

Islamic Knowledge and Insight

The Qur'anic Conception of the Subjugation of Nature: From Reality to Perception (An Examination of the Mystical Reading of Subjugation and a Critique of Contemporary Interpretations)

1. Mohsen Nouraei*: Faculty Member, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran. (Email: m0nouraei@umz.ac.ir)

Abstract

The Holy Qur'an presents diverse forms of knowledge, including themes related to nature. In the Qur'anic verses, nature is described as an "āyah" (sign), representing the knowledge, power, and unity of God, and is also subjugated to human beings. A correct understanding of the conception of the subjugation of nature—which originates fundamentally from the Qur'an—is important for at least two reasons. First, it is essential for properly comprehending the Qur'anic worldview and the epistemological system derived from it; and second, it is necessary for addressing and responding to the doubts and critiques raised in this domain. The present study, conducted using a descriptive-analytical method, seeks to revisit the conception of subjugation through a mystical interpretation and, based on the knowledge derived from this perspective, to critically examine the doubts raised in this regard. The findings indicate that attributing the roots of the environmental crisis to monotheistic religions and Qur'anic teachings is incorrect. This unfounded and illusory attribution stems from a misunderstanding of the concept of subjugation. According to the mystical interpretation, subjugation does not imply exploitative and irresponsible ownership, but rather refers to a form of interaction with nature that occurs in harmony with the divine will and under divine permission. This is because nature itself is a manifestation of the divine names and attributes. The study demonstrates that the path toward overcoming the environmental crisis lies not in rejecting religious texts, but in returning to an authentic understanding of religion through a mystical perspective and restoring the existential relationship between human beings and nature.

Keywords: *subjugation of nature, mystical interpretation, environmental crisis, ecological theology, divine vicegerency*

معرفت و بصیرت اسلامی

انگاره قرآنی تسخیر طبیعت: از حقیقت تا پندار (واکاوی خوانش عرفانی از تسخیر و نقد برداشت‌های معاصر)

۱. محسن نورائی*: عضو هیات علمی دانشگاه مازندران، مازندران، ایران. (پست الکترونیک:

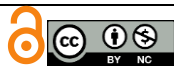
m0nouraei@umz.ac.ir)

چکیده

قرآن کریم بیانگر معارف متنوع از جمله موضوعات معطوف به طبیعت است. در آیات قرآن، طبیعت، «آیه» و نمایانگر دانایی، قدرت و یکتایی خداوند و نیز مسخر آدمیان است. فهم درست انگاره تسخیر طبیعت—که قبل از همه خاستگاه قرآنی دارد— دست کم از دو جهت اهمیت دارد. نخست برای فهم درست جهان بینی قرآنی و منظومه معرفتی حاصل از آن و سپس برای مواجهه و پاسخگویی به شبهات بیان شده در این عرصه. نوشتار پیش رو که با روش توصیفی تحلیلی فراهم آمده می‌کوشد تا انگاره تسخیر را با خوانش عرفانی مرور و با اتکا به معرفت حاصل از آن به بررسی انتقادی شبهات در این زمینه دست یازد. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد، انتساب ریشه‌های بحران زیست محیطی به ادیان توحیدی و معارف قرآنی ناصحیح است. این نسبت ناروا و پندارگون، از فهم نادرست مفهوم تسخیر ریشه می‌گیرد. بر اساس خوانش عرفانی، تسخیر نه به معنای بهره‌کشی مالکانه و نامتعهدانه، بلکه نوعی از تصرف در طبیعت است که هم‌نوا با اراده الهی و در پرتو اذن او به وقوع می‌پیوندد. چه این که طبیعت، مظهر تجلی اسماء الهی است. این پژوهش نشان می‌دهد راه برون‌رفت از بحران زیست‌محیطی، نه در طرد متون دینی، بلکه در بازگشت به خوانش اصیل از دین در پرتو نگرش عرفانی و بازیابی پیوند وجودی انسان با طبیعت است.

کلیدواژگان: تسخیر طبیعت، تفسیر عرفانی، بحران محیط‌زیست، الهیات

بوم‌شناختی، خلافت الهی



How to cite: Nouraei, M. (2025). The Qur'anic Conception of the Subjugation of Nature: From Reality to Perception (An Examination of the Mystical Reading of Subjugation and a Critique of Contemporary Interpretations). *Islamic Knowledge and Insight*, 3(4), 1-13.

© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 23 September 2025

Revise Date: 09 February 2026

Accept Date: 16 February 2026

Publish Date: 11 March 2026

شیوه استناددهی: نورائی، محسن. (۱۴۰۴). انگاره قرآنی تسخیر طبیعت: از حقیقت تا پندار (واکاوی خوانش عرفانی از تسخیر و نقد برداشت‌های معاصر). *معرفت و بصیرت اسلامی*، ۳(۴)، ۱-۱۳.

© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱ مهر ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۲۰ بهمن ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۲۷ بهمن ۱۴۰۴

تاریخ چاپ: ۲۰ اسفند ۱۴۰۴

مقاله‌ی «اسلام و اخلاق زیست‌محیطی با تأکید بر آرای آیت‌الله جوادی آملی» از محمدتقی اسلامی (۱۳۹۱) با رویکردی الهیاتی به تبیین رابطه‌ی اخلاق دینی و مسئولیت انسان در قبال طبیعت پرداخته است. نویسنده ضمن تحلیل مبانی اخلاقی در قرآن و سنت، بر این باور است که جهان طبیعت در خدمت رشد و تکامل انسان قرار دارد، اما انسان در مقام خلیفه‌ی الهی موظف به حفظ تعادل و قداست آن است. با این حال، این مقاله به جنبه‌های عرفانی یا باطنی مفهوم «تسخیر» ورود نکرده و در چارچوب الهیات اخلاقی باقی مانده است (Eslami, 2012).

در همان سال، محسن نورائی (۱۳۹۱) در مقاله‌ی «جهان‌بینی قرآنی و محیط زیست» کوشیده است تا پیوند هستی‌شناسی قرآنی و نگاه توحیدی به طبیعت را روشن کند. او با تکیه بر آیات مربوط به تسخیر و تسبیح موجودات، طبیعت را موجودی زنده و هدف‌مند معرفی می‌کند و تأکید دارد که بحران کنونی زیست‌محیطی ناشی از گسست انسان از نگاه توحیدی به عالم است. با وجود دقت قرآنی این اثر، بحث از تسخیر بیشتر در سطح تبیین مفهومی و تفسیری مطرح شده و از تحلیل‌های عرفانی و درونی آن غفلت شده است.

در ادامه، محقق داماد (۱۳۹۴) در اثر خود با عنوان «الهیات محیط زیست» با نگاهی نظام‌مند به مبانی دینی حفاظت از طبیعت پرداخته و تلاش کرده است از دل تعالیم اسلامی، نوعی «اخلاق زیست‌محیطی توحیدی» استخراج کند. او با طرح مفهوم امانت‌داری انسان در برابر خلقت، در پی ارائه‌ی الگوی الهیاتی در برابر نگرش سکولار و مصرف‌گراست. هر چند اثر او از مباحث عرفانی خالی نیست اما بیشتر بر جنبه‌ی فلسفی و فقهی تأکید دارد (Mohaqeq Damad, 2015).

در حوزه‌ی نقد مبانی غربی، علیرضا پارسا (۱۳۹۵) در مقاله‌ی «نقد دیدگاه لین وایت در مسأله بحران زیست‌محیطی بر اساس مبنای انسان‌شناسی اسلامی» با رویکردی فلسفی به تحلیل این مسئله پرداخته

تحولات شتابان علم و فناوری در دوران معاصر، نگرش انسان نسبت به طبیعت را دگرگون کرده است. سیطره‌ی بیش از برای و عقلانیت سودمحور بر علوم جدید، سبب شده است تا انسان، طبیعت را نه به عنوان آیتی الهی، بلکه به منزله‌ی ابزاری برای رفاه و سلطه‌ی خویش تلقی کند. در این میان، بحران‌های زیست‌محیطی گسترده، چهره‌ی جهان را متأثر ساخته و زمینه‌ی بروز پرسش‌های عمیقی درباره‌ی ریشه‌های این بحران فراهم کرده است. برخی از اندیشمندان غربی همچون آرنولد توین‌بی^۱ و لین وایت^۲ در تحلیل این وضعیت، الهیات ادیان ابراهیمی را مقصر دانسته و معتقدند که آموزه‌هایی مانند «تسخیر طبیعت» و «خلافت انسان بر زمین» که در متون مقدس بیان شده، زمینه‌ی پدید آمدن روحیه‌ی سلطه‌جویانه و استثمارگر نسبت به طبیعت را فراهم آورده است. آنان بر این باورند که دین، با قرار دادن انسان در جایگاهی برتر از جهان، او را به چیرگی بر طبیعت فراخوانده و قداست هستی را زدوده است.

پژوهش حاضر در صدد است تا با واکاوی مفهوم «تسخیر طبیعت» در خوانش عرفانی، و به ارزیابی دیدگاه‌های انتقادی و شبهات معاصر که معطوف به انگاره قرآنی تسخیر طبیعت است، دست یازد. روش تحقیق، تحلیلی - توصیفی و تمرکز آن بر تحلیل مفهومی واژگان کلیدی در بستر معرفت‌شناسی عرفانی است. در این مطالعه، مفهوم تسخیر به مثابه حلقه‌ی پیوند انسان و جهان فهم می‌شود؛ حلقه‌ای که در آن، قدرت و بندگی در تعادلی الهی با یکدیگر معنا می‌یابند.

پیشینه تحقیق

موضوع محیط زیست و نگرش دینی به آن از جمله موضوعاتی است که در پژوهش‌های مختلف بدان توجه شده است. اندیشمندان در کتابها و مقالات متعدد به این موضوع پرداخته‌اند. شماری از این آثار به صورت ویژه به مسأله تسخیر طبیعت و نیز شبهات معطوف معطوف بوده و به عنوان پیشینه تحقیق قابل ذکر است. در نخستین گام‌ها،

^۲ Lynn Townsend White

^۱ Arnold Joseph Toinbee

از روی هماهنگی با نظام الهی و اقتضای طبیعت آن چیز (Mostafavi, 1989).

در تعاریف دقیق تر لغوی، «تسخیر» همچنین به معنای سوق دادن چیزی به سمت هدفی خاص از روی قدرت و غلبه آمده است (Al-Raghib al-Isfahani, 1991). علامه طباطبایی نیز اشاره دارد که فاعلِ مسخر، کاری را که می‌کند، با اختیار ذاتی و بر اساس نظم آفرینش انجام می‌دهد، نه از روی اجبار بیرونی (Tabataba'i, 2005).

در زبان انگلیسی نیز واژه‌هایی مانند (control, dominion, subjugation, subordination) معادل‌های نزدیکی برای «تسخیر» شمرده شده‌اند (Pojman, 2005).

برخی پژوهشگران معاصر، نظم دقیق و حساب‌شده‌ی جهان هستی را که زمینه‌ساز پیدایش زندگی و آگاهی انسان است، نوعی تجلی مفهوم «تسخیر» در قرآن دانسته‌اند (Setia, 2004). همچنین گروهی دیگر این مفهوم را پایه‌ای برای شکل‌گیری علم و فناوری در چارچوب جهان‌بینی توحیدی معرفی کرده‌اند (Kasule, 2008).

در مقابل، گاه برخی «تسخیر» را صرفاً مجوزی برای انسان به هدف بهره‌برداری از طبیعت و به معنای قرار گرفتن طبیعت در خدمت منافع انسان دانسته‌اند. در حالی که از منظر قرآن کریم و سنت اسلامی، رابطه‌ی انسان با طبیعت، رابطه‌ای مسئولانه و امانت‌دارانه است، نه سلطه‌جویانه و مخرب (Javadi Amoli, 2009, 2010). افزون بر این، در همه‌ی این آیات، فاعل «تسخیر» خداوند است، نه انسان (Nasiri, 2001). در قرآن کریم، هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است، برای انسان «مسخر» گردیده، اما این تسخیر به معنای سلطه‌ی مطلق یا بهره‌کشی بی‌قید و شرط از طبیعت نیست. انسان در عین حال که بهره‌مند از نعمات الهی است، بنده‌ی خدا نیز هست و بر اساس آموزه‌های دینی، وظیفه دارد از نظام طبیعت پاسداری و مراقبت کند. رفتار انسان نسبت به محیط

است. او بر این باور است که برخلاف تصور وایت، انسان در قرآن صاحب سلطه‌ی مطلق بر طبیعت نیست، بلکه خلیفه و امانت‌دار خداوند است. با این وجود، این نوشتار در سطح فلسفی باقی می‌ماند و از منظر عرفان اسلامی و جایگاه انسان کامل در نظام تسخیر، تحلیل تفصیلی ارائه نمی‌دهد.

در میان آثار متأخر، مقاله‌ی «تحلیل جایگاه محیط زیست در عرفان اسلامی (بر اساس آثار برجسته شعر عرفانی فارسی)» از اصغر طارمی و مهدی فیاض (۱۴۰۱) با رویکردی ادبی-عرفانی، به بررسی رابطه‌ی انسان و طبیعت در متون شعر عرفانی فارسی پرداخته است. نویسندگان با تحلیل آثار سنایی، عطار و مولانا نشان می‌دهند که طبیعت در این اشعار، نه ماده‌ای بی‌جان، بلکه جلوه‌ای از نور و عشق الهی است. این مقاله با وجود برجستگی در حوزه‌ی معناشناسی عرفانی، پیوند مستقیم میان این نگاه و مفهوم قرآنی «تسخیر» را تبیین نکرده است.

بر اساس مجموعه‌ی این پژوهش‌ها، می‌توان دریافت که هرچند ابعاد فلسفی، اخلاقی و حتی تفسیری مفهوم تسخیر در متون اسلامی به‌طور مستقل بررسی شده‌اند، اما تا کنون، خوانش عرفانی تسخیر در نسبت با طبیعت و نقد مبانی فکری غربی به صورت مجزا پژوهش نشده است. از این رو، نوشتار حاضر می‌کوشد با اتکا بر جهان‌بینی عرفان اسلامی انگاره قرآنی تسخیر را بازخوانی و با تکیه بر بدن پاسخی درخور در مواجهه با شبهات فراهم نماید

۱. مفهوم‌شناسی «تسخیر طبیعت»

از دیدگاه زبان‌شناسی و لغت‌شناسی، واژه‌ی «تسخیر» به معنای رام کردن، مطیع ساختن و فراهم نمودن شرایط بهره‌گیری است (ابن-منظور، ۱۴۱۴: ۳۵۳/۴). لغت‌نامه‌هایی چون الصحاح و معجم المقاییس اللغه این واژه را نزدیک به مفاهیم «تذلیل» (رام بودن) و «تسهیل» (آماده بودن) دانسته‌اند (جوهری، ۱۴۰۷، ۲: ۶۸۰؛ ابن فارس، ۱۳۵۸، ۳: ۱۴۴). به تعبیر لغویانی چون مصطفوی و طریحی، «تسخیر» یعنی واداشتن چیزی به انجام فعلی، اما نه از سر اجبار و اکراه، بلکه

طبیعی، از دیدگاه قرآن و سنت، دارای حدود، قیود و مسئولیت اخلاقی و الهی است (Abidi Servastani, 2012).

از نگاه فلسفی نیز مفهوم «طبیعت» جایگاه ویژه‌ای دارد. پیش‌تر گفته شد که در نظام آفرینش، هر موجودی دارای طبیعتی است که متناسب با هدف خلقتش شکل گرفته و در جهت تأمین نیازهای انسان - در مسیر کمال الهی - عمل می‌کند. ارسطو در تعریف خود از طبیعت می‌گوید: «طبیعت، منشأ درونی رشد، حرکت و کمال هر چیز است که آن را به سوی غایت خود سوق می‌دهد (Vermaas et al., 2011)». ابن سینا و صدرالمآلهین نیز همین معنا را بیان کرده‌اند و بر این باورند که طبیعت، نیرویی درونی است که از آن، حرکت، تغییر، سکون یا ثبات هر جسم صادر می‌شود (Sajjadi, 2007).

با این حال، باید توجه داشت که دنیای مدرن، چهره‌ای تحریف‌شده از انگاره قرآنی «تسخیر» ارائه داده است. این جهان‌بینی جدید، مفهومی بیگانه و خودبنیاد را بر معنای الهی تسخیر تحمیل کرده و آن را به ابزاری برای توجیه خودمحوری و سلطه‌جویی انسان مدرن تبدیل کرده است. در نتیجه، تسخیری که در اصل نشانه‌ی هماهنگی و خدمت طبیعت در مسیر هدف الهی بود، در جهان امروز بهانه‌ای برای تخریب بیشتر محیط زیست شده است.

۲. تسخیر طبیعت در نگاه عارفان

در میان مکاتب فکری اسلامی، عرفان دارای جایگاهی ممتاز در تبیین رابطه‌ی انسان و طبیعت است. برخلاف رویکردهای فلسفی یا علمی صرف که بیشتر بر شناخت و تبیین پدیده‌ها تمرکز دارند، عارفان طبیعت را به مثابه یک متن و آینه‌ی تجلی حق می‌بینند. از زاویه دید آنان، هر ذره از عالم نشانی از حضور خداوند است و انسان، تنها زمانی می‌تواند به فهم درست از هستی برسد که با نگاهی عاشقانه و شهودی به آن بنگرد. در این سیستم فکری، «تسخیر طبیعت» نه به معنای سلطه بر جهان، بلکه شناخت جایگاه انسان در نظم قدسی هستی و هماهنگی با اراده‌ی الهی است. در ادامه نظری چند از عرفا جهت روشن‌تر شدن موضوع به تشریح در می‌آید:

از دیدگاه ابن عربی، «تسخیر» و «تصرف» دو واژه‌ی نزدیک به هم‌اند، اما میان آن‌ها تفاوتی ظریف وجود دارد. «تسخیر» به معنای رام کردن و مقهور ساختن چیزی در برابر نیرویی برتر است، تا آن نیرو بتواند در آن تأثیر بگذارد؛ در حالی که «تصرف» مرحله‌ای فراتر است و به کارگیری همان نیرو برای ایجاد دگرگونی در شیء یا پدیده‌ی مسخر شده را شامل می‌شود.

او در آثار خویش میان دو نوع تسخیر تمایز قائل می‌شود:

۱. تسخیر از راه همت: که از نیروی درونی و روحانی سالک ناشی می‌شود.

۲. تسخیر به امر الهی: که مستقیماً از جانب خداوند به برخی برگزیدگان عطا می‌گردد.

در نوع نخست، سالک با سیر و سلوک، تزکیه‌ی نفس و تقویت «همت» خویش، به مرتبه‌ای از جمعیت روحی می‌رسد که می‌تواند اراده‌ی خود را بر اشیاء یا موجودات جاری سازد. این همان نیرویی است که ابن عربی آن را «همت جمعی» می‌نامد و معتقد است که در اثر آن، اجرام و موجودات عالم، تحت تأثیر اراده‌ی روحی انسان کامل قرار می‌گیرند. چنین تسخیری نتیجه‌ی ریاضت، تهذیب و وصول است (Ibn Arabi, 1996, 2004).

اما نوع دوم از تسخیر، حالتی موهبتی و عطایی دارد. در این مرتبه، خداوند بی‌واسطه و بدون تلاش اکتسابی، نیروی تسخیر را به بنده‌ای خاص می‌بخشد. مانند آنچه درباره‌ی حضرت سلیمان (ع) آمده است: باد، جنیان و نیروهای طبیعی همگی در فرمان او بودند؛ تنها کافی بود اراده کند تا فرمانش بی‌درنگ اجرا شود. این نوع از تصرف و تسخیر تجلی اراده‌ی الهی در وجود انسان کامل است. عارف، زمانی که از خود تهی می‌شود و همه‌ی اراده‌اش در اراده‌ی خدا فانی می‌گردد، مظهر قدرت خداوند می‌شود و تصرف او در عالم، در حقیقت تصرف خداوند از طریق اوست (Ibn Arabi).

گستره‌ی تسخیر و تصرف عارف در عالم، محدود به ظاهر جهان نیست، بلکه عالم باطن را نیز دربرمی‌گیرد. چنان‌که در حکمت ابن عربی آمده است، خداوند برخی از اولیای خویش را بر همه‌ی مراتب

وجود - از جن و انس گرفته تا حیوانات وحشی و اهلی، و حتی عناصر طبیعی مانند باد، آب، و آتش - مسلط گردانید. این تسلط، نه از نوع سلطه‌ی بشری، بلکه از سنخ «امر الهی» است که در وجود بنده‌ای خاص ظهور می‌یابد. چنین مرتبه‌ای را در مصحف شریف می‌توان در مورد حضرت سلیمان (ع) مشاهده کرد؛ خداوند فرمان او را در میان جن و انس و پرندگان و جانوران نافذ ساخت و قدرت تصرفش از عالم ترکیب و موالید، به عناصر بسیط نیز سرایت کرد. باد به اراده‌اش می‌وزید، شیاطین در خدمتش بودند، و دریا و خشکی مطیع فرمانش (Ashtiani, 1996). این همان مرتبه‌ای است که قرآن از آن تعبیر می‌کند به: (هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ) (ص، ۳۹) [گفتیم] این بخشش ماست [آن را] بی‌شمار ببخش یا نگاه دار.

یعنی این تسلط و تصرف خاص، موهبتی است ویژه‌ی او و در اختیار هیچ‌کس پس از او قرار نخواهد گرفت. اما حقیقت تسخیر در نگاه ابن عربی، تنها در تسلط ظاهری خلاصه نمی‌شود. آنچه در وجود سلیمان یا دیگر پیامبران و اولیاء ظاهر می‌شود، در واقع ظهور امر الهی در صورت انسانی است؛ همان‌گونه که فرشته‌ای چون جبرئیل می‌تواند به اذن خدا در صورت بشری آشکار شود، امر الهی نیز در وجود ولیّ خدا تجلی می‌کند و آثار آن در عالم مشهود می‌گردد (Hasanzadeh Amoli, 2000).

از دید عرفانی، چنین تصرفی نه از قدرت شخصی، بلکه از فنا در ذات حق ناشی می‌شود. سالک در حالت «فنا»، از صفات بشری تهی می‌شود و صفات الهی در او متحقق می‌گردند. در این حالت، هر فعلی که از او سر می‌زند، در واقع فعل خداوند است که به واسطه‌ی او تحقق می‌یابد. به تعبیر عرفانی، عارف تنها وسیله‌ی تجلی اراده‌ی الهی است؛ نه فاعل مستقل، بلکه آینه‌ای است که قدرت خلاقه‌ی خداوند در آن می‌تابد و در عالم ظهور می‌یابد. بر پایه‌ی این بینش، شناخت درست مفهوم تسخیر در عرفان اسلامی، نیازمند درک انواع آن و چگونگی تحقق هر یک است؛ زیرا تسخیر گاه اکتسابی است و از راه ریاضت، مجاهده و صفای باطن حاصل می‌شود، و گاه وهبی و الهی است که بی‌واسطه از جانب حق به بنده‌ای خاص عطا می‌شود.

در هر دو صورت، تصرف واقعی تنها از آن خداوند است، و انسان کامل، صرفاً مجرای ظهور آن قدرت در هستی است (Ibn Arabi, 1996). در نگاه مولانا نیز طبیعت، مجموعه‌ای زنده و ذی‌شعور است که در همه‌ی ذرات آن، جان و آگاهی حضور دارد. او عالم را نه ماده‌ای صامت، بلکه موجودی عاشق و در حال ذکر می‌بیند. از نظر مولانا، هر پدیده‌ای در عالم در مسیر عشق و بازگشت به حق در حرکت است و انسان نیز باید در همین جهت با طبیعت تعامل کند. در چنین نگرشی، تسخیر به معنای تحمیل اراده‌ی انسان نیست، بلکه هم‌نوایی با نغمه‌ی هستی و حرکت هماهنگ با عشق الهی است. در نگاه او، همان‌گونه که انسان از طبیعت بهره‌مند است، موظف است آن را حرمت نهد، چرا که تخریب طبیعت، در حقیقت بی‌احترامی به تجلیات خداوند است. دیگر عرفا نیز این معنا را تأیید کرده‌اند. آنان بر این باورند که انسان در مسیر سلوک، هنگامی که از خود می‌گذرد و با حقیقت یگانه می‌شود، میان او و عالم جدایی نمی‌ماند. در این مرتبه، انسان نه فاعل در برابر طبیعت، بلکه فاعل به اذن حق است؛ هرچه می‌کند، از او نیست، بلکه از خداست که در او ظاهر شده است (Hasanzadeh & Raouf, 2013).

در همین بستر عرفانی، ملاصدرا با تکیه بر فلسفه‌ی صدرایی و نظریه‌ی «حرکت جوهری»، پیوند عمیق‌تری میان انسان و عالم برقرار می‌کند. او معتقد است که انسان و جهان در یک مسیر مشترک از تکامل وجودی در حرکت‌اند. عالم هستی در نگاه او، پویاست و در سیر تدریجی از ماده به معنا و از ظاهر به باطن در حرکت است. انسان نیز جزئی از این جریان است و با طی مراتب وجود، از عالم طبیعت تا عالم عقل و تجرد، بالا می‌رود. ملاصدرا معتقد است جهان بیرونی و درونی به هم پیوسته‌اند؛ ظاهر و باطن، دو روی یک حقیقت‌اند. طبیعت، در واقع تجلی صورت‌های باطنی و ملکوتی است و شناخت آن تنها از طریق حس و عقل ممکن نیست، بلکه به «کشف درونی» نیاز دارد. از همین رو، رابطه‌ی انسان با طبیعت، رابطه‌ای صرفاً فیزیکی یا ابزاری نیست، بلکه رابطه‌ای وجودی و رمزی است؛ هر پدیده‌ای

چیز نیست مگر اینکه در حال ستایش تسبیح او می گوید ولی شما تسبیح آنها را در نمی یابید.

بر این اساس، عالم طبیعت زنده است و با خالق خویش در ارتباط است. موجودی که تسبیح می گوید، بی جان و بی شعور نیست؛ پس نمی توان با او همچون ماده ای بی ارزش و بی حق رفتار کرد. در نتیجه، تخریب محیط زیست یا سوءاستفاده از طبیعت، در حقیقت بی احترامی به موجودات ذی شعور و ناقض عدالت الهی است. آیت الله جوادی آملی ریشه ی بحران های زیست محیطی معاصر را در انسان بی وحی می داند؛ انسانی که عقل را از وحی جدا کرده و جهان را تنها از منظر مادی تفسیر می کند. به باور او، علم منهای وحی و عقل منهای هدایت الهی، شناخت ناقصی از جهان ارائه می دهد که آغاز و انجام و هدف پدیده ها را نادیده می گیرد. چنین نگاهی، طبیعت را از معنا تهی کرده و زمینه ساز رفتارهای استثمارگرانه با محیط زیست شده است.

در مقابل، اخلاق زیست محیطی در جهان بینی اسلامی مبتنی بر اصل توحید و هدف داری هستی است. هر پدیده ای دارای نظام فاعلی و غایی است؛ یعنی علتی دارد که آن را پدید آورده و هدفی دارد که به سوی آن در حرکت است. در این نظام، انسان باید جایگاه خود را در سلسله ی وجود بشناسد و با هماهنگی با این نظام هدف دار، عمل کند. لذا، تسخیر در نگاه جوادی آملی، حرکت در مسیر حکمت الهی است، نه دخالت در برابر آن. او در تفسیر این معنا، بر نکته ای ظریف تأکید می کند: تسخیر، اگر از مسیر عبودیت خارج شود، به طغیان می انجامد؛ همان چیزی که در تمدن مادی مدرن رخ داده است. اما اگر انسان در مسیر عبودیت بماند، تسخیر، شکلی از عبادت و عمران الهی زمین می شود؛ یعنی آبادانی، در عین حفظ قداست و تعادل طبیعت (Javadi Amoli, 2009).

دیدگاه بایزید بسطامی و عین القضاة همدانینیز در این باره حایز اهمیت است. در اندیشه ی بایزید، کل عالم مظهر و تجلی حق است و وجودی مستقل از او ندارد. از نظر او، انسان نباید در پی تسلط بر طبیعت باشد، زیرا فاعل حقیقی تنها خداوند است. بایزید معتقد است

در عالم، نشانه ای از معنا و مظهری از اسماء الهی است. بدین ترتیب، «تسخیر طبیعت» در نگاه ملاصدرا، همان حرکت تدریجی انسان از عالم ظاهر به عالم باطن است. انسان در مسیر کمال، هر مرتبه از هستی را در درون خود محقق می سازد و با آن متحد می شود. او نه تنها بخشی از جهان است، بلکه با سیر تکامل، خود به جهانی در مقیاس کوچک تر تبدیل می شود؛ عالمی که مراتب ملک و ملکوت را در خویش جمع دارد (Sadr al-Din al-Shirazi, 1898).

از نگاه آیت الله جوادی آملی، قرآن کریم تسخیر طبیعت را نشانه ای از رابطه ی هماهنگ انسان و عالم در نظام آفرینش می داند. خداوند در آیات متعددی می فرماید که هر آنچه در آسمان ها و زمین است، برای انسان مسخر شده است؛ اما این تسخیر، به معنای مالکیت و سلطه ی مطلق انسان نیست، بلکه نوعی امانت داری و مأموریت الهی است. انسان نه مالک هستی، بلکه خلیفه ی خداوند در زمین است و از این رو، بهره مندی او از طبیعت باید در چارچوب مسئولیت و تقوا قرار گیرد (Javadi Amoli, 2011). جوادی آملی تأکید می کند که خداوند «فعل تسخیر» را در قرآن به خود نسبت داده است، نه به انسان. این بدین معناست که خدا طبیعت را در مسیر خاصی قرار داده تا در خدمت تحقق اهداف الهی و رشد انسان باشد، اما اختیار و حق تصرف بی حد در آن را به انسان نداده است. بنابراین، رابطه ی انسان با طبیعت در نگاه او رابطه ای عبادی و تکلیفی است، نه رابطه ای ابزار و سودمحور.

اگر انسان خود را از یاد خدا غافل سازد و طبیعت را صرفاً کالایی برای بهره برداری بدانند، این تسخیر الهی به ابزار تخریب تبدیل می شود. اما اگر انسان طبیعت را به عنوان آیه و نشانه ی الهی بشناسد، تسخیر به معنای خدمت متقابل میان انسان و جهان خواهد بود؛ طبیعت در خدمت رشد انسان است، و انسان در خدمت پاسداری از نظم و جمال آن (Javadi Amoli, 2011).

در نظام فکری جوادی آملی، همه ی موجودات، حتی جمادات، دارای شعور و ادراک اند؛ چرا که قرآن می فرماید: (... وَإِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِغُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...) (اسراء، ۴۴) و هیچ

بی‌احترامی به آن، بی‌حرمتی به فیض الهی است. علامه با الهام از آیهی (إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ) بر این باور است که طبیعت، موجودی زنده، گویا و آگاه است که در تسبیح دائمی به سر می‌برد. در شعر او، طبیعت نه تنها خاموش نیست، بلکه سراپا جنبش، شعور و عشق است: طبیعت تاروپودش جنب و جوش است / خاموش است و همی اندر خروش است. او در تفسیر آیهی (قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ)، فرمان‌پذیری آسمان‌ها و زمین را نشانه‌ی آگاهی و اختیار الهی آنها می‌داند و از انسان می‌خواهد که همان‌گونه که طبیعت طائع و منقاد است، او نیز به طاعت الهی درآید و در مدار نظام رحمانی هستی حرکت کند (Hasanzadeh & Raouf, 2013).

برآیند این دیدگاه‌ها این است که بر پایه‌ی منظومه‌ی فکری عرفان اسلامی، رابطه‌ی انسان و طبیعت در بنیاد خود رابطه‌ای قدسی، وجودی و عاشقانه است، نه ابزاری و مادی و گسسته از اندیشه توحید صمدی. عارفان طبیعت را نه به عنوان «موضوع تسلط»، بلکه به مثابه‌ی آیه‌ای از حضور الهی درک می‌کنند؛ جهانی زنده، ذی‌شعور و در حال تسبیح که با خالق خویش در ارتباط دائمی است. در این تلقی، انسان نیز جزئی از این نظام زنده است و رسالت او نه غلبه بر طبیعت، بلکه مشارکت آگاهانه در جریان تکوینی آن است.

۳. واکاوی ریشه بحران نابودی طبیعت

در عصر حاضر، یکی از اساسی‌ترین چالش‌های بشر، بحران گسترده در رابطه‌ی انسان و طبیعت است؛ بحرانی که زائیده‌ی گسترش علم، فناوری و افزایش بهره‌وری انسان از جهان طبیعی است. تغییر نگرش آدمیان نسبت به طبیعت، تنها به انسان محدود نمانده و همه‌ی اشکال حیات را دستخوش دگرگونی نموده است. در سده‌های اخیر، افزایش جمعیت، بهره‌کشی افراطی و تخریب منابع طبیعی موجب شده است تا گونه‌های مختلف حیات در معرض نابودی قرار گیرند و نظام زیستی زمین دچار اختلال شود. هیچ موجودی جز انسان نتوانسته است با چنین سرعتی زیستگاه خود را آلوده سازد (White et al.,

2006)

که تسخیر حقیقی، تسخیر نفس و رهایی از خودی است، نه تسلط بر عناصر جهان. سالک زمانی به وحدت با هستی می‌رسد که از اراده‌ی شخصی دست بردارد و همه چیز را در تجلی واحد الهی ببیند. او می‌گوید: «به نور او، او را دیدم و دانستم که همه اوست.» بنابراین در دیدگاه او، طبیعت نه موضوع تسلط که آینه‌ی ظهور خداوند است؛ و هرگونه تصرف بیرونی اگر با انانیت همراه باشد، فاصله از توحید است. عین‌القضات همدانی نیز در آثار خود، جهان را مجموعه‌ای از آیات الهی می‌داند که برای شهود حق و نه سلطه بر ماده آفریده شده‌اند. در نظام هستی‌شناسی او، میان انسان و طبیعت دوگانگی وجود ندارد؛ هر دو پرتوی از نور واحد الهی‌اند. از این رو، تسخیر حقیقی در اندیشه‌ی عین‌القضات، تسخیر نفس و عبور از تعلقات مادی است. او توصیه می‌کند که سالک به جای کوشش برای تصرف در آفاق، باید درون خویش را مسخر سازد، چرا که «آن که در خویش مسخر نگشت، آفاق بر او مسخر نگردد» (Hamadani, 2014).

بنابراین این دو عارف بر این باورند که کوشش انسان برای تسخیر بیرونی، حاصل غفلت از تسخیر درونی است. آنان تسخیر را تنها در چارچوب فنا، شهود و وحدت وجودی معنا می‌کنند و هر نوع نگاه ابزاری یا مالکانه به طبیعت را نوعی انحراف از مسیر توحید می‌دانند. نظر علامه حسن‌زاده آملی نیز در این زمینه خواندنی است. در منظومه‌ی عرفانی علامه حسن‌زاده آملی، طبیعت نه شیئی بی‌جان و منفعل، بلکه رحم برای تربیت انسان است؛ جایگاهی که انسان در آن تکون می‌یابد، معرفت می‌اندوزد و از رهگذر علم و عمل، به مراتب عالی وجودی ارتقا پیدا می‌کند. او با نگاهی تمثیلی و هستی‌شناسانه، صله‌ی رحم با طبیعت را به معنای شناخت قدر و منزلت آن و پاسداشت نسبت وجودی میان انسان و جهان می‌داند. به همین سبب، «قطع رحم» در این معنا، همان قطع ارتباط معرفتی و معنوی با طبیعت و ناسپاسی در برابر نعمت رحمانی الهی است.

در نگاه او، طبیعت رحم رحمان است، نه صرفاً زمینه‌ی زیست مادی. هر موجود طبیعی سهمی از رحمت عام الهی دارد و از همین رو،

به جای آنکه خود را خلیفه‌ی الهی بدانند، به فرمانروایی بدل شد که زمین را در خدمت اهداف شخصی خود می‌بیند.

۴. شبهات معاصرین درباره بحران نابودی طبیعت

برخی متفکران غربی مانند آرنولد توین بی و لین وایت بحران نابودی طبیعت امروز را به ادیان توحیدی نسبت داده‌اند و بر این باورند که این ادیان، انسان را بیش از حد بزرگ داشته‌اند و جهان را در خدمت او دانسته‌اند.

آرنولد توین بی، فیلسوف و تاریخ دان بزرگ قرن بیستم، نظریه‌ای منحصر به فرد و مجادله برانگیز را درباره فلسفه تاریخ و ظهور و سقوط دوره‌ای تمدن‌ها بیان می‌کند. وی کتابی دوازده جلدی تحت عنوان مطالعه تاریخ را در سالهای ۶۱-۱۹۳۴ تدوین و منتشر کرد. او معتقد است که مذاهب یکتاپرست (توحیدی) به طور غیر قابل توجهی انسان را بیشتر از آنچه سزاوار آن است بها داده. اند زیرا آنها به انسان یاد داده اند که خداوند جهان را برای او خلق کرده است و هر چیزی متعلق به انسان است و همه کوهها دریاها و جنگلها و جلگه‌ها برای زندگی بهتر انسان و نفع او خلق شده‌اند و او (انسان) میتواند هر کاری که می‌خواهد در طبیعت انجام دهد چنین تعلیماتی موجب شده اند تا انسان به بهره برداری خودسرانه از طبیعت روی آورد

در جای دیگری توین بی نگرانی خود را درباره بهره برداری بدون کنترل از طبیعت توسط انسان ابراز می‌دارد. او حتی پا را فراتر می‌گذارد و چاره این مشکل را در جایگزینی مذاهب یکتاپرست (توحیدی) با یک مذهب همه خداگرایی طبیعی می‌یابد (Mohaqq Damad, 2015).

تحلیل لین وایت درباره‌ی ریشه‌های تاریخی بحران طبیعت، یکی دیگر از مشهورترین دیدگاه‌ها در نیم قرن اخیر است. او در سال ۱۹۶۷ در مقاله‌ی معروف خود با عنوان «ریشه‌های تاریخی بحران زیست محیطی معاصر» منشأ اصلی بحران طبیعت را نه در صنعت، فناوری یا لیبرالیسم، بلکه در باورهای دینی انسان غربی جست‌وجو کرد. از نگاه او، مسیحیت به‌ویژه در شکل غربی‌اش، با تأکید بر آیه‌ی «و تسلط

ریشه‌ی بحران کنونی را نمی‌توان صرفاً در علم و فناوری جست‌وجو کرد؛ گرچه علم جدید آثار فراوانی برای بشر به همراه داشته است، اما علم جدا از اخلاق و معنویت، انسان را در دام قدرت‌طلبی و سلطه بر طبیعت گرفتار کرده است (Golshani, 2006). پیدایش این وضعیت به جریان فکری‌ای بازمی‌گردد که از عصر دکارت و بیکن آغاز شد؛ جریانی که علم را ابزاری برای تصرف در طبیعت و چیرگی بر جهان دانست. بیکن با طرح ایده‌ی «دانایی توانایی است» هدف علم را استیلا بر قوانین طبیعت معرفی نمود، و این طرز تلقی، بنیاد نگرش مکانیکی به جهان را شکل داد (Jahangiri, 1990). لذا، نگاه انسان از مشاهده‌ی معنا و غایت در اشیاء به کنترل و بهره‌کشی از آن‌ها تغییر یافت و هستی به مجموعه‌ای بی‌جان و فاقد غایت فروکاسته شد (Durant, 2013). در چنین بستری، علم و فناوری از ابزار تعالی به ابزار سلطه بدل گشتند. هدف علم از کشف حقیقت به کسب قدرت تغییر یافت و جهان به عرصه‌ی رقابت برای تسخیر مادی تبدیل شد. در این میان، گسست میان اخلاق و دانش، زیست انسانی را از معنا تهی ساخت و سعادت بشر به رفاه مادی فرو کاسته شد (Bidhandi, 2014). در کنار این موارد یادشده، ساختارهای فرهنگی و اجتماعی نیز در گسترش بحران مؤثر بوده‌اند. رشد سرمایه‌داری، فردگرایی، مصرف‌گرایی و شهرنشینی، چهره‌ی زمین را دگرگون ساخته است (Azarang, 1985). ضعف وجدان اخلاقی فردی در استفاده از منابع طبیعی و ناتوانی نهادهای اجتماعی در مهار فشار فناوری از مهم‌ترین نشانه‌های این بحران است (Mankryf, 2005).

در مقابل این دیدگاه‌ها، لین وایت در سال ۱۹۶۷ با مقاله‌ای تحت عنوان «ریشه‌های تاریخی بحران بوم‌شناختی ما» از زاویه دیگری وارد می‌شود. از نظر وی، بحران نه زاده‌ی علم و فناوری بلکه محصول نگرش انسان‌محوری در تمدن غرب می‌باشد؛ نگرشی که از تفسیر خاصی از کتاب مقدس سرچشمه می‌گرفت و به انسان اجازه‌ی سلطه بر طبیعت می‌داد (Pojman, 2005). بر اساس این دیدگاه، انسان

دوبل (Double Patrik) در نقد دیدگاه‌های سکولار غربی به‌درستی یادآور می‌شود که منتقدان دینی بحران طبیعت، عوامل مؤثر اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در پیدایش علم و فناوری جدید را نادیده گرفته‌اند. او تأکید می‌کند که بحران کنونی، بیشتر از دل دنیای غیردینی مدرن برخاسته است تا از تعالیم الهی. به باور او، باید با بازگشت به منابع اخلاقی و الهیاتی یهودی - مسیحی، گونه‌ای اخلاق زیست‌محیطی خدامحور تبیین شود که ضمن پاسداری از زمین، عدالت و کرامت انسان را نیز پاس دارد. این نگاه، از منظر اسلامی نیز کاملاً قابل تأیید است؛ زیرا الهیات اسلامی نیز بر همان اصول تأکید دارد: زمین امانت الهی است و انسان، تنها مأمور آبادانی و مراقبت از آن است، نه مالک مطلق آن (Double, 2005).

در افق عرفان اسلامی، این معنا به سطحی ژرف‌تر می‌رسد. عارف، طبیعت را نه منبعی بی‌جان برای بهره‌کشی، بلکه رحم هستی و مظهر رحمت رحمانیه می‌داند. چنان‌که علامه حسن‌زاده آملی می‌گوید، طبیعت رحم الهی است که انسان در آن پرورده می‌شود و بی‌احترامی به آن، قطع رحم با آفرینش است. ابن عربی، مولانا و ملاصدرا نیز بر این نکته اتفاق دارند که تسخیر حقیقی، تسلیم در برابر اراده‌ی الهی و هم‌نوایی با نظم قدسی جهان است، نه غلبه‌ی انسان بر آن. از این منظر، تخریب طبیعت نه نتیجه‌ی ایمان، بلکه نتیجه‌ی فقدان ایمان و بریدگی از توحید است.

بحران امروز طبیعت، در واقع، ثمره‌ی انقطاع انسان از معنا و تقدس است؛ هنگامی که عقل از وحی جدا شد و علم از اخلاق، رابطه‌ی انسان با طبیعت نیز از امانت‌داری به استیلا و از هم‌زیستی به مصرف‌گرایی بدل شد. عرفان اسلامی، با بازگرداندن جهان به جایگاه آیه‌ی الهی، راهی برای درمان این بحران می‌گشاید. در این دستگاه فکری، شناخت، عشق و اخلاق در وحدتی توحیدی

یابید بر زمین»، نوعی انسان‌مداری افراطی پدید آورد که به جدایی انسان از طبیعت و در نهایت، سلطه‌گری بر آن انجامید. در نتیجه، جهان از منظر الهیات مسیحی به عرصه‌ای بی‌جان و فاقد قداست فروکاسته شد که تنها فلسفه‌ی وجودی‌اش، خدمت به انسان بود.

وایت معتقد است که علم و فناوری جدید، نه صرفاً پدیده‌هایی سکولار، بلکه در حقیقت فرزندان الهیات طبیعی مسیحی هستند؛ چراکه در بطن خود حامل این باورند که انسان برتر از طبیعت است و مأمور به تسلط بر آن. به باور او، این طرز تلقی، سبب شکل‌گیری نوعی ثنویت میان انسان و جهان شد و در نتیجه، مفهوم «روح طبیعت» که در ادیان شرقی و غیرابراهیمی وجود داشت، از اندیشه‌ی غربی حذف گردید. حاصل چنین نگرشی، بیگانگی انسان با جهان و پیدایش رابطه‌ای استثمارگری با آن بود. وایت برای حل بحران نیز بازگشت به دین را پیشنهاد می‌کند، اما نه بازگشت به همان دین سنتی؛ بلکه دعوت به نوعی تجدید ایمان یا دین نوین طبیعت‌محور، که او آن را در شخصیت قدیس فرانسیس آسیزی متجلی می‌بیند (Parsa, 2016).

۵. پاسخ به شبهات معاصرین در مورد بحران طبیعت

نسبت دادن بحران طبیعت به آموزه‌های دینی، به‌ویژه در ادیان ابراهیمی، ناشی از خوانشی ناقص و تقلیل‌گرایانه از الهیات است. این رویکرد، با نادیده‌گرفتن ابعاد معرفتی، اخلاقی و قدسی دین، آن را به عامل سلطه‌طلبی بشر بر جهان تقلیل داده است (Farahani, 2006). در حالی که هیچ تلازم منطقی میان تعالیم دینی و تخریب محیط طبیعی وجود ندارد؛ زیرا هم جوامع دینی و هم جوامع سکولار به‌طور یکسان با بحران طبیعت دست به گریبان‌اند. در سنت و حیانی، تسخیر نه به معنای سلطه و تصرف، بلکه به معنای در اختیار بودن جهان برای تحقق مسئولیت عبودی انسان است. انسان در این منظومه، فرمانروایی امانت‌دار است، نه حاکمی مطلق‌العنان؛ و بهره‌مندی‌اش از طبیعت، باید در چارچوب عدالت و پاسداری از نظام آفرینش باشد.

اندیشمندانی مانند وایت و تواین‌بی، اگرچه توجه‌برانگیزند، معطوف به قرائتی سطحی و تاریخی از متون دینی است، نه خوانش عمیق عرفانی-الهیاتی آن.

راه‌حل پیشنهادی این پژوهش، نه کنار گذاشتن علم، بلکه بازخوانی قدسی طبیعت است. «تسخیر راستین» آن است که تکنولوژی و بهره‌وری در خدمت شناخت و پاسداری از نظام حکیمانه آفرینش قرار گیرد. این چارچوب می‌تواند مبنایی برای یک الهیات بوم‌شناختی فعال فراهم آورد که هم پاسخی به شبهات معاصر است و هم راهنمایی برای سیاست‌گذاری‌های زیست‌محیطی بر اساس جهان‌بینی توحیدی. گام نهایی، عبور از بحران، نه در فناوری‌های پیچیده‌تر، بلکه در بازتعریف انسان به عنوان بخشی هماهنگ با کلیت هستی است؛ جایی که تسخیر، نهایتاً به تسلیم عاشقانه می‌انجامد

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The Qur'anic conception of the subjugation of nature represents one of the most significant theological and philosophical themes in Islamic thought, particularly in the context of contemporary environmental debates. In the Qur'anic worldview, nature is not merely a material environment but an "ayah," or divine sign, reflecting the knowledge, power, and unity of God, and its subjugation to humanity is presented within the broader framework of divine vicegerency and ethical responsibility. However, in modern discourse, especially among certain Western intellectual traditions, this conception has been interpreted as legitimizing human domination and

درمی‌آمیزند و تسخیر، به جای سلطه، به شهود و خدمت در پیشگاه خلقت تبدیل می‌شود.^۱

نتیجه‌گیری

این پژوهش با بازخوانی انگاره قرآنی تسخیر بر اساس خوانش عرفانی، به تبیین روشنی از ماهیت تسخیر دست یافت که می‌توان آن را «تسخیر خدا محور» در برابر «تسخیر انسان محور» تعبیر نمود. تسخیر خدا محور و توحیدی در خوانش عرفانی که از سوی اندیشمندانی مانند ابن عربی، مولانا، و حسن‌زاده آملی، نمایندگی می‌شود؛ نه یک «حق» برای سلطه، بلکه یک «مسئولیت» ناشی از هماهنگی با اراده الهی است. در این نگاه، طبیعت، متن مقدس و مظهر اسماء الهی است و انسان خلیفه، مأمور به امانتداری و عمران متوازن در آن.

در برابر این خوانش اصیل، اندیشه اومانستی - که در بستر تمدنی مدرنیته غربی پدیدار شده - با جدا کردن علم از وحی و اخلاق، مفهوم تسخیر را به سلطه‌ای ابزاری و بی‌حد و حصر تقلیل داد. بحران کنونی طبیعت، زاده همین تسخیر تحریف‌شده و انسان‌محوری افراطی است، نه آموزه‌های اصیل دینی. بنابراین، نقدهای exploitation of the natural world, thereby contributing to environmental degradation. Scholars such as Lynn White and Arnold Toynbee argued that monotheistic religious doctrines, by elevating human beings above nature and granting them dominion over it, fostered anthropocentric attitudes that justified environmental exploitation and ecological imbalance (Mohaqqeq Damad, 2015; Pojman, 2005). This interpretation, however, reflects a selective and reductive reading of religious teachings, ignoring the broader metaphysical and ethical dimensions of Islamic theology. Islamic scholars and philosophers have consistently emphasized that the concept of subjugation does not imply unrestricted ownership

^۱ برای بررسی تفصیلی‌تر، ر. ک: محقق داماد، الهیات محیط زیست؛ پارسا، «نقد دیدگاه لین وایت در مساله بحران زیست‌محیطی بر اساس مبنای انسان‌شناختی اسلامی»؛ نورائی، جهان‌بینی قرآنی و محیط زیست.

or exploitative control, but rather denotes a divinely ordained relationship grounded in stewardship, responsibility, and harmony with the cosmic order (Javadi Amoli, 2011; Nasr, 1994). Furthermore, contemporary critiques of modern technological civilization suggest that the ecological crisis is not rooted in religious teachings, but rather in the desacralization of nature and the instrumental rationality that emerged from modern secular paradigms (Bidhandi, 2014; Golshani, 2006). Therefore, a proper understanding of the Qur'anic conception of subjugation requires a return to its metaphysical foundations, particularly as interpreted within the rich tradition of Islamic mysticism, where nature is understood as a manifestation of divine attributes rather than a passive object of human manipulation.

From a linguistic, philosophical, and theological perspective, the concept of subjugation (*taskhīr*) signifies the harmonization of natural phenomena with divine purpose rather than coercive domination. Classical Islamic lexicographers defined subjugation as guiding something toward its proper function in accordance with its inherent nature and divine order, emphasizing alignment rather than compulsion (Al-Raghib al-Isfahani, 1991; Mostafavi, 1989). Similarly, Qur'anic exegetes such as Tabataba'i clarified that subjugated entities act according to their intrinsic nature within the framework established by divine wisdom, rather than through external force or violation of their essential being (Tabataba'i, 2005). Contemporary scholars have further interpreted the orderly structure of the cosmos and its suitability for human existence as an expression of divine subjugation, demonstrating the intentional design of creation to facilitate human spiritual and intellectual development (Kasule, 2008; Setia, 2004). Importantly, the Qur'an attributes the act of subjugation exclusively to God, not to humanity, thereby affirming that human authority over nature is derivative and conditional, grounded in divine permission rather than inherent autonomy (Nasiri, 2001). Islamic philosophers such as Aristotle, Ibn Sina, and Mulla Sadra further

reinforced this understanding by describing nature as an internally directed process oriented toward its ultimate purpose, with human beings participating in, rather than dominating, this teleological order (Sajjadi, 2007; Vermaas et al., 2011). Thus, subjugation represents a relational and ontological harmony within the divine order of existence, rather than an anthropocentric justification for exploitation.

Islamic mysticism offers the most profound interpretation of subjugation, situating it within a metaphysical framework of divine unity and existential interconnection. According to Ibn Arabi, subjugation exists in two forms: one attained through spiritual discipline and purification, and another granted directly by divine grace. In both cases, the power to influence natural phenomena does not originate from the individual but reflects the manifestation of divine will through the spiritually perfected human being (Ibn Arabi, 1996, 2004). This perspective emphasizes that true subjugation is not an assertion of independent human power but an expression of divine agency operating through a purified vessel. Similarly, Islamic mystics such as Hasan-zadeh Amoli emphasized that the apparent control exercised by prophets and saints over natural forces represents the manifestation of divine authority rather than personal dominance (Hasanzadeh Amoli, 2000). In the mystical worldview, nature is not inert matter but a living manifestation of divine attributes, continuously engaged in glorification and participation in the cosmic order (Hasanzadeh & Raouf, 2013). This understanding transforms the concept of subjugation into a relationship of spiritual alignment rather than physical control, where human beings act as conscious participants in divine creation. Mulla Sadra's metaphysical system further reinforces this perspective by describing existence as a unified and dynamic process in which humans and nature share a common ontological trajectory toward divine perfection (Sadr al-Din al-Shirazi, 1898). Thus, the mystical interpretation of subjugation dissolves the dualistic separation between humanity and

nature, replacing it with a holistic vision of existential unity.

The environmental crisis of modern civilization cannot be adequately explained through religious doctrines but must instead be understood within the broader intellectual and cultural transformations of modernity. The mechanistic worldview introduced by thinkers such as Francis Bacon and René Descartes fundamentally altered humanity's relationship with nature by redefining knowledge as a tool for domination rather than understanding. Bacon's assertion that "knowledge is power" exemplified the shift toward viewing science as a means of controlling natural forces rather than contemplating their intrinsic meaning (Jahangiri, 1990). This transformation was accompanied by the rise of secular materialism, which reduced nature to a collection of inert resources devoid of spiritual significance (Durant, 2013). The separation of science from ethical and metaphysical considerations facilitated the emergence of technological systems oriented toward exploitation rather than stewardship (Bidhandi, 2014). Social and economic factors, including industrialization, capitalism, and consumerism, further intensified environmental degradation by prioritizing economic growth over ecological balance (Azarang, 1985). Scholars such as White emphasized that humanity's unprecedented capacity to alter and destroy ecosystems is a uniquely modern phenomenon, rooted in technological and ideological developments rather than religious teachings (White et al., 2006). These historical developments demonstrate that the environmental crisis reflects a broader metaphysical disconnection from the sacred nature of existence rather than the direct consequence of theological doctrines.

Critiques attributing environmental degradation to religious teachings fail to recognize the ethical and metaphysical principles embedded within Islamic theology and mysticism. Scholars such as Patrick Double argued that environmental critics often overlook the economic, political, and technological forces that shaped modern industrial society,

instead attributing responsibility to religious beliefs in a manner that lacks historical and philosophical nuance (Double, 2005). Islamic theological traditions consistently emphasize that nature is a divine trust entrusted to humanity, requiring responsible stewardship rather than exploitative control (Abidi Servastani, 2012). The Qur'anic concept of vicegerency establishes humans as custodians of creation, accountable for preserving the balance and integrity of the natural world (Javadi Amoli, 2009). Islamic mysticism deepens this ethical framework by presenting nature as a manifestation of divine presence, thereby transforming environmental responsibility into a spiritual obligation rooted in reverence and awareness. This perspective challenges anthropocentric interpretations of subjugation by emphasizing that true mastery over nature arises not from domination but from spiritual alignment with divine wisdom and purpose.

In conclusion, the mystical interpretation of the Qur'anic conception of subjugation reveals that nature is not an object of domination but a manifestation of divine reality entrusted to human stewardship. The ecological crisis of modern civilization is not the result of religious teachings but rather the consequence of secular materialism, technological instrumentalism, and the loss of spiritual awareness. Islamic mysticism provides a profound framework for reestablishing humanity's relationship with nature by emphasizing unity, responsibility, and reverence for creation. Through this perspective, subjugation becomes a form of existential harmony and ethical stewardship rather than exploitation, offering a transformative vision for addressing contemporary environmental challenges and restoring balance between humanity and the natural world.

References

- Abidi Servastani, A. (2012). *Foundations and Approaches of Environmental Ethics*. Iranian Research Institute of Philosophy.
- Al-Raghib al-Isfahani. (1991). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran* (1st ed.). Dar al-Qalam.
- Ashtiani, S. J. (1996). *A Commentary on Ibn Arabi's Fusus al-Hikam*. Elmi va Farhangi.

- Azarang, A. (1985). *Technology and the Environmental Crisis* (1st ed.). Amirkabir Publications.
- Bidhandi, M. (2014). Francis Bacon's anthropology and environmental crises. *Philosophical Reflections*, 4(12), 121-142.
- Double, P. (2005). Through caliphate based on Judeo-Christian conception of the nature. In *Environmental Ethics* (Vol. 1). Tosseh Publication.
- Durant, W. (2013). *History of Philosophy*. Cultural and Scientific Press.
- Eslami, M. T. (2012). Islam and environmental ethics with emphasis on Ayatollah Javadi Amoli's views. *Isra*, 4(4), 77-111.
- Farahani Fard, S. (2006). The environment: Problems and solutions from the perspective of Islam. *Islamic Economics*(22).
- Golshani, M. (2006). *From Secular Science to Religious Science*. Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Hamadani, A. a.-Q. (2014). *Tamhidat*. Asatir.
- Hasanzadeh Amoli, H. (2000). *A Commentary on Ibn Arabi's Fusus al-Hikam*. Islamic Seminary Publications.
- Hasanzadeh, M., & Raouf, A. (2013). The link between Rumi's mystical thought and the environment. *Journal of Mysticism Research*(11), 65-88.
- Ibn Arabi, M. *Fusus al-Hikam*. Dar al-Kutub al-Arabi.
- Ibn Arabi, M. (1996). *Rasa'il*. Mowla.
- Ibn Arabi, M. (2004). *Manaqib*. Matbouat-e Dini.
- Jahangiri, M. (1990). *Life, Works, and Views of Francis Bacon* (1st ed.). Elmi va Farhangi.
- Javadi Amoli, A. (2009). *Adab-e Fanay-e Moqarraban* (5th ed.). Isra.
- Javadi Amoli, A. (2010). *Tasnim Interpretation* (6th ed.). Isra.
- Javadi Amoli, A. (2011). *Islam and the Environment* (6th ed.). Isra.
- Kasule, O. H. (2008). Islamic Epistemology and the Solution of the Education on Crisis. Epistemology Reform Workshop, Dhakka.
- Mankryf, L. W. (2005). The cultural foundation of our environmental crisis. In *Environmental Ethics* (Vol. 1). Tosseh Publication.
- Mohaqqeq Damad, S. M. (2015). *Theology of the Environment* (2nd ed.). Iranian Research Institute of Philosophy.
- Mostafavi, H. (1989). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim* (1st ed.). Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Nasiri, M. (2001). *Islam and Modernity* (4th ed.). Kitab-e Sobh.
- Nasr, S. H. (1994). *Traditional Islam in the Modern World*. Kegan Paul International.
- Nasr, S. H. (2008). *Man and Nature*. Islamic Culture Publishing Office.
- Parsa, A. (2016). A critique of Lynn White's view on the environmental crisis based on Islamic anthropological foundations. *Journal of Environmental Education and Sustainable Development*, 4(4), 65-74.
- Pojman, L. (2005). *Environmental ethics*. Tosseh Publication.
- Sadr al-Din al-Shirazi. (1898). *Al-Asfar al-Arba'a (The Four Intellectual Journeys)*. Al-Maktabah al-Mustafawiyyah.
- Sajjadi, S. J. (2007). *Dictionary of Mullah Sadra's Philosophical Terms*. Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Setia, A. (2004). Taskhir, Fine-Tuning Intelligent Design and the Scientific Appreciation of Nature. *Islam & Science*, 2.
- Tabataba'i, S. M. H. (2005). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. Islamic Publications Office.
- Vermaas, P., Kroes, P., de Poel, I. v., Franssen, M., & Houkes, W. (2011). *A Philosophy of Technology: From Technical Artefacts to Sociotechnical Systems*. Morgan & Claypool. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-79971-6>
- White, L., Malekian, M., & Pojman, L. (2006). The Historical roots of our ecological crisis. In *Environmental Ethics* (Vol. 1). Tosseh Publication.