

Studies in Practical Wisdom
Web Address: practicalwisdom.ir
Email: practicalwisdom@irip.ac.ir
Tel:+982166492169
Attribution-NonCommercial 4.0 International
(CC BY-NC 4.0)
Open Access Journal

Studies in Practical Wisdom

Vol. 1, Number 1, spring and summer 2023, Serial Number 1

Enlightenment and Environmental Ethics

pp: 63-89

Shahin Aawani *

Abstract

Man's encroachment on environment began after the Second World War. Henceforth, man's status as the vicegerent of God was substituted with a new status—i.e., domination over the nature—and he established an instrumentalist relationship with his environment; to the extent that he gradually began to manipulate genetic modifications of living organisms. In the course of this evolution, on the one hand, man became the servant and interpreter of nature, and on the other hand, he understood that he can only understand the process of nature in the form of observation and in practice through experience. Spinoza called the multiplicity of beings from the causal point of view, referring to the infinite substance, "God or nature". Bacon said: "knowledge is power" and the basis of "morality or anti-morality" is formed in human nature and man himself is the servant and interpreter of nature. He called the logic, which is derived from the facts in the right way, "interpretation of nature".

* Associated Professor, Department of Philosophy, Iranian Institute of philosophy (IRIP), Tehran, Iran. E-mail: aawani@irip.ac.ir
Recived date: 13/9/2022 Accepted date: 26/2/2023

It seems that the current environmental challenges and crises can be rationally tackled and significantly alleviated if the three essential and necessary elements of “morality/ethics, religion, and science” are simultaneously recognized. This paper is concerned with the significance of religion in its bearing on the conservation of nature in traditional societies, and the significance of morality with respect to environment in the contemporary world. Therefore, the pivot of the argument for the problem in the modern era seems to be ethics.

Keywords: enlightenment, God’s vicegerent, ethics, environment, religious commitment, scientific revolution, right of nature.

Extended Abstract

Man’s encroachment on environment began after the Second World War. Henceforth, man established an instrumentalist relationship with his environment. Man’s status as the vicegerent of God was substituted with a new status—i.e., domination over the nature—and this pinnacle of creation, man, assumed himself to be also “divine-like”. In the course of this substitution and with the onset of “modern” civilization, in the continuation of enlightenment era and the developments of Renaissance, man took “possession” of nature and gradually began to manipulate genetic modifications of living organisms since the twentieth century. The first question to which this paper attempts to provide an answer runs as follows: Does humankind have any moral responsibility towards the environmental crises which have been brought about by his own encroachment on nature, the wars he has sparked, as well as the scientific and technological advances? To answer this question, we should make it explicit in what senses this responsibility could be justified. To put in other words, we should clarify which approaches implies human’s responsibility towards the environmental issues. What seems in this respect eminent is the way one puts a value on the nature by itself. Such evaluation presupposed in various attitudes toward man’s responsibility may be at best classified as follows: (1) *the egoistic value approach* as a sort of Anthropocentric evaluation of nature, according to which human being is inherently valuable and thus one should hold himself responsible towards nature in order to avoid any further damages to himself; (2) *the altruistic value approach* as one other sort of Anthropocentric view, which considers the negatives consequences of ecological issues on the other members of the society rather than himself. In this respect, man does not bestow a bit of value on the nature itself, nor regards it as an autonomous entity; (3) *the biocentric value approach* which insists on the value of living entities—including human beings—regardless of their benefits for man; (4) *the ecocentric value approach* which maintains that not only living organs existing in the nature, but also any other nonliving, unintelligent members of an ecosystems is in itself valuable and thus human beings should feel

responsible toward the every single members of his ecosystem; and at last, (5) *the naturalistic value approach* which presupposes an inherent value for the nature as a whole, regardless of its ecosystemic structure or the benefits it provides for the human being. According to this latest view, it is not the matter of the existence of human beings and thus nature *per se* should be preserved as an utmost valuable entity even in the absence of mankind.

The first question on the responsibility of human beings leads us to a second problematic. How should one philosophically encounter today's ecological issues and in which perspective could these issues be regarded? This paper tries in the first place to illustrate the role that religions played in the traditional era in order to preserve the nature immune from any kind of human-made devastations; and then, in the second stage, to trace the marginalization process of this essential element, i.e. religious considerations, by the emergence of modernity and the advance of technology after the enlightenment era. In this regard, the significance of morality and ethics in its bearing on the conservation of nature and natural environments in the contemporary world becomes evident.

However, one should also draw the attention toward the consequences of such ignorance toward religion and towards thinking consciously on the nature crises in the present century. According to Kant, "man should work himself out of the nonage which has become almost second nature to him...Nonage is the inability to use one's own understanding without another's guidance. This nonage is self-imposed if its cause lies not in lack of understanding but in indecision and lack of courage to use one's own mind without another's guidance. Dare to know! (*Sapere aude!*) "Have the courage to use your own understanding," is therefore the motto of the enlightenment."

Enlightenment thus considered, is not solely an equivalent of progress and welfare, but also is equal to not to dare thinking of whatever has to do with a rational life including an ethical approach towards our environment. What we are attempting to argue finally in the present paper is that the current environmental challenges and crises seem to may be rationally tackled and significantly alleviated if the three essential and necessary elements of "morality/ethics, religion, and science" are simultaneously and together recognized.

References

- Abedi Sarvestani, Ahmad; Shahvali, Mansur; Mohaqqueq Damad, Seyed Mostafa; Mabani & Rahyafthaye Akhlaq Zistmohiti. 1st edition, Tehran: Iranian Institut of Philosophy, 1391.
- Anderson, F. H.: *The Philosophy of Francis Bacon*, University of Chicago, ND New York, 1948.
- Bacon, Francis, in: *Dictionary of the History of Ideas*, 4Vol, 1974.
- Böhme, Gernot: "Über die Natur des Menschen", in: Seubold Gunter (1955-), hrsg., *Die Zukunft des Menschen*, philosophische Ausblicke, 1999.

- Christopherson, Robert W. and Bireland, Ginger: *Elemental Geosystems: A Foundation in Physical Geography*, Pearson, London, 1995.
- Cottingham, John, *A Descartes Dictionary*. Trans by. Ali Afzali, 1st edition, Tehran: Iranian Institut of Philosophy, 1390.
- Des Jardins, Joseph R.: *Environmental ethics: an introduction to environmental philosophy*. Trans. by Mehdi Kolahi, 1st edition, Tehran: Pajouheshgah Farhang, Honar va Ertebatat, 1396.
- Descartes, Rene, *Discours de la méthode : Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*. In Seyre Hikmat dar Oroupa. Trans. by Mohamad Ali Foroughi, 1st edition, Tehran: Hermes, 1383, pp. 190-260.
- Descartes, Rene, *Meditations on First Philosophy*. Trans. by Ahmad Ahmadi, 1st edition, Tehran: Markaz Nashr Daneshgahi, 1361
- Durant, Will & Ariel, *The Story of Civilization, Vol. X-II: Rousseau and the Revolution*. Trans. by Zia al-Din Alayi Tabatabayi, 3rd edition, Tehran: Entesharat va Amoozesh Enqelab Eslami, 1370.
- Fahimi, Azizallah; Mashhadi, Ali, *Andishehayeh Hoquqeh Mohit Zist*. 1st edition, Qom: University of Qom, 1393.
- Foster, John Bellamy: *Marx's Ecology Materialism and Nature*, Monthly Review Press, 2000.
- Huntington, Samuel P.: *The Clash of Civilization and the Remarking of World Order*, First Edition, Simon & Schuster, US.1996.
- Holmes, Robert L.: *Basic Moral Philosophy*, Wadsworth Publishing Company, 1998.
- Honderich, Ted: *The Philosophers, Introducing Great Western Thinkers*, Oxford University Press, 2001.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor; *Dialectic of Enlightenment, Philosophical Fragments*, c2002.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor, *Dialectic of Enlightenment, Philosophical Fragments*. Trans. by Morad Farhadpour & Omid Mehregan, 4th edition, Tehran: Gaame Now, 1389.
- Hume, David: *The philosophical Works*, Aalan Scientia Verlag, 1964.
- Husserl, Edmund: „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ in *Philosophia*, Belgrad, 1936.
- Huntington, Samuel: *Kampf der Kulturen*, München, 1996.
- Jonas, Hans: "Technology as a Subject for Ethics", in: *Social Research*, Vol. 49, No. 4 (Winter 1982), pp. 891- 898.
- Jonas, Hans: *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 4. ed. Beacon Press books, Boston, 2001.
- Kant, Immanuel: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In Kant, I.: *Werke in zehn Bänden*, Bd. 9, Hrsg. Von Wilhelm Weischedel, Sonderaug.- Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, S.53- 62.

- Karimian Seyghalany, Ali, Akhlaq zistmohiti dar Hikmat Eslami. 1st edition, Tehran: Amirkabir, 1393.
- Kassirer, Ernst, Die Philosophie der Aufklärung. Trans by. Najaf Daryabandari, 1st edition, Tehran: Kharazmi, 1372.
- Kassirer, Enst: Rousseau, Kant and Goethe, Princeton University Press, 1945.
- Kaufmann, Walter Arnold: *Discovering the Mind: Goethe, Kant, and Hegel*, First Edition, Routledge, 1980.
- Krebs, Charles J.: The Ecological World View, National Library of Australia Cataloguing Publication entry, CSIRO Publishing, 2008.
- Leopold, Aldo "The Land Ethic" in A Sand County Almanac with Essays on Conservation from Round River, pp. 237-64; New York: Oxford University Press, 1949.
- McGrath, Alister E., Christian Theology; an Introduction. Trans. by Behrouz Haddadi, 1st edition, Qom: Markaz Motaleat & Tahqiqat Adyan & Mazaheb, 1384.
- Mohaqqueq Damad, Seyed Mostafa, Elahiat Mohit Zist. 1st edition, Tehran: Iranian Institut of Philosophy, 1393.
- Nasr, Seyed Hossein, "Religion and the environmental crisis". Trans. by Mohsen Shanechi, in: naqd & Nazar magazine. 5 (1,2): winter & spring 1377-78.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*; in 15 Bänden, Deutscher Tachenbuch Verlag, DE Gruyter, 1977.
- Rahmati, Enshaallah, "Din, Akhlaq, Mohitzist". In: Kimiyaye Kherad, jostarhayi dar din va akhlaq, 1st edition, Tehran: Sophia, 1392, pp. 181-199.
- Ritter, Joachim und Karlfried Grunder und Gottfried Gabriel: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 Bänden, Schwabe AG. Verlag Basel, 2004- 2007.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: "Neue Deduction des Naturrechts", philosophisches Journal einer Gessellschaft Teutscher Gelehrten 4/4 (1796), §13, in Schelling, *Ausgewälte Werke. Schriften von 1794- 1798*, Darmstadt: Wissensnschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
- Schrift, Alan. D. (general editor): *The History of Continental Philosophy / 8 vol.*, vol,1: Kant, Kantianism, and Idealism: the Origins of Continental Philosophy, Edited by Thomas Nenon, Th e University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- Sheehan, Helena, "Basirati taze baraye daghdaghehaye zistmohiti". Trans. by Babak Pakzad, In: *Ketab Mah Olum Ejtemayi*. Dey & Bahman 1380, pp. 9-68.
- Spinoza, Benedictus, de: *Die Ethik*, Übers. von J. Stern, Stuttgart, Reclam, 1977.
- Voltaire, François Marie Arouet, *Candide*. Trans. by mohammad Aalikhani, 1st edition, Tehran: Dastan, 1381.

مطالعات حکمت عملی، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحات ۶۳-۸۹

روشنگری و اخلاق زیست‌محیطی

شهین اعوانی*

چکیده

دست‌اندازی جدی انسان به محیط‌زیست، بعد از دو جنگ جهانی شروع شد. از آن زمان نقش انسان به‌عنوان خلیفه خدا بر زمین، جای خود را به سیطره بر طبیعت و برقراری رابطه‌ای ابرامآبانه با آن داد. تا آن‌جا که با شروع تمدن «مدرن» و ادامه دوره روشنگری و تحولات برخاسته از رنسانس، به تدریج دستکاری انسان در تغییرات ژنتیکی موجودات زنده نیز آغاز شد.

به نظر می‌آید بهترین روش برای حل و فصل عقلانی چالش‌های زیست‌محیطی موجود، به رسمیت شناختن توأمان سه رکن «اخلاق، دین، و علم» است. آنچه مقاله حاضر بدان می‌پردازد اهمیت عنصر «دین» در حفظ طبیعت در جامعه سنتی، و اهمیت عنصر «اخلاق» نزد متفکران عصر روشنگری است. در جریان این تحول، از سوئی انسان خادم و مفسر طبیعت شد، و از طرفی فهمید که از روند طبیعت فقط می‌تواند در نظر به صورت مشاهده و در عمل با تجربه سر درآورد. اسپینوزا موجودات متکثر از تجربه از حیث علی را با مراجعه به جواهر نامتناهی، «خداوند یا طبیعت» نامید.

* دانشیار فلسفه، بازنشسته مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران. رایانامه: aawani@irip.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۲۲

فرانسیس بیکن در پی انقلاب در جهت و غایت دانش بود. او گفت «دانش یعنی قدرت»، و پایه «اخلاقیات یا خلاف اخلاقیات» در طبیعت انسانی شکل می‌گیرد و انسان خود خادم و مفسر طبیعت است. بیکن منطقی‌را که با روش صحیح از حقایق بدست آمده باشد، «تفسیر طبیعت» نامید. کانت انسان را به مرکز جهان عودت داد و برایش بیش از تکوین، اهمیت قائل شد. مؤلف در مقاله در صدد پاسخ‌گویی به این سؤال است که فیلسوفان و متفکران جنبش روشنگری تا چه میزان توانسته‌اند در برقراری ثبات اخلاق در طبیعت و محیط زیست مؤثر باشند. کلیدواژه‌ها: روشنگری، خلیفه الله، اخلاق، محیط زیست، تعهد دینی، انقلاب علمی، حق طبیعت.

روشنگری و ویژگی‌های بنیادین آن

محور بحث نویسنده درباره «روشنگری»، حضور جنبش انسان‌گرایی در دو قرن هفدهم و هجدهم، به ویژه نگرش متفکران این دوره، در حوزه طبیعت، و به اجمال تأثیر آن بر متفکران بعدی، است.

مغرب‌زمین مدرن از قرن هفدهم به بعد خود را با شیوه یا «روش» شناخت مسلح کرد و ابزاری را که انسان مدرن غربی برای این شناخت و شیوه‌های تفکر به کار گرفت، «عقل» بود. در نظام‌های متافیزیکی این قرن، در تفکر دکارت، مالبرانش، لایبنیتز و اسپینوزا، عقل عبارت بود از قلمرو «حقایق سرمدی»، یعنی حقایقی که هم نزد ذهن انسانی و هم ذهن الهی اعتبار دارند. به عبارت دیگر هر کاری که از عقل سربرزند به معنای مشارکت در ذات الهی است (کاسیرر، ۱۳۷۲: ۵۲). ولی انسان مدرن از ابزار عقل با حفظ محوریت «انسان‌گرایی» برای حل یا رفع معضلات اجتماعی و سیاسی، «ارتقای کشفیات صنعتی» و «پیدایش دانش‌های جدید»، و «کنترل، استثمار و سلطه بر طبیعت» استفاده کرد و بدین ترتیب کاربرد «عقل» در تمامی سطوح علمی، صنعتی و فرهنگی فراگیرتر شد.

طبق آنچه پیش از این متفکران مسیحی قائل بودند و دکارت^۱ نیز در رساله گفتار در روش درست راه‌بردن عقل گفته بود، جهان و عالم خلقت مطابق قوانین خاصی که توسط خدا وضع شده است، عمل می‌کند (دکارت، ۱۳۸۳: ۲۳۰)؛ دکارت تمامی علم طبیعت را بر هندسه محض، متکی ساخت؛ و با انجام این کار پیروزی دیگری برای شناخت صرفاً شهودی به‌دست آورد (کاسیرر، ۱۳۷۰: ۳۸۲). او در تأملات در فلسفه اولی^۲ از این مبادی طبیعی، نتایج مابعدالطبیعی گرفت و گفت: «مراد من از «طبیعت» به

معنای عامش، فقط خود خداوند یا قوانین، نظم و تدبیری است که او در مخلوقات مقرر کرده، و مرادم از طبیعت خودم به نحو خاص، فقط مجموع یا کل همه چیزهایی است که خداوند به من اعطا کرده است»^۳ (دکارت، ۱۳۶۱: ۱۲۵).

شعار روشنگری «sapere aude» است، یعنی «جرأت به کار بردن فهم خود را داشته باش» یا «تلاش کن در سایه دیگری / دیگران زندگی نکنی». یاسپرس در تفسیر این شعار می‌گوید بسیاری از انسان‌ها از زندگی در زیر سایه دیگران خشنودند. یک کتاب، جانشین هوش آنها می‌شود، یا یک رهبر روحانی جای «وجدان» آنها را می‌گیرد، و یک طبیب نوع و چگونگی «خوراک» آنها را انتخاب و تجویز می‌کند (یاسپرس، ۱۳۷۴: ۳۸۷).

ویژگی‌های این «روشنگری» در دو سده مذکور عبارت است از:

- ۱- پیدایش و گسترش جنبش انسان‌گرایی،^۴ در مقابل «مطلق‌گرایی» و «خدااباوری»، سنت مدرسی و هرگونه اقتدار دینی؛
- ۲- اعتماد به توانایی عقل و علم انسان برای درمان نارسایی‌ها و دردهای اجتماعی، و برقراری «دموکراسی» به عنوان حکومت اکثریت؛
- ۳- ایقان به این موضوع که «انسان» از روی طبع و بالذات خوب است و زیان‌های اجتماعی موجود در جوامع، برخاسته از آحاد انسانی نیست بلکه ناشی از سوء مدیریت و تشکیلات بد است؛
- ۴- باور به ایده پیشرفت؛
- ۵- رواج دئیسم یا الهیات طبیعی^۵ که از ریشه‌های اصلی علل بی‌توجهی به محیط زیست شناخته شده است. در دوره روشنگری این بحث که خدا چه نسبتی با مخلوقاتش دارد. این نسبت به دو صورت تبیین شد: اقرار به وجود خدا و رسالت رسولان الهی و ابلاغ پیامبران به بشر یک «نسبتی» است که تحت عنوان «دین الهی یا وحیانی»^۶ قرار می‌گیرد؛ و دینی که قائل به وجود خداست ولی بدون اعتقاد به وحی و رسالت پیامبر، «دین طبیعی» یا «الهیات طبیعی»^۷ نامیده می‌شود.
- ۶- پیش از دوره روشنگری، نظام و قوانین طبیعت تحت فرمان خدا بود و از طبیعت و زیبایی‌اش، نور روح الهی ساطع می‌شد. طبیعت به مثابه آئینه‌ای بود که انسان در آن آثار ذات لایتغیر و لایزال الهی را رؤیت می‌کرد (کاسیرر،

۱۳۷۲: ۱۰۰). از این رو تجلیل از طبیعت، پاسداری از آن، و پرستش «خدای طبیعی» از دیگر ویژگی‌های جنبش روشننگری به شمار می‌رود.

۷- روشننگری تفکر را با ریاضیات یکی کرد و به تبع آن، ریاضیات به مرجعی مطلق تبدیل شد. در روند گالیله‌ای ریاضی کردن طبیعت هم، خود طبیعت، تحت هدایت ریاضیات جدید، مثالی و ایده‌آل شد. به بیان مدرن، طبیعت به یک کثرت ریاضی مبدل می‌گردد (Husserl, 1996: Ab S. 95).^۸

شناخت خدا در طبیعت

الف- مقدمه: تعریف طبیعت در فلسفه

در منابع فلسفی، طبیعت یا همان فوسیس یونانی، در تقابل با مصنوع آدمی در جامعه و صنعت، یعنی در تقابل با قانون یا نوموس (=nomos) و صنعت یا تخنه (=techne) است (بوهمه، ۱۳۹۶: ۵۳-۵۴). در برابر آنچه طبیعی انسان است، یعنی در مقابل توانایی انسان به نطق (حیوان ناطق)،^۹ و اگر برداشت ما از نطق به معنای عقلانی و عقلانیت باشد (یعنی حیوان عاقل)، و جمع این دو تعریف یعنی انسان به عنوان حیوان توانای بر نطق و حیوان توانای بر عقلانیت تعریف می‌شود؛ و یا انسان جاننداری است که زبان و عقل دارد، و مدنی بالطبع^{۱۰} است، همه این تعاریف از انسان، ریشه ارسطویی دارد. در مطالعات مربوط به دوره پیشاروشنگری، به وضوح تعالیم آفرینش، به مفهوم شناخت طبیعی خدا، مبنای الهیاتی می‌بخشد. طبیعت که مخلوق خداست می‌باید نشان الهی را در خود داشته باشد به طوری که بتوان حضور خدا را در کل آفرینش یافت. آگوستین قدیس در کتاب درباره تثلیث (De Trinitate)^{۱۱} بر مبنای سفر پیدایش (۱ و ۲) گفته است: اگر خدا را می‌باید در متن آفرینش جست، باید انتظار داشت که او در اوج آفرینش باشد. آدمی روگرفتی از تثلیث خداست که حقیقت در درون او سُکنی دارد (ریتر، ۱۳۹۱: ۱۱۰). آگوستین در تعریف طبیعت می‌گوید: «طبیعت آن است که از روی آن، چیزی را به لحاظ نوعش می‌شناسیم. بدین معنا، خدا نیز طبیعت است؛ البته «طبیعتی خالق». بدون خداوند، طبیعت نه پایدار، و نه قادر به آموختن چیزی است. «خداوند که خالق ماست، معلم ما نیز هست» (ریتر، ۱۳۹۴: ۶۴).

اما براهین توماس آکوئینی پیرامون «خدا در طبیعت» بر این نظر استوار است که نظام حاکم بر طبیعت، نیازمند تبیین است. تفکر آکوئینی که در سنت «قانون طبیعی»

می‌گنجد، دیدگاه اخلاقی‌اش «غایت‌نگر» یا «غایت‌گرا» است. از این منظر، خداوند وجودیست یگانه، متعال، و خیراعلی. ماسوای او - هرچیز دیگر - را باید در فرجام با عنایت خداوند فهمید. خدا، خیرِ اعلایِ عینی یا «آفاقی» است؛ البته خیری ذهنی یا انفسی نیز برای آدمیان وجود دارد که آکویناس آن را «سعادت» می‌داند. او به دو نوع سعادت قائل است: «سعادت طبیعی» که ما می‌توانیم آن را بر حسب توانائی‌ها و استعدادهای خودمان، متحقق سازیم؛ و «سعادت فراطبیعی» که فقط با مدد فیض الهی می‌توان به حریم آن راه بُرد (ریتر، ۱۳۹۴: ۶۵). البته این حقیقت که ذهن بشر می‌تواند نظام طبیعت را شناسایی و بررسی کند، بسیار اهمیت دارد. دربارهٔ ماهیت انسان هم چیزی هست که آن را به طرح پرسش‌هایی دربارهٔ جهان ترغیب می‌کند؛ به‌علاوه در جهان چیزی وجود دارد که امکان پاسخگویی به آن پرسش‌ها را فراهم می‌آورد. بنابراین در طبیعت، وجود و ماهیت انسان، دانش او و جهان، با نوعی عقلانیت، تناسب و سازگاری دارد.

ب: اخلاق سلطه یا تسلیم

در موضوع معرفت، فرانسیس بیکن^{۱۲} هر گونه معرفت علمی خدا را رد می‌کند و می‌گوید: «کاوش بشری در پی دستیابی به دانشی مطمئن است، اما این کاوش در خصوص خدا به سوء استفاده‌ای خطرناک می‌انجامد» (ریتر، ۱۳۹۱: ۱۲۷). او توضیح می‌دهد که طبیعت را فقط از طریق مشاهده و تسلیم^{۱۳} در برابر اصول طبیعی یا تکوین می‌توان فهمید و بر آن مسلط شد. از منظر بیکن علوم طبیعی پیش از او جهت ارتقای رفاه انسانی فقط اختراعات و اکتشافات کوچکی را با خود به ارمغان آورده و فقط دانش افراد را مدنظر قرار داده است. تاکنون الهیات و فلسفه طبیعی بیش از حد در هم تنیده شده‌اند. فلسفه طبیعی صرفاً به هدف شناخت طبیعت شکل گرفته، و در مقابل، شناخت طبیعت تنها وسیله‌ای برای مفید ساختن آن برای مردم بوده است. او به «اصالت طبیعیات»^{۱۴} باور داشت و در عین حال در آرزوی تحقق یک فلسفه طبیعی خالص (ناب) بود که موضوع آن طبیعت باشد و در صورت محقق شدن این آرمان، آن را برتر از همهٔ علوم، از جمله ریاضیات می‌یافت اما ریاضیات در نزد بیکن، بر خلاف دکارت، فاقد نقش غالبی است (بریه، ۱۳۸۵: ۴۸).

بیکن منطقی، و روش‌شناسی مدرسی را در هم ریخت. او گفت: «علم، قدرت است» یا «دانایی، توانایی است»؛ به عبارتی علم و قدرت انسانی مترادف‌اند زیرا اگر علم به

علت اشیاء حاصل نگردد، معلول به دست نیاید. برای حکومت کردن به طبیعت باید از آن اطاعت نمود. آنچه در عالم حکمت نظری عادت جلوه می‌کند، در علوم علمی قاعده است (بیکن، ۱۳۹۲: ۳۴). یعنی سلطه بر طبیعت مجاز است، البته با دانایی و اطاعت از آن؛ به بیان دیگر انسان می‌باید بفهمد که شناخت طبیعت، و حفظ آن، صرفاً برای رفاه و در خدمت همه بشریت است. «مهارت طبیعت چندین برابر بیشتر از مهارت حواس یا فاهمه است» (همان: ۳۵). «مطالعه طبیعت و اجسام در هیئت ساده آنها، فاهمه را ضعیف و مشوب می‌کند و مطالعه طبیعت از لحاظ ترکیب و صورت کلی ظاهری، عقل را مقهور و منحل می‌سازد...» (همان: ۵۴).

بیکن انسان را موجودی دو وجهی دانست که وجهی از او در طبیعت بسر می‌برد و وابسته به آن است؛ اما وجه دیگرش از آن طبیعت نیست بلکه مفسر و تبیین‌کننده آن است. بیکن نظری به تأسیس مکتبی ندارد و وعده نتایج مخصوصی را هم نمی‌دهد: «مسلک و روش من این است که نباید آثار را از آثار و امتحانات را از امتحانات استخراج کرد، بلکه باید به سمت مفسر مشروع طبیعت، از آثار و امتحانات جدید استحصال نمود» (همان: ۱۱۹). او در کلمات قصار، بر خلاف فیلسوفان طبیعی پیش از خود، آنچه را که بهترین روش علم است، توصیف می‌کند. نیروی محرک بیکن در کوشش‌های فلسفی‌اش، نوع خاصی از آرمان‌شهرگرایی^{۱۵} است. او اصطلاح *instaurare* را که به معنای احیای قدرت انسان بر طبیعت است،^{۱۶} به کار می‌برد که طنینی فناورانه نیز دارد.

خدای بیکن «خدای مسبب، حافظ و در عین حال «احیاگر» است: «آدمی بر اثر هبوط هم حالت معصومیت خود، و هم سیادتش بر خلق را از کف داد. اما هر دوی این فقدان‌ها را می‌شود تا اندازه‌ای در همین زندگی، جبران کرد؛ اولی را با دین و ایمان، و دومی را با فنون و علوم»^{۱۷} این نکته نیز حائز اهمیت است که علوم بیکنی به لحاظ متعلقات معرفتی او، نیم قرن بعد از او، در فهرست مجاز تحقیقات «سکولار» قرار گرفته است. هابز طرح بیکن و گالیله را در باب فلسفه طبیعت، در حیطة نظریه مابعدالطبیعه، عملی ساخت. از نظر او هم «علم» صرفاً در خدمت قدرت و «نظر» در خدمت عمل یا اثر است (ریتر، ۱۳۹۳: ۱۴۰).

جایگاه عقل و منادیان او در طبیعت

منادیان عقل، نظیر هابز، دکارت^{۱۸} - بنیانگذار فلسفه جدید - دکارتیان، نیوتن، لایب‌نیتز و اسپینوزا همه بر این باور بودند که عقل باید راه خود را از میان خرافات، تاریک‌اندیشی، و تعصب مذهبی جدا کند و به سوی دانشوری، علوم و فلسفه بکشانند. دکارت خداوند را سلطانی می‌داند که قوانینی را در ملک خود و در طبیعت مقرر فرموده است.^{۱۹} بیکن، فلسفه طبیعی را به مثابه «کلمه الهی» شفای خرافات و غذای پسندیده ایمان شناخت و آن را «خادم خالص، و صادق دین» دانست (جهانگیری، ۱۳۸۵: ۷۳). از بیکن به بعد در روند آگاهی عصر جدید و در جریان متحقق ساختن تأسیس علم طبیعت، آرمانی از علم طرح می‌شود که با آن همخوانی دارد. با شناخت قوانین طبیعت در بنایی روشمند بر پایه تجربه، انسان قادر می‌شود بر طبیعت سیطره یابد. در این دوره وظیفه علم طبیعت، تبیین پیشگویی‌های مطمئن است که به مدد این پیشگویی‌ها می‌توان از راه قاعده‌بخشی مؤثر به جریان‌های طبیعت، امکان تحقق غایات انسانی را فراهم آورد (ریتر، ۱۳۹۳: ۲۴۱).

اگوست گنت،^{۲۰} هستی‌اعلی را جایگزین خدا کرد و مبرهن ساخت که خدا دیگر وجودی اسرارآمیز و غیرقابل شناخت نیست، بلکه خود انسانیت (Menschheit) است. او یک قالب کلیسایی برای «پرستش انسانیت» وضع کرد و عشق به انسانیت را جایگزین عشق به خدا، و جامعه‌شناسی را جایگزین خداشناسی کرد؛ البته پیش از گنت شماری از متکلمان مسیحی، و در رأس آنان جاناتان ادواردز،^{۲۱} الهیات طبیعی یا دئیسم را بسط دادند و آن را بر اساس زیبایی برخاسته از تأمل در جهان تبیین کردند (مک‌گراث، ۱۳۸۴: ۱۲-۱۱). از نگاه ادواردز الهیات زیبایی بسیار مهم است و در معنویت، شکوه بی‌پایان جهان، خدا، عظمت بی‌حد خیر اخلاقی و طبیعی، قداست و سعادت نهفته است. مثلاً آنجا که می‌نویسد: «هنگامی که از علفزارهای پُرگل و نسیم‌های روح‌افزا مسرور گشته‌ایم»، اشاره‌ای به قداست خدا دارد که کتاب مقدس با قرارداد آن بر مبنایی قابل اعتماد و الهیاتی، آن را وضوح بخشیده و تأیید می‌کند (همان: ۴۱۲).

هابز دعاوی کلیسایی و دینی را مردود شمرد و کلیسا را در حد یک اداره صرف دولتی تنزل داد.

نگاه اخلاق دینی به طبیعت

منظور از طبیعت، کلیه عناصر طبیعی از جمله آسمان، زمین، هوا، آب، خاک، جنگل‌ها، مراتع، دریاها و غیره است. در اغلب ادیان ابراهیمی یا ادیان توحیدی، رابطه انسان با طبیعت، بر پایه الگویی است که از آن به الگوی مسئولیت و نظارت^{۲۲} تعبیر می‌شود و قالب «انسان‌محور» دارد زیرا جایگاه ممتازی برای انسان، به عنوان اشرف مخلوقات و خلیفه الهی، قائل می‌شود. انسان هم مخلوق است و طبق تعالیم ادیان ابراهیمی، وابسته به خداست. در عین حال با مأموریتی که خدا برای سیطره انسان بر طبیعت و تکمیل خلقت به او اعطا کرده، سبب شده تا انسان خود را اشرف و برترین مخلوق بداند. طرح شکل‌دهی انسان به خویش، از طریق علم «زیست‌پزشکی»^{۲۳} و علوم وابسته به آن؛ و مهندسی ژنتیک^{۲۴} امروزه به «طبیعت آدمی» نیز تسری یافته است و با ظهور مهندسی ژنتیک نیز موجودیت طبیعی انسان، به عنوان یک نوع، از اساس زیر سؤال رفته ولی از طریق همین مهندسی، امکان اصلاح و ارتقای ژن نیز فراهم گردیده است (بوهمه، ۱۳۹۶: ۶۰). پیام اصلی این الگو به ما این است که خداوند حکیم است و بر اساس حکمت، قدرت خدا در عین مطلق بودن (قادر مطلق)، یک قدرت بی‌قید و شرط و بدون حسن و قبح عقلی و اخلاقی نیست زیرا همه نظام خلقت الهی، بر اساس نظام احسن، مبانی عقلانی دارد. آدمی هم به «صورت خدا»^{۲۵} آفریده شده و طبیعت او نیز به نحوی طراحی و خلق شده که با هستی خدا شباهت دارد^{۲۶}. «انسان به حکم آیه «زمین را مسخر خود سازید» به سیطره بر طبیعت مکلف شده است. این سیطره هم از راه تکنیک و هم به صورت «برنامه‌ای ایدئولوژیک و کیهان‌پدایانه برای -به-خود- آمدن طبیعت»^{۲۷} در وجود آدمی در آمده‌اند» (بوهمه: ۱۳۹۶: ۵۶-۵۵). همان‌طور که سیطره خداوند بر خلقت، عقلاً سیطره‌ای بی‌قید و شرط نیست به طریق اولی سیطره انسان بر طبیعت نیز نمی‌باید بی‌قید و شرط باشد. یعنی انسان «آزاد» نیست و نمی‌تواند هر گونه که بخواهد با طبیعت رفتار کند. انسان در برابر خدا و همه مخلوقاتش، از جمله طبیعت، مسئول است. بنابراین جایگاه ممتاز انسان در نظام خلقت را باید به معنای نظارت و مسئولیت او در قبال طبیعت به حساب آورد. انسان به مثابه جانشین خدا در زمین، مکلف است همواره در حفظ و سلامت طبیعت بکوشد و زمینه سلامت زیست‌محیطی را برای نسل بعد از خود نیز فراهم آورد. در چنین نگرشی، نقش انسان در ارتباط با طبیعت، نقشی کاملاً فعالانه و مسئولانه است؛ و این بدان معناست که انسان نه فقط حق سلطه،

بهره‌کشی و استفاده بی‌رویه و غیرضرور از طبیعت را ندارد، بلکه مکلف است به آبادانی زمین، پاکیزگی و سلامت هوا، و حفظ طبیعت بکوشد و همه این موارد را از آسیب‌های ممکن، حفظ نماید. در این جا منظور از آبادانی زمین، ساختن آسمانخراش‌ها یا برج‌های سربه‌فلک‌کشیده نیست بلکه احیای کشت، حفظ و گسترش نسل بشر؛ حفظ موازین و پرهیز از هر گونه تصرفاتی است که تعادل محیط زیست و توازن آن را بر هم زند و منشاء فجایع محیط زیستی، فساد اخلاقی، اعمال غیر انسانی و هلاکت و نابودی موجودات ذی‌حیات گردد (نک: فهیمی، ۱۳۹۳، ۳۹).

نسبت انسان با عقل و ایمان، صیانت ذات، و نقش مسیح (ع)

پاسکال، بوسوئه، فنلون، بارکلی، مالبرانش و لایب‌نیتز همه مدافعان ایمان‌اند. پاسکال^{۲۸} بیانی از خدا دارد که در تقابل با مابعدالطبیعه اوست. او قائل به جدایی میان عقل و ایمان، فلسفه و دین، فهم و قلب^{۲۹} است. او برای اثبات «عقلانی» حقایق ایمان به روش هندسی، شواهد خود را در تاریخ و کل طبیعت انسانی می‌جوید. مؤلف کتاب *اندیشه‌ها*^{۳۰} دلایل مابعدالطبیعی بر وجود خدا را نفی می‌کند زیرا آن‌ها حرفی برای گفتن به انسان و برای کافران نیز قوت اقناعی ندارند. پاسکال، مونتنی^{۳۱} را بر خطا می‌داند زیرا او از بزرگی و عظمت انسان غفلت کرده است. از نظر پاسکال، انسان مظهر ناهمگونی و تضاد است. این ناهمگونی تا اعماق همه ابعاد وجود انسان رخنه می‌کند. انسان، این موجود عجیب‌الخلقه، از سوئی به عنوان معیار و میزان، داور همه چیز، اشرف مخلوقات، و گنجینه حقیقت و گل سرسبد کل موجودات به حساب می‌آید؛ و از سوئی دیگر در حسیض ذلت یک هیولا، کرم خاکی، ابله، گندآب شک، و زباله عالم است (بریه، ۱۳۸۵: ۱۶۸). سازگاری کامل مسیحیت با طبیعت انسانی، درست همان چیزی است که پاسکال می‌خواهد به بیان آورد: «تنها لطف الهی و تجسد مسیح است که به عنوان منجی بشریت ظاهر می‌گردد، و پلی میان خدا و انسان برقرار می‌کند» (ریتر، ۱۳۹۱: ۱۳۲).

از نظر اسپینوزا،^{۳۲} «همه چیز وابسته به خداست» و به تبع این اصل اعتقادی، طبیعت هم کار «جوهر» خداست، نه جوهر نفس یا جوهر ماده. جایگاه طبیعت انسانی نیز در پرتو طبیعت الهی معنا می‌یابد. طبیعت آئینه‌ای است که در آن ذات لایتغیر و لایزال الهی دیده می‌شود. اسپینوزا معتقد است اگر قرار باشد آن نوع زندگی را که برای بشر خوب

است، کشف کنیم، باید سرشت راستین انسان‌ها را بیابیم و لازمهٔ این امر، آن است که خودمان را در بستر کلی طبیعت ببینیم زیرا انسان‌ها تابع قوانین کلی طبیعت‌اند. بنابر رأی این فیلسوف، خطا نتیجهٔ ضروری طبیعت انسانی است. در طبیعت چیزی اتفاق نمی‌افتد که بتوان آن را به نقص طبیعت نسبت داد، چون طبیعت همیشه یک‌نواخت عمل می‌کند و خاصیت و قدرت عمل، یعنی قوانین و قواعد طبیعت، که همهٔ اشیاء بر طبق آن به وجود می‌آیند و از صورتی به صورت دیگر متغیر می‌شوند، اما همواره و همه جا یکسان‌اند. اسپینوزا از طبیعت و نیروی عواطف و قدرت نفس آنها، بر همان ترتیبی سخن می‌گوید که در مورد خدا و نفس سخن گفته است (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۱۳۳).

معادلهٔ اسپینوزا دربارهٔ خدا و طبیعت، یعنی فرمول وی «خدا یا طبیعت» به تمامی بر پایهٔ این دریافت اساسی استوار است که - اگر حتی در اندیشه - نظم دیگری در طبیعت امکان‌پذیر می‌بود، معادل این فرض است که خداوند می‌توانست چیز دیگری جز آنچه هست باشد یا بشود. «از این رو، اگر اشیاء دارای طبیعت دیگری می‌بودند یا در عمل می‌شد که آنها را به شیوه‌ای دیگر تعیین کرد، بنابر آن، نظم طبیعت متفاوت می‌بود، و طبیعت خدا می‌بایست متفاوت با آنچه اکنون هست باشد...» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، کتاب اول، قضیهٔ ۳۳). پس هنگامی که ما از قوانین طبیعت و قوانین خدا سخن می‌گوییم برای یک چیز واحد، بیان‌های مختلفی به کار می‌بریم. زیرا «قوانین عمومی طبیعت که بر پدیدارها حاکم و تعیین‌کنندهٔ آنهاست چیزی نیستند جز فرامین جاویدان خدا که حاوی حقیقت جاودان و واجب‌اند»^{۳۳} (به نقل از: کاسیرر، ۱۳۷۰: ۱۱۹).

برخی متفکران قرن بیستم اسپینوزا را همه‌خداگرا^{۳۴} دانسته‌اند اما او را به دلیل این که بنیان‌هایی متافیزیکی برای «زیست‌بوم‌شناسی ژرف»^{۳۵} فراهم آورده است، تحسین کرده‌اند (هوندریچ، ۱۴۰۰: ۱۰۲).

ولتر^{۳۶} فیلسوف و نویسندهٔ فرانسوی ملقب به شیخ‌الشیوخ دوران روشنگری،^{۳۷} که جهان، «رواداری مذهبی»، «رسمیت‌شناختن همهٔ ادیان»، و مبارزه با شکنجهٔ بدنی، را مدیون اوست (دورانت، ج. ۱۰/ب دوم: ۱۱۹۷). ولتر منکر خدا نیست ولی زلزلهٔ لیسبون موجب شد که در عقاید خویش راجع به ارتباط عالم با خداوند و ماهیت فعل الهی تجدید نظر کند. او در کتاب *کاندید* یا *خوشبینی*^{۳۸} یا حد اعلای برخوردار از لذات زندگی که در اوج جنگ‌های هفت‌ساله (۱۷۶۳-۱۷۵۶) میان فرانسه و متحدانش از یک سو و رقیب دیرینهٔ فرانسه - یعنی انگلستان و متحدش آلمان، از سوی دیگر و نیز بعد از

وقوع زلزله لیسبون (اول نوامبر ۱۷۵۵)، علیه دیدگاه خوش‌بینانه و «ساده‌لوحانه» لایبنیتز، و در مخالفت با نظریه «تئودیسه»^{۳۹} یا عدل الهی، و نیز این ادعای او که «عالم موجود بهترین عالم از عوالم ممکن است که خدا خلق کرده است»، می‌نویسد وقتی خداوند اولین انسان یعنی حضرت آدم را در باغ عدن رها کرد، بدین منظور بود که او، خود آن باغ را آباد کند و از آن حفاظت نماید تا این سنت، در نسل بعدی و همه نسل‌های پس از آن، جاودان شود و هر نسلی به نوبه خود در آبادی و گسترش این باغ تلاش کند. از نظر ولتر آبادکردن یعنی کارکردن، و این خود بدان معناست که «بشر خلق نشده تا عبث و بیهوده باشد، بلکه باید در حفظ و آبادانی طبیعتی که در آن می‌زید، بکوشد» (ولتر، ۱۳۸۱: ۱۷۹). نگرش الهیات عقلی موجود در مکتب خداشناسی عقلی ولتر در فرانسه، با وجوه متمایز، تا قرن هجدهم نزد متفکران معاصر وی نظیر ژان ژاک روسو و منتسکیو^{۴۰} ادامه یافت.

روسو: نسبت تمدن و اخلاق با طبیعت

روسو، نخستین «مورخ طبیعت انسانی»، اغلب نقش تعلیمی خود را، در قالب یک منتقد اجتماعی، فیلسوف اخلاقی و یک مورخ در هم می‌آمیزد. او در سال ۱۷۳۶ در کتاب‌هایی با فلسفه آشنا می‌شود که مؤلفان‌شان «علم و تقوا را به هم می‌آمیختند». برای مثال می‌گوید بیش از صدبار کتاب گفت‌وگوهایی در باره علوم اثر برنار لامی،^{۴۱} عضو مجمع مذهبی اوراتور را خوانده است. با توجه به همه این مبانی، روسو خطاب به انسان فریاد بر می‌آورد:

ای انسان، به هر کشوری که تعلق داری، هر عقیده‌ای که داری، گوش فرادار: تاریخ را دریاب، تاریخی که کوشیده‌ام باز خوانم، اما نه در کتاب‌های همگان که همگی دروغ‌گویند، بلکه در طبیعت که هرگز دروغ نمی‌گوید. (*Discourse on Inequality*, Vaughan, 1, 142, به نقل از: کاسیرر، ۱۳۷۴: ۷۰).

روسو در ۱۷۳۶ در کتاب‌هایی با فلسفه آشنا می‌شود که مؤلفان آنها «علم و تقوا را به هم می‌آمیخته‌اند». او می‌گوید صد بار کتاب «صدبار گفت‌وگوهایی درباره علوم» اثر برنار لامی،^{۴۲} ریاضی‌دان، متکلم و عضو مجمع مذهبی اوراتور^{۴۳} فرانسه را خوانده است (بریه، ۱۳۸۵: ۲۶۹).

روسو معتقد است که گسترش و فزونی یافتن تمدن به افزایش تباهی، تخریب طبیعت و تنزل اخلاقی می‌انجامد (Schrift, 1992, V.1:11). بر مبنای این تفکر،

ابزارهای کمال بشر از راه پیشرفت‌هایش در تمدن بدست نمی‌آید بلکه بیشتر از راه بازگشت به طبیعت، به منظور احیای هماهنگی طبیعی، حاصل می‌شود که در قیاس با آن، دستاوردهای تکنیکی، هنری و مدیریتی مدرنیته - در بهترین حالت - مزاحم و در اغلب موارد، موانعی بر سر راه شکوفایی و خوشبختی بشر بوده‌اند (Ibid). در این مورد، روسو این سؤال را مطرح می‌کند که آیا تحقق یک تمدن و یا نفس مفهوم «پیشرفت» می‌باید به معنای غلبه بر طبیعت فهمیده شود، و یا در جست‌وجوی راهی برای زیستن هماهنگ‌تر با آن؟ (Ibid, p. 12).

روسو هرگز خود را محقق‌تری تجربی ندانست. حیات و هستی انسان را به قوانین عام تحویل نکرد. او نخستین متفکری است که در ماورای اشکال مختلفی که طبیعت انسانی به خود می‌گیرد، با مشاهداتش سرشت مکنون انسان و قانونی نهانی را کشف کرد که «مشیت»، هماهنگ با آن توجیه می‌شود (کاسیرر، ۱۳۷۴: ۶۵).

کانت مفهوم «وضع طبیعی» روسو را تا سطح یک کشف علمی ارتقاء داد. تفکیک روسویی بین «انسان طبیعت» و «انسان بشر» برای کانت حائز اهمیت بود زیرا آن را کمکی به نقد اخلاقی، اجتماعی و تمیز ارزش‌های درست و نادرست یافته بود (همو، همان: ۶۶). در نظر کانت نیز تمدن دارای تعداد بی‌شماری «خیر» ظاهری است که به اعتبار اخلاقی انسان چیزی نمی‌افزاید بلکه آن را مبهم ساخته و دچار معضلات می‌کند (همو، همانجا). او که به دنبال ثبات است در آنچه که انسان «باید» باشد، توجهش به انسان متمدن و «انسان حقیقی» است نه وحشی به سیاق روسو که تک و تنها در جنگل‌ها سرگردان است. کانت می‌گوید که روسو به طور تألیفی و با انسان طبیعی آغاز می‌کند و من به‌طور تحلیلی و با انسان متمدن (Kant, Fragmenten, VIII, 613). البته کانت در تمامی آثارش هرگز ایده «انسان طبیعی» را به معنای علمی یا تاریخی آن مدنظر قرار نداده است بلکه توجهش بیشتر به وجه اخلاقی و غایت‌شناسی آن است.

بعد از جنگ جهانی دوم (۱۹۴۵-۱۹۳۹) کسانی مثل آلدو لئوپولد^۴ تمام تلاش خود را بر لزوم طرفداری از یک نظام اخلاقی زیست‌مرکزی (Biocentric) و ابراز ضدیت خود با تکبر و سلطه‌فردمآبانه انسان در مواجهه با طبیعت و نیز تلاش در شکل‌گیری اخلاقی جدید، تحت عنوان «اخلاق زمین» نهادند و تلاش کردند رابطه انسان و محیط زیست را اخلاقی کنند (فهیمی، ۱۳۹۳: ۳۹).

منتسکیو، اوضاع طبیعی و قانون هستی

در ارتباط قوانین هستی با ویژگی‌های حکومتی کشورها و نوع زیست ملت‌ها، دیدگاه منتسکیو قدری واقعی‌تر و کاربردی‌تر است. او به اصول عقلانیت در جهان باور دارد و قانون حاکم بر هستی را الهی می‌یابد و قوانین ساخته و پرداخته انسان‌ها را متأثر از قوانین موجود در جهان طبیعت می‌داند. از منظر او قوانین نه تنها باید با ویژگی‌های حکومتی هر کشور همگون باشد، بلکه در وضع قوانین هر کشور باید شرایط اقلیمی و حرفه‌ای مردم آن کشور نیز مد نظر قرار گیرد:

قوانین باید با اوضاع طبیعی کشور، با آب‌وهوای سوزان یا منجمد یا معتدل هر کشور، با چگونگی خاک و وسعت کشور، با نوع زندگی ملتی که در لوای آن زندگی می‌کند، با حرفه اکثریت آنها ... تناسب داشته باشد» (منتسکیو، ۱۳۴۹: ۹۱).

به‌طور کلی در دوره مدرن انسان غربی دریافت که برای پیشگیری از شکست، باید (۱) صرفاً به الهیات و مباحث کلام مسیحی بسنده نکند؛ (۲) خود را با علم و تکنیک، توأمان مجهز گرداند؛ (۳) آنچه را که تاکنون «مابعدالطبیعی» و خیر می‌دانسته، در عالم طبیعت متحقق سازد.

مالبرانش هم در این زمینه متأثر از سنت آگوستین و دکارت است. به نظر می‌رسد طرح علل موقعی یا اصالت علل معده^۵ او، به آموزه دکارت در باب سه جوهر و تقابل جوهر نفس و بدن نزدیک باشد. مالبرانش با توجه به اعتقاد دینی که به «گناه نخستین» داشت، برای فهم پیچیدگی‌های بی‌نظم زندگی درونی انسان، به روان‌شناسی مطلوبی می‌پردازد که در آن «نفس از خدا اطاعت می‌کند و بدن را به اطاعت خود در می‌آورد». و بدین ترتیب نظم و عقل را در تفسیر خود درباره جهان هستی مؤثر می‌یابد. او درباره چیستی آزادی می‌گوید: «آزادی آن است که روح ضمن شنیدن احکام جهان از همه سو، هر لحظه در خود فرو رود و گوش فرا دهد تا بداند که آیا حقیقت درونی هم همان زبان را به کار می‌برد یا خیر» (بریه، ۱۳۸۵: ۵۵-۲۵۳). زندگی مالبرانش در زمانی پایان می‌یابد که تجربه‌گرایی لاک و فیزیک نیوتن در آستانه پیروزی‌اند.

جان لاک^۶، سرشناس‌ترین فیلسوف اوایل دوره فلسفه مدرن پسادکارتی، معتقد است که خداوند ما را با چشم‌داشتی به زندگی اخروی به این جهان افکنده است. در فلسفه او عقل باید آخرین قاضی و راهنما در تمام امور، از جمله فهم نظام طبیعت

باشد. سوارز،^{۴۷} متفکر هم‌عصر لاک نیز، با وجودی که مؤمنی مخلص است، می‌نویسد احکام عقل سلیم، قانون طبیعی را تشکیل می‌دهد و کسی که با اقتدا به این احکام عمل می‌کند، انسانی است که خود، قانون خویش است و احکام عقل طبیعی بر ضمیرش نقش بسته‌اند، یعنی به احکام الهی نیازی ندارد (Suarez, ۱۹۴۴: ۱۸۴). هوگو گروتیوس^{۴۸}، حقوق‌دان هلندی نیز رکن جدیدی به اندیشه سوارز می‌افزاید و می‌گوید «قانون طبیعت، حکم عقل سلیم است که نشان می‌دهد عملی - بر حسب این که با طبیعت عقلانی سازگار باشد یا ناسازگار - واجد کیفیت رذالت اخلاقی یا ضرورت اخلاقی است و در نتیجه، خداوند، صانع طبیعت، چنین عملی را نهی یا امر کرده است (به نقل از: هولمز، ۱۳۸۲: ۲۱۳).

انسان جزئی از طبیعت

شلینگ،^{۴۹} فیلسوف طبیعت و مؤلف اندیشه‌هایی در جهت فلسفه طبیعت، بر این باور است که انسان، جزیی از طبیعت است و قوه خلاقیت او، جزیی از زاینده‌گی طبیعت می‌شود. طبیعت به مثابه تجلی مطلق و یک دستگاه غایت‌مند است و ارزش دائمی دارد و چنین برداشتی، متافیزیکی است: «هر جا قوه اخلاقی‌ام با مقاومت مواجه شود، دیگر نمی‌تواند طبیعت باشد. در چنین شرایطی، من به لرزه می‌افتم و متوقف می‌شوم. این هشدار به گوشم می‌رسد: این‌جا پای بشر در میان است! من اجازه ندارم گامی جلوتر بروم» (Schelling, 1975: 129). از این رو، نزد دیگر ایده‌آلیست‌های آلمان، نظیر فیشته و هگل،^{۵۰} طبیعت تجلی بی‌واسطه و عینی وجود مطلق، و بیانگر ایده سرمدی است که به سوی خوداندیشی در ذهن انسانی و از طریق آن، روان است. به علاوه، طبیعت، نزد فیلسوفان ایده‌آلیست - بر خلاف دیدگاه فلاسفه عقل‌گرا - غایت‌مند است.^{۵۱}

جایگاه انسان در اخلاق زیست‌محیطی

معمولاً اخلاق زیستی (Bioethics) شاخه‌ای از اخلاق کاربردی (applied ethics) است که با توجه به لفظ Bio به معنای زندگی و حیات، این شاخه از درخت اخلاق، به بررسی موضوعاتی می‌پردازد که در جهان واقع تحقق دارند یا انتظار می‌رود تحقق یابند. این مباحث به صورت مستقیم یا غیرمستقیم با سعادت و به‌زیستی انسان ارتباط دارد یعنی در پرتو رابطه انسان و دنیای زیست‌سرزنده و

شادان او مطرح می‌شود. نظیر: تعامل انسان با هم‌نوع، رفتار با حیوانات، گیاهان، رفتار با زمین، بهره‌برداری بهینه از منابع طبیعی، حفظ منابع طبیعی و حیات وحش، پیشگیری از آلودگی و جلوگیری از تخریب محیط زیست (نک: عابدی سروستانی و...، ۱۳۹۱: ۲۹ به بعد).

منظور از محیط زیست مجموعه‌ای به هم پیوسته از عوامل بیرونی است که رشد و حیات موجودات زنده انسانی، جانوری، و گیاهی در طبیعت متأثر از آن است. بعضی کشورها در قانون اساسی خود حفظ و نگهداری محیط زیست را در زمره وظایف دولت دانسته‌اند^{۵۲} ولی در بعضی دیگر از کشورها، ملت، خود می‌باید در سلامت محیط زیست خود بکوشد.^{۵۳} در نگاه کسانی مانند لئوپولد، انسان و سایر موجودات زنده به طور گسترده‌ای با زمین در ارتباط‌اند. قابل تصور نیست که بدون زمین، انسان و سایر موجودات چگونه بتوانند زیست کنند! زمین گهواره و محل آرامش و سکناى انسان و سایر موجودات است.^{۵۴}

مناسبات روشنگری و تفسیر از طبیعت

چنان‌که گفته شد، در دوره مدرن با سلطه فکر سکولار، دین به «الهیات طبیعی» تقلیل یافت، و نقش اعتقادات دینی افراد یا جوامع نیز رنگ باخت. در ادامه این روند، شاید بتوان گفت که دین در وضعیت کنونی، در برخی جوامع به کلی از بین رفته است، و طبیعت دیگر نه تنها، تجلی الهی نیست بلکه ماهیتی شیطانی دارد. امروزه انسان میان نظم الهی و نظم طبیعی هیچ مناسبتی قائل نیست. مقام خلیفه‌اللهمی و اشرف مخلوقات انسان به مرتبه قلدرمآبی و عصیان^{۵۵} در برابر طبیعت و سایر مخلوقات، تنزل کرده است. انسان در مقابل اراده خداوند، خودمختار، طاغی و عصیانگر شده است (رحمتی، ۱۳۹۲: ۱۸۴-۵). از این رو امروزه ما در کارنامه پیروان همه ادیان شاهد عملکردهای غیراخلاقی در قبال محیط زیست و رفتار غیرمسئولانه در بحران محیط زیست هستیم. گوته^{۵۶} در نمایشنامه *فاوست* علاقه روزافزون خود را به مسأله فلسفی صیورورت یعنی «شدن» ابراز کرد (کوفمان، ۱۳۸۷: ۷۱). بدیهی است در «شدن» -بر خلاف بودن- فرایند تکاملی وجود دارد. بدین ترتیب، از نظر گوته طبیعت هم صرف بودن نیست بلکه «شدن» به جهت تکامل است. او با علاقه وافر خود به طبیعت، به آئین وحدت وجود اسپینوزایی گرمی بخشید و طبیعت را به مثابه مادری یافت که همه‌گونه

جاندارانی که در دامن آن می‌زیند، از پستانش شیره و شور زندگی را می‌مکند و تکامل می‌یابد. گوته در یک قطعه ادبی منثور به نام «طبیعت» (۱۷۸۰) چنین می‌سراید:

«طبیعت! طبیعت ما را محاصره کرده و در برگرفته است. ما نه می‌توانیم از دایره آن پا برون گذاریم، و نه توان گام‌نهادن در ژرفای آن را داریم. او ما را بدون آن که خواسته باشیم یا هشدار می‌دهد ما داده شده باشد، به داخل دایره رقص خود می‌برد و با شتاب همراهی می‌کند تا آن‌که ما از پای درآئیم و از آغوشش بر زمین افتیم. ...» (گوته، به نقل از دورانت، ج: ۱۰، ب: ۲: ۷۶۹)

در روند تحولی که روشنگری ایجاد کرد، - و در مطالب عرضه شده در مقاله حاضر خواندیم - که با شروع «عصر روشنگری» حتی در جوامع دینی، وقتی جریان فکر دئیستی رواج یافت، انسان ناخودآگاه از طبیعت و محیط زیست خود فاصله گرفت و به جای خادم طبیعت، سلطه‌جو و سلطه‌گر بر طبیعت شد و وقتی جای جانشینی خدا (خلیفه‌الله) را سلطه‌گری، انحصارگرایی بشردارانه^{۵۷} بگیرد، انسان بر روی زمین، تنها مرهون و مدیون انسان می‌شود و نه هیچ کس یا چیز دیگر.

اگر زمانی یکی از پیامدهای مضر شکل‌گیری تمدن‌ها، به قول روسو، حتی با رواج سنت، تخریب طبیعت بود، اکنون نیز جهان با این قاعده روبروست که مدرن‌سازی^{۵۸} و برخورد تمدن‌ها،^{۵۹} جایگزین تمدن و سنت شده است. هر چه کشورها به لحاظ علوم تجربی و فناوری پیشرفته‌تر، مجهزتر و مدرن‌تر شده‌اند، به همان اندازه سهم بیشتری در تخریب محیط زیست دارند. از قرن هجده به بعد مدرنیته جایگزین روشنگری شد که آن هم به قول هابرماس «طرحی ناتمام» است و مدرن‌سازی مستمر و پیگیر باید آن را به اتمام برساند.

اما مدرن‌سازی چیست؟ هانتینگتون، نظریه‌پرداز سیاسی آمریکا و مؤلف کتاب جنجال‌برانگیز برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی،^{۶۰} برای آن چنین تعریفی ارائه داده است: «مدرن‌سازی دربرگیرنده صنعتی‌کردن، شهری‌کردن، سوادآموزی فزاینده، فرهنگ و آموزش، رفاه و تحرک اجتماعی و ساختارهای پیچیده‌تر و متنوع‌تر در اشتغال است. مدرن‌سازی، مولود توسعه عظیم علوم طبیعی و دانش تکنیکی از سده هجدهم به بعد است که انسان را قادر ساخت تا به نحوی بی‌سابقه، بر جهان پیرامون خود سیطره یابد و بدان شکل دهد».^{۶۱} چنان‌که به وضوح دیده می‌شود، باز هم در این تعریف، حفظ زمین و هوا، محیط زیست، سرنوشت تخریب طبیعت و آثار شوم آن که بر اثر «پیشرفت

علم و تکنولوژی» گریبانگیر نسل کنونی و آینده می‌شود. به علاوه جایگاه صلح، کرامت انسانی، در «مدرن‌سازی» باز هم مغفول مانده است.

نتیجه‌گیری

با اصطلاح «روشنگری» در عنوان مقاله، باید مشخص می‌شد که منظور از روشنگری چیست؟ به طور خلاصه گفته شد که روشنگری خروج انسان است از نابلغی در به کار گرفتن فهم خویشتن و جرأت اندیشیدن در حوزه اخلاق، دین و هر آنچه که عملاً به زندگی عاقلانه مربوط می‌شود، از جمله اخلاق‌مداری در محیط زیست.

بخشی از مقاله به نقد نگاه مکانیکی به طبیعت (نظیر نگاه دکارت و کپلر) به عنوان یکی از علائم انقلاب علمی و قرن هفدهم و نقد نگرش ابزاری به انسان، و فرق میان مصنوعات بشری و اجسام طبیعی اختصاص یافت. چنان‌که می‌دانیم در فلسفه دکارت بدن انسان غالباً نوعی ماشین یا دستگاه توصیف شده است. مکانیک، بخش یا نمونه‌ای خاص از طبیعیات است و از نظر دکارت تمام تبیین‌هایی که در حوزه مکانیک صورت می‌گیرد به طبیعیات هم تعلق دارد و برعکس.

در مقاله ثابت شد که اغلب فیلسوفان مسیحی دوره روشنگری، به طبیعت از منظر دینی نگریسته‌اند. روسو فزونی یافتن تمدن را موجب تباهی و تخریب طبیعت دانست. پیشرفت علم و تکنیک عامل دیگری برای گسترش سیطره انسان بر انسان گردید. با شروع انقلاب صنعتی و عناصر مادی آن که از طبیعت فراهم می‌آمد و پیشرفت روزافزون آن تا کنون، ما را با این مسأله جدی روبرو کرد که آیا مشکل گرم‌شدن زمین، تغییر اقلیم و یا تغییر جهانی آب‌وهوا، ناشی از عوامل طبیعی است یا انسانی؟ سلطه انسان بر طبیعت، فعالیت‌های بی‌رویه صنعتی و بهره‌برداری‌های نابخردانه از منابع طبیعی موجب شده است تا توازن طبیعت مختل گردد و فجایع محیط زیستی بار آید. روند کنونی گسترش سکولاریسم و کم‌رنگ‌شدن نقش ادیان الهی، سبب می‌شود تا قدرت و سیطره بر طبیعت، جایی برای حق نگذارد. فیلسوفان انسان‌گرا (اومانیست‌ها) نیز برای طبیعت قائل به ارزش ابزاری‌اند و معتقدند ارزش طبیعت به انسان بستگی دارد و این انسان است که به اجزاء طبیعت ارزش می‌دهد یا انسان ارباب طبیعت و ارزیاب ارزش آن است.

پی‌نوشت‌ها

1. René Descartes (1596- 1650) فیلسوف، ریاضیدان و فیزیکدان فرانسوی،
4 *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*
طبق رسم زمانه در نگارش، دکارت هم رساله تأملات در فلسفه اولی را به زبان لاتین نوشت که در سال ۱۶۴۱ در پاریس انتشار یافت.
۳. دکارت برای توصیف مخلوقات نظیر سگ‌ها، گربه‌ها و میمون‌ها از به کار بردن واژه «حیوان» اجتناب می‌کند و کاربرد واژه *brutum* یا «وحش بی‌خرد» را برای آنها ترجیح می‌دهد. در فلسفه این فیلسوف فرانسوی قرن هفدهمی، حیوانات، ماشین‌های خودکار مکانیکی (*mechanical automata*) محض‌اند. (نک.: کاتینگهام، ۱۳۹۰: ۲۹-۲۷).
4. Humanismus
5. Deismus
6. Theism
7. Deism
۸. البته جنبش روشنگری منتقدان و مخالفان جدی هم داشته است. از جمله هامان (*Johann Georg Hamann, 1730- 1788*) که هم مخالف عقل و عقل‌گرایی است و هم با جنبش روشنگری مخالفت جدی دارد. هامان معیار حقیقت را همان ایمان و باورهای شخصی دانست که از طریق تجربه و شهود قلبی حاصل می‌شود. دیگر منتقد روشنگری هررد (*Johann Gottfried Herder, 1744- 1803*) دانشجوی فرهیخته کانت در دانشگاه کونیگسبرگ است. او در سال ۱۷۹۹ در رد آثار و افکار کانت کتابی دو جلدی با عنوان *تقدی و رای نقد عقل محض* نوشت و یک سال بعد رساله‌ای نقادانه در سه جلد پیرامون زیباشناسی کانت (*نقد قوه حکم*) به نام *کالیگون (Kalligone)* منتشر کرد.
9. animal rationale
10. zoon politikon
11. *On the Trinity*
۱۲. Bacon, Francis (1561- 1626) فیلسوف، دانشمند و سیاستمدار انگلیسی. از پیشروان و بنیانگذاران فلسفه تحصیلی یا پوزیتیویسم است.
13. Beobachtung und Unterwerfung
14. Naturalism
15. Utopianism
۱۶. *Instauration* به معنای احیا است. از این روست که یکی از اصلی‌ترین آثار بیکن، یعنی *احیاء کبیر* عنوان *instatratomogna* را دارد.
17. (Bacon, *Novum Organum*, Vol.۴, S.۲۴۷), Quoted from: *Dictionary of the History of Ideas*, 4 Vols. Vol.1, pp. 172- 179, at. 172.
۱۸. René Descartes (1596- 1650) فیلسوف فرانسوی، ریاضیدان، بنیانگذار و پدر فلسفه جدید.
۱۹. نک.: دکارت، نامه‌ای خطاب به مرسن (به تاریخ ۱۵ آوریل ۱۶۳۰)، به نقل از فولکیه، ۱۳۴۷: ۲۰۴.
۲۰. Comte, August, (1798- 1857), فیلسوف فرانسوی و بنیانگذار جامعه‌شناسی نوین

۲۱. Jonathan Edwards (1703- 1758) فیلسوف و متکلم مشهور آمریکایی
22. Stewardship
23. biomedizinisch
24. Gentechnik
25. Image Dei
۲۶. امیل برونر (Emil Brunner, 1889- 1966) در کتاب طبیعت و فیض (*Nature and Grace*, 1934) چنین استدلال می‌کند که وظیفه نسل الهیاتی، یافتن راهی برای بازگشت به نوعی الهیات طبیعی موجه است. او این رویکرد را در آموزه آفرینش آدمیان بر «صورت خدا» استوار می‌سازد و وجود «نقطه تماسی» (Point of Contact) برای مکاشفه الهی در طبیعت انسان را قطعی می‌یابد (نک.: مک گراث، ۱۳۸۴: ۴۱۴).
27. Zu-sich-selbst-kommens der Natur
28. Pascal, Blaise (1623- 1662), ریاضیدان، فیزیکدان، و عارف فرانسوی
29. Verstand und Herz
30. Pensées, hg. Brunschvicg, Nr. 543
31. Montaigne, Michel de (1533- 1592), سیاستمدار فرانسوی
32. Spinoza, Baruch (Benediktus de), (1632- 1677), فیلسوف هلندی یهودی‌تبار
33. Spinoza, *Tractatus Theologico Politicus*. III sect. 7.
34. pantheism
۳۶. (François-Marie Arouet, 1694- 1778) که بعدها نام ولتر (Voltaire) را بر خود نهاد، یکی از نامدارترین فیلسوف و نویسندگان فرانسوی در عصر روشنگری است. این فیلسوف عقل‌گرا مانند بسیاری از متفکران عصر خود، دئیست (Deist) بود. دئیست‌ها «خداپوران طبیعی یا عقلی» اند که التزام و اعتقاد به وحی در ادیان الهی، از جمله مسیحیت، را ندارند.
- 37 Le Patriarche des Lumières
۳۸. *Candide ou l'optimisme*, 1759. ترجمه آلمانی این اثر در سال ۱۷۷۶ با عنوان *Candide oder die beste aller Welten* (کاندید یا بهترین همه جهان‌ها) انتشار یافت..
39. Theodizee
40. Charles-Louis de Secondat od. Montesquieu, Baron de (1689- 1775).
41. P. Bernard Lamy (1640- 1715).
42. P. Bernard Lamy (1640- 1715).
43. French Oratorian
۴۴. Aldo Leopold (1877- 1948) نویسنده، فیلسوف، دانشمند، بوم‌شناس (Ökologe)، جنگلیان (forester)، فعال محیط زیست آمریکایی و مؤلف *سالنامه* یک شهرستان شنی (*A Sand County Almanac*) است که نخستین شماره آن در سال ۱۹۴۹ انتشار یافت. لئوپولد در این اثر «اخلاق زمین» را معرفی کرده است که در حوزه حفاظت از محیط زیست در شمار تأثیرگذارترین اثر وی به شمار می‌رود.
45. Malebranch, Nicolas (1638- 1715), فیلسوف متأله فرانسوی
46. John Locke (1632- 1704)
47. Francisco Suárez (1548- 1617) اهل اسپانیا، فیلسوف و حقوقدان، متخصص الهیات، فیلسوف و حقوقدان، و عالم علوم سیاسی، اهل هلند (1583- 1645) Hugo Grotius
49. Friedrich Wilhelm Josef Schelling (1775- 1854).

۵۰. این هر سه فیلسوف، در وهله اول، الهیات مسیحی خواندند تا مسائل کلامی خود را در موضوعاتی مانند انسان، و ارتباط آن با موجود نامتناهی یعنی خدا حل کنند، ولی وقتی مسائل خود را لاینحل یافتند، به فلسفه روی آوردند.

۵۱. در اوایل قرن بیستم آدورنو (Theodor Adorno) و هورکهایمر (Max Horkheimer) در کتابی که تألیف مشترکشان است و عنوان دیالکتیک روشنگری دارد، به روشنی به ما نشان داده‌اند که تلاش انسان برای استثمار طبیعت، چگونه به استثمار انسان توسط انسان خواهد انجامید. به این بحث در قالب مقاله یا نوشته‌ای دیگر به تفصیل خواهم پرداخت.

۵۲. در بند ۴۸ «قانون نگاه‌بانی محیط زیست هند» و نیز بندهای اصلاحی قانون اساسی آن کشور (که در سال ۱۹۷۶ بعد از استقلال از بریتانیا انجام گرفت) آمده است: «دولت باید تلاش کند تا محیط زیست را حفظ و بهبود بخشد و از جنگل‌ها و گونه‌های حیوانات وحشی کشور محافظت نماید».

۵۳. مثلاً در اصل پنجاهم قانون اساسی میهن‌مان چنین مقرر شده است که: «حفاظت محیط زیست که نسل امروز و نسل‌های بعد باید در آن حیات اجتماعی رو به رشدی داشته باشند، وظیفه عمومی تلقی می‌گردد. از این رو فعالیت‌های اقتصادی و غیر آن که با آلودگی محیط زیست یا تخریب غیرقابل جبران آن ملازمه پیدا کند، ممنوع است».

۵۴. چنان که قرآن می‌فرماید: «أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا» (نمل، ۶۱).

55. promethean

56. Johann Wolfgang von Goethe (1749- 1832) یکی از شخصیت‌های کلیدی آلمانی در

جنبش وایمار کلاسیک و رمانتیسم

57. Anthropocentric

58. Modernisierung

59. Clash of Civilization (Kampf der Kulturen)

60. *The Clash of Civilization and The Remaking of World Order*

61. Huntington, Samuel, *Kampf der Kulturen*, München, 1996, S.96

منابع

الف: فارسی

- اسپینوزا، باروخ، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، چ. اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴.
- بیکن، فرانسیس، *نوارغنون*، ترجمه محمود صنایعی، چ. اول، تهران، جامی، ۱۳۹۲.
- بوهمه، گرنت: «در باب طبیعت انسان»، ترجمه فریده فرنودفر، در: زیبلد، گونتر: *آینده انسان* (۱۹۹۵)، برگردان جمعی از مترجمان، ویراستار سیدمحمد رضا بهشتی، چ. اول، تهران، نشر علمی، ۱۳۹۶.

- دکارت، رنه، گفتار در روش درست راه بردن عقل و جستجوی حقیقت در علوم، ترجمه محمدعلی فروغی؛ در: سیر حکمت در اروپا، و حکمت سقراط و افلاطون، چ. اول، هرمس، تهران ۱۳۸۳، صص ۲۶۰-۱۹۴.
- دکارت، رنه: تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، چ. اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱.
- دورانت، ویل و آریل: تاریخ تمدن، ج. دهم (بخش دوم)، روسو و انقلاب، ترجمه ضیاءالدین علائی طباطبایی، چ. سوم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
- حسینی بهشتی، محمدرضا: «فرانسیس بیکن و بحران محیط زیست»، در: نشریه فلسفه، دانشگاه تهران، پائیز ۱۳۷۹، شماره ۱، صص ۱۷۰-۱۵۷.
- رحمتی، انشاءالله: «دین، اخلاق و محیط زیست»، در: کیمیای خرد، جستارهایی در زمینه دین و اخلاق، چ. اول، تهران: سوفیا، ۱۳۹۲، صص ۱۹۹-۱۸۱.
- ریتر، یواخیم، فرهنگنامه تاریخی مفاهیم فلسفی، (جلد دوم: الهیات)، سرویراستاران آلمانی: یواخیم ریتر، کارلفرید گروندر، گتفرید گابریل؛ ترجمه فارسی گروه مترجمان مؤسسه فرهنگی - پژوهشی نوارغنون؛ ویراستاران محمدرضا حسینی بهشتی و بهمن پازوکی؛ چ. اول، تهران مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه فرهنگی پژوهشی نوارغنون، ۱۳۹۱.
- ---- فرهنگنامه تاریخی مفاهیم فلسفی، (جلد دوم: گزیده‌ای از مفاهیم در مابعدالطبیعه)، سرویراستاران متن آلمانی همان...؛ ترجمه زهرا بهفر، پرستو خانبانی، و ماریا ناصر؛ سرویراستار سیدمحمدرضا حسینی بهشتی، چ. اول، تهران: سازمان سمت، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۹۳.
- ---- فرهنگنامه تاریخی مفاهیم فلسفی، (جلد سوم: فلسفه اخلاق)، سرویراستاران آلمانی همان...؛ ویراستاران فارسی محمدرضا حسینی بهشتی و بهمن پازوکی، چ. اول، تهران مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه فرهنگی پژوهشی نوارغنون، ۱۳۹۴.
- شیهان، هلنا: «بصیرتی تازه برای دغدغه‌های زیست‌محیطی»، ترجمه بابک پاکزاد، در: کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره دی و بهمن ۱۳۸۰، صص ۹-۶۸.
- عابدی سروستانی، احمد؛ شاه‌ولی، منصور؛ و محقق داماد، سیدمصطفی: مبانی و رهیافت‌های اخلاق زیست‌محیطی، چ. اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱.
- فولکیه، پل، فلسفه یا مابعدالطبیعه، ترجمه فارسی یحیی مهدوی، چ. اول، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
- کاتینگهام، جان، فرهنگ فلسفه دکارت، ترجمه علی افضلی، چ. اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۰.
- کاسیرر، ارنست، فلسفه روشن‌اندیشی، ترجمه نجف دریابندری، تهران، چ. دوم، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۲.
- ----، ----: فلسفه روشنگری، ترجمه یدالله موقن، ویراسته ضیاء موحد، چ. اول، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۰.

- کوفمان، والتر، گوته، کانت و هگل (کشف ذهن)، ترجمه فریدالدین رادمهر، و ابوتراب سهراب؛ چ. دوم، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۷.
- فهیمی، عزیزاله؛ مشهدی، علی: *اندیشه‌های حقوق محیط زیست*، چ. اول، قم، دانشگاه قم، ۱۳۹۳.
- محقق داماد، سید مصطفی: *الهیات محیط زیست*، چ. اول، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۳.
- مک‌گراث، آلیستر، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، چ. اول، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.
- مونتسکیو، بارون دو، روح القوانین، ترجمه علی‌اکبر مهتدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۹.
- نصر، سیدحسین: «دین و بحران زیست‌محیطی»، ترجمه محسن مدیرشانه‌چی، در: *مجله نقد و نظر*، شماره ۱ و ۲، سال پنجم، زمستان و بهار ۷۸-۱۳۷۷.
- ولتر، فرانسوا ماری آرونه دو، *کاندید*، ترجمه محمد عالیخانی، چ. اول، تهران، دستان، ۱۳۸۱.
- هانتینگتون، ساموئل پ.، *برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی*، ترجمه محمدعلی حمیدرفیعی، چ. اول، تهران، انتشارات دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۷۸.
- هورکهایمر، ماکس، و ادورنو، تئودور، *دیالکتیک روشنگری، قطعات فلسفی*، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، چ. ۴، تهران: گام نو، ۱۳۸۹.
- هولمز، رابرت ال، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، چ. اول، تهران، ققنوس، ۱۳۸۲.
- هوندریچ، تد، *فیلسوفان بزرگ*، ترجمه سهراب جعفری توحیدی، چ. اول، تهران: پارسیک، ۱۴۰۰.