

محمد رضا ریخته‌گران

طبیعت از دو منظر هنر و فناوری

به طبیعت از دو منظر می‌توان نگریست: منظر دین یا هنر و منظر علم و فناوری. نگاه به جهان از هر یک از این دو منظر روزگاری غالب و روزگاری مغلوب بوده است: روزگار پیش از مدرن هنگام غلبه نگاه از منظر دین یا هنر و روزگار مدرن هنگام غلبه نگاه از منظر علم و فناوری. در روزگار پیش از مدرن، دین و هنر از یک سنخ بوده و بلکه وحدت داشته‌اند. از این رو، وقتی از دیدگاه دینی در دوران سنتی سخن می‌گوییم، منظور همان دیدگاه هنری است و برعکس. نویسنده در این مقاله ویژگیهای اصلی هر یک از این دو دیدگاه و تفاوت‌های آنها را برمی‌شمارد. خیال

در نگرش امروزی به عالم، طبیعت را از ماورای طبیعت جدا می‌کنند: یکی را کاملاً مادی می‌شمارند و دیگری را کاملاً روحانی و معنوی. در نگرش دینی یا نگرش هنر سنتی به طبیعت، اگرچه طبیعت و ماورای آن حوزه‌هایی تشخیص‌پذیرند، به کلی از یکدیگر منفک نیستند. می‌توان این معنا را به صورتهای گوناگون در دستگانه‌های مختلف فکری شرقی دنبال کرد؛ مثلاً در متون اسلامی آمده است که «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ» (عقل اولین مخلوق خداست). این عقل را «أَمُّ الْكِتَابِ» گفته‌اند، زیرا مشتمل بر جمیع کلیات عالم است. آن را از آن حیث که ظهور حقیقت انسانیه است «مقام مشیت» خوانده‌اند؛ و گاه «قلم اعلیٰ» و «آدم اول» نامیده‌اند. از عقل اول «نفس کلّیه» عالم پدیدار می‌شود که از آن به «کتاب مبین» و «یاقوت حمراء» و «حواء معنوی» تعبیر کرده‌اند. از نکاح

این آدم و حوای معنوی، یعنی از عقل اول، که فاعلیت محض است، و نفس کلیه، که قابلیت محض است، موجودات دیگر پدیدار می‌شوند. گفتیم که قلم اعلی یا عقل اول مطابق است با مقام مشیت. «مشیت» با «شیء» هم‌ریشه است. مقام مشیت یعنی مقام «مُشِئ» یا پدیدآورنده شیء. به افاضه مقام مشیت است که اشیا پدیدار می‌شوند. آیه شریفه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^۱ (امر او جز این نیست که چون شیئی را اراده کرد، بدو گوید بشو، پس بشود) ناظر به همین معناست. پس همه اشیا عالم از مقام مشیت و نفس کلی نشئت می‌گیرند: نخست اجسام لطیف و سپس اجسام غیر لطیف. اجسام لطیف با حواس باطنی انسان مطابقت دارند و اجسام غیر لطیف با حواس ظاهری پنج‌گانه او. این سیر از عقل اول به نفس کلی و سپس به اجسام لطیف و غیر لطیف در نهایت به هیولای اولی^۱ می‌رسد که هیچ فعلیتی ندارد، مگر فعلیت بالقوه بودن؛ یعنی فقیرترین مرتبه اجسام.^۲ اما از جمع جسم و روح نیز در پایین‌ترین مراتب آدمی به ظهور می‌رسد؛ یعنی آدمی در انتهای قوس نزول پدید می‌آید. از چنین دیدگاهی، اجسام یا اشیا، که عالم طبیعت را می‌سازند، پرتوی از ذات الهی‌اند و هر شیء اسم الهی است. هر شیء هم وجهه حقانی دارد و هم وجهه تعینی؛ و این دو وجهه در طول هم‌اند. وجهه حقانی آن باقی است و وجهه تعینی آن فانی. با توجه به آیه شریفه «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ»^۳ (آنچه در نزد شماست فانی است و آنچه در نزد خداست باقی است)، معلوم می‌شود که وجهه تعینی اشیا، چون فانی است، از مصادیق «ما عندکم» است، نه از مصادیق «ما عندالله»؛ یعنی با انسان است و او موجب تعین اشیا شده است؛ و وجهه حقانی اشیا، چون باقی است، از مصادیق «ما عندالله» است. در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ»^۴ (هر که بر زمین است فانی است؛ و وجه پروردگار تو، که صاحب جلال و کرامت است، باقی می‌ماند.) این آیه نیز به این دو وجه اشاره دارد: وجه ربی و حقانی اشیا، که باقی است؛ وجه تعینی آنها، که فانی است و به آدمی مربوط می‌شود.

(۱) یس (۳۶): ۸۲.

(۲) در خصوص این مرتبه است که گفته‌اند:

«یک شمه ز مفلسی خود
برگویم / چندان که خدا غنی
است من محتاجم» (ابوسعید ابوالخیر).

(۳) نحل (۱۶): ۹۶.

(۴) رحمن (۵۵): ۲۶-۲۷.

دیدگاه سنتهای دینی دیگر نیز چنین است؛ مثلاً هندوان چگونگی پیدایش عالم را در مکتب «سانکھیا»^۵ توضیح داده‌اند. در آنجا گفته‌اند که عالم برساخته «پوروشا»^۶ و «پراکرتی»^۷ است. این دو را می‌توان، به ترتیب، بر عقل اول و نفس کلی تطبیق داد. از پراکرتی، «ماهات بودهی»^۸ پدید می‌آید که قدرت تمیز یا هوش انتزاعی^۹ است که هر موجودی دارد. از ماهات بودهی «آهم‌کارا»^{۱۰} به وجود می‌آید؛ یعنی خودآگاهی یا برساختن خویش. از خودآگاهی است که اجسام لطیف و غیر لطیف و قوای ادراکی حیوانی و حواس پنج‌گانه ظاهری پدیدار می‌شوند. پس در دیدگاه هندویی نیز، اشیای عالم پرتو ذات الهی‌اند. در دین هندو نیز، چون اسلام، پیدایش اشیا یا پیدایش عالم به ظهور حقیقت انسانی است، همه عالم «برهما»^{۱۱} است، همه جلوه اوست:

هر دو عالم یک فروغ روی اوست

گفتمت پیدا و پنهان نیز هم^{۱۲}

از چنین منظری، همه عالم، چه طبیعت و چه ماورای طبیعت، مظهر او و فروغ روی اوست. در نتیجه، تفکیک طبیعت و ماورای طبیعت از میان می‌رود.

یونانیان باستان نیز، در پیش از عصر فلسفه، از چنین منظری به طبیعت می‌نگریستند. آنان طبیعت را «فوسیس»^{۱۳} می‌خواندند که با واژه‌های یونانی «فاینستا»^{۱۴}، به معنای ظهور و درخشش و تابش، و «فائوس»^{۱۵}، به معنای نور، و «فاینومنون»^{۱۶}، یعنی پدیدار، هم‌ریشه است. در نظر یونانیان، فوسیس حقیقتی است که از خود بر می‌دمد، چهره می‌نماید، می‌شکفتد، و با بردمیدن خود، هر چه را هست به ظهور می‌رساند. این تلقی از طبیعت برای آنان عام‌ترین موضوع بوده است. معنای طبیعت (فوسیس) در نزد یونانیان چندان گسترده است که وجود، و حقیقت^{۱۷}، و از آن بالاتر، خدایان را در بر می‌گیرد. از سیر و بسط و بردمیدن فوسیس اشیا و موجودات پدیدار می‌شوند.

رومیان، که وارث فرهنگ یونان شدند، اندیشه‌ها و اصطلاحات آنان را به زبان لاتینی برگرداندند؛ و این برگردانی ساده نبود؛ بلکه در آن، اندیشه‌های یونانی معنویت خود را از دست داد و لباس رومی

5) Sankhya

6) Purusha

7) Prakriti

8) mahatbuddhi

9) intelligence

10) ahamm kara

11) Brahma

۱۲) حافظ، دیوان شعر، به سعی سایه، تهران، کارنامه، (۱۳۷۴)، ص ۴۳.

13) Physis

14) Phainesthai

15) Phaos

این واژه با واژه‌های انگلیسی، photo و phantom و واژه فارسی «فائوس» هم‌ریشه است.

16) phainomenon

17) aletheia

- پوشید و مادی و زمینی شد. از جمله آن اصطلاحات همین واژه فوسیس است. رومیان فوسیس را به «ناتورا»^{۱۸} ترجمه کردند که ریشه لفظ «نیچر»^{۱۹} در انگلیسی و «ناتور»^{۲۰} در فرانسوی است. به بیان مارتین هایدگر^{۲۱}، فیلسوف آلمانی، اصطلاح ناتورا فاقد غنا و معنویت فوسیس است؛ ناتورا به معنای مرتبه نازل طبیعت، یعنی طبیعت مادی، است. در یونان نیز، با آغاز عصر فلسفه و به محاق رفتن تفکر عرفانی، واژه‌ها دستخوش استحاله معنایی شد. فیلسوفانی چون هراکلیتوس^{۲۲} و تا حدی، پارمنیدس^{۲۳} وجود را جوهر — یا به قول ارسطو «اوسیا»^{۲۴} — دانستند؛ یعنی وجود را با موجود خلط کردند. در نتیجه، «جوهراندیشی» پدید آمد که بدان سوپژکتیته^{۲۵} می‌گوییم (که با سوپژکتیویته^{۲۶} فرق دارد). سوژه^{۲۷} «موضوع» به معنای لغوی است، یعنی آنچه وضع شده و وضع به خود گرفته است. در این تلقی، شیء را جوهری می‌دانند که أعراض بر آن عارض شده‌اند؛ یعنی جوهر مرکز شیء است. از این دیدگاه، در بحث از شیء، که جزئی از عالم طبیعت است، سه امر مطرح است: جوهر^{۲۸}، عرض^{۲۹}، موضوع^{۳۰}؛ شیء به همین سه امر ختم می‌شود و دیگر پرتو عوالم ملکوتی نیست. شیء فقط جوهری است که عرضی بر آن عروض کرده است. در منظر مسلط در دوران جدید، فاصله طبیعت با ماورای طبیعت از این نیز بیشتر است. تا پیش از این، شیء موضوع (سوژه) بود، یعنی چیزی که در زیر قرار دارد و بنیاد است؛^{۳۱} اما در دوران جدید، این ترتیب واژگون شد: انسان بنیاد همه چیز و موضوع (سوژه) تلقی شد و شیء «ابژه»^{۳۲}. در نتیجه، سوپژکتیته جای خود را به سوپژکتیویته داد: دیگر شیء نه از آن حیث که پرتو ذات الهی است و نه از این حیث که مجموعه جوهر و عرض است، بلکه از حیث ظهورش برای آدمی پدیدار می‌شود؛ شیء ابژه آدمی است و حیثیت ابژکتیو شیء قائم به وجود انسان است. در این دوران، تلقی از فناوری (تکنولوژی) نیز دگرگون شد. واژه «تکنولوژی»^{۳۳} مأخوذ از لفظ یونانی «تخنه»^{۳۴} است. معنای تخنه در یونان باستان را باید در نسبت آن با فوسیس دریافت. فوسیس به معنای بردمیدن تکوینی هستی است و تخنه، در مقابل آن، به معنای پدید
- 18) natura
19) nature
20) nature
21) Martin Heidegger (1889-1976)
22) Heraclitus
23) Parmenides
24) ousia
25) subjectivity
26) subjectivity
27) subject
28) در یونانی، اوسیا (ousia)؛ در لاتینی، سابستانتیا (substantia).
29) در یونانی، سومبیکاس (symbebecas)؛ در انگلیسی، اکسیدنت (accident).
30) در یونانی، هوپوکایمنون (hypocymenon)؛ در انگلیسی، ساجکت (subject).
31) هوپوکایمنون یعنی «زیربسته»، چیزی که در زیر قرار می‌گیرد.
32) object
33) technology
34) techne

آوردن شیء نه بر وفق سیر تکوینی آن. تخنه در نزد یونانیان نه به معنای مهارت و ساختن، بلکه به معنای علم متوجه عمل بوده است؛ یعنی علم کاربردی. در علم نظری - تئوری - التفاتی به عمل نداریم؛ اما تخنه علمی است معطوف به ساختن و پدید آوردن. عالم تخنه، تخنیتس^{۳۵}، کسی است که می‌داند چگونه چیزی را پدید آورد. با تلقی تازه از سوژه و ابژه در دوران جدید، این معنا نیز دگرگون شد و تخنه و تکنولوژی به علم استیلا بر طبیعت بدل شد. دیگر انسان نه در صدد «تبیین عالم»، بل در پی «تغییر عالم» است. حال دیگر شیء نه پرتو ذات الهی است و نه مجموعه جوهر و عرض و نه ابژه در برابر سوژه؛ بلکه منبع انرژی است و شرط تحقق استیلاي انسان بر طبیعت. دیگر گل را نه جلوه جمال الهی می‌بینند و نه مجموعه‌ای از جوهر و عرض؛ بلکه آن را منبعی برای کارخانه عطرسازی می‌دانند؛ یا، به تعبیر هایدگر، رود را این را منبع تولید برق می‌بینند. در گذشته، خاک را جلوه‌گاه جمال یار می‌دانستند؛ چون آینه، که پشت آن تیره است و چهره یار را می‌نماید، خاک ظلمانی مجلای نور الهی بود؛ اما امروزه به خاک چنین نظر نمی‌کنند و آن را صرفاً منبعی برای کشاورزی یا استخراج مواد می‌شمرند. در این تلقی، گویی موجودات آسمانی از زمین رخت بر بسته‌اند و عالم، بی نور و فروغ، به تلی از خاک بدل شده است. امروزه شیء چیزی نیست جز آنچه پیش روی ما نهاده شده است - آماده برای مصرف و آماده برای آنکه در چرخه تولید فناورانه قرار گیرد.^{۳۶}

در این مجمل دیدیم که در تلقی دینی از طبیعت، که همان تلقی عرفانی یا هنری است، همه جهان اعم از طبیعت و ماورای طبیعت و عالم غیب و عالم شهادت، پرتو ذات الهی است. این تلقی، که زمانی تلقی غالب در جهان بود، رفته‌رفته جای خود را به تلقی دیگری داده که، در آن، به طبیعت نه از آن حیث که پیوندی با مراتب بالاتر و والاتر هستی دارد، بلکه از آن حیث که تحت سلطه آدمی قرار می‌گیرد نظر می‌کنند. این تغییر منظر با استحاله معنای فوسیس یونانی در ناتواری رومی آغاز شد. در دوران فلسفه، به اشیای طبیعت از آن حیث که

35) technites

(۳۶) هایدگر از این «پیش رو نهادگی» و «آماده بودن برای مصرف» به «گشتل» (ge-stell) تعبیر می‌کند، که در زبان آلمانی به معنای «نهادن» است.

مجموعه جوهر و عرض اند نظر کردند، نه از حیث پیوند آنها با ذات الهی. در نتیجه، در دیدگاه فلسفی، به وجه حقانی طبیعت بی‌اعتنایی شد. در دوران جدید، انسان را بنیاد همه چیز دانستند و به طبیعت از آن حیث نگریستند که ابژه آدمی است. این تفکر در نهایت به منظر فناورانه (تکنولوژیک) ختم شد. منظری که در آن به عالم چون موضوع استیلا و بهره‌برداری نظر می‌کنند

