

اکوسوفی و ابن عربی

(کاربست تناکح اسما و صفات الهی در اخلاق زیست محیطی)

حمزه علی بهرامی^۱

محسن شیراوند^۲

چکیده

اکوسوفی (Ecosophy) علمی بین رشته‌ای است که از امتزاج دو حوزه طبیعی و معرفت‌شناختی نضج می‌گیرد. بحث پیرامون تناکح اسما و صفات الهی بحثی کاملاً عرفانی است، لکن در این نوشتار قصد داریم آنرا در حوزه زیست محیطی بکار گیریم. هدف ما در این پژوهش کاربرد این موضوع در حوزه اخلاق زیست محیطی و استخراج آموزه‌های مرتبط با مسائل زیست محیطی است. محور بحث در این پژوهش بررسی و تبیین جایگاه طبیعت در ابن عربی و بررسی موضوع نکاح اسما و صفات الهی و چگونگی حمل این آموزه‌های عرفانی در اخلاق زیست محیطی خواهد بود. در این پژوهش از روش اسنادی^۳ تحلیلی استفاده شده است. از جمله نتایج این پژوهش می‌توان به درونی‌سازی احترام به طبیعت نزد انسان به عنوان موجودی قدسی و دارای ارزش ذاتی اشاره کرد.

واژگان کلیدی

تناکح اسما و صفات؛ اخلاق زیست محیطی؛ طبیعت؛ ابن عربی؛ اکوسوفی

Email: bahrame1918@gmail.com

Email: m.shiravand23@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۱/۱۹

۱. استادیار کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

۲. استادیار فلسفه اخلاق دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۱۲

مقدمه

محیط زیست به عنوان بخشی از طبیعت پیرامونی انسان از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است. بنحوی که امروزه با ورود طبیعت در بحران زیست محیطی اندیشمندان بسیاری به نظریه پردازی پیرامون آن دست زده‌اند. بی‌هیچ تردیدی بحران‌های زیستی و زیست محیطی فعلی، زاییده اندیشه‌های مادی‌نگر، توسعه‌طلب و معلول کژاندیشی علمی و جهالت عملی انسان در جهان است. بشر سرمست از پیشرفت‌های صنعتی که یگانه آرزوی خود را ایجاد رفاه این جهانی می‌داند آن چنان با حرص و ولع دست به تخریب محیط زیست و اکوتوریسم‌های طبیعی زده که شاید صدها سال دیگر ترمیم آن زمان ببرد. اینها همگی نشان از تاثیر آموزه‌های فکری بر طبیعت است. (بیدندی، ۱۳۹۴: ج) آشفته‌گی و بی‌نظمی زندگی و جامعه و بحران‌های زیست محیطی حکایتی روشن از آشفته‌گی درون انسان‌هاست و بدین سان طراوت زیست انسانی نیز تنها در صورت تحقق آن‌ها در درون آدمیان امکان پذیر است. به نظر می‌رسد انسان معاصر نیازمند بازنگری در شیوه برخورد خویش با محیط‌زیست است و می‌توان این نگرش اصیل را از آموزه‌های وحیانی طلب کرد. بهبود محیط‌زیست زمانی حاصل خواهد شد که محیط طبیعی و فرهنگی انسان با هم مرتبط باشند. لازمه تحقق چنین هدفی، وجود اخلاق محیط‌زیستی در تمامی اقشار یک جامعه است. با درک اهمیت اخلاق در حفاظت از محیط‌زیست، افراد مختلف سعی کرده‌اند تا نظریه‌ها و رهیافت‌هایی پیرامون اخلاقی محیط‌زیستی ارائه دهند. از بین آن‌ها می‌توان به آلدو لئوپولد، تیلور، آلبرت شوئنزر و آرنه نائس اشاره کرد. این افراد با بیان ضرورت بسط جایگاه اخلاقی به دیگر موجودات معتقدند که برخی از گونه‌ها و یا اجزای زیست بوم و یا کل زیست بوم، از جایگاه اخلاقی برخوردار است. به عنوان مثال آلبرت شوئنزر به عنوان اندیشمند زیست محور معتقد است که تنها در صورتی می‌توان طبیعت و محیط زیست را بحران نجات داد که "برای همه موجوداتی که اراده‌ای برای حیات دارند احترام یکسانی را قائل شد". (Schweitzer, 2001, 92) وی معتقد است که در تمام موجودات زنده نوعی تمایل و آرزو برای ادامه حیات یا اراده‌ای معطوف به زندگی وجود دارد (بیدندی، ۱۳۹۴: ۱۵). آلدو لئوپولد نیز پیشنهاد می‌کند که در بحث محیط زیست و تعامل انسان با آن و نیز ارزشمندی هر یک از این دو تجدید نظر شود. به باور وی کره زمین همانند خانواده‌ای است که اعضای آن را همه موجودات آن شکل می‌دهد و هیچ موجودی حق سلطه جویی، ویژه خواهی و اربابی بر دیگر اعضای این خانواده را ندارد. ایشان باز تاکید می‌کند که انسان‌ها فاتح بر طبیعت نیستند و ناپستی فقط منافع و خواسته‌های بشر در نظر گرفته شود، چرا که در این صورت "تعداد زیست بومی" (Ecological Equilibrium) که حاصل برابری همه انواع موجودات است بر هم می‌خورد (بیدندی، ۱۳۹۴: ۱۶ و Leopold, 2001, 125). با این رویکرد مشاهده می‌شود که نقش انسان از فاتح زمین به شهروند و محافظ محیط تغییر می‌دهد. واقعیت آن است که به رغم همه تلاش‌هایی که در حوزه نظریه پردازی انجام گرفته، لکن در

عالم واقع جز بحران‌های زیست محیطی اتفاق خاصی مشاهده نمی‌گردد. بین عالم تئوری پردازی تا تغییر نگرش عمیق درونی تفاوت بسیاری وجود دارد. تا زمانیکه انسان‌ها به تحول درونی دست نیابند، برون و زیستگاه آن‌ها نیز دگرگون نخواهد شد. به عبارت دیگر تا انسان به این حقیقت نرسد که زیستگاهی که در آن زندگی می‌کند از "ارزش ذاتی" برخوردار است نه ابزاری، هیچ نظریه، همایش و خطابه آتشی‌ری به جایی نخواهد برد. تلاش این پژوهش نیز بر همین نکته متمرکز است تا با استفاده از آراء عرفانی ابن عربی ارزش ذاتی طبیعت و محیط زیست را بررسی و تبیین نمائیم. نگارندگان بر این باورند که اگر انسان به این باور دست یابد که طبیعت خارج از نظریه پردازی‌های تصنعی اندیشمندان، دارای مولفه‌ها و عناصری است که حقیقتاً در خور احترام و دارای حقوق واقعی است می‌توان به حل این بحران‌ها امیدوار بود. از این جهت مهم‌ترین راهکار عملی این پژوهش "تلاش بر ارائه تصویری مقدس و دارای ارزش ذاتی از طبیعت نزد انسان با توجه به آرا ابن عربی" است. امری که نه به صورت تصنعی و برای نجات طبیعت از بحران، بلکه از جایگاه حقیقی طبیعت نزد ابن عربی به عنوان یک عارف اسلامی حکایت می‌کند. لازم به ذکر است پژوهش خاصی در زمینه آموزه‌های عرفانی ابن عربی و تطبیق آن با اخلاق زیست محیطی صورت نگرفته است. شاید تنها اثری که تا به حال در این زمینه به چاپ رسیده مقاله "پارادایم اخلاق زیست محیطی در تفکر وحدت وجودی ابن عربی" می‌باشد. در پژوهش حاضر برای نخستین بار سعی کرده ایم بحث تناکح اسما و صفات الہی - که یک بحث کاملاً عرفانی است - را در حوزه اخلاق زیست محیطی وارد سازیم.

محورهای مورد بحث در پژوهش حاضر عبارت است از: بحث پیرامون جایگاه طبیعت در ابن عربی با بررسی هستی‌شناسانه وی، بررسی مساله نکاح اسما و صفات الہی و چگونگی ترتب و ترابط این آموزه‌ها بر مساله اخلاق زیست محیطی و در نهایت استخراج آموزه‌های اخلاقی جهت درونی سازی ارزش ذاتی طبیعت. به منظور انسجام بیشتر بحث ضروری است پیش از بررسی آموزه‌های ابن عربی، تعریف دقیق ارزش ذاتی و ابزاری و نیز اخلاق کاربردی را بررسی نمائیم:

ارزش ذاتی: منظور از ارزش ذاتی (Inherent) محیط‌زیست این است که ارزشی که به او نسبت داده می‌شود نه به خاطر سودمندی آن برای انسان، بلکه به فی نفسه واجد ارزش است. بدان معنا که ارزش محیط‌زیست مستقل از موجودیت موجود ارزش‌گذار، یعنی انسان باشد. آرنه ناس، در تحلیل ارزش ذاتی و اقسام آن معتقد به دو برداشت از این مفهوم است. نخست ارزش ذاتی که ممکن است تجریدی بوده و شی را با "ارزشی که آنگونه هست" (Une En Valeur Elle-meme) و خارج از هرگونه عنوان سلبی و مقایسه‌ای، ارزشمند نماید و دیگر؛ ارزشی که در سلب مفهوم نسبت به مالک یا اشیاء مشابه ارزشگذاری می‌شود (ریمون، ۱۳۷۷: ۴) در مقابل ارزش ابزاری از ارزش غیربی و تبعی برای محیط زیست حکایت دارد (بنسون، ۱۳۸۲: ۲۶۸-۲۵۹) و محقق داماد، ۱۳۸۰: ۳۰-۷). لازم است یادآوری شود که اخلاق کاربردی (Applied Ethics) یکی از

شاخه‌های اصلی فلسفه اخلاق است که درصدد کاربرد منظم نظریه اخلاقی در یک مساله خاص و مورد مناقشه است. در واقع کاربرد و یا تطبیق استدلال‌ها، ارزش‌ها و یا ایده‌آل‌های اخلاقی یک مکتب راجع به یک مساله خاص اخلاقی در حوزه اخلاق کاربردی مورد بررسی و تبیین واقع می‌گردد. اخلاق زیست محیطی به عنوان یکی از مسائل چالش برانگیز در دهه‌های اخیر در این حوزه به بحث گذاشته می‌شود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶: ۱۹۹). در این موضوع کانون‌های معرفتی بسیاری شکل گرفته که در مباحث آتی به فراخور بحث از این کانونها ذکر خواهد شد. اما پیش از هر بحثی لازم است دستگاه معرفتی ابن عربی در چارچوب بحث هستی‌شناسی تحلیل گردد.

دستگاه هستی‌شناسانه ابن عربی

الف) اهمیت و جایگاه طبیعت

در تبیین هندسه فکری ابن عربی هیچگاه نباید از این نکته مهم و اساسی غفلت نمود که اصل اساسی در نظر گرفتن اصل وحدت وجود است. بی توجه به این نکته هر نوع تبیینی یا ناقص است یا خطا. در خصوص نقش شکل دهنده اصل وحدت به جهان‌شناسی عرفانی دکتر سید حسین نصر می‌نویسد: "اصول اساسی همه جهان‌شناسی‌هایی که در اسلام پیدا شده یکی است؛ این اصول را می‌توان در متن اغلب کتاب‌های جهان‌شناسی و هیأت یافت، خواه این کتاب‌ها را علمای تاریخ طبیعی و هیأت و فیلسوفان نوشته باشند، یا آثار متصوفانی باشد که در آن‌ها به روشن‌ترین وجه این اصول بیان شده است. این اصول اساساً مبتنی بر وحدت و درجات وجود است با تصدیق به این امر که از لحاظ مابعدالطبیعی واقعیت در نهایت امر، واحد است نه متعدد، و با وجود این از لحاظ جهان‌شناختی، جهان محسوس تنها یکی از چند مرتبه وجود است که همه آنها بنا بر تعبیر صوفیانه، حضورهای گوناگون حق است." (نصر، ۱۳۵۹: ۸۳-۸۲) لذا شایسته است به اختصار به این اصل بنیادین در هندسه فکری شیخ اکبر پرداخته شود. 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 می‌گردد و در نتیجه این ظهور و تجلی و تعیین و تطور کثرت پیدا می‌شود 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. لازم است اشعار گردد که کثرت پدیدارها اعتباری 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 امری واقعی و وجود عالم در مرتبه خود محقق است و ذات متعال حق به مرتبه خلق تنزل نکرده و عینیتی با آن ندارد، 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 در خصوص وحدت وجود را بیان کرد:

"فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا لیس خلقا بهذا الوجه..."

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. 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.

"فلم یبق الا الحق لم یبق کائن فما ثم موصول و ما ثم بائن بذا جا برهان العیان فما اری بعینی الا عینه اذا عاین" پیدایش جهان از منظر ابن عربی امری است که از آن به تجلی خداوند یاد می‌شود. گستره این تجلی به نحوی است که از ذات حق تعالی را تا اجسام مادی را در پنج سطح دربر گرفته که در اصطلاح بدان حضرات خمس می‌گویند. ۱. تجلی ذات در صورت‌های اعیان ثابتة که همان عالم معانی است؛ ۲. عالم اسما و صفات الهی است؛ ۳. تنزل به تعینات نفسی که عالم نفوس ناطقه است؛ ۴. تنزلات مثالی متجسد و متشکل از غیر ماده که همان عالم مثال و در حقیقت خیال جهان است؛ ۵. جهان اجسام مادی، یعنی جهان حس و آشکاری (کاشانی، ۱۳۸۷: ۳۳۳/۱-۳۳۴) ابن عربی همه این تجلیات را که از ذات حق تعالی ساطع گشته اند را به عنوان سایه در برابر آفتاب قلمداد می‌کرده (Izutsu. Toshihiko. 1984. Sofism and Taoism, 7-22) که به نسبت قرب و بعد خود از ذات حق تعالی ظلمانی و نورانی می‌گردند. (89-90) بنابراین سایه‌ها اموری معدوم و خیالی تلقی می‌گردند. اگرچه بنا بر وحدت شخصیه وجود، در سرای هستی یک وجود بیش نداریم و مصداق بالذات آن فقط حق سبحانه است و ماسوای او همه ظهورات و مجالی آن حقیقت واحده‌اند که بالعرض و المجاز موجودند و چون ذات حق، مطلق است به اطلاق مقسمی خارجی و نامتناهی است لذا ظهورات او هم نامتناهی است؛

شرح این سطوح بدین قرار است:

مرتبۀ اول (عدم تجلی): در این مرتبه که از آن با تعابیر غیب المغیب، غیب الغیب، غیب اول، تعین اول، احدیت ذات و گاه نیز با تعبیر هاهوت یاد می‌شود، مطلق در مطلقیت خود نهفته است. در این مرتبه هیچگونه آشکارگی و ظهور نمی‌توان یافت و به بیان درست‌تر در سلسله مراتب تجلی این مرتبه را باید مرتبه عدم تجلی دانست.

مرتبۀ دوم (تجلی اول): این مرتبه در واقع نخستین مرتبه تجلی است که از آن با تعابیر غیب ثانی، تعین ثانی، واحدیت، الهیت، الوهیت و گاه نیز با تعبیر عالم لاهوت یاد می‌شود. در این مرحله اسماء و صفات الهی و اعیان ثابتة در علم حق وجود علمی می‌یابند، اما از آنجا که در این مرحله اعیان نه بر خود ظهور دارند و نه بر امثال خود لذا به این مرحله غیب ثانی نیز می‌گویند.

مرتبۀ سوم (تجلی دوم): این مرتبه، مرتبه ارواح یا ظهور حقایق مجردة بسیطه یعنی عقول و نفوس کلیه مجردة است که غیب مضاف و گاه نیز عالم جبروت خوانده می‌شود.

مرتبۀ چهارم (تجلی سوم): این مرتبه، مرتبۀ مثال، خیال مطلق، خیال منفصل و به اعتباری غیب مضاف و برزخ و گاه نیز عالم ملکوت نامیده می‌شود که در واقع مرتبۀ ظهور معانی در کالبدهای محسوس است. از نظر ابن عربی این عالم، نیمه روحانی و نیمه مادی است. وجود اشیا در این مرتبه وجود مثالی و برزخی است. زیرا با اینکه برخی از ویژگی‌های اجسام را، از قبیل اشکال و رنگ‌ها دارند ولی قابل تجزیه و تبعیض و فرق و التیام نیستند و در معنی اکوان لطیفه‌اند.

مرتبۀ پنجم (تجلی چهارم): مرتبه حس و شهادت است که مرتبه وجود اجسام و اکوان کثیفه‌اند که قابل تجزیه و تبعیض اند. به این عالم، عالم اجسام، حس، مادی، ظاهر، شهادت یا ناسوت نیز می‌گویند.

حقیقت مظاهر عالم

برخی از اسمای الهی همانند اسم جواد عظیم اند و برخی نیز اسم اعظم (مانند الله). برخی از حیث شمول بر مظاهر، محیطاند (همانند اسم علیم) و برخی محاط (به مانند اسم محیی)، برخی از اسماء متبوع اند (مثل قادر) و برخی تابع (همانند رازق). از این رو، بین مظاهر این اسما نیز همین نسبت‌ها محقق می‌شود، و اختلاف درجات اسماء به تفاوت در درجات مظاهر می‌انجامد و در نهایت آنچه مظهر اسم جامع یا اسم اعظم است، مظهر اعظم الهی نیز هست که قطب، محدّد و معدّل عالم به حساب آمده و (انسان کامل) نامیده می‌شود. این نظام اسمایی که در ضمن آن هر اسم والاتر همه اسماء مادون و پایین‌تر را دربرمی‌گیرد، به نظام عالم مظاهر نیز سرایت می‌یابد و هر مظهر اعظمی دربرگیرنده دیگر مظاهر است و از آن جا که اسمای الهی اسمای حسنی هستند، نظام عالم مظاهر نیز نظام احسن است که ظلّ و سایه عالم اسماست. افزون بر این، همان طور که ظهور اسماء در مرحله واحدیت حق، نتیجه و ثمره محبت ذات و محبت اسمایی بوده است ظهور مظاهر عالم نیز به واسطه محبت اسمایی و محبت افعالی برای ظهور اسما است، این مظهرطلبی در مراتب مختلف را (حرکت حبی) نامیده‌اند. بنابراین آنچه که گفته شد در این مدل فکری تمام طبیعت و متعلقات آن زیبا و حسن می‌باشند چرا که همه تحت اسمای حسنی الهی اند. علت العلل زیبا نمی‌تواند معلول زشت افرین باشد.

تناکح اسما و صفات

مراد از تناکح اسما در ابن عربی آن است که برخی از اسما با برخی دیگر به حیث درصدها و تناسبات مختلف درآمیخته که در نهایت این ممزوجیت به توالد اسم‌های کوچک‌تر نائل می‌شود. دو نکته بسیار مهم در تناکح این است که هر چند اسما الهی در ابتدا قابل شمارش و محدود است لکن هر چه از قوس صعود فاصله می‌گیریم این اسما نامحدودتر و از گستره نامتناهی برخوردار می‌گردند (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۰۲). قیصری در این باره می‌گوید: "کل واحد من الاقسام الاسمائیه یستدعی مظهرا به یظهر احکامها و هو اعیان" (قیصری، ۱۳۸۱: ۱۵) در واقع هر یک از

اسما الهی مظهری را طلب می‌کند که بواسطه آن مظهر احکام اسما ظهور یافته و آن مظهر همان اعیان است. اسما الهی منشا تحقق موجودات جهان مادی در صور و اشکال متعدد است. عرفا بر این باورند که موجوداتی مثل عقول و ارواح بنا به وحدت و بساطتشان از حق تعالی از حیث اسما سلبی صادر شده‌اند و موجوداتی همچون حقائق مثالی و موجودات مادی که جنبه‌های شدت در آنها غلبه دارد از حیث اسما ثبوتیه حق تعالی صادر گشته‌اند. به عبارت دیگر همه اسما و صفاتی که رحمت و ابتهاج در آنها موج می‌زند و انسان را به خود جذب می‌کند اسما جمالیه حق تعالی محسوب می‌گردند. مانند رازق، منعم، لطیف، رحیم و دود. از طرفی اسمایی که قهر و غضب الهی در آن غالب است و خوفی ویژه در انسان بر می‌انگیزاند همگی اسما جلالی خداوندند. از جمله این اسما می‌توان به منتقم، قهار و جبار اشاره نمود (قیصری، ۱۳۸۱: ۱۵). صاحب مصباح الأئس در اصل هشتم از فصل اول نکاح اسمایی یا اجتماع اسمایی پس از مرحله اسم‌های هفت‌گانه مطرح می‌کند (فناری، ۱۳۷۴: ۱۶۴-۱۵۹). همچنان که پیشتر گفته شد چهار نوع ارتباط میان اسماء متصور است؛ که یکی از برجسته‌ترین وجوه آن تناکح اسماء می‌باشد. مراد از تناکح و ازدواج اسمائی آن است که برخی از اسماء با اسماء دیگر به لحاظ تناسب وجودی ممزوج می‌شوند. در نتیجه این هم آمیختگی اسماء جزئی‌تر متولد می‌شوند. این سیر نزولی در آمیختگی که از کلی به جزئی می‌باشد هر چه جلوتر می‌رود اسامی مرکب‌تر و پیچیده‌تر و گسترده‌تر و جزئی‌تر و بی‌نهایت می‌شود. گرچه این اسامی در سیر صعود بسیط‌تر و محدودتر و کلی‌تر و قابل شمارش می‌باشد. بنابراین این فرایند طیفی دو سر است که در یک سر آن وحدت و در سر دیگر آن کثرت می‌باشد (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۰۲). قیصری در شرح کیفیت تناکح اسماء با یکدیگر می‌نویسد: «و يتولد أيضاً من اجتماع الاسماء بعضها من بعض سواء كان متقابلة او غير متقابلة اسماء متناهية» (قیصری، ۱۳۸۱: ۱۵) از اجتماع (و امتزاج و نکاح) برخی اسما با اسم‌های دیگر چه آنکه از اسمای متقابلة باشند یا غیرمتقابلة، اسم‌های بی‌نهایت تولد می‌یابند.

بنابر آنچه در چپنش نظام اسمایی گفته آمد، در تعیین ثانی، ابتدا اسم جامع الله قرار دارد و پس از آن اسم الرحمن و سایر اسمای ذات و در پی آنها اسم‌های کلی چهارگانه "اول، آخر، ظاهر و باطن" و اسم‌های کلی هفت‌گانه "سمیع، بصیر، متکلم، حی، قادر، علیم و مرید" مطرح هستند و پس از آنها بر اثر تناکح اسمایی، اسمای جزئی غیرمتناهی شکل می‌گیرند.

عارفان، مظاهر، آثار و افعال خداوند را نیز به اعتبار دال بر مسمی و علامت بودن و حکایتگری از کمالات ذات، اسم دانسته‌اند. که برای تمایز از اسمای برخاسته از صفات، آنها را اسمای جزئی می‌نامند؛ برخلاف اسمای کلی که محدودند، اسمای جزئی نامتناهی‌اند؛ چرا که تجلیات الهی و روابطی که حق می‌تواند با عالم داشته باشد، نامحدود است. ابن عربی در «فص شیشی» از فصوص می‌گوید: اسمای خداوند نامتناهی است. اسمای او به آثار و افعالی که از او صادر می‌شود، شناخته می‌شود و آن آثار و افعال نیز نامتناهی است؛ هر چند که اسماء به اصول

متناهی - یعنی امهات اسماء - باز می‌گردد. در فتوحات نیز ضمن تقسیم اسماء به اسمای حسنی (جزئی) و اسمای احصاء (کلی)، اشرف علوم اهل الله را این دانسته که بدانند اسمای الهی - مانند ممکنات - نامتناهی است و هر ممکنی که به وصف خاصی موصوف است، به اسمی از اسمای الهی مخصوص است که با آن از دیگر ممکنات تمایز می‌یابد.

ابن عربی بر خلاف فیلسوفان نوافلاطونی ساختار هستی را خطی نمی‌داند که از واحد رو به پایین آمده است. بلکه او هستی را دایره‌ای می‌داند که مرکز و محیطی دارد. محیط این دایره پدیده‌های ممکن هستند و مرکز آن اسم جامع «الله» است. نکاح اسماء و صفات در تمام این محیط برقرار است. هر خطی از نقطه مرکز به سوی محیط می‌رود. خطی که از مرکز به نقطه‌ای از محیط می‌پیوندد همان وجه است که هر آفریده از آفریدگار گرفته است. همان توجه و رویکرد آفریدگار به آفریده است «انما قولنا لشی اذا اردنا ان نقول له کن فیکون - نحل ۴۰» (ابن عربی ۱۴۲۲: ۲۰۹/۱)

اسماء الهی منشا تحقق موجودات در تعیین‌های خلقی می‌شوند. ابن عربی در ادامه از صفات جمال و جلال الهی می‌گوید و چنین می‌نویسد «ذاته تعالی اقتضت بحسب مراتب الالوهیه و الربوبیه صفات متعدده متقابله كاللطف و القهر و الرحمة و الغضب و الرضا و السخط و غیرها و تجمعها النعوت الجمالیة و الجلالیة اذ کل ما يتعلق باللطف هو الجمال و ما يتعلق بالقهر فهو الجلال» (قیصری ۱۳۸۱: ۱۳) ابن عربی در ادامه می‌نویسد: از توجهات و اشراقات متکثر الهی تاثیرها و تاثراتی بر می‌خیزد که حاصل آن امر جدیدی است که از تناح و تقابل اینها پدیدار شده است. حق تعالی از طریق این وسایط فیض و نکاح و تقابل آنها امر جدیدی را ایجاد کرده است. امر جدید حاصل تقابل و مواجهه مظاهر اسماء و صفات در نشئه ماده است (ابن عربی ۱۴۲۲: ۱۴۰/۱).

ابن عربی در ادامه می‌نویسد: «ان بین کل اسمین متقابلین اسماً ذا وجهین متولداً منهما برزخاً بینهما» (قیصری ۱۳۸۱: ۱۵؛ آملی، ۱۳۸۹: ۵۰۹/۳؛ ابن عربی، بی‌تا: ۴۹۹/۲) در شرح این عبارت این گونه می‌توان نگاشت: تاثیر و تاثر و تقابل اسماء و صفات در یکدیگر و همچنین مظاهر آنها تبیین چگونگی شکل‌گیری مراتب هستی در عرفان اسلامی است. و این تناح و تقابل ریشه در اسماء و صفات الهی دارد. اوج ظهور این تاثیر در مرتبه طبیعت و ماده است که از باطن هستی به ظاهر آن کشیده شده است. به عبارت دیگر هر آنچه در باطن و کمون به نحو استعداد بوده در عالم طبیعت به ظهور رسیده است. هیچ چیزی در حالت قوه به نحو دائمی باقی نخواهد ماند. هر قوه‌ای به فعلیت می‌رسد. البته برخی از اسماء الهی هر چند با یکدیگر مغایرت دارند در مقابل هم نبوده آثار یکدیگر را از بین نمی‌برند به گونه‌ای که در یک مظهر ظهور کرده و هر یک می‌تواند اثر خود را داشته باشد مانند دو اسم عالم و قادر. اما بسیاری از اسماء الهی با هم تقابل دارند و اثر یکدیگر را زایل می‌کنند مانند غضب و رحمت یا لطف و قهر یا هدایت و اضلال. بنابراین اسم غضبان با رحیم و اسم لطیف با قهار و اسم هادی با مضل تقابل دارد. این گونه اسماء را اسماء متقابله می‌گویند. بین هر دو اسم متقابل اسمی وجود دارد. که از هر دوی آنها ساخته شده و متولد شده

است. و جامع هر دوی آنهاست. این اسم را برزخ بین متقابلین می‌گویند (صادقی، ۱۳۹۲: ۸۳).

اقسام نکاح

تناکح اسماء عبارت است از اجتماع اسمای الهی به واسطه توجه ذاتی به ابراز و اظهار عالم که بر چهار قسم است و منظور از چهار قسم بودن آن، اقسام کلی آن است، زیرا نکاح جزئی نامتناهی است. نکاح که نتیجه‌اش تولد یا تکون یا ظهور است، از سه چیز پدید می‌آید. مثلاً در نکاح حسی، حاصل نکاح که عبارت است از زن و مرد و اجتماع به شرط مخصوص، فرزند خواهد بود و نیز بارش آسمان و پذیرش زمین به وجه مخصوص، سبب پیدایش گیاه می‌شود. در نکاح معنوی نیز ترکیب اصغر و اکبر به وساطت اوسط، سبب پیدایش فرزند (نتیجه) می‌شود. همین‌گونه است در عوالم هستی که تولدی، تکونی یا ظهوری حاصل می‌شود، حصول آن‌ها متوقف بر اجتماع دو کس یا دو چیز یا دو اسم به نحو مخصوص است. بنابر آنچه که گفته شد اقسام تنکاح اسماء عبارتند از:

۱. اجتماع مفاتیح غیب که سبب تحصل اسمای کلیه و ائمه سبعة می‌شود.
 ۲. اجتماع حقایق اسمایی و اعیان ثابتة که نتیجه‌اش ظهور عالم ارواح مجرد است. اسمای الهیه طالب ظهور و اعیان ثابتة طالب مظهرند، التقاء و اجتماع آنان نکاحی است که سبب پیدایش فرزندی بنام ارواح مجرد می‌گردد.
 ۳. نکاح طبیعی ملکوتی که عبارت است از اجتماع ارواح ملکوتی که نتیجه‌اش پیدایش نفوس و جسم مطلق است.
 ۴. نکاح عنصری در اجسام بسیطه که نتیجه آن حقایق جسمانی است.
- از نظر عارفان، تجلیات حق یک سلسله مراتب طولی دارد که اولین تجلی، مقام واحدیت است که تجلی اسمایی خداوند است و اسماء کلیه مربوط به این مقام است و بعد از ترکیب یا به تعبیر خودشان، تناکح این اسماء، اسماء جزئیة پدید می‌آیند که هر یک مظهري در عالم کون یا کاینات دارند، و از آنجا که عالم کاینات نامحدود است بنابراین اسماء جزئیة الهیه نیز نامحدود و بی شمار است. (دهباشی، بی تا: ۱۷۷) نتیجه اینکه همه عالم هستی در سلسله طولی و عرضی آن، جلوه های ذات حق است، و مظاهر تعینات او. اعم از تعین اول که مقام احدیت است، تعین ثانی که تجلی اول و مقام واحدیت نام گرفته است و تجلی ثانی که تجلی فعلی است و ظهور احکام اعیان ثابتة. هم اسماء کلیه و هم اسماء جزئیة نامتناهی (فناری، بی تا: ۱۶۴-۱۵۹).

بحثی درباره تناکح چهارم

پیش از ورود به بررسی نکاح چهارم در منظومه اسما و صفات الهی لازم است ابتدا درباره تناکح اسمایی توضیح بیشتری داده شود. فیض و وجود الهی از طریق تناکح اسماء در هستی تداوم می‌یابد. اولین نکاح در عالم آفرینش با پیوند نخستین تثلیث یعنی فردیت که طالب تقابل فاعل و

قابل بود صورت پذیرفت که از ایجاد تقابل ان دو بساط نکاح اسماء اولیه الهی برای همیشه گسترده گشت. و سایر اسماء بر سر سفره این نکاح نخستین به عقد ایجاد و انتاج بلی گفتند. آن گونه که این امر به صورت نامتناهی همچنان ادامه می‌یابد. عالم فردیت طالب تقابل فاعل و قابل گردید که از ایجاد تقابل ان دو بساط نکاح اسماء اولیه الهی برای همیشه گسترده گشت و سایر اسماء بر سر سفره این نکاح اولین به عقد ایجاد و انتاج بلی گفتند. به بیان دیگر جهان خلقت نتیجه پیوند و رابطه دو حقیقت بود و هست که آنها عبارتند از عالم «حق اول» و معلوم «متعلق او یا همان عین» و خود علم که رابطه میان ان دو می‌باشد. عین هویت الهی در کثرت صور است. هویت الهی به اعتبار ظهورش در یکی از مراتب و شوون «ذات» و به اعتبار توجه تخصصی «مرید» و به اعتبار مباشرت در ایجاد کلمه «کن» گویند. و قائل نامیده می‌شود. که در حقیقت قائل و مقول و قول مظاهر یک حقیقت‌اند. (شرح فصوص الحکم قیصری صص ۷۵۳ و نقد النصوص جامی صص ۱۹۵ تا ۱۹۷ به نقل از دهباشی، بی تا: ۱۸۷)

اولین نکاح آفرینش به خاطر حب ذاتی با پیوند این نخستین تثلیث آفرینش رقم خورد. (همان) بنابراین اولین انتاج از غیب ذاتی که به ظهور عددی پیوست عدد سه بود. خداوند ایجاد عالم را بر اولین تثلیث قرار داد که عبارتند از ۱. ذات خود ۲. اراده خود که حاکی از نسبت و توجه به تخصیص برای تکوین امری است. ۳. قولش که مباشر امر ایجاد بی معنای «کن» است. اگر این حقایق اولیه سه گانه نبود «شیء» یا همان عالم ایجاد تحقق نمی‌یافت. «انما قولنا بشیء اذا اردناه ان نقول کن فیکون - (نحل (۱۶): ۴۰)»

ابن عربی در کتاب الالف می‌نویسد: نتیجه از واحد حاصل نمی‌شود بلکه نتیجه حاصل ظهور وحدانیت در دو مرتبه است. و با ازدواج دو واحد وجود و تکوین عالم رقم می‌خورد. اکثر مردم تصور می‌کنند نتیجه حاصل ترکیب دو چیز است. در صورتی که این نظر نادرست است. بلکه نتیجه از رابطه سه حقیقت حاصل می‌شود. که عبارتند از دو و فرد و هرگاه واحد همنشین دو نگردد قوه انتاج میان ان دو پدید نمی‌آید. میان زن و مرد حرکت به عنوان عامل به وجه خاص موجب انتاج خواهد بود. همانگونه که عامل تثلیث در عالم تکوین شرط کلی هر انتاجی است در عالم ذهن نیز علم منتج از نوعی تثلیث میان حدوسط با حد اصغر و حد اکبر می‌باشد. اجتماع و تناکح عینی صورتی از اجتماع غیبی است و ان را به نکاح صوری تشبیه نموده است که ارکان عمده ان عبارتند از زوج، زوجه و ولی عاقد و بقیه امور شروط صحت عقد و نکاح‌اند (فناری، ۱۳۷۴: ۳۷۸). که نکاح عنصری سفلی است و حاصل اجتماعی است که در اجسام بسیط پدید می‌آید. این تناکح در اثر افزاضه احکام اصولی اسمایی و معنوی و وحانی در جهت اظهار صور مرکبات و مولدات پدید می‌آید (فناری، ۱۳۷۴: ۳۸۴). آسمان‌های هفتگانه و آنچه تحت آنهاست طبیعت مرکب عنصری است که قابل کون و فساد می‌باشد. زیرا ترکیب از نشانه‌های اجسام و مقتضی حرکت مستقیم است بر خلاف عرش و کرسی که حاصل توجه ارواح و نفوس اند. بعضی از اجسام در این

مقام به خاطر دریافت بعضی از احکام اصول اسمایی دارای درجه ذکوره و بعضی به اعتبار هیات ترکیبی که از احکام قابلیت‌های امکانی موجود در آنها حاصل می‌شود. درجه انوئه و ترکیب دارای مرتبه محلیت و صورت حاصل شده دارای درجه مولودیت است (همان). این تناکح ابتدا در عوالم روحانی و سپس در عوامل مثالی و سرانجام در عوالم حسی نضج می‌گیرد. عارفان موجودات عالم را مظاهر اسمای حسناى الهی می‌دانند و هریک را تحت تربیت اسمی معرفی می‌کنند. مثل حیوانات غیر ناطق که تحت تربیت سمیع، بصیر، مدرک و خیبر هستند و ملائکه تحت تربیت قدوس و انسان تحت تربیت اسم الله است (دهباشی، ۱۳۸۴: ۶) مظاهر و شئون حق به حسب اسماء تحقق می‌یابد و هر مخلوقی یا موجودی جزء انسان از بعضی از اسماء بهر مند است. و نصیبی دارد. در حالی که انسان جامع جمیع اسمای الهی است (همان: ۸).

اخلاق زیست محیطی و اشارات صریح ابن عربی

بدون هیچ شکی نظام فکری ابن عربی خاستگاهی کاملاً عرفانی و سلوکی داشته و هر تحلیلی بر این نظام می‌بایست به این توجه کامل داشته باشد. اما کار بست اندیشه‌های بلند حکما و عرفایی همچون ابن عربی در موضوعات دیگر به هیچ وجه تناقضی با آموزه‌های ایشان نداشته و از قضا بر اهمیت آن می‌افزاید. حال اگر این موضوعات مصائب نوین و مستحدثه بشری باشد و بکارگیری اندیشه‌های اندیشمندانی نظیر ابن عربی راهکاری در جهت حل این بحران‌ها باشد و یا حداقل بر اساس این آموزه‌ها راه حلی فلسفی، حکمی یا عرفانی بتوان شکل داد کار بست آنها ضروری و لازم الاجرا خواهد بود. نگارندگان با رجوع به کتب اصلی ابن عربی نظیر فتوحات، فصوص و دیوان ایشان آموزه‌هایی را یافته ایم که این آموزه‌ها امروزه در لسان فلاسفه اخلاق زیست محیطی غربی یافت می‌شود. در این بخش عیناً کلام ابن عربی را ذکر کرده آنگاه پاره‌ای از آرا اندیشمندان بزرگ در حوزه اخلاق زیست محیطی نظیر کارولین مرچانت (Carolyn Merchant) را به نظاره می‌نشینیم.

الف) ابن عربی ذیل بحث از مهمی در "فی تناکح الابوة و الامومة و البنوة" می‌نویسد: «اعلم أیدک الله أنه لما کان المقصود من هذا العالم الإنسان و هو الإمام لذلك أضفنا الآباء و الأمهات إليه فقلنا آباءنا العلویات و أمهاتنا السفلیات فکل مؤثر أب و کل مؤثر فیه أم هذا هو الضابط لهذا الباب و المتولد بینهما من ذلك الأثر یسمى ابنا و مولدا و كذلك المعانی فی إنتاج العلوم إنما هو بمقدمتین تنکح إحداهما الأخری بالمفرد الواحد الذي یتكرر فیهما و هو الرابط و هو النکاح و نتیجة التي تصدر بینهما هي المطلوبة فالأرواح کلها آباء و الطبیعة أم لما کانت محل الاستحالة و تتوجه هذه الأرواح على هذه الأركان التي هي العناصر القابلة للتغییر و الاستحالة تظهر فیهما المولدات و هي المعادن و النبات و الحيوان و الجان و الإنسان أکملها» ابن عربی در این عبارت مهم که راجع به بحث ولایت است مطالب مهمی را ابراز داشته است. اما آنچه

می‌توان از آن تحت عنوان اخلاق زیست محیطی استخراج نمود اشاره صریح وی به "طبیعت به عنوان مادر عالم" است. متخصصین اخلاق زیست محیطی بخوبی می‌دانند که آنچه باعث شده محیط زیست به این وضعیت اسفبار امروزی برسد تاکید بر محور انسان‌گرایی زیست محیطی است. به عبارت دیگر پیش‌تر اندیشمندان مهمی بر این موضوع تاکید کرده‌اند که انسان ارباب هستی است و طبیعت با همه داشته‌های خود در استخدام انسان است. و این انسان است که می‌تواند برای به زیستی خود طبیعت را همانند ابزاری در خدمت به نیازهای خود درآورد. (نظریه انسان‌گرایی زیست محیطی) اما در سیر تطوری اخلاق زیست محیطی، تاکید بر نظریه زمین‌محوری آلدو لئوپولد (نظریه زمین مرکزی) و همچنین نظریه زیست بوم‌محوری طبیعت با همه مواهب خود نه تنها همچون ابزاری برای نیل به مطامع این جهانی در خدمت انسان نیست، بلکه انسان هم همانند دیگر موجودات عالم شهروندی عادی محسوب می‌گردد. با رونق گرفتن نظریات زیست محیطی اندیشمندی نظیر کارولین مرچانت که فعالیت‌های گسترده‌ای را در زمینه اخلاق زیست محیطی داشته‌کار را بدانجا رساند که زمین و طبیعت پیرامونی را مادر همه موجودات دانست.

یکی از جنبش‌هایی که در دهه‌های اخیر به خاطر صیانت از طبیعت شکل گرفت جنبش اکوفمینیسم بود. اکوفمینیسم را می‌بایست جنبشی انقلابی دانست که بر کلید واژگانی همچون "سلطه"، "تجاوز"، "جنسیت" (نرینگی و مادینگی) و "برابری" تاکید دارد. تعریف و قلمرو این اصطلاح از مرز زنان و خواسته‌های آن فراتر رفته و به حوزه محیط زیست نیز سرایت نموده است. بر این اساس و با استفاده از واژگان کلیدی این اصطلاح، اکوفمینیسم جنبشی انقلابی است که سعی دارد با هر نوع از "تسلط و تجاوز" اعم از تسلط مرد بر زن، انسان بر طبیعت، طبقه‌گرایی، نژادگرایی مبارزه نماید. به زعم فعالان این حوزه هر نوع نظام اخلاقی که سلطه بر زن، طبیعت و محیط زیست و یا تجاوز بر آنان را تجویز نماید نظامی ناقص و ظالم تلقی می‌گردد. این نوع نگرش مخالف هر نوع دوالبسم‌ارزشی است که مرد را در رأس هرم و زن را در جایگاه پست می‌نشانند. اما وجه اشتراک مادینگی و طبیعت در چیست؟ از مشهورترین مثال‌هایی که در اغلب متون فمینیستی بدانها اشاره می‌شود استعاره‌ای است که فرانسویس بیکن فیلسوف معروف انگلیسی در رابطه با طبیعت از آنها استفاده کرده است. بیکن در آثار خویش از استعارات و تشبیهات فراوانی در خصوص مادینه فرض کردن طبیعت استفاده کرده است. اینجاست که آرا و نظریات بیکن عملاً در حوزه اخلاق زیست محیطی مورد استفاده قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر نه تنها مبانی فلسفی وی یکی از بهترین منابع تغذیه فکری فعالان محیط زیست قرار محسوب می‌گردد، بلکه امروزه برخی از تعبیر و استعارات وی نیز حامیان خود را بخوبی شناخته است. برای بیکن طبیعت دیگر مفهومی جنسیتی پیدا کرده است که تحت انقیاد مرد درآمده است. (Merchant, 1980, P: 740)

بیکن علم را همانند مرد و طبیعت را همانند زن تصور می‌کرد. وی مدعی بود همچنانکه زن باید تحت سلطه مرد باشد طبیعت نیز می‌بایست تحت سلطه علم در آید. در واقع این دگرذیسی معرفتی از طبیعت به عنوان مادری زنده و پرورش دهنده به ماده‌ای بی جان، مرده و قابل دست کاری با چارچوب‌های فکری استثمار موجود در حال رشد نظام سرمایه داری همخوانی داشت. کارولین مرچنت از اندیشمندان اخلاق زیست محیطی با اشاره به همین رویداد است که می‌گوید: " کسی به آسانی نمی‌تواند مادری را بکشد، درون او را بکاود و یا بدن او را تکه تکه کند." (Merchant, 1980, P:182 and Merchant, oP.cit, P:193) مرچانت معتقد است که استفاده از معادن ظاهری و باطنی طبیعت، وجود غارهای فراوان در دامان طبیعت، رودها و دریاها، کوهها و دشت‌ها همگی در رحم مادی طبیعت قرار دارد و با زبان علم، دانش و تکنولوژی می‌بایست طبیعت را تحت فشار قرار داد تا این ذخایر را در اختیار انسان قرار دهد. (Merchant, 2012, pp:10-32)^۱ این نظریه تاثیر بسزایی در تکامل نظریات پیشین داشته^۲ و می‌تواند اساسی نوین برای حل بحران‌های زیست محیطی قرار گیرد. با تامل در عبارت پیشین ابن عربی در فتوحات مکی (البته بدون توجه به موضوع امروزی اخلاق زیست محیطی) از طبیعت به عنوان "مادر" یاد کرده است: " و الطبیعة أم لما کانت محل الاستحالات... " وی همه هویت طبیعت اعم از درختان، غارها، کوهها، دریاها، معادن، حیوانات و حتی نباتات را از شئون طبیعت دانسته است و طبیعی است در این چارچوب هر نوع دست اندازی و استثمار طبیعت بدون در نظر گیری "ارزش ذاتی طبیعت و

۱. رجوع شود به مقاله زیر:

"The British journal for the history of science, 2012, francis Bacon and the "vexations of art experimentation as intervention. She writes, "The female earth was central to organic cosmology that was undermined by the Scientific Revolution and the rise of a market-oriented culture...for sixteenth-century Europeans the root metaphor binding together the self, society and the cosmos was that of an organism...organismic theory emphasized interdependence among the parts of the human body, subordination of individual to communal purposes in family, community, and state, and vital life permeate the cosmos to the lowliest stone." (Merchant, The Death of Nature, 1980: 278)

۲. بر اساس ارزیابی قائلان به تفکیک ذاتی یا ابزاری بودن محیط زیست، چهار کانون ارزشی اخلاق زیست محیطی قابل ذکر است:

۱. کانون ارزشی انسان محور که انسان را ارباب هستی و طبیعت را ابزاری برای نیل به مقاصد خود قلمداد می‌کند.
 ۲. کانون ارزشی حیوان محور که به ارزش ذاتی بودن انسان پایان می‌بخشد و نگرشی ذاتی به جانوران دارد.
 ۳. کانون ارزشی زیست محیطی محور که به ارزش ذاتی همه جانوران پایبند بوده و صرفاً نگاه ابزاری به غیر جانداران دارد.

۴. کانون ارزشی زیست بوم محور که همه موجودات کره زمین اعم از انسان، حیوان، گیاه و جماد را دارای شأن و منزلت اخلاقی تلقی کرده و احترام اخلاقی را به کل کره زمین تعمیم داده است. (عابدی سروستانی، ۱۳۹۱، ص ۳۵)

شئونانش " امری خطاست و مشکلات حاضر محیط زیست معلول چنین نگرشی است. حتی به نظر نگارندگان عبارات ابن عربی در توضیح اب، ابن و ام می‌تواند کامل‌تر از نظریه مرجانت باشد. چه اینکه فحوای عبارات ابن عربی ماخوذ از یک منظومه عرفانی و ناب است که می‌تواند مشکلات زیست محیطی را بدون توجه به مصائب زیست محیطی در نظر بگیرد حال آنکه گفته‌های امثال مرجانت بسبب بروز مشکلات زیست محیطی است و گرنه چرا پیش از دهه ۱۹۳۰ هیچ اندیشمندی درباره اهمیت محیط زیست سخن نگفته است؟! تامل و استخراج عبارات مهم ابن عربی می‌تواند خود به ایجاد یک اخلاق زیست محیطی عرفانی ایجاد شود.

ب) در جایی دیگر ابن عربی اهمیت بسیار بالایی برای طبیعت و محیط زیست قائل بوده که می‌تواند کارآیی بالایی در مباحث زیست محیطی داشته باشد. ابن عربی در "دیوان شعر" خود ضمن ایراد شعری بلند و زیبا به طبیعت به عنوان بهترین مادر اشاره می‌کند. پرواضح است که تعبیر بهترین مادر حاکی از نگرش ارزش ذاتی و نه ابزاری طبیعت نزد ابن عربی است. ما در اینجا برای اتقان بیشتر مطالب بخش‌هایی از این شعر را ذکر می‌کنیم:

رأيت البدر في فلك المعالي	یشیر إلیّ حالا بعد حال
و يطلبني ليس لبني فؤادي	فيحوجني إلیّ ذلّ السؤال
دعاني بالعادة دعاء بلوى	إلیّ وقت الظهيرة و الزوال
دعاني في المودة و الوصال	بالسنة العداوة و التقالي
إذا كان الإمام يؤم قوما	هم الأعلىون أَل إلیّ سفال
و جيد عاطل لا شك فيه	يميز قدره عن جيد حال
فأل المعتلى بأبي قبیس	إذا شاء الصلاة إلیّ سفال
كظهر البيت منزله سواء	يؤدّي من علاه إلیّ اعتلال
و لكن في صلاتك ليس إلا	فحاذر ما يخونك في المثال
فإنّ العبد عبد الله ما لم	تسراه دريئة بين العوالي
لذلك إن أقیم على يقين	إشارة أسهم عند النضال
و من بعض الزجاج هوى و عجا	يطيع العاليات من الطوال
ألا إنّ الطبعه خیر أم	و فيها الكون من حكم البغال
ألا إنّ الطبعه أم عقوم	إذا كان البغال من البغال

(دیوان ابن عربی، ۴۲۳)

ج) یکی دیگر از اشارات صریح ابن عربی به بحث ارزش ذاتی طبیعت و توجه به جنبه‌های متعدد و خدادادی آن بحثی است در کتاب معرفه ایشان. ابن عربی بسان دیگر فقراتی که در باب اهمیت طبیعت اعلام کرده بود ابن بار نیز در بحث "فی معرفه آبائنا العلویات و أمهاتنا السفلیات" از طبیعت به عنوان محور همه امور یاد نموده است:

"اعلم أن كل مؤثر أب، و كل مؤثر فيه أم، و المتولد بينهما ابن. فالأرواح كلها آباء، و الطبيعة أم. و هي التي ظهرت عنها الأركان، و هي النار، و الهواء، و الماء، و التراب. و بتوجه هذه الأرواح على هذه الأركان ظهرت المولدات التي هي المعادن، و النباتات، و الحيوان، و الجن، و الإنسان. فأول الآباء العلويات معلوم. و أول الأمهات السفليات شبيبة المعدم الممكن، و أول نكاح القصد بالأمر، و أول ابن وجود عين تلك الشبيبة. و هو أب ساري الأبوة. و تلك أم سارية الأمومة." در پرواضح است که این چنین اشارات صریح راجع به موضوع پراهمیت طبیعت اولاً، در چارچوب عرفان است و نه اخلاق زیست محیطی ثانیاً، اهمیت طبیعت به عنوان محور همه امور و فعالیت‌های انسان را نشان می‌دهد. ثالثاً، بر پایه این تفکرات هر گونه دست اندازی و استثمار طبیعت با همه شئونات جمادی، حیوانی، و زیست بومی ممنوع بوده و مجوز هر گونه فعالیت در طبیعت و حوزه‌های مربوط به آن می‌بایست بر عقلانیت و تدبیر انجام پذیرد. بنابراین ایجاد نگرش حکمی (Sophia) به طبیعت (Ecology) مواهب الهی آن را از هر گونه دستبرد و اضمحلالی در امان نجات خواهد داد. به نظر می‌رسد نگرش حکمی، الهی و عرفانی به طبیعت یکی از بهترین راهکارهای جلوگیری از دستبرد و استثمار طبیعت است. شایسته است به این نکته مهم هم توجه شود که نگرش ابن عربی به طبیعت ماخوذ از اندیشه‌های ناب عرفانی و اصیل است که ریشه در معارف بلند اسلامی داشته و به هیچ وجه قصد نداریم با اسطوره سازی تصنعی سعی در تحفظ طبیعت داشته باشیم.

نتیجه گیری

منظومه فکری ابن عربی تنها بر قوس صعود هستی متمرکز بوده لکن هارمونی موجود در اندیشه‌های بلند وی و همچنین تحلیل هستی بر اساس یک کل واحد ما را به این حقیقت رهنمون می‌کند تا بتوان برخی مسائل قوس نزول نظیر اخلاق زیست محیطی را نیز بر همین اساس پاسخ داد. بحران‌های زیست محیطی بر پایه اندیشه‌های ابن عربی معلول توجه به دو عامل است: ۱- نگرش ذاتی به انسان به عنوان ارباب هستی از یک طرف و نگاه ابزاری به دیگر موجودات عالم نظیر طبیعت از سوی دیگر ۲- عدم توجه به قوس صعود به عنوان مرکز و قوس نزول به عنوان ظل الله. در توضیح مورد دوم باید گفت اگر انسان به این حقیقت نائل گردد که طبیعت با همه مواهب و شئونات ارزشمند خود نه تنها ابزار اهداف این جهانی انسان نیست، بلکه تاروپود آن سایه الوهیت و ترجمان قوس صعود هستی است خود می‌تواند برخی از دست اندازی‌های بشر را از ساحت مقدس آن کوتاه نماید. علاوه بر این آموزش و تفهیم این موضوع در مجامع بین المللی می‌تواند مردم سایر امم را در تقدس بیشتر طبیعت یاری رساند. در این راستا پیشنهاد می‌شود رشته‌ای نوین و بین رشته‌ای در دانشگاهها و مراکز آکادمیک دنیا تحت عنوان اکوسوفی و یا الهیات زیست محیطی ایجاد شود.

فهرست منابع

۱. ابن عربی (۱۳۹۱). *عقله المستوفز*، ترجمه محمد خواجوی، بی جا بی نا.
۲. ابن عربی محمد بن محمد (بی تا). *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار احیاء.
۳. ابن عربی محمد بن محمد (۱۴۲۲). *تفسیر ابن عربی*، بیروت، دار صادر.
۴. املی حیدر (۱۳۸۹). *تفسیر قرآن*، تهران، نشر کتاب.
۵. بنسون، جان (۱۳۸۲). *اخلاق محیط زیست*، ترجمه عبدالحسین وهاب زاده، مشهد. جهاد دانشگاهی.
۶. بیدهندی، محمد (۱۳۹۴). *فلسفه و محیط زیست*، تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. جامی عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، مقدمه و تصحیح و تعلیقه ویلیام چیتیک و سید جلال الدین آشتیانی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۶). *اخلاق کاربردی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. دهباشی مهدی (۱۳۸۴). *فلسفه اسماء و صفات حق و تمایز آن‌ها از یکدیگر*، شیراز، اندیشه دینی، زمستان ۸۴ شماره ۱۷.
۱۰. _____ (بی تا). *استمرار فیض و تناکح اسماء از نظر ابن عربی و قونوی*، مشهد، دانشکده الهیات، شماره ۴۱ و ۴۲.
۱۱. ریمون آرون، (۱۳۷۷). *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران. انتشارات علمی فرهنگی، چاپ چهارم.
۱۲. صادقی مجید، (۱۳۹۲). *تقابل اسما و صفات الهی در عرفان ابن عربی*، تهران، مجله آیین حکمت، سال ۵ شماره ۱۷.
۱۳. عابدی سروستانی، احمد و همکاران (۱۳۹۱). *مبانی و رهیافت‌های اخلاق زیست محیطی*، تهران. انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. فناری محمد بن حمزه، (۱۳۷۴). *مصباح الانس فی شرح مفتاح الغیب قونوی*، تهران، انتشارات مولی.
۱۵. _____ (بی تا). *مصباح الانس*، بی جا، موسسه تاریخ العربی.
۱۶. قیصری، (۱۳۸۱). *شرح فصوص*، تصحیح آشتیانی، قم بوستان کتاب.
۱۷. کاشانی، عبدالرزاق بن جلال الدین (۱۳۸۷ق). *شرح فصوص الحکم*، مصر، بی نا.
۱۸. محقق داماد، مصطفی (۱۳۸۰). *الهیات محیط زیست*، تهران. نامه فرهنگستان علوم، سال ۶، شماره ۱۷.
۱۹. نصر، سید حسین (۱۳۵۹). *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران. انتشارات خوارزمی.
20. Merchant Carolyn (1980). *The Death of Nature - Women, Ecology and the Scientific Revolution* san Francisco: Harper Collins.
21. Merchant Carolyn (1992). *Radical Ecology*, Psychology Press.
22. Merchant Carolyn (2012). *Francis Bacon and the "vexations of art": experimentation as intervention*, The British journal for the history of science.
23. Merchant Carolyn (1981). *Women and Nature*, ed., Is Nature Calling? Santa Rosa, CA: Pole bridge Press.