

رتبه‌بندی شأن اخلاقی موجودات ناسوتی

علی کریمی‌ان صیقلانی*

چکیده

نگاه خاص برخی اندیشمندان نسبت به انسان، برآمده از مبانی گیتی‌شناختی ویژه‌ای است که بشر را به‌خاطر برخوردارگی از عقل و خرد، یگانه موجود دارای «شخصیت» در هستی شناخته و موجودات دیگر را در حد «شیء و ابزار» برای زندگی بشر تنزل داده است. این در حالی است که حکمت اسلامی با الهام از قرآن نه‌تنها همه موجودات و محیط زیست را برخوردار از شعور و شخصیت می‌داند، بلکه برای ارزیابی شأن اخلاقی موجودات، معیارهای ویژه‌ای مطرح کرده و نمودار دیگری برای تبیین شرافت موجودات در گیتی قائل است. در این مقاله تلاش شده تا پس از تحلیل اجمالی دیدگاه رقیب، نظر قرآن نیز در این باره تبیین گردد.

واژگان کلیدی

هرم هستی، شأن اخلاقی، نفی شیء‌انگاری، سریان صفات کمالی، معیار اشرفیت.

طرح مسئله

تلاش برای افق‌گشایی علمی در زمینه مبانی و اصولی اخلاقی حاکم بر تعامل انسان و طبیعت و به تبع آن، ارائه راهکار مناسب در چگونگی همزیستی با محیط زیست، یکی از اساسی‌ترین رسالت‌های منابع دینی است. به‌ویژه در جهان امروز و پس از جنگ جهانی دوم که محیط زیست به‌گونه‌ای دلخراش دچار بحران‌های نوینی شده و اندیشه‌های معاصر در اخلاق زیست محیطی، در زمینه کشف حقیقت طبیعت به

a.karimiyan110@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۹/۲۱

*. استادیار دانشگاه گیلان.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۶/۱۶

بن‌بست‌های علمی رسیده‌اند، ضرورت دارد تا در قالب مطالعات جدی، نظر قرآن و دیگر منابع دینی در این باره رهگشای عرصه علمی و عملی بشر شود.

شاید اصلی‌ترین موضوع قابل‌بررسی در مطالعات اندیشمندان در جهان معاصر و در تعامل با طبیعت، از آنجا شروع شده است که آنان با مبانی گونه‌پرستانه، غالباً بشر را به‌خاطر برخورداری از عقل و خرد، یگانه موجود دارای «شخصیت» شناخته و موجودات دیگر را یا در حد «شیء» و یا نهایتاً در حد «شخص» و برخوردار از شأن اخلاقی، محترم شمرده‌اند. اما این نگاه با آموزه‌های دینی فاصله بسیار داشته، نکات تأمل‌برانگیزی به همراه دارد. از این‌رو، پرسش‌های این تحقیق عبارت است از اینکه: معیار شرافت موجودات بر یکدیگر چیست؟ در چه صورتی موجودی دارای شخصیت اخلاقی خواهد بود؟ دیدگاه منابع دینی و به‌ویژه قرآن و روایات در این باره چیست؟ آیا از منظر منابع دین اسلام می‌توان انسان را یگانه موجود برخوردار از عقل و خرد و سیر استکمالی دانست، یا اینکه موجودات دیگر نیز از این موهبت الهی برخوردارند؟ اگر موجودات دیگر نیز از این امور بهره‌مندند، دامنه آن تا کجاست؟ بر فرض گسترش دامنه آنها و پذیرش نظریه سریان صفات کمالی در هستی، آیا می‌توان پذیرفت کیفیت و کمیت این صفات در انسان با موجودات دیگر متفاوت بوده و انسان از خرد بیشتری برخوردار است؟ با فرض پذیرش این صفات برای همه هستی و بسط این اندیشه در سطح عموم، آیا باز از نظر اخلاقی سزاوار است تا به شأن اخلاقی محیط زیست ظلم شود؟ هرچند برای تحقق این منظور، تدوین راهکارهایی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی لازم است، این مقاله بر آن نیست تا بدان بپردازد، بلکه بیشتر می‌کوشد تا مبانی گیتی‌شناختی اسلام در خصوص تعامل با محیط زیست را بررسی کند.

بر این اساس مهم‌ترین موضوعات مقاله حاضر، نخست درباره نظریه مشهور در تعریف انسان است. از این‌رو، تلاش شد تا با توجه به ادله درون‌دینی، ضمن بازخوانی مبانی گیتی‌شناختی منابع اسلامی، نمودار هستی مشهور، با آنچه مدعیان دین است، مقایسه گردد.

روش تحقیق در این مقاله تحلیل محتوایی بوده و روش مطالعه آن نیز کتابخانه‌ای است. دامنه مطالعه آن نیز بیشتر منحصر در آیات قرآن مجید، روایات معتبر اسلامی و نیز تفسیر مفسران مشهور در این خصوص خواهد بود.

کلیات بحث

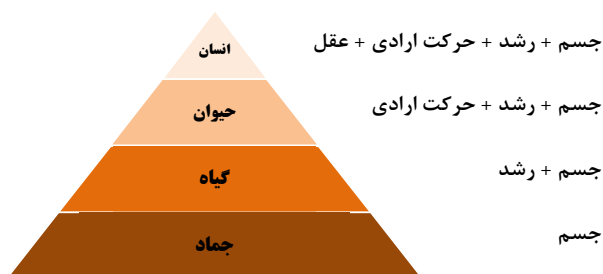
الف) رتبه‌بندی موجودات براساس مبانی گیتی‌شناختی غیردینی

از دیرباز که شاید قدمت آن را بتوان به برخی اندیشمندان یونان باستان مانند ارسطو و جالینوس بازگرداند، مشهور بود که موجودات عالم در برخورداری از صفات وجودی کمالی مانند روح، حیات، عقل،

اختیار، نماز، تکلیف، حشر، حس، احساس و عشق، به دو بخش عمده تقسیم می‌شدند: برخی واجد یک یا چند و یا همه صفات وجودی کمالی دانسته می‌شدند و برخی فاقد آنها. نتیجه این دیدگاه را می‌توان در این نمودار مشاهده کرد:

گونه برخوردار	صفات کمالی
انسان، حیوان، گیاه	حیات
انسان، حیوان	روح
انسان، حیوان	حس
انسان، حیوان	احساس
انسان، حیوان	عشق
انسان	عقل، شعور
انسان	اختیار، انتخاب
انسان	نماز، تکلیف
انسان	حشر
∞	∞

البته این تقسیم‌بندی، با ادعای انسان محوری سنتی غربی بی‌ارتباط نبود. بزرگانی مانند ارسطو و جالینوس در تلاش برای رتبه‌بندی موجودات ناسوتی^۱، هرمی را ترسیم کرده بودند که براساس آن، از پست‌ترین موجود هستی تا برترین و شریف‌ترین آنها بدین شکل طبقه‌بندی می‌شدند:



اما با وجود اعتراف خود ارسطو و بسیاری از نظریه‌پردازان مبنی بر ناتوانی انسان در شناخت جوهر و ذات موجودات، این دیدگاه که بیشتر به تئوری می‌ماند، به‌عنوان دیدگاه علمی خیلی زود در جهان

۱. از جمله مبانی هستی‌شناختی اسلام، تقسیم عوالم هستی به عالم شهادت و غیب است. براساس آموزه‌های اسلامی، هستی دارای چهار ساحت و نمود است: عالم لاهوت، عالم جبروت، عالم ملکوت و عالم ملک یا ناسوت (عالم طبیعت) عالم ناسوت که نام‌های دیگری نیز دارد، در اصطلاح قرآن عالم «شهادت» نامیده می‌شود (مانند انعام (۶): ۷۳؛ توبه (۹): ۹۳، ۱۰۵ و ...). این عالم، متأخر از عالم برزخ و نشئت‌گرفته و مترتب بر آن است. عالم مادی، دورترین عالم از مبدأ متعال بوده و وجود ضعیف‌تری دارد. در واقع حقایق عالم ماده، ظهورات و تابش‌های نازل و محدود حقایق مثالی است که در ماده جلوه می‌کند. (بنگرید به: قونوی، الفکرک، ص ۲۰۵؛ محقق سبزواری، مجموعه رسائل، ص ۵۲۱؛ امام خمینی، سر الصلاة، ج ۲، ص ۹۰)

پذیرفته شد و حتی برخی و بلکه بسیاری از اندیشمندان مسلمان آن را پذیرفتند و براساس آن معتقد شدند که انسان اشرف همه موجودات است. علت اصلی قبول کردن اندیشه ارسطو در یونان باستان، نبودن نظریه رقیب بود، اما بی‌تردید سبب پذیرش آن حتی پس از آمدن رقیبی جدی مانند اسلام، عظمت شخصیت ارسطو بود که موجب می‌شد افکار اندیشمندان همواره تحت تأثیر آرا او باشند. به تعبیر دیگر، بُعد علمی ارسطو به‌عنوان «بت قبیله‌ای» در عرصه علم، مانع از آزاداندیشی اندیشوران بود و هر کس که می‌خواست در عرصه علم نظریه‌پردازی کند، نخست باید به آرا ارسطو نگاهی می‌کرد تا بین اندیشه او و آرای «معلم بشر» تعارضی نباشد. (مگی، ۱۳۷۲: ۵۷) این حقیقتی بود که حتی ابن‌سینا از آن رنج بسیار کشیده بود. (مطهری، بی‌تا: ۱ / ۲۶۱)

نتیجه نامیمون این رتبه‌بندی، افزون بر پیدایش و تحکیم عقیده گونه‌پرستی درباره انسان، موجب بی‌حرمتی به طبیعت شد؛ چراکه لازمه قطعی چنین تفکری، شیء‌انگاری و ابزارانگاری طبیعت بود. (بسن، ۱۳۸۲: ۲ / ۳۴)

ب) شیء‌انگاری، لازمه مبانی گیتی‌شناختی غیردینی

از آنجا که سه اصطلاح «شیء، شخص و شخصیت» با یکدیگر تفاوت جدی دارند و به‌ویژه اینکه به نظر می‌رسد دیدگاه قرآن و روایات درباره طبیعت و جهان ناسوت با دیدگاه‌های رقیب در زمینه شأن اخلاقی طبیعت متفاوت است، لازم است تا به‌اختصار درباره این سه واژه توضیحی داده شود.

وقتی ما درباره چیزی از واژه «شیء» استفاده می‌کنیم، مقصود ما این است که آن چیز هیچ‌گونه درک و اختیاری از خود و بیرون خود ندارد و هر شأنی می‌یابد، وابسته به بیرون از خود است. به بیانی دیگر، شیء ابزاری است در دست بیرون از خود که از آن هیچ عکس‌عملی که منبث از درک بیرون از خود باشد، صادر نمی‌شود. بر این اساس طبیعت، ابزار برای ما شمرده خواهد شد و این ما هستیم که آنها را مدیریت می‌کنیم و خود آنها نیز خواست یا درکی از خود و ما ندارند. از این رو، به اعتقاد برخی از نظریه‌پردازان اخلاق زیست‌محیطی، طبیعت به‌دلیل نداشتن شأن اخلاقی، دارای احترام اخلاقی نیست، و اگر هم شأن اخلاقی داشته باشد، احترام به آن از نوع وابسته، ابزاری و دایرمدار منفعتی است (همان: ۱ / ۵۰ - ۵۰)؛ تا آنجا که ایمانوئل کانت حتی بر اهمیت تجربیات هنری و زیباشناختی از طبیعت برای رفاه بشر تأکید بسیار دارد. (Kant, 1790: 12) کانت بدون اینکه برای حیوانات یا دیگر چیزهای طبیعی در حقوق مربوط به خود، ارزش اخلاقی را انکار کند، معتقد است که از لحاظ اخلاقی لگد زدن به یک سگ همانند خراب کردن یک چمنزار زیبا، اشتباه است؛ زیرا این عمل موجب می‌شود که به شخصیت و حس تشخیص انسانی آسیب رسد. سگ همان اندازه زیباست که چمنزار. از این رو، ما باید به همه موجودات در طبیعت، از آن

جهت که زیبا هستند، احترام بگذاریم. بدون تردید بی‌احترامی به جهان زیبا، در هر صورت ناپسند خواهد بود. (Routledge, 1998: 333) البته هرچند این دیدگاه قائل به احترام استقلالی برای طبیعت است و به‌نوعی وظیفه انسان در قبال طبیعت را بالا می‌برد، با ادعای اسلام تفاوت مبنایی دارد.

اما وقتی بر چیزی عنوان «شخص» اطلاق می‌شود، مقصود این است که آن چیز، افزون از ادراک خود، بیرون خود را نیز درک می‌کند و نسبت به اطراف خود واکنش مناسب - که محصول درک بیرون است - نشان می‌دهد و از برخی چیزها لذت^۱ می‌برند. برای نمونه، حیوانات را شاید بتوان شخص نامید؛ چراکه هم از خود درکی دارند و هم بیرون خود را به‌واسطه حواس پنج‌گانه درک کرده، نسبت به متغیرهای بیرونی، عکس‌العمل مقتضی نشان می‌دهند و حتی ممکن است احساسات و عواطفشان تحریک شود. بر این اساس مکتب محیط زیستیان سبز تیره معتقد است که حیوانات نیز به‌علت برخورداری از ادراک^۲ همانند انسان محترم‌اند. (Schweitzer, 1969: 71; Taylor, 1986: 101; Routledge, 1998, 333)

البته گاهی نیز شخص به معنای عضو دانسته می‌شود؛ بدین بیان که چون همه اجزای طبیعت و جهان مادی در هم‌پوشانی نیازها نیز نقش دارند و همه برای هم ابزارند، موجودات غیرانسانی در طبیعت نه‌تنها دارای شأنیت اخلاقی‌اند، بلکه همه نیز محترم‌اند. (پویمان، ۱۳۸۴: ۲ / ۲۹: Routledge, 1998: 333)

اما وقتی بر چیزی واژه «شخصیت» اطلاق می‌شود، مراد این است که آن چیز نه‌تنها از خود و از بیرون خود درک مقتضی دارد، بلکه با قدرت تعقل و اختیار خود، هدف و کمالی را در نظر داشته، برای رسیدن به آن سیر استکمالی پیش می‌گیرد. برای نمونه، انسانی که قصد دارد مدارج عالی علمی را طی کند، وقتی پس از زحمت بسیار به مقام استادی نایل می‌شود، به علت ارزش افزوده‌ای که نسبت به دیگران یافته، دارای شخصیت ویژه^۳ به خود نیز می‌شود. همچنین کسی که در سلوک و سیر الهی‌گام برمی‌دارد، در هر مقامی که هست، نسبت به اشخاصی که در این مسیر نیستند یا پایین‌تر از اویند، دارای شخصیت ویژه‌ای است.

حال سخن این است که آیا این سیر استکمالی فقط مخصوص به انسان است، یا اینکه موجودات ناسوتی دیگر مانند حیوان، گیاه و جماد نیز از این سیر برخوردارند؟ اگر گفتیم انسان یگانه موجود عاقل و هدفمند و یگانه موجود برخوردار از سیر استکمالی اختیاری است، پس تنها اوست که نه‌تنها اشرف مخلوقات است، بلکه یگانه موجودی است که «شخصیت» دارد. بدین بیان، موجودات دیگر تنها «شیء» یا حداکثر «شخص» خواهند بود.

1. Sentience.
2. Consciousness.

ادله شخصیت اخلاقی موجودات ناسوتی

با مطالعه مبانی گیتی‌شناختی قرآن انحصار سیر استکمالی به انسان - که به‌نوعی از اعتقاد به انحصار قدرت تعقل و اختیار او ناشی می‌شود - به‌شدت مورد نقد قرار می‌گیرد؛ آن‌گونه که شاید بتوان ادعا کرد قرآن و روایات اسلامی، این گفته را که ملاک برتری برخی موجودات بر دیگری برخوردار از عقل یا اختیار است، به رسمیت نمی‌شناسد و آن را باوری نادرست می‌شمارد. حال پیش از اینکه به طرح معیار ارزش داوری در اندیشه اسلامی بپردازیم، لازم است بدانیم چرا اسلام شعور، عقل و اختیار را منحصر به انسان نمی‌داند؟

الف) سریان شعور در هستی و نشانه‌های آن

بسیاری از اندیشمندان مسلمان با الهام از منابع درون‌دینی و حکمت ناب اسلامی معتقدند این باور که محیط زیست چیزی جز «ابزار و ماشین» در دست انسان نیست، نادرست بوده و حتی به‌طور مشخص برخی باشندگان در محیط زیست غیرانسانی، دارای حواس توسعه یافته‌تری نسبت به انسان‌ها هستند. (ابن عربی، بی‌تا: ۲ / ۶۴۲) برای نمونه می‌توان به درک فوق‌العاده حیوانات نسبت به برخی بلایای طبیعی مانند زلزله اشاره کرد، یا به برخی ادله روایی که مدعی‌اند، همه محیط زیست غیرانسانی، قادر به شهود ارواح هستند. برای مثال بخاری از ابوسعید خدری روایت کرده که پیامبر اکرم ﷺ فرمود:

چون جنازه بر زمین گذاشته شود و مردم او را بر دوش خود گذارند، اگر درستکار باشد، گوید: «مرا هرچه زودتر ببرید» و اگر بدکار باشد، به خانواده‌اش می‌گوید: «ای بر او! او را به کجا می‌برید که همه چیز جز انسان صدایش را می‌شنود؟! اگر انسان بشنود، [از شدت ترس] می‌میرد». (ابن عربی، ۱۴۱۲: ۲۷۵؛ یحیی بن شرف نووی دمشقی، ۱۴۲۸: ۱۳۸ و ۲۵۰؛ قرطبی، ۱۴۲۳: ۱ / ۹۲)

ازجمله اندیشمندانی که با انحصار شعور و تعقل به انسان مخالفت جدی کرده، محی‌الدین ابن‌عربی است. وی همه هستی را شعورمند و بلکه دارای همه صفات حق می‌داند. استدلال وی مُلْهَمٌ از آیه «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَي شَاكِلَتِهِ» است. وی با توجه به عمومیت این آیه و اینکه می‌گوید هر فاعلی افعالش متناسب با شاکله و ذاتش است، چنین نتیجه می‌گیرد که اگر عالم و موجودات هستی، مخلوق و فعل خداوند هستند، باید همه صفات او را داشته باشند. بنابراین هر موجودی باید زنده، شنوا، بینا، عالم، دارای اراده، توانا و دارای نطق و تکلم باشد. (ابن عربی، ۱۴۱۲: ۲ / ۴۳۸)

ابن‌عربی ضمن انکار انحصار شعور به انسان و همچنین تصریح به اینکه جنیان نیز هم‌مانند انسان

حیوان ناطق هستند، با استناد به برخی آیات که حیوانات را امت‌های انسانی دانسته و براساس قاعده «حُكْمُ الْأَمْثَالِ فِي مَا يَجُوزُ وَ فِي مَا لَا يَجُوزُ، وَ أَحَدٌ» (هر حکمی در انسان باشد، باید در امثال او یعنی حیوانات نیز باشد)، تعریف «حیوان ناطق» را برای همه حیوانات و جنندگان تسری داده است. (همان: ۳ / ۴۹۱)

۱. سریان بر خورداری از حواس پنج‌گانه و ضبط وقایع در کل هستی

از جمله اوصاف وجودی که منابع درون‌دینی آنها را در همه هستی جاری می‌داند، سریان حس و احساس است. مقصود از حس، ادراک تجربی است که جمع آن نیز حواس پنج‌گانه است. سریان این صفت، یعنی همه موجودات عالم نسبت به بیرون خود ادراک حسی دارند و همدیگر را می‌بینند و صدای هم را می‌شنوند و در یک کلام، صورت ذهنی از بیرون خود دارند.

این مطلب در صورتی که تأیید شود، بیانگر آن است که حتی در جمادات و نباتات باید قوه‌ای به نام ذهن وجود داشته باشد؛ قوه‌ای که محل دسته‌بندی و نگهداری صورت‌های بیرونی برای یک موجود دارای حواس است.

شاید مهم‌ترین و البته اصلی‌ترین ادله قرآنی و روایی در این باره، آیات و روایاتی است که بر شهادت دادن زمین، مساجد، صدوق، ۱۳۶۲: ۱ / ۱۷۵) و قرآن (کلینی، ۱۳۶۵: ۲ / ۶۱۳، ح: ۳؛ صدوق، ۱۳۶۲: ۱ / ۱۷۵) در روز قیامت دلالت دارد.

برای نمونه پیامبر اسلام ﷺ در تفسیر آیه «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا» (زلزله / ۵ - ۴)، دامنه گواهی زمین را به هر کاری که هر مرد و زن بر آن انجام دهند، عمومیت می‌دهد. (نوی دمشقی، ۱۴۲۸: ۱۲۷؛ صالحی دمشقی، ۱۴۱۴: ۹ / ۲۳۸) حضرت علی علیه السلام به نوعی در تفسیر این آیه فرمود: «زمین در روز قیامت به هر آنچه درباره من گذشته است و ظلم‌هایی که به من شده است، گواهی می‌دهد.» (ابوحمره ثمالی، ۱۴۲۰: ۳۶۲؛ قمی، ۱۴۰۴: ۲ / ۴۳۳؛ صدوق، بی تا: ۲ / ۵۵۶)

درباره گواهی زمین، روایتی دیگری از پیامبر ﷺ در دست است: «زمین را محترم شمارید که مانند مادران است و هر کس کار خوب یا بدی روی آن انجام دهد، از آن خبر دهد.» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰ / ۷۹۹؛ حسین بن بدرالدین، ۱۴۲۲: ۵۰۶)

حاصل آنکه، چه دامنه گواهی آن را مربوط انسان‌های عصر علوی علیهم السلام و نوع تعامل ایشان با آن حضرت بدانیم و یا دامنه آن را مربوط به همه انسان‌ها از اول تا پایان هستی بشماریم. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷ / ۲۹۶ و ۲۰ / ۳۴۲ و ۳۴۴)، بی‌شک زمین در روز قیامت به اعمال بشر گواهی خواهد داد و این دلیل بر توانایی فوق‌العاده زمین در ضبط و فهم است.

۲. سربان حرکت ارادی در کل هستی

این دلیل عمومیت داشته و براساس ادله درون‌دینی، همه موجودات گیتی دارای حرکت ارادی هستند، اما شاید بیش از همه در انسان، حیوان و گیاه برای ما ملموس است. حاصل این مدعا آن است که همه موجودات عالم دارای اراده‌اند و نسبت به چیزی که می‌خواهد اراده کند، علم و درک دارند. البته این مدعا در درون خود اثبات سربان حیات را نیز دربردارد. (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۱ / ۳۹) بنابراین اگر همه موجودات عالم دارای اراده هستند، باید دارای علم و حیات نیز باشند.

علامه طباطبایی معتقد است با تفکر عمیق در اطوار زندگی حیوانات، می‌توان دریافت که حیوانات نیز مانند انسان دارای آرا و عقاید فردی و اجتماعی هستند و حرکات و سکناتی که در راه بقا از خود نشان می‌دهند، همه بر مبنای آن عقاید است. به نظر می‌آید که حیوان نیز در راه تأمین حوائج خود و اینکه چگونه می‌تواند آن را برآورده سازد، دارای شعور و آرا و عقایدی است؛ آرا و عقایدی که او را مانند انسان به جلب منافع و دفع ضرر وامی‌دارد. برای مثال، بسیار دیده شده است که یک حیوان در مواقع شکار و یا فرار از دشمن به حيله‌هایی متوسل می‌شود که هرگز عقل بشر آن را درک نمی‌کند. قرآن کریم نیز در آیاتی مانند «وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُتُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ»، (جاثیه / ۴) مردم را به شناختن عموم حیوانات و تفکر در کیفیت خلقت آنها و کارهایی که می‌کنند، ترغیب نموده و به عبرت گرفتن از آنها دعوت کرده است.

علامه سپس تلاش می‌کند به پرسش دیگری در زندگی حیوانات پاسخ دهد: چرا نوع حیوانات در رفتار با هم تفاوت دارند؟ مثلاً این اسب با آن اسب، این قوچ با آن قوچ و این خروس با آن خروس در تندخلقی و نرمی، حب و بغض، مهربانی و قساوت، رامی و سرکشی تفاوت روشنی دارند.

علامه معتقد است این اختلافات خود مؤید آن است که حیوانات نیز مانند انسان احکامی دارند - و آنها خیر و شر و عدالت و ظلم را تشخیص می‌دهند. چگونه است که ما اختلاف انسان‌ها را در این‌گونه اخلاقیات دلیل بر اختلاف عقاید و آرای آنها و تشخیص خوب و بد و عدالت و ظلم در افعالشان می‌دانیم و می‌گوییم که نه‌تنها این اختلاف در زندگی دنیایی، بلکه در سعادت و بدبختی اخروی‌شان نیز مؤثر است؟ همین سخن را درباره حیوانات نگوییم؟ (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷ / ۷۵ - ۷۴)

درباره میزان شعور حیوانات، دو دیدگاه وجود دارد: برخی معتقدند ضروری و بدیهی است که هرچند حیوانات برخوردار از شعور هستند، شعور آنها مساوی با شعور و عقل انسان نیست؛ چراکه حیوانات آن مدارجی را که انسان در نفسانیات و روحيات می‌پیماید، آنها سیر نمی‌کنند. این در حالی است که انسان‌ها نیز در همه جهات یکسان نبوده در عقل و سفاقت، با هم متفاوت‌اند. دیدگاه دوم از برابری عقل و شعور حیوانات با انسان حکایت دارد. علامه طباطبایی این دیدگاه را تقویت می‌کند. به اعتقاد وی از برخی آیات که در مقام کشف واقع و عالم خارج است، چنین فهمیده می‌شود که خدای تعالی لطایفی در فهم و

دقایقی از هوشیاری را در حیوانات قرار داده که دست کمی از فهم و هوش انسان متوسط ندارد؛ مانند داستان مورچه و سلیمان که در آیاتی آمده است: «تا آنکه رسیدند کنار وادی مورچگان. مورچه‌ای بانگ زد که هان ای مورچگان! به لانه‌های خود اندر شوید؛ زنه‌ار که سلیمان و لشکریانش شما را از روی غفلت پایمال نکنند.» (نمل / ۱۸) در داستان هدهد نیز می‌خوانیم: «هدهد به سلیمان گفت من به مطلبی برخوردم که تا کنون تو از آن بی‌خبر بوده‌ای. خلاصه اینکه از قوم سبا خبر یقینی آورده‌ام و آن این است که دیدم زنی بر آن مردم حکومت و پادشاهی می‌کند. زنی است آنچنان توانگر که از هر چیزی نمونه‌ای دارد. از آن جمله دارای تخت بزرگی است. دیدم که این زن و ملتش برای آفتاب سجده می‌کردند و برای خدا سجده نمی‌کردند و شیطان چنان این عملشان را زینت داده و از راه بازشان داشته بود که دیگر هدایت نخواهند شد.» (نمل / ۲۴ - ۲۲)

به باور علامه طباطبایی، با دقت در این آیات تردیدی باقی نمی‌ماند که تحقق این مقدار از فهم و شعور، بسته به داشتن معارف بسیار و ادراکات گوناگونی از معانی بسیط و مرکب است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷ / ۷۸)

۳. تکلیف و تسبیح مقالی، دال بر شعور عمومی

از منظر قرآن، طبیعت و هر آنچه در آن است، در تسبیح مقالی (قمی، ۱۴۰۴: ۲ / ۲۲۹؛ طوسی، بی‌تا: ۸ / ۵۵۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴ / ۴۶۹؛ همو، ۱۳۷۷: ۳ / ۴۳۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۶۶: ۱۶ / ۲۵۰)، ذکر خدای می‌گویند (جمعه / ۱؛ حج / ۱۸)؛ بدین معنا که خداوند راه و روش دعا و تسبیح خود را به همه موجودات الهام و تعلیم کرده و هر یک به لغتی، تسبیح‌گوی خداوند هستند و حال آنکه دیگران از آن آگاه نیستند. (حسینی، ۱۳۶۳: ۹ / ۲۶۰؛ علوی، ۱۳۹۶: ۲ / ۵۷۶) در آیاتی آمده: «هفت آسمان و زمین و هر که در آنهاست، همه به ستایش و تنزیه خدا مشغول‌اند و موجودی نیست در عالم جز آنکه ذکرش تسبیح و ستایش حضرت اوست، ولیکن شما تسبیح آنها را فهم نمی‌کنید. همانا او بسیار بردبار و آمرزنده است.» (اسراء / ۴۴) «آیا ندیدی که هر کس در آسمان‌ها و زمین است تا مرغ‌هایی که در هوا پر گشایند، همه به تسبیح و ثنای خدا مشغول‌اند؟ و همه آنان نماز و تسبیح خود بدانند، و خدا به هر چه کنند، آگاه است.» (نور / ۴۱)

به واقع مشکل معرفت‌شناختی ما موجب شده تا در گواهی بر حالات و چیستی موجودات، نتوانیم به شناخت ذات و صفات موجودات - آن‌گونه که هستند - نایل شویم:

جامد افسرده بُود ای اوستاد	عالم افسرده ست و نام او جماد
تا بینی جنبش جسم جهان ...	باش تا خورشید حشر آید عیان
خامش اینجا و آن طرف گوینده‌اند ...	مرده زین سویند وز آن سو زنده‌اند
کوه یحیی را پیامی می‌کند	سنگ بر احمد سلامی می‌کند

ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم
 چون شما سوی جمادی می‌روید
 با شما نامحرمان ما خامشیم
 محرم جان جمادان چون شوید
 از جمادی عالم جان‌ها روید
 غلغل اجزای عالم بشنوید
 فاش تسبیح جمادات آیدت
 و سوسه تأویل‌ها نریایدت
 چون ندارد جان تو قندیل‌ها
 بهر بینش کرده‌ای تأویل‌ها
 (مولوی، بی‌تا: دفتر سوم)

امام خمینی همین تسبیح موجودات را دلیلی بر شعور جمله اجزای جهان دانسته، آن را نه تسبیح تکوینی، بلکه تسبیح شعوری می‌داند. (خمینی، ۱۳۷۸: ۲۵۶) پیش از وی نیز برخی از حکمای بنام اسلامی با استناد به آیاتی مانند «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...» (اسراء / ۴۴) مدعی شده بودند با فرض پذیرش تسبیح مقالی برای هر موجود، باید نخست «حیات»، «شعور» و «گرایش و عشق به معبود» نیز برای آن موجود ثابت باشد؛ چراکه بدون این اوصاف، پرستش مقالی ناممکن است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۱۸ - ۱۱۷ و ۷ / ۱۵۳ - ۱۵۰) همچنین ابن عربی می‌نویسد:

به‌رغم اینکه برخی اندیشمندان و نیز مردم عامی برخی موجودات را فاقد حیات می‌دانند، اما ما معتقدیم که خداوند هر آنچه در هستی هست، بر معرفت و علم به خویش آفریده و آن موجود، زنده و در تسبیح خداوندش است. این حقیقتی است که مؤمنان آن را با ایمان به غیب درک می‌کنند و عارفان و اهل کشف آن را عیناً می‌یابند. اما حیوان، آشنا به خداوند متعال آفریده شده و حیوان مشغول به تسبیح خداوند است. (ابن عربی، بی‌تا: ۳ / ۴۸۹)

۴. عمومیت حشر، نشانه برخورداری از تعقل و شعور عمومی

یکی از مسائل مورد توجه در دین اسلام، حشر است. فلسفه حشر در قیامت عبارت است از پاسخ دادن به اعمال اختیاری و شهادت دادن درباره رفتار دیگران و نیز شکایت از ظلم‌هایی که بر آنها رفته است. اما سخن در این است که قرآن و روایات معتبر اسلامی، از حشر موجودات دیگری غیر از انسان یاد می‌کند که این نخست به معنای پذیرش و اثبات «عقل» و «اختیار» برای آنهاست و سپس به معنای برخورداری از تکلیف. آنچه در ادامه می‌آید، نگاهی گذرا به دسته‌بندی این آیات و روایات است.

یک. حشر حیوانات

قرآن در ضمن چند آیه به این حقیقت اشاره دارد. برای نمونه خداوند می‌فرماید: «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ.» (تکویر / ۵) همچنین آمده است: «و هر جنبنده‌ای در زمین و هر پرنده‌ای در هوا که به دو بال پرواز

می‌کند، همگی طایفه‌هایی مانند شما [= نوع بشر] هستند. ما در کتاب [آفرینش، بیان] هیچ چیز را فروگذار نکردیم، آنگاه همه به سوی پروردگار خود محشور می‌شوند». (انعام / ۳۸)

بسیاری از تفاسیر اشاره داشته‌اند که این آیات بر حشر موجودات در طبیعت دلالت دارد. (برای نمونه: نحاس، ۱۴۲۱: ۲ / ۱۰؛ طوسی، بی‌تا: ۴ / ۱۲۹؛ ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱ / ۱۹۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷ / ۷۳ و ۲۰ / ۲۱۴). حتی برخی این دیدگاه را دیدگاه مشهور دانسته‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۴۱۲: ۴ / ۲۷۲) افزون بر آیاتی که اشاره شد، برخی روایات نیز به حضور حیوانات در قیامت اشاره دارد. برای نمونه پیامبر اسلام ﷺ فرمود: «هیچ چهارپایی نیست که پنج نوبت با آدمی تا موقف عرفات همراه باشد، مگر آنکه در زمره حیوانات بهشتی درخواهد آمد.» (صدوق، ۱۴۰۶: ۱۹۲)

البته درباره حشر حیوانات دیدگاه‌های مختلفی در میان اندیشمندان وجود دارد؛ از جمله:

۱. حیوانات همچون انسان در قیامت محشور می‌شوند و مورد حسابرسی قرار می‌گیرند؛ زیرا شرط حشر و حسابرسی، وجود عقل و شعور و در پی آن، مسئله تکلیف و مسئولیت است.
۲. حیوانات دارای عقل و شعوری که لازمه تکلیف و مسئولیت باشد، نیستند، از این رو حشر، نشر، حساب و میزانی نخواهند داشت.
۳. حیوانات حشر عمومی ندارند، بلکه حیوانی که مورد ظلم واقع شود، برای احقاق حق در محشر حاضر می‌شود و پس از آن معدوم می‌گردد.

علامه طباطبایی ضمن پذیرش دیدگاه نخست، اشتراک بین انسان و حیوانات را در مسئله «حشر» و بازگشت به خدا، «برخورداری از شعور» می‌داند. همان‌گونه که محشر چیزی نیست جز بازیابی اعمال و به تبع آن پاسخ‌گویی به نوع انتخاب ما در زندگی دنیوی - که شاه بیت آن نیز شعور و اختیار در اعمال دنیوی است - برای حیوانات نیز نمی‌توان غیر از این گفت. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷ / ۷۴ - ۷۳)

خدای سبحان ملاک خوبی حشر و سعادت اخروی انسان را این دانسته که اعمال اختیاری‌اش بر عدالت و تقوا منطبق باشد، و ملاک بدی آن را این دانسته که اعمال اختیاری‌اش با ظلم و فجور تطبیق کند. پرسش این است که چرا حیوانات مانند انسان چنین حشری نباید داشته باشند؟ از این رو، علامه طباطبایی معتقد است اولاً حیوانات نیز مانند انسان حشر دارند و ثانیاً حشر حیوانات شبیه حشر انسان است و آنها نیز مبعوث شده و اعمالشان حاضر می‌گردد و بر طبق آن پاداش و یا کیفر می‌بینند. واقعیت حشر مسئله فصل خصومت در بین آنان و احقاق حق است و در نهایت نیز انعام نیکوکار و انتقام از ظالم. در بین حیوانات نیز احسان و ظلم وجود دارد. از این رو، حشر حیوانات نیز همانند انسان‌ها برای پاسخ‌گویی است. (همان: ۷۶)

علامه طباطبایی در مقام پاسخ به این پرسش که «آیا حیوانات تکالیف خود را از پیامبری می‌گیرند که بر

او نازل وحی می‌شود و آیا پیامبرانی که فرضاً هر کدام برای یک نوع از حیوانات مبعوث می‌شوند، از افراد همان نوع‌اند»، می‌گوید: تا کنون بشر نتوانسته از عالم حیوانات سر درآورد و حجاب‌هایی را که بین او و حیوانات وجود دارد، کنار زند. از این رو بحث کردن درباره این سؤال فایده‌ای ندارد. کلام الهی نیز تا آنجا که ما از ظواهر آن می‌فهمیم، به این مطلب کوچک‌ترین اشاره‌ای ندارد و در روایات نیز چیزی که بتوان به آن اعتماد نمود، دیده نمی‌شود. اما از آنچه گفتیم، به خوبی معلوم شد که اجتماعات حیوانی نیز مانند اجتماعات بشری، استعداد پذیرفتن دین الهی در فطرتشان وجود دارد. همان فطریاتی که در بشر سرچشمه دین الهی است و وی را برای حشر و بازگشت به سوی خدا، قابل و مستعد می‌سازد، در حیوانات نیز هست. (همان: ۷۸ - ۷۷)

در هر صورت، بی‌تردید حیوانات در محشر حضور می‌یابند. در روایتی می‌خوانیم که در قیامت گنجشکی در بارگاه عدل الهی شکایت می‌کند که «خدایا! فلان شخص، بدون دلیل معقول، مرا از پای درآورده است.» (نوری، ۱۴۰۸: ۸ / ۳۰۴) امام کاظم علیه السلام در حدیث دیگری می‌فرماید: «هر کس گنجشکی را بی‌جهت بکشد، روز قیامت آن گنجشک را حاضر می‌کند و او از خداوند چنین مسئلت می‌کند: بارالها! از این شخص بپرسید که چرا من را بدون ذبح شرعی به قتل رساند ...» (تمیمی، ۱۳۸۵: ۲ / ۱۷۵)

امام صادق علیه السلام در خصوص مکافات اعمال حیوانات در دنیا فرمود: «هیچ مرغی در خشکی و دریا و نیز هیچ حیوان وحشی شکار نمی‌شود، مگر به سبب تزیین تسبیح خداوند متعال.» (قمی، ۱۴۰۴: ۲ / ۱۰۷؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۳ / ۵۰۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲ / ۸۳؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲۵)

درباره حسابرسی و عذاب اخروی نیز روایت جالبی از اباذر غفاری نقل شده است: «روزی من در خدمت حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله بودم. در این میان دو بز در جنگ ایستاده، یکدیگر را شاخ زدند. حضرت فرمود: آیا می‌دانید که چرا این دو بز بر یکدیگر شاخ زدند؟ اصحاب اظهار بی‌خبری کردند. حضرت فرمود: اگر شما نمی‌دانید، لیکن خدای تعالی می‌داند و در آخرت حکم میان اینها خواهد کرد.» (طبری، ۱۴۱۲: ۷ / ۱۲۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۴ / ۱۴۷؛ میبدی، ۱۳۷۱: ۳ / ۳۴۳)

همچنین از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده: «روز قیامت حقوق اشخاص بازپس داده می‌شود؛ تا آنجا که از بز شاخدار که بز بی‌شاخ را شاخ زده، تقاص کنند.» (قرطبی، ۱۳۶۴: ۶ / ۴۲۱؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲ / ۲۷؛ بغدادی، ۱۴۱۵: ۲ / ۱۱۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۵ / ۲۵۵)

بر همین اساس برخی مفسران با الهام از آیات و روایات معتقد شده‌اند که در روز قیامت، نه تنها همه حیوانات محشور می‌شوند، بلکه آنها را به دلیل خطاهایی که نسبت به هم کرده‌اند، قصاص خواهند نمود. (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۴ / ۷۱۹)

دو. حشر زمین و آسمان

در برابر این پرسش که آیا آسمان‌ها و زمین و آفتاب و ماه و سنگ‌ها و غیر آن نیز حشر دارند، برخی با

استناد به آیات و روایات چنین پاسخ داده‌اند که حشر شامل این موجودات نیز می‌شود. هرچند قرآن کریم درخصوص این گونه موجودات از تعبیر «حشر» استفاده نکرده، نشانه‌هایی دال بر حشر این موجودات را بیان نموده است. برای نمونه، قرآن از تحول زمین و آسمان در آخرت و حضور در پیشگاه الهی با ما سخن می‌گوید (ابراهیم / ۴۸؛ زمر / ۶۷) و همچنین در وصف قیامت می‌فرماید: «وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ.» (قیامه / ۹) نیز در سوره انبیا (۹۹ - ۹۸) در مورد حضور بت‌ها در قیامت فرموده است: «إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ، لَوْ كَانَ هُوَ آلهَةً مَا وَرَدُوهَا.» (بنگرید به: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷ / ۷۶)

همچنین براساس آیه «وَيَوْمَ نُسِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا» (کهف / ۴۷)، همه تفاسیر متفق‌اند که کوه‌ها و زمین به هنگام حشر انسان‌ها یا موجودات دیگر حاضرند. (طیب، ۱۳۷۸: ۸ / ۳۶۳) حاضر هستند.

اما شاید بارزترین دلیل بر حضور جمادات در قیامت، آیه «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا بَأْنَ رَبِّكَ أَوْحَىٰ لَهَا.» (زلزله / ۵ - ۴) باشد که شرح آن پیش از این گذشت.

سه. حشر جنیان و شیاطین

جنیان و شیاطین به نص قرآن از موجودات ناسوتی هستند. از جمله آیاتی که به حشر این موجودات اشاره کرده، عبارت است از: «و [یاد آر] روزی که همه آنها را محشور می‌کند [و به شیاطین خطاب کند]: ای گروه جن! شما بسیاری از انسان‌ها را پیرو خود ساختید. در آن حال دوستداران شیاطین از جنس بشر گویند: پروردگارا! ما بعضی از (اضلال) بعضی دیگر بهره‌مند گردیده و به اجلی که معین نموده‌ای رسیدیم. خدا گوید: آتش منزلگاه شماسست و همیشه در آن خواهید بود، مگر آنچه خدا بخواهد [که برخی را بیرون آورد]، که پروردگار تو درست‌کردار و داناست.» (انعام / ۱۲۸)

در آیه‌ای دیگر آمده است: «قسم به خدای تو که البته آنها را با شیاطین در قیامت محشور می‌گردانیم. آنگاه همه را احضار خواهیم کرد تا گرد آتش جهنم به زانو درآیند. سپس هر که سرکشی بر فرمان خدای مهربان بیشتر کرده، یک یک را از هر فرقه بیرون آریم [تا به دوزخ درافکنیم]. آنگاه ما آنها را که سزاوارتر به درآمدن به آتش دوزخ‌اند، بهتر می‌شناسیم.» (مریم / ۷۰ - ۶۸)

۵. سریان اختیار در همه هستی

مقصود از اختیار، توانایی انتخاب یکی از دو یا چند راه (در حوزه فیزیک یا در حوزه اندیشه و نظر) است. اما مهم این است که نه تنها ما اجازه نداریم همه حرکت‌های حیوانات و گیاهان را ناشی از غریزه بدانیم، بلکه نباید سکون جمادات را در حرکت فیزیکی، به این معنا بگیریم که آنها در درون، حرکت و خواست نفسانی ندارند. البته اثبات اینکه جمادات از نفس برخوردارند یا خیر، مجال دیگری می‌طلبد.

با توجه به قرآن، روایات عرفان و حکمت متأله، درخصوص سریان اختیار در هستی، به چند روش می‌توان استدلال کرد:

۱. امانتداری همه هستی: برخی مفسران از آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب / ۷۲) عمومیت اختیار و قدرت انتخاب در تمام موجودات عالم را استنباط کرده‌اند، چه‌اینکه عرضه در این آیه عرضه‌ی تخییری است و گواه بر امکان و احتمال سرپیچی نیز هست. (ابن عربی، بی‌تا: ۳ / ۳ - ۲؛ کاشفی، ۱۳۶۹: ۳ / ۴۹۴؛ حسینی، ۱۳۶۳: ۱۰ / ۴۹۹) فخر رازی در این باره می‌نویسد:

قوله تعالی: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا، و هذا يدل علي كونها عارفة باللَّه، مخصوصة بتوجيه تكاليف الله عليها. (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۵۵۰ - ۵۴۹)

۲. عمومیت حسابرسی موجودات: پیش از این به آن اشاره شد.

۳. تأکید بر اطاعت اختیاری آسمان و زمین از خداوند: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ». (فصلت (۴۱) : ۱۱)

۴. تکلیف به همراهی با پیامبران: در حکایت قرآن کریم، همراهی پرندگان برای حضور در لشکر حضرت سلیمان علیه السلام خود دلیل روشنی بر مختار بودن آنهاست. (نمل / ۲۸ - ۱۷)

(ب) سریان سیر استکمالی و هدفمندی گیتی

از جمله مبانی گیتی‌شناختی قرآن کریم اعتقاد به هدفمندی جهان و طبیعت است. البته افزون بر اسلام، برخی مکاتب دیگر مانند مکتب زیست‌محور تیلور، به مقوله هدفمندی موجودات توجه دارند؛ با این تفاوت که مکتب یادشده احترام به طبیعت، یعنی توجه به شکوفایی موجودات جاندار و هدفمندی را در دامنه موجوداتی که حیات بیولوژیکی دارند، منحصر می‌داند. شکوفایی بیولوژیکی، نهایت کمال و خیری است که یک موجود جاندار باید به آن برسد و هنگامی که یک موجود جاندار در این فرایند است، دارای احترام اخلاقی است. این برداشت از اندیشه مکتب تیلور در تحلیل هیر^۱ نیز مورد توجه قرار گرفت. به عقیده هیر، سرانجام رشد و شکوفایی فیزیکی و بیولوژیکی گیاهان، حیوانات و انسان‌ها همان هدف نهایی است که موجود زنده باید به آن برسد. (بنسن، ۱۳۸۲: ۲ / ۱۰۳) برای نمونه مصلحت و خوبی یک دانه بلوط در این خواهد بود که به درخت بلوط کاملی تبدیل شود. البته دانه بلوط تا دانه بلوط است، دارای ارزش

1. R.M. Hare.

اخلاقی مستقل نیست و آنگاه به این ارزش نائل می‌شود که رشد بیولوژیکی خود را آغاز کند. دانه بلوط در همه مراحل تبدیل به درخت بلوط، دارای ارزش اخلاقی مستقل است، مگر در هنگامی که هنوز دانه است و در بستری مانند زمین، مراحل رشد را شروع نکرده باشد.

اما سخن این است که آیا فقط موجودات دارای حیات بیولوژیکی، هدفمند هستند؟ آیا سرانجام رشد بیولوژیکی، یگانه هدفی است که در زندگی این دسته از موجودات وجود دارد؟ آیا موجودات هستی، به دنبال هدفی در ماورای عالم فیزیک نیستند؟ آیا همه فعلیت یک موجود مادی مربوط به بُعد مادی اوست؟ آیا سرانجام متافیزیکی و فعلیت معنوی، تحت عنوان نهایت کمال در حرکت متافیزیکی، نمی‌توان برای موجودات مادی متصور شد؟

با توجه به آیات قرآن موجوداتی که حیات بیولوژیکی دارند، دارای رشد نباتی و کمال فلسفی بوده و حتی براساس حرکت جوهری، همواره در حال شدن و رسیدن به حالتی جدید هستند. البته این حرکت همواره استکمالی نیست و گاهی نیز استضعافی است.

اما ادیان الهی افزون بر استعداد و حالت بالقوه مادی، به کمالات معنوی - که در سایه توجه به عوالم قدسی تحقق می‌یابد - تنبه داده و معتقدند نه تنها سخن از انحصار هدفمندی به عالم ماده، گفتار ناتمامی است، بلکه کمال واقعی و بلکه برترین کمال را - که هدف آفرینش است - باید بیرون از عالم ماده جستجو کرد. بر این اساس قرآن معتقد است نه تنها انسان، بلکه همه موجودات هستی، کمال نهایی خویش را که همان ذات و صفات خداوند باری تعالی است، دنبال می‌کنند. بنابراین هدفمندی آنها در سایه وصول به مقام قرب الهی معنا می‌یابد.

قرآن به هر دو نوع هدف اشاره دارد: از سویی با نظر به اهداف دنیوی از خلقت موجودات و همپوشانی بین آنها می‌فرماید: «اوست خدایی که آفتاب را رخشان و ماه را تابان فرمود و سیر ماه را در منازل معین کرد تا بدین واسطه شماره سنوات و حساب ایام را بدانید. اینها را خدا جز به حق نیافریده. خدا آیات خود را برای اهل علم و معرفت مفصل بیان می‌کند.» (یونس / ۵) از سوی دیگر، به اهداف قدسی از خلقت موجودات نیز تذکر می‌دهد. آیات درباره هدف نهایی سیر استکمالی انسان و همه هستی یادآور می‌شود که آفرینش آنها عبث نیست، بلکه هدفمند بوده و سمت و سوی متافیزیکی دارد و در نهایت هستی باید به لاهوت که همان نهایت قرب الهی است، نایل شود: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ؟» (مؤمنون / ۱۱۵)

قرآن همچنین کمال نهایی حیوانات را رسیدن به مقام قرب می‌داند: «و هر جنبنده ای در زمین و هر پرنده‌ای در هوا که به دو بال پرواز می‌کند، همگی طایفه‌هایی مانند شما [= نوع بشر] هستند. ما در کتاب [آفرینش، بیان] هیچ چیز را فرو گذار نکردیم، آنگاه همه به سوی پروردگار خود محشور می‌شوند.» (انعام / ۳۸)

علامه طباطبایی در ذیل این آیه می‌نویسد: بی‌تردید قرآن هرگونه از حیوانات زمینی و هوایی را همانند انسان‌ها، برخوردار از اجتماع و امت می‌داند. این شباهت تنها از این نظر نیست که حیوانات نیز مانند مردم دارای کثرت و عددند؛ زیرا جماعتی را به صرف کثرت و بسیاری عدد، امت نمی‌گویند. در عرف از این جهت که هرگونه‌ای از حیوانات برای خود شکل خاصی از تولید مثل، تهیه مسکن و ارتازق را دارند، نمی‌توان آنان را امت دانست؛ زیرا این مقدار اشتراک برای شباهت آنها به انسان کافی است، اما اطلاق امت بر انسان، تنها به دلیل داشتن این امور نیست.

اطلاق امت برای یک اجتماع زمانی است که یک جهت جامعی این جمع را متشکل کرده و به صورت یک واحد درآورده باشد و آن چیزی نیست جز یک هدف مشترک؛ حال چه آن هدف، هدف اجباری باشد و چه اختیاری. به اعتقاد علامه این وجه مشترک چیزی است که در انسان و همه حیوانات وجود دارد که قرآن از آن با عبارت «ثُمَّ إِلَيَّ رُجُوعُهُمْ يُحْشَرُونَ» پرده برمی‌دارد. پس مقصود از این شباهت، تنها شباهت در احتیاج به خوراک و جفت‌گیری و تهیه مسکن نیست، بلکه در این بین، جهت اشتراک دیگری هست که حیوانات را در مسئله بازگشت به سوی خدا شبیه به انسان کرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷ / ۷۳)

اما قرآن افزون بر انسان و حیوان، دامنه موجودات هدفمند را وسعت داده، در آیات متعددی به همه موجودات در آسمان و زمین اشاره کرده و هدف مشترک همه هستی را رسیدن به خداوند سبحان دانسته است. (آل عمران / ۸۳؛ بقره / ۱۱۶؛ روم / ۲۶) از این آیات به خوبی می‌توان دریافت که خداوند برای همه موجودات سیر استکمالی اختیاری قائل است و در نتیجه هر موجودی کمال نهایی خود را از درون می‌جوید و متوجه آن است.

نتیجه

۱. هر موجودی، یک شخصیت و نه یک شخص یا شیء

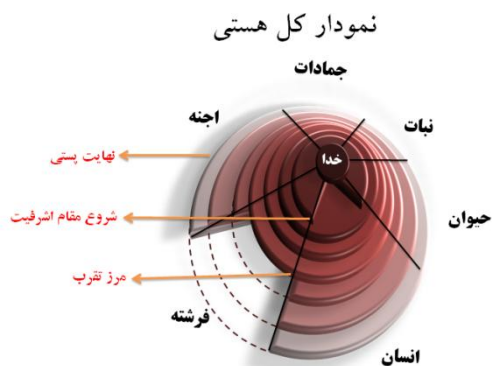
از جمله مبانی گیتی‌شناختی عصر مدرن، «شیء‌انگاری» طبیعت از سوی بسیاری از اندیشمندان این عصر به‌ویژه پیروان اندیشه پوزیتیویسم منطقی است؛ بدین معنا که طبیعت موجودی تهی از اندیشه و خرد و حتی انگیزش‌ها و نیازهای روحی است و آن را باید همانند یک شیء دانست که نمی‌تواند از سوی خود با ما ارتباط گیرد و تنها نقش ابزاری در دست بشر دارد. بر این اساس تدبیر امور همه هستی به دست انسان خواهد بود.

در مقابل این دیدگاه نظریه دیگری مطرح می‌شود و آن اینکه همه یا برخی از هستی اگرچه دارای شعور بوده و می‌تواند به‌عنوان یک شخص مورد احترام قرار گیرد، این موجودات همانند کودکان هستند که از تدبیر امور خویش عاجز بوده و شخص حقیقی یا حقوقی دیگری باید از آنها حمایت و مسیر سعادت

آنها را فراهم کند. این مهم نیز فقط باید به انسان واگذار شود؛ چراکه انسان یگانه خردمند هستی است. اما به نظر می‌رسد قرآن با هر دو دیدگاه پیشین مخالف بوده و هر یک از موجودات طبیعت را نه یک شیء یا شخص، بلکه شخصیتی منحصر به فرد می‌داند که با برخورداری از نفس، حیات، خرد، اختیار و انتخاب، سیر استکمالی خویش را می‌پیمایند و در راه رسیدن به درجات عالی از کمال متافیزیکی، کوشایند.

۲. تقرب به خداوند، معیار توجیه و شأن اخلاقی موجودات

بر اساس اندیشه دینی، معیار ارزش اخلاقی، میزان تلاش اختیاری موجودات برای نزدیکی به خداوند است. با دقت در آموزه‌های قرآنی، روایی و عرفانی، برای موجودات ناسوتی، نمودار دیگری می‌توان ترسیم کرد که از سویی محور آن خداوند متعال خواهد بود و از سوی دیگر، موجود برتر از موجود کیهن‌تر تمییز داده می‌شود. معیار ارزش‌گذاری اخلاقی موجودات، در میزان حرکت اختیاری آنها برای نزدیکی به مرکز و ناموس هستی، یعنی خداوند سبحان است. پذیرش این گفته، بسته به فهم درست از جهان بینی و هستی‌شناسی اسلامی و یافتن دیدگاه معرفت‌بخش قرآنی درباره هویت باشندگان عالم و صفات ایشان است. با توجه به آنچه گذشت، در نموداری دیگر می‌توان دیدگاه اسلام را چنین ترسیم کرد:



بر این اساس همه باشندگان، تا آن‌گاه که در مسیر استکمالی برای نزدیکی به خداوند هستند، دارای شأن اخلاقی مستقل بوده و باید مورد احترام قرار گیرند و از این لحاظ هیچ تفاوتی با هم ندارند، بلکه هرچه موجودی به خداوند نزدیک‌تر باشد، بدون در نظر گرفتن نوع آن که آیا انسان است یا هُدهُد یا هر باشنده دیگر، از موجودات دیگر سزاوارتر به احترام اخلاقی خواهد بود. همچنین سقوط در شأن اخلاقی نیز به میزان دوری از خداوند است، بدون در نظر گرفتن نوع و صنف آن باشنده.

در این نمودار افزون بر اینکه می‌توان تفاوت شأن انسان‌ها را نشان داد، امکان مقایسه گونه‌ها نیز ممکن است؛ چراکه اگر به این نمودار به شکل مداری نگریسته شود، هر موجودی که در مدار دورتری از خداوند قرار داشته باشد، نسبت به موجودی که در مدار نزدیک‌تری از تقرب قرار دارد، پست‌تر خواهد بود. بنابراین شرافت تک‌تک موجودات را می‌توان با گونه‌های دیگر مقایسه کرد و دیگر نمی‌توان گفت موجودی به‌طور مطلق از موجودات دیگر برتر است. بر این اساس است که خداوند برخی انسان‌ها را از هر باشنده‌ای پست‌تر می‌خواند. (انفال / ۲۲ و ۵۵؛ اعراف / ۱۷۹)

در این نمودار مهم‌ترین نکته این است که تنها انسان می‌تواند به عالی‌ترین درجه از قرب الهی برسد و فقط انسان‌هایی که به این مقام می‌رسند، سزاوار عنوان «اشرف مخلوقات» خواهند بود. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۰) از این مطلب دو نکته دانسته می‌شود:

۱. تنها در گونه انسانی امکان رسیدن به مقام «اشرف مخلوقات بودن» میسر است.
۲. این گفته بدین معنا نیست که همه انسان‌ها بالفعل در این مقام هستند. براساس این نمودار، انسان نه‌تنها می‌تواند پست‌ترین موجود شود، بلکه قطعاً برخی انسان‌ها در این درجه به فعلیت رسیده‌اند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود، ۱۴۱۵ ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق، علی عبدالباری عطیة، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۳. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی بن محمد ابن جوزی، ۱۴۲۲ ق، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق عبدالرزاق المهدی، بیروت، دار الکتب العربی.
۴. ابن عربی، محمد بن علی، ۱۴۱۴ ق، *التوحید و العقیده*، ج ۳ - ۲، به کوشش محمود غراب، دمشق، دار الکتب العربی.
۵. _____، بی‌تا، *الفتوحات المکیة*، ج ۳ - ۲، بیروت، دار صادر.
۶. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی محمد بن احمد، ۱۳۶۶، *روض الاجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۶، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۷. ابوحمزه ثمالی ثابت بن دینار، ۱۴۲۰ ق، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق عبد الرزاق محمدحسین حرزالدین و محمدهادی معرفت، بیروت، دار المفید.

۸. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۸، *آداب الصلاة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۹. _____، ۱۳۷۸، *سر الصلاة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۰. بغدادی، علی بن محمد، ۱۴۱۵ ق، *لباب التاویل فی معانی التنزیل*، تحقیق تصحیح محمدعلی شاهین، بیرت، دار الکتب العلمیه.
۱۱. بنسن، جان، ۱۳۸۲، *اخلاق زیست محیطی*، ج ۲، ترجمه محمد مهدی رستمی شاهرودی، تهران، سازمان حفاظت محیط زیست.
۱۲. پویمان، لویی. پ، ۱۳۸۴، *اخلاق زیست محیطی*، ترجمه گروه مترجمان، انتشارات توسعه.
۱۳. تمیمی مغربی، نعمان بن محمد بن منصور، ۱۳۸۵ ق، *دعائم الإسلام*، ج ۲، قم، مؤسسه آل‌البتی.
۱۴. ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم، ۱۴۲۲ ق، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، ج ۴، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰، *اسلام و محیط زیست*، تنظیم و تحقیق عباس رحیمیان، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۶. حسین بن بدرالدین، ۱۴۲۲ ق، *ینایع النصیحة فی العقائد الصحیحة*، تحقیق دکتر مرتضی محطوری، صنعاء، مکتبه البدر.
۱۷. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، ۱۳۶۳، *تفسیر اثنا عشری*، ج ۱۰ - ۹، تهران، میقات.
۱۸. خوارزمی، حسین بن حسن، ۱۳۶۸، *شرح فصوص الحکم*، ج ۱، تهران، مولی.
۱۹. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۰، *مجموعه رسائل*، با تعلیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۰. شریف لاهیجی، محمد بن علی، ۱۳۷۳، *تفسیر شریف لاهیجی*، ج ۴، تحقیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، دفتر نشر داد.
۲۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، ۱۳۶۲، *الخصال*، ج ۱، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۲. _____، ۱۴۰۶ ق، *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، قم، دار الرضی.
۲۳. _____، بی تا، *علل الشرائع*، ج ۲، قم، داوری.

- ۱۶۲ □ فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌نامه اخلاق، س ۶، پاییز ۹۲، ش ۲۱
۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۷، ۱۷ و ۲۰، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۵. طبرسی طوسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۴ و ۱۰، تحقیق و مقدمه از محمدجواد بلاغی، تهران، ناصر خسرو.
۲۶. _____، ۱۳۷۷، *تفسیر جوامع الجامع*، ج ۳، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۷. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۷، بیروت، دار المعرفة.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن بن علی بن حسن، بی تا، *التبیین فی تفسیر القرآن*، ج ۸، با مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۹. طبیب، عبدالحسین، ۱۳۷۸، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۸، تهران، انتشارات اسلام.
۳۰. علوی حسینی، محمد کریم، ۱۳۹۶ ق، *کشف الحقایق عن نکت الآیات و الدقائق*، ج ۲، تهران، حاج عبدالمجید و صادق نوبری.
۳۱. عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ ق، *کتاب التفسیر (تفسیر عیاشی)*، ج ۲، تهران، چاپخانه علمیه تهران.
۳۲. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۳. قرطبی، محمد بن احمد بن ابی بکر بن فرح، ۱۳۶۴، *الجامع لأحكام القرآن*، ج ۶، تهران، ناصر خسرو.
۳۴. _____، ۱۴۲۳ ق، *التذکرة فی أحوال الموتی و أمور الآخرة*، ج ۱، بیروت، المكتبة العصرية.
۳۵. قمی، علی بن ابراهیم بن هاشم، ۱۴۰۴ ق، *تفسیر علی بن ابراهیم القمی (تفسیر القمی)*، ج ۲، قم، مؤسسه دارالکتاب للطباعة و النشر.
۳۶. قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق بن یوسف بن علی، ۱۳۷۱، *الفکوک*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی، چ ۱.
۳۷. کاشفی سبزواری، حسین بن علی، ۱۳۶۹، *مواهب علیه (تفسیر حسینی)*، ج ۳، تحقیق سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۳۶۵، *الکافی*، ج ۳ - ۲، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۳۹. محمد بن یوسف صالحی دمشقی، ۱۴۱۴ ق، *سبل الهدی و الرشاد فی سیرة خیر العباد*، ج ۹، بیروت، دار الکتب العلمیة.

رتبه‌بندی شأن اخلاقی موجودات ناسوتی □ ۱۶۳

۴۰. مطهری، مرتضی، بی‌تا، *اسلام و مقتضیات زمان*، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱، تهران، صدرا.
۴۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، ۱۴۱۳ ق، *الاختصاص*، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۱۲ ق، *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۴۳. مگی، بریان، ۱۳۷۲، *فلاسفه بزرگ*، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۴۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی، ۱۹۸۱ ق، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة*، ج ۷ - ۶، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۵. مولوی، محمد بن محمد بلخی، بی‌تا، *مثنوی معنوی*، بی‌نا.
۴۶. میبیدی، احمد بن ابی سعد، ۱۳۷۱، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، ج ۳، تحقیق علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر.
۴۷. نحاس، ابوجعفر احمد بن محمد، ۱۴۱۲ ق، *اعراب القرآن*، بیروت، منشورات محمدعلی بیضون، دار الکتب العلمیة.
۴۸. نوری، حسین، ۱۴۰۸ ق، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، ج ۸، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.
۴۹. یحیی بن شرف نووی دمشقی، ۱۴۲۸ ق، *ریاض الصالحین من کلام سید المرسلین*، دار الوفاء.

