

مبانی شعورمندی هستی در حکمت متعالیه و آثار آن در توسعه پایدار محیط زیست

لیلا نیکوئی نژاد^۱

احمد شه‌گلی^۲

چکیده

بر اساس اصولی همچون اصالت وجود، تشکیک وجود، سنخیت علت و معلول و مظهریت طبیعت برای سایر عوالم برتر از خود، حرمت و کرامت ازدست‌رفته طبیعت را که بر مبنای نگاه مقدس‌مآبانه ادیان و مکاتب فلسفی اتخاذ شده از آنها بدست آمده بود، به آن برگرداند و از نابودی طبیعت و بتبع آن حیات بشری، جلوگیری کرد.

کلیدواژگان: توسعه پایدار، محیط زیست، شعورمندی هستی، طبیعت، ملاصدرا.

مقدمه

بحران محیط زیست از جمله مسائلی است که انسان در عصر حاضر با آن دست به گریبان است و بحق میتوان عنوان معضل قرن را بر آن حمل کرد. مسائلی مانند آب شدن یخ قطبها، تخریب لایه اوزن، گرم شدن کره خاکی، قطع درختان، انقراض نسلها و گونه‌های زیستی، آلودگی هوا،

بحران محیط زیست در دو قرن اخیر از مهمترین مسائلی بوده که گریبانگیر جامعه بشری شده و خطر تخریب و سلب حیات انسانی را بدنبال داشته است. بنابراین انسان باید در پی راهی باشد که رفتارهای نادرست و گاه غیراخلاقی در این زمینه را کنترل کند. ملاصدرا معتقد است طبیعت، اشیاء و جمادات نیز از علم و شعور برخوردارند، بنابراین رویکرد حکمت متعالیه به طبیعت، رویکردی قدسی است. بهمین دلیل، در این جستار، با محور قرار دادن منابع دست اول ملاصدرا، بکمک تحلیل و تبیین عقلانی، سعی کرده‌ایم باورهای اخلاقی را برای رسیدن به توسعه پایدار در زمینه محیط زیست تقویت کرده و مبنای فلسفی-الهی آنها را برجسته نماییم. در پایان پژوهش این نتیجه حاصل شد که بازخوانی و کنکاش در منابع و معارف پر نغز حکمت متعالیه که تفسیر فلسفی جامعی با پشتوانه آیات و روایات، ارائه میکند، از این ظرفیت برخوردار است که بتوان

۱. دانش آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران (نویسنده مسئول): laile1451@yahoo.com

۲. استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران: shahgoli@irp.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۱ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.28.3.2.3

بارانهای اسیدی ناشی از آلودگیها، سیل‌های بهاری و هزاران مشکل زیست‌محیطی دیگر، پژوهش و کنکاش در اینباره را ضروری مینماید.

اما از میان همه این مشکلات، مهمترین پیامد بحران محیط‌زیست، خطر سلب حیات انسانی است؛ بهمین دلیل لازم است بشر مسیری را دنبال کند که بتواند رفتارهای غیراخلاقی در بستر تخریب محیط‌زیست را کنترل کند و تقدس طبیعت را به آن برگرداند. بعقیده نگارندگان، بحران کنونی لازمه جدایی‌ناپذیر فرهنگ غربی است که ریشه آن را باید در تفکرات فلاسفه و اندیشمندان مغرب‌زمین جستجو کرد. تفکراتی مانند تصور اومانیستی و خدا شدن بشر در اندیشه نیچه، رویکرد مکانیکی دکارت به جسم و جهان خارج و...، طبیعت و جهان خارج را از نگاه قدسی‌یی که ادیان برای آن قائل بودند، جدا کرد و انسان خود را مسلط بر طبیعت یافت و تا جایی به دخالت در طبیعت پرداخت که طبیعت و محیط پیرامونی خویش را بنابودی کشاند. چنین رویکردی، فلسفه وجود طبیعت را صرفاً دخل و تصرف هر چه بیشتر انسان برای دستیابی به تمام آمال و آرزوهای خویش میدانند.

همین دخل و تصرف بیحد و حصر، انسان پست‌مدرن را در عویصه ناشی از دستکاریهای محیطی خویش گرفتار کرده است، تاجاییکه ندای ضرورت بازگشت به اخلاق را فریاد میزند؛ بهمین دلیل است که برخی متفکران، قرن حاضر را قرن بازگشت به اخلاق و معنویت نامیده‌اند.

از آنجا که هر ایدئولوژی‌یی باید مبتنی بر جهانبینی و مبانی معرفت‌شناسانه‌یی محکم باشد

(مطهری، ۱۳۷۳: ۲۵۳)، در مورد باید و نبایدهای مربوط به محیط‌زیست نیز باید جهانبینی و نحوه نگرشی خاص علوم به طبیعت را در نظر داشت تا بتوان رفتارها و برخوردهای ایزه‌های انسانی - که بتعبیر قرآن‌کریم، تخریب‌گران اصلی محیط‌زیست هستند (روم / ۴۱) - را مهار کرد. کنترل بحران مذکور جز از راه کنترل افراد از طریق راهکارهای اعتقادی - معرفتی میسر نیست؛ اگر بتوانیم جهانبینی و بینش افراد درباره محیط‌زیست را بسمت مثبت تغییر دهیم، آنگاه رفتار آنها در برابر محیط‌زیست رفتاری دوسویه خواهد شد.

اکنون پرسشی در اینجا مطرح میشود و آن اینکه چگونه میتوان برای جمادات، حیوانات و طبیعت چنان شأنی ترسیم کرد که انسان در برابر طبیعت احساس مسئولیت اخلاقی داشته باشد؟ برای پاسخ به این پرسش بر آن شدیم تا با بازشناسی معارف فلسفی بر اساس فرهنگ غنی ایرانی - اسلامی، نگاه تقدس‌مآبانه به طبیعت و محیط‌زیست که حاصل تصور غیرمکانیکی به محیط پیرامونی ما و طبیعت است، را یادآور شویم و از این طریق به تضعیف پایه باورها و رفتارهای نادرست در این زمینه پردازیم، زیرا بر این باوریم که با تکیه بر معارف عمیق دینی و مکاتب فلسفی جامعی همچون حکمت متعالیه، میتوانیم از طبیعت پاسداری کنیم و به توسعه پایدار دست یابیم.

بیشتر آثاری درباره توسعه محیط‌زیست و مبانی آن در حکمت متعالیه منتشر شده است، از جمله «بررسی اخلاق زیست‌محیطی با پردازش نظریه گایا و قاعده فلسفی بسیط الحقیقه» (بیدهدی و شیراوند، ۱۳۹۴) و «بررسی و تحلیل

نسبت انسان با طبیعت در فلسفه ملاصدرا» (رضایی و شانظری، ۱۳۹۶). در این پژوهشها ضمن اینکه به مبانی محیطزیستی ملاصدرا بطور ناقص پرداخته شده، تحلیلهای غیرکاربردی و انتزاعی نیز ارائه گردیده که پذیرش آنها از سوی متخصصان محیطزیست برای عملی کردن این ارتباط و تأثیر این مبانی در عمل، بسیار دور از ذهن است. بهمین دلیل، هر چند برخی از این پژوهشها دارای عناوین راهزن هستند اما همه آنها بدون استثنا، کمتر از دو مورد از مبانی ملاصدرا را بررسی کرده‌اند، درحالیکه این مبانی گاه به سه برابر این رقم میرسد. بعلاوه، خلطی نیز در این زمینه صورت گرفته است و آن اینکه، آنها بیشتر به بررسی جایگاه محیطزیست در اندیشه ملاصدرا پرداخته‌اند تا به بررسی مبانی و پیش‌فرضهای توسعه پایدار محیطزیست که دغدغه اصلی این پژوهش است.

آنچه در جستار پیش‌رو مهم است، ارتباطی است که میان مبانی ملاصدرا و توسعه محیطزیست وجود دارد. این ارتباط از آنجا نشئت میگیرد که نحوه نگرش به جسم و طبیعت، پیش‌فرض اساسی برای اتخاذ تصمیم در حیطه محیطزیست است؛ بعنوان مثال، «رویکرد انسان محوری و اومانستی از یک طرف و رویکرد مکانیکی صرف به جسم و طبیعت پیرامونی از طرف دیگر، جز تخریب و تسلط هرچه بیشتر انسان بر طبیعت برای رسیدن به منفعت بیشتر را در بر نخواهد داشت» (Potter, 1971: p. 5).

چستی محیطزیست و حوزه‌های آن

محیطزیست مفهومی عام است که منظور از آن محیط و عناصر اطراف موجودات زنده است. محیطزیست عبارتست از «همه چیزهایی که در اطراف ما وجود دارند و روی آنها تأثیر میگذاریم و آنها نیز ما را متأثر میسازند» (یخکشی، ۱۳۸۱: ۱۵). بر همین اساس، محیطزیست یعنی تمام عناصر پیرامونی‌یی که ما با آنها تعاملی دوسویه داریم.

محیطزیست اطراف ما به سه حوزه تقسیم میشود: (۱) محیط طبیعی، (۲) محیط مصنوعی و (۳) محیط اجتماعی و انسانی. محیط طبیعی موجوداتی مانند گیاهان، جنگلها، کره زمین، کوهها و... را در بر میگیرد. محیط مصنوعی به تمام اموری اطلاق میشود که حاصل دخالت بشر در محیط طبیعی است؛ مانند ساختمانها، راهها و کارخانجات. محیط اجتماعی و انسانی شامل مؤلفه‌هایی است که اجتماعات انسانی عامل تشکیل‌دهنده آنهاست؛ مانند شهرها، دانشگاهها و سازمانهای مردم‌نهاد (NGO). البته به اعتقاد نگارندگان، حوزه دوم و سوم را میتوان با ذکر شرایطی، ذیل محیط مصنوعی نیز قرار داد. آنچه مهم و دغدغه انسان و مکاتب معاصر است، حوزه نخست است. بر همین اساس، منظور از محیطزیست معنای عام آن، بویژه حوزه نخست است که هر سه بخش، یعنی عناصر اطراف ما، عنصر جسم و طبیعت و عناصر ظاهراً فاقد جان و علم و شعور، مانند گیاهان، جمادات و اشیاء را نیز در بر میگیرد.

مبانی شعورمندی حیات در حکمت متعالیه

بر اساس مؤلفه‌هایی در حکمت متعالیه میتوان تمامی موجودات هستی و دنیای پیرامون انسان را شعورمند و برخوردار از درجه‌ی حیات و حرمت شمرد. این نگاه باعث خواهد شد به محیط‌زیست نیز بمثابة عناصری زنده و باشعور و بدیده احترام نگریسته شود و بتبع آن، از تخریب آن پرهیز گردد. این مبانی و مؤلفه‌ها بشرح ذیل قابل بررسی هستند.

۱. اصالت وجود و تشکیک وجود

بر اساس دو اصل اصالت و تشکیک وجود، آنچه متن واقعیت را تشکیل میدهد، وجود است و در عین حال این حقیقت عینی دارای شدت و ضعف است؛

وجود حقیقت عینی واحد بسیط است که بین افراد آن، به ذات خودش اختلافی نیست، جز بواسطه کمال و نقص و شدت و ضعف، یا بواسطه امور زائدی که در ماهیت افراد نوعیه هست (ملاصدرا، ۱۳۹۸: ۱۶).

مهمترین ویژگی این حقیقت اصیل مشکک، بساطت آن است؛ «همانطور که میدانی حقیقت وجود بسیط است، نه حدی دارد و نه تعینی، چیزی جز فعلیت محض و حصول نیست» (همان: ۱۷). بنابراین با افزودن اصل بساطت به دو اصل قبل، یعنی اصالت وجود و تشکیک وجود، به این تفسیر میرسیم که چون وجود بسیط و نامرکب است، هیچ جزئی ندارد. پس هر کمالی که برای یک مرتبه از وجود (مثلاً مرتبه حق تعالی)

اثبات شود، بدلیل بساطت وجود، برای سایر مراتب این هرم هستی نیز اثبات میگردد، فقط بصورت اختلاف در شدت و ضعف. بر این اساس تمام صفات کمالی - اعم از علم و آگاهی، قدرت، اراده و... - که برای مراتب بالای وجود اثبات میشود، بصورت تشکیکی برای سایر مراتب پایینتر نیز اثبات میشود و گرنه با محذور ترکیب در حقیقت وجود مواجه خواهیم شد.

بر اساس اصول فوق، هر نوع کمالی که در سلسله مراتب هستی وجود داشته باشد، به وجود باز میگردد. علم نیز از کمالات است پس به وجود بر میگردد و مشکک و ذومراتب است پس میتوان گفت چون علم از صفات کمالی و نحوه وجود است، در تمام مراتب هستی - از بالاترین مرتبه تا پایینترین مرتبه - جریان دارد، با این تفاوت که در مراتب بالا، شدیدتر و در مراتب پایین، ضعیفتر است. بگفته ملاصدرا (۱۳۸۳: ۸ / ۱۴۳) رقیقه همان حقیقت است و تفاوت بین حقیقت و رقیقت تنها بحسب شدت و ضعف و نقص و کمال است^(۱) و اشیاء نیز همانطور که دارای مرتبه‌ی از وجود هستند، دارای مرتبه‌ی از شعور و ظهور نیز هستند (همو، ۱۳۸۰: ۲ / ۳۰۵).

عبارات مذکور بصراحت وجود علم، شعور و آگاهی در اجسام و عالم طبیعت را تأیید میکند، هرچند این علم، آگاهی یا شعور، در پایینترین مرتبه قرار دارد. پس کمالات وجودی از جمله علم، قدرت، اراده، تکلم و... در تمام مراتب هستی سریان دارند و هیچ موجودی را نمیتوان یافت که بطور کلی از این کمالات تهی

باشد؛ بر اساس اصل تشکیک وجود، «اشیاء بنسبت مرتبه وجودی خویش، از علم و آگاهی نیز بهره‌مند هستند»^(۲) (همانجا).

۲. مساوت علم با وجود

از مهمترین ابتکارات ملاصدرا که اساس تحول در نظریات دیگر او همانند نظریه وجود ذهنی واقع شد، خروج علم از مقوله ماهیت و مساوت آن با وجود است. او برخلاف فلاسفه پیش از خود، علم را از سنخ وجود دانسته که امری واحد، اصیل، مشکک و دارای مراتب است. ملاصدرا علم را ذیل مقولات و ماهیات قرار نمیدهد، بلکه آن را از عوارض تحلیلیه وجود و در ردیف تقسیمات اولی وجود قرار میدهد. او حتی پا فراتر گذاشته و با اثبات مساوت هستی با علم، آن را در زمره مسائلی مانند اصالت یا بساطت وجود میداند. او وجود را مطلقاً عین علم و شعور میداند (همو، ۱۳۸۳: ۸/۱۹۲)^(۳) و در آغاز مباحث علم، به اثبات این حقیقت میپردازد که علم در زمره حقایقی است که وجود آن عین ماهیت (ما به الشیء هو هو) آن میباشد. این امر که بمعنای مساوت هستی با علم است، علم را از ماهیت مصطلح منزه میدارد، و تنزه علم از ماهیت به این معناست که آنچه از آن فهمیده میشود ماهیت نیست، بلکه مفهوم است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴/۹۵).

بر اساس مساوت علم و وجود، طبیعت بدلیل قرار گرفتن در انتهای هرم هستی، در مرتبه پایین برخوردار از آگاهی، هر چند اندک، قرار دارد. وقتی علم با وجود مساوق است، همه موجودات بموازات بهره‌مندی از مرتبه وجودی خویش، از

علم نیز بهره‌مندند، هر چند این بهره در پایستری درجه وجودی باشد، و چون همه موجودات از علم و شعور برخوردارند، درجه‌یی از هوشمندی را نیز خواهند داشت.

بطور خلاصه، از نظر ملاصدرا علم مساوق وجود است، همه موجودات دارای رتبه وجودی خاص هستند، بنابراین همه موجودات از علم بهره‌مندند؛ هر چند این بهره در پایستری حد باشد.

۳. اصل سنخیت علت و معلول

ملاصدرا ضمن پذیرش رابطه علی و معلولی، معتقد است بین علت و معلول باید سنخیت وجود داشته باشد؛ یعنی هر چیزی از هر چیزی حاصل نمیشود و هر معلولی علت خاص خود را میطلبد. او میگوید: «در هر علت و معلولی خصوصیت مشترک وجود دارد، یعنی در علت ویژگی خاصی وجود دارد که بر حسب آن، ضرورتاً معلولی خاص پدید می‌آید و غیر آن حاصل نمیشود» (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲/۲۱۹)؛ در غیر این صورت هر معلولی از هر علتی میتواند حاصل شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۵).

بنابراین از آنجا که افاضه شیء از فاقد آن، مستلزم تناقض و محال است (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۱۶۷)، ضرورتاً علت باید با معلول خود سنخیت داشته باشد و تمام کمالاتی را که علت واجد آنهاست، معلول متناسب با مرتبه وجود خود (بنحو تشکیکی) داشته باشد، زیرا علت در مرتبه معلول قرار دارد و معلول هیچگونه استقلالی از خود ندارد بلکه عین ربط و تعلق به علت خویش است و در واقع مرتبه‌یی ضعیف از

وجود علت خود است. نسبت میان علت و معلول مانند نسبت صاحب سایه به سایه است. اگر این نسبت بین علت و معلول پذیرفته شود، ضرورتاً علت و معلول باید دارای کمالات یکدیگر باشند، منتهی بنحو شدت و ضعف و بنسبت مرتبه وجودی خود. پس معلول نیز دارای ویژگیهای علت است، ولی متناسب با مرتبه‌یی که در آن قرار دارد. در سلسله علل طولی که علت‌العلل، واجب‌الوجود و حق‌تعالی است، گاهی معلول عقل اول است، گاهی منظور از معلول، معلولهای عالم مثال است و گاهی هم منظور معلولهایی است که در مرتبه عالم مادی هستند و وجود آنها در ضعیفترین مرتبه وجود قرار دارد. بر این اساس، علم معلولها نیز دچار شدت و ضعف است، زیرا مراتبشان متفاوت است و بهمین دلیل، بنسبت مرتبه وجودیشان، دریافت آنها از فیض علت متفاوت است.

بدین ترتیب در سلسله علل طولی، شعور و آگاهی یکی از کمالاتی است که حق‌تعالی بعنوان علت‌العلل به شدیدترین نحو، واجد آن است. در صادر اول، صادر دوم و مرتبه مثال... تا برسیم به آخرین علت، یعنی طبیعت و جمادات که چون در پایتترین مرتبه وجودی قرار دارند، به ضعیفترین نحو واجد این کمالات خواهند بود؛ تا جاییکه این صفت چنان ضعیف است که گویی وجود ندارد.

۴. مظهریت اشیاء برای تجلی اوصاف کمالی
تجلی ذات و صفات خالق در مخلوقات، از زمان افلاطون مورد توجه فلاسفه بوده است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱ / ۲۸۳). در اندیشه وی

عالم ساخته شده دمیورژ، دارای روح و خرد است (افلاطون، ۱۳۵۱: ۳۵). این اندیشه که معلول واجد صفات علت خود است را در آثار ملاصدرا نیز میبینیم (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۵۶-۵۷). از نظر ملاصدرا متناظر با سه عالم طبیعت، مثال و عقل، ادراکات نیز سه‌گانه‌اند: حس، تخیل و عقل (همو، ۱۳۸۳: ۳ / ۳۹۴). این عوالم متعدد و متطابقند؛ به این معنا که عالم پایتترین بمنزله ظل و ظاهر عالم مافوق خویش است (همو، ۱۳۸۲: ۲۱۶) و عالم مافوق، همان عالم مادون است با این تفاوت که از نواقص عالم مادون مبراست (همو، ۱۳۸۳: ۸ / ۱۴۳). در هر مرتبه، عالم مافوق در عالم مادون حضور و تجلی دارد و بالعکس (همو، ۱۳۸۶: ۱۴۴)، منتها با مشخصات و ویژگیهای مختص همان مرتبه‌یی که در آن وجود دارند. عالم حس دارای باطن و حقیقتی به نام عالم عقل است که این عالم (عالم طبیعت) ظهور، تجلی و ظاهر آن است (همو، ۱۳۸۲: ۳۲۷).^(۴)

او با تأثر از ابن‌عربی، معتقد است موجودات و اشیاء مادی، تجلی ذات باری‌تعالی هستند. موجودات در دو مرحله تجلی و ظهور می‌یابند. نخست مرتبه فیض اقدس است که در آن همه موجودات صرفاً بصورت بالقوه در علم الهی تحقق دارند. مرحله دوم، فیض مقدس است که در آن ممکنات از مرحله بالقوه خارج شده و بصورت بالفعل در خارج تحقق پیدا میکنند. در این مراحل حق‌تعالی از مراتب اعلاهی هستی تا پایتترین مراتب آن که مراتب اشیاء و مادیات هستند، ظهور و تجلی دارد. «وجودات حقیقی جز

شئون ذات حق تعالی و تجلیات صفات علیا و لمعات و تابشهای نور و جمال او و درخششهای ضوء و جلال او نمیباشند» (همو، ۱۳۸۳: ۱/ ۷۵).

از نظر ملاصدرا «همانطور که عدد، مراتب واحد را تفصیل میدهد، مخلوقات نیز مفصل و اظهارکننده اسماء و صفات الهی هستند» (همو، ۱۳۹۱: ۸۷). او گاه بجای واژه تجلی، تعبیر نزول، افاضه، ظل، نفس رحمانی، علیت و تأثیر را بکار میبرد که منظور از آنها تجلی ثانوی حق تعالی است. وی معتقد است اشیاء مظاهر ذات و تجلیگاه صفات حق تعالی هستند؛ «اشیاء مظاهر ذات و مجالی صفات خداوند هستند و نهایت امر اینست که این صفات الهی در موجودات، از حیث آشکار و پنهان بودن بحسب مراتبشان، در برخورداری از قوه و ضعف متفاوت میباشند» (همو، ۱۳۸۰: ۲/ ۳۰۵). بر این اساس، وجود علم و شعور در اشیاء ضروری است.

بنا بر قاعده توحید، واجب است که همه اشیاء مرتبه‌یی از شعور و آگاهی را دارا باشند، همانگونه که هر یک از آنها مرتبه‌یی از وجود و ظهور را دارند، زیرا واجب‌الوجود متصف به حیات، علم، قدرت و اراده بوده و این صفات عین ذات باری هستند. اشیاء هم مظاهر ذات او و تجلیگاه صفات او هستند. نهایت امر اینکه، این صفات در موجودات از نظر ظهور و خفاء، بدلیل تفاوت آنها در قوت و ضعف وجودی، متفاوت است (همانجا).^(۵)

بعلاوه، «همانا وجود حق تجلی واحدی بر اشیاء و ظهور واحدی بر ممکنات دارد و ظهور

بر اشیاء همان ظهور ثانی بر حق در مرتبه افعال است» (همان: ۳۷۸).

ابن عربی میگوید: «بدان که هر آنچه غیر حق نامیده میشود، بنسبت وجود حق، همچون سایه برای شخص است و عالم، سایه خداست» (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱۰۱)، ملاصدرا نیز این عبارت را در آثار خویش آورده است و بر پذیرش این قول تأکید دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲/ ۲۱۴).

بر همین اساس، ملاصدرا بصراحت به وجود صفات هفتگانه در افعال موجودات - اعم از جماد و نبات - اشاره میکند و میگوید:

هر آنچه نام وجود بر آن صدق کند، متصف به صفات هفتگانه قدرت، اراده، علم، سمع، بصر، حیات و کلام - خواهد بود، اما بدلیل نقصان اجسام و مادیات در وجود، این صفات با عدم در هم آمیخته و عین نقصان آنهاست، بطوریکه در آنها علم، عین لاعلم، حیات عین مرگ، شنوایی عین ناشنوایی و بینایی عین نابینایی است (همان: ۳۰۸/ ۷).

بنابراین، همچنانکه تمام اشیاء مرتبه‌یی از وجود و بروز دارند، برای هر یک از اشیاء و تمام موجودات، مرتبه‌یی از شعور و ادراک، هرچند ضعیف، نیز اثبات میشود، زیرا واجب‌الوجود متصف به حیات، علم، قدرت و اراده است که لازمه حیاتند و از طرفی، این صفات عین ذات حق تعالی هستند و خداوند با وصف این صفات همراه جمیع موجودات است. ذات حضرت حق معیت تام با موجودات دارد، زیرا موجودات و اشیاء مظاهر ذات او و تجلیگاه صفات او هستند.

پس نمیتوان گفت اشیاء از صفات او بیبهره‌اند. بنابراین اشیاء نیز دارای درک و شعور هستند. هرچه مرتبه آنها در وجود قویتر باشد، دارای درک بالاتر و هرچه مرتبه آنها در وجود ضعیفتر باشد، دارای درک کمتری خواهند بود (همان: ۲/ ۳۰۵). اگر این عالم تجلی و ظاهر عوالم بالاتر از خود باشد و عوالم مترتب بر هم باشند و تنها تفاوت این عوالم در قوت و ضعف و اختلاف تشکیکی باشد، عالم طبیعت دارای تمام کمالات عوالم، بویژه عالم مافوق خود خواهد بود، متها در نهایت ضعف. پس جمادات و اشیاء از علم، شعور و آگاهی بعنوان صفات کمالیه وجود، برخوردارند که تنها دارای شدت کمتری نسبت به مراتب و عوالم مافوق خود است.

۵. غایتمندی و شعور

در حکمت متعالیه وجود غایت در افعال موجودات، دال بر وجود بهره‌ی ضعیف از شعور و آگاهی در گوهر آنهاست. همه موجودات بالفطره غایت افعالشان بسوی کمال اول و کسب کمالاتی است که در اولین مرتبه وجود، به شدیدترین وجه موجود است. در حقیقت پیمودن طریق خداگونه شدن، دال بر وجود علم و آگاهی موجودات به این غایت است، وگرنه قائل به اتفاق شده‌ایم (همو، ۱۳۸۶: ۴۴۴-۴۴۳).

ملاصدرا معتقد است افعال اشیاء نیز دارای هدف و غایت است و این غایت را ذات الهی میداند؛ «فذاته تعالی غایه للجمیع كما هو أنه فاعل لها» (همو، ۱۳۸۰: ۲/ ۲۸۵) و «کذا الغایة لیس إلا الباری جل اسمه» (همو، ۱۳۹۷: ۴۶).

چون موضوع حرکت صرفاً جسم است (همو، ۱۳۸۳: ۳/ ۷۱) و حرکت از قوه به فعل بدون غایت محال است، پس اجسام بر اساس شوق درونی بسوی کمال، در راه رسیدن به غایتی هستند. واضح است که آنچه دارای غایت است، نمیتواند جسم مکانیکی صرف باشد، بلکه وجود غایت و شوق در مادیات خود دال بر نوعی علم در آنهاست. بنابراین وجود غایت در آثار موجودات طبیعی حاکی از بهره‌مندی آنها از درجه‌ی از علم و آگاهی است؛ وجود غایت در افعال یعنی آگاهی از نقص خود و تلاش برای رفع آن نقص.

ملاصدرا در تبیین دیدگاههای فلسفی خود، از آیات و شواهد قرآنی نیز بهره برده است. در عبارت زیر از مفاتیح الغیب (همو، ۱۳۸۶: ۷۳) تأثیرپذیری از منابع دینی بوضوح قابل مشاهده است:

من علمه الله بنطق الحيوانات و تسبیح النبات و الجماد و علم صلاة كل واحد من الموجودات و تسبیحهم يعلم أن النبوة ساریة فی كل موجود لکنه لا یطلق اسم النبی و الرسول إلا علی الرسول و ضرب من الملائكة و الدلیل علی أن هذه النبوة ساریة فی الحيوان قوله تعالی «وَ أَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا...» (نحل / ۶۸).

او در تفسیر آیاتی که بر تسبیح همگانی مخلوقات دلالت دارند، بر حمد و تسبیح موجودات مادی و اشیاء تأکید دارد که خود بیانگر وجود علم آگاهی و شعور در اشیاء مادی است، زیرا شکرگزاری و تسبیح بدون علم و شعور، بیمعنا خواهد بود. تسبیح اشیاء مستلزم علم به موارد ذیل

است: ۱) علم به داشتن کمالی که بخاطر آن شاکر باشند، ۲) علم به اینکه آن کمال چیست، ۳) علم به اینکه چه کسی آن کمال را داده است، ۴) علم به اینکه در قبال اعطاء نعمت باید از معطی سپاسگزار بود، ۵) علم به خالقیت خداوند و مخلوقیت خود. وجود آیات دال بر شکرگزاری اشیاء و اجسام، از وجود این پنج علم در آنها حکایت دارد.

ملاصدرا معتقد است تمام موجودات مادی رو بسوی کمال دارند و همه با حرکت جوهری خود، با اشتیاق و شوق هر چه تمامتر، به طرف کمال مطلوب در جریان و سیلان و حرکتند. بر اساس اصل حرکت اشتدادی جوهری، همه چیز در حال نیل بسوی کمال است. بسوی کمال رفتن دال بر آگاهی از نقص خود است. حکما معتقدند کمال مفقود نمیتواند معدوم باشد، زیرا آنچه اشتیاق به آن وجود دارد، باید دست‌کم برای مشتاق، وجود علمی داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۶۴).

بنابراین بر اساس اصل حرکت جوهری، همه اشیاء دارای غایت، در حرکت بسوی کمالی خواسته و دانسته هستند.

در حرکت جوهریه، تبدل در ذات و حقیقت جوهر است، زیرا دانستی که وجود در هر موجودی، تمام ذات و حقیقت اوست نه امری خارج از ذات و حقیقت و عارض بر وی؛ بلکه حقیقت مطلب و واقع امر اینست که تبدل و تطور انحاء و مراتب وجود یک نوع واحد، در واقع و حقیقت، تبدل در نفس ذات و حقیقت آن نوع

است، هرچند مفهوم نوع و حقیقت و حقیقت ذات و ماهیت نوعیه آن از نظر اصل ذات و حقیقت و معنا در تمام انحاء و اطوار وجودات متبدله، باقی و محفوظ خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۱۲۰).

بنابراین قرار گرفتن طبیعت و اشیاء در دایره شمول اصل حرکت جوهری دال بر وجود قبلی علم و شعور در اشیاء برای آغاز این حرکت همه‌گیر است. البته غایت در موجودات متفاوت است. در انسانها غایتمندی بدین صورت است که «علم به علم» وجود دارد، ولی طبیعت، اشیاء و جمادات، بدلیل اینکه در پایتترین درجه بهره‌مندی از شعور هستند، علم به شعور خود ندارند. بنابراین انسانها بدلیل برخورداری از اراده مسبوق به شعور، از غایتی علاوه بر غایت عمومی سیر حرکت بسوی کمال، برخوردارند.

۶. سریان شوق در موجودات

یکی دیگر از قرائن نشان‌دهنده سریان علم و آگاهی در اشیاء و عالم ماده، وجود شوق در موجودات است. حکما شوق را به طلب کمال و خیر مفقود تعریف کرده‌اند (همو، ۱۳۸۰: ۲/۲۵۷).^(۶) یکی از مصادیق این قاعده در اندیشه ملاصدرا، هیولای اولی یا همان ماده نخستین است. او در اثبات شوق هیولای اولی مینویسد:

اشتیاق هیولای اولی بر اساس اصول یاد شده، چنین اثبات میشود که برای هیولا مرتبه‌یی از وجود و سهمی از هستی است، هر چند که این مرتبه از وجود، مرتبه‌یی

ضعیف است. از طرفی، چون وجود اصیل، بسیط و دارای وحدت تشکیکی است و کمالاتی که برای آن اثبات میشود - از جمله علم - در همه مراتب آن موجود است، پس هیولای اولی دارای علم، اراده، قدرت و مانند آن است. و به مفاد اصل سوم، وجود مطلقاً خیر است و در نتیجه برای شیئی که واجد آن باشد، معشوق و برای شیئی که فاقد آن است، مطلوب و مورد اشتیاق است. بنابراین ماده اولاً، بدلیل شعور اندک به وجود ناقص، به اصل وجود عالم است و ثانیاً، چون وجود کامل را فاقد است، طالب و مشتاق آن است. پس هیولا شوقی شدید به صور طبیعی دارد (همان: ۲۵۹).

بنابراین شوق هیولی به صورت و همچنین وجود شوق در او، مستلزم مرتبه‌یی پایین از علم، شعور و آگاهی در آن است، زیرا کمال مفقود نمیتواند معدوم و مجهول مطلق باشد، چراکه آنچه اشتیاق به آن وجود دارد، باید دست‌کم به وجود علمی، برای مشتاق موجود باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۶۴/۵). پس هیولی نیز دارای علم، آگاهی و شعور است، البته به نسبت درجه وجودی خویش که بر اساس اصل اصالت و تشکیک وجود، در نهایت ضعف قرار دارد.

بر این اساس، شوق هیولی بیانگر وجود علمهای ذیل در آن است: ۱. هیولی به نقص کمالی در وجود خود علم دارد، ۲. هیولی به فقر ذاتی خود در مقابل صورت، علم دارد، ۳. هیولی به وجود کمال مورد اشتیاق خود در وجود صورت، علم دارد.

دلالت شعورمندی اشیاء در محیطزیست
برخورداری موجودات، بویژه جمادات و اشیاء از علم و شعور، دلالتها و التزاماتی را در محیطزیست در پی دارد که در ادامه به آنها میپردازیم.

۱. نفی رویکرد مکانیکی به طبیعت

از دوران باستان تاکنون، رویکرد متفکران در مواجهه با عالم طبیعت بسیار متفاوت و گاه متناقض بوده است. بعد از دوره رنسانس نگاه تقدس‌مآبانه دوره کهن، جای خود را به نگاه مکانیکی صرف به طبیعت و اشیاء داد. دکارت از نخستین فیلسوفانی بود که جهان مادی و ماده را صرفاً یک رابطه مکانیکی و فاقد شعور تصور میکنند (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۶). او میگوید: «ماده و حرکت را به من بدهید، جهان را میسازم». این جمله بیانگر نگرش مکانیکی صرف او درباره طبیعت است. اما ملاصدرا که اتفاقاً معاصر با دکارت است، رویکردی کاملاً مخالف با این نگاه دارد و معتقد است جمادات در افعال خود دارای علم، اراده، قدرت، شعور، آگاهی، درک، هدف و غایت هستند.

یکی از مهمترین نتایج انقلاب علمی در جهان غرب، جهانی‌سازی مکانیکی به عالم هستی است. این رویکرد وجود خدا در این نظام را میپذیرد، اما خدایی که فاقد قدرت ربوبیت است و «جهان ماشین‌وار ماده، با انفصال قطعیش از ساحت ربوبی و ذهن انسانی، به راه خود ادامه میدهد» (Barbour, 1997: p. 57). در این نگرش طبیعت بمتابۀ ماشینی تلقی میشود که اجزای آن رابطه مکانیکی با یکدیگر دارند و طبیعت همانند ماشین،

محکوم قوانین مکانیک است (Rifkin, 1989: p. 21). در رویکرد مکانیکی، هستی یا انسان، فاقد حس و درک قلمداد میشود (Butterfield, 1965: p. 83) و اجزاء آن بصورت مکانیکی فعالیت میکنند. این تلقی از طبیعت، زمینه تصرف گسترده در طبیعت را فراهم آورد و تصور محیط پیرامونی ما بمثابة یک ماشین عظیم‌الجثه، به تخریب مستمر و بهره‌وری هرچه بیشتر منجر گردید و از حریم مظهریت صفات و علائم قدرت الهی به حریم مادی‌گرایی اومانیستی کشیده شد.

اهمیت اتخاذ موضع در قبال این دو رویکرد زمانی بیشتر روشن میشود که با پدیده نوظهوری بنام معضل محیط‌زیست روبرو میشویم؛ معظلی که ضرورت پایبندی بشر به اخلاق زیست‌محیطی را دو چندان میکند. بنابراین ارتباط ما با محیط‌زیست به اینکه ما در قبال طبیعت چه رویکردی اتخاذ کنیم، بستگی دارد. اگر مانند دکارت، طبیعت و جهان مادی پیرامون خود را نوعی ماشین بیجان بدانیم، تصرف بیحد و حصر و در نهایت، تخریب و دخالت بیرویه در طبیعت را بدنبال خواهد داشت، اما اگر بر این باور باشیم که عالم طبیعت ماشین صرف نیست بلکه دارای شعور، آگاهی، اراده، قدرت و حیات است و بتبع آن، تقدس دارد، ارتباط ما بر مبنای تعامل دو سویه و احترام متقابل شکل خواهد گرفت.

۲. حکیمانه بودن افعال طبیعت

یکی از مهمترین نتایج و دلالت‌های شعورمندی طبیعت، باور به حکیمانه بودن افعال و کنشهای طبیعت است که این خود نیز ملزوماتی را بدنبال

خواهد داشت؛ یعنی اگر ما این اصل که طبیعت کارهای گزارفانه انجام نمیدهد را بپذیریم، باید رفتارمان بر مبنای حکیمانه بودن افعال طبیعت باشد.

فعالتهایی که طبیعت انجام میدهد، مبتنی بر اصل حکمت است. بنابراین طبیعت در شرایط مختلف، در مقابل کنش مختلف، بنحو احسن و هوشمندانه، کنشهایی متفاوت از خود نشان میدهد. بهمین دلیل شایسته است بشر در مقابل طبیعت و محیط پیرامونی خود بر مبنای این پیش‌فرض که طبیعت حکیم است رفتار کند و مواجهه‌ی حکیمانه با آن داشته باشد. این اصل زمانی در مورد طبیعت رعایت میشود که انسان در اعمال خود در طبیعت، به جایگاه طبیعت در هرم هستی، هدف نهایی تصرف در طبیعت، کیفیت تصرف در طبیعت و کمیت آن توجه کند و در هر کدام از این موارد، تعادل را نگه دارد و هدفی مشخص داشته باشد. در حال حاضر تصرفاتی که در محیط‌زیست انجام میشود به هیچکدام از این اصول توجه ندارد و اصل آیه و تجلی بودن طبیعت و در نهایت، کرامت و خلقت حکیمانه محیط‌زیست را نادیده میگیرد. بر مبنای همین دیدگاه است که انسان معاصر معیارهای عالم هستی را واژگون میبندد و بخود اجازه میدهد که این عالم را عوض کند؛ مگر اینکه نتواند یا قدرت نداشته باشد (سروش، ۱۳۸۴: ۳۷۵).

۳. نفی تغییر قوانین فطری طبیعت

ما بوضوح شاهد قوانینی مانند علیت، جاذبه، خلأ، حرکت و قوانین دیگری که هنوز علم موفق به

کشف آنها نشده، در طبیعت هستیم. این قوانین نشان می‌دهند که طبیعت، هوشمند و دارای نظم و کنشهای هوشمندانه مبتنی بر علم و شعور است. بشر حق شناخت و کشف این قوانین را دارد، اما حق تغییر آنها را ندارد، زیرا تغییر این قوانین، نظم بنیادین و فطری‌یی که بر مبنای شعور و هوشمندی طبیعت بودیعت گذارده شده است را تهدید خواهد کرد. بهمین دلیل بشر نه تنها مجاز به تغییر این قوانین نیست، بلکه حق دخل و تصرف نامتعادل و بیش از حد در طبیعت را هم ندارد، وگرنه همان نتایج بار خواهد آمد.

۴. نفی رویکرد تعرض آمیز به طبیعت

اگر طبیعت را موجود ذی‌شعور بدانیم که دارای هماهنگیهای درونی است، رویکرد تعرض آمیز خود بخود نفی میشود، زیرا تخریب چنین نظامی، تخریب و نابودی نظام کل - که انسان و طبیعت اجزاء آن هستند - را در پی خواهد داشت. این اتحاد و مشارکت در ساختن نظام کل، انسان را به آشتی با طبیعت و زیست‌بوم خود سوق میدهد و مانع از تخریب بیرویه و رفتار خصمانه با طبیعت میگردد. طبیعت بتصویر کشیده شده در اسفار، درجه‌یی از وجود مشکک و متراتبی است که با انسان و کل هستی اتحاد دارد و تنها در مرتبه از سایر امور و مراتب هستی جدا میشود و معیار این جدایی، شدت و ضعف درجه وجودی است. کل هستی از سنخ وجود است و تمام موجودات اطوار و شئون و تطور یک امر واحدند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۵۸ / ۱).^(۷) بنابراین تعرض، نگاه مکانیکی و برخورد خصمانه با طبیعت، در این رویکرد نوعی

«خودزنی» است.

در حکمت متعالیه رابطه بین مراتب مشکک وجود، رابطه علی و معلولی است و همیشه مرتبه بالاتر، علت برای مرتبه پایتتر از خود و مرتبه پایین، معلول مرتبه مافوق است. بعبارت دیگر، «وجود علت همان تمام و کمال وجود معلول است و مغایرت میان آن دو همچون مغایرت میان اشد و اقص است» (همان: ۳ / ۴۲۷). بهمین دلیل علت یا همان مرتبه بالاتر (نفس ناطقه)، باید بر اساس رابطه علت و معلولی، نگهدار، حافظ و ضامن بقای مرتبه پایتتر، یعنی معلول خود باشد.

۵. قداست طبیعت در پرتو صفات کمالی

از نظر ملاصدرا هر مرتبه‌یی از وجود بنسبت برخوردار از صفات کمالی، قداست دارد؛ چنانکه در رأس هرم هستی، واجب‌الوجود دارای بیشترین صفات کمالی و متناظر با آن، دارای بالاترین مرتبه قداست است، طبیعت بعنوان آخرین مرتبه این هرم نیز بمیزان بهره‌مندی از صفات کمالی مانند علم و ادراک، اراده، قدرت و... از قداست برخوردار است. وجود صفات و ویژگیهای کمالی در طبیعت، نوعی قداست‌بخشی به طبیعت است.

بر خلاف رویکرد مکانیکی به طبیعت، در نگرش متعالیه طبیعت موجودی دارای حیات و بتبع آن، دارای حق حیات تلقی میشود که انسان حق تخریب و ویرانگری در آن را ندارد. فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والإرادة والحياة سارية في الكل سريان الوجود على وجه يعلمه الراسخون فجميع الموجودات،

حتى الجمادات حية عالمة ناطقة (همو،
۱۳۹۸: ۱۰۵).

۶. هوشمندی طبیعت

منظور از شیء هوشمند شیئی است که «رویدادهای محیطی و اطلاعات بدست آمده را پردازش کرده و نسبت به محیط و شرایط، واکنش مناسب را (با تغییر شکل، اندازه، رنگ، ماهیت، یا برعکس، ایجاد تغییر در محیط) نشان می‌دهد؛ عبارتی، دارای توانایی ذاتی پاسخگویی سریع به محیط است» (حمیدی، ۱۴۰۰: ۱).

بر اساس مبانی نظری حکمت متعالیه، میتوان طبیعت را دارای درجه و بهره‌ی از هوشمندی دانست. عالم حس رقیقه عالم حقیقت است. در هرم هستی بتصویر کشیده شده در فلسفه ملاصدرا، شدیدترین مرحله هستی، حق تعالی است و در نازلترین مرتبه این هرم، عالم طبیعت قرار دارد که ظاهر عالم مثال است، و آن خود، بنوبه خود، ظاهر عالم عقل است. یعنی عالم عقل باطن عالم مثال و عالم مثال باطن عالم طبیعت یا عالم حس است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۱۸).^(۸) این ارتباط تنگاتنگ بحدی است که انسان، عالم صغیر شمرده شده است^(۹) (همان: ۵۲۹). بنابراین طبیعت را میتوان انسان کلی هوشمند نامید. بدلیل همین هوشمندی است که «موجودات طبیعت، خواه ارادی و خواه ناآگاهانه، بدنبال عشق ورزیدن به حق تعالی و کسب کمالات خود هستند و از این طریق تشبه به مبدأ خود پیدا میکنند» (همو، ۱۳۸۰: ۲/ ۲۹۶).

اگر ما بتوانیم هوشمندی طبیعت را اثبات کنیم،

ملزم به رعایت قوانین اخلاق زیست محیطی خواهیم بود، زیرا انسانها بدلیل برخورداری از همین هوشمندی است که خود را اشرف مخلوقات شمرده و ملزم به رعایت حقوق متقابل یکدیگر میدانند. پس هوشمندی طبیعت نیز ایجاب میکند که بشر نتواند هر گونه که اراده کند، در طبیعت دخل و تصرف نماید؛ همانطور که در موارد انسانی چنین است. درست است که طبیعت در درجه‌ی پایتتر از انسان یا همان نفس ناطقه، قرار دارد، اما فقط یک مرتبه بیشتر از انسان باید مورد تصرف واقع شود؛ یعنی بهمان نسبت که تصرف در نمونه‌های انسانی غیراخلاقی و مطرود است، تصرف در طبیعت و اشیاء نیز جز در حد ضرورت، مجاز نیست.

۷. واکنش طبیعت به اعمال خصمانه انسان

یکی از ویژگیهایی که ملاصدرا بعد از علم و شعور برای طبیعت قائل است، برخورداری از اراده و قدرت است (همان: ۲۵۴).^(۱۰) بنابراین میتوان واکنش طبیعت در برابر رفتارهای خصمانه انسان را در قیاس زیر ترسیم کرد:

- طبیعت چون شعور دارد، دشمنی اعمال و رفتارهای خصمانه انسان در پهنای خود را میفهمد.
- طبیعت چون اراده دارد، تصمیم میگیرد که به اعمال خصمانه در قبال خود، پاسخ متناسب بدهد.
- طبیعت چون دارای قدرت است، قادر است واکنشی متناسب با کنشهای خصمانه انسان نشان دهد.

بر این اساس، تعرض مبتنی بر نگاه مکانیکی و

بدین امر اشاره نموده و فرموده است «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ - وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ؛ موجودی نیست مگر که به ستایش او تسبیحگوست، ولی شما تسبیح گفتنشان را نمیفهمید» (اسراء/ ۴۴؛ ملاصدرا، ۱۳۹۸: ۱۳۰).

این امر بیانگر وجود همه صفات کمالی مانند قدرت، اراده و... در انتهای هرم هستی است و برخورداری از صفات وجودی، فی نفسه استحقاق ارزش و احترام ایجاد میکند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از مجموع مستندات، نقل قولها و تبیینهای این مقاله، نتایج زیر بدست می‌آید:

۱. برخلاف رویکرد فلسفه جدید، اجزاء طبیعت صرفاً اشیاء فاقد جان و شعور نیستند که در کنار هم یک کل را تشکیل دهند، بلکه بر اساس مبانی و پیش‌فرضهای ملاصدرا، طبیعت پایتترین مرتبه هستی است که دارای ویژگیهایی همچون هوشمندی، شعور، علم، اراده و قدرت است.

۲. طبیعت و جسم تجلیگاه سایر مراتب وجودی بالاتر از خود هستند که مانند سایر مراتب اشرف وجود، دارای شعور، آگاهی و سایر صفات کمالی وجودند؛ البته با درجه و شدت کمتری.

۳. برخلاف رویکرد دکارتی، در فلسفه ملاصدرا نسبت انسان با محیطزیست و طبیعت، نسبت دو جوهر مجزا و متباین نیست، بلکه آنها امری واحدند با دو مرتبه؛ یک حقیقت با دو طور و شأن.

برخورد خصمانه، طبیعت را وادار خواهد نمود بنوعی واکنش متقابل نشان دهد. پس نتیجه تعرض انسان به طبیعت، خودزنی و بازگشت نتیجه فعل به خود انسان است؛ چنانکه امروزه در مورد آلودگی هوا، سوراخ شدن لایه اوزون و صدها مشکل دیگر زیست‌محیطی، شاهد آن هستیم. بیان دیگر، کنش عدم رعایت اخلاق زیست‌محیطی از جانب بشر و اسراف در این زمینه، واکنش بر هم خوردن تعادل و توازن پدیده‌های مادی و در نهایت محیطزیست را بدنبال خواهد داشت.

۸. کرامت و حرمت اشیاء

از جمله لوازم و الزامات نظریه تجلی صفات حق در مرتبه جمادات و سایر موجودات عالم طبیعت، صبغه تقدس دادن به طبیعت است، اگر عالم طبیعت مظهر تجلی صفات برترین مرتبه هرم هستی است و بعنوان پایتترین مرتبه وجود، از تمام صفات وجودی برخوردار است، قابل احترام و شایسته رفتار متوازن است.

از نظر ملاصدرا وجود نه تنها مساوق با علم است، بلکه با سایر صفات کمالی نیز مساوق دارد؛ جمیع موجودات غیر از او، همگی صاحبان علم هستند، زیرا قبلاً اشاره شد که وجود - با تفاوت درجاتش - عین علم، قدرت و اراده و سایر صفات وجودی است. ولی وجود در برخی از اشیاء در نهایت ضعف است، بهمین دلیل این صفات از آنها - بواسطه نارسایشان و آمیزششان با اعدام و ظلمات - آشکار نمیگردد؛ خداوند متعال

۴. تعرض انسان به طبیعت و محیط پیرامونی و اشیاء، نوعی خودزنی و برخورد خصمانه اشرف به مادون است، در صورتی که اشرف باید نگهدار، حافظ و ضامن بقای مرتبه پایینتر از خود باشد.

۵. بر اساس این رویکرد، تعرض و افراط در استفاده از طبیعت، مصداق عبارت «ظَلَمْتُ نفسی» برای انسان است.

۶. تعرض، تخریب و نگاه خصمانه به طبیعت و اجسام و اشیاء، ناشی از توقف سیر حرکت جوهری نفس و نرسیدن به درجه عقلانی و عدم آگاهی از اتحاد و یگانگی انسان با این امور است.

۷. وقتی نگاه یک مکتب فلسفی یا جهانبینی، به جسم، طبیعت و محیط پیرامونی بگونه‌یی باشد که برای آنها حیات و شعور قائل شود، بتبع آن، ایدئولوژی صادره از آن جهانبینی نیز نگاهی تقدس‌آمیز و همراه با کرامت به طبیعت خواهد داشت. نگارندگان معتقدند نگاه حکمت متعالیه به محیطزیست بمثابه امری مقدس، کریم، دارای حیات و شأن، میباشد.

۸. رویکرد ملاصدرا به جماد و طبیعت، ظرفیت بسیار بالایی برای تقویت باورهای حمایت از محیطزیست و الزاماً توسعه آن دارد؛ اگر جسم دارای شعور، آگاهی، فهم تسبیح و تشکر از خالق خویش، است - حتی اگر ما انسانها متوجه این اعمال نشویم - پس لایق احترام و تعامل دوسویه است، نه اینکه انسان آن را مسخر خود سازد.

پی‌نوشتها

۱. «الریقۃ هی الحقیقة بحکم الاتصال و إنما التفاوت بحسب الشدة و الضعف و الکمال و النقص».

۲. «لجميع الأشياء مرتبة من الشعور - كما أن لكل منها مرتبة من الوجود».

۳. «و عندنا أن الوجود مطلقاً عين العلم و الشعور مطلقاً».

۴. «لأن العوالم - كما علمت - متطابقة متحاذاة حذو النعل بالنعل، و جميعاً منازل و مراحل إلى الله تعالى. و هي أيضاً صورة الأسماء الإلهية، فإن الأسماء - علی کثرتها و تفصیلها باعتبار مفهوماتها لا باعتبار حقیقتها و وجودها الذی هو».

۵. «بناء علی قاعدة التوحید الذی نحن بصدد تحقیقه - إن شاء الله تعالى - یجب أن یكون لجميع الأشياء مرتبة من الشعور، كما أن لكل منها مرتبة من الوجود و الظهور؛ لأن الواجب الوجود متصف بالحياة و العلم و القدرة و الإرادة مستلزم لها، بل هذه الصفات عینه تعالى و هو بذاته المتصفة بها مع جميع الأشياء، لأنها مظاهر ذاته و مجالی صفاته. غاية الأمر أن تلك الصفات فی الموجودات متفاوتة ظهوراً و خفاءً حسب تفاوت مراتبها فی الوجود قوةً و ضعفاً».

۶. «أن معنى الشوق هو طلب کمال ما هو حاصل بوجه غیر حاصل بوجه».

۷. «إنما هی شئون ذات واحدة و تطورات لحقیقة فاردة، کل ذلك بالبرهان القطعی...».

۸. «و هی عالم الصور العقلیات و المثل المفارقات فالنشأة الأولى باندۀ دائرة متبدلة زائلة بخلاف الأخيرتين و خصوصاً الثالثة و هی مأوی للکمل و مرجع الکاملین و معاد المقربین و الإنسان حقیقة مجتمعۀ بالقوة من هذه العوالم و النشأت بحسب مشاعره الثلاثة مشعر الحس و مبدؤه الطبع و مشعر التخيل و مبدؤه النفس و مشعر التعقل و مبدؤه العقل».

۹. «الطبیعیات المحركة و هی کروحانیات العالم الکبیر السماوی و العالم الصغیر الإنسانی و فیہ أنموذج لما فی العالم الکبیر فهی فی العالم الکبیر العلوی أرواح».

۱۰. «أن لیس الاختلاف بین أفراد و مراتبه بتمام الذات و الحقیقة أو بأمور فصلية أو عرضية، بل بتقدم و تأخر و کمال و نقص و شدة و ضعف؛ و أن صفاته الکمالية من

العلم و القدرة و الإرادة هي عين ذاته، لأن حقيقة الوجود و سنخه بنفس تجوهره مبدأ لسائر الكمالات الوجودية؛ فإذا قوى الوجود في شيء من الموجود قوى معه جميع صفاته الكمالية و إذا ضعف ضعفت».

منابع

قرآن کریم.

ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۰۵ق) الفتوحات المکیه، تحقیق عثمان یحیی، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

افلاطون (۱۳۵۱) تیمائوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

بیدهندي، محمد؛ شیراوند، محسن (۱۳۹۴) «بررسی اخلاق زیست‌محیطی با پردازش نظریه گایا و قاعده فلسفی بسیط الحقیقه»، انسان پژوهی دینی، شماره ۳۳، ص ۷۷-۹۶.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱) ریحیق مختوم، ج ۲، قم: اسراء.

----- (۱۳۸۶) ریحیق مختوم، ج ۴ و ۵، قم: اسراء.

حمیدی، امیرحسین و همکاران (۱۴۰۰)

«جایگاه مصالح هوشمند بمنظور کاهش اثرات زیست‌محیطی و افزایش طول عمر ساختمان»، سومین همایش ملی مدیریت دانش و کسب و کارهای الکترونیکی با رویکرد اقتصاد مقاومتی، تهران.

رضایی، ابراهیم؛ شانظری، جعفر (۱۳۹۶) «بررسی و تحلیل نسبت انسان با طبیعت در فلسفه ملاصدرا»، پژوهشهای فلسفی کلامی، شماره ۷۳، ص ۲۴-۶.

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴) فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران: صراط.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق) نهایت الحکمة، تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵) تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران: سروش.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵) دروس فلسفه، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۳) مقالات فلسفی، تهران: صدرا.

ملاصدرا (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲ و ۷، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۲) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة،

ج ۹، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة،

ج ۱، ۳ و ۸، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق

نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۹۱) الشواهد الربوبیة فی المناهج

السلوکیة، تصحیح و تحقیق سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۹۷) الحکمة المتعالیة فی الأسفار

الأربعة، ج ۵، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۹۸) الحکمة المتعالیة فی الأسفار

الأربعة، ج ۶، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

یخکشی، علی (۱۳۸۱) شناخت، حفاظت و بهسازی محیط زیست، تهران: موسسه علمی-کاربردی جهاد کشاورزی.

Barbour, I. G. (1997). *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. New York: HarperSanFrancisco.

Butterfield, H. (1965). *The Origins of modern science*. New York: HarperSanFrancisco

Potter, V. R. (1971). *Bioethics, bridge to the future*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Rifkin, J. (1989). *Entropy: Into the greenhouse World*. New York: Bantam Books.