

پارادایم اخلاق زیست محیطی در تفکر وحدت وجودی ابن عربی

محمد بیدهندی^۱

محسن شیراوند^۲

چکیده

امروزه مطالعه پیرامون اخلاق زیست محیطی بعنوان بخشی از اخلاق کاربردی از چنان اهمیتی برخوردار است که نظریه پردازان این حوزه را به تلاشی مضاعف جهت ارائه مدل‌های گوناگونی برای تعامل دو سویه بین انسان و طبیعت وا داشته است. در این بین نظام عرفانی ابن عربی - هر چند بصورت غیر مستقیم^۰ با تمسک به اصل حاکم بر آن یعنی "وحدت وجود" و دیگر مولفه‌های ساختاری آن و نیز تاکید بر نقش انسان به عنوان حد واسط بین طبیعت و ماوراء طبیعت می‌تواند الگویی جامع و سیستماتیک در حل بحران‌های زیست محیطی به بشریت ارائه دهد. در پرتو نظریه وحدت وجود همه موجودات تجلی و مظهری از مظاهر الهی تلقی شده و همه ویژگی‌ها و کمالات وجودی از قبیل علم، ادراک و قدرت را دارا هستند. هدف این پژوهش پرداختن جدید به مسأله اخلاق زیست محیطی با استفاده از مبانی عرفانی ابن عربی است. از جمله نتایج این پژوهش می‌توان به تحلیل اخلاق زیست محیطی با استفاده از روش عرفانی و نیز ارائه الگویی نوین جهت مواجهه با مسائل و مشکلات جدید دنیای معاصر اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها

ابن عربی، وحدت وجود، اخلاق زیست محیطی، الگو، طبیعت.

۱- دانشیار فلسفه اسلامی دانشگاه اصفهان و رئیس دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۲- دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق زیستی، انستیتو فلسفه دانشگاه فدرال کازان، روسیه

طرح مساله

اگر بخواهیم نگاهی جامع و دقیق به اخلاق زیست محیطی داشته باشیم و همچنین وجه ارتباط بین این علم با مولفه های عرفان ابن عربی را به درستی بررسی و تبیین نمائیم لازم است پیش از ورود به این ساحت به نظریه های اخلاق زیست محیطی معاصر اشاره شود. ذکر نظریه های مطرح زیست محیطی معاصر و چالش های محتوایی موجود در آنها خود به اهمیت مباحث دقیق ابن عربی می انجامد. علاوه بر این، مواجهه این دو حوزه به ظاهر ناهمگون افق های نوینی را در درنوردیدن مرزهای علوم (بین رشته ای کردن علوم) فرا روی متعمقین این دو حوزه قرار خواهد داد. از این رهگذر هم حوزه عرفان با مسائل مستحدثه و نوین مواجه شده و هم مباحث زیست محیطی می تواند از مبانی ناب عرفانی تغذیه گردند.

این پژوهش - آنچنان که نگارنده در حوزه اخلاق زیست محیطی پیگیری نموده است - اولین پژوهشی است که سعی دارد با استفاده از مولفه های موجود در نظام عرفانی ابن عربی همچون وحدت وجود و تمایز بین سه سطح گوناگون آن یعنی وحدت فلسفی وجود، وحدت تشکیکی وجود و وحدت شخصیه وجود و از همه مهمتر تأکید این نحله فکری بر مقام انسان بعنوان حلقه واسط بین عالم طبیعت و ماوراء طبیعت به بررسی مسأله اخلاق زیست محیطی بپردازد.

مسائل مورد توجه در این پژوهش عبارتند از:

- آیا نظام عرفانی ابن عربی می تواند با مولفه های کهن و رمز آلود خویش به تحلیل طبیعت و محیط زیست با همه شئون آن بپردازد؟
- آیا این که نحله های عرفانی و مشخصا نظام فکری ابن عربی به تحلیل و بررسی مسائل نوینی همچون اخلاق زیست محیطی بپردازد انتظار بجا و شایسته ای خواهد بود؟
- برآیند تحلیل محیط زیست در نظام وحدت وجودی ابن عربی چگونه تصویری را محقق می سازد؟

نظریه های اخلاق زیست محیطی:

از آنجا که اخلاق زیست محیطی از علوم کاربردی محسوب می گردد، لازم است قبل از ذکر نظریات اخلاق زیست محیطی دایره شمول را قدری وسعت داده و از تعریف و دامنه اخلاق کاربردی که از عمومیت بیشتری برخوردار است شروع نمائیم. اخلاق کاربردی عبارت است از " بکار بستن نظریات اخلاقی در مورد مسائل اخلاقی با هدف حل آن مسائل ". (Beauchamp, 1996 . PP: 30-31) از آنجا که دامنه مسائل اخلاقی در دنیای معاصر گسترده تر از گذشته است و مسائل اخلاقی نوین و متنوعی در حوزه های مختلف فعالیت بشر مطرح می شود بنابراین شاخه های این دانش نیز گسترده و متنوع است. اخلاق زیست محیطی بعنوان یکی از

شاخه های اخلاق کاربردی به مسائلی می پردازد که در پرتو رابطه انسان و محیط زیست مطرح می شود. با این وصف به بررسی و تبیین مهم ترین نظریات حاکم بر اخلاق زیست محیطی می پردازیم :

۱- اخلاق انسان محور: (Anthropocentric)

این دیدگاه قائل است که سیاست های زیست محیطی باید تنها انسان را مورد ارزیابی قرار دهد. آنچه در این دیدگاه حائز اهمیت است منابع انسانی و لوازمی است که به نوعی مستقیم یا غیر مستقیم مربوط به انسان می شود. بعبارت دیگر اخلاق برای انسان است نه انسان برای اخلاق. همه هدف اخلاق این است که به نحوی در خدمت انسان باشد. مطابق نگرش انسان محوری در عرصه اخلاق زیست محیطی، فقط این انسان ها هستند که حق و حقوقی دارند و در استفاده از محیط زیست باید مصالح ایشان مورد ملاحظه قرار گیرد. در این رویکرد تلاش در سلامت محیط زیست و یا صیانت از منابع طبیعی می بایست معطوف به منافع انسانی باشد. (Alain, op, cit, 2) بنابراین انسان تنها موجودی است که از ارزش ذاتی و منزلت اخلاقی برخوردار است و دیگر موجودات به مثابه ابزاری جهت وصول به تمتعات انسان تلقی می گردند. (Wenz, 2001, pp: 261-285)

۲- اخلاق جانور محور : (Zoo centrism or Animal – Centered Ethics)

در این نظریه اخلاقی ما با دیدگاهی مواجهیم که نه تنها انسان ها بلکه حیوانات دیگر نیز به لحاظ اخلاقی مهم و قابل ملاحظه هستند. بسیاری از افعال انسانی مستقیم و یا غیر مستقیم بر جانوران پیرامونی تأثیر دارد که این موضوع باید در ارزیابی های اخلاقی مورد مذاقه قرار گیرد. هر چند یک فیلسوف جانور محور همه حیوانات را به لحاظ اخلاقی مهم قلمداد می کند، لکن طبقه بندی این حیوانات را ضرورتاً یکسان در نظر نمی گیرد. روش مفید برای طرح این نظریه این است که گفته شود برخی اخلاق های جانور محور برای حیواناتی از گونه ها و نوع های مختلف به لحاظ اخلاقی اهمیت متفاوتی قائلند. (Carson, 1962, P 75). واضح است که دایره شمول در این ساحت اخلاقی قدری وسعت داشته و به نوعی می توان گفت در این دیدگاه انسان دایره مدار نیست، بلکه حیوانات و جانوران نیز در همه سطوح از نظر اخلاقی مد نظر قرار می گیرند. لکن یک جانور محور معتقد نیست که همه حیوانات از ارزش ذاتی (نهادی) برخوردارند، بلکه او قائل است که در کنار انسان که ارزش نهادی او برای همگان مشخص است برخی حیوانات نیز از ارزش نهادی برخوردارند. از این رو یک جانور محور از آن رو نگران تخریب محیط زیست است که این تخریب می تواند بر حیات انسان ها و حیوانات تأثیر منفی بگذارد.

۳- اخلاق حیات محور (زیست محور) : (Life – Centered Ethics)

در رویکرد اخلاقی جانور محور فرض بر آن شد که در مقام تصمیم گیری کافی نیست که

صرفاً مصالح انسان‌ها یا کاستن از رنج آنها و یا افزایش نشاط آنها مد نظر قرار گیرد، بلکه می‌بایست همین ملاحظات اخلاقی را در مورد جانوران که بخشی مهم در تعامل با انسان‌ها را تشکیل می‌دهند مد نظر داشت. برای مثال در اجرای یک طرح صنعتی ممکن است در مجموع این طرح به نفع انسان‌ها تمام شود ولی زیان‌های جبران‌ناپذیری برای حیوانات به همراه داشته باشد. در این صورت است که هم باید به منافع انسان‌ها و هم به مضرات مترتب بر حیوانات توجه نمود تا در نهایت به یک تصمیم اخلاقی منتج گردد. بنابراین این حد از توجهات اخلاقی صرفاً جانوران یعنی انسان‌ها و حیوانات را پوشش می‌دهد اما مفهوم "جانوران" را که مفهومی کلی‌تر است را پوشش نمی‌دهد. اینجاست که عده‌ای از فیلسوفان علم اخلاق دایره ملاحظات اخلاقی را به کلیه جانوران تعمیم داده‌اند. (Taylor , 1986 , P 105 , Artfield , 1983 , PP 80-95) (Good Pastern , 1978 , P 26) مطابق این دیدگاه نه فقط انسان و حیوان، بلکه گیاهان نیز باید در تصمیم‌گیری‌ها و ملاحظات مورد توجه واقع شوند. این گستره علاوه بر ساحت اخلاق جانور محور، نباتات، جلبک‌ها، ارگانیسم‌های تک‌یاخته‌ای، اکوسیستم‌ها و حتی کل زیست‌کره زمین را در بر می‌گیرد. (همان منبع) یک اخلاق زندگی محور همه موجودات زنده را به لحاظ اخلاقی مهم و قابل ملاحظه قلمداد می‌کند. هر چند که همه این موجودات به لحاظ اهمیت در یک مرتبه قرار نمی‌گیرند. با این رویکرد انسان می‌بایست در تصمیم‌گیری و کنش‌هایش به تأثیر رفتاری خویش که گاه زندگی کل جانوران را در بر می‌گیرد، توجه کافی داشته باشد. چه اینکه همه جانداران عضو جامعه اخلاقی در نظر گرفته می‌شوند. آلبرت شویتزر (Albert Schweitzer) مشهورترین زیست‌محور، این نظریه را این‌چنین خلاصه می‌کند: "پس نظام اخلاقی این‌گونه است که همانگونه که حیات خود را محترم می‌دانم برای تمام موجوداتی که اراده‌ای برای زندگی دارند، لزوم احترام یکسان را حس می‌کنم. به همین دلیل باید نظام اخلاقی‌ای را وضع کنیم تا حیات را حفظ کنیم، عزیز بداریم، تخریب را متوقف سازیم و انهدام حیات را کاری شیطانی تلقی کنیم." با این رویکرد یک زیست‌محور کل محیط زیست را - با همه گونه‌های حیاتی اش - یک پیکره واحد فرض کرده که می‌بایست برای هر کدام دستگاه اخلاقی جداگانه‌ای عرضه کند.

۴- اخلاق "ملاحظه عام" (عمومیت نگر): (Universal Consideration)

برخی دیگر از اندیشمندان علم اخلاق گستره ملاحظات اخلاقی در طبیعت را تا مرز جمادات پیش برده‌اند. بر خلاف دیدگاه سوم که محدود به جانوران بود، این نظریه به تعالی عناصر جاندار و بی‌جان تعمیم داده می‌شود. سخن این افراد این است که چون همه پدیده‌ها با یکدیگر ارتباط دارند، لذا از ارزش ذاتی و منزلت اخلاقی برخوردارند. توماس برچ (Thomas Birch) این موضع را چنین طرح می‌کند: "عمومیت‌نگری ° توجه به تمام موجودات از هر

نوع، با هدف تعیین تکلیف اخلاقی مستقیم ناشی از ارتباط با آنها - را باید به منزله یکی از اصول محوری سازنده عقلانیت عملی اتخاذ کرد." (Birth , 1993 , PP: 313 - 332) از این رو انگیزه عکس العمل آنان یا طرح های اجرائی آنها برای مهار تخریب محیط زیست ناشی از تأثیری است که حیات جاندار و بی جان را تحت شعاع خود قرار می دهد.

۵. نظریه کل نگر "اخلاق زمین":

آلدو لئوپولد^۱ پیشنهاد می کند که در بحث محیط زیست و تعامل انسان با آن و نیز ارزش مندی هر یک از این دو تجدید نظر شود. ایشان ابراز می کند که کره زمین همانند خانواده ای است که اعضای آنرا همه موجودات در آن تشکیل می دهد، هیچ موجودی حق سلطه جویی، برتری طلبی و اربابی بر دیگر اعضای این خانواده را ندارد. لئوپولد تأکید می کند که جایگاه بشر در طبیعت باید از نو تجدید نظر شود. انسان ها حاکم و فاتح بر طبیعت نیستند و نایستی فقط منافع و خواسته های بشر در نظر گرفته شود چرا که در این صورت "تعداد زیست بومی" که حاصل برابری همه انواع موجودات است بر هم می خورد. مطابق نظریه آلدو، نقش انسان از قهرمان و فاتح کره زمین به یک عضو ساده از اعضای خانواده زمین تنزل یافته و لذا محدوده مرزهای اجتماعی به نحوی گسترش می یابد که همه موجودات اعم از خاک، آب، گیاه، جانوران و بطور کلی زمین را پوشش می دهد. در این نظریه چیزی دارای منزلت اخلاقی است که به انسجام و یکپارچگی، ثبات و زیبایی اجتماع زیستی کره زمین کمک کند. (Leopold , 2001 , P: 125) با توجه به موارد مطرح شده می توان این چنین نتیجه گرفت که معیار عمل اخلاقی در تعامل با محیط زیست، بر مبنای معیارهایی است که انسان را موظف می دارد تا در قبال اجتماع زیستی بر اساس اصولی مانند حفظ ثبات، زیبایی و انسجام جامعه زیستی عمل نماید. اعمالی که بر این مبنای باشند، خوب، در غیر این صورت، نامطلوب تلقی می گردند. (عابدی سروستانی، ۱۳۹۱، ص ۸۵).

چگونگی ارتباط بین نظام عرفانی ابن عربی و اخلاق زیست محیطی

آنگاه می توانیم به تحلیل و تبیین آموزه های عرفانی ابن عربی و حمل مسأله محیط زیست بر این آموزه ها همت گماریم که در بدو امر به واگویی کردن پل ارتباطی بین این دو حوزه که از اساسی ترین بخش های این پژوهش است اشاره نمائیم. در واقع تبیین این مسأله و احصاء مولفه های متشکله در سامان دهی به چنین ارتباطی در هر دو حوزه گام نخست و بنیادینی در

۱. Aldo Leopold استاد دانشگاه ویسکانزین (۱۹۴۷ ° ۱۸۸۷) آمریکا بود که گاهی اوقات از او بعنوان پدر اخلاق زیست محیطی یاد می شود. (Kortenkamp and Moore , 2001 , P: 261)

این زمینه خواهد بود. توجه به اصول موضوعه هر دو حوزه و نقاط اشتراک بنیادینی که در این حوزه‌ها قابل مشاهده است اساسی‌ترین عامل در شکل‌گیری این ارتباط خواهد بود. از جمله مسائلی که در نظام فکری - عرفانی ابن عربی به صورت خاص و بدیع مورد توجه قرار گرفته، توجه به عالم عین (کثرات) است. شاید در بادی امر و در یک سطح نگری کلی اینچنین اندیشیده شود که اصولاً عارف به موضوع اصلی طبیعت که همانا "خارجیت آن" است توجهی نکرده، بلکه آنرا شبح و یا توهمی بیش نمی‌پندارد. این چنین نگرشی حداقل در آموزه‌های عرفانی ابن عربی بکلی مطرود و قابل‌خدشه است. چه اینکه یکی از اصول موضوعه این نظام عرفانی تأکید بر عالم کثرت با همه شئون پیرامونی آن است. مرحوم علامه آشتیانی (ره) که از شارحان طراز اول عرفان ابن عربی است می‌فرماید:

« و لیس امرأ اعتباریاً، كما يقول الظالمون لتحققه فی ذاته مع المعترین ایاه، فضلا عن اعتباراتهم، سواء كانت عقولاً او غیرها کماقال » «کان الله و لم یکن معه شیء » (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۶).

بنابراین حقیقت خارجی وجود و تأکید بر اصیل بودن این وجود نزد ابن عربی امری پذیرفتنی است. ملاصدراى شیرازی نیز بعنوان یکی دیگر از شارحان و مویدان مکتب ابن عربی نه تنها بر مسأله خارجیت وجود نزد شیخ تأکید کرده، بلکه اصولاً طرح فکری حکمت متعالیه و بالطبع "اصالت وجود" وی و امدار زوایای فکری ابن عربی است. (حسن زاده آملی، ج ۲، ص ۱۱۹) لکن این نکته نزد محققین امری پذیرفتنی است که وجود نزد ابن عربی آنچنان که حکمای مشا می‌پندارند، امری مستقل که هر شی‌ای با شی دیگر بینونت و تباین ذاتی داشته باشد نیست، بلکه ابن عربی با تشبیهاتی که در آثار خویش راجع به وجودات خارجی داشته ممشای فکری خویش را بر منهج عرفانی بدیعی به تصویر کشانده است. استفاده از تشبیهاتی نظیر نور و آئینه همگی نشان‌دهنده این واقعیت است که ابن عربی وجود و عالم امکانی و طبیعت را با همه شئون‌اتش (جماد، نبات، حیوان...) تجلی و ظهورات نور حق تعالی می‌دانست (ابن عربی، ج ۱، ص ۳۰۴)

توجه ابن عربی به شکل خاص و البته بدیع به مقام انسان بعنوان حد واسط بین دو بعد وجود (طبیعت و ماوراء طبیعه) یکی دیگر از اصولی است که دسائز ما در این پژوهش جهت ارتباط دهی بین اخلاق زیست محیطی و عرفان ابن عربی است.

آنچه در مکتب وحدت و وجودی ابن عربی پیرامون مقام و منزلت انسان و ارتباط آن با اخلاق زیست محیطی بر اهمیت است نه بعد ازلی و ابدی بودن انسان (فهو الحادث الازلی و النش الدائم الابدی) (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۲) بلکه به تصویر کشاندن انسان بعنوان موجودی که رابط بین عالم طبیعت و ماوراء طبیعت است. چون تفصیل این مطلب در بخش‌های آتی

پژوهش ذکر خواهد شد لذا از اطناب کلام در این بخش خودداری می گردد. برای ارائه تصویری روشن و جامع از تفکر ابن عربی لازم است مولفه بنیادی تفکر وی یعنی مبحث وحدت وجود که با اخلاق زیست محیطی در ارتباط است به نمایش گذاشته شود.

انواع وحدت وجود

از مجموع آثار ابن عربی بخصوص دو اثر گرانسنگ وی ° فصوص الحکم و فتوحات مکیه- چنین بر می آید که وی به طور قطع عارفی وحدت وجودی است، بلکه در مقامی بالاتر باید اذعان داشت که وحدت وجود، دین و روح و فکر وی را آنچنان به خود مشغول داشته که اساس و مدار عرفان و اصل حاکم در سیر اندیشه ابن عربی را تشکیل می دهد. (جهانگیری، ۱۳۸۳، ص ۲۶۳)

در بر شماری سطوح مختلف وحدت، به سه سطح دست می یابیم که جهت نیل به مقصود این پژوهش لازم است به آنها اشاره نماییم:

۱- وحدت وجود فلسفی:

مقصود از وحدت وجود فلسفی همان "اشتراک معنوی وجود" است. از نظر حکما و عمده متکلمان مفهوم وجود قدر جامعی است که شامل همه موجودات می شود و محمولی است که در تمام گزاره های وجودی بکار می رود و دارای معنای واحدی است. مثلا: «انسان وجود دارد»، «گیاه وجود دارد»، «فرشته وجود دارد» وجود در هر سه گزاره محمول واقع شد. اشتراک معنوی وجود یک بحث مفهومی است و از مسائل ذهنی وجود می شود در حالیکه ادعای وحدت وجودی ها مربوط به "مصدق" وجود می باشد. عرفای وحدت وجودی معتقدند که مفهوم وجود امری اعتباری و از معقولات ثانیه فلسفی است. (بهار نژاد، ۱۳۸۶، ص ۴۷-۴۶).

۲- وحدت وجود تشکیکی:

این وحدت حاکی از حقیقت وجود ذو مراتب است. یک مرتبه از آن حقیقت واجب و مرتبه دیگر ممکن است. ابن عربی قائل است که حقیقت وجود اصل است، منشأ جمیع آثار است، بالذات طارد عدم است، خیر محض است و در عین حال این حقیقت بحت ذو مراتب است. جدای از تقسیم بندی بین دوشق وحدت تشکیکی یعنی تشکیک عامی و خاصی، باید گفت که تشکیک در حقیقت وجود است. این نوع از وحدت وجود در نظر شارح بزرگ ابن عربی یعنی ملاصدرای شیرازی تبلور یافته است. وی قائل است که این نوع از وحدت مبتنی بر فهم اصالت وجود است. ما در مواجهه با اشیای خارجی با دو مفهوم آشنایی پیدا می کنیم. یکی وجود و هستی که در میان همه موجودات مشترک است و دیگر چیستی و ماهیت که تنها به بخش خاصی از اشیاء اختصاص دارد مانند درخت، آب، اسب. بعبارت دیگر از یک سو همه اشیاء موجودند و از طرف دیگر این اشیاء امری گوناگونند. یعنی ذهن ما دو حیثیت اشتراک وجود و اختلاف هستی را

تشخیص می‌دهد. این نظر به «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» نیز تعبیر شده است. بر این اساس هرچند کثرت در افراد وجودی، تحقق دارد اما کثرت در سنخ وجود متحقق نیست و همه موجودات سنخاً واحدند. (وحدت سنخی از دیگر تعبیرات این نوع وحدت است) ملاصدرا پس از طرح اصالت وجود به این بحث می‌پردازد که آیا وجود خارجی همانند مفهوم وجود امری واحد است یا وجودات متباین در خارج داریم؟ مثلاً نور ضعیف و قوی در اصل حقیقت نوریت با هم شریک‌اند، در عین حال نور قوی و ضعیف با هم فرق دارند و از یکدیگر متمایزند. این تمایز به شدت و ضعف است. بعبارت دیگر این طور نیست که نور در اثر اختلاط غیر نور به نور شدید یا ضعیف تقسیم شود، بنابراین اشتراک نور قوی و ضعیف و افتراق آنها در نوریت است. (اینهمانی ما به الامتیاز و ما به الافتراق) (طباطبایی، بی تا، ج ۱، صص ۳۹۴-۳۹۰). موجودات نیز چنین هستند؛ یعنی اشتراک و امتیاز آنها در اصل وجود است. این موضوع همان وحدت تشکیکی وجود است. (صدرالدین شیرازی، بی تا، ج ۱، ص ۳۶).

۳- وحدت شخصی وجود:

وحدت شخصی وجود در عین کثرت "مظاهر" آن، بدین معنی که تنها وجود حقیقی خداست و ماسوی الله هرچند سراب و موهوم نیستند، اما جز مظهری از وجود واجب تعالی و جلوه ای از جلوات او نیز چیزی نیستند. (ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۲۰) در این معنا کثرات، سراب باطل نما نیستند، بلکه حق نمایند و ملاک حقیقت و اصالت آنها نیز تنها به نمود بودن آنهاست. بعبارت دیگر از آنجا که کثرات، تجلیات و مظاهر حق هستند باطل و پندار نیستند هرچند که اگر فی نفسه بدانها نظر شود جز پندار و شبح نخواهند بود و اگر بعنوان آیت و مرآت ملاحظه شوند حق نما هستند. در این نظرگاه اساساً وحدت و وجود دائر مدار یکدیگرند. وحدت وصف وجود است و وجود قرین وحدت. حق نیز وحدت عددی نیست تا با کثرت مقابل آن سازگار باشد، بلکه وحدت اطلاقی است که کثرت مظاهر را نیز در بر می‌گیرد، کثرات نیز که در ذات خویش فقط نمایش و ظهورند همه امری واحد را نشان می‌دهند.

ویلیام چیتیک می‌نویسد: "هرچند شیخ (ابن عربی) هرگز تعبیر وحدت وجود را بکار نمی‌برد، لکن غالباً از گزاره‌هایی استفاده می‌کند که به آن شبیه است و قطعاً اینکه او موید وحدت وجود به معنای حقیقی آن بوده ادعایی است به حق، اما نمی‌توان ادعا کرد که وحدت وجود توصیف تامی از وجود شناسی او به حساب می‌آید، چرا که وی به کثرت عین با همان شدت تأکید می‌کند." (چیتیک، ۱۳۸۴، ص ۱۵) بخش دوم نظر چیتیک قابل مناقشه و مخالف با دیدگاه ابن عربی است. زیرا اگر کسی با عرفان ابن عربی آشنا باشد و به مذاقه در بحث وحدت وجود وی پرداخته باشد می‌فهمد که ابن عربی به هیچ وجه قائل به کثرت عین نیست. به نظر می‌رسد چیتیک بین کثرت عین و کثرت در مراتب خلط نموده است. در واقع نتیجه اعتقاد به وحدت

شخصی وجود کثرت در مظاهر است و مظاهر " نمودند " و بهره ای از " بود " ندارند.

اشارات صریح ابن عربی به بحث وحدت وجود:

مطابق نظریه وحدت وجودی ابن عربی یک حقیقت واحد در سراسر هستی حاکم است و تمام مخلوقات شئون و اطوار و تجلیات این واحد تلقی می گردد و در نتیجه این ظهور و تجلی و تعیین و تطور، کثرت پیدا می شود و عالم پدیدار. پس هم حق است هم خلق، هم ظاهر محقق است هم مظاهر، هم وحدت درست است هم کثرت، منتهی وجود حق ذات وجود و وجود راستین است و وجود خلق تجلیات و ظهورات آن. همچنانکه پیش تر بدان اشاره شد این کثرت پدیدارها اعتباری و پنداری و موهوم نیست تا تمایز میان حق و خلق، پروردگار و عالم از میان برود و حلول و اتحاد و کفر و الحاد پیش آید و به تعطیل شرایع و احکام الهی بینجامد، بلکه این کثرت براستی واقع و وجود عالم در مرتبه خود محقق است و ذات متعال حق به مرتبه خلق تنزل نکرده و عین آن نگشته، بلکه حق است و خلق، خلق. در این بخش ضروری است جهت تصریح مطلب و نیز پیوند میان این گونه نظرات با اخلاق زیست محیطی اشاراتی چند از وی در دو اثر اصلی وی خصوص وحدت وجود را بیان کرد:

۱- «فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا لیس خلقا بهذا الوجه...» (ابن عربی، فص ادریس، ص ۷۹).

مقصود این است که وجود حقیقت واحد است و حق و خلق دو وجه حقیقت و عین واحدند که از جهت وحدت، حق و از جهت کثرت، خلق است. یعنی حق به اعتبار ظهورش در صور اعیان، خلق است و به اعتبار احدیت ذاتی حق است. بنابراین جمع بین حق و خلق و تمیز بین این دو به اعتباری جایز است.

۲- «فلم یبق الا الحق لم یبق کائن فما ثم موصول و ما ثم بائن بذا جاء برهان العیان فما اری بعینی الا عینه اذا عاین» (ابن عربی، فص اسماعیلی، ص ۹۳).

منظور این است که وجود حقیقت واحد است آن را نه مثلی است نه ضدی. پس در شهود عارف این کون امکانی که مبدأ تباین و منشأ کثرت است ناپدید می گردد و جز ذات حق که عین وحدت است چیزی نمی ماند. بنابراین آنجا دیگر نه اصلی است و نه موصولی همه در عین وحدت حقیقی حق مستهلک می گردند (قیصری، بی تا، ص ۲۰۸).

۳- «و لیس الوجود الا وجود الحق، بصور احوال ما هی علیه الممكنات فی انفسها و اعیانها» (ابن عربی، فص یعقوبی، ص ۹۶).

حاصل اینکه جز وجود حق تعالی، وجودی نیست و ممکنات و مخلوقات تجلیات و ظهورات ذات حق تعالی هستند و او وجود حق و واحد است.

۴- «فان للحق فی کل خلق ظهوراً فهو الظاهر فی کل مفهوم و هو الباطن عن کل فهم

الا عن فهم من قال ان العالم صورته و هويته و هو الاسم الظاهر كما انه بالعی روح مظهرفهو الباطن...» (همان، فص نوحی، صص ۶۹-۶۸).

فحوای این بخش از عبارات ابن عربی بدین گونه است که حق تعالی در هریک از مخلوقاتش بگونه ای ظهور و تجلی یافته است، اما از آنجا که فهم‌ها همه تجلیات و ظهورات او را در مجالی و مظاهرش در نمی‌یابند لذا او از فهم‌ها مخفی و پنهان است، مگر از فهم کسانی که می‌دانند عالم صورت و مظهر هویت یعنی حقیقت حق است که این تجلیات حق را در جمیع مظاهرش مشاهده می‌کنند. (جهانگیری، ۱۳۸۳، صص ۲۷۰-۲۷۱).

ابن عربی علاوه بر ذکر عباراتی در فصوص که وی را وحدت وجودی معرفی کرده، فتوحات را نیز آوردگاه عباراتی به مراتب صریح‌تر از عبارات فصوص قلمداد کرده است:

۵- «فما فی الوجود الا الله و لا یعرف الله الا الله و من هذه الحقیقه قال من قال انا الله...» (ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۲۷۲).

تأکید این عبارت وحدت وجودی نیز بر وحدانیت و تک بودن وجود خداوند در دار هستی است.

۶- «و قد ثبت عند المحققین ما فی الوجود الا الله و نحن و ان كنا موجودین، فانما كان وجودنا به فمن كان وجوده بغیره فهو فی حکم عدم...» (همان، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۲۷۹).

این عبارت نیز گویای تبعی بودن وجود ممکنات و در واقع عدم بودن آنهاست. چه اینکه در دار هستی دایره مدار صرفا خداست و موجودیت مخلوقات وابسته به وجود حق تعالی است.

۷- و بالاخره شاید صریح‌ترین عبارت ابن عربی که سر و صدای زیادی در نقد آرا او به خود اختصاص داده عبارت ذیل و ابیات متعاقب آن است که باز این عبارت در فتوحات ذکر شده است. "فسبحان من اظهر الاشیاء و هو عینها" پاک و منزّه است خدایی که اشیاء را ظاهر کرد و او "عین" آنهاست.

"فما نظرت عینی الی غیر وجهه
و ما سمعت اذنی خلاف کلامه
فکل وجود کان فیه وجوده
و کل شخیص لم یزل فی منامه" (همان، ج ۲، ص ۴۵۹)

یعنی چشمم جز روی او به چیزی ننگریسته و گوشم جز سخن او سخنی نشنیده است. پس وجود هر چیزی در اوست و هر کس همواره در مکان آرامش او آرمیده است.

البته لازم است یاد آوری شود که عباراتی که حاکی از وحدت وجود بودن ابن عربی و تصریح او بر این حقیقت است محدود به عبارات مذکور نمی‌شود، بلکه جای جای کتب فوق و برخی دیگر از آثار او به صراحت عباراتی دال بر این حقیقت ذکر شده که جدای از اینکه وی را

حکیمی وحدت وجودی معرفی می نماید به صراحت ارزش و قداستی را برای عالم عین قائل است. در واقع همین تاکید او بر تجلی و ظل بودن عالم خارج و به تبع آن طبیعت است که دستاویز ما در این پژوهش برای ارتباط برقرار کردن بین دو حوزه ی عرفان (وحدت وجود) و اخلاق زیست محیطی شده است. نگارنده بر این باور است چنین رویکردی که حاکی از نوعی تقدس و احترام به طبیعت است خود می تواند پلی ارتباطی بین دو حوزه فکری قدیم و جدید برقرار نماید و حتی درمان و علاج بیماری های عصر پسامدرنیسم را در آثار گذشتگانی چون ابن عربی و ممشای فکری ایشان جستجو نمود.

اما اگر به همین مقدار بسنده نماییم و نقش انسان-ارزشمند ترین گوهر هستی- را بعنوان اساسی ترین عضو در بحث اخلاق زیست محیطی و چگونگی به تصویر کشیده شدن آن در منظومه ی فکری ابن عربی نادیده بگیریم، پرواضح است که به نتیجه ی مطلوبی دست نخواهیم یافت.

جایگاه انسان در تفکر ابن عربی و اهمیت آن در حوزه اخلاق زیست محیطی

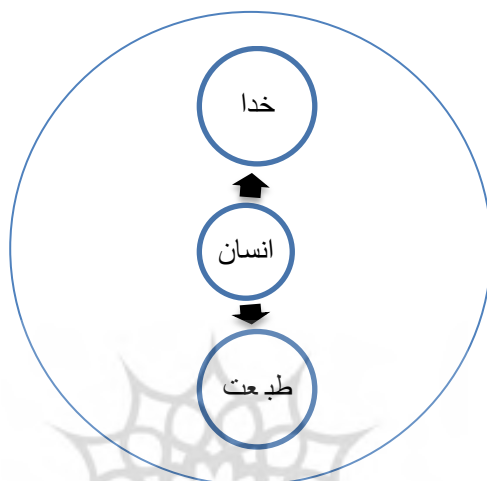
وقتی که ابن عربی در فصل اول فصوص (فص آدمی) سخن از مقام و منزلت آدمی به میان می آورد، منظور نه آدم (ع) بلکه آدم نوعی است. از نظر وی آدم کامل ترین نسخه ی تجلیات الهی و جامع ترین مرتبه از هستی است. آدم مورد نظر ابن عربی دارای سه رویه است: رویی به حق تعالی دارد و رویی به عالم اعیان ثابت که عالم علم الهی است و روی دیگر او به عالم طبیعت است که صحنه نقش بندی ها و فعل و انفعالات است و همین جامعیت و کمال است که او را شایسته احراز مرتبه خلافت الهی می کند. ابن عربی در تعبیری جالب می گوید: "عالم بی وجود آدم به منزله ی پیکری بی جان بود و آدم جان عالم بود و به آفرینش آدم بود که وجود عالم یا عالم وجود، تمامیت یافت." (ابن عربی، فص آدمی، ص ۱۵۱).

اما منزلت و بزرگی انسان با همین تعبیرات پایان نمی پذیرد. ابن عربی با تعابیر متناقض نما انسان را موجودی حادث- قدیم معرفی کرده که همواره در میان مقام خداوندی و بندگی در نوسان بوده است. (همان، ص ۱۵۲). او تنها موجودی است که کوس الوهیت زده و دعوی "انا ربکم الاعلی" سر داده و از طرف دیگر تنها موجودی است که در بندگی آن قدر تنزل کرده که مقامی کمتر از جمادات و نباتات پیدا کرده تا آنجا که همین عناصر را به خدایی انتخاب کرده است.

بنابراین جای بسی شگفتی است که انسانی که خود دائرمدار عالم وجود بوده و تنها مخلوقی است که از سوی حق تعالی به نگاهبان واقعی عالم وجود و طبیعت گمارده شده خود به راهزن و مخرب اصلی آن تبدیل گشته است. همچنانکه مشاهده می گردد انسان "حدواسط **بین عالم طبیعت و ماوراء طبیعت**" است و نقشی که در این بین برای او به تصویر کشیده

شده هم نقش مأموری الهی است که حافظ طبیعت با تمام شئون آن اعم از جماد، نبات و حیوان است و هم آئینه تمام نمای صفات الهی است. آنچنان که طبیعت با تمام زیباییهای درونی آن در چنین انسانی متبلور است.

نمودار هستی شناسانه در نظام عرفانی ابن عربی



آنچه در این اثنی پراهمیت جلوه می نماید، تمایز انسان از دیگر مخلوقات است. بعبارت دیگر ابن عربی هستی را به دو بخش خالق و مخلوق تقسیم نکرده که از طرفی واجب تعالی در قوس صعود قرار گیرد و عالم ممکنات در قوس نزول. بلکه او حد واسط این تقسیم بندی هستی شناسانه را عنصری که در عین حال در زمره ی مخلوقات قرار دارد را بعنوان مأمور پراج و منزلت جهت صیانت از عالم مادون قرار می دهد. اینجاست که این حقیقت به ذهن متبادر می گردد که چنین تفکری و ممشای فکری است که می تواند الگویی ارزشمند و بی نظیر در علم اخلاق زیستی و مشخصا اخلاق زیست محیطی بنیان نهاده و فعالان این عرصه را به کاوشی اساسی در بهره گیری از آموزه های عرفانی ابن عربی دعوت نماید.

تاثیر آراء و نظرات ابن عربی در حوزه اخلاق زیست محیطی

اساس نظریات ابن عربی بر پایه نظریه "وحدت وجود" است. بواسطه همین نظریه، جهانی که او ترسیم می کند بکلی متفاوت از نظریات هستی شناسانه بسیاری از اندیشمندان و صاحب نظران است. وحدت وجود چنان تصویری از جهان طبیعت ترسیم می کند که از طرفی توجیه گر کثرات وجود و حتی تشکیک وجود است و از طرفی دیگر تصویر واحدی از هستی ارائه می دهد. آنچنان که همه اشیاء از طرفی کثیرند و از طرف دیگر مطابق نظریه وحدت وجود تجلی و مظهری از حق تعالی هستند و لذا واحدند. از دیدگاه وحدت وجود (وحدت شخصیه وجود)، خلق عین حق است نه آنچنان که خالقی باشد و مخلوقی جدا از او. خالق و مخلوق جدا نیستند. عالم

وجود پرتو تجلی حق است. ساخته ای جدا از خدا نیست، بلکه خود خدا است که در صورت عالم جلوه گر می شود. ابن عربی جهت تفهیم این حقیقت از مثال نور استفاده می کند. نور در ذات خود واحد است و بسیط و بی رنگ ولی مظاهر و تجلیات آن متکثر است و به لحاظ شدت و ضعف و نیز به لحاظ الوان با هم متفاوت و مختلف است. در جایی دیگر ابن عربی عالم آفرینش را به مشابه آئینه ای می داند که حق در برابر آن به تماشای خود نشست است (ابن عربی، فص آدمی، ص ۱۴۳).

باز بر اساس نظریه ی وحدت تشکیل وجود است که خداوند وجود محض و سایر موجودات وجود آغشته به عدم معرفی شده اند. بر این اساس حقیقت کل جهان از خدا تا انسان، حیوان، ثبات و جماد یک چیز بیش نیست و آن وجود است و تمایز آنها صرفا در مراتب و درجات وجودی آنهاست. در واقع یکی از اساسی ترین نظریات ابن عربی که با مسأله اخلاق زیست محیطی پیوندی عمیق برقرار می کند، همین نظریه وحدت شخصیه وجود (نظریه تجلی) اوست. او در این نظریه جهانی را به تصویر می کشاند که تجانس ذاتی و حقیقی با خالق خویش برقرار می کند. بر این اساس آنچه در عالم خارج وجود دارد (که یکی از لوازم آن محیط زیست است) پرتویی از ذات حق تعالی است. ظلی از وجود مطلق است. بنابراین هرآنچه در عالم عین و نیز محیط زیست وجود دارد (از جماد تا نبات و حیوان) دارای ارزش الوهی است. در این باره اگر بگوییم عالم عین همان حق است و خلق همان حق است، خالق و مخلوق (همه مراتب وجودی) هم جنس اند و بلکه یکی هستند سخنی به گزافه نگفته ایم (البته با تعبیری که خاص نظام فکری ابن عربی است) (همان منبع).

گفتم به کام وصلت خواهیم رسید روزی گفتا که نیک بنگر، شاید رسیده باشی

و یا در جای دیگر شاعر چه نغز گفته که:

دوست، نزدیکتر از من به من است وین عجب تر که من از او دورم

چه کنم با که توان گفت که دوست در کنار من و من مهجورم

(سعدی، ۱۳۸۸، دیباچه)

کثرت مورد نظر ابن عربی، موهوم و اعتباری نیست، بلکه به راستی واقع و وجود عالم در مرتبه خود متحقق است.

نگر تا قطره باران ز دریا چگونه یافت چندین شکل و اسما

بخار و ابر و باران و نم و گل نبات و جانور، انسان کامل

همه یک قطره بود آخردر اول کزو شد این همه اشیا ممثل

(شبستری، ۱۳۸۵، ص ۲۲۰)

ملاصدرا که از شارحان بزرگ ابن عربی است در اثر گرانشنگ شواهد الربوبیه ذیل عنوان

وجود و عینیت آن با صفات (اتحاد خالق و مخلوق یا ظاهر و مظهر) اعلام می‌دارد که چون وجود اظهر اشیاست و ظهور هر چیزی به ظهور و نورانیت اوست، لذا وجود در همه جا و در هر موجودی نور و حیات است. (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ص ۲۹۰) با این شرح وجود دارای کلیه لوازم و آثار کمالی از قبیل علم، ادراک، حیات، قدرت و ... است. این ارزش گذاری برای وجود امری ذاتی و حقیقی است نه اعتباری و عرضی. پرواضح است که عرضه چنین جهانی که تمام اجزا آن زنده، پویا و مدرک است می‌بایست از قداست، احترام و منزلت خاصی نزد انسان برخوردار باشد. این چنین نگرشی در مواجهه با طبیعت و محیط زیست کانه مواجهه فردی با فرد دیگر تلقی می‌گردد نه یک انسان با موجودی بی جان، مرده و بی ارزش.

با این نگرش است که نه تنها طبیعت از ظلمت محض رهانیده می‌شود بلکه بعنوان نشئه‌ای از نشئات ربوبی از نورانیت و حیات برخوردار می‌گردد. برآستی وقتی که ابن عربی معتقد است عالم همه مظاهر تجلیات حق است، در واقع عالم و محیط زیست پیرامونی را با همه اطوار و مراتب آن محضر خدا تلقی می‌نماید. بطوری که هرگونه ناراستی و دست اندازی به آن، در مقامی بالاتر جسارت و تعرض به مقام الهی محسوب می‌گردد.

اما ابن عربی کار را در همین جا خاتمه نمی‌دهد. اوج شاهکار ابن عربی در احترام به طبیعت و محیط زیست زمانی مشخص می‌گردد که علاوه بر اینهمانی که وی برای تجلیات الهی (پدیدارها) با ذات الهی (مظهر) قائل است، در واقع نگرهبانی را نیز برای آن نیز در این منظومه جامع تعبیه می‌کند.

همچنانکه پیش تر بدان اشاره شد ابن عربی انسان را موجودی معرفی می‌کند که رویی به جناب الهی دارد و روی به عالم طبیعت. (ابن عربی، فص آدمی، ص ۱۵۱) و باز خود ایشان در ادامه می‌افزاید که: «عالم بی وجود آدم به منزله ی پیکری بی جان بود و آدم جان عالم بود و به آفرینش آدم بود که وجود عالم یا عالم وجود، تمامیت یافت». آدمی در اندیشه وی در حکم «انگستری است که پادشاهان، خزاین خود را بدان مهر می‌کنند» (همان منبع). آنچه در این تصریحات مستفاد می‌گردد هم تأکید بر مقام و منزلت انسان است مادامیکه کرامت و مقام خویش را حفظ نموده‌ونگهبان و مأمور واقعی حق تعالی باشد در ودیعه ی الهی که به او محول شده باشد (طبیعت و محیط زیست) و هم تأکیدی است بر طبیعت و محیط زیست با همه مواهب آن.

بی شک آنچنان که در تفکر عرفانی ابن عربی مشاهده می‌گردد، طبیعت تجلی حق تعالی است، ودیعه ای الهی است از جانب حضرت دوست و مقامی بسیار والا در نزد حق تعالی دارد. چه اینکه ابن عربی عالم عین را به آئینه ای تشبیه کرده که خداوند با نگاه به آن اسما و صفات الهی را نظاره می‌کند. بنابراین عالم عین یا عالم طبیعت، عالم اسما و صفات الهی است. با این نگرش می‌توان نتیجه گرفت که هیچ فردی حق تعرض و خدشه به طبیعت و محیط زیست را ندارد.

طبیعت در این نظام فکری موجودی ذی شعور، آگاه و مدرک است و این حقیقت در تمام اجزای آن از جماد تا نبات و حیوان ساری و جاری است. قرآن کریم می فرماید: «فما بکت علیهم السماء و الارض و ما كانوا منظرین» (دخان، آیه ۲۹). آسمان و زمین [حس و شعور دارند] و گریه می کنند اگرچه انسان گمان می کند چنین نیست.

بدین جهت می توان این چنین نتیجه گرفت که در نظام وحدت وجودی ابن عربی کل عالم از یک هماهنگی و وحدت جامعی برخوردار است. کل عالم و نیز طبیعت به عنوان جزئی از آن، مربوط به خداست. بنابراین انسان در قبال طبیعت و محیط زیست پیرامونی خود مسئول است.

نتیجه گیری

آنچه ما را به این حقیقت سوق داده تا به احصاء الگوئی عرفانی از افکار ابن عربی جهت مواجهه با مسأله نوین اخلاق زیست محیطی مبادرت ورزیم، نگاه خاص وی به هستی است. ابن عربی با نگرشی ژرف، کل نگر و البته استعلایی به هستی همه چیز را در قوس صعود نگریسته لکن این برین انگاری دافع از نگرش به قوس نزول نشده است. در واقع ابن عربی با دیدی جامع و سیستماتیک هستی را واحد و نه چند پاره می نگریست. وی نه تنها بین طبیعت بعنوان تجلی و ظل حق تعالی با ماوراء طبیعت حد و مرزی قائل نشده است، بلکه به عینیت حق تعالی با مظاهر و پدیدارها تصریح نموده است. هر چند با همه توجهی که به قوس نزول (طبیعت) داشته عرفان وی همچنان در همان قوس صعود باقی مانده است.

با برشماری آموزه های عرفانی ابن عربی و احصاء اخلاق زیست محیطی حول این آموزه ها در می یابیم که وی با یک نگرش کلی هستی را به دو بخش مظهر و مظهر تقسیم کرده است. مظهر یا حق تعالی که مطلق لاشروط بوده آفرینش مظهری دو لایه اقدام نموده است، یعنی "مظهریت جهان" خود از دو بخش اصلی تشکیل شده است: بخشی که در تعبیر ابن عربی گوهر هستی و جان عالم لقب گرفته (انسان) و بخش دیگر ظل الله و تجلی حق تعالی و در تعبیری دیگر جام خدا نما (طبیعت) معرفی شده است. با این رویکرد هرم هستی وجودی سه لایه دارد که در قوس صعود حق تعالی که مظهر جهان است قرار می گیرد و در قوس نزول طبیعت قرار دارد با همه اطوارش (جماد، نبات...). اما این عربی کار را در همین جا خاتمه نمی دهد. وی با تعبیه "قوس میانی" (انسان) هرم هستی که در واقع شاهکاری در اخلاق زیست محیطی محسوب می شود آنرا وارد فاز نوینی می کند. "انسان" خود در ادبیات عرفانی ابن عربی دارای شأن و منزلتی بس ارزشمند است و همین شأنیت خاص باعث شده که ابن عربی مسئولیتی سنگین برای او در نظرگیرد. بعبارت دیگر ابن عربی از طرفی انسان را جامع اسماء و صفات الهی و گوهر هستی معرفی می نماید و از طرف دیگر همین جامعیت وی بار سنگین امانتداری و به

تعبیر ابن عربی نگرهبانی طبیعت را بر دوش او می‌گذارد. نکته پراهمیت در این بین ارزش گذاری طبیعت توسط ابن عربی است. ابن عربی طبیعت را موجودی بی جان و بی ارزش که شأن ابزاری داشته باشد قلمداد نمی‌کند بلکه طبیعت مورد نظر ابن عربی از خصائصی همچون نور، حیات، قدرت، ادراک و... برخوردار است. به تعبیر دیگر وجود در هر مرحله ای با عساکرش می‌آید، یعنی هر موجودی دارای همه کمالات وجودی است. با این رویکرد طبیعت نه تنها موجودی کم ارزش و بی جان نیست، بلکه از ویژگی حیات و ادراک برخوردار است. لذا این موجود در انتظار شکل دهی خود توسط انسان بعنوان ابر موجود هستی نمی‌ماند. خلاصه اینکه ابن عربی "انسان" را جامع جمیع اسماء و صفات الهی دانسته لکن در نقش نگرهبان طبیعت نه فاعل مایشاء که نهایت استشمار و بهره کشی را از آن نماید و "طبیعت" آئینه دار و تجلی همه اسماء و صفات الهی لکن کاملاً مدرک و پویا تو گوئی که در اینجا با دو فرد مواجه هستیم. به عبارت دقیق تر نگاه خاص ابن عربی به طبیعت، ظهور فرد دیگری در عرصه هستی است (فردیت طبیعت) یعنی یکی دیگر از نتایج محصل این پژوهش در بحث مظهریت جهان، وجود دو فرد با همه ویژگیهای کمالی در دار هستی است نه صرفاً یکی. منتهی یکی مختار و فعال (انسان) و دیگری غیرمختار اما ناآرام و پویا (طبیعت)^۱. با این رویکرد "قیمومیت" نقش انسان در مواجهه با طبیعت بوده و نگرش چیرگی و ابزارانگارانه بکلی از ساحت آن طرد می‌گردد. این برداشت آنگاه تقویت می‌گردد که نگاه ابن عربی در "عینیت بخشی خلق (طبیعت و همه اطوارش) با حق" مد نظر قرار گیرد. (البته با تفسیر خاصی که توضیح آن گذشت) نگرشی "حقی والوهی" که برای طبیعت نوعی تقدس احترام آمیز قرین طبیعت می‌سازد.

بنابراین نگرش وحدت انگارانه به هستی، حد واسط قرار دادن انسان در هرم هستی بعنوان قیم طبیعت، عینیت مظهر با مظهر، خود به نتایج محصلی در حوزه اخلاق زیست محیطی می‌انجامد و ما را به این حقیقت سوق می‌دهد که باید نوع نگاه به طبیعت از شی ای بی جان و کم ارزش به "فردی الهی و مدرک" تغییر یابد. در چنین نگرشی که عالم یکسره (از خاک تا افلاک) محضر حق تعالی تلقی شود طبیعت با همه اجزایش مقدس تلقی شده و از دست یازی ها نجات می‌یابد.

^۱ طبیعت در نگرش ماتریالیست ها تک نقشی است و ابزاری و مادی بودن ویژگی اصلی و تنها خصیصه آن به شمار می‌رود، لکن در نگرش ابن عربی طبیعت دارای نهادی ناآرام است. سیال بودن نهاد طبیعت در نگرش وی خاستگاهی دینی دارد که شرح آن خارج از چارچوب این پژوهش قرار دارد.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن سینا (۱۳۸۸)؛ شرح الیهیات شفاء، با تحقیق محمد تقی مصباح یزدی و عبدالجواد ابراهیمی فر، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم
- ۳- ابن عربی (بی تا)؛ فتوحات مکیه، ج ۱، با تحقیق عثمان یحیی الهامه للکتاب، مصر
- ۴- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۰)؛ شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، انتشارات تبلیغات اسلامی، قم
- ۵- پورنگ، حاجی حیدری، حمید و حامد (۱۳۸۶)؛ مجله راهبرد یاس، شماره دهم، تهران
- ۶- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)؛ ریحق مختوم، ج ۱، چاپ اول، نشر اسراء، قم
- ۷- جهانگیری، محسن (۱۳۸۳)؛ محی الدین ابن عربی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم، تهران
- ۸- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۴)؛ عوالم خیال و مساله اختلاف ادیان، ترجمه قاسم کاکایی، نشر هرمس، تهران
- ۹- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۴)؛ عرفان و حکمت متعالیه، ج ۲، انتشارات قیام، قم
- ۱۰- بهار نژاد، زکریا (۱۳۸۶)؛ مجله علمی- پژوهشی آئینه معرفت، دانشگاه شهید بهشتی، شماره دهم، تهران
- ۱۱- سعدی شیرازی (۱۳۸۸)؛ گلستان، تصحیح مرحوم محمد علی فروغی، نشر فراروی، تهران
- ۱۲- شبستری، محمود (۱۳۸۵)؛ گلشن راز، تصحیح و شرح بهروز ثروتیان، چاپ اول، انتشارات امیرکبیر، تهران
- ۱۳- صدرالدین شیرازی، محمد (بی تا)؛ الاسفار الاربعه، ج ۲، منشورات مصطفوی، قم
- ۱۴- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۸۵)؛ شواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، چاپ چهارم، تهران
- ۱۵- طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا)؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱-۵، دفتر انتشارات اسلامی، قم
- ۱۶- عابدی سروسستانی، احمد و همکاران، (۱۳۹۱)؛ مبانی و رهیافت های اخلاق زیست محیطی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
- ۱۷- فخررازی (۱۴۱۱)؛ مباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج ۱، قم
- ۱۸- قیصری، داوود (۱۳۸۶)؛ شرح فصوص الحکم، بوستان کتاب، تهران
- ۱۹- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)؛ شرح مبسوط منظومه، جلد اول، انتشارات حکمت، تهران
- ۲۰- موحد، محمد علی و صمد (۱۳۸۹)؛ برگردان، ترجمه و تفسیر فصوص الحکم، نشر کارنامه، تهران

21-Hubert L. Dreyfus, And Stuart E.(2004) Dreyfus University Of California, Berkeley, The Ethical Implications Of The Five-Stage Skill-Acquisition Model In BULLETIN OF SCIENCE, TECHNOLOGY & SOCIETY

22-Artfield, R. (1983), «The Ethics of environmental concern », Oxford: Blackwell

- 23-Birch, T. (1993), Moral consider ability and universal consideration: Environmental ethics, 15 (4).
- 24-Carson, R. (1962), silent spring New York: pen gain
- 25-Elliot, R. and Arron, G, eds,(1993) " Environmental philosophy : A Collection of Reading " , University of Queensland press .
- 26-Good Pastern, k. (1978) "on being morally Considerable», Journal of Philosophy, 75.
- 27-Schweitzer, A. (1923), civilization and ethics London: A and C. Black
- 28-Taylor, p. (1986) «Respect for nature», Princeton university press, USA.
- 29-TOM L. Beauchamp. (1996), " Applied Ethics ", in the Encyclopedia of philosophy, Editor in chief Ronald M. broacher , McMillon, Robert Elliot, " Environmental Ethics " , in a Companion to Ethic s , ed . Peter singer, Blackwell Publishers Ltd.
- 30-Wenz, P.S (2001), Environmental Ethics New York: Oxford University press.

منبع به فرانسه :

- 31-Alain de Benoist, La nature ET sa valeur intrinseque , sur: [www.alaindebenoist.Com/pdf/ la nature et sa valeur intrinseque. Pdf](http://www.alaindebenoist.Com/pdf/la_nature_et_sa_valeur_intrinseque.Pdf)
- 32- <http://www.alaindebenoist.com/>

