّ الحقيقة التجليّة في الصورتين بحسب اختلاف المواطنين شيء واحد (همان، ۱۸۰).

بر اساس این قول موجز، فعل دنیوی و جزای اخروی، هر دو، یک حقیقت مشترک اند که در دو موطن مجزا، یعنی دنیا و آخرت، به دو شکل به ظاهر متفاوت، پدیدار شده اند و نکته در این جا نهفته است که چه در فعل خیر و چه در عمل شرورانه، فرد، به نحو حضوری، هم فعل خود را ادراک می کند و هم صورت لذیذ یا الیم آن فعل را و «مجاز» و «تأویل» بدین مطلب راهی ندارد.

ب) در نتیجه جهت حرکت جوهری فرد و نحوه رویکرد او به وجود، «سیما» یا شخصیتی باطنی در او ایجاد می شود که در قیامت، ملاک قضاوت در خصوص او قرار می گیرد. ملاصدرا در این باره می نویسد:

فبحسب ما يغلب على نفس الانسان من الاخلاق و الملكات يقوم يوم القيامة بصورة مناسبة لها، فيصير انواع كثيراً (ملاصدرا، ۱۳۴۱، ص ۱۳۹).

به تصریح این عبارت، انسان ها، از دیدگاه دینی، هر یک، بر حسب میزان ترقی یا تنزل وجودی خود، نوع جداگانه ای به شمار می روند. این نوع یا «سیما»، ملاک تمیز میان او و دیگران واقع می شود، چنان که در سوره های «اعراف» و «الرحمن» بدین نکته اشاره شده است. در سوره «اعراف» از مردانی سخن گفته می شود که دو گروه بهشتیان و جهنمیان را به «سیماهایشان» می شناسند: «و بينهما حجاب و على الاعراف رجال يعرفون كلاً به سيماهم» (سوره اعراف، آیه ۴۶).

همچنین سوره «الرحمن» زمانی را توصیف می‌کند که در آن، نیازی به پرسش از کرده انس و جن نیست؛ زیرا سیمای آنان، بهترین گواه تمییز آنهاست: «فیومئذ لا یسئل عن ذنبه انس و لا جان، فبای آلاء ربکما تکذبان، یعرف المجرمون بسیماهم فیؤخذ بالنواصی والاقدام» (سوره الرحمن، آیه ۳۹-۴۱).

در اینجا قصد نداریم وارد مباحث راجع به حشر و کیفیت بعث اجساد، در روز قیامت شویم، بلکه می‌خواهیم با ارائه این شواهد نشان دهیم، میان وجود شخص و نحوه افعال شناختی و اخلاقی او پیوندی وثیق وجود دارد، اما چگونه می‌توان این مطلب فلسفی-کلامی را با مسئله «اخلاق زیست‌محیطی» مرتبط دانست؟

گفتنی است که اخلاق زیست‌محیطی و دغدغه‌های بوم‌شناختی، در مباحث اخلاقی، از سنخ اخلاق «کاربردی» به حساب می‌آیند که این یک نیز به نوبه خود، زیرمجموعه اخلاق «هنجاری» است. یادآوری می‌کنیم که اخلاق هنجاری، شاخه‌ای است از مباحث حوزه اخلاق است که با استدلال عقلانی، تلاش می‌کند تا نظریه‌های پذیرفته‌شده اخلاقی را بررسی کند (Kagan, 1998, p. 11).

اخلاق زیست‌محیطی نیز که به نوعی «علم بقاء» به شمار می‌آید، به قول پاتر، «رشته‌ای است که دانش زیست‌شناسی را با دانش نظام ارزش‌های انسانی ترکیب می‌کند» و با این ترفند، باردیگر، بین علوم طبیعی و علوم انسانی سازش ایجاد می‌کند (البته، این رابطه، ممکن است از جانب علوم انسانی، تحدیدکننده باشد و در نهایت، این اخلاق باشد که شرایط و خواسته‌های خود را بر علوم تجربی و طبیعی تحمیل کند). هدف این شاخه از اخلاق، کمک به بهبود وضع زندگی انسان بر روی کره خاکی است (Potter, 1971, pp. 1-5).

این نکته که اخلاق زیست‌محیطی، زیرمجموعه مبحثی عقلانی-اخلاقی است، دست ما را باز می‌گذارد تا نکات وجودشناختی و معرفت‌شناختی فلسفه صدرایی را نیز وارد این شاخه از اخلاق کنیم؛ به‌ویژه آن که اخلاق کاربردی، بنا به تعریف بکر، در کار تطبیق و کاربرد استدلال‌ها، اصول، ارزش و آرمان‌های اخلاقی است (Becker, 1995, pp. 80-84). بنابراین، بسی جای آن هست که رابطه انسان و طبیعت را در حیطه اخلاق زیست‌محیطی، بر اساس «استدلال‌ها» «آرمان‌ها» و «اصول» فلسفه صدرایی، بازبینی کنیم.

۴. انسان و عالم طبیعت

نخست ببینیم طبیعت - جدا از رابطه‌اش با انسان - چیست؟ عالمی که فلسفه ملاصدرا برای ما توصیف می‌کند، قلمروی مهجور و متروک نیست که به واسطه دوری از اصل خود، سزاوار ویرانی و آزار باشد. طبیعت، تجلی وجود است و پیوسته به آن و هر جا که وجود باشد، علم، شعور و قدرت نیز که اوصاف وجودند و لوازم و عساکر آن حاضرند. تردیدی نیست که در این جا مقصود از وجود، حضور نورانی حق در طبیعت است، ولو آن که طبیعت مادی باشد.

البته، این مفهوم، باید خالی از شائبه حلول، درک شود و الا با اصول دینی و عرفانی مغایرت پیدا می‌کند؛ ضمن این که باید اعتراف کرد که فهم آن، به سادگی ممکن نیست و در گرو شهود عمیق عرفانی است، هرچند می‌توان با ایمان به حق تعالی و دریافت نور مضاعف ایمان، بر شمه‌ای از آن دست یافت. پس طبیعت، محظوظ از وجود و شعور است و بدین دلیل، فی نفسه مقدّس است، نه آن که قلمروی مطلقاً دیوناک و پلید باشد که نیروهای منفی منتشر در آن، زمام همه امور را در دست گرفته باشند. طبیعت، ساخته شیاطین نیست تا هم با این بهانه، به کمک شگردهای شیطانی اداره شود.

افزون بر این، به یاد داشته باشیم، اصالت وجود فلسفه صدرایی به‌طور کلی با اگزیستانسیالیسم (هستی‌گرایی یا اصالت هست بودن) رایج در قرن بیستم اروپا تفاوت دارد، اگرچه برخی از محققان شرقی و غربی بر این راه رفته‌اند که میان این دو نحله، رابطه‌ای همانی برقرار کنند و برخی دیگر، به اشتباه، اصالت وجود فلسفه اسلامی را «اگزیستانسیالیسم» ترجمه کرده‌اند (نصر، ۱۳۸۳، ص ۳۱۶-۳۱۷). در واقع، اگزیستانسیالیسم، واکنشی مدرن به فلسفه جدید اروپایی بود که از فردانگاری، انسان‌مداری و عقل‌باوری رایج در آن بر و بوم به شدت متأثر بود؛ حال آن که فلسفه اسلامی، وارث سنتی است که ریشه در آداب ظاهری شریعت اسلام و یافته‌های باطنی اهل طریقت دارد و بیش از آن که فلسفه‌ای به معنای اروپایی آن باشد، به مابعدالطبیعه‌ای شباهت دارد که می‌کوشد یافته‌های عامّ و شهودی عرفان را در فعالیت فردانگاران و مستقلّ اندیشنده داخل کرده، او را از مبادرت به تفکر بی‌ترتیب و سوپژکتیو بازدارد.

این نکته که طبیعت، مرتبه‌ای از مراتب عینی وجود است و می‌توان بین این دو، فراتر از حوزه منطق، رابطه‌ای همانی نفس‌الامری برقرار کرد، نکته‌ای است که در فلسفه نظری کانت آشکارا

نقض می‌شود؛ فلسفه‌ای که با تغییر تکیه‌گاه فلسفه از پایه وجودشناسی به پایه معرفت‌شناسی، تلاش می‌کند تا اصول منطقی علم فیزیک را ارائه کند. در این فلسفه، «وجود»، صرفاً امری ذهنی است و در فهرست پیش‌شرایط منطقی فاهمه انسانی قرار دارد. بر پایه این باور خود طبیعت، امری ناشناختنی یا «نومن» تلقی می‌شود. طبیعت از این منظر، میدان حضور موجوداتی است که ذهن انسان، کسوت وجود بر تیشان کرده است، نه آن‌که فی‌نفسه و سوای از ذهن او اهمیت وجودی داشته باشند.

به عبارت بهتر، در اندیشه مدرن، وجود، فاقد الوهیت است و امری انسانی وابسته به انسان تلقی می‌شود. این در حالی است که در فلسفه صدرایی، چه در عالم خارج و چه در دستگاه شناسایی انسان، مؤثری غیر از وجود معرفی نمی‌شود و انسان، به منزله قطره‌ای از بحر بی‌کرانه وجود به شمار می‌رود. به نظر می‌رسد این امحاء در بحر وجود، دقیقاً همان چیزی است که انسان مدرن از آن بیمناک است و می‌کوشد با طغیان علیه آن و اظهار انانیت، خودی بنمایاند. این وضعیت نه تنها بر فلسفه، بلکه بر یک‌یک شاخه‌های هنری و نیز در شهرسازی و برنامه‌های توسعه شهری، به وضعیتی شایع بدل شده است. فلسفه‌پردازی مستقل از مایه‌های دینی و اعتقادی، سبک‌های منحصراً نگارگری و فیلم‌سازی، ساخت مجتمع‌های ساختمانی پرزرق‌وبرقی که رقابت آن‌ها با یک‌دیگر در کوتاه و بلندی و درخشندگی چشم‌اندازهای شهری را غم‌افزا و دل‌گزا کرده‌اند، نمونه‌هایی از آن‌گونه انانیت است که در هیچ کجای تاریخ بشری نمی‌توان سراغ گرفت.

دیگر آن‌که از دیدگاه صدرایی، اشیاء، انسان و غیرانسان، جواهر مجزا از یک‌دیگر نیستند و موجودات، بالواقع، همه از سنخ وجودند و هر یک اطوار و شئون یک امر واحدند. این وحدت بنیادین، میان جوهر نفس و جوهر جسم نیز برقرار است، هر چند از حیث مقام، جوهر نفس بر جوهر جسم، تشرّف دارد. خلاف این اصل، در فلسفه دکارت، مستمسک نظریه‌های تابعه تاریخ فلسفه، در حیطه معرفت‌شناسی، قرار می‌گیرد. دکارت، در «تأملات» خود، قاطعانه، جوهر نفس را از جوهر بدن متمایز می‌داند (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۸۹).

نظریه‌های فلسفی او که با پیشرفت‌های چشمگیر دانشمندان سده‌های هفدهم و هجدهم در شاخه‌های مختلف علم تجربی قرین شد، سند حجیت عقل ابزاری قرار گرفت و زمینه را برای استیلای این باور فراهم کرد که انسان، به عنوان عاقل‌ترین موجودات و نه در مقام وارث نور الهی یا عقل منور به نور قدسی، حق دارد در طبیعت و اشیاء آن دخل و تصرف نماید و آن را به هر شکلی

که ترجیح می‌دهد، صورت ببخشد. در اتباع این طرز تفکر، رفته‌رفته، اعتقاد به خداوند که زمانی در فلسفه دکارت، به عنوان پایه اصلی اثبات جواهر نفس و ماده لحاظ می‌شد، جای خود را به اقسام الحاد و ماده‌انگاری داد. به مقتضای نظریه‌های جدید، نفس قانون علمی برای تضمین ابقای عالم ماده کفایت می‌کرد و دیگر به خدایی حافظ قوانین طبیعی نیازی احساس نمی‌شد.

در برابر، از یک سو، تفکر صدرایی قائل بدین است که دو جوهر نفس و جسم، دو طور و شأن از یک حقیقت واحدند و ظهور نشانه‌ها در یکی، سبب ظهور آن‌ها در دیگری است، به طوری که فساد یا برکت در این یک، منجر به فساد یا برکت در دیگری خواهد بود. از سوی دیگر، می‌توانیم فلسفه طبیعی را از نظام‌واره صدرایی اخذ کنیم که در آن، سنخیت میان انسان - به عنوان شریف‌ترین عضو آن - و طبیعت، نه از نوع سنخیت میان دو جوهر جسمانی، بلکه از نوع سنخیت میان نفس و جسم است، به طوری که به موجب این سنخیت، نفس، نه حاکم بر طبیعت، بلکه ضامن صحت و قوام آن به شمار می‌رود. انسان وارسته‌ای که به کمک امکان‌های فطری خویش، حرکت جوهری صعودی را برگزیده است و با حقیقت اشیاء و امور آشنایی دارد، رخصت آن یافته است که در طبیعت، تأثیر به صواب کند. در مقابل، فردی که به سبب حرکت جوهری نزولی، به مراتب پایین‌تر وجود مانند گشته است و به فرمایش قرآن، «قلبی سخت‌تر از سنگ» و شخصیتی «گمراه‌تر از چارپایان» پیدا کرده است، با وجود برخورداری از مقام بالای اجتماعی، صلاحیت آن ندارد که دستی در امور طبیعت داشته باشد، از آن جهت که به حقایق علوی آن‌ها راه نیافته است.

بدین لحاظ، در اندیشه صدرایی، مقام «خلیفه‌اللهی» انسان، بهانه سطره بر طبیعت و تطمیع قوای مادی و اعضایی آن، قرار نمی‌گیرد. هنگامی که این اندیشه، تصدیق می‌کند که وجود، به مفاد آیه شریفه «کل یوم هو فی شأن» (سوره الرحمن، آیه ۲۹)، همچنان عالم طبیعت و قوانین حاکم بر آن را می‌پرورد و نظارت می‌کند، در حقیقت، قائل بدین است که انسان، خلیفه ملکی است که فی الواقع، تعلق به مقام والاتری دارد که لمحهای از زعامت آن دست نمی‌کشد و خسته نمی‌شود؛ زیرا به معنایی شهودی، عین آن است؛ به عبارت دیگر، انسان، خلیفه و «جانشین» است، نه مالک و البته، او زمانی می‌تواند مقام راستین خلافت را احراز کند که ملک طبیعت را از آن مالک حقیقی آن بداند و در نکوداشت آن اهتمام ورزد.

نتیجه

با توجه به مطالب گفته‌شده، بر اصول نظری فلسفه ملاصدرا، تا آنجا که با طبیعت ارتباط پیدا می‌کند، نتایجی چند مترتب‌اند که در ذیل، به‌طور خلاصه بیان می‌شوند:

الف) طبیعت، تجلی‌گاه وجودی است که همچنان با اوست و در او تأثیر می‌کند. بنابراین، اوصاف وجود، از جمله شعور و آگاهی، در طبیعت حضور دارد و هر جا که اوصاف وجود، حاضر باشد، قابل احترام و تقدیس است.

ب) وجود، در عین تجلی به‌صورت سلسله‌مراتب مشکک، واحد است. از این رو، ما در عوالم، از جمله عالم طبیعت، با موجوداتی سروکار داریم که باطناً میانشان مرزبندی وجود ندارد. این بدان معناست که آلم یا لذت یک موجود، آلم یا لذت موجود دیگر را در پی خواهد داشت.

ج) میان انسان، در مقام عالم، و طبیعت، در مقام معلوم، نیز اتحاد برقرار است؛ از همین رو، احوال درونی و جنبه‌های خلقی و اخلاقی او، در نحوه رویکرد او به طبیعت تأثیرگذار است. اگر انسان، از شناسایی صرفاً ذهنی مبتنی بر حس و خیال درگذرد و با تأمل عقلانی و شهود عرفانی به حقایق امور عالم راه برد، بیش از آن که در تغییر و تخریب طبیعت بکوشد، مصمم می‌شود تا آن را در برابر وسوسه‌های حاکمیت بر آن، صیانت و محافظت کند.

د) فساد و برکت طبیعت، منوط به اعمال انسان است و عمل انسان، در گرو میزان توقف یا جهت و قدر حرکت جوهر نفس اوست. از مقام و مرتبه معنوی و باطنی انسان، سیمایی درونی در او ایجاد می‌شود که شاکله اخلاقی او را تشکیل می‌دهد. بنابراین، از دیدگاه صدرایی، هر یک از افراد انسانی، نوعی جداگانه، به حساب می‌آیند؛ برخی برحسب درجه، از جمادات فروترند و برخی از زمره ساکنین عرش به شمار می‌روند. به پیروی از این، هر یک از انواع انسانی، میل بدان دارد که طبیعت را بر مراد ارزش‌های مقام و درجه خویش ببیند و در این میان، آنانی که شاهد حقایق و بواطن امور طبیعی‌اند، سابق بر کسانی هستند که از حیث آگاهی، حتی از جمادات و حیوانات نیز فروترند.

ه) به هنگام انجام یک فعل اخلاقی، افزون بر این که فرد، فعل خود را به نحو حضوری ادراک می‌کند، لذت یا آلم اخروی آن نیز (اشجار یا نار و حمیم) نزد او حاصل می‌شود، اگرچه بدان علم نداشته باشد. بدین ترتیب، هرچند انسان ساکن طبیعت است، در واقع، آخرت در او حاضر است و

آثار خود را در او به جا می گذارد. بی تردید، کسی که به واسطه اعمال سوء، «جهنم» در او محقق گشته است، طبیعت خارجی را نیز به سمت صور و مخیلات ناشی از جهنم درونی و مشهود خود سوق می دهد. در مقابل، انسانی که به یمن اعمال موافق با فطرت و خلقت، «بهشت» در او حاضر است، طبیعت بیرون از خویش را مطابق با صور و مثل بهشت مشهود خود می پسندد و آن را به سمت تمثّل باطنی خود از بهشت، هدایت می کند.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ابن عربی. محی‌الدین محمد بن علی (۱۴۰۵ق). فتوحات مکیه (۲). (تحقیق: عثمان یحیی). المصریه.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۸۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۸۳). محی‌الدین ابن عربی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دکارت، رنه. (۱۳۶۹). تأملات. ترجمه احمد احمدی. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۴۱۴ق). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. (تصحیح حسن حسن‌زاده آملی). تهران: مؤسسه الطباعة ووزارة الثقافة والارشاد الاسلامی.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۴۱). رساله العرشیه. تصحیح و ترجمه: غلامحسین آهنی. تهران:؟؟؟؟
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۰). تفسیر القرآن الکریم. تحقیق: محمد خواجوی. قم: انتشارات بیدار.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی؛ رساله شواهد الربوبیه. تحقیق: حامد ناجی اصفهانی. تهران: انتشارات حکمت.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۷۵). ملا شیخ الغیب. تحقیق: محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۵). الشواهد الربوبیه. ترجمه و تفسیر: جواد مصلح. تهران:؟؟؟؟
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۴۱۰ق). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (۲). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فصلنامه علمی - پژوهشی معارف اسلامی. شماره ۱۶ و ۱۷. انجمن معارف اسلامی. (۱۳۸۷)
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۳). اسلام و تکنهای انسان متجدد. ترجمه: انشاء الله رحمتی. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- Becker, L. C. (1995). Applied Ethics. in *Eyclopedia of Ethics*. (Ed.) (vol. 1) (Kagan shelly. Normative Ethios. westview press. Oxford. (1998.)
- Potter, V. R, *Bioethics: (1971) Bridge to the futher*. Princettal. Engelwood cliffs n. s.