

اخلاق زیست‌محیطی با تکیه بر اصول پنجگانه فلسفه صدرایی

مهدی بیات مختاری^۱، مصطفی مومنی^۲

چکیده

وجود، جوهر نفس انسانی و جوهر طبیعت، دو شأن از یک حقیقت واحدند و آلم طبیعت، رنج انسان را نیز بدنبال دارد. طبق اصل شعور و تسبیح عالم طبیعت، طبیعت نیز همانند انسان عابد، محترم است. طبق اصل خلافت انسان، چون خداوند منزله از هر گونه شر است، باید جانشین او نیز ارتباط طبیعت را با مالک حقیقی آن ادراک کند و نماینده جمال و کمال مستخلف‌عنه باشد و به تکریم و صیانت آن جلوه خدا اهتمام ورزد. بنا بر اصل خلق مدام، طبیعت هر دم وابسته به خداوند و مستمد و منور به نور اوست، بنابراین سزاوار تخریب و مهجوریت نیست. بنا بر اصل پنجم، که میگوید: انسانها بر اساس شاکله خود عمل میکنند،

از چالشهای مهم پیش روی انسان معاصر، استفاده بی‌رویه از منابع طبیعی است. تکنولوژی بگونه سرسام‌آور، باعث تخریب عناصر زیست‌محیطی شده و صنعت، نه تنها هماهنگی انسان را با طبیعت نشان نمیدهد، بلکه بالعکس، تفوق مابعدالطبیعی انسان را نیز دگرگون ساخته و سلامت وی را با خطر روبرو کرده است. هر چند مسئله تخریب محیط‌زیست و اخلاق زیست‌محیطی، موضوعی نو و از ثمرات زندگی مدرنیته است، ولی میتوان مبانی آن را از آثار فلاسفه اسلامی، بویژه صدرالمتألهین دانست. در اینباره، پنج اصل حکمت متعالیه کارآمد تلقی میشوند. طبق اصالت

۱. دانشیار دانشگاه نیشابور، نیشابور، ایران (نویسنده مسئول)؛ bayatmokhtari@neyshabur.ac.ir

۲. دانشیار دانشگاه علوم پزشکی سبزوار، سبزوار، ایران؛ momenim@nums.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۲/۸ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1403.30.2.4.3

انسانهای سعید، طبیعت را بسوی صور بهشتی و انسانهای ظلمانی، آن را بسوی صور جهنمی سوق میدهند. دسته اول دغدغه صیانت دارند و گروه دوم، در تخریب طبیعت میکوشند. در تفکر اسلامی و بتبع آن، اندیشه فیلسوفان اسلامی، بین انسان و طبیعت رابطه حق و تکلیف برقرار است که بر مبنای آن، انسان حق استفاده مشروط از طبیعت را دارد و در عین حال، مکلف به حفظ و آبادانی آن است.

کلیدواژگان: ملاصدرا، حکمت متعالیه، طبیعت، محیط زیست، اصالت وجود، حرکت جوهری.

مقدمه

یکی از دغدغه‌ها و چالشهای پیش روی انسان معاصر، تکنولوژی و بتبع آن، استفاده بیرویه از منابع طبیعی است. صنعت و تکنولوژی بگونه‌یی سرسام‌آور، باعث تخریب عناصر زیست‌محیطی شده است و صنعت که از مشخصات بارز علم جدید است، نه تنها هماهنگی و تابعیت انسان از طبیعت را نشان نمیدهد، بلکه بالعکس، تفوق مابعدالطبیعی او را نیز متحول کرده است. در اغلب جوامع صنعتی پیشرفته و مصرف‌کننده، گویا دیواری ضخیم بین انسان و طبیعت کشیده شده و نه تنها زندگی معنای واقعی خود را از دست داده، بلکه سلامت انسان نیز در معرض خطر است. آلودگی و خطر

علاوه بر منشأ خارجی، عامل درونی نیز دارد؛ گویا بنی آدم یکبار دیگر چونان آدم ابوالبشر، از بهشت باصفا و آرامش خود طرد شده و هبوط کرده است.

هر چند مسئله تخریب محیط‌زیست و اخلاق زیست‌محیطی، موضوعی جدید و از ثمرات زندگی اومانیسم و مدرنیته است، اما میتوان مبانی فلاسفه اسلامی در این زمینه را از آثار آنها استخراج کرد. مشکل طبیعت و محیط‌زیست در گذشته مطرح نبوده که فلاسفه، از جمله فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا در مورد آن نظریه‌پردازی کنند و نظر دهند، زیرا کره زمین جمعیتی کمتر داشت و هیچ نوع آلاینده ماشینی و گازهای گلخانه‌یی حیات بشر را تهدید نمیکرد؛ اما فلسفه و متفکران عصر جدید نگران آنند که در آینده نزدیک با چه فاجعه طبیعی مواجه خواهیم شد.

اگرچه فلسفه از «وجود کلی» بحث میکند، اما نمیتوان آن را بکلی منعزل از هستیهای خاص دانست، زیرا اصطلاح «فلسفه‌های مضاف» که امروز مطرح است، در آثار فلسفی گذشته نیز وجود داشته و ابن‌سینا و ملاصدرا نیز به «فلسفه طبیعت» پرداخته و معتقدند موجودات زنده مصدر افعالی مانند رشد، تولید مثل، ادراک و حرکتند که در موجودات جامد، شاهد چنین افعالی نیستیم. آنها منشأ این افعال را «نفس» میدانند. پرسش مهمی که در فلسفه مطرح میشود اینست که آیا میتوان حیات را همین اجزاء مادی

دانست؟ آیا اجتماع ریزاتمهای موجودات و مولکولهایی که حیات ندارند، میتوانند سلولی را ایجاد کنند که حیات داشته باشد؟ پاسخ فلسفه به این پرسش منفی است؛ فلاسفه «نفس» را عامل حیات می‌شمرند. ارسطو درباره «نفس» می‌گوید: نفس کمال اول برای جسم طبیعی است. ملاصدرا نیز بر این باور است که نفس جوهر مجردی است که در مقام ذات، مجرد اما در مقام فعل، نیازمند ماده است.

از آنرو که موجودات دارای نفس، به سه دسته کلی نباتات، حیوانات و انسانها تقسیم میشوند، قوای نفس را نیز به سه دسته کلی قوای نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم کرده‌اند:

(الف) قوای مصدر افعال مشترک میان انسان، حیوان و نبات: مثل تغذیه، رشد و تولید مثل.

(ب) قوای مصدر افعال مشترک میان انسان و حیوانات که نباتات هیچ نوعی از آن را ندارد: مثل احساس، تخیل و حرکت ارادی.

(ج) قوای مصدر افعال مختص به انسان: مثل تعقل معقولات، یاد گرفتن صنایع، دیدن کائنات و تفاوت گذاشتن میان زشت و زیبا (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۵۲).

طبیعت در تفکر اسلامی

قبل از اینکه به رابطه انسان و طبیعت از منظر حکمت متعالیه بپردازیم، لازم است تلقی و تفسیر رایج در تفکر اسلامی درباره طبیعت را به‌اجمال بیان کنیم که صد البته مستخرج و

مستنبط از منابع اسلامی و مؤید به آن است. درباره طبیعت با مبانی و رویکردهای متفاوتی میتوان سخن گفت؛ با رویکرد مادیگرایانه و ماتریالیستی یا با مبنای الهی و متافیزیکی. آنچه در تفکر اسلامی و فیلسوفان اسلامی مطرح شده، رویکرد دوم است. در نگاه مادی، طبیعت صرفاً یک موجود بی‌شعور تلقی میشود درحالیکه در نگاه اخیر، طبیعت موجودی دارای شعور و دارای افعالی بر مبنای شعور و فهم است. در دیدگاه عرفا و حکمای اسلامی چیزی جز این نیست و تمام عالم مسیح حضرت حقند؛ همانگونه که قرآن کریم میفرماید: همه جهان و موجودات آن تسبیحگوی حضرت حق هستند (جمعه / ۱). ناگفته پیداست که تسبیح حق تعالی بدون شناخت و معرفت او غیرممکن است.

یکی از دلایل توجه حکمای اسلامی به طبیعت و تعقیب علوم طبیعی، آنست که در جای‌جای قرآن کریم، پدیده‌های طبیعت «آیات خداوند» قلمداد شده‌اند (بقره / ۱۶۴؛ آل‌عمران / ۱۹۰؛ اعراف / ۷۳؛ هود / ۶۴؛ یوسف / ۱۰۵؛ نحل / ۱۱ انبیاء / ۹۱؛ عنکبوت / ۱۵؛ یس / ۳۳ و...); نشانه‌ها و جلوه‌هایی که اهل نظر و صاحبان بصیرت، دعوت به تأمل و کشف آن شده‌اند. موضوع فلسفه، وجود است و طبیعت که یکی از مراتب آن است، نمایانگر علم، قدرت، رحمت و حکمت هستی‌بخش است.

آری! در تفکر اسلامی، طبیعت کتابی سرشار از رموز و اسرار الهی است که حقایق الهی در آن تجلی پیدا کرده؛ طبیعت مرتبه‌یی از سلسله مراتب کلی وجود است که سیر از آن مرحله‌یی از منازل طریق معرفت شمرده میشود.

در بینش اسلامی این اعتقاد وجود دارد که طبیعت بحکم و حکمت خداوند، از مثل اعلای کلی وجود در نظام الهی سرچشمه میگیرد، الگویی که در بیان قرآن از آن به لوح محفوظ تعبیر شده است (نصر، ۱۳۸۹: ۱۲۳). در نگاهی عمیقتر میتوان گفت نظام طبیعت چیزی جز حقیقت الهی نیست که خود را در وجود پدیده‌ها نمایان ساخته و این واقعیت در آیاتی چون «وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره / ۱۱۵) بیان شده است.

رابطه انسان و طبیعت

انسان در طبیعت زاده میشود، پرورش می‌یابد و میمیرد، و این بخشی از رابطه دوسویه او با طبیعت است. انتساب آفرینش انسان و طبیعت به پروردگار یگانه هستی، خود بیانگر نتایج و نکته‌هایی چند از رابطه متقابل و هماهنگی آن دو است که البته این رابطه دو سویه در آیات قرآن بصراحت بیان شده است. از سویی، انسان از یک نظر، جزئی از طبیعت است و با آن روابط چندجانبه، زیست‌شناختی (بیولوژیک)، معرفتی و حقوقی دارد. رابطه زیست‌شناختی انسان با

خاک، آب و طبیعت بعنوان منبع معیشت است. رابطه انسان و طبیعت در قلمرو معنی و معرفت به این معناست که اندیشه انسان، کشف‌کننده رموز طبیعت و طبیعت، آموزگار انسان، میدان مطالعه و مظهر آیات الهی برای انسان و ارائه‌دهنده نمودهای محسوس برای جهان غیرمحسوس است و بینایی و بصیرت انسان را افزون می‌سازد. یکی از مسائلی که قرآن کریم در مورد آن بسیار سفارش کرده، تعقل و تفکر در آیات آفاقی است.

سعادت و تکامل انسان از مجرای حیات دنیوی بکمک عوامل طبیعی امکانپذیر است و او چاره‌یی جز ارتباط اندیشمندانه با طبیعت و بهره‌مندی از مواهب طبیعی ندارد. این ارتباط، علاوه بر تأمین نیازها، در تربیت و پرورش ابعاد مختلف وجودی وی تأثیرگذار است. در میان روابط مادی و معنوی انسان با طبیعت، دو رابطه از اهمیت بیشتری برخوردار است: آبادانی طبیعت بدست بشر و پرورش قوای جسمی بشر توسط طبیعت. از موارد تأثیرات معنوی میتوان به اثبات خالق، اثبات توحید، اثبات معاد، تقویت اعتقاد به نبوت و ارائه مثالهای محسوس برای امور نامحسوس در طبیعت اشاره نمود.

از مباحث مهم رابطه انسان و طبیعت اینست که آیا انسان صرفاً حق استفاده از طبیعت، بهر نحو، را دارد و در برابر آن فاقد تکلیف است؟ آنچه از تعالیم وحیانی در این زمینه بدست

می‌آید اینست که انسان در برابر طبیعت هم «حق» دارد و هم «تکلیف»؛ عبارتی هم حق استفاده مشروط دارد و هم تکلیف عمران و آبادی. در قرآن کریم به اجمال اصولی در مورد رابطه انسان با جهان طبیعت بیان کرده است، از جمله اینکه: طبیعت مخلوق خداوند است و انسان نباید مقهور طبیعت باشد و بتبع آن نباید آن را سجده کند (فصلت / ۳۷). اصل دیگر که در رویکرد کلامی و عرفانی سنت اسلامی بسیار حائز اهمیت بوده و دارای بعد معرفتی و خداشناسی مهم است، اینست که جهان و طبیعت هر دو آیات الهی هستند (فصلت / ۵۳). دیگر اینکه قرآن، تکلیف انسان را در برابر طبیعت و جهان مشخص کرده است؛ بدینصورت که انسان مأمور و مکلف به حفظ و آبادانی زمین است. زمین استعداد آبادانی را دارد و انسان مسئول این آبادانی است (هود / ۶۱). مهمترین اصلی که انسان مکلف به رعایت آن است، اینست که نباید هیچگاه طبیعت، جانوران و گیاهان را نابود کند (بقره / ۲۰۵).

علاوه بر این، نوعی همدمی بین انسان و جهان وجود دارد که همین همدمی مبنای انطباق بین انسان و جهان شده (نصر، ۱۳۴۲: ۴۰۴-۴۰۰) و باعث میشود که اگر انسان خود را منزله و مجرد سازد، بتواند بر عالم طبیعت تأثیرگذار باشد؛ همانگونه که معجزات بر همین اساس تحلیل و فهم میشوند. بهمین دلیل است که قانونمندی

حاکم بر طبیعت از قانونمندی حاکم بر جامعه اسلامی جدایی‌ناپذیر است و دوگانگی مشخصی بین قوانین حاکم بر جامعه انسانی که دارای ویژگیهای اخلاقی است و قوانین حاکم بر طبیعت، وجود ندارد و هر دو از حقیقت واحد الهی نشئت میگیرند (همو، ۱۳۸۹: ۱۲۶).

اصول مکتب صدرایی در تبیین رابطه انسان و محیط زیست

نگارندگان برای نظریه‌پردازی و دریافت رویکرد فلسفه صدرایی در ارتباط با «طبیعت و محیط زیست»، پنج اصل بنیادین (۱) اصالت وجود؛ (۲) شعور و تقدس عالم طبیعت؛ (۳) جانشینی و خلافت انسان؛ (۴) حرکت جوهری و ربط مستمر عالم طبیعت به آفریدگار و (۵) شاکله نزولی انسان و ارتباط آن را با تخریب طبیعت مورد توجه قرار داده‌اند که در ابواب و مباحث گوناگون حکمت متعالیه مطرح شده‌اند.

۱. اصالت وجود

اصل واقعیت خارجی انکارناپذیر است و تمام انسانها، رفتار و زندگی خود را بر اساس پذیرش واقعیات خارجی تنظیم و استوار کرده‌اند. فیلسوفان بر مبنای اصل علیت به وجود واقعیت خارجی پی برده‌اند. احساس سوزش گرمی آتش که در شمار ادراکات آدمی جای میگیرد، بتردید معلول علتی خارجی است. این

واقعیات خارجی، هنگامی که در ظرف ذهن قرار میگیرند، معمولاً بصورت قضیه‌یی درمی‌آیند که دست‌کم از دو مفهوم مستقل تشکیل شده، که یکی موضوع و دیگری محمول قرار میگیرد. بتعبیری دیگر، یکی از دو مفهوم مختلفی که از یک واقعیت خارجی بدست می‌آید، «ماهیت» و دیگری را «وجود و هستی» مینامند. معمولاً «ماهیت» موضوع قرار میگیرد و مفهومی که محمول قرار میگیرد، مفهوم «وجود و هستی» است. مثلاً، از واقعیت خارجی درخت و انسان، دو مفهوم درخت و هستی و انسان و هستی در ذهن حاصل میشود که قالب مفهومی واقعیت خارجی نظیر درخت و انسان را ماهیت و مفهوم دیگر را هستی و وجود میگویند. در اینکه اصالت با کدامیک از این مفاهیم است، اختلاف نظر وجود دارد؛ اینکه مصداق واقعیت عینی، در ازای کدامیک از این مفاهیم است: وجود یا ماهیت؟ اصالت وجود بدین معناست که واقعیت عینی، مصداق بالذات مفهوم وجود است و مفهوم ماهیت تنها از حدود واقعیت حکایت میکند و وجود بالعرض و بالتبع بر آن حمل میشود.

بنا به عقیده‌ی رایج، اولین کسی که نظام فلسفی خویش را بر مبنای «اصالت وجود» پیریزی کرد، ملاصدراست، زیرا مبحث اصالت وجود یا ماهیت، قبل از او بصورت مستقل مطرح نشده بود. صدرالمتهلین دلیل خود را در اسفار چنین بیان میکند:

فی أن للوجود حقيقة عينية. لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي ثبتت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء بل من كل شيء بأن يكون ذا حقيقة؛ كما أن البياض أولى بكونه أبيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض. فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة، بل بالوجودات العارضة لها؛ از آنجا که حقیقت هر شیء همان خصوصیت وجودش است که برای آن ثابت است، پس وجود در حقیقت داشتن سزاوارتر از آن شیء، بلکه از هر شیء است، همانطور که سفید در سفیدی اولی از اشیاء غیرسفید است که سفیدی بر آنها عارض میشود. بنابراین، وجود بذاته موجود است و اشیاء دیگر غیر از وجود، بالذات موجود نیستند، بلکه بسبب وجوداتی که عارض آنها میشود موجودند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۴۷).

سبزواری نیز در تبیین اصالت وجود و ارائه‌ی مهمترین دلایل اصالت وجود، مینویسد: «کیف و بالکون عن استواء / قد خرجت قاطبة الاشیاء» (سبزواری، ۱۳۷۴: ۲ / ۶۴). مقصود او اینست که ماهیات مانند حجر، گیاه، حیوان و انسان- در ذاتشان، نه موجودیت را ایجاب و اقتضا میکنند و نه معدومیت را؛ زیرا اگر مثلاً در ذات انسان «وجود» نهفته بود، دیگر نمیتوانستیم بگوییم انسان معدوم است و همچنین «عدم» نیز نهفته نیست، چون اگر عدم نهفته بود، دیگر نمیتوانستیم بگوییم انسان موجود است، چون اجتماع نقیضین حاصل میشود. پس ذات انسان

نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، و حالت لااقتضائی دارد. حال که انسان موجود شد، چه چیزی باعث شده است که ماهیت انسان از حالت استوا خارج شود؟ آیا آن چیزی غیر از «وجود» است؟ این همان معنای اصالت وجود است.

علامه طباطبایی نیز در اینباره مینویسد:

والحق ما ذهب اليه المشاؤون من اصالة الوجود والبرهان عليه أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي متساوية النسبة الى الوجود والعدم فلولم يكن خروجها من حد الاستواء الى مستوى الوجود بحيث تترتب عليها آثار بواسطة الوجود كان ذلك منها انقلاباً و هو محال بالضرورة فالوجود هو المخرج لها عن حد الاستواء فهو الاصيل؛ قول حق، عقيدة مشائين است که به اصالت وجود عقیده دارند و برهان آن عبارتست: ماهیت در حد ذاتش چیزی جز خودش نیست و نسبت آن به وجود و عدم، علی السویه است. حال اگر ماهیت که از مرحله استواء خارج شده و به سطح وجود رسیده، بطوریکه آثار بر آن مترتب میشود، بخاطر وجود نباشد، انقلاب در ذات پدید خواهد آمد و انقلاب ضرورتاً محال است. پس این وجود است که ماهیت را از حد استواء خارج کرده است، بنابراین این وجود است که اصیل است (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۲).

بنابراین، در فلسفه صدرایی، بر اساس اصالت الوجود، مراتب طولی و عرضی هستی، اعم از انسان و غیر انسان، جوهرهایی مجزا از یکدیگر

و متباین نیستند و مرزبندی بین آنها، وجود ندارد. بگفته علامه طباطبایی:

الوجود حقيقة مشككة، ذات مراتب مختلفة، كما مثلوا له بحقيقة النور... فالنور حقيقة واحدة بسيطة متكررة في عين وحدتها و متوحدة في عين كثرتها، كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالشدة و الضعف و التقدم و التأخر و العلو و الدنو و غيرها (همو، ۱۳۶۲: ۱۸).

وجود، حقیقت واحدیهی است همانند نور، که مقول بالتشکیک و دارای مراتب است. تشکیک در وجود، تشکیک خاصی است که در آن مابه الامتیاز از سنخ مابه الاشتراک است. تشکیک وجود، به شدت و ضعف آن است.

۲. شعور و تقدس عالم طبیعت

درباره طبیعت با مبانی و رویکردهای متفاوتی میتوان سخن گفت. در بادی امر میتوان با نگاه مادی گرایانه و ماتریالیستی یا با مبنای الهی به تفسیر آن پرداخت. آنچه در منظر اندیشمندان اسلامی مطرح است، نگاه دوم است. در رویکرد مادی، طبیعت یک موجود فاقد شعور صرف تلقی میشود، درحالیکه در نگاه اخیر، طبیعت موجودی دارای شعور و فهم است. ما حیات و تقدس طبیعت و محیطزیست را در قرآن، عرفان و برهان صدرایی، بگونه مختصر مرور میکنیم.

الف) قرآن

در آیات بسیاری مانند «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء / ۴۴)؛ «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ» (حج / ۱۸)؛ «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْبُحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَفَاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ» (نور / ۴۱)؛ «سَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يَسْبُحْنَ وَ الطَّيْرَ وَ كَنَّا فَاعِلِينَ» (انبیاء / ۷۹)۔ این حقیقت تأیید شده است که تمام ذرات هستی، دارای شعورند و همه موجودات عاقل و غیرعاقل همانند خورشید، ماه، ستارگان، سنگها، کوهها و... بدون استثنا، تسبیح و سجده تکوینی و حقیقی دارند. بعلاوه، در آیه «وَ سَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يَسْبُحْنَ»، بتردید به «داود» جز معنای حقیقی تسبیح را نمیتوان نسبت داد و از رهگذر وحدت سیاق، در مورد کوهها نیز باید تسبیح بنحو حقیقت باشد. آیات فوق و امثال آنها در عداد مبانی و منابع تفکر و دریافت عرفا و استشهاد ملاصدرا قرار گرفته است.

مقصود از تسبیح موجودات، معنای مجازی آن، یعنی نظم، انسجام، آینه صفات کمالیه و جلالیه خداوند بودن و خضوع آنها در برابر قوانین و نظامات هستی نیست، زیرا اینها اموری قابل احساسند که با «لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» همخوانی ندارند، بلکه تسبیح هستی، کلامی و حقیقی است. طبق آیه «يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ

وَ الشَّجَرُ وَ الدَّوَابُّ وَ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَ كَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ» (حج / ۱۸)، گرچه تسبیح تکوینی استثنای پذیر است، اما بسیاری از انسانها از تسبیح تشریحی، تکلیفی و اختیاری خودداری میکنند.

ب) عرفان

در عرفان اسلامی نیز با دنیایی مواجهیم که در آن همه چیز دارای حیات است و هیچ چیز خاموش نیست. صدای پرندگان و گل و گیاه را میتوان شنید؛ پنجه نوازشگر آفتاب را که بر سر و روی همگان میتابد، میتوان حس کرد؛ صدای خاموش و دل پر طراوت ابر و باد قابل شنیدن است و با همه چیز میتوان سخن گفت. با این نگاه، میتوان از همه چیز صدای گرم عشق و محبت و دوستی را شنید و همراه با همه آنها، سرود عشق را ترنم نمود. در منظر عرفا مجموعه عالم، تسبیحگوی حضرت حقد. مولانا این حقیقت را چنین بیان میکند: «جمله عالم خود مسبح آمدند/ نیست آن تسبیح جبری مزدمند» (مولوی، ۱۳۶۲: ۵۶۴، دفتر سوم، بیت ۳۲۸۹).

وی در جایی دیگر با ابیات: «جمله ذرات عالم در نهان/ با تو میگویند روزان و شبان؛ ما سمیعیم و بصیریم و هُشیم/ با شما نامحرمان ما خامُشیم» (همان: ۴۳۳، بیت ۱۰۱۹)، تبیین میکند که همه عالم و آنچه در آن است، تسبیح خداوند متعال را میگویند اما ما گوش شنوای آن تسبیح را نداریم چراکه ما محرم نیستیم. سعدی نیز سروده است: «به ذکرش هر چه بینی در خروش است/ دلی داند در این معنی که گوش است»

(سعدی، ۱۳۷۷: ۸۱). درک مولانا و امثال وی از جهان بعنوان یک نظام یا دستگاه شنوا، بینا و هوشمند، نوعی شناخت‌شناسی عرفانی است که او را در برابر جهانی قرار میدهد که مانند خود او سمیع و بصیر و هشیار است.

ج) فلسفه صدرایی

عالم طبیعت و محیط‌زیست، تجلی واجب‌الوجود است و هر جا که وجود باشد، از رهگذر حضور نورانی حضرت حق، علم و شعور و قدرت نیز سریان دارد. صدرالمتألهین نیز بر همین اساس، در عبارت «ولا یوجد جسم من الاجسام، بسیطاً کان او مرکباً، الا وله نفس و حیاة» (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۱۸۰)، برای تمامی اجسام، اعم از بسیط و مرکب، نفس و حیات قائل است. وی همچنین با عبارت: «وکما انّ الوجود حقیقة واحدة ساریة فی جمیع الموجودات علی التفاوت والتشکیک بالکمال والنقص فکذاصفاته الحقیقیة التي هی العلم والقدرة والیرادة والحیاة، ساریة فی الكلّ سریان الوجود علی وجه یعلمه الراسخون. فجمیع الموجودات حتّی الجمادات حیاة عالمة ناطقة بالتسبیح، شاهدة بوجود ربّها، عارفة بخالقها و مبدعها و با تمسک به آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا یَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَ لَکنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ» (اسراء/ ۴۴)، تصریح میکند که همه موجودات، حتی جمادات، دارای حیات، درک، احساس، شعور و عشقند و خالق خود را از نقایص، تنزیه میکنند (همو، ۱۳۸۲ ب: ۱۰۵).

ملاصدرا در موضعی دیگر از تفسیر خود، با عبارت «واعلم ان إثبات الشعور و الإدراک لجمیع ما فی العناصر و الأفلاک مما دلّت علیه المباحث البرهانیة و شهدت به العلوم الذوقیة و أیدته المقامات الکشفیة» (همو، ۱۳۸۹ ج: ۱۹۴)، حیات طبیعت را امری برهانی و کشفی دانسته است.

علامه طباطبایی ذیل آیه مورد استشهاد ملاصدرا (اسراء/ ۴۴) با عبارت «لا وجه لحمل التسبیح فی الآیة علی مطلق الدلالة مجازاً فالمجاز لا یصار الیه إلا مع امتناع الحمل علی الحقیقة» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۳ / ۱۱۰)، تأکید میکند که دلیلی بر معنای مجازی تسبیح وجود ندارد، زیرا حمل مجازی در صورتی جایز است که امکان حمل کلام بر حقیقت نباشد. وی همچنین، ذیل آیه «وَإِنْ مِنْهَا لَمَّا یُهْبَطُ مِنْ خَشِیةِ اللّهِ» (بقره/ ۷۴)، با جمله «و هی شاعرة لأمر ربّها شعوراً تکوینياً»، تأکید میکند که همه پدیده‌ها، از جمله سنگها، بطور تکوینی امر خدای را میفهمند و دارای شعورند (همان: ۱ / ۲۰۳). فیض کاشانی نیز با عبارت: «فهذا تسبیح فطری و اقتضاء ذاتی نشأ عن تجلّ تجلّی لهم، فأحبّوه و ابتعثوا الی الثناء علیه من غیر تکلیف» (فیض کاشانی، ۱۳۷۴: ۳ / ۱۹۵؛ همو، ۱۴۱۸: ۱ / ۶۸۲) تأکید میکند که چون خداوند در کل هستی، تجلی نموده، محبوب آفرینش است و تسبیح موجودات، امری فطری و ذاتی و غیر آمیخته به تکلف است. از سویی، ناگفته پیداست که تسبیح حق تعالی، بدون شناخت و معرفت او نیز ممکن است.

۳. جانشینی و خلافت انسان

طبق آیه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره / ۳۰)، انسان جانشین خداوند در روی زمین است. درباره خلافت انسان، چند نکته قابل ذکر است:

۱. جعل خلیفه دو نوع است، جعل تکوینی که ایجاد خلیفه است و جعل تشریحی که اعطاء منصب خلافت است. آیه مذکور بر هر دو جعل دلالت دارد. ملاصدرا در تفسیر این آیه بیان میکند که وجود خلیفه در عالم ضرورت دارد، زیرا اقتضای ذات ازلی و صفات والای خداوند، ظهور مخلوقات است و اقتضای ربوبیت او نیز تدبیر و حفظ آنهاست، و انجام این امر بدون واسطه از ذات قدیم حق تعالی غیرممکن است؛ چون مناسبتی بین عزت قدیم که مختص خداوند است و ذلت حدوث که نصیب ممکنات است، وجود ندارد. بنابراین حکمت خداوند اقتضا میکند که جانشینی در عالم برگزیند. این جانشین، «انسان» است که واجد همه صفات الهی است. او بحکم اسم «باطن»، حقیقتی باطنی و بحکم اسم «ظاهر»، صورتی ظاهری دارد و میتواند در ملک و ملکوت تصرف کند. ملاصدرا میان خلافت در زمین و خلافت در عالم تفاوت قائل است. خلافت در زمین از نوع خلافت بشری است که مختص آدم و اولاد است، اما حقیقت خلیفه در تمام عالم، حضرت محمد(ص) است (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۷۳۴-۷۳۳).

صدرالمتألهین همچین انسان را جامع نسخه الهی میدانند، زیرا تمام آنچه در عالم کبیر موجود است، در انسان نیز وجود دارد. در عالم کبیر جواهر، اعراض، آسمان، زمین، ستارگان، فرشته، جن، حیوان و... وجود دارند که همه آنها آن نیز در انسان موجود است. ذات انسان جوهر، صفات او اعراض، سرش آسمان، حواسش ستارگان، قلبش خورشید، بدنش زمین، استخوانهای او کوه، قوای ادراکی او پرندگان و قوای تحریکیش درندگان هستند. بنابراین، انسان مظهر جمیع اسماء الهی و در نتیجه خلیفه خداوند است و تمام آنچه در ملک و ملکوت وجود دارند، مسخر او و مأمور سجده به او هستند (همان: ۷۳۵).

۲. مقام خلافت تحقق نمی‌یابد مگر اینکه خلیفه، نمایانگر و نماینده مستخلف‌عنه باشد و از رهگذر اینکه خداوند سبحان که مستخلف‌عنه انسان است، وجودش مسمای به اسماء حسنی، متصف به صفات علیا، واجد صفات جمال و جلال، ذاتش منزه از هر نقصی و فعلش مقدس و پیراسته از هر شر و فساد است، باید صفات انسان نیز پرتوی از صفات پروردگار باشد و حتی در مسیر تکامل در مقامی برتر از فرشتگان قرار گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱/ ۱۱۵). گرچه همه انسانها دارای کرامت ذاتی و خلیفه بالقوه خداوند هستند، اما تنها انسانهای شایسته که ایمان و عمل صالح را تلفیق کرده‌اند، نماینده، جلوه، الگو و خلیفه فعلی خدا در زمینند.

۳. خداوند در آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره / ۲۹) تصریح کرده چون انسان سهمی وافر از عقل و شعور و ادراک، خلاقیت و استعداد ویژه دارد، تمامی زمین و نعمتها و امکاناتش در اختیار وی گذاشته شده و رهبری موجودات زمینی نیز بر عهده اوست. طبق آیه «وَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (هود / ۶۱)، خداوند متعال انسان را موظف کرده است زمین را آباد کند و ظرفیتهای موجود در آن را به فعلیت برساند، زیرا وی اساساً برای همین اهداف، متلبس به عنوان «خلیفه» شده است؛ و از سویی، بتردید اعلام جانشینی انسان، عامل حرکت او در جهت کمال میشود و احساس مسئولیت و تغییراتی مثبت را در زندگی و روحیات او ایجاد میکند.

۴. حرکت جوهری و ربط مستمر عالم طبیعت

بحث ارتباط واجب با عالم یکی از قدیمیترین و مهمترین مباحث کلامی در اندیشه اسلامی و اندیشه غربی بوده است. ابن سینا میگوید: برخی مانند اشاعره بر این باورند که رابطه خدا با عالم، مانند رابطه بنا با بناست. وی سپس به رد این نظر پرداخته است (طوسی، ۱۳۷۹: ۳/ ۶۸-۶۷). حرکت جوهری و خلق مدام که دو بنیاد از مبانی فلسفه ملاصدراست و هر دو گویای تحول و تجددند، نافی دیدگاه اشاعره است.

در توضیح حرکت جوهری باید گفت: پیش از ملاصدرا، بحث حرکت در جوهر در میان فلاسفه اسلامی مانند فارابی و ابن سینا مطرح نبود و صدرالمتألهین برای نخستین بار عنوان کرد که اعراض وجودی مستقل از موضوعاتشان ندارند، بلکه از شئون وجود جوهرند. بنابراین، وقتی در اعراض تغییر و حرکت رخ میدهد، نشانه‌یی از تغییر درونی و ذاتی آن بشمار میرود. بر این اساس، چون حرکت عرض، معلول حرکت جوهر است، پس در خود جوهر نیز حرکت انجام میشود (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۰۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۲/ ۲۹۳-۲۸۵). حرکت جوهری به این نکته اشاره دارد که برای ماده در هر آنی از آنات، صورتی بعد از صورت دیگر و لُبسی بعد از لُبس حادث میشود و بدینصورت، فیض وجود از جانب حق تعالی آن به آن صادر میشود، اما چون این واقعه بصورت متصل اتفاق می‌افتد، در ظاهر، موجودات عالم را مستقل تصور میکنیم. بدین ترتیب، در یک قطب هستی، عالم ماده و طبیعت واقع شده است و در قطب دیگر، عالم مجردات. عالم طبیعت در سیلان دائم و حرکتی از اعماق جان، رهسپار رسیدن به جهان تجرد و سکون برخاسته از آن است تا در نهایت به کمال خویشتن در ماوراء طبیعت دست یابد.

بعضی از مفسران آیاتی از قرآن کریم مانند «وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» (نمل / ۸۸) را بر حرکت جوهری حمل کرده‌اند؛

یعنی کوه‌ها نیز در حرکت جوهری، در حال تبدیل و تغییرند (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۵/۴۰۲).

در تبیین خلق مدام که ملاصدرا و امدار بینش عرفانی ابن عربی است، گفته میشود حضرت حق تنها وجود حقیقی است و پدیده‌ها همه ظهور و تجلی و پرتو هستند. آنها هیچ استقلالی از خود ندارند و عین تعلق به خداوندند. تجلی حضرت حق، مدام است و با نفس رحمانیش، دم‌بدم، آفرینش نو میشود. بر همین اساس، خلق جدید و آفرینش مدام، همان تجلی مستقر و تکرارناپذیر حق است. با تجلی جمالی حق، پدیده‌ها بقا می‌یابند و با تجلی جلالی، فانی میشوند. این بقا و فنا و خلع و لبس، دائمی است. اندیشه آفرینش مدام در حکمت صدرایی از آیاتی چون «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ» (الرحمن / ۲۹) نشئت گرفته است.

از منظر ملاصدرا جهان و موجودات آن، در هیچ آنی مستقل نبوده و نیازمند علت خود هستند؛ نیازی که تا عمق جان هر موجود ریشه دارد و کل هستی او را فرا گرفته است. هستیهای جهان، همگی هستیهای معلقند و گویی که هستی آنها، عین آویختگی (عین الربط) به هستی‌بخش است. جهان هر دم، در حال آفریده شدن است و فاعلیت خداوند آن‌به‌آن و بطور مستمر، در دل مخلوقاتش و در جنبش ذات طبیعت، آشکار است (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۱۸۰؛ مطهری، ۱۳۸۹: ۱/۲۸۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۲/۳۳۴؛ فشاهی، ۱۳۸۰: ۵۰).

در تفاوت خلق مدام و حرکت جوهری تأکید میشود که قلمرو خلق مداوم کل آفرینش است، حال آنکه حوزه حرکت جوهری، عالم جسمانیات است؛ اولی بر مبادی شهودی و دومی بر مبادی عقلی استوار است؛ موضوع اولی نفس «وجود» و موضوع دومی «هیولی و ماده» است (سالاری، ۱۳۸۴: ۱۲۸).

۵. شاکله نزولی انسان و تخریب طبیعت

ملاصدرا معتقد است حقیقت و ذات انسان، رشد خود را از ماده آغاز کرده و اشتداد وجودی می‌یابد تا به بُعدی فراتر از ماده نایل آید (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۳؛ همو، ۱۳۸۹ الف: ۲۱۷). در واقع، مراحل ایجاد و تکامل نفس از مرتبه نفس نباتی آغاز میگردد، سپس حیوانی شده و آنگاه با اکتساب ملکات و اخلاق باطنی، رشد معنوی پیدا کرده و به مرحله انسان نفسانی بالفعل میرسد و در غیر اینصورت، در زمره شیاطین یا بهایم یا حیوانات وحشی قرار خواهد گرفت (همو، ۱۳۸۳ ب: ۱۵۷-۱۵۶). وی در جایی دیگر بیان میکند که انسان معجونی از قوای مختلف بهیمی، سبعی، شیطانی و ملکی است که هر کدام اقتضای صفات و افعال مختص به خود را دارند؛ سه قوه اول اقتضای ظلمت و رذائل را دارند؛ اگر قوه بهیمیه بر انسان غالب شود، شهوت و شره بر او مستولی خواهد شد، سبعت اقتضای معادات و مناقشه را دارد، شیطانی مقتضی مکر و خدعه است و قوه ملکی،

فضایل از جمله علم و طهارات را در پی دارد. جز بوسیله نور هدایتی که از شریعت و عقل مستفاد است، از ظلمات و رذائل سه قوه اول نمیتوان رها شد. اگر قوه عقل انسان با نور ایمان همراه گردد، از سنخ ملائکه خواهد گردید (همو، ۱۳۸۲ ج: ۱۲۴-۱۲۳).

بر همین اساس، هرگاه قوای حیوانی، سبعی و شیطانی بر انسان غالب گردند، علاوه بر سقوط انسان به درجه حیوانیت، افعال حیوانی نیز از او صادر خواهد شد و در عالم طبیعت بسان حیوان رفتار خواهد کرد که فاقد قوه تمییز خیر از شر و منفعت از مضار حقیقی است؛ که نتیجه آن چیزی جز تخریب طبیعت و فساد در زمین نخواهد بود. اینها نتیجه رویگردانی انسان از معرفت نفس و ظلمت قلب اوست. ملاصدرا میگوید:

و آن ظلمت دل و عمای بصیرت است؛ «فانها لا تعمی الابصار و لکن تعمی القلوب الی فی الصدور» (حج/ ۴۶) و همچنین ضیق صدر و عذاب قبر و معیشت ضنک و دل تنگ، نصیب جاهلان است از جهت فراموشی از یاد حق: «و من أعرض عن ذکری فإن له معیشة ضنکاً و نحشه یوم القیامه أعمی» (طه/ ۱۲۴؛ همو، ۱۳۸۱: ۳۶-۳۷).

صد البته انسانی که به درجه حیوانیت سقوط کند و حیوان بالفعل گردد، تخریب و افساد وی و شروری که از او صادر میشود، قابل مقایسه با حیوانات دیگر نخواهد بود، چراکه وی علوم و

صناعات را در راستای ارضای قوه شهوت و غضب استخدام میکند. آنگونه که مولوی میگوید: «او ز حیوانها فزونتر جان کند/ در جهان باریک کاریها کند؛ مکر و تلبیسی که او داند تنید/ آن ز حیوان دگر ناید پدید» (مولوی، ۱۳۶۲: دفتر چهارم)

تبیین رابطه انسان و طبیعت بر حسب اصول صدرایی

بنا بر اصل نخست، یعنی اصالت وجود، جوهر نفس انسانی و جوهر اجسام و عالم طبیعت، دو شأن از یک حقیقت واحدند و لذت و ألم هر یک بر دیگری تأثیرگذارند و در نتیجه، تخریب زیستگاه انسان، عامل آسیب حیات او میشود.

بنا بر اصل دوم، از رهگذر حیات و تسبیح و تحمید تمامت هستی، عالم طبیعت در فلسفه صدرایی، مقدس و قابل احترام است و حفظ محیط زیست امری لازم و اخلاقی شمرده میشود. سوگمندانه، دکارت تنها انسان را موجود دارای اندیشه میپنداشت و طبیعت را فاقد اندیشه و حیات میدانست، که حاصل این تفکر «اومانیستی» رواج اندیشه ماشین‌انگاری طبیعت و بیتوجهی به محیط زیست بود (فروغی، ۱۳۴۴: ۱/ ۱۶۱؛ گنجی، ۱۳۹۰: ۲۷۲).

بر مبنای اصل سوم، انسان جانشین خداوند بر روی زمین است، نه خالق و مالک آن. حقیقت خلافت انسان تحقق نمی‌یابد مگر اینکه نمایانگر

و متخلّق به صفات رب سبحان باشد؛ و چون خداوند منزّه و پیراسته از هر شر و فساد است، جانشین او نیز باید ارتباط طبیعت را با مالک حقیقی آن ادراک کند و علاوه بر این، در تکریم و نکوداشت آن جلوه خدا (نه تخریب آن) اهتمام ورزد.

بنا بر اصل چهارم، گفته میشود که مسئله رابطه خداوند با عالم طبیعت و ارتباط واجب با عالم، یکی از قدیمترین و مهمترین مباحث کلامی - چه در اندیشه اسلامی و چه در اندیشه غربی - است. ابن سینا در فصل اول نمط پنجم اشارات دقیقاً به این مسئله پرداخته است. اما بر مبنای نظریه خلق مدام و حرکت جوهری، عالم طبیعت هر دم وابسته به اوست و هر آن در تدبیر اوست «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن / ۲۹). بنابراین، عالم ساخته نیروهای اهریمنی و شیطانی نیست که سزاوار ویرانی و مهجوریت باشد، بلکه تجلیگاه ذات و صفات خداوند است و فاعلیت هستی‌بخش، آن‌به‌آن و بطور مستمر، در دل مخلوقاتش و در جنبش ذات طبیعت، آشکار است. طبیعت هر دم وابسته به او و مستمد از اوست و او قوانین حاکم بر آن را هر لحظه تدبیر و نظارت میکند.

بر مبنای اصل پنجم، اعمال انسان باعث شکلدهی شخصیت معنوی و باطنی وی و ایجاد شاکله و سیمای درونی او میشوند. طبق دیدگاه فلسفه صدرایی، انسانها بر حسب میزان ترقی یا تنزل وجود خود، نوعی جداگانه بشمار میروند.

انسان وارسته‌یی که بکمک عوامل درونی و بیرونی، حرکت جوهری صعودی را برگزیده و با ملکوت اشیاء آشنایی دارد، در طبیعت تأثیر مثبت و صیانتی دارد. در مقابل، فردی که بسبب حرکت جوهری نزولی به مراتب پایین وجود رسیده و بفرمایش قرآن کریم - «كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف / ۱۷۹) - شخصیتی کم‌ارزستر از چهارپایان پیدا کرده و طبق آیه «كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» (بقره / ۷۴) قلبی سنگواره برای خود ساخته است، خواسته و ناخواسته در تخریب طبیعت میکوشد؛ گرچه، تکویناً و تشریحاً، فاقد صلاحیت برای تدبیر امور طبیعت است.

بهرحال، فساد یا صلاح انسان، منجر به فساد یا برکت طبیعت میشود. بعبارت دیگر، هنگام انجام یک فعل اخلاقی یا غیراخلاقی، لذت و الم اخروی آن نیز نزد او حاصل میشود و در واقع بهشت و جهنم در وجودش شکل میگیرد؛ در نتیجه طبیعت را بسوی صور بهشتی یا جهنمی خود سوق میدهد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. فیلسوفان معاصر بسیار نگران فاجعه محیط طبیعی و زیستگاه انسانند. اما مشکل محیط‌زیست در دوران گذشته مطرح نبوده که فیلسوفی همانند صدرالمآلهین، تصمیم بگیرد بگونه‌یی مستقیم به آن ورود کند، زیرا جمعیت کره زمین محدود بوده و بعلاوه هیچ نوع آلاینده

ماشینی و گازهای گلخانه‌یی تهدیدکننده محیط‌زیست وجود نداشته است.

۲. پنج اصل فلسفه صدرایی در ارتباط با طبیعت و صیانت از محیط‌زیست، بنیادین و کارآمد تلقی میشوند. طبق اصالت وجود، جوهر نفس انسانی و جوهر عالم طبیعت، دو شأن از یک حقیقت واحدند و الم هر یک بر دیگری تأثیرگذار است. طبق اصل حیات و تسبیح عالم، طبیعت همانند انسان حی عابد، دارای کرامت و احترام است. طبق اصل خلافت انسان، چون خداوند منزّه و پیراسته از هر شر و فساد است، باید جانشین او نیز ارتباط طبیعت را با مالک حقیقی آن ادراک کند و نماینده جمال و کمال مستخلف‌عنه باشد و بعلاوه، در تکریم و صیانت آن جلوه‌ خدایی اهتمام ورزد. بنا بر اصل حرکت جوهری و خلق مدام، طبیعت هر دم وابسته به ذات خداوند و مستمد و منور به نور اوست و سزاوار تخریب و مهجوریت نیست. بنا بر اصل پنجم، انسانها با عملکردشان شاکله خود را رقم میزنند و در نتیجه انسانهای سعید، طبیعت را بسوی صور بهشتی و انسانهای ظلمانی، آن را به صور جهنمی سوق میدهند. دسته اول دغدغه صیانت آن را دارند و گروه دوم، خواسته و ناخواسته در تخریب طبیعت میکوشند.

۳. بر مبنای اصول صدرایی، انسان اگر بر فطرت اولیه خود باشد، نوعی همدمی با طبیعت خواهد داشت و به تخریب طبیعت که فعل خداوند و جلوه اوست، دست نمیزد. اگر حق

استفاده مشروط از طبیعت را دارد، در مقابل مکلف است از طبیعت حفاظت نماید و آن را تخریب نکند.

منابع

قرآن مجید.

ابن‌سینا (۱۳۸۵) النفس من کتاب الشفاء، قم: بوستان کتاب.

سالاری، عزیزالله (۱۳۸۴) «خلق مدام در نگاه ابن‌عربی و مقایسه آن با حرکت جوهری ملاصدرا»، اندیشه دینی، شماره ۱۶، ص ۱۳۲-۱۱۳.

سبزواری، ملاحادی (۱۳۷۴) شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب. سعدی، مصلح‌بن عبدالله (۱۳۷۷) گلستان، تهران: هاد.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲) نهاية الحکمة، باشراف عبدالله نورانی، قم: مؤسسه اسلامی.

----- (۱۳۶۴) بدایة الحکمة، تصحیح و تدقیق غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه اسلامی.

----- (۱۳۹۳) المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۹) شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، تهران: حیدری.

فروغی، محمدعلی (۱۳۴۴) سیر حکمت در اروپا، تهران: زوآر.

فشاهی، محمدرضا (۱۳۸۰) ارسطوی بغداد، از عقل یونانی به وحی قرآنی، تهران: کاروان.

فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۴) تفسیر الصافی، تحقیق حسین اعلمی، تهران: صدر.

- (۱۴۱۸ق) الصافی فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه اسلامی.
- گنجی، محمدحسین (۱۳۹۰) کلیات فلسفه، تهران: سمت.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶) آموزش فلسفه، قم: نشر بین الملل.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹) مقالات فلسفی، قم: صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۸۱) سه اصل، تصحیح و تحقیق سیدحسین نصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۲الف) الشواهد الربوبية فی مناہج السلوکية، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۲ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۲ج) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۳الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۳ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۹الف) اسرار الآيات و انوار البينات، تصحیح محمدعلی جاودان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۹ب) تفسیر القرآن الکریم، ج ۳، تصحیح و تحقیق محسن بیدارفر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۹ج) تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، تصحیح و تحقیق محسن پیشوایی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۹۱) الحکمة العرشية، تصحیح محمدمسعود خداوردی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- مولوی، محمدبن محمد (۱۳۶۲) مثنوی معنوی، تهران: امیرکبیر.
- نصر، سیدحسین (۱۳۴۲) نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران: خوارزمی.
- (۱۳۸۹) دین و نظام طبیعت، ترجمه محمد حسن فغفوری، تهران: حکمت.