

Ibn ‘Arabī’s View of Human Nature and Its Application in Responding to the Environmental Criss

Mostafa Arab-Amery^{*}, Insha-Allah Rahmati^{}**

Abdolreza Mazaheri^{*}**

Abstract

With the expansion of capitalism and the proliferation of commodities, environmental degradation has intensified. **The central question** of this study is that although this issue has received limited attention in Islamic thought, certain aspects of it can be discerned in the works of Ibn ‘Arabī. Through a deeper interpretation of his writings, valuable insights can be gained regarding environmental preservation. **This study focuses** on the role of Ibn ‘Arabī’s anthropology and its relevance to addressing ecological crises. **It adopt** a descriptive-analytical approach. **The findings** suggest that Ibn ‘Arabī’s anthropology offers a mystical interpretation of Islam in which environmental preservation is presented as a religious act. In his teachings, the human being possesses dignity due to the divine spirit breathed into them and is considered the ultimate purpose of creation. On this basis, any form of disrespect or discrimination among human beings is unjustifiable. On the other hand, although the human being is regarded as the noblest of creatures, nature was not created solely for their sake; rather, like the human, it is a manifestation of divine self-disclosure and does not possess intrinsic superiority over other beings. Since all creatures bear the divine spirit, the human being is obligated to honor the

* Ph.D. Candidate of Islamic Mysticism, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Tehran, Iran, arabamery@gmail.com

** Professor, Department of Philosophy and Mysticism, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Tehran, Iran (Corresponding Author), n.sophia1388@gmail.com

*** Professor, Department of Islamic Mysticism, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran, mazahri711@yahoo.com

Date received: 21/04/2025, Date of acceptance: 11/09/2025



divine presence that flows through all of creation. This conception of the human being entails a responsibility for the protection of the environment.

Keywords: Environmental protection, mysticism, divine self-disclosure (*tajallī*), anthropology, Ibn ‘Arabī.

Introduction

Global warming and the current ecological crisis have prompted many scholars of religion to identify the ethical factors that contribute to the depletion and waste of the planet’s limited natural resources. As such, a reading of religion that aligns with efforts to solve this global challenge is of utmost importance. This form of thinking, grounded in religious knowledge, urges Muslims to view their traditions differently and to apply religious texts and principles to the pressing issues of the present day. Therefore, the works of Muslim thinkers—many of which were written centuries ago—need to be revisited, with some of them speaking directly to the current problems facing humanity. Thus, reinterpreting traditions and repurposing old teachings and concepts to address today’s challenges is thus of great importance. Humanity is now confronted with the limitation of Earth’s resources and that humans bear responsibility for their protection and preservation. This desire to establish a harmonious relationship with nature can also be seen as a sign of spiritual awakening. Modern humans have come to understand that everything in nature is interconnected; instead of viewing things as separate and unrelated entities, humanity has come to understand that everything in nature is interrelated. In general, academic discourse on Sufism is still committed to a classical-normative model—for example, Sufi concepts of divine love and manifestation (*tajallī*) have solely been discussed within the framework of love for God, and their implications for human interaction with the environment have not been explored. Scholars of theoretical mysticism have also given insufficient attention to this topic. The need to expand the scope of Sufism by incorporating the concept of divine manifestation and applying it to environmental issues is not an unfamiliar intellectual trend. Such an innovative approach—applying and incorporating traditional concepts to modern issues—can redefine the relationships between God and humanity, between humans themselves, and between humans and the environment. On the other hand, humans and their issues have always been central concerns for thinkers. The definition of the human being is one of the topics that various intellectuals have approached through their own insights. Ibn ‘Arabī is one of the great thinkers of the Islamic world whose

perspective on human nature can help address environmental degradation. The core of Ibn 'Arabī's view of human nature lies in his important theory of the "Perfect Human" (*al-insān al-kāmil*).

Materials & Methods

This study is based on a descriptive-analytical method. It begins by examining the classical works of Ibn 'Arabī, such as *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (The bezels of wisdom) and *al-Futūḥāt al-Makkiyya* (The Meccan revelations), with a focus on the aspects of his mysticism, which relate to the study of human nature. Key concepts such as the "Perfect Human," "divine manifestation" (*tajallī*), and "unity of being" (*waḥdat al-wujūd*) are analyzed as the theoretical framework. Data related to environmental crises have been drawn from contemporary scientific sources in order to clarify the connection between Ibn 'Arabī's mystical teachings and environmental preservation.

Discussion & Result

From Ibn 'Arabī's perspective, the human being is the goal and purpose of creation; yet at the same time, nature—like humanity—is a manifestation of the Divine Spirit and bears divine attributes. This view implies that human beings possess no essential superiority over other beings and are obligated to safeguard the Divine Spirit that permeates all of existence. In Ibn 'Arabī's mystical system, the distinction between the "Perfect Human" and the "animalistic human" (*al-insān al-ḥayawānī*) forms the core of his view of human nature. The Perfect Human, through faith in the unseen and a journey toward perfection, becomes God's vicegerent (*khalīfat Allāh*) and assumes the duty of protecting nature. Over time, and in response to emerging environmental crises, Muslims have begun to rethink classical Islamic mystical texts in order to reform humanity's interaction with nature. Ibn 'Arabī, for instance, asserts that all aspects of nature are interconnected and that no entity is truly "inanimate"; rather, all of nature is alive and engaged in glorifying God (*tasbīḥ*). Such a view of nature as both living and sacred can provide an ethical and spiritual foundation for environmental preservation. Meanwhile, Ibn 'Arabī's theory of the unity of being, which emphasizes the unity of all beings within the Divine Essence, plays a key role in shaping environmental ethics. This theory encourages humans to take responsibility for all aspects of nature and reminds them that harming nature is, in effect, a form of disrespect toward the sacred Divine Essence. Nevertheless, contemporary academic discourse on Islamic mysticism has primarily focused on its

spiritual and philosophical dimensions, with insufficient attention to its relevance for environmental challenges. Scholars such as Mokhtari and Gorjian (2021) and Irawan (2021), have highlighted the influence of mystical teachings on ethical attitudes; however, the direct link between these concepts and environmental crises remains underexplored. This study seeks to fill that gap by examining Ibn ‘Arabī’s teachings on human nature and their role in safeguarding the environment.

Conclusion

A re-reading of Ibn ‘Arabī’s view of human nature reveals that his mystical teachings contribute not only to the cultivation of the human spirit but also to the protection of the natural environment. Ibn ‘Arabī regards the human being as a divine artist who, through faith in the unseen and the Divine Spirit, can enhance not only their relationship with God and other people but also their relationship with nature. Since nature is a manifestation of the Divine and is constantly glorifying God, the human being is obligated to protect this sacred manifestation. This study demonstrates that contemporary environmental crises—which stem from humanity’s loss of spiritual connection with nature—can be addressed by revisiting mystical concepts such as the Perfect Human and the unity of being. Belief in the aliveness of all elements of nature and respect for the Divine Spirit that flows through them can not only promote environmental preservation but also deepen the awakened spirituality of the modern human, where environmental challenges can lead to a form of collective worship. By offering a new reading of Ibn ‘Arabī’s works, this study presents Sufism as an effective tool for redefining the human–nature relationship. Therefore, Ibn ‘Arabī’s mystical teachings can respond not only to spiritual and religious concerns but also to critical environmental issues, preparing the ground for ethical models aimed at protecting nature

Bibliography

Holy Quran.

Abdelzaher, D. M., A. Kotb, and A. Helfaya. 2019. “Eco-Islam: Beyond the principles of why and what, and into the principles of how.” *Journal of Business Ethics*, no. 155: 623-643.

‘Afīfī, Abū al-‘Alā’. 2014. *Sharḥī bar fuṣūṣ al-ḥikam Shaykh Akbar Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī*. Translated by Nasrollah Hekmat. Tehran: Elham. [In Persian]

Ahmad, A. 2024. “An Environmentally Friendly Economy Based on Ibn Arabi’s Philosophy of Sufism in Pesantren: A Theoretical Study.” *Heritage* 5, no. 1: 40-50.

183 Abstract

- Albimawi, H., and M. Nurhakim. 2023. "Human Nature in the View of the Qur'an and Ibn Arabi." *International Journal of Health, Economics, and Social Sciences (IJHESS)* 5, no. 3: 270-277.
- Ashtiani, Sayyed Jalaloddin. 1991. *Sharḥ-i muqaddama-yi Qayṣarī dar 'Irfān-i Islāmī*. Qom: Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom. [In Persian]
- Balali Oskuei, Azita, Morteza Shejari, Mina Heidari Torkamani, and Seyed Jalal Mousavi Sherebiani. 2022. "Barrasī-yi tajallī-yi vaḥdat dar Masjīd Imam Isfahan bar asās-i āra'-i Ibn 'Arabī." *Hikmat-i mu'āṣir* 13, no. 1: 29-59. [In Persian]
- Corbin, Henry. 2005. *Takhayyul-i khallāq dar 'irfān-i Ibn 'Arabī*. Translated by Insha-Allah Rahmati. Tehran: Jami. [In Persian]
- Cutter, S. L. 2018. "Exploiting, conserving and preserving natural resources." In *Reordering the World*, pp. 171-191. London: Routledge.
- Dinerstein, E., A. R. Joshi, C. Vynne, A. T. Lee, F. Pharand-Deschênes, M. França, and D. Olson. 2020. "A 'Global Safety Net' to reverse biodiversity loss and stabilize Earth's climate." *Science advances* 6, no. 36: 28-44.
- Ghasemi, Azam. 2011. "Dīdgāh-hāyi Seyed Hossein Nasr darbārih-yi buḥrān-i muḥīṭ-i zīst va rāh-i ḥall-hāyi ān." *Hikmat-i mu'āṣir* 2, no. 1: 85-101. [In Persian]
- Ghisellini, P., C. Cialani, and S. Ulgiati. 2016. "A review on circular economy: the expected transition to a balanced interplay of environmental and economic systems." *Journal of Cleaner Production*, no. 114: 11-32.
- Hekmat, Nasrollah. 2014. *Hikmat va hunar dar 'irfān-i Ibn 'Arabī*. Tehran: Institute for Writing, Translation, and Publication. [In Persian]
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. 2000. *Majmū'a rasā'il Ibn 'Arabī*. Beirut: Dār al-Maḥajjat al-Bayḍā'. [In Arabic]
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. 2008. *Dhakhā'ir al-a'lāq: sharḥ tarjumān al-ashwāq*. Tehran: Shams Tabrizi. [In Arabic]
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. 2012. *'Uqlat al-mustawfīz yā bast-i shūtābandih*. Translated by Mohammad Khajavi. Tehran: Mola. [In Persian]
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. 2014. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Translated by Mohammad Khajavi. Tehran: Mola. [In Persian]
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. 2019. *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Translated by Mohammad Ali Movahed. Tehran: Karnameh. [In Persian]
- Irawan, B., I. F. A. Nasution, and H. Coleman. 2021. "Applying Ibn 'Arabī's Concept of Tajallī: A Sufī approach to environmental ethics." *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism* 10, no. 1: 21-36.
- Jeshannejad, Aziz and Abbas Javarshakian. 2015. "Barrasī va muqāyisih-yi mabānī-yi ithbāt-i vaḥdat-i vujūd dar andīshih-yi Mullā Ṣadrā va Ibn 'Arabī." *Hikmāt-i mu'āṣir* 6, no. 2: 15-41. [In Persian]

- Knysh, A. D. 1999. *Ibn 'Arabi in the later Islamic tradition: The making of a polemical image in medieval Islam*. New York: SUNY Press.
- Mazhari, Muhammad Thanallah. 1991. *Tafsir al-Mazhari*. Pakistan: Maktaba Rashidiyya. [In Arabic]
- Mohaghegh Damad, Seyed Mostafa. 2014. *Ilāhiyyāt-i muḥīt-i zīst*. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [In Persian]
- Mokhtari, Mostafa and Mohammad Mahdi Gorjian. 2021. "Naqsh-i khiyāl dar zīst-i akhlāqī az manẓar-i 'irfān-i Islāmī bā ta'kīd bar dīdgāh-i Ibn 'Arabī." *Akhlāq-i vaḥyānī* 9, no. 2(20): 265-321. [In Persian]
- Nasr, Seyed Hossein. 1982. *Sih ḥakīm-i Musalmān*. Translated by Ahmad Aram. Tehran: Sepehr. [In Persian]
- Pickett, S. T., J. Kolasa, and C. G. Jones. 2010. *Ecological understanding: the nature of theory and the theory of nature*. Elsevier.
- Qaysarī, Dāwūd. 1996. *Sharḥ-i fuṣūṣ al-ḥikam*. Edited by Sayyed Jalaloddin Ashtiani. Tehran: 'Ilmī va Farhangī. [In Arabic]
- Rozi, S. 2019. "Understanding the Concept of Ecosufism: Harmony and the Relationship of God, Nature and Humans in Mystical Philosophy of Ibn Arabi." *Ulumuna* 23, no. 2: 242-265.
- Sabzawārī, Hādī. 1983. *Asrār al-ḥikam*. With the introduction and comments by Mīrzā Abū al-Ḥasan Sha'rānī. Tehran: Islāmiyya Publications. [In Persian]
- Safaei Sangari, Ali and Elham Karegar. 2022. "Taḥlīl-i 'anāsur-i vāzhigānī-yi Tarjumān al-ashwāq-i Ibn 'Arabī bar mabnāyi rūykard-i zabānshināsī-yi zīst-muḥītī." *Adabiyāt-i 'irfānī* 14, no. 30: 45-69. [In Persian]
- Ṭabarsī, Faḍl b. al-Ḥasan. 1998. *Jawāmi' al-jāmi'*. Tehran: University of Tehran and Seminary of Qom. [In Arabic]
- Ubaidillah, U. 2021. "Interpreting ruh as an ecological spirituality in relation to Islam and Java mysticism." *El Harakah* 23, no. 1: 139-156.

انسان‌شناسی ابن عربی و کاربرد آن برای مقابله با بحران محیط زیست

مصطفی عرب عامری*

انشاءالله رحمتی**، عبدالرضا مظاهری***

چکیده

با گسترش سرمایه‌داری و تولید کالا، آسیب‌های زیست محیطی افزایش یافته است. مسئله این پژوهش: این مسئله در اندیشه اسلامی کم‌تر مورد توجه قرار گرفته، اما در آثار ابن عربی رگه‌هایی از آن یافت می‌شود که با تفسیر عمیق می‌توان به نتایج قابل توجهی در مورد حفاظت از محیط زیست رسید. این پژوهش بر نقش انسان‌شناسی ابن عربی و کارکرد آن در مقابله با بحران‌های زیست محیطی تمرکز دارد و از روش توصیفی-تحلیلی استفاده می‌کند. نتایج نشان می‌دهد که فهم انسان‌شناسی ابن عربی، خوانشی عرفانی از اسلام ارائه می‌دهد که حفاظت از محیط زیست را به عنوان یک کنش دینی معرفی می‌کند. در آموزه‌های او، انسان به دلیل دمیده شدن روح الهی، کرامت دارد و غایت خلقت است. در این اساس، هرگونه بی‌حرمتی و تبعیض میان انسان‌ها باطل است از سوی دیگر، اگرچه انسان اشرف مخلوقات است، اما طبیعت منحصرأ برای او خلق نشده، بلکه مانند انسان، مظهر تجلی الهی است و برتری ذاتی بر سایر موجودات ندارد. تمام موجودات حامل روح الهی هستند، بنابراین انسان موظف است روح الهی جاری در همه موجودات را پاس بدارد. این دیدگاه از انسان، مسئولیت حفظ محیط زیست را بر دوش او می‌گذارد.

* دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، ایران، arabamery@gmail.com

** استاد گروه فلسفه و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، ایران (نویسنده مسئول)،

N.sophia1388@gmail.com

*** استاد گروه عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات، ایران، mazahri711@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۰



کلیدواژه‌ها: حفاظت از محیط زیست، عرفان، تجلی، انسان‌شناسی، ابن عربی.

۱. مقدمه و طرح مساله

گرمایش زمین و بحران بوم‌شناسی (اکولوژی) کنونی بسیاری از دانشمندان دینی را ترغیب کرده است تا عوامل اخلاقی مسبب هدردادن و تهی شدن منابع طبیعی محدود در دسترس را شناسایی کنند. چالش بررسی سنت‌های دینی و یافتن الهام و راهنمایی و هر چیزی که می‌تواند به انسان در تلاش جمعی وی برای جلوگیری از این فاجعه جهانی کمک کند از اهمیت زیادی برخوردار است. نصر با تأکید بر این نکته می‌نویسد: «ابن عربی، معتقد است که عارف، الهام را به صورت مستقیم از بالا دریافت می‌کند» (نصر، ۱۳۶۱: ۱۹).

این نوع از تفکر که بر دانش دینی سستی تحمیل شده است، دغدغه‌مندان را وادار می‌کند که به گونه‌ای بدیع به سنت‌ها نگاه کنند و متون و اصول خود را در مسائل مبرم امروزی به کار ببرند (عبدالظاهر و همکاران، ۲۰۱۹: ۶۲۳). بنابراین، آثار اندیشمندان مسلمان - که بسیاری از آنها قرن‌ها پیش نوشته شده‌اند - نیازمند بازخوانی مجدد است و بخشی از آن‌ها به طور مستقیم در مورد بسیاری از مسائل مربوط به مشکلات فعلی بشر صحبت می‌کند. از این رو، تفسیر مجدد سنت‌ها و استفاده مجدد از آموزه‌ها و مفاهیم قدیمی برای رفع این مشکلات از اهمیت زیادی برخوردار است.

به این منظور بشر باید برای داشتن محیط طبیعی متعادل و پایدار، دیدگاه‌های خود را نسبت به طبیعت و محیط زیست مورد بازنگری قرار دهد (گیسلینی و همکاران، ۲۰۱۶: ۱۲). قلب انسان آگاه، صفات الهی موجود در خود و طبیعت را مورد بررسی قرار داده و به آن می‌اندیشد، به این معنی که نسبت به خدا، هم‌نوعان و طبیعت عاقلانه و عارفانه رفتار خواهد کرد. بلا‌یای طبیعی که اخیراً بر سرانسان آوار شده‌اند، همه نشان از، از دست دادن این خرد و حکمتی است که زمانی در اختیار انسان قرار داشت. نگاهی بیشتر به گذشته نشان می‌دهد که چارچوب‌های فلسفی و معنوی اعمال شده در بوم‌شناسی چیز جدیدی نیست، بلکه چیزی است که بارها و بارها در طول تاریخ صورت‌بندی شده است (پیکت و همکاران، ۲۰۱۰: ۱۲).

امروزه بشر با این چالش مواجه شده است که منابع زمین محدود است و انسان مسئولیت حفاظت و حفظ آن را به عهده دارد (کاتر، ۲۰۱۸: ۱۷۱). این علاقه به برقراری رابطه هماهنگ با طبیعت را می‌توان به عنوان نشانه‌ای از معنویت بیداری نیز در نظر گرفت. انسان

مدرن به این درک رسیده است که همه چیز در طبیعت بایکدیگر ارتباط دارد و به جای اینکه همه چیز را به عنوان موجودیت‌های مجزا و نامرتبط ببیند، متوجه شده که همه چیز در ارتباط با یکدیگر قرار دارد و به هم پیوسته است (دینرشتاین و همکاران، ۲۰۲۰: ۲۹).

به طور کلی، گفتمان دانشگاهی درباره تصوف همچنان به مدل درسی یا کلاسی (کلاسیک) - هنجاری پایبند است، برای مثال، مفاهیم صوفیانه محبت (عشق) و تجلی الهی صرفاً در زمینه عشق به خدا مطرح می‌شود و هنوز به حب طبیعت و محیط زیست تعمیم داده نشده است. پژوهشگران در زمینه‌ی عرفان نظری نیز به این موضوع توجه کافی ندارند (روزی، ۲۰۱۹: ۲۴۲).

لزوم گسترش دامنه تصوف با گنجاندن مفهوم تجلی و به کار بردن آن در مسائل زیست محیطی یک جریان فکری بیگانه نیست. چنین رویکرد بدیعی با به کارگیری مفاهیم سنتی و تلفیق آن با مسائل مدرن سبب بازتعریف رابطه انسان و خدا، بین انسان و انسان، و نیز بین انسان و محیط خواهد شد (عبیدالله، ۲۰۲۱: ۱۳۹). مفهوم تجلی در زمینه حفاظت از محیط زیست به معنای پذیرش و شناخت طبیعت به عنوان مخلوق خداوند و بیانگر پاکی و قداست جهان طبیعی است و این دیدگاه می‌تواند در راستای حفاظت از محیط زیست، کاربرد داشته باشد.

از سوی دیگر انسان و مسائل مربوط به آن همواره مورد توجه متفکران بوده است. تعریف انسان یکی از مسائلی است که اندیشمندان مختلف به فراخور اندیشه و فهم خود، بدان پرداخته‌اند. ابن عربی یکی از اندیشمندان بزرگ جهان اسلام است که دیدگاه‌های انسان‌شناسانه‌ی او می‌تواند برای مقابله با آسیب‌های زیست محیطی، کارآمد باشد. محور اصلی انسان‌شناسی ابن عربی، نظریه بسیار مهم وی درباره «انسان کامل» است. ابن عربی، پیش از هر چیز، انسان را هدف و مقصود آفرینش جهان و آنچه در آن است، می‌شمارد و سخن را از پیدایش و آفرینش انسان، آغاز می‌کند. فرقی که ابن عربی میان دو گونه «انسان»، یعنی انسان کامل و انسان حیوان، می‌نهد، هسته مرکزی انسان‌شناسی عرفانی اوست و وی مکرر بر آن تأکید دارد. انسان‌شناسی ابن عربی دارای توان زیادی برای اعتباربخشی به اهمیت حفاظت از محیط زیست بر مبنای آموزه‌های عرفانی است. تحلیل انسان‌شناسی ابن عربی و ارتباط آن با بحران‌های محیط زیست کمتر مورد توجه قرار گرفته است. تحلیل انسان در نظام عرفانی ابن عربی می‌تواند نقش مهمی در اخلاق زیست محیطی انسان داشته باشد و با تمسک به آن انسان می‌تواند با محیط زیست، رفتاری صحیح

پیشه کند. این موضوع بویژه در شرایط بحرانی کنونی که محیط زیست در چنبره‌ی رفتارهای مخرب انسان قرار گرفته است اهمیت زیادی دارد و می‌تواند تعامل انسان با محیط زیست را در مسیری اخلاقی و با دیدگاهی مبتنی بر الهیات و عرفان قرار دهد. به همین دلیل در این پژوهش، کوشش می‌شود که نقش انسان‌شناسی ابن عربی و ارتباط آن با مواجهه‌ی بشر با بحران‌های محیط زیستی روشن گردد.

۱.۱ پیشینه تحقیق

مقالات زیادی در مورد ابن عربی و جایگاه او در عرفان اسلامی نوشته شده است و پژوهشگران به بررسی اندیشه‌های او پرداخته‌اند که در این بخش به چند مورد آن‌ها اشاره می‌شود. احمد (۲۰۲۴) در پژوهش خود به تاثیر مولفه‌های تصوف در اندیشه‌ی ابن عربی مانند وحدت وجود و توحید در حفاظت از محیط زیست پرداخت و به این نتیجه رسید که آگاهی از تصوف ابن عربی نقش مهمی در حفظ محیط زیست و مدیریت آن دارد.

ایراوان و همکاران (۲۰۲۱) در پژوهش خود به رویکرد صوفیانه ابن عربی و تاثیر آن بر اخلاق زیست محیطی اشاره کردند و «وحدت وجود» و «محبت» را دو عنصر مهم در اندیشه‌ی ابن عربی دانستند که می‌تواند بر رفتار انسان با محیط زیست تاثیرگذار باشد. رزی (۲۰۱۹) در پژوهش خود به رابطه انسان، محیط زیست و خدا در اندیشه‌های ابن عربی پرداخت و نتیجه گرفت دو مفهوم «انسان کامل» و «وحدت وجود» گزاره‌هایی هستند که می‌توانند خوانشی زیست محیطی از اندیشه‌های ابن عربی ارائه دهند.

در تحقیقات داخلی نیز صفایی سنگری و کارگر (۱۴۰۱) به بررسی عناصر و واژگانی ترجمان الاشواق برمبنای رویکرد زبان‌شناسی زیست محیطی در اندیشه ابن عربی پرداختند. نتیجه این پژوهش نشان داد همبستگی محیط طبیعی با زبان، فرهنگ، بینش و جهان بینی ابن عربی در آثاری مشاهده می‌شود. مختاری و گرجیان (۱۴۰۰) در پژوهش خود به نقش خیال در زیست اخلاقی در اندیشه‌های ابن عربی پرداختند و گزارش دادند از نظر ابن عربی، رهرو (سالک) با توانمندی‌های قوه خیال می‌تواند با صور نورانی موجود در خیال مفصل مرتبط شود و با تهذیب خیال از نفسانیت به مشاهده معانی اخلاقی متمثل گردد. قاسمی (۱۳۹۰) نیز در پژوهش خود به نقش اندیشه‌های عرفانی در کاهش آسیب به محیط زیست اشاره کرد و به این نتیجه رسید که حل بسیاری از بحران‌های زیست محیطی ریشه در ابعاد

معنوی، فلسفی و دینی دارد و از این رو نظام‌های عرفانی می‌توانند با تربیت انسان، آسیب‌های زیست محیطی که توسط بشر اتفاق می‌افتند را کاهش دهد.

نوآوری این پژوهش این است که انسان‌شناسی ابن عربی را در راستای حفاظت از محیط زیست مورد بررسی قرار می‌دهد و خوانشی عمل‌گرایانه از اندیشه‌های ابن عربی ارائه می‌دهد که در راستای حفظ محیط زیست و جلوگیری از تخریب آن است.

۲. جایگاه انسان در آفرینش

۱.۲ انسان به عنوان خلیفه الهی

از دیدگاه عرفانی در میان مخلوقات خداوند، انسان از همه عظیم‌تر و شگفت‌آورتر است. نکته بسیار مهم در این زمینه این است که در تفکر عرفانی، ماهیت انسان غالباً از جنبه ظرفیت انسان در استعلا و کمال نگریسته می‌شود. به این معنی که عرفا با تبیین دقیق از ماهیت انسان، برای او مراتبی را در نظر می‌گیرند که از مراتب ادنی آغاز و به مراتب اعلی ختم می‌شود. انسان در پایین‌ترین درجات، دارای ویژگی‌های خاص ناسوتی و حیوانی است. همین انسان، می‌تواند مراتب کمال را ببیند و از عوالم غیبی نیز آگاه شود. این دیدگاه به انسان که ریشه در آموزه‌های قرآنی دارد انسان را نه موجودی رها شده در طبیعت، بلکه موجودی میداند که با حمل عصاره الهی در وجودش، به قصد تکامل معنوی آفریده شده است.

انسان در اندیشه ابن عربی متصف به وجود، روح عالم، جلای آئینه هستی و خلیفه خداوند می‌باشد. بر اساس نظر ابن عربی، هنگامی که خداوند جهان را خلق کرد شبیحی بدون روح و آینه‌ای پرداخت نشده بود به همین دلیل خداوند انسان را خلق کرد تا از آئینه عالم زنگار بزدايد و روح آن شود. زیرا تنها انسان مظهر ذات الهی است و به مثابه مردمک چشم است که حضرت حق از طریق آن به خلقش می‌نگرد (ابن عربی، ۱۳۹۸: ۴۵۹) به عبارت دیگر ابن عربی عقیده دارد از آنجایی که انسان دارای عقل، فکر و معنویت است، می‌تواند خدا را با معرفت خود بشناسد و کمالات او را هویدا نماید؛ اگر انسان نبود این اراده خدا تحقق نمی‌یافت و حق ناشناخته باقی می‌ماند؛ به همین دلیل نیز انسان از دیگر موجودات برتر است. نکته‌ی مهم دیگر نیز تفاوت انسان‌شناسی ابن عربی با انسان‌شناسی

مسیحی است زیرا مسیحیت، انسان را ذاتا مجرم و گناهکار می‌داند اما در اندیشه‌ی ابن عربی انسان دارای روح الهی و ارزشمند است.

۲.۲ انسان و رابطه با خدا

در اندیشه‌ی ابن عربی عزت و اهمیت انسان، از حیث عقل و فکر و معنویت اوست؛ به این جهت که اوصاحب امر و صورت الهی و دارنده‌ی فکر و نفس ناطقه است که به عقیده او انسانیت انسان به آن است، نه از جنبه‌ی جسم و جسد او؛ که از این جهت نه تنها بر دیگر موجودات برتری ندارد، بلکه به تصریح قرآن از اکثر آنها پایین تر است (مؤمن، ۵۷). پس تمام چیزی که ابن عربی درباره عظمت و شرافت و فضیلت انسان و استحقاق خلافت او بیان می‌کند، به دلیل ویژگی‌های جسمانی او نیست بلکه در خصوص انسانی است که مظهر خلافت و حقایق الهی و آینه دلش مجلای انوار الهی است. در این راستا نیز قیصری به خیال متصل اشاره می‌کند و خیال را نشانه‌ی رابطه‌ی خدا و انسان و متصل بودن این قوه به عالم مثال مطلق می‌داند و عقیده دارد به همان صورت که نهر به دریا اتصال دارد، قوه انسانی نیز با عالم مثال مطلق متصل است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۶۸). کربن نیز به نقش رابطه‌ی خدا و انسان اشاره می‌کند و به نقش انوار و ارتباط آن با رابطه‌ی انسان و خدا اشاره دارد (کربن، ۱۳۸۴: ۲۱-۲۲).

ابن عربی با تبیین منزلت انسان در هستی عام، رابطه میان انسان و خدا، و انسان و عالم را توضیح می‌دهد و می‌گوید: عالم وقتی به دست خدا آفریده شد، شبیحی بدون روح بود و آینه‌ای پرداخت نشده. مقتضای امر این بود که آینه عالم زنگار زدائی شود و آدم، جلای این آینه و روح این صورت شد (فص آدمی). مرادش این است که خدای تعالی برای هر یک از صفات الهی یکی از مظاهر وجود را در عالم ایجاد کرده است؛ اما عالمی که این صفات بدین گونه جدای از هم [و پراکنده] در آن متجلی شده، جایگاه تجلی حضرت الهی اسمایی و صفاتی و نیز وحدت وجودی به تمام معنا نبود؛ پس این عالم، آینه‌ای نا شفاف، و تنی بدون روح بود. از این رو خدا انسان را آفرید تا جلای این آینه و روح این جسم باشد زیرا تنها اوست که مظهر ذات الهی است آن گاه که با همه صفاتش متعین می‌شود. این همان معنایی است که ابن عربی چون روحی تازه در کالبد این سخن می‌دمد: «خدا آدم را بر صورت خویش آفرید». انسان کامل نسبت به حق به مثابه مردمک چشم است نسبت به چشم. همان گونه که چشم با مردمک می‌بیند، انسان نیز محل ظهور یا مظهری (مجلایی)

است که حق، خویش را با آن می‌نگرد؛ زیرا او آینه خداست؛ (عفیفی، ۱۳۹۳: ۴۴). جلای این آینه سبب کشف اسرار وجود در پرتو نور عقل و قلب می‌شود، چیزی که تنها انسان قادر به کسب آن است؛ بر اساس چنین نگره‌ای، منزلت انسان در اندیشه‌ی ابن عربی در نسبت با خدا و با وجود درک خواهد شد. پس انسان نسبت به خدا به منزله مردمک چشم نسبت به چشم است (اشارت است به قرب فرایض که در آن، انسان به مرتبه فنای ذات می‌رسد و ابزار فعل خدا است؛ در مقابل قرب نوافل که در آن، آدمی در مرتبه فنای صفات است و با چشم و گوش خدا می‌بیند و می‌شنود (عفیفی، ۱۳۹۳: ۵۹). انسان این را با عقل در می‌یابد؛ عقلی که کمال صفات حق با آن ادراک و منکشف می‌شود. از این رو انسان علت آفرینش و غایت، هدف دور (فُصوای) هستی است؛ زیرا با وجود او اراده الهی مبنی بر ایجاد مخلوقی که خدا را با معرفتی شایسته بشناسد و کمالات او را هویدا کند، تحقق یافته است. اگر انسان وجود نداشت، این اراده تحقق نمی‌یافت و حق ناشناخته می‌ماند. به همین دلیل نیز انسان و خدا در هستی به یکدیگر وابسته هستند و «منظور از آن همه تکریم انسان و بزرگداشت قدر او همین است؛ چرا که نشئه انسانیت با کمال روحی، نفسی و جسمی خود صورت الله است که جز خدا کسی را نشاید دست به فروپاشی نظام آن نشئه زند» (عفیفی، ۱۳۹۳: ۴۴ - ۴۵). از این رو می‌توان گفت طبق نظر ابن عربی، وجودی واحد در پس تکثر این جهان پنهان است، در حقیقت تکثری که در عالم نمایان است، ناشی از ظهور وجود حقیقی واحد است که نمایانگر وحدت کلی است (بلالی اسکویی و همکاران، ۱۴۰۱: ۲۹).

۳.۲ عشق و آفرینش انسان

ابن عربی، جایگاه انسان در آفرینش را بر مبنای «عشق» تحلیل می‌کند: عشق الهی آن است که خدا ما را برای ما و برای خودش، دوست دارد. نشانه حب او به ما گفته اوست که: «دوست داشتم که شناخته شوم و آفریدگان را آفریدم و به ایشان شناسانده شدم و ایشان مرا شناختند». بدین سان او ما را جز برای خودش و جز برای اینکه ما او را بشناسیم، نیافرید. مهر خدا به ما این است که ما را به مصالح این جهانی و آن جهانی ما آشنا کرده است و دلیلهایی برای شناخت خود بر ما آشکار کرده است تا او را بشناسیم و به او نادان نمانیم، سپس به ما رزق و نعمت ارزانی داشته است (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۲، ۳۲۷-۳۲۸). عشق ما به خدا را می‌توان چهار گونه دانست: یا ما او را برای او

دوست می داریم یا برای خودمان یا برای هر دو یا برای هیچ یک از آنها (ابن عربی، ۱۳۹۳، ۲: ۳۲۹).

ابن عربی می گوید:

عشق صفتی نفسی برای عاشق است. اگر بگویند ما می بینیم که عشق زوال می پذیرد، می گوئیم نه، زیرا زوال آن جز به زوال عاشق از هستی، محال است و چون «عاشق» هم از هستی زایل نمی شود، پس عشق هم زایل نمی گردد آنچه زوال عشق پنداشته می شود، تعلق عاشق به محبوبی ویژه است که ممکن است آن تعلق ویژه، یعنی آن علاقه به محبوب معین، زایل گردد و به محبوبی دیگر یا به محبوبهای بسیار، تعلق گیرد و پیوند میان عاشق و محبوب ویژه، گسسته شود، اما عشق، در خودش موجود است، زیرا عشق، عینِ عاشق است و زوال آن محال است. عشق، خودِ عاشق است و عین او، نه صفت معنایی در او که ممکن باشد از میان برداشته شود و حکم آن نیز در پی آن از میان برود. علاقه، نسبتی میان عاشق و معشوق است و عشق عینِ عاشق است نه غیر او. درجهان هستی، جز عاشق و معشوق نیست، اما از شأنِ محبوب این است که «معدوم» باشد و ناگزیر باید یا آن معدوم یا «وقوع» آن را در موجودی ایجاد کرد، زیرا محبوب، متصف به وجود نیست، بلکه متصف به وقوع است (ابن عربی، ۱۳۹۳، ۲: ۳۳۲).

عشق سبب ارتباط انسان و خداوند می گردد و هدف این عشق اتحاد انسان و خداست: چنانکه ذات محبوب، عین ذات محب، و ذات محب، عین ذات محبوب گردد و در این حالت درست است که هر یک از آن دو بگویند که من آن کس که دوستش می دارم و آن کس که دوستش می دارم، من است (أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا - شعر منسوب به حلاج). این هدف عشق روحانی در صورتهای طبیعی است (همان: ۳۲۴).

خدا زیباست و چون عالم، بسط کمالات حق و ظهور اسماء و صفات خداست، پس عالم نیز زیباست، چنانکه ابن عربی گوید: «العالم جمال الله». (ابن عربی، ۱۳۹۳، ۳: ۵۱۷). وقتی خدا را زیبا بدانیم، عالم و آدم را هم که مظهر کمالات و جمال حق اند زیبا خواهیم دید و عاشق عالم و آدم خواهیم شد. عشق به عالم، عشق به خداست. (ابن عربی، ۱۳۹۳، ۳: ۵۱۷) «هر کس به جهت زیبایی عالم، عاشق آن شود، عاشق خدا شده است زیرا مظهری برای زیبایی خدا جز عالم [و آدم] نیست و چون عالم، مظهر حق هست [و جمال حق ذاتی است] پس جمال عالم نیز ذاتی است» (حکمت، ۱۳۹۴: ۲۷۸)

۳. انسان‌شناسی و کاربرد آن در حفظ محیط زیست

۱.۳ انسان به مثابه غایت تجلی الهی در هستی

فهم انسان‌شناسی ابن عربی از اهمیت و ضرورت بسیار برخوردار است زیرا در آموزه‌های وی، انسان به این جهت که محل دمیدن روح الهی است دارای کرامت می‌باشد و خود غایت خلقت است. نتیجه‌ی چنین دیدگاهی این است که هرگونه بی‌حرمتی و تبعیض میان انسان‌ها به بهانه‌های جنسیتی، نژادی، فرهنگی و دینی باطل خواهد بود.

ابن عربی عقیده دارد انسان کاملترین نسخه تجلیات الهی و جامع مرتبه هستی است. انسان مورد نظر وی دارای سه روی است که عبارت است از رویی که به حق تعالی دارد و رویی که به عالم اعیان ثابت‌ه که نمایانگر علم الهی است و روی دیگر به عالم طبیعت که صحنه‌ی فعل و انفعالات آدمی است همین جامعیت و کمال انسان را شایسته خلافت الهی کرده است. ابن عربی می‌گوید عالم بی وجود آدم به منزله پیکری بی جان است و آدم جان عالم است و به آفرینش آدم بود که وجود عالم تمامیت یافت (ابن عربی، ۱۳۹۸: ۱۵۱). در تفسیر این سخن باید توجه داشت که حقیقت وجود وهستی، جدا از وجود ذهنی و خارجی است زیرا هر یک از وجود ذهنی و خارجی، از تجلیات، اصل حقیقت وجود است. اصل حقیقت وجود، مقید به قیدی نیست و حتی عاری از قید اطلاق می‌باشد (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۳۷).

در عرفان ابن عربی بحث خلافت انسان یکی از مباحث محوری است. شاید بتوان گفت که اثری از ابن عربی نیست که در آن سخن از خلافت انسان به میان نیامده باشد. وی در آثار خود به خصوص کتاب فصوص و فتوحات از جوانب گوناگون به جنبه خلیفه‌اللّهی انسان نظر کرده است.

آنچه مد نظر است این است که این خلافت اختصاص به انسان خاصی ندارد و هر انسانی به لحاظ کمال ذاتی و مرتبه وجودی خود از این خلافت بهره مند است. ممکن است برخی بگویند که منصب خلیفه‌اللّهی اختصاص به انبیا و اولیا دارد که کمالات الهی را در خود متحقق کرده اند و نمی‌توان انسان‌هایی را که عاصی، فاسق یا فاسدند خلیفه الله خواند. پاسخ این است که تعبیری از قبیل تحقق کمالات الهی در انسان، یا عصیان، یا فسق و فساد و ضلالت، صرفاً در قوس صعود یعنی قوس معرفتی و تکاملی انسان معنا دارد. آری در آنجاست که بحث از سلوک انسان و سیر الی الله مطرح می‌شود و می‌توان از قرب به حق

و بعد از او سخن گفت؛ اما در قوس نزول، سخن از هستی و تکوین انسان است. بنابراین به انسان به عنوان «کون جامع» و «خلیفه الله» نظری می‌شود و مفاهیمی مانند عصیان، گناه، هوی، نفس اماره، فساد و غیره به عنوان عناصری ضروری برای مملکت انسانی که آدمی حاکم و امیر آن است تلقی می‌شود؛ این عربی این نکته را در کتاب «التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملکة الانسانیة» به گونه‌ای بدیع مطرح کرده و جوانب مختلف آن را مورد بررسی قرار داده است. به عنوان نمونه به پاره‌ای از مطالب آن اشاره می‌شود:

هنگامی که خداوند این خلیفه را ایجاد کرد. برای او شهری ساخت تا رعیت و ارکان دولت خود را در آن اسکان دهد. نام آن شهر حضرت جسم یا بدن است. پس برای آن خلیفه در این شهر جایگاهی ساخت به نام "قلب" که محل فرمانروایی او باشد. (التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملکة الانسانیة (ابن عربی، ۱۴۲۱ق، ۲: ۳۲۰).

پس از توصیف قلب و بیان شمه‌ای از چگونگی تمثیت این مملکت توسط خلیفه، به نفس می‌پردازد و آن را همسر خلیفه می‌داند که تحت اختیار است. سپس می‌افزاید که:

خداوند از باب اتمام نعمت بر انسان و اکمال نسخه، امیری قدرتمند و مطاع که دارای لشکر بسیار است به عنوان مخالف این خلیفه آفرید به اسم "هوی" که وزیری دارد به نام "شهوۃ". هوی که امیری قدرتمند است با همسر خلیفه که نفس است رابطه عاشقانه برقرار می‌کند و خلیفه از این واقعه غافل است. (همان: ۳۲۲).

پس از آن در تفسیر این نمادها می‌گوید که:

نفس هم جایگاه تطهیر است و هم محل تغییر. اگر خواسته هوی را اجابت کند دگرگون می‌شود و نام نفس اماره به خود می‌گیرد؛ و اگر با او مخالفت نماید جایگاه تطهیر خواهد شد و شرعاً نه توحیداً (توجه به این نکته بسیار حایز اهمیت است) [اسم] نفس مطمئنه بر او صادق خواهد بود.

جالب توجه است که با همه این احوال یعنی حتی اگر نفس، نفس اماره نیز گردد اخلافت خلیفه چیزی کم نمی‌شود چرا که

وقوع این رویداد حکمتی لطیف و سری عجیب دارد و آن این است که چون خدای سبحان این خلیفه را با همان کمالی که وصف کردیم آفرید، خواست او را آگاه کند که در عین حال (یعنی با تمام این فر و شکوه) فقیر است و همه حول و قوه او از آن مولای او یعنی خدای تعالی است؛ از این رو منازعی نیرومند در برابر او قرار داد. (همان: ۳۲۲)

همه این تعبیر در صدد توصیف انسان در قوس نزول یعنی از حیث تکوینی است و در همین قوس است که وی سخن از اکمال نسخه و کمال خلیفه می‌گوید. بنابراین می‌توان گفت که از نظر ابن عربی در قوس نزول هر انسانی خلیفه الله است. (حکمت، ۱۳۹۴: ۶۵-۶۷).

بنیاد اندیشه‌ی ابن عربی در مورد انسان را باید در آیات قرآن جست و جو کرد (کنیش، ۱۹۹۹: ۱۲). در قرآن مفهومی به نام خلیفه الهی وجود دارد که کاربرد آن برای نشان دادن این است که انسان جانشین خداوند است: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ». (و چون پروردگارتو به فرشتگان گفت: «من در زمین جانشینی خواهم گماشت»، [فرشتگان] گفتند: «آیا در آن کسی را می‌گماری که در آن فساد انگیزد، و خون‌ها بریزد؟ و حال آن که ما با ستایش تو، [تو را] تنزیه می‌کنیم؛ و به تقدیست می‌پردازیم.» فرمود: «من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید) (بقره: ۳۰).

در گفت و گوی بین خداوند و فرشتگان در آغاز آفرینش، فرشتگان نگران نابودی و فساد در زمین بودند و این موضوع را با خداوند به بحث گذاشتند. اما خداوند در پاسخ به آنها، علم یا دانش را یادآور شد (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۲۵).

در بسیاری از آیات، قرآن به انسان هشدار می‌دهد و از او می‌خواهد تا به تفکر در آیات الهی پردازد و نسبت به آنها فراموشکار نباشد. پیامبران برای این فرستاده شده‌اند که به انسان یادآوری کنند و از او بخواهند تا به یاد خداوند باشد. از آنجا که انسان مختار و آزاد است، او آزاد است که خداوند را به یاد داشته باشد یا خداوند را فراموش کند. او مختار است تا به عبادت خداوند پردازد یا نسبت به خداوند نافرمان باشد. در حالی که تمام موجودات به طور طبیعی در برابر خداوند به عبادت مشغول‌اند، انسان تنها مخلوقی است که با خواست خود به این کار می‌پردازد. قرآن جایگاه ویژه انسان در بین سایر مخلوقات را توضیح داده است و اختیار و آزادی او را به عنوان یک هدیه الهی می‌داند:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا. (ما امانت [الهی و بار تکلیف] را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم، پس، از برداشتن آن سرباز زدند و از آن هراسناک شدند، و [لی] انسان آن را برداشت؛ راستی او ستمگری نادان بود) (احزاب: ۷۲).

از نظر قرآن، انسان جانشین یا خلیفه خداوند بر زمین است (طبرسی، ۱۳۷۷، ۳: ۶۱). پیروی طبیعت از انسان به طور تلویحی به این معنی است که انسان تنها موجودیست که قدرت این را دارد که در زمین کارهای شریراجه انجام دهد و آن را تخریب کند (رزی، ۲۰۱۹: ۲۴۳). اما سوال این است که چگونه انسان می‌تواند یک مخلوق دارای امتیاز ویژه باشد اما در عین حال قدرت تخریب زمین را نیز داشته باشد. انسان چگونه می‌تواند یک جانشین راستین برای خداوند باشد؟ انسان چگونه می‌تواند از انجام بدی‌ها در زمین دوری کند؟ او چگونه می‌تواند صلح و هماهنگی را در زمین توسعه دهد. جواب به این سوالات در مفهومی به نام «بندگی» یا «عبودیت» است.

برای این که تصویر کاملی از دیدگاه اسلام نسبت به انسان داشته باشیم، یک قید بیشتری می‌باید به مفهوم خلیفه الهی افزوده شود و آن بندگی انسان است. از طریق بندگی است که انسان می‌تواند به انسانیت کامل و خلیفه الهی دست یابد. جانشینی که بر زمین حکم می‌راند، بر اساس میل و خواسته خویش حکمرانی نمی‌کند بلکه این حکمرانی را بر طبق قوانین الهی انجام می‌دهد (مظهری، ۱۴۱۲، ۱: ۵۱). فقط هنگامی که وی از محدوده انگیزه‌های شخصی فراتر می‌رود و خواسته خویش را تحت خواسته الهی قرار می‌دهد، می‌تواند جانشین و خلیفه خداوند باشد. قرآن در وهله اول، پیامبر را به عنوان یک بنده (عبد) خداوند معرفی می‌کند به طوری که مسلمانان در نماز و عبادات روزانه خویش، از وی به عنوان بنده و فرستاده خداوند (عبد و رسوله) یاد می‌کنند. اما بندگی چیست که از شرایط ضروری انسان برای نائل شدن به جانشینی خداوند است؟ جواب را می‌توان در قرآن و سنت پیامبر یافت که بنده خداوند کسی است که پیرو دستورات خداوند است به بیان دیگر، کسی می‌تواند جانشین الهی باشد که بر طبق قوانین الهی (شریعت) رفتار نماید کسی که از شریعت سر باز می‌زند و آیات الهی را نادیده می‌گیرد، در حق خداوند ناسپاس است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۴۹).

بنابراین حتی اگر از دیدگاه قرآن، طبیعت مسخرانسان است اما این بدین معنی نیست که انسان آزاد است تا طبیعت را تخریب کند برعکس، انسان باید در چهارچوب قوانین و بنیادهای الهی عمل کند در هنگام بهره‌برداری از طبیعت انسان باید این کار را با این دید انجام دهد که وی جانشین خداوند است و قدرتی که از طرف خداوند به وی اعطاء شده است فقط برای زندگی گذرا بر زمین است و وی به خداوند برخواهد گشت. قدرتی که به انسان اعطا شده است، مطلق نیست بلکه در محدوده مسئولیت انسان محدود

انسان‌شناسی ابن عربی و کاربرد آن برای ... (مصطفی عرب عامری و دیگران) ۱۹۷

شده است. انسان نه تنها در برابر خداوند مسئول است بلکه در برابر سایر انسانها و همه مخلوقات نیز مسئولیت دارند (البیماوی و نورحکیم، ۲۰۲۳: ۲۷۲).

۲.۳ انسان به عنوان موجود مسئول در حفظ محیط زیست

در قوانین الهی (شریعت) به طور واضحی وظایف انسان نسبت به نظم طبیعت و محیط زیست تعریف شده است. عشق او فقط نباید به والدینش به تنهایی محدود باشد، بلکه او می باید با حیوانات با محبت و شفقت رفتار کند؛ او می باید از محیط زیست حفاظت کند و از آلوده شدن محیط زیست جلوگیری نماید، بنابراین، می توان دیدگاه عرفان اسلامی را به صورت زیر تفسیر کرد: مادامی که انسان بنده خداوند است و خواسته اش را به خداوند عرضه می دارد و بطور صلح آمیز در زمین زندگی می کند و با تمام هستی و محیط زیست خود هماهنگ است، می توان گفت که انسان یک جانشین خداوند است و بر تمام مخلوقات حکم فرمایی دارد.

انسان می باید پیامبر خویش را به عنوان الگوی رفتاری خویش انتخاب کند. در این رابطه قرآن می گوید: «بندگان خداوند مهربان کسانی هستند که بر روی زمین با فروتنی راه می روند و هنگامی که نادانان آنان را خطاب قرار می دهند، در جواب می گویند سلام» (وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا (فرقان: ۶۳) اگر انسان خود را تسلیم راهنمایی های الهی نکند نمی تواند بنده خداوند باشد و نمی تواند خلیفه الله گردد. در این حالت، فساد را در زمین گسترش خواهد داد که در قرآن از آن به «مفسد فی الارض» یاد شده است. (محقق داماد، ۱۳۹۴: ۹۴-۹۹)

در آموزه های عرفان اسلامی، پیوند بین انسان و طبیعت در رستگاری و نجات، و به همان نسبت در فساد و نابودی، به شدت با پرستش یا فراموش کردن خداوند از طرف انسان و رعایت یا سرپیچی از احکام الهی توسط او گره خورده است و این موارد می توانند به طور مستقیم طبیعت را تحت تاثیر قرار دهند. به دیگر سخن، طبیعت به عنوان بخشی از جلوه حقیقت، در حق انسان های درستکار و دیندار، مهربان و شفیق است، اما در برابر انسان های خطاکار و ظالم، مغرور و ناسازگار است. (محقق داماد، ۱۳۹۴: ۱۱۷)

مرتبه ی انسان مرتبه ی پایانی هستی است، بنابراین انسان که حامل روح الهی است باید در برابر محیطی که در آن زندگی می کند مسئولانه برخورد کند؛ چرا که انسان از یک سو، جلوه گاه همه ی حقایق هستی و مراتب وجود است؛ و از سوی دیگر، جلوه گاه حقیقت

الهی می‌باشد (ابن عربی، ۱۳۹۳، ۱: ۱۲۰-۱۲۱). ابن عربی انسان را «اول و آخر» و «ظاهر و باطن» می‌نامد (ابن عربی، ۱۳۹۳، ۲: ۳۴۳). از این نظرگاه، انسان، اسم‌های خدا را نیز دارد، از این رو می‌توان نتیجه گرفت انسان نیز همانند خداوند، ویژگی حافظ و نگه‌دارنده بودن را دارد. این حفاظت و نگهداری، درحفاظت از محیط زیست نیز صدق می‌کند. اگرچه در این میان، ابن عربی به تفاوت‌های انسان و خداوند نیز توجه دارد و به ناتوانی انسان در برابر خداوند معترف است: «جهان از این روی که بسیار بزرگ و گسترده است، آدمی نمی‌تواند همه‌ی آن را درک و دریافت کند» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ۲: ۲۴۴). از این رو انسان اگرچه دارای محدودیت در ادراک و عمل است اما می‌تواند جهان را بشناسد، خود را جزئی از آن بداند و تمام مظاهر مادی جهان را به عنوان حامل روح الهی بنگرد و همان‌گونه که در برابر خداوند تعظیم می‌نماید، به جهان نیز با دیده‌ی حقارت ننگرد و محیط زیستی را که تمام ارکان آن، دارای روح الهی و نفس رحمانی هستند پاس بدارد.

۳.۳ همسانی انسان و جهان

نگره‌ی برابری و همسانی انسان و جهان (از این منظر که دارای نفس رحمانی هستند)، یک زنجیره را تشکیل می‌دهد بدین معنی که پیوند انسان با جهان، مانند پیوند جان با تن است، چنان که در جهان پیش از آفرینش انسان «تنی بی‌جان بود و آینه‌ای صیقل نخورده و جلا نیافته» بود و تبدیل به «جان این تن» (جهان) شد (ابن عربی، ۱۳۹۸: ۴۵۹). بنابراین از منظر ابن عربی، انسان جان تن (جهان) است و همان‌گونه که جان سالم، سبب تن سالم می‌شود، فعالیت صحیح انسان در طبیعت نیز سبب سلامت محیط زیست می‌شود. عقیفی عقیده دارد اساساً ابن عربی رابطه‌ی عالم و انسان را با خدا رابطه‌ی سایه‌ی شخص با خودش می‌داند (عقیفی، ۱۳۹۳: ۱۰۱).

از سوی دیگر براساس نظر ابن عربی، انسان در برابر طبیعت وظیفه‌ی اخلاقی نیز دارد،

زیرا

انسان و جهان هر دو صورت و آینه‌هایی از یک حقیقت یگانه اند و آینه هر چه باشد کارش نشان دادن اصل است اما خود اصل نیست. از این روی، انسان خدا نیست، هر چند صورت خدا و صورت جهان را در ذات خویش دارد (ابن عربی، ۱۳۹۳، ۳: ۳۴۳).

یعنی انسان از یکسو همانند خدا و از سوی دیگر همانند جهان است و به معرفت دست یافته است. معرفتی که انسان کامل به آن دست می‌یابد این است که جهان، تجلی خداست

از این رو انسان از منظر اخلاقی نیز باید در برابر جهان، کنش اخلاقی داشته باشد. در تجلی وجودی، خداوند در چهره‌ی پدیده‌ها (ممکنات) - که برترین شان انسان است - در تجلی معرفتی، بر دل بندگان نمودار شده است. بنابراین تمامی پدیده‌ها تجلی الهی هستند و انسان موظف است که به این تجلی‌های الهی، احترام بگذارد.

در فصوص الحکم والفتوحات مکیه نیز سخنانی وجود دارد که این جنبه بوم شناختی وحدت وجود را منعکس می‌کند. ابن عربی می‌نویسد:

تمام واقعیت از آغاز تا پایانش از خود خدا سرچشمه می‌گیرد و همه به او بازگشته است. بنابراین، همه آنها نیازمند شفاف سازی/روشن شدن آینه طبیعی هستند. پس آدم آینه‌ای پاک است و روح صورت (طبیعت) است. و چون حق خود را بشناسد، طبیعت را از ذات خود می‌شناسد، سپس طبیعت را درک می‌کند، پس صورت خود را می‌شناسد، پس آن طبیعت آینه‌ای است که انسان صورت خود را در آن می‌بیند (ابن عربی، ۱۳۹۸: ۱۹۳).

بنابراین «وجود اصیل است ... واحد است به وحدت حقه، نه وحدت عددیه، و مراتب فاضله دارد» (سبزواری، ۱۳۶۲: ۳۱).

عفیفی در تفسیر خود از ابن عربی به این موضوع اشاره می‌کند که منشأ وحدت و کثرت، یک اصل بیشتر نیست و نشان می‌دهد که همه از یک عین، سرچشمه گرفته‌اند (عفیفی، ۱۳۹۳: ۷۸). شعرانی نیز در تفسیر وحدت وجود می‌گوید: «اگر واقعاً شیخ گفته باشد که موجودی جز خدا نیست چنین چیزی را هنگامی گفته است که کائنات در حین شهود حق، در نظرش متلاشی شده است (شعرانی، بیتا، ۱: ۱۳). این را می‌توان گفت که روح افکار ابن عربی، چیزی جز وحدت وجود نیست (جشان نژاد و جوار شکیان، ۱۳۹۴: ۱۵).

بنابراین، آگاهی از وحدت همه چیز، حالتی از آگاهی است که در آن فاعل و مفعول قابل تشخیص نیستند. چنین وضعیت جدیدی از آگاهی ما را ملزم می‌کند که به سلامت سیاره زمین از نظر زیست محیطی و بوم شناسی (اکولوژیک) اهمیت دهیم و به آن به عنوان بخشی یا حتی به عنوان جوهره خودی خود احترام بگذاریم.

۴. نتیجه‌گیری

تفاسیری که در گذشته از ابن عربی وجود داشت به جنبه‌های مترقی زیست محیطی و در فلسفه‌ی او توجه نداشت، زیرا هنوز چالش‌های زیست محیطی، رخ بر نگشوده بود. پس

از آغاز بحران‌های زیست‌محیطی، متفکران مسلمان نیز شروع به بازاندیشی در متون درسی، کلاسی (کلاسیک) به جامانده از عرفای اسلامی نمودند؛ با این هدف که الگوهای نگرش و تعامل انسان را با طبیعت اصلاح کنند، بدون این که بخواهند یکباره تمامی هویت فعلی و موجودیت اعتقادی خود را نفی کنند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد ابن عربی انسان را - که بنیان هنر خداست - به گونه‌ای تعریف می‌کند که جنبه استعلائی والهی وجود او مدنظر است، و ایمان به غیب یعنی انفتاح هستی او به ساحت حقیقت در آن تعریف اخذ شده و در نتیجه چنین انسانی، سراسر زندگی و تمام عمرش در عروج به سوی حق است. او هنرمندانه می‌زید و هر چیزی را که خلق می‌کند و می‌سازد حتی اگر برای زندگی روزمره اش باشد، آمیزه‌ای از تلاش برای معیشت، و آفرینش گری هنری در جهت تقرب به حقیقت است.

انسان کنونی باید نگاه خود را به محیط طبیعی خویش تغییر دهد، نگاه سستی او به طبیعت بویژه با ظهور قنآوری و رشد صنعت سبب آسیب‌های بسیار زیادی به طبیعت شده است بنابراین تغییر رویه او در مقابل طبیعت، نیازمند تغییر نگرش او به طبیعت است. امروزه مشخص شده که منابع زمین محدود است و انسان باید از آن‌ها محافظت کند. نتایج پژوهش نشان داد اندیشه‌ی ابن عربی از این منظر که همه چیز را در طبیعت در پیوند با یکدیگر می‌بیند و انسان و دیگر پدیده‌های طبیعی را تجلی الهی می‌داند در زمینه‌ی حفظ محیط زیست راهگشاست. بشر کنونی نیز به این نتیجه رسیده است که همه چیز به هم مرتبط هستند. ابن عربی بیان می‌دارد همه‌ی مظاهر طبیعت به هم پیوسته هستند و این گونه نیست که حیات فقط مخصوص انسان و حیوانات باشند؛ بلکه تمام طبیعت تجلی خداوند است و زنده است. معرفت شهودی به انسان می‌دهد که تمام جهان زنده و در حال تسبیح خداوند است بنابراین موجود غیر زنده وجود ندارد بلکه تمام طبیعت زنده است و حمد الهی را به جا می‌آورد. انسان نیز حامل روح الهی و شامل صفات الهی در مرتبه‌ای پایین‌تر است؛ این انسان، زاده‌ی خداوندی مهربان و عادل است و همان‌طور که خداوند به بندگان و مخلوقات خود ظلم نمی‌کند؛ انسان نیز نباید به آفریده‌های خداوند (که دارای روح الهی هستند) بی‌اهمیت باشد یا به آن‌ها ظلم کند. این دیدگاه می‌تواند نقش مهمی در حفاظت از محیط زیست داشته باشد. تا کنون در پژوهش‌های داخلی به صورت خاص به حفظ محیط زیست در اندیشه‌ی ابن عربی، پرداخته نشده است با این حال در پژوهش‌های داخلی یافته‌های این پژوهش

انسان‌شناسی ابن عربی و کاربرد آن برای ... (مصطفی عرب عامری و دیگران) ۲۰۱

همسو با یافته‌های محقق داماد (۱۳۹۳) و در پژوهش‌های خارجی همسوبا یافته‌های ایراوان و همکاران (۲۰۲۱) و رزی (۲۰۱۹) است.

کتاب‌نامه

- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۸۷). *ذخائر الاعلاق: شرح ترجمان الاشواق*. تهران: شمس تیریزی.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۹۳). *فتوحات مکیه*. (ترجمه محمد خواجوی). تهران: مولی.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۹۸). *فصوص الحکم*. (ترجمه محمد علی موحد). تهران: کارنامه.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۴۲۱ ق). *مجموعه رسایل ابن عربی*. دارالمحجّه البیضاء: بیروت.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۹۱). *عقله المستوفز یا بست شتابنده*. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰)؛ شرح مقدمه قیصری در عرفان اسلامی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- بلالی اسکویی، آذینا، شجاری، مرتضی، حیدری ترکمانی، مینا و موسوی شریانی، سید جلال. (۱۴۰۱). بررسی تجلی وحدت در مسجد امام اصفهان براساس آراء ابن عربی. *حکمت معاصر*، ۱۳(۱)، ۲۹-۵۹.
- جشان‌نژاد، عزیز و جوارشکیان، عباس. (۱۳۹۴). بررسی و مقایسه مبانی اثبات وحدت وجود در اندیشه ملاصدرا و ابن عربی. *حکمت معاصر*، ۶(۲)، ۱۵-۴۱.
- حکمت، نصرالله. (۱۳۹۳). *حکمت و هنر در عرفان ابن عربی*. تهران: موسسه تالیف، ترجمه و نشر.
- سبزواری، هادی (۱۳۶۲). *اسرار الحکم*، با مقدمه و حواشی میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران: انتشارات اسلامی.
- صفایی سنگری، علی، و کارگر، الهام. (۱۴۰۱). تحلیل عناصر واژگانی ترجمان الاشواق ابن عربی بر مبنای رویکرد زبان‌شناسی زیست محیطی. *ادبیات عرفانی (علوم انسانی الزهراء)*، ۱۴(۳۰)، ۴۵-۶۹.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷)، *جوامع الجامع*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- عفیفی ابوالعلاء. (۱۳۹۳). شرحی بر *فصوص الحکم* شیخ اکبر محیی‌الدین ابن عربی، ترجمه حکمت، نصرالله. نوشته. انتشارات الهام.
- قاسمی، اعظم. (۱۳۹۰). دیدگاه‌های سیدحسین نصر درباره بحران محیط زیست و راه‌حل‌های آن. *حکمت معاصر*، ۲(۱)، ۸۵-۱۰۱.
- قرآن کریم
- قیصری، داوود (۱۳۷۵)؛ شرح *فصوص الحکم*؛ تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: علمی و فرهنگی.

۲۰۲ حکمت معاصر، سال ۱۶، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴

کربن، هانری، (۱۳۸۴)، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاالله رحمتی، تهران، جامی.
محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۹۳). *الهیات محیط زیست*. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه
ایران، ص ۹۴-۱۱۷
مختاری، مصطفی، و گرجیان، محمدمهدی. (۱۴۰۰). نقش خیال در زیست اخلاقی از منظر عرفان
اسلامی با تاکید بر دیدگاه ابن عربی. *اخلاق و حیاتی*، ۹(۲) (پیاپی ۲۰)، ۲۶۵-۳۲۱.
مظهری، محمد ثناءالله (۱۴۱۲)، *تفسیر المظهری*، پاکستان، مکتبه رشدیہ.
نصر، سید حسین. (۱۳۶۱). *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران: سپهر.

- Abdelzaher, D. M., Kotb, A., & Helfaya, A. (2019). Eco-Islam: Beyond the principles of why and what, and into the principles of how. *Journal of Business Ethics*, 155, 623-643.
- Ahmad, A. (2024). An Environmentally Friendly Economy Based on Ibn Arabi's Philosophy of Sufism in Pesantren: A Theoretical Study. *heritage*, 5(1), 40-50.
- Albimawi, H., & Nurhakim, M. (2023). Human Nature in the View of the Qur'an and Ibn Arabi. *International Journal of Health, Economics, and Social Sciences (IJHES)*, 5(3), 270-277.
- Cutter, S. L. (2018). Exploiting, conserving, and preserving natural resources. In *Reordering the World* (pp. 171-191). Routledge.
- Dinerstein, E., Joshi, A. R., Vynne, C., Lee, A. T., Pharend-Deschênes, F., França, M., ... & Olson, D. (2020). A "Global Safety Net" to reverse biodiversity loss and stabilize Earth's climate. *Science advances*, 6(36), 28-44.
- Ghisellini, P., Cialani, C., & Ulgiati, S. (2016). A review on circular economy: the expected transition to a balanced interplay of environmental and economic systems. *Journal of Cleaner production*, 114, 11-32.
- Irawan, B., Nasution, I. F. A., & Coleman, H. (2021). Applying Ibn 'Arabī's Concept of Tajallī: A Sufi approach to environmental ethics'. *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism*, 10(1), 21-36.
- Knysh, A. D. (1999). *Ibn'Arabi in the later Islamic tradition: The making of a polemical image in medieval Islam*. Suny Press.
- Pickett, S. T., Kolasa, J., & Jones, C. G. (2010). *Ecological understanding: the nature of theory and the theory of nature*. Elsevier.
- Rozi, S. (2019). Understanding the Concept of Ecosufism: Harmony and the Relationship of God, Nature and Humans in Mystical Philosophy of Ibn Arabi. *Ulumuna*, 23(2), 242-265.
- Ubaidillah, U. (2021). Interpreting ruh as an ecological spirituality in relation to Islam and Java mysticism. *El Harakah*, 23(1), 139-156.