

Nature and the Universe in the Shī'ī Tradition: A Discussion in Ecological Theology (A Case Study of the Noble Book *al-Kāfi*)

Mahdi Rafatipanah Mehrabadi ¹ 

¹. Assistant Professor, Department of Historical and Environmental Studies, The Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT), Tehran, Iran. **E-mail:** rafatipanah@samt.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 12 July 2025

Revised: 29 September 2025

Accepted: 12 January 2026

Published: 22 May 2026

Keywords:

Shī'ī Ecological Theology,

Philosophy of Inclusion,

al-Kāfi,

Ontological Dialectic.

ABSTRACT

The Philosophy of Inclusion considers all beings—including human beings, animals, plants, and birds—to be part of the universe. These beings follow a single principle, namely, the principle of life, and move toward a single goal: cosmic order. Using the descriptive-analytical method and examining the ḥadīths in *al-Kāfi*—Uṣūl, Furū', and Rawḍa—this article seeks to answer the following questions: Is it possible to identify the Philosophy of Inclusion in the Shī'ī tradition? If so, how is the position of each component of nature and its function defined? Subsequently, what insights can be gained to revise the current formulation of the relationship between human beings, the environment, and nature? The findings of the research show that, in the Shī'ī tradition, the human being is not considered superior, possessing moral and ontological superiority over other beings, but rather as a part of existence situated alongside other parts of existence and natural phenomena. In this view, natural phenomena are understood as entities that possess intrinsic value and can play a role in the material and spiritual evolution of human beings. They contribute to maintaining the cosmic order and reflect the Divine Names. They are considered part of the ontological dialectic within the Philosophy of Inclusion. Such a perception presents nature as intelligent and wise.

Cite this article: Rafatipanah Mehrabadi, M. (2026). **Nature and the Universe in the Shī'ī Tradition: A Discussion in Ecological Theology (A Case Study of the Noble Book *al-Kāfi*)**. *Journal of Shiite History*, 2 (5), 51-70.
<http://doi.org/10.22034/jsh.2026.532256.1176>



© Authors retain the copyright and full publishing rights.

Publisher: *The Iranian Society of Islamic.*

DOI: <https://orcid.org/10.22034/jsh.2026.532256.1176>

¹. **Corresponding author:** Mahdi Rafatipanah Mehrabadi, Department of Historical and Environmental Studies, The Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT), Tehran, Iran, **Email:** rafatipanah@samt.ac.ir, **Tell:** +989173511622

English Extended Abstract

Introduction

The contemporary environmental crisis is not solely a result of the excessive consumption of natural resources; rather, it is rooted in how human beings perceive nature and their own place in existence. An instrumentalist view of nature reduces natural beings to mere resources for satisfying human needs, which weakens the intrinsic value of these beings and causes a rupture in the relationship between humanity and the world. Drawing upon Shī'ī traditions and utilizing the conceptual framework of the “Philosophy of Inclusion” (in contrast to the “Philosophy of Exclusion”), this study examines the position of nature within the ḥadīths of the noble book *al-Kāfī*. The primary research question is whether these traditions treat nature as an inert phenomenon existing solely to serve human interests, or whether they recognize nature as possessing an independent and meaningful place within the Divine cosmic order.

Materials and Methods

This research employs a descriptive–analytical method. The data collection method is documentary and library-based, through which ḥadīths related to nature and the universe were extracted from the books *Uṣūl al-Kāfī*, *Furū' al-Kāfī*, and *Rawḍat al-Kāfī*. The data analysis method is based on a theoretical framework of the “Philosophy of Inclusion,” which emphasizes the interconnectedness between human beings, nature, and the rest of existence. Within this analytical framework, themes such as water, trees, plants, soil, animals, birds, the cosmic order, the glorification (*tasbīḥ*) of beings, the perception of natural beings, and the rulings related to the protection of beings within the “sanctuary” (*ḥaram*) were examined and categorized.

Results and Discussion

The research findings indicate that the attitude reflected in the traditions of *al-Kāfī* toward nature possesses a framework beyond a purely instrumentalist view. First, nature and humanity are situated in an interconnected ontological system, and the human being is not an entity entirely detached from the natural world. Second, natural beings possess a form of perception and consciousness, and even their glorification and praise of God are reflected in the traditions. From this perspective, nature is not merely a subject of human domination; rather, it is part of the Divine order and a means for knowing God and reflecting on His Names and Attributes. Trees, water, and soil also possess symbolic and theological functions in this semantic system, in addition to their material functions. Trees are linked to concepts such as life, blessing, and fertility, and water is linked to creation, life, and purity. Another important finding is the link between this ontology and the moral rules for the protection of nature. The rulings related to the *ḥaram* (sanctuary)—including the prohibition of killing animals, cutting trees, and destroying vegetation—show that an independent right, especially the “right to life,” has been recognized for natural beings. Even regarding some insects and animals, specific restrictions have been established, and expiation (*kaffārah*) has been prescribed for harming them. Therefore, an ontology based on the Philosophy of Inclusion also leads to human responsibility toward other beings at the moral level.

Conclusion

Based on the findings of this study, the perception of nature in Shī'ī epistemology, as reflected in the examined traditions of *al-Kāfī*, is incompatible with reducing nature to a mere tool for satisfying human needs. In this perspective, the human being is part of an interconnected whole, and nature, animals, plants, and even inanimate matter possess a specific place and meaning within the overall order of existence. The concept of the “Philosophy of Inclusion” provides the possibility of explaining this characteristic; because it does not view the relationship between humans and other beings as a merely functional relationship, but rather interprets it at an ontological and theological level. Within this framework, nature is a mirror of the Divine Names and Attributes and a ground for monotheism (*tawḥīd*), knowledge of God, and self-knowledge; therefore, it possesses intrinsic value and deserves respect. These ontological foundations are also manifested in the practical rulings related to the *ḥaram* (sanctuary) as a system of protective rules—rules that restrict the killing of animals, the destruction of plants, and harming other beings. Consequently,

English Extended Abstract

the Shī'ī tradition, particularly the hadith heritage of *al-Kāfī*, possesses significant theoretical and theological capacity for rethinking the relationship between humanity and nature. Re-reading this capacity can be effective in shaping a native, tradition-based environmental theology, and can provide an ethical and spiritual framework for reconstructing the relationship between humanity and the world in the face of the contemporary environmental crisis.

Declarations

Acknowledgment

This article is the result of an independent research project and received no specific financial or institutional support. We would like to thank the participants in this article who contributed significantly to the data collection.

Sponsor

According to the corresponding author, this article was not sponsored.

Authors' Contribution to the Research

This article is the result of research and writing conducted by the author. The author was responsible for all stages of the research, data analysis, and preparation of the manuscript..

Conflict of Interest

The authors declare that they have no conflict of interest in relation to the authorship or publication of this article.

طبیعت و امر الهی در روایات شیعی: خوانشی نظری-تفسیری از احادیث الکافی در افق فلسفه ادغام

مهدی رفعتی پناه مهرآبادی^۱ 

^۱. استادیار گروه مطالعات تاریخی و محیطی، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت) تهران، ایران. رایانامه: rafatipanah@samt.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

فلسفه ادغام، تمامی موجودات اعم از انسان، حیوان، گیاه و دیگر پدیده‌های عالم را اجزایی درهم تنیده از یک نظم کیهانی واحد می‌داند که از اصل یگانه حیات پیروی می‌کنند و در پیوندی هستی‌شناختی با یکدیگر و با امر الهی معنا می‌یابند. براین اساس، مقاله حاضر با اتخاذ رویکرد نظری-تفسیری و باتکیه بر چارچوب مفهومی فلسفه ادغام، به بازخوانی احادیث کتاب شریف الکافی (اصول، فروع و روضه) می‌پردازد. هدف پژوهش، بررسی امکان شناسایی مؤلفه‌هایی از این فلسفه در بخشی از میراث حدیثی شیعه و تبیین نسبت آن‌ها با ادراک دینی از پدیده‌های طبیعی است. پرسش اصلی مقاله آن است که آیا می‌توان در برخی روایات شیعی، خوانشی از جهان یافت که با عناصر کلیدی فلسفه ادغام، هم‌چون پیوستگی مراتب وجود، ارزش ذاتی موجودات و دیالکتیک هستی‌شناختی میان انسان، طبیعت و امر الهی، هم‌خوانی داشته باشد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که شماری از روایات، طبیعت و پدیده‌های آن را نه صرفاً موضوع تصرف انسانی، بلکه به مثابه موجوداتی دارای ارزش ذاتی، کنشگران نظم هستی، بازتاب‌دهندگان اسماء و صفات الهی و مشارکت‌کنندگان در سیر تکامل مادی و معنوی انسان معرفی می‌کنند. این خوانش تفسیری، امکان بازاندیشی در نسبت انسان و محیط‌زیست را فراهم کرده و ظرفیت‌هایی نظری برای صورت‌بندی الهیاتی محیط‌زیستی در سنت حدیثی شیعه آشکار می‌سازد؛ الهیاتی که در آن، انسان جزئی مسئول از کلیت هستی تلقی می‌شود.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۳/۰۱

کلیدواژه‌ها:

الهیات اکولوژیک شیعی،

فلسفه ادغام،

الکافی،

دیالکتیک هستی‌شناختی.

استناد: رفعتی پناه مهرآبادی، مهدی. (۱۴۰۵). **طبیعت و امر الهی در روایات شیعی: خوانشی نظری-تفسیری از احادیث الکافی در افق فلسفه ادغام.** پژوهش‌نامه

تاریخ تشیع: ۲ (۵)، ۷۰-۵۱. DOI: <http://doi.org/10.22034/jsh.2026.532256.1176>



© نویسندگان حق چاپ و حقوق کامل نشر را حفظ می‌کنند.

ناشر: انجمن ایرانی تاریخ اسلام.

DOI: <http://doi.org/10.22034/jsh.2026.532256.1176>

^۱. نویسنده مسئول: مهدی رفعتی پناه مهرآبادی، گروه مطالعات تاریخی و محیطی، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت) تهران، ایران. رایانامه: rafatipanah@samt.ac.ir

مقدمه

در دهه‌های اخیر، تشدید بحران‌های محیط‌زیستی موجب شده است که توجه پژوهشگران از سطوح فنی و مدیریتی به سطوح عمیق‌تر معرفتی، فلسفی و الهیاتی معطوف گردد. در این میان، بسیاری از اندیشمندان برای باورند که بحران محیط‌زیست، پیش از آن‌که مسئله‌ای تکنیکی باشد، ریشه در نوعی گسست در جهان‌بینی انسان مدرن دارد؛ گسستی که به جدایی میان انسان، طبیعت و امر الهی انجامیده است. در نتیجه، بازاندیشی در مبانی فکری رابطه انسان با جهان طبیعی، به یکی از محورهای اساسی در مطالعات معاصر بدل شده است. در این چارچوب، مفهوم «فلسفه ادغام»^۱ به عنوان یکی از رویکردهای بدیل در برابر نگرش‌های دوگانه‌انگار مدرن، مطرح شده است. این فلسفه، بر پیوستگی مراتب وجود و درهم‌تنیدگی هستی‌شناختی میان انسان، طبیعت و امر الهی تأکید دارد و جهان را به مثابه کلیتی یکپارچه و معنادار در نظر می‌گیرد. در مقابل، رویکردهای انسان‌محور که ریشه در سنت‌های خاصی از اومانیسم و عقلانیت ابزاری دارند، با قراردادن انسان در مرکز هستی، به نوعی «فلسفه طرد»^۲ انجامیده‌اند که در آن طبیعت به ابژه‌ای فاقد ارزش ذاتی تقلیل می‌یابد. نقد این نگرش انسان‌محور، به‌ویژه در مطالعات الهیات محیط‌زیستی، اهمیت ویژه‌ای یافته است.

در این میان، سنت اسلامی و به‌ویژه معرفت شیعی، ظرفیت‌هایی قابل توجه برای بازاندیشی در نسبت انسان و طبیعت در اختیار می‌گذارد. در این سنت، جهان به مثابه مجموعه‌ای از «آیات» الهی فهم می‌شود و پدیده‌های طبیعی در پیوندی وثیق با امر الهی معنا می‌یابند. با این حال، این ظرفیت‌ها کمتر در قالب چارچوب‌های نظری معاصر، از جمله فلسفه ادغام، مورد تحلیل قرار گرفته‌اند. بر این اساس، مسئله اصلی مقاله حاضر، بررسی امکان شناسایی مؤلفه‌های فلسفه ادغام در بخشی از میراث حدیثی شیعه و سنجش نسبت آن با ادراک دینی از طبیعت است. اهمیت این پژوهش در آن است که می‌تواند زمینه‌ای برای شکل‌گیری نوعی الهیات اکولوژیک بومی فراهم آورد؛ الهیاتی که در عین بهره‌گیری از چارچوب‌های نظری معاصر، ریشه در سنت دینی دارد. در این راستا، مقاله حاضر با اتخاذ رویکردی نظری-تفسیری، به تحلیل برخی از احادیث کتاب شریف الکافی (اصول، فروع و روضه) می‌پردازد. به واقع، این مقاله در تلاش است تا با بررسی احادیث موجود در کتاب شریف الکافی به این پرسش پاسخ دهد که آیا می‌توان در معرفت شیعی، فلسفه ادغام و مؤلفه‌های آن را یافت؟ و اگر چنین است، جایگاه هر یک از اجزای طبیعت و کارویژه‌های آن‌ها در این نظام چگونه تعریف شده است؟ در عین حال، باید متذکر شد که مسئله اصلی پژوهش صرفاً شناسایی برخی مضامین محیط‌زیستی در احادیث شیعی نیست، بلکه سنجش امکان «گفتگوی مفهومی» میان معرفت شیعی و فلسفه ادغام است. اهمیت این گفتگو از آن جهت است که می‌تواند به تولید چارچوبی نظری برای الهیات اکولوژیک اسلامی بینجامد، چارچوبی که نه صرفاً اقتباسی از نظریه‌های غربی، بلکه برآمده از سنت اسلامی-شیعی است.

۱. philosophy of inclusion.

۲. philosophy of exclusion.

به‌منظور تحدید دامنه پژوهش، این مقاله صرفاً بر احادیث کتاب شریف الکافی تمرکز دارد. انتخاب این اثر از آن‌روست که «الکافی» به‌عنوان یکی از اولین، مهمترین و معتبرترین منابع حدیثی شیعه و به‌مثابه یکی از آبخورهای تفکر شیعی به‌شمار می‌رود و مجموعه‌ای گسترده و نظام‌مند از روایات اعتقادی، اخلاقی و فقهی را دربرمی‌گیرد. بدیهی است که بررسی تمامی منابع حدیثی شیعه در چارچوب یک مقاله، امکان‌پذیر نیست و ازاین‌رو، الکافی به‌عنوان نمونه‌ای از این مجموعه مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

بدیهی است که میراث معرفتی شیعه واجد رویکردی یکدست و همگن نسبت به طبیعت نیست و برهمین اساس، مقاله حاضر مدعی بازنمایی «کل» معرفت شیعی درباره طبیعت نمی‌باشد، بلکه می‌کوشد با تمرکز بر مجموعه‌ای از احادیث کتاب شریف الکافی، یکی از خوانش‌های ممکن در این میراث را برجسته سازد؛ خوانشی که در آن، طبیعت به‌مثابه جزئی ذی‌معنا از نظم هستی و در پیوند با امر الهی فهم می‌شود.

همچنین برای ایضاح مفهومی، لازم به تأکید است که در قرآن کریم، واژه «طبیعت» به‌معنای مدرن (Nature) به‌کار نرفته‌است؛ بلکه پدیده‌های طبیعی در قالب «آیات» الهی فهم می‌شوند. مقاله حاضر نیز با التفات به این تفاوت مفهومی، از تعبیر «طبیعت» صرفاً به‌عنوان اصطلاحی تحلیلی برای ارجاع به مجموعه پدیده‌هایی استفاده می‌کند که در متون دینی به‌مثابه نشانه‌های الهی معرفی شده‌اند.

۱. چارچوب مفهومی

۱-۱. الهیات اکولوژیک

الهیات اکولوژیک^۱ شاخه‌ای از الهیات معاصر است که به‌بررسی نسبت میان خدا، انسان و طبیعت در پرتو بحران‌های محیط‌زیستی می‌پردازد. این حوزه، براین فرض استوار است که بحران محیط‌زیستی، صرفاً پیامدهای فنی یا اقتصادی نیست، بلکه ریشه در نوعی بحران معرفتی و اخلاقی دارد که در آن، جایگاه انسان در جهان و نسبت او با سایر موجودات به‌درستی فهم نشده‌است. در این چارچوب، می‌توان دورویکرد کلان را از یکدیگر متمایز کرد: نخست، رویکرد انسان‌محور که در آن، انسان به‌عنوان محور و غایت جهان تلقی می‌شود و طبیعت در خدمت نیازها و منافع او تعریف می‌گردد و دوم، رویکرد کل‌نگر یا ادغامی^۲ که بر پیوستگی مراتب وجود و ارزش ذاتی تمامی موجودات تأکید دارد. رویکرد نخست که در بسیاری از صورت‌بندی‌های مدرن از جهان مسلط شده‌است، مبتنی بر نوعی دوگانه‌انگاری میان انسان و طبیعت است. در این نگرش، طبیعت به‌عنوان «دیگری» انسان و به‌مثابه منبعی برای بهره‌برداری تعریف می‌شود.

چنین برداشتی، زمینه‌ساز شکل‌گیری نوعی رابطه سلطه‌جویانه با محیط‌زیست شده‌است که پیامدهای آن در بحران‌های محیط‌زیستی معاصر قابل مشاهده است. درمقابل، رویکرد دوم با تأکید بر وحدت و یکپارچگی هستی، می‌کوشد این دوگانه‌انگاری را کنار بگذارد. دراین چارچوب، طبیعت نه ابژه‌ای بی‌جان، بلکه بخشی از شبکه‌ای زنده و معنادار از روابط هستی‌شناختی است که در پیوند با امر الهی فهم می‌شود. این نگرش، ریشه در سنت‌های فلسفی

^۱ Ecological Theology/ Eco-Theology.

^۲ Holistic/ Integrative.

و دینی گوناگون دارد که در آن‌ها، جهان به مثابه تجلی امر مقدس تلقی می‌شود. «فلسفه ادغام» را می‌توان به عنوان یکی از صورت‌بندی‌های نظری این رویکرد کل‌نگر در نظر گرفت.

۱-۲. فلسفه ادغام

اکسانا تیموفیوا در «تاریخ حیوانات»، دیدگاه ارسطو در مورد حیوانات را دیدگاهی برخاسته از فلسفه «ادغام» می‌داند. فلسفه مزبور بر خلاف فلسفه «طرد» که بر برتری هستی‌شناختی و اخلاقی «انسانی» استوار است، اصل را بر پیوستگی تمام مراتب وجود قرار می‌دهد و بدین ترتیب، نوعی خاص از نظم اشیاء را به وجود می‌آورد. این نظم با نظم عقلانی‌ای که بر تعالی «انسان» استوار و لازمه‌اش قربانی کردن طبیعت تحویل‌ناپذیر «حیوانی» است، سنخیتی ندارد. چنین نظامی، انسان، حیوانات و گیاهان را جزئی از کیهان قلمداد می‌کند و سبب می‌گردد که حیوانات در-عین حال که جزئی از کیهان هستند، ذیشعور و مُدرک و به تعبیری واجد ابعاد انسانی و آشکارا انسان‌گونه شوند و دلیلش هم این است که در آن فلسفه، انسان نه فقط جزئی از جهان بلکه الگوی جهان‌شمول آن است. در این معنا، تمامی موجودات کمابیش شباهت به این الگو دارند و از پاره‌ای از ویژگی‌های انسانی مانند: انس و وحشت، لطف و خشونت، شجاعت و جبن، حجب و اتکاء به نفس، بهره‌مند هستند. نظم موردنظر فلسفه ادغام بدین معناست که گیاهان، حیوانات و انسان‌ها همگی کاری واحد را، منتها به طرق گوناگون و شیوه‌های متفاوت، انجام می‌دهند. در یک نظم کیهانی سلسله‌مراتبی، گیاهان که از حیث وجودی در مرتبه‌ای پایین‌تر از حیوانات قرار دارند، از حیوانات تقلید می‌کنند و حیوانات از انسان‌ها و به همین نحو، انسان‌ها نیز از خدا (یان) و بدین ترتیب، همگی در زندگی خود از نظامی واحد پیروی می‌کنند (تیموفیوا، ۱۴۰۰، ص ۲۶). به واقع، در این جهان، نوعی اتصال برقرار است که به تمام موجودات تسری می‌یابد. چنین برداشتی از هستی و موجودات، نشان از جهان‌بینی کل‌نگری دارد که در چارچوب کلیت نظامی متافیزیکی معنا می‌یابد. در این نظام، حتی کوچکترین موجودات سر در کاری دارند که نمودی از ساختار کل جهان است و در خدمت نظم آن. هر موجودی به طریقی سهم خود را در حفظ نظم و سلسله‌مراتب جهان ادا می‌کند (همان، ص ۳۰).

نظامی که تیموفیوا تحت عنوان «فلسفه ادغام» از آن یاد می‌کند، نه فقط به یونان و تفکر ارسطویی، بلکه به جوامع مختلف و ادیان گوناگون نیز کشیده می‌شود. اصولاً، می‌توان اذعان کرد که فلسفه ادغام نه صرفاً ابداع و نوآوری فلاسفه یونانی، بلکه گونه‌ای از ادراکات انسانی در ادوار مختلف و تمدن‌های گوناگون نسبت به جهان، انسان و خدا (یان) بوده است و آن را می‌توان در تمدن‌های باستانی و ادیان مشاهده کرد. این دیدگاه، به وضوح نشان می‌دهد که بین خدا (یان)، انسان و طبیعت همواره دیالکتیکی هستی‌شناختی برقرار بوده است. دیالکتیکی که میرچا الیاده به نحوی شایسته و در بحث از زمان مقدس (الیاده، ۱۳۹۹) و اسطوره بازگشت جاودانه (الیاده، ۱۴۰۲) مطرح می‌کند. گویی که، همواره اصلی مقدس در تمام اجزای کیهانی در جریان است و خود را در موجودات گوناگون و به طرق مختلف، پیش می‌کشد. در این معنا، طبیعت و حتی بخش بی جان آن، نیز به دلیل حضور امر مقدس در آن، تقدس می‌یابد. به سخنی، هر موجودی بازتابی است از اصل کلی ازلی.

در حقیقت، می‌توان ریشه‌های این نگرش را در سنت‌های فلسفی یونان باستان، به ویژه در آثار ارسطو و نیز در

کیهان‌شناسی‌های دینی و اسطوره‌ای جستجو کرد، سنت‌هایی که در آن‌ها جهان به مثابه نظامی زنده، معنادار و سلسله-مراتبی فهم می‌شود. از این جمله، می‌توان به سنت زرتشتی، مانوی و میترائیسم در ایران اشاره کرد (نک: رفعتی‌پناه-مهرآبادی، ۱۴۰۴، ص ۱۹-۳۴). در الهیات اکولوژیک معاصر نیز، فلسفه ادغام به مثابه یکی از بنیان‌های نظری بازخوانی سنت‌های دینی مطرح شده است. متفکرانی چون سیدحسین نصر، به عنوان یکی از طلایه‌داران این جریان، معتقدند که گسست متافیزیکی میان انسان و طبیعت ریشه بحران‌های محیط‌زیستی معاصر است. به همین نحو، در الهیات مسیحی نیز جریان‌هایی در قالب «الهیات اکولوژیکی» یا «الهیات طبیعت»^۱ شکل گرفته‌اند که بر ارزش ذاتی طبیعت و پیوند با امر الهی تأکید دارند (نک: McFague, 2001, p 38).

از منظر الهیات اکولوژیک، ریشه بحران‌ها و مسائل محیط‌زیستی، اخلاقی است و از آنجا که ریشه این مسائل، اخلاقی است، درمان نیز باید اخلاقی و معنوی باشد. بدین ترتیب، بحث از میراث دینی، تمدنی و اخلاقی جوامع گوناگون به بحث‌های محیط‌زیستی راه یافته و از روش‌ها و بینش‌های موجود در این میراث، به عنوان جایگزین‌های بالقوه‌ای که توان حل مسائل محیط‌زیستی را دارند، یاد می‌شود. در حقیقت، در میراث دینی و تمدنی کشورهای گوناگون می‌توان فلسفه‌ای را یافت که زیربنای مسائل اخلاقی و نوع رابطه انسان با محیط پیرامونش قرار می‌گرفت و سبب ادراک خاصی از آن می‌گردید، ادراکی که طبیعت را به واسطه ارزش ذاتی‌اش شایسته احترام می‌دانست. این فلسفه را عمدتاً با عنوان «فلسفه ادغام» یاد می‌کنند. به همین دلیل، امروزه الهی‌دانان محیط‌زیستی^۲ با پیش‌کشیدن مفهوم «فلسفه ادغام» در مقابل «فلسفه طرد» نشان می‌دهند که مسئله اساسی در پیدایش بحران اکولوژیک، تسلط فلسفه یا گفتمان طرد بر رابطه بین انسان و جهان پیرامونش است.

به واقع، اهمیت فلسفه ادغام، به عنوان یک الگوی هستی‌شناختی، از آن‌روست که امکان بازاندیشی در نسبت انسان، طبیعت و امر الهی را در برابر دوگانه‌انگاری‌های مدرن فراهم می‌سازد. این فلسفه بر خلاف سنت‌های مبتنی بر «طرد» که با ریشه‌های اومانیسم و قرائت‌های خاصی از عقلانیت ابزاری شکل گرفته‌اند، بر پیوستگی مراتب وجود و همبستگی هستی‌شناختی میان موجودات تأکید دارد و بدین سان، امکان ایجاد مفاهیم بین انسان و جهان طبیعی را فراهم می‌آورد، مفاهیمی که می‌تواند مانع از تخریب طبیعت و پیدایش بحران اکولوژیکی گردد.

بنابراین، در مقاله حاضر، فلسفه ادغام به عنوان چارچوبی تحلیلی به کار گرفته می‌شود تا امکان بازخوانی میراث حدیثی شیعی در افق الهیات اکولوژیک بررسی شود. هدف آن است که نشان داده شود آیا می‌توان در میان متون، نوعی ادراک از جهان یافت که با اصول فلسفه ادغام هم‌خوانی داشته باشد؟

^۱ Theology of Nature.

^۲ Ecotheologist/ Ecotheologian

این واژه معمولاً به همان صورت انگلیسی آن یعنی اکوتولوژیست در متون فارسی تکرار شده است ولی به جای آن، می‌توان از الهی‌دان محیط‌زیستی استفاده کرد. الهی‌دان محیط‌زیستی، به متفکری اطلاق می‌شود که با بهره‌گیری از منابع الهیاتی یک سنت دینی، به بازاندیشی در نسبت میان خدا، انسان و طبیعت می‌پردازد و می‌کوشد مبانی اخلاقی، معنوی و معرفتی لازم برای مواجهه با بحران‌های محیط‌زیستی را استخراج و صورت‌بندی کند. در این رویکرد، طبیعت صرفاً موضوع بهره‌برداری انسان تلقی نمی‌شود، بلکه به عنوان بخشی از نظم خلقت واجد ارزش ذاتی در پیوند با امر الهی فهم می‌گردد.

۲. پیشینه تحقیق

هر چند که در مورد محیط‌زیست در اسلام آثار قابل توجهی تألیف شده است اما به جز یک مقاله، بقیه توجهی به ادراک طبیعت و محیط‌زیست در «الکافی» نداشته‌اند. به عنوان مثال، سیدحسین نصر در «دین و نظام طبیعت» (۱۳۸۹)، پس از پرداختن به چگونگی ظهور علم و تمدن جدید و نقد دیدگاه‌های مدرن، به بحث در باب «حکمت خالده» می‌پردازد و سعی به نشان دادن رابطه انسان و طبیعت در نگاه دینی دارد و در این نگاه، ظرفیت‌هایی را می‌بیند که علم و تمدن جدید عمدتاً خالی از این ظرفیت‌ها هستند. به همین نحو، سیدمصطفی محقق داماد، «الهیات محیط-زیست» را به منظور بررسی یکی از ریشه‌های بحران‌های محیط‌زیستی امروزین، یعنی بحران اخلاقی و همچنین برای نشان دادن ظرفیت‌های دینی جهت حل این بحران‌ها، به نگارش درآورده است (۱۳۹۳). همچنین، ناصر حاجیان در «محیط‌زیست در اسلام» (۱۳۹۰)، درباره جنبه‌های مذهبی و قرآنی حفاظت از محیط‌زیست بحث کرده است. به مانند کتاب حاجیان، می‌توان از کتاب محسن عمیق، «محیط‌زیست در اسلام»، یاد کرد که متضمن مطالبی در مورد رابطه اسلام و محیط‌زیست، اصول و مبانی حفاظت محیط‌زیست در اسلام، آموزه‌های اخلاقی محیط‌زیستی از منظر اسلام می‌باشد (۱۳۹۲). مقالات گوناگونی در مورد رابطه دین و محیط‌زیست به‌ویژه رابطه اسلام و محیط-زیست به نگارش درآمده‌اند. این مقالات، شامل موضوعات مختلفی می‌شوند. برخی از این مقالات، به اخلاق محیط‌زیستی در اسلام پرداخته و سعی کرده‌اند اخلاق محیط‌زیستی را از جنبه‌های گوناگون در اسلام مورد بررسی قرار دهند (به عنوان مثال رک: شاکری و گورکانی، ۱۳۹۰/شعبه علی، ۱۳۹۲/عزالدین و دقیقی، ۱۳۸۶). برخی دیگر از این مقالات، به صورتی کلی‌تر، تلاش داشته‌اند تا نگاهی به رابطه اسلام و محیط‌زیست بیندازند و ظرفیت‌های موجود در قرآن و اسلام را در قالبی کلی برای حفاظت از محیط‌زیست نشان دهند (به عنوان نمونه: یعقوبی، ۱۳۸۰/اسماعیلی و دیگران، ۱۳۸۶). تنوع موضوعی مقالات مرتبط با اسلام و محیط‌زیست، به مقالات فوق‌الذکر محدود نمی‌شوند. بلکه موضوعات مختلف دیگری چون دیدگاه اهل بیت در مورد محیط‌زیست (خدامیان‌آرانی، ۱۳۹۴)، عدالت بین نسلی در استفاده از محیط‌زیست از نگاه آیات و روایات (نعیمی و قاسمی، ۱۳۹۵) و نقش آموزه‌های دینی در حل بحران محیط‌زیستی (بیدهندی و دیگران، ۱۳۸۹)، مورد کاوش قرار گرفته‌اند. در میان تمام مقالات تألیف شده، تنها مقاله «نگاهی به طبیعت در احادیث الکافی» به لحاظ موضوعی، به مقاله حاضر شباهت دارد. مقاله مزبور صرفاً کندوکاوی در احادیث «الکافی» است در مورد محیط‌زیست، بدون داشتن نظرگاهی تنوریک. این مقاله هم به لحاظ روشی و هم به لحاظ نظری، مسیری کاملاً متفاوت از مقاله حاضر را طی می‌کند (رنگرز، ۱۳۸۷).

۳. نگرش به طبیعت در کتاب شریف الکافی

۳-۱. طبیعت و پدیده‌های طبیعی کنشگران نظم و بازتاب‌دهندگان اسماء و صفات الهی

در جهان‌بینی شیعی، طبیعت و پدیده‌های آن در نظامی سلسله‌مراتبی قرار دارند و هر جزء براساس حکمت و منطق در جایی قرار گرفته است تا نظم موجود در هستی را حفظ کند و به امتداد حیات یاری رساند. چنین معنایی را می‌توان در برخی از احادیث «اصول کافی» مشاهده کرد. در حدیثی که به گفتگو و مناظره امام صادق (ع) با زندیقی مصری اشاره دارد، ایشان نظم جهان هستی را در قانون توجه قرار می‌دهد (کلینی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، صص ۹۳-۹۴).

به همین نحو، علامه مجلسی در شرح حدیث مذکور، ضمن بیان مشروح دلایلی که امام صادق (ع) برای اثبات خالقیت خداوند آورده است، به نظم حاکم بر تمام پدیده‌های جهان هستی می‌پردازد. به این اعتبار، تمام موجودات جهان با نظم و ترتیب و براساس حکمت و مطابق با مصلحت خلق شده‌اند و هیچ اختلال و بی‌نظمی در این جهان دیده نمی‌شود (مجلسی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۴۰-۲۴۳).

همچنین در معرفت شیعی، هریک از پدیده‌های طبیعی و هر جزئی از طبیعت بازتاب‌دهنده یکی از صفات و اسماء الهی و نتیجتاً راهی به سوی خداشناسی به حساب می‌آیند. به عنوان نمونه، در حدیثی که از امام موسی کاظم (ع) ذکر شده است، ایشان در تفسیر کلمه «لطیف» به پدیده‌های طبیعی ارجاع می‌دهند و لطیف بودن خداوند را به آفریدن موجودات لطیف و علم او به چیزهای لطیف باز می‌گردانند. از نظر امام موسی کاظم، تمامی موجودات لطیف، اعم از گیاهان و جانوران، اثر و نشانه‌ای هستند از صفت لطف خداوند. امام کاظم تأمل در آفرینش موجودات و نحوه زیست و رفتار آن‌ها را سبب آگاهی از لطف خداوند می‌داند و بدین ترتیب، طبیعت و محیط زیست محمل اسم «لطیف» و راهنمای انسان به سوی خداشناسی می‌شوند (کلینی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۶۲).^۱

نکته بسیار مهمی که در ارتباط با این حدیث می‌توان مورد توجه قرار داد، معنای کلمه لطیف است. این کلمه، هم‌ریشه واژه لطف، به معنای مدارا و نزدیکی است. هم‌چنین، لطف را نازکی، صافی و رفق نیز معنا کرده‌اند. از همین ریشه، می‌توان به کلمه تلطف، به معنای اعمال رفق و مدارا اشاره نمود. بنابراین، کلمه لطیف به عنوان یکی از اسماء حسنی در برگزیده رفق و مداراکنندگی خداوند است، چنان‌که در آیات ۱۰۳ سوره انعام،^۲ ۱۹ سوره شورا^۳ و ۱۰۰ سوره یوسف^۴، به همین معنی به کار رفته است، هر چند که برخی معتقدند این کلمه در سوره یوسف به سه معنای مداراگر، آن‌که حاجت فرد را برآورده می‌کند و آن‌که به دقائق امور عالم است، مورد استفاده قرار گرفته است (قرشی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۱۸۹). علامه طباطبایی نیز در تفسیر آیه ۱۰۳ سوره انعام، «لطیف» را رقیق و نفوذکننده معنا کرده است و به این اعتبار، خداوند را خالقی می‌داند محیط به هر چیز و احاطه‌اش را نیز احاطه حقیقی به شمار می‌آورد: «[خداوند] قهراً شاهد و ناظر بر هر چیزی خواهد بود، و پیدا و پنهان هر چیزی را خواهد دید و به ظاهر و باطن هر چیزی عالم خواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۴۰۲). بدین سان، هم از نظر اصول کافی و هم از منظر قرآن، لطافت و ظرافت طبیعت بازتاب‌دهنده اسم «لطیف» خداوند است، اسمی که بر مدارا کردن و رفق دلالت دارد و متضمن

۱. «...قلت: جعلت فداك فرجت عني فرج الله عنك، فقولك: اللطيف الخبير فسر له كما فسرت الواحد فإني أعلم أن لطفه على خلاف لطف خلقه للفصل، غير أنني أحب أن تشرح ذلك لي فقال: يا فتح! إنما قلنا: اللطيف، للخلق اللطيف و لعلمه بالشيء اللطيف أو لا تري وفقك الله و ثبتك إلى أثر صنعه في التبات اللطيف و غير اللطيف و من الخلق اللطيف و من الحيوان الصغار و من البعوض و الجرجس و ما هو أصغر منها ما لا يكاد تستبينه العيون، بل لا يكاد يستبان لصغره الذكر من الأنثى و الحدث المولود من القديم، فلما رأينا صغر ذلك في لطفه و اعتداه للشفاد و الهرب من الموت و الجمع لما يصلحه و ما في ليجح البحار و ما في لحاء الأشجار و المفاوز و القفار و إفهام بعضها عن بعض منطقها و ما يفهم به أولادها عنها و نقلها الغذاء إليها ثم تأليف ألوانها حمرة مع صفرة و بياض مع حمرة و أنه ما لا تكاد عيوننا تستبينه لدمامه خلقها لا تراه عيوننا و لا تلمسه أيدينا علمنا أن خالق هذا الخلق لطيف لطف بخلق ما سميناه بلا علاج و لا أداة و لا آله و أن كل صانع شيء فمن شيء صنع و الله الخالق اللطيف الجليل خلق و صنع لا من شيء».

۲. لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار و هو اللطيف الخبير.

۳. الله لطيف بعباده يرزق من يشاء.

۴. إن ربّي لطيف لما يشاء.

این معناست که انسان به مانند خداوند باید رفی و مدارا نسبت به خود و سایر موجودات داشته باشد. با این همه، باید توجه داشت که هر چند آیات قرآن به طور صریح از «طبیعت» به معنای مدرن آن (nature) سخن نمی گویند اما کاربرد اسم «لطیف» در نسبت با فعل الهی، امکان خوانشی را فراهم می آورد که در آن، ظرافت، رفی و نفوذپذیری به عنوان ویژگی های ساری در عالم خلقت فهم می شوند. در این چارچوب، پدیده های طبیعی نه موضوع تسلط، بلکه عرصه تجلی لطف الهی تلقی می گردند؛ خوانشی که می تواند در افق الهیات اکولوژیک بازتفسیر شود، بی آنکه مدعی دلالت مستقیم محیط زیستی آیات باشد.

۲-۳. طبیعت تسبیح گوی منبعی برای تفکر

بر اساس آیات قرآن، طبیعت ضمن اینکه مُدرک و ذیشعور است، به عنوان منبع تفکر نیز به شمار می رود. همین معنا را می توان در معرفت شیعی، به ویژه در برخی از احادیث «اصول کافی»، مشاهده کرد. بر این اساس، رابطه ای وثیق بین دریافت یگانگی خداوند و جایگاه منحصر به فرد او به عنوان «اول و آخر و ظاهر و باطن و دانا به همه چیز»، با تسبیح گویی موجودات عالم هستی از جمله عناصر طبیعی و محیط زیستی وجود دارد، چنان که در حدیثی منسوب به امام سجاد (ع) راجع به توحید، ایشان به سوره توحید و نیز شش آیه اول سوره حدید ارجاع می دهند و این آیات را پاسخگوی خداشناسی خصوصا برای انسان هایی که اهل تعمق و تفکر هستند (مُتَعَمِّقُونَ)، می دانند و متذکر می شوند که «هر کس برای خداشناسی غیر از این (این آیات) جوید، هلاک می شود» (کلینی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۲۳-۱۲۴). نکته قابل تأمل این است که آیات اول سوره حدید، از تسبیح گویی تمام موجودات شروع می شوند (آیه ۱) و سپس به بحث مالکیت و قدرت خداوند (آیه ۲) و ماهیت لازمانی و لامکانی باری تعالی (آیه ۳) می پردازند. حدیث فوق، جدای از دلالتی که تسبیح گویی موجودات بر ذیشعور بودن آنها دارد، دلالتی دیگر را در این زمینه طرح می کند و آن اهمیتی است که این تسبیح گویی برای تفکر پیرامون ماهیت خداوند و یگانگی او دارد. گویی که از منظر معرفت اسلامی-شیعی مندرج در «اصول کافی»، پیش کشیدن بحث تسبیح گویی موجودات صرفا برای نشان دادن برخورداری جهان هستی از ادراک و شعور نیست، بلکه این امر زمانی معنا می یابد که در خدمت دریافت توحید خداوند و ماهیت ازلی و ابدی او باشد. در حقیقت، بیان تسبیح گویی موجودات عالم هستی و از جمله مقولات طبیعی و محیط زیستی، برای واداشتن انسان به تفکر است، تا با تعقل و تفکر در آیات قرآن در کنار نشانه های الهی دیگر، بتواند به خداشناسی برسد. علامه مجلسی نیز در شرح این حدیث چنین معنایی را مراد می کند. از نظر وی، تأکید امام سجاد (ع) بر آیات اول سوره حدید و نسبت این آیات با انسان های اهل تعمق (مُتَعَمِّقُونَ) در این است که چنین انسان هایی در معنای آیات مزبور تعمق کنند و در مسیر خداشناسی صرفا به افکار خود تکیه نکنند، بلکه با دقت در مضامین آیات قرآن، به معیاری دست یابند که آنها را از خطا باز دارد (مجلسی، ج ۱، ص ۳۲۰). به واقع، بصیرتی که حدیث مزبور به دست می دهد این است که انسان برای رسیدن به خداشناسی و درک ماهیت سرمدی خداوند و پرهیز از هر خطایی در این راه، باید از ابزار عقل و فکر بهره گیرد، ولی این ابزار به تنهایی قادر به دریافت چنین معنایی نخواهد بود، بلکه در کنار خود، باید از آیات قرآنی به عنوان راهنمایی در این زمینه بهره برد، آیتی که به تسبیح گویی موجودات عالم هستی دلالت دارند و انسان را به تفکر در تمام پدیده های عالم هستی، به عنوان آیات و

نشانه‌هایی از خداوند فرا می‌خوانند، به‌ویژه اینکه گاهی در «اصول کافی»، عبادت کامل تفکر در امر خدا به حساب آمده است (کلینی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۹۲). پس طبیعت و محیط‌زیست به‌عنوان بخشی از عالم هستی، موضوعی می‌شوند برای تفکر در باب یگانگی خداوند. طبیعت دلیلی است بر وجود خداوند، یگانگی و بی‌همتاایی او و انسان نمی‌تواند یکی از منابع تفکر در باب خداوند را تخریب و نابود کند، منبعی که به تصریح قرآن تسبیح‌گوی و ذیشعور نیز هست.

نمونه‌هایی از تسبیح‌گویی موجودات را می‌توان در برخی از احادیث فروع کافی یافت. احادیث مختلفی در کتاب مزبور وجود دارد که نشان‌دهنده تسبیح‌گویی موجودات زنده است، درست به‌همان‌سان که قرآن اشاره کرده است. به‌عنوان نمونه، می‌توان از پرندگان چون پرستو، چکاوک و هدهد نام برد. پرواز پرستو در آسمان، تأسف برای مصائب اهل بیت و تسبیح آن، قرائت سوره حمد دانسته شده است (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۵۵۶).^۱ به‌همین صورت، چکاوک را پرندۀ دانسته‌اند که فراوان تسبیح خداوند را می‌گوید (همان، ج ۷، ص ۵۵۸).^۲ همچنین به تسبیح‌گویی چارپایان برای خداوند اشاره شده است (همان، ج ۸، ص ۶۳۴). برخی از احادیث، صراحتاً از آگاهی چارپایان نسبت به پروردگار سخن گفته‌اند (همان، ج ۸، ص ۶۳۷).

بنابراین در جهان‌بینی شیعی مندرج در «الکافی»، ادراک طبیعت و پدیده‌های طبیعی، همان ادراکی است که در فلسفه ادغام وجود دارد. تمام موجودات سر در کاری دارند که آن حفظ نظم هستی است، نظامی که برآمده از حکمت خداوند است. در این معنا، طبیعت و پدیده‌های طبیعی موجوداتی ذیشعور هستند.

۳-۳. ادراک طبیعت و پدیده‌های طبیعی به‌عنوان بخشی از دیالکتیک هستی‌شناختی در الکافی

در «الکافی»، گاه احادیثی وجود دارند که به پدیده‌های طبیعی و برخی از مقولات محیط‌زیستی چون درخت، آب و ... اشاره می‌کنند. برخی از این اشارات را می‌توان در چارچوب دیالکتیک هستی‌شناختی و فلسفه ادغام مورد-بررسی قرار داد. مثلاً در حدیثی منسوب به امام صادق (ع)، از درختی به نام مُزَن نام رفته است. این درخت، درختی بهشتی معرفی شده که خداوند برای آفرینش مؤمنان از آب آن استفاده می‌کند:

امام صادق فرمود: در بهشت درختی است که مُزَن نام دارد. چون خدا خواهد مؤمنی را بیافریند، قطره‌ای از آن چکاند، آن قطره به هر سبزی و میوه‌ای که رسد و مؤمن یا کافری از آن بخورد، خدای عز و جل از صلب او مؤمنی خارج کند (کلینی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۲).^۳

^۱. «... قال رسول الله صلى الله عليه وآله: استوصوا بالصنينات خيرا يعني الخطاف فإنهن أنس طير الناس بالناس، ثم قال: و تدرون ما تقول الصنينة إذا مرت و ترنمت تقول: بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حتى قرأ أم الكتاب فإذا كان آخر ترنمها قالت: ولا الضالين مد بها رسول الله صلى الله عليه وآله صوته و لا الضالين».

^۲. «... عدة من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبدالله، عن علي بن محمد بن سليمان، عن أبي أيوب المديني عن سليمان الجعفری، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام (عن أبيه، عن جده عليهما السلام) قال: لا تأكلوا القنبرة و لا تسبوا و لا تعطوها الصبيان يلعبون بها فإنها كثيرة التسبيح لله تعالى و تسبيحها لعن الله مبغضی آل محمد عليه السلام».

^۳. «... عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن في الجنة لشجرة تسمى المزن فإذا أراد الله أن يخلق مؤمناً أفطر منها قطره، فلا تصيب بقله و لا ثمره أكل منها مؤمن أو كافر إلا أخرج الله عز و جل من صلبه مؤمناً».

همان‌طور که می‌دانیم درخت به‌عنوان یکی از اجزای هستی، گاه رمز زندگی و باروری پایان‌ناپذیر و با واقعیت مطلق در ارتباط بوده‌است. درخت عین بی‌مرگی، حیات و پاکی (شجره طیبیه) و گاه مرکز زمین و پایگاه عالم و زمانی نیز رمز رستاخیز و تجدید حیات و نیز نمادی از باروری به‌شمار می‌رفت. درخت بیش از آن‌که شی مادی و یا موجودی زیست‌شناختی باشد، رمز است، نماد است و به‌همین جهت، بر چیزی دلالت دارد. گاه درخت به‌عنوان عامل بارورکننده، برکت‌بخش و زایایی به‌شمار می‌رفت و گاهی در تفکر اسطوره‌ای-باستانی درختان قادر بودند باران نازل کنند، خورشید را به تابش وادارند و گله و رمه و چهارپایان را به زاد و ولد وادارند و باعث سهولت زایمان گردند. به‌نظر می‌رسد نمادپردازی‌ای که از درخت مزین صورت گرفته‌است، درهمین چارچوب، قابل فهم است. این نمادپردازی را می‌توان در امتداد نمادپردازی‌ای قرار داد که در فرهنگ‌های باستان و پیشامدرنی به‌ویژه در ایران وجود داشته‌است. به‌عنوان نمونه، می‌توان از درخت «بس تخمه یا ویسپوبیش» سخن به‌میان آورد. این درخت، که نمادپردازی درخت مُزن در اصول کافی شباهت‌هایی با آن دارد و شاید بتوان آن را با درخت بهشتی طوبی^۱، برابر دانست، در میانه دریای فراخکرت رسته و سیمرخ بر آن آشیان دارد: «هرگاه از آن برخیزد، هزار شاخه از آن می‌روید و چون بر آن می‌نشیند هزار شاخه از آن می‌شکند و تخم از آن پراکنده‌شود» (تفضلی، ۱۳۸۰، ۷۰/پشته‌ها، ج ۲، ص ۵۷۷).

بدین‌ترتیب، آن‌چه که در «اصول کافی» در مورد درخت مزین آمده‌است، در امتداد دیالکتیک هستی‌شناختی‌ای قرار می‌گیرد که درخت را نه تنها دارای شعور و ادراک به‌شمار می‌آورد، بلکه آن را دارای خاصیت برکت‌بخشی و بارورکنندگی می‌داند، خاصیتی که خداوند به‌عنوان خالق و مدبر کل شی به آن بخشیده‌است. همچنین باید خاطرنشان کرد که در برخی از احادیث «اصول کافی»، برای توصیف مؤمنان از استعاره درخت، به‌طور کلی، درخت خرما، به‌طور خاص، استفاده‌شده‌است: «(رسول خدا (ص) فرمود: مؤمن مانند درختی است که برگش در زمستان و تابستان نریزد. گفتند: یا رسول‌الله، آن چه درختی است؟ فرمود: درخت خرما» (کلینی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۳۱). چنین تشبیهی، ضمن آن‌که بازتاب‌دهنده همان ویژگی‌های پیش‌گفته‌است، مبین منافع بسیاری می‌باشد که مؤمنان از منظر شیعه برای جامعه دارند: بردباری، بخشندگی، پرهیز از ستم، انجام عمل خیر و نیکوکاری، تواضع، دوری از حسد و مواردی از این‌دست که در احادیث مختلف «اصول کافی» به‌تفصیل ذکر شده‌است (رک: همان، ج ۳، ص ۳۲۷-۳۳۱). درحقیقت، درخت استعاره‌ای می‌شود از سودمندی برای دیگران، درعین پرهیز از واردکردن هر نوع ضرر و زیانی.

گذشته از موارد مذکور، گاه در احادیث شیعی از پدیده‌های طبیعی علی‌الخصوص درختان بهشتی به‌عنوان ثمره اعمال نیک، سخن به‌میان آمده‌است. این امر، شاید بازتابی باشد از همان ویژگی‌های برکت‌بخشی، زاینده‌گی و

^۱. در حدیثی که به امام علی (عَلَيْهِ السَّلَام) نسبت داده‌شده‌است، در مورد درخت طوبی آمده‌است: «طوبی درختی است در بهشت که ریشه‌اش در خانه پیغمبر ما، محمد (صلی‌الله علیه و آله) است و مؤمنی نیست جز آن‌که شاخه‌ای از آن درخت در خانه اوست، در دلش هرچه پیدا شود، آن درخت برایش بیاورد و اگر سواری با جدیت صد سال در سایه آن راه پیماید، از آن نگذرد و اگر از پایش کلاغی پرواز کند، به بالایش نرسد جز آنکه به‌علت پیری به زیر افتد» (کلینی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۳۷).

سودمندی این پدیده طبیعی و نشانگر نوع ادراکی است که مسلمانان و شیعیان از چنین پدیده‌هایی داشته‌اند. به‌واقع، هم‌چنان که در برخی از احادیث «اصول کافی» آمده‌است، درختان صرفاً پدیده‌هایی زمینی و گیتیانه نیستند که برای تأمین زندگی مادی و دنیوی بشر مورد استفاده قرار می‌گیرند، بلکه می‌توانند عنصری باشند برین و بهشتی که به واسطه اعمال نیک انسان، به مثابه پاداشی برای او در بهشت در نظر گرفته می‌شوند. در این معنا، پیوندی عمیق بین بیان کردن نام خداوند و آوردن ذکر او بر زبان با رویش درختان بهشتی وجود دارد؛ چنان‌که از رسول‌الله (صلوات‌الله علیه) نقل شده‌است، هر که «لا اله الا الله» بگوید، برایش درختی در بهشت کاشته می‌شود که از یاقوت سرخ باشد و بُن آن درخت در مُشک سفید است و میوه‌اش از عسل شیرین‌تر و از برف سفیدتر و از مشک خوشبوتر است» (کلینی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۸۴ و ۲۶۹).^۱ بدین ترتیب، درخت به عنوان بخشی از طبیعت نمادی است از نام خداوند و رمزی می‌شود از زایایی، برکت بخشی و لطف او. درخت استعاره‌ای است از ایمنی و قرار به‌ویژه آن‌که ذکر «لا اله الا الله»، همان‌طور که کرارا بیان شده‌است «حصن»ی است که بندگان را از عذاب ایمن می‌دارد و اینجاست که در تحلیل گفتمان معرفت شیعی نسبت به محیط زیست، رابطه خدا، انسان و طبیعت به خوبی عیان می‌گردد. طبیعت نه فقط در وجه مادی، بلکه به صورت معنوی، نمادین، رمزگونه و استعاره‌ای، به رسمیت شناخته می‌شود و رابطه‌اش با انسان از طریق و بر مبنای دستورات الهی تعریف می‌گردد، دستوراتی که انسان را به انجام اعمال نیک و ذکر خداوند در هر زمان و مکانی فرا می‌خوانند. طبیعت و مقولات طبیعی نه تنها نشانه‌ای از خداوند و آیه‌ای از قدرت و یگانگی او هستند، بلکه نماد و رمزی می‌شوند از خود خداوند و استعاره‌ای هستند، از نتایج اعمال نیک و از آنجا که نتایج اعمال انسان در نهایت به خود انسان باز می‌گردد و انسان نیز سرانجام به سوی خداوند رجعت می‌کند، پس بیان نتایج اعمال نیک در قالب رویدن درخت در بهشت، بیان استعاره‌ای خود خداوند است. ضمن اینکه درخت و در کنارش آب، اصلی‌ترین عنصری است که اصولاً در نمادپردازی بهشت از آن استفاده شده‌است. بدون درخت و رستنی‌ها و البته آب، هیچ نمادپردازی و توصیفی از بهشت تکمیل نخواهد بود.^۲

در کنار نمادپردازی‌ها و کارویژه‌هایی که به درخت نسبت داده شده‌است، باید به خاصیت دیگری اشاره کرد که در متون حدیثی شیعه به‌ویژه «فروع کافی»، در مورد درخت خرما می‌توان دید. در برخی از احادیث «فروع کافی»، به دو شاخه درخت خرما و در برخی موارد درخت سدر، اشاره رفته‌است که در کنار میت گذاشته می‌شود. به این عمل، «تخصیر» می‌گویند و از قول ائمه نقل شده‌است که چنین کاری باعث برداشته شدن عذاب و حسابرسی می‌گردد (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۵۱-۳۵۵). چنین تعبیری، کاملاً در راستای همان خواصی قرار می‌گیرد که در مورد

^۱. «قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم: من قال: لا إله إلا الله غرست له شجرة في الجنة من ياقوته حمراء منبتها في مسك أبيض، أحلى من العسل وأشدّ بياضاً من الثلج وأطيب ريحاً من المسك، فيها أمثال ثديي الأبقار؛ تعلقو عن سبعين حله».

^۲. به عنوان نمونه می‌توان احادیث مختلفی را ذکر کرد که برای توصیف بهشت از درختان بهره گرفته‌اند و درخت را نماد اصلی بهشت در نظر آورده‌اند. مثلاً در «روضة کافی» در مورد بهشت و نسبتش با درخت چنین آمده‌است: «بر در بهشت، درختی قرار دارد که در زیر هریک از برگ‌های آن هزار مرد سایه می‌گزینند و در سمت راست این درخت، چشمه‌ای پاک و مصفا است...» (کلینی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۲)؛ و یا «پیامبر اکرم می‌فرماید: هیچ مؤمنی در بهشت نیست مگر آنکه بستن‌های فراوانی دارد که در ختان افراشته و نیافراشته فراوان دارند و جوی‌ها از می و آب و شیر و عسل در آن‌هاست» (همان، ص ۱۳۵).

درخت و رستنی‌ها، پیش از این بیان شد و البته می‌دانیم که درخت نخل همواره در تمدن‌های مختلف، نمادپردازی‌های به‌خصوصی داشته‌است. در قرآن به‌ویژه در سوره مریم، به درخت نخل اشاره شده‌است، درختی که حضرت مریم در پای آن وضع حمل کرد و به‌فرمان خداوند، جوی آبی در کنارش روان گردید و حضرت مریم از میوه آن تناول کرد (مریم/ ص ۲۲-۲۶). هم‌چنین در برخی از احادیث «فروع کافی»، درخت نخل را نخستین درختی به‌حساب آورده‌اند که بر روی زمین روئیده‌است و درعین حال، از «عَجْوَه»، و «عتیق»^۱، به‌عنوان درختانی آسمانی و بهشتی یاد شده‌است (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۱۷۶-۱۷۹)^۲، عجوه شفای بیماری‌ها است (همان، ج ۸، ص ۱۷۹)، درختی است که خداوند برای حضرت آدم فرو فرستاد (همان، ج ۸، ص ۱۷۸) و همان درختی است که به‌حضرت مریم غذا داد (همان، همانجا)، هم‌چنین گفته‌اند در ماجرای حضرت موسی، درخت مقدسی که آتش از آن برافروخته شد، درخت خرما بود. در برخی از روایات، درخت نخل همان درختی است که حضرت نوح آن را کاشت و کشتی معروفش را از آن ساخت (کلینی، ۱۳۹۲، ص ۳۳۴). به‌علاوه، منظور از درخت آسوریک در متن پهلوی بز و درخت آسوریک، نخل است. نه‌فقط در متن قرآن و برخی از متون پهلوی به نخل اشاره شده‌است، بلکه در آثار برجای‌مانده از تمدن‌های گوناگون نیز می‌توان درخت نخل را مشاهده کرد. یکی از نقوش پربسامد در آثار به‌دست‌آمده از تمدن جیرفت (حدود ۳۰۰۰ ق م)، نقش‌مایه نخل است؛ چنان‌که ۴۲ درصد از آثاری که با نمادهای گیاهی تزئین شده‌اند، حاوی نقش‌مایه نخل هستند. در این آثار، گاه نخل به‌صورت منفرد آمده‌است و گاه در کنار حیوانات و پرندگان، تصویر شده‌است. هم‌چنان که برخی از پژوهشگران متذکر شده‌اند، نخل در این آثار نمادی است از تقدس، حاصلخیزی و برکت‌بخشی (سنگاری و صالحی، ۱۴۰۲، ص ۱۱۴). در آثار به‌دست‌آمده از تپه حسنلوی ارومیه، زیویه و منطقه باستانی قیلاچی، یکی از مهمترین نقش‌مایه‌ها، تصویر درخت خرما است. در این آثار، به‌مانند هنر بین‌النهرین، گاه نخل به‌عنوان درخت زندگی منظور شده‌است. هم‌چنین، در تصاویری که از دوران حکومت آشور در دست است، می‌توان تصویر درخت نخل را مشاهده کرد. یکی از مهمترین این آثار، درخت مقدسی را نشان می‌دهد که میان دو نقش از شاه آشور، نصیرپال دوم، (سده ۹ ق م) قرار گرفته‌است. این درخت مقدس که به‌عنوان درخت زندگی نمادپردازی شده، همان درخت نخل است (درویش‌منش، ۱۳۹۵، ص ۲۱-۲۴). درخت نخل در دوره هخامنشی نیز موردتوجه بوده‌است مثلاً بر روی مُهری متعلق به داریوش اول هخامنشی که به‌حدود ۴۰۰ تا ۵۰۰ سال پیش از میلاد بازمی‌گردد و در آرامگاهی در مصر پیدا شده‌است، دو درخت نخل داریوش را درحالی که سوار بر گردونه‌ای مشغول شکار شیر است، دربرگرفته‌اند. نخل در دوره ساسانی نیز درختی مقدس به‌شمار می‌رفته‌است و نمونه‌های زیادی از آن را در گچ‌بری‌های بیشاپور می‌توان دید (مبینی و شافعی، ۱۳۹۴، ص ۴۸). در این دوره، درخت نخل علاوه‌بر باروری، نماد پادشاهی نیز بوده‌است. در مصر، درخت نخل نماد افزایش محصولات به‌حساب می‌آمد و در نظر رع، خدای خورشید مصر، مقدس بود و به‌عنوان جایگاه او به‌شمار می‌رفت. نخل نشانه مریم عذرا در بکرزایی

^۱. دو نوع درخت خرما هستند.

^۲. وعن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبدالله، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن ربعي بن عبدالله، عن فضيل، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: أنزل الله العجوة والعتيق من السماء، قلت: وما العتيق؟ قال: الفحل.

مقدس و نشانه اغلب شهیدان مسیحی بود (هال، ۱۳۸۰، ص ۳۰۷-۳۰۸).

افزون بر درخت، باید به نمادپردازی‌ای اشاره کرد که در مورد آب در متون حدیثی شیعی از جمله «اصول کافی» آمده است. در برخی از احادیث، عنصر آب را به عنوان یکی از عناصر آفریننده و بارورکننده‌ای دانسته‌اند که در کنار عنصر خاک و حتی پیش از آن در آفرینش انسان و جهان نقش داشته است. مثلاً در حدیثی منسوب به امام باقر (ع)، آب یکی از عناصر تشکیل‌دهنده و ایجادکننده بهشت و انسان به شمار آمده است: «خداوند عزوجل پیش از آنکه مخلوق را بیافریند، فرمود آبی گوارا پدید آید تا از تو بهشت و اهل طاعت خود را بیافرینم و آبی شور و تلخ پدید آید تا از تو دوزخ و اهل معصیت را بیافرینم، سپس به آن دو دستور فرمود تا آمیخته شدند، از این جهت است که مؤمن کافر زاید و کافر مؤمن» (کلینی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۹). در احادیث دیگری، آب و خاک هر دو خمیرمایه وجود انسان را شکل داده‌اند (کلینی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۰ و ۱۱) به همین نحو، در «روضه کافی»، آب منشأ حیات دانسته شده است:

[خداوند] چیزی را آفرید که همه چیزها را از آن آفرید و آن آب بود که همه چیزها را از آن آفرید و اصل هر چیز را از آب به آب پیوست و برای آب اصلی به چیز دیگر پیوست که او را بدان منسوب سازد و باد را از آب آفرید و سپس باد را بر آب چیره ساخت و باد متن آب را شکافت تا از آن کفی برجهید به آن اندازه که خواست برجهد و از آن کف، زمینی سپید و پاک آفرید که در آن ترك و سوراخ و بلندی و پستی درخت نبود، سپس آن را فراهم آورد و بالای آب نهاد، سپس خدا آتش را از آب آفرید و آتش، متن آب را شکافت تا از آب دودی برخاست آنقدر که خدای می خواست به آسمان برخیزد و از آن دود آسمانی آفرید روشن و پاک که نه ترکی در آن بود و نه سوراخی (کلینی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۰).

بنابراین، نمادپردازی آب در احادیث مزبور با آفرینندگی، بارورکنندگی و بخشنندگی در پیوند وثیق قرار دارد و دو نیروی خیر و شر نیز در قالب آب گوارا و آب شور نمادپردازی شده‌اند. چنین نگاهی در چارچوب فلسفه ادغام قرار می‌گیرد و با سایر نگاه‌هایی که ارزش ذاتی برای عناصر طبیعی از جمله آب قائل هستند، هم جهت می‌شود. در نگاه‌های مزبور، آب رمز حیات، عامل تطهیرکننده، زاینده و بارورکننده است. از این جمله، می‌توان به اساطیر ایرانی و باورهای زرتشتی در باب آب مراجعه کرد، باورهایی که همان خاصیت بارورکنندگی و آفرینندگی را برای آب قائل هستند (رک: بهار، ۱۳۹۰، ص ۲۶۳-۲۶۴). براساس داستان خلقت در بُنْدَه‌ش، به هنگام حمله اهریمن به جهان روشنایی در سه هزاره سوم، ستاره تیشتر که در حقیقت ستاره باران‌آور است، آب (باران) را با استفاده از نیروی باد و از طریق ابر به حرکت درآورد تا بتواند با نیروهای اهریمنی مقابله و خرفستران را در باران غرق کند. هم چنین براساس این اسطوره، تیشتر ده شبانه‌روز باران آورد و زهر خرفستران که در زمین بود را «در آن آب بیامیخت». این کار باعث شد که زمین پاک گردد ولی آب‌ها شور شود (دادگی، ۱۳۹۰، ص ۶۳-۶۴). جالب آن‌که در این اسطوره، آب شور با اهریمن و نیروهایش ارتباط یافته است و در حدیث موجود در «اصول کافی»، نیز آب شور و تلخ تشکیل‌دهنده دوزخ و اهل معصیت ذکر شده است. به همین نحو، در برخی از روایات «فروع کافی»، با قائل شدن ادراک برای آب، فرمان‌برداری از خداوند (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۲۷۴ و ۲۷۵) و پذیرش ولایت اهل بیت (همان، ج ۸، ص ۲۷۵)،

دلیل شیرینی و گوارایی آب و عدم فرمانبرداری از خداوند و نپذیرفتن ولایت اهل بیت دلیل بر شوری آب دانسته شده است. به این ترتیب، در بینش اساطیری- باستانی، اصل هستی مبتنی بر آب است و این معنا نیز در قرآن (انباء/۳۰) و احادیث مذکور در آثار شیخ کلینی وجود دارد. آب با در نظر گرفتن همه امکانات بالقوه، رمز زندگی یا حیات جاوید شده است و در همین معنا، همان طور که پیش از این اشاره شد، آب یکی از اساسی ترین عناصری است که در توصیف و نمادپردازی بهشت از آن استفاده شده است. در کنار درختان بهشتی، همواره از چشمه های آب سخن به میان آمده است، عنصری که از بین برنده حسد و پاک کننده دل بهشتیان می باشد (کلینی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۲).

درست به مانند نمادپردازی ای که از آب در متون اسلامی از جمله «اصول کافی» صورت گرفته است، می توان از خاک و زمین و خاصیت زایایی و آفرینشگری آن که بر اساس تعالیم اسلامی و شیعی در طول اراده خداوند قرار دارد، یاد کرد. همان طور که پیش از این ذکر شد، در برخی از احادیث «اصول کافی»، در کنار عنصر آب، از خاک و زمین در جریان خلقت انسان نام رفته است: «آن گاه [خداوند] گلی از صفحه زمین برگرفت و آن را به شدت ورز داد بناگاه [آدمیان] مانند مور به جنبش درآمدند» (کلینی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۹)؛ «خداوند عزوجل یک مشت از خاک زمینی که آدم (ع) را از آن آفرید بر گرفت و آب گوارای فرات بر آن ریخت» (همان، ج ۳، ص ۱۰). این احادیث به خوبی ماهیت زایایی و آفرینشگری خاک و زمین را به تصویر می کشند و نشان می دهند که عناصر طبیعی در ذیل اراده خداوند، امکان امتزاج با انسان را دارند. معنای ضمنی چنین نگاهی، این است که انسان به لحاظ هستی شناختی هیچ برتری ای نسبت به موجودات دیگر ندارد و آمیخته ای است از عناصر مختلف طبیعی، جز اینکه اراده الهی بر خلقت او تعلق گرفت. به واقع، در چنین نگاهی همان طور که اراده الهی به خلقت انسان تعلق گرفت، این اراده به خلقت طبیعت و پدیده های طبیعی نیز تعلق گرفت. همان طور که انسان به عنوان تصویری از خداوند به شمار می رود، بقیه پدیده های طبیعی نیز آیه و نشانه ای از خداوند هستند و صفات الهی نیز در آن ها تجلی یافته است، پس انسان صرفاً به لحاظ وجود، در مرتبه ای بالاتر قرار دارد و نمی توان او را خارج از طبیعت و مافوق آن در نظر گرفت. همین نگاه به زمین و خاک را می توان در سایر فرهنگ ها به ویژه فرهنگ ایرانی مشاهده نمود، نگاهی که زمین را به عنوان مادر انسان در نظر می آورد و به همین دلیل، تقدس و احترام ویژه ای برای آن قائل می شود. مثلاً بر اساس داستان خلقت در دین زرتشتی که به بهترین نحو فلسفه ادغام و دیالکتیک هستی شناسانه بین انسان، خدا و طبیعت را به تصویر می کشد، یکی از هفت امشاسپندی که از جهان حفاظت می کردند، سپندارمذ یعنی امشاسپند حافظ زمین است (دادگی، ۱۳۹۰، ص ۴۹). وی را همان ایزدبانوی بسیار قدیمی اسفند دانسته اند و گفته اند که او را دو امشاسپند دیگر یعنی خرداد و امرداد همراهی می کنند. نکته قابل تأمل اینکه، خرداد امشاسپند حافظ آب و امرداد امشاسپند، حافظ گیاهان است. این امر به خوبی همبستگی گیاهان، آب و زمین را از دید انسان باستانی به تصویر می کشد. همچنین، بر اساس بندهش، پس از کشته شدن کیومرث، تخمه وی «به روشنی خورشید پالوده شد و دو بهر آن را نریوسنگ نگاه داشت و بهری را سپندارمذ پذیرفت. چهل سال آن تخمه در زمین بود و با بسر رسیدن چهل سال، ریواس تنی یک ستون، پانزده برگ، مهلی و مهلیانه از زمین برستند» (همان، ص ۸۱). شگفت آن که، در احادیثی که در «اصول کافی» راجع به خلقت انسان آمده است، می توان عدد ۴۰ را مشاهده کرد: «خدای عز و جل یک مشت از خاک زمین که آدم را از

آن آفرید بر گرفت و آب گوارای فرات بر آن ریخت و آن را چهل صباح به حال خود گذاشت» (کلینی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۰).

افزون بر درخت، آب و زمین، در کتاب فروع کافی راجع به برخی از پرندگان از جمله پرستو هم نوعی نمادپردازی صورت گرفته است، نمادپردازی‌ای که در برخی از اندیشه‌ها و باورداشت‌های پیشامدرنی قابل مشاهده است، باورداشت‌هایی که پرنده را رابط بین آسمان و خدا (یان) با انسان می‌دانند و به آن‌ها نقش ویژه‌ای در مبارزه بین خیر و شر می‌دهند. اصولاً، منعی که در مورد شکار و کشتن پرستو در برخی از احادیث و دلایلی که برای این منع آمده است، به همین خاصیت پرنده باز می‌گردد، به ویژه اینکه، از سویی پرستو را در آسمان تسبیح‌گوی خداوند می‌داند و از سوی دیگر، او را انس‌گیرنده با انسان: «همانا پرواز پرستو در آسمان تأسف برای مصائب اهل بیت محمد (ع) است و تسبیح آن، قرائت سوره حمد» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۵۵۶). به همین صورت، کشتن هدهد، صوم، زنبور عسل، چکاوک و ورکاک نهی شده است (همان، ج ۷، ص ۵۵۸).^۱ به مانند پرستو، در مورد کبوتر نیز نمادپردازی‌های خاصی صورت گرفته است. کبوتر از پرندگانی دانسته شده است که نوح به هنگام طوفان، او را فراخواند. در عین حال، به کبوتر خاصیت حفاظت از اهل خانه در مقابل جنینان و نیز باطل‌کنندگی طلسم و چشم‌زخم داده شده است. صدای بال کبوتر سبب دوری شیطان می‌گردد. کبوتر همچنین لعنت‌کننده قاتلان امام حسین دانسته شده است (همان، ج ۸، ص ۶۵۷-۶۵۳). قمری نیز واجد ویژگی تسبیح‌گویی بر شمرده شده است، ویژگی‌ای که بر مبنای شماری از احادیث، در قمری بیش از سایر پرندگان وجود دارد و به همین دلیل، نگهداری از آن در خانه‌ها توصیه شده است (همان، ج ۸، ص ۶۶۳). نمادپردازی خروس (به ویژه خروس سفید) در «فروع کافی»، شبیه همان نمادپردازی‌ای است که در برخی از فرهنگ‌ها به ویژه ایران باستان، در مورد این پرنده و کارویژه‌اش، حفاظت از انسان و مبارزه با تاریکی، انجام شده است. در احادیث متعددی، خروس سفید کاکل‌دار را حافظ صاحب‌خانه و هفت خانه اطرافش (همان، ج ۸، ص ۶۶۰-۶۵۹)، و دوست مؤمنان (ج ۸، ص ۶۶۱) دانسته‌اند.^۲ حتی در برخی از احادیث، خروس دارای شماری از ویژگی‌های پیامبران دانسته شده است: سخاوت، شجاعت، قناعت، شناخت اوقات نماز و غیرت (ج ۸، ص ۶۶۲).

۳-۴. مفهوم حَرَم: حق حیات و حفاظت از محیط زیست

در باورها اسلامی- شیعی، بیت‌الحرام، خانه خداست. به همین دلیل، احادیث مختلفی را می‌توان در منابع روایی اسلامی و شیعی از جمله «الکافی (فروع)» بر شمرد که به این موضوع پرداخته‌اند (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۵۱۰). انگاره بیت‌الحرام به عنوان خانه خداوند، سبب پیدایش اصول، قواعد و احکام مختلفی در مورد نحوه رفتار و کنش در

^۱. «وبالاسناد عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال: نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن قتل الهدد والصدرد والصوام والنحلة».

^۲. «... عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ديك أبيض أفرق يحرس دويرته وسبع دويرات حوله.»؛ «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن القاسم بن يحيى، عن جده الحسن بن راشد، عن يعقوب بن جعفر بن إبراهيم الجعفري قال: ذكر عند أبي الحسن عليه السلام حسن الطاووس فقال: لا يزيدك على حسن الديك الأبيض شيء قال: وسمعتة يقول: الديك أحسن صوتاً من الطاووس وهو أعظم بركة ينهك في مواقيت الصلاة وإنما يدعو الطاووس بالويل لخطيئة التي ابتلى بها»؛ «قال أبو عبد الله عليه السلام: الديك الأبيض صديق وصدیق كل مؤمن»؛ «... عن أبي الحسن عليه السلام قال: قال: في الديك خمس خصال من خصال الانبياء: السخاء والشجاعة والقناعة، والمعرفة بأوقات الصلوات، وكثرة الطروقة والغيرة».

این مکان مقدس شده است. در این معنا، کسی که وارد حرم می شود باید از برخی اعمال پرهیزد و در مقابل به انجام برخی دیگر مبادرت نماید. بر مبنای اعتقادات اسلامی-شیعی، از آنجاکه خداوند صاحب خانه است، نه تنها مهمان باید حقوق او را پاس دارد، بلکه او نیز حقوق مهمان را پاس می دارد. هرچه در بیت الحرام است از آن خداست و دارای حرمت و احترام. بنابراین مهمانی که وارد این مکان می شود، باید دارایی صاحب خانه را پاس دارد. چنین برداشتی از حرم به ویژه در بحث حفاظت از محیط زیست، قویا به کار می آید. در احادیث مختلفی که در «فروع کافی» راجع به گیاهان، حیوانات و حشرات حرم آمده است، کرارا، کشتن، کندن و نابودی آن ها منع و گاه کفاره های سنگینی در نظر گرفته شده است. به نظر می رسد شکل گیری چنین احکام و قواعدی که کاملاً به صورت یک نظام حفاظتی درآمده اند، ریشه در همان هستی شناسی ای دارد که تحت عنوان فلسفه ادغام مورد بررسی قرار گرفت، هستی شناسی ای که تمام موجودات را ذی شعور و مدرک و در پیوند متقابل باهم برای حفظ نظم هستی و همچنین رهنمون کردن انسان و سایر موجودات به سوی ذات الهی (براساس تفکر اسلامی-شیعی)، می داند. نمونه ای از رسوخ این هستی شناسی در احادیث «فروع کافی» را می توان در حدیثی راجع به مراسم حج یافت. بر این مبنای، از امام باقر (ع) نقل شده است که: «گزندگان مزدلفه نسبت به تمام سرزمین های خداوند آن بیشتر است. هنگامی که شب ترویبه (هشتم ذی حجه) فرا رسد، منادی از جانب خداوند ندا می کند: ای گروه گزندگان، از جایگاه واردین بر خدا کوچ کنید. آن ها به کوه ها می روند در جایی که دیده نشوند و چون حاجیان بازگردند، آن ها نیز به جایگاه خود باز می گردند» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۵۰۹).

بدین ترتیب، پیوند فلسفه ادغام با انگاره بیت الحرام به مثابه خانه خدا، از طریق ایجاد حرمت، مانع از هر نوع تخریب و نابودی پدیده های مختلف طبیعی می شود و احکامی، گاه بسیار جزئی، در مورد نحوه رفتار با سایر موجودات تولید می کند. این احکام مستقیماً هرگونه کشتار عمدی موجودات زنده و برکندن رستنی های بیت الحرام را منع می کند و مستوجب کفاره می داند و حتی برداشتن خاک این مکان را نهی می کند (رک: کلینی، همان، ج ۳، ص ۵۲۲، ۵۲۳ و ۵۳۱). انگاره حرم آیا با در نظر گرفتن تمام عالم به عنوان محضر خداوند و به مثابه محیط زیست نهایی که همان وجود خداوند است، تلویحاً از انسان نمی خواهد که حقوق موجودات دیگر را پاس دارد؟ به سخنی منع کشتن جانوران و کندن رستنی ها در حرم، نشان از پاسداشت اصولی ترین و بنیادی ترین حقی دارد که خداوند به موجودات داده است: حق حیات. چنین منعی در حرم، نماد و راهنمایی می شود برای انسان تا حق حیات را برای سایر موجودات نیز قائل شود و آن را پاس دارد. نمونه های گوناگونی را می توان برشمرد که بر این حق تأکید کرده اند (رک: همان، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۵۲۱، ۵۱۱، ۵۲۶، ۵۲۴ و ۵۲۷). به همین نحو، احکام گوناگونی که در باب منع کشتار یا شکار موجودات توسط مُحَرَّم وجود دارد، نشان از سخت گیری بیشتر نسبت به آنانی دارد که حج می گذارند. در این-معنا، کشتن درندگان و حشرات موزی صرفاً در صورتی که بیم جان در آن باشد، منعی ندارد (همان، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۱۷۴). حتی خوردن گوشت شکاری که فردی غیر محرم شکار کرده است برای محرم، ممنوع است، چه محرم از روی آگاهی و چه از روی ناآگاهی مبادرت به خوردن گوشت شکار کرده باشد (همان، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۲۱۵) و افزون بر این، به محرم اجازه داده نشده است که کسی را به شکار راهنمایی کند. در صورت وقوع چنین امری، محرم

باید کفاره پردازد (همان، ج ۴، ص ۲۱۵). در احادیث پرتعداد دیگری، محرم از شکار و کشتن حیوانات غیر اهلی- چه گورخر، گاو، شتر مرغ و چه حیواناتی چون روباه- و کشتن پرندگان و شکستن تخم آن‌ها به شدت منع شده است و در عین حال، کفاره‌های سنگینی برای ارتکاب چنین اعمالی منظور گردیده است (رک: همان، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۲۲۲-۲۴۹).

۴. نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که برخی آموزه‌ها و روایت‌های موجود در میراث حدیثی شیعه- به‌ویژه آن‌گونه که در کتاب «شریف الکافی» بازتاب یافته‌اند، با مؤلفه‌هایی از فلسفه ادغام هم‌خوانی دارند. این هم‌خوانی نه به معنای انطباق کامل معرفت شیعی با این فلسفه، بلکه ناظر به امکان گفت‌وگوی مفهومی میان این دو افق نظری است. بر این مبنا، ادراک طبیعت در معرفت شیعی، چنان‌که در احادیث «الکافی»، بازتاب یافته، از چارچوبی فراتر از نگرش‌های ابزارگرایانه و سلسله‌مراتبی نسبت به جهان طبیعی برخوردار است. این نگرش بر پایه فلسفه ادغام بنا شده است، فلسفه‌ای که همزیستی میان انسان، حیوان، گیاه، جماد و کل هستی را نه صرفاً به مثابه روابط کارکردی بلکه به مثابه دیالکتیکی هستی‌شناختی و الهی تفسیر می‌کند. در این دستگاه مفهومی، طبیعت صرفاً پدیده‌ای مادی و قابل تصرف نیست، بلکه آینه‌ای است برای بازتاب اسماء و صفات الهی، منبعی برای تأمل در توحید و راهی برای خودشناسی و خداشناسی. با چنین فهمی، مرزهای میان ساحت قدسی و ساحت طبیعی، درهم می‌شکند و طبیعت واجد شعور، مدرک و شایسته احترام در نظر گرفته می‌شود. هر عنصر طبیعی، از درخت و آب گرفته تا خاک و پرندگان، در پیوندی معنوی با انسان و خداوند، تعریف می‌شود و از جایگاهی ویژه در نظم کیهانی برخوردار است. این درک، نه تنها ارزش ذاتی طبیعت را تصدیق می‌کند، بلکه مسئولیت اخلاقی انسان در قبال آن را تقویت می‌نماید. مقاله حاضر نشان می‌دهد که سنت شیعی، به‌ویژه در روایت‌های «الکافی»، ظرفیت نظری و الهیاتی پرشماری برای بازاندیشی در رابطه انسان با محیط‌زیست دارد. اتخاذ چنین نگاهی می‌تواند گامی راهبردی در جهت شکل‌دهی به الهیات محیط‌زیستی بومی، مبتنی بر سنت و متن باشد؛ الهیاتی که در برابر بحران محیط‌زیستی معاصر، پاسخی ریشه‌دار، اخلاقی و معنوی ارائه دهد. در نهایت، بازگشت به متون کهن شیعی و بازیابی خرد محیط‌زیستی نهفته در آن‌ها، نه نوعی نوستالژی دینی، بلکه کوششی برای بازسازی مفهومی رابطه انسان و جهان در عصری است که این رابطه به شدت گسیخته و بحرانی شده است.

منابع

*قرآن کریم.

- اسماعیلی، عباس و دیگران، حفاظت محیط‌زیست در اسلام. مجله دانشگاه علوم پزشکی رفسنجان، ویژه‌نامه اولین همایش بهداشت در آموزه‌های پیامبر اعظم، دوره ۶، زمستان ۱۳۸۶، ص ۵۵-۶۰.
- الیاده، میرچا، مقدس و نامقدس. ترجمه نصراله زنگویی، تهران: سروش، ۱۳۹۹.
- _____، اسطوره بازگشت جاودانه. ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: طهوری، ۱۴۰۲.
- بیدهندی، محمد و دیگران، نقش آموزه‌های دینی در حل بحران‌های زیست‌محیطی. پژوهش‌های علم و دین، دوره ۱، شماره ۲، پاییز

- و زمستان ۱۳۸۹، صص ۷-۲۱.
- بهار، مهرداد، از اسطوره تا تاریخ. تهران: چشمه، ۱۳۹۰.
- تفضلی، احمد، مینوی خرد. تهران: توس، ۱۳۸۰.
- تیموفیوا، اکسانا، تاریخ حیوانات. ترجمه قاسم مؤمنی، تهران: دمان، ۱۴۰۰.
- حاجیان، ناصر، محیط‌زیست در اسلام. اصفهان: همای رحمت، ۱۳۹۰.
- خدامیان آرانی، علی اکبر، اهل بیت علیهم السلام و محیط‌زیست. علوم و معارف قرآن و حدیث، شماره ۴، پاییز ۱۳۹۴، صص ۵-۷.
- دادگی، فرنخ، بندهش. ترجمه مهرداد بهار، تهران: ۱۳۹۰.
- درویش منش، کژال، بررسی نقوش گیاهی مشترک در آثار منقوش حسنلو، زیویه، قیلاچی، ربط ۲ و ارتباط آن‌ها با هنر آشور. نشریه هنرهای زیبا، دوره ۲۱، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۵.
- رفعتی‌پناه مهرآبادی، مهدی، نگرش به جهان آفرینش در ایران باستان در پرتو فلسفه ادغام: بحثی در الهیات اکولوژیک. پژوهش‌های ایران‌شناسی، دوره ۱۵، شماره ۱، بهار ۱۴۰۴، صص ۱۹-۳۴.
- رنکوز، فرخ، نگاهی به طبیعت در احادیث الکافی. در مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی ثقہ الاسلام کلینی، ج ۵، قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحديث، ۱۳۸۷، صص ۴۰۶-۴۳۴.
- سنگاری، اسماعیل، صالحی، پریسا، بررسی و تحلیل نمادشناسانه نقش مایه درخت نخل در هنر جیرفت. پژوهش‌نامه تاریخی اجتماعی و اقتصادی، دوره ۱۲، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۲.
- شاکری، روح‌الله، گورکانی، حجت، اخلاق محیط‌زیستی در عصر ظهور با تأکید بر نقد دیدگاه لین وایت و کانت. انتظار ظهور، شماره ۳۵، تابستان و پاییز ۱۳۹۰، صص ۳۷-۶۰.
- شیعه‌علی، علی، اخلاق محیط‌زیست با نگاهی به روایت فریقین. مطالعات تقریبی مذاهب، دوره ۸، شماره ۳۱، بهار ۱۳۹۲، صص ۵۰-۵۹.
- طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان. ترجمه ناصر مکارم شیرازی و دیگران، ۲۰ ج، قم: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی، ۱۳۶۷.
- عزالدین، ماویل، دقیقی، مؤده، اخلاق محیط‌زیستی در جامعه اسلامی. جستارهای شهرسازی، شماره ۲۱، تابستان ۱۳۸۶، صص ۸۶-۸۷.
- عمیق، محسن، محیط‌زیست در اسلام. اصفهان: جهاد دانشگاهی واحد صنعتی اصفهان، ۱۳۹۲.
- قریشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶.
- کلینی‌رازی، ابوجعفر محمدبن یعقوب، اصول کافی. ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی و هاشم رسولی‌محلاتی، تهران: انتشارات علمیه اسلامیه، ۱۴۱۰ق.
- _____، فروع کافی. ترجمه گروه مترجمان، اشرف و ویرایش محمدحسین رحیمیان، قم: انتشارات قدس، ۱۳۸۸.
- _____، بهشت کافی (ترجمه روضه کافی). ترجمه حمیدرضا آژیر، قم: سرور، ۱۳۹۲.
- مبینی، مهتاب، شافعی، آزاده، نقش گیاهان اساطیری و مقدس در هنر ساسانی: با تأکید بر نقوش برجسته، فلزکاری و گچ‌بری. جلوه هنر، شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۴.
- مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۹.
- محقق داماد، سیدمصطفی، الهیات محیط‌زیست. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۳.
- نصر، سیدحسین، دین و نظام طبیعت. ترجمه محمدحسن فغفوری، تهران: حکمت، ۱۳۸۹.

- نعیمی، اشکان، قاسمی، حمیدرضا، عدالت بین نسلی در استفاده از محیط‌زیست از نگاه آیات و روایات. سراج منیر، شماره ۲۳، تابستان ۱۳۹۵، ص ۵۵-۷۷.
- هال، جیمز، فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب. ترجمه رقیه بهزادی، تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۸۰.
- یشت‌ها. تفسیر و تألیف ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر، ۱۳۷۷.
- یعقوبی، ابوالقاسم، اسلام و محیط‌زیست. حوزه، دوره ۱۸، شماره ۱۰۵ و ۱۰۶، مرداد و شهریور و مهر و آبان ۱۳۸۰، ص ۳۰۸-۳۴۱.
- McFague, S. (2001). *Life abundant: Rethinking theology and economy for a planet*. In peril. Minneapolis, MN: Fortress Press.

References

- Amigh, M. (2013). *Islam and the environment*. Isfahan: Isfahan University of Technology Academic Jihad Press, 2013. **(In Persian)**
- Asmaeili, A., Rezaeian, M., Vazirinejad, R., Tabatabaei, S. Z., Salem, Z., & Mahdian, F. (2007). "Environmental protection in Islam". *Journal of Rafsanjan University of Medical Sciences*, (Special Issue of the First Conference on Health in the Teachings of the Great Prophet), 6, 55-60. **(In Persian)**
- Azeddin, M., & Daghighi, M. (2007). "Environmental ethics in Islamic society". *Journal of Urban Studies*, 21, 86-87. **(In Persian)**
- Bahar, M. (2011). *From myth to history*. Tehran: Cheshmeh. **(In Persian)**
- Bidahandi, M., et al. (2010). "The role of religious teachings in addressing environmental crises". *Science and Religion Studies*, 1(2), 7-21. **(In Persian)**
- Dadagi, F. (2011). *Bundahishn*. Translated by M. Bahar. Tehran: Toos. **(In Persian)**
- Darvishmanesh, K. (2016). A study of common plant motifs in the decorated artifacts of Hasanlu, Ziwiyeh, Qalaichi, Rabat 2, and their relationship with Assyrian art. *Honarhā-ye Zibā: Honarhā-ye Tajassomi*, 21(2), 15-26. **(In Persian)**
- Eliade, M. (2020). *The sacred and the profane*. Translated by N. Zangouei. Tehran: Soroush. **(In Persian)**
- . (2023). *The myth of the eternal return*. Translated by B. Sarkarati. Tehran: Tahouri. **(In Persian)**
- Hajian, N. (2011). *The environment in Islam*. Isfahan: Homay-e Rahmat. **(In Persian)**
- Hall, J. (2001). *An illustrated dictionary of symbols in Eastern and Western art*. Translated by R. Behzadi. Tehran: Farhang-e Moaser. **(In Persian)**
- Khodamian Arani, A.-A. (2015). Ahl al-Bayt and the environment. *Qur'anic Sciences and Hadith Studies*, 4, 5-7. **(In Persian)**
- Kulayni, A.-J. M. (1998). *Usul al-Kafi*. Translated and annotated by S. J. Mostafavi & H. Rasouli Mahallati. Tehran: Elmiyeh Eslamiyeh. **(In Persian)**
- . (2009). *Furu' al-Kafi*. Translated by a group of translators; edited by M.-H. Rahimian. Qom: Qods. **(In Persian)**
- . (2013). *The paradise of al-Kafi (translation of Rawdat al-Kafi)*. Translated by H. R. Azhir. Qom: Sorour. **(In Persian)**
- Majlesi, M.-B. (2010). *Mir'at al-'Uqul*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. **(In Persian)**
- Mobini, M., & Shafiei, A. (2016). "The role of mythical and sacred plants in Sasanian art, with emphasis on reliefs and metalwork". *Jelve-ye Honar*, 7(2), 45-64. **(In Persian)**
- Mohaghegh damad, S.-M. (2014). *Theology of the environment*. Tehran: Institute for Research in Philosophy of Iran. **(In Persian)**
- McFague, S. (2001). *Life abundant: Rethinking theology and economy for a planet*. In peril. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Naeimi, A., & Ghasemi, H. R. (2016). "Intergenerational justice in the use of the environment from the perspective of Qur'anic verses and traditions". *Seraj-e Monir*, 23, 55-77. **(In Persian)**

- Nasr, S. H. (2010). *Religion and the order of nature*. Translated by M. H. Faghfour. Tehran: Hekmat. **(In Persian)**
- Qoraishi, S. A. (2007). *Qamus al-Qur'an*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. **(In Persian)**
- Rangraz, F. (2008). "A view of nature in the traditions of *al-Kafi*". In *Proceedings of the International Congress on Thaqat al-Islam al-Kulayni*, Vol. 5 (pp. 406–434). Qom: Dar al-Hadith Scientific and Cultural Institute. **(In Persian)**
- Sangari, E., & Salehi, P. (2023). A semiotic analysis of the palm-tree motif in the art of Jiroft. *Historical, Social and Economic Research*, 12(1), 103- 126. **(In Persian)**
- Shia' Ali, A. (2013). "Environmental ethics from the perspective of the traditions of the two schools". *Comparative Studies of Islamic Sects*, 8(31), 50–59. **(In Persian)**
- Shakeri Zavardahi, R., & Gorgani, H. (2011). Environmental ethics in the age of the Appearance: With emphasis on a critique of Lynn White and Kant. *Entezar-e Moud*, 35, 37–60. **(In Persian)**
- Tabatabaei, M. H. (1988). *Al-Mizan: An exegesis of the Qur'an*. Translated by N. Makarem Shirazi et al. (20 vols.). Qom: Allameh Tabatabaei Scientific and Cultural Foundation. **(In Persian)**
- Tafazzoli, A. (2001). *Menog-i Xrad*. Tehran: Toos. **(In Persian)**
- Timofeeva, O. (2021). *History of animals*. Translated by Q. Momeni. Tehran: Daman. **(In Persian)**
- Yaqoubi, A. (2001). "Islam and the environment". *Hawzah*, 18(105–106), 308–341. **(In Persian)**
- Yashts. (1998). Interpreted and compiled by E. Pourdavoud. Tehran: Asatir. **(In Persian)**